

## 文相天野貞祐における國家論と「戦後」認識

——「愛国心」に関わる発言を手がかりとして——

国立教育政策研究所

主任研究官 貝塚茂樹

### 目次

- 一 はじめに
- 二 天野貞祐における國家論の構造
- 三 文相天野における「戦後」認識と「愛国心」
- 四 おわりに（まとめと今後の課題）

### 一 はじめに（本稿の目的と課題）

本稿は、天野貞祐の文相在任中（一九五〇年五月六日～一九五二年八月二日）における「愛国心」に関わる発言を手がかりにすることで、天野の「戦後」認識のありようを視野に入れながら天野の國家論の内容とその構造を検討することを目的とし、併せて戦後教育史におけるその系譜について考察しようとするものである。

筆者は先に、戦後教育改革における道徳教育問題の論議の展開を検討し、先行研究における道徳教育問題についての分析が実際の議論を十分に踏まえたものではなく、そのことがこの時期の道徳教育問題の所在とその本質的な課題を考察することを妨げてきたことを指摘した<sup>1)</sup>。このことは、天野文相による道徳教育問題に関わる発言についてより象徴的であったといえる。天野のいわゆる、「修身科」復活、あるいは「国民実践要領」に関する発言は、先行研究の中では、いわゆる「逆コース」という風潮に呼応する「反動的」な役割を担ったものとして捉えられてきた。具体的に言えば、天野発言は、当時の再軍備論との強い連関性の中で位置づけられ、天野の「静かなる愛国心」もまた、「再軍備のための愛国心教育論<sup>2)</sup>」として整理されてきたのである。けれども、こうした先行研究の評価は、天野発言の中身を質的な検討の対象としたものではなく、天野発言を「逆コース」という抽象的な文脈の中に閉じ込めることで、いわば表層のかつ感情的に退けてきたというのが実態に近いであろう。

とはいえ、拙著でも指摘したように、天野発言それ自体が必ずしも具体的な内容を備えていたわけではなく、そのことが逆に道徳教育問題の議論を複雑なものとしたことも否定できない。ただし、ここで指摘しておきたいことは、たとえば天野が一九五三年（昭和二八）に刊行した「国民実践要領」の内容が、今日における道徳教育に関する考え方、とりわけ文部省を中心とした行政側の採用してきた一方の系譜として連続し、その基調となっていると考えられることである。たとえばこのことは、「愛国心」についての捉え方において顕著である。「国民実践要領」の中で「愛国心」は以下のように述べられている<sup>3)</sup>。

国家の盛衰興亡は国民における愛国心の有無にかかると。

われわれは祖先から国を伝え受け、子孫へそれを手渡して行くものとして国を危からしめない責任をもつ。国を愛する者は、その責任を満たして、国を盛んならしめ、且つ世界人類に貢献するところ多き国家たらしめるものである。真の愛国心は人類愛と一致する。

これを一九六六年（昭和四一）の中央教育審議会別記「期待される人間像」で説かれた「愛国心」の定義と比較してみるとその連続性は明確となる。「期待される人間像」では、「今日世界において、国家を構成せず国家に所属しないいかなる個人もなく、民族もない。国家は世界において最も有機的であり、強力な集団である」としながら、「世界人類の発展に寄与する道も国家を通じて開かれているのが普通である。国家を正しく愛することが国家に対する忠誠である。正しい愛国心は人類愛に通じる<sup>4)</sup>」として「愛国心」を定義する。特に、「真の愛国心は人類愛と一致する」とする理解は、両者において完全に一致している。

後述するように、こうした両者の連続性は、「愛国心」の定義に限らず「天皇」の理解においてより鮮明となるが、両者には互いに共鳴する必然性もあった。それは、「国民実践要領」がそもそも天野一人によって執筆されたものではなく、天野が高坂正顕、西谷啓治、鈴木成高の三人に委嘱して出来たものに最終的に天野が手を加えて完成したものである<sup>5)</sup>。周知のように、「期待される人間像」の作成で

はこの高坂正顕が主査を務め、これを審議した中央教育審議会第一九特別委員会には天野も委員として参加していた。両者には人的な連続性があつたのである。

もつとも、「国民実践要領」が天野個人によって執筆されたものでないことから察せられるように、「期待される人間像」、さらには現在までの学習指導要領にまで及ぶ流れが天野独自の国家論の系譜を継承したものであるかという点については留保されるべきであろう。むしろ「国民実践要領」で示された理解は、戦後の保守派に共有された最大公約数的なものであるともいえるし、こうした人的連続性に注目してみれば別の研究課題の立て方も充分に可能となる。仮にこうした系譜を「天野的なるもの」と捉えれば、「期待される人間像」への連続性の問題は、天野の国家論がここに継承されているというよりも、「天野的なるもの」の系譜が受け継がれているといった方がよいかもされない。少なくともこの点の検討には、たとえば、安部能成、田中耕太郎、森戸辰男、高坂正顕などの国家論との比較が当然視野に入れて考察される必要がある、またそうした検討の手続きを経てはじめて、天野の国家論の特徴を逆に照射することが可能となるといえよう。

しかし、本稿ではこうした検討にまで及んではない。取り敢えず本稿が関心とするのは、天野の国家論の内容とその構造を検討することである。これは、これまで筆者が検討してきた戦後教育改革期における道德教育問題の論議とそれに関わる天野発言の意味を、天野の立場から考察しようとするものと言ひ換えることもできる。つまり、文相としての天野が、どのような理解と、いかなる問題意識の中で道德教育に関する様々な発言を行ったのかというその根拠を天野の国家論を検討することで確認するこ

