

研究ノート

ニーチェの良心概念とティリッヒ「超道德的良心」

南裕貴子

1. 序論

キリスト教倫理は19世紀ニーチェによって大きく揺るがされた。ツァールントはニーチェの神の死の宣告を「近代の決算」¹と表現し、このことを述べている。ニーチェの神の死の宣告によって「これまで本来的に現実的で有効な世界とみなされてきた超感性的世界は、非現実的で無効なものになってしまった。そして、この超感性的世界は、その力を失い、もはや何の生命の力も与えなかった。すべての形而上学は終わってしまったのである」²。そして世界は「全面的な世俗化」³へと移行したと述べられる。キリスト教的倫理はもはや普遍的で神的なものとみなされなくなり、キリスト教信仰は信じるに足るのかという問いがむけられる。

20世紀を代表する神学者ティリッヒもまたこのことを自覚している。ティリッヒは彼の時代、キリスト教倫理に幻滅した人々が「世俗的倫理」(secular ethics)に向かうこと、また「シニカルな相対主義」(cynical relativism)あるいは「全体主義的倫理的絶対主義」(totalitarian absolutism)に陥る危険があることを認識している。このような時代においてティリッヒは「道德性は宗教といかにかかわるのか」(how the moral is related to the religious)という問いが重要であるとする。彼は「理性に規定された倫理と信仰に規定された倫理との時代遅れの相克の克服」⁴を「宗教的原理が道德的行為の原理に含まれていることを示すこと」⁵によって試みる。そしてこれらは決して従来のキリスト教倫理から神要素を奪ったニーチェを無視して遂行されていない。むしろティリッヒはニーチェの哲学との一致を見出している。ティリッヒは「道德性を超えてその宗教的基礎を指し示す」⁶のであり、ティリッヒはニーチェにその道德性の超越を見るのである。

ティリッヒのこのようなニーチェの捉え方は、良心概念において明確に記されている。ティリッヒはニーチェの良心概念を「超道德的良心」(transmoral conscience)と呼び、そのような良心概念は宗教にも通ずるのであって放棄されるべきでないとする。

本稿では、まずニーチェの良心概念をたどり、次にその良心概念とティリッヒの「超道德的良心」との関連を見ることとする。そしてニーチェによって浮き彫りにされた倫理と宗教の問題が、ティリッヒにおいてどのように解答されるかを検討する。

2. ニーチェの良心概念

(1) 道徳系譜学について

ニーチェの良心論は『道徳の系譜』第2論文においてまとまった形で語られる。この考察では、その題名が示している通り系譜学的な叙述がなされ、「道徳の起源」(Ursprung der Moral)がその主題とされる。ニーチェはこの主題について、この論文に個別的なものではなく「共通の根」(eine gemeinsame Wurzel)から生まれてきたもの、「根本意志」(Grundwillen der Erkenntnis)から生まれてきたものであることを述べている。ピヒトはこのことを受けて『道徳の系譜』はニーチェの哲学統一から解釈されるべきだとする。彼は『道徳の系譜』の根底にあるニーチェ思想の統一を「歴史的哲学」(die historische Philosophie)についての考察から捉える。

「歴史的哲学」は『人間的、あまりに人間的』において「形而上学的哲学」(die metaphysische Philosophie)に対置して語られる。両者の差異は「いかにして或るものがその反対物から生じうるか」⁷という哲学上の問いに対する態度に見出される。「形而上学的哲学」は、「一方から他方の生じることを否定し」⁸、「物自体」(Ding an sich)や「本質」(Wesen)といった高次の存在を「奇跡的起源」(Wunder-Ursprung)とすることでこの問題を回避してきた。これに対し、ニーチェの「歴史的哲学」は「反対物はない」(es keine Gegensätze sind)ということ調査する。ニーチェは「あらゆるものは生成してきたものである、絶対的真理がないように、永遠の事実もない」⁹と述べ、「形而上学的哲学」の「歴史的感覚の欠如」(Mangel an historischem Sinn)を指摘する。「歴史的に哲学すること」(historisches Philosophieren)が必要であり、「由来」(Herkunft)の探究がなされなければならないのである。その探究は、「概念と感覚との化学」(Chemie der Begriffe und Empfindungen)、特に「道徳的・宗教的・美的表象と感覚との化学」(Chemie der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen)である。すなわちそれらの「由来」が「途中で形而上学的なものが関与してくるという仮定に逃げこまず」¹⁰に説明される。このことは「形而上学的哲学」を停止させることになる。なぜなら、そのようにして道徳・宗教・芸術を通して人間が本質に触れているわけではないということが示されることで、「形而上学的哲学」の「『物自体』と『現象』についての純粋に理論的な問題への最も強い関心」¹¹を失わせるのである。さらにこのような探究・調査は、「複雑な社会学的諸問題」を設定し解決するという形でなされ、その過程で「心理学的解剖台やメス、鉗子の恐ろしい光景」¹²が示されると、「形而上学的哲学」には疑いの眼が向けられる。

『道徳の系譜』で問題にされたのは、まさに形而上学的な「起源」であり、系譜「由来」を問う「歴史的哲学」が展開されているのである。そしてここで取り上げられる„schlechtes Gewissen“（「やましい良心」）は、ニーチェによれば道徳・宗教・美の、「理想的想像的な出来事」(ideale und imaginative Ereignisse)の前提なのであって、その発生が社会学的心

