

| | |
|--------------|---------------------------------------------------------------------------------|
| Title | キルケゴールの「宗教性」について |
| Author(s) | 森田, 美芽 |
| Citation | 待兼山論叢. 哲学篇. 19 P.29-P.44 |
| Issue Date | 1985-12 |
| Text Version | publisher |
| URL | http://hdl.handle.net/11094/6488 |
| DOI | |
| rights | |
| Note | |

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

キルケゴールの「宗教性」について

森 田 美 芽

序

「信仰とは、信ずる者を駆り立てて、この世で安らぎを得させなくする、深く強く辛い落ち着きなさ(Untuhe)である。完全に安心し落ち着いた人は、信仰者たることを放棄したのである。」⁽¹⁾『苦難の福音』中に語られたこの言葉は、キルケゴールの宗教性の特色をよく示している。「キリスト教世界にキリスト教を再導入する」ことを自らの使命とした彼は、一方では、仮名による諸著作において、実存の諸相を描き出し、真のキリスト教的実存に到る道筋を明らかにすると共に、他方では、直接にキリスト教的なものをもって語りかけ、各自の内面へとくぐり入る建徳的著作を実名により発表するという、二面的な活動を通して、人々にキリスト教の真理の何たるかを示そうとしたのである。

彼の宗教性を理解するためには、この両面性、とりわけ、仮名と実名それぞれに与えられた役割を理解した上で、これらが使い分けられる意義を考えねばならない。本稿では、仮名ヨハンネス・クリマクスの視点、実名キルケゴ

ールの視点、仮名アンチ・クリマクスの視点をそれぞれ明らかにし、彼の宗教性の全体像へのアプローチを試みた。
い。

—

実存の弁証法的性格を明らかにしたのは、仮名ヨハネス・クリマクスである。ヨハネスはキリスト者ではないが、キリスト者たらんと努力することで、内在性の限界を示す役割が与えられる。彼の示した弁証法は、個人を内面へと深化させ、真の自己へと目ざめさせるものである。

この弁証法的なものの根拠は、人間存在の独自の重層構造である。『死に至る病』の表現を用いるなら、人間は、無限性と有限性、永遠と時間、自由と必然の総合である。しかも、単なる総合ではなく、この関係それ自身へと関係する関係なのである。⁽²⁾人は時間の中で、非力で有限な存在にすぎない。しかし彼は、無限性の立場から自己を反省し、自己の有限性を理解しうる存在である。この反省された立場は、最初のものとは異なっている。自ら有限なることを自覚しない有限性は、彼の持つ偽りの全能感とは逆に、自己を脱しえない不自由性なのである。彼の自由たる証しは、むしろ、無限性の立場からの自己反省—自己否定を媒介とした、新たな自己関係の創造という点にある。この関係の全体が自己、あるいは精神と呼ばれるものである。

しかし、こうした自己の自由性が、もし自己自身にその根拠を持つとするなら、なぜ自己を無限性に関わらせることが自由となり、自由であるためにそうすべきと命じうるのか。ここに、もう一つの関係性が示唆される。自己は自己たるべく自己に関係するとき、実は同時に、自己を自己たるべく措定した者との関係に立っているのである。

もし自己が自己の根拠であるなら、いかなる恣意的な自己関係も自由といえよう。しかし、自己関係における自由や絶望の存在は、この措定者（神）との関係の齟齬として、この根源的關係を示すものである。

人を精神として、自己として覚醒させるとは、最終的に、この根源的關係に立つ自己を形成することである。そのため実存弁証法は、人間の内面性の経験するあらゆる姿を描き出し、それをこの究極のものへ向けて秩序立て、その段階性を明らかにすることになる。

彼は、人間の実存の形態を、その形態から三つの段階に分ける。即ち、美的段階、倫理的段階、宗教的段階である。

美的段階とは、感性的なものによって直接的に規定され、無限性の契機を欠き、自己のうちに自己否定の原理を持たない。否定性は、外から全体的な気分として、彼に覆いかぶさる。それが不安であり憂愁である。本来の意味での不安は、「可能性に先出つ可能性としての自由の現実性」⁽³⁾であり、意識されざる人間的自由の自己証明だが、それに従って精神としてのあり方に目覚めなければ、駆り立てる不安となって人を安らわせない。「憂愁」(Schwerinn)は「精神のヒステリー」⁽⁴⁾であって、感性の成熟の中で精神が自己として目覚めようとする時、それが再び感性の中に押し戻されたために起こる、精神の側からの反乱である。このような美的なもの極限状態で、人は、なお美的なもの内に自己を閉ざすか、精神としての規定を受け入れて絶望するか⁽⁵⁾の選択を迫られる。前者は「閉じこもり」という悪魔的な自己の反復となるが、後者は絶望と同時に飛躍をもたらし、彼の生存の場は、倫理的段階となる。

