The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	キルケゴールにおける「否定的なもの」の意義
Author(s)	大田, 孝太郎
Citation	哲学論叢. 1981, 9, p. 43-65
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66787
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

キルケゴールにおける「否定的なもの」の意義

大田孝太郎

一

「否定性」(Negativität) とか「否定的なもの」(das Negative) という概念は、ヘーゲル哲学においてばかりでなく、キルケゴールの実存思想においてもまた、その思想全体を把握するための重要な概念であることは言を俟たないであろう。周知のように、ヘーゲルは「否定的なもの」を弁証法的運動の原動力であり、「学的進展を促し運動させる魂(Seele)」[1]であると考える。キルケゴールに於ても「否定的なもの」は、信仰へ至りつくための不可欠の要素であり、彼によれば、「真理に至りつくためには、人はあらゆる否定性を通り抜けなければならない」[2]のである。

ところで、「否定性」という概念は、言う迄もなくキルケゴールがヘーゲルから継承したものであるが、しかしキルケゴールがこの概念に含ませた内容は、おのずからヘーゲルのそれと相違している。「否定性」なる概念は、キルケゴールの弁証法とヘーゲルの弁証法との差異を映しだす鏡でもある。したがってまた、この概念を検討することは、とりもなおさず、キルケゴールのいわゆる実存弁証法の基本的性格を究明することであると言えるだろう。

キルケゴールに於る「否定的なもの」を考察するにあたって、われわれは、まず一般にキルケゴールの弁証法がいかなるエレメントのうちにあるかを問わなければならない。

キルケゴールは、その弁証法の対象をヘーゲルのように存在一般としたのではなく、[3]「実存に本質的にかかわっている真理」(N. I. 190)、[4]したがって――彼にとっては同じことに帰るのだが――宗教的真理に限定したことは、[5]当然のことながら注意する必要がある。クリマクス＝キルケゴールが注意を促しているように、宗教的実存的なものの領域において、「客観的思惟 (das objektive Denken) が最高のものであると主張する」ことは、「反宗教的立場」(Irreligiosität) (N. I. 68) であり、ここにこそキルケゴールは、一切の迷妄の根源が存在する、と考えるからである。キルケゴールは、一般に客観的な認識の意義を認めなかったわけではない。彼の批判が集中するのは、実存にかかわる真理が問題になっているときに、そこへ客観的カテゴリーを持ち込むことによって、実存を廃棄してしまうことに対してである。クリマクス＝キルケゴールは次のように言う。「客観的思惟が現実性を持っているのを、私は否定しない。しかし主体性がまさに強調されなければならないすべての思惟に関して、客観的に思惟することは誤解なのである。」(N.I.85) ヘーゲル的「思弁」(Spekulation) の誤りは、キルケゴールによれば、主体的領域と客観的領域の混同にあり、前者を後者へと止揚し同一化してしまうところにある。「思弁はすべてのものを混同して一に帰する」(N.I.138) というのが、思弁に対するキルケゴールの批判の基本的視角であった。(Vgl.N.I.293)

ヘーゲルの弁証法が、すべての対象的なものを包摂する「絶対者の叙述」(E. V. ハーゲン) だとすると、キルケゴールの弁証法は、単独者と絶対者との関係の叙述であるといえる。[6]「客観性が強調するのは、なにが (was) 語られるかであるが、主体性は、いかなる仕方で (wie) 語られるかを強調する」(N. I. 193) とクリマクス＝キルケゴールが言

うように、ヘーゲルの思弁的客観的弁証法では、主観がかかわる対象そのものが真理であるかどうかということ、即ち対象の「何が」語られるかということに叙述の中心がおかれるが、主体的弁証法では、つねに対象が主体とのかかわりで「如何に」語られるかが問題の中心となる。(Vgl. N. I. 199ff.)「真理の「いかに」(das Wie der Wahrheit)が、まさに真理そのものである」(N. II. 24) とキルケゴールは言う。「如何に」語られるかに叙述の中心がおかれるのは、キルケゴールの弁証法が、無限なものをその限界としていることから由来すると考えられる。有限者は、無限なものに対して、あくまでも否定的にしか関わることができないが故に、有限者の関わる真理は、無限なものそのものの真理ではなく、無限なものとの関わり方そのものの真理なのである。実存する者が、無限なものに、直接に肯定的に関わるとき、彼は、空想のうちにみずからを抽象化せざるをえない。クリマクス＝キルケゴールは次のように言う。「実存している者にとって、思惟の最高の諸原理 (die höchsten Prinzipien des Denkens) は、否定的(ネガティーフ)にしか立証しえないものであって、これを肯定的に立証しようとすることは、その当人が、あくまで実存する者であるかぎり、彼がまさに空想的になりはじめていることをただちに暴露してしまうのである。」(N. II. 163) かくして、主体的弁証法の行きつくところは、有限なものの限界、即ち「否定的なもの」である。ヘーゲルの弁証法は、否定性を媒介として、肯定的なもの（絶対者）を目ざす弁証法である。それは――中埜肇教授の言葉を使わせていただけば――「断絶を内に含んだ連続」[7]である。これに対して、キルケゴールの弁証法は、否定性がそのポテンツを高めることによって、「否定的なもの」そのものをめざすのである。したがって、この弁証法は、――彼の学位論文の中の言葉を使えば――「否定的弁証法」(die negative Dialektik)[8]として特徴づけられるだろう。それは、絶対者の弁証法ではなくて、実存する者が、絶対者をみずからの限界として自覚することをめざす弁証法である。「弁証法自体には、絶対的なもの

