

## ニーチェの倫理思想(三)

——イエスの問題——

「それ自体では宗教は道德と何のかかわりもない。しかるにユダヤ人の宗教からの派生物は、二つとも本質的に、道德的宗教である。」<sup>(1)</sup>

当面の目標であるニーチェの道德批判の考察にとって、避けて通ることのできない事柄に宗教の問題がある。たしかに宗教と道德とは、それ自体、原理的には別個の領域に属する事柄である。しかしながら一般的にはともかく、いま、また既に前稿においても予め示したように、<sup>(2)</sup>ニーチェにとってヨーロッパの道德とキリスト教なる宗教とは相互に或る不離の關係にある。すなわちニーチェにおいてはヨーロッパの宗教は本質的に「道德的宗教」(moralische Religion)であるとともに、ヨーロッパの道德はまた基本的には「キリスト教的見解」(christliche Anschauung)である。

しかしこのようなキリスト教とヨーロッパ道德との対応は、全体としては或るネガティヴな雰囲気においてなされる。ニーチェの倫理思想におけるポジティヴな面(最終的な目標領域)とネガティヴな面(道德批判)を、前回触れたように、さしあたってごく大まかにギリシア思想とキリスト教とに対応させていくとすれば、キリスト

## 水野清志

教なる宗教とヨーロッパの道德とのかかわり方もより限定されたものとなる。ニーチェは、自分がかかわり、主張する道德の全体にわたって、それをすべてキリスト教と結びつけているわけではなく、主に道德批判なる作業においてまずキリスト教がもち出される。したがって宗教の道德との結びつきといっても、それはさしあたって大まかには道德批判というコンテクストにおいて理解されるべきである。

さて大まかな限定においてはたしかにそうでありながら、他方キリスト教がすべてニーチェの道德のネガティヴな面にのみかわるものであるとまったく規定してしまうことはできない。ニーチェの思想が一面的に割り切られえない余地をつねに残すものであることは初回到述べたが、キリスト教問題も、必ずしもすべてが批判の対象となりきってしまうような一義性においてあるのではない。例えば前稿の主題であった「誠実性」(Redlichkeit)としての「知的良心」(das intellektuelle Gewissen)は、ほとんど無制約的にポジティヴな概念でありながら、それもまたキリスト教によって培われたも

のであった。したがってもしこの知的良心をキリスト教におけるポジティブなものとして、彼の倫理思想のポジティブな面と対応させていくとすれば、まさに広義の（批判のみでなく、より創造的、肯定的な面をも含むという意味での）道徳と宗教とが互いに連関するということにもなるう。

その上さらにニーチェのキリスト教理解において見過ごしてならないものにイエス (Jesus) の問題がある。ニーチェはキリスト教とイエスとをかなり細心に区別し、キリスト教を批判する他方で、イエスには一応<sup>(3)</sup>或る高い位置を与えている。このことを考えるならば批判される道徳とポジティブな道徳とのそれぞれに対応するのがキリスト教とイエスであるということもできよう。

こうしてニーチェのキリスト教問題はやや錯綜しており、それだけになお多くの解決すべき問題を蔵しているように思われる。問いの多くは探求の過程で生じてくるであろうが、キリスト教批判というここでの目標をより限定して考察するために、まずイエスの問題を或る程度明らかにしなければならない。

1

ニーチェはキリスト教に対して、「反キリスト者」(Antichrist)としての自らのあり方をしばしば誇示するのであるが、先に述べたように彼のキリスト教そのものもまた必ずしも一義的ではない。

「——もとに話をかえして、私はキリスト教のほんとうの歴史を

物語る。——すでに『キリスト教』という言葉が一個の誤解である——、根本においてはただ一人のキリスト者がいただけであって、その人は十字架で死んだ。『福音』は十字架で死んだのである。この瞬間以来『福音』と呼ばれているものは、すでにその人が身をもって生きたものとは反対のもの、すなわち『悪しき福音』、福音(Dysangelium)であった。……『悦ばしき福音』にきびすを接して最も悪しき福音が、パウロのそれがあらわれた。パウロのうちには、『悦ばしき福音の報知者』の反対類型が体现されている。……彼はキリスト教の昨日を、一昨日を抹殺し、初代キリスト教の歴史を捏造した。」

