

ニーチェの倫理思想(五)

——キリスト教とルサンティマン——

課題であるニーチェの倫理思想の考察にあたって宗教批判が意味をもつのは、再三述べてきたように、それが道徳批判と密接に関連しているからである。キリスト教は、「大衆むきのプラトン主義」として、西欧の伝統的・道徳の最大の実例であり、したがってキリスト教批判は、また同時に、その伝統的・道徳の批判でもあった。

ニーチェの道徳否定が道徳一般の否定でないと同様に、宗教否定もまた宗教一般の否定ではない。そもそも、道徳と同様に宗教もまた、必ず或る特定の生の条件にもとづいて表現される「情動の符号」(Zeichensprache der Affekte)である。問題は、それが、上昇し、充溢する生の表情であるか、下降し、衰退する生の表情であるかであり、それらのそれぞれに対応するのが、「感謝の形式」としての宗教と「恐怖と怨恨の形式」としての宗教である。

この前者から後者への転倒において成り立つのがキリスト教である。ニーチェのキリスト教批判のほこ先は、まず第一に、キリスト教が下降し、衰退する貧困な生を基盤として成り立つことにむけら

水野清志

れ、更に第二には、このようにして成り立ったにもかかわらず、キリスト教は、自らの諸概念を、諸行為を、——そしてそれらのみを敢えて「善にして義なる」ものと、逆倒的に定義していることにむけられる。道徳的に表現すれば、キリスト教は、こうして二重の意味で悪をおかしていることになる。⁽²⁾

ニーチェのキリスト教批判は、さまざまな観点ないしは規準のもとに、巧妙に、しかも過激に行なわれ、その内容は多岐にわたる。口調の激しさと内容の多様さは、たしかにキリスト教批判へのなみなみならぬパトスを感じさせ、批判行為の根源性を示しはするものの、他方それは、われわれに或る種の困惑を与えないではおかない。ニーチェが、キリスト教の諸概念、諸行為に対して行なった批判に、まとまりを与えることの重要さとむずかしさとが、困惑として感じられるのである。

「神の死」は、ニーチェ思想の根源をなす事柄のひとつであるが、しかしこの言葉が意味し、意図するものは、決して神自体ないし神一般の否定ではない。彼の神概念を包括的に理解するにあたって、『反キリスト者』における次の文は見のがしえないであろう。

「いまだおのれ自身を信じている民族は、その上おのれの神をももっている。そうした民族が神において崇めるのは、おのれを上位に保たしめてくれる諸条件である。——このような民族は、おのれの権力感情を、これに対して感謝をささげうる或る存在者のうちへと投影する。宗教は、そうした前提の範囲内では、感謝の形式である。ひとはおのれ自身に対して感謝するのであり、そのためこそ神が必要となるのである。——そうした神は、有益でも、有害でも、ありえなければならず、友でも敵でもありえなければならぬ。——悪しきことにおいてと同じく善きことにおいても、この神は賛嘆される。激怒、復讐、嫉妬、嘲笑、奸策、暴行を知らない神になんのかかわりがあるか？——もちろん、民族が徹底的に没落するとき、その民族の神もまた一変せざるをえない。神はたえず道德化し、あらゆる私的な徳の洞穴のなかへと腹ばいゆき、万人にとっての神となり、私人となり、世界市民となる。……いまや神は、ただ善き神にすぎない。……まことに、神々にとつては、次の二者選一以外にはない。すなわち、神々は権力への意志であるか、——その限りでは、神々は民族の神々となる。……あるいは権力への無力であるか、——そのときには、

神々は必然的に善となる。⁽³⁾」

ここでの主要な観点は、神概念の二義性ということである。さて、およそ神が欲せられる理由はまったく異なり、その理由に関して対立させるとしても、神を所有することへの欲求、ないし必要性は、それらの民族に共通する事柄である。さまざまな民族が示す、さまざまな生のあり方に位階 (Rangordnung) を認めるとしても、それらの各々がまた、自らの位階にふさわしく神を必要とする。

必要とは、神をもつことなしには自らの生もまた困難になるような状態から生じる。例えば、おのれの充溢ゆえの苦悩から、贈与する (shenken) ことなしには自らをもまた保持しえない民族は、それを受け取ることによって、その民族の生を保持させうる者が必要とする。⁽⁴⁾ 富める者の、与えんと欲する、充溢の感情、権力の感情、これらをささげる神をもつことは、彼らにとって生存の条件である。

他方、神の必要性は、没落に瀕した民族にとつて、没落をくい止めてその生をここに保持せんとするときに、また大きい。ここでは、貧しさのあまり没落に瀕した生が、ただ神の力によって息吹きを与えられる。

生の充溢からか、生の貧困からかといった相違はあるにしても、それぞれの民族の生の或る基本的な欲求として、神の必要性は、このように共通に主張される。しかしながら、ここでは単に別の主題

のための例示にとどめて通りすぎた、いかなる生からか（充溢からか、貧困からか）の観点で、決定的に重要であることはいうまでもない。

神は、その存在根拠を人間の生存条件——それも必ず特定種の生存条件——のうちにもつものであるから、神概念にはまた生のあり方が反映し、それに神概念は規定される。神が「情動の符号」として、特定種の生のあり方を示すものである以上、神概念の批判にあたって最も問題となるのは生のあり方である。つまり、神が上昇し、充溢するという生本来の表情 (Zeichensprache) であるのか、または下降し、衰退する生の表情であるのかである。生とは権力への意志 (Wille zur Macht) であるから、右の文に即していえば、神は「権力への意志であるか、あるいは権力への無力 (Ohnmacht zur Macht) であるか」である。

