

『曙光』（ニーチェ）における道徳の問題

古 田 耕 作

岐阜大学教養部外国語第二教室

(1986年10月13日受理)

Die Moralprobleme in Nietzsches "Morgenröthe"

Kosaku FURUTA

ニーチェの思想的展開は、通常3つの時期に分けられる。初期は、ショーペンハウアーとワグナーに心酔した、熱っぽい（広義の）ロマン主義。中期は、こういう陶酔に幻滅して、自分の肉眼で、一步一步、人間と世界を「認識」して行こうとした、いわゆる「実証主義」期。後期は、トーマス・マンのいう「けわしく、グロテスクになったニーチェ⁽¹⁾」の時期である。前期の、ひとりよがりの叙情詩じみた文章。後期の偏執症的な、大げさな語りかた。この両時期の文章には、部分的には、すぐれた洞察や表現が散在してはいても、読む側は、かなり悪趣味な臭気を我慢せねばならない。この点、中期（『あまりに人間的』、『曙光』、『楽しい学問』）は、比較的、こういう臭気から免れている。のびのびと、あちらこちらと断片的、即興的に、人間、世界、芸術等にかんする「認識」が提示される。後期のニーチェを重視する人にとっては、中期は、後期のための前段階、準備段階にすぎないのであるが、中期は、独自の、独立的な時期として眺められることができる。

以下の小論では、『曙光』においてのべられている、ニーチェの道徳にかんする考察を検討したい。『曙光』においても、さまざまな分野にわたる考察が並べられているが、とくに多いのが、道徳の問題と「力の感情」（Machtgefühl）の問題である。後者は、不安、劣等感、攻撃性等の問題とからみあって、最近流行の「いじめ」問題の病理学としても参考になるであろう。ただし、注意すべきことであるが、後期において「権力への意志」が積極的に肯定、賛美されているのとは異なって、『曙光』での「力の感情」は、人間の行動、心理の内的メカニズムとして、賛美も嫌悪もなしに、つきはなして考察されている。

ニーチェは『この人を見よ』において『曙光』を回顧して書いている。「この本とともに、道徳にたいする私の戦闘行動が始まる⁽²⁾。（しかし、コッリによれば、ニーチェのこの回顧は、若干不正確であって、『あまりに人間的』の中で、とくにその最後の書『旅人とその影』において、この戦闘行動は、部分的にせよ、すでに始められている）。⁽³⁾

道徳の本質とは何か。人によって敏感、鈍感の違いはあるにせよ、とにかく人間の心に道徳的な反応、判断、行動をおこさせる原動力は何であるか。コッリ（Giorgio Colli）によれば、この問題への解答として通用していたのが、「義務」（カント）、「利益」（スペンサー）、「同情」（ショーペンハウアー）であった。こういう伝統的な道徳理論への批判、対

決をとらしてニーチェが積極的に打ち出したものが「恐怖」(Angst, Furcht)である、とコッリは推定している。⁽⁴⁾

「義務」感とか「同情」心が道徳心の根本であるという理論(仮説?)は、道徳なるものが人間生活の中の高級な部分であるという一般的常識に逆らわないであろう。しかし、「利益」(つまり、打算でもある)とか「恐怖」とかが道徳心の根本だと説明された場合、「人間の尊厳」が傷つけられる感じもおこるかも知れない。

以下、「曙光」におけるニーチェの道徳観を検討するが、同書からの引用は、同書の中の文章の番号でしめす。

まずニーチェのいう「慣習道徳」(Sittlichkeit der Sitte)の問題から始めることにする。「慣習道徳」と訳したのは水上英広氏である。⁽⁵⁾これは単なる訳語の問題ではなくて、解釈の問題であって、ほかの訳者の訳語にくらべて、⁽⁶⁾内容的に、より適切なニーチェ解釈をしめしていると思われるので、この小論においても、この訳語を使用する。

ただし、この場合、「慣習道徳」とは、何々スベシ、何々スペカラズという既成の道徳箇条(Kodex)、規則、律法をさすのは当然であるが、同時に、より多く、こういう規則、律法にたいする個々人の心的態度、いわば慣習道徳的な道徳意識をもさしている。大ざっぱに言えば他律的、条件反射的道徳意識である。⁽⁷⁾

「共同体(Gemeinde)があれば慣習道徳がある」(9)とニーチェは言う。共同体が存続するためには、その成員の行動を規制し、あるいは奨励するルールが必要である。かつ、こういう外的規制が共同体の成員によって承認され、自発的な内的規制となっていることが望ましい。ただし共同体の外的、内的状況におうじて規制がきびしくなるときもあり、かなり寛容になっているときもあろう。いづれにせよ慣習道徳は共同体の不可欠の構成要素である。

慣習道徳の「改革」および「変化」の問題に移ろう。

共同体は慣習を墨守しているだけでは存続できるはずはない。共同体の内部、外部における状況の変化におうじて、ルールの変更、あるいは追加が必要であった。慣習道徳の外的、内的規制力は強大である。ニーチェのいうごとく、道徳の起源を考察することが、道徳を誹謗するように思われさえする(9)。したがって慣習道徳の改革には、大変なエネルギーが必要である。しかし、「人類のすべての共同体(Gemeinwesen)がその下で暮してきた、あのおそろしい(furchtbar)慣習道徳の重圧」(14)にもかかわらず改革は実行された。改革者としてニーチェが目をつけたのは「立法者」(モーゼ、マホメットのよう)と「狂人」ないし「狂人をよそおった異常人」であった。

だが、慣習道徳の変化を考えるためには、こういう意識的な改革とともに、いわば無意識的な変化を考えねばならないであろう。つまり「社会的諸関係」の変化の一環としての慣習道徳の変化である。立法者の提言が、共同体全般にうけいられるためには、共同体の側に、それなりの変化が発生しているはずである。この側面にかんしてニーチェの著眼は乏しい。ニーチェは、あまりにも「立法者」、スーパーマンにとらわれすぎている。

