

近代公教育原理「世俗性」と現代ドイツ・フランスの宗教教育

—— (5) ドイツの世俗化、世俗性、世俗主義 B ——

吉 澤 昇

はじめに

今回は宗派對立期の神聖ローマ帝国における世俗化・世俗性について、マルチン・ヘッケルとヴェルナー・ログーフェルトそれぞれの労作に依拠して考察を試みた。この時期の宗派對立や宗教教育の実態は、よく知られていない。日本では最近西洋史研究者がドイツ敬虔主義による民衆教育について、論文を公刊している。ドイツでも、フンボルト大学のハインツ・シリング教授やシュテファン・エーレンプライスなどドイツ史の研究者が、宗派對立期の教育について成果を発表している¹⁾。しかし教育学研究者には宗教や神学と係わるのを忌避する傾向がある。エルカース教授などが『排除された遺産—宗教や神学との係わりのある教育Das verdrängte Erbe. Pädagogik im Kontext von Religion und Theologie』(2003)と呼ぶ²⁾のである。忌避を克服するドイツでの試みが紹介され、日本でも宗教や神学と教育との係わりが研究されることを期待する。

本稿ではまず前回検討したヘッケル教授の論文「ドイツ国教会法の展開における世俗化問題」(1984)の、フランス革命後の論述を考察する。ヘッケル教授は、清水望教授の大著『国家と宗教—ドイツ国教会法の再構成とその展開』(1991)に多く引用されている老硯学である。ヘッケル教授は1997年7月に、ブランデンブルグ州で宗派的宗教教育に代わって必修義務とされた「生活形成・倫理・宗教教養 (LER)」科について、詳細な意見書を公表した。それは福音主義教会に属する16人の生徒と8人の親が申し立てた憲法異議について、憲法裁判所の審議に当てられる文書 (Verfassungsbeschwerde) である³⁾。ヘッケルはこの文書の他にも『福音主義教会法雑誌』や単行本で、このLERや現在の宗教教育について最近まで論じている。世俗化社会と宗教教育のテーマについて、無視できない研究者である。

今回はヘッケルの論文の第11節まで検討した。そ

こでは啓蒙思想が社会に影響を与えた時期に、国家権力の世俗的な根拠づけがされ、世俗的な法制に近代的な寛容の原理が位置づけられたことや、個人に認められる法・権利が世俗的に解釈されるようになり、教会・セクテ・世界観団体などの宗教共同体が国家から分離したり解放されたと指摘している。ヘッケルの見解では近代的国家教会法は、この時期に世俗的形式の姿で成立したという。「宗教的共同体は、世俗的国家で固有の宗教上の精神的自己責任の範囲内へ解放されるとともに、国家の実定法の外的世俗的枠組みの内側に嵌め込まれた」(S.58)とまとめている。これがどの具体的な歴史的事件や制度に当たるかは指示されていない。18世紀半ばのイエズス会追放と会全体の解散、プロイセンやオーストリアの<上から>の改革などが、該当する歴史的経緯だろう⁴⁾。ヘッケルの見解は、有名な「ドイツはもう国家ではない」に始まるヘーゲルの『ドイツ憲法論 (国制論)』(1798-1802)で述べられている悲観的展望とずれている。このずれを考察するのは他日の機会に譲り、ヘッケルは神聖ローマ帝国末期について、次のようにまとめている。「国家の実定法のこのようなく世俗化>を通して、世俗的国家は宗教共同体に宗教的發展の自由を容認すると同時に、国家は宗派對立時代には脅かされていた世俗的領域における国家的統一・独立・自由を襲う緊張から解放された。当時、法形式的世俗化は、世俗的な目的と機能にも、同時に宗教的なそれにも、それぞれambivalentに役立っていた」(S.58-59)。ヘッケルの論述は、ここからヘーゲルとヘーゲル学派とを対象にする12節へ移る。まるでヘーゲルを解する鍵が、ambivalentに世俗と宗教の渦中に巻き込まれているその時代だというように。従ってヘッケルは、1803年のいわゆるDie große Säkularisation (教会財産没収)には全く言及していない。今日、ドイツのギムナジウムでは、19世紀の始点として教えられているのだが⁵⁾。

本稿も当初、1803年問題から、フランス革命にお

ける財産権問題、J.リッターの「Person und Eigentum」を手がかりとしたヘーゲル論、ブルードンのフランス革命論と私有財産論などを素材として、世俗化を考えようとした。ヘーゲルも『宗教哲学講義』などで、修道三誓願にこだわった記述をしているので⁵⁾、キリスト教と私有財産のテーマは、近代理解の一つの入り口である。しかし、今回は準備不足でテーマを変更した。

ヘッケルのヘーゲル論は、『歴史哲学講義』で用いられている Verweltlichung とその転意を中心としている。その引用は本稿の結末にするが、大意は Verweltlichung の否定的含意での使用から Einweltlichung⁶⁾ と言い表してもよい、積極的な(つまり自由と理性というキリスト教の原理が世俗世界に浸透してゆくという)意味概念に転換していく点にある。「宗教的なものの世俗世界化」と表現する人もいるが⁷⁾、もっと ambivalent にも受容されていた。たしかにヘッケル教授も、ヘーゲル右派によるヘーゲルのテーゼ<キリスト者の人倫的完成>の継承よりも、「ヘーゲルのテーゼを否認するのが、19世紀以降、世俗化をめぐる哲学的論争で肝要とされた」(S.59-60)と見る。「世俗化は<解放—闘争概念>として定義され…宗教と哲学との和解ではなく、哲学的思考を神学から解放し、神学的伝統を克服するのが時代の合言葉となった」(S.59)…世俗化の主体は教会でもキリスト教でもなく、非キリスト教もしくは反キリスト教的な意味での世界であった…ヘーゲル左派はこのような世俗性観念を、歴史哲学的必然性にそって多様な形式で展開した (S.60)」と、ローテやシュタールよりも急進左派を重視している⁸⁾。

ヘッケル教授の世俗化論で特徴的なのは、ヘーゲル左派の遺産を1848年第一回ドイツ国民議会の審議議事録に豊富に見いだしている点である。ヘーゲルとの関連では、「キリスト教の実定化硬直化」をめぐる論議がある。「実定的宗教 positive Religion の神学的本質を除去して宗教を人間的なものとし、哲学的に<変質させ>昇華させようとして」キリスト教の世俗化を求めた主張も、また宗教的なものを国家は無視せよとか、宗教や教会を根絶すべきという主張も、議事録に残されている (S.61)。

