

ニーチェの倫理思想(四)

——「神は死んだ」——

ヤスパースの言葉に従うならば、キリスト教の歴史とは本来何のかかわりもなく、キリスト教の歴史の外に取り出されているのがイエス(Jesus)であつた⁽¹⁾。本来イエスの問題は、ニーチェの倫理思想のよりポジティブな面へとかかわって、それを構成する要素となるものである。

ところでニーチェのイエス像が、はたして客観的歴史の立場から、あるいは宗教ないし神学の立場から容認されうるか否かについては、なお別に幾多の問題が残されよう。そもそもイエス論を含めたニーチェのキリスト教批判に関する論究にはさまざまのものがあつるが、宗教ないし神学の観点に立つものと、倫理学をも含めた広義の哲学的立場からのものとがその主なものといえるであろう。

ニーチェのキリスト教批判に宗教ないし神学の立場からかかわつていくいき方が可能なのは、彼のキリスト教理解のうちに、それ故にキリスト教批判のうちにまさに文献学的ともいった或る種の妥当性、更には正当性があるからである。かかわり、問われること自

水野清志*

体が、それ自らのうちに問われるに足る妥当性ないしは価値を蔵しているからである。キリスト教批判として主張された彼のキリスト教理論が、現実の歴史的キリスト教信仰やその理論に少なからぬ衝撃を与え、例えば「神の死の神学」にみられるように⁽²⁾、その痕跡を残したことを考えるならば、このことはいっそうなすかれよう。

他方彼のキリスト教批判はまた彼の一個の哲学(広義)の表明である。ニーチェの倫理思想の探求というわれわれの目標からすれば、われわれの観点もまたここにおかれる。ここでは、われわれは彼のキリスト教批判の宗教(史)的妥当性の有無はさしあたって度外視するとしても、彼の批判なる主張のうちに彼の哲学を、ここで関心からすればその倫理思想を読み取っていかねばならない。

しかしこの場合もまた、われわれはキリスト教と倫理との或る相互関係を念頭におかねばならない。それは宗教と倫理とがここで相互にかかわりをもつということが決して偶然ではないからである。もちろんニーチェの場合は、その関係がキリスト教とヨーロッパ

バ道徳とに限定されて、両者の間の或る種の相即関係が主張される。

ところで彼のキリスト教批判は、端的に「神は死んだ」(Gott ist tot)という言葉に象徴される。「近代の最大の事件——『神は死んだ』ということ、キリスト教の神の信仰が信じるに足らぬものとなったということ——、この出来事は早くもその最初の影をヨーロッパの上に投げ始めている。」⁽³⁾右に述べた相即性においてこの言葉があるとすれば、この言葉の意味するところはまたきわめて広く、また深いといわねばならない。

1

一般に宗教 (Religion) と倫理 (Ethik) とがその領域を異にするのはいうまでもない。この領域の違いは、その対象そのものおよび人間の側からの対象へのかかわり方の違いである。すなわち宗教も倫理もそれを担う主体は共通に人間でありながら、それが無限者ないしは超人間的なものにかかわっていくか、有限者としての人間にかかわっていくかによってこれらの領域が分かれる。

より正確にいえば、宗教の領域はこの対象としての無限者ないしは超人間的なものと、その対象へとかかわる人間のあり方とを包含し、倫理の領域はその対象である有限者としての人間、およびその対象としての人間へとかかわる主体的行為者としての人間のあり方を含む。対象として、無限者ないし超人間的なものと有限者として

の人間とはまさに無限に隔たっており、もし単にこの対象の隔たりにだけに着目して宗教と倫理とを区分しようとするれば、それは或る意味できわめて容易なことであるだろう。

しかしその対象へとかかわるかかわり方を比較して問うとき、両者の区別は必ずしも、その対象の区別ほど明確ではない。つまりその対象にかかわっていくのが同じ人間であるからである。ここで問われるところのものはそれらの対象に対する人間のあり方である。そうして人間のあり方とは人間の主体的なあり方、つまり人間の主体的行為のことであるから、更にまたそれ自体が対象のいかにかわらず一個の倫理学的考察の対象である。

