

家永三郎における田辺哲学の受容と新たな展開

小 田 直 寿

概要：家永三郎は歴史学者として著名な人物であるが、田辺元や滝沢克己と交渉を持つなど哲学的関心が深く、絶対者の理解と社会的実践との両立を説く「否定の論理」という概念を立てたことが知られている。とはいえ、絶対者の理解と社会的実践との関係は西田幾多郎と田辺元の深刻な対立点であった上、日本哲学史上、歴史学の専門家が同時に京都学派の宗教哲学と関連する業績を遺した類例も皆無である。つまり家永が確かに哲学的であるかどうかを含めて検証の余地がある。しかしもし家永が何らかの意味で成功しているならば、日本哲学史上極めて重要な思索の一つに数えるべきであろう。

結論を言えば、家永の「否定の論理」は、田辺の弁証法哲学を部分的に修正しつつ、総じてそれを積極的に踏襲した独自の思索であると見なされよう。つまり絶対者の無限絶対性を田辺以上に明確に捉え、思索の前提としつつも、対象認識しか出来ない人間には真の意味で絶対者に接することができないからこそ、否定媒介的に絶対者に接するよりないという立場に立つ。家永の社会的実践は、絶対者によって与えられた課題を受け取り社会的実践に赴くというかたちで位置付けられる。彼の思索は確かに絶対者と社会的実践との関係を解く一つの思索のありかたであり、日本哲学史上に位置づけ、今後とも研究していく必要があるものである。

キーワード：家永三郎、否定の論理、社会的実践、絶対弁証法、懺悔道の哲学、平和の哲学

はじめに

家永三郎（1913-2002）は日本史学者として著名な人物である。しかし哲学的には注目されていない。しかし京都学派哲学の家永三郎への影響は顕著である。家永はもともと哲学志望であり、田辺元（1885-1962）の思索を愛好した。大学では東大国史学科の実証史学の手法を受け継いだが、それでも哲学への関心を放棄することなく、「否定の論理」とみずから呼ぶ立場を取り続けた。それは宗教的立場と社会実践の立場を総合したものであるといわれ、平和問題に関係する社会運動の文脈において、現代でも継承すべき思想のひとつとされている。

そうは言うものの、最大の問題は、『『否定の論理』が哲学的・内面的な意味において論理であるかどうか』ということである。しかしなにより、論理であるとすれば「宗教的立場と社会実践の立場が矛盾なく総合できている」ということになる。だが我々は西田幾多郎（1870-1945）と田辺元のあの深刻な論争を知っている。その論争の争点は、まさに、「宗教的立場と社会実践の立場を矛盾なく総合することができる哲学的立場は存在するか」というところで争われたのではなかっただろうか。

西田・田辺はともに歴史的現実の「社会」を哲学上の視野に入れようとしたが、田辺からすれば、西田の絶対無の論理は実践を欠いた神秘的直観に過ぎないものであったし、逆に西田からすれば、田辺の論理は絶対無の場所への理解が欠如しているとされたはずである。ところが、果たして家永が宗教性と社会性とを何らかの意味で総合していたと理解するならば、家永は西田・田辺の立場を超えた論理のあり方を発見していたことになる。

だが別の疑いを差し挟むこともできる。家永も、いかに哲学を愛好していたとはいえ、西田・田辺の絶対無の哲学に対して「内在的理解」までは及んでおらず、皮相的に混同したのではないか。

だがもし家永のいわゆる「否定の論理」が、確かな哲学的思索に基づき十分評価に値する内容を具えた論理だったとすれば、西田・田辺の思索を何らかの意味で踏まえた思索であることになる。そうなれば家永の思索は哲学の問題として非

常に重要であり、今後とも振り返るに値する哲学者の一人に列する必要がある出てくるだろう。つまり我々としては、家永の「否定の論理」が哲学的に厳密な意味で論理であるかどうか、一度は検討しておく必要があるのである。

具体的な作業としては、まずそもそも「家永の哲学」なるものが実在したかどうかを確認しなければならない。そのうえでもし彼の思索が哲学的かつ論理的であったならば、それがどのような哲学的思索であり、また思索の結果としてどのような論理を発見したかを確認しなければならない。そして家永の思索過程を再吟味してみて、「否定の論理」なるものが実際に成立すると考えられるかどうか、我々としても考えてみなければならない。

本論ではまず、家永と哲学との関係について概要を示し、事実関係を確認することにする。その際、合わせて現在「否定の論理」がどのように評価されているかも述べることになるであろう。次に家永の哲学的思索を後期家永の主著のひとつ『田辺元の思想史的研究』から引き出すことを試みる。その際、まず、歴史書である同書から論理を引き出す手法を述べる。その上で京都学派の宗教哲学の知識を前提に「否定の論理」の意味内容を哲学的に読み込んでゆく。そして最後に、実践哲学の論理としてどう評価すべきか、いくばくかの試論を述べる。

1 家永三郎と哲学との関わり

1-1 哲学的思索の成立まで¹

家永三郎は一生涯にわたって哲学愛好者であった。そのきっかけとなった出来事は、18歳となった1931年、東京高等学校に入って早々、学校でのマルクス主義運動と接したことによる。唯物史観による国家は早晚滅びるという命題は、学校で教わったとおりに国家主義を信奉し「国史」を愛好する少年であった家永に非常に強い衝撃を与えた。家永は国家の存立する論理的基盤を問うた。

¹ 以下の家永の生涯の叙述は、家永『一歴史学者のあゆみ』（岩波現代文庫、2003年）および『家永三郎集』（岩波書店、全16巻。1997-1999年にかけて順次刊行）のうち自伝類を収めた第16巻（1999年刊行）をもとに、必要に応じて筆者の考証を加えたものである。

このときはじめて、家永は「なぜ」という問いを抱いた。哲学的関心の始まりである。家永は哲学書を読み漁った。家永の本来の問いは「なぜ国家は存立するか」であったが、当時流行の新カント派の哲学を借りて、「なぜ国家は存立すべきか」を問おうとした。家永は山内得立訳のリッケルト『認識の対象』を愛読し、田辺元『科学概論』を熟読し、さらに諸書の知識を総括して、論述「国家哲学の根本問題について」を学生誌に公表した。

