

ニーチェの同情批判について

仲 島 陽 一*

ニーチェ (Friedrich W. Nietzsche, 1844-1900) は同情を徹底的に批判している。なぜなのだろうか。またその批判は当たっているのでしょうか。私達はそれに同意すべきであろうか。本稿はそれらについて考えたい¹⁾。

一 同情批判の論理

まず、ニーチェが彼の同情批判を根拠付けているように見える箇所を検討してみたい。

①「曙光」第一三七節²⁾。そこでニーチェは行為の原理としての同情 [Mitleiden] は「自壊する」という。なぜなら「その結果、私たちの自我と他者の自我とにおいて同時に受苦しなければならず、私達自身の重荷をできる限り軽減するのではなく、むしろこのような仕方で自ら進んで二重の非理性の重りをつけるはめになる」からという。同情が受苦をまずは二重化するというのはわかるが、その後の言い分は奇妙である。むしろ他者の不幸にも苦しんでしまうがゆえに、それをひとつとして傍観できず、自他の重荷を軽減させようとさせるのが、同情の働きではなかろうか。

またここでニーチェが同情の有害さに対置しているのは、「理性や、合理性に向けた善なる意志」である。「というのも私達は、出来事の価値と意味について、たとえば死亡事件や金銭の喪失、名誉の毀損の価値について、それが私達の身の上でなく他人の身の上で起こったとき、より客観的に判断するから」だという。これは一見もっともな意見のようである。当事者に利害関心のある、さらには当事者と自分を同一視しているような観察者の判断は「主観的」で公正ではありえないと思われるからである。しかしここで注意しなければならないのは、問題にされているのが価値の領域に属することである。生命・金銭・名誉などの得失について、私達はいわば「純客観的な」「理性」で判断できるのであろうか。いささかなりとも自己の価値観や感情にかかわるものとしてでなければ、私達は出来事の「価値と意味について」は、どうでもいいとしか言えないのではなかろうか。またニーチェ自身も、「価値や意味」について「理性」による純客観的な判断ができる、と考えていたとは思われない（むしろ客観的であるべきだとされる科学上の事実認識に対してさえ、むしろその主観性を言い立てるのが彼の考えであるように思われる）。

事実判断と価値判断の関係という問題について言えば、私は、客観的な事実判断は可能であり、科学の認識はそうであるべきだと考える。それでもこれは認識内容について言ったものであり、認

*東洋大学国際地域学部；Faculty of Regional Development Studies, Toyo University

識過程としてみれば科学（という活動）にも、たとえばまさに他ではない当の対象を取り上げるという選択意識において、認識者の主観的な意味づけや価値付けを帯びることは免れない。この意味でたとえば同情という主観的感情が、他者の不幸の原因を探りその解決を探る客観的認識への動機となることはおおいにあり得るし、さもなければどうしてそれを認識しようと思うであろうか。それともニーチェは、認識はすべからず認識それ自体への意志（好奇心または知識欲）によってなされるべきだと言うのであろうか。ある時期のニーチェにはこうした傾向が感じられなくもないし、西洋思想全体にこの主知主義は確かに強い底流になっている。しかしこうした「認識意志による純粹認識」が可能だとしても、それがそうでない認識よりも「よい」とか「すぐれている」とか言えるかどうか、つまりそれ自体の価値については、まったく別問題である。むしろそれは今日では、大いに嫌疑をかけられていると言ってよかろう。たとえば純医学的な認識関心から、捕虜や病人や障害者などを材料として人体実験を行うならば、たとえば結果として医学認識において価値ある成果を生じて、弾劾されよう（このとき実定法や政治的利害に照らして否定されるだけでなく、まさに認識外的な価値判断を度外視して認識活動を行ったことが、道徳的に非難されよう）。

もう一つ付け加えよう。同情は他者の不幸にも自分が苦しむことであるがゆえに、その重荷を軽減しようとする、と私は前に述べた。これがふつうと思うが、ただしマゾヒストでなければ、と条件をつけることはできる。吉田秀和氏は、「ニーチェを読むと、彼はこのキリスト教的〈美德〉〔すなわち同情〕を口を極めて排撃しているけれど、それはつまりは、彼がどんなに自分の中のその能力のために悩み苦しんだかの証拠に他ならない」と述べているという³⁾。もし吉田氏の考えが正しいとするならば、それはニーチェが、——少なくとも深層心理において——マゾヒズム的傾向を持つ場合であろう。

