

一九世紀ドイツにおける共同体と宗教(2)

——シユライエルマツヘルの共同体論——

渡部 壯一

目次

三 文化と宗教

四 シユライエルマツヘルの宗教論

三 文化と宗教

近代的思惟は、必然をその本質とする自然と自由な人格により創造される文化とを区別し、後者の前者からの独立を強調した。従つて、自律的な文化世界は独自の運動法則を持つこととなる。それは、文化世界を構成する自由な各人の個別な世界観を多様であると同時に全体へと仮構し、一つの世界としての共同体を構想しなければならなかつたからである。その構想の実現は、伝統的共同体を物理的に個人にまで解体し、それを単位とする共同体の再構築によるものであつた。その物理的に解体された単位からの共同体再構築の手段を、共同体の統一性を維持する

主・客同一で現実的・普遍的な唯一のもの、すなわち物理的強制力としての権力に求めた。例え、権力の在り方を「絶え間のない相互作用の螺旋を描く台図の交換過程⁽¹⁾」と理解しようと、「単に『否』を宣言する力として威力をふるうのみではなく、本当はものに入り込み、ものを生み出し、快楽を誘発し、知を形成し、言説を生み出して⁽²⁾」ものと広範な意味に解釈されようとも、政治と言う領域での権力の実体は、主権という客観的対象を得て物理的な強制力として表現されるものと認識されたのである。従って、権力は人間固有の自由な文化世界の構成形式の実体となる。

このように人間の行為規範を規定する古典・古代的自然法の世界から解放された近代的思惟は、人間の認識の限界内での客観的な近代自然法における人間存在の物理的現実を梃子とし、人間固有の領域としての文化の世界を構想し造りあげるのである。権力は、そのための手段であつた。手段は目的のために奉仕せねばならない。目的は、自律的な運動法則を持つ自由な文化世界自身の内から与えられるのであり、文化世界の各構成員の内的で共通の理念や感性に由来するのである。それを、真の宗教⁽³⁾、もしくは人間の理念や公共の福祉⁽⁵⁾と呼ぼうともそれが各人の内面に委ねられている以上、それらは多様化し無限に対立せざるをえない。従って、その多様な目的の統合のシステムとしていかなる国民宗教⁽⁶⁾や自由主義的議会主義の原則を引き合いに出そうとも、それは多様な内的目的を求めて、目的の所在としての超越を仮構せざるを得ない⁽⁸⁾。なぜなら、物理的事物の世界の認識それ自体からは価値としての理念は生じないからである。価値は、事物により構成された世界の外から与えられる。「世界それ自体は無意味である。意味は世界の外から来る⁽⁹⁾」というのである。

しかし、超越の現実性は、具体的な経験の連続性において理解されなければ獲得され⁽¹⁰⁾ない。この獲得過程で、超

越という次元の存在理由は意味それ自体を喪失する。なぜなら、超越は、人間活動に内的目的を与えるのみであり、機能とその運動法則とは無縁だからである。もちろん、もともと目的に即した手段として機能や運動法則は存在するのだが、いったん機能や運動法則が動き出すとそれ自体が意味を生み出すものとして錯覚されるのである。現世を沈黙の神(U)の前における舞台として描き、徹底した人間の責任の問題として現世を秩序立てるカルヴァンの神学の基礎構造は、「神の死」の宣言を通して仮構された超越を求めた先に待つ目的としての人類概念の死を歴史的條件とすれば、意味を人間活動の可変的な諸現象の背後にある不変の構造として捉えるルイ・アルチュセール(Louis Althusser 1918-90)やミッシェル・フーコー(Michel Foucault 1926-84)に代表される構造主義の立場に極めて近似していると言えよう。

近代主義がそれ自身の存立をかけて対決せざるを得なかった問題は、人間活動を前提として仮構された超越の立場から、人間の世界を超越したものへの無前提な信仰を本質とする宗教を批判することである。宗教を批判しそれを人間活動の領域から追放すること程、近代主義にとって *an und für sich*なものはない。自由な文化世界の構成形式の実体である権力にとつて、その実行の障害となるものこそ近代的自由概念と対立する「奴隷の道徳(12)」としてのキリスト教に他ならなかった。しかし、誤解してはならないことであるが、宗教の立場からは、例えばシュライエルマツヘルは、キリスト教を形而上学とも道德とも、あるいは両者の融合とも異なりそれらを超越的に包括する独立の無対比の領域であると考えた。