ニーチェにも道徳の変化にかんする「社会的」考察が少しはある。「道徳の変転。——道徳には絶えず、変化、修正がなされている——それはラッキーな結末におわった犯罪によってなされる(たとえば、道徳的思考の更新も、すべて、これの一部である)」(98)。成功した犯罪、これは慣習道徳の変化の1側面でしかない。

道徳の変化を調査したいならば、規範的倫理学ではなく、没価値的な、社会学、人類学の

一部門としての道德史(慣習史, エトロジー)が考えられる。(法制史に対応するものとして)。あいにくニーチェは道德史を研究したいわけではなかった。ニーチェとしては、自分の問題意識に関連する限りにおいて、断片的に、即興的に、この分野のデータを拾いだしたただけである。

ニーチェは慣習道德という概念を使って、どういう現象を認識し、提示したか。

「慣習道德の概念——人類のこれまでの何千年もの生活と比較すれば、われわれ現在の人間は、はなはだ不道德な(unsittlich, 慣習を重視しない、という意味もある)時代に生きている。(中略)道德心(Sittlichkeit)とは、どういう慣習(Sitte)であろうと、慣習にたいする服従以外の何ものでもない(したがって服従以上のものではない)。しかし慣習は行動と評価との伝統的な(herkömmlich)方式である。伝統(Herkommen)がなんら命令しない事がらにおいては、道德心は起らない。(中略)伝統とは何か。ひとつの高い權威(Autorität)のことである。それが有益なことを命令するからでなく、それが命令するが故に、われわれは服従する。伝統にたいするこの感情は、恐怖一般の感情と、どう異っているか。それは、そこで命令している高度な知性にたいする恐怖、不可解で漠然とした力、超個人的なものにたいする恐怖である。——この恐怖の中には迷信がある。——原始時代には、教育と衛生のいっさい、結婚、医術、農業、戦争、談話と沈黙、人間相互の、そして神々との交渉は道德(Sittlichkeit)の領域に属していた。この道德は、人が個人としての自分を考えないで、規則(Vorschriften)を守るよう要求した。それゆえ原始時代には、あらゆるものが慣習であった。そして慣習を超えようとするものは、立法者、魔術師、1種の半神にならねばならなかった。すなわち、彼は慣習を作らねばならなかった。(中略)ほかならぬ非凡で選りぬぎで独創的な精神の持ちぬしたちが、これまでの歴史の全体を通じて、いつも悪質で危険と感じられたために、のみならず彼等が自分自身をそう感じたために、どんなに苦しんだかは、まったく測り知れない。慣習道德の支配下では、どんな種類の独創性も良心の疚しさを感じた。今にいたるまで最も優秀な人々の天空は、必要以上に暗いのである」(9)

引用が長すぎるのは止むを得ない。これが『曙光』の中で、道德問題への考察として、もっとも重要な文章なのである。この中で述べられていることを箇条書き風に整理すれば——

1. 数千年にわたって人類は慣習道德の支配下にあった。
2. 道德心は慣習への無条件的服従であり、この服従は恐怖心からなされ、この恐怖心の中に迷信がある。
3. 原始時代には、人間生活の大部分を慣習が指導し規制していた。
4. 立法者(この問題にかんしては、すでにふれた)。
5. 慣習道德の支配下で、オリジナルで感愛性ゆたかな知的エリートが、不必要に苦勞する。

2の問題がもっとも重要であるが、あともわしにして、まず5の問題にふれ、次に1と3の問題に移ることにす。

5の問題。これがニーチェの「道德への戦闘行動」を必要たらしめた問題であり、その本當の狙いであった。道德を問題とすること自体が不道德と見えかねない(9; 『曙光』の「序文」)精神的状況。「認識」が最高価値、生きがいであった中期のニーチェにとって、道德(とくに慣習道德的道德意識。世間の、そしてニーチェ自身の)は、ラディカルな「認識」の邪魔物であった。一般大衆の道德を強化したり改善したりが目的ではなく、非凡で独創的な精神(ニーチェ自身をふくめて)の、無駄な苦勞を減らすこと、つまり知的スーパー・エリートのための道ならしに重点がある。この点、後期のニーチェへの傾斜を示しているといえよう。しかし、非凡でオリジナルな文化エリートが、ニーチェがいうほど「慣習道德」の

被害をうけているだろうか。ラブレール、シェイクスピア、ラ・ロシュフーコー、ゲーテ……と並べて見ても、彼らは奔放な情熱の動力学に興味をもったが、「慣習道徳」によってスポイルされた形跡はない。『若きウェルテルの悩み』の主人公においても、「封建道徳」は束縛でありながら、むしろ恋心の大燃焼に役立っている。モリエール（『タルチュフ』、『人間ざらい』）も、「偽善的な道徳」に苦勞したにせよ、それに対する批判が創作意慾を燃え上らせた。モリエールの主人公の方が、本質的な意味で、より道徳的である（と断定しても、ニーチェは反対しないであろう）。⁽⁸⁾

ニーチェの場合には、『曙光』の序文でも語られているように、道徳の問題との取り組みは、まるで地獄の探険のようであり、9死に1生を得て帰ってきたような語りかたである。読者側としては、こういう所まで「追体験」してあげる必要はなかろう。しかし、次のエピソードはニーチェの特殊性を再確認するのに役立つであろう。

ニーチェの妹、エリザベートの提供する伝記的データは、若干、信憑性に欠けるのであるが、次のデータは信用できそうである。⁽⁹⁾

ニーチェが小学生の頃、学校からの帰り道で、ひどいにお雨が降りだした。ほかの小学生は、いっせいに走りだしたが、ニーチェは、ビショぬれになりながら、ゆっくりと歩いて帰った。あとで家族が、なぜ走って帰らなかったと質問するとニーチェは答えた。学校の規則によれば、学校の行き帰りに走ってはいけない、と。無条件に服従すべき金科玉条としての学校規則。「良心過敏症」とでもいうべき反応。いたましくもあり、愚劣で滑稽でもある対応は「慣習道徳的・道徳意識」の1例といえないであろうか。皮肉に言えば、ニーチェの道徳批判は、かつてのみずからの道徳意識にたいする自己批判ともいえよう。

