The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ヘーゲルと神の存在証明
Author(s)	西羽, 義夫
Citation	大阪大学人間科学部紀要. 1976, 2, p. 43-79
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/5832
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

ヘーゲルと神の存在証明

西　羽　義　夫

目　次

1. はじめに……45
2. 神の存在証明の哲学史的背景……46
古い形而上学，カントの批判哲学，直接知の哲学
3. ヘーゲル哲学における神の存在証明の位置……50
存在証明と宗教，『精神現象学』との関係
4. 神の存在証明における証明の問題……53
5. 神の存在証明の種類……54
6. 3つの神の存在証明……56
宇宙論的証明……57
自然神学的・目的論的証明……63
存在論的証明……65
7. 結び……70

ヘーゲルと神の存在証明

1. はじめに

哲学は神学である[1]とするヘーゲル哲学と神の存在証明の問題とは，一見して考える以上に内的本質的関係にある。具体的には，神の存在証明は「論理学」と「宗教哲学」とに密接に関係する。即ち，「証明の本性」に関しては，「論理学」と，証明の「内容」[2]である神に関しては「宗教哲学」と繋がるのである。

ただ，「純粋な思惟諸規定の体系」としての「論理学」を考察する場合，「他の哲学的学問，自然哲学及び精神哲学は言わば応用論理学として現われる」[3]と述べられているように，「論理的なものは単に形式的な側面をなすだけでなく，実際それと同時に内容の中心点に立つ」[4]のであって，神の存在証明と最も深い関連を持つのは「論理学」である。後に見るように，神の存在証明は，内容上，「論理学」の重要な段階をなすのである。

神の存在証明（以下，神の存在証明を存在証明と略すこともある）についてヘーゲルが論じている箇所は多いが，最もまとまった形で展開されているのは後年『神の現存在証明に関する講義』と呼ばれるものにおいてである。

この『講義』は1829年の夏学期にただ一度だけ行われた[5]もので，最終講義は同年8月19日[6]になっている。この講義は16章に分かれ，最初の8つの講義には，ヴェルナー(Werner)なる人物の書いた聴講ノートが付いている。ヘーゲル自身の講義原稿は，ヘーゲルの急逝後最初の全集編纂者の一人であるマールハイネケ（Marheineke）が『宗教哲学講義』としてまとめた後散佚し[7]，それ以後ラッソン（Lasson）等の編集はすべて最初の全集版に依拠している。

この『講義』で気のつくことは，未完であり「断片」[8]に終っていることであり，存在証明の各形式についても詳述されていない点であって，伝統的存在証明に対する批判は，寧ろ，他の機会に行われた講義の中で行われており，これは「付録」や「挿入」という形で全集の中に収められている。

用語上注意すべきこととして，神の存在証明とは正確には神の現存在の証明とすべきであるが，慣用的に存在証明とした。存在（有）(das Sein)，現存在（定有）(das Dasein)，実存(die Existenz)というのは最初の存在の規定の充実発展に応じて現われる存在概念であり，存在証明の各形式の程度に対応して使われる。尚，ドイツ語では神の現存在の証明 Der Beweis

vom Dasein Gottes は，しばしば，der Gottesbeweis と略称される。

神の存在証明とは普通文字通り，神が現存することを証明するだけで十分であるように思われるが，ヘーゲルは「ここでは存在が〔神の〕概念に付け加わることが問題なのではなく，あるいは単に概念と存在との一致が問題なのではない—かようなものは誤った表現である」[9]（〔 〕内は筆者の補足，以下同じ）として，こうした通念を排する。

ヘーゲルにあっては，概念と存在の一致統一ということも勿論存在証明の必須の要素であるが，重点はこの一致の仕方の把握にある。

この一致が最初から前提され直接的に見い出されるというのではなく，「神の絶対的過程として，神の生動性として」[10]把握されること，あるいはその過程の成果として把握されることが重要なのである。

従って，存在証明は自らを「概念自身の必然的契機として，概念自身の進行活動として」[11]示さなければならないのである。ただ「概念の概念について少なくとも何かを知るか，少なくとも表象を持つことなしには，精神一般としての神の本質については何も理解され得ない」[12]と言われるように，ここでは概念とは神的概念であることを考えれば，「純粋概念の解明」であり，「絶対的神的概念そのもの」[13]である「論理学」は神の存在証明の一面をも有することが推察される。

またヘーゲルは存在証明を，正式には，「人間精神の神への昂揚」(die Erhebung des Menschengeistes zu Gott)[14] と規定し，証明はただ神が現存することへ至るだけでなく，神の何たるかをも認識すべきものとして，この昂揚は「神の概念，神の特性〔実在性〕[15]，神の存在を規定するという一点にある」[16]と把握している。

2. 神の存在証明の哲学史的背景

2.1 存在証明の成立時期について。ヘーゲルは，最初全く不定な神の概念が宗教の発展において端初的無規定を失って行く過程の中で，「神への必然的昂揚を示すことを目的とする神の現存在の証明」[1] が成立したこと，そして存在証明の各々の出発点の相違は，「現実の自己意識のその折り折りの歴史的段階の本性」[2] に基づけられるとして，存在証明の歴史的発展性とを認める。またこの昂揚としての存在証明の諸形式は「各々の段階の形而上学的精神」[3] を示すとも言われる。

具体的には，自然神学的・目的論的証明は既にソクラテスに見られる[4] とされており，他の存在論的証明はアンセルム Anselm von Canterbury において明確な形式を得るのであり，この証明は古代人の知らなかったもので，「精神がその最高の自由，主体性に達した」[5] 時に成立したものと言われる。ただ，宇宙論的証明はトマス・アクィナスのが有名であるが，

ヘーゲルは一般にトマス自身について語ることが少ない。

2.2 ヘーゲルが存在証明の講義を行った時念頭に置いていたのは，カント以前の伝統的存在証明，カントの批判哲学，そしてシェリング，ヤコービ等の直接知の哲学である。ヘーゲルは，ここでも，これら3つの立場を一面では肯定しつつ，他面これを批判し止揚せんとしており，特に後の2つの立場に対しては自らの旗幟を鮮明なものとしようとする。

これら2つの立場はヘーゲルが哲学の途を歩み始めて以来，先輩として教示を受けつつも克服せんとしたドイツ観念論の鋭峰であるが，これらとの格闘の記録は，特に，『精神現象学』や『大論理学』そして『エンチュクロペディー』に綴られている。『エンチュクロペディー』(第3版1830年）の「予備概念」(§§19—83）においては，伝統的存在証明を含む「古い形而上学」[6] とこれら2つの哲学思想が簡潔に概観されており，ヘーゲル自身神の存在証明の問題に関してこの「予備概念」に注意するように言及している[7]。

「古い形而上学」とはカント以前のドイツ哲学—ライプニッツ・ヴォルフ哲学—のことが特に考えられているが，存在証明が問題となった中世のスコラ哲学とこれとは事実上区別されていず，両者は存在証明に関する限り連続的に捉えられている。

（1）で見たように，神の存在証明と神の特性・概念の認識の問題とは表裏一体をなすが，この点について「客観性に対する思想の第一の態度」たる「素朴な」形而上学は，神や「存在するものは思惟されることにより，自体的に認識されるという前提」[8] に立ち，後の「批判哲学よりも高い立場にいた」[9] とされる。

「思想のみが存在の本質であることを意識していた」[10]点で優れていたこのような形而上学も，神を理性によらず悟性によって考察する[11]という大きな欠陥を持っている。神の存在証明に関しても，後に見るように，形式的推論で行われるため，結論としての神の存在が推論の前提，神以外の存在に依存するという事態が生じるのである。本来無限であるべきはずの神は，このような推理によっては，制約されたもの，有限なものに引き下げられることになるのである。

2.3 「客観性に対する思想の第二の態度」の二番目に来る「批判哲学」とは何よりもカント哲学であるが，カントは『純粋理性批判』の「先験的弁証論」の第三章「純粋理性の理想」において理論的な存在証明の不可能性を論証している。カントの論駁の基本原理は無論人間の認識は経験界の中でのみ可能であるという批判的，即ち分割的[12]二元論であり，ヘーゲルは，このカント哲学が勝利を得たため，「古い形而上学」では可能とされていた，魂・世界・神という「無制約者」，「理念」や物自体の認識は成立しないとみなされ，神の存在証明も「非常な悪評を蒙り，それは何か古臭いものであり，我々がその不毛の荒地から生きた信仰へと自らを救い戻し，そのひからびた悟性から宗教の温い感情へと自らを再び高めた，あの往時の形而上学に属するもの」[13]と決めつけられたと慨嘆している。

2.4　カント哲学が「通俗的」になったことから，次の「客観性に対する第三の態度」たる「直接知」の見地が現われる。ヘーゲルは「実際カントにあっては理性の貶下は全ゆる真理を直接知に制限するという見解にまで至っているのである」[14]とか，神を認識することができないことは「我々の時代の教養の雰囲気の内なる，啓蒙及び理性と自称する悟性の結果」[15]であるとして，カントにも直接知を妥当ならしめる一因があると考えている。

直接知は批判哲学の成果である人間認識の有限性を踏まえ，思惟は有限であり無限なものには至らないとして，人間精神の神への昂揚たる存在証明を認めない，「没証明的な」[16]立場である。直接知が否定するのは有限者に係わるのみの媒介知，被制約知であって，こうした知が神という無制約者に向う時，(2.2) で述べたように，これを媒介されたもの，制約されたものに変質させる[17]と看做されるのであり，この点に関してヘーゲルは直接知と立場を同じくする。

ただ，直接知は知識全般を否定するのではなく，有限者しか認識できない範疇による媒介知を斥け，真の認識は無媒介的な「直接知」あるいは「信仰」[18]によるものとする。直接知は信仰と知識を対立させ，信仰を採るというのではなく，媒介知と信仰の対立の中で直接知としての信仰を主張するのである。

ヘーゲルが直接知の功績として認めるのは，カントにおいて峻別されていた神概念とその存在との統一を再び回復したこと，「神の思想とその存在との絶対的な不可分性というものが直接知ないし信仰の見地で復権させられている」[19]ことである。

こうした功績を認めるものの，ヘーゲルは直接知に対して手厳しい批判を行っている。批判の原則はヘーゲル的な媒介知を直接知の上位に置くことであるが，この媒介知，即ち思弁理性の認識は伝統的な存在証明の媒介知を止揚しつつ，無制約者の認識を完全に遂行するとされるのである。ここで注意すべきことは，直接知に敵対し媒介知に加担する余り，この直接知を端的に拒斥するという，「あれか—これか」[20]のような直接知にも見られる悟性的立場への逆行をヘーゲルは説いているのではなく，「直接知並びに〔古い形而上学の〕媒介知も完全に一面的である」こと，「真実なものは両者の統一である」[21]ことである。従って「直接知は〔真の〕媒介知の所産であり成果である」[22]と把握されなければならない。

2.4.1　直接知批判の個別的内容に関して，少し冗長ながらまとめてみると，ヘーゲルは直接知も含め，知識はすべて媒介されたものであるとする。先ず「感性的素材」については，それは有限であるから，有限性の規定から見て「他者により媒介されるものとして」[23]存在する。更に，感性的素材以上の高い内容についても，「論理学」の中で示されるように，絶えず範疇の一契機として他の契機と媒介されているのである。また直接知や信仰としての宗教や人倫も「教育」[24]・「教養」[25]を前提し，それによってのみ可能である。従って，知識はその存在規定や発生の面から見ても媒介なしには存立し得ないのである。

2.4.2 次に直接知の内容について見ると，媒介を排除した認識としての直接知の対象は他との関係依存性[26]を持たず，「自己自身に対する単純な関係」[27]のみを有することになる。所で，この自己自身への関係というのは「論理学」の冒頭に現われる「存在(有)」に他ならない。この「存在」とは理念の第一の規定として，それ以前の前提を持たず，またそれ以後の「無」等の規定もまだ現われていないから「この抽象的な自己自身への関係」[28]であるに過ぎない。

媒介知であれ直接知であれ，すべての知識は少なくとも主観的にも存在するが，この存在するということ，存在という範疇は，上に見たように，「最も僅かなもの」「最も抽象的なもの」[29]であり，神に限らず卑近な日常的表現[30]の中にでも繰り返し現われて来るものである。従って直接知は「神がある」ことを知るだけで「神が何であるか」[31]を知り得ない。神の何たるかを知ろうとすれば，「存在」以上の複雑で相互に媒介された神の本質[32]を認識せざるを得ず，直接知は媒介知となろう。

