

三木清のパスカル解釈について

赤松常弘

(一)

大正十一年（1922）年五月、岩波茂雄の出資を受けてドイツ留学に旅立った三木清は、まずハイデルベルグ大学のH. リッケルトのもとで学び、やがてマールブルグに移って、M. ハイデッガーに師事した。ハイデッガーはその頃、1927年に公刊することになる主著『存在と時間』にまとめ上げられる筈の思索を、講義や演習で展開していたようで、三木はそれから大きな影響を受け、学生時代の新カント学派の意識論的・認識論的哲学から存在論的哲学へと、自分の哲学的立場を転換する。三木はまた、W. デルタイの生の哲学と解釈学、マックス・シェーラーの哲学的人間学なども勉強し、それらを折中・総合しながら、独自の「生の存在論的解釈」という方法を、自分の哲学の方法としてつくり上げていくが、それがどのようなものであったか、またハイデッガーの実存論的存在論とどこが異なっていたかについては、既に別稿で検討した¹⁾。本論文は、この「生の存在論的解釈」という方法を駆使して、三木がパスカルの『パンセ』を読み解き、短時間のうちに書き上げた著作『パスカルに於ける人間の研究』を取り上げ、この方法がどのように適用されているか、またパスカル読解のなかから三木が何を学んで自分のものとしていったかについて検討するものである。

大正十三年八月、マールブルグからパリへ移った三木は、大学へは席は置かず、パリ見物の傍ら、小学校の女の先生に頼んでフランス語の日常会話の勉強をしたり、フランスの小説を読んだりしてしたが、ある日ふとパスカルの『パンセ』を手にしたという²⁾。以前にレクラム版のドイツ語訳で『パンセ』を読んだことはあったらしいが、今度は原書で読み始めたところ、心を奪われる。『パンセ』は三木の枕頭の書となった。「夜更けて静かにこの書を読んでいると、いしれぬ孤独と寂寥の中であって、ひとりで涙が流れてくることも屢々あった。」³⁾

「『パンセ』について考えているうちに、ハイデッゲル教授から習った学問が生きてくるように感じた」⁴⁾三木は、パスカルやフランス・モラリストについての文献を集め、それを参考にしながらパスカル読解を進め、その成果を次々と論文に書き上げ、日本へ送った。それは雑誌『思想』に発表され、やがてまとめて単行本として、『パスカルに於ける人間の研究』と題して大正十五（1926）年六月、岩波書店から出版された。パリで書かれたのは次の五つの論文で、書かれた順に挙げると、「パスカルと生の存在論的解釈」「パスカルの賭」「愛の情念に関する説—パスカル覚書—」「三つの秩序」「パスカルの方法」である。これを三木は次々と日本へ送ったが、どういふわけか雑誌『思想』へは第四論文「三つの秩序」は掲載されず、第二論文「パスカルの賭」の掲載は一番最後にまわされている。単行本では、第四論文も加え、三木が書いた順に収められている（但し第一論文「パスカルと生の存在論的解釈」は「人間の分析」と標題を変えている）。そして最後に第六論文が付け加えられている

が、これは、三木が帰国後書いたものである。

三木は単行本にしたときつけた「序」で、「私は先ずこの書物がひとつの全体として、ここに与えられた順序に従って読まれることを希望する。固よりここに収められた六つの論文は各それ自身として相対的には独立であるが、然しそれらは全体としてひとつの構造をもち、しかもその前のものはその後のものによって補われ、その後のものはその前のものによって準備されるように配列されてある。そしてこの順序は同時に私のうちに於けるパスカルの生長の過程を語るものでもある」⁹⁾と書いているが、まさしくその通りで、第一、第二、第三論文のテーマはそれぞれ「生」「死」「愛」で、それらは相互に関連しており、第四論文で再び「パンセ」におけるパスカルの思想の全体を「三つの秩序」という枠組から捉え直し、第五論文でそれを「方法」という観点から見直し、最後に第六論文で、「パンセ」の最終目的であるイエス・キリストへの信仰について考察している。後になるほど三木のパスカル理解は深くなっていくが、裏がえせば、初めのうちは理解はまだ不十分だったということであり、第六論文を書き上げた時点で第一論文を書き直せば、もっと別のものになっていただろう。しかし三木はそれをせず、手を入れないで「私のうちに於けるパスカルの生長の過程」をそのまま残して本にしたわけである。

しかもこの書物は、「パンセ」を中心とするパスカルの思想の全体を、そこに含まれるすべての主題について考察したものではない。パスカルの思想のある側面だけを取り上げているのである。三木はこの書におけるパスカル研究の特色を自ら次のように述べている。

「この小さい著述はパスカルに於ける人間の研究である。私は特に人間と云うことを高調せねばならない。それによって第一に、私は私の研究の対象を限定しようと思う。パスカルの多方面にして豊富なる思想のうち私の取り扱ったのは何よりも人間に関する彼の思想である。「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。然し私は彼の宗教思想を最も特色づけたものが人間に就ての彼の観察であるとみる見地から、ここには唯後者と関係ある限りに於てのみ前者と論ずることに満足した。」¹⁰⁾これでみてもわかるように、そしてこの書物の表題にも示されているように、三木は科学者としてのパスカルの業績について論じているのではなく、またパスカル自身における神の信仰について考察しているのではなく、パスカルにおける人間の捉え方について研究しているのである。その点ではこの書物は首尾一貫している。だから第六論文でパスカルの宗教思想を取り上げた時でも、あくまで人間の側からみられた、あるいは人間によって求められた神について論じている。人間の置かれた状況から生ずる問題が神の信仰においてどのように解決されるかを論じている。人間から神をみていて、神から人間とみていない。しかしパスカル自身の宗教の中心は、神から人間をみるところにある。人間の自力を越えた神の恩寵を信じ、その信仰を生きるところにある。このことを三木も知っていた筈で、それはこの書物の端々からうかがわれる。しかし三木はこの書物では、研究の対象をパスカルの人間に関する思想に限定した。それはそれでよい。パスカルの宗教思想を一応かっこに入れて、人間に関する思想だけを取り上げることにはできる。しかしパスカルにおいては、その宗教思想と人間に関する思想は切り離しがたい関係にあり、しかも人間についての観察から宗教思想が形成されているのではなくて、宗教思想を前提にして人間に関する見方が確立されているのである。だから、パスカルの宗教思想を一応かっこに入れて人間に関する思想だけを論じてもいいが、宗教思想を切り捨てては

パスカルの人間論も正確に理解されたことにはならないのである。三木はこの書物で、パスカルの宗教思想を一応考慮しながらも、人から神への視点だけで見て、神から人への視点で見えていないため、この書物におけるパスカル理解は一面的であり、大きな限界をもってしまっている。三木のパスカル理解は次第に深まっているが、仮に第六論文で到達した高さ、あるいは深さから、もう一度第一論文を書き直しても、この根本的な限界は越えられないであろう。

