The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ニーチェとキリスト教 : 人間論をめぐる一考察
Author(s)	柴嵜, 雅子
Citation	年報人間科学. 1988, 9, p. 83-95
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/12622
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

大阪大学人間科学部〔一九八八年三月〕
『年報人間科学』第九号八三頁―九五頁

ニーチェとキリスト教

――人間論をめぐる一考察――

柴　嵜　雅　子

ニーチェとキリスト教
——人間論をめぐる一考察——

「キリスト教に対するこの永遠の告訴を、壁さえあれば、どこであれ、あらゆる壁に私は書き記したい」(1)。「キリスト教呪詛」という副題をもつ『アンチクリスト』のこの言葉が端的に示しているように、ニーチェはおしなべてキリスト教というものを激越なまでに攻撃している。だが実際のところ、キリスト教は丸くまとまってじっと静止している標的ではない。教義の点でも、道徳や儀礼の点でも、二千年の歴史を通じて分化し、発展し続けてきている。東方教会と西方教会、ローマカトリックとプロテスタントといった大きな区分は言わずもがな、同じカトリックでも修道会ごとで、その趣きは非常に異なっている。プロテスタントに至っては、排他的な無数のセクトに分岐している。それを十把一からげに「キリスト教」ということで批判する以上、実情に合わない点が出てくるのは避けられないだろう。そこに着眼してニーチェを再反論することは、キリスト教側からよく為されているように、十分可能である。ニーチェの批判の当る所もあるが、キリスト教はそれだけではない、というわけである。

だが他方で、ニーチェが細部の相異を切り捨てて浮かび上がらせた「キリスト教」なるものは、一つの典型的な世界観、人間観として、広い妥当性を具えることになる。それは、単にキリスト教やキリスト教的な文化のみならず、他の宗教や文化について考察する際にも示唆を与えてくれる。ニーチェがキリスト教的道徳として剔抉した「禁欲主義的理想」や「ルサンチマン現象」は、彼自身が示したように、他の宗教文化においても見出だされるし、学問の分析にも適用できるのである(2)。

ニーチェが典型的な「キリスト教」の人間像を描き出す際には、彼自身が理想とする人間像が必ず対極に置かれている。「十字架にかけられし者」対「ディオニュソス」、「奴隷道徳」対「主人道徳」など、そのよい例であろう。以下では、そのような対極関係の内実を追うことによって、ニーチェの思想を人間学的にとらえ直してみたい。第一節では、まず隣人愛や同情の批判を手がかりとして、ニーチェにおける人間と他者との関わりについて論じる。第二節では、彼がその到来を望んでいる人間のタイプをとりあげ、一見、「現実主義的」に見える彼の主張に潜む「背後世界」的な性格を明確にする。第三節では、ニーチェの人間理解における神なき宗教性について述べる。

I

ニーチェの批判はキリスト教には当っていない、とするキリスト教徒の反駁が多い中で、例外的にバルトは、ニーチェの照準がキリスト教の要に正確に合っていることを評価している(3)。バルトによれば、ニーチェが「攻撃目標の一ばん弱い箇所を衝いたのではなく、まさにその最強力箇所を衝いたということは、それ自体特別な事柄であり、しかも客観的にみて、ニーチェに名誉を帰する事柄である」(4)。つまり、キリスト教では、人間のための存在というイエスの人間性を模範として、「各人の人間性は、かれの存在が他の人間との共同存在として規定されていることにある」(5)が、ニーチェはまさにその点を無条件に否認して、共に生きる隣人を欠いた人間性を極限にまで発展させた、というのである。『紺碧の孤独』の人間……すなわち、かれにとっては同一の泉から飲んでいる人間被造物仲間がただもう苦痛になり、ただもう恐ろしいものとなり、かれはこれら被造物仲間にとってただもう到達不可能になってしまった人間、もはやいかなる友をも持たず、婦人はほんのもう軽蔑することしかできない人間」(6)が、ニーチェによって新たにうち出された、とバルトは見ている。

