

## 三木清の人間学におけるデモーニッシュ概念の社会教育的研究（Ⅱ） —ルネ・デカルト，西田幾多郎，ジグムント・フロイトとの関連に即して—

どうもと まさ や やま だ まさ ゆき  
堂本 雅也\*・山田 正行\*\*

\*大学院健康科学専攻（修了）・\*\*人間科学講座

（平成24年8月31日 受付）

本研究は，社会教育の領域において人間本来のデモーニッシュな暗い力が生かされるべきであることを，三木清の人間学におけるデモーニッシュ概念を手がかりに論証するものである。小論では，シリーズⅡとして，三木のデモーニッシュ概念の由来をルネ・デカルト，西田幾多郎との関連に即して考察するとともに，三木のジグムント・フロイト批判についての検討を通じて，デモーニッシュ概念をめぐる三木独自の論理展開を明らかにした。

キーワード：社会教育，三木清，デモーニッシュ，ルネ・デカルト，西田幾多郎，ジグムント・フロイト

### Ⅰ はじめに（承前）

本研究「三木清の人間学におけるデモーニッシュ概念の社会教育的研究」は，社会教育の領域において人間本来のデモーニッシュな暗い力が生かされるべきであることを，三木清の人間学におけるデモーニッシュ概念を手がかりに論証するものである。小論はそのシリーズⅡである。

前回のシリーズⅠでは，三木の人間学におけるデモーニッシュ概念の位置づけをたどり，三木のデモーニッシュ概念の由来をヨハン・ゲーテの「デモーニッシュなもの」との関連に即して考察し，三木のデモーニッシュ概念が人間の正の衝動と負の衝動の弁証法的二項関係の構造をなすものであることを明らかにした<sup>1)</sup>。今回のシリーズⅡでは，さらに三木のデモーニッシュ概念の由来を，ルネ・デカルト，西田幾多郎のそれぞれの思想との関連に即して考察するとともに，三木のジグムント・フロイト批判についての検討を通じて，デモーニッシュ概念をめぐる三木独自の論理展開を明らかにしていきたい。

### Ⅱ 三木清の人間学におけるデモーニッシュ概念へのデカルトの影響

#### 1. 三木清のデモーニッシュ概念とデカルトの動物精気

シリーズⅠで明らかにしたように，三木のデモーニッシュ概念は，ゲーテの「デモーニッシュなもの」の影響によるところが大きい<sup>2)</sup>。だが三木のデモーニッシュ概念は，ゲーテだけでなくデカルトの影響も大きく受けている。三木は「ゲーテは天才の活動のうちにデモーニッシュなものを見たが，さういふデモーニッシュなものとは動物精気のことであらう」と述べているが<sup>3)</sup>，この動物精気とはデカルトの用語であり，心臓から発する熱によって血液が気体化した微細な粒子のことを意味する<sup>4)</sup>。デカルトは，外的感覚や飢渴のような自然的衝動が身体機関に属するものであるのに対して，喜怒哀楽の情念（激情）は特定の身体機関とは関係なく精神に属するものであり，精神の感動はこの動物精気による受動状態を指すとしている<sup>5)</sup>。このようなデカルトの主張に対して，三木は「動物精気は，普通にいふ身体即ち外的身体に対する，内的身体といふ意味のものでなければならない。それを血液の或る部分といふ風に考へたのでは，結局それも外的身体の一部となつて了ひ，激情が外的感覚や自然的衝動とは違つて，身体に依存しながらなほ或る内的なものであるといふ意味が失はれ

てしまふ」と批判し<sup>6)</sup>、「我々が喜び、悲しみ、愛、憎みなどのさまざまな激情に動かされるものであるといふことは、我々が外的身体とは違った意味の内的身体を有するしるしである」と解することができる<sup>7)</sup>としている<sup>7)</sup>。

三木はデカルトの動物精気について論じるにあたって、新たに「内的身体」という概念を提示している。デカルトが動物精気について述べる際に問題にしているのは、精神と、それとは別に外的身体と結合した精神の2点であり、デカルトの論において三木の「内的身体」に相当するものは見当たらない<sup>8)</sup>。三木は、この「内的身体」以外にもこれに類似したものとして「内的自然」、「内的人間」といった用語を使っているが、そもそも三木が主張するこの「内的身体」とは一体どのようなものであろうか。

三木は外的身体・内的身体という人間の身体の二重性について次のように述べている。

人間は二重の意味において身体を有すると考へることができる。我々が喜び、悲しみ、愛、憎みなどさまざまな情念に動かされるといふことは、我々が外的身体とは異なる内的身体を有するしるしである。人間の外的身体に個人によつて強弱の別があるやうに、人間の内的身体にも個人によつて強弱の別があるであらう。しかも両者の強弱は必ずしも平行し一致してゐない。いはゆるからだの弱い人にも動物精気のなかなが多い人があるのである<sup>9)</sup>。

このように三木は、人間には一般的な身体を指す外的身体と、情念が作用する内的身体があり、とりわけ内的身体の強弱がその人の動物精気の量を左右するとしている。さらに三木は、この人間の身体の二重性を、外的身体を有する外的人間と、内的身体を有する内的人間という、人間そのものの二重性として把握したうえで、次のように述べている。

人間が単に外的人間でなく、また内的人間であることを理解しなければならない。日常の談話においても人間といふ語は絶えず二重の意味に語られてゐる。「彼の行為はいかにもよく彼の人間を現はす」などいふ場合、外的人間が内的人間の表現と考へられてゐるのである。内と外といふ如き構造連関の存しないところでは、表現についても語り得ないであらう<sup>10)</sup>。

シリーズIで述べたように、三木の人間学においては、その人間学が追求する理想の人間像として制作的人間・行為の人間が掲げられていたが、このような人間とは制作的行為によって一種の表現としての形をつくりだす人間のことである<sup>11)</sup>。そのような制作的行為による表現を可能にするためには、三木が述べるように、ひとりの人間のなかで内的人間と外的人間が構造的に連関していなければならない。つまり、制作的人間・行為の人間を理想の人間像とする三木の人間学において、内的身体と外的身体は統合されるべきものとして位置づけられる。そのように述べると、ここでの内的身体と外的身体の統合とは、精神としての内的身体と、肉体としての外的身体の統合という、心身相関・心身合一のように思われるかもしれない。しかしながら、三木はあくまでも内的身体と精神は別々のものとして把握している。三木は、内的身体を意味する動物精気は「なんら精神の問題でなくて身体の問題であり、しかも形ある身体ではなくて形なき身体の問題である。……内的身体は形なきものとして、外的身体よりも質料的、より物質的である」と述べている<sup>12)</sup>。つまり内的身体には、具体的な形として表現される前の「形なき形」<sup>13)</sup>という質料的、物質的な形があることを理由に<sup>14)</sup>、三木は内的身体と精神は同一ではないと考えたのである。また三木は、「人間の創作活動の根柢には何か、外的物質、外的身体とは異なる意味における内的な身体或ひは物質があり、このものによつてそれが裏から、内部から規定されてゐると考へられねばならない」と述べ<sup>15)</sup>、内的身体が人間の制作的行為を内部から規定する物質的な何かであることを示唆している。では、その内的身体とは一体何であらうか。

この点について藤田正勝は、三木が主張する内的身体がつまるところ「無」であることを指摘している<sup>16)</sup>。藤田は、三木の「哲学的人間学」において「内的身体」という表現が慎重に避けられていることを考慮に入れながら、三木の次の発言に着目している。

行為は固より行為として彼〔人間：引用者補足〕が為すといふ意味をどこまでも有しながら同時に彼に

とつて為されるといふ意味をどこまでも含むのでなければならない。言ひ換へれば、人間の行為には「他のもの」から規定されるところがある。いまもしこの他のものが客観的な存在或は「有」であるとするならば、行為には主体的意味がなくなり、従つて行為とも云はれない。……またもしこの「他のもの」がイデーの如きものであるならば、行為には創造の意味がなくなり、従つて芸術的活動の如きものも考へられ得ない。かくして「他のもの」といふのは「無」であるのほかないであらう<sup>17)</sup>。

