

天野貞祐の規範意識

森川 多聞

はじめに

天野貞祐（一八八四—一九八〇）は一五年戦争前から戦後にかけての教育者、哲学者として知られている。終戦直後まで、教授職、校長職等を歴任し、戦後改革期には文相として、教育改革の一翼を担った人物である。

これまで天野を論じる場合、戦後の教育改革における事績を中心に考察されてきた。特に「国民実践要領」制定にまつわる発言をなしたことによって、道徳教育問題や「逆コース」という戦後政治史に関わる議論の中で注目されてきた。天野は、当時の保守的な政治体制に迎合し、「天皇

制」回帰に対する批判的風潮を顧みない主張をする人物として捉えられてきたのである¹⁾。

これは、これまでの先行研究が、天野を「天皇制」等の議論において旧来の「天皇制」を維持しようとする保守的な考えを持った人々、いわゆる「オールドリベラリスト」²⁾あるいは「大正教養派」³⁾といった言葉で表象された一群の人々の思想的傾向と、軌を一にした人物として捉えてきたことを意味する。この視点は、天野をそれらの用語に付随する画一的な評価のうちに取り込んできた。それは「オールドリベラリスト」や「大正教養派」のもつ、観念的な「個人」に立脚する自由主義的傾向や、キリスト教に影響を受けた人道主義といったイメージであった。そのイメー

ジの中で、天野の「国民実践要領」等にあらわれる規範意識も評価されてきたのである。

しかし近年、そのイメージから離れた視点で研究がなされている。^⑤この視点に立つ研究は、観念的で「社会科学」関心がないために、現実の社会問題に対して積極的役割を果たすことが出来ないという、従来の「大正教養派的イメージ」に対して、天野が義務教育国庫負担法（一九五二年施行）や教員給与問題、給食問題といった教育現場に直結する実務的な問題に取り組み、当時の文教政策において積極的な評価を得ていたことに着目したものである。これは、当時の左傾化した政治的状况によって見失われた、天野の道徳教育問題に対する提言のもつ中道的な価値を、当時の政治的思想状況から切り離したところで、再評価したものである。戦後教育改革期の内実を明らかにすることによって、近年の道徳教育問題をより客観的に理解するための基礎知識を与えるものとして、重要な成果といえる。一方、これらの研究に欠けている点を指摘することも可能である。それは、道徳教育論に現れた天野の価値意識が中心となり、天野の思想全体の中でその意識が、如何に位置づけられるのか、と云う点で天野の哲学的思索や史的研究を十分に踏まえたものとは言い難いことにある。

これまで天野に言及する研究において、「オールドリベ

ラリスト」や大正期の「教養主義」「人格主義」という言葉で、天野の思想的傾向を論述しようとする傾向が見られたのは、他の「オールドリベラリスト」や「教養主義」の代表的思想家と天野との間に経歴上の共通点があったからである。それは、日露戦争以後から、一九二〇年代以前のマルキシズムが青年の主導的思想として働きかけるようになるまでの間に、旧制第一高等学校（以下、一高と略す）において思想形成をした世代という点である。この共通点のみで、「オールドリベラリスト」や、「教養主義」「人格主義」あるいは「個人主義」^⑥との思想的親近性を指摘するにとどまり、その思想自体に焦点を当てる研究はほとんどなかった。「オールドリベラリスト」や大正期の「教養主義」「人格主義」というタームで括られる思想的傾向を示す人々の特色となる事項、ケーベル（一八四八—一九二三）や夏目漱石（一八六七—一九一六）といった人物との関係による哲学、文学青年的な傾向、あるいは新渡戸稲造（一八六二—一九三三）や内村鑑三（一八六一—一九三〇）といった人物との関係によって形成されるキリスト教的傾向を、天野の経歴に強く見ることができないことも、見逃されてきた一つの理由である。しかしこのことが逆に、天野の評価を安易に「オールドリベラリスト」や「教養主義」という思想的傾向によって規定してしまっただと考えられる。天野

自身が自ら「内村山脈」の一員と言及していたことも原因であろうが、大正期を論述する思想史的な枠組みの中で、議論を組み立てるのに極めて容易な方法に寄り添って、天野は論じられてきたのである。

また、天野における哲学者としての功績も、先行研究のトピックとして重視されてきたとは言い難い。天野の思想形成期以降の、哲学の学術的展開は、明治後半から大正期にかけてドイツと同時代的に受容された新カント学派の認識論や、ベルグソンの生の哲学、ハイデガールの現象学の内容、また西田に代表される日本型観念論の大成などがあげられる。しかし、天野の学術的関心は、ほぼ一貫してカントにあり、主要な著作もカントの『プロレゴメナ』『純粹理性批判』の翻訳やカント哲学の形而上学的考察を中心としたものであった。このことによって、日本の哲学史上においても注目されてこなかった存在といえる。

以上、天野の個別研究史を雑観した上で、本論が目論むところは、天野の個別研究のアウトラインを再構成することである。具体的には、天野のキリスト教的「信仰」の内実及び、天野の「国家」や「個人」といった諸価値相互の関係を秩序立てる規範意識を、同時代的な文脈の中で検証する。このことよって、これまで「オールドリベラリスム」「大正教養派」という言葉で隠されていた戦後教育改革

革期における保守思想の一端を明らかにするとともに、「教養主義」「人格主義」あるいは「個人主義」という言葉によって一括りにされてきた明治後半から大正期にかけての思想の展開を、より詳細に把握するための基礎研究になるだろう。

1、旧制第一高等学校卒業まで

——内村鑑三とキリスト教

天野は一八八四年、神奈川県津久井郡鳥屋（現在の相模原市）に、政治家の父藤三の四男として生まれた。医者にさせようと考えた父の意向で、一八九七年に独逸学協会中学に入学している。本人の回想によれば、学業をおろそかにしたまま、野球に熱中していた学生であったようである。四年次の時、野球の怪我とそれに続くチフスのため、実家での療養を余儀なくされる。天野は、回復したものの、同時にチフスを患った母を亡くし、失意の中、中学を退学してしまう。そして実家での療養生活に出会ったのが、内村の著作、わけても『後世への最大遺物』であった。

わたしは先生の著作を熟読して希望を見出した。これなら自分にもできるといふ勇気がわいてきた。「勇ましい高尚な生涯」を真つしぐらに目ざして生活しよう」と決心した。従って、自分の生涯の目標は、この世に

