HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	『経済学・哲学草稿』 における人間存在論
Author(s)	宮﨑, 隆志
Citation	北海道大学大学院教育学研究院紀要, 116, 141-155
Issue Date	2012-08-29
DOI	https://doi.org/10.14943/b.edu.116.141
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/49952
Type	departmental bulletin paper
File Information	Miyazaki-1.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

北海道大学大学院教育学研究院
紀要　第116号　2012年8月

『経済学・哲学草稿』における人間存在論

宮　﨑　隆　志*

Ontology on Human Being in “Economic & Philosophic Manuscripts of 1844”

Takashi MIYAZAKI

目　次

はじめに
１．ヘーゲル＝マルクス論における存在論の位置
２．対象的存在論
（１）抽象的自己意識批判
（２）対象的存在論
（３）存在連関と意味生成
３．意識的存在論
（１）類的存在論
（２）存在と意識の統一的把握
（３）意識と存在の現実的統一行為としての労働
４．社会的存在論
（１）内的なものは外的なものを通して現実化する
（２）社会的諸関係の総体
（３）自己意識の普遍性
おわりに
【キーワード】対象的存在，意識的存在，社会的存在，自己疎外，労働

はじめに

日本における社会教育研究の流れの中で，1970年代以後の北海道大学社会教育研究室は宮原社会教育論の発展的継承を試みてきたと見ることもできるであろう。山田定市や美土路達雄らは農民大学運動の動きを視野に収めつつ，急速に規模拡大・機械化が進展する農業経営の現実を見据え，学習の主体たる農民の存在形態の変化とそれに伴う形成作用の変化を追究していた。山田が提起した地域的集団的生産力論は，大型機械化一貫体系段階に到達した農業生産力の農民的形態（農民が主体となった生産力編成）であり，地域的に広がる協同性を基盤にした農民の主体形成の可能性を示す論理であった。このような把握は，生産と教育

* 北海道大学大学院教育学研究院・教授

という一般的次元を超えて，生産の内部構造の変化に即した形成作用の変容とその統御としての教育の課題を検討するという方法的な挑戦としての意義を持っていた。生産の内部構造は，道具（労働手段）のありかたに焦点を合わせて把握され，道具が高度化することに伴う生産システム（労働・分業・分配・集団［コミュニティ］の相互関連）の変容と生産の主体の位置や意味に関わる変化の分析が試みられていた[1]。宮原の労働者教育・青年期教育へのアプローチとの共通性をここに見ることもできるであろう[2]。

このような理論形成のありかたに対し，分解論的視点の導入の必要性を指摘したのが鈴木敏正であった[3]。鈴木のいう分解論とは，農民に内在する矛盾とその解決形態を基軸にした実践過程の把握の論理である。農民的生産力（地域的集団的生産力）が既存の農業経営の危機に対する農民の主体的対応の結果として生ずるとすれば，その主体的対応そのものが必然化する論理を農民の存在論にまで遡って解明しなければ，学習の内容や方法の必然性を導き出すことはできない。このような指摘は，表現形態は異なるものの，1960年代に入り農業近代化が進展する下での農民の新たな学習形態の模索が必然化する段階で，藤岡貞彦が学習主体の存在形態の変化の把握の必要性を指摘したこと[4]とも照応している。その後，この鈴木の指摘が，社会教育実践の学的認識のための学習主体論，すなわち私的個人と社会的個人の矛盾を内包した学習主体論，あるいはその矛盾の解決過程としての自己教育過程論として体系的に展開されたことは周知の通りである。

そのような体系化の起点に据えられたのが，近代的・現代的人格概念であり，その理論的基盤の一つにマルクスの疎外論が据えられていた[5]。小論の目的は，以上のような流れを前提として，マルクスの疎外論の背景にある人間存在論を改めて確認し，社会教育研究の方法論的な基底について筆者なりの若干の整理を試みることにある。

1．ヘーゲル＝マルクス論における存在論の位置

周知のようにマルクスの『経済学・哲学草稿』はヘーゲル『精神現象学』の批判を主題としている。後者はデカルトのコギト，すなわち知の確実性を保障された思惟する意識から出発して，その意識が存在世界を自己に媒介する経験（＝意識経験）を重ねることによって，ついには意識と存在が統一される境地に至る過程を描こうとするものである。この境地に到達することによって，はじめて存在世界に関する論理学や自然哲学が知の確実性を担保しつつ展開でき，存在する世界の真理を認識することが可能になる[6]。しかし，そこで展開されるヘーゲルの存在世界論は，例えば『国法論』では近代社会の分裂性を強行的に統一する理性的国家論すなわち絶対的統一性への予定調和論として描かれ，近代社会に内在する転倒性の把握に失敗する[7]。有井行夫によれば，このようなヘーゲル存在学の限界が，存在学の前段としての意識経験の論理を解明した意識経験学＝精神現象学によって規定されていることを明らかにしたのが，『経済学・哲学草稿』である[8]。その要点は，ヘーゲルの自己意識論批判にある。

すなわち，自己意識とは「自己の対象を区別すると同時にこの区別を撤廃して自己であることを確証するような意識」であるが，「対象を自己としてとらえる意識」としての自己意識

は，同時に自己の普遍性を備えていなければ意識の外面性を克服したことにはならない。個別的・直接的な自己意識でありながら同時に普遍的・類的な自己意識としての内実を備えるときにのみ，「意識と存在の一致」という課題は成就されることなる。この後者の課題の達成は，ヘーゲルにおいては別の自己意識を対象とする自己意識のふるまい，すなわち「間主観的に客観的な社会意識」としての精神を自己意識の対象とすることに委ねられた。他の自己意識との関係行為において社会性・普遍性を獲得した自己意識が，ようやく存在との一致としての真理を語る資格を得ることになる。有井は，この論理的転換を「意識経験学の精神現象学への転轍」[9]と呼び，「知の正当化手続きだけに認識を矮小化する立場」[10]としての「認識主義」のルーツをここに見ている。