同論文は、新カント派の理想主義哲学に基づき、概念かつ当為としての「純粋国家」という理念を樹て、現実の国家の基礎づけを行おうとしたものである。だが、習作であることは差し引いても、哲学的に十分なものではない。とりわけ「実践的なのは価値自身のもつ本性であって、こゝに改めて述べるまでもない」としていることは致命的である²。過去に承認せられた思想に繰り返し疑いを差し挟むという哲学の基礎的な営為を中断していると考えられるからである。したがってこの時点での家永の営為は、いまだ哲学として評価しうる水準に達するものではなく、思想の水準での受容にとどまっていたと考えるほうが穏当であろう。

家永は身体が弱く、そのことが宗教的絶対者への関心と理解を強く後押しした。にもかかわらず、家永は仏教僧やキリスト者のような宗教者ではなく哲学者であろうとした。なぜならば、家永は家庭で雑多な迷信の寄せ集めとしての「宗教」に接する一方、『歎異抄』と『聖書』に接することで仏教とキリスト教とは或る根源において一致し、当為の論理をも根柢から規定していると考えたとともに、西田哲学や田辺哲学の継続的な読解を通じて、迷信ではなく宗教の本質理解を直接に指し示す、いわば純粋宗教のロゴスのような何者かがあるとの確信を持つに至っていたからである。家永は俗信を残す「宗教」ではなく、論理としての宗教を求めて宗教哲学への関心を強め、しかも信仰に生きる宗教者の立場を一挙に通過して、哲学論理に取り組むことによって宗教的実践哲学の問題に飛び込んでいく³。

1934年、21歳の家永は「『愛』と『闘争』」と題する文章で、宗教の本質について

² 家永「国家哲学の根本問題について」『家永三郎集』第16巻、166頁。

³ 本段落については家永三郎「私の精神的軌跡」(『激動七十年の歴史を生きて』新地書房、1987年。7-10頁)参照。

て、龍樹の論理への感動を表明しつつ、「実に一切の対立を包み一切の相対を超越する。価値と反価値との対立はもはや其処に於て見出すことが出来ない。『善人原文ママなほすら往生す然るをいはんや悪人をや』これが宗教の真髓である」⁴という理解を示した。当為によって示される論理を超えたところにある宗教的実在の論理を家永は受容し、そこに「愛」を読み取ったのであった。

だが一方、「しかし我等はこの愛の立場に完全に没入し得るであらうか」と疑いを差し挟む。「人間は、相対の世界に生き対立の世界に死する人間は、その人間としての本質の故に遂にこの世界への永住に耐えることはできないのである。はらへどもはらひ切れぬ〔矛盾に満ちた——小田注〕現実感是我等に絶えざる不満を提供する。如何ともし難き自然的社会的環境の圧迫は我等を駆つて不断の闘争に陥れるのである」⁵と家永は述べる。

宗教は、慈愛のもとにすべてを包蔵する包越的絶対者を信仰するところに宗教たる本質があるのであり、家永にとっては、それは絶対的受動性に根ざすところがあって、すべてを無批判にそのままに受け入れてしまい、現実の矛盾と闘う実践的意欲に欠け、ややもすれば無批判な全体主義に陥ってしまう危険性があるからこそ、却って満足できるものではなかったのである。彼は言う、「闘争の内に愛を、相対の内に絶対を望むことのみが有限なる我等人間に許された立場である」と⁶。つまり慈悲に満ちた超越的絶対者に抱擁されてあるとしても社会的実践が必要だと強調するのである。一方に於て無限の愛に抱擁される喜を持ち乍ら他方闘争の世界の内に生きてゐることを我々は忘れてはならぬ」⁷と家永は述べる。つまり家永においては、すべてを包容する超越的絶対者から現実の社会的実践活動が見られ、かつ同時に、社会的実践活動の只中に超越的絶対者が見られていたのである。

しかし実際には、人間には矛盾に満ちた社会的現実の世界の只中でしか生活が

⁴ 家永三郎『『愛』と『闘争』』（『東高時報』104号3面）。小田直寿「青年時代の家永三郎に関する新史料」史料26（関西大学『千里山文学論集』98号、2018年2月。35-37頁）に全文翻刻掲載。引用部は35-36頁。

⁵ 同上。「青年時代の家永三郎に関する新史料」36頁。

⁶ 同上。

⁷ 同上。

できず、しかもその世界は生きづらさに満ちている。だがそれでも、人間はそう簡単には究極の絶対者と神秘的・直観的な仕方と同化はできず、矛盾に満ちたこの現実の世界を出発点にするしか方法がない、というのが家永の立場であった。家永は矛盾の根源を、実践を伴いつつ論理的に問い続ける思索の態度を身に付けていったのである。『愛』と『闘争』の立論は、家永の生涯にわたる基本となった。そして我々は、この思索を再吟味する必要がある。

1-2 歴史家であることのジレンマ

その後、家永は、東京帝大では「国史」趣味時代の惰性で歴史学の専門に入ってしまい、本当にそれで良かったのか、と生涯にわたって考え込んでいた。実際このことは、家永の思索においても、また家永の哲学的思索を検討する際にも、悪条件となる。

家永にとっての不利は大きく 2 つあると考えられる。その一つは家永自身が繰り返し嘆くように、歴史的事実の証明は思索を遠ざけることである。そしてもう一つは、家永の関心は宗教と実践の論理の解明であるから、力点は歴史学の主眼とする過去の解明ではなく、現在における宗教的実践的態度に寄せられていたと見るべきなのだが、歴史学が過去の研究に属すると観念される限り、歴史研究と絡めて哲学的関心を深めるのは難しいことである。

我々にとっての不利は、何よりも、純粋な意味での哲学的著作を家永が書けなくなったことにある。歴史叙述から哲学的思索を読み取れないかと考える際にも、家永が実証研究の要請に従い、自身の思索内容は実証に関連する限りで述べるに留めており、結果的に哲学的思索の全面的な展開が行われていないことが不利の理由となる。したがって家永の論理を考察するためには、まず、歴史叙述から論理を抽出する特別な方法を考案する必要がある。

家永自身、これらのジレンマはしばしば感じ取っていたようである。史学方法論を論じた際も歴史の哲学的論理構造において「歴史が常に吾人の実践的意思想からのみ生れ出ること」を強調している⁸。自身の歴史学研究方法について、哲学的

⁸ 家永による内藤智秀著『史学概説』への書評（『史学雑誌』第46編第11号111頁、1935年

関心と実証主義とが「方法上の二元的分裂の色彩を露呈させる外観を呈しているのではないだろうか」と言っている⁹。これらの悩みは、家永が哲学者になっていればいずれも避けられたことである。

