

社会教育学にとっての労働の意味づけに関する一試論

生涯学習基盤経営コース 西川昇吾

A Study of the Meaning of Labor for Adult and Community Education

Shogo NISHIKAWA

Labor has been discussed in connection with workers' education, working youth education, and the theories of leisure in adult and community education so far. And the mainstream studies have been based on Marx's theories. However, the theoretical framework of the studies is insufficient to explain current labor problems. The aim of this article is to reconsider the meaning of labor by reviewing the history of thought of labor, with a focus on Marx's and Arendt's thoughts. This study suggests that people can recognize their position and meaning in society through "Work" that is distinguished from "Labor".

目次

- 1 はじめに：当為としての教育学的価値と労働
- 2 宗教的労働観—古代ギリシャから宗教改革まで
- 3 労働観の転換—スミスからヘーゲルへ
- 4 マルクスの労働観
- 5 アレントの労働観
- 6 「労働」から「働くこと」へ
- 7 おわりに：社会教育学にとっての労働の意味

1 はじめに：当為としての教育学的価値と労働

本研究の目的は、社会教育学の議論において前提となってきた当為概念としての労働について批判的に検討し、これまでの議論ではとらえきれなかった社会教育学にとっての労働の意味を試論的に提示することである。課題意識は以下の通りである。

1990年代初頭のバブル経済崩壊後、日本は「失われた10年」、さらには「失われた20年」と呼ばれる長期的な不況に陥った。その間失業率は急激に上昇し、終身雇用と年功序列を中心とした従来の日本型雇用慣行は崩れ、雇用は流動化することとなった。そしてその先行き不透明さは人々に不安をもたらし、ニートやフリーター、派遣社員、格差社会といったトピックが社会問題として前景化されることとなった。また、低賃金、不安定雇用から抜け出すことが困難な人々が増加する一方で、長時間労働化が進行するなど、正社員の働き方も過酷さを増しており、正社員の長時間労働・

過重労働は、心身への大きな負担をもたらしている¹⁾。

これらの社会状況は、直接的には雇用の問題、つまり、賃金、雇用形態、失業率といった、労働市場における諸問題と関わるものである。しかし、昨今の雇用状況は、労働できない、あるいは過度な疎外状況に置かれるという意味で、労働と自己形成という観点から労働の問題を取り扱ってきた社会教育学にとっても重大な問題であると考えられる。そしてそれは、教育学が当為の学問であり、労働に関して価値的な議論を行ってきたこととも関係している。それはまた、戦後教育学の主流の一部が、マルクス主義に依拠してきたこととも関わっている。以下、1980年代までのマルクス主義の教育論を参照した上で、社会教育学と労働との関わりについてレビューを行っていく。

マルクス主義の教育論についての代表的な文献としては、大橋精夫『マルクス主義の発達観と教育』²⁾が挙げられるが、そこでは個人の成長・発達が所与のものとしてとらえられており、労働はそのために必要なものであると考えられている。大橋によると、人間の労働を本質的に特徴づけているものは、何よりもまずそれが、目的意識的で計画的な活動であるという点にある。人間が労働によって自然を加工するとき、人間は活動の目的とその実現の仕方とを意識しておかなければならない。この目的意識こそが人間と動物を区別する出発点であり、これによって人間は、直接的に肉体的欲求を充足するのみならず、欲求充足のための間接的な手段である道具を生産することができるのであ

る。このようにして人間は、自然的必然であるところの肉体的欲求の支配と拘束から解放され、逆に自然を支配する自由を得る。しかしそれは、そもそも人間が孤立化された存在であれば実現することはできない。それが可能となるのは、人間が常に集団をなし社会をなして生活し、生産する類的存在であるからにはかならないからである。人間は、類的存在であるからこそ、生産の歴史的過程の中に参加し、個人では免れることのできない限界を超える自由を得る。そしてこの自由を条件としてはじめて、人間は自分の素質を普遍的＝全面的に発達させることができるのである。しかしマルクスによると、資本主義的マニュアル化における分業は、その相違を個人の生涯にわたって固定化するために、各個人の発達を面的なものに押しとどめてしまう。こうしてマルクス主義の教育学においては、生産労働と教育とを結合することによって全面的に発達した個人を育成するということが課題となるのである。

社会教育学において労働は、労働者教育、勤労青年教育、さらには余暇論などと関連して論じられてきたが、以上のようなマルクス主義の教育論に拠って立った議論は、それらの中でも行われている。人間の発達との関わりで労働をとらえる研究の中で代表的なものとしては、たとえば宮原誠一編『青年の学習』³⁾が挙げられる。これは、働く青年を対象とし、サークル活動や、小集団における学習等を扱った共同研究の文献であるが、この中で宮原は、「精神労働と肉体労働との統一」を通して人間の全面的発達を実現する労働観を提示している。また大串隆吉は、社会教育学における労働者教育研究の関心が、労働者が資本家から独立した意識をどのように獲得するかということに向けられがちであったことを指摘している⁴⁾。

さらに、末本誠『生涯学習論—日本の「学習社会」—』⁵⁾では、1970年代から議論されるようになった「労働の人間化」論の生涯学習論的な意味について論じられている。「労働の人間化」については、文脈によって多少の定義の違いはあるものの、概して、単純労働が働く者に苦痛をもたらすという労働疎外の解決を、具体的な労働現場において行うことを指向するものであると言える。そこで主に議論されているのは、労働者の労働条件の改善や雇用保障、あるいは経営参加などであるが、末本によると、「労働の人間化」で問題となっている、労働現場での具体的な作業編成の人間的なあり方の探求という問題には、このような労務管理の場としての意味と、労働者の具体的な労働生活の場とし

ての意味とが、重なりあって存在しているという⁶⁾。また、末本は、職業・労働に関する生涯教育の意義を論じた論考の中で、労使の支配関係の過程におかれた「労働」の中に、さらに相対的に独立する「労働」固有の意味を重視する観点の重要性を提起している⁷⁾。

