The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	哲学者は如何にして知を愛したか : 後期ニーチェ思想における道徳・身体・知恵
Author(s)	生島, 弘子
Citation	大阪大学, 2016, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/55690
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

哲学者は如何にして知を愛したか

－後期ニーチェ思想における道徳・身体・知恵－

生島弘子

初めに 4

凡例 6

第一章　道徳　人は如何にして現にあるところのものになるか 8

序　ニーチェと道徳の関係 8

1 道徳批判 9

1.1 生存条件としての道徳 10

1.2 道徳の類型 13

1.3 キリスト教批判 16

2 権力への意志 20

2.1 権力への意志としての生、力の世界 20

2.2 耐えうることとしての強さ 25

2.3 解釈し批判する力 29

3 ニヒリズム 33

3.1 ニヒリズムと権力への意志 34

3.2 生存の無意味 38

3.3 誠実性 39

3.4 神の死 42

結び　道徳が問われる時に 49

第二章　身体　己がどのようなものであるかは如何にして知られるか 58

序　後期ニーチェ思想における生と身体の問題 58

1 徴、症候と解釈 61

1.1 身体の形成 62

1.2 衝動の場としての身体 68

1.3 快苦の症候、感情の腑分け 70
2 キリスト教と生 73
2.1 命なる神 73
2.2 高揚か阻喪か 77
2.3 健康と病気 81
3 認識と懐疑 87
3.1 身体的知性 87
3.2 意識など遅知恵 89
結び　認識者の矜持 96
第三章　知恵　己が誰であるかを知ることで人は何になるのか 104
序　知恵とは何か 104
1 真理批判 106
1.1 真理なる神 106
1.2 価値と真理 110
1.3 デカダンスとしての哲学 113
2 女の問題 116
2.1 真理という女 118
2.2 ツァラトゥストラの二人の女 123
2.3 女と男、生への愛としての哲学 129
2.4 身体と意識、末端からの見返しとしての哲学 131
3 価値創造としての知 134
3.1 真か美か 135
3.2 ニーチェの哲学と芸術 141
結び　哲学の未来 147

終わりに **158**

参考文献 **160**

初めに

本論は後期ニーチェ思想における道徳批判を扱うものである。これを対象とするのは、これが後期ニーチェにとっての最大の課題であり、また広い射程を備えているためである。ニーチェによれば道徳とは、日常的にそれと見なされる領域を超えて、学問に、あらゆる思考に、精神的のみならず身体的諸活動に、人間の生の全体に関わる問題だからである。本論は先ず道徳について、次に身体について、最後に知恵についてと展開する。それぞれは次の三つの問いを主題としている。一、人は如何にして現にあるところのものになるか。二、己がどのようなものであるかは如何にして知られるか。三、己が誰であるかを知ることで人は何になるのか。

人は如何にして現にあるところのものになるかを問う第一章が手掛かりとするのは道徳である。此処ではニーチェ思想の根本をなす幾つかの重要概念を考察する。それは貴族道徳と奴隷道徳、権力への意志、ニヒリズムである。これ等はこの思想のキータームとして既によく知られているであろうものだが、ただ知られているだけでなく後期ニーチェ思想という本論文が対象とするところを考察する上で、欠くことの出来ない基礎である。第一節では道徳と生との関係、及び貴族道徳と奴隷道徳という対概念を利用してなされる道徳批判の述べるところとその批判の意図を論じる。第二節では権力への意志概念のもとで、力や強さというものがどのように捉えられ、生をこの語で表現することで、この思想がどのような機能を果たすか、どのような課題を担うものとして構想されているかを論じる。第三節はニーチェの道徳批判の核心をなす批判について考察する。それはキリスト教批判であり、キリスト教がニヒリズムであるという批判である。彼の道徳批判は一般的な道徳の批判ではなく、彼がその内に生きているキリスト教の、キリスト教道徳の批判である。一般的道徳は個別的道徳を論じる為にこそ論じられている。ニーチェの語るニヒリズムには幾つかの意味がある。その一つは、物事に、この世に価値を見出せない、無意味と感じる価値のニヒリズムであり、また一つは絶対的な真理はどれほど求めても認識出来ない、絶対的な確実性には到達出来ないという認識のニヒリズムである。絶対的な真理が絶対な価値である限り、両者は不可分のものである。至高の価値としての絶対的な真理を求めることは誠実性と表現される。これはキリスト教の徳であるとされる。キリスト教においては神が真理であり、真理が神であるからだ。キリスト教によって訓育された誠実性によって生きる者は、人の世で価値のニヒリズム・認識のニヒリズムに至る。だがニヒリズムとはキリスト教の内に初めからあったもので

もある。キリスト教がニヒリズムであることを端的に表す語が神の死である。ニーチェがキリスト教をこのように捉え、権力への意志概念を用いてそれを批判したのは、何を目指してのことか、彼の道徳批判の意義を此処では論じる。

己がどのようなものであるかは如何にして知られるかを問う第二章では身体が手掛かりとなる。道徳を人間の生から捉え直すニーチェが感情や衝動といった身体的なものに注目するのは自然なことと見えるが、後期ニーチェ思想における身体概念には、我等の日常的な身体という語の使用を超える射程がある。つまりニーチェが身体と言う時、それが指すのは一人の人間或いは何等かの生物個体の手や足や目や耳や内臓等々の総合としての、物理的存在物のみを意味するのではないのだ。ニーチェ独自の身体概念は彼の権力への意志という根本概念から、また彼以前の哲学者の世界観や彼の時代の生理学の成果を受けて形成されたものとして捉えられるべきである。第一節ではこの身体概念とその分析・診断について論じる。第二節ではニーチェのキリスト教批判について論じる。彼の身体概念によれば、或る道徳は或る身体現象として捉えることが、診断することが出来る。その意味でキリスト教とは、それ固有の履歴を備え一定の性格を示す身体なのだ。そしてニーチェはキリスト教という身体にデカダンスという診断を下す。第三節では身体から捉えられた認識という作用、意識について論じる。西欧の思想史には心身二元論的な伝統があり、それはニーチェの時代やそれ以降に問われ直すものとなる。ニーチェは精神・意識をその伝統のように身体から独立的なものと位置付けるのではなく、それを身体から捉え直す。認識が身体的作用として、意識は身体的諸作用の末端として捉え直されるのだ。ニーチェの身体概念と心身観、それによるキリスト教批判を此処では論じる。

己が誰であるかを知ることで人は何になるのかを問う第三章では手引きとなるのは知恵である。このニーチェの記述に現れる知恵とは、決して哲学の伝統の中で用いられて来た知性や理性と同一のものではない。彼は伝統的な真理観を批判する、それがキリスト教によって育まれて来たものと見なすからである。ニーチェの道徳批判、キリスト教批判は知の問題へと至る。どのような不快なものであっても真理が認識されるべきであるとか、知られることが何であれ知ることにこそ価値があるとするような、真理を至高の価値と見なすこと、それを意志することは、神が真理であり真理が神であるキリスト教によって訓育された、キリスト教道徳であると彼は言う。そして神なる真理への意志を批判した上で、ニーチェはそれとは異なる真理の可能性を探ろうとする。従来の知、真理探究、哲学の克服が目指されるのだ。第一節ではキリスト教批判に連続する真理批判を考察する。認識は身体と不可分のもの

であるがゆえにこれまでの哲学はキリスト教がそうであるのと同様、デカダンスであったとされる。第二節ではニーチェの記述に現れる女の表象を取り上げる。彼が伝統的な真理探究の克服を目指して描く真理の姿は、神なる真理・父なる神に対して、真理という女だからである。真理や生や知恵はしばしば女として描かれる。哲学とは、哲学者という男とこれ等の女達との関係、駆け引きであり格闘なのだ。最後に第三節では未来の哲学について考察する。従来の哲学を批判し、それとは異なる哲学への希望を、ニーチェはこの語で表現している。身体現象として捉え直された認識や思考は、従来の認識論ではしばしばそう見なされて来たような価値中立的な対象の把握などではなく、価値判断と不可分のものとなる。それゆえニーチェが構想する未来の哲学は価値創造を行うものである。 未来の哲学について理解する為には、価値創造という点から、哲学という価値創造、その価値である真理と、もう一つの価値創造である芸術、その価値である美について取り上げられるべきである。此処では知についての従来のものへの批判、待望される未来のものについて論じる。

以上によって、後期ニーチェ思想における道徳批判、それを形成するニーチェの諸概念の独自性を明らかにしたい。ニーチェはどのような哲学者であったのか。

凡例

ニーチェの著作からの引用は次の全集に拠った。Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, Berlin/New York, 1988（KSA と略記する）. 引用箇所は本文中引用部分の後に、以下の書名の略記と章及び節番号、遺稿は西暦年と番号、KSA の頁数を併記する。原語の正書法はそのままとする。また原文中の隔字体による強調や改行は省略する。邦訳はちくま学芸文庫、岩波文庫及び白水社のものを参照した。

FrW: *Die fröhliche Wissenschaft*

Z: *Also sprach Zarathustra*

JGB: *Jenseits von Gut und Böse*

GM: *Zur Genealogie der Moral*

GD: *Götzen-Dämmerung*

AC: *Der Antichrist*

EH: *Ecce homo*

FaW: *Der Fall Wager*

NF: *Nachgelassene Fragmente*

二次文献からの引用は、訳書のあるものは訳書と原著との併記によって引用箇所を示す。欧米語の著者・執筆者名は、邦訳が出版されている著者などはその刊行されている書籍における片仮名表記に習い、未邦訳・未紹介の著者・執筆者はそのままアルファベットで表記する。

第一章　道徳　人は如何にして現にあるところのものになるか

序　ニーチェと道徳の関係

人は何をなすべきか？　なすべき価値のあること、よきこととは何か？　それは恐らく人間であれば誰もが問う問いだろう。なすべきことは何故そうなのか、それはどう良く、何にとって良いのか、等々の問いを人間は古来問い続けて来た。

ニーチェという思想家は道徳を批判する。道徳とは、善とは何か、それは彼の生涯を通じて思想上の重要主題の一つであった。彼は何故道徳について論じ、またその道徳批判において何を語っているのだろうか。後期の諸著作において繰返し道徳は批判される。それはキリスト教批判であり、ニヒリズム批判であると彼自身が言う。ニーチェの道徳批判は単なる道徳の否定ではない。それは彼の時代の道徳の克服、ニヒリズムの克服の為のものであり、それゆえ自己克服の為のものであった。

道徳とは価値判断の問題である。ニーチェは価値判断にはその判断する者が如何なる者であるかが示されると考える。彼は道徳を人間の生と不可分のものとし、物事の価値判断は人間の生に根本的な作用であるとする。価値判断はその判断者の自己を含み、判断する者の類型を表示する。彼の道徳批判とは或る道徳が如何なる人間類型の生存条件かを明らかにするものであり、そして更にそのような諸類型の価値的な序列付けであった。ニーチェは価値判断の仕方自体が価値序列を問われるべきだと言う。

ニーチェは道徳的価値の絶対性を、何等かの絶対的な善というものが存在するということを批判するが、彼にとって何よりも問題であったのは、道徳一般よりも、彼の時代の道徳であった。批判は利害関係の無いものに対してこそ冷静に客観的になされるというものでもない。自分に無関係なものや自分にとってさして重要でないものに対してなされる場合よりも、自分が深く関わるものに対してなされる場合にこそ、批判対象である物事への自らの態度決定としてこそ意味あるものになる。批判はそれ自体が価値判断になるのだ。そして価値判断と判断する者の如何なる者かは不可分である。十九世紀のドイツ、その後半世紀を生きたニーチェにとっては、己がその中で生立ったキリスト教道徳こそが問うべき対象であり、そのような道徳の下で生きて来た自分達はどういう者なのか、自分達の歴史と運命はどのようなものかということこそが最大の関心事だったと言える。人は如何にして現にあるところのものになるのか、本章の副題としたこの文言はニーチェ晩年の自伝、死後に出版された

『この人を見よ』の副題である。ニーチェの道徳批判は自己批判であった。この批判の中で彼が見出した自己、キリスト教徒の末裔、ヨーロッパの姿はどのようなものであったか。そして自分達の危険はどのようなものであると考えたか。

本章では先ずニーチェがその道徳批判においてそもそも道徳をどのように捉えていたか、またどのようにして道徳が彼において問題的なものとなったかを論じる。ニーチェによれば道徳とは人間の諸活動領域の内の一つ、精神活動の一側面などというものでは決してない。それは生存全体に、或る人間の、人間達のそれとしてのあり方そのものに関わっている。道徳とは根本においては肯定と否定の価値判断であるが、それをせずにはそもそも生きられないというのだ。次に後期ニーチェ思想の中心的原理となる権力への意志概念を論じる。ニーチェは生や世界をどのように捉え、描いたか。道徳とは生に深く関わるものであり、生はこの権力への意志という言葉によって表現される。最後にニヒリズムを論じる。ニヒリズムとはニーチェがキリスト教の神髄と見なし、その克服を目指したものである。彼の考えるニヒリズムとは何か、そしてニヒリズムとは彼にとってどのような問題意識であったのか。以上のように問うことによって、ニーチェが道徳を、単に人間の行為の評価の問題としてだけでなく生そのものに関わり、生を可能ならしめているものとして捉えていたということを明らかにし、彼の生の思想を理解し評価するのが、本章の目的である。

1 道徳批判

ニーチェの自伝的記述によれば、善悪という問題、問題としての善悪は少年期から彼の念頭にあった。そして道徳に対する批判的記述は既に中期の著作中に見られる。『この人を見よ』では『曙光』が「この本をもって私の道徳撲滅運動が始まる」（EH Morgenröthe1, KSA6 S.329）と位置付けられている。中期ニーチェ思想はしばしば自然科学的傾向を特徴とすると言われる。自然科学的傾向とは、何よりも、哲学的或いは形而上学的伝統や慣習ではなく、自然科学的事実に基づくという意味である。その時期の道徳批判とは、道徳的価値を形而上に根拠を持つものではなく、形而下の出来事に由来するものと論じるものであり、道徳的価値と言われるものからこの世を超えた高い価値を剥奪しようとするものだった。後期においても、道徳の形成をこの世の内で、形而下の世界内で説明付ける姿勢は同じである。後期の諸著作では繰返し、道徳がこの世での生存と関わるものとして論じられる[i]。『善悪の彼岸』及び『道徳の系譜』という両姉妹編では、後期ニーチェ思想の成熟した道徳批判が

展開される。ニーチェにとって道徳は生の問題であり、道徳を問うことはその道徳の下にある者の生の類型を問うことである。生が充実へ、高揚へ向かうのか、それとも貧困や下降へ向かうのか、各道徳の下で生はどのような性質を示すかの識別、そして類型間の価値序列の判断である。

諸道徳の内に二つの根本類型を見出すニーチェは彼の時代のキリスト教道徳を如何なる類型とし、何をその類型の徴としただろうか。本節で取り上げるのは以下の事柄である。先ず、ニーチェは道徳を人間のこの世の生存から形成されたものと見なすということ。そして、そのように形成された道徳は、それによって人間の類型を示す徴と見なされるということ。更に、そのような道徳の系譜学によって彼が繙こうとするのはほかならぬ彼、彼がその内に属するところのヨーロッパ人という類型であるということ。

1.1 生存条件としての道徳

或ることが良いのはそれが有益だからで別の或ることが悪いのはそれが有害だからであるとする、物事の善し悪しはそれ自体に備わる性質などではなく別の何か、誰か、人間にとっての善し悪しであるとする、このような発想は我等にとって特に違和感のあるものではない。ニーチェの道徳観はこれに近いものがある。道徳的価値とは、人間が生きられる為に遵守せねばならない規則、すべきこととすべきではないことの総体である、ニーチェはそのように考える。「端的に言って、諸々の道徳もまた諸々の情動の記号語（Zeichensprache der Affekte）に過ぎない」（JGB 5.187, KSA5 S.107）[ii]。ニーチェは生を様々な衝動が互いに刺激し合う関係として、その関係における触発として、情動として捉える。道徳が諸情動の徴として解釈されうるとは、道徳にはそれによって生きる者の姿が示されているということである。人間はそれぞれが置かれた環境に対処する術を、生活スタイルを、身に着けねばならなかった、しかるべく訓育されねばならなかった。道徳には強制力がある。「個々人に適用され、その「幸福」の為であると言われているこういった道徳の全ては、個々人が自らその中で生きる危険の度合いに応じた態度の提案以外の何だろう。つまり、彼等が権力への意志を持ち支配者を演じたいと思う限りにおいて、彼等の情熱や彼等の良い性向、或いは悪いそれに対する処方であり、古い家庭薬や老婆の知恵の片隅にへばりついている大小の狡猾さや小細工なのだ」（JGB 5.198, KSA5 S.118）。道徳的になすべきと命じられている事柄は、理性や論理性から引き出されたものなどではなく、生存の便宜から生じたものなのだ。引用中

で危険と言われているものは、人間が直面する不都合な周囲環境であり、人間が何等かの脅威や抵抗を感じたもの、異他的なものとして現れたものである。抵抗感を覚えさせるものの前で人間は具体的にどのように振舞うか。その行動の指針を見出し、自らそれに従う、更にそのような法則は累積される。道徳的諸規則は経験から捻出された命令なのだ。

道徳とは価値判断の体系であり、価値判断することは生きることの根本であるとニーチェは考える。「生は評価すること、優先順位を付けること、不正であること、限界付けられてあること、差異的であろうと意欲することではないのか？」（JGB 1.9, KSA5 S.22）生とは無関心的であったり価値中立的であることではなく、自己に関わってくるものに対して、それはどれくらい有益か、利用しうるか否か、といったことを判断することなのだ。「道徳とは「生」という現象がその下で生起する支配関係についての教説である」（JGB 1.19, KSA5 S.34）ということになる。生の作用は利用・搾取と表現される（JGB 9.259, KSA5 S.207）。そのような生の増大の感情、権力の感情（Machtgefühl）とは利用出来ると感じることであり搾取出来ると感じることである。

何事かをするべきである、或いはしてはならないという命令があるのは、そのなされる何事か自体に価値があることを示しているのではなく、物事の価値は評価する者の生存条件を、その者が生きられる為の必要を示しているのである。「或る人間の価値評価はその人の魂の構造について何事かを漏らしている、その魂がその生の条件を、本質的な必要を何処に見ているのかを窺わせるのだ」（JGB 9.268, KSA5 S.222）。そうであれば、今現在道徳的と見なされている振舞い方に、それに則った行為に、神的な、超越的な、形而上学的な優れた価値が絶対的にあるわけではない、現在そのような価値が正に感じられているとしてもそれは偶然的にそうなったのであって、その価値を保証する絶対的な根拠があるわけではないのだ。或るものに対するより高い価値付け即ち肯定と、より低い価値付け即ち否定とは、評価する者との関係において決定される。基準はその者の生を上昇・高揚させるか下降・阻喪させるかである。生を増大させるもの、増大の為に利用しうるもの、権力感情を高揚させるものが価値の高いものであり、利用しうるという感情こそが両者の関係において生じ評価する者が抱く価値感情である。この場合の利用や搾取とは、利用するものとされるもの、搾取するものとされるものとの関係において、一方が他方に飲み込まれ、どちらかが消滅することではない。生とは生きている個々の物を中心に、個体の存続か消滅かとして考えられるべきではなく、様々な衝動の間の支配関係として見られるべきである。ニーチェの描く生とは、身体における食物の摂取・消化・同化作用と類比的である。或るものに対する価値判断は何

かを身体が食べることに似ているのだ。食物が身体に加えるのが栄養なのか害なのか、他者が加えて来る刺激が生き物の体力や生命力を増大させ生を上昇させるか、それとも体力や生命力を減退させ生を下降させるかが、そのものに対する肯定か否定として示され、振舞いや態度決定としてなされる。身体は生の形であるが、生とは生きているもの、個体や個物を捉える語ではなく、生きているということ、この事態を、この出来事を指す語であり、そのような生とは支配関係の形成なのである。

道徳の下で人間は鍛えられる。強制されること、命令されること、その状態にニーチェは重要な意義を見て取る。「――道徳における自然はパースペクティヴを狭めること、それゆえ或る意味で愚昧を、生と生長の条件として教えるのだ」（JGB 5.188, KSA5 S.109f.）。強制は生が可能となるのに必要なのだ。命令と服従という関係において、鍛えられることによって類型は形成される。「或る種類が生起し、或る類型が確固として強いものになるのは本質的に同じ不都合な諸条件との長期的な戦いのもとでである。（略）古代ギリシアのポリスやヴェニスの貴族達、（略）そのような種類はそのような種類として自らを保持する必要がある。それは近隣や、蜂起した或いは蜂起の恐れのある被抑圧者達との絶えざる戦いにおいて、彼等の形式一般に関する峻厳さや単調さや単一性によって自らを貫徹し持続的なものたりうるものとしてだ。極めて多様な経験が彼等に教えるのは、あらゆる神々や人間に抗し尚も生きながらえ、その上に常に勝利して来たことを、彼等は特にどの性質に負っているかである。この諸性質をこの種の人々は徳と呼び、専らこれ等の徳を彼等は大きく訓育するのだ」（JGB 9.262, KSA5 S.214f.）。徳とはそれを有する種族の単なる優れた性質ではなく、優れていると同時にその種族を他の種族と異ならせ際立たせている固有の性格を示すもの、その種族の優れた独自性である。それこそが、その種族が誇らしく、それによって生き、そのものとしてある術である。決して予め備わっていて不変にあるものではなく、長い歴史の中で形成され身体化されていったものである。このような形成をニーチェは訓育（Züchtung）と呼ぶ。

人間は自らの置かれた状況に応じた振舞い方を習得する、積極的にとか主体的にとか言うよりは強制的に習得させられる。道徳の類型に対応する人間の類型がある、或いは人間の類型に対応する道徳があると言ってもよい。様々な道徳があり、様々な人間が居る。それ等には類型の別がある。そして更にニーチェはそれ等の間には等級の差があると言う。或る道徳はそれによって生きる者には必然的であり、また別の道徳は別の者にとって必然的であ

る。それぞれは同様に必然的だが、それとは別の問題としてそれ等の間には優劣の格差があると言うのだ。

1.2 道徳の類型

『善悪の彼岸』『道徳の系譜』両編における道徳批判が何について語っているのかと言えば、端的にはキリスト教道徳である。ニーチェが差し迫った問題性を感じているのは、道徳一般よりもむしろ彼の時代の、彼の社会の、彼自身がその中で生い立ったところの道徳、キリスト教についてである。道徳一般と現に己がその下に居る個別道徳、この区別は彼の思想においては重要だった。彼はキリスト教道徳が唯一の道徳でも道徳そのものでもないと言う。そのような思い込みがそうとは気付かれずにあり、そのことが問題であると言う。彼は道徳を批判する際に、その批判する態度が如何なるものであるのかについて深く反省的だった。道徳とは何かという問題だけでなく、道徳とは何かを問題とする批判とはどういうことなのかが問題的だった。彼は道徳の哲学とは現に道徳が命じている事柄を正当化する学ではなく、道徳の命令がそれに服従する人間に何をもたらしたかを明らかにする学であるとしてそれに取り組む。「哲学者達が「道徳の基礎付け」と呼び自ら要求していたものは、正しい光の中で見れば、学のある形式での支配的な道徳についての良き信仰、その道徳の表現の新しい手段、それゆえ一定の道徳性の内部での事態に過ぎなかった」（JGB 5.186, KSA5 S.106）と言われる。そして『道徳の系譜』においてニーチェは現にある道徳、つまりキリスト教道徳とは異質な、異なる類型の道徳が嘗て実在したということを戦略的根拠として、我等の道徳が道徳そのもの、道徳一般ではないということを示す。嘗てと現在の諸道徳を比較し、ニーチェは道徳の二つの根本類型を見出したと言う。それは主人道徳（Herren-Moral）或いは貴族道徳と奴隷道徳（Sklaven-Moral）であり、高貴な（vornehm）者・支配する者の道徳と卑俗な（gemein）者・服従させられている者の道徳である。道徳の根本類型は人間の根本類型に対応している [iii]。

貴族道徳を形成する価値評価様式はよいとわるい（gut und schlecht）という価値序列を持つ。これは先ず勝ち誇った自己肯定から始めるとされる。高貴な、貴族的評価様式は高い価値、肯定的な価値を持つ物事を自らの内から引き出す。「「よい」という判断は「よいこと」を示される人々の側から生じるのではないのだ！　むしろ「よい」のは「よい者」自身だった。即ち高貴な者、権力強大な者、高位の者、高邁な者だ。彼等は自分達自身と自分達

の行為をよいと、つまり第一級のものと、感じ、そう定め、全ての低級な者、心根の卑しい者、卑俗な者、賤民的な者に対置したのだ。 距離のパトス（Pathos der Distanz）から初めて彼等は価値を造り出す権利を、価値の名を鋳造する権利を持つのだ」（GM I.2, KSA5 S.259）。そして彼等は「必然的に能動的な（aktiv）人間」（GM I.10, KSA5 S.272）である。彼等は自らを基準としてよい物事やわるい物事を判断する。その際に彼等は自らを価値の根拠とし、己以外の何等かの根拠や保証を必要としない。彼等の道徳は「価値創造的（wertheschaffend）」（JGB 9.260, KSA6 S.209）である。これはそれまで無かった価値を案出するというようなことではなく、彼等が判断する価値はほかならぬ彼等をこそ根拠とし、源泉とし、彼等が如何なる者であるかということからこそ生じているという意味である。

貴族的人間類型とは支配する者、主人であり命令者である。高貴さとは何かは端的に次のように述べられる。「此処で決定的であり、此処で位階秩序（Rangordnung）を確定するものは、（略）信仰である。即ち高貴な魂が自己自らについて持つ何等かの根本確信（Grundgewissheit）である。求められもせず、見出されもせず、恐らくはまた失われもしない或るものである。——高貴な魂は自己に対して畏敬（Ehrfurcht）を持つのだ」（JGB 9.287, KSA5 S.233）[iv]。彼等は等級の、位階の別を知り、それを感じる者である。距離のパトスと呼ばれるのはこの感情であり、「あの高貴と距離との感じ、既に言ったように、上位の支配的種族が下位の種族、即ち「下層者」に対して持つあの持続的・支配的な全体感情と根本感情（Gesammt- und Grundgefühl）」（GM I.2, KSA5 S.259）と表現される。それは高みに居るという誇らしさであり、高みがあると知っていることである。そしてまたこれは自他の区別の感情であり、自己自身についての感情が強いほど差異の感情も大きくなる。貴族的人間類型は自らを根拠として他者を価値判断する。この命令者は己の価値判断を他者へ向けても主張し、押し付け、服従させようとするのだ。それゆえ彼等は「野蛮人」（GM I.11, KSA5 S.275）とも呼ばれうる。

他方、奴隷道徳は僧職的（priesterlich）評価様式から形成される。それは善と悪（gut und böse）という価値序列を持ち、先ず他者の否定から始め、その対極の者として自己を肯定するとされる。「奴隷道徳の行為（Aktion）は根本的に反動（Reaktion）である。高貴な価値判断の仕方の場合とは逆である。（略）彼は先ず「悪い敵」を、即ち「悪人」を構想する。しかもこれを基礎概念として、それからやがてその模像として、その反対物として、更にもう一つ「善人」を案出する。——彼自身をだ！」（GM I.10, KSA5 S.270-274）彼等の価値評

価は自己ではない何ものかによる正当化を必要とする。彼等自身の評価する価値にとって、また彼等の自己肯定にとって、彼等自身が根拠であることが出来ないのだ。

道徳が生と不可分のものであるがゆえに、道徳類型の差異は人間類型の差異を示す。それぞれの人間類型を特徴付けているものは何だろうか。貴族的類型の徴が自己確信であるのに対し、僧職的類型の徴が何であるかと言えば、それは或る種の反感である。奴隷道徳が貴族道徳に打ち勝り支配的になった歴史的な転換をニーチェは道徳の奴隷一揆と表現するが、それを惹き起こしたのは奴隷道徳の人間、僧職的類型の反感に生じた或る変化であるとされる。「道徳における奴隷一揆は、反感（Ressentiment）が自ら創造的（schöpferisch）となり、価値を要求することによって始まる。それは、実際の行為が断念させられているという本来的な反動、その反動を想像上の復讐を通してのみ埋め合わせをするような、そういう人々の反感である。全ての高貴な道徳は勝ち誇った自己肯定から生ずるが、奴隷道徳は「外的なもの（Ausserhalb）」、「他のもの（Anders）」、「自己でないもの（Nicht-selbst）」を頭から否定する。そしてこの否定こそ奴隷道徳の創造的行為なのだ。評価措定する眼差しのこの逆転――自己自身へ帰る代わりに外へ向かうこの必然的な方向――これが正に反感を構成している」（ibd., S.270f.）。自己へ帰ると言われるのは、高貴な様式の価値評価が評価する者自身から価値を引き出すということである。それが奴隷道徳においては反対なのだ。彼等が抱いている反感とは、自分を脅かす異他的な力を撥ね返せないという無力の感情であり、己の力の放出の阻害の感情であり、弱さの感情である。自分を抑圧していると見なした者に対する、恐怖の裏返しとしての敵意である。

反感は抑圧されている者に特徴的だが高貴な人間にはそれが全く欠けているということではなく、反感は一つの反応現象であり、単にそれが見られるというだけでは決定的ではない。「高貴な人間が自己自身への信頼を持ち開放的に生きているのに対し（高貴な生まれのという語は正直（aufrichtig）で素朴（naiv）というニュアンスを強調する）、反感の人間は正直でも素朴でもなく自己自身を尊敬してもおらず明け透けでもない。（略）そのような反感の人間種は必然的に最終的に何等かの高貴な種よりも狡猾（klüger）になり、その狡猾さを全く別の尺度で尊ぶ、つまり第一級の実存条件（Existenzbedingung）としてだ。高貴な人間の許では狡猾さが贅沢と繊細さという微かな混入物を備えているのとは対照的である。（略）高貴な人間の反感は、それが彼に現れるとしても即座の反動において実行され汲み尽くされ、反感はそれゆえ有毒にならない。数え切れないほどの場合においては、反感は全ての弱い者や無力な者の許では避けられないが、それは現れない」（ibd., S.273）。反感の程

度差は、単なる大小の差なのではなく、それ等は言わば性格的な差異を形成し、貴族的類型と僧職的類型とを分つのである。この性格の差異を規定しているのはその者と異他的なものとの関係である。この奴隷道徳を支配している反感は、独自の意味を創出する反感である。反感の人間は己の反感を発散し解消することが出来ない、己が行為から引き離されている状態に新たな意味を与えたのだ。そしてこの創造された価値によって彼等は生きることになる。

反感について、ドゥルーズは次のように述べる。「反感（怨恨）は、その内部で反動的な力が能動的な力にうち勝っているような類型を示している。ところで、反動的な力が勝利しうるにはただ一つのやり方しかない。つまり、活動的であることをやめることだ。とりわけ、反感を反動の力として定義してはならない。反感の人間とはいかなるものかと問うとき、われわれは次の原理を忘れてはならない。すなわち、そのような人間は反動的に活動するのではないということである。そして反感という言葉は厳密な指示を与える、すなわち、反動は活動的であることをやめ、感情的な（senti）ものになるのだ」（ドゥルーズ 166 頁, p.127 [v]）。反感とは「同時に感得可能（sensible）となり、活動的であることをやめた一つの反動（reaction、反応）なのだ」（ドゥルーズ 170 頁, p.131）。力は働き掛ける、何かに対して自らを発揮する、行為するものである。但しこれは行為する主体と行為や或いはその結果、働き掛ける力とその働き掛けという構造があるという意味ではなく、力についてはその主体と作用というように切り離して考えられてはならない。力が力でありながら行為しない時、力は或る変化、変質を被っている。その時に力は感情的なものになるとドゥルーズは言う。この変化を被らない時、行為と一体で行為から引き離されていない時、力は言わば無意識的なものである。行為から引き離され、行為を阻まれた時、そのことが感じられるものとして、把握可能な感情として現れるのだ。力を揮うことが出来ないという、力の発揮を阻害されているという抑圧感として。

1.3 キリスト教批判

ニーチェは自身の道徳批判の意図と方法を次のように纏める。「心理学的問題一般についての生まれつきの選別眼に加えて、多少の歴史学的及び文献学的な修練は、間もなく私の問題を別のものに変えた。——人間は如何なる条件の下に善悪というあの価値判断を案出したか？　そしてそれ等の価値判断そのものは如何なる価値を持つか？　それ等の価値判断

はこれまで人間の繁栄を阻んで来たか、それとも促進して来たか？　それ等の価値判断は生の窮境や貧困化や退化の徴であるか。それとも逆にその内に、生の充実や力や意志を、その勇気を、その確かな期待を、その未来を窺わせているか？　――これ等について私は自分なりに様々な解答を見出し、解答しようと挑んだ。私は時代や民族や個人の等級を区別した」（GM Vorrede3, KSA5 S.249）。このような方法、このような眼差しで判断することが、自らがその内にありそれによって生きているものを問題視し克服する契機になると彼は考えた。何故斯々のことは善であるのかという問い方から、如何にして斯々のことは善であると見なされるに至ったのかという問い方への戦略変更こそが、何等かのことが善であるという問題の解法となるとしたのだ。

ニーチェが自らの道徳批判の独特にして重要な点として挙げるのは、先ず一つには彼が道徳を系譜学的に分析した点である。現にある道徳は道徳一般ではなく、特定の環境下で歴史的に形成されたものであるというのが彼の批判の基盤にある発想である。何かが肯定され優れた価値を与えられるのはその物事自体の本質によるのではないということ、何等かの規範を示す道徳は或る道徳、個別の道徳であるということ、そして道徳それ自体というものは無内容であること、自分はこれを看取したと彼は考える。何かがそれ自体としてよきものであるということは決してない、よいというのは何かに対してそれとの関係において人間が下す価値判断であるとされる。

そして更に、これもニーチェ自身が言うように、彼の道徳批判は道徳に対してなす価値判断である。これは単に、社会の中で何等かのものが価値があると考えられているとして、その際そのような価値判断は相対的なものであり、別の時代や別の社会では同じように価値があるとは見なされないことがありうると述べるだけではないのだ。彼はそれぞれの価値判断の間には優劣の差が、質的な差異があると言い、それぞれの差異に序列を付けようとする。

道徳を人間の生という点から解体することによって、彼の時代の道徳は批判される。それ自体として善であるような神を考えるキリスト教が批判されるのだ。キリスト教は言うまでもなく古代以来ヨーロッパの支配的宗教であるが、単に宗教である以上に道徳そのものとなっている。それは彼の時代の、彼の社会の道徳であり、道徳の問題とはキリスト教の問題だった。キリスト教が倫理的な宗教であるとはニーチェによってでなくともしばしば言われることである。それはキリスト教においては神への信仰の核心が神から与えられた戒めの遵守にあるからであり、神が人間に命じる事柄は、殺してはならない、姦淫してはならない、

盗んではならない、偽ってはならない、父母を敬え、隣人を愛せよ、といった内容だからである。これ等の禁止が倫理的であるとは日常的な感覚からも納得出来るところである。だがニーチェが道徳を、倫理を考える時、それは単に生の上で起こる何かではなく、その上で生が可能になるものとして考えられている。自分達が何等かの道徳の下にあることが問題なのではなく、自分達がその下にあるキリスト教道徳が或る類型であることが問題だった。キリスト教道徳は奴隷道徳として批判される。『道徳の系譜』第一論文でニーチェは二つの道徳類型を論じる。貴族道徳と奴隷道徳という二類型をニーチェが持ち出すのは、見逃されている事実の単なる報告と言うより、キリスト教道徳とは異なる類型の道徳が可能であると言う為、キリスト教道徳克服の意図があってである。道徳類型の差異は人間類型の差異に対応している。そして諸類型が価値的に非対称であり等価ではない、つまり類型間には位階秩序がある。諸道徳の等級の別、類型間の価値序列が判断されねばならない、それが道徳批判であるとニーチェは考えた。ではその道徳類型間の優劣は何によって決定されるか。道徳は生という尺度から価値付けられることになる。つまり道徳の二類型間の価値の差は、その道徳によって生きるものが、或いはその道徳の下での生がどのような価値を持つかによる。諸道徳がそれによって生きている民族にとって正当であり、それゆえその正当性はいずれの道徳においても等価であるということと、貴族道徳と奴隷道徳とに優劣を決することが出来ないということとは、次元の違う問題である。『道徳の系譜』第一論文では貴族道徳と奴隷道徳という互いに異なる類型の道徳があり、それぞれの道徳は貴族的評価様式と僧職的評価様式という互いに異なる評価習慣に由来していると論じられるが、この書の読者は明らかに前者により優れた価値があり後者は劣ったものであるとされていると理解する。実際ニーチェはそのように考えている。この価値的な非対称は、ニーチェが貴族道徳により優れた価値を置くのはその下で生きることの方が人間一般の本性上必然的だからとか、人間一般の本性上有益だからという理由によってではない。それは彼の生の捉え方に基づいてのことである。其処には権力への意志という彼の根本思想がある。道徳を生から捉え直すとは、価値あるものや価値の生成といった従来は神的なものの側、彼岸にあったものを人間の、生きて問う者自身の方、此岸に取り戻すことである。そしてこれ等の価値に纏わる事柄がただ取り戻されただけではなく、これまでの価値がどのような価値を持つかが問い直され、価値について問う者はもう一度従来の価値に取り組み直すのだ。優れた価値があるとされている事柄にどう従うか、善とされていることを如何にしてなすかがこれまでの取り組み方だったが、これからは従来の善を生を介して問い直すという仕方で。

ニーチェの道徳批判は他者の道徳の批判ではなく自己の道徳の批判、自己批判である。この点は常に注意されねばならない。彼のキリスト教批判を読む時、キリスト教に疎遠な者は彼と自らの親近性を感じ過ぎるべきではないし、キリスト教に親しんだ者は彼のキリスト教についての、言わば神学上の、無理解を難ずるべきではない。彼の批判の語調は激烈で時にただの誹謗中傷と見えかねないのは確かである。だがその激烈さはそれ以前の傾倒や心酔の熱烈さに対応するものと見るべきであろう。若い頃に熱中し大きな影響を受けたショーペンハウアーやヴァーグナーなどは後期に至って繰返し批判の対象となる。しかしその批判は嘗て彼等から影響を受けたことを否定する為ではなく、むしろその影響を自覚し、執拗なまでにそれと格闘し、それを捉え直し、それと自らの思想とを位置付け直す為である。キリスト教批判の苛烈さも同様である。自分達がキリスト教の下で生きて来たことを深く自覚すればこそ、それから己の身を引き剥がしそれが何だったのかを捉えようと、克服しようともがけばこそ、例えば『反キリスト者』などに見られるような批判の語調はあのようなものになったのだと言える。そもそも、批判がその為に試みられる克服とは何だろうか。何かこれまでのものを批判し克服するとは、別のものに生まれ変わることではなく、嘗てこれまでそのものであったということに、連続性にこそ、重要性がある。道徳批判の方法を彼は自然誌（Naturgeschichte）と言い、また系譜学（Genealogie）と言う。それはこれまでの道徳から己が身を引き離しうる手段の一つだった。「我等のヨーロッパ的道徳性を一度遠くから眺められるようにする為に、それを、嘗てのものにせよ来るべきものにせよ、別の諸道徳性に照らして見る為に、街の塔がどれほど高いかを知ろうとする漂泊者がするようなことを、しなければならない。つまりその為には彼は街を去らねばならないのだ。「道徳的先入見についての思想」は、それが先入見についての先入見となってしまうべきでないならば、道徳外の立ち位置を、其処へ上り攀じ登り飛んで行かねばならない何等かの善悪の彼岸を、前提とする。――そしてこの場合、ともかく我等の善悪の彼岸、あらゆる「ヨーロッパ」からの自由だ、つまり我等においては血となり肉となってしまった命令的な価値判断の総体として理解されるものからの」（FrW V.380, KSA3 S.632f.）。ニーチェは現在の道徳は克服されるべきものであると考える。彼はキリスト教の問題性をその没落の必然性に見ている。この道徳の、奴隷道徳としてのキリスト教の問題は、それが今現在自己否定の必然性として生きているということにある。自らの必然性を必然的に自ら拒絶する、自己否定の意志であるということにあるのだ。「教義としてのキリスト教は自らの道徳によって死んだ（zu Grunde gehen）。同じようにして今や道徳としてのキリスト教ももう死なねばならない、――我等

はこの事件の戸口に立っている」（GM III.27, KSA5 S.410）。これがニーチェの時代に対する危機意識である。道徳は生存様式である、しかし死がキリスト教という道徳の必然的帰結であるとニーチェは言う。彼の自覚するキリスト教の問題性、キリスト教の危険とは端的に言って、それがニヒリズムであるという点にある。ヨーロッパの、キリスト教の必然的な運命、批判者であるニーチェは己の批判者たる必然性をそれに由来させて理解する。つまり、キリスト教道徳が問題的なものになること、克服さるべきものとして現れること、自己批判の対象となることは、それ自らの性質から必然的に至った境地だというのである。

ニーチェの道徳批判の意義や、キリスト教という道徳への批判と克服の試みがどのようなものであったのかは後に再度論じることにしよう。その前に、その思想の根本にある権力への意志概念を次に論じる。

2 権力への意志

ニーチェは一切の事物や生の作用から一つの傾向を見て取った。それが更なる増大と放出を目指す権力への意志である。この権力への意志とは後期ニーチェ思想の核となる概念である。生成としての世界、意志としての世界、そのイメージはヘラクレイトスやショーペンハウアーからニーチェへ受け継がれたものである。世界が力同士の闘争の場であると言うことは、ともすれば弱肉強食の世界、他人を支配するものはその結果のゆえに強くかつ正しいとされる世界を描くものと見られるかも知れない。権力への意志という概念にはそのような不穏なところがある。本節ではこの概念が何を述べるものであるか、また何の為の概念装置であったのかを論じる[vi]。

2.1 権力への意志としての生、力の世界

ニーチェは道徳を生から捉え直した。生とは権力への意志であるとニーチェは言う。後期思想の多くの記述に現れる生と権力への意志という二つの語は互いに殆ど同じ意味に用いられている。ショーペンハウアーは世界の本質を意志であるとした。この意志とは生への盲目的な意志である。学生時代にこの思想に触発されたニーチェは意志とは権力への意志であるとした。生や権力への意志とは彼の描くところによれば次のようなものである。「ともかく何等かの生けるものは自らの力（Kraft）を放出させようとする。生こそ権力への意志で

ある」（JGB 1.13, KSA5 S.27）。権力への意志としての生は「本質的に、異他的なものやより弱いものの横領や侵害や制圧であり、（略）最も穏当に表現しても搾取である」（JGB 9.259, KSA5 S.207）。「生とは外的諸条件に対する内的諸条件の適応なのではなく、権力への意志であって、これは、内部から発して、常により多くの「外部（Äußeres）」を自己に服属せしめ、同化吸収するのである。（略）より大きな複雑さ、尖鋭な区別、出来上がった諸々の器官や機能の並在と中間系列の消失――これを完成とするなら、有機的過程において権力への意志が結論される。この権力への意志に基づいて、支配的で形成し命令する諸力（herrschaftliche gestaltende befehlende Kräfte）が、自己の権力分野をますます増やし、その分野の中で次第に単純化を行っていくのだ。命令権が増大して行く」（NF 1886-87 7[9], KSA12, S.295ff.）。「生そのものは何ものかの為の手段ではない。それは権力の生長形態の表現である」（NF 1887 9[13], KSA13 S.345）。「一切の自己拡張、摂取同化（Einverleiben）、生長は、逆らうものとの抗争であり、運動は本質的に不快状態と結び付いた何ものかである。即ち、もし此処で動いているものがこのように不快を意欲し絶えず探し求めているのなら、それはいずれにせよ何か幸福とは別なものを欲しているに違いない。――原生林の木々は何を巡ってお互い相争うのだろうか？　「幸福」を得ようとしてだろうか？　――権力を得ようとしてだ……」（NF 1887-88 11[111], KSA13 S.53）。力があるとは何かをなしうるということである。意のままに出来ること、支配出来ることである。増大を目指し、支配しようとする、この意味で権力という語で表現されるのである。命令や搾取や解釈としての生とは支配を巡る闘争である。そして力の放出、権力の増大には快が伴う。快感情とは増大の感情である。「自らをより強く感じること（sich stärker fühlen）は――或いは別の表現をすると喜び（Freude）は――いつでも比較を前提とする（しかし必ずしも他人との比較ではなく、生長状態のただなかにおいては、自分自身との比較であり、しかも初めはどの程度比較しているのか知ることもなしに――）（略）問題は何処で重圧や不自由を感じるかであり、それに応じてそれぞれ異なったより強くあるという感情が生まれる」（NF 1887-88 11[285], KSA13 S.110f.）。この強さの感情、権力感情と呼ばれるのは、貴族道徳が其処から形成されるという勝ち誇った自己肯定や高貴な者の根本確信として述べられたものに等しい。

ニーチェは世界を存在するものの総体ではなく、生成（Werden）として捉える。事物や事物があることより、それ等があると見なされること、それ等の関係やその間の作用が其処では問題となっている。事物の存在は我等の虚構である。如何なるものも他のものを自らの

為に利用しようとし支配しようとする力である。力を備えた者や物と言うとしてもそれは表現上の便宜であり、生成を捉える為の方便に過ぎない。世界は多くの力が支配を巡って争う場である[vii]。

一切は権力への意志であると言われるが、これは何か一つの力が存在しているという意味ではない。力の主体は複数存在するがその複数の力の性質は普遍的であるというようなことを言うのでもない。様々な力、或いは一つの力、という言い方をする場合にも単一の力があると言っているのではない。この思想においては、複数の、様々な力の関係が考えられている。或る力は他の力との関係においてその性質を規定されている。力について語られる時に考えられているのは、一つの即ち単一の力の存在ではなく、様々な力が互いに関係し合い、他を支配し己に有益なものとしようとする関係である。そしてこの支配と服従の関係は一定ではなく変化し、関係の変化と同時に他の諸力との関係の反映としての或る力の性質もその都度変わりうる。力の放出や増大は、或る力の他の力との関わりにおいて、また関わりによってなされる。力は単独では考えられず他の力と関わる。この関わりとは闘争と表現されるべきものである。力とは力を持って存在するものではなく、力同士の関係であり、力の数多性である。

ドゥルーズは権力への意志について、以下のように考える。「ニーチェにおける力の概念は、他の力と関係を持つ力という概念である。このように見られる時、力は意志と呼ばれる。意志とは力の差異的な境位である」（ドゥルーズ 20 頁, p.7）。「力の、同時に差異的（différentiel）にして発生論的（génétique）でもある系譜学的境位（élément）、これこそが力（への）意志（la volonté de puissance）である。力（への）意志とは一つの境位であって、この境位から同時に、相互に関係し合う諸力の量的差異と、この関係の中でそれぞれ力に戻し与えられる質とが、自ずから出て来るのだ」（ibd., 79 頁, p.56）。ドゥルーズは力の差異とは起源（origine）における差異であると言う。そしてこの差異が位階秩序をなす、つまり質的に異なる力同士には優劣がある。意志とは異他的な力へ向かう、それと関わろうとし、それと優劣を決し支配しようとする権力の性質を表している。権力への意志というこの語の意味するところについて、権力を意志するという意味ではなく、意志としての権力とするこの解釈は、ハイデガー等においても共通している。彼は権力へのという表現は「決して意志の付加語の意味で用いられているのではなく、意志そのものの本質を判明にしようとする表現なのである」（ハイデッガー I 64 頁, GA6.1 S.39 [viii]）と言う。

ドゥルーズは専ら、力を質において考える。力の質的な差異と量的な差異とは対応している。力の質的な差異を決定するのは力同士の関係であり、或る力の質はそれが他の力とどのような関係にあるかの反映である。力の数多性は力の質の数多性として考えられている。彼によれば能動的と反動的という規定、これ等が数多的な質である。「肯定（affirmatif）と否定（négatif）、価値評価と価値軽視は力（への）意志を表現しており、能動（actif）と反動（réactif）とは力を表現している。（略）肯定は能動ではなく能動的生成の力であり、能動的生成そのものである。否定は単なる反動ではなく、反動的生成（devenir-reactif、反動化）である」（ドゥルーズ 84 頁, p.60）。此処で述べられているのは権力への意志がなすことは肯定すること即ち高い価値を置くことか、否定すること即ち低い価値を置くことであり、それぞれの権力への意志の現実化である力が、その権力への意志という性格によって肯定するか否定するかによって、能動的という性質を、或いは反動的という性質を表すということである [ix]。そして能動と反動という規定は第一には優れた（supérieur）或いは支配する（dominant）力と劣った（inférieur）或いは支配される（dominé）力という相対的な規定であるが、第二には対立的な、つまり互いに独立的な二つの質の規定であるとされる。ブルゾッティはドゥルーズの権力への意志概念解釈の中心点をなすこの能動的な力と反動的な力の対立について、力の起源的な質として言われる反動性を疑問視する。「ニーチェはただ反動的な情動、反動的な感情、反動本能或いは反動的人間等々について書くだけである。反動性の諸現象は（崩壊のような）複合的な構成（Konfiguration）の協同作用である」（Brusotti 1992 S.83 [x]）。反動的な事柄があるからといって、それは力の起源的な反動性を示しているわけではない。反感つまり反動的な感情は「単一の力ではなく、或る多様な諸力の関係に基づく複雑な出来事である」（ibd.）。力は本性からして能動的であるとは、力が外への放出と増大という一つの傾向において考えられているということである。反動的な諸現象はそのような力が放出を妨げられて内へと反転した結果である。其処では根本的な傾向は何等変質しておらず、変質していないからこその結果である。ブルゾッティは力の数多性を幾つかの対立する質があるという意味では考えない。数多性の問題を彼は其処で主題として扱ってはいないが、より強い力とより弱い力との闘争は集団間の対立や個人間の対立と類比的に考えられ、其処から、或る集団がそれとして、他の集団とは別のものとしてありうるのは何に拠るのかと言えば、それは固有の歴史に拠るのではないかと考えられる。ドゥルーズが力の数多性を力の起源的な質的差異として述べていることを、ブルゾッティはドゥルーズがそれ自体として能動的な力とそれ自体として反動的な力を想定していると批判している。

ドゥルーズとブルゾッティとの解釈の間で問題になっているのは能動的な力と反動的な力との関係をどう捉えるかということである。それが起源的な質的対立であり其処から権力への意志の数多性が現れるとするか、その対立を否定するか、後者であるならば数多性は何処から現れるのか。ミュラー＝ラウターはこの問題を明解にして、以下のように述べる。「我々はニーチェの二つの主張から出発した。一つは‘世界は一にして多である’、もう一つは‘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’である。そこで我々は、権力への意志もまた一にして多であろうと推測した。我々がこれまでに行った考察の結果は次の通りである。実存するのは（existieren）多なる権力への意志（Vielheit von Wille zur Macht）のみである。権力への意志というものは一つの本質的規定である。現実的一は他の諸々の権力意志（Machtwille）と対立する共同作業（Zusammenspiel）としての一つの権力への意志にのみ帰せられる」（ミュラー＝ラウター 76 頁, S.28 [xi]）。本質的規定と実存するものとの区別が、ドゥルーズとブルゾッティの解釈の違いを理解する際の手掛かりとなる。ブルゾッティは権力への意志の性質の単一性、それは専ら能動的であるという根本規定について述べ、力の数多性を実存するものの数多性として考えていると言えるだろう。ドゥルーズの解釈において有用な点は、彼が権力への意志の本原的な質を、その数多性を見出す点ではなく、力とは関係であるとする点、その関係の反映として力の性質は規定されているとする点である。ドゥルーズが起源或いは本原的と言う時、権力への意志から力へと話のレヴェルが移る。実存する力を問題とする時に諸々の力の本質は遡及的に想定される。本質は概念装置として置かれるのだ。そのように想定されるものを起源という語で考えるのなら彼の力の解釈、諸力の差異と差異の非対称性の解釈は尚有用である。

ニーチェのなす批判において克服されんとしているのは権力の意志ではなく力である。つまり、何等かの民族、社会とは他の民族、他の社会との関係によって成立し、その関係によって性格を規定されている一つの力である、そしてそのような力としての自らのあり方を問い直し、 克服の為に力の系譜が辿られる。権力への意志とは従来の道徳の克服の為の概念装置であり、道徳を生から捉え直すのに、生を表現する為の言葉である。問われているのは生とはどんなものかではなく、道徳が生がこのようなものであるとすると、これまで生きて来た者達の生き方とはどんなものだったのかということである。克服という問題はあくまでも力のレベルで問われているのだ。

