OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	道徳の批判とは何か？ : ニーチェ『道徳の系譜』第一論文における道徳の記述と批判の関係性に関する考察
Author(s)	谷山, 弘太
Citation	メタフュシカ. 2012, 43, p. 23-37
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/26492
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

道徳の批判とは何か？
――ニーチェ『道徳の系譜』第一論文における道徳の記述と批判の関係性に関する考察――

谷山弘太

序

『道徳の系譜』（以下『系譜』）第一論文は、『系譜』の三つの論文の中で最もよく知られていると言ってよいだろう。しかし、『系譜』全体の目的として掲げられたキリスト教道徳批判との関係について言えば、理解は必ずしも明確であるとは言えない。「奴隷道徳」の何が問題なのか？そしてそれは何故なのか？　批判の争点を巡って多数の議論が存在する。本稿は、そうした研究に一石を投じるものである。

序文において、ニーチェはこの本の試みを明確に宣言する。

> ――われわれは道徳的諸価値の批判を必要とする、これら諸価値の価値そのものがまずもって問われなければならない、――そのためには、これら諸価値を生ぜしめ、発展させ、推移させてきたもろもろの条件と事情についての知識が必要である（…）[1]。（GM Vr 6, KSA5 S.253）

---

[1] ニーチェのテクストからの引用は次の全集から。
KSA: Nietzsche Friedrich: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München, Berlin/New York, 1999.
著作の略号は以下の通り。
M: *Morgenröte*. KSA, Bd.3, S.9-331.
FW: *Die fröhliche Wissenschaft*. KSA, Bd.3, S.343-651.
JGB: *Jenseits von Gut und Böse*. KSA, Bd.5, S.9-243.
GM: *Zur Genealogie der Moral*. KSA, Bd.5, S.245-412.
EH: *Ecce homo*. KSA, B.6, S.255-374.
N: *Nachlaß 1884-1885*. KSA11.
上記著作からの引用は、本文中に「著作略号（＋論文記号（ローマ数字））＋節番号（アラビア数字）＋ KSA 巻数＋ KSA 頁数」で示す。原文の強調は省略し、引用文中の強調は全て筆者。翻訳は以下のものを参考にした。
『曙光』ニーチェ全集 7、茅野良男訳、筑摩書房、1993 年
『悦ばしき知識』ニーチェ全集 8、信太正三訳、筑摩書房、1993 年
『善悪の彼岸 道徳の系譜』ニーチェ全集 11、信太正三訳、筑摩書房、1993 年
『この人を見よ』ニーチェ全集 15、川原栄峰訳、筑摩書房、1992 年
他の参考文献は、引用の度ないし最後に一括して指示する。

道徳を批判するためにこれからその歴史を記述しよう、というわけである。目的は、道徳の批判、そのための手段が、道徳の歴史記述である。第一論文は、大まかに言って、記述の領域に属すると言える。第一論文における「恥ずべき起源」の記述は、上の目的のための手段なのだ。さて、本稿の問いはまさにこの点にある。道徳の記述は、如何なる意味でその批判に寄与するのか？本稿は、両者の関係の内実を問う。

行論は以下のように進む。①第一論文の議論の追跡。ここで「奴隷道徳」の批判の争点となるその不誠実性・残酷性が取り出される。②記述と批判の関係性の検討。この関係性の問題点として、「発生的誤謬推理（genetic fallacy(Leiter) ／ genetischer Fehlschluß(Niehaus)）」[2] への関与がしばしば指摘される。その関連で、多くの研究者が記述と批判の関係性を論じている。ここでは、それらの解釈を批判的に継承し、新たな解釈を示したい。同時に、ニーチェにとっての批判の意味を明らかにする。③第一論文における道徳の批判の再考。②で明らかにした批判の意味に照らして、ニーチェによる「奴隷道徳」の批判を改めて論じたい。結局、「奴隷道徳」の何が問題なのか？そしてそれは何故なのか？

第一章　道徳の記述

ニーチェが『系譜』において記述するのは、キリスト教の「真実の道徳史」（GM Vr 7, KSA5 S.254）である。第一論文で記述される歴史の荒筋を示せば以下のようになる。かつて、「主人道徳」＜良い gut ／わるい schlecht ＞が存在した。次いで「奴隷道徳」＜善い gut ／悪い böse ＞が、これに対立する価値判断として、誕生する。その後、「奴隷道徳」は「主人道徳」を圧倒し、後者は忘却の彼方に葬られる。その結果、現在に至るまで、「奴隷道徳」的な価値判断が優勢を占めることになったのだ。第一論文で語られるのは、「道徳における奴隷一揆」（GM I 7, KSA5 S.268, usw.）の歴史的変遷の概略である。これがキリスト教の本当の歴史であるというのも、現在優勢な「奴隷道徳」的価値判断とはキリスト教道徳に他ならないからである。

ニーチェはこの記述のどこを批判と見なしているのか？　これが明らかにされなければならない。この点で示唆に富むのが、『この人を見よ』における次の回顧的言明である。「第一論文の真理はキリスト教の心理学である。一般に信じられているように、「精霊」からではなく、ルサンチマンの精神からのキリスト教の誕生」（EH *Genealogie der Moral*, KSA6 S.352）。キリスト教の起源が「奴隷道徳」である、ということが問題なのではない（常識的にも、キリスト教は奴隷＝虐げられた者＝心貧しき者の宗教である）。問題なのは、キリスト教が「ルサンチマン」から生まれた、ということである。従って、ニーチェの批判は「ルサンチマン」の考察のうちに読み取られなければならない。

まずは「主人道徳」から始めよう。

---

[2] Brian Leiter: *Nietzsche on Morality*, Routledge, 2002
Lars Niehaus: *Moral als Problem*, Königshausen & Neumann, 2010
以下引用の際は、「著者名＋頁数」で示す。

