

哲学研究

第六百十号

〈正義の批判〉としての倫理

——フランクフルト期ヘーゲルのイエス論とケアの倫理の接点——⁽¹⁾

大河内 泰 樹

はじめに

デイルタイの『ヘーゲルの青年時代』(一九〇一—〇六)⁽²⁾とノールによる『ヘーゲル初期神学論集』(一九〇七)⁽³⁾の刊行以来「神学的」ないし「宗教的」とされてきた初期ヘーゲルについて、近年ではこうしたイメーজの見直しが進んでいる。ヘーゲルによる最初の刊行物である「カル親書訳」や草稿として残された「ドイツ国制論」を見ても、彼がそもそも政治的関心を持っていたことは明らかだし、イエシュケが指摘しているように、ヘーゲルがイエナ期に自然哲学に関するテーマで学位を得、大量の自然哲学に関する草稿を残すことができたのは、その準備をフランクフルト期(一七九七—一八〇〇)にしていたからだと考えなければならない。⁽⁴⁾

とはいえ、ヘーゲルがベルン期(一七九三—九六)およびフランクフルト期に執筆した、神学的テーマを扱った草稿の重要性が否定されるわけではない。これらは、カント以降の哲学的状況——そしてそれはヘーゲルにとって同時に彼が学んだテュービンゲン・シュティフトにおける神学をめぐる議論状況でもあった——とのヘーゲルの

対決のドキュメントなのである。

とくに、ノールによって「キリスト教の精神とその運命」というタイトルのもとにまとめられた草稿群は、それまでカントの強い影響下にあったヘーゲルのイエス理解が独自の展開をみせる重要な草稿である。ヘーゲルは、イエスについて論じる中で、これ以降重要となるカント批判を敢行するのである。

たしかに、この「キリスト教の精神とその運命」もまた、これまで単に神学的にしか理解されてこなかったというわけではない。ヘンリッヒを中心とするコンステラチオン研究を通じて、ヘーゲルと彼の友人たちとの影響関係が詳細に明らかにされる中、このテキストで重要な役割を果たす「美」や「存在」といったカテゴリーの存在論的意義が強調され、後の思弁哲学への萌芽がここに見出されてきた。ところがこれまで、ヘーゲル自身がそこで明確に意識していた射程、つまりその実践哲学的、ないし倫理的意義の内実が真剣に検討されることはほとんどなかったように思われる。

本稿は、いわゆるフランクフルト期におけるヘーゲルのイエス論を解釈しながら、その内在的な解釈にはとどまらずに、ここで提示されている「倫理」を、現代倫理学ないし規範理論における議論に接続したいと思う。それは、「ケアの倫理」の名の下に議論されているものである。つまり、ヘーゲルがフランクフルト期の神学的テキストで行っているカント批判が、現代において「ケア」という概念を用いて「正義論」にたいして行われている批判と平行関係にあることを論じる。⁵⁾

以下では、第一に、私がケアの倫理と呼ばれているものから取り出そうとする立場がどのようなものであるのかを、その創始者の一人であるギリガンの『もうひとつの声』(Gilligan 1993) に立ち帰って提示する(1)。私はこの倫理的立場を表すのに「ケアの倫理」ではなく「関係倫理」という用語を採用する。それはケアの倫理が含まれている多様な側面のうちの側面を取り出して明確化するためであり、ここで私が問題とする内容を表すにはそ

の方が適切だと考えるからである。次に、フランクフルト期ヘーゲルのテキストにおけるユダヤ教解釈とその批判を検討することによって、ヘーゲルがイエスに仮託して批判しようとしたユダヤ教的立場が、ケアの倫理によって批判された正義の立場と合致していることを論じる。第三に、同じくフランクフルト期におけるヘーゲルの福音書解釈が、カント的な道徳性の立場にたいして、関係倫理の立場を打ち出していることを示す。第四・五節では、これを補強するために、ヘーゲルがカント的道徳性の立場にあったベルン期のいわゆる「イエスの生涯」とフランクフルト期のテキストを対比することによって、彼のカント批判および、形式的正義論批判の内実を明らかにする。以上によって、このフランクフルト期ヘーゲルの宗教思想が、カント批判を通じて現代のケアの倫理における関係倫理的立場を先取りしていることが明らかになるだろう。そこで最後にフランクフルト期のヘーゲルに読み取ることの出来る関係倫理がその後ヘーゲルの体系においてどのような帰趨を辿ることになるのか展望を述べることにする。

一 関係倫理としての「ケアの倫理」

ここで私は、現代アングロサクソン系の倫理学において「ケアの倫理」の文脈において議論されている中心的内容を表す概念として「関係倫理」という用語を用いる。ケアの倫理をめぐる今日の議論においては、極めて多様な内容がこの語の下に議論されている。それは、この語が持っている喚起力を物語つているとはいえず、概念的な整理なしにこの語を用いることは議論を混乱させることになりかねない。私は、以下で見るようにこの概念を、最初に提起したギリガンによって理解されたミニマムな意味において理解し、これを混乱を避けるために「関係倫理」と呼びたいと思う。ここでは「ケアの倫理」は、特にカント以降の「伝統的」倫理学における正義の立場にたいするオルタナティブとして考えられていた。⁶⁾

「ケアの倫理」が80年代にギリガンによって開始されたとき、その要点は、道徳的発達について議論する発達心理学の前提とする道徳的意識のモデルが、ある特定のモデル、しかも現代社会において特に男性が体現していると言われる道徳的意識のあり方をモデルとして前提してしまっていることにたいする批判であった。彼女の師であり同時に批判対象であったコールバーグによる道徳性の発達性の六つ段階を簡単にまとめると以下のようなになる。

〈自己中心的レベル〉

第一段階…自己中心的パースペクティヴ。他者の利害を考えたたり、それが自分の利害と異なることを理解したり出来ない。

第二段階…具体的個人的パースペクティヴ。自分自身の利害や観点を、権威や他者の利害や観点から区別できる。

〈慣習的レベル〉

第三段階…他の個人との関係における個人のパースペクティヴ。個人の利害に優先される共有された感情、同意や期待を理解する。

第四段階…社会的観点を人格間の同意や動機から区別し、役割と規則を決定するシステムの観点をとることが出来る。

〈原理的レベル〉

第五段階…社会的愛着や契約に先立つ価値や権利を認識する合理的個人の観点を取ることが出来る。同意、契約、客観的公平性、およびしかるべき手続の形式的メカニズムによってさまざまなパースペクティヴを統合することが出来る。

第六段階・社会編成がそこに由来し、そこにもつづいている道德的観点のパスpekティブをとることが出来る。⁽⁷⁾ 道德の本性と他の人格を手段としてではなく目的として尊重するという基本的道德的前提を認識する。

簡単に述べるならば、第一・第二段階をなす第一のレベルにおいては、公正さが個人のニーズに基づいて自己中心的に理解され、第二レベル(第三・第四段階)では、それが社会的に共有された規範に基づいて判断される。これらにたいして、コールバーグが最も高く位置づける第三の原理的レベルにおいては、平等性(equality)と互惠性(reciprocity)という原理的基準に基づいて、公平性を論理的に独立して判断することができる⁽⁸⁾。

