

古代ユダヤ教において「信仰」は人々に何をもたらしたのか ——『アンチクリスト』に見られるニーチェの視点から——

堀 紗也佳

はじめに

ニーチェのキリスト教に対する批判は、彼の思想の根底を成している。後期著作である『アンチクリスト』（1888）は、そのタイトルからも分かるように、彼のキリスト教批判が如実に現れているテキストである。本テキストの第24節において、「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」と述べられているが、これは物事を起源から読み解く手法が示唆されているものであると考えられる¹。この主張を考慮するなら、彼のキリスト教批判を読み解くために、キリスト教の母体となったユダヤ教を、特にその起源となる古代イスラエルの民族宗教、つまり部族連合の時代から彼の見解を紐解くことが要されるだろう。また宗教の核とも言える信仰という概念は、本テキスト内で複数の節²に渡って論じられているため、それは宗教思想の解明においてとりわけ重要な意味を含んでいるのではないかと考えられる。そうであるならば、ニーチェの古代ユダヤ教観においても、とりわけ信仰という概念に着目する必要があるだろう。確かに、ニーチェの信仰論について論じている先行研究は複数あるが³、いまだこの点については明らかになっていない。そこで本稿の目的は『アンチクリスト』より、ニーチェの見解において、古代ユダヤ教で信仰は人々に何をもたらすものであったのか、その内部で起きた変化を踏まえて明確にすることである。より具体的に述べると、「信仰をもつがゆえに、幸福となるべきであるとされている」（AC, 50）という彼の主張から、信仰によって神から幸福が与えられるということが読み取れるのだが、そうした幸福とは、神と人間との関係性に基づいて、こういった性格を有するものであ

¹ 『道徳の系譜学』序文からも同様の手法が示されている。「われわれは道徳的諸価値の批判を必要とする、これら諸価値の価値そのものがまずもって問われねばならぬ、——そのためには、これら諸価値を生ぜしめ、発展させ、推移させてきたもろもろの条件と事情についての知識が必要である」（GM: Vr, 6）。

² 主として彼の信仰論を読み取ることができる節は、第23節、32節、33節、39節、47節、50節、52節、54節、55節が挙げられる。しかしキリスト教とユダヤ教を混同して論じている箇所が複数見られるため、明確に切り分けることは容易ではない。

³ Berry も同様に『アンチクリスト』から、「信仰」に対するニーチェの批判を主として取り上げており、彼の思想における懐疑主義の役割を明確にすることを試みている（Berry 2019: 187-189）。また Blondel は、『アンチクリスト』第50節に見られる信仰の心理学および『この人を見よ』第7節で展開されるキリスト教道徳に焦点を当て、彼の真理論と交差させながら信仰について論じている（Blondel 2006: 421-436）。Bishop は『アンチクリスト』の概説において、テキスト内で展開される信仰論に言及している（Bishop 2022: 74-79）。またニーチェの宗教思想に言及した研究に関して言えば、Strong（2019）は「すべての価値の価値転換」という本テキストの意図について、他の哲学者との関係性を踏まえて検討している。

たのかを検討することである。主として、『アンチクリスト』および同時代に執筆され、また本テキストと大きく関係があると思われる 1887-1888 年の遺稿を参照し、ニーチェの主張からそうした問題点を読み解くこととする。

そもそも『アンチクリスト』における彼のユダヤ教観についての研究は管見の限り少なく、ユダヤ人のルサンチマン論が展開された『道徳の系譜学』（1887）第一論文を中心として考察する場合が多いように思われる。先行する研究として、ヨベルはニーチェのユダヤ教観をヘーゲルとの関係性を含めて全般的に検討しており⁴、また上山はヨベルの主張をもとに、当時の社会的・政治的背景を踏まえてキリスト教観と交差して論じている。より近年の研究においては、近現代ユダヤ社会でのニーチェ受容が中心的に議論されており、社会的な文脈から彼のユダヤ教観を読み取ることが試みられている⁵。しかしながら先述の通り、彼が有する宗教思想の解明においては、「信仰」という概念に焦点を当てることが重要であると考えられるため、本稿ではそうした点に留意しながら、彼のユダヤ教観を考察する。この問題を明確にすることによって、ニーチェ思想において重要な役割を果たす彼のキリスト教批判をより明確にできるのではないかと考える。加えて、『アンチクリスト』に見られる彼のユダヤ教観は、『道徳の系譜学』をはじめとする、後期思想の考察にも役立つだろう。本稿の流れは次の通りである。まず『アンチクリスト』から読み取ることができる「古代ユダヤ教」について、彼の見解が時代に応じて異なるため、それらを区分したのちに、古代ユダヤ教はその内部でいかなる変化を遂げたのか、神と人間との関係性に着目しつつ検討していく（第一章）。そして、その変化で生まれた価値の問題および、信仰によってその価値を根拠づける「神」概念を明確にし（第二章）、最後にそれらを踏まえて、ニーチェが考えていた古代ユダヤ教における「信仰」とは、いかなるものであったかを時代の区分に応じて考察する（第三章）。

1 ニーチェの古代ユダヤ教観

本章では、ニーチェの古代ユダヤ教観を概観するが、まず彼の評価に応じて、時代を区分し、各時代の特徴や変化に注目して検討していく。

1.1 古代ユダヤ教の区分について

『アンチクリスト』に見られるキリスト教の母体としての古代ユダヤ教に関する見解は、とりわけ第 15 節から第 18 節、および第 24 節から第 28 節より読み取