第一節　＜良い／わるい＞・＜善い／悪い＞

「主人道徳」は、“よい”という概念の起源の分析から発掘される。その起源を利他性に関連付ける従来の説明を退け[3]、ニーチェはその真の起源を提示する。ニーチェは言う、“よい”という判断は、「＜よいこと＞をしてもらう人々からおこるのではない」（GM I 2, KSA5 S.259）、

> その判断のおこりは、むしろ＜よい人＞たち自身にあった。すなわち高貴な者たち、強力な者たち、高位の者たち、高邁な者たち自身にあった。こうした者たちが、あらゆる低級な者・下劣な者・野卑な者・賤民的な者に対比して、自己自身および自己の行為を＜よい＞と感じ＜よい＞と評価する、つまり第一級のものと感じ、そう評価する。この距離のパトスからしてはじめて彼らは、評価を創造し価値の名を刻印する権利を自らに獲得したのである。（ebd.）

「主人道徳」の＜良い／わるい schlecht ＞。＜良い＞は、主人（支配者）の直截的な自己肯定の表現であった。主人は「他人から是認されることなど必要としない」（JGB 260, KSA5 S.209）。奴隷（被支配者）ないし他者に比して「彼は自分が高みに立っているのを自覚している」（JGB 265, KSA5 S.220）。「高貴な魂は自己にたいし畏敬の念をいだく」（JGB 287, KSA5 S.233）。自らの「魂の高められた誇らしき状態」（JGB 260, KSA5 S.209）を主人は自ら＜良い（優良）＞と評価した。それに対して、「こういう高められた誇らしき状態とは反対なものが現れているような者たち」（ebd.）、つまり主人から見て劣っている奴隷ないし他者は、＜わるい schlecht（劣悪）＞と評価された。＜良い／わるい schlecht ＞とは、すなわち、「＜高貴なる（あるいは尊敬すべき）＞と＜軽蔑すべき＞というほどの意味」（ebd. ／（　）は筆者）である。起因となるのは、強烈な差別意識である。「主人道徳」は、「被支配者たちにたいする自己の差別を快感をもって意識する支配者的種族」（JGB 260, KSA5 S.208-209）の道徳なのである。

ところで、＜良い＞のは評価者ただ一人だけではない。「いろいろの事情のために彼ははじめ躊躇するにしても、結局は自分と同等の権利をもつ者が存在することを認める。この順位の問題に決着がつくやいなや彼は、自己自身に接すると同じく確かな羞恥心と繊細な畏敬の念をもって、これら同格者や同権者らと交際をかわす」（JGB 265, KSA5 S.220）。つまり、＜良い＞のは自分自身であり、そして何らかの意味で自分自身に匹敵する、すなわち自分と対等な者である。こうして、互いに＜良い＞と認め合った者たちから成る貴族的共同体が成立する。一方、彼らは「低級の者やすべて疎遠な者にたいしては随意に＜気のむくままに＞振舞ってよいし、どのみち＜善悪の彼岸＞で行為してよろしい」（JGB 260, KSA5 S.210）と考える。端的に、＜わるい schlecht ＞

---

[3] 非利己的な行為は、「その行為を実地にしてもらい、かくて利益をうけた人々の側から賞賛されて、＜よい＞と呼ばれた」（GM I 2, KSA5 S.258-259）、これがその説明である。これに対してニーチェは、「＜よい＞という語は、(…) 決してはじめから＜非利己的＞な行為と必然的に結びついているものではない」（GM I 2, KSA5 S.260）と批判する。その要点は、従来の説明が“よい”を初めから＜善い＞として考えていることにある。ニーチェによれば、こうした発想自体がすでに「道徳的先入見」（GM Vr 2, KSA5 S.248）なのである。そのために、真の起源が隠蔽されてしまうのだ。こうした先入見の克服は、『系譜』の方法論の主題であると言ってよい。この点については、本稿第二章第一節参照。

者たちは、＜良い＞者たちの眼中にはない。従って、彼らは何の権利も認められず虐げられる。

「奴隷道徳」に移ろう。「すべての貴族道徳は自己自身にたいする勝ち誇れる肯定から生まれでるのに反し、奴隷道徳は初めからして＜外なるもの＞・＜他のもの＞・＜自己ならぬもの＞にたいして否と言う」（GM I 10, KSA5 S.270）。何か外的なものを＜悪い＞とするこの「否定こそが、その創造的行為なのだ」（GM I 10, KSA5 S.271）。「主人道徳」においては直截的な自己肯定たる＜良い＞が端緒であり、＜わるい schlecht ＞は、その「一個の末生りの蒼ざめた対照物にすぎない」（ebd.）のに対し、「奴隷道徳」では＜悪い＞こそが「原物、始原」（GM I 11, KSA5 S.274）となる。問題なのは、＜悪い＞のは誰か？　である。これこそが主人に他ならない。奴隷は、＜良い＞人間を＜悪人 der Böse ＞に作り変える。では、＜善い＞のは誰か？　奴隷はこの＜悪人＞を「基本概念となし、さてそこからしてさらにその模像かつ対照像として＜善人 der Gute ＞なるものを考えだす、――これこそが彼自身というわけだ」（GM I 10, KSA5 S.274）。＜善い＞のは、＜わるい schlecht ＞奴隷自身なのである。＜良い＞が転倒して＜悪い＞に、＜わるい schlecht ＞が転倒して＜善い＞になる。「奴隷道徳」は「主人道徳」の「徹底的な価値転換」（GM I 7, KSA5 S.267）によって成立するのだ。

> 道徳における奴隷一揆は、ルサンチマン（怨恨 Ressentiment）そのものが創造的となり、価値を生みだすようになったときはじめて起こる。すなわちこれは、真の反応つまり行為による反応が拒まれているために、もっぱら想像上の復讐によってだけその埋め合わせをつけるような者どものルサンチマンである。（GM I 10, KSA5 S.270）

