The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ディースターヴェークの神学批判 : 『宗教・教育改革から社会改革へ』
Author(s)	大西, 勝也
Citation	大阪大学人間科学部紀要. 1991, 17, p. 185-204
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/7342
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

ディースターヴェークの神学批判
――『宗教・教育改革から社会改革へ』――

大　西　勝　也

序
Ⅰ　19世紀プロイセンにおける民衆教育の一般的状況
Ⅱ　神学批判
Ⅲ　国内伝道批判
Ⅳ　合理主義信仰運動
結　語

ディースターヴェークの神学批判
——『宗教・教育改革から社会改革へ』——

序

西洋近代において発せられた「教育の世俗化（脱教会化）」実現要求の声は，しばしば教会の基礎体系としての神学に対する批判の声を伴った。ドイツの教育家A．ディースターヴェーク（1790－1866）もまさに「教育の世俗化」要求と神学批判を同時に体現した人物である。当然のこととして，神学批判が，宗教及び教育の改革，言わば宗教・教育的改革への問題関心より生ずるものとは言え，しかし，それが社会問題の克服，新たな人間社会の構築といった社会的改革への問題関心を内包していたことも見落とせない。

小論の目的は，教育の世俗化の要請に伴うディースターヴェークの神学批判が，宗教・教育改革の要請であると同時に社会改革の要請であることに注目し，そうした点から彼の神学批判を読み直し，そこに見い出される「宗教・教育改革から社会改革へ」という理念図式を析出することにある。尚，この試みは「教育の世俗化」志向の根底にある論理とは何か，そして，それを生起せしめた状況とは何かということへの関心に基づいている。（但し，小論はこの関心に対して限定的かつ仮説的に応えるのみである。）

ディースターヴェークの神学批判についての先行研究には大きく二つのタイプがある。一つは，神学批判の特質を専ら内在的に解明しようとした研究（ミルクナー，フィッシャー）[1]，もう一つは，急進的神学批判を喚起した反動的教育政策状況の解明に重点を置いた研究（対馬）[2]。勿論ここでは二つの手法の有機的統合が必要とされる。

I　19世紀プロイセンにおける民衆教育の一般的状況

ディースターヴェークの正統主義神学批判が先鋭化するのは三月革命期以降のことであり，とりわけ反動の1850年代に入ってからである。それはR．フィッシャーが指摘しているように[3]，ディースターヴェークが文教当局により1847年にベルリン・ゼミナール校長職を退職させられ，1850年に年金生活に入ることが決定されたという状況が，逆にディースターヴェークをして歯に衣着せぬ言動を可能にしたという状況があったようだ。しかし，この神学批判の根本にある自然主義的，もしくは，人道主義的宗教観はこの時期にいきなり現れたものとは考え難い。と言うのも，そうした彼の人道の宗教の立場は1830年代にすでに表明さ

れており，彼の主著「教授指針」の刊行後ずっと一貫していると思われるからである。[4]（勿論彼の宗教思想にはある程度の変化が認められるが。）ディースターヴェークの神学批判が教育の世俗化の主張と一体になっていたことは言うまでもない。それはドイツ民衆教育の改革の声でもある。

それでは，ディースターヴェークを取り巻く19世紀中葉ドイツの民衆教育の一般的状況はどうであったのか。ディースターヴェークが特に関係したプロイセンで概観してみる。それは，宗教・教育的政策事情で言うならば，前世紀の特徴を多分に引きずっていた。即ち，絶対主義的政治層と教会関係者の連携勢力が宗教科と最低限の知識でもって民衆を知的啓蒙から遠ざけておくという特徴である。18世紀における民衆学校は，政府によりその監督を委ねられた教会関係者の支配下にある宗派別学校であった。その教科内容と言えば16世紀以来の宗教科，3R's，唱歌などであり，そこには宗教教授（宗派別教理の基礎知識の注入）の尊重と教育内容の制限という政策意図があった。封建社会と教会の安定・維持という発想から，民衆を啓蒙することの危険性を考慮しながら敬虔かつ従順・素朴な民衆の育成を望むと言う点では，絶対主義的支配層であるグーツヘル＝ユンカーと教会勢力とは一致した。それ故，絶対主義政府は民衆教育を教会関係者に一任できた。

しかし，18世紀後半になると都市ブルジョアジーが啓蒙思想の広がりを背景に近代的市民生活要求として民衆教育における無宗派性や教育内容の拡充（実科の導入）を要求し始める。バゼドウやザルツマンの汎愛派の人々が富裕者階級の子弟のために行った教育にはこうした要求が反映していた。この要求の上に領土拡張に伴う異宗派地域の新たな帰属という条件が加わり，民衆学校における宗派性と教育内容の新たな検討が政府の課題となる。なるほど「一般国法」（1794）では，学校教育における宗派主義の後退や国家による学校制度の一元的支配が刻印づけられるが，しかし，18世紀末葉プロイセンにおいても宗教科の尊重と実科の軽視が民衆教育の一般的特徴であり続け，その後，繰り返し強化された。1850年の欽定憲法，1854年の三規程，1890，1891，1906年の各法案。ともあれ，聖職者の学校監督は1918年まで存続する。

19世紀に入り，上からの近代化が進行してゆく中で教育改革が推進される。民衆学校教師の養成を目的とした国家的施設「ゼミナール」の拡充整備が進められ，教師（教員）の仕事がそれ以前の副業的なものから専門職となっていく。ペスタロッチー主義が普及し，教科内容も旧来の教科に加えて博物学，地理，歴史，幾何などの実科が導入される。ゼミナール制度の拡充は民衆教育の水準向上に大きく寄与した。

しかし，政治的保守層の側からは，一般的民衆教育の水準の向上による民衆の啓蒙が危惧され，しばしば，その原動力とも言うべきゼミナール教育に批判の矛先が向けられた。それは，民衆を自立へと教育するような民衆学校教師に対する，そして，そうした教師を養成す

