

「出会い」と教育 第一部

—— マルチン・ブーバーの「我と汝」の思想を中心として ——

岡 本 道 雄

は じ め に

デルボラフ Josef Derbolav は、「出会い」Begegnung を解釈し、「出会い」を表わす代表的な考えの一つとして、ソクラテスの産婆術 *Mäeutik* をあげている¹⁾。

ソクラテス的意味に於ては、学習とは、学習者の自己活動であり、真理の自己発見である。そして、教師は、唯、学習者の中に潜在的に存在しているが、今は忘却されている真理を、想起 *Anamnesis* せしめる機会となる助産婦にすぎない。教師は真理を生み出しはしない。ただ真理を想起し、覚醒 *Erwecken* するのを助けるだけである。そしてこのことを可能ならしめるために問いかけるだけである。何故なら、人と人との間では、「取上げ」が最高の関係であって、「生むこと」は神に属することだからである。

デルボラフは、この真理の想起の瞬間を、「出会い」の一つの場合に教えている。そして確かにこれは、真理との「出会い」という意味で、「出会い」と呼ばれてもよいものであろう。しかし、ここに於て、ソクラテスが意味する真理とは、一体如何なる真理であろうか。それは、「永遠の真理」 *die Wahrheit von Ewigkeit* であって、時間に於ける真理ではない。それ故、キェルケゴールが指摘する様に、それがあつた瞬間に想起されても、その瞬間は永遠の中に埋没し、再び発見されることはないのである。即ち、ソクラテスに於ては、歴史の中での生きた主体としての真理よりも、永遠のイデア、つまり、あらゆる時間を超えた客観的真理が強調されるのである²⁾。

キェルケゴールは、正にこの点でソクラテスに反対する。彼は主体的真理を主張する。けれどキェルケゴールにとって、本来の自己 *eigenes Selbst* としての実存を生かすのは、客観的真理ではなくして主体的真理であるからである。又彼は瞬間 *Augenblick* の決定的意味を強調する。彼は瞬間を永遠性の中に喪失させるのではなくて、かえつて瞬間の中に永遠性をもつた真理を新らしく生起せしめようとするのである。即ち彼にとって瞬間は「時の充実」 *die Fülle der Zeit* なのである。

又キェルケゴールにとって、弟子は既に真理を持つものではなくして、無知である故に不真理

1) Josef Derbolav, 'Vom Wesen geschichtlicher Begegnung,' Jahrgang II/1956 *Zeitschrift für Pädagogik*

Josef Derbolav, 'Existentielle Begegnung und Begegnung am Problem' III/1957 *Zeitschrift für Pädagogik*

2) Sören Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 7-20.

そのものである。そして彼が不真理であるならば、当然彼の内に真理を想起することは出来なくなる。教師が問をかけるのは、唯弟子に自らが不真理であることを自覚せしめるだけである。しかし、それだけでは弟子が真理を知る力は生じない。それ故、教師は、弟子に真理をもたらし、真理を理解せしめるための条件を与えなければならない。弟子は不真理である故に元々かかる条件を失っている。それ故、教師は弟子を改造 *umbilden* するだけでなく、かえって全く新しく創り直し *umschaffen* ねばならない。かくすることにより、弟子は、不真理の器であることを止めて真理を知る器となり、新しき人間へと再生 *Wiedergeburt* するのである。しかし、この様な創り直しや再生は、も早人間のよくするところではない。キェルケゴールが言う如く、それをなすのは神のみであり、神のみが真の教師なのである。

畢竟、ソクラテスに対するキェルケゴールの批判は、又、ソクラテスの、「想起」を内実とする「出会い」の概念に対する批判ともなる。ここに、キェルケゴールによつては、「出会い」は次の様に解釈し直されることになるであろう。

(1) 「出会い」は瞬間的なものであり、その瞬間に於て、永遠なるものが時間の中にあらわれる。

(2) 「出会い」に於て、伝達される真理は、主体とかかわりのない客観的真理ではなく、永遠性を宿しながらも主体的である様な実存的真理である。

(3) 「出会い」に於て、学ぶものの中に、あらかじめ潜在していた真理が想起されるのではなくて、学ぶものが不真理であることを自覚せしめられ、転回 *Umkehr* を通して、真理を知る器へと再生される。

「出会い」という概念を、ソクラテスの「想起」と同じ意味に用いれば、客観的真理の伝達を「出会い」の中に含めることが出来る。しかし「出会い」を、キェルケゴールの如くに解釈し直すならば、それは主体的、実存的真理の伝達を意味する。そして、究極に於ては、人間関係における「出会い」、又、人間の教育における「出会い」は不可能となり、神と人との「出会い」のみが可能になる。

教育は単に客観的な真理の伝達につきるものではない。それ故、ソクラテスの産婆術に基づく教育は、唯一の教育ではない。キェルケゴールは、ソクラテスの産婆術を全面的には否定せず、かえって「人と人との間では、これが最高の関係である」とまで言っているのであるが、ジャック・マリタンの言う如く、人間の教育の目的を、動物の「訓練」ではなく、人間への「覚醒」*awakening* であり、「人間が人間になること」*to become a man* であるとするならば、本来の自己の覚醒である主体的真理との「出会い」も、考え合せねばならないであろう。それは確かに、不真理なる、罪なる人間の転回、再生であり、新しき人間の誕生であるから、「人間による人間の教育」の限界を超えたものであろうが、しかしそれは教育の最後の言葉を示すものとして留め置かれるべきであろうと思う。

キェルケゴールに於ては、「出会い」はこの様に「神と人」との間におこるものであった。換

言すれば、「出会い」は、神の前での「単独者」*der Einzelne*にのみ可能だったのである。

この様な「出会い」の概念が、「神と人」との間だけでなく、「人と人」の間 *Zwischen-menschliche* に、明確な形で用いられる様になったのは、恐らく、1923年に、マルチン・ブーバーの『我と汝』*Ich und Du*が出版されてからのことであろう。

