

# 階級闘争から価値評価を解放する 試みとしてのルサンチマンの現象

大 山 真 樹

はじめに

本稿の目的は、ニーチェの『道徳の系譜』第I論文を読み直すことによって、奴隷道徳という価値評価の誕生が階級闘争からの解放の試みと挫折とであったことを証示することである。こうした取り組みの要となるのは、奴隷道徳やルサンチマンを安直に退けるのではなく、系譜学的な追跡によって、道徳一般の普遍的な原理となっている通約可能性の現れとして捉え直すことである。かくして、奴隷道徳は、自由な社会の建設に寄与する可能性を持ちながらもなお、自らに内在する力への意志という本質ゆえに、かえって、自由な社会を覆す危険をもまた孕んでいることが見て取られるようになる。行論は以下の通り。

先ず第一に、奴隷道徳と高貴な道徳とを対立させる解釈が決して自明ではないことを示す（第1節）。次いで第二に、系譜学の方法の一つである語源考が道徳の歴史を読み解くに当たって演ずる役割を見て取る（第2節）。さらにまた第三に、支配階級としての戦士カーストおよび祭司カーストが、それぞれどのような特性を自らの共同体においてよいとみなすのかを確認する（第3節）。さらにまた第四に、奴隷道徳がなぜ本質的に自由な社会を覆す危険を内在させているのかを問い質す（第4節）。そして第五に、自由な社会のための哲学がニーチェの入り組んだ言説から得るものがあるか否かを問う（第5節）。

## 1. 問題の所在と背景

ハイデガーは、『道徳の系譜』第I論文を引き合いに出して、次のように述べている。

忘れてはならないのは、ニーチェが、人間の最高の形態を〈猛獣〉と名付けたことであり、最高の人間を〈華麗で獲物と勝利とを求めてさまよう金髪の野獣〉(VII, 322 [GM I 11, KSA5: 275])として見ているということである (Heidegger 1998, p. 465)。

周知のように、「金髪の野獣」とは、高貴な道徳 (vornehme Moral (『善悪の彼岸』の言い方に倣えば、主人道徳 Herren-Moral)) において優れた人間とみなされる範例の呼び名の一つである。ニーチェの哲学の受容を通じて、こうしたニーチェの道徳解釈は、非常に大きな影響力を持っている。というのも、こうしたニーチェの道徳解釈に従うならば、ニーチェは、奴隷道徳 (Sklaven-Moral) と高貴な道徳とを根本的に異なったものとして対立せしめ、奴隷道徳をキリスト教道徳や近代の様々な道徳のモデルとして厳しく批判し、高貴な道徳を——その内実においてどのように受け取るのかは解釈の仕方に応じて様々であるにしても——生きることの本質に即した本来あるべき私たちの身の振りの範型として賛美した、とされるからである。

なるほど、1959年から1968年にかけてのカウフマンによる研究において既に、ニーチェが高貴な道徳に与しているというのは疑わしい、という疑義が示されている (Kaufmann 1974, p. 297, id. 1959, pp. 201-214)。しかしながら、カウフマンの論述もなお、ニーチェが高貴な価値評価に対して肯定的な態度を示していたという解釈を十分に退けるに至っていないとするネハマス批判 (Nehamas 1985, p. 206) にも一理あると思われる。こうした様々な事情もあり、高貴な道徳という概念の内にニーチェの思い描いた私たちの本来あるべき姿が示されている、とする解釈はやはり、大きな趨勢をなしている。細部の解釈には、当然、異同があるけれども、二

十世紀に影響力のあった解釈として、例えば、フィンク（Fink 1960, p. 128f.）、ダントー（Danto 1980, p. 160f., 163）などを挙げることができる。二十一世紀のものとしては、ライター（Leiter 2002, p. 171f.）、クラーク（Clark 2015, p. 23f.）といった解釈が、こうした流れに棹さすものとなっている。

しかし、ニーチェにおける道徳批判をこうした構図で解釈するには、大きな困難が伴う。というのも、『道徳の系譜』の序言（GM Vorrede 6, KSA5: 252f.）に述べられているように、ニーチェは、特定の道徳を批判しているのではなく、道徳一般を批判しているからである。ニーチェが道徳一般の批判を取行すると明言しているにもかかわらず、まるで高貴な道徳の理想にニーチェ自身が賛同していたかのように解釈されるのは、高貴な道徳と対比される奴隷道徳をニーチェが厳しく批判している事実があるからだと思われる。つまり、奴隷道徳に対して「否」が突き付けられるならば、それと対立する高貴な道徳は、——どのような意味においてなのか必ずしも自明でないとしても——ある望ましい類型として示されている、と解釈されるのである。しかし、カウフマンも示しているように——そして理屈の上では、ネハマスも賛同しているように——、二つの選択肢の内の一方が厳しく批判されているとしても、そのことが直ちにもう一方の選択肢の採用を意味するわけではない（cf. Kaufmann, op. cit., 1974, p. 213, Nehamas, loc. cit.）。奴隷道徳の否定から高貴な道徳の肯定を導き出すという解釈は、決して自明な妥当性を持つものではない。

奴隷道徳の否定から高貴な道徳の肯定へという解釈の妥当性を見直すためには、そもそも奴隷道徳と高貴な道徳とが対立せしめられていたのかどうかを再考せねばならず、そのためにもまた、なによりも、どのような意味において奴隷道徳と高貴な道徳とが対比されているのかを吟味しなければならない。そして、こうした対比の意味を理解するためには、対比のそれぞれの項を明瞭にしなければならない。本稿の試みは、高貴な道徳における価値評価の諸々の形態と展開可能性とを捉え直すことにより、奴隷道

