

ニーチェの道徳的反実在論——因果性の誤解としての道徳

新名隆志*

(2023年11月15日 受理)

Nietzsche's Moral Anti-Realism: Morality as a Misunderstanding of Causality

NIINA Takashi

要約

ニーチェのメタ倫理的立場を道徳的反実在論とする解釈は、彼の道徳論の解釈として近年有力なものの一つである。しかし、彼がこの立場をとる根拠はこれまで正確に理解されてこなかった。本論文の目的は、ニーチェの道徳的反実在論の根拠が、道徳的判断が因果性についての誤解だという彼の洞察にあるということを論証することにある。

ニーチェの道徳批判は、道徳の実在性の批判と道徳の価値の批判に区別される。前者の批判を最も整理した形で展開しているのが、『偶像の黄昏』である。この著作の中の一つの章「四つの大誤謬」は、道徳判断が犯す因果性に関する四つの誤謬を論じるものであり、これこそが、ニーチェの反実在論の根拠である。つまり彼は、道徳的判断とは事象の因果性についての誤った信念を表しているという洞察に基づき、一種の錯誤説を主張するのである。また、「四つの大誤謬」と『人間的 I』、『曙光』の諸断章との内容の一致から、これらの著作を著した中期においてすでに、ニーチェがそのような反実在論の見解をもっていたことが明らかになる。

キーワード：ニーチェ、『偶像の黄昏』、道徳的反実在論、錯誤説、因果性

* 鹿児島大学 法文教育学域 教育学系 准教授

はじめに

ニーチェのメタ倫理的立場についてはいくつかの解釈があるが、近年有力なものの一つは、彼を道徳的反実在論者と見る解釈である。その代表は、ブライアン・ライター¹の解釈であろう。ライターによれば、ニーチェは、価値が心から独立なものとして存在するという考え方を拒否する点で反実在論者である (Leiter 2019: 23)。筆者はこの点においてライターに賛同する。しかし、ニーチェがいかなる理由で反実在論を主張するのかという点は、これまで正確に解釈されてこなかったと考えている。

ライターは、ニーチェは存在論的簡潔性や知の統合などの基準を満たす「最良の説明 the best explanation」として道徳的反実在論を支持すると解釈する (ibid.)。バーナード・レジンスター²の近年の解釈もこの点ではライターと非常に近い。彼によれば、道徳についての自然主義的説明は「存在論的複雑さが増大するのを控えるという意味においてより儉約的だ」という点で「より大きな説明能力をもつ」のであり、ニーチェは、道徳についての「最良の説明」としてこの自然主義的説明を提示することで、道徳の形而上学的実在を否定している (Reginster 2021: 22)。

このように、ニーチェに道徳的反実在論を見る近年の解釈は、彼がこの立場をとる理由を、それが存在論的簡潔性等の点で「最良の説明」だからだと考えている¹。本論文ではこれらの解釈についての詳しい検討と評価には立ち入らず、彼らが明らかにしていないニーチェの反実在論の根拠をテキストから明確化することを目的としたい。本論文が論証を試みるのは、ニーチェの道徳的反実在論の根拠は、道徳的判断が因果性についての誤解だという彼の洞察にある、ということである。

1. 道徳批判の二つの次元

本論文のテーマがニーチェ道徳批判のどの次元を問題にするのかを明確化するために、まず、ニーチェの道徳批判の二つの次元を区別しよう。一つは道徳の実在性の批判。もう一つは道徳の価値の批判である。ニーチェの道徳批判といえばまず『道徳の系譜学』が挙げられる。しかし、道徳の実在性を批判するテキストとしてこの著作を中心に据えるのは適切ではない。なぜなら、ニーチェが道徳の実在性の批判の中心に置く論点は、この著作では中心的ではないからである。その論点については次節以降で詳しく論じていくが、『道徳の系譜学』が道徳の実在性というよりも道徳の価値の問題をターゲットとしていることは、その序文から明らかである。序文3では、ニーチェの幼いころの道徳の起源への関心とその価値への関心に変化したことが次のように述べられる。

¹ この他に、ニーチェの反実在論を錯誤説として解釈するものとして、ナディーム・フセインの解釈がある。本論文が示す解釈も、最終的にニーチェに錯誤説を帰するものである。しかし、フセインは、ニーチェが錯誤説をとる根拠を本論文のように解釈できているわけではない。フセインの議論の詳細については注7を参照。

幸いなことに、私はやがて神学的先入観を道徳的先入観から区別することを学び、もはや悪の起源を世界の背後に求めなくなった。いくらかの歴史学的、文献学的訓練が、心理学的問い一般に関する生来の選り好みする感覚と合わさって、すぐに私の問題を別のものに変えた。すなわち、いかなる条件の下で人間は善・悪というあの判断を發明したのか？ そしてそれら自体はいかなる価値をもつのか？ それらはこれまで人間の繁栄を阻止したのか、それとも促進したのか？〔筆者注：強調はニーチェによる。以下同じ。〕(GM, Vorrede, 3)

ここから明らかなように、ニーチェにとって道徳の問題の本質は道徳の価値の問題である。このことは序文のこれ以降の断章でも繰り返し述べられる。序文 5 では、『人間的な、あまりに人間的な』や『曙光』で自分が提示してきた道徳の起源についての仮説よりも「ずっと重大なこと」が「道徳の価値」だと述べられる (GM, Vorrede, 5)。さらに序文 6 でも、「私たちは道徳的価値の批判を必要とする。これらの価値の価値が、それ自体まず問われねばならない」(GM, Vorrede, 6) と道徳の価値の批判の重要性が強調される。つまり、『道徳の系譜学』の目的とする道徳批判とは道徳の価値の批判なのである。

では、この道徳の価値の批判と道徳の実在性の批判はどのような関係にあるのか。少なくとも、実在性の批判は価値の批判に先立って為されているということは言えるだろう。それは上記の序文 3 の引用箇所からも読み取れる。ニーチェは道徳の価値を問題にする以前に、すでに「悪の起源を世界の背後に求めなくなった」と述べている。そして、当たり前のように善・悪の判断を人間が「發明した (erfinden)」ものと想定している。すなわち、ここでは少なくとも、道徳は形而上学の実在ではなく、人間が發明したものとして人間の心に依存的なものだと前提されている。

しかし、ここで重要なのは、道徳の非実在性を当然のように前提しつつ、さらに道徳の価値を別問題として検討すべきだと考えられている点である。つまりニーチェは、道徳の非実在性それ自体が道徳の価値の問題を左右するとは考えていないように見える。このことは、『善悪の彼岸』と『道徳の系譜学』の間に書かれた『喜ばしき学問』第 5 書、「問題としての道徳」と題された断章 345 より明確に述べられている。ニーチェはこの断章で、『道徳の系譜学』序文と同様に、「私は道徳的価値判断の批判を敢行した人を全く見たことがない」(FW, 345) という問題意識を語る。そして、これまでの道徳史家の論争が、「無条件的義務 (unbedingte Verbindlichkeit)」としての道徳の存在を認めるか認めないかという点に終始してきたことを嘆いて、次のように批判する。

あるいは、道徳史家たちは逆に、異なる民族の下では道徳的評価も必然的に異なるという真理が明らかになると、すべての道徳の非義務性 (Unverbindlichkeit) を結論づける。両者とも〔筆者注：道徳の義務性を主張する側もそうでない側も〕同等にひどく子供じみている。彼らの中でより鋭い者たちの誤謬は、ある民族の自分たちの道徳に関する、あるいは人間のすべての人

間的道德に関するおそらくは馬鹿げた考えを暴き、批判すること、すなわち、その道德の由来、宗教的制裁、自由意志やそれに似たものについての迷信に関する馬鹿げた考えを暴き、批判することによって、この道德それ自体を批判したと思ひ込むことである。しかし、「汝なすべし」という定め²の価値は、この価値についてのそのような馬鹿げた考えや、その考えを成長させるかもしれない誤謬の雑草とはさらに根本的に異なり、それとは独立のものなのだ。(ibid.)

