

三木清とセーレン・キルケゴール

—実存主義の受容をめぐる—

小 川 圭 治

一、問題設定

三木清の編集による『キェルケゴール選集』（全三巻、改造社）が、日本における最初の著作集として出版されたのは、昭和十年（1935）である。しかし、キルケゴールの紹介は、明治三十九年（1906）『早稲田文学』に発表された上田敏、金子馬治らの論文にまでさかのぼることができる。また大正四年（1914）には、すでに和辻哲郎の『ゼエレン・キェルケゴール』が出版されている。それから二十年近くのちのことであるが、思想家三木清の各方面にわたる精力的な活躍は、キルケゴールの思想の理解についても、見のがしえない足跡をのこした。

しかし、『三木清著作集』（昭和二一〜六年、岩波書店）をこの点から検討すると、極端ないい方をすれば、三木がどれだけキルケゴールの著作をよんでいたか、疑問な点すらある。それにもかかわらず、三木清によるキルケゴールの思想史的位置づけは、日本におけるキルケゴール研究史に画期的な影響をのこした。この一見矛盾する事象の背後にかくされている事態は何であろうか。この問を究明して行くためには、次の諸点が明らかにされなければならない。まず、日本におけるキルケゴール紹介の歴史の中に一つの理由があるはずである（第二節）。またそれは三木清の思想家としての性格にも根ざしている（第三節、とくに第四節）。しかしそれにもまして、実存弁証法という視点からとら

えるべきキルケゴールの思想そのものにも、ある必然性があつたにちがいない。この三つの視点に立った考察から、三木清のキルケゴール理解が、日本におけるキルケゴール研究史の中でしめる位置とその果した役割が明らかになるであろう。そしてこの解明は、日本におけるキルケゴールの思想の受容の仕方、ひいては実存主義思想そのものの受容の仕方のもつ問題性に一つの光をあたえることになるであろう。以上が、本論稿が明らかにしたいと考える問題点である。

二、三木清以前のキルケゴール理解

キルケゴールの思想を紹介した、最初のまとまった論文は、金子馬治（筑水）の「キヤーケゴールドの人生観」（『早稲田文学』明治三十九年九月）であると考^{（一）}えられる。その書き出しで次のようにのべている。「十九世紀末のシヨペンハワー、ニイチエ、トルストイ等の諸家と脈を同じうせるデンマークの詩人哲学者キヤーケゴールドが人生観は、まだ我国には広く知られて居ないらしい。先頃イブセンが亡くなったのでイブセンが人生観とは密接の関係ある此の哲学者の名前ほどは、やうやう我国に知られそめたれど、其の人生観は殆どまだ知られて居ないらしい。先頃の本誌上にも上田敏君が逸早くキヤーケゴールドに就いて語られたれど無論其れはイブセン論の余談に過ぎなかつた」（『早稲田文学』明治三十九年九月号、一三三頁）。すなわち『早稲田文学』同年七月号は、いわばイブセン追悼号であり、その中の上田敏の論文「イブセン」においてキルケゴールの名が紹介されている。それによつてはじめて、かれの名が日本の思想界に知られるようになったというのである。この論文のうちに、明治四三年に上田敏が書いた小説『うづまき』の中で、作中人物の会話にやはりイブセンとならんでキルケゴールの名が出てくる。「世の中が段々民主制度、平民主義、多数決制度になつて来て、個人の価値を軽じるのは、僕は平常から気に食はないが、先刻から聞いているとスタンダールの貴族主義らしいのが嬉しい。イブセンが劇の人物に言はしてゐる如く、少数は常に正しい。……世の中に重^{（二）}ず可^{（三）}きものは意志だ、決心だ、勇氣だ。……詰り人間は時時断行が必要だといふ事に気が付いたよ。キエルケゴオルドの哲学に、△飛躍▽といふ説がある……」（上田敏『うづまき』河出書房市民文庫、八七頁）。キルケゴールの△飛躍▽が、意志、実存的決断、個人主義、少数者の

優位などの文脈でとりあげられている。それがイブセンの詩劇『ブランド』からの引用と結びつけられている。

上田敏は、さらに上記の論文「イブセン」の中で次のように書いている。「而してイブセンがどうして此思想を抱くに至つたかというに、其最も大なる原因の一つとしては、丁抹の哲学者セレン・キエルケゴールド Søren Kierkegaard の説をあげねばならぬ。詩劇『ブランド』は殆ど全く此丁抹哲学者の世界観を含んでいと云つても宜しい。……イブセンは極めて真面目に、自己の世界観或はキエルケゴールドの説に基いた自己の説を述べたのである」（『早稲田文学』昭和三十九年七月号、八九頁以下）。この『ブランド』の背景と考えられるキエルケゴールドの思想を次のように要約している。「キエルケゴールドの著書は『エンテン・エルレル』Enten-Eller 即ち英語で云へば『アイザア・オア』、『抑も彼か』という奇態な題の本で、人間生活に二つしかないことを教えるのだ。一は『尚美生活』で人はどうしても此二者の一を択ばねばならぬ。而も永く考える違が無い、自分で択ばなければ、択ばれてしまう。……扱尚美生活といふのは、人間が其運命に安んじて在りの儘の生活を続ける事で、単に快樂主義を指すのでは無い。時処、境遇、習慣、遺伝等の自己以外にある状態に従て生を樂む意である。之に反して倫理生活といふのは、人が先づ自覚して、従来の無意義なる生活を棄て、世の虚誕詐偽を脱して、一個の真人となる事だ。善事を為すのは、それ程大切で無い。人は善事をなさむとする意志を起すことが肝心だ。『主観、内心、理外理』の裡に真理はある。客観即ち實際の事業は何にもならぬ。神は人間を救はうとせず、個人の心より人性を脱離させやうとしている。故に人は如何に美しく如何に真らしくとも、尚美生活を棄てて、倫理生活を択び、『七万尋の大水に小舟を浮べた』やうな孤独の人となつて精進せよ。かくてこそ終に神人合一の宗教生活に入るのだ」（同誌、九〇頁）。ここではキエルケゴールドは『あれか・これか』のかぎりで理解されており、実践的な意志の人の倫理としてとらえられている。それ故にキエルケゴールドとブランドが思想的に直結されるのである。

この論文をうけて書かれた、上記の金子馬治の論文も、この理解の点では、まったく同一線上にある。「尋常人は凡俗生活に安んずるの傾を備へて居る。……されど其れは人類の無上至高の生活ではない、何人と雖も一たび覚醒の域に進めば、仮令絶対世界に入ることが沈痛なる一大苦痛なるにせよ、如何にしてもさる世界に進ませざるを得ざる傾を有つている。（イブセンのブランドが幼少の時より斯かる傾向を備へて、我れと我れみづからを嘲けれるさまは、イブセンを読める読者の知る所であらう）」（同誌、明治三十九年九月号、一四八頁）。

このようにイブセン論の「余談」として紹介されはじめたキルケゴールの思想は、さらにイブセンとの関連で理解されて行く。大正四年十一月に出版された中沢臨川、生田長江編『近代思想十六講』中のハキアルケガアルドとイブセンの章でも次のようにのべられている。「キアルケガアルドの面目は最もよくイブセンの『ブランド』によつて描き出されてゐる。……この『すべてか。然らずんば無』の思想は、キアルケガアルドが名著『此れか彼れか』に示された思想である。自我そのものに絶対の権威を置き、その権威の前にはいかなる悪戦苦闘をも辞せぬといふ勇敢にして強烈なる個人主義——是れキアルケガアルドに培はれ、イブセンに花咲いたもので、『ブランド』のみならずイブセンの諸作の主人公には、かうした色彩をつけた者が頗る多い」(『近代思想十六講』、新潮文庫、昭和八年、二六一頁)。

キルケゴールとイブセンの間に、北欧の思想家としての共通性以上のものがあることは疑いえない。そのためブランドのモデルがキルケゴールであるとの推測は、この詩劇が発表された直後のヨーロッパにもあつたらしい。イブセンの名と結びついて紹介されたことは、キルケゴールの名を日本の知識人の間に周知させるのに役立つことはたしかであろう。⁽²⁾しかし、それがキルケゴールの思想の本質、とくに実存弁証法としての性格を明確にするのに幸いであつたか否かは別問題である。大島康正氏は「ブランドがキルケゴールをモデルとしたというのは巷間の臆説である」として、この点を内容的にも分析している。⁽³⁾イブセンが『ブランド』を書き上げてから五年後の一八七〇年一月二八日付のペテル・ハンセン宛の手紙でブランドのモデルについてこう書いている。「私がセーレン・キルケゴールの生涯と経路を描いたように想像されるのは、非常な間違いです。私はセーレン・キルケゴールをごくわずかしら読んではなかつたし、理解したところはもっと少なかつたのです。ブランドが聖職者であるということは、実のところデータによつたものではありません。『一切か無か』は人生のあらゆる面で成立し得るものです。——恋愛においても、芸術においても——。ブランドは最良の瞬間の私自身なのです」⁽⁴⁾イブセンは、のちに生地ノルウェーの小都市シェンで少年時代にキルケゴールをよんだことをみとめてゐる。しかし十六才でこの地を去つてゐるのだから「理解したところは少い」との手紙の文章はうなずける。むしろ大島氏も指摘するように、ノルウェーの牧師ランメルをモデルとしたと解すべきであろう。ランメルは、一八五〇年代の末にシェンの町でキルケゴールの思想を忠実に実行しようとした人である。かれはハ自由キリスト教会の旗印をかかげて、形骸化した既成教会を批判し、森や谷などの自然の中で、霊とまことの意志をもつて生ける神に祈ることが真の信仰であると

いた。このようなランメル主張は、たしかに幻想的な詩劇『ブランド』に反映はしている。しかし第一幕にブランドの次のような言葉がある。「機械のような奴隷どもの神、怠けた奴隷どもの神は、白日の中で、開いた墓の中に横たわらなくてはならない」。「その神は年老いてしまっている」。「今こそ君たちは、千年も前から、神が病氣にかかっていることを知らねばならぬ大切なときなのだ」。このモティーフは、キルケゴールの実存弁証的な教会批判を越え出てしまっている。むしろそれは、ニーチェの「神の死」の宣言に近いといわねばならない。また終幕で、ただひとり山頂で死をまつブランドに亡き妻アグネスの幻影が語りかける。「一切か、しからずば無か」。やがて崩れ落ちる雪崩の中に巻き込まれつつ、ブランドは叫ぶ。「おお神よ。死の深淵におち入れる我に答えたまえ。人間の意志の十分量(Quantum satis)をもって戦いし者、ついに贖罪の一部にも値しませぬか」。それに対して雷鳴の中から「神は愛の神(Deus caritatis)なり」との答がある。しかし大島氏は、ブランドの神は、むしろ意志の神(Deus voluntatis)であるという。「律法の氷の道は、その氷の表皮を愛の神によって碎かれ、峻厳なピューリタニズムは自己崩壊を余儀なくされる。それはもともとラヴリンによれば、かかるピューリタニズムは神を云々しても、実はその本質において反宗教的であったからである。即ちそれは、神のサイズを自己の道徳的意志に合わすべくつくり変えるものだからである」(大島康正、上掲書、六四六頁)。ブランドの一切か無か、は、神の前に立たされた実存の主體的決断であるよりは、「恋愛においても、芸術においても」成り立つところのイプセンの「純粹にして満身から発するエゴイズム」(上掲書、六四七頁)をあらわす言葉である。すなわち、「人間の意志の十分量をもって戦いし者」を支える、本質的には反宗教的な権力への意志を示すものとみるべきであろう。

他方、明治三二年頃から、吉田静致、長谷川天溪、登張竹風らによってはじめられたニーチェの紹介が、このような『ブランド』の思想の理解の背景になっていたことは想像できる。その中でニーチェをもっともパトス的に受けとめていた高山樗牛も、キール滞在中、姉崎嘲風にあてた手紙(明治三三年二月二〇日付)で「先達よりニーチェ、イプセンなどをノゾイテ、又チーグレルの評論を参照し、独乙現代文学に就いての多少の観念を得たように思われる」と書いている。⁽⁵⁾しかし、ニーチェとイプセンが関連して理解されていたとすると、イプセンとキルケゴールという関連づけに問題がのこる。上に引用した『近代思想十六講』が、キルケゴールの『あれか・これか』の思想は、「自我そのものに絶対の権威を置き、その権威の前にはいかなる悪戦苦闘をも辞せぬという勇敢にして強烈なる個人主義」だとしたのも、このようなイプ

セーン・ニーチェの線にそった理解である。また金子馬治も上にのべた論文の結びで、キルケゴールの思想に次のような評価を下す。「細かい点について非難すべき所が随分多い。知識論上の相対論や主観論や倫理学上の個人主義や主観主義や皆少なからざる弱点を含んでいる。ただ現代文明に反抗して一種の厭世的宗教を説いたところに一種取るべき点がある」（上掲論文、一四九頁）。ニーチェとキルケゴールを同列に論ずること自体が問題なのではない。それだけならば、K・ヤスパースやK・レヴィットにもみられる。しかし、キルケゴールからたんに「極端な個人主義」、「自我の絶対性」を引き出し、世紀末の厭世的文明批評をよみとろうとするところに問題がのこる。キルケゴールの思想との実存弁証法的な対話によって、新しい時代の人間理解のパターンとそれぞれ固有な哲学、神学の立場を形成したM・ハイデガー、ヤスパース、K・バルトラの理解とは根本的に違っている。そこに問題があるのである。

金子馬治の論文は、たしかに当時としては包括的な、かつ要領を得た紹介であった。かれはまず、キルケゴールの思想を「あれか・これか」の決断と、主体性としての真理という二つの視点からとらえている。第一の点について、次のように論じている。不調和や矛盾のうち統一を発見するというのが世間一般のならわしであるが、むしろ人生においては不調和、不統一が実相である。事物と事物との間には、密接な連続があるのではなく、その間には溝渠が横たわっている。したがって彼の現象を此の現象との間には自然の橋渡しはない。その間は「一足飛び」である（上掲論文、一四〇頁）。人間の生活もこれと同様で快樂と精進を結びつけようとしても無益であり、「彼をとるか―此れをとるか」すべて「一足飛びの筆法」でいかねばならない。現代文明と真の宗教生活の間にも無底のギャップがあるのであり、宗教生活にも「一足飛びの筆法」で入らなくてはいけないという。さらに主体性の問題について次のようにまとめている。人知は相対的なものであり、絶対的な神については知りえない。客観的に神について知りえなければ、如何にして人は真の宗教生活に入りうるか。人間にとっては「神の客観性の如何は問うところではない。むしろ主観的に我れが充実せる生活に入れりと感ずる、其処に真の生活の意義はある」（上掲論文、一四二頁）。この点から「真理は主観的なり」、さらにこれを転倒した「主観性は即ち真理なり」という「パラドキシカルな論」を引き出しているという。この二つの方法的概念を説明したのち、美的生活、道徳的生活（あるいは宗教的道徳的生活）、宗教的生活の三段階がのべられており、『あれか・これか』の内容から、二段階の区別しか考えていない上田敏のまとめよりは、一段と厳密さをましている。

