

三木清のパスカル解釈について（続）

赤松常弘

（五）

三木清は『パスカルに於ける人間の研究』所収の第一論文と第二論文で、パスカルの生と死の捉え方について考察したうえで、第三論文ではパスカルの愛の思想について考察する。

三木は「愛の情念に関する説」と『パンセ』とを対比しながら、パスカルの愛の思想の特質を明らかにしようとする。「愛の情念に関する説」(Discours sur les passions de l'amour)は1843年に発見された古い手写本で、パスカルが書いたものかどうか、今日まで研究者の間で議論が続けられている小品だが、三木はそれをパスカルが30才前後に書いたものと見て、晩年の著作『パンセ』と対比している。今日ではこの小品をパスカルの真作とする研究者は少なく、疑問を呈する者が多いようだが、三木もこの小品に述べられている愛の思想を特に重要視しているのではなく、『パンセ』における愛の思想を際立たせるために、この小品と対比しているので、我々もこの小品がパスカルのものかどうかの詮索はかっこに入れて、『パンセ』に焦点をあてて考えてゆきたい。

三木は「愛の情念に関する説」と『パンセ』とでは、愛について論ずる筆者の姿勢が根本的に異なるとしている。すなわち、前者は生の内在的解釈という立場から愛について論じており、後者は超越的なものとの関係における解釈を目指していると三木は言う¹⁾。この相違は解釈の視点の相違に止まらず、人間のこの世の生と愛に対する評価の根本的相違になっている。前者ではこの世の生と愛は肯定され、後者では否定される。三木は「愛の情念に関する説」をパスカルの真作と見るから、パスカルが愛について全く対立する考えを懐いていたことになる。そこで三木は「愛の情念に関する説」をパスカルがまだこの世の生に没入していた頃の作と見、『パンセ』を決定的回心を経た後のものと見ることで筋を通そうとしているが、我々は「愛の情念に関する説」をパスカルの真作と見ることを保留しているので、それをパスカルの思想の発展のなかに位置づけることはしない。

「愛の情念に関する説」は一種の恋愛論であり、男女の愛の種々相やそこに働く心情について叙述されており、また愛についての筆者の見解が述べられている。三木はその具体的だがやや散漫な叙述を整理し、まとめている。人間の生においては思惟だけでなく、情念が働いていること、人間に最もふさわしい情念は愛であるが、愛の情念と思惟は相反するものではなく、不可分に結びついて働いていること、愛において思惟は特殊な働き方をするが、それは(1)火急的であり、(2)執着的であり、(3)抱擁的であると特色づけることができること、思惟の働きは幾何学的な精神と繊細の精神の働きに分けることができるが、どちらも愛の情念と結びついて働いていること、愛は美しきものを求めること等々と、三木は「愛の情念に関する説」の内容を要約していくが²⁾、これはおおむね妥当な要約といえるだろう。

しかし三木が「個性」という概念を持ち込んで愛の特性を説明しようとするとき、それはこの論考の内容の忠実な要約とはいえない。三木は「個性の存在論的構造」⁹⁾が愛の根柢となっていると言い、あるいは「自己の裡に無限の関係を蔵する小宇宙」¹⁰⁾である個性に向かうなどと言うが、「愛の情念に関する説」では「個性」については一度も論及されていない。「個性」の概念は、三木の学生時代の諸論文のキイ・コンセプトであった。それをここでも使っているわけで、ドイツ留学中にハイデッガー的存在論、解釈学的現象学へと急転回した三木が、それ以前に用いていた概念をすべて清算してしまったわけではないことがこれでわかる。しかし「愛の情念に関する説」にみられる人間把握を集約するのに「個性」概念を持ち込んだのは、的はずれだろう。この小論では愛が個性的であるか否かが論じられているわけではないからである。ここに「個性」概念を持ち込む必要はなかったと思われるが、とにかく三木は「愛の情念に関する説」の内容を整理し、要約したうえで、「パンセ」における愛の捉え方と対比する。

「パンセ」は900以上の断章の集合であり、体系的に論述されたものではない。三木はこの中から愛について論じた断章を引き出し、「愛の情念に関する説」と対比しながら、「パンセ」における愛の思想の特色を際立たせていく。三木によると、「愛の情念に関する説」と「パンセ」は、愛を生の動性に属するとし、たえず変転し、はかないものであるとする点では共通しながら、愛の評価においては対照的である。前者は生の動性を肯定し、後者は否定する。前者によれば、愛は人の心を充足する。「愛は我々の空虚を充たし、不安を追い遣り、斯くして我々を満足させるの故をもって讃えられた。」¹¹⁾「愛の情念に関する説」の根本思想は「自己の空虚が他の人間によって充たされ、外の人間の空虚が自己によって満たされ、斯くして生の幸福は獲得されることが可能である、と云うにある。」¹²⁾

これに対して後者、すなわち「パンセ」では、愛は「慰戯」として捉られている。「愛する者は外部に向って愛すべきものを求めて出てゆき、自己の缺陷と悲惨とから眼を転じ、自己の在るが儘の態を顧みることがない。……生をしてひそかに自己を全く忘失せしめるところに、愛の情念が人間の全き存在を満足し得るところの理由は隠されてある。愛は最も危険なる慰戯である。」¹³⁾「我々は我々の外にある者を真に愛することが出来ず、従ってまた我々は我々の外にある者によって真に愛されることが出来ない。然らば我々は我々自身を愛すべきであるか。けれどこの自己は厭わしい。」¹⁴⁾

三木は「パンセ」の愛の思想を以上のように要約するが、これはやや不正確である。パスカルはたしかに愛は人間存在の真相を隠蔽する慰戯だと言っているが、それは必ずしも外部へ向って愛すべきものを求めていく限りにおいてのみそうだというのではなく、人が自己を愛することにおいてもそうだという（『パンセ』ブランシュヴィク版 断章100参照）。人は自己を愛するが故に、自分が欠陥と悲惨に満ちていることを認めようとしない。それを認めることは苦痛であるが、人は快を求めるからである。しかし自己を愛することは自己の真相を隠蔽することであるから、じつは真の自己を愛していることにはならない。むしろ真の自己を忘れ、自己から逃れることが、自己を愛するということなのである。だから外部へ向って愛すべきものを求めていくことと、自己を愛することとは表裏一体である。

三木はまた「我々は我々の外にある者によって真に愛されることが出来ない」と要約しているが、そしてパスカルにもそういう言い回しがあるが、単に「出来ない」と言うとは誤解さ

れやすい。三木も引用しているように、パスカルは「われわれが他人から愛される値うちがあると思うのは誤りであり、それを望むのは不正である」(断章477)と言っており、「自分を愛させるのは罪である」(断章471)と言っている。人が私を愛そうと思っても愛することが出来ないという意味ではなく、私は愛するに値しないから、人が私を愛するようにみえても、それは虚偽であり、私も人をして自分を愛するようにしむけることは不正であり、罪であるとパスカルは言うのである。

また「私は他人を愛することが出来ない」というのは、ひとつには「人は決して人そのものを愛するのではなく、その性質だけを愛している」(断章323)という意味であるが、またひとつには、私は他人を愛しているようで、じつは他人に自分を愛させようとしている、つまり、他人への愛も自己愛に他ならないが、自己は愛するに値しないものであり、自己は厭うべきものであるというのである。そういう意味で愛したり、愛されたり「出来ない」というのである。三木による『パンセ』の要約は以上のように補足修正すべきであろう。