以上のような限界があるものの、三木のこの書物は、当時において画期的なパスカル研究であったし、今日でも十分生きるものをもっている。第一論文から順に、テーマに添って、三木のパスカル解釈を具体的に検討してゆくことにする。

(二)

第一論文「人間の分析」で三木は、「パンセ」の数々の断章のなかで断片的に述べられているパスカルの人間把握を整理し、まとめて、パスカルの人間論の基本的構図を提示させてみせている。その際、三木はハイデッガーに学んだ存在論的見地をとっており、パスカルの人間論を人間存在論、あるいは生の存在論として解釈している。これはなかなか適確な解釈であったというべきであろう。パスカルの人間論は人間の意識や心理について考察したものではなくて、人間がどのような状況におかれているか、そしてそこでどういう在り方をしているかを明らかにするものである。また、人間を対象として客観的に、あるいは傍観者的に観察して、その結果を記述しているのではなく、悲惨な状況にある人間をなんとか救い出そうとする実践的意図に貫かれている。しかもそれは、パスカル自身の理論的営為が特殊的に実践的目的をもっているというだけでなく、一般に理論や学問が人間の実践的状況から生まれ、実践的意義（直接的ではないにしても）を持つとする見地、いわば知行合一の見地にパスカルは立って、己れの理論的営為も行なっているということである。このような意味において、パスカルの人間論を人間存在論として解釈しようとする三木の姿勢は妥当なものだったと言えるだろう。

しかしながら、ここで三木がパスカルの思想を整理するために用いている存在論の用語はそのままハイデッガーの用語ではなく、かなりの差異がある。また同じ言葉を使っているとしても、その意味内容が異なることがある。三木はドイツに留学してハイデッガーの講義や演習に出席したが、そこで三木がハイデッガーの存在論を正確に理解しえたかどうかは疑問だし、部分的には正確に理解したにしても、短期間にハイデッガーの存在論の全体的な構想を知ることではできなかったらうから、全体的な構想抜きでは、部分的な理解はどうしてもゆがみを生じてしまうことになる。また、もっと積極的に三木がハイデッガーの存在論のある部分には批判的で、その部分を修正しながら、三木が自分の存在論をつくっていったという面もあるかもしれない。しかし三木のこの時期のハイデッガー理解については、三木の留学時にハイデッガーがどのような講義、演習を行っていたか具体的にわからないので、確かなことは言えない。1927年に公刊されたハイデッガーの『存在と時間』と三木が帰国してすぐに書いた解釈学的存在論についての論文との比較は、上掲の拙稿「三木清と解釈学的哲学」でごく簡単にならおこなったので、ここでは繰り返さないが、ハイデッガーの存在論と三木の

パスカル論における存在論との一番大きな相違は、三木がハイデッガーの「存在者」(das Seiende)と「存在」(das Sein)との区別については一度も言及せず、「存在」と「存在性」という言葉をキイ・ワードとして使っていることである。三木のいう「存在」はハイデッガーの「存在者」に当たるようだが、三木のいう「存在性」はハイデッガーの「存在」とはかなりずれるように思われる。三木のいう「存在性」はハイデッガー流に言えば存在者が存在する仕方であるが⁷⁾、これはハイデッガーのいう「存在」ではない。ハイデッガーのいう「存在」は、存在者を存在者たらしめるものであり、三木にはこのような「存在」の概念は欠けている。少なくとも明確には提示されていない。このことがパスカルの存在論的解釈にも影響を与えているように思われる。三木はパスカルが人間という存在がどのように存在すると見ているかという観点から『パンセ』を讀解していくが、パスカルが人間が存在する根拠をどのように捉えていたかについては深く掘り下げることをしていない。ここに三木のパスカル論の限界がある。

さて、そのような問題があるものの、三木のパスカル解釈はある面では鋭く本質的なところを突いている。三木はまず、パスカルの人間存在論の基礎が、人間の「中間者」規定にあるとする。「およそ我々の存在は『自然に於ける存在』である。自然に於ける我々の存在は『中間者』(milieu)である。』⁸⁾人間は無限大の宇宙に比べれば無にも等しい微小なものであるが、他方我々の到達し得ぬ無限小のものに対してはひとつの巨体、ひとつの世界、ひとつの全体である。自然に於ける人間は「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。』⁹⁾このような、人間と「中間者」とする規定は、三木によれば、人間の「存在論的概念」¹⁰⁾である。この規定をもとにしてパスカルは人間の様々な特性——常に途上にあり、不安定で、たえず動的である——を引き出してゆくと三木はいう¹¹⁾。

ところで、このように人間を中間者と規定する際、人間は「自然に於ける存在」とされている。この場合の「自然」とはどのような自然であろうか。三木は「人間に関する右の規定が、物理的、特に幾何学的色彩を帯びていることは疑われない」が、だからといってこの規定を「人間的存在の物理的若しくは幾何学的規定と見做すことは誤りである」¹²⁾と言っている。何故なら、パスカルにとって自然はまず科学的研究の対象であるのではなく、ひとがそこで生きる場、情感しつつ存在する世界、であるからである。「この無限の空間の永遠の沈黙は私を恐怖させる」¹³⁾というように、無限の宇宙は「驚愕と感嘆、恐怖と戦慄」¹⁴⁾を喚び起す存在であるからである。自然に対する直覚、いわば情感的な直接知を前提して、その上に自然に対する対象的科学の認識が成り立つ。三木はパスカルのいう自然における人間の中間的存在という規定を、科学者としてのパスカルの科学的規定としてではなく、人間パスカルの自覚として解釈するが¹⁵⁾、これは妥当な解釈であろう。

しかし、日常的生活世界を生きる人間には、自然の無限性は直接迫って来ないという反論があるかもしれない。たしかにそうである。ひとが日々生きている「人の世」には無限な自然が露呈しているわけではない。しかし日常的生活世界といっても超時代的なものではなく、歴史的に変化する。そこにはそれぞれの時代の自然観、宇宙観が存在していて、自然に対する感覚も変化する。パスカルの時代は閉じられた調和的なコスモスの中に人間は生きていると考える古代・中世的な自然観、宇宙観がくずれていった時代である。宇宙が無限だ

とはコスモス崩壊の思想的表現でもあり、かつ、科学的発見でもあった。そしてそれが日常感覚にもなっている。つまり日常的な生活世界において自然の無限性に対する感覚がある場合、それは思想や科学に媒介されたものである。日常的生活世界は科学や哲学以前の、科学や哲学が生まれてくる地盤であるが、同時に既に科学や哲学に浸透されている。この循環的構造を正しくつかまなければならない。しかし事柄を理解するためには、この循環を一旦切断することも必要である。三木がパスカルの「中間者」規定、換言すれば、自然の無限性と人間の有限性の認識は、その根源をパスカルの自然感情、自然感覚にもつとするのは、この循環の切断をおこない、事柄の理解のためにまず生活世界から始めたものと見れば、出発点の取り方としては妥当であろう。

