OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ニーチェにおける心理学の位置づけと意志の自由のイメージ
Author(s)	山本, 哲哉
Citation	メタフュシカ. 2019, 50, p. 89-102
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/73769
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

ニーチェにおける心理学の位置づけと意志の自由のイメージ

山本哲哉

0．はじめに。

自分の人生を生きるとはどういうことだろうか？それの一体何が重要だというのだろうか？ここにはおそらく、自由という言葉をいかに捉えるのか、という問題がある。意志の自由という概念の地位がゆらぎ、常に疑問にさらされる現代において、これをどう考えるのかという問題だ。科学が世界のみならず社会、コミュニケーション、脳、身体、心理、言語といった領域をも因果関係やランダム性でもって説明し尽くそうという時代にあって、それでもなお私たちに残された自由とは仮にあるとすれば一体どういうものなのだろうか？

意志の自由なるものを否定し、それでもなお（あるいはそれゆえにこそ？）自由について考えることができるとすれば、そこにはどのような発想があるのだろうか？

19 世紀、無意識という魂の領域が大いに開拓され始めた時代を、自身もまた開拓者として生きたニーチェならば、意志の自由にまつわる旧来の諸概念を単なる神話として退けるだろう。しかしながらこのことはニーチェにとっては、しばしば結び付けられるような思考放棄 sacrifizio dell'intelletto、諦念、失望とは関係がなかったようである。ニーチェによれば、そこでこそ初めて新たな魂の学が始まるのであり、新たな生の地平を切り開くことが可能になる。

本論では、意志の自由に関するニーチェ解釈がしばしば行為に対する原因性を巡ってしまう例を確認し、その際陥ってしまいがちな主体の信仰をあらためて退ける。そしてニーチェにおける魂の議論を、ニーチェ自身の大きな構想の中で位置付け、そこに見られる植生の比喩にそって、自由についてのニーチェのイメージを取り出すことを試みる。

1．意志＝魂の心理学における意識の地位

ニーチェによれば、意志は下部構造 Unterwillen=Unterseelen を持っている。そして、この下部構造こそが本体である。表層としての「欲する」「意志する」は現象であるにすぎない。ここから意志さらには意識は随伴現象に過ぎない、と理解することができるかもしれない。ただし、意識が随伴現象であるとして、その意味するところを理解することは容易ではないだろう。

意志はそもそも複雑な構成物であるが、それを単に「意志」と呼んで統一したつもりでいるのはもはや我々にはむつかしい。もう少し掘り下げていくことにしよう。『善悪の彼岸』（以下JGB）19節でニーチェはそう始める。そして言う。

> ――すべての意欲の中には、まず第一に感情の複数がある。すなわち、好と悪という状態の感情があり、さらにこの好悪それじたいについての感情がある、さらに随伴する筋肉の感情があり、これらはわれらが手足を動かさずしても、なお一種の習慣によって、われらが「意欲」するやいなや活動を始める。されば、感ずることが、しかも多種多様の感ずることが、意志の構成要素として認められねばならない。これとひとしく、第二には、思考もまた意志の構成要素として認められねばならない。すべての意志活動の中には、一つの支配命令的な思想がある。この思想を「意欲」より分離して、そこに意志を残しうる、などと信じてはならぬ！第三に、各意志は単に感情と思考の複合体であるのみならず、さらになによりもまず一つの情動 Affekt である。しかも、命令者のもつあの情動 jener Affekt des Commando's である。いわゆる「意志の自由 Freiheit des Willens」なるものは、本質的には、服従すべきものに対する優越の情動 die Ueberlegenheits-Affekt である。「われは自由である。『彼』は服従せねばならぬ」――こうした意識がすべての意志の中に潜んでいる。さらに、すべての意志の中に潜んでいるものには、注意の緊張・ただ一つの対象に注ぐ直視・「今はこれのみが必要であり、他のものは必要でない」となす絶対の価値評価・服従されるであろうという内心の確信・さらにその他すべての命令せんとするときの心的状態に必要なものがある[1]。

この箇所の解釈を巡って興味深い議論が起こっている。例えば英米圏ニーチェ研究の第一人者であるブライアン・ライター、ポール・カツァファナス、モードマリー・クラークが参加しているそれだ。ライターはこの個所を根拠に、ニーチェが意志は単なる随伴現象に過ぎないとする立場 epiphenomenalism をとり、意志の自由は存在せず道徳的責任もまた存在しない、と解釈する[2]。クラークはこの説に対して、ニーチェが主眼とするのは、意志の自由を単に否定することではなく、本当の主体は意識ではなく衝動なのであり、意志の自由の本体は衝動にあるといことだ、と解釈する[3]。カツァファナスはこれら両者を、どちらも真の主体を措定しようという立場から論争している点で同列だとする[4]。カツァファナスからすれば、意識が本当に単なる随伴現象に過ぎず、な

---

1 訳書としてニーチェ『善悪の彼岸』竹山道雄訳、新潮文庫、第 48 版、2008 年を参照。40-41 頁。本文と整合性を持たせるため、訳文は改変している。以下『善悪』。

2 Brian Leiter (2007), "Nietzsche's Theory of the Will", in *Philosophers' imprint 7* (September).(1-15)

3 Maudemarie Clark and David Dubrick (2009), "Nietzsche on the Will: An Analysis of BGE 19", in Ken Gemes and Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford: Oxford University Press.