さて、『パンセ』は人間の愛、人と人との愛について述べるだけに終らない。むしろ、人間の愛がむなしいものであることを述べた上で、神への愛を説くところに主眼がある。三木は『パンセ』における神への愛については、断章485に集約されていると見る。「真の唯一の徳は、それゆえに、自分を憎むこと(なぜなら、人はその邪欲のゆえに憎むべきものであるから)と、真に愛すべき存在を愛するために、それを求めることとである。しかし、われわれは自分の外にあるものを愛することはできないので、われわれのうちにあつて、しかもわれわれでない存在を愛しなければならぬ。……ところで、そのようなものは普遍的存在のほかにはない。」(断章485)

三木はこの断章をいわば内と外の弁証法とでもいえる形式にはめ込んで理解しようとする。「愛は一方では自己から出てゆく運動である。愛する者は幸福を外部に向って求める。けれど他方では愛は凡てを自己に関係させる運動である。ひとは自己との関係を離れて何ものをも愛さない。」⁹⁾そして愛に於ける運動のこれら二つの方向は、人間の愛にあつては相矛盾するが、神への愛において統一されるというのである¹⁰⁾。

三木は、人間の愛において二つの方向が矛盾するのは「外に向う運動は人間が自己の惨めさを蔽い、紛らし、忘れるためのものとなり、内に還る運動は人間が惨めな自己を庇い、これに執し、これを満たすためのものとなる」¹¹⁾からであるというが、これが何故矛盾なのか、よく分からない。むしろ人間の愛は外へ向つても内へ向つても自己保存あるいは自己充足という同一の目的をめざしているというべきではないか、つまり人間の愛は自己愛なのである。人間の愛においては、その運動は外に向うように見えても内へ還っているのだから、むしろ二つの方向は矛盾していないというべきではないか。

三木は「愛が神を対象とするときには、外に向う運動は同時に内に還る運動であり、自己以外の者を愛することは同時に自己を愛することとなる」¹²⁾という。だとすれば、愛の運動の二つの方向は、人間同志の愛においても人間の神への愛においても、矛盾しない、外に向う運動は内に還る運動だというべきではないか。つまり二つの愛はその形態においては類似している。これは三木も指摘しているところである¹³⁾。

しかし、上述のように、人間同志の愛においては、外(他者)へ向かうといつても真の意味で外(他者)に向つていてのではなく、外(他者)へ向うようにみえてじつは自己に向つ

ているのである。人間の愛は自己愛なのである。そういう意味で二つの方向は矛盾しないのであって、もし愛が真の意味で外（他者）へ向うなら、自己愛と矛盾対立することになる。だから、愛の二つの方向が矛盾対立するのが人間の愛だという三木の捉え方は不正確なのであり、人間の愛においては、その外と内へ向う二つの方向が矛盾する側面と矛盾しない側面とをもち、その二つの側面が対立するというべきであろう。あるいは、表面的には矛盾しない形態をとって運動しているが、その深層の、真実態においては矛盾しているというべきであろう。

神への愛においては、この矛盾は統一されていると三木はいう。人間の神への愛は、神の人間への愛を抜きにしてはあり得ないが、それをとりあえずかっこに入れて、三木のいう内と外の弁証法の形式にはめてみれば、三木の言う通りであろう。神への愛においては、内ならざる外、自己ならざる他へ向うことが、内へ還り、真の自己へ還ることである。そして自己へ還るといっても自己をそのまま肯定することではなく、自己を否定して自己のうちなる他へ向うことである。神への愛においては、内と外、自己と他者との対立性と、内と外、自己と他者との同一性とが統一されている。

以上のように修正すれば、三木のバスケル解釈——バスケルの愛の思想の論理化——もあながち間違いとはいえないが、しかし、複雑な人間の生の現実に対する深い洞察から生まれたバスケルの愛の思想を、矛盾とその止揚という論理的形式にはめ込んでしまうのは、無理があるだろう。その点で三木のバスケル解釈には限界があるが、もう一つ、三木が人間の愛の在り方を自然的存在としての人間の在り方とみて、それを絶対的な出発点としているところにも問題がある。バスケルにとっては、人間の現状は自然の状態ではなく、人間が神から離れた結果生じた状況である。人間の愛も人間が神のもとにあったときにその原型があり、だから神から離れたのちも愛の形態には類似性があるのであり、しかし神から離れたために自己中心になり、矛盾をはらんで来たのであり、この矛盾が克服されるためには、自己が否定され、他者中心の愛の運動が回復されねばならないのである。三木にはこのような宗教的観点はない。これは先に検討したように、三木がバスケルの生と死の捉え方について論ずるときも同様であった。ここに三木のバスケル解釈に一貫する姿勢があらわれている。すなわち、まずバスケルによる人間の状況の叙述を紹介し、人間の状況がはらむ困難、矛盾を乗り越えてゆくために、神をもちだし、イエス・キリストへの信仰を説くバスケルの所説を紹介するという手順で解釈してゆく。たしかにバスケル自身、そういう手順をとっている。しかしそれはバスケルの思想の展開の一側面にすぎない。人間の状況の考察はバスケルの思索の絶対的な出発点ではない。人間の状況は人間が神から離れたために生じたものだから、神の側から人間の状況を捉えること、つまり人間の現況を出発点ではなく、結果として捉えることがバスケルの信仰と思索の重要な課題の一つであった。三木はこの側面への考察を欠落させているから、バスケルの愛の思想を概括するべきこの第三論文において、人間の愛と神の愛について論じながら、彼がいう「神の愛」とは「神への人間の愛」のことであり、神自身の、あるいはイエス・キリストの、人間への愛については取り上げていない。しかし神の人間への愛に支えられてはじめて、人間の神への愛があるのである。

また三木は、人間の愛と神の愛は形態において類似性をもつという正しい指摘をしながら、その根拠、理由については考察していない。論文の最後でバスケルが人間の愛は神の愛の

「象徴」であることに一言触れているが、この点こそもっと立入って考察すべき論点であったらう。

上述のように、三木は人間の愛と神の愛との関係について、内と外の弁証法という論理的構造からのみ考察している。しかしパスカルは「パンセ」において、神への愛を人間の心情の転換の問題としても考察しており、この点も三木は省略している(ただし、のちに第四論文以後では三木もこのことを理解して述べている)。神から離れ、神に背を向けた人間の状況において、人間はいかにして神へ向う姿勢をとるようになるのか。三木の叙述では、人間の愛の矛盾が内的必然性をもって、人を神への愛へと向けさせるように読める。しかし、外からのうながしがなければ、人は神に向うことはないのである。人間が神から離れても、神自身の人間への愛は不変であるし、聖書があり教会が神の愛を説くことがあるからこそ、人は神に向うようになる。パスカルは考えており、「パンセ」自体がそのようなうながしとして書かれている。人はそのようなうながしによって、心情を転換して神に向うのである。三木はこの点を落している。それは前にも述べたように、「パスカルに於ける人間の研究」がその研究の対象をパスカルの人間に関する思想に限定したところからくる当然の取捨選択だったともいえるが、その取捨選択がパスカルの愛の思想の理解を一面的にしたことは否めない。そこで抜け落ちたのはパスカルの他者の思想である。