しかし金子がそこからの結論として引き出した評価はすでにのべたように、はなはだ消極的なものでしかなかった。認識論における「相対論や主観論」、倫理学における「個人主義や主観主義」が「少なからざる弱点を含んで居る」とすれば、キルケゴールの思想のどの点を評価しうるのだろうか。キルケゴールについてのこのような評価は、かれが新カント派からE・フッサールの哲学に近い立場の思想家であったことにもよるであろう。しかしこの論文のはじめに、「下に述ぶる所は、主としてホエフディングに頼つたのである」(上掲論文、一三五頁)とことわっていることからわかるように、むしろ問題はこの論文の素材となったH・ヘフディングの『哲学者としてのキルケゴール』にあったように思われる。⁽⁶⁾

ヘフディングのこの書は、G・ブランデスの『セーレン・キルケゴール』⁽⁷⁾とならんで、むしろそれ以上に、初期のキルケゴールの思想の研究に影響をあたえたと考えられる。すでに明治三十年代のはじめごろに、大西祝がドイツ語でこの書のノートをとったものがのこっている。⁽⁸⁾また大正四年に和辻哲郎の『ゼーレン・キルケゴール』が書かれたときも、その章わけ、構成もほとんどヘフディングの書にならっている。すくなくとも、明治三十年代のキルケゴール理解は、主としてヘフディングによっていたといえるであろう。さきにとりあげたイプセンの『ブランド』との関連づけも、そこに見出される。「意志の十分量(Quantum satis)」を発見するのは単独者のみであるといつて、この語を次のように解説している。「これはヘンリック・イプセンの『ブランド』に出てくる表現であるがこの言葉はここでも他の多くの箇所と同じくセーレン・キルケゴールへの詩的な注解である」(独訳 1922, S. 107f.; 邦訳一三八頁、傍点引用者)。また「絶対的逆説と神的な逆説の区別」による解決について、「キルケゴールの思想系列の終りにあるこの解決は、ヘンリック・イプセンの『ブランド』の最後に雷鳴をたらしめて入かれは愛の神(deus caritatis)なりVとの叫びがひびきわたったのと同じ印象をあたえる」という(独訳 S. 133; 邦訳一六九頁)。またキルケゴールが宗教的実存の叙述に用いた譬喩と似たものを『ブランド』に見出している(独訳 S. 120; 邦訳一五三頁以下)。『ブランド』のモデルがキルケゴールであるとの理解も、日本においてはこのあたりに淵源があったのかも知れない。このように影響の大きかったヘフディングの書は、しかしながら、その根本的な理解の点で、重大な問題を含んでいる。

ヘフディングは、「(もしわれわれが一つの主義をもたねばならないとするならば)、私はここでは、ヒューマニズムの立場から、キルケ

ゴールの活動をふりかえってみた」という(独訳 S. 10, 邦訳二二頁)。そしてこの普遍的な人間性の立場から、キルケゴールの極端な個人主義を批判している。たとえば、「かれ(キルケゴール)に対する、最後の決定的な非難は、人格性を現実的、自然的、社会的関連から引きはなしてしまった点に向けられる」(独訳 S. 76, 邦訳九八頁)。また「個人と個人の間巨大なへだたりが容認され、各自はただ自己自身にのみかかるべきだとするならば、二人の個人の共同生活はどうして倫理的なものの型となりうるだろうか。かれは実存する単独者を強調するに従って、共同生活をしりぞかせる」という(独訳 S. 106, 邦訳一三五頁)。このように普遍的な社会倫理の立場から実存の単独性を批判している(独訳 S. 112, 114usw. 邦訳一四四、一四六頁その他参照)。したがってこのような極端な個人主義は、ヘフディングにとっては「誤解された理想主義である。それは、散文的日常的に見えるものの中に理想性を発見しえぬロマン主義的無能力をあらわす」ということになる(独訳 S. 113, 邦訳一四五頁)。これでは、例外者の実存の視点が見失われてしまうだけでなく、むしろヘーゲルの人倫の道德の普遍性に逆行する結果となってしまう。

ヘフディングの書のこのような問題点は、一八九二年に書かれたこの書のもつ時代的制約ともいえる。一八八〇年代から一九二〇年に至るキルケゴールの解釈にはしばしばこのような理解がみられた。たとえば、キルケゴールのかつてのライバル、H・L・マルテンセンは『キリスト教倫理学』(一八八二年)⁽⁹⁾において、一方ではキルケゴールを評価しながら、結局のところA・ヴィネとならぶ極端な個人主義として位置づける。個人主義と普遍主義の対立においては、キルケゴールはヘーゲルの汎論理主義に対するアンティ・テーゼとしての意義をもつ(S. 278)。あるいは「人格性の原理を妥当せしめた」という点で「単独者」の概念は一般性をもつ(S. 281)。しかし結局のところ、この面のみを強調することによって「キルケゴールは、△実存▽、△単独者▽、△内面性▽、△逆説▽などのいわゆる実存範疇に酔ってしまった、一種のエクスタシーにおち入った」(S. 286)。かれの思想には連帯性の面が欠如しており、その立場は「徹底した悲観主義」ではない(S. 288)。「このような悲観主義がキリスト教的なものであるか非キリスト教的なものであるかが問題である」ところ(ibid.)⁽¹⁰⁾。さらにM・リュトゲ、J・T・ベック、A・ベルトホルトなど、この年代のドイツにおける最初の紹介者たちも、キルケゴールの思想を、非合理主義、主観主義、悲観主義、極端な個人主義として特徴づけている⁽¹¹⁾。しかしこのような理解からは、実存という新しい視点は明らかにならないし、

実存弁証法的対話は不可能になる。キルケゴール理解のこのような根本的制約を、上田敏、金子馬治らの紹介も脱していない。

この時期の最後に、日本人の手になる画期的な研究書があらわれる。和辻哲郎の『ゼエレン・キエルケゴール』（大正四年）である。和辻は、それに先立って『ニイチェ研究』（大正二年）を出版したが、それとの関係でキルケゴールをよみはじめた。この思想家は、最初はニイチェほどかれをひきつけなかったが、大正三年六月はじめに「突然彼の内部へはいったような心持ちを経験した」という。そして「その後私はほとんど彼のみを読んだ。私は自分の問題と彼の問題とがきわめて近似していることを感じた。ついに彼の内に自分の問題のみを見た」（『ゼエレン・キエルケゴール』自序）。和辻は、『ニイチェ研究』について、「この研究に現われたニイチェは厳密に自分のニイチェである。自分はニイチェによりニイチェを通じて自己を表現しようとした」（初版序文）といった。そして今度は、それと同じ態度でキルケゴールの研究をまとめることとなった⁽¹²⁾。この主体的な研究の姿勢が、かれのキルケゴール理解を、一期を画するものたらしめた。

前半の「キエルケゴールの人格と生活」は、「キエルケゴールの憂愁の魂を、そのデンマークの風土を背景に捉えてゆく手練の筆致には、後年の『風土』を書く彼の面影がすでにあらわれている」と評される⁽¹³⁾。この部分はすぐれたキルケゴール紹介となっている。後編の「キエルケゴールの哲学」の構成は、さきへのべたようにヘフディングと対応する点が多い。ヘフディングが「キルケゴールの認識論」として扱った問題が「一、真理の問題」において論じられる。さらに「キルケゴールの倫理学」にあたる部分が、「二、人間の心理 飛躍憂怖絶望」と「三、如何に生くべきかの問題」で論じられる⁽¹⁴⁾。しかし和辻は、ヘフディングの解説をうのみにしないで、自分で読破したキルケゴールの著作からえたかれ自身の理解で、ヘフディングと対決しようとしている。その点が、それまでの研究にみられなかった新しいところである。

和辻は次のようにヘフディングを批判している。まず「生活段階の叙述が倫理学へのキエルケゴールの貢献であることをヘフディングも認めている。しかしキエルケゴールの貢献は単に段階の叙述ばかりではない。その段階相互の關係の叙述が更に重大な意義を持つている」（四七六頁、新版二九三頁）という。つまり三段階説についてのヘフディング叙述は羅列的で平板的なものでしかなく、段階相互の弁証法的關係が十分顧慮されていないというのである。ヘフディングも美的段階の叙述についても「我々がキエルケゴールの内に見出さうとする問題はいきなり斥けられたこととなる」という（五二八頁、新版三二八頁）。また主体的存在（実存）の飛躍の意義が理解されていないともいう（五二

九頁、新版三二九頁)。さらにヘフディングの倫理的段階の批判についても、「この異論は美的態度と倫理的態度との交錯してゐる現実の事態を以て、両者を純粹に取り出した場合の倫理的態度を批判したものである」(新版三四一頁、旧版五四六頁参照)という。ヘフディングが、キルケゴールの主観的倫理学が他者との人間的關係を見のがしていると評したのに対し、宗教的段階にはそれは妥当するかも知れないが、倫理的段階においては「人間の共同生活による人格開展を認め過ぎるほど認めた」(五六六頁、新版三五四頁)と弁護する。また個人主義についてのヘフディングの批判の、同じような一面性をも批判している(五九二頁、新版三七〇頁以下)。そして結論的に次のようにいっている。「この個人主義的な倫理的段階は真に宗教的に生きようとする人の先づ通らなくてはならない門なのである。……この段階的意義に注目すれば、キルケゴールの個人主義的倫理学が必ずしもヘフディングのいふ如きものでないことは明らかとなるであろう」(新版三七三頁)。これらの和辻の批判はたしかにポイントをつくものであった。和辻は、実存、および実存弁証法といわれる事態についても可成り深い理解を示している。たとえば「キルケゴールが倫理的現実のみ真に現実と云はるべきであると云つた時の倫理的」と言う語は、知的なるものや美的なるものに対する△実践的▽なるものを意味し、倫理的段階と宗教的段階とを共に含んでいる」(新版三五三頁、旧版五六六頁)和辻は、あきらかに三段階説の実存弁証法的構造に気づいていて、その点からヘフディングの理解の一面性をついているのである。新版でも△実存▽の語を用いず、△存在▽で通しているが、ヘーゲルの弁証法と区別された△存在弁証法▽にもふれている(新版二二五頁)。また主観性と区別された実存的主体性についても次のようにのべている。「そこで存在の問題の核心として主体性(Subjektivität)の問題が出てくる。これは主観性としては認識の問題であるが、しかし現実的な Subjektivität は知る立場の主観性ではなくして、△倫理的・存在的な主体性▽なのである」(新版二二七頁)。ここで「存在」といっているのは、その直前の部分で(Existenz)と補っていることからわかるように「実存」のことである。文脈をほとんどかえずに新版でこのような補いができたことは、旧版の中に、同様の理解があったことを意味する。

和辻のこのような洞察と理解は、一つの段階を画するものとして正當に評価されなければならない。しかしそれでは、それによって実存弁証法という視点からのキルケゴール理解が明確な形をとったのであろうか。この点についてはなお問題がのこっている。しばしば指摘されるように、和辻は本書において「彼の哲学を倫理学として把握した」(新版序一六頁)。「キルケゴールの問題が理論哲学の問題ではなく、た

だ主体的存在にのみかかはりに生くべきかにかかっているのである以上、これを全体として倫理学と見ることは、決して見当違ひではない」(同一七頁)というのがその根拠であった。たしかに実存の問題は、「いかに生くべきか」の問いから出てくる。しかしキルケゴールの思想は、たんに生き方の問題だけにかかわっているのではない。むしろ実存という視点から人間と世界を新しく見直すことを求めている。その意味では、和辻がこの実存弁証法の視点を、倫理学の領域に限ってしまうことは正しくない。和辻は結論の部分で次のようにいう。「我はキェルケゴールの著作の内から、最も重要な問題として、三つの生活段階とその上昇の努力をよみとることが出来る」(新版三九六頁)。さらに「キェルケゴールの生活段階の叙述の最も大きい意義は、彼が三つの人生観をⅠ段階Ⅱとして説きⅢいかに生くべきかⅣの問に答へようとしたところにある。…彼の功績は、人間の存在に於ける矛盾を摘発し、自己の内面性に於ける真実の進歩の光景を明らかにしてこの問に答へようとしたところにある。Ⅰ段階Ⅱといふ語はこの進歩の考へを反映してゐる。…生の意義はこの段階を昇つて行く努力にある。それはあくまで自己目的であると同時にまた絶対的目的でもある」(新版三九八頁)。これがキルケゴールについての和辻の最後の言葉であるとする、そのすぐれたヘフディング批判にもかかわらず、その解釈の背後に立っているのは、ふたたびあのブランド風の「意志の神」(deus voluntatis)であり、その思想的根拠は、「人間の意志の十分量をもって戦いし者」を支える、本質的には反宗教的な権力への意志に通じるものだといふべきであろう。信太三氏もこの点に関して次のようにいう。「しかしキルケゴールの逆説的キリスト教信仰の核心は、そうした倫理主義的な地平を突き破りもし包み越えもする殉教的実存の企投にある。そのため和辻の倫理学的把握は、キルケゴールの肝腎な点を充分に生かしえないという結果になった」(信太三三、『実存主義思想輸入史』、二二頁)。そしてキルケゴール解釈の問題としてたどってきたわれわれの問題意識は、もう一度ふり出しにもどるのである。和辻自身も「新版序」で、かれと同世代のハイデガー、ヤスパース、バルト、ゴッタルテンらが同じ頃築き上げた業績と比較しながら、理解の不十分な点を反省している。和辻はその理由の一つを「環境の相違、特に第一次ヨーロッパ大戦の影響の相違」(八頁)においている。信太三氏は、それを次のように解説する。日本においても、当時、和辻のこの書の刺戟もあってキルケゴールやニーチェがよまれたのは「危機意識の産物ではなく、むしろ大正デモクラシーの発展と相応した近代的自我の形成から生れた一波紋であつただろう。しかもそれは、…ブルジョアの個人主義の立場を日本においてそれなりに純粹に理想主義的かつ人

格主義的な方向へ深めようとするものだったといえる」（上掲論文、二二頁）。すくなくとも和辻の理解が、人格主義的な進歩主義に立ったものであり、人間の自我に対する楽観主義的信頼に裏づけられていることは疑いえない。そこに和辻のこの書の限界があったというべきであろう。

