

哲学研究

第五百五十六号

第四十八卷
第二册

カントとヘーゲル

——神の存在論的証明をめぐる——

青木 茂

はじめに

〈存在と思惟の基本的關係をどう捉えるか〉というテーマは、哲学の歴史のなかの伝統的な問題に属している。この問題に対する哲学者たちの考え方が最もよく現われている設問のひとつは、神の存在の証明に関する、とくに神の〈存在論的証明〉(ontologischer Gottesbeweis)に関する理論である⁽¹⁾。なぜなら、神という究極的存在者を証明する手つづきのなかに、その証明が可能であると考えるか、不可能であると考えるかのいずれのばあいにも、それぞれの哲学者における〈存在と思惟の基本的關係〉への考え方が鮮やかに露呈しているからである。

カントは、周知のように、この証明が不可能であると考え、ヘーゲルは可能であると考える。その前提として、カントのように〈存在と思惟の一致〉を認めないばあいには思惟から存在を証明することはできないし、反対に、ヘーゲルのように〈存在と思惟の一致〉を認めれば思惟から存在を証明することができる。それゆえ、カントのばあいは、その思惟によつて捉えられた〈存在〉は存在そのものではなくして〈現象〉という特別の性格が与えられることにな

る。ヘーゲルにおいては、その論理学は思惟の規定であるとともに存在の規定であり、とくに絶対者の規定だという。洞察のなかに、論理学Ⅱ存在論Ⅱ神学が成りたつ。

カントの超越論的観念論の立場を批判的に継承したヘーゲルにとって、カント哲学との対決は生涯にわたる課題であった。神の存在証明の問題をめぐるヘーゲルは、青年時代の『信と知』（一八〇二年）から晩年の『宗教哲学講義』にいたるまで、カントの名前とともに繰りかえしこれを論じて飽きることを知らなかった。一方伝統的な神の存在の証明に対するカントの批判・否定は、フランス革命においてフランス人民がルイ十六世の首を切ったことにくらべられる思想上の重大事件であった（H・ハイネ、『ドイツ古典哲学の本質』）。

本論においてわれわれは両者の議論を、主として神の存在論的証明に焦点をあてながら比較検討して、その現代思想における意味について考えてみたい。同じような関心の一例として『カントあるいはヘーゲル』（Kant oder Hegel?）という問題提起を挙げることができよう。六年前の一九八一年は、カントの『純粹理性批判』の初版が出版されてから二〇〇年、ヘーゲルがベルリンでコレラに罹って急逝してから一五〇年目にあたる。これを記念して「国際ヘーゲル協会」（Internationale Hegel-Vereinigung）が、一九八一年六月シュトゥットガルトでおこなったコングレスのテーマが「カントあるいはヘーゲル?」である。それはまた現代における哲学的思惟のさまざまな「発想法」（Denksätze）や「理論の諸形式」「方法論」に関する討論の場でもあったことをその報告書は伝えている。⁽²⁾

報告書のサブタイトルは「哲学における基礎づけの諸形式について」となっている。本論においてわれわれがカントとヘーゲルとを神の存在論的証明という古典的テーマをめぐる比較しようとするのも同じような趣旨から出発している。神の存在証明において露呈される〈存在と思惟〉の区別や分離に関する考え方の相違は、例えば、日常言語あるいは対象言語におけるその表現と内容との一致をどのように考えるか、を示すそれ自身、メタランゲージに属する枠組の相違ともなる。それはまた言語論にわたる根本問題の一つである。なぜなら、日常言語の使用においても、

言語表現と言語内容との一致が正しい言語のコミュニケーションを可能にする条件であり、その一致の様式がそれだけの言語論の特質を規定しているからである。同じように神の存在論的証明という以上は神学の問題であるよりもむしろ哲学の問題である。世界認識の基本的枠組あるいは経験一般がどのようにして成り立つか、という基本的条件に関わる問題だからである。この枠組のなかで証明が成り立つか、あるいは、この枠組が成立しないことによって証明が成り立たないかがきまるのである。

『カントあるいはヘーゲル』の学会レポートを編集したヘンリックは、別の著書でヘーゲルについて次のように述べている。「ヘーゲルの全体系が神の存在論的証明と解され得るのは周知のことであり、ヘーゲルの弟子たち、ヘーゲルの反対者たちによって既に繰りかえし指摘されてきた。……概念と存在との統一が絶対者の定義へとみちびき、したがって、ヘーゲル哲学の中心的思想に通じる」と。『カントあるいはヘーゲル?』という書名の問題提起に対してわれわれの結論を先取りしていえば、ヘカントもヘーゲルも〈(sowohl Kant als auch Hegel)〉ということになる。おなじ意味のことはヘカントでもヘーゲルでもない〈(weder Kant noch Hegel)〉という表現になるであろうが、前者の肯定的表現をもって本論におけるさしあたっての結論と考えたい。

第一節 カント

(一) 現実の百ターレルと可能的な百ターレル さてカントが『純粹理性批判』「弁証論第三章第四節」において、「神の存在の存在論的証明は不可能であること」について論じたときに用いられた有名な比喩「現実の百ターレルは可能的な百ターレルよりも多くを含むものではない」(B. 627)について考えてみよう。この比喩の論旨は、概念からみれば、実際の百ターレルと可能的な百ターレルとの区別はできないということである。カントによれば、両者の相違は概念の相違ではなく、この概念にとって他者であるところの経験的直観、感覚、あるいは現実性が付加されてい

るか、いないかの違いなのである。

この経験的直観は与えられるより外ない。そしてこの〈与えられる〉ということがいかにして可能であるかの議論が『純粹理性批判』における「超越論的感性論」の解決した問題であった。してみれば、このことよってのみ可能となった「現存」(Existenz)をふくむ存在一般は、他の述語とおなじ種に属するものとみなされて、これと竝立するような概念的述語ではない。「現存」というためには、概念と直観といった異質な諸要素が結びつけられて、ひとつの「連関」(Zusammenhang)を確定すること、そのためには「綜合的原則」の内部で「経験的思惟一般の要請」(B. 265ff.)がなされなければならない。それは或る認識が構成されたあと、最後になお、われわれの経験の全体的連関に対してこの認識のもつ意味が限定されるためである。かくして経験の実質的条件(感覺)と関連するものが「現実的」(wirklich)と呼ばれるのである。しかるにこの様相のカテゴリー(可能性、現実性、必然性)は対象の概念をいささかも拡大するものではなく、「むしろ認識能力に対するこの概念の関係を表現するにすぎない」と言われるのである。「経験的思惟一般の要請」は、対象の「実在性」(Realität)についてはなんらの主張もなし得ず、なんらの証明もなされない。経験的思惟一般の要請が「説明」(Erklärung)(B. 266)であって決して証明とは呼ばれない理由もここにある。「まさにこのゆえに様相の原則もまた経験的使用における可能性・現実性・必然性の概念の説明以上の何ものでもないのである」。この原則から「〈存在〉(Sein)はあきらかにリアルな述語ではない」(B. 628)という命題もみちびかれるであろう。

かくして概念にとって存在へのあらゆる通路は遮断されている。神は完全なものであるから、神という概念のなかには、当然、存在をもふくんでいる、したがって神は存在するという〈神の存在論的証明〉は成立しないのである。

「ところで私が或る存在者を最高の実在性(欠け目のないもの)と考えるにしても、それが〈現存する〉(existieren)かどうかという問題は依然として残っている。なぜなら、或る物一般の可能的実在的内容に関する私の概念にはなん

ら欠けるところが無いとしても、それにもかかわらず、私の思惟の全般的状態に対するこの物の関係には何か欠けている、つまり、この対象の認識がアポステリオリにも可能であるということが欠けているからである。……なぜなら、概念によって考えるならば、対象は可能的認識一般の普遍的条件と一致するだけであるが、〈現存〉(Existenz)によって考えるならば、対象は経験全体の脈絡コンテクストのなかに含まれているからである。対象の概念は、経験全体の内容と結びついたところで一向に増すものではないが、しかしわれわれの思惟はこの経験内容によってさらに可能的知覚をより多く手に入れるのである」(B. 626f.)。

(二) 絶対的措定　かくして合理的神学がこれまで依拠していた存在論的証明の方法は無力化されてしまう。「最も完全なる存在者」という概念からこの概念の現実的存在を推論する道、可能的なものから現実的なものを推論する道は閉ざされた。このような考え方の萌芽は、一七六〇年代のカントのいわゆる〈先批判期〉(vorkritische Periode)の頃から、ライプニツ・ヴォルフ流の独断的な合理主義哲学への批判として現われた考え方である。

カントは、合理主義哲学のように論理的可能性から現実性を演繹する——これはヴォルフの「可能性の補足」(Complementum possibilitatis)として現実性を捉える考え方にもっともよく表われている——のではなく、まったく逆に、物の現存を「絶対的定立」(absolute Position)⁽⁴⁾(『神の現存在を論証する唯一可能な証明根拠』(一七六三年)によるものとして認めた上で、つまり、この存在者(物自体)を叡知的原因として、われわれ人間に対して存在者が与えられる——これが『純粹理性批判』感性論においてカントがいきなり持ちだした、対象によって「触発される」(affiziert werden)という考え方からはじまるカントの〈始元論〉(Anfangslehre)になる——ことを前提した上で、この物が現象として認識される条件をあきらかにしてゆく。すなわち経験が一般に可能となる条件を求めて、純粹直観やカテゴリーという超越論的概念をみいだしてゆくのである。カントは認識における分析的、形式的、論理的なもの、総合的、内容的、実在的なものとを区別し、「概念の論理的可能性からただちに物の実在的可能性を推論してはならない」