上述したように、三木は人間の愛と神(へ)の愛との形態の上での類似性を、内と外、自己と他者との弁証法という論理的形式として示し、前者における矛盾が後者において止揚、統一されるとして、人間の愛から神(へ)の愛の移行の必然性を論理化してみせている。それはあながち間違いではないが、しかしこのような論理的形式化によって、人間の愛と神(へ)の愛についてのパスカルの思想の肝心のところが抜け落ちるのではないか。たしかにパスカルは断章485において、自己のうちの自己ならぬもの(他者)を愛せよと言っているが、この他者は自己と相対的で、相互に立場の転換が可能な、いわば交換可能な他者ではなく、自己と断絶している絶対の他者(神)である。この絶対の他者との関係をパスカルは愛と言っている。この絶対の他者への愛はいかにして可能か。それは絶対の自己否定によってのみ可能である。「神のみを愛し、自分だけを憎むべきである。」(断章476)自己否定は苦痛である。快を求めるこの世の生は根本的に転換されなければならない。しかもこの自己否定によっては、神への愛の道が開かれるのみであって、達成されるわけではない。愛とは関係であるが、この関係は人間の側から自力で達成されるものではなく、神の側からの人間への関わりにおいてのみ成立するからである。神は隠れている。隠れた他者、直接に関係することのできない他者との関係を、パスカルは愛と言っているのである。

三木は、上述のように、愛の関係を論理的形式に乗せて説明することによって、自己と他者を相対化してしまった。パスカルが神の愛において見ていた絶対の他者との関係は隠蔽されてしまった。これは三木がたまたま安易に、パスカルの思想を論理的形式にはめ込んで説明しようとしておこった過ちではないだろう。三木はパスカルの他者の思想を読みとれなかったのである。むしろ問題意識のなかになかったと言うべきかもしれない。何度も言うように、三木はパスカルの人間に関する思想にのみ興味をもち、神の問題も人間の側からのみ見ている。人間にとっての神を問題にした。神の側から人間を見ていない。人間が神の側から人間を見るなどということは、じつは人間にとっては不可能なことである。しかしパスカル

は不可能を承知の上で神の側から人間を見ようとしている。これは絶対の他者という関係しえないものに関係しようという試みなのである。三木が神を人間の側からのみ捉えようとしたのは、ひとつには、彼が宗教を前提せず、哲学の立場を貫こうとしたためであるが、またひとつには、こうした絶対の他者の問題が自分の問題意識とならず、関心がなかったためでもある。この点についてはまた後で考えることにする。

(六)

第一、第二、第三論文で、パスカルの生と死と愛の捉え方について考察した三木は、第四論文から再びパスカルの思想の全体を別の視点から見直す作業を始める。パスカルは人間の自然的な生をたえず超自然的な生との関わりで考えている。この世を生きながらもたえず超越的なものと関わりつつ生きる人間の生を考えている。そして人間の生を重層的な構造をもったものと見ている。平板な、一次元のものではなく、いくつかの次元を生きているものと見て、その次元を「秩序」(ordre)と呼んでいる(断章460, 793など)。パスカルによれば、人間の生の秩序は三つに区別され、超越的なものとの関わりによって、より低次のものから高次のものへ順序がつけられている。三木はパスカルのこの三秩序論を第四論文で取り上げ、第五論文で三つの秩序それぞれを生きる生き方、及び高次の秩序へ向って上昇していく仕方について、パスカルにおける方法の問題として取り上げ、最後に第六論文で人間の生の究極としての超越的なもの、神と関わる生、すなわち宗教的生について論じている。三木はこれらのテーマをめぐるパスカルの思想をどのように捉えたか。我々はまず第四論文と第五論文をひとまとめにして検討して、ついで第六論文の宗教論を検討することにする。

パスカルのいう三つの秩序とは、第一に身体 (corps) の秩序、第二に精神 (esprit) の秩序、第三に愛 (charité) の秩序である。第三の愛というのは、人間の自然的な愛、情念的な愛のことではない。神の愛のことである。三木は「慈悲」と訳している¹⁴⁾。第一の身体の秩序では、人は感性的存在として欲望を追求し、情念に従って生きている。第二の精神の秩序では、人は理性を働かせ、理性的なものを対象にして生きている。第三の愛(慈悲)の秩序を生きたのは、パウロ、アウグスチヌスなどの聖者であった。この秩序を生きたとは、神を求め、神の愛のもとで神に仕えて生きることであるが、聖者と限らず、すべての人が目指すべきであり、また可能であるはずの生き方であった。

通常、人は第一の秩序を生きている。第二の秩序を生きたためには、生き方の大きな転換が必要である。すなわち自己を対象化して自己の在り方を自覚することが必要で、それが、理性、精神の働きである。もちろん精神は自己に向うだけでなく、周囲世界の対象にも向い、それを理性的に認識し、それに基づいて理性的に行為する働きである(第一の秩序でもある種の理性が働いていないわけではない)。第一と第二の秩序は自分中心の生き方であるが、第三の秩序ではそれは放棄されるので、この秩序を生きたためには更に大きな、質的な転換が必要である。人間は生き方の転換をおこないながら、第一の秩序から第二、第三の秩序に高まっていくべきものとされた。

三木は以上のようなパスカルの三秩序論を例によってハイデッガーの存在論やデイルタイの解釈学を持ち込んで解釈している。「パスカルの秩序とは何よりも生の固有なる存在性の

謂である。』¹⁵⁾三つの秩序の区別は生の存在の仕方での区別である。そしてそれぞれの秩序において、人間存在はそれぞれに固有な仕方存在に出逢い、それぞれに固有な仕方存在を理解し、解釈しつつ存在している¹⁶⁾。こうした存在とか理解、解釈といったことばを持ち込んでパスカルの思想を捉えることによって、パスカルの思想の隠れた含意が浮かびあがってくるというわけではないが、学生時代の認識論的哲学から存在論的哲学への転換の途上にあった三木自身にとっては、このようなパスカル解釈は大きな意味があったのである。三木はパスカルを一貫して解釈学的存在論的手法で読んでいくのである。

三秩序論はパスカルにとって思弁的な事柄ではなく、パスカル自身の人生経験を集約したもので、彼の人生の苦闘の表現であるが、三木はそれを解釈学的存在論として理論化し、形式化しようとしている。

三木は第一論文でパスカルの人間把握の根本が無限大と無限小の間を絶え間なく運動する「中間者」という規定にあるとしたことは先に述べた。この第四論文ではこの規定を用いて三つの秩序それぞれにおける人間の生の運動を説明する。つまりそれぞれの秩序にそれぞれの無限があり、その中を人間は運動しているというわけである¹⁷⁾。そしてある秩序と別の秩序との関係をも無限概念によって説明している。「無限相互の間にはまた種々の次元があり、そしてこの次元相互の間にはまた非連続性の原理が支配する、と云うのがパスカルの思想であった。』¹⁸⁾「低次の無限なる大は、それが低次のものである限り、高次の無限なる大に対しては無に等しい。ひとつの次元は唯それ自身と比し得るばかりである。第一次の無限は第二次の無限の前では消滅してしまい、第二次の無限は第三次の無限の前では虚無となる。』¹⁹⁾つまり三木によれば、パスカルは人間の生を「横断面」と「縦断面」とから規定し、横断面すなわちそれぞれの秩序においては、人間は無限大と無限小のあいだを運動する中間者であり、縦断面すなわち三つの秩序間の関係は非連続で、その非連続な三秩序を人間は飛躍しつつ上昇すると考えている²⁰⁾。