とである。そして前述したように、天野ないしは、「天野的なるもの」の国家論に関わる系譜が、戦後の道德教育についての一方の基調となつていたとすれば、天野の国家論の特徴を整理しておくことは、道德教育をめぐる今日的課題の所在を確認する前提としても決して無駄ではなく、しかも、この点がこれまで質的な検討の対象となされてこなかった状況からすれば、こうした検討それ自体が少なからず意味を持つものといつてよいであろう。少なくともそうした系譜の一つの類型として、天野の国家論を検討の対象とすることは無謀でないはずである。

さて、筆者は先に、天野にとつての、いわゆる「修身科」復活と「国民実践要領」に代表される道德教育問題を別稿<sup>5)</sup>で考察した。本稿が取り上げる「静かなる愛国心」、さらには、一九五〇年(昭和二五年)一〇月一七日の「日の丸・君が代」についての、いわゆる「天野通達」も厳密に言えば、こうした道德教育問題に含まれるものであり、これらは本来有機的に関連した不可分のものである。しかし本稿では、天野の国家論の問題としてより密接に関わるこれらを道德教育問題とは区別して検討することとしたい。また、天野による発言の意味を考察するためには、文相としての天野が、当時の教育状況、さらには戦後日本のありようをどのように理解していたのか、という点が意味を持つことになる。本稿ではこれを天野の「戦後」認識の問題として、国家論の関わりの中で検討している。

ところで、天野には国家論としてのまとまった著作があるわけではない。けれども、『今日に生きる倫理』(一九五〇年)においても、「国家と個人」あるいは「世界国家の理念―個性と普遍」などの項目で国家論に言及されており、その他にも文相在任中に天野が国家論を論じたものは少なくはない。これは、

天野が国家に関わる問題に強い関心を払っていた証左と見てよいであろう。本稿ではこうした天野の文章や発言に特に注目しながら、天野における国家についての定義、さらには天野が特に強調したと考えられる「国家と個人」との関係、さらには天野の国家論における「天皇」の位置づけといった観点を中心として検討していく。

なお、先に述べたように、本稿の関心は天野の「愛国心」に関わる発言を手がかりにしながら、天野の国家論の内容とその構造を検討することであり、たとえば、当時の「愛国心」論議やその中の「静かなる愛国心」の位置づけといった問題の考察には直接には立ち入らない。

## 二 天野貞祐における国家論の構造

### (一) 「倫理的文化的な生活共同体」としての国家

一九五一年（昭和二六）二月七日の衆議院予算委員会において天野は、井出一太郎（民主党）の質問に答えて、自らの「愛国心」についての考え方を披露した。天野はここで、「愛国心といえば戦場に出て何かはなばなしいことをやるとか、そういう異常なことであるかのような考え」ではないとした上で、「静かなる愛国心」を次のように説明した。<sup>7</sup>

ほんとうにこの国土、この日本が自分たちの基盤なのだ、自分たちはこの国土を離れてはないのであり、またこの国土も自分たちを離れてはないのである。そういう自分たちの実体であり、国家の実

体もまた自分たちである、と、そういう精神をどうかして植え付けたい。言い換えれば激越的な愛国心ではなく静かな、理性的な、ほんとうにこの国を自分の国と考える、自分がこの国であるという愛国的な自覚をどうかしてさせたい。そういうことを強く考えておるものである。

この「静かなる愛国心」は、天野の「愛国心」の集約的な表現とみてよいであろう。天野は文相在任中、「愛国心」について、「国を愛するとはわたくしたちが国家をもって自分の存在の基体として自覚し、国家のことと感じ自分の存在が国家の一契機であると感じる心情<sup>8</sup>」であると度々発言した。「国家と個人」との関係を重視した天野の理解は、この国会答弁の中でも明瞭に示されていたといえる。では、そもそも天野は、国家をどのように定義していたのであろうか。まずこの点から整理しておきたい。

天野の著作を検討する限り、国家についての天野の定義は一貫して変化はない。その端的な表現を「国民実践要領」の中で確認しておこう。<sup>9</sup>

われわれはわれわれの国家のゆるぎなき存続を保ち、その犯すべからざる独立を護り、その清き繁栄と高き文化の確立に寄与しなければならない。

人間は国家生活において、同一の土地に生まれ、同一のことを語り、同一の血のつながりを形成し、同一の歴史と文化の伝統のうちに生きているものである。国家はわれわれの存在の母胎であり、倫理的、文化的な生活共同体である。それゆえ、もし国家の自由と独立が犯されれば、われわれの自

由と独立も失われ、われわれの文化もその基盤を失うこととならざるをえない。

端的に言えば、国家が個人存在の母胎であり、「倫理的文化的な生活共同体」であるとする天野の国家についての定義は、天野によって繰り返し述べられることになる。「少なくとも現段階においては国家が比較をゆるさざる実在性を宿す存在」であり、「その意味においては国家をもって人倫的生命体と考えるヘーゲルの説に同意せざるを得ない」とする天野は、国家を「高度の実在性を持った統一<sup>10)</sup>」と捉えていたといえるであろう。

以上のような天野の国家論を前提とすれば、天野の「静かなる愛国心」の内容もより明確な輪郭を備えることになる。すなわち、天野にとっての「愛国心」とは、「国が値打があれば愛し、値打がなければ愛しない<sup>11)</sup>」という利害関係に基づくものではなく、「もつと自然に、自分の存在の母胎<sup>12)</sup>」として、さらに、「とにかく祖先<sup>13)</sup>のかた、同じ土地に住み、同じ言葉を話し、同じ皇室をいただき、同じ運命を背負い、そうして一つの民族を形成した生活共同体、運命共同体<sup>14)</sup>」として自覚することであると。そして天野は、「静かなる愛国心」を次のようにも表現するのである。<sup>15)</sup>

祖国はわれわれがその一員を成す主体的存在である。従って国が悪ければよくするというのが愛国だと思いません。国を愛するというのは、国をよくすることです。国をよくするにはどうするかといえば、自分がよくなる。自分がよくなるにはどうすればいいのかというと、自分の職を一生懸命やる