倫理的段階は、無限性を受け入れることにより、精神として弁証法的な自己運動を行なうようになった段階であ

る。ここでの自己否定の原理は、市民的な道徳的義務である。この規定を受け入れることで、感性の身軽さはなくなるが、逆に移ろいやすさや自己陶醉から免れ、真実な落ち着きが生まれる。ちようど、感性の愛が飽くことなき誘惑となったのに対し、結婚の愛がただ一人を愛することに真実さと、義務と幸福との一致を見出したように。

倫理の実存の否定的自己意識の表現は、「悔い」(Reue)である。人は「悔い」において自己を反省し、共同体へ、人類へと帰ってゆくことで自己を取り戻し、再び自己関係を始める。しかし、このような倫理的―普遍的なものを要求する以上のものが、倫理の実存の自己意識の中から生まれてくる。たとえば、『人生行路の諸段階』中の『責めありや―責めなしや』に出てくる、ある男(クイダム)。彼は一人の女性を愛し、婚約するが、彼女を真実に愛すればするほど、二人の間の不一致を見出し、結婚という倫理的なものから疎外されるというジレンマに陥る。彼のかかえている憂愁は、打ち明けて彼女に担わせるには重すぎ、さりとして秘密にすることは、彼女に対する無礼である。彼はその責めを自己に問うて婚約を破棄する。ここに、倫理的なものの限界が示される。彼の自己意識は、倫理的なもの及びぬ所にまで深められ、自らを還るべき普遍的なものから疎外する。にもかかわらず、彼は倫理的なものにの裁きにとどまり、自己をデモニーシユな苦悩としている。これを突破するには、倫理的なものの永遠性を担いつつ、それを越えた個人の深みまでも救いうる新しい段階が必要である。ここに宗教的段階が開かれる。

宗教的段階における否定性は、道徳や律法ではなく、それを与えた神である。これら倫理的なものは相対化されるが、代わってより厳しい神への良心的関係に立つことになる。これが一般的な意味での信仰であり、『おそれおののき』における、アブラハムの「倫理的なものの目的論停止」に先駆的に示されている。

宗教的段階の自己否定の表現は、「苦悩」(Leiden)である。人は、神に対して生きるとき、「絶対的目的に絶対的

に、相対的諸目的に相対的に「関わることを目標とするが、現実には絶対的なものに相対的に、相対的なものに絶対的に関わるという、直接性の錯誤を免れえない。この直接性に死にきるための修練の表現が「苦惱」である。しかし、この「苦惱」の継続が、直接性を脱することの不可能性と自覚された時、「責め」(Schuld)の意識が生じる。それは、人が努力によつては、永遠にこの課題を達しえぬことの反省的表現である。それは、神と人の質的差異を確認する、人間の最大限の自由の意識⁽⁵⁾であると共に、人間の内在的自己深化の限界を示すものである。

しかし、この内在性を突破する、もう一つの宗教性の所在が示される。それが逆説の宗教性、キリスト教である。この宗教性Bと対比して、一般的宗教的なもの—宗教性Aの特徴と本質が明らかになる。

宗教性Aは、内在性の宗教性である。それは、人が関わるべき永遠を、遍在的に、いわば「無」として持つ。それは、永遠と自己の本質的な同一性、連続性を意味する。従つて、宗教性Aにおいては、どれほど深い自己否定の意識を持つと、自己無化の努力により、真理との合一は可能である。即ち、宗教性Aにおける個人と真理との関係は、あくまで「想起」(Erinnerung)の立場である。個人が真理を失っていたとしても、それを取り戻すために、教師はただ機縁となつてやりさえすればよい。なぜなら、真理はもともと彼のうちにあつたからで、きつかけさえあれば思い出すことができるからである。従つて、真理を思い出す「瞬間」は、永遠の中に解消され、彼が真理であるという結果のみが残る。しかし、この立場に立つなら、人と真理との一致は前提されており、その前提を結果においても繰り返すのみということになる。それまでにとどつてきた自己否定意識の苦惱の、実存の各段階における差は、単なる量的な差にすぎなくなる。即ち、量的弁証法になつてしまい、ヘーゲルの轍を踏むことになる。しかし、量的弁証法は、「責め」の意識を解決できない。そこに、自己を真理とする前提から生ずるあらゆる体系が突

