

# 宗教と国家との和解

## ～ヘーゲルと現代～

山崎 純

はじめに

宗教と国家の関係は若き日から最晩年までヘーゲルの一貫したテーマだった。本稿では、ベルリン時代における、宗教と国家との和解についての思想を中心に考察する（1～2）。さらに、脱非宗教化された多元主義的国家を下支えするものは何かという現代の課題から、その思想的意義を考えてみる（3）。

### 1 宗教が国家の基盤というテーゼをめぐる

二四歳の時、ヘーゲルはシェリングに宛てた手紙（一七九五年四月一六日）のなかで、宗教と政治との癒着をこう非難している。

宗教と政治とは共謀して働いてきました。宗教は専制主義が望むことを教えてきました。つまり、人間を侮蔑し、人間にはなんらかの善をなして自力でひとかどのものになろうとする能力がないということを教えてきました（Br.1.23f.）。

若きヘーゲルは、国家体制と癒着した宗教がこと細かな道德規則を説いて人々を監視し抑圧する体制を心底嫌っていた。そして、人間性の尊厳を覚醒させる自由な宗教の理想をギリシアの祭祀宗教のなかに求め、宗教の改革を希求していた。宗教と国家の関係をめぐるテーマはイエーナ期においても重要テーマで、自然法論文（一八〇二年）や精神哲学（一八〇五／〇六年）などで主題化されている。

ベルリン時代でも、このテーマは繰り返し扱われている。なかでも重要な文献は次のものである。

『法・権利の哲学要綱』（一八二〇年）二七〇節注解

『エンツュクロペディー』第二版（一八二七年）五五二および五六三節注解

『エンツュクロペディー』第三版（一八三〇年）五五二節注解

「宗教哲学」講義筆記録（一八二七年、一八三一年）

「世界史の哲学」講義自筆草稿と筆記録（一八三〇／三一年）

宗教と国家の関係をめぐっては、『法・権利の哲学要綱』（以下、『法哲学』）では政教分離を説き、『エンツュクロペディー』では「宗教が国家の基盤」と主張していて、その不整合がこれまでも議論になってきた<sup>1</sup>。しかし、この不整合は、『法哲学』の当該箇所を正

確に読解し「宗教が国家の基盤」という思想の深い意味を理解すれば、解消する。

『法哲学』二七〇節の注解は異常に長い注解で、当時の情勢を配慮した慎重な書きぶりになっている。当時、プロイセン国王はルター派と改革派の二派を統合して福音主義教会として一本化する教会合同政策を強力に推し進めていた<sup>2</sup>。まさに王による宗教干渉が最も激しかった時代であった。これに危機感をいだいたヘーゲルは、宗教が国家の基盤という思想を自らの積極的な教説として主張してはいない。本節では、こう書いている。

近年しばしば、宗教が国家の基盤であると述べられている。……国家と教会との統一（Einheit 一体性）が最近しきりに語られ、最高の理想として掲げられている。…宗教が、人倫的なもの一般、さらには国家の本性を神的な意志として含んでいるような基盤をなしているならば、同時に、宗教は単に基盤にすぎず、この点で、宗教と国家は袂を分かつのである。（強調は引用者。以下同じ）

警戒する勢力の「宗教が国家の基盤」という主張に対して、「宗教は単に基盤にすぎず、この点で、宗教と国家は袂を分かつ」と述べている。国家への宗教の従属、国家による宗教の道具化に反対しているのである。

日本のヘーゲル学においては、このテーマについて決定的な記述部分が次のように訳されてきた事情もあって、誤解が生じてきた。

国家は、精神のおのれを知る倫理的現実性として現存するためには、権威や信仰の形式から区別されることが必要である。しかしこの区別は、**教会の側がそれ自身において分離するに至る**かぎりにおいてのみ現われる。このようになったときにのみ国家は、もろもろの特殊な教会を超えて、思想の普遍性というおのれの形式の原理を獲得したのであり、普遍性を現実に見現させることになるのである。このことを認識するためには、普遍性がそれ自体においてなんであるかということだけではなく、普遍性が現実に見現する姿がどうであるかということを知らなくてはならない。だから、国家にとって**教会との分離**が不幸ではなかろうとか、不幸だったのではなかろうかと、考えるのは、とんでもないことであって、国家は**教会の分離**によってのみ、おのれの使命であるところのもの、すなわち自覚的な理性的状態と倫理態になりえたのである。またこの分離は、教会にとっては教会自身の自由と理性的状態とのために生じえたところの、そして思想にとっては思想の自由と理性的状態のために生じえたところの、最大の幸福なのである<sup>3</sup>。

