

黑格爾論上帝存在的證明

劉 愛 民*

摘 要

從上帝的全知觀點來解讀黑格爾《邏輯學》，則《邏輯學》是神性理念自身展現「內在的聖三一」的演化過程，在此義上，《邏輯學》是神哲學的一部份，亦即精粹內核部份。但若從有限精神的發展觀點來解讀的話，則有限精神通過直覺、情感、表象等認知階段，提昇到在純粹思想的以太中，展現神性理念的演化，因此回歸到神性本質的聖父王國，在此義上，《邏輯學》是宗教哲學。這個回歸上帝的過程所通過的每一個環節都是一個精神證言，整個過程則構成了一個朝向上帝的精神之旅。因為上帝是理性的，因此這個精神證言過程是一個理性過程，展現為一邏輯系列發展的「上帝存在的證明」。

關鍵詞：上帝、黑格爾、《邏輯學》、神學、存有學證明

* 大漢技術學院通識教育中心助理教授 (ai_min_liu@yahoo.com.tw)

投稿日期：2013.04.22；接受刊登日期：2014.04.15；最後修訂日期：2014.05.28

Hegel on the Proofs of the Existence of God

Ai-min Liu *

Abstract

Hegel's *Science of Logic*, when read from the omniscient viewpoint of God which explicates the evolution of the divine idea, constitutes the inner core of philosophical theology. Whereas, when read from the perspective of finite spirit, *Science of Logic* displays the thinking spirit's elevation to God in the pure ether of thought on his return to the kingdom of divine essence. Each stage in the journey of spiritual ascents is a proof for the existence of God. God's self-manifestation is a doubling process: The way God comes to know godself in humanity and the way humanity comes to know himself in God are ultimately the same.

Keywords: God, Hegel, *Science of Logic*, theology, ontological proof

* Assistant Professor, General Education Center, Dahan Institute of Technology
Received April 22, 2013; accepted April 15, 2014; last revised May 28, 2014

壹、引言

依黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831），宗教與哲學具有相同的內容，都是以上帝為內容，不同之處，在於形式的不同。宗教的形式是表象，哲學的形式是思想。上帝是絕對內容，絕對內容必須配當以絕對形式，換句話說，必須以純粹思想的形式，來展開神性本質的內容。就「上帝存在的證明」一詞而言，內容是「上帝」，形式是理性「證明」，所謂「上帝存在的證明」，就是以絕對形式來處理絕對內容，使得絕對內容有一個與之配當的絕對形式。但由於傳統形上學「上帝存在的證明」的多樣性，促使人們認為：由於哲學家首先已經懷抱了對上帝的信仰，論證形式只是一種表達個人信仰的方式，因此哲學家關於客觀的神性內容其實貢獻無多，「反倒是關於哲學家本人及其思想方式揭露了更多」。¹如此一來，就把上帝貶為是為了滿足我們的主觀意見，而不是「自為的」。然而哲學是「客體思維」，哲學證明的本義是絕對客體——上帝——對於祂自己的證明，而不是我們以主觀表象去證明祂的存在，此所以勞爾（Quentin Lauer）指出：「有限精神不能承擔證明上帝**存在**的工作，而是上帝在有限精神之中顯示祂的**本質**」。²

此處正是黑格爾所認為的，關於「上帝存在」的知性證明以及理性證明之區別所在。以個人的主觀表象去證明上帝存在，是知性證明；然而讓「上帝在有限精神之中顯示祂的本質」，則是理性證明。上帝通過有限精神的中介，將神性本質的內容表顯出來的知識體系就是《邏輯學》，在此義上，「《邏輯學》是一種形上神學（*metaphysische Theologie*），在純粹思想的乙太中（*Äther des reinen Gedankens*）中，展現上帝的理念的演

¹ Quentin Lauer, "Hegel on Proofs for God's Existence," in *Essays in Hegelian Dialectic* (New York: Fordham University Press, 1977), 113.

² *Ibid.*, 135.

化 (Evolution der Idee Gottes) 過程」。³每一個邏輯範疇都是一個「上帝的形上總念」(metaphysische Begriff von Gott)，⁴每一個邏輯證明，都是從一個「上帝的形上總念」，到更深刻、更具體的「上帝的形上總念」的必然發展過程。從上帝觀點來看，整一系列的邏輯演繹展現了「上帝的理念的演化」；若從有限精神的角度看，整一系列的邏輯證明，構成了一個有限精神到上帝的精神之旅。上帝引領人回歸到上帝懷抱的過程，便是有限精神通過上帝存在的證明，因此提昇到神性本質的聖父王國的過程。

本文目的有二：第一、探究黑格爾將「上帝存在的證明」理解為：「上帝引領有限精神，因此提昇到神性本質的聖父王國」的意義。第二、黑格爾如何揚棄傳統形上學以及康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 的宇宙論、目的論、存有學的「上帝存在的證明」。為達致上述目的，本文分四個主題進行。1.第貳節首先釐清「上帝存在的證明」一句中，「上帝」、「證明」、「存在」三詞的意義。釐清之後，則「上帝引領有限精神，因此提昇到神性本質的聖父王國」的意涵，就隨之而解明。2.第參節探討黑格爾關於「上帝存在的證明」的分類。3.第肆、伍、陸三節，則分別探討黑格爾關於康德關於上帝存在的宇宙論、目的論、存有學證明的揚棄。4.最後是結語。

³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* (Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1973), 86.

⁴ 黑格爾認為每一種宗教型態，都有關於上帝的思想規定，稱之為「上帝的形上總念」。參見 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 2. Die bestimmte Religion* {a. Text} (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985), 34.

貳、「上帝存在的證明」中 「上帝」、「證明」、「存在」三詞的意義

「上帝存在的證明」句中，「上帝」、「證明」、「存在」三詞，恰對應本問題的三個面向。第一、內容面。內容是「上帝」，是關於神性內容的考察，在此義上，本問題繫屬於宗教哲學。第二、形式面。進路形式是「證明」，在此義上，本問題繫屬於邏輯學；第三、意義面。「上帝存在的證明」句中的「存在」一詞，其形上學意義應該如何理解，方足以充分彰顯神性的內容。茲分述如下：

一、「上帝存在的證明」中「上帝」一詞的意義

上帝是絕對精神。絕對精神在無限的否定性運動中，自己否定自己，映現為自己的「他者」，並且通過「他者」的中介，回復到自己，這便是戴奧尼索斯（Dionysius the Areopagite）所言：「上帝是萬物的開端，是萬物的中介，同時也是萬物的終向」⁵一語的理境。這個自身湧出，並且流歸自己的泉源的圓圈，包含有三個環節：第一、活動的根源。第二、活動的終向。第三、活動的過程。就活動的根源言，上帝是自身因，祂是自己的存在理由，這是上帝的自有性（Aseität）；就活動的終向言，祂的創世活動具有目的性。創世的目的性剛開始顯現為是「為他的」（für ein Anderes），是為了自然事物與有限精神的，然而祂的終向則是「自為的」；就活動的過程言，上帝是絕對健動的現實性。祂通過創世活動，自己置定自己的「他者」，並在解銷「在他映現」所產生的矛盾衝突中，引領有

⁵ Whitall Perry, *A Treasury of Traditional Wisdom* (New York: Harper & Row, 1986), 33.

限精神回歸到上帝的懷抱，將有限精神從上帝的「他者」，提昇為上帝的「祂者」。⁶

上帝通過創世的中介，外在化自己 (*sich äußern*) 成為自己的「祂者」，言說 (*äußern*) 出神性奧秘，這個奧秘就是聖言。祂所創造的「他者」有兩種型態：自然界與有限精神。自然雖然也是神性理念，但自然固持於「它在性」之中，落在神性的愛之外，此所以謝林 (*Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775-1854*) 稱為「石化了的睿智體」 (*versteinerte Intelligenz*)。⁷人雖然在現實上是有限的，但人隱含地已經是上帝的形象，人性之中含藏有神性，因此人是現實有限而潛能無限的。人存在的目的，便是將含藏的神性，從「自在」發展到「自為」，這是人的定命，也是人的使命。⁸人必然通過否定他的自然人性，將他隱含的內在神性表顯出來。

⁶ 「創造」雖然是表象語言，但若不以辭害意，卻也相當足以表意。如果容許用「創造」一詞，來表象上帝與世界的關係的話，則上帝經歷了三次創造。第一次是自然界的創造，在此義下，自然界是上帝創造的「它者」；第二次創造是「意識」的創造，在此義下，人是上帝創造的「他者」；第三次是「精神」的創造，也就是絕對精神的道成肉身。「意識」因此達到了神性與人性統一的理解，因此提昇到「精神」。在此義下，道成肉身的基督是上帝創造的「祂者」。當人類意識達到了自己是上帝的完美形象 (*Ebenbild; imago Dei*) 的精神理解，此時的人類就是上帝的「祂者」 (*the Other; das Anderes*)；如果沒有達到這種理解，認為人類是上帝之外可有可無的第三者 (*quid tertium*) 的話，則人是上帝的「他者」 (*an other; ein Anderes*)。筆者認為 *an other* 的語意與 *ein Anderes, ein Drittes, tertium quid* 的意思相同，都是表示未能理解到兩端項的絕對對反關係，以及未能理解到兩端項對反統一的必然性，因此主張 *an other* 亦可以譯為「第三者」。

⁷ 黑格爾說：「自然是上帝之子 (*der Sohn Gottes*)，但不是上帝的獨生子 (*der Sohn*)」。自然雖然是神性理念，但自然固持在外在性，因此落在神性的愛之外。精神在自然之中的異化狀態，可以比擬為自然被精神放任不理 (*ausgelassen*)，好像處於爛醉狀態的狂歡酒神一樣，無暇關注自己」。參見 *G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II, Werke 9* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970), § 247, 25.