注意したいのは、上の引用で「ルサンチマン」に限定が付されていることである。問題なのは、ただの「ルサンチマン」ではなく、特定の「ルサンチマン」なのだ。主人の「ルサンチマン」は、それに続く実際の行為によって「綺麗さっぱり晴らされてしまうから、人を毒することがない」（GM I 10, KSA5 S.273）。しかし、奴隷にはそれは不可能である（それゆえに＜わるい schlecht ＞なのだ）。そのため、奴隷の「ルサンチマン」は鬱積し、「もっとも精神的な復讐」（GM I 7, KSA5 S.267）を目論む。ニーチェが問題にしているのは、この種の「ルサンチマン」なのである。

第二節　想像上の復讐と現実の復讐

ところで、これは「想像上の復讐」であると言われる。奴隷は、主人を＜悪い＞、自身を＜善い＞とすることで、主人に対して想像の上で埋め合わせをつけようとする。それゆえ、これは＜現実の復讐＞ではない。奴隷が想像の上で如何に復讐しようとも、それ自体では、主人にとっては何ら現実的な問題とはならない（せいぜい引かれ者の小唄に過ぎない）。しかし一方で、ニーチェは、「主人道徳」が忘却されてしまったのは「奴隷道徳」が「すでに勝利をえてしまっているからにほかならない」（GM I 7, KSA5 S.268）、と言う。つまり、「想像上の復讐」が＜現実の復讐＞となったである。奴隷の「ルサンチマン」は、実際に「高貴な門閥の者たちをその理想もろともに結局は毀傷し圧服し去る力となった」（GM I 11, KSA5 S.276）のだ。しかし、そもそも「想

像上の復讐」が＜現実の復讐＞になるとは何を意味するのか？　奴隷だけが＜善い／悪い＞を信奉する限りそれは「想像上の復讐」である。これが＜現実の復讐＞になるには、主人もがそれを信奉するようにならなければならない。その結果、＜良い／わるい schlecht ＞は衰退し、＜善い／悪い＞が優勢を占めることになるのだ。あるとき、主人は＜良い／わるい schlecht ＞と評価することを止めた。一体何があったのか？

筆者は、この点にこそニーチェの「ルサンチマン」批判の核心があると考える。しかし、第一論文では、奴隷が主人に勝利したという事実が述べられるだけで、その具体的過程は明確な形では示されていない。ニーチェは第一論文だけでその全てを語り得るとは考えていないのだ。筆者は、ここに「良心の疚しさ」の問題を見る。むろんこれは第二論文の主題だが、しかし「良心の疚しさ」は実際『系譜』全体に跨る問題である。そうだとすると、キリスト教の起源を主題とする第一論文ではそれが全面的に展開されないとしても不思議ではない。とはいえ、このことは第一論文の議論をそれとの関係で解釈することを妨げはしない。むしろ、それが『系譜』全体の問題であるからこそ第一論文の議論も「良心の疚しさ」との関係で解釈されなくてはならない。ここで明らかになるのが「ルサンチマン」批判の争点となる不誠実性と残酷性なのである。

「主人道徳」を転倒するのに「奴隷道徳」が多くの虚偽を必要とすることをニーチェは強調している。そうした虚偽の内、特に強調されるのが、「選択の自由をもつ超然たる＜主体（基体）＞にたいする信仰」（GM I 13, KSA5 S.280 ／（　）は筆者）である。ニーチェによれば、「強さにたいして、それが強さとして現れないことを (…)］求めるのは、まさに弱さにたいしてそれが強さとして現れることを求めるのと同様に背理である」（GM I 13, KSA5 S.279）。強さ・力は、その働き・作用と切り離しては考えられない。しかし、奴隷は、その背後にその作用者を、つまり主体を想定する。「強さを強さの現われから切りはなし、あたかも強さを現わすも現わさないも自由自在といった超然たる基体が強者の背後にあるかのごとく思いなす」（ebd.）のだ。ここから、「弱くなるのは強者の自由であるし、子羊になるのは猛禽の自由である」（GM I 13, KSA5 S.280）という信仰が生まれる。この信仰が、“強者は弱者になることができる、しかしそれにもかかわらず、強者は強者のままでいる、つまり強者は自らの意志で強者でいるのだ”、という解釈を可能にする。こうして、強者に強者であることの「罪を着せる権利を手に入れる」（ebd.）のだ。一方、この信仰は、さらに、弱者の自己弁護をも果たす。“自分たちは望めば強者になることができるにもかかわらず、自らの意志で弱者でいるのだ”、という解釈が可能となるのだ。「弱者の弱さそのもの（…）が、一つの随意の所業、ある意欲され、選択されたもの、一つの行為、一つの功業である」（ebd.）かのように解釈される。今や、弱者が弱者であることは、単に＜善い＞ばかりでなく、＜正しい＞ことになる。強者が強者であることは、単に＜悪い＞ばかりでなく、＜不正＞になる。虚偽からの理想の捏造（「贋金づくり」（ebd. usw.））。こうなると、もはや彼らには彼らの行いが復讐としては意識されない。本当は復讐できないのに、それが「＜復讐したくない＞の意味」（GM I 14, KSA5 S.281）になる。「彼らが熱望するものを、彼らは報復とは呼ばずに＜正義の勝利＞と呼ぶ」（GM I 14, KSA5 S.282-283）のだ。「崇高な自己欺瞞」（GM I 13, KSA5 S.281）。「奴隷道徳」はかくも不誠実なのだ（「理想が製造されるこの工房は――真っ赤な嘘だらけの悪臭で

