

三木清の回心

玉 田 龍 太 朗

序

三木清の晩年の思索を考えると、彼の処女作『パスカルに於ける人間の研究』（一九二六年、以下『パスカル論』と略記）や若き日から一貫している浄土真宗への宗教的関心⁽¹⁾を考慮に入れると、三木哲学の中心テーマがしだいに未完の遺稿『親鸞』のような宗教哲学へと移行していくのは、むしろ自然なことであった。岩田文昭氏によると、三木は哲学的探求と宗教との関係について「哲学は神の啓示が実現される条件を示すにとどまる。そして哲学は歴史上に存在する宗教と結びついてはじめて完成する」⁽²⁾とらえており、彼は「人間全体の『よき生活』を可能とする宗教哲学を探求した」⁽³⁾と考えられる。たしかに三木の『親鸞』の宗教的関心の一端は『パスカル論』に遡ってみられるとしばしば指摘されるが、ここで問題なのはその内実がどのようなものかということだ。

三木は『パスカルに於ける人間の研究』を書いた時分くらい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」⁽⁴⁾（一、三六四頁）というが、実際に『親鸞』叙述の試みに取り組みはじめた時期は一九四三年の末ごろと推定されており⁽⁵⁾、その間十七年を要している。三木はこの直前の時期の一九四三年八月二六日の唐木順三宛の書簡で、次のようにいつている。

「ともかく、いつかもお話ししましたように、今の間に書き溜めをするつもりです。気持も全く学生時代にかえって勉強しております。種々彷徨したあげく、漸く自分のものらしいものができそうな希望を生じ、勉強を重ねていきます。」⁽⁶⁾（一九、四四〇頁）

この書き溜めの一環の一つとして、『親鸞』の叙述は取り組まれたものなのか。学生時代を振り返り、またハイデッガーやマルクスなどの影響下にあった当時の自分の思索を思い返

して、三木の内面で『親鸞』叙述への思いが切迫するのにこれだけの時間を要したということなのか。あるいは三木の回心とでもいうべき何らかのきっかけがこの間にあったのか。本論では、このような三木の宗教的意識の変遷を掴む手懸りを探っていきたい。

たしかに三木は『パスカル論』において「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」(一、一九〇頁)といい、彼の宗教的意識がこのような生の理解への関心に根差しているものであるとして、この意識の根底に『パスカル論』の主題的な概念である「宗教的不安」をめぐる問題(5)を考えている。本論では『親鸞』において、この概念がどのように展開していくかを吟味することにした。

一 三木のフィリピンへの従軍体験

ところで一九四二年の十カ月にわたるフィリピンへの従軍経験(6)は、時期的にみて三木の関心が晩年に宗教へと向かうきっかけの一つとして想定できるだろう。彼の晩年の思想の立脚点がいわば宗教的な回心のうちにあるのではないだろうかと思われるのも、とりわけ実体験として東アジアの戦地の実情に触れたという事実が三木にはある(7)からだ。それゆえこの戦争体験が三木の思想形成に与えた影響がどれほどのものであったかを検証することは、彼の宗教的関心の深化の手懸りを把握することにつながるだろう。実際三木が『親鸞』の構想をはじめたと推定される時期と、フィリピンへの

従軍体験およびそれを振り返る諸論考の執筆終了の時期(一九四三年十一月)とはおよそ一致しており、それだけに宗教をめぐる三木のフィリピンへの関心を検証しておくことは重要だ。平子友長氏によると、三木はマニラ滞在中ホテルの自室で特別に集中してフィリピン研究に従事しており、この研究に関する諸論考は長短合わせて十五篇にも及んでいる(8)ので、本論ではフィリピンの宗教事情に関わるものに限定して、その一部を取り上げたい(9)。

三木は「比島人の東洋的性格」で「東洋的な虚無感」をフィリピン人の性格から見取り、「フィリッピン人は宿命論者である。その宿命観の根柢には虚無感がある」という。フィリピン人捕虜の死に対しての「諦め」の姿勢に着目する彼は「ホセ・リサールの最後」に触れ、フィリピン人の死に対する姿勢について「これはキリスト教によって与えられた殉教者の精神の影響にも依るであろう。しかしながら私はそこに根本的に東洋的な宿命観、諦めの哲学、忍苦の精神、その根柢にある虚無感を感じる」とする。そして一方で同じ東洋人としての「独特の虚無感」を指摘しつつ、他方でフィリピン人のそれには日本人が東洋的な虚無に与えたような「実践的積極性」を見て取らない(十五、四七八―八二頁)。たしかにフィリピン神話に見られるようにフィリピン人にも「彼等の民族的自尊心の表現」があるが、「アメリカの統治」によって彼等の矜持は損なわれている(十五、四九八―五〇二頁)。しかし本来「西洋人の考え方の特徴が科学的であるという点にあるのに対して、東洋人の考え方の特徴は道德的という点

