

· 外国哲学 ·

康德对本体论证明的系统批判

胡 好

〔摘要〕围绕康德对本体论证明的批判本文探讨如下三个问题：康德心目中的本体论证明是什么；他如何批判“存在不是实在谓词”在其批判中起什么作用。首先，康德将本体论证明重构为有条件的必然性论证和无条件的必然性论证。其次，他对此提出三轮反驳，其中重要的是第二轮的综合性反驳和第三轮的确知性反驳。综合性反驳主张上帝存在是主观综合命题，不具有必然性；确知性反驳认为断言上帝存在会犯范畴的先验运用的错误。所有这些反驳都可以归结到观念与现实的区分上。本体论证明的根本错误在于把可能的观念当作现实的对象。最后，“存在不是实在谓词”在康德的批判中起到三方面的作用。

〔关键词〕存在 实在谓词 主观综合 观念 现实 [中图分类号] B516.31

康德哲学体系的目标之一是重建科学的形而上学，但前提是对传统形而上学进行批判。在康德看来，传统形而上学分为理性心理学、理性宇宙论和理性神学，前两者靠理性神学来保证；理性神学又分为上帝存在的本体论证明、宇宙论证明和自然神学证明，其中最根本的是本体论证明。因此，康德对本体论证明的批判在他对传统形而上学的批判中具有重要地位。然而，国内外研究者对此的分歧远远超出想象。例如论及康德的批判，人们总会提到“存在不是实在谓词”，但正如伍德（A. Wood）所言，“这些断言跟本体论证明的关联，不是可以立刻让人明白的。”（Wood, p. 104）正是基于康德对本体论证明的批判的重要性以及学界分歧的现状，笔者试图对其做一个系统考察，以期在达成共识方面做些努力。

本文探讨三个核心问题：1) 康德眼中的本体论证明是什么；2) 康德对它是如何批判的，他批判的精髓是什么；3) “存在不是实在谓词”在其批判中究竟起什么作用。本文的基本定位是文本研究，以《纯粹理性批判》为主要依据（在文中相关段落统一简写作第×节第×段），兼顾其他相关文本，例如《证明上帝存在惟一可能的证据》《形而上学与理性神学讲义》等，尽可能给出贴合文本的解释。许多研究者借助于后来哲学家的理论进行解读，例如弗雷格的一阶二阶谓词、海德格的存在论等。这些解读对理解康德的某句话或某段话富有启发，但要全面准确地理解康德的文本，还是需要使用康德自己的术语，用康德解释康德。

一、康德对有条件的必然性论证的重构与条件性反驳

在康德看来，传统的本体论证明是通过分析上帝概念得出上帝必然存在，这种必然性同三角形有三个角的必然性一样。这个版本的论证被称为“有条件的必然性论证”。不过，第四节前五段没有给出这个论证的细节，我们需要通过其他文本加以补充。在1755年发表的《形而上学认识的各首要原

则的新说明》中，康德说到“我们形成某个存在者的概念，并称之为上帝，我们以这样的方式规定那个概念，使它也包含着存在。因此，如果在先设想的概念是真的，那么，他存在也就是真的。”（康德，2003年，第375页）

更详尽的细节出自康德全集的第28卷《形而上学与理性神学讲义》，原文如下：“论证是这样的：一个最高实在存在者是包含一切实在性于自身之中的存在者。但存在也是一种实在性。因而最高实在存在者必定必然存在。所以，如果有人声称上帝不存在，他就会否定包含在主词之中的谓词，而这会是一个矛盾。”（Kant, p. 1027）这个论证通常被重构成如下形式：1) 上帝作为最高实在存在者包含一切实在性；2) 存在是种实在性；3) 所以，上帝必然存在。

对此，康德提出条件性反驳。条件性反驳认为“上帝必然存在”需要依赖于某个条件，一旦取消那个条件，则上帝并不必然存在。这个反驳出现在第四节的第四段和第五段。上帝必然存在作为一个判断，具有绝对必然性，但“判断的绝对必然性只是事物的有条件的必然性”（KrV, A593/B621）。^① 康德在这里区分了判断的必然性和事物的必然性，前者指主谓命题中主词和谓词的必然联结，或该命题必然为真；后者指主谓命题对应的外部世界，主词对象必然拥有谓词指示的属性。他认为判断的无条件的必然性只是事物的有条件的必然性。例如三角形有三个角，从判断的角度看，这个命题具有无条件的必然性，但从事物的角度看，它只具有有条件的必然性，条件是三角形的存有。只有存有了一个三角形，这个命题才是必然的。“并不是说三个角是绝对必然的，而是说在存有了（给予了）一个三角形的条件下，（其中的）三个角也必然是存有的。”（KrV, A594/B622）同理，上帝必然存在也是有条件的，条件是上帝的存有。只有有一个上帝，上帝存在才是必然的。

既然如此，只要取消条件，上帝存在就不是必然的。换言之，如果没有上帝，则上帝不存在也是可能的，不会产生任何矛盾。在中文语境中，“有”和“存在”以及它们的否定形式“没有”和“不存在”容易造成理解上的困难。为了理解的方便，我们将“存在”看作上帝的属性，就像全能一样。上帝是全能的，这是一个必然判断。但这种必然性需要假定有一个上帝。如果没有上帝，则上帝不全能也不会有丝毫矛盾。“如果你说：没有上帝，那就既没有全能、也没有它的任何一个别的谓词被给予；因为它们已连同主词一起全都被取消了，而这就表明在这个观念中并没有丝毫的矛盾。”（KrV, A595/B623）同理，诸如全能一样的存在属性，如果没有上帝，则上帝不存在不会有丝毫矛盾。因此，只要取消上帝的存有，那么上帝存在就不是必然的。

