

## 意味ある人生とは必然的に不道德なのではないか？ ： ニーチェとショーペンハウアーから

竹内， 綱史  
龍谷大学： 准教授

<https://doi.org/10.15017/4495892>

---

出版情報： 哲学論文集. 57, pp.77-103, 2021-09-25. The Kyushu-daigaku Tetsugakukai  
バージョン：  
権利関係：

意味ある人生とは必然的に不道德なのではないか？

## 意味ある人生とは必然的に不道德なのではないか？

——ニーチエとショーペンハウアーから——

竹内 綱史

はじめに

「忘れるよりも、間違つことを選ぼうと思います」<sup>[1]</sup>

よく知られているように、ニーチエ哲学の中心課題は「ニヒリズムの克服」であった。それは「人生の意味」の（再）獲得を目指したものであり、近年注目を集めている「人生の意味」論の一つの先駆けであったことも周知のとおりである。だが、ニーチエが「ニヒリズムの克服」の際に最も力を注いだのが道徳批判であったということは、現代の「人生の意味」論からするといささか異様に映る。というのも、「人生の意味」とは一般に非道徳的な価値であり、道徳とは独立したものとされているからだ。けれども、ニーチエにおいて、「人生の意味」と道徳とは排他的な関係と見なされていたのである。そこで本稿では、ニーチエのニヒリズム論から、「意味ある人生とは必然的に不道德なのではないか？」という問いを取り出し、そのような問いが立てられる背景や、その問いにいかに応答すべきかについて、考えてみたい。

ニーチェの言うニヒリズムとは、科学的世界観による価値一般の反実在論化に対するネガティブなリアクションのことである (cf. 竹内2016a, 2018, 2019)。つまり、客観的な諸価値によってのみ人生は意味あるものとなると信じているにもかかわらず、諸価値は客観的には実在しないと考えるを得なくなることが、ニヒリズムなのである。それを克服しようとするニーチェは、客観的な諸価値抜きでも人生には意味があり得るということを示そうとする。これはつまり、今風に言えば、「人生の意味」に関する主観説 (cf. 佐藤2012; Metz2013, chap. 9) を断固として採用するということであろう。そのためにニーチェは——現在の有力な解釈 (Reginster2006; 新名2010, 2014) によれば——、艱難辛苦を乗り越えようとする活動そのもの、言わば活動の「充実感」にこそ、人生の意味があるのだと考えるのである。

「人生の意味」に関する以上のようなニーチェの立場はしかし、それほど突飛なものとは思えない。それどころか——少なくとも現代日本では——実に常識的とも言えそうなものである。だがやはり異様なのは、ニーチェが自らを「インモラルスト」と呼び、自分の立場は必然的、道德と衝突すると考えている点である。もちろん、「人生の意味」の主観説を採れば、どんな極悪人であっても、本人が自分の人生に意味があると考えていければ、その人生には意味があると言わざるを得ないのであって、その意味で、「意味ある人生」が道德に反する可能性はあることになる。<sup>2</sup>けれども、おそらくほとんどの場合において、各人の「意味ある人生」は道德に反しはしないと考えるのが普通であろう。だがニーチェはどうやら、「自分の人生には意味がある」と思っている人は誰でも、必然的に、不道德であらざるを得ないと考えているようなのだ。

私が見るところ、ここでニーチェは伝統的な「悪」の問題に触れている。というのも、「ひとは道德的であればあるほど、世界は悪に満ちていると思われ、自分自身も悪しき存在だと考えざるを得なくなる」という事態が見据えられているからである。言い換えると、真に道德的な人であれば、この世の生に意味があるなどとは決して言えないのだ。ニーチェの道德批判 (の少なくとも一つの論点) は、まさにこの点にこそ向けられている。すなわち道德とは、人間にとって原理的に不可能なことを規範として立て、生きることに疚しさを感じざるを得なくさせ、生を否定させるものなのではない

意味ある人生とは必然的に不道徳なのではないか？

か、と。「ニヒリズムとはわれわれの偉大な諸価値や諸理想の最後まで考え抜かれた論理なのである」(November1887-März1888, II [41] 4)と言われるのはそのような意味なのだ。かくして、ニーチェにおいて、「意味ある人生」とは必然的に不道徳なのである。

そのような「生否定的価値」を奉ずる道徳を批判し、「人生の意味」を(再)獲得するというのがニーチェの哲学的プロジェクトの中心課題である。ここでは例えば、道徳とは活動の「充実感」を得ることのできない「弱者」による「奴隷一揆」なのだというような一種の陰謀史観めいたストーリーが語られることになるわけだが、本稿ではそこには深入りしない。むしろ、ニーチェが「悪」の問題に触れていると先に述べたその点に、もう少し立ち止まってみたい。

というのも、ニーチェはそこで、カント的に言えば「根源悪」の問題、さらには「人間理性の特殊な運命」という問題に触れており、「人生の意味」を考えるうえで極めて重要な論点がそこにあるように思われるからである。すなわち、そもそも私たちが理的、性的であるならば、「意味ある人生」を手にすることはできないのではないか、という問いである。この問いの射程は非常に広いと思われるが、本稿では、「反理性主義」という点ではニーチェの先駆者でありながら、その道徳批判の最大の敵役でもあつたショーペンハウアーの哲学とニーチェのそれとを対比させることで、この問題に若干の光をあてることを試みたい。

以下ではまず、『道徳の系譜学』(以下、『系譜学』と略)の末尾における、この世の生にはこれまで「唯一の意味」しかなかったとニーチェが主張していることの含意を探り(第一節)、次に、『系譜学』のその箇所でのニーチェの念頭にあつたと思われるショーペンハウアーにおいて「意志の否定」(それはつまりこの世の生の否定である)が導出される過程から、道徳的であればあるほどこの世の生は否定されざるを得なくなることを確認する(第二節)。そして人生の意味の喪失、つまり「ニヒリズム」についてのニーチェの考えをまとめたい(第三節)、最後に、ニヒリズムの克服——つまり人生の意味の(再)獲得——としてニーチェから取り出せる二つの道とその問題点を明らかにしたい(第四節)。

## 一 「これまででの唯一の意味」

『系譜学』最終節の冒頭で、ニーチェはこう書いている。

「禁欲の理想 (das asketische Ideal) を除外すると、人間、この人間という動物は、これまでいかなる意味 (Sinn) も持っていないかった。この動物のこの世における生存 (Dasein auf Erden) には、いかなる目標もなかった。「そもそも人間は何のために? (wozu Mensch überhaupt?)」——これは答えのない問いであった。「…」このことこそを、禁欲の理想が指し示して (bedeuten) いるのだ。すなわち、何かが欠けていたということ、ある途方もない欠落が人間を取り巻いていたということ。——人間は自分自身を是認し説明し肯定するすべを知らなかった、人間は自分の意味という問題に苦しんでいたのだ。「…」だが苦しみそれ自体が問題ではなかった。問題だったのは、「何のために苦しむのか?」という問いの叫びに答えが欠けていたことである。人間、この極めて勇敢で極めて苦しみに慣れた動物は、苦しみをそれ自体として否定したりはしない。人間の苦しみに意味が、苦しみのそのために、(Dazu) が示されさえすれば、人間は苦しみを意志し、苦しみを探し求めさえするのだ。苦しみではなく、苦しみの無意味さ、それこそがこれまで人類の頭上を覆っていた呪いだったのである——そして、禁欲の理想が人類に、一つの意味を示したのだ! それはこれまでの唯一の意味だったのである (Es war bisher der einzige Sinn)」(GM III 28 (傍線は引用者))。