は見えない」(N.I.199) とクリマクス=キルケゴールが言うとき、まさにこのことを意味しているとおもわれる。したがって「否定的なもの」は、キルケゴールにおいて、絶対者へと導く梯子ではなく、絶対者との差異の自覚へと導く谷間なのである。

キルケゴールは、その学位論文である『イロニーの概念』に於て、すでに有限者と無限者(=イデー)との間に絶対的な差異をみる立場を、ソクラテスのイロニーの考察を通じて獲得していた。周知のように、キルケゴールは、この論文に於て、ソクラテスのイロニーの立場を、ヘーゲルに倣って、「無限の絶対否定性」(die unendliche absolute Negativität)と規定する。しかし、この規定の中には、いわゆるヘーゲルの「限定された否定」(die bestimmte Negation)に対するイローニッシュな意味が含まれているとみることができる。「無限の絶対否定性」としてのイロニーは、いかなる肯定的なものをも、その現実性において持たないところの「すべてを食いつくす無」[9]である。それは、全体という肯定的なものに達するための否定ではなく、現存在全体の否定を意味する。キルケゴールは次のように言う。「イロニーは現象に属するものを否定する。といっても、この否定を通じて〈措定する〉(setzen)ためではなく、むしろ、現象するもの一般を否定するのである。」[10] ソクラテスの保持した否定性は、肯定的なものをそのうちに宿した否定性ではなく、無限な絶対否定性として、「現実的なものの多様性全体を消滅させる無(das Nichts)」[11]なのである。ヘーゲルの「限定された否定」が、体系という肯定的なものをめざす否定性であるとすれば、ソクラテスの否定性は肯定性へと止揚さるべきいかなるものも持たず、むしろ、それ自身が自己目的なのである。ソクラテスのイロニーは、全体性の破壊をめざす純粋否定性としての無であると言えるだろう。ソクラテスは、確かに肯定的なもの(=イデー)を保持してはいたが、しかし、それは現実性においてではなく、あくまでも可能性においてだけ保持していたにすぎ

ない。彼においては、イデーは常に否定的な形式でしか存在しえないのである。ソクラテスは、一切の経験的なものの妥当性を否定してイデーを要求したのであるが、イデーは、彼にとって、あくまでも「弁証法の限界」(die Grenze der Dialektik)[12]であり、それは純粋な無という形式でしか存在しない。「ソクラテスは、弁証法のイデーに到達したが、しかし、イデーの弁証法をもたなかった」[13]とキルケゴールが言う所以である。このように、ソクラテスのイロニーの本領は、有限なものに対しても、また無限なものに対しても、どこまでも否定的に関わるところにあるのだが、このイロニーの無限の否定性こそソクラテスの実存のパトスの基盤となったものにほかならない。「ソクラテスが、神が存在すると信じたとき、彼は、この客観的な不確実性を内面性の情熱全体を傾けて固持した。そして、彼の信仰とは、まさしくこの矛盾をふまえ、この冒険に賭けることであった」(N. I. 201) とクリマクス＝キルケゴールが言うとき、それは、イデーに全情熱を傾けて肯定的にかかわろうとするソクラテスのパトスが、無限の否定性をそのエネルギーとして持っていた、という風に理解してもよいようにおもわれるのである。

ソクラテスのイロニー論の中に、すでにキルケゴールの弁証法の基本的性格がみとめられる。それは、絶対的なものを否定的なものとして、即ち「弁証法の限界」として捉えるところの「否定的弁証法」である。ヘーゲルの弁証法に於ては、周知のように、「否定的なもの」は、より高次の肯定的なものへと止揚されるべき契機である。彼にあっては、「否定的なもの」は、弁証法的運動の成果であるが故に、それはまた同時に肯定的なものでもある。そして、この肯定的なものが、有限者と無限者との連続的な関係を保証する。「無限者は肯定的なものであり、有限者だけが止揚されるものなのである」[14]とヘーゲルが言うように、有限者は否定的なものを媒介にして、無限者という絶対的に肯定的なものへ内在的に関わることができるのである。したがって、ヘーゲルに於る「否定的なもの」は、キルケゴー

ルの言葉を借りれば、「体系のうちにある否定的なもの」[15]なのである。これに対して、キルケゴールに於る「否定的なもの」は、有限者と無限者との絶対的区別を顕ならしめるものである。イデーを己れと絶対的に区別するところに「否定的弁証法」の真価があり、そこでは有限者と無限者は、どこまでも分離的であり背反的なのである。キルケゴールは、「思弁的弁証法」と「否定的弁証法」との相違を次のように定式化している。「本来の哲学的弁証法、即ち思弁的弁証法は、合一的（vereinigend）であるのに対して、否定的弁証法はイデーに別れをつげるのだから、より低次の領域で取り引きしている仲買人なのである。すなわち、この弁証法は分離的（trennend）である。」[16]

二

われわれは、キルケゴールに於る「否定的なもの」の性格を、特にヘーゲルに於るそれとの比較において、簡単に考察してきたわけであるが、以下において、両者の相違をもう少し敷衍した形で述べてみよう。