ことで、私の愛国論というのは極めて簡単なんです。私はそれを静かな愛国心と言っております。

こうした天野の言葉によって描かれる国家論においては、当然の問題として「国家と個人」との関係が、どのように把握されることになるかが注目されることになろう。次にこの点に関する天野の理解をみていきたい。

## (二) 天野における「国家と個人」の関係

「国家と個人」の関係を説明するにあたって、天野はしばしば全体主義と個人主義について言及している。天野はまず、「大戦前より戦時にかけていわゆる全体主義思想がわれわれの社会を風靡し、論者はあたかもおのれ自身自己を持たない人間であるかの如くに主張して、個人とか人格とか言う者は非国民の如くに扱われ、免職される恐れがあるばかりでなく身辺の危険さ<sup>16)</sup>もあつた」と述べ戦前戦時の全体主義を批判する。そして、「全体主義が無自覚に唱道されて社会を支配し、人格ということさえも言っではならぬなどという時代にあつては個人の品位と尊厳とは如何に強調しても足りない<sup>17)</sup>」と続ける。しかし、自らは「いわゆる個人主義の主張者ではない<sup>18)</sup>」とする天野は、「個人をもって唯一の実在となし国家をもって単に個人の生命財産を保護しいわゆる幸福を増進するための方便だと考える個人主義は、国家をもって唯一の実在となし個人をもつて単なる方便と考える全体主義と同じく誤った見解<sup>19)</sup>」であると述べることになる。では天野にとって両者の関係はどうなるのか。天野はいう。<sup>20)</sup>

われわれはものを全体として考えなければならない。(中略)ほんとうの個人主義はほんとうの全体主義と一致し、その逆も成り立つともいえる。なぜなら個人を尊重することなくしては全体も成り立たず、全体的考慮なくしては個人の良き存在のあり得る道理はないからである。個人と国家を対立せしめて何れか一方を単なる方便となす考え方は簡単であつてもそれでは人間存在の真実は捉えられないと思ふ。

ここで天野がいう、「ほんとうの個人主義」あるいは「ほんとうの全体主義」とは具体的に何を意味するかについて天野の明確な説明はない。したがって、この点に立ち入って考察を加えることはできないが、ここで注目したいことは、こうした天野の「国家と個人」との関係構造が、世界と日本との関係においても敷衍されていることである。たとえば天野は、世界国家の理念は「世界連邦でなければならぬ」としながらも、これが「抽象的普遍体」であつてはならないとし、これが「各国の言語を全廃しエスペラント一種にしようという類」のものであつてはならないと述べる。この点は、「真の愛国心は人類愛と一致する」とする天野の立場からすれば当然の理解の表明ということになろうが、天野にとつては各国の言語に代表される「それぞれに自己の文化的個性を保存し、それを発展させることによつて全体的文化に寄与すべき」ことが重視されるのである。天野は、個性と普遍性との関係を視野に入れながら次のように続ける。

個性の尊重深化をもつて全体への方向に逆行するというのが如きは、極めて浅薄な考え方である。個性というのは単に他と異なるというにはつきない。そこに普遍性が内在しなければならぬ。個性を殺すことが、全体への帰一であるというような卑俗の考えほど文化そのものにとって有害な思想——もし思想と言ひ得るならば——は少ないであろう。それは国家民族とともに世界を無力にしてしまふに相違ない。個体を無力にしてしまふことに全体を殺してしまふであろう。个性的であることが、かえつて全体的であるという道理が深く考えられねばならぬのである。

「個性というものは決して普遍性と矛盾するものではない」という天野は、この点を説明するにあつて、しばしば交響楽(オーケストラ)の例を引き合いに出している。天野はいう。「交響楽において用いられるのは一種の楽器ではない。多数の楽器が演奏されて、そこに一つの大きな構想が実現されるのである。同様に世界文化も各国の文化がそれぞれの個性をもつて発展され、その結果内容の豊富な世界文化が成立することとなる。従つてわれわれ日本人は日本文化という楽器をできうるだけ立派に演奏すればよい。そこには日本国を愛し、その伝統を尊重することが必然的に要請される」。天野にとつては、普遍性と個性、あるいは世界性と日本性とは相対立するものではなく、矛盾なく一致しているといえる。天野がしばしば、福沢諭吉、内村鑑三、夏目漱石など挙げて、こうした世界的視野を持った日本人を育成するためには、「よき日本人を目ざせばよい。日本的教養を身につけた正真正銘立派な日本人を育てることに努力すればよい」という言葉はこの点の明確な表現である。そしてこれは、天野が「国民実践要

領」のまえがきで、「われわれが国家のために尽くすことは、世界人類のために尽くすこととなり、また国家が国民ひとりびとりの人格を尊重し、自由にして健全な成育を遂げしめることは、世界人類のために奉仕することとなるのである。無私公明の精神のみが、個人と国家と世界人類とを一筋に貫通し、それらをもとに生かすものである。」と述べたことと確実に連続することになる。

### (三) 天野の国家論における「天皇」の位置

天野の国家論の中で「天皇」の問題は大きな位置を占めていた。拙著でも言及したように、天野の「天皇」をめぐる発言が、道徳教育問題の展開の中で鋭角的な争点となり、たとえば、「国民実践要領」制定論議は、一九五一年（昭和二六）一〇月一五日、天野が参議院本会議において、「国家の道徳的中心は天皇にある」との発言したことをめぐって活発なものとなっていく。<sup>28</sup>しかし、天野はこの発言を「不用意な発言」とは述べてはいるが、その後も自らの「天皇」理解に変更を加えてはおらず、またその必要も認めてはいない。ここでも、「国民実践要領」の「第四章国家」の中で言及された「天皇」の項を引用することで天野の「天皇」理解を整理しておこう。<sup>29</sup>