この三木の発言について、藤田は「ここで三木は芸術的創造作用だけでなく、行為一般についても、意志的・主体的な側面とともに、非意志的・非主体的な側面があることを主張している。何ものかによって行為へと迫られるという衝動的な側面を見ていると言ってもよいであろう。ここで『他のもの』と言われているのは……『内的身体』と呼ばれていたものにほかならない」と述べ、内的身体という概念が「無」として再把握されていることを明らかにしている<sup>18)</sup>。シリーズⅠで述べたように、三木の人間学において、虚無の上に立脚する中間者・世界-内-存在としての人間は、主体的自己否定を通じてその虚無に位置する極限状況を踏み越え、人間存在の根拠としての「無」へと這い出なければならないとされた<sup>19)</sup>。虚無について三木は、「虚無が人間の条件或ひは人間の条件であるものの条件であるところから、人生は形成であるといふことが従つてくる。自己は形成力であり、人間は形成されたものである」と述べている<sup>20)</sup>。人間存在の根拠である「無」が「人間の条件」に相当するならば、「無」の前段階にある「虚無」は、「人間の条件であるものの条件」、すなわち人間の条件の条件ということになる。では、人間存在の根拠あるいは人間の条件としての「無」とは、一体どのような「無」なのであろうか。三木によると、「それ[人間の存在の根拠である無：引用者補足]は有の極限と考へられるやうな相対的無でなく、却つて客観的有をも包む無である。それは単なる内でなく、内よりも更に内なるものとして、外なるものをも包む内として、真に外なるものである。かかるものとしてそれは世界である」(傍点、原文)<sup>21)</sup>。藤田が述べるように、このような無は「もはや『内的』という言葉で形容することができな」いものであり<sup>22)</sup>、三木が内的身体という概念を「無」と言い換えた理由もここにあると考えられる。

ここで、これまでの議論に即しながら、三木のデモーニッシュ概念の正体を明らかにしたい。これまでの議論のなかで取り上げられた諸概念の関係性を等式で示すと以下ようになる。

- ①三木のデモーニッシュ概念≡ゲーテの「デモーニッシュなもの」
- ②ゲーテの「デモーニッシュなもの」=デカルトの「動物精気」
- ③デカルトの「動物精気」=三木の「内的身体」
- ④三木の「内的身体」=人間存在の根拠としての「無」=世界

この等式①～④から突き詰めて考えていくと、三木のデモーニッシュ概念とは、言い換えれば、人間存在の根拠としての「無」であり、つまるところそれは「世界」であるということになる。これは三木の他の発言からも傍証することができる。例えば三木は、ゲーテの「デモーニッシュなもの」は、フリードリッヒ・ニーチェが主張する「ディオニソスのなもの」<sup>23)</sup>と連なるとしたうえで<sup>24)</sup>、ニーチェのディオニソスのなものについて次のように述べている。

主体は普通にいはゆる主観、即ち意識でない。むしろ人間の意識の本性は人間が中間者であること、彼が主体と客体との中間者であるといふことを意識せしめるところにある。主体といはれるのはこの場合、客体が意識の外に超越して意識を限定するものであるのとは反対に、意識の内に超越して、いはば裏から意識を限定するものである。それは、分り易く云へば、外的自然に対する内的自然と考へられてもよい。或はそれは普通にいふ身体即ち外的身体に対して内的身体と考へられることもできる。ニイチェのいふディオニソスのものとはそのやうなものをいふのであらう<sup>25)</sup>。

すなわち⑤内的自然=三木の「内的身体」であり、⑥三木の「内的身体」=ニーチェの「ディオニソスのなもの」であり、⑦ニーチェの「ディオニソスのなもの」=ゲーテの「デモーニッシュなもの」であるから、つまるところ⑧ゲーテの「デモーニッシュなもの」=三木の「内的身体」であることがわかる。この等式⑧の結果は前述の等式②③からも導出することができる。また三木は、デモーニッシュなものは「外的世界に属せずして、却て内的自然として捉へられ」としており<sup>26)</sup>、ここから⑨内的自然=ゲーテの「デモーニッシュなもの

の」という等式が成立するが、この等式⑨と等式⑤からも等式⑧と同様の結果を導き出せることがわかる。

一連の等式によって示された諸概念の関係性からわかるように、三木のデモーニッシュ概念は、彼が用いている様々な諸概念に通底している。そして突きとめていくと、三木のデモーニッシュ概念は、人間存在の根拠である「無」にして同時に「世界」であるということになる。その意味において、三木のデモーニッシュ概念とは、人間の条件にして、その人間の条件をも左右する、人間の条件の条件でもあると言える。

では、この人間の条件にして、人間の条件の条件でもあるデモーニッシュ概念は、三木が重視する構想力の論理や親鸞の思想とどのように関連づけられるのであろうか。想像力と動物精気の関係についてデカルトは、「観念をさまざまに変えて、新しい観念を組み立てたりできる想像力とは何か。この想像力は、また同じように、動物精気を筋肉に配分することによって、この肢体を、さまざまなふうに、かつ感覚に現れる対象と身体のなかにある内的情念に应じて、動かすことができ、それはわれわれの肢体が意志に導かれることなしに動くのと同じ程度にできる」としている<sup>27)</sup>。想像力が動物精気に作用するというこのデカルトの考えは、三木の次の言葉にも見受けられる。

人間は内部から自分を知る故に彼の行為は彼の眼を脱れるし、他方彼の行為はこれを予見し得ることなしに彼から生れる。しかるにもし彼が自分にひとつの仮構的な行為を組立てるなら、もし彼が彼のあらうと欲する人間を模倣するなら、そのときには彼は彼の行為を支配し、これに命令し、また内的感覚の誤を訂正することができるであらう<sup>28)</sup>。

また、デモーニッシュなものをパトス的なものとする三木は、「パトスは、……何物も予想することのない純粹活動でなくて、それは外において客体によつて規定されないにしても、内において主体によつて規定されてゐる。パトスはもと外的身体によつて規定されるものでなく、内的身体もしくは内的自然によつて規定されるものである。……内的身体はパトスのうちに自己を主体的に表出する」とも述べている<sup>29)</sup>。このように三木は、内的身体における内的感覚、すなわちデモーニッシュ概念の誤りは構想力によって訂正することが可能であり、またデモーニッシュ概念はその主体化によって予測可能なものになると考えている。「形無きものの形を見ようとする」とは「我々の心の最も内的な要求であ」り<sup>30)</sup>、そのような人間的要求に即して「彼が彼のあらうと欲する人間」を求めて、デモーニッシュ概念に対して構想力を働かせていく営みとは、まさに自己教育を意味するものに他ならない。

さらに三木は内的自然を有する内的人間について、「真の人間は役割に於ける乃至間柄に於ける人間でなく、絶対他者たる神に対する人間と云はれるであらう。この世に於けるあらゆる役割、資格、間柄を捨てて全く素面になつたとき、真の人間の姿が見られる。かくの如きが内的人間であり、自己の探求が明かにしようするのはかくの如き内的人間である」(傍点、原文)と述べている<sup>31)</sup>。つまり、外的人間が社会における役割・資格・間柄を帯びたものであるのに対して、内的自然＝デモーニッシュ概念を帯びた内的人間とは、社会的制約から解放されて、ひとえに絶対他者と対峙する丸裸の人間を意味する。絶対他者と対峙する内的人間とは、己を虚しくして謙ろうとする宗教的人間そのものであり、そこには親鸞の思想に通ずるものが示されている。「内的・外的と云はれる人間を全体として超越した」人間像を理想に掲げる三木の人間学が<sup>32)</sup>、内的人間におけるデモーニッシュ概念を重視していたことは明らかであらう。デカルトは、『情念論』のなかで動物精気について次のように結論を述べている。

情念に最も動かされる人間は、人生において最もよく心地よさを味わうことができる。たしかに、かれらは、情念をよく用いることを心得ておらず、偶然的運にも恵まれない場合には、人生においてまた最大の辛さを見いだすかもしれない。けれども、知恵の主要な有用性は、次のことにある。すなわち、みずから情念の主人となして、情念を巧みに操縦することを教え、かくして、情念の引き起こす悪を十分耐えやすいものにし、さらには、それらすべてから喜びを引き出すようにするのである<sup>33)</sup>。

このデカルトの言及における「情念」の箇所を「デモーニッシュ概念」に、「知恵」の箇所を「構想力」に置き換えると、そのまま三木のデモーニッシュ概念と構想力の関係の説明になるであらう。ではデカルトはな



ぜ情念から喜びが引き出せると考えたのであろうか。それは、「わたしたちが悪への憎しみに促されていかなる行為をしようと、その行為は、悪の反対である善への愛に促されてより良くなされることが、つねに可能である」からである<sup>34)</sup>。これは、シリーズⅠで述べた常に悪を欲していながら、それでいて常に善を成す力の一部である悪魔メフィストフェレスと同様に<sup>35)</sup>、人間の正の衝動と負の衝動の弁証法を意味するものである。三木が、ゲーテの「デモーニッシュなもの」をデカルトの動物精気に例えた理由もここにあったと考えられよう。

