

2016 年度

修士論文

(演習科目 日本文化学 A 演習 II)

(指導教授 清水正之教授)

三木清の哲学と宗教性

聖学院大学大学院

アメリカ・ヨーロッパ文化学研究科

日本文化学専攻 (博士前期課程)

学籍番号 115MC002 名前 山中美樹

目次	
はじめに	1
第1章 三木の青年期	3
第1節 三木の学生時代と「宗教」	3
第2節 留学経験について	7
第2章 三木の初期の思索に見る人間観	11
第1節 『パスカル』における人間理解	11
第1項 「中間者」とその「動性」について	11
第2項 「死の不安」と「宗教的不安」	14
第3項 三つの秩序について	16
第2節 三木の唯物史観研究における人間理解	18
第1項 基礎経験とロゴス	19
第2項 三木の唯物史観研究での人間観	21
第3項 手記における三木の主張	25
第3章 時代の中での思索	27
第1節 「不安の思想」の台頭	27
第2節 不安の克服を目指して	
— 「創造」と、宗教に対する三木の見方	29
第3節 三木の内側にある宗教—「親鸞」への道筋	32
第4章 「親鸞」に見る人間	36
第1節 「親鸞」における人間理解と、その「歴史の自覚」	36
第2節 三木の懺悔理解について	39
第3節 伝統と宗教	43
おわりに	46
注	46
参考文献	56

はじめに

三木清（1897-1945）は兵庫県揖保郡西村に生まれ、一高を出た後に京都大学へ進学し、西田幾多郎に師事した。その後ドイツへ留学し、ハイデガーのもとで学んでからフランスのパリでの滞在を経て帰国、処女作である『パスカルに於ける人間の研究』（1926）を出版した。同年に唯物史観の研究を開始し、『唯物史観と現代の意識』（1928）をはじめとする唯物論関係の著作を発表するが、「日本共産党に資金を提供した」¹容疑で逮捕される。釈放されてからは『歴史哲学』（1932）を執筆、後年は「ロゴスとパトスとの統一」という問題意識のもと「行為の論理」としての『構想力の論理』の執筆を行うが、昭和 20（1945）年に治安維持法の容疑者として検挙され、同年に獄死する。三木の死後には、「親鸞」と題された原稿が、彼の疎開先であった埼玉県の自宅から遺稿として発見された。

三木の思索は歴史哲学、唯物史観、ヒューマニズム等の様々な分野に渡っている。既に指摘されている通り²、その多様性が彼の思想を全体として見ることを困難にしている。

特に三木の遺稿である「親鸞」は、三木の実家の宗教が浄土真宗であったことや、三木自身が自らの宗教性について述べていることから、三木の思想を考える上で一つの大きな問題として考えられてきた。

先行研究において、唐木順三は、三木の「親鸞」を独立した信仰の告白として解釈し³、また荒川幾男は「親鸞」を三木の哲学的思索のひとつとして解釈した⁴。この2つの視点は、三木の「親鸞」を論じる際に踏まえられる代表的な視点である。また、近年では、現代社会に引き付けた視点で、三木の「親鸞」を理解する方向性もある⁵。いずれにせよ、三木自身に宗教的な素質があることは十分認められながらも、その宗教性と哲学の関連性は未だに明確にされておらず、その問題の中核に「親鸞」があると考えられる。

本論文は、三木の宗教性と、彼の行なった哲学思想との関わりに付いて考察することを目的とする。第1章第1節では三木の青年期における思想状況を、第2節では彼のドイツ、フランス留学に焦点を当てる。

第2章で、三木の初期の思索において、彼が人間存在をどのように捉えていたかを分析する。第2章第1節では、三木の処女作『パスカルに於ける人間の研究』から分析し、第2節では『唯物史観と現代の意識』を対象とする。また、三木が日本共産党への資金提供の容疑により豊多摩刑務所に拘留された際に記した「手記」から、三木の問題意識を探る。

第3章では、三木が後の「親鸞」へと至る道筋について考察する。その内容について、

第1節では、三木が社会不安の中で思索を進め、その人間理解を発展させていったことを考察する。第2節では、不安の克服にあたって、三木が宗教ということに目を向けていたことを確認する。第1節と第2節では主に社会的な側面から三木の宗教への関心を扱い、第3節で、三木の個人的な体験、知人の死の経験から、その宗教的関心を引き出し、三木の述べる「死」と「伝統」の関係について考察する。

第4章で「親鸞」を考察する。第1節では「親鸞」の人間理解を扱い、第2節では、それまでの三木の思索も表われていた「不安」の観点から、懺悔ということについて考察する。第3節では、「親鸞」に見られる伝統意識について、第3章第3節を踏まえた上で分析を試みる。最後に、第1章から第4章で考察した内容をまとめ、三木の宗教性の一断面について「おわりに」として考察する。

第1章 三木の青年期

第1節 三木の学生時代と「宗教」

三木が宗教への関心、特に浄土真宗への関心を抱いていることは、これまでも指摘されている。例えば、昭和17(1942)年に刊行された『読書と人生』に収録されている「読書遍歴」(昭和16年6月から12月にかけて『文藝』に連載)⁶で、三木は自身が「真宗の家に育ち、祖父や祖母、また父や母の誦する『正真偈』や『御文章』といった書物を「いつの間にか聞き覚え」、また「自分でも命ぜられるままに仏壇の前に座ってそれを誦することがあった」ことを述べ、以下のように続ける。

こうした子供の時からの影響にも依るであろう、青年時代においても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。いったい我が国の哲学者の多くは禅について語ることを好み、東洋哲学というとすぐ禅が考えられるようであるが、私には平民的な法然や親鸞の宗教に遥かに親しみが感じられるのである。いつかの哲学的意義を闡明してみたいというのは、私のひそかに抱いている念願である。後には主として西洋哲学を研究するようになった関係からキリスト教の文献を読む機会が多く、それにも十分に関心がもてるのであるが、私の落ち着いてゆくところは結局浄土真宗であろうと思う⁷。

同じく『読書と人生』に収録された「我が青春」(全集の後記を担当した梶田慶三郎によると、発表年次は不詳)⁸にも、彼の浄土真宗への関心が表れている。三木は「高等学校時代に最も深い影響を受けたのは」、西田幾多郎の『善の研究』であるといい、続けて『歎異抄』を「枕頭の手紙」として挙げている。三木は「我が青春」においても、「最近の禅の流行にも拘らず、私にはやはりこの平民的な浄土真宗ありがたい」と述べ、「恐らく私はその信仰によって死んでゆくのではないかと思う」と語る⁹。こういった記述を、三木が浄土真宗に対して抱いていた「親しみ」に関するものとして考えることはさほど不自然ではないだろう。これらは浄土真宗という宗派に限定された記述であるが、その一方で概念としての「宗教」が、三木の青年期には色濃くあった。それは、三木が高校時代の環境を次のように回想していることから見ることができる。

高等学校時代に初めて見て特に深い感銘を受けたのは『歎異抄』であった。近角常観先生の『歎異抄講義』も忘れられない本である。(中略) 近角先生はその時代の一部の青年に大きな感化を与えられたようであった。(中略) 私のみではない、その頃の青年にはいったいに宗教的な関心が強かったようである。日本の思想界が一般に内省的になりつつある時代であった。(中略) 一高にも日蓮宗とか、禅宗とか、真宗とかの学生の会があり、私も時々出席してみたことがある¹⁰。

三木が話題に出している『歎異抄』¹¹が人々に注目されるようになったのは、清沢満之(1863-1903)や近角常観(1871-1931)らの紹介によるものが大きいといわれる¹²。その注目の背後には、松本三之介の言う「個の意識の擡頭」とそれに伴う「精神的煩悶」があった。松本三之介によれば、日清戦争(1894-1895)に勝利した後、日本ではそれまで表立ってこなかった個人としての意識の問題と、それに伴う国家と個人の意識のずれが表面化し始める。それは、ある場合には社会主義的な運動として表れ、ある場合には社会的な場面を離れて「私的な個の世界に沈潜する」という形で表れた¹³。末木文美士は「日本の個の確立の過程」が「個を超え出る何者かの探求とセットになって」いたことを指摘し¹⁴、「日清・日露戦争間」、すなわち明治27(1894)年から明治38(1905)年を「従来政治思想を中心に外に向けられていた知識人の目」が「個の探求、自我の探求へと向かう時期」であるとしている¹⁵。これについて、『歎異抄』に関連した清沢満之を例に見よう。

真宗大谷派の僧侶であり、仏教の近代化を進めた清沢は、明治33(1900)年に浩々洞を開いて「精神主義」を掲げた。清沢は雑誌『精神界』で、「精神主義は自分の精神内に充足を求めるものである」と述べる。また「我々が生きてゆくには、かならず一つの完全な立脚地がなくてはなら」ないが、「処世のための完全な立脚地を獲得」するのは「絶対無限者によるほかは不可能」であり、「精神主義を取るもの」の「充足は絶対無限者に求めるべき」だと説いている¹⁶。清沢の愛読した本の一つが『歎異抄』であって、彼の開いた浩々洞に弟子として集った人々の中には、後にこの本を人々に紹介した暁鳥敏や近角常観がいた¹⁷。三木がその印象深さを語っている『歎異抄』は、清沢の述べるような意識下において紹介された本の一つであった。

近代化とそれに伴う個人の意識の葛藤が現われてくるのは、主に明治20年代後半から30年代であり、明治30年生まれの子に直接には関係していない。しかし、個の確立とそれに伴う個人と個を超えたものとの関係の問題は、一つの思想的雰囲気として三木の学

生時代に流れ込んだ。荒川幾男によれば、「大正期の精神の根本機制」は、「表面的な自我の底」に『或るものの意思』の如きものを想定し、その関係性において「覚醒する自我」という「いわば宗教的求道に通ずる自己覚醒」にある¹⁸。

ここで、「宗教」という語について確認しておこう。鈴木範久によると、宗教という語の意味は欧米の“Religion”に由来しており、宗教がこの意味で使われるようになったのは明治10年代に入ってからである¹⁹。訳語として使用される以前の「宗教」は、「言語で表現されがたい究極の真理と、それを人に伝えるために教えとしたもの」という意味を持っており、「諸宗派や諸宗教」を言い表す際に用いられたのは「宗旨」や「宗門」といった語である。幕末以降、欧米諸国との交流を持つにあたって、“Religion”の訳語として「宗旨」や「宗門」などの語が使われ、「宗教」もその訳語として出現してくる²⁰。

磯前順一は、“Religion”の訳語には『宗旨』のようなプラクティス的な意味-非言語的な慣習行為-を強く含むものと『教法』のようにビリーフ-概念化された信念体系-を中心とするものの二つの系統があるといい、「宗教」は「ビリーフ系」のうちの一つであるとしている。様々な“Religion”の訳語が「宗教」に統一された理由として、磯前は「西洋のレリジョン概念の中核をなすキリスト教」の存在を挙げ、「とくに日本のキリスト教伝道の主流をなすプロテスタントが厳格なビリーフ中心主義をとっており、「このようなキリスト教の印象がレリジョンという言葉の背後に存在していた」ことを述べている。仏教の言葉であった「宗教」は、「レリジョンへの訳語化を契機として、諸宗教を包括する拡大された意味を持つ」言葉へと変化していった²¹。

さて、内面性や主体性が主要な問題とされる限り、「宗教」は外面的には必ずしも特定の宗教や宗派に限定されない、概念的なものとしても考えられるようになる。この風潮は、荒川が「三木清のこの青春の告解を読むとき、私たちは、大正期の知識人の心の底を領していた見えざる魂の姿をまざまざと感ずる」と評した「語られざる哲学」²²に顕著に表れている。三木は「語られざる哲学」において「絶対者」について語っており、それは「永遠なる価値の創造者にして支持者であり」「私達を最後の完成にまで可能ならしめるところのもの」と言われている。三木は「かくの如き絶対者があるいは神とよびあるいは佛とよび、理性と云い或いは価値意識と云うは人々の自由である」²³と言う。自己覚醒を目的とするうえで絶対的なものを想定する姿勢には、三木の中に個の問題にかかわる概念的な「宗教」が根を張っていることを見て取ることができる。

また、荒川は三木の「語られざる哲学」には、大正期の「愚直なばかりの誠実な求道の

精神」と「文化と価値の前に謙虚にへり下る理想主義」が表れていると述べ、この2つに含まれているものの一つとして「教養主義」を挙げている²⁴。後に大正教養主義と呼ばれるこの動きは、現代では「哲学・歴史・文学など人文学書の読書を中心にした人格の完成を目指す態度」²⁵とも言われる。三木は「教養の思想」について、次のように振り返っている。

考えてみると、私の高等学校時代はこの前の世界戦争の時であった。「考えてみると」と私はいう、この場合この表現が正確なのである。(中略)私は感受性の最も鋭い青年期にあのような大事件に会いながら、考えてみないとすぐには思い出せないほど戦争から直接に精神的影響を受けることが少なく済んだのである。単に私のみでなく多くの青年にとってそうではなかったのかと思う。(中略)あの第一次世界戦争という大事件に会いながら、私たちは政治に対しても全く無関心であった。或いは無関心であることができた。やがて私どもを支配したのはかえってあの「教養」という思想である²⁶。

上記に続けて、三木は『『教養』という思想』は「政治というものを軽蔑して文化を重んじるという」考え方であり、「明治時代における啓蒙思想」への「反動」として起こったものであるという。それは「古典というものを重んじる長所」があったが、同時に「非政治的で現実の問題に対して関心を持たない」面を持っていた²⁷。そのような環境にあって、三木は「第一次世界戦争が私に直接の影響として感じられたのは、ドイツ語の本が手に入らないということくらいであった」と述べている。

三木の青年期と宗教の関係についてまとめておこう。まず、三木の中には家の宗教として、生活の中に組み込まれていたものとしての浄土真宗がある。次に、自我の問題に関わるものとしての概念的な「宗教」が流れ込む。これは自己の確立を目的とする上で、自己に対する絶対的なものを想定する思考であると考えられよう。三木は西田幾多郎の『善の研究』に強い感銘を受け、彼の元で学ぶべく京都大学へ赴くが、『善の研究』においても「宗教的要求」は「自己の生命についての要求」、「我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知すると共に、絶対無限の力に合一してこれに由りて永遠の真生命を得んと欲するの要求」²⁸であり、それはまた「人心の最深最大なる要求である」²⁹と言われている。

また、人格を高めるという方向性は「教養の思想」としても表れて文化的なものを重視させ、その一方で「現実の問題」は重きを失っていく。そのように自身の青年期を振り返

る三木が、第一次世界大戦の影響を「直接に経験した」出来事として思い起こしているのは、京都大学を卒業した後の大正 11（1922）年に渡ったドイツでの体験である。

第 2 節 留学経験について

三木は大正 11（1922）年の 5 月にドイツのハイデルベルクへ留学し、初めはハインリッヒ・リッケルトのもとで学んでいた。しかしその時点では、三木の思考は、日本で学んだ「論理主義」に留まるのみであった³⁰。その一方で、「最も親しくなった」羽仁五郎をはじめとする学者達と交友を持った時期でもある³¹。翌年の大正 12（1923）年にはハイデガーのもとで学ぶために、ハイデルベルクからマールブルクへ移っている。三木は、『読書と人生』（1942）に収録された「読書遍歴」で、当時のドイツにあった「精神的不安」について語っている。

その頃のドイツは全く精神的不安の時期であった。ヘルデルリンが流行するかと思うと、一方ではガンディなどが迎えられていた。また学生の間でも右翼と左翼との色彩がはっきり分れ、私どもでさえ外部からそれを見分けることができた。ハイデッゲル教授の哲学そのものもかような不安の一つの表現であると考えられるであろう³²。

また、三木は「ハイデッゲル教授について学ぶようになってから」、「ヘルデルリンを初め、ニーチェ、キェルケゴール、ドストイェフスキー」らの本を「深い共感を持って読み耽るようになった」といい、自身がいた頃のドイツの精神状況を「戦後不安」と評している³³。それは精神状況のみでなく経済状況にも表れていた。1918 年に第一次世界大戦敗戦を迎えたドイツは、三木が留学した当時、深刻なインフレーションの中にあつた。三木はイギリスの 1 ポンドが千マルクから「遂には一兆マルクになるというような有様」を語り、それ故によく「本屋に寄って本を漁った」³⁴ことや、ドイツの学者を「いわば家庭教師にして」³⁵学んだことを思い起こしている。高校時代において「考えてみないとすぐには思い出せないほど戦争から直接に精神的影響を受けることが少なくすんだ」三木にとって、その体験が衝撃的なものであつたことは想像に難くない。

三木がハイデガーから学び取った解釈の方法やドイツにおける生活体験は、彼の処女作である『パスカルに於ける人間の研究』にも影響を与えた。留学当時の三木の書簡から、

彼が解釈の目的について述べているものと、「恐れ」や「疑い」について言及しているものの2つを見てみよう。三木の書簡については内田弘が既に言及している³⁶が、本論文ではこの2つの書簡の内容を、特に『パスカル』に関わる視点で確認したい。まず、解釈の目的に関する書簡から見ていく。この日付は大正13（1924）年5月14日であり、三木がマールブルクに滞在している際に書いたものである。

一般に Interpretation[解釈]の目的は概念を生んだ” Grunderfahrung” を明らかにすることにあると私は思う。「彼は何に出逢ったか」と云うことを究めるのが解釈の目的である。彼の概念は何か根本的なものの根本的な経験から産まれているに相違ない。私達は概念を破壊してこの Grunderfahrung を掴まねばならぬ。従って Interpretation は Destruktion[破壊]であるとも云い得る。この根本的経験を自ら捉えるとき、この根本的経験を言葉で現す Möglichkeiten[可能性]を見定めることが出来る。そしてこの Möglichkeiten の中いずれのひとつの Möglichkeit[可能性]に従って彼が彼の概念を構成したかを明らかにすることに依って、根本的経験とそれの表現との間の内面的関係を理解することが解釈の目的であると云えよう³⁷（[]内の訳は内田弘『三木清一個性者の構想力』による）。

