



# HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	相互教育の基盤としての間主体性
Author(s)	鈴木, 敏正; Toshimasa Suzuki
Citation	社会教育研究, 7, 15-31
Issue Date	1986-09
Doc URL	<a href="https://hdl.handle.net/2115/28453">https://hdl.handle.net/2115/28453</a>
Type	departmental bulletin paper
File Information	7_P15-31.pdf



# 相互教育の基盤としての間主体性

鈴木 敏 正

## 1. 問題の所在

社会教育論の分野における最近の学習論ないし主体形成論の動向をみると、間主体性 Intersubjektivität のもつ学習・教育的契機への注目を一つの特徴としてあげることができる。そして、そうした傾向は、単なる学習論や主体形成論としてのみならず、「新たなる社会教育の理論枠組」として「共生の社会教育」論が提起されるところまできている。<sup>(1)</sup> このような「新しい社会教育論」がどのような意義と限界をもつのかについては、改めて検討されなければならないことであるが、このような議論に共通して指摘できることは、新しい主体形成論の構築をめざす国際的な傾向として、日本においてもいくつかの翻訳がなされている、次のような研究者・実践家の所説がしばしば引き合いにだされているということである。

即ち、人間主体（たとえば医者と患者、教育者・研究者と学習者・研究対象者）における「相互（主体）性 mutuality」の形成による「自己同一性 identity」の確立を説く E. H. エリクソン、「相互行為 Interaktion」のもつ独自の「自己反省 Selbstreflektion」の側面に注目している J. ハーバーマス、被抑圧者と教育者の「対話 dialogue or communication」による「意識化 conscientization」を主張する P. フレイレ、「生き生きとした共生 conviviality」の中に育ついわゆる「ヴァナキュラーなジェンダー vernacular gender」の意味を強調する I. イリイチ、などである。<sup>(2)</sup> これらの議論の中で、とりわけ「相互性」、「相互行為」、「対話」、「共生」などの「間主体的関係」のもつ重要性が指摘されているわけである。しかし、いまこれらの概念をそれぞれの議論全体の中でどのように位置づけるかという問題を別にして、それらに共通するものとしての「間主体性」に注目するときに、そこには次のような4つほどの検討すべき課題があるように思える。

第1に、戦後社会教育論における自己教育・相互教育論との関連であり、とりわけそれがもっている二面性をいかに乗り越えているかという点である。自己同一性の確立と相互主体性、自己反省と相互行為、意識化と対話、ヴァナキュラーなジェンダーと共生、これらはいずれも自己教育と相互教育の関係に置き換えることができるようにみえる。とするならば、これらの「間主体性」論は自己教育・相互教育論の発展にいかなる積極的意義をもち、同時にいかなる限界をもっているかが検討されなければならないであろう。われわれは、これを「近代化と相互教育」というテーマでとりあげてみたい。第2に、現代資本主義体制のなかで「相互主体性」をもたらすような「間主体的関係」が実現されるとしたら、それを生み出す条件をどこに求めるかという点である。それは、これらの間主体性論が、とりわけ現代

社会・現代教育批判として取り上げられているからである。これは「現代教育批判と相互教育」というテーマになろう。

第3に、「労働と相互主体性」というテーマについてである。間主体性論の一つの大きな特徴は、労働＝対象的活動と区別されるものとしての相互主体的関係の重要性を強調するところであり、これこそが間主体性論の現代的なレーゾン・デートルをなすものであると考えられている。しかし、労働と間主体性とは主体形成論にとって二者択一的に区別されるものであろうか、区別されるとしたら両者はいかなる関係として理解されなければならないであろうか、これらの点が検討されてはじめて、間主体的関係の独自の意義が主張できるといえるであろう。第4に、間主体的関係と物象化・疎外との関係である。資本主義社会において間主体的関係を取り上げようとするとき、その物象化と疎外の過程を問題にしなければ宙に浮いた観念論にならざるをえない。最近において間主体性を強調する学習論や主体形成論は、多かれ少なかれ、こうした傾向をもっているのであるが、他面において、物象化と疎外とを一面的に把握して、それらを分離してしまう傾向もみられる。

以下においては、これら4つのテーマについて検討していくことになるが、紙幅の都合上、それぞれのテーマをそれぞれの論者ごとに検討することはできない。それぞれの代表的議論を、しかも邦訳書などで知られている範囲での議論を、さらに、それらが日本においてどのように紹介されているかを念頭において、検討するということにならざるをえない。

(本稿は、1985年度日本社会教育学会自由報告、鈴木敏正・宮崎隆志・朝岡幸彦「地域農業再編下における稲作農民の性格変化」の分担課題の一部をもとにとりまとめたものである。)

## 2. 近代化と相互教育

自己教育の思想は、封建制から近代への移行過程で必然化する「個の確立」に伴って現れてくるものと考えられるが、「個」は個人において孤立的に存在するものではなく、互いに「個」として認めあってはじめて「個の確立」が成立するものである以上、自己教育の思想には必ず相互教育の思想が、不可分のものとして結合しているといえることができる。

周知のように、戦後日本の社会教育の基本的理念としての「自己教育」論の出発点は戦後改革期における「寺中構想」であるが、そこでは自己教育とならんで必ず相互教育が問題とされていた。<sup>(3)</sup> この「寺中構想」の自己教育論に、戦前の自己教育論を媒介にして、強い影響を与えたのは新カント派（マルブルク派）のP. ナトルプであると考えられるが、その社会教育論は意志教育の第3段階としての「成人の共同生活での自由な自己教育」であり、そこでは「自己教示」、「自己指導」としての自己教育が成立する不可欠の条件として「純粋な相互の疎通」、「協同精神」、「共同理性」を強調しているのである。<sup>(4)</sup> 自己教育に不可分のものとしての相互教育のこのような位置づけは、近代への移行過程においては、単に教育のありかたの問題としてというよりも、人間本来のありかたとして、あるいは人間のありかたの將

来における理想として提起されていたといえることができる。

たとえば、ナトルプに直接的につながる E. カントは別としても、カントの社会思想・教育思想に強い影響をあたえた J. J. ルソーが、その『人間不平等起源論』において、人間の本質的感情として「自己愛」とともに「憐憫」を強調したことはよく知られている。また、カントにはじまるドイツ観念論を集大成し、その道徳的・人格主義的教育論を批判して、人間の発展を歴史的・社会的過程において把握する基礎をきづいた G. W. F. ヘーゲルは、その『精神現象学』IVAにおいて自己意識の「自立化」をめざす運動が必然的に「相互承認」を求めるようになることを指摘し、さらに『精神哲学』（「エンツェクロペディー」第3部）Bb では、「相互承認」をめぐる自己意識の戦いの結果として「主と奴」の関係が生まれるが、それを克服し、理性にまでいたる過程に「普遍的自己意識」の段階をおき、そこでは自己意識が「自由な個性としての絶対的な自立性」とともに「相互性としての実在的普遍性」をもっていることを強調している。ここで、まだヘーゲル左派であった 1842 年の K. マルクスが国家による真の「公共」教育を論じて、国家を「たがいに教育しあう自由人の結合体」とであると理解していたことを想起してもよいだろう（『ケルン新聞』第 179 号の社説）。

