慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	ニーチェにおける遠近法主義のダイナミズム : ニーチェの自己形成論に関する一考察
Sub Title	The dynamism in Nietzsche's perspectivism : a preliminary study of Nietzsche's theory of self-formation
Author	内藤, 貴(Naito, Takashi)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	2001
Jtitle	慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要 : 社会学心理学教育学 (Studies in sociology, psychology and education). No.52 (2001.) ,p.63- 70
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00069 57X-00000052-0063

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ニーチェにおける遠近法主義のダイナミズム
——ニーチェの自己形成論に関する一考察——

The dynamism in Nietzsche's perspectivism
——A preliminary study of Nietzsche's theory of self-formation——

内　藤　　貴*
Takashi Naito

Friedrich Nietzsche (1844-1900) has been known as a radical critic of Western tradition, with its truth, morality and God. What he called "the death of God" meant not only the waning or demise of the Christian-moral interpretation of life and the world, but also the abandonment of anything like the God-hypothesis including all demi-divine absolutes. On the basis of such standpoint, he espoused perspectivism rejecting the idea of the very possibility of absolute knowledge and value-standard transcending all perspectives that are evaluated in the service of our needs and desires which he called "will to power".

Though his perspectivism can be taken mainly from its relativistic aspect, this paper indicates that the perspectivism includes a characteristic dynamism in which we form and develop our own way of seeing ourselves and the world and that the dynamism proceeds both from his denial of fixing up a certain perspective as the only one and from his ailing experience which made him fully aware of the possibility that we could live on another perspective.

はじめに

ポストモダン思想をはじめとする近代を問いなおす試みにおいて，ニーチェ (F. W. Nietzsche 1844-1900) の与えた影響は無視し得ない。例えばフーコーによる「人間の終焉」のモチーフは，ニーチェの言う「神の死」を敷衍させたものであった。現代を取り巻く価値観の多様化と混迷を見る限り，ニーチェが問題とした「神の死」すなわち絶対的価値体系に対する疑問符は今もなお効力を有するものと思われる。また現代は他方で，価値体系の不安定を突き抜けようとするあまり，過激な排他性をもつ集団の内部に安定を求めようとする動きもまた多く見られる。「不確実性に苦しむ懐疑的な時代が，またいかに硬化した信仰にのめり込むことか」[1] というニーチェの時代状況への視角は，現代をも見通していると言わざるを得ない。

さて教育学の先行研究においてニーチェが論じられる場合，しばしばその思想の自己形成論的性格が取り上げられている[2]。例えば『ツァラトゥストラ』における精神の三段の変化は，自己超克のモデルとして引き合いに出され，また分析されている。しかしこれらの研究においては，「力への意志」をはじめとするニーチェ思想に特有な諸概念との関連における自己形成論の検討が十分ではない。前述のように価値観の混迷にどのように向き合うのかという点を自己形成という視座から問いなおすならば，ニーチェが晩年に価値顛倒の理論の一般化を試みつつ，体系的記述に至らなかった理論的構想の中に，その自己形成論が位置付けられることを指摘しなければならないだろう。

晩年に主著として構想しつつも自らの手で完成されなかった『力への意志』[3] への準備と目されるテクスト群には，理論的な遠近法主義 (Perspektivismus) が見られるが，この点については哲学領域における研究が先行している[4]。この理論との連関においてニーチェの自己形成論を捉えることにより，遠近法主義のダイナミズムの中に自己形成の契機が含まれている点は，教育学における

* 慶應義塾大学大学院社会学研究科教育学専攻修士課程
（教育哲学）

先行研究において十分な吟味がなされておらず，検討に値するものと考えられる。

本稿では先行研究におけるニーチェの教育哲学的考察を自己形成論として捉える視点を継承しつつ，まずアフォリズムのテクストに織り込まれている遠近法主義の認識論に焦点を当て，「力への意志」概念と遠近法主義の連関に触れながら，認識作用に含まれる生のダイナミズムを指摘する。そしてこのダイナミズムの問題点を検討しつつ，ニーチェの遠近法主義に含まれる自己形成論の特質を小括することにする。