4 Paul Katsafanas (2013), "Nietzsche's Philosophical Psychology", in Ken Gemes and John Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford University Press.

んの行為原因ともならないのだとすれば、ニーチェがいたるところで語る意識の危険[5]という点について理解することができなくなる。

それぞれの解釈を検討するのはいったん置いておくとして、ライターに関して次の点を指摘したい。ライターは論文「ニーチェの意志論」で、１．善悪の彼岸 19 節が意志の随伴現象説を主張していて、意志の存在を否定しているとし、２．ニーチェによれば道徳的な責任は維持できない、とする。そして、３．ニーチェにおける行為主体の因果論を、心理学者 D. ウェグナーに登場願って、代わりにくわしく説明してもらおう、と提案する。そして３．について、最新の心理学説によってサポートをすることがニーチェに対し charitable だろうと言う。

> 経験的心理学における最近の成果に目を向けることが有用となるだろう。ダニエル・ウェグナーによって力強くまとめられたその成果は彼の新著である『意識的意志の幻想』（2002）に観られる。（Leiter 2007, 12）

ところでライターはウェゲナーが彼の解釈をサポートする、と考えているみたいだが、本当にそうなってるのだろうか？そもそも心理学の知見がニーチェの説をサポートする、というのがどうして charitable なのかがわからない。そしてウェゲナーは意識における自由意志感覚が行動変容に有用であり、道徳性もまた議論できる、と主張している。ウェゲナーは確かに自由意志なるものが単なる随伴現象であり、幻想である、と主張しているが、その意味するところはライターとは異なるようだ。

> 新たに認識される抑制の利点については、自分が抑制のきかない者だと信じている人にはとりわけ強く働くことがありえる。（Wegner 2002, p330）

> その人の意識的意志の経験 the experience of conscious will は、単にその人の行動を生み出す源泉の一つに過ぎないのであって、決定的なものではないのだ。（ibid. p336）

> 自身が結果の源泉であるとの基盤の上で私たちは自身を良いとか悪いとか考えるようになっている。究極的には、私たちの意識的意志の経験は、私たちがふるまうその因果の実際よりも、大きな影響を私たちの道徳的な虚偽に対して持っているかもしれないのだ。（ibid. p341）

---

[5] ちなみに意識、つまり魂の経験における die grosse Jagt, die grosse Gefahr 大いなる危険について語る例は JGB45 節などがあるが、同様のテーマは至る所で確認できる。
意識の危険についてカツァファナス（2005, “Nietzsche’s Theory of Mind: Consciousness and Conceptualization”, in *European Journal of Philosophy* 13:1, pp.1-31）が参照しているのは FW11 番、354 番。「意識」のゆえに人は没落する zu Grunde gehen。かくなる危険とみるものが単なる随伴現象である、と考えることはむつかしい、というわけだ。カツァファナスの、ニーチェは意識の行為に対する何らかの原因性を認めるとする解釈の立場は基本的に一貫している。ポイントは、意識的行為、無意識的行為という概念を精緻に分析していくことにある。

現代的な心理学説を用いてニーチェ解釈のサポートとする、という方針に関しては、近年の英米圏の議論では特に稀なことではないようだ[6]。ただ、ウェグナーの議論を追っていると、皮肉なことに引用したはずのライターの説よりもむしろ論争相手のカツァファナスの解釈をサポートするように思われる。有用性の観点からも、意志の自由や意志の原因性を、しっかりとした限定のもとではあるが、認めるからだ。

意識は本当に単なる随伴現象であり、つまり何等の原因性も有しないのか、それともいくばくかは意識に意志の自由なるものが残されているのだろうか？この点はしばしば哲学的に論じられるし、実際ニーチェ解釈においてその点は盛んに論じられている。ニーチェは本当に意識を単なる随伴現象としてしか理解していないのか、そう表現してはいるが、別の考え方にも余地を残しているのか、意志の自由は妄想に過ぎないという現代心理学に照らしても正しいことをニーチェは先取りして言っているのか、そもそも意志の自由が一切存在しないとはどういうことなのか、など[7]。

自由意志や意識に関するこういった問題はそれ自体興味深いのだが、そのこととは別に、こういった興味を掻き立てるようなニーチェの言説を読むこと自体の意義を考えることは可能である。なんとなれば、「学ぶことはわれらを変化せしむる」からだ。学ぶことによってわたしたちが精神の下部構造へ [in den] Grunde von uns, ganz “da unten” と分け入り、鬱蒼と茂る[8]道を整え、究極的な「私」ein unwandelbares “das bin ich” [: das, was ich bin] へと至り「発見」する、という仕方で変化することは、ありえることだ[9]。（JGB231 節）

ここで恐らくボトルネックとなるのは、意志するにしても考えるにしても感じるにしても学ぶにしても生きるにしても、そういったさまざまな行為をしている「私」なる主体があるのではないか、という考え方だ。ここに無闇にとらわれてしまうと、誰が誰の人生を生きているのか、という恐らく根本的なところで身動きがとれなくなる。この、いかなる行為にも主体としての行為者が存在する、という偏見について観ておく必要がある。