輝くことではなくして神と人とに仕えることである。未熟なわたしは、一種の精神革命を体験した。(中略) 昔日の怠惰は、一変して非常な勉強家になると同時に、将来は教育者となつて、いままでの自分の様な怠惰の過誤に陥る者のないように努力しよう、神と人に仕える教育者こそ、自分の使命でなければならぬと、ここに志を立てたのである。¹⁰⁾

内村の著作を読むことによつて天野は、自発的に医者から教育者の道へと進路を変更することとなつた。独逸学協会中学に再入学した天野は、一九〇六年に一高文科に入学している。¹¹⁾ 天野の入学は、新渡戸稲造の校長赴任と重なり、いわゆる「人格主義」「修養主義」が前面に押し出されてくる時期と重なっている。¹²⁾

当時の一高の状態は、「個人主義」と「籠城主義(団体主義)」という文芸部と運動部の学内抗争、いわゆる「校風論争」が、収束しつゝあつた時期であり、新渡戸の後押しによつて「人格主義」「修養主義」と呼ばれる思想的雰囲気形成されてゆくことになる。新渡戸の着任以前から校風論争を主導した「個人主義」のグループである魚住影雄、阿部次郎、安倍能成らは夏目漱石やケーベルといった人物との交遊を広げてゆく。彼らの世代においては、当時一高教授であつた桑木巖翼(一八七四—一九四六)の読書会など

もあり彼らの哲学的、文学的探求心を促す環境も存在した。

一方で、魚住らのすぐ下の世代である鶴見祐輔や前田多門らは、新渡戸校長に個人的に接近し、さらにその新渡戸から内村鑑三を紹介されてキリスト教へ導かれることになる。

天野は、いわゆる「教養主義」「人格主義」の時代を象徴する学生達と異なり、以上にあげた主要な人物らと親密な人間関係を築いていたとはいえない。天野は内村の近親者が集まる日曜の聖書研究会に出席していたが、それはあくまで聴衆であり、内村の話聞き、天野が理解するという一方向の関係であつた。新渡戸を仲介にした学生達によつて内村を中心とした勉強会である「柏会」が成立するのは一九〇九年であり天野の高校在学期間とずれがある。この時期天野が特に近しかつた年長の人物は、友人の九鬼周造を仲介にして知遇を得たドイツ語教授岩元禎(二八六九—一九四二)であつた。岩元は、九鬼や、岩下壮一(二八八九—一九四〇)を始めとして多くの学生とも親密な関係を保持していた。しかし、岩元自身が著作を残していないこともあつて、岩元に関する研究はほとんど見あたらず、天野の思想形成を考察するための対象として捉えるには制約がある。また、天野の高校時代の課題は、九鬼周造が一高時代の天野を回顧して「キリスト教の信仰に生きていた」と述べていることからも、キリスト教にあつた。そこで、

天野における、内村およびキリスト教に対する関係について、いま少し立ち入った考察を試みたい。

キリスト教信仰は、個人の内面的改革を伴わずに手に入ることが不可能なものである。内村に近い学生であつても、個性的なキリスト教の信仰に裏打ちされた内村自身の思想と、彼らの求めた個人のあり方との齟齬のうちに、内村のキリスト教から、そして、内村自身から去つてゆく学生は多かつた。当時「白雨会」という聖書研究会に出席し、生涯を通して内村の無教会主義キリスト教徒であつた南原繁は、内村のキリスト教と当時の学生を評して以下のような発言を残している。

〔内村の〕信仰は、神に対する無限の信頼、自己の罪に自覚して主の救いを「ただ信ずる」の信仰である。

〔内村〕先生が人として克己修養の人でなかつたと同時に、その信仰は決して道德的修養の類型ではなかつた。

〔中略〕人は知識と思想を求めて柏木に来る。柏木は宗
教大学であるとは誰の云いなした皮肉の言か。(中略)

いわゆる背教者はこの群から続出したのである。¹⁵⁾

南原は、内村を通して「信仰」のありようを求めめるのではなく、具体的な「道德的修養の類型」として内村を憧憬し、訪れていた人びとを批判する。南原は、内村のキリスト教信仰が、「自己の罪に自覚して主の救いを」ただ信ず

る」という、個人の経験と自覚に基づくものであつたと理解していたからであつた。宗教は本質的に寛容性を持たない。そうであるから、内村のもとにいる以上、内村が具体的な倫理観を提示しなくとも、内村の「信仰」のありようを内村個人のものとして受け入れ、かつそのキリスト教に対する考えとキリスト者としての振る舞いを理解し、拒絶しないことが必要とされるのである。このことは、内村の人間性の排他的な一面として捉えるより、寧ろ内村の宗教者としての純粹さを示す一面として捉える方が妥当であることを示している。後に内村の無教会主義キリスト教の伝道者となつた塚本虎二(一八八五—一九七三)も、内村と「接近した人」で「一癖を有つほどの者」は、「悉く」内村から「分離」したと論じており、塚本自身も内村から袂を分かつていることから、内村の人間関係とは、その深淺を問わず、妥協を許さない純粹なものであつたことが窺える。

この内村の、個人に対する影響を考えると、その内容が千差万別であることは、寧ろ当然といつてよい。では、天野と内村の関係はどうであつたか。天野もまた、内村の聖書研究会に参加し、そして背教という形では無かつたけれども、当時において内村の思想自体を受け入れられなかつた一人であつた。

かようにわたしは先生の著作を熟読し、親しく先生の教えを受けたにかかわらず、キリストの救いという教説がよくつかめず、今日までキリスト教徒にはなれないでいる。しかし先生の教えによつて神を信じ、神と人とに仕えることに人生の意味を見るところという信念を持つに至った。宗教であるためには個人と神とを媒介者がなければならぬわけであるが、私の場合にはその媒介者が欠けているから、本来の意味に於いて宗教とは言えぬであろう。¹⁸⁾

ここで引用されている資料は七十四歳である一九五八年に書かれた回想であり、青年期当時の様子を忠実に伝えていたものかは疑問が残る。しかし、最晩年である一九七九年にカトリックに入信していることから、「信仰」における迷いは、終生変わらぬ課題であった。当時天野が、キリスト教徒として自己規定するほどの「信仰」を持たなかったとしても、神を「ただ信ずる」といういわば形而上的なものに対する絶対的な信頼を、欲しながらも了解できないという葛藤の中にいたことは間違いない。