ヘーゲルは、「理性によって神を認識するということは、確かに学問の最高の任務である」[17]と言っているように、彼の哲学の目的は、宗教において与えられた直観の直接性を哲学の概念的思惟によって把握することである。思惟によって絶対者を概念把握すること、言い換えれば「真理の学的認識」[18]を通じて、思惟が、「絶対的な対象を認識する能力があること」[19]が示されなければならないのである。したがって、ヘーゲルの体系は、絶対者を把握する道が思惟能力そのものに内在しているということを前提にしている。「人は、思惟を通じてはじめて真理に至る」[20]ということは、すべての時代の確信であった、とヘーゲルは言う。ところで、ヘーゲルによれば、絶対者を思惟によって把握する場合、思惟は本質的に否定的なものでなければならない。[21]絶対者は、思惟の否定性を媒介としてはじめて、「精神」

として認識されるのである。ヘーゲルが言うように、「神を精神として知ることは、そのうちに媒介（すなわち否定性――引用者）を含んでいる」[22]のでなければならない。

ヘーゲルが、「否定性」とか「否定的なもの」という概念を使うとき、それは絶対者そのものに内在している契機である。絶対者そのものが、否定的なものをみずからの内に止揚しているが故に、それは絶対的に肯定的なものである。逆に言えば、絶対者が肯定的なものであるのは、まさにその内に否定的な契機を含むかぎりにおいてである。その意味では、絶対者は本質的に否定的なものであると言える。ところで、ヘーゲルによれば、「否定的なもの」とは、一般に「内容を区別し規定すること(Unterscheidung und Bestimmung des Inhalts)」[23]である。ヘーゲルが、スピノザの周知の命題――「すべての規定は否定である(omnis determinatio est negatio)」――を好んで引用するごとく、否定性は、規定性、区別と等置されるのであり、したがってまた、それは諸規定を生み出す悟性の力でもある。絶対者を把えるのは、「霊感」(Begeisterung)や「知的直観」(intellektuelle Anschauung)ではなく、概念の区別する力、即ち概念の否定性であり、この否定性を媒介として全体を内在的必然的な発展として叙述するところにヘーゲルの体系は成立する。ヘーゲルによれば、全体的なものを把握する場合に、「否定的なものの真剣さ、苦しみ、忍耐、労苦」[24]といったものを無視して、宗教的な情熱や知的直観に身をゆだねると、神の認識は抽象的なものにならざるをえないのである。否定的なものを欠如させると、神の認識は「建徳」(Erbauung)[25]になりさがってしまう。ヘーゲルにとっては、「哲学は建徳的(erbaulich)であろうとすることを戒しめなくてはならない」[26]のである。ヘーゲルはさらに、「否定的なもの」を「死」(der Tod)のイメージで捉えているが、その場合、「死」は単なる生命の終りではなく、全体的生命の移行点として捉えられる。[27]ヘーゲルは次のように言う。「精神の生命(das Leben des Geistes)というもの

は、死を避けて荒廃から遠ざかって、自分を純粋に保つ生命のことではなくて　死に耐え、死のなかに自分を保つ生命のことである。」[28] 否定的なものは、単なる否定的なものではなく、そのうちに肯定的なものを宿した否定的なものである。生命の死は、単なる否定ではなく、死の死として、全体的なもののうちに止揚される。絶対者は、否定的なものの中にみずからの生命を保つのである。「区別や規定性を含まない神は、実際には単なる名前にしかすぎず、抽象をこととする悟性の単なる滓にすぎない」[29] と言われるように、ヘーゲルは否定性を含まない抽象的な絶対者を絶対者の名に値しないとして拒否するのである。絶対的なものは否定的なものをその内在的契機として持っているということは、逆に言えば、否定的なものには、つねに全体的なものが内在しているのであり、したがってそれはまた肯定的な内容をもつねに保持していることになる。J・イポリットも言うように、ヘーゲルの否定性概念を理解するためには、「〈全体的なもの〉がつねに意識の発展に内在して (immanent) いるということを認めなければならない」[30] のである。したがって、有限な諸規定、即ち否定的なものはそれ自身に即して全体性へと止揚されざるをえない。「弁証法は内在的に超出すること (ein immanentes Hinausgehen) であって、そこでは悟性の諸規定の一面性と有限性は、真実の姿において、すなわちその否定として示される」[31] とヘーゲルは言う。有限なものは、一面的に規定された否定的なものであるが故に、みずから全体的なものへと内在的に超えてゆかなければならないのである。かくて、弁証法は、規定されたものの否定――即ち、「否定の否定」――として肯定的なものをその成果としてもつ。「弁証法が否定的なものをその成果 (Resultat) としてもつとき、この否定的なものは、まさに成果であるが故に、それは同時に肯定的なものである」[32] とヘーゲルは言う。

このように、否定的なものの「内在的超出」による肯定的なもの（すなわち規定された否定的なもの）の措定を通

じて絶対的なものがべグライフェンされてゆくのである。「否定的なもの」が絶対者そのものに内在している契機であるが故に、否定性を通じての展開は、有限者が絶対者へ内在的にかかわることを可能にするのである。[33] それゆえ、否定性による進展は、有限なものがみずからのうちにある絶対的なものの内在性の強度を増すことであると言ってもよいであろう。ヘーゲルに於る「否定的なもの」の役割は、一口でいえば有限者の「内在的超出」を通じ、有限者と無限者の連続的関係を媒介することにある。

