

指導における「道徳主義」に関する一考察

白石 陽一

A Study on "Moralism" in Educational Guidance

Yoichi SHIRAISHI

Abstract

The purpose of this paper is to investigate why "Moralism" occurs in educational guidance. This study is a preliminary essay trying to consider "Moralism" as an error that a teacher may easily fall into. On this occasion, I attempt to investigate the origin of "Moralism" while learning from the theory about the history of the Japanese people.

Firstly I give an outline of "Moralism" in modern Japanese society while depending on the result of the theory about the history of the Japanese people. Secondly I make clear that we have a mechanism which allows anyone to easily fall into "Moralism". Thirdly I make clear that "Moralism" acts to suppress the child.

はじめに

本論で考察の対象となる「道徳主義」的な指導について、筆者はおよそ以下のようなものを想定している。第一に、観念的で陳腐な結論が先にある、それをおしつける。その際、なぜそれが大事なのか、なぜそれをするのか、という論理的な説明をしない。第二に、それは反論しづらいスローガンであるために、その目標をあらたまって批判することはむずかしい。第三に、抽象的で反論しがたい目標を要求しておいて、そこに具体的な意味内容を付与するのは、つねに強者・権力者である。したがって、指導される者にとってみれば、永遠の方向目標へ向けて無限の努力が要求されることになる。

たしかに、「道徳主義」的指導が無力であるとともに有害であることは証明済みであり、それを克服するために「合意」や「参加」を重視する実践の成果も多く報告されている。しかし、何ゆえに教師は「道徳主義」や「感動主義」に陥りやすいのか、という疑問は依然として残るのである。さらに、なぜ指導における欺瞞的・偽善的なことばから脱却できないのか、という疑問もひきつづき生じてくる。なぜ道徳的に「美しい」ことばが、何ら批判的に省察されることなく蔓延してきたのか。なぜ努力は報われるといった「いかがわしい」スローガンが疑われないのか。極端に言えば、学校現場には「道徳主義」をよしとする風土や風潮が存在しているように思われるのである。この「道徳主義」の由来と背景を探りあてないと、強大な「道徳主義」の壁をのりこえる

手がかりを発見できないように思われる。それは、教師の指導方針や日常の教育活動など、随所に散見されるからである。

この際、留意すべき点と考察する視点は以下のとおりである。

第一に、「道徳主義」が否定的対象であるからといって、ただちに排除すべき対象であるとは限らない。自分を正義の高みにおいて誤りを裁いたり、自分は誤りとは無関係であるという態度をとっているならば、再び同じ過ちに陥る可能性も高いであろう。また、力量のある人・民主的であるとされる人の実践を賞賛して、それを目標として掲げるといふやり方も、悩める人々に対して無力となることもある。その成果と高みから悩んでいる人を一方的に導くならば、高度な実践には容易に近づくことができないと諦めてしまうこともあるからである。

したがって、拙速に処方箋をうちだすことよりも、過ちや失敗の原因と背景を詳細に検討することのほうが、迂遠なようにみえて、じつは実践を改善する方向に導くと思われる。あえて言うならば、安易な改善策を提起するよりは、最悪の事態を回避するための認識を持つことのほうが重要である、と思うのである。¹

第二に、「風土」や「風潮」という非限定的な用語を用いる際には、十分な警戒心が必要である。風土・風潮といった用語で説明すれば、すべてを理解できたかのように思い込んで、すべての問題を風土の問題に還元して、それを変えられないものとして諦観してしまい、その結果、論理的な対策も見つか

らないという危険な思考形式に陥るのである。したがって、このような曖昧な用語を用いるさいには、十分な警戒を要するのである。

第三に、そこで参考にしたいのは、近代日本民衆思想史の研究者である安丸良夫が提起した「通俗道徳」である。江戸末期から明治期をさす近代日本において形成された「通俗道徳」と現代の教育界における「道徳主義」とのあいだにいかなる連続性や関連性があるのか、あるいは、明らかに非連続と飛躍とが見られるのか、このことを厳密に検討する力量は筆者にはない。民衆史の成果にもとづく「通俗道徳」をそのままの形で教育界へ援用してはならないであろう。