そして、天野にとつて内村は、自身を信仰へと導くための「媒介者」とはなり得なかつたが、「信仰」の実在を証明する「宗教家」ではあつた。

〔内村は〕確かに多くの人間的欠点を持った人であつた

ろうと思う。然し先生ほど純粹に痛切に自己の罪を意識し、自己否定のために戦つた人は稀有であるといわねばならぬ。その深刻な自己否定を生み来たるものが、かえつて普通に先生の欠点といわれるものなのである。先生にあつては、かの欠点をまづこの聖なるものが生まれ、卓越した宗教家としての資格が用意されたといわなければならない。何が見当違いだといつて、先生のごとき天才的詩人的宗教家において円満なる性格を見出さんとすることがときにはないであろう。¹⁹⁾

天野が内村に見出したのは、絶対的存在に帰依し奉仕する「宗教者」の態度であり、その信仰自体ではなかつた。また、柏木から去つた人々のように「道德的修養の類型」を内村に見ていたわけでもない。内村ほどの人物を情熱的に一途さに引き込ませる「信仰」を天野は、求めていた。絶対的なものを希求するという本源的な渴望をもつていながら内村の信じるものを信じ切れない天野は、内村を否定したわけではなく、むしろ、その内村の自己の思想を体現し実践してゆく態度そのものに影響を受けたのである。

わたしが内村先生から学んだものは先生の哲学ではなくして哲学することだと言えないであろうか。宗教的定説ではなくして魂の宗教的活動そのものだとさえないであろうか。思想内容そのものについてはわたしも

一個の個性人として一々先生のそれに同ずることはできなかった。しかし先生の精神はわたしという人間の力量がゆるす限りそれを受け取り会得したつもりである。²⁰

天野は、「宗教的定説」そのものを信じたのではなく「宗教的定説を信じた人」によって「魂の宗教的活動」がなされるといふ行為を信頼し、その行為の形式に影響を受けたと言える。天野は、内村の「信仰」の内実とその態度を評価しつつ、その内面的な矛盾を認めている。しかしこのことが、天野から、「信仰」への憧憬を奪うことはなかった。それは内村を「道徳的修養の類型」ではなく、「自己の罪を意識し、自己否定のために戦った」一人の人間として理解していたからであろう。また、天野が聴衆として内村の講話を聞いていたことや、他の高校生より五年の年長であったという経験的な差も考えられる。天野は、前述の「柏会」の学生のように内村に対する全人格的な傾倒によって内村にぶつかってゆくのではなく、客観的な理解をするだけの距離を保ちながら、内村から人間としてのあり方を学んだのである。そして、内村の信仰自体は受け入れられなかった天野であったが、「宗教者」として内村の態度に対する評価は極めて高かった。内村の態度は、キリスト教や、あるいは絶対的なものに向き合う人間の態度

として、具体的な形で、強く天野を捉えたといえる。

以上見てきたように、天野は一高時代において、彼個人の体験を通じた形で、キリスト教に接近した。天野が内村から受けた影響とは、そのキリスト教信仰自体ではなく、「信仰」を体現するための真摯で実践的な人としてのあり方であった。天野の内村体験は、他の内村と直接的な影響関係にあった人物とは異なった方向でなされていたといえる。また、このことは京都帝国大学入学以降の天野の思想とも密接な関わり合いを持つ。この宗教的な超越的存在を求める心情の延長線上に、天野の哲学的思索は存在するのである。

2、カントの形而上学とフイヒテの知識学

教育者を目指すことになった天野は、岩元禎の勧めに従い、哲学科への進学を決め、一九〇九年、京都帝国大学哲学科に入学する。指導教官となったのは桑木巖翼であった。桑木は、天野の入学する二年前まで一高で教鞭をとっており、阿部次郎らと西洋文学の読書会を開くなど、新進の哲学者として既に著名な存在であった。天野は、高校在学中に哲学書といえるものはヒルティの『幸福論』や『眠れぬ夜のために』などしか読んでいなかったが、この桑木の存

在によって京都帝大進学を決めた。²¹⁾

天野は、桑木の指導のもと、卒業論文「カント物自体の問題」を書き上げ、一九二二年に大学院に進学する。この卒業論文は、当時主流であったカントの認識論を再検討することではなく、カントの「物自体」を主題として作成したものであった。このことは、天野が「私はもともと哲学の要求が形而上学的であるために〔桑木〕博士とは反対にカントの形而上学的解釈を試みた²²⁾」と論じているように、当時の天野の知的欲求の方向性を良く示している。

周知の如くカントは、人間の認識能力を詳細に検討しその限界を定め、神を基準としない道德の有り様を提示し、中世からの脱却を促した哲学者である。そのカントの「物自体」とは、現象の根底にあり、現象の根拠である一方、我々がそれ自体を認識することができないものと規定されるものである。当時の哲学研究はドイツ哲学を同時的に輸入しており、カント研究もドイツにおける新カント学派（特に西南学派）の展開、すなわちカントの認識論を基礎とした文化哲学、価値哲学が主流であった。桑木は『カントと現代の哲学』（一九一七）で、

カントが物自体を全然主観的に帰し得なかつたことは之を認めてもよい、然し其物自体は素朴实在論の立場から見た経験的实在である、而して之を又知識とする

場合には価値の概念の下に摂せられねばならない。此点から見ると我々の結論は、リールの如くカントの物自体を实在論に解しつつ、之をキンデルバンド等の如く価値に関係せしめて学の範囲に導くものに帰するようである。²³⁾

と論じ、カントの「物自体」を、リール (Alois Rieh) ヴィンデルバンド (Wilhelm Windelband) といった新カント学派の価値哲学のための、下位概念として受容していることが分かる。天野が、この学術的雰囲気の中において、あえて「物自体」の形而上学に注目したことは、彼個人の人生哲学としてカントを研究していたことを意味している。

これ以後、天野は処女論文「カント学徒としてのフィヒテ」（一九一四）を作成の上、一九一三年に京都をはなれ、念願の教育者として、旧制第七高等学校ドイツ語講師（翌年教授）として鹿児島へ赴任する。その後天野は、一九一九年に学習院教授をへて、一九二三年から一年間の洋行、そして一九二六年に京都帝大に助教として戻る間、『プロレゴメナ』（一九一四）、『純粹理性批判』（上巻一九二一、下巻一九三〇）の翻訳書刊行にも力を注ぐことになる。京都に戻ってからは、それまでのカント研究の成果を発表してゆく。「自由について」（一九三二）、『純粹理性批判の形而上学的性格』（一九三五）、「カント哲学の精神」（一九四〇）、

