

## 『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

後藤嘉宏\*

Two Kinds of Dialectic in *A Study of Anthropology of Pascal*(1926) by Kiyoshi Miki

Yoshihiro GOTO

## 抄録

本稿は三木清の『パスカルにおける人間の研究』を内在的に読み、そのことを通じて三木の『構想力の論理』と『親鸞』との矛盾を解く筋道を得ようとした。

この『パスカルにおける人間の研究』は通常ハイデッガーの影響の強い書物とされるが、三木の独仏留学の読書経験を描いた『読書遍歴』から、本稿ではむしろキルケゴールやウェーバーの影響を読み取ろうとした。三木はキルケゴールの質的弁証法やウェーバーのシュパンヌングの弁証法の考え方をパスカルのテキストに結合させながら、パスカルの中に三木独自の弁証法を読み取っている。

三木はパスカルの「次元(秩序)の相違」の議論に着目する。パスカルは「慈悲」の秩序、「精神」の秩序、「身体」の秩序は全く異質なもので、それらは基本的に相互に媒介不可能であると考えている。そこで中間者たる人間は通常、「慈悲」の秩序と「身体」の秩序には入れず、その間の部分に相当する「精神」の秩序の中を行き来する存在であると考えている。このような行き来を三木は弁証法という言葉で表現しつつ、「精神」の秩序の中では弁証法は完成しないと考える。他方、弁証法の完成のためには、通常は飛び越えがたい、「精神」の秩序と「慈悲」の秩序との壁を飛び越える必要があると、三木は考えた。

その意味で、三木の『パスカルにおける人間の研究』における弁証法には、中間者としての人間が通常行う弁証法と、回心した人間が行う次元越えの弁証法の二種類が存在し、次元(秩序)の相違の議論がメタレベルの理論として、それら二つを繋いでいる。本稿はその点を明らかにし、そのことから三木の『構想力の論理』と『親鸞』の間の矛盾も、三木のこのような「次元(秩序)の相違」の議論に照らして考えるならば、矛盾しているとはいえないことを、論じた。

## Abstract

In this article, we try to read *A Study of Anthropology of Pascal*(1926) by Kiyoshi Miki so as to understand the contradiction between his last two writings, *Logic of Imagination*(1939/1948) and *Shinran*(posthumous manuscripts).

Although it has been generally said that *A Study of Anthropology of Pascal*(1926) was written by the influence of Martin Heidegger, we can find out in this book traces of Max Weber and Søren Kierkegaard, and, during his visit in Germany, Miki had read both of them.

In this book, *A Study of Anthropology of Pascal*(1926), Miki combined 'Spannung' (tension) of Weber and qualitative dialectic of Kierkegaard with 'pensée des trois ordres' (thought of three orders) of Blaise Pascal.

'Trois ordres' (three orders) of Pascal consists of l'ordre de corps, l'ordre d'esprit, and l'ordre de charité. According to the 'pensée des trois ordres' of Pascal, man cannot surpass the wall which divides deux ordres (two orders). So man as a medium person goes around inside l'ordre d'esprit (the order of spirit). Miki called this kind of movement dialectic without sublation. Miki thought that, only when man can surpass the wall which divides 'l'ordre d'esprit (the order of spirit)' and 'l'ordre de charité' (the order of charity), he could accomplish his dialectic.

In this sense, there is two kinds of dialectics in Miki's thought, one, dialectic for the medium being, another, dialectic for the converted man who surpassed the wall. And with 'pensée des trois ordres' (thought of three orders), Miki integrated these two kinds of dialectics. So, in this context, we can conclude there is no contradiction between *Logic of Imagination*(1939/1948) and *Shinran*(posthumous manuscripts).

\* 筑波大学大学院図書館情報メディア研究科  
Graduate School of Library, Information and Media Studies, University of Tsukuba

## 1. 問題の所在

三木清について、遺稿の「親鸞」とそれ以外の著述が矛盾するという指摘がなされている。例えば田中久文は、三木の生家は浄土真宗の篤信家で彼自身に強い宗教性があるが、その宗教性は『パスカルにおける人間の研究』以降は影を潜め、現実世界の問題に議論を絞っているという。

田中のいうには、三木は恩師西田幾多郎の「絶対無」を「虚無」に読み替え、その上でポイエーシスを捉える。西田が人間の根源にあるとした「絶対無」は積極的な働きを有するものであった(田中 2004 193)が、三木は人間の根源に「虚無」しか認めない。したがって、西田のポイエーシスよりも三木の構想力は、根源が積極的でないだけに、逆に構想力それ自体はより能動的であり、「創造の問題をどこまでも人間の主体の能力にもとづくものと考えようとし」(田中 2004 193)、西田哲学の観照性を乗り越えようとしたと指摘する。

つまり三木哲学の集大成である『構想力の論理』は、未完に終わったとはいえ、三木なりの西田哲学の継承と乗り越えの試みであって、田中の理解に従えば、西田の「絶対無」をある意味で否定する。つまり歴史を動かすものへの強い関心が三木には一貫してあるが、それが「超越的存在に求められることは一度もなかった」(田中 2004 213)。ところが「親鸞」においては超越的な存在が歴史を動かすので、「それまでの三木の哲学との余りの違いに、驚かされるばかりである」(田中 2004 213)。そしてそれは仏教とキリスト教の違いはあるものの、同じく信仰を扱った『パスカルにおける人間の研究』にも呼応する。そこで田中は二つの理由を推測として提示する。「だとするならば、三木の「虚無」の哲学は、哲学という場に限定されたもので、三木の思想全体をおおうものではなく、三木には宗教的な信仰が一貫してあったと考えるべきなのか。あるいはそうではなく、心底「虚無」の哲学を追求した三木が、結局それに挫折したところで、若き日に触れた親鸞を思い起こしたということなのであろうか」(田中 2004 213)。

田中自身はこれらの仮説的言明を「いずれにせよ推測の域をでない」というに留める。しかし本稿では、『パスカルにおける人間の研究』で三木の弁証法の特質を仔細に検討すれば、この田中が仮説的に挙げる二つの理由のうち、前者の理解の妥当性が見えてくることを論じたい。もちろん論理上の問題として前者の説明が妥当するというに過ぎず、その背景に昭和研究会での挫折等、後

者の理由として示され得る諸事情が、前者に被さっている可能性はある。なお、後者の立場に近い説明は、すでに久野収によっても表明されている(久野 1975 45)。

もちろん、若干結論を先取りするが、本稿で示す説も、「三木の「虚無」の哲学は、哲学という場に限定されたもので、三木の思想全体をおおうものではなく、三木には宗教的な信仰が一貫してあったと考える」という田中の発言そのままとは、若干違う。「信仰が一貫してあった」というよりは、要するに三木には「次元」(秩序, ordre)の峻別の考え方があり、宗教的な信仰の次元での論理と「哲学という場に限定された」次元での論理を、少なくとも彼の出発点たる『パスカルにおける人間の研究』では、分けていた。そしてそれらを統合的に考える原理も同書で提示されていたというのが、本稿の立場である。

つまりその意味で、未完であれ、雑誌連載の形で公刊された最後の著作である『構想力の論理』までの三木と、遺稿の「親鸞」とは基本的に矛盾はしていても、上記の統合的な原理にその矛盾は収斂されると私は考えている。逆にいうと『パスカルにおける人間の研究』自体の弁証法に関する記述が一見矛盾しており、それらが、三木の聖と俗との矛盾にも照応する。ただし詳細は別稿で論じたいが、次元の峻別の考え方について、『パスカルにおける人間の研究』よりも後年は、際限なくその適用範囲を拡張していた可能性はあり、その点は、今本稿で検討するものとは別の、より大きな矛盾があると評することも可能である。

以上検討してきた田中の提示した二つの仮説は、そもそも三木最晩年の『構想力の論理』と「親鸞」とが矛盾するという前提の下での、二つの仮説であった。他方、内田弘はそもそも『構想力の論理』と「親鸞」とが連続する点を、むしろ強調する。『構想力の論理』の書かれざる第5章「言語(言葉)」は、「すぐれて宗教哲学的なものであると想われます」(内田 2004 369)。また『構想力の理論』では「時代の悪」という形で「基礎経験」を提示し、それを受けて「親鸞」では無常感を基礎経験として示しているという(内田 2004 368-369)。しかもこの無常感は無産者の無常感という形で、彼のマルクス主義的な関心とも一貫している。そこで「三木清は戦争で痛感する「時代の悪」を宗教哲学的研究「親鸞」で追求しました」(内田 2004 373)と述べ、二つの著作がその根本の基礎経験を同じくする点を強調する。