(B. 625. Anmerk.) という見地から、さらに、内容的、総合的認識を「超越論的論理学」(transzendente Logik)として構築する道へ進んでゆく。

それゆえ、「存在」(Sein) はリアルな述語ではなく、「超越論的述語」、あるいはハイデッガー流に表現すれば「存在論的述語」⁽⁵⁾ ということになる。なぜなら、経験的現実性に関しては、もはや単なる無矛盾性という論理的可能性にたよることはできない。この経験の可能性を D・ヒュームのように「経験的に」(empirisch)、ハイデッガーにならうていえば「存在的」(ontisch) に、ではなくて、超越論的に、存在論的に解明する論理学こそ存在の問題を明確に限定することができる。とカントは考えるからである。この超越論的論理学の枠内で、「可能性や現実性は「様相の原則」であって、これらの述語をもつところの主語概念をいささかも増大するものではない」といわれた。この命題はまたヴォルフ批判であり、ひいてはライプニツの「不可識別者同一の原理」(principium identitatis indiscernibilium) への「さらに」(充て足理由律) (principium rationis sufficientis)、すなわち「根拠律」(Satz vom Grund) への批判である。ヘーゲルにおいて弁証法の論理を介して復活した根拠律を考察する前に、カントのライプニツ批判をまず考えてみよう。

(三) ライプニツ「理由律」への批判 物が空間的・時間的關係に立つといわれるばあい、先ず空間・時間があった、そこにおいて物をはじめて可能にされるばあいと、物が先ずあってその関係や秩序として空間・時間をもつという考え方との間には原理的相違がある。前者からみれば後者が、後者からみれば前者が、それぞれへ逆立ちした発想になる。カントは前者の考え方に立ちライプニツは後者の考え方に立っている。⁽⁶⁾

それゆえカントのように、時間や空間が物から離れ物にとっての外的な規定にすぎない直観の形式と考えるのではなく、物にとっての内的形式、物の構造や属性にふくまれる概念だと考えればどうなるであろうか。そのばあい、つまりライプニツのばあいには、その物のおかれた特定の時と特定の場所とは、いわば四次元の時空連続体として、物それ自身にふくまれる形式、物自体を規定する概念となり、その物がその物であるところの本質的規定となる。さら

に時や場所は、その物の概念、物と物との〈出会い〉や〈運命〉ともなる、一回かぎりの、あるいは不可逆な質的意味を帯びてくる。このような時空の規定をもふくむかぎり、物も個体として完全に規定されるであろう。「個体的実体の概念は〈完足的〉(complete)な概念で、その主語を他のものから全然区別することができ、したがって、偶然的真理、すなわち事実真理をふくむとともに、時間、場所、その他の個別的境遇をもふくむ」(ライプニツよりアルノ
一宛の書翰⁽⁷⁾)。

時間と空間とをもって、そこにおいて物が在るとする、すなわち、物にとって外的な個別化の原理とするカントの発想は、個々の物と物との差異を、時空をふくめたそれらに内属する概念の規定のなかに求めるライプニツからみれば、倒錯した発想になる。つまり存在(実体)がまず在って、その内的規定として——同時にそれはライプニツにおいて実体と実体との関係をふくむ規定、すなわち〈関係の内存在性〉をも示している——質的に相違する時間や場所をみとめるならば、そこにひとは、その物がまさしくその物であって他ではない充分な理由を認めなければならぬであろう。「数的にのみ」(solo numero)⁽⁸⁾、いいかえれば、物にとっての外的原理によってのみ〈個体化の原理〉を考えるのは、講壇哲学のおちいった顕著な誤りであるとライプニツはいう。カントは成程このような誤ちには陥っていない。しかし個体の認識を人間認識の「理想」とすることによって(Beg⁽⁹⁾), 完全なる個体、物自体、神、の存在を現実に認識する根を〈根こぎ〉にしまった。

充足理由の原理からみちびかれる系として「不可識別者同一の原理」が成り立つてであろう。物が存在する充分なる理由のなかに時間や場所の規定がふくまれているとすれば、この原理によって識別できない二つの個体は〈同じものだ〉といわなければならないからである。この点に関するかぎりカントもまたライプニツの考え方に賛成している。

「ライプニツは現象をすべて物自体と考え、したがってまた〈知性的存在〉(intelligibilis)、すなわち純粹悟性の対象とみなした。こういう考え方をすれば、かれの〈不可識別者同一の原理〉はもちろん反駁せられ得ないであろう」

(B. 320)。それゆえ、ライプニツの不可識別者同一の原理、充足理由の原理、したがってまた個体を物そのものとして限定する個体化の原理、これらすべてを批判し否定するとは、時間や空間の原理が物をそのものとして規定する、すなわち物に内属する原理(概念)であること、物が存在する(或る場所) (aliquid) と(或る時) (aliquando) とを否定することである。物の概念とそれを直観する形式(或る場所と或る時)とを分離し区別することである。それゆえ「現存」(Existenz)は諸概念の連関から取りだされ認識に対立する事実の表現だとされるけれども、この事実の方は、後にヘーゲルが批判したように、原理として理解されることのない(没概念的なもの)となる。かくして直観と概念とを区別し、さらに物自体と現象を分離し、この現象の世界について、あらためて感性的直観と、もともと知性的であった概念との綜合、一般がいかにして可能であるか、を問うことが批判の新しい課題となるのである。

(四) 直観と概念の分離　むろんカントは直観と概念との分離を自明の前提として批判の仕事をはじめたのではない。この分離は批判の結果であつて出発点ではない。それは先批判期からの、とくに一七六九年のアンチノミーの発見とその解決というカントの思索に訪れた「大いなる光」の経験にまでさかのぼる、決定的な伝統的思惟との訣別からじまるのである。そこから神の存在証明に対する否定の理論がはじまる。それは概念と存在とが異なること、分離していること、概念は存在をふくみ得ないこと、存在自体(物自体)は認識できないというカント哲学の批判的立場からみちびかれる正当な帰結なのである。

ヴォルフは、既述したように(本論五頁)、「可能性の補足」によって現実性を説明し、可能的な物が現実となるためには、単なる可能性に「或る物」が付加されなければならないと考える。これに対してカントは、「可能的なものになにかがつけ加わらなければならないといっても、私は、このつけ加わるところのものを知らないのである」(B. 284)というほかあるまい。

けれどもここで注意しなければならないことがある。「感性論」や「分析論」におけるカントの独断論的哲学者に

対する批判によって——ヴォルフはこの哲学者たちのなかでは最も偉大な有名な哲学者だとカントは述べているが (B. XXXVII)——、ヴォルフの個体論や〈汎通的限定〉(omnino determinatum) の理論によって解決のめざされた問題がすべて解決したわけではないということである。この批判によって、ヴォルフ流の個体はカントのいう現象としての個体という特殊者にすぎず、それは単に偶然的なものにすぎないとして済ますことは、ヴォルフが解決を求めた問題を放棄することなのである。また個体の完全な規定を示すのは「不可識別者同一の原理」であった。ライプニッツのいうモナド、すなわち個体が、完全な概念によって自己自身を個体化するという「充足理由律」は、この理由(根拠)を求めて宇宙論的連鎖へとつながってゆく。主題は神の存在論的証明から宇宙論的証明へと移行してゆく。これに対するカントの基本的立場は、「われわれの感官に与えられている実在的なものに関して、それ自身として必然的な存在者を必要とする」(B. 707)ことは明確に認めるけれども、「かかる存在者とその絶対的必然性については全く知るところがない……」と告白するだけである。必然的存在者、汎通的規定をふくむ概念、完全に規定された個体は、まさしく認識の理想をしめすにとどまる。このような立場は、ライプニッツ・ヴォルフの哲学が提出した問題には不可知論以上に答えることとはなるまい。しかも存在の絶対的措置にはじまる物自体の前提、物自体の「心意識」(Gemüt)への触発による現象の成立などは、カントの認識論そのものが成立する条件として認めざるを得ない、つまり要請せざるを得ない条件なのである。ここにカントの認識論の大きな不合理が認められるのである。

「感性論」「分析論」が、このような要請をひそかに前提した上で、物自体が現象へと開示され、現象として認識される過程を明らかにした証明であり演繹だとしたならば、逆に「弁証論」のテーマは、現象における個体がその根源へと遡ってゆく過程を、カント流の不完全な宇宙論や自然神学として記述してゆくことである。けれども当初に出現した現象の物自体からの「分離」(Absonderung)あるいは「根本的孤立化」(ursprüngliche Isolierung)とは、物自体が現象へといわば〈墜ちる〉としか説明の仕様がないのであり、物自体が自然へと「前進的」(progressiv)にみずか