破されなければならない意味が存する。

宗教性Bは、「永遠」を時のなかに、歴史の一時点に置く。しかも、「永遠」が「時」となって出現したという逆説によって、あらゆる人間を、永遠との直接的同一性から引き離し、等しく真理から疎外された者とする。この点で、彼の内在的努力で真理を取り戻すことはできず、ただ教師がそれを外から、真理を受け入れる条件と共に与えた時にのみ、彼は真理となる。従って彼にとつての「瞬間」は、不真理から真理になるという、決定的な意味をもつた「時の充実」(Fülle der Zeit)となる。また教師は救い主となる。弟子は等しく不真理とされる。

真理が不真理となる。この転換が、実存弁証法における上昇の意義である。確かに実存の内面における否定性は、各実存領域の極限で「あれか―これか」の選択によつて、新しい局面へと飛躍させた。しかし、その運動の頂点で、運動の全体が逆転し、主体性 \parallel 真理の前提がくつがえされ、主体性 \parallel 不真理という前提に突き戻され、「罪」という新しい質が噴出した。これが質的弁証法の意義である。

以上のように、弁証法的なものの内容と意義が、仮名ヨハネス・クリマクスの立場から明らかにされた。しかし彼は、この新しい質の下に成立している新しい範疇―「瞬間」「同時性」「受け取り直し」といった諸概念を理念的に挙げてはいるが、内容は十分示していない。なぜならヨハネスは、この実存を自ら生きてはいないで、その前の段階にとどまっているからである。ここにヨハネスの役割は終わった。これら宗教性Bの諸規定をさらに詳しく検討するために、次にこれと平行する建德的著作を見てゆきたい。

二

キルケゴールは、仮名的著作と平行して、様々な建德的講話を实名で発表したが、その一つの、一八四七年の『愛のわざ』は、キリスト教的愛の理想を語る中で、従来の実存弁証法に見られなかった重要な要素を暗示している。

この書は一部と二部より成るが、第一部は「汝隣人を愛すべし」という戒めを中心に、愛の主体性の確立を促している。

通常、人が愛と呼ぶもの（彼は自然的な愛と呼ぶ）は、愛する者と愛される者との間の関係である。しかし、キリスト教的な愛は、愛する者と愛される者との（即ち神）との間の三者の間の関係である。愛する者は、自分と愛される者との間に神を置き、愛の理想性である神への関わりにおいて相手を愛する。あるいは、愛することにおいて、神への関わりに立つ。「神を中間規定とする愛」⁽⁶⁾がその定義である。そして、神への関係に立つとき、愛は義務となる。それも、自然的な友情や恋愛ではなく、「汝隣人を愛すべし」と命ぜられることに根拠を持つ隣人愛である。従って、自然的な好悪によらず人を愛する愛を生み出すこと、愛において神に服従することを字ばせるために、ここでは厳しい要求がなされている。

第一の要求は、偏愛(Vorliebe)に基づく愛の放棄、ということである。自然的愛は、すべて偏愛に基づいている。しかし偏愛による愛は、本質的には自己愛にすぎない。なぜなら、自然的な愛は、自己との共通性もしくは差異性によって人を愛するが、それは他者を他者として認め、自分と異なる一人格として愛するのではなく、他者のうちに別の我、もう一人の自分を見出し、その自分を愛しているにすぎないからである。この点で、自然的な愛は、い

かに情熱的であろうと、情熱的な自己の希求にすぎない。さらに偏愛に基づく愛は、自己の好悪や欲求を無媒介に肯定することによって、自己に対立する他者の存在を認めない。このため、他者との関係は、全面的な癒着か、関係の拒否かのいずれかとなる。

「恋愛と友情は、まさに自己感情の絶頂であり、別の我に陶醉した我である。この両者の我が、一つの我となるために、一層強固となるほど、この一つにされた自我は、それだけ一層利己的に、あらゆる他者から隔絶する。愛と友情の最高潮において、両者は真に一つの自己、一つの我となるのである。」⁽⁷⁾

従って、人が真に隣人を愛そうとするなら、自己の偏愛を土台として愛を築き上げる試みが、徹底的に根絶されねばならぬ。しかしそれは、実際、偽りの自己愛のうちに閉じこもり、自己を滅ぼす自己の偽り、そして神に対する欺きからの守りでもある。