したがって本稿は田中と内田をあえて較べると、内田の立場に近い。その上で両書が矛盾しようがしまいが、二つを統合するメタの原理を三木は処女作にて示してい

るし、また、これら二つの著作は連続しつつも矛盾する面も間違いなく存在しているといえる。その意味では、田中が二つの仮説を挙げたことに有効性はあり、その限りで、本稿は二つの仮説のうち、前者に近い立場を採ることに変わらない。

これら最晩年の二つの著作の連続性の有無の検証のために、これら『構想力の論理』と「親鸞」とを直接比較して、両者の異質性と連続性を論じる方法もあり得るが、今回は『パスカルにおける人間の研究』の検討をし、それを通じて、これらの問題に光を当てたい。というのも三木の愛弟子梶田啓三郎が、以下のように語っているからである。「著者はパスカルを解釈しながら、その解釈を通して自己の思想の土台を築いたのである。……独自の弁証法も、『構想力の論理』も、『親鸞』も、その萌芽はこの処女作のうちに含まれている」（梶田 1980 232〔……は後藤〕）。その意味で本稿の試みは、この梶田の発言の妥当性あるいはその限界を検証する作業になるう。

また、町口哲生（2004）は、三木の歴史哲学を貫くロゴスとパトスの弁証法が、結局、常に正反合の合を求める形になり、広い意味でヘーゲル哲学を踏襲することになり（あるいは恩師西田の中の同一哲学的な要素にひきずられ）、結果的に東亜共同体を容認・肯定する「世界史の哲学」の人々、京都学派右派と同じ方向へと、三木の歴史哲学を導いていったと示唆し、三木を批判する（町口 2004 234）。しかし私は、三木がそもそもそういう二元論に全てを委ね、同一化する哲学へと結び付く類の弁証法を越える視点を、ウェーバーのシュパンヌングの弁証法やキルケゴールの質的弁証法を横目で睨みながら、『パスカルにおける人間の研究』では提示していたと考え、そのことを本稿で論じたい。そして、もしも三木の処女作が今私の述べたような、ヘーゲルとは違う弁証法を志向し、にも拘わらず町口の批判する方向へと三木が変わったとすれば、三木がどこかで釘の付け違いをしたことになる。そうであれば、三木の弁証法が『パスカルにおける人間の研究』以来一貫しているという梶田の発言も、一定の留保の下で成立するに過ぎなくなる。あるいは逆に、町口の三木解釈が一面的であるかのいずれであろうが、その点の詳細はまた三木の歴史哲学を再考する別稿にての課題となろう。

さらに、私はそもそも「三木が高く評価した中井正一」（内田 2004 59）の研究をしており、中井の独自性を探るため、中井が三木から何を引き継ぎ何を修正しようとしたか、批判的継承の中身の検証を目的として、三木研究に脚を踏み入れている（後藤 2006）。後藤（2005）の

中でもそれらの検証を若干試みているが、本稿等での検討を踏まえて、その内容は近い将来ある程度修正される見込みである。特に中井においては、弁証法の媒介概念が重要課題である。本稿を通じて三木の弁証法の原点を示すことで、今後、別稿にて、三木の弁証法理解と中井のそれとがどのように関係するのかを考える手がかりを得たい。

## 2. 『パスカルにおける人間の研究』の成立の背景にある三木の独仏留学

『パスカルにおける人間の研究』を考える際、最も考慮に入れるべきは、岩波茂雄の援助の下になされた、三木のドイツ・フランス留学（1922-25）である。

この書については、三木がマールブルクで直接学んだハイデッガーの影響が顕著で、まだ刊行前の『存在と時間』が、本書を通じて透けて見えるといわれる。久野（1975）は、「『パスカルに於ける人間の研究』は、ハイデッガーの『存在と時間』の諸範疇をパスカルの『パンセ』解釈にみごとに適用してみせた実例として、才気にあふれている」（久野 1975 72）と評する。また内田弘（2004）は、ハイデッガーの「基礎経験」概念を三木が『パスカルにおける人間の研究』に援用していると指摘する<sup>(1)</sup>。さらに佐藤真理人（1982 44）は、『パスカルにおける人間の研究』にはハイデッガーの現存在解釈の影響が濃厚に見られるだけに、歴史哲学的考察が欠如していて、そのことが宗教哲学的考察と歴史哲学的考察が一体化している「親鸞」との違いとなって現れていると指摘する。あるいはまた、中井正一による 1926 年の書評においても、「ハイデッガーを創始者とする解釈学、しかも彼がいまだそれについての著書をもっていない以上、それによって研究されたる本書は、日本における彼の方法の最初の紹介書である誇りをもつことができるであろう」（中井 1981 364）と記される。

それらの指摘そのものは妥当であろうが、それではマールブルクでのハイデッガーの影響のみをこの書に読みとるべきであろうか。そうではないと私は考えたい。例えばハイデルベルクでのリッケルトのゼミに一緒に参加していたマリアンネ・ウェーバーを通じてのマックス・ウェーバーの影響も読みとることができるように思われる。なお、荒川（1981）は、『パスカルにおける人間の研究』におけるハイデッガーの範疇の利用は思考の導入に過ぎず、未定稿に終わった『哲学的人間学』への枠組み提示の意味の方が大きかったと指摘し、通説を批判する（荒川 1981 36-37）。本稿は三木の他の著書との



比較は差し控え、『パスカルにおける人間の研究』の内在的理解に議論を絞るが、この書への解釈に関しては、今のところ荒川に近い。

また三木は留学時期キルケゴールや、キルケゴールに感化されて生まれたとされる弁証法神学にも興味を抱いている。

そこでまずこれらを三木自身の「読書遍歴」等の回想の文章から追って確認してみよう。

「ハイデルベルクにいた一年あまりの間に私が最もよく勉強したのはマックス・ウェーベルとエミール・ラスクであった」(三木 1966 84)。

三木はハイデルベルクでリッケルトの下で学んだが、リッケルトは日本で十分に活字を通じて学んでいたため、ほとんど彼から直接教わるものはなかったといい、その点は多くの三木清研究で強調されている(久野 1975 66; 山田 1975 121)。しかしウェーバー自身の哲学の素養は、年長の友人にして哲学上の師でもあるリッケルトから学んだものである。しかもリッケルトゼミにウェーバーの未亡人マリアンネも参加していた(三木 1966 84)。また上記の三木の引用でウェーバーと並べて記してあるエミール・ラスクも、リッケルトの弟子である。

ウェーバーはヴィンデルバントの個性記述科学と法則定立科学、あるいはそれを引き継いだリッケルトの個性化的方法と一般化的方法という、科学の方法論上の分類を基本的に受け入れる。受け入れつつ批判的に乗り越えようとする。その批判の部分に三木は関心を持ち、彼の歴史哲学を構築していったと推察され、その点は本稿3.4で若干後述する。

またウェーバー自身は、三木も影響を受ける、年下の友人ヤスパースと、相互に影響を与え合い、また精神科医として著名であったヤスパースが哲学に目覚めるのはウェーバーのお陰であったともいわれている。

ウェーバーの方法として著名な理念型は、極端な事例による類型論であって、この理念型の、限界事例から現実を捉える方法が、ヤスパースの限界状況の発想に示唆を与えたと考えられるし、またヤスパースからウェーバーへの影響もあったと考えられる。事実、ウェーバーの『理解社会学のカテゴリー』の「著者序言」の冒頭で、ウェーバーの弟子筋に相当するヤスパースの名前が、師に当たるリッケルトとともに、自分の発想の背景にある著述を記した人物として併記されている(ウェーバー 1913=1968 11)。後述するように、三木がパスカルの「次元」(ordre)の相違を捉えるのに、この限界状況の考え方が役立ったとも考えられる。

このヤスパースもハイデルベルクにいたが、ヤスパー

スに対してリッケルトは否定的に捉えていた。「リッケルトがヤスパースなどを批判している『生の哲学』(第二版、一九二二年)を読んで共鳴したわけでもなかったが、ヤスパースの『世界観の心理学』(第二版、一九二二年)を読んでもその面白さが分からなかった。ヤスパースの哲学の面白さを教えられたのも、やはりマールブルグへ行ってからのことである」(三木 1966 85 [( )は三木])。三木にヤスパースの面白さを伝えたのは、レーヴィットであった(三木 1966 90)。