シュライエルマツヘルの問題は、近代主義の思惟形式を本質的に支える仮構された超越に対する無条件な信仰を本質とする宗教からの批判である。人間自身が自らの存在を規定する近代的思惟形式は、規定する人間の能力を超

越的なものとしてさらに規定せねばならなくなる。このような無限循環は、神なき時代に対する特別な勇氣と覺悟のない無自覚な多くの人々にとつて、次々と多くの神話や魔力的なものへの無限交換を生むこととなる。特に、近代的思维形式の实体である權力が、この無限交換に終止符を打つことにより自身の成立を求めるとき「国家の神話」⁽¹³⁾が現われる。人間自身が神々とならざるを得ない過程がここにはある。人間は、この擬製宗教により自縛されることとなる。シュライエルマツヘルは、無条件の信仰を人間存在の根柢に置くことにより、人間をこの無限交換から救い、近代主義の本質である自由を真に実現することを主張した。彼が、批判の対象としたのは、国民・自由・平等等を仮構された超越として借定し、その政治的实现に失敗したと評価されたフランス革命である。

従つて、必然として宗教の再生という彼の課題には、次の二つの問題が派生した。第一には、擬製宗教としての仮構された超越に対する批判による人間的自由の実現であり、第二には、文化世界の構成形式の实体である權力との関係である。その場合、現実の实体である權力と必然として対峙せざるをえない教会論について論じる必要がある。

シュライエルマツヘルが宗教の再生を求めた背景には、彼自身「宇宙の莊嚴な事実」⁽¹⁴⁾として賞賛したフランス革命の自由の実現を革命の統率者自身が野蛮に踏みにしたという時代認識があつた。そして、宗教においてこそ「最も微かな感情すらそれを感じさせないほどの慎重にして謙虚な節度」⁽¹⁵⁾をもつて自由を実現することが可能であることを主張した。ドイツにおいてこそ、この「天上の実在者に対して畏敬の念」⁽¹⁶⁾を失つていないのであるといふ。このドイツにおける宗教性の残存という時代認識は、一方でヘーゲルにも見られることであるが、宗教改革の影響が背後にあり、他方ではドイツにおいて宗教批判が弱体であつたという事でもある。

一六四八年のヴェストファリア条約以後、領邦教会は、領邦国家の支配機構の一部であると思なされる限りで時代への影響力を保持していた。そして、領邦教会は支配機構に組み込まれる程度に依じて、その神学を「プロテスタント・スコラ」と呼ばれるまでに硬直化させて行く。一八世紀にドイツ教会の主流となった敬虔主義の神学は、こうした傾向への批判と改革とを旨指した信仰の純化運動であった。

この信仰純化改革の内容は、強く啓蒙主義の影響を受けている。それは、第一には政治権力の及ばない教会固有の「見えざる教会」としての側面を強調することにより真のキリスト教共同体 *Genuine* を再生させることであり、第二には「見えざる教会」存立の基礎にある信仰の純化運動を推進するために教会を「信仰の学校」として位置づけることであった。¹⁷⁾

しかし、この信仰の純化運動は、非政治化を押し進めて信仰の純化を主張するその程度に依じて体制に組み込まれていった。信仰の純化運動が、一方で信仰を政治権力から切り離された日常的で個人的な倫理の問題に限定して行き、他方で教会の権力体制への無自覚な編入を許したといえる。その結果、ドイツにおいて文化とは、世俗化された宗教と同意義であると見なされた。世俗化された宗教としての文化において語られる宗教とはいかなるものか。宗教の本質は、もはやこのような宗教においてはではなく、文化において表現されることになる。しかし、文化それ自体は他の文化との相対においてその固有性を獲得されるとするのなら、文化として表現された宗教はその本質である超越性を喪失し、特定の文化内において絶対化する。

このような事態において、なおも超越への信仰を持つことが許されるとするのなら、それは語られぬこと、沈黙においてしかありえない。しかし、シュライエルマッヘルが語りえたのは、キリスト教という宗教を社会的な実在