②「曙光」第一三三節。「他人の不幸は私達の感情を害する。助けようとしなければ、私達の無力を、ことによると怯懦を確認させるであろう。言い換えれば他人の不幸はそれ自体で既に、他人または私達自身に対する私達の名誉の減退を必然的に伴う。〔……〕私達はこの種の苦痛と侮辱とを拒絶して、同情の行為によって報復する。この行為の中には、巧妙な正当防衛や復讐もまた込められている」⁴⁾。

これも奇妙な論理である。「助けようとしなければ」と仮定されているにもかかわらず、以下では「助けようとしなければ」ことが前提されてしまっている。他人の不幸は「それ自体で」私達の名誉を「必然的に減退」させるのではなく、私達が助け「ようとしなければ」しない場合にそうさせるに過ぎない。最後の文は、論理的過誤というだけでなく、理解がきわめて難しい。第一にここでも「同情の行為」という言い方でニーチェが表現しているのは、不幸な他人の援助ということから切り離された、単に「憐れむ」ということにとどまる感情作用のことであろう。第二にしかし、なぜそれが「報復」になるのか。文の前半とのつながりを考えれば、それが「苦痛と侮辱」とを取り除くもの、または反対の性質を持つものとされているとみなさざるを得ない。だが同情とはそのような性質のものであるのだろうか。確かに思想家の中には、他者の不幸をみつつ自らはその不幸を被っていないとの認識を介して、それをある種の快とみなす人々（エピクロスからサドまで）もいた。ニーチェもそう

なのか。だがそれなら一三七節において、同情が受苦を二重化し自らも苦しむ（ゆえによくはない）としたことと矛盾するのではないか。どちらが本音なのか。それともどちらも、論敵を「自壊」させようと揚げ足を取っているだけなのか。そして第三に、それを「報復」であるということで、彼は、私達が不幸な他人を助けようとしなない場合に感じる「苦痛」が不当なものであると、証明なしに印象付けようとしている。だがこれは正当な苦痛であり、これへの「報復」「正当防衛」「復讐」などを持ち出すならば、そちらのほうが二重に不当ではなからうか。まるで、「俺は不幸なお前を助けなかったことで苦しめられてしまった。それに報復するためにお前に同情してやる」というようなものである。

しかしまさにそのこと、すなわち哀れみの不当性をニーチェは言いたかったのだ、と言い返されるかもしれない。「巧妙な正当防衛」や「復讐」という語は、このような読解に誘い得るであろう。だがそれは彼にとってはお門違いの弁護論であろう。つまりこの種の同情を不当として非難することの含意は、「君はそうした不毛な、また自分に快となるような同情心を持つべきではなく、自ら労苦して、他人の不幸を軽減することに導くような同情心を持つべきだ」ということだからである。しかしそれがニーチェの意図する結論であるとは考えられない。むしろここでも、同情の「自壊」を言い立てただけであろう。そのために同情を、不毛で自己満足的なものに歪曲したのである。

くどいかもしれないが、さらにつけくわえておこう。同情そのものへの不当な一般化というごまかしはあるが、不毛で自己満足的な憐れみというものも確かに実在するし、その欺瞞性の指摘は説得力を持たなくもない⁵⁾。しかしニーチェは、「巧妙な正当防衛」や「復讐」を道徳的に批判する観点から、同情を否定しているのではあるまい。彼の思想の本領は、むしろそうした「道徳的観点」そのものを批判する観点にあるはずである。それゆえ同情に対する彼の批判は、同情は（彼の理解または誤解または歪曲によれば）本当は一種の快であり、少なくとも一種の復讐であるのに、まるで正しいこと善いこと美しいことであるかのように自他を欺いているとすることに向けられているのである。だからそれは「不正」とか「悪徳」とかいうより、「病的」であり「デカダンス（退廃）」であると決め付けられることになる。

以上二つの箇所から、同情に対するニーチェの批判について読み取れることをまとめてみよう。①外的に前提されたある価値判断から同情の有害性などを演繹するのではなく、同情が有効でないことなどを内的に導く論理的な外観をとっている。②しかし実際にはその論理は成立していない。

ここから疑問になるのは、ニーチェはこの「論理」にすっかり納得して、それが理由になって同情批判を行っているのか、ということである。その想定は信じがたい。彼がそんなに頭が悪いとは思われまい。むしろ彼ははじめから、根源的な、いわば理屈抜きの感情として同情を嫌っていた、と思いたくなる。そうすると彼の同情「批判」を、内在的論理で根拠付けることはできない。その意味理解を図るためには、まずはその心理をさらに考えてみよう。

