

ケアの倫理における自己犠牲の価値

宮内 寿子*

Value of Self-Sacrifice in Ethics of Care

Hisako MIYAUCHI *

Abstract

In *In a Different Voice* Carol Gilligan says, “that stream of life……for centuries has immersed her in the passivity of dependence while at the same time imposing on her the responsibility for care”. But can this task which has imposed on the women be accomplished? For this problem Gilligan proposes three levels in the development of ethics of care. The second level of the development is the moral of self-sacrifice.

In this paper I discuss how this moral of self-sacrifice can be criticized and be overcome. And I examine this theme referring to the theory of Ressentiment of Nietzsche.

キーワード：ケアの倫理、自己犠牲、責任、受動性、能動性、ルサンチマン、遠近法的解釈、系譜学的解釈、弱さの強さ

1. 自己犠牲とルサンチマン

1. 1 自己犠牲という罫

キャロル・ギリガンは『もうひとつの声』の中で「女性は過去何世紀ものあいだずっと受身の依存的存在であり、また同時に他人を思いやる責任を押しつけられてきた」¹⁾と述べる。しかし、女性に押し付けられてきたこの課題は、遂行可能であろうか。つまり、受身の依存的存在でありながら、他者を思いや

る責任を担うことは本当に可能なのだろうか。これに対してギリガンは、思いやりの倫理の発達段階論²⁾を提示した。人に気に入られるために思いやりを示す受動的関わり方の段階から、人を助けようと思いを示す能動的関わり方の段階、人を助ける責任倫理への展開である。

ではこのような移行は、なぜ可能になるのだろうか。ギリガンはこの変化を惹き起こすものを価値における変化として、善から真理

* 情報コミュニケーション学部非常勤講師、Tsukuba Gakuin University

1) キャロル・ギリガン『もうひとつの声』川島書店、1986年、124頁。

2) この段階論については拙論「ケアの倫理の可能性」(筑波学院大学紀要第3集、2008年)において展開した。

への移行と捉える。ギリガンの語る女性の思いやりの発達三段階は、その第二段階に自己犠牲の道徳を持っている。非利己的価値を掲げる段階である。やがて自分をケアの対象から外すことに無理が生じ、人間関係の真の力関係に目を開かれる。その結果、自分をもケアの対象に組み入れないことはおかしいと認識するようになる。つまり、自己犠牲という「善」の価値から、自他の心理を含めた人間関係の「真実」を認識することに目を開かれることによって、移行は生じると捉えられている。

助けることと喜ばせることを区別することにより、心くばりの活動は、他人に認められたいと言う欲求と切り離されることとなります。このとき責任性の倫理が、個人としての個人統合と強さにたいする自ら選びとった基準点となることができるのです³⁾。

ケアの倫理におけるギリガンの第二段階は、コールバーグの「良い子志向」(第3段階)としての思いやりの捉え方と重なる。コールバーグは思いやり一般を他者からの承認欲求という受動的なものとして解釈し、思いやりを行動原理とするレベルを慣習次元の(6段階中)第3段階と評価した。認知発達理論的に言って、原理に従って考える主体性が確立できていない段階である。しかし、なぜ、原理を生み出し原理に従う主体性や能動性に、それほど価値が置かれるのか。また主体的、能動的あり方は原理主義的、わが道を行く的なものしかないのか。この問いが、ギリガンの問いであった。主体的な人間関係の構築という道があるのではないのか。

ケアする責任とは、受身の応答責任であって、方向を見定め社会をリードしてゆく能動的原理に対して、反応を本質特徴とする第2

義的意義を有する。これがケアに対する社会的評価である。しかし、ギリガンの発達段階論において、依存と同調を思いやりと捉えている第二段階でも、そこには能動的引き受けが生じている。自分で考えることを放棄しているのではなく、考えるための価値が「自己犠牲イコール善」というものである。この段階では個人の生存への関心は「利己的」と評価されて、人間関係の中にある生こそが望ましいものとされる。それゆえ、その関係の中で果たす「責任」が価値を持つ。この段階の持つ危険は、責任が自己犠牲と混同されることである。この段階では思いやりと従順さ、従属が混同され、思いやりと自己犠牲が同じものと見なされている。つまり、人のいうことに耳を傾けることが思いやりであり、責任であって、自分の要求に耳を傾けることは利己主義であるとして排除される。

そして、この第二段階から第三段階への移行期の危機は、自分の判断力を信頼できるかどうかから生じる。他人を傷つけるのが間違いであると言うだけでなく、自分を傷つけることを善とする自己犠牲の道徳判断を批判できなければならない。この移行期の葛藤を通して「自己と他人との道徳的平等を主張できるようにも、また思いやりの世界に両者を引き入れることができるように」もなる。こうして「思いやりは普遍的命令、つまり慣習的な解決から解き放された主体的選択の倫理」⁴⁾となる。