⁴ 古代ユダヤ教に関する詳細な考察は第 9 章を参照（ヨベル、2002: 193-233）。

⁵ ニーチェ研究で著名な Kofman は、ニーチェが持つユダヤ人に対する見解を、とりわけアンチセミティズムに注目して考察しており（Kofman, 1994）、近年では、Holub（2021）はニーチェがユダヤ人思想家へ与えた影響について論じている。

ることができる。しかしながら、そこで展開されるニーチェの古代ユダヤ教に対する評価はかなり分裂しているように思われる。例えば、イスラエルの神という民族神からキリスト教の神という「全ての善の総括」への発展は、到底進歩であるとは言えない（AC, 17）と、キリスト教との対比から古代ユダヤ教を肯定しているかと思いきや、古代ユダヤ人は自然的な内なる世界を徹底的に偽造した（AC, 24）と批判的に述べている箇所も見られる。これを問う前に、ニーチェの古代ユダヤ教評価に見出されるこの一見の不整合をどう理解すべきか整理しなければならない。彼の評価はある出来事を境に大きく異なるのであるが、それというのは「民族の神が一変せざるをえない」ときであり、そこで古代ユダヤ教は変化してしまったと指摘している。その出来事が何であるかを具体的に検討すると、「民族が徹底的に滅びるとき」、そして「未来への信仰、自由への希望が永久に失われたと感ずるとき、屈服が第一の利益として、屈服者の徳が自己保存の条件として意識されるに至るとき」（AC, 16）であることがわかる。そこで本稿にとっての重要な区分を次の通り示す⁶。ヨベルの観点に準じて、部族連合時代および第一神殿時代を「聖書のユダヤ教」、第二神殿時代を「神官的ユダヤ教」として区分し、「神概念の一変」の契機となるバビロン捕囚時代⁷に関しては、移行期として捉える⁸。ニーチェが述べている神概念の一変は、ユダヤ教史におけるバビロン捕囚時代という危機的状况を指していると想定されるが⁹、また、こうしたニーチェのユダヤ教に対する評価区

⁶ ユダヤ教史の区分は多様であるが、一般的に部族連合時代、エルサレム第一神殿時代、バビロン捕囚時代、エルサレム第二神殿時代、そして神殿崩壊後のミシュナ・タルムード時代と区分されている（市川, 2009: 18-19）。なお近年の研究書の一つにおいては、ヘブライ語聖書に記述されているまでの時代、つまり王国時代以降、バビロン捕囚、第二神殿時代までを聖書時代と名付けられている。第二神殿崩壊によってユダヤ教は信仰の中心を失い、トーラーの学びを中心とするユダヤ教へと、その性質が大きく変わっていったのである（勝又/勝又, 2016: 30-31）。

⁷ なおバビロン捕囚時代は、第一次バビロン捕囚（B.C.597）、第二次バビロン捕囚（B.C.587-586）、捕囚時代（B.C.586-538）に区分されている（市川, 2009: 年表 26）。

⁸ なお、この「聖書のユダヤ教」、「神官的ユダヤ教」という呼び名に関して、上山の補足を参照する。ヴェルハウゼンの解釈によれば、ユダヤのトーラー法典はバビロン捕囚以降に、祭司たちによってはじめて編纂（ニーチェに言わせれば偽造）されたということが強調されている。それに知見を得たニーチェは、ユダヤ教を古代の純粋なヘブライ語聖書時代と、祭司典となる第二神殿以降（バビロン捕囚帰還のエズラ・ネヘミヤ以降）の聖書時代と一線を引いているのである（上山, 2000: 137-140）。それゆえ、ここではユダヤ教を純粋な「聖書時代」と祭司典となる「神官時代」に区分する。

⁹ ヨベルによれば、ニーチェはユダヤ教を聖書段階、神官段階、ディアスポラ段階などといった三段階に区別して考察しており、第二神殿期のユダヤ教を衰退と頹落の特徴を有した神官段階と見ている（ヨベル, 2002: 161, 197-198）。ニーチェの評価は段階ごとに分かれており、神官段階以外に対しては肯定的であるため、ユダヤ教を固定的な本質を有するものとは見ていないと思われる。第二章以降で見るように、ニーチェが攻撃しているのは神官的ユダヤ教であるのだが、こうしたニーチェの批判は、彼が反ユダヤ的な思想を有しているとする主張を根拠づけるものではなく、あくまで彼はキリスト教を批判するための基礎としてそれを語っているに過ぎないのである。それゆえ、ここで語られるのはキリスト教の起源としてのユダヤ教でしかないといふヨベルは指摘している（ibid: 197）。

分は、旧約聖書学者のヴェルハウゼンによる影響が見られると先行研究で指摘されている¹⁰。実際に、ニーチェがヴェルハウゼンの著書を引用し、それに対してコメントを付している断片を遺稿（Herbst 1887, 11[377]）から見つけることができるのだが、ここで展開されるニーチェの聖書解釈は、『アンチクリスト』の議論と大きく相関しているように思われる。そうした背景から以下では、『アンチクリスト』に見られる古代ユダヤ教に関わる記述について、ニーチェ本人の主張のみでは理解し難い箇所に関しては、ヴェルハウゼンの解釈を適宜参考にしつつ検討していく。ニーチェは、聖書的ユダヤ教および神官的ユダヤ教をいかなるものであると考え、またその変化をどのように捉えていたのだろうか。特にニーチェが焦点を当てて論じていたのは、神と人間との関係性である。次節では、まず第一神殿時代までの聖書的ユダヤ教について概観する。その契機となる内部で起きた変化に関して、とりわけ彼はユダヤ教で見られる自然性に着目してその移行を見ているのだが、ここで取り上げる自然性とは、超越的な概念を一切取り除いたような、此岸で経験されるあらゆる事象と言えるだろう。またそれは、次に見るような、ニーチェが超越的な概念を批判する理由をより鮮明にさせると考える。とりわけ彼は宗教的事象における彼岸の存在を否定していたため、それとの対比として此岸に見られる自然性という概念を考察することは不可欠であると考え。それに基づいて本章では、聖書的ユダヤ教から神官的ユダヤ教に対する彼の見解をそれぞれ詳述する。