にある」のであって、フィリピン人が今日怠惰となった理由は「スペインの搾取政策」によるという。このスペインやアメリカからの影響を考慮するとき「東亜共栄圏の一環となるべきフィリッピンにとって日本の精神文化が如何なる意味を持つかは容易に推察し得ることである」(十五、五〇八―一四頁)と強調する。

さらに三木は「フィリッピン」において、「フィリッピンにおけるアメリカ文化とスペイン文化との浸透の深度」について考察を深める。彼が注目するのはフィリッピンにおいてはアメリカ文化の影響は実際には「部分的乃至皮相的」にとどまっていて、むしろ重要なものは「宣教師の活動」に基礎づけられたフィリピンのスペイン文化におけるカトリックの影響という要因である。すなわち「これを究めることは、フィリピンの社会及び文化の実体を掴む上に、そして現在日本の施策の方向を定める上に、重要な意味があると思われる」(十五、五二五―八頁)と。ここで三木は、宗教が果たす政治的な役割をつよく意識する。フィリピン人がキリスト教化された理由を彼等の一般的な信仰心の厚さに認めつつも、次のように指摘する。すなわち「宣教師の側では彼等を思想的に向上させることに努力しなかったばかりでなく、むしろ自分の利益のために彼等を愚昧にしておこうとした。(中略)宣教師は聖書が「悪い本」であるという印象をひろめ、時には公然とその通りに言った。聖書は「たくさんの注釈をつけて」口で教えられの場合にのみ「安全」であつて、ひとりて読むことは靈魂の救済の妨害になるかのような考えが植えつけら

れた」と。三木は「民衆の宗教の現実が低いということは、他方から見ると彼等に対する宣教師の力が極めて大きいことを意味している。スペイン統治の基礎は実にこの力にあった」とし、「フィリッピンにおける日本の文化工作で宗教対策は重要な意味を有する」と結論づける。

三木のフィリッピンに関する諸論考には実証性重視の観点がみられるが、こうしてそれは宗教の与える文化的・思想的影響の問題と繋がっていく。彼は「比島の教育」においてフィリッピンにおける思想教育の必要を主張し、言語教育も技術教育も思想教育と結びつけられるべきだとする。ただ三木の主張が特徴的なのは歴史教育こそが思想教育につながることを強調することであつて、直接的な思想教育を施さずとも歴史教育が期待される役割を十分に果たすとするのだ。すなわち、「フィリッピンにおける過去の教育を顧みると、スペインはスペインの歴史を、アメリカはアメリカの歴史を教えることを重要視してきたのであつて、日本としては日本の歴史と日本の主體的立場とを重んじなければならぬ」(十五、五八八頁)と。フィリッピンをめぐる一連の諸論考は、従軍中に執筆されたことを考慮に入れる必要があるが、当時の三木の政治へのコミットメント状況^⑩に鑑みると、彼の関心が東亜共同体論の現実の可否という問題から、次第に若き日からの宗教的関心の深まりへと移行していったと考えることは不自然ではない。自ら現地で東亜共同体の一翼を担うべきフィリピンの置かれた実際を検証する中で、民族のもつ固有の思想的背景を探る三木にとっては、実証性を追求する観点^⑪

と宗教の具体的な信仰の本質を見出す方向⁽¹²⁾とは接近していくことになったのである。

二 歴史的自覚と悪人救済

さて三木の『親鸞』の思索の視点は末法無戒の歴史的自覚とその時代を生きる自己を悪人と自覚する衆生の二つに向けられており、この衆生を救済の対象としてみる点に置かれる。彼は「親鸞の思想の特色は、仏教を人間的なものにしたところにある」という見方の正当性を主張し、その意味の明確な規定の必要を感じて、親鸞のいう無戒の時代を生きる歴史的自覚と末法の自覚とともに自己を凡愚として自覚する悪人の救済においたのである⁽¹³⁾。三木は、「無戒はいかにして自覚的になるのであるか」(十八、四五四～四五頁)と問う。そして、その答えは「末法の自覚とともに」(十八、四五八頁)ということだ。彼によると「親鸞の思想は深く人間性の自覚に根差している。どこまでも生の現実在即いているところに彼の教えの特色がある。彼にとつて生の自覚は法の自覚と密接に結び付いている」(十八、四三七～三八頁)が、これについては次の観点に即して考察する必要がある。