1. 2 自他の相克

さてなぜ自己犠牲の徳は批判されなければならないのか。まず自他の関係性についてメルロ＝ポンティの分析から考えてみたい。メルロ＝ポンティによれば、生きることの「のり超えがたい独我論」の世界とその主観の経

3) キャロル・ギリガン、前掲書、301頁。

4) 同上書、159-160頁。

験と「私の世界への挿入」とは同時なのである。私たちが独我論を語るときにも、それを語る人びとを想定し、その人びとに語りかけている。私たちが自由であろうとするとき、際限のない自由を自分に要求するときも、何かに対して要求しているのである。あるいは自分を限定したくないときにも、拒否したい何ものか、距離をとりたい何ものかに対して態度を決めている。

他者が私か、そのいずれかを選ばねばならない、とひとは言う。しかし、選ぶときには、他方にたいして一方を選ぶわけであり、したがって両方を肯定しているわけである⁵⁾。

メルロ＝ポンティは実存する限り、まったくの独我論は成り立たないと言う。哲学者が一人こもって普遍的省察に没頭しているときも、それは「実際には活動であり、話であり、したがって対話」⁶⁾であると言われる。すなわち私たちが生きているのは、このような相互性の世界である。自由への欲望もこのような相互性の世界のなかで起こり、配慮もまた然りである。自由への欲求は他者との相克の側面が自己の実存を脅かすと捉えられるとき、自他を分離しようとする。しかし相克は配慮的世界においてもすでに抜き去りがたくあるのである。

この相克は、私がたとえば盲目的な犠牲になって他者のために生きようとするときでさえ、すでにそこにあるのだ⁷⁾。

そして、この相克への無自覚性は、他者への配慮の陰に私のやり方や私の価値観が隠れていることに無自覚であることを意味するだろう。

私が他者と条約を結んで、一つの相互的

世界に生き、そこでは私は私自身に対するのと同じだけの場所を他者にも与えようと決意したにしても、しかしこの相互世界もやはり私の投企なのである。私が私自身の幸福を望むのと同じように他者の幸福をも望んでいると信じているとすれば、そこには偽善がひそんでいよう。なぜなら、他者の幸福へのこうした執着でさえも、やはり私に由来するものだからである。相互性がなければ<他我>もない。というのも、そうでなければ、一方の世界が他方の世界を包みこむことになるし、一方は自分が他方の利益から疎外されていると感じるものだからである⁸⁾。

このように、それぞれの「私」は「のり超えがたい生きられる独我論」⁹⁾の世界を生きている。それゆえ自己犠牲は批判され得るのである。なぜなら私たちが生きている相互的世界とは、「私」の投企であり、自己への配慮と他者への配慮は楯の両面である。それゆえ、自己犠牲的配慮は他人にもどこかで犠牲を強いるものとなる。思いやりの倫理の発達段階論で、「自己犠牲イコール善」の段階から自他の人間関係の真実へ気づくというのは、このような人間の生きる現実を目を開かれることである。

私たちがこの「のり超えがたい生きられる独我論」の世界を生きているなら、私たちの足場はあのソクラテスの内なる声であり、ギリガンの指摘した内なる声であろう。現実のなかで生じる軋みに反応する内なる声、私たちはそこからしか始まらない。ケアの倫理が成熟するには、自分の感情への気づきが必要である。そして、私たちは自分の感情に気が

5) M・メルロ＝ポンティ『知覚の現象学2』みすず書房、1974年、229頁。

6) 同上書、230頁。

7) 同上書、223頁。

8) 同上書、223頁。

9) 同上書、225頁。

ついていると通常思っている。しかし、私たちは感情もまた学ぶのである。

われわれの自然的な態度は、われわれ自身の感情を体験したり、われわれ自身の喜びにひたりこむことではなく、周囲の感情的カテゴリーにしたがって生きることである¹⁰⁾。

自らの感情を体験することの難しさは、ギリガンはじめ女性の心理を研究してきた女性研究者が見いだしたのものである。私たちは感情に関しても、自分の声を聞き逃す、あるいは聞き違える。自己犠牲を批判し乗り越えるために、自己犠牲の負の側面を、ニーチェのルサンチマン論を手引きに考察したい。

2. ルサンチマンの道徳の展開

2. 1 ルサンチマンの逆倒した価値

以下で、ニーチェのルサンチマンの道徳批判を手がかりにしつつ、ケアの倫理の自己犠牲の道徳の問題を考察してゆこう。ルサンチマン（怨恨）の道徳とはどのようなものか。またなぜそれが単に心理学的問題ではなく、ニーチェにとって大きな課題であり、かつ思想史的にも意味を持ってきたのか。それはヨーロッパを支配するキリスト教道徳の真髄だからである。そしてキリスト教は、愛の宗教であり、弱者を救済する立場に立つと一般的に解釈されている。すなわちキリスト教は、ケア精神の実践宗教と言ってもよいであろう。そのキリスト教をニーチェはニヒリズムとして批判した。これはヨーロッパの運命がニヒリズムであるということでもある。ということは、ケア精神はまさにニヒリズムで