このような観点は、後に社会教育学が積極的に取り組むようになった余暇論的な議論の中にも見られる。たとえば1993年の日本社会教育学会年報『週休二日制・学校週五日制と社会教育』では、週休二日制の普及によって生まれる自由時間・余暇時間の増大の問題は、“労働や職業に直接関わった技術・技能の取得の問題や、労働そのもののあり方の見直しの必要、階級意識を含む労働・職業に関わった世界観の問題、生きがいや自己実現という人間の意識や価値観の問題、そして自由時間を活用するための具体的な能力の問題等”⁸⁾が複雑に関わりあった問題としてとらえられている。しかしながらそこでは、概して日本社会全体が労働時間短縮に向かっていることを前提とした上で、人間性の向上や生活の質的充実、新しいライフスタイルのあり方といったことが検討されており、研究の主要な関心は余暇活動などの非労働領域にあったと言える。

そして近年では、日本社会教育学会の「労働の場のエンパワメント」プロジェクト等で、労働に関する関心が再び高まっているが、「エンパワメント」という語に特徴的であるように、その関心はどちらかという事例研究をベースとした、雇用のレベルの問題に収斂している⁹⁾。

このように見ていくと、かつて社会教育学の主流の一部が拠って立っていたマルクス主義的な議論は、その後の進展があったとは言えず、労働についての当為をめぐる問題は、あまり深く検討されることがないまま今日に至っているように思われる。

本研究では、社会教育学にとっての労働の意味について改めて検討する。その際、マルクス主義的な議論を批判的に検討するという観点から、マルクスそのものの労働観、およびマルクスを批判したアレントの労働観の対立を見ていくということを中心に置きながら、同時にマルクスやアレントが前提としていた古代ギリシャ以降の思想史的文脈を押さえる。さらに、労働者自身にとっての「労働」の意味、生きがいや自己実現といった人間の意識や価値観の問題等に注目すべきであるという先行研究の観点を引き継ぎながら、労働と自己形成という議論ではとらえきれなかった労働の意味について、試論的に提示することを目指す。

2 宗教的労働観—古代ギリシャから宗教改革まで

閑暇（スコレー）の中で行われる政治活動こそが人間の本性にふさわしい、価値ある行為であるとされた古代ギリシャにおいて労働は、できることならば避けるべき労苦や苦痛であり、また卑しいものであると考えられていた。物質的、生理的意味での生の営みだけに拘束される私的領域を離脱して公的領域に積極的に参加する義務を持つポリスの市民たちにとって、生産労働は二義的なものであり、人間から自由な時間とエネルギーを奪い、人々の「徳」(arete)や政治的、文化的活動に携わる力を奪うものであると考えられていたのである¹⁰⁾。

このような労働観は、ヨーロッパにおいて支配的であったが、キリスト教の影響力が強くなるにつれ、しだいに転換していくこととなった。イタリアの思想家、アドリアーノ・ティルゲルは以下のように論じている。キリスト教は労働を、人間の原罪に対する罰というネガティブなものとしてとらえたが、一方でポジティブな側面も見出した。つまり、働くことは生活の糧を自ら稼ぎ、人の助けを借りないために必要であり、またなにより財産は貧しい者たちに施しをするために必要なものであると考えられたのである。そしてその中で聖アウグスティヌスは、労働を修道士にとってのみ義務的なものであると規定し、所有権の放棄と修道院での生活を最善とした。こうしてカトリック教は労働に、新たな価値と精神的尊厳を与えた。このような労働観は、修道院から市民社会へと広がり、中世の生産活動、商業取引を促すこととなったという¹¹⁾。

そして中世におけるキリスト教の修道院的な労働観は、16世紀の宗教改革によって大きく変化した。マックス・ヴェーバーは、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の中で、ルターが宗教改革が労働観に与えた影響について論じている。ヴェーバーによると、ルターが教理のなかで特徴的なのが、「天職 (Beruf)」という観念である。ルターは世俗的職業の内部における義務の遂行を、およそ道徳的実践のもちうる最高の内容として最重視した。それまでのカトリックの伝統とはちがって、修道院的禁欲を世俗内的道徳よりも高く考えるのではなく、むしろ各人の生活上の地位から生じる世俗内義務の遂行こそが神から与えられた「召命」であって、神に喜ばれる唯一の道であると考えたのである。ルターが業績のうちで、後代への影響が最も大きかったもののひとつが、世俗の職業生活にこのような道徳的生活を与えたことであるとヴェーバーは

述べる。ルターは、許容されている世俗的職業はすべて神の前ではまったくひとしい価値を持つと考え、精神的職業と世俗的職業を区別し、前者の方がより高い価値を持つとしたそれまでの考え方を否定した。この考え方は次第に、各人は神によって与えられた職業と身分のうちにとどまるべきであり、他の職業へ移ることや、社会的階級を昇ろうとすることは、神の掟に背くことであるという態度に転化していった¹²⁾。

このようなルターの考えをさらに発展させたのがカルヴァンである。カルヴァンの教義のなかで最も特徴的なのは、どの人間が救済されるのかは予め定まっており、善行や信仰によって運命を変えることはできないということを基本的な考え方とする予定説である。カルヴァンの予定説を受け入れた信徒たちにとって一番の問題になるのは、自分が神から選ばれているかどうかということである。そして彼らは、この不安を解消するために職業労働に専念し、自分の行動が神の目的にかなうものであることを絶えず自己審査によって確認することで、自分は神から選ばれた人間なのだという確信を造り出していった。勤勉に労働に励むことによって自らの運命が変わるわけではないが、もし自分が神に選ばれた人間であるならば、それにふさわしいふるまいをするはずであり、翻って現にそのようにふるまっているとすれば、そのこと自体が自分が神に選ばれていることのしるしであると信徒たちは考えた。つまり信徒たちは、自らの宗教的不安を解消するために勤勉に労働に励んだのである。信徒たちの生活はひたすら超越的な目的に向けられているがゆえに徹底的に合理化され、この合理化が信仰に独特の禁欲的性格を与えることとなった¹³⁾。

