

ブーバーの人間観と教育思想

——教育学に対するマルティン・ブーバーの寄与——

上 野 武

目 次

I. 序 論

- (1) 予備的考察(その一) —— 教育学的評価のための三つの尺度
- (2) 予備的考察(その二) —— ブーバーの教育学的寄与における三つの側面

II. ブーバーの人間観

- (1) その背景
 - (イ) 病める時代と人間の危機的状況
 - (ロ) その克服への努力
- (2) その特徴
 - (イ) 根 源 語
 - (ロ) 態 度
 - (ハ) 永遠のなんじ

III. ブーバーの教育思想

- (1) ブーバーの人間観と教育学との関連
- (2) ブーバーの教育思想

IV. 結 び

I. 序 論

20世紀の思想界に及ぼしたマルティン・ブーバー (M. Buber, 1878~1965) の影響は、意外に広範囲に及ぶものであった。とりわけ主著『われとなんじ』⁽¹⁾ (Ich und Du) は、1923年に初版を出して以来、哲学や神学はいうにおよばず、社会思想、教育学、心理学、果ては精神療法の分野にまで、広くかつ深い影響を与えた。⁽²⁾ 一冊の書物が、かくも多方面の文化領域にわたって決定的な発言力をもちえたということは、一つには、かれの取り組んだテーマがあらゆる現代人に共通な根本問題に関わっていたということもさることながら、今一つには、かれの思想内容の豊饒さ——哲学はもちろん、文学、芸術、宗教、教育学等さまざまな文化領域の間を自由に往来する・かれの思想世界の自由さ——によるものであった。

それだけに、かれの思想を教育学という限られた射程の中に導き入れることは決して容易なことではない。悪くすれば、かれの思想の全体性を破壊し、いのちの輝きに充ちたかれ

の思想を教育学という限られた枠内で窒息させてしまうことにもなりかねないからである。ブーバーはとりわけ、人間や思想を個々バラバラに分解することをひどく嫌った。それだけに、かれの思想世界の全体像を損うことなしに、しかも教育学的にその意義を問うてゆくこと——それがここでのわたしの主要関心事とならねばならない。

(1) 予備的考察(その一)——教育学的評価のための三つの尺度

さて本論に入るに先立って、われわれは二つの予備的考察をおこなっておく必要がある。その一つは、ある特定な人物を教育学的に評価する場合に、どういう観点から、どういう尺度でおこなえばよいかという問題である。

ここでわたしは、ケルシェンシュタイナー (G. Kerschensteiner, 1854~1932) の貴重な示唆を思い起す。かつてかれは、そのすぐれた教師論——正しくは、『教育者の魂と教師養成の問題』(Die Seele des Erziehers und das Problem der Lehrerbildung)——⁽³⁾という書物の中で、「教育者」(Erzieher)という言葉のもつ三つの意味を明かにしたが、その三つの観点がそのままに、教育学的評価における三つの視点としてもいかされてくるのではなかろうか。

そこでまず、かれの説くところを聞いてみることにしよう。

かれによれば、「教育者」という言葉のもつ第一の意味——それはもっとも広い意味に当るわけだが——は、文化の伝播者 (Träger) ということになる。ある人の存在ならびに思想が、直接的にしる、間接的にしる、他の人々の精神的向上に役立ちうる限り、その人は教育者とよばれうる。このような用法は、わが国の慣習においてはあまりピンとこないけれども、文化的伝統の国ドイツなどにおいては好んで用いられるようである。たとえばゲーテの生誕 200 年を記念して文化講演会などがおこなわれる場合、この不世出の文豪ゲーテは、「人類の教育者としてのゲーテ」として演題にのぼるわけである。

「教育者」という言葉に関する第二の意味は、第一のそれがきわめて広義であったのに対して、より狭義であり、前者が一般的であったのに対して、より専門的な用い方になる。すなわち、ここでは、教育者という言葉は、教育の理論的探究者という意味になり、教育学者という言葉とはほとんど同義語になる。たとえば、「哲学者としてのヘルバルト」に対して「教育者としてのヘルバルト」とか、「神学者としてのシュライエルマッヘル」に対して「教育者としてのシュライエルマッヘル」とか、あるいは「文学者としてのルソー」に対して「教育者としてのルソー」というような場合がそれに相当する。ここでは、かれが人格的高潔さにおいてどれほど人々に影響を及ぼしたかとか、文化世界全般に対してどれほどの光を投げかけたかとかが問われるのではなく、かれが教育という問題領域に関してどれほど鋭

く、どれほど深い洞察力をもちえたかだけが評価の尺度とされる。

こうしてわれわれは、第三の意味に導かれる。そしてこれこそ、われわれの常識にもっとも近い意味となる。一口に言って、それは実践的教育者という意味である。すぐれた理論的教育者必ずしも第三の意味におけるすぐれた教育者とはいえない。時には、ペスタロッチやフレーベルのように、偉大な教育思想家でありながら、同時に卓越した教育実践家という場合もあるにはあるが、それはごく稀なことであって、たとえばルソーのように、書物の上では理想的な教育論を大胆に展開しながら、自らは5人の子供を次々に孤児院の前に捨てるといような場合だってありうるわけである。この場合、ルソーは第二の意味においては偉大な教育者であったとしても、第三の意味においてはまったくその名に価しないということになる。両者は観点がまったく違うからである。

このように同じ「教育者」という言葉を用いても、観点をかえることによって、同一人物の評価はかなり変わってくるわけである。このことから、われわれは、ある人物に関する教育学的評価のための尺度に三つの種類のあることを知りうる。すなわち、それをまとめて列記すれば次のようになる。

第一の尺度……かれは文化の創造と伝播において、また思想と人格との全体性において、人々の文化的・教育的向上にどれほどの貢献をしたか。

第二の尺度……かれは教育の諸問題に関する理論的探究と普及の面で、教育思想史上にどれほどの寄与をなしたか。

第三の尺度……かれは教育の実践的変革と改善の面で——たとえ個人的教育者としてであれ、社会的教育者としてであれ——教育の実際界にどれほど役立ったか。

以上の三つである。

(2) 予備的考察(その二)——ブーバーの教育学的寄与における三つの側面

さて、このようにして明かとなった三つの尺度でもってマルティン・ブーバーをはかるとき、かれの教育学的貢献度はどのように評価されうであろうか。(今度は先ほどとは逆の順序で、すなわち第三の尺度から検討してみたい。)

第一は、実践的教育者としてのブーバーであるが、およそ思想家としてのブーバーの偉大さを知るものにとって、実践的教育者としてのブーバーなど想像することさえ困難であろう。ところが事実はそうではなく、個人的教育者としても、民族的教育者としても、かれはこの面でも相当によき働きをなしたのである。その点について、平石善司氏は次のように述べておられる。

ブーバーは、「はやくから教育の仕事に重要な意義を見だし、若い時代はシオニズム運

(4) 動を通して青年の社会教育に、その後フランクフルト大学やヘブル大学では直接的な学校教育に、また定年退職後はイスラエルの移住民のための成人教育のために尽してきた。……」それゆえに、「かれの生涯は教育に全人的使命を感じ、そのために自己の全生涯を捧げてきた、よい意味におけるもっとも教育者らしい教育者の一生であったといえよう。」⁽⁵⁾と。もとより、かれをペスタロッチやフレーベルと同列に置いて考えることは無理であろう。しかし、かれがその生涯をかけて、ユダヤ人の民族的自覚とユダヤ文化の復興、ならびにユダヤ教に基づく宗教的覚醒とに献身した姿は、(たとえ17世紀と20世紀、ボヘミア同胞教団的信仰とユダヤ教的信仰との相異こそあれ、) コメニウスの場合と非常によく似ている。共に特殊な運命を背負った民族の中に生れ、しかも戦争と迫害という厳しい歴史的現実の中に苦しい亡命生活を余儀なくされながらも、祖国再建と信仰に基づく人間復興のために全生涯を捧げつくした姿は、まったく共通した要素に⁽⁶⁾ 充ち充ちている。このような点からだけみても、ブーバーは十分に教育史的評価に耐えうるわけである。しかし多くの場合これらのことが表面に浮かび上がってこないのは、かれの思想面での活躍があまりに顕著すぎたからであろう。