徳と高貴な道徳との対比の意義の解明しようとするものである。

## 2. 類型的特性に即して階級的な力の優位を示す言葉

『道徳の系譜』第I論文第4節によれば、ニーチェにとって正しい道の指標となってくれたのは、「よさ」を意味する言葉の語源考だったという(KSA5: 261)。実際、同論文第4節から第5節にかけて、ラテン語、ギリシア語、サンスクリット語などの言語における語源考が開陳されている。

ニーチェが提示している語源考の具体例が実際のところ間違っているということは、道徳の系譜の探求にとって致命的なことではない。なぜなら、ここにおいて重要なのは、ニーチェが採用している系譜学の方法論だからである。ニーチェの挙げる例が誤っていたとしても、私たちは、ニーチェの示した方法に倣って、系譜学的な研究を推し進めることができる。例えば、「美德」を意味するラテン語 *virtus* の語源が *vir* (男) であり、語源を手繰ってゆくと、「男らしさ」が「美德」を意味していた価値評価の歴史的境涯が見出されるからである<sup>1)</sup>。つまり、ニーチェが語源考によって示そうとしているのは、よさを表示する言葉の語源が価値の本質や根源を示してくれているということではない。そうではなく、よさを表示する言葉が歴史的な偶然でよさを表示するようになったということであり、よさを表示する言葉が、よさを表示する言葉として機能するための多様な歴史的境涯が存在していたということなのである<sup>2)</sup>。ニーチェは、次のように述べている。

---

1) こうした価値評価の歴史的境涯の変遷は、徳倫理的な道徳の衰退の研究にも見出される。フレデー (Frede 2013, pp. 126-130) を参照。

2) 『道徳の系譜』における語源考が、所与の価値評価として君臨する道徳と違った選択肢を示す「物証」となって、道徳による認識の制限を打ち破るとする須藤訓任氏の見解 (須藤 2011, pp. 182-188) には首肯しかねる。というのも、須藤氏自身が別稿 (須藤 2022b, p. 126) で認めているように、学間をもまた制限しかねない道徳の力は、当然、語源を考察するに当たっても私たちの認識を制限するはずだからである。それだけではない。なんらかの物証によって、私たちの時代の意識を支配している価値評価とは違った価値評価がなにか見出されるならば、そのことは、須藤氏の意図に反して、歴史の偶然的な不連続というよりもむしろ、隠されていた歴史の根源的な連続を発掘することを意味し

私たちの問題に関して言えば、〈よさ〉を表示する語句や語根の内にしばしば高貴な人たちが自らをまさに高位の位階の人間として感じていた基調が透けて見えるのを確かめるのは、少なからず興味のあることだ。なるほど、ひょっとするとたいていの場合、高貴な人たちは、自分たちの力の優位に即して、単純に（〈力ある者〉、〈主人〉、〈命令する者〉と）自分を呼ぶかも知れないし、あるいはまた、そうした優位の最も目につく目印に即して、例えば、〈富裕者〉〈有産者〉と自分を呼ぶかも知れない。しかし、また、ある類型的特性に即して自分を呼ぶかも知れない。いま、私たちに関わるのは、こうしたケースなのだ（GM I 5, KSA5: 262f.）。

高貴な人たちのもとにおいて、よさを表示する言葉は、二種類に分かれる。すなわち、力の優位（Überlegenheit der Macht）を、力の優位そのものに即して表示するような、直接的な呼称と、力の優位を、類型的特性（typischer Charakterzug）に即して表示するような、間接的・偶然的な呼称とである。前者は、高貴な人たちの階級的な優位を言い表す言葉となっており、例えば、「命令する者」「富める者」といった呼称がある（GM I 5, KSA5: 262）。これに対して、後者は、高貴な人たちがどのような偶有性を持っているのかを言い表す言葉となっており、例えば、「金髪」「戦士」「真誠な人」といった呼称がある（GM I 5, KSA5: 263）。そして、道徳の系譜を探求するに当たって重要なのは、後者の間接的・偶然的な呼称の方である。なぜなら、間接的で偶然的な呼称こそ、その呼び名の内によさの

---

かねない。このことは、須藤氏が永遠回帰思想の解釈に系譜学の方法を適用した論考において、如実に示されている。というのも、須藤氏によれば、系譜学的方法によって顧みられたとき、歴史は、表面的には断絶しながらも、表面を超えた深層が機に臨んで噴出し、芸術作品や祝祭や思想となって現れてくるとされるからである（須藤 2022b, p. 124f.）。しかし、そのような解釈を採用するならば、須藤氏の述べる深層というものは、歴史の背後で歴史の連続を構成しているものを意味することになってしまうはずである。

本質が結び付いておらず、道德の歴史を通じて様々なものがよいものとして評価されてきたことを手繰っていくための導きの糸となるからである。

道德の歴史を通じてよさを表示する言葉が多様に存在してきたのはなぜか。それは、まず一つに、高貴な人たちのもとにおいて、よさを表示する言葉がまったく偶然的な事情から作り出されてきたからである。高貴な人たちのもとにおいてよさを表示する多様な言葉——第Ⅰ論文の例示に倣えば「真誠さ」「金髪」という言葉——は、恣意的・偶然的な呼称であるため、よさの本質を教えてくれることなどないし、それどころか、高貴な人たちの力の優位を表示することもない。これは、「真誠な」・「金髪の」と形容される人たちが、単なる歴史的偶然によって、高いカーストをしめる共同体が存在したことを、そして、その共同体の内でのみこれらの言葉がよさを表示する言葉として使われていたことを意味する。高貴な人たちのもとにおいてよさを表示する言葉の多くは、それぞれの共同体において高いカーストを占める人たちの髪の色や肌の色といった偶然的な性質に応じて、まったく恣意的に作り出されたものなのである。だから、金髪ではなく、黒髪の人たちが高いカーストを占める共同体においては、「黒髪の」という言葉がよさを表示することもありうるのであり、欺瞞に長けた人たちが高いカーストを占める共同体においては、「ほら吹き」という言葉がよさを表示することすらありうるのである<sup>3)</sup>。