ブーバーは決して、「神と人」との間の「出会い」を否定しない。かえって、彼のこの面での思想が、宗教思想界に与えた影響は、非常に大きなものである。現代のキリスト教の神学者、宗教哲学者の中でも、プロテスタントでは、カール・ハイム、ゴーガルテン、バルト、ブルンナー、ニーバー、ティリッヒ等、カトリックでは、ダーシー、その他ベルジャエフ等が、各々の書物の中で、直接、或は、間接に、ブーバーの影響を語っている³⁾。

ブーバーは、キェルケゴールの「単独者」の思想に共感する。そして言う。人間は「単独者となることを通して」「神の像」を実現する。そして「人は単独者としてののみ、即ち、単独者なる人間としてののみ、神と交わることが出来る。」しかし、ブーバーは、キェルケゴールが、「全ての人間は、他者と関係を持つことに気をつけるべきである。そして、本質的には、唯、神と、又自分自身と、のみ語るべきである」と言う時、それに反対する。そして、「単独者」「自我」「真の人格」としての人間は、「自らの生と、他の自我との間に完全な関係を持つことが出来る」⁴⁾と語り、「人と人」に於ける主体的、人格的交わりの積極的な意義を認めるのである。そして、ブーバーが、『我と汝』以来の著作活動に於て、常にこの面での積極的な探究を試みて来たことが、彼の立場を宗教的実存主義と呼ばしめるにとどまらず、同時に「対話」*Dialog*の哲学という呼名を与えることになったのである。

しかし、ブーバーが、「人と人」の「出会い」を、はっきり基礎づけたために、精神治療という具体的、実際的分野に於ても、彼の思想はビンズワンガー *Ludwig Binswanger* やロジャース *C. R. Rogers* 等によって、その基礎理論として適用されることとなったのである⁵⁾。

そして、教育の分野に於ても、イギリスでは、二人の指導的教育思想家 ハーバート・リード *Herbert Read* 及びクラーク *Fred Clarke* が、夫々進歩主義的、及び伝統主義的と相異なる立場に立ちながら、共にブーバーの『教育論』*Reden über Erziehung* を、自らの理論の基礎に

3) これらの人の、明らかにブーバーの影響をうけたと思われる書物は次の様なものである。

Karl Heim, *Glaube und Denken*

Karl Heim, *God Transcendent*

Fridrich Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*

Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Vol. III, Part 2: *Die Lehre von Schöpfung*

Emil Brunner, *Christianity and Civilisation*

Emil Brunner, *Wahrheit als Begegnung*

Reinhold Niebuhr, *The Self and the Dramas of History*

Paul Tillich, 'Martin Buber and Christian Thought' *Commentary*, Vol. V, No. 6, June 1948

M. C. D'Arcy, *The Mind and Heart of Love*

Nicolas Berdyaev, *Solitude and Society*.

4) Martin Buber, 'Die Frage an den Einzelnen' *Die Schriften über das dialogische Prinzip*,

5) Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins*

Carl R. Rogers, *Client-Centered Therapy*

据えているのである。⁶⁾

又近来、西ドイツの教育学界に於て、リット Theodor Litt ボルノフ O.F. Bollnow 及びデ
ルボラフ等の間で、「出会い」の概念と「陶冶」Bildung との関係等が研究されているのも、ブ
ーバーの「我と汝の出会い」との関連に於てであると思われる。⁷⁾

要するにブーバーの「出会い」に於ては「神と人の間」だけでなく、「人と人の間」が、充分
考慮されている。ではそれは、どの様にしてであろうか。更にこの出会いは、現代の世界に対し
て、又教育の分野に於て如何なる意味をもち、又教育の如何なる領域に於て具体的に現われ来る
であろうか。私はこれらのことをこの“「出会い」と教育”と題する小論に於て、その第一部と
して扱いたいと思うのである。

1 「我と汝の出会い」の構造

マルテン・ブーバーは、『我と汝』の冒頭に於て、次の様に言う。「人は世界に対して二つの
異った態度をとる。それに基づいて世界は二つになる。人の態度は、その人が語る根源語 Grund-
worte の二つの異った性質に基づいて二つになる。根源語の一つは我一汝であり、他は我一そ
れである。ただし、この場合、それのかわりに、彼あるいは彼女という言葉を使っても根源語に
かわりはない。そして上のことから、人が我という時、その我には二重の意味のあることが
わかる。なぜなら、我一汝における我と、我一それにおける我とは、全く違ったものであるから
である。」⁸⁾ 又別の所で次の様に言う。「まことに、我は汝と出会うことによってはじめて真の
我になる。私が我となるに従って、私は相手を汝と呼びかけることが出来るようになる。すべて
真なる生活は、まさに出会いである。」⁹⁾

私はこの二つの言葉の中に、ブーバーの基本的な考えがうかがえると思う。即ち、ブーバーに
とっては 1) 人間と世界との関係には「我一汝」及び「我一それ」の二つがあり、そしてこの
「我一汝」においてのみ「出会い」はおこり、2) しかも夫々の関係における「我」は異なり、
「我一汝」における「我」が、あるべき本来の自己であり、3) この「我」と「汝」の「出会
い」に人生の意味があるのである。

ブーバーにおいては、人間の「我」は単独で存在するものではない。対話的關係の中から生
れてくるのである。人が「我一汝」の関係をもつ時と、「我一それ」の関係をもつ時では、違っ
た「我」が生ずるのである。ブーバーに於ける「我」は、かのデカルトの「我考える、故に我あ
り」Cogito, ergo sum の「我」の如く考えることから導き出されるものではなく、又ベルジャ

6) Herbert Read *Education through Art*

Fred Clarke, *Freedom in the Educative Society*

7) Theodor Litt, *Der deutsche Geist das Christentum*

O. F. Bollnow, 'Begegnung und Bildung,' Jahrgang I/1955 *Zeitschrift für Pädagogik*

8) Martin Buber, 'Ich und Du' *Die Schriften über das dialogische Prinzip* S. 7.

9) Martin Buber, *Ibid* : S. 15.