そこで第二に、教育思想家としてのブーバーを尋ねてみることにしよう。だがここで、われわれはブーバーの研究家サイニオ (M. Sainio) の忠告に耳を傾ける必要がある。かれはこういっている。「もしもマルティン・ブーバーの教育思想を探究せんとする課題をもつ人があるならば、その人はブーバーの教育思想から何らかの『体系』とか、『教育理論』とかを引き出して構成しようとか、ましてや実際的な教育論を取り出して再構成しようなどという企てをまったく断念しなければならない。」⁽⁷⁾と。このように、かれから体系的な教育理論や実際的な教育方法論を聞き出そうと期待することは困難である。なぜなら、かれは体系的思想家でもなければ、狭い意味での専門的教育学者でもないからである。事実87年の生涯において、かれは随分沢山の書物を書いたけれども、その大半は哲学と宗教に関するものであって、教育学に関するものはごく数えるほどしかなかった。代表的なものといっても、せいぜい、三つの講演をもとにして成った『教育論』(Reden über Erziehung) くらいであろう。

しかしだからといって、かれが教育思想家として取るに足りないということにはならない。ケルシェンシュタイナーは、教育理論家としての偉大さを、人が教育という事象を、その本質においてどれほど深く把握、その学説によってどれほど適確に表現したかという尺度ではなかったが、その点ブーバーの教育論には貴重な示唆が多く含まれている。かれの思想がリードやボルノウに与えた影響だけを考えてみても、この面におけるブーバーの教育学的寄与がけっして小さいものでなかったことがわかる。

けれども何はともあれ、ブーバーのもっともブーバーらしい教育学への寄与の仕方は、教

育の中心問題に対する哲学的基礎付けということであった。このことは、ブーバー自身が意図的にそうしたというよりも、ブーバーが自己の問題としてひたすらに求めた主題がたまたま教育学の中心問題と合致したという方が当たっているかもしれない。教育の中心問題とは、「われとなんじ」の問題であり、「対話」の問題であり、「出会い」の問題である。そしてかれの哲学もまた総じて「われとなんじ」の哲学であり、「対話」の哲学であり、「出会い」の哲学であったのである。だからこそサイニオのいうように、「ブーバーの根本思想は、教育の哲学にとって示唆に富んだ出発点である⁽⁸⁾」といえるのであり、それどころか「ブーバーの思想は、その全体性において、教育の哲学である⁽⁹⁾」とさえいいうるのである。

先にも述べたように、ブーバーの思想が人々に与えた影響は、広汎かつ決定的なものであった。それは単にかれの生前においてばかりでなく死後益々、そしてまたユダヤ教とかユダヤ民族とかいった枠をこえて、キリスト教徒にも全世界の人々——神を信ぜぬ人々の間——にも深い感銘を与えた。とりわけ、現代は思想的にも制度的にもかつてない混乱に陥り、人間と人間との関係がこわれてしまっている時代である。このような時代にあって、人々は何とかして人間らしさを回復し、自己が真の自己に成ることを激しく求めている。そのような問題に対して、ブーバーほど真剣に対決し、全存在を傾注して答えようとした哲学者はそう多くはない。そういう意味において、ブーバーは偉大な哲学者であったばかりでなく、教育学の上にも大きな貢献をなしたのである。

以上によって、われわれは教育学的寄与に三つの仕方があることを知ったばかりでなく、ブーバーの教育学に対する貢献にも三つの側面のあることを知りえた。ここから、本論に対するわれわれの展望が開けてくる。

ところで、これまでに寸見してきたブーバーの教育学的寄与における三つの側面のすべてにわたって詳論することは、この論文内ではとうていできることではない。そこで本論文においては、先に示した第一の尺度からみた教育者ブーバー、すなわち最広義における教育者ブーバーという側面に主力を集中しながら、紙幅の許す限りにおいて第二の尺度からみた教育者ブーバー、すなわち教育理論家としてのかれの一面にも言及してみたい。第三の尺度からみた教育者（実践的教育者）ブーバーについてはここでは一切断念しなければならないであろう。そこで展開の順序について、もう少し見通しを立てておこう。

まず全体を大きく二つの部分にわけろ。前半を人間観に、後半を教育思想の部分にと。そして人間観のところは更に二つの部分に分かたれる。一つはその背景、今一つはブーバーの人間観の特徴。もう少しくわしくいうならば、まず第一に、われわれを包む時代的狀況をつまびらかにし、病める時代とよばれる現代の危機的状況に対して、人間は（その先駆者たち

は) どのように戦い、その危機を乗り切ろうとしたかについて明かにする。次いで、そのような時代の潮流の中でブーバーは人間回復の道をどのように選びとっていったかについて、主として『われとなんじ』『人間の⁽¹⁰⁾問題』を手掛りとして解明する。

後半の「ブーバーの教育思想」のところでは、まずかれの人間観の中核をなす「われとなんじ」の哲学が教育学的にどのような意味をもつのかを問いながら、かれの教師論の領域に踏み込んでゆく。教師論に関しては、かれの唯一の教育学書『教育論』が多くのことを語ってくれるはずである。以上が大体、本論において予想されるわたしの意図である。

II. ブーバーの人間観

(1) その背景

すでに序論でも言及したように、ブーバーが生涯を賭けて取り組んだ問題は人間の問題であった。そしてこれはひとりブーバーのみならず、時代の問題でもあった。われわれの時代とは、マックス・シェラー (M. Scheler, 1874~1928) がいみじくもいったように、「凡そ一万年に垂たんとする歴史の中で、人間がまったくあまたところなく問題そのものとなった最初の⁽¹¹⁾時代」なのである。では、なぜそのように、人間が哲学的問題の中心にのし上がってきたのであろうか。もちろん、人間の問題はいつの時代においても見棄てられたことはなかったし、いつでも問題そのものであり続けた。けれども今日ほど真剣に人間の問題が問われた時代が過去のいかなる時代にもなかったのは、現代という時代がかつて予想もしなかったような大きな危機に直面しているからである。ブーバーの人間観もこのような背景の中から生れた。それゆえに、ブーバーの人間観について考察しようとするわれわれにとって、そのような時代の状況を概観することは避けられないこととなってくる。

(イ) 病める時代と人間の危機的状況

では現代社会とは、一体いかなるものであろうか。一口に言って、それは病める社会といえる。ピカートは「騒音とアトム化の世界」⁽¹²⁾といい、キルケゴールは「解体の時代」とよんだ。また社会学者リースマンは、「孤独なる⁽¹³⁾群集」という言葉で現代人をいいあらわしている。

人間はどうしてこのような世界に堕ちたのであろうか。原因はけっして単純ではないと思われるが、以下にそのいくつかを探ってみることにしよう。

ブーバーによれば、その第一の原因はきわめて「社会学的な性質のもの」⁽¹⁴⁾であるという。すなわち、「人間の直接的な連帯生活の有する古い有機的⁽¹⁵⁾形式のたえざる崩壊」ということが考えられる。古い有機的⁽¹⁵⁾形式とはいってもなく、「家族」とか、「職人組合」とか、「村

落一都市共同体」等をさしているわけであるが、ここには、運命共同体としての古さや閉じられた社会としての狭さがあった。その限り、それらはやがては打ち壊され、乗り越えられてゆかねばならない運命にあった。にもかかわらず、そこにはまだ古きよき時代の温かさがあった。互いをかばい合い、助け合う共同の精神が残っていた。しかし「我の自覚」の歴史の進行に伴って、そのような血の温かさと土の親しみとは次第に薄らいでいった。とりわけ、「フランス革命による人間の政治的解放とそれに立脚する市民社会の成立」⁽¹⁶⁾とは、急速に崩壊への道を早めた。個人は自由と独立への権利を獲得しはしたが、その反面大きな代償として、生の温かさを失い、交わりと共同の生活から孤独と冷たさの世界へと転落した。そこでブーバーは次のようにいっている。「人間的人格をあらためて他人との連関の中におこうと企てた新しい社会形式、たとえば結社、労働組合、政党などは、たしかに人間の生命を（ふつうよくいわれるように）『充実させる』集団的情熱に点火することはできたが、しかし破れた保障を再建することはできなかった。深まる孤独は多忙な活動によってただ麻酔をかけられ、抑圧されたのみであり、ひとたび静寂の中へ、自己の生の真の現実性の中へ立ちかえるとき、人間はつねに孤独の深さを知り、かつその孤独の中で、自己の存在の根底に直面しつつ、人間のもつ問題性の深さを知ったのであった。」⁽¹⁷⁾この傾向は今日益々増し加わる一方である。