二 同情批判の心理

『ツァラトゥストラ』の第四部で、主人公は「最も醜い人間」に出会う⁶⁾。それは「神の殺害者」だという。なぜ彼は神を殺したのか。

「同情は羞恥心に反する」。しかるに神の「同情はどんな羞恥心も知らなかった。彼は私の最も汚らしい隅々までもぐりこんだ」。彼は「最も好奇心が強く、あまりに厚かましくて、あまりに同情深い者」であった。すなわち彼は「すべてを見る目を見た、——人間の深い奥底、すべての隠れた汚辱と醜悪とを見た」のである。そこで「このような神は死ななければならなかった！ 人間はそのような目撃者が生きていることに耐えることができない」、というのである。

このような心理は了解可能であろうか。さしあたりは、可能であるようにみえる。私の最も汚いところ、たとえば私欲のための犯罪を目撃したものに対して、私が殺意を抱くことはあり得よう。しかしこれは普遍性を持つであろうか。むしろ小さな汚点こそ見られずにいたい、最も大きな、強い、深い汚点は、——人にせよ神にせよ——まったく見られないでいることに、耐えられるであろうか。

汚点を見られたくないと思うのは、それを嘲われたり咎められたりすると思うからであろう。しかしそれを自分の中に隠しておくだけでは耐えられない、と思うのは、それを赦されたいと思うからである。しかし神は人の最も汚い隠れたところまで見て、それを赦す存在ではないのか。「すべてを見た神」とはキリスト教的神を思わせるし、この節で「私は——真理である」と宣言した「奇妙な聖人」とは、明らかにイエスを指している。ニーチェは、キリスト教の神が赦しをもたらす存在であり、それゆえ人々に敵意よりも救済を与えたことを知らないのか。また「神の同情にせよ、人の同情にせよ」と本文にあるように、神ならずとも「愛」という関係性においては、汚点を含め「すべてを見る」ことが「赦し」とつながっているのではないのか。

勿論、ニーチェはそのことを知的には「わかって」いる。彼は「赦される」ことなどに感情的に「耐えられない」ので、同情されることに「耐えられない」のである。彼は「誇り高い」⁹⁾のである。それゆえツァラトゥストラも「最も醜い人間」に対して、彼の「最も誇り高い動物（と最も利口な動物）」のもとに行くように指示する。そしてニーチェも「愛」を口にすが、彼の愛は同情ではない。「大いなる愛は同情を超える」と説かれる。また「赦す」とか「赦される」とかいうのは、既成の善悪の此岸にいる。だが「すべての創造者は過酷である」。

このような心理は了解可能であろうか。さしあたりは、可能であるようにみえる。爽快に感じる者もいるかもしれない。しかし冷静に考えてみると、これも普遍性を持たないように思われる。

第一に、「誇り高い」物が同情されることを嬉しがらないのは、自らの中の可能性や能力を重視しているからであろう。同情の対象になっていることが克服可能なものであり、それゆえ自らにとって本質的ではないとみなすからであろう。だとすると彼が厭うのは、(彼からみて)不当な同情であって同情一般ではない。後者だと言うためには、彼の「本質」には汚点は一切ないとするか、彼には「克服不能」な汚点はないとせねばなるまい。それが「超人」だということか。だが「超人」とは何

か。人間一般にある、「主体性」や自己超克能力を最高度に発揮した人間か。それは口当たりのよい解釈であるが、彼はそれほど民主主義的ではなく、ニーチェはサルトルではない。それはやはり没落すべき「大衆」とは異なる存在である。ナポレオンやビスマルクのような者か。確かに彼等は、大衆が縛られているという「人情」や既成の「善悪」を平然と蹂躪した、ある意味での「創造者」として、ニーチェの「超人」に該当し、また彼がそのモデルとみなしていると読める箇所もある。だがそれならこどもっぽい偉人崇拜であるか、危険な英雄崇拜かであろう。それともそれは新たな神か。確かにニーチェには自己神格化の傾向がある。だとすればそれは「誇り」というより、ふつうに「高慢」「思い上り」または一種の病的心理というべきであろう。

第二に、真に「誇り高い」者は、同情されることをこれほど気に病まないのではなからうか。自らの可能性や能力を、勘違いで過大評価しているのではなく、真に認識して重視している者は、他者からの誤解に（残念に思うことはあっても）そんなに傷つかないし、ましてそれを恨んだりしないであろう。「人知らずして恨みず、また君子ならずや」⁷⁾。「人の己を知らざるを憂えず、己の人を知らざるを憂う」⁸⁾。他者の同情に「私は乞食ではない」と胸を反り返らせ⁹⁾、「同情は厚かましい」と立腹し¹⁰⁾、同情から「逃げ回る」⁹⁾者、それは自ら恃むどころか他者の評価に依存しており、むしろその意味で「乞食」なのではなからうか。