ニーチェにとって、キリスト教なる言葉(das Wort, Christentum)は「一個の誤解」(ein Mißverständnis)である。ほんものならざる否定されるべきキリスト教が、いわゆるキリスト教として歴史的に通用させられてきたところに誤解がある。しかしキリスト教なる言葉を誤解とすることによって、彼は同時に誤解でないキリスト教の存在を他方において示す。それは、いわばほんとうのキリスト教(das echte Christentum)である。かくしてキリスト教なる言葉自体が二義的性情を有することになる。そうして誤解としてのキリスト教から区別されたほんとうのキリスト教が存するところ、そこで<sup>(5)</sup>はニーチェは反キリスト者ではない。したがって彼は本来的な意味で反キリスト者であるのではない。彼が反キリスト者であるのは、あくまで誤解としてのキリスト教においてである。

しかし誤解としてのキリスト教がキリスト教として普遍化しているいま、キリスト教なる宗教はキリストの宗教ではない。<sup>(6)</sup> ニーチェはイエスとキリスト教との関係を、単なる差異と見るにとどまらず、正しくは価値の価値転換を伴った厳密な意味での反対のものと考えている。それは「悦ばしき音信」(frohe Botschaft) から「悪しき音信」(schlimme Botschaft) への、またイエスによる根源としてのキリスト教からパウロにはじまる歴史的キリスト教(右の文で「初代キリスト教」 das erste Christentum といっているのはこれである)への価値の価値転換のうちにある。「信仰されるべきものについてのキリスト教の教え全部、キリスト教の真理全部は、空しくも虚偽であり欺瞞であり、またキリスト教運動を開始せしめたものとは厳密に反対のものである。教會的意味でのキリスト教的なものこそ、はじめから反キリスト教的なものである。<sup>(8)</sup>」

さてキリスト教から区別されたイエスについて見ていかねばならない。ニーチェのイエスに対する見方は、全体としては肯定的でありつつも、なお統一的判断を拒否するかのとき発言にしばしば出会う(註(3)参照)。彼はイエスの場合にもまた、二義的に、その本質においてはきわめて身近かなものとして肯定しながらも、なお肯定することに或る限界を与え、ないしはパウロと同列に置きさえずる。<sup>(10)</sup>

## 2

さてニーチェはイエスをきわめて身近かな者として肯定しながらも、なお肯定することに或る限界を与える。「ツァラトゥストラ」(Also sprach Zarathustra) において彼は次のように語る。「まことに、ゆるやかな死を説教する者たちがあがるあのヘブライ人はあまりにも早く死んだ。そして彼があまりにも早く死んだことは、それ以来、多くの者たちにとって悲運となったのだ。彼——ヘブライ人イエスは、まだヘブライ人の涙と憂愁、ならびに善にして義なる者たちの憎しみしか知らなかった。そこで、死への憧憬が彼を襲ったのだ。彼が何とかして荒野にとどまり、善にして義なる者たちから遠ざかっていたなら！ おそらく彼は生きることを学び、大地を愛することを学んだであろう——さらには笑うことをも！ わたしの言うことを信ぜよ、わたしの兄弟たちよ！ 彼はあまりに早く死んだのだ。もし彼がわたしの年令まで生き延びていたなら、彼はみずから自分の教えを撤回したであろうに！ 彼はそういう撤回をなしうるほど高貴であったのだ！ だが彼は成熟するところまでいかなかった。青年というものは未熟な愛し方をし、また同様に未熟な憎み方で人間と大地を憎む。青年の心情も、その精神の翼も、まだ束縛されていて重苦しい。」