第二の要因は、「精神的（geistesgeschichtlich）、あるいはむしろ心魂史的（seelengeschichtlich）である」⁽¹⁸⁾とブーバーはいう。「人間は最近1世紀以来次第に深く危機に突入してきたのであるが、この危機は過去の歴史上の危機と多くの共通点をもつにもかかわらず、ある本質的な点において独自のものである。この本質的な点とは、つまり、人間が、自分自身の行為により、あるいは自分の協力の下に生み出された新しい事物及び状態に対して有する関わりのことである。」⁽¹⁹⁾ブーバーは現代の危機のこのような独自性を、「仕事の背後への人間の落伍」⁽²⁰⁾（das Zurückbleiben des Menschen hinter seinen Werken）とよんでいる。現代人は今や自らの手でつくった世界をもはや支配できないような状態に陥ってしまったのである。

そのもっとも顕著なあらわれが、技術の面において認められる。機械とはもともと手の延長として、人間に奉仕するために作られたものであったが、今や逆に人間を自らに奉仕させるようになってしまった。この悲劇は、かつて天才的映画人チャップリンによって、もっとも喜劇的に、しかもきわめて辛辣な手法で描き出された。

次に経済の面においてであるが、ここでもまた、年と共に「増加する人口に必需品を供給するために龐大なものとなった生産は、理性的な体系化には到達しなかった。そしてあたかも商品の生産や交換の営みが人間の手には負えなくなり、人間の命令から離脱するかのよう

な事態が生じたのである。⁽²¹⁾」

今一つは政治的な面にあらわれた。第一次世界大戦が人々に与えた衝撃は大きかったが、その戦いが終わってから僅か20年のあとに、前にも増して大規模な第二次世界大戦が勃発したことは、愈々全世界の人々を絶望的にした。これは「万物の霊長」とか「理性的存在」とかいわれる人間にしては、あまりに愚劣きわまる行為であった。にもかかわらず、そのような非人道的な行為が事実この人間の歴史の中で起ったのである。ある巨大な悪魔的な力の前に、個人の善良な良心が屈服したとでもいうべきであろうか。

このように、技術・経済・政治のあらゆる面にわたって、ある不可解な巨大な力が人間の自由な意志を超えて暴威をほしいままにしはじめたのである。そして亀裂が地球のいたるところに生じた。その結果、人々は従来の世界観、人間観、価値観を変更せざるをえなくなったのである。そしてその兆しは、すでに19世紀にはじまった。とりわけ、ドイツ観念論哲学の最後を飾ったヘーゲル哲学は、激しい批判の矢面に立つこととなった。

(ロ) その克服への努力

新しい時代の出発は、思想史的にみれば、このヘーゲル哲学への批判と共に始まった。ここに二人の人がいる。一人の名をキルケゴール (S. Kierkegaard, 1813~55) といい、今一人の名をマルクス (K. Marx, 1818~83) という。いずれも、その若き日においてはヘーゲル哲学への傾倒者であったが、ヘーゲル哲学のもつ観念性、抽象性、あるいは楽観性にあき足らず、次第にかれから離反していったばかりか、遂にはもっとも手厳しい批判者の急先鋒となった。

この二人は、ヘーゲル哲学の批判者として共通な面をもつばかりでなく、時代のもつ病的現象に対しても共にすぐれた警告者であった。このように多くの点で共通なものをもった二人ではあったが、時代のもつ病を診断し、治癒する道を提示する段階においてはまったく異なった二人であった。今日、人々は前者を実存哲学の先駆者とよび、後者をマルキシズムの祖と仰いでいる。

では、両者はどのような点において異なるのであろうか。まずマルクスだが、かれがまっ先に注目したのは、資本主義初期における労働者の悲惨なありさまであった。僅かな賃銀に操られて、朝早くから夜遅くまで、ほとんど家畜か機械のように働かされている年少労働者をみたとき、マルクスの人類愛の精神は燃え上がった。何とかして、この悲惨な状態からかれらを救おうと思い立った。それがかれをして龍大なあの『資本論』をはじめとする多くの書物を書かしめ、全世界の労働者の先頭に立たしめたのであった。マルクスが明かにしたところによれば、資本主義社会のもつ構造的矛盾こそが、労働者を商品化し、機械化し、奴隷化し、非人格化している根本原因であった。そのような悪しき社会制度が、人間から働く喜び

を奪い、自由人を賃銀奴隷へと駆り立て、人間をみる尺度を、人格的価値の尺度から機能的価値の尺度へと変えたのである。それゆえに、そのような社会は一刻も早く打ち壊されなければならない。革命によって。これがマルクスの示した道であった。すなわち、マルクスは時代の危機を乗り越える方策を「外的、物質的、社会的なもの」⁽²²⁾（筆者傍点）に求めたのである。

それに対して、キルケゴールは丁度反対の道を選んだ。内面的、主体的な道。もちろん、キルケゴールとて外なる世界の現象に無知であったわけではない。それどころか、一般大衆に先駆けて、かれは「市民社会の中に人間から個人性を奪う傾向があることを見抜いた」⁽²³⁾のであった。いいかえれば、「近代の機械的な文明が人間を平均化し、集団化」⁽²⁴⁾（筆者傍点）するのを看破したのであった。ただこの場合、かれがマルクスと異なる点は、そのようなゆがんだ社会の中で、人間が真の人間らしさを取り戻す道を社会的変革の道においてではなく、個人における宗教的実存の覚醒という道に求めたことであつた。前者が労働者階級の団結による革命への道に打開点を見いだしたのに対して、後者は神の前に単独者として立ち、神との正しい関係を回復することにおいて真実の自己に立ち還る道を発見した。

このようにキルケゴールとマルクスとは、夫々の道こそ違え、時代の問題に真正面から対決し、その解決に努力した。しかし両者共に、個人か社会の一方に気をとられ過ぎたがゆえに、夫々の反面のもつ重要性を軽視しはしなかっただろうか。ここに第三の立場としてのブーバーが登場してくる幕がある。かれはまず次のような言葉でもって両者への批判を開始する。「個人主義は、人間を自分自身との関わりにおいてのみ見ているが、集団主義は、そもそも人間を見ていない。それは『社会』のみを見ている。」⁽²⁵⁾と。またこうもいっている。「人間の実存の基本的事実、単独者そのものでもなければ、全体社会そのものでもない。両者はそれだけで考察されるならば、強引な抽象にすぎない。単独者は、他の単独者との生きた関わりにふみこむ限りにおいて、実存的事実である。全体社会は、生きた関わりの単位によって自らを構成する限りにおいて実存的事実である。人間の実存の基本的事実、人間と共存しつつある人間（der Mensch mit dem Menschen）である。」⁽²⁶⁾（筆者傍点）と。人間が単なる個に過ぎないとすれば、それはゴリラと変わらないであろうし、人間が単なる集団的動物に過ぎないとすれば、それは白蟻の群と大差ないであろう。だが人間はゴリラとも白蟻とも違う。ではどこが一体違うのか。それは人間のみが、「われとなんじ」という独自の世界をつくりうるからである。この「われとなんじ」の関係の回復こそが、アトム化され、集団化された現代社会の危機を救う道であるというのがブーバーの主張である。そしてここに、第三の立場といわれるブーバーの主張の独自性があるのである。

(2) そ の 特 徴

以上において、現代社会の特徴ならびにその危機克服の道と、それらの中におけるブーバーの思想的位置を明かにしたが、ここではブーバーの人間観の特徴を明かにしてみたい。

さてここで、まずわたしの心に浮んでくる文章の一節がある。すなわち、三木 清の名著『パスカルにおける人間の研究』の冒頭近くに出てくる言葉である。少し長くなるが、次に引用してみよう。

