

康德的存在论题论证*

胡 好

摘 要:康德对存在论题给出三个强有力的论证。一是“外在性”论证,由于存在断定了外在于概念的现实对象,实在谓词只断定概念之中的属性,因而存在与实在谓词不同。二是“一样多”论证,即现实物比可能物多一个存在,而它们是同一物,因此存在不是事物的任何一种属性,否则现实物会由于多出一个属性而与可能物不同。三是“可能不存在”论证,假定存在是实在谓词,则最高实在存在者既在观念中、又在现实中必然存在,但这个存在者在现实中却可能不存在,所以存在不是实在谓词。最高实在的存在者之所以在现实中可能不存在,是因为观念和现实(或思维和存在)之间有一道鸿沟。存在论题的论证不只是一项技术性工作,更对康德重建形而上学有重要意义。

关键词:存在;实在谓词;外在性;归谬法

DOI:10.11714/jssysu.sse.202601016

存在论题(即“存在不是实在谓词”)可谓康德手中的一把利剑,他借此对上帝存在的本体论证明展开了势不可挡的攻击。然而,本体论证明的拥护者不会认同,他们认为存在并不特殊,它和全能一样不过是包含在上帝之中的一种实在性。因此,如果康德要彻底批判本体论证明,他就必须为存在论题提供辩护,因为恰恰在这个问题上,他和本体论者持有相反的立场,如果不给出辩护,那就陷入立场之争。显然,康德给出了辩护。但相较于阐明存在论题含义的丰硕成果,康德学界对存在论题论证的研究较为薄弱,尤其是国内,目前还没有这方面的成果,大家聚焦的是什么是实在谓词,什么是存在,以及存在、实在谓词和逻辑谓词之间的关系等问题。因此,本文研究康德的存在论题论证,力图回答存在何以不是实在性的问题。

本文分为三个部分和一个结语。第一部分讨论“外在性”论证;第二部分讨论广为关注的“一样多”论证;第三部分结合《证明上帝存有惟一可能的证据》(下文简称《证据》)和《纯粹理性批判》“上帝存有的本体论证明之不可能性”(下文简称“第四节”)这两处文本,讨论“可能不存在”论证。最后的结语总结全文,并简要论述存在论题论证的体系意义。

一、“外在性”论证

要论证存在论题,首先需要搞清楚存在论题的基本含义,只有弄清楚基本含义才能找到论证目标。关于存在论题,有段文字必须引用:

Sein显然不是什么实在的谓词,即不是有关可以加在一物的概念之上的某种东西的一个概念。它只不过是对一物或某些规定性本身的肯定。用在逻辑上,它只是一个判断的系词。“上帝是全能的”这个命题包含有两个概念,它们拥有自己的对象“上帝”和“全能”;小词“是”并非又是一个另外

* 收稿日期:2025—03—24

基金项目:国家社会科学基金一般项目“康德的本体论证明批判及其思想效应研究”(21BZX090)

作者简介:胡 好,湖南师范大学中华伦理文明研究中心、哲学学院(长沙 410082)。

的谓词,而只是把谓词设定在与主词的关系中的东西。现在,如果我把主词(上帝)和它的一切谓词(其中也包括“全能的”)总括起来说:“上帝存在”,或者“有一个上帝”,那么我对于上帝的概念并没有设定什么新的谓词,而只是把主词本身连同它的一切谓词、也就是把对象设定在与我的概念的关系中。^①

这段文字较为全面地论述了Sein不是实在谓词。这里有两个关键词:Sein和实在谓词。关于实在谓词,国内学界最近几年贡献了一大批成果,笔者发表的一篇文章也重点讨论实在谓词。但综观所有成果,笔者认为研究最透彻的是李扬和梁辰。康德对实在谓词给出三个重要表述:(1)实在谓词是“一物的规定”,这种“规定是一个添加在主词概念之上的谓词,它扩大了这个概念”;(2)实在谓词“必须不是已经包含在主词概念之中的”;(3)实在谓词是“可以加在一物的概念之上的某种东西的一个概念”^②。很显然,这些表述涉及分析和综合的区分。实在谓词看上去是客观综合命题的谓词^③,笔者以前就持这种观点^④。但它的重要缺陷是违背了康德的论证目标。康德要论证的是“上帝存在”中的“存在”不同于“上帝是全能的”中的“全能”,后者是包含在“上帝”概念中的分析性谓词。因此,当康德说存在不是实在谓词时,他心目中的实在谓词除了客观综合命题的谓词,还应该包括像“全能”这样的分析命题的谓词。

