

教育における自由と愛

—Reinhold Niebuhr の人間論が教育に示唆するもの—

岡 本 道 雄

はじめに

戦後十余年を経た今日、我国の教育界の現状を振り返って見るならば、我々はそれが pragmatism の教育の強い影響下にあつた事を容易に認め得るのである。そしてこの教育の大きな理論的支柱としての John Dewey の哲学が我国の思想界に深い根を下した事も、又言を待たないであろう。この哲学は民主主義を代表するものとして、又アメリカの思想界を代表するものとして我々に現われ、我国の後進性を除去し、我国の社会的知性を高める上に、有力な方法を提供するものであつた。

しかしこの Dewey の哲学がアメリカに於て最も大きな影響を与えたのは、1930年代及びそれ以前であり、1929年の大恐慌及び、ヨーロッパでの全体主義の意味が未ださ程問題にされず、危機意識が未だアメリカに現れない時代に於てであつた。Dewey の思想も、1930年以後、可成り社会主義化したのが、その思想の根底には尚それ以前の繁栄期における楽観的な自由主義的希望が、根本的には変化する事なく横たわつていたのである。

しかしアメリカが大恐慌を経る事を通して、そこには従来無条件に信じられていた進歩や繁栄の自由主義的予測が、知識階級にも又一般人にも疑わしいものとされる様な風潮が生じて来た。更に当時のヨーロッパに於ける民主主義の衰退と全体主義の興隆は、アメリカが従来維持して来た孤立主義を、政治的にも思想的にも嫌々ながら放棄せしめる結果となり、これらの破壊的な勢力に対抗するための民主主義の理論づけとして、はたしてアメリカ固有の自由の理想が妥当なものであるか否か、又その民主主義信仰の基礎が充分強固なも

のであるか否かが問われたのである。そして当時の哲学は等しくかかる間に対する解答を要求されたのである。

そしてかかる間に対する解答は、アメリカの伝統の根源を探索することを通して求められた。近來の道具主義的形態の哲学を用いて理想を正当化する事は殆んど不可能と思われ、自由主義的伝統のより深い根が探られた。かくして20世紀の背後には18世紀並びに Thomas Jefferson の思想があり、この18世紀の背後には13世紀及び Thomas Aquinas の思想があり、更にその背後にはギリシヤ哲学があり、そして全ての根源には、ユダヤ教・キリスト教の信仰 Judeo-Christian faith がある事が確められた。そしてこの信仰は、確かにアメリカの自由主義的理想の「忘れられた根底」 forgotten foundation であつたが、それに帰ることが、当面する問題に対する最も確かな解答である事が認められる様になつたのである。¹⁾

我々は、この様な状況の中から生れ出た思想家の代表的な一人として、Reinhold Niebuhr を見ることが出来る。Niebuhr の思想は、人間をあまりにも明るく見過ぎることに対する警告であり、人間の中に抜き難い悪の要素、即ち罪 sin が含まれている事を指摘するものであつた。それは機械主義文明の生み出す悪を、単に技術的進歩に比しての社会的叡知の遅れ lag によると見るのではなく、又資本主義の生み出す悪を単に階級支配の結果だと見るのでもなく、人間の自由の中にこの悪の根を見ようとするものであつた。そして人間は、最後的には、「傲慢」、「偏見」、「無知についての無知」などという悪の根を除去し得ないものであるが故に、真の救い salvation は、「イデオ

ロギー的汚点」“ideological” taint を持つ我々の理解や判断を超えた実在との関わりに於てのみ求める事が出来ると考えたのである。²⁾ Arthur E. Murphy によれば、「この教説は当時の精神的緊張に適合する」ものであつた。それ故、「1940年代の真面目な若者達が、『人間の諸問題』 problems of men のより深い理解を、丁度彼等の進歩的な観達が且て Dewey に求めたと同じ様に、Niebuhr や彼の背後にあるKierkegaard に求める様になつたのは驚くべき事ではなかつた³⁾」のである。

Niebuhr の名は、我国でも戦後いち早く紹介され、特にその著「光の子と闇の子」The Children of Light and the Children of Darkness [武田清子訳] は多くの読者を得た。そして彼の名は、キリスト教の立場からマルキシズムを批判しながらも、それに関心を寄せる独自のキリスト教社会主義者として、又民主主義をも含めた近代文明を批判する文明批評家として受取られた。