のつけから長い引用で恐縮だが、この内容豊富なテキストで注目したいのは、「禁欲の理想」なるものが人間の地上の生における「これまででの唯一の意味だった」と断言されている点である。人生の意味はこれまで一つしかなかった、その唯一のもの

のが「禁欲の理想」なのである。そして——よく知られているように——この「禁欲の理想」は「無への意志」であることが暴露されて「ニヒリズム」が到来する、というのが『系譜学』の結論である (ibid.)。どういふことだろうか。順を追って見ていこう。

まず「禁欲の理想」だが、これは (日本語の) 文字通り「諸々の欲望の禁止」を「理想」とすることである。『系譜学』第三論文のタイトルは「諸々の禁欲の理想は何を指し示しているのか? (Was bedeuten asketische Ideale?)」であり、あの手この手で分析が施されているが、ここでその詳細を論じることはいらない。ただ、一点注意しておきたいのは、その理想は常に別の目的のための手段として用いられるが、一つの欲望に集中するために他の諸々の欲望を禁止する場合と、一切の欲望を禁止しこの世の生を否定しそれを超越しようとする場合があるという点である。ニーチェが一番問題にしているのはもちろん後者である。それをニーチェはこう表現している。「人間的なものへの、それ以上に動物的なものへの、それ以上に物質的なものへのこの憎悪、官能に対する、理性そのものに対するこの嫌悪、幸運と美に対するこの恐怖、あらゆる仮象から、変転から、生成から、死から、願望から、欲求そのものからさえも逃れようとするこの欲求」(ibid.)。それは「生に反抗する、生 (Leben gegen Leben)」(GM III 13) なのである。

次に「意味 (Sinn)」についてだが、最初の引用でニーチェはそれを「何のために? (wozu?)」への答えとして、つまり「目的」として理解している。少なくとも「人生」の「意味」をその「目的」から理解するのはごく一般的な考え方であるわけだが (cf. 長門 2016)、ニーチェもここではそれに従っている。

そして最初の引用でもう一つ目を引くのは、「苦しみ (Leid/Leiden)」がもつばら話題となっていることである。ここでは明らかに、「この世の生は苦しみに満ちている」という理解が前提となっている。間違えてはいけないのは、ニーチェはそのような生理解を否定していない、という点である。問題は「苦しみ」ではなくて「苦しみ」の「意味」、「何のために苦しまなければ (＝生きなければ) ならないか」ということに対する「答え」である。目的さえあれば、人間は喜んで苦しみを引

き受けるというのである。そしてその「これまでの唯一の」目的として、「禁欲の理想」があったのだ、と言われている。まとめると、以下の三点がここでのニーチェの主張である。

- ① この世の生は苦しみに満ちている。
- ② 目的の意味があれば（生という）苦しみを肯定できる。
- ③ 禁欲の理想が「これまでの唯一の」目的の意味だった。

①については、必ずしもそうとは言いつれないのではないが、それほど苦しみのない生を送る人もいる、という異論があり得るだろう。しかしそれは個々の人生だけを見る場合に限る。この世の生全体においては、つまり人類の——あるいは全自然の——生という観点からすると、苦しみに満ちていると言わざるを得ないはずである。だが、この、個々の人生ではなく、この世の生全体という視点が入り込むのはなぜなのか。それはもちろん、道徳のせいである。もっと言えば、理性のせいである。これについては次節で論じたい。

②は分かり易い。スポーツ選手がづらい練習に耐えるのは、上手くなるとか試合に勝つといった目的があるからである。それと同じように、苦しい人生は、将来の楽しみのためとか子どもの幸せのためとか国の発展のためとか死後の浄福のためだとすれば、意味あるものとして耐えられるようになる。もともと、それであらゆる苦しみが耐えられるようになるというのは明らかに言い過ぎであるし（cf. Williams 2006）、生全体を外的な目的のための手段としてしまうことが本当に人生の意味になるのかは問題だが、それについては後に（第四節で）触れる。

③が問題なのだが、これはもちろんニーチェにとってというわけではなく、キリスト教徒にとってという意味でもない。ニーチェははっきりと人類（Menschheit）にとつてと言っている。つまり（少なくとも従来の）人間は、人生の意味を問う

意味ある人生とは必然的に不道徳なのではないか？

たら、必然的に、禁欲の理想にたどり着かざるを得なかったのだとニーチェは主張しているのだ。なぜそんなことが言えるのか。ニーチェはこうも書いている。「そのような奇怪な価値評価の仕方（＝禁欲の理想）が人間の歴史に書き込まれているのは、例外でも珍しくもない。それは極めて広範に極めて長期にわたって存在する事実の一つである。遠い星から見れば、ひよっとしたら、われわれの地上の生存の頭文字は次のような結論へと誘惑するかもしれない。すなわち、地球とはそもそも禁欲的な星なのだ」と（GM III II）。生を否定する生という「自己矛盾」(ibid.)がこれほどまでに広まっているのは、何かしらの必然性があるのではないか、とニーチェは考えているのだ。その必然性がいかなるものかを確かめるためにも、最初の引用でニーチェが念頭においていたと思われるショーペンハウアーの議論を見てみよう。

## 二 共苦から禁欲へ——ショーペンハウアーの道

そもそもニーチェが『系譜学』第三論文で「禁欲の理想」を論じているの一つの理由は、ショーペンハウアーが人間の最高到達点——それをショーペンハウアーは「意志の否定」と呼ぶ——を禁欲（および諦念<sup>4</sup>）に見ていたからだと考えられる。しかもショーペンハウアーは、道徳性の程度が高まると、人間は必然的に、禁欲に至ると論じている。以下、その帰趨を確認して行こう。

### (1) 共苦道徳

よく知られているように、ショーペンハウアーの考える道徳の基礎は、共苦（同情 (Mitleid)<sup>5</sup>）である。共苦とは、他者の苦しみ (Leid) を見てその苦しみを共に (mit) することである。私たちは共苦によって他者と同じ苦しみを共に苦しみ、その苦しみを取り除こうとする。ショーペンハウアーは、この共苦に基づく行為のみが道徳的価値を持つと考える。