確かに、隣人愛を退け、同情を克服せんとし、出来損いは滅びよと語るニーチェには、バルトが戯画化したような孤独なエゴイストの趣きがあるかもしれない。しかしだからといって、「ディオニュソス・ツァラトゥストラは自分自身を贖うことはできまい。そしてこのかた――ひとりこのかたのみ――十字架につけられた者のみが、現にかれの救贖者なのである。ディオニュソス・ツァラトゥストラは、それゆえ、自己自身に生きるよりも、実際他者へと召喚されるがよい」(7)などという、余りにもキリスト教に凝り固まったバルトの主張が妥当するわけでは全くない。そもそも、自己自身に生きることと他者へ召喚されることとは、必ずしも背反するとは限らない。現にツァラトゥストラも、自分自身に忠実に生きながら、まさにそのことによって、物真似でなく自分の道を歩むように弟子たちに教えているのである(8)。また逆に、当時の社会的弱者のために生きたイエスにしても、「天にいますわたしの父のみこころを行う者はだれでも、わたしの兄弟、また姉妹、また母なのである」(9)と言って血縁を無みする時、彼に話をしにきた実の母と兄弟にとっては、身勝手で人のことを考えない家出人でしかなかっただろう。

ニーチェが繰りかえす隣人愛や同情に対する厳しい非難も、狭量な利己主義に基づいているのではない。彼は鋭い洞察力によって、いわゆる隣人愛や同情の醜い裏面を暴き出したのであり、その点を踏まえずに単純に他者と共に在れと訴えることは、結局は空虚であり、危険でさえある。

ニーチェが隣人愛の中に見出したのは、一つには「自分自身に対する悪しき愛」、「自分からの逃避」(10)である。「君たちは自分自身に我慢がならず、自分を充分に愛していない。そこで君たちは、隣人を誘惑して自分に愛を抱かせ、隣人の思い違いでもって自分を金めっきしたいと望むのだ」(11)。そうした場合、隣人愛は真に隣人の

ためを思ってのことではなく、隣人の良い評価によって自尊心を満たすための手段でしかない。ニーチェはさらに別の所で隣人愛を、抑鬱を癒し、生を肯定する衝動、つまり力への意志をかきたてる治癒薬としてとらえている[12]。抑鬱と戦うには喜びが役に立つが、それも「喜ばせることの喜び」、人を助けたり慈善をしたりして感じる喜びが特に効果的だと言うのである。そこでもやはり、隣人愛は自分が喜び、活気を得る手段であって、第一に隣人への心遣いから生まれてはいない。

隣人愛をこのように解釈するニーチェ一流の心理学は、過敏な猜疑心の為せる業のように思えるかもしれない。しかし、慈善家や医師や教師といった、他人を助ける仕事に携わる人々が、ニーチェによって指摘されているような問題点を実際に持っているということは、数々の臨床例から明らかにされている。たとえばセラピストのシュミットバウアーは、人を助ける職業に就いている人々が、実はナルシズム的な欲求や怒りを持っていながら、理想像に自らを合わせるためにそれらを抑圧し、他者と対等の関係を結ぼうとしないといった「ヘルパーシンドローム」にしばしば陥っていることを詳論している[13]。

イエスが隣人のみならず、敵をも愛することを求めたのは有名だが、それに対してツァラトゥストラは言う。「君たちに敵があるなら、敵の悪に報いるに善をもってするな。というのは、もしそんなことをすれば、相手を恥じいらせてしまうかもしれないからだ。そうではなくて、敵が君たちに何か善を為したことを証明せよ」[14]。ニーチェは、イエスの愛敵の教えを否定して、敵を憎めと扇動しているわけではない。敵に対して善行を施したなら、かえって敵の自尊心を傷つけてしまい、敵を真に愛することにならない、と注意しているのである。

ここでのニーチェの批判の対象は、イエスよりもむしろパウロだと考えられる。なぜならパウロはローマ人への手紙にこう記しているからである。「もしあなたの敵が飢えるなら、彼に食わせ、かわくなら、彼に飲ませなさい。そうすることによって、あなたは彼の頭に燃えさかる炭火を積むことになるのである。悪に負けてはいけない。かえって善をもって悪に勝ちなさい」[15]。敵を愛することは、善人悪人の区別なく人々を愛してくれる神にならう行為であるがゆえに、イエスは勧めたのだが、それをパウロは、憎い敵を恥ずかしめて間接的に滅ぼす手段にしてしまった。ニーチェが糾弾するのは、敵への憎しみを善行でカムフラージュするこうした偽善であり、敵の人格や誇りを無視した愛敵の空虚さである。