ムンムンしているようだ」（GM I 14,KSA5 S.282 ））。

第一論文 13・14 節を注意深く読むと、ニーチェが問題にしているのが他ならぬこの種の不誠実さであることが分かる（他の虚偽に対してこの虚偽は、「この魔術師たちの傑作」、「彼らの巧緻の仕上げ」（ebd.）と言われている）。それは、この虚偽が＜善い／悪い＞を理想にまで高め、「奴隷道徳」の復讐の完成に決定的な要因となるからである。

> 一体いつになったら彼らは、彼らの復讐の最後の、至妙の、崇高きわまる凱歌を奏するにいたるだろうか？　疑いもなくそれは、彼ら自身の悲惨を、およそ悲惨という悲惨のすべてを、幸福な人間たちの良心のなかへ押しいれることに彼らが成功したその時である。（GM III 14, KSA5 S.370）

今や奴隷は、「たえず＜正義＞という言葉を毒のある唾液のように口に含む」（GM III 14, KSA5 S.369）、「まるでそれは、健康・出来の良さ・矜持・権力感情がそれ自体すでに不徳義なのものであって、いつかは罰を受けねばならないもの、しかも手ひどく罰を受けねばならないもの、といわんばかりのありさまだ」（ebd.）。そしてついには、主人自身がそれを鵜呑みにすることになったのだ。今や主人は言う。「幸福であるのは恥ずべきことだ！　あまりにも悲惨なことが多すぎるというのに！」（GM III 14, KSA5 S.371）。主人は自らの存在それ自体に「良心の疚しさ」を感じることになった。つまり主人自らが自身を＜悪い＞と感じるようになったのだ。

ニーチェは言う、「苦悩するのを見るのは愉快である、苦悩させることはさらに愉快である、――これは残酷な命題である。が古い、力づよい、人間的あまりに人間的な根本命題である」（GM II 6, KSA5 S.302）、と。残酷さというものは何も“身体的暴力”によってのみ発揮されるものではない。“精神的暴力”もまた存在する。「良心の疚しさ」こそがそれである。前者が粗野な残酷さだとしたら、「良心の疚しさ」は、「高尚な残酷さ」（M 30, KSA3 S.39）と言えるだろう。「良心の疚しさ」を植え付け、主人をして自らの存在に苦悩させそれを眺めること、これが「奴隷道徳」の「もっとも精神的な復讐」なのである（「キリスト教は、魂の呵責を法外なほど利用してきた」（M 77, KSA3 S.74））。

こうして、主人は＜良い／わるい schlecht ＞と評価することを止めた。その結果、「主人道徳」は衰退し、「奴隷道徳」が実際に勝利を収めた。奴隷の「ルサンチマン」が「高貴な門閥の者たちをその理想もろともに結局は毀傷し圧服し去る力となった」（GM I 11, KSA5 S.276）のだ。この種の残酷さ、それを可能にしたこの種の不誠実さ、ここにニーチェの批判の核心はある。つまり、ニーチェは「奴隷道徳」が「主人道徳」を圧迫したことをこそ批判しているのだ。しかし、それは何故か？

第二章　道徳の批判

ニーチェの真意を理解するために、ここで立ち戻って考えてみる必要がある。

> ――われわれは道徳的諸価値の批判を必要とする、これら諸価値の価値そのものがまずもって問われなければならない、――そのためには、これら諸価値を生ぜしめ、発展させ、推移させてきたもろもろの条件と事情についての知識が必要である（…）。（GM Vr 6, KSA5 S.253）

ニーチェが問うのは、キリスト教の価値である。それは、＜価値批判としての批判＞である。そして、そのために必要とされるのが道徳の歴史記述である。ニーチェは、明らかに記述と批判を手段－目的関係において捉えている。さて、この関係性の解釈として最も素朴なものは、“キリスト教は「恥ずべき起源」を持つ（記述）がゆえに恥ずべきものだ（批判）”とするものであろう。こうした解釈にあっては、両者の関係は、記述＝批判、手段の実践＝目的の達成、となる。第一論文の記述を見る限りこうした解釈は自然なものであるようにも思われる。しかし、一見すると明白なこの理解に大きな問題を提起するのが、ニーチェの次の言明である。『系譜』のわずか数ヶ月前に出版された『悦ばしき知識』第五書には次のようにある（以下 “FW 345” とだけ表記）。

> ある道徳がある誤謬から生じてくることだってありうる。もちろん、こういうことを悟ったところで、道徳の価値の問題はまだ何も触れられていないというべきだ。（FW 345, KSA3 S.579）

キリスト教道徳の起源の誤謬性は、その価値について何も証言しない、それゆえ、「恥ずべき起源」の記述がそのまま批判となるわけではない、と言うのである。上の引用からは記述と批判とを厳しく区別しようとするニーチェの意識が読み取られる。記述と批判の内実を問う本稿の問いが立ち上がるのはまさにこの点においてである。しかし、何故両者は区別されなければならないのか？この問題から始めよう。

第一節　道徳の相対化

記述＝批判とする上述の解釈を、Brian Leiter は、「発生的誤謬推理」（「X の起源が X の価値について何かを指し示すと考える誤謬推理」（Leiter p.173））として退ける。

この解釈の問題点は、起源と現在との間にある時代的な隔たりを無視し、起源の価値を現在に投影してしまっていることにある。しかし、ニーチェが起源と現在とのこうした安易な混同を強く警戒していたことは、「イギリスの心理学者たち」に向けられた批判から読み取ることができる（vgl. GM I 2-3）。“よい” の起源を、現在のその意味たる＜善い＞から判断して、利他性に関連付けて解釈する彼らの仮説に対して、ニーチェは、それとは全く異なる＜良い＞を提示する。ニーチェがここで示唆するのは、現在からの起源の類推の不可能性である。起源における対象は、現在のそれとはかけ離れた姿をしているかもしれないのだ。いずれにせよ、両者を単線で結ぶことはできない。従って、現在からの起源の推定は認められず、同時に、起源の価値を現在に投影することもまた禁じられる。端的に、キリスト教が昔々恥ずべきものであったからといって、今