シヨールペンハウアーの言う道徳的行為とは、他者の快を動機とする行為のことである。その反対は、自らの快を動機とした行為であり、それは「エゴイズム」と言われる。<sup>(6)</sup>シヨールペンハウアーにおいて、快とは苦の不在以外の何物でもない<sup>(7)</sup>ので、右の二つの行為は、他者の苦しみを取り除く行為（道徳的行為）と、自らの苦しみを取り除く行為（エゴイズム）、<sup>(8)</sup>と言いつてもできる。道徳的行為とは、他者の苦しみを認識し、それを取り除こうとする行為のことである。この「他者の苦しみの認識」が、「共苦」である。この共苦が道徳的とされる行為の唯一の動機と考えられている。ただし、共苦というこの「認識」は、普通の「認識」ではない。誰かが苦しんでいるような外面的「そぶり」を見て、そこからその人の苦しみを「推論」する、というものではない。そうではなく、この「認識」は「直覚的 (intuitiv)」なものである。<sup>(8)</sup>他者の苦しみが直接的に、私の苦しみとして感じ取られること。これが共苦である。

だがなぜこのようなことが可能なのか。それは、共苦が、「一人の個人が他の個人の中に直接的に自分自身を、自分自身の真の本質を再認する (sein eigenes wahres Wesen wiedererkennen) こと」(E II, §22, S.270) だからである。シヨールペンハウアーの周知の用語を使うなら、他者を単に「表象」としてのみならず、「意志」として扱うことである (cf. 伊藤 2014、第八章)。「これは「個体化の原理を見破ること」(Druckschauen des principii Individuations)」とも言い換えられる。つまり、空間時間因果律によって成り立っているこの表象世界を超えて、物自体である一なる意志に目を向けることである。他者は(実は)私と同じ意志であり、他者の苦しみは(実は)そのまま私の苦しみである。これが共苦の基礎、すなわち、道徳の形而上学的な基礎なのだ、シヨールペンハウアーは言う。「個体化の原理を見破ることだけが、自身と他の個体の違いを廃棄することによって、他者に対する最も非利己的な愛および最も高潔な自己犠牲に至るまでの心根の完全な善を可能にし、説明するのである」(WI, §68, S.447)。あなたの苦しみは私の苦しみであり、その苦が取り除かれること、つまりあなたの喜びは、私の喜びである、と。

しかるに、シヨールペンハウアーによれば、共苦をもたらす「個体化の原理の見破り」には、「程度 (Grad)」が存在する。

意味ある人生とは必然的に不道徳なのではないか？

「個体化の原理を見破る程度が少ない場合は正義が生じ、その程度が多い場合は心根の本来の善が生じるといふことを見てきた。心根の本来の善は、他者に対する純粋な、つまり非利己的な愛として示される。しかるに、この完全な愛が生じると、他の個体やその個体の運命を、自分という個体や自分自身の運命と完全に同一視するのである」(W.I., §67, S.443)。そしてこの「完全な愛」を体現した人物、つまり「あらゆる存在者のうちに自分自身を、自らの最内奥の真の自己を認識するような人は、生きとし生けるものの終わりのない苦しみ (die endlosen Leiden alles Lebenden) を自分の苦しみと見なし、それによって全世界の苦痛を自分のものとせざるを得ない。その人にとってはどんな苦しみもはや他人事ではなく」(W.I., §68, S.447)。共苦の程度が最高度に達すると、世界中のあらゆる苦しみ、あらゆる災厄を自分の苦しみとして感受することになる。世界のどこかで少しでも苦しみがあつたのなら、私も苦しい。しかしもちろん、世界は苦しみに満ち満ちている。そのすべての苦しみは、私の苦しみとなる。

## (2) 意志の否定への移行

ここで決定的な「移行」が起こるとショーペンハウアーは言う。「しかるにそのように世界を認識したからには、どうしてその人がまさにこの生をいつもの意志作用によって肯定することがあろうか」(W.I., §88, S.448)。「その人にとってはもはや、他者を自分自身と同じように愛したり、自分のためにするのと同じくらい他者にもしてあげたりすることでは、十分ではない。むしろその者のなかには、その表現が自分自身の現象であるところの本質に対する嫌悪、つまり生への意志に対する、嘆きに満ちていると認識されたあの世界の核と本質に対する嫌悪が、生じるのである」(ibid., S.449)。

ショーペンハウアーはこの事態を「徳から禁欲への移行 (der Übergang von der Tugend zur Askesis)」と特徴づける (ibid.)。意志の否定は結果として禁欲を帰結するというのである。意志の否定に到達した者は、自ら進んで苦しみを求めることにならぬ、と。「その人の行いは今や自分という現象を虚偽だと責め、自分という現象との公然たる矛盾に至る」(ibid.)。これが共

苦から意志の否定への移行である。

意志の否定へのこのような移行には、二つの道があるとショーペンハウアーは言っている (ibid., S.463ff.)。一つは、世界には苦しみがあふれているという直覚的認識によって一挙に意志の否定へと到達する聖人たち (die Heiligen) の道であり、もう一つは、自らが大きな苦難に陥ることをきっかけとしてこの世の生の本質は苦しみだと認識し意志の否定へと至る道である。前者はごく一部の者にしか可能ではないのに対して、たいいていの人は後者の道を通るとされている。この二つには(少なくともショーペンハウアー哲学の体系上)無視できない違いがあるが、いずれにしろ最大のポイントは、共苦の果てに、この世界全体は苦しみに満ちている、という認識に到達することであり、そこから意志の否定が帰結するのである。それは一種の解脱の境地のようなものだが(それゆえ「聖人」が有力なモデルとなる)、その境地に到達した者は「世界超克者 (Weltüberwinder)」と呼ばれる。「世界が示すことのできる最大にして最重要で最も意義深い現象とは、世界征服者ではなく、世界超克者なのである」(ibid., S.456)。そしてそのことを私たちはなんとなく知っているがゆえに、非常に不幸な人を前にするとある種の尊敬の念を覚え、「そのとき私たち自身の幸福な状態が非難されているように思われてくる」(ibid., S.469) のだ、とショーペンハウアーは書いている。

かくして、私たちは共苦によつてこの世の生は苦しみに満ちていることを痛感せざるを得ず、その苦しみに耐える唯一の道は世界の超克——本稿第一節で用いた表現では「この世の生を否定しそれを超越すること」——しかないということになる。先に見たニーチェの主張と重ねるなら、①この世の生は苦しみに満ちており、②禁欲の理想が「これまでの唯一の」目的の意味だった、ということであり、ニーチェは②目的の意味があれば(人生という)苦しみは耐えられる、ということを強調することでショーペンハウアーのロジックを解釈したということになる。<sup>9)</sup>つまり、禁欲の理想とは、道德的に許される唯一の目的、唯一の人生の意味だったということである。それはこの世の生を否定し、この世ならぬ生——それが文字通り別の世界を生きることなのかそれとも超然とこの世を生きることなのかは措くとしても——を追い求めることなのである。