1. 遠近法主義における認識作用

ニーチェの遠近法主義は，認識の正しさを客観的に確かめるようなあらゆる視点の否定の上に成り立っている。とりわけニーチェの目に映った古典的二分法，すなわち人間の認識の及ばない真なる世界の地平と，人間が認識可能な仮象の地平という分類の仕方は問題を孕むものであった。ニーチェにとって，人間に与えられた認識が真でないという判定は，人間を超えた視点における認識の真偽判定として否定されなければならなかった。「仮象の世界と真の世界の対立は，「世界」と「無」の対立に還元される――」[5]。この箇所に端的に示されているように，ニーチェにおける批判の矛先は，真なる世界と仮象の世界との二分法，および真なる世界を人間にとって外的なものと見なすという想定に向けられているといえる。ニーチェにとって各々の遠近法的観点によるものでなければ世界は存在せず，真の世界という想定はあらゆる遠近法に属していないという意味で無とされる。

ニーチェはしばしばカントを批判するが，カントが認識の真理性を生の遠近法から離れた原理的なものとして検討する視点，すなわちカントが客観的な原理に基づくものとして認識判断を扱うがゆえ，認識における普遍妥当的な真理性が要請されるるという視点は，ニーチェにとって堪えがたいものであった。ニーチェは認識が個別的な遠近法に根ざすという点を第一に重要な前提としており，遠近法の個別性から離れた真理性を斥けようとしたのである。

このようにニーチェは認識における遠近法の位置付け[6]においてカントを批判するが，認識論における構成主義的側面はむしろカントを継承しているといえる。カントが総合的判断の最高原則とするのは，「経験一般の可能を可能ならしめる条件は，同時に経験の対象を可能ならしめる条件」[7]であるということであった。ニーチェにおいても，ある個体における認識を可能ならしめる条件は，対象の側に求められるのものではなく，認識主体であるところの個体に帰属するものとなっている。

> 「「認識」という言葉に意味がある程度に応じて，世界は認識しうるものとなる。だが世界は他にも解釈しうるのだ。世界は背後にひとつの意味を携えているのではなく，無数の意味を従えているのだ。「遠近法主義」。
>
> 世界を解釈するのは，われわれの持っているもろもろの欲求なのである。われわれの衝動と，それによる肯定と否定なのである。いっさいの衝動はそのどれもが一種の支配欲であり，それぞれの遠近法を持っていて，他のすべての衝動にそれを押しつけようとしているのだ。」[8]

ニーチェによれば，われわれの遠近法の個別性にしたがって個別的に世界認識（＝解釈）が構成されることになる。したがってある解釈に対して常に他の解釈があり得ることとなり，こうした解釈の多様性を捨象することは没遠近法的な視点の発生となる。ここではまず，この多様性を生じせしめる認識の性質を検討することにしたい。

ニーチェにおいて認識とは，現実の生成・変化・流動・無秩序とは別次元の，ある固定的な概念や論理による秩序だてられた像，ないしはその像による世界観をつくる作用である。カオス的現実に対してコスモス的世界観をつくる作用であるともいえよう。すなわち，世界とはいまだ認識による概念の網という虚構のうえに掬い取られていない無秩序なものである。「この現象世界の反対は「真の世界」ではなく，混沌としての感覚印象の，無形式で定義不能な世界 (die formlos-unformulierbare Welt) にほかならない――したがって，別種の現象世界，われわれにとって「認識不能な」世界にほかならない」[9]。ニーチェはこの認識されえない世界の性格を「生成 (Werden)」という語において捉えている。これに対して認識とは，動的で捉えがたい現実を何らかの静的な存在 (Sein) に置きかえることによって成り立っている。「われわれの意識にのぼるいっさいのものは徹頭徹尾あらかじめ整理され，単純化され，図式化され，解釈されたものである」[10]。ここに，認識作用がもたらす生成の相から存在の相への変換が，意識的な思考において前提となっていることが確認される。

「存在するものを想定することは，思考や推論を

可能にするために必要である。なぜなら論理学は恒常不変のものを表わす定式だけしか取り扱わないからだ。

それゆえこのような想定をしたところで，それにはまだ実在性を証明する力はないであろう。つまり「存在するもの」はわれわれの光学に属したものなのである。(中略)

主体，実体，「理性」等々の，捏造された世界は必要である——。秩序づけ，単純化し，偽造し，人為的に分離する力(Macht)が，われわれの内にはある。「真理」——それは多種多様な感覚を支配する主人になろうという意志にほかならない。(中略)

認識と生成とは互いに排斥し合う。

それゆえ「認識」は何か別のものであらねばならない。すなわち，認識しうるものにしようという一つの意志(Wille)が先行していなければならない。ある種の生成自体が，存在するものという錯覚を作り出さねばならないのである。」[11]