前期家永の主著は『日本思想史における否定の論理の発達』（1938年初出）である。だが哲学的側面から見た場合、家永の思索はむしろ後退しているように見える。田辺が『哲学通論』で提示した絶対弁証法の論理を借りて、「アポリヤが真に解く能はざる二律背反を構成する時にこそ、初めて其の不可通性が絶対否定的に自己を貫通せしめるのである」¹⁰と家永が述べる時、あたかも絶対者の自明的既存性は見失われ、新たに開示され発見されるものとしての絶対者だけが論じられているかのように映る。

家永が「親鸞の宗教の核心」を「われらは真如の世界について何事をも知らず、唯この世に於ける我ら自身の煩惱に就いて知るのみである。而して金剛の真心とはとりも直さずこの直接の所与たる自己の煩惱を直視することに外ならぬと云ふ一見逆説的なる教」と評価するとき¹¹、その疑いはなおさら強まる。実際、同時代にもその疑いを受けていた¹²。

だがそもそも、『愛』と『闘争』で見たように、家永は本来、絶対者の理念的世界と相対的現実社会とを両面的に捉えていた。家永自身も言うように、『日本思想史における否定の論理の発達』の時期には否定の側面への重視が強まっていたとも取れる。そしてそもそも、歴史叙述に必要なのは思索過程を徹底的に開示して全論理構造を丁寧提示することではなく、諸事実を「否定の論理」という論点と関連付けて叙述することなのである。

哲学者ではなく歴史家として仕事をする家永には、自身の思索の全論理構造を完全開示する義務がないのである。したがって、たしかに、「該当する叙述がある」

11月)。

⁹ 前掲家永『一歴史学者の歩み』113頁。

¹⁰ 家永三郎『日本思想史に於ける否定の論理の発達』、『家永三郎集』第1巻（1997年刊行）44頁。

¹¹ 同63頁。

¹² 家永三郎・小野清一郎対談、三原真一司会「念仏か念罪か小野博士対談」。『大法輪』大法輪閣、第21巻2号、1954年2月。24頁。

箇所からは「否定の論理」の側面を見ることができる。つまり、「否定の論理」に不可通性から絶対者を見る側面があることはわかる。だが一方、「提示が無い」ことを理由に家永における思索の欠如を指摘し、「絶対者の自明的既存性が見失われている」と断定することはできないのである。

1-3 社会実践拡張期

家永の問題意識が大幅に変化するのは1950年代、いわゆる「逆コース」のなかでのことである。社会的実践への関心を急速に拡大させ、とりわけ日本国憲法護持の立場から、歴史学者の立場を維持しつつ数々の実践を繰り広げていくことになる。1965年に開始した「教科書裁判」はその最たるものであった。

旗幟鮮明な政治的立場も相俟ち、この時期の行動については複数の意見がある。歴史学界を中心に幅広く称賛や尊敬を受ける一方、戦前の立場からの「変節」という非難さえ生まれた。だが、少なくとも非難の方は事実と合わない。家永が歴史家として生涯に渡って「否定の論理」の観点を保持していたことについて、数年刻みのスパンで確認できるからである¹³。また家永が宗教と実践との結合を構想したのはどれだけ遅くとも『愛』と『闘争』まで遡るからである。

一方、家永を論じた歴史学者たちが「否定の論理」を理解した上で家永を高く評価していたとするのも無理がある。研究史上もっとも重要でその後も継承されている見解はロバート・N・ベラー「家永三郎と近代日本における意味の追求¹⁴」によるものである。ベラーは西田幾多郎と家永を対比するが、西田の企図が「東洋と西洋との総合」もしくは「日本思想に論理的な構造を見出すことであった」と述べる一方、家永については「パウロと親鸞の基本的に類似した経験の深部に連結点を見出す」と述べたにとどまっている。つまり肝心の家永の哲学的論理の分析に及んでいないのである。せつかく西田と家永とを対比的に論じていながら、

¹³ 小田直寿「『思想家=思想史家』家永三郎の基本的立場について」関西大学『哲学』31号、2012年3月。

¹⁴ ロバート・N・ベラー著、河合秀和訳「家永三郎と近代日本における意味の追求」マリウス・B・ジャンセン編、細谷千博編訳『日本における近代化の問題』所収。岩波書店、1968年。引用はいずれも286頁。

西田哲学の中期における「場所」の論理や、後期の「逆対応」の論理と、家永の「否定の論理」とを対比するところがない。その後もベラーを批判し、この問題に答えを与えようとする論文は存在しない。そのため、まだ「否定の論理」が哲学的論理であるかどうかは述べられていないのである。

結論を先取りして言えば、家永の「否定の論理」は、田辺のいわゆる「絶対転換の弁証法」を継承し、後述する滝沢克己の神人関係の根底にある「不可逆の論理」を踏まえて、両者の立場をいわば弁証法的に歴史的現実の場へ乗り越えた、きわめて主体的で実践的な論理なのである。あえて言えば、それは、西田晩年の「逆対応の論理」とも通底する鈴木大拙のいわゆる「即非の論理」でもって説明可能な特質を持っているのである。

にもかかわらず、歴史学界では宗教と実践を統一した「否定の論理」の実はさも自明の通説、すなわちその論理構造を問うまでもないことのように扱われている。典型的には、「宗教を中心とする私的な個人の生き方をめぐって提起された『否定の論理』が、公的な国家のあり方をめぐる問題へと、その視点を拡大した」¹⁵、ないし「民主化への『人間改造』は、家永の出発点をなした『否定の論理』の実践であった」¹⁶といった見解がある。家永を論じた人々はなべて各学界に尊敬すべき業績を遺した研究者であり、家永をめぐる経緯の指摘としても誤りではない。しかしみな哲学の専門家ではないこともあり、家永自身のいわゆる「否定の論理」そのものを哲学的論理として論究することを避けて通っている。哲学的観点からすれば到底評価することができず、家永の思索を根底から理解する上で致命的な欠陥である。

家永はやがて自身の論述「国家哲学の根本問題について」を再評価するようになる。『日本思想史に於ける否定の論理の発達』が社会的実践よりも高次の宗教的立場を主張していると読み取るなら、国家哲学の強調は一見すると宗教哲学を放棄して新カント派の理想主義へと後退したかに見える。だが「『愛』と『闘争』