善による報復が敵を恥じいらせるように、同情も相手に恥ずかしい思いをさせる、とニーチェは言う。「私は苦しむ者を助けた手を洗い、さらに魂をも拭き清める。というのは、苦しむ者の苦しんでいるさまを見てしまったことを、私は彼の羞恥のゆえに恥ずかしく思ったからであり、また私が彼を助けた時、私は彼の誇りをひどく傷つけたからである」[16]。貧しい人や病人にどれほど深い憐みを抱いていようとも、自分自身の富や健康や名望などを確保している限り、同情する者は同情される者の上に立つ。施す側はゆとりをもっ

て「恵んでやる」が、受ける方には逃れられない窮迫しかないからである。さらにまた、慈善行為はどれほど美しく見えようとも、それを受ける人々が、苦難を自分の力で乗り越えられないことをあらわに示す。施しが受け手の自尊心を傷つけるのは、そうしたためである。

もちろんこの点が、キリスト教の内部で認識されなかったわけではない。たとえば、医療の守護人として名高い聖人、エリーザベトにまつわる次のような話がある。エリーザベトは王妃で、暇と金にあかせて慈善事業をしていたが、ある時、内紛のため宮殿を追われるはめに陥った。今度は自分が助けてもらおうと、かつて世話をした人々の所に言ってみると、彼女はひどく恨まれていることが判った。王妃の時にしたような施しは、本当に相手のためになることではなかったからである。それを悟ったエリーザベトは、宮殿に戻れるようになった後も帰らず、病人や浮浪児たちと一緒に暮らしたというのである。現代におけるマザーテレサの活動の主眼も、観念的に同情することではなく、貧困や病気に苦しむ人々と共に生活し、そうした人々をキリストとして敬愛することである。

このように苦悩する人々と生活の場面で一体となり、また彼らを聖なるものと見なすといった、純粋にキリスト教的なやり方でも、浅薄な同情を克服することになる。そこでは人間相互の真の共感が成立していると言えよう。しかしニーチェからすれば、それはやはり人間の矮小化の元凶に他ならない。なぜなら、苦悩する人々との共感ばかりが前面に出て、喜びあふれ、生き生きと創造に励む人々のことは、まるで顧慮されていないからである。実際、苦しんでいるキリストたる「小さき者」にルサンチマン抜きで奉仕する修道者にしても、世界中の人間が貧乏で病気になることを望みはしないだろう。道徳としての同情であれ、純粋な共感であれ、キリスト教では十字架のイエスのように、他人のもっぱら苦悩を共に負うように説かれているが、ニーチェが批判するのは、そうした生の否定面の強調であり、肯定面の軽視である。「人間は存在して以来、喜ぶことが余りに少なすぎた。それだけが、私の兄弟たちよ、我々の原罪なのだ。そして我々がよりよく喜ぶことを学ぶならば、我々は他人に苦痛を与えたり、苦痛を考え出したりすることを、最もよく忘れるだろう」(17)。

以上で明らかなように、キリスト教が説く隣人愛や同情を批判する時、ニーチェが真の人間性として念頭に置いているのは、自他共の自尊心や人格を尊重することであって、バルトのような、共に生きる他者を欠くことなどではない。ニーチェが望んでいるのは、相手の気持ちを判りもしないで無闇に誰でも助けることではなく、苦しむ他人を無視することでもなく、真の友情や大いなる愛なのである。それは、自分の友人が自分で苦難を克服する力を持つことを信じて、いわば友人の自助を援助する態度であろう。ニーチェの道徳は、こう告げている。「お前にしても、人を助けようとするがいい。ただし、お前と同一の苦悩と希望を持つがゆえに、その人の困窮をお前がすっかり理解できる人々――つまりお前の友人――のみを助けよ。しかも、お前が自分自身を助けるような仕方で」(18)。この言

葉を受けて、ニーチェは自分の希望を語る。「私は自分の友人を、もっと勇敢で、もっと忍耐強く、もっと単純で、もっと楽しくしてやりたい。私が友人に教えたいのは、今のところきわめて少数の人しか理解せず、あの苦しみを共にする同情の説教師が最も理解しがたいこと、つまり喜びを共にすることである」(19)。ニーチェにとっては、空虚な博愛を越えて、真に共に生きうる人と、共に喜ばしく生きることこそ肝要なのである。

