The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	一八八六年の序文群におけるニーチェの自己批判
Author(s)	茶園, 陽一
Citation	メタフュシカ. 1999, 30, p. 57-69
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66618
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

一八八六年の序文群におけるニーチェの自己批判

茶園陽一

ニーチェは、一八八六年の一年間に、連続して、従来刊行されていた著書――『人間的、あまりに人間的』第一巻および第二巻、『悲劇の誕生』、『曙光』、『悦ばしき学問』――の版権の移行及び再出版に際して、新しく序文を付した。[1] 一八八六年に再編の上、新たに刊行された『人間的、あまりに人間的』第二巻を除けば、上述の著作の第一版出版時において、これらの序文は付されていなかった。自己の著作に対して、新たに序文を添えるということは、いかなる意味を持つのだろうか。

『悲劇の誕生』に、新たに付せられた「自己批判の試み」において、ニーチェはこれを、後書（Nachrede）とみなしてもいる。また、ニーチェは『曙光』の序文で、自己自身の序文について、追悼文（Nachruf）、または弔辞（Leichenrede）といった表現をも使用している。追悼文、弔辞とは、ひとつの生を全うした、死者に対する手向けの言葉であるといえよう。それらを送る側と送られる側との間には、生を生きている者と、死者という隔たりが存在する。ニーチェは自己自身に対して、追悼文、弔辞を手向けようとさえした。そのことは、過去のニーチェ自身と、現在の彼自身との距離の存在を暗示している。[2] ニーチェは一連の序文の中で、既刊の著作へ言及しつつ、自己自身の辿った思惟の展開に対する批判を加えている。[3] ニーチェの自己批判は、『悲劇の誕生』に付せられた「自己批判の試み」という表題のテクストにのみ妥当するのではなく、序文群全体にわたって共通している。それゆえ、序文群を、各々特定の著作に向けられたものとして、それぞれの著作との連関においてのみ限定的に把握する以上に、序文相互間の連関を考慮に入れつつ総合的に理解する必要がある。

本稿では、一八八六年におけるニーチェが、これら序文を通して、いかに自己の著作、あるいは思索に対して批判的に対峙しているのかを把握する。そのことによって、「病気」からの「快癒」というモティーフを介したニーチェの、自己批判の在

り方を明らかにし、同時に、「病気」や「健康」といった生理学的用語の使用によって、ニーチェが、生をいかなるものとして捉えていたのかを提示したい。

一　自由精神への道程――『人間的、あまりに人間的』第一巻の序文――

『人間的、あまりに人間的』第一巻および第二巻の副題は、「自由精神たちのための書」(Ein Buch für freie Geister) である。

「自由精神」は、初めから完成した形で現れるのではなく、歴史的道程を辿りながら形成される。この道程は、三つの段階を経て展開される。第一に、「自由精神」と成り得る類型 (Typus) を内に宿している精神ではあるが、支配的な諸価値の連関に「縛られた精神」(gebundener Geist) として存在している段階、第二に、「縛られた精神」が「大いなる解放」(die grosse Loslösung) を体験する段階、第三に、「大いなる解放」を体験することによって、全き「自由精神」へと成熟するという三段階である。こうした「自由精神」の発展が、『人間的、あまりに人間的』第一巻の序文において記述されている。それでは、「自由精神」の萌芽状態である「縛られた精神」は、どのような道程を経て、「自由精神」へ生成するのであろうか。

第一段階。精神を束縛するものとは、「若者に特有であるあの畏敬、あらゆる古くから崇拝されたものや威厳あるものの前でのあの畏怖の念や繊細さ、彼らが成長した土壌 (Boden) に対する、彼らを導いた手に対する、彼らが崇拝することを学んだ神聖なもの (Heiligthum) に対するあの感謝」(MA I,S.16.) といった、「縛られた精神」自身が根ざしている支配的な諸価値が強いる、義務の感情である。「縛られた精神」は、自らを制約している諸価値を、単純に、憎悪の対象とみなしているのではない。むしろ、自己を束縛しているものに対して、畏敬や感謝の念を抱きさえし、支配的な諸価値に束縛されている自己に対して、未だ疑念を持たない。つぎの段階において、「縛られた精神」に襲来する「大いなる解放」とは、それゆえ、支配的な諸価値からの逃避ではなく、自己の超克 (Überwindung) を促すのである。