マルクスのヘーゲル批判は，以下に見るように，確かにこの「転轍」に焦点化されている。その集約的な分析が『経済学・哲学草稿』に他ならない。したがって，そこでの課題は意識経験学を徹底することであり，方法的に要請されるのが「近代的な自己意識論」[11]としての「疎外された労働論」の対置であった。

小論は，以上の論理的構図を前提にしつつ，マルクスによって対置された人間存在論あるいは主体の存在論を『経済学・哲学草稿』に即して確認することに課題を限定する。その骨格も既に有井によって，「現実的人間の階層的構造」＝「非有機的身体＝有機的身体＝自己意識という3段階の区別をもつ自然」および労働に基づく諸個人相互の関係行為が産出する社会的自然に媒介された前者としてすでに整理されている[12]。小論もその骨格を再確認するに留まるが，ここではマルクスの叙述に即して，対象的存在論，意識的存在論，社会的存在論（他者関係論）の三層とその相互連関として人間存在論を描出する。このような作業によって，「存在論的学習論」の構築への回路の検出を試みたい。

2．対象的存在論

(1) 抽象的自己意識批判

マルクスは第三草稿「ヘーゲル弁証法と哲学一般との批判」において，ヘーゲルは否定の否定を「唯一の真なる行為および自己確証行為としてとらえ」，「たんに抽象的，論理的，思弁的な表現にすぎなかったが，歴史の運動にたいする表現を見つけだした」[13]と評価している。歴史の運動とは生成行為をさす。しかしその運動は，人間の現実的な歴史というよりも，「思想形式のなかでおこなわれ」(p.196)，意識の中で展開する抽象的形式に過ぎない。この限界は，運動の主体が抽象的な自己意識であること（「人間＝自己意識」p.204）に起因する。「こうして，存在，対象が思想のなかの存在としてあるように，主体はつねに意識ないし自己意識である。あるいはむしろ対象はただ抽象的意識としてのみ現れ，人間はただ自己意識としてのみ現われる。それゆえ登場してくる疎外のいろいろ異なった形姿は，ただ意識や自己意識のいろいろな形姿であるにすぎない」(p.198)。

(2) 対象的存在論

ヘーゲルの「人間＝自己意識」論に対し，マルクスが対置する第一の層が対象的存在論で

ある。「人間が肉体的で自然力のある，生きた，現実的で感性的で対象的な存在であるということは，人間が現実的な感性的な諸対象を，自分の本質の対象として，自分の生命発現の対象としてもっているということ，あるいは，人間がただ現実的な感性的な諸対象によってのみ自分の生命を発現できるということを意味するのである。対象的，自然的，感性的であるということと，自己の外部に対象，自然，感性をもつということ，あるいは第三者に対してみずからが対象，自然，感性であるということは，同一のことである」(p.206，下線は引用者，以下同様)。

ここで重要なのは，第一に，対象的な存在は自分の外部に本質的に連関する対象をもつことである。「自分の外部にその自然をもたない存在は，なんら自然的な存在ではなく，自然の存在に関与しない。それ自身が第三者にとって対象ではない存在は，いかなる存在をも自分の対象としてもたない」(p.207)。この引用文の後半の意味は次のような論理を意味している。自分の外に対象があるとすれば，同時に，私はその対象から区別される現実であることになる。そうすると，一つの現実としての私は，二者関係から離れた第三者の対象であることになる。このように，対象的存在は，存在するものの間で，他の存在との連関と区別によって存在している。逆に言えば存在は対象的連関（したがって区別）をもつのであって，それを欠く存在は非存在であり，思惟されただけの存在でしかない（p.207）。

第二に，存在連関には対象的な本質諸力が作用していることがある。「対象的な本質は，諸対象によって措定されているからこそ，その生まれからいえば自然であるからこそ，諸対象を創造し措定する」(p.205)。諸対象から措定された対象的な本質は，そうであるが故に対象的に作用する（「対象的本質は対象的に作用する」）。ここでは，自然の存在連関の中で措定された本質諸力が，自己を確証するために本質的な諸対象を必要とし，対象を措定するという循環運動が指摘されている。

この論理の延長線上に，周知の「受苦的存在論」がある。「対象的な感性的な存在としての人間は，一つの受苦的な存在であり，自分の苦悩を感受する存在であるから，一つの情熱的な存在である」(p.208)。この一文の理解の要点は，「対象的な感性的な存在としての人間」にある。かかる存在の性質は動物や植物においても見出し得るものであり，（「動物や植物がそうであるように，一つの受苦している，制約をうけ制限されている本質である」p.206)，この論理段階ではそれ以上のものではない。本質諸力は動物や植物も備えている。情動は動物にも見いだせる。

(3) 存在連関と意味生成

以上の対象的存在論は，自然としての人間，つまり自然一般の地平で展開されている。しかし，そうであるが故に，対象は意識の対象という主客図式を超えて，存在世界そのものの内部での区別と連関の運動（関係行為）を表す基本カテゴリーであることが明白になる。

人間はそのような意味で，存在世界の中に身を置き，他の存在（＝対象）と区別と連関を繰り返しつつ，存在している。ここから次の指摘が可能になる。第一に，対象化するとは，存在世界の中での連関と区別を明確にすることである。この論理段階では労働や言語，思惟はまだ登場していないので，やや先回りした指摘になるが，それらに関わって用いられる「対象化」という概念は，ここで見たような対象的存在の連関（と区別）を獲得することを意味している。