ところで、ニーチェによれば、生とは本来善悪の彼岸にある、無垢なる (unschuldig) ものである。生の本質は権力であるから、つねに自らを特定のあり方において示さざるをえないが、そのあらわれ方は道徳的秩序といった特定の価値体系とは無関係である。生の現実、類型の限らない豊かさ、また浪費と見紛うほどの、形式の戯れや変化のおびただしさにおいてある。したがって、いかなる特定の枠をもはめない充溢においてある生を、特定の道徳的体系のうちに秩序づけるならば、そのこと自体が生を貧しくする行為であるといわねばならない。生は、道徳に関しないという意味で、

非道徳的である。

したがって、生をそのままに肯定するところに成り立つ神もまた、道徳とは無関係である。右の文の「そうした神は有益でも有害でもありえなければならず、友でも敵でもありえなければならぬ。——悪しきことにおいてと同じく善きことにおいても、この神は賛嘆される」という箇所は、神の非道徳性の表明である。非道徳性は、更に「激怒、復讐、嫉妬、嘲笑、奸策、暴行を知らない神になんのかわりがあるか」と、不道徳の主張と見紛うまでに強調されて、くり返し表明される。

無垢なる生の本質は権力 (Macht) である。ところで、力が力としてあるためには、そこに或る確とした統一的中心がなければならぬ。中心が拡散するとき力の喪失が起こる。

権力を権力として保持する、力の中心は、ニーチェによればまた自己 (Selbst) である。自己とは、権力としての生のあらわれ方における多様性を制限し、支配し、統一する主体である。多様性の背後にあって、それらを規定し、支配する、一なる主体である。より実存的な表現をもってすれば次のようである。「きみのもろもろの思想や感情の背後に、一人の強大な命令者、一人の知られざる賢者が立っている——この者が自己と呼ばれる。」

自己とは一なるものである。重要なのは「一つの意味」、「一つの徳」であり、また「自分にとっての意味」、「自分の徳」である。「わたしの兄弟よ、きみが一つの徳を持ち、そしてそれがきみの徳

であるならば、きみはその徳を誰とも共有していない。わたしは愛する、あまりに多くの徳を持つと欲しない者を。一つの徳は二つの徳よりもまさって徳である。なぜなら、一つの徳は……まさった結び目〔統一⁽⁷⁾点〕であるから。〕

先の引用文の「いまだおのれ自身を信じている民族」、「おのれの神」、「おのれの権力感情」、「おのれ自身に対して感謝する」という場合の「おのれ(自身)」「(sich) selbst」とは、このように解するべきである。

また「おのれ自身を信じている」、「おのれ自身に対して感謝する」とは、まったく自己においてあることからする表現である。つまり、真に自己を保有し、自己においてある者は、自己を疑いさえしないほど豊かであり、高揚した権力感情のもとでは、自己への確信さえもが自己の存在の確証として許されるのであり、そのような豊かな自己に対して、ひとはまた自足的に快を覚えるのである。

こうして、「いまだおのれ自身を信じている民族は、そのうえおのれの神をももっている」ことになる。自己をもつ者においてはじめて自己の神をもつことができる。民族がいまだ自己としてある限り、神もまた、自己拡散すなわち自己喪失としての万人の所有になる神ではなく、民族の神である。

このような神としての、ニーチェにおける最高の神に、彼はギリシアの神ディオニュソス(Dionysos)の名を与える。ディオニュソスは、のちにニーチェの最もポジティブな道德とかかわって、再び

登場することになる。「私はギリシア人のディオニュソスを立てる。すなわち、生の、まったく生の宗教的肯定⁽⁸⁾。』

「宗教は道德を信じていることで徹底的に没落する。」⁽⁹⁾生があるがまさに肯定する民族の、権力感情に溢れる民族の神は、非道德的であった。しかし民族の没落という、権力が力を喪失し、生が自らを維持しえなくなるにいたるとき、神はもはや非道德的ではありえない。没落に瀕した民族にとって、非道德な神は、もはや神としての役割を保ちえない(有用性の観点)。そのような民族にとっては、そのような民族の生存条件にしたがってなお救済をもたらすための神は、ただ道德的でなくてはならない。

神の「道德化」(Moralisierung)とは、非道德的な神の概念から、不道德な部分、すなわち有害さと敵性と悪とを、また激怒、復讐等々を取り除き、神を単に「善の神」(der gute Gott)とすることである。生という自然に反して、神を去勢し(Kastrieren)、善のみの神とすることである。生本来の立場からすれば、善のみの神とは偽造された神である。

では、なぜ神は善の神へと道德化されねばならないのか。この問いに対する、より決定的な解答は、次節の問題であるが、当面する神概念の二義性の提示という課題の範囲内で答えておくならば、次のようである。