われわれは独自の国柄として天皇をいただき、天皇は国民的統合の象徴である。それゆえわれわれは天皇を信愛し、国柄を尊ばねばならない。

世界のすべての国家はそれぞれに固有な国柄をもつ。わが国の国柄の特長は、長き歴史を一貫して

天皇をいただき来たったところに存している。したがって天皇の特異な位置は専制的な政治権力に基づかず、天皇への親愛は盲目的な信仰や強いられた隷属とは別である。

この言葉を念頭に置きながら、さらに詳しく天野の「天皇」理解のありようについてを検討してみたい。まず、「国民的統合の象徴としての天皇」という理解についてである。いうまでもなく、この表現は憲法第一条に基づくものであるが、天野の「天皇」理解は、この規定をある意味では「素直」に捉えたものといえる。天野は、「考えることはできても、目にも見られず手にも触れられぬような理念的存在を目に見え手に触れることのできるような感覚的存在が表わしている場合に、理念的な前者に対して感覚的な後者を象徴という」と述べ、「象徴」の意味を説明する。そして「祖先以来この国土に住み、同じ日本語を話し、同じ皇室」をいただいた倫理的文化的的生活協同体としての日本において、天皇こそがまさに「国民統合の象徴」として位置づけられるとする。天野の説明は以下のものである。<sup>30</sup>

天皇は見ることもでき、写真にもとれる感覚的存在として日本国という理念的全体性の象徴である。日本国民の統合についても統合は目に見えない、そのあり方は物体のそれと違って理念的である。それを天皇という感覚的存在が表わしているから、天皇は統合の象徴である。天皇は象徴であるから天皇を尊ぶことは、日本国を尊び、天皇を敬うことは日本国民統合を敬うことである。

元来、象徴という言葉わしはアメリカの指示に基づくものであろうが、いわば怪我の功名で、天皇

の性格を極めて適切に表現していると思う。

こうした「天皇」理解は、天野にとっては「象徴と規定されたから天皇の影が薄くなった」と見られたとする当時の傾向についての反発も含まれていたことは間違いない。しかし、天野のいう意味での「象徴」ということこそ日本の天皇に特有の性質<sup>36)</sup>であり、そもそも天皇は象徴なのであるという理解は、天野の中で確固たる位置を占めていた<sup>37)</sup>。

では、先にも述べた「国家の道德的中心は天皇にある」との発言は、天野の理解の中でどのような整理されるであろうか。天野は、一九五一年一月一六日号の『週刊朝日』に「わたしの心境——」実践要領」をめぐって——」という一文を寄せている。ここで天野は、この発言に触れながら自らの見解を表明した。天野は、「国家の中心は何処にあるかと問われるならば、それは日本においては天皇にあるとすべきだと思われず」と明確に述べる。しかし、その中心の意味するところは「礼拝される神としての中心」でも、また「権力の中心」と考えられてはならず、「国民親愛の中心として親しみ愛せられなければならない」と述べる。そしてこの親愛とは、「人間と人間との最も望ましい関係であって、宗教的でもなく、権力的でもなく、文化的とさえ言えず、端的に道德的と規定されるべき関係である」とした上で、次のように続ける。<sup>38)</sup>

親愛の中心ということが道德的中心を意味するとはわからぬ、という主張があるかとか聞きました

が、親愛という人間関係は、宗教的でもなく政治的権力的でもなく、文化的でもなく、道德的といふべきであること論を要しないと思います。天皇を国家の中心と考えることには議論の余地はありませんが、国民統合の象徴であるから、道德的性格における国民親和の中心といふことはできるとわたくしには考えられるのであります。わたくしは、一個の学徒として天皇を親愛の中心と考え、これを「道德的中心」と表現して少しも差し支えないと確信しております。

こうした天野の「天皇」理解は、「愛国心」についての定義と同様に、「期待される人間像」の中にも明確な連続性を確認することができる。すなわち、「期待される人間像」は、「象徴としての天皇の実体をなすものは、日本国および日本国民の統合ということである」と述べながら、「天皇への敬愛の念をつきつめていけば、それは日本国への敬愛の念に通ずる。けだし日本国の象徴たる天皇を敬愛することは、その実体たる日本国を敬愛することに通ずるからである。このような天皇を日本の象徴として自国の上においてきたところに、日本国の独自の姿がある」としているのがそれである。しかし、こうした「素朴」ともいえる天野の「天皇」理解は、当時にあつてすでに鋭角的な対立の論点を提示し、批判の対象ともなっていた<sup>39)</sup>。

#### (四) 「天野通達」と国民としての「矜持」

ところで、こうした天野の国家論と「天皇」理解を前提として考えれば、天野が「日の丸・君が代」



についての「天野通達」に込めた意味もより明瞭なものとなってこよう。「生きた全体の契機は生きたもの、個性的なものでなければならぬ」という天野にとつて、「自己を失って単に他の模倣に生きるならば、それは決して全体的ではなくして単に自己を殺す」ことを意味する。つまり天野にとつては、敗戦に懲りて国民的矜持を失うこと、特に年少者から国民的矜持を奪うことは、「精神的毒殺であり、国民的自殺」と同義となる。矜持と相容れない高慢は排斥されるべきものであるとしても、「理由なき劣等感を少年の魂に植えつけるにもまして残酷な教育」はなく、「少年が自国に対して愛と矜持」を持つことは天野の中では本来肯定されるべきものであった。そして天野は、そのための最上の方法が、「国旗を見たり国歌を斉唱したりすること」であり、これが「天野通達」を出した理由であると説明する。

もつとも、この「天野通達」の争点は、「日の丸」の問題よりも、国歌としての「君が代」の問題であり、これは基本的にその後の論議とも連続するものである。「天野通達」に対して日教組は、一九五〇年（昭和二五）一〇月二三日に天野と会見し、「申入れ書」を提出しているが、天野はこの点をどのように理解していたのであろうか。天野はいう。