として係留することが可能なドイツに固有の文化、すなわち「世俗化された敬虔さ」が残存していたドイツ社会を前提としていたからである。

四 シュライエルマツヘルの宗教論

ドイツにおいて、文化とは「世俗的な分野における精神的活動とその成果を総括する概念」⁽¹⁸⁾である。シュライエルマツヘルは、その文化の中にキリスト教という宗教を再生させようと考えた。そのために、第一に彼は、自らを文化哲学者として位置付けた。本来、仮構された超越としての理性の实在を、無条件な信仰の实在の現実として読み替えることが可能であるとしたのである。この理性の实在の文化的形式は倫理学であり、理性による文化形成の過程こそ文化哲学なのである。従って、文化哲学の内容は倫理学である。

この文化形成の過程は、無条件な真の实在により示される最高善の概念によって導かれる。この最高善は、それ自体では総体として無目的なブルジュワ社会の目的なのである。シュライエルマツヘルによれば、最高善とは、「人間の「有機的」組織を媒介とした、この地上における英知性 (Intelligenz) の全体作用」⁽¹⁹⁾である。最高善の主体は、人類である。人類についてシュライエルマツヘルは、『独り語る Monologen』で次のように言う。「私が人類というものを見出しに至り、もはやそれを失うことはないのだということを知ったあのときのことを、私は誇るに足る喜びをもつてなおも思い起こすのである。その啓示は内部から到達したのであって、徳の数え方とか賢人たちの体系を通してもたらされたのではなかったのである。前者も後者も永い探究を満足させそうにもなかった

のであり、その探究の有終の美を飾ったのは晴れ晴れしい一瞬であつたのである。⁽²⁰⁾「自由の感情がそれだけで私に安らぎを与えた訳ではなかつたのである。私の内なる人格とか、絶えず過ぎ去つて行くつかのまの意識の統一というものは私には役に立たないものに思われたのである。そして、それよりもっと崇高なもの、すなわち、人倫を求めると私にせきたてたのである。人格や意識の統一が、その人倫の意味であつてくれればよいのだが。人類を無教養な粗野な民衆のなかにじかに認めるということは私を満足させるものではなかつた。こうした民衆は内的にはまったく一様に、外的にはただ離合集散を通して一時的で皮相な現象を成すに過ぎない。こうして、今日私の最高の直感であるものが私に立ち現われてきたのであり、各人が固有な仕方で人類を、その諸要素が一種独特な仕方であり交じり合う中であつて現示すべきなのだとすることが、私には明らかになつた。それは、なんとしても人類が現われ出るためであり、その母体から生じる一切のものが、無限の充滿のうちに現実となるためなのである」⁽²¹⁾。それゆえ「人類を直感すること無しには、またその王国での私の場所や地位を指定すること無しには、私は私の全本質を新たに聞き取ることは出来ないものであり、さらに人類を考える力はあるにしても、その思考に関して広大無辺の領域へと、また、純粹な精神の本質へと迷い込むこと無しには、人類を新たに聞き取ることには出来ないのである」⁽²²⁾。人類という概念によるこのような総体「Totalität」は、全体としての人類と個別としての各個人を架橋することを目的とする観念論的体系である。人類という概念において個別は、無意味に存在するのではなく、個別性を超えてより深遠な世界智 Weltweisheit を知らされるのである。

しかし、世界智は多様な世界を絶対的なものから演繹されるものとしての普遍性を示している。絶対的なものは、神に関する記述のことである。それは、各個人において個別かつ多様である。その記述は、「有限なものをも

限なものとして限定した上で、有限なものとその有機的な調和への根拠を差し示す⁽²³⁾のである。

シュライエルマツヘルによれば、神とその記述とは決して同一のものではない。彼の神学における神は、例えば神と世界を同一なものとする汎神論でもなく、神を世界の外に措き二元的に対立させて考えるものでもない仕方
で考えられている。