ニーチェによれば、例えば民族が没落するとき、彼らには、権力のあらわれとしての支配に代って、権力の喪失としての、弱化とし

ての「屈服」(Unterwerfung)が第一の有用さとして、つまり屈服者の徳が民族を保持するための条件として意識される。そのとき彼らの神は、「卑屈者となり、臆病に、控え目になり、魂のやわらぎを、もはや憎悪しないことを、寛恕を、友と敵に対してすらの愛をすすめる」ものとなる。⁽¹⁰⁾そしてこのような神のうちにこそ、彼らは救済者をみる。彼らは、権力を喪失したおのれ自身を弱者とは呼ばないで、善人と称する⁽¹¹⁾。彼らの神は、弱者の神とは呼ばれず、善の神とされる。こうして、生の没落に瀕した、権力への無力なる者のもとにあっては、神の、善き神への転化が、すなわち神の道德化が必然的に行なわれる。

ところで、生の没落は権力の喪失であり、また自己の喪失である。自己という一なる中心が失われて多数者へと分散することである。「神は、あらゆる私的な徳の洞穴のなかへと腹はいゆき、万人にとつての神となり、私人となり、世界市民となる。」「私的な徳」(Privatgund)や「私人」(Privatmann)が、主体としての自己を喪失して、もはや誰のものでもなくなった徳、およびもはや誰でもなくなった者を意味するとすれば、「万人」(Jedermann)、「私人」、「世界市民」(Kosmopolit)とは、まさに自己喪失の状態にある者である。

ニーチェの神概念のうち、道德化された善なる神こそ、まさにキリスト教の神であり、次節の論究の主題となるものである。

2

キリスト教は、民族の宗教から、普遍的な、万人の宗教への転化において成立する。それはまた、ネガティブな方向をとってなされた価値転倒なる世界史的な事件である。神概念の転倒の概略を、ニーチェは、イスラエルの歴史に即しつつ、ほぼ次のように述べている。

イスラエルの歴史は、自然の価値からすべてその自然性が剝奪された典型的な歴史である。さて、イスラエルの王国の時代には、神はまたすべてのものとの正しい関係、すなわち自然的な関係をもっていた。イスラエル民族の神ヤハウェ (Jahve) は権力意識の表現であり、自己自身にかける希望の表現にはかならなかった。ヤハウェのうちには、民族の勝利と救済が待望されていた。「イスラエルの神、したがって正義の神」ヤハウェは、権力を持ち、このことに良心のやましきをおぼえないその民族の論理であった。

やがて、国内の無政府状態や国外からのアッシリア人の侵入で、このような自然的状态が終った。終ったのちにも、イスラエルのこのよき充盈の時代の事柄は、なお長いこと理想として残った。しかし彼らのあらゆる希望は、実現されることがなかった。古い神は、以前になしえたことをもはややしえなかった。力を喪失して名のみとなったこのとき、あの神は、潔く放擲されるべきはずであった (Man hätte ihn [Gott] fahren lassen sollen.)。

ところが、実際には何が起こったであろうか。神は棄てられることなく、神概念の変更が行なわれた。それもまったく反対のものへと一変せしめられ、そこでは神の概念から自然性が剝奪された。このような代価を払ってまでも、その神は固執されたのである。その神の概念は、僧侶的煽動家たち (priestliche Agitatoren) の手中にされて、彼らのほしいままの道具となった。⁽¹³⁾

主要な関心は、右の文に即していえば、神概念の変更そのものにかかわる事態と、変更された神概念にもとづく諸概念の内実とにむけられるが、後者は次節以下の問題とし、ここでは前者、すなわち民族の宗教からキリスト教の成立、形成へと駆り立てたその理由が問われねばならない。

「私はここでキリスト教の発生にのみ触れよう。これを解決する第一の命題は、キリスト教はそれが生長した地盤からのみ理解されなければならないということである。——キリスト教は、ユダヤ的本能への反対運動ではなく、その本能の徹底そのものである。……第二の命題は、ガリラヤ人の心理学的タイプはなお識別されるが、しかしそれが完全に変質されてはじめて（この変質は同時に、主要な部分が削除されたり、縁もゆかりもない特徴を背負いこまされたりしている——）、このガリラヤ人は、彼が利用されたものに、人類の救世主というタイプに役立ちえたということである」⁽¹³⁾

ユダヤ教とキリスト教との間にさまざまな相違の存することが一

般に主張されるにもかかわらず、ニーチェは、右の第一の命題において、キリスト教のうちになお「ユダヤ的本能」(jüdischer Instinkt) が一貫しており、むしろその本能の「貫徹」(Folgerichtigkeit) こそが、キリスト教を成り立たせたものであることを主張する。そして第二の命題においては、このユダヤ的本能にしたがって、イエスもまた本来の根源をひきはなされて、まったく別個の次元へとネグディヴに変質させられ、僧侶的煽動家たちの行為に利用されていったことが主張される。

ユダヤ的本能とは、次のようなあり方のうちに示される。「彼らは、存在と非存在についての問いの前に立たされると、まったく薄気味わるいほどの意識をもって、あらゆる代価をはらって存在の方を選びとった。この代価こそ、外なる世界と同じく内なる、全世界の徹底的偽造であったのである」⁽¹⁴⁾

「存在を選びとる」こと自体は、ネグティヴな意味において主張されるユダヤ的本能にとつては、主要な事柄ではない。それはむしろ、ここで問題とする、この本能による行為の前提でさえある。じつさい「存在を選びとること」自体は、或る意味で最も健全な行為であり、最も強い生命力に裏づけられた行為である。本能が一般にそうであるように、彼らの本能もまた、自己保存のための能力として、その目的のために作用する。その限りにおいて、ユダヤ的本能にもまた、或る種のポジティヴな面を承認しなければならぬであろう。