直接知の立場では，それ故，神の存在ということも論証され得ないため，神の概念に存在が結び付くということ，両者の統一は直接的に前提されるしかない。両者の統一は「意識の事実」[33]とみなされるのである。

2.4.3 直接知が対象を知る場合，それは単に知る(wissen)のみでなく，「確実な」[34](gewiβ)ものとして知るのである。直接知には論証の入る余地はないため，真理の基準は意識の直接性，「信仰の核心」[35]たる確信に求められ，「私がそれを確実に知るから正しい」[36]という論法が行われる。だが確実性（確信）と真理性，知と認識とは同じものではない。「知ることは何かが私に対して，私の意識の中にある主観的な仕方である」[37]が，認識するとは「普遍的なもの」を「その特殊な規定に従い自己における連関として」[38]知ることを意味する。

真理には確信が伴うが，確信があるだけでは真理とは言えない。太陽が地球のまわりを回っていることが「意識の事実」として確信されても，それ故天動説が正しいことにはならない[39]。

2.4.4 意識の確実性に依拠する直接知は自説を主張する場合，客観的論証を欠くため「断言」せざるを得ない。繰り返し繰り返し同じことを言っても，内容の真実性は不変である。

2.4.5 直接知の内容に関して再言すれば，直接性という形式は全く抽象的であるため，確信に基づく限り「どんな内容に関しても無関心である」[40]から，どんな内容—偶像崇拝や不道徳な事柄—をも許容するに至る。換言すれば，意識の直接性とは感情であり，「宗教は感情なしにはあり得ない」[41]ということは無論正しいことではあるが，感情を抱くことや「心胸」ということとその感情心胸の内容，「規定態」とは別のことである。感情として抱かれるだけでは宗教は真実なものにはならず，心胸からは「人倫的な，正当な，敬虔な感情」も「邪悪な思想」[42]も流れ出る。宗教を単に直接的感情の内に求めることは人間を動物と等し

いものに卑しめることになる。人間と動物を区別するものは「思惟」[43]であり，感情は両者に共通する「反人間的なもの」になりかねないもの[44]である。また宗教の内容，規定態とは「経験的な自己意識と〔その宗教的対象たる〕普遍的思惟と両者の関係及び統一」[45]であるが，この規定態を論じることは，即ち「反省への移行」[46]，媒介知への移行を意味する。

2.4.6 最後に直接知の主観について。私が対象たる神を直観する場合，私は自己自身の直接的確実性，「感情生活」[47]の内に住しているが，このことは「自己自身への関係」のみに生きていること，即ち神は無規定的たらざるを得ないため，「宗教的自我自身」[48]が直接知の「目的」，「対象」になることを意味する。また直接知の主観が内容なき空虚な自己同一性，「抽象的直観」[49]の境位にあることはこの主観が「自己の特殊性」[50]に閉じ籠り，「他との共同性」[51]を否定することであり，直接知の哲学は「若干の個人」の「秘教的占有物」[52]となる。

3. ヘーゲル哲学における神の存在証明の位置

3.1 以上のような自分以前の諸哲学に対する批判はヘーゲル独自の宗教観，神概念に由来するものである。

宗教観についてみれば，ヘーゲルは存在証明を論じるに当り，宗教を，若き日々のように，単に「心胸の事柄」とは考えない。宗教論が宗教哲学と呼ばれているように，宗教と哲学は，ヘーゲルにあっては，別箇のものではなく，「宗教と哲学は一致する」[1]のである。即ち，「哲学はまず宗教と共通の対象を持つ」[2]とされ，「哲学並びに宗教の対象は客観性自身における永遠の真理，神であり，神に他ならず，神の展開である」[3]と規定される。しかし哲学と宗教は全く同じものではない。同じものとすれば，二つの名称は不要になろう。「内容は同じことであるが，ホメロスが若干のものについて，それらは二つの名，神々の言葉で呼ばれる名と儚ない人間の言葉で呼ばれる名を持つと言っているように，あの内実に対して2つの言葉があり，一つ〔宗教〕は感情，表象及び有限なカテゴリーや一面的な抽象物の内に住まう悟性的思惟の言葉であり，他〔哲学〕は具体的概念の言葉である」[4]と言われるように，宗教は表象，哲学は概念的把握を境位にしている。

また神概念について，神に対しては古来様々な述語が与えられて来た。全知全能，実在的本質体，愛，威力，裁判官，万軍の将，父，絶対者，いと高きもの，無限実体，創造主，絶対的現実態，不動の動者，第一原因，そして，正当にも，「多名的（ポリユオーニモス）なもの・無限全名的なもの」[5]等々。しかし，ヘーゲルは神は優れて「精神」である[6]とする。「神は最高の感情ではなく，最高の思想である。この思想は表象の中に引き下げられるとしても，この表象の内実は思想の国に属する。」[7]

また，神は精神であるという命題は，差し当り，「神はただ自己自身を知っている限りにおいてのみ神である。神の自己知は更に人間における神の自己意識であり，神についての人間の知であって，この人間の知は神における人間の自知にまで進んで行く」[8] という事態を含んでいる。この神の自己意識は「活動」としての神，即ち「自由な，〔世界を媒介として〕自己自身に関係し，自己自身のもとに留まっている活動」[9] としての神の存在の一態様なのである。従って，認識論的側面と存在論的側面を併せ考えれば，「かくして神は自己の子，自己の他者を産み出し，自己自身の他者を措定することにより，神は精神である。しかし神はこの他者の内で自己自身のもとにあり，自己を観照し，永遠の愛なのである。」[10]

このことから，神は単なる創造神に留まらないことが理解される。先ず，神は世界を一度だけ創造したのではなく，「神は精神として本質的にこの自己啓示である。神は一度だけ世界を創造するのではなく，永遠の創造者，永遠の自己啓示である」[11]。また神は単なる創造神[12]ではないということに関して，「神が単に創造者として規定されるならば，神の活動は外に向い，自己自身から拡張して行く活動としてのみ解され，自己自身への還帰を欠く直観的産出行為と取られる」[13] として，発出・流出だけではなく，自己内還帰も神の必然的規定をなすとされるのである。

3.2　ヘーゲルの宗教観はこうした神概念と結びついているが，ここで神の存在証明と宗教の関係について一瞥すると，人間精神の神への昂揚とは論理的証明である以前に，直接知の立場のように，感情的，表象的昂揚としても理解され得ると思われよう。寧ろヘーゲルにとってはこの感性的昂揚の方がかつては基本になっていたのである。「有限な生の無限な生への昂揚」[14] とはヘーゲルの青年期の宗教観であり，この思索の残響は，「神が差し当たり我々に対してある形式は直観，表象という仕方であり，最終的には思惟そのものの形式である」[15] という命題に聞えており，これは存在証明についても「所謂神の現存在の証明というものは，思惟するものであって，感性的なものを思惟する精神の行程の記述分析とのみ看做され得る」[16] と言われるのである。

こうした広義の存在証明は，従って，宗教一般と等置され得るが，(3.1) で見た神概念を持つヘーゲルにとって，この証明は宗教そのものではあり得ない。この昂揚は (5.2) でも見るように，「単に一般的な意味における宗教，換言すれば，全く抽象的な意味における宗教に過ぎない。それでこの昂揚は宗教の一般的基礎であるが，しかしただ一般的な基礎であるに過ぎない」[17] のである。

3.3　神の存在証明を人間精神の神への昂揚とする見地に接して思い当たるのは，存在証明と『精神現象学』との関係の問題である。

存在証明と「論理学」との関係については，ヘーゲルは存在証明の講義の冒頭で言及し，個々の点でも「論理学」を参照するように述べているが，『精神現象学』との関係について

は特に触れていない。だが，『精神現象学』の「この叙述は魂が自己の本性によって予め設けられた宿駅としての自己の一連の形態を遍歴して行き，その結果自己自身を余す所なく完全に経験することにより，自己が本来それ自身何であるかについての知〔絶対知たる自己意識〕に到達して，精神にまで純化されるさいの魂の道程とみなされることができる」[18]という規定に対し，ハイデガーはこれを「神へ到る精神の旅行記」あるいは「日常的意識を哲学の学的認識へ案内する旅行記」[19]と註解しており，他にも『精神現象学』を「神に向う心の旅行記」(Itinerarium mentis in Deum)（ボナウエントゥラの書名）とか「真理への段階」（クザーヌス）の系譜[20]にあるものとする見解もあり，この『現象学』を広義の存在証明とすることも無理ではないと思われる。この『精神現象学』の規定は，先の(3.1)における「精神としての神」の命題の一つである「神〔絶対者〕についての人間の知は神の中での人間の自知にまで進んで行く」という言明に対応するものであろう。

また「我々の論題である，主観的精神の神への昂揚は直接的に，そこにおいては認識の一面的なもの，即ち認識の主観性が廃棄されるが，この昂揚は本質的にそれ自身この廃棄である」[21]とか「神への昂揚はそれ自体主観性一般，先ず最初に認識の一面性の廃棄である」[22]として，主観的一面性の克服が存在証明の一つの課題であるとされているが，このことは「一面的な見解」[23]を持つ「自然的意識」からの「学一般の生成」を論じる「この精神の現象学」[24]に対応していると考えられる。

存在証明と『精神現象学』とが，経験する意識の昂揚[25]という点で軌を一にするものであることは理解できたとして，次に問題になるのは存在証明をめぐる「論理学」とこの『精神現象学』の関係である。

この関係については，上記の精神たる神の命題が一応は明確にしてくれる。『精神現象学』とは「神の中における人間の自知」の完成の過程であるが，これに対し，「論理学」は「自己を知る神」，「絶対的活動」(absolute Aktuosität)[26]としての神の世界創造以前における本質の叙述である。

「論理学」が創造以前の神の叙述であるとすれば，哲学史的には，これは『精神現象学』を成立の与件として前提しているが，創造を軸とする時間の経過から見れば，「論理学」は被造物たる人間の「現実の歴史」[27]に先行し，その原型を示すものとして，『精神現象学』の論理的根拠でなければならない。「論理学は純粋思想のエーテルにおける神の理念の展開を考察する形而上学的神学なのである」[28]とすれば，神そのものから産み出された人間の思惟的所産である神の存在証明の基本構造は既に「論理学」の中に存在していなければならない。

それ故，『精神現象学』における人間精神と「論理学」における神としての絶対精神とは相容れぬものではない。人間的と神的という「二種の精神」が存在するのではなく，「人間的理性」は「人間の中の神的なもの」であり，神の精神は「星辰の彼方にある精神」なので

はなく，「神は現在的であり臨在的であって，精神としてすべての〔人間をも含めた〕精神の内にある」[29]と言われるのである。人間精神と神の精神が別箇のものとすれば，人間の一人であるヘーゲルが神の精神について『論理学』等の著述を書くことはできなかったであろう。ヘーゲルは否定神学者ではない。

また，『精神現象学』と「論理学」との関係を『エンチュクロペディー』について見ると，上記の存在証明の哲学史的背景に関して，主に依拠した「予備概念」は一種の『精神現象学』であるとすることも可能である。ヘーゲルは「カント哲学は最も規定された形では，それが精神を意識として捕捉したのであり，精神哲学のではなく，精神現象学の諸規定だけを含んでいると看做されることができる」[30]として，カント哲学やラインホルト，フィヒテの哲学を「精神現象学」と規定しようとするが，神の存在証明を一つの重要な論題とする「予備概念」が，「論理学」の本論の直前に位置することは，これを『精神現象学』と親縁関係にあると看做すことができよう。

最後に，存在証明と『精神現象学』—「論理学」関係とについてまとめると，『精神現象学』は，主に，神への昂揚の主観的一面的側面を表現しているのに対し，「論理学」はこの『現象学』の成果たる「絶対知」における真と知，存在と概念との一致を踏まえて，存在証明の主に客観的な，即且対自的な論理構造，即ち神への昂揚，神の下降発出という「神の特性」の叙述を行うものと考えられる。