これら3月革命期の急進的な主張を検討した上で、ヘッケル教授は次のように概観している。19世紀から今日まで、自由なドイツ国家教会法の探った方向は、「宗教になる自由も、宗教から自由になる

ことも die Freiheit zum Religiösen wie von Religiösen」も認める「中庸な立場だ」(S.62)。それゆえにヘッケルは「ヘーゲル諸派がそれぞれの欲求から、国家に委ねられるべきとした<宗教的>であり、かつ<世俗化された>ものを、国家の制度にしあげることは実施されなかった」(S.62)とみる。

ビオ9世の謬説表 Syllabus (1864) やビスマルク政権下の文化闘争 (1871-78) の時期に世俗化・世俗性をめぐる状況はさらに複雑になる。いわゆる世俗主義 Säkularismus という語が、ドイツで1866年に登場する⁹⁾。社会思想的な問題構制はそれ以来変貌したのか、その展開は現在克服されたのかなどが、次回以降本稿で問われることになる。

第1章 現代ドイツの宗教教育からヘーゲルのキリスト教批判を考える

チュービンゲンの神学校 Stift は、ネッカー川から Klosterberg を登った高台にそびえている¹⁾。キリスト教についてヘーゲルが書き残した考えは、ディルタイの Die Jugendgeschichte Hegels (1905) 『ヘーゲルの青年時代』(1976) とノールの Hegels-theologische Jugendschriften (1907) 『ヘーゲル初期神学論集』(1973) の公開後研究されてきた。その結果、青年期の草稿を対象にした研究と、ベルリン大学を中心にする体系期の諸講義を対象とする研究とに関心が分断する傾向がある。『精神現象学』(1807) を公開してからベルリン大学で初めて宗教哲学を講義する1821年までは、「不作の14年」といわれ²⁾、初めてヘーゲルを読む人は、青年期ヘーゲルのキリスト教と体系期のそれと合一した像を、容易に描けない。本稿はヘーゲル研究専門家から苦肉の策と誹られるとしても、現代ドイツの宗教教育を理解していく下記の5視点を設定し、暫定的にその視点からドイツの世俗化過程でのヘーゲルの位置を探っていく。

キリスト教教育の伝統は、ドイツでいくつかの視角から批判を受け、革新が試みられている。基本法第7条第3項は、小学校からギムナジウムまでの公立学校で、宗派的宗教教育が正規の教科とされると規定している。現実には連邦参加各州が州憲法などで、宗派的宗教教育に参加しない生徒についての規定を設け、それに従って代替教科を学ぶ生徒が多い。ブレーメン州やブランデンブルク州では、宗派的宗

教教育そのものを必修とせず、他の試みでキリスト教の伝統と市民生活との接点を求めている。下記の5点のうち3点は、宗派的宗教教育に批判的な代替教科設定の考え方に関連するもの、残りの2点はそれらの基礎ともなる、国家と宗教、歴史的存在としての人間と文化という視点であり、それらを手掛かりに、第2章で世俗化・世俗性原理の歴史におけるヘーゲルの位置を考察していく。

(1) 宗派的宗教教育に対置されている現行の特殊例は、ドイツ統一後、ビルトラ女史の努力によりブランデンブルク州で、まず実験校で試行され、1996年から必修教科とされた「生活形成・倫理・宗教教養(LER)」である。この試みは、40年間の無神論教育を経過した社会で、教会を知らない子どもとキリスト教との接点として、かつて福音主義教会で教理を教えるKatechetinだったビルトラが、文相として公立学校へ導入した。目標は生活共同体の再建と個人のアイデンティティの確立で、教科を越え全教科領域で取り組む人間教育となっていくことを出発時の1992年には期待していた。カトリックと福音両教会の反対や異議にあって、曲折を経て現在は「生活形成・倫理・宗教教養 Lebensgestaltung, Ethik, Religionskunde」と称する必修教科になっている。その民間教育運動という性格もあった旧東独治下の経過や、『Hinweise zum Unterricht授業指針』(1994)から理解すれば³⁾、権威主義的な教化に対し、実生活に即した倫理共同体での人生を各人が創造していく展望で、徐々にカリキュラムと授業方法が形成されている。青年ヘーゲルのキリスト教論は、<生を死滅させる実定性Positivität>を批判対象としていた。ブランデンブルク州のLERも、12年間のナチズム、40年にわたる東独政権という権威主義崩壊に直面して、単なる内面的自律道徳やアイデンティティ形成論ではなく、多元的社会の生活共同体に生きる個人の人生を価値付ける教育として特色がある。

(2) 第2の方向は多くの州が州憲法や学校教育法で、倫理や実践哲学を宗派的宗教教育の代替教科と規定している試みである。キリスト教は内面道徳や掟だけが、教えの内実ではない。しかし十戒Dekalogは人生の初期に教え込まれ、罪責感情のなかでキリスト者は人となった。ドイツでは近代教育の成立

と重なって、Gewissens-und Gesinnungsbildung(良心、心術教育)が人間形成論の中心とされ、キリスト教的完徳への道にとって替わった⁴⁾。

代替教科としての倫理や実践哲学それにニーダーザクセン州の「価値と規範」を選択する生徒は、現在ますます増加している。かつては学校とGemeindeにまたがって宗派的な宗教教育を中心に教科書を出版していた50社近い出版社のカatalogにも、倫理や哲学の教科書が豊富に収録されるようになった。表紙タイトルにも倫理・哲学を含むことが明記されるようになった。もとより倫理・哲学には、キリスト教の伝統に基づかない考え方、例えばベルリンのFreidenker自由思想家やライプツィヒのMilitzke verlagの教科書もあり、このキリスト教系カatalogの取捨選択にも興味がもたれる⁵⁾。

(3) 第3の方向は、代替教科として倫理や実践哲学という限定した内容でなく、哲学全般を学ばせる選択である。倫理や哲学の他に代替教科が模索されたこともある。1966年6月27日制定のニーダーザクセン州公立学校教育法第5条第6項が、宗派的宗教教育を拒否した生徒に「教養としての宗教教育 Religionskunde」を学習させると規定していたが、後に「価値と規範」に変更された。1970年代以降は哲学を代替教科とする州が出現した。キールやリュベックなど旧ハンザ同盟都市があるシュレースヴィヒ・ホルシュタイン州で、1971年1月11日の州文部省令で「哲学入門 Philosophische Propädeutik」が、宗派的宗教教育の代替教科とされた。1978年にハンブルグ大学に着任したE.マルテンス教授が子どもや青年が学ぶ哲学の教授法について研究を進め、キールとハンブルクで公立学校生徒を対象とする哲学授業について研究されてきた。ドイツ統一後、近接しバルト海に面するメクレンブルク・フォアポメルン州も、宗派的宗教教育の代替教科として「哲学」を1996年5月15日の学校教育法で導入した。代替教科なのか、選択必修なのか、現場で今も理解が異なっているが、宗教を学ぶ生徒の倍以上が選択している(特に理系ギムナジウムでこの傾向は強い)。両方を聴講している生徒もごく少数いる。2006年に参観した授業を紹介する余裕はないが、倫理・道徳との相違、それに唯物論やマルクス主義の影響力の存続を確認できたことを付言しておく。世界観や人間観全体を形成する努力が、担当教師に根強い。な