らを展開してゆくのではない。物自体を認識する能力と感性による認識能力との間には「天地ほどの相違がある」(Himmelweit unterschieden) (B. 61)。他方、現象より物自体へと「遡行的」(regressiv)に還帰してゆく道——「このようにして實在性の全体を所有することは、とりもおさず、ひとつの物自体の概念が完全に規定されていることである」(B. 60a)——もまた未完結であり、物自体の概念はこのばあい単なる理念として、遡行に際しての現象全体を統制する「仮焦点」(focus imaginarius) (B. 672)の役割を果すにすぎない。これは例えばスピノザの神と有限様態たる個物を結びつけている二重因果律の考え方や後述するヘーゲルの論理にくらべたとき、カント哲学のいちじるしい特色を示しているものといえよう。物自体と現象との間には後者から前者への不完全な還相のみがあって、往相は墜ちる(分離する)ということ以外には——これが感官への「触発」になる——説明の仕様がなない。気がついたときには物は既にへ在ったのであり、意志の齒ぎしりであり、意志は遡って意欲することはできないのである。

カントの弁証論を通して以上のようなことがいえるとすれば、それは結局は存在(物自体)と思惟(認識)の基本的関係という当初のテーマについての、カントに固有の考え方へと帰着するであろう。両者は区別されるとともに分離している。〈神の存在論的証明が成立しない〉というのもこの考え方にふくまれる系になる。むしろ神の存在証明については『実践理性批判』に明確な肯定的解答があることはよく知られている通りである。「信仰に座を与えるために知識を取り除く」という立場からすれば、当然だといえよう。そして「主観性」にとどまったその理論理性に対して神信仰への宗教的高揚から「客観的」な実践理性が生れたといえよう。けれどもこの場合の神の存在も、それ自身で確立された道徳的主体からの単なる帰結もしくは要請にとどまっている。現存在一般を規定する経験的思想が〈感覚〉を要請したように、そして〈感覚〉を理論理性の立場で限定することがついに不可能であったように、実践理性の要請も神の存在の証明としては不十分だったといわなければなるまい。

(一) 存在と無 神の存在論的証明に対するカントの否定、批判に対してヘーゲルが行った再批判の趣旨を『大論理学』のはじめの、存在・無・成を扱っている箇所から考えてみたい。〈存在と思维の基本的関係〉というわれわれのテーマをヘーゲルは『大論理学』の本論からまともに取り上げており、したがってまた神の存在論的証明に関するカント批判をこの関係を説明する補遺として主題的に論じているからである(L., I., S. 66ff.)。

(1) さて「存在」(Sein)は無規定的な直接者であり、自己自身と〈同等〉(gleich)であり、他者に対する不等とか自己の内や外に対する「差異」(Verschiedenheit)をなんらふくまない。ここに直観ということがいわれる、したら存在のなかには直観せらるべきものは「なにもない」(es ist nichts)とヘーゲルは述べている。直観という意識の働きが認められるとしたら、その働きに即してニヒツがここに現われる。

(2) 〈無〉(Nichts)とか、純粹無は完全に自己と同等であり、空虚、没規定、没内容である、とヘーゲルはいう。この全く形式的な、あるいは空虚な、コトバの遊びにしか過ぎないような説明のなかに、既に〈存在と意識との基本的関わり〉というわれわれのテーマに対するヘーゲルの答えが用意されているように思われる。それはこういうことである。

第一項の存在の規定を考えると、ここに直観ということがいわれるとしたら、「思维さるべきものも直観さるべきものも、なにもない」という形で、すなわち、思维と直観との関わりにおいて、つまり広い意味の意識との関わりにおいて「なにもない」ということがいわれている。そして同じテーマが存在と無、あるいは存在と意識の「区別」(Unterschied)として、「無」の説明の箇所でも繰り返かえされ、「それゆえに何ものをも直観しない、何ものをも思维しないということは、ひとつの〈意味〉(Bedeutung)をもって「いわれる。」

このような区別がなされる以上、ヘーゲルは、ニヒツがわれわれの直観または思惟のなかに〈現存する〉(existieren)するという。ニヒツはむしろ空虚な直観または思惟そのものであると言わなければならぬ。

(3) 第一項と第二項を通じて、純粹存在と純粹無とが「同じもの」(dasselbe)だという「成」(Werden)すなわち存在が無に、無が存在に「推移してしまっている」(übergegangen ist)ところの生成の運動がある。なぜ〈推移することではなくて、推移してしまっている〉のか。〈存在〉というとき、そこにはつねにそして既に無がはいり込んでしまっているからである。そしてこの「成」のなかで存在と無とが「同じものではない」(nicht dasselbe)ということが、先の説明と全く矛盾した形でいわれるのである。「存在と無」は同じものであり同じものでない。なぜなら両者は絶対的に「区別される」(unterschieden)けれども、しかしまた「分離しないし、分離できない」(unge trennt und untrennbar)からである。それゆえ両者(存在と無、あるいは存在と意識)の真理は、一方が他方にそのまま消滅してしまっている運動すなわち生成なのである。

(4) 最初の真理 以上のような存在・無・成の三つの関わりについてヘーゲルは次のような註釈をつけ加えている。「けれどもいまやこの存在と無との統一が〈最初の真理〉(erste Wahrheit)として終始一貫して基礎となり、後続するすべてのもののエレメントをなす以上、生成そのものはむしろのこと、それ以下のすべての論理的規定、すなわち〈現存在〉(Dasein)や質、一般に哲学の全概念はこの統一の〈例証〉(Beispiel)である」(L, I, S. 70)と。

随分思い切ったことを言ったものである。存在と無、存在と思惟の統一は、〈最初の真理〉としてヘーゲル哲学すべてにわたる主題となる。これをハイデガーは次のように解説している。「ヘーゲルにとっては存在と思惟とは〈同じ〉(dasselbe)である。しかもこのことは、一切のものが思惟に取りもどされるといふ意味において、またヘーゲルが端的に〈思想〉(Gedanken)と呼んでいるもの〈規定されるといふ意味においてなのである〉」(137)

ヘーゲルによれば、「存在と無との中間状態でないようなものは何ものも存在しない」(L, I, S. 91)。したがって世

界に存在する一切の物は、この意味で、どこを切っても終始おなじ「金太郎」ならぬ最初の真理の顔が現われてくる——むしろ存在⁽¹⁴⁾的ではなくして存在論的真理として——「金太郎館」なのである。例えば「同一律」(A=A)についてもこのことがいえよう。それは形式論理学のいうように分析的性質のものではなく総合的性質の命題である(L., II, S. 32)。形式論理の同一性もまた同一性が非同⁽¹⁵⁾一性(差異性)ではない、という否定をふくむものであり、Aは非Aと区別されながら同一のAに関係しているのである。存在と無の同一性というへ金太郎の顔がそこに現われている。形式論理学の同一律をもふくんで、すべての規定された存在者は、「存在と無」を共にふくむといつてよいであろう。存在と無が共存しないようなものはひとつとしてこの世界のなかに存在しない。いま存在するものが非存在に移ってゆく「消滅」(vergehen)、いま存在しなかったものが存在者になる「生起」(entstehen)、それぞれの個別的な「変化」(Veränderung)のなかにも、へ最初の真理は「契機」(Moment)としてふくまれている。「存在と無は、はじめに両者をもつと考えられた独立性から、契機、すなわち、まだ区別されているが、同時に止揚されているような二契機へと落される」(L., I, S. 92)。

かくして存在と無の統一という「最初の真理」をエレメントとして、あるいはこの真理を「存在と無そのもの」へ弁証法的な内在的本性〈(dialektische immanente Natur)〉(L., I, S. 92)として——これは繰りかえすように、へーゲルにおける存在と思维の基本的関係と、いえることができる——、そのなかにおいてはじめて、有限な特定の形や質をもったへ或る物〈(Etwas)〉が「或る特定の現存在」(ein bestimmtes Dasein)として、あるいはその否定である「或る特定の非存在」として登場するのである。

存在そのものを問うてゆくへーゲル哲学は、それを問うてゆく思维の運動と存在そのものの運動とが区別されながら分離されな⁽¹⁶⁾いところの存在というエレメント——これが「最初の真理」になる——のなかに身をおく。このことによつて意識にとつてのその都度の経験が、はじめて可能となるのである。ここからへーゲルは、科学の認識やいわゆ

る経験的知をふくめた個々の特定した存在者における〈物と知性の一致〉としての真理、あるいは不一致としての偽りが成り立つと考える。なぜなら「天上と天下のいずれを問わず、存在と無との両者をふくまないようなものは存在しない」(L. I. S. 69) からである。

(三) カント批判 それでは「最初の真理」の形成と神の存在論的証明とはどのように関わるか。答えは簡単である。〈概念が存在を含む〉というこの証明の主張は、「最初の真理」を「概念」といいかえたときの、この概念の構造を示すものに外ならないからである(証明、すなわち媒介された認識に関しては次項で考える)。この概念が純粋な存在と無をふくむ〈成〉なのである。この純粋な——その意味で抽象的な——「存在—論」(Seinshen)に基づく証明だから神の存在論的証明と呼ばれる。この場合の神とは抽象的に定義すれば、「この概念と存在との〈非分離〉(ungentrenn)、不可分離(untrennbar)という点に成り立つ」(L. I. S. 75)。宇宙論的証明や目的論的証明に反して、「ここにおいては出発点は自由な純粹概念であり、したがってこの段階に現われるのは、神の現存在の存在論的証明である」⁽¹⁶⁾。