三

ところで、このようなヘーゲル哲学に於る「否定的なもの」の役割に対して、キルケゴールが使用する「否定的なもの」は、どのような独自性をもつのであろうか。

キルケゴールに於ても、「否定的なもの」は、「区別」をその本質規定とするものであるが、この区別は、ヘーゲルの場合のように絶対者に内在する区別ではなく、むしろ「否定的なもの」のうちに存する絶対者の内在を否定して、実存する者と絶対者との絶対的区別を措定することをめざすものである。[34] キルケゴールに於て、神（絶対者）は、それ自身として無限なものであり肯定的なものである。そこには有限者に固有の否定性は存在しない。否定性ということがいわれうるのは、実存者と絶対者との関係においてである。周知のように、キルケゴールは、人間を「有限なものと無限なものの綜合」(N. I. 85, 212, N.II.96u.s.w.)[35] として規定する。キルケゴールのこの人間の規定は、彼の弁証法を考える場合根本的な意味をもつものである。「有限なもの」と「無限なもの」、「時間的なもの」と「永遠なもの」といった本来統一されることのない異質な二つのものが同一主体の中に存在することは、実存する者に於ける根本的

矛盾である。人間は一個の実存する者として、無限なものにかかわり得るが、しかし無限なものと同一のものではない。実存する者においては、無限なものは時間性、有限性という形式のうちにいわば閉じ込められている。ここに、綜合としての実存する者が担わなければならない否定性が存する。「実存する主体の否定性は、主体が実存に生きるものでありながら、しかも無限な精神であるという主体の総合のうちにその根拠をもっている」(N. I. 74) とキルケゴールは言う。かくて、否定性は、綜合としての実存する主体にとって、根源的なエレメントなのであるが、しかし、こうした主体の根源的否定性がまた主体をして真理（無限なもの）へと向わせる原動力ともなるのである。上記のような綜合としての人間の否定的性格のゆえに、人間は、直接的に肯定的なもの、即ち無限なものに安んじることができない。否定的なものをもたない主体は、主体の抽象化であり欺瞞なのである。クリマクス＝キルケゴールが言うように、「主体が肯定的安全に安んじるなら、まさに欺かれている」(N. I. 73) のである。質的に異なった二つの契機を同じ主体のうちに背負いこんでいる実存者は、この両契機の区別を徹底的に自覚するという否定性の道を通じてはじめて両者の綜合の可能性への道がひらかれる。否定的なものを止揚するのではなく、逆にそれを固持することこそ肯定的なものへ至る道なのである。クリマクス＝キルケゴールは次のように言う。「主体的思考家は、無限なものが現存在 (Dasein) との関係においては否定的であることを知っており、この否定性の傷口 (Wunde der Negativität)を絶えず開いたままにしておくことが、しばしばこれがまさに救いとなるのである。」(N. I. 77) つまり、実存する者が、無限なものとの関係に於て、徹底的に、みずからの有限性（否定性）の自覚を通じてはじめて真理への肯定的な道がきり開かれるとキルケゴールは考えるのである。したがって、実存する者は、無限なものに対して否定的であると同時に肯定的でもあるという弁証法的な二重性のうちに存在することになる。この二重性に衝き動かされるが故に、実

存者は常に綜合への途上にある存在である。クリマクス＝キルケゴールが「実存している主体的思考家は、実存に生きているかぎり生成（Werden）のうちにある」（N.I.84）と言う所以である。否定的な契機は、生成の途上にある実存者にとって不可欠のものなのである。

われわれが、二で述べたように、ヘーゲルに於る「否定的なもの」は、絶対的なものを認識するための「媒介」をなすものであり、そこには認識する個別者が、絶対者と本質的に等しいことが前提されていると言える。無限なものの認識をめざすことは、認識する者の無限性を前提としなければ成立しないはずだからである。したがって、有限者と無限者の関係は、ヘーゲルにおいては、結局のところ無限者と無限者との同質的関係にほかならない。両者の関係は、それ故「直接的」（direkt）である。ヘーゲルの「媒介」（Vermittlung）は、キルケゴールの立場からすれば、個別者と絶対者との直接的綜合をめざすものなのである。「絶対的目的に対して媒介するとは、まさに絶対的目的が相対的目的におとしめられることを意味する」（N. II. 106）とクリマクス＝キルケゴールが言うように、「媒介」は、無限なものを有限なものと同質化＝直接化することによって、無限なものを廃棄するのである。こうしたヘーゲル哲学の性格は、ヘーゲルの「否定的なもの」に対する把握の仕方から由来するものである。つまり、われわれが先にみたように、ヘーゲルの「否定的なもの」は、有限者と無限者の連続性を媒介するものであった。したがって、それは弁証法的運動の成果として、つねに肯定的な内容を背負わされているのである。これに対して、キルケゴールにおける「否定的なもの」の行きつくところは、いかなる肯定的な内容をも含まない「無」である。実存する者が無限なものとの絶対的な区別を通じて、みずからの無を自覚するところに、キルケゴールの「否定的なもの」の意義があると言えるだろう。だからこそキルケゴールは次のように言うことができたのである。「……神との関係は否定的なものにおい

て知られ、自己無化（Selbstvernichtung）こそ神とのかかわりの本質的形式なのである。」（N. II. 169）

四

それでは、人間は如何なる否定性の道を通って、無限なもの（＝神）への肯定的な道が切り開かれるのか。キルケゴールの所謂実存の三段階論は、否定的なものを通じて、個別者が如何にして無限なものへ関わることができるかということを問題の中心にしていると言える。われわれは、以下において実存の三段階論のなかで、「否定的なもの」がいかなる意義を持っているのかということを、われわれの課題に即してみてみたいとおもう。