⁸ *Bestimmung* 一字，一方面指表規定性、定命，另一方面也有使命的意思，因此具有辯證意味。*Bestimmung des Menschen* 的字面意思是人的規定性，亦即「人的定命」。這是

有限精神通過自我的精神提昇，回歸到上帝的精神旅程之中的每個階段，都是上帝自身顯示過程中必然經歷的環節，而具體表現在傳統形上學的「上帝存在的證明」上。由於黑格爾對於「證明」一詞的理解方式非常特殊，因此首先必須釐清黑格爾使用「證明」一詞的特殊意涵，此則為下一段的主題。

二、「上帝存在的證明」中「證明」一詞的意義

黑格爾的思辯哲學採取的證明路數是理性證明，與傳統形上學或者是康德的知性證明，不論是形式面或內容面，皆有所不同。首先必須辨析知性證明與理性證明之差異所在。

知性將「證明」理解為兩個規定之間的單向依賴關係。以 $A \rightarrow B$ 為例，A 是前提，是置定者；B 是結論，是被置定者，B 依賴於 A。A 不僅是認識論意義上的前提、存有學意義上的依據（能依），同時也是動力因果下的原因；B 是認識論上的結論、存有學上的所依、動力因果下的效果。在這種理解方式下，來證明上帝存在，就在不知覺間，將想要證明的「上帝存在」（認識論意義），滑轉為上帝是存有學上的所依或動力因果下的效果。換句話說，將認識論的「認知理由」（*ratio cognoscendi*）以及存有學的「存在理由」（*ratio essendi*）兩者，作了意義上的滑轉。這個滑轉所造成的扭曲（*Schiefe*），在於：本來上帝應該是存有學的能依才是，然而卻將上帝滑轉為存有學上的所依。

人在「自在」義下的規定性，也就是他的特殊體質（*Anlage*）或氣質。另一方面，*Bestimmung des Menschen* 也表示人「應然」與「實然」之間的差異。人應該揚棄他的自然人性（實然），將他的內在神性表顯出來（應然），這是「人的使命」。參見 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* (Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1994), 6-7.

知性證明以「抽象同一為原則」，⁹用抽象的知性規定來理解上帝。此處「抽象同一」一詞，有兩層意思：第一、兩端項彼此孤立，各自維持「自身同一」，兩者之間不具有過渡關係，因此認為證明的過渡無效，這是康德關於「上帝存在的證明」的立場。第二、承認有單向過渡關係，但不承認兩端項的彼此交互過渡，這是傳統知性形上學的立場。知性證明將預設看作是自明的、直接的，無需通過其他中介，來提供其正當性理由。理性證明則不同。理性證明不認為預設是直接的，而是要在證明過程中揭示出：這個起點「是被中介的和被置定的，同時也會得出上帝必須被想成是包含中介，並且揚棄中介，因此真正是直接的、根源的、自依的」。¹⁰當人們說：「諦觀自然，自然將會引領你到上帝，你將會找到絕對的究竟目的」¹¹之時，就已經表示了：就認識的程序而言，人關於自然的知識，是認識上帝的先決條件。但是就存有學的意義來說，這個通過自然知識的引領因此認識上帝的過程，其所以可能的存在理由是上帝，因為上帝是萬物的真實依據。上帝是這個認識過程的存在理由，也是這個過程的目的因。理性證明將命題 $A \rightarrow B$ 中的 A 稱為前提，稱 B 為結論，與知性證明在形式上雷同。然而理性證明卻是從內容的角度，把 A 當作是被置定者，把 B 當作是置定者；並且從目的因果的角度，視 A 為效果， B 為原因。然而知性證明卻是把 A 當作是置定者， B 當作是被置定者；並且是從致動因果的角度，視 A 為原因， B 為效果。

上帝是萬物的存在理由。世界是上帝自身彰顯所通過的中介，世界依於上帝，人之得以認識上帝的可能性依據，乃是因為通過自然的中介。因此就存在理由的觀點來說，上帝是原因、置定者；世界是效果、被置

⁹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, Werke 8 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970), §36, 106.

¹⁰ Ibid., 106.

¹¹ Ibid., 106.

定者；但是就認知理由的觀點來說，上帝是效果、被置定者，世界是原因、置定者。由於認知、存在理由兩層意義的滑轉，就在不知覺間將存有學上的「上帝是萬物的存在理由」滑轉為認識論上的「上帝的存在依於世界的存在」。就時間次序來說，人的自然知識，是獲得關於上帝的知識的先決條件。但「人憑藉自然中介的引領，因此步上回歸上帝的精神之旅」之所以可能的存在理由是創世前的神性計畫——也就是《邏輯學》¹²——所預先置定的。因為有了認知次序與邏輯次序兩層意義的不同，因此就使得「呈現為結論也同時呈現為是根據，而原先呈現為是根據的反倒成為是結論了」。¹³神性智慧的邏輯次序和祂的創世次序是同向的，但是就人的觀點來說，就有了認知理由與存在理由兩層次序。

知性證明採取形式邏輯的演繹次序。前提是置定者，是結論的致動因。前提的認知位階先於結論，前提的存在位階也高於結論。這是斯賓諾莎（Baruch de Spinoza, 1632-1677）《倫理學》（*Ethics, Demonstrated in Geometrical Order; Ethica, ordine geometrico demonstrata*）的寫作方式，也是知性證明採取的方式。實體是自身因，是不可置疑的前提，屬性、樣態則從實體的必然性中演繹而出。因此知性證明的認知理由次序與存在理由次序同向。理性證明則不同。理性證明採取內容邏輯的演繹次序、目的因果次序。這種論理方式把結論看作是吸引前提向前運動的目的因。前提的認知位階固然先於結論，然而結論的存在位階卻高於前提，這是黑格爾《大邏輯》（*Wissenschaft der Logik*）的寫作方式，也是黑格爾

¹² 本文以《邏輯學》一詞，來兼指黑格爾《大邏輯》或《小邏輯》，以邏輯學一詞，表示黑格爾認為邏輯學應該有的理想。黑格爾說：「邏輯學是上帝的展示，如同在創造自然與有限精神之前，在永恆本質之中的上帝」。G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970), 44.

¹³ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, Werke 8, §36, 106.

認為理性證明應該採取的方式。知性證明採取形式推論，從未加置疑的前提出發，以此作為演繹出結論的充分保證。理性證明則不同，理性證明的方式是辯證法，辯證法的證明方式，是證明出前提內容的不充分，因此演繹出更充分的結論。

茲以宇宙論證明為例，來說明知性、理性證明之不同。宇宙論證明以個體事物存在的偶然性為預設。形式邏輯的解讀方式是：「因為自然事物是偶然的，所以必然的存有存在」，換句話說，或有者的存在可以充分保證必然存有的存在，如此就易於造成意義滑轉，滑轉為必然存有依於或有者而存在。但是在黑格爾邏輯學的內容解讀下，意義就轉換為：因為我們認為自然事物的偶然性存在不具真實意義，因此需要提舉我們的精神，遷昇於偶然性之上，到達必然性層次。這個解讀的精神意涵，便是斯賓諾莎「一切規定性都是否定性」(omnis determinatio est negatio)原理。就證明之作為一種論證形式而言，不論是將前提認取為公理，或是在操作意義上，將前提認取為設準，形式邏輯的關注焦點，在於論證形式是否前後一貫，只認可證明形式的有效性。如此一來，不僅未能達成內容上的過渡，甚或根本否定內容過渡的可能性。但依黑格爾，證明的前提內容，代表我們目前的精神理解高度，結論則是我們進一步提昇的精神理解高度。而「證明」本身，恰正是有限精神達成過渡的精神理解能力，因此所謂的「證明」，其實就是主體精神的精神證言。

傳統形上學的「上帝存在的證明」，形式似乎頗為繁多，令人莫衷一是，甚至令人感到喪氣。¹⁴然而每個證明都包含有前提和結論，它們都是思想規定 (Gedankenbestimmung) 或邏輯範疇。所謂的「證明」，也無非

¹⁴ 黑格爾說：「單只是聽到祂的名字，就足以提昇我們的精神，激勵我們的靈魂到最深處，但當我們知道上帝存在的證明有許多個之時，我們原先的緊張情緒隨即鬆懈下來」。G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 2.

就是從「起始規定」(Anfangsbestimmung)(前提)到它的「進一步規定」(Fortbestimmung)(結論)的過渡。由於這個過渡是邏輯的，因此合理上說，證明的方式應該是單一的。¹⁵然而上帝存在證明的多樣性，並非因為這些證明都不真實，而是因為在不同證明階段，關於「上帝存在」中的「存在」一詞理解方式不同，有以致之。如果在證明前提中，我們將事物理解為

規定性的存在 (bestimmtem Sein)，那麼它們的進一步真理就會是
存有本身，無規定性、無界限的存在 (das bestimmungs-, das grenzenlose Sein)。¹⁶

當巴曼尼德斯 (Parmenides) 說「只有存有存在，非有不存在」之時，黑格爾認為他其實表達了：自然事物的存在不是以普遍的方式存在，而是特定的存在樣態，不是「存有」本身，因此是「非有」。由於事物的特定存在樣態不具有究竟真實性，因此必然要被精神所揚棄，而提昇到具有普遍性意義的「存有」，如此一來，「上帝也就會被規定為存有——最抽象的規定，這是一般習知的伊利亞學派的起點」。¹⁷「絕對」在此階段就以「存有」的身分出現，換句話說，「精神」在此階段便以「存有」的觀點來觀照世界，這是《大邏輯》一開頭採取的觀點。同樣的道理，如

¹⁵ 依賀傑森 (Peter C. Hodgson) 的說法，吳爾夫 (Christian Wolff) 在《自然神學》(Theologia naturalis) 中寫道：「在自然神學中，用許多證明來陳述上帝的存在，非僅不必要，甚或是不妥當，因為一個證明就足夠了」。參見 Peter C. Hodgson (ed.), *Lectures on the Philosophy of Religion: Vol I* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 144.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 84. 筆者按：bestimmtem Sein、das bestimmungs-, das grenzenlose Sein 等字眼都不是黑格爾《邏輯學》的專門字眼，而是一般描述性字眼。筆者推想黑格爾之所以採取描述性字眼，是因為顧及到《上帝存在的證明演講錄》(Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes) 的聽眾，不必然預設《邏輯學》知識。這在黑格爾各演講錄中，並不乏見。

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 84.

果事物被理解為「實在的有」(reale Sein)，則精神就提昇它到「觀念的有」(ideelle Sein)或「理想的有」(ideale Sein)，如果事物被理解為「直接存在」(unmittelbar seiende)，則精神就提昇它到「本質」(Wesen)，進一步提昇到「依據」(Grund)；如果事物被規定為「表現」(Äußerung)，則精神就提昇為「力」(Kraft)。¹⁸「絕對」在不同階段採取不同的定義，表面上看，似乎都只是暫時的過渡。然而它們卻都是上帝自身彰顯過程中，必然經歷的環節。雖然上面提及的邏輯範疇，都遠不足以窮盡神性本質的內容深度，然而，從「絕對」以「直接存在」的身分出現的起始規定，到「絕對」以「絕對理念」的身分出現的終點規定 (Endbestimmung)，這一系列進展過程中的每一環節，也都可以稱為「證明」。不同之處乃是在於：知性將「證明」理解為證明形式上的前後一貫，因此是主觀的。然而理性證明卻是在內容意義上，將「證明」理解為精神提昇過程。每一個證明都是一個「精神上昇到上帝」(ascensio mentis in Deus)的環節，¹⁹整個過程則構成了一個「朝向上帝的精神之旅」(Itinerarium mentis in Deum)。²⁰

《邏輯學》的每個範疇，都是「絕對」在不同階段所扮演的不同角色，它們都是上帝自身彰顯的必然環節。《邏輯學》的工作，就是展示上帝創世前的創世計畫，在此義下，《邏輯學》是神哲學，採取上帝的全知

¹⁸ Ibid., 84-5.