「君が代」についてはいろんな議論があるが、そういう議論は今日においても「君」を旧憲法の主権者と解するから起るのであって、天皇は「日本国の象徴であり、日本国民統合の象徴」であることを理解すればこのままで何の差し支えもないと思う。「君が代」とは「天皇を象徴とする国」即ち日本国ということである。天皇は主権者でなくして象徴であり、国民が主権者である。即ち象徴たる天皇

は、主体でなくして主体は日本国であり、日本国民の統合である。それゆえに象徴を尊び敬うことは、象徴される主体たる日本国と日本国民の統合とを尊び敬うことである。

もつとも天野は、国歌があくまでも「君が代」のみでなければならぬ、という点に固執していたかといえそうではない。天野は、上の引用に続けて、「国歌は一つに限られる必要はない。何らかの方法で、可能ならばなお他に一つあることもよいであろう。ただその際、国歌は自然発生的なのが普通であることを考えざるを得ない」としていた。また、天野は先の日教組との会見でも、「日教組がいう君が代復活の対社会的または教育上の影響を分析すべきであるという点は賛成である」と述べ、新国歌制定運動に対しても一定の理解を示したとされる。けれども、天野が国民としての「矜持」の自覚の促す役割として国旗、国歌の役割を重視していたことはその後においても変更はない。

### 三 文相天野における「戦後」認識と「愛国心」

#### (一) 天野における「戦後」認識

ところで、天野は国家に関わる「戦後」のありようをどう捉えていたのであろうか。この点でいえば、文相に就任した天野の国家論にはそれ以前との間に「心境の変化」といえるものが認められる。たとえば天野は、一九四七年（昭和二二年）一月に発表した「教育刷新の問題」の中で「無防備にして高き文化をもつ平和的文化国家の創造建設がわれわれの国家的課題である」と述べた。こうした「平和的文化

国家」の理念は、『今日に生きる倫理』においても展開され、「武器を捨てた平和の民として世界をわが家となさんとするが如きは崇高な理念であって、それが世界によって拒否される道理はあり得ない」という信念の表明ともなっていた。

ところが、こうした理解は、天野が在任中に経験した朝鮮戦争の勃発によって大きく変化する。後に天野は、『今日に生きる倫理』の改訂にあたって、「付記」を認め、この中で、朝鮮戦争の勃発にいたって、これまでの「楽観的な考え方に強い反省を促された」としながら、「平和を望むことにおいては少しの変化もあるべき道理はないが、平和を守る方法は客観情勢の変化とともに変化せざるを得ない。歴史の現段階においては遺憾ながら何らの防備もなくしては国家は存立しえない、そして個人ならば身を殺して仁をなすことはできても、国家はそういうわけにゆかぬ、とすれば、何らかの防備が必要となるわけである」と述べることになる。また天野は、平和問題懇談会が一九五〇年（昭和二五）一月一日出した「声明」には署名しているが、文相就任後の同年九月の「三たび平和について」には署名しておらず、全面講和を「熱望」し、これを最善の方法であるとしながらも、この可能性が悲観的な場合での「いわゆる多数講和と、更に安全保障条約の締結に賛成」している。

こうした天野の「心境の変化」は、天野の発言と吉田首相、さらには自由党の政策との一体感を印象づけるものとして作用する。しかし、この「心境の変化」が、天野の国家論を根本的に「変化」させたかといえそうとはいえない。『今日に生きる倫理』においても、「付記」によって訂正されたのはこの部分のみであり、本稿で検討した国家論についての定義、「国家と個人」との関係、さらには天野の国家論

における「天皇」の位置には何らの変更も加えられることはなかったからである。少なくとも天野にとつての「心境の変化」は、自らの国家論の「変化」とは自覚されてはいなかった。

では、天野に「心境の変化」を促した「戦後」のありようとは、天野の中でどのように理解されたのであろうか。このことは、道徳教育問題についての「戦後」認識のありようとも基底では関わることになる。たとえば、道徳教育問題に関していえば、天野は「従来の道徳は決してすべて妥当性を失ったわけでない」という理解を基本としており、たとえば、教育勅語が、「その妥当性を失うことになった今日、そこに何か日本人の道徳生活に対して一種の空白が生じたような感じを抱く者は決して少なくない」という。つまり天野には、教育勅語が「一般に通用しなくなった結果、そこに示すところの徳目までもすべて不妥当ではないかという疑問をもつ青少年」の存在、あるいはそうした「風潮」への「危機感」ないしは「反発」が明確に内在されていたといえる。

そしてこの天野の「危機感」ないし「反発」の対象は、国家の問題を基軸とした「戦後」のありように関わる認識へと集約されていくことになる。天野は、「今日、社会に流行すると思われる考え方において、如何かと思うのは、歴史を考えるのに、新旧に立ち切ってしまうって非連続の面のみを考えて連続の面を忘れ、或いは連続の面のみを主張して非連続の面を軽視するという傾向」であると述べながら以下のように続ける。

歴史は単なる断絶でもなく、単なる連続でもなく、新旧のかみ合い（相互媒介）において成立する

ことを明らかにしたいと考えております。

また、個人、国家、世界という関係において戦前戦時における極端な国家主義が国家あるを知って個人と世界とを無視した反動として、現在は個人と世界とを重視するあまり、ややもすれば国家存在の理由が薄くなる傾向を免がれないのはいずれも中正な思想とは考えられない。

こうした認識は、先に引用した、「ほんとうの個人主義はほんとうの全体主義と一致し、その逆も成り立つ」という天野の言葉に再び引き戻すことになろう。天野にとっては何が問題であって、本来それはどうあるべきなのか。この点を天野は、全体主義か個人主義か、個人か国家か、そういう「あれか、これか」という考え方は、「抽象論」であると退けながら、以下のように簡潔に述べることになる。<sup>68</sup>