李扬和梁辰注意到实在谓词的第三个表述。在这个表述中,“加在一物的概念之上的某个东西的一个概念”就是增加且扩大主词概念的概念,即客观综合命题的谓词。关键是“可以”或“能够”(können)。实在谓词是能够充当客观综合命题的谓词。这个“能够”可以容纳分析命题的谓词^⑤。也就是说,无论客观综合命题还是分析命题,它的谓词都是实在谓词。哪怕是“红苹果是红色的”,红色虽然是分析性谓词,它也是实在谓词,因为它能够充当客观综合命题的谓词,例如“玫瑰花是红色的”。同理,“上帝是全能的”中的“全能”虽是分析性谓词,但也是实在谓词。而存在,由于不能够充当客观综合命题的谓词,因而不是实在谓词^⑥。

以上是命题角度的讨论。如果从实质内容的角度看,实在谓词表示事物的实在性或属性,或者事物的概念的内在规定。在康德这里,有两类内在规定。窄的内在规定是包含在概念的定义中的规定,即事物的本质属性(即分析命题的谓词),与之相对的是不包含在定义中的规定,即事物的偶然属性(即客观

①② [德]康德著,邓晓芒译,杨祖陶校:《纯粹理性批判》,北京:人民出版社,2004年,第476(A599/B627),475—476页(A598/B626)。本文所引康德著作,译文均据原文有所改动。

③ 在模态原理中,康德将综合分为客观综合和主观综合:前者是我们通常所认为的综合,即谓词不包含在主词之中,并扩大了主词概念;后者不容易表述清楚,用康德的话说,在主观综合中,谓词虽然没有扩大主词概念,但在这个概念上增加了我们的认识能力。[德]康德著,邓晓芒译,杨祖陶校:《纯粹理性批判》,第211页(A234/B286)。二者的共同点在于,都超出了主词概念,因而都是综合,但客观综合扩大了主词的内在规定性,主观综合超出主词概念之后,却赋予了一个外部的现实对象。总之,综合分为客观综合和主观综合,有关实在谓词的表述说的是客观综合,因为康德明确说实在谓词扩大了主词概念。

④ 胡好:《康德哲学中实在谓词难题的解决》,《现代哲学》2019年第4期。当然,学界还有其他观点,例如舒远招认为实在谓词是分析命题的谓词(舒远招:《实在谓词一定是综合命题的谓词吗?——就Sein论题中实在谓词的理解与胡好商榷》,《现代哲学》2020年第4期),李科政认为实在谓词是质料上增加主词概念的谓词(李科政:《拨开“存在”谓词的迷雾——康德存在论题的第三种诠释》,《哲学动态》2020年第9期),李伟认为实在谓词是一个概念的所有内涵,或者一个对象的所有属性(李伟:《康德“存在不是实在谓词”论题论证》,《哲学动态》2020年第9期)。

⑤ 参见李扬:《论康德对逻辑谓词和实在谓词的区分》,《现代哲学》2023年第3期;梁辰:《实在的谓词与综合的谓词》,《哲学动态》2023年第7期。

⑥ 对此,陈杰质疑说,有关实在谓词的表述(2)中“已经包含在主词概念之中的”谓词是分析命题的谓词,它意味着实在谓词必须不是分析命题的谓词,表述(3)又说实在谓词也可以是分析命题的谓词,这两种表述是冲突的。笔者也意识到它们的冲突。不过篇幅所限,笔者不在这里处理这一冲突,而是表明一种立场。鉴于康德讲“存在不是实在谓词”的意图是将存在跟全能进行对比,而全能是包含在上帝概念之中的,因而笔者坚持认为分析命题的谓词可以作实在谓词。

综合命题的谓词)。宽的内部规定是概念中的一切规定,包括定义中和定义外的规定,与之相对的是超出这个概念之外的东西,比如实存。康德说:“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。”^①意即不管一个概念包含什么和包含多少实在谓词,实存都不同于它们。例如,(1)红花是红色的,(2)红花是清香的,(3)红花存在。对于红花来说,“红色”是其窄的内部规定,“清香”不是,但它和“清香”一起构成宽的内部规定,而无论如何,它们都不同于“存在”^②。