ーエフ¹⁰⁾の「本当は、我が考える故に、我が実存するのではなく、我が実存するから考える」という言葉から知られる様な第一義的に実存する「我」ではなく、「はじめに関係があり」この関係から生ずる「我」なのである。

「我一汝」は、「我」の「全存在をこめて」mit dem ganzen Wesen 語りかけられねばならない関係であり、「我一それ」は、「我」の全存在と共に語られることは決してなく、「我」の一部が対象を経験し、利用する関係である。いいかえればこれら二つの関係は、「我」とは無関係な「汝」及び「それ」という対象の性質によって決まるのではなく、その対象が自然であれ、人であれ、又神であれ、「我」が全存在をこめて「汝」と呼びかけるか否かによって定まるのである。

この全存在をかけた呼びかけに於て「我」と「汝」が「出会う」のである。この全存在をかけた呼びかけをなすのは「我」であるから、これは「我」が「汝」を選ぶことである。しかし、「我」による選びが、全存在をかけてなされる時、そこには選ぶと同時に、選ばれているという意識が生じ、又、「我」が「汝」を生かすと同時に、「我」も又「汝」によって生かされるという相互性の意識が生ずるのである。ブーバーは言う。「関係は相互的である。……我々はかえって自分の弟子によって形づくられ、又自分の作品によって、逆に築き上げられる。悪人でさえ、聖なる根源語が、その存在に軽く触れた時、真心を打明けて我々と交わるであろう。……まことに我々は、さまざまな不思議なきずに結びつけられて、全宇宙の相互的生命の流れにひたりながら、生活を営んでいるのである。」¹¹⁾

この相互性 *Gegenseitigkeit* は、ブーバーの「我と汝の出会い」の構造を示す一つの特性である。しかし「出会い」は相互性によって特徴づけられるだけではない。「出会い」に於ては、直接性 *Unmittelbarkeit*、現在性 *Gegenwärtigkeit* がその構造を特徴づけるのである。

「出会い」が直接的であるのは、「我」と「汝」の間にはいかなる介入物も入りこむことが出来ないからである。ブーバーの言葉を引けば、「我と汝の出会い」は直接的である。我と汝の間には、いかなる観念形態も、いかなる計画も、いかなる空想も入りこむ余地がない。記憶さえ、断片的な状態から全体的な統一に移るときにはその形を変えてしまう。さらに、我と汝の間には、いかなる目的も、いかなる欲望も、またいかなる予想も入りこむことができない。……あらゆる手段は障害である。これを破壊しないかぎり、我と汝の出会いはおぼつかない。」¹²⁾そこに入り得るのは「言葉」だけである。

「汝」との出会いに於いて、人はも早、因果関係や宿命に従わない。なぜなら、これらは連続性をもつ秩序づけられた「我一それ」の世界の召使であり、一方「我一汝」は連続性や秩序と関係なしに世界にかかわるからである。たとえ「我」にとっては「汝」である人や物が、他の「我」に対して「それ」であっても問題ではない。「出会い」の瞬間に於ては、「我」に対する「汝」

10) Nicolas Berdyaev, *op. cit.*, p. 65.

11) Martin Buber, *op. cit.*, S. 19.

12) Martin Buber, *Ibid* : S. 15.

は諸々の対象の中の一つの対象ではなく、又「彼」でも「彼女」でもなく、それ自身において全体であり、「天を満たすもの」であり、他の全てのものは「汝」の光に於て生きるのである。つまり「出会い」は時間、空間の中にあるのではなく、「出会い」の中に時間、空間があるのである。しかも、この「出会い」は連続的に持続するものではない。ある瞬間に「我一汝」の「汝」であったものが、別の瞬間には「それ」となるのである。それは再び「汝」となるかも知れないが、永久に「それ」に留まるかも知れない。なぜなら、人は連続的な、秩序づけられた世界を全く離れて生きることは出来ないし、「我一それ」の方が、「我一汝」より安定した関係の様式であるからである。しかし、ブーバーは、人間が「我一それ」の関係に安んじるならば、彼は人間ではないという。なぜなら、「すべて真なる生活は、出会いである」からである。

この様に「我一汝」の関係は、連続性なき瞬間であり、秩序づけられているというよりは不安定なものである。しかし、「出会い」は「真に満たされた現在」である。それは、「永遠の今」の様に、密度と全体性をもつ現在である。いつも人間の魂の内部に存在するものではなく、ただ「出会い」の関係が存在する限りに於いてのみ存在する現在なのである。

この様に、「我一汝」の「出会い」は、直接的、相互的、現在の的であり、逆に言えば連続的ではなく、不安定なものであり、時がたつと消滅し、「汝」は「それ」になることがあきらかになったが、ではこの様な「出会い」は如何なる領域 *Sphären* において生じるのか。次にそれを眺めてみよう。

ブーバーは、「出会い」が生ずる領域として、(1)人間と自然の間、(2)人間と人間の間、(3)人間と精神の間の三つの領域をあげている。

(1)においては、関係の世界は、いまだ暗闇にとざされ、言葉によって表現することは出来ない。生物は我々と向き合って動いているが、その語りかけは、我々にまで達することが出来ない。そして我々が「汝よ」と呼びかけても、その声は言葉にならない。

(2)において、関係の世界は開き、はっきりした言葉の形をとる。われわれは、この世界に汝を与え、*geben* 又そこから汝を受取る *empfangen* ことが出来る。そしてこの領域を代表するのは、愛の関係である。

(3)に於ては、関係の世界は密雲におおわれている。しかし、それは次第にはっきりした形をとって行く。ここでは言葉は用いられないが、言葉に代るものが生み出されて行く。人は何物かに呼びかけられた様に感じ、ものを形造り、考え、或は、行動することによって、これに答えて行く。そこには汝の存在は認められないが、我々は全存在をもって対することが出来るのである。我々はこの領域を、知的、芸術的、宗教的活動の中に認めることが出来る。