諸道徳には類型の差異があり、その差異には優劣がある。諸力には互いに差異があり、その差異には優劣がある。この差異と優劣はどのように考えられるべきだろうか。

2.2 耐えうることとしての強さ

或るものを権力への意志という概念によって、一つの民族でも一人の人間でも一匹の動物でも一個の細胞でも、或る一つの力として、他のものと関係し、その関係において自らの性質を規定するものとして解釈すると、数多性が重要となってくる。それは力の中心の数多性と、力の質の数多性である。力とは単一の力ではなく諸力の総合であり、それぞれの力は互いに差異的である。異他的な力との関係が或る力の性質を規定する。人間が力として見られた場合、力の質は人間類型の差異となる。或る者がその者として、自己が自己としてあるのは他者が他者としてあるのと同時であり、一方を他方なしに考えることは出来ない。自己と他者とは力の数多性として考えられる。自他の境界は、関係する力の何処までが自己で何処からが他者なのかは、見れば見るほど曖昧だろう。自己と非自己とは静的な関係ではなく、力同士の関係は、常に互いに他方の力に働き掛け作用する変動的な関係であり、力を発揮しようとすることとそれが遮られることである。権力への意志としての生は、或る生と別の生との関係によって互いが互いを生かしたり滅ぼしたりする関係であると言える。数多性を肯定することは、自己とは別の者が居ると言うことであり、別のものが可能であると言うことであり、異他的なものについて語ることである。それは自己の限界について語ることである。これは差異を保つことであり、それが出来るのは差異に耐えうる強い者である。

ニーチェは人間を類型という側面から問題とする。個人という捉え方は現代の我等にとっては普通の、無時間的に当然のことだろうが、つまり人間はあらゆる時代に個人というあり方をしており自らを個人として捉えていたと現代の我等は思うだろうが、ニーチェにとっては決してそうではない。物理的身体や各人の自己意識等々は人間を捉える際の拠りどころとならない。己の意識の及ぶところが己の身体であるというのは端的に意識の過重視なのだ。何等かの物事が、人が、一つのものとして見て取られるのは、そのものとしての何等かの性質、性格が生じる、そのような統一があるところでである。自己を示すことによって自己と他者との差異を確保しようとする者は、そうすることによって、他者に対して、即ち他者の自己にとってその自己を限界付ける他者でありうる。つまり、他者にそのものの自己を、それがどのような自己であるかは支配出来なくとも、何等かの自己を確保させることは出来る筈である。人間は自己にとっての価値しか判断することが出来ない、他人が判断するところの眼で見ることは出来ない、これは他人になることが出来ないということである。自

己は自己でしかありえない、しかし他者が存在している。自己が他者との関係を結びうるのは自己であることによってこそであり、それ以外にない。自己と他者は断絶によって結ばれている関係である。

弱さや強さといった表現がニーチェの記述にしばしば見られる。そしてそれ等の記述は一見して強さに肯定的な、優れた価値が置かれていると読める。ニーチェ思想においては強さが優れた価値を持つということは間違いないにしても、では強さや弱さは何によって決定されるのか。或る力の、或いは人間の、弱さや強さは他の力との関係によって規定されるものではあるが、それは外的に、量的に測定出来るものではない。諸力の関係とは支配と服従の関係であり、優劣を決する言わば戦いである。この優劣は二つのものの重さを量るようには決定しえない。それは内的感情を徴として解釈されるものである。或る力が強いとは、力同士の闘争において自らにとって異他的なものに耐えうることである。強さとは強さの感情であり、それは根本的な自己確信である。強い人間とは、強さの感情を抱く者である[xii]。力の差異は人間類型の差異に対応し、支配する力、優勢な力は優れた人間類型をなす。

他者に対する感情は、評価する人間の類型即ちその者と他者との関係を表示する。高貴な人間は他者を尊敬することが出来、そしてまた他者を軽蔑することが出来るとされる。尊敬と軽蔑とは貴族的な人間に特徴的な感情である。この感情を奴隷的な人間は抱くことが出来ない。尊敬や軽蔑は、この感情を抱くことでその人間は弱さの感情を抱くことのないものである。弱い人間の徴の一つは同情を抱くことである。「私は人に同情して幸福を感ずるような憐れみ深い人たちを好まない。彼等はあまりにも羞恥（Scham）が欠けている」（Z II.Von den Mitleidigen, KSA4 S.113）とツァラトゥストラは言う。同情するのは異他的な者に直面し、その差異に耐えられないからである。同情することによって、他人に手を貸して幸福にしてやって、自分の強さを証明したがる人間は、自分以外の何ものかによる正当化を求めずにはいられない。それは弱さの徴である。そのような正当化を必要としないのが強い人間、高貴な人間である。彼等は他人の不幸を目の当りにして、羞恥を感じ、しかも自ら羞恥に耐えることが出来る。羞恥とは自分には何も出来ないという無力感である。彼等は他人を幸福にしてやらない、他人をその不幸と見える状態ごと尊重するからである。尊重によって、自己と他者との差異は保たれる。強さとは自己の力を遮る異他的な力に耐えうることとして現れる。強さは訓育によって、長い歴史をかけた訓育の末に成果として得られる。或る力が強くなる際の異他的な力、競合しうる他者は、自己の強化にとって有益な他者は、友で

もあるような敵と呼ばれる。力同士の関係が戦いと表現されるように、その関係において生じる優勢か劣勢かの差異も戦いの類比で理解されるのだ。

人間には類型の差異がある。その差異は或る者の側から見れば自己と他者の差異である。彼が如何なるものか、その固有の卓越性を示すのが彼の徳である。自ら拡張しようとする権力への意志を、ギースは自己を創造するものであり、自己超越するものと捉える。彼は『ツァラトゥストラ』で語られる自己を分析して、「権力への意志と自己とはニーチェにとって同じ構造を持っている。だからニーチェは創造的自己の解釈のために権力への意志を使うことができるのである」（ギース 28 頁, S.xiii [xiii]）と言う。権力への意志は自己自身を意志し、このゆえに自己克服である。このことは自己の自己自身に対する関係であるとされる。自己の自己自身に対する関係であるとは、ツァラトゥストラは自己を示し、そしてその都度その自己についての態度をとりうる、ということとされる。そして人間は生成であり、「生成しつつ自らを産出するものは自ら「自己」を超える、（略）しかもまさに、人間が自らを超えるということそのことによって人間は自己自身なのである」（ギース 85 頁, S.32）と言われる。また、「自己への道は同時に「自己規定、自己－価値措定」への道でもある」（ギース 223 頁, S.116）と彼が言うのは、人間が自らの価値判断を示すことよって同時に自らの人間類型を示すことである。徳即ち肯定され高い価値を与えられる物事は、此処において示される。徳は自己の外にあるものではない。ギースは道徳（Moral）と徳（virtù, Tugend）の区別をこう述べる [xiv]。「「創造者」の徳は道徳（モラル）ではない。それはみずからの是認を人間の彼岸にある一つの法廷にゆだねようとするような道徳ではない」（ギース 224 頁, S.116f.）。「徳（ヴィルテュ）とは本来「個人－行動」のための「有用性」である」（ギース 235 頁, S.123）。或る人間の徳は他人と共有されえない価値判断である。徳は自己から分離出来ない、それゆえ自己と他者の差異がある限り、一方の徳は他方の徳ではありえない。そのことは「「徳」は「それがいつも徳自身のための徳であるゆえに」一般に伝達不可能である」（ギース 237 頁, S.123）と表現される。「徳（ヴィルテュ）は決して道徳（モラル）ではない、決して告知可能な新「理想」ではない。徳はむしろ一つの実存的な次元を意味するものであって、この次元の範囲内で道徳ならびに理想が「純粋」で「本来的」であったりなかったりするのである」（ギース 237 頁, S.124）。そして「徳（ヴィルテュ）は「善」の反対でさえある。「善」は「非人格性という性格を持つ」から」（ギース 238 頁, S.124）。従来の道徳の命令する善は人間一般への定言命法なのだ。

諸力の関係は或る力と別の力という差異を生じさせる、或いは差異によって成立しているが、この差異は価値的に同等のものではない。位階秩序とは、数多性に優劣を加えることである。力同士の関係は優劣という差異を生じさせる。関係が関わっているところの或る力を優勢なものとし他の力を劣勢なものとするのだ [xv]。位階秩序と言う際に考えられている物事の秩序とは、並列関係よりも上下関係である。序列付けられるもの同士は決して等価でも対等でもないのだ。「畜群動物は知ろうとも、嗅ぎつけようともしない、（略）「一般の福祉」は何等理念でも目標でも、何等かの具体的な概念でもなく、むしろ吐瀉剤に過ぎないということを。――つまり、或る人に正当なものは全く他人にとっても尚正当であることはありえないということ、或る人の道徳を万人に要求することは、 正に、よりましな人間への侵害であるということ。端的に言えば、人間と人間との間には位階秩序が、 従って道徳と道徳との間にも位階秩序があるということを」（JGB 7.228, KSA5 S.165）。位階秩序を捉える感覚は優れたものと劣ったものを識別する、価値判断する感覚である。距離を拡大し差異を産出することは生の向上、権力の増大に必要なのである。生は差異を挟んだ自己と他者の関係として成立するからである。そして生の増大は強さの増大と同様に考えられるだろう。それは距離の遠い他者に関わるほど増大する。生が可能である為には異他的なものを価値判断せねばならない。

ニーチェは距離のパトスを高貴な人間の特徴として挙げる。貴族社会は「人間と人間との間に位階秩序と価値差別の長い階梯があることを信じ、何等かの意味で奴隷制度を必要とする。身分の違いが骨身に染み込み、支配階級が隷従者や道具を絶えず眺め、見下ろし、服従と命令が、抑圧と隔離が絶えず行われることから生じる距離のパトスがなかったならば、あのもう一つのより秘密に満ちたパトスもまた全く生じえなかっただろう。即ち、魂そのものの内部に常に新しく距離を拡大しようというあの必要は、ますます高い、稀な、遠い、広い、包括的な状態の形成は、端的に言って「人間」類型の高揚、絶えざる「人間の自己克服」は、起こりえなかったであろう」（JGB 9.257, KSA5 S.205）。距離のパトスを抱いて他者を見る、この距離とは「人間と人間との、身分と身分との間の裂け目」（GD Streifzüge eines Unzeitgemässen37, KSA6 S.137）である。「類型の数多性、自己であり自己を際立たせようとする意志――私が距離のパトスと名付けるところのものこそあらゆる強い時代に固有のものである」（ibd.）。距離のパトスとは自己と他者の差異の感情であり、この感情において位階秩序は察知されている。高貴な者の仕事とされる人間の類型を高めることとは、より増大した、可能性に富んだ生を生きる人間が現れることと言える。畏敬は高貴な人間が

抱くことの出来る感情であるとされるが、此処で畏怖され尊敬されているものは、自己と他者の間の距離である。畏敬とは或るものの独自性を、他者の他者性を、差異を差異として保とうとすることなのだ。「高貴な魂は自己へ畏敬を抱く」（JGB 9.287, KSA5 S.233）と言われるように、自己自身に対する畏敬は自己をそれであるところのものとして確保しようとする。畏敬の感情においては、差異が確保され、深められる。

2.3 解釈し批判する力

権力への意志という概念から見られた世界とは、諸力の関係であり、力同士の支配と服従である。或る力の他の力に対する支配とは、その力を己に有益なものとして利用し意味付けること、それゆえ解釈することである。或る力は自らを基準として己以外のものの有益性を量り、いずれの力も同様にする。それゆえ、誰にとっても何にとっても同じだけの価値を持つような誰も、何ものもありえない。絶対的で不変なものはありえないのだ、このような遠近法主義（Perspektivismus）とは、それぞれのものに、それぞれの力に、それ固有の世界の見え方があるとするものである。権力への意志は解釈すると言われる。生は解釈することで成り立つ。認識や真理に関しては後章で論じるが、解釈とは此処では差し当たり力の秩序付け命令する作用とする。解釈する、何かに意味を見出すとは、単にそれが何かを知っているということではなく、例えば或る言葉の意味を知っているというだけでなくそれが使えること、その語の使用により対象を把握し支配することであり、それによって自己の力を、力としての自己を拡大出来るということである。意味は強い価値感情である。意味が価値である限り、説明原理であることは価値原理であることに付随している。それゆえ権力への意志という概念は価値原理でありかつ説明原理なのである。権力への意志原理に含まれる力の数多性は解釈の遠近性に対応する。遠近法主義とは一つの解釈の相対性と必然性とを述べている。それぞれの力がなす命令があり、それぞれの命令はそれを発する力がなしうることの命令だからだ。そして権力への意志原理が描く諸力の闘争的関係は諸解釈の闘争、論争に対応する。多元的な解釈即ち遠近法的真理はそれぞれ理論や思想という形をとる。論争を決するのはどれほど多くの事柄を説明しうるか、意味を与えうるか、即ち有用性である。或る解釈が正しいか問う時、それぞれの解釈は固有の観点と必然性をもって成立するものとすれば、他の解釈と自らとを俯瞰的に並べて正しさを比較するのは不可能である。比較する眼差しは既に何等かの固有の遠近法の上で見ているのだ。不変の正当性という基準で解釈の価値を決

定するのは相応しくない。あらゆる解釈にはそれぞれの解釈者にとっての必然性がある。そしてこの必然性は論理的に証明されるものというよりは直感的に判断される、感情としての必然性なのである。諸解釈の吟味と比較はその有用性の分析であるが、この有用性も感情としての必然性に反しない限りのものである。それゆえ、例えばニーチェの思想が、彼の道徳批判・キリスト教批判が、聴く者に対して説得力を持つなら、権力への意志という解釈が他の解釈よりも優れているなら、それは絶対的な正当性によってではなく有用性によってそうであるということである。

権力への意志とはニーチェの批判の原理である。この概念は彼の語る批判内容がその上に構築されているという意味で批判の根拠であり、かつ、彼自らのものをも含む諸々の批判や批判内容としての思想の生起について述べるという意味でもそうである。そして、数多性と数多的なものの闘争的関係について述べるこの原理はまた、自己克服の原理である。我等の世界も我等自身も諸々の力の関係であり、数多的な力はその関係の中で自らの維持ではなく絶えず権力増大を目指し、生長しようとする。力とは自己克服しようとする。同様に多元的な解釈は自己克服しながら発展する[xvi]。

解釈と批判について述べておくべきなのは、それが権力への意志という原理の描く力の活動やその展開であるからだけでなく、この思想を人がどう聴くべきかに関わる理由がある。この原理には自己言及の問題が付き纏う、これに聴く者はどのように対応するべきか。自己言及の問題とは、権力への意志が解釈するということに加えて、世界は権力への意志であるという命題自体が解釈ではないのか、それゆえこの命題の他の諸解釈に対する優越性がどのようにして保証されるのかという問題である。これはニーチェ思想の内部での整合性の問題と捉えられることがある。しかしミュラー＝ラウターはニーチェ思想におけるそれぞれの解釈の生成や展開を、彼はこれを解釈の解放性と表現するが、これを次のように述べる。「ニーチェが多種多様な現実的なもの、自然に存在するものを多種多様な解釈作用として解釈しうるのは、人間自身が解釈する存在体だからであり、しかも人間が解釈する存在体でありうるのは、ひとえに、人間の内に合流しているものが非有機的に存在するものおよび有機的に存在するものとしてそれ自身既に解釈しているからである。諸解釈の総合および数多性として人間が自分の遠近法的解釈作用に気づきうるのは、「主観点が跳び回り」、そしてどの新しい点からもその遠近法が変移する限りでなのである。この跳び回りに関する知を人間がもつのは、人間が一切の有機体と同様に、諸経験を蓄積し、記憶を意のままにするからである。解釈作用を解釈する可能性は、このように諸解釈の変移から発現する。そのためには

何ら特別な能力も要らないし、またそのことで解釈作用の遠近性が排棄されることもない」（ミュラー＝ラウター 116 頁, S.58）。此処で主観点が飛び回ると表現されているのは、人間が自らを解釈する存在であると自覚し、その解釈についての意識を他のものにも投影するということである。自らを解釈存在と自覚し、また他のものをも解釈存在と見なすことで、解釈の数多性が出て来る。数多的であることが解釈が解放的であるということである。彼が解放性の契機に置くのが記憶である。それは次のように述べられる。「無知は解釈作用を構成する意義を与えられており、それは更に無知たらんとする意欲にさえならねばならない。忘却もまた権力強大な者達の解釈にとって――あらゆる解釈にとってそうであるように――本質的である。ところが遠近法性についての知そのものは”忘却”されるべきではない。というのも、この知こそが無制限の制覇へと人を解放するからである」（ミュラー＝ラウター 106 頁, S.48）とする。遠近法性についての知こそが、ニーチェの形而上学批判と彼の理論即ち彼の解釈との整合を保証しているということである。

権力への意志という解釈は自らを最も優れた理論であるとは、自らの絶対性は主張しない。理論の有用性をその強さと表現してよいなら、そもそも最強の理論は無く、常により強い理論が現れるだけであるということを権力への意志という解釈は含むと言える。諸仮説・諸解釈同士の戦いとして表現される事態とは様々な人々の間で起こるだけでなく一人の人間の内でも起こりうる。だが後者のような場合、誰か或る一人が或る主義と別の主義とを意識的に有用性に関して区別してどちらかを意志的に選び取って生きるという事態は必ずしも実際的ではない。勿論そのような選択が原理的に起こりえないということではないが、実際に我等の多くが経験するのは、意識する前に既に何等かの主義を、道徳を、世界観を与えられており、時に人によっては人生の中で数度新たなものを学び直し、それによって生きることでその主義なり道徳なり世界観なりの有用性を体現する、ということであろう。つまり同時に二つの両立不可能な主義によって生きることは出来ないので厳密な比較と選択は不可能なのだ。そうであれば、問題としうるのは自らの主義や道徳であり、今現在の必然的にそうなった自己自身であることについて問うことが探究の方法となる。ニーチェは現にあることを、現実を、現実と思われる、思わざるをえないものを立脚点として思索するのだ。その思索の中では自己言及、ひいては自己批判は決して撞着に至る袋小路ではなく、其処でこそ自己克服が目指され、その可能性が兆す場である。或る力の権力の発揮、命令はどのようなものであれそれ自らにとっては必然的なものとなるが、その正しさを問題とするのは、その力の発揮を無際限の暴力と区別するのは、暴力と区別されたものであるべきとするのは、異他

的なものとの関係において自己批判が起こる、自覚の生ずる場でこそである。或る力が暴力とは区別されたものであること、その力の正しさは、権力への意志という解釈によって保証されるものではなく求められるものである。或る力の正しさ、正しさについての問いは、他の力からではなくその力自らから発するのだ[xvii]。権力への意志は解釈する、それゆえ決して評価しないことが公正なのではない。或る力が異他的な力を愛する、或いは許す、或いは受け容れるとは、二つが同じものにならねばならないということではない。他者に対する態度の取り方は、その自己の類型を表す。高貴な者は自らに相応しい友を選ぶ。全ての他者を等しく友とは、敵とはしない。自己が無内容ではないゆえに、諸々の他者を尊重すべき者か軽蔑すべき者か区別する。他者に対して区別しないこと、価値判断しないことは寛容や公平などではなく、無能力であり身体の弱さの徴である。ニーチェは優劣を決することにこそ公正さが、正義があると考えている。力同士の差異は自己と異他的なものとの差異である。
諸々の他者を価値付けねばならないのは、そうすることによってしか自己と他者の関係が成立しないからである。価値判断しないことは価値付けられるもの・他者に対する不正であると同時に価値付けるもの・自己に対する不正となる。自己を示すのは価値判断することによって、そのことにおいてこそであり、自己を呈示することは私は誰であるかを言うことなのだから、これは殆ど常に自己を問い価値付けることとなる。そして自己の価値付けとは、自己自身を価値判断の根拠としうるか、しえないかのいずれかである。

このような権力への意志概念を原動力としてなされるニーチェの道徳批判はどのような意義があるのか。第一にそれは現に存在する、人々を我等を支配している道徳を神や神的なものからではなく、我等には否み難い我等の生から説明するものであるという点である。ニーチェは価値というものを我等の生と我等の生きる世界の内で説明付けようとした。我等には到底到達しえないと思われる優れた価値も、眼を覆うばかりに酷い劣った価値も、我等の生において生じるもの、我等の生が生み出すものなのだ。そしてそれ等の価値に対する批判も我等の生の内から現れると考えられている。道徳の自己批判は生のなす価値判断の営為の中から生まれるのだ。ニーチェの批判の意義は第二に克服が可能であることを語ろうとする点にある。権力への意志は自己克服の原理である。それは何等かの力の、何等かの道徳の自己克服であり、或る解釈の自己克服である。ニーチェの道徳批判は他所の、他者の道徳の批判であるよりも自分達の道徳の批判であると前節で述べた。現行の道徳が奴隷道徳だろうと何だろうとそれは必然的にそうなったのだから、断絶的に、突如として別のものになることは出来ないのではないか、奴隷道徳を批判して貴族道徳を掲げても理想を唱えるだけではそ

れへの移行・転換がなされることにはならないのではないか、そのような疑いがニーチェのなす批判に対しては出されるかも知れない。彼の批判の課題は克服にある。従来の道徳を克服することはその道徳によって生きて来たこととの連続性なしには考えられない。この連続性とは出来事の時間的連関、歴史性である。系譜学という方法によって、今現に斯様なものであるということの必然性が歴史の内に見出される。だがこの見出される歴史とは問う者の外部にある何かではない。資料は彼自身である。生体解剖とも表現されるように、今現にあるところのものの内に歴史が見出されるのだ。ニーチェの行う道徳批判とはその道徳を持つ自らの、自分達の、捉え直しなのだ。

批判は克服の為であった。次にニーチェの道徳批判、キリスト教批判、自己批判の内容であるところのニヒリズムについて論じよう。

3 ニヒリズム

ニーチェは神の死について語る。神の死は、ニーチェのニヒリズムを理解する際の重要な点となっている。神の死はキリスト教の終焉であるが、それはキリスト教の初めに既にある。キリスト教はニヒリズムであるとニーチェは考えるが、それはどういう意味なのか。またニーチェは自らをニヒリストと呼ぶが、それはどういう意味なのか。

一体、ニヒリズムとはどういう問題だろうか。我等はニヒリズムという語に何を感じ、この語で何を理解するだろうか。何をしても、たとえあらゆることをしても、それが何になるだろう、甲斐がない、意味がない、答えがない。このような気分を、恐らくいつの時代の何処の社会においても誰もが抱いたのと同様に、現代の我等も抱くだろう。このような気分をニヒリスティックと呼ぶのは奇妙なことではない。また或いは、本当のことは何も解らない、誰にも解らない、そのような絶望的な気分も、我等は抱くことがあるだろう。これもニヒリスティックと呼んで奇妙な感じはしない。我等はニヒリズムに陥っているのかも知れない。それとも、最早そういったことを思い煩おうともしないだろうか。ではこの状態は、望ましいものなのかそうではないのか、意味あるものなのかそうではないのか、果してどのようなものなのだろう。ニーチェと言えばニヒリズムの思想家である、これは間違いではない。しかしこれは厳密にはどういうことなのだろうか。我等が感じ理解することの出来るニヒリズム的なものが、ニーチェが問題としたニヒリズムと完全に重なるものだとは言えない。ニーチェがニヒリズムと言う時、それは正に「ヨーロッパのニヒリズム（der

europäische Nihilismus）」（NF 1886-87 5[71], KSA12 S.211）であるからだ。何を語る為にニーチェはニヒリズムという語を用いたのか。ニーチェのニヒリズム批判はニヒリズムの克服の試みであったと差し当り言えるが、ではこの克服とはどういうことなのか、何故克服しなければならなかったのか。ニヒリズムが何故問題だったのかという問いは、ニヒリズムとはどういう問題だったのかという問いと同じである。ニヒリズムとは真理の認識不可能性と生存の無価値であり、そして特にキリスト教においては神の死である。これ等の諸形態が何故等根源的なのか、それを理解することがニーチェのニヒリズム批判の理解においては重要である。

本節で論じるのは以下の事柄である。先ずニヒリズム批判と権力への意志概念はどのように関わっているか。次に、生存の無意味、生存をそのようなものとして否定することとしての、価値のニヒリズム。この意味でニヒリズムという語が用いられるのは、一八八六年以降である[xviii]。そして、真理に関する認識のニヒリズム。価値のニヒリズムと認識のニヒリズムは不可分のものである。最後にニーチェにとって最大の問題であったキリスト教のニヒリズム、即ち神の死を扱う。真理への意志はニヒリズムであり「絶望して死ぬほど疲れた魂の徴候」（JGB 1.10, KSA5 S.23）とされる。「人間に対する恐怖と共に、我等は人間に対する愛、人間に対する畏敬、人間に対する希望、否、人間に対する意志をさえ失ってしまった。人間を見ることは今ではもう疲弊を感じさせる――これがニヒリズムでないとすれば、今日ニヒリズムとは何であるか」（GM I.12, KSA5 S.278）とニーチェは言う。ニヒリズムとは「人間の「最後の意志」、無への意志（Wille zum Nichts）」（GM III.14, KSA5 S.368）とされる。無への意志とは何なのか、またそれは何故生じるのか。

3.1 ニヒリズムと権力への意志

ニーチェはキリスト教道徳をニヒリズムであると言う。自分達はニヒリズムに陥っている、それは歴史の必然的な帰結としてそうなのだと。現在の自分達へと至ったニヒリズムの道程をどのようにニーチェは捉えているのだろうか。ニヒリズムの進行を述べる十六節から成る遺稿がある[xix]。そのレンツァーハイデ断片（NF 1886-87 5[71], KSA12 S.211f.）で述べられるのは、ニヒリズムがこの世における不確実性の感情から生じ、キリスト教的道徳仮説（die christliche Moral-Hypothese）即ち彼岸的な理想がそれに対する有効な手段であったということ、その道徳によって生きる内に誠実性（Wahrhaftigkeit）という徳が訓育され、誠実性

が正にその理想を失墜させるということ、それは一つの解釈の没落であり、しかし別の解釈がまだなく、人間は価値付けられなさというニヒリズムに陥っているということである。此処で語られているのはニヒリズムの一般的発展ではなく、ヨーロッパ固有の歴史である。「道徳は或る種の人々や身分が絶望に陥り、無へと飛び込むのを防ぐことで生を守って来たのだ。彼等は、人間達によって虐げられ押さえ付けられて来た人々や身分である。というのも、生存（Dasein）に対する絶望的な辛さを生み出すのは、人間達に対する無力感（Ohnmacht）であって、自然に対するそれではないからだ」（ibd., S.214）。これまでのまた現在の道徳は、支配されている人々を守る為に機能して来た。それは奴隷道徳である。そのような道徳は「先ずは普通の（gemein）人間を勇気付け、元気付けねばならないのだ。従って道徳は、支配者達の根本性格であるもの、つまり彼等の権力への意志を最も憎むこと、最も深く軽蔑することを教えたのだ」（ibd.）。しかし、そのような従来の道徳への信仰が失われるのである。「こうした道徳を撤廃し、否定し、解体するというのは、これまで最も憎まれていた衝動に、正反対の感情と価値評価を与えることであろう。悩み苦しむ者、押さえ付けられている者達が、自分達には権力への意志を軽蔑する権利があるという信仰を失うならば、彼等は一切の希望を失った絶望の段階に達するであろう」（ibd.）。悩み苦しむ者には当初から自己確信が欠けており、そのことが権力強大な他者を憎悪する理由だったのだが、彼等はやがて憎んでいた相手と自分が同じ基盤の上に立っていることを認める。彼等は慰めを失うことになる。こうして、道徳への信仰の喪失はそれによって守られるべきであった人間を無力感の、疲弊状態に陥れる。以前の意味への信仰に正反対のものが、無意味、無駄という極端な信じられなさが取って代わるのだ。道徳への信仰の没落はその道徳によって守られて来た人々の没落となる。彼等は「出来の悪い人々（die Schlechtweggekommenen）」と形容されるが、彼等の「この没落（zu-Grunde-Gehen）の現れ方は――自己を没落へと向ける形を取る。つまり破壊を行わざるをえない力を持ったものを本能的に選び出すのである」（ibd.）。彼等の没落、破壊への意志（Wille zur Zerstörung）は本能的な自己破壊（Instinkt der Selbstzerstörung）に由来するとされる。本能的自己破壊とは無への意志（Wille ins Nichts）である。

以上のようにレンツァーハイデ断片では、歴史的なニヒリズムの出現が力関係としての道徳と人間から捉えられている。何等かの価値を命令する理想とそれに服従し、それを自らの血肉とする人間との関係において、両者の権力関係の拮抗からニヒリズムは顕現するとされる。

力の関係からニヒリズムが現れることを説明する別の断片がある。「1 ニヒリズムは或る正常な（nomal）状態である」（NF 1887 9[35], KSA12 S.350）という文から始まる遺稿は、ニヒリズムが両義的であり、精神の権力の高まり（gesteigerte Macht des Geistes）の徴としての能動的ニヒリズム（der active Nihilism）であることも、精神の権力の下降と後退（Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes）の徴としての受動的ニヒリズム（der passive Nihilism）であることもありうると述べる。能動的とは権力への意志という本質規定から見られた際の、力の暴力的な破壊する、攻撃する作用を形容するものであり、受動的とはそれが出来ない、出来なさが感じられていることの形容である[xx]。この断片でニヒリズムは従来の目標とのそれぞれの不均衡として捉えられる。前者は、生の強化の為の強制として機能していた諸目標への命令が、精神の高揚した権力にはその諸目標では更なる強化がなされず、最早無用になったことの、しかし「他方においてこのニヒリズムは、改めて己の為に生産的にもう一つの目標を立てるほどには充分な強さを持たない」（ibd.）ということの徴である。目標を立てるほどに充分な強さとは、異他的なものに対し自己を主張しうる自己感情の強さである。後者は従来の強制が重荷になり過ぎたことの徴である。ニヒリズムとは、それまでの道徳が、人間がそれに耐えるべき力として、対抗すべき他の力として、力の放出と増大に有効に機能しなくなって生じたものである。能動的ニヒリズムにせよ受動的ニヒリズムにせよ、この不均衡から、力の感情の減退や低下である不快が鬱積し、その人間は弱さを覚える。力同士の関係は根本的には戦いであり、それによって常に力は上昇したり下降したりしうる、このためニヒリズムは正常な中間状態とも呼ばれる。或る力が自己克服して新たなものとなる為に必要な必然的な過程だということである。「諸価値並びに諸価値の変化は、価値措定者の権力の生長に比例する」（NF 1887 9[39], KSA12 S.353）。一つの民族にせよ社会にせよそれが生きながらえる中で、何等かの力の展開・形成・変転の過程で、ニヒリズムは歴史的に現れるのだ。

権力の上昇の徴か下降の徴か、両義的なニヒリズムという状態があることについて、その仮説には或る前提があるとされる。「2 この仮説の前提。どんな真理も存在しないということ、物事の絶対的性質や「物自体」は存在しないということ、このこと自体が一つのニヒリズムであり、それも最も極端なニヒリズム（der extremste Nihilism）にほかならない」（NF 1887 9[35], KSA12 S.351）。最も極端なニヒリズムとは、レンツァーハイデ断片では最も怖るべき思想としての永遠回帰とされた。それは無が永遠だ（das Nichts (die Sinnlose) ewig!）という思想であるとされる。物自体への信仰、何等かのものの不変の意味への信

仰、それこそはキリスト教の神への信仰から培われた。このそれ自体既にニヒリズムである信仰があるからこそ、その信仰の衰退からニヒリズムが顕現する。この衰退は、その信仰の内的必然性から生じた衰退であり、その信仰の終わりであるが、初めからの出来の悪さから陥ったこの事態は出来の良さへ転換するのではなく、正反対の極端なものへの突進として顕現するのだ。

ニヒリズムを人間の衰退、弱化とすると、その克服を強さから考えられるとするのは一つの解法だろう。ニヒリズムの基盤は出来の悪い人々とされるが、その反対に居るのは出来の良い者達、強者であり、彼等は「極端な信仰箇条を必要としない人々、相当量の偶然や無意味を認めるだけでなく愛する人々である。人間について考える時に人間の価値を相当に減少させて考えることが出来、しかもその際に卑小に（klein）なったり、弱くなったりしない人々。最も豊かな健康に恵まれ、大抵の不幸を乗りきれ、それゆえ不幸をそれほどは恐れない人々——自分の権力を確かなものとしている人々（Menschen die ihrer Macht sicher sind）、そして人間が達成した力（erreichte Kraft）を、それに対する誇り（Stolz）を自覚しつつ呈示出来る人々である」（レンツァーハイデ断片、NF 1886-87 5[71], KSA12 S.217）とされる。「相当量の偶然や無意味の存在」とは異他的として感知されるもの、自らの力の発揮に抗して現れるものである。それを感じても強者はそれに対して敵意を、それを滅ぼそうとする憎悪を抱かない。彼等は異他的なものに脅かされておらず、自己感情を更に強めるものとしてそれを許容するのである。「自分の権力」とは自らの類型のことであり、「人間が達成した力を、それに対する誇りを自覚しつつ呈示出来る」とは、自らの類型を呈示し、肯定することが出来るということである。

一つの解釈の崩壊がニヒリズムの始まりであった。一つの解釈とは従来の道徳であり、その道徳的解釈である。「ところが、一つの解釈に過ぎなかったのに、これこそ唯一の解釈とされていたため、今やおよそ人生には意味がないかのように、全てが無駄である（umsonst）かのように見えて来るのだ」（ibd., S.212）。この克服は、それゆえ解釈の遠近法を自覚することによってなされる。権力への意志概念が含むのは、権力への意志という本質的傾向と実存における数多性であった。権力への意志が数多性を前提とするなら、それは力は異他的なものとの関係において生長することを意味する。ニヒリズム即ち無への意志とは、権力への意志の否定である。それは異他的なものを憎悪し、差異を否定し、それゆえ権力への意志である自らをも否定する。異他的なものの無い所に自己は無いからである。我等の、生の本質を権力への意志として捉えることは、神や不変の存在という従来の価値原理に

代わる新たな価値原理を呈示することであった。この意味で権力への意志はニヒリズム克服の為の思想である。そして、自らとは異なる力、異他的な様々な諸力を想定すること、異なる様々な解釈が可能であると見なすこと、この点でも権力への意志とはニヒリズムの克服の為の思想であると言うことが出来る。

3.2 生存の無意味

ニヒリズムは価値付けられなさ即ち価値判断についてのニヒリズムと、真理の捉えられなさ即ち真理認識についてのニヒリズムという二側面から捉えることが出来る。

価値喪失というニヒリズムの症候は次のように述べられる。「我等のペシミズムはこうだ、世界は我等が信じていたような価値あるものではない。我等の信仰こそが認識への我等の衝動を高め、結果、今日ではそう言わざるをえない」（NF 1886-87 6[25], KSA12 S.242）。ペシミズムとは人間の疲弊の状態を指す[xxi]。それは不快のあまりの過剰から、即ち無力感から陥る状態である。「我等は自分達が価値を置いた領野に到達出来ないことを見抜いた——だからといって、別の領野即ちその中で我等が生きている領野が価値を得たということには決してならない。むしろ反対である。中心衝動を失った為に、我等は疲弊しきっている（müde）のだ。「これまでのことは無駄であった！」と」（NF 1886-87 7[8], KSA12 S.293）。このどうしようもない疲弊、徒労感が問題になる。これまで信じられて来た価値とは目的や統一性や存在であり、それ等は真理と信じられて来た。しかしそのような概念によって生を解釈することは、最早徒労を感じさせる。その時、「価値喪失という感情が獲得されたのだ。（略）我等が世界に価値を付与する時に使った「目的」「統一性」「存在」等のカテゴリが再び我等によって引き抜かれる、——そして今や世界は価値をなくしたように見える……」（NF 1887-88 11[99], KSA13 S.48）。この諸カテゴリへの信仰がニヒリズムの原因であるとニーチェは言う。これ等従来の価値は、キリスト教が育んで来た誠実性によって、即ち真理を求める道徳によって問い直されたのである。疑問的なものとして現れたということは異他的なものとして現れたことと等しい。従来の価値感情は失われた。価値感情の喪失は自己感情の解体であり、力の感情の無さである。

世界に、生存に、価値はなかった、意味はなかった、このように気付くこと、感じることは、意味付けられなさと言い換えられる。それは判断の出来なさである。生存を無意味と感じることは、生の根本機能の不全である。自らの力を放出することの出来ない者、他の諸

力との関係において優位を占められず支配出来ない者、彼等は価値評価出来ないのだ。それは他者のみならず自己をもである。彼等には自らについての根本確信が欠けている。自分と、自分がその内で生きている世界についての根本的な肯定感情、一片の否定的なものも含まれていないということは決してなくそれ等をも含んだものとしての、自分であるということについての確信、変えようのないあり方で生きる自らについての誇りある確信が、固有の卓越性の享受の悦びを伴う確信が欠けているのだ。彼等は生存の不快の内に居る。力の放出を阻害された抑圧状態は、その中に快が現れない不快の連続である。生が苦痛である者には生を否定する理想は有用である。彼等は麻酔的な理想を、彼岸的な理想を求め、彼岸的な理想はこの世のもの、生の価値を引き下げる。彼等はますます生きまいとし、価値評価すまいとする。

このような生存の無意味が問題である時、如何にして生存に意味を与えることが出来るか、とニーチェは問うのだろうか。むしろニーチェが繰返し語るのは、価値或いは意味とは生から判断されるということである。価値判断しているのは生存自体である。生存の無意味に面してニーチェが言うのは、如何にして生存に意味を見出すかではなく、生存の無意味という感情が何に由来するかである。

3.3 誠実性

最も極端なニヒリズムとは、物自体は存在しないという信じられなさであったが、それは真理は認識出来ないという、認識についてのニヒリズムとなる。「ニヒリズムの最も極端な形は次のようなものではないか、即ち、真の世界なるものは全く存在しないがゆえに、あらゆる信仰、あらゆる真なりとの思い（Für-wahr-halten）は必然的に誤りであるという洞察であろう」（NF 1887 9[41], KSA12 S.354f.）。真理の否定は、従来真理だと思われて来た特定のものの否定から、真理と思われるもの一般への否定へと拡大される。一切の判断は先ず真と思われるものを立てることであった。その根本が不可能になるのである。ニヒリズムとは無への意志であり、否定の意志である。致命的なのは、それは如何なるものも肯定することが出来ないということである。意味はそれを感じる者に他のものから与えることが出来ない。唯一の神だけがこれまで人間に意味を与えうる外部のものだったが、今やその不在に人間は直面している。

従来の道徳において価値であり真理であるものとは彼岸的理想であるとされる。 その理想は万人に共通の真理であり、各人の差異によって違って現れるものではないと自らを称する。彼岸的な真理に対して万人は平等である。これを求めるようこれまでの道徳は人間を訓育した。真理が共通のものでなければならないという命令が最も強力に人間を服従させるものであり、人間がそれに服従している内は、共通の真理がないということは一切の真理がないということと同じことである。「徹底的ニヒリズム（der radikale Nihilismus）とは、もし認められている最高の価値が問題であるならば、生存は絶対に保たれえないという確信であり、また、我等は「神的」なもの、道徳の体現であるような彼岸や物自体を定立する権利を全く持たないという洞察である。この洞察は大きく育て上げられた誠実性の結果である。それゆえ正に道徳信仰の結果である」（NF 1887 10[192], KSA12 S.571）。ニーチェが自らの思想をしてニヒリズムであると言う時、それは彼の思想がキリスト教道徳に基づいているということより、究極的にして絶対的な価値の措定を断念しているということより、この徹底的ニヒリズムから思索を始めているということを直接的には指している。ニーチェのニヒリズムは誠実性に由来する、しかしキリスト教道徳の内にあるそれと依然同一であるとは言えまい。つまりニーチェの、徹底的ニヒリズムは、それ自らを問うに至った誠実性である。それは真理それ自体の至高性を排棄しているという点で、依然キリスト教のもとにある誠実性と異なっている。

誠実性とは端的に真理への意志（Wille zur Wahrheit）である。誠実性が意志する真理とは万人にとっての真理である。これは超越的な神への、永遠の真理への飽くなき憧れとして、キリスト教の許でこそ訓育され、その厳格さこそがキリスト教の徳であるとニーチェは言う。永遠不変の真理への信仰とそれへの衝迫こそがこれまで自分達を生かし、ほかならぬ自分達たらしめ、自分達であるということについての誇りの源泉ともなってきたものだと言うのだ。キリスト教においては、キリスト教の神こそが唯一にして至高の存在であり、価値であり、真理である。誠実性は人間を神へ、真理へと駆り立てながら同時に、その到達不可能性をも示す。到達不可能性は人間の側からすれば自らの無能力である。

誠実性は生長の結果、自らを訓育したところのもの、自己自身にも向き、誠実性は自己自身についても誠実であろうとするとニーチェは考える。レンツァーハイデ断片の第二節には次のように言われる。誠実性というキリスト教道徳は「ついにはその道徳自身を相手取り、その内に目的論を、利害を含んだものの見方を発見する。――そして、この長期にわたって血肉化された欺瞞を絶望の中で打ち捨てようとするのだが、実はこの欺瞞に対する洞

察こそが丁度刺激剤として作用するのである。 ニヒリズムへの刺激剤として」（NF 1886-87 5[71], KSA12 S.211）。人間は道徳によって訓育されその道徳に相応した者になる、人間が道徳を血肉化すると、やがてその道徳を命じる外的強制は必要ではなくなる。誠実性という道徳の核心にあるのは欺いてはならないという命令である。嘘を吐いてはならない、隠してはならない、という神の命令は、その命令を発する権威から独立し、嘘を吐くまいという人間の意志になる。彼は欺かれたくない以上に欺きたくないのだ（FrW V.344, KSA3 S.574-577）。誠実な者は自らの姿を偽ろうとせず、誠実に示そうとする。偽りではない姿とは見る者によって変わったりしないものである。それゆえ、 自分が思うところの自分の姿と他人が思うところの自分の姿は違っていてはならない、誰が見ても、自分で見ても同じ、等しく、変わらない姿でなければならない。更に自分のことだけではなく、 他人のことも、あらゆることは透明に、共有され、知られているのでなければならない。此処で求められている真であることとは、共通性・不変性であり、非遠近法的であることである。そして自分にも他人にも共通で均質なものであることは常に、他人と確かめ合うことを伴う。自分の知っている事柄は他人にも知られていなくてはならない、仲間内だけではなく異なる集団に属する他人からも、見も知らぬ他人や未だ会わない他人、あらゆる他人からもである。そして更に、そのような承認が可能である為には自分と他人とは相等しいものでなければならない、全ての人間は等しく均質なものでなければならない。神の前に、真理の前には、万人は平等なのである。誠実な者はそのように真理を求める、しかし物自体としての真理、即ち均質な真理に生は到達しえない。誠実性の要求する真理と生の要求する真理との不一致は、誠実な者にどんな真理もありえず、 それゆえ価値も無いと思わせるに至る。

自らのニヒリズムの経験が、或いは自らの或る経験をニヒリズムとして捉え直すことが、ニヒリズム克服の契機へと反転するとニーチェは考えている。誠実性は歴史的に訓育されたものであり、ニヒリズムは歴史の展開の必然として顕現する。誠実性を、生存・実在について何ものも価値を持たずそれゆえ破壊されるに値すると考えることだとすると、「実在の価値についての問いの答えのこの徹底性が正に「ニヒリズム」を一般に特徴付けるものなのである」（Ibáñez-Noé p.9 [xxii]）と考えられる。「ニーチェの計画は、誠実性によって徹底的に不完全なニヒリズムを克服することである。つまり古い価値、それ等は既にその価値を失っているのだが、その破壊によって、そしてまた権力への意志を新しい価値原理として確立すること（あらゆる価値の価値転換）によって。誠実性はこの意味でニーチェが「完全なニヒリズム」（NF 1887 10[42]）と呼ぶものである」（ibd., p.17）。誠実性は生が非真理を

必要とするものであることを洞察する。真理への意志は自らを非真理への意志であると洞察するのだ。誠実性が生と合意に至ることが出来た時が、ニヒリズムの克服の時である。その時は歴史の中で到来する。それは、真理と価値は一体であり、それは従来の神における一体性ではなく、どちらも生から判断されるものであるという一体性である、そのような真理と価値の意味付け直しがなされた時である。ニヒリズムという状態は、価値と真理が生から解離することである。認識しようとする者にとって、今や知られねばならないのはその者自身である。生をどのようなものと見なすか、生の根本機能についての洞察もまた、洞察する者の生の状態を示す症候である。透明な真理を求めるよう訓育された者が、 そのような真理ではないものを必然的に必要とするものとして生を、即ち自己自身を洞察する。彼は自己自身を真理ではなく仮象への、欺瞞への意志として誠実に認めねばならない。誠実性がニヒリズムの克服の契機となるのはこの点においてである。自らについて問う時、自覚が克服の契機なのだ。誠実性が求める永遠不変の真理の内ではニヒリズムの克服に至ることは出来ない。だが誠実性がニヒリズム克服の契機となるのは、この道徳の下で形成された力が、「如何なる犠牲を払っても」（FrW Vorrede4, KSA3 S.352）という厳しさ、苛烈さを備えている点にある。この苛烈さでもって誠実性は自らを疑問に付すのだ、永遠不変の真理を求めるとは何を意味するかと、権力への意志概念によって生を、道徳や人間を力という観点から捉え直しながら。

3.4 神の死

ニヒリズムとは自己否定の意志である。それは自らの必然性を自らに対して否定する。しかも必然的にそのような意志へと発展するのである。ニーチェはキリスト教をニヒリズムと呼ぶ。誠実性という真理への意志がキリスト教の本質にあるというだけでなく、キリスト教のニヒリズムはまた神の死を指している。キリスト教の神はニヒリズムを初めから孕んでいる。神の死という語はニーチェ思想を言い表すスローガンとなっているが、一体この語は何を意味しているのだろうか。近代になって人々は宗教離れをした、もうそれほど真剣に神を思うこともなく神を必要としないということを言っているのだろうか。そのような意味もなくはないだろう [xxiii]。しかし彼の言葉の核心はそんなことではない。彼が言っているのは、人々が自分達はもう神をあまり信じなくなっている、必要としなくなっていると思っている、その自己意識とは逆に我知らず依然神を信じそれに依存しているということである。

ニーチェの著作において神の死のテーマは先ず『悦ばしき知識』の中で、狂気の男が叫んだ情景として描かれる。ニーチェは以前の自身の哲学を午前の哲学と表現した。この男にニーチェ自身が重なるのは当然である。しかしニーチェは神の死を事実の記述のようにではなく、それを叫ぶ男の姿として物語った。神の死は事実の記述ではなく読み解かれるべき物語なのである。「御前達はあの頭のおかしい男（jener tolle Mensch）について聴いたことがないだろうか。彼は明るい昼前にランタンを携え、市場に駆け込んで引っ切りなしにこう叫んだ。「私は神を捜している！　私は神を捜している！」と」（FrW III.125, KSA3 S.480f.）。この男は市場の人々に自分達が神を殺害したのだと言う。あらゆる宗教において、神とは理想であり、それを信仰する者の類型を反映している。彼等が自らの神を殺害したとは、彼等自身の生から必然的に生まれた最も高い価値を自らの手で、それも必然的に、否定し、なきものにしたということである。生の否定が至高の価値であり、至高の真理になっているのだ。神の腐る臭いがしないのかと彼は人々の間で叫んだと描かれるが、その腐臭は彼等自身の身体から発している。

更に男は人々がそのような神の殺害をまだ理解していないと言う。神が迷子にでもなったのかなどと彼を笑った人々は彼のことを真面目に受け取ってはいないし、彼の言うことも我が事として聴いてはいない。神の問題は自分には疎遠なことと意識しているのだ。だが自分でそのように思うからといって自分自身の問題を適切に捉えているということにはならない。彼は自分の言ったことを聴く為の耳がまだ人々にはないのだと言う。神の殺害は彼一人のものではなく彼等のものであるということに彼は逸早く気付いているのだ。此処に描かれる男を笑う人々の姿は明らかにニーチェが批判の対象とする同時代の人々の姿と重なる、もう宗教は無用であると思っている人々の姿と。だが彼等は真理の至高の価値を信仰する限り、依然誠実性という徳によって、キリスト教という身体によって生きているのだ。

キリスト教は同情（Mitleid）の宗教であるが、苦しむ者を見て共に苦しむような同情はニヒリズムの実践であるとニーチェは考える。『ツァラトゥストラ』では同情による神の死が語られる。同情について語る中でツァラトゥストラは、神にとっての地獄は人間に対する神の愛であり、神が人間への同情のゆえに死んだ、と悪魔が言うの聴いたと語る（Z II.Von den Mitleidigen, KSA4 S.115）。神が人間への同情のあまりに死ぬ、それほどに人間の有様は苦しいのだ。苦しむ人間の姿に臨み、それを見て共に同じ苦しみを苦しむことによって、神は死んだ。この同情についての節の中で、同情とは羞恥の無さ（gebrechen an Scham）であるとされる。他人の苦しみに同情してその苦しみを取り除いてやろうとすることは自らの力

を他人に証明してもらわねばならない者達の弱さの裏返しと考えられるからだ。羞恥は、悦ばせることにせよ苦しめることにせよ、他人に対して何もしてやれない自らを無力と感じること、己の力の及ばなさを感じることから発する。

見ることで覚える羞恥と見られることで覚える羞恥とがある。見ることの羞恥は、見られるべきではないもの、見られたくないと思っているものを見てしまった時に感じられる。見た者は、見られたものの見られたくなさや見られるべきでなさをどうしてやることも出来ないし、見られたくなさを取り除いてやることも見られるべきものにすることも出来ない、それゆえに羞恥を覚える。他方、見られることの羞恥は、見られるべきではない、見られたくないと思っている当のものが抱く、その見られたくなさである。この見られたくなさは、見られるものが自らに感じている苦しみや醜さに由来することもあるし、ありのままで見るということ自体、その眼差しへの拒否に由来することもある。後者の場合は必ずしも見られるもの自体の苦しみや醜さから羞恥が生じているのではなく、また羞恥があるということからその見られるものが醜いものであるということも帰結しない。

強い者、高貴な者達は同情することに羞恥を感じると語られる。これは苦しむ他人に対する、見ることの羞恥である。彼等は他人の境遇を尊重するので、他人の苦しみの必然性をその当人ではない自分の手で何とかしてやろうとはしないし、何とか出来るとは思わないのだ。そしてこのように自ら羞恥を感じることの出来る者は、他人の羞恥心にも配慮し、他人を恥じらわせまいとする。これに対し、キリスト教の神が人間へ注ぐ愛とは同情である。神の同情であっても同情はやはり恥知らずであるとされる。神が同情を覚えるのは人間の苦しみの全てを見通しているからである。見ようとすることは時に羞恥の無さになる。隠されているものを全て暴こうとするような、物事のありのままを見ようとするのは、隠そうとしているものの羞恥を侵害する。それゆえ人間の全てを見尽くす神の眼差しは恥知らずと呼ばれる。至高の神は人間の羞恥などには配慮しないのだ。

羞恥のなさは見る者だけでなく見られる者の方にあることもある。それは見られるものが見せようとする時だ。美しいものにせよ醜いものにせよ、悦ばせるにせよ苦しめるにせよ、見た者による承認を欲して見せるのは虚栄（Eitelkeit）である。苦しんでいる者が苦しんでいる自分の姿を人に見せることで見た者に同情を抱かせ苦しませる、こうすることで見られた者即ち見せる者は見た者に対する権力感情を抱くのだ。「苦しませることは快感情を与える」（GM II.6, KSA5 S.300）。この快感情が見られた者の苦しみを緩和する。自分の苦しみに誰かが同情することはその誰かに対する間接的な支配になる。特に、見られたがる者

は見た者が自分の苦痛をそのまま受取ることを要求する。見られたがる者の虚栄は誤解を許さない。本当の姿を、彼自身がそう思っている本当の姿を認められることを望むのだ。彼は自分の苦しさが認められること、見た者が自分と同じだけ苦しむことを要求する。そのような苦しむ者達を神の同情は嘗ては癒した、神が自分達の苦境に心を痛めることで自分達の苦しみを認められたと彼等は思うからである。苦しむ者はそのような神を欲したのだ。