4.　神の存在証明における証明の問題

今度は，存在証明における証明の本性に関して，若干の証明法との関連について考えてみたい。上述の伝統的存在証明の本性については後に具体的に見るとして，ここで述べるのは，ヘーゲルが斥ける証明法である。ヘーゲルにとって否定的な，止揚さるべき証明法は「主観的」[1] 証明として一括され，伝統的存在証明も本来これに含まれる。

この主観的証明とはその活動行程が証明を行う「我々の内にのみ」[2]属するものを指すが，その第一は数学的証明である。ヘーゲルは数学的証明を「幾何学的命題」や「代数方程式」[3]の証明によって代表させているが，前者について，例えばピュタゴラスの定理[4] というものを考えてみた場合，定理の内容そのものは直角三角形という「事象の必然性」[5] に属するものである。しかし直角三角形からピュタゴラスの定理の結果にたどりつく証明そのものは，「補助線」を引く「我々」の介入で「事象の本性にあるのとは違った行程」を進み，この進行は我々の「目的」により規定されるのである。証明のための手段である補助線は，また，「真実の事象」を変化させるのである。直角三角形は補助線により分断させられ，その各辺は正方形というような「他の諸図形」の一部とされ，元の三角形は最後に再興されるに過ぎ

いが，この事態をヘーゲルは「内容の虚偽性」[6] と呼んでいる。

また「代数方程式」についても，結果としての数値が計算を貫いて自己に達する[7] のではなく，我々の操作が介入していることが指摘される。代数学的・幾何学的証明一般について，「証明の個別的な部分がそれぞれ自らの正当化を自己の内に持たなければならない」[8] のである。

こうした数学的な量が推論形式で表現されると，「定有の推理」あるいは「質的推理」[9] の「第四格」，「数学的推理」が成立する。この推論は「諸規定のすべての質的差違性を捨象し，ただ諸規定の量的な同等性，不等性を取り上げる」[10] として，ヘーゲルは存在証明の推理には不適なものとする。

また，主観的証明には「指示」という証明法も含まれる。この証明は「経験一般における表象，命題，法則等の提示」[11] に他ならず，証明すること (Beweisen) ならぬ，指示すること(Weisen) であり，真の証明ではないとされる。この「指示」の中には「歴史的証明」[12] や現在的な事実に関する証明が含まれるが，前者については，「あれこれの教父がどう言ったか」という，「対象の単なる史的な取り扱い」[13] を行っている当時の神学者への批判が込められている。

最後に神の存在を「種族の一致」[14] (consensus gentium) に求める証明について，それは「精神の自己自身の想起」[15] である「自分の内的確信」[16] ではないとして斥けられる。この証明はキケロが依拠するものであるが，その論証は「ある内容がすべての人の意識の内に見い出されること」から「その内容が意識そのものの本性に根差し，意識にとって必然的である」[17] ことを主張するものである。この証明は，神を信じない個人や民族が存在するという事実により簡単に論破され，神の存在を証明することはできない[18]。この証明も「指示」的証明の一種である。

5. 神の存在証明の種類

5.1 存在証明の数多性。神の存在証明の種類は，普通，宇宙論的証明，自然神学的ないし目的論的証明，存在論的証明，道徳的証明，特別な出来事や体験からする証明，蓋然性と有神論的証明の５つである[1] と考えられるが，このように神の存在の「証明が種々存在すること」[2] について，ヘーゲルは，それらは経験的歴史的に考案されたものであり，神的概念の発展から生じる，契機の諸区別とは無関係に「見い出される」[3] ものであるとする。

経験的に見つけ出された存在証明が種々あるということは，所で，それらの存在証明が相互に無関係であることを意味するのではなく，ヘーゲルによれば，この数多性は，出発点とされる有限者の多様な規定に基づく[4] のである。この多様な規定とは，例えば，宇宙論的証

明における「世界の事物の偶然性」であり，自然神学的証明の「世界の事物の合目的的関係」であり，存在論的証明における，未だ主観的な「内容上無限たるべき神概念」[5] である。

出発点としての有限者の理解の相違により，「結果」としての神の属性や特性が異なるということは，ただ神の現存在にのみ係わるように見える存在証明にとって，神の特性の問題も同時に不可避であることを意味する。

こうした存在証明の数多性は，「〔概念規定の進行が経過する論理学の〕どの段階もその限りで有限性からその無限性への範疇の昂揚を含んでいる」[6] こと，及び，「有限的現存在一般としての現存在のかような端初規定の各々から，その最終規定への進行は，形式的にこの〔証明という〕名称でもって遂行されるのと全く同じ仕方で証明と呼ばれ得る」[7] として，「論理学」の各段階に基づけられ，こうした範疇の段階に従えば，神の存在証明は「幾ダース」[8] にも増せるとされる。

5.2　神の存在証明の分類。存在証明は原理的にはこのように幾種類も存在し得るが，ヘーゲルは，カントと同じく[9]，2種類に大別する。

第一種は「存在から神の思想，即ち，より詳しく言えば，規定された存在から神の存在たる真実存在」[10]へと至る証明であり，第二種のものは「神の思想，即自的真理からこの真理の存在へ至る」[11]証明である。

更に，この第一種の証明は「世界の偶然性」から「即且対自的に必然的な存在」[12]を推論する宇宙論的証明と，「目的関係に従って規定されていると見られる限りでの存在」から「この存在の賢明な創始者」[13]としての神を推論する目的論的，あるいは自然神学的証明とに分れる。また，第二種の証明とは存在論的証明である。

神の存在証明が2種に大別される根拠は，カントは特に触れていないが，存在証明が種々存在し得るのと同じく，「ある必然性」[14]に求められ，「この必然性は我々の対象自身の最も内的なものと関連し，そして差し当っては概念の論理的本性と関連する」[15]とされる。

即ち，第一種の証明を有限的存在から神的概念の存在への移行，第二種の証明を概念からその概念の存在への移行と規定すれば，これらの移行はそれだけでは「一面性」[16]を免れず，概念の全体を表現することはできない。真の証明は2種の証明の統一にある。

このことを「論理学」的に見ると，2種の移行規定の各々は，それだけを取れば，他のものにおいて自己を失ない，消失する「移行」[17]か，「自己を対自的に維持するが，自己の内に還帰しない」ところの「映 現」 (das Scheinen) [18] であり，対自的に2つの証明を統一し，形成する発展ではない。換言すれば，2種類の証明は神の活動の過程，自己を顕現する神の過程の一面だけを捕え，神の全体像へは肉迫し得ないのである。

ヘーゲルはこの事態を具体例で説明する。即ち，第二種の証明で，概念を神，存在を自然とすれば，概念からその存在へ推移することは，移行という観点に立てば，「神の自然への生

成」[19]であり，映現・反省の立場では，「神の現象」[20]としての自然が規定されることになる。しかし，神から自然への過程が移行・映現として理解される限り，この過程は「神が自然のみを創造し，自然から神に還帰する有限精神を創造しなかった」[21]ことを意味し，これでは有限精神としての「我々」[22]，自然を創造した神について知る我々は存在しないことになる。

また，第一種の証明に関して言えば，これは自然や我々人間を含めた「規定された存在」から神に高まって行くことを意味し，移行としてあれ，映現としてあれ，この昂揚は正に「宗教」[23]なのであるが，この宗教は「主観的に神に昂揚する」宗教に過ぎない。この場合，神は「そこから何も現われ出ず，何も自己に還帰しない絶対的実体」[24]に留まることになろう。宗教は本来，「我々が神に対する関係にあるばかりではなく，神もまた我々に対する関係にある」[25]という，神と人間の相互関係の事象なのである。

2種の存在証明が一種だけでは一面的抽象に過ぎず，両者の統一が必要であるということは，この具体例や先の（3.1）の神概念において示されたように，神の自己発出，自己疎外とその疎外からの自己内還帰の一環として，各存在証明が把握されねばならないこと，換言すれば，宇宙論的証明と自然神学的・目的論的証明が有限者の神への自己止揚を表現し，存在論的証明が神の自然や有限精神への外化を表現するという概略的図式を意味する。このように3種の存在証明は，統一的に把握されると，神の全体を表現する「円環」[26]をなすと考えられる。そして，かくて初めて，(1)で見たように，「神の現存在の諸証明は概念自身の必然的契機として，概念自身の進行として，その活動として示されねばならない」[27]という要請が満たされるのである。

次に，上記の3種の存在証明についてのヘーゲルの思想を述べたいが，その前に神の存在の道徳的証明に関して，ヘーゲルは，カントと同じく，この証明は神の存在を論証するのではなく，単に要請するものであるとする。即ち，善そのものは自己を実現する力はないから，世界の究極目的を実現するために第三者が要求される。何故なら，善を行う人間は有限であり，人間自身の自然的傾向により左右されるからである。従って神の存在の要請は「主観的確実性」[28]を伴うが，この確実性（確信）は主観的であるに留まり，単なる「信仰や当為」[29]に過ぎないのである。この証明も（4）の「主観的証明」の中に含まれよう。

6. 3つの神の存在証明

伝統的証明—カントの批判—ヘーゲルによる両者の止揚を中心にして。

ここでは，カントが論じる順序とは異なるが，宇宙論的証明，自然神学的証明，存在論的

証明の順序で3つの証明を検討してみたい。ヘーゲルはこれら3種の証明を「形而上学的，即ち思惟の内でのみ自己運動する証明」[1] と呼び，カントは先験的概念に基づく「先験的証明」[2] と呼ぶ。

6.1 宇宙論的証明とは「あるものが実存する（単に実存するのではなく，世界の偶然性から，偶然的なものとして規定される）ならば，端的に必然的な本質体が実存する。さて少なくとも私自身は実存する。故に，絶対的に必然的（理性的）な本質体は実存する」[3] という推論である。

6.1.1 この証明に対するカントの批判の第一は，ヘーゲルに依れば，大前提は経験一般から必然的なものの現存在への推論を含み，小前提は経験を含んでいるため，この証明は完全に先天的なものではない[4] ことである。従ってこの証明は媒概念二義[5] の「誤謬推理」である。

6.1.2 また，カントは宇宙論的証明は独立した証明ではなく，存在論的証明に依拠していると論難する。宇宙論的証明のもう一つの主張は，大前提における必然的本質体はただ肯定と否定という「対立的述語」に関して，肯定によってのみ限定され得るのであり，従って，「最実在的本質体」[6] という概念でのみ限定され，故に最実在的本質体は実存するという推論である。この第二の推論が行われる理由は，宇宙論的証明が神としての必然的存在を導出するだけでは満足せず，この必然的存在の特性を解明しようとすることにある。こうした努力に対して「経験的論拠」[7] は無論何も示すことはできないため，理性はこの特性を「もっぱら概念の背後に」[8] 求めようとする。その結果，「各々の端的必然的本質体は同時に最実在的本質体である」[9] という判断を得る。しかし，この判断に二段の換位を施せば，即ち，「減量換位」により「若干の最実在的本質体は同時に端的必然的本質体である」[10] を得，この最実在的本質体は他の〔最実在的〕本質体とは区別され得ないため，最初の判断を「単純換位」すると，「すべて最実在的本質体は必然的本質体である」[11] という存在論的証明の結論を得るのである。

6.1.3 宇宙論的証明は偶然的なものから必然的本質体＝第一原因を推論しているが，このような推論は感性界においてのみ意味を持つのであり，因果律により捕えられる第一原因は，因果の範疇が経験的な直観によって与えられる対象をもって初めて作動することにより，感性的なものたらざるを得ない[12] のである。

6.1.4 「感性界では原因から原因への相互遡源的に与えられた諸原因の無限系列は不可能であることから，第一原因を推論する推理」[13] が第四の誤謬である。

6.1.5 これと関連して，諸原因の「系列の完結に対する理性の誤った自己満足」[14] に対する論難が挙げられる。つまり，諸原因の系列を完成させるために理性はすべての制約（条件）を除去してしまうのであるが，必然性とは制約を成立根拠としているため，すべての制約を

排除することは必然的存在そのものを無化してしまうことになり，認識はそれ以上進まない。そこで理性は，それ以上何も把握できないことを系列の完結であると錯視するのである。

6.1.6　最後に，内的矛盾を含まない概念を作ることが論理的に可能であるということをその概念が先験的（経験的諸原理から独立的）に可能であるとする錯誤[15]が挙げられる。