生物と「我」との間の対話を含む自然と人の関係について、我々は多くを語りえず、その神秘的な事実をそのまま素直に受取る外はないが、(2)、及び(3)に含まれる、人間間の愛の関係、及び人と芸術作品との関係は、次の如く理解される。

ブーバーによれば、感情と愛とは異ったものである。つまり感情は、人に「抱かれる」*gehabt*

ものであるのに対し、愛は「生じる」*geschieht* ものなのである。感情は「我」にしがみついて離れず、「汝」をさえ自らの「内容」や「対象」としてしまふものであるが、愛はかくの如きものではない。愛は、「我」の内にはなく、正に「我」と「汝」の間 *zwischen Ich und Du* にあるのである。ブーバーは言う。「愛は広く全世界に輝きわたった光である。もし人が、つねに愛の内に宿り、又愛の立場からものを見るならば、人間がすべて、混とんたるこの世から、自由に解放されていることを知るであろう。そして、善人も悪人も、賢者も、愚者も、美しいものも、醜いものも、すべて現実生きる人間とを感じるであろう。かかる人にとって、全ての人間は自由であり、一人一人がこの世における唯一独自の存在となり、又汝となるのである。」 愛に於て、「人は、相手を助け、いやし、高め、教え、救う。」¹³⁾ かくて愛は「汝に対する我の責任」*Verantwortung eines Ich für ein Du* となるのである。そしてここに於て、感情には絶対にあり得ぬ愛の共通の性格がみられるのである。

人と精神の間に領域の一つの例として、人と芸術作品の関係を眺めるならば、ここに於て、人は最初一つの「形」*Gestalt* と向い合う。この「形」は、精神の産物ではないが、外から精神に入り込み、彼に向て有力な力を出す様に要求する現象 *Erscheinung* なのである。もし芸術家が、この現象に向て「汝」と呼びかけるならば、ここに有効な力が生じて、一箇の芸術作品がつくり出されるのである。しかしこうして出来上った作品は、芸術家からはなれて永遠に「もの」の世界に入る。しかし、かくして「それ」となったものも、この作品に「汝」と呼びかける人に対しては、永遠に「汝」に変じ、靈感と幸福とを与える様になる。

さてこの様な三つの領域のうち、最も著じるしい特色を備えているのは、人間と人間の間の生活である。なぜなら、「人間生活に於ては言葉はやりとりのうちに——問と答えのうちに——次第に完成して行くからである。そして、ここにおいてのみ、言葉が言葉として、その真の応答に出会うのである。またここにおいてのみ、根源語は、まったくはっきりした形のもとにやりとりされるのである。呼かけと返事という言葉が同じ一つの言語のうちに生き、我—汝が単なる関係のうちばかりでなく、実際にしっかりとした話のやりとりのうちにも実現されることとなるのである。人間生活において孤立化したあらゆる関係は、深くしみ込んでいる言語によって、しっかり結びつけられる様になる。」¹⁴⁾

ここまで、我々が「我—汝」及び「我—それ」の比較を通してみて来た如く、「我—汝」は容易に「我—それ」へと変化する不安定な関係であり、うつろいやすいものである。しかし、我々は、この不安定な関係を無限に延長したところに、より確かな「汝」と「出会う」のである。それは、絶対に「それ」になることのない「永遠の汝」*Das ewige Du* である。我々は、個々の「汝」を通して、又個々の「汝」を窓として「永遠の汝」を垣間見ることが出来る。「永遠の汝」は直接に我々に来るよりも、個々の「汝」を通してあらわれ、又逆に、この個々の「汝」の

13) Martin Buber, *Ibid* : S. 19.

14) Martin Buber, *Ibid* : S. 104.

保障となるものである。

人は今まで、「永遠の汝」を、様々の名前で呼んで来た。人々が様々の神の名を唱えるとき、「永遠の汝」が心に抱かれていた。「神」Gott という言葉は、あらゆる言葉の中で最も意味の多い言葉であるが、しかし「神を呼ぶものは常に心中に神を抱く」alle Menschen, die Gott angesprochen haben, ihn selbst meinten¹⁵⁾と言われる如く、神について如何なる見当違いをしようとも、又如何なる「神」を語ろうとも、結局はいずれの場合でも心の中で「永遠の汝」に呼びかけていることになる、ブーバーは考えている。又逆に、「神なし」gottlos と信ずる人も、他の汝によって限定されない汝に、自分の全てを捧げて呼びかけるならば、結局神に向って呼びかけていることになるのである。

我々が道を歩いている場合、そして誰かと「出会う」場合、「出合い」が生ずるまでは「我」は自分の歩いて来た道を知っているだけであって、相手の歩いて来た道を知らない。「出合い」が生じて、はじめてその道を知るのである。これと同様に「我」と「永遠の汝」との「出合い」に於て、「我」は「永遠の汝」の道については何一つ知らないものであり、又「出合い」が生ずるまでは知ることの出来ないものである。

人は「永遠の汝」との関係において、世界を否定する必要はない。「永遠の汝」を通して、全てを眺めるのである。逆に我々はこの世だけに目を向けていても、「永遠の汝」を見出すことは出来ない。又目をはずしていても見出すことが出来ない。この世における全てのものを捨て去らず、除外せず、これをことごとく、「汝」の内に包み込むならば、この時こそ神との十全な関係に立つことが出来るのである。

我々は、個々の「汝」と「出会う」でも、その「汝」が「それ」に変わることを知った時失望を禁じ得ない。それ故、この関係の背後奥深くへ進み、変ることのない「永遠の汝」に「出会う」ことを求める。しかし、個々の汝を度外視して、「永遠の汝」に飛躍することは出来ない。又する必要もない。なぜなら、個々の汝が神を宿しており、これと関係を結べば、必ずその背後に、完全な全体的関係がひそんでいるのを垣間見ることが出来るからである。

Ⅱ 「我—汝」と現代の世界

前節で述べた如く、ブーバーは「我—汝」の関係が「我」と「永遠の汝」との正しき関係によって保障されると考えたのであるが、同時にこの「人」と「永遠の汝」との関係が、人がこの世から離れて神に帰ることではなく、神の光の下に、この世のすべてをつつみ、この世に於て、「永遠の汝」を実現することであると考えたのである。

それ故、ブーバーの世界に対する関心は強い。時間、空間から離れたところで、無制約的な存在との合一を考える立場とは異なって、この世の極みで、時間、空間の中にはないが、時間、空間をつつみ込むところで、「永遠の汝」と「出合い」、この世をその光の内におくのである。

15) Martin Buber, *Ibid* : S. 77.

