

# ニーチェ思想にみる「誘惑」というテーマ——『曙光』を中心に

丸本 高己

## Nietzsche's Critique of Morality and the Concept of "Temptation"

MARUMOTO Koki

### 1. はじめに

本稿は、「誘惑」というテーマがニーチェ思想の中でもつ射程を明らかにする試みである<sup>1</sup>。本稿の見立てによれば、「誘惑」という事柄は、ニーチェ思想、特にその道德批判を理解するにあたって、極めて重要な鍵概念である。なぜそう言えるのか。本論に先立って簡単に説明しておく。

中期以降のニーチェが、キリスト教をはじめとする既存の宗教や、ショーペンハウアー流の形而上学、そしてそれらの延長線上に位置する（とニーチェが目する）道德に対して、徹底した批判者の態度をとってきたことは、周知の事実である。だがこのとき、次のような素朴な疑問が生じよう。すなわち、仮に批判者（ニーチェ）の立論が正しかったとするならば、なぜそれと対立する批判対象（道德を前提とする論者）の立場をとる者がこれまでいつづけてきたのだろうか。この問いに対する応答が為されない限り、批判者（ニーチェ）の議論には説明し得ぬものが残されていることとなり、その議論は説得力を欠くものにとどまる。それゆえ批判者としてのニーチェは、批判対象が道德を受け容れてきた経緯・必然性についての説明を、（もちろん当の批判対象自身が行うのは別の仕方でも）用意しなければならないのだ。さてそこで注目すべきが、『曙光』序文の中で用いられている「道德の誘惑」という語表現に他ならない。この語表現を導入することによって、道德を前提とする論者たち（批判対象）がこれまで道德から批判の手を遠ざけてきた理由を、次のように説明することができるようになるのだ。その理由とはすなわち、簡単に言えば、こういった論者たちがある種の「誘惑」によって囚われていたからだ、と。このように「誘惑」という事柄は、ニーチェが批判対象のことを当人にかわって説明し、それにより自身の道德批判に説得力を与える上で、重要な機能を果たす鍵概念なのである。

以下本稿では、この「道德の誘惑」についての考察を中心に議論を進める。まずは、「道德の誘惑」という表現が実際に用いられている『曙光』序文に定位して、そこで何が問題となっているのか、改めて確認する(2.)。次に、この「誘惑」がどのようなメカニズムによってはたらくと想定されるのか、『曙光』本論での議論をもとにより詳しく考察する(3.)。こ

うして「道徳の誘惑」そのものについての議論を踏まえた上で、その後、この「誘惑」に抵抗しようとするニーチェ自身の積極的な取り組みにも光を当てたい。そこでは意外なことにも、ある種の「誘惑」（「道徳の誘惑」とは異なるポジティブな意味でのそれ）が戦略的に取り入れられることになるだろう（4）。こういった多層的な「誘惑」についての考察を通じて、ニーチェの道徳批判の方向性を浮かび上がらせること。それが本稿の目的である。

## 2. 「道徳の誘惑」が語られる文脈

1886年に付された序文<sup>2</sup>の中でニーチェは、その中期著作『曙光』（初版1881年）を振り返り、次のように述べる。「当時私は、誰しもができるわけではないことを引き受けた。〔…〕私は、われわれの道徳への信頼を掘り崩し始めたのだ」（M. Vorrede 2）。ニーチェの理解するところによれば、人間とは（道徳が語る通りの意味で）道徳的なものであるという素朴な前提が疑問視されることは、これまで絶えてなかった。道徳を批判することは、「許されなかった」のだと言う（M. Vorrede 3）。後期のニーチェは、他ならぬそういった道徳そのものを批判の対象にするという課題を負った著作として、かつての自著をプレゼンテーションしているのである。