またマールブルク時代の三木の読書指導をしていたレーヴィットによって、三木はキルケゴールに目を開かれた(三木 1966 89)。また弁証法神学については、レーヴィットとハイデッガー双方の勧めがあった(三木 1966 89)。

その後パリに移ると、パスカルを手にする。「『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」(三木 1966 92)。その点で、『パスカルにおける人間の研究』はハイデッガーの影響が強いという通常の三木解釈は当人も認めるところである。そしてパスカル等のモラリストの書物に興味を持つ。しかし次にはキルケゴールら実存主義者たちの名前も『パスカルにおける人間の研究』に関連させて記される。「そうだ、パスカルについて書いてみようとは私は思い立ったのである。マールブルクにおけるキルケゴール、ニーチェ、ドストイェフスキー、バルト、アウグスティヌス、等々の読書が今は生きてくるように感じた」(三木 1966 92-93)。

このように三木自身が『パスカルにおける人間の研究』へのキルケゴールの影響を「読書遍歴」で記しており、本稿で後述するが、同書の注でもそのことは示されるが、三木研究におけるこの書物に関する論評では、ハイデッガーの影響は大きく記されるものの、キルケゴールはあまり記されていないように思われる<sup>(2)</sup>。

また私の考えでは、この書には、キルケゴールと同時に、ウェーバーの影響も強く感じられるが、ウェーバーと三木との関係は『社会科学概論』等直接ウェーバーに言及したものについては指摘されるが、『パスカルにおける人間の研究』については、その点の指摘もおそらくほとんどなされていない。

### 3. 『パスカルにおける人間の研究』における次元(秩序)の問題

#### 3.1 次元(秩序)の相違の問題の概略

後藤(2006)でも若干指摘したように、『パスカルに

における人間の研究』では次元(秩序ordre)の相違の問題が論じられる。この次元の相違の問題が、賭や中間者など、この書物全体の各種の論点に一貫して深く関係する。

この書物の「第四 三つの秩序」の最初で、三木はパスカルの次の言葉を引く。「或る次元における連続的な大いさは、これより低い次元の任意の大いさを加えるとも増加しない。かくて線は点によって、面は線によって、体は面によって少しも増加しない」(三木 1980 115)。その上でこれらの引用文のあと、三木自身の言葉が記される。「次元の非連続性もしくは異質性の原理はここに最も明瞭に表現されている」(三木 1980 115)。

この次元の異質性の最たるものとして、無限というものを例に出す。「次元の非連続性の思想と密接に関係しているのは無限の観念である」(三木 1980 116)。そこですべての数、時間、運動が「無限と虚無のあいだの中間(milieu)」であるというパスカルの言葉を引く。その上で三木は、次のように述べる。「或るときには全体に一層近く、他のときには無に一層近く、あらゆるものは、その各々の次元にあって、全体と無とのいずれにも固着し得ず、またそのいずれからも脱出し得ずして、この二つの極端の中間の領域を絶えず定めなく往来しているのである」(三木 1980 117-118)。三木は、この中間についての考え方をパスカルの根本思想と考え、さらにこれは数学上の無限と虚無についてだけでなく、あらゆる存在、そして人間存在をも規定するという。

つまりそれぞれの次元の枠内で、人間は無限と虚無という極の間の「中間者」であり、その両極の間を行き来する存在である。この無限と虚無という両極そのものは限界点で、人はその限界点の手前までのところを往来する存在となる。

三木がパスカルから得た「中間者」の考え方はこの書の「第一 人間の分析」でも記されるが、結局極的なものは人間に認識できないという考え方をその基本とし、逆に極のあいだを認識できるのが、両極の間の「中間者」としての人間であるとされる。「彼に従えば人間の魂の形式的なる規定は「中間者」であるというにある。ふたつの極のあいだにあるという状態は魂のあらゆる能力において見出される。我々の感官は如何なる極端なるものも知覚しない、あまりに多くの響は耳を聳せしめる、あまりに多くの光は目を眩ませる、あまりに多くの距離とあまりに多くの接近とは視覚を妨げる」(三木 1980 19)。あるいは「第四 三つの秩序」では、生まれる前と死後を認識できないことを人間の「中間的性質」と捉え、誕生と死を両極とみなす。「人間の叡智は、あ

たかもその中間的性質の故に、事物の初めと終とを理解し得ないのである」(三木 1980 125)。つまり極限をよく理解できるのは神のみとなる。「神にして初めてよく二つの極限を理解し得、このような神においてまさしく両者相触れ、相結ぶ。しかしながら我々にとっては無限は深淵であり不思議である」(三木 1980 126)

この極的存在への着目は、ウェーバーの理念型の方法を想定させる。「理想型は一の思想像であつて、歴史的事実であるのでもなければ、まして『本来の』実在であるわけではなく、況やそれは実在が類例としてその中に配列されるべき一の図式の役目を果たするためにあるのでもない。かへつてそれは一の純粹に理想的な極限概念の意味をもつのであり、我々はそれによつて実在を測定し、比較し、以てその経験的内容の中の一定の意義ある部分を明瞭ならしめるのである」(ウェーバー 1904 = 1936 78 [傍点及び『』は邦訳])。理念型は周知のように、極的なモデルを両極に提示する。「それは一の純粹に理想的な極限概念の意味をもつ」。そのモデルは現実そのものではなく、理念としてのみ存在することが許される。場合によってはこのモデルは研究者の頭の中にも存在してもよい。両極は色でいえば白と黒に喩えられる。現実そのものはその両極ではなく、中間の様々なグレードの灰色となる。しかも両極そのものは中間領域の外に存在するものであり、けっしてそれらは混じり合わない。現実の存在は、両極から一步中間領域に入り込んだ存在として、両極の色が様々に混じり合った色合いに過ぎない。両極それ自体の関係を弁証法で考えると、双方が緊張感を保ち、相互に影響を与えつつ、絶対に交わらない関係となる。それは大塚久雄のいうシュパンヌングの弁証法である。両極そのものには絶対的な異質性、飛び越え難き差異が支配し、極の間を中間者たる人間存在が揺れ動く。旧制三高出身の大塚は、三高講師であった三木の講義に強く影響を受けたとされている(大塚 1967 1; 久野 1975 74; 山田 1975 126)。そして2. で先述したように、ハイデルベルク留学中、三木は、夫人がリッケルトゼミに出ていたウェーバーをよく読んだ。そして三木・パスカルの「中間者」のような、限界点の枠内での弁証法は、基本的に両極が緊張感を保ちつつ、混じり合うことのない弁証法である。個々の存在、人々は両方の要素を共に併せ持つ。しかし両方の極あるいは止揚された新たな軸に、実体的に一致はしない。

そしてまたこのシュパンヌングの弁証法は、常にパスカルのいう中間者の位置から抜け出せないが、そこから異なった次元へと飛び出すのがキルケゴールの質的弁証法である。

再び三木の『パスカルにおける人間の研究』のテキストに戻ろう。両極は中間にいる存在である人間には到達し得ない地点であるからこそ、それぞれの次元は非連続で、本節の冒頭に引用したように、次元の相違という問題が生じてくる。あるいは逆にいえば、次元が違うからこそ、中間者にしか過ぎない人間は極に辿り得ない。

例えば「第四 三つの秩序」の三は、「偉大と悲惨は人間の「両重性」(duplicité)である」(三木 1980 145 [( )は三木])などの文に現れているように、主に人間の偉大と悲惨について記され、その「両重性」いいかえると中間者としての性格の指摘で締めくくられるが、その三の書き出しは「さて三つの秩序のうちとくに人間的と呼ぶべきは第二の秩序である」(三木 1980 139 [傍点は三木])という文章で始まる。またそのしばらく後で、「とくに人間的なる生はむしろ身体の秩序と慈悲の秩序との間にある。ここに我々はまた人間の存在が特殊なる意味において中間的であるのを見出す」(三木 1980 140)と記される。つまり「第二の秩序」たる「精神の秩序」こそが「人間的」であり、ここにおいて、偉大と悲惨の中間的な存在として人間は位置づけられる。あるいはまた、「人間的存在における偉大と悲惨」とか「人間の本性に属する偉大と悲惨」(三木 1980 146)という章句が三の末尾で並ぶことから、偉大と悲惨は「精神」の秩序の両極に相当する。