「人倫の形而上学序論」(一九四一)などがそれである。

天野は、『純粹理性批判の形而上学的性格』において、「物自体」またそれを規定することの意味を以下のように論じている。

先験的感性論、先験的分析論は、数学及び数学的自然科学の可能性を理解解明して科学的真理性に十分な根拠を与えると共に、その妥当範囲を現象界に制限した。現象という概念は必然的に物自体の概念を予想する。知識の不当なる要求を制限することによって信仰に場所が与えられたのである。(中略)現象に対応せねばならぬ或るものがここで理念において限定された内容を有するに至った。カントが理性概念を発見し、悟性概念と異なる本質を發展せしめたことは形而上学の更正に対する決定的業績と言わねばならぬ。

天野によればカントは、感性、悟性によって切り取られる現象の裏側に「物自体」という知識が及び得ないところに「信仰」あるいは神の存在を保留している。それは、人間の認識の及び得ない限界、形而上学の限界を示すと同時に、理性概念による「異なる本質」の可能性を示すこととなった。このカント理解自体は特殊な解釈とは言えないしかし、天野にとって「信仰」の対象を保留するという論理自体が大きな意味を持った。というのも、先に見たよう

に天野は「キリストの救いという教説」を理解できずいたという天野の根源的な問題は、形而上的な存在である神を「信仰」するだけの十分な根拠、「媒介者」を持ってなかったことにあったからである。そしてカント哲学には、この「信仰」を保留しながら、超越的存在のみが担保できる真善美といった普遍的な価値を、目指してゆく方法があった。いうなれば、カントの哲学は、天野個人にとって、普遍的な真善美といった価値を「信仰」するための「媒介者」としてなり得たといえる。天野にとってカント哲学は、絶対的なものへの確信を持ってないでいた宗教的煩悶を、解消させる理論であった。

しかし、このような、カントに特別な意義を与える態度が、一高時代の葛藤から直線的に与えられたわけではない。処女論文で「カント学徒としてのフイヒテ」を書いた当時では、カントの哲学を乗り越えるために「物自体」を「自己」の内側に取り込み、「自我」の哲学を展開したフイヒテを論じ、カントを乗り越えてゆくフイヒテの哲学を積極的に評価しているのである。

かくしてフイヒテは、実践理性上位の説を徹底し、一切実在の究意理由を以て不許不に存すとなしたのである。(中略)フイヒテによれば、不許不は我々の唯一の真実なる有であり、一切の可能的有であり、一切の可

能的真理である。道徳律は絶対的權威を有するも、しかもそれは我自らである、其れに従うことは己れ自らに従うことである。

斯くの如く、フィヒテは『我』の一元によって一切の経験を演繹した。(中略)カントに於ては超越界の奥深く隠れし絶対者を我れ自らの内に引き入れ、かくして、冷かなる理知の要求により多くの満足を与えると同時に、絶対者を慕い喘ぐ温かき情意の要求にもより多くの満足を与えることが出来た。(中略)カント哲学に対して為されたる総ゆる要求は「フィヒテの」知識学によつて満足なる要求を得て居るのである。²⁵⁾

「我」の一元によつてカントの「物自体」でさえ「我れ自らの内に引き入れる」知識学をカント哲学の發展形態として論じるこの論文は、カントからフィヒテの哲学的展開を積極的に評価しながら議論したものと理解される。「絶対者を慕い喘ぐ温かき情意の要求」はまさに当時の天野が求めていたものであったはずである。このような「信仰」の本源的な意味づけを求める態度は、天野だけのものではなかった。天野と同様に「信仰」の問題を念頭に置いた形でカントからフィヒテへと進んだ同時代の人物として、先にも挙げた南原繁がいる。ここでは、天野の哲学的思索をより鮮明にするために、南原の理解と比較しながら考えて

みたい。南原は「カントに於ける国際政治の理念」(二九二七)で、

カントは宗教を論ずることに依り、果たして意志の原理を超越し得たりや。又若し意志の自律を最後迄支持し得たりとすれば、其の謂う宗教は道徳と比較して何に於て本質的差異を認めらるであらうか。孰れにしてもカントの宗教論は道徳を基礎としてのみ成立するのであつて、これ彼の道徳論を深化せしめた所以であると同時に、其の宗教論に否み能わざる難点の存する所以であると思ふ。²⁶⁾

と論じ、カントが道徳を宗教の基礎として認めながら、その宗教の根幹である「神」を人間の認識では認知し得ないものとしたことによつて、道徳だけで如何に宗教が位置づけられるのが曖昧であることを指摘し、疑問を呈している。内村のキリスト教信仰に裏打ちされた南原にとつて、「神」への「信仰」こそが「道徳」を正しく導きだすものであるはずである。その南原にとつて、「自己」の内在的な働きに神の存在を認めるフィヒテの知識学は南原の「信仰」とも合致するものであった。

これまで絶対的自我たらしめる自我の無限の努力として考えられた自我の衝動に、現実在の目的が与えられ、絶対的実在としての神性が其の目的として置かれ

る。斯る最高實在の目的が考えられるに及んで、一切の道徳生活は之れに導かれ、自我の無限の道徳的努力も皆に永遠の課題に止まらずして、現実的意義と内容を獲得するのである。之れ実に自由なる自我に代りて神的絶対が中心となるに依りてである。(中略) カントが用心深く、単に「仮定」、而も吾らは其の可能性を認識する権能を有せざる所の仮定としておかれた所の神の實在性が、フイヒテに於ては知識学の前面に出て、正に其の全構造の中核とせられるのである。カントの哲学体系に於て基調をなすものは道徳であつたに對して、フイヒテ哲学のそれは明らかに宗教であると稱し得られる。

カントにおいて人間の理知的な営みの限界として現れる「神」の實在性が、「神」も含む「物自体」を「自我」に取り込んだフイヒテの知識学において「自我の衝動」の目的として理解される。南原にとってフイヒテの知識学は、人間の理性的活動に正統性を与え、単なる個人に止まる意識ではなく普遍性を担保する「現実的意義と内容を獲得した」社会結合の理論として理解されるのである。