全てを見尽くす、ありのままに見るのが、永遠不変の真理である神のなすところである。そのこと自体が神を死なせた。神が見尽くしたのは死ぬほどの苦しみであり、見尽くすという神の本性から必然的に神は死んだのだ。

ツァラトゥストラはまた、最も醜い者が自分が神を殺したと言うのを聴く（Z IV.Der hässlichste Mensch, KSA4 S.327）。最も醜い者はいつも徹底的に隅々まで神に見られ、その目撃者を許さず復讐したと言う。全てを見そなわす神は最も醜い者の羞恥を犯したために殺されたのである。苦しむ者は見られることで虚栄を満たす。だが最も醜い者はその醜さゆえに誰にも見られたくない。彼の過剰なまでの見られたくなさは言わば接触恐怖症、外的刺激・異他的なものに対する過敏症である。 自分の全てを見た目撃者が居ることに耐えられない、その目撃者を殺すか、さもなくば自分が生きまいとする、最も醜い者はそのように言う。見られたくないあまりに、それにもかかわらず見られてしまったがゆえに、あらゆる羞恥をなみし全てを見尽くす神に彼は復讐した。復讐によって神は死に、しかし此処で死んだのは彼と無関係の神だけではなく彼自身も死んだに等しい。というのも、神とはその内で人間が是認されるところのもの、人間の生存が肯定されるものであるから、神を否定することで彼は彼自身と生を否定したのだ。

神が人間への愛のゆえに死んだと悪魔が言うのと、自分を見尽くしたことが許せずに神を殺したと最も醜い者が言うのとが、同じ事件について言われていることだとするとどうだろう。見られることで見られた者が羞恥を覚えるのは、その見られることで見た者が見られた者を知るだけでなく、見られた者自身が自らを知るからである。それを知ることによって自ら弱さの感情を抱くような自分の姿を知り、認めねばならなくなるから、しかし認めることが出来ないからである。最も醜い者への神の同情は彼の虚栄を充たすことは出来ない、自分の苦しみを他人に承認されたい者は見られたがるが、彼は誰にも見られたくないからだ。自分は醜いと知りながらその醜さを見尽くすことは出来ない、意識と身体のこの解離は身体の不調の、「消化不良（Indigestion）」（GM III.16, KSA5 S.377）の表れである。最も醜い者の醜さは彼自身にとっても神にとっても耐え難いものなのである。そして彼の醜さは正に

それによって彼が生きているところの彼の身体であり、それが取り除かれると彼は死んでしまう。神を殺したのは彼の生の本能である。

同情による神の死と最も醜い者による神の殺害とは羞恥を巡る事件である。全てを見尽くす神は見る者の恥じらいのなさゆえに死に、誰にも決して見られたくないと思うほどに醜い者は見られた恥じらいのゆえに見た神に復讐した。醜さゆえに見られたくない者に対し、女の羞恥というものがある。これは後の章で論じるが、女は見せる者だ。と言っても、これはありのままの姿、真の姿をではない。女は装い、その装いを、美しさを見せようとする。だが醜い男は装う術を知らない。男は物事にはありのままの姿があると、眼差しの透明さを、至高のこととして信じているからだ。ありのままというあり方も、ありのままに見ることも、恥じらいが欠けている。ありのまま、そのもの自体というあり方を至高のものとして信仰する者が抱く羞恥とは、そのありのままのものの醜さ、耐え難さである。最も醜い者は羞恥を知っていた。彼は単に醜いところがあるのではなく、彼はその醜さによってこそ、その醜さにおいてこそ生きているのであり、その醜さこそ彼の固有の卓越性になっているのだ。この卓越性を備えた者でなければ羞恥を感じることは出来ない。彼の醜さは生存の苦しみの表れである。彼は生存についての根本肯定を欠く者である。全てを見る神によって救われる者達は居た。だが慰められると同時に、彼等は常に自分の苦しみをその神に示して見せなくてはならなくなる。 見られることで生きられるということは、見られていなければならないということだ。神の目は彼等の内に、内面化される。そのような者達の内に羞恥を覚える者が現れるのだ。生存の苦しみが極大に至った者、醜さを煮詰めたような者が。彼はその醜さゆえに、見られていることに耐えられなくなって神を殺す。見られる者の羞恥は自覚の問題である。この極大の醜さこそが、神の殺害こそが、別の在り方へと至る契機になる。

神に常に見られていなければならない、見せなければならない、そのような生き方は誠実性を己の血肉とすることと同じである。だが誠実性という真理への意志が真理の到達不可能性に至るように、神に見られねばらない者が見られたくなさに至る。同情の神を必要としていた者はあまりに醜くなり過ぎた。この醜さは、価値付けられない無力感と真理が認識出来ないという無力感に加えて、人間がそのようなものであるという正にそのことについての苦しみ、自己自身であることの、自己自身についての苦しみである。ところで、羞恥のあまり見る神を殺害したかの者は、もう羞恥を感じずに済むことになったのだろうか。ツァラトゥストラは彼のその後について語っていないが、恐らくは否である。彼の醜さは彼自身が知っているのであり、全てを見尽くす目は既に彼自身の内にあるのだ。もし彼が自らの醜さを

恥じるあまり死んではおらず、死ぬほどの羞恥に耐えて生き長らえているならば、彼は醜くなくなったのではなく、神に与えられたのではない命を得たのだ。生き延びる強さを自らの卓越性から得たのだ。彼の行く末は、彼がどのように生きられるかは、神の死の時代の人間達の行く末の内に示される筈である。

己が如何なる者であるかを知る、知ろうとする、これは紛れもなく誠実性に由来する試みである。だがこの自己自身への問いは、これまでのように自分がそう意識しているところを自分の真の姿とするものではない。意識からではなく、生から自らが捉え直されるのだ。意識と生とは恐らく同一物ではない。生であるところの人間は自らがそのもとで生きて来た道徳を権力への意志から捉え直すのだ。

ニーチェは次のように書き残す。「私は来るべきもの即ちニヒリズムの到来を叙述しよう。私が此処で叙述出来るのは、或る必然的なものが此処に生じているからだ。――その徴は至る所にある、しかしその徴を見る為の目だけが欠けている。（略）最大の危機の内の一つがある、人間のあまりに深い自覚（Selbstbesinnung）の瞬間があると、私は信じる。人間が其処から回復するかどうか、この危機を征服するかどうか、それは人間の力の問題である。（略）最終的に近代人は価値一般の批判を敢行する、そして彼は価値の由来を認識する、彼は最早どんな価値も信じなくなるほど充分に認識する」（NF 1887-88 11[119], KSA13 S.56）。ニヒリズムの克服が、価値判断出来ないことから出来ることへの移行、真理が認識出来ないことから出来ることへの移行と言えるとすると、其処で生じているのは価値とは真理とは何かという意味付けの転換である。価値と真理は新たに、生から、権力から意味付けられる。価値判断が出来なくなっている人間に他人が価値感情を与えてやることは出来ない。真理も同様に他人が授けてやることは出来ない。判断は判断する者自身を根拠とし、権威としてなされねばならない。そのような判断が出来ることが、価値転換の達成であり従来の評価様式の克服である。生を基準とした意味付け直しは、それをなす生自体の自己規定であり自己把握である。知ることが出来るとは示すことが出来るのと一体であり、自己を示すことは同時に他者との差異を示すことである。差異的な真理と価値を自己自身をもって示さねばならない。それによってこそ、自己と異他的なものとは同時に成立し、両者をそれぞれのものとして成立させうる差異が保たれるのである。ニヒリズムを正常な中間状態と位置付けられることは ニヒリズムの克服の一つの表れである。ニヒリズムは克服された時に克服された地点からこそ意義あるものとして意味付けられる。ニヒリズム批判は自分はニヒリストではないと主張することはでなく、決してニヒリズムに陥らないことでも陥らない為のも

のでもない。ニーチェが自らが否定的に批判するところの道徳の中で生立ったこととそれを批判することが出来る者になったこととは無関係の出来事ではない。ニヒリズムを克服した者であるには、ニヒリズムに関係する者でなければならない。従来の価値について考え抜くこと即ち価値と真理の批判が必要であるとは、それまで自らを生かして来たものについて問わねばならないということである。自分はどのような者であるかを知らねばならないということである。「人は如何にして現にあるところのものになるか（Wie man wird, was man ist.）」（EH, KSA6 S.255）が知られねばならない。ニヒリズムは誠実性即ち真理への意志の必然的帰結である。そして誠実性はそれこそがニヒリズムの克服の契機でもある[xxiv]。

権力への意志概念とニヒリズムの問題がどう結び付くか。権力への意志概念からこそ、従来の、現在の生き方は克服すべきものとして、ニヒリズムとして問題化することが出来るのだ。権力への意志が前提とする世界とは存在ではなく生成としての世界である。権力への意志とは自らの増大を目指すという傾向性である。一つの力は今現にそうである量を、質を保とうとするのではなく、他の力を併合し自らの更なる増大を目指す。それは自らの変容を求めることに等しい。優れたものであってもそのものであり続けようとするなら、それは既に衰退を示している。徳は自己克服するのだ。道徳を権力への意志から、人間を権力への意志から捉えるなら、それは道徳を自己展開するものとすること、自己克服の可能性の内へ置くこととなる。

ニーチェのニヒリズム批判から、我等は何を読み取ることが出来るだろうか、それは現在我等が抱く徒労の感情や不確実性の不安を克服するのにどれほどのものをもたらすだろうか。我等の感情は我等のものであり、我等ではない誰かや何かに委ねたり、我等の感情の責任を他人に負わせたりすることは出来ない。それゆえ我等がニーチェを読むのは我等の確実性の感情の根拠をニーチェから与えられる為にではない。我等がニーチェに共感し幾らか理解することが出来るなら、ニーチェは手掛かりを与えてくれる、しかしそれは根拠ではない。依然、我等の感情は我等自身によって確証されねばならないものとして残る。価値判断の根拠も自分が現にどのような者であるかの自覚も我等が自らに引き受けねばならない課題である。そして何者であるかということは、この自覚は、何者であるかという問いの答えによって知られるのではなく、問うこと自体に示されている。自己自身を問うことは、それを知ること、即ち価値付けることと同じである。我等がニーチェをどう読みうるか、どれほどのものを受取ることが出来るかに、我等の姿は表れている。

ニヒリズムが問われるべきであるのは、第一にはそれがニーチェ思想に占める重要性のゆえにである。ニヒリズムという問題がニーチェだけでなく我等にも、広く重要だからというよりも、ニーチェが自らの、ヨーロッパの歴史をニヒリズムとして解釈したからである。彼は常に自らについて語っており、それは先ずは同じ歴史を共有する者達に向けてである。しかしだからといって彼の思想は彼の同胞にしか意味のないものではなく、自らを示すことで他者との関係は成立するのだから、充分に、彼と歴史を共有しない者にも、我等にも、彼の思想、彼の批判は読むべき意義のあるものとなる。

ニーチェはニヒリズムを大きな危険と捉えた。ではそれは何にとっての、どれほどの危険なのだろうか。彼の問題視するニヒリズムとは否定の意志であるが、それが否定しようとするのは何よりも自己自身であり、その点がニヒリズムの問題の核心にある。自己否定を意志すること、そのような力、これが否定するのは今現にある自己だけではない。現にある自己をそのようにあらしめたもの全て、これまでの必然性の全体を否定しているのである。或るものが終わるのは、たとえ傍からはより強い他のものとの関係において滅ぼされたと見えるとしても、真の意味での破滅はそのものの内的必然性によっての破滅であり、そのものがそのもの自身を否定し自身を破滅へと至らしめることである。自己肯定つまり自己自身についての根本確信、その欠如の、活動的側面がこれである。ニヒリズムという状況は最大の危機であるとされる。それは必然的に陥った危機である。しかしこれを克服しうるなら、それはこれまでに蓄積された力の結果である。これまでの全ての必然性を賭すところに、これまでとは違う未来が開けるのだ。

結び　道徳が問われる時に

善・神についてのニーチェの青年期の問いは、後期に至って、キリスト教によって生きる自分達とは如何なる者かという問いになった。道徳批判、キリスト教道徳とは何だったのかについての問いは、ニーチェの後期思想の大きな課題だった。彼は道徳を生から捉え直した。それも権力への意志としての生からである。彼は道徳が永遠のものではないと気付いた。これまで彼が、彼等が考えていた道徳とは数千年かけて形成されたキリスト教道徳であるに過ぎないということに気付いたのだ。或る道徳が問われる時、それもその道徳の内からそれを問う者が現れた時、問う者の出現はその道徳が克服されるべきものになったことを意味している。彼は時機が来たことを告げる先触れなのだ。これまでのものの終わりであり、

それを踏み越えてゆく始まりの時を告げている。一つの道徳が終った後も何等かの人間が生きてゆくべきなら、生きようと思うなら、嘗てとは別の生き方が必要である。嘗ての道徳が全ての人間にとって唯一の可能な生き方ではなく、別の生き方が可能なら、人間はまだ生きられる。だがその新たな道はニーチェが手を引いてその後ろに人々を、我等を、連れて行くのではなく、進むべき道があるなら人は、我等は、自らそれを歩まねばならない。つまりニーチェは他人をして彼が言う通りのことをさせよう、彼が言う通りのものにあらしめようとはしないし、彼の言う通りにすれば上手く行くなどとは人々に、我等に、示されてはいないのだ [xxv]。ニーチェの意図も、ニーチェの記述を読む意義もそのようなところにはない。

本章ではニーチェの道徳批判を権力への意志概念から考察した。彼によれば生とは、我等の本質とは増大を求める権力への意志である。人間が生を権力への意志として問うとは、自らについて問うということである。自らについて問うのに、彼は、如何にして現にあるところのものになったかという系譜学的手法をとった。系譜学は彼の特徴的な手法であり、系譜・由来・歴史とは彼にとって重要な観点だった。この観点は世界を生成として捉える権力への意志概念とも無関係ではない。系譜とは変遷を捉えることだからだ。今存在するものは初めから一貫してそれとしてあり、これからもそれとしてあり続けるのではなく、今存在するものは諸力の一つの関係としてそのようなものであり、その動的関係はやがて別のものをあらしめる。ニーチェ思想においてはキリスト教がニヒリズムとして批判されるが、その際に照準を定められているのは永遠不変の存在への信仰である。そのような存在への意志が真理への意志、誠実性と呼ばれるものである。

ニーチェの後期思想の核には権力への意志という概念がある。世界を支配を巡る力同士の闘争の場として描くことや、力や人間同士の間には優劣が、価値的な格差があると言うことは、暴力的な、殺伐とした印象を聴く者に抱かせるかも知れない。しかし力の関係とは其処から全ての優れたもの、美しいもの、悦ばしいものが、劣ったもの、醜いもの、嘆かわしいものと同時に、生じる場なのだ。力の関係を否定することは価値の生成を否定することである。素晴らしいものだけの世界は我等には不可能である。それに耐えうることが求められている。

道徳を生から捉え直した時、ニーチェは自分達のキリスト教道徳がニヒリズムであると言った。それは初めからそうではあったのだが、今この時、近代に、更にその終わりに至って、その問題を顕在化させつつあると言う。彼がキリスト教道徳がニヒリズムであると言うことは他人事の誹謗中傷ではない。彼は自らについて問い直しているのだ。自分は、自分達

は、どのようにして現にあるこのような者になっているのか、と。このような疑いが、問いが立ち現れて来た時こそが、これまでのあり方を克服すべき時である。従来のものを批判するニーチェの試みは克服を、未来を目指しているのだ。

---

[i] 中期ニーチェの思考を特徴付けるのは「思考の成立史（Entstehungsgeschichte）」（MA I.16, KSA2 S.37）という発想である。人間の思考においては、出来事の論理性や価値などの秩序が想定されるが、それ等は物事にそれ自体として備わっているものではなく人間が見る見方に過ぎないとニーチェは考える。また後期において貴族道徳と奴隷道徳として定式化される道徳の二類型の原型となるような発想も既に『人間的、あまりに人間的』などにおいて語られている。

[ii] 同様の記述は遺稿にもある。「師としての身体、即ち情動の記号語としての道徳（Der Leib als Lehrmeister: Moral Zeichensprache der Affekte）」（NF1884 25[113], KSA11 S.42f.）。

[iii] 様々な道徳があることについて、ツァラトゥストラの姿を借りてはこう語られている。「多くの国々をツァラトゥストラは見た。そして多くの民族を見た。そして彼は様々な民族の善悪を発見した。ツァラトゥストラは地上で善悪以上に偉大な権力を見なかった。先ず価値評価しなければどんな民族も生きられなかっただろう。民族が自己保存しようと欲するなら、近隣民族が価値評価するように価値評価することは許されない。（略）数々の善についての表があらゆる民族の頭上に掛かっている。見よ、それはその民族の数々の克服の目録なのだ。見よ、それはその民族の権力への意志の声だ」（Z I.Von tausend und Einem Ziele, KSA4 S.74）。『善悪の彼岸』第 9 章 260 節の主人道徳と畜群道徳、『道徳の系譜』第一論文の貴族道徳と奴隷道徳、これ等の語の違いについて此処では詳細な検討を省くが、差し当たりそれぞれの対応を前提しておく。

[iv] 自己確信と高貴さについて、『悦ばしき知識』第四書でも次のように述べられている。「自らについての信仰（Glauben an sich）。――少数の人間達こそが自らについての信仰を持つ。――そしてこれ等少数者の内、一方の者はそれを有用な盲目性か部分的な精神の鈍麻として備え（略）、他方の者はそれを先ず獲得せねばならない」（FrW IV.284, KSA3 S.527）。「自然の誹謗者に対して。――私にとって合わない人間は、その許であらゆる自然的傾向がすぐに病気になるような、何等かの劣化か或いは全くの害になるような人間である。こういった人々は人間の傾向や衝動が邪悪なものであるかのような考えへ我等を誘った。（略）人間達のもとに高貴さが見出されるのは甚だ稀である」（FrW IV.294, KSA3 S.534f.）。

[v] ドゥルーズ著、足立和浩訳、『ニーチェと哲学』、国文社、1982 年（Deleuze, Gilles: *Nietzsche et la philosophie*, P. U. F., Paris, 1962）。引用箇所は邦訳書と原著の頁数の併記によって示す。後述するが、ドゥルーズは能動と反動とを力の起源的な質の差異として捉えている。

[vi] 権力への意志とはニーチェの後期思想の中心概念であり、その語は彼自身が主著と位置付け繰返し構想した著作の表題ともなる筈だったものである。だがこの語が公刊著作に現れることは少なく、多くは遺稿に見られる。そのことは彼の思想におけるこの概念の位置付けと重要性、また思想全体の整合性をしばしば問題にさせて来た。だが彼が主著の計画を繰返し練っていた時期に、この概念が彼の思索の主要な部分を占め、展開の原動力となっていたことは確かである。その頃に彼が執筆し公刊した『善悪の彼岸』や『道徳の系譜』でなされる道徳批判はこの概念と関わらせて道徳を批判したものと見るべきであるし、公刊は彼の死後となった『反キリスト者』などにおけるキリスト教批判も同様である。権力への意志という概念が熟成してゆくのは後期のことであるが、既に中期に権力や権力感情といった語が見られる。

[vii] この世界観は単に思弁的なものではなく、当時の自然科学的思潮の影響も受けて形成されたものである。ランゲ、ルー、ボスコヴィッチなどの受容は既によく知られている。以下のものなどを参照。

五郎丸仁美「悲劇的思想としての力への意志　－ニーチェ哲学の両義性を読み解く試み－」（『理想』684 号、2010 年、所収、75−85 頁）。

Bauer, Martin: Zur Genealogie von Nietzsches Kraftbegriff: Nietzsches Auseinandersetzung mit J. G. Vogt (in *Nietzsche-Studien* Bd.13, 1984, S.211-227). Bauer は、力即ちエネルギーとその変化として世界を捉える、永遠回帰としての世界というイメージや永遠回帰の自然科学的基礎付けには、一八七八年に *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung* を出版したフォークトのエネルギーの実在－一元論や、マイヤーのエネルギー保存法則など様々なものが影響しているとする。

[viii] ハイデッガー著、細谷貞雄監訳、杉田泰一・輪田稔訳、『ニーチェ　I　美と永遠回帰』、平凡社ライブラリー、1997 年（ハイデッガー I と略記）。ハイデッガー著、加藤登之男・船橋弘訳、『ニーチェ　II　ヨーロッパのニヒリズム』、平凡社ライブラリー、1997 年（ハイデッガー II と略記）。（Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, 1975. GA と略記する。Nietzsche in GA Bd.6.1-2.）引用箇所は邦訳書と GA の巻数・頁数の併記によって示す。

[ix] ドゥルーズはニヒリズムもまた権力への意志であるということを、否定即ち価値軽視の権力への意志から生じる力として理解する。

[x] Brusotti, Marco: Die "Selbstverkleinerung des Menschen" in der Moderne (in *Nietzsche-Studien* Bd.21, 1992, S.81-136). Brusotti: Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. ‚Aktiv' und ‚reactiv' in Nietzsches Genealogie der Moral (in *Nietzsche-Studien* Bd.30, 2001, S.107-132). この二編からの引用は発行年と頁数によって示す。ドゥルーズの解釈中の力の質の根本対立を批判するブルゾッテ

ィは、反感について以下のように解釈する。反動はそれ自体では、或る人間が苦痛を覚えている場合に、その苦痛を麻痺させる（betäuben）為になされる力の解放である。このような作用は健康を保つ。この時の反感は一時的である。しかしこのような場合と違うのは、其処でなされた「解放が外へ向う反動ではなく、単に感情の放蕩でしかない場合である。この情動の放出は勿論苦痛を麻痺させる事は出来るが、しかしそれを直接的にまた最終的に意識から取り除く能力はない。それゆえ反感は留まり、毒を吹き込むのである。この毒を吹き込む反感はそれゆえ拒絶する機能である」（Brusotti 1992 S.87）。反感が問題的になるのは、それがなくならずに留まり続ける場合である。それは健康を害する、その問題性が此処では毒と表現されている。拒絶するとはなくなろうとしないことである。反感を一時的なものとすることが出来るのは、それに対処することが出来る者である。この対処は苦しみを麻痺させることであり、自分の力を外的に解放することである。これは反動という作用である。ブルゾッティは反動をドゥルーズのように反動的な力や反動化と繋げては捉えない。そのような対処を、すぐさま、また本能的に選ぶのが高貴で能動的な人間である。力の放出と解放、これは権力への意志という本質的傾向であり、力は常に、能動的な力である。そして「力の放出への根本的欲求は、強く、能動的な人間類型において最も明瞭に示される」（Brusotti 2001 S.112f.）。そしてこの根本欲求から疚しい良心即ち力の放出の反転は以下のように説明される。「逆に向くことは何等反動ではなく、起源的に能動的な力の本質に内在する必然性である。つまり逆に向くのは、どうにかして吐出されねばならない、過度になった堰止めが原因であり、それは自らを解放する為の何等外的な刺激をもたらさないのである。力の能動的な本質は、支配者に対する敵対にではなく、固有の力を放出する為の別の位置を見出すのである。内面化されているものは、その原型において残忍性として明らかにされている権力への意志である。疚しい良心はそれゆえ、自らを苦しめる為につくられるのであり、それによってこの苦しめようとする反感の自然的な出口に栓がされるのだろう」（Brusotti 1992 S.102）。残忍性は最早自らに向う以外の爆発（Entladung）の可能性を持たないのである。反感は敵意である、それが消え去らず留まり続けると、それが毒するのはその反感を抱える人間をこそである。忘却を能動的な人間のそのような毒からの防御機構であるとしてブルゾッティはその作用を説明する。そして「先ず人間が抑圧によって起源的な忘却からもぎ取られた時、反感の発展の為の先行条件が作られる」（Brusotti 1992 S.103）とする。

[xi] ミュラー＝ラウター「ニーチェの権力への意志説」（新田章訳、『ニーチェ論攷』、理想社、1999 年、所収、37-124 頁。Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht (in *Nietzsche-Studien* Bd.3, 1974, S.1-60)）。 引用箇所は邦訳書と原論文の頁数の併記によって示す。

[xii] 感情とは此処では意識によって知られるものを指さない。自分はこのように感じている、意識された感情、それをドゥルーズは感得可能に（sensible）になったものとした。自己確信や自己感情とは無意識的である。

[xiii] ルードヴィッヒ・ギース著、樫山欽四郎、川原栄峰共訳、『ニーチェ　実存主義と力への意志』、理想社、1970 年（Giesz, Ludwig: *Nietzsche: Existenzialismus und Will zur Macht*, Stuttgart: Deutsche Verlag Anstalt, 1950）。引用箇所は邦訳書と原著の頁数の併記によって示す。

[xiv] virtù の語は『反キリスト者』などに見られる（AC 2, KSA6 S.170）。

[xv] ドゥルーズは力の質的差異を起源における質的差異として、位階秩序もまたその起源における差異に伴うものとして次のように述べる。「起源とは起源における差異であり、起源における差異とは位階序列である。つまり、支配する力と支配される力との、服従される意志と服従する意志との関係である。系譜と分離しえないものとしての位階序列、これをニーチェは「我々の問題」と呼ぶ。位階序列とは根源的な事実であり、差異と起源との同一性である。（略）或る事象の意味とは、この事象とこの事象を占有している力との関係であり、或る事象の価値とは複合的な現象であるその事象の内に表現されている諸々の力の位階秩序なのである」（ドゥルーズ 21 頁, p.8-9）。「能動と反動とはまさしく本原的な特質であり、力と力との関係を表現している。何故なら互いに関係しあう諸力は、同時にそれぞれの力が自身の量そのものの差異に対応する質を持つのでなければ、量を持つことは出来ないからである。能動的か反動的かという質に応じて色分けされたこの諸力の差異は、位階序列と呼ばれることになるであろう」（ibd., 66 頁, p.45）。彼によれば、諸力の関係は互いに非対称なものであるが、それはこの起源的な差異が非対称だからということになる。

[xvi] 岡本俊史「パースペクティヴ的批判の可能性　－「自己超克」の場としてのニーチェ哲学－」（『理想』684 号、2010 年、所収、75−85 頁）。この論文では「自然主義的パースペクティヴ」即ち道徳の生からの捉え直しは従来の「道徳的パースペクティヴ」の、その当のものの自己展開から、つまり自己克服の運動の中から生み出されることが論じられ、その内発性が同じ道徳の内にあり、ニーチェの道徳批判を聴く者に対する説得力となるとされる。

[xvii] Taureck, Bernhard: Macht und nicht Gewalt: Ein anderer Weg zum Verständnis Nietzsches (in *Nietzsche-Studien* Bd.5, 1976, S.29-54). 此処では権力を暴力と区別するのはその偶然性であるとされる。「一方が命令し、他方が服従する、そして少数の者達が抵抗し強制される。或いは人間が自然の諸力を服従させる、そしてそれ等を我がものとする。そのような有限のものの支配の諸関係が誤って権力と称する。それはより正しくは暴力である。権力と暴力の区別は通常の観点では他人に対して権力を行使しようとする者が先ず自らを支配せねばならないということとされる。その限りで、本来の支配と強さとは暴力、つまり他者の支配と区別された権力ではないか。ではその場合に果して権力とは何か。思うにこうだ、本来の支配（Beherrschung）とは例えば身体に対する精神の支配（Herrschaft）である」（Taureck S.35）。「「我欲す」と同

一の自発性としての権力の否定において、ニーチェは、明言したり常にはっきり知っていたりしてはいないが、哲学の古い課題を、即ち暴力によって基礎付けられた権力の反駁と解決を再び取り上げているのだ」（ibd., S.41）。「権力の概念は絶対的偶然性として、全ての有限なものが条件付けられてあることと条件付けられていないこととの矛盾として考えられうる、しかしそれは意志の概念によってではない。意志は、それは偶然性の内に煌めくものに過ぎず、条件付けられていないことの契機に過ぎないが、単に否定されるか、偶然に対する外的関係の中にあって自らのもとに膠着した自発性として描かれるかの、どちらかである」（ibd., S.46）。

齋藤直樹「「正義」の源泉としての「力」」（『哲学』53 号、2002 年、所収、146-156 頁）。この論文では、暴力は力の様態の一つではあるが、力の概念の内には暴力を批判し、「他者を歓待的に受容する」（齋藤 147 頁）契機が含まれるとされる。蓄積への意志は「自己同一化する「暴力」」（ibd., 153 頁）であり、差異化への意志は「全体化を拒絶する「批判力」」（ibd.）であるとされる。

[xviii] ニヒリズムという語は八〇年代の遺稿に頻出する。

川原栄峰著、『ニヒリズム』、講談社、1977 年。これによれば、一八八一年から八五年の間の遺稿に見られるニヒリズムという語はロシア・ニヒリスト達、殆どテロリストであった彼等の思想を指すものと考えられる。ニーチェは当時のロシアにおけるアナーキスト達の皇帝暗殺事件を新聞で読み、ニヒリストという語を受容した。ニーチェは彼等を高級な人間と見なし、彼等に偉大さの傾向を見、共感を覚えていたが、しかし同時に無気味さをも感じていた。八十六年以降、ニヒリズムという語はより頻繁に用いられるようになるが、語の意味はより一般的になる。その語用にはポール・ブルージェの『現代心理論叢』を読んだことが大きく関係しているとされる。キリスト教とニヒリズムを結び付けるのはこの頃である。此処でニヒリズムという語が意味するのは、全ては虚偽である、全ては無価値・無意味であるとする態度、また生を否定する精神である。また八六年にニーチェはドストイェーフスキーを読み、その影響も大きい。其処から得たものは超人のイメージと病人としてのキリスト者のイメージである。

ニーチェ思想におけるニヒリズム、その概念の受容と内容、発展については次の著作に詳しい。Kuhn, Elisabeth: *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus* (*Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*) , de Gruyter, 1992.

[xix] この断片の成立については以下のものに詳しい。Riedel, Manfred: Das Lenzerheide-Fragment über den europäischen Nihilismus (in *Nietzsche-Studien* Bd.29, 2000, S.70-81). 川原栄峰「ニーチェの「ヨーロッパのニヒリズムについてのレンツァーハイデ断片」をめぐって」（ギュンター・ペルトナー、渋谷治美編、『ニヒリズムとの対話　－東京・ウィーン往復シンポジウム－』、晃洋書房、2005 年、所収、1-20 頁）。この断片はニーチェの妹エリーザベトによって編纂されニーチェの主著として死後出版された『権力への意志』書中に分割された状態で収めら

れており、この断片中の「ヨーロッパのニヒリズム」の語はこの書の第一章の章題にも選ばれている。

[xx] 能動的、受動的を意味する語には activ、aktiv、aktivisch、passiv、passivisch と幾つかの表記の揺れが見られる。activ と aktiv については後者の方がよりドイツ語的な表記という以上の内容的な違いは読み取れないが、aktivisch、passivisch とはそれぞれ能動態の、受動態のという文法用語であり、攻撃する・作用する或いはそれが出来ないという意味だけでなく、自明とされている主体－客体構造を、ニーチェの記述では「文法的習慣」（JGB 1.17, KSA5 S.31）や「文法の信じ易さ（Gläubigkeit an die Grammatik）」（JGB 2.34, KSA5 S.54）と表現されるものを批判して用いられていると読める箇所がある。

[xxi] ペシミズムの語はニヒリズムについての断片やそれ等と時期を同じくする諸断片に見られる語である。この概念、世界観にはニーチェはショーペンハウアーの哲学において接している。

[xxii] Ibáñez-Noé, Javier: Nietzsche: Nihilism and Culture (in *Nietzsche–Studien* Bd.25, 1996, S.1-23). この論文ではニーチェの考えるニヒリズムが歴史的な出来事であり、その克服が文化の中で目指されると論じられる。文化という概念はニーチェ思想においては自然・真理の聖化（transfiguration, Verklärung）としての芸術と自然・真理の啓蒙（enlightenment, Aufklärung）としての誠実性という二側面を持つもの、芸術と真理の均衡や総合であるとされる。文化は単なる生の様々な表現ではなく、その表現が統一性（unity）を備えている時であるとされる。この統一性の対義語は様式の混淆、野蛮（barbarism）である。ニーチェの問題とするニヒリズムとはヨーロッパの歴史における出来事としての神の死であり、それは権力への意志が自らを示すこと、世界が権力への意志であり、絶対的な価値というものはなく、あらゆる価値は神に起源を持つのではなく権力への意志によって見積もられると明らかになることとされる。「ニーチェが主張する悲劇的文化とは、権力への意志の保存や増大の命令に応じて歴史的世界に具体的な命令を下すことに他ならない。それは西洋史の現在の段階においてのみ可能になる要求である」（Ibáñez-Noé p.12）。この論文では芸術は主にニーチェの前期思想のそれが取り上げられ、誠実性については中期・後期の自然探究として取り上げられており、ニーチェの語るヨーロッパの歴史の展開とニーチェ自身の思想的展開が重ねられている。近代という神の死の時代の文化とは強さのペシミズム（pessimism of force）である悲劇的認識（tragic knowledge）であり、それは権力への意志の自己認識に根差すとされる。それが形成されるのは次のような世界においてである。「人間意志にのみ基づき超越的な基礎に基づくのではない、歴史的世界という概念である。其処において人間性が自らにのみ直面し他の何ものにも直面しない、そのような世界の概念である」（ibd., p.21）。不完全なニヒリズムが完全なニヒリズムによって克服される時代に求められる文化とはこう述べられる。「神の死の時代における文化的一体性は、全体としてのニーチェ哲学の本質的方向性の観点から、ニヒリズムと権力への意志の生成する自

己意識（the becoming self-conscious of the will to power）という二重の出来事に要求される一体性として、把握される必要がある。言い換えれば、誠実性と芸術との一体性はニヒリズムと権力への意志の自由との一体性に基づけられるということである」（ibd., p.22）。

[xxiii] 『悦ばしき知識』第五書の最初の節は次のように始まる。「我等の快活さが意味するもの。――近代最大の出来事――「神は死んだ」ということ、キリスト教の神の信仰が信ずるに足らぬものとなったということ――、この出来事は早くも最初の影をヨーロッパの上に投げ始めている」（FrW V.343, KSA3 S.573）。

[xxiv] ギュンター・ペルトナー「ニヒリズム　－ハイデッガーにおける西洋形而上学の概念－」（渋谷治美訳。ギュンター・ペルトナー、渋谷治美編『ニヒリズムとの対話　－東京・ウィーン往復シンポジウム－』、晃洋書房、2005 年、所収、 69-88 頁）。これによればハイデガーにとっては「ニーチェのテクストを、ニヒリズムの本質への固有の問いに照らして、言葉へともたらすこと、が問題だったのである。（略）ハイデッガーのニーチェ解釈は自己目的なのではなく、ハイデッガー固有の関心に密着していたのである」（ペルトナー 70 頁）とされる。この論文ではハイデガーはニーチェのいう価値の価値転換はまだニヒリズムの克服ではなくニヒリズムの完成であると解釈するとされる。ハイデガーの考える西洋形而上学史においては、存在者の思考であり存在忘却の歴史の中では、ニーチェこそがニヒリズムの完成であるとされる。ニヒリズムの完成とはニヒリズム自身の隠蔽のことである。

[xxv] 清水真木「ニーチェは健康な人間の作り方を教えるか」（『理想』第 684 号、理想社、2010 年、所収、31-41 頁）。此処では健康な人間とはもともと健康であり、病気のものが健康になることは出来ないとニーチェは考えているとされる。その上でニーチェが健康と病気に関しての作品を著すのは、読者を試す為であるとされる。「ニーチェの作品が提示する無数の遠近法的仮象もまた、読み手を何らかの形でふるいにかけるもの、いわば読み手の健康の程度を測定する試金石として機能することが期待されていたと言うことができます。ニーチェが自らの作品に期待するこのような機能は、「実験」（Experiment）および「実験哲学」（Experimental-Philosophie）という言葉をめぐるニーチェの説明にハッキリと反映されています」（清水 39 頁）。この論文は健康と病気について論じるものであるが、道徳に関してもニーチェの展開する批判は聴く者にとって試金石として機能すると言える。

第二章　身体　己がどのようなものであるかは如何にして知られるか

序　後期ニーチェ思想における生と身体の問題

ニーチェは生を重視する思想家である。生の肯定が彼の哲学の課題であり、生はその思想の中心にあるものだと言ってよい。彼は生をどのように考えただろうか。我等生けるものにとって生とは自己自身にほかならないが、自己自身とは何か、生とは何か、そのように問わずとも、またその問いの答えが得られなくとも、我等は我等自身であるし、生きている。そのようなものが問いの対象として現れ、問題化するのはどういう時か。つまり、この問いの重要性は答えよりも問いの方にあるのではないか。生は身体に現れ、個々の身体において現実化している。それゆえ生を問題とすることは身体について問うこととなる。では身体とはどのようなものか。我等は身体において生きている、そうと意識することがなくとも。身体が問題化する時に意識が現れる。それは身体についての意識であり、自己意識である。

本章で明らかにしたいのは、ニーチェ思想における身体の問題である。ニーチェは身体についてどのように考えており、何故身体に注目するのか。身体は生の症候である。身体の教えに耳を傾けることによって彼は、普通の意味では人間の精神的活動に数え入れられるもの、価値判断や道徳、認識や思考の、生としての病弱さ或いは健康さという類型を診断する。健康や病気とは言うまでもなく第一には身体的な状態の表現である。ニーチェはその尺度を精神的領域に適用し、精神を身体から捉え直すのだ。本章は後期ニーチェ思想において身体はどのように問題とされ、そして身体の問題が如何にして知の問題に至るかを論じる。構成は以下のようなものとなる。

先ず、身体をニーチェがどのように捉えていたかを論じる。ニーチェ思想における身体の意義は大きく分けて二つであり、それは自己と情動である。身体のこの二つの意味は、生の二重の意味と重なる。ニーチェは自己を自己意識と同一とはしない。或る人間の、その者の何たるかは本人の自己意識と一致しないのだ。自己意識によっては捉えきれないその者の全体として、自己は身体と呼ばれる。人間は精神的側面からではなく身体的側面から捉えられ、更に、権力への意志という後期ニーチェ思想の根本概念の一つであり、彼が一切の物事・出来事を説明するこの概念の基盤にも、世界を意志・情動・衝動として捉える発想がある。私の身体は私の生の形であり、彼の身体は彼の生の形である。身体という症候の解釈によって、その者の如何なる者かは知られるのだ。ニーチェ思想における生の重要性、或いは

身体的側面から人間を捉える発想は、一つには彼の時代の潮流を背景としている。生や身体を見直そうとする関心は十九世紀の西欧で、一方では生物学や生理学等の自然科学的分野から高まり、他方哲学の分野でも、その世紀の後半からは生を主題化する哲学が起こった。そのような潮流から、彼はどのような彼自身の思想を形成していったか。

次に、キリスト教と生について論じる。キリスト教を形成した者、またキリスト教によって生きる者はその身体から如何なる生の類型であると解釈されるか。その類型は感情の分析から明らかとなり、ニーチェはキリスト教にデカダンスという診断を下す。彼は道徳を批判し、その際に勿論道徳一般についても触れるが、彼にとって何よりも問題だったのは現に自分達の道徳であるところのキリスト教だった。彼の批判は常に、彼自身もがそれに深く関わり、その内に居、それによって生きているところのものに対してなされた。それゆえその批判は自己批判であり、自分達は、自分は如何なるものであるかが問われるものとなる。そして自己自身を、キリスト教を理解する上で、ニーチェは健康と病気という尺度からその価値体系・道徳を捉え直すのだが、健康と病気は彼にとって、その思想発展上重要な概念となった。健康と病気は単なる概念であるだけでなく、彼の人生の重要な体験であった。生の重要性はまた一つには、彼の個人史的側面から現れて来たものでなのである。つまり、既によく知られている通り、彼は若い頃から幾つかの病気とそれに伴う苦痛や不自由に悩まされた。その身体的経験は思想的発展に寄与し、彼の哲学において病気と健康、弱さと強さといった重要概念を発展させるものとなった。それについてはほかでもない彼自身が自覚的であった。『悦ばしき知識』第二版の序文でニーチェは自らの病気の時期を自己分析する。「心理学者は健康と哲学との関係（das Verhältniss von Gesundheit und Philosophie）についての問いほどに魅力的なものを知らない。そして彼は、自身が病気になる場合には、彼の学問的好奇心の全体を携えてその病気の中に入って行くのだ。というのも人は、人格であると前提されるならば、必然的にその人格の哲学（Philosophie seiner Person）をも持つからだ（略）。或る者においては哲学をするのは彼の欠乏（Mängel）であり、また或る者においては彼の豊かさと力（Reichthümer und Kräfte）がそれをする。前者には、支えとしてであれ慰めとしてであれ、薬や解放や高揚や自己疎外としてであれ、彼の哲学が必要であり、後者には哲学はただ美しい贅沢に過ぎず、精々勝ち誇った感謝の快さとして」（FrW Vorrede2, KSA3 S.347）なされるだけであると言われる[xxvi]。健康や病気について語るニーチェの言葉からは、健康や強さへの高評価が聴こえる。この評価を読者はどう聴くべきだろうか。日々身体的な苦痛に苛まれる病弱な者が己に欠けているものとして、己には不可能なものとして、健

康さに憧れているのだろうか。憧れという側面が皆無ではないにせよ、ニーチェの場合に興味深いのは、健康と病気へ向ける彼の自覚的な眼差しである。「私は自分で再び健康になった。これが可能になる条件は、どんな生理学者も認めるところだろうが、根本において健康であるということだ（dass man im Grunde gesund ist）。（略）私は生を言わば新しく見出したのだ、私自身も含めて。私は他人ならば容易くは味わえないであろう全ての良きものを、小さきものまでもを味わい尽くした。––私は己の健康への意志から、生への意志から、己の哲学を作ったのだ……。（— ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum Leben, meine Philosophie...）」（EH Warum ich so weise bin2, KSA6 S.266f.）。彼は健康を知らない者としてではなく、病気になった経験がある者として健康について語るのだ。これは病気になったことがない者が健康や病気について語るのとも、自分が病気であると知らない者が語るのとも違う。むしろニーチェは病気を知らない者は健康も知らないと考えている。病気であったことの自覚が病気と健康を初めて意味あるものにするのだ。

最後に、認識について論じる。ニーチェは人間の認識をどのような機能、作用と捉えていたか。物事を理解するとは物事に対する一定の理解・解釈の仕方が習得されたということであり、何等かの物に対してそれをそのものとして見ることの出来る目が身体に形成されたがゆえにその物は視覚的側面から捉えられうるということである。物事を理解する新たな枠組が形成されたということを理解出来るとはつまり、その枠組は或る時より以前にはなかったと解るということである。如何に形成されたのかを辿ることが出来るとは、その枠組が決して常に同じ意味を持っていたのではないと解るということである。今現在我等にとって当然となり殆ど意識されないほどに馴染み習慣となっている物事の見方・考え方や扱い方、そういったものについての自覚とは、それがあくまで我等のやり方に過ぎないと知ることである。以前には、また余所には、別の習慣があり、我等のやり方が我等にとって必然的であるのと同様に、余所では違うやり方が必然的であると知ること、我等の所と余所とが違うと知ることである。そして異なる枠組同士は、一方が他方を圧倒するという場合があるとしても、双方の必然性は比較されえないし、決してどちらか一方が他方に還元されうるものでもないと知ることである。思考や認識が習慣であり、歴史的に形成されたという発想、つまり歴史性への注目は、元々文献学者であり、そして己でも己の出自をそのように規定するニーチェにはその思想段階の初期から既に見られるが、後期には系譜学という方法を形成する。歴史を知るとは、今あるものが嘗ては今あるようにはなかったということを、嘗てあったものはその頃のようには今はないということを、そしてそういうことが単に存在物に関してだ

けでなく物事の意味や価値についても当て嵌まると知ることである。思考という精神的活動を理解する際、彼は身体と精神とを互いに異質で、互いに独立的なものとは考えない。意識は身体に生じる一現象、身体的な諸反応・諸作用の連鎖の結果であるとされる。彼は精神を身体から捉え直すのだが、ではそれによって、彼は精神・意識にどのような意義を与えるのだろうか。彼は意識の発生を身体の作用として捉えるが、このように意識を対象化することによって、同時に理解すること自体をも対象化する。当然のことだが我等の思考は意識においてなされるのだ。意識は身体によってもたらされたが、逆に意識は身体に何をもたらすのか。ニーチェは身体と精神の関係を再考する。身体について捉え直すことは意識について捉え直すことであり、また同時に自己自身について捉え直すこと、己を知ることになる。ニーチェ思想における身体の問題は知の問題に至る。身体について知ることは、己がどのような者であるかについて知ることになり、更には知ること自体を問題化するのである。

1 徴、症候と解釈

人の生からその哲学は、思考は育まれるとニーチェは考えた。思考はその者の生の表れであり、徴であるとされる[xxvii]。そして様々な価値も、高く或いは低く価値付けられる対象自体に備わっているものではなく、それを判断する者の価値感情であるとされる。対象が或る者にとってどれくらい有益か、利用しうるかは、双方がどのようなものであるかとその関係とによる。誰にとっても同じ価値を持つものも無ければ全てのものが同程度の価値を持つ人間も居ない。ニーチェの道徳批判の方法は、先ず道徳をそれによって生きる者に、その生に由来させる。「我等の様々な価値評価の起源、それは我等の諸欲求に由来する（Der Ursprung unsrer Werthschätzungen: aus unsren Bedürfnissen）。（略）世界はあれやこれや様々に見られ、感じられ、解釈される、そうやって有機的生はこのようなパースペクティヴのもとで解釈によって維持される。人間は単に個人であるだけでなく、むしろ或る一定の線に沿って生を持続させる有機的なもの全体（das Fortlebende Gesammt-Organische in Einer bestimmten Linie）なのだ。人間が存続するということによって証明されるのは、或る種類の解釈もまた（絶えず増築されながらであるが）存続したということであり、解釈の体系が交換されなかったということであり、「適応」したことである」（NF 1886-87 7[2], KSA12 S.251）。 解釈は生に対応しているがゆえに、身体は或る解釈の形成を読み解く手引きとなるとニーチェは考える。そのことは次のように表現される。「師としての身体、即ち情動の

記号語としての道徳（Der Leib als Lehrmeister: Moral Zeichensprache der Affekte）」（NF 1884 25[113], KSA11 S.42f.）と。

1.1 身体の形成

ニーチェは生を次のように描く。「生とは何か？　――生――それはこうだ、死のうとする何かを絶えず己から突き放すこと。生とは――こういうものだ、我等における、そして我等におけるもののみならず、弱り老いてゆく全てのものに対して残酷で容赦ないことだ。生――それはまたこうか、死に行く者や哀れな者や年老いた者への無慈悲だろう？　それは常に殺人ではないか？」[xxviii]（FrW I.26, KSA3 S.400）と。生がこのように展開する、身体とはその場である。生は決して生きている個体として、その個体なり形態なりが持続していることとして、またそのものとして、考えられているのではなく、常に変わりゆくこととして、常に古い部品は新しいものと入れ替わり全体の姿も時には小さく時には大きく変わるようなこととして捉えられている。「私は生を正に生長への、持続への、諸力の蓄積への権力への本能と見なす」（AC 6, KSA6 S.172）。ニーチェの考える生とはそのような常に変わりゆこうとする、それも権力の増大へ向かって変わりゆこうする傾向のことなのである。

彼の思想においては、人間に限らず全ての生物は、更には日常的な意味では生物とは見なされない全てのものも、権力への意志のそれぞれの現れであり、生として解釈されることが出来る。支配しようとする、増大を求める、このような生の傾向が生物学的に、また生理学的に表現されると本能や衝動と呼ばれる。そして生は必ずしもそれぞれの生物個体の自己保存と同一ではない。つまり生とは力という点から捉えられており、個体のレベルで捉えられているのではない[xxix]。

生けるものは身体をもって、身体において生きている。身体を形成することが生きているということに等しい。古いものを捨て自らとは異他的なものを利用し己の力として同化・血肉化（Einverleibung）する、そのようにして身体は形成される。身体という語は生という語と同源であるが[xxx]、身体とは単に日常的な意味での、物としての、空間的存在物としてのそれであるだけでなく、生の形であり、具体化された生である。手や目といった物理的に、また日常的に自明のものだけが身体をなす器官なのではなく、手はその動かし方や物に対する触れ方と不可分であり目は物の見方と不可分であるがゆえに、その手の動かし方や見

方まで含めての身体なのである。数学を修得すれば数学を通して世界を捉えることが出来る、それは数学が世界を掴む為の手に、世界を見る為の目になったということであり、その者の身体の一部になったということである。思想信条や価値観、社会的慣習等々も同様である。その意味で道徳は身体なのだ。生けるものの固有の生き方を含めた全体がそのものの身体である。そのような身体は生一般ではなく、具体化された生の類型を表現している。生と身体との関係は権力への意志と力との関係に等しい。一切は権力への意志であるが個々の力は他の諸力との関係によってその関係の反映としてその性格を規定されているように、私の生或いはこの生としての私、君であるところの生、彼であるところの生、彼等であるところの生、という風に、別の生によって限界付けられ、別の生との関係によって質的に規定されたもの、それが身体である。我等が日常的に身体という言葉で理解するのは、私と君とは別々の個人であり、私の手の痛みは君の手の上には感じられない、空間的存在物としても互いに異なる形をしてそれぞれ別々の位置に居る、私と君とは別々の身体において生きている、というような意味だろう。或る身体と別の身体の区別、つまり一つの身体の限界は此処では自明である。だがニーチェ思想における身体の重要性は、個体としての生物に注目することにあるのではなく、生即ち権力への意志という観点から物事を捉える為のものであることにある。一つの身体とは諸力の或る総合である。一つの身体は既に数多性を備えている。一つの生物個体は、それぞれの活動をする諸細胞・諸器官や外界に対する反応、諸欲求等々の総合である。だが総合とは、細胞のレベルで捉えることも個体のレベルで捉えることも、更には集団のレベルで捉えることも可能である。或る細胞とそれに隣合う別の細胞とは、核や細胞膜といった様々な物から成り活動するそれぞれの総合である。このそれぞれを一つの身体と見なすことが出来るのだ。個体のレベル、集団のレベルであっても同様である。民族の身体というものが考えられ、それは現に生きてその民族に属する者の生身だけを指すのではなく、その民族の歴史や伝統や文化等々をも含めたもののことである。必ずしも個体のレベルでのみ捉えられるものではない身体、また、器官の総合であるだけでなく他の身体に対する振舞い方や能力をも含めた全体としての身体。身体をこのように捉える時、思想や道徳も身体現象として解釈することが出来る。この意味で、キリスト教とは一つの身体である。ニーチェのキリスト教批判はキリスト教という身体に対する診断であり、それは身体の類型の識別である。

身体をどのレベルで捉えるにしても、一つの身体はそれを成している諸力によって、また別の諸力の総合である他の身体との関係によって、固有の性格を規定される。それにおい

て生きているものが如何なるものであるかを示すがゆえに、また、他の身体との差異を示すがゆえに、身体は自己である。身体が自己であるとは、決して身体が自己意識にとって自明であるという意味ではなく、或る身体の側から見た場合にその身体が他の身体との差異を、その身体自身の固有性を備えていること、自己と他者の差異があることを意味している。

差異が生じるということに関して、ドゥルーズはこう述べる。「身体とはなんであろうか。（略）あらゆる力は、服従するためであれ、命令するためであれ、他の力との関係のうちにある。身体を定義するのは、支配する力と支配される力との間の諸関係である。諸々の力の関係だけが、化学的、生理学的、社会的、政治的な身体（corps）を構成する。何らかの二つの不均等な力が関係するようになるや否や、一つの身体が構成される。（略）身体においては、優れた力あるいは支配する力は能動的と言われ、劣った力あるいは支配される力は反動的と言われる」（ドゥルーズ 65−6 頁, p.45 [xxxi]）。或る力（Kraft）は他の力との関係においてその類型を示す。同様に、一つの身体は諸力の関係であり、その関係の反映としてその身体の固有の類型を示すと此処では考えられている。