さて、近代化の過程で成立する、以上のようないわば理念型としての相互教育の思想も、そのまま教育とくに社会教育の理論と実践に具体化されたわけではない。社会教育が政策として成立するのは 19 世紀末、即ち資本主義の独占段階においてであるが、その段階において展開されたナトルプの「社会的教育学」においても、相互教育論の独自の展開がなされたというよりも、自己教育＝相互教育論として主張されているといえる。「寺中構想」においても、「協同精神」の強調はあっても、近代化・民主化の過程における相互教育の独自の意義が意識されていたわけではない。日本においてそれが展開されるのは、1950 年代における「封建遺制に対する抵抗運動」としての小集団学習、とりわけ「共同学習」運動においてである。

よく知られているように、研究者として「共同学習」運動のリーダー・シップをとった吉田昇氏の学習論からみるならば、共同学習の特徴としては、次の 5 つを挙げることができる。即ち、①青年自身の自主性（主体性）の確立、②集団思考・集団討議の重視、③小集団による相互学習、④われわれ意識・仲間意識を育てること、⑤学習と実践の結合、である。<sup>(6)</sup> また、同じ時期に『農村のサークル活動』の指導をしていた太田堯氏は、それが「めざすもの」として、次の点をあげていた。それは①義理としきたりの社会に自由を（「具体的矛盾の自覚」を重視）、②劣等感の克服（もぢまへの力を取り戻す）、③真実を取り戻す（ほんね・よわみをみんなのものに）、④あいみがいの愛情をそだてる、の 4 つである。<sup>(6)</sup> この二人の論者、とりわけ前者によって代表される小集団学習論については、「反封建」の学習運動としての歴史的意義については評価があっても、1950 年代後半における実践的停滞の原因と重ね合わせて、「誤った技術主義」<sup>(7)</sup> として清算的に理解される傾向があったことは否めない。それは、これらの議論を単なる実践のまとめとして把握する社会教育学習論のたしおくれにも理由があるであろう。

しかし、フレイレの『被抑圧者の教育学』の出現は、1950 年代の小集団学習論の意義と限界について、

改めて再検討をすることを提起しているようにみえる。フレイレの教育実践は、封建的要素が強固なブラジルやチリにおける「真の近代化」の運動の一環としての識字教育や農業技術教育であっただけに、戦後日本における教育・文化的情況とはかなり異なるものの、少なくとも形式的には一定の共通性がみられるのであり、小集団学習との比較研究が必要となっているともいえるであろう。たとえば、銀行型教育に対する「課題提起教育」は「問題解決型」学習と、学校型教育に対する「文化サークル」は「小集団学習」と、伝達にたいする「対話」は「話し合い学習・生活記録学習」と、そして学習内容としての「限界的・生成的テーマ」は「内心の要求・地域の問題」と、それぞれ対応させて比較することが可能であろう。しかし、これらを単なる学習方法上の問題として抽象し、フレイレの教育論を、相互主体性の意味を重視した、相互教育論の発展として位置づけるとしたら、そこには大きな問題が含まれているということができよう。

確かに、対話による意識化というフレイレの方法は、集団討議・集団思考による主体性の確立という共同学習の方法に比べて、学習者個々人の意識化を問題にし、さらに学習者のみならず、学習者と教育者との関係にも相互主体性に基づく相互教育の論理を徹底させようとしている点で、相互教育論としての「共同学習論」を乗り越えて、学習論的主体形成論として展開したものだということもできるかもしれない。しかし、1950年代の日本における自己教育・相互教育論の問題は、それが単にリーダーや教育者を位置づけることができなかつたということや、形式主義的な「グループ・ワークの理論」や経験主義的な認識発達段階説にたっていたということのみではない。「寺中構想」にみられるような自己教育・相互教育論は、19世紀末ドイツ帝国主義下の公民教育論の系譜をもち、国家や資本の教育力の権力的・階級的な性格を位置づけていないという問題点をもっているのであるが、青年学級振興法（1953）制定に反対するところから始まった共同学習運動も、学習論としてはその点が克服されているわけではない。また、具体的に共同学習が50年代後半において停滞せざるをえなかつた基本的要因は、高度経済成長時代に入ってから学習主体（とりわけ農村青年）の急激な変容と、それにもなって必要となる新しい学習内容の提起が不十分であったことにある。

このようにみえてくると、相互教育による相互主体性の確立といっても、それがいかなる条件のもとでの学習・教育実践によって成立したものであるかということをもぎに語ることはできない、ということができよう。ここでわれわれが留意すべきことは、相互教育といっても、その学習方法論と、学習内容論、学習主体論を関連させながらも区別して検討しなければならないということである。たとえば、相互行為による自己同一性と相互主体性の確立というエリクソンの図式は、精神病理学者ないし医師と患者との関係を前提にしてこそある現実性をもったものとなるのであり、これを、同じように「課題提起教育」においては「生徒であると同時に教師であるような生徒と、教師であると同時に生徒でもあるような教師が登場している」と言っているからといって、フレイレの識字教育の実践の場合と同様であるということとはできない。<sup>(8)</sup>

フレイレの対話と課題提起の教育、文化サークルの実践は、文盲率が高く、封建的な人格的依存関係

が強く残存し、しばしばファッション的抑圧のもとにある後進国において、被抑圧者それぞれに固有な、ギリギリの「限界的・生成的テーマ」の把握と、そのコード化による豊富化という学習内容論的意味をぬきにしては「ぬけがら」にしかならないであろう。しかし、われわれが注目すべきなのは、このようなフレイレの学習内容論を生み出すものとして、現実の人間を次のように把握する学習主体論があることである。即ち、「他者とともに生きる人間、そして抑圧される階級として他者に対立している人間、これほど現実的で具体的なものがあろうか」と。<sup>(9)</sup> われわれはここに、たとえば文化主義・社会理想主義的立場から理念的・抽象的教育目標をたて、それに向かつての自己陶冶を主張するナトルプのような自己教育・相互教育とは異なり、いわば「社会的諸関係の総体」としての現実の人間を出発点として把えるフレイレが、具体的教育実践としてなぜ「対話」を重視するのかという最も根本的な理由をみることができ