さてヘーゲル存在論の基本構造を示すエレメント(「最初の真理」、純粹存在)とそれによって成り立っている個々の特定の現存在とは、存在と存在者の存在論的差異として区別されなければならない。規定的存在者(現存在)は、存在の全体的構造あるいは世界連関から切り離されて——その意味で抽象的と言われる——それ自身として考察されるかぎり、その概念と存在、存在と非存在とは明確に分離され区別される。このような存在者については可能的概念と現実的存在とは、当然、分離されなければならない。その点を指摘するかぎりではカントは正しいとヘーゲルも認めるのである。「それゆえに、神の概念もまた存在と異なるものであり、私が百ターレルの可能性から百ターレルの現実性を〈取り出すこと〉(herausklauben) (B. 631) もびきなく」(L. I. S. 76)。世界連関から切り離され抽象化された規定的存在者の場合には、カントの命題は妥当するのである。したがってまた、或る規定的存在者が存在するという意味においては神は存在しないとみるのは正しい。この指摘はヘンリックも述べているように、「たしかに同じように存

在神學と正當に名づけられるべきヘーゲル体系が存在神學の新しい基礎づけであつて、その古い形式の正當化ではないこと、この古い形式の存在神學はカントによつて最終的に破壊されてしまつたこと」を意味する。「われわれの意識のうちで〈現存〉(Existenz)が、神の表象と結びついているのと同じ仕方、有限な事物の表象と結びついていると考えるとしたら、それは甚だしい無思想といわなければならぬ」(Ency., I, §193, S. 179)。

カントが誤つていたのは、——ヘーゲルからみれば——、「存在と無とは〈同(じ)もの〉である」という「最初の真理」——存在論的真理——を、それにつづく有限な規定的存在者の真理——存在的真理——に誤つて適用したことによつて生れる。ヘーゲルは言う、「存在と非存在とは同じものである。〈それゆゑに〉(deshalb)私が存在することとしないこと、この家が在ることと無いこと、この百ターレルが私の財産のなかに在ることと無いこととはまったく同じである。このような推論、あるいはこの命題のこのような〈適用〉(Anwendung)は、この命題の意味を全く變じてしまうものである」(L., I, S. 70)と。

ヘーゲルの「第一真理」が妥當する領域は、カントにおいては、もし可能であるとすれば〈物自体〉の存在を証明する理論の領域とならう。ところが既述のように(本論一〇頁)、カントにおいて物自体は觸発を介して現象へと〈墜ちる〉ほかない。つまり物自体と現象とが区別されると同時に分離しているカントの立場と、存在と無(これは物自体と現象といいかえられよう)とは区別されるけれども分離できないというヘーゲルの「最初の真理」の立場との基本的相違がここに露呈する。⁽¹⁹⁾〈金太郎飴〉の比喻に即していえば、カントにとつての現存在はどこを切つても左右二つに分離した金太郎の顔が現われるのである。カント哲學においては、物一般は、自然および道德の「領域」(ditto, Gebiet)において、それぞれ形式的必然性に従つて規定されるだけで、その質料に關しては偶然性の性格を最後までまぬがれない。そして〈二つの顔〉の統合は、これらの領域からは術語的に區別された超越論的理念および目的の原理が占める「地域」(territorium, Boden)⁽²⁰⁾において、単に主觀的、統制的にのみ規定される。物は實在する世界連関あ

るいは脈絡コンテクストのなかに客観的に規定されるのではなく、そこから切り離され、その意味で抽象的に規定されるだけである。「経験的直観の対象という〈現存在〉(Dasein)にふくまれている諸条件はそれ自身偶然的」(B. 199)だからである。それはヘーゲルからみれば、「経験的内容ではあっても、他のものから切り離されていて、他の物に対する連関と規定性をもたない」(L., I., S. 73)と批判せざるを得ないであろう。それゆえカントが「現実的な百ターレル」といった場合にも、それはヘーゲルからみれば、實在性の総体としての世界連関の占める「規定的現存在の領野」(Sphäre des bestimmten Daseins)のなかにおかれているという事実から切り離された規定にすぎないのである。

悟性の働きは、もともと已れの関わる諸対象に対して抽象的に振舞う。そのこと自身に誤りはない。ただそのような抽象的規定に「存在と無は同じである」という〈最初の真理〉を適用することはできない。それを誤って適用するところに「すり替えの錯誤」(L., I., S. 72)が生れ、百ターレルの表象を神の概念から区別しない「蛮行」(Ency., I., §51, S. 79)が生れるのである。

四 根拠律再考 神の存在論的証明において問われているのは、カントのように可能性と現実性とを感覚の有無に基づいて存在的に区別することではない。偶然的な感覚をふくめて、可能性および現実性の総体としての實在性の構造に基づいて、存在証明を肯定的に示すことである。したがってわれわれはここで、カントが批判的にその認識可能性を却けた「汎通的限定」のテーマ(本論九頁)にふたたびぶつかる。そしてこれを理由律Ⅱ根拠律に基づいて肯定し、「必然的存在者」である神を論証するかぎり、カントとの相違は決定的となる。「実体自身の無制約的な現存」というカントの第四アンチノミーのテーゼが正しく論証されることになるからである。それはまたライブニツの充足理由律がめざした主題を〈根拠〉(Grund)の理論として、しかも、弁証法論理による換骨奪胎を経て取りあげることである。

ところで『大論理学』第二巻本質論において、「最初の真理」は存在の真理として「本質」(Wesen)となる。「存在

の真理は本質」(L., II, S. 3) だからであり、さらに「存在の真理は最初の直接的なものであることではなく、直接性のなかに〈現出した本質〉(das hervorgegangene Wesen)」(L., II, S. 102) だからである。この本質から生じたもの、現出したものは「現存」(Existenz)と呼ばれる。現存とは本質の否定を経てその内面から「出現したもの」(Herausgegangensein)であり、さらに「現象」(Erscheinung)である。また「本質は自己自身を根拠として規定する」(L., II, S. 63) がゆえに、理由律すなわち根拠律の問題は、この本質と現存あるいは現象との関係として論じられるのであり、その第一義的テーマが神の「現存」(Existenz, Dasein)を証明するという新しい課題を生むのである。現存の根拠が本質であるかぎり、理由律≡根拠律は、本質と現存(実存)を媒介する原理として登場する。「最初の真理」は現存のなかに媒介された本質として「概念」となる。

かくして存在論的証明は、ヘーゲルにおいて本来の意味での証明と呼びうる理論となるであろう。なぜなら神の存在を「現存」として示すことは、これを媒介すること、それによって〈最初の真理〉が実は媒介された結果であるのみならずことであり、証明とはこの媒介された認識のことだからである。「最初の真理」は単に直接的なものとして前提されているのではない。そして周知のように「存在」「本質」「概念」がヘーゲル論理学のキーワードであるかぎり、この論理学は、挙げて神の存在論的証明を示すために用いられる理論だということになる。

さて「証明」が媒介された認識であるという場合、ヘーゲルにおいてそれは「実在性の総括」(Inbegriff aller Realität)を根拠にしていることを示す(L., I, S. 99, II, S. 61, S. 103)。ヘーゲルのいう実在性の総括とは、神の実在性に関する伝統的定義——神の実在性は完全性とひとつのもののみられ、いかなる否定をもふくまない「肯定的なもの」(ein Affirmatives)である(L., I, S. 99)——とは相反するものである。それは一方において、その規定性を越える純粹な存在、その意味での抽象的存在、そのなかでへすべてが「一つ」であるところの空虚な絶対と同様の没規定的なもの、没内容的なものである。他方、その実在性は規定的な面からみれば否定性の契機をふくむ——へすべての規定は否定

である) (omnis determinatio est negatio) がゆえに——のであるから、あらゆる実在性は、同様にまたあらゆる否定性の総括、矛盾の総括になる。

実在性の総括としての神は「純粹存在と純粹無の同一性」としてまさしく「最初の真理」をその現存において示している。したがってあらゆる実在性の総括一般は「自己自身における絶対的矛盾となる」、「矛盾が絶対的活動性と絶対的根拠となる」(I, II, S. 62)。これはカント的な表象的思惟から区別された思弁的思惟である。そこに否定的媒介をふくむ本質と現存(実存)との統一としての神が存在するのである。実在性の総括としての神は「存在と無の同一」という抽象的自同一性であるとともに、「自己自身における絶対的矛盾」(absoluter Widerspruch in sich selbst)である。この否定的統一へ還帰した形で「存在者の諸規定をふくみかつ担う」(I, II, S. 62)ものがヘーゲルのいう「根拠」(Grund)である。

