

「教養俗物」の実像——ダーフィット・シュトラウスの『古い信仰と新しい信仰』とニーチェの批判について

石澤 将人

1. はじめに

ダーフィット・フリードリヒ・シュトラウス（1807–1874）の名は二つの面で現在まで残っている。一つには『イエスの生涯』（1835、36年）を著して聖書批判を行った神学者として、そしてもう一つには、フリードリヒ・ニーチェから激烈に攻撃された『古い信仰と新しい信仰——ある告白』（1873年）の著者としてである。本稿では後者について、ニーチェの批判の検討も兼ねながら論じたい。

そもそも筆者がシュトラウスのこの著作に取り組もうとした理由は、ニーチェのシュトラウス批判の書『反時代的考察』第一篇「ダーフィット・シュトラウス——告白者、著述家」が、その肝心の批判点において今ひとつ要領を得ないことにある。ニーチェの論を読んだだけでは、いったい彼がシュトラウスのどのような点にあれば憤激し、「教養俗物」なる類型を作り上げるにいたったのが、すっきりと飲み込めない。ニーチェの「ダーフィット・シュトラウス」の読者であれば、その中にあらわれたニーチェの批判のポイントが拡散し散漫であり、気がついてみれば「教養俗物」をめぐる論以外が残っていない、という印象を持つのではないだろうか。また、今日シュトラウスが言及されるのは、冒頭で挙げた二つの側面のうちの前者、すなわち神学者としての側面にほぼ局限されている。『古い信仰と新しい信仰』についても同様である。あたかも後者の側面——ニーチェ自身の言葉を借りれば「著述家」としての側面¹——は無視されるか、あるいはニーチェの批判によって片づけられた、と言うかのようである。よって、参照すべき先行研究も見当たらない。そこにもう一度シュトラウスの著作を解説する必要性が存するものと思われる。

ひとまず、『古い信仰と新しい信仰』の構成を見てみよう。本書は四つの章と二つの補論から構成されている。第一章は「我々はまだキリスト教徒であるか？」と名づけられ、キリスト教の教義に見られる数々の矛盾が挙げられている。第二章「我々はまだ宗教を有しているか？」は、宗教の定義から始まり、創造者としての人格神の存在と魂の不死の否定に至り、新たなる「信仰」の対象として「万有」(das All) あるいは「宇宙」(das Universum) を掲げる。こうして人格神を出発点

1 ニーチェは「ダーフィット・シュトラウス」内でシュトラウスを「神学的側面」と「著述家的側面」に分けている。Vgl. Nietzsche, Friedrich: David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller, in: Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York 1967, S. 206. 以下、同書をDS.と略記し、引用部の末尾に頁番号とともに記す。また、同全集をKSAと略記し、巻号をアラビア数字で付す。

とした世界観を脱した後、第三章「我々は世界をいかに把握しているのか？」では、この新しい世界観の多様性を描く。最後に、「我々は生をいかに秩序づけるか？」において、シュトラウスは、進化論を引きずりながら、倫理や国家の問題へと切り込む。二つの補遺には、「我々の偉大なる詩人について」と「我々の偉大なる音楽家について」という表題が付されている。以下、シュトラウスの論を順に追っていくことにする。

2. 「古い信仰」からの離反

シュトラウスのキリスト教からの決定的な離反は、『古い信仰と新しい信仰』の著述に先立つ1865年から1868年に起こった、とアンドレアス・レスラーは指摘している。すなわち、それまでキリスト教の本質的な部分とそれに後から付け加えられた部分を分けていたシュトラウスが、そうした区別を捨ててキリスト教そのものを否定するようになったのだという²。そしてレスラーによれば、同書においてシュトラウスが拒絶しているのは古い聖書的思想や正統的教義システムだけではなく、自由神学やキリスト教リベラリズムをも否定している³。実際、第一章「我々はまだキリスト教徒であるか？」においては、福音書がはらむ矛盾⁴が、「科学的見地」から論じられている。

その上で彼の引き出した結論、つまり「我々はまだキリスト教徒であるか？」という疑問に対する答えは、次のようなものである。

それゆえ、私の確信は次のようなものである。我々が逃げ口上を探そうとしないのであれば、方針を転換したり解釈を変更したりしようとするのであれば、ななあの内に事を済ませてしまおうとしないのであれば、要するに我々が誠実で正直な人間として語ろうとするのであれば、我々はこう告白しなければならない。すなわち、我々はもはやキリスト教徒ではない、と⁵。

続く第二章「我々はまだ宗教を有しているか？」では、宗教の定義から論じられる。シュトラウスがその際宗教の定義として主に採用するのは、シュライアーマッハーの「絶対依存の感情」(das Gefühl der absoluten Abhängigkeit)である。しかし、その依存の対象としてキリスト教的な人格神は拒絶される。では、何者に依存するのか。シュトラウスによれば、我々が依存しているのは自然法則であり、「万有」あるいは「宇宙」ということになる。この「万有」には目的がなく、我々

2 Rössler, Andreas: David Strauß als nachchristlicher Philosoph. Oder führt radikale Wahrhaftigkeit zum Unglauben? in: Führt Wahrhaftigkeit zum Unglauben? David Friedrich Strauß als Theologe und Philosoph. Hrsg. von Werner Zager. Neukirchen-Vluyn 2008, S. 122.

3 Ebd., S. 123.

4 例えば、天地創造の際、1日目に昼と夜が創造されたというのに、4日目になって初めて太陽が生まれるのはおかしい、といった矛盾が挙げられている。

5 Strauß, David Friedrich: Der alte und der neue Glaube, in: Gesammelte Schriften von David Friedrich Strauß. Bd. 6. Hrsg. v. Eduard Zeller. Bonn 1877, S. 61. 以下、同書を ANG. と略記し、引用部の末尾に頁番号とともに記す。

の存在のあり方も偶然の産物である。また、シュトラウスはこのあり方を肯定する際に、ショーペンハウアーの厭世哲学を批判しており⁶、これがニーチェに噛みつかれることにもなる⁷。こうして、二番目の疑問「我々はまだ宗教を有しているか？」に対する答えも出される。そうであるとも言えるし、そうでないとも言える、と。つまるところ、宗教を「絶対依存の感情」とするならば、「万有」に対する「絶対依存の感情」を抱いている限りにおいて、我々は宗教をいまだ有しているということになるが、しかし人格的な絶対者に対する帰依という旧来の意味での宗教は、もはや有していない、ということである。

第三章「我々は世界をいかに把握しているか？」においては、カントやラプラスの宇宙論とダーウィンの進化論から、「万有」は目的を持たずに生成変化するという論が展開されている。エネルギー保存則なども取り入れられており、当時の自然科学の学説紹介に近い。もっとも、ダーウィンの先駆者としてラマルクはともかくゲーテの形態論をも取り上げているなど、かなりの程度シュトラウス流に解釈されたものではあるし、生成変化する無目的な「万有」という世界観に裨益するものだけを選びとったのもであるとも言える。第三章についての論点は多くはない。シュトラウスがダーウィンの「生存をめぐる闘争」を認めておきながら、続く第四章で他人が自分と同じ人間であることを承認することに倫理を基礎づけているのはおかしい、とニーチェは指摘している⁸が、これはダーウィニズムの解釈次第であろう。