この読解は金子武蔵『ヘーゲルの國家観』（一九四四年、四七四頁）における訳以来、『法哲学』の最新訳までほとんどの翻訳が一貫している。「**教会との分離**」は die kirchliche

Trennung を訳したもののだが、ここは、国家からの教会の分離を指しているのではなく、「教会の側での分裂」と読むべきである。訳し直すと、こうなる。

国家が自己を知る精神の人倫的現実性として定在するためには、国家を権威と信仰の形式から区別することが必要である。この区別は**教会の側が自己分裂する (in sich selbst zur Trennung kommt)**かぎりにおいてのみ現れる。こうなった時にのみ国家は諸々の特殊的な教会を超えて、思想の普遍性という自身の形式を獲得し、それを現存させるのである。……

それゆえ、国家にとって**教会の分裂**(die kirchliche Trennung)は不幸であったと考えるのはとんでもないことであって、国家は**教会の分裂**によってのみ、自分の使命である自覚的な理性状態と人倫態になりえたのである。この分裂はまた、教会にとっては教会自身の自由と理性状態のために、思想にとっては思想の自由と理性状態のために生じた最大の幸運なのである。

かつてのように、教会が単一の catholicus (普遍的な) 教団としてあるかぎり、教会は国家とともに普遍性を争うことになる。双方は混同され、それぞれの独自の本質は明らかにならない。教会自身がカトリック、ルター派、改革派 (カルヴァン派) などに分裂したときに初めて、もろもろの教会を超えて立つ国家の普遍性が明らかになり、おのこの教団が市民社会のなかの一団として国家の法の下に服するという関係がはっきりする。その意味で教会の分裂は最大の幸運だ、とヘーゲルは主張している。これを図にすると図1のようになる。

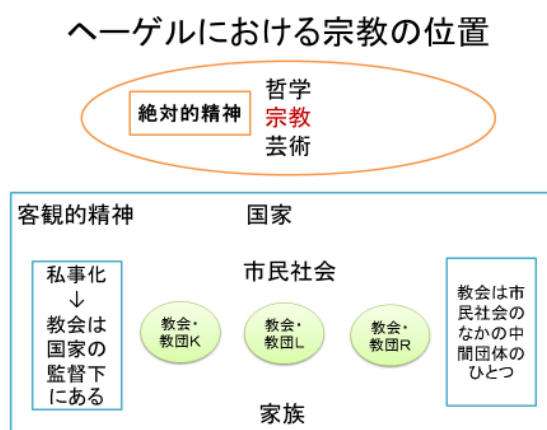


図1

国王が教会合同に熱心に取り組んでいるときに「教会の分裂は最大の幸運だった」というのは挑発的で危険な言辞である。ヘーゲルは政治的な配慮を払いながらも、教会によっ

て国家が正統性を得るのではなく、国家は国家自身の理性によって正統化されるという自身の主張<sup>4</sup>を曲げてはいない。言うべきことは言うという姿勢を貫いている。

○頁の引用にあるように、宗教が国家の基盤だと言っても、それは「単に基盤にすぎない。この点で、宗教と国家は袂を分かつ」とヘーゲルは言う。宗教を国家の正統化の道具にしようとする動きがあるなかで、宗教が直接的に国家の基盤をなすわけではないと主張している。

『法哲学』刊行時の時代状況は、「宗教が国家の基盤」という自らの洞察の深みを積極的に展開しづらい状況だった。教会合同政策がほころび始める一八二七年以降になると、「宗教が国家の基盤」という論は多くの文献で何度も出てくる。この晩年の思想の方がヘーゲルの本来の主張であり、それが直接的な表現で語らる。

## 2 宗教と国家との和解

宗教が国家の基盤というテーゼは、直接的な政教一致のレベルを超える深い内容をもっている。その根底には、国憲と宗教・芸術・哲学は一つの精神の発現であるという特徴的なとらえ方がある。これも若い頃からの、かなり一貫した発想であるが、最晩年の一八三〇年「世界史の哲学」講義序論草稿でも、こう記している。

