

家永三郎の日本近代思想史研究の特質——資本主義的大衆社会論研究（二）——

Characteristics of Studies in the Intellectual History of Modern Japan by IENAGA Saburo

平 田 哲 男

HIRATA Tetsuo

はじめに

- 一 正木ひろし研究
- 二 美濃部達吉研究
- 三 津田左右吉研究
- 四 田辺元研究
- 五 思想的評価の歴史学的意味
おわりに

はじめに

本稿は、家永三郎の広範囲の研究領域の中から日本近代思想史研究に限定して、この研究的営為にみられる家永の歴史家としての企

図を明らかにしようとする試論の一部をなすものである。

いうまでもなく、家永史学は、途轍もない巨峰であり、膨大な著作群といい、多岐にわたる研究領域といい、いずれも容易に凡夫を寄せつけない崇高かつ峻険な山稜のごとくである。たとい日本近代思想史研究に限定しても、単行書は以下の一一書に及んでいる。

- ① 日本近代思想史研究（東京大学出版会、一九五三年）
（岩波新書、一九五五年）
- ② 数奇なる思想家の生涯——田岡嶺雲の人と思想
（岩波新書、一九五五年）
- ③ 革命思想の先駆者——植木枝盛の人と思想
（岩波新書、一九五五年）
- ④ 植木枝盛研究（岩波書店、一九六〇年）

- ⑤ 近代日本の思想家(有信堂、一九六三年)
- ⑥ 権力悪とのたたかい 正木ひろしの思想活動
(弘文堂、一九六四年)
- ⑦ 美濃部達吉の思想史的研究(岩波書店、一九六四年)
- ⑧ 日本近代憲法思想史研究(岩波書店、一九六七年)
- ⑨ 津田左右吉の思想史的研究(岩波書店、一九七二年)
- ⑩ 田辺元の思想史的研究(法政大学出版局、一九七四年)
- ⑪ 日本憲法学の源流―合川正道の思想と著作
(法政大学出版局、一九八〇年)

これらのうち個人思想家についての「思想史的研究」と明記されているのは、⑥、⑦、⑨、⑩の四書である。とはいえ、客観的にみて田岡嶺雲、植木枝盛、合川正道の諸研究を除外しなければならぬ。明白かつ十分な理由があるわけではない。この点からすれば、日本近代思想史研究に限定するとしても、本来ならば以上の一書を総体的に対象にすることが求められるのは当然であろう。しかし、筆者はあえてそのようなやり方をとらないで、美濃部達吉(一八七三―一九四八年)、津田左右吉(一八七三―一九六一年)、田辺元(一八八五―一九六二年)、正木ひろし(一八九六―一九七五年)の四人についての思想史的研究に限定して、日本近代思想史研究上の特質の一端を明確にしてみたいと考える。その主な理由は、以下の二点にある。ひとつは、この四書が六〇年代なかばから七〇年代なかばにかけて公刊され、家永の日本近代思想史研究の最盛期に位置していること、この結果、家永の「近代日本」像をもっとも明瞭に映し出していると考えられることである。

いまひとつの理由は、田岡嶺雲、植木枝盛、合川正道の各研究で

は、資料ないし著作問題がある比重を占めていたのに対し、上記四書の場合は、その種の問題はほとんどなく、したがって思想の問題とそれを分析・叙述する論理に力点を置くことができたこと、このためかれらが生きてきた「近代日本」そのものを批判対象として見定める必要があった。この結果、この四書には家永の「近代日本」像がもつとも鮮明かつ鋭利な形で集約されていると考えられる。

とは言え、四書に限定する作業には、最初から明らかな限界がともなっていることは否定しえないであろう。したがって、このことに因由する批判には、どこまでも甘受するにやぶさかではない。それとともに、この四書を考察対象に置くとしても、そもそもどのように取り上げるのが、大きな問題となるであろう。いろいろな方法が考えられるであろうが、筆者としては思想家としての思想史的评价の仕方そのものを問題としたい。すなわち、方法としては、家永の思想史的评价を再構成するような形で進めていくことにする。引用が多いのはこのためである。ご了承いただきたい。

なお、四書の順序は、刊行順にしたがった¹⁾。

一 正木ひろし研究

「弁護士でありながら、法律解釈にほとんど興味をもっていない²⁾」(二四七ページ) 正木が、その理論構成の仕方には素人めいたところを持ちながら、たとえば「草野(豹一郎―引用者)のような第一流の刑法学者や老練な最高裁五裁判官の意見とほとんど一致する結論を的確にうち出すことができた」(二四三ページ)のは、そもそもどういう理由によるのかとまず家永は問う。家永によれば、その理由はなによりも「既成の法律学と次元を異にする哲学的立脚

点」(二四三ページ)にある。この「哲学的立脚点」こそは、「かえって既成の法学的訓練では達成しがたい成果をあげる可能性をはらむことを物語っているのではあるまいか」(同上)と思わしめるものなのである。そのような正木であればこそ、家永をして「こういう人物に実際めぐりあえたということひとつだけでも、私は二〇世紀の日本に生まれてきたのを感謝せざるをえない」と述懐せしめ、さらに「私はこのような人物の存在を後世に伝える義務があると考えるにいたった」(二二六ページ、初版「まえがき」とその並並ならぬ決意のほどを披瀝せしめたのであった。

それでは、いうところの「哲学的立脚点」とは、そもそもどういうことであろうか。しかも、それをどのような方法で別扶しようとするのであろうか。

家永の正木評価の最たる点は、正木が「人権の闘士」であるという点にある。「彼は人権の闘士として日本の歴史の上に不朽の足跡を印することともなったのであった」(一八二ページ)。しかも、それは「物質的な豊かさに恵まれた弁護士稼業から、強大な権力を敵とする茨の道に自ら好んでふみ行っていた」結果のことであった(同上)。家永は、正木のそのような姿勢に「求道者の精神」を見てとる。「世間万人の行く道を歩むにあきたらず、真の自己の内的要求にこたえる道をさがし求めてきた。正木の、そうした求道者の精神は、弁護士稼業の繁昌によって消し去られるにはあまりにも熱烈であったにちがいない」(一八二ページ)。

家永によれば、この「求道者の精神」の具体的実践の第一が、個人雑誌『近きより』の刊行である。というのは、これによって正木を「権力者との闘争関係に追いこむ道が開かれた」こと、したがっ

て「正木の生き方の上にも、大きな転換点」(一八四ページ)となったからである。では、『近きより』を貫くものは、なんであったのか。家永は「軍国主義に対するプロテスト」と見る(一八五ページ)。ただし、その論法は「真正面からの反戦論」ではなく(同上)、むしろ「国内の矛盾を容赦なく暴露して、ファシズムを糾弾することに全力が注がれた」(一八五―一八六ページ)。その最高潮の筆陣は、東条首相弾劾だったと家永は見る(一八七ページ)。

さらに、一九四六年一月に再刊された『近きより』をはじめ、戦後の文章や談話に天皇の戦争責任や天皇制に対する激しい攻撃の言葉がみちあふれていることから、正木を「戦闘的共和主義者」(二二六ページ)と評価する。とは言え、その天皇制否定論は「特に的確な天皇制分析の結論として導出されたものとはいえない」(二二六ページ)として、家永が力説するのは、地下水的共和主義意識である。「明治初年以來の、ブルジョア民主主義に淵源する、あるいは素朴な民衆の感情を土台とする共和主義の意識が、散発的な形ながらも地下水のように国民意識のあちこちの裂け目からもれ出ていた」(二二七ページ)のであり、それがひろく一般国民の目にふれなかつたのは、官憲の統制により隠蔽されていたためである。「正木の共和主義も、またそうした地下水の流れが泉となって力強く地上にふき上げられたものとして理解すべきであろう」(同上)。それだけに、「それは決して日本人の思想の流れから遊離した異常な心理の表現でも何でもないこと」(同上)に留意しなければならぬ。