る。かくして、われわれが現在においてフレイレの「対話による意識化」としての「課題提起教育」に学ぶとするならば、「社会的諸関係の総体」として把握される学習主体としての現実の人間が、現代資本主義の下でいかなる状態におかれているのか、そのような中で相互教育的な間主体的関係が形成されるとしたら、それを生み出す条件をどこに求めることができるのか、ということを検討することが必要となるのである。もっとも、フレイレはこの「社会的諸関係」を「抑圧者と被抑圧者の関係」として把握しており、そこにフレイレの積極性も限界もある。われわれは、抑圧一般ではなく、フレイレがその教育実践においては把えていたところの、当面するより具体的な抑圧を、われわれが対象としている社会に即して問題にしていかなければならないのである。

### 3. 現代教育批判と共生

現代資本主義の下における教育のありかたに対する批判として、1970年代に入ってから特に脚光をあげてきたのは、いわゆる「脱学校」論である。それは、学校の改革ではなく、その存在そのものを批判しているという意味で、現代社会における学校の役割を根本的に再検討する必要性を提起しているのであるが、必ずしも学校そのものの構造分析をふまえたものではなく、社会をいわゆる「学校化」という視点でみてはいるものの、社会教育の分野にまで理論的に踏み込んだ検討がなされているわけではない。

この課題、即ち社会教育をも含んだ現代教育の批判的検討に取り組んでいるのは、イギリスのネオ・マルクシストによる社会学的研究であり、フランス・マルクス主義の文化・教育理論である。<sup>(10)</sup> とりわけ後者による文化や教育の社会的再生産の理論は、P. ラングランに代表される主流派の生涯教育論に対して、「反体制側の生涯教育論」に位置づけられ、E. ジェルビにみられるような生涯教育論の新段階を形成するのに大きな役割を果たしているものと評価されている。<sup>(11)</sup> この「再生産論」は、学校を国家の「イデオロギー装置」とするL. アルチュセールに始まり、P. ブルデューらの「文化的再生産論」を生み出すことによって、教育の階級性格を理論的のみならず実証的に明確に示し、現代教育批判の一つの典

型となっているといつてよい。したがって、その理論は日本の教育社会学や社会教育学の領域にも大きな影響力をもちつつある。

しかし、アルチュセールは社会を、いくつかの相対的に自立した水準ないし審級に分節しながらも「複合的な構造的統一性」となっているものと把握し、それを研究対象としている『資本論』を「社会の作用の生産機構についての理論」として読む。この結果、生産諸関係、社会的・政治的・イデオロギー的諸関係を歴史的な人間関係あるいは「主体と主体の関係」に還元する「歴史的ヒューマニズム」を批判し、真の「主体」は「生産関係（および政治的かつイデオロギー的社会関係）」であって、この社会的諸関係は「主体間の相互関係 intersubjectivité（認識、特権、闘争、支配と隷属、等々）には断じて還元され得ないのである」と強調することになるのである。<sup>(12)</sup> このような理論枠にしたがうならば、イデオロギー的社会的関係のなかに位置づけられる教育の領域における、相互主体性あるいは相互教育の独自の意味などは問題にならないであろう。

また、ブルデューなどはさらに教育・文化の領域に限定して、その階級的再生産のメカニズムを解明しようとしているのであるが、それらの議論においては、文化的「資本」や「教育」の概念が未だあいまいであり、「再生産論」的視点に限定されているためか、それらの見方が一面的であることは否めない。即ち、文化財や教育制度がもっている二面的性格、あるいは矛盾をみることなく、教育は本来的に「象徴的暴力 violence symbolique」であると把握しているように思える。<sup>(13)</sup> もし、ブルデューにたいするこのような理解が正しいとするならば、その理論は、教育そのものを否定することにつながりかねず、現代資本主義の下において、教育がまさに強力的・暴力的性格をもつにいたる過程を科学的に解明したり、現実的教育制度や教育活動における内的な矛盾とその展開を明らかにすることによって、その止揚の方向をさぐることをも放棄することになりかねない。もちろん、相互教育による相互主体性の確立などは視野に入りえないのである。

これに対して、同じように現代教育の体制的性格を強く指摘しながら、脱学校論の代表者の一人に数えられている I. イリイチは、教育制度がそのようなならざるをえない根拠を問題にし、それに対する明確なアンチ・テーゼとして、いわゆるヴァナキュラーなジェンダー vernacular gender にもとづく共生 conviviality を提起している。イリイチの学校批判は多分に文明論的であり、そのような脱学校論は最近の日本における生涯教育論や臨時教育審議会（中曽根首相の諮問機関）の答申にも、とりわけ公教育批判として取り入れられているものであるが、彼は「文明史的転換」の必要性によって「生涯学習社会への移行」を安易に提起したりはしない。そこにはイリイチなりの現代資本主義（そこにおける教育の在り方）に対する批判が含まれている。

よく知られているようにイリイチは、彼の言う conviviality が成立する根拠である vernacular gender に対立するものとして、賃労働とその shadow work を考えている。賃労働を補完するものでありながら、「産業経済にとって特有な支払われない労働」、「支払われることのない自己開発」としての shadow work に注目したのはイリイチの大きな功績である。イリイチによれば、この shadow work と

vernacular な領域とを区別することは、単に学問的に重要であるばかりでなく、産業社会における「成長の限界」の議論として不可欠のものである。その限界の第1段階は「商品」にはじまり、第2段階の「専門制度化されたサービス」を経て、1980年代にはその焦点を「共用地 commons」に移行させている。<sup>(14)</sup> この第2段階において、医療制度などとともに教育制度（学校）が位置づけられるのである。

しかし、ここでまず留意されるべきは、第1段階に「商品」が置かれていることである。イリイチは、shadow work のことを「雇用されない者の行う（賃労働と）同じく商品志向型の活動」であるとも述べている。<sup>(15)</sup> これらに示されているように、イリイチは現代資本主義のもつ矛盾を経済的活動を越えた領域にまで追及するために、賃労働と不即不離の関係にある shadow work の重要性を指摘するのであるが、それは資本に対する賃労働としてではなく、あくまで「商品」論レベルのものであり、「貨幣」の独自の位置づけもみられないのである。しかも、さらに問題にすべきことは、この商品論的視点ですら必ずしも明確なものではなく、後に『ジェンダー』において、shadow work の研究は「〈稀少性 scarcity の歴史〉の土台を築く最初の試論」であったとしているように、L. ワルラス以来の近代経済学の基礎的概念としての「稀少性」によって包括しようとしている点である。<sup>(16)</sup>