これに対してライプニツの神、すなわち実在性の総括としての神、「すぐれた意味での実在性」⁽²¹⁾「その善と義とがへ調節」(temperieren)されている神」(I, I, S. 99)は、絶対的矛盾の絶対的統一である神を、「調節、すなわち相互的な制限や相互の混合」とみなしてしまうことになる。ライプニツの根拠律は、この絶対矛盾が自己の中へ屈折し自己へと還帰した根拠ではなく、結局のところ、無限のプロセスを経て矛盾律に還元されてしまう根拠律である。むしろこの無限はライプニツにおいては、単なる数学的な観念的無限のほかに、実在的力の無限、モナドの無限をふくむ形而上学的概念である。また必然的な永遠真理と偶然的な事実真理との、矛盾律と根拠律との「差異・隔たり」(discrimen)⁽²¹⁾は本質的である。けれどもこの差異を、非連続や悪をふくむ連続律・予定調和によって越えようとするところにライプニツ哲学本来のテーマがあつた。

ライプニツの予定調和とはヘーゲルによれば、「差異なき関係、概念なき関係」であり、したがってそのモナド論には、「概念の異なった関係」(differentie Beziehung des Begriffs)という考え方が欠落しているとみられる。⁽²²⁾それは

ライプニツの觀念論が多を直接的に与えられたものとして取りあげて、これをモナドの「反撥」(Repulsion)とみないからである。「反撥」とは一者の己自身への否定的關係である」とヘーゲルはいう。ライプニツの連続律や予定調和論、ひいては根拠律には、ヘーゲルのいう否定的媒介の契機を欠く、というのがその批判の核になる。⁽²³⁾

ライプニツに対するヘーゲルのこのような批判は、両刃の劔となってヘーゲル自身の哲学に対する決定的な否を宣告することになる。いうまでもなくヘーゲル以後現代にいたるマルクス主義や実存主義の哲学による、〈存在と無の同一性〉という、ヘーゲル哲学の最初の真理に対する批判である。これらの批判のもつ体系的意味をふまえながら、〈カントあるいはヘーゲル〉の二者択一に関するわれわれの結論を述べよう。

第三節 カントあるいはヘーゲル

(一) 物自体をめぐる問題 カントの場合、根拠づけられたものより根拠へ、結果より原因へと遡行する歩みは、既述したように(本論一〇頁)、現象の系列を「無際限に」(Indefinit)に辿ってゆくのみで、果てしがたい。物自体と現象——ヘーゲルでいえば本質と現象——は、後者より前者への不完全な遡行がみとめられるだけであって、この物自体によって感官が触発されるというのがカントの認識論の出発点であった。存在の「絶対的措定」(Absolute Position)についても同じことがいえる。このような措定あるいは前提から生まれた結果をそのまま出発点としたために——むしろこのような解釈はカントの超越論的觀念論を、カントが直接批判の対象とした超越論的實在論や經驗的觀念論へと先祖返りさせることではない——、この結果を生み出すことになった先行する思惟、ヘーゲルでいえば本質論や根拠論が捨て去られたことになる。カント的な物自体の考え方が、何の規定も持たない「自体」(an sich)として物をとらえているかぎり、〈何〉(Was)という問いに対して答えられないようにあらかじめ仕組んであるのだといわなければなるまい(L., I, S. 103)。存在を絶対的措定とみなし、物自体を前提することは、既述したように(本論九頁)、

認識成立の条件としてそれを要請することであり、既にヘーゲルの意味での反省や媒介がはたらいっていたことを意味する。ヘーゲルにおいて「物自体は止揚された媒介を通じて現われたところの、本質的な直接的存在として〈現存するもの〉(das Existierende)」(L., II, S. 106)である。したがって物自体にとっても「媒介」が本質的なものとなる。この本質と現存との、あるいはこの現存が特定の形をとった現象との関係が、根拠と根拠づけられるものとの関係として把握され、この把握がヘーゲルのいう反省になる。本質は現存(実存)であり、「現存は〈根拠への自己反省〉(Reflexion des Grundes in sich)」(L., II, S. 105)である。それゆえ現象の全過程は、これを即自的な面、物自体の面からみれば、物自体そのものの全面的な展開ということになる。なぜなら「現存は本質の絶対的な外化であり、本質はこの外化の彼岸に残存していないから」(L., II, S. 105)である。

これに対してカントにおいて物自体は、純粹自我、超越論的統覚の相関者として、「単に自我に対してあるもの」(nur ein Für-das Ich) (L., I, S. 153)にすぎない。それをヘーゲルは現存在(物自体)と対自存在(自我)との「二元論(Dualismus)」であるという。両者は区別されるときにも分離しており、両者を媒介する根拠律や實在性の総体という概念は成立しない。カントの哲学が「意識」(主観)の立場にとどまり、外的反省にしか達していないと批判される一つの理由もここにあり(L., II, S. 111, Anmerk.)。

(二) 物と意識との関係 ヘカントが主観の立場にとどまり外的反省にしか達していないのは、むしろ、カント自身が自覚的に選択した立場である。だからまた日常生活において絶えずわれわれが犯している〈物と意識〉、〈直観と概念〉との混同を戒め、敢えて両者を分離することを認識批判の出発点において注意しなければならなかったのである。いわく、「われわれが後者〔悟性〕の認識能力による付加物を前者〔直観〕の感性的印象という根本素材から区別するのは、長い間の修練によってわれわれがこの付加物に気づき、このものを〈分離する〉(Absonderung) ことに熟達するにいたるまでではできないことである」(B. 2)と。これをG・プラウスは「或る種の秘密結社の秘教的な業である

かのように聞くことができる」と注釈している。⁽²⁴⁾したがってまたカントが主題とした判断は、このように分離した直観と概念とをあらためて〈総合〉することにその本来の機能をみとめたのである。その認識は、物をその物としては捉え得ない「超越論的論理学」として、一方に現象界の客観的認識を基礎づけるとともに、神の存在証明の不可能性という弁証論の議論にはるかに結びついてゆくのである。

これに対してヘーゲルの「判断」は、周知のようにまず文字通りの〈原始分割〉(Ur-teilen)である。もともと一つであつたものが分割されることから始まる。その根は感覚的確信における意識と対象との即自的統一が、「離れ落ちる」(Herabfallen)と云ふにある(P.G., S. 80)。自我としてのこの人と対象としてのこの物との区別が生ずる。この事態は物自体が現象へ〈墜ちる〉とわれわれが繰りかえし述べたカントにおける物自体による心意識の「触発」という事柄に対応しているといえよう。どうしてこのような相違が生れたのか。認識を、その都度物を物そのものとして巻き込みながら意識が遂行してゆく運動として捉えたヘーゲルと、デカルト以来の〈二元論〉を前提にしたカントとの発想の違いである。カントがその認識の基礎づけをめざした近代科学の実験的方法や観測は、あらかじめ主観・客観の二元論的枠組を設定し、そのなかで行われる抽象的な——われわれの日常生活の場面から企図的に遮断され部分化されているという意味において——ステティックな認識である。ところがヘーゲルの場合には、意識はわれわれの直接的な生活の場面で直接的に生きられている経験として成り立つ。意識の運動は、その一つの過程のなかに、自然科学的認識をふくみながら物および人との関わりのなかに自然・社会・歴史……を辿ってゆく意識自身のさまざまな振舞いとして記述される。意識は第一義的には対象意識であるから、感覚や知覚といった対象意識のなかには、既に、物と意識、存在と思惟との基本的関係が実現しているのである。それは『大論理学』の言葉で表現すれば、まさしく「最初の真理」(本論二二頁以下)のバイシュペーレンということができよう。カントのいう認識に対する物自体の超越性を、ヘーゲルの意識は、それぞれの「形態」(Gestalt)において意識自身の蒙る外化・疎外として経験する。

物と意識との「不同性」(Ungleichheit)にわれわれが気がつくのは、もともと両者が「相同性」(Gleichheit)だったからである。そこに「相同性は不同性である」(「不同性は相同性である」)という無限判断、すなわち「或る仕方では限定されているものが、むしろこの限定の正反対である」という純粹な自己運動の絶対的動搖 (P.G., S. 126) がなければ、つまり「最初の真理」が現前していなければ、一般に真とか偽ということも成立しないであろう。「最初の真理」を成り立たせている判断は無限判断である。知のはじまりにおいてその直接的統一性が「離れ落ちる」という原始分割は、墮罪神話の比喩⁽²⁵⁾によっても語られる否定的な経験であり、「この否定的なものは両者の欠陥とみなされ得るけれども、実は両者の魂であり、それらの運動を生ぜしめるものにほかならない」(P.G., S. 32)。

(三) ヘーゲルとフッサール ここで唐突であるがフッサールの場合の「物と意識との関わり」について考えてみたい。フッサールの現象学の立場からみれば、認識に際してのカント的な物自体の前提は、或る種の自然主義的な「超越的諸前提」(transzendierende Voraussetzungen)の「ついであり、その措定の「結果」(Resultat)なのだということになるからである。ヘーゲルが物自体は媒介された概念だと述べたこと(本論二〇頁以下)がここに思い合わされる。さらに物と意識との関係を存在と思维の弁証法的論理として展開したヘーゲルと、両者の相関々係、すなわち意識の志向性——「意識とは或る物についての意識である」——を主題としたフッサールの現象学とは、事柄においておなじ主題をめざす、つまり人間的経験一般が生まれてくるオリジナルな現場に立ち合おうとしているからである。これはいうまでもなくカントのめざした批判哲学の拡大・深化であるといえよう。非常に大雑把な議論になるが、フッサールの現象学を介して、ヘーゲルあるいはヘーゲルの問題について要点を列記してみたい。