たしかにパスカルの断片的な叙述をこのように整理することは可能であろう。パスカルも数学的な無限概念を用い、それを人間存在に適用しながら自分の考えるところを表現しようとしている。だから三木のこのような形式化、図形化が誤ったパスカル把握だということとはできないが、しかしパスカル自身においては、三秩序論は自分がある時期には数学者、科学者として生き、ある時期には世の人々と交わりつつ生き、やがて回心によってキリスト者になったという彼自身の人生過程から結晶したものだということを忘れてはならない。

三木はパスカル読解に一応の締めくくりをつけると今度は対象をマルクスに移し、マルクスの唯物史観の研究をおこなって、次々と論文を発表する。その際、「基礎経験・アントロポロジー・イデオロギー」という三層構造論で唯物史観を理解しようとする。ここに、内容は違いにせよ、パスカルの三秩序論と形式的な類似性を見ることができる。三木はパスカル読解をおこなう中でパスカルに影響を受け、自分の哲学のなかに三秩序論を取り込んだと言えるかもしれない。この点については、また稿を改めて三木のマルクス研究を検討するときに取り上げる。

逆に溯ってみれば、学生時代の三木は文化の形成を無限の理念を個人的に実現する個人の活動の集積として見ようとしていた。この時期には無限と個、無限と無限の非連続性、断絶の思想はない。パスカル研究の時期に無限の非連続の思想を得て、マルクス研究の後、やが

て無を根柢においた文化形成の論理を主張するに至る。この過程を追跡することも、三木哲学の生成・展開を見る上でひとつの検討課題である。

第四論文でパスカルのいう三つの秩序について存在論的解釈をおこなった三木は、第五論文でパスカルの方法について考察する。方法とは三つの秩序それぞれを生きる生き方であり、またある秩序から別の秩序へ転換し上昇する方法である。三木はパスカルのいう秩序を存在の秩序と読んだのと同様に、方法を存在の秩序における存在の仕方と読んで行く。

まず第一の身体の秩序を生きる生き方、存在の仕方は、情念の追求、情念の充足である。「一般に我々が生と世界とに出逢う仕方のうち喧騒と激動とを最も多く提供し、従って我々の存在を最も多く充満するものは情念である。パスカルの謂う身体の次元に於ける生とは主としてこのような情念に依って動かされている生である。」²¹⁾

次に第二の精神の秩序を生きる生き方は、もちろん、精神、理性を働かせて生きることであるが、パスカルは精神には幾何学的な精神と繊細の精神の二つがあるとしているから、三木もそれに従ってこの二つの精神について述べている²²⁾。幾何学的な精神は根本概念と定義に基づいて、論理的推理によって命題を証明していく方法を身につけた精神である。根本概念は証明されず、直観によって捉えるほかはない。論理の根柢には直観がある。この論理的推理の方法は数学以外の領域では限界がある。特に人間存在に関してはこの方法だけでは生の真理は捉えられない。そこで働くのが繊細の精神である。繊細の精神は人々の間で、人との交わりのなかで働く直観であるが、論理がないわけではない。沈黙の論理が働き、人間の事柄を識別し、見分けていく。しかも人間の生の現実が隠しているもの、現実の「理由」、現実の根柢をつかんで現実を判断し解釈する働きである。

第三の愛(慈悲)の秩序においては、人は心情(coeur)によって生きる。心情も繊細の精神と同様、情意的な直観の働きであるが、理性ではなく愛にもとづく理解の仕方である²³⁾。この場合の愛は、自然的情念的愛ではなくて、神の愛である。三木は例によって存在論的に表現して、「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」²⁴⁾と言っている。

身体の秩序における情念の働き、精神の秩序における理性の働きは、どちらも他に向ってはいくが自己中心である。自己肯定的である。それに対して超自然的な慈悲の秩序においては自然的な自己は否定され、他者(神)に向って開かれており、また他者(神)の働きかけがある。その関係が愛であり、すべてはこの関係のなかで理解され、この関係のなかで生きられている。それが心情によって生きるということである。

上述したように、三つの秩序は低次から高次への順位があり、人間は三つの秩序を並行して生きるのではなく、生を転換しながら高まっていくのである。その超越的なものへ向っての高揚こそ人間の生の究極の目標であり、そこにこそパスカルの方法の核心がある。三木はそれをどう捉えているか。

まず第一の秩序から第二の秩序への転換であるが、情念のおもむくままに動き、慰戯に明けくれている人間が、自分の置かれている状態を自覚するとき、この転換はおこるとされている。第二の秩序で働く精神とは自覚的意識のことである²⁵⁾。三木は第一論文で既に自覚的意識としての思惟について述べていた。たえず新たな欲望を求めていく生の動性がじつは人間の本来の状態を蔽い隠し、見まいとする自己逃避であり慰戯であるが、自覚的意識はその隠蔽を脱して人間の状態をありのままに思惟することのついて述べていた²⁶⁾。しかし、そこ

では三木は慰戯と自覚的思惟とを生の動性の二つの契機として並置していた。第四論文でパスカルの三秩序論を取り上げるに至って、三つの秩序の非連続および秩序の移行における生の質的転換を把握するようになった。三木のパスカル理解は深まったといえよう。しかし反面、二つの秩序を非連続とすることによって、慰戯による隠蔽と自覚による開示の関係がかえって分かりにくくなった。情念のおもむくままに無限に欲望を追求している状態から脱して、何故人は自分の真の状態、無限大と無限小のあいだをさまよう中間者という真相を自覚的に思惟するようになるのか説明しなければならないが、それはできない。慰戯によって自己を忘却しようとすればかえって堪え難い倦怠に陥るという「慰戯の矛盾」を指摘しているが²⁷⁾、自覚的思惟が生ずる所以は述べられていない。質的転換によって自覚が生じるというのみである。

たしかに第一の秩序と第二の秩序は非連続であるから、第二の秩序への移行は飛躍としか言いようがない。しかし飛躍、転換とは全く別のものになることではなくて、ある連続性、共通性がなければならない。情念の無限の運動のなかに既に潜在的に精神の可能性があるのでなければならない。情念は自分の欲望つまり欠乏を充足しようとして運動するが、欠乏は完全に充足されることはないから、たえず新たに欲求しつつ無限に運動するしかないものである。精神もたえず問いつづける無限の追求であるが、情念が世界に没入して働いているのに対して、精神は自己と世界を距離化し対象化して捉えている。そこに大きな転換があるが、しかし無限の追求という点では変らない。情念が世界に没入して無限に欲望を追求しながらも無限に充足しえないところに既に人間の有限性が存在している。無限の情念の追求が人間の有限性を暗示している。情念はそのことを認識してはいないが、不安や倦怠として感じている。精神はその人間の有限性を自覚することであり、そこに情念と精神の連続性があるのである。情念の働きが、情念とは別のところにある人間の真相を隠蔽しているのではない。情念が働いているということが人間の真相のあらわれであり、しかもその真相を、情念が働くことで隠しているのである。情念から精神への転換とは、情念が消えて精神があらわれるのではない。情念が変貌して精神になるのである。隠蔽から開示への転換とは、覆い隠されていたものが見えるようになることではない。同じものが別様に見えるようになることである。こうした転換はたしかに飛躍としか言いようがない。しかしそのような転換のおこる根拠が以上のような非連続のなかの連続性としてあるのである。