でも恥ずべきものであるとは限らないのだ。

「対象の起源から現在の形式に至るまでには目的ないし意味の根本的な非連続性があり得る」（Leiter p.174 ／ vgl. GM II 12）。 Leiter によれば、これこそがニーチェの方法論（「系譜学」）の主要観点である。つまり、「ニーチェは発生的誤謬推理に自覚的である」（Leiter p.173）、と言うのだ。

ここから、ニーチェが記述と批判を区別していたことが窺い知れる。批判の手段として記述を要請するニーチェは、その一方で、記述が批判の領域を侵犯することを厳しく戒めているのだ。

Lars Niehaus は、記述と批判の同一視を「発生的誤謬推理」として退けた上で、その関係性について積極的な解釈を展開している。Niehaus によれば、「道徳の批判の企ては歴史的考察を前提にする」（Niehaus S.71）。道徳を批判するためにはまず道徳の歴史が記述されなければならない、と言うのだ。

ニーチェは言う、「これまで道徳は全く問題にされなかったのだ」（FW 345, KSA3 S.578）、と。これは、道徳がそもそも我々の価値判断の基準であることに由来する。我々は普段我々の道徳に従って事物の価値を判断するが、その際基準となる道徳自体は問題にしない。道徳それ自体が評価の対象になることは容易に起こりうることではなく、問題にされるどころか意識されることすら稀なのである。すわなち、「道徳の問題そのものが欠如していた、いいかえれば、ここに何かしら問題とすべきものがありはしないか、という疑念が欠如していた」（JGB 186, KSA5 S.106）。しかし、ニーチェの洞察はさらに深いところにまで及ぶ。「道徳の面前では、あらゆる権威に直面したときと同様に、考えてはならず、まして語ってはならない。ここでは――ひたすら服従あるのみ！」（M Vr 3, KSA3 S.12）　道徳は単に価値判断の基準であるばかりでなく、一種の権威でもある。つまり、疑念を持つこと自体がすでに非道徳的なこととして道徳によって禁止されているのだ。それゆえ、そもそも道徳の批判に着手し得るためには、まず道徳が自覚されねばならず、次いでその権威が解消されなければならない。

Niehaus のこの考察は、第一論文の議論が＜良い＞の記述から始まる理由を明らかにする。ここで再び「イギリスの心理学者たち」への批判が登場する。彼らは“よい”の起源を問題にすることで道徳の批判に手を染めたが、結局はそこに再び＜善い＞を想定している。ニーチェが批判するのは、彼らが道徳の相対化にまさに失敗しているからに他ならない。これに対して、ニーチェが提示する＜良い＞の存在は、我々の道徳を相対化することで、無自覚的だった道徳への自覚を促し、その権威を解消する。というのも、唯一無二の価値であるはずの＜善い＞が、実際には相対的な妥当性しか持たないことが明らかになるからだ。こうした道徳的「諸価値の問題化」（Niehaus S.72）を待ってはじめてその批判は可能になるのだ。Niehaus は、「問題としての道徳」（FW 345, KSA3 S.577 ／ Niehaus の表題）を明らかにする点に記述の決定的役割を見ているのだ。

記述と批判とを明確に区別した上で両者の協調関係を再構築した Niehaus の議論には一定の妥当性が認められうる。しかし、Niehaus によれば、道徳の相対化には、道徳的「諸価値一般が歴史を持ち、一定の状況下で成立し消滅する」（Niehaus S.79）ことを示すだけで十分であることになる。つまり、問題なのは、「恥ずべき起源」ではなくて、キリスト教が何らかの起源を持つということだ、と言うのである。しかし、ニーチェが記述するのが「恥ずべき起源」であることは

揺るがぬ事実である。それは確かに批判的要素を帯びている。ニーチェの記述は、単なる記述ではなく、＜批判的記述＞なのだ。それならば、こうした＜批判的記述＞は如何に解されるべきなのか？

第二節　道徳の自己止揚

FW 345 が位置づけられるべき文脈を確定する必要がある。誤謬性を論拠とした批判は、具体的には次のように表現されよう。“道徳は誤謬に基づくがゆえに価値が低い”。ところで、この判断は、“誤謬はそれ自体価値が低い”、換言すれば、“真理はそれ自体価値が高い”という基準に基づく。「真理へのこうした無条件的な意志」（FW 344, KSA3 S.575）、これは「真理への意志」に他ならない。明らかに、FW 345 は「真理への意志」とその批判の文脈において読まれるべきなのだ。

コペルニクスの地動説に代表されるように、近代科学はキリスト教教義の虚偽を次々に暴いていった。この近代科学の発展を牽引してきたのが「真理への意志」である。その限り、「真理への意志」はあたかもキリスト教に最も対立するものであるかのように思われる。しかし、「そもそもキリスト教の神に打ち勝ったものは何であったのか」（GM III 27, KSA5 S.409）？　すなわち、そもそも「真理への意志」とは何であるのか？　ニーチェの答えは有名である。「真理への意志」とは、「キリスト教的道徳性そのもの、いよいよ厳しく解された誠実性の概念、科学的良心にまで・一途一徹の知的清廉にまで翻転され昇華されたキリスト教的良心の聴罪師的鋭さ」（FW 357, KSA3 S.600 ／ GM III 27, KSA5 S.409）なのだ。自身の罪の有無をすすんで検閲にかける飽くことなき自己批判の精神としての「キリスト教のひたむきな誠実性」（FW 377, KSA3 S.631）、「真理への意志」はその最終発展形態なのである。「二千年にわたってなされた真理への訓練――これが最後には神信仰の虚偽を禁止する」（FW 357, KSA3 S.600）。