一方天野は、結果的にカントの立場に留まることになる。このことは、「信仰」の内実はともあれ、帰依に逡巡していた天野と、「信仰」を手中にしていた南原との、思惟様

式の内容を左右する大きな転換点となっている。人間の理性的活動を「神」という絶対的な存在なしに認めない南原の思惟様式は、「神」に裏打ちされた普遍性を見いだし社会結合の契機を想定してゆく傾向を示してゆく。これに對して、「神」の存在を宗教的には一旦保留して人間の理性的活動のみを信じる天野の思惟様式は、社会結合を人間個人の問題として捉えてゆく傾向を示してゆくのである。

天野は一九一五年からの二〇年間の研究によつて、以上のような、自らの人生哲学の原理となる論理を見出したと考えられる。この後の天野の仕事は、すでに哲学理論を構成する要素としてカントを捉えている哲学界の風潮に對して、カント自体の哲学を再評価する作業であつた。

天野は、一九四〇年「カント哲学の精神」で、自身の哲学的探求の所信を宣言する。

カントの全体系に漲り溢れているものは人間性の尊敬である。しかしそれは同時に絶対者を神聖なものを、畏れることである。星の輝ける蒼穹を仰いで人間は有限性を痛感すると同時に、しかも自己の内に道徳律の声を聞く存在者としての人格の尊厳を自他において承認することである。この万人の知恵へ通ずる狭き門を解明することが私の課題である。カントを理会することはカントを超越することだと云われる。しかし私

は外からカントを批判しようとするのではなくしてカントの思想の内へ心を没し思いを潜め全体系の内に通う生命の脈搏を感じ、鼓動を聴きたく思うのである。²⁸⁾

ここに見出されるのは、フィヒテに見られた「絶対者」ではなく「仮定」の絶対者を畏れ、人間自体の尊厳を見出す思想である。天野は、人間個人の認識の限界を痛感し、個人の意識が及ばないもの、例えば「神」や「他者」、に対する畏れを持ち続けたのである。この人間自体に尊厳を見出す思想が、天野の根本的な思想的立場であった。

3、天野の規範意識——「道理」の内実

本節では天野の「カント哲学の精神」(二九四〇)を用いて、天野の規範意識を担う一連の論理をみてゆく。前節でも既に論じたが、カントの思想の特色は、「物自体」という現象把握能力を超えた存在を設定し、人間が認識できる範囲とできない範囲を区別したところにある。しかし、この「物自体」、あるいは「神」「道徳」などにあらわされる普遍的存在は絶対的価値が、カントにおいて無条件に認識できないものとして論理の外に立たされてきたわけではない。ここに、天野が現実社会において真理や倫理といった価値の存在を信じ提唱してゆくことのできた前提となる

論理がある。カントは人間の経験以前にそなわる先験的な認識能力として、感性、悟性、理性があると考え、そのうちの理性が「物自体」の世界、すなわち「神」や「道徳」という普遍的な価値が存在する「叡智界」とを結んでいると考えていた。ここでは天野のカント理解に依拠しつつ、天野が考究した形而上学的世界を確認してゆく。

形而下の「現象界」に対応する「叡智界」が如何に構成されていたか、まずはその中核である「神」観念から見てゆく。

道徳的世界は心としての個人格とその自由な行為と個人格相互の行為関係即ち社会と、更に社会を成立せしむる場所としての神(ゴット)となくては成立せず、また会得せられない。²⁹⁾

天野が「神」を「信仰」から切り離れた形で理解することが出来た論理をここに見ることが出来る。「神」は、社会を成立させる「場所」として理解されているのである。

その問題(叡智界の形式的原理)は諸実体が交互作用をなして世界という全体を構成するには如何なる原理によるかというにある。実体のかかる関連が成立するためには第一に諸実体はその存在理由を自己中に有するわけにはゆかぬ、これを有すれば実体は必然的非依存的となり交互作用は成立し能わぬからである。第二に

如何なる実体もあらゆる実体を連結する根拠となるわけにはゆかぬ、そうでないと物の関係は交互的でなくして一方的依存的となるからである。かくして世界は偶然の実体から成るゆえに原因をもたねばならぬ、しかもその結果は関連と統一とをなすが故に原因は単一でなければならぬ。この原因が即ち神である。神は交互性の根源である³⁰。

理想的な世界では、あらゆる実体は自己完結的に存在し得ず、かつ一方的でない連結はありえない。この実体同士を引き合わせ双方的な連関の原因をつきつめたところに「神」の存在がある。社会の「交互性」を成り立たせて、社会という「場所」を成立させるものが「神」であった。天野にとっての「神」は論理的な考証の上にある存在であった。そしてカントにおいて、理想的な世界を成立させる「神」観念を、現実の世界において顕現させるのは、個人の道徳的な態度を決定する「自由」の概念である。

真の自由は人が気分によって駆られるということにおいてではなくして、かえって最上のものの表象によって規定されていることにおいて成立する。この限定が確定であればあるほど人は自由なのである。もし人間が自然物や動物の如く外部の衝撃に対して全く受動的に対するものならば、道徳的悪行の責任は神において

存するであろう。しかし自己限定の能力を具えた知性的存在者の意志決定によって起こることは自覚的意欲であって、いずれの方向かへの自由決断という内的原理から生まれる。(中略) 行為の任意性はそれが内的原理から生ずる点に成立し、しかもこの原理が善の表象によって限定されている場合には行為のこの任意性は自由と名づけられる。そうしてこの法則に従うことが確定であればあるほど人は自由である³¹。

もし、人間が外部からの働きかけだけで受動的に動くのだとすれば、自立的な意志の力をもつ必要はなく、総ての行為は既に決まったものであり、「道徳的悪行」が行われたとすれば、その「責任は神において存する」ことになつてしまう。そうであるから、「真の自由」とは、「しなければならぬ」といった外部からの働きかけや「したいから」といった「気分によって駆られ」た決断ではなく「内的原理」から生まれる「すべきである」という当為としての決断であり、しかもそれが「最上のものの表象によって規定されている」とき、はじめて成立するものと考えられているのである。

そして、カント哲学において、「叡智界」と「現象界」において同時に存在している人間が、実際に「叡智界」の属性を「現象界」に顕現させる方法とは、「実践的な行為」

それ自体である³²。人間の感性、悟性によって把握される現象の背後にある客観的実在性すなわち「物自体」「叡智界」、あるいは「道徳的世界」は、ただ觀念されるのみである。そのまま形而下である現実世界において存在することはなく、「叡智界」は道徳的行為の實踐によって初めて顕現することができる。そして、この實踐とは、「叡智界」を構成する理論によつてではなく、実践自体の法則によつて規定されるものである。「真の自由」と同様に、実践哲学においても「行為の道徳的可能性」が先行されなければならぬ。そしてその善や悪を判定するものが定言命法であった。