この様なブーバーにとって、現代の世界はどの様に眺められているか、そしてその世界のあるべき姿は、どこに求められるか。

先ずブーバーに於いて、人間の二重の態度に基づいて、世界も二重になると考えられている。即ち、一つは、「我—汝」に基づいた共同生活 *Gemeinleben* の世界であり、今一つは、他者を自己の欲望実現の手段、即ち、「それ」とみなす様な「我—それ」の世界である。

現代の機械主義文明は、人間を「我—それ」の世界に向けることになった。しかも現代人は「我」及び「それ」を明確に分離して生活している。即ち「我」は「感情」*Gefühl* の世界であり、「それ」は、「制度」*Einrichtungen* の世界である。¹⁶⁾ 「制度」の世界は、我々の「外」に存在する。この領域に於いては、我々はあらゆる目的を追求する。例えば、労働し、商売し、他人に影響を与え、計画をたて、人と共に働き、組織をつくり、取引をなし、職務を果し、説教する。だから、この領域内における秩序は、かなりよく整い、調和もとれ、様々の事柄が、人間の頭脳と技術の助けをかりて、ぐんぐん行われて行く。そして現代に於いては、この「制度」と「我」の分離、又それに伴う現代人の苦痛と不安も大きくなって行く。

この「制度」の世界の発達は、現代において、資本主義、社会主義のいずれであれ、巨大な経済機構、又高度な技術に裏づけられた巨大な近代国家において、その頂点に達していると言えるであろう。現代人の悩みは、これら巨大な機構の中で、アトム化され、歯車化されて、人間らしさから疎外されていることにあるであろう。そして、不安と苦痛に悩む現代人は、しばしば、「感情」を、この「制度」の世界に導入することによって、制度の力をゆるめ、「感情」から発する新鮮な生命力を吹込もうとする。例えば、ある国家が、機械的に、互に何の関係もない国民を統合して、より巨大な組織にまとめ上げようとする様な場合には、「感情」を尊重する人々は、「こんな国を廃して、愛の共同体 *Liebesgemeinde* を打ちたてねばならぬ」と主張するかも知れない。そしてここで言う愛の共同体とは、人々がのびのびした感情を豊かにもち、他人とあたたかい気持で、共同生活を営もうとする様な社会である。しかし、かかる共同体は文字通りユートピアである。しかし、かかることが実現しないまでも、実現する方向へ歩を進め、何らかの実のある成果を得るためには、そこに住まう一人一人が、「生きてはたらく中心」*die lebendige wirkende Mitte* とかたい関係を結び、又人々相互が互に結び合って生活を営むことが必要である。「感情」の発露は如何に自由で、又美しくあろうとも、「感情」だけでは、新しい生命をあたえることが出来ないのである。

今日、「制度」が巨大であるだけに、これに抗して、「我—汝」の直接的関係を打建てることは可成り困難な事業である。政治家や経営者は、他人を「汝」としてでなく、まさに彼らの仕事の手段として利用しなければ、それぞれの仕事を果すことが出来ない。もし彼らが人々を「汝」として語りかけ、社会をその総和として扱おうとするならば、政治の世界も、経済の世界も、たちどころに彼らの頭上にくずれ落ちてくるであろう。

16) Martin Buber, *Ibid* : S. 45—49.

近代の「労働の仕方 *die Art der Arbeit*」と「所有の仕方 *die Art des Besitzes*」の発展は、近代的進歩をもたらすのに大いに役立つが、「我—汝」の生きた関係を破壊することとなった。しかし、それだからと言って、いまさら、この近代的進歩を元へねじ戻そう *zurückschrauben* とするのは馬鹿げている。又万一こうした愚かしい企てを実行するならば、それはそれなりに調和のとれているこの大きな精密機械は破壊され、又この文明により生活の保証を得ている人々も消滅するほかはないことになる。

しかし、巨大な「制度」である近代国家や経済組織は、既にそれを動かす人の手を離れている。現代の支配者たる政治家及び経営者は、この機構 *Apparat* を動かすような振りをしているが、実は、自分をこの巨大な機構に適合させるだけで精一杯なのである。

社会生活において、人は「それ」なしですますことは出来ない。しかし、この「それ」の世界の上を「汝」が水の様に「漂う」*schweben* ことは可能なのである。利益への意志 *Nutzwille* 又権力への意志 *Machtwille* でさえ、「汝」との関係を持ちたいという別の意志と一しよになるか、又それによつて支えられる場合には、おのづから正しい結果を得ることになる。

人間の如何なる衝動も、「それ」が「汝」と絶縁しないかぎり、悪しき衝動になり得ない。なぜなら、「汝」と結びつき、又「汝」により決定されている衝動は、共同生活に於ける生きた要素であるからである。ところがそれとは反対に「汝」と絶縁した衝動は、共同生活を瓦解させる根本原因となる。利益に専心する経済も、権力を得ようとする国家も、それが「永遠の汝」がこの世に宿ったものである精神 *Geist* と関わりを持つ限り、生命を獲得することが出来るのである。ところが若し、経済や国家が精神を放棄するならば、両者は生命を失うことになる。勿論生命の火がすっかり燃え切ってしまうまでには、多くの時間がかかるので、生命がなくなってもすぐには気がつかないかも知れないが、しかし、この生命の働きが止った後は、も早いくら自発的な力を入れてみても、又「制度」の力をゆるめてみても、も早「汝」と名づけられる精神を失った代償にはならないのである。たとえ周辺に如何に大きな刺戟をあたえても、一旦失った「中心」との関係は復活しない。