由上可知，有条件的必然性论证从上帝概念分析地得出上帝必然存在，条件性反驳借助于判断和事物的必然性区分，认为上帝存在的必然性是有条件的，条件是主词“上帝”的存有。一旦取消条件，则上帝存在不是必然的。^②

① 《纯粹理性批判》引文出自《哲学丛书》第37a卷。下文将《纯粹理性批判》缩写为KrV，并标明A、B两版页码。

② 条件性反驳遭到来自语义分析的质疑。条件性反驳似乎主张分析命题的真值跟外部世界相关，如果主词对象在外部世界不存在，则这个命题不必然为真。但根据语义分析，某些命题的真值没有必要跟外部世界相关。例如三角形有三个角，不管现实中有没有三角形，根据三角形的定义，它就有三个角。不过，运用康德所说的概念和事物的必然性的区分可以消除这一质疑。我们可以承认分析命题的真值跟外部世界无关，但这只是观念中的必然性，一旦考察现实世界，追问主词对象是否拥有谓词指示的属性，则它们的必然联结需要依赖于主词对象的存有。也就是说，一旦对象必然拥有某种属性，则预先假定了该对象的存有。如果没有主词对象的话，我们不能确定主词对象跟谓述属性的必然关系。例如，独角兽有一个角，这个命题必然为真，但由于我们所处的现实世界没有独角兽，因而不能确定它是否真的只有一个角。因此，分析命题虽然具有判断的无条件的必然性，但只有事物的有条件的必然性。

二、康德对无条件的必然性论证的重构

康德完成对本体论证明的第一轮重构与反驳之后，又站在本体论者的立场上，对其进行辩护。这是他对本体论证明的第二轮重构。然而，这个重构被许多学者（包括伍德、阿利森等人）所忽视，他们只看到唯一的有条件的必然性论证。笔者将第二轮重构称为“无条件的必然性论证”。这一论证出现在第四节第七段，原文如下：

针对所有这些一般性的推论（这些推论是没有任何人能够拒绝的）你会用一个具体情况来反诘我，你把这个具体情况当作一个事实证据提出来：毕竟有一个、而且只有这一个概念，其对象的非存在或取消本身是自相矛盾的，而这就是最高实在的存在者概念。你会说：它具有切切实在性，而你有权假定这样一个存在者是可能的（我姑且同意这一点，尽管不自相矛盾的概念还远不足以证明该对象的可能性）。既然在切切实在性下面也包括了存有，那么在一个可能之物的概念中就包含了存有。如果该物被取消，那么该物的内部可能性也就被取消，而这是矛盾的。（KrV，A596/B624）

本段论证的直接目标是最高实在存在者不能被取消，（参见杨云飞，第32页）但对于具体论证，学界有不同解读。埃弗里特（N. Everitt）将其重构为七步。

- 1) 根据定义，最高实在存在者的概念是具有切切实在性的概念；
- 2) 最高实在存在者的概念不是自相矛盾的；
- 3) “切切实在性”必定包含存在；
- 4) 因此，最高实在存在者的概念包含存在；(1+2)
- 5) 最高实在存在者只有当它的概念是自相矛盾时才缺乏存在；(4)
- 6) 因此，最高实在存在者存在；(2+5)
- 7) 因此，如果我们说“没有最高实在存在者”或者“最高实在存在者不存在”，我们就自相矛盾了。(1+6)（Everitt，p. 390）

这个重构非常简洁，但存在一些缺陷。首先，结论如何从1和6中得出来，这一点并不清楚。步骤1说最高实在存在者具有切切实在性，步骤6说最高实在存在者存在，结论是如果没有最高实在存在者，则会自相矛盾，前两者跟结论的关系不明晰。至少它没有交代矛盾点在哪里。根据第七段原文，矛盾点显然跟内部可能性相关，但埃弗里特的整个重构没有提及内部可能性。因此，它错过了康德重构无条件的必然性论证的核心内容。

其次，埃弗里特忽视了第七段的第一句话。恰是这句话，点明了本段的论证目标以及跟上几段的联系。实际上，第六段至第八段是康德模拟与本体论者的对话，大致场景是这样的：我提出条件性反驳，你会怎样回应，你回应之后，我又提出什么样的进一步反驳。文中的“你”指代本体论者，“我”则指代康德本人。

第六段，康德说“你已经看到，如果我把一个判断的谓词连同主词一起取消掉，则永远不会产生一个内部的矛盾，而不论该谓词是什么。现在你不再有任何回避的余地，你只能说：有一些根本不能被取消的主词，所以这些主词必须保留下来。”（KrV，A595/B623）也就是说，条件性反驳指出，上帝存在的必然性是有条件的，条件是主词“上帝”的存有，如果取消这一条件，则上帝不存在也是可能的，亦即“如果我把一个判断的谓词连同主词一起取消掉，则永远不会产生一个内部的矛盾”。现在如果本体论者要坚持上帝存在的必然性是无条件的，就只能说：有些主词是不能被取消的。

第七段接着讲，这个不能被取消的主词是最高实在存在者“毕竟有一个、而且只有这一个概念，其对象的非存在或取消在本身是自相矛盾的，而这就是最高实在的存在者的概念。”那么，为什么最高实在存在者不能被取消呢？因为如果该物被取消，则会陷入矛盾。一方面，本体论者有权假定最高实在存在者是可能的，另一方面，一旦取消该物，则它变得不可能（“该物的内部可能性也就被取消”），因而一旦取消该物，就会产生可能与不可能的矛盾。

难点在于，为什么一旦取消该物，则它的内部可能性也就被取消呢？因为第一，最高实在存在者具有一切实在性，一切实在性之中包含存有，因而最高实在存在者包含存有。第二，最高实在存在者的存有是它的内部可能性的前提，一旦取消了该物的存有，则它的内部可能性一同被取消。第二点出自《证据》。在那里，康德明确说“一切事物的内部可能性都以某一存有为前提条件。”（康德，2004年，第85页）（笔者将译文中的“内在可能性”统一改为“内部可能性”，将“存在（Dasein）”改为“存有”。）洛根（I. Logan）将其转化为“某物存在，所以某物是可能的。”（Logan, p. 352）