ここでは基本的には、イエスは「高貴」(edel) ではありながらも、なお「未熟」(unreif) であった。先の、イエスのニーチェに

よる肯定と肯定の限界は、この高貴と未熟に対応する。

ヘルマン・ヴァインは、ニーチェのイエス像を最も肯定的に理解し、このイエス像のうちにツァラトゥストラ人間学への鍵を見出すうとしている。すなわちヴァインは、イエスに対するニーチェの肯定を、単なる「極端に否認するところの逆説的な肯定」としてではなく、いっそう積極的な見地から「最も明白な肯定」(die deutlic-hste Bejahung)として把握し、イエス像を、「新しい意味のうちで然りを言い、然りを行為する人間」(der in neuem Sinn Ja-sagende, Ja-tuende Mensch) ツァラトゥストラの像へと接近させる。<sup>(12)</sup>

さて、先のイエスの「高貴さ」は、事実上「自由精神」と「象徴主義者」(Christus als freier Geist und Symbolist)にあり、より本質的には彼の実践 (die Praktik des Menschen Christus) のうちにあるといつてよいであろう。<sup>(13)</sup>

ニーチェは、イエスの教説をイエス自身の生理学的<sup>(14)</sup>心理学的特質との連関においてとらえようとする。ニーチェによれば、イエスのその特質は、「すべてのものとの接触をあまりに深刻に感じる」ことであった。イエスは、苦痛や刺戟に対する極度の感受能力、ないしは「病的な鋭敏さを示す」感觸の所持者であった。<sup>(15)</sup> それによつていかなるものにも「もうおおよそ触れられたくない」という感情が支配的となり、またそれ故、あらゆる現実からのがれて「とらええないもの、理解しえないもの」<sup>(17)</sup>の世界への逃避が行なわれる。それは、やがてあらゆる「現実に対する本能的な憎悪」<sup>(18)</sup>となる。

こうしてイエスの「内的世界」(innere Welt) が成り立つが、この内的世界が彼にとつて唯一の眞実となり、また唯一の現実となる。イエスが語るのは、それ故内的世界についてのみである。彼がかかわる内的世界とは体験 (Erfahrung) の世界である。それはいっさいの現実的な固定化と、言葉の次元をさえも超えるより根源的な世界である。そこではすべてが体験されるのみであり、また無垢に行為がなされるのである。

ここでは、いっさいの自然的なもの、現実的なものが単なる「一個の記号」(ein Zeichen)としての価値しかもたず、また言葉も「一個の比喩」(ein Gleichnis)にすぎない。イエスのいう「生命」(Leben)、「真理」(Wahrheit)、「光」(Licht)とは、あの彼の最も内的なものを表わすための単なる言葉である。

イエスは、あらゆる現実的な公式、律法、教義、信仰等々を排除し、いっさいの現実を超えた、したがって現実のいっさいからいかなる制約を受けることもない根源的世界を唯一の世界、唯一の眞実とするが故に、「自由精神」と呼ばれる。<sup>(19)</sup>

ニーチェにおける自由精神とは、彼が『人間的、あまりに人間的』(Menschliches, Allzumenschliches)をみずから「自由な精神のための書」(Ein Buch für freie Geister)としてるように、彼のいわゆる中期の思想である。それはあらゆる慣習や既成の伝統にとらわれることなく、いっさいのそういった拘束から解放されて自由な立場に立ち、知的な誠実さをもって、眞実とその根柢を問うとい

う態度をもつものことである。ニーチェがイエスを自由精神とみているのは、イエスがユダヤ教における既成の伝統的な信仰のあり方や教義など、あらゆる固定したものを意に介さず、自分独自の世界を、独自の生を生きるという意味においてである。

イエスが、いつさいの現実を超えた内的世界にのみかかわったことから、彼はまた「象徴主義者」である。象徴主義とは、「あらゆる宗教、あらゆる礼拝概念、あらゆる歴史、あらゆる自然科学、あらゆる処世術、あらゆる知識、あらゆる政治、あらゆる心理学、あらゆる書物、あらゆる芸術の圏外」<sup>(20)</sup>に立つことである。それは、自らの内的実在性のみを唯一の実在と、また真理とみなし、いつさいの時間的なもの、空間的なものを記号として、すなわち比喩への機会 (Gelegenheit zu Gleichnissen) としてのみ解することである。例えば「人の子」という概念 (der Begriff des Menschen Sohn) は、「歴史のうちであらわれる具体的人物、なんらかの個別的なものや一回的なものではなく、永遠の事実性、時間概念から解放された象徴」<sup>(21)</sup>にほかならない。

