

三木清におけるパスカルと親鸞

佐藤 真理人

一、三木清における宗教性

表題に示されている三者はいずれも大物であり、そのうちの一人を論ずるだけでも大仕事である。三者を遺漏なく取り扱うことはもとより不可能なことである。ここで論じたいと思うのは、あくまでも三木の著作に現われたかぎりでのパスカルと親鸞、そしてこの二人を通して見られる三木の思想の宗教性である。

周知のように、三木清（一八九七—一九四五）の思想的活動はきわめて多面的であり、彼の思想の全体像をつかむことは容易でない。大雑把に彼の思想の歩みを見ても、処女作『パスカルに於ける人間の研究』（一九二六）から、一見まったく異質と思われる唯物史観研究（一九二七—二九）へと転じ、それから『歴史哲学』を著わし（一九三三）、さらに、哲学的人間学からネオ・ヒューマニズム

の立場へと進んでいった（一九三六）という具合である。このような思想遍歴においてとりわけ重要なのは、唯物史観研究、すなわちマルクス主義とのかかわりである。それが三木の名を一躍有名にしたのであり、またその後の彼の思想活動の方向を決定したのである。しかし彼が純粋なマルクス主義者になったとは思われない。マルクス主義は彼の思想全体の中である一つの役割をもつにすぎない。

三木の著述目録を全体的に鳥瞰すると、彼の論者は大体、アカデミックな性格の哲学研究と、唯物史観研究に見られるような歴史的社会的現実にかかわる実践的思想の形成と、文学関係のものと、そしてジャーナリストとして書いた時局的評論とに分けることができるであろう。分類してみてわかるのは、わずかな短い宗教評論は別として、まとまった独立の宗教論がないことである。

それゆゑ、彼は一見したところ宗教にはあまり縁がない思想家であるような印象を与えるかもしれない。しかし必ずしもそうではない。彼の内面において強い宗教的心情が働いていたことは明らかである。「読書遍歴」(一九四)における三木の回想によると、彼は幼い頃真宗の家庭の雰囲気浸つて祖父母や父母の誦する『正信偈』とか『御文章』を聞き覚え、仏壇の前でそれを誦したという。長じて、一高以後も、宗教書をよく読んだという。また彼は、階級的利害と結びついた宗教を批判しつつも、次のようにいつて宗教の存在意義を認めている。「宗教の本質、『純粹な』宗教ともいふべきものは決して否定さるべきではない。」⁽¹⁾「人間が機械でない限り、宗教は人間の存在そのものの内に含まれている。

この問題は階級なき搾取なき社会の到来と共になくなるやうなものではない。」⁽²⁾このように、三木が宗教に対する理解をもっていることを認めた上で、われわれが特に注目しなければならないのは、彼の処女作『パスカルに於ける人間の研究』と、絶筆とみなされうる未完の遺稿『親鸞』である。両者に関連する三木の次の言葉は重要である。「『パスカルに於ける人間の研究』を書いた時分からいつも私の念頭を去らないのは、同じやうな方法で親鸞の宗教について書いてみることである。」⁽³⁾つまり、三木の心の中では初めからパスカルと親鸞という西と東の二人の宗教的思想家のイメージが共存していたわけであり、彼の思想遍歴の初めと終わりにそれぞれに関する著作が企てられたのである。これは注目に

値する事実である。このことだけを見ても、三木の思想の背景に宗教的なものへの関心があることは否定できないと思われる。

では、パスカルと親鸞は三木の思想全体の中でどのような意味をもつのであろうか。それを明らかにするためには、三木の思想における本質的なもの、あるいは基本線というべきものを確認しなければならない。その上で、基本思想とパスカルおよび親鸞との関係を、さらに『パスカルに於ける人間の研究』(以下『パスカル』と略記する)と『親鸞』との関係を考えるべきである。