¹⁵ 松本三之介「家永先生の学問と『否定の論理』」『家永三郎・人と学問』私家版、2003年。9頁。

¹⁶ 鹿野政直「家永三郎 求道の思想史学」『鹿野政直思想史論集』第7巻。岩波書店、2005年。366頁。

を念頭に置くと、むしろ宗教哲学的思索に裏付けられての実践への関心が復活した結果、教科書裁判のような実際の具体的な実践における指針を求めて、かつて思索した理想主義哲学を再度取り上げたと見るのが¹⁷、より穏当である。だがそのことは、必ずしも家永の思索が整っていたことを示すものとは限らない。我々はまだ晩年の家永の思索に立ち入っていないのである。

1-4 晩年における哲学的傾向の復活

家永の哲学的思索は、もしそれがあったとすれば、『愛』と『闘争』の成立、つまり大学生のころまでに形を整え、その後は歴史学を通じてぎこちなく立場表明を続けてきたことになる。この間の家永の業績は極めて多数かつ多分野に及ぶが、哲学的な文脈に基づく思索的な論文はおよそ認めることができない。だが1970年代初頭、定年間際になると、自身の仕事を振り返るなかで哲学的関心が復活し、哲学的傾向の強い論考の発表が増え始める。

後期家永の思索を窺う上で重要なのは『真城子』(小説。1972年11月)、『田辺元思想史的研究』(1974年4月)、『猿樂能の思想史的考察』(1980年4月)、「政治的抵抗の基盤としての宗教」(1981年7月)、「日本人の思想としての仏教とキリスト教」(1983年12月)、『国家は万能か』(1987年3月)などである。このほかにも、『戦争責任』(1985年7月)の末尾も哲学的叙述に充てられている。

哲学的に重要なのは、滝沢克己(1909-1984)との交流である。家永の哲学的関心が復活してきたころ、縁あって『滝沢克己著作集1 西田哲学の根本問題』の書評を執筆して以来、家永は滝沢との交流を持ち始める。哲学と疎遠な歴史学界に身を置き、仏教史学以外に宗教思想の持ち主との接点がほぼ無かった家永にとって、晩年になって初めて滝沢に出会えたのは、大いなる喜びであった。「その後私は、滝沢さんの『カール・バルト研究』や『仏教とキリスト教の根本問題』を読んで、私の考えていたことがそれほど見当ちがいでないことの自信を得」と

¹⁷ 一般に実践論としてはマルクス主義の影響力が大きく、戦後の歴史学界もまたその影響が極めて強かったが、家永はマルクス主義と距離を取り、あえて新カント派の当為論を全面に押し出した。この点は、戦後の社会実践の展開のなかでの家永の重要な特色の一つであるので、稿を改めて論じたい。

いう¹⁸。つまり、初期の段階で絶対者との断絶を思索の出発点に据えていた家永は、滝沢のいわゆる絶対と相対との「不可逆の論理」と接することで、いわば初めて、自分の思索の意義を確認する機会に恵まれたのであった。

ところが、よく知られているように、滝沢は、家永とは異なり、田辺が生涯にわたる思索の根本において、絶対者が相対者とは独立にそれ自体として超越的に存在し、相対者の側から絶対者へと至る可逆的な方途がないという絶対者の不可逆的構造への理解を欠くという決定的な誤りを犯していたと考えていた。とすると、田辺の論理を受け止め彫琢した家永の「否定の論理」もまた、滝沢の田辺批判を容れた徹底的な再吟味に基づき、論理を再建し直さなくてはならなくなるのではないだろうか。それとも別の考え方がありうるのだろうか。

つまり家永は、宗教性と実践性という自身の課題を念頭に、あるいは田辺哲学の影響を脱して滝沢哲学の線で「否定の論理」を再構築するか、もしくは滝沢の批判に反批判を加えつつ田辺の論理を再承認するかという瀬戸際に立たされたのである。この課題に直面することにより、家永はこれまでの「否定の論理」を超えるような、さらなる思索へと誘われたと考えられるのである。実際、京都学派の哲学者を縦横に論じた『田辺元の思想史的研究』にしても、最終的な田辺評価は滝沢の田辺評への反批判をもとに形成されているのである。

『田辺元の思想史的研究』における争点の構図は次のようになる。言うまでもなく、滝沢は、西田と田辺の論争に関し、西田を高く評価し、その立場から同時に田辺を批判した。これに対し家永は、滝沢の視点を高く評価しつつ、さらに反批判して、田辺の論理のうちにも評価すべきものがあると述べるのである。つまり家永は、西田と田辺の論争を踏まえた滝沢哲学を手がかりに思索を再開し、田辺の思索を積極的に踏襲する意義を見出したのである。

もし家永の立論が一定程度成功しているならば、家永の思索は西田と田辺の論争および滝沢による西田・田辺の吟味に対するさらなる再吟味と見なすことは可能であり、宗教哲学の新たな一展開であると考えられる。また思索内容としても、

¹⁸ 家永三郎「滝沢さんとのふれあい」『野の花空の鳥 滝沢克己先生の思い出』私家版、1986年、160頁。

一見相容れない滝沢と田辺の思索をバランスよく取り込んでいることになり、非常に興味深い。

ちなみにわが国の哲学研究史上は、家永の哲学的要素は今のところ注目されておらず、むしろ彼の「政治性」への反発が見受けられる。一例を挙げれば、ヘーゲル右派の研究者であった中埜肇は家永の同書について『週刊読書人』（1974年）のなかで書評しているが、そこで中埜は「日本の現代史に関する著者の基本的構図（これは少なくとも本書の中では分析論証されていない）が前提され、この中に田辺を含めて多くの思想家がはめこまれ、『抵抗か協力か』というかたちで評価される。したがって著者の『温い心』にもかかわらず、本書は思想史的研究であるよりもむしろ政治的断罪の書であるという印象を与えることになった」¹⁹と述べている。氷見潔『田辺哲学研究』でも同様の見解が踏襲されている²⁰。

この批評は哲学的内在の視点から言えば、家永の叙述姿勢が「外在的」であるという意味でいわば当然の批判であるが、一方で歴史学的にはまったく意味をなさない反論でもある。中埜の言う「基本的構図」は日本史学の当時の通説そのものである。哲学では通説的でも論理を順次確認することがしばしばあるが、歴史学では通説を論証してから本題に入る作法はそもそも存在しない。また「抵抗か協力か」という視角は、歴史学で戦時下を研究する場合、現代の研究に至るまで不可欠の研究視点である。また氷見は家永の聞き取り対象の選択に不満を述べているが、これも歴史学の立場から見れば通常の史料収集と選択作業の一環に過ぎず、残念ながら傾聴に値する批判とはなっていない。