Sein 的否定性表述是它不是实在谓词,它还有个肯定性表述,即对事物或事物的规定的肯定(Position)或设定(Setzung)。由此可知,Sein 要么是对事物的肯定,要么是对事物的规定的肯定。从语言学的角度看,前者是对主词的肯定,后者是对谓词的肯定。对事物或主词的肯定是绝对的肯定,而对规定或谓词的肯定是相对的肯定。当 Sein 作相对的肯定时,它充当命题的系词。在 S 是 P 句型中,S 是主词,P 是谓词,连接 S 和 P 的“是”是系词。系词是对谓词 P 的肯定,也就是将 P 设定在与 S 的关系中。当 Sein 作绝对的肯定时,充当命题的谓词,此时它不再翻译成“是”,而应译成“存在”。相应的句型也不再是“S 是 P”,而是“S 存在”。在这个句型中,“S”是主词,“存在”是谓词。这个命题是主观综合命题^③,存在谓词则是对主词“某物”的肯定,并将“对象设定在与我的概念的关系中”,即肯定概念和对象的一致性关系。当我们说“某物存在”时,存在在谓述“某物”,但不是谓述谓词“存在”和主词“某物”之间的关系,而是谓述主词概念“某物”和现实存在的该物之间的一致性关系。简言之,存在断定了主词有一个现实对象。因此,Sein 有两种功能,既可以作系词,也可以作谓词。当它作系词时,对应的句型是 S 是 P,它是对谓词 P 的相对肯定;当它作谓词时,对应的句型是 S 存在,它是对主词“S”或者主词概念和现实对象的一致性关系的绝对肯定,它断定了这个概念有个现实对象。

由此可知,Sein 不是实在谓词的含义分为两方面。一方面,Sein 作为系词“是”,不是实在谓词,因为在 S 是 P 的句型中,连接词“是”显然不同于谓词 P,这从语言学角度很容易得出。另一方面,Sein 作为谓词“存在”,也不是实在谓词,意即主观综合命题的谓词不同于客观综合命题和分析命题的谓词,从实质内容的角度看,对概念和对象的一致性的肯定不同于对该概念的宽的内部规定的肯定。跟本文相关的是后者。

实际上,那段长引文可以分为三个部分。第一部分从开头到“对一物或某些规定性本身的肯定”,第二部分从“用在逻辑上”到“把谓词设定在与主词的关系中的东西”,第三部分从“现在”到引文结尾。第一部分讲 Sein 有对事物的肯定和对事物规定的肯定两个方面,这两个方面都不是实在谓词,第二部分阐述后一方面,第三部分阐述前一方面;第一部分是总论,后两部分是分论^④。关于系词的的第二部分并不重要,它只是为了估计 Sein 的全面性而论述的。重点是第三部分涉及的作为谓词的存在。作谓词的

① [德]康德著,邓晓芒译,杨祖陶校:《纯粹理性批判》,第 477 页(A601/B629)。

② 实存的原文是 Existenz,存在的原文是 Sein,存有的原文是 Dasein。笔者认为当 Sein 作谓词时,存在跟实存(和存有)是同一个意思,这一点参见笔者的论文《康德哲学中实在谓词难题的解决》,《现代哲学》2019 年第 4 期。因此,本文将它们交替使用。

③ 某物存在之所以是主观综合命题,是因为存在(即存有)是模态范畴,而模态范畴与任何主词的结合都是主观综合的。因此,不仅某物存在(或某物是现实的)是主观综合命题,某物是可能的,某物是必然的,这些都是主观综合命题。参见[德]康德著,邓晓芒译,杨祖陶校:《纯粹理性批判》,第 211 页(A234/B286)。

④ 王路认为 Sein 在这段中都要翻译为“是”,因为如果第三部分翻译为“存在”,则意思不连贯。他说:“此前一直在谈论‘是’,这里怎么忽然谈论起‘存在’来了呢?”“无论怎样考虑康德所说的主词与谓词的结合,我们也看不出‘它存在’与‘上帝是全能的’这样的表述方式会有什么相通之处。”(王路:《康德的“‘是’不是谓词”之说》,《外国哲学》2012 年第 2 期)很显然,他预设了第二部分和第三部分都在讲系词“是”。可是他忽略了 Sein“只不过是对一物或某些规定性本身的肯定”这句话。只要注意到这句话,我们就会发现,Sein 作为某些规定的肯定是讲系词,但当它作为对一物的肯定时,是在讲其他话题。所以,前面谈论“是”,后面忽然谈论“存在”,它们之间没有相通之处,这就对了,因为它们本来就在论述 Sein 的两个不同方面。