生と言う際に重要なのが生きているものを捉えるより生きることとして捉えるという点であり、身体については形成されたものより形成されることとして捉えるように、自己もそれが何か不変のものであることよりそれが形成されることが重要となる。「ニーチェによれば、自己とは不変の安定した存在ではない。反対にそれは生成するものであり、さらには構築されるものであるとも言える。人間はその人間が考え、欲し、行うことすべてによって形成される。（略）自己とはまさに、いくつものエピソードが統一性をもって互いに結合し合ったものの総体であり、称賛すべき自己とは、ニーチェが繰り返し主張するように、力強くまた相反する数多くの諸傾向から成り，なおかつそれらは統御と調和を保持しているものである」（ネハマス 15 頁, p.7 [xxxii]）。ニーチェ思想における身体とは一定の性格を示す振舞い方・生き方が形成される事であり、自己は不変的なものでも固定的なものでもなく成る・生成するものなのだ。

物事の意味付けや見方は意味付ける者・見る者に、その生によるとニーチェ思想においては考えられているが、それはつまり身体が精神・理性を規定しているということである。身体について、ツァラトゥストラは次のように語る。「身体とは大いなる理性（eine grosse Vernunft）であり、一つの意味を持った数多性であり、戦争であり平和であり、群れと先導者である。御前が「精神」と呼ぶ小さな理性もまた御前の身体の道具なのだ、我が兄弟よ、御前の大いなる理性の小さな道具や遊び道具なのだ。「我（Ich）」と御前は言い、その言

葉に誇りを持っている。しかし御前が信じようとはしないもっと大いなるものが、御前の身体であり、その大いなる理性なのだ。それは我とは言わず、我において働いている（Ich tun）。感覚が感じるもの、精神が認識するもの、それは決してそれ自体で完結していない。しかし感覚や精神は、自分達が全てのものの限界であると、御前に思わせたがる、それほどに虚栄心が強いのだ。感覚や精神は道具や遊び道具であり、その背後には尚自己（Selbst）がある。自己は感覚の目を使って探し、精神の耳を使って窺っている。常に自己は窺い探しており、比較し屈服させ侵略し破壊するのだ。それは支配する。それは自我の支配者でもある。兄弟よ、御前の思惟や感情の背後には権力強大な命令者が、知られぬ知者が居るのだ、それを自己というのだ。それは御前の身体の内に住み、御前の身体であるのだ。」（Z I.Von den Verächtern des Leibes, KSA4 S.39f.）此処で自我と呼ばれているのは己を己として意識する自己意識のことである。自我として意識されるものの背後には身体である自己がある。自我は自己と等しいものではなく水面上に顔を出した氷山の一角に過ぎず、意識しえない水面下のものによって自我は形成されている。自己はその大部分が意識されない全体である。私はこうだ、自分はこういう者だと意識に上る事柄は、決してその者の全体ではない。意識はその者の身体を、つまりその意識を道具として造り出しているところのものを、捉えきれないと考えられている。意識と身体が人間を構成する互いに異なるそれぞれ別の部分だということではなく、意識は身体から形成されるものとして此処では解釈されている。意識による思考はそれ自体の内部ではそれ自体についての全体を、その思考がそのようなものとしてあるに至る構造や過程を思考することが出来ない。意識の直接的自明性に対して此処では疑問符が立てられている。人が自分について某かこうであると思う、その意識内容はその者の存在の全体と決して一致せず、その者がどのような者であるかを規定するのは、その者自身が捉えることの出来ない、意識することの出来ないものによってであると此処では考えられているのだ。そして意識されたことや意識の役割はまた別にある。

理性や精神は此処では身体と異質なものとはされない。それらはむしろ生の機能の一形態、或る力が他の力との関係において他の力を征服し己を拡大する際の一つの手段である。

ツァラトゥストラはまた、山を下りてやって来た最初の街で人々に超人を教え、 身体について、つまり生–身体–大地と魂–精神との関係について、次のように語る。「超人は大地の意義である（Der Übermensch ist der Sinn der Erde）。（略）私は御前達に冀う、兄弟よ、大地に忠実（der Erde treu）であれ、そして御前達に超地上的な望みを語る者達を信じるな！　彼等は毒を吹き込むのだ、彼等がそれを知っていようといまいと。彼等は生を軽蔑す

る者達だ、死に行こうとする者達であり、正に毒された者達なのだ、大地は彼等に疲弊している。（略）嘗て魂は身体を軽蔑的に見遣った、その時はこの軽蔑が最高のものだった。魂は身体に痩せて衰えて餓えてあれと望んだ。そうして魂は身体と大地から抜け出そうと考えた。嗚呼、この魂は自らこそが痩せて衰えて餓えていたのだ。そして残酷なのはこの魂の快楽だ！　しかし兄弟よ、御前達も私に言わねば、御前達の身体は御前達の魂について何を知らせているかを。御前達の魂も貧しさや不潔さや貧しい心地良さではないのか？」（Z Vorrede3, KSA4 S.14f.）魂の身体に対する軽蔑、これは従来の心身観を、『ツァラトゥストラ』というパロディの原典であるキリスト教的な心身観を、表現するものである。それへの批判としてニーチェはツァラトゥストラに超人について語らせる。その身体は従来のそれとどう異なるか。「身体は歴史を通じて（durch die Geschichte）進むのであり、生成するものにして戦闘するものなのだ。そして精神は、――それは身体にとってどれほどのものだろう？　精神は身体の戦いと勝利の伝令であり連れであり反響だ。（略）兄弟よ、御前達の精神が譬えによって語ろうとするその時に、注意を向けてくれ。其処には御前達の徳の起源があるのだ。其処で御前達の身体は高められ蘇った、その歓喜で身体は精神を酔わせる、そうしてそれは創造者となり評価者となり愛する者となり万物を恵む者になるのだ」（Z I.Von der schenkenden Tugend1, KSA4 S.98f.）。身体に対して精神が伝令であるという表現は、自己との関係における自我について語られたことと類比的である。精神は生成や戦闘そのものではなく、それを伝達するだけなのだ。精神が譬えにおいて語るというのは、それが何かについて語る時、伝えられるのはその何か自体ではなくその何かの症候であり徴であるということである。精神や精神が考える事柄が先にあるのではなく、それは身体が抱く強い快感情から目覚めさせられたものであり、つまり精神や思考作用とは一定以上の感情の強さ・大きさの徴なのだ。

更にツァラトゥストラの教えはこう続く。「大地に忠実であるように、兄弟よ、御前達の徳の権力でもってそうしてくれ！ 御前達の贈与する愛と認識が大地の意義に奉仕するように！　そしてどうか、御前達に請う。御前達の愛と認識を地上的なものから飛び去らせるな、その翼を空しく永遠の壁に対して羽撃かせるな！　嗚呼、いつも実に多くの徳が飛び去った！　私のように、飛び去った徳を大地へ連れ戻せ――そう、身体と生へだ。その徳が大地に意義を与えるように、人間の意義を！（ein Menschen-Sinn）」（Z I.Von der schenkenden Tugend2, KSA4 S.99f.）此処で大地と、超地上的で永遠なる彼岸的なものではなくこの世のものである大地と、表現されているのは自己と自我について語られたくだりのあ

の自己である。自我が意識出来る範囲を越えている自己、身体のことである。大地に忠実であれとは身体を手引きとし、身体の教えに従うようにということである。大地の意義が与えられる、人間の意義が与えられるとは、自己が強い自己確信を抱くこと、身体が強さを感じるということである。何かの意義とは、それが何であるかということだけでなく、そうであるという強い確信である。何かが斯く斯くであるということについてそれが正しいか誤りかではなくそうであると強く思い信じること、それについて疑わないこと、当然だと思うこと、更にそう思うことで感情が高揚することである。

そしてこれまでの精神と身体のあり方を克服すべく、ツァラトゥストラは新たな希望についてこう呼びかける。「御前達の精神と御前達の徳が大地の意義に奉仕するように、兄弟よ、万物の価値が御前達によって新しく定められるように！　その為に御前達は戦士であるべきだ！　その為に御前達は創造者であらねばならない！　知恵を得て身体は清められる。知によって試みながら身体は高揚する。認識する者にあってはあらゆる衝動は聖化される。高められた者にあって魂は悦ぶのだ。医師よ、御前自身を助けよ、そうすることで御前は御前の患者をも助けるのだ。自らを健やかにするような者を患者が目の当たりにする、それが御前のなす最も良い助けとなろう。未だ通られなかった幾千の道がある。幾千の健康さと生の隠された島がある。今尚人間と人間という大地は行き尽くされておらず未開なのだ（Unerschöpft und unentdeckt ist immer noch Mensch und Menschen-Erde.）」（ibd. S.100）。未踏の地というように表現されたのは、これまで知られていた人間の範囲、振舞い方や在り方や知や生活の範囲、人間の世界、それを越える新たなものの可能性であり、それが超人の可能性である。超人は大地の意義であるとツァラトゥストラは人々に説き、そして更に彼は弟子達に彼等の徳がそうであれと、其処から超人が生まれうる大地であれと、そのような強い身体となれと語るのである。それは超人であることと必ずしも同一ではない。それについてはこう語られる。「御前達は超人を創造することなら出来るかも知れない。御前達自身はそうではないかも知れない、友よ！　しかし御前達は超人の父或いは祖先に自らを造り直せるだろう、そしてそれは御前達の最高の創造ではないか！」[xxxiii]（Z II.Auf den glückseligen Inseln, KSA4 S.109）と。超人が現れるにはその為の条件が調っているのでなければならない。超人が生まれうるほどの人間種の豊かさが必要なのだ。

身体は、そして身体である自己は、形成されたものとしてより形成されることとして捉えられるべきであるが、この不定の変化は自己創造となる。ものの見方を新たに習得するとは、そのような目が形成されたということであり、またその目によって見る己の新たな姿を

得たということである。多くの目を持つこと、それよりもむしろ以前には無かったものを持ちうるということ・可能性が生–身体–大地の豊かさであり強さであり、意義と言われたものなのである。

1.2 衝動の場としての身体

生である人間をどういう側面から理解するのか。理性的動物としての人間はこれまでは専ら理性の、意識の側から規定されて来た。情動はヨーロッパの哲学の伝統の中では正に受動として、精神には捉え難く曰く言い難い、精神の方が否応なく襲われ被るもの、強い意志を持って打ち勝つべきもののように位置付けられ、価値付けられて来た。このような両者の関係は決して対等な、対称的なものではない。十九、二十世紀にはこの伝統的な枠組を批判し再考する人々が現れた[xxxiv]。そのような時代的な背景もあって、今や他方の側から捉えるのだとニーチェは言う。「我等は学び直した。（略）我等は人間を最早「精神」や「神性」から導出せず、人間を動物の下へ引き戻した。人間は最も狡猾なもの（das listigste）であるがゆえに、我等はそれを最も強い動物と見なす。この狡猾さの結果の一つが人間の精神性なのである。（略）人間は、相対的には、最も出来損いの（missrathenst）動物であり、最も病弱な、その諸本能から最も危険に外れた（von seinen Instinkten am gefährlichsten abgeirrt）動物である。勿論、それであっても、最も興味深い動物でもある！」[xxxv]（AC 14, KSA6 S.180）と人間について述べられる。動物はその自然的側面から、本能から捉えられる。本能とは普通の意味では生物の生得的な振舞い方だが、ニーチェの考え方からすればそのような振舞い方はそのように振舞う身体が形成されたということである。我等が生き物の本能と見なし、自らも同様にその身に備えていると自覚する本能とは「形成物（Bildung）」（NF 1884 26[94], KSA11 S.175）である。生きようとするのは生物の本能である、つまり生存本能というものが存在する、そのように言うことは出来るだろう。しかし其処で本能的に求められる生存とは、その本質が生物の自己保存に、維持される個体や不変の固定性にあるものではないとニーチェは考える。生物個体の自己保存はその生への本能の活動の一結果である。身体はニーチェにおいては一つには既に述べたように自己であるが、また一つにはそれは情動の場である。衝動や本能という側面からニーチェは人間を、生を捉える。彼が一切の物事の性質や出来事の展開を説明する根本原理として置く権力への意志という概念も、身体的なそれゆえ生命的な衝動や欲求と類比的に考えられている。根本原理としての意志という発想

をニーチェは勿論若い頃に大きな衝撃を受けたショーペンハウアーの意志の形而上学から受継いでいるが、この概念にはもう一つの系譜が考えられる。「衝動という現象（das Triebgeschehen）はニーチェにおいてはヘラクレイトスの生成の哲学に彼が依拠していることから捉えられるべきであり、其処で権力への意志という彼によって立てられた原理は根本推進力を表現している」（Haberkampf S.10 [xxxvi]）とされる。これによれば、世界を生成という観点から捉えることは、生を衝動として捉えることと結び付いている。「動的過程（dynamischer Prozeß）としての生成の概念は衝動の概念と直接的な連関にある。というのも、世界内の生成或いは衝動（Treiben）は、作用的な根本所与（wirkende Grundgegebenheit）として、形而上学的に最終の根本原因（Urgrund）なのである。それは同時にあらゆる生物を包括し、そしてそれゆえ極めて深い部分で人間学的でもあるのだ。ニーチェはその著作において一貫して、ヘラクレイトスの哲学的思考を固守した」（ibd., S.39）。ヘラクレイトスの生成の哲学とショーペンハウアーの永遠の闘争という意志の哲学とは互いに対応しているとニーチェは見なした。そして彼にとっては世界は生成であると見なすことと、生として、言い換えれば権力への意志として見なすこととは同じなのである。

衝動に基づいて説明するのは、つまり衝動が根本的所与とされるのは、衝動の世界がそれ自体として実在であるからという理由によってではない。衝動の世界とは、人間が己のあり方や己がその中で生きているものとして捉える世界という意味では人間にとって現実的であるが、それとその世界がそれ自体として真実であるかは別の話である。我等は身体において衝動を、それに襲われるのを感じる。衝動の世界の現実性は我等にとっての有用性である。人間は生を捉えるのにその体験から否定し難い衝動というものを手掛かりとする。人間が生を衝動として意味付けるのである。

我等は自らの内に衝動を感じるが、そのような感覚について、感官を触発する何かが存在する、或いは感官が存在すると結論するような考え方をニーチェは受け入れない。 感覚と感覚器官については次のように表現される。「良心に恥じることなく生理学（Physiologie）を進める為には、感覚諸器官は観念論的哲学の言う意味での現象ではないということに気を配っていなくてはならない。そのような現象だとすると感覚器官は全く何等の原因ではありえないだろう！　感覚論は少なくともそれゆえに、発見的原理とは言わないまでも、規制的仮説として意味を持つ。――どうだろう？　他の人々が尚も外界は我等の器官の産物ではなかろうかと言うなら？　そうすると、全く我等の身体がこの外界の一部として、我等の器官の産物ではなかろうかということになる！　そしてまた我等の器官自体も

――我等の器官の産物ではなかろうかということになる！　思うにこれは、徹底した背理法である」（JGB 1.15, KSA5 S.29）[xxxvii]。感覚についてのニーチェの態度は感覚一元論的と言われるが、彼は対象と器官とその両者の関係とは、感覚の原因ではなく結果であると、当時の生理学や新カント派のランゲの『唯物論史』等の影響から考えている。「ニーチェが究極的に、＜実在＞と見なすものに関連する全問題は、尋常でない複雑な哲学の最も困惑する問題である。しかし、一つのことはある程度確実に言える。つまりニーチェは、物質や、物質過程や、物質的な対象などが、＜実在＞または「現実」を構成している、とは主張していない。F•A•ランゲが＜理念の世界＞の価値と意味を主張するかぎり、また、かれが、急進的な唯物論が＜観念論＞に移行することを、たえず指摘しているかぎり、かれは教条主義的な唯物論者の正反対の人であった。ニーチェを＜唯物論者＞とするのは、かれの思考の探求的、実験的な性質をまったく見ていない。（略）もしもニーチェがランゲからなにかを学んだとすれば、それは厳格な唯物論を守れないということであった」（スタック 101 頁[xxxviii]）と考えられる。或る事柄を原因としてそれから結果を導き出すよりも、或る事柄を結果として、症候として解釈する、それがニーチェの思考の特徴的な方法である。衝動を根本的所与とするとは、衝動を原因とするのではなく、衝動を感じているという現実的な体験を症候として解釈するということである。

1.3 快苦の症候、感情の腑分け

思考を身体から捉え直すとは、それを考える者の身体の形成を捉えることである。どのような身体であるかは、その身体上の感情が知られれば明らかになる。感情とは、恐怖や悦びや苦しみやといった様々なものがあるが、その根本においては快と苦である。快とは権力が増大する際の感情、強さの感情であり、苦とは不快の、権力の増大が抑制されている際の感情、弱さの感情である。だが快や不快の感情は単一のものとしてあるのではなく、諸力の或る一つの総合である身体が別の諸力やその総合と関わる際に、その関係として或る身体の上に現れる。「軽い抵抗に接して引き起こされる権力感情としての快感情、というのも、生命組織体の隅々に至るまで、数え切れない様々な疎外や妨害が絶えず克服されているのであり、この勝利感情が全体的感情として意識に上るのだ、陽気さとして、また「自由」として。逆に酷い妨害があると、権力感情もまた引き起こされない。銘記せよ。不快感情とは快感情とは根本的に異なり、快感情とは、それが起こるには前提としてささやかな妨害や不快

感情を必要とする権力感情なのだ」（NF 1886-87 5[50], KSA12 S.204）。快感情は既に複合的なものである。快とは力の放出の妨害や、その力に対立するものが全く無いことを示しているのではなく、そういったものがあろうとそれに耐えうる、そういったものに打ち勝っているということを示している。

強さとはそのように、或る力が別の力と関係した際にどちらが量的に勝っているとかいうものではなく、つまり力同士の関係から外的に傍から見て計量出来るようなものではなく、一方の力の側から見た場合に、異他的な力に直面してそれに揺るがされたり脅かされたりしないことであり、その力の一つの力としての確実性である。それは人間について言えば、己が己としてあることについての自信であり、高貴な魂の、その高貴さの徴となる「根本確信（Grundgewissheit）」（JGB 9.287, KSA5 S.233）である。己が誰であるかを知り、他者との差異を感じ他者との距離を広げようとする、己の意義についての確信は強さの感情である。

高貴さとは人間の類型であるが、類型の別は人間の価値評価様式から知られるものである。人間の価値評価様式の由来を辿る、それがどのような状況下でどのような人間の内に形成されたのか、その人間の類型を決定付けている特徴的な感情は何か、その人間の内で諸力はどう序列付けられているか、人間の身体の形成を解き明かすこと、その方法をニーチェは生理学[xxxix]、また心理学と称する。生理学的な、身体上の快苦が心理学の対象である。「私が捉えたように、心理学を権力への意志の形態論や進化論として捉えること――これに思い掠めた者さえ誰もなかった。（略）本来の生理–心理学は、研究者の胸中の無意識的な抵抗と戦わなければならない。それは自らに敵対する心胸を持つことだ。（略）心理学は今や再び根本問題に至る道となる」（JGB 1.23, KSA5 S.38f.）。身体と切り離して心理を考えることは出来ない、それゆえに生理–心理学というような言われ方をする。ニーチェは自然科学への関心や彼の時代の感覚生理学の成果の受容から、自らの思考の方法を称するのにその語をもってするわけだが、 これを Haberkampf は次のように表現する。「諸自然科学の内ではニーチェはとりわけ生理学を贔屓にする。生理学は彼にとって勿論同時代の自然科学的思考の内で確固たる位置を占めているものでもあるが、それは彼にとっては身体の出来事の解釈の為に実際的な（real）ものと見えたのだ」（Haberkampf S.54）。生理学という方法はより真理であるからというよりはむしろ、より有用であるから採用されている。心理的なものと生理的なものを連続的に捉え、心理的なものを解釈するのに生理学という方法は有用なのだ。

生理学と言われる場合も心理学と言われる場合もその方法は症候の読み解きであり、症候を読み解くとは解釈することである[xl]。徴・記号はそれ自体とは異なる何かを指し示し、それへと差し向ける。徴はそれが意味するところのものと自体とは同一物ではない。差し向ける徴と差し向けられ意味されたものとの関係は隠喩的である。隠喩は隠喩であることを意識させない、或いは忘却させるものである。ニーチェの隠喩と身体についてコフマンは次のように論じる。「ニーチェは、（略）意識的活動を身体的活動の隠喩と見なし、また逆に身体的活動を意識的活動の隠喩と見なしている。しかしこの二種の隠喩は等価なのではない」（コフマン 83 年 48 頁[xli]）。また、「身体と意識は互いが互いの記号となる二つの記号体系であり、一方の言語活動が他方のエクリチュールを変形しながら「要約」して表わすような、二つの記号体系である。しかし人間は、まず意識的思考のために世界を征服することから始めなければならなかったものだから、意識的思考の方を本質的だと考えてしまい、それが無意識的活動の置き換えにすぎないことを忘れて、意識的活動を出発点にして無意識的活動を隠喩的に記述してしまうのである」 （ibd., 50 頁）。隠喩的関係にある両者が等価ではないゆえに、 等価であれば一方の理解は同時に他方の理解となるが、 症候の読み解きは単なる説明ではなく、つまり価値中立的な記述ではなく、解釈となるのである。一方のものの理解から他方のものの理解に移る際、両者の隠喩的関係は双方に新たな意味と価値を付加する。解釈とはこの意味と価値の付与である。何かを考えようとするなら人は意識の上で、意識によって考えるのだが、意識と身体とが隠喩的関係にあるとすると、意識が自らについて考え知ろうとするなら、身体について問わねばならない。また、意識は自己意識する内容をそのまま身体の有様として転換することは出来ないということに注意せねばならない。意識の側からすれば、己と身体とがどういう関係にあるかが先ず知られねばならず、その上で如何なる身体であるかが知られねばならない。解釈とは意味付けであり、意味には常に価値が、つまり価値感情が伴う。解釈は意識が身体になす行為であると同時に身体的な行為であり、その行為によって身体は自己再形成する。解釈という方法は或る物事と別の物事とを、因果的に、つまり原理的な前後関係として結び付けるのではなく、それ等に有用な統一をもたらすことであり、有用に、秩序立てて配置することなのである。そして解釈には不可避的に価値判断が伴う。

さて、生の表れである身体は自己であり情動である。身体はその者の如何なる者かを示し、価値判断や思考は身体に由来する。身体の類型は感情の分析から知られる。価値判断や思考、意識は身体と独立的な関係にあるものではなく、それ等は身体から捉え直される。そ

れによって理解されるのは、価値判断する者・思考する者・意識する者の力としての生の質であり、身体の類型である。どのような類型であるか、類型の解釈が身体に対する診断なのである。次に見てゆくのはそのような仕方でなされるニーチェの、彼及び彼が属する文化への診断である。

2 キリスト教と生

聖書では神を信じることは永遠の命を得ることであるとされる。しかしニーチェはそのように語るキリスト教の内にこそ生に敵対的な意志が支配していると言う。彼はキリスト教批判という自己批判の中で、キリスト教の神を、その道徳を、どのような生の徴と解釈するだろうか。レッケンの牧師の息子は神に、キリスト教の神に疎遠な者ではなかった。恐らく彼は、長らくそれを探し求めていた。そうだとすると最晩年の未公刊著作『反キリスト者』で展開されるキリスト教批判の辛辣な語調から読み取るべきは何だろうか。

或る身体にはそのものが如何なるものか、如何にして現にあるそのものになったかという履歴が示されている。如何にしてキリスト教道徳が形成されたかという問いは、キリスト教のもとで人々がどのような身体を形成したか、また、どのような身体において生きる人々によってキリスト教が生じたかという問いと同じである。キリスト教という身体に対する診断は、その身体に特徴的なものを見出す。それは苦しみ（Leiden）に由来する同情（Mitleiden）と憎悪（Hass）であるとニーチェは考える。

2.1 命なる神

ニーチェは『反キリスト者』において宗教について、キリスト教と異教との類型的差異を述べる。其処で彼はキリスト教がユダヤ教からどのように生じたか、ユダヤ教の内にあったものの何がどう変じてキリスト教になったのかを描くが、その際に彼は非キリスト教的な異教について、その神についてこう述べている。「異教徒とは、生へ然りと言う全ての者のことであり、彼等にとって「神」は全ての物への大いなる然りを表す語である」（AC 55, KSA6 S.239）。異教とは非キリスト教的な諸宗教であり、歴史的にはキリスト教が現れる以前の諸民族宗教、人間とは絶対的に異質な、彼岸に坐す神への信仰や崇拝ではなく、言わば自然的な人間の聖なるものへの本能から生まれた、人間が我等の神或いは神々と思うものへ

の信仰や崇拝である。神という語が生ける者が生について、つまり自己自身について言う大いなる肯定であるとは、そのような神を信仰する者は己の生を悦ばしいものとして、輝かしいものとして感じているということである。これとキリスト教的な神概念とがどれほど異なるかについてはこう述べられる。「キリスト教的な神概念、それは病人の神としての神、蜘蛛としての神、精神としての神であるが、――それは地上で到達された内で最も腐敗した（corruptest）神概念の一つである。（略）神が生の光明化（Verklärung）や永遠の肯定である代わりに、生の矛盾へと変質した（abarten）！　神という概念の内で生や自然や生への意志に対する敵意が宣告されたとは！　この神は「此岸」のあらゆる誹謗の定式であり、「彼岸」についてのあらゆる虚言の定式である！　神の内で無が神と化し、無への意志が聖なるものと呼ばれている……！」（AC 18, KSA6 S.185）異教における Verklärung とキリストの変容（Verklärung）とは全く内容の異なるものなのだ。

それぞれの民族の持つ彼等固有の神は彼等に究極的な価値を、至高のものを教え、またその神話は彼等にその出自を教えている。神はほかならぬ彼等自身の神なのであり、彼等の起源、始祖であり、神の姿や性格は彼等の典型、更にはその象徴化・誇張なのである。自分達は誰なのか、斯く斯くのような神から生まれた者である、神話によって人々はこう知るのだ。神の性格・性質の内で彼等の徳・彼等が彼等たる固有性が至高の価値を持つものとして称えられ、己が如何なる者であるかという自己感情・自己確信が神の内に語られている。民族の神はその民族自身の権力感情の高揚の表れであり、神という語は生への、権力への意志としての生への、言祝ぎなのである。「尚も自己自身を信じている民族は、その固有の神をも持っている。固有の神において民族は、それによって自らが上位に就く諸条件、即ち彼等の様々な徳を称える。（略）――そのような（＝犠牲を捧げることが出来、自己自身への深い感謝の表れであるような：筆者註）神は益することも害することも出来るのでなければならない、友でも敵でもありえなければならない（略）。反自然的に神をただ善であるものへと去勢するのは、此処では何等望ましくもないのではないのか。邪悪な（böse）神は良き神と同様に必要なのだ。（略）何の為にそのような神（＝怒り、復讐、嫉妬等々を知らない神：筆者註）が要るのか？　――勿論、民族が没落する時、民族が未来を信じることを止め自由への希望が決定的に潰えるのを感じる時だ。屈従が第一に有用なものとして、保存条件としての屈従の徳が彼等の意識に上ると、その時彼等の神もまた一変せざるをえない。神は今や卑屈者になり、臆病で控え目になり、「魂の平和」を、最早憎まぬことを、寛容を、友と敵への「愛」を説く。（略）嘗て神とは民族を、民族の強さを、民族の魂からの攻撃的

なものと権力への渇望との全てを表現していた。しかし今やそれはもうただ善なる神なのだ……。実際神々にとってはいずれかの選択肢しか無い。つまり権力への意志であるか、そしてその限りでは神とは民族の神であるだろうが、さもなくば権力への無力（Ohnmacht zur Macht）であるか、そしてその場合神は必然的に善であるだろう……」（AC 16, KSA6 S.182f.）。例えば固有の領土や神殿や文化や自己自身に対する主権といったものをもたらす民族としての繁栄、それはニーチェ的心理学によって捉えれば人間の自己自身に対して抱く誇らしさ、強さ、自己確信であるが、それを基盤にする神と、その基盤が崩れて尚も生き延びた神との違いが此処では述べられている。神がそれを崇拝する人間の生から生まれるのだとすると、生が、自然がただ善きものでは、善自体ではないがゆえに、神々は時に素晴らしく美しいものであり、時に酷く恐ろしいものとなる。生は全ての多様なものがその上で展開する場である。生の豊かさとはこの多様性、多様なものの可能性である。権力への意志としての生の、力同士の闘争的関係として、様々な人々や物事を支配し、それに服従し、利用し、耐忍しながら人間は生きる。神は人間の生から取り出された偉大さの結晶である。だが偉大さとは決して善と同一ではない。人がただひたすら善であるだけの神を信仰するとは、そのような神を求めること、生がそのようなものであれと望むことである。強さとしての自己確信が崩れた生から、弱さの内にある人間から生まれた神が、ユダヤ・キリスト教の神である。

キリスト教が現れる前史として、ユダヤ教はそもそも民族の宗教でありユダヤ教の神はイスラエル民族の権力感情の徴としての民族の神であったが、この民族の没落の時に変質したと、ニーチェはその歴史を解釈する。ユダヤ教の本能とは即ち「存在か非存在か（Sein und Nichtsein）の問いの前に立たされて、あらゆる犠牲を払って全く不気味な程に意識的に（mit einer vollkommen unheimlichen Bewusstheit）存在の方を選び取」（AC 24, KSA6 S.191）ろうとする傾向であり、これを貫徹した代価は「全自然の、全自然性の、全実在性の、外的世界と同じく内的世界の全体の、徹底的偽造（die radikale Fälschung aller Natur, aller Natürlichkeit, aller Realität, der ganzen inneren Welt so gut als der äusseren）」（ibd.）であり、彼等はそれまでの生存条件から自らを分離し、反自然的なものを生存条件とするようになった。彼等は変らないことを望んだ、生とは生成するものではないとした、というわけだ。このユダヤ教の神概念を受継いだキリスト教における最高の理想は、実在性に対する本能的憎悪に由来を持つ。この憎悪は「あらゆる接触（Berührung）をあまりにも深刻に感受するので、 一般に最早「接触され」たがらない、極度の苦悩と刺激の能力（extreme Leid- und

Reizfähigkeit）の結果である」（AC 30, KSA6 S.200）とされる。この憎悪こそがキリスト教によって生きる者の生の特徴をなすものである[xlii]。この感情が意味するのは耐えられなさ、身体的な弱さである。情動に対する嫌悪や忌避は、生が情動であるならば、生に対する嫌悪や忌避ということになる。脅かされ動揺している者は安定を、不動で不変のものを求める。確実なものを欲しているのだ。しかし確信しているということと確信を欲するということとは決定的に違う。前者は強さの徴であり後者は弱さの徴である。

神概念にはそれを崇拝する人間の、彼等自身の生の肯定が懸かっている。神の姿はそれを崇拝する人間の生の類型に対応し、その姿の内で人間は自己と生を理解し、自己についての強い感情を抱く。神の姿は人間に似ている。それは言わば超越的なものにまで極端に拡張された自己像であり、理想である。神への感情は人間の拡大した自己感情である。神の姿は人間にとって模範であり、人間は己の神のように、或いはそれに相応しい者に、なろうと願う。身体的に強い者は彼の神において自らの強さを悦び、一層強くなろうとし、逆に身体的に弱い者は弱さによって生き、増々弱くなろうとする。そのような身体が形成されるのだ。異教の神においては権力感情の増大が悦ばれ、キリスト教の神においては無力が悦ばれる。宗教的感情とはそのように極端なものである。ディオニュソスというギリシア的な神はニーチェ思想において度々重要な意義を持つものとして現れるが、この神が意味するのはその密儀の陶酔であり、陶酔という身体的状態にあっての生の爆発とも言うべき高揚である。「陶酔（Rausch）にあって本質的なものは力の上昇と充実の感情である」[xliii]（GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 8, KSA6 S.116）。「ディオニュソス的密儀において初めて、ディオニュソス的状態の心理学において、ギリシア的本能の根本事実が、––その「生への意志」が、表明されているのだ。ギリシア人はこの密儀によって何を保証したのか？　永遠の生、生の永遠回帰である。過去の内で予告され聖化された未来（die Zukunft in der Vergangenheit verheissen und geweiht）である。死と変化を越える生（Leben über Tod und Wandel hinaus）への勝ち誇った肯定である。生殖を通じて、性的な密儀を通じて生き続ける事全体としての真の生（das wahre Leben als das Gesammt-Fortleben durch die Zeugung, durch die Mysterien der Geschlechtlichkeit）である。」（GD Was ich den Alten verdanke4, KSA6 S.159）この表現からも解るように生は一人の人間の、何等かの個体の持続などではなく、生の高揚は個体を越えて行くものである。密儀の宗教的感情の内で永遠の生を保証するとは、生が永遠であれと命じることであり、そのような命令は死をも克服しうるだろうという強さの、永遠を担いうるという強さの感情の高まりから発するものであり、それは永遠の生を必要とするということ

は正反対である。

キリスト教的な価値観・道徳は、この世のもの・自然的なもの・身体的なものの価値を引き下げる。その道徳の許で人間はこの世のものに対する否定の意志によって生きる。彼岸的なものへの意志によって生きることで彼等は自らの身体的なものを否定する。

2.2 高揚か阻喪か

自己自身についての悦ばしさの宗教から、自己自身についての苦しみの宗教への変質、権力への意志としての神々から権力への無力としての神々への変質、それがユダヤ教の没落の時に起こった。神の変質はそれを崇拝する人間の変質である。没落の危機に直面する彼等はこの世の生存に苦しみ、その苦しみゆえにこの世のもの・自然的なもの・身体的なものの価値を引き下げる。それ等が耐え難いので、それ等を感じまいとするのだ。此岸を価値の低いものと見なし、彼岸的なものへの意志によって生きることで彼等は自らの生を否定する。生の否定とは死ではなく此岸に生きながら彼岸的なものを意志することである。だがそのような意志は自己否定の意志にほかならない。彼等の許で生は阻喪する、或いは彼等は阻喪してゆく生である。

生の高揚は、確信が、快感情の強さがその症候である。高揚した生は、超人の希望を抱く豊かな大地である。それに対してキリスト教的な神を崇拝する者の内では生に敵対的な意志が支配的となっている。キリスト教は同情の宗教であると言われるが、「同情とは、生の感情に満ちた活力（Energie des Lebensgefühls）を高揚させる強壮な諸情動とは反対である。そしてそれは意気阻喪させるように（depressiv）働き掛けるのだ。（略）同情によって力の被る損傷は尚一層増加され倍加されるのだが、既にその損傷は苦しみが生にもたらしている。苦しみ自体は同情によって感染的になる。（略）同情によって生は否定され、否定に値するものにされる。——同情はニヒリズムの実践なのだ。もう一度言うが、この阻喪的で伝染性の本能は、生の保存と価値高揚を目指すかの本能を妨げる」（AC 7, KSA6 S.172f.）。快をもたらさない不快の連続であるような苦しみは権力への意志としての生を損う。その苦しみが更に同情になる。同情が徳であるとは、道徳としてのキリスト教の内では人間は苦なる生として訓育されるということである。キリスト教の許では人間は苦しみによって生きるのだ。苦しみは身体の力を衰えさせるが、それ以上に危険なのは苦しみが同情になる時だとニーチェは述べる。同情は他人と共に苦しみ他人の苦しみを苦しむことである。

他人の苦しみを見て自らも共に苦しみ、自らの苦しみを見せて他人を共に苦しませる、これが感染的という意味である。キリスト教は同情の宗教であるとはニーチェによってでなくとも言われるが、同情する者の身体をニーチェは次のように解釈する。同情を徳とするキリスト教のもとで人間は苦なる生として訓育され、苦しむことが生きることになる。ただ苦しむ者が居る、或る身体が苦しみの内にあるというだけではなく、誰もが、全ての生けるものがそうなのだと。そしてそのようなこの世の生存は否定すべきものであるという価値判断が形成されると。

キリスト教の最初の地盤は「内的に粗野となって自らを引き裂く人間、強いがしかし出来損いの人間」（AC 22, KSA6 S.189）であったと言われる[xliv]。彼等は自らの力の放出を阻まれ、抑圧されている。自己分裂は確信とは正反対の状態である。『道徳の系譜』でニーチェはキリスト教的な僧職者が如何に生を解釈するかを語る。抑圧されている者達の権力は内へ、自己自身へと反転され、彼等は自らを責め苛む。己で己を損う、それは病的な状態である。そのような者を保護し、健康にすることなく病気のまま生かし続けるのがキリスト教的支配者即ち僧職者の手段である。僧職者は猛獣を飼い馴らす為に病弱にさせる、僧職者は病気の者達に罪という概念を吹き込むのだと言われる。罪とは「動物的な「良心の疾しさ」（逆向きにされた残酷性）の僧職者による意味付け直し（die priesterliche Umdeutung des thierischen „schlechten Gewissens“ (der rückwärts gewendeten Grausamkeit) ）」（GM III.20, KSA5 S.389）である。病める者にその状態について罪という解釈を与える、罪ある者だというのが彼の自己意識となる。これは「僧職者の「罪ある（schuldig）」療法」（GM III.21, KSA5 S.391）と言われる。キリスト教の許で、苦しんでいる人間の苦しみは、自らの罪として受け取られ罰として甘受される。意義を与えられた苦は最早不快ではなく、彼の自己確信となり、生きられる術となる。苦しみは、身体的な不快感情としてではなくそのような精神的なものとして捉えられることによって、身体から切り離される。そして感情の場である身体が精神から切り離されるのである。苦しむ身体は彼から切り離された、それが苦しむ者の苦しみに対する処置なのである。「切断、根絶という同じ手段は（＝前節では教会が施す激情に対する治療が精神化であり去勢であると述べられる：筆者註）、欲求との戦いにおいて、あまりにも意志薄弱であまりにも退化しているので節度を己に課すことの出来ない者達によって本能的に選び取られる」（GD Moral als Widernatur2, KSA6 S.83）。

僧職者的人間類型の許では身体よりも精神に高い価値が置かれる。彼等は危険な類型である。僧職者的評価様式では、権力への意志として表現されるような生は邪悪なものであ

り、否定され、価値を引き下げられるべきものである。邪悪とは何か、それはやはり生と関わるもの、或る類型の生から考え出されたものなのである。僧職者的評価様式における邪悪とは、存在としての生に対立するもの、情動としての生であり、その生の内での権力の増大である。

キリスト教の生い立つ第二の基盤としてイエスの意味付けの変質が挙げられ、これをニーチェはパウロに帰し、それは地上の幸福に対する彼の憎悪からなされたと言う。実在性に対する本能的憎悪がキリスト教の特徴であると既に述べたが、これは生に対する敵意である。自己自身それであるところの生に対して向けられている。それゆえにこの憎悪は危険なのである。

苦しみからは憎悪が生じるのだが、そもそも憎悪とは醜い者の感情である。ニーチェは醜さと美しさを次のように捉える。「人間だけが世界に美しさを贈ったのだ」（GD Streifzüge eines Unzeitgemässen19, KSA6 S.123）。「何一つ美しいものは無い、人間のみが美しいのだ。（略）生理学的に割り出せば、全て醜いものは人間を弱くし、その心を暗くする。それは人間に衰退や危険や無力を想起させ、人間は事実その際に力を失う。（略）人間の権力の感情、その権力への意志、その気力、その矜持、これは醜いものと共に下降し、美しいものと共に上昇する……」（GD Streifzüge eines Unzeitgemässen20, KSA6 S.124）。美しさや醜さをニーチェは美しいもの或いは醜いものそれ自体に備わっている何かとは捉えない。何かが美しいとは誰かがその何かを美しいと感じることであり、美しさとはそれ自体で成立する何かではなく、見る者と見られるものとの関係において成立し、見る者だけによっても見られるものだけによっても可能ではない。例えば人間は美しいと言う時、それは人間が人間を美しく見ることが出来るということを意味し、この世は美しいと言う時は、私はこの世を美しく見ることが出来るということを意味している。美しさや醜さは見る者と見られるものとの関係において生じるのだから、それ等は見る者の身体や感情と不可分である。美しい者とは美しさを知る者、何かに接してその刺激を快と感じ、権力の増大を、悦ばしさを感じ、高揚することが出来る者である。他方醜い者とは、そういった快や権力感情や悦ばしさや高揚を知らない者、その能力の無い者である。自然的なものや実在的なものを、根本においては生であり自己だが、それを美しいものとして悦ばしく感じることを知らない、醜い者のこの無能力は、彼等の身体が苦しみの内にあるがゆえである。彼等はこの世の生存に苦しみ、その身体においては不快が支配的になっている。刺激に対する無能力、耐えられなさが彼等の身体的な弱さである。

醜い者の憎悪とは単に攻撃的で残酷な感情というだけではなく、滅ぼそうとするものである。実在性に対する憎悪とは自己自身への攻撃性であり残酷さであり、それゆえに危険なのである。強さやそれに由来する美しさは人間を強さへと触発し、弱さや醜さは意気阻喪させる。美しいものにはそれを見る悦びがあり、醜いものを見るのは苦痛なのだ。美しいものを見てその美しさに妬みや憎しみを覚えたり、醜いものを見て優越の快楽を得るという心性の内では反感が支配的となっている。美しさは悦びの原因ではなく、美しさとは悦ばしさである。見られるものに美しさという原因があって見る者がそれを受容し結果として悦びが生じるのではなく、見る者が見られるものとの関係において悦ばしさを感じているということ、そのような力関係が結ばれているということである。美しさがこのようであるのと同様、醜さとは苦しんでいるものを見る苦しみである。

様々な理想はそれを抱く人間の置かれた事態に応じて生じる。「諸理想の由来」というタイトルから始まる断片は、A. 異教的、B. 貧血症的、C. 反自然的という三つの類型を挙げる（NF 1887–88 11[138], KSA13 S.63ff.）[xlv]。異教的理想（das heidnische Ideal）のもとで人間は世界をより完全な（vollkommener）ものとして見ている。人間が自らの苦境から世界をより空虚に、より色褪せた、より希薄なものに見る事態からは、貧血症的理想（das anämische Ideal）が生じる。そして人間が世界を、その中に尚も理想を想定したり望んだりするにはあまりに不条理で、悪く、惨めで、欺瞞的に感じられるものとして見る事態から生じる理想は生を誹謗する反自然的理想（das widernatürliche Ideal）であり、そのような状況では人間は否定し、根絶しようとする。此処でニーチェは「キリスト教的理想は二番目と三番目の理想の間にある中間形象であり、或る時には三番目の方に、また或る時には二番目に近付く」（ibd., S.64）とする。中間的であることが両方を結び付けているということであり、両方の可能性を備えていることだとすると、一方への傾斜から他方への傾斜として一つの理想の歴史的展開を理解することが出来る。反自然性へ、生の否定へと傾いたキリスト教的理想のもとで、キリスト教は自らに必然的な結末を引き出す。反自然的道徳は生の本能へ有罪宣告するとされる。「その道徳は「神は心の内を覗き込む」と言うことで、生の最下層で最上の諸欲求に否を言い、神を生の敵と見なすのだ……。（略）「神の国」の始まるところで生は終わる……」（GD Moral als Widernatur4, KSA6 S.85）。そしてニーチェはキリスト教の歴史を、それが今や何処まで来たかをこう描く。「我等が二千年もの長きにわたってキリスト者であったことを購わねばならない時が来る。我等は我等を生かして来た重し（Schwergewicht）を失う（略）。我等は突然、我等がキリスト者でありキリスト教的なも

のを気が狂ったように過大評価した時と同じくらいのエネルギーをもって、反対の価値付けに陥る」（NF 1887 11[148], KSA13 S.69）。従来の価値体系の動揺と失墜はキリスト者の、キリスト教の運命なのである。「キリスト教の運命は、この宗教で満足させられるべき欲求が病弱で、低劣で、卑俗（vulgär）であったのと同じだけ、キリスト教の信仰自体が病弱で、低劣で、卑俗とならざるをえなかったという必然性の内にある」(AC 37, KSA6 S.209）。その運命は初めからその理想の由来するところから必然的であり、現在の理想の動揺と失墜はそれが顕現したに過ぎない。そして由来となる欲求や身体が依然として古いものと同じように病弱のままなら、新しい理想はまだ生まれることが出来ない。それほどには強くない。これがニーチエの洞察するニヒリズムである。

キリスト教によって生きる者、キリスト教という身体の特徴は同情と憎悪である。それ等はいずれも苦しみから生じている。キリスト教は病気を必要とする。同情と憎悪を特徴とする苦しむ身体は、その苦しみによってこそ、その苦しみによってのみ生きようとし、苦しむことを生きることとする。これがキリスト教という身体が患っている病気である。

2.3 健康と病気

以上のように、ニーチェはキリスト教の心理的なメカニズムを、どのような感情がキリスト教の内で働き、その信仰において何が意志されるようになるかを描き出した。キリスト教の許では、教会は人間を病気にすることで生きながらえさせ、彼等の生きようとする意志は病気であろうとする意志に等しい。キリスト教によって生きる者は生に苦しむ者であり、生に苦しむゆえに生を否定しながら生きる。生の否定とは決して死ではなく、この世のものの価値を引き下げ、生を阻喪させるように働きかけることである。ニーチェはキリスト教批判を、その身体に対する診断として、病気という尺度を以てする。キリスト者は病気を患い、病気によって生きる。病気であろうとする意志としてその身体は形成された。そのような身体において生きる者は典型的デカダンと呼ばれる。

健康とは身体的な強さ、外的な刺激に耐えうることである。生物は、その諸本能が統合され、その内的な力関係の表れとして固有の性格を示すほど、強く、健康であると言える。或る力が強いとは、他の諸力との、より多くの他の力との関係において、それ等を束ねることが出来、それ等に序列を付けられるということである。そして病気とは外的な刺激に対する抵抗力の無さであり、耐えられなさである。病弱な身体においては、諸力は総合ではなく

互いにばらばらで秩序付けられずにある。苦しみによって生きる者は、苦しみに苛まれる己の精神を苦しむ己の身体から切り離す。精神が自らを身体から切り離すとは身体の自己切断にほかならず、諸力の総合である生が自らをばらばらに分断させることである。

ニーチェはキリスト教を病気として解釈するが、健康と病気という概念を彼は自らの半生の回顧から、病気の時期の自己診断から形成した。病気の体験はニーチェにおいては思想的発展の契機としての意味を持つ [xlvi]。健康と病気は、単に身体的状態にのみ言及する概念ではなく、価値判断や思考という精神的諸活動を解釈する為の概念となった。彼は自分が病気だったという自己認識から、健康と病気という観点を人間の思考やその形成を理解するものとして設定した。思考や道徳はそれを持つ者の身体的状態を示す徴であるとすることで、思考や道徳を解釈する尺度としての健康と病気という概念がもたらされた。思考や道徳に、それは健康かそれとも病弱かという新たな意義が、価値がもたらされたのだ。彼の人生と思想において、自分は病気だったのだと解釈することで、病気の体験は意義あるものとなり、また健康と病気というものが初めて意味をなすようになった。病気の意義は病気である正にその時ではなく、その状態から或る程度抜け出した時に、後から与えられた。それゆえ病気の意義とは、病気であること自体にあるのではなく、病気ではない状態にあって己の履歴として振返られる時に初めて、健康の意義と共に生じるのだ。病気であるというその状態は、それ以前にどうであったか・どういう経過でその状態に至ったのかや、それからどうなったのかということと無関係にそれ自体としての意味があるのではない。後から病気を意味付けることと病気の内で病気によって生きることとは決定的に異なる。病気によって生きる身体には苦しみや不快に対する抵抗力が欠けており、無力のゆえに病気が意味付けられ、生きる術となる。そして、苦しみをそのように意味付けず、意味付けられない不快の持続に耐えられたということこそが、その身体の根本的な健康さの証なのである。

キリスト教を病気という尺度から捉え直す時、其処には克服の可能性が兆す。この点にこそニーチェの批判の意図がある。病気によって生きている時、その者が自分を病気として自覚することは極めて困難で、健康を知らない内はそもそも病気を病気として捉えることが出来ない。だが或る者がそれまでの自分の生き方・血肉化された振舞い方を、病気だったのだと自覚する時、この自覚はその病気の克服、快癒への第一歩となる。ニーチェの考える健康や快癒とは、病気を知らない者に生まれ変わることや、二度と病気に罹らないことでは決してない。大いなる健康とは繰返し獲得されるものであり、病気を克服的に取り込むことである。或る病気によって暫くの間生き延びられたということは、その病気の限定的な有効性

を意味することは出来ても、その有効性の永続性を意味することにはならない。その病気で生きて来た者の全てがいつまでもその病気によって生きて行けるわけではなく、その病気の状態から脱せねばならない時が来る。同様に、何等かの信仰や思想やイデオロギーは或る期間は或る人々を生き存えさせ、その間に最高の繁栄を見もするが、だからといってその信仰や思想やイデオロギーが永遠に、無時間的に、あらゆる時代に、通用すべきであるというわけではなく、其処から脱却しなければならない時が来るのだ。

病気になるということはデカダンスの現れであるが、デカダンスの核心にあるのは、病気になろうとする意志であり、病気であろうとする意志である。デカダンスは、腐敗や後退、人間種の質の劣化としばしば表現される。「腐敗（Corruption）とは、諸本能の内部で無秩序状態（Anarchie）の脅威があるということの、「生」と呼ばれる情動の基礎が揺るがされていることの表現である。腐敗は、それが現れる生の形態に応じて、幾らか根本的に異なったものとなる」（JGB 9.258, KSA5 S.206）。「何等かの形式で権力への意志が下降するところでは、その都度生理学的な後退（der physiologische Rückgang）、デカダンスもまた存在する」（AC 17,KSA6 S.183）。諸本能が秩序と総合を成している身体は強く、一定の性格を備えた自己である。そのような身体は己にとって異他的なものをはっきり区別し、それを自らを基準として価値付ける。これと逆の状態がデカダンスの無秩序状態である。病気であろうとするとは諸本能の無秩序状態へ向かおうとするということである。 それゆえ価値判断の無能力はその身体の弱さを、デカダンスという身体的傾向を示している。価値判断は判断する者の自己に基づくのだから、判断力の強さはその身体の強さを意味する。強さとは差異に耐えうることであり、異他的なものとは差異的な自己であろうとすることである。「デカダンス道徳の批判。――「利他主義的」道徳、その許で利己心が萎縮してゆく道徳は――、どんな事情であっても劣悪な徴候（ein schlechtes Anzeichen）である。（略）利己心が欠け始める時には最良のもの（das Beste）も欠けている。自らに有害なものを本能的に選択する、「利害関係の無い」動機に誘われる、これが殆どデカダンスにその定式を付与している。「自らの利益を求めない」、これは全く別のこと、「私は最早私の利益を見出すことが出来ない」ということ、この生理学的事実性を覆い隠す道徳的な無花果の葉に過ぎない」（GD Streifzüge eines Unzeitgemässen35, KSA6 S.133）。此処で利己心と呼ばれているのは、異他的なものを己の為に有用なものとする、異他的なものと自己とをそのような秩序に置く、それによって自他の差異を保ち拡大しようとする傾向である。自らの利益を求めないのは、自らの何たるかの確信に欠けるから、自らの何たるかつまりその性格に基づく利益や有

用性が評価出来ないのである。そのようなデカダンス道徳、利するべき己が解らないがゆえの利他主義がキリスト教によって育まれた道徳にほかならない。

更にデカダンス状態にあっては己に益するものを選ばないだけでなく害するものを選び取ろうとさえする。「私は頽廃（Verdorbenheit）を、既に解っているだろうが、デカダンスという意味に理解する。私の主張はこうだ、今や人類が自らの最高に望ましいものをその内へ一括している全ての価値は、デカダンスという価値である。私は動物や種属や個人がその諸本能を喪失し、それにとって害ある（nachtheilig）ものを選択し、選好する時に、それが頽廃したと言う」（AC 6, KSA6 S.172）。頽廃しつつあるものは無秩序の内へ自らを分散させ消え去らせようとする。そのような自己否定の意志は、自ら引き裂かれる苦しみすら享楽するのだ。僧職者は病人を、病気の苦しみを癒してやるべく罪人にする、それが僧職者の罪ある手段であると既に述べたが、デカダンスを僧職者は利用するのだ。「デカダンスは、ユダヤ・キリスト教において権力を欲求する種類の人間、僧職者的種類にとっては手段に過ぎない。この種の人間は生の関心（das Lebens-Interesse）を、人類を病気にし、「善悪」や「真偽」といった諸概念を生にとって危険で世界を誹謗する意味へ反転させることに置いている」（AC 24, KSA6 S.193）。生の高揚を示す概念を生の阻喪した者達の許で逆の意味に反転させる、それによって阻喪している生は自らの意味を与えられるのだ。苦しんでいる者を治療する僧職者的な人間とは自身も苦しんでいる者である。僧職者と罪人とは共に苦しみ、これこそはキリスト教の本質である同情にほかならないが、どちらもその苦しむことによってこそ生きている。彼等の意味付けられた苦しみは、彼等にとっては享楽すべきものなのである。