しかもこの極は別の次元への切断面にもなる。例えば「第一の秩序の生は人間にとって優れて「自然」(nature)である」(三木 1980 140 [( )は三木。傍点は後藤])と記され、なおかつ「このときひとは「自然」(nature)であるところのものを「悲惨」(misère)として理解する」(三木 1980 141 [( )は三木。傍点は後藤])とされる。つまり、三木は人間を偉大と悲惨の両重性で捉えるが、それらを前の段落で見たように「第二の秩序」すなわち「精神」の秩序の両極に置きつつ、他方、悲惨を「自然」つまり「第一の秩序」の方にも位置づけていることが分かる。

この偉大と悲惨のような、あるいは6段落前に見た誕生と死のような、中間者の次元の中における外の次元への接断面という意味での「極」と中間ともう一方の「極」、さらに「極」を越えた新たな次元との関係は、パスカルの数学上の表現を借りれば次のように示される。「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、というのがパスカルの思想であった」(三木 1980 121)。あるいは三木がパスカルの「次元の非連続性もしくは異質性の原理はここに最も明瞭に表現されている」(三木 1980 115)とするパスカルの章句は、以下のものである。「…

線は点によって、面は線によって、体は面によって少しも増加されない。すなわち・・・根は平方に対し、平方は立方に対し、立方は四乗数に対して計算に這入らないのである。かくの如く、低い次元の量は一層高い次元の量に対して捨て去ることが出来る」(三木 1980 115)。この数学上の無限という「極」と「次元」との関係は、まずは数学者としてのパスカルが発見した原理であるが、数学上の発見であるのみならず、人間学にもその原理は妥当するとパスカルは考えた。6段落前の終わりに引用した文章を受けて、次のように三木は語る。「このようにして生は、その横断面をとれば、無限に小なるものと無限に大なるものとの間を往来する運動の過程である。しかるにパスカルは、単に生の横断面においてのみならずさらにその縦断面において、またひとつの必然性を発見し得ると信じたのであった」(三木 1980 126)。「横断面」とは、「無限に小なるものと無限に大なるものとの間を往来する運動の過程」ということから、人間は虚無と無限、あるいは悲惨と偉大の間を不安の中で行き来する中間者であるという、先程指摘している見解に対応していると考えられる。

だとすると「縦断面」は何か。続けて次のように三木はいう。「三つの秩序の思想がこれである」(三木 1980 126)。先ほど数学の事例で説明する際は、フランス語のordreを「次元」と訳した。ところがここでは同じordreに「秩序」の語を充てる。なお先ほど引用したその数学上の説明の際の発言が、この「縦断面」を考える際の参考になろう。「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、というのがパスカルの思想であった」(三木 1980 121)。つまりそれぞれのordreごとに偉大と悲惨のような無限の極があり、それが先ほどの秩序の「横断面」に相当し、そこから非連続的に越えたところに別の秩序があるのが「縦断面」に相当し、それぞれの秩序にも無限の極があるという理解が妥当であるといえる。

### 3.2 次元(秩序)の問題における矛盾ないしは議論のすり替え及びその解決

三木は「次元」を「秩序」に置き換え、数学上の事柄を人間の事柄へと広げる。しかしこの「三つの秩序」は「具体的なる現実がおのずから自己を分類する概念」(三木 1980 126)というが、その「自己」が、人レベルなのか、認識能力レベルなのか、あるいは領域レベルなのか曖昧である。それどころか、意図的にそれらを併存させている。その点をここでは見たい。

第一の「秩序」は「身体」である。しかしその身体の



概念は「科学的概念ではなく」「解釈学的概念である」(三木 1980 127 [榜点は三木])とされ、そこでは「情念」が支配的である。さらに、具体的に生が身体として解釈される人の生のカテゴリーとして、「王侯や富者や将軍などの生活」が挙げられる。第二の秩序は「精神」であり、先ほど「身体」の秩序で支配的であった能力が「情念」であるのに対して、ここでは「精神」がそれに相当する。「固有なる意味における精神はすなわち第二の階級に属する生にとって主長的能力である」(三木 1980 128)。またその生を人のカテゴリーとしては次のように記す。「学究者、博識者、発明家などはこのような生活を営む人間である」。第三の秩序は「慈悲」である。ここでは支配的能力として「意志」が挙げられる。それに対応する人物はキリスト、パウロ、アウグスティヌスである(三木 1980 128)。要するに救い主や聖人である。そもそもこれらの名前は人のカテゴリーなのか、人と峻別されるべき神のカテゴリーなのか。その点が曖昧である。その曖昧さを三木自身意識して、次のように記す。「この段階に達した生は自然的なる意味ではこれを生と呼ぶことさえもはや不可能であろう。それ故にパウロはいう、「吾れ生けるにあらず、イエス・キリスト吾れにおいて生けるなり。」キリストはまた彼みずからいう、「この業をなすは吾れにあらず、それ吾れにおける父なり。」(三木 1980 128)。ここにみられるのは、三位一体説と同じ考え方となる。

以上を整理して書くと次のようになる。

部位あるいは部門としては「身体」「精神」「慈悲」の三つの秩序に分けられる。それぞれに対応した能力は、「情念」「精神」「意志」である。またそれぞれに対応した人のカテゴリーとしては、「王侯、富者、将軍」「学究者、博識家、発明家」「神や聖人」になる。

三木は、これらのくだり、媒介不可能性と、媒介不可能に近い媒介可能性、双方の選択可能性を想定する。媒介不可能という地点では神と人との関係などの人のカテゴリーの違いを捉え、媒介可能という地点では「身体」「精神」「慈悲」という部位のカテゴリーの違いで理解する。したがって、「慈悲」の生を得るには、神の意志や恩寵と人の意志との双方が必要と書かれる。「それはもちろん神の恩寵なくしては不可能であり、そして神の意志はそれの本源的なる原因であるが、しかしそれはまた人間の意志の力を欠いては存在し得ないのである」(三木 1980 129)。

そしてここでは「各々の次元における生はそれぞれの無限をもっている」(三木 1980 130)とされる。この意味合いも三木のテキストに明示されないものの、「身

体」「精神」「慈悲」の三つの秩序そのものに適応した場合と、「王侯、富者、将軍」「学究者、博識家、発明家」「神や聖人」に適応した場合とで、変わってくる。

「王侯、富者、将軍」「学究者、博識家、発明家」「神や聖人」に適応すると、それぞれのカテゴリーが人であるだけに、その人に与えられた宿命としての枷を乗り越えることはほぼ不可能となる。このような不可能性は次の章句に端的に示される。「聖者は学問上の発見をしたこともなく、また国を支配したこともないであろう。身体的なるもしくは精神的なる大いさは彼には関係がないのである。彼の聖を顕わすために王として来ることはキリストには無用であった。彼は彼の秩序の栄光をもって来たのであった」(三木 1980 131)。あるいは次のようにも記される。「低次のもの高次のものに対して全然無能力であるところに、人生における幾多の悲劇の原因は宿<sup>なづけい</sup>されている。その故にソクラテスは毒を飲み、キリストは磔<sup>なづけい</sup>刑にあわねばならなかったのであった」(三木 1980 137)。

他方、「身体」「精神」「慈悲」の秩序も乗り越え困難ではあるが、最終的には乗り越えが不可能ではない。確かにこの秩序そのものの乗り越え不可能性、媒介の困難さは、「非連続的」という表現で、上記の引用文等を受ける形で記される。「かくの如くにして、生が三つの秩序においてそれぞれの大きさ無限とを有するばかりでなく、しかしながらさらにまたこれら三つの秩序が相互に異質的であり、非連続的であるということは、パスカルの見定めたところである」(三木 1980 131 [榜点は三木])。この引用文の限り、秩序そのものが非連続的で、それぞれの秩序の範囲内で、極小と極大をもつ。しかし、そうやって得られた秩序の相違の思想の乗り越えが不可能ではないことが、しばらく後で示唆される。「次元の思想は我々の心を不安と戦慄とにおかざるを得ないであろう」(三木 1980 133)。

この不安からの救済を人は願う。「私は救済を願う」(三木 1980 133)。そのために思索を重ね理論を求めるが、学問の次元でいくら研鑽を重ねても、「私の信仰、私の聖はそれによって決して得らるることがない」。そこで決断が求められる。「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「此れか一彼れか」の最後決定的なる態度、自己の全体の存在をもってする飛躍が意味をもっているばかりである」(三木 1980 133-134)。

つまり次元が違う秩序の中にあるもの相互の関係は超越的、非連続的で、その非連続なところへと進むには、自らの飛躍が必要とされる。そして大いなる飛躍がもしも成功裡になされるならば、異なった次元への乗り越え