しかし彼の活動分野はこれにつきるものではない。彼の神学者としての働きは、ヨーロッパの弁証法神学 dialektische Theologie に呼応して、新正統派 Neo-Orthodoxy と呼ばれるアメリカのキリスト教思想界に於ける最も有力にして、重要な地位を占める一派を形成し、又彼の社会倫理の分野に於ける理論構成並びに実践は、彼に「国際政治学に於ける新現実主義者達の父⁴⁾」という呼び名を与えと共に、数多くの政治的、社会的運動並びに団体の指導者たらしめたのである。⁵⁾

この小論に於て、私は Niebuhr のこれらの活動分野に立入り、彼の全体像を画き出す事は出来ない。ここでは彼の思想の中から、教育に示唆を与えると思われる幾つかの点だけを取り出し、考えてみたいと思うのである。そして、私がここで Niebuhr を引合いに出すのは、先に述べた事から明らかな様に、Niebuhr の思想が社会史的な意味で pragmatism のアンチテーゼとして生じて来たものであり、この意味に於て私は、pragmatism に大きく影響を受けた戦後の我国の教育

理論の問題点を幾らか明らかにする手掛りを、Niebuhr から学ぶことが出来るのではないかと思うからである。

Ⅰ 自由の創造性と破壊性

「新教育」の名の下に呼ばれる近來の教育が、特に強調した一つの点は、児童の自発性乃至は自由の尊重である。旧き権威主義的な教育が客観的な価値の伝達に留意するのあまり、児童の主観的要求及び創造力を無視する事に反対して、それは強制 compulsion の代りに自由 freedom を置く。そしてその主張は、初期の児童中心主義に於ける自由放任が批判され、共同社会との連関に於て自由が考えられているにしても、尚現今の「新教育」に於ける際立つた特徴たる事に变りはない。

我々がこの「新教育」に於ける自由を今少し考えるならば、この自由には少くとも二つの意味が含まれている事に気がつく。即ちその一つは、自由の創造性 creativeness に対する確信であり、今一つは、自由に、自己統御 self-control の力を持たしめ得る「知性」intelligence に対する確信である。

ここで目を Niebuhr に向けるならば、この自由の創造性及び知性は Niebuhr にとって如何なる意味を持つてあろうか。この二つの概念の意味を Niebuhr を通して検討することが、本節及び次節に於ける論点である。

Niebuhr に於ても、人間の自由の創造性は極めて大なるものとして扱われている。人間は先ず「自然の必然性及偶然性」the necessities and contingencies of nature を超えようとする事に於てその創造性を発揮する。人間は自然を対象として観察し、又自然が人間に与える危険をも知ることが出来る故に、この自然を征服し、自然を人間が操作出来得るものに造り変えようとするのである。この領域に於ける自由の創造性は、近代に於ける自然科学や技術の急速な発展によつて飛躍的に増大せしめられた。それは Lewis Mumford をして、技術の分野に於ては「不可能な事は何も無い」Nothing is impossible.⁶⁾ と結論せしめ

教育における自由と愛：岡本

る程にまで拡大されて来たのである。文化の領域に於ける自由の創造性は、技術の分野程の一貫した発展をなすものではないが、それは宗教、哲学、芸術等の分野に於て可成りの成果をおさめたのである。そして人間は、かかる自然の征服及び文化の全領域を包含する歴史の領域を持つのであるが、ここに於て人間の自由は、歴史を創造するものとしてはたらく。人間は時間の過程の中にありながら、この過程を超える事が出来る。人間は過去の瞬間を現在の記憶のうちに保持し、行動の未来的目標を直視し、行動をなすことによつて、「種々の新奇なる行動の諸様式」 *diverse and novel modes of behavior* を生み出し、この結果、歴史構造及び制度、文化等が生れるのである⁷⁾。

この様な状況を通して見られる人間の自由は、あたかも無限であるかの様に見える場合さえあるくらい、極めて大なるものである。しかし Niebuhr によれば、この自由は「新教育」の確信に含まれている如くには、直ちに美德 *virtue* であり、無条件に肯定されるべきものとは見做されない。なぜなら、Niebuhr にとつて、自由は創造性の源であると同時に破壊性 *destructiveness* の源であるからである。そして近代の歴史の事実には、この主張に数多い証拠を与えている。例えば、自由の創造性の結果である近代の産業社会は、古い形態の政治的権威主義 *political authoritarianism* を解消させたが、しかしこの社会の土壌の上に成長した専制は、古いものよりも野獸的であり、我々を苦しめるものであつた。又自然の征服への努力の頂点にある原子力は、新しい死への恐怖を引起した。この様な歴史の事実を一方にふまえ、他方、正統的キリスト教の罪の観念 *concept of sin* に裏付けられる事により、Niebuhr は自由を、創造性のみ源と見做す楽観を持ち得なかつたのである。