一国民の憲政(die Verfassung des Volks)は、その宗教と芸術、哲学、あるいは少なくともその教養形成に見合った考え方や思想を伴って、一つの実体、一つの精神(eine Substanz, ein Geist)をなしている。国家は一つの個的総体 (eine individuelle Totalität) なのであって、このものからは、国権(Staatsverfassung)のように、きわめて重要ではあっても特殊な一面にすぎないものをただそれだけ取り出して、孤立的に議論したり、選び出したりすることはできない(GW.18.181)。

それゆえ、宗教を中核とする文化全般と国家は不可分の関係にある。同年の『エンツュクロペディー』第三版五五二節は、「この不可分なものを互いに分離できるもの、それどころか互いに無関係なものとさえみなそうとしたことは、われわれの時代の大きな誤りだった」と指摘している (Sk. 10.356)。同時に、宗教の側の国家からの分離・離反も批判している。カトリックの三つの聖性がそれである。宗教の倫理であるである聖性(Heiligkeit)と、世俗の倫理(Sittlichkeit)とは、図2に示すように互に対立する。

三つの聖性(Heiligkeit)	世俗の倫理(Sittlichkeit)
司祭の独身制 (純潔)	結婚という <b>家族</b> の倫理
営利活動を否定する清貧	勤労にもとづく所有という <b>市民社会</b> の倫理
教会への盲目的な服従	理性的な法への服従という <b>国家</b> の倫理

図2

当時のカトリック教会は、ヘーゲルのいう「人倫」の家族・市民社会・国家のそれぞれの倫理に反する独身制（純潔）、清貧、盲目的な服従を唱えていた。例えば、国家レベルでは、カトリック教会は、理性的な法を無視し、宗教的な「良心は非常にしばしば国法と対立する。王の殺害、国家転覆の陰謀などが司教たちによってしばしば支持され、いやそれどころか実行された」（『世界史の哲学』一八三〇／三一年、カール筆記録<sup>5)</sup>）。この聖性と倫理との不和・不整合(Inkonsequenz)が、晩年のヘーゲルにとって最大の気がかりであった。

プロテスタント国家では、このような行為がもはや宗教的な良心の側から是認推奨されることはなくなった。この不整合が解消されたことで国家の安定と平和が訪れる。その基礎は宗教改革によって据えられた。ルターは「神の国」とは別に、非キリスト者のための「この世の権威」を認めた<sup>6)</sup>。こうした歴史的成果を「世界史の哲学」講義は、次のようにとらえている。

思考の原理はすでにそこまで和解されていた。プロテスタントの世界は、この和解の原理のなかに法をさらに形成していく源泉が現存しているという意識をもそれ自身のなかに含んでいた。この和解の原理はそれ自身の絶対的な権威づけを宗教の原理としてすでにもっていた。……**倫理的で法的なものは神的なものであり神の命令であって、内容からして、これ以上に高いもの、これ以上に神聖なものはない**ということが意識されるようになった。それゆえ、かつては独身がこれ以上にない高い価値をもっていたが、いまや結婚がこれ以上にない高い価値をもつに至った。ルターは自らが結婚を尊重していることを示すために、妻を娶った。そのことで彼に浴びせられる誹謗をけっして恐れていないことを示した。……

法・権利・正義（das Recht）以上に高いものはなく世俗の事柄にかんしては**これ以上に神聖なものは他にない**という心構え、これこそが政府と国民がもっている最後の保障(die letzte Garantie)なのである(カール・ヘーゲル筆記録)。

カトリシズムにおける聖性と倫理との対立が、ルターによる宗教改革を経て解消された。ヘーゲルが「プロテスタントのみが法的・倫理的現実について安定に達することができた」（同上）というのは、その意味である。それは**宗教と国家との和解**を意味する。ヘーゲルはその意味でルターを評価している。したがって、市民がどの宗派に属するかについて、ヘーゲルは無関心ではいけない。かつて『法哲学』二七〇節では、こう述べていた。

国家が教団の宗教的目的にあらゆる援助を惜しまず、かつ保護を加え、また、宗教は国家を心構えの深みにおいて統合する契機であるという理由で、**すべての国民に何か**

一つの教団に属することを要求するという義務を果たすことは、当然である。ちなみに、何か一つの教団にというのは、内容が表象の内的なものに関わる以上、国家は、それに干渉することはできないからだ<sup>7</sup>。