第三に、自己神格化や高慢さはよくないにしても、適度に誇り高くあり安直に同情を求めないのは、すぐれた生き方とは言えないのか。だがその誇りとは何なのか。強者の前にはいつくばることで保身や栄達を図るとするのは、確かに誇りを捨てた生き方であり、すぐれているところではあるまい。かと言って自ら強者になればいいというものでもない。「勝てば官軍」の処世も誇り高い生き方とは思われないからである。つまり誇り高さとは、「渴しても盗泉は飲まず」、「武士は食わねど高楊枝」のように、ある意味での「敗北」の中にもある。それゆえそれは同情と相容れないものではない。武士といえば近年武士道の再評価が盛んであるが、それはいわゆる武力の「強さ」を求めるものではなく、他者への「優しさ」を真に実現するためにも、己の欲望に打ち克つ心、道徳的意志の強さというものであってほしい。実際私達日本人は、「武士は合い身互い」とか、「英雄、涙あり」とか言って、誇り高いとともに同情心にも厚い人間を理想としてきた伝統がある。ニーチェは「誇り高い」人間であるゆえに同情を否定した、ということは論理的に成立しない。

なおここで、ニーチェの同情批判に即した西尾幹二氏の所感¹¹⁾を参照してみたい。彼は、同い年から四年遅れてしまった学生、瀕死の病床にある知友、夫をなくした若い女性の例を挙げて、同情や慰めの言葉が無効であり、返って相手に不愉快や立腹を与え、羞恥心の欠如であるとするが、これは説得的な弁護といえるであろうか。確かに、事例そのものについては西尾氏の言い分は了解可能である。しかし第一に、同情の表明が効果的または適切でない事例があるとしても、そこからニーチェが同情一般を否定するのは不当な一般化ではなからうか。第二に、個人の倫理と社会の倫理とを区別する必要がある。ニーチェの同情批判は明らかに、福祉政策や平和主義といった社会倫理にも向けられている。具体的な「弱者」に対して個人としての私達の「同情」が無効であることは無論多いが、だからといって制度や政策としての弱者救済が恥知らずなものであり、弱者はしかるべ

く没落させるべきものだという結論が導かれるわけではない。第三に、同情されて立腹する者もいるとしても、普遍的ではない。あるドラマの女性主人公が、彼女の教え子であったこどもを失い自分達も苦境にいる母親のところに行こうとする。お前が行っても何もできない、と反対した夫に彼女は、それはわかっているがせめて一緒に泣いてあげたい、と答えた。また別のドラマで、何もかも裏切られ失った主人公が絶望にくれていたとき、思いを寄せていた女性が（無力な一女子高生として）泣くしかなかったとき、彼は「僕のために泣いてくれた」ことに感じてなんとか生に踏みとどまった。このように同情によって救われる場合もあり、それをしも恥じるのは、西尾氏の言葉を借りれば「荒涼とした原野のよう」な人生となろう。第四に、そして西尾氏はさすがにそれを認めるかのようである。しかしその、「いやなことがあったときに〔…〕打ちあけられる相手、自分の弱みや迷いや心の醜く恥ずかしい部分をも〔…〕喋れる相手」を、会社帰りに赤提灯で一杯やる際の「憂さ晴らしの相手」と同一視してしまい、「そういう仲間を、本当は内心ではそれほど尊重していない」と、十把一からげに断じてしまう。このように西尾氏の所感は、ニーチェ解釈として必ずしもぴったりくるものでなく、それ自体としても同感できるものでもない。

そこでニーチェの同情批判については、より外在的な理解が必要となる。

たとえばその感情が他のどんな思想と結合しているか、あるいは対立しているかを知ることなどによる。以下はそうした手法も視野に入れて、彼の同情批判の意味合いを、思想的及び社会的に位置づけることをめざしてみたい。

三 同情批判と宗教倫理

まず、ニーチェのキリスト教批判を考えてみたい。ニーチェといえば「神は死んだ」という言葉がすぐ浮かぶが、これも同情批判とつながっている。「およそ罪悪よりも有害なものは何か。——すべての出来損ない的人間と弱者に対する同情的行為——キリスト教……」¹²⁾。

キリスト教の否定や無神論の主張は、なにもニーチェがはじめてではない。たとえばフォイエルバッハはそうであった。しかし両者の思想には大きな違い、あるいはむしろ対立がある。