FW 345 において、ニーチェが記述と批判を区別する理由がここから理解される。誤謬を論拠とする批判は、「真理への意志」を前提とする。それはつまり、キリスト教道徳を前提することを意味する。しかし、ニーチェが問うのは、まさに「真理への意志」をも包括したキリスト教道徳の価値である。従って、その批判には、＜真／偽＞とは異なる判断基準が必要なのである。

> すべての道徳は、気随気儘とは反対に、自然にたいする一個の暴圧であり、また＜理性＞にたいする一個の暴圧である。だがこれはなにも道徳にたいする抗議なのではない。抗議するとなれば、なんといってもまた、ある道徳に基づいて、あらゆる種類の暴圧と反理性は許さるべきではないと判決しなければならないであろう。（JGB 188, KSA5 S.108）

批判のための課題が今や明らかとなる。総じて「恥ずべき起源」を論拠とする批判は、批判されるべき当の道徳を前提とせざるをえない。しかし、キリスト教道徳を批判するためには、キリスト教的価値基準一般から距離を取る必要がある。こうした批判のための視座こそが、ニーチェが「善悪の彼岸」と呼ぶものに他ならない。では、「善悪の彼岸」に至ることは如何にして可能か？

ところで、こうした問題意識は、Niehaus にもある程度見出すことができる。無自覚的な道徳的価値判断の相対化による道徳の対自化は、確かに道徳から一定の距離を取ることを可能にする。しかし、Niehaus が捉え損ねているのは、如何に我々がキリスト教に依存しているかについてのニーチェの深い自覚である。

「真理への意志」の問題は、ニーチェ自身の思想的発展に深く関係する。『系譜』の先駆的著作（『人間的、あまりに人間的』、『曙光』、『悦ばしき知識』（第一版））においてキリスト教の批判に手を染めた「認識者」ニーチェを突き動かしていたのが、まさに「真理への意志」なのである。しかし、ニーチェは、その由来を悟る。キリスト教を批判するのは「キリスト教から成長してきたから」（FW 377, KSA3 S.631）に他らない、ということが今やニーチェ自身の身に明らかとなった。キリスト教への批判自体がそもそもキリスト教精神を前提せずしてはあり得ないものであったのだ。キリスト教へのこうした多大な依存性、それも無意識的な依存性は『系譜』におけるニーチェの主要な主張であったと言ってよい[4]。キリスト教的価値判断はすでに「われわれの肉となり血となってしまった」（FW 380, KSA3 S.633）。道徳を単に相対化するだけではこの依存性を払拭することはできない。上述の課題は今や次のように表現されよう。我々の内にしっかりと根をはったキリスト教の伝統から距離を取ることは如何にして可能か？　ニーチェの課題は容易ではない。キリスト教への多大な依存性を一方で認めつつも、他方で自らをそこから解き放つこと、今や批判にとってこれが決定的問題となるのだ。

「真理への意志」によるキリスト教の批判を指してニーチェはこう表現する。「かくして教義としてのキリスト教は、おのれ自身の道徳によって没落した」（GM III 27, KSA5 S.410）。キリスト教道徳の神髄としての「真理への意志」によって、キリスト教の教義はもはや信ずるに値しないものとなった。しかし、この過程には続きがある。「真理への意志がこのように自己を意識するにいたるとき」（ebd.）、ついに「真理への意志」自体が批判の対象となるのだ。「――真理への意志は批判される必要がある――ここでわれわれ自身の問題を規定しておこう――、すなわち、ためしに一度は真理の価値を問題にしなければならない、と」（GM III 24, KSA5 S.401）。こう要求するのは当の「真理への意志」自身に他ならない。つまり、これは、「真理への意志」の自己批判、ひいてはキリスト教道徳の自己批判なのだ。「かくして今や道徳としてのキリスト教もまた、没落せざるを得ない」（GM III 27, KSA5 S.410）。

名高い「道徳の自己止揚」の問題であるが、その決定的意義はそれがキリスト教道徳自身による自己批判だということにある。誰も自らの出自を断ち切ることはできない。キリスト教への依存性を強く自覚するニーチェが上述の課題に対して出した答えは逆説的である。つまり、キリスト教的道徳性をさらに突き詰めそれを自己批判に導くことで、キリスト教道徳を超克しようと言うのである。「善悪の彼岸」に至るには、ただキリスト教の伝統の貫徹による他ないのだ。

---

[4] 「われわれはわれわれにとって未知である。われわれ認識者、そのわれわれ自身が、われわれ自身にとって未知なのである。それもそのはずである。われわれは、かつてわれわれを探し求めたことがなかった」（GM Vr 1）、という『系譜』の冒頭にある言明からこうした事柄に対するニーチェの深い自覚が読み取られる。

> 真理への意志がこのように自己を意識するにいたるとき、爾後それによって――疑いをいれぬところだが――道徳は没落する。これこそはヨーロッパの次の二世紀のためにとっておかれたあの百幕の大芝居、あらゆる芝居のなかでも最も怖るべき、最も問題的な、おそらくはまた最も希望に満ちた芝居なのだ…（ebd.）

ニーチェが『系譜』全体において記述しているのは、「真理への意志」批判に至るまでの必然的な歴史的変遷の過程である。「ルサンチマン」を起源とするキリスト教から「真理への意志」が生まれ、ついにこれが自己自身を意識することによって道徳は自己止揚を迎えることになった、というわけだ。これはニーチェ自身の発展史でもある。しかしその一方でニーチェは、これは「私（ニーチェ）の問題、いな、われわれの問題」（ebd.／（　）は筆者）である、と言う。ニーチェは自身の発展史を必然的な歴史過程として記述することで、読者をこの転換点に参与させようとしているのだ（「この出来事の閾にわれわれは立っているのだ」（ebd.））。こうして我々は＜批判的記述＞に込められたニーチェの真意を理解する。第一論文においてニーチェは「恥ずべき起源」を殊更に強調する。ニーチェはそうすることで敢えて我々の「真理への意志」に訴えかけているのだ。第一論文において刺激された我々の「真理への意志」が第三論文の末尾において「道徳の自己止揚」へと向かう。こうして我々はニーチェの記述を通して「善悪の彼岸」へと導かれるのである。つまり、＜批判的記述＞は、批判が可能になる視座へと至るための布石となっているのだ。