一方で、カルヴァン、そしてその流れを継ぐピューリタンは、労働によって得られる富の蓄積を容認した。職業労働の目的は決して富を享受することではないが、神が信徒の一人に利得の機会を与えたとすれば、これは神自らが意図したと考えるほかない。よって信徒はこの機会を利用して神の召命に応じなければならない。このような考え方に基づき、労働によって得た富は禁欲的に次の労働に投資することが求められた¹⁴⁾。この際限のないサイクルこそが、原初において資本主義を支えた駆動因であったとヴェーバーは指摘する。

ここまで見てきた労働観は、いずれも宗教的な色合いを帯びたものであった。修道院的な労働観においても、宗教改革によってもたらされた勤勉と禁欲の倫理に基づく労働観においても、労働は常に神との関係の中でとらえられてきたのである。ゆえに、労働や生そ

のものの意味や目的といったものは、宗教によって、超越的な形で意味づけがなされてきた。しかし、信仰よりも人間の合理的な理性をもとに真実を求める近代の哲学や自然科学といった知の普及とともに、宗教の影響力は次第に低下していくこととなった。以下、このような転換期とともに、労働観がどのように変化していったのかを見ていく。

3 労働観の転換—スミスからヘーゲルへ

かつて宗教的な色合いを強く帯びていた労働の概念は、産業社会が発展するにつれ、宗教と切り離され、政治経済学的な領域の問題としてとらえられるようになってきた。このような観点を提供した初期の代表的な文献がアダム・スミスの『国富論』である。それまでのイギリスでは、外国貿易を通じて国内における貨幣（金銀）の保有量の増大を目指す重商主義的な政策がとられていた。しかしスミスは、一国の富の本質を貨幣そのものではなく、国民が労働によって生産した生活の必需品や便益品としてとらえた。“労働こそ最初の価格、すなわちあらゆるものにたいして支払われた本源的な購買貨幣であった。世界のすべての富がもともと購買されたのは、金によってでも銀によってでもなく、労働によってだった”¹⁵⁾と、スミスはこのように、富の源泉を労働一般に求め、国民が勤勉に労働すればするほど国民の生活が豊かになるという理論を打ち立てた。そして問題関心は、効率よくモノを生産するためには、どのように労働者を雇用し、賃金を支払えばよいのか、またどのような経済体制が望ましいのかといったことに移り変わっていった。

ただし、注意しなければならないのは、スミスは労働それ自体に価値を認めていたわけではないということである。スミスは、“あらゆるものの実質価格、すなわち、あらゆるものがそれを獲得したいと思う人に真に負担させるのは、それを獲得する上での労苦と手数”¹⁶⁾であるといったように、労働は労苦 (toil) であり手数 (trouble) であるということを繰り返して述べている。このような労働観はヨーロッパの思想的伝統を引き継いだものであるといえる。

労働の価値づけを低く置くヨーロッパ思想の伝統のなかで、伝統的労働観を一新し、労働を重要な哲学的概念として取り上げたのはヘーゲルであった¹⁷⁾。ヘーゲルの労働観の特徴をひとことで言うならば、それは自己対象化の労働論であると言える。そしてこれはマルクスなどを経て近代における労働観の代表的なもの

となった。

では自己対象化の労働論とはどのようなものなのか。マルクスやヘーゲルの研究を行った哲学者の清水正徳は、絵を描くことを例に挙げ、次のような説明をしている¹⁸⁾。人間が、自分の絵画の表現力・描写力、詩作する力を自分自身でわかるには、自分で絵を描き、詩をつくってみるしかない。描いてみてはじめて、自分はどれだけのものが描けるのか、自分がイメージしたものと実際に描いたものとのあいだにどれだけのひらきがあるのかわかるのである。そして人間のあらゆる能動的活動は、原理的にそのような構造をもっている。このように、人間が自分の内面の力や、可能性としてだけ自分の内にあったかたちを、外の世界に浸透させ、その中にあらかずことを「対象化」という。ところが、自分の対象化として描かれた絵は、いまや描かれた絵として、描いた自己から独立し、それ自体として一つの存在となって自己から失われることとなる(疎外)。しかし、絵を描いた自己は、絵のなかにすっかり自己を喪失して空しくなるというわけではなく、自己の描写力、表現力を確かめ、その限界をも自覚することができる。つまり自己を知ることができる。こうして自己は、その絵の本質を現在の自己のものとしてつかみなおし、新しい自己に発展していくこととなる。だから、描いた絵のなかへの自己疎外は、同時にその絵を描いた自己の自覚として自己回復(止揚)されることとなるわけである。このような対象化活動は、決していわゆる労働ではないが、哲学的・論理的にはいわゆる労働と基本的に同じ構造をもっている。

古代ギリシャ以来の伝統であるポイエーシスの労働観において労働は、自分の外にある目的と形相に対して隷属するものでしかなかった。しかしヘーゲルの労働観においては、労働は自己を対象化する行為であり、また自然を自己の目的に合わせて改変する行為でもある。杉村芳美は、労働における自己対象化について、以下のように述べている。自己対象化は、自己実現、自己表現、自己確認という意味の手応え・確認があってはじめて完結するが、この「意味」は行為者もつばら主観的な意識として獲得しうるものではなく、世界がもつ意味構造、つまり共有された意味体系に基礎づけられ、参照されて、はじめて獲得される。生産する労働が意味をもつのは、意味をもつものを生産するからであるが、意味は世界を離れてはありえない。「対象化」ということも、このような人間と世界の相互規定的な関係において理解されるべきである¹⁹⁾。杉村はこのように述べる。