II

人間観に関するニーチェとキリスト教との対立は、人間が他の人間との共同存在として規定されているか否かといった点よりも、むしろいかなる人間を望ましいとみなすかという、人間の価値の問題において、より明瞭になる。ニーチェはしばしば人間に位階の差が存在することを論じて、「神の前の平等」を否定するが、そこで彼が反対しているのは、単に高貴な人々も卑俗な連中も一律に扱われることではなく、平等の名のもとに、結局、卑俗な人間が支配的になってしまうことである。ニーチェによれば、キリスト教は「一切の価値評価を逆立ちさせ……強き者を挫き、大いなる希望を軟弱にし、美における幸福を怪しみ、すべての自負、男らしさ、征服、支配欲を、これら最も出来のよい最高のタイプの『人間』に固有のあらゆる本能を、不安定、良心の懊悩、自己破壊へと祈り曲げてしまった」(20)。そうしてキリスト教が育成したのは、「矮小化され、ほとんど滑稽なほどの種族、畜群動物、何か温順で病弱で凡庸なもの」(21)なのである。

通常ニーチェは、「キリストが否定したのは何か。――今日、キリスト教的と呼ばれているすべてのもの」(22)という言葉が示すように、ナザレのイエスとキリスト教とを区別している。パウロが礎となったキリスト教会とは異なり、イエスはルサンチマンから免れ、罪と罰を超越し、「信仰」によってではなく、「生の実行」によって神の子と感じていたからである(23)。しかしニーチェは、矮小なものを蔓延させた責任は、イエスにもキリスト教会と同様にあると考えている。「私があ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、彼等が卑小な連中に、まるでそのつつましやかな徳に何か意義があるかのように、ずいぶんと思いこませてしまったことである」(24)。一切の抵抗を放棄したイエスの生き方は、デカダンスの産物であり、他と対立し闘争することを不快と感じる生の憔悴に帰因している。たとえルサンチマンから脱していたとしても、挑戦や創造を放棄して「幼な子」のごとくなることは、ニーチェにとって、やはり貧弱で卑小な生でしかない。ニーチェの独特のイエス像を重視して、教会改革のために利用しようとさえするベンツも、この点を認めて次のように述べている。「結局のところ、ニーチェにとってイエスはあくまでも『大いなる誘惑者』、衰弱とデカダンスの現象である。……イエスというタイプそれ自身は、ニーチェによって肯定的には評価されず、反対のタイプとして感じられ、拒否されている」(25)。

ニーチェは、キリスト教が賛美し育成してきた人間は、虚弱で卑小で頽廃していると非難し、不自然で現世を憎んでいると決めつける。そしてそれに対抗して、強力で偉大で精力的な人間のタイプを掲げ、自然で「大地」を愛することを切望する。しかし、ニーチェ自身が語っているように、ヨーロッパの運命を二千年に渡って支配してきたのは、この虚弱で大地から目をそらしていると酷評される人間である。また、デカダンスとは縁遠い高いタイプの人間は生命力に溢れているはずだが、「ある人間によって表現される人間のタイプの性質が高ければ高いほど、それが自己を全うする確率は、ますます低くなる」(26)として、ニーチェは強力な人間の「ひ弱さ」を認めている。「最も強く、最も幸福な者も、組織された畜群本能を、また弱者の、多勢の恐怖心を相手にする時は、弱いものである」(27)。

ニーチェが強力で高貴だと考えた「ブロンドの野獣」のような人間は、現実には、二千年来、抑圧され制御されてきたのである。ニーチェが強大で生に満ちあふれているとみなした人間は、あくまで彼の理想を基準としてのみ、そうみなされうるのであって、別の観点に立てば、全く別の評価が下されることも十分可能である。実際、自らの強さに奢る弱さもあれば、自らの弱さを直視する強さもある。キリスト教道徳は、弱者のルサンチマンに由来するとニーチェは喝破しているが、キリスト教的なあらゆる価値を転換しようとする彼自身の試みも、長い歴史の中で許容されなかった強者のルサンチマンに基づく、と逆手を取ることもできるだろう。いずれにせよ、ニーチェが高唱するような、強力で支配欲の旺盛な高いタイプの人間は、決して実際に支配権を握ってきたわけではなく、それはどこまでも、現実に反して持ち出された彼の理想なのである。