6.1.7　以上がカントの批判の要点であるが，ヘーゲルの反批判を次に見れば，(6.1.1) については，特に何も述べていない。(6.1.2) に対して，ヘーゲルはカントが神のような必然的本質体を「物」として扱っていることを批判し，「勿論今日では人は神をもはや物と評しはしないだろうし，どれが神の概念にふさわしいかをすべての可能的な物の中に捜し回らないだろう」[16]と述べている。

またヘーゲルは，存在証明に対するカントの態度はアンチノミーに対する態度と同じであると総論する際，神を物としたり，世界の物には矛盾は指摘されないとする傾向を「物を甘やかすこと」[17]であると非難する。物や物自体を認識しようとするのは，『精神現象学』では「知覚」や「悟性」であり，「精神」としての神を把握するのは純粋な「絶対知」にして初めて可能なのである。

カントは，宇宙論的証明は「必然的本質体」に導くだけではなく，ここから「最実在的本質体」へ概念的に到達する必要があると考えているが，ヘーゲルに依れば，「昔の個人や民族」，あるいは現代の，「キリスト教や我々の教養の外になお生きている」[18] 人々にはこの「必然的本質体」という規定だけで十分であろうし，「直接知」の立場では神を「絶対的に必然的な本質体」以上のものとして把握することはできないであろう[19]。ただこの反批判は真理の基準をヘーゲル自身より低次な人々や「直接知」の見地に求めている点で妥当とは言えないであろう。更に証明が「絶対的に必然的な本質体」から「最実在的本質体」を導出する際，前提たる必然的本質体が正当な帰結に依るものならば，そこから理性が「もっぱら概念」から推論することは，カントの言うような「詭計」[20]なのではなく，必然的であり，「無論」[21]のことである。

カントは「端的必然的本質体」が同時に「最実在的本質体」であることが「証明の核心」[22] (nervus probandi) であり，「欺瞞」の根源であるとするが，ヘーゲルは，先ず，この証明が絶対的必然体に進む限り，また，この必然的本質体から最実在的本質体へ進展する限り，この非難は正鵠を得ていないと考える[23]。ヘーゲルは宇宙論的証明が存在論的証明の換位的推論ではない[24] と主張するのである。即ち，「絶対的必然的本質体」という概念は，その「必然性」という規定に関して，一方で「その存在」，他方で「その内容諸規定」[25]を含んでおり，「必然的本質体」のより進んだ述語たる，「すべてを包括し，無制限的な実在性」[26]や最実在性が問題となる場合，この論証は，存在論的証明のように「存在そのもの」を論じているのではなく，「この存在は既にどこかから」取られて来ており，「より進んで内容規

定として区別されねばならないもの」[27]を対象としているのである。「存在」という範疇は2つの本質体に共通するのであり，第二の論点は内容規定の進行に存する。

こうした証明の行程に関して，これと同類の悟性的幾何学的証明の本性を参照すると，第一の命題（定理）から第二の命題（定理）を導出するのは容易であっても，逆の導出・証明はこれほど容易ではない[28]。例えば，上述の直角三角形とピュタゴラスの定理の関係を考えても，逆の証明は既に最初の証明を前提しているのであるとされる。今問題になっている存在証明について見れば，第一命題は「絶対的必然的本質体は存在する」であり，第二命題は「絶対的必然的本質体は最実在的本質体である」となり，宇宙論的証明は第一命題から第二命題への推論であり，存在論的証明の方は第二命題を単純換位した「最実在的本質体は絶対的必然的本質体である」から出発し，第二命題を経て第一命題に至ろうとするものと考えれば，ヘーゲルはこの逆行程をより困難であると考えるのである。

尤も，宇宙論的証明で本来問題になるのは，伝統的証明では直接的に言明されている，「あるものが実存すれば，端的必然的本質体が実存する」という大前提の証明であり，形式論理的な推論過程の整合性ではなかろう。ヘーゲルは，後で見るように，この大前提の論証に力点を置くのである。

6.1.8 (6.1.3) 以下は「弁証的僭越の全き巣窟」[29]の内容をなしている誤謬であるが，先ず，(6.1.3) の，理性は感性界を越えることはできないという命題は正にカントの批判哲学，「主観的観念論」とヘーゲルの「絶対的観念論」[30]の根基に係わる問題であり，単に神の存在証明に限ったものではない。従ってヘーゲルはこの問題の検討は存在証明の「この論述には属さない」[31]と述べている。ここではただ「人間は思惟するものであるが故に，常識も哲学も経験的な世界観から出て神へ昂揚することをどうしてもせざるを得ない」[32]というヘーゲルの断定と，物自体や神の存在と主観的有限的認識とは両者の対立矛盾，即ち認識され得ない物自体，神がどうして存在すると知られるのかという矛盾により，共に没落し，真の認識は両者を止揚したものであるという簡潔な指摘を挙げるに留めたい。

また偶然的なものの知的な概念は因果性のような総合命題をもたらさないという点についても，「論理学」の「本質論」における「現実性」や「絶対的な関係」で詳述されているように，偶然的なものは純粋に知的，概念的に，その他者である必然的なものへ運動して行くのであり，「偶然的なものの知的な概念」は「総合命題」をもたらす[33]のである。

6.1.9 (6.1.4) の，感性界においては無限の因果系列は不可能であるとして，そこから第一原因を推論するというカントの批判に対して，ヘーゲルはその前半については首肯する。即ち，経験界においては「制約された原因」[34]しか存在しないから，そこでは第一原因を求めることはできない。しかし，理性はそれだからこそ経験界を超えて叡知界へ駆りたてられ，ここに第一原因を求めようとするのであり，理性は，むしろ，叡知界においてのみ家郷を有

する[35]のである。

6.1.10 (6.1.5) の理性の「誤った自己満足」について。カントは制約されたものを除去すれば，必然性は必然性でなくなると考えているが，これに対しヘーゲルは「無制約的絶対的必然性とは自己自身の内にその諸制約を含むものである」[36]という基本的立場から，カントの言うような，制約されたものを自らの存立に必要とする必然性とは絶対的必然性ではなく，むしろ「外面的な制約された必然性」[37]であるとして止揚する。(6.1.9) と関連するが，「結節部（困難部）はここではもっぱら真に弁証法的なもの」であり，「被制約態とは正に自己自身を無制約者，無限へと止揚し，従って被制約者自身の内で制約作用を，媒介作用の内で媒介態を除去する」[38]ものであって，制約を除去・止揚するのは正に被制約者自身であるとされている。カントは制約をすべて除去してしまう必然的本質体，すべてを消滅させる「思弁的理性」に，「私はそもそもどこから来たのか」[39]と自問させているが，ヘーゲルは，これに反し，「思弁的理性が何よりも消滅させねばならないものは，『私はどこから来たのか』という問いを絶対的必然者，無制約者の口に上らせることである」[40]として，カント及びヤコービのやり方を「理性的なものが始まるところで理性が尽きる」[41]とすることであると非難する。

6.1.11 概念の論理的無矛盾性とその概念の先験的存在可能性との混同に関して，ヘーゲルは存在論的証明の際に述べる[42]としているが，ここでは一般論として考えてみると，論理的無矛盾性は形式論理的には，カントも言うように，存在可能性を意味する。しかしヘーゲルは，周知のように，矛盾を「すべての運動と生動性の根基」[43]と看做すのであり，同一律に基づく論理的無矛盾性のみが論理的に必然であるとは考えない。自己の内に矛盾を孕む概念はそれだからこそ矛盾を解消せんとして自己運動し，「衝動と活動性」[44]を持つのであり，理論が内に矛盾を包括するということと理論自身の自己矛盾とは同じことではない。

ともかく，「即自的に〔論理的に〕必然的であるものは，その〔存在の〕端初を自己自身の内に示し，その端初が自分自身の内で証明されるよう捉えられねばならない」[45]のであって，論理的に必然的な概念はその存在の根拠を概念以外の「可能的経験の原理」に求めるのではなく，自己自身の内に示さねばならないのである。

6.1.12 ヘーゲルの反批判はおよそ以上のようなものであるが，上でヘーゲルがカントに対して批判というよりも対決をしているのに過ぎないように見えるなら，それは誤解である。もしそうだとすれば，ヘーゲル哲学はカント哲学の反定立 (Antithese) に留まろう。ヘーゲル自身は余り好まない表現[46]かも知れないが，むしろ，ヘーゲルは伝統的存在証明 (These) とカント哲学 (Antithese) に対する総合 (Synthese) たることを志向するのである。

ヘーゲルがカントを称讃するのは，カントが悟性と理性を正しく区別した[47]こと，「三重性」[48] (die Triplizität) の発見，「悟性の諸規定により理性的なものに措定される矛盾が

本質的であり，必然的であるという思想」[49]，そして『判断力批判』に見られる「合目的性」[50]概念等であるが，その他にも「悟性の諸規定が有限であり，その範囲を動いている認識は真理に到達しないという確信」を抱かせたことに「大きな消極的功績」[51]を認めている。

ヘーゲルも，カントと同じく，伝統的証明に見られる「追思惟」[52]や悟性的理性による無制約者の認識は，推論形式の悟性性や有限・無限，偶然・必然の悟性的規定により，不可能であるとする。こうした悟性性というのは，(2.2) で瞥見したように，有限者は存在証明の趣旨からすれば，無限者を存在前提としているが，しかし無限者（神）は，推論の結論においてその存在が示されるものとして，有限者により制約されている事態を表わしている。ヤコービは，ある事象を認識するというのはそれをその最近原因から演繹し，その直接的諸制約を制約の系列の上で洞察することであるから，無制約者を把握することは，それをある被制約者，ある結果に引き下げることになる[53]として，存在証明の限界を指摘しているが，この点については (2.4) で見たように，ヘーゲルは同意する。

(6.1.13)こうしたことを踏えて，ヘーゲルは宇宙論的証明の転釈を行なう。

これによれば，宇宙論的証明は，(1)「差し当り有限なりと規定される存在は無限である」[54]という命題と，(2)「無限なるものはある〔存在する〕[55]」という命題により再提示される。あるいは，両命題の有限・無限という言葉を夫々，偶然・必然という言葉で置き換えても構わない。

先ず，第一命題についてその成立を考えてみると，伝統的な宇宙論的証明の大前提は「偶然的存在があるが故に，絶対的必然的存在はある」[56]という仮言判断であるが，この判断の，「故に」という根拠を示す言葉を用いないとすると，この大前提は「偶然的存在は同時にある他者の，絶対的必然的存在の存在である」[57]と改められる。この改められた判断は，所で，「同時に」という，偶然と必然の「矛盾」の解決として，2つの解釈，一つは「偶然なるものの存在とはそれ自身の存在ではなく，ある他者，より正確に規定すれば，その他者，絶対的必然的なものの存在であるに過ぎない」[58]という解釈と，他に「偶然なるものの存在とはそれ自身の存在であるに過ぎず，ある他者，絶対的必然的なるものの存在ではない」[59]という解釈を許容する。ヘーゲルは第一の解釈を「真実の意味」を伝えるものとし，第二の解釈を「悟性の命題」[60]として拒斥する。第二解釈では，偶然的な存在と必然的な存在とは本来的には同じであるのに，相互に区別され，偶然も必然も「孤立させられ」，夫々「自己にのみ関係する」[61]こととなる。偶然と必然，有限と無限の間には「間隙」[62]が生じ，両者を渡す「橋梁」や「移行」[63]は存在しない。第二の解釈では人間精神の昂揚は悪無限的有限性に留まり，「真無限」たる神には到達し得ないであろう。従って有限なるものの考察から生じるものは，「有限なるものがあるなら，無限なるものもまたある」[64]とかいった有限と無限との単なる並列的関係なのではなく，正に，「差し当り有限（偶然）なりと規定され

る存在は無限である」という第一の命題である。

ここで重要な事柄は，伝統的証明の両前提に見られる偶然(あるいは有限)なものの規定であり，これらは上記の第二の解釈に見られるように，恒存的，肯定的な意味にのみ取られてはならないということである。こうした意味に取られれば，伝統的証明におけるように，神は制約されたものに卑しめられることになる。「神は正に端的にあらゆるものの根拠でなければならず，従って他のものに依存してはならないからである」。[65] ヘーゲルは「偶然性」(die Zufälligkeit, die Akzidenz) という言葉が既に「没落する」[66] (fallen〔cado〕) という規定を含んでいるとし，偶然なるもの・有限なものは「非有」(das Nichtsein) [67] であって，一般に「世界の存在の空しさのみが〔我々の神への〕昂揚の紐帯であり，媒介するもの〔有限なもの〕が消滅し，それ故この媒介自身の内で媒介が止揚される」[68] と主張する。