大正時代に入って、キルケゴールに関する論文もいくつか出はじめた。しかしそれらはほとんど、イプセンからみたキルケゴールであるか、せいぜいのところ和辻の倫理主義的理解の枠を出るものではなかった。しかし大正十二年から十三年にかけて『講座』という雑誌に発表された三土興三の短文『醉歌』（のちにアテネ文庫（35）に再録、昭和二三年）は、その深いキルケゴール理解において群をぬいている。かれが「意志のディアレクティーク」を越えた「願いのディアレクティーク」という概念で、「有限なものを諦め棄てつつ、それを保持する」という信仰のバラドックスをあらわしたとき、キルケゴール理解は、和辻の倫理主義を越えて、新しい段階に入っていた（アテネ文庫版一三頁、二一頁、二九頁参照）。和辻も前記「新版序」でこの『醉歌』をよんで自分の著書について「もはやこの書は存在の理由はない」とのべている。しかし三土はまもなく急逝し、そのキルケゴール理解は、それ以上展開されなかった。

三木清がヨーロッパ留学に出発する前後の日本におけるキルケゴール理解は、ほぼこのような段階にあった。

三、三木清とキルケゴールの接渉

三木清がはじめてキルケゴールにふれたのは、第一高等学校の学生の時代（大正三―六年、1914―17）であった。のちに『文芸』に連載された『読書遍歴』（昭和十六年）では、当時を次のように回顧している。一高文科に入ってから、中学時代の文学熱は次第にさめ、むしろ「読書の興味の中心は次第に文学書から宗教書に移っていった」（第十五巻、一六八頁）。さらにトルストイの『我が懺悔』を感激をもってよみ、「私も一時はある種のトルストイ主義者であった」といっている（第十五巻、一六九頁）。つづいて「ルソオの『懺悔録』とか、アウグスティヌスの『告白録』とか、マルクス・アウレリウスの『省察録』とか、そういった種類の、或ひは名前の本を私は好んで読んだ。哲学者ではシ

ヨーペンハウエルとかニーチュエとかの生の哲学が流行し、私もその影響を蒙った。和辻哲郎氏の『ニーチュエ研究』とか『ゼーレン・キエルケゴール』とかは、当時の雰囲気を現はしてゐる書物である」(同上)。この言葉によって、三木がニーチュエやキエルケゴールに接近したのは、一種の宗教的、内省的な動機からであることがわかる。それとともに、和辻哲郎の『ゼーレン・キエルケゴール』をよんだことが、暗に示されている。それにつづいて、その前後の思想的状況を次のように特徴づけている。「先づ冒険的で積極的な時代があり、その時には学生の政治的関心も一般に強く、雄弁術などの流行を見た——この時代を私は中学の時にいくらか経験した——が、次にその反動として内省的で懷疑的な時期が現はれ、そしてそうした空気の中から \wedge 教養 \vee といふ觀念が我が国のインテリゲンチヤの間に現はれたのである」(第十五卷、一七〇頁)。この \wedge 教養 \vee という觀念は「意識的に政治的なものを外面的なものとして除外し排斥してゐた」と三木はいう(同上)。これが、前節で考察された、あのイプセン、ニーチュエとむすびついたキエルケゴール紹介の背景であつた。そこでは、個人主義あるいは自我の絶対性の確立が中心の課題であつたことは、すでにみてきたとおりである。三木は、このような雰囲気の中でキエルケゴールの名に出会つたのである。

京都大学において、新カント派の哲学の影響を深くうけ(第十五卷、一八〇頁参照)、さらに西田哲学の圧倒的影響の下で研究をつづけたのち、三木清はヨーロッパ留学に出かける(大正十一—十四年、1922—25)。この留学中に、かれははじめてキエルケゴールを本格的によみはじめる。『読書遍歴』は次のように回顧している。「私が当時彼等(大戦後のドイツの青年たち——引用者注)の精神的雰囲気を作つてゐたヘルデルリンを初め、ニーチュエ、キエルケゴール、ドストイェフスキーなどに深い共感をもつて読み耽るやうになつたのは、マールブルグ大学に移つて、ハイデッゲル教授について学ぶやうになつてからのことである。ハイデッゲルの哲学はそのやうな \wedge 戦後不安 \vee の表現であつた」(第十五卷、一九八頁以下)。すなわち、渡欧後まず三木は一年間ハイデルベルクにすごし、リッケルトにつく。しかし「京都以来の(新カント派的な——引用者注)論理主義」の影響が強くのこつていたために、「ハイデルベルクにはリッケルト教授と並んでヤスペルス教授がゐて、ニーチュエやキエルケゴールを講義してゐたが、私は二三度出席してみただけであつた。……ヤスペルスの哲学の面白さを教へられたのも、やはりマールブルグへ行つてからのことである。要するに私のハイデルベルク時代は哲学的には京都時代の延長であつた」(第十五卷、一九九頁)。

このマールブルク時代に、三木清を直接新しい哲学の世界に案内する役割を果たしたが、カール・レヴィットである。三木は次のように書

いている。「マールブルクにゐる間、そしてその後も時々文通によつて、私の読書を指導してくれたのはレーヴィット氏であつた。私は氏によつて単に哲学のみでなく、広くドイツ精神史の中に導き入れられた。……特に氏によつて私は当時の多くのドイツの青年をとらへてゐたあの不安の哲学とか不安の文学の中へ連れて行かれた。私もニーチェやキルケゴールなどを愛読するやうになり、殊にドストイェフスキーの小説を耽読した。……ハイデッゲル教授の哲学そのものもかやうな不安の一つの表現であると考へることができらうであらう。教授の哲学はニーチェ、キルケゴール、ヘルデルリン等の流行の雰囲気の中から生れたものであり、そこにそれが青年学生の間で非常な人気を集めた理由がある。レーヴィット氏もその時分デンマーク語を勉強して原典でキルケゴールの研究を始めてゐた。……氏はハイデッゲル教授と親しく、いはば教授の哲学の材料を材料のまま、いろいろ見せてくれたのである」(第十五卷、二〇七頁、傍点引用者)。すなわち、三木はここでキルケゴールの思想をハイデガーの哲学の「材料を材料のまま」見せられるという形で知つたのである。そしてそれが第一次世界大戦直後の精神の危機の時代に、その危機を体験しつつあるドイツの青年たちとの出会いの中でとらえられたのである。この点がそれまでの日本におけるキルケゴール理解と質的に異つたところである。しかし昭和十六年に書かれた右の文章には後の解釈や用語が織りこまれており、まだこれだけでは、このとき三木がどの程度キルケゴールを読み、かつ理解したかを客観的に知ることはできない。そのときのキルケゴール研究の成果は、翌大正十三年パリにうつて、そこで書き上げた処女作『パスカルに於ける人間の研究』の中にあらわれはじめる。

『読書遍歴』はその間の事情を次のように追想している。「さうしてゐるうちに私はふとパスカルを手にした。……この書は私を捉へて離さなかつた。『パンセ』について考へてゐるうちに、ハイデッゲル教授から習つた学問が活きてくるやうに感じた。……さうだ、パスカルについて書いてみようと思ひ立つたのである。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、等々の読書が今は活きてくるやうに感じた」(第十五卷、二二二頁)。しかし『パスカルに於ける人間の研究』には、明確なキルケゴールの引用は、一回出てくるだけである。「不安は神の体験に於いて原始的にして根本的である」(第一卷、一七七頁)ということ、パスカルの中に見出したというところに注をつけて、次のようにいう。

「パスカルと多くの点に於て共通した魂をもつてゐたキルケゴールは我々に語る、基督教が世に現はれたとき、それはそれが腹立しきこと(Ärgeris)

であるのを示す必要がなかった、なぜならそのとき腹を立てた世界はこのことを十分容易に発見したからである。今は然し、今、世界は基督教的になつてしまつたので、今は基督教は何よりも自ら腹立しきことに注意せねばならぬ」(Sören Kierkegaard, *Leben und Warten der Liebe*, S. 209) (一七八頁以下)。

この同じ言葉を、三木は一九二四年六月二二日付マールブルグから羽仁五郎に宛てた手紙で、すこし自由な形で引用している(第二巻、三三二頁以下)。しかしそこでは「学問のための学問として成立する学問も、生の構造関係のうちに与へられるひとつの可能性」であり、「生のための学問に就て考へてみる必要がある」との主張と関連して引用されている。つまり、学問が生きた生の学問となるということ、キリスト教が生きたキリスト教となるということを対比して、そこにおける *Ärgernis* の意義を明確にしようとしているのである。『パスカルに於ける人間の研究』の引用では、宗教的不安と「腹立しきこと」(*Ärgernis*)とが関連づけられている。このどちらの引用の仕方、キリスト教の躓き(*Ärgernis*)を論じている『愛のわざ』の文脈からすれば適切ではない。おそらく三木清は「躓き」(*Ärgernis*)という聖書のドイツ語を知らなかったように思われる。そして「腹を立てる」(*sich ärgern*)というドイツ語のもとの意味と、不安という心理現象をむすびつけたのである。躓きは不安をよびますこともあるかも知れないが、むしろ特定の神学的な概念である。これはキルケゴールのテキストの読み違いといわざるをえない。もし、パスカルとキルケゴールを結びつけるのならば、『人生行路の諸段階』にあるパスカルの引用、「苦悩がキリスト者の自然な状態である」に言及すべきであつたらう⁽¹⁶⁾。また不安という点で関連づけるのならば、ハイデガー哲学の「材料」となつた『不安の概念』にどうして言及しないのであろうか。『愛のわざ』の独訳は一九二四年に出たばかりであり、三木清は出版直後にそれを通読したが、『人生行路の諸段階』や『不安の概念』にまではまだ手がのびていなかったのではないだろうか。またキルケゴール理解についても問題がないわけではない。先の手紙より十二日前に書かれたマールブルグから羽仁五郎宛の手紙では、キルケゴールは、ニーチェ、ジンメル、デイルタイとともに、「ロマンチックの征服を志しながら自らは „Romantiker” であつた人々の群」にかざえられる(第一巻、三二〇頁)。そうであればこそ「彼等のロマンチックの征服はそれだけ真剣な、そして悲劇的なものであつた」という。『イロニーの概念』におけるシュレーゲル、テューク、ゾルガーらに対するキルケゴールの批判を考えるとこの理解は妥当である。しかしそれがジンメル、デイルタイと関連づけられるとすると、生の哲学の立場とキルケゴールの思想の間に、本質的な区別が立てられていないことになる。かれのパスカル

研究は、存在論的人間学という初期ハイデッガーの視点に立ったものであり、ジンメル、ディルタイらの生の哲学を一步踏み越えていることはたしかである。しかしその視点は、右の引用と手紙における言及のかぎりでは、キルケゴール解釈にはまだ適用されていない。

これらの手紙より半年前、大正十三年一月一日付マールブルクより『思想』の編集者にあてられた手紙は、公表されることを予期したものであろうが、ややまとまった形で思想的転換をとらえている。なおこの手紙は、同年三月号の『思想』に掲載された（著作集、第十五巻、三頁以下）。そこではまずヘーゲル・ルネサンスⅤが掛け声ほどの成果をあげていないとのべたのち、シュプランガー、シュペンゲラー、ヤスパースなども面白いが、むしろマックス・ヴェーバーとマックス・シェラーの方が鮮やかな特色をもっているといっている。さらにトルチの歴史哲学に関する著作に注目したのち、フリッツ・シュトリッヒの『現代に於ける精神歴史の本質と課題』という論文を紹介している。シュトリッヒはそこで、「歴史科学の問題は、本質的に精神的なもの、本質的に人間的なもの、従っていつでも存在しているものに就いて物語ることである」と主張しているという。三木はつづいて次のようにのべている。「永遠に人間的なるものの生命のメロディーとリュトムスとを感得しようと云ふのが人々の切実な要求であるのでせう。若い人たちの間に切りにキルケゴールが読まれてゐるのも私はこの要求のひとつの現はれであるとみたいのです」（第一巻、六頁以下）。すなわち三木は、当時のキルケゴール・ルネッサンスを、歴史的相対主義にあきたらず、何かしら永遠なもの、絶対的なもの、実存的なものを求める若い世代のあがきとしてとらえている。この手紙の内容は、のちの『歴史哲学』の基本的方向をもさしめしめており興味深い。しかしここでも、生の哲学を一步越えた明確な視点が出ているわけではない。この新しい視点からのキルケゴール理解が著作の上にはっきりあらわれるのは、帰国後、滞欧中の体験が整理され、とくに本格的なマルクス主義研究をへたのちのことである。

樺俊雄氏の回顧によると、帰国直後の三木清から、四、五人の友人たちとともに「アリストテレスの講義を毎週一回づつきいて、それに夢中になっていた一年のあいだに、三木清はマルキシズムと福本イズムの研究に沈潜していたようであった」という（樺俊雄「三木清について」、『理想』一九六一年二月、三三三号、一〇頁以下）。この三木清のマルクス主義に対する関心は、留学のためドイツに到着したばかりの日に、大内兵衛、糸井靖之らとかわす「熱烈な討論」に端を発していると思われる⁽¹⁷⁾。しかし実際研究に着手したのは、帰国後のことである。宮川透氏

によれば、「すでに三木は、三高講師として京都にいたとき、西田幾多郎の推薦により河上肇のためにヘーゲル弁証法の研究を指導し、京大の経済学批判会に関係するかわら、福本和夫の台頭に刺激せられて、みずからも唯物史観研究を開始していた」（宮川透『三木清』、東大出版会、一九五八年、五二頁以下）。その後の東京における三木清のはなばなしい活躍、とくに『人間学のマルクスの形態』を中心とした一連の論文の評価、思想史的意義をここでとりあげることにはできない。しかし興味をひくのは、このマルクス主義研究をへた後の三木の著作には、いわゆる人近代から現代へVあるいは人生の哲学から実存哲学Vへという思想史的転換の明確な自覚があらわれてくることである。それによってハイデガーやヤスパースの思想史的立場づけもはっきりしてくる。当然ながら新カント派の思想のもつ限界も明らかに、この思想史的転換に役割を果たしたキルケゴールやニーチェの思想の意味も解明される。マルクス主義の研究とそれによって与えられた思想史的視点が、この思想史的転換とそこで役割を果たしたキルケゴールらの思想の意義を明らかにしたのである。これは他のヨーロッパの思想家にも見られる現象である。三木清自身ものに『読書遍歴』で次のようにのべている。