このような考え方は、ヘーゲルの『法の哲学』の中にも表れている。ヘーゲルは、「市民社会」を、自分の個人的な欲求の充足を目的とする「欲求の体系」としてとらえた。そして市民社会における個々人の欲求は、他者が労働によって作り出した生産物によって充足されると考えた。人間の欲求は多様であり、動物のように自分一人でこれを満たすことはできない。よって人びとは自分の生産物を他者の生産物と交換し、手に入れたものによって自分の欲求を満足させる。市民社会はこのような、自由主義的な分業と商品交換の体系なのである。またそのとき、自分の生産物は社会的に有用なものでなければならない。そうでないと交換が成立しないからである。よって個人的な欲求は、他者からの承認を得るために普遍性を目指していくということになる。さらに言えば、自分の労働の結果としての生産物が社会的に価値あるものとみなされるということは、自分の人格が社会的に承認されていることをも意味する。ヘーゲルにおいて生産物は対象化された自己であるからである²⁰⁾。

労働を自己対象化としてとらえる議論は、基本的にはマルクスにも引き継がれている。しかし、労働として対象化されたものが最終的に自分のもとへと還ってくると考えたヘーゲルに対してマルクスは、現実の資本主義社会においては、その過程の中に資本家による搾取が存在していると考えた。以下、ヘーゲルの議論を批判的に継承したマルクスの議論について見ていく。

4 マルクスの労働観

マルクスは、ヘーゲルの労働観を一方で高く評価するとともに、他方で、“彼は労働の肯定的な側面を見るだけで、その否定的な側面を見ない”²¹⁾ヘーゲルがそれを知り承認している労働というものは、抽象的に精神的な労働である²¹⁾として批判する。現実の労働者は、自己に固有なものを投げ捨てて労働しているが、疎外された自己が彼らに還ってくることはない。なぜならば労働力の外化によって生産された商品は、資本家に奪われてしまうからである。そこに高次の自己実現など無いとマルクスは言う。またヘーゲルの『精神現象学』においては労働の主体は自己意識であったが、マルクスはそこに肉体を持った人間としての視点が欠けており、ヘーゲルの言う疎外は、“たんに純粋な、つまり抽象的な哲学的思惟の疎外にすぎない”²²⁾と批判する。

マルクスはヘーゲルの労働—外化論を批判的に継承しているが、それはたとえば『資本論』第一巻第三篇

第五章の次の箇所に端的にあらわれている。マルクスは、蜘蛛や蜜蜂は巣作りにおいて人間の建築士を赤面させるような精緻な作業をするが、それでも人間の建築士の労働はそれよりも優れていると言う。“さるわけは、建築師が蜜房を蠟で築く前に、すでに頭の中にそれを築いているということである。労働過程の終わりには、その初めにすでに労働者の表象としてあり、したがってすでに観念的には存在していた結果が、出てくるのである。彼は自然的なものの形態変化のみを引起こすのではない。彼は自然的なもののうちに、同時に、彼の目的を実現する”²³⁾のである。マルクスによれば、労働とは人間と自然との間の過程を、自分自身の行為によって媒介し、規制し、コントロールすることである。計画や構想と実行の分離、これを行えるのは人間だけだということである。要するにここでマルクスは人間の労働を、合目的的活動としての概念としてとらえている。

マルクスは資本主義社会における現実の労働のあり方を批判した。では、マルクスが志向していた社会における労働とはどのようなものであったのだろうか。それは『資本論』第三巻の「必然の国と自由の国」に関する箇所を見ることによって明らかになる。マルクスはこの箇所で、「窮迫と外的合目的性によって規定された労働」が止んだときに初めて「自由の国」が実現される、しかしそれは、必然の国をその基礎としてのみ花開きうるにすぎないと述べる²⁴⁾。これはつまり、前後の文脈を踏まえて考えるとこういうことになる。どんな社会形態のもとでも（つまり共産主義社会においても）、人間が生きていくために必要な労働自体は行われなければならないが、それは必然の領域であり、真の自由の領域ではない。生産力は機械化など技術の発展によって高まるが、これを利潤の追求に向けるのではなく、自分たちの統制のもと、労働時間を短縮する方向によって利用すること、これによって自由な時間が生まれ、人間の全面的発達が行われるようになるというわけである。ここでマルクスが労働という言葉を二重の意味で使用していることに注意したい。ひとつは、必然性の国において人間が生きていくためにどうしても行われなければならない活動であり、もうひとつは自由の国において、人間の全面的な発達のために行われる自由な活動である。

以下、マルクスを批判しながら労働について独自の論を展開したアレントの議論を見ていくが、「自由の国」に関する記述からもわかるように、労働そのものが目的となるような労働のありかたを志向したマルク

スに対して、アレントが、労働を独自の領域に押しとどめ、それとは別の領域に自由を求めたという点に注目したい。

5 アレントの労働観

アレントのマルクス批判の主旨は以下のようになっている。古代において労働は、人間が生きていくためにやむを得ず行わなければ苦役であるとみなされていた。それが近代になると、労働は人間にとって本質的なものであるとして、様々な意味付けが行われるようになった。その典型がマルクスの「対象化」の労働論である。そこでは労働は、人間の自己実現の場、自己確認の場としてみなされる。しかし古来労働は蔑視されてきたのではなかったか。どうしてこのような転倒が起こってしまったのか。

アレントはマルクスの思想には大きな矛盾があるとして批判する。“マルクスの労働にたいする態度、したがって彼の思想のほかならぬ中心的概念にたいする態度は、終始一貫、多義的である。”²⁵⁾ マルクスは労働を、一方で人間の活動力の中で最も人間的で生産的なものとして肯定しながら、他方で労働者階級は労働から解放しなければならぬとも述べている。このような矛盾は、近代の哲学者たちが〈労働〉と〈仕事〉を区別しなかったことによるものであるという。ではアレントの言う〈労働〉〈仕事〉とは何か。まず〈労働〉(labor)とは、人間の肉体的生命活動を維持するために必要な、耐久性のない消費物(食料など)を作り出すことを意味している。そこで生み出されるものは背後に何も残さず、“努力の結果が努力を費やしたのほとんど同じくらい早く消費される”²⁶⁾。またこれは単調な雑事を日々繰り返すことであり、一種の労苦である。これに対して〈仕事〉(work)とは、人間の肉体的生命活動の必然性を超えて世界に存在し続けていくものを創造することを意味する。これらの他にもうひとつ〈活動〉(action)というものがあるが、これは、自然や事物の介入なしに人々との関係の中で成り立つ営みであり、端的に言えば政治を意味している。そしてアレントにおいて、三つの中で最も高い価値が置かれているのは〈活動〉である。