るようなゼミナール教育に対する憂慮の表明である。啓蒙主義を嫌うローマン主義者フリードリヒ・ヴィルヘルム4世（在位1840－61）の即位と共に始まるアイヒホルンとアイラースの文教路線（1840－48）下で，教員運動は敵視され，その指導的人物ディースターヴェークは1847年そのベルリン・ゼミナール校長職を解任される。1848年3月革命勃発。教育改革の気運が高揚するが，革命の挫折と共に終息。1849年2月，全国ゼミナール校長及び教員会議で国王ヴィルヘルム4世は次のように演説した。「昨年プロイセンを襲った不幸は…ひとえに汝らの責任である。この不幸は，汝らが真の英知であると称して世に広め，それをもって予から離反させてしまった，まやかし教育，非宗教的な人間の英知なるもののせいである。この孔雀のように飾りたてたみせかけ教育を予は皇太子の頃より久しく心の底から憎んでいた。」そして，所謂反動の50年代が到来する。まず，「プロイセン教員組合参加禁止令」（1850年4月）が出される。1854年10月，F．シュティールに起草された「三規程」が発布されるに及び反動は頂点に達する。この規程内容はおよそ次のようなものであった。民衆教育の教科内容は宗教，3R's，唱歌（賛美歌と民謡）と付け足しの実科（祖国科と博物科）に制限され，また，ゼミナール教育では，それまで教えられてきた教育学，方法学，教授学，問答法，人間学，心理学などが教科課程から除外され，それらに代わって学校科が置かれ，将来の初等学校教師には聖書に基づく処世訓を教えることで十分であるとされ，ゼミナール生徒には聖書史や教理問答書の知識への通暁と多数の聖書の格言や賛美歌の暗記が課せられ，その私的読書まで統制された。つまり，この規程は，ディースターヴェークにより教育界に普及された世俗的一般人間陶冶や形式陶冶は抽象的で有害無益であるとの認識の上に立って，敬虔で愛国的かつ従順な臣民の形成を民衆教育の課題に据えたものであった。こうした逆風の吹き荒れる1850年代にディースターヴェークは敢えて教育の世俗化の要請・神学批判を行った。[5]

Ⅱ神学批判

ディースターヴェークは何度となく神学批判を展開しているが，その代表的論稿が「教会教義か教育学か」（1852）である。以下，この論稿に注目してゆく。

ディースターヴェークは，神学と教育学との決定的相違・対立，そして，双方の調停の不可能性を示し，自らの教育学的立場を表明している。ディースターヴェークの教育学的立場とは何か。「啓蒙」，「人間の能力の自由な発達」，「自己陶冶」，「自己管理」，「自立」，「真の自由」を人間形成の本質的契機とする原理的立場である。[6] また，ディースターヴェークは「教育学の原理」を「プロテスタント的原理」とも言い換えている。[7] それは「すべてを理性の判断の下に置き，理性の判決を最上位の判決」とする「運動，発展，精神の解放の原理」のこ

とであり[8]，この原理を万人のものとすることが，ディースターヴェークのめざす人間形成の理念であった（啓蒙主義的教育理念）。

ディースターヴェークにとって真の宗教とは「理性宗教」（＝「自然宗教」＝「一般人間宗教」）に他ならない。[9] 彼の理性宗教的立場は「理性の国が神の国である」というその言説に表されている。[10] ここでの神学批判は彼の理性宗教の立場の表明でもある。そこには，批判する彼の視座，つまりは，彼の宗教的（プロテスタント的）・教育的立場が見てとれる。それは大きく次の三点に要約できる。

第1に，個人の理性に基づく主体的思惟や判断及び自由な自己決定を尊重し，また，そうした自立的個人の不断の努力によりもたらされる学問及び社会の進歩・発展を志向する立場（合理主義的立場）[11]。

第2に，同じ人間という意識の下での共同・連帯・協調を志向する立場（人道主義的立場）[12]。

第3に，基本的人権（学習権や信教の自由なども当然ふくまれる）の尊重とそれを保障する民主的国家社会の形成を志向する立場（民主主義的立場）[13]。

まず，第1の視座からディースターヴェークは教会教義の不変性，非合理性及び絶対的権威とそれがもたらす生活の不動性を「宗教的絶対主義」として論難する。[14]「教会教義は不動であり，…その教義との一致を要求することにより，個人の自由を否定する。」[15] しかも，その教義というのは「超理性的啓示の教え」[16] に他ならない。ディースターヴェークの宗教に関わる真理認識と「学問」・「自然科学」的真理認識とは大きく重なり合い，従って，彼は自然科学的認識から見て理解し難いことがらを容易にも超理性・超自然的内容として退ける（彼はロックのような二重真理論の立場はとらない）。「一体どんな思弁的学者がアダムの堕落，原罪，その帰結についての教会の教義から出発し，そこから人間の生のあらゆる現象を説明できるというのか。…植物や動物は，創世記が記しているように，いきなりできたのではなく，数え切れぬほどの変化を経て現出してきた。このことは人間にも当てはまる。…人間は植物界や動物界に依存しており，それらがあって始めて発生することが可能となる。…死は人類の発生の遙か以前から広がっていた。」[17]（こうした自然科学的，物理的観点から超越的キリスト教理解を荒唐無稽なものとして退けるディースターヴェークに，ユングの言う「心的な真理」[18] についての理解を見い出すことは難しい。）ディースターヴェークは言う。「事物についての自然科学的見解を前にして神学的見解は保持されえない。…神学的見解は自然法則の認識を通し自ずと消えてゆく。正統主義の教会博士たちはこのことを予感している；それ故，彼らにとって自然教授による青少年の教育の主張は気分のいいものではない。…彼らは自然教授に敵意をもっている。」[19] この時代，実質，教会に支配されていた民衆教育の場では正統主義者の意向の下に自然科学的知識教育，否，学問的知識教育一般が信仰の理

性に対する優位という名の下に制限されていた。

ディースターヴェークの批判をそのまま読むと，彼は学問的進歩とそれに相応した社会進歩を確信していたオプティミストということになるのかも知れぬが，他方そこにはそのオプティミズムを貫徹することにより対抗するしかなかったディースターヴェークを取り巻く状況の厳しさ，即ち，前述した如き宗教・政治の反動的ダイナミズムの強大さの投影もまた看取できると思われる。