認識の世界に属する「存在するもの」は固定的な性質を帯びている。こうした秩序づけないし単純化を被った意識的世界において，われわれは思考することが可能となるのである。また，このような思考能力を理性とも呼ぶことができる。「われわれは言語的強制の中で考えることをすまいとすれば，そもそも考えることをやめてしまう。この点の限界を限界として見る懐疑に何とか到達できたわけだ」[12]。ニーチェによれば，思考することが可能となる条件は，何よりもこうした言語の強制，すなわち「存在するもの」へと固定化される作用に従うことにおいてのみである。「理性的思考とは，われわれが放棄することのできない型にしたがって解釈することである」[13]。ニーチェは思考の条件を言語による固定化と秩序化の作用に見ているのであり，この結果「存在と生成」すなわち認識内的世界（観）と認識外的世界とがまったく異なる性質をもつことになる。

2. 認識作用を支える生の力学——力への意志

このようにニーチェの遠近法主義によれば，生成するカオス的世界に生きる者はコスモス的世界像を構成する。しかし何故にコスモス的世界像を必要とするのであろうか。各個体がそれぞれに個別の認識を必要とするということは，意識的にせよ無意識的にせよ，各個体がコスモス的世界像を生じせしめる力を持っていることを意味する。

「さまざまな概念，類，形式，目的，法則——すなわち「同一の事例から成る世界」——を形成せねばならないというこの切なる欲求は，それでもってわれわれが真の世界を確立しうるかのように理解されるべきではなく，われわれの生存が可能になるような世界をわれわれのために整えねばならないという切なる欲求として，理解されるべきである——われわれはそれでもって，われわれにとって計算しうるとか，単純化されたとか，理解しやすいとかの性質をもつ，一つの世界をつくり上げるのだ。」[14]

認識の枠内につくられた世界は，われわれの生存を可能ならしめるように調整されることにより成り立つ。このニーチェの指摘は，サルトルが『嘔吐』において描き出したモチーフ，すなわち意識に絡め取られていない現実が生存の安定を揺るがすというモチーフと通底する。『嘔吐』に登場するロカンタンは公園のマロニエの根が地表に露出しているのを見たときに生理的吐き気を覚える。彼にとってマロニエの根を除いた都市の風景は，すでに意識的に調整されたコスモスの世界であった。マロニエの根という（彼にとっての）カオスの世界に直面して嘔吐感を覚えるのは，意識に対象化されない現実存在を目の当たりにしつつも，目の前の「何ものか」を意識の中にうまく位置付けることができず，生の安定が揺すぶられることによるものである。逆にコスモスの世界において，彼は楽に息をつくことができる。このように単純化され調整された世界が生存の安定のために必要とされるという無意識裡の力学の必然性を，ニーチェは重視するのである。

ロカンタンにおいて都会の風景は生存の安定の条件であったが，ニーチェの語法に従えば，このような認識作用の結果として世界観に組込まれた存在は，その生を可能にする真理として捉えられる。ここでニーチェが用いる真理[15]という用語は，個々の遠近法を離れた超越論的な視点から確証されるものではなく，あくまで個々の遠近法というフィルターを通して生に必要であると信じられたもののことである。「あらゆる信仰は，真なりと思い込むことである」[16]。ニーチェの遠近法主義は，ある個体の生存のためには認識の結果としての世界観において真理を信仰することが付随するという視点を導入することにより，価値論ともいうべき信仰と価値の問題を含むことになる。

「「これこれのものはこうであると私は思う」とい

う価値評価こそが,「真理」の本質である。価値評価のうちには,[個体の]保存条件や成長条件の数々が表現されている。われわれの認識器官や感覚のすべては,保存条件や成長条件に合うように発達してきたにすぎない。(中略)「真の世界と仮象の世界」――この対立は私によって価値関係に還元される。(中略)旺盛に生きていくためにはおのれの信仰において安定していなければならないという理由から,われわれは,「真の」世界は存在する世界であって転変し生成する世界ではない,ということにしたのだ。」[17]

生成しつつある世界から静的存在による世界観の構築が行われるが,この構築作用は何かを真理とみなすという価値評価作用を必然的に伴うというのがニーチェの指摘である。言い換えれば,意識することのできる世界観の構築には,たとえ思いこみであっても真理と呼ぶに値するほどの存在を必要とするということ,生存の安定を図ろうとする無意識の力が働いているということである。「認識はそれ自体としては,生成の中では不可能である。それでは認識はいかにして可能となるのか?《中略》力への意志として」[18]。各個人が自己の生存を可能ならしめるように認識するということは,力への意志(Wille zur Macht)という無意識裡にある力学が作用するということにほかならない。