デカダンスとは身体的傾向であるが、それは同時に心理的傾向でもある[xlvii]。そしてニーチェによるデカダンスの診断は、価値評価様式に対して、キリスト教に対して下されただけでなく、時代に対して下された。つまり共時的に存在する諸類型の内の或るものに対して下されたと言うより、キリスト教の許で歴史的に形成されたものに対して下された。その意味でデカダンスとは傾向であるだけでなく過程であり、その過程・歴史を現在において示すところのものである。或る身体が今現にどういう状態であるかが勿論先ず分析の対象となるのだが、問題化されるのはその身体の形成過程・歴史である。今現在のものを徴として解釈されるのでその歴史は系譜と表現されるのだ。キリスト教とはそれ自体が人間の病弱化の過程、人間の没落の過程であるとされる。「キリスト教の運動は、ヨーロッパ的運動として、初めから、あらゆる種類の屑やごみのような要素から成る運動の総体である。——これ等

の要素はキリスト教によって権力に至ろうとする。この運動は或る種族の衰微（Niedergang）を表しているのではなく、至る所から互いに押し合いへし合い集まって来るデカダンスの諸形式が寄って集って形成しあげたものだ」（AC 51, KSA6 S.231）。キリスト教は必然的に没落する。宗教としての没落の後、道徳としても没落するとニーチェは述べる。道徳としての没落とは真理への意志の、問いをそれ自身へも向けることによる没落であるとされる。

多くの記述で繰返されるのを既に見てきたように、ニーチェがキリスト教を批判する語調は極めて辛辣である。しかしその辛辣さからは、彼のキリスト教に対する拒否感や嫌悪ではなく、彼の自己批判の厳しさを読み取るべきだろう。彼のなすキリスト教批判は自己批判であり、彼は自らについて語っているのだ。同情による生の阻喪、本能的憎悪、生理学的頽廃といったキリスト教の解釈は、キリスト教のもとにあった彼自身への、彼自身による解釈である。彼にはキリスト教的系譜の自覚があり、そして最早キリスト者ではないという自覚があった。彼のキリスト教批判はキリスト教克服の試みである。だが何かを克服することを、ニーチェはその克服されるものと無関係になることとは考えない。キリスト教はそれ自体の必然性から没落し、克服されるべきものになると彼は考える。

デカダンスとして、ニーチェはキリスト教を問題とする。キリスト教は生成としての生に敵対的な、存在としての生という理想を掲げる。キリスト教はその思想の核心に神の死というニヒリズムを抱え、それなのにそのことが気付かれていなかったと昼前にランタンを携えたあの男は叫んだのだが（FrW II.125, KSA3 S.480）、生に敵対的な理想という、これまでキリスト教のもとで人々が永遠の命だと思って来たものは全く死に等しいものだったという、自己否定の意志としてのニヒリズムでもあるのだ。 ニーチェが見出したキリスト教の問題性とは、病気によって、苦しみによって生きることの、そしてそのように生きる身体が形成されゆくことの問題性である。ニーチェは道徳を批判する際にその道徳の根本を成している価値評価様式の由来を辿るが、それは今現にあるものがそのようなものとしてある必然性を、現在に至る一本の線として過去から引くことである。由来を辿るのは過去の意味付けである。嘗てどうあったかは今現在どのようなものであるかの必然性を成すものとして、全体の有機的統一を形成するものとして意味があるのだ。或るものの由来を辿ることがそのものの何たるかを知ることであるとは、そのものの必然性が、意味が理解されるからである。キリスト教の問題はそれが今現在生理学的に質の劣ったものであるという状態にあるだけでなく、それが没落する、没落せざるをえない必然性にある。キリスト教というデカダンスは

人間の没落の必然性であり、没落の過程である。苦としての生という意味付けはそのように生きるもの自身を損うだけでなく他の生をも、全ての健康さや美しさや出来の良さをも阻喪させる。それをニーチェはキリスト教の罪と宣告する。

ニーチェが批判するキリスト教の問題性は病気によって、苦として生きることの、そしてそのように生きる身体が形成されゆくことの問題性である。病気であること自体よりも病気によって生きることの内にある一層の危険は、そうやって生きている者が自らの状態を病気とは思っていないこと、問題的と捉えていないことにある。彼等はまだ病気を知らず、それゆえ健康も知らない。健康について語るニーチェは、自らの病気の体験からその思想における健康と病気という概念を得た。彼は自分が得たものを、自分と同じものによって生きて来た者達に与えようというのだ。キリスト教は、キリスト教的誠実性がそれ自体を問題的に捉える時、キリスト教的誠実性とは何かと問う時に没落すると言われる（GM III.27, KSA5 S.210）。この問題化を彼は彼一人のものではなく、彼が属する時代、彼が属する社会、ヨーロッパが直面するものとして捉えている。彼は自分達を生かして来たキリスト教とは何だったのか、自分達は如何なる者だったのかを問い、そう問うことでそれを克服しようとしている。最早キリスト者ではないことは、嘗てキリスト者であったこととの必然性から捉えられ、嘗てキリスト者であったことは最早キリスト者ではないことから解釈される。キリスト教を病気と健康という尺度から解釈するニーチェは、病気になった経験がある者として健康について語る。キリスト教がデカダンスであるという診断は、キリスト教によって生きて来た者が自覚する際にこそ意味を持つ。キリスト教を身体から捉え直し、その身体が如何なるものか、つまり自分自身は如何なる者かを知る、そしてそのように知ろうとする者としての自己を示す、それがニーチェのキリスト教批判であった。

道徳・価値体系が生から捉え直され、それを症候として身体の状態が解釈されるのと同様に、思考・認識もそのような解釈の対象となる。価値は根本においては感情という身体的なものであるとされた。認識もまた、身体に由来するものとして、情動の記号としてニーチェは解釈する。何をどのように認識するのか、何事かの認識がなされているとしてそれはどのような認識者の生存条件なのか、認識の一定の仕方が習得されることで生に何がもたらされるか。身体と精神の関係が捉え直された時、精神は身体について、つまり精神自身について何を認識するだろうか。精神化は身体の自己切断であり、それがキリスト教的な治療法であるとされたと既に述べたが、精神つまり認識や意識についてが、またキリスト教におけるそれについてが、次に論じられねばならない。

3 認識と懐疑

或るものが何であるかが解る、物事をそれとして認識したり、理解したり、思考する。これ等のことを我等は日常的にも行うし、そのような能力としての知性や理性というものは我等を我等たらしめるものとされる。認識は既に伝統のもと、多くの、殆ど全ての哲学者によって問われ論じられて来た主題であるが、ニーチェはそれをどのように考え、またそもそもニーチェにとって、ニーチェ思想において認識とはどのように位置付けられる問題なのか。

3.1 身体的知性

考えられた事柄、その内容は、症候として、其処から諸衝動の関係が読み解かれるべきものとして意味を持つとされる。そして、物の存在を知覚する、命題の真偽を識別する、推論する、そういった人間意識の能力も身体から捉え直される。ニーチェは認識を物事を既知のものに引き戻すこととする。「感覚的な第一印象は知性によって加工される。単純化され、既存の図式に従って整理された、現象界の表象は芸術作品としての我等の作品なのである。（略）この何か見知ったもの（Bekanntes）への意図的な変形（Um-gestalten）、この偽造」（NF 1884 26[424], KSA11 S.264）、認識するとはそういう操作なのである。思考や認識は単に外的刺激の、外界の情報のそのままの受容などではない。その対象が何であるかをそのまま受け取ることは出来ないのだ。 認識はその対象を新たに知ると言うよりは、その際に行われているのは、対象を己に馴染んだものに、覚えのあるものに変えることである。変形することでその対象は認識者にとって意味あるものに、認識しうるものになるのだ。認識とは認識の対象の偽造であり、物を見ることは対象を見られるものに偽造すること、何かを聴くことはそれを聴かれるものに偽造することなのである。「目は見る時に、精神が概念把握する為にするのと、正に同じことをする。それは現象を単純化し、それに新しい輪郭を与え、嘗て見たものに似せ、嘗て見たものに引き戻し、形作り直すのだ、それが把握出来、利用出来るようになるまで。感官は「精神」と同じ事をする。即ちそれ等は事物を統制するのであり、学問が概念と数へ自然を強制するのと全く同様である。其処には「客観的」であろうとするものは何も無い。むしろ、養分を得るの為の或る種の血肉化と適応がある」（NF

1884 26[448], KSA11 S.269）。これは権力への意志という観点から見れば、諸力の或る総合としての認識対象と諸力のまた別の総合としての認識者とが関係し合うことであり、認識者の側からすれば他の力を自らに有益なものとして、利用しうるものとして支配し、そのような力関係を結ぶことである。認識者はそのような力であり、そのような身体として形成されているのである[xlviii]。認識者は物事をありのまま認識するのではなく、解釈するのだ。

見知ったものへの引き戻し、既に馴染んだ図式への変形、法則の適用、そのような解釈は本能的になされるとニーチェは考える。解釈は解釈されたものを解釈者自身の力とする。逆に解釈者の馴染んだ図式に嵌らないものは解釈者にとって己を脅かすものになりうる。何か或るものを見知っている、馴染んでいるとは、そのものを己に有益なように、少なくとも無害であるように、扱う術を心得ているということなのである。考える事、感じる事、認識、感覚の生物の側からの意義は、それによってそのものが生きられるというところにある。「我等の認識への欲求は正にこの見知ったものへの欲求にほかならないのではないか、あらゆる異他的な、馴染まない、疑わしいものの中に、最早我等を不安にさせない何かを見付け出そうという意志ではないか？　本能的な恐怖（der Instinkt der Furcht）が我等に認識せよと言うのではないか？　認識する者の喜悦は、確実性の感情を取り戻した歓喜にほかならないのではないか？　（略）見知ったものは馴染んだものである、そして馴染んだものは最も「認識」され難い。即ち問題として見られることが、異他的なものとして、遠いものとして、「我等の外のもの」として見られることが一番困難なのだ」（FrW V.355, KSA4 S.594）。見知ったもの、馴染んだものは権力感情を強くし、得体の知れないもの、疑わしいもの、どう接すればいいか、どう扱えばいいか見当がつかないものは恐怖の対象になりうる。そういったものの支配出来なさは、力の総合としての認識者にとって自らの総合と秩序を解体するかも知れないからだ。法則性を見出すとは見知ったものへの引き戻しにほかならず、 原因を推論することも同様である。見知らぬものと見知ったものという語を用いて認識という作用を表現することで、この作用を力同士の関係における出来事として捉えることが出来る。一つの力とは既に諸力の総合であるが、また異他的な力と関係するものである。この関係は或る力と異他的な力との差異を形成する。見知らぬものと見知ったものとは、異他的力と或る力とに対応し、それゆえ闘争と類比される力関係の展開と、認識作用も類比的なのだ。「「認識」とは何か？　（略）第一の原理はこうだ。我等が馴染んだものは我等にとって最早謎や問題にはならない。新しいもの、奇異を感じさせるものとして出会った時の感情の摩滅。合法則的に生起するもの全ては我等には最早疑わしいものとは思われない。そ

れゆえ法則の探求が認識者の第一の本能である。しかし勿論法則が確定されたとしても何も「認識された」ことにはならない。――それゆえに物理学者達の迷信も生じる。彼等が或るものに固執することが出来るなら、即ち現象の法則性のゆえに短縮公式の利用が許される場合に、認識されたと彼等は思うのだ。彼等は「確実性」を感じている。しかしこの知的確実性の背後にあるのは恐怖心の鎮静である。彼等が法則を意欲するのは、それが世界から恐ろしさを剥ぎ取るからだ。これが学問の背後本能としての算定しえぬものへの恐怖である」（NF 1886-87 5[10], KSA12 S.187f.）。見知らぬものへの恐怖の感情、身体的な反応は、本能が知らせる警告である。身体は見知らぬものと見知ったものとを、そのものがそれ自体何であるのかを知るのではなく、見知っているかどうかを識別する。身体は自己であり、自己と異他的なものとの差異を知っているのだ。対象が何かであるから恐怖するというのではなく、そのような意識に上らない所で恐怖は身体をして認識の図式を形成させしめ、一定の捉え方を、それは即ち振舞い方であるが、それをさせるのである。何かを有用なものと出来るのは、その何かと利用する身体の間の秩序を示している。図式や形式の形成は対象との力関係の形成であり、身体の本能的作用としてなされている。

3.2 意識など遅知恵

認識がそのような解釈であり、図式の形成であるとして、認識する意識はどのように位置付けられるだろうか。認識という活動が身体から捉え直されたように、認識する意識もそれ自体として身体とは独立的に存在し機能するものとはされない。ニーチェはしばしば、意識は後になって出来たものであると言う。意識される事柄、考えられる事柄は「或る系列の最後の鎖の輪、末端である。或る思想が直接に別の思想の原因であるかのようなことは見かけ上に過ぎない」（NF 1885-86 1[61], KSA12 S.26）。見知ったものへの引き戻しという身体的反応、その図式形成の連鎖の末端に思想が形成されるのであって、それは何等原因と位置付けられるものではない。或る対象とそれについての思考や思想の関係も、或る思考や思想と別のそれ等との関係も同様である。この連鎖関係は決して一対一対応ではなく隠喩的関係であり、解釈によって結び付けられ、また解釈によって読み解かれねばならないものである。「全て物質的なものは何か見知らぬものが生起したという運動の症候であり、そして全て意識されたものや感じられたものも同様に見知らぬものの症候である――。（略）精神と物質だけで世界の表現形態が尽きているわけでもなく、その両者のみが世界を表しているわ

けでもない以上、あたかもそうであるかのような、精神と物質との間の必然的な関係など存在しないのだ。（略）――「精神自体」は無いのだ、「運動自体」が無いのと同様に」（NF 1885-86 1[59], KSA12 S.25）。

意識は症候であり、徴である。ではそのような意識はどういう目的の為に、どんな利便の為に発達したか、これについては次のように述べられる。「「種属の守護霊（Genius der Gattung）」について。――意識の（より正確に言えば自らを意識する事（das Sich-Bewusst-Werden）の）問題は、我等がどれくらいそれ無しで済ませられるかを把握し始める時に初めて立ち現れる。（略） 生の全体は、たとえそれを丁度鏡に映して見るようなことをしなくとも可能だろう。（略）もし意識が大体において余計であるなら、一体意識は何の為か？――私には次のように思われるのだ（略）。意識の精密さと強さとは常に人間の（或いは動物の）伝達能力と比例し、伝達能力は更に伝達必要性と比例すると。後者に関しては、己の諸欲求を伝達したり解らせたりすることにかけては名人である個人こそが、同時にその諸欲求については大抵のことを他者に頼らねばならないものだという風には、理解されてはならない。だがしかし、種族や世代の連鎖の全体に関してはそうであると私には思われる。欲求や欠乏が人間に長い間、伝達し合い迅速に精細に理解し合うことを強いている場合には、最終的にありあまるほどの伝達のこの力と技とが生じて来る、言わば徐々に積み上げられ今やそれを浪費的に支出する相続者を待望するばかりの資産のようなものだ。（略）この観察が正しいとすると、私には更にこういう推量が許されるだろう、意識は一般に伝達の欲求の圧力下でのみ発達したのだと、そして初めから人間と人間との間でのみ（特に命令する者と服従する者との間で）必要で、有用だったのだと、そしてこの有用性の程度に関係してのみ発達したのだと」（FrW V.354, KSA3 S.590f.）[xlix]。意識は伝達の為に発達した。徴としての意識は伝達の必要の為に、それも、より詳しいまたはより正確な伝達のようなことの為ではなく伝達の効率、短縮の為であるとされる。意識は人間が個々人としてではなく人々の関わり合いとして、集団として生きるものであるという生き方から形成されたものである、意識の発達は人間種ということに掛かっている、このことをこの節のタイトルは意味しているのだ。そして意識の発達とはあくまでも効率に関してである。伝達することとされるものとの一致という意味での伝達の正確さなどは、認識が解釈にほかならないなら問題にならない。「非有機的世界においては誤解は無い、伝達は完璧であるように見える。有機的世界において誤謬は始まるのだ。「物」、「実体」、性質、作用「性」、そういった全てを非有機的世界に持ち込むべきではない！　個々の誤謬、その御蔭でこそ有機体は生きているのだ。「誤

謬」の可能性の問題？　対立しているのは「偽」だとか「真」だとかいうものではなく、むしろ徴自体対「徴の短縮（Abkürzungen der Zeichen）」だ。本質的なのは、多くの運動を再現する（repräsentiren）形式の形成、あらゆる種類の徴を表す徴の発明だ。全て運動は何等かの内的生起の徴である。そして全ての内的生起はそのような形式の変化に表現される。思考といえども内的生起自体ではなく、むしろ諸情動の権力均衡の為の徴の言葉に過ぎないのだ」（NF 1885-86 1[28], KSA12 S.16f.）。内的な生起があること、運動していること、有機体において権力関係の変動があること、意識や思考は根本においてはそれ等のことの徴であり、それ等を示すものである。正確さや真偽を問うのは或る段階の、真理と虚偽の対立という図式を持つ、その図式の利用を習慣とするような意識である。そして意識が自らについてどのように位置付けようとするとしても、「意識は統率するもの（die Leitung）ではなく、統率の為の機関の一つ（ein Organ der Leitung）である」（NF 1887-8 11[145], KSA13 S.67f.）。徴としての意識が伝達するのは、意識という徴が意味するのは、根本的には諸力の関係と見なされうる全ての関係とその関係の変動である。一つの有機体の内部での、また一つの有機体と他の有機体や外界との関係においての、諸本能・諸欲求の支配関係や、刺激、諸作用の生起、そういったことの症候が意識である。身体上のそういった運動にとって、意識は原因ではない。それ等は意識によって統率されているのでもなく、意識はそれ等に或る統率がなされている徴でありそれ等が統率される為の一手段である。

意識の必要、伝達の必要とは連続の必要であり、人間が点ではなく線である為の必要である。「個々人、民衆や哲学者がこれまで理解していたような「個人（individuum）」は、実は一つの誤謬である。個人はそれ自体では何ものでもなく、原子でもなければ「連鎖の一環」でもなく、以前のものの単なる相続者などでは全くない。--彼は彼にまで至る人間という一本の線の全体でさえある……」（GD Streifzüge eines Unzeitgemässen33, KSA6 S.132）。点ではなく線としての人間とは、単に個々人が全体を成す為の部分でしかないのではなく、個人は全体を形成するものであるが、同時に個人は全体によって形成されたものだということである。大きな意味を持つ一人の人間が、偉大な人間が生まれるのは、彼までの彼以外の人間全てによって彼が準備されたからであり、彼の意味と必然性は彼までの全てによって準備され彼という一人の人間において顕現したものである。偉大な人間、新しい種類の人間の到来は人間種全体の豊かさであり可能性の拡大である。ニーチェの身体への注目は日常的な意味での身体へのものに留まらず、その身体概念においては複数人が一つの身体をなすような、民族の身体というようなものが考えられるとしたが、それは人間という言葉

の意味するところが決して所謂個人と等しいものではないというのと同様である。身体とは個体以上のものであるし、人間とは個人以上のものなのだ。

意識は何かについての意識であるよりも、つまり意識内容であるよりも、意識があるという状態である。それは意識として自らを意識している。自己意識であり精神である。ツァラトゥストラが自己に対して自我と呼んだものは、その上で本能的また無意識的な諸活動もが生起している身体に対しての自己意識であるが、そのような自己意識は自らを単一の、統一的で一貫した、固有の意識と意志を持つものとして、行為の主体として意識する。行為の主体としての自己意識は、己の行為の結果の存在と、因果関係というもの自体を考える。「人間は自分が原因であると、行為者であると信じている——。生起する全ては、何等かの主体に対して述語の関係にあると。あらゆる判断には、主語と述語についての、或いは原因と結果についての深い完璧な信仰が潜んでいる。（略）端的に言うとこうだ。因果律を信じる心理学的必要は、意図なくして生起するということが想像出来ないという点にある」（NF 1885-86 2[83], KSA12 S.101ff.）。

そして自らを意識している自我からは、つまり確たる自我があるという信念からは、存在する物の信仰が継起するとニーチェは考える。「原子の仮定は主体概念と実体概念の当然の帰結に過ぎない。即ち、何処かに「物」があるに違いない、其処から作用が生じているような物が、というわけだ。原子は魂という概念の最後の末裔である」（NF 1885-86 1[32], KSA12 S.18）。「我等の「自我」が、それに則って我等が全てを存在せしめる或いは理解する、唯一の存在であるならば。非常に結構！　そうだとすると、此処に遠近法的幻想がないかどうかという疑いは極めてもっともだ、——つまり、全てが地平線に囲まれているように、その内側に包込まれているだけの、見せかけの統一性ではないか。身体を手掛かりとすると、物凄い多様性が顕現する。方法的に許されるのは、より良い研究がされうる、より豊かな現象を、より貧しい現象の理解の為の手掛かりとして利用することだ。結局、全てが生成であるとすると、認識は存在を信じるということに基づいてのみ可能なだけである」（NF 1885-86 2[91], KSA12 S.106）[1]。ニーチェは主体概念を、自己を意識する者のその意識への信仰から発展した魂への信仰とする。人間を個人として捉える、そのような人間観も此処から生じる。そしてこの自己意識的行為者が想定する行為者と行為との関係から、主語と述語という概念が生じているとする。存在する物の、存在者の信仰から因果律の信仰が由来する。そして因果律の信仰は意図の一貫性の信仰である。「或る行為の価値をそれが生じたところの意図に則って測ろうとする者は、その際に意識された意図（Absicht）を想定して

いる。しかしどんな行為であれ、多くの無意識的な底意（Absichtlichkeit）が存在する。つまり、「意志」や「目的」として前景に出て来るものは多様に解釈されうるものでありそれ自体としては単なる症候なのだ。「明言された、明言されうる意図」とは説明（Ausdeutung）や解釈（Interpretation）であり、それは誤りかも知れない（falsch sein können）のだ。それ以上に恣意的な単純化や偽造等といったものかも知れないのだ」（NF 1885-86 1[76], KSA12 S.29）。「世界が我等にとって論理的なものとして現象するのは、我等がそれを先ず論理化したからである」（NF 1887 9[144], KSA12 S.418）。認識とは意味ある秩序・図式へ当て嵌める解釈であると既に述べたが、因果律というものはそのような図式の内で極めて有用なものであったと言える。ニーチェは世界を生成として、衝動として捉え、衝動は根本的所与とされるが、これは衝動が原理的に先行する、つまり究極的な原因であるからではなく、それを根本的所与とする想定の有用性からである。有用性は後のものから辿って前のものに、今あると思うものから前と思われるものに付与される。

こういった、主体としての自我の信仰や物・存在者の信仰、因果律の信仰から認識というものは形成され、学問というものは構築されている。端的にそれは身体が己の利の為に行う偽造であり、そしてそういった事情は忘却され、諸作用の末に形成された意識の上には現れることはない。「「存在」の信仰は、あらゆる生の基盤であると同様、あらゆる学問の基盤である」（NF 1884 26[328], KSA11 S.236）。認識は存在者の信仰を前提とする。認識がそのようなものとして自己意識された場合、その認識は、その自己意識は、生成としての生・自己と相反するものである。自己は自我よりも大きく捉え尽くすことが出来ない。認識と生の間には矛盾がある[li]。「結局は、生の認識不可能性は正に、あらゆるものはそれ自体としては認識不可能であり我等は我等が前もって建設し組立てたものだけを概念把握するのだという点にあるのかも知れない。私は「認識」なるものの第一の機能の生との矛盾を考えている」（NF 1884 26[70], KSA11 S.167）。認識と生の矛盾とは、認識されるものと生との不一致である。

対象を認識出来ない、見知ったものへ引き戻せない、それは懐疑を抱いている状態である。何かについての確信は権力増大の感情であり、確信は身体の強さの症候となる感情である。これに対して懐疑、つまり確信の無さは弱さの感情である。或る場合に確信は牢獄と呼ばれるが、それは厳密に言えば確信・確実性の必要である。強さとしての確信は懐疑に耐えうる強さである。また懐疑が強さと、精神の偉大さの徴と呼ばれる場合、精神の偉大さとはまた身体の偉大さでもあるが、それは厳密に言えば見慣れぬもの・捉え難いものを前にして

それに脅かされない強さである。「偉大な精神達は懐疑家である。（略）強さ、精神の力、或いはそのあり余る力から生ずる自由は、懐疑（Skepsis）によって証明される。確信の人間は、価値と無価値に関する原理的なもの全てにとって全く問題とならない。確信は獄である。（略）価値と無価値に関して意見を差し挟むことが許されるには、五百の確信を己の足許に見下ろし、己の背後に見返さねばならない……。偉大さを欲し、その為の手段をも欲する精神は、必然的に懐疑家である。あらゆる種類の確信からの自由は、自由に眺めることが出来ることは、強さに属する……。（略）偉大な激情（die grosse Leidenschaft）は確信を利用し、利用し尽くす、それはその確信に屈服しない、――己が支配者たる術を心得ている（sie weiss sich souverain）。――逆に、信念への欲求、肯定と否定に関する何等かの無条件なものへの欲求は（略）、弱さの欲求である」（AC 54, KSA6 S.236）。不変の存在への執着は生と矛盾する認識への欲求であり、認識の過重視は身体の弱さの徴である。

認識が以上のようなものであるからといって、認識や認識する意識が無用のものであるということにはならない。ツァラトゥストラは自我は道具であると語った。また「意識はそれが有用である限り存在する」（NF 1885-86 2[95], KSA12 S.107）のであり、既に述べたようにその必要性や有用性は伝達にある。意識は伝達の為のもの、短縮記号であるとされた。それは物事の処理の、権力を均衡させる際の、手間を簡略化する。そして或る一定の仕方で行うことで、その仕方の確実性が、つまり支配力が強められる。一定の仕方は継続されることでより確実なものになる。習慣は身体を形成する。徴の有用性は、それによって伝達される内容によるというよりも、伝達されるという点にこそある。そして更に、意識には『道徳の系譜』第二論文で述べられているような有用性がある。この十六節では、内向せられた（wenden sich nach Innen）本能が人間に内面化（Verinnerlichung）をもたらし、良心の疾しさが生じるとされる。この良心の疾しさとは、自己否定的な意識である。この節では良心の疾しさは深い病気と表現され、本能が損われた、弱化した人間という動物はその本能の代わりに意識に頼って生きながらえることとなったと語られる。つまり、本能が損われている時、その動物は病気によって生きながらえるのだ。病気としての意識の有用性というものがあるのである。病気とはニーチェにおいては健康の契機である。病気の自覚によって初めて病気と共に健康が意味を持つようになる。病気の有用性は病気であることの内にではなく、病気であると、或いはあったと、自覚することの内にある。本能が損われて意識によって生きながらえているということは必ずしも、本能が、身体が健康なものへと回復しえないと帰結するものではないし、意識による病気の自覚は、つまり意識が自らを病気と自覚しその病

気という状態を健康との対比として捉えられるようになることは、己の現在の状態を介するのに病気と健康という意義を新たに持ち込み、それによって自覚する者・自己解釈する者は新たなものになり、その捉え直しは回復への契機となりうるのだ。人間はその本能から最も危険な逸れ方をしている動物であり、そしてそれでも尚最も興味深い動物であるとニーチェは言った。本能からの逸脱はその動物の身体的な頽廃を意味するが、人間という動物の興味深さは病気の体験がもたらす可能性にある。つまり人間にあっては、精神化されたものにあっては、意識を持つものにあっては、精神をもたらした身体的な頽廃は其処からの転換の、身体的な上昇の契機となりうるのだ。

精神が自らを手段以上のものとしようとする、精神の肥大は身体の衰退の症候である。身体から切り離された意識、病気としての意識が、更にキリスト教やキリスト教道徳の内部ではどのように現れているかを述べておくなら、真理への意志・誠実性としての認識の過重視はキリスト教の内部で必然的に育まれた病気としての意識であると言えよう。真理への意志とは、不変にして絶対的な、神的な真理を何よりも価値あるものとし、その探求こそ何よりもなすべきであるとする、キリスト教の許で形成された態度であり、やがて必然的に宗教としてのキリスト教を打ち負かす道徳としてのキリスト教である。認識という意識の活動は存在の信仰に基づくが、この信仰はキリスト教的な神への信仰と相関的である。神への信仰は存在の信仰を深くし、存在の信仰を前提として得られる認識や学問の有用性が存在の信仰を、神への、神的な真理への信仰を深くする。真理への意志は、それへの訓育の必然的帰結として、それ自体についても問うようになるとニーチェは言う。そして、キリスト教道徳である真理への意志が自らについて問うのが、キリスト教の必然的な没落であり、またキリスト教道徳克服の契機であるとされる。意識が身体について問い身体を捉え直す、身体が自己を捉え直す、これはキリスト教の没落する時代のヨーロッパにおいては、真理への意志が自らについて問うこととしてなされるのだ。

ツァラトゥストラは精神と身体との関係について、精神は身体の戦いと勝利の伝令であると語った。そして精神が語ることの内にその者の徳の起源があると。身体に気付くのは精神なのである。意識は身体に奉仕することも出来る、しかし意識は自らを手段ではなくそれ自体を目的とする時に危険なものとなる。病気としての意識には、病気という状態には、その先に身体が其処から回復するかそれとも一層病気を重篤にするかの二つの道がある。病気としての意識には健康の可能性が潜んでもいるのだ。

結び　認識者の矜持

ニーチェは身体について問うことで精神について、精神のなす認識について問うた。自己意識とは、一連の身体的諸作用の最後の、末端の形成物であるとされた。我等は何かを意識する際、そのように意識しているということ自体が直ちにその意識の確実性であると思い、また真理である証だと思う。意識の内に明証性があるのだと思う。自己意識とその明証性は我等にとって自明なものであり、またこれは近代哲学が、近代的理性が基盤として来たものにほかならない。その点で、ニーチェのように身体と精神・意識との関係を捉えることは、近代的な意識の優位に対する批判である。『道徳の系譜』第三論文の最後の部分、二十三節以降では、近代科学が問題となる。キリスト教道徳を主題とする書で、更に僧職者の心理学を行うとされるこの論文で、近代科学について触れるのは、認識が前提としているものを、人が認識について考える時に意識されることなく前提としているものを、可視化させる為である。認識の何たるか、その前提はキリスト教の許で形成されたものなのだ。ニーチェは近代科学とキリスト教を同根のものと見なす。近代科学は、真理観を、認識観を、キリスト教から受け継いでいる。何を認識するか、認識しうるかは、認識者の情動の徴である。近代科学的真理観、認識観、近代科学的方法論は、決して普遍的なものではなく、特定の時代の、特定の社会の、特定の文化の産物なのだ。近代科学の精神はキリスト教道徳の神髄を、その真理の考え方と真理への態度を共有すると言われる。近代科学が何故ヨーロッパで成立したのかという問題にニーチェは彼なりの答えを示したというわけだ。また、意識の過重視としての近代的意識、近代性については次のようにも言われる。「私は近代的なもの（das Moderne）（＝前節までに取り上げられる近代的な政治体制、近代的な結婚制度等：筆者註）を既に生理学的自己矛盾と定義した」（GD Streifzüge eines Unzeitgemässen41, KSA6 S.143）。また、「近代的「進歩」（der moderne "Fortschritt"）」（GD Streifzüge eines Unzeitgemässen43, KSA6 S.144）は「デカダンスの中での前進（Schritt für Schritt weiter in der décadence）」（ibd.）と定義される。身体は固定的ではなく自己創造するものであり、意識もまた身体に形成される。我等の意識の重視は形成されたものであり、それが形成された時代こそが、そのようなものを形成しようとする意志が特徴的である時代こそが、キリスト教の許で生きて来たヨーロッパの近代であるとニーチェは考えているのだ。近代という時代が自称する進歩とは違って彼はこう考える。「私の意味での進歩。――私もまた「自然への復帰」について語る、もっともそれはそもそも戻る事ではなく上昇する事（ein

Hinaufkommen）だが――、進歩とは、高く自由で恐るべきでさえある自然と自然性への、大いなる課題と遊び、戯れることが許されている、そういう自然と自然性への上昇である」（GD Streifzüge eines Unzeitgemässen48, KSA6 S.150）。近代がその身に表現しているのは進歩と言うより反自然的なものへの傾向であり、生理学的には後退だというのだ。彼はキリストの没落する時について語る。それは正に彼の、また我等の時代であり、デカダンスは正に現代の問題なのである。時代に対する感覚、つまり一定の時代を成している生の類型とこれに特徴的な意志を捉える感覚、どのような身体が形成されているかを洞察する感覚、そのような歴史的感覚は彼の時代の所産であるとされる。「歴史的感覚（或いは、一民族・一社会・一個人がそれによって生きて来た価値評価の位階秩序を素早く察知する能力、これ等の価値評価の連関や、諸価値の権威の現実的な作用力の権威への関係についての「予見的本能」）、この歴史的感覚は、我等ヨーロッパ人が自らの特殊性として要求するものであり、ヨーロッパが階級や人種の民主主義的混淆によって陥った魅惑的で気の狂ったような半野蛮状態（Halbbarbarei）の結果として至ったものである」（JGB 7.224, KSA5 S.157f.）。歴史的感覚とは時代によって形成された彼等の身体にあるものなのである。その感覚によってニーチェは自らがその内に居るところのキリスト教を、時代を批判した。

ニーチェの歴史観と近代批判についてはまた更に問うべき問題であり此処ではこれ以上触れることは出来ないが、差し当たり身体の分析が近代に育まれた歴史的感覚によってなされると考えられていたということは間違いない。自らの身体を解剖して見るような眼差しはこれまでの伝統があってこそ養われたものなのだ。キリスト教のもとで訓育された誠実性がキリスト教道徳克服の契機になるとは前章で述べた。自らについて認識しようとする者は自らの系譜を自覚し、更にその認識を進めようとしている。彼は認識をこそ自らのなすべきこととしている。但しその対象は絶対的真理、神などではなく、自分達の身体である。身体の分析とは、それによって精神が身体と己と互いの関係とを捉え直す為のものである。精神は自己を捉え直す、それは身体が自己を捉え直すことである。ニーチェ思想における身体という概念の重要性はこの点にある。彼は身体を手引きとすることで精神を捉え直し、精神と身体に新たな関係を、新たな意義を与えるのだ。

本章では後期ニーチェ思想における身体の意義と、身体の問題が如何にして知の問題に至るかを明らかにし、身体を巡る彼の思想の独自性を示すことを主眼として来た。思考や認識や意識といった普通の意味では身体的とは言われないものを身体的なものとして、それ等を病気と健康という尺度によって捉えようとした点に、彼の独自性、彼の洞察の意義があ

る。

ニーチェ思想における身体とは何であったか。身体とは生の形であり、生ける者の自己である。身体は、その分析によってその身体であるところの者が如何なる者かを教えるものである。人間が自分自身について、己の生について、それは某かのものであると考える。しかし彼がそうであるところのものと彼が意識する内容は一致しない。自己意識つまり自我の背後には、意識されないより大きな自己があるとされた。そしてそのような自己からすれば自我は道具に過ぎない。自我・自己意識と自己・身体の関係が捉え直される。自我・自己意識は決してそれ自体で完結したものではなく、自己・身体から独立的なものではなく、それ自体目的であるようなものではなく、自己・身体の諸作用の連鎖の最後の形成物なのだ。それを目的と取り違える、意識の、認識の過重視がこれまで続いて来た。意識の過重視としての精神化は身体的に弱化した、病弱な者達の許でなされる。それは苦しむ身体が苦しみを鎮静する為に処する自己切断である。精神的なものは身体的なものと連続的であり、健康と病気という身体的な概念によって測ることが出来る。或る思考が病気の症候と診断された時、この診断の意義は何か。病気の診断によって病気は健康の契機となるのだ。病気を知ることで、病気と共に健康というものが意味を持つようになる。病気と言うからには健康が望ましき価値であると示されているのだが、ニーチェは如何にして健康になるかを、強い身体になるかを教えているだろうか。なろうとして健康になることは出来るのだろうか。自己意識が自己と一致しないように、意識された意志もその身体を成す様々な意志やその内での支配的な意志とは同じものではない。意識の語ること、意識に現れて来るものを、それ自体としてではなく何かの徴として捉える、其処に意識の有用性はあるのだ。過剰な意識や肥大した精神は病弱さの、デカダンスの症候である。そのような意識を持つ者は病気の状態にある。しかしこの状態には健康への可能性もあるのだ。

ニーチェはキリスト教を批判する。キリスト教によって生きる者の身体を分析し、診断するのだ。彼もまた一人の認識者であり、彼は自らの身体について問うた。問われたのは人間の身体一般だけでなく、彼個人の身体だけでなく、キリスト教という身体であり精神であった。キリスト教は彼によってデカダンスと診断された。キリスト教とは身体的に弱く苦しむ者の許で形成されたものであり、その苦しみが意味付けられ価値付けられたことによって増々苦しみを求め病弱になろうとする意志であり、病弱なものへと生が腐敗して行く過程であるとされた。しかし病気に健康の可能性があるように、デカダンスにも克服の可能性がある。ニーチェはキリスト教が没落する時について、そしてキリスト教を克服する時について

語る。キリスト教が身体から捉え直されることで、キリスト教によって生きて来た者は自分がどのような者であるかを知る。この自覚がデカダンスの克服の契機となる。ニーチェはその可能性と希望を語るのだ。

身体は認識者の知ろうとする対象であり、また自覚の契機である。認識者は身体について問う時、自己自身について問うているのだ。それゆえ自覚とは認識者のなす自覚であり、同時に身体のなす自覚である。認識や認識する意識は目的ではなく、身体にとっての手段である。過剰な意識は身体の病弱さを示している。しかしニーチェは病気を健康の契機と捉える。病気を知らない者は健康も知らない。病気を知らない者には健康というものはそもそも意味をなさない。病気を健康の契機として捉えることによってこそ、病気としての意識は身体の回復の契機となりうる。意識の位置付けをこれまでとは別様にすること、つまり身体から捉え直すということだが、それによって身体は再形成される。自己とは、また生とは、何かである事、何かとして存在する事よりむしろ、何かに成る事なのだ。現にある己は何ものかを知る時、知ることで彼はそのようなものに、彼自身になるのだ。認識を目的ではなく手段とすることで、身体の意義へ、意義ある身体へと至りうる。そのようにして認識者は生を、自己を、身体を再び取り戻すのだ。

[xxvi] これを含む再版された五つの著作に付加された序文と、新しく出版された『善悪の彼岸』『道徳の系譜』両姉妹編の序文、そして死後に出版された『この人を見よ』という、八十年代後半の一連の自己批判の文章では、自らの健康と病気と思想的展開とが重ね合わせて語られる。

[xxvii] このことは前述の引用箇所以外にも例えば次のように述べられる。「哲学者には非人格的なもの（Unpersönliches）は全く無い。そして特に彼の道徳が、彼が誰であるか、——即ちどのように彼の本性の最も内的な諸衝動が互いに序列付けられているか（in welcher Rangordnung die innersten Triebe seiner Natur zu einander gestellt sind）、についての明白で決定的な証言を与える」（JGB 1.6, KSA5 S.20）。

[xxviii] この部分に続くこの断片の結びは「しかし老モーゼはこう言ったのだ、「爾殺す勿れ！」と。」となっている。この殺す勿れという命令こそがニーチェがユダヤ教からキリスト教に受継がれた生に対する嫌悪と呼ぶものの表現である。

[xxix] 諸力の関係する場としての身体について、即ち力の数多性から身体の数多性に注目するものとしては次のような論文がある。鈴木克成「他者への開かれとしてのニーチェ　－身体論を組織論として捉え直す」（『理想』684 号、2010 年、所収、102-114 頁）。

[xxx] ニーチェが身体について述べる時に使われるのは Körper ではなく Leib という語である。どちらも身体を指す語であるが、現在のドイツ語としては Leib は文語的、或いは聖書的もしくは哲学的で、Körper の方が日常的である。一般に Leib という語が使われる時は魂（Seele）との関係が意識されている。つまり魂がその内にあるものとしての身体という意味である。他方 Körper は精神（Geist）との関係が意識される。ドイツ語としての Leib は古くは名詞としての Leben と同様に用いられたとされる（*Duden* Bd.7, S.392-396）。

[xxxi] ドゥルーズ、前掲書。

[xxxii] アレクサンダー・ネハマス著、湯浅弘、堀邦維訳、『ニーチェ　－文学表象としての生』、理想社、2005 年（Nehamas, Alexander: *Nietzsche: Life as literature*, Harvard University Press, 1987）。引用箇所は邦訳書と原著の頁数の併記によって示す。ネハマスはニーチェ後期思想を解釈するに当たってその語り方に注目し、文学的側面、創造行為、ニーチェがスタイルと表現するものを重視する。「ニーチェのスタイルは，彼の解釈を解釈するに当たっては本質的であるが、ここでもさらに、そのスタイルは、厳密な意味で彼の見解の内容とは区別できないものなのである」（ネハマス 59 頁, p.40）。本文中の引用箇所は序論におけるこの書の第六章「人はいかにして今あるところのものになるか」の要約部分で、この章の主題は自己の創造である。

[xxxiii] 超人について述べる同じ頃の遺稿に以下のようなものがある。「我等は同情的であるのと同じくらい残酷であらねばならない。自然よりも小さくならぬよう用心しよう！　私は残酷さと同様に同情も教える。（略）我等は超人の為の大地を用意せねばならない、そして動物と植物を。私は御前達に狂気を植え付ける。小さき者の為に御前達があまりに多く抱く愛がある。御前達は壇上の彼等を見る、しかし御前達は彼等を生の中に見ねばならならず、そして其処で決して軽視してはならない」（NF 1882 4[78], KSA10 S.136）。

[xxxiv] ヘルベルト・シュネーデルバッハ著、舟山俊明、朴順南、内藤貴、渡邊福太郎訳、『ドイツ哲学史　1831-1933』、法政大学出版局、2009 年。この書ではドイツの 1831 年から 1933 年の約百年間を思想上の一つの時代と、それ以前ともそれ以後とも異なる特質を示すものと見なし、その時代の重要概念として歴史、科学である学問、理解、生、価値を挙げる。そしてニーチェの時代について次のように述べる。「感覚生理学による認識論的問いの再解釈というものが存在した。これはとりわけヨハネス・フォン・ミュラーの研究を手引きとするものであり、「哲学の復権」の節で話題に上ることになるだろう。彼等の行った再解釈は、ショーペンハウアーによるカント理解の解釈を経験的に証明したように見えた。そしてそれは––とりわけフリードリヒ・アルバート・ランゲを通じて––ニーチェに影響を与えることとなった。ニーチ

ェの行った認識問題と価値問題全体についての「生理学的」分析は、近代的学問性の持つ反哲学的パトスに満ちている」（シュネーデルバッハ 139 頁）。

[xxxv] 人間と超人と動物について、ツァラトゥストラはこう表現する。「人間は、超人と動物との間に結ばれた、奈落の上に架かる綱である」（Z Vorrede4, KSA4 S.16）。

[xxxvi] Haberkamp, Günter: *Triebgeschehen und Wille zur Macht: Nietzsche - zwischen Philosophie und Psychologie*, Würzburg, 2000.

[xxxvii] ヘラクレイトスの名が現れる一節で感官について次のように述べられる。「他の哲学者集団は感官の証言をそれが数多性と変化を証言するからといって退けたが、彼（＝ヘラクレイトス：筆者註）は感官によって事物にはあたかも持続と統一性があるがごとくに示されるがゆえに感官を退けた。ヘラクレイトスもまた感官に不正を働いた。感官はエレア学派が信じたようなやり方で偽る（lügen）のでも、ヘラクレイトスが信じたようなやり方で偽るのでもない。――それは決して偽らない。（略）「理性」が我等が感官の証言を偽造する原因である。感官が生成や消滅や変転を示す限り、それは偽ってはいない……。しかしヘラクレイトスは、存在が空虚な虚構であるという点で永遠に正しいと認められるだろう」（GD Die "Vernunft" in der Philosophie2, KSA6 S.75）。

[xxxviii] ジョージ・スタック著、眞田収一郎訳、『ニーチェ哲学の基礎　―ランゲとニーチェ』、未知谷、2006 年（Stack, George J.: *Lange and Nietzsche*, Berlin ; New York, 1983）。引用箇所は邦訳の頁数で示し、訳語や表記は邦訳に依拠する。この書ではニーチェ思想の様々なテーマに見られるランゲからの影響が論じられる。その影響は、ニーチェが『唯物論史』を読んだ思想区分で言えば初期のみならず、後期に至るまで続いていたとスタックは述べる。

[xxxix] 山本恵子著、『ニーチェと生理学　–「芸術の生理学」構想への道–』、大学教育出版、2008 年。生理学とニーチェの時代については「生理学という学問が、19 世紀という時代を語るうえで欠かすことのできないようなパラダイムの転換を引き起こしたという重大な事実」（山本 1 頁）があったと言われる。

[xl] ドゥルーズは症候学について次のように述べる。「現象は仮象でも、また現われでさえもなく、自身の意味を現実的な力の中に見出す一つの記号であり、徴候である。哲学はすみからすみまで徴候学であり、記号学である」（ドゥルーズ 14 頁, p.3）。

[xli] S. コフマン著、宇田川博訳、『ニーチェとメタファー』、朝日出版社、1986 年（Kofman, Sarah: *Nietzsche et la metaphore*, Galilée, 1983）。引用箇所は原著の出版年と邦訳の頁数で示し、訳語や表記は邦訳に依拠する。隠喩的関係について、コフマンはこのように述べる。「何かを置き替えうるためには自分を置き替えることができなければならないし、また個体性の限界を打ち破ってしまっていなければならない。つまり、＜同じもの＞が＜他なるもの＞に関与せねばならず、＜同じもの＞が＜他なるもの＞であらねばならないのだ。（略）他方で隠喩は、世界の「本質」という意味での「本来的なもの」が消滅している事態と関連づけて

考えられている。つまり、世界の「本質」は解読不可能であり、その「本質」について人間は、ことごとくが「非本来的な」表象を持つことができるにすぎないのである。そしてそれらの表象には、多かれ少なかれ本来化された象徴的領域が対応している」（コフマン 83 年 28 頁）。これは悲劇について述べられているくだりである。コフマンはニーチェの悲劇思想、世界の芸術的解釈について、『悲劇の誕生』の時期の戦略とその後の転換（つまりその戦略の放棄）を本来的なものと非本来的なものという関係の解体として述べる。

[xlii] 憎悪とは醜い者の感情である。本論文前章で神の死としてのニヒリズムについて論じたが、神を殺害した者とは最も醜い者であった。彼の醜さはこの憎悪と一つのものである。

[xliii] この節は「芸術家の生理学の為に」というタイトルを持つ。

[xliv] カール・ヤスパース著、橋本文夫訳、『ニーチェとキリスト教』、理想社、1965 年（Jaspers, Karl: *Nietzsche und das Christentum*, München, 1952）。引用箇所は邦訳の頁数で示し、訳語や表記は邦訳に依拠する。ヤスパースはニーチェのキリスト教批判における幾つものキリスト教的由来を指摘するが、人間の出来の悪さ、其処からキリスト教がそれ独自のものとして展開してゆく身体的な弱さというニーチェの観点は「原罪というキリスト教的な思想を転換させたようなものである」（ヤスパース 77 頁）と言う。また彼はニーチェの歴史の捉え方、時間の捉え方はキリスト教に由来していると見なす。永遠回帰などを語るニーチェ思想はキリスト教的な直線的時間よりも古代ギリシア的な回帰的・循環的時間の概念が反映されている、或いは仏教的な時間概念との親近性が見られるとされることが多いが、ヤスパースはニーチェのキリスト教への敵意はキリスト教の内からこそ現れたということから、キリスト教からの歴史的必然としてのニヒリズムの登場という考え方はキリスト教の時間・歴史概念に由来しているとして次のように言う。「歴史というもののキリスト教的な考え方からは、それが変化することによって、世俗的な全体知としての歴史哲学が生まれてきた。ヘルダーとカントとフィヒテとヘーゲルとマルクスとはキリスト教的な思想の末流である。またニーチェもかれらとともにその末流である。いずれの場合にも全体というものの影像が基本になっている」（ibd., 64 頁）。更にその全体という影像について「しかしニーチェは この影像にとりつかれている反面には、また同時にこの影像の正体を見破っている。（略）あるのはただ永遠の生成である。全体のもつ意味内容を問うことは、それ自体が既に真理からの脱落である。全体というものは意味があるとかないとかいうことの彼岸にある。（略）世界史（略）は、ニーチェにあっては 、崩壊してその完結性を失い、人間を造り上げる実験の場所となる」（ibd., 66 頁）。

[xlv] 権力への意志の類型論、価値の類型論はこの頃の遺稿に繰返し現れるテーマである。

[xlvi] 茶園陽一「一八八六年の序文群におけるニーチェの自己批判」（『メタフュシカ』第 30 号、1999 年、所収、57-69 頁）、茶園「ニーチェにおける「病気」と「健康」の思想」（『待兼山論叢』第 34 号、2000 年、所収、15-28 頁）。これ等の論文では、ニーチェの自己批判の序文群に見られる病気からの快癒というモチーフ、彼の思想における病気と健康というものへの

評価とそれ等の意味が論じられる。病気における苦しみの解釈が病人と健康な人間とを区別するものとされ、病人の解釈とはその苦しみゆえに生を否定し感覚を鈍麻させようとするものであり、それのようなあり方こそ病人の病理性（Krankhaftigkeit）であるとされる。

[xlvii] Horn, Anette: *Nietzsches Begriff der décadence: Kritik und Analyse der Moderne,* Frankfurt am Main, 2000. この著作ではニーチェ思想における、また彼の時代のデカダンス概念の広範さが論じられる。其処ではデカダンスが社会的現象を表す概念であると述べられる。

[xlviii] 既に『悦ばしき知識』第三書、第四書に認識を同様に生や欲求から捉え直す節がある。「認識の起源。（略）認識の力（die Kraft der Erkenntnisse）はその真理の度合いにではなく、むしろその古さに、その血肉化（Einverleibtheit）に、生の条件としてのその性格にある。生と認識が矛盾を来すと見られる場合には決して両者が真面目に争うことはない」（FrW III.110, KSA3）。「認識とは何か。（略）様々な、嘲笑し嘆き呪おうとする、互いに抵抗し合う諸衝動の一つの結果ではないのか？　（略）諸衝動互いの一定の関係（ein gewisses Verhalten der Triebe zu einander）に過ぎない。（略）意識された思考は、特に哲学者の思考は、最も非力で、それゆえまた比較的に、最も穏やかで安らかな種類の思考である。そしてそうだからこそ哲学者こそが最も認識の本性について騙され易いのかも知れない」（FrW IV.333, KSA3 S.558f.）。

[xlix] 第一書では次のように述べられている。「意識。意識性（die Bewusstheit）は有機体の一番最後に一番遅れて（letzt und spätest）発達したものであり、それゆえそれの最も未熟で非力な（unkräftig）ものでもある」（FrW I.11, KSA3 S.382）。

[l] 本郷朝香「遅れてきた主体　––ニーチェ哲学においてボスコヴィッチ学説が開く、新たな主体概念の可能性」（『理想』684 号、2010 年、所収、153-165 頁）。この論文では『善悪の彼岸』に述べられるニーチェの主体概念がボスコヴィッチの理論を応用することでどのように形成されたかが論じられる。

[li] Kleffmann, Tom: *Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie: Eine Interpretation Nietzsches und Untersuchungen zu seiner Rezeption bei Schweitzer, Tillich und Barth*, Mohr Siebeck, 2003. ニーチェ思想において語られているのは、人間の生と認識の撞着の克服が人間の自己克服だということだとこの著書では述べられる。認識する人間は生との分裂状態にあり、生を人間が自らに取り戻すことが課題となる。分裂状態にあっては生命感情は弱化し、克服することで生命感情は強まるとされる。

第三章　知恵　己が誰であるかを知ることで人は何になるのか

序　知恵とは何か

哲学という語は知への愛を意味する。哲学を学問的に、その歴史や伝統を踏まえて探究しようとするなら、必ずこの意味は念頭にあるだろう。哲学者は知を愛する者達であり、哲学史とはその愛の系譜であったと言える。ニーチェという思想家は彼までの時代の哲学史の傍流にいた。彼は学問として哲学を専攻した訳ではなかったし、大学の哲学教授でもなかった。二十世紀の初めに流行したことはあったが、哲学として真っ当に扱われるのはハイデガー等を待たねばならない。そのような位置にあった彼が、伝統的な哲学を、従来の知のあり方を批判し、未来の哲学を構想した。『善悪の彼岸』という著作には「未来の或る哲学の序曲」という副題が与えられている。彼が描こうとした未来の哲学とは一体どのようなものだろうか。

