

三木清における遺稿「親鸞」の位置付け

西塚俊太

序

治安維持法の容疑者であつた高倉テルをかくまつたとして警視庁に連行され、昭和二〇（一九四五）年九月二六日に豊多摩の拘置所で獄死した哲学者・三木清は、明治三〇（一八九七）年の生まれである。四八年という三木の生涯は、戦争最末期という当時の時代状況からすると早世とは言えないとかもしれないが、彼の思想の歩みという観点から見るとならば事情は異なつてくる。三木が最初の論文である「個性の理解」という小篇と卒業論文「批判哲学と歴史哲学」とを『哲学研究』に発表したのは大正九（一九二〇）年、

初の著作である『パスカルに於ける人間の研究』を岩波書店から出版したのは大正十五（一九二六）年である。つまり、三木の死は思想家として歩み始めてから約二五年の頃のことだつたということになる。

例えば三木の師である西田幾多郎に関して言えば、四八年はほぼ『自覚に於ける直觀と反省』を発表した時期にあたる。左右田喜一郎が論文「西田哲学の方法について」（『哲学研究』第二二七号所収）において「西田哲学」の成立と名指した『働くものから見るものへ』の第六論文「働くもの」と第七論文「場所」とがそれぞれ西田五六歳・五七歳の時の論文であることを鑑みれば、三木の四八年という生涯が思想家として如何に短いものであつたかということが

わかるだろう。三木の非業の死がいま正に独自の体系的哲学を構築しようという時期に訪れたということは、三木の思想を論じる際に極めて重要な意味を有してくれるものとして押さえておかなくてはならない。というのも、三木の死の時期は遺稿をめぐる問題に関連して、三木の思想全体の理解に大きく関わってくるからである。

三木の死によつて未完に終わった遺作・遺稿として、『構想力の論理』と死後に疎開先の埼玉において発見された未定稿「親鸞」⁽¹⁾が存在している。これまで、この二つの遺作・遺稿のうち特に「親鸞」について、その位置付けが多くの研究者によって論じられてきた。従来の研究において各研究者が採る立場は、主に「一つの型に区分することが出来る」。その一方は、唐木順三に代表される、「親鸞」をそれまでの哲学的思考と断絶した信仰の告白として読み解く立場である。唐木は、「構想力の考え方と『親鸞』とは相容れない要素を含んでいる」とし、「形の哲学が脳の思索の結晶とすれば、『人生論ノート』は夜の瞑想から生れたものといえる。そしてこの夜の瞑想が罪の意識と結びつき、情念と結びつき、悪業に責められるものとなるとき、枕頭の『歎異抄』に手が延されたに違いない。文字となつた『親鸞』はそのような体験から生れきていると思われる」と述べている。

残る一方は、「この『親鸞』については、従来、唐木順三氏の解釈がそのイメージをつくってきた」⁽²⁾とし、唐木の解釈に異議を唱える荒川幾男に代表される。荒川は、「注意深くこの書を読むひとは、三木清がそこで試みようとしたのは、決して人間の原罪と不安の意識と信仰の問題ではなくして、まさに「人間の歴史的社會的存在論」であったことに気づくはずである。……それは『哲學的人間学』や『構想力の論理』が追求する三木清の基本的な構想の一つのヴァリエーションであつたといってよい」と述べ、信仰の告白としてではなくそれまでの哲学と連續した著作として「親鸞」を理解する立場を採っている。もちろん、各研究者の理解はこの二つの型に截然と区切られているわけではなく、「親鸞」とそれまでの哲学との断絶や繋がりの論じ方は細分化しているが、大まかな分類としては右の二つの型の立場が存在していると言えよう。⁽³⁾

多くの部分がメモの状態のまま残されている「親鸞」は、『三木清全集』の編者の一人である舛田啓三郎の考証により、「昭和十八年の末ごろから、二十年三月、検挙直前まで書きつけられ、そしてついに未完成のまま残された絶筆であると見なすことができるであろう」(十八・五五二一五五三)⁽⁴⁾とされている。このように死に最も近い時期に書きされた絶筆であることが、死を予感した上で残された信仰

の告白として「親鸞」を理解する立場を支える有力な根拠となつてゐると言える。また三木は、昭和十七（一九四二）年六月の『読書と人生』に収録された「我が青春」という小篇において、浄土真宗や『歎異抄』について次のように書いている。

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、……もう一つは『歎異抄』であつて、今も私の枕頭の書となつてゐる。最近の禪の流行にも拘らず、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つて死んでゆくのではないかと思う。……『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。（二・三六四）

これに加えて、同じ『読書と人生』に収録されている「読書遍歴」には浄土真宗の教えの色濃い家庭に生まれ育つたという生い立ちが示されており、三木自身によるこれらの中でも「親鸞」を信仰の告白とする理解の論拠となつてゐる。ただし、ここで注意しなくてはならないのは、三木は「読書遍歴」において、浄土真宗への親しみを述べた直ぐ後に次のように続けてゐるという点である。

私には平民的な法然や親鸞の宗教に遙かに親しみが感

じられるのである。いつかその哲学的意義を闡明してみたいというのは、私のひそかに抱いてゐる念願である。（二・三八三）

ここに引用した箇所は、「親鸞」を信仰の告白として扱える研究者達に全くといってよいほど注目されることはない。だが、三木が法然や親鸞の宗教への親しみを語りつつ、その「哲学的意義」を闡明してみたいと述べていることは注目しなくてはならないのではなかろうか。先に引用した「我が青春」の一節においても、三木は『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こと」を念頭に置いていたと述べている。そして、その思いは死を予感したことで抱かれたものではなく、「パスカルに於ける人間の研究」を著した時から「いつも」有していたものであることがそこで語られているのである。

