

牧師と教會とはこの傾向の繼續である。隱忍と險謀と夜とを以て彼等は羅馬帝國を斃した。そして確立した物は地獄、無垢なる者の犠牲、血を飲むことに依つて達せらるゝ神祕的合一などの「凝固したる概念」と「傳統の秘密」とである。チャンダラの復讐はこれらの物を以て世界即ち羅馬征服を努めてゐたのであつた。

ニイチェは斯く基督教を反基督であり、また眞正の宗教的經驗即ち生活の大歡喜を看過してたゞ形式に駛つたものであるとした。この形式は即ち群集道德であつて、猶太本能がこれにより強者を征服しやうとするのである。凡て汎神論的傾向、または自己肯定、自己目的の傾向あるものは基督教の假面を被つた非基督教のものである。ニイチェは自ら基督教を辯護する内的要求の最小なる片影をも有してゐなかつた故、基督教が倒れかゝる度毎に新らしき支柱を附加する傾向を滑稽として笑つた。ニイチェの見解よりすれば、基督教のとせらるゝ凡ての思想が基督教に最初より萌芽として存在してゐたと見るのは、「基督教の奴隸が群集道德より自由になることが出來ないながらも猶生活肯定自己主張をやりたい爲めに、反基督教的思想を基督教の假面によつて説いた」と云ふ事實を見間違へ、恰かも基督

教の内にさう云ふ思想が含まれてゐたかの如く解釋するからである。ニイチェは基督教を嚴密に生活否定、自己否定、利他、弱者の尊重、形式への屈服などの傾向に限つた。この限定は傳統の權威を打破し、古き者に新らしき意義を附會してその古き者を救ふと云ふ弊を斥けることが出来る。何故ならば基督教と稱せらるる偉大な思想が生れても、その偉大は非基督教のな所にあつて決して基督教な所にはないからである。

三 基督教とその理想

ニイチェは基督教が耶蘇の生活と根本的に相違することを認め、反感の本能より出た基督教は、強健な古代希臘の異教に反抗して起つた希臘末期の頹廢的傾向と融合し、耶蘇の言行を反感の本能(即ち猶太の本能)とこの頹廢的傾向とにより解釋したのであつた。寧ろそれは、既に始まつてゐたクラシイクの理想、尊貴なる宗教に對する争闘に、乗り掛つて行つたのだと云つても好い。反異教は彼岸の希望、メシヤの神祕、救世に關する傳説、禁欲主義、世界否定、迷信的淨罪などを信仰す

る卑き群集、奴隸、婦女の宗教である。基督教の有する偏見も、つまりは猶太的本能
が頽廢したる希臘哲學を利用して、その頽廢を極度まで押し詰めたものである。
個人の不死、他界の存在、罪に對する罰と宥和との矛盾、人間を神化せずして人間の
神性を滅却し、神人を分離すること、歡喜に充ちたる地上生活を云はずして腐敗と
病衰との世界を説くこと、耶蘇が反抗したる教會的制度の復興生活に密接なる神
秘を説かずして空想的な神秘を説くこと——これらは凡て基督教の大いなる偏
見である。耶蘇の生活の示す所は、『今』と『凡ての時』、『此處』と『凡ての處』が相融合
したる生活沸騰の象徴であるのに、基督教はこれを奇蹟と救済との傳説として解
釋した。かくして『小さき者の道徳』が價値の標準となり、神意の發現となつて人間
の上に懸つた。

基督教の變遷は種々なる相を現はしてゐる。例へばアウグスチンに於ては、ブ
ラトニズムスが支配者であつて、純粹な基督教を見ることは出來ぬ。その他神秘
禮拜、禁欲主義などが支配者となつたこともある。然し基督教の根本は常に反
自然化であつて、その底には屈服者、卑俗者、奴隸などの群集が權力を意欲してゐる。

その説く所は生活の否定であつても、彼等は決して自ら禁欲、自滅を實行しやうと
いふのではなく、寧ろ強者にそれを實行させ、自らは安全に生活を肯定しやうと云
ふのである。彼等は偉大なる人格への悦ばしき没入を知らず、常に嫉妬と憎惡に
動いてゐる。先づ自らを獨立自由の者と想像し、次に凡ての人の同權を説いて強
者を自らの位置に引き下ろし、最後に信仰の故を以て自己を優良とし、強者を卑賤
とする。斯くして自ら支配者の位置を得やうと云ふのである。これらの群集の
内には第一に屈服者、第二に凡庸者、第三に不満と病衰に苦しむ者の三要素があつ
て、第一の要素は政治的に尊貴なる者及びその理想と戦ふ時に用ひ、第二の要素は
靈肉共に例外なる者、特權ある者と戦ふ時に用ひ、第三の要素は強健幸福なる者の
自然本能と戦ふ時に用ひる。偕て勝利が得られた時には、政治的の權威は群集の
價値標準に従つて活らき、強者はその爲の戦士となり、幸福なる者はそれを謳歌す
る。かくなれば屈服者と病衰者とは必ずしも必要ではない。唯中庸にして平凡
なる者のみがその全盛を誇ることになる。この凡庸者の世界——群集の反自然
的價値標準が確立せられた世界——に於て群集が再び自然に歸る——即ちその

貧弱なる本性を公然主張し初める——これが平民主義である。

支配者が基督教に屈服する時にはそれが屢群集を征服するための假面であることがある。支配者はこゝに基督教が服従を教ゆる宗教であることを利用するのである。支配者本能と群集本能との一致は基督教國に於て時折實現せられるのであるが、支配者は直接の主我主義から、群集は間接の主我主義からそこに到達するに過ぎない。

基督教に深く立ち入れれば入る程、群集本能が如何に伶俐に、如何に巧妙に、その勝利を得たかが示されてゐる許りである。この才智の根本には三つの物がある。即ち信望愛、これである。第一の信仰はその内最も重きをなしてゐる。元來或る事が眞實であると云ふのと、眞實であると信仰すると云ふのとは全然異なつた道から到達せられる。然し信仰は容易に安固とした境地を造る。例へば人間に罪があること云ふことは眞實であるにしてもないにしても、兎に角自ら罪ある如く感じ、そしてこの罪から救はれたと信ずるのは幸福であるに相違ない。偕て人間を幸福にする者は凡て眞實であるとせられる故に、遂に信仰は眞實を現はすことと

なつた。他界の信仰は地上生活に於て苦しめる人にも永久の祝福を約束する故に、他界は眞實に存在する。——しかし信ずると云ふ事は眞實の證明にはならない。また幸福や快樂は眞實を示す者ではない。凡て知識の解釋に煩はされた者は眞實の生命を現はしてゐないのである。けれども生命の増進に力ある解釋は凡て眞實と呼ばれるのであるから、信仰が生命を促進するならば、それは眞實とせられても好い。唯この意味に於ては永久に眞實であると云ふ事はあり得ない。何故ならば信仰は生活の流動向上を便ならしめる爲の、一時的凝固であつて、生活がそれに依り増進せられたならば直ちに融解すべき性質のものであるからである。それ故偉大なる人は信仰を手段として生活を進めるが、決して信仰に束縛せられると云ふ事はなく、また一貫した信仰を持つと云ふこともない。偉大なる人の内に一貫して活らくのはその人格であつて、信仰ではない。この意味に於て偉人は必然に懷疑家である。これに反して弱者は確乎たる信念を求め、信念に屈服してそれに従屬してゐれば、彼等には安心が得られるので、潑瀾たる流動に堪え得ない餘りに不動の凝固を希望するのである。基督教の才智は弱者のこ

の信仰への本能的傾向を利用した所にある。基督教は一つの確立した信仰を與へてこれを永久の眞理とし、それ以外のあらゆる知識を虚偽として排した。基督教的解釋は永久の凝固によつて弱き群集を流轉の苦惱より救ひ、強き例外者に不
斷の破壊を禁ずる。信仰を重んずる理由はこゝに在る。

第二の才智は希望である。『今』が凡てあり、『自己』が宇宙の生命であると云ふことを解し得ず、生活をば目的、活動者、活動などに分裂せしめた弱者の心理は基督教によつて巧妙に利用せられた。基督教は未來に實現せらるべき偉大なる幸福を希望として與へ、それによつて弱者を最も強く興奮せしめたのである。然し腦める者を永久に鼓舞するためには、その希望が多くの現實によつて反證せられ、或は満たさるゝことによつて消滅すると云ふ如き者であつてはならぬ。故に基督教の才智は希望をば現世に置かずして彼岸の世界に置いた。彼岸にある希望——云ひ換へれば單なる意識的凝固、これに依て基督教は全生活を束縛しやうと試みたのである。——この點に就てドリウスは、強い希望が生活の刺戟であるならば、不死、彼岸生活などの希望は大いなる生活の刺戟として有用なものであるから、

ニイチエがこの希望を排したのは矛盾だとした。然しニイチエはこゝに凝固したる弱者の生活をのみ意味してゐるのである。現實生活と全然相反する生活を最高價值とし、それに依つて僅かに現實生活に堪えやうと云ふ如きは、自由なる強者の最も忌む所である。現實生活の價值を空想の世界によつて計るのは寧ろ生活を汚辱するものだと言はねばならぬ。群集本能はこの汚辱を敢てして、密かに自己の生活を肯定しやうとしたのであつた。

第三の才智は愛である。いかに束縛せられても猶何等かの形によつて現はれやうとする深い本能を征服し、キナス禮拜の泌み互つてゐる民衆を支配する爲めに基督教は性愛をば神と結合した。先づ神は *Person* でありまた若くなければならぬ。それ故女のためには美しき聖者男のためには美しき聖母が禮拜の的として掲げられた。童貞不犯の要求は宗教的本能の神秘性と激熱性とを益々高め、禮拜をばより暖かく靈活に狂熱的にした。何故ならば生命を高潮に導き、生命に強大な活動を與へる性愛が、こゝには神への愛に化身せられたからである。然し自己を肯定する人間の本性は、この基督教の才智によつて自らの價值を失ひ、自己否

定生活逆轉の方向に利用せられてゐる。

以上三つの才智の上に立つて基督教は人間の去勢をやつた。自然の本能を亡滅せしめるために、男性的なる情熱と價值とに對して争ひ、しかも力を以てするところが出来ない故に、狡策と蠱惑と虚偽とを以てした。先づ始めに群集本能の理想の方へ一般の徳操を引きつけ、古來の理想を凡ての理想の反對でもあるかの様に否定する。次に自己の類型を一般の價值標準として立て、これを世界とその運命との内に投射して神とする。自己の理想は無上の權力を有する神から直接に出たものである故、この理想に反する者は皆神の敵である。凡て存在の苦惱、汚穢、恐怖、危険は刑罰として神の敵に與へられた者である。かくて遂には「自然」を神の敵とし、自然に生くるのは大いなる忍耐の試みであるとするに至つた。こゝに自由なる自然人はこの本性を全然虚無にせられて了つたのである。

基督教的理想は群集本能が強者を弱めるために用ひた利器であつた。けれどもも主動力たる此本能は隱秘の内に包まれ、唯その理想のみが價值標準として表面に立つてゐる。遂にはこの理想が人間その者の理想であるかの如く考へられて

來る。

基督教的理想が否定するのは、力と美と智とに充ちた高貴なる人間の理想である。誇り、情熱、距離、偉大なる責任、豪慢、華美なる獸性、戦闘と略取とを歡ぶ本能、情熱の神化、復讐、狡策、憤怒、情欲、冒險、認識——凡て此等の權力意志より出づるものは、こゝに拒否せられる。また教育、知識、商業、その他國家、政治、文明社會、裁判制度など凡て人間に利益を與へる物を、基督教的理想は斥けやうとしてゐる。——基督教的理想は權力意志の現はれたる凡ての統治組織を解體し、永久の靜止平安、恒常的な快樂を求めやうとするのである。然し世界の本質は活動であり、快樂は生活の隨伴現象として苦痛に對して起るものである故、右の如き理想は明らかに生活に觸れないものだと言ひ得る。充實した生活は征服と創造とにいそしみ、流轉を恐れず、快苦を選ばない。平安と祝福とをのみ説くのは生活が退進し、頽廢しつゝある徴候である。

耶蘇のデカダンの感受性は彼の生活に分裂を引き起し、大いなる統一を得るためには自己征服を極度に押し進めて自己を苛責しなければならなかつた。然し

彼の生活は自己主張を基調としてゐる故、その無抵抗無防禦は積極的でありまた冒險的である。然るに基督教的理想は、この複雑なデカダンの性格の豫想なく、唯自己の苛責をそれだけとして尊重した。従つて自己感を斥けて謙抑を奨め、欲望を憎悪して禁欲を奨めると云ふ事を何等の背景なしにやつた。肉體の衰弱より來る神經の惑亂例へば幻想幻覺の類を靈的として尙ひ、肉體を苛責して極度の衰弱と虚脱とに達せしめた時、もしくは祈り、悶えに依つて感情を激發せしめ力を消盡した時に起る輕易な心持を、解脱として重んじた。原因としての神、靈魂、結果としての罪、救ひ、恩恵——神や精靈との交際、人間中心の自然科学、後悔、良心の苛責、惡魔の蠱惑、神への近接、神の國、永生——此等基督教的の假構の世界は唯現實を否定することによつてのみ存在し得る。基督教的理想はかくして現實を汚辱し罪ある者とし、人間活動を良心の苛責によつて鈍らしめたのであつた。或る活動に伴つて良心の苛責を覺ゆるのは、その性格が猶その活動をなすだけに成長してゐない徴だと云ふことが出来る。

反自然的反現實的傾向は自己を否定し自己の主張を没却して他を愛すると云

ふ著しい特長となつて現はれてゐる。然るに一方では個人の利益が種族の利益よりも尊重せられ、主我主義は個人の不死にまで高められてゐる。この矛盾は基督教的理想とこの理想を單に武器として用ひる群集本能との關係から生じて來たのである。それ故群集本能より見ればそこに一貫した動向が現はれてゐる。所謂個人主義はこれである。個體は絶對的に重要な者であつて如何なる人間と雖神の前には平等の權利を持つてゐる。従つて何人も他人に侵され又は他人のために犠牲となるべきでない。然し同時に何人も他人を略取し苦しめ、自己を他人の上に押し進めてはならない。犠牲にし得るのは唯自ら自己に對してのみである。然るに『愛』は最高の善なのであるから、自ら自己を犠牲として他を愛すること——没自己と他愛とは自ら最高の善をなすことになる。即ち自己否定は實は最上なる自己主張なのである。——これによつて無力なる群集人は、自ら自己を否定するのではなく、如何なる場合にも他より征服せらるゝ懼れなく、たとへ自ら自己を否定してもそれは實に大いなる自己の肯定だと云ふことになる。その代り不斷の征服による生命擴大の理想、群集を偉人の犠牲として人間生活を高上

せしめ様とする理想はこゝに最も痛ましい傷害を受ける。

ニイチュは以上の如き見解よりして、基督教の上に力限りの酷評を加へた。彼自らそれを、基督教會に對する古今未曾有の恐ろしき弾劾とした。ニイチュにとつては基督教はあらゆる墮落のどん底である。人生のいかなる價值と雖基督教によつて腐敗せられない者はない。生命の美、高貴、自由は永久に追放せられる。——基督教とは唯一の偉大なる呪咀、內的腐敗、復讐本能、こゝには如何なる手段方法も充分毒惡、隱忍、猥小、地獄的であり得ない、そしてまた唯一の不滅なる人性の汚點である。

ゲオルグ・ジンメルはニイチュが基督教を目して降り行く生活の宗教的祭祀なりとしたことをニイチュの誤解に歸した。ジンメルの云ふには、——ニイチュの思索法は超越的性質のものではなくて、生活、道德、歴史などに即してゐる。それ故ニイチュは基督教の超越的關係及信仰表象には立ち入らないで唯地上的關係のみを見た。けれども根本に於ては兩者の思想は相反する者ではなく、共に實在の性質にのみ掛つてゐる。ニイチュはそれが生活に現はされて居るとし、基督教は「より高く神

なる秩序』の要素、即ち『包括的全體』の部分として、また究竟價值として在るとする。

ニイチュの『生活』も後者と同様の復位置にある。然るにニイチュは基督教の價值感を唯愛他主義にのみ置き、靈魂が究竟價值として、自己目的として解せられてゐることを看過した。抑も靈魂の活動を客觀的關係にのみ價值ありとするか、又は靈魂の性質が凡ての活動に自らを表現し、凡てを自らのためにありとし、權利價值を自らの内に有してゐる者とするか、——この二つの途には大いなる差異がある。

前者はカント、平民主義、社會倫理學などの立場であり、後者はニイチュ及基督教の立場である。愛他主義は前者であつて後者ではない。基督教は根本に於ては沒自己犠牲などに最高價值を置かず、唯内に在る人格の性質に價值を置く。ニイチュの眼はこの根本に届かなかつた故、愛他主義の攻撃とはなつても、真正基督教の攻撃とはならない。然し現に俗人の多衆を支配してゐる者は、この真正基督教ではなくて平民主義的理想である。即ち俗人基督教は真正基督教とは全然反對に、愛他主義である。平和、溫良等の力説も俗人基督教のことである。——以上ジンメルの論は些か觀察の重點を片寄せて居る様に思はれる。ニイチュは現代の生活及文

明に對する基督教の影響に重點を置き、その方面より觀察して、基督教が主として俗人基督教としてのみ活らきつゝあることを發見し、基督教的と云ふことを俗人基督教的の意に用ひたのであつた。それ故ニイチェの眼には眞正基督教的と名づけらるゝ者が凡て反基督教的と見えたとあつた。耶蘇自身が反基督教的である。基督教的とせらるゝ多くの偉人思想家の中に含まれてゐる自己目的的傾向は凡て反基督教的である。多くの高貴なる思想は、單に基督教の假面を被る事を餘儀なくせられてゐた。かく見る時にはニイチェの呼ぶ「基督教」とジンメルが呼ぶ「基督教」とは内容を異にしてゐる。この内容の差異が明かとなれば、ジンメルがニイチェの誤解として擧げた點は甚だつまらない者になつて了ふ。

ジンメルはなほニイチェと基督教との一致を説いて云ふには、——ニイチェにも高貴なる超越的本質への動向がある。これによつてニイチェは内にある人格的高昇が絶對者と接觸することを説いた。神はない、若しあらば神は自己でなくてはならぬ。この人格主義の高潮に於てニイチェは内生活の基督教的潮流と近接してゐる。基督教では、人間が神に比べて有限的な障礙と下卑とを持つてゐると共に、

また人間が神と合一し得ることを考へる。これは神秘家、シラスチイク、エックハルトなどに明らかに現はれてゐる。ニイチェやスピノザにもこれがある。兩者共に初期の獨逸神秘家と同じく特殊個性「自らのために在ること」などが普遍神性を全體としてある事等と一致しないと見る。然しスピノザが神秘家風に個性を無とし、人間の本质を神とし、特殊なる我の形式は現實でもなく眞の實在でもないとするに反し、ニイチェは神を無として同結果に到達する。兩者いづれも、我と神との融合としては一方に偏してゐる。シュライエルマッヘルはこの分裂に打ち克つて、特殊は普遍が自らを表現する形式だとした。即ち特殊なる人格は萬有の生くる方法であり、神は個性の内に個性として生くるのだと云ふのである。

ジンメルは右の如く説いたが、然し吾人の見る所によれば、既に敘述した如くニイチェは特殊なる人格が權力意志の活動であり、權力意志は常に特殊なる力として發見することを説いてゐる。自己は特殊なる人格であり同時に宇宙的生命である。この點より云へば、ジンメルがシュライエルマッヘルの成功として説いた物は、ニイチェによつても到達せられてゐる。——またジンメルがニイチェと内部に於て一

致すると見た基督教の潮流は、ニイチェが反基督教的と見たものである。汎神論はニイチェより見れば基督教ではない。スピノザもシユライエルマッヘルも其重點の置き方より云へば寧ろ反基督教的である。彼等の内に主動力となつてゐるのはその人格であつて基督教ではなく、生命の流れであつて基督教の潮流ではない。基督教は教義として極度に凝固した確乎不動の價值標準である。これに新らしき意義を附加すると云ふのは實は自ら樹立した價值標準に基督教の假面を被らしめることである。一方より云へば基督教の破壊であり、他方より云へば自己の傷害である。教會が新らしき意義を裁用するのは新らしき意義を固有の理想の武器として用ひるに過ぎない。凝固したる教義が基督教の特徴である故に基督教の潮流と云ふものがある筈はない。流動するのは生活であつて、基督教の信仰は永久に凝固してゐる。基督教の内に含まれた高貴なる自己肯定は、生活より直接に流れ出づる異教的のものである。この傾向を眞正の基督教と名づけるのは、異教的のものを基督教の根本とする大いなる矛盾を引起す。

ドリウスは、ニイチェの基督教批評が、その独自の權力意志より出立した消極的超

越的なものであつて、宗教的經驗より宗教を見ることも出来ず、また宗教的人間の心理を了解することも出来ず、結局力を入れた所は凡て基督教の根本問題に觸れてゐない者であるに關はらず、——また多くの誤解と誇張と矛盾とに依つて、その攻撃する所が結局自らの上に歸つて行くに關はらず、——彼が神學者の上に與へた効果は確實なものであるとした。即ち神と世界との二元的人生觀の困難であること、基督教の神が人民の神人格の神であつて萬有、人性の根元たり得ないこと、汎神論的傾向とは相容れぬこと、歴史的事實の過重が弊害を伴ふこと、神學によつて人間侮蔑の文明が生れたこと——これらの點に於てはニイチェの矢は正鵠だとした。またドリウスは、ニイチェが屢その内面的に結びつけられたる如く感ずる傾向に對して、初めはあらゆる怒罵をあびせ掛けながら、自己の内生活が熟して來ると共に忽ち轉向をやると云ふ例を挙げ、ニイチェの基督教反抗がやはり内面的共鳴の現はれてあるかも知れぬと云つた。

ドリウスも亦ニイチェの大膽と粗暴に堪え得ない人である。ニイチェは大醉歡喜によつて宗教的經驗を最も深き所より輝した。宗教的經驗は生活であつて教義

に煩はされる筈のものではない。また教義にみちびかれて到達せらるゝ筈のものでもない。教義に捕はれてゐる間は最も深く直接なる宗教的經驗はあり得ない。耶蘇の偉大なのはその生活である。耶蘇はその生命の充實を全生活、生と死とによつて表現した大いなる象徴主義者である。耶蘇より力を得るとすれば、その教義からではなく、その流動せる暗示からでなくてはならぬ。耶蘇に導かれて大醉歡喜に達する人があるとすれば、それは凝固したる信仰より來るのではなく、耶蘇の暗示に觸發せられて自己の生命が燃燒するのである。基督教はあくまでも凝固したる信仰の上に立つ。人を深い宗教的經驗に導き、自由なる生命の發揚を可能ならしむる者ではない。寧ろ生活を縛り、頑固なる價值標準の下に屈從せしめる。基督教徒は奴隷であるか、でなければ教義によつて復讐本能を發揮する群集人である。ニイチエは耶蘇とは共鳴しても、基督教とは決して共鳴しない。

ニイチエが常に宗教の根本事實に觸れ得ないとせられるのは、結局權力意志が普通に生命の本質とせらるゝ者よりもより動的だからである。宇宙的生命は圓滿完全な靜止者とせられるにしても、また永久の活動者とせられるにしても、常に權

力意志のやうな恐ろしい物ではない。物質が精神を墮落せしめ様とする故に、精神が物質に對して努力する征服の戦はニイチエに於ては本質的事實とせられてゐる。惡の原理に對する精神の戦には、惡を征服し若しくは惡を脱れた境地が慰安として在る。然し權力意志は永久に戦ふ者それ自身なのである。この境地に復歸すると云ふことには、普通に解脱と云ふ語に伴ふ『苦惱』よりの自由、『平安』などと云ふ心持が伴はない。これニイチエが、その權力意志の大醉歡喜に適歸する者を唯少數の伴侶にのみ求めやうと欲する所以である。

第二章 道德の批評

ニイチエがこの批評によつて企てたのは、『道德の名を以て人間の上に掛つてゐる價值標準が如何に生活を汚してゐるか』、『元來は清淨無垢である生活の事象が、生活自らのために造られた遠近法的な價值解釋の固定することによつて如何に汚されたか』——これを示さうと云ふのである。道德的として賞讃せられる者も不道德的として侮蔑せられる者も、その本性に於ては全然異なつた關係になつてゐる。最も普通な性欲の例の示す如く、不道德的とせられる者が、屢より根本的である。大いなる充實を目掛けて生活が開展するためには、所謂『不道德的なる者』は益々進歩しなければならぬ。ニイチエはこの關係を明らかにしやうとする。

ニイチエが一八八七年道德系統學の序文に於て語る所によれば、彼の道德に對する疑惑は殆んど、先天的と云つても好い程に若くから彼の心を捕へ、如何にあせつてもそれを押へることは出来なかつたと云ふ。十三歳の時既に惡の起源に就て

考へ初めた。やがて神を惡の父とした。カントに反對した。その内に、神學的偏見と道德的偏見とが區別して考ふべき者であることを悟り、惡の起源を彼岸の世界に求めなくなつた。次で歴史、言語學、心理學などの研究は、惡の起源の問題を變じて、『人間は如何なる條件の下に善惡の價值判斷を見出したか、そしてその價值判斷それ自らは如何なる價值を持つてゐるか』と云ふ問題にした。道德は危險、墮落の徴候か、或は生活の充實、權力意志の表現であるか。ニイチエは此問題に多くの思索を費し、種々なる解決と更に新らしき問題とを、いくつもいくつも積み重ねて行つた。かくして彼は自己に獨自なる國土を發見した。

この間に酸酵しつゝあつた彼の思想に、強い刺戟を與へたのは、パウル・レーエの『道德威の起源』であつた。ニイチエは此書のあらゆる點に向つて否定を叫びながら、猶此書に引きつけられた。この時初めて、道德的偏見の起源に關するニイチエの假説が日光の下に輝らされた。これは彼が『人情的』を書いてゐる時であつた。こゝに明瞭となつた彼の思想は、充分ではないが、『人情的』の内にも、又『歡ばしき科學』、『曙光』の内にも既に現はれてゐる。彼は晩年に到るまでこの思想を確守した。

その間に思想は益々固く相互に抱き合ひまた相互に融け合つて成長した。これによつてニイチェは自ら、此等の思想が初めより個々に成立したものはなく、一つの共通な根、即ち認識の奥底に活らさつゝ常に或る一定の者を表現し願望する根本意志から出てゐることを認めて、そこに歡ばしい確信を得た。凡ては個別ではなく、有機的である。

道德の起源を明瞭にした時には、『道德の價值』の問題が既に心の内に醗酵しつゝあつた。この問題に就てはニイチェはその『大なる師』シ・オペンハウエルと全く相反した方向に進んだ。シ・オペンハウエルは、非利己的本能、同情、自己否定、自己犠牲などの本能を尊崇し、超越的のものとし、遂に、價值その者とするに至つた。そこには生活及自己に對する反感が根本となつてゐる。然しニイチェの心の奥より湧き出づる心持は、この自己否定の傾向を絶対に排斥し、これを人生の危機、没落と病衰と虚無への迷はしとした。此同情、道德に對する反抗は、『道德的評價の批評が必要である、道德的價值それ自らが疑問とせられなければならぬ。』と云ふ新らしい要求として現はれた。こゝに在來與へられた者、疑ふべからざる者とせ

られた道德的價值の權威が烈しく震搖せられねばならぬ。そこに初めて新らしい道德の足場が定まる。——ニイチェが在來の道德的價值を破壊した所には既に彼の新らしき價值が樹立せられてゐる。

第一節 善惡の問題

一 道德的評價の意義

人間の眼が鋭くなり、科學的精神が力を得、凡て凝固したる者に對する不信が横溢して來ると共に、在來の道德的評價をも懷疑を以て迎へるのは當然の傾向である。ニイチェは道德的評價を恰かも彼が認識を批評した如くに批評した。先づ道德的評價、善惡の標準が超越的根據を有する者ではなくして、生活のために造り上げられた者だとする。即ち權力意志が自らのためにする解釋だと云ふのである。この解釋は或る生理的狀態の徴候であり、また或る支配的判斷、即ち内生活に支配

的に活らいてゐる傾向の必然に要求する判断、例へば或る物を征服せんとする意欲から出た判断の精神的水準の徴候である。そしてこゝに解釋する者は、吾人の内に最も直接な權力意志の活動として現はれてゐる感動である。それ故、道徳は感動の記號だと云ふことが出来る。