問題は第四章「我々はいかに生を秩序づけるか？」である。ここでシュトラウスは倫理、結婚制度、戦争、民族、政体、労働者問題、議会、死刑制度、国家と教会といった論点で語っていく。そしてそれが、驚くほどの現状肯定に満ち満ちているのである。

3. シュトラウスの現状肯定

シュトラウスはまず、第3章「我々は世界をいかに把握しているか」において紹介したダーウィンの進化論から、人間のありようについて論じる。シュトラウスによれば、人間は決して神の手になる存在ではなく、原初においては楽園の住人でもなく、低劣な動物的存在であった。そこから這い上がってこられたのは、ひとえに共同生活を可能とする社会性と、なかならず発声器官——すなわち言語——と脳のおかげである⁹。原初の人間の群れの中で、他人とは違う優れた個体が生まれてくる。彼らの出現によって、人間の「枢要徳」(Cardinaltugenden)が生まれてきた。すなわち勇敢さ(Tapferkeit)と公正さ(Gerechtigkeit)であり、さらにそれに根気強さ

6 Vgl. ANG., S. 96.

7 シュトラウスの批判は、ショーペンハウアーの厭世哲学は世界は存在しない方がよいものだとしているが、その哲学自体も世界の中には含まれているのだから、この哲学も存在しない方がよいものということになり、矛盾をはらんでいるとする、ある種素朴なものである。真剣に取り上げる価値もないと考えたのか、ニーチェはこれに対して直接に反論せずに茶化している。Vgl. DS., S. 191f.

8 Vgl. DS., S. 195f.

9 Vgl. ANG., S. 153.

(Beharrlichkeit) と思慮深さ (Besonnenheit) が付け加わる¹⁰。みながみなこれらの徳を具えているわけではなかったが、社会の繁栄のためには、少なくともこれらに対立する欠陥は容認されない。人間社会は様々な経験から規則を整備していき、そしてアーリア人やユダヤ人の中に原初の法が生まれてくることになる¹¹。よって十戒も神から与えられたものではなく、あくまで経験によって認識された必要を満たすためのものでしかない。だがまさにそれゆえにこそ、我々人間にとって揺るぎない拘束力を持つのである¹²。イエスの教えも神の命令によるのではなく、あくまでも人間の自然な性質に基づくのである。こうして超越者から人間の手で倫理を取り戻したシュトラウスの結論はこうである。

人間のあらゆる倫理的行為は——と、私は言いたいのだが——、種という観念に従って個々の人間が自らを規定することである。この観念をまず第一に個々の人間自身の内部で現実のものとし、個々の人間を人類の概念と規定に合わせて作り上げ維持すること、このことこそが人間の自分自身に対する義務の要点である。さらに第二に、自身と等しい種であることをあらゆる他の人間にも実際に承認し支援すること、これが他人に対する我々の義務の要点である。その際、決して他人の同権を侵害しないことという消極的な面と、誰に対してであれ能う限り助けとなってやるという積極的な面は、還元すれば法的義務と愛の義務は区別されるべきである。
(ANG., S. 159)

汝が人間であり、決して単なる自然の存在ではないことを片時も忘れるな。他の全ての者も同じく人間であること、すなわちあらゆる個別的差異にもかかわらず、汝と同じものであり、同じ欲求と同じ要求を具えていることを片時も忘れるな。これがあらゆる道徳の要点である。
(ANG., S. 161)

こうした倫理観を、シュトラウスはカントの同感 (Mitgefühl) の議論によって基礎づけるわけだが、この同感をシュトラウスは自然と動物にも向ける。人間は自然を支配すべきであるが、暴君としてではなく、純粋に人間的に支配しなければならない、と。そして動物を殺さなければならないときには速やかにかつ苦痛の少ない方法で死なせてやらなければならないとしている。

犯罪の歴史は、人間を虐待し殺害した者の内どれほど多くがそれ以前に動物を虐待していたかということを示している。ある国民が一般に動物をどのように扱うかが、その国民の人間的価値の主要な物差しである。ロマンス語圏の諸民族をこの点で吟味してみると、周知のように成

10 Vgl. ANG., S. 154.

11 Vgl. ANG., S. 154.

12 Vgl. ANG., S. 156.

績が悪い。我々ドイツ人はまだまだ十分に優良とは言いがたい。仏教はこの点、キリスト教よりも優秀であったが、ショーペンハウアーは古今の宗教をひっくりめたよりも優秀だ。彼の著作を貫く、感覚を持ったものに対する共感、たしかに大変深遠な精神を具えてはいるが何倍も不健康で無益な彼の哲学の、喜ばしい側面の一つである。(ANG., S. 164)

「感覚」(Empfindung) とシュトラウスは言う。上の引用部でも述べられている通り、この感覚が人間と同じく動物も持っているものであることを、シュトラウスは積極的に認めている。しかし人間のみが、感覚と同時に思考をも具えている。人間は感覚的な刺激に対して比較と思考によって抵抗することができる。そして刺激の内でも最も強いものの一つが性的なそれであることから、論点は結婚制度に移っていく¹³。これについては縷言を要すまい。おおよそ、乱婚や婚外婚が幅を利かせていた原始・古代から、複婚を経て、近代の単婚に至った、と述べられているだけのことである。単婚がそれ自体としてよしとされていることはここでは問題としないで、ではなぜこのような発展が見られたのかについて、シュトラウスは二つの要因を持ち出す。一つには美的な要因すなわち美の感覚であり、乱婚は美しくない、ということである。しかしこれだけでは説明がつかない現象もある。「ギリシア人ほど美の感覚が、まさに両性の関係に関しても発展した民族は無い」のに、他ならぬ彼らの「政治的・文化的な絶頂期」が、同時にヘタイラ(高級遊女)の蔓延する時代であったからである。ギリシア人に欠けていたのは、美的な要因ではなく二つ目の要因、すなわち「結婚において発展させられるべき気質的・倫理的な要因」であったとされる¹⁴。結婚制度はこの二つの要因に導かれて、近代の単婚にいたったわけである。

ならば、この単婚の普及という「功績」はキリスト教の手に帰するのかといえば、そうとも言えない。シュトラウスが言うには、キリスト教とゲルマン人の性質とのどちらがこの榮譽に値するかは未決の問題である。だが、キリスト教が不健康な禁欲へと陥る一方、「健康なゲルマン精神」は、長い時間がかかったものの、宗教改革によって禁欲から脱出することができた、とシュトラウスは誇らしげに語る¹⁵。

以上から、シュトラウスの意図することは明らかであろう。倫理観から結婚制度の問題を経て、結局はドイツ帝国の現状を肯定したいのである。これ以降の論にも、同じ通奏低音は響いている。戦争を論じては、本書出版の前年に終結した普仏戦争が正当化される。同じく民族(Volk)や国民(Nation)¹⁶も、今のあり方を承認される。曰く、たしかに「我々は、レッシングやゲーテやシラーといった前世紀の我々の偉大な精神の持ち主にとっては、ときに国民という境界は狭すぎたということ忘れては」おらず、クロップシュトックを除けば「彼らがドイツの市民としてではなく、い