意味ある人生とは必然的に不道徳なのではないか？

重要なのは、共苦が世界全体へと拡大せざるを得ないという必然性があることである。なぜか。それは私たちが理性的だからである。もつとも、ここで言う「理性的」とはショーペンハウアー（およびニーチェ）的な意味ではなく、カント的な意味である。つまり、単なる道具的な推論能力であるばかりでなく（ショーペンハウアー（とニーチェ）は理性をそういったものとしか考えていない）、制約―被制約系列の総体へと到達することへの衝迫、つまり全体への衝迫を備えたものとしての理性である。<sup>10</sup> もちろん、実際のところ、共苦に長けている人であっても、世界全体へと共苦する人はほとんどいないと思われるが、そのように共苦を途中で止めることは道徳的に不十分であり、道徳的に不十分ということは、端的に不道徳と言わざるを得ないのである。「理性的」に言つてそうならざるを得ないのだ。

これは何も奇妙なことを言っているわけではない。現代の私たちも――理性的である限り――広く共有している考え方であろう。例えば、自分の家族の苦しみだけとか、自国民の苦難のみ、さらには人類の痛みだけしか気に留めない人は、不道徳である。全世界のあらゆる苦しみに目を向けてこそ、真に道徳的なのだ。そこから次のことが当然帰結する。この地上のどこかで少しでも苦しんでいる存在がいるのなら、私が自分は幸福だと思つるのは恥ずべきことだ、と道徳は理性的に告げるのである。<sup>11</sup> しかしあらゆる苦しみがこの世界から消え去ることはありそうもない。ゆえに、理性的・道徳的に、この世の生は否定されざるを得なくなる。

### 三 ニヒリズム

以上のようなショーペンハウアーの共苦道徳をニーチェが激しく批判しているのはよく知られている。<sup>12</sup>

「幸福な者たちはいつの日か自らの幸福を恥ずかしく思い始めるだろう。そしてひよつとしたらお互いにこう話し合うか

もしれない。「幸福であることは恥すべきことだ！　あまりにも悲惨なことが多すぎる！」……だが、幸福な者、出来ばえの良い者、心身共に強力な者が、このように自らの幸福への権利を疑い始めること以上に、致命的で大きな誤解は決して存在しないだろう」(GM III 14)。

「ひとはあえて共苦を一つの徳と呼んだ。[...] さらに進んで、ひとは共苦から徳そのもの (*die Tugend*) を、あらゆる徳の基盤と根源を、つくり上げた。——ただもちろん、常に目を留めておかなければならないのは、それはニヒリズム的だった哲学の観点から、生の否定を看板に掲げていた哲学の観点からだった、ということである。ショーペンハウアーはその点で正しかったのだ。共苦によって生は否定される。まず、まず、否定に値するものとされる。——共苦とはニヒリズムの実践なのだ」(AC7)。

ここでニーチェの批判の詳細を扱いはしないが、ポイントとしては、「これまでの唯一の」人生の意味＝目的だった禁欲的理想、つまり生の超越が失われてしまい、ニヒリズムが到来するという問題と、共苦道徳批判は連動しているということである。「ニヒリストというのは、現に存在する世界について、こういう世界は存在すべきではないと判断し、存在すべきとされる世界について、そういう世界は実在しないと判断する人間のことである」(Herbst 1887, 9 [50])。つまりニヒリズムとは次の二つを認めた時に生じるのだ。

- A. この世の生は苦しみに満ちている。
- B. この世の生(という苦しみ)を肯定する術はどこにもない。

先の引用で共苦が「ニヒリズムの実践」(AC7)と呼ばれているのは、人々は共苦によってAを思い知らされるからであ

る。もちろん共苦せず、つまり他人の苦しみに目を向けずにいれば、人生を楽しく過ごせるかもしれないが、それは端的に「不道徳」となる。だがたとえAであっても、Bでなければニヒリズムには至らないはずだ。しかるに、Bは有名な「神の死」が指し示す事態である。それによってA、つまりこの世の悪の問題が（あらためて）表立ってくるわけだ。神の死以後の悪の問題の処理、これが『悲劇の誕生』以来のニーチェ哲学の中心テーマであり（cf. 竹内 2011）、ニヒリズム（の克服）という問題である。

「ニヒリズム。目標が欠けている。「何のために？」への答えが欠けている。ニヒリズムとは何を意味するのか？——至高の諸価値が無価値になること」（Herbst 1887, 9 [35]）。

よく知られたニヒリズムの「定義」だが、細かな解釈問題を抜きにして言うと、これは先に述べた「禁欲の理想の喪失」と同じ事態を指している。「禁欲の理想の喪失」とは、追求するに値する唯一の目的が失われたということである。道徳的にはこの世界を否定せざるを得ず、この世の生を否定してそれを超越するという目的しか残らなかった。しかしその目的の追求が「無への意志」であることが露わになったのだ。だがなぜそれが「無への意志」なのか。もちろんそれは、「神は死んだ」からである。

そもそも「神の死」とはいかなる事態だったのか。ニーチェは「神は死んだ」ということ、つまりキリスト教の神が信ずるに値しなくなったこと」と述べているが（FW343）、なぜ神は「信ずるに値しない」ものとなったのか。それは当然、神の非存在が証明されたからではない（そんなことは不可能である）。そうではなく、「神の死」とは、近代人が神信仰を自身に許せなくなっただけという事態を指している（cf. 竹内 2009a, 2012, etc.）。そのようなものを信じることは、「科学的良心」にもとるのだ（cf. FW357, GM III 27）。この「科学的良心」——それをニーチェは「真理への意志」と呼ぶ——は、神のみなら

ず、この世ならぬもの一般の否定を帰結した。それによって先のB（「この世の生を肯定する術はどこにもない」）が生じるわけだが、さらにより広範な存在論的強要をももたらす。

ニーチェにおいて、ニヒリズムとは、科学的世界観による価値一般の反実在論化に対するネガティブなリアクションとして考えられていると本稿の最初に述べた。それはつまり、科学的世界観によって、価値的なものはすべて人間の側が世界に投影したに過ぎないと考えざるを得なくなつた、という存在論的強要が、一種の絶望を引き起こすことである。なぜか。それは、客観的に実在していないような諸価値は私たちに目的 $\parallel$ 意味を与えてくれるような力を持っていないという強い信念に、ニヒリストは囚われているからである。私たちを超越した価値の權威があつてはじめて、私たちの人生に目的 $\parallel$ 意味がもたらされるのだ、と。「ニヒリズムの「なんのために？」という問いは、これまでの習慣からきている。その習慣のおかげで、目標は外から立てられ、与えられ、要求されるものだと思われているのだ——つまり何らかの超人間的な權威によつて。そのような權威を信じるのを忘れてしまつてからも、昔からの習慣によつて、無条件的に語ることができ、目標や課題を命令することのできる別の權威を、ひとは探しているのである」(Hebst1887, 9 [13])。

つまりこういうことだ。先に述べたように、道徳的に許される唯一の目的は禁欲の理想、生の超越であつた。しかるにそのような道徳の——そして理性の——認可は、客観的なものだからこそ權威を持つ。だがそれが主観的なものに過ぎないとしたらどうか。苦しみの「何のために」が、先のA（「この世の生は苦しみに満ちている」）に対処する術が、失われてしまふと感じられてしまふのではないか。かくして、「神の死」を引き起こした科学的世界観による存在論的強要が、ニヒリズムを引き起こすのである。