汎神論は、神秘主義の近代的一形態である。「シエリングやゲーテのように、自然全体が Weltsiele (世界霊) によつて形造られたと考える人達の世界観は、一口に言つて Pantheismus (汎神論) というふうに特徴づけることができる。したがつて、神秘主義の logos 概念を近代的な形式のもとに生かした哲学的立場⁽²⁴⁾こそ汎神論であるということになる。伝統的にキリスト教神学は、創造論と救済論と教会論とに分類できる。汎神論は神と個人との直接的な普遍的真理を問題として、両者を媒介する間接的共同体である教会を厳しく否定した。したがつて、汎神論には教会論がない。それは汎神論が、なによりも真の普遍よりも間接的普遍としての教会の他に真理はないとする教会の権威に対する批判を内包していたからである。しかし、教会論の欠如は人間の活動の領域を宗教的権威から解放することには成功できたとしても、世界との緊張関係にある真の普遍の実体から具体的対象を失い、その現実性は極めて観念的なものとなり、終には「神」というロゴスを失っていく。世界というロゴス、すなわち秩序から「神」概念が喪失するのである。汎神論は、近代における世俗化の過程の結果であるとする以上に、それを神学の側面から押し進める役割を担つたのである。

神を世界の外に措き二元的に対立させて考える立場は、次の二つの立場に代表される。すなわち、「神を自然の外に立つた超越者とみなす Theismus (有神論)」の立場と「Seeleを肉体と同一視し、自然から神を消しさる

Atheismus (無神論)とがそれである。⁽²⁵⁾ シュライエルマツヘルによれば、前者は「神」認識における人間の知の限界と「神」からの認識の真実性とを根拠に、特定の神話を生むにすぎないという。後者は、世界を単なる偶然的なもの、無意味なものとするものであり、より根源的なものと結合することにより *Leben* の実体として位置づけられた *Seele* はその存在理由を失う。 *Leben* やその実体である *Seele* から根源的なものとの関係性を奪い、肉体にその現実性を見出し出そうとするのなら、かつて存在した普遍的秩序、すなわち *Seele* を充足させるための肉体という構造は、容易に逆転する。さらに、肉体の欲求の充足という目的の下で *Seele* は、ディオニソスの熱狂と混沌の主として登場させられ、本来の意味を喪失する。

シュライエルマツヘルは、「神」と世界とを同一とするのでも対立させるのでもなく相関物 (*Correlata*) として考える。「もしも、われわれが神なしに世界を考えるとすれば、存在の根拠として宿命と物質とを思いつくことになるし、もしわれわれが世界なしに神を考えるとすれば、神は非存在の原理となり、世界は偶然的なものとなる」⁽²⁶⁾。一般に、神と世界との合一と両者の並立との立場の中間的立場としての相関物という思考からは、せいぜい両者が相互に関連していることを語っているにすぎず、十分に神学的でも哲学的でもないと思なされてきた。それゆえに、彼の思想は凡庸な文化哲学として理解されてきた。しかし、彼が両者の間の立場である相関物への思索を行ったのは、もはや世俗化の進行する時代において、なお超越と世界との緊張関係の唯中にあるダイナミックな運動体としての教会の再生にあつたといえよう。確かに、宗教としてのキリスト教の自己同一性は、神秘主義や神話性の中にはない。

シュライエルマツヘルにおける相関物とは、全体における有限な部分のことである。多様な部分は、その全体と

して意味のある有機的相関関係にある。世界と神とは、内在における関係性においてのみあるのではなく、量的な世界においてもあるのである。一般に理解されるように、彼の思想の全体は、一貫して「無からの創造」にあり、それが可能となる主観と客観とを超越した「高次のリアリズム」を示し続けているという。しかし、シュライエルマツヘルが「高次のリアリズム」を示し続けることにより意図したことは、神を指し示すことではない。神と世界とのダイナミックな緊張関係の唯中の存在の全体なのである。したがって、彼は、「高次のリアリズム」についてより世界における相関的な相互関係の基本的構造を示すのである。

シュライエルマツヘルによれば、世界の構成原理は、ルソーやフィヒテによって主張されたように内在的な原理である。「良心」のようなものではなく、内面と外面との全体である存在の全体を秩序づけるものでなくてはならない。したがって、文化的世界の存在構成を可能とする倫理的原理を自然の物質的で必然的な存在構成原理から厳しく区別する必要があった。彼は、自然に対して英知 (Intelligenz) を措く。英知を文化世界における構成原理とするのである。英知と自然とはアリストテレスの世界観のように静的な関係ではなく、ネオ・プラトニズムの世界観がそうであるように動的に理解されていて、英知が自然へと流出 (Emanation)²⁷⁾するのである。