では、なぜこれまで道徳を批判することは「許されなかった」のだろうか。注目に値するのは、ここでニーチェが挙げているその理由である。引用を挟んで確認しよう。

道徳は、自身から批判的な手と拷問具を遠ざけるために、あらゆる類の恐喝的な手法を行使しただけではない。道徳の確かさは、それよりもずっとある種の魔術のうちに存しているのだ。道徳はこの魔術に熟達している。——道徳は、ひとを「歓喜させる」術を知っている。道徳は、批判的な意志を一瞥しただけで麻痺させることに成功し、それどころか自身の方へと仕向けさせることに成功するのだ。そう、道徳はその批判的意志をそれ自身に対立するように向け返す術を知っている。かくて批判的意志はサソリのように、その針をそれ自身の身体に刺すのである。（同）

道徳は、道徳に対して向けられるべき批判の矛先を、批判者自身へと向け返してしまう。だからこそ、これまで道徳そのものが批判の対象とされることはなかったのだ、ということである。そしてニーチェは、このようにして批判を免れる術のことを、「誘惑」と呼ぶ。「道徳はまさしく、かねてよりそれが地上で語られ説得されてきた限り、誘惑の最大の匠（die grösste Meisterin der Verführung）として証されてきた」（同）。「道徳」という語が一般にもつ厳格主義的な響きとは裏腹に、ニーチェはここで、道徳的であることの影にある「誘惑」を暴露しようとするのだ。

さらにつづけてニーチェは、この「誘惑」という概念を用いることにより、自身の批判対象（道徳を前提とする論者）が道徳を無批判に前提としてきた経緯に対して、説明を与える。

その際論敵として特に設定されているのは、カントである。ニーチェは、「どんな哲学者も、カントでさえも、道徳の誘惑（die Verführung der Moral）のもとに建てられたのだ」とした上で、次のように述べる。

彼〔カント〕は自分の「道徳の王国」のための余地を創出するためには、証明され得ない世界・論理的な「彼岸」を想定する必要がある、と見た。——そのためにこそ、彼は純粋理性の批判を必要としたのだ！換言すれば、「道徳の王国」を反論しえないものとし、むしろ好んで掴み得ないものとするという一事が何よりも重要ではなかったならば、彼はそれ〔＝純粋理性の批判〕を必要としなかったのだ。〔……〕彼が道徳を信じたのは、それが自然や歴史によって証明されるからではなく、それが自然と歴史によって常に反論されるにもかかわらず、なのである。（同）

引用から明らかな通り、カントによる理性の限界の画定は、ニーチェの目には、批判の権限が及ばない領域を確保し、道徳に対する批判を制限せんがために為されたこととして映る。このようにしてニーチェは、先人の不徹底さの背景を解き明かすと同時に、自らの立場を先人の立場から差別化することを試みているのだ。

さらにその先の展望まで視野に収めておくとすれば、この序文を付した『曙光』第2版（1886年）が刊行された後、ニーチェは『道徳の系譜学』（1887年）を公刊し、その中で自身の道徳批判を体系的にまとめあげることとなる。「道徳の誘惑」という概念は、この批判のプロジェクト全体の中で、これまで道徳がなぜ批判対象とされてこなかったのか、という導入的かつ不可欠な議論を補っているのだ。

### 3. 「道徳の誘惑」のメカニズム

以上、「道徳の誘惑」という表現が用いられる際の文脈について確認した。それでは、「道徳の誘惑」は実際どのようなメカニズムによってはたらくと想定されるのか。肝心なのはこの議論であるが、同序文の中にはこれ以上詳しい解説はない。そこで本稿では以下、同序文が付されているところの『曙光』本論での議論をもとにそのメカニズムについて考察したい。

#### 3.1. 『曙光』本論にみる「道徳の誘惑」の問題

まずは、『曙光』本論の道徳（倫理）論<sup>3</sup>における、もっとも基礎的な事柄を確認することから始めよう。同書の中でニーチェは、「倫理とは、いかなる類の習俗であれ、習俗への服従以外の何ものでもない（特にそれ以上のものではない!）」と述べ（M. 9）、一般に語られる「倫理」の一切を、服従が自己目的化した感情に還元する。ニーチェによれば、共同体にとっての利害を離れた、それ自体としての「倫理」など存在しないのだ。引用しよう。