¹⁹ 勞爾指出：思維著的精神上昇到上帝 (the ascent of thinking spirit to God) 與聖·安瑟倫 (Saint Anselm) 關於祈禱的定義：ascensio mentis in Deus 之間或許有密切關係。Quentin Lauer, *Hegel's Concept of God* (Albany: State University of New York Press, 1982), 212.

²⁰ 黑格爾關於「上帝存在的證明」的理解方式與聖·波納文都拉 (St. Bonaventure) 大有相似之處。聖·波納文都拉將上帝存在的證明理解為「靈魂上昇到上帝」。證明結論處的上帝，並不僅僅是上帝可理解性的抽象原理，「而是基督徒祈禱對象的上帝」。這些證明都是上帝在物質界或在靈魂之內的自身顯示。此外，聖·波納文都拉亦寫有稱為 *Itinerarium mentis in Deum* 的著作。參見 Frederick Copleston, *A History of Philosophy, Vol 2: Mediaeval Philosophy, Augustine to Scotus* (Garden City: Image Books, 1962), 280.

觀點。但若從有限精神的觀點來看，《邏輯學》的每個邏輯演繹，都是有限精神通過回憶、想像、記憶等後思過程，不斷深入自身之後，因此提昇到神性本質的聖父王國的精神發展過程。所謂的理性「證明」，其實就是有限精神關於神性本質的精神證言。這是一個符應於神性內容的精神證言，所以是理性的、客觀的。然而抽象反思卻是將證明理解為形式上的前後一貫，這就把上帝理解為必須符應於我們的思想形式，此所以知性證明是主觀的。

依前文所說，黑格爾將「證明」一詞理解為：從「前提內容的精神理解」到「結論內容的精神理解」的精神提昇過程。要達成從前提到結論的思想過渡，在於尋求思想中介（*Gedankenvermittlung*）。事實上，知識本質上就是在兩個端項之間，去尋求中介的思想能力與精神能力。如果 A、B 兩端項之間完全見不出差異，則兩者只是空洞的同一關係，如此則成就不了知識，因此知識必然預設了 A、B 的差異；又如果 A、B 完全沒有共通點，則這種差異只是雜多，於其中完全看不出聯繫的一團渾沌。因此知識的兩端項之間，必然預設了差異，也必然預設了共通點，在差異之中去尋求共通點的聯繫。具體地說，要建立 A 與 B 的關係，須得尋求 A、B 之外的第三者 C，通過 C 的中介，來建立 A、B 的間接關係。首先分別建立 A 與 C 以及 C 與 B 的關係，分別用 A—C 與 C—B 表示，²¹則整個過程構成一個三段論式：

A—C（第一前提）

C—B（第二前提）

A—B（結論）

²¹ 本段文字是黑格爾從「同一」到「差異」，從「差異」到「雜多」，從「雜多」到「相似」邏輯演繹的概略。其中，A—C 與 C—B 關係得以建立的依據是「相似」範疇。參見《大邏輯》「反思規定」(determination of reflection) 章。G. W. F. Hegel, *Science of Logic* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1969), 409-443.

既然知識本質上就是三段論式，則關於上帝的知識也必然採取三段論式形式。宗教的內容就是人關於上帝的知識，此處有兩個端項——意識與神性本質，²²因此「宗教哲學」的內容就是以三段論式形式，來建立意識與神性本質的關係。三段論式特別表現在傳統形上學的上帝存在的證明上，此所以黑格爾說上帝存在的證明，「就是宗教的陳述本身」。²³

每一個三段論式都包含有：第一、直接接受而不加置疑的證明起點——也就是論據或前提；第二、中介——也就是論證；第三、證明的終點——也就是論旨或結論。「證明」就是去展示從起點到終點的過渡過程。《邏輯學》的每一個證明起點，都是「絕對」的比較貧乏的規定，終點則是起點的進一步規定。《邏輯學》的工作就是以必然的形式，來展現「上帝的形上總念」的連續進展。每一個過渡都是主體精神的提昇，每一個環節都是「上帝的形上總念」，證明的的工作就是將隱而未顯的「上帝的形上總念」表顯出來，就如同在植物的種子中，「就已經包含了整個植物，只是隱含在觀念的形式中」²⁴。總念的自身展現，在完全回復自身之時，就完成了總念的圓滿彰顯。整部《邏輯學》的工作就是將神性本質的全幅內容給彰顯出來，因此「《邏輯學》是一種形上神學，在純粹思想的乙太中，展現上帝的理念的演化」。²⁵《邏輯學》便是以必然的形式，

²² 黑格爾關於「宗教」一詞的總念規定是：「絕對本質」與「意識」的關係，也就是神性與人性的關係。G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 3. Die vollendete Religion* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1984), 178-9.

²³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983), 310.

²⁴ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, Werke 8, §161, 309.

²⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 86.

來展現總念規定 (Begriffsbestimmung) 的全幅發展歷程，展現「思維著的精神」提昇到神性本質的聖父王國。²⁶

三、「上帝存在的證明」中「存在」一詞的意義

黑格爾使用“Dasein Gottes”一詞中的“Dasein”，可能有下列四層不同意思：第一、如果“Dasein”一字指的是《大邏輯》〈存在論〉中的「定在」範疇，則因為 Dasein 是《大邏輯》中第一個取得規定性的邏輯範疇，內容極其貧乏，遠不足以窮盡神性內容。第二、就“Dasein”一字的日常用法，其意義是「這裡有」(da sein) 而言，指表的是經驗直覺的對象。如此一來，就把上帝理解為經驗對象，是用外眼看，而不是用心眼觀照，是聽之以耳，不是聽之以心，更說不上聽之以氣，此非精神應有的理解方式。第三、如果“Dasein”指的是《大邏輯》〈本質論〉中的「實存」(Existenz)²⁷

²⁶ 本段文字是支持黑格爾的《邏輯學》是一種「神性邏輯」(Logica Divina) 論點的有力明證。黑格爾在此明白表示「《邏輯學》是一種形上神學，在純粹思想的乙太中，展現上帝的理念的演化過程」。聖三一、聖父、聖子、聖靈與總念、總念的普遍性、特殊性、個體性的相互配置關係的意義，更為顯豁而有力。因此，不僅可以從《邏輯學》的觀點來解讀黑格爾宗教哲學，反過來，也可以從黑格爾宗教哲學來解讀《邏輯學》。依歐雷根 (Cyril O'Regan) 的說法，黑格爾大小兩個邏輯學文本，都提供充足的文本證據，來作詮釋學上的神學解讀，因此他個人支持黑格爾《邏輯學》是一種「神性邏輯」。英語學界的 Malcolm Clark、Dale M. Schlitt，法語學界的 André Leonard、Claude Bruaire 都認為黑格爾的《邏輯學》可以承受神學解讀。德語學界雖然一般都認為他的哲學或邏輯學都承受方法論的解釋，但不否定《邏輯學》的神學解讀。德語學界中，Reinhard Heede、Iwan Iljin、Walter Jaeschke、Walter Kern、Jörg Splett 等人都堅持神學解讀的必然性。參見 Cyril O'Regan, *The Heterodox Hegel* (Albany: State University of New York Press, 1994), 86-7.

²⁷ Existenz 依其拉丁字根 ex-istere 拆解，本義是「其存在 (istere) 從外 (ex) 而來」。這個外在於「實存」的它物，是「實存」的存在理由 (Grund)。黑格爾的「實存」範疇表彰的世界觀，將世界理解為「交互依存，所依 (Begründeten) 與能依 (Gründen) 的無限關聯的關係網」，因此「實存」具有能依與所依雙重性格。Existenz 一字的字根原義，既然表達了有所依的意思，因此如果 Dasein Gottes 指的是 Existenz Gottes 的意思，

範疇，則此義下的上帝是有所依的，不是自有的，處在現象關係鏈中，此亦明非「上帝」一詞應有之義。第四、如果“Dasein”指的是存有（Sein），則因為繫詞 sein 不是一個實在的謂詞，並不增加對象的概念，更不足以表達上帝。賀傑森（Peter C. Hodgson）因此說黑格爾使用 Dasein Gottes 一詞，只是「尊重傳統的用法而已」。²⁸定在、實存、存有等規定，內容極其貧乏，遠不足以窮盡神性內容的深度。²⁹上帝是絕對精神，是絕對健動的神性理念，祂自己規定自己、客體化自己、引領萬物回歸祂的懷抱，不可能只是被動符應上述“Dasein”四層意思。

黑格爾使用 Dasein Gottes 一詞的實義是：「上帝和祂的存在，祂的現實性與客體性」。³⁰上帝是絕對健動的現實性。只有從祂的功化中，才能夠認識祂的超越屬性，並且也只有祂的超越屬性中，才能夠認識祂的存在。「只有通過祂的活動，才能夠理解到上帝的總念就在祂的存在之中，並且祂的存在就在祂的總念之中」。³¹祂的現實性不是從祂的「存有」、「定在」、「實存」來看，而是從祂絕對健動的功化來看。而能夠表現祂的功化的全幅歷程與全體大用的，不是存有、全知、全能、全善、自有者等謂詞，而是絕對精神。總念是絕對精神的自在；自然是絕對精神的它在。總念在判斷（Urteil）中，原始地自身分化（sich urteilen），並且在

就表示上帝是有所依，此則有違上帝的自有性。G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, Werke 8, §123, 253-4.

²⁸ Peter C. Hodgson (ed.), *Lectures on the Philosophy of Religion: Vol I*, 415.

²⁹ 黑格爾將「存有」（Sein）一字理解為完全不具規定性，與康德將「存有」理解為不是「實在的謂詞」的繫詞「是」（sein）在客觀界的對應物，兩人用法相同。兩位哲學家對於「存有」的理解，與基督教神學家盛言的存有的豐盈、存有的奧秘的意義，截然不同。

³⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil I. Einleitung. Der Begriff der Religion*, 310.