「現在が末法の時である」という意識は親鸞にとつて正像末三時の教説によって、単に超越的に、与えられたものではない。それは彼の時代の歴史の現実そのものの中から生じたものである。(中略)いわゆる「闘争堅固」は彼にとつて切実な体験であった。何よりも彼の心を痛めたのは高潔であるべきはずの僧侶の蔽い難い倫理的頹廢であった。(中

略)正像末史観の重心は末法にある。それは末法史観にはかならない」(十八、四四七～四八頁)

フイリピンに従軍体験から戦地の実際を見たことで、三木の関心は末法史観や末法時に果たす宗教の現実的役割をつよく意識することにつながった。若き日からの宗教的意識と自らの置かれた時代の現実とが次第に近接していった、彼の思想上の関心が元来のそれへと引き返していった。ここで三木が注目するのは、親鸞の教えのもつ「律法主義」と「絶対救済」の側面だ⁽¹⁴⁾。親鸞の教法はとりわけ「社会的繋がり」⁽¹⁵⁾の中でその宗教的意識を理解する必要がある、そこでは「宗教行為(行業)論が要」⁽¹⁶⁾となる。

龜山純生氏は、三木が『親鸞』において『愚禿悲歎懷』の「浄土真宗に帰すれども、真実の心はありがたし、虚仮不実のわが身にて、清浄の心もさらになし」のこゝばを二度引用すること(十八、四二六、四五二頁)に着目する。龜山氏によると三木はこのこゝばを「人間性の自覚」と「歴史の自覚」の表現と理解しており、その意味は「無戒は破戒以下」との自覚にある⁽¹⁷⁾。親鸞は流罪をきっかけに「民衆との自己同一化」の視点を「知識人の観念的なそれから自己の生活現実のそれへと深化」させており、「ここで仏教的悪人は社会的現実の悪人と実践的に合一し、そこから彼の専修念仏論は法然流の単なる善人悪人平等往生論から悪人正因論へと展開した。その過程で彼は、自ら専修念仏論を掲げながら逸脱する自己を再三発見し、新たな次元で自己の煩惱具縛と欺瞞性を繰り返し自覚させられることになった」とする。たしかに「歎

異抄』第九条において語られる専修念仏者に徹しえない「煩惱具足の凡夫」への眼差しが『親鸞』の特色の一つであり、「こう見てこそ、三木が強調する、疑惑が信仰を媒介し悲歎が讃歌と相即する親鸞の弁証法的信仰がダイナミックに理解される」⁽¹⁸⁾との主張は『親鸞』の展開を理解する上で資するものだ。

三木の親鸞理解の観点は、「親鸞においては無常観は罪悪感に変わっている」(十八、四二九頁)ということだ。フィリピン従軍経験を経て三木が自身の本来的な宗教的意識をより深化させたと考えると、若き日の『パスカル論』はどのような理解できるだろうか。彼は『パスカル論』において「原罪」の意義解明に取り組んで(一、一八二頁)おり、たしかにこの『パスカル論』と『親鸞』は「同じ哲学的方向で叙述」⁽¹⁹⁾されたものであるといえよう。しかし人間の根本に何かデモニッシュなものをみてとる立場が三木の一貫した立場である(20以上、フィリピンで自分自身が戦地の実情に触れたことで、三木は自身の経験を振り返りながら人間の罪を考察する観点に何らかの内実を得ることができたのではなかろうか。三木の従軍経験は若き日からの関心である人間の原罪への意識のより深い洞察につながっていき、そこに宗教的な回心の体験があったと考ええると、それは彼にとって個人の内面的な心境の転換にとどまらない何かへと結びつくことになる⁽²¹⁾。