人間の認識作用は,ニーチェによれば客観的な真の世界を構築する作用ではなく,各人が自己の生存を可能にするための必要から生じるものである。このように生の必要に従おうとする無意識の力学こそが力への意志である。したがって力への意志とは,第一義として政治的権力欲のように解されるべきではない。個別的な生がその生存をめざそうとする認識作用そのものが,力への意志の原初的な発現形態なのである。

3. 遠近法の絶対化がもたらす生のダイナミズムの消失

以上のように,ニーチェにおける遠近法主義の認識論と力への意志との密接な連関を考慮すると,各個人の遠近法の数だけ異なる世界像の構築や価値判断がありうるということになる。しかし実際には,われわれは多くの価値判断を共有する社会において生を営んでいる。「すべての価値評価において大切なのは,ひとつの特定の遠近法である。個体,共同体,種族,国家,教会,信仰,文化の保存である」[19]。複数の生による遠近法の共有は,大いにありうることであり,むしろそれが常態でもある。ニーチェは各個人の遠近法がその個別性に委ねられているということを指摘するが,それは人間の生が完全に個別的な遠近法の上にのみ成り立っているということを意味しない。しかし集団レベルでの遠近法の共有は,「遠近法的評価のひとつがあるにすぎないということが忘却され」[20]る事態を招くことがある。

集団レベルでの遠近法がニーチェにとって問題となるのは,多数ありうる遠近法の中の一つの遠近法であるということが忘却されたうえに,絶対性を擬制する場合である。ニーチェはキリスト教批判を展開するが,その批判の射程の中心に睨んでいるのは,価値評価と世界観における絶対性の擬制である。すべての唯一神を信仰する宗教がそうであるように,キリスト教における神による真理=価値体系は,他の神による真理=価値体系とは相容れない絶対性を帯びている。ヨーロッパの近代化にみられる一つの側面は,キリスト教という絶対的価値体系の相対化であった。キリスト教の発生の起源をルサンチマンに見出したニーチェは,ルサンチマンの克服がなければキリスト教と同様に絶対的真理なるものに縋る生がいくらでも再生産されることを見抜いていた。キリスト教に代わる新たな絶対的価値体系もまた斥けられるべき没遠近法の観点にほかならない。遠近法主義は,この神の死,すなわち神なきニヒリズムの状況を冷厳な事実として受け止めようとする誠実さに支えられているのであり,決してルサンチマンによって他の絶対的真理をキリスト教の神に代えて補完するような単純な価値顛倒を目指したものではなかった。

例えばニーチェは同時代の民族主義および国家主義的傾向に,この種の絶対性の擬制が含まれていることを嗅ぎ取っている。「国民が国民という名に値するのは,その国民が固有の神をもち他のあらゆる神々をかたくなに排斥しているあいだだけだ」[21]というとき,ニーチェは国民というカテゴリーのもつ絶対化への力学を冷徹に批判している。遠近法主義とは,キリスト教に対する価値の転換の理論であるにとどまらず,このような国家主義をはじめとするあらゆる新たな価値の絶対化作用に対して挑戦するための理論的枠組みにほかならない。個別具体的な生が促す認識作用の力学すなわち遠近法主義のダイナミズムは失われてはならず,生の遠近法から超越した価値の絶対化は斥けられなければならない。