1.2 聖書的ユダヤ教について

まずはその歴史の起源となる聖書的ユダヤ教が有する価値や神概念について、次に引用する第 25 節の冒頭で明瞭に示されている。

イスラエルの歴史は、もろもろの自然的価値から自然性をことごとく剥奪して行く典型的な歴史であり、その点で貴重である。（略）最初のうちは、とりわけ王国の時代にあつては、イスラエルといえどもすべての事物に対し正当な関係、すなわち自然な関係にあった。（AC, 25）¹¹

ここで述べられている王国の時代とは聖書的段階に含まれているのであるが、この時代においてイスラエルの神ヤハウエは「自己に対する悦び、自己に寄せた希望の表現」であった。また、自己自身を信じ続けている民族だけは、自身の神をも持っているものであり、そうした民族が神において崇めるのは、自己を上位に保たしめてくれる諸条件である（AC, 16）。民族は「ヤハウエのうちに勝利と救済」とを期

¹⁰ ヨベル, 2002: 225、上山, 2000: 138 など

¹¹ ここで述べられる「イスラエルの歴史」の起源は不明瞭ではあるが、ヴェルハウゼンによれば、モーセ時代においてイスラエルの歴史が始まり、新しい時代の根底が作られたとされる（Wellhausen, 1887: 8/27）。

待しており、またこの民族は雨を必要としていたのだが、それを与えてくれるのはヤハウェと自然であると信じていた。祭儀では、民族を優勢にした運命に対する感謝、また四季の循環や畜産農耕におけるすべての幸運に対する感謝、すなわち民族の自己肯定が見出されるのであった(AC, 25)。そうした信仰を有していたために、ヤハウェ以外の者から勝利や救いが来ることはないと考えられていたのである(Herbst 1887, 11[377])。ヴェルハウゼンによれば、神の恵みは自然から見出すことができるものであり、大地は神の意向を測ることができる分度器であったのだ。古代イスラエルにおける主たる問題は、ヤハウェは雨を降らし、勝利を与える存在であるということ、また、野に祝福の喜びがあれば人々はヤハウェの親密さを味わうのであるが、反対に、不作や荒廃は宗教上の不名誉を感じさせられるものであった¹²。こういうわけで宗教は感謝の一形式であるとされているのだが、元来、自己自身に対する感謝のために神が必要とされ¹³、またそうした神は有益でも有害でもありえたのであり、善き神と同様に悪しき神も必要であったのだ(AC, 16)。ここで述べられている主張は、聖書的ユダヤ教で基調とされていた考え方を指しているのだろう。

さてこうした聖書的ユダヤ教に転機が訪れるのであるが、それは第一章で述べた「民族が徹底的に滅びるとき」、つまりバビロン捕囚である。バビロニアの圧倒的な影響力のもとで、ユダヤ教徒・ユダヤ人としてのアイデンティティを失いかねない状況であったが、この時期に彼らは、自己の起源に関する伝承を聖典としてまとめたのである¹⁴。ここで神官的ユダヤ教へと変化するのであるが、ニーチェはこれをどう見たのだろうか。彼によれば、民族が存続の危機に陥ったときには、自己を保持し続けるため、つまり民族を維持するために、「神もまた一変せざるをえない」のであり、それによって民族は、「屈服者の徳」を意識するに至ったのであった(AC, 16)¹⁵。

1.3 神官的ユダヤ教について

¹² Wellhausen, 1887: 44-45/101.

¹³ 同じ節では、「矜持ある民族は、犠牲をささげるために神を必要とする」と述べられている。ここでニーチェが強調しているポイントは、「感謝のために」「犠牲のために」、民族は神を必要とするべきであって、神が求めるために犠牲をささげるのではなく、また神が与えたために感謝をするのではないということであると考えられる。

¹⁴ 勝又/勝又, 2016: 33.

¹⁵ 民族宗教における神と人間との関係について、ヴェルハウゼンから補足する。イスラエル民族が持つ共同意識の根底をなしていたのは、「ヤハウェはイスラエルの神であり、イスラエルはヤハウェの民である」という信念であり(Wellhausen, 1887: 9/28)、「神と世界とでなく、神と人とでなく、神と民族とが相関物であった。異なった民族があるように、神の間にも、異なった彼らの領土においてそれぞれ同様な権力を持った神々がいた」と考えられていたのである(ibid: 100)。

こうした危機に起きた神概念の変化を通じて、神官的ユダヤ教ではいかなる価値観が創り上げられたのだろうか。ニーチェは次のように述べている。

「自然」という概念が「神」の反対概念として捏造されてしまったからには、「自然的なもの」は「忌まわしい」の代用語たらざるをえなくなった、——あの虚構の全世界はその根を自然的なもの（一現実！一）への憎悪のうちにもっている、それは現実的なものに対する深い不快感の表現である…（AC, 15）