第二に，存在の意味は存在世界での区別と連関として客観的に生成する。これも意識的・社会的存在という以下の議論を先取りした指摘になってしまうが，意味を規定する文脈の根底に，以上のような存在連関があることからすると，それは間主観的に如何ようにも構成できるものではない。逆に言えば意味を構成する文脈は多層的な構造を持っているが，その根底に対象的存在連関の層がある。「安全神話」が存在連関の現実の前に意味をなさなくなるように，意味探求における方向性，つまり真理性は存在世界を根底に据えることで見いだされる。

3．意識的存在論

(1) 類的存在論

以上の対象的存在論は，人間存在の基底に位置する層であり，動物とも共通する。人間に固有の層は意識的存在として特徴づけられる。『経済学・哲学草稿』に即すると，類的存在論がそれにあたる。

「しかし人間は，ただ自然存在であるばかりではなく，人間的な自然存在でもある。すなわち，人間は自己自身にたいしてあるところの存在であり，それゆえ類的存在であって，人間は，その有においても，その知識においても，自己をそのような存在として確証し，そのような存在としての実をしめさなければならない」(p.208)。

意識的存在論はヘーゲルの自己意識論に対する批判であるが，その要点は意識の対象は意識する自己ではなく，対象的連関として存在する自己，すなわち生活する自己あるいは生活そのものであることにある。マルクスの指摘を確認しておこう。

「主要なことは，[ヘーゲルにおいては―引用者] 意識の対象は自己意識以外のなにものでもないということ，あるいは，対象とはただ対象化された自己意識，対象としての自己意識にすぎないということである」(p.200)。これに対し，マルクスは次のように指摘する。「人間は自分の生命活動そのものを，自分の意欲や自分の意識の対象にする」(p.95)。ここでいう「生命活動」は対象的な存在連関の中にある活動である。次も同様である。「あるいはまさに一つの類的存在であるからこそ，彼は意識している存在なのである。すなわち，彼自身の生活が彼にとって対象なのである。ただこのゆえにのみ，彼の活動は自由なる活動なのである」(p.96)。生活としての存在連関を意識することによって，人間の生活は「生活をつくりだす生活」(p.95) になる。「1.」で確認した有井の整理に基づけば，意識経験の徹底に基づく自己意識論が，認識主義的自己意識論に対して対置されていると言ってよいであろう。

(2) 存在と意識の統一的把握

第二のポイントは，存在と意識の二項対立的区分が否定されていることである。人間存在は，存在連関あるいは自然の中にありながら同時にそのような自己（非有機的身体を含めて）のありかたを規定し，創造することができる存在である。存在連関としての自己を省察し，意識的に存在連関を創造する存在という循環においては，「意識する存在」は，ある局面をとれば意識が存在に規定され，別の局面では存在が意識に規定されるという両局面が同時

に存在している。「類的意識として人間は，彼の実存的な社会生活を確認し，そしてただ彼の現実的な現存を思惟のなかで反復するにすぎない。ちょうど逆に類的存在は，類的意識において自己を確認し，そしてそれの普遍性のなかで，思惟する存在として対自的になるのである。彼は意識している生命活動をもっている」，「こうして思惟と存在は確かに区別されてはいるが，しかし同時に，相互の統一のなかにある」(p.135)。

(3) 意識と存在の現実的統一行為としての労働

第三に，労働は意識的存在としての人間の自己確証行為である。念のために周知の叙述を確認すれば，マルクスの「それゆえ人間は，まさに対象的世界の加工において，はじめて現実的に一つの類的存在として確認されることになる」(p.97) という指摘がこの点に関わっている。上述の「思惟＝存在」論からすれば，労働は，一方では対象的存在連関の中における活動（＝「非有機的自然の加工」p.96）を意味するが，他方では，そのために対象に「固有の規準」(p.97) や法則をあてがうことが不可欠である。人間はこの規準や法則を普遍的に構成する。理論的に構成された対象の法則を存在連関の再構成として実現する実践が労働に他ならない。意識的行為と存在連関行為が統一されていることを端的に表す概念が労働であり，マルクスのいうところの「類生活」である。逆に言えば，労働はこの統一を意味するに過ぎないのであるが，同時に，このような意味において人間に固有の生活（生命活動）の層を意味するが故に，動物的行為との区別の指標になる。

労働と自己概念との関連に関わって，次の二点を指摘しておく。

①労働は自己の対象化行為（・活動）であるが，その自己は自己意識に限定されていない。先にみたように，人間は対象的存在であるが，その側面が自己を構成することは言うまでもない。具体的には対象的存在連関の中で，人間の側に発生する「本質（諸）力」としての感性が，労働によって対象化され存在連関の中に埋め込まれる。文化の発生の根源もここにある。マルクスの指摘を確認しておく。

「だからどこでも，一方では，社会のなかにある人間にとって，対象的な現実が人間的な本質諸力の現実として，人間的な現実として，またそれゆえに人間固有の本質諸力の現実として生成することによって，あらゆる対象が人間にとって人間自身の対象化として，人間の個性を確証し実現している諸対象として，人間の諸対象として生成する。すなわち，人間自身が対象となるのである。どのようにして人間の諸対象として生成するかは，対象の性質とこの性質に対応している本質力の性質とに依存している。なぜなら，この関係の規定性こそまさに，肯定の特殊な現実的な仕方を形づくるからである。…（中略）…だから人間は，たんに思惟のなかでばかりでなく，すべての感覚をもって，対象的世界において肯定されるのである」(p.138)。

「人間固有の本質諸力の現実として生成する」ことは労働によって可能になる。そのような存在連関は，単なる（＝自然的）存在連関ではなく，「人間の諸対象」，つまり人間化された対象の存在連関に転化する。人間の諸対象の存在連関の中で，人間的感覚も生成し発展する。「人間的本質の対象的に展開された富を通じてはじめて，主体的な人間的感性の富が，音楽的な耳が，形態の美にたいする目が，要するに，人間的な享受をする能力のある諸感覚が，すなわち人間的本質諸力として確証される諸感覚が，はじめて完成されたり，はじめて生み出されたりするのである。なぜならたんに五感だけではなく，いわゆる精神的諸感覚，実践