全国民に「いずれか一つの教団に所属すること」を求めているが、その教団を国家が指定することはできないという。教会合同政策のなかで、あえて宗派への無関心を示している。しかし晩年には、こうした主張はせず、国家の基盤はプロテスタンティズムのみとの立場を鮮明にする<sup>8</sup>。しかし、その「プロテスタンティズム」は当時のルター派教会や改革派教会のことではない。ヘーゲルの言う「プロテスタンティズムの原理」とは、哲学的にとらえられた自由と主体性の原理であり、この「自由という一つ概念(Ein Begriff der Freiheit)が宗教と国家のなかを」貫いているということを意味する<sup>9</sup>。

ところで、今日、法治国家として安定している国々のなかには、カトリックが優勢な国も多い。「プロテスタントのみが法的・倫理的現実について安定に達することができた」(「世界史の哲学」講義一八三一年)、法治国家の安定がプロテスタンティズムのなかにのみあるというヘーゲルのテーゼは、その後の歴史において、妥当しなかったのだろうか？ そうではないであろう。ヘーゲルのテーゼは国家と宗教との和解の必要性を意味しており、当時その和解の可能性を切り拓いたのがプロテスタンティズムだった。その後、カトリック教会も大きく変わった。とりわけ第二ヴァチカン公会議(一九六二―六五年)での転換は大きい。公会議の最後に採択され唯一、教会の外の世界に向けられた公文書「現代世界における教会に関する司牧憲章」(現代世界憲章、一九六五年発布)は第二部の「第一章 結婚と家庭の尊厳の推進」や「第三章 経済・社会生活全体のための若干の原則」、「第四章 政治共同体の生活」などで、ヘーゲルが家族・市民社会・国家のそれぞれの倫理に反するとした聖性の規定を転換した(ただし司祭の独身制はいまも堅持されている)。これによって、教会は世界に大きく開かれ、現代の世界と対話し、平和、正義、いのち、人権などのため、世界と人類に奉仕する教会の道を歩んでいる。この世と共に立ち会い、この世の中に存在し、この世と共に生き、そして行動するという新しい教会の姿が提起された。「現代世界憲章」第四三項はこう述べる。

天上と地上との二つの国の市民であるキリスト信者が、福音の精神に導かれつつ地上の義務を心して忠実に果たすよう勧告する。われわれがこの世に永続する都を持たず、来るべき都を探し求めていることを口実に、地上の義務を怠ってもよいと考えるものは間違っている。各自自分の受けた召命に応じて地上の義務を果たさなければならない。一方には職業的・社会的活動、他方には宗教生活というように、両者を対立させる誤りを犯してはならない。……むしろキリスト信者は、職人として働いたキリストの模範に倣い、自分のあらゆる地上的活動を行えることを喜ぶべきである。すべての価値が神の栄光に向けて最高に調整された統合となるよう、人間的・家庭的・職

業的・学問的・技術的努力を宗教的価値と結びつけるのである<sup>10</sup>。

ヘーゲルが求めている宗教の倫理＝聖性(Heiligkeit)と世俗の倫理(Sittlichkeit)との和解が鮮明にされている。この憲章以降、宗教と国家との和解が基本的に達成され、両者の理性的な協力関係が確立されつつある。その意味でカトリック教会が宗教改革の要素を受け容れたと見るならば、「法治国家の安定がプロテスタンティズムのなかにのみある」というヘーゲルのテーゼは、その後の歴史のなかで実現したと見ることができる。

### 3 宗教の再公共化——立憲国家、法治国家を下支えするものはなにか

第二ヴァチカン公会議における「現代世界憲章」の採択によって、カトリック教会は現代社会に開かれた姿勢をとり、諸宗教との対話や、現代の政治や科学技術、生命倫理の諸問題などに対しても積極的に発言するようになった。近年では、現教皇フランシスコの国際社会における活動も目立っている。こうした動きは宗教の「再公共化」ととらえられる。ホセ・カサノヴァは、宗教は、近代の世俗化、政教分離、宗教寛容によって私事化