同じことは、イエスのさまざまな教説においてあてはまる。「愛」(Liebe) はいつさいのもの無差別のうちに見出される。ユダヤ人と異邦人とは無差別であり、いつさいのへだたりが消滅している。愛はまたいつさいの敵意に対する無抵抗のうちにある。禍いや悪に對して、自分に悪意をいだき、自分の生存をおびやかす者に対して、心の中においてさえ抵抗しない。それは、イエスの愛なる事柄

が、決して現実的な世界におけることではないからである。つまりそれは、現実的な差別、抵抗を、あくまで現実において克服した権力<sup>(22)</sup>に満ちた者の、ないしは現実<sup>(23)</sup>にありながら、無力なるが故にルサンチマン (Resentment) におちいった弱者の獲得物としての愛といったようなものではなく、——イエスの説く愛自体が、そもそも彼の内的体験の単なる比喩への機会にすぎないのだから——それは、現実的な差別、抵抗といったもののいつさいから解放されて無垢である。

「神の国」(Reich Gottes)、「天国」(Himmelreich) もまた時間および空間概念から解放されてある。それらは、「地上のかなたに、ないしは死後にやってくる或るもの」<sup>(23)</sup>ではなく、いたるところに、はじめからあるものである。「来たるべき神の国」、「彼岸なる天国」は最もはなだしい誤解である。神の国、天国は「心の状態」(ein Zustand des Herzens) である。それらは、何ら待望されるものではなく、内的な「心における経験」(eine Erfahrung an einem Herzen) であり、したがって「いつでも来るが、またいつでも現れない或るもの」<sup>(24)</sup>である。そしてイエスがこのことで説くのは、自分が神化されたと感じてあるためにはどう生きねばならないか<sup>(25)</sup>である。それは単なる信仰の問題ではなく、行為の次元における事柄である。

イエスが自らはいつさいの現実性、ないしは時間—空間性から解放され、そしていつさいの現実的なもの、時間—空間的なものをた

だ単に記号、ないしは比喩への機会とし、純粹に内的に、自由精神、象徴主義者としてあるのは、本質的には彼が「行為者」(Täter)であるからである。「信仰」がキリスト者を区別するのではない。キリスト者は行為し、異なった行為によって区別されるからである。……救世主の生涯はこうした実践以外の何ものでもなかった、——彼の死がまたこれ以外の何ものでもなかった……この『悦ばしき福音の報知者』は、彼が生きたごとく、彼が教えたごとく死んだ——『人間を救う』ためにではなく、いかに生きるべきかを示すために。実践こそ彼が人類に残したものである。」

## 3

イエスの内的世界の問題はまた、ニーチェの身体論との関連において理解される。イエスにあつては、言葉はイエスの内的体験、行為を表わすための単なる一個の比喩であつた。改めて念をおすまでもないかもしれないが、このことから知られることは、まず語ること (Reden) と行なうこと (Tun) とが互いに次元を異にするところのものであること、次に両者の関係のうちでは行なうことの方がより根源的であることである。

ニーチェが、例えば『ツァラトゥストラ』で次のように述べるとき、いまのイエスの問題がまたこれにかかわっていくように思われる。「身体は一つの大きい理性である。一つの意味を持つ一つの多様である……わたしの兄弟よ、きみが『精神』と呼ぶところの、

きみの小さな理性もまた、きみの身体の道具である。きみの大きい理性の一つの小さな道具ないしは玩具である。『自我』ときみは言い、そしてこの言葉を誇りとしている。だが、より大きいものは——きみの身体であり、そしてきみの身体の大きい理性である。この大きい理性は、自我を言わないで、自我を行為するのだ。……きみのもろもろの思想や感情の背後に、わたしの兄弟よ、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。きみの身体のなかに彼は住んでいる。彼はきみの身体なのだ。」