1と3の問題。

人類が数千年にわたって「慣習道徳」の支配下にあったこと、そしてソクラテスのあたりから「人間の理性ならびに自由の感情」⁽¹⁰⁾と矛盾しない道徳意識が発生したこと——ニーチェは、ほぼこのように断定しているが、数千年とは、いいかげんな断定である。数万年かも知れない。こういうことを断言するためには、「類人猿の道徳意識」とか「原始人——こういう人類が、現在、地上に生きているとして——の道徳律」とか「乳幼児の道徳意識の発達史」とか「神話に反映された限りでの諸民族の道徳観」等々のような地道な調査が必要であろう。あるいは数千年であるにしても、奴隷制、農奴制、ゲルマン自由民連合(?)等々、どういう社会の、どういう立場の人間の道徳規則、道徳意識といった問題、こんなことはニーチェの念頭にない。ニーチェとしては「慣習道徳」（常識的に言えば、伝統盲従型道徳、とでもいうべきか）を批判することのついでに、つい数千年と筆をすべらせたらしい。

原始時代には、人間生活の大部分の分野で慣習が支配していた、というニーチェの断定も若干行きすぎである。伝統、慣習への依存度、伝統、慣習の支配力が、いまよりもずっと強かった、という程度の表現に、訂正される必要がある。現在でも社会、人生の要所要所で伝統の発言権は強い。たとえば冠婚葬祭。最先端の科学技術の研究施設の開所式で、神主による呪術的セレモニー。豊作や豊漁を期待する呪術的行事の存続もめづらしくない。うら盆の出漁禁止も周知のことである。日曜日（土曜日、金曜日）の安息。戦争においても、同じ部族間でならば、戦闘開始の意志表示とか降伏の意志表明などでは、「慣習」にのっとり若干のルールがあったかも知れない。しかしニーチェの文章を文字通りに受けると、「慣習道徳」が、まるで昆虫における本能の役割をはたしているように見えかねない。あいにく人間は昆虫ではないので、伝統にがんじからめになっているようでも「個人意識」の活動も不可欠である。採取、狩猟、農耕、教育等々において、いっさいがっさい伝統のお導きに頼るわ

けにはゆかない。状況におうじた臨機応変の決断、個人や集団による色々な工夫が必要となる。技術史の入門書を任意にのぞいて見るだけで、人間の創意、工夫が大変なものであることが分る。たとえば生産や戦闘における金属(銅、鉄)の利用。輸送のための車輪の考案。等、等。

別の角度から眺めても、慣習(道德)の全般的支配は無理なことが分る。法律と道德とは、かなりの程度、共通の社会的機能をもっている。ところが、かなり整備されているはずの法律システムも、じつは、あちこちに隙間があって、その隙間を埋めるために、または、ある法律と別の法律との矛盾を調整するために、たえず法律関係者の工夫と決断が必要となる。道德は法律に比べれば、ずっと未整理である。「忠ナラントスレバ孝ナラズ」とか「自由と平等との間の永遠の矛盾関係」とか。「慣習道德」も、ニーチェが言うほど有力でも整合的でもあるまい。

しかも「慣習道德」とか「理性的、自律的道德」とか分類しても、それぞれを支える道德心は、乱暴に言えば、いづれも、排泄作用の自制という乳幼児期の基礎的訓練から生長、発展させられたものであって、ニーチェのいうほど、明確に分けられないであろう。

2の問題へ移動する。共同体があれば「慣習道德」があり、「慣習道德」は無条件に服従される。この服従は恐怖心からなされ、この恐怖心の中に迷信がある、と断定されている。この「慣習道德」の概念を検討することが、本小論の主要部分となる。さきほどの長い引用文において省略した部分を、若干、拾い上げる。

「ある行為が、伝統(Herkommen)の命令によってでなく、他の動機によって(たとえば個人的な利益のために)、それどころか、その伝統が作られるもとなった動機によって実行されたときすら、それは不道德(unsittlich)といわれ、実行した人じしんによって、そのように感じられる」(9)。「これと反対に、ソクラテスを師とあおぐ者のように、自己支配と節制の道德(Moral)を、個人に向って、その個人の利益として、幸福への彼の個人的なかぎとして、説きすすめるモラリストたちは例外である。——われわれにとって、そう見えないなら、われわれが彼らの影響下に教育されたからである。彼らはみな、慣習道德のすべての代表者を非難しながら、新しい道を進んでゆく。——彼らは不道德者(Unsittliche, 伝統否認者)として、共同体から離れ、もっとも深い意味で悪人である。同様に、昔かたぎのローマ人には、あらゆるキリスト教徒が、『何よりも先ず、みずからの浄福のために努力している』故に、悪人と思えた」(9)。

ここで述べられているごとき、ソクラテスの弟子たち(ソクラテスと対立するソフィストたちも、その仲間に入れてよい)の道德意識、ローマ帝国下のキリスト教徒の道德意識の、ニーチェによる把握が適切であるかどうかは別の問題であろう。要するに、ニーチェが「慣習道德」的道德意識と対比させている道德意識は個人主義の道德意識である。慣習に盲従しないで、自己の理性に信頼して、自律的に、自発的に道德的な価値判断と行動をやって行こうとする。人間の上に道德があるのではなく、人間(個人)が主権者である。ついでに書けば、ローマの「慣習道德」の信奉者から、悪人と見られたキリスト教徒も、別の「慣習道德」の(ローマ・キリスト教団の)支配下にある、といえる。(ここでニーチェが言及しているソクラテスとかキリスト教徒は、後期の——ソクラテスにかんしては、初期も——ニーチェにおいてのようなマイナス・イメージでないことは注目に価する)。

「慣習道德」の拘束力の強化。信仰、迷信をふくめて呪術的要素による拘束力の強化——

この問題を考察するための準備として、若干の廻り道をする。

「慣習道徳」的道徳意識の持ちぬしと、個人主義の道徳意識の持ちぬしとは、外的、結果的には、同じような道徳的行為をやる場合でも、それぞれの動機は、はなはだ異なっていることになる。

