

三土興三の「酔歌」

——大正期におけるキェルケゴール受容の一例——

木 瀬 康 太

大正12年12月から翌13年1月にかけて大村書店刊雑誌『講座』に掲載された三土興三（明治31〔1898〕年—大正13〔1924〕年）の論文「酔歌」は、キェルケゴール（Søren Aabye Kierkegaard, 1813–1855）の著作の一つである『おそれとおののき』を、カント（Immanuel Kant, 1724–1804）、ヘーゲル（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831）、ニーチェ（Friedrich Nietzsche, 1844–1900）の思想と関連付けて解釈したものである。三土は、『おそれとおののき』の中に現れている思想が、キリスト教の「信仰」に至る独自の超越を目指す弁証法である「願ひのディアレクティク」であると唱えた。『おそれとおののき』は、旧約聖書創世記第22章に描かれている、アブラハムが息子イサクを神に燔祭として捧げようとした物語を題材にしている。この物語は、同じ旧約聖書のヨブ記などと同様、神による試練の物語として読むことができる。そこで示されているテーマは、宗教的なものが倫理的なものよりも高くありうるという、「信仰」の逆説（Paradox）である。このアブラハムの「信仰」の逆説が描かれている創世記第22章については、キリスト教文化圏においては古くはルター（Martin Luther, 1483–1546）やカントによって解釈がなされてきた¹。

第一節 青年期三土の思想形成

三土は早熟の人であった。三土は既に中学生の終わり頃にショーペンハウアー（Arthur Schopenhauer, 1788–1860）を知り、一高時代の愛読書はニーチェであった²。三土は一高理科を卒業後、京都帝国大学哲学科に進学し、西田幾多郎（明治3〔1870〕年—昭和20〔1945〕年）の門下生となった。三土の一高時代からの親友である佐野俊夫は三土の追悼文のなかで次のように述べている。

君の哲学は、始めがショーペンハウアーでありニイツエであつたが故に、大学入学当時は既に懷疑主義^{シユケプナイイスムス}を捧じてゐたことは確かであつて、始めから楽観主義^{オプティミスムス}を捧じてゐたものと云ふは当たらないのである。そして君は、ライブニツ

ツが神義論に於て「この世界はありうべき世界のうち最も良き（^{オプティミスムス}楽観主義）世界であり、この世界の「悪」は料理の薬味の如きもので、この世界の良さを一層ひきた、せるためのみ存するのである」と主張せるに対して少からず憤慨し、ヴォルテールと共にライプニッツ流の楽観主義を飽迄攻撃し阿部次郎氏の理想主義さへ尚甘いオプティミスムスと観ずるのであつた。³

西田の薫陶を受けつつ学んだ三土は、卒業論文にヘーゲルの『精神現象学』に関するものを書いて大正12年3月に同大学を卒業し、同年4月1日付で大谷大学のドイツ語予科教授に就任した⁴。その卒業論文はのちに、三土と同期生であつた高坂正顕（明治33〔1900〕年—昭和44〔1969〕年）の編集によって京都帝国大学文学部内京都哲学会誌『哲学研究』に掲載された⁵。

『精神現象学』についての三土の理解は、ようやくヘーゲル思想の理解が正しくなされ始めた当時であつて、秀逸なものである。そして大学生時代の三土は、ヘーゲルの同時代人であつたゲーテ（Johann Wolfgang von Goethe, 1748—1832）とハイネ（Heinrich Heine, 1797—1856）を殊に愛し、そして大正教養主義の影響を受けた知識人青年の例に漏れず、自分で詩作をしていた。以下に挙げる二篇の詩に示されるように、三土は清冽な心を持った「愛すべき叙情詩人であつた」⁶。

日はうらら
風はからら
舟すべりゆく水はきらら
われらのる舟はゆらら
われら思ひほがらほがら
權かく水はさららさらら
ほほゑみ見る君がひとみに
青みうつる空もほがら