ディースターヴェークは教会に支配された現実の教育の体系を「古い教育学」と呼び，それを次のように特徴づける。「古い教育学は不動の神学に依存し，その神学を生み出し信条に束縛された教会に依存する。…真先に教会のために特殊な教会の信仰や宗教的儀式のために教育しようとする。」[20] その教育の実際はと言えば，非合理的教理を外側から強引かつ機械的に暗記させる詰め込み教育であり，しかもそこには「法衣の豪華」，「言葉の豪華」，「感傷的な顔つきと身振り」，「さも感動したようなパトス」といった不自然な虚飾が満ちている。[21] 要するにそれは結局個々人の心理には一切お構いなしの形式的な信仰者の育成である。教育される側にとって信仰は強要であり，義務であり，退屈極まりないものとなりうる。教育者による宗教的感動の表現も予め人為的に周到に用意されていればいるほど学ぶ者の目には偽善と映りうる。シュライエルマッハーに代表される近代自由主義神学がそうであったように，ディースターヴェークの宗教理解において，教義や儀式といった客観的局面よりも個々人の最内奥から湧き起こる生き生きとした自由な信仰体験という主観的局面が優位に立った。「外から人間に入り込み，人間に受動的に受け入れられた宗教はすべて死んだ役に立たない宝であり…無であり，そこから魂が逃げ去った遺体である。宗教ほど束縛を受けつけないものはない。」[22] 主体性のない信仰が退けられ，宗教において人間が主役となる。「古い教育学」に対して「新しい教育学」は次のように特徴づけられる。「新しい教育学は，発達させられるべき人間，人間の自然の発達法則，そして，変動する生活に依存する。…完成した体系や教義を欲するのではなく，人間それ自体を陶冶し，そして，生活の中での自由で自立した活動のために教育しようとする。」[23] 今や，教育とは，教会教義に左右されることなく，人間の内からの自然的発達をそれについての学問的研究の成果を踏まえて助成し，自由闊達な人間形成をめざす。そして，それは変動する生活に適応し，また，それを担う人間の形成である。「社会生活は変動の中にある。つまり，諸々の学問と芸術，工業と産業，諸々の生活形態と制度といった社会生活のすべての要因が変動の中にある。静止はもはや考えられない。教会や宗教という点における静止はすべての活動性ともはや調和しない。」[24]

ディースターヴェークのプロテスタント原理がそうであったように社会は自立した人間に担われ運動・発展し，発展の障壁が克服されていく。その最大の障壁が神学・教会教義である。ディースターヴェークの神学批判の動機は宗教（意識）の改革・教育の改革のみならず，

それより帰結する社会改革の企図を含む。後述するようにディースターヴェークは自立した人間（理性的人間）の形成と社会改革との動的相互関係を自覚しつつ，教育家の立場からペスタロッチーがそうであったように主に教育による社会改革を志向した。自立の根本は精神であり，教育はこの精神形成に深く関わる。その精神の最内奥に関わるのが宗教的事象である。しかし，現実の宗教教育は自立への教育にとって大きな障害であるというのがディースターヴェークの認識であった。この宗教教育におけるつまづきは社会のあらゆる発展を危うくする。「教会教義は不動性の最大の防壁である。もし，この防壁が断たれないのならば，宗教，政治，社会，当然，教育の領域における文化国民の自由で幸福な発展は考えられない。」[25] そこで，『教育学の神学からの独立』，『学校の教会からの独立』，そして，その帰結としての『教員の聖職者からの独立』が高唱される。[26]「聖職者たちをゼミナールの校長，学校監督者，教員会議の指導者にする人は真の教師及び民衆の陶冶を欲していないのであり…啓蒙，人間陶冶，人間の能力の自由な発達，自己陶冶，自己管理，自立，そして，真の自由の敵である。」[27]

第2の視座からディースターヴェークは宗派性を批判する。「教育学は次のような信念を捨てることはない。即ち，宗教は人間を相互に結びつけるのであって，人間を相互に分離するのではないのだということ。真の人道主義とそれにふさわしい宗教性はあらゆる国民，歴史，宗派の相違を超えるのだということ。そして，教養ある宗教的・人道的人間は…いかなる排他的宗派をも認めることができないということ。」[28] 教養あるヒューマニスト，それがディースターヴェークの教育のめざす人間像である。宗教的寛容についてはすでに前時代において例えばロックの「寛容についての書簡」(1689) やレッシングの「賢者ナータン」(1779) の著作が登場していたが，ディースターヴェークの時代においても宗教的寛容は一般的に理念の用語であった。

第3の視座からディースターヴェークは正統主義神学及び領邦教会が絶対主義政治体制擁護のイデオロギー機能を担っていることを痛烈に批判する。「教会教義は宗教的絶対主義であり，その他の絶対主義を下から支える。」[29]「教会の絶対主義への教育は国家の絶対主義への最上の準備である。」[30] ここでディースターヴェークは人間精神の最内奥の宗教意識が非合理的なものへと抑圧的に形成されるのならば，生活におけるあらゆる局面において非合理的・非自立的に思惟し行為するような人間が形成されてゆくと考え，そうした人間形成の在り方を現実において実効あらしめているのが領邦教会の正統主義層と保守的政治層との連携勢力による反啓蒙主義的宗教・教育政策であるとして，危機意識を募らせている。ディースターヴェークにとって宗教意識の改革，即ち，教育の改革は社会におけるあらゆる改革の第一歩であり，従って，政治改革の第一歩でもある。

ディースターヴェークは自立的人間の形成とその人間たちに担われる民主主義市民国家の

形成を志向した。そうした姿勢は，彼の「教授指針」及び「ドイツ国民教育とゲルマン的生の原理」の中に次のように見出される。自立的人間の形成は「自己教育」による「内的自由」の「完成」もしくは「全面的発達」[31]を意味し，その具体相は「個性及び個性化の原理の所産」としての「個人的発達」であり，広く「多様性と特殊性」を含むが，この「個性は…自由の中でのみ発達し圧迫の下では発達しない」[32]故に，「ドイツ国民があらゆる種類の拘束から解放される」[33]ような社会改革，即ち，国民の「全面的発達のための条件」である「外的自由」が保障された民主主義市民国家の実現を必要とする。しかし，また「外的自由というものは，一国民の全成員に内的自由が浸透している場合には，その必然的結果としてどうしようもなく実現するはずのものである。」前者と後者は「動的相互作用の関係」にある。[34]