われわれは格率が自然法則としても用いられ得るかを問わねばならぬ。「汝の行為の格率が汝の意志によつて一般的自然法則となるべきであるかのように行為せよ。」われわれは自然を行為によつて創造さるべき超感性的自然の範型とすることによつて行為の善悪を判定し得るのである³³。

この行為の決断こそが人間が、「叡智界」の住人であることの証明であつて、人間の「真の自由」を現すものである。このような人間が、他の人間に対するとき単なる利己的關係ではなく尊厳にみちた關係として現れる。

道徳律が叡智界の法則であることは因果律が自然界の

それであるのと一様である。人間は叡智者としては叡智界の一員である、目的の王国の住民である。人は決して自己をも他人をも単なる手段としてではなく、つねに同時に目的自体として取り扱わねばならぬ。何人いへども事物ではなくして人格なのである³⁴。

「叡智界」をこの世に実現させるのは、道徳的行為を實踐してゆく個々人の選択であつて、その内容は定言命法によつてなされる他はありぬ。そして、このことによつて人間相互の關係も互いに尊厳に充ちたものになる。ここに天野の規範意識の源泉を見出すことができるのである。それは、絶対的な価値を担う「物自体」は認識することはできないが、理性によつて判断することできる「真の自由」をふまえた道徳的實踐行為によつて、「物自体」の価値が現れるという理解である。そして天野は、人間が當為として実現される諸価値の総体を、「道理」という言葉を用いて、以下のように論じている。

カントの問題は真理なるものが在るや否や、義務なるものが存在するや否やではなくして、真理は存在する、義務は存在するがそれは如何なる構造を持つかであつた。問題は如何に (Wie?) であつて、……か (ob?) ではなくつた。私にとつても問題は道理が存在するや否やではなくしてそれが如何なる存在であり、如何な

る根柢をもち、われわれは如何にしてそれに与り、それはわれわれに対して如何なる意味のものであるかというにある。⁽³⁵⁾

天野は、「道理」の存在を前提に、教育者としての発言を求められるたびにその価値を論述してゆく。この「道理」は、天野の中でほとんど「信仰」と言つて良いものである。

私どもが広く深く人生を見ればみるほど神の支配——私の言葉で言えば道理の支配——の下に私どもがあり、全体に通う生命の流れによって私どもが生きていると言ふことを信じていることができる。⁽³⁶⁾

天野にとつて「道理」が「神」に準じるものであることは、これまでの天野のカント理解からも明らかであろう。そしてこの哲学の特徴は、あくまで個人の主観的行為のなから汲み取るものであり、社会や国家という集団を論じる際に、個人の人格、存在の主体性を見出すものとして現れてくることにある。

教育者を旨とした天野の社会に対する発言は、生涯にわたつて行われ続けたが、最も早い時期のものとして、一九三七年に発行された『道徳の感覚』がある。この書は、天野本人がいうように、一九二五年には中学で軍事教練が開始され、一九三一年に満洲事変、一九三五年に国体明徴声

明など、次第に国家の統制が強まってきた風潮に対して、意識的な批判を込めた書である。この著作に特に現れるのは、「個人」の思想、権利を主張する論理である。

人は素質、教育、環境等の相違に従つてそれぞれに異なつた神を見ている。礼拝の仕方々々であつてよいわけだと思ふ。凡ての人が神を一樣に把握し一樣の仕方々々で礼拝することは不可能であるばかりでなく不必要である。それぞれの仕方において神を心に宿し、それぞれの仕方において神に仕え得る所に人間の形而上的根柢が存し、そこに人間の自覚と自信との源泉があると思ふ。(中略)人はその器量に従つてそれぞれ自己の哲学を営むべきである。人の器量の様々なるがごとく様々な哲学があつてよいわけだと思ふ。人が哲学を営むのはもともと内心の要求に由ること他人に頼まれたわけではない。自分に適するように、自分の好むままにやればよいのだと思ふ。⁽³⁷⁾

一九三九年に公布される宗教団体を考慮すれば、国家による宗教統制が天野の思想と相反するものであることは言うまでもなからう。天野の個性の尊重を論じる視点は、異なる宗教でさえもそれぞれに認める態度となつてあらわれ、超越的なものに対して畏れる意識は、人間が持つべき当然の感情と捉えられる。これはまさに天野がカント哲学

から学んだ思想のあらわれといえる。天野の規範意識とは、個々人の知識が個々人それぞれに集成したものであって、具体的に存在するものではない。そのために、個々人毎に異なる道徳的判断はありうるし、そのそれぞれに価値を認めるものとなる。換言すれば天野の規範意識は、個人毎の背景を選ばないフレキシブルなものであったとも言える。そしてその「個人」に立脚した認識は、社会認識にも投影される。

社会は同質的部分から成立するのではなくして異質的個体の統一である。それ故に個人の豊富な内容は社会を充実せしめ、個人の自由と価値との否定は社会そのものの自滅とならざるを得ない。個人をして十分にその個性を感性發揮せしむることなくしては社会の隆昌は期し得られない。個人の開発育成が社会の生命源泉なのである。³⁹

社会を把握する際にも賞揚されるのは「個人」の価値である。個人の集合体である社会自体にあまり主体的な意味を持たせていない。あくまでも、社会は「個人」によってなりたつ「異質的個体の統一」であり、それゆえに社会は全体が「充実」してゆく。社会を一つの固定したものとして捉えずに、個人によって成立し、個人によって変化せられる、「個人」を基盤にしてのみ成り立つものとして理解

しているのである。

ここまでで引用した資料は、『道徳の感覚』という天野が体制批判という恣意的な目的を狙った書物であり、天野も個人の価値のみを支持して、国家や社会といった集合体に価値を全く見出さなかったわけではない。しかし、統制を目的とした公権力に対して展開したこの「個人」に価値をおく論理は、確かに天野のカント理解と合致する。この意味で『道徳の感覚』にあらわれた規範意識は戦後まで変わらない天野の基本的姿勢と言えよう。