「マルブルク以来私の経験したいはゆる不安の哲学とか不安の文学とかが数年後には日本においても流行するやうになつた。それが数年後であつたといふことは当然であつた。なぜならそれが来るためにはフランスやドイツにおいて見られたやうに一つの要素、即ちマルキシズムの流行が先づなければならなかつたからである。それが順序である。さう考へてみると、思想の流行といふものにも何か必然的な法則があるやうに思はれるのである」（第一五巻、二一四頁以下）。

このような思想史の変転の自覚がキルケゴール理解との関連ではっきり出てくるのは、昭和四年（一九二九年）岩波講座『世界思潮』に連載された現代思潮においてである（第四巻、二三五頁以下）。この論文で三木は、フィヒテの『現代の特徴』（Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters）とヘーゲルの『哲学史』中の「その時代の思想としての哲学」の章とを紹介したのち、新カント派の哲学者から、フッサール、ハイデガーに至る思想家の位置づけをおこなっている。

ヘーゲル哲学の根柢にある、自然概念を中心としたギリシア的存在論では、現代の視点から歴史をとらえることはできない。「歴史は人間中心なる概念、むしろ根源的には人間の存在そのものの歴史性を意味する」（第四巻、二九三頁）。さらに「かくの如き歴史的研究の唯一の前提は、我々自らが我々の存在そのものの問題によつて動かされるといふことである」という（第四巻、二九七頁）。したがって歴史の研

究は「我々自らが危機にある (kritisch) といふこと」を出発点とする「批判的」(kritisch) なものでなければならぬ。この関連で「歴史哲学者としてのニーチェの意味の重大さとその思想の射程の遠さ」をみている(同上)。そして「生の哲学の偉大な天才」としてのキルケゴールという評価がつづく。「自然概念から生の概念への転化の過程にあつて思索したのは所謂生の哲学者達であつた。ショーペンハウエル、キエルケゴールなどから、英米のプラグマチズム、フランスのベルグソン哲学に至るまで、凡てこの列に属してをり、ニーチェは勿論その一人、その最も有力なる代表者である」(第四卷、二九八頁)。さらに「ニーチェが彼の生の概念によつてあらゆる努力をもつて保証しようとしたものはまさに生の生命性または生ある生 (Lebendigkeit des Lebens; lebendiges Leben) であつたのであつて、彼の哲学の意義は恰もここに求められなければならない。生の生あること、その生命性を保証しようとすることによつて、ニーチェが破壊したところの最も大いなるものは——生の哲学の他の偉大なる天才キエルケゴールに於てもさうであつた如く——所謂有機体説 (Organologie) であつた」という(第四卷、二九九頁以下)。この二つの箇所では、「自然概念から生の概念への転化」あるいは、「有機体説」の克服という形でいわゆる近代主義の超克の方向は示されているが、三木清の固有なキルケゴール理解はここではまだ十分出ていない。「生の哲学者」としてのキルケゴールというだけならば、すでに和辻哲郎の理解の中にもあつた。また、さきに引用した羽仁五郎宛のマルブルグからの手紙の内容とかわらない。しかしこの論文の後半で、三木清はデイルタイの生の哲学をやや立入って紹介し、体験 (Erlbnis) 表現 (Ausdruck) 理解 (Verstehen) の三つの契機が、ヘーゲルの精神の発展の三つの契機、主観的精神、客観的精神、絶対的精神との間に「或る類似」があることに注目している(第四卷、三二三頁)。もちろん、ヘーゲルとデイルタイの間にも根本的な距離があるが、ハイデガーと対比するならば、デイルタイはむしろヘーゲルに接近する。そしてこのデイルタイとハイデガーの断絶の地点にキルケゴールとニーチェが位置づけられる。たとえばハイデガーの「Dasein の現象学」について次のようにいう。

「ハイデッガーの現象学はデイルタイの生の哲学、進んではヘーゲルの精神の現象学につらなるのである。デイルタイが自己の仕事を歴史的理性の批判と名づけて、なおカント的なる批判の意義、即ち認識の基礎付けを目標としたのに反して、そしてかくして彼が殊に晩年に於てはフッサールの現象学への接近をさへ示したのに反して、ハイデッガーはデイルタイに於けるカント主義を克服することによつて一層ヘーゲルに接近してゐると考へられることが出来

る。そしてまた彼はヘーゲルに於けるヘレニズムを克服することによつて、ニーチェやキエルケゴールに接近してゐるやうに見える。ハイデッガーの仕事はニーチェやキエルケゴールが天才的に、断片的にしたことを学問的に、体系的にするものとして特徴づけられることが出来るであらう」(第四巻、三四八頁)。

すなわちハイデッガーは、ヘーゲル、デイルタイの問題をうけついでにはいるが、そのヘレニズムの克服という点では、かれらと一線を画し、むしろ、ニーチェ、キエルケゴールに接近するという。またこの二人が断片的にした仕事を、ハイデッガーが学問的に仕上げたという認識は重要である。これはさきに引用した『読書遍歴』の言葉、レヴィットがハイデッガーの哲学の「材料を材料のまままでみせてくれた」というのと対応する。またその前後の部分で、このヘレニズムの観想的性格を實踐によって越えようとする点で、マルクス主義の現代思想としての意義を強調している。そこから次のようなキエルケゴール理解が導き出される。

「實踐は本質的に二元的構造をもつてゐるからである。いまこのやうに現代思潮の特色を二元的歴史的世界観に於て見出すとき、等しく生の哲学者でありながら、ヘーゲル的でとどまったデイルタイよりも却つてニーチェの方が現代的であることが分る。ニーチェの思想はフランスのサンヂカリズムの理論家ソレルに於て多くの類似をもつて現われてゐると考へられる。ソレルの思想の特色もまた距離の思想、Entweder-oderの思想にある。この思想は全く異つた方向に立つてはゐるが、デンマークの哲人ゼエレン・キエルケゴールの思想にも属してゐる。ニーチェ、キエルケゴール、ソレルなど、各その間に相違はありはするが、我々は彼等を凡て、神と人間の距離を説き、かの有名な賭を説いた、パスカルの徒、パスカリザンと呼んでも差支へないであらう」(第四巻、三五二頁以下)。

それにつづいて、スイスのカール・バルトにも同じような傾向をみとめうるといつている。ここにおいて、三木清によるキエルケゴールの思想的地位づけは、ほぼ確定的な形をとつたといふ。すなわち「距離の思想」の強調という点で、キエルケゴールとニーチェの思想は、それまでの生の哲学者たちの思想とは根本的に異つた、現代的性格をもつてゐるというのである。また『パスカルに於ける人間の研究』において、それほど明確でなかつたパスカルとキエルケゴールの関連づけの理由も、ここで「距離の思想」として示されている。

この『現代思潮』執筆中に、同じ講座『世界思潮』第十二冊のために口述筆記させた論稿『現代哲学思潮』でも、ほぼ同様の見地から次のやうにのべている。

「ハイデッガーとデイルタイとを比較する時、我々は次のことに気付かずにはゐられないであらう。ハイデッガーの現象学は、人間の生に於ける内面的な構造の内に留まらうとするに反して、デイルタイは大なる客観的世界に目を向ける。ハイデッガーが歴史を語る時、それはヘーゲルの所謂客観的精神

の世界を意味するものではなかった。この点に於て彼はヘーゲルよりも寧ろニイチェやキルケゴール等に接近してゐると考へられ、ディルタイの方が一層多くヘーゲルに接近してゐるであらう」(第四卷、四二六頁)。

ここでは、ディルタイとハイデガーとの対比は、さきの『現代思潮』よりも単純化されている。それだけ三木のえがいている思想史的地図もはっきりでている。

昭和六年五月に発行された国際ヘーゲル連盟日本版『ヘーゲルとヘーゲル主義』(岩波書店)のために執筆された『弁証法の存在論的解明』(第四卷、一九〇頁以下)も、ほぼ同じ立場に立った思想史的理解を示している。この論文は、表題にも示されているように、弁証法をたんに論理の図式としてとりあつかうのではなく、「それぞれの論理学はそれぞれ自分に固有な存在の領域をもつてゐる」(第四卷、二〇〇頁)との前提に立って、「弁証法に内面的に結びつく存在論が如何なるものであるか」(第四卷、二〇二頁)を明らかにしようとしている。それによつて「ヘーゲル自身の存在論がその根柢において弁証法と一致し得ない」ことを示し、「何故に人々がヘーゲルの弁証法的体系をなほ形式的であると感じ且つ語らねばならなかつたか」を明らかにしようとする(同上)。その際三木の弁証法に対する根本的理解は次のようなものである。かれにとつて弁証法とは「自己超越の論理」である。「弁証法は絶えず自己を踏み越えてゆく者の弁証法である」。そのためには「純粹に内在的な立場においては一般に弁証法は成立することができない。内在と共に超越があるところに弁証法はある」(第四卷、二二三頁)。このような立場からキルケゴールのヘーゲル批判がとりあげられる。

「ここにおいて我々はキルケゴールがヘーゲルの哲学を美的ästhetischとして特色付けたことを想ひ起す。美的な哲学はその本性上弁証法的であり得ない。何故にヘーゲルの哲学は体系として弁証法的なものであることができないのであるか。それにおいては有限なもの無限なものとの間の、従つて人間と神との間の性質的な差別がなくされてゐるからである。キルケゴールはこの点に、またとりわけヘーゲルにおける内的なものと外的なものとの、主観的なものと客観的なものとの一致——これが美的なものとの意味である——の思想に反対した。彼の見るところでは、ヘーゲルの本来の罪過はキリスト教をも美的なものの範囲のうちへ推しやつたにある。彼はヘーゲルにおける真に無限なるものもしくは肯定的に無限なるものの概念を非難する。有限な存在者——人間は実にかかるものである——にとつては、彼が時間のうちに生きてゐる(ひととは彼の学校教科書をめくつてみるがよい)限り、否定的な無限が最高のものである。そして△肯定的なもの▽は一の覚束ない安心である。即ちヘーゲルの軽蔑したところの悪しき無限、限りなき進行の無限性こそキルケゴールによれば有限なる存在者にとつて最高のものなのである。△精神的生存、Geistes-Existenzととりわけ宗教的生存は、容易ではない。信仰者は絶えず七万尋の深さの上を泳いでゐる⁽¹⁸⁾。しかも彼がいくら泳いでも彼の下に横たはつてゐる水は陸地に変ることなく、最後の瞬間に至るまで彼は七

万尋の深さの上を泳いでゐるのである。かくてキエルケゴールの説くものは、 \wedge 性質的弁証法 \vee die qualitative Dialektik である。 \wedge 宗教的なものは専ら性質的に弁証法的であつて、美学がそのうちに自己の課題を有するところの量を軽蔑する⁽¹⁹⁾ \vee 。彼の眼に映じたところでは、ヘーゲルの弁証法は美的弁証法であり、主観的なものを量化することによつてなくしてしまひ、神と人間との間の永久の、本質的な、性質的な差別を止揚してしまふ。性質的弁証法はこの差別が固持されるところにある。それは有限なもの、悪しき無限の弁証法である」(第四卷、二二六頁以下)。

ヘーゲルの弁証法が超越的なものを内在化したところに、その形式化、抽象性の原因があるといふのである。このヘーゲル批判には、異論もありうるであらう。しかし、ヘーゲルの弁証法に對立し、さらにそれを越えるものとしてキエルケゴールの実存の立場、とくに「質の弁証法」をとりあげている点は注目し得る。この点では、三土興三が「願いのディアレクティク」として、主体的、告白的に表現したものを、三木清は思想史的文派においてとらえたともいえるであらう。実存弁証法としてキエルケゴールの思想をとらえるといふわれわれの視点からいへば、弁証法の論理の必然的展開という三木の理解は、重要な一步をすすめたものといえるであらう。さらにヘーゲルの弁証法の背後にある目的論的存在論の批判に、キエルケゴールを引用する。

「ところでキエルケゴールは書いてゐる、 \wedge 宗教的なものの地盤においては何等の結果もなく、しかも宗教的なものがより高いものであるとすれば、それから帰結されることは、否定的なものは肯定的なものよりも一層高いといふことである⁽²⁰⁾ \vee 。有限なもの、性質的弁証法にあつては否定的なものは肯定的なものよりも一層高いのである。そして彼はヘーゲルの \wedge 弁証法的曲芸 \vee を批評して云ふ、 \wedge それは一切のものを存続せしめる、しかし全体の現実存在を一の両義性に転化してしまつたのである。かくして一切のものはその事実性において存続する、然るに弁証法的瞞着は最もひそかに——それは存続しない、といふ内密の読方を偽造するのである⁽²¹⁾ \vee 。無限なもの、性質的弁証法としてヘーゲルの美的弁証法は \wedge あれもこれも \vee Sowohl-als-auch であるに反して、有限なもの、性質的弁証法は \wedge あれかこれか \vee Entweder-oder である。性質的弁証法は \wedge 現実存在における両義性 \vee die Zweideutigkeit im Dasein を許さない。然るに我々は如何にして絶対的なものの弁証法が弁証法であるかを理解しないであらう。なぜなら、そこでは、純粹な内在のみあつて、超越が認められぬからである。若きヘーゲルも、キエルケゴールと同じく、生の哲学者として出発した。けれども彼における人間学は、キエルケゴールにおけるそれとは異つて、かのシュライエルマツハーにおける最も直接的な且つ明瞭な表現を見出したところのロマンティックの人間学であつたのであり、かかる人間学が彼の全哲学の根柢的前提としてそれを最後に至るまで根源的に規定してゐるのである。ロマンティックの人間学にあつては有限なもの、無限なもの、人間と神とは一つに融け合つてゐる。かかる人間学からヘーゲルを弁証法に駆り立てたものは、その青年期の著作『キリスト教の精神とその運命』に現はれてゐる如く、 \wedge 運命 \vee Schicksal の概念であつたと見られ得る。まことに運命は弁証法的なものである。然しながら同時に、最初から彼において見出され、そして彼の全思想を決定した他のひとつの重要な概念があつた。それは実に \wedge 愛 \vee Liebe の概念であつたのである。右の著作の中でヘーゲルは宗教を \wedge 愛による運命の和解 \vee として規定してゐる。キエルケゴールの弁証法が限りなき \wedge 悔い \vee のそれであるとすれば、ヘーゲルのそれは恰も無