しかし、ニーチェがユダヤ的本能なる名の下に見ているものは、そのような、およそ他の本能にも共通する一般的な事柄ではない。ニーチェによれば、ユダヤ的本能の特有性は、存在を選ぶその選び方のうちにあらわれる。そこにニーチェは、「最も宿業きわまりなき」(verhängnisvollst) 事態を見る。

その選び方の特徴は、「あらゆる代価をはらって」(um jeden Preis) その選択を遂行せんとしたところにあるのであるが、ニーチェは、実はまったく特定の意味において「あらゆる代価」と述べているのである。それは、「あらゆる代価こそ全世界の徹底的偽造であった」ということである。全世界の偽造という代価まではらっておのれの存在を貫徹せんとしたところに、その本能の最も宿業的な面があらわれる。

「生の上昇運動を、出来のよさを、権力を、美を、自己肯定をこの地上で表示するすべてのものへと否を断言しうるためには、天才とまでなったルサンティマンの本能が、あの生の肯定を悪と、また非難すべきもの自体とみなす一個の別の世界をここで捏造しなければならなかった。」⁽¹⁶⁾ 偽造とは、既に触れたように、自然的諸概念におけるその自然性の剝奪と、それに対立する非自然概念の案出である。それはまた、生に対して否(Nein)を断言する、まったく別の世界の捏造である。そして案出し、捏造せざるをえないユダヤ的本能の實質を、ニーチェは「ルサンティマン」(Resentiment)と考へる。

右の文ではまた、「天才とまでなったルサンティマンの本能」といつて、捏造なる行為を、ルサンティマン本能の天才的なくみさによるとしているが、まずさしあたって、ルサンティマンそのものがとりあげられねばならないであろう。ニーチェは、『道徳の系譜』においてはじめ、ルサンティマンについて、それを道徳と連関させながら次のように述べる。「——道徳における奴隷一揆は、ルサンティマンそのものが創造的となり、価値を生み出すようになったときにはじめて起る。すなわちこれは、真の反応、つまり行為による反応が拒まれているために、もっぱら想像上の復讐によってだけその埋め合わせをつけるような者、どものルサンティマンである。奴隷道徳は、初めからして『外のもの』、『他のもの』、『自己ならぬもの』にむかい、そして否という。つまりこの否定こそが、その創造的行為なのだ。価値を定める眼差しがこの逆転——自己自身に立ちもどるのでなしに、外へとむかうこの必然的な方向——こそがまさにルサンティマン特有のものである。」⁽¹⁷⁾

ルサンティマン(怨恨)という、このネガティブな感情は、復讐を意図しながらも、「行為による反応」(Reaktion der Tat)が不可能なために生じる、出口を失った、内攻した感情である。復讐を、現実の行為としてなしとげうる力を有する者のもとにあっては、ルサンティマンは無縁である。そのような力を喪失した者のみが、それにもかかわらず復讐を果たさんとすれば、彼はその憎悪のはけ口を、ただひとつ「想像上の復讐によってだけ埋め合わせる」

方法に求めるよりほかはない。このようにルサンティマンは、行為を伴わぬ、内面に蓄積された——それだけにいっそう陰湿となった——怨恨の感情である。

さてそこで、およそ現実に対する、存在に対する、自己に対する否から、表象ないし想像の世界が、否を基点とした別の世界が捏造される。ここでは、単なる表象が現実を規定し、しかも否定が肯定を支配するという、逆倒した行為——偽造——がなされる。捏造された別の世界の内容は次節以下の問題であるが、暫定的に一例をあげておくならば、キリスト教の「愛」(Liebe)がそれである。ニーチェによれば、それはおよそ真の愛にはほど遠いものである。なぜならば、それは、圧迫にあえぎ、それゆえ同時に復讐を渴望しながらも、そのための力を有しない民族が、復讐感情を偽造して正当化したところに成り立つものだからである。¹⁸⁾

ルサンティマンの特質は行為の喪失にあったが、既に(前々回)述べたように、言葉の次元にある自我(Ego)に対し、行為の次元にあるのが自己であるから、行為の喪失は自己の喪失であり、それゆえルサンティマンは、「自己ならぬものにむかい」、「自己自身に立ちもどるのでなしに外へとむかう必然的な方向」をとることになる。したがって、ルサンティマンにとっては、いつも自分に対する外的世界が必要である。自分があるためには、自分の外にあって、しかも自分が否定の対象とすべき或るものがある。自ら動き出すことなく、外的世界からの或る刺戟によってのみ、それへの反動とし

てのみ、しかも否定的反動としてののみ、自分を自分たらしめるのであるから、その意味ではニヒリズムである。

ところで、ニーチェは「天才とまでなったルサンティマンの本能」(Der Genie gewordene Instinkt des ressentiment)と述べて、ルサンティマンなるユダヤの本能がおのれを貫徹するのに、いかにたくみであったかを示す。これは、同節において「俳優的天才の極致をもって」と言い換えられる。