理学的にのみ説明されていくことで、「形而上学的哲学」の排斥が試みられる。

今述べてきたように「歴史的に哲学すること」によって「通俗的・形而上学的」(populär oder metaphysisch)な見解は否定されるわけであるが、「歴史的哲学」は単にそれに留まるものではない。ピヒトはこれに「歴史的行為」¹³というもう一つの意義を認める。すなわち「歴史的哲学」もまた生成・歴史のただ中であって、それは「将来の哲学の序曲」(Vorspiel einer Philosophie der Zukunft)という役割を担っていると述べられる。その役割がいかなるものであったか。それは『人間的、あまりに人間的』の「自由精神のための書」(Ein Buch für freie Geister)という副題に垣間見ることができる。ニーチェは「自由精神」(freier Geist)を将来の哲学者の代表としており、その者が「もうやってくるのが見える」(einmal geben konnte)と述べる。そしてニーチェはその将来がわれわれの「使命」(Bestimmung)であり、それゆえ「今日を規定しているのは将来」(es ist die Zukunft, die unserm Heute die Regel giebt)であるとする。その歴史にあるニーチェは、その「自由精神」の登場のために、その到来を早めるために「準備」(Vorbereitungen)をするのである。

ピヒトは、その「自由精神」に至る「歴史的哲学」の構想を三つの段階に区分し、それぞれをプラトンの洞窟の比喩における囚人、解放、洞窟の外部と関係づける。囚人に対応する第一段階は、ニーチェにおいて「縛られた精神」(gebundener Geist)である。「自由精神」は在来の習慣や道徳、宗教等を崇拝してきた。すなわちそれらは彼にとって支配的な価値であり、彼はそれに束縛され依存してきた。第二段階でその者はそこから「大いなる解放」(grosse Loslösung)を経験する。この解放は「自由精神」の登場ための「準備」である。それは「試練、誘惑」(Versuchungen, Verkleidungen)とも表現される。なぜならその解放は自らの「家に」(zu Hause)「自分が愛してきたすべて」(Alles, was sie bis dahin geliebt hatte)に対して「侮蔑」(Verachtung)「憎悪」(Hass)「はじらい」(Scham)を抱くことだからである。そのことはその者を「人間の最終的な無目標性」(die letzte Ziellosigkeit der Menschen)「絶望」(Verzweiflung)に陥らせる。それ故、ニーチェはこのような解放が人間を破壊するかもしれないと述べている。しかし同時にそれは長い道のりの先にある「自由精神」という「成熟」(Reife)への「最初の勝利」(erster Sieg)でもある。その最終地点では「自己で決定すること、自分で価値測定をすること」(Selbstbestimmung, Selbst-Werthsetzung)「自由な意志」(freier Willen)があると述べられる。解放を経験した者は、長い間解放について自問することになるが、「汝は汝の主人となるべきであった」¹⁴という解答を自らに与える。

『道徳の系譜』の系譜学的考察は、今述べてきた「歴史的哲学」というニーチェの哲学の統一に位置する。それは歴史を思惟の領域とし、またその思惟は「歴史的行為」である。「起源」を問うことは、「形而上学的哲学」理想を破壊し、「自由精神」の登場の準備をする。

(2) 良心概念の歴史

良心論を展開する『道徳の系譜』第2論文, ‘Schuld’, ‘schlechtes Gewissen’ und Verwandtes. “では、形而上学的「起源」を批判する「歴史的哲学」系譜学が最も如実に示される。ニーチェによれば良心は理想的事柄の前提であり、それ故「道徳的・宗教的・美的表象と感覚との化学」である「歴史的哲学」において良心が取りあげられる。ここでの良心はもっぱら „schlechtes Gewissen“（「やましい良心」）として述べられる。ニーチェは自伝的書『この人を見よ』においてこの論文において自らが退ける従来の良心概念を「人間のうちにある神の声」（die Stimme Gottes im Menschen）と表現しているが、それが „Schuld“（「負い目」）を感じさせる „schlechtes Gewissen“ であると理解していたようである。

ティリッヒもまた良心がその歴史の長い間人間にやましさを感ぜさせるものであったということを認めている。ティリッヒは、良心がこのような性格でもって顕わになるということを経験が持つ一定の傾向を挙げることで説明しようとする。彼は多種多様な複雑な良心概念の歴史に、良心が「要求の客観的構造」（an objective structure of demands）を指し示すと同時に「人格的生の最も主観的な自己解釈」（the most subjective self-interpretation of personal life）であるという一定の傾向を見出しそれを示している。以下、このことに関するティリッヒの叙述を参考としつつ良心概念の歴史を概観し、良心が如何にして „Schuld“ „schlechtes Gewissen“ として現れるかを見ることとする。そのことを通して、ニーチェによって系譜学的考察がなされる良心概念を明らかにする。

良心概念は、古代ギリシアおよびローマに端を発する。古典古代のギリシアにおいて良心を意味するギリシア語は συνείδησις である。この語は「共に」を意味する前綴 sun- と「知っていること」を意味する動詞- edinaí から成り、その原義は「共に知ること」である。H.Reinerによれば、この語の語源である動詞シュネイデナイは、自分自身も共に経験して他人の行為について「共に知ること」という一般的な共通知識、同意の感覚を意味した。それは特に非難される行為に関して用いられ、また自分自身の行為に関して「自覚する」という意味にも用いられた。そのような語は自己の悪い行為について非難という意を持つようになり、そこから責め苦が生じた。¹⁵ 古代における良心概念 συνείδησις はまず共同知という自己の行為に伴う意識であり、それに基づいて自己の行いが非難されるとき「やましい良心」になる。ティリッヒは古代の良心概念の概観から「原始的な体制順応主義」（primitive conformism）が自己を個人として負い目の経験をさせるのであって、このことなしに良心概念は展開しなかったであろうと述べている。良心概念はその遡りうる最古のものにおいて客観的な共同知を示すと同時に自己の現実の姿を指し示すものであり、そこで負い目の意識が抱かれていた。

聖書では、特にパウロによって良心という語が用いられている。ローマ2章15節で「彼らは律法の要求する業がその心に記されていることを証明し、またそのことを彼らの良心も共に証しをして、その判断がたがいに訴えあるいは弁明しあうのです」¹⁶と述べられる。ティリッヒはこの個所で「良心は法を証しするが、法を含んでいない」「良心は律法を与え