２．主体の信仰

では例えば意識が行為の主体ではないのだとして、ではその行為の本体を諸衝動の競い合いの

---

6 クラークもポジティブ心理学の「学習性無気力 Learned Helplessness」とニーチェにおける力への意志の階層説との類似性を指摘していた。（Clark (1983), "Nietzsche's Doctrines of the Will to Power", in *Nietzsche-Studien*, Bd.12）理解の補助線的として具体例を心理学の知見に求め、それに基づいて可能な解釈を探る、というのは主流になりつつある、ということなのだろう。カツァファナスもまた社会心理学などの現代心理学の知見を援用している。

7 「君が誤りないということは不確実なことである。しかも、何ゆえにつねに真理のみがあらねばならないのか？」（『善悪』16 節）真理であろうが虚偽であろうが何かの機能を持つことは十分有り得る。

8 ここで、本文にない植物的な言葉遣いを用いたが、精神のことを考える際に植物の比喩を用いることは、ニーチェにとって重要な意味をもつ。そして、現代に生きる私たちにとっても、この比喩から得られるものは大きいと考える。のちの議論参照。cf. “La metaphorique vegetale” Patrick Wotling, *Nietzsdhe et le probleme de la civilisation*. PUF, 1995

9 ところで、「生の実験」と結びつけて人間意識の有用性について注目することはもちろん可能である。
「人間意識を、神的な仮面として愛でて活用すること。実験と結びつけられた意識。」(Ferruccio Masini, “Un mondo fluido”, Nota al ABM, in F. Nietzsche, *Le grandi opere*, Edizioni integrali, Grandi Tascabili Economici Newton, Roma, 2011. 1475-1476)

中に見て、それぞれの衝動が主体として機能している、というクラークの説をニーチェは取るだろうか？それは或る主体を否定するために多数の主体 homunculi を立てる、ということをしているにすぎないのではないだろうか？カツァファナスの批判[10]はこの観点から発しているが、問題となっているのは、主体がどこかに存在する、という考え方だ。

ここで、カツァファナス［2013］からニーチェの衝動概念についての議論を紹介する。主体というもの自体が信仰に過ぎない、とするニーチェの考えを観るまえに、主体という概念にとらわれずに人間の行為や意識についてどう考えるのかを観ておくことが有益だろうからだ。

カツァファナスは、ニーチェの衝動概念を理解するにあたって、意識をもって自覚的な主体が、それにもかかわらず自身のことについて無知である、というニーチェの主張がどのようなことを意味するのかを検討していく。ここに言う無知の領域こそが、衝動の機能する場だろうからだ。まず、次のような対比を考える。

一、行為者はとある行為 A を行い得る、たとえ自覚的に自分が A していると注意しなくても。
二、行為者は、自覚的に自分が A していると注意していても、何らかの意味で、自分が A しているということについて無知でありうる。

一は、無意識に A できている、というごく一般的な状況のことをさす。（例えばピアノ演奏などに言う「無意識有能」。）二は、少し異なる。行為者は自分がそれをしていると意識できていて、それでもなおそれをしているということについて知らない、ということは、恐らく容易に理解できる主張ではない。そしてカツァファナスによれば、ニーチェの立場はこの二のほうであって、この主張の意味を検討する必要があるのだ。

とはいえ、主張二は、非常に常識的な意味にも解しうる。つまり、私たちは、行為する際、たとえば脳や神経系や筋肉の運動原理などについていちいち知っているわけではない。にもかかわらずわれわれは行為できていて、しかもその行為をしていると意識しているつもりでいる。だが、このようなことは、ニーチェの時代にあってもごく一般的な認識としてあったものだ。それゆえ当時の常識を表明したに過ぎないのかどうかについても同時に検討する必要があるだろう。

以下ごく簡潔なものに過ぎないが、カツァファナスに沿ってニーチェの衝動概念を歴史的な衝動概念の変遷と比較してみる。ただし、当時の議論は、衝動 drive, Trieb といった言葉よりは本能 instinct, Instinkt といった言葉において思考されていた。つまり、学習されることなく行われる行為 unlearned behaviors がテーマであった。次の対比を考えよう。

イ、もしある有機体が本能的に A しているとしたら、まさに A している最中だということについて気づくことはない。（e.g. カルテジアン、19 世紀ドイツ唯物論者、生気論者）

[10] Katsafanas [2013] によれば、当時の衝動概念がどのような議論のトポスを形成していたかを見ておく必要があるのだという。カツァファナスはともすれば一見強い主張が目立つ、ニーチェにおける無意識についての思想を、この歴史的な背景に照らして精緻に読み解いていくことを試みている。

ロ、もしある有機体が本能的にAしていて、かつそれが目的Gの為だとしよう。そのときその有機体は、自分がAしていることは知っているかもしれないが、それがGという目的のためなのだということは知らない。（e.g. ショーペンハウアー）

イはごく単純な本能的行為については正しいが、複雑なものになると応用がきかなくなる。例えばミツバチは恐らく本能的に（学習することなしに）蜜を巣に持ち帰るが、蜜を持ち帰るという意識は持っているかもしれない（ただ、それが子孫のための栄養分という目的については無知かもしれない。人間が蜜を奪い取っても問題ないく蜜を集め続けるのだから）。ロは目的という概念を考慮に入れることで、応用範囲を拡大させている。たとえばレバーを押すとエサが出てくると条件付け学習したマウスは、押してもエサが出てこなくなる、という事態が続けば、いずれその行為をやめてしまう。マウスは、レバーをおすとき、エサを獲得する、という目的を意識しているのである。（目的的行為。）一方で、蜜を集めるミツバチは、蜜集めという行為を意識して入るかもしれないが、その目的については無知であり続けている。（本能的行為。）