Sein,即“存在”这个词很特殊,它跟系词“是”有密切关系,又跟实在谓词有密切关系。但康德在这里比较的对象不是同属Sein的系词“是”,而是同属谓词的实在谓词。换个角度看,对于实在谓词而言,比较的对象不是作为系词的“是”,而是作为谓词的“存在”。根据范畴表的提示,存在(即存有)是现实性范畴,因此,“某物存在”的意思等同于“某物是现实的”。这里的“某物”可以是感官对象,也可以是作为超感官对象的上帝。跟“上帝是全能的”对照的命题是“上帝是现实的”,跟实在谓词“全能的”对照的是谓词“现实的”。也就是说,不是在“上帝是全能的”这个命题中比较“是”和“全能的”,而是在“上帝是全能的”和“上帝是现实的”这两个命题中比较“全能的”和“现实的”。康德想说的是存在谓词(即作为模态谓词的现实性)不同于诸如“全能的”这类实在谓词,它不是上帝概念的内部规定。因此,论述系词的第二部分并不重要,重要的是第三部分。

但是,为何存在谓词不是实在谓词?对此,康德给出的理由是:由于存在是外在于概念的,因而它不同于概念中的一切内部规定。就像一个人站在音乐厅外面,虽然音乐厅里有乐器、桌椅和办公人员等各种事物,但这个人不属于其中的任何一种。因此,康德说:“就算一物的概念是如此完备,以至于丝毫不缺少用来思考一物连同其一切内部规定的东西,然而存有和所有这一切都仍然完全不相干。”^①存有(即存在)完全不同于事物连同其一切内部规定。

存在和实在谓词(内部规定或属性)的不同之处有二。其一,它们是不同的谓词,因为存在不是事物的任何一种属性,而是断定事物属性的前提,也就是说,事物是如此这般的,前提是它存在。倘若不存在的话,则这些属性得不到断定,而只是设想。例如独角兽,我们可以设想它有一个角,但由于它不存在,这个属性实际上无法断定,一旦断定,可能会犯断定斑鱼狗是狗之类的错误(实际上斑鱼狗是种鸟类)。正如伽狄森所言:“存在的东西……有了它,事物本身和它的一些完满性就存在,没有它,就既没有事物,也没有它的那些完满性。”^②因此,康德主张:“所有谓词与其主词的关系都绝不表明某种存有的东西,主词在这种情况下必须已经被假定为存有的。”^③句中的“谓词”是指实在谓词,意即探讨实在谓词和主词的关系必须预设主词存在。

其二,存在和实在谓词是不同类型的谓词,因为后者关涉事物性(whatness),即事物具有如此这般的性质,而前者关涉现实世界有没有一个如此这般的事物。就算一个事物的概念拥有如此完备的完满性,以至于没有任何缺陷,但现实中很可能没有这样的事物,因为现实世界本身有缺陷。且不说至上完满的上帝,就连没那么完满的圆本身、匀速直线运动,现实中都没有。正是由于事物的完满,现实中才没有对应物。因此,事物是什么和现实中有没有这个事物,这是两类不同的问题。前者是实在谓词探讨的,后者是存在探讨的。

因此,存在不是任何事物的实在谓词,包括上帝。试图将存在当作包含在上帝概念之中的实在谓词,由此证明上帝存在,这在康德看来是行不通的。当然,这并没有终结与本体论者之间的争论,它还可能遭到本体论者的攻击。但康德还提供了其他论证。

二、“一样多”论证

“一样多”论证是以康德所说的现实物和可能物(对象和概念)包含的一样多为根据的论证。这个论证是大家首先会想到的,它甚至被伍德(Allen Wood)称为“唯一真正的论证”^④。“一样多”论证有三处重要文本,分别是:

- ① [德]康德著,邓晓芒译,杨祖陶校:《纯粹理性批判》,第201页(A225/B272)。
- ② [法]笛卡尔著,庞景仁译:《第一哲学沉思集》,北京:商务印书馆,1986年,第327页。
- ③ [德]康德著,李秋零译:《康德著作全集》第2卷,北京:中国人民大学出版社,2004年,第81页。
- ④ [美]伍德著,邱文元译:《康德的理性神学》,北京:商务印书馆,2014年,第117页。

1. 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。因为,后者在这里意味着概念,前者却意味着对象及其肯定本身,所以,假如后者比前者包含得更多,我的概念就会没有表达出整个对象,因而也就不是该对象的合适的概念。^①