では Niebuhr の言う自由の破壊性は、より詳しくは、如何なるものであり、又如何なる状況から起るものであろうか。

人間は上述の如きあたかも無限であるかの様な自由の創造性を生み出す。しかし、それが如何に無限に見えても、人間の持つ自然的制約を除去し

去ることは出来ないのである。このことを明白に示すのは死という事実である。医学の進歩は人間の平均年令を幾分延ばす事が出来たけれども、「科学によつて約束された自然に対する新しい勝利は、人間の生涯を限りなく延ばすであろう⁸⁾」という Condorcet の希望を満たすことが出来ないのである。

人間が自由であり、同時に自然的制約をまぬがれる事が出来ないという事実は、自由にして有限であるという極めて矛盾した性格を人間に与え、又その意識に於ては、人間は自由の可能性と制限とを同時に知ることになる故に、不安 *anxiety* の意識を生ずるのである。

この不安の意識にかりたてられ、人間が自らの不安定な位置を安定した状況にまで高めようとする時に、人間は破壊性即ち罪 *sin* にまで誘われるのである。

そしてこの破壊性は、Niebuhr が、「権力の傲慢」 *pride of power* 「知識の傲慢」 *pride of knowledge* 及び「精神の傲慢」 *spiritual pride* 等として把えるものの中に、最も典型的な姿をあらわすのである⁹⁾。

先ず「権力の傲慢」は、権力を持つ人々、即ち、政治的、経済的権力を有する人々、又社会的地位の高い人々に多く見られるものである。彼等は、自由の創造性をこの面で拡大し、安定を得ているのであるが、彼等の獲得した力が大であればある程、彼等は自らの達成した力でもつて、自らの有限性をおおい隠そうとする。例えば、最も傲慢な君主や寡頭政治の執政者達は、自らの隠し得ない不安定感（それには自らの達成が充分であるか否かについての不安と、この達成を失うことに対する不安が含まれるが）によつて、自らの限度を超えて自らを肯定しようとし、この為に残酷が生ずる事をも嫌わないのである。しかし、彼等より力の劣つた者達にもかかる「権力の傲慢」は存在する。彼等は、他者を犠牲にしてまでも、より大きな力を我物にし、自らの不安定を克服しようとする誘惑を受ける事があるのである。

次に「知識の傲慢」は、「権力の傲慢」のより精神的に理想化された形態である。人間は自らが

立っている直接的状況以上の事を知っており、全体的な状況にふれることが出来る。それ故、彼は自らの直接的な状況を、全体的な状況の立場から理解しようと絶えず努力する。しかし人間の知識は、「イデオロギー的汚点」「ideological” taint」を持つ故、人間が如何に全体的な見地に立とうとしても、それは相対的状況の見地によつて色づけられる事を避け得ないのである。それ故ここには又不安が生じ、人間は自己の知識の条件づけられた性格と、自己の心の有限性を否定しようという誘惑を受け、そこには自らの有限な知識が「確定的な、そして最後の知識」 final and ultimate knowledge であるかの様な「見せかけ pretension」¹⁰⁾が生ずるのである。

そして第三の「精神の傲慢」は、道徳的に高まろうとする者や、正義を実現しようとする者達が陥り易い傲慢である。これらの意欲が強ければ強程、そこには自らの判断の規準に一致しない他者の規準を悪と見做し、他者を責めるところの独善が生ずるのである。そして自らの非常に制約された道徳が究極の正義であるとし、自らの相対的な道徳規準が絶対であるかの様に見せかけるのである。

この様な自由の破壊性は、個人的形態に於ては常に危険を生み出すとは限らないが、それが集団的形態を取つた時にはその危険性は常に極めて大きなものとなる。Niebuhr はこれを「集団的エゴティズム」 collective egotism と名付けているが、その危険性が常に大なのは、「集団的或は社会的自我の見せかけや要求が、個人の自我のそれらを凌駕するものであり」、「集団は尊大であり、偽善的であり、自己中心的であり、その目的追求に於て、より残酷であるからである。¹¹⁾」

以上が Niebuhr の自由の創造性と破壊性に関する見解の素描であるが、ここに於て我々は自由が破壊性を含むかぎり、自由の創造性の無条件の礼讃は危険であり、自由の創造性を真に生かす為には、この破壊性に対する妥当な対策が考えられねばならないことを知るのである。

Ⅱ 知性の問題

前節に於て、私は「新教育」に於ける自由の創造性に対する確信という点から、この自由の創造性という概念を Niebuhr を通して検討した。そしてそこに破壊性が同時に生ずる事を指摘した。しかし今この破壊性を、それが生み出される状況からではなしに、Niebuhr の人間論の構造、特に衝動論から理解しようとするならば、それは次の様になる。

