

三木清のパスカル論における宗教性／非宗教性の画定

NISHIZUKA, Shunta / 西塚, 俊太

(出版者 / Publisher)

法政大学文学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Bulletin of the Faculty of Letters, Hosei University / 法政大学文学部紀要

(巻 / Volume)

82

(開始ページ / Start Page)

49

(終了ページ / End Page)

64

(発行年 / Year)

2021-03-15

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00024069>

三木清のパスカル論における宗教性／非宗教性の画定

西 塚 俊 太

序

1920年代から40年代にかけての京都学派を代表する哲学者である三木清が大正15（1926）年に発表した第一作は、『パスカルに於ける人間の研究』と題されたパスカル研究であった。その後の、マルクス研究から社会理論の構築を経て「構想力」論へ、そして遺稿「親鸞」を執筆するに至る三木の思想展開からすると、パスカル研究を思索の起点としているという事実は、いささか奇妙なものとも思えてくる。それは、師・西田幾多郎の西田哲学に対質するにあたっての三木哲学の最大の機軸が社会理論にあると言えるからであり、その点から考えても、キリスト教弁証論〔護教論〕の側面を有するパスカルの思想の研究が、三木の思想・哲学の全体の中にいかなる形で位置付くのかという問題が生じるからである。

また、このパスカル論の位置付けの問題は、三木の遺稿「親鸞」⁽¹⁾にまつわる議論とも深く結び付いている⁽²⁾。この遺稿「親鸞」の位置付けをいかに理解するにせよ、パスカルと親鸞という二人の宗教思想家が三木の思索の起点と終点となっているわけであるが、ここで注目されるのは、昭和17（1942）年発表の『読書と人生』に収録されている「我が青春」という小篇の中で、三木が次のように述べている点である。

京都へ行ったのは、西田幾多郎先生に就て学ぶためであった。高等学校時代に最も深い影響を受けたのは、先生の『善の研究』であり、この書物がまだ何をやろうかと迷っていた私に哲学をやることを決心させたのである。もう一つは『歎異抄』であって、今も私の枕頭の書となっている。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がありがたい。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。後年パリの下宿で——それは廿九の年のことである——『パスカルに於ける人間の研究』を書いた時分からいつも私の念頭を去らないのは、同じような方法で親鸞の宗教について書いてみることである。（M一：364）

この引用では、三木の師・西田幾多郎への思いや浄土真宗への信仰と同時に、『パスカルに於ける人間の研究』と「同じような方法で親鸞の宗教について書いてみる」という企図が語り出されている。同

様の事態は『読書と人生』収録の「読書遍歴」の中で、「いつかその哲学的意義を闡明してみたい」(M一:383)と言及されているところでもある。それでは、この二つの小篇の中で想定されている『パスカルに於ける人間の研究』の哲学的な方法とは一体いかなるものなのだろうか。実は、三木は『パスカルに於ける人間の研究』の「序」において自身の論述方法に次のような制限を設定している。本稿における考察に大きく関わる一節を引用してみよう。

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徴づけたものが人間に就ての彼の観察であるとする見地から、ここには唯後者と関係ある限りに於てのみ前者を論ずることに満足した。(M一:3-4)

ここで三木は、パスカルの『パンセ』が宗教を論じることを主目的としていることを一方では認めながら、それでもパスカルの思想の宗教的側面について論じることをあえて一定程度禁欲し、人間学を論の中心に据えたと宣言している。これは『パンセ』に示されたパスカルの思想を「具体的な人間の研究」(M一:4)である「アントロポロジー」(ibid.), つまり「生の存在論」(ibid.)として考察するという革新的な方途の宣言であると言えるだろう。一見すると迂路を辿るようなパスカル研究の手法でありながら、実際には三木が提示したこの解釈学的手法こそ、現在にいたるまでパスカルの思想を哲学的に論じる際の基礎となっているとも言えることが出来る。

このパスカル解釈の手法は、ヨーロッパ留学中に当時最先端であった生の哲学や解釈学や哲学的人間学を吸収し、さらには『存在と時間』の発表を控えたハイデガーに師事して解釈学的現象学を学んだ三木にとっては、当然の道筋であったのかもしれない⁽³⁾。しかしながら、神を人間性の反映と捉えるフアイエルバッハ(1804-1872)であればともかくとして、パスカル(1623-1662)が決定的な回心を経た後に執筆した文書に基づく『パンセ』について、宗教思想の側面を括弧に入れた上で人間学として読解することは果たして可能なのであろうか⁽⁴⁾。また、仮に可能であるとして、それはいかにどの有効性を持つものなのであろうか。

三木は『パンセ』を生の存在論として扱うにあたって、「経験概念に於て、概念を経験に於て理解する」(M一:5)という解釈の方法を採っている。この方法によれば宗教思想の側面を括弧に入れながらパスカルを解釈し得るとというのが三木の目論見なのである。塩川徹也が言うように、三木の『パスカルに於ける人間の研究』は「当時のフランスにおけるパスカル研究と比較しても、決してひけをとらない独創的な仕事であり、ハイデガーの『存在と時間』の一年前に出版されたことを思うと、なおさら驚嘆に値」⁽⁵⁾することは間違いない。ただし、その驚嘆に値する三木の仕事には、今なお十分に検討され尽くしていない論点が含まれていることもまた確かなのである。これは三木自身が次のように述べ

ているところでもある。

凡ての書物は、それが出来上った後には、著者から離れた独立の運命をもって存在するに至る。著者は彼の書の享けるあらゆる運命を愛すべきである。私は私の書物が欲するままに読まれ、思うままに理解されることに満足しよう。この書が様々に読まれ、様々に理解される性質をそれ自身に於て格別に多くもっていることは私みづから知っている。(M 一：6)