道徳はかくの如く、或る實在の生活條件より生れた評價の系統である。凡ての徳操は生理的狀態より出た者であつて、有機的の主要作用を必然又は善と感ずるのである。生活が自由なる成長開展をなす時、それが意識的となつて自らに對して現はれれば、そこに善と云ふ判断があり、その反對に生活が壓縮せられ消滅に導かるゝ時には、惡の判断が生れて来る。また生活の開展を自由ならしむる條件、或は物が意識の内に圖式として整齊せられ、それに對して生活が關係を附け、感動の彩をその圖式に塗る時に善の判断がある。つまり善惡の判断は成長と退衰との活動若しくは條件の意識が、忍びやかに現はれてゐる所の表徴である。それ故凡ての徳操は本來精練せられた情緒高められた活動なのである。例へば人間への同情と愛情とは性欲の進化であり、正義は復讐欲の進化であり、名譽は對等に敵を

認むる生活の興奮である。

かくの如く善惡は現象の道徳的解釋であつて、現象そのものの性質ではない。道徳的現象と云ふ者があるわけではない。そして道徳的解釋と云ふものも道徳から出るのではない。

凡ての道徳的評價には或る一定の遠近法が活らいてゐる。個人、群集、種屬、國家、教會、信仰、文明などの征服と生長との爲の遠近法である。眼界を限定して特に親密なる者に奥深く進んで行くこと——これが生活を強める。従つて認識として客觀的である必要はない。自己を中心として自己のみより見た主觀的の判断が生活のために有用なのである。この事實が忘れられて、遠近法的なる評價を客觀的根據より出た者とする故に、人間には矛盾した評價と性情とが渦巻くやうになる。この點に於ては赤裸々に活動する動物は人間ほど病んでゐない。(尤も人間よりも健康であると云ふことは、必ずしも人間よりも優良であると云ふ意味ではない。)人間は内に在る矛盾のために性格の分裂と弱化とを餘儀なくせられる。

この傾向は人間が「認識」と云ふ大いなる方法を持つてゐる故に益々助長せられる。人間は珍らしき者解すべからざる者に逢ふ毎に、不安と恐怖とを感じて、忍耐することなく急ぎその境地を脱しやうとする。そしてそれが既に自己の内に凝固し自己に親密なる者として解釋せられた時初めて安心する。それ故、一度善として評價せられた者は、知識の凝固してゐる限り常に新らしき者を規定しやうとしてゐる。如何なる評價の蔭にも必ず道德的評價が命令的に活らく。この道德的評價が生活の刺戟となり經濟となるために、常に生活に即して改造せられる時には、それは決して生活に害悪を及ぼすことはないのであるが、永久に確立した者として生活を支配しやうと活らく時には、必然に流動的なる内生活と衝突しなければならぬ。若しこの衝突に於て固定した解釋が勝利を得て來ると、たとへ奥底に於て強い本性が抵抗することの出來ない力を以て道德的解釋を支配しこれを廻轉せしめつゝあるにしても、人間は全然それを意識することなく、常に表面的な解釋を以て生活を縛つて行く。かくして道德的評價はその根底を失つて了ふ。これが道德的評價の藏してゐる最も大いなる危険である。

道德的評價は人間のあらゆる認識に融合してゐる。既に感官印象の内にもそれは共に活らいてゐる。また意欲と云ふことにも或る目的があり、目的の中には既に道德的評價がある。快不快をも人間は屢道德的評價を投げ入れた後に感ずる。従つて道德的評價の危険はその影響する所が人間生活の全般に互つてゐる。こゝまで説いた所では道德的解釋と論理的解釋との區別が明瞭でない。もとより生活活動は渾一であるから、道德的論理的などの根本的區別はないのであるけれども、それを解釋する態度には差異がある。即認識は、生活をその非常なる超論理的の複雑より救ひ、單化したる論理的複雑の世界を假構することに依つて生活を強めるのである。道德的解釋は勿論認識として現はれた權力意志の抽象單化的活動を豫想するのであるが、認識よりも更に進んで生活に對する價值の階級を判定しやうとする。認識は生活に何等かの價值あるもののみを抽象して現象世界を造り、道德的評價は特にその内に生活と痛切に關係するもののみを擇んで價值の高下を明示する特殊の世界を造る。凡て意識的にあるものが實行のため、解釋であるに關はらず、特に道德的評價のみが實行のためと云ふ點に重點を置

かれるのはこの故である。

倍て、道徳的評價は既に説いた如く、或る特殊な權力意志の遠近法的解釋であるとせられた。然らばそれは單に主觀的に過ぎぬものであらうか。あらゆる個人は正當にその獨自なる善と惡とを云ひ得るのであらうか。——ニイチュは明瞭に優良なる個人の善と惡とが、唯少數の優良なる階級にのみ通用することを説いてゐる。然しこれは、生命の最も深き所より湧き出た善と惡との判斷が、唯少數の自由精神にのみ解せられ、奴隸的な衆多俗人には解せられないと云ふ意義であつて、眞正なる道徳的評價が單に主觀的に過ぎぬと云ふのではない。ニイチュは、しかく、淺薄な主觀主義者ではない。或る特殊な權力意志の遠近法的解釋であるとは云つても、特殊に現はれた權力意志は同時に全世界進行である故に、その解釋はあらゆる權力意志の活動に通用する。この意味に於て道徳的評價は單に主觀的のものではなく客觀的に効果がある。

價值は權力意志から出る。價值の標準は權力意志が如何に強く現はれてゐるか、と云ふ程度の外にはない。従て人間の人格に於てもまたその活動に於ても權

力意志が豊富強烈である程價值が高い。こゝに人間の解釋を絶した、それ、自らの價值がある。然し認識的或は道徳的の價值解釋はそれとは異つてゐる。こゝには本來の價值の表徴があるのである。優良高貴なる強者が弱者、卑賤者に對して價值の距離を感じ、自らの強烈剛健を善とし弱者の病衰頹廢を惡とするのは、本來の價值が階級を通じて解釋せられたのである。けれどもこの場合に最も強烈なる個人が最も高き價值を有し従つて人間の價值を擔つてゐると云ふことが出来る。斯くの如き強者の主觀的評價は即ち生命の根原より出た客觀的評價であつて、凡ての人間の上に支配的に活らかなければならぬ。こゝに權力意志の「ねばならぬ」(Stollen)がある。「ニイチュは凡ての「ねばならぬ」を排したけれども、權力意志の性質として再びそれを樹立した。即ち征服、成長、向上に努めねばならぬと云ふことが權力意志の内から——自己の内から湧出でて来る。この「ねばならぬ」は強者の道徳的評價として人間に與へられるのである。それ故強者の與へた眞正の道徳は、それ、自らに、また、自らのために、命令的である。カントの如く客觀的理論でもなく、また理性の事實を形式化した命令でもなく、最も直接な生命の事實の旋律

的な表現である。この「ねばならぬ」によつて、唯人性の向上のみが目指されてゐる。

それ故強者の道徳は最も根本的であり又高貴であつて、自然及理性に對して峻しく專制的に活らき、微温の弛緩したる傾向に對して強く壓迫的に活らく。斯く道徳は壓制であるけれども、決して凝固した權威としてではなく、音律的節奏的の專制としてである。強者高貴者の隨意的法則はそれを示してゐる。凡て思惟、統治、説教、藝術、又は習俗に於て、自由、微妙、勇剛、「舞踏」、或は技真に入れる如き確實を地上に齎した者は、皆斯かる隨意的な法則に負ふ所がある。決して「休息に耽ること」からは偉大な者は生れない。藝術家が靈感によつて創造する場合は、無意識的ではあるが、嚴密に微妙に千種萬様の法則に従つてやつてゐる。

歐羅巴の頹廢した道徳も、その奥底には表面の形式と全然反對な、力強い堅固な恐ろしい反理性的の或者を認めることが出来る。この專制氣隨が根本に於て人間の精神を鍛鍊し、歐羅巴精神に強さと潑刺さとを與へたのであつた。然るにこの傾向に頑固に反對する猶太人の道徳が俗人の群集を縛り、真正の道徳を闇に葬

つて了つたのである。それ故ニイチは眞の道徳を猶太人の道徳が勝利を得る以前、即ち古代の希臘に見た。その時代には尊貴は階級的意義より出て、善は貴族が賤民と自らとを比較して自ら精神的に高貴であり特權があると感ずる所から出た。これに反して通俗、俗人的、卑賤な者が惡である。Solleucht (惡) 及 Schlicht (卑賤) である。それ故強者優者は神の寵兒である。古代の言語を語原的に見れば、征服者支配者が必らず善の意味を持つてゐる。富者は外形的の表徴によつてその優良を現はしたものである故常に善き人であつた。

然るに現代の道徳に於ては、斯くの如き尊貴なる面影は全然認めることが出来ぬ。休息、靜止は善とせられ、本性のまゝの活動は惡とられる。——ニイチは現在行はれてゐる善、惡の意義を明かにするために、群集本能による道徳的評價の起源を説いた。

二 群集本能の評價

歐羅巴に於てはソクラテス以來道徳的價値を以て、生活のみならず認識藝術及

び國家社會の活動の判者、導者とする傾向が押し進められた。かくの如き道德的價値を通じて自己を主張し様としてゐるのは何であるか。ニイチエの答は、(一)強者自立者に對する群集の本能、(二)幸福者神の寵兒に對する腦める者、不運兒 (Schlechtweggekommene) の本能、(三)例外者に對する平凡人の本能——これらの反感として現はれた權力意志がそれである。

肉體的に、また心靈的に特權ある者に對して、卑賤なる無力者は嫉妬を起す。醜怪な出來損ないの精靈が、美しく誇らしい快活な精靈に謀反する。この弱者の嫉妬憎惡復讐が本來の道德的評價を覆へすために、第二の道德的評價を流行せしめやうとしたのである。それ故凡て強き者美しき者歡ばしき者自然的なる者を斥け、醜く弱く卑しき者を尊重すると云ふ所に弱者の評價の眼目がある。

これを利用して群集を自己を引き附けたのは、既に説いた如く祭司僧侶である。彼等は武士的貴族に打ち克つために自分の無力を武器とした。無力である程人間は貴いとした。また祭司的貴族は科學的に云へば、一般に神經衰弱に罹つてゐるので、烈しい神經過敏と異常な意識作用とにより幽靈の如き圖式を造り上げる。

この神經の活らきも亦強者に對抗する武器であつた。例へば清き者、汚れたる者などの原始的の意味は、吾人には殆んど考へられぬ程粗大、直截、素朴、偏狹、外形的、特に非象徴的であつて、單に衣食住を清らかにし、穢き物は食はず、醜き病には罹らず、また汚らはしき女とは交はらないと云ふのと、その反對とを現はしてゐた。然るに祭司はこの語を内面化し鋭くして、清きは唯たましひにのみかゝるとし、自己を没したる者のたましひは清く、自己を主張する者のたましひは汚れてゐるとした。この遣り方によつて祭司は強者の道德を轉換した。

この傾向の最も著しい代表者は猶太人である。彼らは強き者に對して唯精神的復讐のみが有効であることを知つてゐた。猶太人は貴族的價値が美、貴、強、幸福、神寵などを同義とするに反し、その無力者の憎惡によつて苦惱、無力、貧弱、病衰のみが善であり神の祝福であるとした。かくて樹立せられた價値は例外者獨立者に對する群集の嫉妬、主我主義に反抗する愛他の尊重、萬民平等の主張、支配欲及び支配に對する拒否、特權の排斥、自由精神懷疑者への惡感——などを含んでゐる。反感の毒、視はかくの如く、凡て善美なる者を醜惡に化した。

群集道德の第一の特質は凡庸なる多衆を保護する所の愛他である。これは個體が凡て平等なる権利を保有すると云ふ考の上に立つてゐる。強弱の階級弱者の蹂躪などを最も烈しく排斥し、如何なる人間にも平等にその生活を存続し得る天與の権利ある故に決してそれを侵害してはならぬとする。こゝに群集は各その生活の安全を保證せられる。これを群集對個體の關係に持つて行けば、數量の觀念に壓倒せられて愛他となるのである。萬人の利益のために——これが群集道德の警語である。それ故より高き稀有なる強者に於ては、群集道德に壓迫せらるゝ時その優良なる性質が凡て自らの疑惑の種となり、優良なる故に自ら狭小なりとすると云ふ如き結果を生ずる。この時群集本能は、強者が民衆の導者でありまた第一の僕であるとして云ふ好餌によつて支配者を釣る。支配者はそれに釣られて、自らも群集のために盡すのが最上の使命である如く考へて來る。群集はこゝに危険を變じて利益としたのである。

群集道德の第二の特質は理性の尊重である。道德は認識し得らるゝ者でなくてはならぬ。内生活は明瞭な恒常的な記號によつて表現せらるゝ者であり、また

それ自ら不變化的の者であることが要求せられる。即ち人格の認識せられること及び人格の凝固することが必要である。心靈活動の主體——その示現としての理性、——こゝに人間の眞實の内生活よりも表象の方が重んぜられてゐる。

これらの特質より派生したる重なる徳操は、——信賴、疑惑は緊張、觀察、省察などを必要とする故休息を最も重要なりとする群集はこれを避けやうとする。——尊敬、これは敵手としての強さを尊ぶのではなく、強者に對して降服しなければならぬ時に感ずる恐怖の情を、外面的な愛敬と追従とによつて誤魔化するのである。

——眞實感、説明が精神的努力の最小限度にて足る時、これを眞實と感ずる。それが眞實に生命の眞髓を現はしてゐるか、若しくはそれが眞實に生活を増進するか、——そんなことは關係しない。唯緊張と努力とを要しない者でありさへすれば好い。——同情、自己を他と同一の状態に置くこと。現前の感情をその儘受取ると云ふのは、自己の努力の加はらないだけに經驗の軽減である。受動的であるだけに休息が多い。——判斷、の冷靜、公平、客觀的なること、感動の沸騰に對する恐怖。——公正、既存する法則に従ふこと。これは自ら法則を造り、自己及び他を命令する程

の力が要らない。——

かくして平和、公正、節度、謙讓、崇敬、思慮、勇敢、童貞、正直、忠實、信用、信心、同情、犧牲、單純、優和、從順、非利己、寬仁、無嫉妬、勤勉——これらの状態及び欲望が徳操として賞讃せられる。

然しこれらは凡て「それ自らのために」善として感ぜられるのではなく、群集の存立及び要求のために、また個々の人の内にある本來の群集本能よりして、善と感ぜられるのである。故にこれらの徳操を通じて、これらの徳操とは根本的に異なる所とは全然反對なことを實行してゐるのである。敵愾心、自己主張、殘酷、支配欲、疑惑などは群集としての活動に明らかに認められる。群集の尊者たり牧者たる支配者も、徳操の假面の下に全然不徳な猛獸の性質を持つてゐなくてはならないとせられてゐる。群集は階級を認めないと共に、強者に對して争鬪、不正、無節度、不遜、破廉恥、輕卒、卑怯、虛偽、橋詐、隱忍、嫉妬、復讐などを實現しつゝある。こゝに明らかに徳操が群集の他に對する假面であつて、自ら實行しなければならぬ者て

はないと云ふことが示されてゐる。

群集は斯くして頽廢者、即ち犯罪者と、より優越なる強者とを同一水準に引き下さうとする。群集の傾向は唯靜止と保存とのみに向ひ、何等創造への欲望を持つてゐない。創造に要する緊張、恐怖を排して、人格的な確實及び平等の感じ、即凝固の感じを尙び、そこに群集性質の高潮を見るのである。若し自らの内に、愛他主義の解する如き道德的無上命令を眞に有するならば、それは、全然「群集」に屬する徵候であり、「自己」なき活動に自ら危険を感ずるならば、それは「群集」に屬せざる徵候である。

群集本能はかくの如く、否定の假面を以て自己を主張する隱忍なる方法により、その道德的價值を樹立した。そして群集本能は自己の不徳とするあらゆる手段を用ひて強者の道德を覆滅した。現代に於て道德と呼べる者は、實は群集本能の假面なのである。

三 墮落せる道德的評價

以上によつてニイチエの奴隷道德と君主道德との區別が明らかになつた。ニイチエが確立しやうとするのは、旋律的な、強剛な君主道德であり、現代を束縛しつゝあるのは、凝固した、纖弱な奴隷道德である。

奴隷道德の開展たる歐羅巴の現道德は、その起源に基いた大いなる矛盾と迷蒙とを藏してゐる。先づ第一に道德は不道德の産物である。何故ならば道德、それ自らは人間の本性たる活動を惡として生活に逆行しやうとする傾向である故、決して自ら惡とする所の支配權を意欲し、またそれを獲得し得る筈がないからである。若し道德が生活を支配するやうになつたとすれば、それは凡ての征服や支配と同様に權力、壓倒、押領など不道德とせらるゝ者によつてでなければならぬ。道德は、それ自らの評價に従へば、それ自身が一つの不道德の形式である。奴隷道德の最も根本的な作用は、生活否定の方向に強者を誘ひ、強者を弱く平凡にすると共に、一方自己の生活を危険なく主張しやうと云ふにある。それ故先づ自己否定的内容を以て意義を轉換した德操を振りかざし強者に迫ると共に、自己の内に肯定せらるべき欲望を、改名して既に行はれつゝある德操と結びつけ、出来るならば

神聖なる名をそれに被せやうとする。性愛は屢變名されて德操の内に入れられてゐる。かくの如き細工は結局群集がその自己を主張するために行ふのである。凡ての制度秩序は實は道德より出てた者ではなく、不道德より生れた者なのである。

第二には道德は、認識に於ける如く凝固しやうとする傾向に強く彩られてゐる故に、生活の流轉に従つて漸々自らに對して矛盾すると云ふ如き不都合を引起して來る。例へば道德は生活のためにあるに關はず、道德の方から生活を判定し計量しやうとする。或は生活と道德とを合致せしめ様とする。或は生活の方から道德を判定しやうとする。これらは凡て道德の凝固を絶對的と見る所より起つた矛盾である。この爲に生活を味ふことや生活に對する感謝の念が傷はれ、生活を深く貴くすることが妨げられ、生活の流動的なる認識やその自由なる開展が不可能にせられる。

然し群集道德はこれらの矛盾や弊害を知らざる者の如く装つてゐる。それは唯より大なる全體の爲に部分を限定し、人間が情熱によつて陥る内的の危険を防

壓し、腦める者を是認し、強者の恐るべき爆發を防止する、——これだけの効用があれば充分とせられるのである。

群集道德には二つの類型がある。一は既に進行しつゝある類廢に對して健康なる本能が自らを守るために生じたもの、他は既に類廢したる者が自らを是認し、それを押し進め、形式化したものである。前者はストイックの色を帯びて峻烈にまた專制的であるが、後者は基督教的に頗る感傷的である。

偕て群集本能の假面たる奴隷道德は個人を全體に比べて非常に卑く見る事と、自己主張の憎惡と、愛他の尊重とを「ねばならぬ」の形式に現はした者であるが、それが支配的になると共に凡て生活に對する價値の解釋がそこから出るやうになる。例へば不快感を惡より説き、快感を善より説くが如きがこれである。道德辭家は人間の價値をも道德に合致した程度より見やうとし、この道德なくば生活は到底堪ふべからざる者だと迄云はふとする。こゝには道德的價値の先天的性質を現はすため、あらゆる種類の命令法が用ひられ、遂にそれが恰かも内的命令であるかの如く本能的に見ゆる迄になつてゐる。従つて道德的價値は神聖であつて

論議すべからざる者とせられる。

ニイチエは從來屢試みられた道德の批評も亦右の如き偏見の上に立つてゐる故に、凡て失敗であるとした。これらの批評家は皆自ら、この道德的價値を熱心に信仰し保護しながらその價値の内より、道德的價値の根本義を發見しやうとした故に、凡ての矛盾と迷蒙とを見出すことが出来なかつたと云ふのである。彼等は道德的評價の真相に觸れ得なかつた。彼等の築き上げた倫理學には道德問題それ自らが缺けてゐる。倫理學の根底とせらるゝ者は、現に生活を支配しつゝある奴隷道德に對する彼らの信仰を、學問的形式にした者に過ぎない。シ、オペンハウエルの如き厭世主義者すらも、凡ての生活を否定しながら猶道德を確守し、倫理學の本來の根本は唯一であつて、凡ての倫理學者はこゝに一致するとした。それ故彼等の樹立する所の標準は、例へば「非利己的」「普遍的」と云ふ如く、奴隷道德を蒸溜したるに過ぎない者となつてゐる。これが迷蒙であることを證明するには、最も卑近な例で充分である。即ち、非利己的普遍的などを最も完全に實行に現はした國民は、最も容易に没落するではないか。——必竟これらの批評家は生活の深みに於

て道徳を見ることも出来ず、また君主道徳と奴隸道徳とに於て全然相反する傾向が現はれてゐると云ふ事を了解する事も出来なかつたのである。

道徳的評價の本原に就ては、斯くの如く明らかに在來の道徳批評が無能である。カントはこの問題を巧妙に遁げた。彼にあつては神は認識することも證明することも出来ない者である。それ故吾人の知能には道徳的評價が神より出てた者であるか否かを判定する権利はない。然し吾人には内的必然として、直言命令として、吾人を動かす者がある。それは説明することの出来ないものではあるけれども、理想として直接に吾人の内に活らさ、道徳的評價の源泉となつてゐる。吾人は唯この理想が強くなることだけで満足しなければならぬ。——これは寧ろカントの信仰告白である。「自分にとつて尊敬すべき者は唯自分が服従し得る者のみである。凡ての人も又此者に服従し得ねばならぬ」と云ふに外ならない。カントは明らかに神學者の本能を持つてゐた。——ヘゲルはプラトオに即し、歴史的意義を利用してこの問題を遁げた。ヘゲルによれば神は證明することが出来る。神は生成的のものであつて、吾人の精神に現はれてゐる。精神はそれ自ら

「自己を發露し實現して行く理想」である。道徳的評價はこの理想の深味から流れ出たものであるけれども、理想は常に開展しつゝ進んで行き、未來はより完全な理想の實現として吾人の前に掛かつてゐる。——カントにしるヘゲルにしるその批評は現前の道徳が如何にして生じたかと云ふ問題には觸れてゐない。唯理想に對する矛盾が何處から來たか、何故に理想は證明せられず、若しくは達せられないかと云ふ問題を論議したに過ぎない。

道徳的評價の起源に關する功利主義の批評は、ニイチエと密接な關係を持つてゐる。ニイチエの道徳批評は英國の心理學者によつて屢刺戟せられたのであつた。ニイチエが英國の功利主義と共鳴したのは、功利主義が人間中心の科學を排し、人間を萬物の長とする所の虚榮を斥け、人間より凡て超越的背景を洗ひ去つて之を動物と同一に見たと云ふ點にある。然し善の起源に就ての研究には同意しなかつた。功利主義では、本來的には非利己的行爲がその行爲を受けた側、即ちその行爲が有利であつた側から賞讃せられて善と呼ばれたのであつたが、その後この賞讃の原因は忘却せられ、非利己的行爲は單に習慣的に、常に善として賞揚せられるやう

になり、遂にそれが本来の善であるかの如くに感ぜられるに到つた」と云つてゐる。ニイチエは第一に善をば受動者の側から見ることに反對する。彼によれば善は、強者が弱者に對して自ら距離を感じ、弱者に比較して自らを善しとする所より生ずる。また或物を征服同化する場合にそれが生命を興奮せしめた時、その物を善とする。常に能動者の側から判定しやうとしてゐる。彼より見れば非利己的行爲を受くると云ふのは、恵まれ與へられることである。恵みを喜ぶのは唯弱い卑しい人間にのみ限り、強く尊き者は反つてそれを恥辱として斥ける。強者は征服と投與とのみを歡ぶ。それ故、非利己的行爲を善として賞讃するのは、弱者の心情であり乞食根性である。これを當然として怪しまい功利主義は自ら既に群集道徳に中毒してゐる。第二に非利己的行爲の有用であることが賞讃の原因であり、そして後にその原因が忘却せられたとするのは矛盾である。有用は益々意識の内に強き影を投げ、決して忘却せられる者でない。實際非利己的行爲がその行爲を受くる者にとつて都合が好いと云ふことは決して忘れられてゐない。寧ろさう云ふ事を考へる毎に烈しくそれを衝きのくる力が活らいて居て、常にこの有用と

云ふ原因を忘れさせやうとして居る。即ち群集權威が非利己的行爲を善として押しつけるのである。——またスペンサーの如く、有用、合目的性などの概念が、本来善の概念と同一の内容を持つてゐるのだと説くのがある。善は元來有用なものであり、また價値ある者それ自らであるとするのである。こゝに功利主義は徹底してゐる故に、説明としての矛盾はない。然しこの有用と云ふ概念は、本来の生活を増進せしめると云ふ意味以上に、所謂聖化せられた意義を持つてゐる。従つて有用と善とを合一する場合に、有用は奴隷道徳の善とする方向へ引寄せられてゐる。

要するに此等の道徳批評は、奴隷道徳に服従せる者がその服従を是認しやうとした努力である。眞に道徳を批評するためには、先づこの服従より脱して、直接に生命の深味より道徳を輝いて見なければならぬ。そこに初めて所謂道徳なる者が生命逆行の奴隷道徳であり、また眞正の道徳たる君主道徳が群集のために亡ぼされてゐると云ふ事も明らかになる。

かくの如くニイチエが道徳を批評する場合には、常に彼の「群集本能」に關する見

解がつき纏つてゐる。奴隷道德に就ても、價値の轉換に就ても、群集本能を豫想せずしては彼の説を解することが出来ぬ。彼が從來の道德批評を無能として斥ける場合も亦さうである。然らば群集の反感的運動に關する彼の歴史的研究が、彼の道德批評の根底となつてゐるか、と云ふに、決してさうではない。彼は猶太人や希臘人を歴史的に研究して、それに依り或事を發見し又は證明しやうとしたのではない。寧ろ彼が群集本能として直接に感じたことを、歴史的事實により表現しやうとしたのである。彼の内にひそんでゐた者が、彼が道德の歴史的考察を初めると共に、その考察の内に融け込み、それに依つて現はれ出たのである。史學より見れば粗暴を極めたものであつても、ニイチエの立場より見れば別種の成功である、と云ふことが出来る。宇宙的生命としての自己の實現を善とする點に於ては、恐らくは何人もニイチエを非難することは出来ないだらうと思はれるが、この「自己」に對する見解に就てニイチエはその特殊の色彩を有してゐる故に、強弱の階級や健全と墮落の區別になると、一般に反對が起つて來る。殊にそれが歴史的事實によつて具體化せられる場合には、ニイチエの特質が特に強い色に現はれ、従つて烈しい

反對を引き起すことになる。然し歴史的解釋に就てニイチエと争ふのは、最も甚だしう的を外れてゐる。何故ならば眞の争點はもつと深い所にあるからである。根本の論争はどうしても權力意志まで溯らねばならぬ。それが解決せられれば、歴史的解釋などは自然にその運命が定まる。歴史は如何なる場合にも解釋であつて、客觀的眞事實の叙述ではない故に、その價値は解釋者によつてのみ定められなければならぬ。——それ故ニイチエが善惡の價値判斷に與へた批評は、人格的事實に關する彼の根本見解が如何に鋭いか、と云ふ事を明らかにする時、既にその權威を確定せられるのである。

ドリウスは猶太人の善惡轉換に關するニイチエの説がルナンの影響であり、強弱の階級、君主道德、奴隷道德の區別などに關するニイチエの説がゴビノオ伯の種族哲學の影響であると云つた。或はさうであるかも知れない。然しそれはニイチエにとつて特に重大な事件ではない。何故ならば猶太の歴史及び強弱の種族を藉りて説を立てる前に、彼は既にこの説となつて現はれるべき根本思想を持つてゐたからである。

第二節 良心及罪惡の問題

一 行爲の價値

行爲はニイチキにとつては生活その者活動その者である。動機、目的觀念などを伴つた意志活動の謂ではない。斯くの如き意志活動を行爲とするのは人間の解釋に過ぎない。

この行爲の解釋には知識的假構が凡て含まれて居る。特に、目的觀念が行爲の原因としてあるとする解釋と、行爲と獨立に行爲の主體があるとする解釋とは、既に屢説いた如く最も注意せられなくてはならぬ。目的觀念として意識せらるる者は、既に先行せる内的活動の徵候即ち行爲の徵候である。それ故に「意識として凝固する徵候」が伴ふと云ふことは、行爲の必須なる條件ではない。行爲は觀念や思想に束縛せらるることなく存在し得る。と云ふよりも寧ろ、眞の行爲は觀念や思