ここまでのニュアンスを考慮すると、人が無意識的に、無反省的 unreflective に行為するとは次のことを意味する：

「衝動が人を突き動かすとき、人は自分の行為が究極的に何を目的としているのかについて意識していない。」

また、思考すらも少なくとも幾分かは衝動の所産なのだとすれば、このことはまた次のことを含意する：

「行為者の意識的反省や思考は、かの行為者自身すら知らない目的のために奉仕する。」

人は、自覚的に何かしていても、思索していても、それを生み出す衝動が目的とすることについて無知であり得て、その限りの意味で無意識的なのである。つまり、意識の主体、思考の主体といってみたところで、無意識的でありうる、ということだ。

ここで、思考の主体という考え方がすでに一つの偏見であり、さらに言えば信仰だとする考え方をニーチェの言葉で確認しておきたい。そうすることで、主体と行為、という観点にとらわれることを避けるためだ。

——すなわち、一つの思想が来るのは、「それ」が欲するときに来るのであって、「われ」が欲するときに来るのではない。されば、「われ」という主語は「考える」という客語の条件であるというのは、事実の歪曲である。或るものがあって考える、——しかしこの「或るもの es」を直ちにかの古き名高き「われ ich」であるとなすのは、穏やかな言い方をしても、ただ一つの仮定・一つの主張であって、いかなる「直接なる確実」ではない。所詮、この「或るものが考える」というのも言い過ぎなのである。「或るものが」ということは、すでにここにかの過程についての解釈 eine Auslegung des Vorgangs が行われていることを示しているが、これはその過程自体には属していない。（JGB17 節。『善悪』36 頁）

思考とは、私がそう望む時ではなく、その思考自身が来たいときにやって来るものであり、「私が考える」は文法上の意味での主語に過ぎず、いわゆる主体などではない。ならば実際のところは私ではないにしてもなにかが考えている es denkt のだろうといった所で、これもやはり言い過ぎなのだ。結局のところ、私が考える、とは思考という過程に対する解釈作用が現れたものなのだ。（ところで、「解釈」というニーチェ思想最重要キーワードについては、あとで衝動と情動との関連から再度触れようと思う。いまは主体の信仰という点についてまずふれておきたい。）

これに関連して、J. ジーモンから引用する。道徳的な神がたとえ信仰されることがなくなったとしても、それで我々が神を完全に無き者にできるかと言えばそんなことはまったくない。私たちはまだ文法という神を信じているも同然なのだから。そこからわれわれの思考の形式や判断が生長してくるのだ。

> 別の場所でニーチェのいう所によると、ただ「道徳的な神」が克服されたに過ぎないのだ。私たちはなお或る神を信仰している、「というのも私たちはいまだ文法を信仰しているからだ」。そしてそのことで「言語における「合理」」を信仰しているからだ。そして私たちはそうせざるを得ない、私たちが文法の枠組み、そしてそれは言語の枠組みとして私たちの思考の形式でもあるのだが、それにしたがって自身の判断を形成している限り。そして私たちが生きんとするならば、私たちは結局判断を下さざるをえないのだ。（レクラム版『ツァラトゥストラ[11]』あとがき。p358）

主体の信仰が文法に根付いている、という点について、以下の引用（JGB 20 節）も注目に値する。

> ウラル＝アルタイ語においては主語の概念が甚だしく発達していないが、この語圏内の哲学者たちが、インド＝ゲルマン族や回教徒とは異なった目で「世界を眺め」、異なった道を歩きつつあることは、非常にありうべきことである。或る文法的機能の呪縛は、究極において、生理的価値判断と人種条件の呪縛でもある。（『善悪』44 頁）

世界解釈としての哲学の類似は、なによりも言語の血縁関係に起因し、文法の哲学的基盤が共通していることによる。つまりある言語圏に属するということはそのこと自体が解釈の可能性を狭めると言えるのだが、逆に言えば別の言語圏に生きる人たちの間からならば全く別の哲学が生起する可能性がある。このようにニーチェは言語が形式として、個人の世界の見方を規制することをはっきりと指摘している。ここではウラルアルタイ語圏とインドゲルマン、イスラム圏とが対比されている。主語概念のほとんど発達していない言葉と主語概念のしっかり発達した言語との対比である。

加えてジーモンによれば、「意志」なるものが誤ったモノ化であるという強い主張はニーチェ

---

[11] Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Reclams Universal-Bibliothek Nr.7111, Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart, 1994.

の中にあるようで、こちらも注目に値する。「また別の個所では秘教的な esoterisch 意味において、「意志など存在しない」といわれ、また「意志」なるものの表象は、「誤った物象化」である、ともいわれている。」[12] 公に出版された著作の中で主体なるものを否定し、その代わりとして力への意志を説きながらも「秘教的」には意志すらも存在しない、というのがニーチェの言っていることのようだ。

だとしたらニーチェはいったい何を言っているのか？意志（＝魂）なるものが単なる見せかけなのだとしたら、存在しないとするならば、どうしてわざわざ論じようと言うのか？ここで私たちは、何のための意志論なのか、と問う必要があるのかもしれない。

３．新しい心理学が必要である。では何のため？

力への意志の形態論・発展論として心理学を捉えるということ [Die Psychologie] als Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht zu fassen。このことの意義は JGB23 節で語られる。