ところで、三木は『親鸞』で「末法の自覚は自己の罪の自覚において主体的に超越的なものに触れることを意味してい

る」(十八、四五八頁)という。亀山氏も指摘するように、ここで「重要なことは、親鸞の自己悲歎は、単に教義からの觀念的自閉的内省ではなく、民衆生活との関わりから発していること」である。つまり「彼の罪悪悲歎は、現実生活の中の他者・民衆との共苦に支えられていた。(中略)その意味で親鸞の体制イデオロギー呪縛の自己悲歎は、生活の中の眼前の他者・民衆の苦悩に加担している自己への絶望である。教義上は本願背反と自覚される罪悪は現実社会の他者抑圧加担の罪意識のリアルさと内的相乗的に媒介された「生傷」としての罪悪感である」⁽²²⁾と。ただ三木の場合、このような他者の身体感覚への共感はいくまで限定的なものにとどまる。フィリピン従軍時の三木について考えても、彼は終始陸軍宣傳班員としての立場で研究に集中できる環境下にあつて彼の研究の実証性はその大半が机上のそれに過ぎず、それゆえ彼の研究から感じられる「生傷」は多くの場合括弧付きのものにとどまる。この点、一方で亀山氏は「三木『親鸞』の悪人悲歎の空疎性は「生傷の痛み感覚」の希薄さにあり、それは自己の振る舞いと眼前の生身の他者との絡みの視点の欠如にあった」⁽²³⁾と疑問を投げかけ、三木の哲学における「生身の他者の不在」は「三木自身の経験の「自閉」性(生身の他者性の欠如)や彼の活動のエリート主義等の問題をも示唆しているよう。だが、この問題点自体三木の解釈学的親鸞論なしには浮上しえない」⁽²⁴⁾という。しかし他方で室井美千博氏は「われわれに宗教的な体験が乏しく、あるいは宗教的なものへの関心が低ければ、三木の宗教性の意義も低く評価され

るのではないか」(25)と三木を擁護しており、この点を考察するためには三木の『パスカル論』や『親鸞』の背景となっている宗教的意識の構造に注目する観点に加えて、三木の思想のもつヒューマニズムの側面を指摘する必要がある。

三 宗教的不安と正像末史観

それでは三木の若き日の『パスカル論』で見られる宗教的意識は、晩年の『親鸞』ではどのように展開されるのであろうか。ここで『パスカル論』における三木の宗教的不安の思想が、『親鸞』ではどのような概念に転じることになるかを詳細に検証したい。

『パスカル論』において三木は宗教的不安を、次のように規定づける。

「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。(中略)パスカルにおいて主導的な思想は、彼自身の有名な言葉を用いれば、「自己は厭うべきものである」(*Je moi est haïssable*, 455) と言うことである。パスカルも彼の時代の他の人達と同じく人間を研究することの急務を説くのであるが、しかし自己を反省するのは自己に陶醉し自己を讚美するためでなくして、かえって自己の在るがままの悲惨と欠陥とを知って自己を唾棄し、自己を憎悪するためである」(一、五八―九頁)

このような自己認識を基礎として、われわれは宗教的不安を根本的な体験としてもつことになる。すなわち「我を愛する者は自己が悲惨と欠陥とに充ちているのを見ることを好ま

ぬから、彼は自己の存在の真理を自らと他とに対してひたすらに偽ろうとする、この虚偽の中立、虚偽の安静を震盪するものは宗教的不安である」(一、六八頁)と。三木によると「宗教的不安の本質は求めること」のうちにあるが、「蓋し基督者の神の特質はこれを所有する者に彼の惨めさを内面的に感ぜしめるにある」(596)。彼を崇める者に摂理によって単に幸福な永寿を授ける神は基督者の神ではない。不安は神の体験において原始的にして根本的である。(中略)宗教的不安を深く明らかに体験しそれを偽ることなく告白するところに我々はパスカルの思想の最も著しい特色に出逢うのである」(一、六九―七〇頁)と。

こうして三木によると、宗教的不安のベースになるのはパスカルにおける無限の観念とそのもとにおいてわれわれ有限な理性的存在者が邂逅する運動ないし動性にある。

「パスカルの無限は深くして明らかなる不安を喚び起こす休息なき運動であつて、かかるものとして哲学上宗教上の他の種々なる無限の観念のうちに著しい特色を示している。無限の名のもとに彼が原始的にそして根本的に出逢ったのは運動とそれに伴う不安であつた。そして斯くの如き意味における無限こそ彼の根本経験としてまた彼の人間存在の解釈に最も明確なる個性を与えたところのものである」(一、一〇四頁)

三木は、「蓋し人間の存在の最も根本的な規定は動性にある。それ故に人間には動き(*remuement*)が必要であり」(119)、そして人間は動きを愛する(139)。ひとは社交を求め、

戦争を喜び、政治を好む。(中略) 一般に我々が生と世界とに出逢う仕方のうち喧騒と激動とを最も多く提供し、従つて我々の存在を最も多く充満するものは情念である」(一、一二二頁)と指摘し、人間存在の根本規定を「悲惨」だとする。

「生が一層高い秩序に達するときそこには著しい転換が行われる。この転換を規定するものは自覚である。精神とは自覚的意識の名である。この根本的な転換はなによりも人間の生の理解の特殊なる仕方を決定する。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。(中略) 人間の存在は悲惨である」(一、一二三頁)