し、個人化・内面化され「見えない宗教」となった。その後、一九八〇年代から再び再活性化し、公的役割を引き受けるようになったととらえ、この現象を「宗教の脱私事化」と呼んだ<sup>11</sup>。宗教の公共性と社会性が再びクローズアップされる再公共化の時代が訪れたのである。

ヘーゲルの宗教論は最初から社会性を持っていることを特徴とするが、宗教の再公共化が指摘される現代において、この宗教論はどのような意義をもっているであろうか？ 現代においてヘーゲルの宗教論を見直し、哲学的理解を深めるべきだとしたら、何に注目すべきであろうか？ 西洋で発展したキリスト教は、国家との軋轢を乗り越え、政教分離および宗教の私事化から、国家との相互協力・相互批判の関係（再公共化）へと展開してきた。こうした歴史と現代の動向を振り返るなかで、「宗教が国家の基盤」というヘーゲルのテーゼの意味を再考してみる。

まず、立憲国家、法治国家を下支えするものはなにかという国法学者ベッケンフェルデの問いを参照する<sup>12</sup>。ベッケンフェルデによれば、十九世紀以前のヨーロッパは祭政一致の世界であり、宗教の土台に支えられた世界であった。「そのような世界における政治秩序と国家活動にとって、宗教は最強の社会的統合力であった」。しかし、政教分離の原則によって、現代国家は宗教から自立した世俗国家となった。この国家は、宗教に代わる社会的統合力をどこに求めるのだろうか、とベッケンフェルデは問うている。

国家はもう宗教という統合力を必要としなくなったし、必要とすることも許されなくなった。とすれば、国家を維持していく内的な力はどこから獲得できるのか。国家を支え国家に均質性を与える力(homogenitätsverbürgende Kraft)、自由を内面から規制する

力、このような力を国家はどこに見出せばよいのか。十九世紀以前までは、まず祭政一致の世界、次に宗教の土台に支えられた世界、そのような世界における政治秩序と国家活動にとって、宗教は最も深いところからの統合力(die tiefste Bindungskraft)であった。けれども、倫理は、世俗内的に世俗性だけを上台として建設し、維持できるものなのか？ ……できないとすれば、国家は、あらゆるものから自立して、市民の幸福主義的な平均寿命を満たすことだけでやっていけるのか？ これらの問いは、次の根本的な原則問題に帰着する。国家に統一された国民は、個人の自由が保障されるだけで、この自由に先立つ社会的統合の絆なしに、どこまでやっていけるのか？<sup>13</sup>

こうベッケンフェルデは問うて、次のように提案している。

もう一度ヘーゲルとともに、この世の世俗国家は結局のところ、**宗教信仰に由来する人間の内面の自発心と義務感**(innere Antrieben und Bindungskräfte)なしに存続できないのではないかと、問うてみるべきではないだろうか<sup>14</sup>

ヘーゲルは世俗国家においても「**宗教信仰に由来する**」心構えが必要だと考えた、とベッケンフェルデは解釈している。なぜここでヘーゲルなのかと言えば、ベッケンフェルデによれば、ヘーゲルは「政治秩序と宗教一般の関係を単に抽象的・一般的に」考究しただけでなく、「彼の時代における西洋近代の国家とキリスト教との関係を具体的かつ普遍的に」考究したからである。彼にとって、ヘーゲルこそ、この問題を「哲学的国家論の枠組みのなかで、体系的に考究し論じた最後の偉大な国家思想家」なのであった<sup>15</sup>。

ベッケンフェルデのこの問題提起は近年、意外な対談のテーマとなった。それは、二〇〇四年一月に行われたハーバマースとラッツィンガー枢機卿（のちの法王ベネディクト 16 世）との世間を驚かせた対談<sup>16</sup>であった。この時、ハーバマースに与えられた課題は「民主主義的法治国家における政治以前の基盤」であった。ハーバマースは自らの提題の冒頭で、「このテーマはベッケンフェルデが一九六〇年代なかばに簡潔に提起した問いを思い起こさせる」と述べ、この問いをこう定式化し直している。

世俗化された自由な国家は、その**国家自身がもはや保障することのできない規範的前提によって養われている**のではないかと、……デモクラシーに依拠した**立憲国家ははたしてその存続のためのもろもろの規範的な前提を自らの〔文化的〕資源によって更新していくことができるのだろうか？**<sup>17</sup>