『パスカルに於ける人間の研究』が三木の最初の著作でありそこから彼の思想家としての歩みが始まつたことを考えるならば、それと「同じような方法で」書かれている「親鸞」を三木の思想において孤絶しているものと捉えることは出来ないのでないだろうか。少なくとも柳田啓三郎の考証から言って、唐木のように、「三木さんは相当以前に『親鸞』を書きかけたのであるが、その頃構想力の論理の組織化、或は執筆に中心をおいて、それと相容れるこ

との困難な考え方の上にたつ『親鸞』の稿を中絶し、その発表を躊躇したのではないか」と考へることは難しいだろう。先に、三木が独自の体系的哲学を構築しようとしている時期に死を迎えたことを確認した。三木に浄土真宗への信仰があるとしても、死の時点では自らの思想の締めくくりとして信仰の告白を残す段階にはいなかつたのであり、したがつて、「親鸞」をそれまでの哲学に連続していいない信仰の告白として位置付けることは出来ない。我々がなさなければならないのは、他の著作と「同じような方法で」書かれた哲学的意義を有する論考として「親鸞」を読み解くことである。「親鸞」執筆にいたるまで三木は如何なる思想を展開していたのか、「親鸞」の先に如何なる企図を有していたのか、これらの点を視野に入れながら三木の思想全体の中にこの書を正しく位置付けることが、中途で途絶えてしまつた遺稿を研究する者に求められるのである。

一 三木の前期思想における人間学のあり方

「親鸞」をそれまでの哲学と連続した布置において捉えるためには、一見迂路を辿るようであるが、この遺稿を書くまでの三木の思想を跡付けておくことが不可欠である。本節ではまず、三木の前期の思想を代表的する著作や論文

である『パスカルに於ける人間の研究』「人間学のマルクス的形態」『歴史哲学』に表されている思想を確認しておきたい。中でも「親鸞」と「同じような方法で」書いたとされている『パスカルに於ける人間の研究』に重点を置いて考察することになる。

三木は先に触れた「読書遍歴」の中で、「歎異抄」と同様に『パンセ』もまた枕頭の書であり、「夜更けて静かにこの書を読んでいると、いいしれぬ孤独と寂寥の中につて、ひとりでに涙が流れてくることも屢々あつた」(一・二九)ことを告白している。だが、この点をもつて『パスカルに於ける人間の研究』を三木の信仰の告白として捉えることは出来ない。この著作に関してまず注目されるべきは、その「序」において次のように述べられている点である。

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つたのは何よりも人間に關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觀察であると見る見地から、ここには唯後者と關係ある限りに於てのみ前者を論ずることに満足した。(一・三一四)

ここには、パスカルの思想を人間に關する思想に限定して扱うという立場が表明されている。『パスカルに於ける人間の研究』はその表題が示している通り、人間の研究を目指している著作なのである。それでは、この著作においてパスカルの人間に關於する思想は如何なる觀点から論じられているか。この著作の中で提示されている多くの概念のうち一貫して扱われているのは、人間の「動性」(一・一五他)という概念であると言える。例えば第一論文「人間の分析」では、無限と虛無との「中間者」(一・一一)である

という規定が人間の動性から次のように論じられている。我々の存在は安定なく均衡なく彼方此方に動ける存在である。動性こそ人間的存在的最も根本的な規定である。人間とは運動せる存在である。(二・一八)

三木はパスカルの思想における人間の存在を、動性を有し運動し続ける存在として把握していく。この人間の把握は、第一論文では「自覺的意識」(一・三四他)において自己と世界について問いかける存在として人間を描く中で(一・三三一四四)、第二論文「賭」では自らの生を「自覺」(一・四八他)する者が「死の不安」(一・四八)によつて「安易と安靜」(一・四八)を揺り動かされる事態を論じることで(一・四八一五三)、それぞれ語り出され、第三論文「愛の情念に関する説」以下でも繰り返し指摘されている

(一・八七、八九、一〇四、一〇八他)。さらに、隨所で言及されている「神」(一・四四)もまた、「生の動性に最後の究極的な総合を与える確実」(一・四五)というように動性という觀点から理解されている。人間の動性は三木のパスカル理解の基調をなしているのである。

中間者として常に動き続ける人間は生の安定を得るために、第四論文「三つの秩序」で示されている「身体の秩序」「精神の秩序」「慈悲の秩序」(一・一一一他)のうち、第三の秩序である「慈悲の秩序」まで達しなくてはならない。だが、三つの秩序は「相互に異質的であり、非連続的」(一・一二四)であり、さらに「慈悲とは一般に神に於ける生の存在の仕方であつて」(一・一一一)、「我々は我々のあらゆる功績をもつてしても慈悲の段階に独立に到達しが能わないのである」(一・一二三)とされる。

それでは、慈悲の秩序に到達し得ない人間は、如何にしてその動性に最後の総合を与えられるのであろうか。この問題に対し三木は、第六論文「宗教における生の解釈」の後半部分で、「神・人(Homme-Dieu)としての、贖主(Rédempteur)としての、『エス・キリスト』(Jésus-Christ)」(一・一八三)をパスカルの思想の中から導いてくる。神・人たるエス・キリストは、「神と人との仲裁者」(一・一八三)「神と人とを媒介するもの」(一・一八六)とされ

れ、「我々はここにパスカルの宗教思想に於ける最も著しい特色のひとつを見出すのである」（一・一八六）と位置付けてられる。つまり三木は、神・人として神と人との媒介するエス・キリストを論じることによって、非連續的なものを繋ぐ道を示しているのである。