ただ、「通俗道徳」なるものが、いかなる背景と論理を持って民衆の中に強く根づいたのか、根づいた結果、いかなる問題が流布してしまったのか、こういう問題を、一つの「範例」として学ぶことは、今日の教育現場を考察するための、一つの観点となると思われる。つまり、「通俗道徳」が根づいていく必然性を探りあて、誤った結果何が禍根として残されるか、を学ぶのであり、だれもが陥りやすい過ちとして学ぶのである。ここで分析された論理を駆使するならば、教育現場を批判的に検討するためにも観点が得られる、と思うのである。

ところで、思想史、とくに近代民衆史を学ぶとは、どういうことなのか。厳格な学び方としては、厳密な実証性をもとに、近代の民衆の歴史と現代の大衆の実態の関連を探りあてることであろう。また、いわゆる「歴史から学ぶ」といわれる際の学び方として、現在の問題を根本的に考えるための発想法を得るために、思想史を学ぶという態度もありえると思うのである。このような活用方法は歴史学の学問的成果が市民的教養になるということも意味すると考える。本論は、指導が「道徳主義」に陥らないためにこそ「通俗道徳」に学ぶという方法態度にたっているのであり、教育実践を省察するヒントを得ようとするものである。

1. 「通俗道徳」の観点からみた指導論の課題

安丸良夫の提起した「通俗道徳」論については、膨大な資料による実証性と多方面の研究による緻密な論理に裏打ちされている。それを、簡単に要約することは危険を伴うのであるが、安丸は自己自身のことばで次のようにまとめているので、この文章の引用から始めるのが適当であろう。「この議論の要点は、戦後日本の啓蒙主義的な時代思潮のなかでは前近代的とか封建的などとされて来た『通俗道徳』

(勤勉、儉約、孝行、正直などの民衆的な日常道徳)が、じつは民衆の自己規律と自己鍛錬の様式であり、こうした形態をとった自己規律・自己鍛錬を通じて膨大な人間のエネルギーが発揮され、それが近代化していく日本社会をその基底で支えたのだということにあります。」²さらに、それが「道徳」とう名称を与えられている以上、民衆の意識や行動を規定する論理を持っていることも、安丸は指摘しているのである。「『通俗道徳』は、その時代の多くの人びとの日常意識において納得されうる普遍性と価値性を持ち、生活上の諸現象を因果的に説明することのできる論理となっている。」³

以下、「通俗道徳」がいかにして民衆のなかに納得をもって形成され、民衆の生活習慣にどのような結果をもたらしたか、その結論のみ紹介する。

「通俗道徳」は江戸時代に形成され、明治期、近代化していこうとする日本社会における生活規範であった。そして、大部分の日本人は、こうした「通俗道徳」を自明のものとして生きており、この規制力から逃れることはきわめて困難であった。また、事実問題として、このような「通俗道徳」は、近代日本のさまざまな矛盾を処理する重要なメカニズムでもあった。たとえば、私が貧乏だとすれば、私が勤勉でないからだ、と先の通俗道徳は教えるのである。もちろん、勤勉でないことと貧乏であることが、直接の因果関係にあるわけでもないし、一方的な規定関係にあるわけでもない。それは、ある種の「幻想」である。しかし、この幻想の虚偽性を見抜くことは、同時代の中では極度に困難であった。その理由は、以下のような事実のうちにある、と説明されている。⁴

「富や幸福をえた人間が道徳的に弁護されており、貧乏で不幸な人間は、富や幸福から疎外されるとともに、その事実によって道徳からも疎外されているのだ、と判定されてしまう。こうして、成功者たちは、道徳と経済の、そしてまたあらゆる人間的領域における優越者となり、敗北(者・引用者)たちは、反対に、富や幸福において敗北するとともに道徳においても敗北してしまう。そして、成功しようとするれば通俗道徳のワナにかかって支配秩序を安定化させることになってしまう。」⁵(強調は原文)

富において敗北したものは、道徳においても敗北したかのような幻想を抱いてしまう、という指摘が重要であるのだが、その理由は、以下の点にある。

「こうした通俗道徳には、たくさんの人々の真摯な自己鍛錬の努力がこめられていたこと、こうした自己鍛錬によってある程度の経済的社会的地位を確保しようということが、この通俗道徳に容易に反駁