私どもは、個人も大切であれば国家も大切である。そういう両者の中に含んだ一つの国家観とか人生論とかいうものを持って行くべきだと思っております。そういう立場に立っているものであって、「あれか、これか」entweder oderという考え方でなくして、「あれも、これも」sowohl als auchという考え方であります。即ち、個人も国家もともに揚棄(aufheben)した、そういう立場で行かなければならぬ、こういう考えを持っておるのであります。

この「揚棄」という言葉を天野はしばしば「止揚」と置き換えて表現しているが、ここでの要点は、天野が全体主義も個人主義もともに一面を持っており、この二つを全面的な真理とするのではなく、それぞれのもつ一面の真理性を否定することなくこれを「一段高い立場に高め、そこに保存しなければならぬ」と理解していることである。そして、天野は、「国家あつての個人、個人あつての国家というように相互関係的に考えるべき」であり、「国家は個人がそこに生まれ、同じ言葉を話し、同じ歴史と伝統のうちに生きる倫理的・文化的生活共同体として、言わば個人存在の母胎であつて、決して個人の単なる方便ではなく、個人また国家がそれにおいて自覚をもち、それを通じて活動する自由の主体であつて決して単なる方便」<sup>69</sup>ではないと再び強調することになる。つまり、天野にあっては、「国家は個人の人格と幸福を重んじ、個人は国家を母胎として認識し、これを愛するところに国家と個人の倫理が成立する」ということであり、裏を返せば天野は、こうした「国家と個人」の関係が意識されることなく、「国家と個人の倫理」が崩れているところに、「戦後」のありようとその問題点を意識していたのである。

## (二) 天野における「中庸」の意味

天野は、この「国家と個人の倫理」が成立していない状態をたびたび「中道を逸脱したもの」と表現した。また天野は、この「中道」を「中庸」とも称したが、この概念は、天野の「戦後」認識とともに、天野の教育観と哲学観、さらには人生観を理解するためには重要なものである。たとえば天野は、「わたし達は一般によきことを希求します。しかし、何がそれであるかに迷う場合が、決してまれではありません。そういう際に、中道ということが、生きゆく道の目じるしとして、人生の大道を指示してくれる

と「思います」<sup>(1)</sup>と述べ、「ものごとにおいて、極端をさげ、中を目ざすことの重要性を、ひとり個人についてのみならず、国家民族についても思わざるを得ません」<sup>(2)</sup>と続ける。

とするならば、天野がこの「中道」あるいは「中庸」をどのように理解していたのかという中身が問題となつてこよう。天野はこれについて、「中庸というとか何か中位のものごとのような誤解を起しやすいが、中というには態度のあり方から言つて、過大でもなく、過小でもなく、中だというのであつて、情意や行為のねうちから言えば、最上のももの(傍点原文)」<sup>(3)</sup>であるという。そして具体的には、「法儒と無謀との中である勇敢、放埒と無感覺との中である節制、放漫とケチとの中である寛厚、卑屈と虚傲との中である矜持」<sup>(4)</sup>を例にしながら、これらの「徳は価値としては最高であつても存在としては中位をしめる」<sup>(5)</sup>と述べているのである。

もっとも、天野は全ての行為や情意が中をゆるすわけではなく、悪意、破廉恥、嫉視のごとき情意、姦淫、窃盜、殺人のごとき行為は、「過小過大の故でなく、それ自身非難されるのであつて、無条件に過ち」<sup>(6)</sup>であるとする。また、「中は道徳的であつてもその内容が一定の規準によつて定められているわけではない」<sup>(7)</sup>ために、それを捉えることは難しく、そのための「人間智の涵養」<sup>(8)</sup>の必要性を強調してもいる。けれども、天野は、論語の「中庸の徳たるや、それ至れるか。民すくなきこと久し」<sup>(9)</sup>などの言葉をしばしば引用することで、徳としての「中庸」の意義は一貫して重視するのである。

そして、こうした「中庸」の意義と役割を重視した天野の理解に、前述した天野の「戦後」認識、すなわち、戦前を「国家あるを知つて、個人と世界との存在理由を無視していた」極端な国家主義の時代、戦後はその反動として、「個人のみを主張し、ややもすれば国家を単なる手段化しようとする」極端な個人主義の思想が風靡しているとする理解が加わつたとき、天野のいう戦前の国家主義と戦後の個人主義のありようが、ともに「中道を逸脱した」<sup>(10)</sup>ものと映るのは当然であろう。次の言葉は、天野のこうした理解を端的に表現したものとなつている。

私生活についてみても、政治や思想においても、極端に走る傾向の強いことは、わたし達日本人の大きい反省を要する点ではないでしょうか。わたくしは一個の哲学学徒として、つねに中道を求めて止まないつもりでいます。ひとが右に走つてもついて走らず、左に走つても立ち止まって中道を求めようと思ひます。それ故にひとが国家あるを知つて、個人と世界とを知らない時代には、人格の尊厳を力説し、今日ひとが個人あつて、個人が国民であることを忘れる時に當つては、国家の存在理由を主張することは、哲学学徒の使命だと信じています。

#### 四 おわりに(まとめと今後の課題)

これまで見てきたように、天野の国家論に、「個人のみを主張し、ややもすれば国家を単なる手段化しようとする」もの、「ひとが個人あつて、個人が国民であることを忘れる時」<sup>(11)</sup>であるとする天野の「戦後」認識が加わることで、文相としての天野の発言の意図が明確になつてこよう。しかもここに「中庸」の概念の意義を重視し、これを堅持することが「哲学学徒の使命」であるともまでいう天野の信念ともいう

べきものが相乗された時、文相としての天野が自らの国家論を背景としながら提起した「静かなる愛国心」や「日の丸・君が代」をめぐる「天野通達」の意味が構造的で整合的な位置を確保することになるはずである。そしてそれは、天野の国家論を基盤とした「静かなる愛国心」を「再軍備のための愛国心」とする先行研究の評価とはかなり距離があることは明らかであろう。