因此，笔者将无条件的必然性论证重构如下：

- 1) 最高实在存在者是可能的；
- 2) 最高实在存在者具有一切实在性；
- 3) 存在是种实在性；
- 4) 所以，最高实在存在者包含存在，即最高实在存在者必然存在；(2 + 3)
- 5) 最高实在存在者的存在是它的内部可能性的前提；
- 6) 所以，如果最高实在存在者被取消，则它是不可能的；(4 + 5)
- 7) 所以，最高实在存在者不能被取消；(1 + 6)
- 8) 所以，最高实在存在者存在具有无条件的必然性。(4 + 7)

前提1) 是康德暂时承认的，他既承认最高实在存在者的逻辑可能性，又承认它的实在可能性。^①前提2) 是根据最高实在存在者的定义得出的。前提3) 是本体论者普遍认可的。推论4) 从2) 和3) 得出。前提5) 出自《证据》。在康德看来，如果取消了最高实在存在者的存在，则取消了它的一切质料；而取消一切质料意味着该物不可设想，从而失去内部可能性。（康德，2004年，第85页）推论6) 从4) 和5) 得出。既然最高实在存在者必然存在，而存在又是内部可能性的前提，所以一旦取消最高实在存在者的存在，它的内部可能性就一同被取消，从而变得不可能。推论7) 从1) 和6) 得出。最高实在存在者原本是可能的，但假设它被取消，会变得不可能，所以假设不成立，最高实在存在者不能被取消。结论8) 从4) 和7) 推出。最高实在存在者必然存在，并且主词不能被取消，因而这个命题具有无条件的必然性。尽管本段论证的直接目标是最高实在存在者不能被取消，但它最终还是为了论证上帝存在的无条件的必然性。

简言之，无条件的必然性论证分为三步，第一步论证最高实在存在者必然存在，第二步论证主词“最高实在存在者”不能被取消，第三步得出结论。这个论证跟有条件的必然性论证的差异在于第二步——主词不能被取消。后者没有论证主词不能被取消，因而只具有有条件的必然性。

^① 需要指出，康德在这里是承认最高实在存在者的实在可能性的。因为他说，“你有权假定这样一个存在者是可能的（我姑且同意这一点，尽管不自相矛盾的概念还远不足以证明该对象的可能性）”，括号中的内容解释“可能性”。尽管概念的逻辑可能性还远不足以证明该对象的实在可能性，但康德姑且同意这个存在者具有实在可能性。但他实际上不赞同这一点，第四节第十三段就明确加以反对。

三、康德对无条件的必然性论证的综合性反驳

无条件的必然性论证是康德对本体论证明的第二轮重构，接下来他开始进行第二轮反驳。第二轮反驳有两个，一是综合性反驳，二是实在性反驳。前者反对结论，认为上帝（最高实在存在者）存在并不具有无条件的必然性，后者反对第三个前提——存在是种实在性，认为存在不是一种实在性。由于综合性反驳的重要性，并且为了避免篇幅过长，笔者将其单列出来。

综合性反驳出现在第八段，它的要点是上帝存在是个综合命题，所以不具有事物的无条件的必然性。在这里，康德表面上追问“上帝存在”是分析命题还是综合命题，但他实际上主张上帝存在是综合命题，因为“任何一个实存命题都是综合的”。（KrV, A598/B626）当存在充当谓词时，它和实存是一回事，因而上帝存在等同于上帝实存。既然所有实存命题（即含有实存谓词的命题）都是综合的，那么上帝存在是综合命题。^①这样一来，上帝存在就不具有无条件的必然性。“你如何还会主张实存的谓词不可以无矛盾地被取消呢？因为这个优点只是分析命题所特有的。”（ibid.）也就是说，由于“上帝实存”是综合命题，因而将实存谓词取消也不会产生矛盾（“可以无矛盾地被取消”），这意味着“上帝实存”命题不具有任何必然性。归根到底，这是因为必然性的优点只是分析命题特有的。

可是，既然康德已经认定上帝存在是综合命题，为何还要讨论它是分析命题的情况？笔者猜测，这是康德的一种让步的想法。即使主张上帝存在是分析命题，本体论者也得不到他们想要的结果，因为从上帝的概念分析出它的存在，这只是“可怜的同义反复”。这种从概念到概念的推论，不过是在观念中兜圈子，并没有抵达现实存在那一侧。所以，分析命题得到的无非是对象的可能性，而不是现实性（即实存）。

因此，康德综合性反驳的总体内容是这样的：因为上帝存在是综合命题，而综合命题不具有无条件的必然性，所以上帝存在不具有无条件的必然性。退一步讲，即使承认它是分析命题，也无法证明上帝现实存在，因为分析命题中的上帝只是头脑中的观念。

虽然综合性反驳消解了上帝存在的必然性，但为什么上帝存在是综合命题？通常来看，上帝存在是分析命题，声称它是综合命题显得非常奇怪。阿巴塞（U. Abaci）指出，“一些评论者发现这是没有得到辩护，甚至是矛盾的主张。”（Abaci, p. 571）说它没有得到辩护，是因为下文讲逻辑谓词和实在谓词、存在和实在谓词的区分，没有专门论证它的综合性；说它是矛盾的主张，是因为下列几个命题之间构成了矛盾：1) 存在命题都是综合的；2) 存在不是实在谓词；3) 实在谓词是综合命题的谓词；4) 一个命题要么是综合的，要么是分析的。谢弗（J. Shaffer）、伍德和阿利森（H. E. Allison）等人认为矛盾表现为：存在命题既是综合的，又是分析的。（cf. Shaffer, p. 309; Wood, p. 105; Allison, p. 414）矛盾的根源在于把存在命题看作综合的。

