

Title	F・W・ニーチェとリッツェル学派：ニーチェにおけるキリスト教の問題
Author(s)	深井, 智朗
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.14, 1998.11 : 319-361
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3431
Rights	

SERVE

聖学院学術情報発信システム：SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

F・W・ニーチェとリッツェル学派

——ニーチェにおけるキリスト教の問題

深井智朗

問題設定

エルンスト・ベンツは一九三七年のニーチェ論で、神学の世界では今日すっかり定着してしまつた仕方でニーチェの思想を処理してみせた。その結論は次のようなものである。ニーチェは「信仰の問題（あるいは敬虔さということ）の純粹にドイツ的な展開を継続し、シュトラウス、バウエル、ラガルド、そしてオーファーベック等と共同してキリスト教の本来的な姿を再建するために奉仕した」というのである。それだけではなくベンツによれば「ニーチェはキリスト教のラディカルさ、急進性、独自性を再発見した人物」として、彼の原始キリスト教理解を評価し、現代のキリスト教にとって有効な視点を提示しているとさえいふのである。

ベンツがそのような見解を提示するために注目したのは、おそらくニーチェの哲学史の味方、とりわけ彼の形而上学批判であろう。ニーチェはプラトン以来の形而上学の伝統（それは「背後世界論」とも呼ばれるが）を哲学史から消し

去ろうとする。それは具体的には、プラトンからショーペンハウエルに至るまでの哲学、またニーチェによって「大衆化したプラトニズム」と呼ばれたキリスト教への批判である。確かに神学は少なくともアレクサンドリアのクレメンスの時代には既に信仰と形而上学との結びつきを定式化することができていた。ゲオルグ・ピピトがいうようにニーチェは「ヨーロッパの文化や宗教、道徳の全体、そしてもちろんヨーロッパの科学もまた形而上学という基盤から生じていることを」十分に認識しつつ、その上で「ニーチェはその思惟において形而上学からの離反を遂行した」のである。⁴ ニーチェが形而上学から離反するという場合、それは既に述べた通りプラトンからヘーゲル（そして最初は彼の師であったはずのショーペンハウアーも）までのいわゆる西洋哲学全体からの離反であり、それに対する否を意味している。

ペンツが注目したのはこのような哲学史の見方である。ニーチェに見られるような形而上学批判は何も哲学の側においてのみならず、神学においても平行現象が見られた。それどころかアルブレヒト・リツチュルとその学派以来、一九、二十世紀のドイツ神学界において支配的なものであった。リツチュルの神学的思惟の特徴は神学史に見れば、形而上学と信仰との分離、及び神秘主義の批判という点に見られるであろう。そのもつともラディカルな形態を、われわれは神学的にはリツチュル学派の教義学者W・ヘルマンの神学的影響から出発したカール・バルトの主張の中に見出すことができる。バルトの登場によって形而上学への批判、あるいは形而上学と福音の分離、あるいはそれに基づく神学の道徳化への批判がドイツ語圏神学界の主流となった。先のペンツの論文が置かれた状況はそのようなものであった。それ故にペンツのニーチェへのいわば逆説的な評価は、このような神学的な状況に規定されている。つまりニーチェは、神学の側でもちょうど問題になっていた形而上学を批判し、神学もまた形而上学とは手を切って「純粹神学」の構築を試

みていた状況にあって、また近代神学が福音の道德化や神学の倫理学化を遂行したことを克服しようとしていたバルトの影響下の時代にあつては（逆説的な意味であることは明らかなのであるが）、まさにこの戦いを援護してくれる思想家となつたのである。⁽⁵⁾

ベンツはカール・バルトの有名な「フォイエルバッハ」論を意識していたのかもしれない。⁽⁶⁾バルトはこの論文の中で神学の秘密は人間学であるというフォイエルバッハの定義をまったくその通りであると肯定し、一九世紀の神学それ自体はフォイエルバッハのいう通り神学ではなく、人間学であつたとし、フォイエルバッハの批判を使って一九世紀の神学を批判し、その上でフォイエルバッハの批判をいわば骨抜きにしてしまい、それを無害で安全な思想に変えてしまつたのである。

ベンツの視点もそれに似ているし、方法的には同じである。ニーチェの批判をまさに近代神学が神学を倫理学化してしまつたことへの、そして福音とは結びつくはずのない形而上学とを融合させてしまつてきたこれまでの神学への批判として受け取つたのである。その途端にニーチェの思想は、その内容的な検討を経ることなく、フォイエルバッハと同じように、無益で安全な、しかも神学を正しい方向へと導くことを助ける哲学となつてしまつたのである。いわばニーチェは神学が「純粹神学」へと回帰するための矯正装置となつたのである。

確かにこのような視点には否定したい部分もある。しかしもしE・ベンツがいうように、ニーチェが発見したというキリスト教理解がどこまでも正しいというのならば、彼のキリスト教批判は事実上完成したということになつてしまふはずである。ベンツのような視点に立つて、神学があたかも何事もなかつたかのようにその営みを開始するならば、

神学はニーチェとの対決を放棄しているに過ぎず、問題は何も解決されていないというべきであろうし、むしろニーチェ自身のラディカルな意図を見過ごしてしまうことになってしまわないだろうか。問題は事柄に促して取り扱われねばならないはずである。⁽⁷⁾ ニーチェのキリスト教に向けての問題提起は現代神学がそう簡単には通過することのできない問題のほずである。

それ故に本論においては、まずニーチェの思想それ自体におけるキリスト教の問題について検討し、その後、その視点を主として当時のドイツ神学界を支配していたリッチェルとその学派の立場との関連で検討してみたい。その上で最後にニーチェのキリスト教批判に対するわれわれの視点を提示してみたいと思う。

一 十字架につけられた者とディオニュッス

——ニーチェの思想内部におけるキリスト教の位置

①形而上学批判とニーチェの哲学史における位置

一八八三年からとりかかった『ツァラトゥストラ』の完成が近づいた一八八四年、ニーチェはフランツ・オーファアベックへの書簡の中で、『ツァラトゥストラ』以後の著作計画について言及し始めている。⁽⁸⁾ 「何が私に課せられているのか、それに自ら耐えて行くにはどれほどの力を私が必要としているか、それは誰にも理解することができないであろう。実は私にもどのようにしてそこに至ることができるのか、分からないのである。しかし人類の歴史を二分するような考えが私の中にはじめて現れたということを否定することはできないであろう。「この問題については」このツァラトゥ

ストラは単に序文、あるいは単なる玄関に過ぎない。私は勇気を出さねばならないであろう。……それはあの思想を運んで行くための勇気なのである。あの思想を口外したり、表現したりするには、私はまだそこから遠く離れ過ぎていて、あの思想が本当のことであるならば、いや本当のこととして信じていることができるならば、全てのことは変化し、転換され、これまでのあらゆる価値はその価値を失うのだ⁹。

ニーチェはこの時点で「これまでの著作活動が単なる序文、あるいは玄関にすぎなく」なるような思想、つまりその「序文」の後に書かれるべき彼の思想の「本文」、玄関を通り抜けた後にそこにある主たる建物の片鱗を見出したというのである。彼自身まだそこに至る道を見出すことができないでいるが、もしそれを彼自身表現することができれば、「全てのこと転換され」、「これまでのあらゆる価値はその価値を失う」ような思想であるという。

ニーチェがその年の三月八日に「あの思想」と呼んでいたものは、四月七日付けの同じオフファーベック宛ての手紙ではより具体的に表現されている。彼は次のように述べた。「この夏、シルス・マリーアへ行ったら、私は私の形而上学と認識論の見解との修正を試みようと思っている。私はそのための苦しい道のりを歩んで行かねばならない。というのも、私はあの『ツァラトゥストラ』で私の『哲学』の玄関のみを構築したが、この建物の完成にはさらに今後五年が費やされるであろう¹⁰」。彼の言う「すべてのことが転換され」、「これまでのあらゆる価値がその価値を失う」ような彼の思想とは、形而上学と認識論とを修正するものであったという。

そしてよく知られているように、このニーチェの主たる思想は、一八八八年の最終的な計画では「すべての価値の価値転換」というタイトルのもとにまとめられるようになった¹¹。ニーチェ自身の計画によれば、「すべての価値の価値転

換」の第一巻は「反キリスト——キリスト教批判の試み」、第二巻は「自由精神——ニヒリズムの運動としての哲学の批判」、第三巻は「無道徳家——道徳というもつとも運命的な種類の無知の批判」、そして第四巻は「ディオニュソス——永遠回帰の哲学」という四部構成になっていた。

この「すべての価値の価値転換」という言葉で言われていることこそ、ニーチェが最終的に至った思想的確信であるに違いない。それは正確に言うならば、カール・レーヴィットが言うように「キリスト教が異教的世界に対して行った価値転換を、ニーチェがもう一度転換する」ということである。そこに哲学史におけるニーチェの位置が、またニーチェ自身が見ている哲学史における自らの位置がある。