## 2. デカルトの自己教育観とその限界の超克

前述において、デモーニッシュ概念に対して構想力を働かせていく営みを自己教育として捉えたことに関連して、ここでデカルトの著作『方法序説』に着目したい。なぜなら、デカルトは『方法序説』において、「この序説〔話〕のなかで、自分がどういう道をたどってきたかを示し、一枚の絵に描くように自分の生涯を再現できれば、わたしにとってこのうえない喜びとなろう。つまり、各人がそれについて判断できるだけでなく、世間の評判から人びとの意見を知ることは自己教育の新しい手段であり、わたしが用いてきたものに加えられるからだ」(傍点、引用者)と述べているからである<sup>36)</sup>。つまり、デカルトにとって『方法序説』の執筆とその公表は一種の自己教育的な試みであったと言える。そしてデカルトは、その『方法序説』のなかで次の3つの格率を提起している。まず「第一の格率は、わたしの国の法律と慣習に従うこと」である<sup>37)</sup>。次に「第二の格率は、自分の行動において、できるかぎり確固として果敢であり、どんなに疑わしい意見でも、一度それに決めた以上は、きわめて確実な意見であるときに劣らず、一貫して従うこと」である<sup>38)</sup>。最後に「第三の格率は、運命よりむしろ自分に打ち克つように、世界の秩序よりも自分の欲望を変えるように、つねに努めること」である<sup>39)</sup>。デカルトはこれらの格率を提起したうえで、「先の三つの格率〔第一の格率、第二の格率、第三の格率：引用者補足〕も、自分を教育しつづけていこうというわたしの計画にもとづいたものにほかならない」としている<sup>40)</sup>。要するに、これらの格率もまた、デカルトの自己教育的な考えを基盤とするものであったのである。このデカルトの自己教育に対する強いこだわりの背景には、「われわれはみな、大人になる前は子供だったのであり、いろいろな欲求や教師たちに長いこと引き回されねばならなかった」ことへの反省と批判が含まれている<sup>41)</sup>。そしてデカルトは、これらの格率を踏まえたうえで次のように結論づけている。

この世で人びとが携わっているさまざまな仕事をひとつと見直して、最善のものを選び出そう、と思いついた。他の人の仕事については何も言うつもりはないが、わたし自身はいまやっているこの仕事をつづけていくのがいちばん良いと考えた。すなわち、全生涯をかけて自分の理性を培い、自ら課した方法に従って、できうるかぎり真理の認識に前進していくことである。この方法を自分に役立てはじめて以来、このうえない満足をおぼえてきたので、この世でこれ以上に快く、邪念のない満足を得ることはできまい、と思ったほどだ<sup>42)</sup>。

このデカルトが言う「全生涯をかけて自分の理性を培い、自ら課した方法に従って、できうるかぎり真理の認識に前進していく」という営みは、一生涯にわたって自己に適した方法で学習に取り組んでいくという点で、今日の生涯学習を彷彿とさせる。まさにデカルトは、欲望を理性的にコントロールしつつ邪念のない満足を得る方法を自己教育・生涯学習に求めていたと言える。人間の欲望の問題を考えるうえで、三木とデカルトがともに自己教育を念頭に置いていたことは極めて示唆的である。

だが、このようなデカルトの自己教育観は、あくまでも、精神と身体を明確に区別する物心二元論や、精神と身体をめぐる欲望の問題をひとえに理性によって解決しようとする理性主義などの枠組みのなかに制約されるものであり、やはりそこに限界があることを認めざるを得ない。確かに「わたしは考える、ゆえにわたしは存在する〔ワレ惟ウ、故二ワレ在リ〕」というデカルトの原理は<sup>43)</sup>、考える自己に対して確固たる自信をもっている者にとっては有効であろう。だが不確実性が増す現実世界においては、自己に対して確固たる自信をもっている強い人間ばかりではなく、精神的不安定さのなかで欲望に流されてしまう弱い人間も存在するのであり、デカルトの原理はそのような弱い人間を排除する危険性を孕んでいる。前述のデカルトの第三の格率では「自分の欲望を変える」ことが提起されているが、それよりもむしろ人間の弱さをも含むデモーニッシュな

欲望と向き合うための視座が求められるのではないだろうか。

その点で、人間の悲惨さゆえの偉大さを明らかにしたブレイズ・パスカルの論は極めて示唆的である。パスカルは、「人間とはいったい何という怪物だろう。何という新奇なもの、何という妖怪、何という混沌、何という矛盾の主体、何という驚異であろう。あらゆるものの審判者であり、愚かなみみず。真理の保管者であり、不確実と誤謬との掃きだめ。宇宙の栄光であり、屑」と述べている<sup>44)</sup>。だがパスカルは決して人間を単なる「屑」だと認めたのではない。人間は宇宙の栄光でもあり、屑でもありうる不確実な可能態だからこそ、「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」とパスカルは主張したのである<sup>45) 46)</sup>。そして、このパスカルの人間観にいち早く着目し<sup>47)</sup>、それに強い影響を受けていた三木は<sup>48)</sup>、パスカルの「真理の愛」を強調している<sup>49)</sup>。現にパスカルは、「身体から精神への無限の距離は、精神から愛への無限大に無限な距離を表徴する。なぜなら、愛は超自然であるから」だと述べ<sup>50)</sup>、身体と精神との関係において「愛」を提起している。このような「愛」の提起はデカルトの論にはなかったものであり、デカルトの自己教育観の限界を超克する鍵概念になると言える。この「愛」の問題に関して考察するにあたっては、エロスをめぐる三木の実践の内容が重要になってくるが、それについてはまた稿を改めて論じることにはしたい。

### Ⅲ 三木清の人間学におけるデモーニッシュ概念への西田幾多郎の影響

ここまで、三木がゲーテの「デモーニッシュなもの」をデカルトの動物精気に例えていることに即して、三木のデモーニッシュ概念について考察を加えた。ここからは、三木がそのデモーニッシュ概念を体現した人物として西田幾多郎を挙げていることに着目しながら、三木のデモーニッシュ概念についてさらに掘り下げてみたい。

#### 1. デモーニッシュな形成力

三木は西田の人物像について次のように述べている。

西田先生には何かデカルトのいふエスプリ・ザニモオ（動物精気）のやうなものが感じられる。そしてそれが先生のあのエネルギーの根源であるやうに思はれるのである。先生は痩せてはゐられるが、なかなか精力的で、七十歳を越えられた今日でも、客と一緒に出された菓子や果物をべろりと平げられ、茶をがぶがぶと飲まれる。あの強い精神力を示す執拗な思索のうちには何かこのやうな肉体的なものがあり、それが先生の文章の迫力ともなつてゐるのではないかと思ふ。滅多に外に現はされることはないが、先生は恐らく喜怒哀憎の念が人一倍烈しい方のやうである。否、そのやうな情念の底に更に深く、先生の心の奥には厚い厚い闇があるのではないかと思ふ。先生はよく「デモーニッシュなもの」といふことを云はれる。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ゐる力である。思索することが原罪であるといふことを先生は深く深く理解されてゐるのではないかと思ふ。先生の哲学はその闇を照し出さうとする努力であり、その闇の中から出てくる光である。……闇の中へ差し入る光は最も美しい。先生の哲学の魅力も、先生の人間的魅力も、この底知れぬ闇の中から来るのである<sup>51)</sup>。

西田の人物像についての三木の言及は、三木のデモーニッシュ概念の本質を実に生々しく描出したものとして注目に値する。ここでは、他者の思想・概念を用いることなく、三木自身の言葉でデモーニッシュ概念について語られている点が極めて印象的である。三木が、西田との生身の交流を通じて、西田の生き様とそこから紡ぎだされる気迫に満ちた著作の数々に接していくなかで、西田からデモーニッシュ概念を直接的に感じとり、それに触発されたことがうかがえる<sup>52)</sup>。三木の西田に対する人物評のなかでとりわけ注目すべき点は、三木が「思索することが原罪であるといふことを先生は深く深く理解されてゐるのではないか」と述べている箇所である。哲学者である西田にとって「思索すること」とは真理を追究することに他ならない。それでは真理を追究することが原罪であるとは一体どういう意味であろうか。

そもそも原罪とは、「アダムが神命に背いて犯した人類最初の罪行為（旧約聖書の創世記）。また、人間が皆

アダムの子孫として生まれながらに負う虚無性。宿罪」を意味する<sup>53)</sup>。またミシェル・フーコーによると、真理とは「《発見され、あるいは受け容れさせるべく存在している、真なる事物の総体》のことではなく、《ひとびとが真なるものと偽なるものを区別し、権力の特殊な諸結果に含まれている真なるものに目を注いでいくようにさせる、規範の総体》」である<sup>54)</sup>。つまり「真理は権力の外にあるのでもなく、またそれなしに存在するのではな」く<sup>55)</sup>、言わば「真理自体が権力」であり、その意味において「権力は怪物」なのである<sup>56) 57)</sup>。戦時体制下を生きる当代屈指の思想家であった西田の場合、自らの思想は常に時の軍事政府によって戦争肯定の論理として利用される危険性にさらされていた。しかしながら人間は、その人間存在の本質上、真理を明らかにせずにはいられない虚無性を有している。「思索することが原罪である」という三木の言葉には、真理が剥き出しの権力であることを知りつつも、それでもなお真理を明らかにしようとする事への罪の自覚という意味が内包されている。なお、西田の人物像をめぐる三木の言及のなかでは触れられていないが、西田の魂の底に秘められたデモーニッシュなものを具体化したものとして、戦時体制下における当時の日本の軍部、とりわけ海軍と西田との間に接触があったことを挙げておくべきであろう<sup>58)</sup>。おそらく三木もその点に気づいていたであろうが、戦時体制下においてそのような事実を公表することは憚られたものと思われる。思索することの原罪を内に秘めて深く自覚していた西田であれば、自分自身が真理という名の剥き出しの権力と化していることも認識していたと考えられる。だからこそ三木は、そのような西田を虚無から無へと踏み越えていく人物として高く評価したのである。では実際に、西田は思索することの原罪についてどのように考えていたのであろうか。西田は「人間は原罪的である。……原罪を脱することは、人間を脱することである。それは人間からは不可能である」と述べ<sup>59)</sup>、また別の箇所では「思索などする奴は緑の野にあって枯草を食う動物の如しとメフィストに嘲らるるかも知れぬ」とも述べている<sup>60)</sup>。ここから西田の原罪意識の背景にはゲーテの思想の影響があることが読みとれる。三木が西田からデモーニッシュ概念を感じとることができたのは、西田自身がゲーテの思想を積極的に受容していたところによると言えよう。