事実、歴史学者である菊池克美は中埜の見解に慷慨し、反批判をおこなった。菊池は言う。「それ〔菊池の反批判〕は、家永著『田辺元思想史的研究』に対する、ある哲学者〔中埜肇〕の書評を心臓強く批判したものであった。その書評が私には納得できない言辞に満ちていたし、第一家永の学問・思想に対する事実認識を欠くと考えたからである²¹」。歴史学からの当然の反応である。菊池はベラー

¹⁹ 中埜肇による『田辺元思想史的研究』書評。『週刊読書人』1974年7月8日4面。

²⁰ 氷見潔『田辺哲学研究』北樹出版、1990年。25-26頁。

²¹ 菊池克美『家永史学論ノート』私家版、1985年。41頁。

を踏まえて「否定の論理」の探求をも行っているが、ベラーが哲学論理をそもそも検討していないことへの指摘を欠いているのは惜しまれる。

結局、「否定の論理」は、歴史学と哲学のはざまで、結果的にはどちらからも評価されないまま、現在に至るのである。これは家永の態度が哲学的思索でありながら研究方法が歴史学的・実証的だからである。歴史学から見ると哲学はほとんど埒外なので、思索内容を探求しないまま、結果が宗教と実践の統一だから「否定の論理」とはそういうものだという認識に留まってしまう。また哲学から見ると歴史学的方法そのものが「外在的」「政治的」で「内在的思索」が欠落しているように見え、家永に哲学的思索があるとは思われない。結果として家永の思索内容の検討は、今に至るまで、見過ごされてきたのであった。

2 家永の「否定の論理」を探求する

2-1 「否定の論理」探求の方法

家永の「否定の論理」を解明する作業においては、歴史著作から哲学的論理を探り当てる必要がある。つまり、一方では歴史研究著作の作法を知っておかなければならず、また一方では哲学的論理の探求法を知っておかなければならない。つまり歴史学の側から言うと、哲学の知見を研究の前提として踏まえた上で、「否定の論理」の意味内容に接近しなければならない。また哲学の側から言うと、「外在的」な外見に惑わされること無く、家永の「内在性」に立ち入っていかなければならないのである。

この作業を遂行するに当たって有益となるのは、家永の歴史学的思考と哲学的思索との関係に我々が自覚的であることである。家永自身、こう述べている。「超越的批判は史学としての役割を脱するものとも云ひ得るけれど、しかし思想史学に於いて思想の評価は学的認識構成の上に必要であり、その評価の正当に行はれるためには、史家が正当なる思想的立脚点をもつてゐることを必要とする」²²。つまり家永は自身の思索の上から史実に対して超越的批判をしなければならない

²² 家永三郎「日本思想史学の過去と将来」。『家永三郎集』第1巻248頁。

局面があるという理解に立っているのである。

したがって、史実に対する超越的批判の箇所を抜き出すことによって、家永の「否定の論理」はかなりの数の断片を引き出すことができるはずなのである。そして断片をつなぎ合わせていったならば、ある程度は家永の思索内容が見えてくるはずである。哲学的吟味に耐えうる水準まで再構成することが、当面の目標となる。ただし本論は哲学研究であるから、歴史学で要求される考証はすべて割愛し、さっそく論理の探求に進む。

2-2 「否定の論理」の基本的立場

まず家永の基本的立場を確認すべく、『田辺元の思想史的研究』に見られる「否定の論理」の核心と考えられる部分を引用する。

滝沢の「この世界の向う側とこちら側と、向う側の事とこちら側の事とは、事実上絶対に逆にすることを許されない順序をもって区別せられている」という主張は真実であると思し、絶対者と相対者とが可逆的ないし可交換性のあるものとは到底考えられない（そもそも絶対者相対者という対立が絶対に相容れない矛盾の故に対立するのだから、可逆的ないし可交換性のあるはずのないのは、自明である）が、しかし、田辺哲学の特質は、両者を「相互限定的」とすることにあるのではなく、ただ私たち相対者は相対者であるという所与からしか出発できない、相対の自覚とその否定とを媒介とすることなしに絶対者への途は開かれない、という出発点の設定にあったと見るべきではなかろうか²³。(傍点筆者)

家永は、滝沢の思索における「不可逆」の認識をほぼ完全に承認する。したがって「私たち相対者は相対者であるという所与からしか出発できない」という立場を取る。その立場から田辺の論理を理解することによって、田辺の思索を一定程度承認している。両者が矛盾なく成り立っている理由を求めるには、前述の

²³ 『田辺元の思想史的研究』『家永三郎集』第7巻（1998年刊行）395頁。

『愛』と『闘争』から順次振り返る必要がある。

家永は『愛』と『闘争』において、一方では絶対者に包蔵される人間のあり方を認めつつ、もう一方で人間は包蔵する絶対者に接近することはできず、ただそれを望むことしかできないという不可逆の事実を受け入れざるを得ないとしていた。存在論的には超越的絶対者たる本体による一元論を承認しつつ、その本体たる絶対者は超越的に覆蔵されたものとして、認識論的には顕在化した世界に立つ限り認識することはできず、そうした顕在的認識論の範囲では社会実践的であれば仕方がないとするのである。

敷衍して言えば、『日本思想史に於ける否定の論理の発達』ではこの論旨について更に踏み込んでいる。覆蔵された絶対的存在は、字義通り対を絶する存在である以上、今述べたように、相対的存在たる人間には認識できないという立場を取る。なぜならば、相対的存在が認識しうる対象は、対を絶するものではなくもう一方の相対でしかないからである。絶対が対を絶する仕方では絶対でありうるためには、相対的存在はそれに相対的に対応することを絶する立場に立って、つまり相対的存在にどこまでも踏みとどまる仕方しかありえない以上、絶対的存在をただ「信じる」ことしかできないというところに強調の力点が移るのである。

カントの輩に倣って言えば、「物自体」の存在は考えることはできても、「物自体」は認識の対象にはならないのと同様、絶対者の存在については知ることができても、現実には有限なる自己は全くの無力であり、絶対者を自ら認識しうる可能性を全否定するしかないというのが、家永の「否定の論理」の立場なのである。この立場は、自身の意思を一切放棄せざるを得ないという事態に思索の原点を置くという意味で、のちには田辺が戦争末期に提起した「懺悔道の哲学」に呼応しようとするものともなった²⁴。

さきほど引用した箇所は、上記の含みをもって記されたものである。家永は、『日本思想史に於ける否定の論理の発達』に至る思索に加え、戦後における自身

²⁴ 『田辺元の思想史的研究』『家永三郎集』第7巻224頁参照。この間の経緯は「家永三郎における田辺哲学受容」として独立の研究課題になりうると考えられるので、今後稿を改めて論じたい。