然而，笔者认为康德对上帝存在命题的综合性作出了详细的论证，包括间接和直接两路论证。首先，我们来看间接论证。康德在第九段区分了逻辑谓词和实在谓词。前者抽掉了一切内容，是单纯形式的谓词；后者是一物的规定，它扩大主词概念且不包含在主词概念之中，是综合命题的谓词。前者表示概念的逻辑可能性；后者表示事物的实在可能性。（cf. KrV, A596/B624）由以上区分可知，存在不是单纯的逻辑谓词。因为存在是关乎事物的质料的，而单纯的逻辑谓词与质料无关，所以二者显

^① 笔者将上帝存在和上帝实存交替使用，并在讨论谓词时，将存在、实存和存有（Dasein）都做交替使用，特此说明。

然不一样。而单纯的逻辑谓词是分析命题的谓词。(参见康德,2010年,第109页)所以存在不是分析命题的谓词。

第十段首句是著名的“存在不是实在谓词”。上一段已述,实在谓词是综合命题的谓词,确切地说,它是客观综合命题的谓词。“客观综合”的表述出自模态原理。在模态原理那里,康德在综合命题内部区分了客观综合命题和主观综合命题。

“模态的诸原理并不是客观综合的,因为可能性、现实性和必然性这些谓词丝毫不因为它们对于对象的表象还有所补充就扩大它们所说的那个概念。但由于它们毕竟总还是综合性的,所以它们就只是主观综合的。”(KrV, A233/B286)所谓“模态的诸原理”,是指将模态范畴作为谓词添加到主词之上而得到的命题。模态范畴包括可能性、现实性和必然性。将它们添加到主词上得到的命题就是模态的诸原理,即某物是可能的、某物是现实的、某物是必然的。康德说,模态原理是主观综合的,不是客观综合的。因为客观综合命题的谓词是客体的规定,会扩大主词概念,但模态范畴并不扩大主词概念,因而它们不是客观综合命题的谓词。不过,由于它们毕竟“增添了这概念在其中产生并有自己的位置的那种认识能力”(KrV, A234/B286),所以模态原理是主观综合的。由此可知,第一,“存在不是实在谓词”意味着存在不是客观综合命题的谓词,因为实在谓词作为某物的规定会扩大主词概念,它是客观综合命题的谓词。第二,以往人们认为一个命题不是分析的就是综合的,只存在分析和综合的二分,但实际上存在着分析-客观综合-主观综合的三分,亦即一个命题或者是分析的,或者是客观综合的,或者是主观综合的。

因此,上帝存在命题综合性的间接论证如下:1)存在不是分析命题的谓词;2)存在不是客观综合命题的谓词;3)一个命题或者是分析的,或者是客观综合的,或者是主观综合的;4)所以,上帝存在是主观综合命题。前提1)来自第九段,前提2)和前提3)来自第十段和模态原理。之所以说这个论证是间接的,是因为它采取的是排除法。既然一个命题只有三种情况,那排除其中两种,就只剩下最后一种。这里体现出“存在不是实在谓词”在康德批判本体论证明中的第一个作用:排除选言判断的其中一枝。

其次,上帝存在命题综合性的直接论证在于:1)存在谓词是模态范畴“现实性(Wirklichkeit)”,2)所有模态范畴跟主词的结合都是主观综合的,3)所以,上帝存在命题是主观综合的。前提2)是模态原理明确交代的,难点在于前提1),为什么存在谓词是现实性范畴?笔者提供三个重要证据。不过在此之前,还需要做些准备工作。

康德在第十段中将 Sein 界定为“对一物或某些规定性本身的肯定(Position)”(KrV, A598/B626)。如果它是对某些规定性本身的肯定,则充当系词;如果它是对某物的肯定,则充当谓词。Sein 可以作系词,即“S是P”句型中的“是”,它将主词和谓词联系起来,例如“上帝是全能的”中的“是”(ist)。Sein 还可以作谓词,例如上帝存在(Gott ist)。本文只讨论 Sein 充当谓词的情况,简称存在谓词。^①第十段分为三部分。第一部分提出核心观点“存在不是实在谓词”,并将存在分为存在系词和存在谓词;第二部分讲存在系词不是实在谓词;第三部分讲存在谓词也不是实在谓词。在第三部分,存在谓词对应对象,实在谓词对应概念;存在谓词表示现实性,实在谓词表示实在的可能性。

证据1:存在谓词是“对一物的肯定”,这种肯定断言了一个现实的某物。“一百个现实的塔勒所

^① 需要指出,康德对“谓词”的看法跟其他哲学家不一样,他认为对于S是P的句型来说,系词“是”后面的P是谓词,而不把除主词之外的部分(“是P”)看作谓词。

包含的丝毫也不比一百个可能的塔勒更多……前者意味着对象及其肯定本身。”(KrV, A599/B627) 这句话明确指出,对对象的肯定意味着断言了现实的对象。用伍德的话说,“肯定某物,必定意味着断言符合我们概念的一个对象在头脑之外的存在。”(Wood, p. 116) 因此,存在谓词断言了对象的现实性。

证据2 “不可能因为我将概念的对象思考为绝对被给予的(通过‘它存在’这种表达方式),而有更多的东西添加到这个仅仅表达可能性的概念上去。所以,现实的东西所包含的决不会比单纯可能的东西更多。”(KrV, A599/B627) 这句话表明,通过“某物存在”的表达方式将该物思考为绝对被给予的,而绝对被给予的某物是现实的东西。这也说明存在谓词断言了事物的现实性。