想に束縛せらるべき者ではないのである。また或る行爲に就て、その行爲者とせらるる者を除き去ればそこに行爲があるであらうか。若しあればそれは行爲ではなくて行爲の表象である。同様に行爲と區別せられた行爲者もない。若しあればそれは主體の信念である。これらの凝固を洗ひ去つて生活の眞景に達すれば、そこには唯活動があるのみである。

行爲はそれ自らの價値を持つてゐる。そして行爲が如何に強烈でありまた如何に創造的であるかに依て價値の階級がある。然し決して本來の善き行爲、惡しき行爲と云ふ者はない。善惡の判斷は必ず解釋者を豫想する解釋であつて、遠近法的になつてゐる。それ故惡しき行爲「排斥すべき行爲」と云つても、行爲それ自らが排斥すべき性質を持つてゐると云ふのではなく、強者の本能もしくは群集の本能がそれを排斥しやうとするのである。若しそれ自らに排斥せらるべき行爲があるとしたら世界全體、生活全體も亦排斥せられなければならぬ。何故ならば、或行爲は活動その者であり自己であり宇宙的生命であるからである。そして活動その者は常に肯定に於て進む故に、いかなる否定にも必ずその奥には肯定がな

くはならぬ。否定と肯定、引力と拒力、愛と憎などは大いなる肯定より出てたる遠近法的の活らきてあつて、善惡の解釋の基礎となつてゐる。

従つて行爲の善惡を行爲その者の性質とし、良心がその性質を直覺し得ると解する傾向(直覺説)は不可能である。尤も群集の心には右の如き直覺が實際力を振つてゐるに相違ない。何故ならば群集の心には善惡の標準が血肉となる程に泌み込み、それが良心として内より語つてゐるからである。良心は自からの創造活動ではなく、群集道德の假色使である。良心と行爲との合致によつて起る快感は、藝術家が自己の創作品を見て起す快感と同じく、群集本能が自らの樹立したる價值標準の確守せらるゝを見る故である。決して行爲の本性に係はつてゐるのではない。良心の聲が明確な法則として響く人ほど、より完全に奴隷である。その極は、道德が絶對無限の威力ある神の命令として、最も嚴密に従順に服従せられなければならぬ物と考へられて來る。(權力説)こゝには人間は最も完全に群集道德の奴隷である。

また理性が行爲の價值を判定し得るとする傾向がある。(合理説)然し人間の理

性は解釋する爲にあつて、決して客觀的認識のためにあるのではない。理性は行爲の眞の價值を計る權能を持つてゐない。たとへ吾人が理性によつて行爲を推賞し若しくは排斥するとしても、それは冷靜に客觀的な判者としてではなく、徒黨としてである。また行爲の價值を快苦によつて量らうとする者がある。(快樂説)然し快苦は行爲の隨伴現象である。行爲に伴ふ肯定と否定とである。これによつて生活の輕易なる發揚と重難なる沈滯とは現はされてゐる。けれどもそれは、例へば音樂を聽衆に與へる感動によつて價值づけると等しく、各個人にとつて悉く差違がある。こゝに問題は行爲の價值より人格の階級に移つて行く。そしてこの問題は、快苦と云ふ如き主觀的現象によつて解決することの出來ない領分へ逃げて行く。——理性や快樂によつて行爲を量らうとする傾向は、自分の内より價值を定めやうとする點に於て、(即ち自律的なる點に於て)稍奴隷である程度が少ない様である。然し知識に信賴し、また知識の凝固的傾向に反抗し得ない點は、明らかに人間の頽廢を現はしてゐる。

行爲その者に善惡なく、また凡て意識的なる者に行爲の價值を定むる權能なし

とすれば、良心、罪惡など、一般に道德的行動の基礎となつてゐる者も、全然その意義が變化しなければならぬ。

二 責任——良心

道德は凡て責任の土に立つてゐる。然し生命の深みより直接に流れ出た強者の道德に於ては、責任は唯自己のために、——即ち生命の創造的開展のために、權力意志の不斷の征服のために、超人の出現のために、——負はるべき者であつて、決して他の者に對して負はるべきではない。

然るに人間の墮落は、責任を自己以外の者に對してのみ負ふこととした。先づ内より人間を墮落せしめたのは知能である。生活の爲に存する意識や記憶が、生活より離れ、それ自らとして尊重せられる様になると、忘却によつて保たれた生活の流動と健康とが害はれて来る。そして記憶として意識に凝固せる物のみが強い力を持ち、それ以外には何物も認められないと云ふことになる。更にそれが意志の誤解と結びついて来る。先づ凡ての行動は意志活動であるとし、意志活動は

意識的に起るとした。次に因果律による類推の尊重や、偶然と必然との區別は、人間の行動に於て未來に何事が起るかと云ふことを明瞭に知り得るとするに至つた。即ち吾人の行動は凡て知能によつて計り、知ることの出来るもの、必然な、規則的な傾向を有する者とせられるのである。云ひ換へれば、客觀的事實としての人間の意志活動があるとせられるのである。それ故に人間は自己の意志によつて善も惡も自由に選擇して行動することの出来るものであるから、そこに自己の行動に就て責任が生ずると云ふ。こゝには勿論既に行動の善惡が豫定せられてゐる。そしてそれは自己を標準としたものではなく、外より先天的に在るものとして與へられたものだとか考へられるのである。

外より人間を墮落せしめた者は、風俗の道德である。群集人の生活にあつては、如何なる風俗にもせよ、その風俗に對する從順を道德と呼ぶ。従つて風俗が生活の上に命令的に活らいてゐない所には、道德はない。自由なる人間は自らより生きて風俗に頼らない故に不道德的であるとせられる。元來風俗は群集によつて造くり上げられたものである故、最初は「風俗に反すること」「珍らしいこと」「見當

のつかぬこと』などを初め、氣、髓、自由、個人的など、風俗に合はぬものが皆惡とせられたのであつた。斯く風俗はそれが生活に有用であるからではなく、唯より高き權威を持つた凝固である故に、また命令する故に、服従せられねばならないのである。古人にとつては、自然或は神に對する恐怖と風俗に對する恐怖とは同一の者であつた。風俗を通じて、不可解な超人的な絶對無限の力と、その意志とが現はれてゐると考へられた。それ故風俗以上に出づる者は、風俗を造る所の半神であるか、若しくは神罰を恐れぬ不逞の徒である。最も道徳的な人は風俗或はその法則に最も合致した人であつて、如何に困難な場合にも法則を充たすことを忘れない。如何なることも個人自らのためになされるのではなく、個人の快苦利害を無視して風俗が支配的に現はれるためになされるのである。—— 偕て群集があり風俗の道徳がある所には、また風俗を汚すことによつて神罰が群集の上而降ると云ふ考もあつた。それ故個人的の行爲によつて風俗に反するものがある時には、神罰を蒙るのはその個人のみならず群集全體である。従つて個人の行爲は群集全體に對して責任がある。群集には風俗に反する自由人を排斥し、凡ての人を風俗に

従はせやうとする故に、群集に反抗する力なくまた群集を恐るゝ人は、止むを得ずこの責任を負はなければならぬことになる。かくして人間は益々計り知ることの出来るものとなり、未來の定まつたものとなつた。未來の或事を約束し、それに對して責任を負ふことの出来るのも、法則に合致する人間の未來の行爲が明瞭に知られてゐると信ぜられるからである。遂に人間自らは、與へられたる約束に束縛せられたと感じ得る様になつた。

群集に對する責任を確立するために、記、憶、を激成し増進する方法として恐怖、苦痛などが用ひられる。何故ならば、恐怖、苦痛などが最も屢聯關した事は最も確實に記憶に留まるからである。それ故群集本能の上に立つ所の原始的共同生活の要求は、健全なる忘却性を有する自由な人間に對して最も嚴酷な刑法をつくつた。道徳的には最も戰慄すべき罪惡とせられてゐるあらゆる殘酷な殺人法が、こゝには平然として用ひられてゐる。この恐るべき處刑は遂に人をして五六の『我は欲せず』を記憶の内に確固凝結せしめた。これによつて人は共同生活の利益の下に生くべく彼の約束、契約をなしたのである。

この不動の記憶は遂に理性となつた。感動を支配し、行爲に於ては反省として活らさ、人間をして萬物の靈長たらしめた所以の理性となつた。——理性の確立までには如何に多くの血が流されたことだらう。——人間が「絶對の責任として感ずること」は、この様な理性から出たものである。即ち「良心」と呼ばれる者がこれである。良心を有する者は凡て自己の行爲に就て他に對する責任を負つてゐる。また良心を有しなければ群集と戦はなければならぬ故、群集人たる者の内には既に良心が深く本質に込み込んでゐる。

良心は云はゞ愛他的本能、「群集のための本能」が本來の人性を驅逐して支配的となつてゐる状態である。良心は最も自然に反し本性に反し生命に反する者である。それ故自己のため、生命増進のための眞實の良心は寧ろ惡心として排斥せられる。

三 罪の意識——良心の苛責

良心の先天的存在を信ずる者は、その必然の歸結として罪の意識の生ずること

を説く。然しこゝには、罪の意識が如何にして發生したかは全然了解せられてゐない。

罪も亦約束關係から生れた概念である。最初には「負債」と云ふ物質的概念があつた。「約束することの出来る様に仕上げられた人間」の間に、「貸す人」と「借る人」「賣る人」と「買ふ人」との個人的關係が生じ、「支拂」に就ての約束が成り立つ。——ニイチエによれば、價をつくり、價値を計り、同様の價値ある者を相互に交換すると云ふことは最も古い人間の思惟なので、或意味から云へば思惟その者である。——債務者は支拂の約束を信用ある者とし、また神聖なものとし、自らにも支拂を義務として良心に感ずるために、猶他に所有する者、例へば自分の身體、妻、自由、生命などを擔保に入れる。債權者は債務者が違約した際にこの擔保に對して自由に振舞ふことが出来る。そしてそこに支拂がある。例へば債權者が債務者の身體や妻に對して、あらゆる侮辱を加へたとすれば、その際に起る快感が充分支拂になつてゐるのである。即ち侮辱や虐待、その他あらゆる殘酷な所行によつて得らるゝ興奮が負債の償ひとなるのである。

この説をなすためには、ニイチュは、残酷なる所行が人間の本性にとつて歡喜であること云ふことを既に説いてゐる。復讐本能がこゝに満足せられるのである。必竟征服せんとする意志が特殊の形を取つて現はれたに過ぎない。

罰の意義も亦こゝに明らかである。罰はある目的のため、有用のために行はれるのではなく、本來は自己に敵對し反抗する者を壓倒することである。既に群集人となれる者も、違約者、即ち「責任を果すことの出来ない人」即ち「不道德的なる者」云ひ換へれば群集道德の命令に従はざる者に對して、群集本能を後楯としてその本性の残酷なる壓倒を行はふとする。單獨には斯かる行爲をなし得ずとも、約束と云ふことを造り上げた群集を代表する時には、億面なく遂行し得る。債權者は群集本能を代表し群集道德の假面を被らなくては、本性を主張し得ないのである。——然し猶病弱に陥らざる太古の人間に於ては、その本能を表示することは何等の恥辱でもなかつた。自由なる強者がその本性のまゝに動くのも、弱者がその本能に従つて乏しい自己を主張するも、決して恥辱ではなかつた。唯病弱と衰頹とのみが恥辱であつた。この「野蠻」とせられ、「凶惡」とせらるゝ時代には、地上の生

活は頗る快活であつて、厭世主義者などを容るゝ餘地はなかつた。本能が恥辱とせられるに至つたのは群集本能が強者を征服するために否定の假定を造つてから後のことである。群集本能は本能に對して責任を負ふことを獎勵せずして、本能を抑壓することにより他に對して責任を負ふべく強要した。群集本能が人間の内にこの責任を押し込むためには、數知れぬ多くの不道德と残酷とが積み重ねられ、また多量の血が流されたのである。然し全然群集道德に支配せられた人に於ても、猶その本能は束縛の下に渦巻いてゐる。そしてその本能は束縛の許す限り活動しやうとする。罰も亦その一つの場合である。

個人と社會との關係に於ても、この事實は見られる。個人は社會に對して負債者の位置にあるのである。何故ならば社會が個人の生命の安全を保證するに對して、個人は奴隸として活らくことにより支拂をしなければならぬからである。個人は社會の風俗に絶對に服従し、何事をも社會のためになければならぬ。風俗を破りまたは個人的に行爲する人間に對しては、社會はこれを違約者として遇し、あらゆる残酷を注ぎかける。即ち社會は群集人、奴隸に非ざる凡ての人間に對

し、負債の支拂を名目として刑罰を行ふのである。社會と雖かくの如き名目なくして刑罰を行ひ得ない。

『正義』と稱せらるゝ者は、負債關係に於て『平均せられなければならぬ』とするのを意味してゐる。こゝには既に人間の階級に對する信仰がなくなり、人間平等の信仰が生じてゐる。それ故『正義』によつて現はされてゐる人間の能動的感動、即ち主權欲領有欲などは、本來の人間に見る如き自由なものではなく、既に同權なる多くの同胞を認められた上のものである。群集が相互に妥協して、その權利を認め合ひ、同時に或る約束の制限の下に自己の本能を主張することを許し合つた結果、支配、所有などの權利を確立したのである。正義は、群集に對して責任を有する個人相互の間の平等なる權利を保證する爲にある。——それ故、正義は權利の平等を破る者に對する刑罰の根原だと云ふことになる。

『道徳系統學』に於てのニイチュの説明は稍混亂に陥つてゐるが、必竟ニイチュの眞意は正義や刑罰の眞の起源を征服と創造とにいそしむ權力意志より説くにある。本來の權利は唯強き者にのみあり、本來の正義は唯權力意志よりのみ流れ出る。

自由な能動的な攻撃的な人間は、その本性に従ふ活動に於て、自己の開展に對する外義務を感ずることも罪を感ずることもない。責任は自己に對して負ふのみである。約束によつて自己を縛ると云ふことはしない。良心は唯猛獸的良心、即ち生活増進の良心の外にはない。——然るに奴隷の權力意志は自由なる個人に對抗するために諸種の假面を造り上げた。正義や刑罰はその意義が轉換せられた。そしてこれらの正義や刑罰によつて奴隷の貧弱なる權力意志が自らを主張しやうとしてゐるのである。奴隷は強者に對抗するために群集人として『責任』に縛られ従つて罪の意識を有するが、これがあるがために同胞に對して或る制限の下に本能を主張し得るのである。

然しこの場合には罪の意識は、未だ宗教的、道徳的解釋によつて汚されず、また本來の惡を意識することをも意味しない。罪の意識は唯負債の意識である。自らを苦しめ自らを責むる良心の苛責は、なほ罪の意識には伴つてゐない。

『良心の苛責』は罪の意識や良心とその起源を異にしてゐる。良心の苛責は、良心即ち愛他的責任の感じが群集の間に横溢し、人間の本能が抑壓せられ、社會と平和

との束縛が力強く活らく様になつた時、自由獨立の猛獸がその本來の活動を自ら禁壓するために罹らなければならぬ病氣である。これ迄唯一の價値であつた本能が最も排斥すべき者とせられる故に、最早自由な人間もこの無意識的な確實な本能のまゝに動くことが出来なくなる。内には本能が刻々その發動を望んでゐるに關はず、常にこれを抑制して愛他的責任に背かざることを配慮し、凡ての行爲を意識的に、思惟計量に従つてやらなければならぬ。斯く外に向つて發動することを禁ぜられた本能は、やむなく自らの内に向つて活らき始めた。敵對、殘酷、迫害などの快味、流轉、破壞などの歡喜は凡て本能自ら、人間自らの上に向けられなければならぬ。この「自らを苦しめること」「本性の殘酷を自らの上に注ぎかけること」——これが良心の苛責である。この病氣は高じて本能をば「神への罪惡」と解し、自己を斥け苦しめ犠牲として、自己なき者となることが最も神的であり美であるとするに至つた。かくて自己の主張、本能の活動ほど醜惡なる者はないとせられるに至つた。

罪の概念がその無垢なる性質を失つたのは良心の苛責と結びついたからであ

る。先づ初めに債權者と債務者との關係が現前の人間と祖先との間にも注ぎ入れられ、現前の人間は祖先の靈に對して支拂はなくともせられた。それ故祖先の教に背き祖先を祭ることを怠るならば、祖先の靈は債權者として如何なる罰を加へるかも知れないと考へられた。やがて祖先は唯一の祖先、神に變つて行く。こゝに神に對する負債即ち「神への罪惡」と云ふ概念が生じる。然るに良心の苛責は、本能をば神への罪惡とした。かくて本能は何等かの方法を以て償却すべき負債となり、本能を抑壓することが罪を亡ぼすことと同一視せられるに至つた。道德の意味する罪惡は寧ろ良心の苛責が根本調をなしてゐる。

良心の苛責に就ての、右の如きニイチュの見解よりすれば、強い良心を持ち烈しく罪を感じると云ふことは、性格の貧弱を現はしてゐるけれども、良心の苛責の強烈は、性格の旺盛を現はしてゐると云ひ得る。何故ならば強い本能を有する人ほど烈しく自らを苦しめるからである。然し斯くの如き人も群集道德に屈從してゐると云ふ點より見れば奴隸である。良心の苛責その者が既に奴隸である。生命の開展を本性とする權力意志が、逆に生命の破壊のために活らかされてゐるので

ある。

基督教の宿罪意志の不自由などは良心の苛責の上に立つ罪惡觀の最も著しい例である。こゝに罪惡觀は全然生活否定の方向に轉じた。自然を惡とし、凡て現實の存在や生活を排斥し、唯「虛無」にのみ憧がれる。これ人間の罹つた最も恐るべき疾病である。これに反して希臘の神々は人間の内にある野獸を偉大なる者として感ずる高貴なる人間の神化であつた。希臘人は人間の本性を最も清淨な者とする勇敢な生活肯定者であつた。然るに現代歐羅巴人は希臘人の血を受けずして、基督教の血をあまりに多量に受け繼いでゐる。

現代歐羅巴人は二千年來行はれた良心解剖と自己苛責とを遺傳してゐる。歐羅巴人の最も永き習慣と技巧と精練と趣味とがそこにある。人間はあまりに永く自然の性情を惡視し、これを良心の苛責と結びつけて考へてゐた。然し寧ろ反自然的反生活的性質や生活否定の理想を良心の苛責と結びつけなければならぬ。

反生活的性質を人間の本性として説き、これをあらゆる人間の常識に注ぎ入れたのは古來の心理學の罪である。第一に不快苦痛などの無垢を汚してこれを不正、罪惡などとした。第二に凡ての強烈なる快感(即ち放縱、淫樂、勝利、驕誇、勇敢、認識)などを誘惑として斥けた。第三には衰弱感、内面的怯懦、勇氣の缺乏などを最高の状態とした。第四には自己主張の代りに自己抹殺、自己犠牲などを偉大とした。認識及び藝術鑑賞に於ても、實行に於けると同じく、人格の消失が最高の瞬間とせられた。第五には人格の過富より出づる投與、若しくは生命本來の創造である所の「愛」を、誤まつて献身及愛他の意味に用ひた。人間は嚴密に自己の上に坐つてゐなければならぬのに、主我主義は *Ver-Ichlichung* を、愛他主義は *Ver-Änderung* を現はしてゐる。第六には遂に生活を罰とし幸福を蠱惑とし自己への信頼を汚穢とした。

斯くの如き傾向が生活のために大いなる害惡であることは云ふ迄もない。それ故生活増進の本性そのものを良心として有する人間にとつては、右の如き反自然的傾向は最も慘ましい良心の苛責を伴はなければならぬ。

歐羅巴人が最高價值とする所の性質に、凡て良心の苛責が伴ふやうになつた時、始めて新鮮なる人生の曙光を見ることが出来る。そして自己のためのみ責任

を感じ、創造する者の良心によつて動く所の人間が最も尊重せらるゝ様になれば、再び風習の道德より放たれた自動的な超道德的な個人個人の時代となる。斯の如き個人は自己の獨立した意志に動き、しかもその意志を律法の如く自らの上に掛け、それに對して約束し得るのである。自ら自己に與へた善惡——自己の不斷の活動のための創造——これに對して自己が如何にその責任を果し得るかを判定し、若し惡でありまた律法に背反した場合には自ら自己を罰し得る。此等の個人の内には全筋肉に震へてゐる誇らしい意識——本來の權力意識、自由感、完全感などがある。かく權力増進を果さざるべからざる責任として感ずる自由な個人は、自己に對する支配權と共に四周、自然、運命に對する支配權をも持つてゐる。——こゝに自由なる創造の世界、大いなる生活肯定の世界がある。

以上ニイチェの説く所は、真正の意味に於て良心が、自己即ち宇宙的生命の自由なる開展に對する本能であり、罪惡が、この開展を阻止する傾向であるに關はず、在來の道德に於て良心と呼ぶ者は生命の本質的活動を禁壓し、この禁壓の有効なら

ざる所に罪惡を見た、——と云ふにある。即ち在來の價值表に記する所の良心は實は罪惡であり、罪惡は實は德操であると云ふのである。

第三節 道德的理想

一 理想の意義

ニイチェに取つては、人格が或る事に對する強い意欲であると云ふことと、或る觀念を人格活動の標的として有すると云ふこととは大に異なつてゐる。人格は常に向上しやうとする活動その者であるが、然しその向上しやうとするのは活動その者の性質であつて、向上は活動の内より湧き出て來る。決して現在の活動の他に、その活動の終極態があるのではない。

理想とは『かくありたき事』の意義である。『かくあるべし、然れども今は然らず』との意も籠つてゐる。之は全存在に對しての批評である。現實の生活を不完全

とし、それ以上に完全なる生活を願望する以上は、現實の生活を不完全とする根據がなくてはならぬ。その根據は何處にあるか。人間は現實の生活を充分了解してゐないのみならず、自己をさへ殆んど知らないのである。不完全なのは全存在ではなく、人間自らの認識能力である。現實に對する不満足は、現實より出づるのではなくして、自らより出づるのである。

嘗つて人間は統一者、絶對者を現實の雜多の外に、信仰し、それを完全なる者、最高なる者、即ち神としてゐた。然し實在の真相は個々物に對立する、絶對こゝに既に矛盾がある、或は普遍ではない。統一者は數學的の單一を超越し、現前の雜多と混亂との内に自らを現はす統一の力である。それ故絶對者は相對の内にあるものでなくてはならぬ。相對を排斥する絶對は自ら、個々物に對する者、即ち相對者となる。絶對者に對する在來の尊敬は寧ろ笑ふべき滑稽である。尊敬せらるべき者は唯、最も、近きもの、われら、自らの外にはない。われら、自らの内にはもつともつと向上しなければならぬと云ふ必然の欲望がある故に、『かくありたし』と云ふことは唯、われら、自らの内よりのみ湧き出づべき動向である。自己を離れた或る境

地への願望ではなく、自己を押し進めてより強き自己とならうとする傾向である。自己は相對的のものであるが、同時にまた絶對的のものであるからして、自己を相對的なるが故に排斥すると云ふのは大いなる誤解である。

在來「理想」を説いた者は現前の生活を了解することが出來ず、常に最も、近き者の代りに最も、遠き者を尊重した。先づ迷蒙に充ちた認識によつて、現實を、斥け、次に生命本來の性質なる進化を、持出す。それ故進化は、現實を、脱、化、する所にのみ見出されることになる。これは明らかに誤謬である。理想がより偉大により強烈にならうとする欲望であるならば、それは現實その者の真相であつて、現實から或る他の境地への脱離ではない。最も確實なことは、人間が唯眞に在る、通りに成ると云ふことである。即ち人間の生成はその實在の性質に掛かつてゐると云ふことである。意識的に人間の生長を左右し得ると云ふことは決してない。殊に生命の本質たる進化が生命を離れる所にあると云ふ如きことが、思想によつて可能になる筈はない。

然るに在來は思想的のものが生活を支配し得ると考へた。例へば生活が因果

律に支配せられてゐるとする。そして「不徳は身を亡ぼす因となり、徳は幸福の因となる」と云ふ如きことを信ずる。然し徳不徳と云ふことは眞に進行しつゝある生命に随伴する徴候である。内的生命が墮落しつゝある時にその徴候として不徳があり、内的生命が高揚しつゝある時にその徴候として徳がある。凡て意識的なる者はこれと同じく徴候である。徴候がその暗示する事象の原因となる筈はない。それ故知識的教育、思想的理想などによつて生活が導れると思ふのは大いなる誤謬である。生活は常にその在るが儘にしか成らない。

思想に導かれ理性に服従した生活と云ふのは、實は思想や理性に支配せられてゐるのではなく、内的生命の衰弱と墮落との爲に知識の凝固を打破つて行くだけの力もなく、また知識を道具としてより強い生活に昇つて行くことも出来ず、本来の自由を失つて群集道德の命ずる儘に動いてゐるのである。——意志の薄弱、人格の不定と分裂刺戟に抵抗しまたは自らを支配する力の缺乏、他の意志の暗示に對して自由な反撥力なきこと、此等は墮落した人間の類型であつて、眞正の「惡」を意味してゐる。(もしこれらの類型が普通一般の類型であると見るならば、基督教の

如く人間は惡也と云ひ得るであらう。斯くの如き種類の人間にあつては、「理想」は慰安希望などとして力を持つてゐる。然しそれも此等の人間が唯その在るが儘の弱い性質を現はしてゐると云ふに過ぎない。

然らば「理想」は衰弱し弛緩した生活の象徴である。此等の弱い人間が、現實の烈しい争闘に堪え得ないため、永久の價值と永久の平和休息を伴ふ「理想」のうちにその逃げ場を見出したのである。即ち現實を斥けて夢に行く。——それ故理想の世界にあつては、最も弱き者も最も強き者と肩を並べ、凡て活動、争闘、熱情、緊張、反對(一言にして云へば「現實」)の終止することに最高の價值があるとする。また愚鈍は無垢として、怠惰は祝福として、争闘を恐るゝ群集の心は愛として尙ばれる。——かく在來の「理想」は反生活的の傾向を持つてゐる。

或る欲望が充たされないうて在る間は益々強くなつて行き、それに連れてその對象も益大きく思はれて來る。道德的價值が最高價值になつたのは、道德的理想が最も充たされない者であるからである。道德的理想は右に云つた通り反生活的のものである故、徹底的に生活を終止せしめざる限り、決して到達せられるわけは

ない。

『理想』は必ず人生の目的、人生の規定と關聯して來る。人生の目的のある所に人性の理想があり、人生の目的を明らかにすれば人性の理想も確立せられる、とする。然し人性がその解くべき問題を有し、また自ら一つの目的に向つて進んでゐると云ふことは確實ではない。斯る考に含まれてゐる誤謬は、(一)現前の者或は自己と離れて目的ありとすること、(二)人性を單純に全體として見、生活の甚だしき多様に氣附かぬこと、(三)人生を恰かも個人の成長の如く幼年より老年に達する者と考へること。(人生は重々無盡に生々融合し、それ自らに目的でありまた進化その者である。)

基督教にあつては目的は人生全體ではなくして個人の靈魂である。自由を失つた個人の靈魂が再び神に歸り神に合一する所に目的がある。それ故現實の人生は出來得るだけ早く終止せしめた方が目的に適ふことになる。個人的靈魂として永久に死滅することなく、彼岸の世界に神と共に生くるのが、最も高き人生の理想である。即ち凝固に對する極度の願望と流轉に對する極度の恐怖とが彼岸

の理想を造つたのである。

この理想は、俗人によつて此岸の世界に引き下された。人生は神の國を地上に實現せんがためにある。彼岸に於ける人間の解脱をその儘に地上に實現するのが人生の目的である、と云ふのである。例へばルソオ風の『自然』の概念がそれである。それは自然の中から基督教道德的の人道——自由、善、無垢、正直、正義などを讀まうとする。またコムトやステュアルトミルの『人間』の概念がそれである。また藝術を惱める者、哀れなる者に對する同情とする傾向を有する理想は俗化せられた基督教的理想に外ならない。此等の傾向は皆地上生活を肯定なしがら、なほ生活否定の基督教的假面を被り、自己否定と平等化とを理想とする所の最も不徹底なものである。

——以上によつて明らかになつたことは、ニイチェの與へた理想の意義が嚴密に、『現實に立脚しない單なる圖式生活に密接しない單なる空想』に限られてゐることである。こゝに根本となつてゐるのは、ニイチェが意識の流動的なる活動を生活と呼び、意識としては唯凝固したる表象のみを許したることである。理想が觀念と