ニーチェがこの転換において注視しているのはプラトンである。ニーチェによれば「プラトンはギリシア人のあらゆる根本的な本能からひどく逸脱し、非常に道徳化され、明らかにキリスト教を先取りする存在となっている」⁽¹³⁾。プラトンはもつとも反ギリシア的な存在であり、その思想は「錯覚」に基づいているという。しかしその錯覚は「最悪の、もつとも退屈な、もつとも危険な錯覚」であり、それはプラトンの「純粹の霊と善そのものについての虚構」に基づくものだといふ⁽¹⁴⁾。

このような虚構や錯覚はニーチェによればプラトンのイデア論から生じたということになる。感性の世界の彼岸に永遠の存在、真実の存在を想定し、それを最高の価値と考えるプラトンの考えは「生成の世界を迷妄と断定し、その彼岸にある世界を真の世界として捏造するもの」であり、それは「ニヒリズムの究極の形態」ということになる⁽¹⁵⁾。ニーチェはキリスト教の中にもこの構造を見てとつたのである。キリスト教が神の国の福音を語り、この世を彼岸への「旅の途

上」と理解する時に、プラトンのあの構造が存在しているのであり、それ故にニーチェは「キリスト教を大衆向きのプラトニズム⁽¹⁶⁾」と呼んだのである。

ニーチェの思想の究極的な課題はこのニヒリズムの克服ということになる。それは哲学史的に見れば、プラトンによって転倒させられて以来、キリスト教がそれと結びついたために今日まで生き延びてきたこの超感性的な価値を最高の価値とみなすプラトニズムにおける価値の転倒をもう一度転倒させるということに他ならない。それ故にニーチェ自身の言葉によれば「私の哲学は逆転したプラトニズム⁽¹⁷⁾」ということになる。この転倒は、これまで「真実の世界」であった「仮象の世界」を廃絶させる⁽¹⁸⁾。その時はじめて生じてくるのが価値の本来の担い手である、生そのものである。それがニーチェによれば「力の意志」と呼ばれるのである。

哲学史的にはニーチェはこのプラトンにおける転倒以後のあらゆる試みを否定し、ニーチェ以前の、そして彼が今一度見出したギリシア哲学の世界へと回帰するということになる。別な言葉で言うならば、ニーチェはプラトンのイデア論以後の試みを「背後世界」を想定する形而上学的な存在論と見なし、それを否定する。それが形而上学批判といわれている側面である。ニーチェの哲学史の見方、また彼自らが行った自らの立場の哲学史的な位置付けがニーチェの思想におけるキリスト教批判についてのあらゆる議論の出発点である。

②プラトニズムとキリスト教——形而上学批判と背後世界論

ニーチェによればキリスト教は、プラトンによる転倒をもう一度転倒させるという彼の試みを今日阻止しようとする

最大の勢力ということになる。その限りに於いてキリスト教は彼の批判の対象になる。またその意味で「ニーチェはキリスト教をプラトン哲学と同一視する」⁽¹⁹⁾ことになる。この転倒の再転倒という課題は、むしろ今日ではキリスト教批判という形をとることになる。彼の哲学の最終プランが『反キリスト』から始まることも偶然ではない。それ故にレーヴィットは次のように述べるのできたのである。「ニーチェのさまざまな教説は……、在来におけるひとつひとつの教説ではなくて、異教的なコスモス崇拜に対するキリスト教のはなばなしの戦いがわれわれをそれと別れさせた世界との『再婚』のためのただ一つの試みである」⁽²⁰⁾。具体的には「聖書の神を否定して、人間も一緒に包む世界の『大きな輪』を肯定すべく決意する」ということであり、同時に「キリスト教的・プラトンの形而上学、すなわち『背後世界』を否定すべく決意をする」⁽²¹⁾ということであった。そのようなニーチェの思想の意図をレーヴィットは「ニーチェの世界を取り戻そうとする試み」と名づけたのである。それはきわめて長い誤謬の歴史であり、そこにあるのはニーチェが「二千年の虚構」と呼んだキリスト教であり、その歴史を終わらせることで「未来の哲学の前戯」となるのが彼の哲学ということになる。

それではこの「キリスト教的プラトンの伝統」⁽²²⁾によって失われてしまった世界を取り戻すにはどのようなプログラムが必用なのであろうか。それを理解するためにはまず「背後世界」(hinterwelt)という概念に注目しなければならぬ。

「背後世界」はニーチェの造語とされているが、現実生成する世界の背後に想定される永遠的な世界のことである。またニーチェは「世界背後論者」(hinterwelter)という言葉も使っているが、それは背後世界に想定された永遠の世

界に価値の基準を見出し、そこから現実の世界を見る者のことである。⁽²³⁾ 最初にこの言葉が用いられる『人間的な、あまりにも人間的な』で「ござかしい形而上学者や背後世界論者の語るのを聞くと、確かにわれわれ別種のは、自分が『心の貧しい者』であることを感じる」と述べていることから、この言葉が一方では形而上学と同じ意味で用いられており、他方でキリスト教的な価値の批判を意味していることがわかる。

さらに『ツァラトゥストラ』の中には「背後世界論者たちについて」という項目がある。その冒頭でニーチェは次のように述べる。「かつてツァラトゥストラも、すべての背後世界論者たちのように、自分の妄想を人間の彼岸へ投げかけた。そのとき世界は、わたしには、ある苦悩している責めさいなまれた神のなせるわざと思われた⁽²⁴⁾」。ツァラトゥストラのこの告白は若き日のニーチェにおけるショーペンハウエルの影響のことを示している。すなわち彼がショーペンハウエルの「意志としての世界」と「表象としての世界」の区別の影響下にあったことを述べているのである。さらにニーチェは次のように述べている。「この世界、永遠に不完全な世界、ある永遠的な矛盾の模像、それも不完全な模像、それはその不完全な創造者にとって、ある陶酔的な快楽。かつてわたしには世界はこのように思われた⁽²⁵⁾」。しかしツァラトゥストラたるニーチェは、この背後世界や彼岸世界が、実は神の創造物でも、永遠の世界でもないことを知る。それは実は人間の創造したものであり、人間の苦悩と無力の産物であるという。そして背後世界論者たちの現実逃避的な態度の起源が心理学的な次元で考察されることになる。

キリスト教はこのプラトン以来の（そしてニーチェ自身影響を受けたショーペンハウエルまでがそうであったように）形而上学の本質であり、あらゆる世界観を形成してきた背後世界と同質のものであり、力への意志の歪められた形

態であるという。

ニーチェはよく知られている定義の中でキリスト教を「大衆向きのプラトニズム」と呼んでいる。歴史的にはキリスト教がプラトニズムを受容するというプロセスがあるわけであるが、ニーチェの形而上学批判、あるいはそれにもとづいた道徳批判等は最終的には多くの場合キリスト教批判という形態をとる。ニーチェはキリスト教とプラトン以来の形而上学を同質なものとして見ており、ニーチェの思想的な戦いと彼のいう世界観の回復、あるいは価値の転倒の転倒という課題は具体的にはキリスト教批判へと集約されてくる。それは彼の批判が、彼が生根と考えたディオニュソス的なものが最終的にはキリストと対置されるようになることから明らかである。

しかし後に述べる通り、ニーチェが直面したキリスト教は、彼がイエス自身にその本来の姿を見出した世界を克服し、世界を支配するような信仰ではなく、それはキリスト教や道徳といったものに過ぎなかった。つまりニーチェは本来の意味でのキリスト教は既に成立しなくなっていると考えているのである。それが「イエスだけが本当の意味でのキリスト教徒である」という見方の意味することである。しかしそれが、ニーチェが思想的に克服しなければならなかったまた一般大衆を支配している背後世界論を克服し、彼のいう「力への意志」へと向かうために必要なプロセスであったことは確かにである。それ故にニーチェはキリスト教批判の課題を具体的には次のように設定したのである。「ひとが教義に支配されたキリスト教の形態が破滅した後にも、私は伝統的な理想、キリスト教的な理想をかぎつけ、引き出すのである。キリスト教的理想の危険性はその価値感情の中に、概念的表現なしにすむものの中に潜んでいる。潜在のキリスト教（たとえば音楽の中にそれがあり、社会主義の中にそれがあ）に対する戦い、それが私の戦いである」⁽²⁷⁾。ニ

ニーチェがそこに立ち戻ろうとした世界を喪失させたのは具体的には、たとえ今日世俗化によってそれが見失われているようであってもキリスト教なのである。

③ 道徳批判

キリスト教によって失われてしまった世界、そしてその代わりに前面に登場した「背後世界論」を克服するためには、ニーチェによれば精神の変化、具体的には道徳の問題の克服が必要となる。