倫理と愚鈍化——習俗は、思い込まれた利と害についての先代の人間たちの経験を表している。——しかし、習俗への感情（倫理）は、そのものとしてのそのような経験に関わるのではなく、習俗の古さ・神聖さ・議論の余地のなさ、に関わるのである。そしてそれゆえにこの感情は、新しい経験をしたり、習俗を訂正したりする感情とは逆向きに作用する。(M. 19)

倫理とは、共同体の中のルール（習俗）を遵守することそれ自体が自己目的化した感情、「習俗への感情」、に他ならない。そこでは、ルールの内容について吟味検討することは重要ではない。それどころか、その内容は考えられるべきではないとされるのである (cf. M. 107)。むしろそこでは、(内容が何であれ) その指示に対して従順であるという形式的な側面だけが重視される。このようにニーチェは、道徳や倫理のオリジナルな姿を、思考を無にして服従する、というあり方に見出すのだ。以上が、『曙光』本論の道徳（倫理）論におけるもつとも基礎的な前提であり、それは「習俗の倫理 (die Sittlichkeit der Sitte)」という術語によって集約される。

さてそれでは、この「習俗の倫理」の問題系において、先の序文で「道徳の誘惑」という言葉が指していた内容 (=道徳が、個人をしてその個人自身に批判の矛先を向け返させるということ) は、どのように語られているだろうか。以下の断章に目を向けてみよう。

法の遵守 ——道徳的な指示を履行しても、約束され期待されたものとは違う結果が生じる場合、そしてその倫理的な人間に、言われていた幸運ではなく、期待に反した不運と惨めさが訪れる場合、その良心的で不安な人間の言い逃れがきまって残りつづけるのだ。曰く、「実行において、何事かを凡ミスしてしまったのだ」と。最悪の場合、深く苦悩し押しつぶされた人間性から、こんな通達が出される。「指示を実行するのは不可能なのだ。われわれは徹底的に弱く罪深く、最も内的な根本にある道徳性が無能なのである。したがってわれわれには、幸福や成功を要求する権利などない。道徳的な指示や約束は、われわれ自身がそうであるよりも、より善き存在者のために与えられているのだ。」(M. 21)

言葉を補いながら確認しよう。——ここでは、道徳に関して二つの異なる段階が、すなわち道徳の「指示」の段階と道徳の「実行」の段階が、あるとされている。さて今、何らかの期待に反く結果を前にしたとき、個々人は、自身による「実行」の段階において問題があったのだ、と思ひ込む。裏を返せば、そこでは、道徳の「指示」の段階で何かしら問題があったのかもしれない、という可能性は最初から排除されている。こうして個々人は、道徳ではなく、自己自身に対して批判を差し向けるのだ。このように「道徳の誘惑」の問題は、中期『曙光』本論においては、「道徳的な指示」の履行に関わる問題として語られる。

### 3.2. 道徳は、世界を二重化することによって、批判の届かない立脚地点を確保する

それでは、ここではどのようなメカニズムがはたらいているのだろうか。引きつづき上の引用をもとに、考察を進めよう。注目したいのは、上の引用の後半部である。曰く、「良心的な人間」は、道徳的な指示を実現できる「より善き存在者」と、それが不可能な「われわれ」人間自身との間の、峻厳な区別を自覚するのだ、とされている。ニーチェによれば道徳とは、自らの現実のあり方と理想的なあり方との間の架橋しがたい距離を前提としてはじめて成立するものに他ならない。そうして「われわれ」人間は、人間自身とは本質的に異なる「より善き存在者」を鏡として、自身のあり方を振り返り、自身の無能さに絶望するのである。そしてこの、「より善き存在者」が実在するという仮定は、同時に、このような存在者がいることができるような世界、つまり「われわれ」が生きているのとは別の世界が実在するという仮定を意味する。ニーチェは、このように二つの世界のコントラストを活用することを、道徳の用いる中心的な手法とみなすのだ。どういうことか、以下に詳しく論じよう。