二、歴史と人間

三木の思想を全体的に見ると、歴史が重要な意味をもっているといえる。大学での彼の研究テーマは歴史哲学だったのであり、その後も歴史の問題は彼の関心の中心にあったはずである。事実、彼は言っている。「凡て事実的なもの、現実的なものは歴史的である。歴史はあらゆる現実的な存在にとって構成的なる範疇⁽⁴⁾である。」そして、歴史の問題は人間存在との密接なつながりの中で考えられている。人間が歴史を離れてはありえないということ、そして歴史的存在としての人間が、過去を担い未来をはらむ現在において、現実を現実たらしめるということが、三木の思想の根底にあるといえる。つまり、「歴史」と「人間の存在」とが三木哲学の二本の柱なのである。私は、三木の哲学を一言で表わすならば〈歴史的存在論〉という名称がふさわしいのではないか

と思う。ただしその場合、最後にもう一度触れるが、単に人間の「生の存在論」だけを考えるべきではなく、現実全体の存在論を考えるべきである。なぜなら、歴史的な人間存在を通して現実そのものが開示されるからである。三木は『パスカル』の「序」において自分の企てを「生の存在論」、「アントロポロジー」と言い表わしているが、彼において人間存在論つまり人間学は、さらに人間がかかわる社会的現実、またその上に宗教的現実へと広がる現実全体の歴史的的存在論となるべきものだと思うのである。実際、『パスカル』以後の彼の思想の歩みはその方向に向かって発展していると思われる。

外見上はなほだしく変化する三木の思想遍歴において中心をなしているのは右のような歴史的的存在論、すなわち歴史と歴史における人間との相関的力動性の解明であると思われる。そのさい、『パスカル』以来三木が考察の根底に置いているのが、「基礎経験」という概念である。基礎経験とは、最も根本的な生の現実（これを三木は「事実」と呼ぶ）において生ずる根源的経験を意味する。この基礎経験は「ロゴス」によって論理化されることになる。三木の規定に従えば、「アントロポロジー」、「イデオロギ―」が基礎経験を論理化する第一次と第二次のロゴスである。⁽⁵⁾ それに対し基礎経験は、三木の別の用語でいいかえるとすれば、「パトス」である。三木の思想の基本的図式は、基礎経験とロゴス、あるいはパトスとロゴスとの弁証法的関係である。彼の唯物

史観の解釈の根拠となっているのもそれなのである。すなわち、プロレタリアートの「無産者的基礎経験」が現代の新しい基礎経験であって、それがおのれのロゴスとして唯物史観をとらえさせ、古きロゴスに支配された現実の実践的変革を促すというように考えられている。⁽⁶⁾ ところで、三木は「歴史哲学」の中で「現代」と「現在」とを区別している。この区別は「存在」と「事実」との区別に対応するものである。彼においては存在は客体化ないし対象化された現実を意味するのであり、他方、事実は存在の根拠と考えられている。事実は西田哲学における純粹経験に似た主客一体的な行為的・実践的な現実を意味すると解してよいと思われる。そして存在と事実との双方において歴史の意味も異なって考えられることになる。すなわち、「存在としての歴史」と「事実としての歴史」とが区別されるのであり、現代⁽⁷⁾ というのは存在としての歴史に属するもので、いいかえれば客体化された現在であって、それゆえ実質的には過去に属するものである。これに対し、現在⁽⁸⁾ というのは、現に生きている人間の現実である。いわば、現在とは過去を担い未来をはらむ場としての歴史の集中心点であるといえるであろう。三木は、「歴史は現代を理解せしめる」という一般によくいわれる言葉に加えて、「現在⁽⁸⁾は歴史を理解せしめる」といって、現代と現在との相違を語っている。

このように、基礎経験、事実、現在という概念は三木の思想における連関する概念であり、これらはつながり合って三木哲学の

土台をなしているのである。

三、パスカルと親鸞

三木がパスカルと親鸞との宗教思想を解釈するのは、このような現在の事実という根源的現実における基礎経験、という観点からである。『パスカル』ではまだ彼の歴史哲学的な考察態度が明確に現われていないが、すでに基礎経験の概念は確立されている。

その「序」で彼は、「概念の与えられているところではその基礎経験を、基礎経験の与えられているところではその概念を明らかにするのが解釈の仕事である」といって考察の方法を説明している。なお、もちろん人間の生の様式あるいは質に応じて種々の基礎経験がありうるわけだが、ここでは宗教的意識のレベルにおける基礎経験が考えられねばならない。