第二段階。「大いなる解放」を経験する精神は、さらに、「あらゆる価値を逆転できないだろうか」(Kann man nicht alle Werthe umdrehn?) (MA I, S.17.)という疑問を抱く精神へと発展する。ここにおいて、「縛られた精神」は、既存の諸価値の束縛から解き放たれ、その価値を逆転する試みを想定するまでに至る。自己が由来する諸価値の連関から身を引き離すことは、ひとつの危機的状況を招来する。ゆえに、解放 (Loslösung)、すなわち自己を引き離す (loslösen) ことを、ニーチェは、「同時に人間を破壊するかもしれない病気」(MA I,S.16.) と表現す

る。なぜなら、あらゆる価値を逆転させようとする試みは、従来の価値評価からの離反を意味するがゆえに、病的な孤立化(krankhafte Vereinsamung)(MA I,S.17.)を伴うからである。それゆえ、この「病気」からの「快癒」(Genesung)が必要となる。

第三段階。「快癒」とは、「病気」そのものをも、「認識の手段や釣り針」(ebd.)とみなすほどの「健康」を獲得することであり、「多数の、対立した思考法への道を容認する」(MA I,S.18.)、「あの精神の熟成した自由」(jene reife Freiheit des Geistes)(MA I,S.17.)への到達を意味する。「病気」そのものをも認識の手段となし得る、という表現の内には、もはや、ただ単に「病気」を害悪として捉えるような仕方では十分ではない、という洞察が含意されている。

「健康」から「病気」を通過した精神が獲得するものは、生自身が特定の遠近法によって制約されており、さまざまな価値評価は、必然的に不公正(Ungerechtigkeit)を伴うという認識である。生が遠近法的なものとして捉えられる限り、諸価値を設定する「視点」に唯一絶対のものは有り得ない。「縛られた精神」が特定の価値評価の支配から自己を引き離したのちに、生が多様な遠近法的構造を持っているという認識を獲得することこそ、ニーチェが「大いなる健康」(die grosse Gesundheit)と名付けるところのものである。「大いなる健康」を獲得する段階で、「自由精神」は、十全な形で現れる。自己の由来する特定の価値評価を超克し、さまざまな遠近法と、それに基づく諸価値を俯瞰する「眼」を持った「自由精神」を、ニーチェは、鳥の自由(Vogel-Freiheit)、鳥の展望(Vogel-Umblick)、鳥の尊大(Vogel-Uebermuth)、鳥の飛翔(Vogelflug)というメタファーで表現する(vgl.MA I,S.18f.)。

それでは、「自由精神」の、以上のような発展は、ニーチェの思惟の道程と、どのように対応しているのだろうか。

ニーチェは、「たとえば、私は道徳についてすでに十分炯眼になっていたときにも、故意に、ショーペンハウアーの見境のない道徳への意志を前にして、眼を閉じていたようだ。同様に、リヒャルト・ヴァーグナーの救いがたいロマン主義についても、あたかもそれが始めであって終りではないかのように、自分を欺いていたようだ。同様にギリシア人についても、ドイツ人とその未来についても――おそらく、さらにそうした同様なものの全く長いリストがあるようだ」(MA I,S.14.)と自己批判し、これらを「自己欺瞞」(Selbst-Betrug)と規定する。周知の通り、ニーチェは、とりわけ初期の思索において、ヴァーグナーやショーペンハウアーの強い影響下にあった。しかし、ニーチェは、彼の処女著作である『悲劇の誕生』から「未来の哲学の序曲」(Vorspiel einer Philosophie der Zukunft)――すなわち『善悪の彼岸』――にわたって、何か共通のものと特徴的なも

の（etwas Gemeinsames und Auszeichnendes）があるという、人々が彼に与えた評価を提示し、それらの著作が、価値評価や習慣の転倒（Umkehrung）を含んでいるという、自己の思想の独自性をも認めている（vgl.MA I,S.13.）。つまり、「自己-欺瞞」は、自己の内に、本来的に備わっていた独自の傾向を見失うことを意味する。

しかし、「自己-欺瞞」は、同時に、当時のニーチェにとって、「自己-保存の狡知」（List der Selbst-Erhaltung）（MA I,S.14.）をも意味していた。独自の思想を抱くということは、孤立化の不安という「病気」をもたらすがゆえに、ニーチェは「自己-欺瞞」を、自らに必要なものであったとみなす。だが、この「自己-欺瞞」は、なぜ自己自身が欺瞞をなしたのかを批判的に追求する「誠実性」（Wahrhaftigkeit）（ebd.）によって超克される。