三木は非連續的なものや超越的なものを論じる際、必ずそこに、媒介するものに関する論理を付け加えることによつて、自らの思想内の非連續的な要素を解消していく。これは後期の思想にも一貫していける大きな特徴であり、「親鸞」を理解するにあたつて欠かすことの出来ない論点としてここでまず押さえておきたい。

確かにこの著作では神とその秩序とが数多く言及されている。だが、それはパスカルの思想におけるエス・キリストや神の位置付けが分析され論じられているということではない。三木はパスカルの思想を「生の存在論として取扱おうとする」（一・一四）目論見に立つてゐるのであって、慈悲の秩序を求める自らのあり方を告白してゐるのではない。三木は『パスカルに於ける人間の研究』について、この著作がパスカルの人間に於ける思想を考察したものであり三木の信仰の告白ではないこと、そこでの考察が人間の動性という観点からなされてゐること、三木が非連續的なものや超越的なものを論じる際には常に媒介

への視座が伴つてゐること、以上の三点を確認した。

引き続いて、マルクスとマルクス主義に関する三木の研究を代表する論文である、『思想』昭和二（一九二七）年六月号に発表された「人間学のマルクス的形態」をいさか簡略にではあるが検討しておこう。この論文もまた表題が示している通り「人間学」が扱われているものと見なすことが出来る。この論文冒頭の概略を以下に示す。

日常において人間は常に他の存在との「交渉的関係」「動的双関的関係」（ともに三・七）に立つてゐる。この関係の構造の全体を「経験」（三・八）と言うが、経験には既存の言葉・ロゴス（三・五）に支配され指導された経験と、「ロゴスに指導されることなく、却てみづからロゴスを指導し、要求し、生産する経験」（三・五）である「基礎経験」（三・五他）とが存在してゐる。日常は最も公共的なロゴスである常識によつて成り立つてゐるが、基礎経験はその常識の支配の及んでいない根源的な経験であるために、「それの存在に於て不安」（三・六）であり、「動性として存在するの外ない」（三・六）ものである。したがつて、「不安的動性は基礎経験の最も根本的な規定であらねばならぬ」（三・六）ということになる。

三木はこう基礎経験を規定した後に以下のように論述を進めていく。不安的動性を根本的規定とする基礎経験は、

ロゴスに表現されることで安定を得ていく。しかしながら、その新たに生み出されたロゴスは次第に基盤経験にとって「桎梏」（三・一二）と化していく。そこで、その桎梏を乗り越えるために再び基礎経験から新たなロゴスが生み出されることになる。田中久文が、「基礎経験」と「ロゴス」との間には無限の運動があるというのである」と言つてゐる通り、「人間学のマルクス的形態」は基礎経験とロゴスとが相互に形成し合っていく過程を不安的動性という観点から描出したものとなつてゐる。さらにその際、「歴史性」（三・八、三三他）が繰り返し言及され重要な位置を与えられることによつて、基礎経験とロゴスとの相互形成は歴史の展開と関係付けられている。

またここで注目されるのが、ロゴスが第一次的なロゴスたるアントロポロギー（三・九）と第一次的なロゴスたるイデオロギー（三・一二）とに分けられた上で、「アントロポロギーは、恰もカントのシェマティズムに於ける時間が直觀と範疇とを媒介するように、基礎経験といデオロギーとを媒介する」（三・一二）というように、基礎経験とロゴスとの相互形成が「媒介」（三・一他）を用いた論理において論じられている点である。こうして見ると、パスカル研究からマルクスやマルクス主義の研究へといたる三木の思想は、研究対象の大きな変化にも関わらず思想の主

題と論理とにおいて一貫していると言え、それは昭和七年（一九三二）年の『歴史哲学』にも貫かれていると考えられるのである。

三木は『歴史哲学』において、実際に起きた「出来事」を意味する「存在としての歴史」（六・五他）とそれについての叙述である「ロゴスとしての歴史」（六・五他）の根柢に、「歴史を作る行為そのもの」（六・二六）である「事実としての歴史」（六・一九他）というものを置く。これらはそれぞれ単に存在・ロゴス・事実とも呼ばれ、存在が固定的であるのに對して事実は「絶えず運動し、発展する」「動的なもの」（六・二五）とされて「歴史の基礎経験と名付け」（六・四八）られる。

動的な基礎経験である事実が發展していくことで、固定的なものである存在が形成される。だが、固定的なものである存在は、次第に動的な事実にとっての「桎梏に転化」（六・九四）していく。そこで、動的な事実から新たな形成が再びなされ、桎梏と化した存在は乗り越えられることになる。すなわち『歴史哲学』は、固定的な存在と動的な事実とその叙述としてのロゴスという三つの歴史概念の相関から歴史の展開を説いてゐるのである。またその際、「非連續的な、超越的な関係が存する」（六・一三二）という事実としての歴史と存在としての歴史との関係は、第一次の

ロゴスたるアントロポロギーと第二次のロゴスたるイデオロギーとの関係を媒介として論じることで結び付けられている（六・二三三他）。

右の簡単な確認からも、『歴史哲学』が「人間学のマルクス的形態」と同じ枠組みにおいてその内実をさらに拡充して論じているものだとわかるだろう。この著作で三木は、「歴史はその実体に於て人間の歴史にはかならないから、……歴史の問題にとつて人間学が最も密接な連関を有することは明瞭であろう」（六・二一八）と述べている。つまり、歴史の展開を論じる『歴史哲学』にも人間学という主題は通底しているのである。

こうして、『パスカルに於ける人間の研究』で動性から捉えられた人間の研究が、「人間学のマルクス的形態」において基礎経験、アントロポロギー・イデオロギーの相互関係による歴史の展開の論理へと受け継がれ、『歴史哲学』に結実したことが確認された。