ここで、「自然的なもの（das Natürliche）」は「現実（die Wirklichkeit）」に言い換えられており、「虚構の世界」はそれと対立する存在であるとされている。我々の眼前に広がる現実とは別に位置する虚構の世界では、「神」¹⁶、「霊魂」、「救済」、「恩寵」、「神の国」といった「空想的な諸原因」、「諸結果」、そのほか多くの空想的な概念が存しているのであるが、虚構の世界においてはそうした現実を偽った空想的な概念は、人間に善をもたらすものであると考えられるがゆえに価値を有するのである。しかしこの価値観に立脚するなら、此岸に見られる自然的なものは何ら価値を持っておらず、否定すべきものであるということが正当化されてしまう。

第 24 節においても「ユダヤ人は自然的な内なる世界を徹底的に偽造した」と、同様のことが述べられている。これとはつまり、此岸で見出されるようなあらゆる概念を、それが生来有していた価値とは相入れない、自己にとって有意義な価値を新たに与えたということである。それというのも、彼らは「存在と非存在についての問いのまえに立たされると」——つまり民族の存続危機に瀕することを意味するのであるが——そうしたときに、自己（ないしは民族）保存のためにはいかなる代価を払うことも厭わなかったからである。それゆえに、「ユダヤ民族は最も強靱な生命力をもった民族」とみなされているのだ。ユダヤ人はこの代価として、これまで民族が生きることができ、生きることの許されていたすべての諸条件に反抗し、自己の内から自然的諸条件への対立概念を創造したのである。「ユダヤ人は次々と、宗教、礼拝、道徳、歴史、心理学を、救い難い仕方で捻じ曲げ、これらが本来もっている自然的価値に矛盾するものに、仕立て上げた」（AC, 24）。このようにして、イスラエルの全歴史はユダヤの僧侶¹⁷によって偽造され、歴史は宗教的なものへと解釈されてしまったのである。本稿ではキリスト教に至るまでの経緯については詳述しないが、最終的には「あらゆる自然、自然価値、実在性が僧侶たちの本能と

¹⁶ 後に詳述するが、ここでの「神」は善なる性格に帰せられた神を意味していると考えられる。

¹⁷ ニーチェによる「僧侶」は多様な意味合いを含んでいるため、誰を指しているか特定することは容易ではないが、例えばユダヤ教成立時点における「僧侶」は、次の遺稿で見られる、国家崩壊時点で勢力を持った僧侶が近いと思われる。「エルサレムのユダヤ教国寺院——王権の庇護のもとでエルサレムの僧侶たちは勢力をのばしていた。国家が弱くなればなるほど、寺院の名声が高くなればなるほど、それだけ僧侶階級の力が独立する」（Herbst 1887, 11[377]）。

ぶつかり合う偽りの地盤の上に、キリスト教が、実在性へのこれまで比肩するものがない徹底的な敵意の形式」まで成長するに至ったのである（AC, 27）。

こうした虚構の世界は、自然的なものに対する憎悪から発展し、不快感の表現として現れる世界であるが、このような憎悪を抱くのはどういった人々なのか。ニーチェによれば、それは「現実苦しんでいる」人々である。つまり先に見たような、バビロン捕囚において危機に瀕したユダヤ人を視野に入れて語られていると考えられる。人間は現実で不幸な目に遭うことで現実に対する憎悪を抱くようになり、そうして不快の感情が高まっていくことによって、虚構された道徳や宗教を生み出してしまうのであった（AC, 15）。しかし『アンチクリスト』で展開される説明のみでは、このような心理的变化を詳細に理解することは困難である。それゆえ、この問題においては同時代に著された『道徳の系譜学』第一論文を読み解くことが役立つだろう。そこでは、キリスト教道徳が発生した起源としてユダヤ人のルサンチマンに焦点が当てられている。本節では聖書的ユダヤ教から神官的ユダヤ教への変化を見てきたが、これは単なる変化にとどまらず、その危機的状况から新たな価値観が生み出される大きな出来事となったことがわかった。それでは、その価値観は人々にいかなる影響を与えてきたのだろうか。

2 危機から生まれた新たな価値観について

先の章で確認した、新たに創り上げられたユダヤ人の価値観は、本章で見るように神への信仰によってその価値が根拠づけられているため、ユダヤ教における信仰がいかなるものであるか紐解くうえでは、この価値観についての考察を欠かすことができない。本章ではその価値観を根拠づける「神」に着目しながら、より詳しく検討していく。

2.1 ルサンチマン道徳に見られる価値観とその根拠づけ

第一章の終わりに見たような、現実苦しむ人間の心理的变化について、それを検討するヒントとして次の主張を参照する。

私の『道徳の系譜学』においてはじめて、高貴な道徳とルサンチマン道徳という対立概念を心理学的に提示しておいたが、後者は前者への否定から発現したものである。しかしこれこそ徹頭徹尾ユダヤ的・キリスト教的道徳なのである。生の上昇運動を（略）この地上で表現するすべてのものへ否と断言しうるためには、ルサンチマンの天才となった本能が一つの別の世界をここで捏造しなければならず、この世界からみてあの生の肯定が悪と、非難すべきもの自体とみなされた。（AC, 24）

危機に瀕したユダヤ人が抱いた現実に対する憎悪は、自己を虐げる強者が有する価値への否定とも言い表されている。ここで挙げられたユダヤ人のルサンチマン（怨念）道徳について、『道徳の系譜学』第一論文から読み取ることができるのである。