次に第二の秩序から第三の秩序への移行、転換について考えよう。三木は第二の秩序における人間の存在が矛盾をはらむことを明らかにし、その矛盾を総合・統一する次元として第三の秩序を位置づけている。先程述べた慰戯による隠蔽と自覚による開示の関係は、第一論文では「パンセ」の有名な「考える葦」の断章を引用しながら次のように書かれていた。「人間が自然に於ける単なるひとつの存在、全体と虚無とのあいだの中間者に過ぎぬものでありながら、然も能くあらゆる被造物のうち最上位を占めることが出来るのは、全くこの自覚的意識によると云わねばならぬ。……パスカルによれば、自覚的意識こそ人間の品位であり、光栄である。」²⁸⁾

それに対して第四論文では「人間は自覚するとき彼の自然を彼の悲惨として理解する。けれどもこの自覚的意識そのものはまさに人間の「偉大」である」²⁹⁾とされている。あるいは同様に「人間が自己を悲惨として感ずるところの理由は、彼が自覚的意識を有するにある。

あらゆる被造物のうち惨めなるものはひとり自覚的意識をもつ人間のみであり、これは彼の偉大を現わす』³⁰⁾と書かれている。つまり第一論文ではただ自覚の深まりとだけ見られていた事柄が、第四論文では矛盾をはらんだ事態として捉えられている。第二の精神の秩序における人間は矛盾をはらんだ存在なのである。「自己の悲惨を自覚することは明らかに偉大なことであると同時に、自己の悲惨を自覚することはまた疑いもなく悲惨なことではなければならない。そこに我々の矛盾がある。』³¹⁾この矛盾は「人間の存在そのものの構造」³²⁾に根ざすのである。

三木は以上のように第二の秩序における人間存在の矛盾性を摘出した上で、第三の秩序をその矛盾を総合・統一するものとして位置づける。「パスカルに依れば、かかる矛盾の統一としての生は自然的なる意味に於ける生のうちにはない。超自然的なる、慈悲の秩序に於ける生に於いて初めてこのような総合と統一とは存在するのである。』³³⁾三木はパスカルが論理的に定式化はしないものの、生の現実在即して行っている弁証法的な思考を抽出している。そしてそれをパスカルにおけるディアレクティクとして強調する³⁴⁾。それはそれで間違いではないのだが、第二の秩序から第三の秩序への転換をこのディアレクティクの枠組だけで理解しようとするとき、一面的になる。パスカルの思想を矛盾とその止揚といういわばヘーゲル的な論理にはめ込むことはできない。ヘーゲルの弁証法は、矛盾をはらんだものがその矛盾を動因にして自らそれを乗り越えていくという意味を含んでいるが、パスカルのディアレクティクにはそれはないからである。第二の秩序から第三の秩序への転換は論理的必然性をもった自己展開ではなく、精神の秩序から愛（慈悲）の秩序への質的飛躍である。精神は第二の秩序における人間存在の矛盾は理解しても、その総合・統一は理解しない。理解するのは第三の秩序における「心情」である³⁵⁾。理解するだけでなくそれを生きる。慈悲の秩序とはいかなるものか。そしてその秩序を人間はどのように生きるのか。これはパスカルにおける宗教の問題であり、三木は第六論文でその問題について考察する。

(七)

パスカルの宗教思想について考察した第六論文は、三木がヨーロッパ留学から帰国後に書かれたもので、第五論文までの論述を前提にして、それを集約するものとして書かれている。第一論文から第五論文までの三木は、パスカルの人間把握について様々な側面から考察してきたが、パスカルの人間把握がつねに人間の生を超越的なものとの関係で捉えるものであることから、当然のことながら五つの論文はすべてパスカルの人間把握が最終的に目指すものを予示しながら終っていた。パスカルによれば、人間の生はこの世においては完結しない。この世を越える世、超自然的生を指向せざるをえない。ただしそれは死後の生、彼岸の生ではなく、この世を生きつつそれを越える生、内在的でありつつ超越的である生、すなわち宗教的生である。パスカルの口から出る言葉はどんなに世俗のことだけを語っているようでも、すべて宗教、キリスト教信仰を暗示しており、従って三木のパスカル論もその主題を人間に限定しても最終的には宗教論へ行き着かざるを得ない。こうして三木は最後に第六論文でパスカルの宗教思想について考察するが、それは第五論文までの論述を踏まえた上での結論であるとともに、第五論文までの論述の不十分さを補うものになっている。

第六論文で三木は「原罪」「イエス・キリスト」など、パスカルの宗教思想における重要な主題をいくつか取りあげて論ずるが、どれもまず人間の自然的生の現実を分析し、それに基づいて、それを越えるものとしての宗教的真理、宗教的事実を提示するという形をとっている。例えばイエス・キリストは人間の生の現実がはらむ矛盾を総合するものとされている。「限なき循環に終る矛盾を総合するものは唯一なる人格に於て神的と人間的との二つの性質を結合するキリストである。」³⁶⁾また、「原罪」という宗教的真理は「人間の存在に於ける偉大と悲惨とのひとを惑わす矛盾の理由」³⁷⁾として捉えられている。すなわち「幸福に対する限なきこの渴望とそれの獲得に対する限なきこの無力とは、嘗て人間には真の幸福があり、そして今はその空しき痕跡しか残っていないと云うことを叫ぶのでなくして何を叫ぶのであろうか。我々は幸福をもつことが出来ぬに拘らず、我々は幸福であることを願わずにいることが出来ない。この制し難き欲望は我々を罰するために、しかしまた我々をして我々が何処から墮落したかを悟らしめるために我々に遣されている。我々を圍繞する何物もが我々を満し得ぬと云うことは、我々の抱く空虚が無限であり従てそれが無限なるものによってのほか充たされないことを現わす。人間は無限のための作られている。彼の悲惨は彼の偉大を語る。」³⁸⁾

上述したように、三木はパスカルのいう第二秩序における人間を偉大と悲惨の矛盾を生きる存在と規定した。そしてその矛盾を人間の存在そのものの構造に根ざすものとした。この規定は人間を自然的存在とみて分析するところから生ずる規定である。それに対してここでは、その矛盾の理由が宗教的に追求され、「原罪」という宗教的事実によってその矛盾の根源が説明され、そしてイエス・キリストがその矛盾を総合・統一するものとして示されている。第一論文から第五論文までパスカルの人間把握を様々な側面から追求してきた三木は、この第六論文ではじめてパスカルの人間把握が自然的存在としての人間の分析のように見えて、じつはキリスト教の人間観をその根柢にもっていることを明示した。人間についての哲学的考察はそれ自体では完結せず、宗教に至ってはじめて完結する。それがパスカルの思想である。