> いまだかつていかなる大胆なる旅行者冒険者にとっても、より深い洞察の世界が開かれたことはなかった。かかる犠牲は知性の犠牲 sacrifizio dell'intelletto ではない。むしろ反対である！これをささげる心理家は、その代償にとてすくなくとも次のことを望んでもよいであろう。すなわち、心理学は再び諸学の女王として認められるにいたるべく、その他の学問はこれに奉仕し、これを準備すべくある。なんとなれば、心理学は今や再び根本問題への道程 der Weg zu den Grundproblemen となったのであるがゆえに。（『善悪』50 頁）

新たな心理学者には、大いなる危険の中へと分け入りより深い世界の眺望を切り開くことができる。また、あらゆる学問を自身のために使役する学問の女王として魂の学を確立することを望んでよい。新しい心理学こそは根本問題へ至るための新たなる道だからだ。大いなる狩猟、大いなる危険へと旅立つあらたな心理学者。その向かう荒野とはいったいどこなのだろうか？一つには自身の内面深くへ、という方向性（魂の内面。諸意志＝諸魂の戦場）であり、一つには外の世界へ、という方向性（文化、道徳、芸術）だろう。そしてこの二つの方向性は全く別々のものではありえない。その二つの方向性は身体という接面を介して鏡像のようにお互いを映しあう関係にあるからだ[13]。

心理学を入り口として人は根本的諸問題へと至る。そのことの意味を考えるために、唐突に思えるかもしれないが、先程宙吊りにしておいた「解釈」という観点からみる衝動情動間の関連について取り上げたい。そうすることで、ニーチェ的な心理学を大きな構想の中で位置づけること

---

[12] ジーモンも参照する Sommer 1886-Herbst 1887 5[9] には、顕教的な exoterisch 言葉遣いと秘教的な esoterisch 言葉遣いとの対比が見える。

[13] 道徳と生理学 Moral und Physiologie は身体を導きの糸として am Leitfaden des Leibes 踏破されるラビュリントスである das Labyrinth。cf. Juni—Juli 1885 37[4]

ができ、その目的がよりはっきりするだろうからだ。

ニーチェの使う言葉を用語として定着させることに限界があることを承知の上で見ていくとすると、本能 Instinkt と衝動 Trieb とはほぼ同義語で使われていると考えてよい。本能の意味合いは、*Dictionnaire Nietzsche*, par C. Denat et P. Wotling, Ellipse, Paris, 2013 によれば、流動性、前意識下 infra-conscient あるいは前理性的 infra-rationnel な性格、そして最も注目すべき意味合いとして、解釈の源泉であるという点が挙げられる。これを補完するものとして衝動を考えることができるが、同じような意味合いで使われているが、少し違う領域を指し示す、という点をおさえておきたい。衝動はまさにその名前の通り、衝き動かす、といった意味合いを帯びる。そして衝動は情念的な次元 la dimension passionnelle を強調し、情動の語彙 les mots d'affects を横切るような言葉遣いのもとで使われ、その結果として力の言語的位相 le registre metaphorique de la force を横断する。（前掲書 p.174）

ここに Instinkt, Trieb, Affekt の近さが言われているが、例えば JGB12 節で「衝動と情動とが成す社会構造としての魂 Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte」という二語一想の言葉遣いに見えるように、衝動と情動とは確かに近い位相に置かれている。ここではこうした語彙の近さと共に、敢えて違いについてみていく。ニーチェがどのような違いを念頭に置いているのかを観ることで、その大きな構想がおぼろげにみえてくるからだ[14]。

ただし、情動と衝動とは、意味合いにおいて大きな違いがあるわけではない。むしろ、ほぼ同義語として捉えておくことができるような近さを持っている。「情動という言葉は、本能や衝動といったものに近く理解せざるをえない。情動はただ、前意識下の様々な過程の、そもそも情念的な次元を強調するための言葉であるということでのみ違うに過ぎない。こう言ってもよければ、「情動」とは情動的な作用の無意識的な inconsciente 次元の下に位置しているのである。」（同書 p.23）

情動、衝動、本能という言葉遣いをすることでニーチェが試みるのは、なによりもまず、人間的生の主たる次元を、意識や理性から無意識的かつ非理性的なものへと移し替えるということだろうが、その意味合いは JGB36 節で言うように、力への意志という仮説を人間を語るための新たな言語として打ち立てるためだろう。

> 次のことを前提する、――欲望と情熱のわれらの世界 unsre Welt der Begierden und Leidenschaften の他には現実の「所与」のものは何もない、また、われらはわれらのもろもろの衝動という現実 [die] Realitaet unsrer Triebe 以外には、いかなるほかの「現実」に下ることも昇ることもできない、なんとなれば、思考はただこれの衝動の相互の関連に過ぎないのであるから Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander。（『善悪』70 頁）

> ――かくてついに、もしわれらの全衝動生活 unser gesammtes Triebleben を意志という唯一の根本形態の（すなわち、私の命題にしたがえば、力への意志の des Willens zur Macht）形成

[14] とはいえ、この構想について詳しく論じるためには、紙幅が足りない。この点についての検討は、稿を改める予定である。本稿では、この構想をただ示唆的に提示するに留まるだろう。