ここで最初に想定されている道德史家たちは、道德が民族に相対的なもの、つまり人間とその文化に依存したものであり、それゆえ絶対的・無条件的義務としての道德など存在しないと考える者たち、いわば相対性に依拠した道德の反実在論者と言えるような者たちだろう。また、「より鋭い者たち」とは、まさにニーチェ自身がいくつもの著作で行ったように、道德の由来や自由意志の迷信などについての「馬鹿げた考え」を暴いて道德を批判する者たちである。彼らも、道德を「成長させるかもしれない誤謬」を暴く道德の懐疑論者と見てよいだろう。ニーチェは、こうした道德批判は「すべての」道德的義務の否定、「汝なすべし」という定め²の価値一般の否定にはならないと考えている。そうした道德の価値というものは、この価値についての「馬鹿げた考えや、その考えを成長させるかもしれない誤謬の雑草とはさらに根本的に異なり、それとは独立のもの」だと言うのである。道德が誤謬であること、あるいは実在しないことは、道德の価値一般を否定することにはならない。これがニーチェの考えである²。ニーチェは確かに、道德の非実在性を所与として道德の価値の批判へと向かった。しかしそこに、道德の非実在性それ自体が道德の価値批判の根拠になるという考えはなかったのである。

以上は予備的な考察である。本論文が明らかにしたいのは、ニーチェが道德の実在性を批判する根拠である。道德の価値を批判する根拠はそれとは独立した何かであるはずだ。そして『道德の系譜学』は基本的に後者に関わっているはずである。したがって、私たちは、『道德の系譜学』以外のテキストにニーチェの道德的²反実在論の明確な根拠を見出さねばならない。

2. 『偶像の黄昏』「人類の「改善者」」1と「四つの大誤謬」

ニーチェの著作の中で、彼の道德的²反実在論の立場を最も明確に示すのは『偶像の黄昏』「人類の「改善者たち」」1¹だと思われる。それゆえ、このテキストを出発点とするのは妥当であろう。

善悪の彼岸に立てという、——道德的²判断という幻想を制御下に置けという哲学者への私の

² 一般に判断の誤りによって判断の価値が決まるわけではないということについて、『善悪の彼岸』でも次のように述べられている。「ある判断の虚偽性は、まだ判断に対する異議ではない。この点で私たちの新しい言葉は極めて異質なものに聞こえるかもしれない。問題は、その判断がどれだけ生を促進し、生を保存し、種を保存し、また種を育成するものでさえありうるか、ということである。」(JGB, 4)

要求は知られている。この要求は、私によって初めて定式化された一つの洞察、すなわち、道徳的事実は存在しないという洞察から生じる。道徳的判断は、全く実在性ではない実在性を信じているという点を宗教と共有している。道徳は、ある諸現象の解釈にすぎず、もっとはっきり言えば、ある誤解である。道徳的判断は、宗教的判断と同様に、実在的なものという概念すら欠けており、実在的なものと空想的なものとの区別すら欠けているような無知の段階に属する。

(GD, *Verbesserer*, 1)

ニーチェはここではっきりと「道徳的事実は存在しない」という見解を述べている。そしてその後で、この見解の根拠を抽象的に示唆している。すなわち、道徳的判断は宗教的判断と同様に「全く実在性ではない実在性を信じて」おり、それは「ある諸現象の [……] 誤解である」。この判断においては、「空想的なもの (*Imaginäres*)」が実在的なもののように考えられている。だから、「道徳的事実は存在しない」というわけだ。

この道徳的判断の誤謬は具体的にどのような誤謬なのだろうか。その答えをこの著作の中に求めるのは自然な解釈の道筋である。しかし、上に引用した断章1で始まる「人類の「改善者」」は、道徳的反実在論を主題とする章ではない。この断章1の後半では、道徳的判断はそれ自体としては確かに誤謬であるが、「症候学」としては重要であることが述べられる。そして、この「人類の「改善者」」の断章2以降の主題は、道徳に見出せる症候から、「家畜化 (*Zähmung*)」の道徳と「育成 (*Züchtung*)」の道徳という対立を明らかにすることにある。つまり、断章1の冒頭で述べられている道徳の非実在性は、この主題のための前提として述べられているにすぎない。

ここで注目すべきなのは、「人類の「改善者」」1が、その前の章、「四つの大誤謬」の直後の断章だということである。これから示していくように、実はこの「四つの大誤謬」こそ、「人類の「改善者」」1で抽象的に述べられている道徳的判断の誤謬を詳しく説明している章に他ならない。つまり、「人類の「改善者」」1での抽象的な記述は、その直前の章の内容を大まかにまとめたものと考えられるのである。また第4節で示すように、「四つの大誤謬」で論じられている道徳的判断の誤謬は、すでに『人間的 I』の時期からいくつかの断章で繰り返し論じられてきたものである。著述家としてのニーチェの最晩年に書かれたこの「四つの大誤謬」は、その内容を最も整理した形で提示するものと言える。

その内容の詳細な分析の前に、まずこの章の全体的な構造を明らかにしておこう。この章で論じられる4大誤謬とそれに対応する断章を整理すると次のようになる。

誤謬①「原因と結果の混同の誤謬」(断章 1. 2)

誤謬②「偽りの原因性の誤謬」(断章 3)

誤謬③「空想的原因の誤謬」(断章 4, 5, 6)

誤謬④「自由意志の誤謬」(断章 7, 8³)

ここに挙げた4大誤謬の名称は、すべて各誤謬を論じる最初の断章の題目をそのまま抜き出したものである。これらから分かるように、4大誤謬とはすべて因果性についての誤謬である。4大誤謬は最終的にすべてが道徳的判断についての誤謬として関連しているが、内容的には誤謬①と③、誤謬②と④が強く関連しており、セットになっている。この論文で特に注目したいのは前者のセット、つまり誤謬①と③の内容である。先に誤謬②と④の内容を簡単に押さえ、次に誤謬①と③を詳しく見ていこう。