さてこれらを区別した上でアレントは、近代の哲学者たちによる〈労働〉と〈仕事〉の混同を問題視する。マルクスが労働を一方で肯定し、また他方で否定したのはなぜか。アレントによれば、それは〈労働〉と〈仕事〉を区別しなかったからである。“この偉大な著作

家たちがその矛盾に気づかないでいた最も明白な理由は、彼らが仕事と労働を同一視したために、本来仕事だけがもっているいくつかの能力が労働に与えられたという点にある。”²⁷⁾ここでの「偉大な著作家たち」は、具体的にはロック、スミス、マルクスを指している。

ではアレントは〈労働〉〈仕事〉〈活動〉という区別をすることでいったい何を主張しようとしたのか。アレントによれば、かつての伝統的ヒエラルキーにおいては、〈活動〉がその頂点にあり、〈労働〉は蔑まれていた。アレントはこのヒエラルキーの基準を自由と必然に求めている。古代ギリシャ人が〈労働〉を嫌悪したのは、〈労働〉が必然性に縛られた営みであるからである。〈労働〉は奴隷が行うものであった。そして自由人たちが行っていたのが〈活動〉であるところの政治である。古代ギリシャにおいて〈労働〉は私的な領域に閉じ込められており、公共的な言語的实践であるところの〈活動〉の領域とは明確に区別されていた。そしてこの〈活動〉にこそ人間の自由があったのである。

しかし、〈労働〉〈仕事〉の上に〈活動〉があるというヒエラルキーは、近代という時代において転倒した。それまで蔑まれていたはずの〈労働〉が賛美されるようになったのである²⁸⁾。この転倒は、ロックに端を発し、スミスを経てマルクスにおいて頂点に達したという。〈労働〉は社会全体を覆い尽くし、その地位を高めた。「労働する人間」という人間像は、いまや完全勝利をおさめてしまった。近代社会とは、必然性によって支配された社会であり、人々が自由のない隷属的な〈労働〉に従事する社会である。以上が、『人間の条件』の中で論じられているアレントの近代批判の大枠である。そしてアレントは、「自由」の領域を拡大し、「必然性」の領域を縮小していかなければならないと言う。

6 「労働」から「働くこと」へ

アレントに近い観点から、労働至上主義を批判する論者として、日本ではたとえば今村仁司が代表的である。

本当に労働は人間の本質なのであろうか。これが私の基本的な疑問であった。(中略)労働が必要な活動であるからといって、労働が人間になくしてはならない本質的な活動であるとはいえない。むしろ反対に、必要と必然の活動から可能なかぎり解放されることこそ、人間のまっとうな在り方になるのではないか²⁹⁾

今村の労働研究の根底には常にこの観点がある。そしてアレントと同様に、「古代的」労働観の、労働一般に対する「偏見」を繰り返し強調し、なぜ古代的労働偏見が久しく生き続けてきたのかを考えることこそが重要であると述べる³⁰⁾。

今村は、『近代の労働観』の中で、かつては隷属的なものであったはずの労働が、いかにして内在的な喜びを持つものとして思想的に賛美されるようになったのかを論じるとともに、アンリ・ドマンによる1920年代のドイツ労働者たちの労働経験の調査報告を分析している。ドマンの立場は以下のようなものである。“労働の喜びは労働に内在するものであり、それは人間の本能である。しかし労働をとりまく外的条件が労働の喜びの自然な発露を阻止するから、喜びは苦痛に変化するのである。したがって、外的な阻止条件を改善するなら、労働者は労働本来の本能的で内在的な喜びにひたることができるにちがいない。”³¹⁾ このようなドマンの立場に対して、今村はドマンの定義を換骨奪胎し、“労働の喜びなるものは、他者の視線あるいは他者の評価によって媒介されてはじめて生じるものであると定義し直すことができる”³²⁾と述べる。

今村は、労働に内在するかのように見える喜びは、全て他人に評価されたいという人間の虚栄心によるものであると結論づける。そして労働なるものそれ自体は、家族のために労働する苦痛の行為以外のなものでもないとする。しかしそのように言い切ってしまうと良いのだろうか。今村は、ドマンが列挙する、活動、遊戯、構築、好奇心、所有の本能という五つの要素を、少なくとも労働特有の経験ではないとして除外する。しかし、「労働特有の経験ではない」ことは、必ずしも労働の中にそのような種類の喜びがないことを意味しない。ここでは「労働」という言葉の定義が狭められているにすぎないのである。さらに、他者から認められたい、評価されたいという欲求を虚栄心と言い換え、「むなしい」ものであると述べている点にも疑問が残る。“知的であるとか、創意工夫があるとか、責任をまかせられているとか、好奇心とか、自律しているとか、腕がなるとか、ともかく、あたかも人間の内部から自発的に生じるかにも見えるもの、そしてふつう人がそうだと感じているものは、すべて「褒められたい」という虚栄心のひこばえである”³³⁾と今村は述べる。しかし、ヘーゲルの節を確認したように、自己対象化の手応えは、そもそも世界のもつ意味構造を離れてはありえない。つまり、他者にとっての意味を介さず、もっぱら主観的なものとして労働に手応えを感