イリイチは、「ジェンダーの支配する自立・自存 subsistence の生活から、稀少財に依存する生活への移行が私の議論の核心をなすものである」と言う。<sup>(17)</sup> 確かに、現代の資本主義社会は、生活の分野から諸個人の意識にいたるまで、残るくまなく商品経済の論理が貫徹している社会であるともいえ、そうした視点から現実の教育の在り方を批判することは大事な課題であろう。しかし、資本と賃労働あるいはそれらに規定された shadow work の矛盾は「市場経済」一般から解明できるものではないし、ましてや「稀少性」の論理によっては、商品経済社会の矛盾すら明らかにすることができないであろう。このことは、イリイチが現代の教育制度や医療制度の問題を鋭く指摘しながらも、「文明論的」な、のちにはとくに「風土論的」な批判に終わらざるをえなかった大きな理由である。

この結果はまた、賃労働やその shadow work に対するアンチ・テーゼとしては、vernacular gender のもとの共生 conviviality あるいは自立・自存 subsistence を提示するという、いわば「先祖がえり」をする論理を生むことになる。確かに、それは現代資本主義の否定的側面を明らかにする一つの方法であろう。しかし、そこで問題となるのは、中世の生活を美化して、人格的依存関係のもとの階級関係を無視しているということだけではない。むしろ、生き生きとした「共生」の成立する根拠や必然性を、資本と賃労働あるいは shadow work のもつ内的矛盾、つまり現代資本主義そのものもつ矛盾の中に探ろうとせず、したがって歴史的必然性の中に位置づけることのできない、その方法論そのものが問題にされなければならないであろう。

もっとも、イリイチは shadow work を乗り越える条件を全く示していないわけではない。たとえば『シャドウ・ワーク』においては「コミュニティが人間生活の自立と自存を志向する生活の仕方を選ぶとき」には「開発を逆転させること、消費財をその人自身の行動におきかえること、産業的な道具を生き生きとした共生の道具にかえることが目標となる」としている。しかし、そこで描かれているのは（明

示されていないが)、K. マルクスの『資本論』第1巻第24章第7節に述べられている「自分の生産手段の自由な所有者」である「小経営」、あるいは第3巻第47章第5節の「農民的分割地所有」である。したがって、マルクスが指摘しているように、イリイチもまた、「この生産様式は、生産と社会の双方にたいして自然が指示する限界内でのみ維持されるにすぎない」ことを認めざるをえない。<sup>(18)</sup>

しかし1980年代におけるイリイチは、すでにふれたように、問題の焦点を学校などの「制度化されたサービス」というよりも、共用地 commons にあわせている。commons とは「人の数居内にあり、またその所有外にも属するけれど、その人が認められた権利として使用を主張できる——ただし、親族の生活維持にそなえる以外に商品の生産などに使用することはない——ような環境の一部である」とされている。この commons は商品経済あるいは「稀少性」のもとでは「私的または公的な資源 resources」に転換されてしまっている。<sup>(19)</sup> イリイチは、この commons の回復に生き生きとした共生の成立する基盤をもとめる。その回復のためには、「セクシズム、環境破壊、財とサービスの市場支配」という3つの側面に対する闘いが必要となるが、それらに共通の条件となるものは「経済の成長ではなく、その収縮」であると言う。<sup>(20)</sup>

この3つの側面における闘いを提起することによって、イリイチは生き生きとした共生 *conviviality* の成立を単なる「先祖がえり」によってしか実現できないものとは考えていない、ということができるかもしれない。しかし、commons の概念と、その回復を「経済の収縮」によって実現しようとしていることなどは、前資本主義的共同体への復帰という印象をあたえることは否定できないであろう。その印象が払拭されるためには、「セクシズム、環境破壊、財とサービスの市場支配」に対する闘いを、それらとは異なる論理をもつもの(そして資本主義以前に存在していたもの)を外部からぶつけることによってしかけるのではなく、それらの内部にその闘いの必然性を明らかにしていかなければならないであろう。しかし、「稀少性」の理論に留どまっているかぎり、それは解決不可能な課題であるように思える。

ここまできてわれわれは、現代資本主義の下における人間の疎外を「商品論」レベル、というよりも「財とサービス」のレベルで把握することの限界を乗り越えていく必要を指摘しなければならないであろう。この論理段階において *conviviality* としての相互主体性を導き出すことができないとしたら、次にわれわれは、商品や財・サービスを生み出すものとしての賃労働ないし労働そのものを検討しなければならない。

#### 4. 労働と相互行為

労働との関連で相互主体性のもつ独自の意味を強調しているのは、J. ハーバーマスである。しかし、その議論は労働論の展開としてではなく、逆に、従来の労働論が把握することのできなかった、あるいは無視してきたものとしての間主体的関係の位置づけから始まる。ハーバーマスの「相互行為 *Interaktion*」については、すでにいくつかの紹介があるように、<sup>(21)</sup> 「道具的行動 *instrumentales Handeln*」に對置さ

れているものであるが、それは「生産的」活動に対する「批判的」ないし「反省的」活動とも呼ばれ、認識関心のレベルでは「技術的」なものにたいする「実践的」なものとして理解されている。ここでは、道具的活動こそが従来の労働概念にあたり、そこで成立する認識関心は技術的なものであるとされているのである。

自らも「批判理論」という立場から展開しているハーバーマスの研究の対象と範囲はきわめて多岐にわたるが、かれ自身の回顧によれば、その研究は「生活関連をひとつの強制的な統合的連関として（把握し）、これを廃棄する可能性如何という観点から」理論と実践との関係を分析する、という問題意識から出発する。それは具体的に、「晩期資本主義」の社会体制における科学と政治と世論の関係という「経験的な姿相」、認識と関心の連関という「認識論的姿相」、批判の役割を果たすような社会理論の「方法論的姿相」の3つの側面において展開される。そしてこれらの批判的理論の展開が「伝達の行動の理論」として仕上げられていくことになるのである。<sup>(22)</sup> ここで留意すべきことは、労働と相互行為との関係については、「経験的な姿相」というよりは「認識論的な姿相」において議論されていることである。

「強制的連関」としての生活関係、即ち「体制的に歪められた意志疎通の中に具現されている実力関係」、あるいは「言語と行動の体系の象徴的構造の中へそれとなく介入してくる実力関係」という把握は、すでにみたブルデューの「文化資本」や「象徴的暴力」の理解に通じるものがあるが、ハーバーマスは、それをいかに克服するかという課題を、まず認識論のレベルで設定する。そして、「道具的行動」においては、「運動する物体という類型」を対象として「操作可能な事物、事件、状態についての経験」が行われるのにたいして、「相互行為」においては、「発言し行動する主体という類型」を対象として「象徴的構造をそなえている了解可能な人物、表現、状態についての経験」が行われると言う。それらはそれぞれ「技術的処理可能性」と「相互主体的理解可能性」という観点から行っている行動であり、理論的には「経験＝分析科学」と「解釈学的科学」の区別に相当する。そしてハーバーマスは、後者の活動の中に「自己反省 Selbstreflektion」の契機を引き出し、そこに「解放的関心」が形成されることを期待するのである。即ち、「それまで洞察されずにいた従属関係の理論的洞察と、そこからの実践的解放とが、方法的に可能にされ喚起された自己反省の中で結局は合致し、すなわち、理論的認識と、認識による解放への関心の実現とが合致することになる」と。<sup>(23)</sup>