またそれゆえ,この遠近法主義を論じる視座自体が既に特定の生の遠近法を離れてしまっているという批判がありうることになる。すなわちニーチェの遠近法主義理

論それ自体が形而上学に陥り，ニーチェが批判した絶対性の地平に還元されるという問題が生じるのである。確かに没遠近法的固定性に対するニーチェの批判の視点が新たな没遠近法的固定性であるという論理的パラドクスは，一種の自己言及のパラドクスとして生じざるを得ない。だがニーチェの遠近法主義を貫く懐疑はキリスト教ないし形而上学の没遠近法的固定性に対する世界史的使命ともいうべき挑戦であるということ，および遠近法主義の理解とは生における認識のダイナミズムを十全に発揮させるために必要な足掛けの認識であるということを考慮する必要がある。この遠近法主義は，生の現実に向き合う認識のあり方とそれを成立せしめる生の力学すなわち「力への意志」との必然的連関を論じるものであるが，認識主体が向き合っている生の現実から一歩退いた背後からの反省的な認識にとどまることは，遠近法主義が問題とする認識のダイナミズムの消失を招いてしまう。フィリップ＝レーノーがニーチェとヴェーバーの思想を比較検討しつつ，「ニーチェ思想のまさに内部に，問いの遠近法主義と結果の客観性との最低限の区別を設ける必要がある」[22] と述べるように，遠近法主義を論じる視座の確保は重要な問題であるが，本稿における関心から議論を限定するならば，この視座が遠近法主義のダイナミズムの消失点となるということを指摘するに留めたい。

このような遠近法の絶対的固定化を斥ける一方で，ニーチェの議論は遠近法の無秩序な流動化をも斥ける視点を有している。例えば次の引用に見られるように，遠近法の歴史的な重層性が指摘される。

> 「見かけ上われわれの「認識」のように見えるものの起源は，より古い価値評価の中にのみ求めうるのではなかろうか。そうした価値評価はあまりにもしっかりと血肉化しており，われわれの基層になっているのではなかろうか？（中略）
>
> 世界は，これやあれやの形で見られ，感じ取られ，解釈されているが，それは，解釈のこうした遠近法のもとで有機的生命が維持されるためである。人間は単に個人であるだけではなく，ある特定の線に沿って生存しつづける全体的生命体である。人間が存続していることによって，ある解釈の種類も（たえず増築されながらであるが）存続してきたこと，こうした解釈の体系が変化しなかったことが証明されるのだ。（中略）
>
> ひょっとしてわれわれの「不満」や「理想」等々も，この血肉化した一片の解釈，われわれの遠近法的視点の帰結なのかもしれない。」[23]

このように，個々の遠近法は完全に個別的な生存に依拠しているものではなく，人間が存続してきた歴史の重みによって基層へと堆積するに至ったわれわれの遠近法を多分に含んでいるものとされる。文化の相違はこの堆積した遠近法の相違であり，われわれの生存と存続の必要に適っている遠近法が血肉化された結果にほかならない。この意味で，われわれの遠近法はあらゆる歴史性を超越した地点に完全に依拠することはない。遠近法の歴史は長い時を経てわれわれの血肉となり身体性の次元にまで深く根を下ろしている。しかしニーチェは，このような遠近法のルーツを措定しそれに完全に依拠する遠近法の固定化，すなわち「国民」「民族」という虚構を遠近法のダイナミズムの消失として斥けている点に注意せねばならない。

4. 健康および病の位置付けと遠近法主義のダイナミズム

絶対の価値体系を固定することによって求心力を維持しようとするあらゆる人間の営みに対して，ニーチェの遠近法主義は否定をつきつける。各個人がおのれの力への意志に逆らうことなく遠近法主義の認識作用を十分に機能させ，肯定することが，ニーチェにおける人間の理想であった。この遠近法主義のもつ力は，集団という絶対性を食い破る力のみに限定されるものではない。ある時点をもって自己認識を静止すること，自己認識の終点に行きつくということは，ある遠近法による価値体系の絶対化にほかならず，遠近法主義のダイナミズムの消失となる。このダイナミズムの構想の淵源をニーチェ自身の体験に求めるとすれば，ニーチェが自身の病との格闘の中で幾度となく行った自己認識の効用に言及しなければならない。

ニーチェは生涯を通じて頭痛や眩暈などの症状に悩まされた[24]が，とりわけ『曙光』や『悦ばしき知識』を執筆した1880年代初頭は，症状の悪化から教授職を辞した後の療養の時期にあたり，病の体験に基づいた自己認識の試みが所々で表現されている。むしろこの病の体験を経たことにより，ニーチェは思索的地平を深めたといえる[25]。「――ひどく衰弱しいたあの時期がもたらした収穫は，今日の私にもまだ汲みつくせないほどのものだ。そうした時期に感謝の念なしで別れを告げたくない私の気持も，おわかりいただけるだろう」[26]。1886年に書かれ

た『悦ばしき知識』の序文第3節はこのように始まるが，続く記述には自己認識との連関が読み取れる。「さまざまな健康のあいだを通った，また何回となく通りぬけつつある哲学者は，同時にそれだけ多くの哲学を経過してきた者である。彼はつまり，自分の状態をそのたびごとに最も精神的な形式と遠景のなかに置きかえるよりほかには方法を知らないのであって，――この変容の術こそまさに哲学なのである」[27]。ニーチェとって哲学とは絶対的真理を発見する術ではなく，「生きることの一つの術」[28] にほかならなかった。