「生活世界」というフッサールの概念を使ったが、三木がこのようなパスカル解釈を学んだのはハイデggerからである。ハイデggerによれば、科学の対象としての自然は、日常的环境世界における自然がその用在的意味を捨象するところに姿を表わしてくる物在(Vorhandensein)であるから、世界内存在する人間が日常的に直接接している自然ではない。世界内存在する人間(現存在)には、自分が世界の内に存在しているということがまず情状性(Befindlichkeit)として、通俗的にいえば気分として、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、解釈をくりひろげていく。科学的認識もその一形態であるというのがハイデggerの考え方である。三木はハイデggerのこ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」¹⁶⁾と名付け、科学的研究の対象となった自然の理性的認識以前のものとしている。

三木はまさしく「ハイデgger教授から習った学問を活」かしながら、パスカルを解釈していったわけである。しかし「人間は世界の中にあると共に或る状態性にある。そしてこの状態性に依って世界の存在は我々にとって現実的となるのである。ところが状態性は世界を対象化することなく却てこれを所有する」¹⁷⁾と三木が書くとき、この言い方はハイデggerの哲学とはかなりずれて来ている。こういうコンテクストでハイデggerが「所有」という概念を使っているとは思えない。上述したように、三木はこの時期、ハイデggerの哲学を正確に理解していたとは言えないのである。

ところで、パスカルのいう自然は、科学的研究の対象としての自然とそれ以前の直接的に情感に直覚される自然で盡きるだろうか。パスカルは何よりもまずキリスト者であった。「パンセ」は無信仰者をキリスト教に導くために書かれている。パスカルは科学者であり、モラリストであると同時に、否、その前に、キリスト者であった。そのキリスト者としての目が「パンセ」のあらゆる断章の背後にある。従って上掲の断章「この無限の空間の永遠の沈黙は私を恐怖させる」をパスカルが書いたとき、それは三木の言うように単なる自然における人間の存在と感情について述べたのではなく、「隠れたる神」の「永遠の沈黙」を暗示していると読むべきであろう。自然の背後には神がある。自然の「無限」が単に科学的数学的概念ではなく、科学以前の生活世界の直覚に根ざしているということは間違いではないにしても、それだけでは不十分である。何故なら、パスカルにとっては生活世界を生きる人間が神を信じていようがいまいが、生活世界とそこに生きる人間は根源的に神によって存在させられており、従って生活世界において直覚する自然の無限性は、見えざる神を象徴するも

のである筈だからである。三木にはこの視点がない。いや、正確に言えば、第一論文を書いたときには、この視点はなかった。パスカルが自然について語るときにも、その背後に神を意識していることを見落としていた。しかし三木が『パンセ』を読み進み、パリから帰国して第六論文「宗教における生の解釈」を書いたときには、自然の背後に神を見る視点を得ていた。例えば三木はパスカルの象徴の概念について論じながら、「自然は恩寵のひとつの象徴である」¹⁰⁾というパスカルの言葉を引いている。前にも述べたように、三木のパスカル論は一気に書かれたのではなく、書いてはパリから日本へ送った論文を、そのまま、その順序で並べて本にしたものだから、後になるほど三木のパスカル理解は深まっていつている。だからパスカルの自然観に対する三木の理解の程度は、第一論文よりも第六論文の方が深くなっていてもおかしくない。

では第六論文で到達したパスカル理解の深さをもって第一論文を書き直したとしたら、第一論文は根本的に違ったものになっただろうか。私は必ずしもそうとは思わない。何故なら、神の象徴としての自然は、自然をそのようなものとして見る心を持たない者には神の象徴として読み取ることはできないというのがパスカルの思想であるから、三木のように、無信仰者の立場から出発してパスカルの人間論を理解しようとする者には、最初の出発点に恩寵の象徴としての自然を置く必要はないからである。そしてパスカル自身も『パンセ』において、無信仰者を信仰に導くことを目的としているから、恩寵の象徴としての自然については最初から持ち出さず、無信仰者がそれがすべてだと思っている普通の意味での自然と、互いに交っている人々の「世」とから出発して神を求めるという手順をとっている。

三木はこの手順に従ってパスカルを解釈していくが、これは無信仰者を信仰に導くためにパスカルがとった手順であって、パスカル自身の思想ではない。三木がパスカル自身の思想を明らかにしようとしたのなら、自然とこの世を生きる人間を絶対的な出発点としてはならなかった。一応そこから出発するにしても、この出発点が仮りの出発点であり、パスカルにとっては自然と人の世とが神を前提にして成り立っていることを明らかにして、この出発点の絶対性を否定しなければならなかったのである。こういう、いわば循環的な叙述——最初の出発点に戻ってまたそれを捉え直す——を取らないと、パスカル自身の思想を正確に記述することは困難であるが、三木は自然とこの世から出発して神を求めると直線的に記述しているだけである。この直線的記述においては、恩寵の象徴としての自然は最後に出てくる他はない。従って、三木が第六論文で到達したパスカル理解に第一論文で到達していたとしても、第一論文から第六論文までの叙述の大筋は基本的には変らなかったであろう。それが三木自身が必要としたパスカル解釈であったからである。

つまり、第一論文では三木のパスカル理解がまだ浅く、一面的であったと言えるが、三木自身の思想的立場が無意識のうちにそのような一面的な理解をさせたとも言える。三木はパスカルの人間把握には共感し、その深い洞察を自分のものにする必要を感じていたが、パスカルのキリスト教信仰については、それを理解しようとはしたであろうが、自分のものとする必要は感じなかったのではないだろうか。そのため、半ば意識的、半ば無意識的に、三木のパスカル解釈に偏りが出てきたように私には思われる。

(三)

上述のように、三木は第一論文第一節で、人間を「中間者」とするパスカルの規定を人間存在の根本的規定として取り出してみせたが、第二、第三節ではこの根本規定から生ずる人間の特性について論じている。人間が中間者として存在するということは、中庸を得て安定しているということではなく、反対に無限と虚無の間に宙づりになり、安定なく、均衡なく、たえず彼方此方に動く存在だということである。「人間とは運動せる存在である。」¹⁹⁾「動性」(mobilité)こそ人間存在の最も根本的な特性である。そして人間が絶えず運動しつづつあるということは、生きてあるということである。「全き休息は死である。」²⁰⁾人間とは、生きるかぎり運動しつづつある存在である、「生の動性」のなかにある存在である²¹⁾。