限なる愛の弁証法としてその最も重要な特徴を具へてゐる」(第四卷、二二八頁以下、傍点引用者)。

ここでは、ヘーゲルとキルケゴールの弁証法の背後にある存在論の相違が、人間学の違いとして示されている。それを三木は、ローマン主義の人間学の克服という形でとらえている。そして次のように結論する。「我々は以上において如何にヘーゲルの弁証法が体系的に制限され、かくして或る他のものに転化すべく余儀なくされてゐるかを見ることができた筈である」と(第四卷、二三〇頁)。つまり、ここで問題となっているのは、もはやヘーゲルとキルケゴールの弁証法のたんなる対比ではない。ローマン主義の克服という形でとらえられた近代から現代への思想的展開の必然性である。そして現代思想の根本的性格を決定する一つの要素としてキルケゴールの実存弁証法が考えられているのである。また、たんにキルケゴールの名前だけでなく、『人生行路の諸段階』、『現代の批判』などからの引用がなされたという点でも、『弁証法の存在論的説明』は 三木清とキルケゴールとの接衝という点からは、もっとも重要な資料である。

同じ昭和六年十二月に『読売新聞』に書いた『キルケゴールと現代』(第十一卷、一九〇頁以下)という文章は三木の書いたものの中で表題にキルケゴールの名の出でくる唯一のものである。しかし内容的には、さきの『現代思潮』や『弁証法の存在論的説明』と同一線上にあるものであり、新聞紙上の短い文章であるから、特別に新しい論旨が展開されているわけではない。むしろ上記の論文におけるキルケゴール理解をまとめ、論旨を徹底させたものといえるであろう。まず、いま日本の思想界では、ヘーゲル・ルネッサンスが注目されているが、「現実の精神生活に交渉する深さに於て、今日ヘーゲルは到底キルケゴールに及ばないやうに見える」という(第十一卷、一九〇頁)。このような認識は、すでにあのマールブルクから『思想』の編集者にあてた手紙にもあった。すなわちヘーゲル・ルネッサンスよりキルケゴール・ルネッサンスにより決定的な思想史的意義を認めようというのである。それにつづいて、「いまキルケゴールの名に結び付くものとして、我は一方ではハイデッガーの哲学を、他方ではバルト、ブルンナーなどの神学を挙げる事が出来る」という。このような新しい思想的地図の中で、キルケゴール・ルネッサンスが位置づけられる。そしてまずキルケゴールとハイデッガーの関連がとりあげられる。まず『哲学的断片へのあとがき』から次の文が引用される。「抽象的思惟が具体的なものを抽象的に理解するという課題を有するに反し、主観的思想家は逆に、抽象的なものを具体的に理解するという課題を有する。抽象的思惟は具体的な人間を離れて純粹な人間に眼をむける。主観的思想家は抽

象的な人間存在を具体的なものうちから理解する」(第十一卷、一九〇頁)⁽²²⁾。そしてハイデガーこそ、現存在としての人間を通じて「真に主体的な存在の存在論を展開した」かぎりにおいて、キルケゴールのいう「主観的思想家」だとのべている(第十一卷、一九一頁)。「不安」や「瞬間」などハイデガーの重要な概念がキルケゴールから来ているが、他方、二人の相違も見のがしえない。それはハイデガーがフッサールの現象学、ディルタイの解釈学につながるかぎりにおいて内、在、の立場にとどまるのに反して、キルケゴールの「性質弁証法」は、「有限な人間と絶対者との間に於ける無限なる緊張」、「両者の間の絶対的距離」を強調する。そして三木清は、ハイデガーも「超越的なものを認めず」、解釈学から弁証法へ「転化」することを期待している(第十一卷、一九三頁)。このかぎりでは、三木の立場は、ハイデガーよりは、むしろキルケゴールに接近している。またバルト、ブルンナーらの弁証法神学には「歴史哲学、社会哲学」が欠けていると批判しながらも、その現代思想としての意義をみとめている(第十一卷、一九六頁)。しかし反面キルケゴールの「隠遁的立場」は克服されなければならず、ヘーゲルの「神の絶対愛の弁証法」の意義もかえりみられるべきだという(第十一卷、一九五頁以下)。むしろキルケゴールから出発してそれを越える「弁証法的な歴史哲学、社会哲学」が三木の求める立場だというのである(第十一卷、一九八頁)。

これらの論文が書かれた昭和六年に、『歴史哲学』のはじめの二章が、それぞれ法政大学哲学会編『哲学年誌』(同年六月)と『思想』(同年十二月)に発表され、翌昭和七年四月には、全六章が『続哲学叢書』の一冊として岩波書店から出版された(著作集第六卷三頁以下)。この書は、かれ自身の哲学体系の形成へと向った最初の本格的な著書である。その第三―五章で、計六回キルケゴールに論及している。それは全体からみればごく小部分であり、それほど重要な箇所とはみえない。しかし、さきに引用した、その前後の論文の主旨と考え合せると、それは決して副次的、偶然的要素ではなく、かれの歴史哲学の決定的な構成要素となっていることがわかる。まず第三章「歴史的発端」においては、直線的な発展の思想の背後にある有機体説が「美的観想的」(第六卷、一二三頁その他)なものとして批判される。それは、歴史哲学の問題としては、何よりもまず「歴史的相対主義なるかの歴史主義」(第六卷、一二六頁)の克服を目ざしたものである。それと関連してキルケゴールのヘーゲル批判がとりあげられる。「有機体説はそれ故に一般的に表現の哲学として特色付けられ得る。かかるものとしてそれは或る美的なものの性格を帯びる。キルケゴールはヘーゲルの弁証法をも美的な弁証法であると云つて非難してゐる。これはヘーゲルの哲学が究極に於てそ

の存在と存在の根拠との一つであるところの絶対者の哲学であつたのにもとづく」(第六卷、一二九頁)。それはさきにとりあげた「絶対的なものの弁証法は弁証法でない」との三木自身のヘーゲル批判のくりかえしである。また「存在と存在の根拠」との差別とは、ハイデガーの用語でいえば、存在論的差別のことである。ヘーゲルの絶対観念論がなお存在的である故に、実存の立場に立った力動的弁証法たりえないというのである。また「絶対的な体系が成立するためには、無前提な、絶対的な端初」がなければならぬ。しかし「ヘーゲル批判家として重要な位置を占める人々は皆この点に就いて彼を非難した」として、フォイエルバッハ、マルクス、エンゲルスとならんでキルケゴールをあげている(第六卷、一四四頁)。そして、主体性の尊重という点から結論的に次のようにいう。

「ヘーゲルの絶対的な体系は円環行程の形式をとつてゐる。それはかかるものとして有限と無限との統一たる真の無限なるものを現わすと考へられる。然るに何よりも主観性を尊重したキルケゴールによれば、本来有限な存在者たる人間にとつては、ヘーゲルが悪しき無限として輕蔑したところの限りなき進行の無限こそ最高のものである。キルケゴールのいふ現実的な人間の弁証法たる人性質的弁証法は完結的な性質をもち得ず、従つて体系の概念とは根本的に相容れぬものを含んでゐる」(第六卷、一四七頁、傍点引用者)。

この内容は、弁証法の存在論的解明にのべられていたものの手みじかなまとめである。

しかしここで注目すべきは、このキルケゴールの実存弁証法にもとづく主体性の要素が歴史哲学の決定的な構成要素として生かされている点である。周知のように、三木はまず「歴史」という語のもつ「二重の意味」を区別して、その「主観的方面」である「出来事の叙述」を「ロゴスとしての歴史」、「客観的方面」である「出来事そのもの」を「存在としての歴史」と名づける(第六卷、五頁)。しかしこの二つの区別というだけならば、ヘーゲルその他の歴史哲学にもみられる。三木の歴史哲学の固有性は、もう一つ第三の歴史の秩序としての「事実としての歴史」を区別した点にある。すなわち「歴史はつねに唯 \wedge 現在の時間のペースペクティブ \vee Zeiterpektive der Gegenwart からしてのみ書かれる」(第六卷、一七頁)という。しかし「問題はかくの如き現在が存在としての歴史の秩序に属するかどうかということである」(第六卷、一八頁)。そして「存在としての歴史」の秩序に属する「現代」と、より根源的な主体的視点としての「現在」とを区別する。それは「同時性といふ意味での現代性 contemporaneität」であるという(第六卷、一九頁)。この「同時性」という概念がキルケゴールによつたものか否かは『歴史哲学』の叙述のかぎりでは明らかでない。しかしそれにつづいて、この「現在」の解明のために「瞬間」の概念が用い

られる（第六卷、二二頁以下、一五九頁以下）。まず「事実の歴史性は瞬間的歴史性である」という（第六卷、一四九頁）。そしてさらに次のように解説している。

「我々は現在をば \wedge 瞬間 \vee として性格付け、説明する。我々は一方キェルケゴールと共に云はねばならぬ、 \wedge ギリシア的情熱が憶起に集中せられるに反し、我々の企図的情熱は瞬間に集中せられる \vee 」（第六卷、一六四頁）。

「我々は \wedge 瞬間 \vee から \wedge 歴史的時間の \vee 何処へでも降り立ち得る。その意味で存在としての歴史の時間即ち歴史的時間に對して事実的時間は永遠の意味を担ふものとも云はれることが出来る。 \wedge 瞬間は本来時間の原子ではなく、却て永遠の原子である。 \vee とキェルケゴールも書いてゐる。……然しながら瞬間はそれ自身永遠であるのではない、また我々は永遠から時間を解釈するのでもなく、反対に永遠をば主体的行為的時間としての瞬間から理解するのである。キェルケゴールは云ふ、 \wedge 時間と永遠とが接触すべきであるならば、このことは唯時間のうちに於てのみ行なはれ得る——かくていまや我々は瞬間の前に立つのである \vee 。更に彼は云ふ、 \wedge 永遠なものとは本来ひとつの物、ひとつの或る物ではない。却てそれはひとつがそれを得る仕方である。永遠なものをもひとは唯一つの仕方得る、そしてそれが唯一つの仕方得られることが出来るといふ点で永遠なものはまさに他の凡てのものから區別される \vee 。観想に於てでなく、行為に於て我々は永遠なものにつながる事が出来る。その仕方がそれぞれの場合唯一つの仕方しかないところに行爲的時間が瞬間である理由があり、事実が時間的として優越な意味で歴史と呼ばれる理由がある」（第六卷、一六六頁以下、傍点引用者）。

そこから結論的に「根源的な歴史性は瞬間的歴史性である」という（二八二頁）。しかし、次のような批判ももちろん忘れてはいない。「ヘーゲルの弁証法の体系的歴史性に対して瞬間的歴史性を高調したのはキェルケゴールの所謂性質的弁証法の功績であつた。然しまた後者が客観的な存在の歴史を無視することによつて、却てまた他の意味では歴史的なものを失ひ、非歴史的な見方に陥つたといふことも争はれない」（第六卷、一八三頁）。このような批判はあつたとしても、「事実」は「歴史の基礎経験」（第六卷、四八頁）であり、「生」そのものであり（第六卷、二三頁）、かくて「事実的時間」は、デイルタイの「生の範疇」をさらに純化徹底させたハイデガーのいう「Existenzialien（実存疇）」である（第六卷、一六八頁以下）²³。かくして史観の構造が「主体的事実」（第六卷、二〇二、二〇八、三二三頁など）を不可欠なものとしてもつといふことがこの書における三木の主張の一つの中心点であり、そこにキェルケゴールの実存弁証法の主体性が用いられているのである。もちろんこの実存弁証法の主体性が客観的な事実としての存在と媒介されることによつて学問としての歴史学が成り立つと考へている。しかし弁証法の超越的側面がここでも強調される（第六卷二三八頁以下）。内在の立場にとどまるハイデガーの \wedge 無 \vee の体験は、否定面をしか含みえず、

三木のいう「事実」の肯定面は説明せられないと批判する（第六巻、九一頁）。そして次のようにいう。「主体的に超越的な無限なものとの間に於ける限りなき緊張によつて初めて有限性はその全本質に於て理解されるのである。それ故にハイデッガーの立場は却てキルケゴールの立場に於て徹底するとも云はれよう。いま我々によれば、人間の自己解釈たる人間学は純粹に内的なものでなく、その根柢に於て超越的な主体的事実によつて規定されてゐるのである」（第六巻三四頁、傍点引用者）。三木清の『歴史哲学』は、このようにキルケゴールの実存弁証法的主体性を基礎経験として成立したものととっても過言ではないであろう。その意味でキルケゴールの思想は、三木の歴史哲学の決定的な構成要素だというるのである。

このような立場からのキルケゴールへの言及が、それにつづく時期の論文にいくつみられる。たとえば、昭和七年十一月、『理想』（第三五号）に発表された『危機意識の哲学的解明』（第十一巻、二二五頁以下）では、次のようにいう。

「危機は歴史の弁証法的発展における矛盾或ひは対立の時期を意味してゐる。しかしもしその弁証法が単に客体的に捉へられるならば、危機といふものはあり得ないであらう」（第十一巻、二四二頁）。

「量的な見方は客体的な見方である。……量的な客体的な見方に立つ限り、過渡期といふ如きものは考へられても、危機は考へられない。キルケゴールがいつたやうに、単に客体的に捉へられた弁証法は量的弁証法であり、量的弁証法においては危機は考へられず、危機は主体的に捉へられた性質的弁証法においてのみ考へられ得る」（第十一巻、二四三頁以下）。

ここでは歴史に対する主体的視点が、「性質的弁証法」として示されている。

それにつづく『不安の思想とその超克』（昭和八年六月、『改造』所載）、『シエストフ的不安について』（昭和九年九月、『改造』所載）などでは、不安という概念との関連でキルケゴールの名があらわれる。それは、満州事変を契機として日本の知識層の間にひろまりつつあった「危機の意識」、「不安の意識」を背景としたものである。しかし三木の内には、さきに引用した『読書遍歴』の言葉にもみられるごとく、マルクス主義が流行し、退潮した後には、「不安の思想」、「不安の文学」が流行するという思想的予想があったのであろう。そこで三木は、この日本における「不安の意識」を、かれが留学中につぶさに体験した第一次世界大戦直後のヨーロッパのそれを手がかりに分析する。当然のことながら、そこにキルケゴールの名が引用される。