Ⅲ　国内伝道批判

ところで，ディースターヴェークは前述の神学批判を繰り広げた同年に「国内伝道」に対する批判を行っている。国内伝道は現実の活動であり，その活動は宗教・教育の在り方をめぐってディースターヴェークと対立する人々の支持もあり，その意味で彼と国内伝道との対立に注目した場合，ディースターヴェークの批判対象の具体相がより鮮明に見えてくる。つまり，国内伝道をめぐるディースターヴェークとその敵対勢力の対立図式に，当時の宗教と教育をめぐる代表的な二つの力関係が象徴的にみてとれるのではないかということである。そこで次にディースターヴェークの国内伝道批判とその対立図式に光を当ててみる。

国内伝道とはドイツの全プロテスタントを主な対象とした篤志の奉仕者に担われる，福音の伝道と愛の業の一体化した自由な組織的奉仕活動のことであり，1849年J. H. ヴィヘルンにより創立された。ヴィヘルンが国内伝道の設立を思いたったのは，国民の内に信仰を回復し，社会の諸々の内的及び外的困窮を克服するためであった。ヴィヘルンに言わせるならば，これらの困窮の根本原因はキリスト教が説くところの罪にある。[35]従って，困窮の克服は信仰の回復・強化によってしか図ることはできない。ディースターヴェークの国内伝道批判の要点は先に見た神学批判の場合と同じである。[36]

ところで，ディースターヴェークは諸々の社会問題に無関心であったわけではない。1836年の著作「文明の生活問題」にはディースターヴェークの社会問題への並々ならぬ関心とその克服のための具体的構想が記されている。[37]

国内伝道批判の中で，ディースターヴェークは社会克服への慈善的取組を図るヴィヘルンに賛意を示している。しかし，ヴィヘルンの試みが人道主義的試みの枠を超えた伝道という宗教・教育的性格を本質的に有していることについてもはや同意できぬと一線を画するのである。「国内伝道は普遍的人間愛でもって足りるとは考えていない。…国内伝道はその内的本

質において所謂正統信仰を普及させることから出発する。国内伝道は教会信仰の衰退の中にすべての…本源的問題を見ている。それ故，国内伝道は…その努力及び道具すべてを教会信仰の衰退を解消するために集中する。…彼らはその固有の目的のために…愛の行為を方法にする。宗教のためではなく，彼らの宗教，かれらの宗派のためである。」[38]

また，もう一つ，ディースターヴェークは肉体的困窮（例えばプロレタリアートの困窮問題）を悪い教育，悪い模範及び罪の結果とする国内伝道の見解に一定の理解を示しながらも（但し，ディースターヴェークの言う「罪」とは人道の視点から判定された不道徳のことであり，ヴィヘルンの啓示神学的理解に基づく罪概念とは違う）時に個人の責任を超えた状況が困窮の原因であることも指摘し，この点から見ても大衆の困窮の問題の克服に対して国内伝道の専らのやり方（福音伝道）でもって対処することには無理があると説く。「個々人の肉体的貧困は大抵…ほったらかしの教育，不十分な陶冶，欲情及び背徳行為の結果である。精神的に，あるいは，むしろ，身体的な世話や訓練を含めて人間的にしっかりと教育し，また，陶冶する人，つまり，成人を暴飲暴食，性的不道徳，ぜいたく，のらくらなどの悪徳から救い出す人は成人を身体的困窮から守り，救済するのである。しかし，人は正義のために次のことを認めなくてはならない。即ち，プロレタリアートは身体的困窮に見舞われた人の「罪」によってだけではなくて，諸々の状況（商業の景気，誤った法律，競争，凶作など）により生じたり，助長されたりするということである。それ故，『大量の貧困』は国内伝道以外の方法によって着手されなくてはならない。」[39]

それでは，どういう目的に向けていかなる方法で社会問題を解決すべきと考えたのか。目的についてディースターヴェークは次のように述べている。「人間の精神的自立と道徳的品位は我々にとって最高善である。…あらゆる手段がこの最高善を維持し，回復することをめざす。」[40] 手段についてディースターヴェークは自立への教育と公共組織による困窮の除去の二つの策の同時進行を考えていたようである。自立への教育についてであるが，先の引用にあったように，ディースターヴェークは教育でもって困窮をすべて克服できるとは思っていなかったが，しかし，かなりの実効性を有することを認めていた。但し，その教育の在り方が国内伝道とは対立するものであると考えられている。というのも「人間の理性のみが人間を人間にする」[41] と考えるディースターヴェークにとって困窮から救済された人間像とは理性的人間・自立的人間であるのに，国内伝道により救済された人間像はと言えば古くさい信仰に理性が束縛された人間だからである。例えば，ディースターヴェークは国内伝道の活動の一つである不良児の救護施設（キリスト教育施設）の活動を次のように手厳しく批判している。「救護施設の子どもは信徒，即ち，自分に属する教会の信奉者，その教会の臣下へと形成され，その理性は一部取り除かれ，堕落に至る有害な素質として示される。…国内伝道は理性を信仰に服従させ…救護施設は理性と精神の刑務所となる。これこそ，教育学者，自由

に考え，人間の自然的本性の自由な発達を何よりも尊重する人間が救護施設に敵対して思うことである。」[42]

公共組織による困窮の除去についてディースターヴェークは次のように述べる。「我々は理性的に秩序づけられ，人道主義的原則に従って市民自身の力によって完全に組織された公共組織に対して社会の多大な悪弊すべての除去を期待し，求めるのである。」[43]

次に，国内伝道の有力支持層とそのディースターヴェークとの対立状況に目を転じてみる。有力支持層については1849年に発足した「ドイツ福音派国内伝道中央委員会」の主要メンバーに象徴的に現れている。〔議長：MA. v. ベートマン・ホルヴェーク。副議長：F. J. シュタール。書記：H. v. ミューラー。委員：A. アーベントロート，K. ビュクセル，K. グロスマン，v. シュリッペンバッハ，H. E. シュミーダー，E. v. S. ピルザッハ，F. シュティール。〕[44]