ニーチェの身体 (Leib) は、現実的物体としての、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。このような身体はまた生 (Leben) と比較されて、前者が生を担う主体に即した、より実存論的な概念であるのに対し、世界論的原理としての後者はより普遍的な概念ではあるが、根本的にはほとんど同一視されるものである。

さて身体が「大きい理性」(große Vernunft) であるというのは、身体が理性の立場を重んじながらも(もし重んじないなら身体論は単なる非理性的本能の立場と区別がつかなくなる)、単なる理性自体であるのではなく、それを自らの内に統一的包括的に有するという意味である。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。「一つの意味をもつ一つの多様」とは、まさにその意味である。引用の最後の部分の「きみのもの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」もまたこの意味である。

身体と区別された「精神」(Geist)とは、例えばデカルトの意識に代表されるような、近代の意識である。それは単なる理性でもあるから、また「小さな理性」(Kleine Vernunft)とも呼ばれる。意識としての精神は、根源的存在たる身体の一つの機能であるから、それはいわば身体の「道具」ないしは「玩具」である。総じて身体と精神の関係はまた大なる理性と小さな理性の関係でもある。ニーチェは、理性そのもの、ないしは精神に、これまでのところからも知られるように、必ずしも——少なくとも従来のようには——高い位置を与えていないが、それは彼がそれらを否認するためではなく、それらをその本来の位階において尊重しようとしたためである。

根源的身体の機能としての精神によってとらえられた人間の自己存在は「自我」(Ich)と呼ばれ「自己」(Selbst)と区別される。右の文の「自我を言わないで自我を行為する」という言い方から、「言葉」と「行為」が対置される。そうして自我と自己とが、この言葉と行為に対応する。すなわち自我はただこの言葉の次元における自己存在であり、より根源的な、行為の次元における自己存在が自己である。自己はまた身体、大なる理性とも呼ばれる。自我存

在を自我存在として根源的に規定し、自我に自我としての意味を与えるものは、まさにこの身体としての自己である。

ところでニーチェによれば、「自我は身体について語る」<sup>(28)</sup>自我が言葉の次元における自己存在であることは既に述べたが、右のニーチェの言葉は、自我の最も本来的な機能が語ることであることをまづ示す。そして第二には、それが身体ないしは自己についての語りであることを示す。自我は、ないしは言葉は自己ないしは身体<sup>(29)</sup>の行為について語る。

ここで再びイエスの問題にかえることにしよう。「イエスは最も内なるものについてのみ語る。全実在性、全自然、言葉自身は、彼にとつては、記号の、比喩の価値をもつにすぎない」<sup>(30)</sup>イエスにおいて、自我によって語られるものは、「最も内的なもの」(das Innerste)すなわちイエスにおける自己である。言葉は、この最も内なる自己について語るための記号であり、比喩であり、またその限りでのみ価値をもつ。

われわれは、こうしてイエスの内的世界ないしは内的体験を、身体論における自己と結びつけることによって、ニーチェのイエス論の核心に何ほどか迫りうると考えている。

## 4

イエスとツァラトゥストラは、その本質においては高貴であり、またヴァインの指摘のごとく、<sup>(31)</sup>あらゆる価値の価値転換者という

運命を担う者であることによって互に親近である。しかしながら、イエスはなおツァラトゥストラの高みへは達していない。イエスの高貴さは、熟した果実を結ばぬままに、彼が「あまりに早く死んだ」ことよって切断される。高貴な生は、おそくまで待つことよって、十分に熟し、高みへと達する。比喩的に、山中の洞窟から人間の世界へ、そして再び山中の洞窟へという円環的な運動をくり返し、最も熟した思想は最もおそく来ると、待つことの意味をツァラトゥストラは確信する。