つまり、高貴な人たちのもとにおいて、よいという言葉は、ある人がよい振る舞いをしているということの意味するのではなく、ある人がカーストにおいて占める身分の高さ、すなわち、支配階級に属していることを意

---

3) ダントーは、ライオンがなんらかの偶然で黒い毛並みであったなら、ニーチェは、「金髪の野獣」ではなく「黒毛の野獣」という表現を用いただろう、と指摘している (cf. Danto, op. cit., p. 169f.)。金髪の野獣という表現がライオンを意味していたかは疑問だけれども、価値を言い表す表現の背後に偶然がはたらいていると見るダントーの指摘は鋭い。ニーチェは、よさを表示する言葉の変遷の内に、ダントーの指摘するような偶然性を——とりわけ歴史的偶然性を——見ているのである。

階級闘争から価値評価を解放する試みとしての……（大山）

味している。そして、それに応じてまた、わるいという言葉はまた、ある人がわるい振る舞いをしているということの意味するのではなく、ある人がカーストに占める身分が高くないこと、すなわち、支配階級に属していないことを意味している。例えば、次のような条りは、そうしたことをよく示している。

〈よい〉という判断は、〈善意〉を示される人たちから由来するのではない。むしろ、〈よい〉という判断が由来してくるのは、〈よき人たち〉自身だった。すなわち、高貴な人たち、力ある人たち、高位の人たち、気高い人たちだったのであり、こうした人たちは、卑賤な人たち、卑しい人たち、凡庸な人たち、賤民的な人たちの一切に対して、自分自身と自分の行為とをよいもの、すなわち、第一級の位階のものと感じ設定した（GM I 2, KSA5: 259）。

支配階級に属する人の偶有性がよきものを呼ぶ名となるように、支配階級に属する人の振る舞いこそが、よいと呼ばれる。よって、振る舞いそのものが同じであっても、支配階級に属さぬ人の振る舞いは、よいものとみなされず、よいと呼ばれることはない。

### 3. 支配階級としての戦士カーストと祭司カースト

よさを表示する言葉の語源考が、歴史の偶然からある特定の性質を持った人たちがそれぞれの共同体で高いカーストを占めていたということを示すばかりで、高いカーストの人たちにおける力の優位がどのような本質や根拠を持つのかをまったく教えてくれない、ということの示唆は大きい。こうした示唆を踏まえると、第 I 論文の第 6 節から第 7 節で描かれる祭司カーストと祭司的価値評価の意味も比較的捉え易くなる。第 I 論文における祭司的価値評価を誤解しないためにまず押さえておかねばならないのが、祭司もまた支配階級に属しているということであり、被支配階級に属

してはいないということである（詳しくは、後述するが、第Ⅰ論文における祭司的価値評価を代表する祭司カーストと、第Ⅲ論文で描かれる「禁欲主義的祭司」とを取り違えてはならない）。

支配階級に属する人たちは、自分たちの歴史的な偶有性をよしとする。肌や髪の色だけでなく、何を食べるのか、何を着るかなど、どのような振る舞いをするのかといったことも、支配階級の人たちの偶有性であるがゆえによいとされる。これが高貴な人たちにおける価値評価であり、高貴な道德である。それゆえ、高貴な道德の支配のもと、戦士が高位のカーストを占める共同体においては、勇敢さのような戦争に向けた属性がよいとされ、祭司が高位のカーストを占める共同体においては、様々な祭式や神話を可能とするような「魂の深さ」（GMⅠ6, KSA5: 266）がよいとされる。

「魂の深さ」という言い方は、不明瞭であるけれども、祭司的価値評価においては、こうした不明瞭さこそが本質をなす。こうした祭司的価値評価の本質的な不明瞭さは、戦士の価値評価と対比させると分かり易くなる。

#### (1) 戦士カーストの階級的な力の優位とは何か——闘争における卓越性

戦士カーストに由来するよさを表示する言葉は、戦争において長けていること、すなわち、階級的な力の優位をめぐる闘争が発生したときに役立つ手段としての卓越性を言い表すものとなっている。その意味において、戦士カーストに由来するよさを表示する言葉は、系譜学的思考にとって重要な「典型的特性」に即した間接的・偶然的な呼称よりも、力の優位を含意する直接的な呼称に近いかも知れない。例えば、「騎士（Ritter）」という言葉は、馬に乗り（reiten）、戦場で地の利を得る人たちのことを言い表している。しかし、「侍」という言葉は、語源を追跡するならば、「さぶらふ」こと、つまり「仕える」ことから来ており、戦士カーストを表示する言葉もまた、目的としての力の優位を含むことが多いとはいえ、髪の色や肌の色などと同じく、自らのカーストを構成する人たちの偶有性を言い表すことに変わりはない。



戦士カーストを占める人たちが階級的な力の優位をめぐる闘争が発生したとき、どのような偶有性が有利にはたらくのかは歴史的な偶然に左右される。けれども、それゆえに、戦士カーストにおけるよさを表示する言葉は、偶然性を含みながらも、目的として力の優位を言い表すという点においては、高い蓋然性を持つ。