現代民主主義国家は法治国家の適法主義だけではたしてやっていけるのか、手続き的な正義が形式的に守られるだけで、国家は存立できるのか、法の整備によって最小限の秩序を保つことができれば、社会や国家はうまく行くのか、と問うている。もし、それではや



っていけないとするならば、現在の国家は伝統のなかで蓄積された遺産、「文化資源」をただ食いつぶして、かろうじて持ちこたえていることになる。その資源が枯渇したとき、社会や国家はどうなるのか？　これが、ベッケンフェルデの問いを引き継いだハーバマースの問題設定である。

これに対して、ハーバマースはベッケンフェルデのように、世俗国家においても「**宗教信仰に由来する人間の内面の自発心と義務感**」が必要だという立場には立たない。彼はこれを宗教的な文化保守主義としてしりぞけ、「政治的リベラリズム」を擁護しようとする。つまり、世界観的に中立な国権の正統性は、宗教的な世界観を前提にした想定を明確に放棄して、道徳と法の基礎づけに関して、「啓示の真理からは独立した自律した基礎づけ」をもつべきであり、その正統性の基盤は、「結局一七、一八世紀の哲学という世俗的源泉に由来している」とする<sup>18</sup>。立憲国家においては、政治権力のすみずみまで法が浸透しており、「法に拘束されない人倫的実体のための抜け穴(ein Schlupfloch)を残してはならない。以前の実体から活力を与えられるような支配主体も存在しない」<sup>19</sup>と述べている。ベッケンフェルデの問いは、憲法秩序の妥当性の根拠には、宗教ないしは何か別の“維持する力”が必要だと解釈されたため、その妥当性の要求が、宗教的ないし国民的な共同体の**政治以前の倫理的な確信**のうちに基礎づけることを必要とする、という方向で理解されてしまった。そうすると、法の妥当性は、「宗教的または国民的な共同体の**政治以前の倫理的な確信**(vorpolitisch-sittlichen Überzeugungen)のうちに基礎づけることが必要となってしまう」と批判する。

立憲国家においては、そうではなく、「カントに触発された手続き主義的理解 (prozeduralistische Auffassung)」によって自律的な基礎づけが可能だとハーバマースはいう。別の論文で、ハーバマースはこう述べている。

世俗的国家においては、政治的統治行為の基盤を非宗教的なものに求めなければならない。民主的な体制は、国家権力が特定の世界観をとらないことで生じる正統化の欠落を埋めなければならない<sup>20</sup>。

このように、ハーバマースは、リベラルな立憲国家における法と道徳に対する宗教的ないしは形而上学的な基礎づけを拒否する。その上でしかし、動機づけの観点からベッケンフェルデの問いに意味を見出そうとする。ハーバマースによれば、法はなんらかの禁止を強制することはできるが、自らの参画権を自己利益のためではなく公共の福祉のために積極的に行使する（例えば、困窮している名も知らぬ同胞の救済や、公共の利益のための犠牲など）には、高度な動機付けが必要である。それを法によって強制することはできない。かかる社会連帯という「政治的徳」は、「“政治以前の”源泉からエネルギーを得ている」と言ってよいかもしれないとハーバマースは認める<sup>21</sup>。

しかし、その場合でも、「リベラルな国家は、動機づけのための諸前提を、みずからの

世俗的な手持ちの在庫からは再生産できないということにはならない」。たしかに過去には、「共通の宗教的背景や共通の言語、とりわけ新たに目覚めた国民意識は、高度に抽象的な国家公民の連帯の生成に役立った。しかし共和主義的心構え(die republikanische Gesinnungen)は、こうした政治以前の根っこからは遠く離れていった」。むしろ、憲法愛国主義的な愛着をもってデモクラシーのプロセスに主体的に参加するなかで、「統合的な絆」が形成されていくことに、ハーバマースは期待を寄せる。

彼はデモクラシーと法の形成を下支えする心構えとエネルギーの枯渇に対する危機感をベッケンフェルデと共有するが、その下支えとなるものについては、ベッケンフェルデとは異なる。**宗教信仰に由来するメンタリティ**ではなく、デモクラシーにおけるコミュニケーション行為のプロセスに期待する。