Niebuhr は人間の自然的衝動 natural impulse を取扱うにあつて、それが従来如何なる立場から考えられたよりも、精神 spirit との密接な連関を有し、「精神化」 spiritualize¹²⁾されていることを強調する。動物の生存衝動 survival impulse は決して自然の範囲を超えないものであり、飢を満せば眠る如く、欲求の充足により満足するものである。しかし人間の自然的衝動はかくの如きものではない。それは「精神化」されているが故に、自然の制約を破り、精神や歴史の次元に於ける欲望や野心として限りなく拡がるのである。

Niebuhr はこの様な「精神化」された自然的衝動に、善悪二つの形態を認めている¹³⁾。

その一つは「真実に生きようとする意志」 will-to-live-truly であり、それは、「唯単に生存を維持しようとするだけでなく、生の可能性を充たそうとする欲望であり、」「いやしくも生きるからには、自らの真の本性の実現を求めずにはおれない」欲望である。そしてかかる意志は、自己関心に終始する事によつては真の充足を得る事が出来ないと知る故に、自己献身 self-giving を通して他者の生を完うする事の中に自己実現 self-realization をなそうとするのである。

今一つの形態は「権力への意志」 will-to-power 或いは「権力と栄光に対する欲望」 desire for “power and glory” である。それは「人間が自然的被造物以上の存在である故に」肉体的生存のみを望むのではなく、「名声、社会的容認を受ける事」を望む欲望であり、又「自然及び歴史の中で人間が巻き込まれているが故に」「自らの権力を拡大する事によつて危険に対する安全保証を得よう」とする欲望であり、更に「自らがとるに

足りない者である事を、暗い無意識の内に自覚する故に」「傲慢な見せかけによつて、自らの卑少さを補おう」とする欲望なのである。

この様な相反する衝動が人間の現実生活には、入組んではたらいっている。利他主義的な要素と利己主義的な要素が同時に存在しているのである。それ故、人間の衝動は善であると共に、同時に悪であり、このどちらか一方だけに簡単に決めることは出来ない。

さてこの様な「精神化された」衝動を理解することによつて、我々は前節に述べた自由の創造性と破壊性も、構造的に見れば、かかる衝動の入組みから生ずるものである事を理解できる。

しかし何故に私はここでこの様な Niebuhr の衝動論を取出したのであるか。それは初めに述べた如く、「新教育」が、自由の自己統御の力の真髄としての「知性」に対する信頼を持ち、知性の教育を説くからである。そして更にその前提には人間の「衝動の可塑性」plasticity of impulse への確信があるからである。これらに関して私は次の Dewey の言葉を引こう。「永続的な重要性をもつ唯一の自由は知性の自由 freedom of intelligence である。いわば内的に価値のある目的のために行使される観察や判断の自由である¹⁹⁾。」そして「自然的衝動や欲望は、如何なる場合に於ても出発点を構成する。しかし最初にそれらが姿をあらわした場合の形態における衝動や欲望を、幾らか改造し、再改造するのでなければ、如何なる知的成長もないのである¹⁹⁾。」Dewey は人間の自然衝動や欲望の中に Niebuhr の如く「権力への意志」乃至は利己主義を見ることを否定している。それ故、それは知性が指し示す方向へと改造乃至は再改造されるのである。

しかし Niebuhr の人間理解に従うならば、このことはより困難な筈である。では Niebuhr は「権力への意志」のもたらす結果、即ち自由の破壊性への対策を如何に考えるのであろうか。

個人間の関係に於ては、この様な破壊性は、常に現われるものとは限らないし、又ある程度は除去しうるものである。そしてこのことは、「生命が他の生命の利益を確認し、これを保護する義務

があると感ずる範囲¹⁹⁾」を拡大するための宗教的・道徳的訓練 religio-moral discipline によつてなし得ると考えられている。そしてかかる道徳的訓練は、先に取り出した利他心 altruism、より具体的には、「全ての人間が持つている同情、親子の愛情 paternal and filial affection、群居衝動 gregarious impulse 及び有機的結合の感覚¹⁷⁾」という素質と、又これを拡大して行く理性又は知性の能力を前提にするものである。この意味で Niebuhr は個人間の関係に於ては、「新教育」が説く知性の自由は、破壊性の防止にある程度役立つものであることを認めている¹⁹⁾。