こうしたコールバーグの発達レベルの想定背景に、カントの道德哲学があることは明らかである。⁽⁹⁾ つまり、ここで成熟した道德意識として想定されているのは、他者や社会によって正しいとされるものを鵜呑みにすることなく、かつ普遍化のテストを自ら行い、論理的に自律的判断を行う主体なのである。

ギリガンは、コールバーグが開発したインタビュー調査を取り上げて、その問題点を指摘する。それは、ハインツ・ジレンマ(ハインツという男性が、病気の妻のために、高価で手の届かない薬を盗むべきかどうか迷っているという想定)を提示し、これについて子どもにインタビューするというものである。「ハインツは薬を盗むべきか」と問われたジェイクという男の子は、論理的帰結として、命はお金よりも重たいから、ハインツは薬を盗むべきだと主張する。さらにいくつかのやりとりを経た後で、それが法律に反することになると指摘されたジェイクは、「法律にも間違いはある」と述べる。ギリガンが整理するところによれば、ジェイクは「道德的価値について社会的コンセンサスが成立していて、人は何が「なすべき正しいこと」であるかを見定められ、他者も自分と同じようにそれを認識することができる」と考えており、コールバーグの尺度では第三段階と第四段階の混在した慣習的段

階にあると分類される。

それになりたいして同じ質問を向けられた女の子エイミーは、盗むべきではないと答える。彼女は、ハインツの妻が死ぬべきだとは思っていないとしながらも、人にお金を借りたり、ローンを組んだりほかの方法もあると述べる。

「なぜ薬を盗むべきではないのか」とさらに聴かれたエイミーは次のように答えたという。

もしハインツが薬を盗んだら、妻を助けることができかもしれませんが。そのときはそれでよいかもしれませんが、きつと盗んだら牢屋に行かなければならなくなるでしょう。そうしたら、妻はもつと病気が悪くなってしまうかも知れないけれど、ハインツはもう薬を持つてくることができないからよくないと思います。だから、本当にただただよく話し合つて、お金を作る他の方法を見つけるべきです。(Gilligan 1993, 28=110211、

104)

こうした回答が、インタビュアーには、モラルジレンマの論理的な前提をエイミーが理解していないものと見なされ、「十一才になつてもなお続く依存性やヴァルネラビリテイ」を示し、「浅はかで認知的に未成熟であるように見える」(Gilligan 1993, 30=110211、108)と判断される。したがつて、エイミーはコールバーグの尺度ではジェイクより低く位置づけられることになる。

こうした評価の前提となっているのは、本来であれば存在するはずの様々な関係性を捨象して、一般的規則に個別的事例を包摂させる論理的能力が、そうした多様な関係性についての考慮よりも道徳的に優れているという見解である。⁽¹⁰⁾

ギリガンは、こうした道徳についての見解が、女性を道徳的に劣った存在として見なすことにつながっていると

指摘する。彼女の見るところでは、道徳性の基準が男性をモデルとして形成されてしまったために、より関係性を重視する女性がより劣ったものと見なされてしまうのである。⁽¹¹⁾

しかし、ギリガンが、エイミーに見出すのは劣った道徳能力ではなく、別種の倫理である。あるいは道徳とは区別された倫理と言つてもいいだろう。エイミーは、ジェイクのように「個人的な事情を省いて、論理と法の体系を通して同意にいたろうと考える」のではなく、「むしろ個人的な事情に目を向けながら、関係性におけるコミュニケーションを通して同意にいたろうと考える」(Gilligan 1982, 29 = 二〇二二、一〇七)。それは、ジェイクが示す「正義のアプローチ」(Gilligan 1982, 30 = 二〇二二、一〇九)とは異なった別種のアプローチなのである。

ギリガンが、エイミーが代表するもうひとつのアプローチを「ケアの倫理」と呼んだことには一定の根拠がある。ケアをする (caring) とはまさに、目の前の他者にたいしてそのニーズを考慮して関係性を作り上げていく行為であるからだ。また、いわゆるケアワークが、歴史的に多くの社会で女性によって担われてきたことが、ギリガンの指摘する女性にたいする不当な道徳的価値評価と関連していることも言うまでもない。しかし、他方で、ジェイク/エイミーの事例が明らかにしているように、ギリガンがそこでそもそも提起しようとしていたのは、自律的で論理的な道徳能力とは異なる、関係性を重視するもうひとつの道徳的 (ないし倫理的) 能力である。こうした倫理が要請する態度はケアという行為そのものに尽きるものではない。あるいは、ケアをより広く定義して、そうした関係的態度一般を指すものとすることも可能だが、そうすることは逆にケアという語が持つ社会的・物質的文脈を切り捨ててしまうように思われる。

実際、「ケアの倫理」をめぐって議論されている内容は多様であり、本稿ではそうしたさまざまな含意を避けるため、あえてギリガンが「正義」にたいして提示した立場を、「関係倫理」と呼ぶこととしたい。⁽¹²⁾

二 「キリスト教の精神とその運命」におけるカント批判とユダヤ教

一九〇七年にノールの編纂による『ヘーゲル初期神学論集』が刊行されて以来、そこで「キリスト教の精神とその運命」としてまとめられた一七九七年から一八〇〇年のユダヤ教とキリスト教をめぐるヘーゲルの草稿は、とくにヘーゲル哲学の発展史における画期をなすテキストとして——イエナ期の体系草稿とならんで——注目されてきた。⁽¹³⁾そこでヘーゲルは、新約聖書の福音書を中心とした聖書解釈を提示するとともに、「存在」や「生命」といった存在論的概念を彫琢しており、その点においていわゆる「キリスト教の実定性」や「イエスの生涯」といった、あくまで宗教論の枠内にとどまった議論とは一線を画している。⁽¹⁴⁾

しかし、もうひとつ重要なのは、ヘーゲルがそこでこれまでの立場を修正して、カントの道徳論にたいする批判的立場を明確にしている点である。ヘーゲルは、福音書に描かれたユダヤ教の改革者にして批判者であるイエスの言行の解釈を通じて、カント道徳論の批判を行う。

このことが奇妙に思われるのは一七九五年のイエスの生涯を描いた草稿においては、ヘーゲルはむしろイエスをカント的道徳の教師として描くことで、カント的道徳性の立場を擁護していたからである。つまりベルン期に一旦はカント主義者として描かれたイエスが、フランクフルト期においてはカント道徳論の批判者となるのである。

こうした転換のきっかけのひとつとなったのは、すでにベルン時代に書き始められ、フランクフルト時代に改稿が続けられた諸断片 (GW2, Text 43-49) における、旧約聖書との取り組みであったと思われる。⁽¹⁵⁾ それによれば、ユダヤ民族の性格はその始祖であるアブラハムにおいてすでに決定されていた。アブラハムは若いうちに祖国と家族をあとにし、そのことが結果的に彼をユダヤ民族の始祖にした。つまり、「アブラハムを一族の始祖とした最初の行為は、共生と愛の絆を引き裂いた分離であった」のである (GW2, Text 48, 35b)。彼は自然からも他の人々