13 Vgl. ANG., S. 167.

14 Vgl. ANG., S. 168f.

15 Vgl. ANG., S. 169.

16 厳密にはこの両者は区別されるべきであろうが、シュトラウスの用語法においてはその区別はあまり重要ではないようである。

わんやザクセンやシュヴァーベンの市民としてではなく、世界市民（Weltbürger）としての自覚を持っていたように、ドイツ民族としての感性のみにおいて思考し詩作することもほとんどなかった。しかしながら、シラーはシュトラウスの見るところでは、『『個人はかけがえのない祖国と結びついている、（なぜなら他ならぬ）ここにおいて彼の力が頑強な根をはっている（からである）』ということをおそらく知って』いる。そしてレッシングにもゲーテにも、「彼らにとってのコスモポリタニズムがパトリオティズムを排除することは決してない」ことを示す発言は十分にあるという¹⁷。

だがしかし、彼らのコスモポリタニズムとはいかなる点に存するのか。彼らはその同感の内に全人類を包含しているのであり、美しい倫理と理性に裏打ちされた自由という彼らの理念があらゆる民族において次々に実現されていくのが見たいのである。それに対して、現今の諸民族融和の伝道者たちは何を求めているのか。彼らがとりわけ望むのは、人間の生存の諸条件を、すなわち生と享受の手段を均一化することであり、精神的なものは二の次に置かれ、主に先述の享受の手段が調達される手助けをしたいのである。ここでも平均化が、単なる平凡さが目指されており、高級なものは——不審の念を持って見られることはないにせよ——等閑視されるのである。だめだ、この手合いの世界市民がゲーテやシラーにすがりつくことは許されない。（ANG., S. 176）

民族や国民のこのような正当化は、人類と個人の間には民族という媒介項がなければならない、という論理で補強されている¹⁸。こうしたシュトラウスの論は——少なくとも彼がレッシングやゲーテやシラーに「すがりつく」のでなければ——あるいはそれほど奇異の念を抱かせるものではないと言えるかもしれない。だが、次の政体論に見られるようにそれがドイツ帝国の現状を追認するためだけに語られていることが読み取れると、とたんに一般性と説得力を失う。

さて、ここまで『古い信仰と新しい信仰』の第4章をながながと見てきたのは、シュトラウスの現状肯定的な態度を浮かび上がらせるためであった。それは同書第80節から始まる政体論と、第82節以降の大衆論で頂点に達する。これについては、本論文第5節以降で検討することとし、その前にニーチェによるシュトラウス批判の特徴を確認しておきたい。

4. ニーチェの批判

ニーチェの「教養俗物」批判については、筆者はこれまで度々言及してきた¹⁹。ニーチェは文化を所有するものではなくて探求するものであるとし、それを既に所有していると思い込んでいる者

17 Vgl. ANG., S. 175f.

18 Vgl. ANG., S. 175.

19 さしあたって、拙論「教養の故郷としてのギリシア——ニーチェとブルクハルトの教養理念」日本独文学会京都支部編『Germanistik Kyoto』第10号（2009年）、1-18頁を参照されたい。

を「教養俗物」と呼んでいるのである。これには一定の正当性があると思われる。

しかし、これ以降の箇所ですトラウス個人に向けられた批判についてその当否を判断することは、本論の冒頭で述べた通りそれほど容易ではない。ほぼシュトラウスの語り口を揶揄することに終始し²⁰、具体的内容に踏み込んだ批判が乏しいからである。敢えて言うならば「シュトラウスごときがわかったような口を聞くな」という意地の悪い攻撃が加えられている。例えば、シュトラウスの「我々の偉大なる音楽家について」を槍玉に挙げた次のような箇所である。

では、シュトラウスのチョコレート菓子たるベートーヴェンとはいったい何者なのであろうか？ 彼は九つの交響曲を作っており、その中でも「田園」は「最も精神的に豊かでない作品」なのだそうだ。また聞くとくによれば、このベートーヴェンは第三交響曲を作曲する際にいつも「曳き綱を引きちぎって冒険を求め」ようとする衝動に駆られたそうだ。(……)

「田園」の内には「荒れ狂う嵐」があり、しかしそれが農夫の踊りを中断するのは「あまりに無意味なこと」らしい。(……) 彼（シュトラウス——引用者註）自身の語るところでは、「然るべき謙遜をもって」気持ちを表現することを選んだのである。馬鹿げたことではないか。チョコレート菓子たるベートーヴェンを知っている唯一の人、すなわちシュトラウス自身を措いて、いったい誰が我々にこのようなベートーヴェンを教えてくれると言うのだろうか？
(DS., S. 185)

上の引用箇所ですニェが「チョコレート菓子」(Konfekt)と言っているのは、シュトラウスが『古い信仰と新しい信仰』の中で「とりわけハイドンを省略することがこんなにも好んでなされるのは、まことに残念である。その際人々はモーツァルトあるいは即座にベートーヴェンから始めるが、これではまるで、食事をまっとうなスープから始めるのではなく、代わりにシャンパンとチョコレート菓子で始めようとするかのようなようである。」²¹と語っているのを皮肉っているのである。遺憾ながら筆者自身は、シュトラウスの音楽評についてもそれに対するニェのこの反論についても、その妥当性を評価する能力を持たない。いささか乱暴にまとめれば、ニェはシュトラウスがベートーヴェンを語る際の口ぶりが気に入らないと言っていることになるわけだが、他方でシュトラウスの評が的確か否かについては言及していないのである。ただただ、からかいと冷笑に終始している。

「教養俗物」批判以外のニェの批判点を抽出することは容易ではないし、本論文にとってはあまり意味があるものとも思われない。問題となってくるのは、ニェはシュトラウスの論のどの辺りに立腹したのか、ということである。もちろん、シュトラウスが芸術家や著述家たちを扱う

20 例えば第12節では、『古い信仰と新しい信仰』の中でシュトラウスが用いる不自然なドイツ語があげられている。

21 ANG., S. 249f.

際のやり方に不満を持ったことは考えられる。扱い方だけではなく語り口に反感を覚えた、ということもあるだろう。あるいは当時のニーチェが傾倒していたショーペンハウアーへの非好意的な言及の仕方や、シュトラウスがヴァーグナーの音楽を認めようとしないうちに憤慨したということも考えられる。だが、ここで論じたいのは、シュトラウスの議論の一部がニーチェにとって賛同せざるをえなかったものであったため、という可能性である。

5. 接点と対立点——大衆への反発

ニーチェや同時代の歴史家ヤーコプ・ブルクハルトが激しく大衆を批判したことは、筆者もこれまで確認してきた²²。シュトラウスもこの点ではやはり二人と同じ陣営に属している。「私は市民の出であり、そしてそのことを誇りに思っている。」²³という一文で『古い信仰と新しい信仰』第82節は始まっている。その上で、「双方の側（貴族層および労働者層——引用者註）からどのように語られ、どれほど嘲られても構わない。それでも市民身分は民族の核であり、習俗の中心であり、民族の豊かさを向上させる者であるだけでなく学問と文化を養育する者なのである。」²⁴とシュトラウスは自賛する。そしてこの市民の立場から、貴族の敵に回るつもりはないと断りつつも、不満をこぼし、市民の力量への自負を表明する。

その代わりに貴族の年若い子弟が、軍や外交、さらには政府の高いポストを得る特権を独占しているのを、我々はこれまでとりわけプロイセンにおいて見てきたが、これはなにも同意してのことではないのである。（……）ちょうどこの数年間、貴族身分の成員たちがドイツの問題を官房や戦場においてこれほど見事に処理してきたこと、そしてそのことによって彼らと彼らの身分は国民の不滅の感謝に値するものであったことは、我々の要求の声を抑えるものではない。そのための機会さえ与えられていれば、市民だって間違いなく同じことを達成できたことであろう。（ANG., S. 182f.）