3. 因果性の誤謬としての四つの大誤謬

3-1. 自由意志をめぐる因果性の誤謬：誤謬②, ④

誤謬②と④は、それぞれに対応する断章3と7を読めば明らかなように、どちらも自由意志の誤謬を基本的な誤謬として論じている。

誤謬②(断章3)で述べられる「偽りの原因性」とは、第一に「原因としての意志」である。それを所与として、「原因としての意識(「精神」)」、「原因としての自我(「主体」)」が生み出されるとされる。さらに人間は、この三つの「内的事実」を「自己の外に投影し」、「存在」という概念、存在する「事物」なるものを生み出し、「原因の世界」を創造したとされる(GD, Irrthümer, 3)。他方で誤謬④(断章7)では、この第一の「偽りの原因性」である意志に焦点が当てられ、意志の自由とは、人間に責任と罪を負わせるために捏造されたものだ論じられる(GD, Irrthümer, 7)。そしてこの章の最終断章8では、実在性において人間存在は全体の中の必然であり、その存在に責任がある者などいないという、道徳的責任からの解放が論じられる(GD, Irrthümer, 8)。

自由意志・道徳的責任の批判をめぐる議論がニーチェの道徳批判の重要な部分を占めることは間違いないが、本論文ではこの問題にこれ以上深く踏み込まない⁴。ここでは、これらの問題が因果性に関する誤謬の問題として捉えられていることを確認できれば十分である。

3-2. 空想的原因としての道徳：誤謬①, ③

次に、誤謬①と③の内容、またそれと道徳的判断との関係について詳しく見ていこう。まず、誤謬①：「原因と結果の混同の誤謬」を述べる断章1から引用する。

原因と結果を混同すること以上に危険な誤りはない。私はこれを理性の本来的な退廃と呼ぶ。

とはいえ、この誤謬は人間の最も古くかつ最も新しい習慣に属する。それは私たちのあいだで

³ 断章8は章全体のまとめとしての意味合いも含まれているかもしれない。

⁴ ニーチェにおける自由意志と道徳的責任の批判については、拙論(新名 2023)で論じている。

さえ神聖化されており、「宗教」、「道徳」という名を担っているのである。宗教と道徳が定式化するいかなる命題もこの誤謬を含んでいる。聖職者と道徳の立法者は、かの理性の退廃の創始者である。(GD, Irrthümer, 1)

ここでは、宗教・道徳と因果性の誤謬の非常に強いつながりが指摘される。宗教・道徳の「いかなる命題も」原因と結果の混同の誤謬を含むとされ、宗教・道徳を語る者たち（「聖職者」・「立法者」）こそがこの誤謬の「創始者」だと言われる。つまり、ここでの因果性の誤謬は、宗教・道徳における典型的な誤謬として指摘されている。

続く断章2は、内容的に断章1と連続しており、宗教・道徳における原因と結果の混同の誤謬の内実を具体的に示すものである。そこでは次のように述べられる。

あらゆる宗教や道徳の根底にある最も一般的な定式は次のものである。「これこれをなせ、これこれをやめよ——そうすればあなたは幸福になるのだ！ そうしない場合は……」。あらゆる道徳、あらゆる宗教はこの命令そのものである。——私はこの命令を、理性の大きい原罪、不滅の非理性と呼ぶ。私に言わせればかの定式はその反対に変わる。[……] すなわち、出来のよい人間、「幸せな人」は、ある種の行為をせざるをえず、本能的に他の行為を回避する。この人間は、自分が生理学的に体現している秩序を、人間と事物に対する自分の関係の内に持ち込むのである。定式化すると次のようになる。彼の徳は彼の幸福の結果である……長寿、豊かな子孫は徳の報酬ではない。(GD, Irrthümer, 2)

宗教・道徳における原因と結果の混同の誤謬が、ここでは「これこれをなせ、これこれをやめよ——そうすればあなたは幸福になるのだ！ そうしない場合は……」という命令として具体的に表現されている。ここに表現されている因果性の判断は次のようなものと理解してよいだろう。善を為すこと（原因）が幸福を生む（結果）。あるいは悪を為すこと（「そうしない場合は……」）（原因）が不幸を生む（結果）。ニーチェはこの因果性の判断がすべての宗教・道徳の「根底にある」と考えている。そして彼はここに原因と結果の混同を見る。つまり、本来、幸福（「長寿」、「豊かな子孫」）は「徳の報酬ではない」、すなわち徳の結果ではないのであり、逆に「彼の徳が彼の幸福の結果」なのである。

以下でより詳細に明らかにしていくが、ニーチェは、善・悪等の道徳的性質（この断章で言えば「徳 (Tugend)」）は、幸福な（あるいは不幸な）状態を説明する一つの解釈として創造される（それゆえ幸福（不幸）の「結果」である）と考える。ただし、今の断章で注意したいのは、ここではこの解釈の例として「出来のよい人間 (wohlgerathener Mensch)」の価値創造が挙げられている点である。つまり、ここでの幸福の解釈としての価値創造は、『道徳の系譜学』第一論文における「優良と

劣悪 (gut und schlecht)」の創造に対応している⁵。ニーチェは、あらゆる宗教・道徳が原因と結果の混同の誤謬を犯していると考えのだから、当然ながら、こうした肯定的価値創造だけが幸福の解釈として道徳的価値を生み出すと考えるわけではない。すべての宗教・道徳は、実際には幸福(不幸)の解釈として道徳的価値を生み出しているのであり、それにもかかわらずこの道徳的価値を幸福(不幸)の原因と混同してしまうと考えるのである。そのことがより明確に論じられているのは、むしろ誤謬③:「空想的原因の誤謬」を述べる三つの断章である。そこで次に、それらを読み解いていこう。まずは断章4から。

空想的原因の誤謬。——夢からはじめよう。例えば遠くの砲撃の結果としてのある特定の感覚に、その後からある原因がこっそり押しつけられる(しばしばある小さな物語の全体が。ここではまさに夢見ている者が主人公なのである)。「……」砲撃はある因果的な仕方で、時間が一見逆転したように、現れる。より遅いもの、動機が、しばしば稲妻のように過ぎ去る100もの個々の出来事とともに最初に体験され、砲撃がその後起こる。(GD, Irrthümer, 4)

このように、「空想的原因」はまず夢の例で説明される。例えば現実には遠くの砲撃の結果として起こる感覚に、ある原因(例えばある物語)が夢の中で後からこっそり挿入される。それによって、本来はその夢の原因であるはずの砲撃の感覚が、その後付けの原因の結果としてイメージされる。このように、空想的原因の創造とともに、実際はその空想を生み出した原因(砲撃の感覚)であるものが、その空想の結果と混同される。つまりここで述べられる「空想的原因の誤謬」(誤謬③)は、一種の「原因と結果の混同の誤謬」(誤謬①)なのである。

そして、ニーチェの主張の要点は、「実際、私たちは覚醒時にも同様にこのようなことをしている」(ibid.)ということである。「私たちは、かくかくの状態にあると——良くなかったり良かったりと自分を見なす理由を欲する」(ibid.)。つまり、その「良くなかったり良かったり」(幸・不幸)の状態を生み出した原因を欲する。しかし、そのときに私たちが想起するのは、「同じ種類の以前の状態と、それと融合した因果的解釈であり、——その原因ではない」(ibid.)。つまり、そこで見出されるのは真の原因ではなく、その状態と類似している以前の幸・不幸の状態を生み出した原因なのである。「こうして、ある特定の原因解釈の習慣が生じ、それが実は、原因の究明を阻害し、排除さえする」(ibid.)。私たちの幸・不幸の状態の原因は、いつも特定の原因を想起するという習慣によって誤認され、真の原因は究明されなくなる。これが、覚醒時に行われる「空想的原因の誤謬」である。この空想的原因は、実際はある幸・不幸の状態が引き起こす想起の心理的メカニズムによって産み