からも疎遠であり、一切の愛からも、そして一切の関係からも疎遠である。「彼は地上のよそ者 ein Fremdling」であつた」(GW2, Text 48, 38)。そうしたアブラハムも自らの息子については愛さざるを得なかつたのだが、しかし、イサクの燔祭の逸話が示すように、彼の息子への愛もヘーゲルによれば「愛する息子をわが手で屠殺しようとすることを許す程度」のものにすぎなかつた (GW2, Text 48, 42) のである。

しかし、法の従属者としてのユダヤ民族の性格を決定づけたのは、モーセであつた。モーセは出エジプトを成し遂げたユダヤ民族の解放者でありながら、同時にその途上で十戒を神から授かることによつて、ユダヤ民族の立法者ともなつた。⁽¹⁶⁾このことはヘーゲルにとつてユダヤ民族を特徴付ける矛盾を象徴するものであつた。つまりユダヤ民族はこれによつて、「自ら自身に法を与える、受動的な民族」つまりは、自律的でありながら、服従する、自由ならざる民族となつたといふのである。

こうしてユダヤ民族が歴史の中で獲得することとなつた性格は、すでにこの時期のヘーゲルが理解するカント道徳論の性格を表現するものである。つまり、自らに形式的な法を課す自律とは、同時に服従といふ他律にほかならないといふことである。

自ら課した形式的法に従うことに由来する生の貧困化、ヘーゲルによればこれこそがイエスの登場の背景となつたユダヤ民族の置かれた状況であつた。そこにイエスは、ユダヤ教の改革者 (GW2, 365) として現れたのである。

三 イエスの正義批判

もし、いま私たちが取り組もうとしてゐるテキストが、ヘーゲルの直接の弟子たちに知られてゐたとするならば、福音書の歴史的な信ぴょう性をめぐる議論をきっかけとして生じた、ヘーゲルの死後の学派の分裂は起こらなかつたかも知れない (そしてそれゆゑ逆説的なことに、ヘーゲル学派の豊かな議論は生まれなかつたかも知れない

い)。なぜなら、ヘーゲルの福音書解釈はベルン期の「イエスの生涯」から一貫して、その超自然的な記述については無効化し、イエスを一貫して人間として描こうとするものだからである。それはまた、カントがイエスに見いだした、身体を持った人間でありながら完全性を持つ人類の模範⁽¹⁸⁾でもない。ヘーゲルがそこに見いだしたのは、時代の中におかれた（確かに天才的な着想を持つてはいたが）ひとりの道徳理論家であり、社会改革者であった。

ノールによつてまとめられた「キリスト教の精神とその運命」の主要部をなす、イエスの宗教とキリスト教の成立をめぐる、一七九九年から一八〇〇年頃に執筆されたとされる大小七つの断片の中で、とくに *Jesus trat nicht lange* で始まる断片 (*GW2 Text 54, S.141ff.*) は、ユダヤ教の死んだ律法にたいしてイエスが説く生きた道徳を、カント的な正義概念にたいするオルタナティブとなる原理（あるいは「非原理」）として理解しようとしている。この時期のヘーゲルによつて実定性 (*Positivität*) と呼ばれる性質は、人間の生が浸透することの出来ない、つまり後の用語を用いるならば、生から「疎外されて *entfremdet*」いるものである。ユダヤ教の律法はまさにそうした実定的なものであり、そしてまたカントの道徳法則もそうなのである。

ヘーゲルによるユダヤ教のカント道徳論との等置には、もちろん他律と自律を混同しているのではないかという疑念が生じうる。そしてむしろ、カントが『宗教論』で示したように、イエスこそがカント的自律をユダヤ教の他律にたいして対置したのだといいたくなるかも知れない。ヘーゲルもまた次のように述べている。

このようにして、イエスが、道徳的命令の実定性に、たんなる適法性に対抗したのだということ、イエスは法的なもの⁽¹⁷⁾は普遍的なものであり、その拘束力は全てその普遍性に依拠しているのだと主張したのだと、しかもそれは一方では全ての当為と全ての命令されたことは確かに疎遠なものであることが示されるからであるが、他方では概念（普遍性）として主観的なものであるからであり、そうした主観的なものによつて、この当為が

理性の普遍性の能力の人間的な力の産物として、その実定性、他律を失い、命じられたことが人間の意志の自律において根拠づけられているのを示すのだということを、ひとは期待するかも知れない。(GW 2, 151f.)

ここでヘーゲルが、道徳性 (Moralität) と適法性 (Gesetzmäßigkeit/Legalität)、そして自律と他律というカント的区分に訴えているのは明らかであるが、イエスの説く道徳が、カント的道徳性であり、自律であるというこの期待は裏切られざるを得ない。ヘーゲルにとつてカントの形式的道徳性は、ユダヤ教における律法にたいする奴隷的服従が内面化されたものであるにすぎないのである。ツングース族やヴォグル族といったヨーロッパ人から見たら未開の宗教からカトリックやプロテスタントに至るまでの宗教に見られる他律的人間と、「自分の義務命令に従う者との間にある区別は、前者が自己を奴隷化するものであるのにたいして後者は自由であるという区別」ではなく、ただ「前者が主人を自分の外に持っているのにたいして後者は主人を自分の中に持つており、しかし自分自身の奴隷であるという区別」(GW 2, 152) であるにすぎないのである。

したがって、ヘーゲルがここで批判しているのは、外的にであれ、内的にであれ普遍的に妥当すべきだとされる法を個別的事例に当てはめ、これに従うことを正義だとする道徳的態度である。それにたいし、イエスが説く道徳は、形式的な普遍性にたいして、目の前の他者にたいする直接的な関係性と、その他者にたいして個人が抱く個別的感情である。カントの主観的普遍性もまた、実定性を免れない。

特殊なもの、衝動、傾向性、情動的愛、感性、その他何と呼ぼうとそうした特殊なものにとっては、普遍的なものは必然的かつ永遠に疎遠なもの、客観的なものであり、破壊し得ない実定性が「そこに」残るのである。

(GW 2, 152)⁽²⁰⁾

このようにヘーゲルは、普遍的な原則の実定性を批判し、特殊な感性と感情の側に立つのである。

四 「山上の垂訓」におけるイエスの道徳と倫理

この節では、フランクフルト期ヘーゲルが、イエスのユダヤ教批判を、カント的道德性にたいして関係倫理を説くものと解釈していることをより具体的に明らかにするために、ベルン期のいわゆる「イエスの生涯」とフランクフルト期の断片54とで福音書の山上の垂訓や他の具体的エピソードがどのように解釈されているのかを比較する。それは、前者においてはヘーゲルが未だにイエスを、カント的道德性を説く者として積極的に論じていることから、後者におけるカント的立場からの決別とその批判がより浮き彫りになると考えられるからである。