三木は人間の「幸福に対する限なき渴望」と「それの獲得に対する限なき無力」という矛盾が神のもとにあった人間の原初状態とそれからの墮落を示すという。無限を渴望するのは人間が神という無限のもとにあったからであり、この渴望が無限に充たされないのは人間が神から離れたためである。ここで三木は理性を越える事柄を根拠づけるために、ぎりぎりの理性的分析がどこまで可能かを示している。ここに理性と信仰、哲学と宗教の関係があらわになっている。原罪という宗教的事実は理性にとっては不可解であり、神秘というほかない。しかしこの宗教的事実を前提することによって人間の現実の矛盾が理解可能になる。つまり原罪そのものは理性にとっては不可解であるとしても、人間の現実を原罪によってもたらされたものと考えれば、人間の現実の矛盾にある種の説明をつけることは可能である。逆にいえば、現実の矛盾を根拠にして、その説明原理として原罪ということを仮設することはできる。理性は原罪を仮設することはできるが、それを事実とすることはできない。そうするのは信仰である。理性ではなくて「心情」である。哲学から宗教へは連続しながら非連続である。パスカルは非連続の連続を飛躍して宗教に至り、宗教の目によって現実を見る。

三木はこうしたパスカルの思想を理解して、第六論文で原罪論を取り上げるが、もし第一

論文から原罪論を前提にして書かれていたら、かなり違ったものになっていたとも考えられる。例えば第一論文における人間規定、すなわち人間が自然における中間者であり、たえず生の動性の中で運動しているという規定は、人間の自然とみえるものが原罪によってもたらされた結果であり、生の動性もそのために生じたものとして捉えられたであろうし、第二論文における死の問題も第三論文における愛の問題も、人間が神から離れ、再び神のもとへ戻ろうとする運動のなかで捉え直されたであろう。すべての主題、論点が新たな視点から捉え直されなければならないことになったであろう。三木のパスカル理解は第一論文を書いた時期と第六論文を書いた時期とではかなり違っており、深まっているので、もし仮にはじめからパスカルの宗教思想を前提にして三木が各論文を書いていたら相当違ったものになったはずと推測できないこともない。しかし三木には根本的に変らないところがある。それは上述した哲学と宗教の関係の問題で、パスカルは哲学から宗教へ飛躍し、また逆に宗教を前提にして哲学的思索をおこなっているが、三木はあくまで哲学の枠内に留まっているということである。

三木も第六論文の最後で「この超自然的なる事実は、これこそそれなくしては自然的なる生そのものも理解されぬが如きものである。」「生は純粹に内在的な分析によっては」理解し盡されぬ性質をそれみづからに担っている。生の理解はそれが超越的なものに関係させられて解釈されるとき初めて完全であり得る」³⁹⁾と書く。パスカルの言説はすべて、ここで三木が言う通り、超自然的事実を根柢において自然的な生を理解し、超越的なものと関係づけて生を解釈したものである。三木もそのことを認め、第一論文から第五論文までパスカルの人間把握がすべて超越的なものとの関係を暗示していることを明らかにし、第六論文でその超越的なもの、超自然的なものについて述べている。しかしそれはパスカルの思想がそうだということであって、三木自身の哲学がそれを認めているということではない。三木は六つの論文でパスカルの思想をただ祖述し、その概要をまとめたようで、じつは自分の立場からパスカルを解釈している。そこに微妙な相違が生じている。パスカルは超越的なもの、超自然的な事実を前提において人間把握を述べている。三木はパスカルの人間把握が超越的なもの、超自然的な事実へと帰着することを明らかにしている。しかしそれを前提においてはいいない。パスカルにおいては超越的なものは人間把握の前提でありかつ帰着であった。論理的には前提と帰結は合致することになるだろうが、この場合、前提におくのと前提におかず、帰結するものだけ見るのでは、かなり大きな相違を生んでいる。つまりそれは哲学と宗教の関係の捉え方の相違で、パスカルは哲学と宗教を切り離さず、宗教を前提にして哲学するが、三木はあくまで哲学の限界内に留まろうとし、哲学の限界を越えるところに宗教をみようとする。三木は自分の哲学の立場を積極的に提示してはいない。どこまでも自分がパスカルをどう読むか、自分のパスカル解釈を述べているだけだが、そこにおのずと三木自身の立場があらわれている。

三木にとって哲学は理性の営みである。ハイデッガー流に言えば、理性による存在の追求である。パスカル論もパスカルが人間存在をどのように捉えているかを解明しようとした。三木はまたディルタイ流の解釈学の見地もとっている。存在論と結びつけば、存在論的解釈学あるいは解釈学的存在論といえるだろうが、ハイデッガーのようにディルタイの解釈学を徹底して存在論に組み直してものではなく、ハイデッガーとディルタイを外面的に結びつ

けたもの、あるいは両者を並置したものである。バスケルは人間存在論として読まれると同時に、生の解釈学の視点から読まれている。バスケルのいう三つの秩序は人間の存在の秩序であり、情念、理性、心情はそれぞれの秩序において人間が存在を理解する仕方である。人間はそれぞれの次元で存在を理解し解釈しつつ存在する。理解し解釈することも存在の仕方である。三木のバスケル研究はこうした解釈学的存在論の観点で貫かれている。

ところで人間は存在を理解し、理解しつつ存在しているが、哲学はそうした人間の存在の仕方の一つである。すなわち人間がそれぞれの次元でどのように存在を理解し解釈しつつ存在するかについて理解し解釈するのが哲学である。つまり哲学は解釈学である。ところがその解釈の働きは理性の働きであるから、哲学はバスケルのいう三つの秩序について解釈しながら、それ自身はその第二の秩序に属していることになる⁴⁰⁾。そういう自己還帰的営みが哲学なのである。

このように人間の生、人間の存在を理性によって理解し解釈する哲学は、理性を越えるものについては、それが自らを越えるということを理解し、そういうものとして解釈することはできるが、その内実を完全に理解することはできない。ここに哲学の限界があると三木は考える。「生は純粹に内在的な分析によっては理解し盡くされぬ性質をそれみづからに担っている。生の理解はそれが超越的なものに関係させられて解釈されるとき初めて完全であり得る。……この超越的なものは云うまでもなく同時に内在的なものであるけれども、それは全体として超自然的であるが故にエスプリには認識されることが出来ないのである。生の内在的解釈の限界はやがて生の哲学そのものの限界でもあるであろう。哲学は固より超越的なものを樹て得る、しかしそれは全体の生にとってはどこまでも抽象的であって具体的な生の真理とはなり得ない。哲学に限界のあることは正当である。なぜなら哲学といえども生のひとつの存在の仕方として生のひとつの秩序に属しているに過ぎぬから。生の一層高い秩序にある宗教は人間の存在を完全に解釈する。」⁴¹⁾

三木が第六論文でバスケルの宗教思想について考察するときの根本姿勢がここに示されている。自然的存在としての人間の生の現実が分析され、それが矛盾をはらむことが、バスケルの言葉に依拠しながら、明らかにされる。そしてその矛盾の発生の根拠として原罪が、また矛盾の克服としてのイエス・キリストが提示される。しかし三木が哲学の立場に留まる以上、原罪とイエス・キリストは、そして根源的には神は、哲学の内部で、哲学的真理として理性によって認識されることはない。理性を越えたものとして「心情」によって理解されうるものとして指定されるのみである。

「バスケルに於ける人間の研究」は、標題通り、バスケルの人間把握を考察したものであるが、それはあくまでも哲学の立場からなされていて、バスケルの宗教的人間把握も哲学的に解釈されている。それ故この書物にまとめられた六つの論文において三木のバスケル理解は次第に深まっているものの、基本的にはどの論文もバスケルの人間把握についての哲学的考察として書かれている限り、例えば原罪という宗教的事実を前提にして人間の自然的存在を理解し解釈することはできなかつたはずである。他の主題においても三木は一貫してこの哲学の立場を保持している。だから仮りに第六論文の到達点から第一論文を書き直したとしても、この点は変らなかつたであろう。