病衰からの快癒は，ニーチェにとって健康の意味を問いなおす契機となっている。ここで言う健康とは，精神的な健康をも包括するような身体的な健康という意味が付与されている。同書で「君の徳とは君の心の健康 (die Gesundheit deiner Seele) である」[29] と述べるとき，個々の生が精神的な安定のもとにあるということをニーチェは個々の徳とみなし，正常の健康という概念は問題視され，数限りない健康の可能性があることを示唆している。それは同時に，ある観点における健康は他の観点における病気であるかもしれないということを意味する。この健康の認識は，自己の健康に対する他者の健康の相対性を意味するだけでなく，各個人が生きてきた軌跡を振り返り，自己の現在の健康がいかなるものかを認識しようとするときには，過去の健康に対する現在の健康の相対性が浮き彫りにされるのである。すなわち，「かずかずの健康を通りぬけ」るということは，自己の魂が健康であることの条件が個々の遠近法にとってひとつとは限らないということを身をもって体験することにほかならない。自己の精神史を語ること，健康の遍歴を認識すること，絶えず自己の状態を認識することが，ニーチェにおける哲学という営みの重要な側面である。それは自己を認識対象に置きかえつづける不断の運動である。自己を存在としてとらえる，すなわち意識によって秩序づけあるいは位置付けるという営みは，心の健康をその都度のものとして絶対的なものではないことを認識することである。

ニーチェにとって「心の健康と病気 (Gesundheit und Krankheit der Seele)」[30] は，新たな遠近法へのダイナミズムに伴うべき遍歴の過程として捉えられている。そして，「われわれはわれわれの徳の発達のためにも，病気なしで済ませることができるものかどうか，また特に認識および自己認識をめざすわれわれの渇望は健康な心と同様，病気の心をも必要とするのではないか」[31] という問題が提起されている。心の病気をまったく遍歴することなく心の健康が保たれることにニーチェは疑問符を突きつけるのである。心の健康がひとつではなかったということに気づくためには，心の病気およびその認識が必要であった。このことは，個々の遠近法を超越した超越論的裏付けをもつ絶対的健康というものが存在しないこと，そして遠近法に根ざした健康が変化をきたすのは，身体性を伴わない超越論的な契機によるものではないということを意味している。

遠近法主義がいかに人間存在の無意識の力学を精緻に汲み上げた理論であるとしても，その理論の理解が言語によるメタ認識の地平にとどまるかぎりにおいては，その運動自体は対象的世界認識から無限後退する形而上学内の弁証法のダイナミズムに陥らざるを得ず，したがって心の健康や病気という遠近法主義特有の身体的な契機は論理的な矛盾という弁証法的契機に還元されてしまうことになる。心の健康にかかわる遠近法に実存的で身体的な理解をもたらす契機となった病気に対して，ニーチェは感謝しさえする。ニーチェにとって，遠近法のダイナミズムを身をもって理解し，その自己形成にかかわる作用を実感するには，現在の遠近法と結びついている健康を絶対視することなく遠近法主義を自己に対して透徹していくその過程において，身体性を伴った認識を欠くことができなかったということになろう。

このようなニーチェの遠近法主義の特性は，自己認識に対してもある絶対的定点への収斂を許さないという点に認められる。一方で超越論的かつ絶対的な固定へと収斂しようとする形而上学や宗教を斥け，他方で価値や観点の絶対無へ収斂しようとするニヒリズムのひとつの可能性を斥ける。旧い観点の破壊が同時に新たな観点の創造であるという動的なニヒリズムが，遠近法主義を貫いている。遠近法はその都度の心の健康を可能にする無意識裡の欲動に裏打ちされており，それが変容を来たし，心の新たな健康を獲得するには，自らの観点に堪えられないという意味での病気に陥ると同時に，旧い遠近法は心の病気であったという認識が新たな健康のために必要とされる。心の病気もまた心の健康と同様に，ニーチェの遠近法の語法に従えば絶対的な基準による線引きが可能なカテゴリーなのではなく，つねに再解釈されるべきカテゴリーなのである。遠近法主義のダイナミズムは絶えざる自己認識とそれにともなう自己形成作用を含んでいるが，それは絶対的な心の健康に向かうプロセスではなく，その都度の生存の必要に応じて新たな健康を支える遠近法を創造するための運動，すなわち身体性を伴った絶えざる運動にほかならない。