このように、ハーバーマスによって「労働」に対置されたところの「相互行為」の理解はきわめて「認識論的」である。しかし、ここまできてわれわれが問題としなければならないのは、主観的な「認識による解放への関心」が必然的に生まれる実践的・客観的条件である。ハーバーマスは「労働者階級の解放」の実践的・組織的課題を論じながら「反省理論の客観的適用」を問題にしていくのであるが、そこで得られたのは「対話のみが理論の真理性について決定を下すはずだという仮説」にすぎない。<sup>(24)</sup> ハーバーマスの行き着いた結論が単なる提起としての対話ないし討論でしかなかった点については、すでに山本啓氏が「媒介概念をうしなってしまった解釈学のアポリア」として批判しているところである。即ち、「諸個体の解放の契機を『ゆがめられたコミュニケーション』の解除に一面化し、『労働』と『相互

行為』との媒介回路をとぎしたことにより、ハーバーマスは『相互主体性』の基盤である社会化の媒介様式をまったくせばめてしまった」と。<sup>(25)</sup>

この「媒介様式」が何であるかについて山本氏は具体的にふれていないのであるが、それはまず「労働」そのものの中に位置づけられなければならないものであろう。しかし、マルクスの労働論を極めて狭く限定してしまうハーバーマスは、労働の中にその「媒介様式」を確認することはできない。即ち、ハーバーマスはマルクスが社会的実践を「社会的労働と階級闘争とを媒介にする類の自己構成作用」、あるいは「生産的活動による自己産出と批判的・革命的活動による形成」の統一として理解しようとする方向性をもっていることは認めるが、とりわけ1857年の『経済学批判』の「序説」において社会的実践を「労働へと縮小する路線」が明瞭になった、と言う。この結果、マルクスは「相互行為を、社会的実践の名の下に労働と混同」し、「道具的行動のカテゴリ的枠組に限定」してしまうため、「生産知」は正当化されたが「反省知」は無視されてしまうのであり、「支配とイデオロギーが損なわれたコミュニケーションであることを見抜けなかった」ということになる。<sup>(26)</sup> ここでは、「社会的労働」の枠組で考えることと、「道具的行動」として理解するということが同一視され、そこには「相互行為」が含まれないのである。

しかし、明らかにこれは、マルクスの労働概念の一面の把握であり、労働には(「道具」を媒介にした)人間と自然との関係のみならず、人間と人間との関係も含まれることが無視されている。この点は、日本では戦前から永田広志らによって指摘されており、よく知られた芝田進午氏の区分によれば、労働過程には「技術的過程」とともに「組織的過程」が存在する。<sup>(27)</sup> とはいえ、労働過程における人間と人間との関係としての「組織的過程」が、そのまますべてハーバーマスの言う「相互行為」、「伝達的行動」、即ち「相互主体性」を生み出す活動にはならないことも、また、これらの活動がすべて直接的な労働過程に属するわけではないことも確かである。そこで改めて「労働」概念の把えなおしが問題となるのである。

この点で、ハーバーマスの労働論を批判し、「対象化労働」に対して「非対象化労働」の重要性を強調しているのが今村仁司氏である。今村氏は、マルクスの労働概念に「言語的相互行為」がないというかぎりではハーバーマスのいうとおりであるが、それはマルクスに「非言語的、『沈黙の』相互行為」、 「非対象化的」な結合作用としての「相互行為」、最も根源的な「非対象化的労働」の理論があることを完全に無視したものである、と言う。<sup>(28)</sup> この「非対象化労働」は、「非生産的労働」とも、「抽象的人間労働」、「社会的労働」、あるいは「協働=アソシアション」とも言われ、「もろもろの活動をとりまとめ、集約し、収斂させ、ひきつけるところの独自の人間の活動態」であるとされている。今村氏は、マルクスがこの概念をC. フーリエの「いやな労働」と「楽しい労働」との区別から強い影響を受け、とくにF. エンゲルスとの共同著作『ドイツ・イデオロギー』においては、全くのフーリエストになっていると、と指摘する。<sup>(29)</sup>

しかし、ここではいくつかの労働概念についての混乱がみられるようである。すなわち、商品にふく

まれる労働の二重性としての「具体的有用労働」に対する「抽象的人間労働」, 「私的労働」に対する「社会的労働」, 共同的存在としての人間を, 活動の側面から即自的に表現する「協働 Zuzammenwirken」, そして, 人格的自立化を前提とし, とくにプロレタリアートが階級的個人としてではなく人格的個人として結合する状態をさす「アソシアシオン」といった諸概念をないまぜにし, 等しく「対象化労働」に対する「非対象化労働」を表すものと理解しているのである。とくに今村氏が重視しているマルクスの「アソシアシオン」概念は, そもそも一つの所有概念(「組合的所有」)から出発した「交通」概念であり, 『ドイツ・イデオロギー』ののちには, 『哲学の貧困』や『共産党宣言』において「同盟 Koalition」あるいは「統一 Vereinigung」の概念にかかわらせて, プロレタリアートの団結諸形態を示すものとなり, さらには資本主義にかわる協同社会を表現するものへと発展していく概念なのである。<sup>(30)</sup> これらを「非対象化労働」としてくくってしまうならば, その含意はまったく失われてしまう。

このようにみるならば, マルクスが労働論においてはフーリエストであった, などということとはできないであろう。確かにマルクスは, のちの『経済学批判綱』においても, A. スミスの労働観とフーリエのそれとを対置し, 労働がスミスのような「いやな労働」ではなく, フーリエののような「楽しい労働」になる可能性を指摘している。しかし, 「労働が魅力的な労働, 個人の自己実現となるといっても, このことはなにも, フーリエが浮気なパリ娘のようなひどい素朴さで理解しているように, 労働がたんなるおどけや, たんなる娯楽となるということをけっして意味するものではない」のである。問題は, 労働が「魅力的」となる歴史的条件なのであり, それについてマルクスは, ①「労働の社会的性格が指定されていること」, ②「労働が科学的性格をもち, 同時に普通の労働であること」, 即ち, 「主体——生産過程でたんなる自然的・自然発生的形態で現れるのではなく, いっさいの自然力を規制する活動として現れるところの主体——としての人間の努力であること」, の2つをあげているのである。<sup>(31)</sup> われわれがここにみるのは, 今村氏の言う「非対象化労働」ではなく, むしろ本来の「対象的労働」の歴史的発展の方向である。