はしないが、律法を成就しないものをとがめ、断罪する」¹⁷ということが強く表現されているとする。そして基督教の良心論は原理的に「個々人の無条件的な道徳的責任」¹⁸を常に主張してきたと述べられる。中世神学のsynderesisという良心論の主要な概念では、人間は神的光、自然法という道徳的原理の誤りのない知識を有しているとされ、良心の呵責はより深くなる。基督教の原理的な良心は神からの律法を示し、それをなしえない自己をさばく「やましい良心」であった。

ティリヒによって良心概念は「要求の客観的構造」を指し示すと同時に「人格的生の最も主観的な自己解釈」であり、それゆえもっぱら自らを裁き負い目を感じさせる「やましい良心」であったと概観された。

ニーチェの良心の系譜学的考察で対象となるのはこの従来の伝統的良心概念であり、それは„schlechtes Gewissen“と呼ばれる。基督教世界であり基督教の良心概念が支配的であった西欧において、ニーチェは『道徳の系譜』で取り上げた良心を「人間のうちにある神の声」と表現し、「歴史的哲学」によってそれが「深い病気」（tiefe Erkrankung）であると結論付ける。

(3) „schlechtes Gewissen“

ニーチェは道徳系譜学によって従来の良心概念の形而上学的神的要素を破壊し、良心は一般に信じられるように「人間のうちにある神の声」ではない、良心は「所与として、事実として、疑問視の向こう側として」¹⁹受け取られるべきではないと結論付ける。ここで退けられる良心とは、先述のように「人間のうちにある神の声」、人に命令し負い目を感じさせる„schlechtes Gewissen“（「やましい良心」）である。ニーチェは„schlechtes Gewissen“から理想的事柄と、道徳や宗教、美などが生まれてきたとし、„schlechtes Gewissen“の「由来」を形而上学的説明なしに叙述する。そしてそこでは社会学的諸問題の設定の上で心理学的考察がなされ、その発生が単に非本質的なだけでなく、肉体的であることがさらに示される。„schlechtes Gewissen“の系譜がこのように記述されることで、そこから生じる道徳や宗教、美にもまた「本質」などということは含まれていないことが同時に示され、徹底的に「形而上学的哲学」は退けられることになる。

この試みは先に触れたように社会学的諸問題が設定されることで遂行される。ここではまず「前史」（Vorzeit）の「債権者と債務者との間の契約関係」（Vertragsverhältniss zwischen Gläubiger und Schuldner）という最古の個人関係が設定され、心理学的考察が進められる。債権者と債務者との間の契約関係については以下のように定義される。

「債務者は返済の約束に対する信頼を起こさせるために、その約束の厳粛と神性に対する保証を与えるために、また自分自身では返済を義務や責務として内心に叩き込むために、契約に基づいて債権者に、彼が支払わない場合に備えて、彼が他になお「占有する」何物かを、彼が他になお支配力を持つ何物かを抵当に出す。」²⁰

ニーチェはこの関係において約束が重視され、債務者の所有物の内から何が負債に相当するものかの算定がなされていることに留意する。そして、返済の義務がなされず、かつその代償が直接的利益によってなされない時、苦痛を与えることが、その不利益の等価物として採用されてきたと述べられる。この場合、負債と等価ということは、苦痛を与えるという行為が債権者に一種の快感を味あわせることができるが故に成立するとされる。つまり力の行使、苦痛を与えるということが、それが直接的利益にならないにもかかわらず「苦悩をあおり立てることが最高段階に快適であった」²¹故に、受けた損害の賠償とされるほど評価されるものであると考察される。ニーチェは、ここで「残忍なくして祝祭なし」(Ohne Grausamkeit kein Fest) という命題を「あまりにも人間に関する基本原則」(allzumenschlicher Hauptsatz) として見出すのである。そして古代においてこのような残虐さが「大いなる祝祭的な喜び」(die grosse Festfreude) とされるのを見、それへの要求が「素朴」(naiv)で「無辜な」(unschuldig)もの、「人間の健全な特性として」(als normale Eigenschaft des Menschen) 想定されていることに対し、このような「残虐さを求める欲望」(Bedürfniss nach Grausamkeit) に対して恥を持たない生の在り方が「晴朗」(heiterer) だとする。つまり、ニーチェは人間を、苦痛を与えることで快感を得、またそのことを求める者であると述べ、それが人間のごく自然な姿であるとする。またこの生の本質をなすものは„Wille zur Macht“であり、「主人になろうとすること」(herrwerden) が、つまり侵害、暴力、征服が繰り返行われてきたと述べられる。このことから人間は本来残忍や敵意や暴力、破壊を悦ぶ本能を持つと述べられる。

ニーチェはこのように最古の個人関係から残虐、攻撃、破壊といった人間の自然的本能を見出すわけであるが、そこにおいて同時にその本能が抑圧される人間状況が成立している。ここでは債権者は主人として債務者に自然的本性を発揮するが、下位の者である債務者は自然的本性を自由に発揮することができない。このような債権者と債務者の契約関係を、原始社会の「共同体」(Gemeinwesen) とその「成員」(Gliedern) の関係は、その基本構造として持つとされ、そこが„schlechtes Gewissen“直接的な発祥の地であると述べられる。そしてその原始社会における道徳性が、ニーチェの言葉で言えば「習俗の倫理」(Sittlichkeit der Sitte) が、この発生に大きく寄与するものとされる。

「共同体」は「債権者」に、「成員」は「債務者」に当てはめられる。この場合債権者である共同体から債務者である成員が受ける利益は、共同体に入ることによる「利益」(Vortheile) である。つまりニーチェによれば、成員は共同体外において自らが「危害や敵意」(Schädigungen und Feindseligkeiten) にさらされることを考慮して共同体に入り「守られ、大切にされ、平和と信頼のうちに」²²に生き、「危害や敵意」と無関係に暮らすという「利益」を受けたわけである。そしてこの「利益」を受けるにあたって、成員は共同体に自分自身を抵当に入れ義務を負うたと述べられる。それはつまり共同体内の掟に自らを従わせるということを示す。またこの「共同体」と「成員」の関係は、「国家」(Staat) と