ただし、自律的、自発的と他律的、服従的という、いかにも正反対に聞こえるが、それぞれが純粋な形で実在していたとは考えにくい。「共同体」(Gemeinde, Gemeinschaft)が弛緩して、「利益社会」(Gesellschaft; F. Tönnies)と呼ばれるにふさわしい状態となっても、その中の個人の意識(価値判断も、好き嫌いの趣味等もふくめて)は、大部分が、その社会の伝統(慣習)によって構成されており、個人の内的規制も、大部分、社会の伝統による外的規制の反映にすぎないのではあるまいか。

「慣習道徳」も個人主義道徳も、それぞれが、いわば「理念型」(Ideal-Typus; Max Weber)として概念構成されたものであって、両者は、時代によって、かつ個人ごとに、そのパーセンテージが違うだけである、と考えられないであろうか。概念は物事を理解するために構成される。「技術文明」、「儒教道徳」、「循環的不況」等の概念にくらべると、ニーチェの構成した「慣習道徳」という概念は、「貴族道徳」、「ドレイ道徳」という概念と同様、人生を眺めるためには、あまり良いレンズではなくて、むしろ、レンズ自体に若干の面白さがある、といえはいえないこともない。

ニーチェ自身が、自分で構成した「理念型」を実在と錯覚しているときもある。「道徳心と愚昧化——慣習は、有利または有害と考えられるものに対する、昔の人間たちの経験を代表する。しかし慣習にたいする感情(道徳心)は、あの経験そのものに関係しないで、慣習の古さ、とうとき、明白さに関係する。そのために、この感情は、人々が新しい経験を積み、慣習を修正するのを邪魔する。つまり、道徳心は、新しい、より良い慣習の成立の邪魔をする。道徳心は人間を愚昧にする」(19)。人間は昆虫ではない。こういう石頭のガンコおやじも、たまには生息しているかもしれないが、人間は、一般的に、もう少しましな動物ではなかろうか。フィンクも、この文章を「粗雑である」と批判している。¹¹⁾それともニーチェは、ちょっとふざけて冗談をいっているのだろうか。

廻り道のついでに、あと2つを追加する。

1. 「慣習」(伝統)の中で、狭義の道徳そのものの部分と、道徳の善悪にたいして、中立的、周辺的な部分があるのではなかろうか。たとえば技術一般、芸術上の手法等。とすると、道徳を慣習と同一視し、道徳心を「慣習への服従」と割りきってしまうのは、若干、無理ではなかろうか。
2. いうまでもなくニーチェは「慣習道徳」の批判者であって信奉者ではないが、「慣習道徳」という考え方の、反対の1例としてハイネがいる。『曙光』の10年ばかり前に『ヘルゴラント便り』の中で、ハイネは——道徳(ジットリヒカイト; モラーレ)を慣習、風習(ジッテ; モレス)と混同しやすいが、モラルは「健全な人間感情の純粋な所産」であって慣習、風習から独立しており、「モラルの意義は、行動の動機のなかにもみある」——と書きのこしている(もちろん、ハイネの見解によって、道徳の問題が、いっさい解決、などということは、あり得ない。¹²⁾

「慣習道徳」の問題へ帰ることにする。いわゆる未開人の「慣習道徳」——その道徳規則、道徳意識——にかんしてニーチェは人類学的データを提示する。この場合、ニーチェの拾いだしたデータが正確か否かは問題とするに価しない。ニーチェが言わんとする点を観察すれ

ばよい。「カムチャッカの人間の間で、決して雪を靴から小刀で落とさず、決して炭を小刀でつき刺さず、決して鉄を火の中に入れない、という規定 (Bestimmungen) がある——これに違反する者は死ぬことになる」(16)。「アラスカの原住民の間で、動物の骨を火の中に投げこんではならぬ、犬にあたえてはならぬ、という命令 (Vorschrift) が通用しているとき、その命令は、そうせよ、そうすれば君は狩猟で不運であろう、というふうに証明される。ところが彼らは、何らかの意味では、ほとんどいつも不猟である。命令の良否をこの方法で反駁することは、たやすいことではない。ことに個人ではなくて、共同体が罰の受け手と考えられる場合そうである。むしろいつも命令を証明するように見える事態が起るだろう」(24)。

道德の規則、命令の中に、愚劣な、いかがわしい部分があり、しかも、それが絶対的な無条件的な服従を要求し、その服従は恐怖 (個人とか共同体にたいして、死とか不猟とか、その他の災厄とか、要するに罰^罰があたる、という迷信的恐怖) からなされる。「慣習道德」の拘束力の構造は、アラスカ、カムチャッカの原住民のデータによって、いわば単純化され、誇張された形で明示されている。

ただし、アラスカやカムチャッカの原住民の「慣習道德」の規則が、何もかも、こういう馬鹿げた条項から構成されているはずはない。大部分は、それなりに合理的な規則が支配しているであろう。たとえば本多勝一氏の、エスキモーやベドウィンの村で暮した報告によっても、この事を確認することができる。逆に、日本でも、仏滅の日に葬式をするなどという「道德」規則が、まだ生きている。それに違反すれば、同じ村の人が死んだりするという「恐怖」も若干の説得力をもっている。西欧においても、似たりよったりの馬鹿げた「慣習道德」が残っているはずである。アラスカの話の、同じ文章の前の部分でニーチェは書いている。

「(「慣習道德」の) 命令は、全く学問的価値に乏しい仮説に依存しており、この証明と反駁とは、結果からでは、根本的に同様に不可能である。——しかし昔は、すべての学問は原始的な未熟状態であり、ある物が証明されたと思うためになされる要求はわづかであった」(24)