既に述べた通りニーチェの思想の核心には「すべての価値の転換」という思想的な意図が存在していた。それは「力への意志」というタイトルで計画された書物の構想においてはじめて現われたのではない。たとえば「悲劇の誕生」は私の最初のあらゆる価値の転換であった。すなわちこのことで私は、私の意欲、私の能力がそこから生育した土地にふたたび身を置きもどすのである。哲学者ディオニュソスの最後の弟子であるこの私は、永遠回帰の教師であるこの私は……⁽²⁸⁾。ドゥールズが『ニーチェと哲学』の中で「ニーチェの哲学の意図をごく概説的に説明しろというならば、それは哲学の意味と価値概念を導入しようとしたことである⁽²⁹⁾」というのはそのためである。確かにニーチェは彼の「あらゆる価値の転換」という体系的な構想を完成させることはできなかったが、彼の主張を知ることとはたとえば晩年の思索の跡から十分に可能である。

ニーチェの議論は善と悪、真と偽の対立、善は悪よりも価値あるという価値判断が自明であるという考え方を問うことから出発する。「まず問わねばならないのは、これらの価値はいかなる価値をもっているか⁽³⁰⁾」ということである。ニー

チエによればそのため「これら諸価値を生じせしめ、發展させ、推移させてきたもろの条件と事情について知識を持つことが必要となる」⁽³¹⁾。それはニーチェの言葉によるならば「結果としての、徴候としての、仮面としての、そして偽善としての、病氣としての、誤解としての道徳」、あるいは「原因としての、薬剤としての、興奮剤としての、抑制剤としての、そして毒物としての道徳」の姿を明らかにすることに他ならない。善が悪よりも価値があるということ、それは「所与そのものとして、事実として、あらゆる疑問を超えたものとして受け取られてきたのである」⁽³²⁾。「善人を悪人よりも価値高いものとして評価し、およそ人間なるものにかかわる促進、効果、繁栄という点で善人を評価するということについては、これまで露いささかも疑われたことがなかったのである」⁽³³⁾という。ニーチェはそれを「神学的先入見」と呼ぶ⁽³⁴⁾。「それは悪の起源を世界の背後に求めること」⁽³⁵⁾であり、最高善や第一の真理を背後世界に求めようとする形而上学がなしてきたことである。

しかしニーチェは問うのである。「そのような前提が実は人間に麻酔をかけるようなものであったなら」、「ほかならぬ道徳こそが危険の中の最も危険なものであったなら」⁽³⁶⁾どうなるのであろうか。ニーチェによれば価値判断とは「ある種の生の保持のための生理的要求」⁽³⁷⁾であり、その背後には「確定したものは不確定なものよりも価値がある」とか「仮象は真理よりも価値はない」という評価が存在しており、それは「生物の保持のためにこそ必要な一種の愚劣事」⁽³⁸⁾である。そしてこのような価値判断の上に君臨するのが「道徳的価値」なのである。「ソクラテス以来のヨーロッパの歴史に共通してみられるものは、道徳的価値をして他の一切の価値に君臨させようとする試み」⁽³⁹⁾である。この道徳的価値の転換が（ニーチェ自身がいうように、あらゆる価値の上に君臨するもので）、もし「われわれがこの道徳的価値と

呼ばれるものをあの最上位から追い出してしまふことができれば、その時われわれはあらゆる価値を变革することが可能になる」と彼は考えたのである⁽⁴⁰⁾。

しかし既に見てきた通り、この転換には、元来あつたものの転換の再転換という面がある。ヨーロッパの歴史の中で最初の転換に寄与したのがキリスト教なのである。ニーチェは次のように述べている。「高位と真実においてヨーロッパ人の劣悪化のためにキリスト教徒たちは何をしなければならなかつたのか。それはすべての価値を転換させることである。彼らはこれをしなければならなかつたのだ⁽⁴¹⁾」。このキリスト教的に規定された道徳を、再転換することがニーチェの課題となつた。その限りにおいてキリスト教はこの議論の文脈において重要な意味を持つてくる。しかし道徳に関する議論においてキリスト教の問題は単なるひとつの例証に過ぎないと考えてはならない。そのことは繰り返し述べているように、ニーチェがディオニュソスと対置させたのが反自然的な道徳を持つキリスト教に対してだけであること⁽⁴²⁾も明らかである。

この転倒された道徳意識があらゆる価値のみならず、今日のヨーロッパ世界を形成するに至つたとニーチェは見ている。それ故に彼はこの道徳的な価値の解明に乗り出す。それは彼独特の方法であつたが、いわばニーチェによる「道徳の非神話化」と言つてよいであろう。たとえばニーチェは次のように言う。「私の戦いは罪の感情に向けられている⁽⁴³⁾。また罪の概念が形而下、形而上の世界へと、同じく心理学や歴史解釈へと混入されることに向けられている⁽⁴³⁾」。ニーチェはキリスト教のいう罪それ自体は、これまで形而上学的に理解されてきたようなものではなく、罪の意識の中に存在するものだ⁽⁴⁴⁾という。それは「罪の理性の誤解によって世界に入ってきたに過ぎないのであり⁽⁴⁴⁾」、その意味で「形而上学

的意味における罪というものは存在しないのである⁽⁴⁵⁾」。

ニーチェはこのような罪の意識がもはやとるに足らないものになることが正しい考えであり、この意識の系譜を説明することで、既に述べた通り、いわばこの概念の非神話化を試みた。罪の意識とは負債の意識であるという。「債務法から……人間の罪や良心というような道德上の概念が世界に成立しているのである」とニーチェはいう。それ故にこの「罪の概念を世界から追放しよう⁽⁴⁷⁾」というのである。その際の最大の障害物がキリスト教であるという。なぜなら「これまで達成された神の極限としてのキリスト教の神の出現は、それゆえにまた最大限の負債感情を世界にもたらした⁽⁴⁸⁾」からだという。

宗教意識もまたこの道德意識から説明される。ニーチェによれば「人間は自分が持っている力強い驚くべき要素を、すべて自分に帰そうとはあえてしてこなかった」。「人間が持っているあらゆる偉大さや強さの意識は、超人的なもの、人間にとって異質なものと考えられ、そのために人間は、自分を矮小化してしまったのである。人間は二つの面を、すなわち非常に哀れむべき弱い面と非常に強力で驚くべき面とを二つの領域に切り離して並べて、前者を人間と呼び、後者を神と呼んだのである⁽⁴⁹⁾」。このような人間の道德意識が生み出した「宗教的卑下」に対して、具体的にはキリスト教に対して、ニーチェは「人間が超人を生み出す存在として、その力の意識をこの上なく高揚させること⁽⁵⁰⁾」を要求したのである。この非神話化からあの有名な「神の死」の命題も導き出される。「あらゆる神々は死んだ。今やわれわれ超人が生きていることを求める。これを大いなる真昼時にわれらの最後の意志たらしめよ⁽⁵¹⁾」という命題もそのように理解されるべきであろう。

ニーチェはこの非神話化を通して、「意志としての主体性」という確信に至った。彼の試みは、キリスト教によって転倒させられてしまった道徳的な価値に対して、あらゆる真理をこの意識の価値付けに従属させることであつた。神でさえも価値としてしかあらわれないことをニーチェは既にみた非神話化の議論によって説明しようとしたわけである。それ故にニーチェにとつての神の問題（もちろんそれは無神論としての神の問題であるが）はこの道徳の地平に現れ出る。それは非神話化による道徳の起源の解明であるから、たとえば彼の無神論は、キリスト教的な信仰に基づいた諸価値の転換によつてはじめて生じたというものではないのである。⁽²⁾ 既に見てきた通り神とは元來人間の最高の価値として人間によつて措定されていたいわば神意識なのであるから、この道徳の転換によつて、本来の姿をあらわしたに過ぎないというわけである。このように見るならば、ニーチェが彼までの、そして彼の時代のキリスト教の本質をどのように見ていたのが明らかになる。それは「道徳としてのキリスト教」ということである。しかしニーチェはそのようなキリスト教が、キリスト教自体の本来的な性格と異なっていることも知っていた。

④ 十字架につけられた者とディオニュソス——

ニーチェに形而上学批判と道徳意識の解明においてキリスト教はその前面に引き出され批判され、その非神話化の対象とされた。ニーチェはその上で彼の言葉を用いるならば、「われわれはもうキリスト教の手に負えないものになつてしまつた」と宣言するに至つたのである。それ故にニーチェの最後の仕事は、彼が批判し、克服しようとしてきた世界に対して、彼自身のいうディオニュソス的な世界を対置させることである。それが最終的な処置であり、彼の思想の