「住民」(Halbthier)という言葉にも置きかえられる。ニーチェは「国家」を「征服者」(Eroberer)と呼び、「住民」を被征服者とする。「共同体」と「成員」は、「債権者」と「債務者」の場合と同様に「征服者」と「被征服者」という力関係にある。共同体内での成員の義務とは、被支配という意味合いを含んでいる。

掟や義務に関しては、特に「刑罰」(Strafe)「正義」(Stufe)「法」(Recht)について語られる。そこでは個人よりも共同体が重視される。この道徳性が「習俗の倫理」と呼ばれる。

「刑罰」は当然「犯罪者」(Verbrecher)とされる者に与えられるわけであるが、その者は共同体に対して自らが負った義務を果たさず、つまり享受してきた共同体内での「利益や前借」(Vortheile und Vorschüsse)を返済しないだけでなく債権者に暴行を加える債務者である。約束を重要視するあの最古の関係を根本関係として持つ共同体と成員の関係において、このような掟を守らない債務者に対しては、刑罰が加えられることになる。共同体から「犯罪者」に与えられる罰は、共同体から与えられている共同体内での「財産と利益」(Güter und Vortheile)を奪うだけではなく、それらの重要性を「犯罪者」に痛感させるものであると述べられる。すなわち被害を受けた債権者である共同体は、債務者である「犯罪者」を共同体から排除し、それまでの保護の下から「野蛮で法の保護を奪われた状態に再び」²³至らせ、その者に「敵意」(Feindseligkeit)を向けうようになる。ニーチェは、ここにおける刑罰は、共同体の怒りによってなされているとする。ニーチェは刑罰を歴史の長い間「加害者に発せられる受けた損害についての怒り」²⁴から罰として加えられたものとする。そしてこの刑罰の原動力となる怒りは、債権者と債務者との間の契約関係から獲得された「すべての事物は対価を持つ；すべては支払われうる」²⁵という命題によって、制約され、加減されるものであると付け加えられる。ニーチェは、この怒りを支配する命題を「最初の段階における正義」(Gerechtigkeit auf dieser ersten Stufe)と呼ぶ。つまりその「正義」のもとで、受けた損害に応じて、それとの等価と算定される罰が加えられるのである。それ故、共同体の力が強くなり個人の違反は共同体にとって以前ほど脅威とならなくなると、以前のような刑罰が共同体の受けた損害と等価とはみなされなくなり、刑法は和らぐのである。

そしてむしろ力を増した共同体において「犯罪者」は、「怒りに対して、特に直接被害者の怒りに対して、全体の側から慎重に守られ、保護される」²⁶ように、被害を受けた人々の怒りの調停が試みられるようになると述べられる。ニーチェは、ここにおいて怒りが賠償を促す「最初の段階における正義」とは異なる正義の概念によって規定されているとする。債務者である共同体力が増大すると、正義の概念も変化し、それは「支払い能力のない者を無罪放免にすること」²⁷自己止揚、恩赦をもって終わると述べられる。この正義により、犯罪者から直接被害を受けた者の怒りは、制約されることになる。正義は、つねに「共同体」の支配のもとでなされ、「共同体」に自らを抵当に入れた「成員」は被害に対する怒りを持っていたとしても、その怒りはそのような正義によって制約される。

この正義は、地上における「法」の下で、「成員」に対して用いられ、「法」は強者に対する弱者の反感の表出の抑圧のために行われる。ニーチェによって、法は、最も上位にある権力の判断において「何が認められ、正しいか、何が禁じられ、不正とみなされるかを、命令的な宣言」²⁸であると述べられる。

共同体とその成員との契約関係において、成員は共同体に入ることによってその利益を手になることになるが、それは同時に自分自身を抵当に入れることであり、共同体の支配下にはいり、「刑罰」「正義」「法」のもとに自らを屈せさせることである。成員は、共同体との契約を破るようなことをなせば、「刑罰」を受けることになる。またたとえ「刑罰」が加えられるような行為をなさず、むしろ被害を受ける立場にいたとしても、つねに力の強い者からの「正義」により、その成員の怒り、被害感情は抑えられる。「犯罪者」「被害者」という特別な立場にいたくとも、成員は「法」のもとで、つねに支配を受けている。共同体の力の変化に伴って「刑罰」「正義」「法」の内容が変化しようとも、つねに「成員」よりも「共同体」が尊重される。

ニーチェは今設定し考察してきた原始社会における道徳を「習俗の倫理」と呼んでいる。「習俗の倫理」はニーチェ中期の著作『曙光』においてすでに触れられている。人間の「前史」、太古の世界では倫理は、共同体内の習俗への服従、「慣習的な行為と評価方式」(herkömmliche Art zu handeln und abzuschätzen)に対する服従であった。「習俗」とは高度の権威であって、人々はそれに恐怖を抱き、それが命令するという理由によってのみ服従すると述べられる。その「習俗の倫理」において、倫理的な者とされるのは、徹頭徹尾、慣習を法を履行する者である。反対に慣習に従わない個人的な自由な行為は非倫理的とされ、そのような行為がもたらした損害は賠償させねばならず、復讐がむけられる。以上のように「習俗の倫理」では、個人の自己犠牲を要求され、共同体内で慣習に服従し共同性に諸個人を拘束させることがなされる。

ニーチェは、共同体とその成員との契約関係における「刑罰」「正義」「法」、そしてそこで現れる「習俗の倫理」という原始社会の道徳概念が„schlechtes Gewissen“の発生に大きな役割を果たしていると考え。共同体の成員になり、上述した「刑罰」「正義」「法」によって、より強い者からの支配下にはいり、共同性に自らを従属させることが、人間にとって圧迫となり反動感情を抱かせるに至り、そのような人間の内から„schlechtes Gewissen“が発明されたとする。ニーチェは„schlechtes Gewissen“が生み出された土壌を、端的に「反感を持った人間」(der Mensch des Ressentiment)であると述べる。人間が「最終的に取り囲まれた社会と平和の呪縛を甘受する」²⁹時の変化の圧迫が„schlechtes Gewissen“という「深い病氣」を生み出すのである。