ホルヴェークはボンの高級行政官であり，シュタールと共に福音派教会会議の設立者であった。シュタールは枢密法律顧問官であり，ベルリン大学教授であった。彼は，「社会的には貴族・ユンカー層を基盤とする」所謂「プロイセン保守派の理論的代弁者」[45]であり，「1840年以降，ベルリン大学教授として，そして，間もなくプロイセン保守党の理論的指導者であると同時に議会の指導者として巨大な影響力を及ぼした。」[46]シュタールの国家観は「神政国家論」であり，ここでは「自然法論的人の支配の思想は革命や法秩序の混乱をもたらす邪悪な不正なものとして排斥された。」[47]ミュラーはプロイセン文部省の枢密顧問官及び参事官であった。アーベントロートはラオエス・ハウス（前述した不良児の救護施設）の管理委員であった。ビュクセルはビュリッソウの教区監督であった。グロスマンはライプチヒ近郊ピューシャオの牧師であった。シュリッペンバッハはブレッラウ近郊のグーツヘルであった。ピルザッハは枢密財政顧問官であり，ヴィルヘルム4世の信頼が厚かった。[48]シュティールは後にかの三規程を起草した人物である。

国内伝道の有力支持者は実質，反合理主義者ヴィルヘルム4世の統治下で積極的に機能する政府及び領邦教会の官僚や聖職者，あるいは，土地貴族であった。換言すれば，当時の政治的保守層と領邦教会当局（正統主義的教会層）の連携勢力であった。それに加えてヴィヘルン自身1840年代以降プロイセン王室や政府と深い関わりを持っており，国王ヴィルヘルム4世はヴィヘルンの有力な支持者であった。文相アイラースもヴィヘルンに協力的であった。[49]言うなれば，世俗的一般人間陶冶，合理主義信仰，国家と教会の分離，民主主義的社会改革といったディースターヴェーク的理念を嫌悪する体制の権力者たちであった。ディースターヴェークが激しく批判するのも当然と言えば当然である。

ドイツの領邦教会当局により国内伝道が公に支援を受けるようになるのは1848年ヴィッテンベルクで開かれた「ドイツ福音派教会連合」設立のための第1回教会会議からである。

この会議はほとんど正統主義者たち（ホルヴェーク，ヘングステンベルク，クルムマッハー，ミュラー，シュタール）の影響下にあったが，その中心テーマの一つが「国内伝道の努力と拡張」であった。第2回（1849 ヴィッテンベルク），第3回（1850 シュツットガルト）の教会会議では，それぞれ会議の後3日間，国内伝道会議が開かれたほどの熱の入れようであった。[50] これらの一連の会議で，ディースターヴェーク的理念は反キリスト教的で危険なものとして退けられた。

第2回教会会議（1849）において，エルフルトのゼミナール校長 W. ティロは「キリスト教民衆学校の発展について」というテーマで語った際にディースターヴェークとの関連で「キリスト教徒の学校の権益が危険にさらされている」ことを示し，ディースターヴェークのように「キリスト教を度外視する教育学者たちは，汎愛，人道，合自然，自立への教育といった表現でもって地上に誘惑的目標を掲げようとしているのだ」[51] として，ディースターヴェーク的教育理念に痛烈な批判を浴びせたのであった。

第2回国内伝道会議（1850）での報告者，牧師 G. デュルゼルンは「教員組合は人道的基盤の上にではなく，決定的にキリスト教信条の基盤の上に築かれるべきである」[52] と説いた。

国内伝道の支持者たちは，国内伝道のキリスト教的教育理念がディースターヴェーク的理念に代わって民衆学校の教員たちを導いてくれることを期待していた。第2回国内伝道会議（1850）における牧師 J. C. ブルームハルトによる「キリスト教民衆学校の国内伝道への参加」の要請や国内伝道の機関紙「フリーゲンデ・ブレッター」における牧師 C. H. ズィクトの「教員は国内伝道を必要としている」という言説はそれを端的に物語っている。[53] また，国内伝道の当事者ヴィヘルン自身も第2回教会会議（1849）の席上，「キリスト教的心を有した学校教師のほとんどがゼミナール出身者ではないのである」[54] と当時のゼミナール教育を批判していた。

ここで注目すべきはこれらの会議への教員たちの参加と彼らによる国内伝道支持の表明である。ちなみに，第1回教会会議の参加者664名のうち約60名が教員であった。その中には2人のゼミナール校長ティロと E. L. ツァーン，ルール地方の教員 A. ケッターらがいた。[55] ケッターは「ライン及びヴェストファーレン福音派教員組合」（1848年設立）[56] の会長で，彼に率いられたこの組合はその規約第4条に「組合は国内伝道の努力，とりわけ，青少年の世話に差し向けられた人たちに協力することを自らの使命とする」と記されているように，国内伝道に積極的に協力することを活動方針としていた。[57]

かくして，国内伝道の支持層はディースターヴェーク的理念の圧殺にかかった。それが現実の状況であった。

Ⅳ合理主義信仰運動

ところで，ディースターヴェークにおける「合理主義的宗教・教育改革による合理主義的社会改革を」という理念図式は彼独自のものではなかった。客観的には19世紀中葉ドイツでの合理主義信仰運動に相応していたと言える。それでは，この合理主義信仰運動とはいかなるものであったのか。以下，その内実とそれを取り巻く状況を概観してみる。

合理主義信仰運動が顕現する1840年代，宗教の本流は，プロテスタントの場合，シュタール，ヘングステンベルクらのルター派正統主義者たちであり，カトリックの場合，ゲレス，ヤルケらの法王権至上主義者たちである。1840年代は反合理主義者ヴィルヘルム4世の新国王へのの即位，同じく反合理主義者アイヒホルンの新文相への就任で始まる。この時代の文教政策は大学や教会からの自由主義者・合理主義者の排除を押し進める一方で，敬虔主義者の勢力の増大をもたらした。[58]（尚，この時期，正統主義と敬虔主義とは同盟関係にあった。その指導的役割を果たしたのがヘングステンベルクであった。）[59]