イエスの未熟さについてツァラトゥストラは、「青年は未熟な愛し方をし、人間と大地をもまた未熟に憎む。彼の心情と精神の翼は、まだ束縛されていて重いのだ」と語る。イエスが「束縛されていて重い」のは、彼が未熟であることの表明である。『ツァラトゥストラ』第一部の第一章は「三つの変化について」(Von den drei Verwandlungen)という表題をもち、ここで比喩的に「精神」が重荷(例えば伝統的諸価値)を欲し、重荷に耐える「ラクダ」になりそうしてラクダが、重荷を否定し小さいの束縛から自由であろうとする「シシ」になり、最後にシシが、肯定的、創造的自由の境地としての「子供」になる発展の過程が述べられる。重さを内に宿すイエスは未だ「ラクダ」(Kamel)として未熟である。

未熟な愛と未熟な憎は、ともに例えば「同情」(Mitleiden)においてある。さて同情は未熟な愛である。同情は、その言葉の上からもわかるように(Mit-)「自己」への愛ではなく、隣人への愛である。

これは単に言葉の上だけの問題ではなく、より本質的な事柄である。同情は、自己のもとにあることに耐える厳しさからのがれて、あたりをうるつく。たとえ隣人が、大地と人間の生を軽蔑し、大地や生を超えた諸々の希望に生きる没落すべき者たちであっても、そのような隣人をそのままに保ち続けるのが同情としての隣人愛(Nächstenliebe)である。真の人間愛が、そのような者たちを容赦なく没落させるということからすれば隣人愛は、まさしく不徹底な、熟さぬものである。

真の愛とは、自己自身のもとにあることに耐える者がいづく自己自身への愛である。しかしこの愛は、「最も困難な、最後の最も忍耐を要するものである。すなわち小さいの自己のものは、その所有者である自己に対してうまく隠されている。そうして、すべての霊がこのように欲するのである<sup>(32)</sup>」。同情は、ツァラトゥストラに託しても、なお最後の罪への誘惑である。そうして、この同情を克服することが『ツァラトゥストラ』第四部の重要な課題でもある。

同情はまた未熟に憎むことでもある。そもそもニーチェにあっては、愛すること(Lieben)と憎むこと(Hassen)とは、或る意味で一体である。「そして、まことにわたしが生を最も愛するのは、わたしが生を憎むときだ。」<sup>(33)</sup>ツァラトゥストラが憎む対象は、彼がそれを憎むに値するからである。彼は憎むことにおいてそれを最も尊重する。彼は「生を憎む」(ich hasse das Leben)とどうと



き、生を最も尊重し、「最も愛している」といえる。また例えば、「弱者と出来損いは、これ落を没させよう——われわれの人間愛の第一命題。かつわれわれは、彼らの没落に手をかけてやらねばならぬ<sup>(34)</sup>」という場合もそうである。つまり出来損った者を、徹底的に憎み没落させることが、かえって彼らを真に愛することとなる。

こうして愛することと憎むことは一体であるから、愛において未熟だった同情はまた憎においても未熟である。すなわち右の例からすれば、同情は、出来損って没落に瀕している者を没落へと徹底させないでそのまま保つことであり、愛することにおいても、またそれ故に憎むことにおいても、きわめて不徹底な、未熟なあり方であるといえる。

イエスは、その本質において高貴でありつつも、なお未熟なままに終った。彼が仮に生き続けたなら、ツァラトゥストラと同じように——ことによつたらツァラトゥストラであつたかも知れない。ツァラトゥストラの「もし彼がわたしの年令に達したら、彼は自ら自分の教えを取り消したであろう」という言葉は、まさしくこういう想像を許しているように思われる。誰よりも、ツァラトゥストラ自身、没落と上昇をくり返し、その都度自己の未熟さを超克して来た者であつたが故に。

## 註

(1) F. Nietzsche: Der Wille zur Macht, 146.

(2) 「道徳を、その魔力によつて魅せられることなく、その美しい身振りやまなざしの策略を疑いながら考察する試み。われわれの尊敬することができ、われわれの崇拜衝動にふさわしい或る世界、これがキリスト教的見解であり、われわれはすべてこの見解の生まれである。」  
vgl. F. Nietzsche: *ibid.*, 253.