シュトラウスは自らを第三身分（＝市民）と規定し、上に位置する貴族に対しては国家への市民の参与の拡大を要求するのである。次の段でシュトラウスはさらに、市民が窮乏状態にあることを切々と訴えている。「この古き良き市民という種族は、しかしながら久しい以前から希望も欲求ももはや満足できない状態に置かれ始めている。」²⁵と。ドイツ帝国成立（1871年）以後の時代の変化の中で、手工業者、商人、そして公務員までもが、国家の助けを求めざるをえないにあるとされている。シュトラウスはこうした市民層の代弁者となり、彼らを鼓舞する。

22 前掲の拙論「教養の故郷としてのギリシア——ニーチェとブルクハルトの教養理念」参照。

23 ANG., S. 181.

24 Ebd.

25 ANG., S. 183.

時代状況に逆らって泳ぐことは、意味のあることでもなければ可能なことでもない。誰もが時代状況を顧慮するべきであるし、それに適応しようとするべきである。我々はただこの流れによってさらわれまいとしなければならぬ。我々がその上に確固として立っていたところの諸原則という地盤を失わないようにしなければならぬ。(ANG., S. 184)

このように同輩たる市民に時代の流れに棹させと助言する一方で、シュトラウスは大衆に対しては容赦のない攻撃を繰り広げる。「この箇所では避けられないことであるとはいえ、いわゆる第四身分について語るのには気の進むことではない。なぜならそうすることで、今日の社会の不健康な汚点に触ることになるからである。」²⁶と断った上で、シュトラウスは市民層の労働者に対する憎悪を煽るような論を始める。

よく知られているように、負傷や疾病は誤った処置によってすでに悪化させられていればいるほど対処が難しくなる。このように悪化させられている疾病が労働者問題であるということに議論の余地はないだろう。(……)しかし、この患者にはヤブ医者が、それもとりわけフランスのヤブ医者が、頭の中に気ちがいじみたガラクタを埋め込んだのである。フランスでこの十年来ふくれ上がってきた社会主義の腫瘍が、パリ・コミューンの残虐行為の中でその中身を徹底的に噴き出しているのを思うがいい。市庁舎やルーブル宮に点けられた炎の中で、あらゆる国々の人々の目に明々白々と浮かび上がったのは、ある種の原則が果たしてどこに向かうものであるか、ということであろう。この信条の、とりわけドイツにおける共感者は、一部は自らを恥じ、一部は落胆させられていなければならない。しかし、現状ではとてもそうになっているとは言えない。集会において、新聞において、それどころか我々の帝国議会においてさえも、厚かましくもあらゆる人間の感覚と市民的感覚が嫌悪するものが認められ、それどころか賞賛されている。ここで明らかになるのは、所有にのみ向けられた積年の妬みではない。芸術と学問に対してさえ、持てる者の贅沢な骨折りでであるとして最も粗野な憎しみが向けられているのである。ここに我々は、我々の近代文化の中のファン族とヴァンダル族を見出す。しかも、外部からやって来たのではなく我々のど真ん中に立っているだけに、古代のものよりも一層危険である。(ANG., S. 184f.)

パリ・コミューンの騒動の中でルーブル宮が焼け落ちたという誤報はバーゼルにも伝わっており、ニーチェとブルクハルトは手を取り合って泣いたという。勃興しつつある大衆が文化の敵対者であるという視点を、ニーチェもかなりの程度共有していた。しかし、シュトラウスの論はそれだけにとどまらない。彼が見るところの「大衆」である労働者、あるいは「第四身分」に対する、国家権

26 ANG., S. 184.

力の介入と弾圧をまで要請するのである。

この市民階級への強烈な帰属意識、そしてその安定を脅かすものへの憎悪は、『古い信仰と新しい信仰』の第四章全体を貫いて流れている。ときにそれは体制への過度の順応と「今・ここ」の正当化として顔を覗かせる。「時代の流れに逆らって泳ぐ」ことを戒める一方で、より積極的に市民の間における世論形成を意図しているものと読むことができる。

シュトラウスの大衆への反発と怖れ、ひとことで言えば「触りたくない」という嫌悪は、第四章内で扱われる様々なテーマの中で顔を覗かせる。議会や選挙の改革——というよりも制度的後退——を訴える際のシュトラウスの口ぶりにも、それはよく表れている。彼は普通選挙ではなく財産に基づいた制限選挙を提唱するのである。

これに劣らず重要なもうひとつの業績は、市民が納税によって国家の存続のために果たす寄与である。この財政的業績が大きい分だけ、有産者は政治的重要性の強化を要求する権利を持つ。有産者が自分の投票権を濫用しないであろうということは、まさに彼の所有財産の内に最も安全な城塞を有しているのだから、なおさら確かである。国家はいわば、金持ちの財産の中に、その財産の所有者は、節度の無い態度によって国家やその秩序を危険に陥れかねないような候補者には投票しないという担保を見出す。そんなことが起こったら、有産者は自分の担保さえ失わざるをえないのだ。国家はこれと同じような保証を、国家転覆に際してむしろ利益を見出し、失うほど多くのものを持っていないような無産者には求めることはできない。(ANG., S. 192)

ここでシュトラウスの挙げている制限選挙の論拠は、国家への貢献度と社会主義勢力の伸展の防止である。有産階級は国家に貢献しているのだから政治参加を望む権利があり、それに対して無産階級は国家体制の転覆を目論むような勢力に票を投じかねないから、投票権を与えるべきではない、というわけである。さらにこれにもう一つの論拠が付け加わる。

そこで我々は平均して、有産者が無産者よりもより良い教育を受け、より多面的に陶冶されてきたということを想定してもよい。専門的な教養のある者、すなわち官吏や学者や芸術家の場合にはなおさらのこと自明のことである。よって選挙民は少なくとも二つの階級に分けられる。国家はその内の一方の成員には完全な投票権を与えるが、もう一方の成員には例えば6分の1あるいは10分の1だけ与える。したがって、ステュアート・ミルに倣って複数投票制を好むのでなければ段階的に制限づけられた選挙秩序が導入される。こういう選挙秩序はドイツでは復活されるだけでよい。いくつかの議会ではまだ部分的に存続している。しかし、一度誤った一歩を踏み出すとなかなかもとに戻せないのは、拙速のもたらす不幸と言える。(ANG., S. 193)

シュトラウスにとって市民と大衆を分けるもう一つの基準となるもの、それは「教養」であった。

教養のある者は、無い者に比べて「適切」な投票行動をとることができるというのがシュトラウスの主張である。それゆえ教養ある市民の数的不利を補うために、市民に複数投票を認める権利を与えるか、逆に大衆を——6人だとか10人だとかで市民の一票に相当する——という形式で制限する必要があるという。だが、その「適切」な投票行動がどのようなものを意味するのかは明らかである。現体制への賛意を表明している候補者への投票こそが、シュトラウスにとっては「適切」なのである。同じ理由から、シュトラウスは帝国議会の議員の無給制度を維持するよう求める。