さて、右記に見られるように、ニーチェ自身が、ヴァーグナーやショーペンハウアーの影響下にあっても、本来的な独自性を有していたという自己認識は、「自由精神」へと発展する「縛られた精神」が、そもそも「自由精神」へと生成する類型の内にあったということと対応関係にある。言い換えれば、ニーチェの、「自己-欺瞞」の超克の過程と、「縛られた精神」が、自己に対する支配的な諸価値を超克し、やがて「自由精神」へと至るという過程とが対応関係にあることが明らかである。つまり、「自由精神」の発展史である「病気」から、その「快癒」を経て、「大いなる健康」へと到達する道程と、ニーチェの思惟の道程とが符合するのである。

ニーチェは、「自由精神」のように、「病気」からの「快癒」を経て、「大いなる健康」へと至る過程に、「ペシミズム」に対する根本的な治療（Kur）を見る（vgl.MA I,S.19.）。

二　自己超克――『人間的、あまりに人間的』第二巻の序文――

『人間的、あまりに人間的』第二巻の序文は、「沈黙が許されないところでのみ、語るべきである。そして、超克してしまったものについてのみ語るべきである」（MA II,S.369.）という言葉から始まっている。ニーチェは、すでに多くのものを自身の下に（unter mir）しており、また、自己の著作は、常にニーチェ自身の「背後」（„Hinter-mir"）について語るものとみなす。『人間的、あまりに人間的』第一巻の序文で、ニーチェが「自由精神」を、鳥の「眼」を持つものと表現していたことを想起しよう。超克されたものを下方に、背後に見るということは、かつての自己自身を「上方から」俯瞰する遠近法の獲得を意味している。

またニーチェは、ヴァーグナーの音楽を「ロマン主義的ペシミズム」の芸術の一形態とみなし、これを克服することによっ

て、「あらゆるロマン主義的な虚偽性の反対である、あの勇敢なペシミズムへの道を再び発見した」(MA II,S.373)と語る。ニーチェ自身が、「病気」として「罹患」(Erkrankung)(MA II,S.371.)していたと認めるのは、そうした「ロマン主義そのものの最も危険な形式」(ebd.)であり、『人間的、あまりに人間的』第一巻、第二巻は、いずれも、それに対する「反ロマン主義的な自己療法」(die antiromantische Selbstbehandlung)(ebd.)として位置づけられている。すなわち、ニーチェが超克したものとは、「ロマン主義的ペシミズム」に「罹患」していた、ニーチェ自身に他ならない。「ロマン主義的ペシミズム」と対立する「勇敢なペシミズム」とは何か。「自己批判の試み」において、こうした「ペシミズム」が、より主題的なものとして考察されている。

三　生の光学――『悲劇の誕生』の「自己批判の試み」――

『悲劇の誕生』に付された「自己批判の試み」には、ニーチェがこの著作において見出したさまざまな問題が、多くの疑問符とともに提示されている。「自己批判の試み」は、『悲劇の誕生』執筆当時、この著作中において展開されたギリシア悲劇の歴史的進展に関する論述が、いかなる諸問題を基調として執筆されたものなのかを明らかにしている。ニーチェの捉えたさまざまな問題とは、古代ギリシア人の悲劇芸術の起源と展開における問題、つまりギリシア人と「ペシミズム」の関係という「生存の価値に関する大いなる疑問符」(GT,S.12.)であり、また彼が初めて問題的な(problematisch)ものとして、疑わしい(fragwürdig)ものとして捉えたという、ひとつの新しい問題、すなわち「学問[4]そのものの問題」(GT, S. 13.)に関わる問いである。

(一)　学問

『悲劇の誕生』の冒頭に添えられた「リヒャルト・ヴァーグナーに捧げる序言」(一八七一年執筆)において、ニーチェは芸術を「生の最高の課題」とし、「この生の本来的に形而上学的な活動」(die eigentlich metaphysische Tätigkeit dieses Lebens)(GT,S.24.)と規定している。

ニーチェは、「自己批判の試み」(一八八六年)で、『悲劇の誕生』において捉えたのは、「新しい問題」としての学問、つまり「学問そのものの問題」であったとし、学問が芸術、生との関連において捉え直されている。まず、「学問の問題は学問の土台の上で認識され得ない」(GT,S.13.)ことが明示されている。ここから、「学問を芸術家の光学のもとに見て、芸術を生の光学のもとに見る」(GT,S.14.)という命題が導き出される。

学問、芸術の根底に「生の光学」が設定され、学問と芸術の「光学」が「生の光学」に基づいているものとされる。すなわち、学問と芸術は、相互に異他的、対立的領域に属する、個別的な問題として把握されるのではなく、両者が根本的に属している生という共通の基盤から理解されている。ニーチェにとって、「理論的人間の類型」(der Typus des theoretischen Menschen) (GT,S.98.) に位置づけられるソクラテスは、論理を徹底させることによって、「真なる認識を仮象と虚偽 (Irrthum) から選り分ける」(GT,S.100.) ことが可能であるとみなすオプティミストである。学問的営為においては、真なる認識が、仮象や虚偽よりも一層価値の高いものと判断される。しかし芸術においては、仮象や虚偽も、苦悩を孕んだ生を救いだし、肯定するために必要なものである。「生の光学」とは、こうして、学問と芸術が、生において、いかなる価値の序列を形成しているのかを問う遠近法的観点を表す。