断片54のヘーゲルが、イエスのユダヤ的律法にたいする態度を典型的に示すものとして言及するのは弟子たちが安息日に麦の穂を摘んで食べたことをパリサイ人たちがとがめられるくだりである(マタイ12、1-8・ルカ6、1-5)。イエスは、ダヴィデが聖別されたパンを食べ、弟子たちに分け与えたというサムエル記(サムエル記1、21、1-6)のエピソードに触れながらパリサイ人たちに反論する。「イエスの生涯」においてもこの箇所が言及されているが、ここではダヴィデの話は安息日という律法と人間の尊重という一種の宗教的モラルジレンマにおいて、人間が安息日より優先されるということを意味するものとされている(GW 1、224)。これは、ギリガンがジェイクに見いだした道徳についての典型的な論理的理解である。一七九九年のヘーゲルも律法に人間を対置するのは変わらないが、その根拠付けは異なっている。ここではヘーゲルは、ダヴィデの置かれた状況とイエスの弟子たちが置かれた状況の違いを強調する。前者はのつびきならない窮乏状態であったのにたいして、イエスとその弟子たちは「安息日への畏敬の念があったならば、こうしたわずかな満足を、かれらが用意された食事を見いだすこと」の出来る場所に着くのに必要な程度の時間、先延ばしにすることも出来たはず(GW 2、146)だとう。また、

ダヴィドのエピソードは、「祭司の職務 *priesterliche Geschäfte*」として行われたものである限りで、律法を侵すことにはならないのにたいして、イエスはあえて律法を侵したのだとまでフランクフルト期のヘーゲルは主張する。それは、安息日という特定の制限された時間や寺院という制限された場所よりも、人間の欲求という「自然 *Natur*」がより神聖であることを示すためなのである。

フランクフルト期のヘーゲルがこのエピソードを紹介することで説明しようとしたことを、自然が律法よりもより高次な原理である、という主張だと理解してはならない。ヘーゲルにとっては、イエスが、自然や欲求を（極限状態になくとも）肯定するのは、律法ないし原則という形式的規則自体に批判を加えるためである。つまりそれは、「客観的命令の下への奴隸的従属にたいする彼「イエス」の完全な軽蔑」(GW2, 145) を示すものなのである。

こうした法則としての道徳、普遍性にたいする批判は、山上の垂訓についての解釈においても一貫して見てとることが出来る。フランクフルトのヘーゲルにとっては、「山上の垂訓において道徳性を超えて高まったこのイエスの精神が、直接的に律法「ないし」(道徳) 法則」に對抗していることが示されている」のである。それはこの時期のヘーゲルの理解するところでは——きわめて重要な箇所であるが——「律法「ないし」(道徳) 法則 *Gesetz*」から法的なもの、律法の形式を取り除こうとする試み」であり、この試みは「律法「つまり道徳法則」にたいする尊敬」⁽²¹⁾ではなく、「律法を満たすものを示すのであるが、律法を律法としては廃棄し、したがって律法への従属よりも高次なものであって、律法をなくともよいものとする」(GW 2, 154) ものなのである。

このように、律法を満たし、完成させることによって律法を廃棄するという思想については、彼が少し後の箇所でもタイ第5章17からギリシア語で引く「プレローマ *πληρωμα*」⁽²³⁾という語とともに「弁証法的」ないし「思弁的」思考の源泉とみなされ盛んに議論されてきた。⁽²⁴⁾したがって、私は右でヘーゲルがカント的道徳性にたいするオルタナティブをイエスの宗教に見出していると述べたが、厳密に言えばヘーゲルがイエスによるユダヤ教の正義批判

(それは同時にカントの道徳論批判でもある) によって提示するのは、これに代わるたんなるオルタナティブ(あるいは「もうひとつの声 a different voice」)²⁵にとどまるものではない。むしろ、前者の内在的批判を通じて、その完成としてより高次なところに示されるものなのである。

こうして示される「正義Gerechtigkeit」は、「義務の正義 die Gerechtigkeit der Pflichten」及び「別の正義」²⁶「より完全な」正義なのであって (GW 2, 157)「裁くこと」によって分断する正義ではなく、形式を満たし、関係性に配慮する正義である。したがって、「汝殺すなかれ」という律法も、もはやイエスにとつては単に形式的な命令とは見なされない。イエスは、カントの定言命法のような「どんな理性的存在者の意志にとつても妥当するものとして認識され、普遍的法則の原則として妥当しうるような原則」にたいして、「より高次の精神、(愛の一樣態である) 和解Versöhnungの精神を対置する」(GW2, 160) といっているのである。

「イエスの生涯」においては、福音書のこの箇所について、殺人も、兄弟に腹を立てるのも「律法の精神によって」同様に罰せられると述べられているにすぎない (GW1, 216)。しかし、フランクフルト期には、命令(命法)は、それが生命の殺害を禁ずるものであつても、生命を分裂させるものとされる。この命令が実現されるのは、それが命令のかたちを取らないとき、つまり愛として殺害への意志そのものが放棄されたときである。したがって、イエスが兄弟に腹を立てることを禁ずるのも(マタイ5-22)、「和解の前では怒りもまた犯罪」であるからであり、「和解の精神は、自分の中に敵対的な気持ちを持たず、他者の敵対心を廃棄しようとする」(GW2, 162)のである。このように、「イエスの生涯」においては、山上の垂訓は、律法を命令として、そのまま実現することを求めていると理解されていたのにたいし、フランクフルト期においては、むしろ和解を説くものとされている。

山上の垂訓におけるさらなる説教の取り扱いについても同様のことは指摘可能であるが、ここではそれに逐一触れることはせず、フランクフルトにおけるヘーゲルが、イエスに関係倫理を見いだしていることが最も明確に現れ

ているマグダラのマリアをめぐる物語について最後に見ることにしよう。

五 マグダラのマリア、最後の晩餐と関係倫理

四福音書はそれぞれ、パリサイ人の家に招かれたイエスのもとに現れ、イエスに祝福を与えた女性の話を伝えているが、ヘーゲルはこれらを別々の事実を伝えるものと見なしており、実際「イエスの生涯」では、ルカ七章36―50のシモンに招かれたイエスに香油を塗った女性の話 (GW 1, 226) とヨハネ二章(2―8)において「人々」に招かれたイエスに香油を塗ったマリアの話 (GW 1, 255) とを別々に扱っている(マタイ26章、マルコ14章3―9にも同様の話は見られる)。しかし、「イエスの生涯」のこの記述がほぼ聖書の引き写し以上のものではないのたいしてフランクフルトのヘーゲルは、これらは事実としては別だと考えられるとしながらも (GW 2, 219b)、マグダラのマリアという一人の人物の物語として語り、律法にたいするイエスの思想を表現する出来事として再構成する。ヘーゲルが、ロマン主義的な形象と重ねあわせ「美しき魂 ⁽²⁶⁾schöne Seele」と呼ぶこのマリアは、ヘーゲルによれば時代状況がゆえに罪人とならざるを得なかつた女性であつた。この女性は、自らの罪を自覚しているがゆえに、イエスを招いた「律儀な男たち *honestes gens*、美しき魂の誤りにたいしてもつとも厳しい者たち」(GW 2, 219b)を前にして尻込みせざるを得ない。しかしマリアは、それでもイエスへの愛に導かれてイエスの足下にひれ伏し、その足を涙で濡らし、香油を塗る。イエスが「美しきわづ *schönes Werk* ⁽²⁷⁾εργον κακόν」と呼ぶこの行為にたいする、イエス以外の人々の態度、この美しき行為を美しいものとして見ることでできない人々をヘーゲルは二つの類型として描く。一方は、かたくなな道徳性の形象化としてのパリサイ人シモンである。この「きまじめな *rechtschaffen*」男は、「こうして涙を流しながら、すべての罪を打ち消す生命に満ちたこの接吻」、「この涙からあふれ出る和解を飲み干す愛の歓喜」の光景を見ても、そうした罪深い女性が近づくのを許したイエスの「不手際 *Ungeschicklich-*