この「悲惨なる存在」としての自覚が人間にはあり、それが人間をして他なる存在者以上の卓越性をもたらす。三木は「人間は自覚するとき彼の自然を彼の惨として理解する。けれどこの自覚的意識そのものはまさに人間の「偉大」(grandeur)である。人間はかよわき蘆に過ぎない。しかし彼は「考える蘆」である。(中略) 自然が単に自然なる存在であるに反して、人間は特に悲惨なる存在である。「人間のほかに惨めなるものはない」(396)。そこに人間の特殊性と優越性があるとパスカルは考える」(一、一二五―六頁)という。

それでは、このような存在理解は『親鸞』においてどのように継承、展開されるであろうか。三木は親鸞の思想の特色を、師である西田の考えに沿った仕方(26)次のようにいう。

「もとより親鸞の思想の特色が体験的であること、人間的であること、現実的であることに存することは争われない。そこに我々は彼の宗教における極めて深い「内面性」を見出すのである。しかし内面性とは何であるか。内面性とは空虚な主観性ではなく、かえって最も客観的な肉体的ともいい得る充実である。超越的なものが内在的であり、内在的なものが超越的であるところに、真の内面性は存するのである」(十八、四二四頁)と。

三木はこの深い内面性充実の要件を、親鸞の思想のもつ罪悪感のうちに見て取る。すなわち「自己は単に無常であるのではない、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、四二九頁)と。たしかに仏教の思想において無常観は基礎的なものであつて、三木自身「無常は我々の原始的な体験に属し、仏教にとつてその説の出でくる基礎経験である」(十八、四三八頁)と考える。しかし、三木はいう。

「ところで自己の時代において自覚するということは、自己の罪を時代の責任に転化することによつて自己の罪を弁解することではない。時代はまさに末法である。このことはまた時代の悪に対する弁解ではない。時代を末法として把握することは、歴史的現象を教法の根柢から理解することであり、そしてこのことは時代の悪を超越的な根柢から理解することであり、そしてこのことは時代の悪をいよいよ深く自覚することである。かくてまた自己を時代において自覚することは、自己の罪を末法の教説から、従つてま

たその超越的根拠から理解することであり、かくして自己の罪をいよいよ深く自覚することである。いかにしても罪の離れ難いことを考えれば考えるほど、その罪が決してかりそめのものでなく、何か超越的な根拠を有することを思わずにはいられない。この超越的根拠を示すものが末法の思想である」(十八、四五二―三五)

このような超越的根拠をめぐる宗教的意識が、『親鸞』において仏教的な無常観が罪悪感に転じる。「悪人正機の説の根拠は末法思想」(十八、四五八頁)にあり、三木の親鸞観は正像末史観に基づくものとなっている(27)。三木は『親鸞』の断片で次のように問う。

「教あるいは法の本質は永遠の真理である。それは時間を超えた、超越的なものである。しかるにそれが我々人間にとつて意味のあるものであるためには、それが救済の力として働き得るためには、時間の世界の中へ降りて来なければならぬであろう。永遠の真理は歴史のうちに啓示されねばならぬ。そこに釈迦の存在の意味がある。釈迦がこの世に現れたのは、何を意味するか。その「出世の本懐」は何に存す」(十八、五二四頁)

この「出世の本懐」について、三木は「末法の自覚は罪の自覚であり、罪の自覚は弥陀の本願力による救済の自覚であった。(中略)親鸞は他力教の絶対性を先ず、それが釈迦の本懐教「出生の本懐」であることを示すことによって明らかにしようとした。釈迦出生の本意を知れとは親鸞における内面の叫びであった。」(十八、四六一―二頁)という。

一方で当時の三木の諸活動を振り返るとき、とりわけ彼は当時の思想家の中でも政治的側面に主体的かつ積極的に関わった人物としてクローズアップされてくる現実がある。だが、他方でその三木が遺稿『親鸞』の中で親鸞の回心の論理に注目していたことは検証する必要がある問題だ。三木は「世間の生活から避難することなくして仏法を行ずるといふことに無戒といふことの積極的意義がある」(十八、四九三頁)という。岩田氏は「三木の主要な関心は回心後の社会生活のあり方に向かっていた」(28)といい、亀山氏は「三木自身の『実践』として『親鸞』を読むべきこと」(29)を強調する。先に見たように、三木は親鸞をめぐる歴史的事実として流罪や戦乱の「闘争堅固」と宗教界の「倫理的頹廢」があったことを指摘する(30)のであって、フィリピンで見たキリスト教の在り方から翻つてみて当時の日本の宗教界への批判意識も深まったと考えることも可能である。だが注意すべきは彼の批判意識は自分自身にも向かう点であつて、「歴史的現実の主体化の議論は時代批判と自己批判の相即を骨格とし、それは時代の悪を自己の悪として引き受け自己の悪が時代の悪を生むと見る構造をなしている。それは、三木が『歴史哲学』で、歴史的存在において重要な意義をもつと強調した悲劇の「運命」の自覚(六卷三九頁)、ひいては三木自身の覚悟とも重なっていると言えよう」(31)との亀山氏の指摘は適切だ。