ニーチェの哲学批判は伝統的な真理観についての批判であり、キリスト教道徳の批判である。伝統的真理観がキリスト教と結び付くのは、彼によれば、至高の価値としての真理という真理観やそのような真理を求める真理への意志は、キリスト教のもとでこそ訓育されたものだからである。彼の道徳批判は科学批判、認識批判に至る。彼が洞察するのは、従来真理が最高の価値であったこと、そのように強く信じられてきたこと、その信仰によって人間が生きて来たということである。認識という言葉で考えられているその内容は、どれほど普遍的だろうか。ニーチェはキリスト教道徳が、普通それとは結び付けて考えられないものにも染着いていると言う。近代科学、従来の哲学、今我等に可能な思惟の方法の殆ど全体は、自覚など無かろうと、キリスト教的なのであると。

ニーチェが道徳について語る時、それは道徳一般よりもむしろ彼の、ひいては我等の、道徳を問題としているのであり、学問について語る時には学問一般ではなく今のこの学問が問題となっているのであり、哲学について語る時には哲学一般ではなく今のこの哲学が問題となっているのである。克服されるべきは一般的なものではなく個々のものである。

本章の主題となるのは知恵である。それは勿論、所謂認識や理性と関わるものであるが、ニーチェが知恵について語る時、それは無時間的・超時代的な、普遍的な人間理性とか言われるものと同一のものではない。彼は人間の認識能力は一定の身体の訓育の結果であると考える。精神を身体から捉え直す彼は、それでは知恵はどう描き直しただろうか。何故知

ろうとするのか、何を知ろうとするのか、知はそれ自体が目的なのか、それとも何か別の目的の為の手段に過ぎないのか、こういった問いについて、従来の知を批判しながらニーチェはどう考えるのだろう。

そして此処でもまた、価値について問われねばならない。価値と知の関係が問われねばならないのだ。知ることの価値、或いは知ることから価値がどう生じるかである。価値と知の関係を批判して、真理それ自体の価値を批判すれば、知それ自体の価値を批判することとなる。それ自体として価値があるのでないとすれば知の価値とは何か、或いは知と価値とはどのように関係するのか。知ること自体を知り直し、問うこと自体を問い直す。知・哲学の問い直しは、自らを知ることの問い直しとなった。従来的な知のあり方の克服としての知それ自体の捉え直し、意味付け直し、だが一体この克服とは何か。或るものから必然的に当のそれを否定するものが生じるとは如何にして起こりえて、またその先にあるのは何なのか。つまりこのように問うことが出来るだろう。ニーチェとはどのような哲学者であり、彼が行った哲学とは何だったのか。従来の哲学・知に対する批判の先にある未来の哲学とはどのようなものなのか。

本章では先ず、ニーチェによる従来の真理、及び真理探究への批判を論じる。従来の真理概念がどのように形成され、真理への信仰がどのように育まれたと解釈されるか。それは一言で言えば真理なる神とすることが出来る。認識については前章でも身体的知性として論じたが、再度真理の問題として取り上げるべきなのは、真理は単に認識の問題ではなく価値の問題となるからである。真理なる神或いは神なる真理とは、真理の至高性を含意する。ニーチェの批判はこの至高性、問うことの出来なさに向けられている。

次に、従来の真理概念・真理探究を批判した上で、ニーチェはそれとは別様の真理のイメージ・真理の求め方をどのように構想するかを論じる。ニーチェの未来の哲学における真理を明らかにする手掛かりとなるのは次の一節である。「真理が女であると仮定されるなら、どうだろうか？　全ての哲学者達は、彼等が独断論的者であった限りにおいて、女達に精通していなかったのだという疑念は、根拠のあるものではないか？」（JGB Vorrede, KSA5 S.11）『善悪の彼岸』はこの一文で始まる。女の比喩は真理について語るのにどのような機能を果たしているだろうか。そして真理に対する時の独断論者達の不味さとは何を意味するのだろうか。

そして最後にニーチェ思想における未来の哲学、生への愛としての、価値創造としての哲学について論じる。その為に先ず此処では、真と美の関係を取り上げる。何故此処に美の

問題が現れるのか。その理由は一つには、ニーチェが人間の知的・精神的活動を身体の作用に還元するからである。ニーチェの美学は生理学であり、美とは何かに備わっている性質といったものではなく、何かを見る者がそれを美しく見る・美しく感じるという、見る者の身体に現れる感情である。またもう一つには、ニーチェが哲学を価値創造であると述べるからである。この創造は美学的生理学から捉えられる。この部分で論じるべき主題は、知・哲学は美・芸術に還元されるのかということである。両者は確かに密接な関係にあるが、より厳密にその関係を捉えるならば、一方が他方の優位にあるのか、それとも何等かの差異が残るのか、といったことを明らかにしたい。

1 真理批判

ニーチェは真理を生から捉え直し、生に有用な遠近法的真理として述べ、認識する精神を身体から捉え直した。此処から更に論じたいのは彼の真理批判において、彼が従来の真理の価値に鋭い批判の眼差しを向けているということである。認識については既に前章で身体的知性と遅知恵としての意識として論じたが、此処で再度真理として取り上げる必要があるのは、真理が単に認識されたことであるだけでなく、高い価値の名だからである。彼が明らかにしたところによれば、真理はこれまで至高の価値であった。そして真理が問われるとは、正しいか誤っているか、何事かが真理であるか否かを問うのではなく、伝統的な真理観が示す身体の類型が読み解かれ、真理の価値が問題とされるということである。

本節では先ず、ニーチェが従来の真理概念をどう批判したかを論じる。従来の真理概念がどのように形成され、真理への信仰がどのように育まれたと解釈されるか。それは一言で言えば真理なる神とすることが出来る。次に価値としての真理を論じる。そしてニーチェによる従来の哲学への批判、デカダンス哲学の批判を論じる。

1.1 真理なる神

ニーチェによれば、従来の哲学は誠実性即ち真理への意志（Wille zur Wahrheit）に突き動かされて来たものである。この真理への意志こそがヨーロッパを支配して来た道徳であり、キリスト教道徳の神髄であるとニーチェは考える。真理は神的なものであり、真理と神とは相等しいものであった。そして真理への意志としての学問、近代科学はキリスト教的信

仰と何等敵対するものではなく、同じものであるとされる。「学問と禁欲主義的理想（das asketische Ideal）、それ等はどちらも同じ一つの基盤の上に立っている、私はこれを既に示唆したが、つまり両者は真理の同じ過重視の上に立っているのだ（もっと正確に言えば、真理の評価と批判の不可能性についての同じ信仰の上にだ）。正にそれゆえに必然的にそれ等は互いに同盟関係にある。その結果それ等は、もしそれ等が攻撃されるならいつも一緒に攻撃され問われるものなのだ」（GM III.25, KSA5 S.402）。 この記述の見られる『道徳の系譜』第三論文が扱う禁欲主義的理想とは、何も感ずるまい、力を揮うまい、生長すまい、生の諸活動をすまいとする理想であり、生理学的に減退させよう、生の力を引き下げようとする理想である。それは頽廃する生の自己防衛手段として機能する。禁欲主義的僧職者が信仰し利用するその理想、内容としては至高の真理であるが、何かの為にではなくそれ自体として価値のあるものとしての真理という真理観とそういうものが存在するとする信仰が禁欲主義的だというのは、その理想がその対立物から、つまりこの世の生存から、その苦しみから目を逸らさせるからである。これと同様に近代科学は認識を、即ち真理が認識されることを、それ自体として価値のあるものとしている。この信仰、この疑うことの出来なさは、真理の神聖視であり、真理である神を、神である真理を信仰することであるとされる。

永遠不変の真理、至高の価値としての真理、神的な真理、そして真理である神、これら従来の真理観は一つの道徳であるということ、つまり或る特定の身体に形成された信念であるとニーチェは考える。見方によって、誰が見るかによって変わったりしない、不変で不動のもの、生成しない存在、常に妥当するものとしての真理があると思うこと、それを追求することが真理への意志と呼ばれるものである。そのような真理への意志即ち誠実性はキリスト教という特定の道徳のもとでこそ最もよく訓育された徳であるとニーチェは言う。此処で求められている真理はその不変性や永遠性等々の性質をキリスト教が考える神と共有している。確かにそのような真理を求める同様の意志は他の時代や他の社会でも存在したかも知れないが、現にあり、現に支配的となっている自分達の誠実性はそのあるところをキリスト教の歴史にこそ負っているのだとされる。

ニーチェの真理観は遠近法的真理と定式化される。彼の見るところでは真理はその根本においては何事かを真理と見なす者の抱く真理感情であり、その感情はそれぞれの身体の固有の差異に基づく。身体から真理は捉え直される。我等が真理と感じるものは全て遠近法的真理であり、それ以外のものは無い。ニーチェ思想においては絶対的真理など無いとされるが、此処で否定される真理とは、遠近法的であるという点を取り除かれて言われる真理であ

る。ニーチェが表現する権力への意志としての生は、自らの求めるところに応じて命令を下す。生けるものは力としてのそれ自身に応じて、それぞれがそれであるところの権力の度合いに応じて真理を選び取る。真理はそれ自体として何か固有のものでも絶対的なものでもなく、何等かの生けるものにとっての、一定の力にとっての真理感情、妥当感情なのだ。そして真理がそのようなものであるということは、信念の内容についてのみならずその形式についても当て嵌る。「理性やその範疇、弁証法への信頼、それゆえ論理が評価されているということは、ただ経験を通して論理の生への有用性を証明するだけで、論理の「真理性」を証明しているわけではない。数多くの信仰があらねばならないということ、判断を下すことが許されているということ、あらゆる本質的な価値に関して疑いが存在しないということ——それが生きとし生けるものとその生の前提である。それゆえ必要なのは、何かが真と見なされねばならないということであって、何かが真であるということではない。（略）繁栄する為には己の信仰の内で安定していなければならないという理由から、我等は「真の」世界は転変し生成するものではなく存在するものだということにしたのだ」（NF 1887 9[38], KSA12 S.352f.）。 たとえ真理と信じられている事柄の内容がそのような遠近法性を否定していても、永遠不変の真理の信仰は遠近法的な真理として生じたのだ。それぞれの身体に基づき、それに対応してこそ真理としてある、真理と見なされる、そうであるがゆえに、真理は創造されるものと言われる。「真理は現存する何ものか、探し当てたり発見したりすることの出来る何ものかではなく、——創造されるべき何ものかであり、また本来留まるところを知らない一つの過程を、否、むしろ、一つの制圧せんとする意志と言うべきものを表す名称としての何ものかである。（略）真理は「権力への意志」を表す一つの言葉にほかならない」（NF 1887 9[91], KSA12 S.387）。真理はそれぞれの身体がその権力の度合いに応じて、質に応じて創造するのだ。

では神的な真理は如何なる身体が生み出したのか。永遠不変の真理を意志する者、別の、つまりこの世とは別の、我等の世界とは別の、真なる世界を信仰する者にとって、この世界は誤謬の世界である。彼等にとって真理から隔てられているということはこの世界の不確実性によって欺瞞の内にあることと同じである。これは彼等が欺かれているという意味だろうか。現に欺かれているから、欺かれていない状態を望むということなのだろうか。欺かれていない方がより良い、より望ましい、より好都合だという判断が、欺かれまいとする意志の以前にあるのだろうか。彼等が誤謬よりも真理を求めるのは、真理がより有益だからという理由からではないとニーチェは言う。真理への意志、誠実性は欺くまいとする意志とし

て考えられる。「――この無条件の真理への意志、これは一体何だ？　欺かれまいという意志か？　それとも欺くまいという意志か？　思うに、「私は欺きたくない」ということを普遍化して「私は自らを欺きたくない」という個別的場合をも其処に含めるなら、後者、欺くまいという意志のようにも、真理への意志は解釈されうるだろう。（略）欺かれまいとするのは、欺かれることが損失であり、危険であり、取り返しがつかなくなると仮定されているからだ。――この意味でならば学問は先を見通した怜悧さや注意深さや功利主義であろうが、しかしこれに対しては、どうだろう、欺かれまいとすることは実際それほど損失や危険や取り返しのつかなさを小さくするだろうかと、当然異論を唱えても許されるだろう。つまり御前達はそもそも、より大きな利益が無条件の不信の方にあるのか、無条件の信頼の方にあるのかを決定出来るほどに、生存の性格について何を知っているだろう？（略）今現に紛れもなく存在する学問についての信仰は、功利的打算に起源を持つことはありえず、むしろ「真理への意志」、「如何なる犠牲を払っても真理を」ということの無益性と危険性が絶えず立証されているにも関わらず生じたのだ。（略）「真理への意志」が意味するのは「私は欺かれたくない」ということではなく、――選択の余地なく――「私は欺きたくない、自分自身をも」ということなのだ。――そしてこれをもって我等は道徳の基盤の上に立ったわけだ」（FrW V.344, KSA3 S.575f.）。このように、真理への意志の問題の核心にあるのは欺くまいという意志だとニーチェは言う。この意志は、欺くなという命令の下で、それへの服従の中で血肉化されていったものである。

欺くまいとすることは嘘を吐くまいとすること、隠すまいとすることであり、誰に対しても、殊に確実性を与えてくれる神に対して、自分の全てを示し、神に見尽くされることである。だが此岸の人間には透明な存在であることは不可能である。求められている理想がそもそも自らとは反対のものとして立てられているのだから当然だが、嘘を吐くまいとすれば、この世界を仮象として否定する結果となる。真理への意志は其処では自己否定の情動、自己否定へ至る衝動である。欺くまいという意志が欲しているのは何だろうか。それは一貫性であり、不変である。何等かのものの自同性、個物の個物としての存在、それへの信仰が彼等の身体をなしている。神的な真理を求める誠実性は不変・永遠・存在・彼岸の信仰に等しい。この信仰は同時にその反対のものを否定する。つまりその信仰のもとでは遠近法的な真理が、それぞれの身体の差異が、真理を求める当のものの固有の身体が否定される。真理への意志を極めて道徳的なものとニーチェは言う。それは或る道徳的な価値体系を表すものであるという意味だけでなく、道徳によって培われたという意味でもあるのだ。真理への意

志はヨーロッパを支配して来た道徳であり、キリスト教道徳の神髄であるとされる。不変の真理への信仰は永遠の存在である神への信仰と地続きの、或いはむしろ同一のものであり、一つの身体に形成されたもの、或いは形成された一つの身体だというのだ。

このような真理への意志の育まれるところにあるのは「確実性の必要（das Verlangen nach Gewissheit）」（FrW V.347, KSA3 S.581）である。神なる真理への信仰即ち真理の至高性の信仰は、確実性の必要から、つまり確実性の欠乏から生じている。神的な真理の生理学的由来は何処にあるのか。神である真理を求めるのはどのような生、どのような者であろうか。依って立つ為の何か確固たるものを求めるのは、揺らぎ易い者の、不確実性の中では自らを保つことが出来ずそれを怖れる者の、弱さの本能（der Instinkt der Schwäche）からであるとされる。確実性の必要とはその欠如の表れにほかならず、確実性の内に居ること、それを抱いていること、確信していることでは決してない。そもそもこの確実性とは確信されている事柄に属する性質といったものではない。 それは感情であり、それも強い自己感情、自己自身についての「根本確信」（JGB 9.287, KSA5 S.233）、強さの感情である。対して確実性の必要とは弱さの感情である。自己自身から生じる強さを持たない者は余所から強さを得ようとするかのように、自分以外の何か別の権威に命令され、それに服従をすることを必要とし、欲する。この欲求の激しさは信仰する者の生の強さを意味しない。彼等は確実なものを信仰する、それは神である真理への信仰である。だがその確実なものは何処にあるものだろうか。「学問への信仰が前提としているような、あの思い切りぎりぎりの意味での誠実な者が、その信仰によって生や自然や歴史の世界とは別の世界を肯定しているということは、疑いない。そして彼がこの別の世界を肯定する限りにおいて、どうだろう、彼は正にそれゆえにその世界とは反対のもの、即ちこの世界、我等の世界を否定せねばならないのではないか？」（FrW V.344, KSA3 S.577）ニーチェが描く自然とは不確実で豊穣で算定出来ない、諸力の変動であり、時に恐るべきものである、そして生とは自らの権力を、力としての自らを放出しようとするものである。自然と生とは殆ど同じものと考えられてよい。別の世界を信仰する者にとって、この世界、自然、彼等も生きている筈の生は別の真なる世界との隔てである。別の世界の信仰はこの世界の否定であり、その世界とこの世界の対立の信仰である。

1.2 価値と真理

神なる真理の信仰は同時に真理の神的な価値の信仰である。神的な価値とは究極の、至高の価値という意味である。キリスト教のもとで真理は至高の価値として、価値そのものとして、見なされるようになったとされる。ニーチェが身体から真理を捉え直す時、価値もまた身体から捉え直されるのだが、それによって真理並びに価値は相対化される。我等が真理と感じるものは全て遠近法的真理であり、それ以外のものはない。同様に誰かが高い価値を認める物事はその者にとって高い価値があるのは事実だとしてもその物事が価値自体であるということにはならない。非遠近法的な絶対的な真理などない、或いは無意味である。同様に非遠近法的な、それ自体としての、絶対的な価値など無意味である。ニーチェが表現する権力への意志としての生は、自らの求めるところに応じて命令を下す。生けるものは力としてのそれ自身に応じて、それぞれがそれであるところの権力の度合いに応じて真理を選び取り、自らを増大させるものを価値あるものとして見出す。真理や価値は何等かの生けるものにとっての、力にとっての真理であり価値なのだ。

永遠不変の真理の、そしてその至高性の信仰は、それとその反対のもの即ち変転するこの世との対立についての信仰となる。神と我等との、彼岸と此岸との、存在という生成の否定と生成との、真理と誤謬との対立についての、そして両者の価値の非対称性についての信仰である。だが、「諸価値の対立についての信仰」（JGB 1.2, KSA5 S.16）は従来の哲学の独断論的先入見であるとされる。其処では或るものがそれと対立するものや反対のものから生じることはありえず、真理が誤謬から、或いは真理への意志が欺瞞への意志から、或いは意識が本能から生じるというようなことはありえないと考えられている。神的な真理の信仰は二重なのだ。背反する二つのものの、決してどちらかに還元されえないものの対立についての、二元論の信仰であると同時に、その価値序列についての信仰なのである。この真理対虚偽の対立は、別の永遠不変の真なる世界とこの不確実性の世界との対立に対応する。不変の真理の信仰とその真理の至高性の信仰は同時に、生成としてのこの世の貶みとなる。

神なる真理＝真理なる神への信仰はキリスト教のもとで訓育されたと言うと、あたかも或る一つの宗教の内でのみ通用する独特の発想・振舞い方であるような印象を抱くかも知れない。つまり、最早キリスト教のもとには居ないと、その軛から逃れたと自認する者は、キリスト教の問題性をも免れていると。だがこの信仰は、その内にあり、その信仰を己の身体としている者が必ずしもそのことを自覚してはいないとニーチェは考える。自分は既に神の許には居ないと思っている者達の多くが、或いは殆どが、依然神の影のもとにそのことも知らず生きているのだと。嘗て神学と一体になって発展した哲学は、神学から独立し、信仰を

批判するようになっても依然神への信仰の内に居るとされる。従来の哲学は絶対的な真理を至高の価値として探究して来た。学問がそのようなものである限りキリスト教との縁は全く切れていない。哲学者達は如何なる犠牲を払っても真理を求めようとし、真理にはそれだけの価値がある、つまり神的なものと見なされて来た。価値ある対象の探究であるがゆえに知ることにはそれ自体として価値がある。哲学は知それ自体への愛であり、真理への意志だった。このような学問のあり方と真理観は神は真理であるとするキリスト教にこそ由来している。キリスト教が宗教として衰退した後も、人々が最早自分達は神を信じてはいないと思うようになっても、真理を神的なものと見なす限り人々は神の影のもとに生きているとされる。「真理は仮象よりも価値がある」（JGB 2.34, KSA5 S.53）とは従来の哲学にとっては自明のことである。真理の至高の価値とは従来の哲学がそれに基づく地盤である。だがそれは「道徳的先入見」（ibd.）とされる。キリスト教という特定の振舞い方によって訓育されたものなのだ。

訓育とは一定の身体の形成であり、何等かの振舞い方を血肉化させることである。生き方は身体の形にほかならない。それはその身体の必然的な行く末を定める。では誠実な身体はやがてどうなるだろう。真理への意志が自己否定に至るとはどういうことか、それは生の否定であるがゆえに自己否定であるというのみならず、その最終的帰結のゆえにそう呼びうる。「二千年にわたってなされた真理への訓育、それは最終的には神への信仰の虚偽を自らに禁じる」（FrW V.357, KSA3 S.600, GM III.27, KSA5 S.409）。ニーチェは誠実性がその訓育の結果としてそれ自らについても疑い、問うようになると考える。真理を問うことはその最後の発展段階に至って、自らを崩壊させる問いを自らが養って来た人間に立てさせるとされる。

誠実な者はそれ自体としての真理を欲する。彼等が求める価値や意味は、何等かのものの彼等にとっての意味ではなく、彼とは独立的なそのもの自体の意味である。そしてこのような意味の問いが彼等の思惟、認識の全てである。価値は価値付ける者の生と価値付けられるものの関係において生じるとするニーチェ思想の枠組みの中では、それ自体としての価値を求める誠実な者の問いは無という結論をしか得られない。永遠不変の真理を求める者は初めから、自らとは反対もの、個々の身体からすれば無であるものを求めていた。それが露呈するのである。

此処へ至ること、真理への意志によって生きられた者が真理への意志自体の価値を問わねばならなくなること、真理への意志が問題的なものとなることを、ニーチェは「ヨーロッ

パの次の二百年の為に取っておかれている百幕にわたる大芝居、あらゆる見物の内で最も恐しくいかがわしく、そして恐らく最も希望に満ちてもいる大芝居」（GM III.27, KSA5 S.410f.）と呼ぶ。この危険な大芝居がその内に潜ませている希望とは、真理の別の求め方、真理と認識者との新たな関係であり、バウボという女神の名で表現される真理との関係である。

1.3 デカダンスとしての哲学

『善悪の彼岸』第一章では従来の信仰が批判の対象となる。それは信仰と意識すらされていなかったものであるとして、「独断論的」と形容される。此処で主に取り上げられるその信仰とは、或るものからその反対のものは生じないということについての信仰である。或るものがそのものとしてあり別のものではありえないということ、また、一定の事柄からは一定の事柄が生じるということ、つまりこの信仰は同一性と因果律とを前提として含んでいる。そのような信仰は一言で言えば存在者についての信仰である。

原因と結果、より厳密には原因としての主体とそれがなす行為という結果、その連関は、ニーチェの認識論においては後から遡及的に作られるものである。主体という概念は自己意識から生み出された。更に遡ってその自己意識とは身体の諸作用の結果として生じているとされる。原因があって結果があるのではなく、現にある事柄を結果として其処から原因が推定されるのだ。「自己原因はこれまで考え出された中で一番の自己矛盾である」（JGB 1.21, KSA5 S.35）。それ自体として存在するものの信仰とそれ自体としての真理の信仰とは一つのものである。それは身体から意識、意識から主体概念の信仰、主体概念の信仰から物自体の信仰、このような連鎖の末端なのだ[lii]。現にある事態について何等かの原因が見出される、そのような関係が論理的なものとして命令される。論理性や規則性は説明の為のもの、権力への意志或いは生のレヴェルで言えば支配の為のものではある。だがそれはどんな身体にとっても常に等しく有用な、自らを増大させうる価値ある手段とは限らない。真理の至高の価値の信仰を問う際、ニーチェが問題にするのは信仰内容よりもむしろ、どのような人間類型の許で信仰が形成されたかである。彼は次のように言う。「そもそも誰が我等に此処で問い掛けるのか？　果たして我等の内の何が真理へと意志するのか？」（JGB 1.1, KSA5 S.15）

それぞれの哲学はそれをなす哲学者の身体について、生の類型についての徴であるとニーチェは考える。徴として見た場合、神的な真理を意志する従来の哲学が示しているのはデカダンスであるとされる。「哲学者と学問的（wissenschaftlich）人間の問題。（略）デカダンス学者は劣悪な（schlecht）学者である。ところがデカダンス哲学者は少なくともこれまでは、模範的な（typisch）哲学者として通用して来た」（NF 1888 14[83], KSA13 S.262f.）。「デカダンスとしての哲学。哲学者の批判の為に。デカダンスに対して戦うことでデカダンスから脱け出せると思うのは、哲学者やモラリストの自己欺瞞である」（NF 1888 14[94], KSA13 S.271）。デカダンスは腐敗や後退、人間種の質の劣化と表現される。デカダンスは生を貧困にし、その内ではより偉大なもの、より多様なものが生まれる可能性が摘み取られる。ニーチェは生という観点から従来の哲学を批判する。従来の哲学は阻喪する生の徴、腐敗しながら、腐敗によって生きる者の営みであったと言うのである。デカダンスは身体的傾向であり、それゆえ同時に精神的傾向である。ニーチェはそれに警鐘を鳴らす。「私はこれまで或る一つの拷問に耐え通して来た。つまり、その上で生が発展する一切の法則は、我等とその同類がそれに尽くして、生に耐えている諸々の価値とは対立するもののように思われたということである。多くの人々がそれに悩み苦しんでいることを必ずしも意識している状態ではないようだが。（略）私はこれこそが我等の近代的世界の根本性格であり、本当のところ悲劇的問題であり、また密かな窮地として、近代的世界のその他一切の困窮の原因であり、展開であると推測せざるをえない。そのような推測を生み出すような徴を集めてみたい。この問題が私の中で意識化されて来た」（NF 1886-87 7[8], KSA12 S.291）。デカダンスとは必ずしも傍から見た、量的に見て取れる力の弱さといったことではない。むしろ時に苛烈なまでの、生に反抗し、生を損おうとし、無に限りなく近付きながら生きようとする意志となる。デカダンスはニヒリズムを発症する。ニヒリズムの危険は次のように描かれる。「我等は自分達が価値を置いた領野に到達出来ないことを見抜いている、だからといって別の領野が、その中で我等が生きている領野が価値を得たということには決してならない。むしろ反対である。中心的衝動を失ったために、我等は疲弊しきっているのだ。「これまでのことは無駄であった！」」（ibd. S.293）この徒労感は今生きている者が現在の自分自身を否定するだけではない。その者がその者である必然性の全て、過去へまで遡及してその者としてあるに至った必然性の全てを否定し、無に帰そうとしているのだ。阻喪する生が形をなした身体は単に自らの生を損うだけでなく、他の身体にも阻喪的に働き掛ける。

神的な真理への欲求、誠実性がキリスト教的であるとすることは、従来の哲学のヨーロッパ的系譜を指摘することである。これは従来の、そして今も現に営まれている哲学は、決してそれ自らが思うほど一般的でも、認識一般を扱うものでもないということを述べている。同一律は伝統的に哲学がその上で営まれて来た基盤であり、哲学がそれとして哲学を行う際の論理の基本である。やがて近代に至り哲学は自己意識の直接的明証性をその核心に、言わば根本確信として、持つものとなった。哲学の歴史をそのように捉えて、ニーチェは批判するのだ。このように考えると彼の批判はキリスト教の批判であると同時に近代への批判であるということが明らかになる。真理自体の至高の価値や自己意識の直接的自明性を当然の前提とする近代的精神の支配する所には、たとえ其処が普通の意味でのキリスト教圏ではなくとも、同じ危険が迫る。ニーチェの時代の彼の同輩と、彼等と時間的にも空間的にも隔たった所に生きる我等とは、同じ危険に直面しているのだ。依然我等は神の影のもとに生きている。哲学は依然神学のもとで形作られた身体で生き、思索し、そして自らの身体については知らず、自らの身体については問わずに思索し続けようとしている。ニーチェはそう言っているのだ。

『反キリスト者』におけるキリスト教のデカンダンスへの糾弾として、「何と引換えにしても存在を」（AC 24, KSA6 S.191）という「実在に対する本能的憎悪」（AC 30, KSA6 S.200）がユダヤ教の核心にあり、それをキリスト教は受継いでいるとニーチェは表現した。その選好に潜むのは不変的存在者の、同一性の信仰であり、この信仰は生成への嫌悪と不快の裏返しである。不変的存在者の信仰に基づく真理探究はデカダンスとしての哲学を育成する。キリスト教的それゆえデカダンス的真理観のもとで、その探究において、それをなす身体は阻喪し衰えてゆく。真理と虚偽、存在と生成、彼岸と此岸、この対立の信仰が従来哲学をも支配していた。精神と身体もこれと同じ対立構造をなし、精神の方は自らこそが真理と同じ側に属すと自認して来た。だが精神を身体から捉え直せば、そのような真理の過重視も精神自らの過重視も、身体の退廃の徴である。「デカダンスとしての哲学。（略）漸く十九世紀以降可能となった心理学者（略）。我等未来の心理学者――我等は自己観察へはあまり乗り気でない。我等は一個の道具が「自己自身を認識しよう」と努めるなら、それを退化の一つの徴と見なす。我等は認識の道具であり、道具たるものの素朴さと正確さそのものを持ちたいと思う。――従って我等には我等自身を分析したり、「知」ったりするのは許されない。偉大な心理学者の自己保存の本能の第一の指標はこうだ、彼は自己自身を決して求めない、彼は自己に対する目を持たず、関心を持たず、好奇心を持たない……」（NF

1888 14[27], KSA13 S.230f.）。「我等にとっては自己観察は心理学的天分の退化形式、心理学者の本能に付せられた疑問符と思われるのである」（NF 1888 14[28], KSA13 S.231）。

このようなニーチェの批判は同一律が最早無効であるとか、これを想定すべきではないとか言わんとしているのではなく、これによってはこれ以上は生や力の高揚や上昇が、人類の可能性の拡張が見込めないと言わんとしている。これを乗り越える為に、生の増大を可能にする為に、ニーチェは従来の哲学とは別様の真理を構想するのだ。従来の哲学の克服の手段として、従来の哲学の身体の分析がなされる。自己自身について知るのは最早それを目的としてではない。自己自身について知ることが従来は目的であったが、今や同じことをするとしてもそれは手段としてなされるのである。

真理が生から捉え直されなくてはならない。真理は生から創造されねばならない。ニーチェが真理自体を求め存在者の信仰を基盤とする従来の哲学をデカダンスとして批判し、別様に描こうとする真理の姿とは、真理自体を求めない哲学のあり方とはどのようなものだろうか。これを次に論じよう。

2 女の問題

ニーチェの記述には女の表象がしばしば印象的に、そして重要な意味を持って現れる。それは例えば生が女として描かれる時、知恵が女として描かれる時、真理が女として描かれる時などである。

真理が女として描かれるのは次のようなくだりである。「真理が女であると仮定されるなら、どうだろうか？　全ての哲学者は、彼等が独断論者であった限りにおいて、女達に精通していなかったのだという疑念は根拠のあるものではないか？」（JGB Vorrede, KSA5 S.11）『善悪の彼岸　未来の或る哲学の序曲』はこの一文で始まる。書名から解るように、ニーチェはこの著作において従来の哲学を批判し、未来の哲学を素描する。また『悦ばしき知識』の序文では真理という女はヴェールを纏ったものとして描かれる。「真理がそのヴェールが引き剥がされても尚も真理であり続けるとは、我等は最早信じない（略）。何もかもを裸にして見ようなどとしないこと、あらゆるものの間近に居ようなどとしないこと、何もかもを理解し「知ろう」などとしないこと、こうしたことは今日我等には礼節の問題と思われる。「神様が何処ででも御覧になっていらっしゃるって本当？」と小さな少女が母親に訊ねた。「でもそれは無作法なことだと思うわ」——哲学者にとっては良いヒントだ！

自然が謎や種々様々な不確実性の背後に身を隠している、その羞恥（Scham）は、もっと尊重されるべきだ。恐らく真理とは、その奥底を解らせないようにする根拠を持つ女なのだろうか？　ひょっとしたらその名は、ギリシア語で呼んでバウボ（Baubo）というのだろうか？　（略）ギリシア人は生きる術を良く弁えていた。その為には思い切って、表面に、襞に、皮膚に踏み留まること、仮象を崇拝すること、形式や音調や言葉を、仮象のオリュンポス全体を信じることが、必要だったのだ！」（FrW Vorrede4, KSA3 S.353）真理という女はヴェールを揺らめかせヴェール越しの姿を見せることで見る男を引き寄せる。だが彼女を求めて男がヴェールを剥ぎ取っても、それは非常にまずいやり方だと言われる。真理を求める者はそれを得られないのだ。女を求める際に男には弁えておくべき振舞い方がある。女の羞恥を尊重し、全てを見尽そうとする無作法を犯さない。真理という女のヴェール越しの姿に引き寄せられながらヴェールの前に留まる、これを心得ているのが哲学者であるとされる。

生が女として描かれるのは、哲学をする時、哲学者が生に向き合う時、その関係においてであり、また知恵や真理が女として描かれるのは、従来の哲学や真理探究を批判する際に、女のようなものとしての真理とそれとの上手い付き合い方を心得ている男として哲学者が表現されるのである。『ツァラトゥストラ』には幾人かの女達、ツァラトゥストラに話す女達、彼に関わる女達が登場する。女そのものについて話してくれと言い、彼に「女の所へ行くなら鞭を忘れるな」（Z I.Von alten und jungen Weiblein, KSA4 S.86）と忠告する老いた女、ツァラトゥストラが愛していると語る生という女、その生という女に似た知恵という女、などである。二つの舞踏の歌において語られるツァラトゥストラという男と彼の二人の女、生と知恵、この三者の関係は、ニーチェの考える哲学のあり方を示したものと言える。此処で描かれるのは、哲学者という存在が如何にして真理を、それもほかならぬ彼の生の真理を、彼の知恵を用いて探求するかである。

本節の主題は、ニーチェの後期の著作において従来の哲学・真理探究がどのようなものとして批判され、それとは異なる真理の求め方が女の表象を用いることでどのように描かれたかということである。特に『ツァラトゥストラ』に登場する女達に注目し、彼女達とツァラトゥストラという哲学者との関係がどのようなものかを考察する。男が女と上手く付き合うような仕方で哲学をすることで彼は何を得るのか、哲学者の生に何がもたらされるのか。知恵や生が女として描かれる時、女の表象を用いて語る時、それはどのような機能を果たしているだろうか。これ等を理解することで、ニーチェの構想する未来の哲学、哲学者の姿を明らかにしたい。

2.1 真理という女

既に引用したバウボの名の現れる記述において、バウボという女神の表象を、ニーチェは従来の、神なる真理への意志に対立するものとして呈示している。或いは単なる対立ではなくその構造を模倣しながら新たに意味付け直すものとして持ち出す。バウボとは古代ギリシアで崇拝されていた女神の一人で、娘ペルセフォネを失って嘆く豊穣の女神デーメーテールの前で衣服を捲り上げ、彼女を笑わせ豊穣性を取り戻させたとされる。自らの衣服を捲って見せる彼女は、女性器、女の身体の象徴とされる。ニーチェによれば、女とはその身を隠す羞恥を知るものである。女であることは性的であることと言われるが、この羞恥も性的なものに関わっている。バウボの名で表現される真理と認識者との関係、それは確実性の必要よりも、不確実性の危険な喜び、疑いを起こさせる女への愛のような真理への愛として成立するのではないか。

先の引用では真理のヴェールとバウボの衣服が類比されている。ヴェールに覆われた真理というイメージは、ヴェールに覆われていないありのままの真理があり、それこそが見られるべきものであるという考え方から生じている。このような真理のイメージを持つのは、あの独断論的先入見、真理への意志を持つ者である。価値あるものをはっきりとは見えなくさせているヴェールは見る者にそれを剥ぎ取ろうとさせる。隠蔽するヴェールは否定的な価値しか持たず、ヴェールを剥ぎ取ることの出来なさ、真理に到達することの出来なさは、道徳的な真理を意志する者にとって彼の理性の無能力と捉えられる。だがそうではなく、引き寄せているのはヴェールの背後のものではなく、ヴェールの方だとニーチェは考える。ヴェールはそれが覆うものの全てを見させず、それによってその背後のものを欲求させるものであり、無くもがなものとしてあることによって背後のものの価値をもたらすものである。人がヴェールの前に居る時にこそ、人はヴェール越しに見えるものを真理として求める。此処で、真理を求めることは真理の価値の疑いえなさ、真理の価値自体への服従から、ヴェールに誘惑されることとして意味付け直される。

もし露わになってしまえば其処には何か酷いものや醜いもの、忌むべきものが現れてしまうとしても、その酷さ、醜さ、忌まわしさは、露わになった後にこそ、隠されていた理由と見なされる、後から挿入された原因なのである。露わにすまいとすることは、それ自体と

してあるものや神的な真理を前提するならば暴こうとする者の無能力を結論付けるが、羞恥と捉えられるならば隠されてあるものの美しさ、誘惑的な魅力を生じさせるのだ。

ヴェールを纏うことは装うことと言ってよい。それは女の技だとニーチェは言う。女が装うのは羞恥からである。しかし女の羞恥は剥き出しで見られるのに耐えられない弱さではない。醜さや弱さを隠そうとして装い、自分が望む通りに見られたいと欲求するのは虚栄である。剥き出しで見られることの耐えられなさ、これは裸体の醜悪さであり身体の弱さなのだが、それは「ヨーロッパの男達」（FrW V.352, KSA3 S.588）のものであるとされる。この男達とは違って、「女には羞恥を覚えるのに充分な理由がある。（略）化粧する事（das Putzen）は永遠に女性的なものに属する、と私には思われるのだが？　（略）女は真理を意欲しない。女にとって真理など何であろう！　（略）女の偉大な技術（Kunst）とは嘘言（Lüge）であり、女の最高の関心事は見掛け（Schein）と美しさである。我等男達は白状しよう、我等は女の持つこの技術と本能をこそ尊重し愛するのだ」（JGB 7.232, KSA5 S.171）。装いや化粧の意味は、それを見せることで見た者に、見せた当のものとは別のものを意欲させるというところにある。男に見せることによって、当の化粧自体や化粧された顔ではなく女を男に求めさせる化粧の働きは、背後のものを求めさせるヴェールの働きと同じである。そして女にとって化粧は素顔というより価値のあるありのままの真理の隠蔽ではなく、また、醜悪さのようなより価値の低いものの隠蔽ということでもない。化粧をするのは女として見られようとする時、それを見せ、見た男を引き寄せようとする時にである。化粧の機能はそのような価値、女であるという意味をもたらすことであって、この価値は素顔の否定から生じているのではない。素顔と化粧とは真理と虚偽の如き対立にはない。女が真理を意欲しないとは、女の許ではあの価値の対立についての信仰は必要とされていないということであり、化粧という女の嘘は真理に対立する欺きではないということである。真理と虚偽の二元論を、存在者の信仰を、何か物それ自体というあり方を、女は必要としないのだ。女はそれを信じないのみならず、そのような信仰は彼女達にとっては羞じらいを覚えさせるものである。「全ての真正の女性達（die rechte Frau）にとって学問は羞恥に逆らう。その際に彼女達は皮膚の下を、更に厭なことには、衣服と化粧の下を覗かれるような思いをするのだ」（JGB 4.127, KSA5 S.95）。此処で言われている学問とは、全てを見尽くそうとする、真理自体を意志するものにほかならない。羞恥は暴かれるべきではないものが暴かれた時に、暴かれようとする時に、見ることにおいて、また見られることにおいて生じる。ヴェール越しの姿が見える時にこそヴェールの下の本当の体が求められるのであり、装いを見せ

る時にこそその装いに隠されている筈の生身が求められる。しかしヴェールを見せている女の方では、ヴェールの奥の物自体は信じられていない。ヴェールを取り除けば同時に彼女も姿を消す。それ自体としての真理の存在、ありのままの真理、それについての信仰がそもそも無いならば、ヴェールが失われると真理もまた失われるのだ。

ニーチェによれば、慎みは女の作法である。何故慎みや羞じらいが女のものなのか。女の羞恥とは性的なものとしての、 見ること・見られることについての羞恥である。男の視線はヴェールを剥ぎ取ったありのままの身体を求める。この直接性が女の羞恥に反する。羞恥は身体の、特に身体の表面に関わる。性別化された身体とは見掛けであり表面である。我等の日常のレヴェルで考えても、女であるか男であるか決定される、或いはどちらかの性別を割り当てられるのは、先ずは身体の形、それも表面的な形によってである。バウボという名は女性器を意味するとされる。豊穣性の象徴としての性器の偶像やその崇拝は多くの宗教で見られる。バウボという女神もその一つである。だが性器には豊穣性や産出性、生命力といった肯定的な、積極的な意味だけでなく、下品さ、不快さも付き纏う。また性的なものは生み出すものという強さを象徴すると同時に、出産には母体の生命の危機も伴うように弱さをも象徴する[liii]。真理という女の名はバウボというのではないか、とは、真理を知ろうとする熱意や眼差しは女の裸を見たがる男のようで滑稽であるという意味であり、また、剥き出しになった真理とは剥き出しになる前に思っていた程には崇高でも美しくもなくむしろ下品で不快で、なんとなれば醜くすらある、そしてこの下品さ、不快さ、醜さは見ている眼差しの反映である、という意味であり、また、真理とは神的な世界からではなく人間の生から正に生まれるものだという意味である。バウボは笑いを惹き起こす。だがそれは豊穣の女神の前で、自らの豊穣性の象徴としての娘を失った彼女に、女性器という豊穣性の象徴を見せる時に、である。そのように茶化されてデーメーテールが笑ったのは、彼女が笑うことが出来る程に強い、女神だったからである。バウボが惹き起こした笑いとは、それまでの一貫性を挫く、意外なものの可笑しさである。バウボが笑わせることによって生は豊穣さを回復した。これに対して独断論者の男達の中には同じものを見て凍りつく者もいるだろう。

真理という女の名はバウボというのではないか、と言われる時、この名は二つのことを意味している。バウボという名は、覆いを捲り上げるもの、逆に言えば覆うもの・ヴェールの機能を知るものと、生とを同時に意味するものなのだ。この名によって真理は性的なものと生とに結び付けられる。バウボとは女性器の神格化であるがゆえに必然的に生と結び付けられるが、それはまたディオニュソスの女性的分身と見なされうる[liv] [lv]。 此処で関連させ

られる生とは、権力への意志として描かれる生、生成として描かれる生であり、獰猛にして峻烈な生である。コフマンはそのような生である女の名はバウボだと言う[lvi]。ディオニュソス的な生と密接に関わる女としてのバウボのイメージは次のように言われる。「バウボというイメージが示すのは，単純な論理によっては生が深みでも表面でもないということを決して理解出来ないし、ヴェールの背後には別のヴェールが、化粧の層の背後にはまた別の層があるということを決して理解出来ないということである。このイメージが意味するのは、現象が我等にペシミズムも懐疑主義も引き起こす筈がないということであり、むしろ、死にも関わらず生は不確定に再起することが出来るし、「個々のものは無であり種族が全てである」ということを知っている生けるものの肯定的な笑いである」（コフマン 1986 p.197, p.256）。更にコフマンはバウボにもう一人の女を関わらせている。それはメドゥサである。「女の下腹部はメドゥサの首の役割を担う」（ibd., p.196, p.255）。この名が意味するのは、見尽くすことで見た者を凍りつかせ石にする真理のおぞましさ、オイディプスに降り掛かったような真理の恐ろしさ、不毛さである。真理が、女がそのようなものになるのは、真理自体・女自体が求められ、ヴェールを剥ぎ取って直視される時である。そのような恐るべきものと目が合うのは身体から自らを切り離した精神である。真理それ自体・女それ自体・生それ自体が恐るべき、おぞましいものなのではなく、真理・生・女の姿はそれを見る者の反映像であり、見る者の身体について知らせる症候なのだ。それゆえ生が恐るべきものであるとは、生存の内での苦しみに由来する信念であろう。生は確かに苦を伴う。だがそのことから生が直ちに苦である、生と苦が同一のものであるとは言えない。ニーチェは快苦を純粋な快や純粋な苦としては考えない。快は一滴の不快も含まない状態ではなく、それが意識に上る時には既に複合的なものとなっている。様々な阻害や妨害とその克服の連続、その強弱や色合いの変化、その変調にこそ快は生じる。不快を含んだこの連続に耐えられる者こそが快をも味わうのだ。獰猛で峻烈な生の表象としての女については、ツァラトゥストラの女である生として次項で検討する。

ヴェールを纏った姿を見せる女は見る男を誘惑する。女の誘惑とは、取り違えさせること、相手に求めさせたその当のものをそのままには与えないこと、ありのままには見せないことである。つまり女は一貫性を、同一性を挫くのだ。見た男はヴェールに覆われていないありのままの女が居るのだと思い込む。ヴェールの揺らめきを見ながら彼はその背後のものの存在を信じ、それこそが自分を引き寄せていると思うのだ。そのように取り違えさせるがゆえに、その導き方は誘惑と表現される。そして男がそうとは気付かずに独断している一貫

性や不変性が、決してそれ自体として正当であるわけでもあるべきものでもないがゆえに、男の眼差しから身を隠す女の振舞いは羞恥や慎みと表現される。

バウボというイメージが用いられるのは従来の価値の図式を利用する為、同じ比喩を借りて別のことを意味させる為、パロディとして利用する為である。このイメージが有効に働くのは従来の哲学の批判と克服の為に、従来の哲学との関係において用いられる時にである。従来の真理観のもとでは真理は不変の、至高のものとして存在し、それが纏うヴェールが脱ぎ捨てられた時に人はその至高の価値を獲得するのだと思い込まれていた。バウボとは従来の哲学の系譜を引き継ぎそれを克服しようとする哲学者の前に現れる女なのだ。

従来の男達が躓いて来た問題は、それ自体として、という接し方にある。女自体は不在である[lvii]。直接性についての信仰、永遠不変の真理の信仰、真理と虚偽の対立の信仰から逃れたところに、女を求める喜びがある。女自体を求めるのは無作法である。真理が女であるという表現は、真理と認識者との関係を人と人との関係のように、物と人との関係とは異なるものとして描いている。それは人を知ることと物事を知ることとは違うということである。此処での人を知ることとは、単に或る人の顔や名前や経歴や諸々の個人情報といったものを知っているということではなく、その人と良い関係を結べる、上手く付き合えるということを意味している。それは様々な状況に応じてその都度その人にどう接すれば良いかが解っていてそれを実行出来るということであるが、この振舞い方はそれぞれがどのような人間であるかということと互いがどういう関係にあるかということに懸かっている。そしてこれは、無関係の他人から教えてもらえるものではなく、自らの体験によって習得するしかないものである。知識として知るのではなく、慣れ親しむしかないものだ。誰かに対して或る人が、別の人がその誰かに対して上手く行ったことと同じことをしても、それでその人も成功するとは限らない、むしろ高確率で失敗する。それはその人と別の人とは違う人間で、その誰かとの関係もそれぞれ違うからである。関係性に適切な振舞い方がある、それが礼儀ということである。真理認識がそのような関係形成に類比されるということは、それが何等かの概念内容や意識内容の伝達や所有ではなく、或る振舞いだということである。

『悦ばしき知識』序文中の表面に留まる者とは、真理自体への到達出来なさ、その意味での不確実性を真理の羞恥として、ヴェールを引き剥がさないことを真理に対する礼儀として意味付ける者である。真理はヴェールの揺らめきを見せて哲学者を誘惑する。誘惑という語には不穏な響きがある。其処には、取り返しのつかなさへの危惧、責任を取らせたい相手に責任を取ってもらえなさそうだという不安、騙されているのではないかという疑惑、欲す

る確証の与えられない、確かなものの無さが満ち満ちている。しかしその不確実性こそが見る者を引き寄せ、喜びを感じさせるものだとされる。羞恥を侵害しないように真理を求める、そのように真理に対して振舞うことが生きる術であり、それはつまり生と付き合う術、生を愛することであると言える。生もまた女と呼ばれるものである。求めれば遠ざかり求めなければ擦り寄って来て気を引こうとする女のようなものと上手く付き合うこと、それを愛することとは、そのものの全てを知り見尽くすことではなく、所有や確保といったことでもなく、そのものが遠ざかることに絶望せず求めうることだということになる。求められているものの捉えられなさや疑わしさは、確実性を必要とする者には堪え難い苦痛や一層の欠乏や恐怖を感じさせるものだろうが、強さのゆえに求めることが出来る者にとっては新たな幸福、喜びとされる。真理はヴェール越しに見えるもの、ヴェールの背後のものというのではなく、ヴェールの上に、ヴェール越しに見えるもの、その表面に現れる像である。真理とはヴェールを取り去っても残る背後のものではないが、ヴェールの前に留まる時にこそ背後のものとして見えるものである。見る者が表面に留まるからこそ、その奥のものとして真理はありうるのである。

2.2 ツァラトゥストラの二人の女

ニーチェが女の表象を用いるのは、一つには真理探究を男女間の関係のように、関係形成の営みとして捉えようとする為である。特にその際に関係する相手が、自らとは差異的な、それゆえ意識や意志の一貫性が成立しない、異なる身体のものであるような関係形成である。差異的なものを名指す語が女だというのは、ニーチェが男として語っていることを意味する。彼は人間一般としてではなく、固有の履歴を備えた身体として、その一定の身体において生きるものとして語っている。それは彼が道徳について語る場合もニヒリズムについて語る場合も、恐らく全ての場合においても、同様である。真理とは哲学者という男にとっての女であった。自分の女と上手く付き合うとは、彼女を見尽くすことではなく、彼女と共に居、共に生き、必ずしも完全な意思疎通や認識の共有など必要ではなく、しかし決して一方が他方を意の侭に服従させることではない。

真理という女の誘惑について前節では述べたが、此処からは哲学者が関係を持つ別の女達、別のと言っても彼女達は一つのものの異なる顔に過ぎないのかも知れないが、彼女達とその術について論じたい。『ツァラトゥストラ』の二つの舞踏の歌で歌われる、ツァラトゥ

ストラという男＝哲学者と彼の二人の女、知恵と生という女達、彼女達の嫉妬という技についてである。

二つの舞踏の歌で歌われるのはツァラトゥストラと生と知恵との関係である。第一の舞踏の歌で、ツァラトゥストラは生を「底知れぬもの（unergründlich）」（Z II.Das Tanzlied, KSA4 S.140ff.）と呼ぶ。そう呼ばれる彼女は自身については「変わりやすい」（ibd.）もの、「決して徳の高い（tugendhaft）女ではない」（ibd.）と「悪し様に言う（bös von sich selber sprechen）」（ibd.）。二人の関係にはもう一人の女、知恵が登場する。ツァラトゥストラは知恵に向かって生について語る。それは生に向かって知恵について彼が語ったことであり、それを聴いて生は彼が彼女について語っているのだろうと言う。「私が私の荒くれた（wild）知恵（Weisheit）と差し向かいで語り合った時、彼女は怒ってこう言った。「御前は生（Leben）を意志し、欲求し、愛している、だから御前は生をただ褒めるだけ！」危うく私は其処で意地悪い返答をし、怒った彼女に真理を言ってしまうところだった。自らの知恵に真理を言ってしまう時よりも悪い答えようはない。私達三人の間ではこういうことが起こっている。根本から私は生だけを愛している、そして恐らく、私は彼女を憎む時に最も彼女を愛している。私が知恵に好意を寄せ、しばしば寄せ過ぎるのは、彼女があまりにも私に生を思い出させるからだ。（略）一度、生が私に一体知恵とは誰かと訊ねた時、私は熱中してこう答えた。「嗚呼、知恵、人は彼女を渇望して飽くことがない、人はヴェール越しに彼女を見、網で捕えようとする。彼女は美しいか？　私の知ったことか！　だが老いた鯉共は彼女に引き寄せられるのだ。彼女は不安定で反抗的だ、しばしば私は彼女が自ら唇を噛んで髪の流れとは逆に櫛を入れるのを見た。恐らく彼女は意地悪く、不実なのだ、そして全てにおいて女（Weib）なのだ。しかし彼女が自分について悪し様に言う時こそ彼女は最もよく誘惑するのだ」私が生に向かってそう言った時、彼女は悪意のある笑い方をして目を閉じ、こう言った、「御前は誰について話しているの？　きっと私についてでしょう？」と」（ibd.）。