意味ある人生とは必然的に不道徳なのではないか？

#### 四 ニヒリズムの克服——自己充足的—歴史物語りの

以上のようなニヒリズムをいかに克服するのか。これがニーチェ哲学の中心問題であることは衆目の一致するところである。道徳的に唯一許される「人生の意味」つまり禁欲の理想が失われてしまったのだから、もはや意味のあるいかなる人生も必然的に不道徳であらざるを得なくなってしまうている。意味ある人生は常に道徳的に「恥ずべきもの」なのだ。そのような状況を脱するのが、ニヒリズムの克服ということになる。しかしその内実がいかなるものなのかについては、さまざまな解釈が未だに入り乱れている。けれどもそのなかでも有力な解釈は、私の見るところ、大きく二つの方向性がある。

(1) 個々の行為の自己充足性に価値を認めることで生の肯定を取り戻す。

(2) 歴史的物語りの中に自らを位置づけることで人生の意味を与え返す。

ここでは(1)を「自己充足的」解釈、(2)を「歴史物語りの」解釈と呼びたい。<sup>16)</sup>

##### (1) 自己充足的解釈

「私わがは、私わがにおままえ、私わがたちに超こ人にんを教おしえる。人間とは超こ克こくされるべき何者かなのだ。〔…〕超こ人にんは大地の意味(Sinn der Erde)である。お前たちの意志はここう言うべきなのだ。「超こ人にんが大地の意味で、あれ！」と」(Za I, Vorrede, 3)。



これは『ツァラトゥストラ』の有名な一節だが、ここでニーチェはツァラトゥストラは、神の死をうけて、超人を人間の生きる意味に目的とすべきだと語っている。ここから、ニーチェはこの世の生を否定してそれを超越する「禁欲の理想」ではなく、人類の将来という時間、内部の目的によって、人生に意味を与え返そうとしているように見える。

しかしながら、それは『ツァラトゥストラ』という書物によって否定されている。というのも、同書は冒頭で説かれる目的論的「超人」思想を「永遠回帰」思想によって否定する（あるいは前者を違うものへと作り変える）というのが主な筋立てだからである（cf. 竹内 2009b）。言い換えるとそれは、目的によって生を（言わば外から）肯定するのではなく、生、それ自身を自己充足的なものとして肯定する方向である。目的論は禁欲の理想の変奏でしかないからだ。人生とは何かの目的のための手段ではない。生きることそれ自体が、生きることの各瞬間が、何らかの目的のための手段としてではなく、それ自体として、喜ばしいのだ、と悟ること。なぜ無しに生きること。目的志向性から自己充足性への転換。永遠回帰の肯定の境地とは、そのようなものを指していると考えられる。

これは、先に見たニヒリズムの構成要件のうちの A（「この世の生は苦しみに満ちている」）は事実であるけれども、それは悪ではなくむしろ善なのだという価値転換によって、B（「この世の生（という苦しみ）を肯定する術はどこにもない」）を覆す道である。目的に意味という生にとって外在的なものを与えることによる生に苦しみの肯定ではなく、生に苦しみに内在的価値を見出すことである。この世の生にとっては「苦しみの不在」だけが善であるというショーペンハウアーの見解に対して、ニーチェは苦しみと対峙しそれを克服する際の「権力感情（力の感情（Machtgefühl）」）に喜びがあると言うのである。「自らの天国への小道はいつだって、自らの地獄の恍惚を通っているのである。[…:] ああ、おまえたちは人間の幸福についてなんとわずかしからぬのか、この気楽でお人よしの者たちよ！——というのも、幸福と不幸は二人の兄弟であり双子であった、共に大きく成長するか、もしくは、おまえたちの場合のように、共に——小さいままなのだ！」（FW338）。これは苦しみの価値の価値転換であり、「抵抗の克服」をその本質とするとされる「権力への意志」の構想に組み入れられ、

ニーチェの考える「あらゆる価値の価値転換」の中心に位置する考え方である (cf. Reginster 2006; 新名 2010, 2014)。これによって生、肯定が奪還される。しかもこの肯定は、生の意味づけによる肯定が一般的に苦しみを「耐えられる」ものにするに過ぎなかった (つまりそこでもやはり苦しみが無いに越したことはない) のに対し、苦しみのものを喜びの源泉として (内在的価値があるものとして) 肯定できるという強みがある。

しかしながら、私見では、この方向の解釈にはいくつか問題がある。すぐに思いつくのは以下の三つである。

α. ニーチェ解釈として、認識論 (パースペクティヴィズム) の位置づけが難しい。

β. 「なぜ」を否定するのは、理性の放棄に見える。

γ. 政治的・道徳的に「危険」すぎるように思われる。

αは、「権力への意志」説が独特の解釈理論を伴っていることを無視しているということである。「現象 (Phänomen)」に立ち止まって「存在するのは諸事実のみである」と言う実証主義に対して、私は言うだろう。違う、まさにその諸事実なるものはなく、あるのは諸々の解釈のみなのだ、と (Ende 1886-Fritzhart 1887, 7 [60])。言い換えると、この方向での解釈は、(後期) ニーチェ哲学の二大学説の一方である「永遠回帰」説に他方の「権力への意志」説を従属させるタイプのものだと言えるが、後者の含意をかなり切り詰めてしまっているのだ。とはいえ、これはニーチェ解釈内部の問題なので、大した問題ではないだろう。次の二つの方が事柄としては重要である。

βは、生の自己充足的活動における「快」に極大の価値を置くことは、理性の放棄、言わば動物化であるように思われるということである。確かにニーチェは人間を動物の一種へと還元することを幾度も強調してはいる。例えば本稿で最初に引いた箇所で、ニーチェは「この人間という動物」(GM III 28) と書いていた (強調は原文のままである)。だが本場にそれで

良いのだろうか。そもそもそんなことは可能なのだろうか。また、そうすると、この解釈によって（再）獲得されているのは、人生の「意味」とは言い難いだろう。なぜならそれは、「何のために」といった問いを消去し、外的なものとの関わりを排除した自己充足にあくまで留まるからである。それは「意味」ではなく「快」や「幸福」の（再）獲得といふべきだと思われる。

γについて、例えばヌスバウムは、ニーチェの考える「苦と対峙し克服すること」という幸福観が「市民的な傷つきやすさ（die bürgerliche Verletzbarkeit）」しか問題にしておらず、本当の意味での苦しみ、つまり人間の「本来的な傷つきやすさ（die eigentliche Verletzbarkeit）」をニーチェは理解していないと断じているが（Nussbaum 1993）、至極当然な批判であるように思われる。「対峙して克服」することができない類の苦しみこそが、この世に満ち満ちているのではないだろうか。そのような苦しみをも「対峙して克服」する喜びの対象としてのみ論じるのは、暴力的ですらあると言える。また、この解釈のよきな「生の肯定」は、あまりにもハードルが高く、そのハードルを越えられない大多数の「弱者」を置き去りにすることになりはしないか。もちろんそれがニーチェ本来の意図なのかもしれないが、そうだとすると単に「危険な思想家」でしかないように思われる。