人間の主体的行為を対象とのかかわりで見っていくとき、そこに両領域の区分が成り立つのであるが、他方人間の主体的行為はそれ自体として見られるならば、それはすぐれて倫理学の事柄にはかならない。両領域における対象へとかかわる人間の主体的なあり方をそれぞれ信仰 (Glaube) と道徳 (Moral od. Tugend) と呼ぶならば、信仰も道徳も共に人間の主体的行為において成り立ち、更に人間のこの主体的行為は、まさに人間の主体的行為であるが故に共に倫理学上の問題でもあることになる。したがって倫理学の領域へとひきつけたいい方を敢えてするならば、信仰もまた一個の道徳の問題であるべきといえる。

例えば、キルケゴール (S. Kierkegaard) の課題は終始「ひとはいかにしてキリスト者となるか」⁽⁴⁾に貫かれている。キルケゴールの間

題はつねにキリスト者としてのそれであるから、本来はまったく宗教の領域における事柄である。しかし彼が主として問うているのは、対象としての神そのものではなく、神の前に立つ人間のあり方の真実である。神に向かい、神に導かれているにせよ、問われているのは主体としての人間のあり方にかかわる事柄であるから、彼の問題はまた倫理の問題でもある。

このように宗教と倫理とを、信仰と道徳というようにそれぞれの対象にかかわる主体の側のあり方に即して見ていくとき、この両領域を端的に区分することは一般論としても必ずしも容易ではない。

2

「神は死んだ」というニーチェの言葉は、彼のキリスト教批判の結論的な表現である。彼のキリスト教批判が単なる宗教批判に尽きないことはこれまでくり返し述べてきたが、この言葉もまた、それ故に単に信仰の対象として限定された神の死にとどまらず、多くの解釈を可能にする。まさにこれまでに述べてきたことの実例である。

この無気味な言葉がはじめてニーチェの口にされたのは、彼の著書『悦ばしき知識』(Die fröhliche Wissenschaft)においてである。

「狂気の人間。——諸君はあの狂気の人間のことを耳にしなかつたか、——白昼に提燈をつけながら、市場へ馳けてきて、ひっそりなしに『おれは神をさがしている！ おれは神をさがしてい

る！』と叫んだ人間のことを。——市場は折しも、神を信じないひとびとが大勢群がっていたので、たちまち彼はひどい物笑いの種となった。『神さまが行方知れずになったというのか？』と或る者がいった。『神さまが子供のように迷子になったのか？』と他の者はいった。——彼らはがやがやわめき立て嘲笑した。狂気の人間は彼らの中にとびこみ、孔のあくほどひとりびとりをにらみつけた。『神がどこへ行ったか？』と彼は叫んだ、『おれがお前たちにいつてやる！ おれたちが神を殺したのだ——お前たちとおれがだ！ おれたちはみな神の殺害者なのだ！……神は死んだ！ 神は死んだままだ！……』——ここで狂気の人間は口をつぐみ、あらためて聴衆を見やった。聴衆も押しだまり、いぶかしげに彼を眺めた。ついに彼は手にした提燈を地面に投げつけたので提燈はばらばらに砕け、灯が消えた。『おれは早く来すぎた』と彼はいった、『まだおれの来る時ではなかった。この怖るべき出来事はなおまだ中途にぐずついている——それはまだ人間のどの耳には達していないのだ。』⁽⁵⁾

さしあたってまず右の文に若干の注解を加えねばならないであろう。そして「神の死」(Tod Gottes)が何を意味するかは、この単なる注解のうちに改めて取り上げられるべき事柄であろう。ところで神を死にいたらしめたのは「お前たちとおれ」(Ihr und ich)であるにもかかわらず、どうして「狂気の人間」(der tolle Mensch)は「おれたちが神を殺したのだ——お前たちとおれがだ。おれたち

はみな神の殺害者なのだ」と敢えていわなければならぬのだろうか。すべての者が神の殺害者でありながら、狂気の人間を除いた他の群衆はそれを知らないというのはどういうことなのであろうか。しかも彼らは「神を信じないひとびと」とはっきりいわれているにもかかわらず。いったい「おれたちはみな神の殺害者だ」とはどういうことなのであろうか。群衆が「神を信じない」とはどういうことなのであろうか、ないしは「神を信じないひとびと」とはいったい何者なのであろうか。「狂気の人間」とはいったい何者なのであろうか。