この三木の前期思想が後期の著作である『哲学的人間学』『構想力の論理』に如何に受け継がれているのか、次節で検討することにしたい。この二著作のうち特に『構想力の論理』は「親鸞」と執筆時期が重なっているため、次節での検討は三木の思想における「親鸞」の位置付けを明らかにするための有力な手掛かりとなるだろう。

二 三木の後期思想の論理のあり方

次節で「親鸞」を十全に論じるための基礎として、本節では三木の後期の思想が如何なる論理を有しているか確認しておきたい。まずは昭和八（一九三三）年十二月頃から昭和十一（一九三七）年三月頃まで執筆していたとされる¹⁰⁾『哲学的人間学』から見ていこう。この著作もまたその題目が示している通り人間学が扱われた著作であると言える。その第一章「人間学の概念」で「人間学は人間の根源的な自覚存在性に基く」（十八・一三八）という人間学の規定が提示され、以降一貫して人間の「自覚」（十八・一三三、一三八他）が行論の軸となつている。このように人間学を自覚から捉える発想は『パスカルに於ける人間の研究』以来、三木の思想に通底しているものであった。

『哲学的人間学』で三木はまず、人間に自覚をもたらす契機として、「私はひとりでに反省的自覺的になるというよりも、……他の主体から即ち汝から自己自身へ還る」（十八・一四三）という「私と汝」（十八・一四三一一四四、三六八・一三七一他）の関係を提示する。私と汝はそれぞれ独立な主体として「非連續的」（十八・三六九他）な関係に立つてゐる。独立で非連續な私と汝が互いに行為を促し合うこと

によつて、私と汝のおいてある社会は漸次新たなものへと形成されていく。このように私と汝による行為的関係と社会の形成とを連関させることによつて、『哲学的人間学』は自覚という概念に社会性の側面を含み込んで、「人間学」は人間の自覚であると云つても、個人的自覚でなく、社会的自覚でなければならぬ（十八・二四五）と表現することが可能となつてゐるのである。

『歴史哲学』から『哲学的人間学』にいたり、人間の行為と歴史の展開との連関は社会の形成という観点から把握されるようになつてゐる。三木は、「人間は自然から生れるというよりも社会から生れると云われるであろう」（十八・一七〇—一七二）と述べた上で、人間の行為と社会の形成との関係を次のように論じてゐる。

人間は社会から生れたものでありながら社会に対しても独立に働き、実に社会を変化する。人間は自己の行為によつて絶えず社会を変化し、かく変化された社会から絶えず新たに生れるのである。（十八・一七二）

ここに示されている人間と社会との相互形成の関係に、人間学を「歴史的人間学」（十八・一八七）とする規定を加えることで、『哲学的人間学』は社会が形成されていく過程と歴史が展開していく過程とを結び合わせながら論じていく（十八・一九二、三五一、三五七他）。「パスカルに於ける

人間の研究』の人間学が個としての人間のあり方を示したものであるとすれば、『哲学的人間学』の人間学は社会の形成と歴史の展開との連関にまでその射程を伸ばしたものとなつてゐるのである。

ここで『構想力の論理』に目を転じてみると、構想力の論理を「行為の哲学」（八・六）として「構想力を行為一般に關係付け」（八・六）で、行為によつて作られた形を「歴史的行為の立場」（八・八）において捉えるという宣言をその「序」に見出すことが出来る。三木はまた同著作内の別の箇所で、「形の論理の本来の領域は自然ではなく歴史でなければならぬであろう。構想力の論理はもと歴史の論理である。形の類比は自然記述よりもむしろ歴史記述に属している」（八・四六二）と述べ、構想力の論理が歴史の領域に適用されるものであることを端的に表明してゐる。

『構想力の論理』における人間の行為と社会や歴史の形成・展開との連関をより詳細に検討しよう。まず、三木が諸著作の中で行為を論じてゐる文脈を丁寧に選り分けていくと、環境を新たなものへと形成する側面と環境を維持・再生する側面との二つの側面が含まれてゐることが分かる。そして、この行為の二つの側面は構想力の二種類の働きである生産的構想力と再生的構想力とに重ねられていると推察される。この見解を証立てるために、三木がどのように

生産的構想力と再生的構想力の働きを論じてゐるか分析してみよう。この二つの構想力の働きは次のようにまとめられている。

生産的構想力は対象の根源的表出 *exhibitio originaria*

それ故に経験に先行する表出の能力であり、再生的構想力は派生的表出 *exhibitio derivativa* 即ち以前に持たれた経験的直観を心に喚び戻す能力である。(八・二二三)

○) 生産的構想力の根源的表出は、(一)では確かに「経験に先行する表出の能力」と言われているものの、他の箇所の論述を検討してみると、先行的な規則を前提しない構想力の「自由な戯れ」(八・四二八他)がおのずと規則や概念に適うことを指していると考えられる。三木は創造的な側面である生産的構想力について、「予め行為の形を思い浮べ、これに従つて行為する」という如きことを意味するのではなく、行為そのものが構想力の論理に従つているというのである。行為の形は行為そのものの中から作られてくる。(八・二七二)と論じてゐるのである。

一方、再生的構想力は、「記憶の問題は構想力の問題である。……構想力の問題は単に創造の問題でなく、また記憶の、従つて伝統の問題である」(八・一一五)というように記憶や伝統および人間の行為の「習慣」(八・一一一、五

○三他)といった側面を担うものとして論じられている。再生的構想力の働きについて言及された箇所を確認しながら、生産的構想力の働きと再生的構想力の働きとの連関についても併せて見てみよう。