そもそも『道徳の系譜学』は、当時のヨーロッパ社会で基礎とされていたキリスト教道徳を批判するべく、道徳の系譜をたどってその価値を吟味することを目的とした著書である。ここで展開される議論によれば、強者に虐げられてきたユダヤ人は、現実で復讐できない弱くて惨めな自己を肯定し、想像上の復讐を果たすために、善悪の価値転換を実現させたのである。従来の高貴な道徳（＝主人道徳）において「よい」「強い」とされていたものは、ユダヤ人が築きあげたルサンチマン道徳（＝奴隷道徳）において「悪 böse」とみなされ、反対に「悪い schlecht」「弱い」とされていたものは「善 gut」であるとみなされるようになったのだ。この価値観に基づけば、弱者は神に愛され、幸福に与ることができる善き存在である一方で、強者は背神的で救われない悪しき存在であると解釈される。こうしたユダヤ人が創り上げた善悪の価値観が、キリスト教道徳へと受け継がれ、やがてはヨーロッパ全体に蔓延ってしまったことがここでは問題視されている。さて『道徳の系譜学』第一論文で展開されるこの考察は、本稿第二章で引用した『アンチキリスト』第15節に見られる、ユダヤ人が現実への憎悪によって虚構の世界へ価値を置いたとする主張を補強している。自ら高貴な道徳を掲げるニーチェは、神とは「空想的な諸原因」に他ならないと述べていたが、その一方で対立するルサンチマン道徳においては、神がその道徳の価値を保証する根拠となるのであった。惨めな者は神に愛されるゆえに幸福に与ることができるという善さを有しているが、逆に言えば、神がいなければ弱き者の善さは成立しないのであり、ルサンチマン道徳における「悪い」「弱い」は価値を成さなくなるのである。

2.2 根拠たる善き神への批判

そもそもニーチェに言わせれば、善き神という概念そのものが頹廢的な考え方である。「自然に反して神を去勢して、たんに善のみの神を作り出す」ことは「全く望ましくないこと」であると否定されるが、それというのも、神は善いものであるにとどまらず、悪しきものでもなければならぬからである（AC, 16）。この点に関して、『道徳の系譜学』第二論文第23節で見られる古代ギリシアの神々についての考察を取り上げることが、ニーチェによる善き神への批判を検討することに役に立つだろう。古代ギリシア人の間では、「神々は、悪の原因たるものとされた」のであり、「禍悪においてさえも人間をある程度まで弁護するのに、神々が役立った」。また「当時は神々が、罰を下すことを引き受けなくて、むしろそれより

も高貴なこと、つまり罪を引き受けることをしたのだ…」¹⁸とされている。ニーチェによれば古代ギリシアにおいては、神々は森羅万象の原因とされており、いわゆる善も悪もすべて神々の仕業であると考えられていた。それゆえユダヤ教・キリスト教のように、神を絶対的な善なる性格に帰することは、ギリシア人の間では到底考えられなかったのである。それゆえ、「神々の観念はそれ自体としては、かならずしも（略）かかる頹廢的な想像に導くものではない」のである（GM: II, 23）。ここから読み取ることができる要点として、ニーチェは「神」という超越的な絶対者の存在それ自体は否定していないということ¹⁹。そして批判すべき問題は、神から悪の性格を抹消してしまう点にあるということだ。

それを踏まえて、本稿の主眼となる古代ユダヤ教の神ヤハウエに起きた「神概念の一変」を考察する。『アンチクリスト』第25節において、「ヤハウエはイスラエルの神であり、従って正義の神である。 *Javeh ist der Gott Israels und folglich Gott der Gerechtigkeit.*」²⁰と述べられており、これは自己に肯定的な「民族の論理」に他ならないとされている。遺稿から補足すると、ヤハウエとは「もともと第一にイスラエルの神であり、その結果、正義の神であった」にもかかわらず、のちの解釈において、「第一に正義の神であり、それから離れてはじめて *abseits davon erst* イスラエルの神であると考えられるようになってしまった」と考察されている（Herbst 1887, 11[377]）²¹。つまり元来、イスラエルの神という民族の神が善なる結果を（それだけでなく当然ながら悪い結果をも）もたらすはずであったのだが、後代に至っては、第一に絶対的で善き神が想定され、そうした神がイスラエルを救う存在であると考えられるようになってしまったのだ。こうした「民族の論理」の無効化はさらに発展し、すべての幸福は神からの報いであり、すべての不幸は神による罰、つまり神への不服従という罪に対する罰であると解釈されるようになってしまった。しかしこの考え方は自然的な原因と結果との取り違えによるものであるとされる。つまり善なる神という誤った原因から、イスラエルの救済という結果を導き出してしまっているということが読み取れる。その顛末として、道徳的世界に蔓延するような、非自然的な因果性が求められるようになってしまったのである。先に見た「空想的な諸原因」「諸結果」もこれに続いて生まれてきたものであ

¹⁸ この箇所は、キリスト教における贖罪への批判として述べられているが、いずれにせよニーチェは神から悪の性格を排除する考え方を否定している。

¹⁹ 後に見るように、ニーチェは生の重心を此岸・彼岸のいずれに置くかという点に着目していたと考えられ、また超越的な概念全てが彼岸的な性格を有しているとも考え難いため、このように主張できるだろう。

²⁰ なおニーチェはヤハウエの表記について、“*Javeh*”と“*Jahve*”の両方を用いているが、一般的にドイツ語では“*Jahve*”あるいは“*Jahwe*”と表記される。

²¹ ヴェルハウゼンにおいても同様の主張が見られる。「ヤハウエは元来宇宙の神と認められていてそれからイスラエルの神となったのではなく、彼はもともとイスラエルの神で、只後に（遙か後代に）宇宙の神と認められるに至ったのである。」（Wellhausen, 1887: 13/35）