我々は三木のこの言葉を真摯に受け止め、三木が『パスカルに於ける人間の研究』の中で示している思想の可能性を十全に引き出さなければならない。それは我々に課せられている「義務の遂行」(M 一：7)であり、本稿は以下、三木清のパスカル論の宗教性／非宗教性を画定し、三木の『パスカルに於ける人間の研究』が有する豊かな可能性の一端を明らかにすることを目指していく。

第一節 「中間者」とはいかなる存在の仕方が

三木のパスカル研究は、本稿「序」ですでに触れた通り、人間の存在の仕方を中心として展開されている。独自の手法と特殊な見方に基づく人間の存在の仕方に関する思想こそ、パスカルの思想の個性を構成するものであると三木は考えているのであるが、この見当自体は三木の独創ではなく、パスカル自身が『パンセ』の中で、「抽象的な学問の研究」から「人間の研究」へ移行することを「少なくとも人間の研究には多くの同志が見いだせるものと思い、これこそ人間に適する真の研究だと考えた」(144〔687〕p. 71)⁽⁶⁾と述べているところでもある。

多くの同志を見出すことが出来ると信じた「真の研究」である「人間の研究」の中でパスカルは、人間の存在の仕方を有名な「中間者(milieu)」概念によって規定してみせる。人間の身体は「ダニ」のような微小な生物と比較すれば巨大な世界の全体とさえ言えるものである。しかし、茫漠とした宇宙の球蓋に較べるならば、人間の身体こそ「ダニ」のように肉眼では知覚し得ない、「虚無」のような微細な存在に過ぎないであろう。まさに、自然における身体的存在としての人間のあり方は、「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〔199〕)⁽⁷⁾(M 一：12)と言えよう。そしてこのように虚無と全体との間の「中間者」であるが故に、「自分をかえりみるものは、自分自身にたいして恐怖を覚えるであろう。また自然がかれに与えた肉体をもって、無限と虚無との二つの深淵のあいだにかかっている自分を思い、これらの不思議を見て恐れおののくであろう」(72〔199〕p. 35)とパスカルは考えるのである。

パスカルが語り出すこの「中間者」という規定について、三木は「状態性」(M 一：14 傍点原文)という概念を用いて考察を展開していく。この「状態性」という概念自体はもともとパスカルによる「condition」概念をもとにしたものであるが、三木の考察はこの「状態性」概念を軸にして、わずかずつではあるがそれでも確実に、パスカルの思想とは異なる軌道を辿り始めることになる。三木は「状態

性」を、「状態性とはまさしく世界に於ける我々の「存在の仕方」、あるいは我々が世界に「出逢う仕方」に外ならない。人間は世界の中にあると共に或る状態性にある」(M一:14 傍点原文)と述べている。「状態性」とは人間が世界内に存在する際の存在の仕方であり、それは人間が世界に「出逢う仕方」である。人間が世界内に存在するということは、常にある「状態性」においてあるということであり、それ故、「我々は世界を感じるのに即して自己を感じる」(M一:14)という関係にあるということになる。「状態性」という概念こそ、三木の考察において「世界に於ける存在」としての人間と世界とを結ぶ紐帯なのである。

ここまで考察が進展すると、三木の論考からは最早パスカルの思想の面影は大略失われてしまっているように思われる。改めて言うまでもなく、世界内の存在としての人間の「状態性」をめぐる一連の三木の論述は、ヨーロッパに留学している折にハイデガーに師事して学び習得した解釈学的現象学の手法に基づいている。今ハイデガーと三木の存在論に関する用語法の異同については触れないが⁽⁸⁾、一つ確かであることは、三木のパスカル研究はパスカルの思想に完全に内在して展開されているものではなく、一定程度外在的な分析概念を用いてなされたものだということである。もちろん、『パンセ』に示されたパスカルの思想を、当時世界的にも最先端であった解釈学的現象学の概念群を用いて「生の存在論」として論じていく鮮やかな三木の手捌きは、現代においてもなおその赫々たる意義を失ってはいない。

それでもやはり、三木の論考はいささか強引にハイデガーの枠組みへと引き付けてパスカル解釈を行っているという譏を免れ得ないだろう。加えて言えば、そもそもパスカルが『パンセ』断章72〔199〕を中心とする断章群において、「中間者」としての人間のあり方と自然界の巨大さとを対比しながら語り出す時、その背景には、大いなる宇宙を創造した者への恐れ慄きや神への畏敬の念が存在しているのではないだろうか。三木の叙述は、『パンセ』の断章群の中に時折見え隠れする、自然を前にした際のパスカルの戦慄やそこから生じる独特の信仰のあり様を削ぎ落して書き連ねられていると言えるのである。

しかも三木は本稿「序」において触れたパスカルの宗教思想の側面についての制限を異様な程に早い段階で解いてしまう。三木は第一章の結びにおいて、「生の動性に最後の究極的な総合を与える確実」(M一:45)として「斯る確実は神の外にはないであろう。それ故に人間が神を求めることは不安を本質とするこの存在にとって偶然ではない」(M一:44)と述べ、早くも「神」による究極的な安定を語り出しているのである。

一方ではパスカルの宗教思想の側面を制限した上で「生の存在論」として『パンセ』を読み解き、他方ではパスカルの宗教思想を神との関係から解き明かしていくという二重性が、三木の論考には含まれている。つまり、宗教性／非宗教性が複合的に絡み合う形で三木のパスカル解釈は成立しているのであるが、この企図自体は錯綜しているながら、その後の三木の著作群と同様に、『パスカルに於ける人間の研究』の論述は極めて明晰な文体のもとで執筆されている。ハイデガー由来の解釈学的現象学の手法を用いてパスカルの思想を読み解いていく様も、また究極的な安定として最終的に神・人たるイエス・キ