二つの世界の対比（「われわれ」が現に生きる世界と、それとは根本的に「別の世界」との対比）は、『曙光』の中では、「自然」と「超自然」との対比として描かれる。それぞれのどのようなものか。——両者は、それぞれ別の「因果性」を前提するものとされている。すなわち、一方で「自然的」な因果性は、厳密な必然性に基づくものであり、ニーチェにとってはそれこそが「真なる」因果性であるとされる（M. 33）。他方で「超自然的」な因果性は、人間がそういった必然的な因果連関を見出せないもの（偶然）を前にして推論されるところのものであり、「デーモニック」と呼ばれる（同）。というのもそこでは、意図をもって自由に行為することができる何らかの人格が、自然の背後に見出されるからだ。そうして自然における一切の出来事は、この自由で恣意的な人格によってもたらされたものとして、説明される（cf. M. 130, 23）。

では、出来事的一切がこの「超自然的」な因果性によって把握されるとすると、いかなる事態に発展するだろうか。——端的に言えば、人間の向き合うべき対象が、自然の背後（超自然）にいるとされるその人格に限定され、自然そのものに向き合う姿勢が軽視されることになる。そこでは、「行為の真なる自然的な帰結が、超自然的な帰結（いわゆる神性の罰と恩寵）よりも、関心を向けられること少なくなる」（M. 33）。こうして個人は、超自然における人格を動かすことだけに専念するようになるのだ。結果的に、自然の内部で現実に行っていることからリアリティが剥奪され、「ついには、それが象徴であり得る限りにおいてのみ、なお現実〔＝自然〕にも価値ありとみなすことになる」（同）。つまり世界が単に二重化されるだけでなく、自然の背後に見出された超自然の世界（「別の世界」）こそが本来的な価値の源泉である、とされるのだ。かくして、「別の世界」の存在を前提として出される指示が、無批判に受け入れられることとなる。もし何か問題があるのだとすれば、その問題は、現実に個人が生きているこの世界の側にあるものと判断されるのだ。そし

て先に光を当てておいた「道徳的な指示」もまた、まさにこの文脈の中に位置づけられるものである。引用を挟んで論じよう。

指示の証明——一般的に或る指示、例えばパンを焼けという指示の良し悪しは、次のように証明される。すなわち、その指示通りに遂行されたと前提した上で、その指示において約束された結果が生じるか生じないかということによって証明される。〔だが〕道徳的な指示の場合には事情が異なる。というのもこの場合、結果は見通しがたい、ないし解釈の余地あるものであり、不定だからである。こういった指示は、学問的にはごくごく僅かな価値しかない仮定の上に安らっている。結果からその価値を証明したり、反証したりすることは、根本的にほぼ不可能なのだ。(M. 24)

これまでの議論を踏まえれば、次のように解釈できる。——自然の内部で完結する事柄についての指示であれば、種々の原因と結果が必然性によって結ばれているため、指示の良し悪しを容易に判断することができる。しかし、「道徳的な指示」の場合には、必然性を免れた超自然の領域を介在させることになる。そのため、仮に望まぬ結果がもたらされたとしても、その問題の発端が、必然性の連関を遡って指示そのものに見出されることはない。むしろそこで問題の目を向けられるのは、他ならぬその実行者たる個人自身なのだ。

こうして道徳は、世界を自然と超自然へと二重化し、道徳的指示の拠り所そのものを後者に設定することによって、批判的な眼差しを自身から背けることに成功する。以上が、序文で言われていた「道徳の誘惑」の生じるメカニズムである。

### 3.3. 「道徳の誘惑」の実例

上の議論によってニーチェは、カントに代表される自身の批判対象（道徳を前提とする論者）がこれまで道徳そのものの批判に着手しなかった理由・経緯について、批判対象当人にかかわって説明するための道具を、用意したことになる。では、実際その経緯はどのように説明され得るのだろうか。本節の最後に、これまでの議論を踏まえつつ描き出してみよう。ここでまず参照したいのは、次の断章である。