三木が自分の哲学の立場を保持しながらバスケル解釈をおこなっていることは別に非難さ

れるべきことではない。それはそれでよいのだが、そのような正当な自己限定が三木の思索をも限定して、パスカルの思想の真底にまでは届かぬ思考の浅さを招いたところに問題がある。そこに本書の限界がある。

パスカルは原罪という超自然的、宗教的事実を信じ、それを暗黙の前提において人間について様々に語っている。パスカルの人間論は原罪ということ的前提するとよく理解でき、また意味が深まることが多い。パスカルは人間を自然における中間者、すなわち無限大と無限小のあいだをたえず運動しつづける存在と規定した。三木はそうした人間の自然的存在をそれ以上遡れない根源的な事実と見ているが、パスカルによれば人間の自然と見えるものは原罪の結果もたらされた状態である。つまり人間が神から離れたために無限に運動せざるをえない存在になったのである。人間は神を離れて自分中心に生きるようになったので、その運動は自分のために欲望を追求する情念的運動にみえていたが、じつは神という無限のもとに戻ろうとする無限の運動の裏がえしである。

先に引用したように、三木も人間の無限の希求を原罪と結びつけて捉えている。人間は「幸福に対する限なき渴望」と「その獲得に対する限なき無力」との矛盾を生きている。「我々を圍繞する何物もが我々を満し得ぬと云うことは、我々の抱く空虚が無限であり従ってそれが無限なるものによってのほか充たされないことを現わす。人間は無限のために作られている。」⁴²⁾つまり人間は神という無限のもとにあったのだが、それから離れたために無限の渴望と全き無力の矛盾を生きるようになった。原罪が人間の現実における矛盾、偉大と悲惨の矛盾を生んでいるという解釈である。

以上のように、三木はパスカルが原罪という宗教的事実を根柢において人間の現実を解釈していることは認める。しかし三木自身は哲学という限界内に留まる限り、この宗教的事実を前提して人間の現実を説明することには与しない。あくまで人間の自然的存在を絶対的所与としてそこから出発し、人間の現実を分析し、そこに矛盾を見出す。そしてその矛盾の総合・統一を可能にするものとして宗教を設定する。宗教は哲学の前提ではなく、哲学の限界を越えるものとして哲学的思索の帰結であり、哲学を補うものである。

人間の現実が悲惨と偉大の矛盾をはらんでいることは、宗教的な解釈はしなくても、哲学的分析だけから帰結する。原罪というのはその矛盾を説明する宗教的仮説とみることもできる（もちろん宗教者自身にとってはそれは仮説ではなくて、宗教的事実であり真理である）。原罪が人間の原初状態を設定したものであるとすれば、神の救済は人間の生の終極を設定したものである。神から離れて矛盾をはらんで生きざるを得ない人間は、再び神のもとに戻ることによって救済される。人間の現実を踏まえて原初と終極の歴史の枠組が設定され、宗教的歴史意識が生まれる。

三木が哲学の立場を保持する限り、原罪と神の救済ということがもつ宗教的含意と原初と終極の歴史意識とはかっこに入れられる。三木は自然的存在としての人間の現実の分析から出発し、そこに見出された矛盾を総合し統一する次元として宗教を置く。三木の論述は第一論文から第六論文に至るまで、そういう構成になっている。三木はパスカルの思想をこういう形で整理して哲学的に理解しようとするわけだが、その場合問題になるのは、原罪と神の救済の宗教的含意と原初と終極の歴史意識とを除外することによって、同時にパスカルの哲学的思索のある側面まで見落すことになったのではないかということである。

先に述べたように、三木はバスキアルのいう三つの秩序のうち第二の秩序すなわち精神の秩序において人間は悲慘と偉大の矛盾に陥ると言う。「考える葦」の断章に言う通り、人間がみじめな現状を自覚するのは悲慘なことであるが、同時にそのような自覚的意識をもつということ自体は偉大である。この矛盾を越えるのは第三の愛の秩序であり、それを理解するのは精神ではなくて心情である。では人間はどのようにしてこの矛盾を越え、第三の秩序へ高まることができるのか。三木はその越え方については述べていない。質的な飛躍、生の転換によると言っているのみである。そしてバスキアル自身もその点は同じである。三つの秩序はそれぞれ非連続であり、低次の秩序から高次の秩序への移行は飛躍としか言いようがない。移行の過程を述べることはできない。生の転換の結果として生じた状態を記述することができるのみである。バスキアル自身の人生体験も生の飛躍的転換というしかないものであったであろう。

しかしバスキアル自身の思想にあって三木によるその解釈で欠落しているものがある。それは原罪と救済ということに含まれている他者の思想である。人間は自立してあるようにみえて、じつは他者との関係のなかにのみあり、自ら能動的にことを行ったようにみえる場合でも、根本的に受動性の契機をもっているという思想である。しかもこの他者は目に見え、人間に理解されるものとは限らない。

上述のように、低次の秩序から高次の秩序への転換は飛躍としか言いようがないが、しかし低次の秩序には高次の秩序への飛躍、転換が可能となる根拠がある。それは（六）で述べたように、飛躍の前後における形式、形態の共通性ということである。例えば第一の秩序において情念は無限の欲求として働き、第二の秩序において精神は無限の思惟的探求として働く。情念から精神へと質的に転換しながら、無限の追求という形態において共通していることが転換の根拠である。非連続のなかに連続性がある。そしてこの無限の追求の根源は原罪にある。神という無限のもとにあった有限なる人間が神を離れ、自己を中心に生きるようになったとき、無限の空虚、無限の渴望を充たすために人間は無限に欲求し、しかも無限に充足しえなくて無限の運動を生きることになった。上述のようにこのことは三木も指摘している。

第二の秩序から第三の秩序への転換も、精神から心情への質的飛躍である。心情も無限の追求として精神と形態の共通性をもっているが、自己中心から他者中心へと重大な転換がおこっている。情念も精神も自分を中心とした無限の追求だが、心情は無限なる他者のもとにあることを求めている。神という無限のもとにやすらいであるのが原初の状態であった。人は神から離れたために無限に求めるようになるが、自分中心になっているから、自己の無限を無限に求めるようになる。しかしそれは神という無限を求めることが裏がえしになって自分へ向っているのである。それが情念である。情念は世界に没入しながら無限を求めている。精神も自己中心であるが、自分の現実がみじめだと自覚するのは、世界に没入せず、自己を対象化しているからで、自己を越えた無限を求める意志が既にそこに潜在している。だから情念も精神もじつは潜在的に神という無限を求めているのである。それがただ裏がえしになっているのである。だから精神から心情への転換はたしかに非連続な飛躍だが、根柢に共通性をもっている。心情は自分の在り方の中心を他者（神）におく態度であるから、精神はその自己中心の在り方を否定しなければ心情へと転換しえない。この自己否定的な転換の底に、

神を離れた人間が神を求めるといふ根本的志向が共通のものとして潜んでいる。

しかしながら、人間は神を求めて自ら自主的に自己否定をおこなって高次の秩序へと高まっていくのであろうか。一見そのようにみえて、そうではない。人間は自己を否定するよううながされて、そうするのである。それはイエス・キリストという存在を考えてみればわかる。