³¹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Werke 6 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970), 404.

三段論式 (Schluß) 中，自身回復 (sich schließen)，因此充盈自己，完成「主體的總念」的辯證圓圈。不過「主體的總念」還是自在的，隱含的，從「總念」到「客體性」的過渡就是要把它表顯出來。雖然這個客體性只是「總念」的客體性，³²「還不是神性存在，還不是神性理念映現的實在性」³³，因此繫屬於《邏輯學》的範圍，尚未進入《自然哲學》，遑論進入《精神哲學》。但無論如何，「客體性」範疇總是無限健動的總念的客體化，因此比起傳統形上學將上帝定義為「一切實在的綜集」要來得豐盈得多，更適於表達「上帝存在」的「存在」義。³⁴

³² 依勞爾的說法，德文原生字 Gegenstand 的字義是 stands-over-against，表示 Gegenstand 先於意識主體存在的意味；但是 Ob-jekt 的拉丁文字根 ob-jectum 原義是 thrown-out-from，表示從主體中被拋擲出來的東西。此外，黑格爾使用 Objekt 一字，「具有目的意涵」，因此 Objekt 一字表示意識主體是先於對象的意味。參見 Quentin Lauer, *Hegel's Concept of God*, 101. 勞爾的說法，恰當地區分出「對象」與「客體性」兩詞的細微差異。在這種理解方式下，「客體性」一詞恰當地表示了「客體性」是「主體的總念」所置定的。

³³ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Werke 6, 405.

³⁴ 「純粹總念」在「判斷」中的分化，以及在「三段論式」中的回復，是「主體性」範疇內部的運動，還沒有進入到「客體性」。而從「總念」到「客體性」的過渡，是內在於《邏輯學》內部的運動，還不是「神性理念」映現於實在界，換句話說，還沒有走進「自然」。從「總念」到「客體性」的邏輯演繹以及從上帝的「總念」到上帝的「客體性」雖然內容不同，前者繫屬於《邏輯學》的範圍，後者繫屬於宗教哲學範圍，但是演繹的形式是一樣的。黑格爾在《大邏輯》中，關於上帝存在的存有學證明，他輕輕點到，著墨無多。但他表示有機會的話，他會針對傳統形上學上帝存在的證明所遭受到的邏輯形式主義的誤解，以及康德對於這些證明的批判，詳細加以說明，建立傳統形上學的真实意義，「以回復這些證明的基本思想的價值與尊嚴」。Ibid., 405-6. 柏林時期的《宗教哲學演講錄》(Vorlesungen über die Philosophie der Religion) 與《上帝存在的證明演講錄》便是上段允諾的兌現。

參、「上帝存在的證明」的分類

黑格爾依「思想與存在的統一」原理，將「上帝存在的證明」分為兩類。第一類以上帝的「存在」為起點，演繹出上帝的「思想」，達成從存在到思想的過渡。第二類以上帝的「思想」為起點，演繹出上帝的「存在」，達成從思想到存在的過渡。存在與思想的對反，並不是偶然的，而是具有邏輯的內在必然性。³⁵去證成這兩個環節相互對反的必然性，並結合兩環節而為一，正是總念的工作。因此總念有三個環節，存在與思想是頭兩個環節，第三環節則是存在與思想的統一，因此是理念。這兩個環節的相互關係，有三種基本方式（Grundweisen）：

第一是從一個環節到另一個環節的過渡（Übergehen）。第二是它們的相對性，也就是說，某個環節在另一個環節的映現（Scheinen）。第三則是總念或理念的方式。如此則兩個環節都能在它的對方裡，還保留自己的原初本質，並能在彼此交互過渡中，達致主體的統一。³⁶

總念是思想與存在的統一，是兩者的原初本質（Urwesen）。只是這層理境對人來說，只是隱含的，還不是表顯的，主體精神的目的則是把這層隱含的理境表顯出來。總念未分化的原始狀態，就是總念的直接性、或抽象的普遍性，這是它原初的實體狀態。但總念是自身圓足的全體，

³⁵ 黑格爾認為一般哲學史著作，未能明晰地意識到，思想與存在的對反的邏輯必然性。而只是當作歷史知識來擷取這個對反，未能意識到兩者統一的必然性。

³⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 76. 「總念」一詞，在《大邏輯》裡，有廣狹兩種解釋：第一、狹義的用法，指的是「主體的總念」，包括純粹總念、判斷、三段論式三題。第二、廣義的用法，指的是「主體的總念」與「客體性」的統一，在此義下，總念其實就是理念。但是「主體的總念」與「客體性」兩個邏輯範疇比較生僻，不適合演講錄聽眾，或許因此黑格爾在此使用思想與存在兩個比較通俗的字眼來取代「主體的總念」與「客體性」，並且以廣義用法下的總念，來取代理念。

它在永恆的內在映照中，決意（*ent-schließen*）解除（*ent-*）它的封閉（*geschlossen*）狀態，表現出兩重映現形式。第一重映現形式，是將思想映現在存在裡；第二重映現形式，是將存在映現在思想裡。這兩重映現，其實是同一個映照（*das Scheinen*）的兩重映現（*Schein*）³⁷形式或鏡映（*Reflexion*）形式，共同構成一個自成起結的全體（*in sich beschlossen Totalität*）。第一重映現形式是從「概念」（*Begriff*）³⁸到「存在」（*Sein*）的過渡，概念並不在存在中繼續持存，而是消逝在存在裡。這種運動方式叫作過渡。這是《大邏輯》〈存在論〉的思維方式。³⁹第二重映現形式是從存在到概念的運動，存在雖然並未消逝在概念中，但卻是被概念片面規定。概念是獨立自存的永恆本質，存在只是為了映現概念，所顯現出來的映象。〈本質論〉的這種思維方式叫反思。在反思形式下，個體存在只是映現本質的幻象（*Täuschung*）。第三重映現形式是總念或理念的鏡映形式。在總念的鏡映形式下，概念與存在兩個環節都能在它的對方裡，還保留自己的原初本質，並能在彼此交互過渡中，達致兩者的統一，這個統一就是「愛」。⁴⁰若以總念來指表上帝，以存在來指表自然，則「第

³⁷ 動名詞 *das Scheinen* 表示映照過程，本文譯為「映照」；而名詞 *Schein* 表示映照之後，所顯示的兩個面向，本文譯為「映現」或「映象」。

³⁸ *Begriff* 一字，此處有歧義性。本文以「概念」來指表康德義下的知性概念（*Begriff*）；黑格爾義下的 *Begriff*，本文則譯為「總念」。

³⁹ 黑格爾說：「過渡到它物，是存在範圍的辯證過程；映現在它物，是本質範圍的辯證過程。反之，總念的運動是發展，通過發展，潛在的東西才能被總念置定」。G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, Werke 8, §161, 308-9.

⁴⁰ 「愛」必然意味著雙方，因此愛已經預設了雙方的區別，然而愛的本性卻是在雙方區別的預設中，「又是彼此都是為了對方的絕對無區別」。在愛之中，單方的存在不單只是為了自己，同時也是為了對方，並且也只有為了對方之中，才能有己方的安寧可言。如果單只是為了自己，而不同時是為了對方，因此產生割裂，則不只解銷了雙方各自的真實性，也同時解銷了愛的關係。如此一來，則愛的雙方以及愛的關係三者，都是不真實的。G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 3. Die vollendete Religion*, 201-2.

一重意義下的從概念到存在的過渡，就是上帝變易到自然（*ein Werden Gottes zur Natur*）」，⁴¹如此一來，上帝就消逝在自然之中，自然只是經驗意義下的自然，不具有神性。第二重反思意義下的映現，自然事物就像是從上帝之中脫落開來的有限樣態，只是上帝幻變的摩耶，自然的存在「只是為了第三者（*für ein Drittes*），是為我們的（*für uns*）一個過渡過程，而不是自在自為的」。⁴²如此一來，自然與神性本質的統一就不可能。第三重映現形式，既包含第一重的過渡義以及第二重的反思義，並且加上兩者的統一。因此，從「上帝的理念」到「自然」的進展過程包含有三個階段：第一、從上帝的理念到自然的過渡，因為是過渡，所以境過即遷，理念就消逝在自然裡。這種過渡是知覺觀點。第二、當我們從知覺的直接性，通過回憶、想像、記憶等後思過程，反思到在流轉變遷的表象背後，有一個永恆不變的本質而為現象界的底基。存在只是映現概念所顯現的幻象，不具真實意義。如此一來，有限事物就不能夠返照神性本質，上帝也不能通過「它者」與「他者」⁴³的映現來返照自己，這是「超絕」義下的上帝。第三、「超絕」義下的上帝所必然意味的存在與本質的對反，其實不是上帝自絕於萬物，因為上帝最深刻的本性是愛，而是人類意識造成的對反，那麼尋求中介來解銷存在與本質的對反，因而達致兩者的統一，使得上帝的理念得以顯現，正是主體精神的擔當。人類從主觀「意識」提昇到主體「精神」的活動就是宗教，因為宗教本質上就是有限意識回歸到神性理念的精神提昇過程。第一種中介方式是虔敬（*Frömmigkeit*）。在虔敬之中，個體意識隱沒於上帝。第二種方式是反思。「反思」將上帝理解為超絕的實體，是吞噬一切個體事物的巨大力量，個體事物好像是從實體中脫落開來，被拋擲到有限世界的樣態，神性本

⁴¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 76.

⁴² *Ibid.*, 76.

⁴³ 「它者」指自然事物；「他者」指人類意識。請參見本文註5。

質則是永遠無法理解的秘密。但是上帝的本性是自身彰顯，祂的創世活動是永恆奧秘諦理的自身通傳過程。如果個體精神能夠領略此義，則神性奧秘不是秘而不宣的秘密，而是永恆諦理的揭示，因為真理的本義是不遮蔽。如果我們能夠返照回去，就能夠從實體的必然性過渡到主體的自由。如果只是以虔敬、反思的方式返回，就不能完滿揭示上帝的奧秘，也就不能真正回歸到上帝。有限精神深入自己的精神深度，就是神性奧秘揭示的深度。如果上帝是不可通傳的實體硬核，顯現不出祂的神性深度的話，那麼上帝就只是不具任何規定性內容的空名。這兩重運動的交互過渡，就是神性理念與自然的統一。在這個運動的起點上，雖不能免於還只是主觀規定，然而在發展過程中，會依照精神發展的辯證性格，發展到反向運動，進而達致兩端項的統一，並看出整個發展過程的客觀必然性。⁴⁴

依黑格爾所說，整部《邏輯學》的每個邏輯演繹，都是精神提昇到上帝的旅程，都是「上帝存在的證明」，不同處只在於發展階段的不同。在《宗教哲學演講錄》與《上帝存在的證明演講錄》⁴⁵中，他特意提取宇宙論、目的論、存有學證明，闢有專章討論，⁴⁶顯然是針對康德「上帝存在的證明的不可能性」而發。⁴⁷宇宙論、目的論、存有學證明都有前提、

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 76-9.