かくしてわれわれは, 「対象的労働」と「非対象的労働」とを分離し, 後者にのみ「相互主体性」の形成を求めていくことの限界を指摘しなければならない。「非対象的労働」が労働する主体相互の働きかけを意味するのであれば, われわれはまさに「対象的活動」としての労働の発展にもなって必然的に変化する分業と協業の展開過程をまず追っていくことが必要であろう。さらに, それが労働主体間の関係であっても, 直接的労働過程をこえた社会的なものであれば(今村氏もそのように理解しているようであるが), その展開は, マルクス的というよりもレーニ的な意味での「労働の社会化」論として, あるいはマルクスの言う「資本の文明化作用」をふくめて検討していかなければならないであろう。ハーバーマスの言う「相互行為」はその中に, 一定の席を占めることができるかもしれない。

最後に, ハーバーマスが「相互行為」を, とりわけ言語を媒介にするコミュニケーションの行為として, しかも「自己反省」を生み出す行為として, きわめて認識論的に理解していたことにふれておく必要がある。確かに, 言語やそこに現れる思想・観念は労働や生活とは相対的に自立したものである。

しかし、「思想や観念の自立化は、諸個人の人格としての関連と関係の自立化の一結果」なのである。この人格間の「関係の自立化」こそが近代に特有な「思考の自立化」、イデアールなものの成立をもたらすのであり、この結果、「人間は個別化されたものとして、単に自己だけにのみ関係する」という「自己関係」が生まれるのである。それは、「18世紀になって初めて、つまり、『市民社会』において初めて、さまざまな形態の社会的関連は、個々人の私的目的のためのたんなる手段として、外的必然として、個々人に対立するようになる」からである。この「個別化された個々人の立場」こそが、「自己関係」に基づく「自己反省」を成立させるのである。<sup>(32)</sup>

したがって、「自己反省」としてわれわれがまず問題としなければならないのは、近代、即ち資本主義社会に固有なこの「自己反省」である。それは、すくなくとも商品・貨幣関係の展開による、「近代的人格」間の「関係の自立化」に始まる物象化と疎外の過程の進展によって初めて形成されるものであり、それと掛け離れたところに成立する「対話」や「相互行為」によって生まれるものではない。「自己反省」一般は決して「批判的」な性格をもつものではなく、むしろ「関係の自立化」が物象化・物化をもたらすことによって、批判すべき現実をおおいかくす傾向をもつものである。ハーバースが想定するような、労働者の「自己解放」の一つの契機となる「自己反省」も、資本主義に特有な物象化・疎外にともなって成立する「自己関係」による「自己反省」をまさに「批判」することをぬきに考えることはできないのである。

## 5. 間主体的関係と物象化・疎外

### — まとめにかえて —

さて、議論をここまで進めるならば、われわれが最初に設定した第4のテーマ、即ち「間主体性と物象化・疎外」の問題をとりあげなければならない。しかし、この大きなテーマを、残された紙幅の中で検討することはできない。したがって、これまでみてきたことをまとめることにかえて、若干の視点を述べることにする。

これまでとりあげてきた論者は、多かれ少なかれ、ヘーゲルとくにその『精神現象学』の相互承認の理論や、主 Herr と奴 Knecht の関係などを念頭においている。ヘーゲルを意識したり、現実の疎外された人間を念頭におき、問題にしている以上、それらの議論に疎外論を含んでいると言えないことはないが、それらの議論は、間主体性を強調しながらも物象化論を欠き、したがって疎外論も正確に把握されていない。本来、物象化 *Versachlichung* とは、近代的人格を前提とし、諸人格間の間主体的な関連 *Beziehung* が、物象間の関係 *Verhältniss* となり、それが自立化して自己展開していくこと、また、この裏返しの関係として「物象の人格化」が進展することをさすが、資本主義的生産関係のもとで必然化するこの物象化をぬきにしては間主体性の理解は全く具体性を欠き、物象化にともなう疎外を克服する過程において初めて成立する生き生きとした間主体性をも語ることはできない。これまでみてきた「相互

主体性」論の多くは、疎外の現象は念頭にあっても、物象化論が欠如しているために、生きた人間の自己関係としての労働や対象の活動を排除してしまうことになってしまったのである。

ここで、間主体的関係を物象化論と結びつけて展開している特異な理論家として、廣松渉氏にふれておかねばならないであろう。「疎外論から物象化論へ」という主張で著名な廣松理論は、その「共同主観的」世界観によって、「相互主体性」論者にも大きな影響をあたえている。その理論の検討は改めておこなう必要があるが、疎外論と物象化論とを分離・対立させ、他方、対象化を物象化のなかに解消してしまっているところに大きな特徴と問題点が存在する。それは同氏の強調する物象化論自体が、物象化を「共同主観」から説くという観念論的性格をもち、人格も「機能的かかわりあいの項」として理解しようとする現象学的・機能主義的偏向をもっているからである。その結果、物象化論と物化論・物神性論をも区別できず、生産手段の所有関係に基礎づけられた階級関係を軽視し、疎外論を物象化論から切り離して排除する、ということになるのである。<sup>(33)</sup>

間主体性的諸関係を問題にするかぎりには、それを物象化の過程と不可分のものとして理解する必要があるが、さらにそれを主体形成の過程と関連させて把握しようとするときには、疎外論、即ち、生きた現実の人間の自己矛盾の展開としての「自己疎外」との関係が検討されなければならない。疎外の過程は、基本的に「自己関係」の矛盾としての展開であり、「自己反省」的契機を含むものであるが、その現実的条件は主体の貧困化であると同時に陶冶（社会化）の過程である。この陶冶過程をぬきにして主体形成は語れない。われわれは相互教育論を、自己疎外＝社会的陶冶→自己教育・相互教育→主体形成という脈絡の中に位置付ける。したがって、相互教育の基盤としての相互主体性の問題を、自己疎外（＝物象化）の以前にあるものと以後にあるものとを区別しながら、基本的には後者において検討すべきであると考えている。

このような意味で主体形成論の出発点となる自己疎外論を、分析的かつ体系的に検討していこうとする場合、マルクス『1844年の経済学・哲学手稿』にいわれる「4つの疎外規定」を改めてふりかえてみる必要があるであろう。とくに、それらの規定が研究方法としての「下向」的展開をふくむ体系的なものであり、人間の「類的本質」の理解を基礎におきながらも、その概念の発展的解消にともなって、疎外の内容が「労働の対象・生産物＝自然からの疎外」→「労働・生活活動からの疎外」→「人間の人間からの疎外」と整序されていったことに注目すべきであろう。<sup>(34)</sup> もちろん、これらの疎外は物象化、即ち私的所有から商品・貨幣・資本の展開にともなって必然化するものであり、それぞれが別々にあらわれるものではなく、一つの総体として理解されるべきものである。