「俳優」(Schauspieler)とは、既に一度触れたことではあるが、ニーチェによれば、ほんものではなくほんものを演じる者のことである。俳優にとっては、自分の演技によって、どこまでひとにほんものを信じさせるかが問題である。しかし、演じる俳優は、演じられる当の者ではない。それをほとんど当の者と区別がつかないまでにたくみに演じるとき、それが「天才の極致」なのである。

それでないのにそれを演じるということは、一種の欺瞞行為である。演じることがたくみであればあるほど、その欺瞞の程度もまた深く、はなはだしい。俳優的天才の極致とは、したがってまた、虚偽の、欺瞞の極致でもある。ユダヤの本能(をもつ者)が、いかに天才的な仕方でもかかる欺瞞行為をなしたか、ニーチェは、「彼らが人類をあざむいたことは、今日なおキリスト教徒が、おのれを最後のユダヤ的帰結と解することなく、反ユダヤ的と感じうるほどである¹⁹⁾」と述べている。

ユダヤの本能の俳優性の中味と俳優を演じる者について、ニーチ

エは次のように述べる。「ユダヤ民族は最も強靱な生命力をもった民族であり、この民族は、不可能な諸条件のもとに置きうつされると、自発的に、自己保存の最も深い賢明さから、すべてのデカダンス本能に味方する。——この本能によって支配されたものとしてではなく、この民族は、この本能のうちに『この世』に対抗しておのれを貫徹しうる或る権力を見てとるがゆえである。ユダヤ人は、すべてのデカダンスと対になっている。彼らは幻想をおこさせるほどまでにデカダンスを演じざるをえなかった。彼らは、すべてのデカダンス運動から、生に、然りと断言するあらゆる党派にもまして強力な何もかを創造するために、俳優的天才の極致でもって、このすべてのデカダンス運動の先頭をきることをわきまえていたのである（——パウロのキリスト教として——）。デカダンスは、ユダヤ教やキリスト教において、権力を得んとのぞむ種類の人間、すなわち僧侶の種類の人間にとっては手段にすぎない。この種の人間が生に關心をもつのは、人類を病弱たらしめ、『善』と『悪』、『真』と『偽』という概念を、生に危険な、世界を誹謗する意味へと転換することにである。——」⁽²⁰⁾

俳優の俳優たるゆえんは、およそデカダンス (decadence) とは反對の強靱な生存への意欲をもつ者が、自らはデカダンスに支配されることなく、しかしたくみに、デカダンスと見紛うばかりにデカダンスを演じる場所にある。彼らは本質的にルサンティマンであるから、彼らの生きゆく道は、生に然りを断言する「この世に対抗し

て」(gegen die Welt) いく以外には成り立ちえない。この世を否定しながらこの世を生きるという矛盾を、彼らは、デカダンス本能を味方にし、手段としつつ、「俳優的天才の極致」をもってきりぬけていった。「ユダヤ人はすべてのデカダンスと対になっている」(Die Juden sind das Gegenstück aller decadents.)。ここには、彼らが、一方においてはおよそデカダンスではないものの、他方デカダンスなるものの存在を媒介にして、つまりそれを手段とすることによって自らの生存をまた保持するという、両者の間の一種の弁証法的な緊張関係が示されている。俳優性とは、まさにこの緊張関係の上に成り立つ。

ところで、ニーチェは、ルサンティマンの人間を既に「僧侶的煽動家」と、またここでは「僧侶的人間」、「ユダヤ人」などと呼ぶが、更に彼は、そのような人間の典型を「パウロ」(Paulus) においてみようとする。

「パウロのキリスト教」(Christentum des Paulus) とは、或る意味でニーチェのキリスト教批判の核心を示す言葉であるが、それは、既に述べたように、ニーチェの批判するキリスト教が、イエスによる「根源的キリスト教」の価値転倒において成り立つ「歴史的キリスト教」であり、この価値転倒を敢えて遂行し、歴史的キリスト教の発端となったのが、「ルサンティマンの天才」たるパウロであることの表明である。かくして、ニーチェのキリスト教批判はまた、パウロ批判と相重なる。じつさい、ニーチェのパウロ非難の語

調は格別にけわしい。

ここでわれわれは、本節のはじめの部分でニーチェの引用とともに触れた「第二の命題」へといたるのであるが、ガラヤ人イエスの「完全な変質」こそ、実はパウロによる価値転倒の行為による結果なのである。つまり、イエスが、その本来のあり方とはまったく「縁もゆかりもない特徴でゆがめられ、それを背負いこまされ、利用される」ということのうちに、ニーチェは、パウロの逆転を示している。既に触れたように、ニーチェはイエスを必ずしも全面的に肯定しているわけではないが、いうまでもなく、イエスが本来何者であるかについてのニーチェの見解はまたおのずから別個の問題であり、したがってわれわれは、ただイエスが、ないしは根源的キリスト教が変質させられていくこと、そのことの中に、ニーチェ独特の、あのネガティブなパウロ像をとらえていけばよいのである。パウロの、全体としてのあり方を、ニーチェはまた次のように述べる。「十字架での死とともに何が終ったかがおわかりであろう。——『悦ばしき音信』にきびすを接して最もひどい音信が、パウロのそれがあらわれた。パウロのうちには、『悦ばしき音信の報知者』の反対類型が、憎悪における、憎悪の幻想における、憎悪の仮借なき論理における天才が体現されている。この禍音の使者は、なんとすべてのものを憎悪の犠牲に供したとか！ なによりも救世主を。パウロは救世主をおのれの十字架にかけた。——彼は、キリスト教の昨日を、一昨日をあつさりと抹殺し、初代キリスト教の歴史