⁵ 実際、この断章2の最後の部分で、肯定的な価値創造が「優良なもの(Gutes)」と「劣悪なもの(Schlechtes)」の対比で表現される。「いかなる意味でのいかなる過失も、本能の退化、意志の分散の結果である。それによって劣悪なものをほぼ定義できる。すべての優良なものは本能である。」(GD, Irrthümer, 2)。

出されるという点で、その状態の「結果」に他ならない。しかしそれが、その状態の「原因」と混同されるのである。

空想的誤謬を生み出すこの想起の心理的メカニズムは、「これに対する心理学的説明」と題された次の断章5でより詳細に検討されることになる。

何か未知のものを何か既知のものに帰することは、安心させ、落ち着かせ、満足させ、その上に力の感情を与える。[……] 未知のものを既知のものとして説明する最初のイメージは非常にうまく働くので、人はそれを「真と見なす」。真理の基準としての快(「力」)の証明。(GD, Irrthümer, 5)

なぜ新しい状態(幸・不幸)が生じるごとに特定の原因が習慣的に想起されるのか。それは、新規の状態を既知のものに帰することによって、安心と満足が、力の感情が、総じて快がもたらされるからだ、とニーチェは考える。この論点については、以上のことを確認できれば十分である。最後に断章6を見よう。

断章6は前二つの断章を受けて次のように題される。「道徳や宗教の全領域はこの空想的原因の概念に属する」(GD, Irrthümer, 6)。この題目から明らかなように、この空想的原因の誤謬の議論でニーチェが狙いとしているのは、やはり道徳と宗教の批判なのである。断章1では、道徳・宗教のすべての命題が誤謬①、すなわち原因と結果の混同の誤謬を含むと言われていた。そしてこの断章6では、道徳・宗教のすべてが誤謬③、すなわち空想的原因の誤謬に関わると言われている。先述のように誤謬③は一種の誤謬①なので、両断章で言われていることは実質的に同じである。だが、断章6では、道徳・宗教が実際にどのような空想的原因を捏造することによって原因と結果の混同の誤謬を犯してきたかが、より具体的に示されている。

この断章では、「不快な一般的感情の「説明」」(ibid.) (すなわち一般的な不幸福感の説明と考えてよいだろう)と「快い一般的感情の「説明」」(ibid.) (すなわち一般的な幸福感の説明)のそれぞれにおいて空想的に捏造される様々な道徳的・宗教的原因が列挙される。不快な一般的感情は、「悪霊」が引き起こすものとして、承認されえない行為の結果の「罪」として、あるいは、すべきでなかったことの「罰」として、さらには、無思慮な良くない行為に「値する」ものとして引き起こされると「説明」される。他方、快い一般的感情は、「善き行為の意識(疚しくない良心)」、あるいは「活動の幸運な結末」、「信仰、愛、希望」といった「キリスト教的徳」の結果として引きこされると「説明」される(ibid.)。しかし、これらの「説明」はすべて誤謬①と③の意味において完全なる誤謬だとニーチェは断じる。

実際のところ、これらの申し立てられる説明の全ては、結果の状態であり、快や不快の感情のある誤った方言に翻訳したものなのだ。[……]道徳と宗教は完全に誤謬の心理学に属している。

いずれの場合でも、原因と結果が混同されている。あるいは、真理が真と信じられたものの結果と混同されている。あるいは、意識のある状態がこの状態の原因と混同されている。(ibid.)

ここで原因として説明されるものは、実はすべて「結果の状態」である。つまり「原因と結果が混同されている」。原因として説明されるものは、幸・不幸の状態を「誤った方言に翻訳したもの」、すなわち空想的に捏造された原因なのである。このように、断章6では、幸・不幸の状態について道徳と宗教が様々な空想的な原因を捏造し、原因と結果の混同の誤謬を犯しているということが述べられる。ニーチェは、道徳的・宗教的「説明」のすべてが、このような因果性の誤謬を犯していると考えるのである。

誤謬①と③の関係と、それらの誤謬と道徳・宗教との関係を整理してまとめておこう。実際は原因 a によって生じた状態 A に対して、人はそれを説明するために空想的な原因 b を捏造する(誤謬③)。つまり、空想的な原因 b は、実は状態 A に起因し、状態 A を既知のもので説明して快(力の感情)を得ようとする心理的過程の中で生み出された「結果」であるのに、それを状態 A の真の「原因」と混同するのである(誤謬①)。ニーチェは、道徳的(宗教的)説明はこの空想的な原因 b の捏造に他ならないと考える。何らかの不幸な感情を状態 A とすれば、これは「罪」、「罰」に値する「悪い行為」という空想的な原因 b の結果として説明される。あるいは、何らかの幸福な感情を状態 A とすれば、これは「善き行為」をしたことやキリスト教的徳をもつことという空想的な原因 b の結果として説明される。

ちなみに、断章5に基づけば、このような道徳的(宗教的)説明においても、幸・不幸の状態を既知のもので説明して快(力の感情)を得ようとする心理的過程が働いているはずだ。しかし、なぜ道徳的(宗教的)説明が、そのように幸・不幸状態を説明する典型的な原因解釈として習慣化するのかについて、『偶像の黄昏』に詳しい説明はない。しかしそれは、後で見るように中期のテキストに見出せるだろう。

最後にこの節の結論として、以上のように理解した「四つの大誤謬」での道徳・宗教批判こそが、「人類の「改善者」」1で述べられている道徳的反実在論の根拠と見なせることを確認しておこう。改めて、「人類の「改善者」」1の関連する部分を引用しよう。

[……] すなわち、道徳的事実は存在しないという洞察から生じる。道徳的判断は、全く実在性ではない実在性を信じているという点を宗教と共有している。道徳は、ある諸現象の解釈にすぎず、もっとはっきり言えば、ある誤解である。道徳的判断は、宗教的判断と同様に、実在的なものという概念すら欠けており、実在的なものと空想的なものとの区別すら欠けているような無知の段階に属する。(GD, Verbesserer, 1)

ニーチェの反実在論の洞察は、道徳的(宗教的)判断が、実在性について、諸現象について、誤

った認識をしているという洞察に依拠している。この実在性の誤解とは具体的に何を意味するのか。それは、この断章の直前の「四つの大誤謬」で述べられている誤謬、すなわち、諸現象の因果性についての誤謬を意味すると理解できるのである。このように理解できれば、引用箇所「空想的なもの (Imaginäres)」の内実も明確になるだろう。つまりこれは、「空想的原因 (imaginäre Ursache)」を意味すると考えられるのである。道徳的 (宗教的) 判断は、現象の真の原因を認識せず空想的原因を捏造する。これが、これらの判断が「実在的なものと空想的なものの区別すら欠けているような無知の段階に属する」と言われていることの内実であろう。かくして、今や、ニーチェが道徳的反実在論者である理由を明確に結論づけることができる。彼が反実在論に立つのは、道徳的判断が諸現象の因果性についての誤解であるから、つまり、道徳的性質なるものは、幸・不幸の現象を説明するためにその現象の原因として空想的に捏造されたものにすぎず、実在する原因ではないと考えられるからなのである。