(……) 平均的に見れば今なお貧しいドイツの財産状態では抑圧的で、おそらくは維持しがたい制度である。しかしそれでもなお、もし私が帝国議会の議席を持ったら、粘り強くこの制度の撤廃に反対票を投じるだろう。部分的にはベーベル＝リープクネヒトの好ましからぬ要素が議事において優勢になるのに待ったをかけるためであり、部分的にはこの制度を土台として妥協を見ることが可能であると考えているためである。すなわち、帝国議会が政府に普通選挙権を部分的に返還する、つまり、たとえなおしばらくは穏当なものにせよ財産調査 (Census) に同意する代わりに、こちらからは同じく最も切迫した必要のみに応じた日給を承認してもらうということである。(ANG., S. 193)

ここでシュトラウスの言う「財産調査」とは、財産によって議員あるいは立候補者を制限することを意味するのであろう。言うまでもないことだが、財産の無い者は、帝国議会に選出されても無給状態に置かれたら生活していくことが困難になってしまう。政府によって与えられた普通選挙権を部分的に返上して財産による制限選挙権を受け入れ、代わりにいくばくかの給料を与えてもらえるよう掛け合うことができる、一方的に議員の無給制度の廃止を決議して政府と対立するのではなく、交渉材料として、無給制度は存置しておく方がよい、という理屈である。シュトラウス自身が無給制度の存続を難しいと見ているにもかかわらず、「不利」な——無論シュトラウスその人にとっての不利ではない——条件を受け入れることで段階的撤廃を求めることができるというのだから、成立しがたい論理に思われる。また、「部分的には」と議員の無給制度の撤廃に反対する理由を二つに分けて述べながら、その実、標的としているのはアウグスト・ベーベルやヴィルヘルム・リープクネヒトといった社会民主主義者であり、無産者の政治的影響力の排除であることがわかる。さらにシュトラウスは死刑制度の撤廃に反対する。死刑制度の是非について論じることは本論の目的ではない。ここで確認しておきたいのは、死刑制度を支持するシュトラウスの論法である。

数が多い上に小癩にも勢力を伸ばそうとしているあの社会階級に現在行き渡った観念 (死刑制度廃止論を言う——引用者) は、とりわけ強盗殺人にとっては豊かな温床である。他人の所有物を不当だと見なし、有産者を、自分に不当なことが起こったり今なお起こっていることの原因だとして憎む者は、有産者から財産を、さらには、もし彼が財産を進んで差し出さなければ

生命までも奪う権利が自分にはあると思っている。新聞を一目見ればよい。毎週この種の事件が見つかる。(ANG., S. 194)

これに続いて、シュトラウスは1869年8月に起こった工場主強盗殺人事件を紹介し、その犯人として逮捕され死刑判決を言い渡された貧しい男たちをバーデン大公が恩赦したことに対して不満をこぼしている。それどころか、見せしめとして処刑にすべきであったとまで言い放つ。「どの犯罪者も脱走を望める終身刑はそのような（見せしめとなるような——引用者）恐ろしい光景ではないということは、これ以上の詳述を要しない」²⁷と。つまるところ、シュトラウスを怖れさせ、それゆえに彼をして死刑制度の存続を訴えしめているものは、金持ちを狙った貧民による強盗殺人である。さらに彼はこうも言っている。死刑制度を廃止した州で犯罪が減ったという「統計的事実」は無意味である、なぜならそれらの州の「少年教育や警察制度の改善、一般的な生活水準の向上」が、「死刑制度の廃止による悪しき影響を相殺」したのだから²⁸、と。「一般的な生活水準の向上」が治安の良化に寄与すると言うのであれば、その促進を訴えるべきではないかと思われるのだが、シュトラウスの主張は決してそのような方向をとらない。それほどまでに彼は大衆を嫌悪し、恐れている。それはもはや臆病と言ってもいい。

さてここで、ニーチェの大衆批判と対比させてみよう。次に引用するニーチェの遺稿中の文章は後年（1885年）のものであるが、シュトラウスの恐れた社会主義についての発言である。

社会主義——最も取るに足らず愚かな者たち、浅薄な者たち、嫉妬深い者たち、四分の三は演技である者たちによる、終末志向の圧制としての社会主義——は、実のところ近代の理念とその目に見えない無政府主義の最終的な結論なのである。しかしながら、民主主義の健全さが持つ生ぬるい空気の中でその結論に到達する、あるいはそれどころか終わりに向かう力は、弛緩してしまった。人々は服従する。が、もはや結論に至ることはない。それゆえ社会主義は全体として一つの希望すらなく酸敗したものである。そして、社会主義者たちが作る毒々しい絶望した顔——彼らの格好はなんと惨めで押しつぶされた感情の証明となっていることか——と、彼らの希望と望みの罪なき子羊の幸せとの間にある矛盾ほど、愉快に見物できるものはない。しかしながらその際に、ヨーロッパの多くの場所で、彼らの側から時折奇襲や騙し討ちが起こりうるのだ。次の世紀には、あちらこちらで根本的に体内での「不穏な動き」があるだろう。ドイツ国内にも支持者や擁護者（たとえば哲学者風のしかめ面作り、ベルリンのあのいやらしいE. D. (オイゲン・デューリング——引用者) など) のいたあのバリ・コムニオンは、おそらくこの先やって来るものに比べれば、軽めの消化不良に過ぎなかった。(……) 社会主義の教説の中には、「生の否定への意志」が見え隠れしている。こんな教説を考え出すのは出来損な

27 ANG., S. 195.

28 Vgl. ANG., S. 195.

いの人間か出来損ないの種族であるにちがいない。実際私は、いくつかの大きな試験によって、社会主義の社会においては生が自らを否定し、自ら根本を切り捨ててしまうということが証明されればいいのに、と望んでいる。²⁹

ここでニーチェは社会主義勢力に対して、シュトラウスとかなりの程度共通性のある嫌悪感を示していると言ってもよいだろう。だが、ニーチェは返す刀で市民層をも斬る。上の引用文中で、中略した部分である。

それにもかかわらず、社会主義が病気の発作でしかないと言うにはあまりに多い有産階級が常に存在するだろう。そしてこれら有産階級の者たちは、「なにがしかの者であるためにはなにがしかのものを所有していなければならない」という信仰を持った人間のようである。これはしかし、あらゆる本能の内最も古く最も健康なものである。私ならこれにこう付け加えることだろう。「より以上のものになるためには、現に持っているもの以上のものを持つと欲さなければならない」と。持つこととより多く持つと欲すること、端的に言えば成長すること——これこそ生そのものである。³⁰

所有欲は健康である。しかしニーチェに言わせれば、現にあるものを所有しているだけでなく、より多くを欲することがこれに付け加えなければならない。そうした成長が「生そのもの」なのである。大衆の勃興に脅威を感じることに、墮落と退廃の芽をその内に見出すこと、これらのことについてはニーチェとシュトラウスの間にそれほど懸隔があったとは思われない。例えば、シュトラウスの以下の言葉はどうであろうか。

人類はこの先もはや、これまでのように傑出した人物たちによって指導されることはなくなるだろう。才能や洞察は、ますます大衆の共有財になるだろう。大衆自身は、自らに助言を行い、自らを促進していくことができるようになるだろう。とにもかくにも、金持ちの前で帽子を脱いで敬意を表さなくてもいいということになったら、お上を主権のある人民の解雇可能な雇われ人として好きなように面倒を見てやってもいいということになったら、もはやいかなる偉大なる精神の前でも敬意を持つ必要はないのだという過ちをますます犯すことになる。(ANG., S. 189)

偉大な精神に対する跪拝という考えは、初期のニーチェにおいても見出される。「金持ち」(Reicher) や「お上」(Obrigkeit) という語句に目をつぶれば、ニーチェがこのように述べたと

29 Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente. Juni - Juli 1885. KSA11. S. 586.