お、ギムナジウムで哲学を教えている教師が、大学で「哲学教授法」を講師として担当している。

哲学の授業と倫理・道徳のそれとの相違については、マルテンス教授も次のように書いている。「倫理・道徳に限定すると、近代の啓蒙の精神に反して、国が整備した道徳を教えることになる」⁶⁾。メクレンブルク・ファオボンメルン州の現行規定は、2006年2月13日制定の学校教育法第7条で、次の内容を含んでいる。小学校と中等第1段階では「Philosophieren mit Kindern子どもたちと哲学する」、中等第2段階では「Philosophie哲学」を、宗教教育を受講しない生徒は学ぶと規定されていて、代替教科という表現はない。グライフスヴァルト大学神学部で宗教教育を担当するローゼンシュトック教授も、宗教と哲学とはGleichstellung同等に位置づけられていると断言した⁷⁾。それは学校教育法で宗教と哲学がグループとされ、テーマが統合的に教授されるという発足時の趣旨からも頷けるが、現場では水と油の関係に見えた。

各学校段階ごとにカリキュラムがある。すべてを紹介できないが、中等第1段階（5、6年生）には、何を知り得るか、何をなすべきか、何を希望したらよいか、人間とは何かの4テーマが基本で、各学年ごとに細目が提示されている。カント哲学の全体構成そのものである。LERについても、哲学についても、カリキュラムと現場の授業との間には、想像できない落差があるので、授業現場を見ないで規定からだけでは実態を誤解してしまう。

宗派的宗教教育を学ばない生徒が、哲学を学ぶか倫理・道徳を学ぶかは、重要な研究テーマとなる。欧米ではカントやフランス革命以降、多くの論議や研究がこのテーマをめぐる相対峙しただけでなく、制度としても対峙している。日本では教育再生会議が、道徳を教科にするという提言を突然つけた。中教審の会長は否定的な考えを示したが、教育再生会議はまだカント以前の「鎖国時代」に閉じこもっている⁸⁾。

ヘーゲルはプロイセン文相に、ギムナジウムでの哲学教育について、重要な書簡を送っている。ヘーゲルとつながりのあるフランスのクーザン(1792-1867)も中等教育での哲学教育について無視できない仕事を残している⁹⁾。詳細は第2章に述べるがヘーゲルは「宗教を超えて哲学へと導かれ」、「キリスト教の教義学を哲学的概念において再建し是認

しようとした」とも解されている¹⁰⁾。教育再生会議の提言は、ヨーロッパの宗教と道徳・哲学との係わりが、明治以来日本で理解されることなしに、欧米の近代教育が導入されたことを示している。

(4) ヘーゲルはKlosterbergの神学校時代(1788-1793)に『民族宗教とキリスト教』という手記を書き残している¹¹⁾。金子武蔵博士は『ヘーゲルの国家観』の第1章「ヘーゲルの問題」の大半をこの手記の考察に当てている。ヘーゲルの生涯にわたるテーマは、ギリシャのポリスへの憧憬に原風景があり、そこから共和国（倫理共同体）での政治と宗教との結びつきがイメージされていた。『法権力の哲学』第270節の従来の読み方から、政教分離をヘーゲルは主張したと受け取る人もいる。新聞で「ヨーロッパ型社会で…宗教など人間の内面の部分が私的領域に位置づけられれば、それは政治という公的領域から独立したものとなりうる」と論評する政治学者もいる¹²⁾。これはフランスの例をもってヨーロッパの典型とする最近日本の傾向が招来した見解だが、フランスを含め、宗教と国家の関係はより複雑である。特にドイツの場合には、国家教会法という学問の存在が示すように、国家と宗教は単純に公私と分断できない。ヘーゲルの思索でも、時には緊密な係わり合いを、時には分離を、そしてあるべき統合を生涯にわたって模索している¹³⁾。

(5) ヘーゲルの『宗教哲学講義』新版を編集したヴァルター・イエシュケは次のように書いている。「ヘーゲルは他にほとんど例を見ないほど歴史の問題を意識していた哲学者であり、彼の体系もことごとく歴史哲学として特徴づけることができる」¹⁴⁾。この言葉は加藤尚武教授によって一刀両断に否認されたが、ヘーゲルの歴史哲学は、日本でも昭和初期から広く影響力を持っていた。三木清の「彼の数多い著作のなかでは一番まとまりのある、しっかりした著作」（宮川透）とされる『歴史哲学』（1932）にはじまり、「ヘーゲルを真似ていわば世界史の哲学を描く」京都学派の「世界史の哲学」に至る時期が典型的である。その時期に吉満義彦は「近代超克の神学的根拠」と題して論文を残している。そのなかで吉満はヘーゲルの『歴史哲学』の叙述を紹介し、ヘーゲルにおけるキリスト教の消滅を語っている。

「その聖地回復の十字軍のおり、西欧はこの聖墓畔

に東洋と永遠の別離を告げて、主観的無限自由の原理を捉えた…くかくて基督教国なるものは全体としては再び登場しないことになった>と述べている如く、実は近代的内面性敬虔なるものは、人間中心的な合理主義とリベラリズムの精神に墮して、単に外的精神王国の統一理念のみならず、内面的宗教性そのものの自己解消ともなった」¹⁵⁾。

この吉満の言葉に代表されるヘーゲル歴史哲学に対するカトリック側の否定的見解は、日本の半澤孝磨やフランスのヴァンクールなどにも共通している。吉満と同じく、ヘーゲルの歴史哲学におけるキリスト教の消滅を告発している。

加藤尚武教授の批判は論文「革命の死んだ日に歴史が生まれた—ヘーゲル哲学における〈歴史〉」¹⁶⁾では次の3点を中心にしている。①存在に認められる弁証法的論理の歴史性と国家論の部分としての歴史哲学との〈断層〉、②世界史を直線的な3幕芝居とする歴史哲学に対応して、世界宗教の論理的展開が3段階とされる錯綜・虚妄、③宗教が国家を生む世界史のドラマの終幕で、プロテスタンティズムが教会と国家の対立を解消し、世界史の目標が実現されるというおぼつかない論理。