リストを論じていくにあたっても、両様の論は整然とした理路を辿っていることは間違いない。であるからこそ問題となるのは、何故に三木は「序」において『パンセ』内の宗教思想を制限するという制約を自らに課したのか、それでいて極めて早い段階でその制約を解除し神の必要性を説き出しているのかという点なのである。

三木のパスカル論内に見られるこの宗教性／非宗教性をめぐる錯綜は、おそらく、意図的に設定された仕掛けであると考えられる。この入り組んだ経路を経由しなければ、「一幅の地獄絵」⁽⁹⁾と評されることすらある『パンセ』の浩大な思想を相手取することは出来ないと三木の慧眼は当然のごとく見抜いていたのである。

第二節 「正しき中間」と「慰戯」

三木の論考には二つの着地点が存在している。先取りして言えば、その二つとは、「中間者」として「正しき中間」を得るあり方と、神・人であるイエス・キリストへの愛により絶対的な安定を得るあり方である。三木の叙述を精密に読み解くことで確認されるこの両様の道は、そのままパスカルの『パンセ』に含まれている思想の豊かさでもある。パスカルの思想自体が、「中間者」としての人間のあり方を追求する側面と、何らかの高次の次元の生き方を希求する側面との結合として成り立っているものと言えるのである。

この両面のうち、本節では前節における「中間者」に関する検討を引き継いで「正しき中間」と「慰戯」との関係について考察を進めていきたい。三木は「第一 人間の分析」の中盤において「中間者」としての人間の存在の仕方を論じる際に、「動性」(M 一：15)という概念を同時に導入している。「中間者」としての人間のあり方は、決して安定的な生き方や平衡を保っている状態を意味するものではなく、常に「動性」に突き動かされている「不均衡」(disproportion) (M 一：17)の状態に置かれているものである。自然における人間は安定も均衡もなく、「動性」のもとで動き続ける存在なのである。

また、精神面においても、無限と虚無がそれぞれ「深淵」や「不思議」として我々に迫ってくる。そのため、「世界の裡にある人間の存在に伴う根源的な状態性は恐怖であり戦慄である。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」(M 一：18)ということになる。その結果として、「中間者」としての我々には、必然的に、安定ある均衡を求めるという課題が課されていると考えられる。それは、「中間者としての人間が「正しき中間」(le juste milieu, 82)を、即ち安定ある均衡を得ることは、彼にとって所与でなく却て課題である」(M 一：18)と述べられている、「正しき中間」を求めるという課題である。

この「正しき中間」の探究というあり方こそ、三木が『パンセ』の中に見出している一つ目の着地点であり、人間の存在の仕方についての回答なのであるが、ここでこの「正しき中間」という概念に関して一つの問題点を指摘しておこう。その問題とは、「正しき中間」を三木が論じる際の「正しさ」とは、一体いかなる人間のあり方をパスカルの思想の中に見出したものなのかということである。それは、

「動性」を有して常に動き続ける人間がちょうど中間点で静止することなのだろうか。その場合、「中間」とは一体どこにあるのだろうか。または、ぶれの一切ない振り子運動のように精密な反復運動を永久に繰り返すことで「正しき中間」が示されるのだろうか。もしくは、深淵を前にしても揺り動かされることのない確実な地盤に支えられた精神のあり方が「正しき中間」なのであろうか。そして全ての場合について、パスカルの思想における「正しさ」、つまり *juste* であることは神の存在を前提することなしに語り得るものなのだろうか。

このような問題群を先行的に押さえた上で、「中間者」についての三木の叙述の続きを確認していこう。三木は『パンセ』断章 172 [42] におけるパスカルの時間論を引きながら、「具体的なる時間は人間の関心に依って基礎付けられているが故にこの時間に於て最も重要な意義を有するものは未来である」(M 一: 19) と論じていく。過去・現在・未来の三様の時間様態のうち「未来」が最も重要であるとする三木の指摘は、過去や現在についても等分量で語る断章 172 [42] のパスカルの思想と完全に一致するものとは言えないのであるが、その点についてはここでは措こう。とにかく三木は過去や現在が未来のためにあるものとすることによって、人間を未来に向けて「途上にある存在」(M 一: 20 傍点原文) と規定するに至る。

「動性」を有して常に「途上にある存在」であることによって、我々は常に新たに生き直し続けなくてはならないことになる。これはまさに、生きること自体が課題として現前するという生の哲学や実存思想の論理構成であり、三木はこの枠組みと生の「動性」の概念の二点を用いて、パスカルの思想に表現されている人間の存在の仕方を三つの段階に分類して見せる。それは、「不安定」「慰戯」「意識」であるが、この三段階の設定の仕方そのものが三木の思想のあり様や意図の在所を反映したものとなっている。そこで以下に多少詳細にその思考の流れを跡付けておこう。

まず第一の契機である「不安定」は、人間が「動性」によって突き動かされる存在、常に「途上にある存在」であるという規定と直接に結び付いている。我々は何らかの欲望を満たしたとしても、間を置かず次なる欲望が兆し、新たな快楽を欲するようになる。次に次というように、留まることを知らず絶えることのない衝動に操られ続けてしまいがちである。

また、「不安定」な存在として動き続けることが常態であるからこそ、人間は長期の「倦怠」(*ennui*) (M 一: 22) にも耐えることが出来ない。我々は休息を好んでいながら、その一方で努力の必要もなく全く任務もないあまりにも長期の休暇に苦痛を感じたりする。動的不安定を根本規定とする人間にとって、完全なる安静はかえって本来性に反することとなるのである。

第二の契機は上記の「不安定」と「倦怠」を蔽い紛らす働きとしての「慰戯」(*divertissement*) (M 一: 23) である⁽¹⁰⁾。人間は「不安定」にも「倦怠」にも耐え留まることが出来ず、いつしかそれらの状態を蔽い紛らす「慰戯」に耽るようになる。「慰戯」によって我々は自らの惨めさから目を背け、自身について考えることから逃避するに至る。生の自然から逃れ、賭け事や狩りに没入し、「事物の世界へ墮落」(M 一: 25) していく。