では、西田はゲーテの思想をどのように受容していたのであろうか。西田がゲーテの思想を主たる考察対象とした唯一の著作として、「ゲーテの背景」が挙げられる<sup>61)</sup>。三木は、西田の膨大な著作のなかで、特に「ゲーテの背景」を西田哲学の理解を深めるための重要著作として位置づけており、そこには西田のゲーテ受容を重要視する三木の思想的態度が見てとれる<sup>62)</sup>。西田は「ゲーテの背景」のなかで、ゲーテの作品には「無より無に入る所に微妙なる人間の響がある」と評しているが<sup>63)</sup>、これは中間者・世界-内-存在としての人間が虚無から無へと踏み越えていく様を指し示すものである。つまり三木が、虚無から無へと踏み越えていく人間の姿を西田に見出したように、同じく西田はそれをゲーテに見出していたのである。ここにはゲーテから西田、西田から三木に至る思想的継承が見受けられる。ところが西田の「ゲーテの背景」では、肝心のゲーテの「デモーニッシュなもの」については全く触れられていない。三木と同様に、西田もしばしば「デモーニッシュ」という表現を用いており、そこにはゲーテの「デモーニッシュなもの」の思想的影響があると言えるが、「ゲーテの背景」からはその点についての西田の考えをうかがい知ることはできない。

そこで西田のその他の論稿をもとに、西田が考えるデモーニッシュ概念がいかなるものであるのか確認しておきたい。西田は「哲学論文集 第三：三、絶対矛盾的自己同一」のなかで次のように述べている。

世界が矛盾的自己同一の現在として自己自身を形成する時、それは生命の世界である、無限なる形の世界、種の世界である。動物に於てはそれは本能的であるが、人間に於てはそれはデモーニッシュである。そして動物に於ても然るが如く、それが作られたものから作るものへとして、創造的形成的なかぎり生きた種であるのである。民族といふのは、かゝるデモーニッシュな形成力でなければならない<sup>64)</sup>。

いみじくも野島秀司が指摘するように「西田は、民族や国家、そして我々の自己が歴史的世界の形成力もしくは創造的作用を背景として成立すると考え、そのような歴史的世界そのものの創造的にして形成的作用に〈デモーニッシュな〉という言葉形容しているケースが多い」<sup>65)</sup>。また晩年の西田は、「哲学論文集 第七：二、場所的論理と宗教的世界観」のなかで次のようにも述べている。

私は屢々絶対矛盾的自己同一の場所、絶対現在の世界、歴史的空間を無限球に喩へた。周辺なくして至



る所が中心となる、無基底的に、矛盾的自己同一的な球が、自己の中に自己を映す、その無限に中心的なる方向が超越的な神である。そこに人は歴史的世界の絶対的主体を見る。その周辺的方向が、之に対して、何処までも否定的に、悪魔的と考へられるのである。故にかゝる世界は何処までもデモーニッシュなるものに満ちて居ると考へられるのである。我々の自己は、かゝる世界の個物的多として、悪魔的なると共に神的である<sup>66)</sup>。

このように西田が考えるデモーニッシュ概念は、その形成的側面とともに悪魔的側面を強調する傾向にあり、この形成的側面と悪魔的側面の弁証法的二項関係を通して、「デモーニッシュな形成力」にどのような秩序を与えていくかを鋭く問うかたちになっている。

## 2. デモーニッシュ概念の陶冶性

では、この西田のデモーニッシュ概念における「デモーニッシュな形成力」に然るべき秩序を与えるものとは一体何であろうか。西田はそれが教育であると考えている。西田はその著作「教育学について」のなかで、「教育学では如何なる行為が善であり如何なる行為が悪であるかといふことが問題となるのではなくして、如何に現実の人間を形成すべきかが問題となるのである」と述べている<sup>67)</sup>。西田にとって教育とは「一種の形成作用」であり、「彫刻家が彫像を造る如く教育者は人間を形成するのである」<sup>68)</sup>。また同著作では、パウル・ナトルプの『社会的教育学』<sup>69)</sup>についても言及されていることから考えて<sup>70)</sup>、西田が志向する教育が社会教育的なものであったことがうかがえる。そのような西田の社会教育観には、「現実の底には非合理的なるものがなければならない」ということと<sup>71)</sup>、「哲学なくして教育といふものはない」という考えが全体を通して貫かれている<sup>72)</sup>。

そして、この西田の形成と教育を軸とする社会教育観は、三木との対話を通じて発展しながら、やがて三木へと継承されていくことになる。次にその西田と三木の対話に着目したい。「西田幾多郎を囲む座談会」において、三木がクリエーション（創造）の問題について提起するなかで、日本人の感情と知性の分離状態を解決するためには「感情の隅々にまで知性が浸潤する必要がありますね」と発言したことを受けて<sup>73)</sup>、西田は「それは物を創造するといふことが主にならなければならぬ。頭でイメージを造るのではなく、客観的に物をクリエートすると云ふことでなければならぬ。……主観と客観とが一つになるといふことは制作して見なければならぬ。……私はよくポイエシスといふ言葉を使ふんだがね。これは歴史的に非常に大事なことだ。それを訳すると、君（三木氏）は制作？」と問い返している<sup>74)</sup>。それに対して三木は「制作として居るのですが……」と返答し、続けて西田は「制作でもいいことはいいけれども、何か制作といふと主観的な小さいものに考へてしまふ。私はアリストテレスの自然が制作するといふ様なさういふ意味のポイエシスを言ふのだけど、何かいい言葉はないか」と問いただすと、三木は「形成ですかね」と答えている<sup>75)</sup>。それに対して西田は「形成といふよりポイエシスはもつと物が出来て行く。形成といふと何かアクトに喰付いてをる。制作の方はもつと物が独立するでせう。さういふところが欲しいから制作がいいと思ふのだね。制作でも段々人がわかつて来るけれども、何か制作といふと土瓶か茶碗でも作るやうにつまらなく考へる。さういふ意味でないが、むしろそのものが——」と発言している<sup>76)</sup>。そして三木は、これら一連の議論を踏まえて、「私は日本において感情教育といふものが非常に必要だと思ふのです。感情をもつと智的なものにする。而もそれは単なる合理主義の立場でなくてむしろ感情といふものの上に立つてやつて行く」と述べ<sup>77)</sup>、西田の自己形成論を感情教育論へと展開させている<sup>78)</sup>。

さらに三木は西田とのやりとりを通じて、デモーニッシュ概念を体現する西田の姿に、真の教育者としての西田の姿を重ね合わせていく。実際に三木は、「西田博士はいはゆるプロフェッサー型の人でなく却つて博士は真の研究家が最善の教育家であることを示された人である」と評している<sup>79)</sup>。では真の研究家が最善の教育家であるとはどういう意味であろうか。三木によると、「哲学者は責任を負はない観想者でなく、世界を動かす者、世界を形成する者でなければならぬ。かかるものとして哲学者は教育者でなければならぬ。なぜなら教育の本来の意味は形成といふことであるから、教育者である哲学者の人格のうちには時代と、その運動と、その問題とが現在的でなければならぬ」<sup>80)</sup>。ところが三木によれば、「今日我が国の哲学はこの〔学校教師になるための哲学教師用の哲学という：引用者補足〕全くトリヴィアルな意味において教育的、余りに教育的



であることによつて本来の哲学的精神を喪失してゐる」<sup>81)</sup>。言い換えると、「哲学者が真の教育家であることをやめて職業的な学校教師となるに及んで、哲学はヒューマニティを失つてしまつた」のである<sup>82)</sup>。この哲学のヒューマニティとは、「我々に何等かの形——ヴィジョン、イメージ、イデー、像、形成——を与へる」という「思想の教育的な力である」<sup>83)</sup>、それは三木が言うところの構想力である。つまりデモーニッシュ概念という形なきものに形という秩序を与える構想力のことを、三木は教育として把握していたのである。「哲学は教育である」という三木の言葉の真意はまさにここにある<sup>84)</sup>。ただし三木は、哲学＝教育という図式を安易に喧伝することには慎重な姿勢も見せている。三木は「啓蒙的、教育的、指導的精神と云へば、何か嫌なものに感ぜられるかも知れないが、とにかく、ひとに呼びかけるといつたところが偉大な哲学には含まれてゐる」と述べており<sup>85)</sup>、哲学が「啓蒙的、教育的、指導的精神」の名のもとに、権力者によって恣意的に利用される危険性を敏感に認識している。西田と同様に、三木自身も思索することの原罪を深く自覚していたことは明らかであろう。