さて、以上のように、ニーチェの道徳的反実在論の根拠は、『偶像の黄昏』の「人類の「改善者」」1と「四つ大誤謬」から、極めて明確に理解することができた。しかし、『偶像の黄昏』は、著述家としてのニーチェの最晩年の著作である。道徳的反実在論者としてのニーチェの立場がこの最晩年に確立したとは考えにくい。それは「人類の「改善者」」1での書きぶりからも言える。ニーチェはそこで、善悪の彼岸に立てという自分のよく知られた要求が、道徳的反実在論の洞察に依拠していると述べている。つまり、この洞察はとうに、少なくとも『善悪の彼岸』以前には得られているはずのものである。また、すでに見たように、『道徳の系譜学』での道徳の価値に対する問題意識は、すでに道徳の非実在性を前提していると思われる。

したがって、ここまでで明らかにした解釈が妥当ならば、すなわち、道徳的 (宗教的) 判断とは因果性の誤解だという認識こそが、ニーチェを道徳的反実在論に導いたのであれば、この認識はより早い時期に見出されなければならないはずである。そこで、次に明らかにしたいのは、ニーチェが、すでに中期の著作 (『人間的 I』、『曙光』) において、『偶像の黄昏』「四つの大誤謬」に対応する認識を獲得しており、道徳的判断を因果性の誤解として捉えていたということである。

4. 中期著作における因果性の誤解としての道徳

4-1. 『人間的 I』における因果性の誤解としての道徳

まず『人間的 I』を検討しよう。最初に注目すべきは、「夢の論理」と題された断章 13 である。この断章は、『偶像の黄昏』「四つの大誤謬」の誤謬③を述べる断章 4 とほぼ同じ内容を論じている。あの断章 4 と全く同じく、この『人間的 I』13 でも、まず夢における原因の捏造が述べられる。「夢は刺激された感覚の原因、すなわち推定上の原因の探求かつ創作 (Vorstellen) である」(MA I, 13)。「四つの大誤謬」4 では、砲撃の感覚に対する原因が捏造される例で説明された。ここでは、足に二本の革ひもを巻いている感覚に対して、二匹の蛇が足に絡みついているという原因が夢の中

で創造されるという例で説明される（「砲撃」も誘因となりうる例として言及される）。そしてこの例示の後で、やはり「四つの大誤謬」4と同様に、私たちが覚醒時にも同様の原因の捏造をすることが述べられる。「今もなお、人間は、幾千年もの間ずっと、目覚めているときにも夢の中で推論するように推論してきた。何かある説明を必要とするものを説明するために、精神が最初に思いついたものが、精神を満足させ真理と見なされたのである。[……] つまり、想定された原因が結果から推測され、結果の後で提示されるのである」（*ibid.*）。

このように、この断章と「四つの大誤謬」4との類似性は際立っている。ニーチェは『人間的 I』においてすでに、『偶像の黄昏』における誤謬③：「空想的原因の誤謬」について論じているのである。また上の引用部分の、空想的原因は「結果から推測され、結果の後で提示される」という表現から、原因と結果の混同が生じているという認識も、つまり誤謬①の認識もこの時点ですでに獲得されていると考えられるだろう。尤も、この断章では、道徳的・宗教的判断のすべてがこれらの誤謬を含むということまでは述べられていない。しかし、道徳を主題とする第2章で、これらの誤謬が道徳的判断の問題として語られることになる。それが『人間的 I』39である。

私たちが誰かに責任を負わせるための感情、いわゆる道徳的感情の歴史は、次のような主要段階を経てきた。最初は、個々の行為は、その動機を考慮することなく、ただその結果が有益か有害かという理由だけで、善または悪と呼ばれる。しかし間もなく、人はこうした名称の起源を忘れ、「善」または「悪」という性質が、その結果を考慮することなく、行為そのものに内在していると思いつくようになる。言語が石そのものを硬いとし、木そのものを緑色と呼ぶのと同じ誤りによって、つまり、結果であるものを原因と捉えることによってである。その次に、善や悪を動機に置き入れ、行為そのものを道徳的に曖昧なものを見なす。さらに進んで、もはや善や悪の述語を個々の動機に与えるのではなく、植物を生じさせる土のように動機を生じさせる人間の全存在に与えるのである。こうして人間は、その結果について、次にその行為について、次にその動機について、そして最後にその存在について、という順序で責任があるとされることになる。（MA I, 39）

ここでは、行為・動機・存在のうちに、有益あるいは有害な結果の「原因」としての善・悪という性質が段階的に捏造されていく過程が語られていると理解できるだろう。まず、行為の結果の有益性・有害性の原因として、その行為の善・悪という性質が捏造される。そこから、その行為の原因としての動機の善・悪、さらにはその動機をもつ人間存在自体の善・悪へと原因が遡って捏造される。これらは、木そのものを緑と呼ぶのと同様の意味で「結果であるものを原因と捉える」誤りを犯しているとされる。ニーチェはここで、色のような二次性質についてのいわゆる投影説的見解を、原因と結果の混同として理解していると言えるだろう。木に緑を見る実際の因果的メカニズムは、反射光が視覚と反応して（真の原因 a）心に緑色が現れる（結果 A）というものである。しかし

このメカニズムを知らずに、心に現れる緑色の色覚の結果から遡及的に推論し、心と独立した「緑色」という性質をこの色覚の原因として木に帰す（空想的原因 b）ならば、そこには原因と結果の混同の誤謬がある。ニーチェは、有益・有害な結果からの遡及的推論によって善・悪という道徳的性質を原因として捏造し、それらを行為や動機や人間存在それ自体に帰することも、これと同様の原因と結果の混同として理解しているのである。彼はこの断章で明らかに、善・悪という道徳的性質の判断に誤謬①と③のセットを看取している。

さらに、この空想的原因の捏造の段階の中で、動機と存在に原因を見る段階と、それによって責任が捏造される部分は、「四つの大誤謬」の誤謬②、④のセットに対応していると思えることができる。つまり、まず動機に原因が帰せられ、その後でさらに存在へと原因が帰せられていくことは、誤謬②においてまず「原因としての意志」が捏造され、その後でさらに「原因としての自我（主体）」が捏造されていく過程（「四つの大誤謬」3）と対応すると考えられるし、これらの空想的原因の捏造を責任の捏造と捉える視点は誤謬④（「四つの大誤謬」7）と対応する。

この対応関係は、上の引用箇所が続く叙述からさらに明らかになる。そこでは、最終的な「原因」とされる人間存在は、「完全に必然的な結果であり、過去と現在の事物の諸要素と諸影響からつくられている限り、責任はありえない」（*ibid.*）のであって、「したがって、人は何に対しても、その存在に対しても、その動機に対しても、その行為に対しても、その結果に対しても、責任を負わされえない」（*ibid.*）と述べられる。かくして、責任の歴史としての道徳的感情の歴史が、「自由意志の誤謬に基づくもの」だということが看破される（*ibid.*）。これは、「四つの大誤謬」7、8の内容、すなわち、自由意志が責任を負わせるために捏造されたものであり（断章7）、人間存在は、実際は全くの無責任である（断章8）という内容に見事に符合する。