「Keit」をそこに見るにすぎない (GW 2, 220b.f.)。それにたいして、ふたつ目の類型を示すイエスの弟子たちの態度も、イエスそしてヘーゲルにとっては批判の対象である。彼らの動機は確かに、道徳的なものである。なぜなら、高価な香油をイエスにほどこしたマリアにたいする彼らの批判は、より多くの不幸な人々を助けたいという動機にもとづいていたからである。しかしヘーゲルによれば、「彼らの適切に計算を行う伶俐さ、悟性と結びついた思いやりの徳」も、美しさを理解することのできない彼らの「粗野さ Rohheit」を示すものでしかない (GW 2, 221b)。

厳格な道徳性であれ、動機は正しいものの浅はかな計算的悟性であれ、両者に共通しているのは、目の前で起こっている関係性にたいする盲目さである。

私たちの文脈においてさらに興味深いのは、前者つまりシモンについてヘーゲルが述べている次のことばである。つまり、「シモンにおいては、ただ彼の判断力が表現されたに過ぎない」 (GW 2, 221b) とヘーゲルは述べている。これを、シモンの判断力の不足を指摘するものと理解してはならない。むしろ、文字通りにここでは彼の判断力が示されたのだと理解するべきである。判断力とは、普遍的なものに個別的なものを包摂させる能力である。その限りにおいて、マリアを罪人であると断じ、罪人はこの場にいるべきではないと見なすことによつて、彼は判断力を示したのである。しかしそこで示されたのは「判断力」であるにすぎない。つまり、ヘーゲルにとつて重要なのは判断の正しさではなく、マリアによつて示された愛の表現と、それによつて実現された二人の関係とを感受する能力であった。

ヘーゲルは、別の断片 (GW2, Text 58, 254ff.) においてヨハネ第三章17におけることば、「神がその子を世に浮かされたのは、世を裁くためではなく、彼によつて世が救われるためであった」の解釈を提示しているが、まさにそこでヘーゲルは「判断」の問題を指摘している。ヘーゲルにとつて「裁くとは判断すること das Richten ist ein Urtheilen」である。そして判断するとは、何かと何かを等しいものとしておくか、あるいは不平等なものとしてお

くことであり (GW2, 261b)。⁽²⁸⁾ その限りで裁くことは、等しいものと不等なものとの分離をもたらすものである。したがってヘーゲルによれば、それは「神的なものの行為ではない」(GW 2, 261b) であって、それゆえ、「神の子は裁かず、分離せず、切り離さず、その対立において対立物を維持しない」(GW 2, 261f.b) である。イエスがもたらすのは救済であって、裁きではない。つまり、ヘーゲルがここではつきりと述べているように、「神的なものはたらきは、立法すること、法を打ち立てること、法の支配を主張することではない。そうではなく、神的なものによって世界が救済されるべき」(GW 2, 261f.b) なのである。

このことに関連して、ヘーゲルのベルン期の「イエスの生涯」から、フランクフルト期への発展がまさに、こうした判断をめぐるイエス理解に関わっていることは、彼の「最後の晩餐」の理解の変化にも見て取ることができ。なぜなら、ベルン期のヘーゲルにとって、イエスが弟子たちのもとを離れるのは、まさに弟子たちがすでにイエスなしに、自立かつ自律して判断することが可能であると考えたからであった。

理性があなたたちの中に植えた善の種を、私はあなたたちの中に目覚めさせたのである。私の教えと私のあなたたちにたいする愛を思えば、あなたたちの中に真理と徳のこうした精神がまっすぐに保たれるだろう。〔略〕あなたたちは、ついに他人にあんよひも Gängelband を引いてもらわずとも、自分自身を頼みとすることができ
る男たちとなったのだ。(GW1, 266)

カントは『純粹理性批判』において、判断力を教えることはできず、それは実例という補助車 Gängelwagen を通してのみ身に付けることができる⁽²⁹⁾と述べていた (KrV A133-134/B172-173)。ヘーゲルがここで「あんよひも Gängelband」というたとえを用いたとき、このカントの判断論が念頭にあったと考えることはあながち的外れではないだ

ろう。いずれにせよ、ベルン期の「イエスの生涯」においては、最後の晩餐は自律して道徳について判断することができる男たちの集まりであった。それにたいして、フランクフルトのヘーゲルにとってこの晩餐の意味は、「誰かと食べる」と飲むことは、合一の行為であり、感じられた合一そのものである」(GW 2, 234b) ということにある。つまりそれは、「愛の食事Mahl der Liebe」(GW 2, 232b)、「友愛の行為ein Akt der Freundschaft」(GW 2, 234f.d)なのであって、関係を築こうとする者たちの晩餐だったのである。

結論

以上のフランクフルト期の神学的テキストの検討——そしてそのベルン期の立場との比較——を通じて明らかにしたのは、ヘーゲルがフランクフルト期に到達したカント批判の立場が、現代ケアの倫理において議論されている関係倫理の論点と重なりあっていると見なすことができるということである。それは、普遍的な道徳性、ないし正義の原則——そしてその原則に個別事例を包摂し判断する道徳的判断の立場——にたいする根本的な批判であり、個別具体的な他者にたいする関係性の構築を重視する立場である。そしてまた、マグダラのマリアの物語に関して見てきたように、ここでの関係性には、現代のケアの倫理が重視する主体の「脆弱さ」⁽³⁰⁾にたいする視点も見られる。

しかし、ここでヘーゲルによって提示された関係倫理の立場は現代のそれよりもよりラディカルである。それは、正義にたいする「もうひとつの声」(ギリガン)あるいは、「正義の他者」⁽³¹⁾(ホネット)の提示にとどまるものではない。むしろ、従来の、そして現代規範理論において依然として主流のカント主義を越えたより高次の段階にそれは位置づけられる。正義の立場は愛の立場によって乗り越えられ、補完(ブレローマ)されなければならないのである。