倫理感覚と因果性感覚との間にある反対運動——因果性の感覚が強まる程度にしたがって、倫理の王国の領域は小さくなる。というのも、ひとが必然的な結果を把握し、それをあらゆる偶然から、時折為される後カラノ理由づけから区別して考えるたびごとに、これまで習俗の基礎として信じられてきた無数の幻想的な因果性が破壊されるからだ。——本当の世界は、幻想的なそれよりもずっと小さい。そして不安な部分や強制の部分が世界から消えていくたびに、習俗という権威を前にした敬意が消えていくたびに、倫理は失うところ大なのである。これ

に抗して倫理を増そうと思う者は、結果が監視〔検査〕可能とならないよう、予防策を知っていなければならない。(M. 10)

敢えて時系列順に並べるとすれば、上の断章の内容は三つの段階によって整理される。まず第一段階は、「倫理感覚」が支配している状態である。これがニーチェにとっては所与の状態であり、ここでは「幻想的な因果性」、つまり先に見た言葉で言えば「デーモン的な」因果性によって物事が捉えられている。第二段階は、「(真なる) 因果性感覚」が成長し、「幻想的な因果性」が解体されていく過程である。それはつまり、自然の背後に見出されていた人格が無用にされてゆく過程を意味する。しかし、この解体過程にもかかわらず逆に「倫理を増そうと思う者」は、つまり超自然における人格をなお信仰しつづけたいと思う者は、第三段階として、道徳的指示の結果が「監視〔検査〕可能とならないよう」にするための「予防策」を、対抗的に講じることとなる。

特に注目したいのは、第三段階である。ニーチェは、このように超自然の人格を保存するための「予防策」を講じた者たちの中に、カントを含める。「カントもまた、人格への服従に達せんがためだけに、道徳を巡る回り道をしたのだ」(M. 207)。では、カントが経たとされるその「回り道」とは具体的にいかなる内容を指すのか。——それは、「知に対してその限界を指し示すこと」(M. 197)、つまりこれまで用いてきた言葉を用いるとすれば、自然の領域と超自然の領域を完全に切り離し、「われわれ」から「別の世界」へのアクセスを完全に奪うこと、である。このプロセスを経ることにより、たとえ理性がそれに反することを主張したとしても、超自然やそこに位置づけられる人格に対する信が揺らぐことは、もはやなくなる。むしろここでは、理性の方が問題視され、批判に晒されることになる。だからこそニーチェは、先の『曙光』序文からの引用で見た通り、「彼〔カント〕が道徳を信じたのは、それが自然や歴史によって証明されるからではなく、それが自然と歴史によって常に反論されるにもかかわらず、なのである」(M. Vorrede 3) と述べるのできるのだ。

このようにして「道徳の誘惑」という概念は、ニーチェにとっての批判対象（道徳を前提とする論者）がこれまで道徳を無批判に受容してきた経緯の説明を、可能にするのである。

#### 4. 「道徳の誘惑」に対抗する、別の「誘惑」？

だが実は、上に見た議論だけでは、ニーチェの主張は批判としては不十分である。なぜなら、当然のことながら批判対象の側にも、それ自身の原理に基づく主張があるはずだからである。それゆえ現段階では、それぞれ別の原理にもとづく二つの主張が衝突しているだけであり、その優劣を決することはできないはずである（水掛け論）。言い方を変えれば、仮に批判者（ニーチェ）がその批判対象（道徳を前提とする論者）に反する主張を展開しているのだとしても、その主張は、批判対象にとって態度変更の必要性を意識せざるを得ないような訴求力を、未だ持っていないのだ。では、批判者（ニーチェ）の主張がそのような訴求力