先述したように人間の自然的本能は残忍や敵意、暴力や破壊を悦ぶものであった。それ故に、人間が共同体の成員になり、社会に拘束されることを甘受することが圧迫となるのである。「刑罰」などは、ニーチェによって、「国家組織が古い自由の本能から身を守る」³⁰ために築いた「恐ろしい防壁」(furchtbare Bollwerke)と表現される。この防壁によって、人

間の本能は「外に放電されない」（sich nicht nach Aussen entladen）。また彼らは社会の平和のもとにいて、もはや自らの外部に明確な敵を持たない。人間は自らの本能を充足することも放出することもあからさまにできなくなった。そしてついに「押しつぶすような習俗の狭苦しさと規則」の内に閉じ込められ、もはや外に向けることができなくなったそれらの本能は、新しい「表に出ない充足」（unterirdische Befriedigungen）を求め、内へ、人間自身へ「方向転換する」（sich wendend）。ニーチェは、„schlechtes Gewissen“の起源を、今述べたような、残虐や破壊などを悦ぶ本能が「所有者に」（gegen die Inhaber）向くようになることであるとする。そして、このように本能をせき止め、潜在的にさせる働きを担った者は、力強い「支配者」「征服者」である。それらは征服し支配によって本能的に自らの形式を打刻する。彼らの主人になろうとする„Wille zur Macht“という本能による暴圧によって、自由の本能が潜在的にされた者が、ついには自己自らの上にその本能を放出するようになった。これが„schlechtes Gewissen“の始まりである。つまり、„schlechtes Gewissen“においては、残忍や敵意、暴力や破壊を悦ぶ本能が自分自身に向けられている。

そして、そこにでは自然的性向が„schlechtes Gewissen“に結び付けられ、「人間に、自己自身に対する人間の苦しみ」（Leiden des Menschen am Menschen, an sich）が生じる。この人間であること、自己自身であることに苦しむことは病であると述べられる。人間は根本的な変化を経験し、その変化の「恐ろしい重さ」（entsetzliche Schwere）の故に、„schlechtes Gewissen“という病気にかからざるをえなかったのである。

この病は、今日もまだ回復には至っていない。人間は長い間自らに「悪いまなざし」（böser Blick）を向け続けてきた。ヨーロッパにおいて支配的であるキリスト教的良心という最高の神概念と„schlechtes Gewissen“と連合としてその最たるものである。

ニーチェによれば、神の観念の発生地点は太古の世界における債務者対債権者の関係の「現代人对前代人の関係」（Verhältniss der Gegenwärtigen zu ihren Vorfahren）という翻訳である。つまり「現代人」はその種族を創始した「前代人」に対して、債務を負っているという意識を持つということに端を発する。その債務意識においては、「現代人」が祖先の「犠牲と業績のおかげ」（durch die Opfer und Leistungen）により存立してことを負債として受け取り、自らの「犠牲と業績」をその負債の等価物とし、それによって負債を払い戻さなければならないという確信がある。この債務意識は、現代人の勝利や栄光が前代人からの恵みの大きさを示すものであるために、「現代人」の力の増加に伴ってますます増大し、「現代人」はその債務を完全に返済することができるのかという疑念を抱くに至る。そしてその祖先はますます巨怪になり不気味で神秘的なりついには神とされると述べられる。これが神々の起源であり、そして「神性に対する債務感情は、数千年にわたって増大を止むことはなかった。それも、神の観念や神の意識が地上において増大され、広く抱かれるのと同じ割合で増大した」³¹。キリスト教の神はその頂点とされる。

キリスト教的良心では、その最大の神への債務意識が「自分への拷問を最も身の毛のよだつ苛酷さと辛辣さまで追い立てるため」³²の道具とされると述べられる。人間は、この自

分自身への拷問において、「神」のうちに自らのぬぐいきれない動物本能の反対物を見、そして自らの動物本能を神に対する罪責として解釈する。ニーチェはキリスト教的良心に「聖なる神」(heiliger Gott)という一つの理想を建て、「その面前で自分の絶対的無価値を手取るがごとく確かめようとする人間の意志」³³を見、それを比類なき「精神的残虐における一種の精神錯乱」³⁴であると述べ、人間が「気の狂った嘆かわしい動物」³⁵であり恐ろしい病に襲われていると述べる。

以上が、ニーチェの„schlechtes Gewissen“に対する考察である。その発生は「前史時代」の「債権者と債務者の契約関係」「共同体と成員の関係」という想定から始まり、そこで「社会学的諸問題」が考察され、その過程で「心理学的解剖」がなされることで説明される。この系譜学的考察には、形而上学的事柄は一切含まれない。むしろ„schlechtes Gewissen“は「陰鬱な事柄」(düstre Sache)から発生してきたことが示される。やましさを感じさせる従来の伝統的な良心、„schlechtes Gewissen“は、社会において本能がせき止められ、圧迫され、自己自身に向きを変えた結果の自己虐待である。そこにおいて、人間は自らの自然的本性に、人間であることに、自己自身にやましさをを感じる。そしてキリスト教的良心はその最たるものとされる。

成立に関してこのように叙述された良心は、もはや「人間のうちにある神の声」とすることはできない。そこには「本質」そのものを認めることはできない。それはもはや「所与として、事実として、疑問視の向こう側として」³⁶受け取られるべきものではなくなる。