して意識の内に凝固した者であるならば、それは生活を支配する力ではない、——これが結局ニイチエの云はふとする所である。それ故もし、普通に常識的に世界と解せらるゝ、『認識の對象としての現實』の奥に更に真正なる現實即ち生命の本質を感じ、それを明らかにすることによつて人生を強めやうとするのが『理想』であるならば、ニイチエの理想に關する言説は悉くあてはまらない。寧ろ彼自らが理想に執し理想を説いてゐるのである。唯この場合には理想は觀念ではない。凡て思惟し得られるものではない。またプラトン風の不變なる物の本質としてのイデエに相應する者でもない。即ち在來用ひられてゐた意味の理想ではない。動的な生き生きした象徴としての理想である。——然しニイチエの攻撃するのは、イデエに相應する者非現實的な者としての理想である。ニイチエの根本思想よりしてこの理想を排斥しなければならぬのは當然である。

二 道德的理想の成長

ニイチエは道德的理想の芽生えた土地を大體三つに分つた。第一は世界を充實

した完全な者と見る立場であり、第二は世界を空虚な蒼白なものと見、思惟的超感覺的の者に完全を見やうとする立場であり、第三は世界を矛盾した偽醜惡のものとし、何等理想的の者も地上になしとする立場である。

第一の土地に生ひ立つた理想、即ち異教的理想は、ニイチエの攻撃した理想の範圍には、はいらない。寧ろ彼自らの説いてゐる理想と同じである。何故ならば異教的理想は、不變、不動なる物、その者に相應する者でもなく、また非現實的の者でもなく、自己肯定や凡ての主要なる本能の激洩たる活動の表現であるからである。權力意志の表現だからである。この立場は道德的狂熱の力を振つてゐない所、即ち罪の概念はなく、惡はそれ自らとして憎まれずに唯生活障害としてのみ憎まれる所にある。こゝでは自己の生活や本能は決して惡として排斥せられることなく、常に積極的な感情の中に活らくべく刺戟せられる。——然しかくの如き理想は強健な勇猛な自由人にのみ適應するので、衰弱し凝固した人間には寧ろ不安を與へる。弱者は强者の不斷の壓迫に對して無邪氣に降服する健全な心持を失ひ、所謂内面化を始めて現實を白眼視し、自らに適應した蒼白な意識の世界を創造す

る。これが第二の土地である。「野獸的直截」最も近き者の大部分を斥け、現實を割引して唯都合の好い所だけを選択しやうとする。こゝに貧血的理想が成り立つ。この土地には罪の概念があり、惡その者、惡魔があり、善のために惡と戦ふと云ふことがあり、また自らに對する戰(良心の苛責)がある。貧血的理想に至つて初めてニイチの排斥しやうとする理想が現はれたのである。この第二の傾向が更に一步徹底すると、現實を選択して猶自らに適應する者をその内より取り出すのではなく、全然現實を惡むべく恐るべき者と見て了つて、これを排斥し否定するやうになる。こゝに理想は自然に反し事實に反し論理に反する者の内に投げ入れられる。これが第三の反、自然、理想である。——第一は生活を強烈ならしめ、第二は生活を稀薄ならしめ、第三は生活の拒否破壊として活らく。基督教的理想はこの第二と第三との間をさまよつてゐる。

弱者凡庸者の群衆が少數の强者優秀者を引き降し弱くしやうとする傾向は、第一の理想を惡の象徴として惡魔に結びつけた。弱者は自らに適應した理想以外の理想を凡て打破しやうとするのである。これが成功すると共に、第二第三の理

想は道德的眞理として見らるゝに至つた。即ち道德的眞理は單に衰へ疲れた本能の意識形式に過ぎないのである。けれどもこれが生活を束縛すると、あらゆる哲學者の純粹認識と云ふ者迄も凡て純粹ではなくして道德的に彩られることになる。

然しかくの如き道德的理想が生活を束縛するに至ると云ふことは、取りも直さず群集本能が支配權を握るに至つたと云ふことである。既に説いた如く群集はその道德より見れば全然不道德なる争闘と征服とによつて支配權を獲得したのである。群集は道德的理想を支へるためにその起源として神を説き、在來勢力を持つてゐた理想との表面的類似をつくり、神秘なる威力に對する恐怖を利用し、この理想によつて多くの幸福平和休息のあることを豫約し、これによつて相反する理想を攻撃する。争闘に際して最も有力な武器は、「自らが善である」といふ信仰である。神の命令の儘に動くこと云ふ自信である。勝利によつて得る利益は漸次意識の中心を去り、唯勝利のため、神の正義のために戦ふのだと考へて來る。即ちこの武器は武器であることを忘れられて來る。こゝに群集は最も勇敢に戦ひ得る。

同時に道徳的理想は表面上その武器としての意義を全然失つて了ふ。(シヨオ、運命の人参照。)しかも群集は實際にこの道徳的理想の信者として活らくことによつてのみ、最も有力にその武器としての効用を現はし得るのである。

然し群集は、自らこの理想に徹底しやうとする強い衝動を持つてゐるのではない。彼らは道徳的理想が武器であることを忘れ、それ、自らの者として信仰してゐながら、本能的にそれを利用し、つゝあるのである。それ故理想と本能との間に數限りなく奇妙な葛藤や妥協や屈從が行はれても、些かも怪しまない。斯くして群集の道徳的理想は出來得る限り徹底することを避け、生活選擇の貧血的理想に留まらうとする。

貧血的理想は地上生活に善と惡とを區別し、善のみに執しやうとするのであるが、ニイチエにとつては生活は善惡の彼岸である。生活の内にはそれ自らに惡である者は決してない。善と惡とは生活のための解釋として生じたものなので、本來の生活に於ては凡て善惡肯定と否定、愛と憎などは渾然たる活動である。唯特殊の場合に善惡の評價が生ずるけれども、その評價は他の場合に全然反對のものとなる。

なることもある。惡は否定し排斥せらるべき者ではなく、打ち克ち支配せらるべき者である。惡もこれを征服し同化する時には善に變つて行く。生活には否定せらるべき何物もない。凡ては征服せられなければならぬ。然るに善の理想に於ては圖式的に善惡が確然と區別せられ、本來の善を明らかにするために本來の惡を壊滅しなければならぬとせられる。生活の一部を否定することは即ち全生活を否定することになるのであるが、善を理想とするものは惡と名づくる生活の半分を亡ぼすことによつて生活の完全統一力などに達すると考へてゐる。云ひ換へれば自ら生活を否定しながら、善の生活の實現を夢想するのである。——ここに矛盾がある。善の理想の實現に際しても、惡と「戦ひ、これを「殺戮する」と云ふ惡行爲を自らしなくてはならぬ。しかし自ら惡を行つては、善はいつまでも善であることは出來ぬ。しかし群集は、善のために惡と戦ひ惡の上にあらゆる惡行を注ぎかける事を善行だと思つてゐる。群集は矛盾を些かも恥ぢないのである。殊に或る群集に於て惡と呼ばれるものが、他の群集に於て善とせられる者である場合には、關係は益々滑稽になる。戦争は多く正義の名の下に行はれ、惡の懲罰で

あると稱せられるが、交戦國は各、その正義を持つてゐるのである。こゝに善の理想が人性に共通であると云ふ信仰の慘ましい轉覆を見ることが出来る。

また貧血的理想に於ては、自己主張の傾向を凡て惡とし、愛他的傾向を凡て善とする。遂には愛他的本能が人性の最深なる者であると迄説かうとする。人間は社會的動物でありまた社會の一細胞である故に、他人のため、社會のために活らんと云ふことが、必竟人間の眞の意義であると云ふのである。これは社會としての權力意志に統治せられた人間、即ち個人としての自由を失ひ、全然社會の意志の奴隷たる人間にのみ當て嵌る。然し愛他的傾向を善とする思想が徹底すれば、社會としての權力意志その者も否定せられなければならぬ。自己目的の個人が惡であると共に自己目的の社會も亦惡であるからである。然るに貧血的理想は個人が自己主張を廢することによつて群集の利福の増進せらるゝことを説く。即ち群集を形造るあらゆる個體が愛他と没自己とを本領としてゐるのに、群集はそれによつて利己の目的を達するのである。然し群集が利福を得るといふのは、つまりその各個體が利福を得ると云ふことになる。愛他は利己となつて歸つて來る。

群集はこの矛盾を恥とはしない。寧ろ斯く善が惡となつて歸つて來るのを喜ぶほど徹底を忌むのである。群集は純然たる社會の奴隷ではなく、奴隷たることを裝ふて、秘かに自己の主張の行はれるのを喜んでゐる。

然し斯くの如き中途半端な理想は、何時かは徹底しなければならぬ。生活否定と反自然との理想、聖者的理想、禁欲隱遁の理想——結局はこゝ迄來なければならぬ。

三 禁欲的理想

禁欲的理想は人間が何物をも意欲しないよりも寧ろ虚無をも意欲しやうとする心理を示してゐる。

然し肉感性の否定と童貞とは必ずしも同一ではない。童貞即ち性欲の禁抑は屢肉感性を鋭くし生命感を強くしやうとするためには行れる。例へば藝術に於て童貞の崇敬が描かれてゐるにしても、その藝術が宗教若しくは形而上學の假色を使ひ、彼岸の電話となつてゐる者でないならば、それは肉感性の賞讃を表現して

ゐるのである。(ワグナーに就て云へばその健全なる時代の作、ルウテルの婚禮。) 美は無關心の状態ではなく、最も關心した意志の興奮の状態である。——また哲學者に就て云へば、その傑出した者は多く獨身である。ヘラクリット、プラトオ、デカルト、スピノザ、ライブニッツ、カント、シ、オベンハウエルなどを結婚した人として考へて見る事はどうしても出来ない。元來人間は本能的に權力感の高潮に向ひ、そのために最も都合好き條件を求めてゐる。そしてこの途上に障害となる者は容赦なく衝きのけて進む。哲學者にとつては多くの場合に結婚がこの障害となるのである。それ故禁欲は哲學者の不羈獨立を可能ならしめ、その自由なる創造を助くることになる。哲學者は禁欲によつて存在を否定するのではなく、寧ろ唯、彼、自らの存在をのみ肯定するのである。即ち哲學者に於ては禁欲は肉感性を強め従つてその創造を旺盛ならしめる。禁欲的理想はこゝに全體として生活の強化に盡してゐる。

聖者に於てさへもさうである。壓迫、妨害、喧擾、事務、義務、配慮などよりの自由、頭腦内の光明、思想の舞踏跳躍、凡ての動物的實在が靈的となり羽翼を得る所の高所

の空氣の如き清亮自由なる空氣、凡ての洞穴に於ける靜寂、——これらは凡て禁欲から出て来る。禁欲的理想の誇りたる貧窮、謙抑、童貞の三つは、凡て創造力に富める偉大なる精神の生活に於て幾分かづゝ現はれてゐる。しかもそれは徳操として守らるゝのではなく、彼らの最も美しき創造と最も秀てたる存在との最も獨自な自然的な條件として現はれるのである。彼らの内に支配的となれる本能は、他のあらゆる本能を自らの方向に抑制し壓迫する。——先づ奢侈や心と手との放蕩に反して荒野に行かうとする意志がある。貧窮への意志とせられる者がこれである。然し烈強自由なる精神が孤獨を求めて退いて行くこの荒野は、教育ある人の考へる如き荒野ではない。迷蒙に充ちた俗人の世界、即ち新聞雜誌の影響の下にある世界を超越した境地、——場合によれば都會の中央の旅館の一室さへも荒野である。またこれらの強者は凡ての時間も力も愛も利害も悉くその姪める者のために集積し節約する故に、深い人格的事實でない敵對と友情とは妨害として斥ける。謙抑と名づけられる者は實はこれである。また大いなる創造をなす者は必ずしも小供を造らうとはしない。少くとも創造に際しての精神的緊張の

状態にあつては、女に近くことは生産の本能を害ふ。獸的なる精力は凡て創造の一點に集められなくてはならぬ。こゝに禁欲がある。しかしそれは肉感性に對する憎惡から出づるのではなく、肉感性を轉向するのである。肉感性が強ければ強いほど禁欲的狀態の甘味と充實とも亦強いのである。——禁欲的僧侶は禁欲的理想の内、その信仰のみならず、その意志、權力、利益をも持つてゐる。

かくの如く禁欲と云ふことは、權力意志の害はれざる人間にあつては、生活を禁壓すると云ふよりも寧ろ生活を強めるためにあるのである。藝術家哲學者または宗教家がその本性を發露するには、この條件が必然的に必要とせられるのである。

然しながら、肉感性の憎惡より出づる禁欲、徳操としての禁欲、生活の規矩としての禁欲——これらは右に説いた禁欲とは意味が異なつて來る。即ち自己を肯定するための禁欲と自己を否定するための禁欲とは明瞭に區別せられなければならぬ。

自己否定に向へる禁欲的生活は、唯小さき欲望を禁抑して大いなる生活の高潮

に達することをのみ目指すと云ふのではなく、明らかに、また強く、彼岸の生活への信仰があり彼岸の生活に到達するために現實的生活を凡て否定しやうとするのである。即ち隱遁者は生活を迷ひとし、これを行爲によつて反駁しやうとする。それ故禁欲的生活と云ふ者は自ら矛盾した者である。こゝにも權力意志は活らいてゐるが、彼岸の希望に全然束縛せられてゐる故に、特異なる反感となつて現はれ、生活に於ける或者を征服しやうと云ふのではなく、生活それ自ら、または生活の最も深く、強い條件を征服しやうとする。こゝに力の源を涸らす爲に力が用ひられる。こゝに生理的旺盛、特にその表現たる美や歡喜に對して惡意ある眼光が向けられる。そして不幸、苦痛、醜惡、自己殺戮、自己苛責、自己犠牲などが喜ばれる。これは極度のパルドクスである。こゝに現はれたる生活の分裂は、自ら分裂せんと欲し、分裂の苦痛を喜び、分裂が生活力の衰頹を來す故を以てそこに勝利を感ずる。かくの如き『生活に反對する生活』は全く無意義である。

然しこの理想は單に表面的の解釋であつて、その底には根本の性質があるに相違ない。即ち禁欲的理想は一般の生活からではなく、特に頹廢した生活の防禦及

び救済の本能から出たのである。この理想の尊崇者の考へてゐるのは全然異なつた、生活維持の方法なのである。こゝにも理想と理想を樹立した本能との間の關係を明らかにする必要がある。

人間はいかなる畜獸よりもより病的であり不確實でありふらふらである。人間は病獸である。飽くことなく不斷に征服と創造とを努めた人間は、もはや生活に飽きたのである。飽くことなきを本性とする本能が、全然病衰したのである。人生に取つて最も危険なのは強者や猛獸の持來す恐慌ではなく、病者弱者の持來す悪い空氣である。人間に對する嫌惡や同情ほど人間を害する者はない。病衰したる者地を逼る者は健康、幸福、力強さ、誇り、權力感などが恥づべく忌むべき汚れを、の者であるかの如き印象を與へる。然し生命の深味より見れば、病者が健全なる者を病ませるのは最も恐るべき危険である。健康者が病者を避け、病者に警戒すると云ふことは最も必要なことである。従つて強者健康者は決して病者の看護人となり醫師となるべきでない。高貴なる者はその距離の感情によつて下賤なる者に遠ざかるのが至當である。高貴なる者は更に高く更に偉大なる人生の

ためにその勇敢なる争闘を續くる責任こそあれ、下賤なる者の道具となるべき道理は微塵もない。——それ故もし病者に對して醫師となる者あらば、それは自ら既に病者であり、根本に於て病者と相似した者である。けれども病者の信賴と敬畏とを得、凡て粗暴、暴風的、不羈、峻烈、猛獸的などを以て形容すべき健康と強烈に對して戦ひを試み得るほど、彼らも亦強くなければならぬ。

禁欲的僧侶は病める群畜の牧者である。その王國は腦める者の統治であり、強健なる者と戦ふ武器は奸策であり、群畜を束縛する方法は反感の方向轉換である。病み腦める羊が、この苦惱は誰が罪より出てたかと尋ねると、牧者禁欲的僧侶は、それは汝自らの罪より出てたと答へる。それによつて病者の反感には、自らの上に向ふ方向が與へられる。これによつて僧侶は群集を自己に必要な様に改造する。之は明らかに病氣の治愈ではなく、病者を集め、組織するのである。教會はこの組織に對して普通に與へらるゝ名である。——群集は自らの生活に反感を持ち、凡ての深き本能に憎惡を持つ様になつた。良心の苛責が激成せられた。僧侶は更に負債の意識と良心の苛責とを『罪』の意義に解釋した。人間の存在そのものが罪

である。苦惱を脱るゝためには罪を亡ぼし生活を破壊しなければならぬ。僧侶はこれらの群集に對して種々の「救濟」方法を案出した。例へば、或る本能を強むる爲に他の本能を抑壓すると云ふのではなく、凡ての本能や生命感を一樣に衰弱せしむる如き方法を救濟への道として與へる。即ち各種の意欲を無にし、自己肯定を根本より拂ひ去ることを教へる。これによつて苦惱を脱れやうと努むる者は、遂に催眠的の生命感の朦朧に到達する。これが救濟である。または感情の浪費を奨める。自己が即ち罪である故に、あらゆる苦行、祈禱などによつて力の許す限り自己を苛責する時には、遂に罪が清められて解脱の境に入ることが出来るとするのである。これは強烈な持続的な緊張が、或程度の感情の浪費の後に突然弛緩し、無力な安らかな状態に達すると云ふ事實を利用したのである。また勞働の福音によつて救濟が説かれる。神の命のまゝに分にあんじて規則的にある勞働を勉むれば、決して苦惱に襲はれることはないと云ふ。凡ての苦惱は我欲より起るのであるから、我欲を離れて天職に従順でさへあれば好いのだと云ふ。こゝに奴隸的の身體の勞働に依る自己感の鈍化が目指されてゐる。自己感を鈍らすた

めに機械的の活動を利用したのは僧侶の狡智である。

禁欲的理想はかくの如く頽廢せる生活の武器であり、また僧侶の自己肯定の武器である。然しそれはこの根本事實と放して考へられ、生活の最奥なる深味より出てた者として信仰せられた。その底に動いてゐる反感の力に關係なく、道徳的理想として人生を束縛した。實際禁欲的理想は人間を軟弱怯懦とし馴養し去勢した。一言に云へば人間を益々病的ならしめた。健康のみならず、また趣味をも腐敗せしめた。生活に對してこれほど危険なものはない。これによつて病者は公然その生活を是認することが出来る代りに、健康なるものは自らを是認することが出来なくなる。

禁欲的理想を通じて自らを語る者は虚無への意志である。然しそれは猶意志であることを失はない。禁欲的理想もまた權力意志の一つの道、一つの手段である。唯最も腐敗し最も病衰した權力意志の象徴なのである。良心の苛責、自己否定の傾向はこゝに虚無への意志として徹底的に現はれてゐる。

ニイチェは自己否定に傾ける禁欲的理想を以上の如く説いた。ニイチェより見れば、古來の聖者にして生命の高潮に到達した者は、實は禁欲的理想に合致した故に光明の生活に入つたのではなく、特殊の禁欲的生活が反つてその生活を鋭くした故に光明ある生活を送り得たのである。こゝに禁欲的理想と禁欲的生活との區別がある。哲學者藝術家に有効なる特殊の禁欲が必ずしも人間その者に有効であると云ふ譯はないが、禁欲的理想となると凡ての人間のあらゆる本能を同様に禁歴しなければ止まない。聖者にとつて有効であつた禁欲的生活を理想として人間に與へると云ふのは大いなる誤謬である。聖者の實行した禁欲は、實は肉感性の否定ではなくして轉向であるのであるが、この禁欲を理想として人間に與へる場合には禁欲はその相對的の意味を失ひ、純然たる生活否定となる。ニイチェはこの點を明瞭には説いてないが、以上の如く意味してゐた様に思はれる。斯く解すれば禁欲的理想、または隱遁者聖者の言説に對する上すべりのした彼の批評が實は深い意味を含んでゐるのだと云ふことになる。何故ならば彼は禁欲的生活に禁欲的理想と全然相反する本質を認めるからである。

四 道德的理想と人間の改善

道德的理想は人間の改善、完成、昂上などと結びつけて考へられてゐる。しかし以上の如きニイチェの見解よりすれば、この間には根本的の矛盾が横はつてゐるのである。第一には道德的理想が歩一步實現せられると云ふことは、人間を馴養することである。即ち自由剛健な人間の性質を従順な弱々しい奴隸の性質に變へて行くに外ならぬ。然し人間の改善は馴養ではなくして鍛鍊によらなくてはならぬ。人間を柔弱にする代りにより、強剛にするのが、人間をより、高い類型に成長せしむる所以である。第二には道德的理想の實現によつて、人類が全體として、昂上し、個々人は益々平等になるとせられてゐるが、この全體としての人類と云ふものが單なる抽象に過ぎない。既に説いた如く、權力意志は社會として若しくは個人として現はれる。そして結局の所は眞正の個人に於て人間の昂上がある。人類の昂上は無意義であつて、唯超人にのみ意義がある。人間を馴らして軟らかにすることが、文明の進歩であり人間の改善であると考

へるには、多くの豫件がある。先づそこには、人間から或る種類の行爲の自由を奪ふことによつて、人間の性質がより完全になると云ふ豫想がある。然しこれは何等根本的に人間を變更することにはならない。奪はれた自由を、一度取り返へせば性質は元の通りに活らき出す。——次ぎには疾病が人間を改善すると考へられてゐる。然しこれは明らかに改善ではなくて弱くすることである。——即ち自由を失つた奴隷の状態や、健康を失つた病衰の状態を價值高きものと考へてゐる故に、人間の軟化が人間の改善となるのである。

また人類の昂上を説くのは、個人の平等を主張しやうとする群集の傾向から出てゐる。平等化、平凡化を人類の水準の上昇と解釋するのは、群集の遠近法的視點よりのことである。優秀なる個人より見れば、距離の感を消却し階級を壊つほど人間の進化を阻害する者はない。

要するにニイチエは、道徳的理想の實現によつて達せらるゝ人間の改善と云ふ者が、實は人間の墮落に外ならぬのだと云ふことを説かうとする。道徳的理想に就ての彼の見解よりすれば當然の歸結である。従つて自己實現の理想は(ニイチエ風

の意味に解すれば)ニイチエの論議の埒外にある。

第四節 主我主義と愛他主義

ニイチエの『我』主體に就ての見解より出立すれば、所謂主我主義利己主義は根底の薄弱なものとなる。『我』は唯假構せられたものに過ぎない。本來流轉し對立し融合する生命の根本進行を不變なる凝固物に解釋した所に、『我』と云ふ單一のものが出て來るのである。

ニイチエが説く所の『自己』は右の如き單一なる物としての『我』ではなからず、『自己』は宇宙的生命であり、またあらゆる個物の本質である。誕生によつて始まり死亡によつて終ると云ふ如き、常識的の解釋に相應した者ではない。また個人的の靈魂として永久に不死であると云ふ如き物でもない。この瞬間に永久であり凡てである所の權力意志である。人間の眞の人格はかくの如き『自己』であつて、この瞬間に永劫の相を現はしてゐる。

主我主義に於ては、萬人が凡て同様なる「我」を有することが豫想せられる。ニイチェに於ても凡ての人間の本質的同一は許されてゐる。然し自己には對立と融化との力的關係があるので、個々の特殊なる人格は不變に凝固した或者として留まることの出来ない者である。従つて不斷に征服があり同化があり創造があり、またそれに伴ふ強弱の階級、支配者と隷屬者との種別がある。主我主義の「我」が唯、自らと同等の權利を有する多くの「我」の内に自らを固く守らうとするのみであるに反し、ニイチェの「自己」は、より高く強き權力たるために、能動的に争闘と征服とに赴き、またより強き權力に對しては堂々たる争闘の後に喜んで征服せられる。即ち「我」は平等によつて自らを支へやうとし、「自己」は階級を益々明らかにすることによつて本質の開展に努めやうとする。「我」は知能によつて最も嚴密に束縛せられてゐるが、「自己」は最も自由な知能の使役者である。

もし「我」の意義に「自己」を置き換ふるならば、ニイチェの主張は主我主義と呼ばれても好い。然しニイチェにとつては、恰かも人間の内にあつて多くの欲動が主權を握れる欲動のために犠牲となる如く、多くの「自己」が支配的なる強い「自己」のため

に犠牲とせられなければならない。徹底したる主我主義は唯「我」のために凡てを犠牲にしやうとし、ニイチェは宇宙的生命の根本進行のために凡てを犠牲にしやうとする。故に「ニイチェの主我主義」は、單に個人が自らを主張することを説くのではなく、生活の焦點としての個人が生活開展のために、即ち自己の最深要求に従つて、自己を主張するのである。従つて萬人に等しく自己主張の權利を與へるのではなく、唯自由なる者優秀なる者にのみその權利を與へるのである。群集は反感に動き奴隷道德の假面の下より貧弱な自己を主張することを禁ぜらるゝと共に、生命増進の本能の奴隷となり道具となり、優秀なる個人の内自らを活かせることを學ばなくてはならぬ。

それ故に生命向上の權化たる個人は最高の價值を有し、その生命成長のためには極度の配慮が許される。これに反して生命衰退の權化たる者は自らの價值も少なく、凡ての生活と力とを優れた者に捧げなければならぬ。これが新らしき道德的價值の根本に横はるべき傾向である。

然るに現代を支配する道德は群集を擁護する様に活らいてゐる。弱者の保護

は引いて眞の個人に對する反感となり、やがて生活に對する反抗となる。人間の第二の本能——反生活的反自然的本能はこゝにある。愛他主義はこの地盤の上に榮えてゐる。即ち愛他は人間本來の本能ではなくして、群集本能より出た第二の本能である。

愛他的評價は斯く弱者の本能より生れ出た。その奥には「我は價值少なき者なり」と云ふ考や、無力の感じが潜んでゐる。自らの力と自信との缺乏を是認せんがために、凡ての權力を罪惡とし、強き者ほど罪多しとする。従つて力弱き者ほど無垢であり高貴であると云ふことになる。——此事實は明らかに無力なる者が、自己主張を惡とすることによつて、自己を是認し價值高き者としやうとする傾向を示してゐる。他愛主義は實は主我主義の一の變形である。最も卑怯な頽廢した主我主義である。自己を犠牲にするのは超人出現の爲てはなく、隱密に自己を肯定せんがためである。社會や人類の利福を進めるのが自己の天職であると考へる人は、實は自己と同等なる群集を認め、群集の安全のために努力するを誓ふと共に、また自己の安全を保證せられんとするのである。これによつて凡庸なる者が榮

えると共に、眞正なる生活の開展は反つて害はれる。

他愛主義の見る所によれば、「愛」は没人格であり、眞理を知る者は没我の知能であり、天才は自己没却を完全になし得る者である。従つて偉大なる藝術は没我もしくは没意志の主體によつて造られた純客觀的のものである。こゝに於てニイチェが反抗の焰は燃え上らなくてはならぬ。何故ならばニイチェによれば、人間の價值はその人格、その自己がいかに充實してゐるかによつて定まるからである。自己の充實は、自己がいかに烈しき抵抗と苦痛と悲慘とに堪え、またいかに好くこれを自己の力に變化し得るかによつて計られる。犠牲や愛は没自己ではなくして、人格の豊富、自己の充實、本能的の自己肯定などより出づる自己の流溢であり、投與であり執着である。強烈にして神的な「自己たること」である。愛情、同情、善良、正義、豁達、剛膽などの情熱は、凡て支配者たらんとし、征服横領せんとする自己から出る。無意識でありまた自己意識を離れた状態ではあつても、決して自己を没した状態ではない。自己は寧ろ自己意識を離れた状態に、その眞面目を現はしてゐる。

——主我主義と愛他主義とに關するニイチエの見解は既に幾度も説いた。こゝに敘述したのは凡て繰り返してある。然し道德的理想に對する批評の後に、更に一度、主我主義と愛他主義との批評を顧みて見ると、ニイチエの試みた道德的價値の破壊が、單なる主觀主義より出たのでないと云ふことの益々明らかな證據を得る。

第五節 道德の危険

道德が超越的のものとしてせられることに依つて、『自然』の價値は引き降された。自己なき事を尙び、愛他主義を喜び、善その者を信仰する。賤民の生活には聖き名を與へ、歴史は絶對的に誤解して道德化の教育資料にする。歴史に基いて厭世主義が生れる。——こゝに『自然』は最も卑しむべき者とせられた。