上の詩について、佐野は「君の心は、誠に晴れやかに、些かの悩みも悶えもなく、幸多きときのハイネの心を心としてゐる」と評している⁷。また次のような詩が遺されている。

曇り日の午後
白き路吹く風のすさびや

堤におり草しきて
河面に俯せば悲しやな
白き雲動かんとせず

曇り日の重きうれひに
白き風吹く路を行けど、
さても堪へかねて堤におり
草しきて涙しぬ。

草むしり河面にすつれど
いららしき我がうれひ
たへがたや。
石投げて起る波に
白き雲形ゆれども
去り行かぬ、我がうれひ。

ものうかる夏のひる、
涼しき夕の来るをまてば
ながしや。

切なしやわがうれひ。
ひるはひるとていららしく
夕となれば痛ましきに
えたへうべきものならんや。

この詩については、佐野は「君の心は悲しみの涙つきず暗闇のうれひたなくエルテル（＝ヴェルテル、引用者注）の嘆きを嘆きとする」⁸と読み取っている。また、以上二つのいずれの詩の中にも平仮名が多い。この傾向はそのまま「醉歌」にも続けて見られ、その筆名も平仮名で「みつち」となっており、いかにも詩人的な意匠が働いていることが分かる。

三土がキエルケゴールの名を知った経緯ははっきりとはわからない。この「醉歌」という表題は、ニーチェの『ツアラトウストラ』第4部第19章の表題

“Das trunkne Lied” からとったものと推測される。当時既に『ツアラトウストラ』の日本語訳は生田長江（明治15 [1882] 年-昭和11 [1936] 年）によって明治44年に新潮社から刊行されており、また大正10年に同じく生田訳で新潮社から刊行された『ニイチェ全集』第五編に『ツアラトウストラ』が収められており、それら両書では“Das trunkne Lied”が「酔歌」と訳されている。三土はこれらの書を読んでいた可能性が高い。実際「酔歌」の本文中にも、『ツアラトウストラ』からの引用が見られる。また副題は「思弁の断章」であるが、これはキェルケゴールの著作の一つである『哲学的断片（Philosophische Brocken）』を意識して付けられたものと考えられる。

さて、この「酔歌—思弁の断章」の成立の経緯について、高坂正顕は次のように回想している。

三土君はヘーゲルにあきたらなくなり、キェルケゴールに打ち込むようになる。当時、「講座」という雑誌が出ていたが、それに「酔歌」という一連の論文を書き始める。キェルケゴール研究に託して同君の心の悩みを綴ったものである。同君は私に云った。あの論文をひとは酔歌（すいか）と読んでくれているが、自分の心では酔歌（よいうた）なのだ、と。京都のあるバーに歌子というのがいた。三土君はその歌子を恋していた。酔歌（よいうた）とは好い歌子（よいうたこ）に外ならなかったのである。⁹

同様のことを、三土の先輩であった務台理作（明治23 [1890] 年-昭和49 [1974] 年）も次のように回想している。

当時の大村書店の『講座』（出隆編集）に「酔歌」という題で、キェルケゴールの『あれか・これか』の解説を連載したが、これも日本では初めての解説であったと思う。「酔歌」というのは、彼の愛した娘さんが「歌ちゃん」とよばれたので、それに酔うという意味もあったというがキェルケゴールに同題の短文があるので両方引っかけたであろう。その娘に「君がもし僕をほんとうに愛しているのならこの「酔歌」の内容がわかるはずだ」といって無理に読ませたと言う話があった。別れた愛人レギーネがこれを読めば、誰が書いたかすぐわかるはずだ、と変名で『あれか・これか』を書いたキェルケゴールとどこか似ている。¹⁰

この務台の回想には誤りがあり、「酔歌」で解説されたのは『あれか・これか』ではなくて、前述したように『おそれとおのき』である。

「酔歌」における三土の『おそれとおのき』の解釈は、以下の二つの視点からなされている。

第一に、「“情熱の主体”、“願いの主体”としての人間の問題”¹¹という宗教哲学的な問題を、『おそれとおのき』の中で唱えられている、「信仰とは人間における最高の情熱である」¹²というキェルケゴールの議論を援用して考察しているという視点である。三土はキェルケゴールの作品に独自の解釈を施し、『おそれとおのき』の根本問題が「人間や神の存在」と「信仰のあり方」とにあり、両者が密接に関係していると解釈した。そのような解釈のもとに書かれた三土の文章には、宗教的実存を志向するキェルケゴールの心の震撼を見事に伝える『おそれとおのき』と同様の高い文学的緊張感が感じられる。