とは言え、青年教師正木が学校教育の場で天皇制への批判的精神を吹きこもうとした行為を「大胆さ」の点から「一驚に値する」と

称賛し、「正木の共和主義思想が一朝一夕の産物でなかったのを知ることができる」（一七五ページ）と高く評価している事実とを考へあわせるならば、家永が正木の共和主義を根っからのものと認識していることがわかる。

第三には、「戦闘的共和主義」の実質をなす「戦闘的民主主義」（一九九ページ）である。「天皇制（およびその遺制）権力と官僚主義に発源する権力悪」に向けられているかぎり、正木の立場が民主主義精神を基調としていることは明瞭であるが、その民主主義を、議会における機械的多数決に無条件に服従するような「似而民主主義」と厳然と区別するためには、「戦闘的」という形容句が必要であると家永は強調する（三〇〇ページ）。さらに、「戦闘的」と評する根拠を「抵抗権の自覚」にもとづく「抵抗の精神」と「抵抗の実践」にあると説く。「抵抗の精神は邪悪なる権力への怒りから噴出する。怒りなくして抵抗のエネルギーは出てこない。……彼の今日までの全生涯は、邪悪なる権力への憎しみとたたかひによって貫かれている、と言つてもまちがいはないのである」（三〇一ページ）。とりわけ、「戦後の正木の活動は、基本的には戦時下の抵抗の、新しい状況の下での継続・発展であり、いわば戦後抵抗とでもいうべきものの典型的事例として評価すべきではないかと考えられる」（二九六ページ）という家永の認識には、二つの重要な問題が提起されている。

第一は、抵抗をその一貫性において評価する立場である。真の抵抗であるかぎりには、状況の変化に惑わされることなく一貫したものでなければならず、そうでなければ抵抗の輝きはないとする点である。第二は、そのような認識を支えている、権力に対する厳しい批

判性、いかなる権力も権力である以上は被批判性をまぬがれることはできないとする権力観である。「戦後抵抗」という新しい概念によつて正木を高く評価しようとしたのは、家永のこのような認識方法を示すものであることを強調しておかなければならない。

それにもかかわらず、第四に、「彼は権力との対決のみを全部と考える政治主義者ではない」として、家永は正木の信仰心に着目し、この信仰心を「客観的には東洋的汎神論に近似した『野性のキリスト教』とでも言うべきであろう」（三〇二ページ）と評している。もとより、キリスト教の正統的信仰とは無関係であるが、生命の「永遠性」を確信し、そこから「未来永久にわたつて人類を支配する神を信ずる」という信仰心を抱くに至つた理由としては、「生物学的な自然主義を、逆にキリスト教に結びつけた」点を家永は指摘している。とは言い、「既成の教義・理論から自由な」正木（三〇二ページ）が、なにゆえに「神の加護を確信するにいたる」（二〇二ページ）のかという理由とその過程は、必ずしも判然としない。ただ、家永のこのような正木評価は、家永自身の認識の問題、すなわち無神論を有神論よりもすぐれているとする認識を、家永が無条件に前提としているのではないことを示していると見ることはできよう。

第五に、とりわけ戦後における数多くの弁護活動から、正木を「超人的な活動力と鉄のごとき意志」（二五九ページ）の持ち主として高く評価する。ところが、この持ち主は、一方で「強烈な個人的自負心をふんだんにふりまきながら」（三〇七ページ）、他方では社会科学的思考様を欠いている（三〇八ページ）結果として、「結局当面の『制度』やその『制度』をになう個々の人々に対する道義的

糾弾以上に出ることはできない」(三〇五ページ)というジレンマに陥ることになる。このような事態を、家永は「強烈な精神主義」(三〇八ページ)と評している。

最後に、このような「正木の思想を、強いて一定の名称で規定するならば」として、家永は「戦闘的民主主義的ヒューマニズムとも名づけることができるのではあるまいか」(二九九ページ)と提起している。「戦闘的民主主義的」という形容句は、もとより「ふうの人道主義」と区別するためである(二九九ページ)が、同時に「既成の教条を受け入れたものではなく」、「体験の所産としておのずから結晶したもの」であることを強調するためでもあると言う(三〇三ページ)。

以上のように、正木の「哲学的立脚点」なるものについて、あえて六つの点に分けて検討してきた。そのようにすることによって、家永の思想史的评价の特徴がより明確になるのではないかと考えたからである。その総体的意味については、最終節で一括してとりあげることにしたい。

二 美濃部達吉研究

「美濃部達吉は、私の生涯にいくたびか消し去ることのできない影響をのこした人物なのである」(七ページ)と、家永は本書の冒頭で告白しているが、そうであればこそ、「日本近代思想史の上における美濃部の思想のトータルな把握」を目的として見定めたのである(八ページ)。そして、この目的達成のための方法的問題について、家永はつぎのように提起する。「私の考えるところでは、美濃部の思想の考察に当っては、美濃部の法学者としての思考を通し

てその歴史的意義を究明するのが本筋ではないかと思う」(九ページ、傍点は引用者)。

それでは、「法学者としての思考」とは、具体的にどういうことであるのか。家永によれば、それは「法学的思考」(一〇ページ)、すなわち「法学理論のうちに現われる思想家としての発想の現代的意義をとらえること」にほかならない(一一ページ)。この点について、家永は、思想史研究のあり方に触れながら、さらに次のように説明する。

「思想史の研究の目的は、過去の思想を過去の歴史的状況の中に客観的に位置づけることにあるが、思想を単に過ぎ去った昔の時代のものとしてとらえるだけが思想史家のしごとの全部であるとするならば、少なくとも私にとって思想史は魅力ある学問とはならなかったであろう。美濃部達吉が過去の歴史の中でどんな役割を演じたかを解明するばかりでなく、美濃部の思想が今日に生きる私たちにとってどのような意味をもつかを考えると、こゝこそ、思想史の重要な任務があると信ずる私の美濃部研究は、おのずからそうした実践的関心に応え得るような方向にそって進められざるを得ないのであった。」(一〇一—一〇二ページ、傍点は引用者)

要するに、思想の今日的意味を問うところに思想史研究の目的を見定めていたのである(三)。そのような課題設定の仕方については、当然議論の余地があるが、ここではこの問題に深入りしないで、むしろその結果として、美濃部についてどのような「意味」が剔出されたかを検証することにした。

三五〇ページに及ぶこの一巻の書を通じての美濃部の思想史的评价は、あるいはつぎの点に尽されていると言うことができるかもしれない。

れない。すなわち、「あらゆる意味において彼は当時の支配階級の
一員であつた」し、したがつて「政党政治のイデオログとして行
動することの多かつた」のが事実であるにもかかわらず、「彼の思
想が、階級的イデオロギーに塗りつぶされてしまふことなく、『社
会科学』の研究者にふさわしい学問的・客観的性格を常に豊かに保
有していた」と切言する。そして、その理由として、「彼が単なる
ブルジョア政党のイデオログでなく、ブルジョア民主主義の歴史
的限界とその克服の方向とを洞察し得た科学的識見の持主であつた」
(九八ページ)ことを挙示する。そうだとすれば、かく言う「科学
的識見」とは、具体的にどういふことが明らかにされなければな
らない。そこで、本書のあちこちで指摘されているものを注意深く
拾い出してみると、大略以下のようにまとめることができるであろ
う。