⁴⁵ 從 1829 年 5 月 4 日到 8 月 21 日，黑格爾共計做了 16 週，每週 1 小時的「論上帝存在的證明」演講。1831 年 11 月 11 日，黑格爾與 Duncker & Humblot 出版社簽定出版書名為 *Über das Dasein Gottes* 的合約。三天後，醫師宣告黑格爾死於霍亂。參見 G. W. F. Hegel, *Lectures on the Proofs of the Existence of God* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 1.

⁴⁶ 「宇宙論證明」參見 *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 136-157；「目的論證明」參見頁 158-171；「存有學證明」參見頁 172-7。

⁴⁷ 康德認為傳統形上學的上帝存在的證明不合法，它們虛幻的辯證性格經不起批判的考察，也走不出士林哲學的大門，「只可以基於厚意（Gunst）的理由被讓步，然而它們

結論，在《大邏輯》裡都有其對應範疇。此處先作概述，至於細節部份，則分別為本文第肆、伍、陸節的主題。

宇宙論證明從「世界的偶然性」出發，推論出「必然的存有」存在。宇宙論證明又稱「從世界的偶然性」(ex contingencia mundi)證明，在《大邏輯》的對應位置是〈本質論〉的第三分(Abschnitt)的第二章(Kapitel)「現實性」(Wirklichkeit)章中，從偶然性(Zufälligkeit)、可能性(Möglichkeit)到必然性(Notwendigkeit)的邏輯演繹。

目的論證明從自然界展現的目的論關係出發，去推論出智慧作者的存在。其在《大邏輯》的對應位置是〈總念論〉的第二分「客體性」(Objektivität)的第三章「目的論」(Teleologie)章的邏輯演繹。

存有學證明從上帝的總念出發，推論出上帝的存在。其在《大邏輯》的對應位置是〈總念論〉中，從「總念」到「客體性」的邏輯演繹。

肆、黑格爾論「上帝存在的宇宙論證明」

宇宙論證明以個體存在的「偶然性」為起點。當人觀照宇宙萬象倏忽變滅、無有定常，因此想遷昇到永恆的本質國度，以獲得心靈安寧，即在此尋常經驗中，人就已經達成了從「存在的偶然性」到「本質的必然性」的精神提昇。但傳統形上學的「宇宙論證明」卻意識不到這是一個從存在到本質、從偶然性到必然性的精神過渡。「精神」的本性在於：通過宇宙論證明的中介，將這層隱而未彰的理境表顯出來。傳統「宇宙論證明」的論證要點如下：「或有者」(ens contingens)是有限的，它的存在不是自依的，而是依於「絕對必然的存有」(ens necessarius)。「絕對必

不具備不可辯駁的證明的正當性」。Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* 2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1990), B665, 560.

然的存有」則是自依的、無限的，是「或有者」的存在依據。現在，比方說，讀者眼前的書桌存在，因此「絕對必然的存有」也必然存在。其推論過程如下：

小前提：有限事物（或有者）存在

大前提：若或有者存在，則（絕對）必然的存有存在

結論：（絕對）必然的存有存在

小前提「或有者存在」的依據是經驗直覺，此點爭議無多。爭點所在是大前提「若或有者存在，則必然的存有存在」的意義解釋。傳統形上學採取內容解釋：「或有者的存在是依於必然的存有而存在，後者是前者的存在依據」。這個解釋極其正確，然而它的論證採取形式推論。也就因此在作形式解釋時，易於造成意義的滑轉，滑轉為結論（必然的存有）是依於前提（或有者）而存在。由於內容解釋與論證形式兩者未能相適相調，因此在康德的批判下聲望盡失。黑格爾認為傳統宇宙論證明，雖然在內容面上正確地指出有限者是被置定的，無限者是置定者，但由於採取知性的形式證明，因此在作形式解釋時，反而是以有限者為置定者，無限者是被置定者，這不是理性的中介方式。理性的中介方式是

有限者的存在不是自有的存在，而是依於無限者而存在，換句話說，無限者不應該由有限者的存在演繹而出，而是應該由有限者的非有性演繹出來才是。⁴⁸

上段黑格爾引文的意思是：有限者的「成」就是它的「毀」，它的存在的終結是死亡，這是有限者的內在本性。然而在宗教領域，無限的意思是「有限者被揚棄以及有限者的自身揚棄」。⁴⁹有限者不是以肯定的方式

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 2. Die bestimmte Religion* {a. Text}, 169.

⁴⁹ *Ibid.*, 170.

存在，而是以否定的方式存在。有限事物的存在就已經意味著要消亡，⁵⁰因此必然揚棄它的偶然存在，而過渡到本質的必然性。因此知性證明的小前提「或有者存在」並不成立，因為從有限到無限的「過渡的本性是辯證的、思辯的，不能用形式邏輯的命題形式來表示」，⁵¹而是應該以否定辯證的方式解釋為：因為或有者的存在不具究竟意義，因此有限精神應該提昇到神性本質的必然性。如此一來，論證的形式與內容就相適相調了，這是理性證明採取的路數。圖示如下：

起點：世界的偶然性

中介：世界的偶然性 ↑ 神性本質的必然性

中介了的知識 (vermitteltes Wissen)：神性本質的必然性

此處的 ↑ 記號，用來表示主體精神的提昇過程，易言之，「中介」即「提昇」。上帝是萬物的存在依據，是絕對的置定者，祂所置定的內容具有必然性。這是在客體面上，關於神性本質的切當規定。但就人的主觀面上說，從「世界的偶然性 ↑ 神性本質的必然性」是我們「關於上帝的知識」(Wissen von Gott) 的規定，⁵²這關涉到我們的主體理解。通過這個精神證言的中介，因此提昇到上帝。因此「證明」一詞的意義是「主體理解的精神證言」，而精神證言的客觀依據則是來自於上帝。

有限精神通過自然事物存在的偶然性的中介，否定了偶然存在的真理性，提昇到肯定神性本質的必然性的真理性，因此達成從偶然到必然的過渡。精神達成這個過渡的方式，「是以否定世界存在，來肯定上帝存在」，此所以黑格爾說「精神的提昇固然是一種過渡與中介的過程，但同

⁵⁰ 德文 Zufälligkeit (偶然性) 的字根 zu fallen，以及德語化 Akzidenz 的拉丁文 accidens 的字根 cadere 的意思都是 to fall，隱含的意思是偶然性的事物必然要消亡。

⁵¹ Ibid., 169.

⁵² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil I. Einleitung. Der Begriff der Religion*, 311.

時也是對**過渡**與中介的**揚棄**」。⁵³雅可比（Friedrich Heinrich Jacobi, 1743-1819）正確地指出，知性觀點的荒謬處，就在於「讓無條件的上帝依賴於有條件的事物」，⁵⁴此處正是知性證明之扭曲所在。只是雅可比認為有限精神的提昇過程是依於信仰的直接確信，意識不到通過世界中介的必然性。理性則識透了傳統宇宙論證明的要旨，本質上是一個從偶然性到必然性的精神過渡運動。理性證明不是以上帝為起點，而是以自然為起點，並且在抵達上帝時，一方面顯示出自然是上帝所置定的中介，另一方面也揚棄了自然的過渡與中介。

反觀傳統形上學的知性證明，在小前提中訴諸經驗直覺肯斷有限者的存在，這就在不知覺間，承認了經驗知識是真理的來源。另一方面，對於大前提作了形式解釋，由有限者來置定（setzen）無限者，因此造成上帝依賴於有限事物的意義滑轉。然而上帝是絕對根源，在上帝之中就已經包含了自然，作為自身彰顯過程所通過的中介。知性拿來當作預設（Voraussetzung）的自然事物，其實是上帝預先置定（voraus-setzen）的，當人通過否定自然的終極意義，提昇到上帝之時，就揚棄了自然的中介，這是理性的理解方式。

⁵³ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, Werke 8, §50, 132.

紀爾松（Étienne Gilson）在其《中世紀哲學精神》也表達了精神需要通過自然的中介，才得以上昇到上帝知識的意思。他說：「世界是我們得以上昇至上帝王國的必然起點。假使把世界解銷為變滅不居的現象之流，就等於是剝奪了我們得以上昇到上帝知識的最佳憑藉」。不同之處在於黑格爾認為上帝是絕對精神的無限運動的過程，因此世界的變滅不居其實是上帝無限運動的映現，因此不必然是變滅不居的現象之流，也不妨看作是神性的現存。Étienne Gilson, *The Spirit of Mediaeval Spirit* (New York: Charles Scribner's Sons, 1936), 243.

⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 101.

康德認為傳統宇宙論證明有兩個缺失：第一、在大前提「若或有者存在，則必然的存有存在」中，或有者存在是經驗命題，必然的存有則是純粹概念。經驗與概念、存在與思想分屬兩個領域，兩者沒有過渡關係，因此大前提並不成立。第二、傳統形上學將「最真實的存在」(ens realissimum) 不加揀別地等同於「必然的存有」。它不僅借用了存有學命題：「所有存在的事物中，必定有最真實的存在」，並且將它轉化為思想上的命題：「最真實的存在必然存在」。因此宇宙論證明不單要承受存有學證明的缺失，還犯了論旨不合 (ignoratio elenchi) 的謬誤，「它宣稱要引領我們走上新路徑，但走了一會後，又把我們帶回到它原先要求我們不要走的老路去」。⁵⁵康德對傳統宇宙論證明與存有學證明的批評焦點，都建立在思想與存在分屬兩個領域，兩者沒有過渡關係的預設之上。這點正是康德與黑格爾哲學根本差異之重大關鍵。因此黑格爾對康德宇宙論論證的批評，必須在存有學證明的脈絡下來理解。黑格爾的「總念」是存在與康德的「概念」的統一。這個統一包含了理性的最深旨趣，以及理性的最高背反。關於這個背反，請參閱本文第陸節：黑格爾論「上帝存在的存有學證明」。

伍、黑格爾論「上帝存在的目的論證明」

目的論證明想從自然事物之間的彼此外在關係，推論出它們的內在目的論聯繫，不僅可以將有機體概念導入自然科學，並且使得自然科學研究具有道德旨趣，因此「在任何時代，都值得尊重」。⁵⁶當吾人觀照宇宙不可測度的莊嚴奇景，其品彙如此繁曠，範域又如此廣袤，然而依然處處可以發現依於智慧安排的徵象。這是一個充滿目的性、諧和一致的

⁵⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* 2, B637, 540.