道德が『自然』に逆行して行く階段、即ち理想化の階段は、個人の幸福への道——認識の結果——無上命令——聖者とならうとする道——生活意志の否定——即

ち最初は個人に幸福を與へるために生れた者が結局、自己の否定となる。

道德のための道德は、無上命令として現はれた逆自然の重大なる階段である。こゝでは道德は絶對的の『ねばならぬ』として生活を束縛しやうとする。しかし道德のための道德は藝術のための藝術、眞理のための眞理と同じく、生活上の方●法である者を目的と取違へたのである。こゝには必ず現實の生活以上の彼岸的存在が信仰せられてゐる。

道德が逆自然になつたために如何に人間が害はれるかと云ふことは重大な問題である。道德が最も甚だしく害惡となつたのは、矢張りそれが群集本能の道具として生じた故である。徳操それ自らの内容は、群集本能にさへも反對な不利な孤立的なものである。また性格、頭腦、感覺などを害ふ。また凡て生活を激成する虚偽を斥ける。然し道德が斯く本來の生活を傷害するのは、群集本能に取つては反つて歡びなので、それがより烈しく害惡を持來せば持來すほど、武器としてはより有効なのである。けれどもまたそれだけ生活には有害である。

道德家は無上命令によつて絶對の眞理に従ひ行爲する様に考へてゐるが、實は

憐れむべき利己と狡智とである。道德家は、道德が自らの素性を隠くし自らの本性を現はさない故に、それを或る深秘なる者の示現として尊敬し、それ自らのためにある者として、批評し判断することを慎しまうとする。けれども道德家は唯自己の性情に従つて、その「なし能ふこと」「なさねばならぬこと」「なせば愉快でもありまた有用でもあること」を實行してゐるに過ぎない。もしその性情がもつと力強く勇敢な者に變つたら、自らその徳操的であることのアマりに狭小なのを恥づる様になるであらう。唯、道德家は群集を賞讃者として背後に有してゐる故に、益々無力な機械的な平等人へのみ視線を向け、より高く、より眞實なる人格を見やうとはしないのである。——かくの如く道德を外からの權威及法則として、これに屈服するのが人間の最も價值ある所行であると考へ、自己を抑へて群集のためにのみ盡さうとする人は、實は生活の本質的開展を阻害し、人間存在の根本義を没却する者である。

道德は、もし存立の權利を保有しやうとするならば、必ず自らの内より創り出された者でなくてはならぬ。決して風習の道德であつてはならない。唯最も個人

的な内的要求として、また存在と生長との條件として、個人を墮落より防ぎその本來の開展を自由ならしめる物でなくてはならぬ。他人がいかなる條件のもとに成長しつゝあるかは問ふ所ではない。——客觀的の道德律と云ふ者は常に個人としての人格を滅却する様に活らいてゐるのであるから、出來得るだけその權威を奪ひその領域を縮小しなければ、眞の道德は現はれない。自由精神の第一になすべきことは、道德の底に隠れてゐる本能を永い間の假面と匿名とより引き離し、それをその本名に於て尊敬することである。自然の本能を恥辱として斥くる假面的行爲は、正直を尙ぶ道德の上より云つても、自ら恥ぢなければならぬ。新らしい道德は、道德より自由となれる徳操——復興の徳操——である。こゝに超自然的な道德的價値は再び自然に導き返される。即ち道德は生活の本質の上に築かれるのである。——ニイチエはこれを道德的自然主義と呼んだ。

——ニイチエはこれによつて道德を撲殺したのではない。ニイチエにとつては否定せらるべき何物もない。凡ては征服せられなくてはならぬ。道德の假面をはぎ、その底に潜める者を赤裸々に現はし、道德が不道德の一の形式に過ぎぬことを

明らかにすれば、そこに再び道德は是認せられるのである。

ニイチエは他律的道德と愛他的道德との上に最も烈しく鐵槌を下した。けれどもまた、誤まれる主我主義に立脚した凡ての自律的道德をも攻撃することを忘れなかつた。ニイチエの自己は與へられたる法則に縛られるべき者でないと共に、また小なる「我」の主張の如き浮薄なる快樂や利益を追ふ者でもないからである。現代の道德は凡てこの深い自己を閑却し、生活を益々死滅に導かうとしてゐる。

第三章 哲學の批評

第一節 哲學の頽廢的傾向

一 認識と本能

ニイチエの認識論に於て述べた如く、ニイチエは知識を權力意志の記號とし吾人の認識する世界を權力意志の解釋とした。即ち人間の内に本能として活らきつゝある權力意志が、自らは認識せらるゝことなく、認識の動力となつて活らきつゝあるのである。従つて人間の認識は眞實在をその儘に知るのではなく、本能の遠近法的視點より見るのである。然し本來の生活は活動その者として、認識せられると否とに係らず、絶えず人間の内部を流れ人間を動かしてゐる。

ニイチエはこの見地より在來の哲學を見、ソクラテエス以來西洋哲學者に共通に繼承せられてゐる誤解を發見したと考へた。先づ第一に理論と實行との區別である。こゝには生活と關係なく、唯客觀的眞理にのみ向つてゐる認識欲があり、そして實行の世界はこの認識の圏外にあるとせられてゐる。然しニイチエの考へは純粹な理論家も亦本能に縛られて、或事を彼ら自らの爲に——唯自らの爲に、——眞理だとするのである。所謂認識欲と云ふ物は結局占領と征服との欲望である。感覺も記憶も狹義の本能も、この欲望から開展して來る。即ち凡ての理論は實行の一面として現はれるのであつて、實行の一の武器ではあるが、實行自らの上に刃を向けらるべきではない。——然るにソクラテエスによつて始められた『知』の尊重は、理論が實行を追ひ越し生活を束縛すると云ふ誤謬を引き起した。

抑も生活の本質は流動である故に、生命の凝固たる『知識』は唯流動を刺戟し激越にするためにのみ必要であつて、隨時に訂正せらるべき性質の者でなくてはならぬ。ニイチエはかくの如き知識を悲劇的と呼ぶ。生命は絶えざる創造に努むると共に、凝固の危険を避くるため、絶えざる破壊を伴はなくてはならないのである。

創造の喜悅と破壊の悲哀とは、宇宙の脈搏として波打つてゐる。然るに『知』の尊重は破壊すべからざる固定物を樹立しやうとする。従つて流動的な本能をば固定を妨ぐる危険物として排斥しなければ止まない。然し永久に不變なる者としてこゝに尊重せられるは、實は本能が解釋し假構した者である。靈魂、萬能の神、神より出でたる理性、超感覺的世界、行爲の法則、神の區別したる善と惡——凡てさうでない者はない。

何故にかくの如く危険な知の尊重が始まつたか。ニイチエはこれを相變らず弱者の本能——反感——から生れたとして説く。『固定』の尊重は弱者が強者の生活を阻止しつゝ、自己を守らうとするのである。たとへば力に乏しくとも旺盛に生長し得る高貴なる者は、強者に對して戦を避けず、従つて征服せらるゝことを恐れない。創造に際して破壊を否まず、征服に際して降服を忌まない、と云ふ程、苦痛に堪え苦痛を肯定し得るのである。然るに野卑なる者はかくの如き直裁なる態度を執り得ない。彼らは戦を恐れ降服を忌み、隱忍狡猾に知識の危険を利用して強者に打ち勝たうとする。

悲劇的知識は遂にソクラテエスの知識に壓倒せられた。かくて理性の權威と本能に對する憎惡とが哲學を通じて流れてゐる。知識は生活を増進する者ではなくして、生活を束縛する者となつてゐる。

二 信念と眞理

ニイチェは、眞理が人間の意識的事實である以上は、それは必ず抽象概括によつて造られた解釋に過ぎぬとした。眞理の標準は人間に強い力感を與へ、生活に必須な者となると云ふ事である故に、人格の異なると共に標準も亦異なつて来る。従つて眞理は主觀的に留まり、決して客觀的に確立せらるゝことなく、個人と共に變化する者である。

在來の哲學が絶對の眞理を確立しやうとしたのは、ニイチェより見れば唯「信仰」を欲したに過ぎない。信仰は常にある一定不變の物を守らうとする。もし或思想が信仰せられる——即ち確乎たる凝固を形造るとすれば、それは生活の流動に逆らつて靜止し、強弱の階段より起る種々の争鬭を防止することが出来る。絶對の

眞理の確立によつて得られると考へられた利益は、實は普遍的な信仰を起すことによつて得られる利益である。こゝでは唯信仰せられればそれで好い。その内容が生活の本質と合致してゐるとゐないとは、問ふ必要はない。従つて階級と共に異らなければならぬと云ふ眞理の性質は、少しも認められない。強者にとつての眞理が、弱者にとつては苦痛であり憎惡すべき者であると云ふ事實も軽く看過せられる。そして眞理は普遍でなければならぬ、凡ての人に同様に眞實でなければならぬ、と主張せられる。

學問は元來確乎不動の眞理を明らかにするためにあるのではない。單化によつて生活を強烈にし、凝固によつて流動を激進する爲にあるのである。學問の求むる眞理は嚴密に此の學問の目的に協つた者でなくてはならぬ。然るに學問はその本領を忘れて、信念の樹立につとめ、知識の不變な凝固を尙ぶ様になる。生活の根を絶たれた眞理が生活の上に掛かり、生活の法則が無上の權威として押し立てられる。こゝに學問の大きいなる墮落がある。

古來眞理として信ぜられた者がいかに多く生活のために害惡となつてゐるか。

また汚れた者、危険なる者として侮蔑せられた者が、いかに多く真理としてその花を開いてゐるか。それにも關はず、猶、絶對の真理を思想的に論理的に確立しやうとする努力は絶えず行はれてゐる。

「真理とせらるゝ者」は實は或一定の本能——群集本能——がその必要に従つて或思想を信念として祭り上げたのである。そしてその裏には群集本能がその隠忍なる手段として用ふる反生活的價值標準が潜んでゐる。即ち哲學は道德の支配を受けてゐるのである。哲學の道德化は抑も哲學の墮落の初めてである。

第二節 希臘哲學

ニイチエは、アポロとディオニソスとが相融合し、ディオニソスの大醉歡喜がアポロの夢幻によつて湧き出づる古代希臘の悲劇を藝術の極致として推賞し、道德を語るうとするオイリビデスの出現を以て悲劇の没落とした。それと同じく悲劇の繁榮したる希臘黃金時代の哲學をディオニソス的精神に基いた高貴なる哲學とし、ソ

オクラテエスの出現を以て哲學頹廢の初まりとした。

ニイチエは古代希臘の精神に最も奥深く突き入つた一人である。彼の希臘研究は彼の根本情調に同感しない人々の間にも、屢、美と精神とに充ちたる價值高さものとして賞讃せられる。

古代希臘の哲學者のうち最もニイチエを引きつけたのはヘラクリットである。ヘラクリットの哲學には元來ニイチエのディオニソスの哲學——寧ろニイチエの眞髓と頗る相似した所がある。ニイチエは先づヘラクリットの「人間に對する誇らしい冷眼と孤立と」が氣に入つた。更にヘラクリットの哲學が生成の上に立ち、世界進行をば反對とその壓服との絶えざる争闘によつて説く所は全然ニイチエの根本思想と一致した。生成流轉その者が世界の本質であつて、終極目的と云ふ者に意味はない。かく實在を斥けて反對と争闘と生成とを肯定し、滅と破壊とを更に偉大なる世界進行の必然なる一面として是認すると云ふ所に、悲劇的哲學者の本質がある。千種萬様の變化も結局一つの世界的活力の發表であり、反對と融合分化と統一はこの力の發現に缺くべからざる要素だと見られる。世界を争闘と解するのは道

徳に煩はされざる厭世主義であるが、この悲劇的心持の底から偉大なる世界肯定が流れ出て力強い生活増進と哲學となつてゐるのである。

——ヘラクリットはヘゲデルの先驅者と見られると共に、またニイチエの先驅者と見られなくてはならぬ。こゝに、世界を論理化した哲學者と、世界を論理より解放しやうとした哲學者とが、同じ先驅者を持つてゐると云ふ興味のある問題にぶつかる。しかしヘラクリットの『理性』に對する解釋に於て兩者の性情の差別は明らかに現はれて來る。

悲劇的時代の希臘人の思想は種々なる相があるに關らず、つゞめて云へば厭世的にしてまた藝術的樂觀的である。現實に對する不安はあるが善の神を造つて世界を故意に樂天的にしやうとはしない。厭世的思想は寧ろ哲學の健全を示してゐる。希臘人は根本に於ては世界を肯定し、創造の歡喜と、争闘を通じて進む生活の喜び即ち征服の愉悅との上に立つてゐるのである。しかしこれは本能に於ての喜びであつて、善の神を信仰する故に生ずる喜びではない。

また古代希臘の哲學は凡て直覺の上に立つてゐる。タアレヌが水に於て萬物

一如を見、アナキシマンデルが永久の生成を『無際限なる者』に歸し、ヘラクリットが更に火に於て萬物の本質が生成その者であることを認め、たのは皆天才的直觀より出た最も純粹なる生命の表現である。論理の嚴密なる道を辿つて得られた眞理ではない。

希臘の開明時代以後に於ては、古代希臘人の『自己を最も優良なる支配的人民とする』信念が失はれて來た。強剛にして突進的なポリスの權力意志は漸く鈍つて來た。善と惡とは希臘人の權力意志から出た強者の價值解釋であつたのに、今や出所を異にした價值標準が現はれて、善惡の界限が混沌として來た。この時勢に逆行して古き夢を取り返さうとするのが愛智者、哲學者であり、時勢と共に動いて行くのがソフィスト(學者)である。

『哲學者』はそれ故に反動者であると云ふことが出来る。彼等は希臘人民の降下を徳操制度、權威などの墮落に因するとし、凡て古昔の如き健全なる徳操や制度を復興することによつて、人民の繁盛を取り返さうとする。(然しニイチエより見れば希臘人が頽廢した故にその徴候として徳操制度の墮落があるのであるから、内に

起つた腐敗を見ないで唯その徴候のみを消去しやうとし、唯その外形のみを復興しやうとするのは無意義である。しかも哲學者は墮落したる徳操制度などを探して、結局高貴なる希臘的のもの、例へばホメア、悲劇、修辭など希臘文明の根底となる者にそれを認めた。希臘の没落を生んだのは神話や古き習俗などである故に、これ等の者を先づ白眼を以て視なければならぬ。この没落を救ふのは唯道徳である。——かく哲學者は主張する。然し奇怪なことには、哲學者の説く道徳は嘗つて尊貴なる古代希臘に行はれた道徳と全然異なつてゐる。古希臘精神の復興を目指したこの企は、反つて古希臘精神の撲滅に努力し、全然反希臘的な方向に開展して、死後の生活、地下禮拜、萬有との一種の交通、超越的存在、辯證などに引きつけられた。かくて希臘の優良なる精神的趣味は悉く斥けられ、道徳は生活を離れた抽象となつた。もはや哲學者には、快樂を權力感とし、徳操を種族またはポリスの内に活ける權力意志の徴候とする勇氣はない。

こゝにソフィストの道徳批評が對照せられなければならぬ。ソフィストは、多くの道徳的價值判斷がいづれも辯證的には是認せられ得るものであり、従つて道徳其

者、善其者は存在してゐないとした。ソフィストは哲學者とは反對に希臘本能より生れ、猶いくらか希臘的趣味を保つてゐる。プロタゴラスに於てはヘラクリットとデモクリットとが合一せられてゐるのである。一言に云へばソフィストは現實主義者である。彼らは自然の本質より出づる價值を認め、それが哲學者の説く道徳とは正反對のものであることを知つてゐた。また道徳が反現實であり、『自ら生くるために否定する人間』の產物であることを知つてゐた。

高貴なる希臘精神に於ける道徳的教育は、『本能的確實』に達することを目指してゐる。優良なる目的も手段も意識せらるゝことなくして、直ちに活動せらるべき種類のものではあつた。元來凡ての『完全』にはこの『無意識』があるのである。

然るにソオクラテエスの反動は、辯證によつてのみ徳操に達することが出来るとした。無意識を極致とする道徳は、意識を極致とすべく教へられた。これ明らかに希臘本能の抹殺である。道徳的判斷はその生れ出た條件より切り放して、何等の根なきイデエとして辯證の對象とせられた。實體が假構せられ、抽象的に完全なる人間が發明せられ、生命なき『案山子』が美、福、智の所有者とせられた。ソオ

クラテエス以前の高貴なる趣味に於ては、辯證は唯醜惡であり、辯證によつて明らかにせられた者には何等の力もなく、従つて本能の前にその道具としてより外全然顧られなかつたのであつたが、ソクラテエスはこの道具の妙用によつて、『俗人』の勝利を可能ならしめた。

こゝに悲劇的心持はソクラテエス的心持に征服せられて了つた。こゝに理性即ち徳操即ち幸福と云ふ等式が用ひられた。この同一説は頽廢しつゝある本能的人間を魅するに充分の力があつたのである。猶少しく残存してゐた本能的傾向は、ソクラテエスがこれを頽廢の徵候だと斷じたために、遂に地を拂つて、論理と理性とにその位置を譲つた。

『幸福』を人生の目的とし、幸福を得る唯一にして正當な手段を徳操に認め、徳操がかくの如き手段である理由を、それが最高の理性であり、理性には誤りなく、誤りなくば必ず幸福に達するとして説いたのはソクラテエスの狡智である。こゝに遺憾なき『行爲の意識化』がある。しかし意識や理性は力の充實や完全なる活動を導き得る者ではない。また幸福は力の充實が内にある時にそれに伴つて起る感

じてある故に、理性が力の充實を起し得ないならば、従つて幸福をも齎らすことは出来ない。

プラトオは、古代希臘の哲學者の純粹なる性格に較ぶれば、著しく混合した性格を持つてゐる。彼のイデエ説がソクラテエス、ピタゴラス、ヘラクリットの三要素の合一である如く、彼の人格も、偉大なる孤立の内に充實した生活を送り得たヘラクリットと、幽鬱的同情的でありまた立法者的であるピタゴラスと、心理學的なる辯證家ソクラテエスとの混合である。然し彼は藝術家の素質と過度に興奮し易き肉感性とを持つてゐた故、ソクラテエスに魅せられた程度も恐ろしく激烈であつて、殆んど救ひ難き損傷を受けた。希臘本能の虐待と共に反自然的傾向の力説があり、こゝに皆空主義が漸々芽生え初めたのである。プラトオ以後の希臘哲學は頽廢と虛無との傾向を益々激成したに過ぎない。

基督教が希臘主義を征服し利用し得たのは、剛健なる古代文明が道德のために腐敗せられてゐたからである。ヘレニズムは希臘文明の結實ではなくして墮落であつた。道德的狂熱は高貴にして強烈なる異教を破壊し盡したのである。

哲學者の科學に對する反感は、道德と科學との反對を意味してゐる。哲學者は彼ら自らの性質衰弱したる本能を最高善に達する唯一の道として教へる。こゝには雑多なる種類の人間が認められずして唯一の類型のみが認められるのである。そして彼の知れる物のみを眞實神目的道等とする故に、哲學者は絶對的の獨斷論者として現れる。たとへ彼らが懷疑を装ふとも、それは主要なる主張を獨斷的に説くための手段である。彼らは猶太の祭司と同じく否定を武器として戦ふ。然し科學者は全體としては自由なる人間ではないが、部分的には、即ち認識の方面では、群集道德より放れて寧ろ強健な峻烈な男性的な徳操を現はしてゐる。何故ならば彼等は安價なる幸福と安心とを斥け、あらゆる醜惡と幻滅とに堪え、現實に即して人間の知能を試みるからである。彼らは道德的評價の眼を以て物を見ず、唯生活のために解釋を造らうとする。求むる所は生活を刺戟し増進する物としての眞理である。それ故科學の眞の精神を忘れない科學者は、頽廢の徴候と云ふよりも寧ろより、高き文明の徴候である。しかし科學者が道德家となり獨斷論者となる所に、科學者の本領は消失して生活の反逆者のみが残る。ソオクラテ

エスは道德化の疾病を科學に注ぎ込み科學を腐敗せしめた。デエモクリット、ヒポクラテス、ツキデウスなどによつて達せられた科學の高所は、ソオクラテエス以後の科學者にはもはや達せられない。

第三節 近世哲學

ニイチエは客觀的認識の可能を許さない。認識は内に活らいてゐる生活の爲にのみあり、決して『無關』『客觀的』であるのではない。殊に生活のために生活より出て物を認識する機官が、生活自らを赤裸々に認識し得る筈はない。認識したと考へられるのは、唯、生活の單化抽象せられた圖式を造つたと云ふ迄である。近世哲學の出發點となれる自己觀察は實はこれに過ぎない。然るに、哲學者は絶對的認識、認識のための認識、自己の認識の可能を信じてゐる。凡て優れたる藝術家や確實な實行家はその創造的活動の前には決して明瞭な意識を持つてゐないと云ふ事實を看過して、最初の出發點を意識に置かうとする。

哲學者の信ずる客觀的認識は、理性によつてのみ達せられ、感覺は之に與らない。理性は神より與へられた賜物なのである。——こゝに、理性が經驗より出たものであることや、いかなる觀念も感覺の上に立つてゐる者であることなどが忘れられ、理性を直ちに絶對にして不變なる者の表現と見る。認識はかくして強い規範的色彩を帯びて來た。そしてこれは、『客觀的認識』の裏に道德的解釋、特に群集本能の價值判斷が潜んでゐることから説かれ得る。

カント、ヘゲル、シ、オペンハウエル等は皆道德から出てゐる。これらの哲學者は皆道德的價值感の批評をなし得なかつた。たまたま英獨のダルキン派の如く道德的價值感の起源を研究する者はあつても、愛他主義と因果信仰との束縛を脱し得ない故に、その研究は常に誤まれる結論を離れることが出來ない。スピノオザが道德的價值判斷を斥けたのは、彼のテオヂセエの結果であつて、『善惡の彼岸』を眞に解したのではない。——凡ては道德から出てゐる。

道德が生活の價值を規定した道は二つある。第一は世界を神の表號とし、従つて最も高く又最も完全であるとする者である。ライプニッツの結論は適例として

擧げることが出来る。この傾向にあつては、人間は如何なる事が『完全』に屬してゐるかを知り得ると考へられてゐる。『惡』は單に假象であるか(スピノオザ)——又は神の最高目的の手段としてあるか(ライプニッツ)である。前の傾向に於ては假象を斥けて眞の生活に突き入る所に善があり、後の傾向に於ては惡は凡て何等か善を現はす爲にある。神は人間に善惡を擇ばしめるのであるから、人間には自由意志、道德的責任罪等が生じて來る。——第二は此世界を不完、全とし、惡も罪も凡て現實であり、決定せられたものであるとする傾向である。こゝに世界は本質的に惡なる者となつてゐる。認識は、この世界が迷誤であることを悟り、この世界を否定しやうとするに至る道である。この考はカントの豫定の上に立つシ、オペンハウエルに現はれてゐる。パスカルは更に一步絶望的であつて、認識をも亦迷蒙とし、この世界が否定せらるべき物であることを悟るには、『啓示』が必要であると説く。——第一は世界を善とし、第二は世界を惡とするのであるが、共に善、惡對立の豫定の上に立つて、そのいづれかに重味を置くこと云ふに過ぎぬ。

道德がかくの如き強い力を持つてゐるのは、『無制約なる權威』が永い間信ぜら

れてゐた結果、無制約なる權威に對する深い要求が現はれて來たからである。この要求はカントの如き批評的時代に於てすら、自らを最高の者とし批評的理性を奴隸とした。實行の理性の首位が即ちそれを示してゐる。カントの認識論は理性の獨斷を離れてかなり強く悲劇的知識を現はしてゐるのであるが、内心の要求として道徳を説くに至つて思想家としての無垢は一舉に汚されて了つた。カント以後は、歴史的の見方が權威をば凡て相對的の者としてゐたのであるが、ヘゲルの進化哲學に至つて道徳的權威は再び最高の位置を占めた。即ち歴史は道徳的イデオが自らを開展し自らを乗り越えて行く過程だとせられた。カントが道徳的價值の國土を現實ではあるけれども不可見だとしたに反して、ヘゲルは道徳的國土を可見とし、歴史がこれを證明するとした。ヘゲルは戦争と進化との力説に於てかなり悲劇的であるに關はず道徳的觀念に執することによつて思想家の無垢を失つた。カントにしるヘゲルにしる道徳的權威より自由となることが出來ないで哲學を道徳の従僕たらしめやうとしたので、この根本の意欲が活らさ始めると共にその批評主義も歴史主義も眞の意義を失つて了つたのである。

獨逸哲學の意義は例へばヘゲルの如く萬有神論を徹底せしめ、惡、迷、蒙、苦、惱などを神性と矛盾することなく説かうと云ふにある。然しこれをば現前に支配的に活らいてゐる權力(例へば道徳、國家、輿論などに適應して説くため、輕跳なる妥協として終つてゐる。それ故道徳的理想より見て醜惡であるべき筈の者例へば國家が理性の發現として神聖視せられ、また國家の如き權力者より見て害惡であるべき道徳的理想が、國家の活動によつて實現せらるる國家の眞正の目的であるなどと説かれてゐる。これに反してシ、オベン、ハウエルの硬骨は、道徳的理想を確守して妥協を斥けた故に、その必然の結末として世界否定に終つてゐる。——

——ニイチエにとつては、醜惡とは生命に逆行して凝固しやうとする者のことである。然し凝固はまた生活を促進する故に美としても感ぜられる。即ち美醜は作用の上の區別であつて物の本質に潜める區別ではない。永久に創造する者はまた永久に破壊する者として苦しまなければならぬ。凝固の度が生活を害ふに至れば、内に湧き返る力はこれを破壊すべき者即ち醜惡なる者と感じ、あく迄も排

斥しやうとする。デオニッスの知識は、斯く生活に即することを忘れず、常に古き凝固を破壊して新鮮な生活増進的な知識のみを保留して置かうとする所にある。ニイチエはこの『われらは破壊者たらざるべからず』と云ふ立場より、獨逸哲學に新生面を興へやうと欲した。即ち道徳的理想をその徹底したる境地まで導き、知識の厭世主義を極度に押しつめ、こゝに、生活、より見たる道徳の批評を試み、哲學をして一躍道徳的評價より脱離せしめやうとするのである。これによつて獨逸哲學の萬有神論的傾向は激刺たる力を得、こゝに善惡の彼岸にある哲學は確立せられ、欲望の自由なる活動と強烈なる勇氣との新らしい世界の姿が興へられる。

獨逸哲學を光明の方面より見れば、それは最も根本的なロマンチックでありまた懷郷病である。それは唯一の故郷たる希臘の世界に歸うとしてゐる。象徴的な形の代りに方式があり、天才の代りに俗人が蔓り、悲劇的哲學の代りに最も非精神的なる人間ルテルを導者とする基督教的哲學が榮えてゐる近世にあつて、獨逸哲學は古代の復興——少くとも復興への意志である。幾世紀かの後には獨逸哲學はこの點に於てのみその權威が認められるであらう。自由なる精神は希臘精

神がアナキシマンデル、ヘラクリット、バルメニデス、エムペドクレス、デエモクリット、アナクサゴラスなどの内に現はした世界解釋に日々に近づき、漸々『希臘』を取り返して行く。獨逸に於ける『批評』の尊重は歸り來る男性の徵候である。しかし批評哲學者はたゞ『準備』をするのみなので、更に悲劇的な價值標準を創造する哲學者が生れなければならぬ。科學の如く現實に屈服し現實を敘述するだけでは、哲學の理想は達せられない。『學者』は認識の國土に於ける群畜である。哲學は價值の創造者、支配者である。——かのダルキニズムを哲學と考ふる如き科學的人士に至つては、顧みる價值もない。

哲學を救ふ者は悲劇的哲學即ち象徴的哲學の復興である。

永い間哲學者は否定する者であり反感に動く俗人であつた。たとへ眞に強烈なる哲人であつても、群集本能の狡智に計られてその奴隸となることを免れなかつた。即ち道徳的眞理を最高價值として信じなければならなかつた。こゝから種々のことが出て來る。何故ならば彼等は存在に就て鋭い眼を持つてゐる故存