この批判を読むと、体系期のヘーゲルの歴史哲学が地雷原のように見え戸惑いを感じる。今回は体系期以前に足踏みするだけである。青年ヘーゲルのキリスト教批判のなかに、人間と宗教との係わりを歴史的に理解する一助を求めていく試みにとどめる。

第2章 青年ヘーゲルにおける人間の自由への問いとキリスト教批判

これから前章で提起した5点に沿って、ヘーゲルのキリスト教批判を考察していく。のっけからキリスト教批判と言い切るのは、研究論文として妥当ではないと思われるかもしれない。ヘーゲルは、自分こそキリスト教信仰を代表していると公言している¹⁾。しかし「強迫的に神中心主義の教条を保持した日本のクリスチャン」²⁾といわれる日本的キリスト教の、しかも修道院で育てられた生活感情は、ヘーゲルのその言葉に距離を禁じえない。研究対象への疑惑の感情は隠さず前提としていきたい。

ヘーゲル研究について、かつて大学が荒れすさんでいたところに、船山信一が「『若いヘーゲル』研究の前進は、ヘーゲル哲学の本堂＝《論理学》や山門＝

《精神の現象学》の研究を押し進めたか」という問いかけをしている³⁾。それはディルタイやルカーチの、また日本では細谷貞雄教授の『若きヘーゲルの研究』などに対する疑いであった。それに応ずるように平凡社の「世界の思想家シリーズ」でヘーゲルのテキストは、「体系期の思想に限定する方針」で構成されている(1976)。しかしこの30年間に、ヘーゲル像は異なるイメージで理解されるようになった。『思想』第913号(2000)に掲載されている書評「崩落するヘーゲル像」によれば、「壮大な哲学体系(＝大伽藍)であるというヘーゲル像が…崩れつつある」という。この崩落の一因は「従来の全集に収録されている歴史哲学、宗教哲学…いずれの講義録も…糊と鉄で作られたつぎはぎ細工で…誤ったヘーゲル像の再生産にしかならない」ことにある。だから船山教授が守ろうとした「本堂」や「山門」を中心とする大伽藍も、贋造が混じっていたり、瓦解している堂塔もあるということになる。しかも残念なことに、一般によく用いられるズアカンプ社の20冊本ヘーゲル全集では、青年期ヘーゲルの草稿すべてが収録されていない。ノール編との異同も知りにくい。また日本での翻訳も、寄川教授の新約を除いてわかりにくい。初期草稿の新しい訳が望まれる⁴⁾。

(1) 倫理的共同体での民衆の生活・人生と宗教

ヘーゲルについて金子武蔵博士は「民衆の教育者 Volkspädagoge になろうとした性格が、晩年の法哲学に至るまで依然として生きている」と語っている⁵⁾。チュービンゲンの神学校で生活していた時期にヘーゲルが執筆した『民族宗教とキリスト教 Volksreligion und Christentum』には、この民衆の教育者の姿が読み取れる。この草稿は次の文章で始められている。「宗教は私たちの生活・人生(unseres Lebens)で最も大切なことがらの一つである。子供の時から、私たちはすでに片言まじりに神に祈るよう教えられ、小さな両手を合わせて崇高このうえない神に差し伸べ、その年齢ではまだ理解できない数々の文句を、将来いつか私たちの生活に役立つ慰めの言葉として、暗記させられたものである。年をとってくると、宗教に関係する事柄が、私たちの生活の大部分を占めてくる…私的な幸福Privatglückを左右する重要なできごとや、人生でのLebens der Menschen行事のすべてにわたって、たとえば誕生、

結婚、死、葬儀などに、すでに宗教的なものが混じりこんでいる」⁶⁾。

この冒頭の句が描くように、民衆生活に密着している宗教がヘーゲルの宗教論の原点であった。だから神学校で教わる教義Dogmaや掟は、生命を持つものとは映っていない。「宗教は心に訴えかけてくるもので…宗教的動機は感覚的なものになることで、私たちの気持ちにじっくりしたものになった」(Werke I-11, 訳P.10)。このように「民衆に自らの品位の感情を目覚めさす」宗教をヘーゲルは主体的宗教Subjektive Religionと呼び(Werke I-12, 訳P.11)、それと対照的に既成の教義にしばられた宗教を客観的宗教と呼んでキリスト教を批判している。ベルン時代の草稿『キリスト教の実定性Die Positivität der christlichen Religion』(1795/96)につながる論述である。主体的宗教では「愛」を原理にする「道徳的感情」が重視され、これがフランクフルト期(1797/1800)の『宗教と愛』諸稿(「道徳性・愛・宗教」「愛と宗教」「愛」)などにつながり、そこからヘーゲル独自の合一哲学への展開が開けていく⁷⁾。その際宗教的政治的権威が分裂をもたらしている生の現状を克服していく、新しい宗教的・政治的・歴史的手だてが、ヘーゲルの仕事のテーマとされる。ヘーゲルがイェナで、その冬学期最初の講義のテーマを「どのように哲学は生にかかわるか」と記したのは、自分が体系化していく学問の原点を再確認するものであった。

従って悟性で道徳を基礎付けようとした啓蒙思想の仕事、具体的にはフンボルトの家庭教師であったカンペの『テオプロン』(1783)に対して否定的で、むしろ「想像力と民族の精神につながる生活感情」を重視している⁸⁾。民衆の教育者としての姿は、当時の「公的教授たとえば道徳の公的教授der öffentliche Unterricht wie Unterricht über Moralや公的宗教教授der religiöse öffentliche Unterricht」を厳しく論駁しているくだりにも認められる(W.I-32, 訳P.34)。

生の分裂を克服する宗教であるが、生や民衆教育は民族精神に基づいているから、私的宗教ではない。「民族精神の形成は、民族宗教の仕事でもあるが、政治的状况にかかわる(W.I-42, 訳P.47)」として、教育における宗教と政治との結びつきを位置づけている。主体的宗教は公的宗教öffentliche Religionでもあることが明言されている(W.I-12, 訳P.10,

W.I-89, 訳P.104 草稿が中断しており詳細は論述されていない)。公的宗教の「最も重視すべき作用は、国民精神の高揚、改善である(W.I-12, 訳P.11)」という主張は、フランス革命期の国民教育論に共通する。当時の教育改革論は、国民教育論とブルジョワの興隆を背景としたコンドルセ流の国際資本主義的協調路線に立つ公教育論とに大別される。そうしたbürgerliche Gesellschaftの気配が、ヘーゲルが描くギリシャの理想化された古きよきポリスへの憧憬に、時折入り交じっている。