「ここにいわれた人間は如何なる人間であったであろうか。我々は、普通信じられているように、パスカルもまた鋭利な知見と繊細な情感とを恵まれた心理学者であると考えたことをもって満足してはならない。彼が問題とした人間は心理学者の意識や精神ではなかった。心理学、その他すべて、自然科学乃至文化科学の研究するあらゆる名における人間は、すでに対象化された人間である。しかるにパスカルが取扱う人間は対象でなくて存在である。それは認識主観に対して成立する客観というがごときものでなくして、存在のうちにおける特殊なる存在である。またそれはもろもろの科学の対象界を構成すると見做されている純粹自我もしくは先験的自我というがごときものでもない。論理学或は認識論で議せられるのは何らかの意味において理念としての人間であるのに反して、彼のたずねる人間は絶対に具体的なる現実⁽²⁷⁾である。」(筆者傍点) 三木清はパスカルの人間観についてこのようにいっているが、これらの言葉はそのままにブーバーに関してもあてはまるのではなかろうか。ブーバーが問題とした人間は、理念としての人間ではなくて事実としての人間であり、対象化された抽象的な人間ではなくて、生きた具体的なる人間であった。そのような人間をとらえるためには、論理や体系は必ずしも適当なる武器ではなかった。それゆえに、ブーバーはパスカルと同じく、カントやヘーゲルのごとき思想体系構築への道を断念し、アフォリズム的な、もしくは哲学詩的な表現方法を採用した。(それが『われとなんじ』における表現方法であった。) それだけに、それは読む者にとってはなはだ骨の折れる形式である。しかし言葉の奥に躍動するいのち⁽²⁸⁾、すなわち言葉に触れるとき、われわれは豁然として心開かれる思いがする。

ところで、『われとなんじ』は、開巻早々まず次のような難解な言葉をもってはじまる。

「ひととは世界にたいして二つのことになった態度をとる。それにもとづいて世界は二つとなる。ひとの態度は、そのひとが語る根源語の二つの異った性質にもとづいて、二つとなる。根源語は孤立した語ではない。複合的な語である。

根源語の一つはわれーなんじであり、他はわれーそれである。ただし、この場合、そのかわりに、かれ、あるいはかの女という言葉をつかっても、根源語にかわりはない。

上のことからして、ひとがわれというとき、そのわれには二重の意味のあることがわか

る。なぜなら、われーなんじにおけるわれと、われーそれにおけるわれぎは、たと言葉は同じでも、意味するところはまったく違っているからである。⁽²⁸⁾」と。

この文章から、われわれはブーバー思想の中核をなすいくつかの大切な点に触れうる。

(イ) 根 源 語

第一の点は、かれが人間について語る場合に、それを根源語 (Grundwort) と結びつけて述べているという点である。では一体、根源語とはどういうことを指しているのであろうか。ブーバーの『われとなんじ』の中には、それについての詳しい説明が殆どなされていないが、平石氏の次の説明がわれわれの理解を助けてくれる。「根源語とは、一般に、文法上の用語として、言葉の基体であって、それ以上分析をゆるさない究極的要素、すなわち、個々の語の語源、あるいは合成語の根幹語などの意味に使用されている。しかし、ブーバーの場合、根源語は必ずしもこのような文法上の用語として狭義に解釈されるべきではない。むしろより広義に人間の語る言葉がすべてそこから派生し、それによって規制される、言葉のもっとも根源的な基体的形態を指示するものといえよう。⁽²⁹⁾」と。ところで、ブーバーは、根源語に二つの種類があるといっているが、「根源語われーそれは、いわば根源語われーなんじの方向を見失った喪失態⁽³⁰⁾」にすぎないのであって、「われーなんじ」こそが根源語の本来的な姿である。平石氏も次のようにいっている。「言葉が本来的に指示することは語るものと語られるものとの対話、あるいは出会いであるといわなければならない。言いかえれば、それは語るものと語られるものとが、ともに相手を自由な独立存在として認めつつ、相互に生きた応答的関係を結ぶことにほかならない。このような対話的・応答的関係性のなかに言葉のもっとも本来的な根源的基体が見いだされるのであろう。それを端的にあらわすものが『われーなんじ』の根源語である。⁽³¹⁾」(筆者傍点)と。このように、おそらくブーバーは、根源語という難解な言葉を用いることによって、人間の対話的・応答的性格を端的に表現しようとしたのであろう。「伝統的な存在論が、存在の基本を不可分の単位としての原子と考え、人間観においては個人が基本的な人間存在の姿であると考えられてきたのに反対して、⁽³²⁾」ブーバーは、出会い・関係・対話こそが人間存在の根源的事実であることを強調した。

かれは「間」⁽³³⁾ (Zwischen) の領域ということを重ねずる。人間はひとりではけっして人間たりえない。なんじとの生きた関わりにおいてこそ、はじめて人間たりうるのである。しかも、はじめに単独なわれがあって、しかるのちになんじを相手にもつというのではない。

「はじめに関係がある。⁽³⁴⁾」(筆者傍点)とブーバーがいうように、「人間のわれがあるところ、そこにはもともとなんじがわれと共なるものとしておかれている⁽³⁵⁾」のである。いいかえれば、われは生れながらにしてなんじとの関係の中に置かれているわけである。にもかかわらず、人間はいかにしばしばその本来的な在り方から脱落することであろう。そのことにつ

いてはまたあとで述べるつもりであるが、とにかく、ブーバーの人間観の第一の特徴は、かれが根源語「われーなんじ」という言葉を通して、人間の間柄的、対話的、応答的性格を明かにした点にあるということができよう。

(ロ) 態 度

ブーバーの人間観の第二の特徴は、「態度」(Haltung)という言葉の中に現われている。先の引用個所では、「ひとの態度は、そのひとが語る根源語の二つの異った性質にもとづいて、二つとなる。」⁽³⁶⁾(筆者傍点)という文章で出てきていたが、別の個所では次のように記されている。「世界は人間の二重の態度にもとづいて二重となる。」⁽³⁷⁾(筆者傍点)と。それらの意味はこうである。根源語には、「われーなんじ」と「われーそれ」という二つがあり、その根源語にもとづいて、「われーなんじ」という態度と「われーそれ」という態度が生じてくる。そして、前者の態度で人間と世界をみるとき、われの前に広がる世界は「なんじの世界」であり、後者の態度でみるとき、眼前の世界はたちまち「その世界」に変わる。このように、人間のどる態度によって世界が変わるというのがブーバーの強調点である。

先に、われわれは現代の危機的状況について概説したが、あのような悲劇も究極的な原因を辿ってゆけば、結局人間の態度の問題にまで還元される。この点についての説明は、植田重雄氏に委ねよう。氏は次のようにいっている。「機械化されたがゆえに、人間の存在が圧迫されたのではない。非人間化の組織がつくられたがゆえに、人間性を喪失したのではない。まずなによりも、人間自身が機械的な意識をもち、機械的な態度をもって見るゆえにそうなったのである。非人間化の組織よりさきに、人間自身が非人間的意識をもったのである。まずこの人間の捉われた意識、態度を変えなければ、文化の新しい方向は見いだすことができない。」⁽³⁸⁾(筆者傍点)と。

このように、世界の問題を態度の問題として考えたところに、ブーバーの世界観の特徴があったわけだが、まったく同様なことが人間観についてもいえる。従来の哲学的人間観の多くは、「人間とは何か」という形で人間を問題としたが、ブーバーの場合はむしろ「人間(自己)が真に人間(自己)らしくあるとは一体どういうことなのか」という形で人間を問うた。今日はやりのいい方をするならば、いかにも実存的な問い方である。(そういえば、ブーバーはムーニエによって実存主義者の一人に数えられている。)