同様のことが、「自然」や「大地」にもあてはまる。ニーチェによると、「キリスト教的とは、自然的なものに対して否と言うこと、自然的なものでは品位が汚れるという感情、反自然性のことである」(28)。彼がここで念頭においているのは、我欲や性欲といった「自然」な欲求がキリスト教では否定されている、ということであろう。しかし、そもそも何が「自然」なのか、なぜ「反自然性」がよくないのか、と問い返してみれば、このニーチェの判断は、彼自身が理想とする「自然」に支えられていることは明らかである。

ツァラトゥストラは、「あくまで大地に忠実であれ、そして君たちにこの世のものではない希望について話す者のいうことを信ずるな」(29)、と懇願する。だが、「大地」と「この世のものではない」世界とは、明確に区切られた二つの領域ではない。というのも、ニーチェが「背後世界」と揶揄する「神の国」は、イエスに従う者にとっては自らの内に存在するからである。「神の国」は、虚空を漂っているわけではなく、キリスト教徒が現に生きているこの場に滲透し、彼らの「大地」を司っている。ニーチェも、逆の視点からではあるが、このことに言及している。キリスト教徒も「大地」に生きる自分の「身体」を最も信じてはいるのだが、その身体自身が病んでいるために、背後世界を考案した、というのである。「天界的なものや救済してくれる血のしずく」といった「甘く陰鬱な毒さえ

も、彼らは身体と大地から手に入れたのだ」(30)。つまりニーチェは、背後世界論者も彼らなりに身体と大地に忠実なことを容認するのだが、その彼らなりの仕方を、ニーチェは自分の価値観から「不自然」、「不健全」と非難しているのである。

「背後世界」などにかまわず、「大地」を、「自然」を尊重せよと語るニーチェは、一見、宗教は阿片だというような批判に同調して、宗教が「現実」からの逃避を助長させることを告発しているように見える。しかし彼は、社会主義や唯物論を論拠にしてはいないし、またそれを目ざしてもいない。彼は、いわゆる科学的合理主義を標榜して、宗教を一笑に付してしまうような「現実主義者」ではない。むしろ、そのような宗教的感性を欠いた勤勉な学者を「賤民」呼ばわりしている(31)。ツァラトゥストラも、「我々は全く現実的であって、信仰や迷信をもたない」と自慢する「教養の国」の住民を嘲笑する。「信仰をもつに値しない者、そう私は君たちを呼ぼう、君たち現実主義的な者よ。……君たちは生産不能者である。それゆえ君たちには信仰がないのだ」(32)。

キリスト教の欺瞞性を衝く批判は、この宗教に依拠して多くの人が生きてきたという「現実」に反してなされる以上、必ず何ほどかの理想を含んでいるものだが、ニーチェの場合、その理想は、「万人が安心して食べて眠れる」といったような物質的、量的な内実を持たず、高貴とか強さといった目に見えない質的なものである。従って、彼がどれほど「大地」を繰り返しても、そこにやはり日常的世界を越えた「背後世界」的な色合いが入りこむことは、否めないだろう。

Ⅲ

ニーチェは「神は死んだ」と宣告しながらも、近代的合理主義に依拠した無神論とは一線を画す。それがとりわけ際立つのは、彼が意識的自我を絶対的なものとみなさず、「自己」と呼ばれる無意識的な生の営みに自我を従属させる点においてである。「感覚と精神は、道具や玩具である。それらの背後には、さらに自己が横たわっている。君の思想や感情の背後に、私の兄弟よ、一人の強力な命令者、一人の知られざる賢者が立っている—それを自己という。君の身体の内に彼は住んでいる。彼は君の身体なのだ」(33)。神という外なる権威者の存在を承認しない以上、当然、人間が一切の中心になってくる。しかしニーチェは、その人間の内部で自己という、いわば意識的自我にとっての超越者が存することを肯定しているのである(34)。

もちろん、「自己」が意識的自我を超越するといっても、「身体」と呼びかえられていることからも明らかなように、それはあくまで自分のことであり、人間に内在している。この点は特に留意しなければならない。というのもキリスト教の伝統では、超越性といえば、もっぱら人間に対する唯一絶対の神の超越性を指すからである。神との「神秘的合一」を語るにしても、正統的な信仰の枠内では、あくまで人間は神に従うものとして位置づけられている。たとえば神秘思想の師と仰がれているアヴィラのテレジアは、人間と神との至