よって、もし、道徳の歴史においてよさを表示する言葉が戦士カースト由来のものだけだったならば、価値を言い表す人間の語彙は、とても貧困だっただろう。戦士の価値評価というものは、人間の発達過程に喩えるならば、引っ掻いたり噛みついたりといった子どものケンカにおける卓越性の域を出ない。

## （2）祭司カーストの階級的な力の優位——人間の魂を深くする

祭司的価値評価は、道徳の歴史において、戦士カーストに由来するこうした価値評価の限界を越え出たところにある。祭司カーストのよさというものは、戦争に向いていない。つまり、階級的な力の優位をめぐる闘争に向いていない。戦士カーストが存在することがまさに、そのことを示している。しかし、そのことは、祭司カーストが支配階級に属していないということの意味するわけではない。そもそも、戦士カーストが階級的な力の優位を示すことができるのは、階級的な力の優位をめぐる闘争が発生したときだけであり、また、祭司カーストの行う祭祀が戦争において有効だと信じられていたケースも少なくないであろう（cf. M42, KSA3: 49f.）。

だから、階級的な力の優位をめぐる闘争が発生したとき、その闘争において有利なのが戦士カーストだとしても、祭司カーストの方が高い身分を占める共同体も存在しうる。高いカーストを占める人たちの偶有性を言い表す言葉がよさを表示する言葉となるから、必ずしも戦争に役立つわけではない様々な属性がよいとされる。祭司カーストの持つ偶有性は、共同体の祭祀や神話によって多様であり、階級的な力の優位をめぐる闘争の手段に制約されないので、極めて多様とならざるをえない。食事の禁忌や性生

活上の制限のみならず、美しい偶像を彫ったり神々を讃える詩歌を暗誦したりといったことの多くは、祭司カーストに由来するよさである。先に触れた「魂の深さ」という祭司的価値評価の不明瞭さは、階級的な力の優位をめぐる闘争の手段に制約されない多様性を言い表している。というのも、ニーチェは、「祭司のもとにおいて、一切がよりいっそう危険になる。治療の手段や治療の技術のみならず、自負も復讐も敏感さも放埒も愛も支配欲も美德も病気も。——ただし、いくらか公正に見るならば、人間のこうした本質的に危険な生存形式の基盤の上ではじめて、祭司的な生存形式の基盤の上ではじめて、人間は興味深い動物になったということ、こうした基盤の上ではじめて人間の魂が、あるいっそう高い意味において、深さを獲得し悪くなったということは、付言されてよいであろう——」（GM I 6, KSA5: 266）と述べているからである。なるほど、祭司的価値評価は、よりいっそう危険だと言われる。しかし、それは、戦士の価値評価との対比のもとでのことであり、相対的な危険さに過ぎない。祭司的な価値評価の多様さは、多様であるからこそ、階級的な力の優位をめぐる闘争が発生したときに役立つことがないという危険性を孕んでいるのである。

### (3) 第 I 論文における祭司カーストの定位

さらに見過ごしてはならないのは、祭司的価値評価と「道德上の奴隷一揆」とが別物であるということである。たしかに、第 I 論文第 7 節において、「祭司的民族」すなわち「ユダヤ人」について言及される（KSA5: 267）。しかるに、祭司的価値評価は、支配階級となっている祭司カーストの持つ偶有性をよいとするのであり、「祭司的貴族主義（priestliche Aristokratie）」（GM I 6, KSA5: 265）に由来する。ところが、祭司的民族と呼ばれる人たちによる道德上の奴隷一揆は、「貴族主義的な価値の等置（aristokratische Werthgleichung）」（GM I 7, KSA5: 267）を転倒させることであり、戦士であれ、祭司であれ、支配階級に属する者をよいとする価値評価に対する反対運動なのである。祭司的価値評価は、貴族主義な

のであり奴隸的価値評価と大きく異なっている。祭司的価値評価が危険なのは、多様性を具えているからであり、奴隸的価値評価に似ているからではない。

系譜学の指標となっていたもの——すなわち、支配階級に属する人の偶有性を言い表す言葉——に着目するならば、祭司カーストは、「清さ (rein)」という偶有性で以て階級的な力の優位を表示されるという (GM I 6, KSA5: 264f.)。ゾンマーは、ドイッセンやオルデンベルクなどを通じたニーチェの宗教史的な知見に鑑みて、イスラエル、インド、古代ギリシアなどの事例を挙げ、ニーチェの議論を補足している (Sommer 2019, 121f.)。ゾンマーの補足によれば、祭司カーストは、少なからぬ文化圏で最高のカーストに位置しており、戦士カーストとは違った呼称で以て自らの階級的な力の優位を表示していたとされ、「清さ」は、その一例に過ぎないとしている。至極もっともな注釈であろう。

そもそも、第 I 論文における祭司的価値評価を代表する祭司カーストと、第 III 論文で描かれる「禁欲主義的祭司」とを同一視するということは、大きな誤解の基となる。というのも、第 III 論文において主題となっている「禁欲主義的理想」は、人類にとって、生きることと苦しむことに意義を与えてくれるこれまで存在した唯一の理想だからである。よって、禁欲主義的理想は、戦士カーストにとっても、祭司カーストにとっても、爾余の人間にとっても、これまで存在した唯一の理想なのである。