ところで、話をもとにかえそう。ブーバーは、「われーなんじ」と「われーそれ」とを区別したが、その際、同じ「われ」にも二つの「われ」のあることを明かにした。では、「われーなんじ」における「われ」と、「われーそれ」における「われ」とはどのように異なるのであろうか。ブーバーはいっている。「根源語 われーそれにおけるわれは、孤立した個(Eigenwesen)としてその姿をあらわし、(ものを経験し利用する)主観(Subjekt)と

して自己を意識する。⁽³⁹⁾それに対して、「根源語われーなんじにおけるわれは、人格(Person)としてその姿をあらわし、(何々のという属格なしで)主体(Subjektivität)として自己を意識する。⁽⁴⁰⁾」と。すなわち、われわれが相手を経験の対象として認識したり、自己目的のために利用したり、支配したりする限り、その関係は「われーそれ」の関係であり、そのわれは「主観としての自己」にとどまる。それに対し、われが全人格を傾注して相手と出会い、相手を自由な主体としてのなんじとして認めるとき、その関係は「われーなんじ」の関係として成立し、相手のみならずわれもまた真の人格となるのである。ブーバーはいつている。「われは、なんじと出会うことによってはじめて、真のわれになる」⁽⁴¹⁾と。

ところが、先にもいったように、現実においては、この「われーなんじ」の関係を保持することがなかなか困難なのである。「われーなんじ」の世界は現われたかと思うとたちまちに消え去ってゆく。ブーバーの次のなげきがよくそのことをいい現している。「まことに、一度として中絶したことのないその世界は、いかに力強いことか。これにひきかえ、なんじの出現のいかにはかないことよ。」⁽⁴²⁾と。

とはいえ、「根源語われーそれ自体が悪なのではない。それは、ちょうど物質それ自身が悪でないのと同様である。」⁽⁴³⁾われわれは現実生活において、多くのそれを必要とする。それのない生活など到底考えられない。時として、もののみならず人間さえも、「われーそれ」の関係に置かざるをえない場合だってありうるのである。

だが問題は、「なんじ」の世界が「それ」の世界の圧倒的な圧力の下に屈する場合である。そして現代とはまさにそのような時代なのである。ブーバーはこの点を鋭く指摘する。「近代人の集団生活は、必然的にその世界におちいるようにできているのではなかろうか。経済と国家というわれわれの生活を律する二大組織が今日のように完璧なものになると、あらゆる直接的関係を否定し、それ以外のすべてがおこなう決定をはっきりと拒絶する立場のほか、いかなる立場に立つことも考えられないのである。さらに、これらの組織を支配しているのが、経験的、功利的なわれであるがゆえに、——すなわち、経済生活においては財産や労働を利用するわれであり、政治生活においては人々の輿論や傾向を利用するわれであるがゆえに——このようなわれの無制限な支配のおかげで、これら二大組織は、堅固で大規模な客体的組織をもつことができるようになるのである。」⁽⁴⁴⁾(筆者傍点)と。

このように、ブーバーが現代社会の病根と、人間の危機的状況とを、世界ならびに人間に対する態度の問題としてとらえたことは、まことに卓見であったといわねばならない。

(ハ) 永遠のなんじ

最後に、ブーバーの人間観の第三の特徴であるが、この説明に入る前に、われわれは新しい頁を開かねばならぬ。そこには次のような文章が記されている。

「われとなんじの関係を無限に延長すれば、われは永遠のなんじと出会う。

あらゆる個々のなんじは、永遠のなんじを垣間見させる窓ともいえよう。こうした個々のなんじを通じて、われは永遠のなんじに呼びかける。われと永遠のなんじの関係は、個々の存在者にふくまれたなんじの仲立ちによって実現する。(もっとも実現しないこともあるが……) われわれの生得のなんじは、各々の関係において実現される。しかし、たとえ生得のなんじがわれとどのような関係を結ぼうとも、それは完全ななんじとはなりえない。つまり、われーなんじの関係は、われが、絶対にそれとならないなんじと直接結びつかない限り、完全には実現されないのである。⁽⁴⁵⁾」(筆者傍点)と。

ここには、われわれの理性的判断では理解しがたい領域がある。しかもキリスト教的信仰の立場からでさえわかりにくいところがある。それはかれがユダヤ教の信仰の上に立ち、神秘主義的傾向をもつからである。

とはいえ、かれが「われーなんじ」の関係の基礎に、われと「永遠のなんじ」との関係を措定したことは、キルケゴールの立場に非常に近いものを思わせる。キルケゴールは、『死に至る病』の中で、自己とは「自己自身に関係するところの関係」⁽⁴⁶⁾であるといっているが、自己自身に関係する関係とは、「自然的な静止的な関係でなしに、自己が主体的にみずからの責任においてみずからのありかたを決定すべき自由な人格であるということである。」⁽⁴⁷⁾とところが日常的な自己はなかなか自己自身に忠実に責任的に生きようとはせず、自我の殻の中に閉じこもろうとしがちである。そこで、そのような自我の殻から脱け出て自由な主体となるためには、人はどうしても、「自己を措定した超越的他者(根源的汝)との関係に正しく立」⁽⁴⁸⁾たねばならない。これがキルケゴールの立場である。これと丁度同じように、ブーバーもまた、移ろい易い「われーなんじ」の関係の根底に、絶対に「それ」とはならない「永遠のなんじ」を据えたのである。

ところが両者の決定的な違いは、キルケゴールが人間の真実のあり方を、神の前における単独者と考えたのに対して、ブーバーは神の光の下にある共存者と考えたところにある。自己と絶対者との関係を重視した点においては共通したものをもっていたが、キルケゴールが、自己自身との関係に重きを置き過ぎたがために、かえって他者との関係を軽視したのに対して、ブーバーはあくまでも人間と人間との関係を、(否、自然や精神的世界との関係をさえも)重視した。かれによれば、あらゆる関係的世界は、夫々に「永遠のなんじを垣間見させる窓」⁽⁴⁹⁾であり、また「永遠のなんじのいぶきを感じ」させる媒介者でもあった。それゆえに、もしもわれわれが、人間ならびに世界に対して「われーそれ」の関係に立つならば、その時たちまちにして、われと神との通路はふさがれるのである。この辺の論理に、われわ

れの理解しがたい点があるわけであるが、ブーバーにおいては、おそらく信仰的事実であったのであろう。すなわち、人間と人間との間における「われ—なんじ」の不動の礎は「われ—永遠のなんじ」の関係によってもたらされるわけだが、逆にわれわれが「永遠のなんじ」の呼びかけを聞く為には、個々のなんじとの正常な関係を前提としなければならない——これがブーバーの独自の理論であった。そしてわれわれが「永遠のなんじ」からの呼びかけに触れる時、われわれの中には「まったく新しい出来事」が起るのである。「つまり、神の呼びかけからくる生の全体的充実感、またそれを通してこの世のすべてを意味のあるものとして受けいれ、それをこの世に実現する力が与えられるのである。⁽⁵⁰⁾」

このように、「永遠のなんじ」との関係において、しかも個々の他者を通し、他者と共なる関係において人間の真実のあり方を考えるところに、ブーバーの人間観の第三の特徴がある。

Ⅲ. ブーバーの教育思想

(1) ブーバーの人間観と教育学との関連

前節において、われわれはブーバーの人間観の特徴について考察してきたが、これと教育学との間にはどのような関連が考えられるであろうか。

サイニオによれば、「他の生(活)(Leben)から切り離された自律的な『教育の世界』などあるものではない。教育とは生(活)の主要な一部であり、更にいうならば、関係の世界における根本的関係である。⁽⁵¹⁾」という。このように、教育と生(活)との間にはもともと分離しがたい関係があるわけだが、とりわけブーバーの人間観は、教育学に対して深い関連性をもっている。⁽⁵²⁾

いうまでもなく、ブーバーにおける生の原理は対話の原理であった。しかるに教育的関係もまた「純粹なる対話的關係」⁽⁵³⁾(筆者傍点)なのである。それゆえにブーバーの場合においては、一般的生の原理がそのままに教育的関係の基礎原理ともなりうるのである。