ニーチェの遠近法主義は神なき時代のニヒリズムを正面から受け止めた理論であった。その眼目は，絶対的価値に依拠する生に代わり，絶えず価値意識を創造しつづける人間の生の律動を回復する必要を訴える点にあった。このような絶対的価値を否定するニヒリズムのあり方は，価値意識そのものをすべて放棄するようなニヒリズムとは峻別されなければならない。またそのダイナミズムは，論理的な不整合を契機とする弁証法のロジックとも異なることに注意せねばならない。ここで遠近法主義のダイナミズムは，新たな価値意識，世界観，真理，健康を，自己の身体性に適うように創造し新たな自己を形成しつづける自己形成論として捉えることが可能であろう。

おわりに

自己に対するパースペクティヴを常に現在の視点から更新する遠近法主義のダイナミズムは，ニーチェが対峙したキリスト教道徳の絶対性を批判し，あるいは絶対性を帯びようとするあらゆる主義や思想を批判するための理論的構想にほかならない。すなわち遠近法主義を徹底する人間は，キリスト教道徳に類した道徳と価値体系の絶対性を常に斥け，社会集団に対する自己の相対性を確保しつつ，かつ自己認識をたえず更新しつづけることにより，過去の自己認識に対する現在の自己認識の相対性を確保することになろう。そしてこの運動は絶えず行われつづけるものであって，運動が静止する終着点はニーチェにとって構想され得ないものとなるのである。仮に運動が静止するとすれば，「力への意志」という生のダイナミズムの本来的なあり方は顛倒を起こし，何らかのルサンチマンによる価値の絶対化に基づく歪曲された「力への意志」が生じることになる。認識するという自己形成の運動に終焉はあってはならないのである。しかしそれは無原則で無規則な運動では決してない。遠近法主義の源泉としての力への意志，すなわち自己遍歴を含む通時的歴史と自己を取り巻く共時的社会の中に自己を位置付けようとする生の力学の原理が，他の与えられた原理よりも常に優位にあらねばならない，というのがニーチェの強調点にほかならない。この身体性を伴う原則が運動を貫く限りにおいて，自己変容の連続は単なる相対主義と区別すべき自己形成という意味を持ち得るものとなる。

価値観の多様化する現代にあっても，自己形成の契機をある価値観の実現という目的に求めるのではなく，個々人の認識作用という生のごく日常の営みの中から引き出す点において，ニーチェの遠近法主義は力を持つ思想といえよう。しかし現在に至るまでの一世紀にわたるニーチェ受容において，その解釈は20世紀初頭のドイツに顕著なように様々な歪曲にさらされてきており，こと教育学における受容にも同様の歪曲があったであろうことは想像に難くない。教育学におけるニーチェの受容史も研究が進みつつある[32]が，その受容の内実を検討する教育学的視点を確保する上で本稿の分析は手掛かりとなるだろう。

またこの遠近法主義が自己形成においてごく日常にある他者との関わり，社会との関わりをどのように構想し得るのか[33]，ニーチェの考える「教育」の概念[34]と整合的な理解が可能であるかどうかという問題は，今後の発展的課題として改めて論ずることとしたい。

【註】

1 KGW VIII_1, 5[17]. なお，本論文におけるニーチェの引用は，Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, Hrsg. (u. Begründet) von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin, New York, 1968ff.)——KGW と略す——(『ニーチェ全集』白水社，1979-1987）の巻を「ローマ数字，アラビア数字」の組み合わせで表し，註に示す。また，著作名と節番号，断章の整理番号を必要に応じて付す。著作引用の訳文は基本的に白水社版によるが，理想社版を参考にした箇所や一部筆者により訳出した箇所もある。

2 先行研究となる高橋勝「F・W・ニーチェ——「自己教育」思想の開拓者」（天野正治他編『現代に生きる教育思想』第5巻，ぎょうせい，1982所収，pp. 13-47），宮澤知江美「ニーチェにおける言語と自己形成の問題」（『教育哲学研究』第67号，1993, pp. 86-99），相澤伸幸「『ツァラトゥストラ』にみるニーチェの自己形成思想」（『教育哲学研究』第78号，1998, pp. 1-16）において，ニーチェの思想の特質が自己形成論として捉えられている。