三木はこの生の動性を三つの契機に分けて述べている。第一の契機は「不安定」、第二は「慰戯」、第三は「意識」である。第一の契機「不安定」は様々な面から指摘される。例えば、人間の欲望、快樂の追求という点から言えば、人間はある欲望の充足に満足することなく、たえず新たに次の快樂を求めていくという意味で不安定である²²⁾。認識という点から言えば、人間は確実な認識に到達することがなく、不確実から不確実へと漂うのみである²³⁾。人間存在の時間性からいっても、人間はたえず途上にある存在である²⁴⁾。このように「不安定」が人間の根本的状態であるが、それは人間が「倦怠」をきらうことから明らかである。人間は全き安静に耐えられない²⁵⁾。

生の動性の第二の契機「慰戯」(divertissement)は、第一の契機である不安定を蔽い、倦怠を紛らすはたらき、気ばらしである。それは、人間が自己の自然、自己の本来の状態を忘れ、自己自身について考えまいとする生の自己逃避であり、第一の契機に対する否定的契機である²⁶⁾。三木はこの慰戯についても、ハイデッガーを借りて来て、生が世界へ墮落することとして説明しようとする²⁷⁾。また、慰戯の特性が生其自然を「蔽い紛す」ところにあることをハイデッガーの真理と虚偽の概念——存在が顕わにされてあるか、蔽われてあるか——を用いて説明しようとする²⁸⁾。間違っていないが、それでパスカルの思想がより深く理解できるようになったとは言えないだろう。

三木が生動性の第三の契機としている「意識」は、第二の契機である生の自己逃避を克服して、第一の契機である生の自然へ還ることであるが、ただ元へ還るだけでは第一の契機「不安定」は再び第二の契機「慰戯」を生み、永遠の繰り返しに陥るだけである。「意識」は元へ還るといっても、この悪しき無限を断ち切る働きで、生の自然の自覚である²⁹⁾。三木は「パンセ」の有名な断章347を引いている。それはいわゆる「考える葦」の断章で、人間が自然における、最も弱い存在に過ぎぬものでありながら、そのことを自ら知っている故に、他の何ものよりも優れていることを述べている。つまり、三木のいう「意識」とは、「思惟」のことであり、あるいは「自覚的意識」のことである³⁰⁾。生の動性の第二の契機「慰戯」は人間のこの自然の在り方を蔽い隠すものである。自覚的意識はこの隠蔽を脱して、人間の自然の在り方、中間者としての存在をありのままに思惟する。

しかし人間はこの自覚的思惟によって、不安定を脱して確実に安定した状態に達するかというと、そうではない。三木によれば、この思惟もひとつの「動性」なのである。三木はこ

こでもまた、ハイデッガーを持ちこんで、パスカルのいう自覚的思惟を理解しようとしている。自覚的思惟は「問う」ことをもって始まる。人間は何かにぶつかるや、それについて問う。問いには答えを得るが、その答えは既に問いに充ちた答えである。問いは問いを呼んで止るところを知らない。人間は世界について問うが、元来人間自身が問われるべき存在である。世界と自己とについて問いつつ存在すること、それが人間という存在の在り方である³¹⁾。三木は『パスカルに於ける人間の研究』を公刊した大正十五年に、「問の構造」と題する論文を雑誌『哲学研究』に発表しているが、それはハイデッガーを踏まえながら、三木なりに「問う」ということについて考察したものである。それに先立って、我々が今検討しているパスカルについての第一論文を書いた段階で、既に三木は「問う」ということの存在論的分析をおこなっているわけである。人間が生きてるとは、問いつつ存在することである。従って人間は、不可避的、必然的に世界と自己とについて問いつつ思惟し、回り道をするにしても、そのように存在する己れの真相を自覚するに至るのである。しかしこの問いつつ存在するという人間の在り方は終ることがない。問いは終極に達することがない。何故なら、すべてが確実に全面的に明らかになることはないからである。問いは不終結的であり、答えは不究極的である³²⁾。

こうして、人間はここでも絶えざる運動のなかにある。自覚的思惟が生動性の第三の契機とされるゆえんである。この段階における絶えざる動性は、第一の契機「不安定」と異なっていて、人間にそれが意識され、自覚されているから、「不安定」ではなくて、「不安」である³³⁾。ひとはこの不安を脱するために「確実」を求め、究極的に「神」を求めると述べて、三木は第一論文を結び、第三論文への橋渡しとする。

三木がバリ滞在中に書いたパスカルについての第一論文の概要は以上の通りであるが、このパスカル解釈は三木自身にとってもまだ不十分であった。第一論文は『パンセ』を生存在論として解釈しているが、第二論文ではパスカルの「死」の捉え方を取り上げ、第三論文では「愛」について論じている。つまり、パスカルにおける「生」と「死」と「愛」の思想について考察していくわけであるが、愛について論じたところで三木のパスカル論は一段落し、ついで再びパスカルの思想の全体をもう一度見直しにかかるのが、第四、第五、第六論文である。いずれの論文も新しいテーマを取り上げながらも、それ以前に述べたことの再検討も行なっている。第一論文で三木が述べたことも、それらの論文でそれぞれの角度から見直されたり、新たな観点から位置づけられたりするが、そのことについては後に検討することにして、ここでは簡単に第一論文での三木のパスカル理解の問題点、不十分さを指摘しておく。

まず第一に、三木が生動性の三つの契機として挙げたもののうち、第三の契機「意識」（あるいは自覚的思惟）が、第一、第二の契機と質的に違うことが明確になっていない。たしかに第三の契機は生の自然の自覚であり、第一、第二の契機を越えていくものだとされているが、三木の後の分析によれば、第一、第二の契機と第三の契機との間は非連続で断絶しており、第三の契機へ移るためには大きな飛躍が必要なのである。そしてそれはパスカル自身の思想であった。三木は第四論文で「三つの秩序」について述べている。すなわち、「身体」の秩序と「精神」の秩序と「慈悲」の秩序について、それらが相互に異質的であり、非連続であると述べている³⁴⁾。第一論文でいう第一と第二の契機は第一の秩序に属し、第三の

契機は第二の秩序に属することになるから、その間に非連続があることになるが、第一論文を書いた時期には、三木はこのことの重みを十分理解していなく、生の動性の三つの契機を並置している。

次に第一と第二の契機の関係についてであるが、人間が自然における中間的存在であり、不安定であるという厳然たる事実がありながら、何故それを人間が直ちに認めることをせず、それを「慰戯」によって隠蔽しようとするのかが明らかにされていない。これは第二と第三の契機の問題でもある。慰戯にふけることによって自己の存在の真相を知ることを避け、それを隠蔽しようとする人間が、何故、どういう理由でその真相を自覚的に思惟するようになるのかが明らかにされていない。ハイデッガーの真理と虚偽の存在論的規定が顕わになることを蔽うこととして紹介されているが、この隠蔽と開示の関係がパスカルに即して解明されていない。