「キリストの掟の多くは、市民社会の立法にとって第1の基本となる所有権や自衛権といった権利の原則に対立している(W.I-61, 訳P.69)」という記述などがその例である。

ディルタイの弟子であるグレイトウイゼンは、この18世紀後半の隣国フランスでの状況を、『フランスにおけるブルジョワ精神の起源』(1927)で描いている。そこでは、ブルジョワの資本主義的精神に対して、生を拘束するキリスト教会の実定性がテーマとなっている。それは「国民精神の高揚、改善Erhebung, Veredlung des geistes einer Nation」というヘーゲルの理想と対照的に現実を描いているが、天上の楽園が現世の社会・国家に居を移す時代の反映としては共通性がある。旧東ドイツのブランデンブルク州にも両面の様相からくる生活再建の必要性が存在していた。LERは、そうした社会の歴史的転換に対応する新しい教育と評価できる。

(2) どうして神学者は、親の宗教が子の宗教になると考えているのか

キリスト教の家庭で、幼児は親からPater Noster主の祈りや十字を切ることをまず教わる。それが示す信仰内容は、三位一体や託身(神の人間化)といったヘーゲルにとって、イェナ期以降には主題とされるキリスト教の教義である。しかし幼児は、そうした教義内容ではなく、親の権威を教わって育つ。

ヘーゲルの『キリスト教の実定性』は教育学的にも示唆に富む論考である。ヘーゲルはもう学生ではない。ベルンで家庭教師として働き、社会の現実にまみれている。古代ギリシャの理想はかすみ、権力との軋轢の最中にあるカントの『宗教論』に学びながら、キリスト教を批判していく。論考冒頭部分に「われわれの宗教の目的と本質とは、人間の道徳性にある」(W.I.105, 訳P.141)と規定している。イエ

スは「宗教と徳を道徳性にまで高め、宗教性の本質をなす自由を再建しようとした」(W. I. -106, 訳 P.142)。

神人一体のキリスト論といえるイエス像を青年ヘーゲルは受け入れていない。「キリストの死と、精神的な現前への移行」が理論化されるのは(本人が信仰していたかは不明としても)、ヘーゲルが「成人」してからである。青年ヘーゲルは、ただ「純粋に道徳的な宗教の教師であって、既成宗教の教師ではなかったイエス」が、どうして「既成的(権威に基づき、人間の価値が全く道徳にあると考えない、少なくとも道徳だけにあるとは考えない)宗教がうまれるきっかけを作ったのか」を問うた(W. I. -108, 訳 P.144)。「生と行為の原理として、主体的になりえないある客観的なものの表象が」どのようにイエス自身に、周辺の弟子たちに、そして教団に生まれたかを論述している⁹⁾。

ヘーゲルは、ガチガチにキリスト教が凝固し、人生を押しつぶすようになる原因として、イエスが父なる神の権威にその言葉を根拠付けたこと、イエス自身や弟子たちがイエスの奇蹟や復活の物語りで、権威づけをしたことを挙げている。その結果「道徳教説Tugendlehrenさえ、いまや既成的に、すなわち自分自身のためのものとしてではなく、イエスの命令として遵守すべきものとなり、その教えが必然的なものであるかを判定する内的規準を失うことになった」(W. I. -123, 訳 P.160)。

この論考の構成について、ディルタイも言及していないが、イエスとその弟子たちについては最初の25%のみで残り75%は教会論、特に国家と教会の関係批判である。弟子から教団へ、そして教会制度へと歴史的に展開すると、「あらゆる真なる宗教の、さらにはキリスト教の本質と思い込まされているもの一人間の義務と義務を实践する動機とを純粋な形で定立し、神の理念によって最高善が可能であることを示すための規定—キリストの教えはこれから離れてしまった」(W. I. -124, 訳 P.161)のである。この論述は、ヘーゲルがカントの宗教論『単なる理性の限界内の宗教』から強い影響を受けていたことを示している。カントも『『実践理性批判』で展開された道徳法則と自由の客観的実在性に基づく…実践的な理性信仰を…<教会信仰>と区別する』主張を大胆に公刊していた¹⁰⁾。

教会信仰つまり権威主義的教会に対するヘーゲル

の批判では、子どもの教育について詳細に語っていることに注目させられる。「どの人間も…自分の能力を形成していく権利、つまり人間となる権利をたずさえてこの世に生まれる」(W. I. -155/156, 訳 P.193)。しかるに国家も教会も、子どもに対して権利をもつと主張している。「教会は教育を通じて…理性と悟性を全く押しつけたり、恐怖で想像力を満たして…教会の一員になる自由な選択と決意の可能性を全く無視している」(W. I. -156, 訳 P.194)。このように「能力を自由に形成していくという子どもの自然権を踏みにじり、自由な市民のかわりに奴隷を育て上げる」(…das Natürliche Recht der Kinder einer freien Ausbildung der Fähigkeiten verletzt und sich Sklaven anstatt freier Bürger erzogen)教会の愚行は、どのような根拠に基づくか。ヘーゲルはその点を論述の最終部分「教会の契約」であつかっている。これは政治学のいわゆる統治・服従契約の他、宗派対立期の諸平和条約にかかわる。教会の無謬性Infallibilitätなどもからみ、考察は他日の機会を待つ。

ヘーゲルの草稿では、何回か「道徳的心術die moralische Gesinnung」というドイツ特有の用語が見られる(W. I. -139, 訳 P.176)。以文社版の訳では「心根」と訳されている。志操とか考え方とも訳され、フランスではカントの『宗教論』でdisposition, aptitude, mentalitéなど多様に訳されている。形容詞gisinnigはすでにルターが用いた¹¹⁾。18世紀の用法では感情に近い語感が込められている。ヘーゲルはカントから受容しているが、イエナ期から『法権利の哲学』に至る著作では、人倫的共同体での徳と関係付けられている。gesinnig, Gesinnungは恩寵、特に助力の恩寵の代替として、人間行為の動因を説明するため、ルター以来用いられたと推測される。それがカントの道徳的心術から、ヘーゲルでは市民社会の<人倫的心術>として転じてくる時代の推移に興味をもつが、今回は考察できなかった。