证据3: 由于存在谓词等同于存有,而存有等同于现实性范畴,因而存在谓词是现实性范畴。对于“存在谓词等同于存有”,笔者在拙文《康德哲学中实在谓词难题的解决》中有详细论述。(参见胡好,第69-70页) 对于“存有等同于现实性范畴”,普罗普斯(I. Proops)有详细论述。他说:“康德将模态范畴列为‘可能性-不可能性’、‘存有-非存有(Dasein-Nichtsein)’和‘必然性’(A80/B106)。他还一方面将未图型化的范畴列为‘可能性’、‘现实性(Wirklichkeit)’和‘必然性’(A144/B184),另一方面,他将模态原理处理成可能性、现实性和必然性的界定(A219/B266)。另外,虽然他在其著作的某些地方将存有界定为‘绝对的设定’(2: 73; 2: 82; R5710, 18: 332),但在另一些地方他用相同的措词来界定现实性(28: 556; 29: 822)。”意即,范畴表中的模态范畴是“存有”,而在图型法和模态原理中,模态范畴都是“现实性”,这说明康德将“存有”范畴和“现实性”范畴等同使用。其他一些文本也支持这一点。普罗普斯甚至将“存在不是实在谓词”等同于“现实性不是实在谓词”。(Proops, p. 16) 因此,存在谓词不仅断言了事物的现实性,它甚至等同于现实性范畴。当我们说“某物存在”和“某物是现实的”时,意思是一样的。

综上所述,针对本体论者的无条件的必然性论证,康德提出了综合性反驳。这个反驳的要点是:由于上帝存在是主观综合命题,因而它不具有无条件的必然性。上帝存在之所以是主观综合命题,理由有二:其一,因为一个命题或者是分析的,或者是客观综合的,或者是主观综合的,上帝存在不是前两种情况,所以它只能是主观综合的。其二,因为存在谓词是现实性范畴,而现实性范畴和任意主词的结合是主观综合的,所以上帝存在是主观综合的。

一旦弄清楚综合性反驳的要点,我们就很容易处理阿巴塞所说的“所有实存性命题都是综合命题”带来的矛盾。矛盾表现在,存在不同于实在谓词,而实在谓词是综合命题的谓词,这意味着存在是分析命题的谓词,但存在是综合命题的谓词,因而存在既是分析命题,又是综合命题的谓词。这个矛盾要成立,必须预设分析和综合的二分,即一个命题要么是分析的,要么是综合的。但模态原理明确区分了主观综合和客观综合。这表明分析和综合之间存在三分:分析-客观综合-主观综合。只要发现了这个三分,就不存在任何矛盾。存在是主观综合命题的谓词,实在谓词是客观综合命题的谓词,因而存在不同于实在谓词。^①

四、康德对本体论证明的实在性反驳和确知性反驳

针对无条件的必然性论证,除了综合性反驳,还有实在性反驳。其实,康德对本体论证明还做出

^① 解决这一难题的关键在于主观综合。只要发现除了我们熟知的客观综合,还有来自模态范畴的主观综合,难题就迎刃而解。伍德和阿利森也轻松解决难题,不过他们都诉诸“实例化(instantiated)”。或许这是种流行的做法,不过笔者认为,康德本人用“主观综合”已经很好地解决问题,没必要使用其他术语。阿巴塞倒是提到了“主观综合”,但很可惜,他只是在论文的最后几行提到,没有详述。

了第三轮的直接反驳，即确知性反驳。这两个反驳是学界较为忽视的部分。例如阿巴塞和普罗普斯没有提及它们，埃弗里特也只用一页纸的篇幅讨论它们。出于对篇幅均衡的考虑，笔者将这两个反驳合并到一起。实在性反驳出自第十一段，重要引文如下：

即使我在一物中除了一种实在性外想到了一切实在性，那么我也不能凭我说这样一个有缺陷的物“实存着”而把那个缺损的实在性补加上去，相反，该物恰好带着当我想到它时这种缺陷而实存着，否则就会有不同于我所想到的另一个某物实存着了。现在，如果我想到了一个作为最高的（没有缺陷的）实在性的存在者，那么总是还留下“它是否实存着”这个问题。因为，虽然在我对一般某物的可能的实在内容的概念上没有什么缺少的，但在对我的整个思维状态的关系上仍然缺乏某种东西。（KrV，A600/B628）

这里包含两个理由。谢弗、伍德和阿利森等人对第一个理由给出了详细的解读和评论。伍德认为，康德首先提出了“几乎完满存在者”的假定，然后利用反证法来证明存在不是一种实在性。“几乎完满存在者”是除了一种实在性外拥有其他一切实在性的存在者。如果存在是种实在性，那么把存在加到几乎完满存在者之上就会弥补缺失的那种实在性，这样一来，它就彻底完满了。但这就跟几乎完满存在者的概念相矛盾。所以，存在不是一种实在性。（cf. Wood，p. 108）这个解读跟康德的核心观念是契合的。用康德的话说，如果存在是种实在性，则当我们说某物存在时，“就会有不同于我所想到的另一个某物实存着了。”

伍德据此批评说“如果康德的论证成功地表明存在不是一个实在谓词，它也会成功地表明没有任何东西可以成为实在谓词。”（Wood，p. 109）因为任意一个谓词X都符合上述论证。如果X是一种实在性，那么当它加在几乎完满存在者之上就会弥补缺失的实在性，使其彻底完满。但这跟几乎完满存在者的概念相矛盾。所以，X不是一种实在性。这说明上述“存在不是一种实在性”的论证代价太大，以至于没有任何东西能成为一种实在性。阿利森重述了这一批评，他补充说“实在谓词在某种意义上‘改变了主词’，但这并没有使我们得出结论说，它不再是同一个事物。”（Allison，p. 415）