『パスカル』の中の「賭」と題された第二章において、パスカルの賭による神の論証がとりあげられている。これは、神の存在を理性によって合理的に論証することはできないとするパスカルが、神が存在するか否かのどちらかに賭けるようにわれわれを促し、とにかく神が存在する方に賭けるべきだと論証する『パンセ』の中の有名な断章である。(フランシシュヴィック版三三三)。三木は、ブートルー(Emile Boutroux, 1845-1921)のパスカル論に見られるような、確率論によるこの賭の理論の数学的解釈を不十分とし、賭が生ずる地盤、すなわち基礎経験を理解しなければなら

ないとい⁽⁹⁾う。彼は、人間の存在の不安、とりわけ死の不安という「宗教的不安」がこの基礎経験にほかならないという。彼によると、死の不安において人間は自己の生、自己の存在を直視するようになる。そしてそれによって不安はさらに増大する。死の不安における生のはかなさの自覚から、永遠・不死への関心が生ずる。それが神と永久の淨福とへの希求であるわけである。このように、三木のパスカル解釈においてすでに、のちの彼の思想における重要概念である「基礎経験」が生かされており、彼はそれにもとづいて信仰の次元、すなわち神と永遠性とを求める「意志」の次元への飛躍を根拠づけようとするのである。「宗教的不安は真理への道である⁽¹¹⁾」と三木はいつているが、この場合、真理とは神の真理であり、いいかえれば超越的真理である。彼は、『パンセ』で企てられた生の解釈は人間の存在を超越的なものとの関係において解釈することであるとい⁽¹²⁾う。「基礎経験」を地盤として「超越的なもの」に関係するという人間存在のあり方が、三木の宗教論の基本的な枠組みである。というのも、これとまったく同じ見方が『親鸞』にもはっきり認められるからである。彼の親鸞解釈の根底にもやはり基礎経験の概念がある。三木は、まず仏教では「無常」という人間の生の現実における基礎経験が思想にまで高められており、親鸞においてはその無常感がさらに「罪悪感」に深化されていると説明⁽¹³⁾する。それはつまり、親鸞において無常という基礎経験が真摯な宗教的意識として結晶しているとい⁽¹⁴⁾うこ

とを意味する。パスカル解釈では特に死の不安がとりあげられているのに対し親鸞解釈では深化した無常感がとりあげられているという相違はあるが、死の不安と無常感が等しく人間の存在の不安であり、宗教的不安であって、両者が同質のものであることは明らかであろう。さてそれから、親鸞における罪惡感とは、善人なをもて往生をとぐ、いはんや惡人をや」(『歎異抄』三)という有名な言葉に端的に現われている「惡人正機」の思想につながるものである。末法の自覺において、無常な世界に生きる人間が、というよりも親鸞自身が、煩惱、惡業、罪にまみれた惡人としてとらえられているのである。惡人としての自己の人間性の自覺が、おのれの完全な無力の意識と同時に、仏による救いへの強い希求を生じさせることになる。それゆえ彼の宗教は他力淨土門でなければならぬのである。このことは、人間のいやしがたい悲惨と欠陥との自覺による絶望から、神による救いにすべてをかけるパスカルの心情と軌を一にするものである。三木のパスカル解釈と親鸞解釈とが多くの共通性をもっていることは、単に三木の解釈の仕方によるのではない。それは、根本的には、パスカルの思想と親鸞の思想に共通する実存的性格によることである。パスカルにおいても、親鸞においても、人間の絶望的悲惨、しかも自己自身の内で実感された人間の悲惨の経験が思想の原動力となっている。「まことにしんぬ。かなしきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚のかずにいることをよるこぼず、真