の社会实践経験と、滝沢による田辺哲学批判を念頭に置きつつ、滝沢と田辺という一見深く対立する両者の思索に、所与性という共通点を見出したのである。それは「否定の論理」として家永が従来強調していた立場でもあった。なお思想史著作『田辺元の思想史的研究』の歴史叙述はその立場を史的評価に反映させたものであると考えられる。

哲学的角度から見ると、『田辺元の思想史的研究』における家永の営為は、1938年時点で一旦形成された「否定の論理」に対し、滝沢神学との邂逅を契機として、「否定の論理」形成以後の自身の多様な体験に田辺哲学の全成果を突き合わせることで成立した、哲学的再吟味であった。結果的に家永は、「否定の論理」を哲学的に再認証するに至った。この過程で、「否定の論理」の立場は、滝沢・田辺哲学から社会实践に至る、より広い含みを持つことになったと考えられる。この全体像が「否定の論理」の立場の総体である。

また先取りして言えば、家永は自身の社会实践の経験に基づき、社会实践を宗教哲学的に基礎付けた田辺哲学の思索傾向に、より高い哲学上の将来性を見出すに至る。だがその議論に進む前に、「否定の論理」核心部の論理構造の特質についてより明確にするとともに、哲学の立場としてたしかに承認に値するかどうか、吟味を試みる。

2-3 「否定の論理」の論理構造の特質

「否定の論理」を論理構造として理解するため、試みに鈴木大拙（1870-1966）の般若の論理を用いて対比してみたい。般若の論理は、「AはAだというのは、AはAではない、故にAである」、つまり、「否定を媒介して、始めて肯定に入る」形をとる。これは、人間は対を絶する存在のうちに包まれているという原初的な事実を見失ったところから出発せざるを得ないがゆえに、本来の世界を理解するには一度、非本来的な在り方を否定する作業を通過する必要があるという実態に対応した論理のあり方である。

般若の論理の力点は、いうまでもなく、覆蔵された絶対的存在そのものを説くことにある。言い換えれば、「AはAではない、故にAである」という否定は、

「A は A だ」を語るためにある。否定が語られる理由は、人間がどうしてもそこから出発せざるを得ない相対性のために、対を絶した存在であるはずの絶対者をも、一個の相対的対象物と見てしまうからである。否定はこうしたいわば誤認を積極的に破砕する必要上語られるものである。

大拙の力点は、もちろん、絶対肯定の世界そのものを説明するところにある。したがって否定は、本来的な絶対者の立場に徹底することができるならば、不必要な回り道である。言い換えれば、大拙にとって否定とはあくまでも絶対肯定を理解するための媒介であり、いわば手続き上の問題である。否定には手段としての意義のみが見いだされる。大拙が否定として例示する多様な禅語を含め、全ては絶対者直指のための手段である。

家永の場合も、般若の論理の前提となる対を絶する存在および絶対にもとづく論理の成立を承認する。また人間において否定という媒介の必要性を認める。この意味において、否定の論理の論理構造は、般若の論理の「A は A だというのは、A は A ではない、故に A である」と全く同一である。

一方相違点は、家永の視点が相対者を離れず、したがって論理の力点も否定そのもの、つまり「A は A ではない、故に A である」という否定媒介の部分に置かれている点にある。言い換えれば、絶対的存在 (A) は対を絶する (A ではない) という自覚に、家永の力点はある、と言ってもよいかもしれない。こうした論理構造だからこそ、家永は「否定の論理」と名付けたのであろう。考えてみれば、これは紛れもなく田辺の絶対転換 (媒介) の弁証法にほかならず、家永はそれを積極的に踏襲しているとみなされよう。

敷衍して言うと、超越的な本体 A はもちろん、相対者に裏付けられたもう一つの相対者 A ではない。絶対者 A が対を絶する A であることが覚知されることによって、本体 A というものがもとより絶対者に、すなわち対を絶する仕方でも裏付けられていた A であることが知られる。したがって家永は絶対者 A を認識するのは相対的存在たる人間にはあくまでも不可能であるとする。絶対者を対象認識するのは不可能であるからこそ、対象認識しか出来ない人間に絶対者をほんとうの意味で理解するのは不可能であるとするのである。

哲学的に見て、ここでしっかりと立ち止まり、この立場を承認するかどうか考えることが重要である。「般若の論理」やそれに類似する諸論理をいわば単純な知識とみなし、信心に翻転するのが本当に宗教の立場として優れていると言えるかどうか。筆者は、家永の立場をもって抜群のものとして直ちに言い切るわけではないが、しかしそうした立場がありうることを認めざるを得ないと考える。

宗教の論理は、「言説の極、言に因りて言を遣る」(『大乘起信論』)のだから、言葉が活きたものとして捉えられなければ、形式化に墮することになる。そして活きた言葉は、人を俟って初めて現れる。つまりその人それぞれによってしか語り得ない。であるとするならば、絶対肯定を含む論理を前提しつつ、敢えて否定に力点を置く立場は十分ありうる。つまりいまや、問題は、家永の立場は哲学であるかどうかと疑うよりも、むしろ、家永の立場を取ることで哲学的な世界がより深められるかどうかにかかっている。

家永の立場の哲学上の利点は、人間の限界に徹底することで滝沢克己の神人関係の構造理解と呼応する可能性を持つ一方、田辺の絶対媒介の弁証法を、滝沢の批判とは異なり、人間の側からの絶対者認識の構造として理解できる可能性を持つ点である。この立場を取るとき、一元的でありながら二元的である宗教の論理において、あえて片方から説明し尽くすのではなく、どちらの視点も確保できる。この点に「否定の論理」を踏まえる哲学上の利点があるのではなかろうか。

2-4 「否定の論理」の論理構造の特質

もしこれまでの吟味が承認しうるものであるとするならば、如上の認識をもとに田辺や滝沢の論理を再度読み解くことは哲学上非常に興味深い作業であると考えられる。しかし本論の目標である家永の思索の解明においては、まだ「社会的実践」に関する膨大な内容が残っている。また社会的実践も含めて家永の思索を把握したあとのほうが、田辺や滝沢を読む上でも成果が出るだろう。引き続き実践の問題の解明に移ることにする。