> および分岐として説明することができれば、また、一切の有機的機能をこの力への意志に還元し、その中に生殖と栄養（これは一つの問題である）の問題をも見出すことができれば、これによって、一切の作用する力を一義的に「力への意志」として定義することができる。内部より見られた von innen gesehen 世界、その「叡知的性格」によって auf ihren “intelligiblen Charakter” hin 規定され抽象された世界、――これはまさしく「力への意志」であり、その他の何物でもない。（同書 72 頁）

上の引用にみられるように、ここでのニーチェは、欲望と情熱 die Begierden und Leidenschaften という私たちの世界を唯一の現実とし、それを私たちのもろもろの衝動、と言い換えている。精神的な次元はただ衝動の相互関係であるし、物質的な次元 die sogennante mechanistische（oder “materielle”）Welt についても、それらはただ情動の世界のより始原的な形態 eine primitivere Welt der Affekte であるとみられるし、さらにはある種の衝動生命 eine Art von Triebleben であり、生命の一前形態 eine Vorform des Lebens だとされる。こう言った書き換えで、ニーチェが最終的にみているものは、力への意志一元論とでもいうべき世界観の確立である[15]。

また、ここにみられる言葉遣いに注目すれば、衝動と情動とは少しく次元を異にする概念であるようだ。端的に言えば、情動の世界におけるより始原的なものが、衝動生命の一種だとされているわけだから、そこからすれば情動と衝動とは連続してはいるのかもしれないが、端的に等しいものではない。冒頭にも引用した JGB19 節からすれば、情動とはなによりもまず命令者の情動であると理解できる。「ニーチェの考察においてとりわけ重要なのは、命令者の情動であり、言い換えれば命令を発するという特徴における情動的なものの類型である。JGB19 節でニーチェの言うように、この情動は次のように規定しうる。与えられた衝動的構造の特徴づけられるような力動関係の認識 la perception des rapports de puissance caracteristiques d’une structure pulsionnelle donnee として、言い換えれば、そういった力動関係の支配秩序的組織の認識 la perception de son organisation hierarchique として規定しうる。」要するに、命令というある種のコミュニケーションに付随して生じる感情のことを情動として理解するならば、関係性を前提とした概念であると考えられるのだ。さらに言えば、ニーチェにおいて諸衝動は相互作用すると考えられているが、その関係性に対するある種の解釈として、情動は生じているのである[16]。

Dictionnaire Nietzsche によれば重要なのは、このような意味で理解された情動という言葉を用

---

15 もちろん、この一元論を考える際には、「私たちの」だとか「内側から見られた」とかいった留保をしっかりと考慮しなければならない。外的な世界、客観的な世界、といった事柄についても語っているようでいて、ニーチェはそうしたものの存在を否定してもいるからだ。ニーチェにおける仮象の問題はそれだけで一大問題とならざるを得ない。筆者の関心としては、これをニーチェにおけるプラトニズムの問題として捉え、特にニーチェにおける G・タイヒミュラー受容の意味を探りたい。

16 思考が諸衝動の連関であり、その思考が構成する意志が命令者の情動であるならば、当然このような序列的な関係性は見えてくる。それが「解釈」だ、とするところに飛躍をみてしまうかもしれない。問題は、「解釈 Auslegung, Interpretation, Deutung」ということばでニーチェがどのようなことを思索しているかである。評価、認識、創作、翻訳、変形、歪曲、こういった言葉が織りなす次元において「解釈」という言葉は捉える必要がある。そして広大な背景として、力への意志という思想があることも考慮しなければならない。ここでは、そういった問題圏を示唆するに留める。

いることで、ニーチェは衝動と衝動とがどのように関係を結び秩序を構築するのかについての問題を解決することができ、さらにはさまざまな力への意志が互いに認識しあい、評価しあう、（つまり解釈しあう）ということを提示することができるようになった。この点だという。情動と衝動という、ほぼ同義語であるかのように使われることになる言葉の違いは、解釈という作用における次元の違いであるが、このことは、力への意志という巨大な構想の中で初めて重要な意味を持つ。人間的生を、全人的な観点で捉えるために、ニーチェは本能、衝動、情動という言葉で語られる心理学を必要とする。生を新たな仕方で描き、語る。そのための言葉遣いをニーチェは必要としたのである。

新しい心理学が、ニーチェにとって、さらに大きな力への意志思想という構想の中で位置づけられていることが示唆的ではあるが確認できた。では、そのような心理学において人間の自由とはどのようなものなのか。意志の自由についてニーチェは、JGB19 節で服従者に対して優越者の持つ優越感情のことと述べているが、そのような自由にどのような余地が残されているのか、それを見ていきたい。

４．庭師の比喩。

善悪の彼岸によらず、ニーチェの表現にはしばしば植物の比喩や木々草花、庭園にまつわる言葉遣いが現れている。これは、文化、教養、芸術、歴史、意志、身体、といったニーチェ思想における重要キーワードをめぐってもそうである。これらの隠喩群を検討していくもまた重要な課題ではあろうが、ここでは、私たちの行使しうる自由とそこから原因する自身のための変化、言い換えれば、自分自身の生を生きる、という現代心理学における重要課題に引き寄せて、次の引用に注目したい。