なるほど、教育者と被教育者との間には年令的な落差が存するであろう。けれども人格的価値という尺度からみるならば、大人も子供も同じ一個の人格として同等の位置に立つわけである。たとえ生徒の方が相対的にみて不完全な人格者だとしても、その「なんじ」は、「いかにしてもわれには還元できない、真に、独立した所与」⁽⁵⁴⁾なのであって、けっしてわれわれの勝手気ままに許される相手ではない。それゆえに、教育者は被教育者に対して、一方的な価値の押しつけをしたり、権力のもとに服させたり、何らかの手段のために利用したりすることを、厳につつしまなければならない。すなわち、ブーバーのいわゆる「われ—なん

じ」の関係性の上に立って、あくまでも「なんじ」として取り扱わねばならない。

ところが現実においてはどうか。いかに「われーそれ」の関係が横行しているとか。かりに、ケルシェンシュタイナーの次の言葉を引用してみよう。「(世の中には、)まったく利己的な傾向性をもつ教育者とか、教育計画とかが存在する。少数の企業家や共同社会 (Gemeinschaft) の利益のために、単に熟練工や役に立つ官吏や、老練な農夫を養成しようとする者は、たとえある種の価値を人格の中に実現するとしても、それは他者への傾向性 (愛) からではなくて、利己心から、そうでなくても、概して功利的傾向からするのである。」⁽⁵⁵⁾ (筆者傍点) と。このような教育は、たとえ結果において効果をあげようとも、真の教育とはいえない。なぜなら、そこでは「なんじの世界」は色あせ、「その世界」だけが支配的であるからである。

このような例は、われわれの周囲を探してもいくらかでも見つかる。ある国家目的のために個人を全体の中に埋没してしまうような教育、研究のために子供を心理実験の道具に利用しつくすような教育、予測も立たない未来のために現在を犠牲にし、受験地獄へと駆り立ててゆくような教育——いずれも「それ」、「それ」、「それ」の教育であって、「なんじ」の教育ではない。

このような点に注目して、あくまでも「われーなんじ」の世界の実現に努力したところに、ブーバーの人間観のもつ教育学的意義があるのではなからうか。

(2) ブーバーの教育思想

ところで (1) のところにおいて、われわれは教育者と被教育者との間に同等関係を認めてきた。けれども教育的関係とは果してそのような同等関係、もしくは相互関係だけで成り立つものだろうか。

われわれは「否」と答えざるをえない。もちろん師弟間に友情関係が成り立つことは美しいことだし、教育的関係を効果あらしめるためにも大いに役立つと思う。しかし、教育的関係はあくまでも教育的関係であって、単なる友情関係、同僚関係ではない。このことを明かにする為に、われわれはもう一度ふり出しにもどって「教育とは何か」という初歩的な問いから問いなおしてみる必要がある。

ブーバーによれば、教育とは「人間による、影響的世界の選択」⁽⁵⁶⁾ (Auslese der wirkenden Welt durch den Menschen) であるという。われわれを取り囲む雑多な世界は、いろいろな形でわれわれに影響を及ぼし、われわれを人間へと導いてゆくわけであるが、もしもこの場合に、われわれが適切な世界の選択を誤るならば、われわれは正しい意味での人間に成ることをさまたげられる。ここに教育者の役割が生じてくるのである。被教育者は

いつの場合でも、教育者に比べて相対的に未熟である。だから、教育者は被教育者に代って、世界を選択してやらねばならない。その限り、教育的関係は、一方的関係だともいえる。ところがここに方法上の問題が起ってくる。教育者はどのような態度で生徒たちに対すればいいのだろうか。この問に対し、過去の教育史はまったく異った二つの答えを提供してくれる。一つは、力の原理に基づく権威主義の立場であり、今一つは、解放の原理に基づく自由主義の立場である。注入主義と開発主義といいかえてもよい。ブーバーは、この二つの教育を「じょうご」(Trichter)の教育と「ポンプ」(Pumpe)⁽⁵⁷⁾の教育というふうに名づけた。「じょうご」とは外から注ぎ込むことを意味し、「ポンプ」とは内から吸い上げることを意味する。しかしそのいずれも、真理の一面のみを見て、全体を見ていない。なぜなら、「ポンプ」に象徴される教育は子供の自由や自発性を重んじるあまり、ともすれば教育者の機能の重要性を忘れがちだし、「じょうご」に象徴される教育は、逆に与えることのみに急で、子供の自発性、創造性を無視しがちとなるからである。

ここに、ブーバーお得意の第三の道が登場してくる。かれは生徒をけっして拘束しない。不当な干渉や束縛は、生徒たちを無気力な隷従に導くか、反撥的態度に誘うかのいずれかであり、教育的に見てけっして好ましいものでないことをかれはよく知っているからである。だからといって、かれらを自由に委ねることもしない。子供の自発性を尊重したり、かれらの創造性を引き出してやることの重要性はいうまでもない。けれども真の教育的自由とは、子供がいたずらに虚空で羽ばたきするのをそのままに放置することではなく、生徒が自由に、しかも適確に世界を選択できるように見守り、導くことである。

ここにブーバー独自の「包擁」⁽⁵⁸⁾(Umfassung)という概念が登場してくる。この概念はある意味において、「感情移入」⁽⁵⁹⁾(Einfühlung)という概念とよく似ているが、次のような点において異なる。すなわち、感情移入は、自らの感情を「対象の動的な構成の中へ」⁽⁶⁰⁾とけこませ、内側から対象をさぐりつつ、「自己の筋肉感覚で、対象の構成や動揺を理解すること」である。いいかえれば、自分を対象の中へ投射させ、その中へ自分を移しかえることである。それに対して、「包擁」というのは、二人の人格の間に行われる作用で、働きかける方の人格が自己の活動の現実感を失うことなしに、しかも相手の立場から共通の出来事を共に生きるということの意味する。

これを教育の場面にあてはめてみると、次のようにいうことができよう。教師は単に生徒の感情や立場と同一になってしまうのではなく、教師としての自己の立場(指導的立場)⁽⁶¹⁾を堅持しつつ、しかも「自分自身の行為に対する相手方の感情と反応とを実際に経験」⁽⁶²⁾しながら、それに基づいて生徒の立場からかれらの問題を共に考えてやらなければならない。このような関係こそまさに対話的關係である。言葉を介するにしろ、介さないにしろ、心と心と⁽⁶³⁾

が響き合う関係こそが真の対話的關係なのであるから。そしてこのような対話的關係が成り立つためには、教師と生徒との間に、真の信頼關係が前提されなければならない。教師は生徒を信頼し勝手に支配せず、生徒もまた教師を信頼して自由に服従するという関係、これはまた愛の交流關係でもある。このような師弟關係においてこそ、被教育者は、教育者を媒介として、自由に、しかも適確に世界を選択してゆくことができるのである。

この場合、教育者たるものは、更にもう一つのことを心に銘記しておく必要がある。それは、自分の手によって生徒たちを教育するのだという自負心を捨てることである。もちろん、明確な教育者の自覚と責任感とは大切なものであろう。しかし自分の力だけによって人間（他者）をつくるのだという考えは危険である。被教育者を人間にまで教育するものは、自然と社会と文化財と人間——それらすべてを含めた全体的世界である。われわれ教育者というのは、その世界と生徒との間をとりもつ媒介者に過ぎない。あるいはそういう諸々の影響力のうちのほんの一つに過ぎないといってもよいかもしれない。そのような謙遜な心こそが、教育者にとってもっとも必要なものではなからうか。ブーバーはその点をわれわれに教えながら、世界の諸々の建設的な力は究極的には、世界と神との合一からくる力であると断言する。それゆえに、われわれ教育者は、この究極的な力に奉仕する者、その力の通路としての自覚と使命感とを強くもたねばならない。

IV. 結 び

教育にはいろいろな形式、いろいろな側面があるけれども、⁽⁶⁴⁾ 最終的にはやはり人格の覚醒ということになりそうである。そしてこれは単なる知識の伝達や陶冶によってないうることではなく、人格と人格との触れ合い、「出会い」によってのみ可能な出来事である。

「出会い」とは、ボルノウ（O. F. Bollnow, 1903～）によれば、「あたかも電光石火のように人間の中に割り入って」、⁽⁶⁵⁾ 相手の全人格をその根底から揺り動かすほどに強烈であり、瞬間的であるという。陶冶を連続的形式の教育とみなすならば、出会いとはまさしく非連続的形式の教育といえるであろう。その果たす役割はけっして小さくない。