第二に、キェルケゴールの発言と彼の時代の社会的・文化的状況との関連を考慮することはせず、彼の著作の内容だけを問題にして内在的に理解しつつ、そこから独自の超越を目指しているという視点である。このことは、大正4年に刊行された和辻哲郎（明治22〔1889〕年-昭和35〔1960〕年）の『ゼレン・キェルケゴール』（初版）を始めとする先覚の業績に、三土は注意を払っていなかったためであると推察される。

第二節 「酔歌」

「酔歌」において三土はまず序論で、自分がキェルケゴールに対する一人の批判的対話者であることを次のようにことわっている。

私がケルケゴールに^〇反^〇して考へて居ると信じたところの私の次の如き思想はその重要な点に於て彼のものと一致すべきことを思はざるを得ない。もとより最後の情調に於て吾々は互ひに遠く離れるであらう。しかし存在の理解のアルキメデスの一点を私とケルケゴールとは共有する。¹³

三土はキェルケゴールについて「彼れの同国人から彼れの思想の^{アスケテイシユ}禁欲主義的なるを聞かされていた」¹⁴と述べていることから、デンマークの哲学者ヘフディング（Harald Høffding, 1843-1931）の書『哲学者としてのキェルケゴール』の中の「多くの点で彼（＝ショーペンハウアー、引用者注）の精神的近縁者であったキェルケゴールは厳格な、禁欲的な基督教を最高のもの——窮極的には、唯一

のものであると宣言した」¹⁵という文を読んでいたものと推測される。そして「私がキェルケゴールから期待していたのはストア主義の基督教化であつた。私は彼れの周辺からその宗教思想を予想しつつ、彼れに^〇反^〇して考へることをつとめていた」¹⁶と言う。ところが、三土のキェルケゴールを見る宗教的立場は、キリスト教一辺倒ではなく、輪廻転生を説く仏教的思惟にも立脚したものであった。そのことを以下、詳細に見ていくことにしたい。

(一) 神の存在について

「酔歌」の本論は「横木の疎なる梯子」と言う題名を冠している。「梯子」という語はギリシア語で klimax (アルファベット表記) であるが、これは三土が、キェルケゴールの著作『哲学的断片』と『哲学的断片への完結的非学問的後書き』の筆名であるヨハネス・クリマクス (Johannes Climacus)、及び『死に至る病』と『キリスト教の修練』の筆名であるアンティ・クリマクス (Anti Climacus) という二つの名前の姓 Climacus と掛け合わせたものと推測される。

さて、まず三土はヘーゲルの『精神現象学』と『エンツィクロペディー』の中の文章をそれぞれ引用した後で、ヘーゲル的「体系」について「私には体系と云ふものと絶対とは相容れぬ二つのものであると思はれる。絶対は体系の彼方であると思はれる」¹⁷と述べる。それは三土が以下に言っているように、大正時代の哲学界の時流に漏れずカント哲学の影響を多大に受けていたからであると推測される。

カントの哲学の功績は絶対を体系の外に置いたことに存する。(中略) 悟性の自己認識としてカントの哲学は哲学のうちの哲学の名に値ひする。吾々は^〇原理^〇上哲学としてカントのそれ以上のものを求めることを必要としないかの如くである。¹⁸

次いで三土は「カントは絶対を体系の外に置いた、神を悟性の彼方においた。このことは悟性のなしうる最高のことである」¹⁹と述べ、神の存在についてカント的な理解をしながらも、「神が単に要請せられてある限りもとより吾々はカントを超えねばならぬことを思ふ」²⁰と述べ、カントを離れて、キェルケゴールの言葉を借りて「信仰」こそが人間の魂の要請であることを主張する。

私はキェルケゴールと共に云ふであらう。有限なものを『諦らめるためには信

仰を要しない。何故ならば私が諦めに於て得るところのものは私の永遠性の意識であり、さうしてそれは一つの純粹に哲学的なる運動であるからである、(中略) 諦らめるには信仰を必要としない。しかるに私の永遠の意識以上のものをほんの少しでも得るがためには信仰がなければならぬ。何となればその様なことは Paradox (背理・逆説) であるからである。』²²