『不安の思想とその超克』（第十三巻、一三三頁以下）では、不安の哲学の流行は、かつて「ヒロイズムの哲学者として、活動的な理想主義者としてすら解釈されていたニーチェは、今やキェルケゴールと並んで不安の哲学のうちに取り入れられる」ようになったことであらわれているという（第十三巻、一四二頁）。また不安の哲学の時間的性格について、「ライプニッツやカントが自我の中心として統覚作用を考へたのと違って、キェルケゴールにとっては自我は瞬間から瞬間へと飛躍し、非連続的な瞬間の連続を意味してゐる」という（第十三巻、一四二頁以下）。また不安の哲学は主観性の哲学であるとして、「キェルケゴールのいふ主観的思想家がそのモデルである」という（第十三巻、一四四頁）。つづいて、さきに『キェルケゴールと現代』に引用された『あとがき』の言葉がふたたび引用され、次のように結論する。「具体的なもの、現実的なもの、いはゆる入実的なVものとは、この場合主観性にはかならない。キェルケゴールの思惟の根本的な範疇は入単独者Vである」（第十三巻、一四四頁）。また『シェストフの不安について』（第十三巻、二一六頁以下）では、シェストフの思想の解説にキェルケゴールが援用される。たとえば『悲劇の哲学』の解説として、次のようにいう。「科学は個別者の問題を顧みない。……しかるに悲劇の哲学はかかる個別者の問題に情熱を集中する。入個人の自身の倫理的現実が唯一の現実であるVといふキェルケゴールの言葉は悲劇の哲学の思想を言ひ表はすものである」（第十三巻、二二四頁）。また『無からの創造』の解説として、「入可能性はそれ故にあらゆる範疇のうち最も困難な範疇であるV。とキェルケゴールは書いてゐる。我々は無の弁証法的性質を理解しなければならぬ。……無は我々がそこに死に、そこに生れるところである。我々は死ぬべく生れ、生るべく死ぬる。シェストフが日常的な時間とは次元を異にすると考へた時間はそのやうなところである。無からの創造はかくの如き弁証法の上に立たねばならぬ」（第十三巻、二三〇頁以下）。そしてシェストフについて、こうのべる。「その内面性の深さ、その論理のダイアレクティッシユな点に至っては、彼はもとよりキェルケゴールの如きに及ばないと思ふ」（第十三巻、二二五頁）。この「不安の文学」の波にのつて、三木清編集になる『シェストフ選集』（昭和九十年、改造社）が刊行され、それにつづいて、『キェルケゴール選集』（昭和十年、改造社）が同じく三木の編集によって出版される。この日本における最初のキェルケゴールの著作集に、三木自身も梶田啓三郎氏と共訳で、『イロニーの概念』第二部の翻訳にあたっている。

その頃の三木のキェルケゴールに対する態度を示すものに、昭和十一年九月『現代哲学辞典』（日本評論社）のために執筆した『現代哲学思

潮』(第十一卷、五〇八頁以下)がある。まず最近の哲学の動向は、「生から実存へ」という言葉によって特徴づけられるという(第十一卷、五一―頁)。そしてリッケルトが『生の哲学』(一九二〇年)において「ただついでに挙げたキルケゴールの名が現代にとつて深い意義を有するやうになつたのも、そのためである」という(同上)。「キルケゴールやニーチェの生涯の問題は、如何にして浪漫主義を克服するかにあつた」(第十一卷、五二三頁)というマールブルグらしいの視点がくりかえされる。また「実存哲学」(Existenzphilosophie)とヘーゲル哲学を比較すると、「キルケゴールは何よりもヘーゲルが無限なものとの間の距離を絶対的と考へないで、両者を連続的に、調和的に考へたことに反対した」という(第十一卷、五二五頁)。これは『現代思潮』にみられた「距離の思想」である。そしてキルケゴールの思想は「より内面的なもの、主体的なものを表はす……パトスの哲学」であるという(第十一卷、五二六頁)。また「不安の哲学」と題する節では「キルケゴールやハイデッゲルの哲学における根本概念は実にはかならず不安である」という(第十一卷、五三〇頁)。そして『不安の思想とその超克』の、さきにとりあげた『あとがき』の引用を含んだ部分(第十三卷、一四二―五頁)がほとんどそのまま再録されている(第十一卷、五三〇―三頁)。さらに「有機体説と弁証法」の節ではさきにとりあげた『弁証法の存在論的解明』の「性質的弁証法」についての部分(第四卷、二二六頁以下)がやや要約して、ほとんどそのまま再録されている(第十一卷、五三八頁以下)。この文章は辞典の項目でもあり、前著の一部分のくりかえしも多いが、キルケゴールの思想を「生から実存へ」という思想的変転の中にとらえ、「不安の哲学」の代表者とみている点など、三木の理解が単純化され、わかりやすい形で出ている。また用語の点でも、はじめに引用した『読書遍歴』(昭和十六年)に近づいている。

昭和十二年五月、三木はかれの哲学上のもっとも本格的な著作となるべき『構想力の論理』の執筆に着手する。昭和十八年七月まで二一回にわたって『思想』に発表される。その間に、『哲学入門』(昭和十五年)、『人生論ノート』(昭和十六年)、『哲学ノート』(同年)、『続哲学ノート』(昭和十七年)などが出版される。この三木の晩年の著作からは、キルケゴールの名はほとんど姿を消してしまふ。遺稿『親鸞』にもその名は一回も出てこない。以上が文献の上で、時間的経過にそつたどられた三木清とキルケゴールとの接渉のあらましである。

これらの資料は、本来キルケゴールについてのモノグラフのために書かれたものでなく、それぞれの主題と関心のもとで、異なった文脈の中におかれている。したがって、それらを並列的にあつかって整理することはむずかしい。しかし、あえて多少の無理をおかして、そこから三木清のキルケゴールに対する態度をまとめるならば、次の三点になるであろう。

第一に、かれのキルケゴールとの出会いは、マールブルグにおける原体験を出発点としている。留学の成果である処女作『パスカルに於ける人間の研究』においては、その原体験の直接の反映はほとんどみられず、むしろ三木はキルケゴールをどれほどよんでいたのか疑いたくなる。しかしマルクス主義との対決をへたのちの『弁証法の存在論的解明』、『歴史哲学』に、キルケゴールとの本格的な出会いがみられる。すでに高校時代に、一種の宗教的内省的動機からキルケゴールにも接近していたが、それはどこまでもあの八教養Vの観念を背景としたものであった。しかしマールブルグにおいて、かれは敗戦ドイツの戦後不安の中で、その精神の危機を背景としてキルケゴールの思想と出会う。それがのちの八不安Vの思想の紹介の準備となり、またかれの哲学の基本的方向を決定するほどの影響をあたえたハイデガーの哲学の材料を材料のままみることが可能にした。

第二に、そこからかれはキルケゴールの思想を、一つのはっきりした思想史的地図の中に位置づけして理解した。しかしはじめはローマン主義の克服をめざした人として、ジンメル、ディルタイらと同列において理解していた。このかぎりではキルケゴールは、ヘレニズムの背後にある自然概念から生の概念への転換を明らかにした生の哲学の偉大な天才だといわれる。またヘレニズムの自然概念とむすびついた有機体説の批判がとりあげられる。ここではドイツ観念論とその背景としてのローマン主義の批判という否定面が主になっている。しかしすでにマールブルグで、当時日本の思想界でとりあげられているヘーゲル・ルネッサンスよりも、キルケゴールらの思想の方が現代にとって積極的な意義をもつことに注目している。そしてそれが歴史的相対主義の克服の動きとつながっているという。そこからディルタイとハイデガーの間にある決定的断絶が明らかにされ、ハイデガーこそキルケゴールのいう主観的思想家であるといわれる。つまりハイデガーはキルケゴールやニーチェが天才的にしたこと、学問的、体系的に仕上げたのである。そこからキルケゴールの八性質的弁証法Vの立場からのヘーゲル批判の意義が明らかになる。そこに開かれるのが、生の哲学の非徹底なところを越えた実存哲学の視野である。生から実存への転換ということ

で、現代思想の新しい視点が確立される。かくしてドイツ観念論から生の哲学をへて実存哲学へという現代思想の動向が明らかにされる。そしてこの生から実存へという変転において、キルケゴール・ルネッサンスのはたした役割もはっきりと定位される。この第二段目の思想的転換が自覚的にとらえられるために、マルクス主義との対決が触媒的役割をはたしていることも見のがせない。

第三に、特に注意したい点は、三木清はキルケゴールの思想を、たんに思想的転換点に立つ思想として、思想的地図を明確にするかぎりで理解していたのではないということである。三木の哲学は、キルケゴールの思想と、はるかに内的、本質的な点でふれ合っていた。それが『弁証法の存在論的解明』に出ている。すなわち、キルケゴールのヘーゲル批判の意義は、ヘーゲルの美的弁証法の背後にあるローマン主義の人間学が、神と人間との融合に立っているのに対して、キルケゴールは、神と人間との間の \wedge 性質的な差別 \vee を強調した点にある。この \wedge 距離の思想 \vee という点でキルケゴールは、生の哲学の背後にある人間学をも越えている。三木にとって弁証法とは本来自己超越の論理であり、内在と超越が共にあるところに成立する。『歴史哲学』の言葉でいえば、「主体的に超越的な無限なものとの間に於ける限りなき緊張によって初めて有限性はその全本質に於て理解される」（本論文二六頁、参照）。つまり実存弁証法の超越的性格がキルケゴールから引き出される。そして弁証法が、この有限な現実的人間の行為の弁証法であるためには、この主体的に超越的な無限との対決を欠くことはできないというのが三木の立場である。その点では、ヘーゲルのみでなく、ハイデガーすらなお内在の立場にあり、弁証法的ではないといわれる。『歴史哲学』などに用いられる、 \wedge 事実 \vee の概念も、超越的な主体的事実のことに外ならない。そしてそれが歴史の \wedge 基礎経験 \vee なのである。もちろん、この主体的、実存的パトスだけでは哲学は成立せず、当然ロゴスの面が要求される。その点でキルケゴールの思想のもつ制約にも注意しているが、キルケゴールの実存弁証法は、三木の哲学の重要な欠けた支柱の一つであることは疑いえない。

以上の三点が三木清とキルケゴールとの触れ合いの要点である。一般に、上の第一、第二の点、とくに現代西欧思想の思想的地図の紹介の面が注目され、第三の点にはあまり注意が払われなかったのではないだろうか。三木清とキルケゴールの実存主義の接渉というわれわれの主題からいえば、この第三の点が、三木の思想の本来の性格からみて、どれだけの必然性をもっていたかが問われなければならない。したがって三木清の思想における主体的超越性の要素が、どのような形で、かれの思想全体の発展とかわわっているかが考察されなければならない。

い。それによって、以上に抽出された資料の内容的評価が、可能となるのである。

四、三木清における超越的主体性の要素

三木清は多読の人であった。外国の新しい著作を次々に理解し紹介しながら自己の思想を展開した。またその関心も、次々と新しい問題に向って行った⁽²⁴⁾。そのため「複眼的で中に沢山の眼をもつ混合思想」⁽²⁵⁾などともいわれる。したがって三木清の思想の全体をつらぬく底流をなすかれの本音がどこにあるのか簡単に指摘することはむずかしい。三木は、「コンデーニヤルなものうちにはか本当の仕事はできないものだ」と語ったという⁽²⁶⁾。信太正三氏はこの言葉を手がかりとして「実存哲学と彼とのあいだにはコンデーニヤルなものと呼応性ともいえるべきものがあつたのではないだろうか」と論じている⁽²⁷⁾。ここでわれわれにとって問題となるのは、三木がキルケゴールの実存弁証法とも関連して明確にして行った超越的主体性の要素が、はたして三木の本来の思想にとってコンデーニヤルなものであつたのか否かである。それは上記信太論文が主としてハイデガールの実存哲学との関連で論じている問題を、やや視角をかえて、キルケゴールの実存弁証法との関連で考察しなおすことになる。

まず二三歳の三木が大学二年の夏に書いた『語られざる哲学』（第一巻、一頁以下）をこの視点から検討してみたい。「自己の才能を試みんがためにこれを書くのではなく、自己の心情の純粹を回復せんがためにこの努力をする」（第一巻、三頁）といつて書きはじめ、遺稿として二十五年間も篋底に秘められていたこの文章には、案外、複雑多岐な三木の思想の底にひそむ本音が出ているかも知れないからである。三木は、「私の仕事が決して他人を相手とすべきではなく私自身を相手とすべきこと」という研究に際しての決意を語っている（第一巻、五頁）。そして次のようにいう。「語られざる哲学が求める真理は全人格が肯定した全人格が喜ばしさに溢ち溢れつつ服従する生ける真理である」（第一巻、八頁）。二二歳のキルケゴールがやはり夏の保養地グレライエで書いた日記には、のちの思想の原体験があらわれているといわれる。その中にある有名な言葉、「中心点は、わたし自身にとって真理であるような真理を見いだすこと、わたしが生死をかけることのできる

観念を見いだすことである」という一節とおどろくほどの対応がここに見られる。さらに「真の哲学は他人相手の仕事ではなくして自己の魂の真摯なる労作である」（第一巻、二五頁）という。また「哲学は知られるものでもなければまた教へられるものでもない。哲学はただ実際にフィロゾフィーレンする人、事実哲学に生き、哲学を生きた人にとつてのみ存在する」（第一巻、三三頁）。さらに「語られざる哲学の正しき出発点」としての「反省」とは「自分自身を知ると云ふことである」（第一巻、四九頁）ともいう。そこから次のような注目すべき言葉が見出される。「私達の生活に於て大切なのは、 \wedge 何を \vee 経験するかと云ふことよりも、 \wedge 如何に \vee 経験するかと云ふことである」（第一巻、六九頁）。それは『あとがき』におけるキルケゴールの「客観的 was」よりも「主体的 wie」という主張と対応する。そして三木は、つづいて「経験する魂による創造」について語っている。かれの哲学への第一歩を記念するこの論文は、実存的主体性の姿勢によってつらぬかれている。

この文章には、しばしば「心臓」、「心」などという言葉があらわれる。たとえば「頭で反対しながら心臓で信ずる」（第一巻、一〇頁）。「頭で認識するよりも、心で確信することが更に大切である」（第一巻、一七頁）。つまり、それは実存的主体性をあらわす言葉である。しかしそれがさらに次のようにいわれる。「語られざる哲学は必然的に虚しくへりくだる心の純粋に於て成立するのである。Les grands pensées vient de coeur.」（第一巻、三五頁）。この「へりくだる心」はさらに「懺悔の心」につながる。「懺悔は内に翻された眼によつて、そしてその眼は恐らく湿つてゐるであらうが、しみじみと自己を眺めることである」という（第一巻、三〇頁）。すなわち『語られざる哲学』は一種の宗教的求道の性格をもっているのである。それは前節のはじめで明らかにされたように、学生時代にはじめてキルケゴールに関心をもったのは宗教的、内省的動機からだといったのと対応するであらう。

この『語られざる哲学』の純粋さが、のちのはなばなし思想家としての三木の活躍の中でどれだけ保たれていたかは疑問であるともいえるであらう。しかし誰に見せるでもなく、自己に語りかける告白として書かれたこの文章に、一種の求道的な超越的主体性の要素が出ていることはたしかである。