目指すところであった。

既に述べたように、ニーチェは『力への意志』という書物を計画する代わりに、一八八八年頃には『あらゆる価値の価値転換』という著作を計画し、その最初の巻として『アンチクリスト』、第二巻として『自由精神』、第三巻として『インモラルリスト』、そして第四巻として『ディオニュッス』という構想を立てた。しかしこの計画もさらに変更され、同年九月三十日にはトリノで「大いなる勝利、価値の転換の終結を向かえた」⁽⁵³⁾のを機に、この「あらゆる価値の価値転換」の第一巻としてではなく、「価値転換の書そのもの」としての『アンチクリスト』⁽⁵⁴⁾が出版されることになった。確かにこの書物の中にはニーチェの構想のすべてが既に断片的ではあるが存在しているといえないこともない。アンチクリストはもちろんのこと、第二巻で書かれるはずであった自由精神についても「イエスこそ自由精神の体現者として」描かれている。またディオニュッスは十字架につけられた者というパウロ神学と対置されることになる。それ故にニーチェは「アンチクリスト自体が、真のクリスト者の発展における必然的な論理であり、この私においてクリスト教は自己自身を克服する」⁽⁵⁵⁾ということとさえてきたのである。この『アンチクリスト』においてわれわれが注目すべきことは、まず第一にイエスと十字架につけられた者との対置、第二に十字架につけられた者とディオニュッスの対置という視点であろう。

a イエスと十字架につけられた者

ニーチェが終始クリスト教を批判し続けてきたことはこれまで見てきた通りである。しかしニーチェのイエスに対す

る見方となると、それは異なった視点を持つている。ニーチェはイエスとキリスト教とを区別する。このような視点自体はニーチェ独自のものとは言えない。ニーチェの友人フランツ・オーファーベックも同じ視点を持っていたし、それは同時代のイエス研究の視点でもあった。すなわちイエスとパウロとは思想的に区別されるのである。イエス自身の宗教性をパウロはまったく別なものに変えてしまったというのである。その最も顕著な例はイエスの十字架を贖罪と結び付けたことで、イエス自身の思想を変更してしまったというような見方である。

ニーチェがこのような視点を当時のイエス伝研究と共有していることは明らかである。彼は『アンチキリスト』の中で次のように書いている。「すでにキリスト教という言葉が、ひとつの誤解なのである。突き詰めて行けばキリスト教徒はただひとりしかいなかった。そしてその人は十字架につけられて死んだのだ⁽⁵⁶⁾」。ここでニーチェが提示するのもイエスとパウロの断絶というイエス伝研究に依存した視点である。「キリスト教徒はただひとりしかいなかった」とニーチェがいう時、確かにニーチェはこの命題に依存している。ニーチェはさらに言う。「その人は十字架において死んだ。福音は十字架において死んだ」。「この瞬間から福音と呼ばれたものはイエスが生きていたときは正反対のものとなった」。それ故にキリスト教ということで、「キリストによる救済における信仰の中にキリスト教徒のしるしを見出すとすれば、それはナンセンスとすべきような誤りである⁽⁵⁷⁾」。それではキリスト教とは何であるとニーチェは言うのか。それは「ただキリスト教的な実践、つまり十字架において死んだその人が生きていたようなその生き方だけがキリスト教というのである⁽⁵⁸⁾」。それ故にニーチェによれば「実際にはキリスト教徒はまだ存在しなかったのである⁽⁵⁹⁾」。二千年以来キリスト徒と呼ばれてきたキリスト教徒は、単に心理学的な自己誤解に過ぎなかつたのである」。

ニーチェはイエスの「福音」と呼ばれるべきものは、このような「キリスト教」とは違うものである。それはパウロによって創設されたものだという。その時「生の中心は彼岸へと移され」、「道徳としてのキリスト教」が登場したのである。それ故にニーチェのキリスト教批判はイエス批判というよりも、道徳や文化としてのキリスト教批判、あるいはイエスの意図に反して背後世界論となってしまったキリスト教への批判という面を持っている。しかしそれは既に述べた通り、何もニーチェが生み出したものではなく、当時のイエス伝研究のひとつの成果の踏襲にすぎないものである。

b デイオニュソス対十字架につけられた者

既に見た通り、ニーチェはイエスの人格と初期キリスト教において生じた教義としてのキリストとを区別した。彼によればイエスは言葉にとらわれない自由精神であり、イエスの死は、ユダヤ教会に対して反乱を企てたアナキストとして十字架についたのであり、その十字架の意味は救済ではなく、自らの行為の故であった。この十字架の死を「十字架にかけられた神」にまで仕上げたのはパウロであった。彼はイエスの死を、神が人間の罪の赦しのために犠牲にしたものだと理解し、「十字架にかけられた神」という転倒した象徴が生まれたとニーチェは考えた。彼はそれによって、つまりパウロによって、「古代的な価値の価値転換」が生じたと考えた。それは弱者の神化であり、それはキリスト教的な価値転換と呼ばれるものである。ニーチェはそれを人類に対する最大の犯罪行為と呼んだのである。⁶⁰この転換についての心理学的な方法による非神話を試みたのがニーチェということになる。

このような十字架にかけられた者に対してニーチェが対置したのがギリシアの神ディオニュソスである。ニーチェはパウロによってなされた古代における価値転換をもう一度転換することを試みる。この価値転換は現実の生を無意味にするような価値転換に対して、もう一度生を肯定する価値への転換の試みであり、そこにディオニュソスが登場する。彼はある時はこのディオニュソスの弟子であり、ある時は「勝利に満ちたディオニュソス」としてみずから規定していた。彼は述べた。「私を理解していただけたであろうか。十字架に架けられたものに対するディオニュソスとしての私を」。

ディオニュソスは十字架にかけられた神が教える転倒した価値、生の否定や彼岸信仰ではなく、生の肯定と永遠回帰を教える神である。そこが彼のプログラム、あらゆる価値の転換が至った最終的は場所であった。そこで彼の批判は完成に至ると彼は考えたのである。

二 ニーチェのキリスト教批判の対象としてのリッチュル学派

——キリスト教神学史との関連におけるニーチェのキリスト教批判

このようなニーチェのキリスト教批判をどのように理解するべきなのであろうか。もしひとがキリスト教の問題をニーチェの思想の内部でだけ処理し、位置づけ、その内部整合性や思想の妥当性の問題としてニーチェにおけるそれを考察し終えるとするならば、それはニーチェにおけるキリスト教の問題を十分に扱ったとは言えないであらう。なぜならニーチェのキリスト教批判は、ニーチェ自身はプラトンの価値転倒をキリスト教が引き継いで以来の全キリスト教史と、

彼以後なお残存するかもしれないキリスト教の全てを対象と考えていたかもしれないが、実はキリスト教のある特定の形態を想定した場合にのみ意味をもってくるものだからである。そのような特定をしてはじめてニーチェの批判と論理は完成する。それ故にひとはこれまでのニーチェ研究者に見られたように、あまり早急にニーチェのキリスト教批判の妥当性を主張したり、現代への適合性や普遍性を主張すべきではない。またキリスト教の側もニーチェの批判の文脈を神学史的な文脈との関連で検討することを怠って、過敏な対応をすべきではなかったはずである。

これまで見てきたようなニーチェのキリスト教理解やキリスト教批判はただキリスト教神学のひとつの形態との対応において理解する時にその意味を持つてくる。それはニーチェの時代のドイツ語圏のキリスト教神学を支配していたアルブレヒト・リッチュルとその学派の神学である。これまでのわが国におけるニーチェ研究において、この点が考慮されずにいたことは大きな欠落であったといえるべきではないだろうか。

①アルブレヒト・リッチュルとその学派の神学

a 形而上学批判

十九世紀後半のドイツ神学を規定することになるリッチュル神学を生み出した思想的な状況は、ある意味で豊かな宗教性を持ったドイツ・イデアリスムの衰退と学問領域における実証主義的な傾向の台頭である。実証主義の台頭による形而上学批判は当時の風潮でもあったが、それはリッチュルとその学派においてもその思想の顕著な傾向を形成するところとなった。

リッチュルのめざしたものは、哲学のみならず神学も自然科学に見本をとるような実証主義的な研究方法を取る中で、宗教の、あるいは宗教的経験に固有な領域を守るということであつた。つまり神学はその中に内在している形而上学的要素を捨てることで実証主義からの批判を免れることが可能であるとリッチュルは考えたのである。パネンベルクがいうように「アルブレヒト・リッチュル以来のキリスト教神学は」、そのために「形而上学に対して一線を画し、またいわゆるキリスト教のヘレニズム化以後の神と人間に関するキリスト教の教説の歴史に波及してきた形而上学的な影響から、キリスト教神学を純化することを基本方針としてきた」⁽⁶²⁾のである。つまり「純粹神学」の主張であり、この傾向はカール・バルトにおいて最もラディカルな仕方で現れ出る。

他方で神学からの形而上学的なものの除去は、単に実証主義からの批判に対抗するばかりではなく、神学は単に世界認識の段階に留まるべきではなく、純粹に宗教的な要素の上に確立されるべきだというリッチュルの考えに基づいたのであつた。彼によれば純粹に宗教的な要素は、古代教会におけるギリシア的な神概念の受容によって、いわゆる形而上学的な神概念と結びつけられてしまったというのである。アドルフ・フォン・ハルナツクの有名な「ヘレニズム化」の命題もこのようなリッチュル学派の線上においてその意味を理解することができるわけである。