は可能になる。

なお本稿では詳細を論じる余裕はないが、多分にこの三木の矛盾は、パスカル自身が救霊予定説に近い立場を採るジャンセニストであったのに対して、遺稿「親鸞」もある三木が悪人正機説をそこに重ね合わせているために起こった矛盾であると、私は推察している。

### 3.3 次元(秩序)の相違の議論における矛盾の止揚一質的弁証法と「人・神」の両重的存在としての「象徴」一

本稿の前々段落の引用部分では、キルケゴールを意識させる「此れかー彼れか」という章句が示された。「此れかー彼れか」の窮極的選択をすることで、人のカテゴリーの分類としては乗り越え不能と規定されたはずの次元相互の飛躍が、初めて可能になる。

なお「此れかー彼れか」は、『パスカルにおける人間の研究』でもう一カ所使われている。「第二 賭」の章の信仰に関する箇所である。「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らかである。しかるに神に関係する限りにおい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「此れかー彼れか」があるばかりである。神に加担しない者は神に敵対する者である」(三木 1980 79)。また注で三木は実際にキルケゴールとパスカルの親和性に言及する。「パスカルと多くの点において共通した魂をもっていたキルケゴールは我々に語る」(三木 1980 82)。

この今見た「第二 賭」での「此れかー彼れか」は、神のいる方への賭であり、先に見た「第四 三つの秩序」での「此れかー彼れか」は、一つの次元からもう一つの次元への飛躍、超越の際に記される。つまり、「第四 三つの秩序」での賭は、「身体」「精神」「慈悲」の三つの秩序相互の飛躍を意味し、他方、「第二 賭」の賭は、そのうちの特に、「精神」の秩序から「慈悲」の秩序への飛躍を意味するように思われ、あるいは二つを照らして類推すれば、当然そういうことになるはずである。

ただしこの「第四 三つの秩序」では、次元の飛躍は基本的に不可能という立場に貫かれ、基本的には不可能であるが、場合によっては可能であると書かれる。他方、「第二 賭」では、賭けられる二つの掛け金は対等である。「もしこの世の生したがって現在の幸福にして絶対に確実なものであるならば、賭とは本来の意味において成立しないであろう。何故かならば、確実なるものと可能なるものとは相異なる次元に属し、賭は同じ次元において可能なるもの間のみ成立し得るからである」(三木 1980 82 [傍点は後藤])。したがって「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、移動可能性がある程度存在する。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、次元が違うもので、移動可能性が低い。その点で双方の「此れかー彼れか」の記述には、選ばれる二つのものが同次元にあるか否かの点、いいかえると移動可能性の多寡の点で、距離がある。

結局、「第二 賭」では、信仰とか宗教が所与のものとして選び得る状態から議論がなされる。それに対して、「第四 三つの秩序」の多くの紙幅において、普通の人々にとって信仰や宗教は最初からあるものではなく、聖人あるいは神の「秩序」の方が最初にあり、それはそもそも人の選び得る選択肢として挙げられていない。その点で両者に違いがある。

ここで見られる距離は、次元の移動可能性の多寡、いいかえると信仰が所与のものとして選び得るものなのか否かの差を意味し、その距離は実は「第四 三つの秩序」の中にも見られる。そもそもこの章を通じて三番目の次元は「慈悲」と記される。ところがこの章の最後において、「慈悲」あるいは「神」という言葉が、次のように「宗教」に置き換えられる。ちなみに神の領域には人は原則移動できないが、宗教の領域になら、ある程度移動可能性が高くなる。パスカルによると、人間はある側面から見れば偉大だし、別の側面から見れば悲惨で、「両重性」(三木 1980 145)をもつ。そして「かくの如き矛盾を解き得るものはただそれを総合するところの一層高き立場ばかりである。すなわちひとり宗教のみが人間的存在における偉大と悲惨のあいだの矛盾に解決を与えることの出来る理解の仕方を教えるのである」(三木 1980 146 [傍点は後藤])と、三木は記す。ここで「宗教」という言葉を持ち出すことで、人間が「神」なり「慈悲」の秩序に近づくことが可能になる。つまり「第二 賭」における「此れかー彼れか」の記述部分のような、「次元」の対等性へとおそらく歩む。

例えばこの「第四 三つの秩序」の前半部分では、次のように記される。「神にして初めてよく二つの極限を理解し得、このような神においてまさしく両者相触れ、相結ぶ。しかしながら我々にとっては無限は深淵であり不思議である」(三木 1980 126)。これなどはこの章の最後の方の文章として、先に前段落に引用した文章(三木 1980 146)と、趣旨は非常に似ている。誰(何)が矛盾を解決できるのかという問いに対して、できるものが誰(何)であるかを答える点で。しかし人が解決に参加できるか



できないかという点で、大きなズレが生じている。宗教あるいは信仰は、人のそこへの移動可能性があり、人の参与を許す。他方、神という存在は、人のそこへの移動可能性は少なく、人の参与をあまり許さない。それが今引用した、「第四 三つの秩序」の前半部分に相当する。あるいはまた、次のようにもいっている。「我々は我々のあらゆる功績をもってしても慈悲の段階に独立に到達しえないのである。したがって慈悲の段階にある生をとくに人間的と見なすことは最も恐るべき傲慢でなければならぬ」（三木 1980 140）。

このように基本的には「第四 三つの秩序」の大半の記述において「三つの秩序」のうちの「慈悲」の秩序は、我々が到達できず、「人間的」とみなせない、神の領域のものとなる。この媒介不可能性を基本とする「慈悲」の秩序と、人々の救済をめざす「宗教」とは、近くて遠い。

この「慈悲」の秩序と「宗教」との距離、あるいは別のいい方をすると、神と人との矛盾は、結局、「象徴」によって解決の途が与えられると解釈できそうである。イエス・キリストは実在の人物にして救い主で、神でもあり、さらに三位一体説では聖霊とも一体となる。したがってイエス・キリストは、人としては、人間が「慈悲」の秩序に到達可能な「宗教」というものを指し示し、他方、いかに努力しても無限に到達し得ない点で、人間をとりあえずは拒否する「慈悲」の秩序、すなわち神の世界をも示しており、「救世主」という「象徴」であることで、これらの矛盾する二側面を繋ぐ。例えば本稿のこの段落の以上の内容の証拠として、以下の三木のテキストを見てみよう。

まずキリスト、パウロ、アウグスティヌスについて三木は次のように語る。「彼らは生きている、なぜなら彼らは生をもっているから。しかし同時に彼らは生きていない、なぜなら彼らの生は、その源泉についていえば、他の生である」（三木 1980 128）。キリストや聖人は人としての面と神としての面を併せもつ。あるいは次のようにも記される。「この真理は神・人（*Homme-Dieu*）としての、贖主（*Rédempteur*）としての、「イエス・キリスト」（*Jésus-Christ*）である。第一に、キリストは神・人として、人間の存在の矛盾において象徴された真理である」（三木 1980 209〔（ ）及び「 』は三木）。ここでもキリストの「神・人」の二重性が贖い主としての性格に現れていると指摘される。キリストによって、本来媒介不可能な神と人とが媒介可能になると示唆される。

つまり三つの秩序、「身体」「精神」「慈悲」は、最終的局面においてはともあれ、通常、相互に媒介不可能な

ものである。だからこそ、それぞれの次元において極小と無限があり、それぞれの「次元」において非常に大きく（あるいは小さく）なっても次の次元には到達し得ない。これが数学の知識を援用した、三木の理解するパスカルの発想の基本である。しかし人であり神であるキリストの、象徴の二重性により、人々も次元越えが可能となる。そこで異なる次元に飛翔する弁証法が求められる。それがキルケゴールの質的弁証法に因んだ表現である「此れかー彼れか」になる。

このような宗教への決断を三木自身弁証法（ディアレクティック）と表現する。「人間の存在におけるディアレクティック、神の存在に関するアンチノミーを解決するのは宗教であった。我々は今このディアレクティック、このアンチノミーが究極は行いつつ知ること、知りつつ行うことによって解決されるのを知る」（三木 1980 190）。

つまり次元を跳躍し賭（先ほど『パスカルにおける人間の研究』第二「賭」でみたような対等なもの相互の賭ではなく、「第四 三つの秩序」で見た、新たな次元に飛び込むという意味での賭）をすることで、弁証法は完成する。そこで神と人との二重の存在である救い主の犠牲によって与えられた、「慈悲」の秩序に人間が参入可能となる。そしてそこでは「知行合一」が求められると上記の引用文では記される。多分、神の存在を知りつつ、信仰生活を行い、信仰生活を通じて、神の存在、「慈悲」の秩序に、より近づくことが念頭に置かれる。