フォイエルバッハがキリスト教を批判するのは、それが人間疎外だからであり、言い換えるとヒューマニズムに反する面を持つからである。これに対してニーチェがキリスト教を罵倒するのは、それがヒューマニズムの面を持つからである。二人は、しかし事実認識としては、キリスト教に対してそう異なっているわけではない。「神学の秘密は人間学である」という言葉のように、フォイエルバッハはキリスト教の中に、人間の本質の外化をもみていたからである。「疎外」とは外からの、異質なものによる否定ではなくて、内的で本質的なものが、疎遠なもの外的なものとして自立化し、むしろ自らを支配するという事態をいう。この事態をこそフォイエルバッハは批判したのであり、したがってその「批判」も外的な否定ではなく、転倒されたその本来の内容をわがものとして取り戻してヒューマニズムを実現することになる。これに対してニーチェはヒューマニズムそのものを克服の対象とするのであるから、キリスト教に関するフォイエルバッハとの対立は、事実認識によ

るのでなく価値観の対立による。

確かにキリスト教において同情は重要な教えである。それは弱いもの、貧しい者、虐げられた者などへの憐れみであった。これを嫌うニーチェは、では弱者にはどうしたらよいというのか。滅びさせればよいというのである。より積極的に言えば、強者が弱者を支配し、苦しめ、搾取し、滅ぼすことは正しいというのである。彼はこれを「支配者道徳」[Herrenmoral]と言い、逆を「奴隷道徳」[Sklassenmoral]という。無論彼は前者がよくて後者が悪いことを論理的に証明はしていない。ただ言えるのは、キリスト教が後者に属するなら、類型として古代ギリシャ思想は前者に属することになる。そして彼が両者を対照させて後者に肩入れしていることは、最初の著作『悲劇の誕生』以来一貫して見てとれる。

以上で確認できることは、ニーチェはキリスト教を否定するがゆえに同情を敵視するのではない、ということである（フォイエルバッハが反例）。むしろ同情（を含むヒューマニズム的価値観）を敵視するがゆえに、キリスト教をも否定している、ということである。

四 同情批判と社会倫理

ニーチェの同情批判が反ヒューマニズムと結びついていることをみてきた。同時にそれは社会ダーウィニズムと結びついている。まずは彼の言葉を一つ挙げよう。「同情は生命感情のエネルギーを高める強壯剂的感動の反対をなすものである。〔…〕同情すれば私達は力を失う。〔…〕しかしさらに重要な次の観点がある。〔…〕総じて同情は、淘汰の法則である発展の法則を妨害する。〔…〕それはあらゆる種類の出来損ない的人間をおびただしく生の中にひきとどめておく〔…それは〕すべての悲惨な種類の人間の保存者としても、退廃を上昇させる。〔…〕同情にまさる不健康なものは何一つない。ここで医師であること、情け容赦なくやること、メスを振るうこと、——これぞ私達のなすべきことである」¹³⁾。

ここでニーチェは、同情への批判——というより宣戦布告——をダーウィニズムおよび社会ダーウィニズムによって「根拠付け」ようとしているようにみえる。それが成り立つのは、この「淘汰の法則」が真理であるときであるので、そうであるかどうかを検討しよう。

第一に確認しなければならないのは、進化論とダーウィニズムとを区別しなければならないことである。進化論とは、生物のもろもろの種が、それぞれ別々に現れたのではなく、少数の（あるいは一つの）種から由来したものであるという学説、のことである。今日ではこれを（宗教上の教義によって否認する人はいるが、）科学上の根拠によって否定する生物学者はいない。そしてこれは古代からあった説である。ダーウィンの功績は、進化論を唱えたことではなく、それがただの可能な想定ではなく科学上の真理とみなされるべきであることを、多くの事実によって説得的に裏付けたところにある（『種の起源』1859年）。

次に問題になるのは、なぜ、あるいはどのようにして進化が起こるのかという問題である。この進化要因論についても、ダーウィンの以前から、また以後にも、いろいろな説が唱えられたし、い

まも唱えられている。この問題についてのダーウィンの学説が「ダーウィニズム」と言われるものである。それは、生物の多産性と個体間の差異の存在という（観察される）事実に着目し、人為選択（淘汰）という事実からの類推を援用し、個体間の生存闘争を通じて自然選択（淘汰）が行われ最適者が生き残る（次世代に子孫を残す）という想定による、説明原理である。これは観察される事実そのものではなく、論理的に唯一可能な説明でもなく、実験によって証明された学説でもない。新旧のラマルキズムや中立進化説、今西進化説など他の学説との対抗関係には立ち入らないことにするが、純論理的な問題点一つだけを挙げよう。「適者生存」[survival of the fittest] が真であると言うためには、「適者」とは何か前もって定義されなければならないが、これがきわめて難しい。たいていは要するに生き残るようなものが「適者」なんだという循環した説明になってしまう。生き残るのが適者ならば適者が生き残るのは自明なことであり、実は何の説明にもなっていないのである。広い意味での、すなわち後の集団遺伝学の成果と総合されたダーウィニズムは、今日比較的多くの生物学者の支持するところとなっているが、しかしその場合でも、あくまでも仮説として有力なものであり、少数派ながら別の学説も存在し続けている。つまりダーウィニズムは科学的真理ではなく科学的仮説である。