2. 如果我思维一物,不管我通过什么谓词和通过多少谓词(哪怕在完全的规定中)来思维它,那么就凭我再加上“该物存在”,也并未对该物有丝毫的增加。因为否则的话,所实存的就并不恰好是该物,而是比我在概念中所想到的更多的东西了,而我也不能说实存着的正好是我的概念的对象了。^②

3. 甚至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的这种缺陷实存着,否则就会有不同于我所想到的另一个某物实存着了。^③

伍德依据第三处文本重构了一个论证。他把“除了一种实在性外想到了一切实在性”的某物称为几乎完满存在者,并把弥补这种实在性之后的“另一个某物”称为彻底完满存在者。于是他构造了一个归谬论证:假设存在是缺失的那种实在性,那么当几乎完满存在者存在时,它的实在性会被弥补,进而变成彻底完满存在者,“但是这就与我们思考一个几乎完满存在者的假定产生矛盾,从而是荒谬的”^④,所以,存在不是实在性。伍德认为这个论证是失败的,因为按照相同的逻辑,我们可以推出一切东西都不是实在性,哪怕是那些原本实在性的东西,也变得不再是实在性。他以“全能”为例,构造了一个逻辑结构相同的论证。假设全能是缺失的那种实在性,那么当几乎完满存在者是全能的时,它的实在性会被弥补,进而变成彻底完满存在者,这同样会与几乎完满存在者的假定产生矛盾,所以,全能不是实在性。全能可以用任何一个X替代。所以,“如果康德的证明成功地表明存在不是一个实在谓词,它也会成功地显示没有什么东西可以成为实在谓词”^⑤。

伍德的策略是将存在和诸如全能这样的实在谓词捆绑到一起,既然假定存在是种实在性会导致荒谬的结果,那么真正的实在性也会导致荒谬的结果,在这一点上存在跟诸如全能一样的实在谓词没办法区分开。他在这里比较的是几乎完满存在者和彻底完满存在者,它们只差一个实在性,而这个实在性是个变量,任何东西都可以充当它。但问题的关键在于比较现实物和可能物(对象和概念)。一旦比较这两者,我们就会发现它们的差异不是实在性,而是存在。存在作为现实物和可能物的唯一区别,可以确保其他实在谓词不能像它一样归谬。

李扬根据前两处文本重构了如下的归谬论证:(1)假设存在^⑥是个实在谓词;(2)概念S和与之相应的存在着的对象所包含的东西一样多;(3)我通过n个实在谓词思考概念S;(4)当S被判定为存在时,对象S就包含了n+1个实在谓词;(5)概念S和与之相应的存在着的对象S所包含的东西不一样多;(6)所以,存在不是实在谓词^⑦。这个论证总体思路是:在假设存在是实在谓词的前提下,会推出概念S和与之相应的对象S包含的实在谓词不一样多,但实际上它们包含的一样多,所以假设不成立,存在不是实在谓词。他认为前提(1)是假设,前提(2)是康德默认的前提,前提(5)来自前提(3)和前提(4),它的意思是假如存在是实在谓词,那么对象S就会比概念S多包含一个实在谓词,也就是概念中包含n个实在谓词,而对象中却包含n+1个实在谓词^⑧。

李扬重构的思路是合理的,但前提(2)和前提(5)成问题。前提(2)不是康德独断认定的,而是给予

①②③ [德]康德著,邓晓芒译,杨祖陶校:《纯粹理性批判》,第476页(A599/B627),477页(A600/B628),477页(A600/B628)。

④⑤ [美]伍德著,邱文元译:《康德的理性神学》,第118,119页。

⑥ 李扬的原文用的是“实存”,德文是Existenz,其实它和作为谓词的存在(Sein)是一回事。为了术语的统一,笔者将其改为“存在”。

⑦⑧ 李扬:《论康德对本体论证明的反驳》,《德国哲学》2022年第1期。

了论证,这一点后文将详述。前提(5),为什么假定存在是实在谓词,对象会比概念多一个实在谓词,换言之,为什么S被判定为实存时,对象S会包含 $n+1$ 个实在谓词,而不是 n 个呢,他没有说清楚。李扬意识到这个问题,他解释说:“只有概念的对象才实存,概念自身只是可能性。假如‘实存’是个实在谓词,就会导致实存的对象总比它的概念多出一个实在谓词,由此概念和对象所包含的就会必然不完全相等。”但这种解释似乎只是换种方式在重复问题。真正对这个问题给出清晰回答的是福吉(J. W. Forgie)。