ツァラトゥストラという哲学者は、自分が愛しているのは知恵ではなく生であると言う。これは彼が決して知恵自体を求めているのではない、知ることにそれ自体として価値があるとは考えられていないということである。生を底知れぬものと言う魚達、また老いた鯉共と呼ばれているのは従来の哲学者達であり、それが知恵に引き寄せられているとは、知それ自体に高い価値があるとし、知られること即ち真理を神的な、絶対的な価値あるものとして探究するような、従来の学問のあり方を表現している。ヴェール越しの知恵という表現は

『悦ばしき知識』序文の真理という女の姿と重なる。ヴェールを纏う女が揺らめく襞を見せて男にヴェールの背後の彼女自身を信じさせるように、見せている当のものとは違うものを求めさせるように、ツァラトゥストラの二人の女はどちらも自分ともう一人とを、どちらがどちらなのか、男が求めているのはどちらなのか、二人がどう違うのかを、彼に迷わせる。

ツァラトゥストラは彼の知恵を荒くれたと形容した。彼女は彼の意の侭にならない女である。女として表現されるのは、両者が男と女のように互いに異質な、同じものであるということに基づく理解や制御を拒む関係にあるからである。ツァラトゥストラと知恵とは、彼女が彼の知恵であり、彼は自らの知恵によって物事を知るという意味では同一視出来るかも知れない。両者の同一性は自我が意識するところはその自我にとって自明であるという点にある。だがそれでもやはり哲学者・知る者と知恵とは男と女として描かれねばならないような不一致、重ならなさ、ずれがある。意識作用と意識内容は完全には一致せず、一方が他方に還元されることもないからだ。そして意の侭にならぬものと表現される所以は、彼の知恵即ち精神が、彼の身体によって、彼の身体において育まれているものであり、その精神が如何にあるかはその精神が自らについて捉えるところと必ずしも一致しないからである。彼の知恵は決して、彼が知りたいと望む全てを知りうるものにはしないし、彼が知ったことは必ずしも彼を満足させない。だがそのような知恵にツァラトゥストラが好意を寄せるのは、彼が哲学者であるから、知恵によって生きる者だからである。

ツァラトゥストラは彼であるところの生、即ち彼の身体を通じて、生一般をよりも自らの生を知ろうとする。彼は彼自身について知ろうとしているのだ。二人の女がよく似ており、一方の女について語ればそれは他方の女について語っているのだろうと言われるのは、彼女等がどちらもツァラトゥストラという男の女だからである。女それ自体を、生それ自体を彼は求めるのではない。彼は自らの知恵を介して、自らの生を問うている。哲学者であること、哲学者という生を生きることは、知恵によって生きることに等しい。だが知恵によってとは、知恵を目的としてということではない。この哲学者にとって彼自身の生とは決して自明のものではなく、引き寄せられるが底は極め難く、不確実なもの、自己意識の範囲を越えたものなのだ。そのような捉え難いものに引き寄せられるのが哲学することであり、自己自身について自ら問うことが哲学である。

もう一つの舞踏の歌ではどのようにツァラトゥストラという男が生という女に引き寄せられるかが語られる。彼は生に向かって次のように語る。「先頃私は御前の瞳を覗き込んだ、嗚呼、生よ。私は御前の夜のような瞳の中に黄金がきらめくのを見た。――思わず恍

惚として私の心臓は止まった。（略）私の舞踏好きな（tanzwüthig）足に御前は一瞥をくれた、笑い、問掛け、蕩かすような揺れる眼差しを。（略）私は御前の方に跳び掛かった。すると御前は躍り掛かる私から跳んで逃げた。そして逃げながら御前の靡く髪を蛇の舌のように私に向かってちらつかせた！　御前から、御前の蛇から私は跳んで逃げた。すると御前はもう立ち止まり、半ば身を翻して、欲望に満ちた目をした。その歪んだ眼差しで、御前は私に歪んだ道を教える。歪んだ道を歩きながら私の足が学んだのは悪巧みだ！　私は近付く御前を恐れ、遠ざかる御前を愛する。御前が逃げれば私は誘き寄せられ、御前が求めれば私は立ち竦む。私は苦しむ、だが御前の為に喜んで苦しまなかっただろうか！（略）誰もが御前を憎まずにはいられない、大いなる束縛者、籠絡者、誘惑者、探求者、発見者である御前を！　誰もが御前を愛さずにはいられない、無垢で、短気で、疾風のようで、子供のような目をした罪の女である御前を！」（Z III.Das andre Tanzlied1, KSA4 S.282f.）生もまた男を誘惑する女である。

誘惑は隔たり、距離に関わっている。女は距離によって誘惑する。生はツァラトゥストラから遠ざかることで彼を近付け、だが決して彼に自分を捕まえさせない。彼女は捕られる為に引き寄せるのではなく、彼に捕まることが彼女の目的なのではない。彼の方でも彼女が何かそれ自体として快いもの、望ましいものだから、或いはそういうものを持っているから彼女を求めるのではない。確かに彼女は快いもの、望ましいもの、美しいものに彼には見えるが、そう見えるとしても彼女がそれ自体としてそういうものだということにはならない。彼女と彼の間の距離が、彼女が見せる姿と彼が信ずる彼女とのずれが、彼女を誘惑的にし両者を結び付けている。誘惑とはそのような関係なのだ。隔たったもの・異他的なものであることで、女は男を引き寄せる。男女の愛とはそのような、或る者がそれ自身とは異他的なものを求めることであり、異他性ゆえに結び付くことで成立する[lviii]。一方が欲する通りのものを他方が与える、一方の意図が他方に貫徹されるような欲望の充足やそれに伴う快が愛なのではない。

女の誘惑はまた嫉妬によってもなされる。嫉妬も隔たり、ずれ、不一致の表れの一つである。互いに他方を思わせる二人の女が相手に対して嫉妬する。知恵とツァラトゥストラが語る時には彼女が彼に生への愛を語らせ、 生がツァラトゥストラの傍に居れば彼女は知恵と彼との親しさを思い出させる。生のなす誘惑は知恵への誘惑となり、知恵のなす誘惑は生への誘惑となる。前の引用部分から続いてツァラトゥストラは生が疲弊していると語り、疲弊した生に鞭を鳴らし、彼女に踊って見せ叫び声を聴かせるべきだと言う。そして彼に答

えて生が次のように語る。「嗚呼、ツァラトゥストラ！　そんなにも恐ろしく御前の鞭の音をさせないで！　御前は知っているでしょう、騒音が思想を殺すということを。今し方、私に繊細な思想が訪れた。（略）私が御前に親切に、しばしば親切にし過ぎる（zu gut sein）、御前はそのことを知っている。その理由は私が御前の知恵に嫉妬している（eifersüchtig）から。嗚呼、あの知恵という気の狂って（toll）年老いた莫迦女！　いつか御前の知恵が御前から逃げて行くとしたら、嗚呼！　その時は私の愛もたちまち御前から逃げて行くでしょう」（ibd. 2, KSA4 S.284）。第一の舞踏の歌ではツァラトゥストラが二人の女の似ていることを語った。此処では生という女が知恵について、彼と彼女の二人を結び付けているのはやはり彼の知恵であると言う。知恵によって生きる者は、彼が知ろうとするものに、知恵によってこそ結び付く。生がツァラトゥストラを引き寄せ、彼女に彼が引き寄せられるには、知恵という女が必要であり、二人は言わば直接的には結び付くことが出来ない。そのような関係を生は知恵という女への嫉妬と言う。ツァラトゥストラは知恵を介して生を求めるがゆえに、生を強く求めるほど彼は知恵と親しく、生が嫉妬を覚えるような親しさになってしまう。だが其処で求めるところを見誤って、知恵を愛し、知恵をこそ目当てにするのは、自我と自己の関係において自我を自立的なものとし精神の活動において精神自体を目的とすることである。知恵に寄り過ぎた時の生の燃えるような嫉妬をツァラトゥストラは恐ろしく感じる。だが生が知恵に嫉妬しないようであれば、生は最早彼を愛していないし、彼の方でも生を愛してはいない。嫉妬はツァラトゥストラと生とが求め合う関係であることと、知恵の飽くまで手段としての位置付けの徴である。忘れてはならないのは、生という女が彼を愛しているという点である。それは、生命力が身体の全体に、隅々の器官にまで行き渡るように、身体は意識という自らの一部を決して放ってはおかないということだ。意識の方では自らを身体から切り離そうとさえするとしても。

知恵によって生きる者が知恵を失くすならそれは彼が彼自身を失うこと、生を失うことに直結する。そしてこの場面では、生が疲弊していると言われ、生という女はツァラトゥストラが彼女を見捨てようとしていると言う。今彼は正に死のうとしているところなのだ。この死のうとしている時、「その時、私には生がどんな知恵よりも愛しかった」（ibd.）とツァラトゥストラは言う。この場面は単に一人の人間としてのツァラトゥストラが死に瀕しているということを描いているだけではなく、死に瀕する生という女はデカダンスという生理学的かつ心理学的な傾向を示すニーチェの時代に、知恵より生を愛しく思うツァラトゥストラは生の肯定を目指すニーチェの姿に重なる。この場面には、精神の過重視の進行過程、現

代は道徳としてのキリスト教のもとで生きているというヨーロッパの歴史についてのニーチェの解釈が反映されている。

疲弊した生に向かって鞭を鳴らすツァラトゥストラは生がその力を回復することを要求している。鞭という表現には残忍さがある。それは懲罰の象徴であり、それゆえ服従させ支配する力の象徴である。だがこの男は自分の女を自分の意のままにしようとして鞭を振るのだろうか。自我と身体との関係について人々に語り、生や知恵という女が彼の生や知恵であると知っている彼は、もし彼が生を鞭打つなら、それは彼自身を鞭打ち、苦痛を与えることになると知っている筈である。この苦痛は決して苦しませて支配し飼い馴らす為のものでも、苦しめる喜びの為のものでもない。むしろ歯向かって来させる為の、そして誘惑して来るようにさせる為のものである。生という自分の女に与える苦痛は言わば、自己自身を知ろうとして自らの身体を切り開く時の苦痛である。苦痛は決してただ否定的であるだけのものではない。快はただひたすらそれだけであるようなもの、純粋な快なのではなく、不快をも含んだものであるように、苦痛もひたすら望ましからぬ、否定的なもの、純粋な苦痛であるのではなく、其処には肯定的なもの、望ましいもの、悦ばしいものの可能性が潜んでいる。鞭の必要は知恵という女の介在の必要に等しい。ニーチェの時代の知恵、知性は、直接的には固有の数百年の歴史を経て、更に遡れば数千年の歴史を経て、自己自身について問うものとなった。彼の、ひいては我等の身体に対して、彼の、我等の知性は鞭のように働かざるをえないのだ。それでも尚、己が身に鞭を振るうのは死ぬ為ではなく生きる為である。

二つの舞踏の歌では、ツァラトゥストラと生と知恵との三角関係が歌われた。哲学者という男にとって彼の生も知恵も女のようなものである。男と女との関係は性的である。男女間の愛は身体に基づき、身体的な差異から生じる。自らの知恵を通して自らの生を問うのがツァラトゥストラという哲学者である。哲学者にとって彼自身の生は、彼自身でありながらも、彼の女のようなものである。思い通りにならず、そのありのままの姿、それ自体を見ること、捉えることが出来ない。その捉え難さこそが捉えたさを生じさせている。彼は自分達の関係がそのようなものであることを知っている。女自体は捕まえられない、捕まえるべきではないと知られながら尚それでも女が誘惑的である時、つまり誘惑と知っていて男が誘惑される時、彼は何故誘惑に乗るのか。女自体の存在が信仰されているならば、その捉え難さは真理の到達不可能性となり、知ろうとする者はニヒリズムに陥る。しかし不変的な本質についての信仰が既に批判されているならば、この捉え難さには肯定的な意味が与えられる。

2.3 女と男、生への愛としての哲学

哲学という行為が男と女の間の関係形成のようなものであるなら、男と女の愛の成就とは、哲学の成功とは何なのか。 捉え難い女がもたらす肯定的なものとは何なのか。男と女の間の謎を解くのは出産であると言われる。それに準えて言うなら、哲学の成功とは思想という子を産むことではないか。男と女の関係について、ツァラトゥストラは老いた女にこう語っている。「女についての全ては謎だ。そして女についての全てはただ一つの答えがある、それは妊娠だ。男は女にとっては手段だ。目的は常に子供なのだ。だが女は男にとって何であろう？　真の男は二つのものを欲する、危険と遊戯だ。それゆえ彼は女を欲する、最も危険な遊び道具として」（Z I.Von alten und jungen Weiblein, KSA4 S.84f.）。この部分に見られる遊び道具という語は、自我が自己にとっては道具か遊び道具であると言われたくだりを想起させる。身体としての自己と精神としての自我の関係は身体から捉え直された。二人の女として描かれた生と知恵とは、この自己と自我とに対応している。自我にとって自己は捉え難く、男にとって女は謎であり、哲学者にとって彼自身の生は底知れぬものなのだ。だがこの謎はそのままで放置されるのではなく、哲学者はそれに引き寄せられ、それを問い、解釈しようとする。それゆえ思想という子が、謎を解く手掛かりとして、徴として、待望されるのだ [lix]。結婚については弟子達に次のように語られる。「より高い身体を御前は創造すべきだ。第一の運動を、自ずから回転する車輪を、創造者を、御前は創造すべきなのだ。結婚と私が呼ぶのは、二人の者の、より以上の一つのものを創造しようとする意志のことだ。そのような意志を意欲する者としての互いへの畏敬を、私は結婚と呼ぶ。（略）　いつか御前達は御前達を越えて愛さなければならない！」（Z I.Von Kind und Ehe, KSA4 S.90ff.）子供は必然的にその親に似たものではあるが、その父や母と同じものなのではない。それは別の、新たなものである。女という謎が解かれるとは、彼女が誰であるかは彼女自身が露わになることによって直接明かされるのではなく、その子供から窺われるということだ。ツァラトゥストラが生を愛しているだけでなく生の方もツァラトゥストラを愛しているように、思想という子を望んでいるのは女の方でもその筈である。生から思想は生まれ、それを精神が解き明かすのだ。生と哲学者が、身体と精神とが愛し合う関係であるとは、身体は精神への働き掛けによって自らを増大させ変容させるものであり、それと同時に、精神も身体への働き掛けによって自らを増大させ変容させる、そのような関係があるということである。自

らを増大させ変容させるとは決して自らを他方のものから切り離し自立的なものとするということではない。

『ツァラトゥストラ』に描かれる三角関係には『悦ばしき知識』序文で語られる真理という女が現れないように見える。彼女を彼等の中に位置付けるなら、男は知恵という女の手引きによって生へと目を向ける、その時に彼が見ているのは知恵によってヴェールを纏わされた生の姿であり、ヴェールの向こうに生という女の体があると見える、そのようなヴェールの表面である。その表面こそが真理という女だろう。真理とは真なる思想である。真理という女は生自体でも知恵自体でも、それ等の同一物でもない。だがそれは生の真理であり、それによって生が読み解かれるべき徴である。

生という女は一つの繊細な思想が訪れたと彼女の男に伝えた。それは懐胎されたということである。彼女に懐胎された思想とはツァラトゥストラが語る教説、身体と精神についての、人間についての、価値についての彼の思想である。このもう一つの舞踏の歌に続く節では、そしてこれは『ツァラトゥストラ』の執筆と出版の当初の最終幕である第三部の最終節だが、ツァラトゥストラが永遠（Ewigkeit）という女について、自分の子供を産ませたい女として、彼女を愛していると語る。この子供とは永遠回帰の思想を意味していると考えられる。永遠回帰という後期ニーチェ思想における最重要概念の一つについては更なる詳細な検討が必要であるため此処ではその内容に立ち入ることは出来ないが、その形式について言えば、この思想は哲学者から生まれた彼の子供である。永遠という女は決して永遠に女性的なるもの、女それ自体ではない。永遠という女への愛は自己を越えようとする意志を意味する。それは自己感情の極大化、自己を越えたものへの意志である。永遠という名はその並外れた高揚を表現している[lx]。

真理という女を愛する時の、疑いを起こさせるような女を愛する時の喜びとは、新しいものが生まれる喜びであり、別のものが生まれた時の高揚である。子がその親と同じ者ではなく、それを越えるようにという意志から産まれる新たな者だとすると、哲学者の思想は彼自身を越えたもの、思考し語っていると彼自身が意識している内容以上のものだということになる。思想は哲学者から引き出され、語られ、聴かれた時に、思想として生まれ、思想として意味をなすのだ。思想はそれ自体として、不変で自明のものとして存在していると言うより、哲学者が語りそれを聴く者が解釈する時にこそ現れる。哲学者の思想は独白に終わるのではなく、彼の同輩に向かって、同じ身体に生きる者達に向かって、また未知の異邦人に向けられる可能性をも備えて、語られねばならない、解き明かされる為に。ニーチェの思索

が、彼を育んだものについて、同じもののもとで育った者達に向けて著されたように。自分達について語られたことを聴く者はその言葉を解き明かすことで自らを示し、他人の、異邦人の言葉を聴く者は彼等とは異なる者としての自らを示す。哲学者が語る思想、彼から生まれた彼自身の生の真理が、神的な真理ではなく女としての真理であるならば、彼女は聴く者を誘惑し、解き明かそうとさせるだろう。哲学者は彼の生に誘惑され引き寄せられ、彼自身について問う者である。そして彼は引き寄せられる者であるだけでなく、彼の思想を語ることで、それを聴く者を引き寄せる者でもあるのだ。

2.4 身体と意識、末端からの見返しとしての哲学

本節で取り上げた女とは羞恥する真理と手引きする知恵である。何故真理が女のように羞恥を弁えているのか。羞恥は見られる時に沸き起こる。だがそれは、単に見ることや見られることそれだけで生じるのではなく、そこに何等かの不均衡や緊張がある時に、その不均衡や緊張の徴として生じる。我等の日常的な場合を省みても、この感情は我に返る時に、何某かの属性や役割で捉えられ位置付けられたのでは無い自分自身に気付いた時に、諸々の文脈を引き剥がしてほかならぬ自分を思い知る時に噴き出す。見られた者は見られた自分に、見た者は見た自分に気付く。見られること、見ることの羞恥は、知られること、知ることの羞恥である [lxi]。其処で明らかになるのは、或る緊張関係の存在である [lxii]。それは身体と精神・意識との緊張関係として現れるが、ニーチェの心身観からすればこの関係は、身体と意識という互いに独立的なもの同士の間の緊張ではなく、全体としての身体とその一器官の間の緊張である。一つの身体が既に諸力の総合であるなら、一つの、という表現はその身体の単一性や、その身体の全体と部分との、また各部分同士の、均質性や一貫性や調和を意味するものでは全くない。意識が身体に否定的に、抑制的に働き掛けるとしても、それは両者が互いに異質で還元不可能なものであるということにはならない。意識が羞恥の感情を捉える時、その感情には否定的なものがある。身体と意識との間には葛藤があるのだが、それは力同士の関係であり、諸力の総合としての一つの身体において起こる増大を巡る闘争であるということの表れである。知ること、意識が働いているということは、羞恥が感じられていること、其処に力同士の格闘があることの徴なのだ。

真理が羞恥すると言う時、その真理とは直接捉えられることを拒む生が見せる姿であり、言わば生の似姿、隠喩である。身体と意識とが隠喩的関係にあるのと同様、生と真理と

もその関係にある。真理が恥じらうのは身体と意識との関係を表している。意識は身体に生じる羞恥の徴である。直接見尽くし捉え尽くすことの出来ない生・身体を意識という症候を手掛かりに解釈する、この時意識は自らを徴として自己解釈するのだ。羞恥とは自らの無力さを感じる感情である。意識という身体の一器官は、身体全体からすれば自らは末端器官に過ぎないという位置付けを弁え、全体を支配する権能を持たないことを弁えているがゆえに、其処で抱かれる無力を感じる感情は羞恥なのだ。

羞恥は我に返った時に噴き出すものである。それは何等かの渦中から逃れた時に、それまで自分がその内に居たものが何だったのか、自分がどのような者だったか知る、距離において生じる感情である。そのような羞恥する真理への取り組みである哲学とは、意識が末端から身体を見返す行為である。問われようとするものから離れたところで、しかしそのものと完全に切り離されてしまわずにそれを問うのだ。ニーチェの真理批判、哲学批判において、直接性は真理性を保証しないということになった。真理という女の羞恥を尊重しヴェールを引き剥がさずに彼女と付き合うとは、意識を手掛かりとして、徴として、手段として、生を読み解こうとすることであり、それこそ系譜学を手段とするニーチェの哲学である。症候学である系譜学は今の道徳の由来を、価値の系譜を問うが、それは身体の由来を問うということである。今や系譜学の最も興味深い対象となっているものが、この数百年間、近代という時代の間、過剰な重要性を背負って来た意識という身体の一器官なのだ。

そして女の表象によって描かれた知恵とは、生へと哲学者を手引きするものである。生と真理の関係が隠喩的関係であるがゆえに、直接的自明性が批判されたがゆえに、この媒介する女が哲学者がそれとしてある為には不可欠なのだ。ツァラトゥストラは知恵を介して生を愛する。彼は生一般ではなく彼の生を求め、彼自身を問う。彼の問いも問いへの答えとして彼が生み出そうとする思想も、彼が如何なる者であるかと不可分である。 自らを知るには自らであるということでは不充分であり、自らではないものが必要となる。知ろうとする者にとっては自身こそが最も知り難いものであるとニーチェは考えた。それであるということは、それであることについての知を保証しないし帰結もしない。真理の羞恥が生と真理とのずれを意味するものならば、その不一致を仲裁するもの、二つのものの距離を取り持つものが必要になる。其処に媒介する知恵が働く。知恵は哲学者と生とを結び合わせている。

生への愛としての哲学を描く為に女の表象が用いられた。それによって語られたのは、女自体の不在であり、身体性であり、決して一つにならないものの間で起こる誘惑であり、別のものと結び付きまた別のものをもたらす産出性である。これ等によって批判されている

のは、端的に言えば、不変的な存在についての、それ自体としてあるものについての信仰である。これこそがキリスト教のもとで培われたヨーロッパの精神的伝統であり、ニーチェが自覚し、批判によって克服しようとした彼等の、ひいては現代の、我等の、身体である。これまで真理は男のものであり、男だったのだ。これについてはその間意識されたことがなく、見えていなかった。その内に居るがゆえに埋没して気付くことのなかったものに気付く為の、捉える為の枠組みを持っていなかったものを捉える為のものとして女の概念は機能している。女を仮定することでその対立物としての男が現れる。そして女は男の否定であるよりも、男対女という構造を揺るがすものとなる。自己自身を知る為の他者として、女は男の前に現れる。女は男と一つのものであってはならない。別々のものであらねばならないということは不幸ではなく、むしろ悦ばしさの可能性を孕んでいる。生と哲学者は再会して愛し合い直す為に別れる恋人達のようなものである。身体と精神との不一致の意義、意識という末端器官が身体へなす寄与は、思想の産出であり、身体と精神との関係の結び合わせ直しにある。

真理と羞恥は密接な関係にある。それは女としての真理だけでなく、男である真理にあってもそうである。本論文第一章三節で神の死としてのニヒリズムについて論じたが、神の死・殺害とは羞恥を巡る事件であった。隅々まで全てを見尽くす神の眼差しに耐えられず、羞恥を感じるあまりに彼は神を殺害した。彼は男である。これは言葉の問題ではなく、彼の神がキリスト教の神、父なる神、男の神であるがゆえに彼も男なのだ。この男は誠実性を血肉化している。男は一貫性を信仰した眼差しで見、概念によって捉えようと、誰かにとっての真理ではなく真理自体を、いずれかの生ではなく生自体を捉えようとする。男は同一性を、不変の存在者を信仰している、そういうものを必要としているのだ。この必要は身体の弱さを示している。男の羞恥はニヒリズムと同根である。どちらも永遠不変の真理の信仰から生じているこれ等は見る者の羞恥であり見られる者の羞恥であった。何故なら彼を見尽くしたのは神であるが、神を殺すまでになった時、神のその目は既に彼の内に内面化されているのだから。彼は見られていると同時に見ているのだ、醜い自らを、醜い自らで。見られている体も見ている目も、その弱さゆえに見られること・見ることに耐えられない。

男の羞恥は暴かれずにあることは出来ない、彼の羞恥と慎むことの出来なさは一つのものである。誠実性が、嘘を吐くまい、装うまい、全てをありのまま見せようという意志が男の血肉となっているからだ。だが女はありのままという不躾さに対する羞恥から慎み、その身を露わにしない。慎み深い女を見る者は名誉に与る[lxiii]。この名誉とは強さの感情として

の自己自身についての根本確信であり、身体的な強さ、その可能性である。それは女の方では羞恥という振舞いに、男の方では名誉になる。慎み深い女と名誉ある男、これ等二人は無論一つの身体をなしており、この関係は一つの身体の発展可能性を意味している。彼女を見る者が直接性を求め、それ自体としての女を掴もうとすると、その時に、求めていた彼女は姿を消す。女は羞恥の振舞いで、ありのままということは不可能であることを男に教える[lxiv]。これまでの真理が男の真理であり、男の羞恥であったこと、これは女としての真理、その羞恥が描かれた時にそれとして可視化される。女としての真理やその羞恥は、それ自体としては不在であり、男との関係においてこそ批判的機能を果たす。真理という女の探求は男の真理への対抗運動として起こるのだ。

3 価値創造としての知

ニーチェという哲学者、従来の哲学を批判し未来の哲学を到来させようとする、これまでとこれからの間に居る、これまでの終局に立ちこれからを目指す一人の哲学者において、哲学という知への愛は生への愛であったと言える。彼は未来の哲学を思い描く。その哲学はどのような愛だろう、騎士的な愛だろうか、友愛だろうか？　それが如何なる愛かという問いは、その哲学者が如何なるもので、彼の探究において真理とは何かという問いと同時に問われるものとなる。ニーチェの構想した未来の哲学者とは何者だろう、それは芸術家だろうか、それとも宗教家・神学者なのだろうか。未来の哲学とはこれまでのものとは違う芸術なのだろうか。もしそうだとしても、その哲学は常に同時に芸術でもあるのか、それとも必然的にか可能的に芸術を伴うものなのか。

本章では此処までニーチェの真理批判と彼が新たに描きなおそうとする真理像と真理探求とを見た。最後に此処からは未来の哲学がそれであるべきところの価値創造について論じる。ニーチェによる従来の哲学の批判が目指していたのは、哲学することが自己批判を通した自己克服となること、そして不可解な生、自己自身である生への愛となることである。彼の批判の目的は価値転換であるが、それは従来の価値体系の中で尊ばれていたものと蔑まれていたものとを入れ替えるというようなことではなく、価値評価様式の転換と考えられる。それぞれの身体を生かす価値体系があり、それぞれの道徳のもとで育まれる身体がある。ニーチェの身体概念とはそのようなものであった。価値評価様式が変わるなら、身体の類型も変化している筈である。「我等が人類の未来を如何なるものとして意欲するかという問いが

来る！　――新しい価値表が必要」（NF 1884 25[307], KSA11 S.90）。「より高等な生物においては認識もまた、今はまだ必要ではない新しい形式を持つであろう」（NF 84 26[236], KSA11 S.210）。このように書き、善悪という従来の哲学の彼岸を、それを超えたところを目指すニーチェの思想は、自らで序曲と称するようにそれ自体が未来の哲学そのものとは考えられてはいないだろう。では未来の哲学への彼の待望は何を意味するだろうか。本節では未来の哲学とその意義を問う為に、価値創造について論じる。以下、先ず真と美という価値、真という価値の創造行為である哲学と美という価値の創造行為である芸術について、次に身体との関係における哲学と芸術について、最後にニーチェが行った哲学及び芸術とニーチェが待望した哲学及び芸術について考察する。

3.1 真か美か

ニーチェ思想においては精神が身体から、認識は身体的なものとして捉え直された。認識は身体の本能的作用であり、知識は権力への意志としての生の自己拡張・拡大の格闘の、身体的諸活動の所産である。知は全く価値中立的な行為ではなく正に価値評価であり、知と価値は癒着関係にある。真理とは物事の性質などではなく、物事とそれを認識する者がそれについて持つ認識内容との一致などでもなく、認識する者が見なす価値であり、真理と見なされたものとそれを見なす者との力関係、その関係を表す感情である。其処で問題となるのは、その際にどれ程の確実性が抱かれるかである。確実性の感情としての真理は認識する者の生と不可分である。生は「解釈の過程」（Grimm p.64 [lxv]）としてこそ成り立つ。生は価値判断によって可能になり、価値判断することが生きているということに等しい。「人類は価値を測るものとして、評価し量定するものとして、「自ら価値判断する動物」として特徴付けられる」（GM II.8, KSA5 S.306）。何等かの生けるものにおいて、何等かの身体が形成されているところで、諸力の総合が関係し合うところで、或るものにとって何かが高い価値があると見なされ、別の何かが低い価値のものと見なされる。価値とは端的に言えば有益性であり、生の高揚・権力の増大への寄与に応じて決定される。それも特定の観点からの遠近法としての価値評価である。固有の身体とそれに応じた固有の遠近法があるのだ。「価値という観点は、生成の内部で比較的生が存続している複雑な形成物に関する保存と上昇の諸条件の観点である。（略）支配構造（Herrschafts-Gebilde）。支配するものの領域は絶えず生長し、或いは周期的に減少したり増加する。（略）――価値は本質的にこの支配的諸中心

部の増大・減少に対する観点である」（NF 1887-88 11[73], KSA13 S.36）。諸価値は生理学的に還元される。そしてそれ等の価値の中でも取り分け注目されるべきは真と美であり、それ等を生み出す営為である哲学と芸術とが問われねばならない。この二つが問われるべきなのは、それ等が権力への意志の本来性に密接に関わるものだからである。

ニーチェによれば哲学という活動も芸術という活動も生即ち権力への意志の本来性の発現である。その本来性とは創造である。真理はその根本においては身体的なものであり、思想は言わば身体が生むものである。創造と言っても思想は随意に、恣意的に創作されるのではなく、意識の意図するところを超えて、身体的な必然のもとで現れる。意識の側から言えばその思想が吹き込まれるのであり、それに襲われるのだ。そしてその思想を持つ者は、自らの思想を問い直す時に漸く自らについて、自らの身体について知る。真理という価値を巡る格闘が哲学である（Grosz p.59 [lxvi]）。確実性の感情が哲学する衝動の核心にある。ただしこの確実性というものはそれぞれ、ニーチェの批判する従来の哲学においてはその欠乏として、彼に構想される未来の哲学においてはその充溢としてあるという違いには注意したい。ニーチェの考える哲学は確実性を求めてなされるのではなく、探究によって確実性が得られるのでもなく、既に哲学する者の内にある確実性からなされている。この確実性とは自らについての、自らの力についての確実性、自己確信であり、強さの感情と言うべきものである。この哲学者の自己確信は何事かの真理性を確証することへの欲求を示すものではなく、己が真理とみなす事柄に外的なものや外在的な権威からの保証が与えられない、不確実性に耐えうる不撓の感情、己が探究する真理の疑わしさを喜ぶ自己確信である [lxvii]。この感情を徴とする身体は、真なる物事・事柄の確保も自己自身の確保も求めず、高揚を、自己克服を目指す。そのような哲学が生み出す真理や思想とは証明されるべき仮説であるより解釈されるべき徴、解釈する者がどれほど多くの意味を汲み出しうるかによって豊穣性を、有益性を測られるべきものである。強さからなされる自己克服の運動としての哲学が生む真理という価値とは、その哲学者の自己の呈示である。

哲学が真理を創造する営為である他方、美を創造する営為である芸術はどのように考えられているか。ニーチェの美学は、後期の彼の表現としては「芸術の生理学」（NF 1886-87 7[7], KSA12 S.284-290）と定式化されるが、権力への意志から捉えられた芸術（NF 1888 14[61], KSA13 S.246）とは様式（Stil、Styl）の創造である。様式の創造は陶酔（Rausch）の内でなされる（NF 1888 14[117], KSA13 S.293-295）。力の高揚の最高潮としての陶酔が芸術の根本状態である。芸術とは、音楽であれ美術であれ文学であれ、世界の美しさを示すこと

であり、固有の歴史によって規定された類型を表示する仕方で美しく世界を体験することである。美しくとは決して日常的な意味での優美さや快さに留まるものではなく、偉大にという意味であり、美しく感じる・体験する・生きるとは是認することである。端的に美しい作品や美自体があるのではない。美しい音楽は何時何処で誰が聞いても美しくあるのではなく、何等かの美しい作品は一定の歴史をその背後に持ち、その系譜の誇らしい肯定として、それに至るまでの必然性の結晶として美しく、「完璧なものとして見（Vollkommen-sehen）」（NF 1887 8[1], KSA12 S.325）られ、またそのものを美しくさせた同じ歴史のもとで訓育されることによって人はそれを美しく捉えることが出来る。或る音楽を美しく聴く者はそれを聴く時、それを聴く耳になっているのであり、或る絵画を美しく見る者はそれを美しく見ることの出来る目であるのだ。芸術がそれであるところの様式の創造とは、自分が誰であるかをこの上なく明らかに示すこと、自らであることによって示すことである。芸術的な陶酔には没入がある。だがこの陶酔は己がそれであるところを忘れるというような熱狂的な忘我や無秩序な混沌ではなく、言わば様式への没入であり、人はその時に様式を成り立たせている秩序の内に入るのであり、それと合一するのだ。後から振り返って美しかったということは芸術にはない。美しさや醜さは、それを聴く時、見る時に、即座に解るものである。それは聴く者の身体に美しく聴く耳が備わっているか、見る目が形成されているか、そのような身体であるかに懸かっている。以前は美しいと思わなかったものが今では美しく思えるということは勿論あるが、それはそのものを美しく聴く耳や見る目が育成されたということであり、そのような耳や目が備わらない内は聴かれるものや見られるもの自体の美しさというようなものは美しさとして意味をなさない。美しさはその時に至るまでの系譜が決定している。それぞれの身体が美しさを見出すものがそれぞれある。従来の哲学とそれを克服する哲学とで真理の見出し方が異なるように、「デカダンス的美学と古典的美学」（FaW Epilog, KSA6 S.50）がある[lxviii]。

それぞれの身体が見出す真と美があるということは、真や美はいずれもその身体にとって必然的なものだということである。無論これは論理的な必然性ではなく、言わば感情としての必然性である。哲学者の創造する真理、芸術家の創造する美は、いずれも彼の身体上の必然性を示している。其処で示された必然性が、何が真理か、何が美かということが、その身体の性格を、類型をも示している。そのような真理を、或いは美を創造する者は典型的人物である。ニーチェが人間について語る時、いわゆる個人は彼にとっては殆ど問題とならない。重要なのは、問題とする価値があるのは典型的人物、或る集団の、民族の類型を示す人

物、民族という身体の性格を表示する人物である。それは人類という種族がその為のものであるような偉大な人間である。そのような人間は、彼が現にあるところの者になった履歴をその身に反映する、その系譜の徴であり、過去の諸々の事柄を彼が現にあるところの者であることによって必然的な連関のもとに結び合わせる者である。彼は人格と表現される。それは誰でもがそうであるような者ではない。「これまでの生物学者達の基本的誤謬。種属が問題なのではなく、問題は他より強く周りへの作用を及ぼすべき個人なのである（その他大勢は手段に過ぎない）。（略）民族や人種は一人一人の価値に富んだ個人、巨大な過程を継続させる個人を産出するための「身体」なのである」（NF 1886-87 7[9], KSA12 S.294ff.）。「多くの人間が「人格（Person）」であるなどと決して前提してはならない。それにまた、若干の人間は幾つかの人格であり、大多数の人間は如何なる人格でもない」（NF 1887 10[59], KSA12 S.491f.）。典型的人物とそれ以外の大多数とを同等に見なすことは水平化（Nivellierung, NF 1887 10[17]）となる。それ等の間には位階の差があり、その価値的な格差が気付かれねばならない。その身体の類型を示すような真理を見出す、創造する哲学者は体系と表現される。 ソクラテス以前の哲学者達について、それはニーチェが従来の哲学者とは異なる類型と見なす者達だが、彼は次のように言う。彼等は「事物の全ての偉大な構想（Conceptionen）を先取りし、それを身を以て表現した。自己自身が体系なのである。こんなに突然多くの典型的人物が群がり出て、こんなに思いもよらぬ完璧さで哲学的理想の偉大な可能性を展示してくれたことはギリシア精神の広大さを表す」（NF 1888 14[100], KSA13 S.278）。真と美とはともに典型的人物における力の感情である。彼は体系となる時、或いは様式となる時、その類型を示している。

権力への意志という概念は生けるものを、我等を、世界を、力として、自らの拡大を目指し他の力と関係する諸力の関係として捉えるものである。権力への意志と生とは殆ど同義であり、生の具体化である身体は諸力の一つの総合である。その力は自らの維持や保存ではなく力の発揮と増大を求める。力として世界を捉えるということは、生成として捉えるということである。それゆえ力関係は決して固定的な、静的なものではない。その都度の諸々の力の働きかけによって変動する動的なものであり、他の力と関係し合うことによって身体は繰り返し自らを新たにする。自己である身体は自らを常に創造する。身体創造とは自己創造であり、価値判断はその都度判断する者の身体を創造し直す。価値判断は価値あるものを生み出すがゆえに価値創造であるだけでなく、それ以上に、その際に価値判断する身体を創造

しているがゆえに価値創造である。権力への意志とは生成と創造の原理であり、それゆえ価値創造の原理なのだ。

ニーチェは来るべき哲学者について次のように語る。「彼等は真理の新たな友だろうか、（略）だが独断論者ではあるまい。私の判断は私の判断だ、恐らくそのように未来の哲学者は言う」（JGB 2.43, KSA5 S.60）。「何処へ我等は新たな希望を持って手を伸ばすか？——新しい哲学者へ向かってだ（略）。強く、反対の（entgegengesetzen）価値評価へのきっかけとなり、永遠の価値を価値付け直し、反転するのに根源的に充分な精神へと」（JGB 5.203, KSA5 S.126）。彼等は「価値を創造する（Werthe schaffen）」（JGB 6.211, KSA5 S.144）、「真の（eigentlich）哲学者は命令者（der Befehlende）であり立法者（Gesetzgeber）である」（ibd., S.145）、「彼等の認識は創造であり、彼等の創造は立法であり、彼等の真理への意志は権力への意志である」（ibd.）。彼等の価値判断が立法と呼ばれるのは、判断される価値が彼等自身に基づくから、自らを根拠としてなされるからである。固有の身体に、その遠近法に基づく価値判断が法と呼ばれるに相応しいものであることは、誰でもに可能なことではない。それが可能な者とそうではない者とが居る。此処には人間の位階の差がある。立法者たりうるのは体系たる者、様式たる者である。類型の差異と類型間の優劣の差、位階を決定するのはやはり力とその関係である。そして力関係によって決する位階の差があるところに正義がある[lxix]。この正義とは或る社会や民族内で伝統的に定まる諸々の正義と見なされる行為や事柄ではなく、力関係についての正しさである。多くをなしうる力に多くが帰せられるという正しさ、適正さであり、自らを根拠として序列を制定する者が自らに抱く感情としての正当性である。創造とは正義の執行なのだ。

ともに身体創造である哲学と芸術には身体への態度に関して差異がある。意識という末端からの身体という全体への見返しとしての哲学は距離を、距離を成り立たせている周縁性と媒介性をその特徴とする。哲学の周縁性は全体との関係、連係を含み、媒介性も一方のものと他方のものとの断絶すべきではない結び付きを含意する。哲学の周縁性は哲学者の孤独というあり方に表れる。孤独とはその社会、民族の周縁に居るということだ。一人で山に入ったツァラトゥストラが、しかしやがて人々のもとにやって来るように、全体や他の部分・他の人々から断絶されそのものとしてだけあろうとする孤独ではなく、独自のものであり、かつ全体と関係付けられてある為の孤独である。「良き孤独（Einsamkeit）を、自由で気儘で気の軽い孤独を、何等かの意味で自ら尚も快さを失わない権利をも自分に与えるような孤独を選ぶがよい！」（JGB 2.25, KSA5 S.42f.）『善悪の彼岸』第九章では高貴なものや高貴

さについて語られた後で、思想家について語られる。「偉大なものに向かって努力する人間、（略）彼には一切の交際が駄目になる。この種の人間は孤独ということを知っており、また孤独がどんなに甚だしい毒を含んでいるかを知っている」（JGB 9.273, KSA5 S.227）。「孤独は我等にあっては純潔への崇高な傾向及び衝迫として一つの徳である」（JGB 9.284, KSA5 S.232）。これ等のように描かれる思想家・哲学者は、従来の、その時代の人々がその渦中にある哲学的伝統、それは道徳にほかならないのだが、其処から逃れ、其処から身を引き離しそれを打ち砕く者、批判し、その批判を克服の為にする者である。この哲学は末端から中心へ戻ろうとする、中心との関係を保持しようとする努力であり、中心である生、身体へ戻る為の手引きである。身体は哲学者が、人間が、既にそれであるようなものだが、哲学が始まる時には人は既に末端に居るのだ。哲学者は「人類の全発展に対して良心を持つ者」（JGB 3.61, KSA5 S.79）、「自らの内でその時代を克服しようとする（略）、時代の子」（FaW Vorwort, KSA6 S.11）、「その時代の良心の疚しさ」（ibd., S.12）でありかつそうである為に「その時代の最良の知を持つ者」（ibd.）であらねばならないとされる。良心とは疚しさを覚える時に自覚するものである。それゆえその渦中からの距離を表す感情である。羞恥の内で自らを知るように、疚しさの内で良心はそれとして自覚するのだ。

芸術は身体的である。この身体は無論ニーチェ的な意味の身体でもあるが、芸術に関しては更に美学的なという意味でもある。音楽にせよ絵画にせよ、芸術がなされる際には感官を備えたものとしての身体が必要となる。芸術は触発し、感応させる。「あらゆる芸術は暗示として、筋肉や感官に働き掛ける。（略）芸術は強壮剤的な作用を持つ、力を増大させ、快感（即ち力の感情）に点火し、陶酔のあらゆる繊細な回想を呼び起こす（略）。美学的（aesthetisch）状態は伝達手段を溢れるばかり豊富に持っており、同時に刺激や徴に対する極度の感受性を持っている。この状態は生物の間で情報（Mittheilsamkeit）と伝達（Überrtragbarkeit）が営まれる頂点である、――それは言語の源泉である。言語は此処にその発生源を持つ。（略）あらゆる生の高揚は人間の伝達力を高め、同時に理解力を高める。他者の魂の中に入り込んで生きるということは、元来全く道徳的な事柄ではなくて、暗示に対する生理学的な敏感さに過ぎない。（略）我等は決して思想を伝達し合うのではない。我等は動作を、身振りによる徴を伝達し合うのであって、それが我等によって思想に還元されて読み取られるのである……」（NF 1888 14[119], KSA13 S.296f.）。哲学は意識を、情動の記号を、その記号の連鎖を手掛かりとする。芸術はその記号が生じるような身体的状態で、

記号が生じる以前のところでなされる。哲学は周縁から中心へ戻ろうとする運動であり、芸術は中心から周縁へ波及しようとする運動である。

3.2 ニーチェの哲学と芸術

ニーチェは従来の哲学を批判するが、彼が待望する未来の哲学とは芸術と同じものなのだろうか。これまでの哲学は創造的芸術によって克服されるのだろうか。真も美も生の高揚の徴であり、哲学も芸術も権力への意志の本来的活動であるとすると、ニーチェの考える哲学は芸術と同一であるとする解釈は少なくない。Vasseleu は真理という女を求めるという記述を芸術について述べるものとして、仮象への意志として解釈する。「芸術はニーチェによって「仮象への良き意志」と、あらゆる深刻さや真理の不動性を越えて浮遊することを我等に許す英雄的な愚昧と見なされる」（Vasseleu p.77 [lxx]）。女の表象が意味しているのは「権力への意志の、自らを永遠のものにしようとするものの、終わりなき生成の、生を肯定するという原理である」（ibd., p.82）とされる。そもそもニーチェ自身の記述にも哲学者と芸術家を同じものとして未来のそれ等を描くものがあるが [lxxi]、恐らくそれ以上にニーチェの哲学を芸術と重ねる解釈は、彼の著作の芸術性即ち文学性に由来している。ネハマスは自己創造について論じるが、彼の解釈ではニーチェ哲学は文学という言語芸術と結び付けられる。彼は自らのニーチェ解釈の二つのポイントとして次のことを挙げる、一つはニーチェの解釈主義（彼のパースペクティヴィズムと各パースペクティブの真理性も解釈に委ねられていること）と、パースペクティヴィズムと密接に結び付く「芸術モデル主義（aestheticism）」（ネハマス 9 頁, p.3）である。「ニーチェは世界全体を一種の芸術作品であるかのように見ていると私は思う。とりわけ文学的なテキストであるかのように彼は世界を見ている」（ibd., 10 頁, p.3）。ネハマスは解釈の初めにそのように述べる。 ニーチェの批判の方法である系譜学は文献学を、それゆえ「テキスト解釈をそのモデルと」（ibd., 163 頁, p.107）しているからである。彼の芸術モデル主義では、或る著述は特定の解釈であり、内容と不可分のスタイルを備えているという点が重要となっている。ニーチェの場合は特にアフォリズムが分析の対象とされ、それがネハマスの解釈の第一章となっている。ニーチェは「著述が思考においておそらく最も重要な部分であるということを、明らかにした」（ibd., 59 頁, p.41）とされる。言葉によって考えられた内容即ち思考は、言葉によって表現されること即ち著述と不可分だということである。登場人物のような文学的形象は個人としてよりも典型

として、理想として機能している。それは単に人物像であるだけでなく出来事やそれが起こる世界の、世界観の反映像である。人物とそれがその内にある世界とが有機的な連関にあるのと同様に、人物や世界をその内容とする或る著述は、世界の反映であると同時に著述した者の自己の反映である。「自己の全体はそのすべての行為に含意されている」（ibd., 249 頁, p.168）。自己創造の「理想的なケースでは、それはまた、このことのすべてを整合性のある全体へ適合させた上で、自分のあるところのものすべてになりたいと欲することでもある。すなわち、自分の個性にスタイルを与えるということであり、言うなれば、生成として存在するということである」（ibd., 284 頁, p.191）。ネハマスの解釈はニーチェの著作が優れた文学であること、系譜学がニーチェが行う哲学の方法であるという事実だけでなく、言語・概念は隠喩・徴であり意識は短縮記号であるとニーチェが展開する認識論をも説明している。だが、彼の解釈は哲学を行うことが同時に芸術を行うことでありうる可能性を示すものではあっても、二つの活動が必然的に同時になされる、同一のものであることを説明するものではないように思われる。文学の他の形態の芸術、ニーチェが行った芸術だけではなく、芸術という語を用いる時にニーチェが念頭に置いていたであろうもの、音楽や身体芸術（舞踏）についても語り尽くすものにはなってはいないのではないか。言語を主題にするならそれはニーチェ思想においては意識という末端器官の問題圏域に含まれる議論になるのではないか。

ドゥルーズはニーチェの語る未来の哲学者についてこう述べる。「われわれは、「未来の哲学者」についてのニーチェ的三位一体を認める。すなわち、医者としての哲学者（徴候を解釈するのは医者である）、芸術家としての哲学者（さまざまな類型を定めるのは芸術家である）、立法者としての哲学者（地位、系譜を決めるのは立法者である）」（ドゥルーズ 114 頁, p.86）。此処では系譜学をなすこと即ち従来の哲学の身体の分析がその身体の価値を判断することとされている。ニーチェの哲学においては意志することは創造することであり、それも諸価値を創造することであり、その意志は悦ばしきものとされているとドゥルーズは述べる。意志が悦ばしきものであるとは、価値判断された何等かの価値あるものが悦ばしさをもたらすということではなく悦ばしさから諸々の価値あるものは創造されるということである。そして権力への意志としての芸術を次のように解釈する。「力（への）意志は能動的な力、能動的な生と関わることによってのみ、肯定的なものとして措定され得る（略）。肯定は、能動的な生を自身の条件、自身の随伴者とみなす一つの思惟の産物である」（ドゥルーズ 152 頁, p.117）。生の能動性は欺く力として作用し、その力は欺こうとす

る意志にまで高められる。芸術はこの強大なものにまで高められた仮象への意志であるとされる。「芸術は、虚偽をこのより強大な肯定の＜力＞にまで高める諸々の嘘言を創り出し、欺かんとする意志を、虚偽の＜力＞の中で肯定される何ものかに変えてしまう。芸術家にとっては、仮象はもはやこの世界における現実の否定を意味するのではなく、このような選択、修正、強化、肯定を意味する。そのとき真理は、おそらく新たな意味作用をもつようになるだろう。真理とは仮象である。真理とは＜力＞の現実化を、最も強大な＜力＞への上昇を、意味している。ニーチェにおいては、＜芸術家としてのわれわれ＞イコール＜認識や真理の探究者としてのわれわれ＞イコール＜生の新たな可能性の創出者としてのわれわれ＞なのだ」（ドゥルーズ 153 頁, p.117）。ドゥルーズが解釈の焦点を定めるのは真理と美についてではなく、思惟と芸術について、肯定する力の作用であるところのそれ等についてである。二つは同じ働きをするものとされている。新たな意味での思惟は、真か偽かを識別することではなく高貴か卑賤かを区別すること、思惟する力が自らを高貴な力としてか卑賤な力として示すことである。真理の類型学が其処では可能である。そして高貴な力は「芸術作品の中に自己の現実化、真理化、真実化を見出す」（ドゥルーズ 156 頁, p.119）とされる。これは肯定する芸術における美、肯定する哲学における真とは、芸術家の、哲学者の、その身体の内の強い確信であるということである。其処では真と美とは別の感情ではなく、一つのものである。

ハイデガーのニーチェ解釈では、生＝権力への意志の高揚には哲学よりも芸術が大きく寄与するとされる。彼は芸術は真理よりも価値があるという遺稿を重視する。ハイデガーは生の高揚を「自己超出」（ハイデッガー I 143 頁, GA6.1 S.100）と表現する。「高揚とは（略）或る自己超出（ein Über-sich-hinaus）である」（ハイデッガー II 30 頁, GA6.1 S.439）。芸術は「権力への意志の顕著な一形態」（ハイデッガー I 131 頁, GA6.1 S.91）、権力への意志の「最高の」（ハイデッガー I 190 頁, GA6.1 S.137）形態であると表現する。権力への意志は増大を目指すが、「芸術には「より多く」ということが固有」（ハイデッガー 形而上学 61 頁, GA50 S.64 [lxxii]）であるとされる。陶酔の内では様式が創造される。ハイデガーはそれを形式という語で次のように説明する。「形式とは、（略）存在者をそれがあるところのものへ引き出し定立して、存在者が自立しうるようにするもの――すなわち形態である。このように立っているものこそ、存在者がしかじかのものとして現れてくるところのもの――それの容姿であり、存在者はこれにより且つこれにおいて、みずから立ち現われ、現示し、自分を公開し、輝き出て純粋な映えに達するのである。（略）形式への芸術