(茅野訳)。このニーチェの主張は大げさ過ぎる。現代の世界のどの部分においても、「学問的」な思考や観察、「論理的」な推論や証明によって道德の規則が形成され、あるいは修正されたわけではない。道德は人間が集団を形成していることから、自然発生的にできたものである。アラスカやカムチャッカの原住民は、「学問的」頭の使いかた、論理的能力の訓練が不足であったにせよ、現在まで生き残っているのは、彼らなりに合理的で、状況に適した「道德」をもっていたからである。かつ、アリヤミツパチが「本能」に導びかれるような形で、「慣習道德」へ全面的に依存していたのではなくて、状況におうじて、自主的に必要な対応を実行してきたからである。

道德は大部分、自然発生的にできたものである。ただし、「立法者」(教祖)の活動によって、若干の修正、あるいは重点の置きかたの変化が起り得た。そして、それ以外に人間の「知性」によって追加、(または取り消し)も実行される。たとえば、人間をドレイとして使うことは悪いことだ、とか、タバコの煙で、吸わない人に迷惑をかけるなどか。

アラスカやカムチャッカの原住民の場合、「慣習道德」の拘束力は呪術的思考によって支えられていた。この問題は、もう少し文明度の高い社会では、どういう現れかたをしているか。

「人々は、ある行為の真の自然的な結果に対して、超自然的な結果 (いわゆる神の罰と恩寵) に対するよりも、ずっと少い関心しか寄せなかった (中略) たとえば、きめられた時間にきめられた水浴をせよ、という掟が定められている。人々は清潔になるために水浴するのではなく、それが掟であるから水浴するのである。人々は不潔の実際の結果を避けることを

学ばないで、水浴を怠ることによる、想像の上での神々の不満を避けることを学ぶ。(中略) 人々は現実的なものに対する感覚と楽しみを失い、結局、現実的なものは、それが象徴でありうるかぎりにおいてのみ、価値があるのだと考える(中略)そして、すべての彼の高級な感情(Empfindungen)(畏敬、崇高、誇り、感謝、愛の感情)を、想像された世界、いわゆる高級な世界とつむぎ合わせる」(33, 茅野訳)

箇々の掟(道徳律)は、人間が社会生活をしていることから必然的に、自然的に成立してきたものと考えてよい。(ウシやオオカミやサル(の集団)においても、自然的に、集団内で集団生活のルールが成立している)。こういう見方は、いわば掟にたいする自然主義的な理解である。ところが、こういう自然主義は、じつさいには、かつ歴史的にも、人間の意識の背景の部分へと後退し、人間の意識の舞台中央は、神々の怒り(神々という言葉、唯一神とか佛さまと言いかえることができる)にたいする恐怖、神々への依存感などの形で、「いわゆる高級な世界とつむぎ合わ」されている。宗教と道徳とは、連続と断絶の両面をもっているが、ここでの呪術的道徳観にたいするニーチェの批判においては、その連続面が強調されている。

「神の後光」の輝いている道徳。「後光」は道徳の拘束力の増強という機能をもっている。人間の現実の意識は、この「後光」のために目がくらみ、自然主義的見解は、かすんで行く。

キリスト教的道徳という言葉から、信仰(教義)が先にある、そこから道徳が派生するように受けとられるかも知れないが、じつは、人間の社会が先にある、そこに既に道徳が存在し、道徳の「後光」として信仰が利用されるのである。(別の角度から見ると、道徳的感受性が極度に鋭敏な人の場合、その人の道徳心を満足させることの不可能性、この絶望感——罪の意識——から、救済として信仰が必要となる場合も、あるらしい)。

未開人、半未開人の道徳を考察するためにニーチェは「慣習道徳」という概念装置を考案した。道徳心の原動力として、呪術的思考からひきおこされる「恐怖心」が想定された。

ニーチェが本当にやりたかったことは文明批判であり、文明批判の1環としての現代道徳の批判であった。ニーチェによる未開人の考察は、そのための準備作業であった。

「道徳的な行為とは他人に対する同情心の行為である、というのが現在流行している道徳の原則であるが、この原則の背後に、恐怖心(Furchtsamkeit)という社会的な衝動があり、その衝動は、このような方式で、知的に假装している。この衝動は何よりも重要で、緊急で、最高のこととして、人生が以前もっていたあらゆる危険性が、人生から除去されることを、かつ各人は全力でこのことに助力すべきことを、要望している。この故に共同の安全、社会の安全感を目標とする行為だけが『よい』という述語を許される。——しかし、このような恐怖心の専制政治が、人々に最高の道徳律(Sittengesetz)を指令するのであり……」(174)。

既にのべたごとく、人間の道徳的反応をおこす原動力として、ニーチェは「恐怖」説を提案した、とコッリは言っている。「慣習道徳」の場合には、これは人間以上のもの(の命令)に対する恐怖であった。しかし「慣習道徳」よりも進化しているかに見える「同情道徳」においても、道徳的反応の原動力として「恐怖」がある、とニーチェは主張するのである。そして、この2つの道徳いづれにおいても、その命令は「無条件的に」人間に対して作用する。

「道徳におけるキリスト教的なもの(の)終り。(中略) 同情的で、公平で、公益的で、社会的な活動をする人間が、現在、道徳的な人間として感じられていること——これはおそらく、キリスト教がヨーロッパにもたらした、もっとも一般的な影響、変化である。それはキリスト教の意図でもなく、教えでもなかったにもかかわらず。きびしく自己中心的な『なくてはならぬ』ことは、ただひとつなり』(Eins ist noth) への、すなわち、永遠の個人的救済の絶対

的な重要性への根本的な信仰が、それが依存していた教義 (Dogmen) とともに、しだいに後退し、そのために、「愛」への、『隣人愛』への附属的な信仰 (Nebenglaube) が、教会の慈悲の巨大な実践とともに、前景へ押しだされたときの、キリスト教的な気分の残滓であった。教義から離れれば離れるだけ、人々はこの離脱のいわば弁明を、人類愛の崇拜の中に求めた。この点でキリスト教の理想に劣ることなく、できればそれを凌駕することが、ヴォルテールからオーギュスト・コントにいたるあらゆるフランスの自由思想家たちの、ひそかな動機であった。そしてコントは、その有名な、他人のために生きる、という道德の定式で、実際にキリスト教を超キリスト教化した。ドイツの地盤ではショーペンハウアーが、イギリスの地盤ではジョン・スチュアート・ミルが、行動原理としての同情的好意説 (Lehre von den sympatischen Affectionen)、同情 (Mitleiden) 説、利他説に最大の名声を与えた(中略)おそらく現在、人は何が本来道德的なものを形成しているかを知っている、という偏見ほど、よく信じられている偏見はないであろう」(132, 茅野訳)。