しえない正当性をあたえていた。道徳的な優者が経済的社会的優越者でもある、という表象がつくられた。この表象は一つの虚偽意識であることはいまでもないが…道義的に敗北させるということが、イデオロギー闘争においてはもっとも有効なのだ。…“自己責任”の論理が、広汎な人々の批判の目をとどしてしまった。」⁶

道徳的に敗北していないことを証明することと富・幸福を求めることとは、ほとんど同義となる。その結果、人はいっそうの自己鍛錬へと向かわねばならなくなる。それが「支配秩序を安定化させる」ことにつながるのである。これを称して、安丸は「日本の思想の構造の巧妙なカラクリの原基形態が露呈している」と言うのである。

農村が荒廃した原因としては、封建権力と商業高利貸資本の苛烈な収奪があったことも挙げられる。飢饉も農村を荒廃させる直接の原因ではあったが、間接的には商業高利貸資本の関与によってその被害が拡大されているのである。飢饉のさいには、商業高利貸資本による穀物の買い占めやそれに伴う騰貴による莫大な収奪のチャンスでもあったため、あらたな収奪と階級対立の激化をもたらしたのであった。⁷ よって、農村荒廃の原因を民衆の生活態度に求めるということは、イデオロギー的虚飾である。しかし、こうした実践道徳を身につけなければ村や家が没落してしまうということも、また事実だったのである。そして、この実践道徳によってある程度の成功を収めた人々がいたことも、また事実なのである。たとえば二宮尊徳の教えに見られるように、現在の貧困から脱するためには、何よりもまず生活態度を変革して、禁欲的生活態度を樹立しなければならない、と主張されるのである。⁸

「通俗道徳」が現実的な支配力を持ちえたのは、安丸の研究によれば、明治期、村人の生活規律の変革と農業生産力の増強とを結びつけることに成功した「模範村」が存在したからであり、その背後には「心」の哲学、とくに石門心学の影響があったためである。模範的となる村が、少数ではあってもたしかに存在することが天下に示されるなら、それは少なからず説得力を持ちえたであろう。「模範村の秩序原理は、強力な普遍性をもった虚偽意識（イデオロギー）となった。天皇制国家主義は、そうした秩序原理を吸いあげて編成構築されたものであるがゆえに、広汎な民衆にとって、容易には反論しがたい正統性のこめられたものだった。」⁹ 成功者と「通俗道徳」とが結びつけられて称揚されることで、そこに容易には反論できない「正統性」が付与された。この正統性ゆえに、それが虚偽意識であったとしても、富を蓄

積できない人々は道徳的に敗北したと感じてしまうのである。

かくして、以下のような事態が長く続くことになるのである。「通俗道徳的自己規律は、人々の全人間的な努力を、支配体制を下から安定化する形態へと誘導していく導管であり、くり返して再生産される社会体制の保守的な基盤（幕藩制においても、近代天皇制国家においても）であった。」¹⁰

また、「心」が実在し、それが無限の可能性を持っていると信じることで、人間の幸不幸は人間の主体的努力によるものだという考え方が確定する。「主体的な努力を重んずる生活態度がくり返して宣伝されてゆくと、努力そのものが自己目的化」していくのである。「『心』が究極の実在であり価値であるとするなら、そうした『心』を実現した人間こそが究極的に価値ある人間であり権威である」ということになる。¹¹ 心を変え・高める無限の努力が要請されることはあっても、心をとりにくく客観的現実に対して目を開く可能性は閉ざされている。それとともに、心を実現した人が価値であり権威であるとの正統性が普及するならば、そうでない人間は道徳的に敗北したとみなされるのである。ここに至って、虚偽意識（イデオロギー）が現実的な力を持って民衆を支配することになる。

こういう「通俗道徳」の虚偽性を多くの国民がみぬけなかったのは、一方でこうした通俗道徳がくりかえし教育・宣伝され、これを疑い、批判する者に対しては、きびしい制裁が加えられた、という事実によるであろう。¹² しかし、他方では、こういう徳目には、民衆の自己解放の努力がこめられていたからでもある。一面では権力からの強制という契機をともないながら、他面では民衆の自己形成・自己鍛錬という要求にそったものだったのである。¹³