したがって、禁欲主義的理想は、特定のカーストをよしとするような“one of them”ではない。これについては、ニーチェが『この人を見よ』において『道徳の系譜』第 III 論文を振り返り、唯一ツァラトゥストラのみを例外としていることから分かる (cf. EH Genealogie der Moral, KSA6: 353)。永遠回帰思想以外の一切は、禁欲主義的理想であって、ホメロスの英雄も、ルネサンスの巨匠も、フランスの貴族文化も、真理に忠実であろうとする真誠さも、禁欲主義的理想なのである。

『道徳の系譜』という著作の成立事情の研究も、第 I 論文の祭司カース

トと第Ⅲ論文の禁欲主義的祭司との間の差異に対する傍証となってくれる。実際、『道徳の系譜』全体が一つのまとまった見通しのもとに構成されているとする解釈には、異論の余地がある。というのも、シュテークマイヤーも示しているように (Stegmaier 1994, p. 69)、『道徳の系譜』第Ⅰ論文・第Ⅱ論文はレーの『道徳感情の起源』の編成に沿っているのに対して、第Ⅲ論文はそうになっていないのである。

こうしたテキスト成立上の背景こそ、禁欲主義的理想を取り扱う第Ⅲ論文と第Ⅰ論文および第Ⅱ論文との間に断絶があり、『道徳の系譜』が一つの統一的な構想のもとに成立していないことを如実に示している。

表1 『道徳感情の起源』の構成

各節	内容
第一節	善悪という概念の起源
第二節	良心の起源
第三節	責任と自由意志
第四節	罰と正義感との起源 威嚇と報復とについて
第五節	虚栄心の起源
第六節	道徳の進歩
第七節	幸福に対する善意の関係

補足しておく、『道徳感情の起源』は、上記(表1)のような構成になっている。これと『道徳の系譜』第Ⅰ論文および第Ⅱ論文の主題とをそれぞれ付き合わせるならば以下(表2)のようになる。レーと80年代のニーチェとではもちろん持論が違っているので、始めから終わりまで対応するわけではなく、第Ⅱ論文の残りの部分(第16節以降)は、やましい

表2 『道徳感情の起源』と『道徳の系譜』との対応

『道徳感情の起源』	『道徳の系譜』
第一節 善悪という概念の起源	善と悪、よいとわるい (GM I 1-17)
第二節 良心の起源	負い目の起源 (GM II 4-7)
第三節 責任と自由意志	
第四節 罰と正義感との起源	正義論 (GM II 8-11)・刑罰論 (GM II 12-15)

良心についてのニーチェ独自の仮説の提示になっているため、まさに議論の節目で対応が終わっているのである。

#### 4. 高貴な道徳は価値の名を作り出すだけである

祭司的な価値評価は、階級的な力の優位をめぐる闘いの手段に制限されないため、いっそう多くの危険性を含んでいるけれども、いっそう多くの多様性をもまた含んでいる。しかし、祭司的価値評価が貴族主義であるかぎり、この多様な価値評価もまた、ある限界の内に留まる。その限界とは、祭司的価値評価といえども、カーストにおいて高い身分を占める人たち、すなわち、支配階級の人たちの偶有性のみをよいとすることである。

言い換えるならば、戦士の価値評価であれ、祭司的価値評価であれ、高貴な人たちのもとの価値評価は、よいこととは何か、ということが問われない。というのも、こうした価値評価のもとにおいては、支配階級に属する人がよい人であり、そうした人たちのすることがよいことである、ということが自明視されているからであり、問われるのはただ、だれがよい人なのかということ、否、むしろ、だれが支配階級に属しているか、という問いだけだからである。こうした限界の内にあるかぎり、よいこととは何かという価値をめぐる問いは、だれが支配者になるのかという階級的な力の優位をめぐる問いでしかない。よいこととは何か、ということが問われずにいるかぎり、ここにおいて本来の意味での価値の創造は存在しない。なぜなら、高貴な人たちのもとにおける「価値」の創造は、階級的な力の優位を所有する者であり支配者であることの副産物に過ぎないからである。そこにおいて、価値の創造は、価値の名を作り出すことに過ぎない。ニーチェは言う。

〔自分自身と自分の行為とをよいものと感じる〕 こうした距離のパトスから、価値を創造する権利を、価値の名を刻印する権利を、高貴な人たちは獲得した。〔…〕 名を与えるという主人の権利は、言語その

ものの根源を、支配する人たちの力の表現として許容すべきだとする  
までに至る（GM I 2, KSA5: 259f.）。

高貴な人たちは、自分たちが支配階級に属しているという感情すなわち  
距離のパスから、「価値を創造する権利を獲得する」とされる。しかし、  
ここにおいて価値を創造するということは、支配階級に属する人たちに由  
来する偶有性をよいとする、という限界の内においてのみのことであり、  
自分たちの髪の色や肌の色、生活習慣などを、よさを表示する言葉に仕立  
て上げるということに過ぎない。「金髪」や「色白」という言葉が価値の  
名となって刻印されるということが高貴な道徳における「価値の創造」な  
のである<sup>4)</sup>。そこにおいて、よいこととは何か、ということは何々々々