しかし「新教育」が、集団的エゴイズムの破壊性を包含する社会を、知性でもつて改革しようとする時、それは Niebuhr の次の如き批判を受けるのである。

Niebuhr の著「道徳的人間と非道徳社会」の表題から知り得る様に、Niebuhr にとつて、社会は個人程道徳的ではあり得ない。全ての人間集団に於ては、衝動を指導し、衝動を統御する理性は、個人に於てよりも遙かに少なく、又自己超越の能力 capacity for self-transcendence、や他者の要求を理解する能力も、より少ない。「それ故に集団間に於ては、集団を構成する個人においてよりも、もつと抑制されていない利己主義があらわれる¹⁹⁾」のである。

そして Niebuhr によれば、教育、社会科学、宗教のいずれに於てであれ、知性や善意 good-will を通して社会改革をなそうとした人々は、社会的不正義の中にあるこの集団的エゴイズムを正しく認め得なかつた故に、誤りを犯したと考えられるのである。

そして彼等が「全ての道徳的な、又包括的な社会的客観性に対する集団エゴイズム group egoism の頑強な抵抗を認める事」が出来なかつた事は、必然的に彼等に「非現実主義的なそして混乱した政治思想」を抱かせたのである²⁰⁾。彼等は、不正義に対する社会的な争をも、道徳的に容認された目標を達成するにあつての不必要な方法として斥けるか、或いはより完全な教育か、より純粋な宗教かが不必要なものにするであらう様な一時的

な方法と見做したのである。彼等は社会に於ける困難や不正義が、社会科学の自然科学に対する立遅れに依るものとなし、今少し適当な道德教育、社会教育があれば、更により高度な知性の発達があれば、社会問題は解決に近づくと考えたのである。しかし Niebuhr は、社会的状況に於ては、「理性は常にある程度関心 interest の召使であるから²¹⁾」社会的不正義は道德的、合理的勧告によつてだけでは解決出来ないと考えるのである。知性や善意は争や不正義の中に忍び込み、その野獸性を和らげる事に役立ち得る。しかし、その野獸性を除去する事は出来ないのである。知性や善意は、先に述べた様な集団内での個人的関係を打ちたて、破壊性を生じない様に出来るかも知れない。Niebuhr は言う。「人間性の可塑性を強調する教育家、又社会化された人間を夢みる社会・心理諸科学者、又道德的責任を増大しようとする宗教的理想主義者は、ある確立された社会組織内での個人を人間化 humanize することにおいて、又可能なかぎり個人の関係から利己主義を追放することに於て、社会に極めて有用な機能を果たすことが出来る²²⁾。」しかし、集団間関係においてはこの事は遙かに困難である。それは「人間の集団が（それが民族集団であれ、国家であれ、又経済的集団であれ）、他の集団の利益を、自己の利益と同じ程はつきり理解するのを許す様な、ある程度の理性と同情心とを獲得することが出来、又他の集団の権利を自らの権利を肯定すると同じ程はつきり肯定する様かりたてた道德的善意を獲得することが出来るとすれば、その時においてのみ達成することが出来る²³⁾」のである。

しかしこのことは殆んど不可能である。それ故、集団間に於ける不正義は、「倫理よりも政治²⁴⁾」によつて取去られねばならず、「力は力によつて挑戦されねばならない」と考えられるのである。

Ⅲ 愛の問題

以上述べて来た様に、自由の破壊性は、Niebuhr によれば、個人的形態に於ては知性を高め、又利他心を培養する道德的・宗教的訓練によつて、又集団の形態に於ては政治的戦略 strategy

によつて、幾分除去されうるのであるが、彼は、これらが「不完全ながら生命と生命とを創造的に結びつけ、自己をそれ自身を超えたところへ引出す」故に、破壊性による徹底的な自己破滅は避け得ると考えたのである。そしてここに於て、人はある程度、自己の個人的主張よりも、他者の主張を優先的位置に置く事が出来る様になるのである。しかしながら、この様な道德的訓練乃至は政治的戦略は、これ又常に自由の破壊性を避け得るものではない。なぜなら「それらは個人的主張を否認して後、無法な集団的主張をなすために、自我によつて用いられるので、集団的なエゴイズムの有力な源となるからである²⁵⁾。」

人は自らの自由の破壊性を、何らかの意味ある道德的秩序へ責任を持つという形で防止しようとするが、しかし歴史的世界における想像し得べきあらゆる秩序には、皆一種の無政府状態を生み出す要素があり、これへの責任は最後の保証とはならず、それは集団的エゴイズムによつて利用されうるのである。