要約するなら、表面上に表れた考えや概念は常に何らかの経験から生じているのだから、解釈では概念とその内にある経験の関係性を把握することが目的である、ということになるだろう。内田弘は、上記の書簡にある” Grunderfahrung” とその日本語訳である「根本的経験」という語が、三木が後々まで使用する用語である「基礎経験」の原型であると指摘する³⁸。『パスカル』については2章で考察するが、その前に、三木がパスカルを解釈するにあたって用いた方法についてここで触れておこう。それは、三木自身の言葉では「概念の与えられているところではその基礎経験を」見出し、「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」³⁹ということであると言われている。この解釈の方法について、三木は『パスカル』の本文中で次のように述べる。

およそ解釈に於ける主要な仕事が、形式の修理でなくしてその形式を支える地盤の理解、概念の整理でなくしてその概念を生む基礎経験の理解にあることを忘れてはならない。したがって解釈は、時としてはむしろ概念と形式とを破壊して、これらの名

のもとに「彼は何に出逢ったか」と云うことを理解することに向かうべきである⁴⁰。

先に見た大正 13 (1924) 年 5 月 14 日の書簡の内容と合わせると、解釈は時には概念の「破壊」であるという記述や、「彼は何に出逢ったか」という言葉が『パスカル』にもそのまま使用されていることがわかる。書簡の時点では「根本的経験」と言われていたものが、『パスカル』では「基礎経験」に呼び方が変わっている。しかし、三木がどちらの文脈においても概念のもとになっている経験のことを考えているのは共通であるから、両者の意味するものに大きな違いはないと言っていいだろう。

次に、三木が「恐れ」や「疑い」について言及しているものを見てみよう。先に示した書簡の約二ヶ月後、大正 13 (1924) 年 7 月 18 日付の書簡の中には、以下のように書かれている。

私は疑いや恐れを高く評価することを学んだ。dubitare [疑い] や timere [恐れ] と云うことは Leben [生] の Bewegtheit [動性] に外ならない。(中略) この運動性を持たない生は、生の Lebensferne [生からの隔たり] を意味する。(中略) そして私は Leben の Bewegtheit [動性] そのものの中に Idee [観念] に向かう Wendung [転向] の契機は含まれているのではないかと思う。本当に bodenständig [足下が絶えず(動的)] な生のうちに、超越的なものへの転回の可能性が存在する。私はこのことを誰よりもアウグスティヌスの思想から学ぶ。彼の例えば timere の概念の分析の如きは私に多くのものを教えてくれる ([]内拙訳)⁴¹。

三木が、自身が留学した当時のドイツを「全く精神的不安の時期であった」と回想していることは先に述べた。第一次世界大戦直後のドイツは「戦後不安」のただ中にあり、それは留学生である三木も感じられていた。その関心が、恐れや疑いといった感情を生動性であるといい、そこに「超越的なものへの転回の可能性」があると考えるに至った理由の一つだろう。1924 年の 8 月初め、三木はハイデルベルクを離れてフランスのパリへと移り、その冬に「ふとパスカルを手に」した。そして「ハイデッゲル教授から習った学問が」、またマールブルク滞在時の「キェルケゴール、ニーチェ、ドストイェフスキー、バルト、アウグスティヌス、等々の読書」が「生きてくるように感じ」パスカル研究を始める⁴²。

話を先取りすると、三木はパスカル解釈において「動性」を人間存在の根本規定として

規定し、その基礎経験として「死の不安」を置いている。『パスカル』に見られる、基礎経験と不安とは切り離すことのできないものとする考え方は、三木がハイデガーに学んだ解積学や様々な読書の他に、ドイツでの留学生活において見た精神的不安が培った意識だったと考えることができるだろう。「不安」という概念は、三木の生涯を通してその思索の中に存在し続けることになる。

第2章 三木の初期の思索に見る人間観

第1節 『パスカル』における人間理解

三木はパリ留学中に書いた第一から第五の論文と、帰国後に書かれた第六論文をあわせ、序文を付けて『パスカルに於ける人間の研究』として出版した⁴³。出版にあたって付された序文で、三木は『パンセ』の主なる目的が宗教的のものであったことは疑われないが、「彼の宗教思想を最も特色付けたものが人間についての彼の観察であるとみる見地から、ここにはただ後者と関係ある限りに於いてのみ前者を論ずることに満足した」と述べる。三木が『パスカル』で目指したものは、『パンセ』を人間の存在論的研究、即ち「アントロポロジー」として取り扱うことであった。『パスカルにおける人間の研究』は、その表題通り、パスカルの人間理解についての分析に力を入れている。ここでは、まず第一論文「人間の分析」と、第二論文「賭」について考察し、次いで第四論文「三つの秩序」を中心に、三木がパスカルの宗教をどのように理解したかを考察する。

第1項 「中間者」とその「動性」について

三木は、パスカルが『パンセ』で扱っている「人間」とは、心理学等の科学で扱われる「対象」や「理念としての人間」ではなく、「絶対に具体的なる現実」すなわち「存在」としての人間である⁴⁴として、考察を始める。三木の考察においてあらゆる点で重視され、また活用されるのは、「中間」ということと、それに伴う「動性」である。三木はパスカルを引きつつ、人間の存在について以下のように述べる。

(前略) 自然における人間は、「無限に比しては虚無であり、虚無に比しては全体である、それは無と全とのあいだの中間者である」(72)。(中略) 人間が中間者であると云うことはこの存在にとって偶然な規定ではなく、被造物としての運命を担う人間の必然的な状態に属する。(中略) 我々が中間的存在であると云うことは、我々が自然における存在であると云う否み難き事実と共に与えられたところの存在上の特性である⁴⁵。

三木は、パスカルの言う「中間者」という規定は「物理的、特に幾何学的色彩を帯びている」が、それは科学的な見地からのみ規定されたものではなくて、パスカルという一人の「人間の反省」においてなされたものとする。その場合、「自然」についても同じように考え

られるだろう。上記の引用に言われる「自然」は、客観的な研究の対象として人間から完全に切り離されたものではない。「自然」は、ひとの「驚愕と感歎、恐怖と戦慄」といった「情緒もしくは感情」を「喚び起こす」ものである。三木は以下のように述べている。

「この無限なる空間の永遠の沈黙は私を恐れしめる」(206)、とパスカルは私語する。夕の闇は私を悲哀に引き入れ、夜の闇は私を不安に陥れる。普通には情緒もしくは感情と見做されているこれら凡てのものは、(中略)人間の存在論的なる原本的規定である。従って私はそれを人間的存在の[・]状態性と名付けようと思う。それは、パスカルの光彩ある言葉を用いるならば、人間の《conditions》である。状態性とはまさしく世界における我々の「存在の仕方」あるいは我々が世界に「出逢う仕方」に他ならない⁴⁶。

赤松によれば、三木のいう「状態性」はハイデガーの考え方に則っている。赤松はハイデガーの考え方を「世界内に存在する人間（現存在）には、自分が世界のうちに存在しているということがまず情状性（Befindlichkeit）として、通俗的に言えば気分として、迫ってくるが、それは人間の暗黙の世界了解、存在了解を含んでおり、人間はそれをいわば自覚的に展開し、解釈を繰り広げていく。科学認識もその一形態である」と要約して、三木はその「考え方を採り入れて、自然の中に存在する人間の驚愕、感嘆、恐怖の感情（宇宙的感情）を『人間存在の状態性』と名付け」たと述べる⁴⁷。

さて、三木は「世界の存在と人間の状態性との関係は直接であって」、「我々は世界を感じるのに即して自己を感じる」として、続けて「世界に向かう状態性」が「必然的に自己に関係する」ということから「人間的存在の最初の『動性』」が現れる」と述べる⁴⁸。「動性」は自分の意志でもって自由に動き回るような、積極的な概念ではない。それは「中間者」である人間が「無限と虚無」のような「極端なるもの」に行きつくことができず、ただ両極の間を行き来することを意味する。三木はパスカルをもとに、人間の「動性」のイメージを描き出す。

蓋し如何なる極端なるものにも我々は等しくない。我々の両極をなす無限と虚無とは固定されたものでなくて、それらはパスカルによればあたかも「深淵」であり「不思議」である。(中略)我々はふたつの深淵の間にあって恐れ、おののき、安らうべきところを知らない。(中略)人間の存在性が中間者であることは我々を無知と不確実と

のうちにおく。されば、「我々はつねに不確かに漂いながら、ひとつのはてから他ののはへと押し流されて、広き中間の上に波にもまれる」⁴⁹。

「安定なく均衡なく彼方此方に動」くという人間存在の「動性」は、三木によって「生の動性」とも呼ばれる。「生の動性」は、3つの契機に分けられている。第一に、生の自然としての「不安定」、第二に、その不安定を否定するための「生の自己逃避」としての「慰戯」、第三に「慰戯」を否定し生の自然である「不安定」を自覚する「意識」である。

第一の契機である「不安定 (inconstance)」は、「中間者」である人間が定まるところを持たずに常に揺らいでいることに由来する。このことは、「時間」という観点からも見られている。ここでいう「時間」は、時計によって機械的に測られる時間ではなく、「我々の存在の「関心 (occupations)」によって規定される時間」である⁵⁰。三木は『パンセ』の断片 125 から「現在は決して我々の目的でない、過去と現在とは我々の手段である、ひとり未来が我々の目的である。」という一文を引きつつ、人間は「現在を全く顧みることなく」過去と未来の間で「常に途上にある存在」として存在することを述べる⁵¹。また、「不安定」の反対である「倦怠」、すなわち「情熱なく、仕事なく、慰戯なく、努力なくおかれる」ことが「人間にとって堪え難き」ものであるという点からも「不安定」ということが人間の自然であることが説明される。「不安定と倦怠」とは人間にとって自然だが、同時に耐え難いものである。

多くの場合、人間は第二の契機である「慰戯 (divertissement)」によって、自身の不安定さから目をそらしている。三木は慰戯と呼んでいるが、これは「自己の本来の状態」である不安定と倦怠から「目を背ける」ための「人間の行う一切の営為活動」のことを指しているから、佐藤真理人が訳したように「気晴らし」と考えた方がわかりやすいだろう⁵²。慰戯は多くの場合競争という形をとるが、それは自らをほかの人間に誇ることを目的としている。それ故に「嫉妬心や猜疑心、功名心や競争心に煽られて」再び第一の契機である「不安定と倦怠」へ引き戻される。そしてまた、「不安定と倦怠」とに耐えかねて別の慰戯へと向かうことを繰り返す。

第三の契機「意識」は、三木によれば「慰戯の段階を越えて」「生の自然に還る」、「自覚的意識」を指す。先に述べた第一の契機「不安定」と第二の契機「慰戯」との循環を断ち切るこの段階において、人間は初めて自身の存在の不安定さを見つめることになる。自身の存在を知ることは同時に世界を知ることであり、そこには「恐怖」や「驚愕」が伴う。

「この恐怖この驚愕に動かされるもの」は、人間とは何者か、そして「世界とは何であるか、と問うに至るであろう」⁵³。この問いは「第三の契機」である「意識」において、つまり「自覚的意識において現れる」ことから、「問に動かされる人間の状態」は「単なる『不安定』(inconstance)」ではなく「本来の」意味において「不安 (inquiétude)」と呼ばれる⁵⁴。

三木は問いということについても分析を行っており、それによると、人間は問いつつ生きる存在である⁵⁵。しかし、中間者という性質のために究極へ辿り着けない人間は、問いに対して完全な答えを出すことができず、不安のうちに問い続けなければならない。人間は、自身のうちにはない「確実」を求め始める。それが、パスカルの思想においては「神」であった。

ここで一度、「中間者」とその「動性」についてまとめよう。まず、人間とは中間的存在であり、動性はその根本的な規定である。この「動性」は、人間が中間者であるために確固たる足場を持たないということに由来する。それゆえ「不安定」であることは人間存在にとって自然であり、「生の動性」のなかでも最初の契機とされる。しかし、不安定であることとそれに伴う感情は人間にとって苦痛であるため、第二の契機である慰戯、即ち人間の様々な活動に隠されて普段は意識されない。第三の契機として人間存在の不安定が意識されることで、人間の本質に関わる問いが出され、そこで初めて自覚的な不安が表れる。

では、普段は隠されている人間の自然を意識すること、言い換えると、人間が第一の契機と第二の契機との循環から第三の契機へ抜け出すことは、何によってなされるだろうか。それには後述する「死」の概念が深く関わっている。

第2項「死の不安」と「宗教的不安」

『パスカル』第二論文の「賭」で、三木はパスカルの『パンセ』全体を「浸透し」「支配するもの」として、『死』の観念を挙げている。三木によれば、「自身の存在を反省する者」は『我は何処より来たり、何処に往くか』と訊ねる「ことから逃れられず、その問いを突き詰めて「死に面する」。三木が、人間は自覚的意識において自身の存在を問うものであると考えたことは先のところでも触れたが、この人間存在に関する問いがもっとも鮮明に現われてくるのが「死」においてである。

「生の短く死の近きを知る時、我々の存在の必然性は根底から揺り動かされる。我々の生が自体に於いては何等の必然性を有することなく、却ってただ我々の『可能なる』存在

の仕方のひとつに過ぎぬことを教えるのは死の智慧である」⁵⁶。それまで当然のこととしてあった人間存在とその生は、数ある可能性のうちの一つに過ぎない「問われるべき存在」であることが暴かれる。死という事実によって人間は自身の存在の本質と向き合う。その本質とは、自身が何等確実なものを持たない不安定な存在であるということに他ならず、それはもはや慰戯によって紛らわすこともできない⁵⁷。

「死の智慧」によって、確実なものを求めること自体を無意味と捉えれば、それは懐疑に終わる。これに対し、「確実なるものを求めてやまぬ者の不安」を、三木は「宗教的不安」と呼ぶ。その欲求は、可能性でしかない人間存在のうちにはなく、人間を超えたところへと必然的に向かっていく⁵⁸。

三木は「彼の不安が宗教的であることの著しい特色は、彼が飽くなく倦むなく求める人間であることである」として、宗教的不安によってパスカルの思想の独自性がもたらされたと考えた⁵⁹。この「宗教的不安」をもとに、パスカルの「賭」という概念が分析される。第一章で既に述べたが、『パスカル』で行われた解釈の方法は「概念の与えられているところではその基礎経験を」見出し、「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」⁶⁰、つまり概念と概念を作った経験との関係から理解することである。

パスカルの「賭」とは、神の存在があるか否かについての賭である。この「賭」は、神が存在するかどうかは我々の理性によっては判断出来ないが、神の存在する方に賭けるほうが理にかなっているとして、存在する方に賭けるべきだと勧める⁶¹。三木は賭の基礎経験の解釈を、次のように順序立てている。

まず、絶対に賭をしなければならないのか、と三木は問う。賭はされなければならない、なぜなら「自己の存在の不安を知る者は求めて止むこと」がなく「中立的であることが出来ない」。三木はパスカルを参照しつつ、「神が在るか無いかに従って私が全く異なって行動せねばならぬことは明かである。然るに神に関係する限りに於て我々が中立的であることは不可能である。そこにはいつでも『此れか-彼れか』があるばかりである」と述べている⁶²。

次に、賭の内容である「神が存在すること」、すなわち「神の实在し得る可能性」の根拠は「宗教的不安」に求められる。三木はパスカルが「汝に慰めあれ、もし汝にして我に出逢わなかったならば、汝は我を尋ねぬであろう (Console-toi, tu me chercherais pas, si tu ne m' avais trouvé)」⁶³と述べるのを受けて、「神の实在し得る可能性は、この不安、この求める心の裡に与えられている」と言う。三木によれば「宗教的不安を深く明らかに

体験しそれを偽ることなく告白するところ」にパスカルの思想の「最も著しい特色」があり、「求める者の情熱、人性を理解する才智、不安の告白の正直の結合に於いてパスカルは最も基督教的なるものであった」⁶⁴。

そして最後に、神が実在するか否かが「賭」という両方の可能性が等しくある形式で表される理由として「死の不安」、つまり「現在の生が確実でもなく必然的でもなく、可能性に過ぎないことが挙げられる。

しかし、パスカルが熱心なキリスト教徒であったことを重視するならば、死を恐れるものとして語るのは、人々をキリスト教に向かわせるためであったとも考えられる。パスカルの語る不安がいわば誇張された不安であったならば、三木の言う「死の不安」がパスカル自身に対してそのまま当てはまるとは言い難い⁶⁵。パスカルの「賭」そのものも、森有正によれば「人間の利害心と永遠の福祉とが一応一致したもの」、人間の「利害心に訴えたやり方」である⁶⁶。森の言うように、信仰に至る前の段階として「賭」を解するほうが、パスカル理解としては自然だろう。

改めて三木の「賭」の分析を見ると、賭の必然性は自身の存在の不安を意識していることに、神の存在は「宗教的不安」に、それが賭という、2つの可能性どちらも等しくあるものとして表れる理由は「死の不安」に、それぞれ根拠を置いている。では、信仰という観点から考えた場合、宗教的不安はどのような位置づけになるだろうか。このことについて、次の項で考察する。

第3項 三つの秩序について

人間が中間者として、無限と虚無という両極の間を往復する存在であることは繰り返して述べて来た。三木はこれを、人間の生の「横断面」であると語る。これに対し、生の「縦断面」として示されるものが、パスカルのいう「3つの秩序」である。これは人間の生を「物体(corps)」、「精神(esprit)」、「愛(charité)」の三段階に分ける見方であり、物体より精神が、精神より愛が、より偉大なものとして挙げられる⁶⁷。