---

4) こうした支配階級の主人権の発現として価値の承認が生ずるという事例は、『善  
悪の彼岸』にも見られる。同書 261 番によれば、太古において、被支配階級  
の人たちは、自ら価値を作り出すことを知らなかったため、自らの主人が承認  
する価値だけを自らに見出ししていたとされる（KSA5: 213）。道徳上の奴隷一  
揆によって価値評価の仕方が一変するよりも前において、被支配階級に属する  
人たちは、忠実な下僕であり、自分自身のよさのすべては、支配階級に喜んで  
もらえるか否かにかかっていた。ただし、そこにいるのは、鞭打たれるのを耐  
え忍びながら胸中に怨恨を抱くような奴隷ではなく、主人の手足となって奉仕  
することを自らの喜びとする奴隷である。例えば、ホネットは、アンクル・ト  
ムの美徳を分析して次のように述べる。「実際のところ、公に表明された承認  
というものが、どれほどひんぱんに、支配的な分業の体制にびたりと組み込ま  
れた個人の自己関係の生産と保持とにばかり寄与しているかを明晰してくれ  
る例は、過去の社会から、難なく引き出されうる。自らの卑屈な美徳が繰り返  
し褒め称えられるのを聞きアンクルトムが感じる誇りは、彼をして、奴隷制社  
会の従順なしもべたらしめる」（Honneth 2010, p. 105f.）。高貴な道徳の価値  
評価は、支配階級の人たちのみならず、被支配階級の人たちのパースペクティ  
ヴにもなっていたのであり、共同体全体を侵しているイデオロギーだったので  
ある。こうしたイデオロギーを虚偽として摘発することを可能とする歴史的な  
条件をなすのが、ニーチェの術語で言う「道徳上の奴隷一揆」である。「有徳  
な奴隷やよき主婦や英雄的な兵士という価値評価がイデオロギー的性格を持つ  
と私たちが確信するのは、私たちが、過去に対して道徳的優位にあると自認す  
る時代の子だからである」（*ibid.*, p. 106）と述べられているように、支配的な  
価値評価が覆された後になってはじめて、かつての価値評価に対する批判が可  
能となる。つまり、高貴な道徳の支配下において秘かに燃えていた怨恨の内部  
に奴隷的な価値評価があるのではなく、道徳上の奴隷一揆の後になってはじめて

われない。支配階級に属する人がよい人であり、そうした人に由来する事柄は、軒並みよいことなのである。

高貴な人たちが——そして被支配階級にある人たちもまた——高貴な道徳の支配の内にあるかぎり、階級的な支配の構造の外に出て価値を創造することはない。こうした支配の構造に基づく価値評価を放棄するということは、自分自身をよいとする価値評価を放棄することであり、そうしたことは、自らが支配階級に属していると感じる距離のパトスに反することだからである。高貴な道徳は、既存の秩序に忠実である。というのも、「究極的な根本区別はこうである。自由への欲求、幸福と自由の感情の洗練への本能が必然的に奴隷道徳と奴隷の道徳性とに属するように、畏敬と献身とにおける技能と熱狂とは、必然的に貴族主義的な思考様式と評価様式との規則的に現れる兆候である」（JGB260, KSA5: 212）と述べられているからである。高貴な人間は、畏敬を抱き熱狂的に献身する。これに対して、既存の秩序を否定して自由を求めるのが奴隷たちである。

## 5. 価値評価を階級的な支配の構造から解放する試みと挫折

道徳上の奴隷一揆とは、階級的な支配の構造という限界から価値評価を解放し、本来の意味での価値の創造をなそうとする試みである。なぜなら、ルサンチマンの与える空想の余地によってはじめて、価値評価は、現行の共同体における支配階級に属するのは誰か、という問いから切り離され、よいこととは何か、という問いを問うに至るからである。

ルサンチマンが創造的になったときはじめて、最も自由な見通しのもと、よいこととは何か、ということが問われるのであり、価値が自由に作り出される。それ以前には、——戦士カーストのもとにおいても、祭司カーストのもとにおいても、被支配階級のもとにおいても——力の優位をめぐる勝者とは誰か——少なくとも現行の共同体における支配階級に属するのは

---

て奴隷的な価値評価が作り出され、支配階級に属する人を悪しき人として評価するようになるのである。



誰か——という問いの限界内で、よい人がよいとされ、そこから派生的によさを表示する言葉が生じてくるだけであった。それ以前には、一つの小さなゲームの中において、力の優位をめぐる闘いが競われていただけだった。ルサンチマンこそ、共同体における力の優位という限界から人間の価値評価を解き放った魔法の鍵なのである。

しかし、ルサンチマンが新しい自由な価値評価の余地を与えることによって、人間は、帰るべき所を失う。というのも、ルサンチマンは、既存の共同体とその支配の構造とを憎むべき敵としてまず否定するので、奴隷道徳のもとにおいて、人間は自らの手で価値を作り出さねばならなくなるからである。人間の発育過程に喩えて言うならば、ルサンチマンに駆り立てられたときはじめて、人間は大人になり始める。

少なくとも私たちの生きる時代に至る道徳の歴史において、道徳上の奴隷一揆は、多大な成果を上げた。しかしながら、ルサンチマンがどれほど創造の力をたくましくしても、道徳上の奴隷一揆、すなわち、階級的な支配の構造から価値評価を解放しようとする試みは、根本のところでは挫折せざるをえない。奴隷道徳は、自らの敵でありかつ出生の地である高貴な道徳の本質を、自分自身の内に取り込まずにはいられないからである。

このことは、哺乳類の成体にある臍が母胎にあったときの痕跡をなしている程度のことに留まらない。キリンの首がどれほど長くとも、彼らが祖先から受け継いだ——したがってウシや人間やクジラと同じ——7つの頸椎からなっており、その限界内でのみ首を動かすことができるように、奴隷道徳も価値評価の仕方の本質を高貴な道徳と共有する。なぜならば、ルサンチマンが与えてくれた空想の余地の内に価値評価は逃げ込むことができただけけれども、そうした空想の余地において、現行の共同体の支配階級とは違った意味において、しかしそれでもなお力の優位をめぐる闘いの勝者は誰なのか、という限界内においてのみ、よいこととは何か、という問いが問われ、価値が作り出されるからである。奴隷道徳においても依然として、よいということは、力の優位を意味しているのである。ニーチェは、