ハーバマースはこのように、ベッケンフェルデの問題意識を受けとめながらも、立憲国家の下支えを「宗教信仰に由来する人間の内面の自発心と義務感」に求める路線には与しない。しかし最後に、次のように述べて、歩み寄りを見せている。

キリスト教とギリシャ形而上学の相互浸透は、……純粋にキリスト教的な内実を哲学が吸収することを促進した。この吸収の仕事は、重い意味のこもった規範の概念の網の目として沈殿している。それらの概念とは、**責任、自律、正当化**であり、また**歴史と記憶**、あるいは**新たな始まり、革新と復興、解放と成就、外化、内面化と具現**、そして**個性性と共同性**などである。この吸収作業はもともとの宗教的な意味を変容させたものであるが、しかし空疎化して無価値にして使い尽くしたのではない。神の似姿としての人間という表現が、すべての人間にそなわる尊厳として等しく無条件に尊重されるべきであると翻訳されたのは、そうした救済的翻訳の例である。このように翻訳されることによって、聖書の概念の内実が宗教共同体の境界を越えて、信仰を異にする人々や無信仰の人々を含む一般公衆に対しても解き明かされていく<sup>22</sup>。

キリスト教の教説が、哲学によって概念化され、翻訳されることによって、宗教的背景から出て、一般公衆に受け入れられていく歴史的経緯を語っている。これはヘーゲルの立場に非常に近いと言える。ヘーゲルも、自由と人間性の理念という「宗教的内容が**概念へと逃避**」し、宗教の内容が哲学と人倫へと**救い上げられる**という思想を語っていたからだ<sup>23</sup>。

ハーバマースはさらに続ける。

宗教というカプセルに包まれている意味の潜在的な力を現世化して解き放つこうした経験に基づくならば、われわれはベッケンフェルデの定理に〔宗教的な文化保守主義の〕危険のない意味を与えることができる。……市場と行政権力が社会的連帯をますます多くの生活領域から排除しているために、近代に根をおろしていた均衡が危険に

さらされている。それゆえ、規範意識と市民の連帯が養われている文化の源泉のすべてと丁寧につき合うことは、立憲国家のためにもなる<sup>24</sup>。

ハーバマースはこの意味において、「宗教共同体が望ましい動機や態度の再生産に貢献しているという機能に公的な感謝を表し」、ポスト世俗化社会において、宗教的なメンタリティと世俗的なメンタリティとが社会の世俗化を「共に補いあう学習過程として理解すること」を呼びかけている<sup>25</sup>。

まとめに代えて

ヘーゲルは最後の宗教哲学講義のなかで、「形式的に完成された憲政においても**最後の頼みの綱はやはり心構えである**」(1831年420)と述べた<sup>26</sup>。この「心構え」の現代的な中身をベッケンフェルデとハーバマースの論を中心に見てきた。ここで問われているものは、リベラルな現代国家の道徳的源泉は何かということである。加藤尚武教授は、「人の支配から法による支配へ」は今日の法治国家の基本ではあるが、それは同時に、倫理のマニュアル化をもたらした、「自由主義は徳の消費者にすぎない」と指摘している<sup>27</sup>。つまり、リベラリズムはこれまでの徳の蓄積に支えられてきたが、もはや誰も徳を生産しない社会になりつつあるとの洞察である。「宗教が国家の基盤」というヘーゲルのテーゼは、現代における徳倫理学の課題意識とも深く関係している。

ヘーゲルは近代政治の常識である政教分離を主張したのではなく、むしろ「宗教が国家の基盤」というテーゼを一貫して唱えた。しかし、これは政教一致、神権政治ではない。それは現代国家の政治以前の基盤という現代の問いに通じる内実を含んでいる。このテーゼの理解を哲学的に深めることが、いま求められている。

#### 引用文献

Br. *Briefe von und an Hegel*. Felix Meiner Verlag,

GW. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Hamburg

Sk. G.W.F. Hegel *Werke* in 20 Bänden Hrsg. von E. Moldenhauer u. K. M. Michel.

V. Hegel, *Vorlesungen*. *Ausgewählte Manuskripte und Nachschriften*.

---

<sup>1</sup> 例えば、H. Scheit、*Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion Politik bei Hegel*. München 1973. S.236ff.