この自己形成・自己鍛錬という要求は、じつは、家・家族の安定や存続を願う人々のエゴイズムと結びついているものでもあった。「国家は、民衆のエゴイズムをふまえて公的な価値観をつくりあげているのだから、批判者たちは容易に社会的な異端者だとされ、それゆえに暴力装置による抑圧も当然のことだとされてしまう。」¹⁴ 事柄を単純化していえば、抑圧される側の欲求が巧妙にすくいあげられているからこそ、抑圧する側の論理が貫徹される、ということもできるのである。

結局のところ、「通俗道徳」とは、民衆の膨大なエネルギーを動員するための強大で精緻な装置であるとともに、無限の努力を自己目的化させ、すべての責任を自己に負わせる忍従の哲学ともなったのである。¹⁵

以上、引用にたよる叙述となったが、筆者が主張したかった意図は以下の点にある。それは、「道徳主義」的指導、あるいは指導における「道徳主義」という、定義するには曖昧でありながら、現実にはなんらかの影響を持っていると感じられるような現象を、論理的に解明したかったからである。心性とか精神構造とか、情緒的な説明で終わらせてはならない問題を、具体的に分析する論理を獲得したかったからである。思想史を学ぶことで、現在の問題を直接に解決するような処方箋が得られるわけではないだろう。しかし、教育実践を分析したり、教育技術を指針化する際、人々の意識と行動とを関連させてとらえる思想史的観点をもたないと、現実をつき動かす力を持つことができないと思うのである。¹⁶

時代状況を捨象しておいて形式論理的にみれば、教師の指導における「通俗道徳」性を見出すことは容易である。たとえば、子どもを指導する場合、「心の持ちようで人生は変えられる」というあやういメッセージを伝えているわけである。あるいは「通俗道徳」的な成功者がある種の理想人として描いて、そこに近づくように指導しているわけである。通俗的であってもそれが「道徳」と呼ばれる以上、それが普遍性や正統性をもつとするならば、そこに安住することは実践の安全を保障することになる。この前提を疑うことをあえてすることをしないなら、実践的安住と職業的保身とが得られるわけである。

2. 自己責任と疚しさの癒着と実践におけるリアリズムの欠如

先に「自己責任」という述語が用いられている「通俗道徳」に関する安丸の文章を引用したが、この文章が書かれたのは、1974年のことである。しかし、ここで使用されている「自己責任」ということで説明された事情は、2008年の精神状況の一部を言いあてている、とさえいえる。たしかに、近代日本の民衆史における自己責任と新自由主義の労働現場における自己責任では、その意味内容も異なっている。しかし、抵抗や批判のエネルギーが殺がれていく仕組みについては、関連させて考えることも可能である。

たとえば、現代の労働状況の悪化とは、非正規雇用の拡大とか低賃金・長時間労働の進行、といった客観的事態を指すのであり、労働者を抑圧する客観的要因が存在するのである。逆にいえば、自分の生活態度や勤務態度に落ち度があるから、雇用が不安定となり、賃金が下がるのでは、決してない。それ

にもかかわらず、「通俗道徳」を面と向かって批判し、労働条件をこそ問題にするという態度がためらわれるのはなぜか。

入江公康は、能力主義や自己責任のイデオロギーを批判するために、ニセモノとしての・演じられた・疚しさとしての「自立」を指摘している。

「多くの人間が、自立しているか／いないかということに〈負い目〉を抱かされている。これの背後には、端的に自分の力への不信があるのであって、それと裏腹に〈疚しさ〉が、〈引け目〉が忍び込み、〈能力主義〉がそこにつけ込んでくる。能力—それは彼ら／彼女らに〈疚しさ〉を感じさせ、依存してはいけないという、この社会における“厳格な”不文律によって裏書されているのだ。／依存するな、というこの道徳律は、このワタシに迷惑をかけるな、という恫喝を内蔵している。…だからこそ、人は、“能力がなくはない”ことの弁解をし続けなければならなくなっている、…」そして、人は自分には能力が「ないのではない」ということを演じ続けねばならなくなってしまう。「そして、演技は本質と入れ替わり、能動性を獲得する。」¹⁷