こうした言わばプロイセン国家の政治的反動化の中で合理主義的信仰運動がプロテスタントとカトリックの双方から台頭してくる。

1841年6月29日マグデブルク近郊のグナダウに16名の神学者たちが集結し，福音派領邦教会の中にあって共通の合理主義的信仰をいかに擁護し，主張しうるかを相談した。イニシアチブをとったのは牧師L.ウーリッヒである。この時，彼らはルターの宗教改革の本質であるプロテスタントの原理を精神的自由の原理と捉え，敬虔主義者と対峙する自分たちをプロテスタンティズムの伝統の正統的後継者と位置づけたのであった。

同年9月20日ハレでの集まりには，プロイセン，アンハルト，ザクセンから56名の神学者が出席したが，議論の出発点は「理性の優位」であった。即ち，信仰の言葉はすべて理性の検証に耐えうるものでなくてはならないという考え方である。従って，彼らは，特定の教義や教会儀式のみを絶対的なものとして強制する敬虔主義者たちの絶対性の要求に反対して，領邦教会内での信仰の多元性の実現を志向した。彼らは当初あくまでプロテスタント領邦教会内での改革を押し進めようと考えたのであった。この時，彼らはプロテスタント本来の原則（精神的自由）を擁護するという自覚の上に立って自らを「プロテスタントの友」と称した。

1842年春，ライプチヒでの会議ではおよそ200名，同年9月ケーテンでの会議には150名の出席者があり，その約半数が非神学者であり，しかも，その多くがフォルクスシューレ（民衆学校）の教員（教師）たちであった。彼らは合理主義神学者の影響の下で，聖書，カテキスム，賛美歌に規定されてきた伝統的教育実践から実際的知識を解放し，自らの教師職を

(教会勢力からの) 独立したものとすることを志向する。所謂，教育学の（正統主義）神学からの自立，学校の教会からの自立，教員の聖職者からの自立の希求である。彼らは，敬虔主義者たちの教会当局の要職への進出によって，学校教育における新たな宗派別分化がおこるのではないかと懸念した。フォルクスシューレの教員と合理主義神学者との精神的親近性は次の相言葉に表現された。「イエスの国を今世紀の陶冶のあらゆる方法でもって建設すること。」この根本には，「イエスの国」，換言すれば，「完全な世界」を教育と啓蒙でもって創造するというオプティミスティックな信仰が横たわっている。

1844年秋ケーテンでの会議の参加者は800を数えた。ここでは，政府側からの信経の強制に対して各教会の教育の自由を守り，また，敬虔主義者たちの越権行為（信仰告白，礼拝式序，信仰箇条摘要書の普遍化とその強制）に対するプロテスタント的信仰の自由の擁護が叫ばれた。彼らのライトモチーフは「自由」であった。

この「プロテスタントの友」は世間でいつしか，「敬虔主義者」の「暗い」そして「進歩に敵対する」イメージとのコントラストでLichtfreunde（「光の友」）と呼ばれるようになっていた。

1844年春ケーテンでのLichtfreundeの集会にG. A. ヴィスリツェヌスなる牧師が登場する。彼はプロテスタントの聖書原理を退け，次のように宣言した。「我々は（聖書とは）別の最高権威をもつのだ。それは我々の内にある活発な精神である。」信仰内容は，もはや聖書の権威により決定されるのではなく，自己を意識している個人の認識可能性に規定された発達プロセスに従属する。即ち，権威は神の客観的かつ普遍的啓示から多様な個人の主観的かつ相対的認識へと移行したのである。当然，客観的啓示の釈義たる教会教義も権威を失う。

ヴィスリツェヌスによれば，プロテスタンティズムは活ける精神，学問，自主的思考と行為，そして，現代生活の力に立脚する。しかし，それでは，社会はたかだかアトムとしての自立的個人の集合体にすぎないのであろうか。否，ヴィスリツェヌスは内在の宗教としてのキリスト教（プロテスタンティズム）の核心に実践的人道としての愛を据えている。愛の宗教の理念，進歩の意識，学問，そして，自己を意識する個人の強調は，フォイエルバッハの思想からの影響によるものであった。[60]

D. F. シュトラウス，そして，B. バウアーといった青年ヘーゲル派の宗教批判は，Lichtfreundeの指導者たちに大きな影響を与えていた。[61] シュトラウスは「イエスの生涯」(1835－36) の中で福音書は「無意識的創作」であると説き，バウアーは「共観福音物語批判」(1841－2) の中で福音書は「意識的・傾向的な創作」であると説き，[62] そして，フォイエルバッハは「キリスト教の本質」(1841) の中で「宗教の内容と対象とが徹頭徹尾人間的なものであること…神学の秘密は人間学であり，神の本質の秘密は人間の本質である」[63] と述べ，「神の意識は人間の自己意識であり，神の認識は人間の自己認識である」[64] とした。

ヴィスリツェヌスに対して最も影響を与えたフォイエルバッハの哲学は1840年代のドイツにおいて，とりわけ，若い知識階級たちの間で強い反響を呼び起こした。フォイエルバッハは超人間的に啓示された宗教から人間を解放することを説いたが，それは現世と来世のキリスト教的二元論を拒否し，また，人間自身の自然本性に基づく倫理と道徳を構築することを意味した。それでは，そのためのストラテジーとは何か。教育や陶冶による人間の意識の改革である。人間の解放の実現はそこから生じると考えられた。フォイエルバッハの思想の根底には人間性とその自由な開花による社会進歩への信頼があった。こうしたフォイエルバッハの現世的世界観，人間学的人道主義は，自由主義的宗教運動の急進派に受け入れられる一方で，政府や領邦教会当局からプロイセン国家の基盤に対する革命的攻撃として危険視された。というのも，フォイエルバッハは単なる宗教的（神学的）合理主義者にとどまらず，ドイツにおける共和主義・民主主義の哲学者と見なされたからである。確かに，彼は宗教批判を政治批判にまで発展させたと言える。換言すれば，教育や陶冶により民衆の宗教意識の改革を喚起し，そこから民主主義的な社会改革を企図した。この宗教批判（宗教・教育改革）から政治批判（社会改革）へという理念図式はヴィスリツェヌスにおけるLichtfreunde運動のプログラムとなった。[65]