リッチュルは古代教会における哲学的な神概念の受容によって生じた神思想の中には、それ故に宗教と理論的な世界観とが共存しており、純粹の宗教的な要素の回復のためにこの「形而上学的な偶像」⁽⁶³⁾を神学の中から取り除くことを試みたのであつた。それ故にリッチュルは次のように述べる事ができたのであつた。「形而上学にとって福音のいう神とはまさに自己矛盾であり」⁽⁶⁴⁾、あるいは「それは詭弁」⁽⁶⁵⁾である。それだけではない、もし神学において形而上学的な要

素をなお残存させるというのならば、それは「啓示宗教としてのキリスト教の中に形而上学を不法侵入させることになつてしまふ⁽⁶⁶⁾」とさえ言うのである。

このようなリッチュルスの態度は確かに、当時の形而上学への一般的な批判的な傾向の影響という面もあるが、神学史の領域においていうならば、やはりリッチュルとその学派の神学的な立場を特徴つける傾向といふことができるであろう。というのは近代神学はフリードリッヒ・シュライエルマッハーの段階では、経験的な学としての神学と思弁的な学としての形而上学は、矛盾しない仕方でも両方展開されているからであり、またシュライエルマッハーの思索の苦勞もそこにこそあつたからである。

b 価値判断の神学

H・R・マッキントッシュはリッチュル及びその影響を受けた神学の立場を「価値判断の神学」と呼んだが、それは基本的には正しい見方である⁽⁶⁷⁾。エルンスト・トレルチもまた同じような視点を持ってリッチュルの思想を位置付けている⁽⁶⁸⁾。リッチュルは宗教的認識の問題をこの価値判断に委ねようとしたのである。確かに神学におけるこのような方向性は良く知られているように、リッチュルよりもW・ヘルマンに依存するものである。パネンベルクが指摘するように神学の倫理的基礎付け、あるいは道徳化と独自の性格は、リッチュルよりもヘルマンによつて体系化されたという面を持つている。すなわち「ヘルマンはこの立場の古典的代表者であり」、「この独特の性格はリッチュル学派の展開に持続的な影響を及ぼし続けた⁽⁶⁹⁾」のである。

確かにヘルマンの『世界認識と道徳との関連における宗教』は「組織神学の基礎」という副題を持つことから明らかな通り、彼はキリスト教信仰を道徳の領域と結びつけた。それ故にヘルマンは次のように言うことができたのである。「もし宗教的な信仰が全体として道徳的人間性というべきものに相当する精神的な生活形態として証明できないなら、そのことの教義学的な証明は不可能であろう」⁽⁷⁰⁾。ヘルマンはそれによって神学的な事柄の証明を、論理的な意識によってではなく、道徳的な意識という基盤の上において確立しようとしたのである⁽⁷¹⁾。

ヘルマンは、道徳と宗教との相互補完ということを考えていたとしても、一般的に言われているように、宗教と道徳とを一致させようとしたのではない。なぜならヘルマンはカントのように宗教的な経験の起源を人間の道徳性に求めたのではなく、歴史的啓示の中に求めたからである⁽⁷²⁾。つまり「われわれの信頼する神の啓示は、その生涯の働きにおける人間イエス」⁽⁷³⁾なのである。しかしこのイエスの人格、すなわちヘルマンの言う「イエスの内的生」⁽⁷⁴⁾において啓示された神の啓示は、「道徳的な意識によってその真理性を確認されねばならない」とヘルマンは考えたのである⁽⁷⁵⁾。それ故にヘルマンは啓示の理解は道徳的な意識がもつ生命力に依存していると考え、「キリスト教の啓示の本質は彼の道徳的な権威と、それとは区別できない関係にあるわれわれに対する神の寛大な愛の中にある」⁽⁷⁶⁾と述べたのである。あるいは「神が自らをわれわれに示すことができるのは、まさにわれわれの道徳的な戦いの中で、自らをわれわれが確かに内的に服従する力として示すことよってである」⁽⁷⁷⁾と述べることもできたのである。しかしその場合でもヘルマンが「宗教的な行為の前提」は「人間の道徳的な姿勢であり、あらゆるものが神において善に従うべきであることを認めることである」ということが、なおも前提されているのである。なぜなら「道徳的要請がわれわれ自身に要求する道徳的な意識は

個人的な経験において、把握されたイエスの人格の歴史的出来事と力とによって⁽⁷⁸⁾「補われねばならないと考えていたからである。

リッチュルはこのようなヘルマンの立場を受けて、彼の『義認と和解』を第二版と第三版において修正している。しかし宗教的な認識と理論的な認識の区別という視点においては一貫していた。彼はさらに随伴的な価値判断と独立的な価値判断をも区別し、最終的には後者にはこの独立的な価値判断に倫理的認識と宗教的な認識とを従属させたのである。「宗教的認識とは、人間の世界に対する態度に関係し、快、不快の感情を引き起こす独立的な価値判断において作用する。その場合人間はこの快、不快の感情において神の助けによって癒される世界に対する支配を享受するか、あるいはその目的に対する神の助けを欠いて苦しむかを経験する⁽⁷⁹⁾」。その場合宗教的な認識は自己の価値と明らかに結びつけられているのである。自己の感情の要求を満足される精神的な支配に対応するのが宗教的な認識ということになる。リッチュルとその学派においては神は実践理性の要請として、あるいはキリストの神性は宗教的な価値判断として理解されるようになったのである。それ故にリッチュル自身は「およそあらゆる宗教はそこでは人間が崇拜している崇高な精神的な力を助けとして、矛盾の解決が目指される。この矛盾とは人間が自らを自然界の一部としてと同時に、自然を支配使用と主張する精神的な人格としても見出すことができるという矛盾である⁽⁸⁰⁾」ということができたのである。神はまさに人間の自己肯定の表現となる。また宗教は人間が道徳精神として自然に対する優位性を獲得しようとするときの保証となった。

C イエスと神の国

神学の倫理的な基礎付け、あるいは道徳化というリッチュルの特徴は、そのキリスト論において顕著な仕方では登場する。リッチュルはキリストの神性は理論的判断ではなく、その人格に関する限り価値判断の対象であると考へた。それ故に「キリストの神性の問題の神学的な解決は、キリストの共同体の形成における人類の救済のためのイエスの業にその基礎が求められる」とリッチュルは考へたのである。彼によればこのキリストの業に基づいたキリストの神性の基礎付けは、宗教的な判断というよりは倫理的な判断に依存している。キリストの業は神の国の建設ということであり、そのためあらゆる苦悩に耐へたのである。この「恩恵と真実」とがこの倫理的な判断に宗教的な判断を付加したとリッチュルは考へたのである。

リッチュルにおいてはイエスのラディカルな、そして緊迫感をもった終末論は、倫理的な神の国へと置き換えられてゐる。神の国は現世否定的な性格を持つところか、現世内的な倫理的な目標となる。それによつてキリスト教自体も原始キリスト教における現世批判的な性格を失ひ、ブルジュア的な文化理解やリッチュルの場合ならばドイツ市民としてのあり方と結びついたものとなる。イエスの贖罪もリッチュルによれば人間の宗教的な罪意識という条件下で意味を持つものとなつたのである。

② ニーチェとリッチュル学派

ニーチェとリッチュルのキリスト教理解の間には、最終的な結論は全く逆であるにもかかわらず、驚くべき平行関係

が存在しているとは言えないであろうか。

形而上学批判は時代の思想的な流行であったとしても、両者の間にはひとつの共通の視点が存在している。それはキリスト教（あるいはそれと同質のプラトニズム）と、ギリシア的なものとの区別である。ニーチェにおいてはそれは自らとディオニュソスまでの間に存在する疑似哲学的なもの全ての否定を意味した。形而上学批判も、あらゆる価値の価値転換という主張も哲学的にはそれと関係している。

リッチェルにおいても視点と構造は同じである。リッチェル学派の形而上学批判はアドルフ・フォン・ハルナックによる「ヘレニズム化」の命題によく現われ出ている。古代教会におけるギリシア的な神概念の受容の問題は、哲学的には形而上学の否定と、神学からの形而上学的な要素の排除の問題であった。もともとリッチェル学派においては、その視点は実証主義的な学問論によってその屋台骨があらゆるなくなった形而上学を神学本体から切り離すという意味を持っていた。リッチェル学派においては自己の立場の保持のための作業であった形而上学批判は、ニーチェにおいてはキリスト教も含めたプラトン以来の伝統（それをこれまで見てきたように背後世界論と呼んでもいいが）を切り離すことで、自らの立場を肯定するための作業であった。しかし両者は形而上学批判ということではまったくその利害が一致しているのである。もともとキリスト教の見方においては両者の視点はちょうど一八〇度転倒している。

両者はまたキリスト教とその神学の問題を道徳の領域において論じた点でも一致している。しかしその一致は形而上学の場合とは違っている。それどころかここにおいてこそ、ニーチェのキリスト教批判の意図が明らかとなる点なのであり、リッチェル学派が危機に追い込まれる点なのである。