証の証にちかづくことをたのしまず。はづべしいたむべし。』(『教行信証』の「信卷」⁽¹⁴⁾に記されたこの親鸞の懺悔は、彼の苦悩を表わしている。阿弥陀仏の大悲にすべてを委ねる他力の信仰は、そのようなきびしい自己批判をへたものである。「自愛」(amour-propre)と「慰戯」(氣ばらし divertissement)に陥って神の救いに背を向けている人間に対するパスカルの批判も、彼自身の自己批判と見るべきであろう。自愛は自己のみを愛そうとするが、それによって人は否応なく自己の欠陥と悲惨を知らされる。人はおのれ自身の惨めな姿を見まいとして外に目を転ずる。パスカルのいう氣ばらしは、自己の存在から目をそらせて外に幸福を求める自己逃避にほかならない。その根底には、三木のいうように、死の不安からの逃避がある。⁽¹⁶⁾人間の生活は氣ばらしに満ちている。「あらゆる営みを別々に吟味しなくても、それらを氣ばらしという名で包括すれば十分である」⁽¹⁷⁾とまでパスカルはいっている。自己中心的な世俗の生活から信仰の生活へのパスカルの改心は、そのような氣ばらしに浸った自己の自覺によって起こったにちがいない。彼にとって肝心なことは、自己に関心をもちつつ神のうちに幸福を求めることである。まさしく、「思考の順序は、自己から始めること、また自己の創造者^{創造者}と自己の目的^{目的}から始まることである」⁽¹⁸⁾。この態度は、親鸞の場合もまったく同様であるといえる。

さて、先の真理の問題にもどるが、宗教的真理は超越的真理で

ある。親鸞の場合、彼にとつても浄土門の他力の教えは永遠絶對の超越的真理である。その眞實の教えとは『大無量壽經』に示されているものである。⁽¹⁹⁾けれども、真理は單に超越的であるにとどまっていたは死せるものである。真理は眞實に生きる人間のうちに確証されることによつて生きた真理となる。いいかえれば、超越的なものがある意味で同時に内在的にならなければならぬわけである。三木は親鸞の思想が自己の體驗を内面化した深い「内面性」という特性をもっていることを指摘しているが、この内面性ということが超越的真理の内在化を意味すると三木はいおうとしているのである。というのは、三木のいう内面性とは體驗によつて根源的眞實が内面化されていることであつて、親鸞においては根源的眞實とはまさしく「弥陀の本願」という超越的真理にほかならず、彼の「末法の自覺」とは「自己の罪の自覺」において主体的に超越的なものに觸れることを意味している⁽²¹⁾からである。具体的にいうと、すべての人間が悪人である末法の世においてこそ、まさに、人間が仏の慈悲によつて救われうること、これが確信されるのである。ここで注意しなければならぬのは、三木が親鸞のいう「弥陀の本願」を、根源的眞實を意味する「事實」という概念にあてはめて考へているということ、そして同時に、「末法の自覺」つまり「主体的に超越的なものに觸れること」を「基礎經驗」という概念にあてはめて考へているということである。前に、仏教における無常感が親鸞においては罪惡感に変わつ

ているといつたが、彼の末法の自覺は罪惡感にほかならず、仏教における無常という基礎經驗が親鸞において罪惡感という基礎經驗として深化しているわけである。そしてその基礎經驗が同時に、人間の超越的なものへの関与と超越的真理の内在化という意味をもつのである。では、パスカルの場合は真理の問題はどうだろうか。彼の場合、超越的真理とはいふまでもなく神の眞理であるが、その超越的真理の内在化は、パスカルのいう「象徴」(figure, le figuratif)において、人間が「心情」(coeur)によつて神の眞理を直観することであるといえよう。象徴というのは、目に見える「現実の根拠」であるところの、目に見えない「現実の理由」(raison des effets)を暗示するものである。そして現実の理由とはつまるところ神の眞理にほかならない。三木はこういつてゐる。「自然的なる現実の理由がまたみずからひとつの現実であるに反して、第二次的なる現実の理由はこれを單純に現実と稱するに適わしくない。パスカルはそれをとくに優越なる意味における現実、すなわち『實在』(réalité)または『眞理』(vérité)と呼んでいる。かくの如き眞理を理由として現実が解釈されるとき、現実とはもはや裸かなる現実として理解されない。このとき現実であるものは眞理もしくは實在に對する『象徴』(figuratif, signe)である。⁽²³⁾」

「象徴」はちょうどヤスパース哲学における「暗号」(Chiffre, Cliffer)にあたるものだといつてよいであらう。そして、象徴を見るのは、パスカルがいうところの「三つの秩序」(trois ordres)⁽²⁴⁾