的諸感覚（意志，愛など），一言でいえば，人間的感覚，諸感覚の人間性は，感覚の対象の現存によって，人間化された自然によって，はじめて生成するからである。五感の形成はいままでの全世界史の一つの労作である」(p.139)。

②自己は個別的でありかつ普遍的であるという二重性をもつ。意識的存在論は，自己の二重化論でもある。自己の起点は自然的連関の中に身体を置くことによって与えられる。身体は個別性の基盤である。しかし，その身体の存在連関は，「肉体的欲求」(p.96) によってではなく，それから解放された「社会的存在としての私の意識」(p.134) によって規定されている。その意識は「実在的な共同体，社会的存在を自分の生きた形姿としているものの理論的な形姿であるにすぎない」(p.134)。活動の「素材」が社会的産物であること (p.134) に加えて，主体の動機そのものが社会的であることがここでのポイントである。したがって，「個人とは社会的存在である」(p.134) のであり，個別的かつ普遍的であるという二重性をもつ存在である。

それ故に，人間は「たんに意識のなかでのように知的に自分を二重化するのみならず，制作活動的，現実的にも自分を二重化」し，「彼によって創造された世界のなかで自分自身を直観する」(p.97)。こうして，活動も対象的な世界も，個別的でありかつ普遍的であるという二重性をもつことになる。人間が社会を形成できる根拠はここにある。

4．社会的存在論

人間存在論の第三の層は，「社会的存在としての私の意識」を成立させる次元にある。この層を確定するのが，疎外の第四規定「人間からの人間の疎外」論である。そこでは「自己関係=他者関係」という論理が確認された後に，「類的存在からの人間の疎外＝他の人間からの疎外，他の人間の人間的本質からの疎外」という疎外規定が示されている。

この規定は，労働（＝自由な意識的活動：第三規定）により発生する関係によって規定される人間存在，つまり社会的存在という次元を照射している。ここで確認しておくべきポイントはさしあたり以下の3点である。

(1) 内的なものは外的なものを通して現実化する

第四規定で言及された「自己関係=他者関係」論は，おそらくマルクスの方法論，したがって社会的な存在の理解の基底に位置すると言ってよいであろう。当該個所を念のために確認しておく。

「人間の疎外，一般に人間が自分自身にたいしてもつ一切の関係は，人間が他の人間にたいしてもつ関係において，はじめて実現され，表現される」(p.98)「なおそのうえで先に示された命題，すなわち人間の自己自身に対する関係が，他の人間に対する関係を通じて，はじめて彼にとって対象的，現実的であるという命題に留意してもらいたい」(p.100)。

つまり，自己関係は他者関係として対象的であり，意識に経験される。ここでいう自己関係は意識的存在論として確認された類的存在としての自己媒介的構造であるが，それ故に，対象的存在論で扱われた自然的存在としての自己に対する関係や感性も同様の位置に置か

れる。

「人間の人間にたいする直接的な，自然的な，必然的な関係は，男性の女性にたいする関係である。この自然的な類関係の中では，人間の自然に対する関係は，直接に人間の人間に対する関係であり，同様に，人間に対する［人間の］関係は，直接に人間の自然に対する関係，すなわち人間自身の自然的規定である。したがって，この関係のなかには，人間にとってどの程度まで人間的本質が自然となったか，あるいは自然が人間の人間的本質となったかが，感性的に，すなわち直観的な事実にまで還元されて，現れる」(p.129)。

「すなわち彼自身の感性は，他の人間を通じてはじめて，彼自身にとっての人間的感性として存在するからである」(p.144)。

先に確認したように，対象的であるとは，対象的存在連関に置かれることであった。したがって，ここでは自己関係自体が対象的存在連関に置かれることになる。意識的存在としての現実的な統一は類生活あるいは自由な意識的活動としての労働であったので，対象的存在連関は，この次元においては，労働を通じて発生する関係によって存在の連関と区別としての文脈が形成されることと言い換えることができる。こうして自己の媒介行為の社会的意味が確定する。

ここでの留意点は，第一に，他者関係という外的な関係が労働によって発生していることにある。主体的な媒介行為と切り離された抽象的な他者関係が問題にされているのではない[14]。第二に，この外的な関係は，本質的関係が「事実にまで還元」されたものであることである。この事実的還元によって，本質的関係は感性的に確証可能となり，またそれを起点に日常意識が形成されるのであるが，逆に，事実とは本質的関係から生み出されたものであり，それゆえに本質的関係を分析する手掛かりも与えている。「国民経済的事実」(p.98) の分析としての疎外論の確実性はここにある[15]。第三に，異質な二者が事実として等置されることにより，両者に共通な普遍的実体が顕在化する。事実的還元は，差異の背後にある共通性を対象化する行為といってよい。

付言すれば，このような方法は，『資本論』における価値形態論にまで貫徹している。

「商品が価値対象性をもつのは，ただ，それが人間的労働という同じ社会的単位の表現である限りにほかならないこと，それゆえ，商品の価値対象性は純粋に社会的なものであること，を思い出せば，それがただ商品と商品との社会的関係においてのみ現れうるということも，おのずから明らかである」[16]，「ここでは，その商品の価値性格が，他の商品に対するその商品の関連によって，現れ出るのである。…(中略)…ところで，確かに上着をつくる裁縫労働は，リンネルをつくる織布労働とは種類の異なる具体的有用労働である。しかし，織布労働との等置は，裁縫労働を，両方に共通な性格に，実際に還元する。この回り道を通ったうえで，織布労働も，それが価値を織り出す限りにおいては，裁縫労働から区別される特徴をもっていないこと，すなわち抽象的人間労働であること，が語られるのである」[17]。