宗教批判を政治批判にまで押し進めるヴィスリツェヌスの急進的立場は，あくまで領邦教会内での合理主義的改革に自己限定するウーリヒの穏健な立場との違いを際立たせた。この指導部の方針をめぐる相違は，いつしかLichtfreunde内にヴィスリツェヌス派とウーリヒ派の二派を生み出していた。主な支持層で言うなら，前者は教養と財産の市民（学者や有産市民），後者は下層民衆（職人や労働者）であった。しかし，しばらくの間，ウーリヒとヴィスリツェヌスは共同歩調をとる。

ところで，同じ1844年の12月にかつてシュレージェンで助任司祭をしていたヨハネス・ロンゲがローマ法王庁の専制ヒエラルヒーに従属することを拒否し，ローマ法王庁から分離独立した教派「ドイツ・カトリック教会」を創立した。合理主義信仰の志向という点でドイツ・カトリック教会とLichtfreundeは一致し，翌1845年7月30日ブレスラウ（ドイツ・カトリック教会の本拠地）で開催された集会（6000名参加）で両派は連合した。

当然，プロイセン政府や領邦教会当局はこの両派の連合を危機的に受けとめた。[66] ハレ大学の神学教授ゲーリケの次の言説はそうした保守派の危機意識をよく表している。「教会の領域におけるこうしたジャコビニズムが遅かれ早かれ公然と国家に対しても現れてくるであろうことは当然である。というのも，神の言葉への，即ち，神への服従を拒否する者は，この世の政府への服従をも拒絶するであろうから。」[67] ここにあるのは，信仰における合理的精神はいずれあらゆるものに対する批判を生み出し，それにより合理的な教会改革のみならず，政治改革が生起するという恐れである。別様な言い方をすれば，宗教の砦が崩れるなら

ばその他のあらゆる領域の砦が崩れてゆくという恐れである。

さて，1845年春，ヴィスリツェヌスは，彼の聖書批判を問題視したヴィッテンベルクとマグデブルクのそれぞれの教会会議から弁明のための出頭要請があったが，これを拒否したため無期停職とされた。1845年5月ケーテンでのLichtfreundeの大会（3000名参加）ではヴィスリツェヌス支援のデモが行なわれた。しかし，同年8月，集会禁止の圧迫を契機に福音教会からの分離を敢行し，翌1846年4月，伝統的信仰からの逸脱及び礼拝式序の不使用という職責不履行の事由で免職処分となるのを経て，同年10月ハレで「自由信仰教会」（FreieGemeinde）を設立する。この時，有産市民階級の支持は失っていた。[68]

有産階級，即ち，教養と財産の市民階級の間で合理主義者たちの登場は大きな反響があった。Lichtfreundeの刊行物（例えば「プロテスタントの友の宗教的教化のための雑誌」）は有産階級の人々によく読まれた。[69] 確かに，彼らは合理主義神学の影響の下に伝統的な教会信仰の個々の要求をもはや非義務的なものと感じるようになっており，市民生活の宗教化には抵抗を示した。しかし，同時に，民衆の諸要求に敵対する自分たちの秩序の保障として，宗教（領邦教会）を必要としたのである。[70] それ故，彼らは，政治的革命による民主主義を徹底的に志向するヴィスリツェヌスの急進主義に参画できなかった。

FreieGemeinde存立の根本原理は「理性・自由・愛」であった。この原理に基づき「人間を，迷信・無知・貧困から，個人が理性的・自律的主体として自己を理解し実現することを妨げるあらゆる強制から，解放する」という目標が掲げられた。その第一歩が「人間を教会の権威から解放すること」である。そのために，FreieGemeindeは，教育や陶冶による人間の解放を実現しようとするフォイエルバッハ的理念の影響の下に，「自由への教育」に専心するのであった。だが，実際の民衆教育は実質，伝統的な教会支配の下にある。ここから，「自由な民衆教育」の前提としての「学校の脱教会化」（教育の世俗化）が志向されてくる。三月革命期は，政治的諸改革と並行して，教育の世俗化，国民の学習権の保障，教職の専門化など諸々の教育改革が図られた時期であるが，この革命期の政治・教育の解放運動においてFreieGemeindeやドイツ・カトリック教会の多くの人々が重要な位置を占めた。学問的に基礎づけられた教師教育というディースターヴェークの思想は，この自由主義的宗教運動によって広められたのであった。[71]

こうして概観してみると，合理主義信仰運動（の急進派）の「宗教・教育改革から社会改革へ」という理念図式はディースターヴェークのそれとかなり重なり合うものであることがわかる。ディースターヴェーク自身の叙述に，合理主義信仰運動と彼との直接的関わりを示す言葉は見当たらないが，その理念的一致，教員たちの合理主義信仰運動への参加，啓蒙主義的教員運動の原理的拠り所としてのディースターヴェークの思想に対する合理主義信仰運動の側からの支援といったことがらを考え合わせてみると，結果的に，双方は理論及び実践

において共同歩調を取ったと言ってよいであろう。

結　語

以上から，ディースターヴェークの神学批判の基底にある理念図式の内実とそれを生起せしめた宗教・教育及び政治的状況の態様が明らかになった。

ディースターヴェークの神学批判や理念を原理的に見た場合いろいろな問題点が浮かび上がってくる。そのいくつかを記せば，以下のようになる。

○概念規定の曖昧さにより，論理の整合性や緻密さが欠けている。

○合理－非合理という二分法を無批判的に採用している。

○自然科学的認識能力の批判的検討を欠落したまま，その自然科学的視座から神学命題を一方的に論難している。

○挫折，不安，闘争，罪，死といった人間的生の有限性もしくは人間形成における否定的局面に対する深い認識や洞察が希薄である。

ディースターヴェークの理念にはいろいろと問題があり，彼のキリスト教理解も時に一面的であると思われる。しかし，その評価に際して，次のことを見落としてはならない。つまり，ディースターヴェークが，そのいささか単純・平板な理念を説き，実現に努めたのは，合理的・人道的・民主的な思惟と行為が宗教的・政治的力により抑圧された状況の直中においてであったということ。

註

Friedrich Adolph Wilhelm Diesterweg : Sämtliche Werke, bearbeitet v. R. Hohendolf, 1956－.＝S. W.