三木の考察では、第一の秩序は「身体」、第二の秩序は「精神」、第三の秩序は愛ではなく「慈悲」と訳される。具体的な人間の在り方の例としては、「身体」の秩序には「王侯や富者や将軍」が、「精神」の秩序には学者や発明家が、そして「慈悲」の秩序には「キリスト、パウロ、アウグスチヌス」といった宗教者が示される。

これらの秩序においても、人間が動性存在であることが前提になっており、3つの秩序

において、人間は各々の秩序にある「無限に小なるものと無限に大なるものとの間を行き来する」。その一方で、それぞれの秩序は三木によれば「その存在性を全く異にする次元に属する」。その次元は、上位に位置する「慈悲」の秩序はほかの2つの秩序を含むというように「下降的には」連続しているが、「上昇的には」「あらゆる連続を拒む」⁶⁸。

「身体」の秩序の生は「感性」によって理解される。三木によると、それは「情念に依って動かされている生」であり、動性を規定とする人間にとって「優れて『自然』(nature)である」⁶⁹。先に「生の動性」として見た、不安定と慰戯とに満ちた段階が、「身体」の秩序として表されている。

第一の秩序である「身体」から第二の秩序である「精神」への「転換」は、自覚的意識によって行われる。自覚的意識とは、自身の存在に対するそれであり、「人間は自覚するとき彼の自然を彼の悲慘として理解する」。それは先の「動性」の第三の契機である「意識」と重なっている。「悲慘」を知らなければ「自己を知る」ことは出来ないが、それは同時に人間の「偉大」でもある。つまり、人間は悲慘な存在だが、その悲慘を知ることができるという意味において偉大である。三木は、「自己の悲慘を自覚することは明らかに偉大なことであると同時に」、それはまた「疑いもなく悲慘なことでなければならぬ」といい、この両方を知るとは「自己の矛盾性を知ることである」という⁷⁰。しかし「精神」の段階では、人間存在の矛盾を知ることができても、矛盾の解決に至ることはできない。その解決は次の段階へと持ち越される。

ところで、三木は「慈悲」の秩序について「それが生である限りに於て、運動であるのは云うまでもない」としながらも、それが「神に於る生」、「自己の意思を神に従えて生きる生」であるという意味において、自然的な生または運動と呼ぶことは不可能であると考え⁷¹。先に考察した人間の「生の動性」でも、第三の契機は「意識」であって、神との関係において到達する「慈悲」の秩序は「生の動性」の枠を超えている。それは「精神」と「慈悲」の間の隔たりとしても見られるだろう。三木はこの隔たりを、次のように述べている。

私は救済を願う。私はそのために神に関するあらゆる思索と反省を重ね、凡ての理論と哲学とを集める。しかし私の信仰、私の聖はそれに因って決して得らるることがない。(中略)それはひとつの他の秩序のものである。一つの秩序は他の秩序に対して超越的である。そこでは単に「此れか—彼れか」の最後決定的なる態度、自己の全体

の存在を持ってする飛躍が意味を持っているばかりである⁷²。

思索、反省、理論、哲学と、ここに示されたものはすべて論理的なものであって、「精神」の秩序のものである。信仰は「慈悲」の秩序に委ねられるが、この秩序は「他の秩序に対して超越的」であり、理論によって得ることは出来ない。

ここにきて、再び宗教的不安の問題へ立ち返ることができる。宗教的不安は、それが自覚された不安としてある限り、「精神」の段階に属するものと見て間違いないだろう。しかしそれは、単に「精神」に属しているのではなく、「精神」と「慈悲」の間にもあるといえよう。後藤嘉宏によってキルケゴールの影響を指摘されてもいる⁷³「此れかー彼れか」という言葉は、上記の引用の他、「賭」の場面にも使用される⁷⁴。「賭」はあくまで理論として現われているが、そこには「ひとつの究極なる意思決定」⁷⁵、「自己の全存在を持ってする飛躍」がある。三木がパスカルの「賭」に「宗教的不安」を組み込もうとした理由、三木が宗教的不安という言葉でもって表そうとしたものは、「精神」から「慈悲」への超越の瞬間、「精神」と「慈悲」の間において、まさに超越しつつあるその瞬間だったとは考えられないだろうか。

三木は「慈悲」の秩序を示す際に、「宗教」やパスカルのいう「心情」、あるいは「エス・キリスト」によって表す。たとえば「人間の存在に於けるディアレクティク、神の存在に関するアンチノミーを解決するものは宗教であった」と言い、それらの問題は「究極には行いつつ知ること、知りつつ行うことに依って解決される」と言う。「生の矛盾、不可解性を残なく解くものは最後には知識でなくて、却って実行である」、「即ち生の問題はこの問題を優越なる意味に於いて生きることによって解決される」⁷⁶。また、『パスカル』の最終章にあたる第六論文「宗教における生の解釈」において、三木は、偉大と悲惨という「人間の存在に於ける矛盾を総合する原理」として「エス・キリスト」を置き、宗教は「生の一層高い秩序」として「人間の存在を完全に解釈する」のであって、パスカルは「生の事実より出発して宗教の真理性を明らかにしようとしたのだと述べている。

第2節 三木の唯物史観研究における人間理解

『パスカル』が出版されたのは大正15(1926)年の6月のことであり、三木はそれほど間を置かずに唯物史観研究に着手した。1926年には、それまで活字になっていなかったマルクス・エンゲルスの『ドイツ・イデオロギー』の第一巻第一章「フォイエルバッハ」が

モスクワで刊行され⁷⁷、既にマルクス主義への関心が広がっていた日本でも、同年5月、6月の雑誌『我等』に翻訳版が掲載された。三木が「フォイエルバッハ」を読んだのは1926年の6月であり⁷⁸、三木はこれにいち早く関心を寄せ、また研究を行った者の一人であるとも評価されている⁷⁹。

その一年後にあたる昭和2(1927)年の6月から、三木は自身の唯物史観研究を雑誌『思想』に発表し始める。それまで三木の思想はマルクス主義とは縁遠いものとして理解されていたため、三木が初めに発表した唯物史観研究は「目覚ましい方向転換」として、「哲学者としてのらち外に出るもの」と言われ、また一方では「マルクスを冒瀆するもの」とも評された⁸⁰。その評価を受けた2つの論文「人間学のマルクスの形態」、「マルクス主義と唯物論」は、昭和3(1928)年に刊行された『唯物史観と現代の意識』⁸¹に収録されている。

第1項 基礎経験とロゴス

『唯物史観と現代の意識』の序文で、三木は自身の研究の目的は「理論の系譜学(Genealogie der Theorien)を目論む」ことにあると述べている。それは「如何にして一定のイデオロギーは出生し、崩壊し、そして新しいものによって代わられるか、の系統を理解すること」であり、この「出生」と「崩壊」に関する一連の流れは「基礎経験」とそれに対応するロゴス⁸²である「アントロポロジー」と「イデオロギー」⁸³による三段階の構造によって説明されている。その考え方が、マルクスの『経済学批判』の序文に言われる「土台」と「上部構造」から来ていることや、「イデオロギー」という語がマルクスから学び取られたものであることは、先行研究においてすでに指摘されている通りである⁸⁴。

ここではまず、「人間学のマルクスの形態」で、「経験」という語がどのように定義されているかから見てみよう。三木はこの論考を、日常生活の中での経験は「常に言葉によって」「導かれている」ことから切り出す。ここでいう「経験」は、三木によれば人間と他の存在の「動的相関的関係の構造の全体の名」である。「動的相関的関係」については、次のような説明がされている。

三木によれば「人間はいつでも他の存在と交渉的關係にあ」り、この関係によって存在は人間にとって意味を持つ。「存在の担うところの意味」は、人間が存在に対して行う「交渉の仕方に応じて」具体的かつ現実的なものへと限定される。存在のみでなく人間も、交渉の中で自身に対して現実的なものになっていく。存在と人間とが交渉の中で互いに現実的、具体的になっていくことから、この関係は「動的相関的」であるとして、三木はこの

「動的相関的關係の構造の全体」を「経験」と呼ぶ⁸⁵。三木によれば、多くの場合、経験は既にある言葉による表現で「固定」されることで「公共性を得て、安定」したものになる。しかし、「既存のロゴスをもって」表現されることができず、「動性として存在するの外ない」と言われるような経験がある。三木はそれを「基礎経験」と呼んで、以下のように説明する。

不安的動性は基礎経験の最も根本的な規定であらねばならぬ。言葉は経験を救い、それを公にすることによって、それに謂わば光を与えるのであるから、在来のある言葉をもって表現されることを拒むところの根源的な経験はそれに対して闇として経験されるであろう。基礎経験は現実の経験としては一つの闇である⁸⁶。

否定的な意味を持つ「動性」は「不安的動性」という言葉で表され、基礎経験は固定されるべき場所を見出せずに彷徨うものとして描かれている。また、基礎経験はロゴスの光が届かないという意味で「ひとつの闇である」とも表現される。この、三木の言う「闇」は、人間がそれに対して全くの受け身でいなければならないような、消極的なものを意味しない。

「人間学のマルクスの形態」が『思想』に発表されたのは、昭和2（1927）年の6月であるが、三木は同年の1月に「解釈学的現象学の基礎概念」と題された論考を同じく『思想』に発表しており、そこには上述した「闇」に関する記述が見られる。「現実的存在をその全き具体性に於いて、全き事実性に於いて理解しようとする研究」を「ハイデッガーの謂う解釈学的現象学」とすべきとある⁸⁷ように、この論考はハイデッガーに依拠して考えられている。その中で、三木は「生そのものの考察」として以下のように述べている。

生とは世界に於ける存在である。世界に於ける人間の存在は根源的に不安である。このことは彼と世界の存在に単に昼のみでなくまた夜が、単に生のみでなくまた死が属する限り必然的であろう。夜と死、一般に無或いは欠乏と呼ばれるものは現実の存在の必然的な契機である。我々はこれらのものをただ消極的にしか表現し得ないにせよ、それらのものはそれ自身ひとつの積極的な存在である⁸⁸。

三木は、「人間の根本が不安である限り」、「関心のうち最も基本的なもの」は「彼の存在

の確実性に対する」ものであると考える。「関心 (Sorge)」とは、一時的な興味関心のそれではなく、人間の生の「活動全体」のことを指している⁸⁹。このことに続けて、三木は不安とは「主として現実的存在に無と欠乏が属していることに基づく」ものであり、「確実性に対する関心」は、主に「存在を顕わにするというはたらきに於いて現われる」という。それは、夜の闇に明かりをともして世界を見えるものにすることに例えられている。その理由は、人間は「闇の中にいることが不安」であり、また自身が存在している「世界を顕わにしようとする謂わば本能的な関心をもっている」ためであると言われ、これに続けて、ロゴスも「存在を顕わにするという」「生のもっとも根本的な関心」に基づくことが言われる⁹⁰。「不安的動性」を「最も根本的な規定」とした基礎経験は、言葉によって照らされ、また「顕わに」されるという「関心」のもとにある。三木が「闇」という言葉において語ろうとしたものは、人間にとって不安であると同時にそれを明らかにしようとする衝動をもたらすもの、形や表現へと結びついていくものであったと考えられる。

第2項 三木の唯物史観研究での人間観

次に、「人間学のマルクスの形態」にある「基礎経験」と「アントロポロジー」、「イデオロギー」の関係をみていこう。三木は基礎経験を「在来言葉」では表現されない、むしろ「ロゴスを指導し、要求し、生産する経験である」と述べ⁹¹、「基礎経験に対するロゴス」を二つの段階に分けている。その一つ目が「アントロポロジー (人間学)」である。「アントロポロジー」は、基礎経験を直接的に「把握」し、また「表現」することで「基礎経験そのものを活かし、発展させる」ものである⁹²。三木は「アントロポロジー」を「人間の自己解釈」であるというが、それは同時に、人間に対する存在の把握も含んでいる。詳しくは、「各の時代に属する人間は彼に特有な仕方に於てのみ存在に対して根源的に交渉することが出来」、それによって「存在は彼に対して現実的」になり、「それと同時に彼はまさしく彼の存在をその存在に於て自覚し、把握する」⁹³。

三木が人間と存在との相互の交渉関係を「経験」と言い表すことは先に述べたが、その交渉の仕方は、根源的には「各の時代に属する」ものとしての人間の「特有な仕方」に限られている。言い換えるなら、人間とその基礎経験は「歴史的社会的に限定されて在る」ものであり、その上に「具体的な歴史的なアントロポロジー」⁹⁴が存在する。基礎経験からロゴスが発生する過程についての具体的な記述はされておらず⁹⁵、三木は、発生した「アントロポロジー」が「我々の生の現実の中に織り込まれ」、「行動」「制作」といった

「生に於ける実践」や、その「生についての認識の仕方を規定する」力となること、また、その力が「変化する生に於ける基礎経験」に対応しきれなくなった時に「アントロポロジーの変革」が起こることを述べるに留まっている。

「アントロポロジー」は「基礎経験をその直接性において表現する」「第一次のロゴス」とであるとされている。これに対し、「イデオロギー」は基礎経験を「媒介者を通じて把握する」「第二のロゴス」であり、また「人間の自己了解」と言われる。媒介となるものは「その時代の学問的意識、哲学的意識」であり、三木はこれを「公共圏」とも言い表す。

基礎経験からどのように「アントロポロジー」が発生するか述べられていないのと同様に、「アントロポロジー」から「イデオロギー」が成立する過程を、三木は具体的には論じていない。ここでは赤松の言うように、三木が基礎経験から直接にイデオロギーへ向かうのではなく、両者の仲介役としてアントロポロジーを配置していることに注目したい。三木は「アントロポロジーの構造」が「イデオロギーの構造を規定する」としてその重要性を強調し、アントロポロジーはイデオロギーに「隠れ」て普段は表に出ていないことを「最も重要なこと」として述べている⁹⁶⁹⁷。

三木はマルクス主義も「イデオロギー」とであると捉え、「唯物史観はアントロポロジーのマルクスの形態をまず認識することなしには到底完全に理解され得ない」と考えた⁹⁸。三木は自身の論じた「基礎経験-アントロポロジー-イデオロギー」という三段構造においてマルクス主義を考察し、その基礎経験として、「無産者的基礎経験」なるものを挙げる。

三木によると、無産者とは「労働」という「感性的活動としての実践」によって、対象物である「自然」と交渉する者のことを指す。労働とは、人間が自然に「はたらきかけてそれを変化すること」であるが、そこでは人間も自然に働きかけることで「自己を変化する」。「自然と人間とは労働の過程にあつて弁証法的に」運動しており、それは「ひとつの自己変化 (Selbstveränderung)」である⁹⁹。『パスカル』では、自身を「悲惨」かつ「偉大」なものとして理解し、絶対者を求めるものとしての人間像がその中心であつて、人間が自然に働きかけてそれを変化させるといったことは取り上げられない。むしろ自然とは恐れを引き起こす圧倒的な存在であつて、人間はあたかも「一つの葦」としてその中に存在する他はなかった。三木はマルクスに触れる中で、人間存在と自然とが相互に影響しあう姿を引き出し、そこに「存在の歴史性の認識」という「最も重要な思想」が見いだされる。

自然と人間との弁証法はひとつの最も重要な思想、即ち存在の歴史性の認識に

我々を導くであろう。(中略) 実践的なる、それ自身過程的なる活動に於いて存在と絶えず交渉する者にとっては、存在はそれをその γένεσις[genesis]に於いて、過程に於いて、したがって歴史に於いて把握することに依って、初めて現実的に理解され得るのである。我々にはもはや単純なる自然は存在しない。自然もまた歴史的に限定されている¹⁰⁰。

「存在の歴史性の認識」においては、自然の歴史性の把握と共に「人間の存在そのものの歴史性」が把握される。「自然の歴史はまた人間の歴史と相互に制約し、かくてそれらは一つの弁証法的なる、歴史的なる過程において発展する」¹⁰¹。また、労働、生産の関係は自然と人間のみでなく「人間相互の間にも作用し合う」ものであり、人間同士の「社会的関係に於いてのみ彼等の自然への働きかけは生じ」る。三木は「現実の生きた人間」について考えるには「人間を『歴史に於いて行動する』ものとして考察せねばならぬ」として、歴史性を重視する姿勢を見せている¹⁰²。

さて、三木は「マルクス主義の理論の『実践的前提』」は、「無産者階級の物質的貧困と窮迫」が「社会の変革を命令する」ことにあると述べている¹⁰³。この「物質的貧困と窮迫」を、生活において意識された不安と解するならば、その思考にはパスカルにも接近し得る可能性がある。しかし、宗教という観念的な場において思索するパスカルと、実践を重んじ宗教を遠ざけるマルクスとは相容れない。三木はマルクスに拠って思索する中で、直接的ではないにしてもパスカルをマルクス主義に対立するものとして捉えている。

三木はマルクスの言う「実践」が、労働という「現実的なる人間の社会的歴史的に規定された活動」であり、そこには「実践の歴史性の把握」があることを述べて、それとの比較でソレル、またはサンジカリストについて批判的に言及している。サンジカリズムの特徴として挙げられているものは、その「直接的なる運動が理知の分析を容れぬ」ことと、それゆえ彼らの言う「未来の発展が予知を許さぬ」ことであり、三木はそこにパスカルを重ねる。

三木は、「社会政策主義者や社会改良論者」は「連続的なる『進歩』を実現しようと努力する」が、サンジカリストにおいては「過去及び現在、そして未来との間にはあらゆる連続が拒まれている」と述べる¹⁰⁴。現在の社会から未来の社会へ向かうには、既存の社会を革命という方法によって全く変えてしまう他なく、現在と未来の間には理論によって分析出来るような連続性がない。今の社会を革命した後に現れる新しい社会については予想す