を持つためには、何が必要なのだろうか。これまでの議論を踏まえつつ、本稿の最後にこの点について論じたい。

後期のニーチェは、上の問題を明確に意識している。それゆえそこでは、次のような戦略が採られる。すなわち、批判対象にとって疎遠な原理を外から持ち込むことによってではなく、批判対象自身がもともと内面化している原理を刺激することによって態度変更を迫る、という戦略である。ニーチェはそれを、「道德の自己止揚」という言葉によって定式化する。『曙光』序文から引用しよう。

この本〔『曙光』〕の中で道德は信賴の解約通知がなされる。だがそれは何によるのか？ 道 徳 性 から である！〔……〕次のことは疑いようもない。すなわち、一つの「汝為すべし」がなおわれわれに語りかけているということ、われわれは未だわれわれを超える強力な法に聞きしたがっているのだ、ということ。これこそが、われわれにとっても聞き取れるようになっている最後の道德、われわれがそれを生きることを知っている最後の道德なのである。〔……〕もしどこかでそうだとすれば、ここでこそ、われわれもなお良心の人間なのだ。〔……〕われわれのうちで実行されているのは、その定式を求めるとであれば、——道 徳 の 自 己 止 揚 である。(M. Vorrede 4)

ニーチェはここで、道德が直面している問題を、自身も批判対象も含めた「われわれ」の問題に置き換え、両者が出発点・基礎を共有していることを強調している。つまり、道德を批判するニーチェの試みは、道德そのものに由来する要請に他ならない、と位置付け直されるのだ。そしてこのような戦略は、よく知られるように、後期『道德の系譜学』における「真理への意志」批判にもそのまま引き継がれている。同書によれば、キリスト教的な道德は「真理 (Wahrheit) への意志」によって没落を迎えるはずだが、その「真理への意志」は、他ならぬ道德そのものが育んできた「実直さ (Wahrhaftigkeit)」という徳に淵源するものである、とされる。そうして同書での道德批判は、「真理への意志」が自らの地盤を掘り崩すことにより道德の「自己超克」が招来される、という予告とともにクライマックスを迎えるのだ。ニーチェ後期の道德批判は、このように「道德の自己止揚」(ないし「自己超克」)を批判対象自身のもとで起動させる、ということに狙いを定めて展開される。

だが実はこのような戦略は、明示的な仕方ではないにせよ、中期『曙光』本論においても既に示唆されている。しかもニーチェはそれを、ある種の「誘惑」(ここではポジティブな意味での)の事柄として表現しているのだ。以下の引用を見てみよう。

誘 惑 者 ——正直さ (Ehrlichkeit) は、あらゆる狂信者にとっての大いなる誘惑者 (Versucherin) である。ルターから見て、悪魔の形をして、あるいは美しい女性の形をして近づいてくるように見えたもの、彼があの不器用なやり方で自分を守ってきた



もの、それこそおそらく正直さであり、おそらくより稀な場合ではあるが、しかも真理であった。(M. 511)

ここでは「実直さ」のかわりに「正直さ」という言葉が用いられているが、いずれにせよニーチェは、この徳に、既存の価値秩序に対する妄信（「狂信者」が抱くようなそれ）を宙吊りにするような効果を見込んでいる。さらに注目すべきことにも、ニーチェはここで「正直さ」を「誘惑者」と呼び、「誘惑」という営みを通じて他者に態度変更を迫る、という方法論を、ポジティブな意味で示唆しているのだ。今一步言葉を補って説明するとすればこうだ。誘惑がまさしく誘惑として成立するためには、他ならぬ被誘惑者自身に内具する性向が刺激されなければならない。逆に言えば、被誘惑者にとって無縁な原理を刺激したとしても、被誘惑者はまったく関心を示さない。要するにそこでは、被誘惑者（「狂信者」、既存の価値秩序の内側にいる者）がそもそも「正直さ」を価値として内面化しているからこそ、「正直さ」を要求する誘惑者の試みが成功し得るのである。そのような前提があるゆえに、ニーチェはここで「正直さ」を「誘惑者」（肯定的な意味での）として取り上げることができるのだ。以上の考察を踏まえれば、まさにこの前提（「正直さ」が「誘惑」のトリガーとして有効であるという前提）がより深く自覚され、方法論として取り込まれたものこそ、後期の「道德の自己止揚」というモチーフに他ならない、とすることができるだろう。