きびしい現状から脱しようとする時、ともかくが んばるしかないという勤勉や報われるかどうかかわからない努力へと向かい、人は「通俗道徳」のワナにはまるのである。それは、低位の状態に甘んじているということが、道徳的に敗北しているという虚偽意識に囚われているからである。自分には能力が不足しているのではないか、努力が足りないのではないか、という疚しさ・後ろめたさ・負い目から、人は批判の声を上げることを自重するのである。その結果、経済的「成功者」を批判することを鈍らせてしまう。そして、「通俗道徳」は生きのびるのである。逆に言えば、「通俗道徳」にしがみつくと、最低限、自分は敗北者ではないという自負、自分は善人であるという自負をもつことができるのではないか。それが、悲しい自負であると知りつつも、である。

さらに悲しいことには、能力が「ないのではない」ことを示すためには、能動的に競争にのっていく道を選択させられるのである。したがって、「依存することを必要以上に恐れることもなく、国家に要求することを憚ってはならない」のであり、これ以上ニセモノの「自立」に努める必要もない。これ以上「自立」を求めることは、国家に従属することに他ならないのである。¹⁸

つまり、「疚しさ」が生じる必然性を了解することで、疚しさに怯えなくても済むようになるのである。それは同時に、「通俗道徳」を堂々と批判してもよいのだ、という共通認識を獲得することにつながる。

「通俗道徳」にしがみつくと悲劇をもたらすのだ、というリアリズムを獲得できるのである。逆にいえば、自分だけは「通俗道徳」のワナにははまらないだろう、と無関係な態度をとるのは軽率であり傲慢である。また、「通俗道徳」に囚われた人をリアリズムに欠けていると非難しても、逆に感情的に反発をうけてしまうだろう。「通俗道徳」は長年にわたって日本人の精神の中に根づいているわけであるから、「通俗道徳」性を指摘された人は自分の生活信条を否定してしまうような不快感をもつかもされないのである。道徳主義を理屈の上で批判しても、それは容易には消滅することはない。それは、民衆史や思想史が教える真実である。

道徳主義と表裏一体をなすところのリアリズムの欠如は、今日においても顕著である。姜尚中は、今日の政治状況を分析しながら、「リアリズムなきスローガンに動かされる大衆」に言及している。つまり、大衆に訴え、彼らを動かすのは、『国家の品格』や『国家の大義』あるいは『美醜の感覚』や『美しい国』など、何と茫漠とした大味のスローガンではないでしょうか。そこには、具体的な政治状況に対応する具体的な知恵や方策は何も語られていません。それは、政治的リアリズムの欠如の裏返しに他ならないのです。…/政治的リアリズムがやせ細る一方、感性的な実感や情緒的な美辞麗句が肥大化しつつあるからです。』¹⁹

大衆を教育関係者と読み替えても、上記の指摘は十分に納得できるだろう。「感性的な実感や情緒的な美辞麗句」の問題性を批判することができないゆえに、指導における精神主義や道徳主義を許してしまうのである。それは、教員文化や日本の精神文化全体を覆っているかのようである。日本の「精神文化」といった、それこそ茫漠とした用語ですべてを理解したかのように思い込むことも、当然危険である。しかし、あえて「教員の精神文化」をいう対象を設定して、そのなかに歴史的社会的経緯を経て深く浸透してしまった「リアリズムの欠如」という現状を正しく見すえることから出発しないと、教師の指導方法一つとってみても、その問題点を分析することはできないように思われるのである。ここでも筆者の叙述は、冒頭で述べた問題関心へと還ってゆくのである。

「豊かな人間性」「確かな学力」「思いやりのある心」「みずから考え行動する子ども」など、当たり前のスローガンをうちあげて、その内実を厳密に規定してこなかったのは、教育界の悪弊である。研究会の目標・テーマを思いだしてみれば、このことは明瞭である。教師は当たり前の目標を語っても、それが当