福吉也主张康德采用了归谬论证。他认为康德认可同构性学说(Doctrine of Isomorphism),即概念和与之相应的对象是一一匹配的,而“存在是个谓词的假设会被否定,因为它最终会导致和同构性学说相矛盾”^①。存在是实在谓词的假设之所以会导致矛盾,是因为它要依赖于另一个假设——存在不能包含在事物的任何概念中。“要得出那个结论,我们必须提供另一个假设,即存在不能包含在事物的任何概念中。”^②对象和概念原本都包含 n 个实在谓词,当存在添加到它们二者之上时,由于存在不能包含在概念之中,因而存在只加到对象一侧,概念那一侧没有添加,这样一来,对象就比概念多了一个存在。所以,如果存在是个实在谓词,那么对象就比概念多包含一个实在谓词。

如果福吉的重构是合适的,那么我们可以追问,康德有没有为“另一个假设”提供辩护,为什么存在不能包含在事物的概念中?福吉对此是沉默的,他或许认为康德回答到这一步就够了。但如果不提供任何辩护的话,那是难以接受的,因为本体论者恰好主张相反的观点,他们认为存在包含在上帝的概念中,我们可以从上帝的概念分析出上帝存在。笔者认为康德可以对此提供辩护。

康德有个基本预设,那就是现实物比可能物多一个存在,即现实物=可能物+存在。它的理由可以从静态和动态两个方面进行阐述。在静态方面,现实物和可能物具有完全相同的属性,除了存在。例如我口袋里的一百元和头脑中想象的一百元。但凡口袋里一百元具有的属性,像颜色、质地、面值这些,想象的一百元都具有,二者惟一的差别在于,前者是现实存在的,但后者只停留在想象中。正因如此,现实的一百元会比想象的一百元多出来财产方面的用途。所以,现实物比可能物多了一个存在。在动态方面,可能物要转变成现实物,必须存在起来。就像图纸上的房子要变成现实中可以住人的房子,需要通过各种原因使其存在起来。可能物相当于亚里士多德说的潜能,通过作为存在的实现活动,最终转变成现实物。所以,现实物=可能物+存在。既然如此,那么存在不能包含在可能物之中,而只能包含在现实物之中。

这个基本预设本身不关涉实在谓词的问题,不管存在是不是实在谓词,现实物都比可能物多一个存在。但一旦有了这个预设,再加上另一个前提,我们就可以推出存在不是实在谓词。这个前提是:现实物和可能物包含的实在谓词一样多,即“现实的东西所包含的绝不会比单纯可能的东西更多”^③。显然,现实物不会比可能物包含的谓词更少。既不更少,也不更多,所以二者包含的实在谓词一样多。

这样一来,存在不是实在谓词的论证就简单了。因为现实物比可能物多一个存在,二者包含的实在谓词却一样多,所以多出来的存在不是实在谓词。现在的问题是:为什么现实物和可能物包含的实在谓词一样多。接下来笔者将紧扣文本重构出两个论证。

论证1采取对象和概念的角度。康德说:“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。因为,后者在这里意味着概念,前者却意味着对象及其肯定本身,所以,假如后者比前者包含得更多,我的概念就会没有表达出整个对象,因而也就不是该对象的合适的概念。”^④他先将现实物和可能物转换成对象和概念,然后用反证法证明二者包含的实在谓词一样多。反证法有个默认的前提,即概念

① J. W. Forgie, “Kant and The Question ‘Is Existence a Predicate?’”, *Canadian Journal of Philosophy*, 5(4), 1975, p. 572.

② J. W. Forgie, “Kant and Existence: Critique of Pure Reason A600/ B628”, *Kant-Studien*, 2008, p. 9.

③④ [德]康德著,邓晓芒译,杨祖陶校:《纯粹理性批判》,第476页(A599/B627),476页(A599/B627)。

和对象是一一匹配的,前者充分表达了后者。因此,这个论证是:假如概念比对象包含的实在谓词更多,那么概念没有充分表达对象,但实际上概念充分表达了对象,因为概念总是可以指称对象;所以对象和概念包含的实在谓词一样多。

论证2回到现实物和可能物的角度。“如果我思维一物,不管我通过什么谓词和通过多少谓词(哪怕在完全的规定中)来思维它,那么就凭我再加上‘该物存在’,也并未对该物有丝毫的增加。因为否则的话,所实存的就并不恰好是该物,而是比我在概念中所想到的更多的东西了,而我也不能说实存着的正好是我的概念的对象了。”^①这里同样用了反证法,以及一个类似的默认前提——现实物和可能物是同一物。如前所述,康德的基本预设是现实物跟可能物相比,其他条件都相同,只是多一个存在。现实物多出来的存在没有使它增加实在谓词,因为假如存在使其增加实在谓词的话,那现实物就比可能物多了一种属性,这样一来,现实物就不同于可能物,“不能说实存着的正好是我的概念的对象”。但实际上现实物和可能物是同一物,所以存在没有使现实物增加实在谓词。这意味着现实物和可能物的实在谓词一样多。