在の奥に突き入れれば入るほど、現實が道德的眞理と相反せる者であることを了解するからである。偉大なる哲學者は道德の束縛の内にあつて束縛の苦痛を極度に感じ、その束縛の脱し難きを悟ると共に自己の生活や現實を憎惡する様になる。恰かも烈しく性欲に壓迫せられ、しかもそれを充たすことの出来ない人が自己の性的機官を憎惡する様に。——即ち哲學者は現實に對する眼が鋭いだけに、道德的理想の封合する矛盾を苦しまなければならないのである。哲學の頽廢や虚無的傾向はこゝから出て来る。

新らしき哲學は右の如き在來の最高價值を追放した所に立てられなくてはならぬ。道德的價值の代りに自然主義的價值、社會學の代りに統治組織の說、社會の代りに文明の錯雜、認識論の代りに感動の遠近法の說、形而上學と宗教との代りに人間鍛鍊と淘汰との手段としての永久回歸說。——この新らしき哲學の特長は、概念や思想に永續的の價值があるのではなく、これを象徴として自らを語らうとしてゐる流動的な生命の本質のみに絶対的の價值があるとする點である。

かくの如き眞正の哲學に最も遠ざかつてゐるのは英國の哲學である。獨逸哲學にはなほその底に剛健なる精神が潜んでゐるが英國の哲學に至つては嚴密に基督教に執してゐる。英國人は本來哲學的の種族ではない。ベエコンは哲學的精神に對する攻撃を意味し、ホッブス、ヒューム、ロッキは『哲學者』の概念を低下せしめた。ヒュームに對してはカントが立ち、ロッキに對してはシェリングが立つた。英國の機械觀的世界侮辱に對してはゲエテ、ヘゲル、ショオベンハウエルが共に戰つた。殊に後の兩者、獨逸精神の相反せる兩極に進んで行つた仲の悪い兄弟天才も此點で一致してゐた。——カアライルも亦精神性の根本力、精神的眼光の根本的の深さ、短く云へば哲學を缺いてゐる。ダルキン、ジョン・ヌチアルト・ミル、ハアバート・スペインなどが歐羅巴の趣味の中庸なる領域をその手中に收め得たのは、卑俗なる精神の勝利を示すものである。

佛蘭西は歐羅巴の最も精神的なる文明と最も高き趣味とを持つた國である。尤も現代佛蘭西の表面に現はれてゐるのは、本來の佛蘭西精神を離れた平民主義的のブルジョアと最も軟弱な愚劣者としてゐる。また一般に獨逸化されな

やうとする意志がある。それにも關はずシ、オペンハウエルは本國よりも反つて佛國に於て歓迎せられ、ヘーゲルはテューヌとなつて現はれてゐる。表面の墮落を洗ひ去つて根本の精神を掴むときには、佛蘭西は最も有望な國である。新らしき哲學は、あらゆる愚昧なる偏見を破壊し去つた後に、なほ人間の底に残つてゐる剛健なる趣味を掻きあつめ、それに點火することによつて始められなくてはならぬ。新らしき哲學者は創造者である。彼らの認識は、創造である。

第四章 藝術の批評

藝術に關するニイチェの批評は、斷片的にその著書の大部分に散亂してゐる。藝術の根本義をニイチェが如何に解したかは既に説いたのであるから、こゝには斷片的なる批評を少しく並べ立てることにする。

藝術家はもはや世界の内に、また世界に對して充分獨立な態度を持してゐない。藝術家の多くは昔より道德哲學宗教の從僕であり、甚だしきはその鑑賞者、或は支配者の幫間である。少くとも彼等は何等か後楯うしろたてとなる權威を要する。決して彼等は自らのために存するのではない。獨立はその最深なる本能に反するのである。例へばリヒャルド・ワグナーは哲學者シ、オペンハウエルを後楯とした。シ、オペンハウエルの魅力ある美學はワグナーを引きつけ、ワグナーをして初期と後期の美學的信念の間に全然たる矛盾を引き起さしめたのである。例へば『オペラとド

ラマ』の内に現はされたワグナーの信念と、一八七〇年以後の著書の内に現はされたワグナーの信念とは全然矛盾してゐる。變化の中心は音樂の價值と位置に就ての判斷である。それ迄彼は音樂を、或る目的、男、即ちドラマに纏はりつゝのみ榮え得る手段、メヂウム、女であると思つてゐた。然るにシ・オペンハウエルは突如彼の信仰を變じた。即ち音樂は他のあらゆる藝術を超え、獨立したる藝術、その者としてある。——現象の模寫ではなくして、意志その者の最も直接な根原的な啓示である、と云ふ信念を新たに得た。この音樂の異常なる價值昂上を以てワグナーは突如祭司、物その者の口、彼岸の電話となつた。彼の説くのは音樂ではなくして形而上學である。

シ・オペンハウエルはカントの美學を利用した。しかしカントは他の哲學者と同じく創造する者の經驗より美的問題を見ずして、見る者の側より藝術や美を見た。然かも鑑賞者の深い經驗、即ち美の範圍に於ける人格的經驗、最も獨自な強烈な内的經驗、欲望、驚異、大歡喜などはカントには了解せられてゐない。それ故カントの定義は『美とは無關心の状態に於て心を喜ばしむる者なり』と云ふ如きことに

なつてゐる。——然るに眞實の見物でありまた藝術家であつたスタンダールは、美を幸福の豫約なりとした。こゝにカントが美的状態の唯一の特長とした者は否定せられてゐる。そしてカントよりもスタンダールが正しいのは云ふ迄もない。——シ・オペンハウエルはカントの定義より脱れることが出来なかつた。しかしそれを全然獨特の意味に解釋した。即ち美は性的關心に反抗して活らくと云ふのである。この意志よりの脱離が美的状態の大いなる特質であり利益であるとする。然らばシ・オペンハウエルは美をば彼独自の『一つの利益』より説いたのだと云はねばならぬ。彼はカントの定義をカント風、に了解したのでなかつた。しかもこの『一つの利益』は彼にとつて最も強くまた最も個性的な利益なのである。——かく利益、關心、意志の興奮より、美を説くならば、意志を否定せんとする意志の上、に立つよりも、本來の赤裸々なる意志の上に立つ方が男性的である。即ちシ・オペンハウエルよりもスタンダールの方が生活に即した男性的の見解を持つてゐたと云ふことが出来る。

カントやシ・オペンハウエルなどの美學を後楯とし、彼等の形而上學を藝術によ

つて語らうとする事が、いかに生活に害悪を齎らしまた如何に藝術を腐敗せしめるかと云ふことは、道徳的理想特に禁欲的理想を説く藝術が、いかに烈しく嘔吐を催さしめるかに見ても明らかである。

畫家の或者はラファエルを模し、或者は最初期のイタリヤの大家を模す。また風景を畫く者は短詩や哀歌を造るために樹木や雲を使ふ。單純に畫家である者はない。凡ては古物學者、心理學者、もしくは何等かの思ひ出、理論などを場景の内に收める人である。彼らは博學と哲學とを喜ぶ。彼等は吾人の如く概念に充たされてゐる。彼等は或る形を、それが何であるか、と云ふ事によつて愛するのではなく、それが何を現はすかと云ふ事によつて愛する。彼等も亦學問的文明の子であつて、思想に煩はされなかつた古の大家とは遙かに距つてゐる。

悲劇は斷念を教へるのではない。……恐ろしく疑はしき者を描くのはそれ自らに既に藝術家に於ける權力の本能である。彼は恐ろしく疑はしき者を怖れ

るのではない。……厭世的藝術と云ふ者はない。……藝術は肯定する。ヒオプは肯定する。——然しゾオラは。ゴンクウル兄弟は。——彼等の示す所は醜惡である。然し彼等はこの醜惡なる者に對する快感から、これらの者を描く。——ドストイェフスキイはいかに吾人を自由ならしめるかな。

サント・ブウヅは男性の精神に反抗する小さき憤怒に充ちてゐる。女の復讐欲と女の肉感性とを持つた女の人格が根本にある。ルソオの反感、復讐的本能に縁があり、或る方面より見ればポオドレエルの先驅である。——ジルヂサンの第一の *Lettre d'un voyageur* を讀んだが、凡てルソオより出てた者は偽り、造り事、輪誇張である。この五色の壁掛文體はとても堪らない。佛蘭西趣味の凋落した所てなければ斯う云ふ者は生れる事が出來ない。——ジデオヂ・エリオットは、基督教の神より離れてゐると共に、益々強く基督教道徳を確守しなければならぬと信じてゐる。基督教道徳が超越的な起源を有し、全然批評を許さぬものであると考へてゐる。然しこれは英國の國民性より出てた歸結であるから、エリオットだけの罪ではない。

シエクスピアの藝術と趣味とは英國の俗人の内に生きてゐる。

ゲエテは獨逸の出來事ではなくして歐羅巴の出來事である。自然への復歸によつて十八世紀を征服しやうとする偉大なる試み、——十八世紀の側より云へば一種の自己征服である。——ゲエテは十八世紀の最も強き本能、即ち反歴史的理想主義的、非現實的、革命的傾向を自らの内に持つてゐた。然し彼は歴史、自然科學、實行的活動などに執し、スピノオザを助けとして古物を愛した。彼は生活より離るゝことなくしてその内に没入し、勇氣を沮喪することもなく、出來得るだけ多くを自らの内に吸収し占取した。彼が欲したのは總體であるので、彼は理性や肉感性や感情や意志などの分散に對して戰つた。彼は總體の方向へ自らを鍛鍊した。……ゲエテは、非現實的なる心持を有する時代の唯中にあつて、一人の自信ある現實主義者であつた。彼は現實の内て自らに縁ある者を凡て肯定する。彼は、肉靈共に強烈な、自らを支配しまた尊敬する人間、——それは強烈より出てたる自由

と寛容とによつて、凡てを肯定し、何等の禁止せらるる物をも持たなくなつた人間——を描いた。かくの如く自由となつた精神は、歡ばしくまた信賴すべき宿命論を以て萬有の中に立ち、唯個々物のみが斥くべきであつて、全體の内には凡てが自らを肯定してゐると云ふ信念の上に生きてゐる。——彼はもはや否定しない。……しかし斯くの如き信念はあらゆる可能なる信念の内の最高なる者である。デオニッスの的である。

或る意味では、ゲエテが個人として得んと努力した物を十九世紀も亦得んとし努力したと云ふ事が出来る。然るに實際は十八世紀を引き戻さうとし、感情のロマンチック、過度の感傷性、世紀の終りに至つて十八世紀の擴大せられたる者即ちデカダン世紀を現出した。それ故ゲエテは十九世紀文明にとつて美しき『無益』であつたと云へる。ゲエテの如き人を、民衆に對する影響や利益から見やうとすると、その眞の偉大を見のがすことになるのである。

アンリ・ペイル(スタンダール)は最も微妙な心靈を知れる人であつて、その藝術は

心理的の深さと微妙な描寫とを以て最も高き者の内に位する。

シラアはゼッキンゲンの道德喇叭手であり、ダンテは墓の中で詩を造る印度狼であり、ユウゴオは無意義の海のほとりの燈臺である。凡て不可能である。

【良き昔】(Die gute alte Zeit)は過ぎ去つた——これがモツァルトの内に唱ひ出でたのであつた。彼のロココ、彼の親愛なる群、彼の優雅なる者舞踏する者への願望、彼の南方への信仰、これらは猶吾人の内に残れる或者を動かす。然しこれも何時かは過ぎ行くのであらう。けれどもそれより先にベエトオフェンの了解と鑑賞とが過ぎ行くであらうと云ふことは疑ふことが出来ない。モツァルトはかなり永續的な歐羅巴の趣味の響き出たものであるが、ベエトオフェンは或る様式の過度や様式の破壊の響き出たものである。ベエトオフェンは常に壊れ行く古き靈たましひと常に來る新らしき靈との間にある。彼の音楽には不斷の亡失と不斷の希望との二様の光がある。これと同じき光の内に十八世紀末の歐羅巴が動いてゐた。然しそれは

忽ち蒼白となつて薄らいて行つた。ルッオ、シラア、シェレエ、バイロン等はいかに吾人の耳に異様に響いてあらう。——次で現はれたのはロマンチックであるが、これはより短かくより表面的な運動である。ウエベルのフライシツとオペロン、マルシネルのハンスハイリングとファミビル、ワグナーのタンホイゼル、——これらのロマンチックの音楽は第二流の、猶充分音楽でない所のものである。——メンデルゾオンはそれとは違つて、獨逸音楽の美しき偶然の出來事として、その軽く純粹な幸福な魂たましひのために忽ち尊敬せられまた忽ち忘れられた。——シュウマンのロマンチックは危険な趣味で、半ばエルトルの半ばジャン・ポオル的になつてゐる。ベエトオフェンのでもバイロンのでもない。彼のマンフレッド音楽は不正とも云ふべき誤解である。ベエトオフェンやモツァルトが歐羅巴の出來事であるに反し、シュウマンは單に獨逸の出來事であり、しかも獨逸音楽は彼に於て大いなる危険に近づいてゐる。

南國をば、自己を尙ぶ存在の上を照す太陽の横溢として愛する者は、獨逸音楽が趣味を墮落せしめる故にこれを嫌ふ。かくの如き南國人は、音楽の『北方よりの自

由』を夢み、より深く強く、恐らくは悪と秘密とにより豊かなる『音楽』の序曲を聞かねばならぬ。即ち超、獨、逸、音樂——蒼き海と明らかなる空の前に鳴り止むが如きことなきもの、超、歐、羅、巴、音樂——その魂は美しくまた孤獨なる猛獸の内に快く感ぜざるが如きもの。——この音樂は善惡の彼岸である所にその魅力があり、來るべき未來の人間に對して可能なのである。——かくの如き音樂の序曲はビゼエの音樂に於て聞かれる。彼のカルメンには音樂の北方よりの釋放がある。

オッフェンバハ——フォルテエルの精神を持つた佛蘭西音樂。自由で傲慢で、少し苦笑するやうな所はあるが、然し快活で精神に充ちてゐる。病的な肉感性はない。——もし藝術家の天才を法則に従へる最高の自由、神祕的の輕易などに於て解するならば、オッフェンバハはワグナーよりも天才である。ワグナーは重々しい。オッフェンバハが道化に於て五度も六度も達する所の、心傲りたる、完全の瞬間は、ワグナーには最も遠いものである。然し天才と云ふことはもつと他の意味がある。

『ドラマ的音樂』は無意義である。單に惡しき音樂に過ぎない。……高き精神性とその幸福とを持つことが出來ないと知つた時、人は感情、情熱などをその代理者とする。技術の上より云へば感情や情熱はより輕い——遙かに貧弱なる藝術家を豫想してゐる。戯曲への轉向は藝術家が高貴なる方法よりも假象的方法をより好く支配し得ると云ふ事を現はしてゐる。戯曲的繪畫、戯曲的敘情詩などと云ふものもある。

音樂には規範的な美學が缺けてゐる。従つて原理に就ての根本的な戦もない。音樂家より見れば、ヘルバルト風の『力と活動とを缺きたる意欲』(Vollgeiz)の説も、シ、オペンハウエルの説も共に笑ふべき者である。吾人は『完全』や『巧妙』の概念の根本を立つることを知らない。寧ろ本能的にその價値を判定する。……ベエトオフェンをクラシケルとする人があるが、しかし他の藝術に於ては反對の類型がクラシケルとせられてゐる故に、吾人は不信を起す。ワグナーの様式分解や所謂戯曲の様式などが模範、巧妙、進歩などとして尊敬せらるゝに至つては、とても辛抱が

出來ない。ワグナーが音樂の内の戲曲的様式と解するものは戲曲が音樂よりも遙かに重大なりとする豫定のもとに、様式を斷念することである。ワグナーは畫家であり詩人であり、また美しき感情や高められたる情緒に訴ふる劇場美術家である。しかし音樂家ではない。ワグナーは音樂の肉感性を最も前面に持ち出したが、それと同じ事をエウゴオが語に於てなした。佛の詩人が彫刻家に變じた如く、獨の音樂家は役者と文明粗畫家とに變じた。これが頽廢の徴でないと言へやうか。

ワグナーは催眠術家のやうな方法を以て聽衆を催眠的狀態に導かうとした。動作やオオケストラの音色の選擇、旋律の論理や方形に對する逃避、絶えざるメロヂイの忍びやかにまた密めやかなこと、——これらは例へばロオエングリンの前曲の如く、聽衆殊に聽衆の女を夢遊病的の有頂天に導く。この狙ひ方が禁欲主義の行かうとする所と同じである。

またワグナーの音樂には、あらゆる宗教的欲求の解せられざる満足がある。祈

禱、德操、受膏式、聖母禮拜、救濟などがそこに語つてゐる。……音樂を語や概念より見なければならぬとは。

近代音樂はデカダンである。クラシクの音樂は單化によつて生活を沸騰せしめやうとする偉大な様式を持つてゐる。近代の音樂はクラシクの様式に反對する反動、即ちロマンチックとして最高の圓熟と充實に達した。最初の偉大なるロマンチケルはベエトオフェンであり、最後の偉大なるロマンチケルはワグナーである。——ワグナーは有機的の形を造ることが出來なかつた。彼の戲曲的様式は様式への不能を現はしてゐる。彼は役者であり、その役者は彼を詩人ならしめたが、然し彼は戲曲家ではなかつた。戲曲家たるためにはあまりに人間の心理に通じなかつた。

(ワグナーを藝術の頂上としたニイチェが、ワグナーをデカダンとしワグナーの藝術を生活に最も危険なデカダンの表現とするに至つた事實は、ニイチェの生活に最

も重大なまた最も興味のあることとして、屢詳述せられてゐる。實際ニイチェにとつては、ツアラツストラの驢馬崇拜その他の章にワグナーの歪像を描くほど、ワグナーが氣になつてゐたのである。或人は『ワグナー事件』に於てワグナーに投げ掛けられた嘲罵が凡てニイチェ自身に歸つて行くものであることを説き、又或人はニイチェの惡罵がワグナーに對する嫉妬より出てたと説く。特に一般に最後の二書は狂人の述作であるとして斥けられやうとする。ニイチェの弟子たちの辯護も多くは耳を傾けられない。稍同情を有せる人たちは、『バイロイトに於けるワグナー』の後に『ワグナー事件』を讀むことによつて、盲目的なるワグナー崇拜を覺醒し、ワグナーは偉大であるがワグネリズムは危険であると云ふことを了解せしめ得ると説いた。——この批評のいづれが正しいかと云ふことは、ワグナーの戲曲的音樂に接することの出来ない吾人にとつて最も困難な問題である。吾人は、ニイチェのワグナーに對する批評には一言一句の無駄もないと云はれても、また全然取るに足らぬ無駄言だと云はれても、常に唯默するより外はない。

——藝術批評として右に擧げたものは、極めて一部分である。しかしこれに依つてニイチェの藝術批評の全般を察することが出来なくもない様に思へる。右の内には『人情的』あまりに人情的『より抽き出した意見は含まれてゐない。けれども『人情的』の内の藝術批評に於ては、悲劇の出生に用ひられた『藝術』と云ふ語が猶一方にニイチェのデオニッスの藝術を意味しながら、他方には舊來の藝術、頽廢の藝術を意味してゐる。そして彼が『藝術家』と呼び『天才』と呼んで攻撃する所の者は、寧ろ狹義に『ワグナー』と云ふ語で置き換へられ得べき者である。この混雜を明瞭に區別すれば、表面的には非常な轉向である『人情的』の時代も、案外さうでない様に思はれる。『曙光』『歡ばしき科學』などに於ては、藝術批評は益々その晩年の見解に話の上にてまで相似を現はして來る。

第五章 歐羅巴文明の頹廢

第一節 存在に就ての在來の價值

解釋の歸結

在來の宗教道德哲學藝術などに現はれた價值解釋が凡て破壊すべき者であることは、章を追ふて説いた。こゝには更にこれらの價值解釋が結局如何なる所に歸着しなければならぬかを説かうとする。

ニイチェはその歸結を歐羅巴に於ける皆空主義(Nihilismus)に見たのである。既に幾度も説いた如く在來の價值解釋の根本には價值の反自然化がある。價值は活動を支配し促進するのではなく、活動を阻止しやうとしてゐる。こゝには階級に對する憎惡より高き類型に對する反抗、群集の暴慢などがある。そして眞實な價值高き彼岸の世界を假構して、現實の世界を斥けやうとする。然るに現實生活の

無價值、無意義が益々強く信仰せられ、存在の空なることが益々確實に信ぜられるに反し、彼岸の世界は現實の世界ほど確乎たる掴み所を與へない故に、或は眞實の世界を築き上げた材料が発見せられ、或は人間が物その者に觸るゝ權利を絶對に所有して居ないと考へられ、遂に無意義、無價值の概念のみが強く響き明らかに残ると云ふことになる。厭世主義は徹底して皆空主義となるのである。

語を換へて云へば在來の價值判斷が抑も皆空主義の始まりである。心理的狀態としての皆空主義は、第一に、吾人が凡ての事象の内に實は存在しない所の「意義」を求めるから生じて來る。何故なら、求める者は遂にその勇氣を失ふからである。然らば皆空主義は永い間の力の浪費が意識に上つたもの、「無益」の苦しみ、あまりに永い間自らを欺いたものが自ら感ずる羞恥である。——右に云つた「意義」は或は凡ての事象の内に道德的最高の規律が實現せらるゝ事、即ち道德的世界秩序であり、或は本質的交通に於ける愛と調和との増進であり、或は一般的なる幸福状態に近づく事であり、或は一般的なる虚無の状態に突入することである。これらの「意義」に共通なのは、過程によつて何事かが達せられなければならぬとする事である。

即ち目的が常に意義なのである。然るに人はやがて生成によつて何事も目圖せられず、また何事も達せられぬと云ふことを了解して來た。かくして生成の目的が破れると共に皆空主義が現はれた。——また第二に、凡ての事象に就て全體體系などが信ぜられると、そこに心理状態としての皆空主義がいつて來る。元來一種の統一、一種の一元論の形式——これらが信ぜられる所には、人間よりも無限に優れたる全體に對して人間が深く依屬してゐることが感ぜられるのである。

——例へば「一般の幸福は個々の犠牲を要求する。」——然るにかくの如き一般なるもの、即ち全體が存在しないと云ふことは、だんだん明らかになつて來た。従つて在來の價値はその支柱を失つて倒れ、價値に對する信仰もそれと共に消滅した。それ故、全體と云ふ如き「空なる者」を信ずるのが抑も無價値の信仰、即ち皆空主義の因なのである。——右の如く生成は何者をも目的とせず、また大いなる統一の下にあるのではないとすれば、生成の世界は凡て迷蒙であつて唯彼岸にのみ眞實の世界があるのではなからうか。こゝに心理的状态としての皆空主義の第三、が現はれて來る。何故ならば人はやがて彼岸の世界が心理的要求より築き上げ

られたものであることを悟り、形而上學的、世界に對する、不信を抱くやうになるからである。

目的統一、實在——これらの概念はこの世界が價値を有する根本の理由であつた。然るに今は、この生成の世界に目的なく、事象の雜多の内に包括的な統一なく、また存在の性質は迷誤に過ぎないと云ふ事になつた。世界はもはや無價値である。

——以上ニイチエの説く所は、在來の價値が完全に活動を規定する時に當つて、在來の世界解釋を覆へすほど有力な現實に對する洞察が現はれ、價値の根底を價値より奪ひ去つた故に皆空主義が生れたのだと云ふにある。即ちニイチエは道德的理想などが如何に強く人間を支配しても、そこには常に現實との矛盾があり、従つて現實を反道德的とし、惡とする厭世主義が生じ、それが徹底して皆空主義となると考へるのである。現實が反道德的であると云ふことは、一方現實の性質をより好く現はしてゐると共に、他方道德の無價値を證明してゐるのであるが、道德的價値に屈服せる者は道德の無價値を誤認して現實の無價値とする。現實が益々痛

切に觸れられれば道德の無價値は益々明らかになる筈であるに關はず、道德家は逆に現實を益々無價値なものとする。それ故純粹に道德的な評價は必ず皆空主義に了はる。

然しながらニイチエの意味では皆空主義が二様の位置を持つてゐる。一は精神の高潮したる權力の徴候たる能動的皆空主義であり、他は精神の權力が没落し退化したる受動的皆空主義である。前者は在來の目的神、本體界などに堪え得ざるほど精神の力が増大し、また再び新らしき目的神、眞實界などを創造しやうとするほど不斷に不滿なる力が活らいてゐる故に、生じたのであるが、後者は疲勞し消耗したる精神の力が在來の目的や價値に適應し得ぬほど弱々しき者となり、しかも在來の理想を捨て得ざる故に生じたのである。前者は創造するがための破壊であり、後者は無力より生ずる内部の分裂破壊である。——けれどもまた兩者の何れもが病的な中途半端な状態だと云ふことも出来る。即ち前者はその生産的の力がなほ充分強烈でなく、後者はその頹廢がなほ行き詰つてゐない。何故ならば最も強き者は支配的なる價値を征服し、最も弱き者は先づ自滅するからである。

もとより在來の價値解釋の根底には必ず群集本能がひそんでゐるのであるから、それが反自然的、反生活的、反本能的になるのは脱がれることが出来ない。然しそれが群集本能と離れ、それ自らの價値として厭世主義となり皆空主義を引き起すに就ては、その背後に必ず頹廢したる生活がなくてはならぬ。群集價値がいかに旺盛に支配的の力を振つてゐても、強剛なる個人は必ず自らの道を歩む。そして寧ろ群集價値を指導しやうとして活らき掛けて行く。それをなし得ないで皆空主義に墮するのは、生命が稀薄であるからである。

第二節 デカダンスの表現としての 皆空的運動

ニイチエは、厭世主義か、はた樂天主義かと云ふ問題を嘲笑した。——厭世主義は問題ではなくして徴候である。厭世主義と云ふ名は皆空主義と云ふ名によつて置き換へられなくてはならぬ。『存在せざることが寧ろ存在すよりも優れり』と云ふ語が眞であるか否か、問題がそれ自ら既に墮落の徴候である。

然しながら、墮落、頹廢、デカダンスなどと云ふ概念は如何なることを現はしてゐるか。在來は不徳、驕奢、犯罪、疾病などをデカダンスの原因として考へたが、これらは實はデカダンスの結果である。——デカダンスの最も普通なる類型を擧げるならば、先づ「力の消耗を促進する者」を選んで信仰する如き人であつて、刺戟に對する反抗の力なく、偶然に制約せられ、人格は非常に稀薄であつて殆んど無きが如く、意志は散亂して有機的の統治を缺き、極度の興奮性を有してゐる。(意志の薄弱と云ふことは比喩であつて屢誤謬を引き起してゐる。抑も意志と云ふものはないので、従つて強い意志も弱い意志もない。唯雜多なる意欲が分散して統一を缺くときを弱い意志と呼び、それが嚴密なる統治組織たるときを強き意志と呼ぶのである。)——一言にして云へばデカダンスは衰微、頹廢、廢物、屑である。尤も斯くの如きデカダンスと雖その當然なる存在の理由を持つてゐる。何故ならばデカダンスは生命生長の缺くべからざる結果であるからである。いかなる時代にも民衆にもデカダンスは絶對的に必然なものである。——社會主義的體系家は不徳、疾病、犯罪、賣淫、貧窮などのない状態を夢想してゐるけれども、社會が生長するものであればあ

る程また老衰しなければならぬ。社會が力強く活動すれば、不幸なる者も亦より多く現はれる。それ故凡ての頹廢に對する道德の戦は無意義である。

デカダンスそれ自らは抗争せらるべきものでない。極力争はれなければならぬのは、有機體の健全なる部分へ傳染することである。然るに在來の哲學、宗教、道德、藝術などは丁度その相反を行つてゐる。

精神的放蕩、懷疑、風習の墮落、社會問題などはデカダンスの結果であり、皆空主義はデカダンスの論理であり、善と惡とはデカダンスの二つの類型である。また疾病特に神經及び頭腦の疾病は強烈なる本性の防禦力が衰へた徵候であるので、そこに興奮性が出て、快不快が重んじられることになる。またデカダンスの結果として最も有害なのは、不徳や疾病の事實ではなくして、それより出てた圖式的な心持または性質である。例へば傳染し遺傳するのは、疾病ではなくして、病的なること、(Krankhaftigkeit)である。元來健康と疾病とは根本的に差違のあるものではない。たゞ程度の差である。然し病的なることは抵抗の無力であつて、道德的には斷念及び敵の前の謙抑として現はれてゐる。そして人間をば凡て同じく病的にしや

うとする。こゝに權力意志を弱む、ことが行はれる。これと同じく犯罪よりも Criminalität、獨身よりも不妊、ヒステリーよりも意志薄弱などが生活の弱化に活かすのである。