キリスト教信仰の本質的な部分が失われて、その周辺的な部分が、いわばキリスト教信仰の惰性として、人類愛、隣人愛の理論と実践が道德の根本として強調される。こういうニーチェの見解は、それ自体興味あるものであるが、この見解が、歴史的に、かつ論理的に妥当なものであるか否かにかんしては、判断を保留せざるを得ない。キリスト教史等にかんする筆者の知識、理解があまりにも貧弱であるから。

要するにニーチェとしては、既成の、自明なものとしての道德、人生の最高の目的、意義としての道德(道德理論、道德意識)——という考えかた、感じかたに対して疑問を表明したのである。(人生には、所与の目的も意味もないことを確認した上で、主体的に目的を設定して、そこに生きがいを見いだす、——たとえばサルトルの「企投」——ならば、ニーチェも異論はないであろう。この場合、選ばれた目標が、社会的不合理への反抗、社会的弱者の苦痛の軽減などであれば、外見的には、ニーチェが批判している道德理論、道德意識の持ちぬしと、同様の活動をすることになる)。(もうひとつ、つけたし。タテマエとして人類愛、隣人愛を言うのは気楽であるが、道德的感受性の鋭敏な人間が、本気で隣人愛を実践しようとすれば、それがいかに絶望的に困難であるかに悩むであろう。そして遠人愛はやさしいが隣人愛はむづかしい、というドストエフスキーの言葉を痛感するであろう)。

キリスト教的道德を構成する道具だてを点検しておこう。神の世界創造、創造された世界の(人間の目には見えなくとも)道德的秩序、神と人間とを中介するイエス、個人の靈魂不滅、総決算としての最後の審判——壮大、崇高な道具だてではあるが、信仰がなければ、おとぎ話でしかない。

道德の人間化、道德から「神の後光」を除去すること、「人間の理性と自由の感情」と矛盾しない道德と道德観の探究、——こういう作業をニーチェが実行しようとするならば、ニーチェはフォイエルバッハの人間中心主義を土台とすることもできたかも知れない。ニーチェも、フォイエルバッハの「健全な感性」という考えかたに感銘をうけた1人である。しかし、フォイエルバッハの人間観を使って、倫理の分野に照明を当てる作業を、実行する気持はニーチェにはなかった。ニーチェは道德批判を実行するだけである。(後期のニーチェはインモラルイズムを宣言する)。

「道德の空位時代。——いつか道德的な感情や判断と交代するであろうものを、だれが現在、記述することができようか。それらは土台のすべての点で設計に誤りがあり、その建築物は改修不可能なことをわれわれは確実に洞察しているとはいえ。理性の拘束力が減少した

いかぎり、それらの拘束力は、ひまに減少するに違いない。人生と行為の法則を新しく築くこと——この課題に対して、生理学、医学、社会学、孤独学といったわれわれの学問はまだ自信が足りない。しかしこれらの学問からのみ、われわれは新しい理想のための礎石を（新しい理想そのものではないとしても）取りだすことができる」（453、茅野訳）。

この文章は、1見、新しい道徳（または道徳にかわるもの）の設計図のスケッチとも見えるかも知れない。しかし、『曙光』全体の中に置いて眺めれば、ニーチェの道徳批判の1表現でしかない。

「道徳的（moralisch）になるのは——道徳的であるからではない。道徳に服従することは、君主に服従することと同じように、奴隸的でも、虚栄でも、利己心でも、暗い熱狂でも、無思慮でも、絶望の行為でもありうる。それ自体としては、それは道徳的なものではない」（97、茅野訳）。

この文章は、ニーチェが愛読したフランス・モラリストたちの人間観察の延長線上にある。道徳的行為の高貴性という概成観念が、からかわれている。この文章の最初と最後の、2つの道徳的という言葉のづれの中にも、この文章の面白みがある。最初の道徳的は、行動、態度として外部へ現われたものであって、「慣習道徳」的道徳意識を原因とするものをもふくんでいる。最後のものは、動機に重点をおいた判断をしめし、なんらニーチェ独自の意味内容をもっていない。ニーチェは「道徳的」な判断、行為を否認しようとしたわけではない。たとえば、彼の妹が反ユダヤ主義者のフェルスターと結婚した時のニーチェの反応。ニーチェにとって反ユダヤ主義は不道徳であった。ニーチェの怒りは道徳的反応であった。妹との絶交は、フェルスターが死ぬまでつづいた。「中期」のニーチェは（知的）誠実（Redlichkeit, Wahrhaftigkeit）を最大限に評価する。誠実も「道徳的」態度の1種である。この評価は、インモラリストを自称した「後期」においても変わらないのである。

道徳は何のために存在するのか、社会の維持か、個人の向上か、それとも、この両方か。

「道徳的な目標の定義に反対。——現在いたるところで道徳の目標が、ほぼ次のように規定されているのを聞く。それは人類の維持と促進である、と。しかしこれはひとつの定式を持ちたがっているだけのことであって、それ以上の何物でもない。どこを維持するのか、どこへ促進するのか、と早速、質問しないわけには行かない。ほかならぬ最もかんじんなこと、どこを、と、どこへに対する答えが、この定式から脱落していないか。したがって、こんな定式で、倫理学（Pflichtenlehre）のために、すでに暗黙のうちに、かつ無反省に、確定されていると思われているもの以外に、何が確定されるだろうか。この公式から、人類のできるだけ長期の存続を目標とすべきなのか、それとも人類ができるだけ動物から脱けだすことを目標とすべきなのか、十分に確認できるだろうか。この双方の場合で、手段が、つまり実際の道徳（praktische Moral）が、いかに違ったものになることか。人類に、可能なかぎりの最高の理性（Vernünftigkeit）を与えようとするのなら、これはたしかに、人類に、可能なかぎりの最高の永続を保証することにはならないだろう。あるいは、人類の『最高の幸福』を、どこへ、と、どこを、という点で考えるとすれば、それは個人が、しだいに到達できる最高の段階のことだろうか。それとも、あらゆる人間が最後に到達できる、平均的な幸福のことだろうか……」（106）。