两个论证的角度不同,但目标相同,都是要论证现实物和可能物包含的实在谓词一样多。一旦确定这一点,再加上现实物比可能物多一个存在,我们就可以得出存在不是实在谓词。在整个论证过程中,两个前提非常重要,一是现实物比可能物多一个存在,二是现实物和可能物是同一物。据此笔者重构出一个类似于李扬和福吉的论证:

- (1)现实物比可能物多一个存在;
- (2)假定存在是实在谓词;
- (3)所以,假如存在是实在谓词,那么现实物比可能物多一个实在谓词(1+2);
- (4)所以,假如存在是实在谓词,那么现实物不同于可能物(3);
- (5)现实物和可能物是同一物;
- (6)所以,存在不是实在谓词(4+5)。

论证的整体思路是:假定存在是实在谓词,我们可以推出矛盾,所以假定错误,存在不是实在谓词。具体而言,前提(1)上面已经论证过。值得注意的是,这个前提本身跟实在谓词无关,它只是说现实物跟可能物相比,多一个存在。就算存在不是实在谓词,现实物也多一个存在。前提(2)是假设。两个前提加到一起,可以得到前提(3)。由于现实物比可能物原本就多一个存在,现在假定存在是实在谓词,因而现实物比可能物多一个实在谓词。前提(3)可以推出前提(4),因为多一个实在谓词就相当于多一种属性;既然现实物和可能物拥有的属性不同,那么二者不是同一物。前提(5)是康德默认的。现实物和可能物之所以是同一物,是因为二者指涉的是同一个东西。就像我手中拿着一百元,同时脑子里产生了一百元的观念,在这种情况下,一百元的观念和手中的一百元指涉的东西是相同的。前提(4)和前提(5)加到一起意味着假定存在是实在谓词,我们推出了现实物和可能物既不同又相同的矛盾。于是得到结论(6),假定错误,存在不是实在谓词。

这个论证遭到舍弗(J. Shaffer)质疑。他试图给康德归谬:如果存在不是实在谓词,那么一切谓词都不是实在谓词。他以红色来为例:“假设我想说某物是红色的,在此‘红色’被认为是实在谓词。断言此物是红色的,我将会增加该物的概念,因而不能说原来设想的对象是红色的,不能说‘我的概念的确切对象’是红色的。表明‘存在’不是‘实在’谓词的论证,同时表明没有什么东西可以是实在谓词。”^②其中,“原来设想的对象”是尚未变成红色的对象。这个论证不是非常清楚,笔者尝试将其重构为如下形式:(1)假设红色是实在谓词,那么红色事物比尚未变成红色的事物多一个实在谓词;(2)所以,假设红色是

① [德]康德著,邓晓芒译,杨祖陶校:《纯粹理性批判》,第477页(A600/B628)。

② J. Shaffer, “Existence, Predication and the Ontological Argument”, *Mind*, 71(283), 1962, p. 310.

实在谓词,红色事物和尚未变成红色的事物不是同一物;(3)红色事物和尚未变成红色的事物是同一物;(4)所以,红色不是实在谓词。前提(3)是类似于康德一样的默认前提。结论(4)来自前提(2)和前提(3),因为红色是实在谓词的假设会导致矛盾,所以红色不是实在谓词。红色这一谓词可以替换成任意一个谓词X,按照上述逻辑,可以得出X不是实在谓词。所以,根据存在不是实在谓词的论证,我们可以推出没有什么可以成为实在谓词^①。