自然への英知の流出の程度に応じて、「善」と「悪」とが決定される。流出の程度が少ない程「悪」なのであり、多い程「善」なのである。シュライエルマツヘルにおけるこの英知の量的な変容における「善」と「悪」との規定の方法は、ヘレニズムの伝統ともヘブライズムの伝統とも原則的には断絶している。彼の方法では、英知の自然への量的浸透の度合が重要なのであり、内省的な生活から来る質的変容による歴史やイデアの認識や、あるいは世界と神との質的差異を相互に媒介しあいながら全体へと秩序づけようとしたスコラ神学とは異なつた伝統に由来すると

いってよい。すなわち、シュライエルマツヘルは彼の神学を、それ自体を自己目的とし、自己完結している物理的な量の世界である *die bürgerliche Gesellschaft* の内に組み立てようとしたのであるからである。神なき *die bürgerliche Gesellschaft* の内へ神について語らうとすれば、*die bürgerliche Gesellschaft* のロコスで行われるを得ない。そのロコスは、いかに普遍に見えようとも、あるいは内的深さや壮麗な感情に満ちているように見えようとも、ただ計算可能な量的な基準や構造で表現されるものなのである。このように、シュライエルマツヘルの神学は、*die bürgerliche Gesellschaft* の本質である物理的量的世界の条件に規定されているといつてよい。神なき世界の地平において、なお神と世界とのダイナミックな緊張関係を語ろうとする彼の神学は、この世界において次の二つの方法において語らねばならないという宿命を負った。第一には多様な神概念をいかに有機化 (*organisiert*) するかであり、第二には神概念を神なき世界に定着させるための象徴化 (*symbolisierend*) がそれである。有機化する行為とは、英知の自然への浸透のことであり、文化世界の構築と同義である。象徴化する行為とは、全体の究極の原理・目的である神の働きを認識し得る理性を現示することである。したがって、彼によればこの世界を有機化し象徴化することによって、われわれは同一性と特殊性とを同時に獲得することが出来るのである。

ここに至って、世界を構成する相関物が具体的に明らかになる。第一には、同一性を有する有機化という行為がそれである。それは、経済構造や法治国家における行為において、あるいは家族や民族における行為規範において表現される。第二には、特殊性を有する有機化という行為である。それは、個人の身体や私的所有において、また友情や愛情を媒介とする交際・社交において表現される。第三には、同一性を有する象徴化という行為である。それは、言語において表現される。言語行為は、各言語の限界を超えて *Universal* な学問を要請するのである。第四

には、特殊性を有する象徴化という行為がそれである。それは、芸術や宗教において表現される。

これら世界を構成する四つの相関物は、例えばヘーゲルのように弁証法的対立とそれを止揚する運動の論理において関係づけられているのではない。これらの文化表現としての国家、家族、言語、芸術、宗教は、普遍的なものより下位に位置する個人的なものとの階層的な分化にすぎない。シュライエルマツヘルの意図は、ただ宗教という文化表現を文化世界に位置付けることのみなのである。この分類によれば、宗教は個人的なものの最下位に位置付けられているにもかかわらずなのである。

宗教以外の文化表現は、それがいかに普遍的なものを獲得され得るように見えようとも、常に多様性のなかに引き戻される傾向を持つ。しかし、宗教的啓示は、他の文化表現とは全く逆に、極めて個人的なものから常にあまねく万人に拡大してゆく傾向を有する。すなわち、宗教的交際 (*Geselligkeit*) において表現されるものがそれである。この宗教的交際は、文化世界の中に位置付けられなくてはならないのであるから、宗教の実定性 (*Positivität*) に基づく教会と同じである。したがって、彼の意図⁽²⁸⁾、すなわち文化哲学における宗教の位置付けという問題は、宗教的共同体としての教会において明確化されるのである。

〈注〉

- (1) H. D. Lasswell, *Power and Personality*, W. W. Norton & Company, Inc. New York, 1948. P.12.
- (2) Michel Foucault, *Power/Knowledge*, ed. by Colin Gordon. The Harvester Press, Brighton : 1980. P.119.
- (3) John Locke, *The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*, 1695. P.54.
- (4) J. G. Fichte, *Briefwechsel II*, Herausgegeben von Hans Schulz. Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Hildesheim, S.266.
- (5) John Stuart Mill, *Dissertations and Discussions*, 1861. P.25.