道徳の教師イエスにおいてさえ、その教えが実定化する展開をヘーゲルは明示し、恐怖を子どもに植えつけて、道徳に代替している教会的キリスト教を告発した。ドイツでは小学校で、旧約聖書が十戒を含め教材とされてきた。1998年にベルリン・ツェレンドルフの小学校、2005年にチュービンゲンのアイシュバッハ小学校で、この旧約聖書の授業を参観した。いずれもモーゼの出エジプト記が扱われていた。

私が1940年代に受けた19世紀フランス的授業に比し、教育方法は現代化されている。しかし神ヤーウェの権威を心に刻みつける物語と、現実の子どもの生活との隔たりは、一層増している印象を授業参観から受けた。

(3) ヘーゲル哲学におけるキリスト教の意義¹²⁾

近代科学の成果に基づく知識教育と、伝統社会の維持または社会革命に向け、社会化や規範の教化を担う道德教育とが分裂し統一されていない教育は、フランス革命期のコンドルセの主張に認められる。彼が知育instructionと訓育éducationとを峻別したことは、戦後日本でも良く知られている¹³⁾。

カントも同じ時代の潮流に生きていた。カントの理論哲学は、伝統的な神の存在や靈魂の不滅といったデカルト以来の、道德を基礎付ける形而上学の原理の認識ではなく、数学と自然科学的認識の成立根拠を解明し、確実な認識を基礎付ける試みであった。道德原理の探求は、道德的信仰としての宗教とのつながりで論じられている。形而上学的に根拠付けられない魂の不滅や神の存在は、カントの場合、意志の必然的対象としての最高善の可能性の必然的制約として要請される。学問のこの分裂に対し、コンドルセには社会数学を参照して、普遍的道德科学を構成し道德教育の基礎にしようとする発想があった。19世紀にはコントやデュルケームの社会学の興隆とともに、習俗の科学 (sciences des moeurs) に基礎付けられた道德科学の可能性や、マルクス主義的科学的道德教育論が主張されてくる。ヘーゲルが学問を体系化する哲学を求めていくのは、一つにはカントに代表される啓蒙的理性が「自らにおける分裂を克服せんとする生の内的要求に逆らって分裂的現実を固定化している」と考えたからだ¹⁴⁾、他方「宗教が意図しながらも達成できなかった有限なものと無限なものと分離の克服にあった」¹⁵⁾。後者については、パネンベルクのように「人倫的国家の自由はキリスト教的なく神の内なる自由」と直結している」と解する人と、寄川教授のようにキリスト教への断念から体系への道へ転じたと解する人とが対立している。

ヘーゲルのフランクフルト時代の草稿『愛について』や『キリスト教の精神とその運命』¹⁶⁾で、生が分離分裂を経過して再統一に至る3段階の発展が語ら

れている。たとえば「イエスの宗教」とノールが区分した章で、イエスが「神の国」について説く部分では、美しい文章で愛による生の和合が描かれている¹⁷⁾。しかし「イエスの運命」に続く最終章「キリスト教団の運命」では、イエスの説いた「神の国」と教団との相違が、鮮明に描かれている。それはヘーゲルの求めていた宗教と、現実には制度としてある教会との断絶を嘆く結尾の文章へとつながっていく。有限なものと無限なものと分離が、神の子イエスの復活物語で解決されたとヘーゲルは考えない。「イエスの死」後、復活の奇蹟によってイエスを神格化し、客体化し、教団の宗教が形成される。「このように主体的なものと客体的なものを和合させる必要…この人間精神の最高の必要こそ、宗教への衝動なのである。キリスト教団 (Gemeine) を駆り立てていたこの衝動を、神への信仰は充たせなかった (W. I. -406/7, 訳 P.133/4)。…聖化されて神となった者に現実のイエスを添えること…(西欧的悟性の発展にともない) 生ける者と死せる者、神的なものと現実的なものと対立が明らかになり…和合を求めても、ある客体的な個人的なものが対立し…宗教を決して完全な生命たらしめない」(W. I. 417, 訳 P. 145/6)。

この草稿の最終部分で、ギリシャのポリスにおける宗教と生活を憧憬する文章を語り、ヘーゲルはキリスト教が生分裂を和合へと導き得なかったと締め括っている。寄川教授はイエナに移ったヘーゲルが、キリスト教論では未解決に終わった生の分裂の克服のテーマを、哲学で解決しようと転じたと見ている。「学問の目標は、宗教が意図しながらも達成できなかった有限なものと無限なものと分離の克服にある…『1800年の体系断片』で触れられたように、最終的には、宗教によって生きたものの全体をとらえることはできなかった…そこでヘーゲルは、キリスト教による統一の再生を断念したところから宗教と哲学との関係への新たな見通しをもち…ヘーゲルは生きた全体をとらえることのできない宗教を、学問によって補う…有限な生が無限なものへと上昇するには宗教では十分ではない…学問とその体系が、有限なものと無限なものの本来の関係を明らかにし…このことは哲学と宗教の関係が逆転することを準備している」¹⁸⁾。寄川教授のこの概観は、イエナ期の著作、特に『精神現象学』の理解によって検討されねばならない。というのは、パネンベルクは「キリ

スト論の教義が自由の歴史に結びついているという認識は、ヘーゲルの青年期神学草稿にはまだ見られない。それは『精神現象学』に初めて現れる」と主張しているのだから（訳 P.109-110）。

本稿で、これ以上の探究を続ける時間的余裕がない。いずれにしても、生と哲学体系というテーマが、生とキリスト教にかかわって設定された道筋を垣間見た。第1章に掲げたテーマからは、哲学を大学やギムナジウムで教授することを、ヘーゲルがどのように考えていたのかが問われる。これについては、1816年のラウマー教授への手紙（W.IV.418-425）と1822年4月に文部大臣アルテンシュタインへ送った手紙「ギムナジウムにおける哲学の授業について」が資料となる。後者については、デリダが『ヘーゲルの時代』（1977）でフランスのリセーでの哲学教育擁護論に利用している¹⁹⁾。ヘーゲルにとっても「宗教教育を宗教的権力から引き離すことが肝要であった…宗教を思弁的思惟の水準に高めることが争点であった」（P.103/4）。「宗教的真理の意識的あるいは無意識的な破壊者たちに対して、思惟された内容を維持しながらも、諸々の教会の権威から宗教教育を引き離す方法」それは「哲学の内容と宗教とは同一の内容」（P.105）とみなして、「プロテスタンティズムを知性と普遍的教養の中にのみ見いだす」方向、「われわれの大学とわれわれの学校とが、われわれの教会」（P.104）だとみなす国家の教育政策だと手紙で語っている²⁰⁾。「衣の袖から鎧が覗く」のは、現行のメクレンブルク・フォアポンメルン州の哲学教育だけではなかった、ということだろう。