(1) カントが、伝統的な形而上学の「破壊者」として、人間の理論的認識の領域が現象の世界にのみ関係せざるを得ないと述べたことは、現代においてもその有効性を失わない、まことに重要な思想史上の発見であった。⁽²⁶⁾フッサールの現象学はその徹底であり、カント的な物自体を現象へと送りかえす不断の意識の運動を記述している。カント

が「跳び越えた」(überspringen) 日常経験の世界(知覚判断の世界、すなわち「経験判断」(Erfahrungsurteil)ではなく「経験的判断」(empirisches Urteil)の世界)は、現象学的還元という方法をとることによって、はつきりと見えてきた。物は物自体としてであれ、あるいは現象としてであれ、意識の自然的振舞いにゆだねてこれを措定することを中止しなければならない。

(2) カントは、これまでデカルトからの影響を受けて或る種の「物理的影響説」(Influxus physicus)をみとめており(A. 392f.)、物と意識との直接的関係を示す志向性の概念が彼には欠如している。⁽²⁷⁾けれども「存在はあきらかにリアルな述語ではない」「存在は物の端的なる措定である」(B. 636)という考え方は、志向性の分析によれば、決して形而上学的な概念ではない。物と意識とを相互に超越的に媒介している時間(知覚の「へいま」)は、われわれの意識の経験として確認されるからである(『内的時間意識の現象学』、一九〇五年)。志向性の分析から現象学的還元論へと架橋するのはフッサールの時間論である。イデア的な形相とリアルな個体は区別されるけれども分離しない。フッサールのイデア的存在は、プラトン主義のようにその自体存在を実体化してその離在を説く^{ユリスキス}実念論^{リフリズム}ではない。⁽²⁷⁾存在と思惟の弁証法を示す基底となった「区別すれども分離しない」という関係(本論二二、一五頁)は、物と意識との相関々係を示す志向性の構造においても指摘できる。だからこそ、「リアルなもののイデア的普遍性はいかにして可能であるか」という「超越の危惧」「超越の謎」を解く方法が現象学的還元として、フッサールの生涯にわたる課題となったのであり、それは先ず内的時間意識の分析として提示されたのである。

(3) それゆえまた、カントの「構想力の時間」に着目したハイデッガーは、『純粹理性批判』を現象学的な存在論として強引に解釈することができたのであり(『カントと形而上学の問題』、一九二九年)、前述の「存在はリアルな述語ではない」につづけて、既述のように(本論六頁)「存在は超越論的(存在論的)述語である」と述べたのである。またサルトルの場合においてさえ、この志向性の構造を用いてサルトル流の存在論的証明——即自存在の証明——が

成り立ったのである。⁽²⁸⁾現象学が単なる現象主義から区別されるのは〈存在の現象〉ではなく、〈現象の存在〉(l'être des phénomènes)を確定しうる存在論的証明をもっているからである。

(4) カント的な所与、物自体の触発によって与えられる感覚的質料という考え方は、フッサールの意味において一つの自然主義的〈偏見〉(Vorurteil)⁽²⁹⁾である。D・ヒュームの「素材感覚主義」(Datensensualismus)からの影響を受けたという指摘があるけれども、むしろ前述したように(本論二〇頁以下)、自然科学の実験的方法に定位置したカントの意識的な選択であろう。実際にわれわれが〈生活世界〉のなかで経験している感覚や知覚は、ゲントルト知覚や範疇的直観・パターン認識といった、概念と直観とのその都度の統一なのである。〈それ自身時間のなかに墜ちない〉超越論的意識ではなく、受肉した主観としての自我の振舞いを考えなければならぬ。

(5) このような振舞いの尖端において働く触発について、ラントグレーベは次のように述べている。「意識の触発可能性とは、その可能性の根拠をそれ以上問うことのできない究極的事実なのでなく、〈私は運動する〉という自発性に基底づけられたものである。『遺稿集』のなかでカントが身体性を、思惟する意識の可能性のアプリオリな前提として演繹することに着手したとき、カントはこのような連関を追跡していたように思われる。もちろん、この推測の根拠となっている僅かばかりの箇所からは、〈私は思惟する〉という自発性の概念に対して、この発見から生まれてくる諸帰結が何を意味するかをカントが意識していたかどうか⁽³⁰⁾わからない」と。

もしこの帰結を押しすすめたとしたならば、〈私は思惟する〉という命題の孤立した完結性は否定され、〈私は或るものを思惟する〉(Ich denke etwas)⁽³¹⁾となり、この主観は生活世界のなかで受肉せざるを得なくなるであろう。それは批判哲学の枠組そのものの止揚なくしては不可能である。カントの理念論(直観的悟性)から出発してこれを上に向けて越えようとしたのはヘーゲルであり、下に向って、すなわちカントの経験理説をその基底に向って越えようとしたのはフッサールである。ここにカント哲学への批判という共有できる視点から、フッサールとヘーゲルとの積極的

な関わりをとらえることができよう。

(6) ヘーゲルの現象学とフッサールの現象学とはその〈遂行〉の主役である意識の性格が異なるから、その点においては両者を原理的に区別しなければならない。ましてヘーゲルの『大論理学』の場合、それは周知のように天地創造以前の神の論理を示すものであり、これと、どこまでも人間的な時間意識にまといつかれるフッサールの現象学的還元の道とを同一視することはナンセンスである。ヘーゲルは、対象意識の発端にある感覚にも絶対者が臨在プレゼンツするのみており、絶対者の意志が働いていると考える。ヘーゲルの哲学は実体の哲学であり、意識は可能的に絶対精神である。その自己意識は学のエレメントとして、エーテルのように「透明」(Durchsichtigkeit)であり、自己完結的である(Pf. S. 23)。意識はその最後の歩みにおいて「知るごと一般」として、すなわち絶対知として自己を完成する。この点から自然的意識がその還元と構成のプロセスを限りなく繰りかえすフッサールの生活世界と、絶対精神が自己を再発見し想起してゆくヘーゲルの〈歴史的世界〉との基本的・原理的な相違もみちびかれる。

四 全体化への運動 両者の相違を一言でいえば、ヘーゲルの全体知に対してフッサールは知の全体化の運動をめざしているといえよう。現象学的還元には、〈金太郎の生涯〉を既に知っているお婆さんはいない。そこにカント的意味での物自体は認識できないというテーゼが新しい意味をもって登場してくる。

(1) フッサールのいう現象学的還元の狙いは、自然的意識がその自然性において措定した、物の「一般定立」(Generalthesis)をわれわれがどの程度〈排斥〉し、あらためて自覚的意識による構成の「結果」として、これを対自化するかということである。これはヘーゲルの場合、さしあたり無媒介な直接的な定立や肯定とみられていたものを、それが止揚され媒介された結果であるとして捉える意識の運動にほかならない。自然的意識あるいは直接的意識に固執する立場からみれば、フッサールの方法は、「プラトンの洞窟の比喩」における哲学者の態度にくらべられるような、自然的意識の完全な態度変更を迫るものである。いわゆる現象学的エポケーは全人間を包括する精神的な自己運動で

あり、われわれの奥底に根ざしている(へ身動きできない状態)〈Unbewegtheit〉に一撃を加えて根元にいたらしめる変革の苦痛であるといわれる⁽³²⁾。世界を精神から理解しようとする断乎たる意志は、哲学のバトスとして、ヘーゲルの精神を最後までみちびいたエネルギーであったことは言うまでもないであろう。人間は最初から自己の思惟を明晰に所有しているのではない。「教養のさまざまな形式の間に変転をかさね、……幾重もの紆余曲折とたび重なる努力や労苦を経た」(P.G. S. 16)すすむ自己の再把握の道は、フッサールの現象学的還元の道においても正当に指摘できるであろう。

(2) ヘーゲルの弁証法が形式論理学の抽象的な自己同一性を越えて矛盾律の止揚をめざした論理学であったように、志向性に基づいて記述される物と意識との相関々係は、いわゆる「両極性」(Polarität) によって捉えられるであろう。相互に超越的な否定的関係は一方なしに他方は在り得ないし、一方は他方の構成要素としてその内部に浸透し、相互に含みあう関係である。物と意識、實在論と観念論、客観と主観とを、それぞれ自己同一的な実体として規定する形式論理に対して、両者の関係において成り立つ志向性の論理は、形式論理を越える。関係そのものに注目するとき排中律は止揚されるからである。しかもその関係は二つの項の相関々係としてのみ成りたつだけでなく、多数の、否、無限の数の項をふくんでおり、可能的には實在性の総括をふくむ意味連関のネットワークを形成している。そこから生まれる意味の型の相違は関係の型やレベルの相違に基づく。それぞれの項が他との全体的連関においてみられた場合、そこに實在性の総体やその汎通的限定に関する古典的理論や本質論・根拠論が、知の全体化をめざす運動の論理として、とらえ直されるであろう。