る。イスラエルの過去は、神に応じる罰であり、そして神への敬虔さとそれに応じる報いも存するという「愚にもつかない救済のからくり」が出来上がってしまったのだ。こうした神の意志を世間に熟知させるべく神の「啓示」が必要とされ、そのために、文学的に偽造された聖書が発見されることになったのである。従来の自然的な習俗や制度といった、その価値をそれ自身に持っているすべてのものは、僧侶によって価値を剥奪され、またこの否定によって新しい価値を創造するのである（AC, 26）。こうした顛末を見届けたニーチェによれば、ユダヤ人が危機に瀕した際、「神は棄てられるべきはずであった」にもかかわらず、そうではなく、神の概念から自然性が剥奪されることによって、「古い神」つまりヤハウエが依然として保持され続けたのである（AC, 25）。ユダヤ人は「おのれの神から優れた特性を抹消し」、自身の神を「善自体 *Guten an sich*」へと落とし込むことによって、「主人に復讐する」のであるが（AC, 17）²²、これはつまり、先述の通り屈服者の弱さを肯定するため、また強者へ想像上の復讐を果たすために、ルサンチマン道德の価値を保証する善き神を創造したことを意味しているのだろう。その起源となる古代イスラエルの民族神は、上昇する生の前提、また勇敢さや誇らしさを有していたにもかかわらず、こうした生に肯定的な要素は神の概念から抹消され、神は絶えず道德化し、ただただ善を象徴する存在となるのであった。今や神は「溺れる者の頼みの綱の象徴」、そして「救済者」へと「沈下」していったのである。神官的ユダヤ教から発展した神概念は、最終的にキリスト教において、「地上で達せられたもののうち最も腐敗した神概念の一つ」であるとされ、此岸での生に敵対する、神の国といった「彼岸」へと志す虚言の定式となってしまったのだ（AC, 18）。此岸における生の肯定を重要視していたニーチェにとって、彼岸は頹廢的な空想に他ならないのである。それというのも、「生の重心が、生のうちにではなく、「彼岸のうちに」——無のうちに——置きうつされるのなら、生からは総じて重心が取り除かれてしまう」（AC, 43）のであり、あらゆる実在性の否定への意志としての「彼岸」であるとされるからだ（AC, 62）。

3 「信仰」がもたらす「幸福 *selig*」とは

以上で、神官的ユダヤ教において基調とされていた価値観が頹廢へと通じることを確認したが、本章ではこれらの議論を踏まえ、本稿の目的となる「信仰」という観点から改めて聖書的ユダヤ教、神官的ユダヤ教が有する性質を示す。

²² 先述の通りニーチェの言説において、ユダヤ教とキリスト教のいずれを指しているのか明確ではない箇所がしばしば見られる。本引用箇所の前に、「歴史のいかなる瞬間にはじめて善き神と悪しき神との二元論的虚構が可能となるかは、わかることである。」と述べられている。それゆえに、古代イスラエルで起きた「神概念の一変」が（少なくとも本テキストで主張されている限り）最初であることを踏まえれば、後に続く箇所で述べられる、神を「善自体」に落とし込んだという一件は、キリスト教においてではなく、ユダヤ教においてあることがわかる。

ランジュによれば一般的にユダヤ教の文脈で語られる「信仰（エムナー）」とはアブラハムの信仰²³であり、かつ真のユダヤ人の特性であると考えられているが²⁴、ニーチェが考える古代ユダヤ教における「信仰」とは、こうした一般的な考え方とは乖離していたのである。そもそもニーチェは「信仰」一般を否定しているわけではないということが、1887年の遺稿から読み取ることができる。彼によれば、「以前は（つまり聖書的ユダヤ教の時代には）神への信仰が社会の自然な秩序を支えていた」のであり、「自然のなかに理念が浸透していた」のであった（Herbst 1887, 11[377]）。つまり聖書時代において、互いに同じ民族神を信仰することは、民族の維持や自己自身への感謝のためには欠かせないものであり、そうした信仰が、民族の、さらには自己の生の向上へと繋がっていたのである。それゆえ、彼は遺稿において「実践的生 *das praktische Leben* には信仰が必要である。」（Frühjahr 1888, 14[150]）と考えており、これこそが聖書的ユダヤ教における信仰の在り方といえるだろう。

それでは神官的ユダヤ教において、信仰はどういったものであったのか。第一章で確認したように、ニーチェによれば聖書的ユダヤ教から自然性が剥奪されてしまったのだが、それによって、「ユダヤ教の神聖なる構造」は人工の産物となってしまったのであり（Herbst 1887, 11[377]）、また神の一変によって、信仰から求められるものも変わらざるをえなくなった。それとはつまり、神からの幸福 *selig* である。より具体的に述べると、弱い自己を肯定するためにルサンチマン道徳を作り上げ、そうした道徳の価値を保証する神への信仰によって与えられる幸福である。同年の遺稿では、「ユダヤの僧侶階級は（略）、イスラエル民族を保存するために役立つこと、すなわちこの民族の生存を可能にする要件（たとえば民族意識の中心というべき割礼や生贄奉納など一連の行為）を、自然としてではなく「神」として導入することを心得ていた。」（Herbst 1887, 10[79]）、「ユダヤ教の主な所業は、罪と不幸とを結びつけ、すべての罪を神への罪に還元したことである。」（*ibid.*）と述べられている。罪という概念を含んでいる点から、これは神官的ユダヤ教を指している文章であると考えられる。先述の通り、神官的ユダヤ教において、すべての不幸は神による罰、つまり神への不服従という罪に対する罰であると解釈されるようになったのであるが、彼らは自身に降りかかる不幸を、神という概念を用いて理由づけしたのである。それゆえ、こうした儀礼を通して神を信仰することによって、自