⁵⁶ *Ibid.*, B652, 550.

秩序。吾人心靈不能不銷融於無言的驚嘆中，也恰因為這驚嘆是無言的，因此也是雄辯的。這個諧和秩序不可能只是偶然機緣的湊合，而是依於理性的意匠設計，因此必然存在一個自由的睿智原因，而不僅是盲目多產的原因。這就不能不引領我們去推想：有一個睿智作者來安排這個秩序，這個睿智作者就是上帝。⁵⁷

目的論證明從世界的合目的性秩序出發，從中推論出世界睿智作者的存在。但是康德認為從有限經驗出發，將世界事物全體帶到絕對綜合之下的過渡並不合法，因為我們的感觸知覺無力於對世界全體作絕對綜合。有限經驗屬於存在領域，絕對綜合屬於思想領域，兩者鴻溝不可逾越，但目的論證明卻是去逾越這個鴻溝。它只能引領我們去讚嘆自然功化的神奇，但不能證明睿智作者存在。⁵⁸從世界的合目的性秩序出發，頂多只能證明出世界的形式因的存在，而不能證明出世界的質料因的存在。換句話說，頂多只能證明出上帝是個質料的形塑者（Bildner），就如同柏拉圖在〈蒂邁歐篇〉（Timaeus）中所描述的，如同德米奧格（Demiurgen）一般的建築師，但不能證明出上帝是質料的創造者。

⁵⁷ Ibid., B654, 552.

⁵⁸ 當我們驚訝於自然界的繁蹟萬象的背後，應該有一種莊嚴的齊一，因此而觸動我們的靈感，從自然界的和諧現象遷昇到超感觸的基體，因此去推想經驗界事物全體有一種目的論的聯繫。這種目的性康德稱為「主觀的目的性」或形式的目的性。但康德認為「主觀的目的性」只是一種認知理由（Erkenntnisgrund），其目的是使得繁蹟萬象可以被我們所理解（faßlich），因此它不是一種目的論體系。真正的目的論是「客觀的目的性」或材質的目的性，這是自然事物本身的目的性，經典代表是生物有機體。生物有機體既產出自己，同時也被自己產出，因此具有「自為目的」（Selbstzweck），這樣的目的性可以被叫作自然目的（Naturzweck）。然而康德認為「自然目的」概念「不是知性或理性的構造概念，而是反省判斷力的軌約概念」，因此不具客觀實在意義。Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1990), B295, 323. 黑格爾與康德的差異，在於黑格爾認為主觀的軌約原則與客觀的構造原則兩者，必然要相互過渡而達到統一，康德則是否定過渡的可能性。

如果上帝只是個形塑自然事物的建築師，而不同時是質料的創造者的話，則這種理解方式下的上帝當然是有限的，也就不成其為上帝了。此點正是康德認為傳統目的論證明無效的理由。康德的論證基礎，是建立在質料與形式兩者是可以分離的預設之上，但在黑格爾看來，無形式的質料根本「不是東西」(Unding)⁵⁹。「不是東西」沒有指涉對象，只是一個「思想物」。這種把原始質料(Urstoff)想成是永恆的、不變易的基本元素的觀點，是典型的反思觀點。抽象反思將形式擺一邊，質料擺另一邊，各自執持自身同一，看不出兩者的交互過渡關係。無形式的質料與無質料的形式一樣，都是抽象反思的產物。⁶⁰無形式的質料並非如反思所想，單單只是一個關於質料的規定，它其實也是一個抽象的形式規定(Formbestimmung)。「形式」繫屬於本質範疇，「質料」繫屬於存在範疇，兩者一內一外，交互映現，從來就不曾分離過。事實上，任何具體事物都是形式與質料的統一。同樣的道理，在「上帝的理念」之中，就同時包含了上帝既是質料的形塑者，同時也是質料的創造者。然而康德卻是片面承認質料的形塑者的存在，不承認質料的創造者的存在。康德理解下的上帝只是賦予形式的原因，而不同時是賦予質料的原因，形式與質料不能獲得統一，未能滿足「上帝的理念」。

⁵⁹ 「東西」(Ding) 範疇是「質料」與「形式」的統一。抽象知性把質料想成是經驗實在中的肯定物(Positive)。然而原始質料不是一個經驗實在的規定，而是觀念上的形式規定。因此只具質料不具形式的原始質料，不是「東西」，本文將 Unding 譯為「不是東西」。G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, Werke 8, §129, 260.

⁶⁰ 在《小邏輯》中，黑格爾說：無形式的質料的想法，是抽象知性的看法，這種看法其實相當古老。古希臘神話認為神從混沌創造世界，混沌就是這種無形式的質料。其結果是，認為神僅僅是世界形塑者(Weltbildner)，而不是創世主。創世主概念就深刻得多，因為這個概念「一方面表示物質不可以獨立開來，另一方面又表示，形式並不是從外依附到質料，而是包含質料於其自身之內的全體」，這種自由的無限形式就是總念。Ibid., §128, 259-260.

傳統目的論證明也是採取知性證明，與宇宙論證明一樣。以世界的合目的性秩序作為理由依據，來推論出上帝存在，遂使得上帝的存在，反而是依賴世界而存在。但理性證明是「一個主體認知的過程」，⁶¹一個主體精神提昇到上帝的過程。理性觀點認為：上帝自己規定自己的活動，祂是萬物的存在理由，是絕對客觀的。但剛開始，人並不理解這一點。他首先採取知性證明程序，以世界的合目的性秩序作為上帝存在的證明的（形式）根據，但在走到（geht zu）上帝這個真實的（內容）根據（Grund）之後，才認識到原來的形式根據，其內容如此貧乏，實不足以作為真實依據，來置定上帝的存在，原來的形式根據就因此而崩解（zugrundgeht）了。⁶²也就在抵達真實依據時，方才體認到原來這整個過程的意義是：有限精神通過自然目的性秩序的中介，提昇到理解上帝創世活動的合目的性。所謂的理性證明，就是以理性的方式來表達這個精神過渡。圖示如下：

起點：世界的合目的性秩序

中介：世界的合目的性秩序 ↑ 上帝創世活動的合目的性

中介了的知識：上帝創世活動的合目的性

關鍵處是中介命題：「世界的合目的性秩序 ↑ 上帝創世活動的合目的性」。康德認為從合目的性秩序出發，頂多只能證明上帝是世界的形式因。但如前文所言，如果上帝僅僅是世界的形式因，而不同時是世界的

⁶¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 2. Die bestimmte Religion* {a. Text}, 598.

⁶² 黑格爾特喜雙關，此處又是一例。此外，本段文字亦可與《精神現象學》的名句互相參觀。黑格爾於該書說：「真理是全體。但全體只有通過它的發展，才能達到自身實現的本質。我們可以說，絕對本質上是個結果，它只有到達終點時，才能獲得絕對真理」。G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970), 24.

質料因的話，形式與質料不能統一，不滿足上帝的理念，這不是上帝的真實規定。因此「上帝」一詞的進一步規定是：祂既是世界的形式因，也是世界的質料因。前一義表示：上帝是神性智慧，後一義表示：上帝是造物主。康德心目中的世界的建築師，雖然具有令人驚異的智慧，但還不是絕對智慧，雖然擁有巨大權能，但還不是全能。因此就揚棄了上帝是世界的建築師的理解，而達致「上帝是具神性智慧的造物主」的精神理解，換句話說，達到了「上帝創世活動的合目的性」的理解。此處上帝的定義範疇是「合目的性」或「智慧」，與神性權能不同。在「權能」一詞中，其實已經意味著上帝猶有未能解銷的內在衝突，因此不得不轉身向外，隨意投射自己的主觀欲望。這就把上帝的創世，表象為只是為了滿足祂的「內在匱乏的目的」，而不是為了將祂的善傳給萬物的「同化的目的」。⁶³權能義下的上帝，表彰不出創造的合目的性，因此是盲目的創造。但在神性眷顧的「合目的性」概念裡，上帝的創造活動是祂內在豐盈的無限流溢，祂在產出過程中，既保聚創造物，同時也引領萬物回歸到上帝的懷抱。⁶⁴神性權能義下的上帝，可能仁慈，可能公義，「但

⁶³ 依吳爾夫森（Harry Austryn Wolfson）的說法，斯賓諾莎在此可能是針對十七世紀荷蘭神學家希爾博多（A. Heereboord）所作的辯駁。希爾博多說「上帝以最卓越的方式工作……僅僅是為了祂自己。……祂的功化的目的不是出於匱乏，而是出於同化」。轉引自 Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), 432. 筆者按：晚期士林哲學關於目的作了兩種區分。第一是「為了滿足某種內在的需求或匱乏的目的（*finis indigentia*）」；第二是「為了分享己所已有而可以滿足他人的需求或匱乏的目的（*finis assimilationis*）」。上帝充實滿盈，無所匱乏，因此祂沒有 *finis indigentia*；祂的至善使祂願意將祂的善傳通給萬物，這是祂的 *finis assimilationis*。

⁶⁴ 上帝的創世是上帝的自身彰顯，這個從神到人的運動，約當普羅克洛（Proclus）所說的「發出」（*prohodos, procession*）；上帝主動達成人性與神性的調解，這個從人到神的運動約當普羅克洛所說的「回歸」（*epistrophe, reversion*）。

只有目的性活動才能表彰祂是理性的」。⁶⁵理性的上帝具有神性眷顧的智慧和，也只有在這種理解方式下所作的證明，才是理性的證明。⁶⁶

從理性的觀點看，證明是一個思想主體的認知過程。理性證明採取的方式，乃是通過**否定**合目的性世界的真理性，因而提昇到「上帝創世活動的合目的性」的理解。但是知性證明卻是採取**肯定的**證明形式，因此在不知覺間產生了假象，將絕對無條件的上帝滑轉為好像是受到前提（世界的合目的性秩序）的條件所限制。傳統神學家雖然在證明形式上，有若干不妥適處，但他們卻是在內容意義上，真正扣準了上帝是萬物的絕對依據，此處正是傳統形上學之光輝所在。康德的目的論批判卻是將上帝理解為是被中介的，而不是能中介的。此中悖理之處，反而顯得康德的目的論批判是假象。

陸、黑格爾論「上帝存在的存有學證明」

對於中世紀神學家而言，上帝是萬物的存在理由。祂是絕對的主詞，神性本質只是依附於主詞的屬性，以這種方式來理解主詞關係的判斷形式叫「存在判斷」。在「共相論爭」⁶⁷之後，⁶⁸判斷形式經歷了轉換，以抽

⁶⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 2. Die bestimmte Religion* {a. Text}, 594.