また「無限なるものはある」という第二命題は，実は，存在論的証明の「関心事」であり，この証明の「結果」として現われるものであり，宇宙論的証明には不必要と思われるが，「より高次の理性の要求」[69] は無論これを必要とする。従来の宇宙論的証明は「主観的側面としては宗教的昂揚と言われる，自己自身の内への運動の内的なもの，純粋に理性的なものを意識にもたらそうとする努力以上のものと看做さるべきでない」[70] と評価されるように，宗教的昂揚の一面を示しているだけであり，神と有限なるものの関係，宗教の「客観的側面」[71] を提示していないのであって，この後の側面を表現するために，第二命題が必要とされるのである。

換言すれば，第一命題における「存在」は直接的に提示されているが，しかし「論理学」の端初として見れば，神的理念の自己展開の全体を前提しており，これによって媒介されている。「最初のものはまた最後のものであり，最後のものはまた最初のものである」[72] という円環的学たる「論理学」においての「存在」の被媒介性を表現するために，第二命題は必要とされるのである。

第一命題と第二命題の関連について見れば，第一命題においては「存在」は主語として，判断論一般の規定に従い，前提されており，直接的なものであって，「無限なもの」は媒介され，存在の内に措定さるべき規定[73] である。第二命題においては，これとは逆に，「無限なもの」は直接的に主語として前提され，述語たる「ある〔存在する〕」が媒介されるべきもの[74] である。このように，推論の大前提たる判断に付随する名辞の直接性を止揚するために，「各命題は，従って，他を前提し，両命題にとって，真の端初は存在しない」[75] という措置が講じられるのであり，このことにより各命題の主語は「固定的な主語」たるをやめ，「移行的主語」[76] になる。

ただ，両命題が相互に前提し合うとすれば，第二命題は，むしろ，第一命題を換位した「無限なる存在は有限なる存在である」という命題でなければならないように思われるが，

ヘーゲルはこの換位命題の意味は既に第二命題中に含意されているとする。つまり，第二命題における述語たる「ある〔存在する〕」は，それだけを取れば，一般に「直接的であり，同時に無限なるものの規定とは区別されたものであるため，無論端的に有限なりと規定されている」[77]ことにより，存在の有限性は既に表現されていると言われるのである。

最後に，両命題が，夫々，有限の無限への自己止揚と「無限なるものが自己を存在へと決開〔決意〕することにより，自己を自己自身の他者へと規定する」[78]という過程，即ち宇宙論的証明の全内実を表現しているかは，本来「論理学」での問題である。

6.2 自然神学的・目的論的証明について。

この証明は，上述のように，「目的関係に従って規定されていると見られる限りでの存在」から，「この存在の賢明な創始者」としての神を推論するものであるが，これは，宇宙論的証明のように，三段論法の形式では表現されていない。ただし，この証明は，宇宙論的証明のように，世界の存在を「単に抽象的に，ただ存在として」規定するだけでなく，「一層内実に富む規定，生命あるものという規定を自己の内に持つ」[1]のであって，カントはこれを，「常に敬意をもって称されるに値する」ものと看做し，「最も古くから行われた」[2]と考えているが，ヘーゲルは，(2.1) で見たように，これを誤りとする。

この自然神学的証明の出発点となっている，世界の合目的的関係とは，ヘーゲルに依れば，無機的自然，植物，動物，そして人間の食物連鎖，手段—目的関係[3]であり，生命体の諸器官の不可思議な調和[4]であり，諸器官の形態，「本能」[5]的行動のあり方である。

6.2.1 この自然神学的証明に対するカントの批判を考えてみると，先ず，ヘーゲルに依れば，カントはこの証明を何よりも，単に事物の形式だけを顧慮しているとして，不十分としている。各々の事物は自己を保持する自己目的的存在であり，他に対する手段ではない。あるものを他の手段たらしめているのは，その形式であって，質料ではない。従って，証明の結論は，本来，「ある形成的原因」[6]が存在すること，言い換えれば，「世界建築者」(Demiurg) が存在することを示すだけであり，この建築者は質料そのものを創造する「世界創造者」[7]ではない。

6.2.2 世界の事物に見られる「合目的的配備」は驚嘆すべき偉大さ，秀れた賢明さを示してはいるが，「非常に偉大な，また驚嘆すべき賢明さはまだ絶対的な賢明さではない」[8]。事物に見られる「尋常ならざる威力」は未だ「全能」[9]ではない。

こうして，現世的事物の特徴から絶対性を推論することのできない，この証明は，逆に，事物の有限性，偶然性に着目して，前の宇宙論的証明に「飛躍」[10]するが，宇宙論的証明は，(6.1.2) で見たように，存在論的証明の「仮装」[11]に過ぎないから，自然神学的証明は存在論的証明に依拠しているのである。

更に，カントはこの『純粋理性批判』では明確にしていないが，「合目的性」とは，周知のように，我々の「判断力の主観的な原理（格率）」[12]であって，「自然概念」[13]ではないとしている。

6.2.3　次にヘーゲルの反批判を述べれば，先ず，ヘーゲルはカントが形式と質料を別箇のものとして論じていることを批判する。形式と質科の詳細な関係はこれも「論理学」に譲らざるを得ないが，ヘーゲルはここではただ「形式なき質料は存在しないもの」であり，「不変なものとして神に対置される質料は単に〔外的な〕反省の所産に過ぎず，換言すると，形式なきこの同一性，質料のこの連続的統一性はそれ自身形式規定の一つなのである」[14]と述べ，また，「世界建築者」としての神概念については，(3.1) で見たように，むしろ神を世界創造者以上のものと捉えているのである。

6.2.4　カントの批判の第二点についてはヘーゲルも同意する。「単に観察された秩序」[15]から神，全能，賢明さを推論すること，こうした内実は「しかし観察の内容の中には存しない」のであって，「人は『偉大な』から『絶対的な』へ飛び移っているのである。」[16]

だが，合目的性が我々人間の主観的な考察様式であるというカントの批判に対しては，後述するように，「合目的性は概念であり，単に有限的事物〔例えば自然〕における概念たるに留まらず，概念，即ち神的概念の絶対的規定，神の規定なのである」[17]という立場を明確にする。

6.2.5　伝統的証明に対するヘーゲルの批判を以下に考えると，先ず，第一の批判は，(6.1.12) で述べた，宇宙論的証明への批判と同種のものである。ヤコービの主張と同じく，世界の「合目的的編成が制約をなすものであり，神の実存は媒介されたもの，制約されたものとして表明されているように見えるのである」[18]。人間のような，他の生命体を手段とする存在であっても，それは有限であることに変りはないから，証明の出発点として恒存的，肯定的なものであり続けることはできない。本来の目的関係は，「論理学」の「目的関係」(die Teleologie) に見られるように，目的を持つ主体，手段，目的の対象という3項の否定を含んでいるのであるが，この否定の契機が，伝統的証明においては看過されている[19]のである。

6.2.6　伝統的証明が世界の中に偉大な賢明さ等しか見い出せないのは，証明を行う理性が「知覚や現象から出発」しているからであり，この点に証明の「主要欠陥」[20]があるのである。知覚から出発する理性は世界の存在の中に合目的的関係を見い出そうとするから，そこで摘出される目的関係は「全く制限されたもの」でしかなく，こうした自然神学的考察は「些末性や個別性に流れる傾向を持つ」[21]のである。

こうした自然神学的証明とは，実は，(4)で見た「主観的証明」の一つである「指示」的な例証主義に他ならないであろう。指示的証明は確かに世界の合目的的配備を教えるであろう

が，反面，善良な人間が必らずしも幸福ではないといった「非合目的性」[22]をも示すのであって，証明をする理性は結局，合目的性，非合目的性の「どちらがより多く存在するか」[23]を数え上げねばならなくなる。

自然神学的考察が世界の目的関係を通して，「一層高次の統一」[24]，「理性的な編成原理」[25]，「この経過を定めた第三のもの」[26]等を想定するとしても，これらは「生命性」[27]，「生きた活動」[28]，「世界霊」(Weltseele) [29] であり，古代人の「ヌース」(νοῦς) や「ロゴス」[30]であって，「精神」，「神の人格性」[31]や「理性的行為」[32]ではない。「我々は，意識が昂揚して行く，この第三のものを一般に神と名づけることができる。しかしこの神の概念には非常に多くの欠けた点がある」[33]と評価されるのである。

6.2.7　以上のような伝統的証明の限界を指摘するからといっても，ヘーゲルは合目的的な神の存在を否定するのではない。世界においては有限な合目的性しか看取され得ないからこそ，「人間精神は，神を有限化しないために，世界の有限的合目的性から神の絶対的合目的性へと昂揚しなければならない」[34]のであり，従って，ヘーゲルは神を「無限なるもの，自己を目的に従って規定し，世界を合目的的に編成する無限の活動」[35]として把握する。目的関係の真理たる神は，「それ自身において手段と質料である目的活動，自己自身により目的を成就する合目的的活動」[36]として，自己実現のために自ら手段を作るのであり，この点で，自己以外の所与のものを手段とする，世界における「相対的目的」[37]とは確然と区別される。従来の自然神学的証明はこの「相対的目的」に終始していることになるのである。

こうして，真の目的論的証明は世界の「相対的目的」と神の「絶対的目的」[38]とを媒介するものでなければならず，宇宙論的証明と同じく，世界の事物の「非有」[39]としての特性が措定されねばならない。換言すれば，このような事物が存在するなら，「その存在はそれ自身の存在ではなく，手段へと引き下げられた存在であるという契機が付け加えられねばならない」[40]のである。人間と神との関係では，この命題の内実は，「自分は直接的に過程に入り込まずに，諸々の客観をそれ自身の本性に応じて相互に作用させ，互いに消耗させながらただ自分の目的だけを実現する媒介的活動」[41]である「理性の奸計」(die List der Vernunft) において表現されていよう。

6.3　存在論的証明について。

上述の2つの伝統的証明が，規定された有限的存在から，無限的存在としての神に至ろうとするものであったとすれば，この存在論的証明は，(5.2) で触れたように，神の思想，即自的に無限な概念から神の実在，神の客観性に至ろうとするものである。前2つの証明において「存在」が前提・結論に共通するとすれば，この存在論的証明では「無限」という概念が共通する[1] と言える。

カントはこの存在論的証明が他の証明の基礎になっている[2]と考えたが，ヘーゲルもこの証明のみが「真実なもの」[3]であると認め，この証明が他のものと「並んで」[4]論じられて来たことを惜しんでいる。一般に，「存在論的な神の存在証明と『概念から存在への』移行というその存在の形式性はヘーゲルの方法一般の核心をなすものとなっており，後に見るように，ヘーゲル論理学をその中心点，転回点において支配している」[5]と考えられるのである。

存在論的証明はカンタベリーのアンセルム―「この深く思弁的な思索家」[6]，「徹底的に学識ある神学者」[7]，「スコラ哲学の定礎者」[8]―によって明確に言明されたが，アンセルム以来，近代哲学においては，存在証明は神の概念・思惟からその存在を演繹することが中心的[9]で，デカルト，ライプニッツ，ヴォルフ[10]，メンデルスゾーン[11]等もこの証明を踏襲したとヘーゲルは考えている。

アンセルムの存在証明には2種類あるが，ここで問題になるのは『プロスロギオン』第二章の証明であり，その証明は次の通りである。

「確かに，それよりも偉大なものが考えられないようなものは知性の内にのみ存在するわけには行かない。何故なら，もしそれが知性の内にのみ存在するとしても，それはまた物の内にも存在すると考えられ得るのであって，このことの方がより偉大なことであるからである。従って，もしそれよりも偉大なものが考えられないようなものそれ自身が，それよりも偉大なものが考えられ得るようなものであることになる。しかし，これは明らかに不可能である。」[12]

この証明は後に，一層広汎に悟性的に推論化され，「神の概念とは，それが全実在性の総体，最実在的本質体であることである。さて存在はまた一つの実在性である。従って，存在は神に属する」[13]という定式にまとめられた。カントが対象とする存在論的証明とはこの推論化された証明である。