このような「慰戯」への没入は避けがたく生じてしまう現象として語られる一方で、この「慰戯」に

関してのパスカルと三木の視線は極めて厳しい側面も有している。というのも、「慰戯」は人間の本質に食い込んでいることによって、「永久の繰返」(M 一：27)や「悪しき無限」(ibid.)につながると考えられるからである。

パスカルにとっての「慰戯」とは、「生の不安定を蔽い、生の倦怠を紛すために、従って自己の本来の存在の状態に眼を背けて、人間の行う一切の営為活動の名である」(M 一：26-27)とされるが故に、個々人の間で程度の差はあるにしても、不可避免的に陥らざるを得ない本質と言える。そして、「不安定」や「倦怠」に対してなされる「慰戯」は、常態化するにつれてその「慰戯」自体が苦痛をもたらす種となっていき、新たな「不安定」や「倦怠」を生み出していくことになる。そして新たに生じたこの「不安定」と「倦怠」がさらなる「慰戯」を再生産することになるのである。

この事態は「気晴らし」を扱う『パンセ』断章 139 [136] の表現を用いるならば、「全体の生は斯くの如くに流れる。ひとは或る障害と戦いながら休息を求める、然しひとがそれを乗り越えたとき、休息は堪え難きものとなる」(139 [136] M 一：27)ということでもある。こうして人間は「不安定」「倦怠」と「慰戯」との間を果てしなく往還することになるのであるが、この往還運動は決して進歩や発展につながるものではないことを押さえておく必要がある。先に触れたように、この循環は果てることのない「永久の繰返」であり、「悪しき無限」とされているのである。

「慰戯」は人間の自然における生のあり方を蔽い隠してしまう。それは誤謬であり虚偽のあり方であるが、この誤謬と虚偽は「慰戯」によって生じる、これもまた不可避免的な現象とされる。人間は欠陥と悲惨さに満ちており、人間同士互いに自らのその欠陥や悲惨さを隠し合ってしまう。そうであるからこそ、パスカルにとっての「真理」(vérité) (M 一：30) は、「蔽われずに」「顕わにされてある」(ibid.) こととして定式化される。パスカルにとって欠陥と悲惨さが蔽われずにある状態こそ、真理の名をもって呼ばれるに相応しいものなのである。正しく真実なる人間とは、自身に避け難く付随している無知や欠陥や悲惨さを恐れることなく他人に伝える者のことである。すなわち、「自己の在るが態を現わすこと」(se faire voir tel qu'on est) や「蔽われたるを除いて」その在るが儘を見出すこと(découvrir)」(ibid.) を重視するパスカルは、当時のフランスのサロンで流行していた「honnête homme」(ibid.) としてのあり方や、アレーティアの問題に連なる形で人間の「真理」のあり方を説いているのである。

「不安定」と「倦怠」、そしてそれらの否定としての「慰戯」は常に生じ、無限に繰り返されることになる。だからこそ、この「悪しき無限」を超克するあり方としての「真理」が重要となる。そして三木は「真理」が導出されるこの論の流れから、第三の契機である「意識」(pensée) (M 一：32) についての考察を展開していくことになる。この第三の契機「意識」は、すでに述べた生の自己逃避による「悪しき無限」を打破するものとされている。誤謬と虚偽へつながる「慰戯」を乗り越えて本来的な自己のあり方を回復するのが、この「意識」の役割である。とは言え、そこで回復される自己は元々の自己のあり方とは異なったものでなければならないだろう。それは、回復された自己が元々のあり方のままであれば、それは再び「不安定」と「倦怠」によって欺瞞に満ちた「慰戯」による「悪しき無限」へ

と逆戻りしてしまうことになるからである。

この問題に対して、三木はパスカルに則りつつ、考察を一步進めて、「意識は自己が自己を意識することを意味する。簡単に言えば、意識とは自覚的意識の謂である。意識は自覚的意識として世界へ墮落せんとする自己を回復する」(M一：34)と述べ、意識に「自覚的」という表現を付与して「自覚的意識」という概念を新たに考察の軸に据える。そしてこの点から、『パンセ』の断章群の中で最も有名と言える「考える葦」の断章を引用していくのである。以下に、三木の訳文による「考える葦」の断章を見てみよう。

人間はひとつの蘆、自然のうち最も脆きものに過ぎない。しかし彼は考える蘆 (roseau pensant) である。彼を潰すためには全体の宇宙が武装するを要しない。ひとつの蒸気、ひとつの水滴も彼を殺すには十分である。然しながら、宇宙が彼を潰すような場合にも、人間は彼を殺すところのものよりもなお遥かに貴いであろう。何故なら彼は彼が死ぬること、そして宇宙の彼にまさって勝れていることを識っており、これに反して宇宙はそれに就ては何事も識らぬからである。(347 [200] M一：34-35)

ここに引用した「考える葦」の断章は一般的に、世界内の一事物としての「中間者」に過ぎない人間がそれでもなお尊い存在とされる根拠とされるが、三木もまたその通例と同様に、「考える葦」のあり方こそ人間の可能性を示すものとして論じている⁽¹¹⁾。「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」(M一：35)と考えるのである。

さて、振り返ってみると、本稿の第一節で確認したように三木のパスカル論においては、自己のあり方と世界のあり方とは「状態性」において不可分に結び付くものとされているのであった。そのため、自覚的意識において自己のあり方を問うことは、必然的に世界のあり方をも問うことになる。自己のあり方を問う自覚的意識は、自身が生きる日常世界の「熟知性」や「自明性」(ともにM一：38 傍点原文)を問うべきものと見なして意識的に揺り動かして目覚めさせることになるのである。