あり、ルサンチマンであるということになる。

ではルサンチマンの道徳とはどのようなものか。まずニーチェはすべてが力への意志であるといったが、それはあらゆるものがより権能を求めるとのことである。

この世界は力への意志であり、——それ以外の何ものでもないのだ！ そして君たち自身もこの力への意志なのであり——それ以外の何ものでもないのだ！¹¹⁾

すべてが力への意志であるということは、強い力は弱い力を制圧する。ではこれはどのような関係、在り方を言っているのだろうか。

生とは、さまざまな闘争者がある中で不均一に成長する諸力を確認する過程をあらゆる一つの持続形式と定義できよう。服従の中にも抵抗が存在し、自己の力が決して放棄されることがないように、命令の中にも許容が存在し、その結果敵の絶対的な力は、打ちまかされることも、同化されることも、解消されることもないのだ。「服従」と「命令」は競技の形式である¹²⁾。

さらにニーチェは、この服従と命令の力関係を類型（タイプ）同士の関係と解釈する。能動的力の類型のもつ道徳は自己肯定の、ヤーザーゲンの道徳である。能動的な力とは「あの自発的な、攻撃的な、侵略的な、新しい解釈を下し新しい方向を定める形成的な諸力」¹³⁾といわれるような力であり、生とは本質的にその根本機能において「侵害的、暴圧的、搾取的、破壊的にはたらくもの」¹⁴⁾とも言われる。能動的な力に反応する力（「適応」

10) 同上書、258頁。

11) KGW VII38 [12]。ニーチェの遺稿集からの引用は KGW: *Kritische Gesamtausgabe Werke*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, ca.30 Bde. in 8 Abteilungen Walter de Gruyter, Berlin/New York 1967ff による。KGW の後のローマ数字は Abteilung の番号を意味し、その後に配列番号を記した。訳は白水社版による。

12) KGW VII36 [22]。

13) 『ニーチェ全集第十巻 道徳の系譜』（信太正三訳、理想社、1967年）第二論文12、403頁。

に代表されるような)が、反動(反応)的力と言われる。この力の二つの質と力への意志の二つの質「肯定」と「否定」から生の類型が生じる。

私は一方、上昇する生のタイプと、他方、頹廢、解体、弱さのタイプを区別する¹⁵⁾。

すなわち、肯定の意志に支配される能動生成の類型と、否定の意志に支配される反動生成の類型である。能動生成の類型とは、能動的な力が反動的な力に打ち勝っているような類型であり、そのような力が絶えず再生産されているような型である。これに対し反動生成の類型とは、反動的な力が能動的な力に絶えず打ち勝っているような類型のことである。では反動的力はどのようにして能動的力に勝利するのか。能動的力に支配されこれに従っていた反動的力が、活動しなくなってルサンチマンを形成することによってである。

そもそもルサンチマンは、反動(反応)的な力の根源につきまとう、抵抗できない、支配できないという不快感である。活動的であること——行為によって反応すること——を止めて、受動(感得)的になった反動的な力は、自己の無能力に傷つき憎悪と復讐の精神を巣くわせるようになる。ルサンチマンの類型とはこのような活動への無能力によって、憎悪と復讐の精神となった類型のことである。

何一つ振り切ることもできず何一つ片付けてしまうこともできず、——何をしても傷ついてしまう。人と物とがうるさくつきまとい、体験が胸の奥までこたえ、思い出は膿んでいる一つの傷のようだ¹⁶⁾。

2. 2 ルサンチマンの創造性

ではこのようなルサンチマンの類型がなぜ歴史的には勝利を収めてきたのか。これは能動的で形成的な類型の貴族道徳に、反動(反応)的なルサンチマンの道徳である奴隷道徳が、なぜ勝利しえるのかということである。能動的な力は違い(差異)を肯定し、その違いを楽しむ。ところが、反動(反応)的な力にとって違い(差異)は、対立と捉えられる。この不快の感情と反動的な力から見られた能動的な力の像——残虐、暴力的、抑圧的——は、反動的な力が能動的な力に支配されて活動的である間は、傾向性にとどまっている。例えば被害者意識は誰の中にでも生じ得るが、普通に生活が展開しているときは忘れてたり、思い直したりしてバランスが崩れることはない。しかし何かがきっかけとなって、外部との通路が切れると、妄想が膨らみ始める。同じように反動的な力が活動的であることをやめて、受動(感得・感情)的になったとき、反動的な力は自分の無能力に傷つき、憎悪と復讐の精神を巣くわせるようになる。反動的な力は、活動的であることをやめることで、能動的な力の支配から逃れ、能動的な力に打ち勝つのである。

ところで、ニーチェの道徳的価値とは、それを掲げる類型を形成する意志の質の表出である。ニーチェは能動形成の類型と反動形成の類型を区別したが、それぞれの意志の質が肯定と否定である。この意志の質に従って2種類の道徳が存在する。それが貴族道徳と奴隷道徳と言われる。