²³ 信仰の手本は太祖のアブラハムとされている。彼は神への生贄として、自らの息子を捧げることに同意することができるような神の信仰を持っていた。つまり信仰を持つこととは、すべてのユダヤ人にとっての基本的な目標なのである（ランジュ, 2002: 276）。

²⁴ *ibid.*: 276-277. なお、ランジュは、ニーチェよりやや後代のイグナツ・メイバウム（1897-1976）の信仰論から、信仰は理性、常識、経験を放棄せず、「信仰＝信頼が完全に盲目的なものでなければならないことは意味しない」と述べているが、後に見るように、ニーチェにとって信仰は盲目的であるように読み取られる。

ら創り上げた罪（つまり不幸）という概念に対処できるということを、ニーチェは主張したいのだろう。翌年の遺稿に見られる、「「悦びにみちあふれ」させてくれるから、ひとは信仰を持つ。」（Juli-August 1888, 18[1]）という主張から、弱い自己を肯定するために信仰を有するのだと読み取ることもできるだろう。さらに『アンチクリスト』から補足すると、こうした、なぜ人々が神を信仰していたのかという点に関しては、「おのれの眼を永久に閉じること」によって、「癒しがたい虚偽の姿で苦しまない」²⁵ためだとニーチェが考えていたことが分かる（AC, 9）。先の通り神官的ユダヤ教においてユダヤ人たちは、善き神への信仰によって弱き自己を肯定し続けてきたのだが、ニーチェに言わせれば、信仰が幸福 *selig* ならしめるということは証明されておらず、ただ約束されているに過ぎないのである（AC, 50）。否、幸福は「約束されるもの」でもなく、条件に結び付けられるものでもない、というより、そうあってはならないのだとニーチェは考えている。それは、「唯一の实在 *die einzige Realität*」である（AC, 33）、つまり此岸において経験されるべきものであるのだ。「ユダヤ教の神聖なる構造」において「神の国」は、「少なくとも日常的な国民生活で、眼に見えるように表されなければならない」のだ（Herbst 1887, 11[377]）。「神の国」²⁶は、何ら待望されるようなものではないのであり、「昨日をもたず明後日をもたず、「千年」待ったとて来ることはない、——それは心での経験である」（AC, 34）。なお、信仰が経験によって語られるという考え方は、ヴェルハウゼン²⁷ やギュイヨー²⁸ から影響を受けているのではないと思われる。つまりそうした影響から読み取ることができるニーチェの主張とは、信仰によって得ることができる「幸福」は、彼岸での約束ではなく、此岸での経験に他ならないということである。まさに聖書的ユダヤ教において、それは自然に現れる雨や野の祝福であり、「自然的なもの」と形容することができるのだ。

²⁵ この断片の後半で、神学者においては真偽の価値判断が転倒しているという主張がなされているため、ここで述べられている「虚偽」は、神学者ないしはユダヤ人、キリスト者にとっての真であると考えられる。

²⁶ 「神の国」は本来、キリスト教教義で用いられる語であるが、ニーチェはユダヤ教について述べる文脈でもこの語を用いている。

²⁷ 神と民族の関係は自然のものであり、理解できるものではない。それはヤハウエに捧げた宗儀を通じて民族によって実証され、またイスラエルに与えた援助を通じてヤハウエによって証明された。神とは地上生活のあらゆる出来事における救済者であり、災いから解放されるということをやハウエから求めたのである。これは信仰ではなく経験の問題であったのだ（Wellhausen, 1887: 44/101）。

²⁸ Sommer は第 15 節の註解において、ギュイヨーの発言に言及している（2013: 90）。ギュイヨーによれば、原始的な宗教における信仰は、経験的かつ物質的なものであり、宗教信仰は特別な存在（*l'extraordinaire*、つまり神のような絶対者）への必要性から生まれるものである。しかし最終的に信仰は、聖典を文字通り信仰することとなり、思考の自由を放棄するものとなるのだ（Guyau, 1887: 103-104, 107）。また遺稿からニーチェがギュイヨーの文献を挙げている断片もあり（Herbst 1884, 29[67]）、ニーチェがギュイヨーから受けた影響は、しばしば先行研究においても言及されている（Ansell, 2009 や Pécaud, 1996 など）。

おわりに

最後に、以上の議論を整理してみよう。まず聖書時代においてユダヤ人の間では、神への信仰が民族の自然的な秩序を支えていた。神から与えられる善も悪も、自然的なものから見出される神の証とされていたのである。しかしながら民族維持の危機に陥った時に、ルサンチマンの本能から神の概念を一変させてしまった。それというのも、強者に勝つことができない弱き自己を肯定するべく、想像上の復讐としてルサンチマン道徳を生み出したのである。ただただ善であり続ける神は、こうした道徳の価値を保証する根拠となり、また神から与えられる善（幸福）は、現実という自然からではなく、「救済」なる彼岸的な概念に待望されるのである。これらを踏まえると古代ユダヤ教における「信仰」とは、聖書時代にあつては自然的な幸福を此岸で見つけさせるものであったが、神官段階に至っては、自然性を剥奪された幸福が彼岸でもたらされるものであると考えられるようになったのである。しかしながら、此岸からその重心が取り除かれるような信仰は、生の否定に他ならないのであり、ニーチェはこれを強く批判しているのであった。

凡例

ニーチェのテキストからの引用は以下のものを用いた。

KSA: G. Colli und M. Montinari (Hrsg.), *Nietzsche Friedrich: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, München, Berlin, New York, 1999.