構想力の傾向は二重の意味において、一方では再生的構想力に関して習慣或いは伝統の方向において、他方では生産的構想力に関して発明或いは創造の方向において考えられるであろう。習慣は単に必然的なものではなく、自由なものにして初めて習慣も作られるのである。それは偶然性を含む必然性として傾向といわれる。

また創造も単に偶然的なものではない。伝統を離れて創造もないという意味においてすでにそれは必然的である。創造も歴史の傾向に従わねばならぬ。(八・五〇)

生産的構想力による自由な創造は再生的構想力の能力によつて喚び戻され反復される中で定着していく、その後、その定着したものの中から生産的構想力による新たな創造が再びなされることになる。例えば伝統は、新たに創造された振舞いの形が社会において反復される中で、次第に社会の成員それぞれにとつての習慣として馴染んでいき、社会の新たな伝統として定着したのである。そして後に、社会に定着し日常を成立させている伝統の中から再び新たな

創造がなされることになる。このような過程において生産的・再生的双方の構想力は相補的に働いて社会を形成し歴史を開拓していく。「歴史的世界の根柢には構想力の論理がある」（八二四一九一四二〇）と三木は言う。すなわち構想力の論理は、社会が漸次形成され歴史が展開していく過程を描出する論理となつてゐるのである。

ところで、構想力の論理について三木は次のように述べている。

形の論理は文化の普遍的な論理であるのみでなく、それは自然と文化、自然の歴史と人間の歴史とを結び付けるものである。自然も技術的であり、自然も形を作れる。……構想力の論理は両者を形の変化（transformation）の見地において統一的に把握することを可能にする。（八二一〇）

構想力は「形」のあるところ全てに見出される。「構想力の創造的論理がすでに自然のうちにも働いていることが認められるであろう。自然的生命も技術的なもの、形を作るものと見られ得る限り構想力の論理に従っている」（八二三五）と三木は述べている。「形を作るものと見られ得る」という一点を介して、三木は自然の歴史と人間の歴史とを同じ權能のもとで扱つてゐる。つまり「自然の技術」

（八二二三七、三九六、四三三、四四九他）に関する三木の思想

においては、自然に独立した位置が確保されているといふよりも、形を作るものとされることによつて実は自然もまた構想力の論理のもとに包摂されているのである。

構想力の論理が内包している問題は、「我々に依れば、かよう形の見られるところに構想力の活動が見られ、構想力の論理とは形の論理である」（八二三七）とされることで、形という一点を繋ぎ役として、それが見出されるところ全てに構想力の働きが見出されるという点に存在している。換言すれば、構想力の論理が理論を超える剩余を持たず全てを内面化しながら描写してしまう論理装置として働いていることが問題なのである。『パスカルに於ける人間の研究』以来の、媒介するものを論じることによって非連続的なものや超越的なものを解消していくという三木の論理の特徴は、「親鸞」と執筆時期が重なつてゐる構想力の論理」においても見出される。そしてこのような三木の論理のあり方は、親鸞の思想を論じる際に「超越的なもの」（十八二四二四他）さえも論理の内に解消してしまつて、という事態に陥つてくることになるのである。

三 三木の「親鸞」

前節までの考察によつて、『パスカルに於ける人間の研

究』以来一貫している主題と論理が明らかになった。ここでは、「親鸞」が『パスカルに於ける人間の研究』と「同じような方法で」書こうと企図されていたことを考え合わせれば、まずは外的な見地からそれまでの三木の哲学と「親鸞」との連続が明かされたと言えるだろう。

それでは、「親鸞」に内在した見地からは、この遺稿の位置をどのように理解出来るだろうか。三木はこの書の冒頭において、「超越的なもの」（十八・四二四）に言及した上で、「親鸞における人間の問題はどこまでも宗教的人間の問題、宗教的人間の存在の仕方の問題でなければならぬ」（十八・四二五）と述べている。ここには確かに、人間についての思想と関係ある限りで宗教思想を扱うとしていた『パスカルに於ける人間の研究』に比してより強い宗教的観点を見て取ることが出来る。

だが、宗教的観点を有していることは、この遺稿が三木の信仰の告白であることを導くものではない。また、「親鸞の宗教についての哲學的考察である」と見なすことも十分に正鵠を射たものではないと考えられる。右に引用した（十八・四二五）の叙述を正しく読むならば、それが「親鸞における人間の問題」を「宗教的人間の存在の仕方の問題」として扱うという宣言であることが理解されるだろう。つまり、「親鸞」の主眼はあくまでも「親鸞における人間の

問題」に置かれているのであり、その問題を扱うためには親鸞にとつての宗教を論の外に置くことは出来ないと言わされているのである。

「親鸞」は、今までの哲学における概念や考察、例えば「自覺」（一・三四、十八・一三八、四二八他）や「基礎経験」（三・五、六・四八、十八・四三八他）といった概念、および歴史をめぐる考察（十八・四四二他）などから論じられている。中でも自覺概念と歴史をめぐる考察とは「親鸞」において最も重点を置かれているものと言つてよい。第一章「人間性の自覺」では次のように述べられている。

罪惡の意識は如何なる意味を有するか。機の自覺を意味するのである。機とは何であるか。機とは自覺された人間存在である。かかる自覺的存在を実存と呼ぶならば、機とは人間の実存にはかならない。（十八・四三二）

この引用には、冒頭の「罪惡の意識」から「自覺的存 在」や「人間の実存」といった語が導き出されてくる過程がよく表れているだろう。三木の親鸞理解の特徴は、「煩惱の具わらざることのない凡夫、あらゆる罪を作りつつある悪人である」（十八・四二九）ことを「人間性の深い自覺」（十八・四三〇他）という観点から捉えるところにある。そして、ここまで確認してきた三木の人間学において自覺的