この点からみるならば、イリイチは「生産物からの疎外」のレベルでの疎外の理解でしかなかった、ということができる。確かにイリイチはこの「生産物」に教育などの制度をふくめたが、それはあくまで稀少財としてのものにすぎず、商品としての独自性を把握することはできなかった。また、「環境破壊に対する闘争」を強調するところでは「自然・類からの疎外」の克服が問題になっているようにみえたとしても、それは疎外論というよりも「工業文明」に対する文明論的ないしは風土論的批判にすぎない。

さらにハーバーマスは、「労働の疎外」を意識していたということが出来るが、労働を彼の言う対象的活動に限って、間主体的活動と分離・対立させてしまったために、物象化論を展開できず、したがって疎外論をも位置づけることができなかつた、ということができよう。

間主体性論の以上のような展開をたどってみるならば、「他者との関係にある人間」をもっとも具体的であるとし、抑圧者と被抑圧者との弁証法的な関係を重視するフレイレの人間観を、われわれは積極的に評価できるであろう。しかし、その議論は抑圧一般の議論に終わり、しかも、もっぱら被抑圧者の側からの検討にとどまっていたため、抑圧の本質的根拠とその内的矛盾にまで迫りえなかつた、と言える。疎外論を被抑圧者（プロレタリアート）の側から把握するだけでなく、物象化論をふまえて抑圧者の側からも展開することは、『経済学・哲学手稿』の「疎外された労働」におけるマルクスにとって果たされなかつた課題でもあるが、フレイレの疎外論としての問題点は、「人間の人間からの疎外」を他の疎外規定、とくに「生産物からの疎外」、「労働と生活活動からの疎外」に結びつけて豊富化できなかつたことにあると言えるだろう。

もちろん、われわれはこれまでみてきた間主体性論者の実践や思想の中に主体形成論にとって意味のある問題提起が含まれていることを認めないわけではない。しかし、間主体性論や主体形成論が疎外（社会的陶冶）論を直接的に前提にするものである以上、それらにおける疎外・物象化論の欠如、あるいは疎外論としての限界を問題にせざるをえないのである。疎外・物象化論をふまえた相互教育論こそ、現代資本主義の中で「生き生きとした」相互教育の展開する社会的条件を解明することにつながり、相互教育論の主体形成論への発展を保証するものである。

## 註

- (1) 宮坂広作「『共生の社会教育』論」、東京大学教育学部『社会教育学・図書館学研究』第10号、1985、同「社会教育学習論における主体形成の問題」、東京大学大学院社会教育学研究室『戦後社会教育学習論の研究』、1985。後者に所収の宮坂氏以外の論文にも、共通した傾向がみられる。
- (2) たとえば、註(1)の論稿のほか、エリクソンについては、柳沢昌一「主体形成史研究の方法と課題」（大月宏樹編著『社会教育史と主体形成』、成文堂、1982）、ハーバーマスについては、山本啓『ハーバーマスの社会科学論』、勁草書房、1980、フレイレについては、小沢ほか訳『被抑圧者の教育学』、亜紀書房、1979、の「解説」、および、宮坂広作「Paulo Freire：その社会教育思想と実践」、イリイチについては山本哲士編『経済セックスとジェンダー』、新評論、1983、などを参照。

なお、間主体性への注目は、先進資本主義諸国においてだけではない。例えば、ソヴィエトの最近の人格論に分野においても、レオンチェフ親子の「活動」概念にたいして、「交通」概念の独自の意味を強調するロモフなどの見解が紹介されている。池谷寿夫「人格理論の基礎的諸課題（その4）」、『高知大学教育学部研究報告』第36号、1985、などを参照。これらの論点を含めて、「人格」を社会教育論のなかでどのように位置づけるべきかについては、拙稿「社会教育論の端緒範疇としての近代的人

- 格』、『北海道大学教育学部紀要』第 47 号, 1986, を参照されたい。
- (3) 「寺中構想」における自己教育・相互教育論そのものの評価については、さしあたって、拙稿「占領下社会教育思想の『啓蒙』的性格について」、北海道大学教育学部『産業と教育』第 3 号, 1983, を参照されたい。
- (4) P. Natorp, *Sozialpädagogik*, 1899, 篠原陽二訳『社会的教育学』, 玉川大学出版部, 第 22 節, p. 245 など。
- (5) 吉田昇「共同学習の本質」(1954), 同「青年団の共同学習はどのようにして成長したか」(1955), 『吉田昇著作集』第 2 卷, 三省堂, 所収の「共同学習論」, とくに pp. 103~4 など参照。
- (6) 太田堯編著『農村のサークル活動』, 農山漁村文化協会, 1956, 最終章の「サークルのめざすもの」を参照。
- (7) その整理については、千野陽一『勤労青年教育論』, 法政大学出版局, 1971, I の第 1 章。
- (8) P. フレイレ『被抑圧者の教育学』, 前出, p. 81.
- (9) 同上, pp. 166~7。フレイレのこのような指摘は、『経済学・哲学手稿』の「疎外された労働」における K. マルクスの次の命題と重ね合わせて理解することができる。「人間の疎外, 一般に人間が自分自身にたいして立っているあらゆる関係は, 人間が他の諸々の人間にたいして立っている関係のなかではじめて, 現実化されており, 表現されるのである」(藤野渉訳, 国民文庫, p. 108~9)。のちにふれるが, これが「人間の人間からの疎外」(「第 4 規定」)の内容であることに注目すべきであろう。
- (10) これらのいわゆる新しい教育社会学については、志水宏吉『『新しい教育社会学』その後』, 『教育社会学研究』第 40 集, 1985, を参照。
- (11) 波多野完治『続・生涯教育論』, 小学館, 1985, p. 4。ラングランの生涯教育論の日本における紹介者であった波多野氏が, 最近の生涯教育論の動向を扱った同書で, フランス・マルクス主義についてかなりの枚数をさいていることは興味深い。
- (12) L. Altusser/E. Balibar, *Lire le Capital*, 権寧・神戸仁彦訳『資本論を読む』, 合同出版, 1974, pp. 147, 85, 206, 260。
- (13) P. ブルデューについては、『actes』第 1 号, 1986, 所収の 3 つの論文を, その紹介も含めて, 参照。ブルデューは, 構造主義と機能主義を止揚して, 「構造化された構造」ではなく「構造化する構造」としての「文化」資本を問題にし, それを「身体化された様態 (いわゆるハビトゥス)」, 「客体化された様態 (文化財)」, 「制度化された様態」の 3 つの形態において把握する。さらに, この文化資本から相対的に独立したものとして「社会資本」, 即ち「相互認識 (知りあい) と相互承認 (認めあい) とからなる, 多少なりとも制度化されたもろもろの持続的な関係ネットワークを所有していることと密接にむすびついている, 現実的ないし潜在的資力の総体」があることを指摘している。この社会的資本の概念は, 本稿のテーマからして重要な意味をもつものと考えられようが, 文化資本を含めてこれらはいずれも, 現代社会の階級的再生産の機能において把握されている。同上誌, pp. 4, 20~1, 31 など。