共同生活は、精神がその機構の隅々にまで流れ込み、豊かな関係を結ぶならば、生命を得ることが出来る。精神の命ずるところに従う政治家や経営者は決してデイレクタントではない。彼らは、自分が利用しなければならない人間を「汝」として取扱うならば、自分の仕事が、破壊されてしまうことを知っている。しかし「それにも拘らず」彼等は危険を冒してでも、他人を「汝」として扱わずにはいられない。もちろん、無批判的にではなく、精神が指示する範囲内に於いてであるけれども。精神は実際こうした範囲を示す。そして機構が孤立しない限り、精神が機構の内に現存している限り、たとえ彼らは破壊の危険を冒してでも、成功をもたらすことが出来るのである。

精神の命令に従う政治家や経営者は決して熱狂家ではない。彼らは真理 *Wahrheit* につかえる。その真理は、理性より高いが、理性を拒否せず、むしろ、理性を抱擁する真理である。

出 会 い と 教 育 : 岡 本

「労働」も「所有」も精神によりあがなわれる。精神があつて、はじめて、あらゆる労働に、意味と歓喜がおとずれ、又我々の心に所有に対する敬虔な気持と、又それを犠牲にしても構わないという思い切った力とが生ずるのである。経済も、国家も、それ自身の力では、自由にも、公正にもなれない。我々にとって何よりも重大なことは、「汝」に応答する精神がいつまでも現実に生きているかどうか、人間の共同生活に散見される精神的要素が、国家や、経済に屈従しているか、それとものびのびとその力を発揮しているかどうか、又個人生活に宿る精神的要素が、社会生活にも宿ることが出来るかどうかということである。もしも社会生活が、互に無関係な要素に分裂し、精神生活がその一領域にすぎないものになってしまうならば、精神が社会生活に行われるという様なことは、絶対にないだろう。我々は唯、「それ」の世界に陥った諸領域に、暴政が行われ、精神から現在性が奪い去られるのを拱手傍観するより仕方がなかろう。精神は、この世に直接作用しない。精神は先づ「それ」の世界に入り込み、それを変化させることによって間接に、この世に働きかける。それ故、精神が、自己のすべてを世界に与え、又世界がその全てをあげて精神と交わる時、そして世界のみならず、自己をも救うとき、精神は、「あるべき領域におさまった」と言うことができる。

今日、真の精神は踏み迷い、弱まり、矛盾して、にせの精神と化してしまった。けれども、もしも精神が再び「汝」と呼ぶことの出来る生命力を奪回することが出来るならば、その時こそ、精神は、世界と自己と同時に救うことになるであろう。¹⁷⁾

Ⅲ 「出会い」と教育

現代の資本主義体制下の教育学に関して、ティリッヒ Paul Tillich は次の様に言う。「資本主義社会における教育学は、二つの前提によって制約されている。即ち、一つは、永遠なるものと生命との関連によって規定される内容の喪失、及び、その結果として起る、有限なる教育の形式への方向であり、今一つは、共同生活愛の喪失と、教育活動における主体と客体の分離である。」¹⁸⁾

現代は危機の時代と言われている。ここにおいて第一次及び第二次の世界大戦を経験した現代人は、科学と技術により保証され、支えられた文明の進歩を、以前の如く、楽観的には謳歌出来ない状況に立たされている。そしてこの様な状況にあつて、人間と人間とを結びつけ、人間を、全世界及び宇宙と結合する宗教の意義が再認識されて来ている。人間の形造る社会機構や文化も、それが自己充足的 self-sufficient なものとみなされる時、ヒブリス *Hybris* に陥り、それは批判の対象となる。現代における問題は、人間が、「結合者」乃至は「生きてはたらく中心」としての宗教を発見し、人間と人間とを正しく調整するか、それとも、人間が、「永遠なるもの」乃至は「超越」 *Transzendenz* との関わりを失う過程を益々押し進めるかのいずれかである。

17) Martin Buber, *Ibid* : S. 50—53.

18) Paul Tillich, *The Religious Situation*, p. 144.

ブーバーの「我—汝」の「出会い」の思想も、かかる観点から重要な意義を持つ。

そして、現代の教育の問題も、かかる観点から考えるならば、先のティリッヒの言葉から知られる如く、「永遠性」the eternal と「共同生活愛」community-love を欠いているのである。「教師と生徒との関係は、常に両者が永遠なるものに向うという共通の地盤の上に立っていないければ不完全である。何となれば、有限の領域において立てられる、あらゆる目的、用いられるあらゆる手段は、いずれも皆、問題的な、限界のある、無責任なものであるからである。無制約的な者のみが、無制約的な責任を創造しうる。従って、又、無制約的な者のみが、教師と生徒との関係そのものを、双方の側からの責任と無制約的献身の可能性の上に立った関係とする。この共通の基礎を与えるならば、科学的教育学の根本問題たる伝達形式の技術は、第二義的な問題となる。」¹⁹⁾

このような考えを基盤にし、より具体的に展開すれば、それは、ブーバーの「出会い」の教育思想になる。ではそれは如何なるものか、私はこのブーバーの教育思想の特徴を、この節では、特に『性格教育論』über Charaktererziehung を中心に取出してみたいと思う。²⁰⁾

ブーバーは「真にその名にふさわしい教育は、本質的に性格教育であり」又「教育者の仕事は、個人を有機的な集団に依存する様に決断させることではなくて、個人が自分自身に対して責任をもち、永遠の汝に直面するのを助けることである」と言い、性格の教育、又これを助ける教育者の仕事に非常な強調点を置くが、しかしブーバーの性格教育論の第一の特色は、ブーバーが性格教育を行うことの困難性、危険性を厳しく認識していることである。