ルサンチマンを次のように分析する。

〔信仰・愛・希望に生きるという〕 こうした弱者たち——彼らもまたいつかそのうち強者になりたいと意志している。このことに疑いはない（GM I 15, KSA5: 283）。

ルサンチマンが空想の余地を広げてくれているおかげで、「力の優位」は、多様に解釈可能となる。それは、現行の共同体における支配階級に属することのままであるかも知れないし、地獄の炎に焼かれる人を尻目に神の国に入ることもかも知れないし、一切の理想が人間の妄想であることを喝破して冷淡になることもかも知れない。このように多様な解釈の可能性の一つとして、高貴な道徳もまた、人間の心の内に入り込み、空想の世界で生き延びる。『善悪の彼岸』260 番の冒頭では、次のように述べられている。

存在するのは、主人道徳と奴隷道徳とである。——私はただちに付け加えて言うが、いっそう高くいっそう混在した文化の一切において、二つの道徳の調停の試みすら見られるし、二つの道徳の混乱や相互の誤解に至っては、なおさらひんぱんに見られ、それどころか二つの道徳の苛酷な併存すら——それも同一の人間の内においてさえ、一つの魂の内においてさえ——ときおり見られる（KSA5: 208）。

高貴な道徳（引用中の言葉で言えば「主人道徳」）は、ルサンチマンによって駆逐されるのではなく、人間の心の内に入り込む。それゆえ、道徳上の道徳一揆の後も、奴隷道徳が価値評価のすべてを支配するのではない。奴隷的な価値評価は、既存の共同体に捕らわれることなく、よいこととは何であるか、という価値への問いを問うため、それに対する答えの一つとして現行の共同体の支配を奪い取ることがよいことである、という価値評価が導き出される可能性もまた、当然、存在する。例えば、ニーチェは、

社会主義運動の中にそうした価値評価を見ている。地上の支配を奪い取るということは、奴隸的な価値評価の有力な選択肢の一つなのである。「奴隸道徳は、事実、劣悪である。奴隸道徳はいぜんとして主人道徳だから」(Adorno 1969, p. 247) というアドルノの批評は、ニーチェの言わんとすることを鋭く言い当てている。

## 6. 自由な社会のためのニーチェ哲学の解釈は可能か

ニーチェの指摘するところによれば、ルサンチマンは本来、隠れてはたらくのを常態としてきたのにもかかわらず、十九世紀の思想運動において、ルサンチマンは、前面に出てきているという (GM II 11, KSA5: 309)。ルサンチマンというものは、普段は姿を隠しているけれども、時代の流れの中でチャンスが訪れるならば、むきだしの怨恨となって姿を現してくる (cf. Za Von den Taranteln, KSA4: 129)。それは、奴隸道徳においてもなお、階級的な力の優位をよしとする価値評価が生きているからである。ルネサンスと宗教改革、十七世紀フランスの高貴さとフランス革命、そしてナポレオンの高貴さ、という形で高貴な道徳の価値評価が現れては消えるのも、道徳の歴史から高貴な道徳が駆逐されたからではなく——ましてやプラトンに始まる形而上学的思考が神の死に至るまで価値評価を抑圧していたからなどではなく——、人間の空想の余地の内に高貴な道徳が残存しているからである。奴隸道徳に飼い馴らされているはずの人間たちの中から暴力を伴う支配への欲求が突発的に現れるということは、ニーチェの描く近代ヨーロッパの歴史 (GM I 16, KSA5: 285-288) のみならず、自由な社会を作ろうとする様々な試みが支配の思想に転じたニーチェ以後の歴史もまた教えてくれるところである。ニーチェの意図するところではないだろうけれども、ニーチェの系譜学的分析を自由な社会のための哲学へと拡張するならば、奴隸道徳の徹底と奴隸道徳の内に潜む消し去ることのできない本質的な価値評価 (力の優位こそがよいこととする価値評価、すなわち、力への意志) への警戒とがなによりも肝要であろう。とい

うのも、貴族主義的な価値評価は、古い秩序に畏敬を以て服従するのに対して、奴隸的な価値評価こそが自由を求めるものだからである（JGB260, KSA5: 212）。

おわりに——高貴な道徳は道徳の内に潜む力への意志を言い表す  
道徳上の奴隸一揆、すなわち、階級的な力の優位こそよい、とする限界を越え出ようとする試みは、成功していない。奴隸道徳もまた、よいこととはなんらかの意味において強者であることだ、と評価しているからである。よって、奴隸道徳と高貴な道徳との対立というものは、後年（『ヴァーグナーの場合』の結びで（KSA6: 50）ニーチェが示すような「対立」というよりもむしろ、ルサンチマンと空想の余地とが生まれることによって、階級的な力の優位こそがよいことであるとする本質的な価値評価を奴隸道徳と高貴な道徳とが共有しているとする「対比」と言い直した方が適切である。奴隸道徳と高貴な道徳とを対比させることの最も重要な意義は、——本来あるべき私たちの身の振りの範型を取り出すことでは決してなく<sup>5)</sup>——こんにちの私たちが規定している道徳上の価値評価が、その見かけに反して、太古の血腥い価値評価、階級的な力の優位を具える人こそがよい人である、という本質的な価値評価に即して作り出されているということを示すことにある<sup>6)</sup>。『ツァラトゥストラ』において、「生あるものを