ニーチェは神の死をヨーロッパの歴史の根本論理と考えている。つまりそれは、ひとびとに意識されようとするにかかわらず、歴史の根源において不可避的に進行する宿命である。神が不可避的に死なざるをえないというその論理は、例えばニーチェの次の文に象徴的に示される。それは自己みずから自己を否定せざるをえないという、自己自身のうちに自己否定の原因をもつという自己矛盾のうちにある。「無条件に誠実な無神論こそは、ヨーロッパの良心が艱難辛苦の末にようやく手に入れた勝利であり、二千年にわたってなされた真理への訓練——これが最後には神信仰の虚偽を禁止するのだ——の影響きわめて大なる所為である。……そもそもキリスト教の神に打ち勝ったものの何であるかがわれわれには明らかである。それはキリスト教的道徳性そのもの、いよいよ厳しく解された誠実性の概念、科学的良心にまで、一途一徹の知的清廉にまで翻転され、

昇華されたキリスト教的良心の聴罪師的鋭さであった。」⁽⁶⁾

「おれたちはみな神の殺害者なのだ」とは、神の死がヨーロッパの歴史の根本論理にはかならないことの表明である。そしてこの歴史の根本論理は、「狂気の人間」など少数の者を除いて未だ多数の者には洞察され、自覚されていない。だからこそまた狂気の人間はそのことを敢えて告知しようとするのである。

「神を信じないひとびと」と狂気の人間とは共に神の死にポジティブにかかわりながらも、或る点で決定的に相違している。ハイデガーによれば、神の死はまたキリスト教の神が否認され、キリスト教が攻撃され、あるいはわずかに自由思想家流に平凡な無神論(ein orditärer Atheismus)が説教されるにすぎなくなったところだけに支配しているものでは決していない。もしこのようにキリスト教に背いてゆく単なる不信仰とそのさまざまな現象形式のみにひたすら目をむけている限り、その視線は未だ神の死の外面的な、とるに足らぬ前景のみとらわれていることになる。狂気の人間のあの言葉は、「神は死んだ」という言葉が「神を信じないひとびと」の単にやじ馬的な喧騒的な臆見(das herunstehende und durcheinander redende Meinen)とはまったく無関係であることをはっきりと告げている。このような態度で単に無信仰なだけの人々の耳には、彼ら自身の歴史の運命としての神の死はまだまったくどいて来ていない。したがって「神は死んだ」という言葉を単に不信仰の公式としてとらえている限りは、むしろその言葉を神学的護教的に

(theologisch-apologetisch) 考えることになり、ニーチェの心づかいのあるところを空しくすることになるだろうというのである。⁽⁷⁾

狂気の人間と神を信じないひとびとは立つ根源をまったく別にしている。多くのひとびとは神を信じないにもかかわらず、未だ真の意味で神の死を理解していない。神の死という積極的な次元に達しえず、単に無信仰という消極的な立場にとどまる彼らにあっては、ハイデガーが神学的護教的と言いつく未だ神の影がつきまとっているようである。⁽⁸⁾ 神の死を理解している者とは、神の死を単なる宗教ないし信仰の次元を超えて、しかもそれを歴史の宿命として見抜く者である。このような者にしてはじめて神の影をまったく払拭しうることになる。しかし「神の死」は次節以下の問題である。

3

神の死については、さまざまな観点からの解釈が可能である。さまざまな解釈が可能であるということは、この言葉のもつ意味の広さと根源性を示しているといえよう。

あまりに「早く来た」狂気の人間によって告知される神の死は、『権力への意志』(Der Wille zur Macht) における冒頭の「ニヒリズムの到来」(Herankunft des Nihilismus) の予告を強く思わせる。⁽⁹⁾ ハイデガーは「神は死んだ」という言葉の本質的な意味をニヒリズムとの連関でとらえようとする。「神は死んだ」というニーチ

ェの言葉を注釈する試みは、ニーチェがニヒリズムということをして理解しているかを述べ、そしてニーチェ自身がニヒリズムに対していかなる態度をとっているかを示すという課題と同じことになる。⁽¹⁰⁾