他の学科、例えば、数学を教える場合であれば、不得意な者にでも、ある程度までは理解し得る。しかし、性格の教育ではその様に行かない。嫉妬心は悪いものだ教えると、仲間より能力の劣ったものが暗黙の抵抗を示す。又、弱い者をいじめてはならないと教えると、強い連中は皮肉な苦笑をもらす。又、嘘の害悪について教え、このことに関する作文を書かせると、クラスでの常習の嘘つきが、嘘の破壊的な力に関するすぐれた作文を書く。又、他の学科であれば、教師は、その授業の意図を、結果に対する何らの顧慮なしに、明確に示すことが出来る。しかし、性格の教育に於ては、同じ様には行かない。自由で、自主的で、独立心をもった生徒であれば、この意図に対して、はっきりした抵抗を示すからである。彼らは、自分たちが教育されることを許さないだけでなく、誰かが自分達を教育しようという意志をもつことさえも許そうとはしないのである。

ブーバーは上のような事例のいくつかをあげて、性格の教育が困難であること、更にその意図が生徒に知られる時には放任の状態よりも尙悪い状態がもたらされることを説くのである。

しかし第二に、このような困難性「にも拘わらず」trotzdem ブーバーは性格教育の必要性を説くのである。私は、ブーバーの教育論のこの「にも拘わらず」という構造の中に、ブーバーの教

19) Paul Tillich, *Ibid* : pp. 146—147.

20) Martin Buber, 'über Charaktererziehung' *Reden über Erziehung* S. 63—88.

育論が、実存的であることを見ることができると思う。かのニーチェが『教育者としてのショーペンハウエル』*Schopenhauer als Erzieher*の中で、野獣性に満ち満ち、真の人間存在のあり方を見失っている近代文明を批判した時、「にも拘わらず」人間は天才を師として、真の人間存在へと目覚めるべきであるとし、人々に求めたあの実存的勇気を、ブーバーはここでは教育者に求めていると思われる。²¹⁾

それ故ブーバーの性格教育の第二の特徴は、教師の実存的態度、及びそれから生じる生徒との実存的「交わり」*Verbundenheit* である。

意図された性格の教育が生徒の抵抗を生み出し、性格の教育を困難にすることは、先に述べた如くであるが、ブーバーは、性格の教育が教室の授業として行えないからといって、放置されたり、或は教師の意図を、一定期間隠す様な形で行われてはならないと考えている。かえって、性格の教育は、教師の実存的な態度、即ち、教師が自らの全人格を、生き生きと生徒にふれさせることによって、可能であるというのである。教師は、道德上の天才である必要はない。唯ありのままの生命力に満ちた自分を、何の意図も、結果に対する顧慮も、打算もなしに出せることが必要である。この場合、影響も最も大きくなると考えられるのである。

この様なことは容易ではない。しかし、実存的勇気とともに、このことが可能になる時、教育における「出会い」は生じ、教師は生徒達と真の相互関係を打建てる事が出来るのである。

ブーバーは、このような教育における「出会い」を心理学的な「感情移入」*Einfühlung* の現象と区別して、「抱擁」*Umfassung* と名付けている²²⁾。「感情移入」は、人が自らの感情を、ある対象——それが自然であれ、人間であれ——の力動的な構造の中へすべり込ませることである。そして内側からそれをありのままにあとづけ、その人自身の知覚でもって、その成立ちと運動とを理解することである。それは自らを彼方へ「移しかえる」ことである。そしてそれは、その人自身の具体性を排除する結果となる。これに対し、「抱擁」は、この関係に入る人の、具体性の延長である。換言すれば、生の現実的な状況の成就であり、参加する現実の完全な現存である。そして、その特徴は、(1)それがいかなる種類の「抱擁」であれ、二人の人間間の関係であり、(2)その二人によって共通に経験される出来事であり、少くともその内の一人は能動的に参加し、(3)しかも、現実の何物をも失うことなしに、同時に他者の立場に立ち、その立場から共通の出来事を通して生きる事なのである。

しかし、「抱擁」の関係の成立するのは、教育関係に限られるわけではない。ブーバーは、徹底した「議論」*Disputation* 及び「友情」*Freundschaft* をも、又「抱擁」の関係として取上げている。しかし教育的関係には、「教育的抱擁」とでもいうべき、「抱擁」の独自の構造が見出されるのである。

「抱擁」において、教師は、生徒を「他者」*Anderheit* として、即ち、生徒の感情や反応を、

21) Friedrich Nietzsche, 'Schopenhauer als Erzieher' *Unzeitgemässe Betrachtungen*

22) Martin Buber : op. cit. 'über das Erzieherische' op cit S. 36—37.

生徒の立場に立って見ようとする。そして幾多の困難にも拘わらず、このことを実際に行おうとするならば、教師の教育しようとする意志が、専断に陥る危険性が除かれる。そしてここで、教師も、子供が成長するために必要とする世界の諸力を知り、謙虚に自らに取り入れ、自らを教育することが出来る様になるのである。

しかし、教育における「抱擁」が、友情等と異なるのは、それが文字通り相互的ではない点に於てである。なぜならば、教師が生徒の立場に立ち得る程度に、生徒が教師の立場を理解し得るとすれば、教師が生徒のために、「効果的に世界を選択してやる」という教育関係が破壊されることになるからである。この意味で、教育的「抱擁」は、大いに一方的である。しかし、以上の如き「抱擁」を教育関係において実現することは、先にものべた如く決して容易ではない。それ故、ブーバーは、このことを可能にするための実存的勇氣の内容として次の三つの条件をあげている。

それは、(1) 教師の「謙虚さ」 *Demut* であり、(2) 教師の「自省と責任感」 *Selbst-besinnung und Gefühl der Verantwortung* であり、(3) 生徒からの「信頼」 *Vertrauen* である。

教師は生徒に影響を与える世界の諸力の中での単に一つの力にすぎないという謙虚さがなければならず、又自らを省りみて、自らの限界を知るものでなければならない。しかし、同時に、生徒に及ぶ諸力を効果的に選択してやることに責任をもっているという責任感がなければならない。そしてこれらを通して獲得しなければならないのが、生徒からの信頼である。ブーバーの言葉を引けば、この様な信頼は、「単に努力によって生れるものではなく、生徒の生活に立入り、その生活を責任をもって分けもつところに始めて生れるのである。」²³⁾そして、この信頼を獲得する瞬間が「出会い」なのである。