しかし、はじめに述べたように、こうした天野の国家論の内容に天野の独自性を確認することは、本稿の考察のみでは難しい。先にも述べたように、こうした理解は戦後の保守派が広く共有した最大公約数的なものといってもよいし、そうした、いわば「天野的なるもの」の承譜を文相である天野が代弁し、また文相としての立場ゆえに天野の発言が注目せられたという側面もあったことは否定できないであろう。しかも、「天皇」をめぐる発言に顕著なように、天野の国家論についてのある意味では「素朴」ともいえる理解は、再軍備問題が政治課題として鋭角的な争点として展開している状況の中では、「真の愛国心は人類愛と一致する」との定義が、「お化け煙突」と映ったことも無理はない。ここには、いわゆる左からの愛国心論との間に埋めようもない距離が横たわっていたといえる。さらに言えば、天野の「国内的政治問題を基本的に道徳の問題としてとらえる発想」が、こうした傾向を助長したことは否定できないであろう。

こうして見ると、天野の国家論を基盤とした発言の意味は、武田清子の「『道徳』の岐路 天野貞祐」と題した論文での天野への評価に代弁させてよいかもしれない。ここで武田は、天野の文教政策を評価する場合には、「天野文相の取組んだ文教政策を出来るだけ客観的に、事実在即してあとづけ、その意

図したところと、それが社会的にどういう役割を果たしたのかの功罪を検討」する必要をまず説く。そして武田は、天野の「日の丸」「君が代」の「天野通達」や道徳教育問題を「天野文教政策の最も大きな問題」と位置づけながら、「天野通達」において、天野が「君が代」を国歌としている点については、「この『君』が旧憲法的天皇観をもって、あるいは、それに郷愁を覚えるセンチメントでうたわれるかも知れず、それが社会的にどういう思想状況をもち来たらす結果になるかといった問題に関してはむしろ無関心のように思える」と批判することになる。

しかし、武田は、「道徳性とか、主体とか、人間形成とかいうことが一笑にふされる風潮の中で日本国民に独立国民としての道義的自主性、独立精神の大切さを敢えて主張しつづけ、一人の私人となっても尚老骨をもってその旗をかかげて立ちつづける信念と勇氣とは壮とすべきであり、敬服を覚える」とまで述べて天野を評価する。ところが、武田は、こうした形での天野の問題提起が、天野の意図した方向に展開するのではなく、「天皇制的ナショナリズムを求める声と混同され、その援軍として歓迎され、そこに継承しつつある危険性が大きいように思える」とも指摘したのである。天野は、この武田の論文を終生大切に保存していたとされ、その点でいえばこの武田の評価は天野自身も自覚していたといえるかもしれない。

本稿では、天野の「愛国心」発言を手がかりにしながら、天野の国家論の内容とその構造について検討した。はじめに述べたように、この作業は天野の国家論そのものに対する天野研究の一環としての考察であると同時に、「期待される人間像」を経て、道徳教育に関する現在にまで連続する「天野的なるも

の」の系譜の中身を確認する前提となる作業でもあったといえる。天野研究の問題としては、こうした天野の国家論が、和辻哲郎、安倍能成、田中耕太郎、森戸辰男、高坂正顕などの比較の中でどのような位置づくのか、そして、こうした国家論が天野の道德教育論といかに構造的な連関性を持つのかが課題として残されている。そして、こうした検討を踏まえた上で、いわゆる「天野的なるもの」の系譜をどのように位置づけることができるかが、戦後道德教育史の展開を見定めるための一つの指標となることは間違いないであろう。さらに稿を改めて考察を進めていきたい。

〈注〉

- (1) 拙著『戦後教育改革と道德教育問題』（日本図書センター、二〇〇一年）を参照のこと。
- (2) たとえば、船山謙次『戦後道德教育論史 上』（青木書店、一九八一年）、大田堯編『戦後日本教育史』（岩波書店、一九七八年）などはその典型であろう。
- (3) 天野貞祐『今日に生きる倫理（天野貞祐全集四）』（栗田出版会、一九七〇年）四〇四頁。なお、以下の天野の著作に関する引用は、可能な限り『天野貞祐全集』（栗田出版会）を用いる。
- (4) 「期待される人間像」（中野光、藤田昌士編『史料 道德教育』、総合労働研究所、一九八二年）一三〇頁。
- (5) 天野貞祐『道德教育（天野貞祐全集六）』（栗田出版会、一九七〇年）四〇七頁。ここで天野は、「国民実践要領」成立の経緯を、「当時高坂、西谷、鈴木の三君は不当極まる追放に会い、京都におられたが、わたしの依頼を受けて毎週会合して案をねり、それぞれ所持の部門を執筆され、相互に検討し合って出来上がったものに、わたしがいくらかの私見を加え、命名したものである」と述べている。
- (6) 拙稿「文相天野貞祐における道德教育問題」（『戦後教育史研究』第一五号、二〇〇一年九月）。
- (7) 「第十回国会における問題と天野文相答弁要旨（衆議院の部）」（『文部時報』第八八四号、一九五一年四月）三四頁。