らかなわれないが、しかしそれ自体が問題になることはない。三木は「ソレルにおいて最後の審判、かの終末観 (eschatologie) の観念を見」と言い、またパスカルの『パンセ』から言葉を借りて、「革命的階級は『不確実なるもののために働く』のである《On travaille pour l' incertain.》」¹⁰⁵と述べ、そこにパスカルの賭との類似性を見る。

現在社会と将来社会との間の絶対的な距離を力説し、この間の転換がただ賭による意思決定を通じて可能であると見做す点に於いて、サンジカリストは疑いもなくパスカリザンである。(中略) ひとつの絶対的なカタストロフが押し迫っている、この感情に於いて彼等は明らかにペシリストである。然しながらソレルはペシズムなくしてはこの世において如何なる崇高なるものも成就されないと確信する。(中略) 異変と救済、絶望と希望、この分かれたる感情の間にあつて、我々がサンジカリストに於いて紛う方なく感ずるものは高貴なるものに対する情熱であろう¹⁰⁶。

「絶対的なカタストロフ」が迫り来る状況にあつてなお「高貴なるもの」に向かわせる「情熱」は、三木のパスカル理解、または三木の言う「宗教的不安」にも通じると言っていだろう。しかし、この「情熱」は「理論そのものを」拒絶する。三木によれば、ソレルにおいて、「階級闘争」の中にあるプロレタリアートが担わされたものは、ただ「本能的なるもの、自然成長的なもの」のみであり、そこでは「理論と本能、目的意識性と自然成長性とは相対立する二つの階級の間絶対的な仕方に於いて分配される」¹⁰⁷。三木は「理論に対する無関心」をもとに、サンジカリズムを「その精神において観念的」であると批判する。三木は、マルクス主義は労働の概念によって歴史的意識を持ち、その実践は「社会的歴史的に規定された活動」であると考えているので、その点においてサンジカリズムとマルクス主義の「対立」が明らかになるとされている。

しかし、サンジカリストが「疑いもなくパスカリザン」であると言う時、三木はパスカルについてはどのように考えていただろうか。少なくとも、「実践的」や「具体的」、或いは「現実的」ということは、ここではすべてマルクスの思想にあるものとして見られている。それとの比較にあつては、ともすれば理論を排し宗教的とも言える方向性をとる「情熱」は、否定的に受け取られざるをえないだろう。しかし、三木は完全にマルクスの考えに同意していた訳ではない。このことは、次に見る「手記」から知ることができる。

第3項 手記における三木の主張

三木は日本共産党への資金提供の容疑により、昭和5（1930）年に検挙・起訴され、同年の11月中旬まで豊多摩刑務所に拘留された¹⁰⁸。出所の二ヶ月ほど前に、担当検事に提出するために書かれたものが「手記」である。梶田が全集の後記で述べているように¹⁰⁹、「手記」の内容は三木がそれまで論じてきたことをもとに書かれている。三木の目的が自身をマルクス主義者ではないと主張することにあつて、その手段として記されたものであったとしても、「手記」に語られた言葉は単にその場をしのぐための思いつきで書かれたものではないと言えるだろう。

「手記」の中で、三木は自らを「元来宗教的傾向を持った人間」とであると断言し、その証拠として『パスカルにおける人間の研究』を挙げ、「パスカルに対する私の解釈を通じて私の宗教的感情が流れている筈だ」と主張する。「この私の宗教的な気持ちこそが私を究極に於いてマルクス主義者たることを不可能ならしめるところのもののひとつである」¹¹⁰。

唐突にも思える「宗教的傾向」の宣言は、マルクス主義の宗教観への批判に繋がる。三木は芸術を例にとつて、「科学的に云えば、要するに『假象』(Schiein) にほかならない」美に関わる芸術が「科学の発達」によって消滅しないのは「美を創造し美を享受する」「『自然的な』人間の能力」が、「人間の『本性』のうちに備わっている」ためであると述べる。この「『自然的な』人間の能力」とは「感情」のことであり、三木は宗教も、人間の「本性」に於ける「自然的な」基礎を持っていると考える。

三木は「マルクス主義は凡て社会的なものに宗教の根源を見出そうとして」おり、「もし階級対立もなく、搾取もなく、市場の盲目的な力も存在し得ざる社会にして実現されるならば」宗教の存続は不可能と考えていると述べ、それに対して、仮に社会の間の対立がなくなつたとしても「人間と自然との間の対立乃至矛盾」は残っていると反論する。三木は「人間と自然との対立のうち最も重大なもの」として「死」を挙げ、「人間の生活」が「死という問題を含」む限り、宗教が「『社会的』矛盾の消滅と共に消滅すべきものとは思われない」と主張する。

宗教は明らかに社会的、従つてまた階級的な制約を担っている、しかしそれは人間の本性そのもののうちにも同様に深く根ざしている、と私は考える。宗教のかくの如き「自然的な」根差の深さのついて知るためにはただ偉大なる宗教家の魂の告白たる書物を読めばよい。オーガスチンを、ルーテルを、パスカルを。そしてまた親鸞を¹¹¹。

三木が「死」ということを問題にする時、それは『パスカル』と三木の唯物論研究との共通点としても考えられるだろう。『パスカル』では、未来は一番の関心事として考えられており、われわれの未来において最後にあるものが死であった。『唯物史観と現代の意識』では直接に「死」が取扱われることは無いが、本書の最後にある論文「ヘーゲルとマルクス」で、三木はヘーゲルとマルクスの違いとして「未来への展望」の有無を論じている¹¹²。我々が未来において行き着く先がやはり死であるならば、三木がマルクス主義について論じている間、宗教の問題とその奥にある死の問題が彼の中に潜んでいたことは、十分考えられるだろう。

また、三木は人間についての考察を自身の一貫した問題意識として後々まで持ち続けているが、その中で不安という感情が大きな役割を果たしていたことに再度触れておきたい。処女作は『パスカルにおける人間の研究』と題され、パスカルにおける人間存在の「存在の仕方」の研究であることを目指して執筆された。そこでは、人間は自然の中の「中間者」であり、無限と虚無という両極の間を漂い続ける動的存在として描かれている。その動性の不安定性において、人間は自己の存在に不安を抱く。それは自己の有限性の最たるものである「死」を思う不安においてもっとも顕著であり、この不安が、パスカルの「賭」の根底である「宗教的不安」の前提として考えられていた。

三木が『パスカル』の後に手がけた唯物史観研究では、マルクス主義がどのような人間存在の見方に立脚しているかを考察することが主要な問題の一つになっていた。そこでは基礎経験という概念が「不安的動性」を規定とする「ひとつの闇」と考えられたが、この不安は基礎経験をロゴスによって表現するという欲求の根源であった。また、三木は「無産者階級の物質的貧困と窮迫」がマルクス主義という無産者解放運動の理論の地盤になっていると考えている¹¹³。三木の『パスカル』と唯物史観研究との人間理解は、恐怖や不安などに突き動かされて現状から脱しようとする人間の姿という点で共通していると考えられるだろう。

また、三木は手記でアウグスティヌス、ルター、パスカルに並べて親鸞を挙げているが、西洋の「宗教家」である三人と比べて、何の前触れもなく表れた親鸞が文中で浮いている印象は拭えない。三木は釈放された後、日本の社会を覆う「不安」の中で、宗教の意義について考え始めている。そこで親鸞の存在が三木の思想として具体的な形を持つことになる。第3章では、三木が「親鸞」を書くに至った過程について考察する。

第3章 時代の中での思索

第1節 「不安の思想」の台頭

三木は『構想力の論理』(1939)の序で、ハイデガーのもとでの学びやパスカルへの関心、唯物史観研究においての人間学の重視が、すべて同じ問題意識から出ていることを述べている。

前著『歴史哲学』の発表(一九三二年)の後、絶えず私の脳裏を往来したのは、客観的なものと主観的なもの、合理的なものとは非合理的なもの、知的なものとは感情的なものを如何にして結合し得るかという問題であった。(中略)合理的なもの、ロゴス的なものに心を寄せながらも、主観性、内面性、パトス的なものは私にとってつねに避け難い問題であった。パスカルが私を捉えた(中略)のも、或いはまたハイデッゲルが私に影響したのも、そのためである。私の元来の歴史哲学的関心から唯物史観の研究に熱中した時(中略)唯物史観の人間的基础を求めようとしたのも、やはり同じ心に出たものである¹¹⁴。

三木の『歴史哲学』が刊行された翌年の昭和8(1933)年は、梶田慶三郎によれば「大きい動乱の年」でありまた「社会不安の状態にあった」¹¹⁵。三木はこの年の6月に、論考「不安の思想とその超克」を雑誌『改造』に発表している。その中で、三木はヨーロッパにおける「精神的危機」が「不安の文学、不安の神学、不安の哲学」¹¹⁶といった「表現」によって表されたこと、それが日本においては「ただ新しいもの」として表面的に受容されまた批判されてきたことを述べ、従来の日本では不安の文学等が「不安として十分に内面的になる」ことはなかったこと、しかし1932年ごろからその事情が変わってきていることを指摘する。

しかるに日本においても昨年あたりからインテリゲンチヤの精神的状況にかなり著しい変化が現われて来たのではなかろうか。ひとはこれを満州事変という重要な事件を目標にして特徴付けて事変後の影響と呼ぶことができる。事変後の影響によってインテリゲンチヤの間に醸し出されつつある精神的雰囲気はほかならぬ「不安」である¹¹⁷。

日本にも広がりつつある「不安」という精神状況を考えるために、三木はフランスの批評家であるクレミューの「記録をもとにして」、ヨーロッパにおいての「不安」の思想の経緯を確認していく。第一次世界大戦前のヨーロッパにおいては、ベルグソンやジードといった哲学や文学は「ヒロイックなそして活動的な意味」を持って解されていた。『如何に活動すべきか』、この問に対する答が、一九一四年までは、青年たちが彼等の教師に尋ねたことであった¹¹⁸。個人を犠牲にしてでも社会のために行動するか、あるいは社会への犠牲になることを拒否してでも自身の考えを主張するか、「ともかく行動の原理が青年達にとって問題であったといわれる」。三木は更にクレミューに拠って「戦争の大変動はこのような『行動の悲劇』に、『知識の悲劇』を置き換えた」と述べる。

(前略)「人間とは何か。生活とは何か。世界とは何か。何故に生きるべきであろうか。」人間も、生活も、世界も、もはや理知の箱の中へ入れることができぬように見えた。合理的であった一切のもの、思想或いは人格の骨組みは砕けてしまったように見えた。すべては不安定なものと感じられた¹¹⁹。

三木はそれまで「活動的な意味」を持って理解された哲学や文学が、第一次世界大戦の終結を契機に「懐疑、不安、否定の表現として」、つまり不安の哲学や不安の文学として受け止められ、また影響したことをクレミューから確認し、翻って日本の青年へと目を向ける。

ところで日本では昨年あたりまではかような不安の思想の影響は局部的であった。青年の心を圧倒的に支配したように見えたのはマルクス主義であった。(中略)ともかく「如何に活動すべきか。」が問題であった。(中略)しかし反動期が順序としてやって来た。外部に阻まれた青年知識人の心はおのずから内部に引き込まれるであろう。社会的不安は精神的不安となり、しかも「内面化」される。(中略)今や我が国においても「行動の悲劇」に「知識の悲劇」が従って来つつあるのであるまいか、少なくともその危険の近づいてきたことが予感されるようである¹²⁰。

三木は「不安の思想が社会的不安に制約されていることは言うまでもない」として、社会的不安が「絶滅されな」ければ「不安の思想が完全に超克されることは不可能である」

と言う。「不安の思想の超克のために」考えられたのが、「新しい人間の定義」、すなわち「新しい人間のタイプ」の「創造」である。ここでタイプと言われているものは、文学における「ハムレット、ドンキホーテ、ファウスト」といった人物像であるが、文学に限らずとも見られるような、人間のイメージのひとつのモデルであると考えられよう¹²¹。

三木は「生の哲学」において自分たちに「与えられたタイプ」を「不安の思想における不安の人間である」といい、それに代わるタイプを哲学や文学は規定すべきである、と述べる。そのためには、「主体と客体の弁証法、従ってまたロゴスの意識とパトスの意識との弁証法が、体系的に展開されると共に、個別的に現実化され具現化されることが必要であると信ぜられるのである」。三木は、タイプを「主体的意識から構成され」、かつ「客観的に与えられたものに相応し、一致する方面」を持つもの、即ち「ロゴスの意識とパトスの意識との統一の上に立つ」ものとして考えている。三木が度々話題にする「ロゴスの意識とパトスの意識との統一」と言う問題意識は、やがて『構想力の論理』へと結実してゆく。

第2節 不安の克服を目指して―「創造」と、宗教に対する三木の見方

三木は『パスカル』の段階から、基礎経験において見られるような動性や人間存在そのものの不安定さを論じ、人間存在と不安とは不可分のものであると考えていた。それは例えば「シェストフ的不安について」と題された文学論や、『構想力の論理』にも、より発展した形で反映されている。「シェストフ的不安について」では、三木はドイツの哲学者・社会学者であるプレスナーに依拠して、人間の「離心性」¹²²について言及している。

人間は他の生命と同じように、自身の周りの環境と互いに影響しあって存在している。しかし環境の中にありながら、「人間は世界に対して距離をもつことができ」、さらには「自己を離れ、自己に対しても距離の関係に立つことができる」¹²³。それが、人間のもつ「離心性」である。人間は「離心性」によって客観的な視点に立つことで「自己をも含めての世界について客観的な知識を得る」ことを可能とする。「離心性は人間の力と共に人間の無力をも語る」として、三木は次のように続ける。

(前略) 離心性のために、彼にとっては生きるということは周囲と忘我的にもしくは脱魂的に融合して生きることであり得ず、生は生に処するということであるように余儀なくされている。(中略) 生であるところの人間が生を初めて得なければならぬということは、彼の生の根本的な窮迫を意味している。窮迫は単に外的生活の窮乏でなく、内

面的な窮迫であり、(中略)あらゆる人間的欲望はかかる根本的な窮迫によって担われる故に、ある無限性、即ち決して満たされないという性質を持っている¹²⁴。

ひとは「周囲と忘我的にもしくは脱魂的に融合して」、つまり主体ということを中心に棄て去って生きることはできず、むしろその生き方は「生に処する」ものとして主体的意識を持っている。それは自身のうちにある窮迫に由来する「人間的欲望」によってもたらされるが、この欲望には限りがない。三木は「無限性或いは絶対性の性質を帯びた感性的なもの」を「デモーニッシュなもの」と呼んで、「人間的欲望はデモーニッシュである」と述べている¹²⁵。

「離心的」と「デモーニッシュなもの」という言葉は、『構想力の論理』(1939)においても見られる。三木は「すべて生命を有するものは環境においてある」と述べ、再びプレスナーに依拠して「人間的存在の特殊性は離心的 exzentrisch ということにある」と言う。それは「シュエストフ的不安について」に述べられたことと同じく人間が「環境に対して、自己自身に対してさえも、距離の關係に立ち得る」ことを表している¹²⁶。人間の「離心性」は、客観的な視点を獲得するためには不可欠であるから、決して全否定されるものではない。しかし人間も生命体である以上、環境の中で生きていくほかはない。「環境から離れた人間は」、生きていくために「再び環境と結びつかなければならない」と三木は言う¹²⁷。『構想力の論理』では、「デモーニッシュなもの」とされるのは「人間」あるいは「人間のパトス」であるが、「人間のパトスがデモーニッシュであるのは人間的存在の限りない窮迫を示すものであり、かくの如き窮迫は、この存在がもはや環境と融合して生きることなく、環境に対して主観的に乖離していることに由来する」¹²⁸とされている。

三木の人間に関する思索のうち、『パスカル』においては「中間者」であり「動性」を規定とする人間にとって不安は自然な状態である、というのが主な理解となっていた。それが「離心性」によって、存在の中心、または環境ということが強調され、環境から離れているために窮迫が起こる、という形に変化している。しかし、「人間存在の窮迫」と向き合い、何らかの方法で確実なものを求める姿は、三木の描く人間存在の在り方として共通している。そして確実なものに対する欲求は「デモーニッシュ」ともいい得る「決して満たされない」「感性的なもの」¹²⁹として考えられている。

すでに述べたように、三木は「不安の思想」に侵された現代において、不安を克服するものとして「新しい人間のタイプ」の「創造」を考えていた。「創造」は「宗教」とも無関

係ではない。『構想力の論理』から再び時代を遡ると、昭和8(1933)年10月に発表された「文化の根源と宗教」で、三木は宗教と文化とを明確に区別している。その根拠は、三木によれば、文化と宗教とが真逆の方向性をもつことにある。

三木によると、文化の持つ意味は「ロゴスの意味」と「パトスの意味」という2つの意味からなっている。「ロゴスの意味」とは、文化を文化そのものとして理解するための一般的、または客観的な意味を指す。これに対して「パトスの意味」は「特殊的なもの、性格的なもの」として、文化の「生産者」である「人間」と密接な関係を持っている¹³⁰。三木によれば、ロゴスの意味は「発見」されるものであり、これに対してパトスの意味は「創造」されるものである。三木は「パトスはロゴスよりも深く、発見の根底には創造がある」と述べ、次のように続ける。「ロゴス的なものが文化的なものであるとすれば、パトス的なものはそれに対する関係では自然的なものとも云い得る。かかる自然的なものが文化の創造の根源であると共に、それはまた文化を超越したものである。それは文化を作るとともに文化を壊すことのできるものである」¹³¹。

三木は「文化的精神は生産的精神であって、客観的意味に向かう」と述べ、それは「ジンメルの云う如き『イデーへの指向』、従って『生より以上』」を求めるものと説明する。対して、「創造的精神の求めるものはジンメルの云えば『より多くの生』」であり、『文化より以上』を求めることであるとされる。それは、三木によれば「パトスの意味を限りなく深めることによって」なされる。