笔者赞同伍德和阿利森的批评。康德似乎没有区分偶然属性和本质属性，在某物的概念上添加一个偶然属性是不会改变此物的，我们不会因为小明脸上长了青春痘就认为他不再是小明。因此，即使存在是种实在性，它添加到某物上也未必使其变成另一物。不过，他们二人忽视了康德的第二个理由，这个理由才是他论证的关键。

康德说即使我想到一个包含一切实在性的彻底完满存在者，却仍然留下“它是否实存”的问题，因为彻底完满存在者的概念虽然不缺少任何实在性，但它在与我的认识能力的关系中仍然缺了实存，所以我们还可以问“它是否实存”。这表明实存不是任何实在性，它完全处于实在性的整个集合之外。二者的区别在于，实在性是属于概念层面的东西，实存则需要超出概念层面。“不论我们有关一个对象的概念包含什么及包含多少东西，我们还是不得不超出它，才能把实存赋予它。”当实存超出对象的概念，它比原有的概念多出来的是可能的知觉。“通过实存，……通过与全部经验的内容相联结，有关对象的概念并没有丝毫的增加，但我们的思维却由这内容而多获得了一种可能的知觉。”（KrV，A600-601/B628-629）实际上，存在（实存）关涉现实的对象，它的标志是知觉充实，实在性则关涉可能的概念，二者不是一回事。

因此，实在性反驳的要点是：无条件的必然性论证依赖于存在是一种实在性这一前提，但实际上存在不是一种实在性，所以这个论证不成立。存在之所以不是一种实在性，是因为它完全处于实在性的整个集合之外；实在性只表事物的实在可能性，存在则是一种现实性。这里体现出“存在不是实

在谓词”在批判中的第二个作用，正是因为存在不是实在谓词，它才不是一种实在性。^①

上述条件性反驳、综合性反驳和实在性反驳都是间接的，因为它们都是反驳本体论者的论证。还有一个反驳直接针对“上帝存在”这一主张。这个直接反驳被称为“确知性反驳”，它出自第十二段至第十四段。

第十二段说到，“对于纯粹思维的客体来说，根本不存在任何手段来认识它们的存有，因为这存有必须完全先天地认识，而我们对一切实存意识（不论是通过知觉直接地意识，还是通过把某物和知觉连结起来的推论而意识）却是完完全全属于经验的统一性的。”（KrV, A601/B629）对于上帝这种纯粹思维的客体来说，他的存有必须超出经验完全先天地认识，但实存谓词却要求主词对象处于可能经验的范围内，所以不能将实存谓词赋予这样的主词对象，不能断言上帝实存。

第十三段补充说，我们不仅没有关于上帝在实存方面的知识，甚至连他在实在的可能性方面的知识也没有。“它甚至连在可能性方面教给我们更多的东西也做不到。……因为综合知识的可能性标志必须永远只在经验中寻求，但一个理念的对象却不可能属于经验。”（KrV, A602/B630）我们之所以不能将可能性谓词赋予上帝，理由跟实存谓词一样，也是因为可能性谓词要求主词对象处于可能经验的范围内，而上帝不可能属于经验，所以不能断言上帝是可能的。第七段康德有保留地承认上帝具有实在的可能性，但他实际上是不承认的。在他看来，上帝的概念充其量只具有逻辑的可能性。

第十四段总结，笛卡尔派的本体论证明白费了，因为他们断言了上帝存在，但这是不能允许的，甚至连断言上帝是可能的都不能允许。他们只是立足于主词，从上帝概念分析地得出上帝存在，却忽视了谓词。一旦着眼于存在谓词，我们就会发现上帝存在的断言是不能允许的，因为上帝完全超出了存在谓词运用的范围。如果像本体论证明那样主张“上帝存在”，则犯了范畴先验运用的错误。上文已述，存在谓词是现实性范畴。所有知性范畴“永远也不能有先验的运用，而任何时候都只能有经验性的运用”。（KrV, A246/B303）因此，一旦将现实性范畴运用到先验理念上，就犯了范畴先验运用的错误。我们不能拥有关于先验理念的任何知识。

对于上帝这样的先验理念，正确的态度是将其看作范导性的（regulativ），而非构成性的（konstitutiv），也就是说，把它当作为系统的统一性而做的假设，而不是真的以为他现实存在。“我主张：先验理念永远也不具有这样一种构成性的运用，仿佛由于这种运用某些对象的概念就会被给予出来，……但与此相反，它们有一种极好的、必要而不可或缺的范导性运用，也就是使知性对准某个目标，由于对这目标的展望，一切知性规则的路线都汇集于一点，……使这些知性概念除最大的扩展之外还获得最大统一性。”（KrV, A644/B672）

因此，确知性反驳的要点是：由于我们不能断言上帝存在，因而做出断言是错误的。对于“上帝存在”命题，以往人们从主词出发，将存在当作上帝的属性，由此分析出上帝存在，现在康德从

① 这里有一个非常复杂的问题，实在谓词、实在性、客观综合命题的谓词和分析命题的谓词，这四者是什么关系？我们知道，所有实在谓词都表示事物的实在性，但所有实在性都是实在谓词吗？如果实在谓词只是客观综合命题的谓词，那分析命题的谓词是否表示事物的实在性？对于这四者的关系，学界大致有两种立场。第一种立场根据实在谓词完全对应实在性和分析命题的谓词表示实在性，推出实在谓词既是客观综合命题的谓词，又是分析命题的谓词；第二种立场根据第九段的文本，坚持认为实在谓词只是客观综合命题的谓词，但不确定分析命题的谓词是否表示事物的实在性。如果是，则实在性和实在谓词不完全对应；如果不是，实在性和实在谓词倒是完全对应了，但诸如全能这样的分析命题谓词不再表示上帝的实在性。两种立场各有优缺点，前者可能跟第九段的文本难以符合，后者则陷入两难。笔者倾向于第二种立场，但在分析命题是否表示事物的实在性的问题上犹豫不决。