ニーチェの思想においては神とはまさに単なる価値を意味するに過ぎないものとなっていた。それはたとえ世俗化という現象によって、あるいはニーチェのいうところの「価値の転換」によってはじめて明らかになったというものでもない。ニーチェは彼の心理学的な方法によって神を人間によって生み出された最高の価値の別名とみなしたのである。それが彼によって非神話化された神の本質であり、神学の姿であった。

既に概観したようなニーチェの試み、すなわちキリスト教批判が決定的な意味を持つのは、ニーチェと同じく（その意味はまったく逆なのであるが）神の問題や神学を道德の領域に持ち込んだニーチェの時代の神学、すなわちリッチェルとその学派の神学的行き方に対してなのである。そのことは逆に言えばニーチェのキリスト教批判というのは、このリッチェルの立場を想定した場合にのみ意味を持つてくるし、もちろん壊滅的な打撃を与えることになるということである。それ故に既に述べたように、ニーチェのキリスト教批判を普遍化して考えることはできない。だからと言ってキリスト教の側でリッチェルの立場を痛烈に批判して登場したカール・バルトの立場に規程されている今日の神学にとつては、ニーチェの批判は意味を持たないと言ふことはできない。それは果たしてバルトの克服の道がニーチェが批判したリッチェルの立場を本当の意味で克服するような仕方ではなされたかどうか、なお疑問が残るところだからである。また既に述べたベンツのような見方は全く的外れだというべきであらう。

リッチェルとその学派、とりわけヘルマンによってなされたことは、「人間の意志による価値判断こそキリスト教信仰の本質であるということ」を説明すること⁽⁸²⁾にある。それ故にリッチェルによれば神は実践理性の要請として、そして既に見た通りキリストの神性は宗教的な価値判断の領域の問題として設定されるのである。このように構成された神学

はまさにニーチェのキリスト教批判の対象そのものであり、もしニーチェのいう価値転倒の試みが正しいとするならば、この神学はニーチェの前にただその正しさを認める以外にないことになる。それ故にパネンベルクは「この神学に対してニーチェのあらゆる価値の転換というプログラムは完全な破壊力を持っていたのである」と述べたのである。リッチュルとニーチェとはまさに宗教的な言述は価値評価する意志による判断であるという前提を共用しているものであり、リッチュルはそこに彼の神学全体を基礎付けようとしたのであり、ニーチェは逆にこの構造を非神話化し、人間の意志が神を生み出したという、彼の意志の無神論を展開したのである。リッチュルの神学とニーチェとの関係を見るならば、リッチュルはただ単にニーチェとは逆の価値判断をしただけなのである。⁽⁸³⁾

それ故にニーチェのキリスト教批判はリッチュル学派との対決においてこそその意味と意図とを十分に解明することができるのである。しかし逆にいうならば、ニーチェのキリスト教批判はこのような神学的構想のもとにおいて、キリスト教批判であり得るということもある。

結びにかえて

——ニーチェに対する神学の側からの批判

リッチュルの神学的な神学から出発して、その立場を克服することで自らの神学を確立した彼の転倒した弟子たちは、今や彼の神学的立場がニーチェのキリスト教批判の前に全く無防備であったことを知っていた。それどころか、ニーチェの批判はリッチュル学派の神学的な試みを想定した場合にのみ意味あるキリスト教批判として成立することを知っていた。

それ故にリッチェル学派の学問的な立場を克服しようとするのは、同時にニーチェを克服しようとする試みをも意味していたのである。その最もラディカルな克服の試みはカール・バルトの試みであろう。それ故にわれわれはまずそのバルトの議論に耳を傾けてみたい。そしてそのようなバルトの試みに対して、バルトは無意識のうちにリッチェル神学の基盤内にお留まっているので、バルトのニーチェ批判は不徹底であるというのがバルトの次の世代の神学者ヴォルフハルト・パネンベルクの主張である。次のそのパネンベルクの批判の要点を概観し、その後われわれの立場について述べてみたい。

①バルトとニーチェ

カール・バルトの神学的出発点は良く知られているように「その思想を最後の一滴まで吸収したマールブルガーとして」⁽⁸⁵⁾、すなわちヴィルヘルム・ヘルマンの弟子として、その意味でリッチェル学派的な問題設定のもとにあった。それ故にバルトにとってニーチェの思想の克服は、フォイエルバッハのキリスト教批判がそうであったように重要なものであった。⁽⁸⁶⁾ 確かに初期バルトにおいてニーチェの思想との具体的な対決は『ロマ書』の初版での言及を除けばほとんど公けには確認できない。⁽⁸⁷⁾ しかしバルトが『教会教義学』の「創造論」に至って有名なニーチェを論を展開した時に、⁽⁸⁸⁾ ひとはリッチェル学派の伝統から出発したバルトがどのようにニーチェを克服しようとしたかを溯って理解することができた。

バルトはその中でニーチェの「十字架にかけられた者対ディオニュソス」という命題の中にこそニーチェの思想の核

心があると考えた。それ故にバルトは「それはこの本（『このひとを見よ』のこと）の結論がほかならぬこの対句に
なるといふこと、それだけではなく明らかに全ニーチェの思想が終始この対立の意味で理解されることを望んでいること
に対してひとは準備ができていない」と述べたのである。しかしひとはさらに「第二のことにただちに気付かねばなら
ない」とバルトは言う。この十字架にかけられた者対ディオニュソスという対句は「特定の具体的な意味を持つて
いる」⁽⁹¹⁾。ニーチェがディオニュソスを十字架につけられたものと対立させるとき、「ニーチェはディオニュソス、つまり
自身自身を『キリスト教道徳』と呼ぶところのものに対立させておくことを意味している」⁽⁹²⁾のである。そしてこの道徳
はニーチェにおいては「他の多くの敵の中のひとりではなく、キリスト教と並んで彼がその時代の哲学、芸術、学問、
文明に対して戦った時にも、相手として意図していた敵そのものであった」⁽⁹³⁾とバルトは言う。「ニーチェは生まれつき
の道徳家」⁽⁹⁴⁾であったのであり、そこにこそ、ニーチェの思想の神髄があるとバルトはいうのである。「ニーチェにとっ
て二つのもの、すなわち道徳とキリスト教は、結局唯一の憎むべき形態をとって結びつけられているのである。それ故
にニーチェが道徳と出会うところでは、彼はキリスト教をみなければならなかったたのであり、それ故にキリスト教を告
発し、キリスト教と戦わねばならなかったたのである」⁽⁹⁵⁾。バルトはこの対句の背後にあるニーチェの思想の核心は、つま
りは「キリスト教道徳の正体を見破ること」⁽⁹⁶⁾にあると考えたたのである。

この正体を見破った時に、ニーチェにとってキリスト教は「最終的な宿敵として登場した」⁽⁹⁷⁾とバルトは見ている。バ
ルトによればニーチェはキリスト教とは、「信仰論」⁽⁹⁸⁾でもなく、ドグマでもなく、形而上学でも禁欲主義でもなく、キリ
スト教的な科学でもなく、キリスト教の全体とはまさに実践⁽⁹⁸⁾として理解されたたのである。バルトによれば近代の神学

者たちは無自覚のうちにニーチェにそのことを教えることになったのである。それがまさに彼の神学的な出発点であったリッチェル学派の神学であったのである。「キリスト教はツァラトゥストラやディオニュソスのいう孤独で、高貴な、力強い、誇り高い、上品な超人に対して、全く正反対のタイプの人間を対立させておくのであり、しかもそれが唯一のまことの人間であるというあつかましい主張を持っていること」がニーチェのキリスト教道徳批判の中心にあるとバルトはいう。その意味で「キリスト教道徳に対するニーチェの攻撃は、その攻撃の中に結局キリスト教に対するすべての彼の攻撃の起源を持ち、その攻撃の中へとキリスト教に対するすべての攻撃は合流して行く」⁽⁹⁹⁾。結局ニーチェとの対決の場は道徳、しかもニーチェとその時代が共同で設定した真理問題を意志の領域に設定するような場としての道徳なのである。バルトはこの道徳を基盤にする神学を、真理問題を意志の領域に設定する道を克服しようとしたのである。

バルトの神学は、形而上学批判という点ではリッチェルと同一の道をとっている。それが彼において具体化する「純粹神学」である。しかし道徳の問題においてはリッチェル学派を批判的に超えて行く。彼の神学的思惟の確立は、一方で啓示の教説の展開としてなされるが、「ロマ書」からいわゆる「論理学講義」において確立されて行く彼独特の神学的構想はまさにこの問題の克服をめざしている。彼は人間の道徳的感情や人間の意志から神学を始めることを拒否し、神学をただ「神の自己啓示」から開始すること⁽¹⁰⁰⁾で、リッチェルの道を克服すると同時に、リッチェルの行き方ではその批判に対してまったく無防備になってしまいうニーチェの教説をも克服することになったのである。