3 『力への意志』は，周知のとおり実妹フェルスター＝ニーチェらによって，断片的に残された遺稿に配列を与えて出版されたものであるが，配列の恣意性を問わないならば個々の断片は客観的にニーチェ自身のものにかわりはない。

4 遠近法主義を理論的問題として分析した研究としては，山崎庸佑『ニーチェと現代の哲学』（理想社，1970），関塚正嗣『ニーチェ哲学研究』（高文堂出版社，1985）がある。また，カント研究者でもあるカウルバッハも『ニーチェにおけるモナドロギー』（明星大学出版部，1981）等で遠近法主義を議論の俎上に載せている。

5 KGW VIII_3, 14[184].

6 カントにおける認識判断においては複数の判断主体間の異なる立場の可能性は捨象されうるが，美的な趣味判断においては複数の遠近法の存在を前提とした遠近法主義がみられる（牧野英二『遠近法主義の哲学』弘文堂，1996, pp. 57-84）。ここでは，ニーチェがカントを没遠近法的な論者として斥けようとしている点を指摘するに留める。

7 カント『純粋理性批判（上）』篠田英雄訳，岩波書店，1961, p. 233.

8 KGW VIII_1, 7[60].

9 KGW VIII_2, 9[106].

10 KGW VIII_2, 11[113].

11 KGW VIII_2, 9[89].

[12] KGW VIII_1, 5[22].
[13] ibid.
[14] KGW VIII_2, 9[144].
[15] 真理(Wahrheit)という語をニーチェは二重の意味で用いている。一方は超越論的な裏付けによる旧来の真理概念であり，もう一方は生の必要に適った個別具体的な遠近法に属する真理である。無論ニーチェは前者を斥け後者の真理を肯定している。
[16] KGW VIII_2, 9[41].
[17] KGW VIII_2, 9[38].
[18] KGW VIII_1, 7[54].
[19] KGW VII_2, 26[119].
[20] ibid.
[21] KGW VIII_2, 11[346].
[22] フィリップ＝レーノー「教育者ニーチェ」(『反ニーチェ――なぜわれわれはニーチェ主義者ではないのか』法政大学出版局，1995所収，p. 216)。
[23] KGW VIII_1, 7[2].
[24] ニーチェの病状の推定には，小林真『ニーチェの病跡』(金剛出版，1999)などで詳細な検討が加えられているが，このような症状が長くニーチェを苦しめたことは間違いない。
[25] 山崎庸佑によると，「病気は，よかれあしかれ，彼の思索的地平から抜き去って考えることのできない要素になっている」(『ニーチェ』講談社，1996, p. 207)。またこの箇所については田島正樹が病の活用として論じている(『ニーチェの遠近法』青弓社，1996, pp. 38-44などを参照)。しかしクロソウスキーのように，病的状態からの回復が病の再発の準備であるという意味で，病気の悪循環と捉える立場もある(『ニーチェと悪循環』哲学書房，1989)。いずれにしてもニーチェの哲学において，病気は生のダイナミズムに伴わざるを得ない身体性の象徴となっている。
[26] KGW V_2, Die fröhliche Wissenschaft, Vorrede, 3.
[27] ibid.
[28] KGW VIII_2, 9[57].
[29] KGW V_2, Die fröhliche Wissenschaft, 120.
[30] ibid.
[31] ibid.
[32] 一例に松原岳行「19-20世紀転換期の教育学におけるニーチェ受容」(『教育哲学研究』第81号，2000年，pp. 58-74)，『教育学におけるニーチェ？』(Niemeyer, Ch. u. a [Hrsg.]: Nietzsche in der Pädagogik? 1998)がある。
[33] 一例を挙げるならば，森政稔は「「ニーチェの政治学」は存在するか」(『現代思想』第26巻第14号，1998, pp. 152-171)において政治学へのニーチェの導入が政治そのものの自明性を揺るがすとしており，ニーチェの視点を政治理論に組込むことの困難を指摘している。
[34] 「教育とは，本質的には，規則を優遇して例外(偏向させ，誘惑し，惰弱にするもの)を滅ぼす手段にほかならない。このことは苛酷であるが，経済的に見れば完全に合理的である。少なくとも，あの長期にわたる時代にとっては，――」(KGW VIII_2, 9[139])というとき，ニーチェはその新たな理論的構想に対しては教育(Erziehung)を自己形成の前時代的営為として捉えているかもしれない。