## （2）歴史物語りの解釈

だが、以上のような解釈に尽くされない側面がニーチェにはある。禁欲の理想が「これまでの唯一の意味」だと語っていた本稿最初の引用（GM III 28）の直前で、ニーチェはこんなことを書いている。

「われわれにおいてあの真理への意志が自分自身を問題として、意識に上るということでないとしたら、われわれの全存在はいかなる意味を持つのだろうか？」（GM III 27）。

これは『系譜学』が語る歴史が大団円を迎える箇所である。そもそも『系譜学』という書物で語られているのは、全歴史がニーチェ哲学に向かって進んできたような歴史物語りであった。そしてここで語られているのは、「われわれ」において歴史の一大転換が果たされるのだ、という一種の大言壮語である（cf. 竹内 2012）。ニヒリズムの歴史を語ることがそのまま、生きる意味のある世界の叙述になっていくかのようである。

注目すべきは、右の引用で語られている「意味」の意味である。これまで「意味」は「目的」として理解してきた。より厳密に言うならば、何らかの（価値ある）目的に向けられた行いが意味を持つ、ということであった。例えば、辛い練習は試合に勝つという目的があるからこそ意味がある、というものである。この世の辛い生は死後の浄福のためであるがゆえに、現在の人類は「超人」が生まれるためであるがゆえに、意味を持つ、等々。だが右の引用の「意味」はそういうものではない。むしろ今の「われわれ」自身がこれまでの歴史の目的だということによって、「われわれ」の生に意味がもたらされるといっているのである。

この方向での解釈は、先の自己充足的解釈の難点をクリアしているように思われる。

まず  $\alpha$ （パースペクティヴィズムの位置づけ）のニーチェ解釈上の問題だが、この解釈は先の解釈とは逆に、「権力への意志」説に「永遠回帰」説を従属させる形であり、パースペクティヴィズムを全面的に前提するものである。歴史が単線ではないということは、『系譜学』の中でも強調されている（E.g. GM II 12-13）。歴史は「語り」に依存するのであって、歴史解釈が無数にあり得ることは前提なのだ（cf. 竹内 2012）。むしろ永遠回帰をどう位置づけるかが難しくなるが、その都度この世の生を肯定できているかをテストする思考実験として考えることができるだろう（cf. 竹内 2009a）。もっとも、それによって永遠回帰のニーチェ哲学における重みが不当に減らされているという問題は残るかもしれない。

次に  $\beta$ （理性の放棄）も当然、あてはまらない。歴史を語ることは因果関係や目的関係を適用・構成することであり、極めて理性的な営みであることは言うまでもないし、そうした歴史のなかへと自らを位置づけることは「幸福」ではなく「意

味」の問題である。逆に過度に理性的すぎるといふ問題が残るかもしれないが、ニーチェは例えば有機体の形成過程も解釈関係として理解できるのではないかと示唆している（cf. 竹内 2009a）。もっともそれが成功しているかどうかはさらなる精査が必要だろう。

問題はγ（政治的・道徳的危険性）であろう。結局これも歴史の中に自らを位置づけることのできる「強者」のみの特権ということになるのではないか。また、歴史解釈の複数性を言い立てることは、歴史修正主義のような恣意的解釈という問題も生じさせるのではないか。しかしこれらもクリアできると思われる。まず、歴史の中に自らを位置づけるということは、多かれ少なかれ、私たちが常に既に行っていることであって、少数者の特権ではない。むしろその常に既に行っていることを意識的に方法へと彫琢したものが「系譜学」というものだったと考えるべきである。さらには「系譜学」という方法は、歴史解釈の恣意性に主眼があるのではなく、むしろ、学的事実認識を最大限生かしたうえで（cf. GMI 17 Anm.）、今の自分にとつての歴史の意義を反省する営みなのである。<sup>18</sup> もっとも、系譜学のそのような「正しい」使用が守られるとは限らないわけではあるが。

## おわりに

以上、ショーペンハウアーと対峙する中で形作られたニーチェのニヒリズム論から、「人生の意味」についての議論を掘り取ってきた。これまで道徳的に許された唯一の「人生の意味」が「禁欲の理想」つまり生を否定してそれを超越するというものだったというニーチェの理解を取り出し、そう語られる根拠をショーペンハウアーの共苦道徳に即して確認した。共苦道徳は必然的にこの世界全体は苦しみに満ちているという認識に至り、生を否定せざるを得なくなるのであった。しかしこの世の生が苦しみに満ちていようと、神の死によってこの世からの逃げ道はどこにもなくなり、ニヒリズム、つまり人生

の意味の喪失が生じる。それに対するニーチェの対抗策として、生の自己充足性によって生の肯定を取り戻す道と、歴史物語りの中に自らを位置づけることで生の意味を再獲得する道があり、後者のほうがよりベターであることが確認された。

一つの問題は、自己充足性を強調するニーチェと歴史物語りを駆使するニーチェはどう折り合いがつくのかという点がある。ニーチェ自身、その両者が潮の満ち引きのように交代で力を持つことで歴史は進むというようなヴィジョンを語っているようにも読める箇所があるが(FWI)、それで答えになっているかは定かではない。また、ニーチェが扱っているのは言わばかなり「尖锐化」された問いだという点も問題だろう。というのも、そもそも道徳性の「程度」が高くなければ、「意味ある人生は必然的に不道徳なのではないか？」という問いは起こらず、ニーチェの議論は当たらないことになるからだ。そのような人——大多数の人——にとってはそもそも、この世の生が苦しみに満ちたものとは見なされまいだろう。そのような人たちをニーチェは「おしまいの人間 (der letzte Mensch)」と呼ぶが(Za I, Vorrede, 5)。「おしまいの人間」で何がいけないのかは判然としない。とりわけ、そういう人たちは「道徳的に間違っている」という非難がニーチェにおいては無効とされるを得ないのだから、なおさらである。しかしそれでも、ニーチェの議論から、現代の私たちが「人生の意味」を考えるヒントを得ることはできるのではないかと思われる。<sup>19)</sup>

### 凡例

■ ニーチェとショーペンハウアーのテキストは以下のものを使用した。

KSA: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München, Berlin/New York, 1980.  
SW: Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, hrsg. von A. Hübscher, Wiesbaden, 1972.