(4)「主権的個人」(das souveraine Individuum) „Gewissen“

しかしこのような道徳系譜学による破壊は、ピヒトが言う「歴史的行為」である。„schlechtes Gewissen“の「由来」の探究の後、ニーチェは「これはそもそも、一つの理想を作り出すものか、それとも一つの理想を壊すものか」(„Wird hier eigentlich ein Ideal aufgerichtet oder eines abgebrochen?“)という問いを立て、以下のように答える。「一つの神殿が建立されうするためには、一つの神殿が破壊されなければならない」(Damit ein Heilgthum aufgerichtet werden kann, muss ein Heilgthum zerbrochen werden.)。„schlechtes Gewissen“の系譜が示されたことで、そこから生じた理想は破壊され、現代は「自らに懐疑的」(selbstzweiflerisch)になった。しかしいつの日か生に対する敵対をやましさと捉える「将来の人間」(Mensch der Zukunft)が到来するはずである。その者は「救済する人間」(erlösender Mensch)である。„schlechtes Gewissen“から生じた理想、すなわち自己の否定・生の否定である理想によってもたらされた「呪い」(Fluche)から「現実」(Wirklichkeit)を救済し、さらに理想が失われたことによる「ニヒリズム」(Nihilismus)から救済する。その者は「自由な意志」をもたらす。

将来におけるこのような者は「目標」(Ziele)とされる。そしてその者は生成を通して将来に到来するのである。„schlechtes Gewissen“もその歴史に属している。„schlechtes Gewissen“はただ単に「深い病気」であるわけではなく、「妊娠」(Schwangerschaft)が病

気であるのと同様の意味での病気であると述べられる。それは創造的なものであってそれを通して「最も崇高な頂点」(sublimsten Gipfel)に至るのである。この頂点、目標は、第2論文では、「主権的個人」(das souveraine Individuum)と表現される。

「主権的個人」は社会という「樹」(Baum)の「もっとも成熟した果実」(reifste Frucht)とされる。つまり社会はそこに至るための手段である。ニーチェによれば、人間は精神的消化や健康を保持する「健忘」(Vergesslichkeit)という能力を持つが、そのために「約束をなしうる」(versprechen darf)という課題を長い間達成できずにいる。社会ではその忘れっぽい人間を記憶し約束をなし得る者にするため法外な働きがなされる。この社会の働きが「習俗の倫理」である。「習俗の倫理」では、先述したように「習俗」に対する服従が「倫理」とされる。そしてその服従は単に高度の権威からの命令によってなされる。そこでは個人よりも共同体が尊重される。それ故、個人的な行為が非倫理的とされ、個人の自己犠牲が要求される。すなわち共同体内で慣習に服従し共同性に諸個人を拘束させることがなされる。上述の„schlechtes Gewissen“はこの「習俗の倫理」における圧迫から生じたものであった。その道徳性の支配下にあっては、非凡な独創的な精神は、悪い危険な人物として感じられ、また彼ら自身も自らをそのように感じるようになる。すなわち良心のやましさに陥る。

しかしこの犠牲、苦痛において、忘れっぽい人間に社会的な共同生活に必要な基本的な必要事項を記憶にとどめさせることがなされるのである。このような「習俗の倫理」を通して人間は実際に計算可能な者に、「先のことを今のことでもあるかのように観察し、予見すること、自分の目的が何であり、そのために必要な手段がなんであるかを確実に想定すること」³⁷が出来るようになる。

このように非利己的で束縛的な「習俗の倫理」のもとで計算と記憶の能力を得、そして最終的には約束することができる人間「主権的個人」が登場するのである。なぜならこの者は、「私は望む」(ich will)と一度意志したことを、その行動に至るまで持続的に意志し続けることのできる人間であり、自己の内ですべて「約束をなしうる」ことを体現するものであるからである。その者は「独自の、自主的で、長期的な意志」(eigener unabhängiger langer Willen)を持つ。すなわち「習俗の倫理」から離れた自律的な個人であり、そこでは道徳性は超越されている。それ故、その者において、自己自身に悩むなどということはいない。むしろ彼らにおいて「本来の力の自由の意識」(ein eigentliches Macht-und Freiheits-Bewusstsein)が、「人間そのものの完成の感覚」(ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt)が実現される。

ニーチェはこの意識が「主権的個人」において「支配的な本能」(dominirender Instinkt)となっており、それが„Gewissen“（良心）と呼ばれると述べる。この„Gewissen“は「汝は汝のあるところのものになれ」(„Du sollst der werden, der du bist.“)と告げるのである。つまり本来の自己を実現することを告げるのである。そこでは自己にやましさを感ずる„schlechtes Gewissen“はもはや乗り越えられている。

将来の目標である「主権的個人」は、前述してきたように「習俗の倫理」を通して登場する。「習俗の倫理」において記憶し約束する能力を得ることで、自らを決定し、意欲し、肯定し、自らがなした約束を未来に至るまで守ることができる。彼らはその「習俗の倫理」を超越し、同時にそこで成立している„schlechtes Gewissen“をも克服している。その者は本能となっている本来の自己を完成しようとする意識を自ら„Gewissen“とする。

3. ティリッヒ「超道徳的良心」

ニーチェの述べた良心論では、法への絶対服従という「習俗の倫理」において„schlechtes Gewissen“という自己を虐待する「深い病氣」が生ずるが、しかしそれらのことを通して法や慣習、道徳性を超越し、„schlechtes Gewissen“を克服した「主権的個人」が登場し、„Gewissen“が獲得されるのである。そしてその„Gewissen“は本来的自己の実現を告げる。

このようなニーチェの良心概念はティリッヒによって「超道徳的良心」(transmoral conscience) と名付けられ、ティリッヒは道徳の超越という点にニーチェとの一致点を見出される。以下、*Morality and Beyond* で述べられるティリッヒの「超道徳的良心」とニーチェの「主権的個人」の„Gewissen“との繋がりを見ていく。

「超道徳的良心」は「道徳的領域を否定するのではなく、法の領域における耐えられない緊張に駆り立てられて道徳的領域を超え出る」³⁸良心と定義される。そしてそれは「道徳的命令の領域を超越する実在(reality)の参与に基づいて判断を下す」³⁹という点で「超道徳的」と呼ばれる。