第一に、「統治権の限界を画定して国家も侵すことのできない国
民の権利・自由を保障するための理論を築き上げることが美濃部憲
法学のいわば基本的課題」であつたこと(二二ページ)。その「彼
の国家観が『人民即国家』という民約論的国家観にきわめて近いも
のであつて(二八ページ)、「ひいては、立憲国家における統治権
の行使はすべて国民の同意の上に行使されるべきであるという『民
主主義的』立憲政体観を意味するものであつたと考えざるを得ない」
こと(二八ページ)。

第二に、「官僚内閣制イデオロギーときつぱりと袂を別つことに
より、議院内閣主義の憲法学としての旗を高く掲げた」こと(三二
ページ)。すなわち、「議会の権限を拡大し、政府の独裁を縮小する」
立場である(二四ページ)。されば「彼の憲法論において、議会の

権限をできるだけ拡大させるための主張に多大の力が注がれると同
時に、一方議會をして最もよく国民の意志を代表させるために議會
の在り方、特に議員選挙の方法を如何に改善して行くべきかにつ
いて熱心な考慮がたえず払われたのは、単に官僚勢力に対して議會の
権限を拡大させるだけではなく、国民意思をいっそう広汎かつ有効
に議會に反映させる道を講ずることが、『民主主義』の達成のため
に不可欠の道であると考えられていたればこそであろう(四八
四九ページ)。

この点では、とりわけ「徹底したプラグマティックな考え方から
議會中心主義が主張されていたという事実」に留意しなければなら
ないと家永は主張する(五五ページ)。というのは、この立場に立つ
て、さまざまの具体策が論じられることになつたからである。たと
えば、「帝國議會の権限の最大限の拡大を図ること」、「天皇の大権
を能うかぎり大幅に制限してその独裁の範圍を縮小」すること(七
四ページ)、さらには「樞密院の實質的廢止にもひとしい大胆な改
革を提唱する」ことにもなる(八一ページ)。

第三に、「制定法の外に慣習法と理法との二種の『非制定法』の
あることを明らかにした」(二六ページ)ことである。ここからは、
「法の効力*Geltung* を国民の同意にかかわらしめ」る論理が出てく
る(二七ページ)。そして、この論理をつきつめていくと「国政運
用の全体にわたり、立憲政治の破壊を阻止して憲法の精神を維持す
るものは、究極において『輿論』以外に求むべきものなく、そのた
めには言論を自由にして活発なる政治思想を高めることを不可欠と
する」という主張になる(六二ページ)。要するに、「議會制度なる
ものは自由・活発なる言論を媒介として形成される国民の政治思想

の高揚と結びつくことなくしてはその機能を果し得ないということが、彼の終始一貫してかわらない信念であった」(六一ページ)。別言すれば、「歴史の長い展開過程において終局的には国民大衆以外に民主主義の維持を託すべきものがないとするのが美濃部の真意であった」ということである(六三ページ)。

その二は、「解釈学に立法論的思考を導入することによって、明治憲法を最大限に立憲主義的に解釈する道を打開した」ことである(一一六ページ)。「彼の基本的的方法論」は、「憲法を固定した法典の文字においてでなく歴史的発展の相において理解しようとする」ところに特徴があった(一一五二ページ)。さればこそ、「美濃部憲法学がすでに明治憲法の単なる解釈の域を超えてその超越的批判者の地位に転化する一步手前のぎりぎりの論理を窺い得る」ところに達していたのである(八四ページ)。これは、「国家とは全く独立に社会それ自身の力によって法の成立する事実」を認識していたこと、すなわち「事実の規範力」を重視していたことを示している。(一一五四ページ)。ところが、「歴史の変化による法の変化を認め、事実の規範力を尊重し、常に事実のみに即して法を見出すという態度は、ただそれだけを原理としておして行くときには、歴史的状况に追随し、現実の支配的勢力を正当化するだけの御用法学に墮する危険なしとしない」(一一五五ページ)。

にもかかわらず、実際の美濃部が「事実への追隨に甘んずることなく」、「現実に対し終始強烈な批判的態度を持し」えたのは、それでは何故であったのか(一一五五ページ)。これには、家永はこう答える。「美濃部が制定法に対して事実に基づく慣習法を挙げた外、正義心から要請される理法を挙げていたのを想起すべきである」

(同上)として、「正義の規範力」を認め、これが「時として制定法又は慣習法を修正する力を有つ」と考えたことによる(一一五九—一六〇ページ)、と云うのである。

第四に、方法論上法学を社会科学と規定した点である(一一五四ページ)。「そのことは、彼が、法を歴史の所産と認め、歴史の発展に伴って法が歴史的に変化することを理解していたことを物語るもの」である(一一五二ページ)。もつとも、それはどこまでも「方法論上の抱負」であつて(一一五五ページ)、「彼の法学はやはり法の規範力を実践的に主張する規範科学(Normativ wissenschaft)としての解釈法学たることを本領としていることは否定しがたい」(同上)。しかしながら、「歴史の変化に伴って法の変化の生ずる一つのケースとしての革命につき、肯定的な説明がいくたびもくり返し憚ることなく堂々と説かれている」(一一五三ページ)、まさにその認識によつてはじめて、「藩閥官僚政府のための憲法として作られた明治憲法の条文に拘泥することなく、歴史の進展に伴って形成される新しい社会的事実に適応する立憲主義的憲法理論を創り出すことが、彼にとり可能となったのである」(同上)。

いまひとつ重要なのは、次の点である。「法学を国権に奉仕する教義学に終始せしめようとする官僚法学の通弊に対して、勇敢にたたかいを宣言するものであつたのであり、法学を国家主義イデオロギーの拘束から解放し、これを科学にまで高めようとする企図を示すものであつた」(一一五四ページ)。

第五に、自由や権利に対する積極的な態度である(一一五九ページ)。家永に言わせれば、「明治憲法下の法学者としては類例の少ないものがあり、戦前における日本の人権思想の歴史の上に大きな足跡を

のこしたものであることを断言してもあやまりではないと思う」(同上)。そのひとつは、「つとめて国民の権利・自由の不可侵性を実定法的に裏付けようとした」点である(二二四ページ)。「人権の不可侵性の制度的保障に関する美濃部の解釈論は、後に評述するとおり、はなはだ不十分なものではあった」(同上)が、しかし「彼が、憲法の条文に拘泥することなく、学問の自由だの教育の自由だの、必ずしも当時ひろく公認されていたわけではない種類の自由をふくめ、条理上考えられる広汎な人権が実定法においても保証されているとの見解をとっていた」ことは重要である(二二五ページ)。

その二は、天皇機関説事件のきっかけが帝人事件質問演説にあったとすれば、「美濃部は人権擁護のための積極的発言の故に迫害を受けるはめに陥ったものということになろう」(二四七ページ)。

その三は、「権力の濫用」を最大の悪事と非難してやまなかった点である(二二八ページ)。

最後に、青年期から身につけていた「歴史的方向感覚」である。家永は、このように意義づける。「美濃部は、歴史の発展方向について常に鋭敏な直観的識別力を發揮しており、大局的判断を誤ることはほとんどなかった。この『歴史的方向感覚』とでも称すべき洞察力こそ、美濃部の法学的思考を貫く生命であった、と私は考える」(二七二ページ)。この「法学的思考を貫く生命」という点について、家永は「彼の法学的思考が究極においてそうした歴史の方向感覚に指導されることなしには展開しなかった」(一七八ページ)と極論している。そこから、「美濃部法学は、正しい歴史の方向感覚によって指導されていたために、……実際の法解釈に際しては歴史の発展方向をふまえた実質的内容によってみたされることを得たのである」