意識が社会や歴史へと論を進める契機として働いていたのと同様に、「親鸞」においても、「人間性の自覚は親鸞において歴史の自覚と密接に結び付いている」（十八・四四二）と論じられていく。

三木の親鸞理解は、「彼は〔親鸞は〕時代において自己を自覚し、自己において時代を自覚したのである」（十八・四五三）というように、人間性の自覚・自己の自覚と歴史の自覚とを連関させることの上に成り立っている。第二章「歴史の自覚」の冒頭の書き出しは、すでに引いた「人間性の自覚は親鸞において歴史の自覚と密接に結び付いている」（十八・四四二）というものの他に、「人間の現実を見詰めた親鸞はこれを歴史的現実として深く認識した。人間的現実は本質的に歴史的現実である」（十八・四七〇）というものの、「人間的現実は本質的に歴史的現実である。人間の現実を深く見詰めた親鸞はこれを歴史的現実として認識した」（十八・四七〇）というもの、また、「人間性の自覚は親鸞において歴史の自覚と密接に結び付いている。歴史の自覚によつて人間性の自覚は現実化されると共に深化された」（十八・四七二）というものが残されている。

これらのどの書き出しからも、三木の親鸞理解において人間性の自覚と歴史の自覚との連関が重要な位置を占めていることを見て取ることが出来るだろう。実際、三木は自

覚という概念を基軸として、末法思想や正像末史觀（十八・四四六他）に言及し、「親鸞の『三願轉入』（十八・四五六、四七四他）を扱い、「淨土他力の教はまさに『時機相応の法』である」と語り出し、「大無量壽經」の絶対性を論じてゐるのである（十八・四六一—四六四）。

三木は親鸞の思想を論じる中で、「無自覺の状態は自覺的にならなければならぬ」（十八・四五四）と述べる。「無自覺の状態」では親鸞の思想から歴史の自覚との結び付きが失われてしまう。歴史の自覚が失われてしまえば、淨土門の教の永遠性・絶対性（十八・四六四他）が失われてしまうことになる。それは親鸞の思想の中核が失われてしまうことである。「印度の龍樹、天親、支那の曇鸞、道綽、善導、日本の源信、源空の七人の祖師」（十八・四六四）の伝統（十八・四六四他）こそ淨土門の教の絶対性を証立てるものとして、「親鸞はこの伝統の中に自己の生命を投げ込んだ」（十八・四六五）のであり、「親鸞はこの伝統が問題であった。しかもこの伝統は彼にとつて生死を賭けた絶対的なものであったのである」（十八・四六五）。三木はこのようく親鸞の思想を捉えている。歴史の自覚は正に三木の親鸞理解の中核をなしているのである。

人間性の自覚・自己の自覚と歴史の自覚との連関に重点を置く三木の親鸞理解に今なお欠けているものがあるとす

れば、それは恐らく往生することを求める親鸞のあり様に關する視点である。三木が用いる人間性の自覺や自己の自覺および歴史の自覺といったものを親鸞の思想に求めるとすれば、それはあくまで往生するということに關係する限りにおいて有意味なものたり得ると考えられる。親鸞に自己の自覺というものがあるとすれば、それは淨土へ往生するということにおける、煩惱具足の凡夫たる我・親鸞のあり様の自覺であるだろう。同様に、歴史の自覺があるとすれば、それは弥陀の第十八願が末法時に相應していることで、この我・親鸞に弥陀の誓願が往生の機縁として相應しているのだという形での自覺であるだろう。ここではことの可否を問わないが、三木の「親鸞」では、往生するということにおける親鸞の姿、弥陀の誓願に身を委ねるという親鸞の姿、念佛者としての親鸞の姿といったものは関心の中心に置かれていない。三木が親鸞に向ける関心は、人間性の自覺・自己の自覺が歴史の自覺と連関しているという点に集約されているのである。

『構想力の論理』に代表されるそれまでの三木の哲学と「親鸞」との間に断絶を読み込む際に、『構想力の論理』と比較されているのは、親鸞の思想であつて三木の「親鸞」ではないと言える。⁽¹³⁾『構想力の論理』と親鸞の思想との間に断絶があるとしても、それは三木の思想において「親

鸞」が孤絶した位置に存在していることを証立てるものではない。確かに三木は「親鸞」の中で、超越的なものや「絶対的真理」（十八・五〇〇）について、それまでの著作においてよりも数多く言及している。⁽¹⁴⁾だが、むしろ本稿の検討から見えてくるのは、超越的なものや絶対的真理といったもののさえも論理の内へと取り込み論じるという、剩余を持たず全てを内面化する三木の思想のあり様なのである。

ここまで考察から言って、「親鸞」について、「構想力の論理」の考え方と「親鸞」が矛盾なく両立しうることが困難である⁽¹⁵⁾と捉えることも、「内在論を脱しえなかつた「構想力の論理」と、絶対に超越的なものとしての弥陀如來の「名号」への全き帰依とは、論理的にはまさに千里の距離があるとおもわれるからである。……すくなくとも両者はには容易にむすびつかぬ論理的断絶があるといつてよい」として「遺稿」「親鸞」を研究論文としてではなく、体験の記録としてあつかう⁽¹⁶⁾ことも出来ない。また、「これは『パスカルに於ける人間の研究』の場合とは、考察の方向が逆である。そこでは人間的現実から出発して、それを超越するものへと向かつていった。遺稿では逆に、絶対的に超越するものから人間的現実に向かつている」と理解することは出来ない。「親鸞」は、絶対的に超越するものに対する三木の信仰の告白がなされている著作ではなく、自