以上のように、三木は西田との交流を通じて、自己形成、形成と教育、構想力という観点からデモーニッシュ概念の陶冶性を探究していたのである。しかしながら、教育の力は決して事実より過大に評価されても過小に評価されてもいけない。だからこそ三木は、デモーニッシュ概念の陶冶性を注意深く考察したうえで、その教育可能性を見極めようとしたのである。

#### Ⅳ デモーニッシュ概念をめぐる三木清の独自の論理展開

本研究ではシリーズⅠ・Ⅱを通じて、ゲーテ、デカルト、西田らの思想が三木のデモーニッシュ概念の形成にどのような影響を与えたのかということについて考察してきたが、そこに見受けられる三木のデモーニッシュ概念には、すでに三木独自の論理展開が示されている。そのことについて次の3つの点を指摘しておきたい。第一は、ゲーテを通じて、デモーニッシュ概念が人間の正の衝動と負の衝動の弁証法的二項関係の構造をなしていることを強調した点である。第二は、デカルトを通じて、デモーニッシュ概念の正体が人間存在の根拠としての「無」であることを突きとめ、それが人間の条件にして、なおかつその人間の条件をも左右する、人間の条件の条件でもあることを明らかにしたうえで、デモーニッシュ概念は構想力によって制御可能であるとした点である。第三は、西田を通じて、自己形成、形成と教育、構想力という観点からデモーニッシュ概念の陶冶可能性を注意深く考察した点である。

ここでは、ゲーテ、デカルト、西田の思想を離れた、デモーニッシュ概念をめぐる三木独自の論理展開を検討するにあたって、三木のフロイト批判に着目したい。シリーズⅠで取り上げた三木の自伝的論文「語られざる哲学」の内容からも明らかであるように<sup>86)</sup>、三木にとって、デモーニッシュ概念に示されるエロスやタナトスの問題は、単なる一般的な哲学的課題ではなく、他ならぬ三木自身に経験的に課せられた最大の苦悩でもあった<sup>87)</sup>。その意味において、この抑えがたいエロスやタナトスの問題を学問上の研究対象へと築き上げたフロイトの精神分析学は、三木にとってまさに誂え向きの考察材料であると言える。だが、それにもかかわらず三木のフロイトへの言及は極めて少なく、むしろフロイトの理論を意識的に避けている傾向すら見受けられる。

例えば三木はその著作「イデオロギーとパトロギー」のなかで、「フロイト流の考へ方でパトスの問題が十分に解かれ得るかどうか疑問であり、また人間の意識においては単にパトスでなく、パトスとロゴスとの弁証法的構成が問題であることを忘れてはならぬ」と述べている<sup>88)</sup>。つまり三木にとって、フロイトの理論は、パトスの問題に重点が置かれるあまりに、パトスを導くロゴスに関する考察が不十分であるがゆえに、三木はフロイトを批判し、拒絶したのである。それゆえに、三木の著作ではフロイトの用語であるリビドーの概念は全く用いられていない。これは三木と同じ京都学派である高山岩男が、三木の未完の「哲学的人間学」<sup>89)</sup>と同一タイトルの著作『哲学的人間学』のなかで<sup>90)</sup>、「リビド」というフロイトの用語を使用している点と比較すると<sup>91)</sup>、よりいっそう三木のフロイトに対する拒絶ぶりが明確になるだろう。三木は、フロイト用語を使うべきところで、その代わりにゲーテの「デモーニッシュなもの」やデカルトの「動物精気」といった用語を使っており、一貫してリビドーではなくデモーニッシュ概念にこだわっている。

だが、三木は決してフロイトの理論を完全否定していたわけではない。例えば三木は、人間の行為の動機について「我々の行為は意識的に行はれるよりも遥かに多く『無意識』において行はれ、従つて動機——行為の

動機は普通に心理と考へられてゐる——なしに行はれる、いはゆる『無動機の行為』である」と述べており<sup>92)</sup>、ここでは明らかにフロイト精神分析学が発見した「無意識」の概念が念頭に置かれている<sup>93)</sup>。

さらに言えば、前述の三木によるフロイト批判は、必ずしもフロイトを直接的に批判したものではない。なぜなら、あくまでも三木は「フロイト流の考へ方」(傍点、引用者)を批判しているのであって、フロイトそのものを批判しているのではないからである。このフロイトについての「～流」という表現は決してこの箇所に限ったことではない。三木は別の箇所でも「フロイト流の精神分析学」(傍点、引用者)と述べており<sup>94)</sup>、意識的に「～流」という表現を用いていたことがうかがえる。

おそらく、もともとフロイトに対して懐疑的であった三木は、端からあまりフロイトの文献を直接的に検討していなかったために、フロイト批判の際には「～流」という表現を用いることで、間接的なフロイト批判にとどめたのであらうと思われる。そもそも、ロゴスの視点が不十分であるとする三木のフロイト批判は、パトスをロゴスへと導くための文化的抑圧の問題を考察したフロイト本人に対してはいささかの外れではあるが、これがフロイト垂流に対するものであるとすれば、その批判は妥当となる。しかしながら、フロイトについての直接的な考察が不十分であった三木は、当人と垂流の明確な区別ができなかったために、そのどちらともとれる「～流」という表現を用いたと考えられる。これは学者として正直かつ誠実な態度の表れでもある。そのような態度をとっていれば、仮にフロイト派から反批判を受けたとしても、決してフロイトを直接的に批判したのではないという再批判が可能となり、議論のうえでも大きな強みになる。三木は、「わからないことはわからないとして、自分にわかつたことだけを克明に書いてゆくといふことが大切であらう。さうすることによって自分にも他人にも役立つものとなるのである。わからせるためには、ごまかさないといふことが必要である」と述べているが<sup>95)</sup>、このような三木の学者としての正直かつ誠実な態度が、「フロイト流」という表現をつくりだしたと言える。

このように三木のフロイト批判は、あくまでも「フロイト流」を批判したものであって、フロイトそのものを直接的に批判したものではなく、むしろ三木の思想がより本質的な深い次元でフロイトの思想と通底する面があることを示唆している。また三木のフロイト批判は、フロイト垂流に向けられたものであって、例えばエーリッヒ・フロムやヘルベルト・マルクーゼのように、フロイトの理論を独創的に継承するフランクフルト学派の思想を批判するものではないことも明らかであらう。その意味において、三木のフロイト批判を深く理解するうえで、その思想的延長線上に位置づけられるフロムやマルクーゼなどのフランクフルト学派の思想を踏まえることも重要であると言えよう(三木とフランクフルト学派との思想的連関性や、フロムやマルクーゼらの思想については、また稿を改めて論じることにはしたい)。

## V 三木清の人間学におけるデモーニッシュ概念の理論的側面への批判

ここまで、三木のデモーニッシュ概念の理論的側面について考察してきたが、このような三木の論理展開に関しては様々な批判が寄せられている。

例えば清真人は、三木のパトス論は「性的テーマへの彼[三木清：引用者補足]の消極性」ゆえに、「『無意識』の問題をフロイト精神分析学との対決と対話という形では全然発展させなかった」し、「フロイトがずばり問題にしたような性的欲動の経験的な生々しさにおいては決して問題は語られなかった」として<sup>96)</sup>、結局のところ三木は「具体的なパトス……の現象学的記述による経験分析という課題を自らに与えて」おらず<sup>97)</sup>、性愛欲動の問題を「真正面から己の哲学的思索の課題として主題化できなかった」と批判している<sup>98)</sup>。そのうえで清は、「三木のパトス論のいわば性愛欲動に対する思索の怯懦は重大な問題であって、決して個人ヒストリー上のエピソード的な問題ではない。それは、日本における哲学的思索の根深い反身体性と性的怯懦を象徴する哲学的問題性なのだ」と指摘している<sup>99)</sup>。

確かに清が言うように、日本の思想を象徴する哲学的問題性が反身体性や性的怯懦にあることは、次の丸山真男の指摘からも明らかである。

明治以後ドンランな知的好奇心と頭の回転のす早さ——それはたしかに世界第一級であり、日本の急速な「躍進」の一つの鍵でもあったが——で外国文化を吸収して来た「伝統」によって、現代の知識層には、

少くも思想にかんする限り、「知られざるもの」への感覚がほとんどなくなったように見える。最初は好奇心を示しても、すぐ「あゝあれか」ということになってしまう。過敏症と不感症が逆説的に結合するのである。例えば西欧やアメリカの知的世界で、今日でも民主主義の基本理念とか、民主主義の基礎づけとかほとんど何百年以来のテーマが繰り返され「問わ」れ、真正面から論議されている状況は、戦後数年で、「民主主義」が「もう分ってるよ」という雰囲気であしらわれる日本と、驚くべき対照をなしている<sup>100)</sup>。