道徳を実践するのは「真の自由」をもった「意志的自覚的」にできる個人以外ありえない。「全体の意志は個人によって代表される」と断じる天野にとつて例えばヘーゲルのような国家のもとに人倫が体现されるという思想もまた批判の対象ではない。

〔ヘーゲルによれば〕一般にものごとの正邪善悪の基準は「国家の法律及び慣習において与えられている」筈である。けれども一々の具体行為がそういう基準によって直ちに決定されるとは考えられぬ。一々の行為は創造でなければならぬ、もしそうでないならば人は自然と一に帰して道徳というものも無くなってしまうことになる。主観性の軽視と言うことは当時の思想的事態に制約されたことで決して妥当的思想とは言え

ぬと思う。⁽⁴⁰⁾

ヘーゲルの思想自体はカント以降の形而上学の発展の結果として表れたものである。しかし、天野はカントの立場から離れることなく、「個人」の主観性、主体性を重視する見解を提示する。カントによって論じられた人間の内面的な認識の枠組みは、天野にとつて現実世界を認識するために「個人」の立場を離れない姿勢を与えるものであった。ここに、南原が戦後「民族」や「日本」という共同体の持つ意義を重視してゆくの⁽⁴¹⁾に比べて、天野独自の規範意識を見出すことが出来るのである。

おわりに

一九一〇年頃までに思想形成をした世代を批判する「オールドリベラリスト」という言葉は、戦後社会における政治的な批判を背景として成立した言葉であることから明らかかなように、この世代は政治上における評価を絶えず受けながら論じられてきた。⁽⁴²⁾そして、その政治的意義の有無を中心とする議論に引つ張られる形で、この世代に対する思想史的研究は立ち後れてきたと考えられる。しかし、本論によって明らかかなように、戦後における政治的発言に込められた内実は、個々人の思索を検証する思想史的研究

によってでなければ理解することは難しい。そして、この視点によって初めて、終戦以降の政治的価値判断に左右されない評価をするための資料を、提供することができるのである。

天野は、真理としてすでに存在するはずである「道徳」や「道理」を、人間それぞれが主体的に見いだしてゆくという哲学的立場を、いわば「信仰」ともいえる態度によって堅守し、実践してきた。天野の規範意識の根底にあるのは、「個人」を中心とした価値を信頼する態度である。それは「社会」や「国家」という集団を論じる際に、かならず「個人」の人格、存在の主体性を基本として議論を出発させる傾向をもたらししている。これによって、天野は、政治的な時代的変遷に関わらず「道徳」という規範意識を提示し続けることが可能であったといえるだろう。戦後の道徳論も、この天野の規範意識を踏まえることで理解することが可能である。そして、以上の規範意識もキリスト教信仰に葛藤した高校時代以来の問題関心に依るものであることは、これまで論じてきたとおりである。

内村との影響関係も、極めて個別的様相を呈しており、安易に内村の思想的後継者の一人として論じることはできない。本論で論じたように、南原繁など経歴的、思想的に極めて親近性がある人物であっても、その「信仰」の本質

的な部分を如何に考へるかという差異によつて、大きく異なつた思想的傾向を示すのである。この意味でも、大正期の「個人主義」や、戦後思想を読み解く為には、この世代の思想を更に比較検討をする余地がある。

凡例 引用資料については、仮名遣いは現代仮名遣い、漢字は新字体に随時変更した。ただし、送り仮名については原文のままにしてある。引用資料中、解説に必要な註は「」で添付した。

注

(1) 例えば、久保義三『新版 昭和教育史——天皇制と教育の史的展開』(東信堂、二〇〇六年、九三〇～九四三頁)あるいは、武田清子「『道徳』の岐路 天野貞祐」(『日本』一九六五年九月)等。

(2) 「オールド・リベラリスト」は、戦前の軍国、国粋主義に自由主義的な立場から反対しつつも、戦後の民主化政策に保守的な態度をとつた人々を指す言葉である。「オールド・リベラリスト」に関する批判としては久野収他『戦後日本の思想』(勁草書房、一九六六年、七二～一〇七頁)参照のこと。久野収は「オールド・リベラリスト(戦後保守主義)」を論じる際、「修養主義」「人格主義」という思想背景を共通点に持つと論じている。また「最初は規範主

義ですから規範——哲学的、芸術的——と、現実との距離というものは自覚されている。しかし、現実問題のダイナミックスな構造を理解するという社会科学的な視点が欠けていますから、現実存在の中でなぜ規範や理想が「疎外される」かという疎外の問題がでてこない」(同書、八三頁)と論じている。このことは、注(1)の武田清子の天野に対する「社会的にどういふ思想状況をもち来たらす結果となるかといった問題に関してはむしろ無関心」という評価と同じものとしてみることは容易い。

(3) 「大正教養派」は、唐木順三が『現代史への試み』(筑摩書房、一九六三年)で用いた用語である。この人々に対して、唐木は「型」を喪失した世代、思想背景を漠然と世界文化と統合することによつて、批判的な思想を持ちえないことを批判した(同書、三三～七四頁)。あるいは、坂本多加雄「知識人——大正・昭和精神史断章」(読売新聞社、一九九六年)なども参照のこと。

(4) 天野は、国家という権力装置が、否応もない力で個人の自立性を奪うという近代総力戦争の体験を、思想形成期以後で且つ招集の危険もない時期に体験した世代であり、大学での研究会にも官憲の目が光る思想形成期を送り、軍隊に招集され直に戦争体験をした世代であった。それぞれの世代間に国家、社会認識にズレがあるという近年の国家論やナショナリズム論においても、天野は「オールドリベ

ラリスト」と呼ばれるに相応しい条件を備えていたといえよう。小熊英二『民主』と『愛国』新曜社、二〇〇二年。福岡良明『戦争体験の戦後史』中央公論社、二〇〇九年。

(5) 近年、戦後教育改革期における天野に関する論考を貝塚茂樹氏が積極的に展開している。(貝塚茂樹『戦後教育改革と道徳教育問題』日本図書センター、二〇〇一年、同『戦後教育の中の道徳宗教』文化書房博文館、二〇〇三年、同『天野貞祐における「自由」と「戦後」』『戦後教育史研究』明星大学戦後教育史研究センター、二〇〇八年、二二一―二二二頁、同『天野貞祐における「平和」の問題』『武蔵野大学文学部紀要』二〇〇七年、八号)。氏は、当時の国家体制をめぐる議論が政治的な駆け引きによって色づけられてしまったことを指摘して、天野の提示した道徳教育の本来的な意義を再評価しようとする。また氏は「天野貞祐と内村鑑三——歴史・国家・宗教をめぐる」(『武蔵野大学文学部紀要』二〇〇八年、九号)において、天野と影響関係のあった内村鑑三の国家観や歴史観との比較考察も行っている。