又政治的戦略は、たとえそれが道德的理想と結びつけられた場合でも、新たな集団的エゴイズムの起源となり勝ちである。

人が自らの自由の破壊性に気づく時、そこには反省 reflection 及び後悔 remorse が生ずる。反省は知性によつてなされるものであり、利己主義に気づきうるが、知性の立場では究極的に自己関心を取去る事が出来ず、又自己超越をなす事は出来ない。又後悔は人間を絶望の深みにまで到らしめ、そこに於て人間は自己にひそむ悪をより深く知り得るが、それは自己否定を生来するものでこそあれ、新たな自己肯定への希望を生み出すものではない。

それ故、より一層自己関心を除去し、絶望を希望へと変え又道德的秩序を高め、更に政治的戦略を腐敗に陥らしめないためには、より確かな基盤が求められねばならない。Niebuhr にとつては、この基盤を与えるものが信仰なのである。

人間の自由は、それが無限性への量的発展 quantitative development をなすことにより、創造性と同時に破壊性を生み出すのであるが、そ

れは又、質的發展 qualitative development を遂げる事により、超越的な神に関わりを持つ事が出来る。ここに於て、人は審判者であると同時に贖罪者である神 God as redeemer as well as God as judge に関わりを持ち、自由の破壊性を罪として悔改め repent, 一方に於ては自らの道徳的秩序がより大きな秩序の一部であり、又政治的力が集団的エゴティズムを避け得ないことを知りながら、他方に於ては絶望を希望へと変えるのである。そして同時にこの信仰に於て、神の愛即ち Agape が人間にとってなすべき命令としてあらわれて来る。この Agape は人間にとって二つの意味を含んでいる。それは、人間が罪あるものにもかかわらず神に愛せられている故に神を愛さねばならないこと、及び神の愛は公平であるから、人はその隣人を、それがたとえ仇であつても、愛さねばならないことである。

しかしこの Agape は、人間にとって全く不可能な、又人間の経験に関わりのないものが、啓示によつて魔法的に人生に押しつけられたものではない。

Agape の最少の基準は社会生活や道徳理想の中に含まれている。それは消極的には殺人・窃盗の禁止の中に、又積極的には平等の理想の中にあらわれている。又人間構造から見ても、先に述べた如く、人間の精神化された衝動の中には、他者への献身をなすことに於て自己実現をなそうとする衝動がある。それは道徳的に高められる事によつて近似的には神の愛に近かす可能性をもっているのである。

しかし、これが命令として与えられねばならないのは、それが完全な形では、自由の破壊性を生み出す人間にとって、不可能なものであるからである。それ故、人間が本来持っている愛の理想と、人間にとっては完全な形では不可能なる神の愛を結びつけ、この両者の緊張関係に立ち、これを「不可能なる可能性²⁷⁾ impossible possibility. として追求して行かねばならないと Niebuhr は考えるのである。

この Agape をもつての他者との関係に於て、「精神はお互の最も内部の深みにある精神にめぐ

り合う。」人間のもつ諸々の道徳的理想は、この関係により限定され変られるのである。ここに於て、自己は自己中心主義の悪循環を、より幾分解き放つて、「他の自我を単なる目的格 object としてではなく、それ自体主格 subject として、生命と目的との独自の中心として認識²⁸⁾」し、ここに「我」と「汝」「I」and “Thou” の関係が可能になるのである。そして又政治の領域においては、この Agape が社会的正義をなさしめる原動力となるのである。

Niebuhr はこの様に人間の利他心を支え、自由の破壊性を防止するための最後のものとして、Agape を考えるのであるが、このことは教育の問題にいかなる意味を与えるであろうか。

教育においてこの様な Agape を考えるならば、それは次の二つの観点からの考察を必要とするであろう。その一つは理想の人間像の問題であり今一つは教師と生徒の人間関係の問題である。

人間の自由が創造性を生み出すという意味で、自由の創造性を増し加えることは教育の一つの目標である。又知性がある程度自由の破壊性を除去するのに役立つものである限り、この知性の真髓たる「自己統御の力」power of self-control²⁹⁾ を増し加えることも又教育の一つの目標である。しかしこの創造力の増大が子供の段階では未だそれ程危険でないにしても、子供が大人へと成長するにつれて破壊性の増大をもたらすという事は、（その創造性は伸ばされねばならないが、）この創造性をもつ「自由人」を教育の理想の人間像として考えるのに躊躇を感じさせるのである。又この様な破壊性を知性がある程度しか除去出来ないこと、更にそれが集団的エゴティズムに利用され得るものであることは、知性を、教育の「理想的目標」ideal aim³⁰⁾ と考えるのに、躊躇を感じさせるのである。そして我々が Niebuhr と共に考えるならば、個人関係に於ては、「我と汝」の態度をもち、又社会的には、社会正義の実現を究極の光に照らされながらなして行き、同時に自由の創造性を生かして行く「愛の主体」が教育の理想の人間像として設定されるのである。