すなわち身体 (corps)・精神 (esprit)・愛 (慈悲 ⁽²⁵⁾charité) という三つの秩序のうちの愛の秩序に属する心情なのである。「心情は超自然的なる慈悲の秩序にある生の存在の仕方である」といわれるように、心情において超越的な神の真理が直観されることが、パスカルの場合の内面化、内面性ということになるであろう。

以上のように、三木の『パスカル』における人間存在の解釈と『親鸞』におけるそれとの間には明らかに平行関係が認められる。さて、しかしながら、両者はある点で大きく異なっている。その相違点とは、歴史の問題の有無である。『パスカル』に特徴的なことは、三木の歴史哲学的考察が欠けているということである。なるほど、人間存在の内的動性、そして神的な超越者への超越という動性はあざやかに描き出されているが、いまだ人間は歴史的现实の中の実践的相においてとらえられてはいない。それに対し、『親鸞』では、人間の問題が初めから歴史との不可分の関係において考察されているのである。たとえば次のようにいわれている。「人間性の自覚は親鸞において歴史の自覚と密接に結び付いてある」⁽²⁷⁾。「人間の現実とは本質的に歴史的現実である。人間の現実を深く見詰めた親鸞はこれを歴史的現実として認識した。歴史は人間の最も深い現実である」⁽²⁸⁾。ところで、三木が自分の歴史哲学的考察と重ね合わせて見ている親鸞の教説とは末法思想である。前述のごとく、親鸞は自分が生きる現在を末法の世として把握した。末法の時代の特徴は「破戒」以下の「無戒」である。そして、親

鸞にとって末法の自覚は、時代の頹廢的现实の自覚・批判であると同時に、罪と悪に沈んだ自己自身の自覚・批判となっている。つまり、親鸞における末法の自覚は、自己と現世という主客両面の絶望的现实の体験であるわけである。この場合、正法・像法・末法の時代区分の妥当性はあまり重要ではない。重要なことは、末法の時代が自己の現在として把握されているということ、そして歴史そのものが現在において自己の現実として問われているということなのである。⁽²⁹⁾このように論じて、三木は、親鸞にとって「現在のこの現実が問題である」⁽³⁰⁾という。実は、親鸞に対するこの批評は、ほかならぬ三木自身の思想態度を表わしているのである。たえず現在の現実にかかわりつつ自己の思想を形成するという三木の主体的思想態度が親鸞の教説に投影されているといえるであろう。ところで、さらに、三木によると親鸞の教説において末法思想はいっそう深い宗教的意味をもっている。すなわち、絶対他力の浄土教が本来正法・像法・末法・法滅のすべての時代に通じる永遠絶対の教えでありながら、とりわけすぐれて末法の時代に相応するということ、また正像末史観によって自力教から他力教への転換の歴史的必然性が示されるということである。末法思想によって、他力教は超時間的であるとともに時間的でもある具体的な真の絶対性を有するものとして根拠づけられることになるわけである。この超時間的であるとともに時間的であるということが、三木の説く超越的真理の内在性であり、歴史的世界に

おける超越的真理の現実化にはかならない。

要するに、三木の遺稿『親鸞』は、彼の宗教哲学的考察と歴史哲学的考察とが渾然と一体をなしているところに大きな特徴がある。これに対し『パスカル』には、パスカルの思想のうちにあるキリスト教的歴史観は別として、前述のように歴史哲学的考察が欠けているのである。この点が三木の二つの宗教哲学的著作の決定的な相違である。『パスカル』は、明らかに、ハイデッガーの現存在の解釈学の方法をもって『パンセ』に見られる宗教的人間のあり方を分析している。そのことが『パスカル』における歴史哲学的考察の欠如の原因であると考えるをえない。なるほどハイデッガーも現存在の「歴史性」を語るが、それは三木の意識における歴史性とは異なるものであり、ハイデッガーにおいてはのちの三木が考えるような客観的な歴史的现实は問題にならない。事実、三木は昭和五（一九三〇）年にハイデッガーを批判している。「彼の現実的存在（現存在）は社会性をもたず、彼のいふ歴史性もまた主観的であつて客観的ではない。」（ハイデッガーの存在論は主観的個人的であるがために優れて現代的であり得ないと評され得るであらう。³¹）とにかく、『パスカル』と『親鸞』との間には唯物史観研究、歴史哲学的研究、新しいヒューマニズムの思想等があるのであって、それゆえ両著作の間に質的な差が出てくるのは当然のことであらう。とりわけマルクス主義とのかわりによって歴史的社会的現実を見る目が開かれたことが重要で