② パネンベルクとニーチェ

バルトの線ではニーチェのキリスト教批判を克服することができないどころか、バルトはなおリッチェル学派の問題設定の中にあると考えるのがヴォルフハルト・パネンベルクの主張である。パネンベルクによれば「ニーチェに対してバルトが行った神学の超自然主義への逆行は、いかなる救済策ともならない」。なぜなら「外見上その真理性に關して非常に確かに見える超自然主義的な神についての言述は、それが可能なのはただ信仰の決断に基づく時だけなのであり、そのような土台を設定した場合にのみはじめて可能となる」からである。パネンベルクによればその時バルトはなお自らもそう見ていたリッチェルとニーチェにとつての共通の問題領域に留まっていると見ている。パネンベルクはバルトの中になおニーチェの批判が適應されるような要素が残っているというのである。それが信仰の飛躍や決断という面だという。パネンベルクによれば「バルトのまさしく超自然主義的思惟においてさえも、真理を意志に基礎つけたニーチェの考えが結局のところ前提とされている」のである。

パネンベルクがこのような見方をする神学史的な根拠は次のようなものである。彼によれば十九世紀の敬虔主義的な超自然主義、たとえばトールックのそれと、神と啓示の現実を人間の良心の経験に保証させようという意味でのカントの実践哲学との結びつきが、近代神学に二つの道を設定したという。ひとつはリッチェルからヘルマンへと流れ線であり、もうひとつはマルティン・ケーラーの立場である。しかしパネンベルクによればこの両者の道はバルトとブルトマンにおいて合流するのである。パネンベルクが繰り返しのべることであるが、この流れにおいて特徴的なことは、実践的な要求であれ、出来事性の強調であれ、あるいは信仰の決断であれ、いずれにおいてもそれらは超自然的な真理への飛躍に動機を与え、それを基礎つけるものである。それ故にパネンベルクは次のようにのべる。「この線上でニーチェ

を克服することはできない。なぜなら決断としての信仰がその内容の真理性にとって決断的になっているところでは、
ひとはまだニーチェの意志の形而上学の基盤から離れさつてはいないのである^(註)。

パネンベルクはニーチェの無神論の特徴を、フォイエルバッハとの関連で理解するエルンスト・ベントツの立場に同調している。すなわちニーチェは「フォイエルバッハの宗教理論を力の意志という彼の形而上学の基盤の上に移植することによって彼の無神論的な立場を明らかにした^(註)」。つまりニーチェはフォイエルバッハにおいては単に啓蒙の事柄であつた無神論を意志の事柄、すなわち道德の領域における自己肯定の事柄にしたのである。このようなニーチェの立場にとって、信仰の決断が超自然的な真理へと飛躍する動機を与えるような神学的な構造の帰結として、あの意志の無神論的自己肯定が出てくるのであり、それ以外のものはニーチェにとってはいかがわしいものになつてしまうとパネンベルクは考えたのである。

パネンベルクはそれ故にバルトの線上でニーチェを克服することはできないと考えた。また道德の領域ではなく、ニーチェとの対決の場は存在について問う、根本的な問いによつてのみ乗り越えられるのではないかと考えた。そのことはパネンベルクによれば「神学がもしニーチェの無神論に遜色なく太刀打ちしようと望ならば、神学は自己の神概念を、存在についての哲学的な問いとの関連において考えねばならない^(註)」ということになる。

パネンベルクは具体的には「ただ人間がまさに自己の主権性において常にあらかじめ前提しなければならない存在を問う問いの問題」との関連でこの問題と取り組むのだという。すなわち世界に対する人間の自由の可能性のそのつどの根拠として人間にさし示されている存在についての問いとの関連で神の存在について考える線上にニーチェの立場を克

服する道があるという。それはいわばニーチェの形而上学批判という面での対決ということになる。それはニーチェの意志の形而上学を近代の主観性の形而上学の端緒から来る本質的な帰結と考えたハイデガーと似たような視点である。

③ 終末論的意志の形而上学

パネンベルク自身はバルトの行き方を批判し、ニーチェとの神学的取り組みの場を設定した後に、彼自身の具体的な取り組みを提示したわけではない。彼の議論は問題点の指摘に留まっているが、彼が選んだニーチェとの思想的対決の場をさらに押し進める方向でニーチェの問題と取り組んでみるとは、意味のある努力であるかもしれない。パネンベルクの努力はリッチェル学派の線ではない場所にニーチェとの対決の場を設定したということであろう。それはまたエルンスト・ベンツの試みとも違う道である。ベンツの試みは、あたかもニーチェの批判はなかったかのように神学を開始することができる代わりに、神学はニーチェの批判に何も答えることなしに、そのキリスト教批判の正しさを受け入れねばならないという代償を密かに支払わねばならないのである。

パネンベルクが設定した場とは、ニーチェ自身がたどり着いた「意志の形而上学」である。この点に注目したのはパネンベルクがはじめてではない。たとえばカール・レーヴィットはそのことに既に注目していた。⁽⁸⁾レーヴィットはこの概念の持っている矛盾に気づいていた。そしてレーヴィットはニーチェが反キリストという議論を推し進めた結果至ったあの「意志の形而上学全体にとって標準的典型となるのは、キリスト教の神学とその終末論であ」ったという。ニーチェの「意志の形而上学」は「人間のためにひとつの最終目標として世界をつくりだしたひとつの創造的な意志を世界

の前提としている」ものである。なぜなら「意志という語は人間の意欲が何らかの未来の結末を目標なり、目的なりにして向けられていることを想定しなければ意味ある用い方ではない」ものだからである。⁽¹⁰⁾レーヴィットはキリスト教的な「意志の神学」は、ニーチェの議論にもかかわらず、シェリング、ショーペンハウアー、そしてニーチェの意志の形而上学にまで引き継がれているという。

確かにニーチェの意志の形而上学は、レーヴィット自身がそう指摘しているように、神を脱却した世界を想定しての試みである。しかしニーチェはコスモス的な意志が目的と目標に向けられていることを否定するにもかかわらず、他方で彼は自ら充足する世界の循環を主張することができるように、人間と世界が意志によって規程されているということ⁽¹¹⁾を固辞しているのである。そこでは確かに神は欠落しているにもかかわらず、キリスト教的規程された形而上学的な伝統が残存しているのである。すなわちニーチェ自身のこの意志の教説自体が既に形而上学的な伝統に基づいているのである。それはニーチェの批判がその批判の故に自らの思想にもたらした困難ではないだろうか。いずれにしてもそこにはニーチェの指摘ほどには単純ではない未解決な問題が残されたままなのである。

*本書におけるニーチェの著作からの引用は原則として以下の略記号を用いることにする。

KSA = Saenitliche Werke. Kritische Studienausgabe, 15 Bde. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, 1988 Walter de Gruyter, Berlin/New York

BAW = Frühe Schriften 1854-1869, 5. Bde. Hrsg. von Hans Joachim Mette, Karl Schlechta und Carl Koch, C. H. Beck (Duesser Taschenbuch Verlag), Muenchen 1994

KSB = Saemtliche Briefe. Kritische Studienausgabe, 8 Bde. Hrsg. von G. Colli/M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, Muenchen/Walter de Gruyter, Berlin/New York 1986

(1) 本論は一九九七年一月に行なわれた近代ドイツ思想史研究会での発題を手直したものであるが、当日の質疑等をふまえて書き直すことは今回していない。また本論はこれまでの一連のキリスト教文化批判についての研究の最後をなすものであり、以下の論文と内容的にも関連しているものである。「Vaeren Christen——セーレン・キュルケゴールのキリスト教理解について」『聖学院大学総合研究所紀要』第二二号（一九九八年）聖学院大学総合研究所、「Finis Christianismi——F. オーフナー・ベックについてのキリスト教の問題」『聖学院大学総合研究所紀要』第二三号（一九九八年）聖学院大学総合研究所、「カール・レーヴィットの歴史の神学」『神学』第五七号（一九九五年）教文館、「仮面の哲学者——カール・レーヴィットの思想について」『理想』第六六一号（一九九八年）理想社。

(2) Ernst Benz, Nietzches Ideen zur Geschichte des Christentums, in: Zeitschrift fuer Kirchengeschichte, 2 (1937), 194-291

(3) AaO.

(4) Georg Picht, Nietzsche 1988, Ernst Klett Verlag, 8.

(5) 同様の見解を Karl Jaspers, Nietzsche und das Christentum, R. Piper & Co., Verlag Muenchen, 1952 にも見られる。

(6) Karl Barth, Ludwig Feuerbach: Mit einem polemischen Nachwort... Fragment aus einer in Sommersemester 1926 zu Muenser i. W. gehaltenen Vorlesung ueber Beschiichte der protestantischen Theologie seit Schleiernmacher, in: Zwischen den Zeit, 5 (1927) 11-40.