このような態度は、さらに『パスカルに於ける人間の研究』にもみられる。ここにいる人間の研究、人間学とは、ハイデッガーの生の存在論を意味する。すなわち「パスカルが取扱ふ人間は対象でなくて存在である」。その「存在」とは次のように説明される。「論理学或は認識

論で議せられるのは何等かの意味に於て理念としての人間であるに反して、彼（パスカル引用者注）の訪ねる人間は絶対に具体的なる現実である」（第一巻、一一八頁以下）。さらに「彼が心や魂に就て語るのを聞くとき、ひととはただちに心理学上の用語を聯想することを慎まなければならぬ。何故ならこれらは客観化されて孤立したものでなくて、人間的存在の存在性、性の概念であつたからである」（第一巻、一一九頁）という。あるいはまた「幾何学的なる心が主として頭腦のことであるに反して、繊細の心は主として心臓に属する」（第一巻、一八八頁）ともいう。それはやがて「心の宗教」という言葉ともなる。

このような「心」や「心臓」との関連で考えられた「基礎経験」という概念が、『人間学のマルクスの形態』以下の唯物史観の人間学的解釈の手がかりとなる。この三木清とマルクス主義との出合いは、内的必然性によるというよりは、主として外的契機によつたものである。三木清のマルクス主義理解が修正主義的であつたとしても、三木が自分の流儀でマルクス主義をうけとめたという点に意味をみとめたいとおもう。そしてその三木独自の視点は、「大正ヒューマンイズムのアントロポロジーたる人格主義」（宮川透、上掲書、七二頁）ともいえるが、前節にあげた資料からすれば、それはさらに深いところまで掘り下げられており、むしろ実存的主体性というべきであろう。唐木順三氏も、『構想力の論理』で「形の論理」をとく三木と、同じく「典型的な△形▽の哲学者であつたゲッテ」との根本的相違は、三木がキルケゴール、ニーチェ、ハイデガーにおいて「十九世紀を経た現代の哲学者」として「虚無の場」に立っていた点にあるという（唐木順三『三木清』、筑摩書房、昭和二年、一六頁）。

『歴史哲学』においても、すでにみてきたように、歴史の基礎経験としての「事実」が、主体的行為的時間としての瞬間を通じて規定されている。さらに存在と存在の根拠の区別について次のようにもいう。「我々が存在と事実とを△客体的存在▽及び△主体的事実▽として規定して来たことに照応する。従来の存在論が存在の根拠を△実体▽として何等か客体的なものと考えたのとは反対に、我々によつて存在の根拠と見られる事実^は却て主体的なものである」（第六巻、六九頁）。また「我々のいふ事實は、……主体的なものであつて客体的なものでない」ともいう（第六巻、一二九頁）。そしてこの歴史に対する主体的視点が、キルケゴールの実存弁証法と媒介せられることによつて、「超越的な主体的事実」としてとらえられたことは、前節においてみたとおりである。ここで三木が「超越的」というとき、人間の内在的立場が越えら

れたという意味で、かならずなんらかの宗教的性格をもたしめられている。また唐木順三氏は、次のようにいう。「歴史哲学」における存在の根拠としての「事実」という概念は、さかのぼっては『唯物史観と現代の意識』時代の基礎経験、下っては『哲学ノート』時代の主体、『哲学入門』時代の世界、『構想力の論理』時代の構想力、『親鸞』における弥陀の名号等の、三木さんにおいてさまざまな形で示されている根本概念を理解しうる手びきとなるであろう」（唐木順三、上掲書、一一八頁）。そうだとすれば、三木清の全著作におけるさまざまな主要概念は、すべて超越的主体性の要素を含んでいるといえる。また高桑純夫氏も、『哲学入門』にあらわれた三木の立場は、「宗教的基礎経験の影響」にもとづいた超越的主体性に立っているといえる。⁽²⁸⁾

『構想力の論理、第一』の序で、三木は次のようにいっている。「前著『歴史哲学』の発表の後、絶えず私の脳裡を往来したのは、客観的なものと主観的なもの、合理的なものとは非合理的なもの、知的なものとは感情的なものを如何にして結合し得るかといふ問題であつた。当時私はこの問題をロゴスとパトスとの統一の問題として定式化し、すべての歴史的なものにおいてロゴスの要素とパトスの要素とを分析し、その弁証法的統一を論ずるといふことが私の主なる仕事であつた」（第八巻、序、四頁）。そしてこの課題が、パスカル研究らしい、ハイデガー哲学、唯物史観などの研究においても、さらに人間学からヒューマニズムへという思想の展開においても、一貫して考えられているという。しばしば注意されるように、このロゴスのものとパトスのものとの弁証法的統一の具体的な場所として「構想力」というものが考えられたのである（第八巻、序、五頁参照）。さきに引用した昭和十一年の『現代哲学思潮』では、キルケゴールの思想は、内面的、主体的な「パトスの哲学であるという表現があつた。したがって構想力の論理においては、キルケゴールの実存弁証法は、パトスのものとしてその構成要素になっている。すなわち「主体的立場或は行為の立場における論理は、形式論理はもとよりヘーゲル的な弁証法をも超えたものでなければならぬ」。そしてこの「行為の論理は創造の論理として構想力の論理の如きものでなければならぬであらう」という（第八巻、六頁）。あるいは「弁証法とは、先づ抽象的に独立な要素があつて、しかる後それらを統一することであるべきでない以上、その元にはロゴス的にして同時にパトス的な具体物が予想されるのでなければならぬ。そこに構想力の論理の根源性が考へられるであらう」という（第八巻、一三八頁）。さらに次のようにもいう。「主観的なものと客観的なものとの同一は構想力の論理の根本である。しかるに主観的なものと客観的なものとの同

一は、対立物の同一として、弁証法の根本であるともせられてゐる。その意味において構想力の論理は弁証法であると云ふことができる。しかしながら普通に云はれる弁証法はヘーゲルのいはゆる追考 *Nachdenken* の論理であり、追考的弁証法とも称すべきものであるに對して、構想力の論理は創造的弁証法である」(第八卷、一九七頁、なお二二〇頁、二二三頁など参照)。すでに『弁証法の存在論的解明』において、「ヘーゲル自身の存在論がその根柢において弁証法と一致し得ない」(第四卷、二〇二頁)ことを明らかにし、ヘーゲルの「美的弁証法」の観想的性格、抽象性を越えた、有限な現実の人間の弁証法が求められるべきであると主張していた。さらに『歴史哲学』においては、「事実」と「存在」の連続と非連続の統合としての行為の弁証法が求められた(第六卷、一四〇頁その他)。ここにいわゆる「創造的弁証法」としての構想力の論理は、このような三木清の一貫した探求の道程に形成せられた立場なのである。たとえば次のような言葉は、この関連を明確に示している。「真に創造的であるのは却つて現実であり、現実そのもののうちに構想力が認められる」(第八卷、八〇頁)。構想力の論理がこのようない動的創造的弁証法であるということとならんで、もう一つ注意すべき点は、その超越的性格である。カッシーラの『象徴的形式の哲学』との関連で、「構想力の論理は象徴の論理である」といわれる(第六卷、二二頁)。しかしその意味は、カッシーラを越え出ている。真の象徴は何物かの象徴ではなく、象徴する物なくして象徴するといふことが象徴の本質である。……ここに構想力の超越的問題が横たはつてゐる」という(第六卷、二七頁)。その超越性の意味を、たとえば「生の自己超越」として次のように解説する。「超越的であるのはロゴスのみでなく、パトスもまた超越的なものであり、或は寧ろパトスの・ロゴスのなものが、主観的・客観的なものが全体として超越的であるのでなければならぬ」(第六卷、一四三頁)。しかし三木清の哲学は、同時に客体的な現実の側からの要求をもみたさうという意図でつらぬかれてゐる。それがかれを、知性の内在性の次元に引き入れようとする。そこから次のような批評が可能となる。「三木さんは一方においてかかる超越的なものを肯定しながら、なお自らをヒューマニズムと呼ぼうとする。そしてこの点から、三木さんの思想における不明確なるもの、曖昧なるもの、不徹底なるものが生れてくるのではないか」(唐木順三、上掲書、二三八頁)。それは「人間の解体から出発した考へ方が人間それ自身万能と信ずる内在論的傾向と近接し、影響された」からだという(同書、二〇四頁)。いまここで、未完、未整理のままのこされた三木清の思想の究極の立場が何であるかという問題に結着をつけようとは考えない。むしろ、われわれの主題にとつては、このような内在性へ

の傾斜にも拘らず、超越的主体性の立場に立った創造的弁証法がこの三木の主著においても真剣に求められていたことを確認すれば足りるのである。

三木清の「絶筆」とされる遺稿『親鸞』においても、当然、超越的主体性の要素が中心となっている。われわれがすでに『語られざる哲学』に見出した「懺悔の心」が、ここでは正面からとりあげられる。「親鸞の文章には到る処懺悔がある。同時にそこには到る処讃歎がある。懺悔と讃歎と、讃歎と懺悔と、つねに相応じてゐる。自己の告白、懺悔は内面性のしるしである。しかしながら単なる懺悔、讃歎の伴はない懺悔は真の懺悔ではない」(第十六巻、五四四頁)。この原稿の欄外に Augustinus とある。さらに「懺悔は単なる反省から生ずるものではない。自己の反省から生ずるものは、それが極めて真面目な道徳的反省であつても、後悔といふものに過ぎず、後悔と懺悔とは別のものである」(第十六巻、五一五頁)。この欄外に付記があり、「後悔はそれぞれの行為、懺悔は全存在にかかはる」とある。この懺悔がかかわる人間の現実には「内面性」であるともいわれる。「しかし内面性とは何であるか。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。内面性とは空虚な主観性ではなく、却つて最も客観的な肉体的ともいひ得る充実である(第十六巻、五一三頁以下)。この遺稿の中にはキルケゴールへの言及は見当らない。しかし、『不安の概念』における次のような「内面性」の規定との間に、深い内容的対応が見出される。「確信と内面性は、もちろん主観性ではあるが、しかし完全な抽象的な意味での主観性ではない。……抽象的な主観性は、抽象的な客観性と同じように不確定であり、同じ程度に内面性を欠いている」(S. Kierkegaard: Begrebet Angest, V. Bd. 6, København, 1963, S. 222)。この内面性は、人間の全存在にかかわる「真剣さ」であるといわれる。それはまた、親鸞がころをつくして求めたという「真実」にも通じる。「真実の教、真実の行、真実の証を顕はすことが彼の生涯の活動の目的であった」(第十六巻、五六一頁)。そしてこのような現実を三木清は「実存」とよんでいる。「罪悪の意識は如何なる意味を有するか。機の内覚を意味するのである。機とは何であるか。機とは自覚された人間存在である。かかる自覚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」(第十六巻、五二〇頁)。さらに「宗教的真理は実存的真理、言ひ換えると、生ける、この現実の自己を救ふ真理でなくてはならぬ。親鸞が求めた教法はまさにかくの如き実存的真理であつた(第十六巻、五六五頁)。そしてこの実存の自覚は、当然、超越的、主体的なものである。「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」(第十六卷、五四一頁)。そして遺稿の最後の部分には次のように書かれている。「我々にとつて何よりも必要なことは先づこの絶対的真理を把握することである。しかもこれはただ超越によつて捉へられることができる。信とはかくの如き超越を意味している」(第十六卷、五七七頁)。『親鸞』において三木が追及していたものが何であるかがここに明らかに見出される。「煩悩の具はらざることはない自己が如何にして自己の眞実を語り得るのであるか。自己が自己を語らうとすることそのことがすでに一つの煩悩ではないか」と問いつつこの遺稿は書きつづられた。それはあの『語られざる哲学』にみられた青年らしい反省に対応する。しかし遺稿においては次のように答えられている。「われが自己の現実を語るのではなく、現実そのものが自己を語るのである。ここに知られる眞実は冷い、単に客観的な眞理ではない。この眞実にはまごころが通つている」(第十六卷、五一六頁)。若き晩年を迎えた三木は、最後の著作においてふたたび処女作の問題は立ちかえたかのように思われる。思想における「コンデーニヤルなもの」があるとすればこのようなものでなければならぬ。この「まごころの通つた眞実」は、キルケゴールの実存弁証法の主体的、超越現実と対応する。

五、結 論

本論稿が明らかにしたいと考えた問題点は、三木清のキルケゴール理解が、日本におけるキルケゴール研究史の中でしめる位置とその果たした役割であった。

そのためにまず、三木清以前のキルケゴール理解が検討された。それは、結論的にいって、主義主義的ヒューマニズム、あるいは生の哲学の立場に立ったものであり、三土興三のような例外をのぞいて、主体的、超越的な実存の視点に立つものではなかった。三木清とキルケゴールの接渉をしらべて行くと、まずかれが生の哲学的なキルケゴール理解にも立っていたことがわかる。しかし留学中に、第一次世界大戦直後のヨーロッパの精神的変転を体験し、それを思想的にとらえた三木は、キルケゴールをハイデガーらの新しい時代の哲学の出発点として

理解することを学んできた。帰国後、マルクス主義の研究をへて、△近代から現代へ▽という思想的推移が明確となり、キルケゴールの思想も、その思想的地図の中に位置づけて理解されるようになった。この経過の中で、三木自身の思想においても、△生から実存へ▽という展開が明確化してくる。⁽²⁹⁾しかし三木清とキルケゴールの接渉は、この面だけにおわるのではない。とくに弁証法の論理が構想力の論理へと展開、徹底せられる過程において、キルケゴールのヘーゲル批判が重要な本質的役割をはたしている。それは、三木がキルケゴールの実存弁証法の超越的主体性の要素を積極的にうけとめたということである。この点では、三木の立場は、ハイデガーやシェストフよりもキルケゴールに近いといえる。このキルケゴールとのふれ合いは、たんに新しい哲学の思想的形成を理解するための便宜的なものにおわるのではなく、三木清の思想の根柢に流れる「コンデーニヤルなもの」とかかわっている。ここで明らかになったのは、次のことである。すなわち、三木のキルケゴール理解は、思想史的地図を明らかにするという視点と、超越的主体性という要素を介しての本質的出会いという二つの側面をもっている。