しかし、このようにしてカントの道徳性にたいする新たな倫理の可能性を発見したヘーゲルは、すでにこのフランクフルト期の同じテキストにおいて、さらに先を見据えている。なぜなら、上記の「最後の晩餐」について論じたテキスト55において、愛と、愛の実現としての最後の晩餐の不十分さもまた指摘されているからである。「愛はまだ宗教ではない。したがってこの晩餐も、本来的に宗教的な行為ではないのである。なぜなら、愛における、構想力によつて客観化された合一は、宗教的崇拜の対象となり得るのだからである」(GW2, 232b)。それゆえフランクフルトのヘーゲルにおいてもすでに個別的な他者との関係としての愛は不十分なものとして位置づけられざるを得なかった。⁽³²⁾つまりさらに「宗教的なもの」が、反省との愛との合一、「愛のプレローブ」(GW 2, 246b)として要求されるのである。これにとどまらず、ヘーゲルはこの直後にイエナではすぎさま、この個別性の立場を離れ、思弁的な体系の構築へと向かつていくことになる。しかし重要なのは、ここで獲得されたカント批判の立場はその後一貫して維持されたということである。したがって、より普遍性を重視する後のヘーゲルの立場によつてこの関係倫理の立場が否定されたと単純にいうことはできない。

それでは、関係倫理はヘーゲルのその後の発展においてどのような帰趨を辿るのだろうか。ここではもはや、詳細に論じることができないが少なくとも次のふたつのことを指摘することができる。

第一に、イエナ期以降に発展する承認論の中に、この関係倫理の立場が取り込まれていくことである。承認論は一方で、本稿で指摘してきた個別具体的関係性を扱いながらも、それをイエスの愛が提示したような直接的、個別的な感情によつてではなく、反省を介した理性的な立場を通じて普遍性と媒介することを目指す議論として理解することができる。

第二に、そのことと関係して、関係倫理における他者への配慮は、「制度化」されていくということである。『精神現象学』の理性章の末尾では、カントの道徳性批判の文脈で、「隣人愛」が批判され、他者の福利の実現がより

普遍的な仕方である——つまり国家によって——実現されなければならないことがいわれている (GW 9, 230, 231)。このことを考慮に入れるならば、関係倫理はヘーゲルの社会哲学において、とくに国家論の中に発展的に解消されているということもできよう。⁽³³⁾

もちろん承認論と制度化——ヘーゲル社会哲学においてこのふたつは密接に関係し合っている——によって、ケアの倫理において関係倫理として提示された重要なポイント、個別具体的な関係への視点が抜け落ちてしまっているおそれも否定できない。このことは詳細な検討によって検証される必要があるが、ここではこれ以上掘り下げることはできない。少なくとも言えるのはそうした発展を通じて後のヘーゲルにとって宗教そのものが、哲学によって乗り越えられるものとなるのだということである。

略号

AA: *Kant's Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1900ff.

GW: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der

Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, 1968 ff.

KrV: Kant, *Immanuel, Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1956 (1781/1787).

・ヘーゲルのテキストの日本訳については以下を参考にした。

ヘルマン・ノール編『ヘーゲル初期神学論集I』久野昭・水野建雄訳、一九七三年

同『ヘーゲル初期神学論集II』久野昭・中埜肇訳、一九七四年

ヘーゲル『キリスト教の精神とその運命』伴博訳、平凡社ライブラリー、一九九七年

・『旧約・新約聖書』については以下を参照した。

『新改訳 小型聖書』日本聖書刊行会、二〇〇七年

参考文献

- Benhabib, Seyla, 1991, "The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory", Seyla Benhabib and Durlila Cornell (Ed.) *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Society*, Cambridge/Malden: Polity Press.
- Benjamin, Jessica, 1988, *The Bounds of Love. Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*, New York: Pantheon Books. (カ・ケン・ヤミン 『愛の拘束』 寺沢あつ恵訳 青土社 一九九六年)
- Dithey, Wilhelm, 1901-1906. *Jugendgeschichte Hegels*. in: *Wilhelm Dilthey's Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Stuttgart, 1990.
- Gilligan, Carol, 1993, *In A Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press. (キャロル・キリガン 『男の子と女の子のまじり合いの心理学』 日本隆史訳 青土社 二〇一二年)
- Habermas, Jürgen, 1983. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main.
- Hamacher, Werner, 1978. *pleroma-zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel*, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Der Geist des Christentums. Schriften 1796-1800*. Mit bislang unveröffentlichten Texten. Herausgegeben und eingeleitet von Werner Hamacher, Frankfurt am Main/Wien/Berlin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1907, *Hegels theologische Jugendschriften* nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, hrsg. von Herman Nohl, Tübingen.
- Hennrich, Dieter, 1971. Hegel und Hölderlin. In: derselbe, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main.
- Hölderlin, J. Ch. F. 1998, Seyn, Urtheil... in: J. Ch. F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*. Mit einer Einleitung herausgegeben von Johann Kreuzer, Hamburg; Felix Meiner.
- Honneth, Axel, 2000. Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik, in: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main.
- Jaeschke, Walter, 2020. Einleitung zu G. W. F. Hegel Frühe Schriften. Frankfurter Manuskripte und Druckschriften. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg.
- Jamme, Christoph, 1983a. „Ein ungeliebtes Buch“. *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Hegel-Studien Beiheft 23, Bonn.

- Jammé, Christoph, 1983b. Liebe, Schicksal und Tragik. Hegels „Geist des Christentums“ und Hölderlins „Empedokles“, in: Christoph Jammé und Otto Pöggeler (Hrsg.), *Frankfurt aber ist der Nobel dieser Erde. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, Stuttgart.
- Kohlberg, Lawrence, 1981, *The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco: Harper & Law.
- Kohlberg, Lawrence, Levine, Charles and Hewer, Alexandra, 1983, *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*, Basel/ München/Paris/London/New York/Tokyo/Sydney: S. Karger.
- 久保陽一 一九九三『初期ヘーゲル哲学研究 合一哲学の成立と展開』東京大学出版局
- Kubo, Yoichi, 2002, *Der Weg zur Metaphysik. Entstehung und Entwicklung der Vereinigungsphilosophie beim frühen Hegel*, München.
- Metz, Thaddäus and Miller, Sarah Clark, 2013, “Relational Ethics”, *The International Encyclopedia of Ethics*. Edited by Hugh LaFollette, Chichester : Wiley-Blackwell.
- Noddings, Nel, 2013, *Caring. A Relational Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley/Los Angeles/London: California University Press.
- Norlock, Kathryn, 2019, “Feminist Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/feminism-ethics/>>.
- 大河内泰樹 二〇〇六「規範と暴力に対する倫理的な態度——パトラーにおける批判と倫理」『現代思想』第34巻12号
- 大河内泰樹 二〇一六「リベラリズム批判としての承認論——「正義」と「善」の関係をめぐって」田中拓道編著『承認——社会哲学と社会政策の対話』法政大学出版社
- 大河内泰樹 二〇一九「基礎付けなき判断——「政治的なもの」としての反省的判断力とその拡張」田畑真一・玉手慎太郎・山本圭編『政治において正しいとはどういうことか ポスト基礎付け主義と規範の行方』勁草書房
- 岡野八代 二〇二二『フェミニズムの政治学』みすず書房
- Rosenkranz, Karl, 1844, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin.
- Sayama, Keiji, 2004, *Die Geburt der bürgerlichen Gesellschaft. Zur Entstehung von Hegels Sozialphilosophie*, Berlin/Wien.
- Sander-Staudt, Maureen, 2023, “Care Ethics,” *Internet Encyclopedia of Philosophy*, URL = <<https://iep.utm.edu/care-ethics/>>, January 1., 2023