(3) 一応といったのは、ニ―チエのイエス観が全体としてはポジティブな色彩を帯びながらも(例えば『人間的、あまりに人間的』I、第八章、四七五節における「最も高貴な人間(キリスト)」に表わされるように)、なお必ずしも一義的ではないからである。この問題は、本文において改めて触れねばならないから、ここでは否定的な発言を二三あげるにとどめる。

例えば『人間的、あまりに人間的』においては、「われわれが結局もつとも温い心として考えたがるキリストは、人間の愚鈍化を促し、心貧しい者の味方にたち、最大の知性の生産をばんだ」と述べ、『権力への意志』においては次のように述べる。「私があゝのナザレのイエスやその使徒パウロであくまで好きになれないのは、彼らが、卑小な者どもの頭のうちに、あたかもそのつつましやかな徳が何か価値あるものであるかのように、かくも多くのものをつめこんでしまったことである。その代価はあまりにも高価につかざるをえなかつた。なぜなら、彼らは徳と人間とのいゝさう価値ある諸性質を悪評におとし、れ、良心のやましさと高貴な魂の自己感情とをたがいに対立せしめ、強い魂の勇敢な、寛大な、大胆な、放埒な傾向をまどわして、ついに自己破壊するにいたらしめたからである。」

vgl. F. Nietzsche: *Menschliches Allzumenschliches*, I, V, 235; u. *Der Wille zur Macht*, 205.

(4) *F. Nietzsche: Der Antichrist, Versuch einer Kritik des Christentums*, 39, 42.

(5) といふものの、ニーチェのイエス観が必ずしも肯定的と割り切つてしまへないことから、この問題もな微妙である。註(3)参照。

(6) 「キリストが否定したものは何か?——今日キリスト教的と呼ばれてゐるものすべてである。」

*F. Nietzsche: Der Wille zur Macht*, 158.

(7) 福音的とは、第一には、「生」が約束事ではなく、現にそこにある、すなわち「汝らの内にある」ところの、しかも割り引きも排除もへだたりもない愛における「真の生」「永遠の生」として発見されてあることである。第二は、そこにもはやいかなる「対立」も「闘争」もないことである。第三には、神と人間との間にいかなるへだたりの関係もないこと、また各人は「神の子であり、神の子として平等」であることである。

非福音的とは、第一には、あらゆる種類の時間的な期待と約束としての「再来」、「最後の審判」等々の思想を許すことであり、第二には、激したり、論争したりするたかひの感情を優先すること、第三には、イエスを英雄、天才として説明するやり方である(福音的であることにおいては、各人は各人と平等に神の子である。イエスは何ものをも決してひとりじめにしようとはしない。それ故、イエスを英雄、天才とすることは非福音的である)。

*vgl. F. Nietzsche: Der Antichrist*, 29, 31.

(8) *F. Nietzsche: Der Wille zur Macht*, 159.

(9) ニーチェは、イエスの像を、学問的方法を適用するには、およそあらゆる限り曖昧きわまりなき文献としての福音書の中に、「福音書にもかかわらず含まれてありうる」として、心理学的に把握しようとする。それは直観された「心理学的な型」の問題である。

元來福音書は、その目的や本質からすれば、「新しき世のうれしきおとずれ」といふ語義からもわかるように歴史の書ではなく、布教や伝道のためのものである。すなわちイエスに対する信仰を起させ、養わせるためのものであつて、歴史的事実のありのままを認識し、叙述しようとする要求の産物ではない。その上、もし福音書を典拠としてイエスについての歴史的事実を知りうるとしても、それは彼の公的活動の時期に限られ、イエスの誕生、幼時、内面的發展については、伝説や推測の域を出ない。

したがって福音書が、必ずしも学問的方法——主として文献学的考証——による取り扱いを受けず、ニーチェのイエス像が直観的な心理学的型において成り立たせられるのも或る意味で当然のことである。

といふものの、ニーチェのイエス像が、真実のイエスの姿を示しているか否かについてはなお問題があるであらう。しかしニーチェのイエス論にとっては、その像が真実に近いものであるかどうかは二次的な事柄である。ニーチェのイエス観もまた、基本的にはニーチェの一個の哲学であるからである。

*vgl. F. Nietzsche: Der Antichrist*, 28, 29.