第三に問題なのは、ダーウィニズムと社会ダーウィニズムの区別である。後者は前者を人間社会にも「あてはめ」たもので、スペンサーらによって広められた。これは次の三段論法のような外観を持っている。「すべて生物の世界は弱肉強食である。人間は生物である。それゆえ人間の世界も弱肉強食である」。これは仮説としても多数派の支持を得られていないが、当然であることを次に示したい。

①三段論法が成り立つためには、二つの前提が真であることが必要であるが、大前提のダーウィニズムはいまみたように科学的真理として証明されたものではなかった。②人間が生物であるという判断は真であるが、他の生物と違う点もある。およそ生物である以上ダーウィニズムが必然的だ、と言うためには、a 帰納によって（人間を含むすべての生物によって）このことが確かめられているか（、しかしそれならあらためて「論証」する必要はない）、b 演繹によって、すなわち「生物」という概念の定義からダーウィニズムを引き出さなければならないが、どちらも不可能である。すなわち仮にダーウィニズムがある妥当性を持つとしても、それは（少なくともいまのところ）人間を除くいくつかの（あるいはせいぜい多くの）生物においてだけであり、「すべての生物は」という全称命題にはならない。すると社会ダーウィニズムは好意的にみても、「ある種の生物の世界は弱肉強食である。ところで人間も生物であるという点ではそれらと共通性を持つ。それゆえ人間の世界も弱肉強食かもしれない」という類推に過ぎない。言うまでもなく類推は、発見的方法の一つではあっても論証にはならない。なお社会ダーウィニズムに反対する論者の多くは、ここで人間には理性があるとか良心があるという、人間と他の動物との種差を持ち出す。私としてもこれは正しい反論であると考えているが、人間に理性や良心があるとするのは「信仰」に過ぎない、と論敵が反撃すると議論は紛糾するかもしれない。そこで私はむしろ上の、相手の議論の内在的欠陥をつく方策をとった。③さきにダーウィニズムが事実そのものでなく、唯一可能な説明法でもないと言った。ではダー

ウィンはどこからそれを思いついたのか。彼は他の説明法（たとえばラマルクのそれ）を知っていたのであるから、それしか思いつかなかったのではなく、それがよりよいと考えて採用したのである。そして彼自身、「これはマルサスの原理を全動植物界に適用したものである」¹⁴⁾と打ち明けている。マルサスは俗流経済学者で、一七九八年に『人口の原理』を出した。これは貧困の原因を、人口は幾何級数的に増えるが食料は算術級数的にしか増えない、という（間違った）原因に求めるもので、産業革命時代のイギリスの社会問題や戦争を合理化している。つまり歴史的にはダーウィニズムよりも社会ダーウィニズムのほうが先だったのであり、それを生み出したのは初期資本主義の弱肉強食原理であった。以下に単純化すればこうなる。まず当時の資本主義をみて（これは観察された事実である）「人間社会は弱肉強食だ」と考え（これは不当に拡張された判断である）、次に生物界をみて「実は生物界も同じじゃないだろうか」と考え（これも不当な拡張である）たのがダーウィニズムであり、この成り行きを忘れて「生物界が弱肉強食なのは科学上の真理だ」と独断し、ここからの論証のつもりで「それゆえ人間も生物である以上はその法則を免れ得ない」と決めつけたのが社会ダーウィニズムである。ここには何重もの論点先取や誤謬推理がある。④社会ダーウィニズムがダーウィニズムの論理的帰結でないことは、アメリカ合州国が実例となっていよう。すなわちこの国ほど社会ダーウィニズムが浸透しているところはないが、しかしここではダーウィニズム（とその前提になっている進化論そのもの）がしばしば、（他の学説や思想によってというより）宗教団体に後押しされた政治権力によって抑えられている、唯一の「先進国」である。ここからも社会ダーウィニズムは、理論的妥当性というよりある種の社会的有用性によって力を得るものだという事情がみえてくる。