それゆえ、道徳の判断形式「よい・わるい」には二つのタイプがある。貴族道徳の自分を「よいもの」と肯定することを始原とし、自分以外の劣ったものを「わるい・劣っている」

14) 同上書、第二論文11、400頁。

15) KGW VIII 15 [120]。

16) 『ニーチェ全集第十四巻 この人を見よ』(川原栄峰訳、理想社、1967年)「なぜ私はこんなに賢明なのか」29頁。

と哀れみをこめて評価する「よい（優良）とわるい（劣悪）」。これに対し奴隷道德の「善と悪」という判断形式は、否定を始原とする。つまり、自分をストレートに肯定できないので、「他のもの」「自分でないもの」をまず「悪」と否定し、「それとは違う自分」を（「～でない私」という形で）肯定し「善」と評価する。

ルサンチマン道德の意味で<悪い>とされるのは一体誰であるか、ということが問われねばならない。これに対し、いとも峻厳な答えをするなら、こうだ、——ほかならぬあの貴族道德での<よい者>、つまり高貴な者・強力な者・支配者が、ルサンチマンの毒々しい眼差しによって変色され、意味を変えられ、逆な見方をされたにすぎないものこそが、まさにそれなのだ¹⁷⁾。

このような奴隷道德の創出とその維持には、「僧侶階級」が関わっている。そもそもニーチェによれば、人間を支配する意志は否定の意志である。このような「病人」である人間を救済し、看護し、率いてゆく牧者こそが「僧侶階級」である。「僧侶階級」とはケアの専門家のことであろう。僧侶階級は、<自己ならぬもの>に対し否を言う。この否定こそが彼らの創造行為である。そして、彼らは活動と活動者を分けることで、活動するもしないも自由という発想（虚構）を生み出した。弱さそのものが意欲され、選択されたものであり、強さが強さとして現れることは悪なのである。力をコントロールできるという考えが、「選択の自由を持つ主体」という信仰によって展開された。かくして弱い力は自己を（力をコントロールできる私として）肯定し、強い力を否定することが可能となった。

ここで注意しておきたいのは、バルネラビリティ（傷つきやすさ）の意義を主張する「弱さの持つ強さ」の思想との違いである。バルネラビリティを肯定する立場は、弱さを弱さとしてまず受け入れることから始まる。そこには弱さを強さに読み替える虚構はない。読み替えてしまうとき、そこには弱さから始まる真の豊かさへの道は存在しない。

2. 3 禁欲主義的理想の意味するもの

ところで、ルサンチマンの類型を肯定する道德的価値評価を生み出した僧侶階級は、ルサンチマンの類型の生の安定化のために、疾しい良心を利用する。

ニーチェは「良心——主権者的な誇らかな自由の意識」と「疾しい良心」とを別ものと捉える。良心の働いている状態が疾しい良心なのではない。「良心」を持つことができるのは能動的な力の類型だけであって、疾しい良心は能動的な力が内向し、自己自身に対してだけ爆発するようになった自由の本能であり、病気である。これは自虐への意志である。この意志は苦痛を増殖させるために、自己の本性である「利己的であること」を否定するために、「非利己的なものの価値」を生み出した。非利己的なものの前で、良心が疾しさを感じるのではない。その逆に、「疾しい良心」が非利己的なものの価値を生み出したのである。そしてこの非利己的なものの価値は、神にその起源を見出すことで、揺るぎ無いものとなる¹⁸⁾。ここに道德的な「疾しい良心」という物語が生まれた。

ルサンチマンの類型は苦悩と自己解体の危機に絶えず曝されている。「『私は苦しい、これは誰かのせいにかがいないのだ』——こうすべての病める羊は考える」。これに対して、

17) 『ニーチェ全集第十巻 道德の系譜』第一論文11、356頁。

18) 同上書、第二論文19、416-417頁。神とは祖先への負債の意識が返済不可能に感じられるようになったとき、転化したものと言われる。

禁欲主義的僧侶（ケアするもの）はこの苦悩の原因の方向転換をする。禁欲主義的僧侶はいう。「『そのとおりだ、私の羊よ！それは誰かのせいにはちがいないのだ。が、この誰かというのは、じつはお前自身なのだ』」と¹⁹⁾。苦悩とは、非利己的なものの価値の前での、疾しい良心なのである。すなわち、動物的な「疾しい良心」の利用によってルサンチマンの人間に、苦悩の意味を与えることに成功した。