■ 著作略号は以下の通り。

【ニーチェ】

FW: Die fröhliche Wissenschaft. 『悦ばしき知識』(『愉しい学問』『喜ばしき智慧』)

Za: Also sprach Zarathustra. 『ツァラトウストラ』

GM: Zur Genealogie der Moral. 『道德の系譜学』

AG: Der Antichrist. 『アンチクリスト』

【ショーペンハウアー】

W I: Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band. 『意志と表象としての世界』 正編

E II: Preisschrift über die Grundlage der Moral. 『道德の基礎について』

- ニーチェからの引用は右の略号に続けて節番号をアラビア数字で示す(GMには論文番号もローマ数字で付す)。Zは部番号をローマ数字で示し、節タイトルを付す(節タイトルは誤解のない範囲で一部省略することがある)。遺稿は慣例に従い書かれた時期・ノート番号・断片番号で示す。ショーペンハウアーからの引用は略号と共に節番号とSWの当該巻のページ数を付す。

- 訳文はすべて拙訳。／は原文の改行、( )内は引用者による補足、(…)は引用者による省略を示す。引用文中の強調は特に断らない限り原文のものである。なお、原語を挿入する際は、現代の綴りに直すこととする。

## 註

- (1) 川上未映子『夏物語』、文春文庫、二〇二一年、六三二頁。
- (2) 例えばヒトラーの人生は意味あるものだったのかという問いがある(cf. 森岡2015)。主観説を採るならばその問いにはヒトラー自身にしか答えられないし、ヒトラー自身が肯定で答えるならばそれを認めざるを得なくなるが、それに抵抗を感じる場合、客観説に接近することになる。
- (3) 本節の議論は以下の二つの口頭発表および竹内2020bを下敷きとしている。竹内綱史「ショーペンハウアーの倫理学と救済論」、日本宗教学会第七八回学術大会(二〇一九年九月一五日、帝京科学大学、Tsunafumi Takeuchi, „Schopenhauer als Religionsphilosoph. Über den „Übergang“ vom Mitleid zur Verneinung des Willens“, Internationaler Kongress „Das Hauptwerk. 200 Jahre Arthur

意味ある人生とは必然的に不道徳なのではないか？

Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung*“, 26. Oktober 2019, Johann Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt.

- (4) 意志の否定に到達した人がとる態度としてショーペンハウアーは禁欲 (Askesis) だけでなく諦念 (Resignation) を繰り返し挙げしており、両者の関係については種々議論があるが (cf. 多田 2004)、『*ワ*』では指摘に留めざるを得ない。
- (5) *Mitleid* なじし *Mitleiden* は一般的に「同情」と訳されることの多い語だが、「同情」という語の持つ否定的ニュアンスを避けるため、(近年の) ショーペンハウアー研究では「共に (mit) 苦しむ (leiden)」という原語の意味を尊重して、「共苦」と訳することが多い。本稿でもそれに従う。
- (6) ショーペンハウアーによれば人間の行為の根本的な動機は三つしかなく、それは自らの快・他者の不快・他者の快である (E.H. §16, S.210)。他者の不快を動機とする行為は「悪意 (Bosheit)」と呼ばれるが、『*ワ*』では扱わな<sup>5</sup>。
- (7) この点は繰り返し語られているが、例えば以下を参照。「あらゆる不足・欠乏・欲求、それどころかあらゆる願望をも含む苦痛ないし苦悩というものは、積極的なもの、直接感じられるものである。それに対し、満足・享楽・幸福の本性とはただ、欠乏が解消され、苦痛が鎮められていることに存するにすぎない。それゆえ満足・享楽・幸福は消極的なのである」(E.H. §16, S.210)。
- (8) ショーペンハウアー自身は表象世界認識の基礎となる「直観 (Anschauung)」と共苦がそのような意志認識の基礎である「直覚 (Intuition)」とを明確に区別しておらず、そのため用語の使い分けもなされていないが、この区別は重要である。詳しくは Huskeller 1998 参照。
- (9) ショーペンハウアーの語る (意志の否定としての)「禁欲」とニーチェの「禁欲の理想」には内容的にさまざまな違いがあるが (ショーペンハウアーのコンテキストはかなり限定されている一方、ニーチェは生を否定する理想一般を扱っている)、ここではこれ以上深入りしない。また、ショーペンハウアーの哲学はあくまで「世界の記述」であり、その倫理学も「記述」(つまり人々在实际に有している道徳の解明) を旨としており「規範」を提示するのは哲学の仕事ではないと繰り返し主張している。それゆえ、(少なくとも主著正編の段階では)「意志の否定」を人間の「目的」とは見なしてはいなかった可能性が高く、むしろ例えば「聖人」が現実はこの世界に存在することのあくまで「説明」をしているだけだったのであり、ニーチェの解釈はショーペンハウアーに即してはいないというべきかもしれない (cf. 竹内 2020a)。もっとも、(特に主著正編刊行後の) ショーペンハウアーには目的論的に「意志の否定」を語る癖があるのも事実であり、ショーペンハウアー自身が(もともと)自らの発想に背いてしまっ



ていることが問題なのだが、その点については竹内 2008 参照。

- (10) 「以下の命題は明瞭かつ疑いもなく確実である。すなわち、もし制約されたものが与えられているならば、私たちにはまさにそのことによって、その制約されたものを制約するものすべての系列へと背進することが課せられて、という命題である」(Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B526/A497f.)。

- (11) ショーペンハウアーが動物倫理学の先駆者でもあることを思い出しておこう。

- (12) これはスーザン・ウルフの有名な「道德的聖人 (moral saint)」の不毛さという問題提起を思い起させる (Wolf 1982)。ウルフは哲学において人間のあらゆる行為が「道德―不道德」という二項対立に回収されてしまいがちであることは人間の生を捉えそなっているとは断じ、さまざまな行為の「意味」(それをウルフは「人生のなかの意味」(meaning in life)と呼ぶ)の多様性を取り出すことで、人間の生の豊かさを取り戻そうとし、現代の「人生の意味」論の代表的論者となっている (cf. Wolf 2010)。もっとも、ここで問題としていることは道德が必然的に「生の否定」を帰結してしまうというものであり、ウルフの問題意識とは違うし結論もかなり異なるものではあるが、論じている事柄は近いと言える。

- (13) ニーチェの文脈では *Mitleid* は「共苦」ではなく「同情」と訳されることが多い。ニーチェの「同情批判」についての詳細は、竹内 2020a 参照。

- (14) ニーチェの用語法にブレがあるので単純ではないが、A を肯定するのが本来(「ニヒリズム」と区別されて)「ベシシズム」と呼ばれるべきものであり、ベシシズムに B が加わって初めて「ニヒリズム」になるのである (cf. Regenster 2006, chap.1-1-3)。

- (15) もっとも、これは B しか述べておらず、「定義」と呼ぶには足りない。本文で述べたように、A も必要だからである。この「定義」がよく知られている一因は、「権力への意志」という「偽書」の冒頭部分に置かれていたからであるが、その配置はニーチェの意図によるものではない。

- (16) 解釈傾向として、(1) を「実存主義的」、(2) を「ポストモダン的」と形容することも可能だろう。ニーチェ解釈における二大潮流とも言うべきこの二つの方向性については、須藤ほか 2013 の竹内発言部分および竹内 2016b 参照。

- (17) 理性的な活動にも自己充足的快を見出すという方向もあり得るだろうが、理性的活動とは意図的行為であり目的論的構造を本質的に持つことになるので、それで上手く行くかは疑問なしとしない。なお、この自己充足的解釈をとる新名隆志は、同様の解釈