### 3.4 二つの種類の弁証法の併置

以上のように、人の媒介を拒否する「慈悲」の次元を「宗教」の秩序と呼びかえ、そこに最終的な弁証法の完成を認める三木である。しかしその前の段階、つまり「慈悲」の次元の前に相当する、「精神」の次元においても、生の矛盾は存在するし、したがってそこにも弁証法あるいはアンチノミーは存在する。そのことをここでは検討したい。

「エスプリがみずから定立と反定立とを樹てるということはむしろ、この矛盾によってエスプリが本質的な相対性を現わすことに外ならぬ」（三木 1980 181）。つまりエスプリ＝精神は定立と反定立をうち立てる。弁証法の媒介を目指す訳である。しかし同じ次元での弁証法は消極的な答えしか得られないとして、次のように記される。「エスプリは生の解釈のディアレクティックを完成することが出来ない」（三木 1980 181）。ではこのディアレクティック（弁証法）の完成するのはどこか。本稿 3.3 の終わりでも記したように、宗教においてである。「このディアレクティックは二次的な生の解釈を要求する。

そして宗教はこれを与える」(三木 1980 181-182)。しかも「第二次的なる」というのは次元の相違を想起させる表現で、続けて次のように記される。「生の解釈に段階(graduation, 337)のあることはパスカルの見定めたところであった」(三木 1980 182 [( )は三木])。ここでの二段階性は、生の解釈の二段階性であるとされるが、そもそも三木の議論は弁証法を認識論に用いるのではなく、三木のいう存在論、すなわち生の解釈に用いることであったので、これは弁証法の二段階性を示している。そのことを示唆するように、同じ段落の最後は次のような文章で締められる。「生の宗教的解釈に到って初めてディアレクティブは完成するのである」(三木 1980 182)。

それでは完成しない弁証法、つまりエスプリ＝精神の秩序の中に留まる弁証法とはどのようなものなのか。それは3.1で見たウェーバーの理念型同様、中間者的存在として両極の間を揺れ動く弁証法であろう。

このように考えると、パスカルの次元の異質性の考え方で、中間者の思想は、ワンセットになったもの、一貫した考え方であるといえよう。しかし弁証法という点で考えてみると、中間者という水準でのみ弁証法を想定する場合、中間者としての人が、二極の間を連続的に変化していくだけで、中間者の領域における弁証法が成立する。他方、次元の違うもの双方に橋を架けることが可能か否かは別にして、次元の違うもの相互で弁証法が成立するとすれば、それは非連続的な弁証法となる。つまり弁証法という点だけで考えると、『パスカルにおける人間の研究』には一見すると矛盾があるし、事実二種類の弁証法が存在する。だが上述の、次元の異質性の考え方で中間者という存在論的な規定との関連性を踏まえれば、三木の体系そのものには矛盾はない。

例えばこの同じ次元の中での弁証法は、「第三 愛の情念に関する説」以来、再三言及される、「幾何学の精神」と「繊細の心」双方の対立もその一例である。基本的に「精神」と「心」に訳し分けられるが、三木は双方共に「精神」を充てたり「心」を充てる。パスカルの原文はそれぞれ *esprit géométrique* 及び *esprit de finesse* と、「esprit＝精神」が頭に付いている。つまり共に「三つの秩序」に照らすと「精神」の秩序に関わる。この「幾何学の精神」、「繊細の心」が弁証法的な対立の下に記される。「魂の内容が充実されてあるためには、ひとは繊細の心と共に幾何学的なる心を欠くことが出来ない。したがって彼の愛が大いなるものであるためには、ひとは繊細の心と共に幾何学的なる心をまた具えなければならぬのである」(三木 1980 96)。

この「幾何学の精神」と「繊細の心」の弁証法的な併

存によって、解釈の営みが可能となる。そして、三木において解釈の矛盾の中を生きることこそが弁証法とされる。ここで三木のいう解釈とは、ウェーバーの理解社会学の「理解」の意味に近い。ヴィンデルバントの科学方法論は、自然科学を法則定立科学、人文社会科学を歴史的文化科学と称し、この後者は個性記述的な方法をとる学問であるとした。このヴィンデルバントの弟子であるリッケルトは基本的にヴィンデルバントの科学的方法論的分類を踏襲している。リッケルトの年下の同僚にして哲学上の弟子とされるウェーバーであるが、三木に三高で学んだ大塚久雄にいわせると、ウェーバーも社会科学を基本的には個性記述的な対象を扱うものと考えた。しかしそのような個性的な対象を扱う社会科学というものであっても、因果関係の法則も掴めるといのがウェーバーの主張で、その点でヴィンデルバントらを批判的にウェーバーは乗り越えていると大塚はいう(大塚 1966 53)。

多分次の『パスカルにおける人間の研究』からの引用部分は、この法則定立科学と個性記述科学の対比の乗り越えを意識して書かれているし、そこに「幾何学の精神」と「繊細の心」の双方が「解釈」に必要であるという、パスカルから学んだ方法も反映している。

「繊細の心は眼に見えぬ理由によって眼に見える現実を判断する。かく判断することは解釈することである」(三木 1980 169)。このようにまず三木は「繊細の心」を「解釈」に結びつける。続けて次のように記す。「現実の理由における因果関係が自然科学的なる因果関係でないのはもとよりいうまでもない、したがってこの理由の研究を目指す学問は説明的でない」(三木 1980 169-170 [傍点は三木])。人々の存在の意味が自然科学の法則定立的な方法、つまり一般的な因果関係を把握する方法で捉えられないという限りで、ヴィンデルバントらの科学分類は妥当する。しかし、以下に見るように、それをヴィンデルバントが法則定立の逆にあるとした、個性記述という方法に押し込めることについては、三木は疑問を示している。

『パスカルにおける人間の研究』でヴィンデルバント、リッケルト、ウェーバーいずれへの言及もないが、おそらくこの学問の方法分類への疑念を提示するためもあり、三木は以下のように記す。「しかしまたそれを純粹に記述的と考えることも誤である、事実と事実との内面的関係は単なる記述によっては明らかにされないところのものである」(三木 1980 170)。人間の存在や行為の理由を尋ねる解釈の学問は、個性的な事実を研究する点で自然科学のような因果的な説明科学とはいえないが、単

純に記述的なものでもない。「幾何学の精神」と「繊細の心」の双方が個性を解釈するのに望まれる。その点で、解釈学には説明学と記述学の双方が必要となる。「解釈学はあたかも記述学と説明学との中間に位置すると見なされ得る」(三木 1980 170)。この中間という言葉は、当然、この書の中で三木が一貫して用いている「中間者」という言葉と同じ内容をもっていると推察される。

三木のテキストで次の段落では、「解釈」を弁証法に結びつける。「人間の存在の解釈は特殊なる構造をもたねばならぬ。或る人たちがパスカルにおけるディアレクティックと呼ぶものがそれである」(三木 1980 170)。このように解釈の営みが弁証法と関連づけて記される。「すでにプラトンはディアレクティックが、同一のものを他のものと同一のものと混同することなく、存在をその種族に従って分つことであることを述べている」(三木 1980 170)。この弁証法の説明は、正—反—合といった通常の弁証法の説明を聞き慣れている立場からすると、奇異に聞こえる。つまり二つのものの識別、対立がポイントであって、その止揚は念頭に置かれぬ。

それが中間者の弁証法の特徴であろう。つまり対立する両極から新しい何かを見出すのではなく、その対立をその両極を見据えながら生き抜くことが、ここでは弁証法とされる。これはキルケゴールの質的弁証法の一つの段階の特徴でもあるし、本稿の5段落前で大塚久雄(1966)に言及したが、その言及された箇所直前のテキストで大塚によって指摘される、ウェーバーの方法概念、シュパンヌングでもある。「彼(ウェーバー)のいうシュパンヌング(緊張)やフリュッシヒカイト(流動性ないしは移行)は、マルクスのばあいの「矛盾」とはもちろん違いますが、しかし、まさに彼の「矛盾」に照応するような概念でありまして、マルクスが矛盾という方法概念で対象をとらえていくところを、ヴェーバーなら、シュパンヌング(緊張)とかユーパーガング(移行)という方法概念を駆使しながら対象を処理して行く」(大塚 1966 54 [最初の( )は後藤。他の( )は大塚])。ウェーバーのシュパンヌングは、マルクスの矛盾に相当する弁証法的概念である。しかしマルクスのように止揚するのではないし、どちらかがどちらかを一方的に規定するのでもない。矛盾する双方が緊張感をもって相互に影響を与えつつ、反撥する。