そしてかかる「愛の主体」を教育に於て、可能

な限り形成せしめ得るのは、教師と生徒との人間関係の分野である。

「知性」の教育の立場では、生徒は実験的方法を通して知性の発達に向わしめられるのであるから、教師の役割は、生徒のこの目的を助けるものとしての助力者であり、又生徒が自らの主観的要求に応じて知識を摂取する媒介である。

Niebuhr の立場からは、教師の比重はもつと重くなってくるであろう。ここでは教師自身も「愛の主体」たろうと努力するものでなければならない。教師は Agape に従う事によって生徒を単なる対象とみることなく、生徒との相互関係を通して生徒を「汝」として扱い、生徒の魂の深みにまでふれ得なければならないのである。そして生徒への献身を通して、生徒の自己実現を教師自身の目的としなければならないのである。かくして教師は、生徒の悩みを共に悩み、絶望を通してなされる自己否定や、自由の破壊性が生来する悪を、可能な限り避けしめ得るのである。そして生徒はこの相互関係に於ける教師への信頼を通して愛の主体にまで誘われるのである。

この様な愛の教育的人間関係を、Niebuhr と相似た立場に立ちながら、より具体的に述べたものに Martin Buber の教育論がある。彼は一方彼の「我と汝」Ich und Du の哲学を前提にし、他方教育現実への深い洞察に支えられながらこの関係を論じている。私はこの小論に於ては、この多くにふれることは出来ず、これに関しては他日を期す外はないが、今その要点のみを取出せばそれは次の如くである。

「強制 Zwang の反対は自由 Freiheit ではなく交わり Verbundenheit である」という言葉からも知られる如く、Buber は、教育に於ける生徒の自由はそれ自身で充分なものではなく、それが教師との「交わり」Verbundenheit 又は「出会い」Begegnung に含まれる時に、正しく生かされ得ると考えている。「交わり」の関係に於ては生徒は最初に自分自身で自由にやつてみ、ここで彼等が当面する問題や悩みを、教師との出会いにおいて教師と共に経験するのである。そしてこの出会いが出会いたるためには、教師は、こ

の人あるが故にこの世界を信頼する vertrauen という信頼をうけていなければならない。この信頼は、教師が本当にその子供達のためにそこに居るのだと、子供達によつて信じられる時に現存するものとなる。

この信頼を可能にするのは、「抱擁」Umfassung の関係である。この概念は、二人の人間の間で、相手の状況を実際に経験すること、そして自分自身の行為に対する相手の感情や反応を経験することである。しかしそれは他人の状況や感情と全く同一になることを含まない故に「感情移入」Einfühlung とは異つている。それは同一時に両者が相互関係の「交わり」を経験することである。しかし教育関係に於ては生徒は教師と同じ立場に立つて教師を経験することは出来ない。かくすれば教育関係は破壊され、友情になるからである。それ故教育に於ける「抱擁」は大いに一方的である。

この「抱擁」の経験が真のものであり、具体的なものであるならば、教師の教育しようとする意志が専断にまで墮落する危険が取除かれる。

教師は「全体的に生き」なければならないし、又彼自身を、彼に従う存在に直接的に伝達することが出来なければならない。しかし教師は出来る限り、生徒達に影響を与えようという意図なしにこれをなさねばならない。教師は、如何なる専断もなしに、又効果のための意識的な努力もなしに、ただそこに存在する時に最も効果をあげることが出来る。その時に彼に於て存在するものが彼の生徒達に伝達されるからである。勿論知的な教育は決して重要でないことはない。しかしそれは、真の人間存在の表現として生じた時に真に重要となるのである。それ故真の教師は、自らの抱く価値を、正しいものの注入として与えるのではなく、微妙なヒントの形に於て与えるのである。

教師は生徒の中に他者性 Anderheit を発見することを通して、自己の真の限界を発見する。しかしこの発見を通して、彼は子供が成長にあつて必要とする世界の諸力を知り、これらの諸力を彼自身の中へ引き入れ、教師自らを教育するのである。

「交わり」に於て、教師の仕事は、生徒が「自分の自我とのゆがめられた関係を通してこうむつた痛みに目覚める様に助ける」ことである。そしてかかる目覚めに於て、生徒の決断を、有機的・集团的統合体に依存せしめるのではなく、むしろ彼自身に責任を持たせることを通して神に直面させる様いざなうことであり、「我と汝」Ich und Du の態度を持ちうる人格 Charakter にまで生徒を導くことである³¹⁾。