6.3.1　カントのこの証明に対する批判は有名であるが，批判の要点は，神が「全実在性の総体」や「最実在的本質体」と規定される場合，存在は実在性の中に含まれないこと，つまり，「存在するということは明らかに実在的述語ではない，即ちある物の概念に付け加わり得る何かという概念ではない」[14]という点に存する。「実在性」とはカントにあっては「実存」[15]とは別個のものであり，「概念の内容規定態」[16]を意味する。

この事柄を説明するために持ち出されるのが，「可能的100ターラー」と「現実的100ターラー」であり，内容に関しては「現実の100ターラーの含むところは可能的100ターラーが含むところのもの以上のものをいささかでも含むものではない」のであって，「もし現実の100ターラーが可能的100ターラーが含むもの以上のものを含むとすれば，〔100ターラーに関する〕私の概念は対象を完全に表わしていず，従って対象について適合した概念ではないから

である」[17]と述べられる。更に，内容に関しては全く変りのない2つの100ターラーも「財産状態」に関しては歴然たる相違があり，可能的100ターラーでは，言わば，借金は少しも返済できない。ただ，後天的に認識可能な，こうした感官の対象については，「事物の実存」と「事物の単なる概念」[18]は混同されるはずはないが，感官の対象になり得ない理念に関しては，理念の内実とその実存とが混淆され易いのである。

「実存に関する命題はどれも総合的である」[19]という原則に従って，可能的な神概念からは存在・実存という規定は導出されたり，「摘み取られる」(vgl. herausklauben) [20]ことはできず，神の実在を論じるためには「概念の外に」出なければならないが，これは感性的対象については可能なことであっても，「〔神のような〕純粋思惟の客体に対してはその存在を認識する手段は飽くまで存在しない」[21]と主張される。

このカントの批判と同趣旨のものは，既に，アンセルムと同時代のゴーニョン Gaunilon により，「私が表象するものは，それだからといってもまだ存在するわけではない」[22]というように行われていた，とヘーゲルは補足する。

6.3.2　カントの批判に対するヘーゲルの見解は，一般的に，「カントがなしたものは証明の破壊であり，世の先入見となった」[23]という手厳しいものである。

先ず，カントが100ターラーを「概念」[24]と呼ぶことは誤りであること，日常生活では概念と称されても，100ターラーとは「内容規定」[25]であって，「そうでなくとも低劣な存在をどれでも概念と呼ぶことが非常に誤っている」[26]ことが指摘される。

ある金額を概念と呼ぶ誤りの他に，この金額を神の存在の比喩として使用することに関して，「神について問題になっている場合，この神は100ターラーというようなものとは勿論のこと，何らかの特殊な概念，表象とも，その他どんな名称を持ったものとも，別の種類の対象である」[27]として，神の全く独自の存在が強調されるのである。

6.3.3　カントが存在と概念を峻別していることに関して，ヘーゲルは「このことは哲学者には等しく周知のことである」[28]とし，その上で「悟性は存在と概念を厳しく相互に区別し，各々を自己と同一のものとする。しかしただ通常の表象に従って考えても，存在なき概念は一面的なもの，真ならざるものであり，同様にその中に何ら概念がない存在も没概念的存在である。有限性の中に属するこの〔存在と概念の〕の対立は無限なもの，神にあっては毛頭生じ得ないのである」[29]と述べる。神とは，ヘーゲルにあっては，「存在と思想が永遠に結合されている」[30]無限なものである。

6.3.4　こうしたカント批判を元に，ヘーゲルの伝統的証明に対する批判を考えてみると，第一に，上述の2つの証明に対するのと同じことがここでも該当する。形式論理的推論の制限とその止揚に関して結論的に述べれば，「通常の推論では有限者の存在が絶対者の根拠として現われ，有限なるものがあるが故に，絶対者はあるとされる。しかし真理は有限なるも

のはそれ自身において矛盾する対立であるが故に，それがないが故に，絶対者はあるということである。先の意味では推論の命題は，有限なるものの存在は絶対者の存在である，と述べられるが，この意味では，有限なるものの非有は絶対者の存在である，と述べられる」[31]のである。

6.3.5　論点をアンセルムの証明に限ると，その証明の中には「最も完全なもの」という完全性の表象が述べられているが，ヘーゲルは，この完全性という表現を曖昧なものとし，「完全性とはただ不定な表象であるに過ぎない」[32]と判断する。ここで完全性というのは，誰しも直ちに気付くことであるが，存在を欠いた「神の思想のみ」という「不完全性」と対比すれば，「思想・概念と実在性の統一」[33]を意味する。

ただ問題は，「完全性」の曖昧な規定ということよりも，概念と実在性の統一が「前提され」[34]ており，独断的に述べられている点にある。最も完全なものにおける概念と実在性との直接的統一はスピノザの神概念や，(2.4.2) で見た「直接知」の立場でも看取されるのであるが，こうした見解では概念と実在性の統一過程に対する関心は少しも生じて来ない。この統一と存在証明との関係について，ヘーゲルは，「概念とは自己を存在へと規定するこの運動であり，この弁証法であり，自己を存在，自分自身の反対物へと規定するこの運動であること，この論理的なものは存在論的証明において与えられていないより進んだ発展であり，このことはこの証明の欠陥となるものである」[35]と述べる。

従って，一般的に，「アンセルムの思想は内容の点では真実の，必然的思想である。しかしそこから導出される証明形式は勿論媒介以前の〔スピノザや直接知の〕諸方法と同じ欠陥を持っている」[36]と評定されるのである。

6.3.6　次に，伝統的証明とカントの批判哲学とに共通して認められることであるが，「実在性の総体」という，内的に矛盾しない概念は少なくとも存在可能な概念である[37]ということに対してヘーゲルは異議を説える。「全実在性の総体」という概念において各実在性は「制限なき実在性」[38]として「肯定的側面」からのみ考察されるため，幾多の実在性は相互に対立矛盾し，この総体は「全否定の総体」[39]となりかねないのである。つまり，神の実在性とは「英知，正義，全能，全知」や「慈悲」[40]等であるが，各々が無制限に自己を主張すると，慈悲と正義は対立し，全能と英知は矛盾し，その結果神概念そのものが瓦壊するのである。(6.1.11) でも一瞥したように，「表象的にして非思弁的概念」[41]は，自然における「真空恐怖」と同様，矛盾を恐れ，こうした結果を斥けるが，矛盾の積極的側面を重視するヘーゲルはこの否定の中に，矛盾の「絶対的活動」[42]を認めるのである。

6.3.7　(6.3.1) で見たカントの批判の要点は存在は概念の実在性・性質ではないという所にあったが，この問題をヘーゲルは伝統的証明と同じ基本線に立って検討している。

上記の (2.4.2) でも関説したように，ヘーゲルにおいて「存在」とは「言い得ないもの，

没概念的なもので，概念がそうあるような具体的なものではなく，ただ自己自身への関係の抽象であるに過ぎない」[43] のである。「存在」がこのように拙劣な規定であるとすれば，「精神の最も内奥のものである概念」が「存在というような貧しい規定，否，最も貧しい規定，最も抽象的な規定すら自己の内に含まないほど貧しいとすれば，それは不思議なことに違いない」[44]のである。このように「存在」は，カントの場合のように，概念に外から総合的に付け加わる規定なのではなく，「概念に直接属する」[45]ものである。

「存在」が概念の最も貧しい規定であることは，一面において，存在と概念の同一性を示してはいるが，他面，両者は全く同一のものではない。概念とは「綜体性」であるのに対し，存在はその「一規定」[46]である。

存在と概念が区別され得るということは，区別の真理が対立・矛盾である[47]ことにより，両者は否定的に統一されねばならず，この否定的統一が両者の真の形態であることを意味する。この統一においては存在と概念は夫々一契機として他なくしては存立し得ず，両者は最初の抽象的な規定を失っているのであり，ヘーゲルが存在論証明における神の存在として理解するのはこうした存在，即ち「客観性」であって，「論理学」の第一規定としての「存在」ではない。

6.3.8　ここに示された「客観性」とは，単なる存在，現存在，実存を経過して成立した実在であり，それ自身なお「直接性の形式」として，「存在の領域」[48]における「存在それ自身」や「現存在」，「本質の領域」[49]における「実存」，「現実性」そして「実体性」，これらを受けた「概念の領域」[50]で姿を現わしたものである。

従って，「客観性」とは「真実の豊かな形式における存在」[51]であり，「概念の，即ち自分の自己規定において措定された媒介を直接的な自己自身への関係〔存在〕へと止揚してしまった概念の即且対自的存在」[52]であり，拙論の第二章で言及した「客観性に対する態度」の「客観性」と同じものである。

この「客観性」は，「論理学」では「概念論」の「主観性」の次に位置しているが，この配備は，「主観性」で展開された「推論」，神の存在証明の推理をも包括する「推論」の成果として，神の「客観性」が成立することを示している。それ故，「概念についてはさて差し当り，それが自己を客観性へと規定することが示された。この最後の移行は，その内容上，以前形而上学において概念から，即ち神の概念からその現存在への推論として，あるいは神の現存在についての所謂存在論的証明として現われた当のものである」[53]と述懐されるのであって，この「客観性」は〔伝統的な〕「存在論的証明の存在や現存在」[54]，「全実在性の総体という，あの形而上学的空無」[55]よりは遥かに豊かで充実した規定であると看做される。

こうしてみると，真の存在論的証明とは「論理学」の冒頭から「客観性」に至るまでの叙

述を必要とすることになろう。

7. 結　　び

こうした経緯をもとに，今度は3つの存在証明の相互関係を考えてみると，(5.2) で述べた2種類の並列的関係の他に，証明さるべき神の論理的規定の充実度に関しては，宇宙論的証明，自然神学的証明，存在論的証明の順[1] になる。『宗教哲学講義』では，宇宙論的証明は「自然宗教」の中で，自然神学的証明は「規定的宗教」の中で，存在論的証明は「絶対的宗教」の中で主として関説されているのである。

しかし，この関係は伝統的証明について妥当することであって，弁証法論理により再提示された，あるいは再提示されるべき証明については単なる上下関係は指摘され得ない。(5.2) において予測したように，宇宙論的証明の転釈の中で示された円環ないし往復構造がここでも成立しているのである。

宇宙論的証明の再定式では宇宙論的証明と存在論的証明との，自然神学的証明の再定式では自然神学的証明と存在論的証明との円環的構造が看取され得ようし，存在論的証明の再定式では他の2つの証明が包括されよう。

従って，神の存在証明という円環は，「学」そのものと同じく，「諸円環からなる一箇の円環」[2] であるとも看做すこともできようし，存在証明の方法一般に関しては，「すべての学においてはただ一つの方法があり得る。何故なら方法とは自己を展開する概念であり，他の何ものでもなく，この概念はただ一つの概念であるからである」[3] という原則が妥当するのである。

最後に，極めて素朴な発想ではあるが，神の存在証明は神の信仰を喚起することができるのかという疑問に対して，ヘーゲルは「（今ではむしろ過去の〔追思惟による〕）神の現存在についての形而上学的証明は，その知識や確信によって神の現存についての信仰や確信が本質的になり，ひとえに実現されると，あるいは恰もそうであるかのように言われて来た」[4] として，存在証明が信仰に導くという点については疑問の余地があるとしている。

神の存在証明とは，ヘーゲルに依れば，「思惟・理性を満足させようという欲求」[5] から生じたものであり，信仰心を起こさせようとして成立したものではなく，「信と知」の和解，信仰を境位とする理性に基づいているのである。この点で，ヘーゲルはアンセルムの「我々の信ずるものを更にまた認識しないことは怠慢であるように思われる〔negligentiae mihi esse videtur〕[6]」という言葉を引用する。信仰から発し，認識に進み，その認識によって信仰を堅める[7] という，「知らんがために我信ず」(Credo ut intelligam) というアンセルムの志向はヘーゲルにおいても共通しているように思われる。ヘーゲルにとって信仰とは，

「神は精神であるから，精神および真理の内で崇拝されねばならない」[8] という意味を持つのである。

更に存在証明の客観的側面である神の特性，特にヘーゲルにおいて神の属性とも言うべき三位一体論やキリスト論[9]，また絶えずヘーゲルの念頭に去来していたと思われる汎神論との関係が解明されねばならない問題である。この残された問題については機会を改めて接近してみたい。

1.