- (14) I. Illich, *Shadow Work*, 1981, 玉野井芳郎・栗原彬訳『シャドウ・ワーク』, 岩波書店, 1982, pp. 5~6.
- (15) 同上, p. 64.
- (16) I. Illich, *Gender*, 1983, 玉野井芳郎訳『ジェンダー』, 岩波書店, 1984, フランス語版への序 xiii, p. 39.
- (17) 同上, p. 396.
- (18) I. イリイチ『シャドウ・ワーク』, 前出, p. 48~9.
- (19) I. イリイチ『ジェンダー』, 前出, pp. 35~8, 39~41.
- (20) 同上, p. 395~6. もっとも, 成長に対する限界の第2段階としての「専門化されたサービス」, とくに学校を考察の対象としていた1970年ころのイリイチは, 必ずしも公共財そのものを否定したり, 全面的な経済の収縮を唱えていたわけではない。この時期のイリイチは, 現代に特徴的な「操作的制度」に対するものとして「共生的(または相互親和的)制度 *convivial institution*」を強調していたのであるが, それは「利用者が自発的に使用することが特徴となる制度」, 「人々の相互行為の機会を増やし, その行為をより望ましいものとするのできる制度」, 「人々に活動すること, 参加すること, および自分の力でやることを絶えず教育する制度」などと規定され, 具体的な例として, 電話交換所や上下水道などの公共施設から, 公営市場や取引所にいたるまでをあげ, そのような制度が実現する条件として, 耐久性があり, 修繕可能であり, 再生することができるような「耐久財に基礎をおく経済」を考えている。I. Illich, *Deschooling Society*, 1970, 東洋・小沢周三訳『脱学校化の社会』, 東京創元社, 1977, pp. 104~5, 107, 121~2. イリイチは脱工業化=共生的社会の成立としているが, これらの「共生的制度」や「耐久財」のほとんどは「工業化」そのものの過程で生み出されたものである。
- (21) 山本『ハーバーマスの社会科学論』, 前出, とくに第三章一を参照。山本氏は, 「相互主体性」という認識主体の把握は, ヘーゲルに始まり, マルクスの「社会的存在」につながり, さらに最近のハイデッカー, レヴィット, メルロ=ポンティなどの思想家をへて, ハーバーマスの理論となったとし, その理論は日本の廣松渉氏などによって敷衍化されていると理解している。同上書, pp. 50~1. われわれにとって問題なのは, それらの理論の共通性以上に差異, とくにヘーゲルやマルクスと他の思想家との差異である。
- (22) J. Habermas, *Theorie und Praxis*, 1963・1971, 細谷貞雄訳『理論と実践』, 未来社, pp. 564~5(この部分, 1971年版の付論「理論と実践を媒介する試みにおける若干の難点」), および J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, 1968・1973, 奥山ほか訳『認識と関心』, 未来社, p. 358(この部分, 1973年版「後記」)。いうまでもなく, これらの総括としての「伝達の行動の理論」が, 現在邦訳が進行中の, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981, である。
- (23) J. ハーバーマス『理論と実践』, 前出, pp. 572~5, 578.

- (24) 同上, p. 611, 620。
- (25) 山本『ハーバーマスの社会科学論』, 前出, pp. 251~2, 198。
- (26) J. ハーバーマス『認識と関心』, 前出, pp. 73, 66, 323, 295~6。
- (27) 芝田進午『人間性と人格の理論』, 青木書店, 1961, 第3章。
- (28) 今村仁司『社会科学批評』, 国文社, 1983, pp. 172~3。
- (29) 同『労働のオントロギー』, 勁草書房, 1981, pp. 253, 220~3。
- (30) 『共産党宣言』までのマルクスにおける「連合 Assosiation」概念の使用例とその解釈については, 田中秀樹「初期マルクスにおける Assoziation 概念の形成」, 北海道大学教育学部『社会教育研究』第6号, 1985, を参照のこと。
- (31) K. Marx, *Ökonomische Manuskripte 1857/58*, MEW Bd. 42, S. 512. 周知のように, ここでマルクスは「自己実現, 主体の対象化, それゆえに真実の自由——この自由の行動がまさに労働である」と述べている。問題なのは「非対象化」ではなくあくまで「対象化」活動の性格なのである。
- (32) K. Marx/F. Engels, *Deutsche Ideologie*, MEW Bd. 3, S. 432. K. Marx, *Ökonomische Manuskripte 1857/58*, MEGA, S. 22. この「関係の自立化」論にたつて, マルクスの経済学批判における「自己関係」および「自己反省」概念の意味を検討したものとして, 真田哲也「マルクス経済学批判的方法的前提について」, 『一橋論叢』第91巻2号, 1984, がある。
- (33) 廣松理論をめぐるは多くの議論があるが, 廣松氏の物象化論とその哲学的基礎の批判については, さしあたって, 高田純「廣松渉氏の『物象化論』とマルクス主義」, 『経済』(新日本出版社)1984年2, 3, 4月号, 田畑稔「廣松渉とマルクス『唯物論』」, 大阪唯物論研究会哲学部会『唯物論研究』第19・20号, 1985, などを参照。
- (34) この点については, 拙稿「初期マルクスにおける人格論の展開」, 北海道大学教育学部『社会教育研究』第6号, 1985, においてふれた。なお, 拙稿執筆後に有井行夫氏の力作, 「マルクスの社会システム把握と矛盾論・疎外論・物象化論」, 『駒沢大学経済学部研究紀要』第43号, 1985年3月, を読んだ。『ヘーゲル国法論批判』, 『経済学・哲学手稿』(含「ミル評注」), 『経済学批判要綱』を主要テキストにして, マルクスにおける矛盾論→疎外論→物象化論の展開として理解し, 「生きた個人を主体とした把握が疎外論であり, 個人にたいして自立化した社会を主体にした把握が物象化論である」(p. 261, 258~9)とするのは, われわれの立場と基本的に一致するものであり, 教えられる点が多い。ただし, 「4つの疎外規定」の理解において, 第3規定=「類的本質の疎外」を「労働主体と自己の労働の能力との矛盾の統一」, 「人間能力そのもの, 人間的形態規定性そのものの疎外」, あるいは「第1と第2規定の根拠としての疎外」とし, 第4規定は, 第1および第2規定とともに, その1つの「契機」であると評価していることについては(同上, p. 206, 210), 『経済学・哲学手稿』の理解としてはともかく, 疎外論としては意見を保留したい。