以上見てきた通り、批判者（ニーチェ）の批判的主張が実践的に有効なものとなるためには、その主張が批判対象（道德を前提とする論者）自身の原理に則って導き出されるものである、ということが示されねばならない。そこでニーチェは、批判対象自身に内具する徳（「正直さ」ないし「実直さ」）を刺激して、既存の道德から離脱するように「誘惑」するのである。この「誘惑」、「道德の誘惑」とは別の（ある意味で真逆の）「誘惑」を積極的に取り入れることで、ニーチェは、批判対象がニーチェ自身の立場へと移行することの妥当性を示すのである。

## 5. まとめ

以上本稿では、『曙光』での議論を中心に、「誘惑」というテーマがニーチェ思想の中でのいかなる射程を持っているのかを示した。改めてまとめるとすれば、ニーチェの中では、二様の「誘惑」が想定されていると言える。一方は、これまで批判対象（道德を前提とする論者）が道德を批判し得なかった必然性を示す際に用いられる、「誘惑」である（「道德の誘惑」）。それによれば、批判対象が道德を批判し得なかった理由は、道德が孕むメカニズムによって、批判の矛先が批判者自身に向け返されてきたから、に他ならない。他方は、これから批判対象が態度を変更して道德批判へと向かうべき必然性を示す際に用いられる、「誘惑」である（「正直さ」を媒介にした「誘惑」）。それによれば、批判対象が態度を変更して道德批判へと向かうべき理由は、他ならぬ批判対象自身に内具する「正直さ」という価値が現状の道德

への追従を許さず、態度変更を要請するはずだから、に他ならない。ニーチェは、前者の「誘惑」を摘発することによって、批判対象の「真の」姿を暴露する。同時に、後者の「誘惑」を積極的に自身の方法論の中に取り入れることによって、批判対象を自身の立場の方へと引きつけようと試みるのである。こうして二様の「誘惑」を視野に収めることによって、ニーチェの道德批判の方向性が浮かび上がる。それは、「誘惑」のせめぎ合い、として捉えることができるのだ。

本稿では紙幅の都合上、前者の「誘惑」(ネガティブなそれ)についての議論に偏らざるを得ず、後者の「誘惑」(ポジティブなそれ)について詳しく論じることができなかった。後者について詳論するためには、中期以降ニーチェが自身の哲学スタイルとして頻繁に標榜することとなる「実験哲学」についての議論を、踏まえることが不可欠である(ニーチェはそこで、「誘惑者・悪魔 (Versucher)」と「実験する者 (Versucher)」を重ね合わせることを試みている)。この点に関しては別の機会に譲りたい。

---

## 注

<sup>1</sup> ニーチェからの引用に際して、本稿では次のテキストを用いた。Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. hrsg. v. Colli, G. und Montinari, M., München, Berlin/New York, 1999. 拙訳。引用箇所の表記については、注2参照。引用に際してニーチェ自身による強調は隔字体によって表した。文章の省略は〔……〕によって、執筆者が言葉を補った場合には〔亀甲〕によって示した。

<sup>2</sup> 『曙光 (Morgenröte)』の初版が出版されたのは1881年、それに新たに序文が付け足された第二版が出版されたのは1886年である。『ツァラトゥストラ』を挟む両期は、それぞれ中期 / 後期として分けて扱われることもある。以下本稿では、『曙光』本論から引用する際には (M. + 断章番号)、序文から引用する際には (M. Vorrede + 断章番号)、によって引用箇所を表記する。

<sup>3</sup> 本稿では原則 *Moral* を「道德」、*Sittlichkeit* を「倫理」と訳し分けているが、ニーチェの記述の中で両者は特別な意図をもって使い分けられているわけではない。そこで本稿でも、基本的に両語は同じ事柄を指すものとして扱う。