- (8) 天野前掲書『今日に生きる倫理（天野貞祐全集四）』一七二頁。
- (9) 同右、四〇二頁。
- (10) 同右、六〇頁。
- (11) 天野貞祐『教育論（天野貞祐全集五）』（栗田出版会、一九七〇年）二九四頁。
- (12) 同右、二九五頁。
- (13) 同右、二九六頁。
- (14) 同右、二九四頁。
- (15) 天野前掲書『今日に生きる倫理（天野貞祐全集四）』五四頁。
- (16) 同右、五七頁。
- (17) 同右、五六頁。
- (18) 同右、五七頁。
- (19) 同右、五七、五八頁。
- (20) 天野前掲書『教育論（天野貞祐全集五）』二二二頁。
- (21) 同右、一三一頁。
- (22) 同右、一三一頁。
- (23) 同右、一三一頁。
- (24) 同右、一三一頁。
- (25) 同右、二九八頁。
- (26) 同右、二〇九、二一〇頁。
- (27) 同右、二一〇、二一一頁。
- (28) 天野前掲書『今日に生きる倫理（天野貞祐全集四）』三九二頁。
- (29) この点の論議の内容については、前掲の拙著『戦後教育改革と道德教育問題』第二部第四章を参照された。
- (30) 天野前掲書『今日に生きる倫理（天野貞祐全集四）』二二七頁。
- (31) 同右、四〇五頁。
- (32) 天野前掲書『教育論（天野貞祐全集五）』一六二頁。
- (33) 同右、一六三頁。
- (34) 同右、一六三頁。
- (35) 天野前掲書『今日に生きる倫理（天野貞祐全集四）』一七四頁。
- (36) 同右、一七四頁。
- (37) この点で天野は、象徴としての天皇の意味を、「日本の皇室は概して権力の主体ではなかった。権力者は将軍とか幕府とかいうものであった。昭和時代になって天皇が神としての絶対的権力を持つかのように言われた時においてさえも、実際には一人の総理大臣を任命する実権をも持たなかった事実はいわゆる記憶に新たなところである。事実としては天皇はいつも象徴

- であったと言うべきである」(天野前掲書『教育論(天野貞祐全集五)』一六五頁)とも説明している。
- (38) 天野前掲書『今日に生きる倫理(天野貞祐全集四)』二二七頁。
- (39) 同上、二二七頁。
- (40) 同右、二二八頁。
- (41) 中野、藤田前掲編書『史料 道徳教育』二三〇頁。
- (42) 「国民実践要領」をめぐる一九五一年(昭和二六)一月二六日の参議院文部委員会においても、天野の発言には否定的な見解が出されている。たとえば、金森徳次郎は、「国民は天皇に対して非常に深い愛情を捧げておりますが、これは確かにいえると思います。言えると思いませんけれどもそれは事実そうであるということと言ひ得るだけであつて、そうでなければならぬ」という一つのゾルレンの範囲までこれを持って行こうといはしますと、果たしてそういうことが今日どう扱われているのであろうか相当の問題を含んでおります。(中略)憲法の考えました民主的天皇というものとは何やら違った方向に向つてゐるのではないかと気がいたします」(第十二回国会 参議院文部委員会会議録 第一四号、三頁)と述べた。
- (43) 天野前掲書『教育論(天野貞祐全集五)』一三一―一三二頁。
- (44) 同右、一三二頁。
- (45) 同右、一三二頁。
- (46) 同右、二二二頁。
- (47) 同右、二二二頁。
- (48) 同右、三二八頁。
- (49) 郷土教育協会編『日本教育年鑑(一九五一年版)』(明治図書、一九五一年)二八二頁。
- (50) 天野前掲書『教育論(天野貞祐全集五)』三二八頁。
- (51) 同右、三二九頁。
- (52) 前掲書『日本教育年鑑(一九五一年版)』二八二頁。
- (53) 天野前掲書『今日に生きる倫理(天野貞祐全集第四卷)』二二五頁。
- (54) 天野前掲書『教育論(天野貞祐全集五)』二二頁。
- (55) 天野前掲書『今日に生きる倫理(天野貞祐全集第四卷)』八〇頁。
- (56) 同右、八二頁。
- (57) 同右、八二頁。
- (58) 同右、八二頁。
- (59) 同右、八三頁。
- (60) 船山前掲書、二二八頁。
- (61) 天野前掲書『今日に生きる倫理(天野貞祐全集第四卷)』一四七―一四八頁。
- (80) 同右、一四七―一四八頁。
- (81) 大熊信行『美しい言葉の魔術』(『教育展望』、一九五五年一月号)一一頁。
- (82) 当時の愛国心論議については、社団法人教育文化振興会編『日本教育年鑑(一九五二年版)』(明治書院、一九五二年)及び大熊信行『新愛国論争―愛国心問題の展望(一)』(『時事通信 内外教育版』第二七五号、第二七七号、第二七九号、第二八一号、第二九〇号、一九五一年)などの整理が詳しい。
- (83) 大嶽秀夫『アナウアーと吉田茂』(中央公論社、一九八六年)二八六頁。
- (84) 武田清子『道徳』の岐路 天野貞祐(『日本』、一九六五年九月号)。
- (85) 同右、一一二頁。
- (86) 同右、一一三頁。
- (87) 同右、一一三頁。
- (88) 同右、一一五頁。
- (89) 同右、一一五頁。
- (90) 齋藤博『獨協学園史 資料集成解題』(獨協学園百年史編纂委員会編『獨協学園史 資料集成』、二〇〇〇年)七頁。
- (62) 天野貞祐「私はこう考える―教育勅語に代るもの―」(『朝日新聞』一九五〇年十一月二六日)。
- (63) 天野前掲書『今日に生きる倫理(天野貞祐全集第四卷)』二二五頁。
- (64) 同右、二二六頁。
- (65) 同右、二二六―二二七頁。
- (66) 天野前掲書『教育論(天野貞祐全集五)』二九三頁。
- (67) 天野前掲書『今日に生きる倫理(天野貞祐全集第四卷)』一六六頁。
- (68) 同右、一六六頁。
- (69) 同右、一六六頁。
- (70) 同右、一四七頁。
- (71) 同右、一四四―一四五頁。
- (72) 同右、一四五頁。
- (73) 同右、一四三頁。
- (74) 同右、四七頁。
- (75) 同右、四七頁。
- (76) 同右、一四二頁。
- (77) 同右、四七頁。
- (78) 同右、四七頁。
- (79) 同右、一四六―一四七頁。