以上のように、この『人間的 I』39は、『偶像の黄昏』「四つの大誤謬」の4大誤謬の全体を関連づけて凝縮したような内容をもつ。ニーチェはすでに『人間的 I』の時点で、これらの因果性の誤謬についての洞察を得ていたのである。

ところで、「四つの大誤謬」においては、道徳的説明がなぜ幸・不幸の既知の原因による説明として習慣化するのかという点について詳しく論じられていなかった。実は、中期の著作がこの部分の議論を補完してくれる。それを見ることによって、道徳的判断を因果性の誤解と見るニーチェの洞察を、より完全に理解することができるだろう。『人間的 I』第2章、断章96以下の諸断章に注目しよう。

ニーチェによれば、道徳的・倫理的であるということの基本的な意味は、共同体の因習・掟への服従である。「道徳的である・倫理的である・倫理に適っているとは、古くに確立した掟あるいは因習に服従していることを意味する」（MAI, 96）。

このような共同体のルールへの服従がいかにして始まり、完成するかは、断章99でまとめられている。まず前提として、国家等によるルールの強制がある。「道徳の基盤が初めて整えられるのは、偉大な個人や、例えば社会、国家のような集团的個人が個々人を服従させたときである [……]。道

徳性には強制が先行する」(MA I, 99)。ルールに従わざる者は罰などの何らかの害や不快を被ることになるだろう。したがって、「道徳性そのものが、なおしばらくは、人が不快の回避のために従う強制なのである」(ibid.)。しかしこの服従が習慣化されていくと、人は自発的にこのルールに服従するようになる。「後になって、それは習俗になり、より後になって自由な服従となり、ついにはほぼ本能となる。その時、それは、長く慣れて自然的になったものすべてと同様に、快と結びついていく——そして今や、徳と呼ばれる」(ibid.)。こうして、共同体のルールに従うことに快を感じ、それに自ら従う傾向性・性格を人は獲得していく。これがまさに「徳」であり、完成された道徳性だと考えられている。

このように、道徳・倫理というものは共同体のルールへの習慣的服従が自発的服従になる過程を経て形成されていく、というのがニーチェの考えであるが、この過程の心理については、少し遡って断章 97 で詳しい仮説が述べられている。「人は、慣れたことをより容易に、よりうまく、したがってより好んで行う。人はその際にある快を感じ、慣れたものは自らを立証しており、それゆえ有益であるということを経験から知っている」(MAI, 97)。つまり個人は、ルールへの服従を習慣化していく中で、この服従が結果として快と有益さを生み出すということを経験的に学習していく。まさにここで、あの誤謬①と③が生じるとニーチェは考えるのである。

ここには誤謬推理がある。すなわち、人は習俗を快適に感じるがゆえに、あるいは少なくとも習俗によって自分の存在を確立するがゆえに、この習俗が必要なのである。というのも、この習俗のもとにあることが、人が快適さを感じる唯一の可能性と見なされるからである。人生の快適さはこの習俗からのみ生じるように思われるのだ。生存の条件としての習慣的なものというこの観念は、きわめて小さな個々の習俗にまで貫徹される。実際の因果性への洞察は、低位にある民族や文化では極めてわずかなので、人は迷信的な恐れをもって、全てが同じ経緯をたどるのを見るのである。(MAI, 97)

「実際の因果性への洞察」が極めて乏しい未開の文化段階においては、すべての快適さの感情は、それまでの経験から既知の原因に、すなわち習俗への服従に帰せられる。習俗に規制された生活が当然であった当時の人間にとっては、それが「快適さを感じる唯一の可能性」だからである。かくして「誤謬推理」が、すなわち「人生の快適さはこの習俗からのみ生じるように思われる」という誤った判断が生じる。これはまさしく、ある幸福な状態において、遡及的に習俗への服従こそがその原因だと空想する誤謬である(誤謬③)。この空想的原因は、既知の因果性が快と結びついて想起される(つまり、行うのが容易で快と有益さをもたらしたものとして、習慣化した行為が思い出される)という心理的メカニズムの結果として生み出されたものである。つまりここでは、快から発する空想の結果を快の原因と錯誤する混同が生じている(誤謬①)。かくして、幸福な状態を生み出す「原因」として、習俗への服従それ自体が善き行為と見なされる。断章 99 の言葉で言えば、この

服従それ自体が「徳」となる⁶。このように、断章 97 では、習俗の倫理の中で幸福の「原因」としての道徳性が誤謬①と③によって捏造される過程が、道徳性の成立の仮説として提示されているのである。

さて、この第4節の目的は、道徳は因果性の誤解であるという洞察、すなわち、『偶像の黄昏』において道徳的反実在論の根拠となっている洞察が、この最晩年の著作で初めて得られたものではなく、より早い時期に得られていたことを論証することであった。以上の『人間的 I』の諸断章の考察によって、この目的はすでに達せられたと考えてよい。ただ、ニーチェがこの洞察を重要なものとして維持し続けたことを示すさらなる証拠として、中期におけるもう一つの重要な道徳批判の著作、『曙光』にも簡単にふれておきたい。

4-2. 『曙光』における因果性の誤解としての道徳

主に 4-1 で考察した『人間的 I』の諸断章と内容的に重なる『曙光』の諸断章について、その内容をかいつまんで確認しよう。

最初に注目されるのは、断章 119 である。この断章の内容は、『偶像の黄昏』「四つの大誤謬」4、『人間的 I』13 と完全に重なり合う。つまりそれは、やはりまず夢を例として原因の空想的創造について述べた後で、私たちが覚醒時にも同様の原因の捏造をしていること、そして、道徳的判断もまたこの原因の捏造に加担していることを述べる断章なのである。もはや詳細な分析は必要ないので割愛するが、要点となる部分だけ引用しておこう。「私たちの衝動は目覚めているときも同様であり、神経刺激を解釈し、自らの欲求に従ってその「原因」を措定すること以外の何もしていない」(M, 119)。つまり私たちは夢の中でも覚醒時でも自分の状態の原因を創作している。そして、「私たちの道徳的判断と価値評価もまた、私たちに知られていない生理学的経過についてのイメージと想像にすぎず、ある神経刺激を特徴づける一種の慣れ親しんだ言語である」(ibid.)。つまり道徳的判断もまた、知られていない真正な因果性（「私たちに知られていない生理学的経過」）を覆い隠す「イメージと想像」であり、既知のもの（「慣れ親しんだ言語」）でその未知の状態を説明する空想的判断にすぎないというわけだ。

次に、断章 33 を取り上げよう。ここでは、『人間的 I』97 で提示された、習俗の倫理において因果性の誤謬①、③によって成立していく道徳性についての仮説が、異なる形で描かれている。

原因、結果、現実の軽蔑。——突然の気候変動や、凶作や伝染病のような、ある共同体を襲うあの悪い偶然は、習俗に対する侵犯があったのではないか、あるいは、新しい悪魔的な暴力や気まぐれを鎮めるために新しい慣習が発案されねばならないのではないか、という疑念へと