したがって、このパスカルの弁証法には止揚がないので、先に引用した三木の文を繰り返すと、「エスプリは生の解釈のディアレクティックを完成することが出来ない」(三木 1980 181)。その意味で止揚がなされ、通常の

弁証法が完成するのは、次元を越える新たな弁証法による。

3段落前に引用した文章で、三木はプラトンの弁証法に論及するが、ついでパスカルの弁証法にも、同じ「識別」という言葉を用いて言及する。「パスカルにあってもディアレクティックは人間の存在を正しく識別する方法に外ならない」(三木 1980 170)。そこで唱えられるのも、対立する二者の融合、止揚ではなく、併置である。「種々なる哲学上の説は、それが虚偽から出発しているためでなく、かえってただ一つの真理から出発して反対の真理を顧慮しないが故に誤謬である。あらゆる説は原理的に正しい、その各々はすべて或る真理を見ており、具体的な真理のひとつの契機を含んでいる。けれどそれはこの抽象的真理を唯一の真理と見なしている点で誤っておる」(三木 1980 171)。具体的にはパスカルに即して、三木は人間の偉大と悲惨が、定立と反定立の関係に立つとする(三木 1980 173)。そしてまた次のようにも記される。「生の正しき解釈は、パスカルの語を用いれば、「正から反への連続的な転換」……を行うべきである」(三木 1980 174 [傍点は後藤])。

ここでは、正と反との弁証法上の転換を「連続」で捉える点に着目したい。その点から考えて、先ほど見てきた「非連続性」の強調された、次元相互の飛躍の弁証法とは対比的に理解されていることが分かる。その意味でもパスカル＝三木において、総合が完成せず両極を見据えつつ、その間を揺れ動く連続的な中間者の弁証法と、極の外に次元越えし、新たな次元のものを選びとるという意味で<sup>(3)</sup> 弁証法が完成する、非連続弁証法との、双方があるといえる。そして前者がウェーバーのシュパンヌングの弁証法あるいはキルケゴールが「あれかこれか」を選び取る前の段階を概ね受けていて、後者がキルケゴールの質的弁証法を受けている<sup>(4)</sup>とも考えられよう。「人間の存在の解釈が定立と反定立との矛盾を含むことについては前に述べた。この矛盾は単に論理的なものでないから、したがってこれを総合してディアレクティックを冠する統一は論理的には見出されることが出来ない」(三木 1980 181)。認識論ではなく存在論の弁証法、つまり真理についてよりも人間存在の解釈についての弁証法であるがゆえに、パスカルの弁証法は、同じ次元の中においては、総合によって止揚された新たな論理を見出すことはできないし、しないといえよう。

赤松常弘(1994)は、三木がパスカルのディアレクティックを強調するが、それは弁証法とは称するものの、ヘーゲルのそれとは違うと指摘する。「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ックにはそれはないからである(赤松 1994 128)。本稿で見てきた「中間者」としての弁証法に総合や止揚がないことと、この赤松の指摘は符合する。赤松(1994)にはキルケゴールへの言及はないが、おそらくキルケゴールの質的弁証法への三木の関心が、ヘーゲル的でない弁証法が示された理由であろう。

三木の愛弟子梶田啓三郎によると、キルケゴールはヘーゲルの弁証法を批判した。「キルケゴールは、しばしば、矛盾律を排除したとあって、ヘーゲルを非難している」(梶田 1981 170)。しかしヘーゲル弁証法における矛盾の解消は、矛盾が克服され、止揚されるのであって、矛盾がなくなるのではないので、梶田のいうには、本来これを「矛盾律の排除ということではできない」。ではなぜ矛盾律の排除として、キルケゴールはヘーゲルを批判するのか。キルケゴールによると、善と悪、肯定と否定は矛盾し、「あれかこれか」の二者択一を要求する。他方、ヘーゲル弁証法は、これら質的に違っていずれか一つを選ぶしかないものを、「まるで媒酌人が男と女の仲をとりもつように、両者を「媒介」する」(梶田 1981 172)。その点でキルケゴールの眼からみて、ヘーゲルは矛盾律を排除したと批判されると梶田は指摘する。

ここでは質的に違う二者を「あれかこれか」の二者択一として選ぶ場合が記されているが、このケースは、三木のパスカル像に即していうならば、第四「三つの秩序」で示された方の「賭」に該当するし、次元の相違を飛び越える弁証法に主に相当する。他方、そのような二者択一を基本としつつ、次元越えがまだなされるに至らないならば、止揚もない。したがって、同次元の中での中間者の弁証法は、むしろ対立する両極の間を揺れ動く。それを二極間で揺れ動かさずに、無理に止揚させるならば、あるいは窮極の二者択一ではなく日々止揚がなされるのならば、キルケゴールの批判するヘーゲル哲学と同じ轍を踏む。

さらに三木は、「慈悲」の次元へと越える弁証法と、一つの次元の中での弁証法とを峻別し、その限りで三木は宗教の次元と世俗の次元とを区分しているの、その点、本稿1. で挙げた、田中久文の二つの仮説的説明のうち、三木の一貫性の仮説の方が支持されることになる。

つまり三木の『パスカルにおける人間の研究』に二つの弁証法が併存する点が、今まで三木研究では論じられてこなかったが、そこに着目するならば、三木は世俗の

次元では中間者の弁証法を、宗教を含めた次元では、次元越えの弁証法を用い、全体を「次元の相違」の考え方で統合したといえる。その点で二つの三木像にこの処女作の限りにおいて、矛盾はない。

またこの『パスカルにおける人間の研究』はドイツ留学中に会ったハイデッガーの影響の強い著書であることはしばしば指摘されている。しかし、本稿でも確認したように、同じ留学期間の前半のハイデルベルクで三木が読んだウェーバーの影響と、マールブルクでレーヴィットらの薦めで読んだキルケゴールの影響をともに受けつつ、三木独自の弁証法となって結実しているといえる<sup>(5)</sup>。その点で、三木の「読書遍歴」等の回顧的文章を援用した本稿は、従来の三木研究で読み落としていた内容を描出し得たと思われる。

#### 4. 結論と今後の展望

3.4の終わりをいいかえよう。まず『パスカルにおける人間の研究』では、人間の両重性に引きつけて、弁証法が記される。「ディアレクティックは人間の存在そのものの構造によって必然的にされている。人間の根本的規定は矛盾であるが故にその解釈は定立と反定立とを要求する。定立と反定立とは互いに滅し合う二つの真理でなく、かえって互いに補い合う部分的真理である。人間のまことの名は「両重性」(duplicité)である」(三木 1980 174-175(( )は三木))。三木は弁証法を論理矛盾から生起するものではなく、人間の存在そのものの構造、つまり人間が偉大と悲惨を併せ持つ両重的な存在であることから生まれるとする。栄光と悲惨のような、シュパンヌング(緊張)の関係にある、二つの両極の間に挟まれた存在であるから、そのような人間存在はいずれを選んでも部分的真理しか得られない。そしてこの段階、つまりエスプリの段階での弁証法、中間者(メディウム)としての弁証法はそれだけでは決着が付かず、結局は宗教へと飛翔し、「此れか—彼れか」のキルケゴール的弁証法へと向かう。この「此れか—彼れか」がある意味、捨て身の弁証法になる<sup>(6)</sup>。それはパスカルのいう「次元」の違うものの断絶を、飛び越える。

そしてこのような次元越えの弁証法は、日常茶飯ではなく、回心の機会にのみなされる性格のものである。日常では中間者の弁証法のみが働く。一つの「次元」に留まる中間者は、中間を挟む両極の壁を通常は乗り越えられない。

しかし、3.3で見たように、次元の中での両重性(二重性)と同時に、象徴としての二重性を三木は説く。神・

人の二重性は、その神の超越的側面が弱まり世俗化されれば、次元越えの弁証法を容易にし、あるいは次元越えの弁証法を遍在化することにも通じる。そして他人を神同様の異次元の存在とみなせば、ヘーゲル流の二つの対立項を常に結合させる哲学への道も開かれ得る<sup>(7)</sup>。人は「慈悲」の秩序という神の領域に基本的に入れない。他方、人・神の二重性を生きる救世主という象徴的存在の贖いを強調すれば、その恩恵によって、普通の人々も比較的容易に次元越えができるようになる。またその贖いは、おそらく親鸞の悪人正機にも通じるものである。人々の次元越えが容易になれば、「慈悲」の次元において初めて弁証法は完成すると三木はいうので、正反合の「合」は容易に成立するし、その点でもヘーゲル哲学に簡単に赴く可能性も否定はできない。この点の筋道を、今後三木の歴史哲学を考察する別稿にて考察したい。そして今述べた見通しが、もしも今後の精査においても妥当するならば、1. で述べた田中久文の二つの仮説のうち、『パスカルにける人間の研究』を見る限り、第一のものが適切であるといえるが、その後の三木の変化を踏まえるならば、そもそも二つの仮説の前提とされた、宗教の領域と世俗の領域の区分すら妥当しない可能性も生まれ、内田弘の唱えた『構想力の論理』と「親鸞」の連続性がむしろ主張できることにもなる。