覺的意識という観点から社会や歴史の形成・展開を論じる
それまでの哲学との繋がりの中に存在している著作なので
ある。

結

このように、「親鸞」がそれまでの三木の哲学と連続していることはこの遺稿に内在した見地からも明らかである。しかしながら、三木が何故「親鸞」を書いたのかという点に関しては、なお問うべき課題が残っていると言える。親鸞の思想を論じる企図が『パスカルに於ける人間の研究』を書いた頃から存在していたものでは本稿の序において確認した。そうであれば何故に『構想力の論理』を執筆しているこの時期・この段階で親鸞の思想を論じることになったのか、つまり、「親鸞」執筆の契機と意図が問題となるだろう。それまでの哲学との連続が明らかになつたからこそ、三木の思想全体における「親鸞」の位置が改めて問われるのである。

「親鸞」執筆の契機と意図については、三木が置かれていた戦争末期の時代状況から理解を試みる先行研究が存在している。⁽¹⁸⁾これらの先行研究において言わわれているように、三木が時代状況を考慮することなく歴史に関する思想を展

開していたとは確かに考えられない。だが、時代状況が「親鸞」を書かせたという立場では、「親鸞」について、信仰の告白としてではないにせよ、三木の体験の告白として理解することに繋がり、親鸞の思想を論じている書としての性格を正しく捉えることが出来ないだろう。

そこで本稿では、西田哲学に対する批判のために準備された基礎の一として「親鸞」を理解する立場を採りたい。「親鸞」を西田批判と関係付けて論じる方途は一部の研究者によってすでに指摘されているが⁽¹⁹⁾、本稿ここまでの大考察からこの方途をより十全に基礎付けることが出来る。まずは、三木が昭和二〇年一月二〇日に坂田徳男宛てて書いた次の書簡に注目したい。

今年はできるだけ仕事をしたいと思います。まず西田哲学を根本的に理解し直し、これを超えてゆく基礎を作らねばならぬと考え、取掛つております。西田哲学は東洋的現実主義の完成ともいいうべきものでしうが、この東洋的現実主義には大きな長所と共に何か重大な欠点があるのではないか。東洋的現実主義の正体を捉えようと思って、仏教の本なども読んでみています。ともかく西田哲学と根本的に対質するのでなければ将来の日本の新しい哲学は生れてくることができないように思われます。(十九・四五三)

この書簡は、三木が、死を迎える年のはじめに、「西田哲学と根本的に対質する」という課題に取り組む決意をもつてそれにすでに取り掛かっていることを告げている。そして、西田哲学と対質する要所を西田哲学のもつ「東洋的現実主義」として理解し、その正体を捉えるために「仏教の本」を読んでいると書いているのである。昭和十八年の末頃から二十年三月までとされる「親鸞」の執筆時期とこの書簡が書かれた時期とを考慮すれば、ここで言われている「仏教の本」が「親鸞」の中で言及されている諸本であるという蓋然性は高いと言えるだろう。

ここで、三木が西田哲学の性格を如何に捉えていたか、昭和十一（一九三六）年一月『思想』に発表された「西田哲学の性格について—問者に答える」と、同年九月『文學界』に掲載された「東洋的人間の批判」を順に見てみよう。

「西田哲學の性格について」では、「西田哲學はどこまでも哲學として理解さるべきものである」（十・四一〇）と説いた上で西田哲學の内実についてほぼ全面にわたって肯定的に論じているが、この論文の結び部分では「西田哲學に於ける「永遠の今」の思想」（十・四三四）に対する疑問が示されている。

西田哲學は現在が現在を限定する永遠の今の自己限定

の立場から考えられており、そのため実践的な時間性の立場、従つて過程的弁証法の意味が弱められていはないかと思う。行為の立場に立つ西田哲學がなお観想的であると批評されるのも、それに基くのではなかろうか。（十・四三三—四三四）

ここに述べられている永遠の今の思想への疑問は、それが「過程的弁証法」を扱うためには十分ではないという点に向けられている。「東洋的人間の批判」も同様の観点から、さらに歴史という語を交えながら西田哲學について言及している。

日本の思想の特性は寧ろ主觀的即客觀的、動即靜といふが如き「即」という字をもつて現わされる考え方であり、……即ち「即」という以上、過程的でなく、その意味に於て時間的でなく、従つてまたその意味に於て歴史的でない。東洋的思想のうちにヒューマニズムの思想を敲き込んだ最初の哲學と云つてもよい西田哲學に於てすら、なお欠乏していると思われるのはかくの如き過程的・時間的・歴史的見方である。（十三・二七四）

西田哲學には「過程的・時間的・歴史的見方」が欠乏していると三木は言う。ここで注目されるのが、この両論文の執筆時期と社會や歴史の形成・展開過程を論じていた著

作である『哲学的人間学』の執筆時期（一九三三—一九三七）とが重なっていることである。すでに見てきたように、社会や歴史の形成・展開は『哲学的人間学』から『構想力の論理』へといたる中で中心的な主題となつておらず、また歴史の自覚は「親鸞」の中核をなしている概念なのであつた。すなわち三木は、『哲学的人間学』『構想力の論理』および「親鸞」において提示している「過程的・時間的・歴史的観方」を、「即」の語を用いて論じられる西田哲学の永遠の今の立場や東洋的現実主義に対質する主たる論点にしようと企図していたと考えられるのである。

三木は「西田哲学の性格について」において、仏教を深く知らないままに安易に「西田哲学を仏教、殊に禪と結び付けて考えること」（十四・四一〇）を戒めて、「例えば仏教は歴史的実在をどのように考えたか、また禪にはどのような歴史哲学があるのか。かような先決問題を除いて西田哲学と仏教とを関係させてみたところで、全く抽象的な議論に終るほかない」（十四・四一一）と書いている。また、「西田哲学に対する私の批評を述べよとの君の要求は、現在の私にはなお力の足らない、あまりに大きな問題である。根本に於て私は、私自身の哲学を築いてゆくことがその批評であると考へている」（十四・四三一—四三三）と述べている。西田哲学と根本的に対質するためには、「何等か従来の東洋思