第三に、「パンセ」の断章347（「考える葦」の断章）で述べられているパスカルの思想が人間存在の真相の自覚という観点からは理解されているが、「考える葦」という人間規定に含まれている人間の状態の悲惨さとそれを自覚する人間の偉大さという弁証法はまだ三木には十分につかめていない。これはのちに三木自身がパスカルの重要な思想として取り上げるようになるが、果たしてどれだけ深くそれを三木が理解していたか問題である。

以上のように、三木がパスカル論の第一論文をバリで書いたとき、彼のパスカル理解はまだ不十分であった。三木自身さらにパスカルを読み、論文を書き進めるなかで、彼のパスカル理解は深くなっていくが、しかし根本的限界があるように思われる。それは三木が三つの契機からなる「動性」として整理する人間の特性が、パスカルのいう自然において「中間者」として在るという人間存在の根本的規定からだけ生ずるものかどうかという点に関わる。先に（二）でも述べたように、パスカルのいう「自然」は背後に神を隠している。だから人間の「動性」も、単に自然における中間的存在ということからだけ生ずるのではなく、神によって「動性」へと置かれていると読むべきではないだろうか。神を離れたが故に人間は動的であらざるを得ず、また神を求めて運動していくのではないだろうか。三木はそこまでパスカルを読み込んでいない。自然と人間から出発して神への道を辿っているだけで、自然と人間の存在の前提として神を見ていない。

「問う」ということについても同様である。三木はハイデッガーにならって、問うことを人間存在の本質とし、そういう観点からパスカルを解釈しようとしているが、パスカルにおいては、問い求めることは根本的には、問い求めるようにながされているということではないだろうか。人間を越えたものから問いへのうながしがあり、また問いの方向も人間を越え、人間を越えたものへと問い求めていく。だから、問うことを人間の内的構造としてだけ明らかにしても、パスカルの思想を本当につかんだことにはならないのではないか。これらの点については、またのちに、三木のパスカル論の全体をまとめて見るときに、取り上げることにする。

(四)

第一論文で「パンセ」を生存在論という観点から解釈した三木は、第二論文で「死」と

いう観点からパスカル思想を見ていこうとする。「パンセ」の全篇に滲透し、これを支配しているのは「死」の観念であると三木はいう³⁶⁾。パスカルは病弱で、三十九才をもって夭折した。そのために彼が絶えず死の不安におびやかされていて、それが彼の思想に反映したという皮相な見方を三木はとるのではなく、死の問題は誰にとっても根本問題であり、人間存在の根本的条件をなすものと見て、パスカルの死の捉え方について考察し、その上でパスカルの有名な、神の存否についての「賭」のすすめを解釈しようとする。

三木がパスカルの「死の見方」³⁶⁾を考察するとき、掘りどころにしたのは、明言してはいないがやはりハイデッガーの哲学であったようだ。しかし前にも指摘したように、今日我々が『存在と時間』などで知っているハイデッガーの死の存在論的把握と三木の論述とはかなりの相違がある。三木はこの時期、『存在と時間』を読んでいただけではないから、直接に比較するのは無理があるが、三木のこの時期のハイデッガー理解の程度を明らかにするために、ハイデッガーの死の存在論に照らし合わせながら、三木の論述を検討してみよう。

三木は死を生に対して異質なものとして対置する。「死は生の過程の単なる終息ではなくして、生とはあらゆる容姿を異にし、これと対立する厳然たる事実である。」「およそ死が人間にとって有する意味は根本的にはその『絶対性』にもとづく。この絶対性は先づ死が我々の自由になし能わぬ、不可避なる事実であるところに現われる。』³⁷⁾通常ひとは、このような、生とは異質で、しかも絶対的に不可避な死、生の終末としての死から目をそらして、日々の生活を生きている。すなわち自己逃避の生を生きている。「生の自己逃避としての慰戯は、特殊なる意味に於て、生が死を考えるのを避けようとする現象であると見做される。』³⁸⁾しかし、死に近づき、死に直面することで、ひとは生に対する見方を変える。「死の絶対性はそれが恰もあらゆる生そのものを相対化する力をもっているところに殊に顕わになる。』³⁹⁾死の絶対性のまえでは生の輝きは色あせ、かけがえのない人生と思っていたものが些末なものに思えてくる。三木はそれを「生の可能化」とも言っている。「死は単に生を相対化することに於てでなく、むしろこれを可能化するところにその意義を発揮する。』⁴⁰⁾この「可能化」とはどういうことか。三木は「我々の生が自体に於ては何等の必然性を有することなく、却てただ我々の『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』⁴¹⁾と言っているから、可能化とは、我々ひとりひとりが生きてきた現実の生が何んらの必然性を持たず、ありうる別の様々の生と並ぶひとつの生にすぎないものと見るようになることであろう。そうだとすれば、相対化とさほど異なった意味ではないだろう。

このように、死によって生が相対化され、可能化されることは、また、生が自明なものではなく、問われるべきものとなるということでもある。「死の絶対性が我々にとって有する最後の意味は……それが惶しく凡ての『明證』(évidences)を震盪させることに依るのである。嘗ては自明の如く見え、調和したものの如く感ぜられた我々の生は、今はその自明と調和とを動揺させられて、問われるべき我々の存在とはその最も問われるべき性質をもって我々に迫って来る。』⁴²⁾既に第一論文で三木は、ハイデッガーによりながら、人間が絶えず問いつづける存在であり、その問いはまた自己自身にも向けられ、人間は絶えず問われるべき存在であると述べていた。この第二論文で三木は、死に直面することによって、人間は自己の存在を問うようになると言っているわけである。そして人間は相対的で可能的でしかない自己の存在の真相を自覚するようになる。無限の宇宙のなかにあつて有限な、中間的存在に過ぎない

自己の存在を自覚するようになるというわけである。

第一論文で三木は、生の動性の第三の契機として自覚的意識、思惟を挙げている。それも「動性」の一つの形態ではあるが、人間が自己の存在の根本的状況を自覚し、問わすべき存在として自己を問いつづけるようになる段階が自覚的思惟である。(三)で指摘したように、第一論文では自己の存在の真相を隠蔽する「慰戯」から脱して、この自覚的思惟にどうして到りうるかが明らかでなかったが、この第二論文で、それはひとが死に直面し、「死の見方」をとるようになることによってだという説明がなされたと見てよいだろう。「死は生の自己逃避の限界である。」しかも「死は生の彼方に対するものでなく、却てそれが『各の瞬間に於て我々を脅かす』(『パンセ』断章194)ものである」⁴³⁾から、ひとが慰戯の日々のなかで「死の見方」を獲得し、自己の存在の真相を自覚するに到ることができるのである。