A. Diesterweg : Wegweiser zur Bildung für deutche Lehrer und andere didaktische Schriften, ausgewählte und eingeleitet von Franz Hofmann, 1962＝Wegweiser.

Johann Hinrich Wichern Sämtliche Werke , Hrsg. v. Peter Meinhold, 1958 －1980.＝W. S. W.

1) A. Milkner : Diesterwegs Anschauungen über Religion und Religions-unterricht, Langensalza, 1919.
   R. Fischer : Religionspädagogik unter den Bedingungen der Aufklärung, Heidelberg, 1973.
2) 対馬達雄『ディースターヴェーク研究』，創文社，1984.
3) R. Fischer : a. a. O., S. 204.
4) 長尾十三二『ディースターヴェーク研究』2，4（西洋教育史研究第2，4号1972，1975）．S. W. Bd. 2. S. 430.
5) 以下の文献を参照。
   E. シュプランガー『ドイツ教育史』長尾十三二監訳，明治図書，1977.

R. ベリング『歴史の中の教師たち』望田他訳，ミネルヴァ書房，1987.

長尾十三二『プロイセン絶対主義の教育の性格』(海後・広岡編『近代教育史』Ⅰ，誠文堂新光社，1952.)

長尾十二三『近代ヨーロッパの教育と政治』，明治図書，1971.

P. C. Broth : Religion in den Schulen PreuBens, Heidelberg, 1968.

6) S. W. Bd. 9. S. 433.

7) ditto. S. 386.

8) ebenda.

9) ディースターヴェークの理性宗教的見解については拙稿「ディースターヴェークにおける人間形成と宗教の関わりについて」(関東教育学会紀要第16号，1989)

10) S. W. Bd. 9. S. 449

11) ditto. S. 394－395, 452.

12) ditto. S. 389, 437.

13) ditto. S. 395. 452.

14) ditto. S. 395.

15) ditto. S. 398.

16) ditto. S. 400.

17) ditto. S. 379.

18) C. G. ユング『ヨブへの答え』林道義訳，みすず書房，1989，p. 3.

19) S. W. Bd. 9. S. 379.

20) ditto. S. 452.

21) ditto. S. 447.

22) ditto. S. 455.

23) ditto. S. 453.

24) ditto. S. 452.

25) ditto. S. 389.

26) ditto. S. 392.

27) ditto. S. 433.

28) ditto. S. 437.

29) ditto. S. 395.

30) ditto. S. 445.

31) Wegweiser. S. 216.

32) S. W. Bd. 11. S. 85.

33) Wegweiser. S. 207.

34) ditto. S. 216－217.

35) 拙稿「ヴィヘルンにおけるキリスト教的人間観と国内伝道」(教育哲学研究第52号，1985)

36) 拙稿「ディースターヴェークにおける公共心と宗教性」(人間教育の探究第3号，1990)

37) A. Diesterweg : Die Lebensfragen der Zivilisation, 1836.

38) S. W. Bd. 9. S. 480 －481.

39) ditto. S. 476.
40) ditto. S. 485.
41) ditto. S. 484.
42) ditto. S. 483－484.
43) ditto. S. 485.
44) W. S. W. Bd. 1. S. 360.
45) 望田幸男『近代ドイツの政治構造』，ミネルヴァ書房，1972，p. 34.
46) H. ヘラー『ドイツ現代政治思想史』安世舟訳，御茶の水書房，1981，p. 37.
47) 小林孝輔『ドイツ憲法史』，学陽書房，1980，p. 122.
48) W. S. W. Bd. 1. S. 441.
49) M. Klügel : Wichern, Berlin, 1940, S. 51－85.
50) S. W. Bd. 9. S. 572.
51) ditto. S. 587.
52) ditto. S. 603.
53) ditto. S. 602.
54) W. S. W. Bd. 2. S. 68.
55) S. W. Bd. 9. S. 573.
56) W. S. W. Bd. 1. S. 366.
57) S. W. Bd. 9. S. 599.
58) 石塚正英『Lichtfreunde について』（社会思想史研究 1979 年 No3，ミネルヴァ書房）p. 120，123.
J. Brederlow :„ Lichtfreunde "und„ Freie Gemeinden", München Wien, 1976, S. 19.
59) 野田宣雄『教養市民層からナチズムへ』，名古屋大学出版会，1988，p. 281.
60) Brederlow : a. a. O., S. 26－30.
61) 石塚：前掲書　p. 125.
62) 中村雄二郎他『思想史』第 2 版，東京大学出版会，1977，p. 183－185.
63) L. フォイエルバッハ『キリスト教の本質』（下）船山信一訳，岩波書店，1981，p. 152.
64) 前掲書（上）p. 67.
65) Brederlow : a. a. O., S. 65－66.
66) 石塚：前掲書　p. 126－129.
67) Brederlow : a. a. O., S. 33.
68) ditto. S. 50. 石塚：前掲書　p. 131－132.
69) ditto. S. 32.
70) ditto. S. 52.
71) ditto. S. 66－70.

Diesterweg's Kritik über die Theologie
—Seine Idee„ Von der Religions-und Erziehungsreform zu der Sozialreform"—

Katsuya Ohnishi

A. Diesterweg (1790—1866) kritisierte die orthodoxe Theologie und behauptete die Notwendigkeit der Säkularisation der Erziehung in 1850's Preußen. Dabei natürlich hatte er seine eigene religiöse und pädagogische Idee. Aber diese Idee enthaltete nicht nur die Motive der Religions-und Erziehungsreform, sondern dieselbe der Sozialreform.

Die Zweck dieser Aufsatz ist Diesterweg's Idee„ Von der Religions-und Erziehungsreform zu der Sozialreform "im Zusammenhang mit damalige Umständen klarzumachen.

Die Konstruktion dieser Schreibung ist wie folgend :

Vorwort

1. Die allgemeine Umstände der Volkserziehung in Preußen des 19. Jahrhundert
2. Die Kritik über die Theologie
3. Die Kritik über die Innere Mission
4. Die Bewegung der rationalistischen Gläubigen

Schlußwort