⁶⁶ 黑格爾說：「從思想層面來思考神性眷顧的話，那麼它的思想基礎是**總念**。」G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, Werke 8, §147, 290.

⁶⁷ 依柯普斯登（Frederick Copleston）的看法，共相問題在不同時期有不同提法。存有學進路的提問方式是：「何種心靈之外的實在，對應於心靈的普遍概念？」；心理學進路的提問方式是：「我們心中如何形成普遍概念？」；又或者，如果我們首先接受概念主義的看法，認為共相其實只是概念建構，則提問方式是：「科學知識如何可能？」。Frederick Copleston, *A History of Philosophy. Vol 2, Part1*, 160-1.

⁶⁸ 「共相問題」是中世紀最感興趣的問題，在啟明時代的思想氛圍下，則被認為是「繁瑣」的哲學問題。黑格爾對「共相問題」有很高的評價，認為這個問題的論辯是經院

象共相、本質作為真理的來源，這種判斷形式叫「反思判斷」。⁶⁹「反思判斷」將神性本質（絕對必然的存有）當作是真理的來源，擺在謂詞位，則去追問上帝（主詞或位格）是否存在的問題，便成為焦點所在。此點令聖·安瑟倫（Saint Anselm）感到不安。作為一個基督徒，他認為「基督徒應該從信仰進展到理性」，⁷⁰因為「信仰尋求理解」（Credo, ut intelligam）。如果人不能接受理性的導引來認識上帝的話，則他「更不應該背離信仰。而當他能夠深入認識的時候，他會因此感到愉快」。⁷¹

然則上帝存在否？上帝當然存在，但存在只是一個「實在的謂詞」（reale Prädikat），⁷²遠不足以窮盡上帝的內容。上帝不只是「存在」，祂也是「思想」，祂更是「思想與存在的統一」。聖三一上帝的總念；上帝的思想是聖三一的普遍性，是作為神性本質的聖父；上帝的存在是聖三一的特殊性，是作為神性存在的聖子；兩者的統一則是聖三一的個體性，是作為神性精神的聖靈。神性本質自身分化，映現為神性存在，⁷³成為上帝的形象，並且永恆地回復自身。這個回復過程就是作為神性精神

哲學「很大的榮耀」。G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke 19, 571.

⁶⁹ 「存在判斷」將主詞當作是真理來源，謂詞是依附於主詞的屬性，這種判斷形式稱為「存在判斷」或「依附判斷」；「反思判斷」則是以謂詞作為真理來源，謂詞是本質，至於個體存在只是映現永恆本質的現象，不具真實意義，這種判斷形式稱為「反思判斷」或「歸屬判斷」。

⁷⁰ Ibid., 554.

⁷¹ Ibid., 554.

⁷² 康德說：「存有明顯不是一個實在的謂詞；換句話說，它不是某物的概念，因此不能加到某物的概念去。……邏輯上說，它僅僅是判斷的繫詞。命題『上帝是全能的』（Gott ist allmächtig）包含兩個概念，兩個概念各有其對象——上帝和全能。小詞（Wörtchen）ist 還不是謂詞，它僅僅是用來置定謂詞與主詞的關係」。Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft 2*, B627, 533.

⁷³ 黑格爾說：「本質必須顯現」。G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Werke 6, 124.

的聖靈，整個過程是上帝的辯證運動。從自然事物方面說，每一件個體事物的存在，也包含自己的辯證運動。個體存在通過揚棄他的有限性，因此回歸到神性本質的普遍性，成為現實的總念。在黑格爾看來，「上帝存在的存有學證明」包含了「本質與存在的統一」的思想，因此是理念，這正是思辯哲學的真實起點。至於其他上帝存在的證明，「都未能窮盡絕對本質的理念是精神的意義」。⁷⁴中世紀「共相論爭」之後，本質與存在、可能性與現實性、潛能與現實之間的對反衝突，歷史運會下，在康德的「純粹理性的背反」達到了最高峰。去呈顯這個對立，乃至達到這個對立的最高衝突，是康德的成就；然而去解銷這個對立所產生的矛盾衝突，並且達致兩個對反的統一的調解，則是黑格爾的成就。從哲學角度看，能夠達成調解的關鍵，在於本質與存在兩者「對反的一致」的理念；若從基督教神學的觀點來看，則調解的關鍵在於神性本質與神性存在的統一，換句話說，聖父與聖子在神性精神的統一。

聖·安瑟倫存有學證明的要點可以總結如下：上帝是我們所能想到的最高完美，如果上帝只是我們一廂情願的主觀思想，祂不必然存在的話，則上帝不是最高完美。現在，一個同時擁有思想與實在的存有，比起只擁有思想更完美；由於上帝是最高完美，因此上帝必然存在。⁷⁵

聖·安瑟倫的證明以上帝的最高完美為預設。所謂最高完美是「一個同時擁有思想與實在的存有」。如果上帝只是觀念上的存在（*esse in idea*），而不同時是實在義下的存在（*esse in re*），則明顯不是最高完美。但因為上帝是最高完美，祂的思想必然包含祂的存在，因此上帝必然存在。從內容面上說，聖·安瑟倫的論證，以「因為上帝是最高完美，祂的思想必然包含祂的存在」作為預設，因此他是把上帝理解為「思想與

⁷⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke 19, 559.

⁷⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 173.

存在的統一」。這個理解方式，在黑格爾看來，表達了理念，因此是很真實的內容規定。但在形式面上，聖·安瑟倫的論證，把原來所要證明的論旨，拿來當作是論據，犯了形式邏輯的乞靈論旨（*petitio principii*）的謬誤，因此遭受康德的批判。底下分就康德對傳統存有學證明的批評與黑格爾對存有學證明的批評來說明。

一、康德對存有學證明的批評

康德說絕對必然的存有是一個純粹理性的概念，截然不同於這個概念所對應的客觀實在。⁷⁶說「上帝是」（*God is*），其中的繫詞 *is*，並不指表對象存在與否，而只表彰知性概念與直覺對象的關係，換句話說，只表彰謂詞與主詞的關係。說上帝存在，或是說上帝有「存有」（*God has being*），從字面上看，好像意謂「存有」是上帝的屬性，甚或說上帝是大有（*Being*），似乎意謂大有是上帝的超越屬性。但在康德看來，繫詞 *is* 不是一個實在的謂詞，並不增加對象的內容，而只「表彰概念與對象的關係」。「存有」這個傳統形上學的核心概念，在康德看來，它在形式邏輯上的對應物，僅僅是最空洞貧乏的繫詞「是」。說上帝是全能的，謂詞「全能」確實增加了主詞「上帝」的內容。但是說上帝有「存有」，或是說上帝存在，並不增加「上帝」的內容，因此「上帝存在」其實只是一個同語反覆命題。一佰實在的塔勒（*Taler*）是一個關於實在的概念，一佰可能的塔勒是一個關於思想的概念，兩者都是概念，因此「兩者所包含的概念是一樣多」。⁷⁷但是「絕對必然的存有」是觀念界的命題，「最真實的存有」則是一個實在界的命題，因此從絕對必然的存有出發，推論不出最真實的存有的存在結論。絕對必然的存有是一個純粹理性的一個軌約理想，它能夠「引導我們去觀看世界中的事物之間的關係好像是根

⁷⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* 2, B620, 529.

⁷⁷ *Ibid.*, B627, 534.

源於一個自身圓足的必然原因」，⁷⁸只要我們小心謹慎，知道這只是一個形式面的、觀念論的軌約原則，而不是一個內容面的、實在論上的構造原則，因此「不容許將它實體化而成為存在的材質條件」。⁷⁹

康德的論證中，使用了觀念與實在不能相互過渡的預設。這個從思想到存在的過渡問題，因為康德所舉的一百塔勒例子，適應了大眾的通俗脾胃，因此獲得廣泛接受。然而康德的真實意思，卻不是通俗所理解的意思。從一百塔勒的想法（*Vorstellung*）中，當然推論不出口袋裡的一百塔勒現款，這是盡人皆知的事，聖·安瑟倫沒有不知的道理。但是康德所謂的「可能」的一百塔勒以及「實在」的一百塔勒，是要凸顯「可能」與「實在」的區別，而不是通俗所理解的「想法」與「現款」的區別。「可能」與「實在」兩字眼，都是邏輯概念，它們的差別是「思想概念」與「實在概念」兩個邏輯概念的差別。由於康德將 *Begriff* 一字，理解為知性概念，在此種用法下，並不容許從思想到實在的過渡，但無論如何，康德指的絕不是從「想法」到「現款」的過渡。但若是以黑格爾的「總念」來理解 *Begriff* 一字的話，則上帝的總念之中必然包含上帝的存在，若不然，則上帝的存在就構成了上帝的界限，就等於把上帝有限化了。

問題的爭點因此就變成為：應該採用康德意義下的「概念」，或是黑格爾意義下的「總念」來定義上帝，才符應「上帝」一詞的真實義境。整個「存有學證明」的爭點所在，也無非就是「上帝的本質已經包含了祂的存在」的合法性問題。笛卡兒（René Descartes, 1596-1650）的「我思故我在」，以及斯賓諾莎以自身因（*causa sui*）作為實體定義，都在不知覺間認可了從思想到存在的過渡。康德的概念是主觀的思想範疇，主

⁷⁸ *Ibid.*, B647, 547.

⁷⁹ *Ibid.*, B647, 548.