なお、ニーチェはダーウィンの批判者であるという論文もある¹⁵⁾。確かに言葉の上ではそうとれる箇所もある。しかし他の著作が示すように、これにはニーチェによるダーウィンの誤解によるところも大きい。たとえば彼は「適応」（および「適者」）を、環境への生物の受動的服従と解釈して反対しているが、この解釈はダーウィンとヘッケルとの混同によるもので、ダーウィン自身は「適応」の本質は未解決に残している¹⁶⁾。ニーチェと、ダーウィン、スペンサー、ヘッケル、ネーゲリらとの関係はより正確に考慮する必要があるが、ニーチェが大枠として社会ダーウィニズムを取り込んだことは否定できないであろう。彼とダーウィンとの違いを重視しているさきの解釈者が、「ニーチェは一つの生物学理論としてよりもむしろ、一つの社会理論として、〔すなわち〕社会ダーウィニズムとしてダーウィニズムに込めている」¹⁷⁾としているのは興味深い。

五 ニーチェは「反時代的」思想家か

社会ダーウィニズムは科学的仮説の一つではない。それはイデオロギーの一つである。科学とは事実の客観的な説明をめざすものである。イデオロギーとはこれと異なり、社会的な価値や目標を示し、集団を統合したり、特定の秩序を形成したりするものである。イデオロギーについては真偽を問うことは無意味であり、各人はそれへの賛否を言い得るだけである。それゆえあるイデオロギー

を批判するには、基本的には外在的に、つまり批判者の思想的立場から「反対」を唱えるしかない。ただし社会ダーウィニズムについては、自らは科学的真理であると称している、またはその外観を呈しているイデオロギーである、という特質を持つ。それゆえ私はまずその詐称や外見が偽であることを明らかにしなければならなかった。それが終わったいまは、それが何を目的とする、または何に役立つイデオロギーなのか、逆に言えばなぜそれを（真と思ひ込む、のでなく）支持する人もいるのか、という問題の解明に移りたい。そしてこちらのほうがずっと簡単である。

それはいじめに対して、いじめられる者に同情すべきではなく、いじめられないように「強く」なればよい、と指示する。戦争に関して、負けないように「強く」なればよい、と指示する。「いじめをなくす」とか「戦争をなくす」とか言うのは、きれいごとであり、空論であり、負け犬の遠吠えであり、「弱者のルサンチマン（怨恨）」だというのである。これは強者には実に都合のよい思想である。支配者や侵略者はそれゆえこうした思想を精神的支配の道具として、支配や暴力をなくそうとする努力を押し潰そうとする。それゆえ弱者の側でも少なくない者がこれを受け入れてしまう。そのうちある者は自分は弱いから仕方がないと単純にあきらめ、ある者は自分も強くなればよいと（「アメリカン・ドリーム」を）信じて弱肉強食という体制は変わらぬものとあきらめる。その構造を露骨に言うとニーチェの言葉となる。「善人という概念においては、すべての弱者、病者、出来損ない、自らに苦しむもの、つまり没落すべきすべてのものに肩入れがなされ、——淘汰の法則は妨害され、誇り高くできのよい人間、〔現状を〕肯定する人間〔…〕に対する抗議が理想とされている——いまやこの種の人間のほうが悪人と呼ばれる〔…〕しかも、これらすべてのことが道徳として信じられたのだ!——破廉恥漢を踏み潰せ！」¹⁸⁾ 「淘汰の法則」を妨害するもの、それはヒューマニズム的な宗教や道徳であり、普通選挙や民主主義であり、社会政策や社会主義であり、障害者への福祉であり、男女平等であり、平和主義である。「淘汰の法則」にかなうもの、それは「超人」の崇拜であり、変革や進歩を敵視する「運命愛」であり、優生政策であり¹⁹⁾、テロリズムであり²⁰⁾、軍国主義である²¹⁾。

ニーチェ自身は「反時代」を標榜しドイツ嫌いを口にするが、これはまさしく彼の同時代のドイツの思想であった。確かにその時代の「講壇哲学」の思想（ニーチェの言う「教養俗物」の？）ではなかったかもしれない。しかしその時期の「勝者」の本音の思想であった。すなわちそれはまずビスマルクの思想である。「鉄血政策」で名高いこの宰相は、「社会主義者取締法」を施行し、カトリックと「文化闘争」を行った。民主主義と平和主義を抑圧して経済力と軍事力による「ドイツ帝国」を形成した。ビスマルクが社会政策を推進したことはニーチェの好みでないかもしれないが、これとて労働者の生活や権利を重んじてではなく、「国家」の力の統合と拡張のための手段であった。そしてビスマルク後のドイツも、むしろますます露骨な帝国主義政策に傾斜していった。