上述のように、三木はイエス・キリストを人間の現実における矛盾を総合・統一するものとしている。たしかに神でありかつ人であるキリストは矛盾であり、矛盾の総合である。しかしこの見方は人間の側からだけキリストを見ている。パスカルはそれだけでなく、神の側からキリストを見ている。神の側から見れば、イエス・キリストは神が人間を救おうとしてつかわしたものである。そしてキリストは自己を否定することによって人間に愛の手をさしのべる（『パンセ』断章553）。その自己否定に呼応する人間の自己否定によって成り立つ関係が第三の愛の秩序であり、そこで働くのが心情という他者を中心に他者を理解する働きである。

神からのうながし、導きは様々な形をとって存在する。聖書がそうであり、教会がそうである。三木がパスカルの宗教論の主要な部分をなす聖書論や教会論を取り上げていないのは、三木がそれを哲学的考察の対象になりにくいと考えたからかもしれないが、そうだとしたらそれは三木が神からみる視点を軽視したことをも意味する。

上述のように、三木はパスカルの宗教論を哲学という枠を越えないで解釈しようとした。そして例えば原罪、神の救済といった宗教的真理を哲学の前提にせず、哲学的にのみ解釈しようとした。ところがその際三木は宗教的含意を排除すると同時に哲学的含意をも捨ててしまったように思われる。すなわち人間は他者との関係のなかにあり、自ら行なうこともうながされて行なっているという思想、あるいは人間存在の受動性の思想が捨てられた。

第一の秩序における情念は他者との関係のなかで生じてくるものである。しかし情念は他者へ向いながら結局自分へ帰ってくる。他者の存在は自分のためにある。しかしこうした情念は *passion* と言われる通り受動的なもので、自ら自由に発することはできない。精神も他者との関係のなかで働いている。特に繊細の精神はそうである。幾何学的な精神も繊細の精神もその底には直観が働いているが、直観は人間の受動性に根ざしている。心情はまさしく他者との関係のなかで働く。しかも他者を中心にした愛の働きである。心情の働きは直観的であり、従って受動的である。こうして人間はたえず他者との関係のなかにある。三つの秩序は三種類の関係の仕方である。そして第一と第二は自己中心の関係であり、第三の秩序が他者中心の関係である。しかも第三の秩序における他者はみえない他者である。直接了解しえない他者である。この他者との関係が愛である。

以上のように、パスカルの思想の核心には他者の問題がある。「隠れた神」という絶対的な他者との関係を考えつづけ、そしてまたその関係を実際に生きたのがパスカルだから、それは当然のことであった。ところが三木は存在論的解釈学という哲学的立場を保持しつつパスカル解釈をおこない、パスカルの宗教論についても哲学的に解釈することに自己限定し、宗教的主題からも宗教的含意を除外して哲学的に解釈しようとしたが、その際、宗教的含意と共にパスカルの他者の思想まで捨ててしまった。そこに三木のパスカル解釈の根本的限界がある。しかしそれはたまたま三木がパスカル研究において陥った誤りというよりは、三木自

身がこの時期他者の問題を自分の問題とする問題意識をもっていなかったことを示している。

振り返ってみると、三木は学生時代からこうした他者の問題に関心はむいていなかった。別稿で検討したように⁴³⁾、三木は学生時代、個性の問題に関心をもち、個人の個性的な表現活動が全体として民族や国民の、さらには人類の文化をどのように形成して行くかという問題、あるいは逆にいえば、人類の普遍的な文化の形成に個人の個性的な活動がどのように寄与しているかという問題を、当時流行の新カント主義の思考法やライプニッツのモノドロジ-的な考え方をういながら考察するが、その考察は理念としての無限な全体と個別的な個人との関係をいわば縦軸におき、横軸に時間の経過、歴史の展開において、この座標のなかで人間の文化形成を考えるという方法をとっており、表現活動をおこなう個人と個人の相互の関係や文化共同体と個人、文化共同体相互の関係を考えるという視点はない。個人の個性は問題にするものの、その前提として人間をすべて同等の人格とみるヒューマニズムがあるから、自己と断絶する他者は問題になって来ないのである。

ドイツへ留学して勉強したハイデッガーの存在論でもディルタイの解釈学でも、絶対の他者との関係という問題は問題になって来ない。三木は両者を結びつけてパスカル解釈の方法としたが、この方法によってはパスカルの神の思想に含まれる他者の思想は捉え得なかったと言えよう。そもそもハイデッガーは愛という関係を考察の主題にしていない。ハイデッガーでは「共存在」ということが人間のひとつの在り方として認められるが、それは人間の非本来的な在り方とされ、あらゆる関係を絶った個実存が追求されるのだから、他者との関係を追求するパスカルの思想を解明するのにハイデッガーの方法を借りて来ること自体に無理があるのである。

パスカル読解についてマルクス研究に移った三木がその思索のなかに他者の問題を取り込んでくるかどうか、更にその後の『歴史哲学』を書いた時期から晩年の『構想力の論理』の時期に至るまで、他者の問題は三木の問題意識のなかに入ってくるかどうか、検討してみる必要があるが、見通しとしては三木はその生涯を通じて他者の問題を問題とせずに終ったのではないと思われる。学生時代から死に至るまでの三木の哲学の展開を一言で特徴づけるなら、文化形成の論理を追求した哲学ということが出来るだろう。それは無限と個、歴史と個人、無からの表現、技術的制作的行為といったテーマとして追求され、『構想力の論理』に結実するが、どの時期をとっても三木は文化の形成を文化共同体の内部から見ており、外部の他者との関係のなかで文化形成を考える視点はもっておらず、個人から人類の全体までを連続的に見ており、その内部から文化形成を考えている。ここに三木哲学の根本的な限界があるであろう。そしてこの限界はパスカル論においてはパスカルの神の他者性、あるいは逆に、人間がこの他者によって在らしめられているという人間の在他性の理解の欠如として現われていると言えるだろう。

註

- 1) 『三木清全集』（岩波書店刊）第一巻75頁（以下三木清全集からの引用は第一巻からだけであるので、頁数のみ記す）
- 2) 76～92頁

- 3) 84頁
- 4) 92頁
- 5) 93～4頁
- 6) 97頁
- 7) 94頁
- 8) 97～8頁
- 9) 98頁
- 10) 99頁
- 11) 98～9頁
- 12) 99頁
- 13) 98頁
- 14) 111頁
- 15) 同頁
- 16) 117～8頁
- 17) 103～4頁, 108～110頁
- 18) 105頁
- 19) 105～6頁
- 20) 110, 114頁
- 21) 122頁
- 22) 131～149頁
- 23) 172頁
- 24) 173頁
- 25) 123頁
- 26) 拙論「三木清のバスカル解釈について」(信州大学人文学部 人文科学論集 第25号 平成3年3月) 7～9頁参照
- 27) 125頁
- 28) 35頁
- 29) 125頁
- 30) 152頁
- 31) 127頁
- 32) 153頁
- 33) 159頁
- 34) 150頁以下
- 35) 165頁
- 36) 188頁
- 37) 182頁
- 38) 181頁
- 39) 190頁
- 40) 119頁
- 41) 190頁
- 42) 181頁
- 43) 拙論「学生時代の三木清」(信州大学人文学部 人文科学論集 第23号 平成元年3月) 及び「学生時代の三木清(続)」(信州大学人文学部 人文科学論集 第24号 平成2年3月) 参照