- (6) John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, 1861. P.34.
- (7) Ludwig Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, 1921. S.6.
- (8) この「仮構された超越」という概念は「確かに古代からある。Karl Kerényi : *Dionysos. Urbild des unzerstorbaren Lebens*. München/Wien. Langen-Müller. 1976. 参照。この作品でケレーニイは「仮構された超越の形式を阿片によるディオニソスの幻視体験において、すでにクレタ文明に見い出されることを述べている。この事例に対する近代における超越の仮構の例として、例えは Adorno, Theodor W. “*Beethoven : Philosophie der Musik*” hrsg. von Rolf Tiedemann, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main. 1993. S.125.における記述を挙げることが出来る。両者は「同じ超越の仮構」という概念で説明されているが、明らかに前者が超越の仮構という作業を被り隠すことにより神秘的性格を絶対化するのに対して、後者ではその作業が極めて明晰に自覚化されているところが決定的に異なる点であるといえよう。
- (9) 宗教、その超越とは、他物から他者を区別することである。それは、ポジティブに人間存在の「事実性」を明確にすること（ハイデッガー、ローゼンツヴァイク、オイゲン・ローゼンシュトゥック、プーバー、ハンス・エーレンベルクを参照）。特に、ベンヤミンと彼等との共通項についてアドルノは、次ぎのように指摘している。「『具体的なもの』のコンセプションは観念論と対立するのだが、思想が神学にたいして打ち解けないでいる場所においてすら、『具体的なもの』のコンセプションは神学的な色彩をおびるのである。あらゆる人間関係を抽象的なものにしてしまう掟を持った社会では、『具体的なもの』が結晶することはもはやない。だからこそ哲学は、（人間）存在など無意味であるとして欺くこともなく、また逆に（人間）存在に没頭することもなく、『具体的なもの』を結晶させたいと必死に魔術的努力をすすめるのである。」Theodor W. Adorno : *Über Walter Benjamin, Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Rolf Tiedemann*. Suhrkamp verlag. Erster Auflage 1970. S. 37.
- (10) 概念とそれらにより構成される世界とを限定し、その限定された世界と限定されない世界とを区別する世界認識について。こうした、近代的思维形態から二〇世紀では次ぎの三つの問題が生じた。第一は倫理的な基礎の相対性、第二は共同体構想における権力の問題、政治権力と他の権力との質的な差異の不明性の顕在化であり、第三には神話・魔力の領域の自覚化がそれである。
- (11) Lucian Goldmann : *Le Dieu cache, Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le theatre de Racine*,

Librarie Gallimard, Paris, 1955. P.353.

- (12) F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, herausgegeben von Karl Schlechta, München 1956. 参照。
- (13) Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1946. (宮田光雄訳『國家の神話』創文社 一九六〇年) 参照。
- (14) Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst : *Sämmtliche Werke, 30 Bde.* in 3 abteilungen, Berlin 1834-1864 S.241.
- (15) Vgl. oben S.135ff.
- (16) Vgl. a. a. O., S.78.
- (17) Zinzendorf, Nikoraus Ludwig : *Hauptschriften, 11 Bde.* Berlin 1962. S.211.
- (18) Helmuth Plessner : *Die Verspätete Nation. Über Politische Verfurbarkeit bürgerlichen Geistes*, 1935/1955. (土屋洋一訳『遅れにきた國民——ヒト・ナシ・モノ・ナシの精神史——』名古屋大学出版会 一九九一年八月) 参照。
- (19) Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst : *Sämmtliche Werke, 11 Bde.* in 3 abteilungen, Berlin 1834-1864 S.151.
- (20) Vgl. a. a. O., S.152.
- (21) Vgl. a. a. O., S.154.
- (22) Vgl. a. a. O., S.154.
- (23) Vgl. a. a. O., S.155.
- (24) Vgl. a. a. O., S.156.
- (25) Vgl. a. a. O., S.78. Hirsch, Emanuel : *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeine Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. V*, Gutersloh 1960. SS127-147.
- (26) Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst : *Sämmtliche Werke, 11 Bde.* in 3 abteilungen, Berlin 1834-1864. S.161.
- (27) Carl Schmitt : *Politische Romantik*, Dunker & Humblot, Berlin, 1925. (大久保和郎訳『政治的ロマン主義』みすず書房 一九七〇年九月) 参照。
- (28) Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst : *Sämmtliche Werke, 11 Bde.* in 3 abteilungen, Berlin 1834-1864 S.234.

(続く)