まず、美的段階に於てであるが、周知のように、「美的なものは、直接性（Unmittelbarkeit）にかかわっている」（N. II. 135）といわれるごとく、この段階に於て人間は直接性のエレメントの中に存在する。ここでは、彼はもっぱら自己の外の有限なものに肯定的に関わっているため、彼の内にある無限なものは、感覚的なもの（＝直接的なもの）によって、いわば塗り潰されてしまう。つまり、無限なものは、直接化（＝感性化）されるのである。クリマクス＝キルケゴールが「直接性に生きる者は、有限性と無限性との幸福な統一である」（N. II. 162）と言うように、美的な立場とは、感性的なものと無限なものとの直接綜合の立場であると言えるだろう。このような直接綜合の立場に立つ審美家に於ては、直接性のうちにある否定的なものは気づかれないままである。しかし、有限なものと無限なものとの総合であり、「精神」であるべき人間にとって、有限なものによる直接綜合は本来不可能であることは言う迄もない。審美家は、直接綜合の立場を固持するが故に、自己の内にある矛盾を自覚しない。彼にあっては矛盾の衝撃は、「不幸」（Unglück）という形で外部からやってくる。美的人生観は、「幸福」と「不幸」をその固有のエレメントとする

(Vgl. N. II. 141)。審美家は、「不幸」という否定的な意識によって、みずからの内にある矛盾を予感せしめられる。したがって、この意識は、実存者と無限なものとの否定的な関係をあらわす最初の現象形態であると言える。しかし、審美家は、この「不幸」という否定的契機を周知のように「輪作」(Wechselwirtschaft)や「気ばらし」(Zerstreuung)によって直接的に否定しようとする。それ故「輪作」や「気ばらし」は、美的段階に於る否定の否定であると言えるだろう。もちろんこの場合の否定の否定はヘーゲルの場合のように、より高次の段階への移行を意味するのではなく、むしろ逆に、より高次の段階へと決断する可能性を否定することである。だからそれは直接性への逆もどりであり、つまるところ悪無限なのである。このような直接性の悪無限はまた、審美家の内面の矛盾を自覚させる可能性をも与える。審美家は、この悪無限の世界から逃れられないとき、不安、動揺、また「実存の可能性」(Existenzmöglichkeit)としての「憂うつ」(Schwermut)、さらに「憂うつの極致」としての「絶望」(Verzweiflung)へと導かれる(Vgl. N. I. 246f.)。「不幸が消えないとき、直接性に生きる人は絶望する」(N. II. 141)のである。

以上述べたごとく、審美家は、その直接性の故に、有限なもの(=感性的なもの)を絶対化し、無限なものを感性化するため、自己の内にある矛盾を真に綜合することができず、かえって矛盾そのものによって、かの直接綜合は破綻してしまうのである。「一切の直接性は、それがどれほど安全で平安なものと思いこまれていても、実は不安である」[36]とアンチ=クリマクスが言う所以である。無限なものという、実存者にとっての否定的な契機が、感性化(=直接化)されようとすればするほど、逆に否定的なものが顕現する結果となる。「否定的なものが無自覚に介在している場合、まさに肯定的なものを否定的なものに転化させる」(N. I. 68)というのが美的段階の弁証法なのである。

直接性の世界の矛盾が「絶望」という否定的自己意識において、その極限に達するとき、この悪無限の世界を突き

抜けて普遍性を求めるべく、実存者は決断にせまられる。「個人は絶望に耐えぬくことによって自己自身を獲得する」(N. I. 252)と言われるように、実存者は絶望の中で、普遍性を求めるべく自己自身を選びとるのである。このように、美的領域に於る直接的綜合の破綻の極致において、倫理的段階の可能性が開示される。N・トゥルストルプもいうように、一つの段階からより高次の段階への移行は、ヘーゲルにおいては「必然性」であるが、キルケゴールにおいては「可能性」である。[37]

倫理的段階は、「人間がそれによって彼がなるところのものになる」[38]段階であると規定されるが如く、ここでは倫理家は普遍的なもの(=善)の実現をめざすが、それは決して実現されることなく、彼は常に実現の途上にある。「絶えまなき努力は、実存する主体の倫理的人生観の表現である」(N. I. 114)とキルケゴールは言う。

倫理的段階においては矛盾は内面化されて個別性と普遍性の形式をとる。ここでは、個別者の課題は、ヨハネス・デ・シレンチオが言う如く「自己を絶えず普遍的なもののうちに表現し、自己の個別性を止揚して普遍的なものとなること」[39]である。ところで個別者(単独者)がその個別性を止揚するといっても、それは個別者を抽象化することによって否定するのではなく、個別者は具体的な個別者のままで自分の課題である普遍的なものに向って努力するのである。「倫理的なものは、個別的な人間を取り扱う。そしてすべての個別者を取り扱うということに特に注意すべきである」(N. II. 21)とキルケゴールは強調する。[40]倫理的領域においては、個別者にとって普遍的なものはどこまでも課題にとどまる。個別者は、普遍的なもの(=善)を自分のうちに表現しうることを確信しているのであるが、しかしそれは彼にとって常に到達すべき目標である。したがって個別者には、個別的な悪が付きまとうことになる。こうした矛盾は「悔恨(Reue)」という否定的な自己意識となって現れる。即ち「悔恨」とは「悪(das Böse)が本質的に

私に属していると同時に、悪が本質的に私に属していない」[41]という矛盾した自己意識なのである。倫理的なものの自己矛盾は、「悔恨」という否定的な自己意識において、その最深の表現をみい出すのである。「悔恨は最高の倫理的表現であるが、しかしまさにそれゆえに最も深い倫理的自己矛盾でもある」[42]とヨハネス・デ・シレンチオは言う。