ここでは，個別的な商品の本質的契機である価値は他の商品との関係において現れること，あるいは個別的な労働の普遍性は他の個別的労働との等置によって表現されることが指摘されている。

なおここでは商品という矛盾を内在させた存在の表現形態が扱われているが，経哲草稿でも同様に，疎外された自己関係と他者関係の関連についても指摘されている。

「人間の自分および自然からの自己疎外は，人間が自分から区別された他の人間たちにた

いするものとして，自分や自然に与える関係のうちに現れる」(p.101)，「実践的な現実的世界では，自己疎外は，ただ他の人間たちに対する実践的な現実的関係を通じてのみ現れることができる」(p.101)。

つまり，本質的関係は矛盾した関係でもあり得るが，その矛盾（＝自己疎外）は他者との実践的な関係を通してのみ現象し，意識に反映する。それゆえに，「国民経済的事実」として示される貧困や矛盾は，自己疎外の意識化の手掛かりを与えることになる。この点は存在論と学習論を接続するための要点である。

(2) 社会的諸関係の総体

自己という概念は厳密にはこの次元に至って成立する。すなわち，単なる存在連関ではなく活動（労働）によって発生する関係に規定された社会的存在連関（他者関係）における同一性と区別として，自己が成立する。意識的存在論で言及される自己は，社会的意識を有する個人であったが，その社会的意識は他者関係として現れた本質的関係を反映して成立する。また，対象的存在論における身体性は自己の前提条件であるが，論理次元はあくまでも「人間」であり，それは自然存在の間の区別として成立している。それに対し，社会的存在論に位置づけられた身体は，意識的存在論に示された能動性・主体性を前提に，社会的に形成される個人としての自己のモメントになる[18]。非有機的身体論は，「産業」論[19]に転換され，社会的に生成する存在としての人間論に統合される。「活動と享受は，その内容からみても現存の仕方からみても社会的であり，社会的活動および社会的享受である。自然の人間的本質は，社会的人間にとってはじめて現存する」(p.133)。したがって，感性・本質的諸力も社会的な形態を伴って存立することになる。マルクスのいう自然科学と人間科学の一体化（「自然の社会的現実と人間的な自然科学あるいは人間についての自然的科学とは，同一のことを示す表現である」p.144）は，このような理解が基盤になっている。

他者関係としての社会関係に自己関係が現象し意識に反映するという論理は，「フォイエルバッハ・テーゼ」第六項の「人間的な本質は個々の個人に内在する抽象物ではない。それは，その現実性においては社会的な諸関係の総和である」という周知の規定と関連づけて理解することも可能である。但し，その際の要点は，この規定は単なる社会関係一般の規定性を指摘したものでも，労働に媒介された社会関係の規定性を指摘するだけでもなく，＜自然（対象的存在論）—人間（意識的存在論）—社会（社会的存在論）＞の重層的な人間存在の包括的なあり方を規定した論理を端的に示していることを踏まえる点にある。

このような理解のコロラリーとして能力の社会性という理解が導かれる。対象的存在連関は，その連関性の根拠かつそれを実現するものとしての本質諸力の存在を前提にしているが，それが対自化されたものが「主体的能力」(p.139) である。対自化は意識的存在としての能動的な存在様式の成立によって可能になる。つまり「人間固有の本質諸力」(p.138) として成立する。そして，それは以上に見たように社会的存在としての人間に固有の力として理解されねばならない。つまり，能力は人間的能力である限り，社会的である。

以上の確認の上に，自己は他者を前提として成立すると言ってよい。それゆえ，次のような表現も成り立つ。「私が他人のおかげで私の生活を維持するばかりでなく，なおそのうえ他人が私の生活を創造したとすれば，つまり他人が私の生活の源泉であるとすれば，私は完全に他人の恩恵によって生活している」[20] (p.145)。但し，これまでに繰り返し確認したように，

他者との関係は労働によって発生している。この指摘も,「人間がつねに主体としてふみとどまるところの循環運動」(p.146) を前提にしている。

(3) 自己意識の普遍性

冒頭に述べたように，存在と意識の一致の境地に至るためには，自己意識の普遍性が確保されねばならない。人間による真理把握の可能性と根拠に関する問いは，マルクスにおいては人間が世界の主体となること，つまり人間の自由や自立の可能性と根拠に関する問いに変換されているが，それに対する間主観性によらない回答が,「労働により発生する他者関係＝自己関係」論である[21]。

労働は類的生活の対象化活動であった。それは一方では全自然を対象とし，他方では他の人間との関係を生み出す。「疎外された労働を通じて，人間はただ生産の対象や行為に対する彼の関係を，疎遠なそして彼に敵対的な人間に対する関係として生み出すだけでなく，彼はまた他の人間たちが彼の生産物や生産物に対してたつ関係を，そしてまた彼がこれら他の人間にたいしてたつ関係をも生み出す」(p.101)。ここでは疎外された労働に基づく発生連関が取り上げられているが，他者との関係は諸個人のうちに根拠をもって発生したものであることが確認できる。そして「類的意識としての人間は，彼の実在的な社会生活を確認し，そしてただ彼の現実的な現存を思惟のなかで反復するにすぎない。ちょうど逆に類的存在は，類的意識において自己を確認し，そしてそれの普遍性のなかで，思惟する存在として対自的になるのである」(p.135)。類的意識としての自己意識は，類的存在を確証する実在的な社会生活が根拠になって成立している。自己意識は類的存在に媒介され，類的存在が対自化したものである。それ故に，自己意識の普遍性は,「他の自己意識」と自らをともに媒介している労働の普遍性によって与えられている。