「過敏症と不感症」という身体的イメージを用いた丸山の日本民主主義思想批判には、清が述べる反身体性と性的怯懦の問題とつながるところがある。その意味で、パトスに対する三木の思想的対峙の問題は、三木個人の問題にとどまらない、日本思想全体に関わる問題であることは確かであろう。

しかしながら、三木が性的テーマへの関心に乏しく、また性的問題を経験的な生々しさにおいて現象学的に分析することを自らに課していない、とする清の指摘は、必ずしもそうであるとは言えない。確かに清が言うように、三木の思想にはフロイト精神分析学と真正面から対決した痕跡は見当たらず、その点でエロスの問題を十分に理論化できていない面があることは否めない。三木の場合は、フロイトの理論よりも実存主義や弁証法的理論に重点を置いていたことは明らかである。だが前述のように、三木は「フロイト流」を批判していたのであって、フロイト精神分析学そのものを否定していたわけではない。清の論は、三木がフロイトについて言及する際に「～流」という表現を用いている点を見落としており、そのことへの思慮に欠けている。

また、三木は前述の「語られざる哲学」において、性的欲動の生々しさについても経験的に語っており、必ずしも性的テーマに対して消極的であったり、また性的問題の分析という課題を自らに与えたりしていなかったわけではない。むしろ、三木は苦悶に苛まれながらも自己の欲望と向き合い、自己の欲望を彼自身の哲学的課題として主題化するために、理論的にも実践的にも奮闘していたと言える。それは、清と同様の三木批判を展開した小林秀雄・中島健蔵と彼らに対する三木の受け答えからも傍証することができる。

まず小林と三木の対談のなかでのやりとりについて確認したい。小林は、「あなた [三木清：引用者補足] の言う技術とか、構想力とか、このごろの三木さんのそういうものはよくわかるよ。非常によくわかるんだ。あなたに貰った本もみな読んだし、——そこで僕は非常に大きな疑問があるのだよ。それはこういうところで喋って喋れるかどうかかわからないが、あなたは、あすこまで考えて来たわけでしょう。そうしてあんな文章を書いてはいけないうのだよ。そういうことだ、非常に簡単にいうと。非常に乱暴な言い方をしているらしいが、わかってくれるでしょう」と暗に三木をたしなめると、三木はそれに対して「うん」と首肯している<sup>101)</sup>。続けて小林が「論証するには論理でよいが、実証するには文章が要る。哲学というものを創るという技術は、建築家が建築するように、言葉というものを尽す必要がある。それを言うのですよ。考えるとは、或は見るとは創ることだという命題は、ただディアレクチックではとけないのだと思う」と発言すると、三木は「君の言うことはよくわかるよ。自分でもそのことに気附いている」と答えている<sup>102)</sup>。さらに三木は、小林との対談の終局で「あれ [ディアレクチック：引用者補足] は探求心をなくさせてしまう危険がある。なんでもあれで一応片附いてしまうから、追求してゆく精神を失わせる。だから本当のところはディアレクチックかも知れないけれども、そこまでゆく苦労というものがなければ意味をなさないものだと思う」と述べている<sup>103)</sup>。このように小林が、三木の理論が弁証法的な議論に偏りすぎるあまりに、その内実に迫った実証的考察が足りないことを指摘したのに対して、三木はその小林の指摘を全面的に認めている。つまり三木は、自らの理論が弁証法的議論に走りすぎていることを認識し、その弁証法的議論の内実に迫っていく「苦労」の部分を実証的に考察すべきことを自覚していたのである。

また中島は、三木の弱点について次のように述べている。

彼 [三木清：引用者補足] には、彼らしいあたたかさがあつた。また、しばしば、明かな孤独感を外にまであらわすことがあつた。当時の進歩的な思想家には、虚無的ではないまでも、それとほんの一步しかへだたっていないような感情になやむことが珍しくなかつたのである。／これは三木清にとっては、弱点であつたろう。ところが、文学の方からいえば、それを弱点としてかくすことが不誠実と考えられた。かくさないまでも、書いたものの中にそれがあらわれていないことが、重大な欠陥とさえ考えられるのである。われわれが三木清に対していただいていた不満は、そこにあつた<sup>104) 105)</sup>。



これらの小林・中島の指摘について、三木は1938年1月13日の日記のなかで、「小林秀雄曰く、お前の文章は拙いと。その理由は？ 心理的要素がないからと。中島健蔵曰く、お前は心理は生活で出してしまつて文章に出さないと。皆傾聴すべき言葉である」と書き記している<sup>106)</sup>。ここから考えて、三木は、実証的考察が加えられるべき人間心理の内奥を、文章によってではなく、生活のなかの実践によって示していたことがわかる。つまり三木は、人間の欲望の問題について理論（思想）と実践の双方から考察していたのである。したがって三木の思想を理解する場合には、当然のことながらその理論的側面に加えて、その実践的側面についても検討を加えることが肝要である。

このような理論（思想）と実践の双方に基づく考察は、シリーズⅠで述べた三木の人間学における行為的人間・制作的人間と宗教的人間との間の論理的矛盾の解明にもつながってくる<sup>107)</sup>。理論のみの理屈詰めでは、行為的人間・制作的人間と宗教的人間の論理的矛盾の解明は極めて困難である。とは言え宮川透が述べるような、三木の親鸞論における宗教的人間の問題を論理以前の体験の記録とみなして、三木の論理と体験を分かちやり方は<sup>108)</sup>、論理を正当化するための論理であり、体験としての実践の部分の意義を矮小化することになるだろう。その意味で理論（思想）と実践の弁証法が求められる。

## Ⅵ おわりに

以上のように、本研究ではシリーズⅠ・Ⅱを通じて、ゲーテ、デカルト、西田、フロイトに着目しながら、三木の人間学におけるデモーニッシュ概念の由来と、デモーニッシュ概念をめぐる三木独自の論理展開を明らかにしてきた。しかしながら、これまでの考察は主に三木の文献上の言説に依拠したものであり、三木の理論（思想）と実践のうちの理論（思想）のみに焦点を当てたにすぎない。三木がデモーニッシュ概念について理論と実践の双方から考察していたことを踏まえるならば、三木が言うデモーニッシュ概念の全容を明らかにするうえで、三木の実践に依拠した考察が必要不可欠である。このデモーニッシュ概念をめぐる三木の実践を検討することが、今後の課題となるであろう。

## 注記

\* 本稿では文献引用の際に、適宜、漢字を現代表記に改めた。

- 1) 堂本雅也・山田正行「三木清の人間学におけるデモーニッシュ概念の社会教育的研究（Ⅰ）：ヨハン・ゲーテの『デモーニッシュなもの』との関連に即して」『大阪教育大学紀要 第Ⅳ部門 教育科学』61（1），2012.9，pp. 297-317。
- 2) 同前，pp. 307-312。
- 3) 三木清「動物精気」『三木清全集』第17巻，岩波書店，1985，pp. 203-206，引用はp. 206。
- 4) デカルト，ルネ『情念論』（岩波文庫）谷川多佳子訳，岩波書店，2008，pp. 9-13。
- 5) 同前，p. 28。
- 6) 三木「動物精気」，前掲3），p. 205。
- 7) 同前。
- 8) デカルトは，1643年5月21日のエリザベト王女宛ての書簡のなかで，「じっさい人間の魂には，ふたつのものが存在していて，魂の本性につき私どもの知り得るすべての事柄は，もっぱらこの二点にかかっているのです。そのひとつは，考えるということであり，いまひとつは，魂が肉体と結びついている関係上，肉体に対してはたらきかけたり，肉体からはたらきを受けたりすることにほかなりません」と述べている。デカルトが主張する人間の二つの魂とは，考える魂（精神）と，外的身体と結合した魂（精神）のことであり，そこには三木が主張する内的身体に相当する概念は存在していない。デカルト，ルネ著／竹田篤司訳「書簡集」『デカルト著作集』第3巻，白水社，1973，pp. 287-461，引用はp. 290。
- 9) 三木清「イデオロギーとパトロギー」『三木清全集』第11巻，岩波書店，1985，pp. 203-214，引用はp. 209。