したがって、ニーチェが『悲劇の誕生』において捉えたという「新しい問題」としての学問は、「生の症候 (Symptom) としてみれば、そもそも何を意味するのか。あらゆる学問は――何のために (wozu)、さらにいえば、どこから (woher)」(GT,S.12.)生ずるのかと問われる。

(二) 芸術

「自己批判の試み」において問われているものは、ただ学問の問題に留まらない。芸術もまた、問題的なものとして捉えられている。芸術の問題は、なぜ古代ギリシア人が、悲劇を、芸術を必要としたのかという疑問符のもとに、「ペシミズム」という概念を媒介にして展開される。

「生存の価値に関する大いなる疑問符がこれによってどこにつけられていたかが推測されるだろう。ペシミズムは必然的に、没落、衰退、出来損ない、疲労し弱まった本能の徴候 (Zeichen) なのだろうか。・・・われわれ〈現代の〉人間やヨーロッパ人におけるように。強さのペシミズム (Pessimismus der Stärke) が存在するのではないか。幸福からの、満ちあふれる健康からの、生存の充実 (Fülle) からの、生存の酷薄さ、恐れ、悪、問題的なものに対する、知的傾倒が存在するのではないか。ひょっとすると、過剰 (Ueberfülle) そのものにおける苦悩が存在するのではないだろうか」(GT,S.12.)。

一般に、「ペシミズム」とは、苦悩の体験から、人生に対して絶望や倦怠の気分を抱く状態を指す言葉である。しかし、右記の引用から、「ペシミズム」は必ずしも、没落や衰退を意味するだけのものではないことが暗示されており、「強さのペシミズム」という、肯定的に捉えられた「ペシミズム」の存在が示唆されている。そして「ペシミズム」は、「徴候」として捉

えられ、生理学的用語法に基づく述語によって表現されている。つまり、「ペシミズム」が、ニーチェの場合、特定の生理学的状態の表出として把握されているのである。

『悦ばしき学問』においてニーチェは、あらゆる芸術を、「成長し闘争している生のために働く治療薬や補助手段」(FW,S.620.) とみなす。すなわち、芸術は、生の苛烈な成長と闘争おいて、必然的につきまとう苦悩を救済する役割を果たす。しかし、この苦悩を経験する者には、二つの類型が存在する。第一には、「生の過剰」(die Ueberfülle des Lebens)において苦悩する者であり、第二には、「生の貧弱化」(die Verarmung des Lebens) において苦悩する者である (vgl.FW,S.620.)。ニーチェは、前者が生み出す芸術を「ディオニュソス的ペシミズム」の芸術、後者が生み出す芸術を「ロマン主義的ペシミズム」の芸術として規定している。

「生の貧弱化」および「生の過剰」が何を意味するかは、「ここで創造的になっているのは飢餓なのか、あるいは過剰なのか」(FW,S.621.) という問いにおいて示される。この問いは、苦悩者が、芸術を「何のために」必要としているか、その芸術は「どこから」生じているのか、という問いに換言できる。生には苦悩が必然的に伴うというペシミスティックな洞察のもとで、苦悩する者が、苦悩を孕んだ生を留保なしに肯定し、さらに、苦悩を生の刺激剤としての芸術へと昇華させるだけの「強さ」を持った者であるのか、あるいは、生が苦悩を孕んでいるゆえに、生からの逃避を欲求するような麻酔剤としての芸術を創り上げるのか。ここに、「ディオニュソス的ペシミズム」と「ロマン主義的ペシミズム」との決定的な差異が存在する。「ディオニュソス的ペシミズム」は、「生の過剰」において苦悩するという点で、「自己批判の試み」において表現された「強さのペシミズム」に合致する。このように、「ペシミズム」は、生の力の上昇の徴候である「ディオニュソス的ペシミズム」および「強さのペシミズム」と、それに対して生の力の下降の徴候である「ロマン主義的ペシミズム」という、相反したベクトルを持ったものに区別される。