（４）「世俗における宗教の真の実現」²¹⁾

紙数の余裕がないので、「国家と宗教」と「歴史哲学」については、簡単に問題点をあげ考察を深める機会を今後に待ちたい。

日本で現代社会の自明の原理として政教分離が掲げられ、公私の峻別が当然視され、ヘーゲルもこの原理の論拠と読まれてきた。それには『法権利の哲学』第270節を政教分離の主張と読んだ、金子博士の『ヘーゲルの国家観』の影響もある²²⁾。パネンベルクの「ヘーゲル哲学におけるキリスト教の意義」（1970）が、従来の読み方を再検討させた。それはヘッケルが宗教改革から宗派對立期の国家と宗教の係わりについて描いた叙述に近い。「ヘーゲルは『法哲学』で、教会の分裂さえも、キリスト教的自由を実現する必

要条件と解した」とパネンベルクは了解する（訳 P.112）²³⁾。

しかし「ヘーゲルの思想が最終的に収斂していくのは、哲学と国家における宗教の実現」であると結論できるとして、どのような内容を具体的に描けるのか問われる。ヘーゲルが「国家の＜キリスト教＞性は国家の宗教的中立性と矛盾せず…いわゆる政教分離と信教の自由の原則は晩年の思想においても貫かれている」とする解釈もある²⁴⁾。しかし今日のドイツの宗教教育の授業現場で、ヘーゲルが求めた「知性と普遍的教養としての宗教」は幻であり、宗教と哲学とは和合せず離縁している。

パネンベルクやイエシュケは「世俗における宗教の真の実現」を、教会と宗教を峻別して逃げるだろう。「国家の秩序機能は宗教的領域に未だ留まるとしても、教会の内にはない」というヘーゲルの考えは、教会ではなく大学と学校によって国家の再建を計る先の引用にも表明されている。しかしLERの憲法裁定の例のように、教会は国家に対し、公教育についても圧力をかけている。また「哲学が思想の普遍性という形式を国家と分かち持つ」²⁵⁾のは、一部の州が規定したカリキュラムの文面に読み取れるだけのなのである。

（５）ヘーゲルにおける「キリスト教的ロゴスの歴史の終結」（カール・レーヴィット）²⁶⁾

『キリスト教の精神とその運命』でヘーゲルは「愛の挫折と運命」を考察した。この考察を経て、宗教の実定性の歴史的必然性を認識し、いわゆる『1800年の改稿』（W.I.-217～229、訳 P.121～139）を残した。ヘーゲルの歴史哲学はそれを出発点としているといわれる。しかし『歴史哲学』の全体像について、ヘーゲル研究者も確定していない²⁷⁾。それで本稿では、ヘーゲルの歴史哲学で提起された、世俗性・世俗化概念に転換について、ヘッケル教授が、どのように概括しているかを紹介して終えることにする。

「ヘーゲルの歴史哲学では《Verweltlichung》という用語が、中心的で重大な影響を持つものとして受け入れられ、位置づけが大きく変わった。それ以前の後期啓蒙主義期の福音主義教会史文書では、Verweltlichungは否定的な意味で用いられていた。それはカトリック教会が、放縦で強欲、権力欲が強く、教会生活や法規が墮落し、世俗との不法な癒着や破

滅に陥っていると弾劾するのに用いられていた。それをヘーゲルは、積極的な意味の概念へと転換させたSo wendet Hegel den Begriff ins Positive。キリスト教の世俗化は、神の国が世俗的になることを意味し、神の国が世界で現実化することを意味した。Verweltlichungは<宗教と哲学との和解（宥和）>、理念の内世俗化であって、世俗的な受肉（託身）において神が世界と和解を実現することで、それは完成される。ヘーゲル右派は、このようなキリスト教の世俗化による世界のキリスト教化をより進めて、キリスト教的国家の理念を強調した」(S.59)。この小論の冒頭でも書いたが、ヘッケル教授は、このキリスト教的国家の理念の継承ではなく、「キリスト教を片づけるBeseitigungのが第一」と主張した急進左派によるヘーゲル継承が主流となったとしている。「超越の代わりに世俗的な内在性を、他律性のかわりに世俗的な自立性を、啓示のかわりに地上的な理性への志向を、歴史哲学的必然性にそって主張する」(S.59-60)急進左派は、ビスマルク時代のドイツ自由主義に引き継がれ、文化闘争へ展開すると概観している。

註

はじめに

- 1) Heinz Schilling, Stefan Ehrenpreis (Hrsg.); Erziehung und Schulwesen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung (2003)
 - 2) Rechtsgutachten über die Verfassungsmäßigkeit der Regelung des Religionsunterrichts und des Faches Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde (LER) in Brandenburg von Martin Heckel
 - 3) ヘーゲル『ドイツ憲法論』、ヘーゲル『政治論文集』(上) 所収、P.182
 - 4) たとえばCornelsen社のKocka編による教科書Geschichtsbuch 3, Die Menschen und ihre Geschichte in Darstellung und Dokumenten; Allgemeine Ausgabe: Das 19. Jahrhundert, S.25., Neue Ausgabe (1995) S. 79
 - 5) 木場旧訳1巻P.279, 285/6、山崎訳(2001) P.414/5
 - 6) 山崎純『神と国家—ヘーゲルの宗教哲学—』(1995) p.232
ヘーゲルがSäkularisierung概念を用いなかった事情は、Lübbe, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (1975) S.34-39参照
 - 7) イエシュケ、ヘーゲルにおける教会と国家、加藤尚武編『続ヘーゲル読本』(1997) 所収、P.262
 - 8) リュッベ(今井道夫訳)『ドイツ政治哲学史』(1998) 第1章「ヘーゲル右派の政治理論」も参照されたい。
 - 9) Lübbe, op.cit.S.51
- ### 第1章
- 1) 神学校が「修道院」と呼ばれていたことは、ウェスパー(渡辺訳)『ヘルデルリーンの生涯』(1958) P.16所収の手紙からわかる。
 - 2) 山崎純『神と国家—ヘーゲル宗教哲学—』(1995) P.45-50
 - 3) 『授業指針』で6つの学習領域が確定した。それまで、個人が基本か、あるいは社会関係のなかで人間を見るかで、方針が揺れていた。
 - 4) Otto Dürr, Probleme der Gesinnungsbildung (1950)
 - 5) 雑誌Ethik & Unterricht (季刊) を見ると現在ドイツでの関心の方向が窺える。
 - 6) Ekkehard Martens, Ethik oder Philosophieunterricht? Philosophie als elementare Kulturtechnik; in: Rostocker Philosophische Manuskripte, Heft 3 (1996), S.27-36、マルテンス(有福訳)『子供とともに哲学する』(2003)
 - 7) Rosenstock教授はKinder fragen-die Maus Antwortetというテレビ時代に合致した読み物“FRAG doch mal …”(2006)で、宗教についての子どもの質問に答えている。
 - 8) cf.朝日新聞2007年4月27日「私の視点」
 - 9) Victor Cousin, Défense de l'Université et de la philosophie, 4ed (1845)、1844年4月21日や5月3日の演説が所収されている。クーザンが1833年に実施したプロイセンとザクセンの視察は重要である。
 - 10) M・リーデル「知識・信仰・学問—批判的神学としての宗教哲学」System und Geschichte, Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie (1973), 『体系と歴史』(1986) 所収 P.87, 90.
 - 11) 『ヘーゲル政治論文集』(上)、P.246-249
 - 12) 朝日新聞2007年2月27日夕刊、論壇時評
 - 13) 山崎純、前掲書P.72, 78, 注9, 寄川条路『体系への道』(2000) p.163-172. パネンベルク「ヘーゲル哲学におけるキリスト教の意義」は『哲学研究』522号(1972)に訳出された。
 - 14) イエシュケ、前掲論文 P.256
 - 15) 吉満義彦『文化と宗教の理念』(1947) P.198、廣松渉『＜近代の超克＞論』(1980) P.29, 38, 235.