さてニーチェは右にあげた『権力への意志』の中で、「ニヒリズムとは何を意味するのか」という問いを立て、それに対して「最高の諸価値がその価値を剝奪されること」(das die obersten Werte sich entwerten) と答えている。⁽¹¹⁾ ではこの「最高の諸価値」とは何であろうか。ここでの考察においては、神の死が「最高の諸価値の価値喪失」なのであるから、「最高の諸価値」は死せる「神」に対応する。

ハイデガーはニーチェの右の遺稿にしたがいながら、この最高の諸価値ないし神を、これまで真に存在してすべてを規定する世界としての「超感性的世界」(die übersinnliche Welt) 全ての存在者としてとりわけ生を規定し支える「理想と理念」(die Ideale und Ideen)、「目標と根拠」(die Ziele und Gründe) としている。⁽¹²⁾ それはまた「真、善、美」⁽¹³⁾ とも言い換えられる。

ところがこの最高の諸価値が、ないしはこれのかかわる理想的世界が現実のこの世界においてはついに実現しえないものだという考えが頭をもたげると、すなわちその理想や目標を実現する方法と手段とが同時に保証されているのでないとしたらこれらの最高の諸価値はいったい何になるのだという考えが頭をもたげると、最高価

値のもつ拘束力はゆらぎはじめ、それだけですでに最高の価値が価値を喪失することになる。

しかし最高価値の価値喪失は決して単なる「頽廃現象」(Verfallserscheinung)ではなく、ヨーロッパの歴史の根本的過程においてあるものである。すなわちそれはヨーロッパの歴史の「法則性」(Gesetzlichkeit)であり「内的論理」(innere Logik)である。

ニーチェによれば、しかしながらこれまでの最高価値が世界に対して価値を失う場合もまた世界自体は残るのであり、最高価値の桎梏から解放された世界には、むしろその時新しい価値定立への可能性と更にはその方向とが生じる。「あらゆる価値の価値転倒」(Umwertung aller Werte)とはかくして二義的である。つまりそれは従来の最高価値の徹底的没落を意味すると共に、新しい価値の定立をもまた意味する。「あらゆる価値の価値転倒」としてのニヒリズムもまたかくして二義的である。「ニヒリズム。それは二義的である。A、精神の上昇した権力のしるしとしてのニヒリズム、すなわち能動的、ニヒリズム der aktive Nihilismus。B、精神の権力の衰退や後退としてのニヒリズム、すなわち受動的、ニヒリズム der passive Nihilismus」⁽¹⁴⁾

4

神の死ないしはニヒリズムは、ヨーロッパにおけるプラトンのイデア論以来の伝統的形而上学的価値の無価値化という、いわゆる世

界論的立場の事柄であると共に人間の主体にかかわる実存論的立場の問題でもある。『ツァラトゥストラ』(Also sprach Zarathustra)の副題「万人のための、そして何びとのためのものでもなく一冊の書」(Ein Buch für Alle und Keinen)から読みとりうるニーチェの意図はまさにこのことを象徴的に示しているといえよう。⁽¹⁵⁾

この副題のさしあたっての意味は、それがおよそすべての人々に理解されるべき必須の書物でありながら、実際には誰にも理解されない書物であるということになる。ところで、この「万人のための」という言葉には、およそ人間であることの資格にかかわる、人間の存在にかかわるという或る根源的な意味が含まれている。こうしてこの書はまずおよそ真の意味で人間的であろうとする限り是が非でも読まねばならないものである。

しかしこの書物の重要性が大きければ大きいほど、それは安易な読み方を拒む。それどころか読まんとする者はたとえ誰であろうとも、現にあるがままの人間である限り、この書物を理解する資格がない。この書物を読むためには或る種の変化——読む側における主体的な変化が要求される。あるがままの自分を超えて、自分を自覚的主体的に変身させなくてはならない。

神の死ないしはニヒリズムの実存論的理解において最も重要なのは、右に見たような人間自身の主体的変化である。ここでは神の死とは主体におけるまさに「死して成れ」(Stirb und werde)におけるごとき変化である。神の死が変化であるというのは、神の存在、