それでは、悲劇はどのように捉えられるのか。「悲劇はどこから由来しなければならないのだろうか。おそらく快感から、力から、溢れる健康から、はなはだしい充実からではないか。生理学的に問うと、悲劇的な芸術と喜劇的な芸術とが生じたあの狂気は、ディオニュソス的狂気は、どんな意味を持つのか。どうであろう。おそらく、狂気は、退化の、没落の、末期的な文化の症候とは限らないのではないか。おそらく――精神科医に対する問いだが――健康のノイローゼが存在するのではないか」(GT,S.16.)。

ニーチェは、学問と同様に、芸術（悲劇）を、このように生理学的「症候」として捉える。生理学的「症候」は、「生の光

学」に基づいて、あらゆる芸術が、生をどれほど促進するかを示す指標である。

(三)　「形而上学的慰め」に対する自己批判

『悲劇の誕生』の本文中（一八七二年）において示される、悲劇の最も重要な作用とは、「現象のあらゆる変転にもかかわらず、事物の根底における生は、破壊しがたく、強大で、喜びに満ちている」(GT,S.56.) という認識をもたらし、個別化された有限的な生のうちに限界づけられた存在としてのわれわれ人間に対して「形而上学的慰め」(der metaphysische Trost) (ebd.) を与えることである。悲劇は、「ソクラテス的なもの」(das Sokratische) という、学問的衝動の登場によって死を迎えるが、ニーチェは、「現代ドイツ音楽」、とりわけヴァーグナーの音楽に、悲劇の再生を見出し、それと共に開始される「悲劇的文化」を予感した。その文化では、われわれの生の世界の根底にある、より根源的な生の世界を認識することが最高の目標とされる。「悲劇的文化」に属する人間は、世界の全体像の内に存する「永遠の苦悩」(das ewige Leiden) を認識する。悲劇は、そういった苦悩を自己自身の苦悩として体験する者を救済する、「形而上学的慰めの芸術」(die Kunst des metaphysischen Trostes) (GT,S.119.) という意味を担わされるのである。

しかし、「自己批判の試み」において、『悲劇の誕生』で「悲劇の再生」をもたらすものとされた「現代ドイツ音楽」は、徹頭徹尾、非ディオニュソス的な音楽として批判されている。またニーチェは、『悲劇の誕生』をも、ロマン主義の書とし、批判を加えている (vgl.GT,S.21.)。それと並んで、悲劇および芸術を「形而上学的慰め」として規定し、そうした形で救済を求める態度が否定されている。それはどのように、そして、なぜ否定されているのだろうか。

ニーチェは「自己批判の試み」において、『悲劇の誕生』本文中の、「悲劇的文化」に関する個所のテクストを引用した後、つぎように述べる。

「しかし、そのように終わるということは、君たちがそのように終わるということは、つまり、上で書かれているように、〈慰められて〉、真剣と恐怖とに対するあらゆる自己教育にもかかわらず〈形而上学的に慰められて〉終わるということは、要するに、ロマン主義者たちのように、キリスト教的に終わるということは、非常に起こりそうである。だめなのだ！」(GT,S.22.)。この引用において、ロマン主義者およびキリスト教的なものに共通する「形而上学的慰め」を希求する態度は否定されなければならないことが語られている。

「自己批判の試み」において、ニーチェはキリスト教を「生に敵対的なもの」(das Lebensfeindliche)、「生に対する生の嫌悪と倦怠」(Ekel und Ueberdruss des Lebens am Leben) などと表現

する。それゆえにキリスト教は「〈別の〉生、あるいは、〈より善い〉生」(»anderes“ Leben oder »besseres“ Leben)を設定し、苦悩を伴う現世に対して苦悩のない彼岸的世界こそ、真の世界とする。

一方、ロマン主義については、酔わせるもの(Berauschendes)であると同時に朦朧とさせるもの(Benebelndes)として、一種の麻酔剤(Narkotikum)として規定される(vgl.GT, S.21.)。ここでの酔わせるものや麻酔剤が酩酊状態をもたらすとしても、「ディオニュソス的なもの」が、「アポロ的なもの」の「個体化の原理」(principium individuationis)を打ち破ることによって生じる「陶酔」(Rausch)とは異なるものである。「ディオニュソス的なもの」が導く「陶酔」は、根源的な生の象徴、すなわち、真に存在する者(das Wahrhaft-Seiende)あるいは根源的-一者(das Ur-Eine)と触れ合うことを意味するのに対して、ロマン主義の酩酊状態とは、ニーチェの場合、現実的な世界から遊離した芸術世界へと逃避的に耽溺することを意味する。

だが、ニーチェは、『悲劇の誕生』において、未だ、生を個別的有限的なものと根源的なものとの区別において捉え、「形而上学的慰め」を希求している態度に、こうしたロマン主義的、キリスト教的な態度と混同されうるものを見出し、自己を批判しているのである。