自身が日常生活を送る世界を自ら「震盪と覚醒」(ibid.)させることによって、自覚的意識を有する人間は「地盤の喪失」(M一：37 他)に直面することになる。自覚的意識に由来する問いの震盪によって、日常生活を下支えしている地盤は絶えず揺さぶられ、そして新たなものとして回復されていく。このようにしてパスカルと三木は自己と世界の自己回復の可能性を提示するに至るのである。すなわち、先に述べた通り、「考える葦」としての人間が有する自覚的意識こそ、パスカルが『パンセ』の中で示した人間の品位と光栄を証立てる根拠と言うことが出来るのである。そしてこれは、「中間者」としての人間の側面における一つの到達点と考えられる。

第三節 「不安」と「神」

当然のことながら、パスカルと三木の思考は前節までの議論によって論じ尽せるものではない。三木は自覚的意識を人間の「不安定」に対する概念として提示したわけであるが、自らの日常生活を支える地盤すらも揺り動かすこの自覚的意識は、「不安定」とは区別される「不安」(*inquiétude*) (M 一：42)を生むことになる。自らの生の地盤を含めた世界の全てを問い直すことによって、「生の動性はその自覚的な具体性に於て不安」(M 一：44)となってしまうのである。先に我々は自覚的意識をもつ「中間者」としての人間のあり方の一つの到達点であると論じた。だが、三木は「第一 人間の分析」の結びに至って、この「不安」という概念をもとに、もう一つの「確実」(*certitude*) (*ibid.*)を提示するようになる。三木のパスカル論の宗教性／非宗教性の画定を主題とする本稿にとって非常な重要性を有する一節を引用したい。

この確実は固より単に理論的な確実ではなくて、具体的な生の不安を全体として満足すべき確実である。それ故にパスカルは、「確実、確実、感情、愉悦、平和」(*Le Memorial*)、と叫ぶ。彼の求めるものは同時に感情であり、愉悦であり、平和であるが如き確実である。斯る確実は神の外にはないであろう。それ故に人間が神を求めることは不安を本質とするこの存在にとって偶然ではない。(M 一：44)

ここで三木は明白に「神」の希求について言及している。「序」における制約は、第一章で早くも解除されることになったのである。その結果として、我々の前には自覚的意識という概念を基点にして二つの到達点に向かう道筋が提示されているということになる。それは第一に、ありのままの姿を隠さず曝け出して「正しき中間」を目指すという方途である。そして第二に、「不安」の解消を可能とする具体的かつ絶対的な「確実」、つまり「神」を求めるという信仰の道行きである。もちろんこの二つの筋道は截然と分離しているものではなく、相即不離なものとして存在しているであろう。

どちらにしても、我々がここで言えるのは、「中間者」として「正しき中間」を求めていくという思考と、宗教者として高次の存在を希求していくという信仰の二様の姿勢がパスカルの思想、そしてそれを論じる三木の論考には含まれているということであり、このパスカルと三木の宗教性／非宗教性の画定には、もう一段の検討が必要となるということである。

第四節 愛と「神・人」イエス・キリスト

ところで、『パスカルに於ける人間の研究』にはパスカルの有名な「賭」に関する議論や⁽¹²⁾、パスカルの手になる著作であるか否かという点に関して長い間議論が交わされてきた『愛の情念に関する説』

についての分析と考察など⁽¹³⁾、論じるに値するテーマが多数含まれている。しかし、主題を明確化するためにそれらの論点について本稿では大幅に割愛せざるを得ない。ただし一点だけ押さえておきたいのは、三木は「第二 賭」の出だしにおいてすぐさま「不安」を「死の不安」(M一：46)と呼び、そこからさらに「宗教的不安」(*inquiétude religieuse*) (M一：58)と言い換えているということである。この「宗教的不安」について三木は次のように語っている。

宗教的不安は確実なるものを求めてやまぬ者の不安である。そしてこの絶対なるものが人間のあらゆる可能性のうちに横はっていないことを彼に示すのは死の智慧である。……そして斯る宗教的不安こそパスカルの思想を当時支配的であった他の思想から区別し、その間に極めて独自なる位置を占めることを得せしめたものであった。(M一：58-59)

ここには、我々がここまで見てきた「不安」と「確実なるもの」を求める精神とが「宗教的不安」という概念のもとに集約され、その「宗教的不安」こそパスカルの思想を特色付けるものとする考え方を見て取ることが出来るだろう。そして同様の発想はこれ以降の三木の論述において頻出することになる。つまり、第一章の結び以降の三木の行論においては、パスカルの宗教思想の側面は制約が解除されたのみならず、最早中心的な主題として宗教思想が扱われているのである。

さて、「第三 愛の情念に関する説」の結びでは「自愛」(*amour-propre*) (M一：96 傍点原文) が「自己の欠陥と悲惨とを蔽い隠す」(*ibid.*) のものと位置付けられ、捨て去るべきものとされている。この「自愛」の特徴は言うまでもなくここまで確認してきた「慰戯」の特徴とそのまま重なるものである。そして、「慰戯」が誤謬や虚偽を生む源泉となったことと同様に、「自愛」の心は自己のあるがままの姿を隠す不正として退けられているのである。

さらに『パンセ』は、「他の人々が我々を愛するのに我々が値すると云うことは偽である、我々がそれを欲すると云うことは不正である」(477 [421] M一：96) というように、そもそも「愛する」という心のあり様自体を否定していく。キリスト教におけるいわゆる「隣人愛」の否定にすら見えるこの愛の否定は、もちろん単なる否定では終わらず、直ちに、「人間の愛は神の愛によって置き換えらるべきである」(M一：97) と定式化され直す。自己を愛すれば不正を生む「自愛」になってしまい、また相互に愛することすらも否定された我々は、「我々の裡にあり然も我々ならぬものを愛する外ない」(M一：98) ということになる。つまり、「我々はこの存在即ち神を愛する外ない」(*ibid.*) ということになるのである⁽¹⁴⁾。