他者関係に媒介されて自己意識が生じるとしても，その他者関係はすでに労働によって媒介されている。ここでも一種の循環運動が生じているが，やはり「人間がつねに主体としてふみとどまるところの循環運動」であるが故に，普遍性は間主観的にのみ構成されるものでも，ましてや超越的な存在者によって与えられるものでもない。たとえ類的な生活が疎外された形態の下にあっても，それも人間が主体としてふみとどまる一形態であるが故に，それは解放，つまり人間の自立と自由への可能性を常に伴っている。

おわりに

以上の三層の相互連関からなる人間存在論[22]が有する学習論にとっての示唆を確認し，暫定的なまとめに代えたい。

第一に，人間の自己了解は反省的になされるが，しかし省察は労働（活動）により生じた社会的な対象連関の中で事実に還元された自己に照らしてなされる。反省行為は意識的行為であるが，それに先行する表現活動（労働）が前提になっていることがここで留意すべき点である。自己関係は活動によって他者関係として現象し，その対象的な現象形態との関連において意識に上る。

この論理に関連して，表現行為に関するバフチンの主張は次のように理解可能である。すなわち，バフチンは「表現を組織するのは体験ではない。その逆に，表現が体験を組織し，それに形式と方向性を与える」[23]と述べているが，これは表現という対象化行為によって意味が明確になることを指摘したものであろう。他者を通して自己を知る，あるいは他者の視点から自己を見ると述べても同じである。その他者は，私との「生きた関係」にある他者である。

また，フレイレの被抑圧者に関する意識論も，この論理の枠内にある。疎外された労働に基づく私的所有という事実は，疎外された労働者，すなわち被抑圧者の意識に反映し，私的所有という事実に反省した自己関係理解が成立する。しかし，そうであるが故に私的所有の事実あるいは関係は，自己疎外を読み解くカギになる。生成テーマは，かかる事実に媒介されたもの，あるいは媒介するものになるであろう。

さらに，エンゲストロームが指摘している学習の階型論における学習Ⅱ（＝習慣や性格を形成する学習）が成立する機序も，この論理に見出せる。労働・活動における道具使用（＝操作）がもつ意味は，対象的な他者関係としての社会関係に媒介されて習得される。このように理解することによって，ハビトゥス（ブルデュー）の種差は，学習Ⅱの種差，つまり活動としての自己関係の種差とその活動性に媒介された現実性が有する他者＝社会関係における意味の種差によって生ずるものとして理解できるように思われる。

第二に，実践の歴史性に関する論理もここから確認できる。歴史性とは時間的な持続性や連続性であるが，それは既述のように生成と不可分のものとして理解されねばならない。人間の歴史に即せば，生成は人間の活動（労働）によって可能になる。換言すれば，人間の社会が歴史をもつ根拠は労働にある。労働の成果（人間の普遍性の対象化）が世代を通して継承され（＝時間的な協働），先行世代の蓄積の上に後継世代が労働を重ねることは自明の事実であるが，小論の整理から確認できるのは，歴史的生成の主体的な側面である。

対象的存在連関における受苦と本質諸力は，意識的存在＝社会的存在と統一して把握されることによって，「人間的な能動性と人間的な受動的苦悩」（p.136）として現実化される。たとえ疎外された形態の下にあっても，存在連関が社会的存在連関である限り，そこにおいて発生する必要・欲求とそれに対応する能動性は，社会的に規定されている。つまり，人間的受苦が転倒的な社会的形態として実現している場合でも，それが人間的形態の一形態であることに変わりはない。そして主体の側の欲求・感性・能力が社会的なものであるが故に，対象的に存在する先行世代の労働の成果に対応しつつ，新たな社会的必要を見出し，新たな活動を付加することが可能になる。歴史を形成する能動性はこのような実践によって支えられている。

第三に，疎外された労働に規定された他者関係＝自己関係の批判とそこからの解放の可能性について，次のような理解が可能になる。

社会的な対象的存在連関が現実的な欲求・感性・意識を規定するが故に，「それを通じて疎外が生ずる媒介はそれ自体実践的なもの」（p.101）である。例えば貨幣は「私の望みを，その考えられ表象され欲せられたあり方から，その感性的な現実的なあり方へ，表象から生活へ，表象された存在から現実的な存在へ翻訳する」（p.184）。このような実践的媒介をするものとして，例えば「貨幣は真に創造的な力」（p.184）である。したがって，実践の諸契機である対象への動機（欲求）・活動・生産物・関係・意味は，この現実的な媒介によって全体が規

定され編成される。

しかし，疎外された労働の帰結としての私的所有はそれ自体が矛盾を含んで成立している。私的所有は不可分に分業を伴うが，分業は「疎外の内部での労働の社会性についての国民経済学的な表現」(p.168) であり，「実在的な類的活動としての，あるいは類的存在である人間の活動としての，人間的活動が，疎外され外化されて定立されたもの」(p.168) である。分業とそれに伴う交換は，その仮象的な現実性を前提にする国民経済学によって，社会性を有するものと見られると同時に非社会的（個人的活動の本質を剥奪するもの）と評価されるが，そのこと自体が「私有財産の止揚を必要としているということ」(p.176) の証明になっているとマルクスは指摘する。すなわち，私的所有が実践的な起点となって必然化する社会システムは，その生い立ちに刻印された矛盾を露呈している。

したがって，「実践的な媒介」自体が有する矛盾や転倒性は，実践的連関において成立するシステムの総体を視野に入れるときに，人間の自己関係の認識にも反映せざるを得ない。次の指摘は宗教に関するものであるが，私的所有が起点となるシステムに妥当するものであろう。「もし私が宗教を外化された人間的な自己意識であると知るならば，したがってそのとき私は宗教としての宗教において私の自己意識が確証されているのではなく，私の外化された自己意識がそこで確証されているのだということを知るのである。したがってその場合私は，自己自身につまり自分の本質に属している私の自己意識が，宗教においてではなく，むしろ破棄され止揚された宗教において確証されているのを知るのである」(pp.212～213)。実践的な媒介とはヘーゲル的な自己意識ではなく「外化された人間的な自己意識」であることを知ることが，現実批判の重要な契機である。