同じく静寂とは云つても、強烈なる力が反動を抑止したる時の静寂と、消耗より来る静寂——麻醉に到るほどの凝固——とは大いなる差別がある。然るに普通にはこれが混同せられてゐる。衰勞したる者は屢最も充實したる者と間違へられるのである。然し豊かなる者強き者與ふる者が如何にして貧弱なる者力なき者と混同せられ得るか。その理由は衰勞したる者が最高なる活動と力との素振りをして現はれ出づるからである。そこに最も甚だしき無力が最も強烈な神的なものとして感ぜられる。同じ大醉歡喜にしても生命の充實より出づる眞正のもの、病的なる神経状態より来る虚偽のものとは常に同一視せられてゐる。

さて病的なる頹廢は近代の文明の奥底まで込み込んでゐる。近代の社會は社會でもなくまた有機體でもなくして、統一力を支へる烏合の集團である。近代の德操、科學、精神性は凡て病的になつてゐる。殊に基督教的墮落、社會主義共產主義

的墮落『彼岸』的墮落などは最も甚だしい者である。現代の社會學、音樂、厭世主義などは凡てこゝから出てゐるので、云はゞ基督教皆空主義的價值標準が文明の隅々までも支配してゐるのでと見て差支はない。

即ち近代の社會や、社會理想や、平和の尊重、戰爭の排斥や、平等の權利や、その他あらゆる愛他的道德に現はれた皆空主義的傾向は、生活が頹廢してその本來の強剛なる色を失つた故に生じたのである。

語を換へて言へば人生を支配せる在來の最高價值判斷は、結局衰勞したる者の判斷まで導き返すことが出来るのである。生活を弱化する者を人は神と名づけた。善人はデカダンが自己を肯定する形式である。——最高價值が徹底して皆空主義となる以上は、皆空主義の運動がデカダンスの表現であることは、最も明らかなることである。

第三節 近代の頹廢と強化の徵候

近代の文明が皆空主義的のものであることは既に明らかになつた。近代生活の特長は極度に統一を缺きたる散亂意識の過度、法則因習などの過多、統一の力の稀薄などである。生活がかく墮落したことは在來の價值判斷とその裏にひそめるデカダンスによつて説くことが出来る。そしてそれが如何に唾棄すべきものであるかと云ふことは既に詳しく批評せられた。

今日最も深く忌まるゝものは本能と傳統を築かうとする意志とである。これらの者から生れた制度は近代精神の趣味に最も反する。傳統は不幸として考へられ、それを研究し認識することには努力せられるけれども、それを築かうとする意志などは些さかもない。凡て有機的なる者を無機的に散亂分裂せしめやうとする原理が時代に特質を與へてゐる。新聞、雜誌、鐵道、電信——これらの物によつて、難多なる利害關係を有する巨大なる群集の上に甚だしく表面的な集中を實現した所で、それは何等本質的の事實には觸れてゐない。

まこと近代の生活の特徴は、その著しく統一に缺けたことである。もとよりこの統一は、道德的理想によつても、また神や物、その者によつても得らるゝ筈の者で

はなく、唯最深の生命たる本能によつてのみ獲得せられる。近代人に最も缺けたのはこの本能である。近代人は、道德や律典を造りまた生活と創造との内に完全を持ち來す所の本能を斥けることによつて、全然たる不統一に陥つてゐる。極度に意識的なること、人間及歴史の自己透視——これらのことによつて、吾人は實行的に「實在活動及び意欲の内にある完全」より最も遠ざかつてゐる。吾人の欲動やまた認識への意志さへも異常なるデカダンスの徴候である。何故ならば、本來の活動よりも意識、或は理性を重んずると云ふことは眞の統一を根本より斥けることになるからである。

内部の統一を缺くと共に近代人はまた能動的、自發的な性質を失つてゐる。彼らは唯外よりの刺戟に反動するのみである。従つて環境の影響の過大視がある。然しながら内部の力は無限に優越であつて、外よりの影響と見ゆる物も實は内よりの適應である。天才は外部の成立條件よりしては説明することが出来ない。自我と社會との調和を説き或は生活の進化を説くために環境の影響を持ち出すのは、凡て頽廢したる内生活を背景に持つてゐるからである。

けれどもまた近代人はその感受性が安つぽく興奮的になつてゐる。それ故自發的な力のない場合にも、外部の力に容易に同感し得る。そして自分ではその興奮が自らの奥底より流れ出たものと思つてゐる。然しそこにある活動は眞に附焼刃である。彼らは本能的に、物事を淺く見て過ぎやうとする。物事に奥深くはいり込みそれを咀嚼すると云ふことは決してなし得ない。消化するだけの力がないのである。眞に消化した人よりもより強く興奮した如く見えながら、その興奮は唯興奮として傳染したに留まり、何等の深い生活にも觸れてゐない。云はゞ本質的の俳優として、他の人格の内生活を單に模倣するに留まつてゐる。

——近代人たることを示す凡ての物の内には、何等か頽廢した物がある。しかしながらまた疾病と密接して心靈の強剛の徴候がある。即ち人間を矮少ならしめる物が、同時に強き者稀有なる者を益々偉大に追ひ上げるのである。かく近代の生活は没落と強化との二様の性質を持つてゐる。既に説いた如く凡ての偉大なる成長はまた烈しい頽廢を伴ふ。著しい前進の時代には没落の徴候たる苦悶が現はれる。故に厭世主義の極端なる形式即ち根元的なる皆空主義が現出する

のは、一方より云へば最も本質的なる成長、または新らしき存在條件への轉移の徴候である。

例へば、十九世紀は、人間の本性を醜惡とする厭世主義や、偉大なる人生の理想を捨てて小なる個人と、その本能とを主張する個人主義社會主義などがその頂點に達したのであるが、これは一方から見れば、自己の本能をより、少くなく恥づるに至つた徴候である。人間の本性、即ちその不道德を了解し、それを凝視するに堪え得るほど人間が強くなつてゐるのである。然しこれは、或種の人には墮落が増進したやうに感ぜられる。何故ならば彼らは人間が本性を放れ開化せられる所に人間の昂上を見るからである。

——こゝにニイチが文明 (Cultur) と開化 (Civilisation) とを區別してゐることに注意せねばならぬ。ニイチの見る所によれば、——文明の偉大なる瞬間は在來道德的に墮落の時代とせられた。そして人間の馴養、即ち開化が人間の昂上だと考へられた。然し馴養は人間をデカダンたらしめる方法である。眞の人間昂上の道ではない。しかも在來は眞の文明と馴養とが混同せられてゐた。かの精神的啓

蒙は人間を不確實な意志薄弱な依屬的な一言にして云へば人間の内の群畜を育て上げる最も確かな方法であつて、在來は進歩とせられた者である。

それ故在來の價值判斷より脱して、生活の擁護者としての眼を以て見る時には頽廢の徵候も亦新らしい生活を暗示することになる。例へば、厭世主義の主要なる徵候、——露西亞的厭世主義(トルストイ、ドストイェフスキ)、美的厭世主義(藝術のための藝術、ボオドレエル)、認識論的厭世主義(シ、オペンハウエル)、無政府主義的厭世主義、同情の宗教、文明厭世主義(エキゾチズム)、世界主義、道德的厭世主義(ニイチュ自ら)などは在來の最高價值の歸結を明らかにすると共に、新らしい人生の根底となるべき物を危険なる破壊分子として自らの内に藏してゐるのである。

今や凡てのことは明らかにせられなくてはならぬ。眞實に頽廢したる生命——デカダンス、——デカダンスの表現としての價值判斷——デカダンスならざる強剛な生命が腐敗したる文明に傷はれてデカダンスの外容を帯び來れる者——デカダンスの物の見方と、眞正なる生命を底に有する者の物の見方との相違——これらは凡て明瞭にせられなくてはならぬ。

數知れぬ多くの高さ、個人が今は亡びつゝある。然しそれを切り抜けて來た者は惡魔の如く強い。かくの如き人は一般人の眼には無神論者、不道德家、デカダンスなどとして映つてゐるが、實は最も眞實な最も根本的な人間なのである。

偉大なる正午は近づいて來た。人生の腐敗を轉じて、光明ある新鮮な創造の生活を築く時は來た。ニイチュの厭世主義は「大いなる出發點」である。開化と人間、昂上との間の根本の矛盾、強烈なる人間を斥けやうとする群集本能の技巧としての道德的評價——多衆を犠牲として少數者を生きしむるのが、凡て文明昂上の條件であること、従つて愛他的價值判斷が人生に對する最惡なる傷害であること、——これらの事實が明らかにせられる所に新らしい人生への道が開ける。

——以上の如くニイチュは在來の最高價值が惹起したる害惡の焦點を近代の文明に見、これを根本より覆滅した所に新らしき悲劇的文明の基礎を据えやうとするのである。近代人や近代文明の頽廢に關するニイチュの言説は、彼の道德宗教などの批評と同じく、彼の根本原理より見て最も當然なる歸結である。既に幾度も繰り返した如く凡ての論點は新價值樹立の原理まで歸つて行かなくてはならぬ。

然しながらニイチエの言説を表面的に見ればそれは恰かも潮つて行くべき根本の直覺を有しない單なる文明批評と見えるかも知れない。従つて屢現代の常識となつてゐるダルクィン風の生存競争の思想を立場として、ニイチエの文明批評を批評しやうとする人が現はれる。或はまたニイチエの文明批評を、何等の深き根底もなき狂人のたはごとく見る人もある。これらの人がニイチエの悪しき讀者であることは云ふ迄もない。

なほ他に一つ問題がある。それはニイチエのデカダンに對する反撃が彼自らに返つて行くといふ批評である。少くとも、ニイチエの如き粗暴なる哲學者に感服することを幼稚でありまた恥辱であると考へる多くの論者は、ニイチエが青年期より既に狂人であつてその傑作たるツァラツストラの如きは最も明瞭に腦髓の障害を示してゐるとする言説に、何等の顧慮もなく同意しやうとする。また斯くすることを以て最も思慮深き態度であると考へてゐる。然しながら此處には明らかにニイチエに對する不了解と、凡て深き者烈しき者を忌む愚衆に對しての阿諛とが現はれてゐる。

此傾向の最も甚だしくまた最も滑稽なる例としてはマクス、ノルドオを擧げることが出来る。ノルドオはニイチエを、佛蘭西のデカダン、英吉利西のエステエツ、或はイブセンなどと共に、自我、狂的、頹廢者であるとして論じた。健康者に於ては外界の意識が自己の意識よりも遙かに強大であるのに、頹廢者に於ては生理的の障害のため常に自意識が意識の中心となり外界に對する同情や適應力を失つて了ふ。従つて反社會的になる。——ノルドオの所謂自我狂とは右の如き者を指してゐる。ノルドオはニイチエの著書のあらゆる頁に狂人を發見するとした。ニイチエはその健康の關係より烈しい自我狂に罹ると共に、また明瞭なるマソシズムの患者であつたと云つた。ノルドオは最近の病理學や精神病學の敘述を根據としニイチエの思惟法や表現法の内に精神障害の疑ふべからざる徴候を見ると斷じたのである。數多き句がこの徴候を例證するために引用せられてゐる。——然しノルドオにニイチエに對する深い了解のなかつたことは、彼がニイチエの言説を主我的なものとし、ニイチエが「我」を排斥したことを大きな矛盾として指し示してゐるに見ても明らかである。ニイチエ及び多くの近代藝術家の内生活に對して、最も外

面的なる科學者の常識が何等か洞察を有し得ると考へるのは既に潜越であるのに、象徴的表現をその深淵より切り放しそれを診断の材料にするに至つては、吾人はその無智にあきれざるを得ない。

ニイチュは明らかに異常なる性質を持つてゐた。科學者は恰かもこれが眞に「異常」である如く考へてゐるけれども、ニイチュの如き性質は部分的に、またいくらか弱い程度に於て、多くの通常人にも認められるのである。もとより通常と異常との間には科學者の考ふる如き截然たる區別もなければ、明瞭なる特徴もない。個人差に重點を置いて考へれば、科學者のいふ「通常人」なる者が如何なる者であるかと云ふことさへも疑はなくはならぬ。強いて通常人を概括するならば、ニイチュの如く、平凡、貧弱なる者の意に於てするのが最も妥當である。従つて異常なる者は特に強盛なる生命を有する者か、或は特に墮落したる生命を有する者か、二者の内、いづれか現はしてゐる。科學者は前者を後者の内に入れて解釋しやうとするのである。こゝに眞に科學者を動かしてゐる者は科學的精神ではなくして、ニイチュの所謂群集本能である。

ニイチュのデカダンに對する攻撃は、その内容より見れば決して彼自らには返つて行かない。その證據にはノルドオなどの攻撃の論點はニイチュの論點とは大に異つてゐる。——然しこゝに必要なのは、ニイチュがデカダンであるかどうかと云ふ問題ではなく、ニイチュのデカダン攻撃が當つてゐるかどうかと云ふ問題である。吾人は既にニイチュの根本思想より見てそれを肯定した。ニイチュより見ればノルドオはデカダンである。

第六章 新らしき價值標準

第一節 階級

人間の没落は近づいて來た。普通選舉の時代——個人主義的道德または社會主義的道德が支配權を握り、凡ての個人が同一の權利と自由とを有するとせらるゝ時代——生活の禁抑を賞揚し生活の開展を呪咀する時代——人間の没落は近づいて來た。

生活の危機を救はんとする者は價值の轉換や階級の整齊に急がなければならぬ。——階級は唯力の量に依つて極まる。力の量は「眞に汝の在るが儘の價值」である。それ故階級整齊は權力關係の整齊である。眞に裸々たる人間として——根本の人格として——弱者の用ふる如き狡智に富みたる隱忍なる方法を悉く斥

けた自由なる争闘の後に眞の階級が現はれて來る。その階級は不斷の争闘によつて常に新らしく改造せられ、決して不變に確立する者ではないが、然しこの眞の階級が絶えず壞たれまた築き上げられる間に生活は確實に昂騰して行くのである。何故ならば、階級の改造を一貫して高貴、勇猛、善美なる强者——開展し昂上する生活の類型——は常に卑劣、怯懦、醜惡なる弱者——没落し破滅する生活の類型——を克服し支配して行くからである。

人間を救ふためには、優良なる個人が群集に向つて争闘を宣言しなければならぬ。平凡にして中庸なる者は相合して一つの力となり、支配せんがために努力する。凡て柔弱と温順と民衆の尊重とを持來すものは、普通選擇即ち賤民の支配を可能ならしめるために活らく。こゝに大いなる生活の墮落がある。賤民の自由を奪ひ、これを奴隸とし、それによつてより高き人間の類型を現出せしめる、——これが優良なる人間の唯一の努力である。

こゝに強烈にして鍛鍊の効ある一の教が要る。强者勇者を益々強め、頹廢し衰勞したる者を死滅せしむる峻烈なる教が要る。デカダンの撲滅、奴隸的價值判斷

の排斥、卑しき者が貴き者を支配しやうとする社會制度の破壊、中庸の理想の破棄——これらの大膽なる否定の後に、新らしき勇氣を以て強剛なる人生を創造せしむべき鍛鍊の教が要る。超人を産め、——これがこの教の警語である。

超人はニイチエ自らも云つてゐるやうに、より高く強き類型に對するニイチエの比喩であり概念である。

ニイチエは現代の生活に人間の靜止の水準を見た。人間は益々小化することに満足し、社會に適應することを以て最も完全なる生活としてゐる。人生は恰かも輪仕掛の機械の如く、無數の微妙なる齒車が各その所を得て納まつてゐれば好いので、支配し命令する要素は益々不必要となり、個々の因子は最小の力、最小の價値を現はすことになる。現代の政治も經濟界の状態も凡てゼンマイ仕掛の機械の如く運轉することを理想としてゐる。即ち人間は、或る小さき特殊な専門的な有用に適合する様に、自らを狭めて行かなくてはならないのである。

こゝに人生のために、大いなる反對の運動が起らなくてはならぬ。総合的な集

積的な、人生を肯定する人間の産出がそれである。斯くの如き人間にとつては、人性の機械化も亦足場となつてゐる。何故ならば平等化せられたる俗衆は、優良なる人間の内に距離感を起し、またその敵對者として克服せらるべき者である故に、新らしき人生に對して必要な役を勤めてゐると見られ得るからである。人生が何のためにあり、巨大なる機械が何のために運轉するかを全然忘れ去つた機械的俗衆も、この新らしき人性の意義——超人の産出——に於て、また新らしい方面を發見することになる。俗衆をば唯征服せられるべき材料と見る新らしき貴族主義が、こゝに輝やき出てねばならない。超人を理想とする峻烈なる人間の鍛鍊がこゝに行はれなければならない。

近代人は如何にして鍛鍊せらるべきであらうか。最も聰明な奴隸獸——勤勉であり謙遜であり、極度に好奇心を持ち、また雑多て柔弱て意志薄弱な近代人は。

——ニイチエはその救済法として『クラシイクの趣味』を持ち出した。クラシイクの趣味は單化、強化への意志、心理的裸體への勇氣である。これによつて統一を缺きたる近代人の内生活に強い統一を注ぎ入れることが出来る。然しこの際には人

は、没落するか、泳ぎ過ぎるか、と云ふ危険を冒かさなくてはならぬ。泳ぎ過ぎた所には「廿世紀の野蠻人」がある。自分自らに對する大いなる峻烈に堪え、強固なる意志を押し通すことの出来る野蠻人がある。

人間が最も容易に没落する有力な、しかも危険な情熱は、同情である。こゝから謙抑、童貞、没自己、従順などの奴隸的道德が生ずる。これに依つて剛健なる性質は、偽善となり、良心の苛責となる。創造的な人間は自らを神への謀反者、悪魔の弟子と感ずる様になる。——然し野蠻人は剛健にして峻烈である。「悪魔の弟子」であることを自ら誇り、柔弱なる同情によつて没落するやうなことはない。

けれどもこの野蠻人はまた節度と規矩とを持つてゐる。決して放恣な不徳なものではない。唯こゝに注意しなければならぬのは、強者に於ける節度と弱者に於ける節度とが混同せられてゐる事である。如何に巧に辯證せられやうとも、弱者の節度は外より強制せられたものであつて、奥には必ず群集本能が控えてゐる。然し強者の節度は生活の内部より流れ出たものである。強者は風習の道德に束縛せられない故、道德の眼を以て見れば不徳であり放恣であるかも知れない。

が、生活の深味より見れば放恣不徳なる者とは全然たる反對を示してゐる。猛獸的性質には凡て生活に逆行する者を不徳として憎惡する峻嚴な道德が含まれてゐるのである。この事實は全然見脱がされて最弱者の防禦方法たる道德が支配的に活らさ、強者の凡ての傾向が呪咀せられることになつてゐる。今なほ人はツェザアレ・ポルチアを嫌惡しなければならぬと考へてゐるが、それは單に笑ふべき事である。教會は獨逸皇帝を不徳の故を以て破門したことがあつた。恰かも牧師がフリドリッヒ二世の行爲を干渉し得るかの如くに。またドン・ファンは地獄に追ひ遣られた。然し天國には面白い人間は一人も居ないのである。(如何にバアナアド・シヨオの口振りとも酷似してゐることよ。)教會は偉大なる人間を凡て地獄に追ひ遣つた。彼らは凡ての人間の偉大に對して戦ふのである。

——ニイチエの貴族主義は嚴密にニイチエ獨特の意味に解せられなくてはならぬ。彼は現代に於て賤民が自ら「貴族」と稱してゐることを力説した。今は賤民が支配者となつてゐる。王者は第一流の者ではなくして、しかも猶第一流の者を代表しなければならぬ位置にある。嘗つて支配者及び支配階級の墮落は基督教に勝

利の機會を與へた。ネロやカラカルラが王者であつた時、最も低き人間も王者より價值高しといふパラドクスが出来上つた。こゝに於て弱小なる人間は高き人間の存在を疑ひ、神の前の平等を固く信ずるやうになつた。現代に於て賤民が自ら貴族と稱することも、同様に、眞正の貴族に對する信仰を破壊する力がある。――「貴族」は群集人に非ざる強烈自由獨立は個人に於て眞の意味がある。眞の尊卑は人格的事實だからである。

然し偉人の「より高き性質」は俗衆に影響し俗衆を動かすと云ふ所にあるのではない。偉人の特殊なる性質、階級的の距離、――そこに偉人の偉大が横はつてゐる。一般に人間の價值は道德的にもまた有用の程度によつても量らるべきでない。他の人間に關聯して人間の價值の定めらるゝ所には、人間本來の價值は見のがされ斥けられる。そして最も重大なる人間の階級が全然掻き亂される。それ故人間は必ず、それ自らの價值に於て見られなければならぬ。偉人は俗衆を征服してこれに方向を指示し、「大いなる作用」を現はすこともあるが、しかし俗衆に對して力を振ふことが出来なかつたからと云つてその高き性質は些かも價值を減ずる者

でない。

中庸なる者と非凡なる者との相違は、存在の相反せる性質を如何に取るかに依つても定められる。中庸平凡なる者は、必ず物や状態や人格の或る一部を好しとし、他の部分を洗ひ去ることが出来ると考へてゐる。彼らの理想は、存在の内より悪しき者危険なる者を取り除いた者である。しかしながら眞の人間の成長に於てはその反對の側もまた成長しなければならぬ。最高なる人間は存在の相反する性質を最も強く現はしたものである。平凡人は、内生活に分裂と相反の緊張とが起ると共に没落するが、非凡人はこゝより出立して成長する。それ故人間が鍛錬せらるゝためには、益々善く、また益々悪くならなければならぬのである。多種多様な力が極度まで押し強められ、しかもそれを貫く一つの力がある時、そこに至人綜合人、即ち人性進化の一里塚たる非凡人が見られる。現代の機械化的文明は人間をば凡て斷片的なる者と見、また斷片的なる者に造り上げやうとするのであるが、それは人間進化の經濟として有効であるにしても、唯、至人を産むための材料であり準備であり序曲であると云ふ意味に於てのみ是認せられる者であ

ることを忘れてはならない。

また人間の價値の階級に就ては、三つのことを忘れてはならぬ。第一は人間を個々の活動や製作品によつて評價してはならぬと云ふことである。人格的活動は非常に稀有にしか現はれない。第二は衆人が必ずしも獨立した人格ではないと云ふことである。平凡なる多くの人は道具であつて、自己目的の人間ではない。第三は人格が比較的に孤立したる事實だと云ふことである。人格は融合的關係に生くる者ではあるけれども、決して平凡人の如く容易に外圍の潮流に動かさるる者ではなく、かなり自らを防禦し閉鎖することに努める。

そこで人間の階級が、人格を有するかどうか、孤立的であるか群集的であるか、などと云ふことによつて定められる事になる。それ故孤立的類型を群集の眼より見て卑下してはならない。けれども群集的类型も孤立者の眼より見て無下に斥くべきではない。何故ならば、尊貴なる者を明らかにするためには卑賤なる者が必要だからである。距離の感、益々強めると云ふことは、進化を促進するの意に外ならない。——この場合に最も避くべきことは、群集が孤立者の性質に近づき

孤立者が群集の性質に近づくことである。この兩者の接近は道德的判斷より離れた真正の墮落である。

即ちニイチエは、道德の權威を打破し、群集の卑賤を明らかにした後、再び道德或は群集人の効用を認めたのである。在來の道德も人間を機械化し、超人のための有用なる方便、足場を造ると云ふ意味でなほ是認せらるべく、頽廢したる群集人も例外者のために濠の埋草となる所にその存在の理由が認められなければならぬ。

——唯こゝに注意すべきことは、人間の昂上を思ふ者が必ず道德の外に立たなければならぬことである。これさへ確かならば、人間の小化、弱化、頽廢などは益々距離を大にし、階級を明らかにすると云ふ點に於て、より強き人間を鍛鍊する上に効果がある。一方に人間の圖式化や平等化が促進せられ、人間が大いに没落する所には、それを犠牲として成長する真正の人間進化がある。人間は頽廢の故に侮蔑すべき者であるけれども、また没落して犠牲となる故に、愛せらるべき者である。

尊卑の區別に就て更に詳しく説くならば、——卑しき者は、雑多を統一する單一ではなくして、雑多を逃避した單一を希ひ、小なる幸福を案出して自ら満足し、温順

人情或は隣人の愛を尊崇する。また凡ての活動を束縛する知能の優勢を喜び、あらゆる出来事をも知り得るとする。支配と服従との關係を脱して、一樣と平等との行はれんことを希ひ、成長なき凝止、休息を理想境と考へる。これ最も卑しむべき人間の特徵である。尊き者は大いなる統一の力を有する故に進んで雑多を求め、小なる幸福には無頓着であつて苦痛をも逃避することなく、常に自足するを欲せざる不斷の熱望に動いてゐる。柔和を斥けて不人情を擇び、聰明となるよりも無謀を欲し他をして戰慄せしめなければ止まない。また平等よりも階級を好み、自ら專制君主たらうとする。しかし服従と云ふことをなし得ないのではない。命令の能力を有すると共に、より優れたる者の前には誇らしい心を以て服従する。

——心靈の眞實の純清、高貴、偉大などは人格の豊富より出てゐる。「ねばならぬ」よりも「欲す」の方が高く、「欲す」よりも「ある」の方が高い、と云ふのは、價値が實在の性質にあると云ふ意味である。

群集畜理想に對抗して新らしき貴族主義を唱道するニイチキは、價値の階級を嚴

密に人格の強烈高貴などによつて制定しやうとした。高き人格の人はそれ自らの内に高き價値を持つてゐるので、多くの人の考ふる如く旅行や讀書や觀劇などによつて高き性質が得られるのでは決してない。後者は形造られやうとしてゐる。これが彼らの文明の勞作の意義である。強者は自ら形造らうとし、他の物の影響を斥ける。影響を受けずとも強者は自らの内に高き性質を持ち、唯生長せしめさへすれば好いやうになつてゐる。

再び偉人を定義するならば、それは凡ての人間が有する性質を最も強く現はした者である。第一に無意識的の偉大なる統一がある。第二に冷硬であつて世間の評判を恐れぬ。群集道德より全然解放せられてゐる。導者たるを得ずは孤立する。阻止する者は悉く壓倒する。第三に同情者を欲せずして、從僕と道具とを欲する。人間との交通に於ても、常にそれより何者かを造り出ださうとしてゐる。第四に懷疑家である。確信を欲する者は意志が薄弱であることを示し、あらゆる確信より自由であることは意志の強烈を現はす。偉人は確信を利用するけれども決してそれに屈服はしない。

即ち性質の相違は凡て強弱に歸することが出来る。然し強弱は、數量的に計り得べき者ではないので、同じ程度の成長さへあれば必ず同じ強さに到達すると云ふ様なわけには行かない。また知能によつて明らかにし得べき者でもない故、その階級を意識的に定めることも出来ない。唯、最も直接な人格的の争闘を自由に行はしめれば、そこに絶えず支配關係が確定せられ、従つて階級も流動の各瞬間に常に新らしく確定せられて行く。

現代の生活を在來の價值標準より解放し、赤裸なる人間、根本の人格としての争闘を可能ならしめるが好い。新らしい野蠻人は現代のデカダンを壓倒して、人生をより強剛自由なる状態に返へすであらう。そして新らしい階級が確定せられる所に、人生はより激瀾たる開展をなし得るのである。

——ニイチエが人間の尊卑を內的性質に於て見やうとしたことには、恐らくは何人も反對し得ないだらう。外的に規定せられてゐる人間の尊卑が無意義であることは、少しく鋭い眼を持つてゐる者が悉く認めてゐる所である。ニイチエの貴族主義の相反たる近代の平民主義はニイチエの云ふ如く笑ふべき人間の平等を主張

するか、もしくはは内面的なる尊卑の階級を確立するため、その第一歩として外面的なる階級を平らかにしやうとするか、二つの内の何れかであるに相違ない。もし前者であれば、それは明らかに内的生活に對する盲目を示してゐるし、もし後者であれば、それはなほニイチエの所まで徹底し得ないのである。