倫理的段階が「悔恨」によって挫折するところに、より高次の否定的なものとしての「罪」(Sünde)の概念があらわれる。「個別者が普遍的なものに対して自分の個別性を主張しようとするや否や、個別者は罪を犯すことになる」[43]と言われるように、「罪」は倫理的なものの中に於る超越的なものであり、倫理的実存を逆説的に表現するものである。だから、倫理家は「罪」において絶対的な自己矛盾に陥らざるをえないのであるが、キルケゴールはこの状態を「倫理的なものの目的論的停止」(eine teleologische Suspension des Ethischen)と規定する。『おそれとおののき』で語られている如く、アブラハムは「倫理的なものの目的論的停止」によって、倫理的なものよりもいっそう高い目的のために、息子のイサクを燔祭に捧げようとした。「アブラハムは不条理なもの(das Absurde)の力によって行動する。なぜなら彼は個別者として普遍的なものよりも高くにいるということこそまさに不条理なことであるからである。」[44]かくして個別者は、普遍的なものよりも高次な無限者(神)と「逆説」(Paradox)を通じて関わっていることを自覚する。すなわち「個別者が個別者として、絶対的なものに対して絶対的な関係に立っている」[45]ことが自覚されるのである。この自覚に促された決断が、「無限の自己放棄」(die unendliche Resignation)にほかならない。「無限の自己放棄は、信仰に先だつ最後の段階である」[46]と言われるように、「無限の自己放棄」という、逆説をふまえた自己否定的な決断に於て、宗教的段階が開示されるのである。

宗教的段階に於てはじめて無限なもの(神)が否定的なものそのものとして個別者(単独者)に対して顕になって

くる。倫理的領域の最後の段階である「無限の自己放棄」によって、有限なものと無限なものとの絶対的区別が措定されるのである。クリマクス＝キルケゴールは次のように言う。「自己放棄の絶対的区別は、絶対的目的があらゆる瞬間に、どのような同一化にもおちいらないように守ろうとする」(N. II. 106, Vgl. N. II. 116)。それ故、単独者にとって、無限なもの（神）との関わりは、もっぱら否定的なものとしてあらわれることになる。つまり、単独者はみずからを無として措定することによって神とかかわるのである。単独者が無限なものに対して無としてしか関係できないところに、単独者の「苦悩」(Leiden) が存する。それゆえ、「苦悩」とは、個別者と神との断絶の自己意識であると言える。このような否定的パトスを通じてのみ、個別者は神と関わることができる。「宗教的領域においては肯定的なものは否定的なものにおいて知られる」(N. II. 243, Vgl. N. II. 140, 180, 234, usw.)とクリマクス＝キルケゴールがくり返し言う如く、絶対的なものとの関係は「直接性に対して死にきること」(N. II. 169, Vgl. N. II 192, 208, 236, usw.)によって、即ち有限なものの否定（＝「苦悩」）を通して顕になるのである。「苦悩」の根拠は、実存する者が無限なものと否定的にしか関わることができないところにある。したがって「苦悩」は一切の有限性（＝直接性）を否定して神の前に於て自己の無を自覚することなのである。だからまたそれは「実存する者と絶対的目的とのかかわりのしるし」(N. II. 236) なのである。

宗教的段階に於てこれまで述べてきたことは、いわゆる宗教性Aに属する段階である。宗教性Aは絶対者の前における単独者の自己否定を通じて内面へと向う宗教であるが故に、それは「内面化の弁証法」(die Dialektik der Verinnerlichung) (N. II. 267) と規定される。それはまた、いまだ完全に内在性を払拭していない宗教性である。宗教性Aに於て、苦悩よりも高次の否定性のパトスとしてあらわれるのは「罪責意識」(Schuldbewußtsein) である。「罪責

感は実存的パトスの決定的表現」(N. II. 236) であると言われるように、実存する者の自己否定の最深の規定が罪責意識なのである。「罪責を本質的に意識することが、実存への最大限の深まりであり、同時に実存する者が〈永遠の幸い〉に関わっていることに対する表現である」(N. II. 241) とキルケゴールは言う。単独者は、絶対者に対する自己の無の自覚を通じて絶対者との断絶を表現するが、しかしこの断絶はまた両者の関わりの表現ともなっているのである。単独者の自己否定の行為は、絶対者との関わりを見出し、苦悩に耐えることによって絶対者を求めることにほかならない。宗教性Aにおいては、絶対者との断絶の意識は、同時にそれとの関わりの意識でもある。だから、「罪責意識の決定的規定でさえも、なお内在の領域のうちにある」(N. II. 282) と言われるのである。

内在性を完全に断ち切るところに宗教性Bが成立する。「内在との断絶」(N. II. 283) とは、あらゆる思惟との断絶を意味する。宗教性Bは、単独者が絶対者との関わりを己れ自身の中に見出すのではなく、みずからの外の有限なものに於て見出す。即ち、単独者は、無限なもの（神）が、ある歴史的時点に一人の人間になったという「不条理」のうちに、無限なものと出会うのである。(Vgl. N. II. 291 ff.) これは、無限なものの自己否定である。「その本質からいって永遠なるものが時間のなかに生成し、生まれ、生長し、死ぬというのは、あらゆる思惟との断絶である」(N. II. 292) とキルケゴールは言う。一切の内在性との断絶、したがって思惟との断絶の意識が、まさに「罪意識」(Sündenbewußtsein) にほかならない。「罪意識」は、主体の自己否定（＝内在との断絶）が、絶対者の自己否定（＝不条理）によって制約されている意識であると言える。罪意識という、思惟にとっては理解不可能な矛盾した意識においてはじめて、個別者と絶対者の真の綜合が成り立つとキルケゴールは考えるのである。「時間の中の神」(der Gott in der Zeit) と関わることによって、単独者は現にそうであるものとちがったもの、即ち永遠性を得るのである。クリ