但し，転倒性＝自己疎外の理解は，活動（労働）のモメントに媒介されることなしには普遍化しない。あれこれの疎外現象や矛盾が，例えば社会派の文学や報道を通じて日常意識に上るとしても（例えば福祉や教育の矛盾），それは一時的で，かつ当該状況に依存的である。別の状況を取り上げれば，異なった日常意識が対等の立場で現れる。その結果，私的所有を前提とする国民経済学な分析と同様に，諸個人の中で，両立しがたい命題が並存することは避けられない。

この悪循環を解消するのが，活動（労働）という本源的契機への媒介である。他者関係やそれが事実へと還元された実践的媒介を産出した本源的な自己関係の規定性へと遡及する認識形成が焦点になる。日本の社会教育実践の領域で指摘されてきた系統学習の必要性も，このような論理的連関によって課題化されたものと言えよう。あるいは宮原の生産学習も，この次元に焦点を合わせていると言ってもよい。また，鈴木が重視する「理性」もこの局面に関連する。

しかし，活動（労働）への媒介が，意識という領域の中だけでなされるとするなら，それは相互主観性に基づく「認識主義」と同質の次元に留まることになる。要点は，動機・活動・関係・意味の実践的連関を切り離さないことにある。活動（労働）の媒介性は，人間的な対象の連関の中で明らかになる。「対象が人間にとって人間的な対象あるいは対象的な人間となる場合にだけ，人間は彼の対象のなかで自分を失うことがない」(p.138) のであり，活動・関係・意味の連関が透明なものになる。「したがって人間的本質の対象化は，理論的見地からいっても実践的見地からいっても，人間の感覚を人間的にするためにも，人間的および自然的な存在の富全体に適応する人間的感覚を創造するためにも，必要である」(p.140)。人間

的本質の対象化は，実践的な課題である。「理論的な諸対立の解決でさえも，ただ実践的な仕方でのみ，人間の実践的エネルギーによってのみ可能であり，だからその解決はけっしてたんに認識の課題であるのではなく，現実的な，生活の課題であること，しかも哲学はそれをただ理論的な課題としてだけとらえたからこそ，それを解決できなかったということも，明らかである」(p.141)。

そのような課題に応える実践は，疎外された社会の下においても現れる。「社会的活動や社会的享受は，けっして直接的に共同体的な活動や直接的に共同体的な享受といった形態でだけ実存しているものではない。とはいっても，共同体的な活動や共同体的な享受，すなわち，直接に他の人間との現実的な社会的結合のなかで自分を発現し確証する活動と享受とは，社会性のあの直接的な表現がこの活動の内容の本質において基礎づけられ，この享受の性質に適合しているところでは，どこでも現れるであろう」(p.134)。

この具体的な例の一つが「共産主義的な職工たち」の団結である。「共産主義的な職工たちが団結するとき，彼らにとってさしあたり目的となるのは，教説，宣伝，等々である。しかし同時に彼らは，それを通じて一つの新しい欲求を，社会的結合の欲求を我がものとする。手段として現れているものがいまや目的となったのである」。「社会的結合，団結，また社会的結合を目的とする楽しい懇談が，彼らには十分にある。人間の兄弟のような愛は彼らにあっては空文句ではなく，真実であり，そして人間性の気高さが労働によって頑丈になった人々のうちから，われわれにむかって光をはなっている」(p.162)。

この事例は，協同―協働―共同の区別と関連として分節化して理解すべきであろう[24]。また，最後の「労働によって頑丈になった人々」は単なる修辞ではなく，「労働に媒介された個人」として厳密に理解すべきである。動機（欲求）・活動・関係・意味の透明な関連が循環をなすに至る可能性をここに見出してよい。

このような実践の生成によって感性や意識のありかたも変化する。逆に，人間の存在の総体にわたる変化は，意識次元の反省が一つの重要な契機であるとしても（悪循環の意識化），それだけからは生じないし，学習や教育の論理次元をその次元に限定することもできないであろう。

最後に，ここから人間存在の総体に関わる変化としての解放や自立の概念が得られることを確認しておこう。疎外された社会あるいは人間の自己疎外からの解放は，小論で確認した人間存在の三層の相互連関の全層（＝総体）にわたる変容として理解されねばならない。マルクスは人間の「完全な自己還帰」としてのかかる変容が「人間の自己疎外としての私有財産の積極的止揚としての共産主義」(p.131) において実現すると述べている。小論は，そのような変容は，ミクロコスモス[25]としての協同性の発展の中に見出せると考えるが，そこで重要になるのが，獲得という概念である。「人間による人間のための人間的本質の現実的な獲得」(p.130) とは，「人間的な本質と生命，対象的な人間，人間的な制作物を，人間のために人間によって感性的に自分のものとする獲得」(p.136) であり，「たんに占有するという意味，所有するという意味でだけとらえられてはならない」(p.136)。それは人間が「彼の全面的な本質を，全面的な仕方で，したがって一個の全体的人間として自分のものとする」(p.136) ことを意味している。ここでいう「全体的人間」は総体的人間とも訳せるが，生命・人間・制作物の三層の総体にかかわって，単に意識の中のみならず「感性的に自分のものとする」ことからすれば，獲得とは人間の総体性を回復することと言ってもよいであろう。すなわち，人