(一七六ページ)と評価する。

以上、大きく六点について「科学的識見」と考えられるものを拾い出してみた。細く見れば、さらにいくつかの点を指摘することも可能であろうが、重要な点を見落してはいないと考える。問題は、このような「科学的識見」の別出なるものが、全体としていかなることを意味しているのかという点である。最終節において、まとめて考えてみることにしたい。

三 津田左右吉研究

六〇〇ページに及ぶこの大著によって家永が明らかにしようとしたのは、一言に要約すれば、「学説を通して示された物の考え方の歴史的意義の認定」(序)に尽されていると言つていい。津田がそのような「認定」作業の対象に値するのは、なによりも『文学に現はれたる我が国民思想の研究』が「日本思想史学史上前例のない画期的大作」(七〇ページ)にして、「前人未発の境地を開拓した独創的名著」(一一一ページ)であつて、その時代において群を抜く高さをもっていた(二三五〇ページ)からである。そこで、家永は、これを「日本近代思想史の一つの高峰として評価し、その豊かな精神的遺産の内から、現代においてなお私たちの歴史的前進のための糧をくみ出す用意を以て臨むのが、津田史学に対するもつとも生産的な意義づけとなるのではなからうか」(三五二ページ)と問いかける。そして、家永自身は、「津田の基本的な思想的立場を抽出して、津田史学の思想の再構成を試みよう」(九〇ページ)とする。

それでは、家永によって「再構成」された「津田史学の思想」とは、そもそもどのようなものであるか。重厚な研究書のあちこち

に散見するものを、筆者なりの観点からいくつかの点に整理してみると、大略以下のようにまとめることができるであろう。

すなわち、第一に、「強烈な主体的批判的な学風」(一一五ページ)あるいは「強烈な批判的精神」(四七ページ)である。別言すれば、「痛烈な批判的研究」(二六九ページ)ということであり、「高度の批判的精神」(二七二ページ)ということであるが、その知的源泉は、前者の場合は「峻烈な評価」(一〇四ページ)に、後者の場合は「はげしい破壊的衝動」(五五ページ)ないし「破壊的精神」(五六ページ)に根差している。とは言え、現実のあり方としては、前者の場合は「深い内面的理解にみちた考察」(二六九ページ)とあわせていたことを特徴とする。「この書〔文学に現はれたる我が国民思想の研究〕のこと―引用者)では、ある場所において対象をきわめてきびしく批判ないし否定しながらも、別の場所で他の対象を評価する際にそれとの対比の形でその積極的意義を評価している場合がしばしばあり、全巻を総体的に見ないで局部の命題に拘泥すると、津田の真意を的確にとらえないおそれがある」(一一一ページ)のは、このゆえである、と家永は力説する。

後者についても、単なる破壊一本槍ではなく、認識論としては合理主義的な考え方と結びついていたことを家永は強調する。たとえば、「津田の記紀批判が、一部の人々の誤認したように、天皇制に対して破壊的批判を企てたものではなく、むしろ天皇制の支柱の合理的再編成による強化をめざして行なわれたものであることがきわめて明瞭に裏書きされている」(四二一ページ)と言う。

第二に、「官学アカデミズムに欠けた独自の個性的発想にみちみちて」いること(八八ページ)である。津田自身は示唆を受けた先

行学説についてまったく明示していない、と家永は確言している(九八ページ)。そのような「独自の個性的発想にみちみち」た津田史学の特質は、一体どこにあるのだろうか。家永は「津田史学は単純な過去の事実の復原を目的としたものではなく、強烈な主体性をもって貫かれ、歴史的評価の形で社会的・思想的主張を随所に表明していた」点にあると見る(四三六―四三七ページ)。言いかえれば、「津田史学が、客観的な過去の思想の認識と同時に、津田左右吉その人の思想を遺憾なく露呈するもの」にほかならないということである(一〇四ページ)。そして、そこから、家永は、津田自らは必ずしも方法論として明記しているわけではないと断りながら、「研究者の主体的立場を強力に発揮し、研究者自らの思想上の価値基準によって過去の思想を評価している」点に、「津田思想史学の方法上の特色」を見定めている(一〇四ページ)。

さらに、この点を敷衍しつつ、「民間史学の高次の発展形態」としてきわめて高く評価するに至る。というのは、官学アカデミズムが「陽に客観的実証主義を唱えながら、思想的自覚の弱さの故に権力側の正統的道徳とそれに基く歴史的視野の局限や史実の歪曲とを批判的に見る力を欠き、公然権力側に立つての史観を強調したり、無意識裡にその研究に正統史観を密輸入したりする」(一〇五ページ)として厳しい評価をするのに対して、他方津田史学については「その近代主義からする、前近代的(特に封建的)思想への徹底した批判」、すなわち「形式的・他律的な教育・道徳への反撥は、単なるその形式性・他律性という形態についての感性的反撥にとどまるものではなく、『自我』や『個人』の『主体』性の尊重によって窺われるとおり、近代的個人主義に立脚した実体的・理性的判断か

ら発するものであり、したがってそれは当然前近代思想の内容に対するトータルな批判を伴うものであった」（二二九ページ）として、きわめて高く意義づける。

このような特質把握からは、ただちに次のような第三の特質が導き出されてくる。すなわち、「後年の津田史学最盛期にその核心にすえられたのが近代的な世界思潮から探り出される普遍人類的な価値基準を以て日本の前近代的思想様式をくまなく批判し尽そうとするところにあった」という特質である（四七―四八ページ）。ここで言う「普遍人類的な価値基準」とは、「西洋近代文化」のことであり、したがって日本の「西洋近代文化」の受容は、単なる「西洋化」ではなく本質的に「世界化」にほかならなかった、ということになる（二〇九ページ）。

それでは、この「普遍人類的な価値基準」によって、どのような批判が具体的に展開されたのであろうか。家永によれば、その第一点は、「公共的団体意識の欠如」（一四〇ページ）、あるいは「公共生活・集団道徳の欠如」（一四三ページ）である。第二点は、「権力者による一方的な『民衆』統制のみを基軸とする専制政治体制の批判」である（一四五ページ）。第三点は、正統的国体観の批判である。津田自身は「天皇不親政」に天皇制の本質を求めていた（一五九ページ）が、そのことは、かれが「ひそかにイギリス流の立憲君主制を理想としていた」こと（一六二ページ）、「天皇不親政を現代の規範とするとともに、それが古代以来の伝統でもあったと考えて」いたこと（一六三ページ）などによって裏書きされている、としている。

さらに第四点は、家族制度批判である。津田は「家族生活の歴史

的变化を無視し、徳川時代の特殊な歴史的条件的産物にすぎない家族制度を国初以来の一貫した伝統であるかのごとき教説」を徹底的に批判する（二〇五ページ）とともに、「儒教的家族道徳ともっとも符合することの多かった封建的家族制度の時代にあっても、『実生活』にあつては必ずしもそれによって規制されない面の強かったことを情熱をこめてくり返し強調している」点である（二〇二ページ）。