- 10) 三木清「行動的人間について」『三木清全集』第11巻, 岩波書店, 1985, pp. 409-425, 引用はp. 413。
- 11) 堂本・山田, 前掲1), pp. 302-303。
- 12) 三木「イデオロギー……」, 前掲9), p. 210。
- 13) 三木清「構想力の論理」『三木清全集』第8巻, 岩波書店, 1985, pp. 1-509, 引用はp. 44。
- 14) 唐木順三は, 三木が言う「形なき形」について, 「『形なき形』といふも矢張形ではないか」と述べ, 「形なき形」の質料性・物質性を指摘している。唐木順三『三木清』第3版, 筑摩書房, 1950, p. 268。
- 15) 三木「イデオロギー……」, 前掲9), p. 207。
- 16) 藤田正勝「ロゴスとパトスの統一: 三木清の『構想力の論理』(1)」『人間存在論』9, 2003, pp. 185-195。
- 17) 三木清「哲学的人間学」『三木清全集』第18巻, 岩波書店, 1986, pp. 125-419, 引用はp. 348。
- 18) 藤田, 前掲16), p. 191。
- 19) 堂本・山田, 前掲1), p. 305。
- 20) 三木清「人生論ノート」『三木清全集』第1巻, 岩波書店, 1984, pp. 193-362, 引用はp. 256。
- 21) 三木「哲学的人間学」, 前掲17), p. 293。
- 22) 藤田, 前掲16), pp. 192-193。
- 23) ニーチェの「ディオニュソス的なもの」とは, 狭義には芸術における陶酔的な衝動, 広義には人生全般に対する一種の思想的態度を指すものである。この「ディオニュソス的なもの」の詳細については, 次の文献において詳しく述べられている。ニーチェ, フリードリッヒ『悲劇の誕生』(ちくま学芸文庫, ニーチェ全集 第2巻) 塩屋竹男訳, 筑摩書房, 1993。
- 24) 三木清「文学史方法論」『三木清全集』第11巻, 岩波書店, 1985, pp. 269-391, 引用はp. 375。
- 25) 三木清「哲学者の定義による人間」『三木清全集』第10巻, 岩波書店, 1985, pp. 273-284, 引用はp. 283。
- 26) 三木清「ゲーテに於ける自然と歴史」『三木清全集』第2巻, 岩波書店, 1984, pp. 334-383, 引用はp. 380。
- 27) デカルト, ルネ『方法序説』(岩波文庫) 谷川多佳子訳, 岩波書店, 1997, p. 74。
- 28) 三木「行動的人間……」, 前掲10), p. 416。
- 29) 三木清「今日の倫理の問題と文学」『三木清全集』第11巻, 岩波書店, 1985, pp. 178-202, 引用はp. 189。
- 30) 三木清「性格とタイプ」『三木清全集』第12巻, 岩波書店, 1985, pp. 121-130, 引用はp. 126。
- 31) 三木「哲学的人間学」, 前掲17), p. 178。
- 32) 同前, p. 292。
- 33) デカルト『情念論』, 前掲4), p. 181。
- 34) 同前, p. 118。
- 35) 堂本・山田, 前掲1), p. 311。
- 36) デカルト『方法序説』, 前掲27), p. 10。
- 37) 同前, p. 34。
- 38) 同前, p. 36。
- 39) 同前, pp. 37-38。
- 40) 同前, p. 40。
- 41) 同前, p. 22。
- 42) 同前, p. 39。
- 43) 同前, p. 46。
- 44) パスカル, ブレーズ『パンセ』(中公文庫) 前田陽一・由木康訳, 中央公論社, 1973, p. 277。
- 45) 同前, p. 278。
- 46) 山田正行は, このパスカルの言葉を「無限に乗り越えるための学習論」として把握している。山田正行『希望への扉: 心に刻み伝えるアウシュヴィッツ』同時代社, 2004, pp. 309-311。
- 47) 三木は, 1926年6月に岩波書店から出版した処女作『パスカルに於ける人間の研究』において, パスカルの人間観について先駆的に論じている。梶田啓三郎は, この三木の処女作の出版後の経緯を次のように述

べている。「著者〔三木清：引用者補足〕は大きい期待をかけていたに違いないが、岩波の出版物としては例がないほど売れ行きが悪かったという。著者が『無名の書生』であったということもあろうが、それよりも、パスカルの名が一般読者の関心に訴えなかったのである。今日では想像もできないであろうが、当時は、哲学研究者でさえ、『パスカルの原理』の発見者としてその名を知るのみで、普通の哲学史にほとんど地位を与えられていないこの思想家を顧みる者はまったくなかったのである。／しかしこの書〔『パスカルに於ける人間の研究』：引用者補足〕は徐々に読者を見いだしてゆき、数年後には、この書に刺激されてパスカルへ開眼された人たちによって翻訳や研究論文が相次いで発表され、そしてついに今日のような研究の隆盛を見るにいたったのである。現にわれわれの間でパスカルの占めている比重の大きさを思うとき、この書がわが哲学思想の歴史において果たした画期的な役割を思わずにはいられない」。梶田啓三郎「解説」三木清『パスカルにおける人間の研究』（岩波文庫）岩波書店、1980、pp. 229-233、引用はpp. 229-230。

- 48) 三木は、『『パンセ』〔パスカルの著作：引用者補足〕は私の枕頭の書となつた。夜更けて静かにこの書を読んでみると、いひしれぬ孤独と寂寥の中にあつて、ひとりで涙が流れてくることも屢々あつた」と述べ、パスカルの影響を強く受けていたことを認めている。三木清「読書遍歴」『三木清全集』第1巻、岩波書店、1984、pp. 369-432、引用はp. 429。
- 49) パスカルの『パンセ』では「キリスト教の諸徳のうちの最大の徳、すなわち真理への愛が、攻撃されている」という一文があるが、三木はその著作「パスカルに於ける人間の研究」の最後にこのパスカルの言葉を引用して、「パスカルは云つた、『キリスト教の真理のうち最も大いなるものは真理の愛である』」と結んでいる。三木清「パスカルに於ける人間の研究」『三木清全集』第1巻、岩波書店、1984、pp. 1-191、引用はp. 191。パスカル、ブレーズ著、松浪信三郎訳「パンセ」『パスカル全集』第3巻、重版、人文書院、1967、pp. 21-619、引用はp. 598。なお小論では、これまでパスカルの『パンセ』の引用に際しては、一貫して前掲44)の前田陽一・由木康訳の『パンセ』に拠ってきた。これに拠った理由は、当該訳書が「パスカル研究の最高権威による全訳」（当該訳書のカバーの裏表紙の記述より）であり、現に1973年（初版）から2007年までに24刷発行されるほどの定評のあるものだからである。だが、この前田陽一・由木康訳の『パンセ』では断章924までしか収録されておらず、「真理への愛（真理の愛）」に関する断章945は省略されている。訳者によると、「断章九二一から九二四まで、およびそれ以後のものについては一冊本と三冊本とのあいだにかなりの相違があるが、いずれも『プロヴァンシアル』のためのきわめて断片的な覚え書なので、簡明な一冊本のほうをとることにした」とのことである。したがって、「真理への愛（真理の愛）」に関する断章945に関しては、断章925～958も収録している上記の松浪信三郎訳の「パンセ」に拠ったことを付言しておく。パスカル『パンセ』、前掲44)、p. 638。
- 50) パスカル『パンセ』、前掲44)、p. 524。
- 51) 三木清「西田先生のことども」『三木清全集』第17巻、岩波書店、1985、pp. 295-312、引用はpp. 305-306。
- 52) 三木は、「文は動物精気である、といはねばならぬ」としているが、これはデモニーニッシュ概念を体現した西田の迫力ある文章を念頭に置いたものであると考えられる。三木「動物精気」、前掲3)、p. 206。
- 53) 新村出編『広辞苑』第6版、岩波書店、2008、p. 899。
- 54) フーコー、ミシェル／フォンタナ、M. 著／今井成美訳「インタビュー 権力とはなにか」『現代思想』6(11)、1978.9、pp. 45-55、引用はp. 55。
- 55) 同前、p. 54。
- 56) 同前、p. 55。
- 57) フーコーは、「私の哲学的生成のすべてが、私のハイデッガーの読解によって決定されました。しかし、ニーチェの方が優位を占めたことは認めます。私は十分にハイデッガーを知らないのです。私はほとんど『存在と時間』を知りませんし、最近刊行されたものも知りません。私のニーチェに関する知識は、ハイデッガーについてのものよりも遙かに詳しいものです」と述べ、マルティン・ハイデッガーよりもフリードリヒ・ニーチェの著作をよく読んでいたことを明かしている。そして、そのハイデッガーは、「言葉は存在の真理の家であるという、みずからの本質を、なおも拒んで与えない。言葉は、むしろ、存在者に対する支配の道具として、みずからを、私たちのたんなる意欲や営為に、任せきってしまっている」と論じ