結び

三木の思想の宗教性は、『パスカル論』において既にその

基本構造が示されている。まず三木は「ひとり宗教のみが人間の存在における偉大と悲慘と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知るのである。(中略)生の全き理解は宗教のみの能くするところである」(一、一二七、八頁)といい、この仕方の基礎となる方法を「解釈学」(一、一四九頁)ないし「ディアレクティク」と呼んでいる。すなわち「悲慘と偉大とはあたかも定立と反定立との関係に立っている。そしてこの関係は外面的でない。(中略)このように人間の存在の構造はそれの一つの解釈をして必ず他の反対の解釈を促さしめるところの性質をもつ。(中略)ディアレクティクは生を解釈する方法である。(中略)むしろディアレクティ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」(一、一五二、三頁)と。

次に『パスカル論』において三木の採用する方法は、宗教的解釈に至ってはじめて完成することが強調されている。すなわち、「かようにしてディアレクティクは生の存在の仕方のディアレクティクにほかならない。人間の存在の矛盾を綜合する見方はエスプリの秩序にある生には与えられておらず、これを獲得するためには生は慈悲の秩序にまで昇ることが必要である。生の宗教的解釈に到って初めてディアレクティクは完成するのである」(一、一六〇頁)と。こうして、三木は『パスカル論』「宗教における生の解釈」で次のようにいう。

「哲学は固より超越的なものを樹て得る、しかしそれは全体の生にとつてはどこまでも抽象的であつて具体的な生のひとつの存在の仕方として生のひとつの秩序に属し

ているに過ぎぬから。生の一層高い秩序にある宗教は人間の存在を完全に解釈する。それは生の事実を曲げることによつてでなく、かえつて生の現実に即して、その意味と連関とを理解せしめる。そしてパスカルは宗教が斯くの如く人間の存在の状態とそれの理由とを満足に解釈し得るところにその真理性は証拠立てられると考えたのであつた」(一、一九〇、一頁)

この宗教的意識の内在化の実践が三木にとつては『親鸞』叙述の試みにあつたと考えると、この試みはフィリピン従軍体験を経て若き日の三木の宗教的意識に実質を与えるものとして働いたといえよう。「外からは一点の非の打ちどころのないように見える生活をしながら、しかも絶えず不安に襲われ、絶望せざるを得ないのは、浄土往生のねがいの切なることによるのである」(十八、四八一頁)との三木のことばもまた、三木の持つ宗教的意識がその内実を伴つた仕方では『親鸞』として展開したことを示唆する。

「教法の真理性は自己において身証されるのでなければならぬ。教は誰のためでもない、自己一人のためである。かくして「十方の衆生」のための教は実は「親鸞一人」のための教である。普遍性は特殊性に転換する。かかる転換をなしおわるることによつて普遍性もまた真の普遍性になるのである。(中略)このとき十方衆生はもはや類概念の如き抽象的な普遍ではなく、自己のうちに特殊性をそのままに含む具体的な普遍となる。(中略)「親鸞一人」のものと想われた救済の教は、救済の成立すると同時にそれがもと

もと「十方衆生」のためのものであることが理解されるのである」(十八、四八八頁)

このような広がりをもつ三木の宗教的意識は、三木自身の思想においては師である西田の指摘を自分自身への課題として受け止める意識と結びつく。西田は、三木に語る。

「これまでのヒューマニズムが行詰り、東洋的なものが現れてくるといっても、ただ東洋的なものに還るというのでは何にもならん。そこに新しい人間が生れるのでなければならず物の考え方にも新しい論理が出来なければならぬ。(中略) 東洋的立場で新しいシステマティックな考えが出来てこないと、東洋はどこまでも非人格的で、それは文化の否定となり、人間は滅びてくるだろう」(十七、五〇〇頁)

三木の有名なことば「闇の中へ差し入る光は最も美しい」とは一方で師である西田の魅力を評したものでありつつ、他方で「思索することが原罪である」との性格を指摘したのもでもあった(十七、三〇五―六頁)。自らの実体験と宗教的意識を新しきヒューマニズムの構築へと繋げようと努力する三木にとって、『親鸞』はその要諦となるものとして叙述する必要があったのであり、彼は哲学的にも宗教的にも「思索すること」がもたらすこの闇から光への転換に魅了された思想家であつたといえよう。