愛には幸福を外部に向かって求める働きと、全てを自己に関係させていく内に還る働きがあると三木は論じる。そして、「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、これを満すためのものとなる」(M一：98-99) と論を続けていく。要するに、愛は外に向かう場合であっても内に還る場合であっても、自己の本来性を蔽い隠す欺瞞的なあり方となってしまうと三木は論じているのである。

それでも、愛には「神の愛」という唯一の道が残されている。神を愛する時、外に向かう愛の働きは自己の内へ還る働きとなり、自己を愛することはそのまま自己の内部にある自己以外のもの、すなわち「神」を愛することとなっているのである。つまり、愛をめぐる虚偽の問題や、外と内の相矛盾する方向性の問題は、神への愛・神の愛において解消され統一されるのである。

ここまで論理が進むと、最早「中間者」という人間の規定、そして「正しき中間」という課題は出る幕のないものであるかのように思われてくる。だが実際には、パスカルの思想も三木の論理もそのように「中間者」たる人間のあり方を不要とする形で成立しているものではない。事の確認のために、人間の存在の仕方に関する「三つの秩序」論を簡単に確認しておこう。『パスカルに於ける人間の研究』の第四章は「三つの秩序」と題されている。「三つの秩序」とは、それぞれ「身体」(corps)・「精神」(esprit)・「慈悲」(charité)を指しており、この三つの秩序は各々の大いさを有しているが、これら三つの秩序は「相互に異質的であり、非連続的」(M－114 傍点原文)となっている。第一の「身体」の秩序は情念や「動性」によって動かされる自然そのままのあり方であり、第二の「精神」の秩序に至ると自然の人間のあり方を悲慘として自覚するようになる。そして、最も高次の「慈悲」の秩序は「一般に神に於ける生の存在の仕方」(M－111)とされる。

この三つの秩序の相互関係に関しては、「身体」から「精神」そして「慈悲」という上昇方向については一切の連絡がなく非連続であるのに対して、「慈悲」からの下降方向については連続性があるとされていることに注目したい。高次の秩序は低次の秩序にとって超越的で昇りいく階梯がないが、高次の秩序は低次の秩序を総合して内包する、より広く深いあり方とされているのである。

しかしながら、「低次のものは高次のものに対して全然無能力であるところに、人生に於ける幾多の悲劇の原因は宿されている」(M－119)という冷厳な事実は、人間にとって酷薄に過ぎるようにも思われる。三つの秩序のうち特に人間的とされるのは第二の「精神」の秩序であるが、この「精神」の秩序から第三かつ高次の「慈悲」の秩序への通路が完全に断絶しているのなら、宗教に到達する道はもともと存在していないということになるのではないだろうか。麻生宗由の表現を用いるならば、「人間は神の御手にかえることができる。しかし他方では人間は人間にしかかなりえないという絶対的孤独の存在条件の中に生きている」⁽¹⁵⁾ということでもある。

神のみもとにあることと、人間はいかにしても「中間者」としてあり続けるしかないこととの間の断絶という問題が、我々の前に立ち現れている。ここで、先に論じた愛のあり方を想起したい。「自愛」も他への愛も虚偽を生むものとして否定された折、そこで唯一の道として示されたのが神への愛・神の愛なのであった。この愛のあり方と同様のことが、三つの秩序の問題についても妥当すると考えられるのである。

「中間者」としての人間は、「考える葦」の断章がそうであるように、悲慘さと偉大さという相矛盾するあり様が同居する形で存在している。このあり方にまさに対応するように、「キリスト教は人間的存在の悲慘と偉大との矛盾を調和する高き真理の所有者」(M－169)として成立している。そしてキリスト教についてのこの定式は、イエス・キリストが「神」そのものではなく、神・人であるという事

実によって裏打ちされているのである。我々と等しく「中間者」としての人間であることによって十字架への磔刑という悲惨を一身に背負い贖い、他方、復活によって死にすら打ち克つ真理の体現者として、神・人イエス・キリストは存在している。イエス・キリストは「神・人として、人間の存在の矛盾に於て象徴された真理である。福音書はひとつの神的なる智慧によって人間の思想に於ては両立し難き偉大と悲惨との矛盾を調和する」(M一：183)のである⁽¹⁶⁾。この「中間者」としての人間と神的な真理との仲保者としてのイエス・キリストについて、『パンセ』は次のように表現している。

われわれはイエス・キリストによってのみ神を知る。この仲保者がなければ、神との交わりはすべて取り去られる。イエス・キリストによって、われわれは神を知る。……かれにおいて、またかれによって、われわれは神を知る。この点を離れて、聖書なく、原罪なく、約束され来臨した、なくてはならない仲保者なしに、人は神を絶対的に証明することも、正しい教理と正しい道徳とを教えることもできない。けれども、イエス・キリストにより、イエス・キリストにおいて、人は神を証明し、道徳と教理とを教える。……(547〔189〕p.206)

上の引用に関しても注意しておきたいが、イエス・キリストは直接的な神そのものでは決してない。イエス・キリストが神そのものであれば、人間との間に再び完全な非連続性や断絶が生じてしまうことになる。イエス・キリストは、偉大さと悲惨さ、神の真理と人間の真理という相矛盾するあり方を一身のうちに体現し得る神・人なのである。

こうして、神・人イエス・キリストにおいてはじめて、パスカルの思想が内包し三木がここまで論考を展開してきた、「中間者」としての人間のあり方と、神による絶対的な確実を希求する宗教思想の側面とが総合され統一されたことになる。「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」(M一：188)なのである。当然これは、我々がそのままのあり方においてイエス・キリストと同様に神・人的なあり方に連なるということではない⁽¹⁷⁾。人間は常に「中間者」であり続ける。それでもなお、神への愛・神の愛、そしてイエス・キリストという神への仲保者はいつも可能性として我々の前に残されているのである。