例えば宗教が求めるのは「生より以上」ではない。却って宗教は「より多くの生」、いな、限りなき生命を求めるのである。宗教はそれをイデーの方向において得るのではなく、逆にパトス的なものの方向へ突き抜けることによって達するのである。宗教は決して単に文化の一つと見らるべきものではなからう¹³²。

ここで三木が宗教の形として考えているものは、西洋におけるキリスト教である。三木は、歴史上のルネサンスで求められたのは、「根本において『人間の再生』」であったこと、それが「もと宗教的、キリスト教的のものであり、そこから「文化的な生産的精神の根源」でもある「創造的精神」が出現していることを述べ¹³³、さらに現代について考える。

多くの人々が「外部において、社会において抑圧され」内側へ向かいつつある現代においては、人々は「次第にパトス的になり、そして不安のうちにおかれる」。不安はひとを宗

教へ向かわせるが、この時点の宗教は「自己逃避」としてのそれである。しかしひとが「ほんとに深くパトス的になりつつあるとすれば、そのことは人間の再生の根源に接するものとして」、つまり人間の「創造的精神」を呼び起こすものとして「意義がある」。「創造」は、「文化の根源と宗教」では、ロゴスよりもパトスに近いものとして考えられている。「文化はそのロゴス的意味において高まるばかりでなく、パトス的意味において深まってゆくべき」であって「かくの如き深き文化の根底には創造的精神がはたらいており」、その「創造的精神」は「宗教につらなるものと云える」として、三木は「創造的精神」と宗教の連関を語っている¹³⁴。

第3節 三木の内側にある宗教-「親鸞」への道筋

社会不安の状況下で、三木は宗教を文化に対するものとして、また「創造」に関わるものとして考察している。それと共に、宗教は三木自身の内面にも繋がっていた。

三木は昭和13(1938)年から昭和16(1941)年にかけて『文学界』に連載した「人生論に関する随想」を一冊にまとめ、『人生論ノート』(1941)として刊行している。『人生論ノート』では、最初の項は「死について」と題されているが、これは昭和13(1938)年6月の『文学界』に掲載された時点では、「死と伝統」という表題が付いていた¹³⁵。その中で、三木は「この数年の間に私は一度ならず近親の死に会った」と言い、「愛する者、親しい者の死ぬることが多くなるに従って」¹³⁶、「死の恐怖」が自身の中で「薄らいでいった」ことを語る。

もし私が彼等と再会することができる-これは私の最大の希望である-とすれば、それは私の死においてのほか不可能であろう。彼に私が百万年生きながらえるとしても、私はこの世において再び彼らと会うことのないのを知っている。そのプロバビリティは零である。私はもちろん私の死において彼らに会い得ることを確実には知っていない。しかしそのプロバビリティが零であるとは誰も断言し得ないであろう。(中略)二つのプロバビリティを比較するとき、後者が前者よりも大きいという可能性は存在する。もし私がいずれかに賭けねばならぬとすれば、私は後者に賭けるのほかないであろう¹³⁷。

自身の死後、自分より先に死した人々と再会するという望みが、それが可能であるとい

う方に「賭けるの他ないであろう」一つの賭として表されている。明らかにパスカルの賭を意識して語られたこの言葉の深みを考えるには、『人生論ノート』を離れて、三木が遭遇した「近親の死」の経験にまで遡る必要がある。

三木が『人生論ノート』において語る「愛する者、親しい者の死ぬること」の中には、彼の妻である喜美子（旧姓東畑）のそれも含まれている。昭和11（1936）年に亡くなった彼女の一周年に合わせて『影なき影』と題された非売品の追悼集が編まれており、その中には「幼き者の為に」と題された、三木による文章が入っている。一般の人々に公開する目的を持たなかったこの文章には、喜美子が亡くなった当時7歳だった娘へと語る言葉を通して、三木の妻に対する思いが綴られている。その中に、三木が妻の死をどのように受け入れたかを知ることのできる記述がある。

すでに二、三日前から彼女〔喜美子〕は死を予感していたのであろう、病室へ入った時、静に瞑目して両手を合わせ心の中で念仏を唱えているらしい母を見掛けて驚いたことがある。（中略）彼女の死以来私は因縁というものを深く考えるようになった。彼女は病床において「お祖母さんが迎えにくる」と時々云ったそうであるが、そのお祖母さんの命日に彼女はこの世を去ったのである。仏教の言葉に俱会一処という、私たちはやがては一つの所で共に会することになるのだ¹³⁸（〔〕内引用者注）。

三木は更に妻の思い出を語り、その最後を「私は今後私に残された生涯において能う限りの仕事をしたいものだ。そしてそれを土産にして、待たせたね、と云って、彼女の後を追うことにしたいと思う」としめくくる。

上記の引用にある「俱会一処」（くえいっしょ）とは、「ともに一つの場所で出会うこと」¹³⁹を意味する仏教の語である。これは、浄土三部経の一つである『阿弥陀経』で、浄土は衆生と「諸上善人」が「ともに、一処に会う」場所であると考えられていることによる¹⁴⁰。『阿弥陀経』において浄土で会えるとされる「諸上善人」は仏や菩薩といった存在であり、そこに具体的な人々のことは書かれていない。

川添泰信は、法然の『阿弥陀経釈』を引いて「法然においては『俱会一処』の世界は菩薩聖衆に出会うだけではなくて、きわめて具体的に縁あるものとの再会の世界として語られている」と述べる¹⁴¹。三木が上記の引用で書いている「俱会一処」も、法然的な印象、すなわち「具体的に縁あるものとの再会の世界」という印象で語られている¹⁴²。また、三

木は妻の一周忌を行ったその年（1937年）の7月13日の日記に「お盆で佛のお祭りをする」と書いている。「佛壇を飾り、提燈を点して賑かにする。何となく佛が我が家の中へ来そうな感じがする」¹⁴³。

日記という個人的な場において記された言葉にも、死によって隔てられた者との繋がりを保とうとする素朴な、しかし切実な思いがある。この三木の心情を踏まえて、彼が「愛する者、親しい者」と死において再会するという「希望」を、パスカルの賭になぞらえたことを考えよう。そこには自身の死に対する不安、確実を得られない不安がある。しかし同時に、それらを補って余りある「希望」が、不安の中においても、なお求めつづけずにはいられないものがある。それは、単に可能性の有無から論理的に導きだされたものではなく、ただパスカルを真似たものでもない。この三木の心情は、哲学的な思考へと合流する。再び『人生論ノート』の「死について」を見てみると、そこには「死の問題は伝統の問題につながっている」とある。

死者が蘇りまた生きながらえることを信じないで、伝統を信じることができるだろうか。蘇りまた生きながらえるのは業績であって、作者ではないと言われるかも知れない。しかしながら作られたものが作るものよりも偉大であるということは可能であるか。（中略）私のいおうと欲するのは、死者の生命を考えることは生者の生命を考えることよりも論理的に一層困難であることはあり得ないということである。死は観念である。それだから観念の力に頼って人生を生きようとするものは死の思想を掴むことから出発するのがつねである。すべての宗教がそうである¹⁴⁴。

ここで三木が語る「宗教」は、もはや大正期の風潮に見られたような、自我の覚醒を目的とする概念的「宗教」ではない。また、単に社会的な枠組みの中で文化に対置されたものでもない。三木は宗教ということに、一つの「伝統」の形、ひいては「死者の生命」の観念を見る。

伝統の問題は死者の生命の問題である。（中略）絶対的な伝統主義は、生けるものの生長の論理でなくて死せるものの生命の論理を基礎とするのである。過去は死に切ったものであり、それはすでに死であるという意味において、現在に生きているものにとって絶対的なものである（中略）死せるものは今生きているもののように生長する

こともなければ老衰することもない。そこで死者の生命が信ぜられるならば、それは絶対的な生命でなければならぬ。この絶対的な生命は真理にほかならない。言い換えると、過去は真理であるか、それとも無であるか。伝統主義はまさにこの二者択一に対する我々の決意を要求しているのである¹⁴⁵。

なお、上記の引用で述べている「伝統主義」について、三木は「キリスト教、特にその原罪説を背景にして考えると、容易に理解することができる」としている¹⁴⁶。

ここでは、三木が「過去」を「死せるものの生命」であり、また「真理」にもなり得る「絶対的なもの」として捉えようとしていることに注目したい。死の問題と伝統の問題とは関連し、そこでは伝統とは「死者の生命の問題」になる。三木にとって、伝統は今に生きる生者と死者の繋がりのひとつになり得るものとして考えられている。それは、単なる連鎖ではなく、「絶対的な生命」としての死者に連なるものであるとも考えられるだろう。

そして、昭和16（1941）年12月20日、すでに太平洋戦争が開戦した状況下で「青年と宗教」と題された短い論考が、「京都帝国大学新聞」に掲載された。そこで三木は次のように述べている。

およそ宗教に意味がある限り、青年時代において宗教に関心を持つというのは善いことである。その青年時代に何等か宗教的なものを味わわなかった者は、生涯宗教に対して無関心で終わるとするのが普通である。すべての人間の青少年時代に家庭から受ける思想的影響というものが主として宗教に関係しているという事実は、人生にとって宗教が必要である限り、若い時代に涵養されねばならぬということを示している¹⁴⁷。

「青少年時代に家庭から受ける思想的影響というものが主として宗教に関係しているという事実は」、三木自身の事としても理解できよう。それは三木の時代には決して珍しいことではなかったし、第一章で触れてきた「読書遍歴」は「青年と宗教」と同じ年の昭和16（1941）年6月から12月にかけて、雑誌『文芸』に掲載されていたものである¹⁴⁸。つまり、三木は自身が「真宗の家に育ち、祖父や祖母、また父や母」から受けてきた「お経を読む」というような行為の宗教的な影響を語ったのと同じ年に、上記の「青年と宗教」を書いている。三木が「親鸞」執筆へと向かう道筋が、一つには彼の内面から、また彼の経験から伸びているものである可能性は否定されないだろう¹⁴⁹。

第4章 「親鸞」に見る人間

三木は治安維持法の容疑者の逃亡を手助けした疑いで検挙され、昭和20（1945）年の9月26日に豊多摩刑務所内で獄死した。草稿の状態であった「親鸞」はデカルトの『省察』の訳稿と共に、疎開先であった埼玉県鷲宮町の三木の自宅に残された。

三木の全集を編集した梶田啓三郎によると、「はじめに発見された草稿は二百字詰め原稿用紙百八十七枚」であり、「翌年すなわち昭和二十一（一九四六）年の秋、その一章をなす『歴史の自覚』と題する原稿九十七枚（二百字詰）が」見つかった¹⁵⁰。梶田は「親鸞」の原稿用紙の種類や、三木の文章の特徴などをもとに分析し、その執筆期間について「昭和十八年頃から二十年三月、検挙直前まで書きつづけられ」、「未完成のまま残された絶筆」であると見ている¹⁵¹。その内容は、一部が文章化されている以外は覚書である「断片」として残された。

本論文では、まず「親鸞」において人間存在がどのように理解されているかを見たいうえで、最後に第三章で見たような「伝統」の問題を重ねて考えたい。

第1節 「親鸞」における人間理解と、その「歴史の自覚」

「第一章 人間 愚禿の心」と題された草稿で、三木は「世界の現実であり、また「仏教の出発点」として「無常」ということを挙げる¹⁵²。三木は仏教のいう「衆生世間¹⁵³と器世間¹⁵⁴」との関係を「主体とその環境というように」捉え¹⁵⁵、無常について次のように述べている。

（前略）我々によって関心され、受容されるものとして我々の住む世界のものは無常と考えられる。（中略）私が庭前に見る花は純粹に客観的に見る場合にも変化する。しかしかように見る場合、私はその変化において何等無常を感じないであろう。どのような生滅変化も、単に客観的な自然必然的な過程として把握される限り、無常感を引き起こすものではない。庭前の花は単なる花としてではなく、愛らしい花、驕れる花、淋しい花として、要するに生の関心によって性格付けられた花として、その散りゆくのを我々は無常を感じるのである¹⁵⁶。

三木はひとの持つ無常の感覚を「無常感」と表現するが、通常の場合、仏教で言われる

ものは「無常観」であって、三木のそれとは表記が違う。それは三木が「諸行無常の自然的な感覚」は仏教によって「諸行無常の徹底した知恵に」されていると考えることによるだろう。つまり、普通に使用される「無常観」とは、無常の感覚が仏教的な思想となったものであって、思想となる以前にある「自然的な感覚」としての無常を、三木は「無常感」と呼び表していると言える。

さて、「無常感」は、「そのものとしては宗教的であるよりも美的である」と三木は考えた¹⁵⁷。平安時代の貴族にあるような「唯美主義と結び付いた「美的な無常思想」の例として『徒然草』の第七段が挙げられている。

「あだし野の露きゆる時なく、鳥部山の烟立ちさらでのみすみはつるならひならば、いかに物のあはれもなからん。世はさだめなきこそいみじけれ」と『徒然草』の著者は書いている。(中略) いつまでも生きてこの世に住んでいることが人間のならいであつたら、実に無趣味なものであろう。老少不定、我々の命がいつ終わるという規定の全くない世であるが、そこが非常に面白いのである、というのである¹⁵⁸。

三木は『徒然草』の引用に見られるような「美的な無常思想」を「非現実主義」であると言う。注目すべきは、亀山純生も指摘しているように¹⁵⁹、三木の無常への意識は特に死と関連付けられていることである¹⁶⁰。先に引用した『徒然草』の箇所でも、三木は死の概念の受け取り方にまつわるものを挙げている。三木の思索において、死は人間存在の窮迫や不安を表すもののひとつであったが、『徒然草』第七段に見られるような無常観(感)においては、窮迫や不安と言った要素は見当たらない。そこに、三木が「美的な無常思想」を「非現実的」と指摘する理由の一つがあるだろう。

ところで三木によれば、親鸞は「無常について述べることが少ない」。それは、親鸞が初めから「無常感」を持っていなかったという意味ではない。三木によれば、親鸞は宗教的であるために「美的な無常思想にとどまることができ」ず、その「無常感は罪悪感に変わっている」¹⁶¹。それは、「自己は単に無常であるのではない、煩惱の具わらざることのない凡夫、あらゆる罪を作りつつある悪人である」¹⁶²という認識である。しかし、無常感がどのようにして罪悪感になるか、その変化の過程に相当するものは第一章には記されていない。

「親鸞」の「断片」にある執筆計画によると¹⁶³、「歴史の自覚」と題された草稿が第二章

になっており、そこでは、親鸞の罪悪感は末法思想に拠る「歴史的自覚」と結びついていると考えられている。末法思想とは、仏教にある正像末史観¹⁶⁴に基づき、釈迦のいた時代を離れるに従って次第に仏教が衰え、時代が悪くなっていくとする考え方である¹⁶⁵。三木は自己の現在」をどのように理解するかが何よりも重要だと考える。親鸞において「正像末史観の有する意義」は、現在を末法と知ることにより、それ故に親鸞の歴史認識は「主体的」であるという点において強調される。

正像末史観は親鸞において歴史の単に客観的に見られた時代区分として把握されたのではなく、主体的に把握されたのである。従って問題は本来どこまでも自己の現在であったのである。(中略)現在の意識は現在が末法であるという意識である¹⁶⁶。

「現在が末法である」という親鸞の意識は、客観的な説である正像末史観によってのみ考えられたものではなく、親鸞の現実の体験から来ている。三木は親鸞の体験として、承元の法難で親鸞が法然と共に流罪にあったことと、宗教界の「倫理的退廃」とを挙げる。「時代の歴史的現実わけても宗教界の状態は、真面目な求道者をしてもはや世は末であるということを感じさせずにはおこななかったであろう」¹⁶⁷。三木は「時代の歴史的現実の深い体験」が、親鸞の「自己の現実が救い難い悪世である」という意識に繋がっているという。

三木が親鸞の末法の自覚を強調するのは、先にも述べた通り、その歴史認識が「主体的」自覚であると理解したためである。三木によれば、親鸞は現在を末法とみる意識に「時代に対する単に客観的な批判を見出した」のではない。むしろ、「批判されているのは自己の外部、自己の周囲ではなく、却って自己自身である」として「何よりも自己自身に対する厳しい批判」を見出した。親鸞は末法の世と自身の嘆きを『愚禿悲歎述懐』としてしたためたが、三木はこれが『正像末和讃』に含まれていることから、親鸞は「時代において自己を自覚し、自己において時代を自覚した」と考える¹⁶⁸。

時代を末法として把握することは、歴史的現象を教法の根拠から理解することであり、(中略)時代の悪を超越的な根拠から理解することであり、そしてこのことは時代の悪をいよいよ深く自覚することである。かくてまた自己を時代において自覚することは、自己の罪を末法の教説から、従ってまたその超越的な根拠から理解することであり、かくして自己の罪をいよいよ深く自覚することである¹⁶⁹。

時代における自己の自覚とは「自己の罪を時代の責任に転嫁すること」ではない。また、現在を末法の時代とみる事で「時代の悪に対する弁解」をするものでもない¹⁷⁰。親鸞が得た「時代における自己の自覚」とは、三木が繰り返して言う「主体性」による自覚、末法の教説を「絶えず自己の身にあてて考える」ということに拠る。また、三木は末法の時代の特徴として「無戒」ということを挙げ、そこに「親鸞の思想のひとつの特色」を見る。

三木は正像末の時代の特徴として、正法の時代には戒法が守られているが、像法の時代にはそれが破られて「破戒」となり、末法の時代には戒法が存在しない「無戒」になることを述べる。「破戒」と「無戒」は、その自覚の有無において区別される。「破壊者は戒法の存在することを知っており」、その自覚のもとに「時には懺悔することもある」が、「無戒者は戒法の存在すら意識しない」「無自覚者」である。「かかる無自覚の状態は」、正像末の歴史観と末法思想によって「自覚的にならなければならぬ」と三木は言う。