<sup>2</sup> 詳しくは山崎純『神と国家——ヘーゲル宗教哲学』創文社、二〇〇三年、第2章参照。

<sup>3</sup> 『世界の名著 (35)ヘーゲル』藤野渉・赤沢正敏訳、中央公論社、一九六七年、五一二頁  
岩波書店ヘーゲル全集版訳、下巻四六二頁

- 
- <sup>4</sup> ヴァルター・イエシュケ「ヘーゲルにおける教会と国家」栗原隆と共訳、加藤尚武・座小田豊（編訳）『続・ヘーゲル読本』法政大学出版局、1997年3月、二五六一二七六頁
- <sup>5</sup> カール・ヘーゲル(Karl Hegel)による「世界史の哲学」一八三〇／三一年冬学期の筆記録（ヘーゲル・アルヒーフ蔵）。この閲覧を許して下さったイエシュケ・ヘーゲル・アルヒーフ所長に感謝申し上げます。
- <sup>6</sup> ルター「この世の権威について、人はどの程度までこれに対し服従の義務があるのか」、『ルター著作選集』徳善義和ほか訳、教文館、二〇一二年、三八一―四三四頁
- <sup>7</sup> Sk.7, 420 ヘーゲル『法の哲学』上妻精・佐藤康邦・山田忠彰訳、岩波書店、下巻四五三頁参照。
- <sup>8</sup> Jaeschke, W. *Hegel Handbuch*, 2003, S.396. イエシュケ『ヘーゲルハンドブック』知泉書館、二〇一六年、五〇二頁
- <sup>9</sup> 一八三一年宗教哲学講義、V.3.340 ヘーゲル『宗教哲学講義』山崎純訳、創文社、二〇〇一年、四一二頁
- <sup>10</sup> 第2バチカン公会議文書公式訳改訂特別委員会（監修、翻訳）『第二ヴァチカン公会議 改訂公式訳』カトリック中央協議会、二〇一三年、六四四頁
- <sup>11</sup> ホセ・カサノヴァ『近代世界の公共宗教』津城寛文訳、玉川大学出版部、一九九七年、一三頁
- <sup>12</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie. Staatstheorie und Verfassungsgeschichte.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991 ベッケンフェルデ「世俗化過程としての国家の成立」桜井健吾訳、ホセ・ヨンパルト・三島淑臣・長谷川晃編集『法の理論』二二号、二〇〇三年、四九一―七四頁
- <sup>13</sup> Böckenförde, a.a.O. S.111
- <sup>14</sup> Böckenförde, a.a.O. S.113
- <sup>15</sup> Böckenförde, *Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel*, in: *Recht, Staat, Freiheit*. S.117
- <sup>16</sup> この対談の計画は秘密裏に進められたが、実施後は、その内容が公表されている。Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*. 2005. 『世俗化の弁証法』三島憲一訳、岩波書店、二〇〇七年
- <sup>17</sup> Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp, 2005, S.106 『世俗化の弁証法』二頁、ハーバーマス『自然主義と宗教の間 哲学論集』庄司信・日暮雅夫・池田成一・福山隆夫訳、法政大学出版局、二〇一四年、一一九頁
- <sup>18</sup> Habermas, a.a.O. S.107 三島憲一訳、二頁
- <sup>19</sup> a.a.O. S.108, 三島憲一訳、六頁
- <sup>20</sup> ハーバーマス「公共圏における宗教」『自然主義と宗教の間 哲学論集』一四〇頁
- <sup>21</sup> a.a.O., S.109f. 三島憲一訳、九頁
- <sup>22</sup> a.a.O., S.115f. 三島憲一訳、一九頁
- <sup>23</sup> V.5. S.174, 267 『宗教哲学講義』山崎純訳、三九〇頁
- <sup>24</sup> a.a.O., S. 119. 三島憲一訳、一九―二〇頁

---

<sup>25</sup> a.a.O., S.116. 三島憲一訳、二〇頁

<sup>26</sup> V.3.S.347『宗教哲学講義』山崎純訳、四二〇頁

<sup>27</sup> 加藤尚武「倫理」、『シリーズ生命倫理学 第2巻 生命倫理学の基本概念』丸善出版、二〇一二年、一一一八頁)、加藤尚武「生命倫理学と徳倫理学」『生命倫理研究資料集V』2011、加藤尚武「私の同時代人アリストテレス」『アリストテレス全集 月報3』岩波書店、二〇一四年。