自然的な愛が自己の欲望や感情を根拠とするのに対し、義務としての愛は、神を根拠とすることによって、自然的愛の持つ様々な弱点から守られる。この愛は、偏愛のように、特定の相手を自分のために選ぶのではなく、すべての人を、隣人という永遠の平等性において愛する。そこでは、感性的、直接的な弱さが払拭され、愛は恣意性や時間による変化、習慣や無関心によって無力化されることから免れた、永遠の独立自存性の幸いのうちに保たれることになる。そしてこのような愛には、さらに高い理想性が求められる。それは、「愛は律法の完成である」⁽⁸⁾と表現される。

律法の示す原理は、神への愛と人への愛である。しかし律法をただ戒めとしてしか見ない時、戒めに戒めを重ねても、その全体性、目標とするところに達しえない。愛は直ちにそれを理解する。律法は多くの規定を加えても、

なお無規定的なものを残す。愛はこの無規定的なものを満たす。それゆえ、愛は律法を廃棄するのではなく、律法を完成するものである。愛は律法の内容を割り引いたり、その義務を免れようとするのではなく、律法の高い要求のままにそれを実現しようとする。なぜなら、キリストの愛が、まさに律法の完成であったからである。彼に従う者は、この愛においても師たるキリストに倣わねばならぬ。

しかし、この師と弟子の間には無限の差異がある。弟子はいかにしても師に達しえない。ならば、弟子が師に従って愛を修練する意味はどこにあるか。それは、神の要求と基準の前に、自分が無であることを知るためである。それは、自分の罪を認め、すべての人の罪を認め、へり下って神を愛することを学ぶためである。無である自己にとっては、神を愛することが真に自己を愛することだからである。

ここに一つの転換がある。人が律法を果すことのみを求めるとき、律法は人を飢え疲れさせるものであり、死に等しい力であった。しかし、律法において自己の無なることを認めへり下るなら、律法は、人を神の下に連れ来る「養育係」となり、律法の厳しさは、厳しさとして貫かれることにより、「寛仁」(Milde)⁽⁹⁾に転ずる。この厳しさは、安易に義認の教理を口実として、実際の愛の行為を省略する怠惰と欺きから人を守ることにもなる。

『愛のわざ』第一部は、キリスト教における愛の形成のための弁証法的過程を示すものである。その否定性はキリストの模範であり、人はその前にへり下って隣人愛の実現へと向わねばならぬ。しかしそのためには、愛の障害となるあらゆる自己欺瞞を除去しなければならない。人を真に愛することから疎外するのは、この自己欺瞞なのである。従って、自然的な愛を隣人愛に変えるとは、愛する主体性の自己関係の歪みを是正し、正しい自己関係―神関係へともたらすことである。

このように準備された主体性に、愛の理想像が展開されるのが、第二部である。その中から、『打ち破られた者を獲得する和解的な愛の勝利』という一篇を取り上げてみよう。

神によって愛する者にとつて、この世ではしばしば愛を巡る戦いが起こる。たとえば、世の悪しき者は、彼を欺いて愛を詐取せんとする。しかし彼は愛することにおいて、すべてを信じ、その故に、欺かれることから守られている。しかし、この戦いに勝利しても、彼には、この勝利にとどまり続けるという、第二の戦いがある。そしてこの第二の戦いは、彼に敗れた相手との間に、和解を求めるといふ戦いなのである。

この戦いの困難は、第一に、打ち破られた者は、屈辱を感じる故に愛する者との関係から退こうとすること、第二に、だからといって、愛する者の方が妥協して、相手の敗北を隠そうとしたり、相手に「本当は君の方が正しいのだ」と思わせたりする欺瞞が許されないことにある。愛する者は、あくまで彼に自分の誤りを自覚させ、なおかつ彼を真にして善なるものへと獲得せねばならぬ。

愛する者は、二人の間により高いものを差し入れることによつて、この困難を果たそうとする。即ち彼は、自ら善の前にへり下ることによつて、自己の勝利を陰蔽し、かわつて真理を明るみに出すのである。愛する者はへり下つて、彼自身は、何ら宥しを必要としないにもかかわらず、宥されねばならない者のように、自分から和解を求める。彼はまた、打ち破られた者の敗北を見ないで、ただ相手が和解を必要としているという事実だけを見る。彼は永遠の安らかさをもつた「弱さにおける強さ」によつて相手に目を注ぎ続け、相手がその宥しに気づき、宥しを求める以前から、宥し続ける。そこに愛の勝利が、和解が生まれる。