30 Ebd.

しても、それほど違和感はないだろう。

だが、シュトラウスはニーチェではない。シュトラウスにとっての大衆は、あくまでも財産（および教養）によって区分された階級的なものである。

財産は倫理と文化の不可欠の基礎である。財産は仕事の成果であり、仕事に向かわせる拍車である。財産には、それが相続されるものであるということが必要である。そうでなければ、生業は単なる享楽欲に墮してしまう。もし生前稼いできたものが死後彼にとってはどうでもいい大衆の所有に帰するということになれば、稼ぎ手は普通、それを生きている内に使い果たすことを選ぶだろう。そしてまさに社会主義が取り除きたいと思っている所有の不公平さこそが、人類の教養の進展にとっては欠くべからざるものなのである。豊かさがなければ、余剰がなければ、学問も芸術もありえない。なぜならそれらがなければ、学問と芸術を発達させるためには余暇が、その生産物を役立てるためには手段が欠けることになるからである。

(ANG., S. 189)

上に引用したシュトラウスの文章から読み取ることができるのは、またしても、自らもそこに属する市民こそが文化の担い手であるという自負である。そしてその基盤を成すのは財産なのだという。文化の基盤が財産であるというのは、あるいは一面の真実であるかもしれない。だが、自身立派な教養ある市民と言ってもニーチェは、決してそこに満足するものではない。以下はやはり後年の『人間的な、あまりに人間的な』（1879年）からの引用であり、ここでもまたニーチェは社会主義者批判を行っている。だがその一方で、市民に対する舌鋒も緩むことはない。

ならば諸君、自らを以て「リベラル派」を任ずる裕福な市民たちよ、諸君が社会主義者の中に見出せば恐ろしい脅威と感じる心性、しかしながら諸君自身の中に見出すならば仕方のないものだと考えてしまう心性、これらがいかに別物のように見えても、事実同一のものであると認めよ。諸君が現にそうであるように、財産を持ちながらその内実について心砕くことがなければ、この心性は諸君を社会主義者にしてしまうだろう。財産だけが諸君と彼らとを区別するのだ。諸君の裕福への対抗者にどうにかして勝ちたいと思うのなら、まずは諸君自身に打ち勝たねばならない。そしてあの裕福がせめて健全なものであれば！ それがこんなに外面的で嫉妬を引き起こすものでなく、もっと多く分け与えられるもので、もっと好意的で、もっと融和的で、もっと援助的であれば！ しかし諸君の生の喜びの真ならざるもの、芝居がかったものは、力に満ち、力を高めることの感覚よりも、その逆の（他の人々はこの喜びを持っておらず、諸君のことを羨んでいるのだという）感覚の中により多く存在する。つまりは、諸君の住まい、衣服、馬車、見世物小屋、味覚と食卓の必要物、騒々しいオペラと音楽への熱狂であり、ついには諸君の細君、すなわち成型され造形されてはいるが、材料は卑金属であり、金張りを施さ

れているが、黄金の響きは持たず、観賞用に諸君から選ばれ、本人も鑑賞物として振舞っているご婦人方である。³¹

財産だけが市民と社会主義者とを区別する、とここでニーチェははっきりと断じている。逆に言えば、それ以外の区別のポイントは無い、ということになる。これまで見てきたシュトラウスの述べる文化の担い手としての市民は否定され、それどころかその文化なるものは「生の喜びの真ならざるもの」とされる。

ニーチェにとって、シュトラウスの大衆批判は、それだけを取り出してみれば、それほど反感を抱かせるものではなかったのではないだろうか。それゆえシュトラウスの大衆への眼差しに対しては、『反時代的考察』におけるニーチェも批判を行っていない。しかし、まさにそれだからこそ、満ち足りた市民としてのシュトラウスに、自らの所有物を守らんとする彼の臆病さに、我慢がなかったのではないだろうか。

各章の表題からもわかる通り、シュトラウスは『新しい信仰と古い信仰』の中で「私」(ich)ではなく「我々」(wir)という一人称を多用している。「ある告白」という副題にもかかわらず、同書におけるほぼ全ての論は「我々」という立場で語られているのである。この「我々」とは誰か。シュトラウスは誰の立場を代弁することを意図しているのか。例えば第三章では、「我々」は「哲学者、批判的の神学者」と呼び変えられている³²。第三章までの議論は専門的知識に裏づけられたものも多く、どちらかと言えば学者向けであるため、ここでは知識層を名宛人としたものと考えられる。しかし、彼の「我々」が真の姿を現すのは、第四章の最後の節である。そこでシュトラウスはこう呼びかけている。

我々の職業と並行して——というのも、我々はきわめて多様な職種に就いており、我々は決してただ学者や芸術家であるのみならず、官吏であり軍人であり、商店主であり地主であるのだから。女性の立場も我々の間では代弁されている。既に述べたことだが、もう一度言おう。全ての州において我々は少数ではなく何千もいるのであり、しかも最劣等の者たちではない——我々の職業と並行して、そしてさらに言えば家族や友人との生活と並行して、我々は人類のあらゆるより高い利益のために、感覚をできるだけ開いておくようにしよう（……）。

(ANG., S. 198)

シュトラウスが誰を——少なくとも第四章の——名宛人と想定していたかがよくわかる。実際、シュトラウスの全集の編集者であり友人でもあったエドゥアルト・ツェラー（1814 - 1908）の語る

31 Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister 2. KSA2. S. 503.

32 Vgl. ANG., S.119, „Wir Philosophen und kritische Theologen...“.

ところによれば、『古い信仰と新しい信仰』に対して起こった反論は主にキリスト教の信仰がらみのものであったようである³³。シュトラウスが第四章で行ったドイツ帝国の現状に向けられた議論は、その陰に隠れていた。ニーチェによれば『古い信仰と新しい信仰』は半年の内に六版まで出版された大ベストセラーであるのだから³⁴、この論点の偏りは注目に値しよう。ゆえに市民層はこの論を何ら新奇なものとして捉えていなかった、少なくとも信仰をめぐる問題に比べれば些細なものであるとしていた、ということが推測できる。ニーチェも、『古い信仰と新しい信仰』の第四章のシュトラウスの意見は、「結婚の問題についてであれ戦争についてであれ死刑についてであれ」、「新聞と同様である」と述べており³⁵、市民の間で一般的であった世論はこうしたものであったことがうかがえる。シュトラウスの名宛人は、満ち足りてはいるがそれでも新時代の変化と大衆の勃興に臆病なまでの不安を感じている、こうした市民たちだったのであり、彼はその筆頭であった。そして自らその筆頭を任じていた。よって、第四章全体でシュトラウスは市民たちに語りかけているのである。不安を感じる必要はない、現在のドイツ帝国は正しい、我々市民の手でもっと正しくしていこうではないか、と。