たり前のスローガンであるがゆえにそれは批判できないので、目標を立てた教師の動機だけは正しいことになる。その結果、子どもの悩みや失敗をリアルに分析・検討する方法をもちえなかったとしても、その結果の責任は問われない。あつい動機があったことで、結果は免責されてしまうからである。先のような教育目標は、県の目標、学校の目標、学級の目標というように、上位のものから規定されてくる。現場で実践の構想を文書化するとき、ことば上の整合性だけを保つことに汲々としている感すらある。この作業が日常化することで、教育実践は観念化して、教育現場は多忙化させられて、膨大な徒勞が生じる。その結果、学校からゆとりが消失し、教師のなかの寛容の態度が損なわれてゆく。希望ではなく不安が仕事の原動力となると、教師の心身は疲弊して、攻撃的・暴力的な行為の一步前に立つことになる。このような不幸な例を想像するのはさほど困難ではない。

このたび、あらためて「通俗道徳」という観点でもって、教育実践を論じようとしたのは、実践のリアリズムや合意の欠落したところでは、ある種「暴力的・抑圧的」とでもいわざるを得ないような帰結がもたらされることを自覚しておきたかったからである。道徳的説教や観念的心がけが蔓延する教室で、教師も子どもも、ともに傷つけ合うような不幸な事態が生じたとしても、「通俗道徳」に由来するその動機自体は「よいこと」とみなされてきたからである。自分だけの幸福を手に入れることができると信じたがために、「通俗道徳」の罠にはまって自らを縛ってきた人々の歴史と論理を認識しておきかたかったからである。ここでいう人々とは、民衆史に登場した人々であり、日本の教師も念頭においている。

「通俗道徳」の限界を自覚的に意識することで、自分の教育方法のリアリズムを問い直す契機を持つことができるのである。「あたりまえ」「常識」をそのままに語らない、という自己規律を持つことを、いま、われわれは考えてもよいのかもしれない。²⁰

註

- 1 丸山眞男は、「日本の軍隊」をめぐる対談のなかで、以下のように述べている。「いまの教育の仕方をみてみますと、だいたいからといってファシズム的な本を読ませないで、デモクラシーを読ませる。デモクラシーが教科書なんです。ファシズム的な本を使わずして、そして、そいつを批判してゆくのではない。それでは、ファシズムは克服されない。」(飯塚浩二『日本の軍隊』岩波書店、2003年。初版は1950年、188ページ)

たとえば、「自発的服従」とは、軍隊「教育」において

も、企業「教育」においても、最重要事項である。したがって、「自発的服従」の論理と心理は、学校教育においても教師の職業生活や精神構造になんらかの影を落としていると推測・類推せざるをえない。よって、子どもへの指導のなかにも、このメカニズムが忍び込んでいないかどうか、点検する必要がある。この点検によって、教師の実践が過ちに陥ることを防ぐのである。ここでいう「点検」とは、第一に子どもの「参加と批判」を保障して、その力を教師自らの手で育てること、第二に実践を共同で点検し合うということである。ここで括弧つきの「教育」と記したのは、企業において、とりわけ軍隊においては、本来は「教化」と呼ぶことがふさわしいからである。(拙論「指導における『合意』的側面に関する一考察」『熊本大学教育学部紀要、第56号、人文科学』2007年、でやや詳しく論じた。)

- 2 安丸良夫『文明化の経験』岩波書店、2007年、410ページ。
- 3 同上書、12ページ。
- 4 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』、平凡社、1999年、(初版は1974年) 12～13ページ。
- 5 同上書、16ページ。
- 6 同上書、83～84ページ。
- 7 安丸良夫『日本ナショナリズム前夜』洋泉社、2007年、(初版は1977年) 171ページ。
- 8 『日本の近代化と民衆思想』、36～37ページ。
- 9 『日本ナショナリズム前夜』、176ページ。
- 10 同上書、187ページ。
- 11 同上書、189ページ。
- 12 通俗道徳的ともいえる「規範を疑う」ことが許されなかった事例をきちんと認識しておくことが重要であろう。