神の死、神の死後という一連の先後関係が前提されてのことであるが、主体における変化もまさにこういった先後関係に対応して行なわれる。

このことを何ほどか示すのが『ツァラトゥストラ』第一部の「三つの変化について」(Von den drei Verwandlungen)である。ところで右に述べた困難なこの書の第一部においては、神の死、超人(Ubermensch)が全体的な主題とされ、それらの主題が実存論的に展開される。「三つの変化について」は、人間の主体的変化を説く本書にふさわしく、第一部、「ツァラトゥストラの説話」(Die Reden Zarathustras)の冒頭におかれる。⁽¹⁶⁾ここでは神の存在から神の死へ、そして超人へという第一部における主題的全体的な事柄をそのうちに含意しつつ、主体ないしは実存に即して「三つの変化」が語られる。われわれはここで神の死の実存論的な意味づけを知ることができきる。

さてツァラトゥストラは次のように語る。

「わたしはきみたちに精神の三つの変化を挙げてみせよう。すなわち、精神がラクダになり、そしてラクダがシンになり、そして最後にシンが子供になる次第を。／内に畏敬を宿す精神、強く、重荷に耐える精神にとつては、多くの重いものがある。この精神の強さは、重いものを、最も重いものを欲しがるのだ。／何が重いか？ 重荷に耐える精神はそうたずねて、ラクダのように、ひざまずき、そして、たっぷりと荷を負わされることを欲す

る、／わたしが身に負うて、わたしの強さを享樂すべき、最も重いものは何か、きみら英雄たちよ？ 重荷に耐える精神はそうたずねる。／……重荷に耐える精神は、これら重いもののすべてをわが身に負う。こうして彼は、荷を負わされて砂漠へと急ぐラクダのように、自分の砂漠へと急ぐのだ。

だが、この最も寂寥たる砂漠において、第二の変化が起こる。ここで精神はシンになるのだ。彼はみずからの自由をかちとろうとし、自分自身の砂漠において主であろうとするのだ。／彼はここで自分にとつての最後の主をさがし求める。彼は、この最後の主、自分の最後の神に、敵対しようとするのだ。彼は大きな竜と勝利を争おうとするのだ。／精神がもはや主とか神とか呼ぶことを欲しない大きな竜とはどのようなものか？ この大きな竜は、『なんじ、なすべし』と呼ばれる。だが、シンの精神は『われ欲す』という。／『なんじ、なすべし』が、この精神の行く道のかたわらに、金色にきらめきながら、横たわっている。それは一匹の有鱗動物であって、そのうるこの一枚一枚に、『なんじ、なすべし！』が金色に輝いている。／これらのうるこには、千年の諸価値が輝いている。……『あらゆる価値はすでに創造された。そして、あらゆる創造された価値——わたしがそれである。まことに、もはやへわれ欲す』が存在してはならない！』竜はこのように語る。／わたしの兄弟たちよ、なんのために精神のうちなるシンが必要であるのか？ 断念し、畏敬の念に充ちた、重荷を負い

うる動物では、なぜ充分ではないのか？／新しい諸価値を創造すること——それはシンもいまだなしえない。だが、新しい創造のための自由を獲得すること——それはシンの権力のなしうることだ。

だが、いえ、わたしの兄弟たちよ、シンもなしえなかった何ごとを、子供はさらになしうるのか？ なぜ強奪するシンは、さらにまた子供にならなくてはならぬのか？／子供は無邪気そのものであり、忘却である。一つの新しい始まり、一つの遊戯、一つの自力でころがる車輪、一つの第一運動、一つの神聖な肯定である。／そうだ、創造の遊戯のためには、わたしの兄弟たちよ、一つの神聖な肯定が必要なのだ。」

右の文を、その主題の「精神の三つの変化」(drei Verwandlungen des Geistes) ということにそって考察していくとき、まず前提的に問われるべきことは「精神」の意味であり、つづいて「精神の変化」の意味であり、更に精神の「三つの」変化のありようである。

前稿でも述べたように、ニーチェの場合、人間存在の根源は身体(Laib)である。身体とは、現実的な物体としての、現象としての身体を不可欠の前提とし、それを通路として導かれる、そうして現象としての身体を身体たらしめる、或る根源的なものである。身体のあり方は、一方においてつねに多様さのうちにある己れの諸機能を、他方において更にその背後から支配し、統一しようとする意志である。