なぜ自己犠牲は批判されえるのか。第1に、自己への配慮と他者への配慮は楯の両面であるから、自己犠牲的配慮は他人にもどこかで犠牲を強いるものとなる。第2に自己犠牲の持つ反動的性格がある。これは、ニーチェの分析するルサンチマンの道德のもつ問題性でもあった。ニーチェが批判するルサンチマンの道德とは、責任倫理の見かけを持った道德²⁰⁾と言えるかもしれない。ケアの倫理が批判的に受け取られるとき、このニーチェ的視点と共通する見方が働いていると言えよう。第1に、ルサンチマンに支配された「私」をそれとなく滑り込ませたお世話倫理という評価がある。第2に、よくても反応に過ぎないお世話倫理という評価である。しかしこれは、ジーン・ベイカー・ミラーが『女性の新しい心理学』²¹⁾の中で言うところの、優位集団の視点ではないだろうか。自立を孤立に近くイメージし、自律を自己の原理への忠誠と考える視点からの評価ではないだろうか。もちろん、ケアの倫理が批判されるような側面をまったく持たないというつもりはない。では、自己犠牲的配慮を乗り越えた配慮

への、第三の道はどこに見い出されるのだろうか。

3. 共同性と創造性——非利己主義・利己主義の対立を超えて

3. 1 与えることの意味の差異

ギリガンが思いやりの発達段階として第二段階から第三段階への移行における危機としてあげていたものは、自己の判断力への確信を獲得できるかどうかであった。それができないと、第一段階の自己の生存の確保にのみ配慮する段階へ退行してしまう。そしてこの第二段階から第三段階への移行は、「自己犠牲イコール善」という価値から解放されるために、自他の人間関係の力関係の「真実」を認識することで可能になると言われる。ここで生じていることは、まさに解釈の多数性に眼を開かれることであり、人間関係という原典を読む眼差しを獲得することである。それはニーチェが述べるように、諸価値解釈に判断評価を下す「聡明な勇氣、自立自存、責任を負う能力」²²⁾を獲得することであり、新しい価値を創造する準備をすることである。

ところで、ニーチェの著書『ツァラトウストラ』の中で、ツァラトウストラは自らの得た真理を「贈与する」ために山を降り、説教する。ツァラトウストラは森の聖者から人間にせいぜい同情を示せと言われ、「わたしは施し物は与えない。それほどわたしは貧しくはない」²³⁾と言う。彼は贅沢に与える者である。ここには、ミラーが述べる「与える」ということにおける劣位集団（少数民族、障害者、女性など）に属する者と優位集団（支配

19) 同上書、第三論文15、469頁。

20) 同上書、第二論文2、380頁。「責任と言う格外的特権についての誇らかな自覚、この稀有な自由の意識、自己と命運とを支配するこの権力の意識……（中略）……この主権者的な人間はこれを自己の良心と呼ぶ」

21) Jean Baker Miller, *toward a new psychology of women*, 2nd ed., Beacon Press Boston, 1976. ミラーはアメリカのフェミニスト心理学者。彼女の最初の著書『精神分析と女性』は1973年に出版されている。『女性の新しい心理学』の初版は9カ国で出版された。

22) 『ニーチェ全集第十巻 善悪の彼岸』211、212。

民族、健常者、男性など)に属するものの差異が、明瞭に現れている。ミラーは、精神療法の中で出会った女性たちが「自分は十分に与えているか」を酷く気にかけていると述べる。男性にとって「与えること」は自己形成における主要テーマではなく、それは自己完成後のみ許される贅沢である²⁴⁾。その意味でツァラトゥストラは与えることが許された存在である²⁵⁾。

ニーチェは人類の未来として、「超人」を掲げるが、別のあり方も可能であろう。なぜなら、ミラーが指摘するように、ここでは女性も男性も共に「同等者」に与えるという経験が妨げられたままである²⁶⁾。人間の弱さを基本に置くキリスト教道徳を、ニーチェはルサンチマンの道徳と見た。しかし、弱さへの別の解釈も可能ではないだろうか。

3. 2 系譜学的解釈の視点と創造的自由への道

まず、ケアの倫理は、たんなる反応的倫理にすぎず、怨恨を巣くわせた共依存に似た寄りかかりあいの倫理に過ぎないのか、という問題を考えてみよう。確かに、ニーチェの批判するような危険性を持つであろう。ではその危険性から免れる条件は何か。それをニーチェは創造的自由の境地としての超人という形象で考えた。「意欲は解放する」と言われ

るが、この創造的生き方を生み出すのが、生の遠近法主義と系譜学的視点への通暁である。自らの囚われから常に解放されて、創造のための「空白」を生み出すための生の遠近法主義と、かつその生み出したものの価値を価値評価する系譜学的批判。「真理」を掲げないと多様な欲望の調和は不可能と考える立場に対し、功利主義は少なくとも各人の快と苦(主観的条件)と、その最大多数の最大幸福(客観的条件)を基準にしえると主張してきた。しかし、創造的人生を考えると、単なる快と苦は基準にならない。内なる声に従った創造的生き方を考えると、内なる声はもっと豊かな内実を持つ。それがニーチェの語る生の遠近法主義であった。