結

本稿の当初の問題は、何故三木はパスカルの思想を宗教思想の側面を制限して扱うという制約を自らに課したのか、そしてそれでいて極めて早い段階でその制約を解除するに至ったのかというものであった。この問題に答えるかのように、三木は『パスカルに於ける人間の研究』の結びで以下のように語っている。

生は生そのものから解釈さるべきである、と云う生の哲学の勿論それ自身として尊敬に値する原理

は、ここにその限界を自覚せねばならぬであろう。生は純粋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擔っている。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。(M 一：190)

この引用文中では、「生を生そのものから解釈」という方法論、換言するとパスカルの思想を人間学として論じるというやり方自体が、三木自らによって「限界」があるものとして退けられている。人間の生のあり方は、純粋に内在的な分析手法によっては全貌を解明し尽くすことの出来ない面を有しているというのである。つまり、一度制限を設定して論述を展開した上で、その人間学の手法が限界につながるということの証明を、三木はこの著作の中で実地に行ってみせたということになる。

おそらくこれは、三木の意図的な企てであったと考えられる。一見すると迂路を辿るかのような方法によってしか、『パンセ』において示されたパスカルの思想の巨大な全体像を論じ得ないという確信が、三木にこの方途を採らせたのである。本稿がこのような断言するのは、三木が全体の結びにおいて『パンセ』から次のような断章を引用しているからである。

「宗教の知識から私を最も遠ざけるように見えた凡てのこの矛盾は、私を最もはやく真の宗教へ導いたものである。」(424 [404] M 一：191)

最も宗教から遠ざけるように見えた矛盾こそ真の宗教へと至る最も早い道であり、パスカルの思想を論じる最も遠回りの制限に見えた方法こそパスカルを相手取るにあたって最も適した論理なのであった。本稿の三木の宗教性／非宗教性の画定という主題もまた、三木の思惑の枠内のものであり、パスカルの掌の上の出来事であったとも言えるのである。

※三木清の著作からの引用は全て『三木清全集』(岩波書店、1966-1968年)による。括弧内は三木清の著作であることを示すMに巻数：頁数を付したものである。旧仮名遣いや現代と異なる漢字表記は、適宜新仮名遣いと現代の漢字表記に改めてある。また、原典において傍点が付されている場合は、傍点原文と注記する。

※『パンセ』からの引用は全て由木康訳『パンセ』(白水社、1990年)による。引用に際して、ブランシュヴィク版とラフユマ版の断章番号を(ブランシュヴィク版〔ラフユマ版〕)の順で記載している。

《註》

- (1) 三木の遺稿「親鸞」はメモとして残された箇所が多く、一冊の著作として成立していないことから、以下の論考では『親鸞』ではなく「親鸞」と表記する。
- (2) 遺稿「親鸞」をめぐる位置付けの問題の詳細については、拙稿「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)を参照されたい。
- (3) 三木は『パスカルに於ける人間の研究』出版の翌年の昭和2(1927)年の1月に「解釈学的現象学の基礎概念」と題された論文を『思想』に発表している。そこで示されているのは、三木がハイデガーから学んだ「解釈学的現象学」の理解であるが、そこにはハイデガーの思想や用語法とは相違している点も多分に含まれている。ハイデガーと三木の相違点については、赤松常弘『三木清——哲学的思索の軌跡——』(ミネルヴァ書房、

1994年)の第二章・第三章で詳細に検討されている。

また、由木康は『パスカルとの出会い』(日本YMCA同盟出版部, 1968年)と『私のパスカル体験』(春秋社, 1981年)の両著作において、「著者はその中でパスカルの思想をハイデガーの生の哲学によって再解釈しているので、その人間像は生地のパスカルのとはやや違ったものになっており、そのころ親しくしていたカトリックの哲学者吉満義彦などはあまり高く評価しなかったが、……」(p.14 両著作ともに同表現および同頁)と、三木がハイデガーを挟んで提示するパスカル像と「生地のパスカル」との相違を指摘している。