ところで、「ロマン主義者たちのように終わる」ことと、「キリスト教的に終わる」ということを比較してみると、後者の方が隔字体で表記されていることに注意しよう。悲劇のもたらす「形而上学的な慰め」はキリスト教的なものとの関係へと、より重心が置かれているとみなすことができる。ところが、キリスト教の問題は、『悲劇の誕生』においては、全くといっていいほど言及されていない。にもかかわらず、なぜ、「自己批判の試み」において強調されるのだろうか。

「しかし私の書物において、私が今や、ショーペンハウアーの定式でもって、ディオニュソス的な予感を曖昧にし、台無しにしたこと以上に残念に思う、何か一層悪いものがある。つまり、私がそもそも、私にとって明らかになった、壮大なギリシア的問題を、最も近代的な事柄の混入によって台無しにしたということである」(GT,S.20.)。

ニーチェにとって近代(Moderne)とは、「ソクラテス的なもの」に端を発する学問が権勢をふるう世界である。『悲劇の誕生』において、近代における学問の最も輝かしい成果は、ニーチェにとっては、カントやショーペンハウアーに代表される「ドイツ哲学」であった。だが、「自己批判の試み」執筆当時の、一八八五年秋から一八八六年秋までの「遺稿」では、「諸哲学の根本的な相違の背後には、信条というある種の同質性がある。つまり道徳的な背後の意図(moralische Hinterabsicht)による、より明確には、大衆向きの理想による、無意識の導きがあるこ

と。――したがって、道徳の問題は認識論の問題よりラディカルであるということ」(NF,KSA.12,S.155.) と考察し、哲学という学問的衝動が「道徳的な背後の意図」に基づくとみなしている。それゆえ、「形而上学的慰め」に対する批判は、キリスト教道徳に対する批判をも含んでいるのである。

ニーチェは「自己批判の試み」において、『悲劇の誕生』が、徹頭徹尾「芸術家形而上学」であるにせよ、「芸術家形而上学において本質的なことは、それがすでに、将来あらゆる危険をおかして生存の道徳的な解釈と意義深さに対して抵抗するだろう、ある精神をひそかに示している」(GT,S.17.)と主張している。

キリスト教が「生に敵対的なもの」であり、かつ生存における苦悩のゆえに彼岸的世界を設定するものと捉えられたのに対し、本章の（二）において「ディオニュソス的ペシミズム」が、生が苦悩を伴うものと認識した上で、生を肯定するものとして捉えられた。したがって、キリスト教道徳と「ディオニュソス的なもの」は根本的な対立関係にある。それゆえ、「自己批判の試み」において、「――というのは、誰が反キリスト者の正しい名前を知っているだろうか――あるギリシアの神の名を用いて、つまり私はそれ〔芸術的かつ反キリスト教的な教説や評価〕を〈ディオニュソス的な〉と呼んだのである」(GT,S.19.)と、「ディオニュソス的なもの」に、非道徳的（unmoralisch）、反道徳的（widermoralisch）なものとしての地位が付与される。

それゆえに、『悲劇の誕生』での芸術という美的な世界解釈に基づく、世界の肯定的把握に対立する最も巨大な敵として現れるのは、ニーチェにとって、もはや学問ではなく、道徳なのである。芸術が、道徳と対立するものとして把握されるとき、ニーチェは、「生の光学において見ると――道徳とは何を意味するのか」(GT,S.17.)と問う。

四　道徳に対する批判――『曙光』の序文――

『曙光』(Morgenröte) の副題は、「道徳的な先入見に関する思想」(Gedanken über die moralischen Vorurtheile) である。また、ニーチェは『この人を見よ』において、「この本〔曙光〕をもって私の道徳に対する撲滅運動（Feldzug）が始まる」(EH,S.329.)と評価している。ニーチェは、過去の哲学者たちの哲学的営為の根底に潜む道徳的価値評価、つまり「道徳への信頼」(Vertrauen zur Moral) (M,S.12.) をつき崩すことを試みる。[5]

ニーチェによれば、道徳は、従来哲学者たちを誘惑してきたとし、カントも「道徳の誘惑」(die Verführung der Moral) (M,S.13.) に囚われていたとする。ニーチェは、カントが、自然や歴史が徹底的な非道徳性を表している「にもかかわらず」(trotzdem dass)、すなわち、道徳が自然と歴史によって証明さ