ここに示されているニーチェの疑問は、ユニークで印象的である。しかし、若干、不毛であるかも知れない。

ニーチェは「立法者」(モーゼのような)の高みに立って発言している。「立法者」は、彼の目標にしたがって、道德を制定、あるいは改善することができる。しかし、あいにく道德は、自然発生的なものである。人間が生まれたこと、人類が存続していること、これは自然現象の1種であって、それ自体として、意味も目標ももたない。そして人間が集団生活をしていることから、集団生活のルールとして、道德ができていく。道德は集団生活の維持という機能をもっているが、それ自体として、なんら目標ももたない。かつ道德は可變的ではあるが、変化するにも、変化させるのも、なまやさしいことではない。ニーチェは、道德のこの側面を(多分わざと)伏せておく。そして人類の存続が目標か、より高い人間の産出が目標か、などと人類史的に壮大で、かつ空虚な夢を語っている。(ついでに。ニーチェは、一般大衆のために道德を改善してあげよう、などという啓蒙主義的な意慾をもっていない)。

「動物から脱けだす」という目標のことにもふれておこう。1芸に秀でた人は、それぞれ、なんらかの風格をそなえている。「動物から、より脱けだした」、「より高い」人間といってよい。彼らは、その素質にくわえて、ふつうの人よりも、ずっと多くの努力、自己規制(よりきびしい道德)をやってきた。それによって、1芸に秀でることができ、これにともなって、結果として(目標でなく)、一般人にない長所、美德(Tugend)が身についた(つまり動物から遠くなった)。

なんらかのスポーツに熱中した結果、からだが目撃されることはある。ところが、立派なからだが目撃されるスポーツ(?)がある。ニーチェの目標、「より高い人間」の産出(を目標とした道德)は、精神のボディー・ビルを思わせる(そして後期のニーチェへの、はっきりした傾斜をしめている。「より高い人間」が身につけるべき美德のかずかずが、『ツァラツストラ』の中で歌われている)。

「動物からの距離」などという余計な色めがねを捨てて眺めれば、人間、芸術等にたいすニーチェの観察は鋭い。トーマス・マンが、第1級の散文芸術家と感嘆するゆえんである。

そして日本において文芸批評というジャンルを芸術にまで高めた小林秀雄が、ボードレー、ランボー、ヴァレリー等の影響をうけたことは周知であるが、近年、ニーチェからの影響もそれに匹敵することが指摘されつつある。

ニーチェが「より高い人間(と人間集団)の美德」を、つかみ出してくるのを拜見しよう。

「コルネイユはどれだけ一層幸福だったことだろう——セヴィニエ夫人が、申し分のない男性に直面した女性らしい強調をもって、『われわれの偉大なコルネイユ』と叫んだように。——彼が騎士の美德や、きびしい義務や、高潔な犠牲や、雄々しい自制的姿などで喜ばせることができた彼の観客はどれだけ高級であったことであろう」(191)。

「そこにはパスカルがいる。熱情、精神、誠実がひとつになった、すべてのキリスト教徒中の第1人者である。——ここでひとつになったものを考えるがよい」(192、茅野訳)。

「われわれは、ユグノー派を忘れないようにしましょう。戦闘的で勤勉な心と、高尚な風習と、キリスト教的な厳肅さとの、これ以上に美しい合一は従来なかった」(192、茅野訳)。

(ニーチェのユダヤ人賛美は、ナチスとの共犯の容疑にたいして、若干のアリバイとなるだろう)。

「どんなユダヤ人でも、その父たちや祖父たちの歴史の中に、おそろしい状況下にあるときの最も冷静な思慮と堅忍不拔の実例の宝庫、不幸や偶然を、うまく手玉にとって利用するノウハウの宝庫をもっている。あわれな屈従で偽装した彼らの勇気や、自己が無視されるこ

とを無視するという彼らの英雄主義は、あらゆる聖者の美德をもしのぐ」(205, 茅野訳)。

ニーチェは道徳を批判した。老婆心がニーチェの心をかすめる。

「自明なことであるが、——私が馬鹿でないとすれば——不道徳 (unsittlich) と呼ばれる多くの行為は避けられるべきであり、克服されるべきであるということを、私は否定しない。同様に道徳的と呼ばれる多くの行為は、実行されるべきであり、促進されるべきであるということを否定しない。——しかし前者も後者も、これまでとは別の根拠から、と私は思う」(103, 茅野訳)。

ニーチェを高く評価している文筆家アメリー (Jean Améry) の簡潔なニーチェ評を引用して、この小論をおおる。

「彼をありのままに、理解せねばならぬ。すなわち、決して始まらなかった曙光の告知者として (中略) 決して踊られなかったダンスの告知者として」⁴³⁾

1. Nietzsche und die deutsche Literatur, I, Seite 287, dtv, Max Niemeyer, 1978; Auszug aus "Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung"
2. Nietzsches Werke, Kritische Gesamtausgabe; Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari; Walter de Gruyter, Berlin 1969. Sechste Abteilung Dritter Band S. 327
3. Giorgio Colli, Distanz und Pathos, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1982 S. 65
4. ebenda S. 67
5. ニーチェ選集 第4巻 創元社 昭和21年
6. 理想社版ニーチェ全集の茅野良男氏の訳では「風習の倫理」。講談社の『人類の知的遺産』54『ニーチェ』の山崎庸佑氏では「習俗の人倫性」。『曙光』の中でニーチェ自身が、「道徳心」(Sittlichkeit) を「慣習に対する感情」(Gefühl für die Sitte) と等置している箇所もある(『曙光』19)。ただし、機械的に、いつも Sittlichkeit を道徳心と解すると意味がとれぬ場合もある。以下の引用において、上記の訳者の訳を使用する場合 (そのまま、および小さな修正で)、訳者名を表記する。
7. 『子供が何か工合が悪そうである。御飯は』という。「いや」と答える。「卵では」と訊くと食べるといふ。そこで私は里に下りて、おこん姐さんに理由を話して卵を分けてくれと頼む。
——そうかよ。と、おこん姐さんは答える。子供の工合が悪いのかよ。卵はあるだけ持って行きな。いかにも心配そうにそういって、彼女は棚から卵のざるを出し、中にはいつかいた卵を七つともよこしてくれた。彼女はつけ加える。