ニーチェがシュトラウスを批判する一方で、『新しい信仰と古い信仰』第四章に対する具体的批判に乏しいことの理由として、ひとまずの結論はこうである。ニーチェはシュトラウスの大衆批判には大筋で共鳴していたが、財産の多寡を唯一の拠り所とする大衆観に対しては、後年になって思想的に結実することになる違和感を抱いていた。離反後のヴァーグナーやショーペンハウアーに対する批判に見られるように、ニーチェは往々にして、接点の無い相手よりも、同じ土台を共有していると思っていた相手に裏切られたと感じたときの方が激しい反感を抱くようになるのである。また、『新しい信仰と古い信仰』の第四章に対する批判的言及が少ないのは、彼自身の大衆論が熟しきっていなかったからではないだろうか。それゆえ、「教養俗物」という造語で、シュトラウスの上澄み、あるいは彼がまとった市民性の内、特に鼻につくものを批判したものと考えられよう。

6. シュトラウスにとってのギリシア

最後に、『古い信仰と新しい信仰』に見られる彼のギリシア観について一言しておく。ブルクハルトやニーチェらのギリシア観と対比させて最も際立つのは、シラーの詩「ギリシアの神々」についてのシュトラウスの評だろう。

33 Vgl. Zeller, Eduard: David Strauß in seinem Leben und seinen Schriften. Bonn 1874, S. 108f. 無論、ツェラーはシュトラウスを擁護しようとしているのであり、なされた批判に対してシュトラウスの「誠実さ」を持ち上げる。ツェラーはここで批判の論点を挙げるのみで、具体的に誰がいかなる発言を行ったのかはまったく言及していないが、少なくともツェラー自身は、シュトラウスを擁護するに当たって優先すべきはキリスト教をめぐる批判への対処であると考えていたことは見て取ることができる。

34 DS., S. 201. なお、ツェラーも「六ヶ月で六版も (……)」と同様のことを述べている。Vgl. Zeller, a. a. O., S. 110. 「半年で六版」というのはよほどの印象を残す売れ行きだったのだろう。

35 DS., S. 204.

「我々の偉大な詩人たちについて」はレッシング、ゲーテ、シラーの順に論が進められている。ゲーテに対しては『ファウスト』第二部を除いてほぼ手放しの賞賛を送るシュトラウスだが、シラーに対してはやや辛い評点をつける。

彼（ゲーテ——引用者）が生きている間も、彼の死後数十年の間も、あれやこれやの彼の同志たちは彼と同じくらい偉大に、あるいはもっと偉大にさえ見えていたことだろう。高い山嶺の近くでは、より近い麓の丘の方が主峰よりも高くそびえて、あるいはそうでなくとも主峰に匹敵するほど高く見えるように。今日我々はゲーテから既に離れて立っているのだから、彼の横にある最も堂々とした峰、すなわちシラーでさえ、それ自体としては相当の高さがあるにせよ、ゲーテの高さには遠く及ばないということを、はっきりと理解することができるのだ。
(ANG., S. 205)

シュトラウスはこのようにゲーテとシラーに大きな差をつけ、これに続く箇所でもゲーテ評に移る。「我々の偉大な詩人たちについて」で取り上げられる三人のうちで最も紙数が割かれているのがこのゲーテ評である。シラーはその次に論じられるわけだが、シュトラウスはここでは、ゲーテとシラーの関係を相互補完的なものとしている。「シラーの強みは戯曲にあり、ゲーテはこの点ではシラーに敵わ」ず、それに対して「抒情詩ではゲーテの独壇場」で、シラーは「そのそもその核心である歌の点で弱い」とされる³⁶。また、シュトラウスはシラーがカント美学に取り組み、自らも「人間の美的教育について」をはじめとする論文をものしていた期間を、『ドン・カルロス』と『ヴァレンシュタイン』の間の「長い休息」と呼び、シラーが「歴史と哲学の仕事をしながら自分の使命について確信を失っていた時期」と断じる。シラーの使命はあくまでも戯曲にあり、というわけである。よって、シラーの詩はシュトラウスにとって高く評価すべきものではない。シラーの詩想が評価されるのは、「本来の意味における抒情詩的なもの」のおかげではなく、「教育的なもの、箴言的なもの、および物語詩の平均的な形式」によってである、と相当に留保をつけている。恋愛詩については「若い頃のものゴテゴテとしすぎており、数少ない後年のものは枯れ果てている」と、社交詩については「あまりに重々しい思想を盛り込んだせいで、自由で軽やかな躍動が妨げられている」と切り捨てている。有名な「歓喜に寄す」についても、「後になって彼自らが失敗作と考え、詩集に採録するのを望まなかった」ものだ、と評価を拒んでいる³⁷。

しかし、かくのごとく軽侮されたシラーの詩のうちで、「鐘の歌」と並んで³⁸唯一積極的な評価を受けているのが、「ギリシアの神々」なのである。

36 Vgl. ANG., S. 220.

37 Vgl. ANG., S. 221.

38 Vgl. ANG., S. 223.

「ギリシアの神々」は素晴らしい宗教史的な悲歌であり、昔から人文主義の心にかけていた反キリスト教的な詩句が大胆に朗々と表明されている。(ANG., S. 221)

もっともこのすぐ後で、ゲーテの「コリントの花嫁」においては「同じテーマがより詩的に生き生きと扱われている」と付け加えられている³⁹わけだが、いずれにせよ「ギリシアの神々」にシュトラウスが賛同しているのは確かである。だが、その評価の仕方は「反キリスト教的」という一点にかかっている。ユダヤ=キリスト教的一神教を棄てたシュトラウスにとってみれば、シラーのこの詩はある種の応援歌に聞こえたのかもしれない。「ギリシアの神々」の基調を成すのが古代賛美であることは疑いえない。しかし、シラーが古代ギリシア的理想の反対物として想定しているのは、細分化された当時の社会である⁴⁰。その限りにおいて、「ギリシアの神々」は同時代批判の詩でもあった。現状を是とするシュトラウスにはそれが見えていなかったのであろうか。

実はシュトラウスが「ギリシアの神々」に言及している箇所がもうひとつある。第二章「我々はまだ宗教を有しているか」がそれであり、既述の通りシュトラウスはこの章で、唯一の人格神に帰依する宗教から「万有」信仰への転向を説いている。

多神教と対比して、一神教がそれ自体で宗教として高等な形式であると見なすのは、古いユダヤ=キリスト教的な偏見にすぎない。多神教よりも優れた一神教は存在するが、その逆もまた然りである。ホメロスからアイスキュロスまでの世紀のギリシア人に対して、彼らのオリンポスの神々の集団をシナイの一人の神と交換せよと要求しようとした者は、ギリシア人たちの完全で豊かな、最高度に美しい人間性の枝と花をあらゆる方向へと伸ばしさんとしていた生を、ユダヤ人たちの貧困と一面性と引き換えに断念せよ、と要求したに等しい。シラーの「ギリシアの神々」においてなお、一神教の勝利による生の貧困化に対する悲嘆の声が繰り返し響いている。それでもシラーが相手にしている一人の神とは、もはや古いユダヤの神ではさらさらなのだが。(ANG., S. 68f.)