精神とは、例えばデカルトのコギト(cogito)に代表されるような近代の意識である。意識としての精神は身体から区別されるが、両者の関係はデカルトのごとく平行的ではない。精神は身体の「玩具」(Spielzeug)である。すなわち、精神は意識として根源的存在たる身体の自覚機能である。

身体はまた「自己」(Selbst)でもあるから、精神の自覚作用は自己認識の作用である。したがって、先の精神の変化は自覚における変化、自己認識における変化である。より正確に言えば、この変化とは単なる変化というに尽きず深化である。なぜならば、この場合自己を認識することと自己と成りゆくこととは、決して別のことでありえないからである。すなわち自己を知る程度に応じて真に自己と成り、自己と成る程度に応じて真に自己を知るのだからである。かくして自己認識とは、決して客観的認識のごときものではなく、まさに主体的性質をもつものであり、精神の変化とはこの主体的行為の深まる過程にはかならない。⁽¹⁹⁾

ところで精神は自己ないしは自己としての実存の機能であり、しかもその機能の仕方は最も正直⁽²⁰⁾(redlicher)であるから、精神のあり方はまた自己の、実存のあり方の表現でもある。さてそのような精神のあり方のまず最初の段階は「ラクダ」(Kamel)の比喩で示される。ここでは、精神は「畏敬」(Ehrfurcht)を宿し、最も重いものを欲し、重荷に耐える。畏敬とは、最も重いものに対する敬意によって純化された恐怖である。最も重いものとはまた、右の文におい

て「最後の主」、「最後の神」、更には「大きな竜」と表わされている。それは既に創造され、千年にわたって世界を支配してきた伝統的諸価値である。それらの価値は、「なんじ、なすべし」(Du-sollst)と命じる最も重いものである。この最も重いものに耐えるラクダの精神は、自己を棄てて、他者すなわち伝統的諸価値へと服従する。それも徹底的に服従する実存のあり方を示している。ここではなお神の存在は要請される。

しかし徹底的な服従は、やがて服従そのものを超克する。砂漠において精神が、「みずからの自由をかちとろうとし、自分自身の砂漠において主であろうとし」て、「ジシ」(Löwe)へと変化する。ここで精神は、服従への義務に対して否を行なう。しかしここで、否定の対象となるものは単に伝統的諸価値にとどまらない。むしろそのような諸価値に服従してきた自己そのものである。徹底的な自己否定、これこそこの段階における実存のあり方である。こうした徹底的な自己否定を通して、或る種の自由——未だ「或るものからの自由」(Freiheit von etwas)としての消極的自由であるが——が獲得される。それは、自己における新しい価値を創造する自由ではなく、創造するための基盤としての自由である。神の死に対応するものが、自己のいっさいを、否定としての死へともたらすこの段階である。

「神聖な肯定」(heiliges Ja-sagen)と云って、いまやまったく自由において新しい価値を創造するのが「子供」(Kind)の精神である。

る。自己のいっさいが否定されるとき、そこに残されるものはただひとつ、新しい自己創造への道であり、新しい自己創造の行為である。ここで実存は真の意味の自己となる。

註

(1) vgl. K. Jaspers: Nietzsche und das Christentum, s. 17 (Piper).

(2) プロテスタンティズムの内部でおこったキリスト教の最も現代的な展開としての「神の死の神学」へのニーチェの影響について、アルタイザー(T. Altizer)が述べているところをいくつかあげておこう。

「神学的に言えば二十世紀は、われわれの時代がキリスト教信仰にもたらした新しい疎外に対する神学の反応によって始められた。この疎外の一つの形態は、ニーチェのキリスト教に対する『否』という宣言に見ることができる。われわれの時代において、信仰は近代人の存在と現実そのものと敵対しているように思われる。信仰の現実とはわれわれが知っている現実とはまったく異なったものである。かくして『反キリスト者』において、ニーチェはキリスト教の神に対する真に近代的な反応を示したのである。」