意味ある人生とは必然的に不道徳なのではないか？

をするレジンスター (Reginster 2006) が行為の目的論的構造 (欲求充足モデルの行為理解) を残そうとすることを不十分として批判し、力の発揮 (抵抗との対峙) の快という点からのみ行為を捉えることがニーチェ本来の行為論だと論じているが (新名 2014)、ニーチェ解釈としてはそれなりに妥当であり首尾一貫しているとはいえ (ニーチェをそう読むことは確かに可能である)、やはりこれは理性の消去であると言わざるを得ないように思われる。

(18) 実はここにはニーチェ解釈上の大問題が潜んでいる。「権力への意志」説による解釈理論は有名な「真理の否定」を伴っているわけだが、そうなるにニーチェ自身が語っていること自体は「真理」なのかどうかという問題である。それを詳細に扱うには稿を改めざるを得ないが、さしあたりの見取り図は、Nelamas 1985、Clark 1990、Gemes 1992、岡村 2005 など参照。

(19) シンポジウムに先立ち、第三回関西ニーチェ研究会 (二〇二〇年九月一七日 (オンライン)) で本稿のドラフトを検討していた。多くの有益なコメントをくださった参加者の方々に感謝したい。

## 参考文献

- Clark, Mandemarie (1990) *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press.
- Gemes, Ken (1992) "Nietzsche's Critique of Truth", in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LII, No. 1, pp. 47-65. (≡竹内綱史訳「ニーチェの真理批判」、『日本シヨープンハウアー協会編『シヨープンハウアー研究』別巻第三号、二〇一六年、一二三—一六三頁。)
- Hauskeller, Michael (1998) *Vom Jammer des Lebens. Einführung in Schopenhauers Ethik*, München. (≡峠尚武訳『生の嘆き——シヨープンハウアー倫理学入門』、法政大学出版局、二〇〇四年。)
- 伊藤貴雄 (2014) 『シヨープンハウアー兵役拒否の哲学——戦争・法・国家』、見洋書房。
- Meiz, Thaddeus (2013) *Meaning in Life: An Analytic Study*, Oxford University Press.
- 森岡正博 (2015) 「人生の意味」は客観的か——T・メッツの所説をめぐって 生命哲学の構築に向けて (七)、『大阪府立大学21世紀科学研究機構編『現代生命哲学研究』第四号、八二—九七頁。

長門裕介 (2016) 「目的と情動は生の意味の理解にどのように関わるか」、慶應義塾大学倫理学研究会編『エティカ』第九号、一三三―一五〇頁。

Nehamas, Alexander (1985) *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press. (＝湯浅弘・堀邦維訳「ニーチェ——文学表象としての生」理想社、二〇〇五年。)

新名隆志 (2010) 「快は自己を欲するがゆえに苦をもまた欲する——永遠回帰と力への意志の核心」、『理想』第六八四号、理想社、六―一〇二頁。

—— (2014) 「Bernard Reginster のニーチェ解釈に対する批判的検討」『鹿児島大学教育学部研究紀要 (人文・社会科学編)』第六五号、一―二二頁。

Nussbaum, Martha C. (1993) „Mitleid und Grade: Nietzsches Stoizismus“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd.41-5, S.831-858.

岡村俊史 (2005) 「パスペクティヴィズムは自己論駁のか?——ニーチェにおける「真理」と「解釈」」日本シヨールペンハウアー協会編『シヨールペンハウアー研究』別巻第一号、二四―四二頁。

Reginster, Bernard (2006) *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard University Press. (＝岡村俊史・竹内綱史・新名隆志訳『生の肯定——ニーチェによるニヒリズムの克服』法政大学出版局、二〇二〇年。)

佐藤岳詩 (2012) 「生の意味の問題における主観説について」、関西倫理学会編『倫理学研究』第四二号、一五九―一七〇頁。

須藤訓任・児玉斗・竹内綱史・岡村俊史・大久保歩・武田宙也・五郎丸仁美 (2013) 「討議：ニーチェは今、どのように読まれているか」、『現代思想』第四一卷第二号 (特集：ニーチェはこう言った)、青土社、一七八―二〇〇頁。

竹内綱史 (2008) 「シヨールペンハウアーにおける「生」の概念」、日本デルタイ協会編『デルタイ研究』第一九号、六二―七九頁。  
—— (2009a) 「ニーチェ——絶対の喪失という希望」、伊藤直樹・齋藤元紀・増田靖彦編『ヨーロッパ現代哲学への招待』、梓出版社、二七―五五頁。

—— (2009b) 「だれでも読めるが、だれにも読めない書物——ニーチェ『ツアラトゥストラはこう言った』」、左近司祥子編著『西洋哲学の10冊』、岩波ジュニア新書、一三三―一五二頁。

—— (2011) 「悲劇の誕生」の形而上学再考」、龍谷哲学会編『龍谷哲学論集』第二五号、一―三二頁。

意味ある人生とは必然的に不道徳なのではないか？

- (2012) 「ニヒリズムと系譜学」、ハイデガー・フォーラム編『Heidegger-Forum』Vol.6、1—13頁。
- (2016a) 「ニーチェにおけるニヒリズムと身体」、宗教哲学会編『宗教哲学研究』第三三号、四三—五六頁。
- (2016b) 「ドイツにおける近年のニーチェ研究動向について」、日本ショーペンハウアー協会編『ショーペンハウアー研究』別巻第三号、二〇一六年、一八八—二〇四頁。
- (2018) 「神は死んだ」のか？——ニーチェにおける宗教と科学」、日本ショーペンハウアー協会編『ショーペンハウアー研究』第二三号、五〇—六七頁。
- (2019) 「超越者なき自己超越——ニーチェにおける超越と倫理」、関西倫理学会編『倫理学研究』第四九号、二〇—三五頁。
- (2020a) 「ニーチェの同情≡共苦批判について」、龍谷哲学会編『龍谷哲学論集』第三四号、六一—八一頁。
- (2020b) 「西洋批判の哲学」、伊藤邦武ほか編『世界哲学史7』、ちくま新書、七一—九五頁。
- 多田光宏 (2004) 「ショーペンハウアーにおける「意志の否定」の徴表としての禁欲について」、関西倫理学会編『倫理学研究』第三四号、一〇四—一一五頁。
- Williams, Bernard (2006) “Unbearable Suffering”, in: his *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, Princeton University Press, pp.331-337.
- Wolf, Susan (1982) “Moral Saints”, in: *The Journal of Philosophy*, vol.79, pp.419-439. (＝佐々木拓訳「道徳的聖者」、加藤尚武・児玉聡編・監訳『徳倫理学基本論文集』、勁草書房、二〇一五年、七三—一〇三頁。)
- (2010) *Meaning in Life and Why It Matters*, Princeton University Press.

\*本研究はJSPS科研費「18K00005」および龍谷大学国際社会文化研究所の研究助成を受けたものである。

(龍谷大学・准教授)