つぎに、第四の特質として、歴史における「民」の主体性とその役割を高く評価したことである（一六八ページ）。家永は、津田が「専制政治のもとでも、歴史が、『民衆』の主体的努力、それによる地位の向上に基いて発展してきたことを、明らかにしようとした」と総括する（一六七ページ）。それは、とりもなおさず「歴史に一定の変化発展の基軸を見出した」ということであり（二七二ページ）、このような「階層の力関係の変遷過程に歴史的発展の基軸をおいた考え方は、当時としては卓越した考え方であったとせねばならぬ」と高く評価する（一八六ページ）。そして、その証拠のひとつとして、「平民」「民衆」という用語の多用を挙示している（一八七ページ）。ところが、他方では階級対立を軽視し（一九〇ページ）、階級闘争の存在をほとんど全面的に否定し（一八八ページ）、「唯物史観の理論を日本の歴史の認識に適用することには終始反対」した（二八六ページ）に、家永は津田史学の限界を見てとっている。そして、「唯物史観史学を頭から拒否するかぎり、近代史学史の成果の上に立った日本史の科学的究明を十分に果しえなかったのは、必然の結果だったといわねばならない」（一八六ページ）と厳しく評価する。では、なぜ、津田は唯物史観を頭から拒否したのであろう

か。

家永は、つぎのような点をその理由として指摘する。すなわち、社会問題について明確な識見を欠いていたこと（一八五ページ）、マルクス主義を正確に理解するだけの学習を行なっていなかったこと（同上）、しかも社会主義そのものを頭から拒否していたこと（二七八ページ）。

最後に指摘しておきたいのは、その二面的な宗教観とよぶべきものについてである。家永は、「歴史的仏教のあり方への批判と、それにもかかわらず人生の矛盾が宗教への要求を不可避とするという二面的な宗教観は、そのまま津田の思想の中に維持され、『我が国民思想の研究』には、その両者が日本仏教の史的評価の基準として併用せられている」と評価する（二二七ページ）。しかも、その根底には、「矛盾を人生の本質とみる人生観」が横たわっていると見る（二二四ページ）。「それは津田自らが仏教やキリスト教の研究を重ねながら、人生には宗教的などりくみの外に理解しがたい根本的矛盾の存することを認めてきた事実と無関係ではあるまい」（二二二―二二一ページ）とし、またその津田が浄土真宗とキリスト教に深く魅了されていたのも、そのためであると見る（二二三ページ）。

以上に指摘してきた「津田史学の思想」なるものが、それでは、津田の学問的達成を高く評価し、思想史の方法の点でも大きな影響を受けていると考えられる家永史学そのものにとって、どのような意味をもつものであったのであろうか。この点も、最終節において考えることにしたい。

四 田辺元研究

『田辺元の思想的研究』のあとがきには、家永の著作の中では珍しく「楽屋ばなしめいた私的心情」が書きそえられている。それによれば、宗教問題への沈潜から現実の社会問題への関心に、古代・中世仏教思想史研究から近代思想史研究に、研究の主題と領域を移行させたにもかかわらず、家永自身は思想的・一貫性を確信・主張しており、したがって「『転向』ないし矛盾があるかのような誤解を生じているとしたならば、私としては心外の至りであり」、そこで「その疑問を氷解するに足りる、私自身からの解答の必要を痛感せざるを得なかった」。こうして、「私の精神生活の出発点で絶大な影響を受け、その後も長期にわたり少なからぬ示唆を与えられてきた田辺哲学」を思想的に解明することを通じて、「私個人の四〇年近い思想歴の『総括』」を行う（四七五―四七六ページ）という稀有な試みとなつたのである。そこには、田辺哲学に対する心底からの傾倒ぶりと、田辺の思想的営為に対する高い評価とが明瞭に見てとれる。

それにしても、一思想家を思想的に研究することを通じて自身自身の「思想歴」を「総括」するとは、そもそもどういうことであらうか。推察すれば、家永には田辺哲学こそ家永史学の精神的思想的バックボーンである、といった思いが強くなるのかもしれない。その思いとは、もっと直截に言えば、田辺の思想は家永の思想である、とやることになるのかもしれない。もしそのように言うことがさまで不当でないとすれば、両人の思想の同質性ということを考えなければならぬだろう。家永自身が「あとがき」の中で「大恩ある田辺先生」（四七六ページ）とわざわざ書き記しているというこ

とは、家永の主観では同質的なものとして認識されていることを示しているとも言えよう。

このように考えていくならば、さしあたり思想的に見た田辺哲学の特質はなにかが問題となってくるであろう。そこで、大著のあちこちを繰りながら、家永の分析した主要な特質を摘記してみることにした。

第一に、田辺哲学は、一言でいえば「実践哲学の理論」であった(四三四ページ)。「科学批判から転じた田辺哲学の中心主題は、まさに『実践』にあったのであり、それはこの後晩年にいたるまで、哲学的立場のはげしい変動にもかかわらず変わらなかった。個的自由の主体としての有限的人間の実践を積極的に意義あらしめる論理を確立することこそ、弁証法を自らのものとしようとして苦闘する田辺の思索の中心課題であった」(四二一―四三二ページ)。ところで、「実践」とは、もとより人間の実践の謂であるから、当然それは社会や国家、歴史や宗教等々きわめて広範囲に及ぶことになる。このため、そこにさまざまな問題が胚胎することとなった。そこで、この点について、以下簡単に見ておこう。①強烈な合理主義の精神。そこには、思想的寛容や社会の矛盾を直視する正義感が脈打っている。②マルクス主義に対する高い評価。田辺哲学にとってマルクス主義の刺激は決定的要因であり、弁証法への移行はその結果であった。③個の実践を媒介とした類としての国家的存在の論理。このため、現実の態度としては「協力」と「抵抗」という矛盾した両面が表出することになる。

第二に、一九四三年に思想的な大転換をとげ、国家絶対主義から自主的に脱却するに至ったことである。それは、懺悔道への転回によ

る自己批判にもとづく逸脱からの回復であり、「実践哲学」の高次の立場における再生にほかならなかった。「親鸞への接近という内的契機と戦時下の極限的な国家の破滅的状况という外的条件、そしてその条件に対し能動的に何をなす得ないという自己の無力の痛感という主体的自覚とが、相合して田辺の国家存在の論理に根本的な転換を生ぜしめたのであるが、かようにして成立した懺悔道としての哲学は、自力作善による成仏に絶望し他力往生の誓願に救いを見出すと同時に、方便仮真土を真仏土の媒介として不可欠の契機とし、かつ自己の往生と衆生の救済とを往相還相二種の廻向と称し不可分のものとする親鸞の浄土真宗の教義を、西洋哲学の論理によって再評価再組織したものであった」(二二六ページ)。

それゆえに、そこには戦争中の思想との間に連続面と不連続面との両面が顕在していること、にもかかわらず戦後の田辺はいよいよ社会的実践の哲学的重要性を強調し、高度の党派性を明示しながら、現実政治に対し多くの発言を重ねていった点に特徴がある。

第三に、宗教的救済と社会的実践とのほぼ完璧な統一であるキリスト教の弁証へと推移するに至ったことである。この「推移は転換ではなく、同一の立脚点の上での重点の変化と思索対象の拡大にすぎ」(二九二ページ)、それは「キリスト教と仏教という、一般にきびしい対立的構造をもつとされている東西二大宗教を、その宗教とまた鋭く敵対関係にあると当事者自身認めているのを常とするマルクスズムを媒介として、三者の否定的綜合をはかろうとするきわめて注目すべき見解」であった(二九七ページ)。しかも、まさにこの試みこそは、「懺悔道の哲学」の延長線上に田辺哲学を再建する試みにほかならず、結果的には田辺哲学の最高峰を築きあげる