またニイチエの貴族主義の峻烈に對して、屢ニイチエの心理的事實に就ての偏狹なる觀察が指摘せられる。しかしこれは、主としてニイチエの表現の末に執したために起つた誤解である。もし彼の象徴の奥に突き入つて、最も深い内生活に關する彼の洞察に觸れるならば、そこには全く新らしい他の者の存在するのを發見するであらう。そこにはあらゆる平安と休息とが斥けられ、不斷の流轉、痛苦、緊張などが肯定せられてゐる。心弱き者の失神するほど烈しい生活が、そこにはぎらぎらと輝いてゐる。ニイチエが冷酷と残忍とを説くのは、決してサヂズムスの徴候などではなく、この恐ろしい悲劇的生活に對する強剛勇敢なる態度の鼓吹である。——ここに烈しい生活と云ふのも、また外的の意味のみに解せられてはならない。知能の解釋が靜寂、平安なりとする瞬間にも、恐ろしい悲劇的生活は大きい渦を卷

いて湧き返つてゐるのである。

しかしながら、ニイチエの人間の階級に關する言説は、科學的或は常識的の解釋と決して相容れない。従つてこの解釋を信ずる多くの人には受け容れられない。けれども科學的或は常識的の解釋と相容れないのは、ニイチエにとつては當然の事實である。それに就ては既に最初に解決しやうと試みた。

第二節 自由精神——未來の立法者

人間を鍛鍊して眞個の人生を明らかに現はれしむる者は、立法者的なる道德に如くはない。これによつて、人間の内より、創造的なる深き意志に好愛せらるゝ物を形成することが出来る。かくの如き道德を創造する力強いとして偉大な創造者——根原的なる偉人——は「權利の平等」と「惱める者への同情」を中心とする群集道德に阻まれて、永い間現はれなかつた。何故ならば群集道德は、人間成長の條件とは全然相反する立場だからである。人間の類型を高めるためには、群集の希

望する所と全く異つた強剛、危険、峻烈なる物が必要である。

人間を靜止と中庸とに鍛鍊する代りに偉大なる高所に引き上げ、未來の地上の主者たる支配的階級を鍛鍊しやうとする道德は、教へらるゝことを得るために現に存立する道德律と結合しその言語や外觀を以て歩み入らねばならぬ。そしてその内部に於て漸次價值を轉換し、多くの擯斥せられた本能を徐々解放すると云ふことが行はれねばならぬ。かくの如きことを了解したる者は、自由精神である。ニイチエが新らしい哲學者と云ふ所のものは最も自由なる精神である。——尤

もこゝに自由精神とは云つても、普通この名を以て呼ばれてゐる者とは全然違つてゐる。歐羅巴のあらゆる國や、また亞米利加に於てさへも見出さるゝ所謂「自由精神」は、平民主義的趣味の奴隷であつて、ニイチエの「わが判斷はわが判斷なり、何人もこの判斷を下す權利なし」と云ふ如き貴族的なる自由精神とは根本の相違がある。所謂自由精神は自ら自由思想家と稱してゐるけれども、眞の寂獨なくまた根本に突き入る勇氣なく、同權と同情との力説に於て完全に群集の奴隷、近代思想の奴隷である事を示してゐる。然るに眞の自由精神は、根本的な最も深い眞夜中にして

眞晝なる寂獨の内にある。彼等は多種なる精神を内に藏してゐるけれども、それに囚はるゝことを常に避け、名譽や金や感官の興奮などの如く、獨立を失はしむるまよはしの方法を甚だしく憎惡する。そして寧ろ痛苦に對する感謝と、摺むべからざる者に對する大膽なる突進とがある。

さて自由精神たる新らしき哲學者は、普通の學者と混同せらるべきものでない。然るに近代に於ては科學は益々哲學より放れ、しかも哲學の上に立たうとしてゐる。こゝに科學的文明の横流がある。科學的人間がその獨立を宣明し自らを高き者と見やうとするのは、平民主義的傾向の現はれてあつて、こゝに俗人の本能が凡ての支配者から脱れることを意欲してゐる。綜合的の力を持たない單なる専門學者が、自らその權限以上のことをなし得ると考へる故に、結局哲學の支配的な性質をも信じなくなる。哲學に於てさへも新カント學派の如く哲學を認識論たらしめ様とするものがある。しかし新らしき哲學者の任務は、全存在の支配者となるにある故、認識論の如きは新らしき哲學の根本を築く所にのみ必要なのである。何故ならば人間の認識が遠近法的解釋の能力であり、世界が隨意的の假構

物であるならば、こゝに古き解釋の代りに新らしき假構を立て現實を新らしく創造すると云ふ事に何の故障もない筈であるから。これによつてニイチエは現實を改造し、人生を新らしく支配する哲學を可能ならしめやうとしたのである。

在來の哲學者及科學者は、支配的となりまた或る期間眞理として呼ばれた『評價』の事實を確定し、形式化するに過ぎなかつた。彼等はそれに依つて過去を掴み得るものとし、また征服したのであつた。彼等は有用なる勞働者として未來の哲學者のために土地を開拓するのである。然し根本的な哲學者は在來の價值を記録するのではなく、現下の生活に痛切なる價值を創造するのである。彼等はその準備として哲學的學問的勞働者の勞力を利用するが、彼ら自らの任務は遙かに高い所にある。彼らは命令者立法者である。彼らは『かくあらねばならぬ』と云ふ。彼らは先づ人間の目的を制定し、凡ての哲學的勞働者、過去の征服者の仕事を取り入れて、その創造的の手に未來を捕へやうとする。凡て存在し、また存在した者はこの際、方法、道具、鐵槌となる。彼らの認識は創造であり、創造は立法である。彼らの眞理への意志は權力への意志に外ならない。彼らは唯認識するのではなく、何

等か新らしき者で在り、新らしき者を意味し、新らしき價値を表明しやうとするのである。彼らは自己目的であることを欲し、群集と異つてゐることが出来、また最も甚だしい寂獨に堪え得る所の善惡の彼岸の人、自らの徳操の主者、意志の豊溢せる者なのである。

この新らしき哲學者は科學の重荷を負はざる故に、その思惟も輕快神的であつて、舞踏の如く自由である。彼は眞理を見出すのではなくそれを造り出す。この點では彼は藝術家の如く又自ら藝術家である。彼は自らの世界を造り出す藝術家である。

しかしかくの如き哲學者は「生れたる者」鍛鍊せられたる者でなくてはならぬ。多くの種性がこれを生むために準備し、また命令と服従との深味に立ち入るため嚴密なる階級の教が行はれてゐなければならぬ。

哲學者は權力意志の代表者として生活その者を擁護し讚美する。哲學者のなすべきことは、生活をその本來の活動に於て自由に開展せしむるため、在來の價値を轉換してその地盤に強剛なる新らしき道德を樹立するにある。

新らしき哲學者の條件としては、第一に特性の巨大なる雜多がなければならぬ。こゝに反對矛盾の危険がある。第二に多樣多種なる方面に好奇心を有せねばならぬ。こゝに分裂の危険がある。第三に最高の意義に於て公正であり、また深刻な愛と憎とを有せねばならぬ。第四に見物人ではなくて立法者でなくてはならぬ。第五に極度の多樣を通じて確實堅固でなくてはならぬ。

寂獨なる高所より種性の長い鎖を自らに引き附くる大いなる教育者として哲學者を考へるならば、また哲學者に大いなる教育者の特權をも許さなければならぬ。教育者は自ら思ふことを云はずして、常にその被教育者の利益を顧慮して考へた所を云ふ。彼は鍛鍊のあらゆる方法を自由に使役することが出来、自らは善惡の彼岸にある。この教育者の與ふる鍛鍊の道德、君主道德が強い權威を以て人間を支配し得るほど、この教育者には大いなる威嚴がなくてはならぬ。

新らしき哲學者は、人間の階級と價値の差違とを敘述することによつてその事業を始める。——そしてこの哲學者は實はニイチエ自らなのである。或はかくの如き哲學者の先驅者として自らを呼んでゐる。即ち人間を鍛鍊して眞正なる進

化を可能ならしむる如き哲學者、立法者が未來に現はれなくてはならぬ、——と云ふと共に自らまた新らしき鍛錬の道徳を樹立しやうとした。新らしき道徳は勿論精細なものではない。けれども未來の立法者の精神に於て造られたものである。目的は人類にあらざり超人にありとするニイチエの新道徳の方針は、明らかに立法者の精神を現はしてゐる。

第三節 『われらの徳操』

遂にニイチエの新らしき道徳を敘述する所に吾人は到達した。ニイチエの意味したる『生活』『個人』『群集』『全體と個體』『自己』などを出來得る限り深く了解しやうと努めた吾人は、もはや何物にも遮らるゝことなく彼の新らしき道徳を了解することが出来る。

新らしき道徳は生活を拘束する。しかしそれは生活を墮落より防ぎ、更に更に自由なる開展を可能ならしむるために拘束するのである。この鎖の下にあつて

は人間は自由に舞踏することも出来る。しかし一たび墮落の徴候を現はす時はあらゆる嚴酷なる壓制がその上に積み重ねられる。

正直はわれらに残されたる唯一の徳操である。われらはこの徳操の内に自らを完成するためあらゆる激怒と愛とを以て活らなくてはならぬ。しかし若し正直の徳が柔和な休息的なものに墮したならば、吾人はあらゆる冷酷をその上に加へねばならぬ。正直は争闘支配、服従などに於ける最も男性的な強剛な態度である。「ある一つの事をなしながら他のことなせる如く装ふ」所の群集道徳とは全然相異つてゐる。眞の羞耻はかくの如き正直よりのみ流れて出る。

ニイチエが奴隷道徳と君主道徳とを區別した事は既に説いた。ニイチエはこの君主道徳を確立しやうとするのである。そのために支配者階級が造り出され、價値の階段が確定せられ、奴隷階級を道具として眞正なる人間の昂上が行はるべき者であることも亦既に明らかにした。さてかくの如き道徳は、自由なる人間の人格的なる争闘奪略征服などの内に現はれる。先づ支配者は距離の感によつて自らの性質の高貴なることを確認する。善は凡て權力感より出づる者權力意志を高

ひる者の名である。悪は貧弱同情、没自己を意味する。たとへ強者即ち高貴なる人間が不幸なる者を助けたにしてもそれは同情より出たのではなく、権力の横溢、生命の充實が内より壓迫してかく行はしめたと云ふに過ぎない。また高貴なる者は驕傲である。しかしそれは虚榮ではない。何故ならば、虚榮と云ふものが本来世間を氣にする所より生ずるものであるのに、高貴なる者は全然世間を氣にしないからである。彼にとつては自らが善であり價値高きものであるの、世間がそれを認めるかどうかは問題でない。彼は自らの争闘と征服とに用ひらるゝ性質を直ちに徳操として高く評價する。それ故徳操としては強剛、峻烈、勇猛、不容赦などが擧げられてゐる。また仇敵を持つと云ふことは自己を強むる最良の方法である。故に、高貴なる仇敵を擇びそれを尊敬するのは、最高の徳操である。最善なる者も小さく、最悪なる者も亦小さい。人間は更に大いに善に、また更に大いに惡にならなくてはならぬ。新らしき徳操はかゝる精神を以て造られ、その上に舞踏せらるゝ所のものである。

超人を産まんとする熱欲、人間に對する大いなる愛は、生温るき同情を斥けて人

間の征服せらるべき者であることを教へる。支配と服従とが最も赤裸々に、そして最も公正に行はるゝ所に於て、眞の人間の昂上がある。

高貴なる者は自ら攻め自ら征服し、決して與へられることを喜ばない。與へられることを欲するのは賤民のことである。賤民は唯、幸福なる生活が他より與へられると云ふ事を理想としてゐる。しかし高貴なる者は、自らの内に渦巻く生命を常に創造に追ひ遣る。いかに人生を高めやうか、——これが高貴なる者の唯一の問題である。このためには責任と痛苦とを自ら求める。

新らしき貴族となるためには、生産する者鍛錬する者未來の種を播く者とならなければならぬ。傳統のために貴いのではなく、自ら現在する所の性質に於て、今や創造せんとする所の能力に於て、貴い者でなくてはならぬ。

落ち行く者は突き落せ。頽廢せる者を保持すればそこに惡臭と腐敗との傳播がある。これを突き落すのは人生を純清ならしめる所以である。殘酷何の厭ふところぞ。

勇敢は大いなる徳操である。しかしながら力の浪費は慎まなくてはならぬ。

誇ることを得る仇敵を持つのは好いが卑しむべき仇敵を持つてはならない所以がこゝにある。より大いなる仇敵のために自己を愛惜し、愚劣なる民衆より眼を外らすべき所以がこゝにある。よき仇敵を求めるのは生活昂上のための大いなる必要であつて、その朋友に於てさへも最善の仇敵を持たなければならぬ。その互に相争ふ時、人格的に最も密接する如きものでなくてはならない。そしてこゝにのみ、勇敢の徳操が最も高く讃美せられる。

女に於ける一切の謎は懷妊によつて解かれる。男は女にとつて唯産まんがための手段である。しかし男は女に於て危険と遊戯とを求める。男性は戦闘に、女性には育兒に堪能でなければならぬ。そして女は危険なる玩具として戦士の内に缺くべからざる要素とならなければならぬ。こゝに分つべからざる男女の結合——愛がある。こゝに子を産まんとする女の創造欲と、更に高き人生を現はれしめんとする男の創造欲とが相融合し、超人の産出に努めなくてはならぬ。そのためには女は男の意志に完全に服従しなければならぬ。女の愛は自ら男の人格の一部となる所に眞の意義がある。——しかしながら女の性質には表面的であ

り賤劣でありまた極度に主我的である要素を具へてゐる。その愛情はともすれば盲目的であり不正である。男は女に於て、常に頹廢と墮落とに引き入れらるゝ危険に遭逢する。女の如何に甘き者と雖なほ苦い。男は女を征服しやうとするに當つて常にその假面と化粧とを警戒し、峻烈なる意志を以て女の狡智に打ち克たなくてはならぬ。これが行はれない時には、泡沫の如き戀愛と、娼婦をもなほ墮落せしむる如き結婚とが生ずる。戀愛は短き痴癡であり結婚は長き愚劣である。そこには修飾せられたる小さき偽、女の奴隸としての男がある。この兩者の魂の貧弱と汚穢と安價なる満足とは、到底堪ゆべからざる者である。結婚が望むべき事として許さるるのは、人が自らの主であり本能の支配者である時に限る。こゝには自己を征服して更に偉大なる自己を築かうとする大いなる創造活動がある。このより、高き創造者即ち創造者よりも優れたる者を創造せんとする二人者の意志が結婚である。こゝに自己征服の上に立つ眞正の愛がある。こゝに超人に對する箭の如き憧憬が生じ、結婚に對する神聖なる意志が現はれて來る。男女がその全身を以て舞踏する所に上方に向つて放たれたる憧憬の箭がある。

創造せんがためには堅硬となれ。金剛石の如く堅硬となれ。柔軟なる木炭を兄弟とすることを耻ぢよ。

超人の憧憬が自らにとつて明らかになつたときには、その犠牲として適當なる時に死ぬことを欲しなければならぬ。——自己を自らの愛の犠牲に供するのみならず、また凡ての隣人をも犠牲に供しなければならぬ。創造する者の強硬なる心がこゝにある。

支配欲と自己欲と色欲と、——これらは最も神聖なる徳である。支配欲はいと硬き硬心の赤熱の鞭であり、自己欲は強き魂の泉に湧く健全勇剛なる性質であり、色欲は獅子の意志ある者にとつては大いなる興奮劑、地上の樂園の悦びである。

——ニイチエの新道徳は支配者のための道徳であつて、在來の道徳が最大多數者の上に築かれたと正反對に、少數なる優者の特權の上に築かれたのである。この點に就てジンメルは斯う云つてゐる。ニイチエが或る種の人間の存在と性質とを、それ自らとしてまたそれ自らのために價值ありとし、他人のため、何等かの効果の

ため、または高き法則のため、に價值があるのではないとしたのは、單に主觀的、利己的、享樂的の意味ではなく、真正に客觀的に根本の生活を根據としてゐる。それ故ニイチエは個人的生活、主觀の腦みなどを顧みず、嚴酷に人間の鍛鍊のみを行ふ。これカントの根本感情を個人道徳より種族道徳に持つて行つた者である。個人は人性となり、個人に於ける低き者の征服は人性に於ける低き者の征服となつた。——以上のジンメルの見解はニイチエが單なる主觀主義者でないことを力説するために、ニイチエの「個人」に就て頗る不正なる判断を下してゐる。ニイチエは單なる主觀主義者ではないが、然し重點はあくまでも個人の上に置かれてある。人間の人格的階級の確立と、人格的なる争闘と、そして公正なる支配と服従と、——そこに生命の根源より湧き出づる「ねばならぬ」がある。この「ねばならぬ」が個人の強化に努めるのは、とりもなほさず人性の進化に努むる所以である。ニイチエにとつては個人以上、に人性があるのではない。人性は自由にして真正な個人の内にある。ジンメルが、人性のために個人を犠牲にするのだと見たのは當つてゐない。ドリウスはジンメルとは反對に、ニイチエが愛他的社會的なる心的活動を斥け唯

主、我的、なる、權力意志の上に道德を築いたことを攻撃した。その論旨は、在來如何なる人と雖、道德と云ふことを以て、超、個、人、的、目的、を、有、す、る、意、圖、行、爲、や、より、高、き、全、體、の、意、志、に、對、す、る、自、己、の、意、志、の、服、從、な、ど、と、解、し、た、の、で、あ、つ、た、が、ニ、イ、チ、エ、の、み、は、自、己、の、意、志、を、目、的、と、し、全、體、を、個、人、の、た、め、に、犧、牲、に、し、や、う、と、云、ふ、の、で、こ、れ、は、確、か、に、新、ら、し、い、こ、と、と、あ、り、ま、た、前、代、未、聞、の、こ、と、と、あ、る、が、決、し、て、『道、德』は、あ、り、得、な、い、と、云、ふ、の、で、あ、る。即、ち、客、觀、的、超、個、人、的、な、る、目、的、を、有、す、る、理、性、的、自、律、が、道、德、的、自、律、と、あ、る、の、で、盲、目、な、る、個、人、意、志、の、非、理、性、的、自、律、は、道、德、的、の、も、な、け、れ、ば、ま、た、眞、に、自、律、と、も、な、い、主、觀、的、な、る、氣、髓、と、無、法、則、と、は、自、己、合、法、と、云、ふ、こ、と、は、出、來、な、い、と、云、ふ、の、で、あ、る。ドリウスは更に進んでニイチエの自我狂であることを是認し、ニイチエの價值轉換が單に黒を白なりと強辯する精神障害の表白に過ぎぬことを主張した。こゝにはニイチエが極端なる主我主義者と認められてゐる。ジンメルはニイチエをスチルナアより區別することに努力したが、ドリウスはニイチエを絶對的にスチルナアの後繼者だとする。ドリウスの解釋には俗人の臭が甚だしくつき纏つてゐる。ニイチエの自己が如何に主我主義と異つてゐるかは既に力を入れて説いた。

個人と全體との關係に就ても、ニイチエが常識的解釋より遙かに深く突き入つてゐることを繰り返して説いた。ニイチエの道德は宇宙生命としての自己が自らを實現せんがために内より自分を束縛する所のものである。道德の最高意義はここにあり。もしニイチエに關して論難せらるべき點があるならば、それは「自己」の解釋まで溯らなければならぬ。ドリウスの論難は頗る淺薄である。

吾人はニイチエの哲學をその根本より輝らして是認した。吾人がニイチエの哲學の重點として認めたものは、屢ニイチエの學說に就て云はれてゐるものとか、なり、巨つてゐる様に思はれる。ニイチエを極端なる主我主義とし、その全哲學を貫く者が文明の本質に關する二三の思想であるとする論斷は、吾人の最も大膽に斥くる所である。ニイチエの深味は、ニイチエが最も表面に取り出した多くの言説よりも、その言説の根據となりその言説を動かしてゐるものにある。そこに吾人は新らしい

時代を占領し支配しようとしてゐる思想の力強き萌芽を認めニイチエの自負を幾分か是認しなければならぬと感じる。ニイチエは勿論唯一の人ではない。また其趣味は偏狭に走り、その努力はともすれば標的と異なつた方向に向つてゐる。けれどもその核心は眞に深い問題を擱んでゐる。オイケン云つた如く、彼に於て常住に重大なものは彼自らの能力の外に超出してゐるに相違ないが、しかしニイチエの無能力は學者としての無能力であつて、オイケンも認めてゐるやうに、ニイチエの學說以外の思想感情は單なる主觀主義の限界の遙かなる埒外に出てゐる。重大なる者は學說の内に捕へられてゐないにしても、學說の地盤をなせる思想感情の内には確乎として擱まれてゐる。吾人はニイチエの主觀主義的なる表面を斥けて、この重大なる者を捕へた奥底の個性に突き入り、彼の學說をば唯表號とする所の力強い基調を認めたのである。

備 考

自分の讀んだニイチエの原本は主としてフェルスタア・ニイチエの編輯した十冊の袖珍版であつた。ワイマアのニイチエアルキイフ(フェルスタア・ニイチエ、ベエター・ガスト、エツアルド・フォン・デア・ヘレン、フリッツ・ケエゲル、其他によつて事務を執らるゝ者)に於て編輯した第一部八冊、第二部八冊の全集も時折讀んだ。殊に第二部として發表せられた遺稿は、袖珍版の内には極めて一部分しかはいつてゐないので、その部分は全集の方を讀んだ。然し眼を通さない處も随分ある。第十六冊として出版せられた「この人を見よ」はまだ少しも讀んでゐない。尤もフェルスタア・ニイチエの書いた物の内には「この人を見よ」の内から随分抜き出した個所があつた。一八八〇年

頃迄のものは著作の方も遺稿の方も読む時の熱心が足りなかつた。

ニーチェを研究した書物は随分多い。自分の讀んだのは唯その一部分に過ぎぬ。それも特に評判の好いものを選んで讀んだと云ふわけではない。獨逸で出たものでは、

アルツウル・ドリウスの『ニーチェの哲學』(Arthur Drews: „Friedrich Nietzsches Philosophie.“)

アロイス・リールの『ニーチェ、藝術家及び思想家』(Alois Riehl: „Nietzsche: der Künstler und der Denker.“ Frommanns Klassiker der Philosophie, VI.)

アイスラアの『ニーチェの認識論及び形而上學』(Eisler: „Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik.“)

リッテルマイヤアの『ニーチェの認識の問題』(Rittelmeier: „Nietzsches Erkenntnisproblem.“)

ジンメル『シホペンハウエル及びニーチェ』(Georg Simmel: „Schopenhauer und Nietzsche.“)

ドルナアの『厭世主義、ニーチェ、自然主義』(A. Dornier: „Pessimismus / Nietzsche / Natural-

ismus.“)

カアル・レエゼナアの『近代豫言者』(Karl Rösener: „Moderne Propheten.“)

ウド・ゲエデの『シラアとニーチェ』(Udo Gaede: „Schiller und Nietzsche.“)

ドイッセンの『ニーチェの思ひ出』(Deussen: „Erinnerung an Friedrich Nietzsche.“)

マックス・ツェルプストの『ツアラッストラに』(Max Zerbst: „Zu Zarathustra.“)

尤もこの内リールやツェルプストの物を讀んだのは随分前のこと、此度は唯その覺書を出して見ただけであつた。英國で出たものでは

メンケンの『ニーチェの哲學』(Henry L. Menken: „The Philosophy of Nietzsche.“)

またニーチェの研究をその一部分として含むものにはハネカアの“Overtones”、オイケンの大思想家の人生觀、マックス・ノルドオの頽廢(Max Nordau: „Degeneration“)なども讀んだ。

メエビウスの病理學的研究(Paul Julius Möbins: „Das Pathologische bei Nietzsche.“)

は友人の醫學者にその梗概を聞いたに過ぎない。またリヒテンベルゲル(Henri Lichtenberger)の著書も唯紹介で讀んだばかりである。

讀まなければならぬと思ひながら讀むことの出来なかつたのは、

ニイチエの手紙集 (Fr. Nietzsches Gesammelte Briefe, 2 Bde. Erster Band: Nietzsches Briefe an Pinder, Krug, Deussen, Erhm. v. Geisdorff, Carl Fuchs, Frau Baumgartner, Frau Louise O., Erhm. v. Seydlitz u. a. Zweiter Band: Fr. Nietzsches Briefwechsel mit Erwin Rohde.)
ニイチエ傳 (Frau Förster-Nietzsche: „Das Leben Fr. Nietzsches.“ 2 Bde.)

の二つであつた。フェルスタア夫人の傳記的のものでは袖珍版の序文として各冊四五十頁づゝ十冊に亘つて書いたものが面白かつた。

本文の中には、原文をその儘翻譯して挿し入れた個所はないが、かなり原文に添うて書いた個所は少くない。初めはその出所を一々明らかにして置くつもりであつた。しかしニイチエの著書が種々様々な問題を取扱つた無数の短かいアフォリズムから成つてゐるため、出所を一々明確に記して置くためには、到底自分には堪えられない程の煩瑣な注意が必要であることを發見した。それ故甚だず、い遣り方ではあるが、各章毎に主として根據とした個所を大掴みに書き列ねる。

數字は凡てアフォリズムの番號を現はしてゐる。自分の手元にある原著は袖珍版が大部分を占めてゐるので、全集の頁數を書き記すのが厄介な手間を要するのみならず、また日本ではそれ程必要でもないと思ふからである。ツアラツストラだけは番號が打つてない故、各編毎に幾つ目の章であるかを現はすつもりで數字を用ひた。緒言は番號外である。

本論第一、第一章權力意志。

ツアラツストラ(第一編、四、九、一〇、一三、第二編、二、一二、一五、第三編、一、一、など)遺稿權力意志(四六六——七九三、一〇〇三——一〇六七)、善惡の彼岸(一——四四、二〇四——二一三、二六〇——二九六)、反基督(一——一五)、悲劇の出生(一——五、一八八六年の自評)、歡ばしき科學(一三、二六、三一〇)。

第二章認識としての權力意志。

遺稿權力意志(四六六——六一七、八五〇)、ツアラツストラ(第一編、三、四、一五、第二編、二、一五、一六、一七、第三編、一、二、四、一、一、二、一三)、反基督(一三、四八——五八)、善惡

の彼岸(一—四三二〇四二三〇) 偶像の薄明(哲學に於ける理性四つの誤謬、ソ
オクラテユスの問題如何にして眞實界は遂に虚妄となりしか) 道德家系學(第
二章、一、一三、一四) 歡ばしき科學(一、二、五、一、一〇—一、二、一、二、三、三、五、
三五四、三五五) 曙光(二、一五、一、一六、一、二、二、二、九) 悲劇の出生(一—五) 人情的
(第一編第一章) 遺稿永久回歸(一八八一年袖珍版第六冊) 遺稿斷片的思想と考
案(二八六九—七六) 道德外の意義に於ける眞理と虚偽とに就て(一八七三)
哲學者(一八七二)以上三つは全集第十冊)

第三章 自然としての權力意志

遺稿權力意志(四一六、六一八—七一五、一〇二—一〇六七) ツァラツスト
(第一編緒言、一、三、四、六、一〇、一四、一五、第二編二、四、七、一二、一三、一六、一七、二〇、二一、第
三編二、三、四、一二、一三—一六、第四編一、三、一九、二〇) 反基督(一—四、一四) 善
惡の彼岸(二四—三九、二〇四—二一三) 道德系統學(第二章、一、一、二) 偶像
の薄明(時代外れなる者の襲撃、一四—一八、二—二三) 歡ばしき科學(一〇
九、一一五、三四一、三七二—三七四) 遺稿永久回歸(袖珍版第六冊及び全集第十

冊)

第四章 人格としての權力意志

遺稿權力意志(七一六—七九三、八八六、一〇二—一〇六七) ツァラツスト
(第一編緒言、五、六、八、一〇—一二、一五、一六、二〇、二二、第二編二—五、八、一六、二〇、
第三編三、一—一六、第四編三、一三、一九、二〇) 善惡の彼岸(一九四、二六〇—
二九六) 道德系統學(第一章、一—一四) 偶像の薄明(襲撃、四五) 歡ばしき科學
(二一六、一一七、二九〇) 曙光(一〇八—一一一) 人情的(第一編第七、八、九章)

第五章 藝術としての權力意志

遺稿權力意志(七九四—八五三、一〇四九—一〇五二) 悲劇出生 善惡の彼
岸(二六〇) 道德系統學(第三章、一—六) ツァラツスト(第二編二、一五) 偶像の薄
明(襲撃、八—一一、二、四、二〇、二四、四七) 歡ばしき科學(五七—六〇、八〇—八
七、一〇三—一〇七) 人情的(第一編第四章)

本論第二第一章 宗教の批評

反基督 遺稿權力意志(一三五—二五二) ツァラツスト(第一編三、二一、第二編