しかし「死の見方は何よりも我々を懐疑と不安とに陥れる。」⁴⁴⁾何故なら、第一論文で述べられていたように、ひとが自己の存在の真相を自覚するに到っても、問うことを止めるのではなく、かえって絶え間なく問いつづけるからである。確実なものに到達することによって問いは止むであろうが、死の見方はかえって生のうちに確実なものが何もないこと、「生の意味がこの生そのもののうちに存在しないこと」⁴⁵⁾を明らかにするからである。このために死はかえって不安を呼びおこす。ひとが死の不安に駆られて、確実なもの、絶対的なものを求めるようになる。

以上が三木がパスカルに依拠しつつ「死の見方」について述べたことの大筋である。これは「パンセ」の断章に示されるパスカルの死の思想のある側面を一応整理していると言えるが、他の重要な側面は落されている。その点については後に取り上げることにして、まず三木のこのようなパスカル解釈が、ハイデッガーの存在論とどのように異なるかを見てみよう。

三木は上述のように、死は人間の存在の終末であり、絶対的なものであって、この死の絶対性のまゝに人間の生は相対化し可能化すると言う。ハイデッガーも死を絶対的なものとし、人間の存在の終末とする点では変りないが、終末の捉え方が三木とは異なる。ハイデッガーは『存在と時間』の第二篇第一章第四十八節で、未済、終末、全体性について考察している。そこでは「終り」が様々な意味をもつことが分析されている。例えば、完成、出来上がり、止むこと、消え去ることなどが「終り」の通常の意味として取り出されているが⁴⁶⁾、しかし人間(現存在)の終りとしての死は、これらの終りの様態によっては適切に性格づけられないと言う。つまり、これらの様態をとる終りは、事物的存在者ないしは道具的存在者の終りなのであって、人間(現存在)はそのような終りに最後に到達するのではなく、いつもすでに己れの終末を存在しており、本来、つねに終末に臨んだ存在だと言う⁴⁷⁾。人間は実存するのであって、事物的あるいは道具的に存在するのではないから、終末といっても人間の終末は実存論的に規定される終末なのである。人間(現存在)は実存している。すなわち、人間は己れの存在に関わりつつ存在している。しかも「己れに先立って」「己れの可能性を存在している。」⁴⁸⁾だから、死という「実存全般の不可能性という可能性」⁴⁹⁾にも関わりつつ存在するのである。人間はある日、死という終わりが来たところで、それに直面するのではなく、たえず死という終りに臨んで存在しているのである。

三木もパスカルを引きながら、死が生と対立するものでなく、却ってそれが各々の瞬間に於て我々を脅かすものである⁵⁰⁾、と言っている。しかし、ハイデッガーのいう「実

存」の実存論的構造はつかんでいないようだ。だから三木がハイデッガーにならって、「然るに関心によって規定せられる時間の諸の契機のうち最も主要なる意義を有するものは未来であった」⁵²⁾と言い、「汝は何に成るのであるか」と問い、この問いを問いつめると死に面する⁵²⁾、と言っても、ここでは一方向に直線的に流れる時間（客体的存在者の時間）が観念されており、死という終末は事物的、道具的存在者の世界のなかでの人間存在の終りと捉えられている。たとえ人間が物体ではなく、生ある存在者として捉えられていても、それは人間以外の生命ある存在者と同様に見られており、従ってその終末は実存する存在者としての人間の終末としては捉られていない。

だから「可能」ということも、三木の場合は、ハイデッガーのいうそれとは異なった意味で用いられている。先に引用したように、ハイデッガーが人間（現存在）は己れの可能性に関わりながら存在すると言うときの「可能」は、人間存在の現実性に先立つ可能存在ということだが、三木が死の絶対性のまえに人間の生が可能化すると言うときの「可能」は、人間の生が必然性をもっていないく、様々な可能な在り方のひとつにすぎないという意味での可能である。三木は人間が「実存」するという事実は体験的、感覚的に知っていただろうが、「実存」の実存論的構造を存在論的に規定するところまでいっていなかった。ハイデッガーの講義・演習に短期間出席しただけでは、そこまで学び取れなかったと言えるだろう。

「不安」の捉え方でも、三木とハイデッガーはかなり異なっている。三木は死に直面してはじめて、ひとは不安に陥ると考えている。「死の見方は何よりも我々を懐疑と不安に陥れる。」⁵³⁾普段はひとは死を忘れ、慰戯にふける日々、自己逃避の日常生活を送っている⁵⁴⁾。しかし「死は生の自己逃避の限界」⁵⁵⁾であり、死を考えざるを得なくなると、ひとは不安に陥る。何故なら、死は人間の生を相対化し、可能化するから、ひとは自己の生の意義を問わざるを得なくなるが、「生の意味はこの生そのもののうちに存在しない」⁵⁶⁾から、絶え間なく問うても確実な答えが得られず、不安に陥るのである。

ハイデッガーも、ひとは日常生活においては死を避け、事物と人々の間に没入し、自分の本来の在り方を忘れていて、すなわち頹落(verfallen)した在り方をしていると考え⁵⁷⁾。しかしその頹落した日常生活においてこそ、ひとは不安を感じるとしている。周知のように、ハイデッガーは「存在と時間」の第一篇第六章第四十節において、「不安」という心境について考察している。不安は怖れとちがって、特定の対象をもたない、無規定なものであるが、それは不安が臨んでいるものが「無であり、どこにもないもの」であるからである⁵⁸⁾。日常の環境世界がその有意義性を全く失ってしまったかのように感じられるが故に、ひとは不安を覚えるのであるが、しかし意味を失なうのは世界内部の存在者であって、世界そのものは、あるいは人間が世界内存在であるということは意義を失わず、かえってそれが無としてひとに迫ってくるから、不安なのである⁵⁹⁾。つまり人間は世界のなかにあり、かつ、世界のなかで己れの可能存在に関わりながら投企する存在であるが、しかしこの世界も自分もあらかじめなんらかの根拠をもって存在しているのではなく、「無であり、どこにもない」世界と自己とを、存在する世界と自己として構成しつつ生きているのであるから、不安なのである。そして「死へ臨む」ことは、この「無へ臨む」ことのひとつの形態である。「本来的なく死へ臨む存在」とは、現存在の実存的可能態のひとつのことである。⁶⁰⁾つまり、つねに日常生活につきまとう不安の心情は、日常生活が隠蔽しようとしている人間の本来的な在り

方、無に臨む存在、死へ臨む存在という在り方を気分として顕わにしているのである。

三木の場合は、日常生活は慰戯の日々であり、そこには不安はない。死に直面することで、その生活を反省し、不安が生ずると考えているようだ。ハイデッガーの場合は、日常生活のなかに既に不安があり、それが人間の本来の在り方、たえず死へ臨みつつ生きるという在り方を指し示していると見ている。三木の場合は、死はいわば向うからやって来る。ハイデッガーの場合は、死は本来の生そのものを構成している。