伊丹万作は、戦争中、ゲートルを巻いたり戦闘帽をかぶらないと外出できなかったことを紹介し、「隣組」による相互監視の実情とそれが苛烈な社会的制裁となっていたこと、について述べている。「少なくとも戦争の期間をつうじて、だれが一番直接に、そして連続的に我々を圧迫しつづけたか、苦しめつづけたかということを考えるとき、だれの記憶にも直ぐ蘇ってくるのは、直ぐ近所の小商人の顔であり、隣組長や町会長の顔であり、あるいは郊外の百姓の顔であり、あるいは区役所や郵便局や交通機関や配給機関などの小役人や雇員や労働者であり、あるいは学校の先生であり、といったように、我々が日常な生活を営むうえにおいていやでも接触しなければならない、あらゆる身近な人々であったということはいったい何を意味するのであろうか。」(佐高信・魚住昭『だまされることの責任』高文研、2004年、10ページ。引用は伊丹万作「戦争責任者の問題」)

佐藤忠男も、「忠誠競争と相互監視」が癒着する精神について述べている。「それは、他人の愛国心、忠誠心を覗き見し、監視するということに病的なまでの喜びを感じている人たちがいたということです。」隣人の間に存在する「暗黙の了解」に反対してはならないことは「掟」であった。掟であるということは、ルールがない、際限がないということの意味し、とめどなく迫害が進行

することになる。(『草の根軍国主義』平凡社、2007年、28および135ページ)

- 13 『日本の近代化と民衆思想』、18、38ページ。
 - 14 『日本ナショナリズム前夜』、261ページ。
 - 15 本論では、「通俗道徳」の否定的帰結に焦点化して論じた。しかし、歴史の現実には、それほど単純ではない。「通俗道徳」を苛烈なほどに実践しても、生活が改善されない時、それは、民衆蜂起につながるのである。一揆の指導者は、すべて通俗道徳の忠実な実践者である。道徳的自己規律の重みに全人間的な重みをかけて、それを批判的行為に転化させるのである。(『日本ナショナリズム前夜』195ページ以下を参照。)
- 色川大吉は、安丸の論に触れつつ、通俗道徳の二つの方向性として、解放への回路と内縛の論理について言及している。つまり、通俗道徳の徹底的な実践者でだけが、反道徳的な高利貸や役人に対して怒りを示すことができるのである。通俗道徳を実践できる自分たちは正義で、相手側は不正義である。よって、相手側の倫理性をつくることができるのである。「単なる内的規律というレベルから、対立者を打倒する外的志向性を持った思想に転換する」のである。このような段階に至ることができないならば、「通俗道徳の建て前が逆に重圧になって、ただ従順に勤勉に働け、節約しろという徳目実践の要求となり、民衆を解放するのではなく民衆を内側に萎縮させるような逆作用に働いてくる。こういう時は、もうどうにもならない内的な呪縛の歴史が始まる」のである。(『色川大吉著作集 2 近代の思想』筑摩書房、1995年、455～460ページ。引用は「民衆蜂起と共同体」(1975年)より。)

- 16 安丸は、通俗道徳を基軸として民衆思想史を読み解くことで得られる射程はかなり広いものであることを示唆している。たとえば、以下のような指摘である。

「近代日本の支配イデオロギーを天皇制国家主義とよぶとすれば、それは、一方では文明開化＝欧化の論理を、他方では通俗道徳型の民衆思想を、それぞれそのもっとも重要なある本質的部分を骨抜きにしながら、天皇制絶対主義のもとに包摂したものだ。」(『日本ナショナリズム前夜』、226ページ)そして、文明開化＝近代化の歴史的帰結として「高度経済成長」の問題点をみるのである。「通俗道徳は、…民衆が家を単位としたその生活を維持し発展させてゆくさいの自己規律の原理であり、その本質は民衆の家エゴイズムであった。」(261ページ)要するに、民衆のエゴイズムにもとづくがゆえに、国家に動員され包摂される契機を内在させているわけである。国家のタテマエと民衆のエゴイズムが結びつくのである。「ナショナリズムがナショナリズムたりうる本質的な契機は、それが一方では大多数の国民の利害関心のなかにふかく根をおろしながら、他方では、しかもその利害関心を擬似普遍的な価値へと昇華して、多数の国民の能動的な献身を獲得することである。」(284ページ)大衆の側からいえば、「だまされた」といって済ますわけにはいかないのである。だまされるには、巧妙な仕掛けが存在しているのであり、さらに言えば、だまされる