(6) 久野収他『戦後日本の思想』勁草書房、一九六六年。筒井清忠『日本型「教養」の運命——歴史社会学的考察』岩波書店、一九九五年。

(7) 例えば「内村山脈の一員として」(初出『信念と実践』一九四四年、『天野貞祐全集』三巻、栗田出版会、一九七

〇年、二〇二頁)。以下、栗田出版会版全集より引用の資料は、『巻数・頁数』で略す。

(8) 船山信一『大正哲学史研究』法律文化社、一九六五年。
(9) カント哲学受容史という観点から、峰島旭雄が「大正期における倫理・宗教思想の展開(一〇)——安倍・天野に見られる「大正から昭和へ」(早稲田商学会同致会『早稲田商学』一九八〇年、二八六号)で、天野の哲学的性格を論じている。しかし、あくまで天野を「大正教養派」の思想傾向を受け継いだ人物であることを前提として立論されており、天野の思想自体が論じられているとは言い難い。

(10) 天野貞祐「教育者十話」『信念と実践』一九四四「三三一九」。

(11) 当時の一高における学生の前後関係を確認すると、天野は、藤村操(一八八六―一九〇三)や安倍能成(安倍は一年留年)の四年後輩、鶴見祐輔(一八八五―一九七三)や前田多門(一八八四―一九六二)の三年後輩、和辻哲郎(一八八九―一九六〇)、九鬼周造(一八八八―一九四二)とは同期、森戸辰男(一八八八―一九八四)、南原繁(一八八九―一九七四)の一年先輩にあたる。

(12) 竹内洋『学歴貴族の栄光と挫折』中央公論社、一九九九年。

(13) 没後、講義ノートをまとめた『哲学概論』(近藤書店、一九四四年)が出版された。

(14) 九鬼周造「一高時代の旧友」(初出、九鬼周造『をりにふれて』岩波書店、一九四一年)、天野貞祐・澤瀉久敬・佐藤明雄編『九鬼周造全集』第五巻、岩波書店、一九八一年、一一一頁。

(15) 南原繁「内村鑑三先生」一九三五年、『南原繁著作集』岩波書店、一九七二年、七八頁。

(16) 塚本虎二「独立内村先生」(初出一九三一年三月一周忌記念講演)、『内村鑑三先生と私』伊藤節書房、一九六一年、三三三頁。

(17) 内村に心酔して私淑したものであっても、無教会主義を受け入れながら内村から離れた塚本虎二や、そのキリスト教理解を百八十度転換させてカトリックに赴いた田中耕太郎、また忠実にその「信仰」をうけいれた矢内原忠雄など、一様ではなくその様相は個別的である。

(18) 天野貞祐『新時代に思う』一九五八年「五・二二八」。またこの資料にある「媒介者」であるが、カトリックであれば教会を想定するのが普通である。晩年の天野はカトリックに傾倒していたことから、教会が想定されている可能性がある。しかし、今回は「絶対者に帰依するために必要な、自己改革を要請するきっかけ」として、理解しておく。

(19) 天野貞祐『道理の感覚』一九三七年「一・二二九」。
(20) 前掲『新時代に思う』一九五八年「五・二二八」。

(21) 前掲「教育者十話」「三・三三九」。

(22) 前掲『新時代に思う』一九五八年「五・一五八」。

(23) 桑木巖翼『カントと現代の哲学』岩波書店、一九七二年、二一七頁。

(24) 天野貞祐『純粹理性批判の形而上学的性格』一九三五年「七・一一九」。

(25) 天野貞祐『カント学徒としてのフイヒテ』『芸文』一九一五年、五号京都文学会九二、九三頁。

(26) 南原繁「カントに於ける国際政治の理念」吉野作造編『政治学研究第一巻』岩波書店、一九二七年、五〇八〜五〇九頁。

(27) 南原繁「フイヒテ政治理論の哲学的基礎(一)」『国家学会雑誌』有斐閣、第四四巻、一一号九〜一〇頁。

(28) 天野貞祐『カント哲学の精神』『世界精神史講座 西洋精神』一九四〇「七・一三三」。

(29) 前掲「カント哲学の精神」「七・一五一」。

(30) 前掲「カント哲学の精神」「七・一四七」。

(31) 前掲「カント哲学の精神」「七・一四一」。

(32) 前掲「カント哲学の精神」「七・一五三」。

(33) 前掲「カント哲学の精神」「七・一五六」。

(34) 前掲「カント哲学の精神」「七・一六八」。

(35) 天野貞祐『人倫の形而上学序論』『岩波講座倫理学』一九四一「七・一九一」。

(36) 天野貞祐「人生と創造―自由学園講演(昭和十五年六月三日)」、『私の人生観』[一:三三五]。

な議論として成り立ち得ないであろう。

(東北大学大学院)

(37) 天野貞祐『天野貞祐全集』一卷、「あとがき」。

(38) 天野貞祐「夏日随想」、『道理の感覚』一九三七[一:一三〇～一三二]。

(39) 天野貞祐「人生私見」、『道理の感覚』一九三七[一:一〇一]。

(40) 前掲「人倫の形而上学序論」[七:二二四～二二五]。

(41) 例えば「現代の政治理想と日本精神」(某県教育講習会講演一九三八、六『南原繁著作集』第三卷、岩波書店、一九七三年、一一八～一九九頁)。

(42) この意味で武田清子の「こうした誠実な道徳性の主張が、その真に意図した人格的人間性の開発にむけられ、真にデモクラティックな日本を形成してゆくエネルギーとなつてゆくことこそ望ましいと思うのであるが、そうした方向に展開するよりは、天皇制的ナシヨナリズムを求めめる声と混同され、その援軍として歓迎され、そこに継承されつつある危険性が大きいように思える」(「道徳」の岐路天野貞祐『日本』一九六五年四月号、講談社、一一五頁)という指摘は、当時の政治的状況を踏まえれば妥当な評価だと言える。しかし、終戦直後の「知識人として政治的意義のある行動を為すことができなかった」という反省のもとで、「戦後保守主義者」を断罪してゆくことは、今日的