ティリッヒによれば、「道徳的領域」(moral realm)における「道徳的命法」(moral imperativ)は、つねに「汝なすべし」という命令の形式、法の形式であらわされてきた。ニーチェが述べる太古の道徳概念である「習俗の倫理」も、その内容は「慣習に服従せよ」という命令として示された。しかしこの命令する法では、人間の本質的存在と現実的存在の分裂が示されるだけであると、ティリッヒは述べる。そこではニーチェが„schlechtes Gewissen“に見たように、人間はあるべき姿になることができず、自己自身であることに対して苦しみ、負い目が抱かれるだけである。それは乗り越えられねばならない。そこでティリッヒは「存在の力」(power of being)について語る。それが「道徳的命令の領域を超越する実在」の示すところである。*Morality and Beyond*では、それは「恩寵」(grace)との関わりで示される。「恩寵」は、人間が目標である「存在の力」にすでにとらえられているということを示す。なぜなら目標は人間をそこに「駆り立て、引き付ける」(driving or attracting power)、そのような力を持つからである。その「恩寵」では受け入れえないものの受容がなされ、分離していたものの再結合がすでに起こっており、本質的存在と実存的存在の分裂を克服される。ここでは要求されていたことが部分的に成就している。そういう意味でそこでは法が、道徳性が超越されている。ティリッヒは「恩寵」の概念の類似としてプラトンのエロースを挙げる。ピヒトはニーチェの「歴史的哲学」とプラトンの洞窟の比喩の

関係を指摘したが、この洞窟において働くエロースは実存から本質へと高める媒介的な力である。ニーチェの「主権的個人」の本能である„Gewissen“は「汝があるべきところのもの」、つまり可能的本来的自己になることを告げるものであった。ティリッヒはニーチェの良心概念における「生そのものとの統一」（unity with life universal）を見出す。またティリッヒは*The Courage to be*において、ニーチェに代表される「生の哲学」が、その「存在の力」の現実化の過程である「生」を重視しているという点を評価し、以下のニーチェの言葉を取り上げている。「あなたがたの徳は、あなたがたの愛児そのものなのだ。あなたがたの徳を熱愛する心は、だから、いわば円環の渴望だ。あらゆる円環は、自分自身にふたたび到達しようとして、輪をかき、めぐるのである」⁴⁰。ニーチェが示した輪の中心のある自己自身、「汝あるべきところのもの」は、ティリッヒによって「存在の力」と表現される。そこへの到達、現実化を目指す徳は、それゆえ「道徳的領域」を超えている。「主権的個人」における„Gewissen“では、ティリッヒによる「恩寵」と同様に、すでに「存在の力」にとらえられており「道徳的命令の領域を超越する実在」があり、「人間そのものの完成の意識」がある。「主権的個人」では、その「実在」への参与は、ティリッヒが「創造的破壊的」（creative and destructive）と表現したように、„schlechtes Gewissen“の破壊によってなされ、「超道徳的良心」„Gewissen“が登場する。

このように「超道徳的良心」であるニーチェの良心概念は、宗教的な恩寵を述べるルターの「勝利する良心」（triumphant conscience）と並べられる。金子はルターの良心概念を端的に表現している。「ルターの良心は神の試練を受け、絶対的状况に追い込まれており、この状況の中で自己を見つめる限り、良心は道徳的に破滅しているが、その状況の中にさしのべられた神の恩恵の創造的力に与る限り、良心は喜びの力に溢れ慰められる」⁴¹。命令する「道徳的良心」において、人間の神からの疎外が示され罪が呼び覚まされるが、神の愛によってそれは克服される。ルターに見るように宗教では「法の領域を突破し、喜ばしい良心を創造する神の恩寵の受容」⁴²によって道徳的良心は超越されるとティリッヒは述べる。ニーチェの良心論は主にキリスト教批判であったが、ティリッヒによってルターの良心論と並べられ、宗教との関わり示される。

前述してきたように、ニーチェの良心概念はティリッヒが述べる「超道徳的良心」の定義に当てはまる。ニーチェの一連の良心論においては、„schlechtes Gewissen“の「由来」が明らかにされることで、良心は「人間のうちにある神の声」ではなく、自己を虐待する「深い病気」であると結論付けられた。すなわち従来の良心に認められていた形而上学的神的な要素は取り除かれた。それはキリスト教に対する破壊行為であって、それによってキリスト教は信じるに足るのかキリスト教倫理は放棄されるべきではないかという問いがむけられるようになる。

ティリッヒはこれに対して「存在の力」を述べる。ティリッヒは「存在の力」が「宗教的次元」（religious dimension）であり「神」であるという新しい解釈を打ち出す。ティリッヒは、ニーチェと同様に、形而上学的背後世界的な神を拒否する。しかしそれは神が宗教

が放棄されるということを決して意味しない。それは神の名の誤用である。神は「存在の力」として人間をすでにとらえているのである。そういう意味でニーチェが述べた「主権的個人」„Gewissen“はルターの「恩寵」が示される良心論とともに「超道徳的良心」の類型として挙げられる。

ティリッヒの「存在の力」によって、キリスト教信仰、キリスト教倫理は、ニーチェによる批判の後も保たれうる。

最後に

これまで良心概念においてティリッヒがニーチェに見出した一致点を挙げてきたが、最後に両者の差異を見ていく。

ティリッヒとニーチェは「やましい良心」、また「道徳的命令の領域を超越する実在の参与」の仕方に関してその見解を異にする。

ニーチェは„schlechtes Gewissen“を、ティリッヒの言葉で言えば「道徳的良心」をその生成の成立過程の分析によって破壊した。そのことによって「超道徳的良心」の獲得を述べた。„schlechtes Gewissen“においては、自己が、生が否定されるだけである。„schlechtes Gewissen“は「超道徳的良心」の前段階に位置するという点で創造的な「病気」と評価されるが、単に自己虐待でしかない良心は「超道徳的良心」への克服の際に完全に打ち捨てられるべきものであった。