ここで言われている「諦め」とは、「思惟 (Denken)」の終わりのことであり、そしてケルケゴールが、

殺人をさえ神聖な、神の心になつた行為とすることができるという逆説、イサクをアブラハムに再び与えるという逆説は思惟の捉えうるものではない。なぜなら信仰とは思惟の終わるところ、まさにそこから始まるものだからである。²³

と言っているように、「思惟」の終わりは「信仰」に至る前段階でもある。さて、この「思惟」の終わりによつて始まる「信仰」を経て、三土は絶対者である神の存在の証明に立ち入ろうとする。その前にまず、三土は自分がなぜ神を必要とするのかを次のようにことわっている。

神は吾々の魂の要請ではある。しかし実践理性の要請と云ふことを私は理解しない。ケルケゴールの言葉を再びここにかかげることを敢えてするならば『倫理的なるものは、その様なものとして、普遍的なるものであり、普遍的なるものとして、それはすべての者に対して妥当するもの、他の方面から云ひあらはせば、各瞬間に於て妥当するところのものである。それは自らの裡に充足し、彼の τέλος (目的) であるべき何ものをも自からの外に有せず、それ自らが、自らの外に有するあらゆるものの τέλος である。』²⁴

(中略) 私自らの神の存在の証明にいらねばならぬ。私の証明とは此の世と神の国とのつらならざるつらなりをもとめることである。『彼はこの無限なるあきらめに於て、この生の深き憂愁の盃をのみほした。』²⁵』²⁶

三土は、カントの定言命法の一つである「汝の人格及びあらゆる他の者の人格における人間性を、常に同時に目的として取り扱い、決して単に手段としてのみ取り扱わないように行爲せよ」²⁷をふまえたケルケゴールの言葉を取り上

げて、実践理性が神を必要としないことを述べている。そして三土はまず、以下の二つの叙述のように「現世における神の不在」を宣言している。

此の世には神は存在しない。その故は観念性と^{ウイルクリツツヒカイト}「現実」との間には、直接には、越えがたき溝渠があるからである。古へより多くのひとびとの神の存在の証明のついにむなしきものであつたことはかかる溝渠を無視したることによる。²⁸

神はただ神の国にのみ、此の世ならぬ国にのみ存在し、此の世ならぬ事象のつらなりを超える。神は彼の世の絶対的なものであり、絶対的な前提、absolute Positionであることを思ふ。吾々はその前に祈り、敬虔あつき帰依の情を捧げる神は、『ひとりよがりのものものしき』哲学の体系がひねり出だすが如きものではあらぬ。²⁹

神がこの世に存在せず、人間にとって理解不可能な絶対的なものであるというこの叙述は、『哲学的断片』の中にある、神の存在についてのケルケゴールの次の文章と呼応する。

しかし一体、悟性が逆説的情熱において突き当たり、そして人間の自己認識さえもかき乱すこの知られざるものとは何なのか？それは知られざるものなのである。しかしそれは人間が知っている限りの何者かですらないし、人間が知っているところの何か別の物でもない。それゆえ我々はこの知られざるものを神と呼ぼう。それは我々がそのものにそうすることで与えた名前にすぎない。この知られざるもの（神）が存在することを証明しようとすることは、悟性にはおよそ殆ど考えられないことなのだ。すなわち神が存在しない限りでは、そのことを証明することは不可能であるが、しかしもし神が存在するならば、そのことを証明するのは愚かなことである。³⁰

ケルケゴールにとっては、神は本来概念で名付けられ得ない世界に位置付けられている「知られざるもの」である³¹。三土も、神を「此の世」の哲学の体系をもってその存在を証明することはできないものと見なしていた。

(二)「願ひのディアレクティブ」

三土の思念は、絶えずキェルケゴールを援用しつつ、キェルケゴールに即して進められるが、その不都合な点を見抜いて「ケルケゴールに欠くところは存在の溝渠の十分なる考察である」³²と述べていた。人間は、この世の現実世界には神が存在しないということを理解すると同時に、この世の存在者とその存在者が持つ観念世界との間に溝渠 (Kluft) があることを認識する。そして三土はこの「存在の溝渠」をまずもって受け入れる必要があると説く。このことには、三土がカントを読んでいた影響が見られる。しかしカントの哲学はそのような絶対的事実を確認するにとどまっている。三土は「信仰には魂の玄微なディアレクティク (Dialektik) が本質的であり、このことこそ私のこの小篇の主題である」³³と述べ、キェルケゴールを意識しつつ次のように自らの思想を展開させる。