間が，人間存在のあるがままに[26]自己了解されることが，ここでいう獲得（appropriation）である。

この概念が，人間の自己疎外に基づく私的所有の制限からの，存在論的（＝意識上の）解放であることは言うまでもない。そして，それは人間が自らの存在の主体となることをも意味している。自立とは自由に生きることを意味しているが，それは厳密には誰もが人間的存在の主体になることに他ならない。私的所有を起点とするシステムを前提としたあれこれの「自立支援」概念は，関係者の善意にも関わらず，国民経済学と同様に限りない矛盾の中に引きずり込まれてしまう。人間存在の総体性の回復を見据えた自立概念のみが，その矛盾を乗り越えるものになるであろう。

注

1 美土路達雄監修『現代農民教育論』あゆみ出版，1987年

2 宮原誠一『青年期の教育』岩波新書，1966年

3 鈴木敏正「分解論的視点からみた農民教育論の課題」『日本社会教育学会年報』第28集，東洋館出版社，1984年

4 藤岡貞彦『社会教育実践と民衆意識』草土文化，1977年

5 鈴木敏正『自己教育の論理』筑波書房，1992年，および『主体形成の教育学』御茶の水書房，2000年。なお，端緒範疇としての人格という独自の提起に即した検討は，筆者の力量を超えるため，以下では疎外の論理構造を筆者なりに素描するにとどまる。小論の理解を踏まえて，鈴木教育学の体系性について検討することは，今後の課題とせざるを得ない。

6 このような理解については，有井行夫・長島隆編著『現代認識とヘーゲル＝マルクス』青木書店，1995年，特に有井「ヘーゲルの思惟とマルクスの労働」，黒崎剛「意識経験学と存在学」において厳密に展開されている。

7 有井行夫『マルクスの社会システム理論』有斐閣，1987年，第二章。

8 有井，前掲「ヘーゲルの思惟とマルクスの労働」pp.22～24。「マルクスの主張はこうである。—ヘーゲルの存在学は必然的に非現実化する。それは意識経験学における重大な理論的飛躍により，存在世界の即自性を絶対精神として確定したからである。—」「『国法論批判』がヘーゲル的社会システムの自己破綻構造にもっぱら批判の焦点をしぼっているのにたいして，『経哲草稿』の『精神現象学』批判は，ヘーゲルの存在世界の導出の仕方を問題にしている。「ヘーゲル哲学の真の生誕地でありその秘密」である意識経験学に偽世界論の理由がある。ヘーゲルの法哲学は，存在学に位置する社会システム理論（客観的精神論）であるが，存在学の把握態度を決定していたのが意識経験学なのである」。

9 同上pp.30～31

10 同上p.7

11 同上，p.28

12 有井『マルクスの社会システム理論』，pp.146～148

13 マルクス（城塚登・田中吉六訳）『経済学・哲学草稿』岩波文庫，1964年，p.193。以下，同書からの引用は頁数のみを記載する。

14 有井はこのような関係を「生きた関係」と呼び，恣意的に関連づけられた「死んだ関係」と区別している。前掲『マルクスの社会システム理論』，p.19。

15 事実概念を産出され媒介されたものとする理解については，有井『マルクスの社会システム理論』p.173お

よびp.206，注54で既に言及されている。

16 K.マルクス（資本論翻訳委員会訳）『資本論』1新日本出版社，p.81

17 同上，pp.86～87

18 フォイエルバッハの感性的対象論とマルクスの存在論の区別はここにある。言うまでもなく，活動する主体の社会的存在論であることが後者の特徴である。この点に関わって，次の指摘も参照されたい。「彼が人間を『感性的対象』としてだけ把握し，『感性的活動』として把握しないことは別としても，彼はここでもまた理論の中にとどまっており，人間たちを，彼らのあたえられた社会的連関のなかで把握せず，彼らを現にあるものにした彼らの当面の生活諸条件のもとで把握しないので，フォイエルバッハは，現実に存在する活動的な人間たちにはけっして到達せず…（後略）…」K.マルクス，F.エンゲルス（1846＝1996，服部文男監訳）『ドイツ・イデオロギー』新日本出版社，p.33。また有井，前掲『マルクスの社会システム理論』第三章，注5），p.192も参照されたい。

19 「産業は，人間に対する自然の，したがって自然科学の現実的な歴史的関係である。だから，もし産業が人間的な本質諸力の公開的な露出としてとらえられるならば，自然の人間的本質あるいは人間の自然的本質もまた理解されるであろう」（pp.142～143）

20 このような主張が，アトミズムを批判していることは言うまでもない。「国民経済学者は―政治学がその人権についておこなうのと同様に―すべてのものを人間に，すなわち個人に還元し，そして個人を資本家あるいは労働者として固定化するために，この個人からあらゆる規定性をはぎ取るのである。―」（p.168）

21 この点も既に有井によって，ヘーゲルの精神はマルクスによって労働に置換されたことが指摘されている

22 この三層については，鈴木敏正の人格論でも前提されている。鈴木，前掲『自己教育の論理』p.92．但し，注5に述べた理由により，その相互関連の理解の仕方や人格概念としての総括についての評価は保留する。

23 M.バフチン「西欧における最新言語学思潮」，桑野隆・小林潔編訳『バフチン言語論入門』せりか書房，1928＝2002年，p.88

24 このような協同性の発展の論理については，拙稿「協同蓄積論の射程」『社会教育研究』第20号，2002年および「協働の社会教育」『社会教育研究』第21号，2003年を参照されたい。手段的な協同が必然的に発生させる協働が新しい社会関係を産出するという論理が，そこでの焦点をなしている。

25 Y.エンゲストローム，山住勝広他訳『拡張による学習』新曜社，1987＝1999，p.297

26 有井・長島は存在するものが存在するままに知られることを存在主義の原理と呼んだ。前掲『現代認識とヘーゲル＝マルクス』，p.7およびp.11。