「不安」ということの意味も、三木とハイデッガーでは異なる。三木では、不安とはたえず問いつづけて確実な答えが得られない不安である。「然し彼は絶問なく求めることを諦めぬが故に、彼は常に不安である。」⁶¹⁾ハイデッガーでは、すべてが無化することへの不安である、また、無に面して生きざるを得ない不安である。三木は確実なものを求めて問いつづけるが、人間の世界には確実なものは何もないから、人間を越えるものへ、超越者へ、死の絶対性をも越える絶対者へと確実なものを求めていくことになる。それを三木は「宗教的不安」と言っている⁶²⁾。これはパスカルの解釈としては、ある意味では妥当であろう。パスカルも慰戯に明けくれて信仰をもたない人達が、死に直面して自分の生を反省し、人間の生がそれ自体としては意味がないことを発見して（「自己は厭うべきものである」「パンセ」断章455）、その困惑と不安のなかから神の信仰へ到るよう人々を導こうとしているからである。しかしこれはパスカル自身の死の捉え方ではなく、パスカルがキリスト教へと教え導こうとしている民衆にとっての死の意義であるにすぎない。パスカル自身にとって死はどのような意味をもっていたかは後で見ることにして、三木とハイデッガーとの対比に戻れば、ハイデッガーは、三木のように、確実なものを求めて問いつづけて得られないことを不安とは考えていない。むしろ、無限に問いつづけるのが人間の本質であり、人間は無限に問いつづけることに耐えなければならぬと考えている。ハイデッガーのいう不安は、すべてが無化することへの不安であるが、彼はその不安を解消するために超越者を求めない。不安に耐えながら、無に臨んで生きるしかない。「死に臨む存在は本質的に不安である。」⁶³⁾しかしこの不安は人間のひとつの可能性、死という「もっとも極端な可能性」「実存の不可能性という可能性」を開示する。人間は本来的に己れの可能性に関わりつつ生きる存在であるから、死という可能性にも関わりながら、すなわち「死のなかへ先駆」⁶⁴⁾しながら、生きるしかない。そしてそれは「追い越すことのできない可能性」へと打ち開かれて自由になることである⁶⁵⁾。死へと先駆する覚悟を生きることで、人間は本来的な在り方をするようになるのである。

ハイデッガーは死という絶対性をなんとか人間の支配の圏内に収めようと努力している。収まり切らないからたえず不安がつきまとうが、なんとか死を自分に引き受け、死を克服しようとしている。いわば自力の思想である⁶⁶⁾。これに対して、三木の死の捉え方は、死という絶対性のまえに人間の生は無意味化し、人間は己れを越えたものにおける救済を求めるといふ、いわば他力の思想である。これはパスカルの思想の一面と重なるが、ハイデッガーとは異なる。ハイデッガーの哲学は、彼には彼の独自性があるものの、大きく見れば、主体の自己支配の立場から死の問題を考える思想の伝統のなかにあり、その伝統は、モンテーニュ、デカルト、さらにはストア学派からソクラテスまで遡ることができよう。しかしこれらの思想伝統とパスカルは根本的に対立するのであるから、「ハイデッゲル教授から習った学問」を活かしてパスカルを解釈しようとした三木は、根本的なところで見当はずれをしたと

言うべきであろう。パスカルの思想はたしかにハイデッガーの存在論に依拠しながら存在論的に解釈できる面をもっている。しかしその思想の根本において、パスカルとハイデッガーは対立するところをもっているのである。それは宗教、特にキリスト教に対する態度に関わるものであり、パスカルは強固なカトリックの信仰の立場を貫いており、ハイデッガーは宗教を否定しないまでも、かっこに入れてしまっているのである。その違いが死の捉え方にもはっきり現われている。

「人間は人間を無限に越えるものであるということを知れ。そして、君の知らない君の真の状態を、君の主から学べ。神に聞け。」(『パンセ』断章434)と述べるパスカルにとっては、死は人間存在の内在的問題ではなかった。人間は本来、神において在るべきものであるから、自己の在り方を自分自身だけで知り、自分を律することはできないのである。パスカルはハイデッガーのように、死を己れの実存の可能性のなかに取り込んで、自己支配の努力によって死を克服しようとは考えなかった。パスカルにとって死の模範は殉教者の死である。「ラケダイモン人その他の人々のあつぱれな死の模範は、われわれをさして感動させない。なぜなら、それはわれわれにどんな益をもたらずであろうか。しかし、殉教者たちの死の模範は、われわれを感動させる。それは「われわれの肢体」であるから。われわれは彼らに共通のつながりを持っている。」(『パンセ』断章481)キリストの殉教者たちはイエス・キリストを信じるが故に、死を厭わなかった。何故なら、復活したキリストは死を克服した存在だからである。キリストを信じる者は、死を越える世界の存在を確信する。「われわれは、ただイエス・キリストによってのみ神を知るばかりでなく、またイエス・キリストによってのみわれわれ自身を知る。われわれはイエス・キリストによってのみ生と死を知る。イエス・キリストを離れて、われわれは、われわれの生、われわれの死、神、われわれ自身が何であるかを知らない。」(『パンセ』断章548)キリストを信じる者は、教会にあってキリストの肢体となる。だから殉教者の死は、すべてのキリストを信じる者にとって、ひとごとではない。自らの死は殉教者の死につながり、キリストの死につながっている。だからキリストを信じる者は、キリストに従う者として死ぬのである。とすれば、その死は己れ一人にとっての死ではなく、己れ一人の運命として引き受けるものではない。ハイデッガーは、孤独のなかで己れ自身の死に関わることを強調する。パスカルも「人はひとりで死ぬのである。」(『パンセ』断章211)と言っているが、これは世の人々の間で自分を忘れてる者に向かって言っている言葉であり、非信仰者の死は孤独の死である、と言っているのである。信仰者の死は孤独の死ではなく、他者における死であり、愛における死である。この点において、パスカルとハイデッガーは根本的に対立する。三木はこの点を見落として、ハイデッガーの死の存在論的把握に依拠しながらパスカルを解釈しようとした。そこに根本的な限界がある。

(二)でも指摘したように、三木はパスカルのキリスト教信仰を理解できても、それを共有することはできなかった。パスカルの神学を自分の哲学のなかに取り込んでくる必要はなかった。三木の思想的立場はむしろハイデッガーのそれに近かったのではないだろうか。そのため、ハイデッガー哲学をパスカルに適用することの問題性に気づかなかつたのではないだろうか。三木の分析は、世にあって慰戯に我を忘れてる人々にとっての死の意味の分析としては有効性をもっていた。三木はハイデッガーに依拠しているつもりでも、その内容はかなりハイデッガーからずれていたが、それでもある有効性をもっていた。しかし、世にあ