(3) けれども物に対する意味づけには限りがなく、その広がり過程は無限過程である。一つ概念をそれだけで完結した實在としてとりあつかう場合にそこに矛盾が生ずることを教えたのはヘーゲルである。むしろその無限の意味は異なるけれども、ヘーゲルにおいても知覚より悟性へ、対象意識より自己意識への展開には無限過程がふくまれていた。フッサールにおいて知覚をふくめた経験の未完結性、未規定性、一面性を端的に示しているのが「射映」

(Abschätzung) という、意識に対してこれを超越している物の現出様式である。「物の十全なる所与性」とはイデーである。このイデーという考え方においてフッサールは、むしろカントの統制的原理としてのイデーという考え方に近づく。その都度の物の知覚の不完全性とは意識に対する物の超越的性格を示している。さらにこの超越的な物を知覚する、あるいは経験する過程に果てしがないことを示している。このようにどこまでも完全でないということが、物と物の知覚との相関々係のなかに生ずる否み得ない本質に属する。「還元」の最も偉大な教訓とは、完全な還元は不可能だということだ⁽³³⁾ という指摘がここに妥当するであろう。

人間のおこなう認識の場合、「全体」と「全体化」との間には常にずれがある。両極性はどこまでも両義性となつて物と意識との関係にまといつく。全体化の歩みは、ヘーゲル流にいつて常に〈悪無限〉の世界を脱し得ない。それはヘーゲル弁証法そのものを否定的に越える絶対他者としての矛盾、あるいはカント的なアンチノミーが止揚されないで残るといふことである。けれどもわれわれは、志向的能作に基づく対象世界の構成という現象学的課題のなかに、カントの批判の仕事はより深い次元で反復されなければならないと考える。それはこういふことである。

(4) フッサールはその最後の著作『ヨーロッパの諸学問の危機と超越論的現象学』(初出一九三六年)において、科学的理性の発展という、ヨーロッパ史のなかの秘められた目的論を読みとる。それは歴史を意味づけ構成する生が、その客観的な自己疎外のなかで己れを獲得するために〈失う〉〈疎外する〉ことにおいて成り立つ歴史である。これはカントの批判哲学についても指摘できよう。なぜなら、カントの〈現象としての自然〉という考え方は、本来の自然論からみればまさしくその疎外態にすぎないのであり、現象のリアリティをもって神の存在を証明することができないのはむしろ当然の帰結である。ここにいわば〈陰画の形〉で近代そのものに対するカントの批判が表現されているとみれば、カントが基礎づけた近代的な客観的自然科学の世界像こそ、後にフッサールが還元によって自己を自覚するにいたる精神の自己疎外のいわば原型を提供したことになるからである。それを自覚的に疎外態として経験する

目的論的理性は、みずからの還元の歩みのうちに根源へと遡行する、すなわち、極端な自己疎外からの「帰郷」(Heimkehr)を意味するようになる。まさしく精神の自己疎外態としての自然というヘーゲルの経験と重なる。だからフイックは、フッサールにおける自己意識の解明をめざす精神の衝動が「ヘーゲルと本質的に変ることなく」、知の歴史の原動力を形成していること、その歩みが近代の客観的自然科学像の意味構成の現象学的分析を通して遂行される「精神の現象学」であること、を指摘している³⁴。この「現象学」のなかでわれわれはカントの批判の仕事のより深い次元に出会うのである。というのは、自然的態度は、そのあらゆる真理をふくめて、現象学者にとっては、常に構成された状態として、したがって精神の自己疎外態として示されるのであり、それが、へ物自体ではなくして現象にすぎない」とみたカントの批判の真意だったと考えるからである。それを単なる理論認識にとどめず生活世界をふくめた歴史的世界へと拡張していけば、現象学的還元をめざす意識の無窮運動がここから始まるであろう。

ヘカントあるいはヘーゲル?という二者択一は、フッサールの現象学を介して、ヘカントもヘーゲルも」という形で重ね合わされる。ヘカントもヘーゲルも」という結論がここからみちびかれる。その場合ヘーゲルの契機は、いうまでもなくその「即自存在」である。人間の有限性と自己が有限であることを知っている有限性であり、同時に、自己を無限性へ関わりせる有限性である。現象学的還元の遂行という意識の無窮運動の出発点に、存在論的証明に基づく神の即自存在——それはサルトルの場合の即自存在であり、たかだか「嘔吐」の対象でしかないのだが——を指定したヘーゲルの「最初の真理」は、ヘーゲル哲学の出発点、あるいは哲学そのものの根源として認めなければならぬであろう。ヘーゲルにおいて、そこにはキリスト教神学というヘロソス先在説がみとめられる。だから人間は哲学(ロゴス)を求めるのである。なぜなら「魔王でなくて王でないことを不幸だと思ふものは誰もいないからである」(パスカル)。

注

(1) ここでは神の〈存在論的証明〉についてのみ考える。この証明が宇宙論的証明、物理神学(自然神学)的証明あるいは目的論的証明の基礎になるからである。この点についてはカントもヘーゲルも同じように考えている。なおカント『純粹理性批判』からの引用は慣例に従って、第一版はA、第二版はBと略記、ヘーゲルの『精神の現象学』はP.G.、『エンチクロペディア』はEncy.、『大論理学』はL, I, L, IIと略記、ヘーゲル数々ともに本文中にカッコ付きで挿入した。ヘーゲルのテキストはすべて Philosophische Bibliothek 版を使用した。また、Sein = 存在、Dasein = 現存在、Existenz = 現存の訳語を一貫して使用し、有、定在、実存を用いなかった。

(2) D. Heinrich (Hrsg.): Kant oder Hegel? Stuttgarter Hegel-Kongress, 1981. Stuttgart, 1983.

R. Bittner: Buchbesprechung. S. 317ff. „Zeitschrift für philos. Forschung“ Bd. 39, Heft 2, Meisenheim, 1985.

本書のテーマ解説をふくむ国際ヘーゲル学会全般の状況については、谷嶋喬四郎氏の適切なレポートがある。谷嶋喬四郎「国際ヘーゲル学会の現況」海外研究展望『社会思想史研究』第八号、社会思想史学会編(北樹出版、一九八四年)

(3) D. Heinrich: Der Ontologische Gottesbeweis. S. 193. Tübingen, 1967.

(4) I. Kant: Gesammelte Werke. hrsg. v. E. Cassirer, Bd. II, S. 77, u. S. 71.

『唯一可能な証明根拠』においては神の存在証明が可能であるとみなす点では、むしろ、批判期とは異なる。けれどもカントはこの論文において、絶対存在は永遠真理の体系が可能である条件として要請されねばならぬと考えている。これはカントも解説しているように、「来るべき〈超越論的方法〉のまぎれもない前奏曲である」といわなければなるまい。「なぜなら〈現存〉(Existenz)の〈措定〉(Setzung)を〈絶対的定立〉(absolute Position)とすることに対する究極の弁明は、ここにおいても既にこの措定なしには認識の可能性は理解されまい」という点に示されているからである」。

E. Cassirer: Kants Leben und Lehre (1918) S. 66. Darmstadt, 1977. 門脇はか訳、『カントの生涯と学説』六八頁。(みすず書房、一九八六年)。

- (5) M. Heidegger: *Kants These über das Sein*, S. 24, Frankfurt a. M., 1962.
- (6) 上の二つの空間についての考え方は、B・ラッサンの『哲学史上における「空間論の二大類型」である。(B. Russell: A critical exposition of the philosophy of Leibniz, p. 112. London, 1949) カントの「与えられた無限の空間」という考え方と「直観の形式としての空間」という考え方は、この二つの空間概念を或る意味で綜合したものだといえよう。
- (7) G. W. Leibniz: *Philosophische Schriften*, Bd. II, S. 49, hrsg. v. Gerhardt, Halle, 1863.
- (8) G. W. Leibniz: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Bd. I, S. 174, hrsg. v. A. Buchenau & E. Cassirer, Ph.B. Bd. 107, Leipzig, 1924.
- (9) 拙著『個体論の崩壊と形成』第五章「純粹理性の理想としての個体」一二八頁以下。(創文社、一九八三年)
- (10) A. Stadler: *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, 86, Berlin, 1912. 石塚ほか訳『カントの目的論』六一頁。(理想社、一九三八年)
- (11) スピノザにおいて、神と有限様態たる個物とは、神の側からみちびかれたかぎりにおいての個物、つまり神の属性の展開に即してそれに包容されて存在するというときと、個物が相互に限定しあいながら無限のプロセスを通して神へ逆行してゆくとき(『エチカ』第Ⅱ部、定理八、系)との二重の因果性によって規定されている。
- (12) 樫山欽四郎『ヘーゲル論理学の研究』三五九、三六三頁。(創文社、一九七〇年)
- (13) M. Heidegger: *Hegel und die Griechen*(1958), S. 430. „Wegmarken“, Gesamt Ausgabe, Bd. 9, Frankfurt a. M., 1976. 辻村公一ほか訳、『道標』五三四頁。(創文社、一九八五年)
- (14) 大貫隆『世の光イエス——ヨハネによる福音書——』一七二頁。(講談社、一九八四年)
- ヨハネ福音書の記者ヨハネがイエスの生涯を語る——記述する——ときの語り口は、お婆さんが孫に「足柄山の金太郎」を語るときの方法と同じになる。つまり金太郎の生涯(金太郎飴)を既に知っているお婆さんにとって、金太郎が辿る時間上の出来事は、その都度、金太郎の生涯という、まとまった枠組あるいはエレメント(地盤)のなかで解説される。この餘はどこを切っても金太郎の顔、すなわち人の子イエスの顔が現われる。金太郎の生涯を天上天下を問わず存在する一切のも