的な関わり合いは、形式それ自体を重んずる、形式への愛である。（略）形式は、存在者の上昇する力と充溢の状態が自分自身を成就するところの領域を、はじめて規定し境界づける。形式こそ、その中で陶酔が陶酔として成り立ちうる領域を可能にするものなのである。形式がもっとも豊かな法則性の最高の単純性として発揮されるところ、そこに陶酔がある」（ハイデッガー I 166-8 頁, GA6.1 S.118f.）。映えとは別の箇所では「芸術における聖化（Verklärung）」（ハイデッガー II 204 頁, GA6.1 S.573）とも表現される。創造と言われる時に重要なのが、陶酔における生の高揚としての生の自己創造である。ハイデガーはニーチェ思想における真理を真なる認識の問題として、西欧の形而上学の歴史を背負うものとして論じる。その形而上学のもとでなされて来たとされるのは何であるかの看取、表象の把握である [lxxiii]。認識とは図式化でありそれは、理性の「創作的（dichten）性質」（ハイデッガー II 142 頁, GA6.1 S.526）がなす。図式化がなされるということは、「存立確保としての生の遂行」（ハイデッガー II 150 頁, GA6.1 S.532）であると。真理と芸術、両者は同じもの、生即ち権力への意志に由来し、連携するが、決して同一にはならず、其処には離間があるとハイデガーは言う。「離間とは何か。（略）ただ裂け目が出来るだけなら、まだ離間にはならない。（略）相互に関係し合うものだけが、対立関係に入ることができる。しかし対立関係も、まだ離間関係ではない。（略）両者が合致するその同じ観点において両者が背反するとき、それらが離間に陥るのである。ここではその相互対立は、互いに相寄ったものの離叛から発源したのであって、したがって相互対立は離叛でありながらかえって最高の連帯関係に入るのである」（ハイデッガー I 259-60 頁, GA6.1 S.191f.）。哲学と芸術の関係をこのように捉えるハイデガーは、ニーチェの言う従来の哲学の克服を芸術への転換と考えているように見える。だがニーチェが真理について語る時、彼は自らが近代的真理観を受け継ぐ者であるという自覚を持ち、かつそれを克服することを目指している。神なる真理とは異なる真理が可能であると示そうとしているのだ。確かに、認識は未知のものの既知のものへの引き戻しとして、図式の創造とされる。だがニーチェが真理について、哲学について、これまでと来るべきそれ等について語る時、創造された何等かの図式は維持されねばならないとは考えられてはいない。或る図式の持続は結果としては起こるとしても思考という活動は維持に傾向付けられているわけではない。図式は造られ、造り直される、其処では維持だけでなく増大も恐らく可能である。それゆえ固定化か聖化かが、真か美かを区別し序列付ける標識とはならない [lxxiv]。

ニーチェの考える哲学と芸術が必然的に一つのものであるのか否か、同一ではないとしてニーチェは芸術こそがなされるべきだと考えているのか、解釈が分かれる原因は、端的に言えば未来の哲学が到来すべきものではあるが到来してはいないものだからである。ニーチェが従来の哲学を批判し、それが今や終末に来ていると述べているのは間違いない。その上で、それとは異なる営為が芸術と呼ばれる呼ばれるべきか、尚も哲学と呼ばれるべき正当性があるかが諸解釈間の相違、論争点となる。上に述べた Vasseleu は芸術から来るべき哲学を捉えており、ドゥルーズは本来的な、つまり権力への意志による思考から芸術を捉え、ハイデガーは従来の哲学を克服するものを哲学とは呼ばないのだ。来るべき哲学が芸術であるなら、其処では真と美という価値感情は区別出来ないということになる。芸術は仮象への意志であるが、此処で意志される仮象とは美しいものである筈である。未来の哲学における真理は美しくあらねばならないのか。ニーチェの思想は未来の哲学を予感させるがその確証を示してはいない。未だ到来していないものについては構想され、目標として計画されるに留まらねばならない。ニーチェの記述に基づいて我等に可能なことは、従来のもの、従来そうであったと見なされるものと、今現にあるもの、行われていることを取り出すことである。未来のものについてはそれが如何なるものであるかを直接述べるのではなく、従来のものとその克服としての現在のものとに必然的に続くものとして予感されるだけなのだ。

それゆえ、ニーチェの語る哲学と芸術、その関係について考える為には、一つの区別が必要であるように思われる。つまり、ニーチェが批判の対象とするところの従来のものと、ニーチェ自身が現に行うもの、そしてニーチェが待望する未来のものである。従来のものとは端的に言えば存在者の信仰に基づくもの、真理自体を求める哲学、美自体を求める芸術である。ニーチェは従来の哲学の内に真理なる神・神なる真理への信仰という道徳の支配を看取し、それを克服すべく権力への意志という説明原理を仮説的に立てた。彼の行う権力への意志の哲学は、真や美という価値の産出を、序列の制定を語るものである。その哲学によれば、価値は力関係の反映であり、生即ち権力への意志の形であるところの身体がそれに固有の仕方で諸価値を判断する。だがこの原理はそれ自体が真や美であるのではないし、権力への意志即ち生や身体が価値そのものなのでもない。身体とは諸価値の生じる場である。それぞれの身体は価値判断し、諸々の価値あるものを見出し、その判断＝創造において自己創造する。或る力即ち身体は命令するものであり、哲学や芸術における創造は命令である。何かを価値評価することが、そのものとの力関係を、支配関係を決定することになる。何かに対する肯定はそのものに高い価値を置くことであり、力としてのそのものを力としての自らに

併合することである。肯定されるものは肯定するものの力の増大に寄与する。逆に言えば、増大させ高揚させるような物事が肯定される。真理と見なされるものも美と見なされるものもいずれも価値あるものである。それ等が見なされる時、それを見なす身体において生は高揚し権力は拡大している。真や美の感情は高揚の徴である。自らに基づくがゆえにそのような価値判断は価値創造である。そして価値判断が諸力の、それもより多くの他の多様な力を自らに益するようにする支配関係を決することであるということは、身体が諸力の関係であるがゆえに、価値判断することにおいてそのように判断する身体が形成されているということである。

ニーチェの語る未来の哲学者のなす価値評価は従来の価値評価とは様式の点で反転している。彼が判断する時、価値の根拠は価値を見出されるものの方ではなく、判断する身体の方にある。彼の認識は認識する身体の創造であり、力関係の決定であるがゆえに立法と呼ばれるに適う。彼が行う価値定立＝立法とは、身体がそうなるべき理想を掲げることではない。哲学がなす価値創造とは身体即ち自己の創造であり、諸価値を生み出しうる身体の創造である。ニーチェが行う従来の価値への批判は、新たに信ずるべき至高の価値あるものを呈示するのではない。何に価値があり何がそうでないか、判断の根拠はニーチェに批判される者の身体の内に、ニーチェの批判を聴く者の身体の内に、批判するニーチェをも含めた我等の身体の内に既にある。

ニーチェの活動が哲学か芸術か、同時に両方であるかが問われるなら、それは第一に哲学であると答えられるべきである。彼にその自覚があったことは「未来の哲学への序曲」という表現から明らかである。それは彼の個人的な天分によって同時に芸術となっているかも知れない。だが彼の営為が哲学であるのは、彼がそれまでの哲学・学問の歴史を受け継ぐ者として、それまでの身体を共有する者として、更にその自覚を持ちながら、それを行っているからである。ニーチェは近代のヨーロッパに生まれ育った者として近代性について問い、誠実性という身体を受け継ぐ者として自己自身を問題とする。一定の歴史と社会背景によって性格を規定された彼の、彼等の身体に対して、診断的な批判を、周縁からの眼差しを向けるのだ。 彼の哲学は従来の哲学の批判であるが、従来の哲学の系譜に連なる者として、従来の哲学の神髄の徹底を批判の方法とし、従来の哲学の克服を目指して批判しているのである。別のものを目指すとは、その当の別のものを行うということではない。ニーチェの活動が哲学であるのはその系譜のゆえにそうなのである。生の高揚・権力増大の為には哲学か芸術か、という問いも適切ではないだろう。従来の哲学は創造的芸術に取って代わられるので

はなく、その克服は哲学によって、それ自らによってこそなされうる。権力への意志という原理は自己創造の原理であり、自己克服の原理なのだ。未来の哲学という表現が語るのは哲学には未来があるということである。それはこれまでの哲学とは別様の哲学が可能だということである。哲学もまた自己創造し、自己克服する。ニーチェのなす哲学は価値評価様式の転換の可能性を開く。その意味で、彼の哲学は、知は、価値創造となる。

結び　哲学の未来

ニーチェ思想における身体とは、日常的な意味での身体を超える意味がある。近代のヨーロッパにはそれ固有の身体がある。それがキリスト教であり、最早その出自が意識されなくなっている存在者の信仰である。ニーチェと彼が自らの批判を聴くべき相手とする人々とは、このキリスト教という同じ一つの体をなしているのだ。言わば彼は、或いは哲学者とは、一つの身体の或る部分、目覚めている器官であり、彼の批判を聴く者や聴きながらその問題に取り組まない者達やその他の者達は同じ身体の別の部分、別の諸器官なのだ。このように手足を動かそう、動かして何かを掴もう、上手く歩いたり走ったりしよう、頭では思っていてもその通りには体が動かない、動かせない、このようなことは日常的にもしばしば起こる。哲学者というこの目覚めている器官は思い通りに動かすことの出来ない体をどうしようかと格闘している。この器官は自らをその身体の最高決定機関とは見なさず、また思い通りにならないからといって自らを他の部分から切り離そうものなら自らを殺すことになると知っているからそんなこともしない。その上で、自らと他の諸器官と、それ等全体をあらしめている自分達の身体をどのように向上させられるかを考え、克服を試みているのだ。この器官が自らをあらしめているところの身体についてこうであると思うことを、かくあれかしと思うことを、別の諸器官に伝えようとしても、伝達は決してそのままの、透明なものにはなりえない。だがその不透明さが最早躓きとならないなら、語り掛けは無意味としてその希望を挫くことにもならないだろう。克服への、変わりうるという希望を示すとは、神の如く圧倒的な、拠りどころに出来るものを呈示することではない。

本章ではニーチェの構想する未来の哲学、彼の描くこれからの知の可能性を理解する為、従来の哲学・学問の何が批判されているのか、ニーチェの哲学＝批判はどのようなものであったのかを論じた。中心的な問題となったのはニーチェの女論である。女の表象がどのような意味を担い、どのような機能を果たしているか、何故その表象が選ばれているのか。

ニーチェが批判した伝統的真理観とは一言で言えば神なる真理である。神とは父なる神、キリスト教の神である。これまで真理は男だった、このことを可視化するのが女の表象である。女の表象は従来の二元論図式を利用している。真理対虚偽、精神対身体、男対女の対立の信仰が、そうとは気付かれずに哲学を、思考を、価値判断を、生を支配して来た。女の表象はこの構造の内部での対立物の否定や反駁ではなく、この構造を成り立たせている信仰を摘出する。女の表象は何等かの本質に対応するのではない。女とは何者か、何ものが女であるのか、それは決して自明のことではない。解りきっていると思うのは根拠のない先入見である。この表象は女自体の不在を意味し、そのことによって、従来の信仰がその核心においては存在者の信仰であったことを示している。女の表象は直接的自明性を否定ではなく骨抜きにする。誘惑する女は男を、誘惑された者を迷わせ、女のもとでは同一性や一貫性は挫かれる。女について、彼女が如何なる者であるかは直接見ても知ることは出来ず、彼女が生む子から窺われるだけである。其処で必要となるのはありのままに見る目ではなく意味を解釈し価値判断する目である。

批判は否定ではなく克服であり、嘗てそうあったものを踏み越えていくことである。それは切り捨てることと同じではない。或る道徳の批判はその道徳の内から必然的に生じ、それを克服し、新たに価値判断し直すことであり、或る真理の批判はその真理の構造を利用しながら、それを克服し、新たに真理を、思想を生み出すことである。この運動は権力への意志の自己創造という本来性から展開している。哲学はそのような自己創造の運動の一部をなす自己批判である。哲学における身体性は周縁性と媒介性であり、この末端と中心との距離は創造の、自己創造の運動を可能にする要素である。己が誰であるか、自らの身体について知り、その自己批判によって自己を、身体を創造し直す者、価値創造する者こそが哲学者である。

本章での考察を経て明らかになったのは、ニーチェが従来の学問は永遠不変の存在者信仰に基づくものと見なしていること、そしてそれへの批判はそのような信仰を訓育し誠実性の結晶なる身体を持つ近代という時代への批判としてなされていること、更にその批判を経て新たな哲学の可能性についてニーチェが期待しているということである。従来の哲学の克服に関して、権力への意志という根本原理によって理解される活動について、哲学と芸術の差異を論じたが、芸術についてはその活動の身体的側面について、哲学との比較においてのみ論じるに留まった。ニーチェ思想における芸術の意義や位置付け、ニーチェの美学については更に論じるべき問題圏であり、それは今後の課題としたい。本章で扱いえた範囲の限り

で、ニーチェの独自の身体概念から彼があるべきとした哲学についての解釈を示すことが出来たものとする。

[lii] Bittner, Rüdiger: Nietzsches Begriff der Wahrheit (in *Nietzsche-Studien* Bd.16, 1987, S.70-90). ニーチェの真理批判について、Bittner は言語とその使用、ニーチェの解釈概念に関して論じている。Simon, Josef: Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik - Nietzsches Alethlologie auf dem Hintergrund der kantischen Kritik (in Nietzsche-Studien Bd.18, 1989, S.242-259). ジーモンも、ニーチェの形而上学批判、真理概念・真理批判を概念・言明と物事との一致についての批判として論じる。

[liii] その両義性をシェーラーはその遺稿の羞恥論で論じているが、其処では性器を隠すことがその傷付き易さのゆえとされる。シェーラー著、浜田義文ほか訳、『羞恥と羞恥心、典型と指導者』（シェーラー著作集第 15 巻）、白水社、2002 年（Scheler, Max: Über Scham und Schamgefühl (in *Schriften aus dem Nachlass Bd.1　Zur Ethik und Erkenntnislehre* (*Gesammelte Werke* Bd.10), S.65-154)。引用箇所は邦訳、独語原著の頁数の併記によって示す。羞恥という現象の起源について、身体的羞恥について次のように述べられる。「いかなる場合にも、生命的個体をかばい、それにいわば覆いをかぶせることが身体的羞恥心の機能」（シェーラー 18 頁, S.70）であり、性的羞恥心の機能は「個体とその価値とにふさわしくない生命との混合の可能性を排除すること」（ibd.）である。「人間は生殖器を隠すが、天候に対して身を守るために着衣する必要のない所でさえも人間はそうする。この着衣の必要はおそらく次のことからはじめて生じたに違いない。すなわち、生殖器がそれを保護する何らかの覆いに適応することによって、そのことがさらに全身体に対してその覆いに「適応」することを要求したからであって、このことは、恥部の覆いのために生殖器が傷つきやすくなり、その傷つきやすさ（Verletzlichkeit）が気温や他の影響によって、身体の、間接的にこの影響を受けた、他の部分へと広がるというようにしておこったのである。（略）どんなに原始的な形態の衣服でさえもむしろ羞恥から生じるのであり、身体のもっと広い部分を衣服で覆う必要は、恥部の覆いのためにもたらされたひ弱さ（die verzärtelnden Wirkungen）に対して身体が二次的に適応することから生じたものである。（略）人間が衣服をつけるのは、恥ずかしいからである。しかも人間がまっ先に恥ずかしさを覚えるのは、彼の身体の中で、彼がその支配者であると自認している下等生物界の全体に対して最も深く結びつけられている部分である」（ibd., 23-24 頁, S.74f.）。隠されるべきもののひ弱さとは、端的な、それ自体としての弱さではなく、或る適応の結果としての傷付き易さである。この遺稿では身体的・生命的羞恥から始められ、人間はさらに精神的・心的羞恥を

感じるということが論じられる。「性的羞恥心こそが最も切実な最も強力な生命的羞恥心である」（ibd., 48 頁, S.90）とされ、精神的羞恥心は「精神的および心的な愛の価値選択的機能と、生命力一般の向上を目指す生命の根本欲動とのあいだの、緊張の指標である」（ibd.）とされる。いずれの場合でも羞恥の機能は「何らかの一般者の全領域に対して個人の自己価値を防衛する」（ibd.）こととされる。人間の羞恥心は精神的なものと生命的なもの・動物と共通するものとが接するところに生じると考えられている。

[liv] バウボとディオニュソスの近縁性については次のものを参照。Oppel, F. N.: *Nietzsche on Gender: Beyond Man and Woman*, University of Virginia Press, 2005. Oppel はニーチェ思想とその記述における女性のイメージの担うものを初期からツァラトゥストラの時期を通して追い、ニーチェはディオニュソスというイメージを従来の哲学における二元論的対立を批判する為に用いたのだと言う。アポロンとディオニュソスという対は、従来の理性対自然、文明対自然、男性対女性という対立を模するようで、しかしその対立を批判するものである。ディオニュソスと女の類縁は、この従来の対立において同じ側に振分けられるという点にある。

[lv] ニーチェ思想においてはバウボとディオニュソスとは共に生に関わるものである。彼の生概念は彼のディオニュソス的なものの概念と関係しているとされる。Kleffmann は次のように論じる。先ず、一般に生とは「自分は生きていると」という自己認識である。思考の対象としての生とは、自己反省（反省的自己意識）であり、それと直接的生との分裂（Entzweiung）、そしてこの分裂の克服が課題となる。ドイツ語の Leben は三つのギリシア語、bios、zoe、psyche の訳語として使われる（Kleffman S.21）。聖書にはキリスト者のキリストにおける永遠の生が語られる。「神の掟によって対自存在的自我（エゴ）がその真理として死を経験した。神の掟は、自我に立向い自我に正義を要求するが、そのことを自我の真理の内に映し出し自我の対自存在の真理として無を明らかにする。即ち自我の自己同一性を他者との関係においてこそ伝達するという掟（罪）の真理としてである」（ibd., S.38）。「永遠の生の根本的で具体化された現在とは所謂、伝達現象（Kommunikationsgeschehen）や対話の真理としての、霊ひいては子が我等の内にあることである」（ibd., S.52）。「（信仰、正当化、救済、永遠といった（etwa: Glauben, Rechtfertigung, Erlösung, Ewigkeit））ニーチェの生概念の根本的に宗教的なモチーフ（Begriffsmotiv）も（快苦、本能、衝動、意志といった（etwa: Lustund Leid, Instinkt, Trieb, Wille））生理学的モチーフも本質的にはディオニュソス的なものから考えられている」（ibd., S.61）。

[lvi] Kofman, Sarah (translated by Strong): Baubô: Theological perversion and fethicism (in *Nietzsche's New Seas: Explorations in philosophy, aesthetics, and politics,* edited by Gillespie and Strong, The University of Chicago, 1988, p.175-202. Baubô: Perversion théologique et fétichisme, in *Nietzsche et la scène philosophique*, Galilée, 1986, pp.225-260). この論文からの引用箇所は原著出版年と英訳、仏語原著の頁数の併記によって示す。副題中のフェティシズムの語は、主体の、そして因果律の

信仰を指す語として『偶像の黄昏』中の記述から取られており（GD Die “Vernunft” in der Philosophie5）、逸脱（perversion）とは「価値転換の哲学–生理学者によって下される診断」（コフマン 1986 p.177, p.228）であり、彼等は禁欲主義的僧職者達の病気を死への、無への意志と診断する。この論文ではバウボとディオニュソスの近縁性と差異について述べられる。「腹部のディオニュソスの姿を呈示することによって、バウボは生の永遠回帰を想起させる。（略）エレウシアの神秘的真理によれば、女性器は肥沃さの象徴として、あらゆるものの再生と永遠回帰の保証として崇拝される。（略）ニーチェによればディオニュソス祭は永遠の生を、死と変転を越えた生の勝ち誇った肯定を保証する」（ibd., p.197, p.256）。バウボとディオニュソスは密接に関連するものであるが、コフマンはそれ等は単純に同一のものなのではないとする。この女神は自らの覆いを自ら剥ぎ取ってその身を露にする、ヴェールによって探究すべきと見せつつもそれが剥ぎ取られると笑いを催させるような真理である。「しかしバウボと対照的に、ディオニュソスは裸である。彼が裸であることが意味するのは真理の啓示ではなく、現象のヴェールで覆われていない肯定である。それは充分に美しく男らしく、自らをヴェールで覆う必要のない強い者の裸体である。（略）ディオニュソスという神学的対立の体系に先立つギリシアの神は、ヴェールを纏うことと剥ぎ取られていること、男らしさと女らしさ、フェティシズムと去勢、それ等の間の区別を自ら横断する」（ibd., p.198, p.257）。バウボという名の真理は生の為に必要とされるが、しかし生をディオニュソス的に肯定する時、真理は必要とされないということになる。コフマンは『偶像の黄昏』や『反キリスト者』で述べられる生に敵対的なもの、生を阻喪するものの働きかけについて、弱さが女のように振舞い、誘惑すると言う。「何よりも先ず、女とは弱さと魔術的な誘惑のイメージ（a picture of weakness and magical seduction）なのである」（ibd., p.179, p.231）。更にニーチェによる従来の信仰の批判は従来の価値図式、価値の高低の序列構造を利用しているとされる。彼岸と此岸、至高のものと底のもの、そのような「古い比喩を保持し続けることで、それを価値付け直しているにも関わらず、ニーチェはその比喩を捉え、反転を反転させることを可能にしている」（ibd., p.185, p.237）。ニーチェの行う反転を解釈するのに、コフマンは外界の像を作り出すカメラ・オブスクラの比喩を用いる。「画家のカメラ・オブスクラは見る者それぞれの目の内にあるもので、予め存在する現実を与えるのではない」（ibd., p.189, p.243）。其処に見える自然は全体ではなく、鍵穴から垣間見るような姿なのだ。「鍵穴を通して見ようとする意志は女の慎みを踏み躙るものである」（ibd., p.190, p.244）。ニーチェの考える哲学者については次のように解釈する。「真の哲学者は悲劇的哲学者である。というのも彼は、女が自分の事情を隠す理由があるということを知りながら、仮象としての仮象を意欲せねばならないからだ。主人はどうやって距離を保つか、扉と窓を閉め、鎧戸を閉じたままにしておくか、その術を知るつもりなのだ。カメラ・オブスクラの内で自己保存する為に、仮象（appearance）を拒否するのではなく肯定

し笑う為に。というのももし生が獰猛で残酷なら、それはまた豊かさであり永遠回帰でもあるのだから」（ibd., p.196, p.254）。

[lvii] Clark, Maudemarie: Nietzsche's misogyny (in *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*, Pennsylvania Univ., 1998, p.187-198). クラークは此処で『善悪の彼岸』の婦女七庭訓を解釈するが、その記述中の永遠に女性的なるもの（das Ewig-Weibliche）、どんな実際の女もその例となりえないものとは、女それ自体（das Weib an sich）を意味するとする。

女それ自体については次のものでも論じられる。Owen, David: Nietzsche's squandered seductions: Feminism, the body, and the politics of genealogy (in *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*, p.306-325). この論文の意図は次のように言われる。「私はこの話題に関してニーチェがなした記述の二つのタイプに自分の関心を限定したい。一つ目は、「そのようなものとしての女」 或いは「女それ自体」という観念と、彼の時代のフェミニズム運動に対する攻撃的なコメントである。二つ目は、「女」の価値の価値付け直しとなるような記述である」（Owen p.320）。女それ自体、本質については次のように述べられる。「形而上学的本質主義としての、また政治的運動としての、両方であるフェミニズムの批判の表明において、ニーチェは、形而上学的伝統によって「女」に帰せられて来た諸特徴を再生産する「女性的なるもの（the feminine）」の本質視（identification）を戦略的に採用している。しかしながら、第二類の言及に明らかなように、この本質視は、形而上学的伝統の内で構成される価値序列の戦略的反転を通じて、「女」の価値付け直しをも含み込む。（略）真理と女を結び付けることで、ニーチェは真理を非遠近法的なものと理解するプラトニズムを逆転するが、それゆえ女を価値付け直している」（ibd., p.321-322）。

[lviii] 一つの力、一つの身体とは、単一の力ではなく諸力の総合であり、それらの闘争的関係であると本論文第一章で論じたが、一人の哲学者もまたそのような総合である。一つの力・身体は、それを構成する諸力の関係の変化に応じて、闘争の成果として、新たなものとして造り直される。これが権力への意志原理が描く展開であった。哲学者の行う哲学という生の探究も、同様に力関係の展開として捉えられる。

[lix] Skowron, Michael: „Schwanger geht die Menschheit“ (Nachgelassene Fragmente 1882/83) Friedrich Nietzsches Philosophie des Leibes und der Zukunft (in *Nietzscheforschung* Bd.19, de Gruyter, 2012, S.223-244). 思想を生という女の懐胎し出産した子として Skowron は解釈する。「身体を手引きとして哲学するとは、懐胎や出産という身体現象を手引きとして哲学するということである」（Skowron S.228）。 哲学者が固有の思想を持っている時、彼はこのような思想を持ちたいと望んでその通りのものを制作したり獲得したのではない。思想は意識の知らぬ間に身体が懐胎したのであり、意識からすれば襲われるように、或る時出現する。思想は身体の徴であり、自らの思想を解釈することが徴を介して生を愛することとなる。「真理という謎の解明かしは愛ではなく妊娠である。だが妊娠は、その発端にその経過やその未来の作品と同様に関わ

るものであり、愛を包含している」（ibd., S.233）。この論文では「身体的になった永遠回帰思想とは超人のことである（Der leibhaft gewordene ‚Ewige-Wiederkunfts-Gedanke‘ ist der Übermensch）」（ibd., S.232）とされる。本論文では永遠回帰概念、超人概念の内容について詳しく検討することは出来ないが、永遠回帰とは生成について述べるものであり、超人とは権力への意志＝生成の形態化である人間の自己克服・自己創造の運動を意味するものであるとすると、Skowron のこの記述は思想を持つこと、思惟すること、哲学によってなされる自己創造について述べるものと解釈出来るという点を確認するに留める。

[lx] 高揚の表出としての永遠への呼び掛けは次の箇所にも見られる。「全ての喜びは永遠を欲する！」（Z IV.Das Nachtwandler-Lied10, KSA4 S.402）この節に続く二つの節も同様の呼び掛けで結ばれている。

[lxi] Van Tongeren, Paul: Nietzsches Hermeneutik der Scham (in *Nietzsche-Studien* Bd.36, 2007, S.131-154). この論文では羞恥という感情は解釈学的循環と同じ構造を備えているとされる。

[lxii] シェーラーの羞恥についての前掲の遺稿によれば、羞恥は一般的なものと個別的なものとの緊張関係がある時に起こり、この感情は身体的なものから精神・理性を防衛する機能を持つという。身体的なものに対して意識が恥じらうのだ。またキルケゴールは『不安の概念』で性的な羞恥心について論じ、羞恥は絶対的なものに対して個別的なものが抱く、分裂を表す感情とする。田淵義三郎訳、「不安の概念」（桝田啓三郎責任編集、『キルケゴール　世界の名著 51』、中央公論社、1979 年）。彼によれば羞恥は次のように捉えられる。「感性的なものの極限が性的なものにほかならない。人間は精神が現実的となる瞬間に、はじめてこの極限に達することができる」（キルケゴール 246 頁）。「羞恥には不安がある。なぜなら精神は総合の差異の頂点において規定されており、しかもたんに肉体としてではなく、性的区別をそなえた肉体として規定されるといった仕方で規定されているからである。だが、羞恥はなるほど性的区別についての知ではあるが、性的区別にたいする関係としての知ではない。（略）羞恥の本来の意味は、精神がいわば総合の頂点に立つ自身を認知できないという意味である。それだからこそ、羞恥の不安はあんなにもはなはだしく両義的なのである。そこには感性的な快感のかけらもないのに、しかも恥じらいがある。何にたいする恥じらいか？　無にたいする恥じらいである。（略）羞恥においては性的区別が定立されているが、それは異性にたいする関係においてではない。性的区別は衝動において定立されるのである。だが、衝動というものは本能、または単なる本能ではないから、まさにそのために一つの目的を、生殖という目的をもっている。（略）精神が定立されるやいなや、（略）羞恥における不安とは、精神が自身をよそ者と感じることにもとづいていたのだが、いまや精神は全き勝利をおさめることになったので、性的なものを、よそ者であり、喜劇的なものとして見るのである」（ibd., 268−269 頁）。これ等の哲学者達は羞恥を言わば精神・意識の側から理解していると言えるが、彼等の看取し

た羞恥が生じる緊張関係は、心身の二元論を身体の自己切断として批判するニーチェ思想における羞恥概念の理解にも有益なところがある。

[lxiii] Planckh, Marcus: Scham als Thema im Denken Friedrich Nietzsches (in *Nietzsche-Studien* Bd.27, 1998, S.214-237). 此処では羞恥はニーチェの中心的主題となるものではないが、彼の考える人間の健康さに関わるものとして、古代ギリシア世界における羞恥の意義が参照されながら、ニーチェの記述に表れる羞恥感情が論じられる。「ホメロスの時代のギリシア人にとってアイドースは、最も容易に遠慮（Scheu）と置き換えられる、倫理の模範というべきものであった。倫理的に正当な振舞いの中心概念としてアイドースの概念は次第にアレテーの概念に交替させられた。プラトン以来羞恥は倫理における意義を失った。というのも徳がますます善の認識と結び付けられるようになったからだ」（ibd., S.214）。羞恥という現象はその根本形式としては行為や作用、その意味や規範、これ等の逸脱の、制御を失った時の反応とされる。取り上げられるニーチェの記述は、羞恥は劣悪さであるとするもの、同情の羞恥、僧職者的な憐れみ深い恭順の偽りの羞恥（falsche Scham）、神秘への畏敬としての認識者の羞恥、美しい仮象と羞恥、高貴な者の羞恥についてのものである。仮象と羞恥については次のように言われる。「装い、化粧、虚栄、それはツァラトゥストラ的な人間の狡智である」（ibd., S.234）。「概して、ニーチェにとっては羞恥が美しい現象を侵害するであろうものの抑圧を通して勿論倫理的な意味でも美学的な意味でも、美をまず可能にすると言うことが出来る」（ibd., S.235）。また高貴な者、大いなる健康を目指す者については次のように言われる。「非常に繊細な羞恥感情を持つ彼等はますます自らに羞恥を感じることが少なくなるだろう」（ibd., S.236）。彼等が克服すべきは身体性についての羞恥であり、そのような克服はより健康になることであるとされる。

[lxiv] 村井則夫著、『ニーチェ　仮象の文献学』、知泉書館、2014 年。此処では、伝統的な実体と仮象、この構図は真理と虚偽との対立構図と並行するが、これに対してニーチェが用いるヴェールや衣装という表現、それは実体や本体との対応を保証しないものだが、その表現の機能は次のように述べられる。「ニーチェにとって「衣装」や「襞」、あるいは「仮面」といったイメージは、哲学的思考の水準では、表面と本体の流動的な関係を表すことで、形而上学的伝統の内に根づいた実態の観念を揺さぶり、また思考の表現の水準においては、完結的体系とは異なった統一性の新たな理念や文体の様式を暗示することで、思考の遂行や表現における複合的な問題を横断する多義性を具象化する」（村井 274 頁）。

[lxv] Grimm, Rueduger Hermann: *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Walter de Gruyter – Berlin –New York, 1977. Grimm はニーチェの認識論について論じた後で、ニーチェ思想における言語について論を進める。

[lxvi] Grosz, Elizabeth: Nietzsche and the stomach for knowledge (in *Nietzsche, feminism and political theory*, London ; New York : Routledge, 1993, p.49-70). Grosz はこの論文の初めにニーチェとフーコーの身体概念を比較し、ニーチェはフーコーより身体に積極的で生産的な意義を置いている

と言う。ニーチェの身体概念はこのように言われる。「ニーチェにおいては、身体とは有機体内の（intra-organic）或いは細胞的なレベルでも、全体的、統合された器官としての、つまり一個の動物としてのレベルでも、活動的であり、権力への意志と能動的（また反動的）な諸力の運動の源泉であり現場である。ニーチェにとって知識と権力は、身体の活動、その自己拡大と自己克服の結果である」（Grosz, p.53）。Grosz は哲学を知識についての知識として、それが権力への意志に由来するものであることを次のように表現する。「ニーチェにとって、一般に知識は、特に哲学は、覇権を巡る諸衝動であり権力への意志の結果である」（ibd., p.59）。そしてニーチェの構想する哲学する身体とその身体における権力の高揚への可能性を次のように述べる。「哲学や真理は、自分の番になると、権力や力をそれ等が由来して来たところの身体へ回復させる時、能動的な力を肯定することが出来る。哲学は、身体をより高いものへ引上げ。身体の力やパースペクティヴを上昇させる為の源泉を備えている限りにおいて、反動的な状態を逆転しうる」（ibd., p.60）。「哲学、或いは真と見なされるものが、身体の能力を高め、その生成の諸権力を拡大し、身体の諸感覚を強くし、身体に世界の中で他の物事をなすことを可能にさせるなら、そのような哲学は人間の克服、新しいもの、これまで創造されなかったさまざまな可能性の生産、人間のより高い人間への変形といったことに関しては、肯定的で生産的である」（ibd., p.61）。

[lxvii] Stegmaier, Werner: Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit (in *Nietzsche-Studien* Bd.14, 1985, S.69-95). この論文では後期の遺稿からニーチェによって意味付け直された真理は六つの概念を意味するとされる。それは生（Leben）・自己（Selbst）・自由（Freiheit）・身体性（Leiblichkeit）・遠近法性（Perspektivität）・正義（Gerechtigkeit）であり、前三者は伝統的な真理の標識の否定であり、後三者はその否定を確保するものとされる。自由についてはこう述べられる。「真理性（das Wahrheiten）は本来的に自由の内にあると称する。それによって新しい生の条件が造られ、新しく解釈し、価値付け直すからである。真理性の自由の内で真理は起源的に与えられるのではなく、造られるのだ。或いは、与えられたものではなく、造られたものが真理なのだ。（略）無条件的なもの、動かされぬもの、起源的な所与のものとしての真なるものの絶対性は解体される。意識されたもの、普遍的なもの、無矛盾のものの伝統的諸規定を、ニーチェは逆に、その否定とともに、保持する」（Stegmaier S.88f.）。真理が創造される、価値判断がし直される、それは自由の内でなされるということである。不確実性の喜びはこの自由の内での創造の喜びであると言える。

[lxviii] 真と見なされるもの、美と感じられるものは身体の類型に対応している。その類型学をニーチェは行い、デカダンスという類型について述べるのが彼の精神生活最後の年に書かれた『ヴァーグナーの場合』である。本稿ではその内容について、ニーチェが洞察したヴァーグナーの問題について詳しく検討することが出来ないので、その著作がヴァーグナーを近代性がそ

れであるところのデカダンスの症例として、近代性を映し出す拡大鏡として位置付けるものであったことを確認するに留める。

[lxix] 須藤訓任著、『ニーチェの歴史思想　－物語・発生史・系譜学－』、大阪大学出版会、2011 年。これによれば正義の内実とは「最大多数の可能なパースペクティヴの懐深い余裕ある支配・統合にほかならない。なぜなら、「生そのもの」が多数の「力」およびそのパースペクティヴ相互の諸関係――対立関係・拮抗関係・協調関係等々――として在るのだからである」（須藤 323 頁）。多数のパースペクティヴの「統合をどれだけ遂行しうるか、したがって、生のいかほどの可能性を最大限引き出すことができるか、それがありうべき生の、「力」の、測定の尺度となるのであり、それこそがニーチェによれば「正義（＝公正）」と呼ばれてしかるべきものなのである」（ibd., 324 頁）とされる。

[lxx] Vasseleu, Cathryn: Not drawing, sailing; Women and the artist's craft in Nietzsche (in *Nietzsche, feminism and political theory*, London ; New York : Routledge, 1993).

[lxxi] 「新しき恐るべき貴族体制、哲学的な暴力の人間と芸術家＝暴君の意志の存続が何千年にも渡って保証される貴族体制の育成」（NF 1885-86 2[57], KSA12 S.87）、「芸術家－哲学者（略）。芸術のより高次の概念。人間は他人の造形を行いうるほどに、当の他人から遠く離れることが可能であろうか？」（NF 1885-86 2[66], KSA12 S.89）、「詩人－哲学者」（NF 1886-87 6[22], KSA12 S.240）など。

[lxxii] ハイデッガー「ニーチェの形而上学」（秋富克哉、神尾和寿、ハンス＝ミヒャエル・シュパイアー訳『ハイデッガー全集』第 50 巻、創文社、2000 年、所収、5-84 頁。GA50）。引用箇所は邦訳書と GA の頁数の併記によって示す。

[lxxiii] ハイデガーがそのニーチェ解釈において論じる認識は次のように述べられる。「認識は、西欧の歴史においては、真なるものを把握し、これを所有として保管する表象という、独特の行動と態度のことだと見なされている。（略）真なるものとそれの所有――簡単に言えば、真であると承認されていることという意味での真理――が認識の本質をなしている。（略）真理とは何か。しかじかのものが、それがあるところのものとして受け取られ、把持されているとき、われわれはこの思いなしを真なりとの思いなしと名づける。ここで真なるものとは、存在するものを指している。真なるものを把握するとは、表象と陳述のなかで、存在者をそれが存在する通りに受け取り、再現し、伝達し、把持するということである」（ハイデッガー II 41 頁, GA6.1 S.447f.）。西欧近代という流れの中に置かれて理解されるからこそニーチェは次のように捉えられる。「真理とはニーチェにとって、真なるものの本質ではなく、真理の本質をみたす真なるものが、それ自身真理とよばれているのである。ニーチェが本来的な真理問題を立てず、真なるものの本質への問いと本質の真理への問いを立てず、したがってそれの本質的変動の必然的可能性への問いを立てず、それゆえにこの問いの領域をも決して展開していないということ――このことを心得ておくことは、決定的に重要なことである。それは、

芸術と真理の関係如何という問題におけるニーチェの態度を評価するために重要であるだけでなく、とりわけ、ニーチェ哲学の全体が占めている問いの根源性の段階を原則的に評定測量するために重要なことである。（略）この＜手抜かり＞はプラトンとアリストテレス以来、西洋哲学史全体をつうじて、至る所にあるものなのである」（ハイデッガー I 208 頁, GA6.1 S.151）。様々な存在するものとそのものをそうあらしめている根源としての存在との差異の見落とし、それが西洋の形而上学を一貫する思考方法であるとハイデガーは形而上学を解釈し、ニーチェをそのような形而上学の完成者と位置付ける。ハイデガーはニーチェを近代性の権化と、完成にして終焉である者と見なす。近代性の権化という位置付けはニーチェ自身の自己認識と重なると言える。だがこの相似は両者が同じことを考えているということを意味するのではない。思惟の方法の、哲学の、近代的（近代に至って結晶化された）性格として両者が見出したものは、端的に言えば存在忘却と存在者の信仰である。ハイデガーは近代のヨーロッパの形而上学の特徴をそれが存在者についての思惟であること、其処では存在者が存在より優位にあることが前提されているということに見る。真理が真なるものとして考えられているニーチェ思想においては、真理の認識は何等かの真なる認識として問題になっているに過ぎず、真理の本質については問われていないとハイデガーは言う。本質とはニーチェの言葉で言えば権力への意志ということになるが、ハイデガーの表現では権力への意志はあらゆる存在者の根本性格とされているが、彼の理解によれば、ニーチェは何等かの真なる認識の成立を権力への意志から、即ち生から、身体から理解してはいるが、その何等かの認識を真なるものたらしめている真理の本質を権力への意志との関連においては説明しきれてはいないということになる。ハイデガーの形而上学理解は彼独自のものである。それがニーチェ思想の理解にどれほど有用であるかの検討は此処では出来ないが、ニーチェが形而上学を、従来の哲学を批判する際に批判の対象とするのはそれが前提とする永遠不変の存在者の信仰とそれに付随する対立の信仰であることの指摘に留める。

[lxxiv] Grosz の前掲論文では、その知が生を、身体を肯定しうる哲学者について、次のように述べられる。「もし貴族的な衝動がニーチェの記述から三つの特権的な人間像によって描かれうるなら、それ等は芸術家、高貴な者、そして独裁的な個人であろう。というのもそれ等の者達はそれぞれ、生と身体の喜びを、忘却する権力を、約束をなす時の意志の権力を、能動的に肯定するからである。それぞれの人物像は、身体的な諸経験や、夢や、過去未来を強める（intensify）「彼の」権力を肯定する」（Grosz p.63）。コフマンはバウボという真理について、それゆえ哲学について論じる前掲論文で、生をディオニュソス的に肯定する時には真理は必要とされないとする。ディオニュソス的肯定とは生のありのままの肯定を意味するものではあるが、ディオニュソスはニーチェ美学の主要概念であり、生の肯定は哲学においてよりも芸術においてなされると考えられていると読める。

終わりに

本論文は後期ニーチェ思想を道徳、身体、知恵という三つの点から考察した。道徳という主題の後期ニーチェ思想における重要性は言うまでもないだろうが、身体と知恵に関してはそれと同等の重要性が見出されるべきものとは、ニーチェの著作などの記述を一見したところでは思われないかも知れない。だが彼の身体概念は彼の展開する道徳批判・キリスト教批判の内容を理解する上では軽視しえない、その批判の肉を成しているものである。本論文の作業全体はそれを取り出すことを企図した。また彼が語ろうとした知恵は、従来の学問性を批判しそれを克服するところに成立するであろう知のあり方を示唆するものであり、その語は人間の知について彼が抱く未来への希望を表す言わば旗印である。この語に注目することで、ニーチェが批判と克服の先にどのような未来を予感していたかを窺うことが出来る、それが知恵を第三のものとして取り上げた理由である。

第一章では道徳について問うことで、道徳という徴からその道徳によって生きる者の類型が読み解かれるとするニーチェの批判を考察した。此処で中心的な問題となったのはニーチェのニヒリズムの理解である。彼によれば現在の道徳はニヒリズムという意志を体現している。彼の語るニヒリズムについては、権力への意志という根本概念からそのメカニズムを理解することは勿論重要であるが、此処ではキリスト教の問題として、つまり神の死として解釈することの重要性を確認した。神の死の解釈の為の基本的な方法としたのは感情の分析である。それはニーチェが生理学或いは心理学と称してとる基本的な方法である。同じ方法で彼の批判を追跡し、神の死は同情と羞恥を巡る事件であったということを此処では示した。

第二章では身体について、ニーチェの身体概念の独自性を呈示し、その心身観から展開する批判を考察した。其処で得られた結論は、彼の批判が近代における精神の過重視を洞察したものであり、そのような身体をデカダンスという傾向を示すものと診断したということである。彼が身体と呼ぶのは権力への意志としての生の形である。キリスト教やその道徳は決して単なる精神的現象ではなく、彼はそれを身体現象として捉えるのだ。

第三章では知恵について、ニーチェによる従来の哲学への批判を考察した。此処で中心的主題となったのは女である。女の問題とは何か。しかし女とは何かという問い方は無作法であるということが此処では明らかになった。

初めに本論全体は三つの問いを主題としているとした。最後にそれ等についてもう一度簡潔に答えておこう。

人は如何にして現にあるところのものになるのか？　何等かの道徳に訓育されることによって、それを血肉化し、固有の身体を形成することによってである。

己がどのようなものであるかは如何にして知られるか？　自らの身体の診断によってである。

己が誰であるかを知ることで人は何になるのか？　身体と意識との関係を結び直し、知恵を介して身体に接近する者、生を愛する者にである。

それぞれの答えを以って、本論文の表題となる問いに答えて全体の結びとしよう。哲学者は如何にして知を愛したか、つまりニーチェという哲学者は如何にして知を愛する、如何なる哲学者であったのか。己がそれであるところについて、そのようにあらしめたものについて、身体について問い、喜びを持って生を愛する、そして人間の未来を待望する、彼はそのような者であった。

本論文の各章・節は以下の拙稿に基づいている。

・第一章第三節「ニヒリズム」

「ニヒリズムとはどういう危険か」（『メタフュシカ』第 38 号、大阪大学大学院文学研究科哲学講座発行、2007 年、所収、137−149 頁）。

・第二章第二節「キリスト教と生」

「後期ニーチェ思想における身体からのキリスト教批判」（『倫理学研究』第 43 号、関西倫理学会編、2013 年、所収、102–112 頁）。

・第三章第二節「女の問題」

「真理という女　－後期ニーチェ思想における真理像－」（『待兼山論叢』第 43 号、大阪大学大学院文学研究科発行、2009 年、33–46 頁）。

・第三章第二節「女の問題」及び第三節「価値創造としての知」

「研究動向報告　フェミニズムの先駆的思想としてのニーチェ哲学」（『ショーペンハウアー研究』別巻第 3 号、日本ショーペンハウアー協会編、2016 年発行予定）。

参考文献

Bauer, Martin: Zur Genealogie von Nietzsches Kraftbegriff: Nietzsches Auseinandersetzung mit J. G. Vogt (in *Nietzsche-Studien* Bd.13, 1984, S.211-227).

Bittner, Rüdiger: Nietzsches Begriff der Wahrheit (in *Nietzsche-Studien* Bd.16, 1987, S.70-90).

Brusotti, Marco: Die "Selbstverkleinerung des Menschen" in der Moderne (in *Nietzsche-Studien* Bd.21, 1992, S.81-136).

――: Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. ,Aktiv' und ,reactiv' in Nietzsches Genealogie der Moral (in: *Nietzsche-Studien* Bd.30, 2001, S.107-132).

茶園陽一「一八八六年の序文群におけるニーチェの自己批判」（『メタフュシカ』第30号、1999年、所収、57-69頁）。

――「ニーチェにおける「病気」と「健康」の思想」（『待兼山論叢』第34号、2000年、所収、15-28頁）。

Clark, Maudemarie: Nietzsche's misogyny (in *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*, Pennsylvania Univ., 1998, p.187-198).

ドゥルーズ著、足立和浩訳、『ニーチェと哲学』、国文社、1982年（Deleuze, Gilles: *Nietzsche et la philosophie*, P. U. F., Paris, 1962）。

ルードヴィッヒ・ギース著、樫山欽四郎、川原栄峰共訳、『ニーチェ　実存主義と力への意志』、理想社、1970年（Giesz, Ludwig: *Nietzsche: Existenzialismus und Will zur Macht*, Stuttgart: Deutsche Verlag Anstalt, 1950）。

五郎丸仁美「悲劇的思想としての力への意志　－ニーチェ哲学の両義性を読み解く試み－」（『理想』684号、2010年、所収、75−85頁）。

Grimm, Rueduger Hermann: *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Walter de Gruyter – Berlin – New York, 1977.

Grosz, Elizabeth: Nietzsche and the stomach for knowledge (in *Nietzsche, feminism and political theory*, London ; New York : Routledge, 1993, p.49-70).

Haberkamp, Günter: *Triebgeschehen und Wille zur Macht: Nietzsche - zwischen Philosophie und Psychologie*, Würzburg, 2000.

ハイデッガー著、細谷貞雄監訳、杉田泰一・輪田稔訳、『ニーチェ　I　美と永遠回帰』、平凡社ライブラリー、1997 年（Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, 1975)。

――、加藤登之男・船橋弘訳、『ニーチェ　II　ヨーロッパのニヒリズム』、平凡社ライブラリー、1997 年。

――「ニーチェの形而上学」（秋富克哉、神尾和寿、ハンス＝ミヒャエル・シュパイアー訳『ハイデッガー全集』第 50 巻、創文社、2000 年、所収、5-84 頁）。

本郷朝香「遅れてきた主体　――ニーチェ哲学においてボスコヴィッチ学説が開く、新たな主体概念の可能性」（『理想』684 号、2010 年、所収、153-165 頁）。

Horn, Anette: *Nietzsches Begriff der décadence: Kritik und Analyse der Moderne*, Frankfurt am Main, 2000.

Ibáñez-Noé, Javier: Nietzsche: Nihilism and Culture (in *Nietzsche–Studien* Bd.25, 1996, S.1-23).

岩波哲男著、『ニヒリズム　－その概念と歴史－』（上・下）、理想社、2005 年。

川原栄峰著、『ニヒリズム』、講談社、1977 年。

川原栄峰「ニーチェの「ヨーロッパのニヒリズムについてのレンツァーハイデ断片」をめぐって」（ギュンター・ペルトナー、渋谷治美編、『ニヒリズムとの対話　－東京・ウィーン往復シンポジウム－』、晃洋書房、2005 年、所収、1-20 頁）。

キルケゴール「不安の概念」、田淵義三郎訳（桝田啓三郎責任編集、『キルケゴール世界の名著 51』、中央公論社、1979 年）

Kleffmann, Tom: *Nietzsches Begriff des Lebens und die evangelische Theologie: Eine Interpretation Nietzsches und Untersuchungen zu seiner Rezeption bei Schweitzer, Tillich und Barth*, Mohr Siebeck, 2003.

S. コフマン著、宇田川博訳、『ニーチェとメタファー』、朝日出版社、1986 年（Kofman, Sarah: *Nietzsche et la metaphore*, Galilée, 1983, translated by Duncan Large, *Nietzsche and Metaphor*, Califolnia, 1993）。

――, (translated by Strong): Baubô: Theological perversion and fethicism (in *Nietzsche's New Seas: Explorations in philosophy, aesthetics, and politics*, edited by Gillespie and Strong, The University of Chicago, 1988, p.175-202. Baubô: Perversion théologique et fétichisme, in *Nietzsche et la scène philosophique*, Galilée, 1986, pp.225-260).

Kuhn, Elisabeth: *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus* (*Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*) , de Gruyter, 1992.

ミュラー＝ラウター著、新田章訳、『ニーチェ論攷』、理想社、1999 年。

村井則夫著、『ニーチェ　仮象の文献学』、知泉書館、2014 年。

Nehamas, Alexander: *Nietzsche: Life as literature*, Harvard University Press, 1987（アレクサンダー・ネハマス著、湯浅弘、堀邦維訳、『ニーチェ　–文学表象としての生』、理想社、2005 年）.

西谷啓治著、『ニヒリズム』（西谷啓治著作集第 8 巻）、創文社、1986 年。

岡本俊史「パースペクティヴ的批判の可能性　－「自己超克」の場としてのニーチェ哲学－」（『理想』684 号、2010 年、所収、75−85 頁）。

Oppel, F. N.: *Nietzsche on Gender: Beyond Man and Woman*, University of Virginia Press, 2005.

Owen, David: Nietzsche's squandered seductions: Feminism, the body, and the politics of genealogy (in *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*, Pennsylvania Univ., 1998, p.306-325).

Planckh, Marcus: Scham als Thema im Denken Friedrich Nietzsches (in *Nietzsche-Studien* Bd.27, 1998, S.214-237).

ギュンター・ペルトナー、渋谷治美編、『ニヒリズムとの対話　－東京・ウィーン往復シンポジウム－』、晃洋書房、2005 年。

Riedel, Manfred: Das Lenzerheide-Fragment über den europäischen Nihilismus (in *Nietzsche-Studien* Bd.29, 2000, S.70-81).

齋藤直樹「「正義」の源泉としての「力」」（『哲学』53 号、2002 年、所収、146-156 頁）。

シェーラー著、浜田義文ほか訳、『羞恥と羞恥心、典型と指導者』（シェーラー著作集第 15 巻）、白水社、2002 年（Scheler, Max: Über Scham und Schamgefühl (in *Schriften aus dem Nachlass Bd.1　Zur Ethik und Erkenntnislehre (Gesammelte Werke* Bd.10), S.65-154)。

清水真木「ニーチェは健康な人間の作り方を教えるか」（『理想』第 684 号、理想社、2010 年、所収、31-41 頁）。

ヘルベルト・シュネーデルバッハ著、舟山俊明、朴順南、内藤貴、渡邊福太郎訳、『ドイツ哲学史　1831-1933』、法政大学出版局、2009 年。

Simon, Josef: Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik - Nietzsches Alethlologie auf dem Hintergrund der kantischen Kritik (in *Nietzsche-Studien* Bd.18, 1989, S.242-259).

Skowron, Michael: „Schwanger geht die Menschheit“ (Nachgelassene Fragmente 1882/83) Friedrich Nietzsches Philosophie des Leibes und der Zukunft (in *Nietzscheforschung* Bd.19, de Gruyter, 2012, S.223-244).

ジョージ・スタック著、眞田収一郎訳、『ニーチェ哲学の基礎　―ランゲとニーチェ』、未知谷、2006 年（Stack, George J., *Lange and Nietzsche*, Berlin ; New York, 1983）。

Stegmaier, Werner: Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit (in *Nietzsche-Studien* Bd.14, 1985, S.69-95).

須藤訓任著、『ニーチェの歴史思想　–物語・発生史・系譜学–』、大阪大学出版会、2011 年。

Taureck, Bernhard: Macht und nicht Gewalt: Ein anderer Weg zum Verständnis Nietzsches (in *Nietzsche-Studien* Bd.5, 1976, S.29-54).

Van Tongeren, Paul: Nietzsches Hermeneutik der Scham (in *Nietzsche-Studien* Bd.36, 2007, S.131-154).

Vasseleu, Cathryn: Not drawing, sailing; Women and the artist’s craft in Nietzsche (in *Nietzsche, feminism and political theory*, London ; New York : Routledge, 1993).

渡辺二郎著、『ニヒリズム』、東京大学出版会、1975 年。

矢島羊吉著、『ニヒリズムの論理　－ニーチェの哲学－』、福村出版、1975 年。

山本恵子著、『ニーチェと生理学　–「芸術の生理学」構想への道–』、大学教育出版、2008 年。