「親鸞は自己の身において無戒名字の比丘を見」、その自覚において「みずから『愚禿』と名乗った」¹⁷¹。末法の時代においては僧侶も「名字の比丘」であって一般の人々と変わらない。三木は、浄土教は「僧俗一致の教法」であり、その平等性は、老少、賢愚、善人悪人とあらゆる区分に及ぶという。「死に対しては貴賤貧富を論ぜず、凡ての人間が平等であるように」、「宗教の前においてはあらゆる者が平等である」。それは「外面的な社会的平等」とは別の、「宗教的な平等」である¹⁷²。

「末代の旨際を知り」、「おのれが分を思量せよ」と親鸞はいう。(中略) 正像末の歴史観は歴史的知識の要約でもなく、また歴史を体系化するための原理でもない。末法の自覚は自己の罪の自覚において主体的に超越的なものに触れることを意味している。このときには何人も自己を底下の凡愚として自覚せざるを得ないであろう¹⁷³。

三木は「弥陀の本願はかくの如き我々」、すなわち「悪人」の「救済を目的として」いるとして、親鸞のいう「悪人正機」¹⁷⁴を理解している¹⁷⁵。

第2節 三木の懺悔理解について

さて、この論文では三木の人間理解について、不安の意識を主要要素の一つとして見てきた。「親鸞」においては、「三願転入」と題された草稿で不安の意識が論じられている。

親鸞は自らの信仰の在り方を、阿弥陀の四十八願¹⁷⁶のうちの第十八願、第十九願、第二十願の3つの願によって述べた¹⁷⁷。これは三願転入と呼ばれ、親鸞が自己の修行による自力往生の立場である第十九願（至心発願の願）から、念仏を自力の行としてこれによって往生する立場の第二十願（至心廻向の願）を経て、自力を離れた他力往生の立場である第十八願（至心信楽の願）へと辿り着く流れを表している¹⁷⁸。三木は三願転入について章を立てて論じているが、その部分は第十九願から第二十願に移るところで途切れており、第二十願、第十八願について具体的に論じている部分はない。しかし、第十九願の考察のところでは、今までの三木の人間理解に近いもの、不安のうちにある人間存在を見ることができ

る。三木は、「邪道を離れて仏門に入る」ひとは、まずは「もろもろの善を行い、諸々の功德を積」もうとするとする。それは「かように善を行い、功德を積むのでなければ浄土往生は不可能であると考え」からである¹⁷⁹。浄土往生を願うならば、我々はまず自ら功德を積むことで実現しようとする。自身の善い行いによって往生する、という発想自体には何等不自然な点はないだろう。しかし、いくら功德を積んでも、省みれば自身が実際に善きことを為している確証はなく、浄土に行くことができるかどうかは確実でない。三木は次のように述べている。

外から見れば一点の非の打ちどころのない生活にも、内に省みるとき虚偽が潜んでいることが自覚せられる。他人の不幸を憐れんで物施しをする者に、自分の優越を誇り、他人の不幸を喜ぶ心が裏にないか。心において一度も窃盗をしたことのない者、姦淫をしたことのない者がいない。道徳を守ることが、単に名利のために過ぎないということはないか。外においてどれほど善を行おうとしても、悪心は絶えず裏から潜んでくる¹⁸⁰。

ひとは「深く省みれば省みるほど自己の無力を嘆ぜざるを得ない」のだと三木は言う。それは自己に対する疑いであり、また不安の意識である。三木が自身の思索に通底させてきた人間観がここに表れていると言えよう。では、この不安はどこに向かうのか。

話の順番が前後するが、三木は「親鸞」第一章の草稿で、「親鸞の文章には」、「到る所懺悔があ」り、「同時にそこには到る所讃歌がある」と述べている。「自己の告白、懺悔は内面性のしるしである」といい、しかし「讃歌の伴わない懺悔は真の懺悔ではない」として、

三木は以下のように続ける。

懺悔は讃歌に移り、讃歌は懺悔に移る。そこに宗教的内面性がある。(中略) 懺悔と讃歌は宗教の両面の表現である。(中略) 懺悔は単なる反省から生ずるものではない。自己の反省から生ずるものは、それが極めて真面目な道徳的反省であっても、後悔というものに過ぎず、後悔と懺悔とは別のものである。後悔は我れの立場においてなされるものであり、後悔するものにはなお我れの力に対する信頼がある。懺悔はかくの如き我れを取り去るところに成立する¹⁸¹。

上記の「自己の反省」は、「みづからあらゆる善行を励み、これを差し向けて浄土に往生しようとする」自力往生の者にあると考えられる。それは後悔として、「我れの力に対する信頼」として、次の自身の行為に託されるだろう。これに対し、懺悔は「かくの如き我れを取り去るところに成立する」として、三木は次のように続ける。

我れは我れを去って、絶対的なものに任せきる。そこに発せられる言葉はもはや我れが発するのではない。自己は語るものではなくて寧ろ聞く者である。聞き得るためには己れを空しくしなければならぬ。かくして語られる言葉はまことを得る。およそ懺悔はまことの心の吐露であるべき筈である¹⁸²。

「我れの力に対する信頼」を離れることから更に進んで、自己そのものを「空しく」することを、三木は懺悔の理想とする。しかし、それは容易なことではない。「まことの心になるということは如何に困難であるか」、「自己を懺悔する言葉」には「容易に他に対して自己を誇示する心が忍び込み」、本来批判されるべき自己の「罪に対して」も、簡単に「自己を甘やかす心が潜み入る」¹⁸³。そもそも、懺悔が自己を語ろうとする行為である限り、完全に「我れを取り去る」ことは困難であろう。三木は「自己が自己を語ろうとすることがすでに一つの煩悩ではないか」と言い、「煩悩の備わらざることのない自己が如何にして自己の真実を語りうるのであるか」と問う。

我々が自己を通してしか語り得ないとすれば、そこに真実など得られるのか。近代日本の知識階級の一人であり、自己というものを離れるのは困難であったろう三木にとって、この問いは切実である。三木は自身の問いかけに対し「真実心」、「まごころ」という語を

もって答える。

親鸞が全生命を投げ込んで求めたものは実にこの唯一つの極めて単純なこと、即ち真実心を得るということ、まごころに徹するということであつた。信仰というものもこれ以外にないのである。煩惱において欠けることのない自己が真実の心になるということは、他者の真実の心が自己に届くからでなければならぬ。そのとき自己の真実は顕わになる。われが自己の現実を語るのではなく、現実そのものが自己を語るのである。ここに知られる真実は冷たい、単に客観的な真理ではない。この真実にはまごころが通っている。まごころは理性ではなく寧ろ情のことである¹⁸⁴。

上記の引用に見られる「現実そのもの」の内容として、ひとつには「歴史的現実」としての末法が考えられよう¹⁸⁵。しかし、「他者の真実の心」と言われる、この「他者」とは誰のことだろうか。

長谷川徹は「三木は『親鸞』において『他者』という語をこの箇所以外で用いておらず、その概要は明らかでない」としたうえで、三木の『教行信証』に対する見方が、「親鸞の文章に内在する自他のありように、いわば間接的な照明をあてている」と分析する。

それは、三木が「教行信証はまことに不思議な書である。それはおもに経典や論釈の引用から成っている。しかもこれらの章句が恰も親鸞自身の文章であるかの如く響いてくるのである。いわゆる自釈の文のみでなく、引用の文もまたそのまま彼の体験を語っている」¹⁸⁶と述べていることをもとにしている。長谷川によれば「ここでの『経典や論釈』という歴史的テキストは、親鸞において〈他なるもの〉(の声)として存在するもの」であり、三木が記しているのは「親鸞が自らの体験を語る言葉を『経典や論釈』へと融解させてゆくありようの描写にほかならない」。長谷川は、三木が『教行信証』について「指摘し、その『不思議』に驚いている」のは「『釈迦』『善導』『源信』といった先達の知恵を収めた『経典や論釈』の語る声が、まさに自らのものとして親鸞自身の中に響いてくるありよう」に対してであって、「このことは親鸞が(中略)過去の『経典や論釈』の引用という仕方で『他者の真実の心』にふれえたことを示唆する」と述べる¹⁸⁷。

「経典や論釈」は、川添が述べるように「先達の知恵を収めた」ものであるが、それは、「親鸞」では「伝統」ということにも関わっている。最後に「親鸞」における「伝統」という側面から考えてみたい。

第3節 伝統と宗教

三木の親鸞論では、親鸞は正像末の歴史観に基づいた「歴史の自覚」のもとにあり、歴史性ということが取り上げられている。三木は親鸞が「末法のなかにおいてはただ言教のみありてしかも行証なけん」、「まことに知んぬ、聖道の諸教は在世正法のためにして、まったく像末法滅の時機にあらず、すでに時をうしなひ機に背けるなり」ということから、自力教は正法の時代には合うがそれ以降の時代には合わないために「相対的なものと見られ、方便の教に過ぎないと考えられた」のだと見る¹⁸⁸。言い換えると、従来の自力教に対する浄土教の優越が、末法の歴史観の中で考えられている。

しかし、従来の自力教を正法の時代に、浄土他力の教を末法時にそれぞれ対応させれば、それは「この教〔浄土他力の教〕を相対的なものにする」ことになるのではないかと三木は自問する。親鸞が「教の歴史性を強調した」ことのみを重視しては、親鸞の思想は歴史主義として「一個の相対主義」になる。そうであれば、他力の教えは絶対性を持たなくなる。三木は「真理は、真実の教は絶対性を有するのでなければならぬ」と考え、歴史性と「矛盾することなく、却って一致する」絶対性を論じる。

親鸞が「他力教の絶対性」を説く際の根拠として、三木はいくつかの要素を挙げている。その際、他力教が「釈迦の本懐教」であることや、他力教が末法という時代に応じるがゆえに、「時代にかかわることなく永遠に通用する」という「永遠性」に並んで、「歴史の中において歴史を貫く絶対性」としての「伝統性」ということが言われる。

三木は、親鸞が『高僧和讃』で浄土真宗の祖師¹⁸⁹を讃えているのを受けて、「弥陀の本願の教」が「処と時とを隔てたこれらの高僧によって次第に開顯されて来た」こと、この伝統が他力教の「絶対性を示すもの」とであると言う。三木によれば、親鸞は「この伝統の中に自己の生命を投げ込んだ」。「親鸞にとってはただ伝統が問題であった。しかもこの伝統は彼にとって生死を賭けた絶対的なものであったのである」¹⁹⁰。

三木が、親鸞の何に、伝統に「生死を賭けた」姿を見たかは、昭和18(1943)年11月に三木が発表した「死と教養とについて」という論文¹⁹¹に表れている。その中で、三木は「人間は伝統において死ぬことができる」と述べる。「死の真理に到達するということは伝統の真理性を把握するということと同じ」であって、「死が宗教的な問題であるというのも宗教が最も本質的に伝統的なものである故にほかならないと思う」¹⁹²。死ということは「知識の問題でなく信念の問題」であり、「我々は伝統において信じるのである」と述べ、三木は『歎異抄』を引いて次のように続ける。

「念仏は、まことに浄土にむまるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつる業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり。たとい法然上人にすかされまいらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ。」私はこの言葉のうちに伝統というものの本質が顕わされていると思う。故に「弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教虚言なるべからず。佛説まことにおはしまさば、善導の御釋虚言したまふべからず、善導の御釋まことならば、法然のおほせそらごとならんや。」と言うのである¹⁹³。

たとえ法然上人に欺かれ、念仏して地獄に堕ちても後悔するはずがない、と親鸞が述べることは、三木によれば「伝統というものの本質」に直結している。ここには、三木が『人生論ノート』で述べた「絶対的な伝統主義」を重ねることができるだろう。「生けるものの生長の論理でなくして死せるものの生命の論理を基礎とするのである」¹⁹⁴と言われたこの伝統は、三木にとって「死者の生命の問題」に繋がるものであった。そうである限り、伝統は単純な形式の問題には留まらない。三木は「親鸞」の論述でも、祖師と呼ばれる人々、伝統を受け継いで来た、生きていた人々に目を向けている。

(前略) 教の展開は親鸞において同時に祖師達の伝統の継承の問題であった。(中略) 単に教法が問題でなく人間が問題であった。それは単なる哲学ではなく宗教であるからである。人は、ヘーゲルの歴史哲学においての如く、理念の展開の道具に過ぎぬのではない。(中略) 親鸞にとって伝統は単に客観的なものでなく、これを深く自己のうちに体験し証すべきものであった。相承は己証と結びついて区別することができぬ。これによって彼はおのずから伝統のうちに新しいものを作り出し、みずから一宗の祖として新しい伝統の出発点となったのである¹⁹⁵。

「親鸞」において「教の展開」は、教法のみでなくそれを伝えて来た人間の問題である。それは、伝統を「自己のうちに体験し証すべきもの」と受け止める、つまり伝統を自己に引きつけることであって、教えが師匠から弟子へ受けつがれる相承と、受けついだ説に対し自身の見解を立てる己証との接点であると考えられている¹⁹⁶。そこには伝統を引き継ぐのみならず、「おのずから伝統のうちに新しいものをつくり出」す姿がある。それが、三木

の言う「まごころに徹する」信仰の姿だったのではないだろうか。

親鸞にとって「単に教法が問題でなく人間が問題であった」のだと三木は言う。この言葉を、形式的な理論のみではなく人間そのものを問題としていたという意味で捉えるならば、それは親鸞の考察を突き抜けて三木自身の言葉ともなろう。そして、人間存在を問題にする、あるいは問題にすることができる理由が、親鸞の思想が「単なる哲学ではなく宗教」であるところに見出されている。

おわりに

三木の思想は、時代と共に、また社会とともに培われていったものである。その端緒は青年期に得た「宗教」の考え方であり、また留学の中で得た不安への関心であった。それが人間存在の不安の哲学的考察となり、パスカルの「賭」の分析に見られるような「宗教的不安」の考え方に至っている。マルクス理解に際しては、三木はパスカル解釈で得た「賭」の見方から距離を置いているが、「手記」に見られるように、死の問題や宗教への関心は三木の中で流れ続けていた。

満州事変を経た日本に広がる不安の思想を受けて、三木は宗教の役割を模索していた。それとともに、あるいはそれ以上に、三木の周囲で起こった知人の死が、彼の思索に大きな影響を与えていることを、本論文では見てきた。『人生論ノート』に見られる死者との再会を信じる思いは、『パスカル』において論理展開の一要素に過ぎなかった「宗教的不安」の言葉、その上に立つ概念と考えられた「賭」に、三木の経験が追いついたとも言えよう。

また、死に関わる意識は、三木の中で「伝統」の意識へと連結しており、伝統に重きを置く姿勢は「親鸞」においても表れている。伝統の奥に「死者の生命」を見る姿勢は、三木自身の思いでもある。この「死者の生命」が哲学的思索と結びつこうとした形が「親鸞」であったこと、三木清という人間にとって、宗教性と哲学はともにその生の形であって、決して分けられるものではなかったことを、本論文における主張として提示したい。

¹ 『三木清全集』第十九巻，869頁。

² 佐藤真理人「三木清におけるパスカルと親鸞」、『比較思想研究』9巻，大正大学，1982年，37頁。「周知のように、三木清（一八九七—一九四五）の思想的活動は極めて多面的であり、彼の思想の全体をつかむことは容易でない」。

³ 唐木順三『三木清』，筑摩書房，1947年参照。（後に筑摩叢書73として再刊（1966）されており、本稿ではそれを参考にしている）。

⁴ 荒川幾男『三木清』，紀伊国屋書店，1968年参照。

⁵ 「今日の深刻な生き難さが親鸞を『遺産』として呼び戻し、そのなかでわれわれは三木親鸞論をわれわれの『遺産』として呼び戻す」（清真人，津田雅夫，亀山純生，室井美千博，平子友長著，『遺産としての三木清』，同時代社，2008年，5頁）。

⁶ 『三木清全集』第一巻，499頁。

⁷ 同上，383頁。なお、全集からの引用は現代仮名遣いで表記している。

⁸ 同上，499頁。

⁹ 『三木清全集』第一巻，364頁。

¹⁰ 同上，383-384頁。

¹¹ 『歎異抄』は、浄土真宗を開いた親鸞の言行をもとに、親鸞の死後その思想を後世に伝えるべく記された書である。『歎異抄』の作者は確定されていないが、親鸞の弟子の唯円とする説が有力である（『歎異抄』，金子大栄校訂，岩波文庫，1968年，5頁）。