る人々が死に直面して自己の生を問い直さざるを得なくなり、自己の生を越えた次元に確実なものを求めるようになる必然性は、ハイデッガーの哲学では根拠づけられない。だからこの点では三木も、ハイデッガーに従っていたつもりでも、じつはそれと意識せずハイデッガーから離れているが、だからといって、パスカルの死の思想を全体的に捉えていたわけではない。世にある人々が超越的なもの、不死と永遠を希求するところで分析を終わっている。

しかし、それはある意味で当然だったかもしれない。何故なら、三木は以上のように、パスカルの死の捉え方を概括した上で、パスカルの「賭」の理論を解釈しようとするからである（第二論文第二節）。パスカルの「賭」の理論というのは、神の存否の賭において、ひとは「神が存在する」に賭けるべきだという理論であるが（『パンセ』断章233）、これはまだ確固たる信仰者になっていない人々を信仰に導く過程で提示されるものだから、その次元での人々の死の理解は、当然、自己完結しえない人間存在の破れに気づいて、自己を越えるものに目差しを向けているにすぎない段階だからである。

パスカルの「賭」のすすめとは、神が存在するか存在しないかは理性によって決定できないことであるので、神の存否について賭を行なうなら、神の存在に賭けた方がよいというものである。「神が存在する」に賭けて、負けても何も失なうものもなく、勝てばすべてを得ることができるから、神の存在に賭けよとすすめるのである。この賭の理論の内容の詳細にはここでは立入らない。数学者としても著名であったパスカルは、この賭のすすめを数学的形式をとって述べているが、それは形式にすぎず、パスカルの主眼は、世にある人々を信仰に導くことにあり、ある段階では「賭」の形で神への信仰の道を説くことも有効であると考えて、それを提示しているのである。

三木も賭の数学的形式にその本質があるのではないことを指摘し⁶⁷⁾、理論の問題ではなく、実践的要請として賭の意味を分析しているが⁶⁸⁾、その内容は省略する。結論的に言えば、三木は賭のすすめの背後に死の見方があるとしているが、それは鋭い洞察だというべきであろう⁶⁹⁾。死の不安、人間の存在の不安の自覚を地盤として賭の理論は成り立っているとする三木の解釈は妥当であろう。

しかし、「賭」を人間個人の側からの決意の次元だけで捉えるのは不十分であろう。世にある人々が死に直面して不可避免的に神の存在に賭けるといいうように、人間の側からだけ見ては一面的である。パスカルの「賭」のすすめは、神の側からのうながし、いざないである。それは恩寵のはたらきを信じるパスカルの真摯な実践である。この観点をわすれてはならない。そうでなければ、人間が自力で自己救済をおこなうことは否定されても、自力で神を求めることは否定されない。真実には、手をさしのべられてはじめて求めるのであろう。

だから三木のように、賭の理論の成り立つ地盤に死の不安を見るのはそれなりに正しいが、死の問題は死の不安から超越者を求めるところでは終らない。死の絶対性さえもが乗り越えられる絶対性、死が死する次元まで突きつめなければ、パスカルにおける死の問題は全体として捉えられたことにはならない。三木は、いま取り上げて検討している第二論文では、世にある人の死の見方までしか論じていない。しかし後になれば更に突き進んだところまで死について論ずるかということ、そうではない。最後まで死の問題は人間の側からだけ考察されている。何度も繰返すが、他の問題についてと同様、ここに三木のパスカル理解の限界があると言えよう。「パスカルに於ける人間の研究」の「序」で述べているように、三木はパス

カルにおける人間の捉え方のみを研究の対象として取り上げた。しかしパスカルにおいては、人間の把握はイエス・キリストと神への信仰と切り離せない。むしろその信仰を前提にしてのみ、人間は捉えられていた。だから三木のように、自然と世間のなかにある人間から出発して人間の本質に迫る方法では不十分なのである。パスカルの思想の全体は捉えられないし、人間の捉え方に限定しても、一面的になるのである。(未完)

註

- 1) 拙論「三木清と解釈学的哲学」(信州大学人文学部 特定研究「文化受容とその展開」報告書 昭和60年3月)参照。
- 2) 「三木清全集」(岩波書店刊)第一巻428～9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)
- 3) 429頁
- 4) 同頁
- 5) 6頁
- 6) 3～4頁
- 7) 16頁
- 8) 11頁
- 9) 12頁 これはパスカル『パンセ』(ブランシュヴィク版)断章72からの引用である。
- 10) 17頁
- 11) 第一論文第二節
- 12) 12～3頁
- 13) 『パンセ』断章206
- 14) 13頁
- 15) 同頁
- 16) 14頁
- 17) 同頁
- 18) 『パンセ』断章675
- 19) 18頁
- 20) 『パンセ』断章129
- 21) 19頁
- 22) 21～2頁
- 23) 18頁
- 24) 19～20頁
- 25) 22～3頁
- 26) 23～4頁
- 27) 24頁
- 28) 27頁以下
- 29) 32,34頁
- 30) 34～5頁
- 31) 33頁以下
- 32) 41頁

- 33) 42頁
- 34) 111頁以下
- 35) 46頁
- 36) 57頁
- 37) 51～2頁
- 38) 55頁
- 39) 52頁
- 40) 53頁
- 41) 同頁
- 42) 52頁
- 43) 55頁
- 44) 57頁
- 45) 58頁
- 46) M. Heidegger "Sein und Zeit" 1926 S. 244～5 (原版の頁数, 以下同じ)
- 47) *ibid.* S. 245
- 48) *ibid.* S. 41～3
- 49) *ibid.* S. 262
- 50) 三木清全集第一巻 55頁
- 51) 51頁
- 52) 同頁
- 53) 57頁
- 54) 54～5頁
- 55) 55頁
- 56) 58頁
- 57) "Sein und Zeit" S. 251, 253, 254
- 58) *ibid.* S. 186
- 59) *ibid.* S. 186～7
- 60) *ibid.* S. 260
- 61) 三木清全集第一巻 58頁
- 62) 58, 61頁
- 63) "Sein und Zeit" S. 266
- 64) *ibid.* S. 263
- 65) *ibid.* S. 264, 266
- 66) もっとも、存在者にその意味と存在の根拠を与える「存在」(das Sein)の追求がハイデッガーの存在論の根本主題であったことからみれば、人間を人間として存在させるものは人間を越えている可能性は否定されていないから、単純に自力の思想とは言えない。ハイデッガーの存在論の根本的なディレンマがここにもあらわれている。
- 67) 三木清全集第一巻 65～66頁
- 68) 66頁以下
- 69) 71～2頁