想で説明する」（十四・四一一）のではなく、まず仏教思想における歴史に関する先決問題と向き合つておかなくてはならない。そして、西田哲学への批評は自らの哲学を築いていく中でなしていくものである。そう三木は語つていて。

『構想力の論理』へといたる思想も「親鸞」も、自らの思想を導いてきた師・西田幾多郎の哲学と向き合いながら紡ぎ出されたものである。そこには、師の哲学とそれを継ぐ自らの哲学とに対する三木の真摯なあり様がよく表れてゐる。三木のこのあり様を念頭に置くならば、親鸞の思想を考察する中で仏教思想の先決問題に向き合いながら、かつ自らの哲学の根幹をなす人間と社会や歴史との連関という主題を論じてゐる三木清の遺稿「親鸞」は、西田哲学を継ぎ乗り越えんとした三木の哲学的思索の一環をなすものとして読まなければならぬのである。

注

(1) 遺稿「親鸞」はメモとして残された部分も多く、まとまった論述をもつた体系的著作となつていないため、以下の論考では「親鸞」ではなく「親鸞」と表記する。

(2) それぞれ、唐木順三「三木清」（筑摩書房、一九四七年）二二五頁、二五八頁。なお、同じ考案は同書の一一一三頁、二二六—二三四頁などでも示されている。

(3) 荒川幾男『三木清』(紀伊国屋新書、一九六八年)一

九五頁。

(4) 荒川前掲書、一九五一—一九六頁。

(5) 例えば赤松常弘は『三木清—哲学的思索の軌跡』

(ミネルヴァ書房、一九九四年)において、「親鸞」を「哲

学的考察」と位置付けながらも、「その論述はこれまで展

開されてきた三木哲学の枠組を越えるところがある」(一

九頁)と論じている。

(6) 唐木順三のように「親鸞」をそれまでの思想と断絶し

た信仰の告白として理解するものとしては、宮川透『近代

日本の思想家一〇三木清』(東京大学出版会、一九五八年)

一五一—一五一頁、久野収『二〇年代の思想家たち』

(岩波書店、一九七五年)四四—四五頁などが挙げられる。

一方、荒川幾男のように信仰の告白としてではなくそれまでの思想と連続する哲学的著作として「親鸞」を捉えてい

るものとしては、佐々木健『三木清の世界—人間の救済と

社会の変革』(第三文明社、一九八七年)三一一三〇頁

および一六四—一六五頁、竹内良知『西田哲学の「行為的直觀』(農山漁村文化協会、一九九二年)一六一一—七七頁などが存在している。

(7) 『三木清全集第十八巻』「後記」、五五二—一五五三頁。

三木清の著作からの引用は全て『三木清全集』(岩波書店、一九六六—一九六八年)による。括弧内は巻数・頁数であ

り、例えば全集第十二巻四頁の場合(十二・四)と表記する。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。また特に断りがない場合、引用に付される傍点は原文によるものである。

(8) 唐木前掲書、二一六頁。

(9) 田中久文『日本の「哲学」を読み解く—「無」の時代

を生きぬくために』(ちくま新書、二〇〇〇年)一八五

頁。

(10) 『三木清全集第十八巻』「後記」における舛田啓三郎の考証による(十八・五三八)。

(11) 荒川幾男は『構想力の論理』のこのよう性格について、前掲書一三頁において、「なにかあらかじめ断定的に問題の枠組を措定して、すべてを「構想力の論理」に収斂させ、まるで「構想力の論理」は、デウス・エクス・マキーナの如く振舞うような感じすらさせる」と指摘している。

(12) 赤松前掲書、三〇一頁。

(13) 例としては、唐木前掲書における一五七—一五九頁および二一九—二二一頁の考察や、宮川前掲書における一五一—一五三頁の考察を挙げることが出来る。

(14) 「親鸞」において絶対的真理に言及されている文脈(十八・五〇〇)は、『パスカルに於ける人間の研究』で三つの秩序の連続と非連続を論じる文脈(一・一二〇)と同

じ消息が述べられたものであり、三木の諸著作のうち「親鸞」のみを信仰の告白の書とする証拠とはならないと考えられる。

ていると言えるだろう。

(15) 唐木前掲書、二二六頁。

(16) 宮川前掲書、一五一—一五二頁、傍点原文。

(17) 赤松前掲書、三〇三頁。

(18) 例として、久野前掲書の四五頁や佐々木前掲書における二五—三〇頁の考察、および竹内前掲書の一六七頁や小坂国継『西田幾多郎をめぐる哲学者群像—近代日本哲学と宗教—』(ミネルヴァ書房、一九九七年)二四〇—二四一頁の理解などを挙げることが出来る。

(19) 竹内前掲書の一七四頁、および小坂前掲書の二三八—二四八頁での指摘がそれにあたる。竹内・小坂とともに右記注(18)で指摘した通り時代状況から「親鸞」を捉える立場を採っているが、西田哲学批判として「親鸞」を見る解釈の可能性にも触れている。また、赤松常弘も前掲書の三一二頁で西田批判と「親鸞」との関係について触れているがその内実は展開されていない。

(20) 三木はここで西田哲学と対質するために仏教の本を読んでいると書いているのであり、それ故、「三木をこの対質に踏み切らせたのは親鸞の宗教であつたにちがいない。親鸞における歴史的見方が彼を西田哲学批判に導いたのであろう」という竹内前掲書一七四頁における理解は転倒し