高の「霊的婚姻」においては、「川か泉に天から水が落ちたようで、すべては同じになってしまい、流れの水と天から落ちた水とを分けることも離すこともできません」(35)と説明しながらも、そうした経験を何年も続けたとしても、人間はやはり畏怖をもち、神に背かないように気をつける、と言い添えている。

ニーチェの場合、「自己」は人間が畏れ従う対象ではなく、意識的自我を意識されずに操り、「私を行為する」(36)真の主体である。彼にとって、こうした自己を他者として、神としてとらえることは、人間の低劣化に他ならない。「人間のすべての偉大さや強さが超人間的なものとして、自分以外のものとして把握されていた限り、人間は卑小になってしまった。――人間は、非常に哀れな弱い面と、非常に強い驚嘆すべき面の二面を二つの領域に分け、前者を『人間』、後者を『神』と呼んだ」(37)。

禅者の久松真一は、仏教は窮極的には、人間中心主義的な単なる自律を否定しながらも、他者的な神に依存せずに本来的な絶対自律へと蘇る宗教だと解説しているが(38)、そうした仏教における無神論的な宗教性をニーチェから読み取ることは、あながち無理な企てではない。ひたすら神の「汝なすべし」に従う「駱駝」でもなく、我欲に固執して「我欲す」と叫ぶ「獅子」でもなく、「新しい始まり、遊戯、自ずから転がる車輪、第一運動、神聖な然りと言うこと」(39)である「子供」を、ニーチェは精神の最高段階としているが、それはちょうど「絶対自律」に対応すると考えられる。事実、西谷啓治は、こうした「子供」の明朗で無垢な「笑い」を、「ニーチェの『宗教』に於ける最も顕著な特色」として挙げ、さらに、「このように笑い得る境地の宗教は、恐らくやはり禅仏教を除いては、外にない」(40)と述べている。

ツァラトゥストラの説く「超人」は無邪気に笑う「子供」であり、「永遠回帰」は一瞬一瞬がかけがえのない世界遊戯であり、「子供」はそのような世界遊戯のうちに戯れる、と解釈するならば、確かに禅仏教的な宗教性がニーチェから浮かび上がってくる。それは、「あるがままの世界に対して、差し引きも例外も選択もなく、ディオニュソス的に然りと言う」(41)境地であり、原罪や同情の陰鬱さも、神なきニヒリズムの否定性をも克服した、運命愛の立場である。「運命愛。今からはこれが私の愛であるように。私は醜いものに対して戦いを行いたくない。私は告発したくない。告発者をも告発したくない。目をそむけることだけが、私の唯一否定することであるように。そして要するに、私はいつか、もう然りとしか言わない人になりたい」(42)。

しかしながら、ディオニュソス的な世界肯定の思想を書きとめたのと同じ年に、「弱者と出来損ないは滅びるべし――これが我々の人間愛の第一命題。さらに、彼らが滅びるのを手助けすべきだ」(43)とニーチェが宣言していることを忘れてはならない。ニーチェが高く評価する高貴な人間は、一面では「ブロンドの野獣」であり、その快活な笑いは、「殺人、焼き討ち、凌辱、拷問と続けざまに残忍なことを犯しながら、意気揚々と平気で引き上げて行く」ような「猛獣的良心の無邪気さ」によるかもしれない(44)。永遠回帰にして

も、無限の戯れなどという悠長なものとは限らない。現にニーチェは、寸分違わぬ一定の出来事の連鎖が無際限にくり返すことを、科学的に証明しようと試みてもいる。そのうえ彼は、この永遠回帰の厳しさに耐えうるか否かによって、強い人間を選別できるとも考えている(45)。そこにあるのは、およそ禅仏教とは無縁なニーチェ自身の理想の展開である。