に至ったのである。

以上のような特質をもつ田辺哲学なるものは、それでは日本思想史上にどのような足跡を残したと評価するのであるか。このような設問に対して、家永は二つの点を挙示する（三七三ページ）。すなわち、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、すなわち絶対相對の矛盾と、これを克服するための否定の論理を復活させ、現実内在世界のみに埋没している世人に超越絶対の世界に対する目を開く必要を警告したこと」。

第二に、「そのこと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對の矛盾と克服とのみに問題を一元化することにより、相對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、相對的世界内での社会的実践こそが絶対相對の矛盾克服の不可欠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會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」。家永によれば、「この二点が田辺哲学の日本思想史に遺した大きな功績である」。そして、この「功績」につづいて、その限界と限界の由来するところについても詳述されているが、ここでは省略するほかはない。

そこで、ここでいま一度最初に述べた、田辺と家永の思想的同質性という問題にたち返ってみよう。と同時に、「私の『日本思想史に於ける否定の論理の発達』当時の思想と現在の思想との間に『轉向』ないし矛盾があるかのような誤解を生じているとしたならば、私としては心外の至りであり」と家永が力説していたことも、あわ

せて考えてみなければならぬ。いや、考方としては、むしろ後者の問題から考えていくのが適當であろう。

家永が大状況の一八〇度の轉換にもかわらず一貫しているはずだと主張しているのは、家永自身が本書の「あとがき」で言及しているロバート・N・ベラー氏の一文中の言葉をそのまま借用するならば、「彼（家永のこと）引用者」が今でも保持している宗教的立場と彼の現在の社会的活動との間の有機的連関（四七四ページ）のことにほかならない。そのような「有機的連関」の思想こそは、まさしく田辺哲学が日本思想史上に遺した「大きな功績」であったことは、先の家永の田辺評価から明白である。疎ましい「現実内在世界」から飛翔し、「超越絶対の世界」に刮目して、『日本思想史に於ける否定の論理の発達』を構想・探求した家永にとっては、「相對世界内での社会的実践こそが絶対相對の矛盾克服の不可欠の契機」となるという思想、さらに「社会的実践の正しい遂行には科学的社會認識の必要なこと」を説く思想、しかも「宗教的信仰と社会的実践とを弁証法的に統一する理論」をもつ思想、これらの思想から「私の精神生活の出発点で絶大な影響を受け、その後も長期にわたり少なからぬ示唆を与えられてきた」のであった。

このように見るならば、家永史学の思想的バックボーンが、田辺哲学なしにはありえないことは明々白々である。かくして、家永は「大恩のある田辺先生」とあえて付言しているのである。とはいえ、家永は、田辺哲学のすべてを肯定しているわけでもなければ、またそれを全面的に受容しているわけでもない。このことは、哲学評価の基準を、その獨創性よりも客觀的眞実の把握や実践規範としての客觀的妥當性に求める（三二八ページ）というきわめてプラグマティッ

クな観点に定めていることに見てとれるであろう。しかも、この観点こそが、かつて自分の精神生活のよりどころとなつたものが、単なる「私淑」の域にとどまるものでなく、広く「日本の歴史の中から生み出された歴史的精神材」(二八四ページ)にほかならないことを明らかにすることを可能にしたのであつた。この試みは、かなりの程度成功したと言つてよいであろう。

五 思想史的評価の歴史学的意味

これまで正木ひろし、美濃部達吉、津田左右吉、田辺元というそれぞれの分野において特異であるとともに傑出した四人の知識人について、家永の思想史的評価を再構成する形で見てきた。つぎの問題は、このような思想史的評価が、全体としてどのような歴史学的意味を明らかにしているのか、という点である。言葉をかえれば、正木の「哲学的立脚点」、美濃部の「科学的識見」、津田史学の思想、そして田辺哲学の思想的特質、これらが全体として、一体いかなる歴史学的問題性を今日のわれわれに提起していると言えるのか、ということである。

そこで、思想史的評価の意味するところを明確にする立場から、若干脇道にそれるが、まず感想めいたことを述べることからはじめよう。

正木研究からひしひしと伝わってくるのは、およそ型にはまらない野人的な人間性に家永が心底からほれほれしている様である。抑圧的な天皇制社会秩序を全く苦にもせず、己の欲することを自由奔放にやりとげようとする正木の意志の強固さと行動力の強靱さに、家永は痛快さを覚えるほどのほれこみ方である。だから、もしこの

四人の中で人間として最も魅力を感じるのは誰かと問われたならば、おそらく家永は躊躇することなく正木を挙示するに違いない。人間の魅力という点こそが、家永をして正木研究に向わしめた超学問的動機であつた。

これに対し、美濃部への学問的アプローチは全く異なっている。階層的に強固に組織された天皇制社会における支配階級の最も有能な一員として、しかもその支配階級の中でも最高の知的地位にあるものとして、法解釈という知的営為のもつ可能性を、天皇制国家の既成の枠組を押し広げる形で最も高い水準において理論化したことに、家永は美濃部を学者として敬服してやまなかつた。この敬服は正当であり、本来的には天皇制国家の御用学問の最たるものとして位置づけられる解釈法学が、美濃部の高度の知的営為によって開拓された一定の科学性には、今日的観点からもあらためて瞠目させられるものがある。

ところが、津田へのアプローチは、同じ学者でありながら美濃部の場合とは大きく異なつていた。なによりも、官学アカデミズムのとうとうたる本流の外に身を置きながらも、営々とした知的営為の結晶としての『文学に現はれたる我が国民思想の研究』が示した比類のない学問的達成に心底から感服したところから始まる。それは、反面で、家永をして天皇制国家の正統的な学問の一分科であるアカデミズム史学のもつ本質的な脆弱性への痛切な認識に向わしめる決定的な動機になつたものの、家永の知的関心の主題は、どこまでも非アカデミズム史学としての津田史学そのものの思想史的解剖にあつた。

さらに、哲学者田辺についての研究動機は、以上の三人の場合と

は全然異質である。そもそも田辺哲学は、なによりも家永自身の精神生活を支えるかけがえのない信条の源泉そのものであった。それは、青年期以来の宗教的境地と社会的活動とを内面的に相関させる唯一の「思想」といふべきものであった。しかも、この「思想」は、家永個人のレベルから、やがてより広く日本思想史そのものに関わる性質のものであるという考えに達し、その観点から学問的構想として豊富化されていくことになる。そこから、「大恩のある田辺先生」自体を思想史的研究の俎上にのせるといふ稀有な学問的営為に結実していったのである。

このような感想めいた書き方からでも、四人四様の特異な個性をもった、異なる分野における類いまれな知的営為の、それぞれの思想史的特質の剔出・評価が全体として表象するものが、次第にその相貌を明らかにしてくるかのようである。それを陳腐な表現でひとくくりにしてしまうことは、家永の日本近代思想史研究がもっている知的豊かさを減殺してしまい、同時にきわめて常識的な水準に引き下げてしまうことになりかねないであろう。そのような問題性を十分承知の上であえて表現するならば、それは、日本の「近代」的現実に対する最も根底的な内在的批判のあり方を示すとともに、あるべき近代日本像の鮮明な提示にほかならなかった、とすることができらるであろう。

日本の「近代」的現実とは、いうまでもなく四人にとっては、知的営為そのものを可能にしている空間であり、同時に知的営為の対象そのものでもあった。この意味では、四人にとつては、己自身をかくあらしめている全的なものにほかならなかった。しかも、かくある「現実」とかくあるべしとする「理念」とは、背中合わせの一