側からみても、利益があるがゆえにそこに能動的に参画してしまうのである。

- 17 入江公康『眠られぬ労働者たち』青土社、2008年、167ページ。
- 18 同上書、168ページ。
- 19 姜尚中『愛国の作法』朝日新聞社、2006年、142ページ。「愛国心」という曖昧なことばが流行する背後にあるものを分析的にとらえようとする作業において、リアリズムの問題に言及しているのである。
- 20 「あたりまえ」であるがゆえに危険な影響力を持つ用語の典型として「人間力」を挙げることができる。「人間」といったような、すべてを言い表すような用語を安易に用いることは危険なのであり、さらに言えば、あたりまえのことを、熱心に叫ぶことも危険なのである。それは、「人間力」という用語で、国民・大衆・子どもに、何が要求されるのか、を分析するならば、おのずと明らかになる。

今日、「人間力」ということばが、就職活動でも企業説明会でも教育政策でも普及しつつある。中央教育審議会の「生きる力」と経済団体連合会の「創造的人材」とが符合し、人間力戦略会議の「人間力」(2003、4)となって氾濫する。ちなみに、「生きる力」の中身は、確かな学力と豊かな人間性と健康・体力である。要するに、人間として「すべて」のことが要求されているのだ。

そもそも、人間力の内実を厳密かつ詳細に規定しようとすること自体が、こっけいですらある。それを無理やり規定しようとする、一般的な学力に加えて、問題解決力や戦略的思考、「明るさ」や「まじめさ」や「協調性」といった生活態度、秀でた個性を発揮しようとする意欲など、人格まるごとの評価がまちかまえている。ちなみに、今与えられている以上の仕事に自発的にとりくむ「能力」、私生活をかえりみず残業に耐えられる「能力」、などは、戦後一貫して企業に浸透していた「日本型能力主義」の系譜に属している。このような能力を評価の基準にする「人事考課」は、今日「成果主義・評価」の時代にひきつがれている。(熊沢誠『若者が働くとき』ミネルヴァ書房、2006年、138ページ以下を参照)

こういう目標はあいまいであるがゆえに達成目標もあいまいにされ、無限の努力と完璧な成果が要求されて

くる。「改革」が至上命題となると、高い数値目標を自己申告せざるをえない雰囲気においこまれる。それが達成できないと、「道徳的に敗北」したような気にさせられる。これを助長するのが自己責任のイデオロギーである。同様のことは、「親力」にもあてはまる。子どもと一緒に食事をしていない・読書をしていない・あいさつをしていないから、わが子の成績も上がらない、と言われれば、なんらかの「疚しさ・うしろめたさ」を感じてしまう。子どもの学力は親の自己責任であるかのような錯覚に陥るかもしれない。

本田由紀によれば、この人間力が「ハイパー・メリトクラシー」という概念で説明されている。「〇〇力」の氾濫と「ポスト近代型」学力と「ハイパー・メリトクラシー(超・業績主義)」とが関連づけて説明されている。「ハイパー・メリトクラシーとは、非認知的で非標準的な、感情操作能力とでも呼ぶべきもの(いわゆる「人間力」)が、個人の評価や地位配分の基準として重要化した社会状態を意味している。」(本田由紀『軋む社会』双風社、53ページ。)

企業面接で最重要視されるのが「コミュニケーション力」であるとも言われているが、それは「ポストフォードイズム」における労働の特質からも説明できる。つまり、現在の労働においては「非物質的労働」や「感情労働」が支配的な力を持ちつつある。労働が工場やオフィスをこえて広がっていき、労働者の生の全般を覆うようになる。「そこでは、コミュニケーション能力、対話能力、創造する力など、人々が生活において持っていた力が資本に包摂されてしまうのです。労働者の解放への欲望が横領され、感情やコミュニケーションまでをも対象とした搾取へと変換されるということです。」(入江公康「アントニオ・ネグリ」『POSSE』創刊号、NPO法人POSSE発行、2008年、122ページ)

「人間力」を疑うことで、見えてくる世界もある。あいまいなことばでは状況の背後のあるメカニズムは見えてこない。ことばを適切に使うことで状況を正しく規定していく力が求められている。たとえば、「虐待」ということばを使うことで、弱者・被害者の側から「暴力」を規定しなおすことができるように、である。