谓词出发,把存在当作知性范畴。由于知性范畴不允许运用于先验理念,因而我们不能断言上帝存在。一旦声称上帝存在,则犯了范畴先验运用的错误。

五、康德批判本体论证明的最终根据:观念与现实的区分

行文至此,笔者已经详细分析了康德的三轮反驳,包括两个本体论证明以及对它们的四个反驳,分别是有条件的必然性论证和无条件的必然性论证,条件性反驳、综合性反驳、实在性反驳和确知性反驳。这些反驳看上去琐碎而复杂,但它们都可以归结到一点上,即观念与现实的区分。

这一区分可以追溯到托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)的“现实中的存在”和“理智认识中的存在”,(Aquinas, p. 8)比较晚近的是卡特鲁斯(J. Caterus)。他对笛卡尔的本体论证明反驳到,“即使假定至上完满存在者的名字蕴含着存在(existence),仍然不能得出存在是实在世界中的现实的东西,……因此,你不能推论说上帝的存在是现实的东西,除非你假定了至上存在者现实存在。”(Descartes, pp. 98-99)福吉(J. W. Frogie)将其解读为“卡特鲁斯的反驳可以被看作是更一般观点的应用(……),即不管一个事物的概念中包含什么,哪怕包含存在,也仍然可以追问:那个概念是否可以被实例化(instantiated)。”(Frogie, p. 119)实际上,“实例化”就是“现实存在”。卡特鲁斯的意思是:上帝的存在只是观念中的存在,不是现实存在。无论怎么论证,他都只是头脑中的观念,跟现实无关。所以,即使至上完满存在者的概念包含存在,仍然可以追问它是否现实存在。

康德继承了这一点。早在1755年的《形而上学认识各首要原则的新说明》中,他就说到“我当然知道诉诸上帝的概念自身,人们要求上帝的存在是由概念自身规定的,但很容易就可以发现,这是在观念中发生的,而不是在现实中发生的。”(康德,2003年,第375页)在这里,他非常明确地区分了观念和现实。在《纯粹理性批判》中,他仍然坚持这一区分。当他说“现实的东西所包含的并不会比单纯可能的东西更多”(KrV, A599/B627)时,这种单纯可能的东西就是在观念中发生的。这也体现了观念和现实的区分。

所谓观念和现实的区分,用康德的话表述,就是可能性和现实性的区分。可能的东西都只是头脑中的观念。尽管它分为逻辑可能性和实在可能性,但无论何种可能性,都只是观念,而非现实。实际上,观念与现实的区分等同于通常说的思维和存在的区分。赵林敏锐地把握到这一点。“如果说安瑟伦和笛卡尔的本体论证明把思维与存在抽象地同一起来,从上帝的概念中直接推出了上帝的存在,那么康德对该证明的批判则把思维与存在截然地对立起来。”(赵林,第6-7页)

不过,与卡特鲁斯不同,康德不仅提出了观点,还进一步给出了区分标准。这需要提到著名的一百塔勒的例子。“一百个现实的塔勒所包含的丝毫不比一百个可能的塔勒更多。……但是在我的财产状况中,现实的一百塔勒比一百塔勒的单纯概念(即一百塔勒的可能性)有更多的东西。”(KrV, A599/B627)现实的一百塔勒和可能的一百塔勒(即一百塔勒的概念)所包含的一样多,但前者又比后者多一点。那么,现实的一百塔勒多出的是什么,它跟可能的一百塔勒究竟有什么区别?帕斯特纳克(L. Pasternack)认为二者的区别在于:“当被理解为一张特定的钞票时,实际的100美元有一个序列号、编号日期、折痕和所有权历史等;当被理解为银行账户价值或账目时,它会有一个特定账户的存款或录入日期等。因此,一百美元的概念和一百美元的实体规定在语义规定或标记上是不同的。”(Pasternack, pp. 156-157)实际上,二者的差别不在于语义规定或标记方面,而在于跟知觉的关联。“通过一物的现实性,我当然作出了比可能性更多的设定,……由于可能性只不过曾是该物在与知性(即与知性的经验性运用)的关系中的一种定位,那么现实性就同时是这物与知觉的一种连结。”(KrV, A235/B287)意即,现实的对象比可能的对象多出来的是与知觉的连结,即知觉充实。

简言之，可能的一百塔勒只是头脑中的观念。这个观念跟口袋里的一百塔勒包含的实在性是一样的。我想到的一百塔勒有颜色、质地，可以买食物来填饱肚子等等，这跟现实的一百塔勒没有任何区别。但想象的一百塔勒不能真正地买到食物，不能真正地填饱肚子，只有口袋里那一百塔勒才能填饱肚子。这说明只有现实的一百塔勒才能充实知觉，头脑中的一百塔勒不可以。因此，知觉充实是观念和现实的区分标准。

以往的本体论者也声称论证了上帝不仅在观念中存在，而且在现实中存在。但康德认为这种既在观念中、又在现实中存在的上帝仍然是观念中的，并没有真正地在现实中存在。上帝要在现实中存在，必须得到知觉充实。但对人而言，知觉充实需要借助于感性直观，而上帝不在感性直观的范围内，他不可能获得知觉充实，因此，上帝不可能现实存在。一切有关上帝现实存在的断言都是错误的。以往本体论者和康德对二者区分的差异如下表：