では、遠近法主義とはどのようなものか。人間の持つ遠近法的性格はニーチェによって経験的に把握されていると、A・D・シュリフトは述べる²⁷⁾。人間は固有の肉体をもって世界にある位置を占め、そこから歴史的・社会的制約を個人の条件とともに引き受けて、世界を解釈する。ニーチェの『善悪の彼岸』34には「遠近法的な評価と仮象性とはに基づかないかぎり生というものは全く存立しえないだろう」と述べられている。ニーチェは、遠近法を必然的にもつ存在が普遍的視点から語ることは「笑止な傲慢」であると退ける。それゆえ遠近法的視点からの認識とは、説明

23) 『ニーチェ全集9 ツァラトゥストラ 上』(吉沢伝三郎訳、ちくま学芸文庫、1993年)、20頁。これに関して吉沢伝三郎は訳注で「彼の贈り物は自らの思想のあまりの成熟と充実とから必然的に結果せざるをえないような、(中略)ある無制限な贈与である」(284-285頁)と言う。

24) Jean Baker Miller, op.cit., p50.

25) ミラーは与えることが男性にとってどのような意味を持っているかを次のように述べる。男性にとって、与えることは「柔かな存在」の徴のように受け取られている。それゆえ、馬鹿にされることなく与えられるようになるには、成熟し充溢して溢れ出させることができるようにならなければならない、と。

26) Jean Baker Miller, op.cit., p52.

27) A.D.Schrift, "Between Perspectivism and Pilology: Genealogy as Hermeneutic" in *Nietzsche-Studien* Bd. 16, Walter de Gruyter, 1987, S.93. 遠近法主義は人間の有限性に関する「経験的」結論としてニーチェによって提起された。なぜなら人間は、時間・空間・歴史のうちに特定の場を占めて、身体的に位置づけられているので、知識へのその能力は避けがたく限定されている。そのように限定されているので、人間は知識の伝統的説明が要求した、「現実」の「客観的」で「利害を離れた」観察の能力を持たない。特定の遠近法から作られた評価のみが存在する。

ではなく解釈なのである。しかし、解釈はなされなければならないが、その解釈は生の維持・高揚のためになされるのである。この必然性は、解釈の真理性を保証はしない。

それは生の条件かもしれないが、それにも関わらず誤りでも有り得る²⁸⁾。

このような世界の虚構性、遠近法の多数性は無秩序やニヒリズムに人を導くと同時に、生の多様性、創造性を肯定する立場である。この無秩序やニヒリズムは回避し得ないのだろうか。これに対して、ニーチェはあらゆる解釈が等価ではないことを語り続けた。それがキリスト教道徳を奴隷道徳とする判断評価の実践でもあった。絶対の価値基準を立てることなくいかにして、既存の諸価値を価値評価してゆくのか。ここで使われるが文献学と系譜学である。

ニーチェの文献学の概念は、1885年頃に新たに捉えなおされている。従来の文献学は正しく (richtig) 読む技術である。すなわち著者の言うところを単純に理解する技術である。しかし、正しく読むことで得られる「『正しい』解釈は存在しない」²⁹⁾。同一のテキストの解釈は無数である。だが、解釈にはよいものと悪いものがある。ニーチェは後期において文献学の欠乏を嘆く表現を多く書き残している³⁰⁾。ではニーチェが提唱する読み方はどのようなものか。それは、ゆっくりと、敏感な指と眼で前後に気を配りながら、深く読むという「よく (gut) 読む」技術である。「内的経験」の最後の形式としてニーチェは「解釈をさしはさむことなく、原典を原典として味読する能力」³¹⁾と言う。それゆ

え悪しき文献学とは、原典に解釈をさしはさみ、原典を消滅させてしまうものである。すなわち解釈を原典そのものに及ぼして、原典と解釈をあいまいにしてゆくものが、悪しき文献学と言われる。たとえて言えば、演奏しにくい楽譜に出会って、自分の解釈を加えて演奏する以前に、そっと楽譜そのものを作り変えるような行為である。

ところで、ニーチェは原典に忠実であるか創造的であるかのどちらか一方を基準に解釈を評価するわけではない。すなわち「遠近法主義と文献学のどちらか一方を排他的に肯定することなく、それぞれから洞察を引き出しながら」³²⁾系譜学的解釈を遂行している。つまり遠近法主義に通暁することで複数の目を獲得し、テキストを注意深く、繊細さを持って扱い、「事実を解釈によって偽ることなく、…… (中略) ……事実を読みとる」、「解釈するときの慎重さ Ephesis としての文献学」³³⁾の要求を満たしながら行われる、新たに解釈された「客観性」の立場からである。

ニーチェが客観性について語る言葉は否定的なものが多い。ニーチェによれば、主観と客観は相関概念であり、互いに排除しあいながら互いを待って成り立つ関係と言われる。片方が虚構であるとされる時、もう片方もその前提を失ってしまう。それゆえ好意的に解釈しても客観的精神への評価は「すべての主観的なものとその忌まわしい独善的自慰性」への解毒剤である。だが、むしろ客観的精神への評価には気をつけなければならない。なぜなら、客観的なものとは「一つの鏡」であって、肯定するすべも否定するすべ

28) KGW VII 38 [3]

29) KGW VIII 1 [120]

30) 『ニーチェ全集第十巻 善悪の彼岸』22・38・47、『ニーチェ全集14 反キリスト者』(原佑訳、ちくま学芸文庫、1994年) 52、KGW VIII 15 [82]・[90]。

31) KGW VIII 15 [90]

32) A.D. Schrift, op.cit., S.109.