觀範疇不及物，能知的只是現象。然而康德又認為物自身是真理的來源，這就完全截斷了思想與存在的過渡關係。此所以康德只從形式面上，對聖·安瑟倫的存有學證明作批判，未能從內容面的角度，看出存有學證明本質上是主體精神的過渡。

二、黑格爾對存有學證明的批評

知性證明對於前提內容採取肯定態度，理性證明則是採取否定態度。理性證明認為：如果前提的真理位階高於結論的真理位階，則前提的內容必然包含了結論的內容，當然可以在形式面上，從前提推演出結論。但是如果前提不能包含結論，反而產生不可解銷的衝突的話，就表示前提內容與結論內容兩者都是片面的，因此都不是真理，兩者的結合才是更高真理。就形式面上說，聖·安瑟倫的論證形式採取「從上帝的思想中，推論出上帝的存在」，結果產生乞靈論旨的謬誤而言，就表示在知性證明過程中，將前提的「思想」與結論的「存在」兩者相分離所造成的結果。因此反而證明了思想、存在的分離不是真理，兩者的統一才是進一步真理，也就因此在兩者的統一之中，解銷了矛盾衝突。這是思辯理性的肯定成果。⁸⁰就聖·安瑟倫的證明以「思想與存在的統一」作為預設這一點上，就表示聖·安瑟倫的精神高度，已經達成了從思想到存在的過渡。但聖·安瑟倫的知性證明，使用了「上帝思想與存在的統一」的預設，希冀從上帝的「思想」推論出上帝的「存在」。然而從知性的角度看，他的預設正是爭論焦點所在。他把想要證明的論旨（上帝的「思想與存在的統一」）拿來當作隱而未顯的形式論據使用。這個隱而未顯的

⁸⁰ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, Werke 8, §82, 176-7.

形式論據，經過康德的揭示，反而顯得聖·安瑟倫犯了乞靈論旨的邏輯謬誤。⁸¹這就是為什麼他的證明既不能令知性滿意，也不能令理性滿意。

聖·安瑟倫把上帝定義為最高完美，單就這個形式規定而言，當然是很正確的。但是如果將最高完美理解為「最真實的存有」的話，這是在外在的反思義下，遍歷一切存在物的最高來理解上帝，這還是停留在經驗直覺意義上，來理解上帝。然而此義下的存在，倏忽變滅，必然消逝，不適用於表達上帝。因此最高完美的真實意義，不能夠是「最真實的存有」，而只能是「思想與存在的統一」。

總結而論，康德的論證以思想與存在不能相互過渡為預設，聖·安瑟倫以上帝是思想與存在的統一為預設，兩人都有預設，但黑格爾認為「聖·安瑟倫鼓舞了士林哲學，將哲學與神學結合起來；中世紀比近代思想高得多。天主教徒絕不至於野蠻到認為永恆的真理是不能認知的，不能夠作哲學理解。——這是他的卓越之處；另外一點是，他理解到思想與存在這一最高對反的統一」。⁸²

三、存有學證明的時代意義

黑格爾身處於新虔信論（Neopietism）的信仰以及啟明時代的抽象知性兩者交戰的時代氛圍。前者堅持信仰啟發精神的靈明，透顯人的內在

⁸¹ 但若從黑格爾的內容邏輯的角度來看，則黑格爾反倒認為形式邏輯學家經常犯乞靈論旨的謬誤。舉例來說，在全稱三段論式中，「大前提：每個人都有死。小前提：蘇格拉底是人。結論：蘇格拉底有死」。形式邏輯認為這個全稱三段論式是有效的推論。但若單就內容看，不就形式看，則在大前提「每個人都有死」之中，就已經首先預設了蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德……等皆有死的內容來作為前提，結論「蘇格拉底有死」其實已經包含在前提之中，因此形式邏輯反倒犯了乞靈論旨的謬誤。不僅如此，在推論過程中，還流失了「柏拉圖有死」、「亞里士多德有死」等內容，誠可謂「其出彌遠，其知彌少」。

⁸² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke 19, 560.

神性，因此是真理的唯一來源；後者堅持理性是真理的唯一來源，實定宗教的傳統、歷史、聖靈默感必須經得起理性法庭的裁判。作為純粹思想的「自我」被提昇到歷史所未曾有的高度。在「我們的時代的分裂」（Zwiespalt unserer Zeiten）⁸³的精神氛圍下，信仰與理性的矛盾衝突達到了最高峰。影響所及，信仰與理性的優位性問題，於基督教內部不同教派間，亦發展為彼此扞格不入的局面，可怪的是，唯獨不表現為「精神與性靈的內在斷裂」。⁸⁴整個啟明時代，理性與信仰之間的割裂是全面的，兩方各不相讓，完全迷失了真正的爭點所在，是總念與存在的對反問題。這個問題本身，其實是

主體性的徵候，表示主體性已經獲得自為之有，並且達到全體。彰顯宗教的本質規定是通過主體性形式，實體因此成為精神。總念與存在的對反之所以顯得如此困難與無窮無盡，乃是因為我們稱為具有實在性意義的主體精神或有限精神，已經達到理解他的無限性。只有當主體是全體，已經獲得自由和無限性之時，才具有存在性；如果主體與存在漠不相關，他只是自為的，與漠不相關的它者對立。這個它者是物自身，與他對立，是外在於他的實在。這就解釋了這個對反為什麼顯得無窮無盡；但主體邊上也同時出現了要解銷這個對反的驅策力。主體的全體性格同時也存在有解銷這個對反的要求。也正因為這個對反無窮無盡，因此揚棄它也顯得無窮困難，它者是全然自由的，是遙不可及的超絕領域（Drüben; Jenseits）。⁸⁵

⁸³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion*, 25.

⁸⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, 4.

⁸⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 3. Die vollendete Religion*, 111-2.

從總念到存在的過渡「是至關緊要的，包含有理性的最深旨趣」。⁸⁶只有當人認識到他的內在神性，他才能夠從主觀「意識」上昇到主體「精神」。在主體精神之內，同時包含有主觀意識與絕對本質兩個環節，前者是自然人性，後者是神性本質，去統一這兩個環節而為一，因此達到全體。主體精神的全體性格，必然要求解銷上帝的總念與上帝的存在兩者的對反。如果人還是停留在個體意識階段，將意識與絕對本質別立開來，達不到精神的具體自由的理解高度，自然不會有想要解銷兩者對立衝突的驅策力。近代思想的特性是把存在看作是主體之外的它者，這個它者是物自身，或者是主體面對的客體障礙。主體在形式上是自由的、無限的，但它的內容是自然的、有限的；主體的它者——世界——它的內容是無限的，但它的形式是必然的、有限的。啟明時代的主觀自我沉溺在抽象無限性之中，他的形式是無限的，但他的內容是有限的，因此陷於無止盡的矛盾衝突。這個背反便是康德的自由與自然的背反。古代人處於自然、自由的原始諧和狀態，精神沒有經歷分化，還意識不到這個背反。將這個隱而未顯的矛盾背反給表顯出來，是康德的成就，這是康德哲學慧識的卓越貢獻。康德所成就的是辯證法的否定結果，這是精神的極高能力，但還不是精神的最高能力。精神的最高能力是解銷這個背反，並且達到對立的統一，這是辯證法的肯定結果，也就是否定的否定、第二重否定、絕對的否定性。而達成這個統一，正是黑格爾的成就。這個自然與自由的對反統一的全體，就是黑格爾的「主體」範疇。只有通過解銷這個對反，才能夠達成從「實體」到「主體」的過渡，因為這表示有限精神已經理解到他的無限性。只有當主體是全體，並且已經獲得內在的具體自由，他才是真實無限的。如果存在只是外在於主體，與主體沒有必然關係的第三者，主體需要向外去找尋的話，當然會遍尋龜毛兔

⁸⁶ Ibid., 111.

角而不著，落入無止盡追求中，逐流而不知返。要解銷思想與存在的對反，就必須以具有全體性格的「主體」為起點。至於該如何在個體意識與神性本質之間找尋中介，以達成精神的過渡，因此回歸到神性本質的聖父王國？這個中介就是「上帝存在的存有學證明」。

柒、結論

黑格爾的思辯邏輯是內容邏輯。內容邏輯的演繹發展，乃是通過否定前提的不充分，因此演繹出更充分的結論，這是理性證明採取的路數。有限精神通過直覺、情感、表象等認知階段，逐步提昇到純粹思想，在純粹思想的以太中，展現神性理念的演化，因此回歸到神性本質的聖父王國的過程中，所通過的每一個環節都是一個精神證言，整個過程則構成了一個朝向上帝的精神之旅。由於上帝是理性的，因此這個精神證言過程是一個理性過程，展現為一邏輯系列發展的「上帝存在的證明」。這是「上帝存在的證明」一詞的內容涵義。

傳統形上學雖然扣準了「上帝存在的證明」的內容涵義，然而在形式面上，卻是採取形式邏輯的知性證明，由於形式與內容未能相適相調，因此遭受康德的批判。這個不調適情景，可以在黑格爾思辯邏輯架構下獲得理性調解。

徵引文獻

- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy. Vol 2: Mediaeval Philosophy, Augustine to Scotus*. Garden City: Image Books, 1962.
- Gilson, Étienne. *The Spirit of Mediaeval Spirit*. Translated by A. H. C. Downes from *L'Esprit de la philosophie médiévale*. New York: Charles Scribner's Sons, 1936.
- Hegel, G. W. F. *Science of Logic*. Translated by A. V. Miller from *Wissenschaft der Logik* (originally published in 1952). London: George Allen & Unwin Ltd., 1969.
- . *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- . *Wissenschaft der Logik I*. Werke 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- . *Wissenschaft der Logik II*. Werke 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- . *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*. Werke 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- . *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II*. Werke 9. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- . *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Werke 19. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- . *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Herausgegebenen von Georg Lasson. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1973.

- . *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion*. Herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983.
- . *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 3. Die vollendete Religion*. Herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1984
- . *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 2. Die bestimmte Religion* {a. Text}. Herausgegeben von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985.
- . *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1994.
- . *Lectures on the Proofs of the Existence of God*. Edited and translated by Peter C. Hodgson from *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes and Zum kosmologischen Gottesbeweis* in Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, Vol. 18, Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831), edited by Walter Jaeschke (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995). Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Hodgson, Peter C. (ed.) *Lectures on the Philosophy of Religion: Vol I: Introduction and the Concept of Religion*. Translated by R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart from *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion*, edited by Walter Jaeschke (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983), with the assistance of H. S. Harris. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1974.

- . *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1974.
- Lauer, Quentin. *Essays in Hegelian Dialectic*. New York: Fordham University Press, 1977.
- . *Hegel's Concept of God*. Albany: State University of New York Press, 1982.
- O'Regan, Cyril. *The Heterodox Hegel*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Perry, Whitall (ed.) *A Treasury of Traditional Wisdom*. Preface by Huston Smith. New York: Harper & Row, 1986.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning* (two volumes in one). Cambridge: Harvard University Press, 1934.