> 私たちが自由にできるもの。Was uns frei steht.――人は自身の衝動をさながら庭師のように取り扱うことができるのであり、ほとんど知るものは居ないが、怒り、哀れみ、好奇心、虚栄心の芽生えを育成して、格子に実る美しい果物の木のように生産的にすることができる。また、人は庭師 Gartner の良い趣味悪い趣味でもってそうすることができるのだ、そして、さながら、フランス風イギリス風オランダ風中華風、というようにすることができる。またひとは自然が支配するに任せて、ここそこの少しの飾り、きれいに整える、ということに注意するだけでも良い。そしてこういったことに全く注意を払わずとも、植物が育つに任せ、植物同士お互いが闘うに任せることもできる。――もちろん、人はそういった野性味を喜ぶこともできるし、まさにこの喜びを欲することもできる、もちろんそのことで幾分か困ったことは生じるだろうけれども。こういったすべてが私たちにとって自由にできるのだ。とはいえ私たちの内の幾人がこう言ったことを自由にできると知っているだろうか？大多数は自分自身が完全に成長しきった事実 vollendete ausgewachsene Thatsachen であるかのように信じてしまってはいないだろうか？偉大な哲学者たちはこういった偏見に封をしてしまったのではないだろうか、性格の不変性なる教義でもって？（M560 節）

一見して地味なパッセージではあるが、ここに書かれていることは、現代心理学において、クライアントが自身の生を生きるために必要なことについての多くを含意しうるような、総括的なイメージを与えてくれる。衝動が、自分の在り方を形作る根本の要素であるとするならば、それをマネジメントできる、ということは人が、自分の望む形（それをおそらくは本来の自分 was man ist と呼ぶのだろう）に成長することができるというわけであり、このことは生における最高級の自由と考えてよい[17]。

これは内面に関する諸衝動の植生について述べたものと解しえるだろうが、外面について言えば、やはり様々な思想が木々草花として生い茂る様が描かれる。そして新しい心理学者は、その中にわけいり、余分な草を翦除したり、整えたりする。（JGB12 節）

> 霊魂仮説を新しく解釈してこれを洗練する道は開けている。魂をもって「死すべき霊魂」「主観複合体としての霊魂」「衝動及び情動の社会的構造としての霊魂」となす概念は、将来の学問の中において市民権を有すべきである。これまで霊魂という観念をめぐって、さながら熱帯の草のごとくに迷信が生い茂っていたが、新しい心理学者はこれを剪除し、かくすることによって、すすんで新しい砂漠と新しい懐疑の中へと入っていく。古き心理学者はより安易に楽ではあったろう。――さあれ、新しき心理学者はみずから知っている、彼が発明 Erfinden すべく運命づけられていることを。しかして、誰が知ろう、あるいは発見 Finden にまで運命づけられていることを。――

「死すべき魂」「主観複合体としての魂」「衝動および情動の社会的構造としての魂」といった新しい概念を打ち立てるべく新しい心理学者には道が開けている。魂を永遠不滅の主体とする迷信はさながら熱帯雨林のごとき厚さで魂概念の周りに生い茂っていたが、それらを刈り除いてしまうことで、すすんですぐさま新たな荒野すなわち懐疑の中へと飛び込むことができる。新たな心理学者単にあらたな自己を発明・創作するのではない。むしろあらたな言葉によって発見するのである[18]。

ここにいう魂概念や、それを取り巻いて生い茂る迷信的概念（諸偏見）それらはともに、その

---

[17] じっさい、オランダで実践的な NLP コーチ（様々な心理的技法を駆使してクライアントの自己成長を促す専門家）として活動する Joost van der Leij などは、この箇所に同様の関心を寄せている：「ここに感情を取り扱うためのあらゆる方法がある。もちろん自分なりの好みを持つという自由の余地は大いにある。自己成長のためにはしかし、一つの方法がある。それは、あなたを最も遠くまで連れて行ってくれる方法であるような、そんな園芸法 de stekjes methode だ。」（283 頁 , *Neurosofie ®: Het filosofisch fundament voor persoonlieke groei*, Attrakt, 2011.）ここで言う園芸法とは、彼言う所の NLP: Neur-Linguistic Programming の方法論のことだ。ニーチェが考えるような意味で自由であるとはどういうことなのか。このことについて実践の存在することは注目に値する。現代において自由について語ることが単なる机上の空論に陥らないためにも、自由に生きるとは何をすることなのかについて言葉を編んでいく必要があると筆者は考えるからだ。

[18] ここには、第 2 節でみた目的についての無知、無意識的意識行為、といったテーマが見える。だとすれば、様々な衝動の目的について知っていくことに意義はあるのだろうか？ここに、自己理解の局面が現れる。そして知るということが支配の一様態だとするならば、衝動の抑制、という庭師の比喩におけるテーマとも関連を見出すことができる。

他様々な概念が生息する陸地のなかから生長する emporwachsen（JGB20 節）。こうした諸概念の生息する歴史的陸地と M560 節に見る魂の庭園 Garten は、植生の比喩によりその隔たりが狭められ関係づいて現れてくる。新たな地平としての狩場＝原生林 Jagdbereich=dieser grosse Wald und Urwald（JGB45 節）にあっては、魂の探究において歴史的な探究が、歴史的な探究において魂における探究が深められる[19]（wo die „grosse Jagd“, aber auch die grosse Gefahr beginnt）。

ニーチェにとって私たちにおける自由とは、自己を歴史的文化や様々な衝動との関わりの中で探究することを通して、自己の内面を整えていく、ということにあるようだ。自己の内部で激しく争う衝動や情動を抑制し熟達することに、生の自由はある。