- (4) パスカルが二度の回心に到るまでの過程や、『パンセ』のキリスト教弁証論〔護教論〕としての性格については、麻生宗由『考える葦——パスカルをめぐる諸考察——』(法政大学出版局, 2003年)を参照のこと。1654年11月23日の夜にパスカルに訪れた2回目にして決定的な回心については、由木康『パスカル傳』(白水社, 1942年)において詳細に紹介されている。また、『パンセ』のキリスト教弁証論〔護教論〕の側面については、塩川徹也『パスカル『パンセ』を読む』(岩波書店, 2001年)および塩川『パスカル考』(岩波書店, 2003年)においても詳述されている。
- (5) 塩川前掲『パスカル『パンセ』を読む』p.116。
- (6) 『パンセ』からの引用は全て由木康訳『パンセ』(白水社, 1990年)による。引用後の数字は、(ブランシュヴィク版〔ラフユマ版〕由木訳頁)となっている。
- (7) 三木が『パスカルに於ける人間の研究』内で引用している『パンセ』の断章番号は全てブランシュヴィク版である。
- (8) ハイデガーと三木の存在論に関する用語法の異同については、注(3)においても触れた赤松常弘『三木清——哲学的思索の軌跡——』pp.64-71の他、永野基綱『人と思想 三木清』(清水書院, 2009年)pp.56-58などにおいても詳論されている。
- (9) 竹田篤司は『パスカル——地獄絵作者の世界——』(河出書房新社, 1973年)の中で、「『パンセ』を開いたとき、われわれの心をまっさきにとらえるのは、その認識の残酷性である。人生はパスカルにとって、つねに血の匂いとともて把握された」(p.28)とした上で、「死の認識とそれともなう残酷さとは、視覚的にとらえられ、同時にそこに、強烈な比喩造型力がはたらいたとき、一幅の地獄絵が現出する」(p.29)と表現している。
- (10) 現在ではパスカルのこの *divertissement* という概念は「気晴らし」と訳されることが主流であるが、本稿では三木の原文のまま「慰戯」の訳語を使用する。
 なお、パスカルの「気晴らし」概念について論じた近年の研究としては、大田孝太郎「パスカルの人間学における「対話」と「説得」」『広島経済大学研究論集第40巻第2号』(広島経済大学経済学会, 2017年)や、モンテーニュからの影響と相違点を論じている山上浩嗣「モンテーニュの「気をそらすこと」とパスカルの「気晴らし」」『Stella 37号』(九州大学フランス語フランス文学研究会, 2018年)などを参照。
 また、渥野正満は「パスカルの『パンセ』草稿第209ページに見られる Car の放棄について——断章「気晴し」(Divertissement)の成立をめぐる秘密の解明に向けて——」『京都産業大学論集, 人文科学系列46号』(京都産業大学, 2013年)や「『パンセ』断章「気晴し」のタイトルについて」『京都産業大学論集, 人文科学系列47号』(京都産業大学, 2014年)の中で、「気晴らし」断章の成立過程を異なる三層の重なりとして解明している。
- (11) 麻生宗由はこの「考える葦」について、ブランシュヴィク版とラフユマ版における「考える葦」の位置付けの相違という興味深い研究を行っている。麻生前掲『考える葦——パスカルをめぐる諸考察——』pp.5-7。
- (12) 「賭」の理論について、伊藤邦武は『人間的な合理性の哲学——パスカルから現代まで——』(勁草書房, 1997年)pp.12-13において、不確実な事柄についての実践的理性の論理・合理的選択の論理という観点から解明する必要性を主張している。

また、塩川徹也は前掲『パスカル考』の中で、「それはじっさい、宗教的体験を持たず、事物の認識において理性しか認めない対話者に、語り手である護教論者が呼びかける形式を取っている。……したがってその議論は、厳密に理性的な立場で展開され、たとえ相手を論破するに至ったとしても、純粋な信仰つまり霊性の領域の手前にとどまるように思われる」(p.169)と、「賭」の理論が持つ問題点を指摘している。

住家正芳もまた、信仰を選択することと信仰そのものは別の次元に属するものであるとした上で、パスカルの「賭」の理論は信仰者の立場から書かれているものではないとする見解を示している（住家正芳「宗教経済学における合理性——合理性の理論的位置づけについての試論——」『宗教研究 91 巻 2 輯』（日本宗教学会、2017 年））。

- (13) 『愛の情念に関する説』については、例えば森有正は大体においてパスカルの作品とする考えを示している（森有正『パスカルの方法』（弘文堂、1943 年）pp. 58-62）。これに対して由木康前掲『パスカルとの出会い』においては、「パスカルのエロース観を知るには、筆者不明の『愛の情念について』という小品がある。これは一八四三年、ヴィクトル・クーザンが発見した未完の草稿で、かなり長いあいだパスカル自身の筆になるものと思われていた。しかし、綿密な研究考証の結果、かれが筆者でないということが現在では通説になってきた。とはいえ、その中には少なくとも部分的、間接的にはパスカルの思想的感化があるということは承認されうるので、直接資料としてではなく、一種の参考資料として、それを引用することは、パスカルのエロース観を確かめる上に役立つように思われる」（p. 40）とする考えが提示されている。
- (14) この点について吉澤傳三郎は、「人間は普遍的な自己を愛すべきで、個別的な自己を愛すべきではないのである」と表現している（吉澤傳三郎『パスカルとニーチェ』（勁草書房、1964 年）p. 15 傍点原文）。
- (15) 麻生前掲『考える葦——パスカルをめぐる諸考察——』p. 27。
- (16) ジャン・メナールはイエス・キリストによる矛盾の調和について端的に、「イエス＝キリストのうちには、あらゆるキリスト教の真理が内蔵されているのだ。イエス＝キリストの手を経なければ、それらの真理のいずれにも近づくことは不可能なのである」と述べている（Jean MESNARD, ジャン・メナール『パスカル』（福居純訳、ヨルダン社、1974 年）p. 69）。
- (17) 塩川徹也は前掲『パスカル考』において、パスカルの思想が内包する危険性を、「しかしここには、作者自身の信念に即して考えても、ある危険そして矛盾が含まれているのではないか。……人間はこの全能の神への信仰を、自分自身の力によっては獲得できないはずである。いわんや一介の人間にすぎない護教論者が自らの説得活動によって、読者の心に信仰を吹き込むことなど、考えられない。それに、そんなことが可能だとしたら、そのような説得を試みるのは、神の地位を篡奪しようとする点において、悪魔的な傲慢の業とは言えないか。それを承知した上で、矛盾を犯すことなしに、護教論を企てることは可能なのだろうか」（pp. 143-144）と指摘している。

The Demarcation between Religiosity and Non-Religiosity in Kiyoshi Miki's Study on Blaise Pascal

Shunta NISHIZUKA

Abstract

In this paper, I will define the religious and non-religious nature of Kiyoshi Miki's study on Blaise Pascal. Miki saw Pascal as a philosopher who studied anthropology, not as a religious man.

Miki uses the methods of hermeneutic phenomenology to discuss Pascal at the outset of "The Study of Humanity in Pascal." So, I will analyze the reason why Miki has chosen this method of consideration. At the beginning of the writings, Miki examines the religious and non-religious nature in Pascal's thought separately, which turns out to be Miki's hidden strategy. I will clarify Miki's intentions for this hidden strategy in this paper.