本体论者	观念	现实	
康德	观念		现实

在康德看来，以往本体论者主张的观念和现实其实都是头脑中的观念，不是真正的现实，因为我们对上帝这一对象不可能被给予知觉。因此，通过将对象与知觉关联起来，康德在观念和现实之间划出了一道不可逾越的鸿沟。观念在一侧，现实在另一侧，本体论证明得到的上帝无非在观念侧，没有抵达现实侧，或者说他只是处于可能性这一侧，没有抵达现实性那一侧。陈艳波对此有精到的总结，他说“上帝存在的本体论证明的关键在于从知性思维一个概念的可能性证明这个概念所关涉的客体的现实性，而通过康德的分析这是不可能的。”（陈艳波，第87页）

不难看出，观念与现实的区分是实在谓词与存在谓词的区分，因为实在谓词表示事物的实在可能性，存在谓词表示事物的现实性，而可能性和现实性的区分等同于观念与现实的区分。换言之，因为实在谓词和存在谓词的区分等同于实在可能性和现实性的区分，实在可能性和现实性的区分又是观念和现实的区分，所以实在谓词和存在谓词的区分是观念和现实的区分。这就是“存在不是实在谓词”在本体论证明的批判中起到的第三个作用，也是最重要的作用。通过这一命题，康德找到了批判本体论证明的最终根据。

正因如此，上述所有反驳都可以归结到这一点上。首先，条件性反驳的核心是上帝存在只具有有条件的必然性，它的根据是判断的必然性和事物的必然性的区分。这一区分基于观念与现实的区分，因为判断的必然性出于观念中的逻辑规律，事物的必然性则依赖于现实中的存有。其次，综合性反驳的难点在于论证上帝存在命题的综合性。康德通过将存在谓词等同于现实性范畴，论证了上帝存在命题是主观综合的。当他将存在谓词和实在谓词分开时，就提示出观念和现实的区分。再次，实在性反驳的核心是存在和实在性的区分。它来自实在谓词和存在谓词的区分，亦即观念与现实的区分。最后，确知性反驳直接运用了观念和现实的区分。因为对于上帝存在命题，从主词分析出的包含存在属性的上帝只是观念，只有从谓词出发得到的上帝才现实存在。但上帝不符合存在谓词的要求，所以他不能现实存在。

综上，本文系统地论述了康德对本体论证明的批判。康德重构了两个本体论证明，分别是有条件的必然性论证和无条件的必然性论证，前者通过将存在看作上帝的一种实在性，推出上帝必然存在；

后者通过最高实在存在者的概念不可取消，论证出上帝存在的无条件的必然性。康德重点批判了无条件的必然性论证。他从不同角度提出四个反驳：条件性反驳、综合性反驳、实在性反驳和确知性反驳。首先，针对有条件的必然性论证，他简略地提出条件性反驳。其次，针对无条件的必然性论证，他详尽地提出综合性反驳和实在性反驳。综合性反驳主张“上帝存在”命题不具有任何必然性；实在性反驳主张存在不是一种实在性。再次，除了以上间接反驳，康德还提出直接的确知性反驳，认为断言上帝存在会犯范畴先验运用的错误。所有这些反驳都可以归结到最终根据上，即观念与现实的区分。它们的区分标志是认识主体的知觉充实。由于我们无法获得有关上帝的任何知觉，因而上帝无非是可能的观念，不是现实存在。本体论证明的根本错误在于把可能的观念当作现实的对象。在上述批判中，“存在不是实在谓词”的作用主要体现在三个方面：其一，它支持综合性反驳，在选言判断中排除一肢；其二，它支持实在性反驳，表明存在不是一种实在性；其三，也是最重要的，它表明观念与现实的区分。

参考文献

- 陈艳波，2009年《康德对“上帝存在的本体论证明”的批判中的“存在”论题》，载《现代哲学》第4期。
- 胡好，2019年《康德哲学中实在谓词难题的解决》，载《现代哲学》第4期。
- 康德，2003年《康德著作全集》第一卷，李秋零译，中国人民大学出版社。
- 2004年《康德著作全集》第二卷，李秋零译，中国人民大学出版社。
- 2010年《康德著作全集》第九卷，李秋零译，中国人民大学出版社。
- 杨云飞，2013年《康德对上帝存有本体论证明的批判及其体系意义》，载《云南大学学报（社会科学版）》第4期。
- 赵林，2016年《康德对传统理性神学的系统性批判》，载《哲学评论》，中国社会科学出版社。
- Abaci, U., 2008, “Kant’s Theses on Existence”, in *British Journal for the History of Philosophy* 16.
- Allison, H. E., 2004, *Kant’s Transcendental Idealism*, New Haven and London: Yale University Press.
- Aquinas, T., 2006, *Summa Theologiae: Volume 2, Existence and Nature of God: 1a. 2 – 11*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, 1996, *Meditations On First Philosophy*, English Translated by John Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press.
- Everitt, N., 1995, “Kant’s Discussion of the Ontological Argument”, in *Kant-Studien* 86, Berlin: Walter de Gruyter.
- Frogie, J. W., 2008, “How is the Question ‘Is Existence a Predicate?’ Relevant to the Ontological Argument?”, in *International Journal for Philosophy of Religion* 64.
- Kant, 1956, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von R. Schmidt, Hamburg: Verlag von Felix Meiner.
- 1972, *Gesammelte Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen. Bd. 28/2/2: Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie, 2. Hälfte, Teilbd. 2*, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Logan, I., 2007, “Whatever Happened to Kant’s Ontological Argument?” in *Philosophy and Phenomenological Research* 74 (2).
- Pasternack, L., 2018, “Predication and Modality in Kant’s Critique of the Ontological Argument”, in *Kant Yearbook* 10 (1).
- Proops, I., 2015, “Kant on the Ontological Argument”, in *Nous* 49.
- Shaffer, J., 1962, “Existence, Predication, and the Ontological Argument”, in *Mind* 71 (283).
- Wood, A., 1978, *Kant’s Rational Theology*, Ithaca and London: Cornell University Press.

(作者单位：西北师范大学哲学学院)
责任编辑：陈德中