あり、そのことの影響が親鸞解釈に現われている。もちろん唯物史観研究の時期では三木の立場は宗教的、形而上学的レベルにあるのではないから、同列に置いて論ずることはできない。けれども、社会的実践の視点が親鸞解釈の中に取り入れられていることは注目すべきことである。すなわち、三木は親鸞の態度を、親鸞的態度を拒否する「現実主義」として見ており、『親鸞』の「社会的生活」と題された最終部では、親鸞の在家仏教主義および真宗の「御同朋御同行主義」を、社会的実践を重んずる現実主義の現われとして評価している。³² こういった見方は唯物史観研究以後の三木自身の現実主義の反映として理解できるであらう。それゆえ『親鸞』は『パスカル』以後の三木の思索の成果が織り込まれた宗教論なのであり、その意味において、『パスカル』よりも重視されるべき著作であるといえよう。

四、残された問題

なお、以上のような思想面からの検討に加えて、三木の内面における宗教的心情にも注意する必要がある。彼は「読書遍歴」の中でいっている。「青年時代において私の最も心を惹かれたのは真宗である。そしてこれは今も変わることがない。いつたい我が国の哲学者の多くは禅について語ることが好み、東洋哲学といふとすぐ禅が考へられるやうであるが、私には平民的な法然や親鸞の宗教に遙かに親しみが感じられるのである。いつかその哲学的意

義を闡明してみたいといふのは、私のひそかに抱いてゐる念願である。……私の落着いてゆくとところは結局浄土真宗であらうと思ふ⁽³³⁾。これは聞きようによつては彼の信仰告白のようにも受け取れる言葉で、非常に興味深く感じられるのである。そして、思想活動の発端と終末において『パスカル』と『親鸞』を著わしたことから見て、また今あげた告白めいた言葉から考えて、三木を根底において支え動かしていたのは単に人間学的な関心ではなく、強い宗教的なパトスであつて、しかもそれは親鸞におけるのと同質の宗教的なパトスであつたのではないかという推測がどうしても出てくるのである。もとより、このことを異論の余地なく立証することはできない。彼はパトスとロゴスとの統一を課題としたのだが、⁽³⁴⁾彼が求めた活動の舞台は、彼のいうところのロゴスの「公共圏」であつた。⁽³⁵⁾このロゴスの公共圏に彼の実存的、宗教的なパトスは明確に現われるには至らなかつたのである。そもそも、『パスカル』においても『親鸞』においても、パスカルと親鸞との思想に対して三木自身が本当のところどのように考えているのかどうもはっきりしないのである。つまり、それらの著作は、パスカルにおける、親鸞における、人間の研究なのであつて、三木自身の積極的な人間論ではないのである。要するにそれらは、パスカルと親鸞との思想に即した宗教的人間存在の解釈である。そう解さなければ、三木があれほどはっきりと断定的にキリスト教の神の真理や弥陀の本願について語ることが不可解となる。三木

の心情的共鳴が込められているということはあつても、それらの言葉がパスカルや親鸞の考えを代弁する間接話法的なものであることは論旨から見て明らかである。結局、三木清その人の独自の宗教哲学は確立されなかつたのである。われわれはただ、三木がなおも生きていたとしたら書かれたかもしれない彼の宗教哲学が、親鸞の思想に少なくとも心情的には近いものであらうと、推測することができるだけである。

さて、そのことに関連して問題になるのは、三木における存在論の問題である。それはつまり、彼の哲学は全体として人間存在論につきるのか、三木の用語でいえば「生の存在論」あるいは「アントロポロジー」にとどまるのか、という問題である。私は初めの方で三木の哲学を「歴史的存在論」と呼ぶのがよいといつた。その場合の「存在論」は単に人間の生の存在論にとどまるものではない。社会的現実のみならず宗教的現実をも包括する存在論というつもりである。こういう見方が許されるかどうかが問題である。三木哲学を「人間の歴史的社会的存在論」⁽³⁶⁾と限定して理解することはもちろん可能であり、あるいはむしろ妥当なかもしれない。宗教的なものも人間の内在的な意識様態として解釈することができる。その場合、神や仏や超越的真理は、現実的な意味はなく、比喩的な意味しかもたないことになる。けれども、三木の哲学が単に「人間の歴史的社会的存在論」にとどまるとすると、彼がなぜあれほどパスカルや親鸞に関心と情熱を注いだの