⁶ これはすなわち、『人間的 I』39 で述べられている原因の捏造の最初の段階、行為の善悪の捏造に対応すると考えてよいだろう。結果として生じている幸福は習俗に服従する行為こそが生み出したものと考えられ、その行為自体が「善」となるわけである。

全構成員を導く。それゆえこの種の疑念や考慮は、他ならぬ真なる自然的原因の究明を避け、悪魔的な原因を前提と見なす。ここには、人間的知性の遺伝的な倒錯の一つの源泉がある。(M, 33)

題目に表現されているように、この断章の主題は習俗の倫理の段階における未熟な因果性認識である。習俗の倫理の段階において、共同体における不幸は、「習俗に対する侵犯」のような「悪魔的な原因」の結果として誤認され、「真なる自然的原因の究明」が軽視される。ここにはまさに、『人間的 I』97で描かれた、因果性の誤謬推理による「善い行為（習俗への服従）」の誕生と対になる道徳性の誕生、すなわち、因果性の誤謬推理による「悪い行為（習俗からの逸脱）」の誕生が述べられている。

このように、中期のニーチェはすでに、太古の人間の未熟な知性による因果性の誤解として道徳的判断が成立したという見解を確立していた。それゆえ彼は、真正な因果性が認識されるころでは、道徳はまさに実在しない空想物として片づけられていく（少なくともその価値ではなくその実在性に関しては、ということであろうが）と考えていた。『曙光』10でこのことがはっきりと述べられている。最後にこの断章を挙げておこう。

倫理の感覚と因果性の感覚の反対運動。——因果性の感覚が増大する程度に応じて、倫理の領域の範囲は減少する。というのも、人が必然的な作用を理解し、すべての偶然や、すべての偶発的な後からのもの（事後）からそれらを区別して考えることができるたびごとに、人は、習俗の基礎としてそれまで信じられてきた無数の夢想的因果性を破壊したのであり——現実の世界は夢想的世界よりもかなり小さい——そのたびごとに一片の不安と強制もまた世界から消え去り、そのたびごとに習俗の権威への一片の尊重もまた消え去った。すなわち、倫理が大規模に失われたのである。(M, 10)

『偶像の黄昏』で道徳が「空想的(imaginär)原因」と呼ばれたように、ここでも道徳(倫理 Sittlichkeit)が「夢想的(phantastisch)因果性」と呼ばれている。人間が「必然的な作用を理解」していきただけ、つまり真正な因果性を理解していきただけ、空想的(夢想的)因果性としての道徳は「破壊」され、「大規模に失われ」る。ニーチェは、真正な因果性の認識こそが、道徳の実在に対する明確な異議となると考えたのである。

以上から、中期のニーチェが、道徳とは因果性の誤解であるという洞察をすでに得ていたこと、また、幸・不幸を生じさせる行為・動機・人間存在の道徳的性質なるものは、この因果性の事実認識の中で空想された原因にすぎず実在しないと考えていたということは明らかだろう。ニーチェは、最晩年の『偶像の黄昏』で初めて、自らの道徳的反実在論の立場とその立場をとる理由をかなり整理した形で述べたが、そこに示されている考え方はすでに中期に獲得されていたのである。

おわりに

以上で明らかにしたニーチェの道徳的反実在論の特徴と説得性について、最後に少し考察してみよう。

ニーチェが理解した道徳的判断とは、根本的には事象の因果性についての誤解である。つまり彼は、道徳的判断とは判断者の態度や感情の表出ではなく、因果性についての事実の認知を、つまり信念を表現しているが、その信念が誤っていると考える。これは、「道徳的判断が信念を表すものであることを認めるが、道徳的判断が真であることを否定する」(Joyce 2016: 1) 立場として、錯誤説と言えらるだろう⁷。

因果性についての誤解に依拠するニーチェの錯誤説は、ジョン・マッキーの相対性や特異性による議論とは異なる、独特のものに思われる⁸。ニーチェは、当然ながら道徳的判断のすべての命題が因果性に関する命題だと考えたわけではない。因果性の命題（これをなせば、幸福になる。さもなければ……）は、「あらゆる宗教や道徳の根底にある (zu Grunde liegen)」(GD, Irrthümer, 2) と表現されていることに注意しよう。すべての道徳的判断がそれ自体では因果的判断でなくとも、すべての道徳的判断は根底において因果的判断を前提しており、それに基づいて成り立っているとニーチェは言いたいのである。このことは、これまでの分析から次のように理解できるだろう。

ニーチェも述べているように、私たちは、人の行為や動機やその人自身に「悪い」「善い」「不正」「有徳」などの道徳的性質を帰する。「これは善い行為だ」、「君の動機は悪い」、「あの人は徳がある」。これらの判断それ自体は、もちろん因果性についての判断ではない。ニーチェが主張しているのは、

⁷ ニーチェに錯誤説を見る代表的な解釈はナディーム・フセインのそれである。彼がこの解釈の根拠として繰り返し言及するのが、『偶像の黄昏』「人類の「改善者」」1である (Hussain 2007: 159, Hussain 2012: 124, Hussain 2013: 391-392)。しかし、フセインはこの断章を詳細に分析するわけではなく、この断章に依拠して「四つの大誤謬」に注目するということが全くない。例えば Hussain(2007)では、この断章が「ニーチェに錯誤説を帰するには十分なテキスト上の証拠」であると、それ以上の分析を試みていない (Hussain 2007: 159)。

フセインが錯誤説の論拠として挙げる他のテキストとしては、『人間的 I』のいくつかの断章がある。道徳は占星術と同類のものだと述べる断章 4、生の価値に関する判断の不純さ、不公正さを述べる断章 32、そして人類に目標など存在しないと述べる断章 33 である (Hussain 2012: 124, see also Hussain 2013: 393)。フセインは、断章 4 で明らかに偽なる主張を含む占星術と道徳が同類とされていることを指摘し、断章 32 はすべての価値判断が誤謬を含むということを示すテキストだと指摘する (断章 33 については分析がない) (ibid.)。さらに彼は、1887 年から 1888 年にかけての遺稿断章にも言及する (Hussain 2012: 125, Hussain 2013: 393)。それらは、価値が世界に「誤って投影されている」ということを述べるもの (KSA13, 11[99]) や、道徳の発展全体において真理などなく、その概念的要素の全ては「虚構」であるということを示すもの (KSA13, 14[115]) である。

これらの断章は、確かにニーチェが錯誤説論者であることの証拠になりうるかもしれない。しかし、これらのテキストの選択は恣意的であるし、これらからニーチェが錯誤説を採用する理由、根拠が明らかになるわけではない。道徳が因果性についての誤解であるというニーチェの洞察の重要性にフセインが気づいていないことは、彼がこれに関連するテキストを全く挙げる事ができていないことから明らかである。