第三節　道徳の批判

以上、我々は第一論文の記述と批判との関係性について考察を試みた。Niehaus の言う通り、記述は批判の前提である。しかし、それが前提となるというのは、第一論文及び『系譜』全体の記述が「善悪の彼岸」へと我々を導くという意味においてである。

ところで当然のことであるが、ニーチェ自身はすでに「善悪の彼岸」に立って第一論文を記述している。一方、我々はといえば、『系譜』を通読して初めてニーチェと同じ観点に至ることになる。従って、第一論文は二度読まれなければならないのだ。一度目は、「真理への意志」を前提にして、二度目はその批判を終えたものとして。

「発生的誤謬推理」を過度に忌避する研究者達は、第一論文の解釈を巡るこの二通りの可能性を見落としていると言わねばならない。「真理への意志」を前提とする限り、第一論文の＜批判的記述＞はそのまま批判として妥当する。本来崇高な起源を持つと思われていたキリスト教が実際には「恥ずべき起源」を持つということそれ自体は、「真理への意志」からすれば立派な批判となりえるのだ。むしろ、“キリスト教は「恥ずべき起源」を持つがゆえに恥ずべきものだ”という判断を経ずしては、ニーチェが意図する真の批判にも至り得ないのである。Niehaus の議論は、FW 345 で示された記述と批判の区別を過度に意識した結果、＜批判的記述＞の可能性を第一論文から強引に引き離そうしているように思われる。

一方で、こうした批判が、ニーチェの最終的に目論む批判、＜価値批判としての批判＞でないことはすでに述べたところである。「真理への意志」を前提にした批判及び「真理への意志」の

自己批判は、その一里塚ではあっても、終着点ではないのだ。今や問題は次の一点に収斂する。二度目に読まれる場合、つまり「真理への意志」を前提としない場合、第一論文の記述はキリスト教道徳の価値について何を証言するか？

FW 345 を受けて、Niehaus は記述と批判の峻別を提唱した。一切の誤謬を一括して批判から切り離すこうした発想は、しかし、「真理への意志」を未だ引きずっていると言わざるを得ない。＜真／偽＞という対立軸が問題とならない以上、もはや誤謬それ自体に強くこだわる理由はないのだ。しかし、このようにして＜真／偽＞の対立軸を抹消することによって、それまで見えなかった対立軸が目に見えるようになる。つまり、誤謬の中に区別を設けることが可能となるのだ。誤謬にも種類がある。価値の高い誤謬とそうでない誤謬があるのだ。こうして我々の考察は本稿第一章の結論に戻ることになる。筆者は、ニーチェの問題が、ある種の残酷性とある種の不誠実性にあること、そしてその理由が「主人道徳」の抑圧にあることを指摘しておいた。ニーチェははじめから「奴隷道徳」が「主人道徳」を抑圧することをこそ問題にしていたのだ。しかしそれは何故なのか？

ところで、「善悪の彼岸」とは、そもそもどのような観点に立つことを意味するのか？ 「あらゆる真理への意志は何を意味するか」（ebd.）？ 「真理への意志」はこの決定的な自問自答のすえ、自らが「権力への意志」であることを自覚する。『系譜』の歴史記述は、「――この世界は権力への意志である――そしてそれ以外の何ものでもない！ しかもまた君たち自身がこの権力への意志であり――そしてそれ以外の何ものでもないのである！」（N juni-juli 1885 38[12], KSA11 S.611）という「権力への意志」説へと進む。ニーチェが批判を試みる「善悪の彼岸」とは、こうした観点に立つことなのである。もはやこの点を十分に展開する余裕は残されていないが、これを踏まえた上で本稿ではニーチェの＜価値批判としての批判＞が解釈されるべき方向性を提示しよう。

> かくて問題はこうなる、すなわち、人間はいかなる条件のもとに善悪というあの価値判断を考えだしたか？ しかしてこれら価値判断それ自体はいかなる価値を有するか？ それらはこれまで人間の成長を妨げたか、それとも促進したか？ （GM Vr 3, KSA5 S.249-250）

ニーチェの問いは、キリスト教道徳には「いかなる価値があるか」（GM I Anmerkung, KSA5 S.289）？ それは「なんのために価値があるか」（ebd.）？ である。そしてそれを人間の「生」という観点から判断していた。注意すべきは、「たとえば、一種族の最大限の持久力（あるいは特定の風土にたいするその種族の順応力の増大、あるいは最大多数者の保存）のために明らかに価値を有するものごとも、それ以上に強い型の種族の形成といったことが問題となるやいなや、先と同一の価値を持つことは到底できない」（ebd.）ということである。「多数者の福祉と少数者の福祉とは、あい対立する価値観点である」（ebd.）のだ。むろん、「奴隷道徳」は奴隷にとっては価値あるもので、主人にとっては価値のないもの、むしろ有害なものであることは言うに及ばない。しかし、問題なのは、そうした「奴隷道徳」が優勢になることが人間全体に対して持つ価値である。

> 人間にたいする恐怖とともに、われわれは人間への愛、人間への畏敬、人間への希望をも、

> それどころか人間への意志をすらも失ってしまった。人間の光景は、今や、見る者の心を倦ましめる、――これがニヒリズムでないとしたら、今日ニヒリズムとは何であるか？　…われわれは人間なるものに倦み飽いた…（GM I 12, KSA5 S.278）