33) 『ニーチェ全集14 反キリスト者』52、252頁。

も知らず、一個の道具であってそのものとしては何ものでもない存在であるから³⁴⁾。

しかし、新たな文献学的解釈技術は積極的な客観性概念を提示してもいる。『道徳の系譜』第三論文¹²では次のように述べられている。

ここでいう〈客観性〉とは、〈関心なき直観〉と解されてはならず（こういうものは没理にして背理である）、むしろ知性の向背を意のままに左右し、これを自在に懸けたり外したりできる能力と解さるべきであり、それによってこそ人はさまざまな遠近法や情念的解釈の差異を認識のために役立てることができるのだ。これに対し、従来の純粹理性とか認識自体という概念への警戒が語られる。ここでは何の方向性も持たないことが推奨されている。しかし、そんなものは眼にとって背理だとニーチェは言う。むしろ私たちが手に入れなければならない系譜学における客観性とは、多様な遠近法を自在に操り、遠近法の差異を認識に役立てられるような知性の自在さである。そしてむしろここでの認識とは、発見的説明としての伝統的認識ではなく、系譜学的解釈のことである。

ところでこの価値を価値評価するというやり方は、価値相対主義を乗り越えられないのではないかという問題がある。すなわち、「人それぞれだから」ということで、まさにケアの恣意性につながってしまうのではないだろうか。それは結局、ケアを受ける側のエゴに振り回されるだけに終わってしまうのではないだろうか、という問題でもある。ケアが他者の幸福に深く関わっている以上、この危険性から免れることはできず、結局、受動的応答に終始してしまうのではないだろう

か。

このような価値の価値評価への批判について、S・ケマールは次のように分析する。ニーチェの系譜学は価値に関わってはいるが、その起源を暴くことで価値要求を越えていて、価値をそれを占有する力の位置と関係の当然の帰結として、妥当かどうかという規範的考察ではなく、記述的に考察していると言う³⁵⁾。すなわち「諸価値の価値」とは「諸価値解釈の生から見た価値」であり、諸価値解釈を生理的条件の徴候として、そこに現われている力の質を生肯定か生否定か、という基準から判断評価するのである。しかしこの基準にしても、個々別に相対的にしか適用できない。誰にでもいつでもあてはまるような、生の維持・発展の条件がない以上、個別の状況のなかで判断評価するしかないのである。

それゆえ、このような系譜学的評価も遠近法的であり相対的であることをニーチェは否定しない。『系譜』序言 4 では「場合によっては一つの誤謬の代わりに別の誤謬を置いたのだ」と言われ、あるところでは批判を加えている解釈に対し、同じ現象の観察をもとにした別の解釈を提示し、「これも一つの解釈にすぎぬとしたら」³⁶⁾と突き放す。しかし系譜学的解釈は価値解釈を、価値を占有する力の位置と関係に解体することで、道徳的価値体系の一部としてのそれぞれの価値の自己了解を解放する。これは新たな解釈、新たな創造へ向けられた行為である。

3. 3 共同的創造性

自己犠牲の価値を批判するためには、まさに、道徳的価値体系の一部としての自己犠牲の価値の自己了解を解放することが必要で

34) 『ニーチェ全集第十巻 善悪の彼岸』207。

35) S.Kemal, Some Problems of Genealogy, in *Nietzsche-Studien* Bd. 19, Walter de Gruyter, 1990, S.38.

36) 『ニーチェ全集第十巻 善悪の彼岸』22、45頁。

あった。ニーチェは非利己主義をルサンチマンの道徳と批判するだけでなく、利己主義にも批判の目を向ける。反応型ケアリングは、おそらく他者の幸福実現をサポートすることに疑念を持たないだろう。しかし、それは単なるエゴサポートへと捻じ曲げられる危険性の中にある³⁷⁾。ニーチェは、非利己主義も利己主義も共に批判した。非利己主義はルサンチマンの道徳の創造物だからであり、利己主義は単なるその逆転、あるいはナイーブな利己主義だからである。ニーチェはエゴイズムを否定しているのではない。生の質によってエゴイズムが異なっていることを主張する。

人格を貫いているのは力への意志であり、それが暫定的な生存の条件として視野の狭隘化、「エゴイズム」を必要としているのだ。力への意志はその都度の段階でより高い段階を待ち受けるのだ³⁸⁾。