16)『現代思想』1978年12月臨時増刊号 P.120-143

第2章

- 1)たとえば「アウクスブルクの信仰告白300年祭のための演説」(1830) cf. 山崎前掲書 P.74、228
- 2)大村英昭「宗教人口比90%に潜む真実」、『世界思想』33号(2006)所収 P.53
- 3)『現代思想』1973年12月、P.58-62
- 4)寄川条路編訳『初期ヘーゲル哲学の軌跡』(2006)。山崎前掲書や久保陽一『初期ヘーゲル哲学研究』(1993)では、久野・水野訳など旧来の訳は用いられていない。
- 5)『現代思想』1973年12月、P.175
- 6)Fragmente über Volksreligion und Christentum; in: G.W.F. Hegel Werke I-Frühe Schriften, Suhrkamp (1971)、以下W.I.として引用する。訳は長谷川宏『ヘーゲルの歴史意識』(1974)、P.6を参照したが、以後引用で訳とあるのは以文社刊訳1巻所収の訳である。
- 7)W.I. 239-254、寄川条路『体系への道、初期ヘーゲル研究』(2000)、久保前掲書など参照。
- 8)ヘーゲルの教育論とカンペなどの汎愛派、それにフンボルトなどの新人文主義的教育論や教育制度改革を比較研究するのも重要である。Günther Buck, Rückwege aus der Entfremdung (1984) 参照。ヘーゲルの友人I. Niethammerの学問的位置づけを含むBuckの遺作である。
- 9)Positivitätは多様に訳されてきた。戦前には積極性(高山岩男)、律法性(金子武蔵)、戦後には既成的硬直性(宮川透)、実定性(細谷貞雄など多く)既成性、既成宗教(久野・水野)、権威主義(長谷川宏)など。青木茂が『ヘーゲルのキリスト論』(1995)で「実定性の積極的評価」を論じている(P.69-72)。ヘーゲルの『道徳性・愛・宗教』(1797)には、「主体的にはなりえないある客体的なものの表象を、生と行為の原理として立てる宗教が、実定的と呼ばれる」とある(W. I. -239)。
- 10)坂部他編『カント全集』第10巻(北岡武司訳)解説 P.426。
- 11)Trübners Deutsches Wörterbuch III (1939)、S.145/6で、ルターの全訳ドイツ語聖書(1534)(現代ドイツ語版)の『フィリップ書』2章5節Seid so unter euch gesinnt, wie es auch…(ルター自身は、Ein jeder sei gesinnt, wie Jesus Christusと訳している——汝等志す事は、キリスト・イエズスの如くなれ……ラゲ訳)が最も古い用

例としている。18世紀の用例としてはレッシング、ゲーテ、シラー。

- 12)これはパネンベルク教授のシュトゥットガルトでの講演の題名で、パリのカトリック系出版社の雑誌Archives de Philosophieに掲載された。座小田他訳『神の思想と人間の自由』(1991)所収
- 13)田辺寿利『コンドルセとその時代』(1948)、渡辺誠『コンドルセ』(1949)、野田良之『教育の理念』(1950)、渡辺誠『教育における自由と平等』(1950)『フランス革命期の教育』(1952)。
- 14)早瀬明「カントとヘーゲル—啓蒙主義批判の文脈において」、浜田編『カント読本』(1989) P.345
- 15)寄川『体系への道』P.107、寄川教授はヘーゲルにおける<宗教と学問との対比>を強調している。たとえばP.103, 107, 118, 141など。
- 16)細谷他訳、武藤一雄編『現代キリスト教思想叢書』第5巻所収、新装復刊版(1998)
- 17)W.I.-394/5, 訳 P.118
- 18)寄川前掲書 P.107/8
- 19)Jacques Derrida, l'Age de Hegel(1977)、白井訳(1984)
- 20)ヘーゲルからニートハンマーへの手紙、イエシュケ前掲論文(山崎他訳)P.269、イエシュケ(岩波訳)『ヘーゲルの宗教哲学』(1990)、P.103、デリダ前掲書P.103~118
- 21)山崎前掲書(1995)P.191-196、231/2、「宗教哲学」講義(1821-1831)の構成比較表25、イエシュケ編『ヘーゲル宗教哲学講義』山崎訳(2001)P.384-392、485/6
- 22)金子前掲書 P.474
- 23)中埜肇による訳が『哲学研究』522号に発表された(1972)。cf. 山崎前掲書 P.72 Trennungの訳(宗教改革による宗教の「分裂」か——それとも、国家と宗教の「分離」か)。
- 24)山崎前掲書 P.200
- 25)パネンベルク前掲書 P.118
- 26)仏教の影響が強い日本から見ると、レーヴィット、ニーチェ、フーコーのキリスト教批判のように、歴史哲学でヘーゲルがなぜギリシャ世界へ帰らなかったのかを問いたい。それは自然観の相違とも通じる。自然に生きる日本人の、キリスト教に対する違和感が私にもある。
- 27)たとえば権左武志教授が『思想』935号に発表した論文のように、ヘーゲルを多元主義的理性に立つと読めるのだろうか。