れるからではなく、道徳が自然と歴史によって絶えず異議をとなえられる「にもかかわらず」、道徳を信じたと解釈する(vgl.M,S.14f.)。この「にもかかわらず」という接続詞は、互いに矛盾しあうはずの事柄を結びつける語法であり、ここに「道徳的狂信の思想」(der Gedanke des moralischen Fanatismus)(M, S. 14.)が見出される。またニーチェは、この「にもかかわらず」が、「不合理なるがゆえにわれ信ず」(M,S.15.)という標語によって、ドイツ人たちの信仰心を魅了し続け、それはヘーゲルにおいても、「ドイツ的論理学」(ebd.)として継承されていると解釈する。こうして、ニーチェは、「論理的価値判断は、われわれの猜疑の勇敢さが降りてゆくことのできる、最下層の、最も根底的な価値判断ではない。この判断の妥当性が、それでもって成立したり倒れたりする理性への信頼は、信頼としては道徳的な現象である」(ebd.)とし、哲学における理性への信頼が、道徳的な由来を持っていることを指摘する。

それでは、道徳的価値評価そのものは、一体何に対して価値を有するのか。「遺稿」において、以下のように述べられる。「われわれの価値評価と道徳的な善の一覧表(Gütertafel)そのものは、どんな価値があるのか。それらの支配において何が露見するのか。誰のためになのか。何に関してなのか。——答え、生に対してである。しかし生とは何か。・・・生は力への意志(Wille zur Macht)である。価値評価そのものは、何を意味しているのか。・・・価値評価はどこで〈発生〉したのか。あるいはどこで〈発生〉しなかったのか。答え、道徳的価値評価はひとつの解釈であり、解釈するひとつの方式である。解釈そのものは特定の生理学的状態の症候であり、同様に、支配している判断の、特定の精神的レベルの症候である。誰が解釈するのか。——われわれの情動(Affekt)である」(NF,KSA.12, S.161.)。このように、生は明確に「力への意志」として規定される。道徳的価値評価を含む、あらゆる価値評価は、生の力の増大のためになされる解釈である。解釈自身は、特定の生理学的「症候」として表出するのである。

五　健康と哲学との関係——『悦ばしき学問』の序文——

ニーチェの「病気」からの「快癒」は、本稿第一章で、「自由精神」の辿る道程との対応において捉えられた。ただし、『悦ばしき学問』の序文において、ニーチェは、「しかし、われわれはニーチェ氏を放っておこう。ニーチェ氏が再び健康になったことが、われわれにどんな関係があるのか」(FW, S.347.)という言葉でもって、自己自身の「病気」からの「快癒」という個人的な体験から、「健康と哲学の関係」(ebd.)の問題へと考察を進めている。

前章で、哲学的営為の根底には、道徳的価値評価が潜んでいることが確認されたが、ニーチェは、哲学における客観的なもの、観念的なもの、純粋に精神的なもの（Rein-Geistige）を「生理学的欲求の無意識の変装」（die unbewusste Verkleidung physiologischer Bedürfnisse）とし、従来の哲学を、「肉体の誤解」（Missverständniss des Leibes）にすぎなかったものではないかとみなす（vgl.FW,S.348.）。さらに、哲学者に着想を与えたものは「病気」だったのではないかと問い、従来の哲学、あるいは形而上学に、「特定の肉体の症候」（ebd.）を見出すのである。

しかし、このように、従来の哲学のうちに「病気」という「肉体の症候」を見出す視点は、どこから生じるのだろうか。ニーチェは、「病気」に由来する苦痛を「大いなる苦痛」（der grosse Schmerz）と表現し、「精神の究極の解放者」（der letzte Befreier des Geistes）、「大いなる疑惑の教師」（der Lehrmeister des grossen Verdachtes）として位置づけている（vgl.FW,S.350.）。「大いなる苦痛」とは、――「自由精神」への道程における「大いなる解放」のように――そもそも従来哲学されてきた全てのものを見晴らし（hinsehen）、それらがいかなる価値評価のもとに存立しているのかを見やる、遠近法的観点へともたらすものである。したがって哲学は、「多数の健康を通過した、また、繰り返し通過している哲学者は、同じくらい多数の哲学をも通り抜けてしまっている。・・・この変容の術は、まさに哲学である」（FW,S.349.）と、多様な遠近法を会得することであると規定される。

ニーチェは、従来、哲学するという行為の根底で働いてきたものとして、「真理への意志」（Wille zur Wahrheit）をみる（vgl.FW,S.352.）。「真理への意志」とは、「真理以上に必要なものは何もない。真理と比較しては、それ以外のあらゆるものは、ただ、二級の価値を持つにすぎない」（FW,S.575.）という命題に象徴的に現れる。しかし「真理への意志」もまた、「力への意志」の一形態である限り、哲学は、生の力の増大をもたらすべきものである。したがって、哲学において第一級の価値を持つものは、「真理への意志」ではなく、多様な遠近法の獲得を意味する「大いなる健康」に基づく「生への意志」だといえよう。

注

ニーチェの著作・遺稿からの引用は、下記の全集に拠った。なお、引用したドイツ語は、下記の全集の古い書体のまま記した。Nietzsche,Friedrich:*Sämtliche Werke,* Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden(KSA.と略記する),hrsg.v.G.Colli und M.Montinari,Deutscher Taschenbuch Verlag de Greyter,Berlin/New York,1988.