注

(1) 本稿は、二〇二三年二月十六日にイエナ大学で行われた、研究会議「Religion in und nach der Klassischen Deutschen Philosophie」にて報告した「Die rationale Ethik Jesu und Kritik der Gerechtigkeit in Hegels Frankfurter Schriften」の報告原稿を日本語に翻訳し、タイトルも含めて修正・加筆したものである。同研究会議に招待いただいたイエナ大学の岡崎龍氏と有益なコメントをいただいた参加者のみなさんにこの場を借りてお礼申し上げる。

(2) Ditley 1901-1906.

(3) ノール編『ヘーゲル初期神学論集』Hegel, 1907.

(4) Jaeschke 2020. ちなみに、これもイエナ期に結実することになるヘーゲルの経済学との取り組みも、この時期にさかのぼることができ²⁰ (Rosenkranz 1844, 86; Sayama 2004, Teil 1; Jaeschke 2020, x)。

(5) こうした主張は、日本ではとくにケアの倫理を支持する論者たちには意外に思われることだろう。ケアの倫理の立場からのヘーゲルへ言及として、すでに岡野 (二〇二二、一九八一-二〇九) による批判がある。その際、岡野は、ジェシカ・ベンジャミンの『精神現象学』解釈 (Benjamin 1988, 31-34 = 一九九六、四六一-五三) にもつばら依拠しているが、ベンジャミンによるその批判の要点は、1. ヘーゲルの承認概念が自立した主体を前提していること、2. 承認関係を主人による奴隷の支配に行き着くと考えていること、の2つである。しかし、このベンジャミンによる批判は、『精神現象学』という特殊なコンセプトを持った著作の性格を理解していない点で大いに問題がある。まず第一に、『精神現象学』は「自然な意識」が、自らの立場の誤りに気づきながら次の意識へと進んでいくという構成をとっており、ベンジャミン／岡野はこの意識の経験の順序 (認識の順序) を発生論的順序 (存在の順序) と取り違えている。ベンジャミンがもつばら参照する自己意識章においても、こうした構成に則って自己意識の自立性の根拠が、他者への依存にあることに気づかれていくプロセスが承認として理解されているのであり、ベンジャミンの理解とは全く逆に他者関係が、自己の自立性の根拠となっていることが描かれているのである。つまりそこで描かれているのは、他者依存が自立性を成立させるという逆接であるが、これが無視されてしまっている。第二に、ベンジャミンは、ヘーゲルが「われわれにとって」「意識にとって」の記述を区別していることを見落としており、とくに「われわれにとって」「承認の概念」として現れているものは「自己意識章」においては成立していないことが理解されていない。それゆえに、主人と奴隷の関係は、意識の展開のこの段階において生じる、承認の失敗の帰結であるにもかかわらず、ベンジャミンは上記のようにヘーゲルにおいて承認は主人による奴隷の支配に帰着

すると主張するのである。むしろ、ここでは承認の成立は先延ばしになっているのであって、本来の承認は主人奴隷関係を帰結するはずなどないのである（一般に、精神章の最後の良心章で承認は成立すると解釈されている。筆者の自己意識章解釈については、大河内（二〇一六）、良心章解釈については大河内（二〇〇六）を参照されたい）。

本稿が目指すのは、ケアの倫理の観点からこうした『精神現象学』の承認論を擁護することではない。筆者は、最後に結論で示唆するように、イェナ期以降のヘーゲルの承認論は、ケアの倫理の本質的な論点である関係倫理の立場から発展したものであっても、それ自身をケアの倫理あるいは関係倫理と呼ぶことができるとは考えていない。しかし、そうした承認論の発展の出発点において、ヘーゲルが関係倫理的な着想を持っていることを踏まえることが『精神現象学』や、他のいわゆる体系期の承認論を理解する上でも重要であると考ええる。

- (6) ケアの倫理についてはここで言及するギリガン以降大きな理論的発展と複雑な論争があるが、とうてい本稿でその全体を踏まえて議論することはできない。「ケアの倫理」の現在までの見取り図を与えるものとしては、Norlock 2019, 23; Sander-Staudt 2023)。関係倫理がケアの倫理の重要な側面であることは否定できないがそれに尽きるわけではなく、逆に関係倫理は、ケアの倫理の専売特許であるわけでもない。Metz/Millerは「関係倫理 relational ethics」として、「フェミニズムとケアの伝統」とならんで「儒教的伝統」および「アフリカの伝統」を扱っている (Metz/Miller 2013)。
- (7) Kohlberg 1981. また、Habermas 1983, 139を参考にした。
- (8) Kohlberg 1981, 155, 166-167; Gilligan 1993, 27 = 二〇二二 一〇三。
- (9) Kohlberg 1981, 162, 193; Kohlberg, Levine, Hewer 1983, 50; Benhabib 1991.
- (10) 「エイミーはこのシレンマが、道徳的な論理を用いれば自己完結できる問題だととらえることができないため、その解決策を導くための内的構造を理解出来ていない」(Gilligan 1993, 29 = 二〇二二 一〇六)。
- (11) Gilligan 1993 = 二〇二二 第一章。
- (12) ノディングスは、care for と care about の区別について論じている。彼女によれば、前者が対面的で具体的な関係を表すのにたいして、後者はそうした具体的関係を離れて、たとえば公衆全体といったより普遍的な配慮を意味し、その限りで正義への動機づけとなり得る (Noddings 2013, xxiii-xxiv)。ノディングスは『ケアリング』の二〇一三年版では、サブタイトルを旧版の「倫理と道德教育への女性的 feminine アプローチ」から「倫理と道德教育への関係的 relational アプローチ」に変更しこの方が適切だとしている。

ノディングスは、ケアの倫理という言葉を避けるわけではないが、このことは彼女がケアの倫理の本質として見出しているのが「関係」であることを物語っている (Nodding 2013, xiii)。

(13) フランクフルト期ヘーゲルの代表的な研究としては、久保 一九九三「Jamme 1983a」。

(14) そこに、ヘルダーリンの「合一哲学」の影響を見る見解が一般的ではあるが (Henrich 1971; Jamme 1983b; 久保 一九九三) ここでは、同時代の影響関係——ないしコンストラクション——については扱わない。