-
- ¹² 金子大栄『歎異抄』, 岩波文庫, 1968年, 28-29頁。「かくまでこの書が普及したことは明治以後であった。清沢満之、近角常観の諸師によって宣揚されて以来のことである」。
- ¹³ 松本三之介『明治思想史 近代国家の創設から個の覚醒まで』, 新曜社, 1996年, 191-196頁を参照。
- ¹⁴ 末木文美士『近代日本と仏教』, トランスビュー, 2004年, 近代日本の思想・再考Ⅱ, 7頁。
- ¹⁵ 同上, 21-22頁参照。
- ¹⁶ 橋本峰雄 責任編集『清沢満之 鈴木大拙』, 中央公論社, 1970年, 日本の名著 43, 133頁。
- ¹⁷ 橋本峰雄「精神と霊性—仏教近代化の二典型」, 同上, 13-32参照。
- ¹⁸ 荒川幾男『三木清』, 紀伊国屋新書, 1968年, 78頁。
- ¹⁹ 鈴木範久『明治宗教思潮の研究』, 東京大学出版会, 1979年, 16頁。
- ²⁰ 同上, 13-17頁参照。
- ²¹ 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道—』, 岩波書店, 2003年, 29-41頁参照。
- ²² 「語られざる哲学」の日付は1919年の7月17日であり、三木は「あの頃は九月に新学年が始まることになっていたから、ちょうど大学の二年を終えた時で、私は廿三の年である」と回想している(『三木清全集』第一巻, 363頁)。
- ²³ 『三木清全集』第十八巻, 66頁。
- ²⁴ 荒川幾男『三木清』, 紀伊国屋新書, 1968年, 72頁。
- ²⁵ 竹内洋『教養主義の没落』, 中央公論新社, 2003年, 40頁。
- ²⁶ 『三木清全集』第一巻, 388-389頁。
- ²⁷ 三木の教養思想に対する評価は、現在でも大正教養主義への批判として挙げられる(例えば、田中文憲「日本的教養 (1) 教養主義をめぐる」『奈良大学紀要』42, 奈良大学, 2014年, 1-22頁)。それと共に、荒川が述べるように「教養主義」がたとえ揶揄に値しようと、戦前昭和期をも通じて、それが魂の美質であり、猥雑な現実主義に対抗する日本の思想の内面の伝統の底にあったことは、十分認められなければならない」ことにも注意しておきたい(荒川幾男『三木清』, 紀伊国屋新書, 1968年, 72-73頁)。
- ²⁸ 西田幾多郎『善の研究』, 岩波文庫, 2012年, 223頁参照。
- ²⁹ 同上, 227頁。
- ³⁰ 『三木清全集』第一巻, 416頁。「ハイデルベルクにいた頃、私は日本を出てまだ間もないことで、京都以来の論理主義を離れず、カントやゲーテのドイツ以外のドイツを深く理解することができなかった」。
- ³¹ 留学当時の三木の様子については、羽仁五郎「わが兄、わが師三木清」, 『近代日本思想大系 27: 三木清集』, 住谷一彦 編, 筑摩書房, 1975年, を参照。
- ³² 『三木清全集 第一巻』424頁。
- ³³ 同上, 415-416頁。
- ³⁴ 同上, 413頁。
- ³⁵ 同上, 418頁。
- ³⁶ 内田弘『三木清—個性者の構想力』, 御茶の水書房, 2004年, 186, 188頁。
- ³⁷ 『三木清全集』第十九巻, 269頁。
- ³⁸ 内田, 前掲書, 186頁。内田は「この手紙[1924年5月14日付書簡: 引用者注]には、「基礎経験」という言葉が原語(ドイツ語)で示されています」と述べている。
- ³⁹ 『三木清全集』第一巻, 5頁。
- ⁴⁰ 同上, 65頁。
- ⁴¹ 『三木清全集』第十九巻, 287頁。三木の言うアウグスティヌスの「timere の概念の分析」がどの箇所を指しているかは判然としないが、例えば『告白録』(『懺悔録』)の第1巻第1章には「私たちの心は、あなたのうちに憩うまでは安らぎをえません」(inquietum cor nostrum, donec requiescat in te.) とあるように、「不安な心」が「あなたのうちに

憩い、「安らぎをえ」ることがテーマの一つに取り上げられている。宮谷宣史によると「不安 (inquietum)」は「安らぎ、静けさ、穏やかさが無い状態、動揺し不安な状態を指し、「神に向けて創られていながら、そのあなたに向かわず、逆にあなたから離れている状況」のことを言う。なお、日本語訳は『告白録 (上)』、宮谷宣史 訳、教文館、1993 年、20 頁、アウグスティヌス著作集第 5 巻 I による。また、ラテン語原文、解説は『告白録 (下)』、宮谷宣史 訳、教文館、2007 年、565、575-577 頁、アウグスティヌス著作集第 5 巻 II を参照した。

⁴² 『三木清全集』第一巻、429 頁。

⁴³ 三木のパスカル論文の第一から第五はパリにおいて書かれ、日本へ送られて雑誌『思想』へ順不同で掲載されたが、このうち第四論文「三つの秩序」はなぜか掲載されなかった。三木は帰国した後、京都で第六論文「宗教における生の解釈」と序文を書き、第一論文の題を『思想』掲載時の「パスカルと生の存在論的解釈」から「人間の分析」に改めて一冊の本とした(榎田慶三郎「後記」、『三木清全集』第一巻、489-496 頁参照)。

⁴⁴ 『三木清全集』第一巻、9-10 頁参照。

⁴⁵ 同上、12 頁。

⁴⁶ 同上、14 頁。

⁴⁷ 赤松常弘『三木清一哲学的思索の軌跡』、ミネルヴァ書房、1994 年、Minerva21 世紀ライブラリー11、92 頁。また、小川吉昭によれば、ハイデガーの人間(「現存在」)とは「世界内存在 (In-der-Welt-sein)」であり、人間が世界の中に存在することは、ひとつには人間の「情状性 (Befindlichkeit)」として示されるという。「情状性」とは、「現存在の持っている様々な気分」と同時に「現存在が何らかの気分によって気分付けられた状態」を意味している(小川吉昭『存在と時間』入門、北樹出版、1990 年、42-43 頁、77-83 頁参照)。

⁴⁸ 『三木清全集』第一巻、14-15 頁。

⁴⁹ 同上、18 頁。

⁵⁰ 同上、19 頁。

⁵¹ 同上、20 頁。「(前略)『現在は決して我々の目的でない、過去と現在とは我々の手段である、ひとり未来が我々の目的である。』ひとは彼の恐怖、欲求、希望を凡て未来のうちへ投げ入れる。現実的時間の様態がかくの如く人間の関心に依って特色付けられていると云うことは(中略)この時間の契機が実に人間の関心の関係によって決定されていることを意味するものである。この関心に依って動かされている限り人間の存在は謂わば常に途上にある存在である」。

⁵² 佐藤真理人「三木清におけるパスカルと親鸞」、『比較思想研究』9 巻、大正大学、1982 年、37-47 頁) 参照。

⁵³ 『三木清全集』第一巻、36 頁。

⁵⁴ 同上、32-43 頁参照。

⁵⁵ 同上、41 頁。「答えはいつまでも問に充ちた答である。(中略)問は問に砕かれ、疑わしさは無限に自己を展開する。(中略)この問に於て我々は生きる」。

⁵⁶ 同上、53 頁。

⁵⁷ 同上、53-55 頁。

⁵⁸ 同上、58 頁。

⁵⁹ 同上、58-59 頁。

⁶⁰ 同上、5 頁。

⁶¹ パスカル『パンセ』、前田陽一・由木康 訳、中公文庫、1973 年、159-163 頁参照。

⁶² 『三木清全集』第一巻、68 頁。

⁶³ 三木はこのパスカルの言葉が「アウグスティヌスの『懺悔録』第十巻、第十八章から出ている」と述べる(『三木清全集』第一巻、70 頁)。具体的な箇所は明示されていないが、第十巻第十八章の「なくしたものが何であれ、もしそれを記憶していなかったならば、たと

えそれが私に差し出されても、見分けがつかないので、それを見出すことはできないでしょう」(『告白録(下)』, 宮谷宣史 訳, 教文館, 2007年, アウグスティヌス著作集第5巻Ⅱ, 126頁)といった記述が関連していると思われる。

⁶⁴ 『三木清全集』第一巻, 70頁。

⁶⁵ たとえば森有正は、パスカルにとって死とは信仰における死であって、単に恐怖されるだけのものではなかったことを論じている。(森有正「パスカルにおける『死』の問題」『森有正全集』第11巻, 筑摩書房, 1979年, 109-147頁参照)。

⁶⁶ 同上, 144-145頁。

⁶⁷ パスカル『パンセ』, 前田陽一・由木康 訳, 中公文庫, 1973年, 524頁参照。

⁶⁸ 『三木清全集』第一巻, 120頁。

⁶⁹ 同上, 122頁。

⁷⁰ 同上 125-127頁。

⁷¹ 同上, 111-113頁参照。

⁷² 同上, 116頁。

⁷³ 後藤嘉宏『パスカルにおける人間の研究』にみられる三木清の弁証法について, 『図書館情報メディア研究』第4巻2号, 「図書館情報メディア研究」編集委員会, 2006年, 26頁。

⁷⁴ 後藤は、「『第二 賭』において、死の不安におののき現在の生が確実ではない者にとって、不信心の生活と信仰に赴く生活とは、基本的に可能な選択で、しかも同じ次元に属し」と述べて、「他方『第四 三つの秩序』において、「精神」の秩序と信仰の属する「慈悲」の秩序は、次元が違うもの」として、「双方の『此れか-彼れか』の記述には(中略)移動可能性の多寡の点で、距離がある」と指摘する(同上, 26頁)。

⁷⁵ 『三木清全集』第一巻, 67頁。

⁷⁶ 同上, 167頁。

⁷⁷ 「マルクス・エンゲルス研究所」機関誌『マルクス・エンゲルス・アルヒーフ』第一巻(1926)に、同研究所所長リャザノフの編集によって収録された。

⁷⁸ 『三木清全集』第十九巻, 865頁。

⁷⁹ 平子友長「昭和思想史におけるマルクス問題——『ドイツ・イデオロギー』と三木清」, 『日本の哲学』第11号, 昭和堂, 2010年, 92-93頁参照。

⁸⁰ 当時の新聞記事(昭和2年10月19日付)には次のように書かれている。「パスカルの回想録について語りフッサールの現象学について造詣深い若き哲学者としてのみ三木清氏を知るものにとっては氏が最近相次いで雑誌思想に発表した二論文「人間学のマルクスの形態」「マルクス主義と唯物論」はあまりにも目覚ましい方向転換であるかに見えた(中略)保守派の人達は哲学者としてのらち外に出るものとの苦情をいう。だがそのまさに反対側にあるマルキスト淡徳三郎氏はまた、マルクスを冒瀆するものだといって怒鳴り込んだという話だ」。(『三木清全集』第十九巻, 322-323頁)。

⁸¹ 『唯物史観と現代の意識』には、昭和2(1927)年に『思想』に掲載された「人間学のマルクスの形態」、「マルクス主義と唯物論」の他に、同年に書かれた「プラグマチズムとマルキシズムの哲学」と、その翌年に新稿として書かれた「ヘーゲルとマルクス」が収録されている。

⁸² ログスとは、「ギリシア語の原義は〈集め整理されたもの〉から転じて〈言葉〉を意味したが、言葉は普遍的な意味を持つもので、ここから概念、論理、理論、思想などの意味にも用いられ(中略)、さらに理性とか世界の理法をもあらわすようになっている」(「ログス」『哲学辞典[第4版]』, 青木書店, 1990年, 525頁)。

⁸³ 本論文では、イデオロギーを、社会的な関係の中において規定された理論または思想と理解する。

⁸⁴ 有馬良之「二十年代の三木清」, 『比較文学・文化論集 2』, 東京大学比較文学・文化研

研究会, 1985年, 29頁。また、赤松常弘『三木清一哲学的思索の軌跡』, ミネルヴァ書房, 1994年, Minerva21世紀ライブラリー11, 152、158-159頁参照。

⁸⁵ 「人間学のマルクスの形態」, 『三木清全集』第三卷, 6-8頁参照。

⁸⁶ 同上, 6頁。

⁸⁷ 「解釈学的現象学の基礎概念」, 『三木清全集』第三卷, 218頁。

⁸⁸ 同上, 209-210頁。

⁸⁹ 同上, 210頁。「生が不安的動性であるところにその活動の全体が一般に関心 (Sorge) と名づけられ得る理由はあるであろう (中略) 関心する (besorgen) ということと単に興味をもつ (interessiert sein) ということとは明確に区別されねばならぬ。興味は仮初のもの、一時のものであるけれども関心は人間のあらゆる活動の、従ってまた興味をもつというはたらきも、避けることのできぬ存在の仕方である」。

⁹⁰ 同上, 211頁。

⁹¹ 「人間学のマルクスの形態」, 『三木清全集』第三卷, 5頁。

⁹² 同上, 10頁参照。

⁹³ 同上, 9頁参照。

⁹⁴ 同上, 9頁。

⁹⁵ 赤松は、基礎経験という「『闇』の中から新しいロゴスが直接どのように生まれるかは不明である」として、「三木にはそれを問題と感ずる問題意識はなかったようだ」と指摘する (赤松, 『三木清一哲学的思索の軌跡』, 158頁)。また、平子は、三木本人も「一九二九年二月に発表された論文『唯物論とその現実形態』において、『人間学のマルクスの形態』段階における把握の不十分さについて認めている」ことを述べる。三木が1931年に刊行した『観念形態論』でも「『基礎経験』を『イデオロギー』論に生産的に架橋する論理は見いだされない」として、平子は「人間の歴史的被拘束性を承認しつつ、そこから社会的意識形態としての『イデオロギー』を、公式的ではなく具体的に展開することの難しさが見いだされる」と言う (平子, 「昭和思想史におけるマルクス問題——『ドイツ・イデオロギー』と三木清」, 97頁)。

⁹⁶ 「人間学のマルクスの形態」, 『三木清全集』第三卷, 13頁。

⁹⁷ 赤松常弘『三木清一哲学的思索の軌跡』, 163頁。

⁹⁸ 「人間学のマルクスの形態」, 『三木清全集』第三卷, 19頁。

⁹⁹ 同上, 31頁参照。

¹⁰⁰ 同上, 33頁。

¹⁰¹ 同上, 33-34頁。

¹⁰² 同上, 34-36頁参照。

¹⁰³ 「マルクス主義と唯物論」, 『三木清全集』第三卷, 75頁。

¹⁰⁴ 「プラグマチズムとマルキシズム」, 『三木清全集』第三卷, 111頁。

¹⁰⁵ 三木はこの言葉を、パスカルの『パンセ』234から引いている。「聖アウグスティヌスは、人が海の上や、戦争などで、不確実なもののために働くのを見た」(パスカル『パンセ』, 前田陽一・由木康 訳, 中公文庫, 1973年, 165頁)。

¹⁰⁶ 「プラグマチズムとマルキシズム」, 『三木清全集』第三卷, 112頁。

¹⁰⁷ 同上, 115頁。

¹⁰⁸ 『三木清全集』第十八卷, 531-534頁、赤松常弘『三木清一哲学的思索の軌跡』, 184頁参照。

¹⁰⁹ 『三木清全集』第十八卷, 533-534頁参照。梶田は、「宗教論」も「自然弁証法」も、三木が検挙される以前から論じられていたものであることから「決して司直の目をくらすために、自己本来の主張を曲げて述べられているわけではない」と評している。

¹¹⁰ 同上, 104頁。

¹¹¹ 『三木清全集』第十八卷, 110頁。

- 112 「ヘーゲルとマルクス」、『三木清全集』第三巻，156頁。「現在は成ったものとしてそして同時に成りつつあるものとして理解されねばならぬ（中略）未来への展望を含むか否かが学問の現実性の基準である」。
- 113 「マルクス主義と唯物論」、『三木清全集』第三巻，73-74頁。
- 114 『三木清全集』，第八巻，4頁。
- 115 榊田慶三郎「後記」、『三木清全集』，第十一巻，489-490頁。「昭和八（一九三三）年という年は国際的にも国内的にも、大きい動乱の年であった。ドイツにおいてはヒトラーが政権を獲得し、やがて彼は焚書を断行した。わが国は国際連盟を脱退し、国内では京大の滝川教授がその思想の故に罷免されるという事件がおこり、日本共産党の最高指導者であった佐野学と鍋山貞親とは転向を声明し、プロレタリア文学の代表的作家と目されていた小林多喜二は検挙されて虐殺された。これらの事件が、当時、人々に与えた衝動は今日ではほとんど想像もできないであろう。（中略）世はまさに大きい変動を思わせる社会不安の状態にあった」。
- 116 三木は「プルート、ジード等の文学、バルト、ブルンナーなどの神学、ハイデッガーその他の哲学」を具体的例に挙げている。
- 117 「不安の思想とその超克」『三木清全集』第十巻，286頁。
- 118 同上，288頁。
- 119 同上，289頁。
- 120 同上，290頁。
- 121 三木はユーゴーのシェイクスピア論から引用した文をもってタイプの説明に代えている。「タイプは何等か特殊な人間を再生するのではない。それは或る個人に正確に重なり合うものではない。それは一つの人間的形態のもとにすべて一群の性格と精神を要約し集中するのである。タイプは省略しない、それは凝結せしめるのである」。
- 122 ヘルムート・プレスナー（Helmuth Plessner 1892-1985）ドイツの哲学者。主著に『有機的なものの諸段階と人間—哲学的人間学入門』がある。普通、プレスナーの言う“Exzentrizität”は「脱中心性」と訳される（宮内陽子「ヘルムート・プレスナーにおける人間と身体」『札幌学院大学人文学部紀要』第42巻，札幌学院大学人文学部学会，1988年，1-19頁、また奥谷浩一「プレスナーの中心性と脱中心性の概念」『哲学年報』第51号，北海道哲学会，2004年，49-61頁参照）が、三木は「脱中心性」ではなく「離心性」と言い表す。
- 123 「シュエストフ的不安について」『三木清全集』第十一巻，401—402頁
- 124 同上，403-404頁。
- 125 三木は、離心性を人間の不安に関わるものとして捉えている。「（前略）彼が周囲の社会と調和して生活している間は（中略）エクセントリックでない。彼の生活は平衡と調和を有し、死の不安も顕わになることがない。これに反して彼自身と周囲の社会との間に矛盾が感じられるとき、彼の（中略）自然的な中心は失われ、不安は彼のものとなる」（同上，405頁）。
- 126 『三木清全集』第八巻，246頁。
- 127 同上，247頁。
- 128 同上，248-249頁。
- 129 「シュエストフ的不安について」『三木清全集』第十一巻，404頁。
- 130 「文化の根源と宗教」、『三木清全集』第十三巻，25頁。
- 131 同上，28頁。
- 132 同上，29頁。
- 133 三木は「現在の文化史家が確かめているように、ルネサンスの大いなる文化運動の動力となったのはアッシシのフランチェスコの如き」「一の創造的精神であった」と考える。
- 134 「文化の根源と宗教」、『三木清全集』第十三巻，30-31頁参照。