を捏造した。⁽²¹⁾」

パウロのなした価値転倒の実際は、のちに行なうキリスト教の諸概念の考察のうちでおのずから明らかとなることであるが、パウロの思想を基本的に示す定式(Formel)を、ニーチェは「コリント前書」(一一二七、二八)の言葉のうちにみる。「もういちど私はパウロのこの上なく貴重な言葉を想起する。すなわち『神は世の弱き者を、世の愚かなる者を、世の卑しきものを、軽んぜらるる者を選び給へり。』これが定式であった。この標にてデカダンスが勝利をしめた。⁽²²⁾」

ニーチェによれば、例えば、弱さに由来するいっさいのものがその悪にほかならなかつたから、弱者、すなわち権力においてあるという生本来のあり方からの離反者の徹底的没落に助力することが、むしろ真実の人間愛なる行為であった。⁽²³⁾しかるに、右にみるパウロの定式は、「弱き者」、「卑しき者」等々、総じてあらゆる種類の「生から勘当されたもの」にすぎたって成り立ち、それが根拠となつて、例えば「愛」をはじめとするいっさいの教説が形成されることとなる。愛は、没落すべき生からの離反者を、敢えてここにとどめておく「同情」となる。同情としての愛においてもわかるように、ここでは、弱い者の強い者に対する、病める者の健康な者に対する、また卑小な者の高貴な、矜持ある者に手むかう怨恨感情がいっさいを支配している。

「パウロは目的を欲した、したがって手段をも欲した。——彼が

欲したのは権力だつた。」歴史的キリスト教の成立は、生の立場からの正当な方法ではとうてい自己の目的を貫徹しえないことを熟知せる賢さの、まさにルサンティマンの賢さの所産であつた。

3

「神の概念は一変せしめられ——神の概念から自然性が剝奪された。神の概念は、僧侶的煽動家たちの手中にある道具となり、すべての幸福を報いと解釈し、すべての不幸を神への不服従に対する、『罪』に対する罰と解釈する。これが『原因』と『結果』という自然概念が一举にして逆倒してしまうところの、いわゆる『道德的世界秩序』という欺瞞きわまる解釈の手法にほかならない。報いと罰とで自然的因果性が世界から除去されおえるや、一つの反自然的因果性が必要とされた。いまやその他すべての非自然的なものがこれにつづいてあらわれる。要求する神が、——援助し、忠告するところの、結局は氣力と自己信頼のあらゆる幸福な靈感の代用語にほかならない神に代わる。」

それまでの神概念は、その本質において、「自然」なるあり方を保有していた。右の文に即していえば、「氣力と自己信頼のあらゆる幸福な靈感の代用語」(das Wort für jede glückliche Inspiration des Mutus und des Selbstvertrauens)としての神とどう、そのような神のあり方のうちに自然が表明されている。自然とは、生自体を肯定する無垢なあり方である。そして神における自然とは、生にお

ける根源的な快感そのものの表明であり、そのような状態における、そのような状態への感謝そのものの表明である。

ところで右の文では、自然が、特に因果関係の強調においてとらえられ、「自然的因果性」(natürliche Kausalität)といいかえられない。自然的な原因—結果が支配するとき、その神は決して原因ではない。右の「あらゆる幸福な靈感の代用語」という表現はそのことを示している。神は靈感の原因ではなくして、感じられた靈感をあげけるものとして、靈感なる体験の外化として、結果である。原因とは、生のこの瞬間において、ひとが実感として実際に有し、まさにその意味で実在である靈感を、その背後においてひき起こす、いわば超現実的、形而上学的世界における事柄である。神はそのような原因ではなく、ひき起こされた靈感の代用語として結果であるから、神もまたこの現実における、実在的な共存者である。

神概念の変更(逆転)は、それまでの神概念からの「自然性の剝奪」(Entnaturalisierung)において遂行される。自然性の剝奪とは、「原因—結果という自然概念」における逆転、すなわち自然概念としての原因—結果を相互に転倒して入れ換えることである。右の文によれば、「自然的因果性」から「反自然的因果性」(widernatürliche Kausalität)への逆転である。

それは、靈感の表現としての神を、現実を「要求する神」へと、結果としての現実の背後へと、すなわち原因へと変更することである。変更しておいて、その他のいっさいを、この原因としての神に

発する結果として解釈しなおすことである。例えば、「幸福」は、神への服従に対するよき報酬とみなされ、「不幸」は、神への不服従すなわち「罪」に対する「罰」と解釈される。ここでは、神が、神の意志 (Willie Gottes) が、究極的な、第一原因であるから、人間のなすべきこと、なすべからざることは、神の意志によって既に決定されており、人間の価値は、神の意志への服従の程度によってはかられることになる。

神を原因へとおしやる論理は、次のようである。およそ概念が、ありうる最高の概念であるためには、それは「自己原因」(causa sui) でなければならぬ。高いものは低いものから生長してはならない。最も高いものは生長したものではない。それは、およそ生長といったこととは無縁である。「何か別のものからの由来は、価値に対する疑念であるとみなされる。」第一級の価値を有する最高の概念は、したがって生成したものではありえず、原因自体としての自己原因でなくてはならない。こうして神は、原因へとおしやられる。