「ニーチェの神の死の宣言は新しい歴史的瞬間の出現に対する証言となったのである。この瞬間は超越を内に変形し、そのことによって主体性と内面性の宗教的基盤を解消した。……マルティン・ブーバーは神の『日蝕』ということに対応して勇敢にも信仰の変形ということを要求して来たのであるが、キリスト教神学は神の死を神学に輸入することについては沈黙を守ろうとして来た。われわれは、神の死の神学には歴史からの後退というグノーシス的な誘惑があるから、神の死の神学は内的人間に影響を与えることができないという形をとった神学の現代性を受け入れてはならない。信仰の現代的な形態を本当に験すとは、まさにニーチェの神の死の宣言を受け入れることなのであ

る。……われわれはニーチェの神の死の宣言が真理であると認めらるゝ
 もりである。」

アルタイザー、ハミルトン著、小原信訳『神の死の神学』（新教出版社）二四、二五、一五七、一六八、一六九頁参照。

(3) *F. Nietzsche* : Die fröhliche Wissenschaft, Fünftes Buch, Wir Furchtlosen, 343.

(4) *z. B. vgl. S. Kierkegaard* : Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken.

(5) *F. Nietzsche* : *ibid.*, Drittes Buch, 125.

(6) *F. Nietzsche* : *ibid.*, Fünftes Buch, Wir Furchtlosen, 357.

(7) *M. Heidegger* : Gesamtausgabe, Bd. 5, Holzwege, Nietzsche's Wort »Gott ist tot«, S. 219.

(8) ハイデガーが神学的護教的というのは、彼らのあり方が単に無信仰というだけでは彼らは未だ宗教ないし信仰の次元にとどまっているという意味である。神の死は、宗教や信仰の次元を超えた、「超感性的世界の真理および人間の本質へのその真理の關係の上」においておこつたことであるから。

vgl. M. Heidegger, ibid.

(9) ここでは次のように述べられている。

「私が物語るののは次の二世紀の歴史である。私は来たるべきものを、もはや別様には来たりえないものを、すなわちニヒリズムの到来を書きしるす。この歴史はいまではすでに物語られうる。なぜなら、必然性自身がここでははたらきはじめているからである。この未来はすでに百の徴候となつてあらわれており、この運命はいたるところでおのれを告示している。未来のこの音楽にすべての耳がすでに耳をそばだてているのである。私たちの全ヨーロッパ文化は長いことすでに十年また十年と加わりゆく緊張の拷問でもって、ひとつの破局をめざすがごとく動いている。不安に、あらあらしく、あわてふためいて。あた

かもそれは、終末を意欲し、もはや己れをかえりみず、己れをかえりみること怖れている奔流に似てゐる。」

F. Nietzsche : Der Wille zur Macht, Vorrede, 2.

(10) *M. Heidegger* : *ibid.*, s. 217.

(11) *F. Nietzsche* : Der Wille zur Macht, 2.

(12) *vgl. M. Heidegger* : *ibid.*, s. 222 ff.

(13) 「真 das Wahre とはすなわち現実に存在するものことであり、善 das Gute とはすなわちおぼしなべて一切がそれにかかっているところのものであり、美 das Schöne とはすなわち存在者の全体にわたる秩序と統一である。」

M. Heidegger : *ibid.*, s. 222f.

(14) *F. Nietzsche* : *ibid.*, 22.

(15) この副題の意味については、吉沢伝三郎訳、理想社版『ニーチェ全集』第九巻、解説、八一三〜八一五頁参照。

(16) 『ツァラトゥストラ』の各部の最初の一章は、それぞれの部にとつて何ほどか序論的な意味を持つと考へてよいようである。もしそうだとすれば、この最初の説話は、第一部の説話全体にとつて、主題展開に必要な基本的骨組を述べたものとして、特に重要な一章ということになる。しかも、それは本書全体にとつてもその最初の一章であるのだから、『ツァラトゥストラ』全体の序論という意味をも持つことになるであらう。」

吉沢伝三郎訳、理想社版『ニーチェ全集』第九巻、訳註、五五八頁
 (17) *F. Nietzsche* : Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von den Verächtern des Leibes.

(18) *vgl. F. Nietzsche* : *ibid.*

(19) 吉沢伝三郎訳、同書、同頁参照。

(20) *vgl. F. Nietzsche* : *ibid.*, Von den Hinterweltern.

(一九七八年二月二日 受付)