## 注

- (1) 内田(2004)のいうにはハイデッガーの「基礎経験」は過去をもとに未来を予科することであるという。この「基礎経験」と、三木の描くパスカルの宗教的「基礎経験」とが照応する。死すべき存在として現在に向き合わずに、「過去」を回顧し、「未来」を予科(内田2004 203)するのが「基礎経験」に囚われ慰戯に赴く人間であると、パスカルは考えたとし、その点で『パスカルにおける人間の研究』はハイデッガー哲学の洗礼を受けていると内田は指摘する。また岩崎稔(2005)はこのような中間者としての存在を感じさせる、「基礎経験」としての宗教的不安に着目しながら(岩崎2005 138)、「ハイデッガーの名は挙げられていないにもかかわらず」(岩崎2005 137)、ハイデッガーの演習の影響がこの書にはっきり透けて見えるという。
- (2) 饗庭(1984 388)は、三木の『パスカルにおける人間の研究』を論じる中で、三木のこの書へのキルケゴールの影響に言及する。特に和辻哲郎の人間学と三木のそれとを比較する中で、三木のキルケゴール

理解は主体的であるのに対して、和辻は静態的であるという。

- (3) ここでの弁証法の完成は「総合」であるか否かであるが、基本的に「此れかー彼れか」を選び取るので、その限りでは「総合」ではない。ただし低次のもは高次のものへと進めない一方で、高次の次元に位置する者が、より低次の次元へと下降することは可能であると三木はこの書物で再三表明している。その面では結果的には「総合」と同様の内容になっている可能性はある。
- (4) キルケゴール自体が、ウェーバーのシュパンヌングと重なるというのでは決してない。時代的にもウェーバーより遡るし、逆にウェーバーの方にキルケゴールの影響があったかどうかも定かでない。ただし大塚のウェーバー解釈に、三木を通じてのキルケゴール的な読み方が強調されている可能性は否定できない。
- (5) さらにいえば、三木の法政大での弟子、梶田啓三郎と、三高での教え子、大塚久雄それぞれへの三木の接点も明確に予見した著書であるとも評し得る。三高生大塚は、三木の講義はさっぱり分からないと波多野精一にいったら「あたりまえだよ。君たちに教えるような先生じゃないんだから」と答えられたという。しかし「三木さんの『パスカルにおける人間の研究』は、当時感激して読み、ずいぶん影響を受けました」(大塚1969 235)と述べている。
- (6) 後藤(2005)等で指摘してきたように、中井正一は弁証法の媒介概念には二つあるという。一つはメディアムで、それは領域相互の媒介である。もう一つはミッテルでそれは自分を無にして対象に飛び込むような、捨て身の媒介である。三木の『パスカルにおける人間の研究』では、「中間者」という日本語にフランス語を二通り充てている。一つはjust milieuであり、もう一つがmediumである。三木の引用から察するにパスカル自身が充てているのは前者で(三木1980 13; 22)、それに対してデカルトなどの後者の利用を、三木はあえて指摘しているようである(三木1980 15)。このように考えると、三木が「中間者」に充てた用語にも照らして、『パスカルにおける人間の研究』での複合的な弁証法のうち、中間者の弁証法が中井のmediumに、次元越えの弁証法がmittelに相当すると考えられそうである。事実今まで本稿で述べてきた、自分を無にするか否か、賭をするか否かという限りではそうである。しかし事情はもう少し複雑である。というのも

中井の mittel には対等な立場の者同士の媒介, medium には立場の違う者同士の, 基本的に媒介不可能な媒介, 例えば人と神のような媒介の意味もあるからである。その点では medium の方が次元越えの媒介に近くなる。そう考えると, この注の最初に示した分類とは矛盾が生じてくる。しかし, 次元越えが無理と考え, 諦めると medium, その不可能性にも拘わらず諦めずに可能なものへと変えようと努めるのが mittel であるとみなせば, 矛盾がなくなる可能性もある。その辺りについてはまた別稿で考察したいが, 結局三木は後年, 次元の相違の考え方を色々な領域に拡大していったように思われる。そのことが結局は, 中井の弁証法との違いにもなって現れてくるように思われる。以上の点を今後論究していきたい。

- (7) キルケゴールは, ヘーゲルの体系化を目指す弁証法を批判する。したがってハイスによると, キルケゴールの弁証法は, 逆説であり, 対立するものの併置に留まる。しかしヘーゲルを退けようとしつつ, 晩年の著作等でキルケゴールは, ヘーゲルの強い影響を受けている(ハイス 1959=1981 192)。そして, ローマン的美的実存, 倫理的実存, 宗教的実存というキルケゴールの段階説は, ヘーゲルの正反合の三分法をそのまま踏襲しているという(ハイス 1959=1981 197)。そのように考えると, 三木の歩みに, もしも矛盾があったとすると, ある意味でキルケゴールの道と似ているのかも知れない。

## 参考文献

- 饗庭孝男(1984)。「三木清-1-「パスカルに於ける人間の研究」まで」『理想』612. 383-393.
- 赤松常弘(1994)。「三木清—哲学的思索の軌跡」ミネルヴァ書房。
- 荒川幾男(1981)。「三木清」紀伊国屋書店(新装版)。
- 岩崎稔(2005)。「『パスカルにおける人間の研究』(1926)三木清(1897-1945) —ハイデガーの蔭の下でのパスカルとの対話」『現代思想』33(7). 136-139.
- ウェーバー(1904=1936)。「社会科学方法論」(恒藤恭校閲・富永祐治・立野保男共訳)。岩波書店(岩波文庫)。
- ウェーバー(1913=1968)。「理解社会学のカテゴリー」(林道義訳)。岩波書店(岩波文庫)。
- キルケゴール(1849=1996)。「死にいたる病」(梶田啓三郎)。筑摩書房(ちくま文庫)。
- 内田弘(2004)。「三木清—個性者の構想力—」御茶の水書房。
- 大塚久雄(1966)。「社会科学の方法」岩波新書。
- 大塚久雄(1967)。「三木さんと服部さん」『三木清全集 第6巻月報』岩波書店. 1-4.
- 大塚久雄(1969)。「大塚久雄著作集 第九巻」岩波書店。
- 久野収(1975)。「三〇年代の思想家たち」岩波書店。
- 後藤嘉宏(2005)。「中井正一のメディア論」学文社。
- 後藤嘉宏(2006)。「三木清の公共圏の構想と中井正一—二人の商業ジャーナリズムへの距離の置き方の違いを軸にして」『図書館情報メディア研究』4(1). 1-27.
- 佐藤真理人(1982)。「三木清におけるパスカルと親鸞」『比較思想研究』9. 97-47.
- 田中久文(2000)。「日本の「哲学」を読み解く—「無」の時代を生きぬくために」筑摩書房(ちくま新書)。
- 中井正一(1981)。(久野収編)『中井正一全集第一巻—哲学と美学の接点』美術出版社。
- ハイス(1959=1981)。(加藤尚武訳)『弁証法の本質と諸形態』未来社。
- 梶田啓三郎(1980)。「解説」三木清(1980)。「パスカルにおける人間の研究」岩波書店(岩波文庫). 229-233.
- 梶田啓三郎(1981)。「訳注」キルケゴール著『現代の批判 他一篇』岩波書店(岩波文庫). 157-208.
- 町口哲生(2004)。「帝国の形而上学—三木清の歴史哲学」作品社。
- 三木清(1957)。「哲学ノート」新潮社(新潮文庫)。
- 三木清(1966)。(久野収編)『現代日本思想大系 33 三木清』筑摩書房。
- 三木清(1980)。「パスカルにおける人間の研究」岩波書店(岩波文庫)。
- 山田宗陸(1975)。「昭和の精神史—京都学派の哲学」人文書院。

(平成 18 年 9 月 29 日受付)

(平成 18 年 12 月 21 日採録)