私は人々が何故に意志とさうして善き意志についてのみかたることをなして、願ひについて、このより貴き血の生児について考へることをしなかつたかをただいぶかしきことに思ふ。人間に観念性を与へるのは意志よりも、善き意志よりも、その願ひであるからである。何故ならば意志には不可能といふ思考が、さうしてその自からなる帰結として真に観念的であるところのディアレクティクが伴ひ起らぬからである。意志にももとより彼れの種類のディアレクティクが存しはする。しかし意志のディアレクティクは実在 (Realität) を一契機としてのみ自らを完成するものである。これに反して願ひのディアレクティクは観念性 (Idealität) をもつて充足する。その故は願ひなるものが一つの溝渠をへだてて実在に対し、願ひの最高なるものはかくの如き溝渠そのものであるからである。願ひの観念性と Realität との間には常に越ゆ可からざる溝渠が存在する。³⁴

最高の願ひが現実存在と観念性の間に横たわる溝渠そのものであるという三土の議論を、もう少し詳しく見てみよう。

観念性と実在との間の溝渠の超えられることは偶然である。それ故にかくの如き溝渠を「必らず」越えることは全く不可能である、「必らず」不可能である。それにもかかはらず最高の願ひは、この驚くべき情熱は必らずかくの如き溝渠を超えようと欲する。(中略) 必らずは決して越え得ざる溝渠を必らず越えんとする驚くべき情熱は、恰もこの溝渠のなかに身を投ずる。何故

ならばかくの如き溝渠は「必らず」を除外するときのみ溝渠として自らを主張するのであるからである。かくて最高の願ひは存在における溝渠そのものである。これこそほんとうに絶対と名づくべきもの、真に個別なるものである。普遍—特殊の体系を脱せるものである。吾々は最高の願ひに於てのみ絶対或は特殊である。真に人格である。ただ願ひのディアレクティクをなしとげてあるならば。³⁵

三土は大正教養主義の代名詞とも言うべき人格主義の影響を受けており、「最高の願ひ」である「絶対と名づくべきもの、真に個別なるもの」において「真に人格である」と言う。ではその「最高の願ひ」を成就させる「願ひのディアレクティク」はいかにして展開されるのだろうか。三土は、「酔歌」の冒頭に引用しているケルケゴールの文句、すなわち、

願ひを棄てることはもとより偉大である。しかし諦らめ棄てての後に、更にその願ひを固持することはより一層偉大である。永遠なるものを把握するのは偉大なることである。しかし時間的なものをば、それを棄てて後に、なお確保することは更に偉大なることである。³⁶

という文章をふまえて以下のように言う。

私の固執は彼の世の固執である。無限の諦らめと、謙虚とを伴へるものである。私の最高の願ひは不可能であるが故に可能であり、私は『不合理なるが故にそれを信ずる。』背理なるものの力により、私の情熱の不合理によつて、私は『時間的なものを諦らめてこの後にそれをば確保する』このことこそ信仰であり、願ひのディアレクティクである。³⁷

三土は「時間的なもの」即ち「有限なもの」とは「この世の生」のことであり、これを断念して後に「背理なるものの力により」再び「この世の生」を確保するという、ケルケゴールが『おそれとおののき』で展開した議論に依拠している。このような行為すなわち「信仰」を、三土は「願ひのディアレクティク」と呼んでいると考えられる。

そして以下に挙げる、三土自身が「願ひのディアレクティク」を果たすことで到達した人格観は、ケルケゴールが目指した、「単独者 (der Einzelne)」と

して神の前に立つという最終目的と呼応している。

私は先きに意志よりも願ひが人間の観念性にふさはしきゆゑについて一ことをのべた。願ひには不可能と云ふ思想を含めて居るからである。さうして最高の願ひはそれが全く不可能であることを欲^{たが}ふの故に、更にその全く不可能なる願ひのために一つの驚くべきディアレクティクをいとなみうる故に、人間をして真に人格 (Person) たらしむものであることを思ふ。願ひのディアレクティクをなしとげたとき人ははじめてほんとうに人格であり神の前にひとり立つ。³⁸