マクス＝キルケゴールは、永遠なるものの弁証法を次のように叙述する。「断絶が構成されなければならないとするなら、永遠なものはみずからをこの世のもの、時間のうちにあるもの、歴史的なものと規定しなければならない。そうしてはじめて、実存する者と時間のうちにある永遠なものとは両者のあいだに永遠性を得ることになる。」(N. II. 242)

結語

われわれは、簡単ながら実存の三段階論における「否定的なもの」の役割を考察してきたのであるが、三段階論は、さながら「否定性の現象論」の様相を示していると言えるだろう。これまでの三段階論の叙述から明らかなように、キルケゴールの否定的弁証法は――もしこういう言い方が許されるならば――いわばロゴスの弁証法とパトスの弁証法がからみ合って一つの弁証法を形成しているといえるだろう。ロゴスの弁証法は、有限なものと無限なものとのかの絶対的差異を思惟を通じて先鋭化する。美的段階に於る、有限なもの(＝感性的なもの)による直接綜合から、倫理的段階に於る個別と普遍の弁証法を経て、宗教性に於る単独者と無限者(神)との断絶の弁証法へと至る。この進展は、個別者が無限なものをみずからにとって絶対的に否定的なものとして措定する道である。こうしたロゴスの弁証法に対する自己意識がパトスの弁証法にほかならない。美的段階に於る「絶望」、倫理的段階に於る「悔恨」、宗教的段階に於る「苦悩」「罪責意識」「罪意識」といった否定的パトスの深まりは、まさに実存する者と絶対者との断絶の深まりに照応するものであると言えよう。ロゴスの弁証法の行きつくところは、有限者と無限者との絶対的な断絶である。この断絶の自己意識が「罪意識」であった。「罪」は、E・V・ハーゲンの言葉を借りれば、「人間の中において永遠なもの

が存在しないこと」(das Nichtsein des Ewigen im Menschen)[47]である。罪意識に於て、単独者は、神から最も遠く離れているのである。そして、まさにこのことによって単独者は永遠なものに関わることが可能となる。「神に迫ってゆくことができるためには、神から遠く離れてゆかなければならない。」[48]、個別者と無限なものとの綜合は、単に個別者の自己否定によってのみ成立するのではなく、無限者の自己否定を不可欠のものとする。無限者の自己否定はロゴスを超越したものであるが故に、無限なものとの綜合は、パトスの問題として、即ち実践的決断として提起されるのである。綜合は理論的解決ではなくて実践的解決なのである。「信仰のくだす結論は、推論(Schluß)ではなくて決断(Entschluß)である」[49]とキルケゴールは言う。信仰は、キルケゴールにとってパトスの問題であり、したがって直接的なものである。しかし、信仰の直接性は、「否定的なもの」を通り抜けてきた直接性であって美的な直接性ではない。「信仰は最初の直接性ではなく、後にあらわれる直接性である」[50]とキルケゴールが言うように、信仰は、すべての否定性をそのうちにもつ直接性なのである。この否定的な道を通り抜けないかぎり信仰は迷信に堕落してしまう。それ故、個別者と絶対者を区別するロゴスの否定的な力は、信仰にとって不可欠のものなのである。「信仰に目ざめた者が悟性を用いるのは、彼が悟性によって理解を絶したものに注意を向けるかぎりにおいてである」(N. II. 280)とキルケゴールは強調する。この意味で、宗教的決断は「否定的なもの」をそのエネルギーとしていると言ってよいであろう。次に掲げるパスカルの言葉は、同時にキルケゴールの言葉でもあったにちがいない。Soumission et usage le la raison, en quoi consiste le vrai christianism.[51]

注

（キルケゴールのテキストとしてSören Kierkegaard, Gesammelte Werke, übersetzt von E. Hirsch und anderen, Eugen Diederichs Verlag. を使用し、邦訳は『キルケゴール著作集』（白水社）を参照させていただいた。）

(1)Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, §81（以下、『エンチクロペディー』からの引用はパラグラフの数字のみを掲げる。）

(2)Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 41

(3)周知のように、ヘーゲルに於て哲学の目的は「存在しているものを認識する」(Hegel, *Enzyklopädie*, §38) ことであり、存在を離れた単に当為に関わる問題は、存在するものではないが故に哲学の関知するところではないのである。(Vgl. Hegel, *Grundlinien der philosophie des Rechts*, Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag, Bd. 7, S. 26)

(4)Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*, Erster Teil. S. 190, 以下『哲学的断片への結びとしての非学問的後書』からの引用は、引用文の後に (N. I. 1), (N. II. 1) という具合に示す。前者は『後書』第一巻の1ページを、後者は第二巻の1ページからの引用であることを示している。

(5)「宗教的に実存すること (Religiös-Existieren) がなんであるかを忘れたならば、人間的に実存すること (Menschlich-Existieren) とはなんであるかを忘れてしまっているに違いない」(N. I. 242) とか、あるいは、「神をもたないものは、また自己をもたない」(Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 37) と言われるように、キルケゴールによれば、実存する人間とは、正しい神関係に立ちつつ、この関係をすべての関係に投影させている人間にほかならぬ。

(6)Vgl. E. V. Hagen, *Abstraktion und Konkretion bei Hegel und Kierkegaard*, H. Bouvier Verlag, 1969, S. 81

(7)中埜肇、『ヘーゲル哲学の基本構造』（以文社、1979年）235頁

(8)Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie*, S. 108, 139, 150, usw.