まず「否定の論理」と社会的実践との哲学上の関連について、再び『田辺元の思想史的研究』から、端的な箇所を引用する。

『キリスト教の辨証』に頂点を見る私の田辺哲学の日本思想史への寄与と考えるところは（中略）第一に中世後半期以後日本思想史の主流から忘却されていた人生の基本的パラドックス、すなわち絶対相対の矛盾と、これを克服するための否定の論理を復活させ（中略）、第二に、そのこと〔超越絶対に対する目を開く必要——小田注〕について深い真理を示した偉大な古典思想の系統を引く思想が往々にして絶対相対の矛盾と克服とのみに問題を一元化することにより、相対世界内での社会的実践から遊離する誤りを伴いがちであったのに対して、相対世界内での社会的実践こそが絶対相対の矛盾克服の契機であるとともに、社会的実践の正しい遂行には科学的社会認識の必要なことを明らかにし、宗教的信仰と社会的実践とを弁証法的に統一する理論を形成したこと（中略）が田辺哲学の日本思想史に遺した大きな功績である、と私は考えるのである²⁵。

家永の議論の前提には、「否定の論理」が、単なる信仰に基づく単独者としての個人的宗教的態度ではなく、社会的実践行為と不可分の連関にあるという認識があると考えられる。つまり相対的存在でしかない個人の超越的絶対者に対する不可通性という信仰における矛盾性（不合理ゆえに我信ず）を認識しつつも、その前提のもとで社会的実践の過程に入ってゆくという立場である。考えてみれば、これはまさに田辺の「懺悔道の哲学」における「絶対転換」の根本姿勢と重なり合うものである。すなわち、自己の絶対相対間の不可能性について深く自覚したあと、なおも遺された課題が目前に投げ出されている。哲学者である田辺にとってそれは論理的思索であり、懺悔道の哲学へとあらしめられた。その成果として、田辺は懺悔における社会的実践の必然性を見出していく。『田辺元思想史的研究』において家永は、田辺の思索の課題設定と思索成果の全体を受容している。

家永が「懺悔道の哲学」を「否定の論理」のうちに位置づけられた理由は、戦前に家永が「否定の論理」を形成した段階で、不可能性の自覚に基礎を置いてい

²⁵ 『田辺元思想史的研究』『家永三郎集』第7巻373頁。

たからであると考えられる。しかし戦時期の家永は実践を含めた論理を形成するには至っておらず²⁶、戦後には実践活動になだれ込んでいく。それゆえにこそ家永は、懺悔道の思索とその成果とを含めて強く共鳴し、あらためて「否定の論理」の根底に繰り入れたと考えられる。

ただし「否定の論理」と「懺悔道の哲学」とは全く同じというわけではない。田辺は内外の多様な哲学を読み直し、実践を思索として取り扱ったが、歴史学者としての仕事の過程で田辺の思索を受け止めた家永の場合、田辺の場合とは異なり、田辺の思索を自身の基礎に組み入れつつ、自分自身の社会実践体験と突き合わせて田辺を再吟味して論理を構成したと考えられる。またそれと連動して、実践の問題をそれ自体として主題化している²⁷。そこで我々も、哲学的主題として、社会的実践を組み込む形で「否定の論理」を取り扱わなければならない。

2-5 社会的実践を踏まえた思索としての「否定の論理」

家永や田辺のように、哲学の立場上、社会的実践に身を置かなければならない身となり、実際に何らかの行動を起こした場合、その哲学的立場自身がひとつの政治的・社会的アクターとなる。その問題圏では現実の政治社会状況の認識を踏まえた問題構成が不可欠となる。哲学における問題は、こうして遂行された実践経験をあらためて思索の問題に差し戻したとき、どのような哲学的論点が見いだされたかである。社会的実践を踏まえた思索として「否定の論理」を検討するにあたっては、この点を家永に即して考察してみなければならない。

戦後の家永が実践指針の核心に据えたのは日本国憲法に提示された平和主義・民主主義である。この視点は歴史学界では戦争体験から見てほぼ自明とされており、めったに問われることはない。一方、信仰のための実践は仏教であれば戒律の実践でなければならない、家永が平和主義・民主主義を実践の核心に据えたこと

²⁶ 後の回想だが、家永は1938年段階では「否定の論理」から実践の論理を十分形成するに足る水準まで問題意識が及んでいなかったことを述べている。例えば「戦時下の思想史研究の回想」（『激動七十年の歴史を生きて』新地書房、1987年、90頁）参照。

²⁷ 『田辺元の思想史的研究』第四部の後半は田辺の「限界」に充てられているが、哲学的角度から見ると、社会実践の視点も含め、田辺の思索への吟味と批判点の説明となっている。

は信仰上おかしいとする意見もある²⁸。ここでは端的に結論を述べたい。

晩年の家永の実践哲学的立場は『国家は万能か』に示されるが、ここでは宗教哲学が基礎付けとなっている。仏教とキリスト教が宗教的真理を指し示した一方、社会的実践については十分な内容を与えていないので、「私たちは現実生活の客観的な実態とそのなかでの正しい行動原理とを身につけるために、学問研究と社会的実践とを追求しなければならない」というのが、家永の立場であった²⁹。

信仰がそのまま実践内容を決定するのではない（戒律主義は要請されない）。むしろ、有限者であるにも拘わらず宗教性を保持するには、緊張関係を保持する努力つまり社会的実践が必要だというのが、田辺読解を踏まえた家永の立場である。ここでも家永は田辺の論理を積極的に踏襲している。この立場は、『戦争責任』でも鮮明に示される³⁰。

人が人であるかぎり、相対有限のなかでなすべきことをなすことによって相対有限の世界にありながら絶対無限の世界に超出し、時間を超えた永遠の生命を獲得することができるのである。それは形式論理では解くことの出来ないパラドックスであるけれど、人の人たるゆえんは、そのようなパラドックスの内にのみ生きるほかないというところにある、というのが、ありのままに人の生き方を直視したときに明らかに見えてくる事実（Sache）である。戦争責任は、単なる相対有限の人と人との間で生ずる責任にとどまらず、相対有限の人が絶対無限なるもの（ここでは有神論に立つ「神」に限定して考える必要はない）に対する責任でもあるのである。

戦争責任を説いたことで哲学史上も注目される³¹家永において、田辺の論理を受容した上で「平和の哲学」が思索されようとしていたことは、日本哲学史の戦後における展開の重要な一局面として、ぜひ注目すべきであろう。今後のひとつ