対であり、内的に連関するものであったから、厳しい内在的批判の本質は、とりもなおさずかくあるべしとする一種の「よりよき近代日本」像の具体的提示そのものであった。そして、この事實は、日本の「近代」的現実が、そのような内在的批判を受けざるをえないような本質的な問題性・脆弱性をもっていたことと同時に、そのような内在的批判が基本的に可能となる程度の限定的な近代性Ⅱ民主制をもち合わせていたことを示している。

ところで、日本の「近代」的現実を批判する方法として最も峻烈的であつた根底的だつたのは、いわゆる講座派に代表される日本マルクス主義であつた。おそらくこの点については、大方の異論のないところであろう。この日本マルクス主義の批判方法は、簡約すれば、徹底した反権力性とそのことから自己規定される国民の立場性ともとづく、現実そのものの全面否定論であつた。したがって、その峻烈性や根底性・全般性は、そのかぎりでは「近代」的現実自体が内包する一定の批判性を全く無視した、最も典型的な外在的批判にほかならなかった。このため、日本の「近代」的現実自体は、このような外在的批判を一貫して傾向的に峻拒するとともに、よく知られているように、批判の政治的主体そのものを物理的に抹殺する挙に出た。それほどに、日本の「近代」的現実とは、日本マルクス主義と全く相容れない性質のものであつた。

これに対し、家永が四人の知識人を取りあげて、その知的営為の思想史的特質を剔出する研究作業によってわれわれの前に明らかにした歴史学的功績は、非日本マルクス主義の立場からの「近代」的現実に対する内在的批判が十分に可能であると同時に、その批判が高い蓋然性をもつという事態の具体的な提示であつた。

正木ひろしという野人さながらの弁護士に家永が冠した「戦闘的民主主義的ヒューマニズム」という特質は、日本の「近代」的現実が、いやしくもある程度の社会的正義感をもつものには「戦闘的」にならざるをえないような野蛮性に満ちたものであり、そのうえ民主主義とヒューマニズムを決定的に欠落させた、その意味では恐るべきとしか形容しようのない社会実態であることを逆証明している。しかも、家永の研究によれば、正木は、法学的達人でもなければ、社会科学の認識を得意とするわけでもなく、むしろ反対に求道者的であるととも、体験尊重主義者である。つまり、思考や認識の練磨といった知的あり方とは全く無縁で、きわめて素朴な正義感の上に立っていたにすぎない。そのかぎりでは、天皇制下の広範な日本民衆の心理と論理に近似しているとも言えよう。ということとは、とりもなおさず素朴な正義感をもつ民衆の心理と論理をつきつめていけば、一定の天皇制批判や反軍論にいきつかざるをえない社会的必然性を、正木という人格のあり方が具体的に体现している、ということでもある。

この事實は、また、天皇制下の社会と国家が、素朴な正義感をもつ民衆からいかに遊離した実態であったか、さらに言えば、まともに生きようとする民衆には、いかに生き苦しい社会と国家であったかを実態的に示しているにほかならない。そして、その意味では、正木その人は、家永の近代日本像を最も明確な形でものがたる典型的な知的人物であった。

これにつづく、天皇制国家の枢要な担い手の一員である解釈学者美濃部達吉について家永が特徴づけた「科学的識見」なるものは、逆に日本「近代」の法的骨格そのものが、いかに非科学的であるか

をめぐりに浮き彫りにしている。美濃部は、正木とは対照的に、なによりも「社会科学」の学究であり、思考と認識の練磨に不断にとめた思索の人であった。もとより、ここでの「社会科学」とは、マルクス主義とは根本的に無縁であるが、しかし、法解釈の基本的立場といい、歴史的变化観と社会的正義感に立脚した認識論といい、いずれも天皇制下の日本がもちえた最も良質の社会科学を具現するものであった。

社会科学をマルクス主義と安易に等置する立場に立つならば、社会科学と天皇制は全く相容れない関係となる。これに対し、たとい強権的な天皇制のもとにおいても、それが「近代」を標榜するかぎりには、一定の科学性や歴史性をもたざるをえないという立場を採るならば、美濃部のような非マルクス主義的社会科学の实在に目を見開かされるに違いない。事実、美濃部は、憲法について、最大限の立憲主義的解釈法と、歴史的に生起する新しい社会的現実に適合的な理論を生み出したのであった。かりにも、美濃部が開拓したような憲法解釈法と憲法理論をもちえなかつたとすれば、天皇制国家自体は、対内的にはより早期に政治的崩壊に見舞われていたであろうと予想される。この意味では、美濃部は、天皇制国家の法的政治的延命策を社会科学的に案出したかけがえのない恩人であったから、その恩人を支配的地位から追放することが、天皇制国家の自殺行為にひとしかつたことは、なによりも歴史そのものが雄弁に物語っている。

ともあれ、美濃部を、天皇制国家の真つ当な近代化・民主化のための無二の知的名工と、家永が見定めていたことは確かである。

近代主義の立場から「普遍的人類価値基準」を設定し、これに

よって日本の「世界化」の程度を歴史学的にあとづけようとした津田左右吉の方法は、なによりも封建思想に対する完膚なきまでの批判に結実している。近代日本における封建的なるものを、これほど鋭くかつ徹底的に批判した歴史家は、津田以前には全く存在しなかった。津田をして封建的なるものに対しても激しくかつ徹底的な批判を可能にさせたのは、歴史研究者としての主体性、すなわち歴史研究者として近代的個人主義への深い立脚にある。そして、そこから「強烈な主体的批判的な学風」が生み出され、その学風によって歴史学自体を単なる過去の復原の学から「社会的・思想的主張」の表明の学に転回させたのである。

このような主体性を極める学風では、当然のことながら歴史における「民」の主体性や役割を高く評価する、いわゆる民衆史的観点が強く押し出されることになる。これまた、アカデミズム史学には全く見られなかった特徴である。これらの点からして、津田史学こそは、日本における真正の近代史学樹立の金字塔をうち立てたと言いうことができる。家永が特別に高い評価を与えた所以である。

「個的自由の主体としての有限の人間の実践を積極的に意義あらしめ」ようとした哲学者田辺元の思索は、キリスト教と仏教とマルクス主義の三者の否定的総合による「キリスト教への弁証」へとたどりつく。それは、否定の論理の復活による「超越絶対の世界」への開眼であると同時に、科学的社會認識にもとづく社会的実践のあり方を示すものであった。近代天皇制が強権的帰依を核心とした超俗的な専制権力である以上は、「超越絶対の世界」への開眼も、さらに科学的社會認識にもとづく社会的実践も、それらが真摯に取り組みられるならば、いずれも近代天皇制との正面对決を避けることは

できないはずであった。しかし、田辺自身も、家永その人も、そのような政治経歴をもつことなく、逆に近代天皇制自体の解体の直接の目撃者となった。そして、近代天皇制解体以後においては、田辺は現実政治への批判的発言を多く重ね、家永にいたっては、国家公務員でありながら文部省（当時）という一権機関を告発する教科書裁判を提訴し、その裁判運動の先頭に立って闘うという前例のない政治経歴の当事者となった。

これらの事態は、近代天皇制との対決とはや々違ったレベルのものとはいえず、権力に対する根底的な内在的批判のあり方を典型的に示すものであった点では、共通性をもっている。この意味において、田辺も家永も、ともに日本の「近代」的現実への最もラディカルな内在的批判の方法の社会的実践者にほかならなかったのである。