本文中の引用個所には、著書名の略記・頁数を記す。「遺稿」には、巻数を並記する。また、上記の全集で、隔字体で表記されている箇所については、本論文において日本語で引用する場合、傍点を付して表記した。

なお、邦訳として、白水社版および理想社版のニーチェ全集を参照した。

GT: *Die Geburt der Tragödie*,KSA.1.（『悲劇の誕生』）
MA Ⅰ: *Menschliches,Allzumenschliches*, Ⅰ,KSA.2.（『人間的、あまりに人間的』第一巻）
MA Ⅱ: *Menschliches,Allzumenschliches*, Ⅱ,KSA.2.（『人間的、あまりに人間的』第二巻）
M: *Morgenröte*,KSA.3.（『曙光』）
FW: *Die fröhliche Wissenshaft*,KSA.3.（『悦ばしき学問』）
JGB: *Jenseits von Gut und Böse*,KSA.5.（『善悪の彼岸』）
EH: *Ecce Homo*,KSA.6.（『この人を見よ』）
NF: *Nachgelassene Fragmente*,KSA.7-13.（『遺された断想』）

（1）本稿では、ほぼ、各々の執筆の時間的順序に沿って序文を取り上げたが、『人間的、あまりに人間的』第二巻の序文に関しては、独立して刊行されていた『さまざまな意見と箴言』および『漂泊者とその影』が、一八八六年に、『人間的、あまりに人間的』第二巻として合本された経緯を鑑み、第一巻の序文の直後で取り上げた。

（2）一八八七年二月二三日付けの、オーヴァーベックへ宛てた書簡において、「私は最近の一五年において全著作を創りあげ、最後には序文と補足で、私がそれらを私から切り離した（losgelöst）と考察するまでに〈仕上げた〉」と、新しい序文を書いたニーチェ自身と著作との間の隔たりを記している。（*Nietzsche Briefwechsel*,Kritische Gesamtausgabe, Abt.3,Bd.5,hrsg.v.G.Colli und M.Montinari,Walter de Gruyter,Berlin/New York,1984,S.29.）。

（3）vgl.FW,S.544f.ニーチェにとって、批判とは、単に、理性を働かせることによって真理と虚偽とを判別し、虚偽を捨て去ることを意味しない。自己自身に批判の矛先を向けることで、たとえ、過去の自己にとって真理であったものが虚偽として現れてくるとしても、その虚偽は、自己の生にとって必要であったものとされる。だから、批判における否定は、「われわれの中のなにものか」が、生きかつ自己を肯定するために行われるのである。

（4）Wissenschaftは、ニーチェの著作のコンテクストによって近代的「自然科学」の領域を含むこともあるが、ここでは「学問」と訳を統一した。ピヒトは、「自己批判の試み」における〈学問〉とは、特殊科学（Spezialwissenshaft）を示すものではなく、学問について学問が思考するような学問全体、つまり哲学のことであるとしている（vgl.Picht,Georg:*Nietzsche*,hrsg.v.C.Eisenbart in Zusammenarbeit mit E.Rudolph,Klett-Cotta,Stuttgart,1988,S.136f.ピヒト、『ニーチェ』、青木隆嘉訳、法政大学出版局、一九九一年、一五五頁）。

（5）『曙光』の序文においては、この書によって、道徳に対する無条件の信頼の破棄がなされる、と述べられる（vgl.M,S.16.）。ただしそれは、道徳内部から、つまり「道徳性から」（aus Moralität）（ebd.）行われる。ニーチェは、道徳が育て上げたものに「誠実性」を認め、この「誠実性」が道徳自身に向けられた結果、道徳は、それを必要としなければ生存に耐えることのできない者の「保存手段」（Erhaltungsmittel）（NF,KSA.12,S.211.）であると暴露される。したがって、道徳の超克は、「誠実性」による、「道徳の自己超克」（die Selbstüberwindung der Moral）（JGB,S.51.）として遂行される。

（ちゃぞのよういち　大学院博士後期課程・現代思想文化学）