本来「最後にくるもの」が、すなわち「蒸発する實在性の最後の煙」が、それゆえに「最も稀薄で最も空虚な概念」が、原因自体として、すなわち「最初のもの」として、最も実在的なものとして逆転的に定立されるこの原因—結果の取りちがえを、ニーチェは「理性の頹廢」(Verderbnis der Vernunft) ないしは「理性の大原罪」(große Erbsünde der Vernunft) と呼ぶ。「あらゆる宗教の根底に

ある最も普遍的な定式は、「神の名において」『これこれのことをなせ、これこれのことをやめよ、——そうするならばお前は幸福となる!』 そうでない場合は……』と命じる。あらゆる宗教がこの命法である。私は、これを理性の大原罪、不滅の非理性と名づける。私の口にかかれば、あの定式はそれの逆へと転じる——『幸福な者』は、或る種の行為をなさざるをえず、他の行為を本能的にはばかるのであって、彼は、おのれが生理学的に体现している秩序を、人間と事物とに対するおのれの関係のうちへと運び入れる。定式であらわせば、彼の徳は、おのれの幸福の結果である。』例えば、「種族や民族は背徳と奢侈とによって破滅するにいたる」⁽²⁸⁾ という命題もまた、ニーチェによれば、真実はその逆である。すなわち、民族が徹底的に没落し、生理学的に退行するなら、そのことから、はじめて背徳と奢侈が結果するというのである。

そもそも人間の行為自体は、右に「或る種の行為をなさざるをえず、他の行為を本能的にはばかる」といわれているように、まさに生における諸条件によってのみ規定されているのであり、そこには、ただ——ニーチェ独特の用語にしたがえば——「おのれの生理学的に体现されている秩序」があるのみである。人間の行為は、この「生理学的秩序」のうちでのみ生じることであるから、行為自体は、生理学的秩序の観点からのみ見られ、またはかられるべきであり、したがって行為は、それ自体としていかなる「価値」をも有するものではない。

しかるに、いまやこのような行為に対して、つくりあげられた原因としての神を前提とした因果概念が、外からもちこまれる。ここでは、神ないしは神の意志を基準として、行為の価値判断が行なわれ、行為に価値(反価値)が与えられようとする。神が、神の意志が、行為を裁くのである。神ないしは神の意志が行為を裁くということは、生が生以外のものから裁かれることであり、ここに裁くものと裁かれるものが属する世界が、それぞれ次元を異にして形成される。生を裁くものの世界は、裁かれる生の世界を超え、より真実でなくてはならない。こうして、一方においては、裁かれるべき生の現実を「仮象の世界」(scheinbare Welt)とし、他方、それを超えて、いわゆる「真なる世界」(wahre Welt)がつくりあげ(erfinden)られることになる。

「大地に忠実である」のがニーチェの最も根本的な立場であるから、生のこの現実こそ、承認されるべき唯一の实在であらねばならず、またその言葉通りの意味で「真なる世界」といわれねばならない。ニーチェの次の言葉は、この問題のひとまずの結論となるであろう。「この世界とは『別の』或る世界について作り話をするといふことは、生を誹謗し、卑小化し、疑問視する本能がわれわれのうちで強力でないと仮定すれば、全然意味をもたない。世界を『真の』世界と『仮象の』世界とに分けることは、デカダンスの暗示にすぎない、——下降する生の症候にすぎない。事物の『真の存在』に与えられてきた目印は、非存在の、無の目印である。——実は

『真の世界』こそ、それが単に道德的、光学的錯覚であるかぎり、一つの仮象の世界にほかならない。⁽²⁷⁾」

註

(1) 「情動の符号」とは道德に關して述べられるが、宗教に關してもまた、あてはまるといえよう。「情動」とは、生の本質に何ほどかかわる。ニーチェの用語である。

vgl. F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 167.

(2) ニーチェは『反キリスト者』において、「善とは何か?——権力の感情を、権力への意志を、権力自身を人間において高めるすべてのもの。悪とは何か?——弱さから由来するすべてのもの」と述べているが、下降し、衰退する生に由来するものはすでに悪である。更にその上、悪を悪とせず、「善にして義なる」ものとするなら、右の悪の上で欺瞞という別の悪を重ねていることになる。

vgl. F. Nietzsche: *Der Antichrist*, 2.

なお、ニーチェの著作からの引用の訳文は、本文、註を問わず、理想社版『ニーチェ全集』に依らせていただいた。関係の訳者と訳書は次の通りである。吉沢伝三郎訳『ツァラトゥストラ』、信太正三訳『善悪の彼岸』『道德の系譜』、原佑訳『権力への意志』(上)(下)、『偶像の黄昏』『反キリスト者』。

(3) F. Nietzsche: *Der Antichrist*, 16.