この「出会い」という概念は、今日益々頻繁に使用されるようになり、生の一般的領域においても、教育学という特殊領域においてもしばしば用いられている。そしてこの言葉を自覚的に最初に文化領域の中に持ち込んだのが実はマルティン・ブーバーなのである。

このブーバーによれば、「出会い」は結局のところ、人間に与えられる賜物、いいかえれば恩寵であるという。もちろん、だからといって人間が手をこまねいて、何らの努力も払わなくてよいということではない。問題は、一見偶然に見える出会いという出来事の中にさ

え、神の見えざる御手が働いているということの峻厳さである。⁽⁶⁶⁾このことに気づく時、かりそめに出会う教師と生徒との出会いも、けっして粗末には為しえないことを自覚させられるのである。

宗教的概念は暫く保留して考えるとしても、生徒は自分の出会った教師を介して、世界——精神的世界をも含めて……——と出会い、真の自己自身に目覚めるきっかけを与えられるのである。だから、フリットナーも次のようにいっている。「教育的出会いの目標は、……他者をかれ、自身に導くことである。⁽⁶⁷⁾」(筆者傍点)と。

また「教育とは人間が人間であること、もしくは人間が人間に成ること——それに仕えてゆく諸々の活動である。⁽⁶⁸⁾」と定義した学者もいる。教育とは、もっとも普通には他者教育を指しているが、詮じつめれば、被教育者自身の自己教育に帰せられ、教育者はただそれに仕えてゆくものということになる。ソクラテスの「魂の産婆術」とは偉大なる智恵である。

このように見てくる時、われわれはおのずからに教育者の限界を自覚せざるをえない。教育の帰着点は、被教育者一人一人が本来の自己に目覚めることである。従って、教育者のできる最後のことは、その為のよき助け手、よき媒介者に成ることである。そしてこの領域では、もはや教授とか陶冶とかは大した意味をもたず、人格的出会いのみが相手の心の中に飛躍をもたらし、魂の奇跡をよび起こす契機ともなりうるのである。⁽⁶⁹⁾だからブーバーは、「教育的に実りあるのは、教育的計画ではなくて、教育的出会いである。⁽⁷⁰⁾」と。

人間が人間に成ること——これは厳しい道である。生涯を賭けて、なお到りえぬ遠い道である。しかも最後は、一人一人が主体的に決断し、選びつつ、選ばれつつ見いだしてゆかねばならない道である。しかしその途上において、われわれを導いてくれるのは、自然であり、社会であり、過去の偉大な先達たちであり、恩師であり、両親である。そして、(論理的に飛躍するかもしれないけれど、)究極的には神である。⁽⁷¹⁾これらのものとの出会いによって、出会いを通して、われわれは、自己が自己に成りゆく道を一歩ずつ、しかし時としてまた飛躍的に進んでゆくことができるのである。この出会いの大切さを、人生の問題として、また教育学の問題として、大胆に、かつ明確に教えてくれたところに、ブーバーの偉大なる教育学的貢献があったと思う。しかも単なる理論としてではなく、自らの生を通し、生涯を通してそれを教え示してくれたところに、ブーバーのブーバーたるゆえんがあったといえるのではなかろうか。

(注)

- (1) ブーバーの思想がごく限られた一部の専門家たちの手を離れて比較的広い範囲にわたって知られるようになったのは、日本においてはそう古いことではない。少なくとも戦後のことであり、とりわけ野口啓祐氏の訳『孤独と愛』——我と汝の問題——が創文社より出版された1958年以後のことである。しかし原著の出版されたのは今から44年も昔のことであり、その草案が書かれたのはそれから更に7年遡った1916年であるといわれているから、実に半世紀も昔のことに属する。にもかかわらず、その考え方の新鮮さは今日の人々にも強く訴えるものを持っている。否それどころか、人間と人間の愛のきづなが年毎に稀薄化してゆくような現代社会にあって、ブーバーの発言は今後益々重んぜられてゆくであろう。

日本語の翻訳には、先にあげた野口氏のもののほかに植田重雄氏のもの（標題は『人間の復興』1964年、河出書房刊）がある。両者を比較してみる時に、植田氏の訳はできるだけ原文に忠実な直訳調でなされており、野口氏の訳は思い切った意識調で貫かれている。ブーバーの原文には、そうでもしなければとても通じないような詩的な調子があるが、野口氏はそういう原著者の真意を十分汲んで言外の意味をも注意深く取り入れておられる。二者夫々に特徴があって面白いが、わたしの本論文における訳には野口氏のものを使わせて頂いた。漢数字はその頁数をあらわすものであり、アラビア数字は原書の頁数である。

- (2) ブーバーの思想の与えた影響は実に広範囲に及んでおり、その主なものをあげても次の人々が考えられる。

プロテスタントの神学者ゴーガルテン、ハイム、ブルンナー、バルト、ティリッヒ、ニーバー兄弟（ラインホルドとリチャード）、カトリック関係では、シュタインビュッヘル、マルセル、ダーシー、アングリカン・チャーチではベイリー、ギリシア正教ではベルジャエフ、その他社会心理学者フロム、教育学関係ではリードとボルノウ、更にはユング門下のすぐれた精神療法家トリュープにまで及んでいる。なお、リード、ボルノウ、トリュープに与えたブーバーの影響についてもっと知りたい方には、特に次の三著をお奨めしたい。

リード（植村・水沢訳）『芸術による教育』（美術出版社）、ボルノウ（峰島訳）『実存哲学と教育学』（理想社）、トリュープ（宮本訳）『出会いによる精神療法』（牧書店）。

- (3) G. Kerschensteiner, Die Seele des Erziehers und das Problem der Lehrerbildung, 5Auf. (1952), S.21~27

- (4) 「シオニズム」とは「シオン」に由来する言葉である。「シオン」はエルサレムの南東部にある丘のことであるが、ダビデがここに契約の箱を移して祭壇をきずき、その後ソロモンがモリヤの山に神殿を建ててから、「シオン」はそれをも含む名称となった。この意味で「シオン」は全ユダヤ人の精神的故郷を指し、離散のユダヤ人もたえずそこに帰ることを願った。ここからして、「シオニズム」とはユダヤ人の祖国再建のための実践運動を指しているのである。（平石善司『ブーバー』より転載させていただいた。なお、この本はブーバーの生涯と思想とを全体的にまとめたものとしては、おそらくわが国で唯一のものといえよう。）

- (5) 平石善司『ブーバー』（昭41、日本基督教団出版部）198頁。

- (6) コメニウスは1592年モラヴィアで生れ、幼くして両親を失い、生涯の初期において早くも不幸になった。ブーバーは1878年ウィーンに生れたが、かれもまた3歳の時、両親の離婚のため祖父のもとに引きとられ、不運な出発をなした。大学時代のコメニウスは哲学と神学を学び、のちにボヘミア同胞教団の牧師となったが、ブーバーも大学時代哲学に傾倒し、一方また神秘主義の研究にも従事し、ハシディズムの運動にも熱心に加わった。コメニウスの祖国モラヴィアは、ハプスブルグ

王家の支配下に長い間苦しみ、弱小民族の悲哀を味わったが、コメニウスはそういう祖国を何とかして救おうとして生涯を捧げ、自らは迫害と放浪と斗いの中に死んだ。ブーバーもユダヤ人という特殊な血のゆえに苦節の日々をなめ、ナチス政権下にあつては教職からも追放されたが、そういう庄政下にあつても、よくユダヤ人子弟の教育の為に献身した。コメニウスは追われる身の生活の中で、旧約聖書詩篇の翻訳に没頭したし、ブーバーもヘブル聖書からのすぐれたドイツ語翻訳者として知られている。そして何よりも、二人共、民族の解放と再建のよき指導者であつたばかりでなく、共にすぐれた信仰者であり、宗教に基づく人間の変革を目ざした。コメニウスが死んだのが78歳で、ブーバーが死んだのが87歳であつたというのも、偶然とはいえ不思議な組み合わせである。