ニーチェは、功利主義者が利己主義を一般の福祉へ至る道にしようとしていると非難する。それが畜群の功利主義であり、高級な人間を破滅させるものだからである。もちろんだからといって、ニーチェが非利己主義を賞賛するわけではない。ある人にとって好都合なことが他の人にとっては別に好都合ではない、ということを知りたいのである。すなわち、本来「人間と人間の間には順位があり、したがって道徳と道徳のあいだにも順位がある」³⁹⁾のであって、そもそも利己主義をベースに道徳を起草するなど、高級な人間への侮辱に他ならないというのである。そしてこのような功利主義者であるイギリス人は凡庸であり、退屈であって、それゆえ彼らの功利主義を評価できないと言う。

しかし、むしろニーチェの思想と功利主義

とは共通する部分があるように見える。功利主義批判においてニーチェが言いたかったことは、功利主義が価値を生存にとっての「快・苦」という自然的事実へ還元し、そこに固着しているということであろう。生を出発点に取り、総てが生にとっての有用性という点から評価される。この点では、ニーチェと功利主義は共通の土台を持つと言える。しかし、そこから導き出される方向性が異なる。ニーチェは功利性の質を問題にしていた。功利性にも貴族の功利性と畜群の功利性がある。

道徳的価値判断を支配する功利性が単に畜群的功利性にすぎないかぎり、目標がただ集団の存立に危険と思われるものであるとされているかぎり、そして不道徳とはまさに集団の存立に危険と思われるものであるとされているかぎり——「隣人愛の道徳」というものはありえない⁴⁰⁾。

すなわち、功利主義が生のものである有用性を基礎事実として、それを出発点として価値を構成するとするなら、ニーチェは系譜学者の眼差しで、その基礎事実を評価判断する。快と苦を基盤にサポートするだけの倫理では、隣人愛の道徳にはならないということである。

非利己的価値としての自己犠牲はその解釈主体の状態によって多数の意味を担い、それ自体が価値を有するわけではない。そして、強さを基準にした弱さはルサンチマンの価値を生み出した。それゆえ、そのような弱さをケアするなら、そしてケアが単なるエゴサポートに陥るなら、このルサンチマンの価値に深く関わり、それに呑み込まれることになる。それはルサンチマンの価値に仕えることで、そのルサンチマンがさらに自己犠牲の価

37) Jean Baker Miller, op.cit., p41.

38) KGW VII35 [68].

39) ニーチェ『善悪の彼岸』（竹山道雄訳、新潮文庫、1954年）228、194頁。

40) 同上書201、143頁。

値を強化するであろう。

ルサンチマンに陥らないあるいは自己犠牲に振り回されないケアはいかにして可能なか。まず、ケアの倫理は自覚的に配慮の中に自己への配慮を含める必要があり、自己の「真実」への批判的眼差しと人間の弱さを強さからの遠近法で見るのではなく、そのまま受け入れることが必要であろう。かつそのような存在がまた自由への道を共に歩む存在であること、それを人間の根源的条件とすることから、自発的なケアリングが生じる。ケアリングが自己を非価値と見なす存在に押し付けられた営為であるとき、それはルサンチマンの精神に支配されるだろう。そして能動性が「侵害的、暴圧的、搾取的、破壊的」強さと同一視されている限り、ケアリングは受動的、反動的なものに貶められてしまう。ケアリングの根底に「依存的にして自由な存在」⁴¹⁾という人間観を据えない限り、そして弱さへの別の解釈が立てられない限り、ケアリングは人間にとって第二義的意味付けしかなされない。

遠近法主義と事象の起源を問う系譜学は、弱さの解釈をルサンチマンから解放することも可能なはずである。すなわち「弱さの強

さ」の立場、そして寄りかかり合いではない「連帯」という立場が可能なのではないだろうか。「弱さの強さ」とは、自らの人間としての傷つきやすさ（バルネラビリティ）を引き受けることから始まる。そのとき能動性とは、バルネラビリティを踏まえて、自らの生活を創造するためのリスクを引き受ける一步を踏み出すことである。それは、自ら解釈主体として絶えざる超出の運動の中に出てゆく行為である。そして、そのような行為を支えようとするケアリングは、自らもまた支えられる存在であることを前提とする相互ケアリングの実践である。社会的・文化的価値の視点から各人を見るとき、そこに価値の階層性が生じるとしても、最も基本的なことは各人が自分の生を創造することである。それが生きる世界の前提であり、そしてそれらが織り成すハーモニーが人間の世界であることが理解され、納得されているなら、そこにルサンチマンは無縁であろう。

ケアリングはそのとき、単に反動的なものでも自己犠牲的なものでもなく、未来へ向かう自発的な力として、互いの自由を支えあう力として働くと言えよう。

41) ドイツ連邦議会に設置された「現代医療の法と倫理」審議会が2002年5月に出した答申の最終報告書の中の人間観。ドイツ連邦議会答申『人間の尊厳と遺伝子情報——現代医療の法と倫理（上）』知泉書館、2004年、第1部「人間の尊厳と人権」。