ニーチェの思想は「前期ファシズム」と呼ばれてしかるべきであろう²²⁾。社会ダーウィニズムとの関連についてだけ言えば、「ヒトラーは、自分の著書『わが闘争』は〔社会ダーウィニスト〕ヘッケルが翻訳したダーウィンの言葉『生存闘争』をなぞったものだと言って」²³⁾いる。実際ヒトラー政権下で作られた民衆向けの報道（＝宣伝）映画では、動物の「生存闘争」を引き合いに出して人種間

の「闘争」の必然性・正当性がしばしば主張されていた。

ニーチェの思想は、同情批判の思想の有害性が、最も野蛮な形態をとり、最も悲惨な結果を生み出したものといえよう。

ニーチェは、1889年に発狂し、晩年の十年は狂人として生きた。原因は脳梅毒によるというのが有力な説らしいが、狂気を起こしたときの挿話は興味深い。すなわち「乱暴な馬車屋が、馬を虐待するのに往来で出会い、彼は泣きながら走って、馬の首を抱いた」という。これは小林秀雄の文によるが、小林や吉田秀和氏、神崎繁氏の解釈²⁴⁾は、私にはぴったりこない。むしろロラン・バルトが「ニーチェは『憐れみ』のために気が狂」²⁵⁾った、というのがわかりやすい。もっと言えば私は、ニーチェは最後に同情に復讐されたのではないかと、思いたくなる。

注

1. 本稿は、執筆時においては未刊であるが近刊予定の拙著『共感の思想史』（創風社、2006）の第十三章を基にしているため、かなり重複することをあらかじめお断りしなければならない。後者の増補修正版が本稿のつもりである。
2. Nietzsche, *Morgenröthe*, 137: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Walter de Gruyter, Berlin, 1980, S.130.
3. 神崎 繁『ニーチェ——どうして同情してはいけないのか』NHK 出版、二〇〇二、一三頁より引用。
4. Nietzsche, *op. cit.* 133, S.125.
5. これはルソーが「悲劇における憐れみ」について行った指摘であった。拙稿「憐れみにおける芸術と実生活——フランス啓蒙美学の一側面」『フランス語フランス文学研究』第69号、仏文学会、1996、参照。
6. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra: Sämtliche Werke*, Bd. 4, 1980, S.327-332.
7. 『論語』（学而1）、岩波文庫、17頁。
8. 同書（学而16）、26頁。
9. Nietzsche, *op. cit.* S.329.
10. *ibid.*, S.330.
11. 西尾幹二『ニーチェとの対話』講談社現代新書、1978、25-29頁。
12. Nietzsche, *Der Antichrist: op. cit.* Bd. 6, S.170.
13. *ibid.* 7, S.172-4.
14. ダーウィン『種の起源』「序言」八杉竜一九訳、岩波文庫（上）、1963、13頁。
15. K.A. Pearson, *Nietzsche contre Darwin: Nietzsche Critical Assessments*, vol.4, ed. by D.W. Conway, Routledge, London, 1998.
16. B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, PUF, 2001, p.96.
17. Pearson, *op. cit.*, p.10.
18. Nietzsche, *Ecce Homo*, 194
19. これは後の障害者抹殺に一つの論拠を与えることになったという（小俣和一郎『精神医学とナチズム——裁かれるユング、ハイデガー』講談社現代新書、一九七七）。
20. 皇帝を暗殺したロシアの無政府主義者たちにニーチェは「好意を抱いていた」が、それは専制政治への憎し

みによるものでなく、彼等が「イギリスの功利主義」のように普通選挙で社会の改革に向かうのではなく爆弾によって社会の破壊に向かったためであった(川原栄峰『ニヒリズム』講談社現代新書、一九七七、九三—一〇〇頁参照)。

21. ニーチェは、当代の悪しき傾向を阻止するのに最も効果的なものとして、「国民皆兵の義務、これは現実の戦争をともなうとし、「ヨーロッパの軍国主義の発達を喜ぶ」と言っている(『世界の大思想、II-9、ニーチェ』河出書房、1967、63・64頁)。
22. この語を用いているものとしてたとえば次の文献を参照。B.H.F. Taureck, *Nietzsche und der Faschismus*, Reclam, Leipzig, 2000.
23. マッキンタイアー『エリザベト・ニーチェ』藤川芳朗訳、白水社、一九九四、五三頁。なお『わが闘争』の訳者は、ヒトラーの「貴族主義的原理は〔…〕ニーチェの説いたものと類似しており」またヒトラーの人格論の思想的源泉をニーチェに求めることはあながち不当ではない」としている(将積茂「解説II」ヒトラー『わが闘争』角川文庫(下)、一九七三、四五九・四五〇頁)。
24. 神崎 繁、前掲書、十四頁以下。
25. バルト『明るい部屋』花輪 光訳、みすず書房、一九八五、四二頁。