註

- (1) Murphy, A. E., 'Philosophical Scholarship,' in *American Scholarship in the twentieth century.* (ed.) Curti, M. 1953, pp. 199-200
- (2) Ibid. ; p. 204
- (3) Ibid. ; p.205
- (4) Kenneth W. Thompson は「国家的利益を越えて—Niebuhr の国際政治理論に対する批判的評価」という論文の中で Louis Halle, C. B. Marshall, Dorothy Fosdick, George F. Kennan 等の外交政策理論、又 E. H. Carr, Herbut Butterfield, H. J. Morgenthau 等の国際政治理論が、思想的に Niebuhr に負うものであり、Kennan によれば、Niebuhr は新現実主義者と呼ばれる人々の先駆者、即ち「我々全部の父」と見做されている事を述べている。
「アメリカーナ」1956年5月号P21に依る。
- (5) Niebuhr の社会活動のあらましを簡単に列記すれば、それは次の如くである。1930年に彼は Fellowship of Socialist Christians という団体の設立の中心人物となり、(その団体は今も Christian Action と名をかえて続けている)その季刊誌 Radical Religion (現在は Christianity and Society) の主筆をつとめた。又、彼は、ナチズムに対する態度で見解を異にして1940年6月に彼がデトロイト時代以来関係を持っていた社会党を脱退するまで、その機関誌 The World Tomorrow の編集者であつた。又1941年2月には Christianity and Crisis という論説紙をはじめ、これが彼の名を一般のインテリ界と結びつけるのに最も貢献したと言われる。1930年代の末から1940年代にかけて彼は American Friends of German Freedom (ヒットラー反対運動を応援するための団体)及び Union for Democratic Action (全体主義に対抗してイギリスを援けるための団体)の委員長をつとめた。更に彼はニュー・ヨークの自由党の副委員長、及び進歩的な政治色をもつ全国的な団体である Americans for Democratic Action の副委員長を歴任し、戦後は Resettlement Campaign for Exiled Professionals と呼ばれる亡命の専門家達に仕事をあたえる団体の委員長をつとめた。又この外1930年代、40年代には雑誌 Nation 及び Christian Century の編集委員の一人であり、又ユネスコのアメリカ代表の一人になつたこともある。Niebuhr, R., *The Irony of American History*, 1952, [Otis Cary 訳], 「訳者あとがき」に依る。
- (6) Niebuhr, R., *Faith and History*, 1951, p. 71
- (7) Ibid. ; pp. 55-56
- (8) Ibid. ; p. 78
- (9) Niebuhr, R., *The Nature and Destiny of Man*, Vol. I *Human Nature*, 1941, pp. 191-216
- (10) Ibid. ; p. 207
- (11) Ibid. ; p. 221
- (12) Niebuhr, R., *The Children of Light and the Children of Darkness*, 1944. p. 19
- (13) Ibid. ; pp. 19-22
- (14) Dewey, J., *Experience and Education*, 1938, p. 69
- (15) Ibid. ; p. 74
- (16) Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, 1935. p. 203
- (17) Niebuhr によれば理性 reason は本来的な意味で「論理的、分析的能力 logical and

- analytical faculties」〔Niebuhr, R., *The self and the Dramas of History*, 1955, p. 3〕にすぎず、悪を見抜き得ても、その悪を正す力はない故に、利己主義にも、利他主義にも道具となると考えられる。それ故に理性が悪を除去するためには、利他主義との結びつきが不可避的に必要である。しかも利他主義は切り離すことが出来ない程利己主義と結びついていると考えられる故、それがはたらくためには、何者かこれをかりたてる力が必要である。そしてこれが次節で述べられる Agape である。
- (19) Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society : A Study in Ethics and Politics*, 1932. P. XI
- (20) Ibid. ; p. XX
- (21) Ibid. ; pp. XIV-XV
- (22) Ibid. ; p. XXIV
- (23) Ibid. ; pp. XXIII-XXIV
- (24) Ibid. ; p. XXIII
- (25)(26) Niebuhr, R., *Faith and History*, p. 175
- (27) Ibid. ; p. 176
- (28) Niebuhr, R., *The Nature and Destiny of Man*, Vol. I. p. 288
- (29)(30) Dewey, J., *Op. cit.*, p. 75
- (31) Buber, M., *Reden über Erziehung*, 1953, 'über das Erzieherische' S. 11-48 'über Charaktererziehung' S. 63-88