(9)ibid. S. 134

(10)ibid. S. 218

(11)ibid. S. 241

(12)ibid. S. 160
(13)ibid. S. 175
(14)Hegel, *Enzyklopädie*, §95
(15)Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie*, S. 266
(16)ibid. S. 155
(17)Hegel, *Enzyklopädie*, §36 Zusatz
(18)ibid. *Vorrede zur zweiten Ausgabe*
(19)ibid. §10
(20)ibid. §62
(21)ヘーゲルは「思惟そのものの本性が弁証法である」(*Enzyklopädie*, §11)と言っている。
(22)ibid. §74
(23)Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrg. v. J. Hoffmeister, S. 34 (Vgl. ibid. S. 44, *Enzyklopädie*, §119 Zusaz)
(24)ibid. S. 21
(25)「建徳」とは、ヘーゲルに於ては「規定性(即ち否定性——引用者)を軽蔑的に見くだす」(*Phänomenologi des Geistes*, S. 15)ことであって、それは、有限者と無限者との、否定を介さない直接綜合の立場なのであるが、キルケゴールに於ては反対に、「建徳」は、あくまでも有限者と無限者との対立(否定性)を固持し、この否定性の緊張関係の中に身を置くことである。キルケゴールは次のように言っている。「建徳的なものは、有限者と無限者との対立関係を止揚するところに求められるのではなく、霊感に促されて、この対立関係に耐えようとするところに求められるのである。」(N. I. 263)
(26)ibid. S. 14
(27)ヘーゲルに於てもまたキルケゴールに於ても「死」は「神の死」として、新たな生命への移行である。(Vgl. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 13)中埜肇教授はこのようなヘーゲルの「死」に対する見方には、「ヨハネ福音書における「一粒の麦」の思想との結びつきや「神の死」の発想の源がある」と指摘される。(中埜肇、前掲書、231頁)
(28)ibid. S. 29

(29)Hegel. *Enzyklopädie*, §112 Zusatz

(30)J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, tome I. P.20.

(31)Hegel, *Enzyklopädie*, §81

(32)ibid. §81, Zusatz.

(33)否定的なものは、自我と対象との区別であるとともに、実体自身の区別でもある。この二つのことはヘーゲルに於ては同じことに帰する。ヘーゲルは次のように言っている。「否定的なものは最初は自我 (Ich) と対象との不等 (Ungleichheit) であるかのようにみえるが、同時にそれは実体自身との不等でもある。」(*Phänomenologie des Geistes*, S.32)

(34)キルケゴールもヘーゲルも個別者と無限なものとの綜合をめざしていた点では、両者は共に体系家であるといえるだろう。しかし、この場合、両体系の魂である「否定的なもの」は正反対の役割を負わされている。否定性はヘーゲルに於ては綜合を媒介するものであるが、キルケゴールでは、それは、統一不可能な二律背反的なものを顕ならしめるものである。W. Joest もいうように、ヘーゲルの体系が、否定を媒介とした「同一性の体系」(System der Identitäten) だとすると、キルケゴールのそれは「質的差異の体系」(System qualitativer Differenzen) であると言える。(Vgl. W. Joest, *Hegel und Kierkegaard* (, *Sören Kierkegaard*" hrg. v. H. H Schrey, Darmstadt, 1971) S.83

(35)Vgl. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S.8, 25. usw.

(36)ibid. S.22

(37)Vgl. N. Thulstrup, *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1972, S.57f.

(38)Kierkegaard, *Entweder-Oder*, zweiter Teil S.190

(39)Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S.57

(40)それ故キルケゴールによれば、個別者を抽象化して「永遠の相のもとに」(sub specie aeterni) 考察するヘーゲル的思弁は、「実存を本質的に廃棄する」(N.II.9) ものであり倫理の喪失態である。「ヘーゲル哲学は、実存する者への関係をはっきりさせないことによって、即ち倫理的なものを無視することによって実存を混乱させている」(N.II.10) とキルケゴールは言う。一般にヘーゲル哲学は、倫理的領域と宗教的領域を美的領域へと止揚（混同）するといってキルケゴールは批

判する。故伊達四郎教授が「（ヘーゲル哲学は）対立を感性化することによって塗り潰してしまう「直接性」にすぎないというのがキルケゴールのヘーゲル批判である」(伊達四郎、『別離の論理』誠信書房、1970, 133頁）と簡潔に指摘しておられるごとく、諸領域の直接的綜合の中にヘーゲル哲学の迷妄があるとキルケゴールは考える。

(41) Kierkegaard, *Entweder-Oder*, zweiter Teil, S. 239
(42) Kierkegaard, *Furcht u. Zittern*, S. 111 (Vgl. *Der Begriff Angst* S. 121)
(43) ibid. S. 57
(44) ibid. S. 60
(45) ibid. S. 129
(46) ibid. S. 47
(47) E. V. Hagen, ibid. S. 77
(48) Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 115
(49) Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, S. 80
(50) Kierkegaard, *Furchtu. Zittern*, S. 92
(51) Pascal, *Pensées* (Éditions Garnier Frères, Paris, 1964) §269

付記　本稿は一九八一年五月三十一日、国学院大学で行われた日本哲学会第四十回大会での個人研究発表に加筆したものである。

（博士課程学生）