²⁸ 末木文美士『思想としての近代仏教』中央公論新社、2017年。332頁。

²⁹ 『国家は万能か』『家永三郎集』第12巻（1998年刊行）340-341頁。

³⁰ 家永三郎『戦争責任』（岩波現代文庫、2002年）、441頁。

³¹ 藤田正勝『日本哲学史』昭和堂、2018年。第3部第1章2「平和の実現に向けて」参照。

の可能性として言えば、家永の「否定の論理」にもとづく実践を手がかりに、膨大な戦争史研究を踏まえて「平和の哲学」を思索するとき、おそらく、日本近現代史の展開を踏まえた新たな思索が現れてくるのではないだろうか。

ただし家永の立場が哲学的に直ちに承認しうるものであるかどうかは非常に難しい問題をはらむ。家永の主張は強力な信仰告白となっているが、それゆえにこそ、実践が信仰の基盤にある否定性から遊離して自己目的化するならば、宗教的立場は鈍麻したものとなるであろう。信仰の緊張関係を保つ必要があるという前提をかりに受け入れたとしても、その方法は、家永の案に相違して、実践のみとする必要はないかもしれないのである。この点は今後、家永の実践に即して吟味すべき課題である。

3 結びにかえて

これまで、家永三郎の哲学的思索の過程と成果を一通り検討してきた。家永に思索はあるのかという疑問から出発した本論は、家永の「否定の論理」が、般若の論理に言うところの「AはAだというのは、AはAではない、故にAである」のうち、絶対肯定よりもむしろ否定による媒介の側面に力点を置くものであることを確認するに至った。その上で、家永の思索が哲学にどのような寄与をする可能性を持つか、検討してきた。

家永の思索は、田辺哲学を社会的実践の観点³²から部分的に批判しつつ、総体としては積極的に踏襲するものであった。また西田および滝沢の田辺批判にも一定の理解を示している。この意味で、家永の思索は、宗教哲学の基本的な論理構造を踏まえた上で、田辺哲学理解の上での困難をいわば乗り越えて、田辺哲学の論旨に沿って絶対肯定から否定媒介に力点を移し、田辺のいわゆる「絶対転換」を社会的実践の必然性の認識として捉え、その姿勢からの各哲学の再吟味にまで、

³² 注 27 参照。なお社会的実践を念頭に置く哲学的吟味は、主題の性格上通常の哲学的吟味とはやや異質となる。いわゆる京都学派左派をも視野に入れて省察するべきでもあるので、今後稿を改めて論じたい。

哲学的に到達したものであると言える。

したがって哲学史上も、家永の思索は西田と田辺との論争およびそれを踏まえた滝沢の西田・田辺吟味を踏まえ、さらに再吟味を図るものであったと言える。またその際、宗教的論理を彫琢すると同時に、社会的実践の論理の形成に努力した田辺の成果を踏まえ、あらためて実践の問題を課題化し、自身の経験に基づいて実践の理解をより深めて再吟味したという意味で、家永の思索は、西田・田辺・滝沢に続く新たな展開であったと言える。

如上の検討により、家永には京都学派の哲学を踏まえた思索の展開があったと言ってよいであろう。しかもこの哲学を吟味するとき、我々は従来の哲学を踏まえつつ、さらに新しい問題圏に連れ出されることになる。まず、宗教を本体的な一元論の側から見ることと、断絶の二元論の側から見るのが、どちらか一方を無理に排除することなく遂行できるようになる。家永の姿勢は、この点で従来の哲学上の論点に対する大きな寄与であると考えられる。

また家永の研究および実践上の関係先は、いわゆる文史哲のみならず、法・経・教育そして理科系の全体に及ぶ。そのため、家永の思索を吟味するとは、事実上、日本の学知および生活体系全体を哲学上の問題として吟味することを意味する。田辺を踏襲した家永の思索は、これまで哲学界で広く知られていた西田哲学やそれを受け継いだ滝沢哲学とは別の局面へ向けて、非常に広い射程を持っていると言わねばならない。

この点は、田辺哲学を吟味する上でも必須であると考えられる。そもそも、田辺は西田との対決を経て哲学における社会实践の必然性を主張したのだから、田辺哲学をより十全に吟味するには、通常の意味での純粹論理の視点からの吟味のみならず、純粹論理と社会实践の両方を兼ね備えた視点からの吟味が必要である。そして、その作業のためには、まさに家永のように田辺の論理を徹底して踏襲し、しかも田辺を超えて実際に社会实践に飛び込んでいった人物を素材とする検証が不可欠である。

このことは、家永による思索の哲学史上の意義をさらに高めることになる。我々は家永の思索の吟味を通じて、田辺哲学を吟味することになり、またそれゆ

えに西田や滝沢の哲学をも吟味することになるからである。むしろ、西田や田辺を吟味することを通じて、世界哲学史上に現れた無数の哲学を吟味することになる。つまり、家永はまさに、哲学史上の研究対象たるべき人物なのである。

家永の射程を十全に取り込んで哲学的に吟味することで、現代に至る日本歴史の現実の諸相を背負い、一見ばらばらな日本の無数の諸学科と連動する、極めて重厚な日本哲学の議論が成立するはずである。たとえ結果的に奇異な論旨となったとしても、日本の歴史の実態を背負った論理の探求として、揺るがせない価値をもつことになるだろう。今後とも家永の思索を検討していくことは、哲学的にみて非常に興味深いことではないだろうか。

参考文献

家永三郎「滝沢さんとのふれあい」『野の花空の鳥 滝沢克己先生の思い出』私家版、1986年。

—— 『家永三郎集』岩波書店。第1巻（1997年）、第7巻（1998年）、第12巻（1998年）。

—— 『戦争責任』（岩波現代文庫、2002年）。

—— 『激動七十年の歴史を生きて』（新地書房、1987年）。

—— 『愛』と『闘争』（『東高時報』104号3面）。

※小田直寿「青年時代の家永三郎に関する新史料」史料 26（関西大学『千里山文学論集』98号、2018年2月。35-37頁）に全文翻刻掲載。

鹿野政直「家永三郎 求道の思想史学」『鹿野政直思想史論集』第7巻。岩波書店、2005年。

菊池克美『家永史学論ノート』私家版、1985年。

中埜肇『田辺元の思想史的研究』書評『週刊読書人』1974年7月8日4面。

藤田正勝『日本哲学史』昭和堂、2018年。

松本三之介「家永先生の学問と『否定の論理』」『家永三郎・人と学問』私家版、

2003年。

ロバート・N・ベラー著、河合秀和訳「家永三郎と近代日本における意味の追求」
マリウス・B・ジャンセン編、細谷千博編訳『日本における近代化の問題』所収。岩波書店、1968年。

(おだ なおひさ

大阪電気通信大学 非常勤講師)