(1) G.W.F. Hegel : Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp, 1970（以下この全集を SW と略する）。Bd. 17, S. 341,「哲学である 神 学」。Bd.17, S.342,「〔神の自己自身との及び自然との和解を示す〕その限りにおいて哲学は神学である」。Vgl, Bd.17, S.419,「論理学はその限りにおいて形而上学的神学である」。G.W.F. Hegel : Sämtliche Werke, hrsg. von H. Glockner, Bd.6, S.38,（大村晴雄「ヘーゲルにおける存在学と神学」，哲学会編『ヘーゲル哲学の再検討』，有斐閣，昭和39年，P. 12），「哲学はその時思弁的神学の意義を含む」。

(2) SW, Bd.17, S.347.

(3) G.W.F. Hegel : Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 3. Aufl.（以下これを Enzy. と略す）SW, Bd. 8, § 24 Zusatz 2.

(4) SW, Bd.17, S.347; vgl. G.W.F. Hegel : Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, hrsg. von G. Lasson, Felix Meiner, 1973, (Philosophische Bibliothek, Bd.64), S.1,「これらの講義は論理学において現われる主要契機の本来的形態を取り扱う。」

(5) Lasson: op.cit., S. 178.

(6) Lasson: op.cit., S. 135; SW, Bd.17, S. 501.

(7)『宗教哲学』，下巻の2，『ヘーゲル全集』，岩波書店，17b, 木場深定訳，p. 227.

(8) Lasson: op.cit., S. XI.

(9) SW, Bd.17, S.533.

(10) SW, ebd.

(11) SW, Bd.16, S.307.

(12) SW, Bd.17, S.399.

(13) G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik, hrsg. von G. Lasson, Felix Meiner, 1966, Ⅱ, (Philosophische Bibliothek, Bd.57), S.356.（以下この版を Logik. と略す）

(14) SW, Bd.17, S. 356.

(15) Vgl. Logik., I, S.99,「あの神の定義においては規定された質ととられるような実在性」。

(16) SW, Bd.17, S. 394.

2.

(1)(2)(3) SW, Bd.16, S.84.

(4) Vgl. SW, Bd.17, S.501; Bd.19, S.559.

(5) SW, Bd.17, S. 523.

(6) Enzy., § 28 Zusatz.

(7) Vgl. Enzy., § 552 Anm.

(8)(9) Enzy., § 28.

(10)(11) Enzy., § 36 Zusatz.

(12) 高橋昭二『カントの弁証論』，創文社，昭和44年，p.268 参照。

(13) SW, Bd.17, S.348.（木場深定訳参照）

(14) SW, Bd.17, S.427.

(15) SW, Bd.17, S.385.

(16) SW, Bd.17, S.365.

(17) Vgl. Enzy., § 62.

(18) Enzy., ebd.

(19) Enzy., § 51 Anm.

(20) Enzy., § 65.
(21) SW, Bd.16, S.63.
(22) Enzy., § 66.
(23) SW, Bd.17, S.367.
(24) SW, Bd.17, S.368.
(25) Enzy., § 67.
(26) Vgl. Enzy., § 36 Zusatz,「ここで主として注意すべきことは，悟性によって行われる証明はある規定の他の規定への依存ということである。」
(27) SW, Bd.17, S.369; vgl. Enzy., § 51 Anm.
(28) Logik., Ⅱ, S.488.
(29) SW, Bd.17, S.369.
(30) Vgl. SW, Bd.17, S.417,「存在という語を口にしないものが誰かいるか(好い天気であるdas Wetter ist schön! 君はどこにいるか Wo bist du? 等々きりがない)。」 但しここでヘーゲルは，カントのいう，論理的述語と実在的述語の区別はしていないようである。
(31) Enzy., § 73.
(32) Vgl. Enzy., § 85,「論理的諸規定一般は絶対者の定義として，神の形而上学的定義として理解され得る。」
(33) Enzy., § 64 Anm.
(34)(35)(36) SW, Bd.17, S.370.
(37)(38) SW, Bd.16, S.118f.
(39) Vgl. SW, Bd.17, S.370.
(40) Enzy., § 74.
(41) SW, Bd.17, S.372.
(42) SW, Bd.17, S.373.
(43) Enzy., § 2, u. passim.
(44) G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner, 6. Aufl. (Philosophische Bibliothek, Bd.114), S.56. 以下この『精神現象学』を Pläno. と略す。
(45)(46) SW, Bd.16, S.126.
(47)(48) SW, Bd.17, S.375.
(49) Enzy., § 74.
(50)(51) SW, Bd.17, S.375.
(52) Pläno., S.16.

3.
(1) SW, Bd.16, S.28.
(2) Enzy., § 1.
(3) SW, Bd.16, S.28.
(4) Enzy. (SW, Bd.8), Vorrede zur 2. Ausgabe (S. 24). ただし第2版の原文は，ホメロスが語っているのは Dingen ではなく Sternen であるとする。
(5) Vgl. SW, Bd.17, S.404.
(6) Vgl. SW, Bd.17, S.356, u. passim.
(7) SW, Bd.16, S.67.
(8) Enzy., § 564 Anm.; vgl. SW, Bd.11, S. 368f; W. シュルツ『近代形而上学の神』，岩波哲男訳，早稲田大学出版部，昭和48年，P.124,「精神とは，ともに精神である神と人間とがそれによってただ理解しうるようになる関係の全体である。」; SW, Bd.16, S.102,「精神から精神へのこの関係が宗教の基礎にある。」
(9) SW, Bd.17, S.368.
(10) SW, Bd.16, S.420.
(11) SW, Bd.17, S.193.
(12)「無からの創造」の哲学的意味については，Enzy., § 163 Zusatz 2,「概念が無限な形式，あるいは自由な創造的な活動であり，自己を実現するために，自己の外に存在する素材を必要としないこと」であるとされる。
(13) SW, Bd.17, S.368.

(14) Vgl. SW, Bd.1, S.425f; 茅野良男『ドイツ観念論の研究』, 創文社, 昭和50年, pp. 216～226.
(15) SW, Bd.16, S.115.
(16) Enzy., § 50 Anm.
(17) SW, Bd.17, S.414.
(18) Phäno., S. 67.(金子武蔵新訳参照)
(19) M.Heidegger: Holzwege, Vittorio Klostermann, 4. Aufl. S.131.
(20) Vgl. Ernst Bloch:Tübinger Einleitung in die Philosophie I, (edition Suhrkamp), 1968, S.67.
(21) SW, Bd.17, S.380.
(22) SW, Bd.17, S.412.
(23) Phäno., S.68.
(24) Phäno., S.26.
(25) 『精神現象学』は単に自然的意識の学への生成だけを論じているのではなく, 「即且対自在」と「それの意識」の「交互作用」を対象としており, 「一方の進行は同時に他方の進み行く形成である」(SW, Bd.16, S.111) ことを叙述しているのである。
(26) Enzy., § 34 Zusatz, この「絶対的活動」という神の規定はスコラ哲学者の定義であることが述べられている。
(27) Phäno., S.559.
(28) SW, Bd.17, S.419.
(29) SW, Bd.16, S.40.
(30) Enzy., § 415 Anm.

4.
(1) SW, Bd.17, S.357; vgl. Enzy., § 71.
(2) SW, Bd.17, S.358.
(3) SW, ebd.; vgl. SW, Bd.16, S.163.
(4) Vgl. SW, Bd.16, S.163; Phäno., S.35.
(5) SW, Bd.16, S.163f.
(6) Phäno., S.36.
(7)(8) Vgl. Bd.17, S.358.
(9) 「定有の推理」は『大論理学』, 「質的推理」は『小論理学』の表題。
(10) Logik., Ⅱ, S.326.
(11)(12) SW, Bd.17, S.359.
(13) Enzy., § 36 Zusatz.
(14)(15)(16) SW, Bd.17, S.389.
(17)(18) Enzy., § 71 Anm.

5.
(1) ジョン・ヒック『宗教の哲学』, 間瀬啓允訳, 培風館, (『哲学の世界』11), 昭和43年, pp.21—46 参照。
(2)(3) SW, Bd.17, S.399.
(4)(5) Vgl. SW, Bd.17, S.402.
(6) SW, Bd.17, S.419.
(7) SW, Bd.17, S.418.
(8) SW, Bd.17, S.518.
(9) I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von R. Schmidt, Felix Meiner, 3.Aufl. (Philosophische Bibliothek, Bd. 37a), B 619 (S.566). 以下この書を KdrV. と略し, 引用はすべて原文第二版の頁付 (B) で示す。
(10)(11) SW, Bd.17, S.407.
(12)(13) SW, Bd.17, S.412.
(14)(15) SW, Bd.17, S.407.
(16)(17) SW, Bd.17, S.408.
(18)(19)(20)(21)(22) SW, Bd.17, S.409.
(23)(24) SW, Bd.17, S.410.
(25) SW, Bd.17, S.382.

(26) Vgl. Wolfgang Albrecht: Hegels Gottesbeweis, Dunker & Humblot, 1958, S.23, „Zirkelstruktur".
(27) SW, Bd.16, S.307.
(28) SW, Bd.17, S.517; vgl. KdrV., B 857,「私は『神が存在する，等々が道徳的に確実である』とは決して言ってはならない。かえって，『私は神が存在する等々のことを道徳的に確信する』と言わねばならない。」何故なら，「道徳的確実性は主観的根拠に基づくからである」。
(29) SW, Bd.17, S.517.

6—1.

(1) SW, Bd.17, S.402.
(2) SW, Bd.17, S.434; KdrV., B 619.
(3)(4) SW, Bd.17, S. 424; KdrV., B 633. ただし（ ）内はヘーゲルの補足。
(5) Vgl. KdrV., B 528.
(6) SW, Bd.17, S. 425; Bd.20, S.359, この引用箇所では，「最実在的本質体」とはヴォルフの定義であると註解されている;KdrV., B 633.
(7) SW, Bd.17, S.425; KdrV., B 634.
(8) SW, Bd.17, ebd.; KdrV., B 635.
(9) SW, Bd.17, S.427; KdrV., B 636.
(10) KdrV., ebd.
(11) Vgl. SW, Bd.17, S.428; KdrV., ebd.
(12) Vgl. SW, Bd.17, S.430; KdrV., B 637.
(13) SW, Bd.17, S.432; KdrV., B 638.
(14) Vgl. SW, Bd.17, ebd.; KdrV., ebd.
(15) 「先験的」のこの場合の意味については，vgl. SW, Bd.17, S.434; KdrV., B 638.
(16) SW, Bd.17, S.425.
(17) SW, Bd.17, S.435; vgl. SW, Bd.20, S.359; Logik., I, S.236; Enzy., § 48 Anm.
(18) SW, Bd.17, S.426.
(19) SW, Bd.17, S.427.
(20) KdrV., B 634.
(21) SW, Bd.17, S.427.
(22) SW, Bd.17, ebd.; KdrV., B 636.
(23) Vgl. SW, Bd.17, S.428.
(24) Vgl. SW, Bd.17, S.430.
(25)(26)(27) SW, Bd.17, S.429.
(28) Vgl. SW, Bd.17, S.428. ただし，SW の原文は „den zweiten nicht aus dem ersteren zu folgern vermag"となっているが，これでは意味をなさないため，„nicht ebenso als den zweiten aus dem ersteren zu folgern vermag." と読み改めた。
(29) Vgl. SW, Bd.17, S.430; KdrV., B 637.
(30) Enzy., § 45 Zusatz.
(31) SW, Bd.17, S.431.
(32) Enzy., § 50 Anm.; vgl. KdrV., 第一版 序文。
(33) Vgl. SW, Bd.17, S.431.
(34) SW, Bd.17, S.432.
(35) Vgl. SW, Bd.17, ebd.
(36)(37)(38) SW, Bd.17, S.433.
(39) SW, Bd.17, S.433; KdrV., B 641.
(40) SW, Bd.17, ebd.
(41) SW, Bd.17, S.434.
(42) Vgl. SW, Bd.17, S.434.
(43)(44) Logik., II, S.58.
(45) SW, Bd.17, S.435.
(46) Vgl. Logik., II, S.227.
(47) Vgl. Enzy., § 45 Zusatz.
(48) Vgl. SW, Bd.17, S.240; Bd.20, S.345; Phäno., S.41; Logik., II, S.498.