これまで支配的だったキリスト教的な価値観を転換し、未来へ向けて人間をより強大に、より高貴に陶冶しようとするニーチェ。この世界における一切を、あるがままに是認しようとするニーチェ。この矛盾は、彼の中でどこまでも統合されずに残る以上、ミュラー・ラウターのように、ニーチェ哲学の本質を矛盾性として特色づけることもできよう。しかし、整合性を尊重する哲学の体系ならともかく、宗教の教説では、こうした「あるがまま」の絶対的肯定と「あるべき」姿の設定との共在は、決して特異なことではない(46)。たとえばイエスがそうである。彼は一方で、将来、神の国に入りうるような良い生き方を人々に説く。「だれでも幼な子のように神の国を受けいれる者でなければ、そこにはいることは決してできない」(47)。他方で、善悪や応報思想をも超越した神についてもイエスは語る。「天の父は、悪い者の上にも良い者の上にも、太陽をのぼらせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らせる」(48)。こうしたイエスの二重性について八木誠一は、「確かにイエスも『神の支配』を語る限りにおいては、そこに救済も終末もあるのだが、しかしイエスは同時に神を語る。その神は善と悪、生と死との両方を包むような深みである」と述べ、さらにイエスにおける「神の支配」と「神」との関係が、仏教における「方便仏」と「法性法身」との関係に対応すると論じている(47)。

神が救済や終末をも越えていることを認めつつ、あらためてイエスは、己れを低くして幼な子のようになれ、と教える。同様にニーチェも、デイォニュソス的な世界肯定を踏まえつつ、やはりより強大なタイプの人間の育成を企てる。両者とも、人間の存在の根底、善悪や強弱、さらには生死をも超脱した根底にまで沈潜しながら、そこから再び人間が現に生きてゆく場に上ってくると、正反対の方向の人間観を展開しているのである。従来のキリスト教的な価値観の転換を意図してニーチェが掲げた方向は、「ディオニュソス的世界」によっては、決して正当化したり、根拠づけたりすることはできない。しかし、それはイエスの場合でも同様である。なぜなら神においては、心の貧しき人もパリサイ人も等しく嘉されるからである。

もちろん、何か別の視座をもち出し、キリスト教の人間観とニーチェの人間観のうち、どちらがより「現実的」で、より「人間らしい」かを明示できるかもしれない。しかし本稿で問題にしているのは、そのような優位の判定ではなく、ニーチェの矛盾、「あるがままでよし」と「かくあれ」の二重性の一解釈である。ここではさしあたり、そのような二重性は決してニーチェだけに属する特異なことではない、という点を指摘するに留めておく。この二重性そのものについては、人間の生の構造から——生死そのものの動かしがたい

必然性の中で、自らの選択による活動をくり広げるという、人間の生のあり方から――あらためて考察しなおさなければならないだろう。

注

(1)AC二。ニーチェの文章は、*Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin 1980 から引用する。引用箇所は、著書に関しては表題とアフォリズム番号、(『ツァラトゥストラはかく語りき』の場合には、各節の題)を記し、遺稿については成立時期と整理番号で示す。なお著書の表題は、以下の略号で表す。

FW 『華やぐ知慧』
Z 『ツァラトゥストラはかく語りき』
JGB 『善悪の彼岸』
GD 『道徳の系譜学』
AC 『アンチクリスト』

(2)拙稿、Zum Problem der Religion bei Nietzsche—Die folgenreiche Kritik und eine neue Religiosität(本誌第八号、一九八七年所収)の第一節参照。

(3)バルトを始め、神学者によるニーチェ解釈については、Peter Köster, Nietzsche—Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: *Nietzsche-Studien Bd.* 10 11, 1981/1982, S. 615—685 を参照。