の、金太郎の顔を〈最初の真理〉、お婆さんを哲学者ヘーゲルと読みかえてみよう。すると世界のどこを切っても直接的にはないが、媒介された即自的かつ対自的真理として金太郎の顔が現われるはずである。ヘーゲル哲学とヨハネ伝のロゴス受肉説との構造的類似性を考えれば、当然理解されよう。

- (15) 弁証法論理学は形式論理学をふくむ論理であって単純にこれを排除しているのではない。形式論理学の矛盾律を全面的に否定すれば、弁証法論理そのもののエネルギーが枯渇してしまっただろう。形式論理学は「不完全な真理」を示しているのである。「同一性の命題は単に一面の規定性を表現するにすぎないこと、この命題は形式的な真理、すなわち抽象的な、不完全な真理をふくむにすぎないことが認められる」(L, II, S. 28)。

- (16) G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Beweise von Dasein Gottes, S. 172. hrsg. v. G. Lasson, PNB, Bd. 64. Hamburg, 1966. 木場深定訳『宗教哲学講義』下巻の二二―二二八頁。(岩波書店、一九五九年)

- (17) D. Henrich: a. a. O., S. 196.

- (18) これは「非存在」(Nichtsein) というよりは「無」(Nichts) といった方が正確である。「非存在」を〈規定的無〉(Bestimmtes Nichts) と考えれば、純粋無すなわち無から区別されなければならないからである。武市健人『ヘーゲル論理学の世界』上巻、一八六頁。(福村書店、一九四六年)

- (19) ヘーゲルはカントの「始元」(Anfang) に関するいわゆる第一アンチノミーや無限小についての〈弁証論〉を説明するなかで、「存在と無の絶対的な分離を前提すれば——このことはよく耳にすることであるが——、始元とか成とかは確かに不可解なものであること」「このような存在と無との絶対的分離という誤った前提を立てることは、……弁証法というよりはむしろ詭弁と呼ぶべきである」(L, I, S. 91) と述べている。これはまたカントからみれば、この分離を前提とせざるを得ない人間理性の運命として、アンチノミーは、人間の世界理解や世界表象に必然的にともなわれる原則的イリュージョンとして「弁証的仮象」(B. 86)「超越論的仮象」(B. 352)となる。だからこのような仮象を批判する部分を *Dialektik* と呼んだのである。

- (20) I. Kant: Kritik der Urteilskraft (1790), Einleitung, II u. III, S. XVI u. S. XXI. hrsg. v. K. Vorländer, PNB, 39 a,

Hamburg, 1974.

- (21) G. W. Leibniz: Philosophische Schriften, a. a. O., Bd. VII, S. 309.
- (22) G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke, Bd. XIX, S. 467, hrsg. v. H. Glockner. Stuttgart, 1928.
- (23) J. C. Horn: *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*. S. 136f. Hamburg, 1982.
- (24) G. Prauss: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der K. d. r. V.* S. 60. Berlin, 1971. 観山雪陽ほか訳『認識論の根本問題』六四頁。(晃陽書房、一九七六年)
- (25) 「論理学は認識をとりあつかうものであり、犯罪の伝説でも認識とその起源および意義がとりあつかわれているのであるから、論理学のはじめにあって先づ犯罪の伝説を考察するのはその所を得たものであらう」。ヘーゲル(松村一人訳)『小論理学』予備概念三四章、補遺三、一〇三頁以下。(北隆館、一九四六年)
- (26) W. Schulz: *Philosophie in der veränderten Welt*. S. 114. Neske, 1972. 藤田健治監訳『変貌した世界の哲学』一、一五八頁。(二玄社、一九七八年)
- (27) 拙著(前掲書)四六頁以下、および三〇二頁以下(実念論への批判)。志向性の概念をカントが事柄において示してゐる唯一の箇所な「觀念論としての論議」(B. 275f.)を参照。M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, p. XII. Paris, 1945. L. Landgrebe: *Der Weg der Phänomenologie*. S. 115, Anmerk. Gerd Mohn, 1967.
- (28) J. P. Sartre: *L'Être et le néant*. p. 14, p. 16, et p. 27ff. Paris, 1943. 松浪信三郎訳『存在と無』第一分冊。一八、二一、四三頁以下。(人文書院、一九五六年)
- (29) D. Henrich (Hrsg.): *Kant oder Hegel?* a. a. O., S. 145.
- (30) L. Landgrebe: a. a. O., S. 119f.
- (31) 上の二つの命題の相違については、M. Heidegger: *Sein und Zeit*. a. a. O., S. 321. を参照。
- (32) E. Fink: *Die Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, S. 160f. Den Haag, 1966.
- (33) M. Merleau-Ponty: a. a. O., p. VIII.

(34) E. Fink: Welt und Geschichte, S. 152. „Husserl und das Denken der Neuzeit.“ Denn Haag, 1959.

(筆者 あおき・しげる 流通経済大学〔経済学部〕哲学〔教授〕)

前 号 目 次

ヘーゲル哲学の本邦渡来……………	酒井 修
——その『論理学』の研究のために——	
マルブランシュの天使論と悪魔論……………	依田義右
歴史と世界……………	早瀬 明
——青年ヘーゲルの歴史経験——	
フィヒテ哲学の上り道における自覚……………	阿部典子
〔討議〕 情報の物理学と哲学……………	品川嘉也
——大庭健氏の批評に答える——	
〔書評一〕 隈元忠敬著……………	長澤邦彦
『フィヒテ「全知識学の基礎」	
の研究』	
〔書評二〕 小川侃著……………	野村直正
『現象のロコス——構造論的	
現象学の試み』	

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Kant und Hegel

— zum Problem des ontologischen Gottesbeweises —

von Shigeru Aoki

Professor der Philosophie

Ryutsu-Keizai Univ.

Tokyo, Japan

1. Das Thema "wie man über das Verhältnis des Seins zum Denken begreifen muss", gehört zu einer philosophischen Grundfrage. Eine Problematik dieses Themas, die die Denkweisen der Philosophen am besten ausdrücken kann, verknüpft sich mit dem Argument über den Gottesbeweis, vor allem über den ontologischen Gottesbeweis. Denn sie hat mit diesem Argument die Antwort auf die Frage gegeben, was im Ganzen der Philosophie das letztlich Gewisse sei. Damit leistet das ontologische Argument nicht nur die Begründung irgend einzelner Wahrheit sondern die philosophische Begründung schlechthin.

2. Kant hat theoretisch die Möglichkeit des Gottesbeweises negiert, wie bekanntlich, und Hegel hat sie bejaht. Aber sie beide übereinstimmen darin, dass man mit der Verstanderkennntnis das Gottesein nicht beweisen kann. Nach Hegels Meinung ist die alte Form des Gottesbeweises schon durch Kant endgültig zerstört worden. Hegels Kritik an

der Kantischen Theorie hat auf die folgenden Kantischen Thesen gerichtet: Das Sein sei absolute Position, die intelligible Ursache der Erscheinung sei Ding an sich, usw. Der Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich, den Kant für einen absoluten hielt und nicht bewies, wird im Anfang seiner „Logik“ als Verhältnis des Seins zum Nichts ausführlich erklärt. Dann nunmehr wird die Einheit von Sein und Nichts als Erste Wahrheit zugrundegelegt. Das Verhältnis des Seins zum Denken wird bei Hegel der Wurzel seines dialektischen Denkens und zugleich macht das Element für alle weiteren Argumenten aus, welche auch den ontologischen Gottesbeweis enthalten.

3. Aber nach Kantischer Philosophie sei der ontologische Gedanke Hegels, der das Gottessein affirmativ beweist, eine spekulative Hypostasierung eines Absoluten mit seiner dialektischen Form. Kant hat dargelegt, dass wir in den Erfahrungswissenschaften nie mit der realen Welt an sich, sondern nur mit einer Welt von Erscheinungen zu tun haben. Diese Einsicht war die eigentliche wesentliche Entdeckung Kants. Solange die Philosophie nur zu den menschlichen Erkenntnissen führt, die von der Subjektivität nicht unabhängig sind, ist es unentbehrlich, auf Kant zurückzugehen.

4. In der Gedankenströmung „von Kant zu Hegel“ können wir uns nicht aus der Alternative „Kant oder Hegel“ einfach herausfinden, weil es dazwischen keine konsequente Vermittelung gibt. Dennoch aber wenn wir diese Alternative in eine phänomenologische intentionale Beziehung des Geistes zur Welt hineinlegen, dann wird sie ganz anders auftreten wie uns die bisherige Geschichte des Denkens gezeigt hat.