じるというのは原理的に不可能である。労働のこのような性質に目を向けたとき、今村の言う虚栄心は、その内実が不明瞭であると言わざるをえないだろう。

ただし、今村自身も、単純に虚栄心や承認欲望そのものを否定しているわけではない。今村は、承認欲望を、「私的空間における欲望の働き」と「公共空間での承認欲望」という二つの類型に分ける。今村によると、私的空間における他人は競争相手であり、打ち勝つべき敵である。一方で、公共空間での他人は対等の他者であり、友人である。そして虚栄心を、単なるエゴイズムの競争から、対等な人格同士が相互に承認し合う空間における公的承認欲望へと切り替えていくことによって、“労働はもはや伝統的な意味での労働ではなく、社会的存在としての人間がはたす公共的の事業になる”³⁴⁾と述べる。今村は、今なお存在するマエンゲ社会における価値討議にある種の理想を求める。そこには、近代的な表象である「労働」は存在せず、各人の仕事の結果は、社会全員の視線にさらされ、討議の中で評価される。生産活動は、それ自体で独立した領域ではなく、つねに公共空間のなかで意味づけられる。今村は、マエンゲの人々が実現している公共空間における価値討議を、労働の現場に持ち込むことを、理念的にはあるが提唱する。

今村がこのように公共空間について論じるとき、そこで念頭に置かれているのはアレントの公共性に関する議論であると思われる。アレントは、「公的」という用語を、密接に関連してはいるが完全に同じではない二つの現象としてとらえる。一つは、「現われの空間」である。アレントは、交換可能な属性や社会的地位としての何（what）と、交換不可能な固有のアイデンティティとしての誰（who）を区別し、人が他者の前に「誰」として現れる空間を「現われの空間」として定義し、公的領域を、“人々が、他人と取り換えることのできない真実の自分を示しうる唯一の場所”³⁵⁾として捉える。またアレントは、「公的」という用語の意味のもう一つの次元を、「共通世界としての公的領域」という概念を用いて説明する。そこでは、以下のような比喩が使われている。“世界の中に共生するというのは、本質的には、ちょうど、テーブルがその周りに坐っている人びとの真中に位置しているように、事物の世界がそれを共有している人びとの真中にあるということの意味する。つまり、世界は、すべての介在者と同じように、人びとを結びつけると同時に人びとを分離させている。”³⁶⁾ここで重要なのは、すべての人びとが、同一の対象にかかわりながら、異な

るパースペクティブを持つ他者として、差異を承認しあう関係にあるということである³⁷⁾。アレントによると、かつては公的領域が「ポリスの領域」であったのに対して、私的領域は「家族の領域」であった。〈労働〉は、この私的領域の中で、生命の維持と再生産のために行われるものだったのである。

しかしアレントは、近代における〈労働〉賛美の転倒とともに、公的領域と私的領域の区別が消失し、社会的領域という新しい領域が出現したと指摘する。ポリスは、家族内における生命の必然を克服するための自由の共同体であった。しかし、そこでの自由は奴隷の存在を前提としてはじめて可能となるものであった。これが近代になると、人間は自由な内面を持つ個人としてみなされるようになり、各人は、自らの生命に必要なものを自らで生産せざるをえなくなったのである。こうして「労働者の社会」が生まれた。“近代の共同体はすべて、たちまちのうちに、生命を維持するのに必要な唯一の活動力である労働を中心とするようになったのである”³⁸⁾とアレントはいう。社会とは、公と私の区別が曖昧な領域である。“社会とは、ただ生命の維持のためにのみ存在する相互依存の事実が公的な重要性を帯び、ただ生存にのみ結びついた活動力が公的領域に現れるのを許されている形式にほかならない。”³⁹⁾従来私的な領域で行われていた労働は、いまや社会の中で、人びとの関係の中で行われるようになってしまった。そのことをアレントは問題視するのである。

齋藤純一は、アレントの公共的空間は、あまりにも純粋な自由の空間として想定されるがゆえに、生命の位相をその外部に排除してしまうと指摘する⁴⁰⁾。アレントは、「比類ないもの」としての人間の生を意味する「ビオス」と、「生物学的な生命」を意味する「ゾーエー」を区別し、「ビオス」が多義的である一方で、「ゾーエー」は一義的であると述べる。そして「ビオス」の空間である公共的空間から、「ゾーエー」を排除する。そこでは、身体の必要や苦しみを不適當かつ不穩当なものに見なしてしまうのである⁴¹⁾。しかし、こうした身体性や、生命の必要性を排した行為や言論の空間に、いったいどれほどの豊かさが残るだろうか。齋藤は、排除されたゾーエーの声は、アレントのいう「物語る」という言説の様式によって、公共的空間にたえず回帰し、そのなかで自らをけって一義的ではない声で語るはずであると述べる⁴²⁾。重要なのはむしろ、身体性の表出である労働が相互承認の基盤となる、そのような労働のあり方について考えることではないだろうか。

労働を相互承認の基盤としてとらえる考え方として

は、米国のキャリア教育の父と称されるホイットが提唱した「働くこと (work)」という概念が、一例として挙げられる。ホイットは、キャリア教育において「働くこと」とは、“私たちが、何かをしようと思ひ、何かを成し遂げようと思ひ、何かをすることを通して何者かになろうと思ふ、という人間的欲求に応える方法のひとつとして概念化されるべきである”⁴³⁾と述べている。また「働くこと」を次のような関連概念において理解することを提唱している。

1. キャリア教育は、教育関係者のみによってなされるものではなく、社会全体の運動である。
2. 働くことを重んずる社会においては、有給にせよ、無給にせよ、すべての人間が働きたいと願っている。
3. 自分のなにかがしかの行動は自分だけのために行っているのではなく、他の誰かから望まれてもいるという事実を知り、行動に移し、それを達成したいと願う人間の欲求を示す事例が「働くこと」であり、キャリア教育はこの理解を前提とするものである。
4. 私たちは、有給・無給の別を問わず、生涯にわたる「働くこと」を通して、自分自身に対しても、他者に対しても、自分を最もよく表現できる。
5. 「働くこと」をめぐる価値観については、人はそれぞれの個人的価値観に最もふさわしいものを選択して内面化する。
6. 「働くこと」が可能な状態となるには、それをめぐる選択に必要なキャリア・スキルの獲得がなされていなくてはならない。
7. 「働くこと」に意義を持たせるためには、自分自身の「働き」が、自分自身に対しても社会全体に対しても利益をもたらしているという重大な事実について理解する必要がある。
8. 「働くこと」から満足を得るためには、働いた結果として得られる感覚を心地よいと感じる必要がある。⁴⁴⁾