(49) Enzy., § 48 Anm.
(50) Vgl. SW, Bd.17, S.520; Logik., Ⅱ, S.387; Enzy., § 55 Anm.
(51) Enzy., § 60 Zusatz 1.
(52) Enzy., § 2 Anm.
(53) Vgl. SW, Bd.17, S.461, 506; Bd.20, S.318; Enzy., § 62 Anm.
(54)(55) SW, Bd.17, S.437.
(56)(57)(58)(59)(60)(61) SW, Bd.17, S.468.
(62) SW, Bd.17, S.470.
(63) SW, Bd.17, S.468f.
(64) SW, Bd.17, S.442.
(65) Enzy., § 36 Zusatz.
(66) SW, Bd.17, S.420, 448, 463; Enzy., § 50 Anm.
(67) SW, Bd.17, S.464; Logik., I, S.68.
(68) Enzy., § 50 Anm.
(69) SW, Bd.17, S.439.
(70)(71) SW, Bd.17, S.447.
(72) Logik., I, S.56.
(73) Vgl. SW, Bd.17, S.440.
(74) Vgl. SW, Bd.17, S.438.
(75) SW, Bd.17, S.440.
(76) SW, Bd.17, S.441.
(77) SW, Bd.17, S.444.
(78) SW, Bd.17, S.445.

6—2.

(1) SW, Bd.17, S.519.
(2) SW, Bd.17, S.501; KdrV., B 651.
(3) Vgl. SW, Bd.17, S.515.
(4) Vgl. SW, Bd.17, S.509.
(5) SW, Bd.17, S.510.
(6) SW, Bd.17, S.504.
(7) Vgl. SW, Bd.17, ebd, S.40; KdrV., B 655.
(8) SW, Bd.17, S.506; vgl. KdrV., B 655f.
(9) SW, Bd.17, ebd.; KdrV., B 655.
(10) SW, Bd.17, ebd.; KdrV., B 657.
(11) Vgl. KdrV., B 657.
(12) I. Kant: Kritik der Urteilskraft, hrsg. von K. Vorländer, Felix Meiner, 1968, (Philosophische Bibliothek, Bd.39a), S.21.
(13) ibid., S.20.
(14) SW, Bd.17, S.505.
(15)(16) SW, Bd.17, S.41.
(17) SW, Bd.17, S.43.
(18) SW. Bd.17, S.506.
(19) Vgl. Enzy., § 204 Anm.
(20) SW, Bd.17, S.43.
(21) SW, Bd.17, S.41.
(22) SW, Bd.17, S.42.
(23) SW, Bd.17, ebd., vgl. Bd.17, S.516.
(24) SW, Bd.17, S.509.
(25) SW, Bd.17, S.39.
(26) SW, Bd.17, S.510.
(27) SW, Bd.17, S.42.
(28)(29)(30) SW, Bd.17, S.514.

(31) SW, Bd.17, S.42.
(32) SW, Bd.17, S.514.
(33) SW, Bd.17, S.513f.
(34) Erik Schmidt: Hegels System der Theologie, Walter de Gruyter, 1974, S.127. 拙論の第6章以下ではこの書に多くを負っている。
(35) SW, Bd.17, S.506.
(36) SW, Bd.17, S.507.
(37)(38) SW, Bd.17, S.42.
(39) SW, Bd.17, S.43.
(40) SW, Bd.17. ebd. 従って，自然神学的証明を上述の宇宙論的証明に倣って再定式すると，「差しあたり有限（あるいは相対的）なる目的は無限（あるいは絶対的）である」という命題と，「無限なる目的はある」という命題から成立することになろう。
(41) Enzy., § 209 Zusatz.

6—3.
(1) Vgl. SW, Bd.16, S.161.
(2) Vgl. KdrV., B 658.
(3)(4) SW, Bd.17, S.529.
(5) B. Lakebrink: Studien zur Metaphysik Hegels, Rombach, 1969, S.189.
(6) SW, Bd.17, S.523.
(7) SW, Bd.17, S.209.
(8) Vgl. SW, Bd.19, S.554.
(9) Vgl. SW, Bd.20, S.68.
(10) SW, Bd.17, S.529.
(11) SW, Bd.17, S.530.
(12) Enzy., § 193 Anm. ただしヘーゲルはラテン語で引用している。『世界の大思想』(河出書房)の訳を参照した。
(13) SW, Bd.17, S.524.
(14) Vgl. SW, Bd.17, S.208f, 524, 531; Bd.20, S.360; KdrV., B 626.
(15) KdrV., ebd. カントの「実存」とは「規定された現存在」（Logik., Ⅱ, S.103）という意味である。
(16) SW, Bd.17, S.524.
(17) Vgl. Logik., I, S.72; KdrV., B 627.
(18) KdrV., B 628.
(19) KdrV., B 626.
(20) SW, Bd.17, S.208; Logik., I, S.75.
(21) KdrV., B 629.
(22) SW, Bd.17, S.531.
(23) SW, Bd.17, S.208.
(24) KdrV., B 627.
(25) SW, Bd.17, S.524.
(26) SW, Bd.17, S.531.
(27) Enzy., § 51 Anm.; vgl. Logik., I, S.75.
(28) Enzy., ebd.
(29) SW, Bd.17, S.531.
(30) SW, Bd.19, S.559.
(31) Logik., Ⅱ, S.62.
(32)(33) SW, Bd.17, S.211.
(34) SW, Bd.17, S.211; vgl. Bd.17, S.527.
(35) SW, Bd.17, S.210.
(36) SW, Bd.17, S.526f.
(37) Vgl. KdrV., B 624 Anm.
(38)(39) Logik., Ⅱ, S.61.
(40) SW, Bd.17, S.530.

(41)(42) Logik., Ⅱ, S.61.
(43) SW, Bd.17, S.525.
(44) Enzy., § 51 Anm.
(45) SW, Bd.17, S.210.
(46) SW, Bd.17, S.525.
(47) Vgl. SW, Bd.17, S.210.
(48)(49)(50) Logik., Ⅱ, S.357.
(51) Logik., Ⅱ, S.355.
(52) Logik., Ⅱ, S.358f.
(53)(54)(55) Logik., Ⅱ, S.353.

7.

(1) Vgl. Enzy., § 552 Anm.,「しかし〔神に関する概念の〕真実の具体的な素材は（宇宙論的証明におけるような）存在でも，（自然神学的証明におけるような）単なる合目的的活動でもなく，精神である」。
(2) Logik., Ⅱ, S.504.
(3) SW, Bd.16, S.64; vgl. Logik., I, S.36.
(4) Enzy., § 2 Anm.
(5) SW, Bd.17, S.348.
(6) SW, Bd.17, S.351; vgl. Bd.19, S.554.
(7) B. Lakebrink: op. cit., S.189.
(8) Enzy., § 19 Zusatz 2.「神は霊であるから，礼拝をする者も，霊とまことを持って礼拝すべきである」(「ヨハネ福音書」,4.24)参照。
(9) 岩下荘一『中世哲学思想史研究』，岩波書店，昭和18年，p.126参照。 同書では，アンセルム自身「必然的理由」によりこの2つの問題等に関して証明をなし得たと称したようであるが，これらの証明に関してはヘーゲルは何も述べていない。

HEGEL UND DER GOTTESBEWEIS

YOSHIO NISHIHA

Für Hegel, der seine Philosophie in einem Sinne metaphysische Theologie nennt, hat das Problem des Gottesbeweises eine wesentliche Beziehung zu seiner Philosophie, vor allem seiner Logik.

(1) Um Hegels Gottesbeweis zu begreifen, muß man seine philosophiegeschichtliche Voraussetzungen vor Augen halten: die traditionelle, alte Metaphysik vor Kant, Kants kritische Philosophie und die Philosophie des unmittelbaren Wissens des Schelling und Jacobi.

(1.1) Die alte Metaphysik stand nach Hegel höher als die spätere kritische Philosophie durch die naiven Voraussetzungen, daß das, was ist, damit daß es gedacht wird, an sich erkannt werde, und daß das Absolute an sich erkannt werden könne. Aber das Denken der alten Metaphysik blieb das verständige; auch über den Gottesbeweis hatte sie Interesse nur daran, zu erkennen, ob das Prädikat des Daseins dem Subjekte Gottes beizulegen sei. Sie untersuchte dabei nicht, ob das Urteil überhaupt die gehörige Form der Wahrheit sei; im Schlusse des Gottesbeweises wurde Gott deshalb wegen der Positivität und Vortrefflichkeit des weltlichen Daseins zu einem Bedingten herabgesetzt, obgleich Gott doch das Unbedingte und der Grund aller Dinge ist.

(1.2) Kants Kritizismus setzte sich mit diesem dogmatischen Gottesbeweis auseinander und erörterte in der „Kritik der reinen Vernunft" durch seinen Dualismus von der empirischen-und intelligibelen Welt die Unmöglichkeit der theoretischen Gottesbeweise.

(1.3) Die Philosophie des unmittelbaren Wissens erkennt die Endlichkeit und Beschränktheit des menschlichen Denkens im Einklang mit Kant an und hat die Überzeugung, daß das Dasein Gottes durch das bloße vermittelte Wissen nie erreicht werde, und Gott dadurch, wie im obigen, in ein Bedingtes oder Unwahres verwandelt werden müsse. Wenn man sich durch das vermittelte Wissen nicht zu Gott erheben kann, so muß das Dasein Gottes erst durch das unvermittelte Wissen, Glauben oder Gefühl überzeugt werden; das unmittelbare Wissen läßt den Gottesbeweis als ein vermitteltes Wissen nicht zu.

Kurz gesagt, Hegel ärgert sich an dem verständigen Dogmatismus der alten Metaphysik, der endlichen menschlichen Vernunft bei Kant und dem Primat der unvermittelten Anschauung bei Schelling und Jacobi.

Hegel versucht dabei, den Gottesbeweis wieder zu Ehren zu bringen und die Erkennbarkeit des Absoluten aus Grund der Einsicht der Unendlichkeit des Menschen-

geistes wieder geltend zu machen. Er übt die strenge Kritik an dem unmittelbaren Wissen, daß das Dasein Gottes ohne Beweis nur gefühlt werde, und die Eigenschaften oder Bestimmungen Gottes dabei nicht begriffen werden;er bestimmt das unmittelbare Wissen als Produkt und Resultat des vermittelten Wissens.

(2) Der Gottesbeweis bedeutet nach Hegel nicht bloß einen Beweis des Daseins Gottes oder ein Hinzukommen des Seins zu dem Begriffe Gottes, sondern auch die Erhebung des Menschengeistes zu Gott und das Bestimmen der Eigenschaften Gottes; er könnte also wohl die Gesinnung der Religion überhaupt und den Gang und Gehalt der „Phänomenologie des Geistes" enthalten.

(3) Es gab früher manche Gottesbeweise, die aber nur empirisch oder historisch vorgefunden wurden. Hegel sagt, daß sie, logisch begriffen, von der Manninfaltigkeit der Bestimmungen des Daseins als Anfangs der Beweise herkamen und eigentlich in die Stufen seiner „Wissenschaft der Logik" einzuordnen sind.

(4) Hegel teilt diese mehreren Beweise in zwei Teile: die Beweise, die von dem bestimmten Dasein in der Welt zum Gedanken Gottes als des wahrhaften Seins übergehen, und der andere Beweis von dem Gedanken Gottes zum Sein Gottes. Er gliedert den kosmologischen-und physikotheologischen (teleologischen) Gottesbeweis in jene Beweise und den ontologischen in diesen, den er als den wichtigsten betrachtet.

Er behandelt jeden von drei Beweisen auf folgende Weise: i) Kants Kritik der traditionellen Gottesbeweise, ii) Hegels Gegenkritik an Kant und iii) die eigene Kritik und Umformung der traditionellen Beweise. Nach ihren Hauptpunkten ist jeder Beweis, für sich abgesondert genommen, einseitig, und der kosmologische Gottesbeweis und der physikotheologische Beweis setzen den ontologischen als notwendige Ergänzung voraus. Und der ontologische Gottesbeweis setzt seinerseits die anderen voraus. Schließlich könnte sich jeder umgestaltete Beweis zu einem Kreise formieren, und das Ganze der Beweise wohl zu einem Kreise von Kreisen.