135 『三木清全集』第一巻, 497 頁参照。

136 三木は「日記をつける習慣がなかったようである」(十九巻, 951 頁) と評されているが、彼の少ない日記の中で、例えば昭和 11 (1936) 年には寺田寅彦、生田長江、坪井九馬三の死が記されている(同, 137、140、143 頁)。この年の日記は 5 月で途切れているため、8 月にあった妻喜美子の死は記録されていない。また、昭和 13 (1938) 年の 3 月に縁者である山路氏を亡くしたことが記され(同, 198-199 頁)、その何日か後に知人の本多謙三の病死が書かれ「こう知人が次から次へと斃れてゆくのは、なんだか心細くなる」(同, 200 頁) と三木の心境が記されている。

137 『三木清全集』第一巻, 198-199 頁。

138 『三木清全集』第十九巻, 124-125 頁。

139 「俱会一処」『岩波仏教辞典』, 中村元・福永光司・田村芳朗・今野達・末木文美士編, 1989 年, 岩波書店, 201 頁。

140 「舍利弗、衆生聞者、応答發願、願生彼国。所為者何。得世如是諸上善人、俱会一処」。「舍利弗よ、衆生(極楽国土および阿弥陀仏と聖衆のことを)聞かん者、まさに願を發して、彼の国に生まれんと願うべし。所以はいかに。かくのごときもろもろの上善人とともに、一処に会うことをうればなり」(中村元・早島鏡正・紀野一義 訳注『浄土三部経 下(観無量寿経・阿弥陀経)』, 岩波書店, 1963 年, 93 頁)。

141 川添泰信「親鸞における俱会一処の問題」『印度學佛教學研究』第 45 巻第 2 号, 1997 年, 49 頁。なお、親鸞の記したものの中には「俱会一処」の語が見られないことが、川添「親鸞における俱会一処の問題」と、渡辺了生「親鸞の思想にみる「俱会一処」の理解」(『印度學佛教學研究』第 47 巻第 2 号, 1999 年, 146-151 頁) とで指摘されている。

142 三木が「我が青春」(『読書と人生』(1941) 収録) で、「最近の禅の流行にも拘らず、私にはやはりこの平民的な浄土真宗ありがたい。おそらく私はその信仰によって死んでゆくのではないかと思う」と述べたことは、浄土真宗が念仏による易行道であることの他に、三木が「幼き者の為に」に記した「俱会一処」の文脈においても理解されると考える。

143 『三木清全集』第十九巻, 179-180 頁。

144 『三木清全集』第一巻, 200-201 頁。

145 同上, 201-202 頁。

146 三木は続けて「ペトルルカの如キルネサンスのヒューマニスト」やニーチェ、ジードといった「今日のヒューマニスト」は原罪を「病氣として体験した」と言い、しかし「病氣の觀念から伝統主義を導き出すことは不可能である」と考える。「それでは罪の觀念の存しないといわれる東洋思想において、伝統主義というものは、そしてまたヒューマニズムというものは、如何なるものであろうか。問題は死の見方に関わっている」(同上, 203 頁参照)。日中戦争以後、「東亜思想」ということに積極的な発言を重ねていた三木の脳裏に「罪の觀念の存しないといわれる東洋思想」の「絶対的な伝統主義」になりうるものとして、親鸞が浮かんでいた可能性はあるだろう。

147 「青年と宗教」, 『三木清全集』第十三巻, 86-87 頁。

148 「読書遍歴」, 『三木清全集』第一巻, 383 頁。

149 「青年と宗教」でも、三木の関心は主体的な人間の在り方にある。三木は青年が宗教に対して持つ関心をおおむね好意的に評価しつつ、「真の宗教と単なる宗教的気分とを区別しなければならぬ」こと、宗教に対する関心が「科学的な物の見方の厳しさからの逃避になり易い」ことには注意を促す。「主体の確立は何等か宗教によらなければならないにしても、客体に対する実践は常に科学を基礎としなければならない。客観的な見方を我が物とすることによって我々は真に主体となり得るのである」(前掲, 90 頁) という言葉で結ばれている。

150 『三木清全集』第十八巻, 544 頁。「はじめに発見された草稿は二百字詰め原稿用紙百八十七枚であったが、翌年すなわち昭和二十一(一九四六)年の秋、その一章をなす『歴

史の自覚』と題する原稿九十七枚（二百字詰）が、デカルト『省察』の訳稿といっしょに発見された」。

¹⁵¹ 同上，544-553 頁参照。

¹⁵² 同上，428 頁。

¹⁵³ 「衆生」は「有情」ともいい、生命あるもののことを指している（「衆生」、『岩波仏教辞典』，408 頁）。

¹⁵⁴ 三木は「器世間^{きせけん}」について、『往生論註』巻下をもとに「器とは『衆生の受容する所なるが故に名づけて器となす』といわれている」として、「花瓶とか茶碗とかの如き普通という道具のみでなく、家の如きものも、また庭園、さらに国土という如き普通に自然といわれるもの」も「器世間に属すると考えられる」と述べる（『三木清全集』第十八巻，440 頁参照）。

¹⁵⁵ 『三木清全集』第十八巻，440-441 頁。「我々の生によって関心され、生と交渉するものとして自然も器の意味を有する。それはもとより自然科学的に見られた自然、すなわち単に客観的に対象的に見られた自然ではない。（中略）自然も我々の生に欠くことのできぬ要素であり、生の連関のうちにその契機として入っている。衆生世間と器世間とは一つの世間に結びつき、主体とその環境というように密接に連関するのである」。

¹⁵⁶ 同上，441 頁。

¹⁵⁷ 同上，428 頁。

¹⁵⁸ 同上，428 頁。

¹⁵⁹ 「[三木の「親鸞」にある] 無常に関する4つの「断片」では、すべて無常は死と結びつけられ、三木においては諸行無常は死の無常とセットであることが鮮明になる」（亀山純生「三木『親鸞』の再発見—解釈学が拓く親鸞論の地平と宗教論的・思想的意義」、『遺産としての三木清』，清真人，津田雅夫，亀山純生，室井美千博，平子友長 著，2008 年，同時代社，249 頁）。

¹⁶⁰ 『パスカル』に関しても、三木は無常を通すことでパスカルの思想を見ていると思われる記述がある。「この短い生にあって、如何なるものも常住でなく、すべては変転して休むことがない。「ひとの持つところの凡てが流転するのを感じるのは恐ろしいことである」（212）、と『パンセ』の最も美しい断片は語る」（『三木清全集』第一巻，95 頁）。また、三木はパスカルに拠って見た人間の愛に関して、その性質を「不安定と無常」（同上，99 頁）と言っている。

¹⁶¹ 『三木清全集』第十八巻，429-430 頁。また、三木は「罪悪の意識」とは「機の自覚」であるといい、更に機を「自覚された人間存在」であり、また「人間の実存」とも言い換えている。

¹⁶² 同上，429 頁。

¹⁶³ 同上，501 頁。

¹⁶⁴ 仏教には、釈迦の入滅以後の時代を正法、像法、末法の3つに分けて考える歴史観があり、正像末史観と呼ばれる。正法の時代では教えに従って修行すれば証りを得られる。次の像法の時代では教えはあるが修行をしても証りを得られなくなる。末法の時代には証りを得る者も修行をする者もなくなり、教法だけが残る（大野達之助『新稿 日本仏教思想史』，吉川弘文館，1973 年，232-233 頁参照）。

¹⁶⁵ なお、日本が末法に入ったのは、永承7（1052）年といわれる。

¹⁶⁶ 『三木清全集』第十八巻，446 頁。

¹⁶⁷ 同上，447 頁。

¹⁶⁸ 同上，451-452 頁参照。

¹⁶⁹ 同上，452-453 頁。

¹⁷⁰ 同上，452 頁。

¹⁷¹ 同上，454 頁参照。

¹⁷² 同上，457 頁参照。

173 同上, 458 頁。

174 「悪人正機」は、『歎異抄』第三条の「善人なおもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」(「善人ですら極楽浄土へ行くことができる、まして悪人は、極楽浄土へいくのは当然ではないか」梅原猛『歎異抄』, 講談社文庫, 1972 年, 138 頁)という言葉によって語られる。三木は「親鸞の思想の特色」を考察する中で悪人正機説に触れているが、梅原猛は「善人なおもて…」の言葉は法然のものであって、弟子である親鸞はこれを口伝で受けついでと考えられていることを述べている(同上, 97 頁)。

175 また、三木は『歎異抄』から「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり」という文を引き、「宗教的真理」とは「生ける、この現実の自己を救う真理」であると言い(『三木清全集』第十八巻, 487 頁)、それとともに、「宗教的な平等」において念仏で繋がる「御同朋御同行」という人々の姿も触れている(同上, 491-492 頁)。

176 阿弥陀が菩薩であった時、修行するにあたって立てたといわれる四十八の願のこと。

177 三願の内容は次のとおりである(中村元・早島鏡正・紀野一義 訳注, 『浄土三部経 上(大無量寿経)』, 岩波書店, 1977 年, 136 頁)。

第十八願: たとい、われ仏となるをえんとき、十方の衆生、至心に信樂して我が国に生まれんと欲して、乃至十念せん。もし、生まれずんば、正覺を取らじ。

第十九願: たとい、われ仏となるをえんとき、十方の衆生、菩提心を發し、諸々の功德を修め、至心に願を發して、わが国に生まれんと欲せば、^{いのち} 寿の終わる時に臨みて、(われ) 仮令、大衆とともに圍繞して、その人の前に現ぜずんば、正覺を取らじ。

第二十願: たとい、われ仏となるをえんとき、十方の衆生、わが名号を聞きて、念をわが国に係け、(さらに) もろもろの徳本を植えて、(それらを) 至心に廻向して、わが国に生まれんと思わんに(その願い) 果遂せずんば、正覺を取らじ。

178 「三願」, 『岩波仏教辞典』, 中村元・福永光司・田村芳朗・今野達・末木文美士 編, 岩波書店, 1989 年, 311 頁。

179 『三木清全集』第十八巻, 479 頁参照。

180 同上, 479 頁。

181 同上, 425-426 頁。

182 同上, 426 頁。

183 同上, 426 頁。

184 同上, 426-427 頁。

185 長谷川徹は、三木が「われが自己の現実を語るのではなく、現実そのものが自己を語るものである」と言った際、「ここでの『現実そのもの』とは自己が生のままに語る『現実』ではない。『他者の真実の心』にふれ、呼応し、それを通介したところの『現実そのもの』である」と解釈する(長谷川徹「超越の契機としての〈まごころ〉——三木清の遺稿『親鸞』から」, 『倫理学年報』第 62 集, 日本倫理学会, 2013 年, 277 頁)。

186 『三木清全集』第十八巻, 436 頁。

187 長谷川, 前掲, 276 頁参照。

188 『三木清全集』第十八巻, 458-459 頁。

189 「印度の龍樹、天親、支那の曇鸞、道綽、善導、日本の源信、源空」(『三木清全集』第十八巻, 464 頁)のこと。浄土真宗の祖として親鸞が選んだ 7 人の僧であり、「七高僧」とも呼ばれる。『教行信証』行巻には、高僧の教えを通して真宗を讃える「正信偈」が記されている。「しかれば大聖の真言に帰し、大祖の御積に閱して、仏恩の深遠なるを信知して、正信念仏偈を作りて曰く(後略)」(星野元豊, 石田充之, 家永三郎 校注『親鸞』, 岩波書店, 1971 年, 日本思想大系 11, 64 頁)。

190 『三木清全集』第十八巻, 465 頁。

191 『三木清全集』第十四巻, 575-581 頁。この論文には「出陣する或る学徒に答ふ」と副題がついている。その内容は、ある青年が戦地に赴くのを励ますという、時代状況に密接

した内容になっており、そこでは「伝統」は「靖国の伝統」という方向をとっていく。「伝統」という言葉は、容易に当時の状況と融和する危うさを持ったものであったことも事実であろう。

¹⁹² 同上, 576 頁。

¹⁹³ 同上, 576 頁。

¹⁹⁴ 『三木清全集』第一巻, 202 頁。

¹⁹⁵ 『三木清全集』第十八巻, 468-469 頁。

¹⁹⁶ 「相承」については『岩波仏教辞典』, 513 頁、「己証」については『総合仏教大辞典』(仏教大辞典編集委員会 編, 2005 年, 法蔵館), 413 頁を参照。

参考文献

アウグスティヌス『告白録（上）』，宮谷宣史 訳，教文館，1993 年，アウグスティヌス著作集第 5 巻 I

アウグスティヌス『告白録（下）』，宮谷宣史 訳，教文館，2007 年，アウグスティヌス著作集第 5 巻 II

赤松常弘『三木清—哲学的思索の軌跡』，ミネルヴァ書房，1994 年，Minerva21 世紀ライブラリー11

荒川幾男『三木清』，紀伊国屋書店，1968 年（本論文では、『三木清（新装版）』，紀伊国屋書店，1981 年を使用）

有馬良之「二十年代の三木清」，『比較文学・文化論集』第 2 号，東京大学比較文学・文化研究会，1985 年，23-36 頁

磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道—』，岩波書店，2003 年

内田弘『三木清—個性者の構想力』，御茶の水書房，2004 年

梅原猛『歎異抄』，講談社文庫，1972 年

大野達之助『新稿 日本仏教思想史』，吉川弘文館，1973 年

小川吉昭『『存在と時間』入門』，北樹出版，1990 年

奥谷浩一「プレスナーの中心性と脱中心性の概念」『哲学年報』第 51 号，北海道哲学会，2004 年，49-61 頁

金子大栄『歎異抄』，岩波文庫，1968 年

亀山純生「三木『親鸞』の再発見—解釈学が拓く親鸞論の地平と宗教論的・思想的意義」，清眞人，津田雅夫，亀山純生，室井美千博，平子友長著，『遺産としての三木清』，同時代社，2008 年，210-256 頁。

唐木順三『三木清』，筑摩書房，1966 年，筑摩叢書 73

川添泰信「親鸞における俱会一処の問題」，『印度學佛教學研究』第 45 巻第 2 号，日本印度学仏教学会，1997 年，48-54 頁。

久野収「三木清—その生涯と遺産」，久野収編著『三木清』，筑摩書房，1966 年，現代日本思想大系 33

後藤嘉宏「『パスカルにおける人間の研究』にみられる三木清の弁証法について」，『図書館情報メディア研究』第 4 巻 2 号，「図書館情報メディア研究」編集委員会，2006 年，19-32 頁

佐藤真理人「三木清におけるパスカルと親鸞」、『比較思想研究』9巻，大正大学，1982年，37-47頁

末木文美士『近代日本と仏教』トランスビュー，2004年，近代日本の思想・再考Ⅱ

鈴木範久『明治宗教思潮の研究』，東京大学出版会，1979年

平子友長「昭和思想史におけるマルクス問題——『ドイツ・イデオロギー』と三木清」、『日本の哲学』第11号，昭和堂，2010年，92-105頁

田中文憲「日本的教養（1）教養主義をめぐって」、『奈良大学紀要』42号，奈良大学，2014年，1-22頁参照

永野基綱『三木清』，清水書院，2009年，人と思想177

中村元・早島鏡正・紀野一義『浄土三部経 上（大無量寿経）』，岩波書店，1963年

西田幾多郎『善の研究』，岩波文庫，2012年

西塚俊太「三木清における遺稿「親鸞」の位置付け」『日本思想史学』第40号，日本思想史学会，2008年，116-134頁

橋本峰雄 責任編集『清沢満之 鈴木大拙』，中央公論社，1970年，日本の名著43

パスカル『パンセ』，前田陽一・由木康 訳，中公文庫，1973年

長谷川徹「超越の契機としての〈まごころ〉——三木清の遺稿『親鸞』から」、『倫理学年報』第62集，日本倫理学会，2013年，269-282頁

羽仁五郎「わが兄、わが師三木清」、『近代日本思想大系 27：三木清集』，住谷一彦 編，筑摩書房，1975年

星野元豊・石田充之・家永三郎『親鸞』，岩波書店，1971年，日本思想大系11

松本三之介『明治思想史 近代国家の創設から個の覚醒まで』，新曜社，1996年

マルクス『経済学批判』，武田隆夫・遠藤湘吉・大内力・加藤俊彦 訳，岩波文庫，1956年

三木清『三木清全集』第一巻，岩波書店，1966年

三木清『三木清全集』第三巻，岩波書店，1966年

三木清『三木清全集』第八巻，岩波書店，1967年

三木清『三木清全集』第十巻，岩波書店，1967年

三木清『三木清全集』第十一巻，岩波書店，1967年

三木清『三木清全集』第十三巻，岩波書店，1967年

三木清『三木清全集』第十八巻，岩波書店，1968年

三木清『三木清全集』第十九巻，岩波書店，1968年

宮内陽子「ヘルムート・プレスナーにおける人間と身体」『札幌学院大学人文学部紀要』
第 42 卷，札幌学院大学人文学部学会，1988 年，1-19 頁

森有正「パスカルにおける『死』の問題」『森有正全集』第 11 卷，筑摩書房，1979 年，
109-147 頁

峰島旭雄「昭和思想史における倫理と宗教（4）—三木清の親鸞理解—」，『早稲田商学』
第 302 号，早稲田商学同攻会，1983 年，359-374 頁

渡辺了生「親鸞の思想にみる「俱会一处」の理解」，『印度學佛教學研究』第 47 卷第 2
号，日本印度学仏教学会，1999 年，146-151 頁

聖学院大学大学院
アメリカ・ヨーロッパ文化学研究科
日本文化学専攻（博士前期課程）

学籍番号 115MC002 名前 山中美樹