「働くこと」を社会の関係の中でしっかりと位置づけ、それをお互いに認め合うということ、これによって人々は自己の存在意義を十全にとらえ、納得の行く人生を生きることができる。ここではそのような社会がイメージされている。ホイットは「労働 (labor)」ではなく「働くこと (work)」という表現をしているが、ここでの「働く」とは、必ずしも一定の職に就いて金銭を稼ぐことのみを意味しているのではない。市場原理においては、ある活動が社会的に有用であるとされ

るには、それに見合う対価が支払われなければならない。そういう意味で、たとえば家事労働などは、市場の外に置かれていると言える。しかし、だからと言って、家事労働が社会的に有用でないなどということは到底言えないし、そこには他者による承認の契機が存在している。これはたとえば、鷺田清一がボランティアについて述べた、次のような議論にも通ずる。

鷺田によると、阪神淡路大震災の際、多くの人たちが望んだボランティアの形態は、他者の前で、他者に積極的にかかわっていく活動であり、また多くの場合、全身体的な活動であったという。職務が分割された組織において、仕事はまぎれもなく「職業」であり、そのかぎりで誰か他の人と交換可能な職能である。つまり、その労働の現場では人は本質的に限りなく匿名的である。これに対してボランティアは、特定の誰かの前に、まさに特定の誰かとして関わるということである⁴⁵⁾。そのような意味で、ボランティアは、労働の場よりも「働くこと」の実感を得られるのである。

鷺田は、わたしたちはじぶんがいま、ここにいるというしっかりした感覚をどうしたら抱くことができるだろうかという問いかけをした上で次のように続ける。じぶんらしく、などということばに魅かれて、じぶんだけにしかないものとはいったい何だろうと、自問しはじめる人もいる。しかしたいていの人は自分の中に「個性的」とか「オリジナリティ」といったことばにみあうようなものを発見することはない。「じぶんらしさ」などという確固としたものがじぶんの内部にあるはずもない。そうであれば、むしろ外へ眼を向けて、じぶんはだれにとってかけがえのないひとでありうるかを考えてみたほうが良い。被災地のボランティアでは、じぶんはたとえ無名のひとりであっても、だれかある他者にたいして意味のある場所に立つことができる。こうして多くの人びとが被災地へボランティアとして通いつづけたのである⁴⁶⁾と。

他人のために行うことが、結果的に自分の存在意義を得ることにつながる。そしてまた他人のために働きたくなくなるという再帰性がここにはある。これは単に、他者との闘争の中で自己を認めさせるというとは異なる自我のとらえ方である。現代の労働問題や、それに伴う「生きづらさ」の問題を考える際に必要なのはこのような視点ではないだろうか。

様々なパースペクティブを持った他者が、異質性を認めた上で承認し合うというアレントの公的領域に関する議論は、ヘーゲルの市民社会論、すなわち、自由主義的な分業と商品交換の体系の中で、自分の個人的

な欲求を満たすことが、社会的に意味を持ったものとしてあらわれ、普遍性を持ち、それが相互承認へとつながるという議論と表裏をなしているように思われる。ヘーゲルは労働を、自己対象化の行為として肯定的にとらえ、それをベースとした市民社会を構想した。一方アレントは、〈労働〉を独自の領域に押しとどめ、全く別の領域に「自由」を求めた。これらの議論は、労働のとらえ方こそ違うものの、異質な他者同士が相互に承認し合う空間を理想とした点において共通する部分も大きい。そしてマルクスのヘーゲルに対する批判は、ヘーゲルのような労働が現に実現していないことに対する批判であり、ヘーゲルの原理そのものを否定するものではない。このように考えていくと、労働を「働くこと」として、すなわち人と人との相互承認の関係において、事後的に生成される営みとして再定義する試みは、苦役としての労働と、人間の本質としての労働という思想的な対立を乗り越える可能性を示唆しているのではないかと思われる。

7 おわりに：社会教育学にとっての労働の意味

ここまでの議論を振り返ると、以下のようになる。まず古代ギリシャにおいて労働は、できることならば避けるべき苦役であると考えられていた。しかしこのような労働観は、キリスト教の影響力が強まるにつれ、しだいに転換していくこととなった。労働が修道士にとっての義務であるという考え方は、労働に新たな価値と精神的尊厳を与え、生産活動や商業取引を促した。さらに宗教改革がはじまると、ルターは、世俗的職業の内部における義務の遂行を「天職」と見なし、道徳的実践のもちうる最高の内容として重視した。そしてカルヴァンの唱えた予定説は、禁欲的労働と次の労働への貯蓄・投資という際限のないサイクルへと信者たちを駆り立てた。しかしその後、産業社会が発展するにつれ、労働の概念は宗教と切り離され、政治経済的な領域の問題として議論されるようになっていった。その観点の代表的なものがスミスの『国富論』である。そしてヘーゲルは、スミスの議論を踏まえた上で、労働を、自己を対象化する行為、自然を自己の目的に合わせて改変する行為として、哲学的に価値づけた。マルクスは、ヘーゲルの労働観を、抽象的な理論としては高く評価し、継承しつつも、現実世界の労働の否定的な側面を見ないとして批判した。そして資本主義社会における現実の労働のあり方を批判しながら、労働そのものが目的となるような労働が実現す