これまで見てきたように、四人にとつては、日本の「近代」的現実は真摯に批判されなければならないものであったが、それぞれの批判の仕方は重なり合う面がありながらも、相当に異質である。むしろ多様で多面的な内在的批判の实在こそ、日本の「近代」的現実の問題性の深刻さと複雑さを示しているにほかならない。しかも、そのような批判は、「よりよき近代日本」があるはずだという堅い信念にもとづくものであったから、問題とすべき知的焦点は、「近代の超克」などでは全然なく、どこまでも日本の「近代」的現実そのものの内在的批判であった。しかも、四人の知的営為は、批判を通して「近代」的現実とは異なるもうひとつの「よりよき近代日本」をそれぞれ構想するものであった。この構想された「よりよき近代日本」こそ、「近代」的現実にとつてかわるべき一種の変革像にほかならない。このようなあるべき「一種の変革像」を具体的に提示

したところに、家永の日本近代思想史研究の重要な学問的特徴があると言えよう。

「はじめに」で明確に断ったように、本稿では、この四書の吟味から導き出すことのできる問題領域に限定されていて、家永の他の著書や家永自身があちこちで語ってきたことなどは一切考慮されていない。この点を再確認した上で、誤解を招くことを恐れずに要約的に述べるならば、家永が探究しつづけてきたのは、近代日本における「知」の可能態であった。この場合、「知」とは、知的専門家の知的営為のことである。家永自身の言葉を借用すれば、「歴史的精神材」（『田辺元の思想史的研究』三三四ページ）である。これを掘り起こし、現在に生きるものの精神的糧にしたい、というのが、いふなれば家永の日本近代思想史研究の最大の特徴である。このため、家永は、近代思想史研究の課題を思想の形成過程や思想的営為の意味を問うことに見定めたのである。このことは、第二節の美濃部のところで引用した一文に明白であるが、重ねて次のような一節を紹介しておきたい。

「歴史上における思想の意義は、単に時代のもつとも尖端に立ち、論理的に極限の主張を掲げるかどうかという基準のみで測られるべきではない。その思想が、どの程度の新鮮性と徹底度をもってあるかだけではなく、どの程度の独自性・実証性・堅牢性・説得力等をそなえ、どの程度にその時代における有効性をふくみ、さらにかつどの程度の長期的生命を維持しうるか等を総合して評価されねばならない……」（『津田左右吉の思想史的研究』三四四ページ）

この一文には、家永の思想史的评价の方法がきわめて率直に語ら

れているとともに、その鋭い目差しが、あるべき「よりよき近代日本」を遠くに見据えていたことが如実に示されている。

おわりに

安丸良夫氏は、一九五九年から刊行された『近代日本思想史講座』（筑摩書房）の「方法規定としての思想史」という表現にこめられたものを、次のように説明している。

「歴史を因果律だけに頼って理解してはならない、因果律による説明では淘汰されてしまうような人びとの意志や願望や構想力などを歴史のなから掘りおこし、歴史を『可能性の幅』においてとらえなければならぬ、そして、このような『可能性の幅』は、歴史のなかで人びとがどのように思想形成したかを探ることを通じて知ることができる、ということになる。歴史は、いずれにしろ、人びとの意識的な働きかけを通して展開してゆくものだから、思想のなかに人びとの主体的な働きかけの方向性を読みとつてゆけば、実際には稔らなかつたさまざまな可能性が歴史の中に再発見され、そこに現代に生きるわれわれの歴史形成への示唆をも得られるはずだ、というわけである⁴。」

この「方法規定としての思想史」という表現は、他の編集責任者たちとの共同討論にもとづいて竹内好が執筆したと明記されている「講座をはじめに当って」と題した一文の中に出てくるものである。

さらに、安丸氏は「思想というものについてのこうしたとらえ方には、戦中戦後の激動を生きた知識人たちの現実の緊張感と気迫のようなものがこめられている。スターリン批判やハンガリー動乱を

へて、一九五〇年代後半から六〇年代はじめにかけての時期には、『近代主義者』と呼ばれた人びとの活動はもつとも高揚したが、右の講座もその成果の一つだった」と歴史的に評価している。

いうまでもなく、家永三郎は、この講座の責任編集者のひとりであった。この点からすれば、安丸氏の右の説明もまたその歴史的评价も、ともに家永の日本近代思想史研究についてほぼそのままあてはまると言っていいたいだろう。

安丸氏は、さらに別の論文で「近代主義的とも啓蒙主義的ともいえるそうした問題関心は、戦後の思想史研究の自明の前提だった。丸山真男氏や家永三郎氏の業績が、先駆的でもあり模範的でもあったのは、その方法論の完全な相違にもかかわらず、それぞれの意味で徹底した近代主義者、啓蒙主義者だったからである」とその思想史研究のあり方を全体的に評しているが、この意見にもとくに異論をもつものではない。ついで、安丸氏は「氏らの精緻な方法や実証も、結局のところは日本社会の近代化Ⅱ民主化という問題意識につらぬかれていた。だが、敗戦後二〇年たつて、近代化Ⅱ民主化が日本人の自明の課題とされた時は了ってしまった」と問題状況の歴史的变化について述べ、進んで「もちろん、丸山氏や家永氏はその立場をつらぬき、時代の困難さのなかでますます真価を発揮して活躍している。しかし、それでもやはり時代は一巡したのであって、丸山氏や家永氏の問題意識と方法がとらえていないさまざまな問題群が登場してきたのであり、それらは現代日本の問題状況のなかにふかく根ざしているのである。」と思想史研究の新しい方法についてこのころみを歴史的に位置づけようとしている。この論にも、異論をさしはさむ余地はない。

にもかかわらず、いま、ここで、安丸氏の思想史研究についての全体的な見解を長々と紹介したのは、家永の日本近代思想史研究の方法（丸山については、ここでは付言しない）が歴史的作用を終えたという問題と、家永の思想史研究者としての学問的成果を「歴史的精神材」として吟味し、学ぶべき点を引き出していく知的作業をすすめる必要があるという問題とは、全く次元の異なるものであることを明確にしておきたからである。講座派を頂点とするマルクス主義歴史学の知的吟味が、日本的「近代」の歴史認識に不可欠であると同様に、家永をはじめとするいわゆる近代主義者の歴史学的成果の知的吟味を怠つては、真に日本的「近代」を歴史的に認識することは到底できない。非才をも省みず、このような一篇をものした所以である。

（付記） 本稿については、一九九七年九月の脱稿直後、そのコピーを家永三郎氏に届けた経緯があるが、内容についてのコメントはただけなかった。その家永氏は、二〇〇二年一月に死去された。八九歳であった。

今回の発表にあたっては、全体的に手を入れたこともあわせて付記しておきたい。

（1） 家永史学自体を史的対象として定め追究したものととしては、管見によれば、ロバート・N・ペラー「家永三郎と近代日本における意味の追求」（『日本における近代化の問題』岩波書店、一九六八年）、鈴木正「家永思想史学論」（『戦中と戦後精神』勁草書房、一九八一年）、菊池克美「家永史学論ノート」（私家版、一九八

五年) などがある。本稿は、その性質からして、これらの諸研究と直接に向き合うものではない。

- (2) 以下、検討対象とする四書からの引用については、正木ひろし、美濃部達吉、田辺元については『家永三郎集』(岩波書店)の第五、六、七巻にそれぞれ所収されているので、『家永三郎集』により、本文中に()でページ数のみを記した。津田左右吉については、一九七二年刊行の単行書により、同じく本文中に()でページ数のみを記した。

- (3) このような思想史の方法については、さらにディルタイと村岡典嗣に依拠しながら、「美濃部の意識的に言い現わさなかった思想を意識化して再認識する」方法として説明している(一六八ページ)。

- (4) 安丸良夫『方法』としての『思想史』(校倉書房、一九九六年)、四三〇―四四ページ。

- (5) 同上、七四〇―七五ページ。