ている。この「言葉は存在の真理の家である」というハイデッガーの考えは、聖書「ヨハネによる福音書」の8章31～32節「わたしの言葉にとどまるならば、あなたたちは本当にわたしの弟子である。あなたたちは真理を知り、真理はあなたたちを自由にする」を彼の哲学で表現したものであると捉えることができる。そして「言葉は存在の真理の家であり、なおかつ「存在者に対する支配の道具」でもあるというハイデッガーの主張をさらに展開すれば、「真理自体が権力」というフーコーと同様の結論に帰結することになる。その意味でフーコーとハイデッガーの認識は極めて近いと言える。だがハイデッガーは「言葉は語る」(傍点, 原文)とも主張し、その言葉を語る主体そのものを明記しないことで、力行使する権力の存在を巧妙に隠蔽している。この点において、フーコーの「真理自体が権力」という主張はハイデッガーに対する根源的な批判となっており、むしろ両者の認識は根本的に異なるものであることがわかる。さらにフーコーとニーチェの関連について言えば、ジョン・ライクマンが「ニーチェは自由の問題を、われわれ自身にかんする真理の獲得の問題から分離する哲学者、こうした真理の圧制的支配の歴史の分析をとおして、その圧制的支配からわれわれを解放しようとする哲学者である。彼はわれわれの自由を、われわれ人間の自然本性についての知から分離するのである。フーコーの系譜学は、その〔ニーチェの〕哲学の継承である」(〔ニーチェの〕は訳者補足)と指摘していることに着目すべきであろう。フーコー、ミシェル『同性愛と生存の美学』増田一夫訳、哲学書房、1987、p. 93。ハイデッガー、マルティン『「ヒューマニズム」について』(ちくま学芸文庫)渡邊二郎訳、筑摩書房、1997、p. 28。『The Bible + 聖書新共同訳旧約聖書続編つき』日本聖書協会、2009、p. (新) 91。ハイデッガー、マルティン著、辻村公一〔ほか〕編『言葉への途上』(ハイデッガー全集 第12巻 第1部門 既刊著作(1910-76)) 亀山健吉／グロス、ヘルムート訳、創文社、1996、p. 314。ライクマン、ジョン『ミシェル・フーコー：権力と自由』田村俣訳、岩波書店、1987、p. 225。

- 58) 京都学派と日本海軍の関係については、次の文献において詳しく述べられている。大橋良介『京都学派と日本海軍：新史料「大島メモ」をめぐって』(PHP新書) PHP研究所、2001。
- 59) 西田幾多郎「哲学論文集 第七：二、場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎全集』第10巻、岩波書店、2004、pp. 295-367、引用はp. 342。
- 60) 西田幾多郎『善の研究』改版(岩波文庫) 岩波書店、1979、p. 4。
- 61) 西田幾多郎「ゲーテの背景」『西田幾多郎全集』第7巻、岩波書店、2003、pp. 321-330。
- 62) 三木は、その著作「西田哲学の性格について：問者に答へる」のなかで、西田哲学についてたずねる質問者に対して「私は君に先生〔西田幾多郎：引用者補足〕の『ゲーテの背景』といふ論文を読むことを勧めたい」と述べている。三木清「西田哲学の性格について：問者に答へる」『三木清全集』第10巻、岩波書店、1985、pp. 410-434、引用はp. 431。
- 63) 西田「ゲーテ……」, 前掲61), p. 329。
- 64) 西田幾多郎「哲学論文集 第三：三、絶対矛盾的自己同一」『西田幾多郎全集』第8巻、岩波書店、2003、pp. 367-425、引用はp. 397。
- 65) 野島秀司「二十一世紀へのコンテクストとしての『西田哲学選集』」『燈影』7, 1988, pp. 8-15, 引用はp. 9。
- 66) 西田「哲学論文集 第七：二、場所的論理……」, 前掲59), p. 322。
- 67) 西田幾多郎「教育学について」『西田幾多郎全集』第7巻、岩波書店、2003、pp. 279-292, 引用はp. 280。
- 68) 同前, p. 281。
- 69) ナトルプ、パウル『社会的教育学』(西洋的教育思想) 篠原陽二訳、玉川大学出版部、1983。
- 70) 西田「教育学……」, 前掲67), p. 286。
- 71) 同前, p. 289。
- 72) 同前, p. 286。
- 73) 西田幾多郎〔ほか〕「西田幾多郎を囲む座談会」『西田幾多郎全集』第24巻、岩波書店、2009、pp. 169-199, 引用はpp. 189-191。
- 74) 同前, p. 191。
- 75) 同前。

- 76) 同前。
- 77) 同前, p. 192。
- 78) また三木は「親鸞」のなかで「我々はつねに世界に依つて生きてゐる。この国土、この家、この衣服、この椅子を除いて我々の生活は考へられない。かかる世界は我々にとって道具の意味を有してゐる。仏教ではかくの如き世界を『器世間』と称してゐる。……器世間に属すると考へられるのは、花瓶とか茶碗とかの如き普通にいふ道具のみでなく、家の如きものも、また庭園、更に国土という如き普通に自然といはれるものもまたこれに属してゐる」と述べている。これは、西田がポイエシスという言葉に自然が制作するという意味を込めながらも、そのポイエシスの訳語として「制作」という土瓶や茶碗を作るイメージをともなう言葉を用いたことを継承し、包括したものであると言えよう。三木清「親鸞」『三木清全集』第18巻、岩波書店、1986, pp. 421-525, 引用はp. 440。
- 79) 三木清「日本哲学の樹立者としての西田幾多郎博士」『三木清全集』第19巻、岩波書店、1986, pp. 744-745, 引用はp. 744。
- 80) 三木清「哲学と教育」『三木清全集』第13巻、岩波書店、1985, pp. 422-431, 引用はp. 428。
- 81) 同前, pp. 428-429。
- 82) 三木清「哲学ノート」『三木清全集』第10巻、岩波書店、1985, pp. 435-491, 引用はp. 462。
- 83) 同前, p. 461。
- 84) 三木「哲学と教育」, 前掲80), p. 423。
- 85) 三木清「哲学はやさしくできないか」『三木清全集』第1巻、岩波書店、1984, pp. 477-487, 引用はp. 487。
- 86) 三木清「語られざる哲学」『三木清全集』第18巻、岩波書店、1986, pp. 1-93。
- 87) 堂本・山田, 前掲1), pp. 310-312。
- 88) 三木「イデオロギー……」, 前掲9), p. 213。
- 89) 三木「哲学的人間学」, 前掲17)。
- 90) 高山岩男『哲学的人間学』岩波書店、1938。
- 91) 同前, p. 30。
- 92) 三木「性格とタイプ」, 前掲30), p. 125。
- 93) フロイト, ジグムント著／新宮一成訳「無意識」『フロイト全集』第14巻、岩波書店、2010, pp. 211-254。
- 94) 三木「今日の倫理……」, 前掲29), p. 185。
- 95) 三木「哲学はやさしく……」, 前掲85), p. 479。
- 96) 清真人「三木パトス論の問題構造」清真人〔ほか〕『遺産としての三木清』同時代社、2008, pp. 112-144, 引用はp. 122。
- 97) 同前, p. 124。
- 98) 同前, p. 141。
- 99) 同前, pp. 141-142。
- 100) 丸山真男『日本の思想』(岩波新書) 岩波書店、1961, p. 16。
- 101) 小林秀雄・三木清「実験的精神(対話)(小林秀雄百年のヒント):(特別公開 全集初収録作品)」『新潮』臨時増刊、2001.4, pp. 118-123, 引用はpp. 121-122。
- 102) 同前, p. 122。
- 103) 同前, p. 123。
- 104) 中島健蔵「解説」三木清『人生論ノート』改版(新潮文庫) 新潮社、1985, pp. 150-153, 引用はp. 151。
- 105) 唐木も三木に対して中島と同様の指摘をしている。唐木は「私はいつの日か三木さんからレトリックがなくなるのを望み、孤独、すなわち根源から生まれてくるような文章を期待していたのだが」と述べている。唐木順三「三木清というひと」久野収編『現代日本思想大系』第33巻、月報34巻、筑摩書房、1966.5, pp. 1-3, 引用はp. 3。
- 106) 三木清「日記」『三木清全集』第19巻、岩波書店、1986, pp. 131-215, 引用はp. 184。
- 107) 堂本・山田, 前掲1), pp. 304-305。

108)宮川透『三木清』（近代日本の思想家）東京大学出版会，1958，pp. 151-152。

Study of the ‘Dämonische’ Concept in Miki Kiyoshi’s Anthropology from the Viewpoint of Adult and  
Community Education（Ⅱ）

— Focusing on Relation with René Descartes, Nishida Kitaro and Sigmund Freud —

DOMOTO Masaya\* and YAMADA Masayuki\*\*

*\*Department of Health Sciences (Graduated), Graduate School of Education, Osaka Kyoiku University,  
Kashiwara, Osaka, 582-8582, Japan*

*\*\*Department of Human Sciences, Osaka Kyoiku University*

In this study, we take up the ‘Dämonische’ concept in Miki Kiyoshi’s Anthropology to argue persuasively that human’s demonic evil power by nature should be utilized in the domain of adult and community education. In this article of the second time of series, we considered the origin of this concept by focusing on relation with René Descartes and Nishida Kitaro, and examined Miki’s criticism of Sigmund Freud. As a result, we clarified Miki’s personal opinion about ‘Dämonische’ concept.

**Key Words:** adult and community education, Miki Kiyoshi, ‘Dämonische’, René Descartes, Nishida Kitaro, Sigmund Freud