かということがよくわからなくなってくる。それゆえ、もちろんこれも推測にしかならないが、三木の哲学が全体として事実上人間の生の存在論であるとしても、その背後に、宗教的現実をも含むより広い、超越的な存在論を予想していると考えてよいと思うのである。そのように考えてこそ、彼の『パスカル』と『親鸞』の二著は彼の哲学全体の中でその所を得るといえるであろう。けれども、三木自身の宗教哲学的存在論は、結局、彼における「語られざる哲学」である。

付記 この論文は東京書籍刊『近代日本の思想と仏教』所収の拙論「三木清——『親鸞』における歴史と人間」と重なり合う部分があることをお断わりしておく。同書を併読していただければ幸甚である。

三木清の著作の引用および参照指示は岩波書店『三木清全集』による。

- (1) 第十三巻、三頁。
- (2) 同、八頁。
- (3) 第一巻、三六四頁。
- (4) 第三巻、二二七頁。
- (5) 同、八一—三頁参照。
- (6) 同、三九—四一頁参照。
- (7) もう一つ「ロゴスとしての歴史」が区別されているが、これは「出来事の叙述」であり(第六巻五頁)、いいかえれば記述された存在の歴史である。しかし「事実としての歴史」といふ優越な見地に立つとき、ロゴスとしての歴史もやはり存在としての歴史に属するも

のと見られ得る」と三木はいつている(同二八—二九頁)。

- (8) 第六巻、二二頁。
- (9) 第一巻、六三一—六四頁参照。
- (10) 同、四六—六六頁参照。
- (11) 同、六一頁。
- (12) 同、七五頁。
- (13) 第十八巻、四二七—四二九頁、四三八頁参照。
- (14) 岩波文庫版、一九二頁。
- (15) 三木は『*Verleugnung*』を「慰戯」と訳している。筆者は「氣ばらし」の訳を用いる。
- (16) 第一巻、五四—五五頁参照。
- (17) 『パンセ』フランシュヴィック版、断章一三七。河出書房、世界の大思想、パスカル『パンセ』松浪信三郎訳による。以下『パンセ』からの引用は同訳書、B版断章番号による。
- (18) 『パンセ』、一四六。
- (19) 『教行信証』、岩波文庫版二九頁参照。
- (20) 第十八巻、四二四頁、四八四頁参照。
- (21) 同、四五八頁。
- (22) 「自然的なる現実の理由」とは、氣ばらし(慰戯)という生の現実の理由であり、それは人間の「悲惨」と自己の悲惨を自覚する人間の「偉大」との矛盾である(第一巻二二—二八頁、一五一—一五二頁、一七〇頁参照)。しかし次の「第二次的なる現実の理由」は超自然的な真理である(同一七一—七九頁参照)。なお「現実の理由」に関しては上掲松浪訳『パンセ』一三九頁参照。
- (23) 第一巻、一七一頁。
- (24) 『パンセ』、七九三、四六〇。
- (25) 三木は『*charité*』を「慈悲」と訳している。
- (26) 第一巻、一七三頁。

- (27) 第十八卷、四四二頁。
 - (28) 同、四七〇頁。
 - (29) 同、四四二—四四五頁参照。
 - (30) 同、四四九頁。
 - (31) 第十卷、九〇頁。
 - (32) 第十八卷、四二九頁、四九一頁参照。
 - (33) 第一卷、三三三頁。
 - (34) 第八卷、四頁参照。
 - (35) 第三卷、二一九頁参照。
 - (36) 荒川幾男著『三木清』（紀伊国屋書店、一九五—一九六頁参照。
引用の傍点は筆者による。
- (さとう・まりと、西洋近代・現代哲学、国際短期大学講師)