ここで、第一部の「神の前でのへり下り」が、積極的な他者への愛と奉仕に転じているのが見出される。しかし、

第一部のような、ひたすらな自己否定による無の自覚は、他者との関わりにおいて、このような安らかさに満ちた奉仕へと人を導くであろうか。それはむしろ、他者をも自己の無の自覚の契機としてしまうのではないか。それは他者を自己の手段とする点で、偏愛の誤ちの繰り返しであり、自己無化の姿をとった自己主張にすぎない。

この、第一部と第二部の差について、G・マランチュクは、前者を、ただ判定的な力によって人を罪意識に準備したものとし、後者を、罪意識とその宥しによって促進的になったものとして、宗教性AとBの差異に帰している。⁽¹⁰⁾ 宗教性AとBの決定的な差異は、「宥し」の存在の有無である。

本稿第一章で見たように、宗教性Bは、罪という絶対的否定性であった。罪意識は、「責め」と異なり、内在的深化で得られるのではなく、超越的にそう定められた意識である。しかしこの否定性から人を救うるのは、やはり神による絶対的肯定性であり、それが「宥し」である。キルケゴールは、彼の日記の中で、次のように述べている。

「贖罪と恩寵こそが決定的なものである。倣い(Nachfolge)に関するあらゆる努力も、死がそれを終わらせる時には、神の前には惨めなものではない。それゆえに恩寵と贖罪は必要なのである。」⁽¹¹⁾

即ち、内在的な自己否定の努力の限界において、「宥し」は、その肯定性の促進的な力をもって働き、彼の努力を越えた「恩寵」の現実性が開かれることになる。この結果の一つが、先に述べた和解である。この「宥し」において、人は、「責め」の呪縛を離れ、他者への積極的な愛と奉仕が可能になる。彼は空想的に隣人を求めず、現に愛している者を隣人として愛し、律法を完成する。即ち、実存の「受け取り直し」が実現し、彼は彼であるまま、神の前に新しい意義を得たのである。

ただ、彼はこの「宥し」の内容である贖罪の教理を、直接的には語らなかった。彼は、愛における弁証法の貫徹

の中で与えられる現実として、この恩寵の原理を位置づけた。このことの意義を、『愛のわざ』の約一年後に書かれた、『キリスト教の修練』を通して考えてみたい。

三

『キリスト教の修練』においてキルケゴールが用いた最後の仮名アンチ・クリマクスは、「この上なく高きキリスト者」を意味し、キリスト者であることの条件を、容赦なく高く引き上げる役割を果たす。ここでは、信仰の逆説性、反社会性が強調され、「殉教のキリスト教」と呼ばれる峻厳なキリスト教が展開されている。

信仰は、キリストとの「同時性」である。信仰の逆説は、直接の弟子と間接の弟子の区別を廃棄し、ただ情熱によつて千八百年の隔りを越えて、キリストと同時的になることが求められた。しかしここでは、さらに、この「同時性」の逆説性が強調される。「中間時」(Zwischenraum)においては、人は、キリストを単なる歴史の中の偉大な人物として扱おうとする。しかしそれは、キリストを知識の蓋然性の中にとどめることである。絶対者に対する態度は、本来、「現在的」であるのみである。即ち、彼と同時的になることによつて、この逆説を信じるか、躓くか以外の関係はありえないのである。

忘れてならないのは、キリストの逆説―神が人となった、神人の逆説―には、使徒たちでさえ躓いたことである。この躓きの可能性は、キリスト教に本質的なものである。しかるに、近代は、この躓きの可能性をなくすことによつて、キリスト教を抹殺してしまった。従つて、この世がキリスト教を直接性に解消し、融通無碍なものにしてしまつている限り、この世の「勝利の教会」は偽りである。

真のキリスト者とは、この神人の逆説の前に停止し、この逆説をあえて信じる不条理を行なうことである。その信仰の内容は、卑賤のイエスの姿を模範とし、彼に従い、彼に倣う者となることである。そしてこの信仰は、この世の基準を越えているために、この世において、孤独と迫害の苦しみを受けることになる。しかしそれは、キリスト自身が受けた苦しみであり、この苦しみは、従う者にとっては逆に世に対する勝利を意味する。従って、この世において唯一真理であるのは、「戦闘の教会」としてのみである。