注

『三木清全集』(岩波書店、第一刷・一九六六八年、第二刷・

一九八四―六年)からの引用については、引用巻数・頁数を本文中に記した。引用に当たっては、旧漢字と旧仮名づかいは、新漢字、新仮名づかいに統一し、送り仮名も現代のそれに改めた。

(1) 「私は元来宗教的傾向をもった人間である。(中略) 私の著書『パスカルに於ける人間の研究』がそれに対する立派な証拠を与えている筈である」(十八、一〇四頁)。永野基綱氏は「人間存在にとって宗教は本質的要求であるという三木の立場は、宗教は無産者の心をごまかし惑わす麻薬だと考えるマルクス主義の立場からは認められない」といい、一九三〇年前後においてもなお三木の「貫した宗教的思想の立場がみられることを指摘している。永野基綱『三木清』清水書院、二〇〇九年、一一七―八頁。

(2) 岩田文昭『近代青年と仏教』岩波書店、二〇一四年、二二九頁。

(3) 岩田文昭、同書、二四五頁。

(4) この点については、大峯顯による解説を参照。三木清『パスカル・親鸞』(京都哲学選書第二巻)燈影舎、一九九九年、二九三―四頁。

(5) 「美しく調和しているかの如く見えるすべての答は、「ひととはただ独り死してゆく」という事実に対してはすべて問に碎かれてしまふ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。このような態度は(中略)「宗教的不安」(inquiétude religieuse)と適当に呼ばれるべきである」(一、五八頁)

(6) 日本軍の一九四二年一月のマニラ占領を受けて、三木

は「この直後（一月一六日）軍の徴用（第二次）を受け、約三週間品川御殿山の岩崎別邸ですごした後、三月陸軍宣傳班員としてマニラへ赴いた。（中略）この一〇ヶ月は、青年時代のドイツ・フランス留学経験にも匹敵する、それこそ哲学者としての三木の思想全体に反省を促すほどの貴重で、かつ濃密な一〇ヶ月であったと、筆者は考えている」と平子氏はいう。（平子友長『三木清と日本のフィリピン占領』『遺産としての三木清』所収、同時代社、二〇〇八年、三一九頁）

(7) 河原宏氏は、「三木もフィリピンの戦場においてつづきにその実相を観たであろう。そうして彼のもつ衆にぬきこんでた知識、他をよせつけぬ洞察力等々が、一人の兵士の死を救う力になりえたかといえ、ならなかったろう。ここに彼が親鸞の説く「他力」の真義を身にしみて体得したとしても不思議ではない」と指摘する。河原宏『三木清——昭和思想史の課題を担って』、『近代日本の思想（3）』所収、有斐閣、一九七八年、一四七―八頁。また当時の知識人の戦争への関わりについていうと、京都学派の場合は海軍へ、三木の場合は陸軍へという仕方、戦争に関わることとなった。当時の三木と京都学派の近さと距離感については、大橋良介『京都学派と日本海軍』PHP研究所、二〇〇一年、八五―九三頁を参照。

(8) 平子友長、同論文、注三七、三五九―六〇頁。平子氏は「マニラ滞在中三木が同行作家たちとは明確に一線を画し」ており、三木が陸軍から「フィリピン統治政策の文化的側面に関わる研究と提言を委託されていた」可能性を示唆している（同、三二一―三頁）。

(9) 「比島人の東洋的性格」（『改造』一九四三年二月、『南十字星』に一九四二年七月から一月まで8回に渡って掲載、全集十五卷所収）、「フィリピン」（『中央公論』一九四三年三月、全集十五卷所収）、「比島の教育」（『教育』一九四三年七月、全集十五卷所収）。

(10) 当時の三木の政治へのコミットメント状況については、マイルズ・フレッチャー（竹内洋・井上義和訳）『知識人とファシズム——近衛新体制と昭和研究会』柏書房、二〇一一年を参照（Cf. W. Miles Fletcher, *The Search for a New Order: Intellectuals and Fascism in Prewar Japan*, University of North Carolina Press, 1982）。フレッチャーは「三木がマルクス主義に取り組んだのは「社会分析の方法論」としてであって「革命的な政治活動の指針」としてよりも、むしろ社会の成り立ちや成り行きを解釈するための哲学」（同書、三五頁）としてであったとする（Cf. Fletcher, op.cit., p.16）。