5) ニーチェは、高貴な人たちがいなくなった安堵の中で恐怖せずにいるよりも、高貴な人たちにおびえて恐怖する方がよい、と述べている（GM I 11, KSA5: 277）。しかし、これこそまさに、相対的なものである。ニーチェは、こんにちの人間の姿に比すれば高貴な人たちの方がましだ、としているだけである（cf. *Za Vom Lande der Bildung*, KSA4: 154）。それだけではない。高貴な道徳を私たちの時代の身の振りの範型として解釈するということは、恐怖の中に身を置いて生きることこそがよく生きることだという解釈に参加することをも意味することになる。そうした解釈を採るということはまた、ニーチェ解釈を道徳哲学・政治哲学へと転用するに当たって、恐怖の中に身を置くことこそがもっとも好ましい、という価値評価を採用することをも意味する。

6) ニーチェは、道徳一般を批判しておらず、ある特定の道徳を批判している、とする解釈（e.g. *Leiter, op. cit.*, p. 74, *Clark, op. cit.*, *loc. cit.*）に私が異を唱えるのも、まさにこの点にある。すなわち、力の優位こそがよいことである、と

見出すところに、私は力への意志を見出した。そして、奉仕するものの意志の内にもまた、主人になろうとする意志を見出した。／いっそう強いものに奉仕するようにいっそう弱い者を説き伏せるのは、弱い者の意志、なおいっそう弱い者の主人になろうと意志する意志である。いっそう弱い者は、この快樂だけは断念することがない」(Za Von der Selbst-Ueberwindung, KSA4: 146f.) と述べられるように、奴隷道徳の内においてもまた、力への意志は、歪んだり病んだりした形で現れることはない。奴隷道徳もまた、力の優位であるかぎりにおいてよいこととは何であるのか、という問いに答えを与えようとする運動なのであり、それはそれで端的な力への意志の現れなのである。力への意志という原理に通約可能であるかぎり、奴隷道徳が批判されるべきならば、高貴な道徳もまた批判されるべきであり、高貴な道徳が賛美されるべきならば、奴隷道徳もまた賛美されねばならないのである。したがって、いかにして力への意志そのもの立ち帰るか、といったような問いは、ナンセンスである。というのも、私たちは、常に既に力への意志に駆り立てられているからである。重要なのはむしろ、力の優位であるかぎりにおいてよいこととは何であるのか、と問いかけてくる力への意志に対して、奴隷道徳に則した仕方、しかも自由な社会を裏切ることのない答えを与えようとする知的誠実さである。

※ ニーチェからの引用は、Giorgio Colli et Mazzino Montinari ed. (1980), Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe, Berlin / New York: Gruyter (KSA と略記) を用いた。引用に際しては、KSA の巻数と頁数を表記し、必要に応じて略号 (M: 『曙光』/Za: 『ツァラトウストラ』/JGB: 『善悪の彼岸』/GM: 『道徳の系譜』/EH: 『この人を見よ』) を付し、章の表題、節

---

いう本質的な価値評価を高貴な道徳も奴隷道徳も共有しているのである。私たちの時代の——道徳上の奴隷一揆以降の——パースペクティヴからすると、高貴な道徳といえども、奴隷道徳が与えてくれる選択肢の一つに過ぎない。奴隷道徳の与えてくれる選択肢の一つが他の選択肢よりも優れていると解釈するための根拠は、非常に乏しいだろう。

階級闘争から価値評価を解放する試みとしての……（大山）

番号などを表示する。引用の訳文はニーチェを含めすべて筆者によるもの。

書誌情報および参考文献

- Adorno, Theodor W. (1969), *Minima Moralia*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Clark, Maudemarie (2015), *Nietzsche on Ethics and Politics*, Oxford / New York: Oxford University Press
- Danto, Arthur Coleman (1980), *Nietzsche as Philosopher*, New York: Columbia University Press
- Fink, Eugen (1960), *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag
- Frede, Drothea (2013), The historic decline of virtue ethics, Russell, C. ed. *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press
- Heidegger, Martin (1989), Gesamtausgabe 47, Frankfurt am Mein: Klostermann
- Heidegger, Martin (1998), *NIETZSCHE I*, Stuttgart: Neske, 6. Auflage
- Honneth, Axel (2010), *Das Ich im Wir*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Kaufmann, Walter (1959), *From Shakespeare to Existentialism*, Princeton: Princeton University Press
- Kaufmann, Walter (1974), *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton: Princeton University Press
- Leiter, Brian (2002), *Nietzsche on Morality*, New York: Routledge
- Nehamas, Alexander (1985), *Nietzsche Life as Literature*, Cambridge: Harvard University Press
- Rée, Paul (1877), *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Chemnitz: Schmeizner
- Sommer, Andreas Urs (2019), Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral, Heidelberger Akademie der Wissenschaften ed. (2012-), *Historische und kritische Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*, Berlin / Boston: Gruyter
- Stegmaier, Werner (1994), *Nietzsches "Genealogie der Moral"*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- 大山真樹 (2021), 『時間・円環・救済』、晃洋書房
- 須藤訓任 (2011), 『ニーチェの歴史思想』、大阪大学出版会
- 須藤訓任 (2022a), 「等しきものの永劫回帰：ニーチェ『ツァラトゥストラ』第三部再読（上）」、『思想』、2022年3月号（第1175号）、59-74頁
- 須藤訓任 (2022b), 「等しきものの永劫回帰：ニーチェ『ツァラトゥストラ』第三部再読（下）」、『思想』、2022年4月号（第1176号）、105-134頁