(4)カール・バルト、「人間について」、山本和訳(『現代人の思想3』一九六七年、平凡社、所収)、一六二頁。

(5)同、一六三頁。

(6)同、一五七頁。

(7)同、一五九頁。

(8)ZⅢ、重力の精について、二。

(9)マタイによる福音書、第一二章五〇節。

(10)ZⅠ、隣人愛について。

(11)ZⅠ、隣人愛について。

(12)GMⅢ、一八。

(13)Wolfgang Schmidbauer, *Die Hilflosen Helfer*, Reinbek 1986 を参照。

(14)ZⅠ、毒蛇の咬み傷について。

(15)ローマ人への手紙、第一二章二〇—二一節。

(16)ZⅡ、同情深い者について。

(17)ZⅡ、同情深い者について。

(18)FW三三八。

(19)FW三三八。

(20)JGB六二。

(21)JGB六二。

(22)一八八八年春—秋、一六〔八七〕。

(23)「自分は『神的』で『浄福』で『福音的』だ、どんな時でも『神の子』だ、と感じているには、ひとえに生の実行しかないということを、救世主は知っている」(AC三三)。イエスが死んだのは、「人間を救済するためではなく、人はいかに生きるべきかを示すためだ」(AC三五)。「真正のキリスト教、根源的なキリスト教は……信仰でなくて行為だ」(AC三九)。ニーチェのこうしたイエス解釈は、キリスト教徒一般、とりわけ「信仰のみ」をモットーにしたプロテスタントに対する痛烈な論駁でもある。ヒルシュは、ルターとニーチェの多くの共通点を挙げながら、やはり信仰者と無神論者の対立は動かしがたいとしている(Nietzsche und Luther, in: *Luther Jahrbuch* 2/3. 1920/21, S. 73)が、ニーチェが無神論の立場からだけではなく、イエスの視点からも信仰者を弾劾していることを忘れてはならない。

(24)一八八七年秋、一〇〔八六〕。

(25)Ernst Benz, *Nietzsches Ideen Zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, Leiden 1956, S. 173.

(26)JGB六二。

(27)一八八八年春、一四〔一二三〕。

(28)一八八七年秋、一〇〔一九三〕。

(29)Z、ツァラトゥストラの序説三。
(30)ZⅠ、背後世界論者について。
(31)JGB五八。
(32)ZⅡ、教養の国について。
(33)ZⅠ、身体の軽蔑者について。
(34)マルグライターは、*Ontologie und Gottesbegriff bei Nietzsche*, Meisenheim/Glan 1978 で、ニーチェの著作に登場する「神」を念入りに分析して、フィンクやビーザーなど多くの研究者がニーチェにおいて見出してきた「神性」を否定している。新たな神の復活を示唆する文章は、数も少なく、他との関連も欠いており、それゆえニーチェの基調はあくまでも無神論だというのである（一五四頁）。しかし、そもそもマルグライターのように西洋の伝統的な「神」概念に則って、ニーチェにおける「神性」を探ったのでは、木によりて魚を求むることになるだろう。「神」という狭い概念に固執せず、「宗教性」あるいは「超越性」といった基軸から見直さなければ、ニーチェの「新しい神」は把握できないと思われる。
(35)イエズスの聖テレジア、『霊魂の城』、東京女子カルメル会訳、一九八四年、ドン・ボスコ社、三三三頁。
(36)ZⅠ、身体の軽蔑者について。
(37)一八八八年春、一四〔一二五〕。
(38)久松真一、『久松真一著作集二』、一九七二年、理想社、七〇頁以下参照。
(39)ZⅠ、三つの変化について。
(40)西谷啓治、『ニヒリズム』、一九七四年、創文社、一二六頁以下。
(41)一八八八年春—夏、一六〔三二〕。
(42)FW二七六。
(43)AC二。
(44)GMⅠ、一一。
(45)ミュラー・ラウターは、*Nietzsche—Seine Philosphie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie—*, Berlin New York. 1971で、こうした超人の二面性と永遠回帰の二面性が関連していることを指摘している。つまり、「自分の理想を容赦なく押し通そうとする強者」である超人にとっては、「回帰の教説は、彼自身の生の力と同時に、別種の諸理想を支持する人々の生の力の試金石にまずなる」（一三四頁）が、他方、あらゆる者の見方を受け入れ、統合してゆく「賢者」としての超人は、永遠回帰に含意される、ディオニュソス的な肯定に辿りつく（一二〇頁、及び一三八頁以下）というのである。
(46)中村正雄著、『ニーチェとキリスト教倫理』、（一九六五年、弘文堂）では、ニーチェの思想全体が来たるべき理想の実現に価値を置いており、こうした終末論的性格によって、ニーチェとキリスト教とは構造的に連関する、と論じられているが、ニーチェの場合でも、また以下の本文で述べるように、キリスト教の場合でも、終末論を止揚する視点が存在する以上、それほど単純に結論づけられないと思われる。
(47)マルコによる福音書、第一〇章一五節。
(48)マタイによる福音書、第五章四五節。
(49)八木誠一、『パウロ、新鷲、イエス、禅』、一九八六年、法蔵館、二二二頁以下参照。