しかしティリッヒは「やましい良心」、「道徳的良心」に「宗教的次元」が示されていると述べる。先述したように、ティリッヒは「道徳的良心」が命令する法の領域である点で克服されるべきだとするが、その命令する法に「宗教的次元」が現れていると述べている。「道徳的命法」が常に「汝なすべし」という「無条件的」(unconditional)な要求であるという点で、その「宗教的次元」を指し示されているとティリッヒは述べる。またティリッヒは「道徳的命法」を「人格の交わりにおける人格」(a person within a community of persons)という「中心にある自己」(a centered self)、人間の可能的本質的な姿になることの要求であるとする。すなわち「道徳的命法」には「存在の力」が含まれる。「道徳的良心」は法として現れる時点でもうすでに人間の可能的本質的な姿と実存的姿とのあいだの分裂を前提としているが、その良心は「現実的存在を裁く、人間自身の本質的本性の静かな声」⁴³である。「超道徳的良心」はそのような「道徳的良心」の破壊によっては登場しない。「超道徳的良心」は「神との逆説的統一」(a paradoxical unity with God)に基づくと述べられる。

ティリッヒは「道徳性を肯定すると同時に、道徳性を超えてその宗教的基礎を指し示す」⁴⁴。「宗教が本質的に道徳的であるように、道徳性が本質的に宗教的である」⁴⁵ということをティリッヒは主張する。道徳性を破壊するニーチェはファシズムやナチスの反道徳的運動と結びつく可能性を持っているとして批判される。

¹ H・ツァールント著 新教セミナー訳 井上良雄監修『20世紀のプロテスタント神学(上)』, 新教出版社, 1975年, 194項.

² 同上, 195項.

³ 同上.

⁴ Paul Tillich, *Morality and Beyond*, in: Paul Tillich. *Main Works / Hauptwerke* Vol.3, De Gruyter 1992, p.654

⁵ *ibid.*

⁶ *ibid.*

⁷ フリードリッヒ・ニーチェ著 池尾健一訳『人間的、あまりにも人間的 I』筑摩書房, 1994年, 25項.

⁸ 同上.

⁹ 同上.

¹⁰ 同上, 34項.

¹¹ 同上.

¹² フリードリッヒ・ニーチェ, 前掲書, 72項.

¹³ ゲオルク・ピヒト著 青木隆嘉訳『ニーチェ』, 法政大学出版局, 1991年, 56項.

¹⁴ 同上, 18項.

¹⁵ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten in Verbindung mit Günther Bien... [et al.]; herausgegeben von Joachim Ritter. set -Bd.3. Völlig neubearbeitete Ausg. des "Wörterbuchs der philosophischen Begriffe" von Rudolf Eisler, Basel: Schwabe, c1971-c2007, S.575.

¹⁶ William Sanday and Arthur C. Headlam, *A Critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*, Scribner, 1903, p.54

¹⁷ Paul Tillich, *ibid.*, p.685.

¹⁸ *ibid.*

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*, Kritische Gesamtausgabe, Abt.6, Bd.2, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter & Co, 1968, S.265. „als gegeben, als thatsächlich, als jenseits aller In-Frage-Stellung“

²⁰ a.a.O. 315. „Der Schuldner, um Vertrauen für sein Versprechen der Zurückbezahlung einzuflößen, um eine Bürgschaft für den Ernst und die Heiligkeit seines Versprechens zu geben, um bei sich die Zurückbezahlung als Pflicht, Verpflichtung seinem Gewissen einzusucharfen, verpfändet Kraft eines Vertrags dem Gläubiger für den Fall, das er nicht zahlt, Etwas, das er sonst noch „besitzt“, über das er sonst noch Gewalt hat“

²¹ a.a.O. 316. „Leidenmachen im höchsten Grade wohl that“

²² a.a.O. 323. „wohnt geschützt, geschont, im Frieden und Vertrauen“

²³ *ebd.* „gibt ihn dem wilden und vorgelfreien Zustande wieder zurück“

²⁴ a.a.O. 314. „Zorn über einen erlittenen Schaden, der sich am Schädiger auslässt“

²⁵ a.a.O. 322. „jedes Ding hat seinen Preis; Alles kann abgezahlt werden“

²⁶ a.a.O. 324. „wird von nun an der Übelthäter gegen diesen Zorn, sonderlich den der unmittelbar Geschädigten, vorsichtign von Seiten des Ganzen vertheidigt und in Schutz genommen“

²⁷ a.a.O. 325. „den Zahlungsunfähigen laufen zu lassen“

²⁸ a.a.O. 328. „was überhaupt unter ihren Augen als erlaubt, als recht, was als verboten, als unrecht zu gelten habe“

²⁹ a.a.O. 337-338. „als er sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand“

³⁰ a.a.O. 338. „mit denen sich die staatliche Organization gegen die alten Instinkte der Freiheit schützte“

³¹ a.a.O. 345. „Das Schuldgefühl gegen die Gottheit hat mehrere Jahrtausende nicht aufgehört zu wachsen, und zwar immer fort im gleichen Verhältnisse, wie der Gottesbegriff und das Gottesgefühl

auf Erden gewachsen und in die Höhe getragen worden ist“

³² a.a.O. 348. „um seine Selbstmarterung bis zu ihrer schauerlichsten Härte und Schärfe zu treiben“

³³ ebd. „um Angesichts desselben seiner absoluten Unwürdigkeit handgreiflich gewiss zu sein“

³⁴ ebd. „eine Art Willens-Wahnsinn in der seelischen Grausamkeit“

³⁵ ebd. „wahnsinnige traurige Bestie“

³⁶ a.a.O. 265.

³⁷ a.a.O. 308.

³⁸ Paul Tillich, *ibid.*, p.691.

³⁹ *ibid.*

⁴⁰ ニーチェ著,氷上英廣訳『ツァラトゥストラはこう言った（上）』,岩波書店,1967年,157項.

⁴¹ 金子晴勇著『ルターの人間学』,創文社,1975年,539項.

⁴² Paul Tillich, *ibid.*, p.692.

⁴³ *ibid.*, p.665.

⁴⁴ *ibid.*, p.654.

⁴⁵ *ibid.*

みなみ・ゆきこ（京都大学大学院文学研究科・修士課程）