「いつの日かもはや恐怖すべき何ものも存在しなくなることを、われわれは欲する！」（JGB 201, KSA5 S.123）、これが主人に対する奴隷の底意である。そして主人はいなくなった。主人は、いわば自滅した。従って、奴隷を恐怖せしめるものはなくなった。しかし恐怖とともに「主人道徳」の起因たる「距離のパトス」もまた失われることになったのだ。ニーチェによれば、「距離のパトス」は、「魂そのものの内部にたえず新たに距離を拡大しようとするあの熱望」、「いよいよ高い、いよいよ稀有な、いよいよ遥遠な、いよいよ広闊な、いよいよ包括的な状態を形成しようとする熱望」、要するに、「＜人間＞という型を高めようとする熱望」（JGB 257, KSA5 S.205）の基礎を成すものである。他者に「たいする自己の差別を快感をもって意識する」（JGB 260, KSA5 S.208-209）「距離のパトス」は、自己自身においてもまた作用する。現在の自分よりもより高き自分を目指そうとするのは「距離のパトス」によるものである。「奴隷道徳」が優勢になることで、失われたのはまさにこの「距離のパトス」なのである。「今日では、より大きくなろうと欲するものの何ひとつとしてわれわれの眼には映らない」（GM I 12, KSA5 S.278）。「奴隷道徳」が支配し続ける限り、「人間は、疑いもなく、いよいよ＜より善く＞なってゆく」（ebd.）。

ニーチェの批判は、人間全体にとってのキリスト教道徳の価値であったと言ってよい。「距離のパトス」を抑圧するキリスト教道徳は、確かに奴隷にとっては価値あるものである。しかし、その結果、ニーチェによれば人間全体としては退化の一途を辿っているというのだ。

結語

本稿の考察はここまで。残された問題は、こうしたいわば天才崇拝ともいえるニーチェの傾向性である。ニーチェには、少数の天才のために多数の凡人は犠牲になるべきといった傾向が確かに読み取られる。「権力への意志」説は、こうした傾向に何らかの理論的背景を提供するのか否か？こうした問題については、本稿は何の考察も行わない。ただ、一言だけ。

ニーチェは言う、

> あらゆる科学は今こそ、哲学者の未来の任務のための準備をしなくてはならない。その任務とは、哲学者は価値の問題を解決せねばならぬということ、価値の位階を決定せねばならぬということ、をいうのである。（GM I Anmerkung, KSA5 S.289）

価値の位階の決定。ニーチェにとって問題なのは、「奴隷道徳」的価値が「主人道徳」的価値を抑圧するという事態である。両者の正しい関係を位置づけなおすことにニーチェの意図はあった。こうした言明からは、少なくともニーチェが「奴隷道徳」の根絶を意図したわけではないことは確かである。

（たにやまこうた　現代思想文化学・博士後期課程）

参考文献

・須藤訓任、「認識者の系譜学――「時代」という名の自己」、『思想』No.919 所収、岩波書店、2000 年
・竹内綱史、「ニーチェ・アイデンティティ・ミニマリズム――「対話」のプラクティスに向けて」、『ディアロゴス』所収、晃洋書房、2007 年

Was ist die Kritik der Moral?
——Betrachtung über das Verhältnis von Beschreibung und Kritik der Moral in der ersten Abhandlung von Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* ——

Kota TANIYAMA

Der vorliegende Aufsatz zeigt, wie Beschreibung der Moral in der ersten Abhandlung von Zur *Genealogie der Moral* (GM) zur Kritik der Moral beiträgt.

Es ist „Sklaven-Moral“, die die Herkunft von Christentum ist, die Nietzsche in der ersten Abhandlung beschreibt. „Sklaven-Moral“ kommt von Ressentiment gegen „Herren-Moral“ zur Welt. Nietzsche kritisiert eine bestimmte Art Grausamkeit der „Sklaven-Moarl“, die „Herren-Moral“ unterdrückt, und eine bestimmte Art Unaufrichtigkeit, die diese Unterdrückung möglich macht.

Aber ein Sarz aus *Die fröhliche Wissenschaft* 345 (FW 345) legt ein großes Problem gegen die angeführte Auslegung, die die Kritik unmittelbar von der Beschreibung der ersten Abhandlung ableitet. Auf diese Art wird Betrachtung über das Verhältnis zwischen Beschreibung und Kritik Wichtigkeit erhalten.

Brian Leiter und Lars Niehaus lehnen basierend auf FW 345 die angeführte Auslegung als genetischer Fehlschluß (genetic fallacy(Leiter)) ab. Niehaus unterscheidet Beschreibung und Kritik scharf und interpretiert die erstere als Voraussetzung der letzteren. Die Kritik der Moral ist unmöglich, sagt er, wenn die Moral zuvor nicht durch ihre historische Beschreibung relativiert wird.

Aber Nietzsches wirkliche Absicht in der kritischen Beschreibung der ersten Abhandlung kann nicht aus dem Argument von Niehaus herausgelesen werden. Eher soll die Beschreibung der ersten Abhandlung im Kontext der Kritik am „Willen zur Wahrheit“ verstanden werden. Durch die Beschreibung der ersten Abhandulung und der ganzen GM versucht Nietzsche, uns zu „Selbstaufhebung der Moral“ zu führen.

Es ist klar, dass die angeführte Auslegung gerechtfertigt wird, indem das Verhältnis zwischen Beschreibung und Kritik auf diese Art interpretiert wird. Gleichzeitig wird die wahre Bedeutung der Kritik Nietzsches am Christentum als Wertkritik klar. Der vorliegende Aufsatz weist auf eine Richtung hin, die das Argument in der ersten Abhandlung als Kritik am Wert interpretiert, den das Christentum gegen die Menschheit hat.

「キーワード」
ニーチェ、『道徳の系譜』、第一論文、「奴隷道徳」、「真理への意志」