る社会を志向した。さらにアレントは、『人間の条件』の中で、人間の活動を〈労働〉〈仕事〉〈活動〉の三つに分類する独自の論を展開し、必然性に縛られた苦役としての〈労働〉が、労働至上主義によって神聖視されていることを批判した。アレントとマルクスの対立は、〈労働〉を独自の領域に押しとどめ、それとは別の領域に「自由」を求めたアレントと、労働の内部から「自由」を実現したマルクスという、立場の違いに起因する。労働をあくまで隷属的な苦役としてとらえるか、人間の本質としてとらえるか、このような対立は現代においても見られるが、本論では、ここに「働くこと」という視点を導入することで、これらの対立を乗り越えられる可能性があることを示した。

大量生産・大量消費に特徴づけられるフォーディズムを基盤とした近代産業社会から、ポスト近代⁴⁷⁾とも呼ばれる社会に移行しつつある現代において、「労働」は、近代のように画一化し均質化した概念ではなく、極めて曖昧な概念であるといえる。その中で、従来のマルクス主義的な議論、つまり、人間は生産労働を行い、自己を対象化することで発達するという議論だけでは、とらえきれない様々な問題が存在している。とりわけ、労働者自身にとっての「労働」の意味、生きがいや自己実現といった人間の意識や価値観の問題は、これまでの社会教育学研究においては、あまり議論されることがなかった。しかし、人々が世界を主体的にとらえ、価値観を形成する力そのものを身につけることを支援する教育学、とりわけ人々の生活と深い関わりを持ち、より良い生活のあり方を考え、変革する価値志向的な学問である社会教育学にとって、労働をめぐる価値や意味の問題は、避けては通れない課題であると言える。相互承認関係の中で社会的な存在として自己を確立し続けるというところにこそ、社会教育学における労働の意味はあるのではないかという本研究における知見には、人々が労働の意味を、それぞれの人生の中でしっかりと価値づけていくことが可能となるような支援を行うにあたっての、ひとつの理論的枠組みへと発展しうる可能性があるのではないだろうか。なお、本研究においては、労働の中でもとりわけ「生産」の側面に焦点を当てた議論を行ってきたが、今後、相互承認との関係の中で労働を捉えていくにあたっては、「交換」の側面にも着目していきたいと考えている。

注

1) 本田由紀『教育の職業的意義—若者、学校、社会をつなぐ—』

- 筑摩書房, 2009, pp.39-40.
- 2) 大橋精夫『マルクス主義の発達観と教育』青木書店, 1978.
- 3) 宮原誠一編『青年の学習』日本図書センター, 1960.
- 4) 大串隆吉「労働者の権利と社会教育」(日本社会教育学会編『現代的人権と社会教育の価値(講座 現代社会教育の理論Ⅱ)』東洋館, 2004) p.157.
- 5) 末本誠『生涯学習論—日本の「学習社会」—』エイデル研究所, 1996.
- 6) 同上, p.129.
- 7) 同上, pp.126-127.
- 8) 日本社会教育学会編『週休二日制・学校週五日制と社会教育』東洋館, 1993, p.26.
- 9) 日本社会教育学会編『労働の場のエンパワメント』東洋館, 2013など.
- 10) 杉浦敏子『ハンナ・アレント入門』藤原書店, 2002, p.129.
- 11) アドリアーノ・ティルゲル, 小原耕一・村上佳子訳『ホモファーベル—西欧文明における労働観の歴史』社会評論社, 2009, pp.32-38.
- 12) マックス・ヴェーバー, 大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店, 1989, pp.95-125.
- 13) 同上, pp.138-190.
- 14) 同上, pp.310-311.
- 15) アダム・スミス, 水田洋監訳, 杉山忠平訳『国富論(一)』岩波書店, 2000, p.64.
- 16) 同上, p.63.
- 17) 滝口清栄「ヘーゲル社会哲学の視野—労働—外化論を軸として」(廣松渉ほか編『講座ドイツ観念論 5 ヘーゲル—時代との対話』弘文堂, 1990) p.98.
- 18) 清水正徳『働くことの意味』岩波書店, 1982, pp.111-113.
- 19) 杉村芳美『脱近代の労働観』ミネルヴァ書房, 1990, p.149.
- 20) G・W・F・ヘーゲル, 藤野渉・赤沢正敏訳『法の哲学Ⅱ』中央公論新社, 2001, pp.103-120.
- 21) カール・マルクス, 城塚登・田中吉六訳『経済学・哲学草稿』岩波書店, 1964, p.199.
- 22) 同上, p.196.
- 23) カール・マルクス, 向坂逸郎訳『資本論(二)』岩波書店, p.10.
- 24) カール・マルクス, 向坂逸郎訳『資本論(九)』岩波書店, 1970, pp.16-17.
- 25) ハンナ・アレント, 志水速雄訳『人間の条件』筑摩書房, 1994, p.160.
- 26) 同上, p.140.
- 27) 同上, p.157.
- 28) 同上, p.139.
- 29) 今村仁司『近代の労働観』岩波書店, 1998, p.199.
- 30) 同上, p.187.
- 31) 同上, p.106.
- 32) 同上, p.111.
- 33) 同上, p.137.
- 34) 同上, p.189.
- 35) ハンナ・アレント, 前掲書, p.65.
- 36) 同上, pp.78-79.
- 37) 同上, p.86.

- 38) 同上, p.71.
- 39) 同上, p.71.
- 40) 齋藤純一『公共性』岩波書店, 2000, p.57.
- 41) 同上, pp.57-58.
- 42) 同上, pp.58-59.
- 43) K・B・ホイット編著, 仙崎武ほか訳『キャリア教育——歴史と未来』社団法人 雇用問題研究会, 2005, p.74.
- 44) 同上, pp.61-62.
- 45) 鷺田清一『だれのための仕事 労働vs余暇を超えて』講談社, 2011, pp.135-137.
- 46) 同上, pp.138-141.
- 47) 本田由紀『多元化する「能力」と日本社会 ハイパー・メリトクラシー化のなかで』NTT出版, 2005.

(指導教員 牧野篤教授)