⁸ マッキーが錯誤説を支える二つの議論として提示する「相対性に基づく議論」と「特異性に基づく議論」については、Mackie (2019: 36-42)参照。

このように行為や動機や存在に道徳的性質を帰する判断が、幸・不幸の原因を求める心理からもともと生じているということである。実際には何らかの自然的因果によって生じている良い・悪い結果（幸・不幸）が現存するときに、その結果を引き起こす原因が、行為や動機や人間存在がもつ性質に求められる。かくして、行為や動機や人間の性質としての善・悪という道徳的性質が認識されるようになる。言い換えれば、行為や動機や人間について判断される道徳的性質とは、幸・不幸の現象を引き起こしうるような何かとして認識されている。これがニーチェの言いたいことである。

しかし、道徳的判断の本質をこのように因果性の判断と見るニーチェの見解は、道徳というものの理解としてどれほど説得的なのだろうか。これを軽々に評価することはできない。しかし、私たちの日常的な感覚や認識は、確かに道徳を因果的なものとして捉えているように思われる。例えば、私たちは道徳の因果性を表現する次のようなことわざや四字熟語をもっている。

- ・「因果応報」（過去の行いの善悪に応じて未来の報いが決まる。）
- ・「陰徳あれば陽報あり」（徳を積むことで幸せになれる。）
- ・「自業自得」「人を呪わば穴二つ」「天罰観面」（悪いことをすれば、いずれその報いで自分にも悪いことが起こる。）

西洋にも類似したことわざがあるのかどうか、筆者には知識がない。しかし、例えば、現世の行いの善悪によって来世（天国と地獄）が決まるという観念がキリスト教的なものとして存在するのは確かだろう。

よくよく考えると、私たちの日常の言動には、この「因果応報」的な認識がしばしば顔をのぞかせている。私たちは、悪者の不幸を当然の報いだと考えたり、成功者を有徳な人間と見なしたり、感染症の罹患者の日ごろの行いを疑ったりする。そして逆に、この因果性が成立していない状況に理不尽さを見る。「なぜ私がこんな目に（何も悪いことなんかしていないのに）」。因果性を科学的に認識することに慣れ親しんだはずの私たち現代人であっても、こうなのである。読売新聞が2020年に行った全国世論調査によると、「バチがあたる」ということが「ある」と信じる人は76%にのぼるらしい⁹。私たちが半ば無意識にもつ、現象の道徳的因果性についてのこのような信念は、今では科学的に認識され、「公正世界信念（belief in a just world）」という認知バイアスの一つとして認められている¹⁰。

このように、因果的効力を発揮するものとしての道徳は、実は私たちが日常的に、自然に、ほぼ無意識に事象の中に存在すると想定しているものなのである。実際のところ、私たちが道徳のリアリティを最も感じるのは、果たして、善性、悪性、不正性などが「ここに存在している」、という道徳的性質の直観的把握においてだろうか。むしろ、それに先んじて、私たちに生じる幸福な状態・

⁹ 読売新聞オンライン、「自分勝手や残酷なことして「バチがあたる」…信じる人76%、半世紀前より割合高く：読売新聞」<https://www.yomiuri.co.jp/election/yoron-chosa/20200528-OYT1T50326/>（参照：2023年11月12日）

¹⁰ 公正世界信念についてはLerner(1980)、情報文化研究所（2021: 226-229）、北村・唐沢（2018: 22-29）参照。

不幸な状態を引き起こした何ものか、引き起こしうる何ものかが、私たちの行為や動機や人間性にあるはずだという直観においてではないだろうか。例えば、「こんなことをしたらきっとバチがある」、「彼女のような人は報われて当然だ」のように。直観的に私たちに訴えかける道徳的リアリティはまずこのようなものであり、この直観に基づいて、私たちはその因果をもたらす何ものかを善性、悪性、不正性のように捉えるのではないだろうか。そうであれば、ニーチェが洞察した通り、この因果的効力をもつ原因としての道徳こそが、私たちが道徳的性質と考えるものの原型なのかもしれない。

もしニーチェのこの洞察が説得的であれば、彼の道徳的反実在論はかなり説得的な議論となるかもしれない。なぜなら、このような因果的効力をもつ道徳なるものは、私たち現代人が認める真正な因果性の基準からすると、どうしても説得力のないものに思われるからだ。現代の私たちが真正な因果性の探求をするとき、科学的に厳密な方法なしにそうすることはありえない。それゆえ、多くの人は、「バチがあたった」とか「徳を積みばきっと報われる」のような道徳の因果的効力を想定した言動を日常は繰り返しながらも、ひとたびそこに反省を加えると、その因果性についての想定が空想的であり誤謬と見なせることを、少なくとも「正当化された信念」などでは全くないということ認めざるをえないのではないか。つまり、ひとたび科学的思考のもとで考え直すならば、私たちは因果的効力を持つ道徳というものの錯誤性、非実在性を受け入れざるをえないと思われるのである。

しかしともかく、このような評価はニーチェ解釈を超えた問題であり、それに本格的に取り組むためには、より一般的な倫理・道徳に関わる学識が求められる。本論文は、ニーチェの道徳的反実在論を彼のテキストから明確化できたことで満足し、この反実在論がメタ倫理学の中でどのような意義をもちうるのかについては、今後の課題としたい。

文献

ニーチェの著作・遺稿からの引用は、F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1988.による。

著作の引用は以下の略号を用い、断章（節）の番号を記した。

MA I = *Menschliches, Allzumenschliches I*

M = *Morgenröte*

FW = *Die fröhliche Wissenschaft*

JGB = *Jenseits von Gut und Böse*

GM = *Zur Genealogie der Moral*

GD = *Götzen-Dämmerung*

遺稿断章からの引用は、KSA の略号を用い、巻数と遺稿整理番号を記した。

以下の文献の論文中での引用・参照指示は、頁数を記した。

北村英哉, 唐沢穰 (編) (2018) 『差別や偏見はなぜ起こる? ——心理メカニズムの解明と現象の分析』ちとせプレス。

情報文化研究所 (山崎紗紀子/宮代こずゑ/菊地由希子) (2021) 『情報を正しく選択するための認知バイアス事典』フォレスト出版。

新名隆志 (2023) 「ニーチェにおける自由と責任——彼はそれらの何を否定し、何を肯定したのか」『鹿児島大学教育学部研究紀要 (人文・社会科学編)』第 74 巻, 79-101 頁。

Hussain, Nadeem J. Z (2007). “Honest Illusion: Valuing for Nietzsche's Free Spirits,” in B. Leiter and N. Sinhababu, eds., *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press.

Hussain, Nadeem J. Z (2012). “Nietzsche and Non-cognitivism,” in C. Janaway and S. Robertson, eds., *Nietzsche, Naturalism, and Normativity*. Oxford: Oxford University Press.

Hussain, Nadeem J. Z (2013). “Nietzsche's Metaethical Stance,” in *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press

Joyce, Richard (2016). *Essays in Moral Skepticism*. Oxford: Oxford University Press.

Leiter, Brian (2019). *Moral Psychology with Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press.

Lerner, Melvin J (1980). *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion*. Springer Science+Business Media New York.

Mackie, John L. (1990). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books, reprint of 1977 ed., Pelican Books.

Reginster, Bernard (2021). *The Will to Nothingness*. Oxford: Oxford University Press.

[謝辞] 本研究は JSPS 科研費 JP19K00010 の助成を受けたものです。