(15) 一七九五年以前に書かれたと思われる断片 *man mag die widersprechendste Betrachtungen..* (「キリスト教の実定性初稿」) ではすでに、「ユダヤ民族の悲惨な状態 *Der traurige Zustand der jüdischen Nation*」について述べられている。それによればユダヤ民族の「精神は杓子定規の掟の重荷の下で押しつぶされてきた」のであり、さらにこの「精神に残されていたのは、自ら自分に課したのではない法にたいする奴隷のこうした服従にたいする依然として頑固な自尊心でしかなかった」(GW 1, 282) とされる。

(16) 「その(ユダヤ人の) 民族の解放者は、またその立法者にもなった。このことが意味するのは以下のこと以外ではあり得ない。つまり、この民族をひとつのくびきから解放した者が、この民族にもうひとつ別のくびきをつけることとなったのだということである。自分自身に法を与える受動的な民族というのには、矛盾であろう」(GW2, Text 48, 46b)。

(17) 聖書を超自然的なものを排して読もうとするヘーゲルの姿勢は旧訳聖書に関しても一貫している。たとえば、モーセが長老たちとイスラエルの民を説得するために神に与えられた奇跡をおこす能力も (出エジプト 4)、後に同じことをエジプト人の奇術師たちが行ったという記述を受けて (同 7-22)、「たんなる人為的な「わざやKünste」と理解されている (GW2, 45)。

(18) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft*, AA Bd. VI, S. 63

(19) 正確にはヘーゲルは「教会と国家を統治するヨーロッパの司教 *dem Kirche und Staat regierenden europätschen Prälaten*」と「清教徒 *Puritanen*」をあげているが (GW 2, 152)、「いずれにせよ」で、ヘーゲルがイエスの宗教と歴史的キリスト教を区別していることは明らかである。

(20) ヘーゲルはここで、普遍的な義務命令が持つ矛盾を指摘する。それは、特定の状況に当てはめられたときに、この義務の形式にたいして与えられたその内容は、具体的であるかぎりで制約されたものでありながら、普遍的でもなければならぬという矛盾である。

(21) 「道徳法則にたいする尊敬」ということばで、ヘーゲルがカントの道徳論を意識していることは明らかだろう (AA IV 400f; V, 78)。

(22) ヘーゲルは確かに、「イエスの生涯」でも聖書のこの箇所を引き、ほぼマタイ第5章17を翻訳する形で次のように記している

が、それ以上の思想的深まりは示されていない。「私が、律法が通用しないことを説くために、律法への拘束を廢するため、やってきたなどと信じてはならない。そうではなく私は律法を完全なものとするためにやってきたのだ」(GW 1, 216b)。この「完全なものにする vollständig machen」が「律法の欠如を満たす Ausfüllung des mangelhaften der Gesetze」(GW 2, 157b)、「律法の補完 Ergänzung des Gesetzes」(GW2, 163b)ないしは「可能性の代補 complement der Möglichkeit」(GW2, 158b)と理解されることよって初めて、聖書のこの箇所は、ヘーゲルのイエスの宗教理解における中核的意味を持たされることになる。

(23) ただし、文中では名詞形ではなく能動態・アオリスト・不定形 *ἠνθόω* (満たすために)。

(24) 例えば、Hamacher 1978: 久保 一九九三、二二九。

(25) Gilligan 1993 = 二〇一三。

(26) ヘーゲルは言う。「マリアの民族 (ユダヤ人) のこの時代は、なるほど美しき心が罪なく生きることの「でき」なかったような時代のひとつであった」(GW 2, 223b)。

(27) ヘーゲルによればそれは「イエスの物語の内での「美しいもの」と名指されている唯一のもの」(GW2, 222b) である。

(28) よく指摘されるように、ここに判断 *Urteil* が根源的な分割 *ur-teilen* であると見なすヘルダーリンの影響が見られることは言うまでもない (Hölderlin, 1998)。

(29) これについては大河内 二〇一九を参照。

(30) 岡野 二〇二二、一七六一―一八四。

(31) Honneth 2000.

(32) 久保 一九九三、二五七。さらに久保 (一九九三、二七三―二七四) は、ベルン期とフランクフルト期で、晩餐と宗教的行為の関係が反転していることを指摘しているが、そこで、最後の晩餐の意味合いが両者の間で異なっていることを見落としている。つまり、ベルン期にはカントの宗教論に則って、道徳性が宗教的行為よりも高次に位置づけられていたが、フランクフルト期には、愛の関係としての晩餐が、カントの道徳性を乗り越えるものとされ、その先に宗教的な行為が位置づけられているのである。このことから、両者の間で宗教的行為自体の意味合いが変化したと結論づけなければならない。

(33) ここに *Neddings* が *care-for* から *care-about* への接続を見ることができよう。

(筆者 おうこうち・たいじゅ 京都大学大学院文学研究科教授／西洋哲学史 (近世))

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

Die Ethik als „Kritik der Gerechtigkeit.“ Die Christologie Hegels in seiner Frankfurter Zeit und die „care ethics.“

von

Taiju OKOCHI

Professor Faculty of Letters
Kyoto University

In diesem Aufsatz möchte ich behaupten, dass Hegel in seinen theologischen Texten, die er in seiner Frankfurter Zeit verfasst und später von Herman Nohl als „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ herausgegeben wurden, die ethische Stellung antizipiert, die heute unter dem Namen „care ethics“ diskutiert wird. Dort bietet er seine Interpretation der Evangelien des Neuen Testaments dar und versteht damit Jesus als Reformier des rigoristischen Judentums, das insbesondere in den Pharisäern verkörpert ist, die fordern, den universalen formalen Gesetzen unbedingt zu folgen. Aber Hegel findet in diesem Judentum ein Analoges zur Kantischen Moralitätslehre und interpretiert die Lehre Jesu als eine alternative Stellung für diese. Diese Kritik der Kantischen Moralität weist eine deutliche Parallele zu der gegenwärtigen Kritik der Gerechtigkeitsethik durch die „care ethics“ auf.

Dies möchte ich dadurch nachweisen, dass ich zuerst die Stellung der gegenwärtigen „care ethics“ aufnehme. Dafür werde ich auf die Schrift einer ihrer Begründerinnen, Carol Gilligans *Eine andere Stimme (In a Different Voice)* von 1982 zurückgreifen. Anhand dieser Schrift werde ich zeigen, dass Hegel an die „relationale Ethik“ anschließt, welche Gilligan dort dargeboten hat. Zweitens möchte ich die Pointe von Hegels Interpretation des Judentums kurz zusammenfassen, um damit nachzuweisen, dass das Judentum, das Hegel in der Interpretation der Lehre Jesu in den Evangelien kritisiert, mit der Stellung der

Gerechtigkeit, die in der „care ethics“ kritisiert wurde, parallel zu führen ist. Drittens werde ich die Behauptung aufstellen, dass Hegel die Lehre Jesu als eine „relationale Ethik“ darstellt, die ich dann abschließend mit Hegels Evangelien-Interpretation eng führe, und zwar viertens in seiner Interpretation der Bergpredigt und fünftens in der Geschichte über Maria Magdalena. Mein Ziel besteht also insgesamt in dem Nachweis, dass Hegel aus den Lehren und Taten Jesu die „relationale Ethik“ herausbildet.