結び。

意志の自由は幻想なのだろうか？この点について強い主張に目を向けてしまうと、ニーチェにある細やかなニュアンスを取りこぼしてしまう恐れがある。そのさい陥り勝ちな主体の信仰なるものをニーチェの言葉で確認し、主体の存在を必要としない行為の捉え方をカツァファナスに倣ってみた。それはいわば無意識的な意識的主体、とでもいえるものだった。つまり、人は意識的に行為しているようでも、その行為を突き動かす衝動が真に目的としていることについて無知で有り得るのであり、その意味で無意識的なのだった。

主体というような意味で存在するとは言えないものについて考えなければならないとすれば、そこにはどのような背景があるのだろうか？本能、衝動、情動、といった言葉遣いが形成する思索の領域を、力への意志というニーチェ思想の大きな構想のなかで位置づけることでその意義を確認した。人間的生をあらたな仕方で言葉にするためにニーチェは力への意志思想を必要とし、具体的に人間的生の様々な次元について語るために本能、衝動、情動といった言葉を新たな意味の下で使うことを必要としたのだった。

ところで、ニーチェの考える自由についてどのように考えることが可能だろうか？本稿ではそれを、庭師の比喩がもたらすイメージを頼りに描くことを試みた。庭師が自身の庭を自分好みに整えてそれを鑑賞するように、人は自身の様々な衝動を抑制したり熟達したりして自己を形成する。このことは、単に個人的な領域にとどまるのではない。植生の比喩をたどっていけば、人という植物は歴史・文明という土壌、環境のなかで、衝動が発露していくというしかたで実を結ぶのだ。このようにして描かれる人間像は、地域の中での人間存在、という観点がことに注目されるようになった現代の心理学を考えるうえでも、示唆するところが大きいと考えられる。

（やまもとてつや　現代思想文化学・博士後期課程）

---

[19] cf.「巨大な実験施設としての歴史」“Die Geschichte als die grosse Versuchs-Anstalt”(Sommer-Herbst 1884 26[90]). 歴史的な探究が生における自己の探究と重なっている。教養 Cultur と文明 Civilisation から陶冶 Zuechtung へ。この点については、ニーチェ前期思想から後期にまで引き継がれる文化・教養の問題圏を取り扱った P. Wotling, *Nietzsche et le probleme de la civilisation*, Presse Universitaires de France, 1995 が詳細な議論をしている。

Nietzsches Psychologie als der Gartenbau der Triebe und Affekten

Tetsuya YAMAMOTO

In diesem Aufsatz handelt es sich um die Freiheit des Willens in Gedanken Nietzsches, Hinsicht seiner Psychologie. Erstens sehen wir wie Nietzsche das “Bewusstsein” in seiner Psychologie setzt. Das Phaenomen des “Willensakt” steht auf der Unter-Struktur von “Unterwillen” oder ”Unterseelen”: Gefuelen, Denken, Affekten (JGB 19). Es sieht aus, dass das Bewusstsein des “Willens” nur ein “epiphenomenon,” und also ein Wahn ist, denn das kommt bloss als die letzte Folge von dem unbewussten Vorgange der Triebe und Affekten: das Bewusstsein des Willens mag so sein, dass es nur eine oberflaechliche Begleiterscheinung des Unbewusstseins ist.

Was meint aber zweitens von seinem Akt bewusst zu sein?--denn hier geht es um den Unterschied zwischen Bewusst- und Unbewusstsein auf dem Nietzsches Gedanken. Man kann von seinem Akt unbewusst sein, wenn man ihn reflektiert handelt aber seinen Zweck nicht erkennt. Diese Ignoranz des Zwecks ist so wichtig, nach P. Katzafanas, um den reflektierten Akt in dem nietzscheischen Sinne zu verstehen. Wenn wer reflektiert einen Akt handelt, seines Akts unbewusst sein kann, dann “ich denke” kann nicht sagen, dass das “ich” als die Vorbedingung von ihm steht (JGB 17).

Es ist ein Glaube, “ich” als Vorbedingung zu setzen. Hier geht es um den Graube an Grammatik, denn von Grammartik aus emporwachsen Lebensurteile: Es mag also moeglich sein, auf einer anderer Sprache, einen Akt an sich selbst ohne Subjekt zu verstehen (JGB20).

In Nietzsches Worte kommem so oft Trieb und Affekt als Hendiadyoin, dass es nuetzlich ist, diese zwei Begriffe zu unterscheiden. Dadurch koennen wir drittens, nach P. Wotling, hinter ihr die Gedanken vom Willen zur Macht als Hintergrund sehen stehen. Zu dem auf diesem Grunde neu gegründeten Worte (=Psychologie der Triebe und Affekten) kann Nietzsche vom menschlichen Leben anders reden (JGB 23, 36).

Was fuer eine Freiheit bleibt uns uebrig, in dieser neuen Psychologie? Wir sehen viertens und letztens ein Bild der Freiheit in das Bildnis von Gärtner (M 560). Was bedeutet frei sein?--seine Triebe zu beherrschen, sagt Nietzsche, wie ein Gärtner in seinem Garten die Pflantze willkuerlich behandeln kann. Im Affekte von diesem “Herr sein” steht die Freiheit des Willens.

「キーワード」
随伴現象説、意志の自由、衝動と情動の心理学、文法への信仰、内省的意識