「生の貧困化」というのは、いかにもシラーと共通する時代批判に見える。それでも、シュトラウスにそうした時代批判の意図がさらさら無かったことは、その「貧困化」の原因を「一神教の勝利」すなわちキリスト教の神による支配に見ていることから読み取れる。ここでシラーの「ギリシアの神々」の第三節の一部を引用しよう。

今はただ、我らの賢者たちの言うが如く、

39 Vgl. ANG., S. 221.

40 拙論「『芸術による教育』か『芸術への教育』か——シラーの美的教育の理念について」京都大学大学院人間・環境学研究科社会システム研究刊行会編『社会システム研究』第17号(2014年)、15-17頁参照。

ひとつの火の玉が魂を持たずに回転しているところで
あそこは黄金の車を
静かな威厳に満ちたヘリオスが乗り回していた。⁴¹

シラーが古代ギリシアを持ち出しながら嘆いているのはキリスト教によって招来された事態だろうか。太陽神ヘリオスが消え失せ、魂なき「火の玉」が代わりに演じるようになったのはキリスト教のせいだろうか。むしろ何ものをも分割し分析せずにはおかない、シュトラウスのとるような「科学的」態度が原因ではないだろうか。先にも言及したが、シュトラウスはその太陽が作られる順番が科学的におかしいとして、創世記を告発しているのである。

無論、筆者はここで神話時代に立ち返れと言いたいわけでもなければ、科学の攻勢に対してキリスト教を防衛しようというでもない。指摘したいのは、シラーの詩をただただキリスト教に対する攻撃としてのみ読んでしまうシュトラウスの鈍感さである。

これと同じ種の鈍感さを、シュトラウスは『古い信仰と新しい信仰』の第四章でも示している。シュトラウスが各政体を論じる箇所、古代国家が引き合いに出されているのだ。シュトラウスは、最善の政体というものではなく、各民族の状況に合わせなければならないとする。「いかなる政体が最も人間の尊厳によりの確に、というのはつまりより先入見を排して言えば、人間の性質と規定に最も適合するかという問い」は、「この問いそのものがすでに共和制に有利であると判定される」と。そして共和制はせいぜい空間的に巨大で近くに脅威が存在しないアメリカ合衆国と、近隣諸国の利害関心から中立が保障されている山国スイスにしか適合しないとされるのである⁴²。

ここからシュトラウスは共和制否定論を打ち立てる。あるいは否定論というと穿ち過ぎになるかもしれない。というのも、シュトラウス自身は各民族の状態に応じた政体が必要であり、共和制はドイツの国情に合わない、と言っているに過ぎないように読めるからである。しかし、そのしばらく後の箇所で、アメリカ合衆国やスイスについて、「我々ドイツ人は、これらの共和国の精神的教養から、何か俗っぽいもの、荒削りな現実主義的なもの、散文的で質素なものの声を聞き取る。」⁴³と評していることから、共和制そのものの否定に強く傾いていると見てよいだろう。また、いかなる政体が最善かという問いの立て方がすでに共和制に有利だと発言するシュトラウス自身の論にしろ、結局は君主制賛美に向かう「ためにする議論」に過ぎないのではないか、という批判も可能であろう。それでもここで問題としたいのは、古代の扱い方である。シュトラウスは歴史的に見ても共和制が優れた政体であるとは言えない、と論じた後、こう述べている。

古代の共和制がここでまったく度外視されてよいという事実は、それらの共和制がその条件と

41 Schiller, Friedrich von: Die Götter Griechenlands, in: Schillers Werke. Nationalausgabe. Bd.1. Hrsg. v. Julius Petersen und Gerhard Fricke. Weimar 1943, S. 190.

42 Vgl. ANG., S. 177.

43 ANG., S. 179.

なっている奴隷制のおかげで、むしろひどく排他的な貴族制であった限りにおいて、承認される。(ANG., S. 178)

再び断っておけば、筆者はなにも、共和制を否定する反動的君主制論者だからシュトラウスは非難されるべきである、と言いたいわけではない。古代の共和制が奴隷制によって支えられたものであったという指摘はもちろん反論の余地無く正しい。ただ不審の念をかきたてられるのは、奴隷の存在によって古代の共和制を無視するシュトラウスが、既に見てきたように、現代の「奴隷階級」⁴⁴である無産市民に対してひとかけらの同情も持っていないということである。少なくともペリクレス時代のアテネが無産市民に政治の門戸を開いていたことは周知のことであるし、シュトラウスも承知していたはずである。にもかかわらず、そこから奴隷の解放に向かうのではなくソロンの時代の財産政治に戻れと主張していることになる。先に見てきた通りに、他者を自分と同じ人間として認めることを倫理の基礎に置き、動物に対しても同感を求めたシュトラウスが、である。

あるいはひょっとしたらシュトラウスも、筆者がこれまで論じてきたフンボルトやシラーと同様、「貧困」な生を送る時代の潮流に対する違和感を抱いていたのかもしれない⁴⁵。だがしかし、シュトラウスはそれを自分に、そして自分が属する市民という階級に引きつけて、批判的に捉えることができなかつた。筆者はこれまで、同時代批判の合わせ鏡としての古代ギリシアを考察してきたが、シュトラウスにとってその鏡は、異教的古代を借景として飾られた同時代を写し出すためのものでしかなかったのである。

7. おわりに——ニーチェの後悔

「教養俗物」という言葉には、どこかしら教養という観念それ自体に対する不信めいた響きがある。しかし、その典型とも見られたシュトラウスの著作を見ると、彼は教養人である前に一個の市民と自負していたことがわかる。それも、満ち足りた、現状肯定的で、変革に臆病な市民であった。

ツェラーが報告するところによれば、シュトラウスは『古い信仰と新しい信仰』を書き上げた後、「今私が死んでも、私が私の時代と私の民族に返さなければならない借りがあるとは、もはや誰も言わないだろう。私が持っていたものは全て伝えた。残りのものはこの著の中に含まれている。今や起こりうる事が起こったとしても、やらなければならないことは私の力の及ぶ限りやったのだから、私はそれは必然的に起こったのだという確信で安らぐことができる。」と述べていたという。⁴⁶

44 ニーチェは「第四身分」を「奴隷階級」と呼んでいる。Vgl. DS., S. ニーチェが同書の中でシュトラウスの大衆観に言及する数少ない箇所の一つであるが、文脈はシュトラウスの大衆観への反論ではなく、シュトラウスのな学者たちへの批判となっている。「今や彼（ドイツの学者——引用者）は、第四階級、すなわち奴隷階級の過酷な労働と同じように労働する。」

45 フンボルトについては、拙論「フンボルトとニーチェの差——その教養理念およびギリシア観について」京都大学大学院人間・環境学研究所社会システム研究刊行会編『社会システム研究』第14号（2011年）、33-43頁参照。

46 Vgl. Zeller, a. a. O., S. 103.

一方、若きニーチェはシュトラウスの訃報を聞き、友人のゲルスドルフに宛てた手紙の中で、複雑で若干弱気ともとれる心境を開陳している。

昨日、ダーフィット・シュトラウスがルートヴィヒスブルクで埋葬された。私が彼の人生の最後をつらいものにしたのではなかったらいいと、彼が私のことを何も知ることもなく死んでいったのだったらいいと、深く願う。心が痛む……。⁴⁷

シュトラウスがニーチェの論文を知っていたということは十分に考えられる。だがニーチェは安心していいだろう。シュトラウスがもし「ダーフィット・シュトラウス——告白者、著述家」を読んでいたとしても、本稿で見えてきた通り、シュトラウスはそれしきの批判にひるむような人物ではない。むしろ、『新しい信仰と古い信仰』を書ききったことで、満ち足りた市民として死んでいったにちがいない。

47 Brief an Carl Gersdorff in Ostrichen, Basel 11. Febr. 1874. in: Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Abt. 2. Bd. 3. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York 1978, S. 200.