- (7) M. Sainio, Pädagogisches Denken bei Martin Buber (1955), S. 9
- (8) ditto S. 9
- (9) ditto S. 9
- (10) ヘブル大学の就職論文で、1942年ヘブル語版で出版されている。かれの著書の中ではもっとも哲学的なものの一つといわれている。英語版は1947年、ドイツ語版は1948年に出版された。日本では、1961年に、理想社から『人間とは何か』という題名で出された。訳者は児島洋氏。本論文における訳文も、ほぼこれに拠った。漢数字はその訳書の頁数をあらわす。
- (11) マックス・シェーラー「人間と歴史」{(寺島実仁訳)『哲学的世界観』(昭17、創元社)所収} 24頁。
- (12) マックス・ピカート(佐野利勝訳)『騒音とアトム化の世界』(創文社)。
- (13) リースマン(加藤秀俊訳)『孤独なる群衆』(昭42⁹、みすず書房)。
- (14) M. Buber, Das Problem des Menschen, Verlag Lambert Schneider, Heiderberg (1961) S. 81 (八七頁)。
- (15) ditto S. 81 (八七頁)。
- (16) ditto S. 82 (八八頁)。
- (17) ditto S. 82~83 (八八頁)。
- (18) ditto S. 83 (八八頁)。
- (19) ditto S. 83 (八九頁)。
- (20) ditto S. 83 (八九頁)。
- (21) ditto S. 84 (八九頁)。
- (22) 飯島宗享「実存主義とマルクス主義」(『実存主義辞典』(昭41³、東京堂出版)所収) 94頁。
- (23) 宮本武之助『現代キリスト教人間像』(昭36²、新教出版社) 39頁。
- (24) 松浪信三郎『実存主義』(昭37、岩波新書) 46頁。
- (25) M. Buber, a. a. O. S. 159 (一六九頁)。
- (26) ditto S. 164 (一七四頁)。
- (27) 三木清『パスカルに於ける人間の研究』(『三木清著作集』第1巻、(昭21、岩波書店)所収) 118~119頁。
- (28) M. Buber, Ich und Du, (in: Das Dialogische Prinzip, 1965) S. 7 (一頁)。
- (29) 平石善司 前掲書 102頁。
- (30) 同上 107頁。
- (31) 同上 103頁。
- (32) 篠田一人『人間学としての哲学』(昭41³、法律文化社) 215頁。
- (33) M. Buber, Das Problem des Menschen, S. 165 (一七五頁)。

- (34) Derselbe, Ich und Du, S. 22
- (35) 浜田義文「社会と個人」〔小松撰郎編『倫理学』(昭42、福村出版) 所収〕184頁。
- (36) M. Buber, a. a. O. S. 7 (一頁)。
- (37) ditto S. 35 (四七頁)。
- (38) 植田重雄『人間の復興』の後記、224~225頁。
- (39) M. Buber, a. a. O. S. 65 (九三頁)。
- (40) ditto S. 65 (九三頁)。
- (41) ditto S. 15 (一六頁)。
- (42) ditto S. 100 (一四八頁)。
- (43) ditto S. 49 (七〇頁)。
- (44) ditto S. 49 (七〇頁)。
- (45) ditto S. 76 (一〇九頁)。
- (46) キェルケゴール (斎藤信治訳)『死に至る病』(昭25⁷、岩波文庫) 18頁。
- (47) 小田島嘉久「人間喪失とその回復の問題」—実存主義と社会主義との間—〔『哲学と神学との対話』(昭42、日本 YMCA 同盟出版部) 所収〕124頁。
- (48) 同上 124~125頁。
- (49) M. Buber, a. a. O. S. 76 (一〇九頁)。
- (50) 平石善司 前掲書 137頁。
- (51) M. Sainio, Pädagogisches Denken bei Martin Buber (1955), S. 71
- (52) 教育と生活との不可分離的な関係は、原始人の生活においてもっとも顕著に認められる。
- (53) ditto S. 39
- (54) O. F. Bollnow, Existenzphilosophie und Pädagogik (1959²), S. 88
- (55) G. Kerschensteiner, Die Seele des Erziehers und das Problem der Lehrerbildung (1952⁵), S. 32
- (56) M. Buber, Über des Erzieherische, in : Reden über Erziehung (1962), S. 23
- (57) ditto S. 22
- (58) ditto S. 36~38
- (59) ditto S. 36
- (60) ditto S. 37
- (61) たとえば、漱石の『坊ちゃん』を思い出して頂けるといい。かれは若さと率直さと正義感において、望ましい教師であった。しかし、少しおっちょこちょいで、思慮の足りなさのゆえに、しばしば生徒の笑いものになったり、生徒の世界の中に解消したりした。生徒たちの喧嘩をとめる為にその群の中に入って行って、逆に自らが喧嘩をおっぱじめるといった場面など、その好適例である。教師とは、単に生徒の感情や立場と同一になるだけでは不十分であることを教えられる。
- (62) リード (植村鷹千代・水沢孝策訳)『芸術による教育』(昭40⁴、美術出版社) 332頁。
- (63) 普通にわれわれは、対話は言葉を介して行うものと考えがちであるが、ブーバーは言葉なき言葉の意味を強調した。ちょっとした手の動かし方とか、目の動かし方とかが言葉以上のものを伝達し、対話することができるのである。
- (64) 教育にいろいろな側面のあることについては、別の機会に書いたので、ここでは一切省略することにする。拙稿「人間存在の重層性と教育の多義性」——教育の定義をめぐる人間論的考察——(『北陸学院短期大学紀要』第1号、1965、所収)を参照願いたい。

- (65) O. F. Bollnow, *Existenzphilosophie und Pädagogik* (1959²) S. 101
- (66) 1966年8月7日の朝日新聞に掲載された元・九州大学総長荒川文六氏の「出会い」という文章の中に次のような言葉が出ている。「……明日のことさえ予知できない人間にとっては、人の一生は偶然の出会いの連続であるに見えるかも知れない。しかしわたしは、その偶然と見える出会いの中にも、ひとりの崇高な者の意図が働いていると信ずることによって、人生の真の意義を見出すことができるのではないかと思うのである。」と。わたしはこの文章から深い感銘を受けた。
- (67) W. Flitner, *Allgemeine Pädagogik* (1957⁴), S. 53
- (68) この言葉は、1966年夏、御殿場東山荘で開かれた基督教学校教育同盟主催第36回夏期学校において、九州大学石井次郎教授が主題講演の中で用いられた定義である。あの時は、「人間」という言葉の代りにたしか「人」という言葉を使っておられたように記憶するが、わたしは、「間」の領域を重んずるブーバー思想との関係から、わざと「人間」といういい方に置きかえさせて頂いた。
- (69) 陶冶と出会いとの関係については、ボルノウの論著にくわしいが、それについてはまた別の機会に書いてみたいと思う。
- (70) M. Buber, *Über Charaktererziehung*, in : *Reden über Erziehung* (1962), S. 69
- (71) ブーバーも、教育者の仕事は、究極的には個々の被教育者を神の面前に導くことであるといい、神との出会いを教育最後の目標と考えているが、パウロもコリント人への第1の手紙の中で「成長させて下さるのは神のみである。」といい切っている。念の為に聖書の一節を次に引用してみよう。
「アポロは、いったい何者か。また、パウロは何者か。あなたがたを信仰に導いた人にすぎない。しかしそれぞれ、主から与えられた分に応じて仕えているのである。わたし（パウロ）は植え、アポロは水をそそいだ。しかし成長させて下さるのは、神である。だから、植える者も水を注ぐ者も、ともに取るに足りない。大事なのは、成長させて下さる神のみである。……わたしたちは神の同労者である。」（Ⅰコリント、3:5～7,9）
これはパウロが伝道に関して述べた言葉であって、それをそのままに教育一般に当てはめて考えるのは少々無理があるかもしれない。しかし、教育の最後の問題が、先にも述べたように、「人間が本来の人間に成ること」、「自己が真の自己自身に成ること」であるとすれば、これもあながち的はずれとはいえないであろう。