(4) 『ツァラトゥストラ』には、「おまえ大なる天体よ! もしおまえが、照らしてやる者たちを持たなかつたら、おまえの幸福はどうなることであろう!……わたしとわたしのワシとへびとがいなかつたら、おまえはおまえの光とおまえの道とに飽き果てたことであろう。だが、わたしたちは毎朝おまえを待ち、おまえからおまえの過剰を奪い取り、その代りにおまえを祝福した。見よ! 蜜をあまりに多く集

めずきやミツミチのように、わたしは自分の知恵に飽き果てている。わたしが差して出される手が必要とする」とある。

vgl. *F. Nietzsche : Also sprach Zarathustra, Zarathustras Vorrede, 1.*

- (5) 自己を自己の意義にについては、ニーチェ『ツァラトゥストラ』第一部「身体を軽蔑する者たざびつづ」(Von den Verächtern des Leibes) 吉沢玄三郎『ハスカルとニーチェ』『▽身体と自己』参照。
- (6) *F. Nietzsche : Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von den Verächtern des Leibes.*
- (7) *F. Nietzsche : ibid., Von den Freuden- und Leidenschaften, u. Zarathustras Vorrede, 4.*
- (8) *F. Nietzsche : Der Wille zur Macht, 1052.*
- (9) *F. Nietzsche : ibid., 151.*
- (10) *F. Nietzsche : Der Antichrist, 16.*
- (11) *F. Nietzsche : ibid., 17.*
- (12) *F. Nietzsche : ibid., 25.*
- (13) *F. Nietzsche : ibid., 24.*
- (14) *F. Nietzsche : ibid.*
- (15) *F. Nietzsche : ibid.*
- (16) *F. Nietzsche : ibid.*
- (17) *F. Nietzsche : Zur Genealogie der Moral, Erster Abhandlung, 10.*
- (18) シェーラーは「道徳の構造におけるルサンティマン」なる論文において、まずニーチェのルサンティマン論を、最も意義深い、最も考慮に値するものとみなし次のように述べる。
- 「道徳的価値判断の由来に因してなされた近代でのきわめてわずかな発見のうち、ルサンティマンを道徳的価値判断の源泉とするフリードリヒ・ニーチェの発見は、最も深遠なものである。このことは、キ

リスト教道徳、とくにキリスト教の愛がルサンティマンの『最も繊細な精華』であるとするとする特殊な彼の主張が誤りであることが明らかだと思われる場合でも、なお認められることである。」(白水社『シエラー著作集』(第四卷)林田新一氏の訳文による。以下同じ。)

しかしシエラーは、ニーチェがキリスト教の愛の理念を、ルサンティマンの最も洗練された精華として特徴づけることに反対し、そのような主張を認めない。

「私は、ニーチェのこの主張を、最終の根拠においては、まさに完全に誤りだと考える。」

更に、ニーチェがいかにしてこのような誤りにおちいったのかを、シエラーは次のように考える。

「しかし、キリスト教道徳の根源についての、ニーチェに見られるようなきわめて意義深い仮定にあっては、——それが誤りだと認められる場合——それを単に却けることで十分なのではなく、いかにしてニーチェがこのような誤謬に到達したのか、またいかにして彼があれほどまでのもつともらしい外観を呈することができたのか、という理由を示すことも要請される。

その理由は次の二つの点にある。すなわちその一つは、キリスト教道徳、とくにキリスト教的愛の理念の本質が誤認されたことであり、それはニーチェがキリスト教の愛を測定した、それ自体間違った価値尺度と結びつたものであるが、この最後の点は、歴史的、宗教的誤謬ではなくて哲学的誤謬である。いま一つの理由は、キリスト教道徳が、既に早くからまったく別の歴史的地盤をもつ諸価値と、歴史的に影響しあうことになって蒙っていた事実上の奇形化、そしてキリスト教道徳の、それ以後の歴史を幾重にも規定し続けてきた事実上の奇形化にある。」

シエラーは、キリスト教道徳の成立にあたっては、ルサンティマンの作用を否定するが、近代市民道徳の構成においては、ルサンティ

マンの作用を認めている。

「なるほどキリスト教的価値は、ルサンティマン的価値での再解釈にきわめてなじみやすいものであるし、実際またそのように把握されることばかりが多かったが、しかしキリスト教倫理の核心は、ルサンティマンの地盤の上に生成したものではないとわれわれは信じる。しかし他面、われわれは、十三世紀以降加速度的にキリスト教道徳を解消しはじめ、ついにはフランス革命においてその最高の実現をなしとげた市民道徳の核心は、その根底をルサンティマンにもっていると信じている。更に、近代の社会運動のなかでは、ルサンティマンはその決定に強力に参与する力になったし、通用している道徳をますます作りかえてきた。」

Vgl. *Max Scheler* : *Gesammelte Werke*(Francke Verlag, 5. Auflage, 1972), Bd. 3, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, s. 37, 71, 70, 89.

- (16) *F. Nietzsche* : *Der Antichrist*, 24.
- (20) *F. Nietzsche* : *ibid.*
- (21) *F. Nietzsche* : *ibid.*, 42.
- (22) *F. Nietzsche* : *ibid.*, 51.
- (23) *F. Nietzsche* : *ibid.*, 2.
- (24) *F. Nietzsche* : *ibid.*, 42.
- (25) *F. Nietzsche* : *ibid.*, 25.
- (28) *vgl. F. Nietzsche* : *Götzen-Dämmerung, Die "Vernunft" in der Philosophie*, 4.
- (27) *F. Nietzsche* : *ibid.*, *Die vier großen Irrtümer*, 2.
- (28) *F. Nietzsche* : *ibid.*
- (29) *F. Nietzsche* : *ibid.*, *Die "Vernunft" in der Philosophie*, 6.

(一九七九年一月五日 受付)