以上見てきたように、前節の最後に三土のケルケゴール受容の視点として挙げた、「人間や神の存在」と「信仰のあり方」は、三土にとっては「人間をして真に人格 (Person) たらしむ」るための表裏一体の関係にあった。そして三土は次のように結論を述べている。

さきに私は存在の溝渠についてかたり、さうして最高の願ひの Paradox はかくの如き溝渠自らに他ならぬことを云つた。もし最高の願ひにして如上の如きディアレクティクによつて観念性をして直ちに実在性に移り行かしむるものとすれば、存在の溝渠を超えるものはその溝渠自身である。³⁹

このことから、ケルケゴールの議論をふまえた上で、此の世と彼の世との関係についての三土の以下のような見解が述べられる。

此の世は願ひが成ることの不可能なる国であり、彼の世はそのことが可能なるさいはひの国である。更に言葉を換へて云ふならば、此の世とは信仰なき国であり、彼の世とは信仰の国である。それ故に、私が此の世とよびなすものは、決して、所謂此の世ではなく、また、私が彼の世のもとに考へるものは、決して、基督の Epigonen が思ひなすが如き彼方 (Dort, Jehnseit (sic)) ではない。(中略) すなはち、私の所謂彼の世は此の世なる彼の世、願ひのディアレクティクによつてつらねがたくつらなるところの彼の世である。むしろ、彼の世は此の世と彼の世の間の移りゆきの全体をふくめたものと考えべきである。恰も信仰が願ひのディアレクティクの移り至つた極みとしてではなく、ほんとうには、かくの如きディアレクティクのめぐりそのもの、かか

るめぐるりの絶間なきくりかへしとして考へるべきであることに相応じて。
(中略) 絶え間なく此の世より彼の世へ移り行き、またかへり来ることこそ
まことの信仰であり、彼の世のこころである。⁴⁰

三土にとって此の世と彼の世は、「願ひのディアレクティク」によって繰り返
し行き交う世界であり、それはニーチェの永劫回帰の思想や仏教的輪廻転生の
思想に接近しており、そのような反復自体が、個人を超越した「まことの信仰」
を求めるものであった。

第三節 「酔歌」掲載後

「酔歌」は大村書店刊雑誌『講座』に連載された後、第二次世界大戦後に弘文
堂アテネ文庫から単行書として出版された。その単行書『酔歌』の「あとがき」
で高坂正顕は、キェルケゴールの宗教との関わりの問題に深く立ち入って独自の
「思弁的断章」を著した三土が、当時の哲学界に「全く新らしいセンセーシ
ョンを捲き起こした」⁴¹と回想している。また和辻哲郎は、この「酔歌」を読ん
だ時の印象を、昭和22年に刊行された改訂新版『ゼエレン・キェルケゴール』
で次のように回想している。

大正十二三年の頃かと思ふが、三土興三君がキェルケゴールについて書いた
ことがある。ちやうどドイツ訳著作集の戦後の新版が出はじめた頃であつた。
それを読んで著者は若い世代の間にキェルケゴールの理解が著しく進んで来
たことを感じ、それまでなお心の底にあつた右の改訂の希望を放擲してしま
つた。もはやこの書は存在の理由はないとその時には強く感じたのである。⁴²

大正末期における三土のキェルケゴール受容は、キェルケゴール独自の弁証
法的な思考方法を意識的に取り入れようとする態度の先駆けであった。そして
三土による、『おそれとおのき』の主題であるアブラハムの心理解釈は、昭和
期以降の一部のキェルケゴール研究者に影響を残した。その一例として、伊藤
源一郎（生没年不詳）による論考「キェルケゴールのソクラテス的なるものに
於ける実存哲学的概念」（昭和10年6月発表）を挙げておきたい。この論文は、
「実存」という概念を日本で最初に詳細に説明しようとしたものである。伊藤は
三土の言葉を引き合いに出して次のように述べていた。