三木清のキルケゴール理解が注目をあびて、とくに戦後のキルケゴールの流行の現象とつながっていくのは、主として上の第一の側面においてであると考えられる。それは、三木の思想家としての活動の性格にも由来しているであろう。周囲の人たちが三木をどのように考えていたかは、かれの死後出版された二冊の『回想の三木清』と題する追悼文集にもあらわれている。清水幾太郎氏は「彼が種々の学説を解釈し、その要点をはっきりと擲んで、これを利用し紹介する場合に示す手腕」を評価する（清水幾太郎『三木清』、『回想の三木清』、文化書院版、昭和二年、一一五頁）。谷川徹三氏も「新しい哲学の実質を巧みにうつし入れた移植者」として評価する（谷川徹三『哲学者としての三木清』、上掲書、一三五頁）。佐藤信衛氏の評価はもっと徹底している。「理解の人」、「信頼すべき批判者または鑑定人」、「批評家」とみる（佐藤信衛『西田幾多郎と三木清』、中央公論社、昭和二年、八五、一一二頁）。しかしそれは、「三木氏は心に一つの世界を抱いた△思想家▽ではなかった」という意味なのである（上掲書、一一四頁）。「西洋思想史の知識は益々詳しくなったが、理解は浅くなった」というのがその評価である（上掲書、一〇五頁）。三木の師、波多野精一は、かれのこの方面の才能をもっとも公平に評価している（波多野精一『三木清君について』、『構想力の論理・第二』跋文）。このように三木の評価については、極端な肯定と否定とが存在する。またかれの著作の意義がこの面にはみ限られるものかどうかについても問題がのこる。しかし多くの人々の目に映じた思想家三木清の印象はこのようなものであった。キルケゴール理解について

も、『現代思潮』や二つの『現代哲学思潮』などに名前だけで言及され、思想的な位置づけをする、上述の第一の側面のみが強く印象づけられたのであろう。しかし、それによってキルケゴール理解は、非合理的的主観主義者、ローマン主義的主我主義者、生の哲学者としての理解から、実存主義の創始者という理解へと決定的に脱皮した。このようなキルケゴール理解を、三木はもっともわかりやすく、思想的地図の中に位置づけて解説した。この三木の解説は、日本におけるキルケゴール研究に画期的影響をのこしたのである。

しかしこのような仕方での実存主義者キルケゴールという理解の導入が、はたして幸運であったかどうかは問題である。まず、キルケゴール・ルネッサンスはドイツ語文化圏ではじまったために、この実存主義者キルケゴールは、ドイツ思想史の中における、ドイツ化されたキルケゴールであった。それが唯一のキルケゴール理解ではなく、デンマーク語原典のキルケゴールとの間には、いくつかの重大なズレがみられる。しかし日本では、ドイツ化されたキルケゴールが、ほとんど唯一のキルケゴール理解であるかのような有様を呈した。それだけではなく、思想的な事象としてのみ理解される実存主義というものがあるとすれば、それは実存主義の本質と矛盾する。すくなくとも、そこからはキルケゴールとの創造的な実存弁証法的対話は生れてこない。「思想史の知識は益々詳しくなったが、理解は浅くなった」との佐藤信衛氏の言葉は、その後の実存主義の流行には、そのまま妥当するであらう。思想的地図の中に位置づけることは、その思想の理解の出発点にすぎず、到達点ではない。それだけでおわってしまつては、生命を失ってしまう思想もある。実存主義は、まさにこのような思想である。三木の要領をえた紹介が、実存主義者としてのキルケゴール像を明確にし、それが戦後の流行につながって行ったことは、不幸であったといわねばならない。⁽³⁰⁾

しかし上の著作の分析から明らかになったのは、三木のキルケゴール理解は、この第一の面だけにつきるものではないということであった。第二の面が出ている場所では、キルケゴールの名や引用が表面に出ることはすくなく、むしろ内容的な対応がみられただけである。そして三木はキルケゴールに関するモノグラフをも書かなかつた。これには、三木のあまり多忙な生活や思想家としてたどった運命など外的理由があつたかも知れない。しかし複雑な偽名の背後にしりぞいて、読者との実存弁証法的対話を求めるキルケゴールの思想の性格そのものにも必然性があつたのであろう。⁽³¹⁾キルケゴールの名を直接出さず、「コンデーニヤルなところ」でふれ会っていた三木は、案外キルケゴールを深く

理解していたのかも知れない。しかしこの点については、与えられた資料からは、たんなる推測が許されるだけである。ともかく、このような三木とキルケゴールの思想上に本質的対応にあまり注意がはられなかったところに、日本における実存主義思想の受容の問題がひそんでいる。三木清のキルケゴール理解のこの第二の側面については、むしろ次の点が問われなければならない。実存弁証法的理解という立場からすれば、「キルケゴールの思想を一定の立場に立って体系化し、整理してしまいう態度」もあやまりである。そこからいえば、キルケゴール研究をまとめず、実存的対決のパトスだけをうけとめた三木の態度は正しい。しかしまた「研究者自身の既成の体系の中に、キルケゴールの思想をその積極的要素としてはめ込んでしまいう態度も誤っている」⁽²²⁾。この点からいえば、「ロゴスとパトスの根源的統一としての構想力」の体系においてキルケゴールの実存弁証法が一つの構成要素として組みこまれるということに問題が感じられる。しかし三木清のこの立場は十分展開されずにおわった。むしろそれは、戦後の田辺元を中心とした哲学の形成、とくにそのキルケゴール理解の方向を暗示したものと考えられる。したがってこの点の検討は、西田、田辺の哲学と実存主義という別なテーマとしてとりあげられなければならない。それが、この研究が筆者に与えた次の課題である。

注

- (1) この点に関しては、たとえば、信太正三『実存主義思想輸入史——明治から大戦まで——』（『実存主義』第二六号、一九六二年十月、理想社）一八頁参照。なお第二節の内容は、筆者の指導の下に書かれた卒業論文、竹崎充子『日本におけるキルケゴールの研究』（東京女子大学文理学部哲学科一九六三年卒業論文）と資料の点で重複するところが多い。なおその資料の多くは榊田啓三郎教授の提供と示唆によるものである。
- (2) 和辻哲郎ものに、次のように回顧している。「著者がはじめてキルケゴールの名をきいたのは、イプセンの『ブランド』のモデルとしてであった。……イプセンがわが国で読まれはじめた頃、著者は高等学校にゐたのであるが、……この高等学校時代は日露戦争のあと1906年から1909年へかけての頃で、青年の間かなり著しい宗教的緊張があり、ブランドのAあれかこれかVの問題などもかなり鋭敏に感ずることが出来たのであるから、そのモデルとしてのキルケゴールの名も相当に強い魅力を以て心に残つたのであつた」（『ゼーレン・キルケゴール』、新版、筑摩書房、昭和二十二年、「新版序」一頁以下）。
- (3) 大島康正『実存倫理の歴史的境位——神人と人神——』創文社、昭和三十一年、六四三——九頁参照。
なお筆者も下記の文章でこの点を紹介した。小川圭治『イプセンの「ブランド」』（月刊『キリスト』昭和四十年十一月号、六九頁以下）。
- (4) The Correspondence of Henrik Ibsen, Transl. by M. Morison, London, 1965, p. 199f. 大島康正「上掲書六四八頁。『世界戯曲全集』、イ

「フセン集」の巻末解題など参照。

(5) 明治期のニーチェの紹介については、信太正三「上掲論文」、一六頁以下参照。書簡の引用は、一八頁参照。

(6) H. Höftling: Søren Kierkegaard som Filosof, Kjøbenhavn, 1892, 独訳 Sören Kierkegaard als Philosoph, übers. von A. Dornier und Ch. Schrempf, Stuttgart, 1923 (一九一九年のデンマーク語新版による第三版)。邦訳、鳥井博郎訳『哲学者としてのキェルケゴール』第一書房、一九三五年(上記ドイツ語訳第三版からの重訳)。

(7) G. Brandes: Søren Kierkegaard, Kjøbenhavn, 1877, 独訳 Sören Kierkegaard, — Ein hieratisches Charakterbild —, Leipzig, 1879

(8) 『明治文化史』、第四卷「思想言論編」洋々社に「大西祝のドイツ文ノート(ヘフディングの「キェルケゴール」の摘要)」の写真版がある。また『近代日本文化』第九卷、思想篇、洋々社、昭和三十年の編纂余録で高坂正顕氏は次のように書いている。「大西祝のドイツ文ノートは、ヘフディングの『キェルケゴール』をよみながら、ある箇所はヘフディングをそのまま、又ある箇所は大西祝自身がその内容を要約しつつ書き記したものである」。

しかし、ヘフディングの書の独訳第一版の出た年代、大西のもちいたのが第何版であったかなど、たしかめることはできなかった。したがって、これが日本におけるキェルケゴール研究の最初の痕跡であったかどうかの断定は、ここでは保留しておきたい。

(9) H. L. Martensen: Den christelige Ethik, Kjøbenhavn, 1882, Deutsche Uebers. Die christliche Ethik, Leipzig, 1883, 2^{te} Bd. I, S. 277ff. 参照。

(10) このようなマルテンセンの紹介によって書かれたものとして、別所梅之助「苦痛の福音——ヴィネーとキェルケゴールド——」(『聖書之研究』明治四三年一月号、二二頁以下)がある。この文章は、マルテンセンとヘフディングによったもので、かれのキリスト教理解が中心になっている。終りに内村鑑三の付記があり、「欧州に於ける無教会主義の主唱者なるキェルケゴールド」がここに紹介されたことをよるこび、研究を勧めている(三一頁参照)。これは、日本のキリスト教界における「もっとも初期に属する紹介であろう」。

(11) K. Ogawa: Die Bedeutung und Grenzen der Kierkegaard-Renaissance, 1963, Basler Dissertation, S. 32

(12) 信太正三「上掲論文」、二〇頁以下参照。

(13) 信太正三「実存哲学の開拓者としての和辻哲郎」、『理想』、一九六一年六月、三三七号、六八頁。

(14) その他、ヘフディングについての直接の言及は(以下括弧内は新版の頁数)、二八(一四)頁、三八(二一)頁、二一一(一一三)頁、三五二(一一五)頁、四七六(二九三)頁、五二八(三二八)頁以下、五四六(三四〇)頁、五六六(三五四)頁、五九二(三七〇)頁以下、五九五(三七三)頁など。フランデスの引用より回数も多く、内容的にも深い関連でとりあげられている。

(15) 以下、三木清の著作からの引用は、『三木清著作集』(岩波書店、昭和二二—二六年)による。なお引用は、巻数と頁数のみによって示す。

(16) Søren Kierkegaard: Stadier paa Livets Vej, Samlede Voerker Bd. 8, Kjøbenhavn, 1963, S. 252. これがキェルケゴールの著作中の唯一回のパスカルの引用である。フォイエルバッハの引用「キリスト教は「苦悩の宗教である」に「ついで引用されている。同様の意味の言葉は『パンチャ』にも二三見出されるが、この言葉はペリエ夫人の『B・パスカルの生涯』(Vie de B. Pascal écrite par Madame Périer, sa soeur, en Pensées

de Pascal, Paris 1847, p. 40) にある。やはり「病氣はキリスト者の自然の状態である」とある。

(17) この点については、羽仁五郎氏の証言による。著作集第一巻、三〇四頁以下参照。

(18) 三木清による原注、Søren Kierkegaard, *Stadien auf dem Lebensweg*. Ausg. Diederichs IV, S. 411. 傍点は小川。

(19) 同右、Ebd. IV, S. 409.

(20) 同右、Kierkegaard, *Op. cit.*, S. 410.

(21) 同右、Derselbe, *Kritik der Gegenwart*, Uebersetzt. v. Haecker, S. 17ff.

(22) S. Kierkegaard: S. V. Bd., 10, 1963 S. 53, S. Kierkegaard: G. W. Bd., 7, übers. von Gottsched u. Chr. Schrempf 1925, S. 47. かなりやや自由な重訳と思われる。

(23) 三木はこの『歴史哲学』で「実存 Existenz」をハイデガールの用語として使っている(二三一、二三五頁)。『弁証法の存在論的証明』の「生存」という訳から一年足らず後の「実存」の訳語への変化の理由は明らかでない。普通「実存」という訳語は九鬼周造が『実存の哲学』(昭和八年、岩波講座『哲学』)によってつくったといわれる(信太正三『実存主義思想輸入史』二六頁)。九鬼がこの著書以前からこの訳語を用いていたかどうかはたしかめられなかったが、もし文献としてこれが最初であるならば、昭和七年の三木の『歴史哲学』の方が文献としては早いことになる。この問題については文献的に究明されなければならない。

(24) 中山伊知郎氏の思い出に次の文章がある。「友人としてつき合った印象から言って、一番頭にのこるのは、何といってもたくさんの問題をもっていたと言うことである。問題に追っかけられていると言った方がいいかも知れない。いづれは一つの根本の問題に帰着するのであろうが……」(『回想の三木清』文化書院版、昭和二三年一月、中山伊知郎「三木さんの思い出」、七九頁)。佐藤信衛氏は次のようにいう。「三木はよく理解する人なのである。理解しすぎる人なのである。何にでもよく共感し得るやうに多くのものを自分の中に持っている人である」(佐藤信衛『西田幾多郎と三木清』、中央公論社、昭和二二年、一二九頁)。

(25) 信太正三『三木清と実存哲学との交渉』(『神奈川大学人文科学研究報』No. 1, 19, 65. 3, 8頁)。この論文は、本論稿第三節「三木清とキルケゴールの接渉」とほぼ同じ資料を、主としてハイデガーとの交渉を中心に論じたもので、筆者もいくつかの重要な示唆を与えられた。

(26) 榊田啓三郎「師の恩」、『回想の三木清』(文化書院、昭和二三年)、一九六頁。

(27) 信太正三、上掲論文、2頁。

(28) 高桑純夫『三木哲学—哲学の本質への反省—』(夏目書店、昭和二一年)、八五頁、一七一頁以下、一七五頁、一九一頁など参照。なお高桑氏の理解は、三木哲学の本質にせまるものであり、超越的主体性の面は明らかになっているが、それをたんに「内面性の立場」(一七五頁)をよんでおり、 \wedge 実存Vの視点は欠落している。

(29) この点で、三木哲学を「近代日本のレーベンス・フィロゾフィとみる」宮川透氏の理解は、不十分だと思う(上掲書、一五四頁)。もちろん生の哲学を、実存の立場まで含める広義のものと考えるならば、その概念規定の方が問題であろう。しかしそれでは、本論で考察した超越的主体性の側面

の意義が十分積極的にとらえられないと思う。

- (30) この点は、戦後のキルケゴール・ブームの実体を究明することによって確認されなければならない。しかしそれは別の課題である。
- (31) 拙稿『キルケゴール解釈の問題』、東京女子大学『論集』、昭和三九年、第二号、四一頁以下。
- (32) 上掲論文、五八頁以下。