——銭はいらねえよ。体温器もよかったら持って行ったらよかんべえ。

一ヵ月ほどしてお寺では副食物に缺乏して来た。そこでまた彼女に卵を頼んだ。此度は三つしか分けてくれなかった。値段は常時の間値の最高価格だった。

同じ人間から出て、殆ど対立すると評してよいこの二類の心の動作は、その対立のために我々の省察を強要する。恐らく我々は次のように考えてよいのであろう。

部落の社会生活は部落に伝統を伝えている。二つの動作の一つはこの伝統の枠の中に正確にはまる事件に対するものである。病気とか死とか人間の遭遇する不幸に際して相互扶助を行う祖先から代々の習慣は今日でも廃棄されずに残り、そのような事態が起ると忽ち条件反射的にこの伝統が働き、各個人の心理的反應を統一する。換言すれば、この場合反射運動の文字が規定するように、個人的思惟を経ないで行動が採られ、従って個人の利害関係も無視されることになる。これは個人の思惟の結果として生れる行動ではなく、社会或いは伝統の命ずる行動様式である。

これに反し、第二類の心理活動では伝統或いは社会は沈黙し、一番初歩的な個人的思惟、ダーウィンがいつている自己防御、優勝劣敗、劣者淘汰など、動物が身に備えて生れて来た動物的な部分、即ち歴史的

人間が発明した秀れたもの、社会、神、宗教等が抑壓することを求めた人間の部分だけが働き出すと
てよいであろう。

気違い部落の生活では勇士たちは考えないで行動するとき、人間らしい行動を、即ち社会を勘定に入れた生活をなし、考える動物として行動する場合、人間の尊厳を失った動物となる。(きだみのる、『気違い部落週遊紀行』109, 110頁; 新潮文庫) この場合は「慣習道德」がよい作用をしている。

慣習道德の日本における1例。戦後、かなり弱くなったようであるが、「義理と人情」というときの「義理」という道德意識は、慣習道德の1形態といえよう。たとえば、政権政党内の派閥の親分子分関係の中で、子分たちは「義理」にしたがって行動するほうが(タテマエに過ぎなくとも)「人格高潔」(つまり道德的)と見え、逆に、正直に、ドライに損得を公言すれば、シニカルに見えたりする。

— こういう道德意識が、まだ、かなり説得力をもっているのではあるまいか。そして、こういう現象が観察されるのは、政治の分野だけであろうか。

8. モリエールの主人公が道德的である、と書いたが、この道德的という概念はニーチェの道德観と矛盾しない。ニーチェが得々と語る「知的誠実」(Wahrhaftigkeit, Redlichkeit) とかさなるものである。「慣習道德」と対立するものではあるが。
9. 『ニーチェの生涯』上巻『若きニーチェ』30頁、山崎八郎ほか訳、昭和15年、モダン日本社。
10. 「現在われわれのプライドとなっている人間性と自由の感情ほど、高価な犠牲をはらって獲得されたものはない。しかしこのプライドこそが、「世界史」に先行している『慣習道德』の広大な時期を、人類の性格を確定した真の、決定的な主要歴史として感ずることを、ほとんど不可能にしているのである」(18)
11. Eugen Fink, Nietzsches Philosophie, 1960, Kohlhammer Vlg Stuttgart. S. 56.
12. 『ヘルゴラント便り』井上正蔵訳、筑摩世界文学大系26『ドイツ・ロマン派集』294頁

— だからぼくは、モラルというものは、教義や立法から独立したもので、健全な人間感情の純粋な所産だと主張することができると思う。真のモラルは、魂の理性であり、教会や国家が亡んでも、永遠に生きつづけるだろう。

いま、モラル、すなわち^{ジットリヒカイト}道徳とよんでいるものを言いあらわすのに、別の言葉がわれわれにあればいいんだが。そうでないと、^{ジットリヒカイト}道徳が^{ジンテ}風習の産物だと思われおそれがある。ロマン系の諸民族も事情は同じだ、彼らの^{モラル}道徳は^{ジンテ}風習から転化した言葉だから。だが、真のモラルは、教義や立法からと同じく、一民族の^{モラル}風習からも独立している。風習は、気候や歴史の産物であり、さらにそれらの要素から成立した立法や教義の産物である。だから、インドの風習、中国の風習、キリスト教の風習というように風習にはいろいろあるが、モラルはただひとつ、すなわち人間的なモラルがあるのみである。人間的なモラルというものは、おそらく概念ではとらえられない。われわれがモラルと名づける道德の掟は、単なる詭弁的な遊戯にすぎない。モラルは、さまざまな行動にあらわれるものである。モラルの意義は、行動の動機はなかにのみあり、行動の形式や色合いはなかにない。ゴローヴィンの『日本旅行記』の扉には、このロシアの旅行者が或る身分の高い日本人から聞いた美しい言葉が、モットーとしてかかげられている。「国民の風習は国によってさまざまだが、立派な行為は、どこへ行っても立派なものとして認められるだろう」

ぼくがじっと考え、思いふけていたのはこのテーマだ、モラルだ。一五〇〇年来、あらゆる偉大なひとびとの心をなやましてきた善悪の実体に関する問題は、ぼくにとっては、モラルの問題のなかでのみ重要だった—

13. Jean Améry, „Nietzsche—der Zeitgenosse“, in MERKUR, 1975, 12.