瞬間に於ける永遠的意味の強調の下に、「決定」はより宗教的に有限性の「諦棄」(Resignation)と呼ばれる。「此の世のつらなり」を断切つた、しかし夫の「つらならざるつらなり」である。「絶え間なく此の世より彼の世に移り行き、またかへり来る」(みつち)ものが諦棄の再起である。⁴³

「有限的なもの」、即ち現世の諦棄に基づく絶望から人間の実存が始まるという伊藤の見解は、明らかに三土の「酔歌」を参考にしたものであることが窺えるのである。

注

- 1 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Werke in zwölf Bänden*, Bd.8, Suhrkamp Verlag, 1956, S.645–879.及び Martin Luther, *Auslegung des Buches Mose, Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften*, Bd.1, Verlag der Lutherischen Buchhandlung Harms, 1986.を参照。
- 2 佐野俊夫「逝ける三土教授の事」、『大谷大学新報』大正13年4月26日号、3頁。
- 3 同上。
- 4 『大谷大学要覧』、大正12年7月、57頁。
- 5 三土興三「HegelのPhänomenologie des Geistes」、『哲学研究』第95号、京都帝国大学文学部内京都哲学会、大正13年2月、78–161頁。
- 6 佐野前掲記事、『大谷大学新報』大正13年4月26日号、3頁。
- 7 同上。
- 8 同上。
- 9 高坂正顕『西田幾多郎と和辻哲郎』、新潮社、昭和39年、98頁。
- 10 務台理作『哲学十話』、講談社学術文庫、昭和51年、27頁。
- 11 『現代日本思想体系24 哲学思想』、筑摩書房、昭和40年、47頁。
- 12 Kierkegaard, *Furcht und Zittern, Gesammelte Werke*, Abt. 3, Eugen Diederichs Verlag, 1950, S.141.
- 13 三土興三「酔歌(一)一思弁的断章(一)一」、『講座』大正12年12月号、大村書店、144頁。
- 14 同、143頁。
- 15 Harald Höffding, *Sören Kierkegaard als Philosoph*, mit einem Vorwort von Christoph Schrempf, Stuttgart, Fri. Frommanns Verlag, 1896, S.123.
- 16 三土前掲論文、前掲雑誌、143–144頁。
- 17 同、145頁。
- 18 同、146頁。
- 19 同、149頁。
- 20 同、145頁。

- 21 Kierkegaard, a.a.O., S.49f.
- 22 三土前掲論文、前掲雑誌、148頁。
- 23 Kierkegaard, a.a.O., S.56.
- 24 Kierkegaard, *ibid.*, S.57.
- 25 Kierkegaard, *ibid.*, S.40.
- 26 三土興三「酔歌（二）—思弁の断章（二）—」、『講座』大正13年1月号、大村書店、179-180頁。
- 27 Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Werke in zwölf Bänden*, Bd.7, Suhrkamp Verlag, 1956, S.61.
- 28 三土前掲論文、前掲雑誌、171頁。
- 29 同、173頁。
- 30 Kierkegaard, *Philosophische Brocken, Gesammelte Werke*, Abt. 6, Eugen Diederichs Verlag, 1952, S.37.
- 31 Kierkegaard, *ibid.*, S.38.
- 32 三土興三「酔歌（一）—思弁の断章（一）—」、『講座』大正12年12月号、169頁。
(注33)同、151頁。
- 34 同、154頁。
- 35 同、156-157頁。
- 36 Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S.16.
- 37 三土前掲論文、前掲雑誌、171頁。
- 38 同、162頁。
- 39 同、171-172頁。
- 40 三土興三「酔歌（二）—思弁の断章（二）—」、『講座』大正13年1月号、188-189頁。
- 41 高坂正顕「あとがき」、三土興三『酔歌』、弘文堂アテネ文庫、昭和23年、61頁。
- 42 和辻哲郎『ゼエレン・キエルケゴール』改訂新版、筑摩書房、昭和22年、「新版序」19-20頁。
- 43 伊藤源一郎「キエルケゴールのソクラテス的なるものに於ける実存哲学的概念」、東京文理科大学哲学会『哲学論叢』第二輯、河出書房、昭和10年6月、138頁。