(7) 今世紀のプロテスタント神学を定めるニーチェとの思想的な対決については P. Koester, Nietzsche-Kritik und

- Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: Nietzsche-Studien, 10-11 (1981-82) 615-685 参考の
 として最も最近の神学書としてその著者であるリーチを編んでいる W. Pannenberg, Theologie und Philosophie. Ihr Ver-
 haeltnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte, 1996, Goettinger 316-324.
- (8) ホーナーヤッタのつづきな拙論「Fimis Christianismi——E・ホーナーヤッタのつづきのキリスト教の問題」『聖
 学院大学総合研究所紀要』第一四号（一九九八年）聖学院大学総合研究所を参照のこと。
- (9) 一八八四年三月八日付のホーナーヤッタ宛の手紙。手紙の引用は Saemtliche Briefe. Kritische Studienausgabe,
 8 Bde. Hrsg. von G. Colli, Montinari, M. Murnchen, 1986 への原則としている。
- (10) 一八八四年四月七日付のホーナーヤッタへの手紙。ao.
- (11) この構想の変化については、そのわが KSA. 13を参照のこと。この変遷の詳細な研究としては依然として Karl
 Schlehta, Nietzsches Grosser Mittag, Frankfurt a. M. 1954, Der Fall Nietzsche. Aufsätze und Vorträge, Muenchen
 1958, Nietzsche-Chronik. Daten zu Leben und Werke, Muenchen, 1975 等を参照すること。
- (12) Karl Loewith, Von Hegel zu Nietzsche, in: Saemtliche Schriften Band 4, J. B. Metzler Verlag, Muenchen, 1988, 459
- (13) KSA 6, 155
- (14) KSA 5, 12
- (15) KSA 13, 355
- (16) KSA 5, 12
- (17) KSA 7, 267
- (18) KSA 6, 80
- (19) Karl Loewith, Gott Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche in: Saemtliche Schriften
 9, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, 127.

- (20) Loewith, aao
- (21) aao. 129
- (22) このような呼び方でニーチェの批判対象をまとめたのはカール・レーヴィットである。Karl Loewith, Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche in : Saemtliche Schriften 9, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, 1977. 彼ら Nietzsche antichristliche Bergpredigt, in : Saemtliche Schriften 6, 1987 J. B. Metzler Verlag. 467ff. 参考のこと。
- (23) この用語の詳しい解説は以下を参照のこと。Josef Simon (Hrsg.), Nietzsche und die philosophie Tradition, 2Bds. (ND), Wuerzburg 1985, Hans Vaininger, Die Philosophie des Als-Ob. System der theoretischen, praktischen und religiosen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idearistischen Positivismus, Berlin 1911
- (24) KSA 2, 386 以下に次のようにも述べている。「歴史を勉強していると、自分の精神だけではなく心情までが常に新しく変化して行くのを感じ、また形而上学者たちとは反対に、ひとつの不滅の魂がではなくて、多くの死すべき魂が自分の中に宿る幸福に思ひひとりの男」(aao)。
- (25) KSA 4 35ff. ニーチェは次のように述べている。「このようにわたしたちもかつて、すべての世界論者のように、私の妄想を人間の彼岸へ投げかけた。しかしそれは本当に人間の彼岸であったのか。ああ、兄弟たちよ、私が創造したこの神は、すべての神々のように、人間のなせるわざであったのだ。そればかりではなく、それは狂気の沙汰であった」(aao)。
- (26) KSA 4. 37
- (27) KSA 12. 1021
- (28) KSA 6. 160
- (29) Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, Partis 1962
- (30) KSA 5. 264

- (31) aaO.
- (32) aaO.
- (33) aaO.
- (34) aaO. 260 「幸いにも私は早いところ、神学的な先入見を道徳的先入見から切り離すことができるようになり、もはや悪の起源を世界の背後に求めるようなことはしなくなったのである」。
- (35) aaO.
- (36) aaO. 265
- (37) aaO. 34
- (38) aaO.
- (39) KSA 13. 125
- (40) aaO. 217
- (41) KSA 5. 46
- (42) Karl Loewith, *Gott Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche in : Saemtliche Schriften*
9, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart 124
- (43) KSA 13. 154
- (44) KSA 2. 122
- (45) aaO. 147
- (46) KSA 5. 300
- (47) KSA 3. 176
- (48) KSA 5. 329

- (49) KSA 6, 204
- (50) aaO, 243
- (51) KSA 4, 102
- (52) ニーチェは以下のように述べている。「私たちはキリスト教的理想を再び設定しなおした。その価値を決定することが残されている。……いかなる価値がキリスト教的理想によって否定されるか。……キリスト教的理想は実現されうるか。……キリスト教的理想はあくまで快への帰結である」(KSA 6, 336)。
- (53) KSA 6, 285
- (54) ノランデス宛への手紙一八八八年一月二〇日、SKB 2, 54f.
- (55) KSA 11, 152
- (56) KSA 6, 211
- (57) aaO.
- (58) aaO.
- (59) aaO.
- (60) aaO. 230, 245
- (61) aaO. 277
- (62) Wolfhart Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, 1988 Vandenhoeck & Ruprecht Goettingen, 6
- (63) A. Ritschl, *Theologie und Metaphysik*, 1887 2Aufl. 20
- (64) aaO. 10
- (65) aaO.
- (66) aaO. 18

- (65) H. R. Machintosh, *Types of Modern Theology*, 1949 138
- (66) リッチェルの「価値判断の神学」は「宗教が要求する価値の実践的な不可避性だけを宗教において常に強調し、これらの価値が固着している対象の必然性を喪失し、願望の神学や幻想の神学という深淵に落ち込んでしまふ」(E. Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, 1905, 184f.)。
- (69) W. Pannenberg, *Die Krise des Ethischen und Theologie*, in: *Ethik und Ekklesiologie, Gesammelte Aufsätze*, 1977, 44
- (70) W. Herrmann, *Die Religion im Verhaeltnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, 1879 275
- (71) この点でバクハマンは基本的にはリッチェルが既に『義認と和解』で提示した線に立っているのである。
- (72) aaO. 365
- (73) aaO. 390
- (74) aaO. 388
- (75) それ故にヘルマンは「われわれの服従する神の啓示は、ただイエスがわれわれに直面する道徳的人格の以外のなにものででもない」(aaO. 400)し、ただイエスの道徳的な権威だけが「人間を真実なる共同体へと導き、同時に律法のくびきから解放し、それどころか法律のあらゆる深さを誓いすることを教え、その価値を認めることへと導く」と考えたのである。
- (76) aaO. 396
- (77) W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 1908 5. Aufl. 50
- (78) aaO. 82, 287
- (79) Albrecht Ritschl, *Rechtfertigung und Versohnung III/3*, 195
- (80) aaO. 189
- (81) aaO. 393

- (82) J. Rohls, Protestantische Theologie der Neuzeit I. Die Voraussetzung und das 19. Jahrhundert. Mohr Siebeck, 1997, 772-798
- (83) W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen, 1967, 354
- (84) aaO.
- (85) Eberhard Busch, Karl Barth Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, 1975 Chr. Kaiser, München, 64
- (86) ハルトのフォイエルマンに対する批判は拙論「フォイエルマンの神学的意義——ハルトとハネルマンの場合」『形成』一九八二年四・五、七月号を参照のこゝに。
- (87) Karl Barth, Der Roemerbrief, (1919) Erste Fassung (Karl Barth Gesamtausgabe 16. Der Roemerbrief, Zuerich 1985 328ff. 503ff. 公けに表明されたハルトのローマ批判は『ローマ書』の中に於て見られるたゞである。その断片的なものの幾つをゴットハルトハイゼンマンの書簡の中にその跡を見出すことはある。Karl Barth. Gesamtausgabe, Karl Barth. Eduard Thurneysen Briefwechsel, Band I, 1913-1921, Theologischer Verlag, Zürich, 1973
- (88) Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik, III/3 Die Lehre von der Schoepfung 276ff.
- (89) AaO. 282
- (90) aaO. 283
- (91) aaO.
- (92) aaO.
- (93) aaO.
- (94) aaO.
- (95) aaO.

- (96) aaO.
- (97) aaO. 285
- (98) aaO.
- (99) aaO. 286
- (100) 確かにヘルマンにおいても啓示が神学の出発点であるが、バルトにはその道徳的な保証という構造は存在していない。
- (101) W. Panenberg, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Goettingen, 1997 376
- (102) aaO.
- (103) aaO. 377
- (104) W. Panenberg, Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland : Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Muenchen 1997 121ff., 168
- (105) W. Panenberg, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Goettingen, 1967 376
- (106) aaO.
- (107) aaO. 379
- (108) バネンベルクはこのような考え方を基本的にはハイデルベルク時代の哲学の教師であったレーヴィットに依存しているのではないかと懸われる。
- (109) Karl Loewith, Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche in : Saemtliche Schriften 9, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart, 127
- (110) その点ではヤスバースが、「力への意志」が徹底的に内在的な形而上学として「存在の暗号」を超越者なしに読み取ることを試みてあると見ていいかもしれない (Karl Jaspers, Nietzsche. Einfuehrung in das Verstaendnis seines Philosophierens, Berlin, 1936)°