ブーバーは、以上の様に、実存的「交り」もしくは「出会い」の内に、性格教育の可能性を考える。そしてこれは我々に何を示唆するのであろうか。私は、性格教育の最後の問題は、教師の主体の在り方 *Seinsweise* に関わってくると思う。教育者自身が、厳しい現実と、困難性に直面しながら、「にも拘わらず」教育者としての自省と情熱を、ティリッヒの言う「存在への勇氣」 *courage to be* として持ちつづけることが、重要となってくると思う。

では最後に、ブーバーの性格教育の特徴を表わす第三の点として、彼が教育の理想的人間像として目ざす、「偉大な性格」 *grosse Charakter* とは一体如何なるものであるのか、これについてふれたいと思う。彼はケルセンシュタイナーやデューイの性格の概念を批判し、性格が「格率の集積によって自己統御を構成する」ものとして把えられても、又習慣の組織として把えられても、不充分であるという。ブーバーの目ざす偉大な性格は、「彼の全存在より動き、しかも夫々の状況の特殊性に従って反応するような性格」なのである。

ブーバーは、現代人の集団への依存を批判している。現代人は、自らの要求を客観的要求に翻訳する集団の規範にのみ価値と規範を認めていると、ブーバーは考えている。これが青年にあっ

23) Martin Buber : *Ibid* s.69

ては、集団主義への専心となってあらわれるのである。この様な時代にあつて人間存在の本来の在り方に目覚め、人生と世界に対して、人格的責任感を回復した人間が、「偉大な性格」なのである。集団への依存性というものが、永遠性を失つたこの時代にあつて、人間の孤独への不安からもたらされる依存性であることを自覚し、自己の全存在でもって、自己のなすべきこと、なすべからざることを決める人間、これが偉大な性格の持主なのである。ブーバーは、紛糾せる社会の矛盾は、集団主義によって解決されるものではなく、人格の統一性、存在の統一性、行動の統一性によって対処することが出来るし、又対処すべきだと考えている。そしてかかる人格的統一性への信念は、個人主義へと帰ることではなく、個人主義と集団主義を越えた彼方へ一歩踏出すことである。

以上、私は、ブーバーの『性格教育』の理論を中心に、ブーバーの教育思想を眺め、その中において教育の分野に独自の「出会い」についてもふれてきた。

だがブーバーの「出会い」の教育論が現代の教育理論の分野に於て、如何なる位置と意義とを持つてあろうか。私はこのことを詳しくはこの論文の第2部において、他の「出会い」の教育論との比較を通して述べたいと思う。それ故ここでは、ブーバー自身が現行の教育理論の批判を通して、「出会い」の教育論をどの様に位置づけ、意義づけるかをみたいと思う。

ブーバーによれば、今日の教育理論、又それに基づく実践に於ては、「新」「旧」二つの態度が支配的である。一方に於て、グレイト・ブックス、古典的伝統、技術的知識の教授を通して、達成さるべき「客観的」教育の重要性を強調する人々が居り、他方に於ては、生徒の主観的側面を強調し、教育を創造的な能力を発達させること、あるいは、主観的要求や興味に従つて環境を摂取することと見る人々が居る。

しかし、ブーバーは、この二つの対立は、観念論と唯物論の対立の場合と似て、全体の中の部分を、夫々あらわしているにすぎないと言う。それらは、両者が相まって、はじめて教育の現実を構成する様な、主観性と、客観性のいずれか一方だけを排他的に強調し、上からそそぎ込まれる伝統を受動的に受入れる「じょうご」としての教育か、或は自己の力を引出す「ポンプ」としての教育の一方だけに終わってしまうのである。

これに対して「出会い」を重視する教育理論に於ては、この主観性、客観性の両者が生かされる。教育の場での「出会い」に於て、生徒は、教師の人格としての「汝」又は、教材、書物等の文化財に含まれる、筆者や著者のとして「汝」と「出会う」のであるが、この「出会い」に於て、教師や筆者が、生徒に対してあらわす現実が、生徒にとって生きたものになる。即ち、客観的、抽象的であり、彼とは無関係であつた世界が「出会い」の具体的、人格的、更には現在的直接性を持った相互関係の中に引込まれ、彼の主観的要求にも合致したものとなる。

旧い教育理論は、生徒の「自由」と「自発性」を理解せず、従つて生徒を、ある規範や権威に強制的に従わせることになる。常々、新教育の理論の批判を浴びるのであるが、一方、新教育の理論は、「自由」や「自発性」がそれ自身で充分であると考えることによって、正しい規範や

権威が持つ意味を見失うのである。

ブーバーの立場からは、問題は、この権威か、自由かの二者択一ではない。この両者を正しき意味に於て共にする場が「出会い」であり、言葉をかえれば、「交わり」なのである。生徒は、はじめに自分自身で自由にやってみ、それから教師の眞の価値と「出会う」のである。この生徒の自分自身による実験なしには「出会い」は生ぜず、教師の人格、及び彼のあらわす世界、価値は、彼にとって縁なきものとなる。そして又教師が、自らが抱く価値を、それが正しきものであると信ずる故に強制的に注入するという様な形であたえる時には「出会い」の関係は、成立しないのである。

あ と が き

私がこの小論は於て、意図したのは、ブーバーに於ける「出会い」の構造の解明と、その現代的意義、及び、教育的意義の解明であった。しかし、はじめにも述べた如く、「出会い」と教育の問題を取扱っているのは、ブーバーだけではない。特に教育学固有の領域に於ても、ボルノフ、やデルボラフによる優れた研究がある。そこでは、ブーバーとは可成り異った意味で「出会い」の概念が使用されている。

私は、次の機会に、教育学の分野におけるこれら諸々の「出会い」の解釈を比較、検討し、この小論の第2部としたいと思う。