(11) 「三木は、いま、一〇ヶ月のフィリピン経験を踏まえてはじめて「思想の実証性」を主張することができるのである。厳しい検閲の下で語ることのできる言葉はあまりにも乏しかったが、それでも一見抽象的に語られる文章の背後には、フィリピンでの具体的経験が充満している」（平子友長、同論文、三三五頁）

(12) 「フィリピンで三木が目撃した現実とは、はるかに深刻な事態であった。（中略）三木は思想が翻訳可能となり、異文化の他者に理解可能となるためには、その思想がまずもって十分論理化されなければならぬことを痛感した」（平子友長、同論文、三三六頁）

(13) 三木の親鸞観については旧来より近角常観からの影響

が指摘されており、近年では岩田氏が、武内義範『教行信証の哲学』から三木が多くの着想を得ていることを指摘している（岩田文昭、同書、二五四頁）。

- (14) 「三木文庫に常観著『歎異抄講義』が所蔵されているが、その本の中で三木は「律法主義」と「絶対救済」という用語のところに線を引いている」（岩田文昭、同書、二六六頁）。「三木清が忘れられない本という『歎異抄講義』の「序説」において、近角常観は、宗教を「律法主義」と「信仰主義」あるいは「救済主義」とを対比させて、その歴史を信仰主義による律法主義の克服の過程として述べている」（室井美千博、「三木清の宗教性」「遺産としての三木清」所収、同時代社、二〇〇八年、二七四頁）。近角常観『歎異抄講義』光融館、一九三三年、九十一頁参照。

- (15) 岩田文昭、同書、二六一頁。

- (16) 「三木の親鸞の思想構造論に改めて注目して見ると、（中略）宗教は単に内面的自覚の問題ではなく——ましてや世界観の真偽問題ではなおさらなく——、何より行為・実践の問題であり、宗教理解にとって宗教行為（「行業」）論が要である。（中略）三木が「構想」で、「行業論」において「宗教的真理」と「信仰論」を媒介させてそこから「救済論」を展望し、その焦点として「現世利益」に注目している意義はここにある。その意味で三木の親鸞論は、近代の認識論主義的宗教観を克服する「実践としての宗教観」を先駆的に照射する意義をもっていた」（亀山純生「三木「親鸞」の「再発見」」、『遺産としての三木清』所収、同時代社、二〇〇八年、二二二―二三頁）

- (17) 亀山純生、同論文、二三四―三五頁。

- (18) 亀山純生、同論文、二四一―二頁。

- (19) 岩田文昭、同書、二五二頁。

- (20) これは三木が西田の思想に共感し、引き継いだ側面の一つである。「先生はよく「デモーニッシュなもの」ということを言われる。これは先生において哲学上の単なる概念ではなくて深い体験である。先生の魂の底にはデモーニッシュなものがあり、それが先生を絶えず思索に駆り立てている力である」（十七、三〇五―六頁）

- (21) 岩田氏は、武内義範の親鸞理解と同様に「三木は（個人の回心の論理）以上に宗教に立脚した社会生活の構築に関心があつた」（岩田文昭、同書、二六〇―二頁）とする。

- (22) 亀山純生、同論文、二四二―二三頁。

- (23) 亀山純生、同論文、二四五頁。

- (24) 亀山純生、同論文、二四七頁。

- (25) 室井美千博、同論文、二五九頁。

- (26) 「超越的であると共に内在的、内在的であると共に超越的であるというところに人間の本質がある。（中略）内が外、外が内というのが人間の本質で、そのような人間を新しく見出してゆかねばならぬ」（十七、四九六頁）

- (27) この点については、玉田龍太郎『現代』とは何か「西田哲学学会年報」第11号（西田哲学会、一〇二―四頁を参照）。

- (28) 岩田文昭、同書、二六〇頁。「宗教的回心の論理を個人の内的世界の問題に還元せず、歴史的世界との動的連関の中で捉えたものと、武内は親鸞の論理を解釈する」（岩田文昭、同書、二六二―三頁）

- (29) 亀山純生、同論文、二一七頁。三木は、親鸞が「當時の仏教がこの世の吉凶禍福に心を迷わし、卜占祭祀を事と

し、迷信邪教に陥っていることに對して鋭い批判を向けた」
(十八、四九七頁)と指摘している。

(30) 亀山純生、同論文、二二六頁。「そこに、侵略戦争や自身の投獄を生んだ三木の時代と知識人・宗教者への批判が重ねられているのを見るのは容易だろう」

(31) 亀山純生、同論文、二二七頁。

※本論を作成するにあたり、法政大学図書館所蔵の三木清文庫を閲覧する機会を与えて下さった菅沢龍文教授に心より感謝申し上げます。