著作の略号は以下の通り。

AC: *Der Antichrist*, GM: *Zur Genealogie der Moral*

遺稿については書かれた時期、ノート番号、[断片番号]で示す。

翻訳は以下のものを参考にした。

三島憲一訳『遺された断想(1885年秋-87年秋)』(ニーチェ全集 第2期第9巻), 白水社, 1984.

清水本裕, 西江秀三訳『遺された断想(1887年秋-88年3月)』(ニーチェ全集 第2期第10巻), 白水社, 1985.

氷上英廣訳『遺された断想(1887年5月-89年初頭)』(ニーチェ全集 第2期第12巻), 白水社, 1985.

西尾幹二, 生野幸吉訳「アンチクリスト」『偶像の黄昏 ; 遺された著作(1888-89年)』(ニーチェ全集 第2期第4巻), 白水社, 1987所収.

原佑訳『偶像の黄昏 反キリスト者』(ニーチェ全集 13), 筑摩書房, 1992.

信太正三訳『善悪の彼岸 道徳の系譜』(ニーチェ全集 11), 筑摩書房, 1993.

引用文献リスト

Ansell, Keith. (2009). "Free spirits and free thinkers: Nietzsche and Guyau on the future of morality", *Nietzsche, Nihilism and the Philosophy of the Future*, 102-124.

Berry, Jessica. (2019). "Nietzsche's Attack on Belief: Doxastic Skepticism in The Antichrist", *The Journal of Nietzsche Studies*, 50(2), 187-209.

Bishop, Paul. (2022). *Nietzsche's The anti-Christ: a critical introduction and guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Blondel, Éric. (2006). “LA « PSYCHOLOGIE DE LA FOI » CHEZ NIETZSCHE : L’ANTÉCHRIST, § 50, ET ECCE HOMO, « POURQUOI JE SUIS UN DESTIN », § 7”, *Revue Philosophique de La France et de l’Étranger*, 196(4), 421–436.
- Guyau, Marie. (1930[1887]). *L’irréligion de l’avenir: Étude sociologique*. Paris: F. Alcan.
- Holub, Robert. (2021). “Jewish Nietzscheanism”, *Nietzsche-Studien*, 50(1), 396–409.
- Kofman, Sarah. (1994). *Le mépris des juifs: Nietzsche, les juifs, l’antisémitisme*. Paris: Galilée.
- Pécaud, Dominique. (1996). “«CE BRAVE GUYAU»”, *Nietzsche-Studien*, 25(1), 239–254.
- Sommer, Urs. (2013). *Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben und Nietzsche contra Wagner*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Strong, Tracy. (2019). “Nietzsche and the Critique of Religion”, *Nietzsche and The Antichrist: Religion, Politics, and Culture in Late Modernity*, 141–158.
- Wellhausen, Julius. (1927[1883]). *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Wellhausen, Julius. (1985[1887]). *Heft 1 Abriß der Geschichte Israels und Judas. Lieder der Hudhailiten, Arabisch und Deutsch*. Berlin, Boston: De Gruyter. (丸川仁夫訳『イスラエル宗教文化史』, 新生堂, 1932.)
- 市川裕. (2009). 『ユダヤ教の歴史』, 山川出版社.
- 勝又悦子, 勝又直也. (2016). 『生きるユダヤ教 : カタチにならないものの強さ』, 教文館.
- ラーンジュ, ニコラス(2002). 『ユダヤ教入門』, 岩波書店.
- 上山安敏. (2000). 「ニーチェのキリスト教・ユダヤ教観」『思想』, 919, 122-145.
- ヨベル, イルミヤフ. (2002). 『深い謎 : ヘーゲル, ニーチェとユダヤ人』青木隆嘉訳, 法政大学出版局.

The Role of ‘Belief’ in Ancient Judaism: Nietzsche’s Perspective in *The Antichrist*

Sayaka HORI

In this paper, I aim to demonstrate what “belief” brought in ancient Judaism from Nietzsche’s *The Antichrist* (1888). In this analysis, it is necessary to consider Judaism as the basis of Christianity because I believe that interpreting Judaism as the origin of Christianity is key to understanding Nietzsche’s critique. As he often referred to belief in his work, this concept can be used to clarify his thoughts on religion. I focus on sections 15 to 18 and 24 to 28 of *The Antichrist*, which primarily discuss ancient Judaism. In addition, I will refer to *On the Genealogy of Morals* (1887) and his posthumous writings (especially from 1887 to 1888). As it is challenging to understand Nietzsche’s philosophy solely from his work, I also focus on Wellhausen’s arguments, whose interpretation of the Bible influenced Nietzsche. This paper proceeds as follows: First, Section 1 describes how, as understood from *The Antichrist*, ancient Judaism is divided into ‘biblical Judaism’ and ‘priestly Judaism’, primarily due to the crisis of ethnic preservation caused by the Babylonian captivity, with Nietzsche’s evaluation changing accordingly. I particularly focus on the relationship between God and humans in Judaism. Next, in Section 2, I consider the problem of values arising from this change and the idea of ‘God’ that grounds those values through belief. Then, in Section 3, I examine Nietzsche’s perspective on ‘belief’ in ancient Judaism based on these considerations. I argue that ‘belief’ allowed people to find natural grace in this world during the biblical period of ancient Judaism. However, during the priestly period, it was believed that grace, deprived of naturalness, would manifest in the other world. Nevertheless, a belief that removed its importance from this world was a denial of life, which Nietzsche strongly criticized.