キリストは救い主であり教師であった。しかしここでは、ひたすら模範としてであり、信仰はその倣いのわざとなり、厳しさがその特徴となった。人はただ一人神の前に立ち、その全身全霊を賭けて従わねばならぬ。この厳しさが信仰の要求であり、唯一人を真実に救う道である。

「もし我々にとって存在する唯一の救いがキリスト教であるとするなら、キリスト教にとっては、ただ一つの救い、即ち厳しさのみが可能である。」⁽¹²⁾

しかしこの厳しさの強調は、宗教性Aの立場とどう異なるといえるのか。救いの恩寵と、服従の峻厳には、いかなる関わりがあるのか。

ここでもう一度、弁証法的なものの意義に立ち戻ってみよう。人間は相反する二項より成る関係的存在であった。そこで対立する二項は、自己の関係性によって担われてはいるが、対立そのものを止揚することはできなかつた。この対立を止揚するとは、人間においては、有限を無限に解消し直接的なものとしてしまう合一であり、人間を無限なものへと直接融合させる偽りであった。キルケゴールのヘーゲル批判の論点はここにある。そして彼の見た近代社会、既存の教会の偽りも、ここに存する。従ってキルケゴールの弁証法は、対立するものの区別を明らかにし、

その対立を堅持することによって、その対立の緊張の中に生を位置づけようとしたのである。

信仰における恩寵と峻厳もまた、一方の一面的な強調を拒むものである。確かに、信仰は恩寵という支えなしには不可能である。しかし、「恩寵」が誤用されると、「恩寵」は単なる甘えとなってしまう。従って、厳しい模範への服従が課せられ、その要求の厳しさが貫かれる所でのみ、恩寵は正しく有しとなり力となる。「愛のわざ」で恩寵の原理が、愛の理想の実現のための努力の中に位置づけられたのは、この雛型である。しかし近代は、この「恩寵」の立場を一面的に主張することで、自己欺瞞に陥った。彼は、この時代の墮落の故に、最後にこの峻厳を、「修正剤」として世に出さざるをえなかった。そして、このことにおいて、彼は、実存における真理の困難さと、その弁証法的性格を明らかにしたのである。

結 語

キルケゴールは、自己の立場を、ヨハンネス・クリマクスより高く、アンチ・クリマクスより低きに置いた。これらは、それぞれ安易に混同されてならない役割を担っていることは、これまでに見た通りである。そして、各々の立場は、厳格に区別されなければならない。従って、キルケゴールから、体系的、完結的な人間観や組織的なキリスト教倫理を引き出すことは、マランチュクも言う通り、否定的な答えを出さざるをえない。⁽¹³⁾ いかなる形であれ、これら対立的なものの区別を統一することは、これらの対立のはざまを生きる生の緊張を、根こそぎ奪ってしまうものだからである。

しかし我々は、逆に、ここに「近代」の欺瞞を見出す。「体系」のうちに秘められた、自我の自己肯定と、その中

への「閉じこもり」の姿を見ることが出来る。このような人間の深層の理解なくして、いかなる倫理の試みも空虚なものとならざるをえないであろう。ヒルシュも指摘するように、彼は、キリスト教の絶対真理性という絶対的前提を持つ者としての袋小路に陥っているけれども、⁽¹⁴⁾そのことにおいてのみ明らかにしうる人間性の真実な姿を明らかにしたのである。

キルケゴールの宗教性の思想は、絶えず我々を永遠の前提へと突き戻す「修正剤」であり、その真理性を測る「金石」なのである。

注

- (1) Søren Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, übersetzt u. E. Hirsch u. Hayo Gerdes, (Eugen Diederichs Verlag) *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist 1847*, S. 230.
- (2) S. K., *Krankheit zum Tode*, S. 8.
- (3) S. K., *Der Begriff Angst*, S. 40.
- (4) S. K., *Entweder-Oder*, II, S. 201.
- (5) S. K., *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*, II, S. 244.
- (6) S. K., *Der Liebe Tun*, S. 66.
- (7) *Ibid.*, S. 64.
- (8) *Ibid.*, S. 102ff.
- (9) *Ibid.*, S. 118.
- (10) G・マランチュク『キルケゴールの弁証法と実存』大谷長訳(東方出版)三四九―三五十頁。
- (11) S. K., *Papierre*, X⁴ A491.

- (12) S. K., *Einübung im Christentum*, S. 227.
- (13) マランチュク、前掲書、三三三頁。
- (14) E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, 5. Bd., S. 490.

(大学院後期課程学生)