波多野精一著『原始キリスト教』「イエス」参照。

なおニーチェのイエス像に関して、ヤスパースの発言を参考までにつけ加えておこう。

ヤスパースは、イエスのもつてゐる山上の垂訓者としての限らない柔和な面と熱狂的な闘士としての無制約的勇敢さという面との二つのうち、前者のみをニーチェは取り上げて、それをもってイエスに固有のものとしてしまひ、後者については、ニーチェはそれを戦闘的な原始キリスト教団のでっちあげのせいにしてしまつたとしている。そうして、実際のイエスからニーチェのつくりあげたような、忍耐強く弱弱しい、しかも神経質な、抵抗できない、愛の人間像をつくりあげ

- ることは不可能なところである。
- K. Jaspers : Die grossen Philosophen, Erster Band, Die mangelnden Menschen, Jesus, S. 200f.
- (10) F. Nietzsche : *ibid.*, 205.
- (11) F. Nietzsche : Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von freiem Tode.
- (12) H. Wein : Positives Antichristentum, Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie, Vorwort.
- (13) *vgl.* H. Wein : *ibid.*, Dritter Teil, u. Vorwort.
- (14) 「生理学的」として言葉は「ニーチェ独特の『身体論』との連関をたずねて理解すべきである。」
- (15) F. Nietzsche : Der Antichrist, 29.
- (16) F. Nietzsche : *ibid.*, 30.
- (17) F. Nietzsche : *ibid.*
- (18) F. Nietzsche : *ibid.*, 29, 30.
- (19) F. Nietzsche : *ibid.*, 32.
- (20) F. Nietzsche : *ibid.*
- (21) F. Nietzsche : *ibid.*, 34.
- (22) 「権力」(Macht)とは、例えば政治権力などと限定的に使用される通常の用法の意味をたずねてはななく、生そのもののたかかわる根源的な、かつ広がり意味をたずねて解かざるものとしてたずねてはならぬ(註々稿(参考文献))。
- (23) F. Nietzsche : *ibid.*
- (24) F. Nietzsche : Der Wille zur Macht, 161.  
*vgl.* F. Nietzsche : Der Antichrist, 34.
- (25) *vgl.* F. Nietzsche : Der Wille zur Macht, 160, u. Der Antichrist, 33.
- (26) 「こうした実践」の例をニーチェは述べているので参考までに引用しよう。
- 「キリスト者は『己れた悪意をいだく者に、言葉によっても心のうちでも手向かわないところ』。キリスト者は、異郷人と同郷人とのあいだに、キリヤ人と非キリヤ人とのあいだに、ならの区別をおおかならうとする。キリスト者は、誰にも立腹せず、誰をも軽蔑しなうとする。キリスト者は、法廷に姿を見せることもなければ、弁護士の代りに立つこともない(『聖なる』)。キリスト者は、このことがあつて、たとえ妻の不義が証明された場合でも、その妻を離縁しないところ。——すべてこれは根本におつた一つの命題であり、すべてこの命題はただ一つの本能からの結果である——。」
- vgl.* F. Nietzsche : Der Antichrist, 33.
- (27) F. Nietzsche : Der Antichrist, 33, 35.
- (28) F. Nietzsche : Also sprach Zarathustra, Erster Teil, Von den Verächtern des Leibes.
- (29) F. Nietzsche : *ibid.*, Von den Hinterweltern.
- (30) F. Nietzsche : Der Antichrist, 32.
- (31) *vgl.* H. Wein : *ibid.*, Dritter Teil, C, Die Bejahung des Menschen Christus, II. Die Paulus-Hypothese.
- (32) F. Nietzsche : Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, Vom Geist der Schwere.
- (33) F. Nietzsche : *ibid.*, Zweiter Teil, Das Tanzlied.
- (34) F. Nietzsche : Der Antichrist, 2.