舍弗的论证看上去跟康德的很像,却推出了荒谬的结论,它赢得了很多人的推崇,比如伍德、阿利森、巴尔内斯(Barnes)、奥皮(Oppy)^②。不过在笔者看来,这个质疑不难回应。首先,前提(1)不成立,因为舍弗的比较对象是错误的。在存在论题中,真正需要比较的是现实物和可能物,或者对象和该对象的概念。而舍弗比较的是同一类事物的两种状态。他关注的是,同是现实物或可能物,增加一种红色属性会不会使得事物不同。但问题不在于现实物和现实物、或者可能物和可能物比较,而在于现实物和可能物比较。一旦比较这两者,我们就会发现它们除了存在这一点有差异以外,其他所有属性都相同。这样一来,如果在现实物这侧增加红色属性,那么在可能物那侧同时也会增加红色属性,根本不会出现一物比另一物多一个红色属性的情况。正如福吉所言,假定存在是实在谓词会造成某种不匹配的情况,但“我们认为不匹配发生在概念和它的实例(instantiation)之间;而舍弗认为它发生在事物N的概念之间”^③。因此,舍弗的比较对象是错误的。如果聚焦到现实物和可能物的关系,我们就会发现除了存在,现实物不会比可能物多任何一个属性。

其次,即使前提(1)成立,也推不出前提(2)。从前提(1)到前提(2)的推论是:因为红色事物比非红色事物多一个实在谓词,所以二者是不同事物。但如前所述,一个实在谓词表示一种属性,而属性分为偶然属性和本质属性。对于特定事物而言,偶然属性发生改变,不影响这个事物的同一性,只有它的本质属性发生改变,才会变成另一物。我们知道,红色是事物的偶然属性,事物从非红色变成红色仍然会保持同一,就像把法拉利从白色喷成红色,它还是原来那辆车。所以,即使红色事物比非红色事物多一个实在谓词(多一种属性),它们也是同一个事物的两种不同状态,而非两种不同事物。因此,舍弗的前提(1)推不出前提(2)。但将红色换成存在,情况就不一样了。假设存在是实在谓词,则可以在某种意义上推出尚未存在的事物和存在的事物不是同一物,因为在这种假设下,存在是现实物的本质属性,本质属性变了,事物也就变了。所以,舍弗和康德的推论形式上相似,实质上不同。

因此,对于存在论题而言,现实物比可能物多一个存在。存在究竟是不是现实物的属性,这是要讨论的问题。但无论如何,不会出现舍弗说的现实物比可能物多出诸如红色这类属性的情况,即使真的多出一些偶然属性,也推不出两个事物是不同的。

① 伍德的质疑思路跟舍弗的一致,都是将其他谓词跟存在捆绑起来,只要存在不是实在谓词,其他谓词都不是实在谓词。但他们之间有根本区别。伍德的捆绑发生在讨论几乎完满存在者和彻底完满存在者的差异时。这两者相差的是实在性。假如存在是实在性的话,它和诸如全能这样的实在性之间没有任何区别。如果存在作为缺失的实在性会导致荒谬的结果,那么其他实在性也会导致荒谬结果。因此,伍德的捆绑是成立的,康德在此确实论证不力。但舍弗的捆绑发生在讨论现实物和可能物的差异时。这两者相差的是存在,因此存在和其他实在谓词不能绑到一起。由于原本现实物比可能物其他方面都一样,只多一个存在,因此,假如存在是实在谓词,那现实物会比可能物多一个实在谓词,但其他实在谓词不会造成这种结果,因为只要现实物增加一个实在谓词,可能物就会相应地增加一个实在谓词。而且,假如存在是种属性,那它是现实物的本质属性,只要它发生改变,事物就会发生改变,但诸如红色这类属性不是现实物的本质属性,它的改变不会改变事物。所以,由于比较对象的不同,伍德的捆绑能够成立,舍弗的不能。

② 参见[美]伍德著,邱文元译:《康德的理性神学》,第119页;[美]阿利森著,丁三东、陈虎平译:《康德的先验观念论》,北京:商务印书馆,2014年,第500页;Jonathan Barnes, *The Ontological Argument*, London: The Macmillan Press, 1972, p. 48; Graham Oppy, *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 230。

③ J. W. Forgie, “Kant and Existence: Critique of Pure Reason A600/ B628”, p. 11.

三、“可能不存在”论证

“可能不存在”论证跟“一样多”论证一样,都运用了反证法,但不同的是,它不再依赖现实物和可能物包含的谓词一样多这一条件,而是依赖可能不存在的条件。斯坦(N. F. Stang)在《康德的模态形而上学》一书中给出了相当繁琐的论证,它包括九个前提和一个结论。我们挑其中的关键部分来讨论:

(1)如果存在是个实在谓词,那么上帝拥有的尤里乌斯·凯撒的完备个体概念将他表征为在现实世界@中存在着。

(2)如果上帝拥有的尤里乌斯·凯撒的完备个体概念将他表征为在@中存在着,那么上帝拥有的尤里乌斯·凯撒的完备个体概念将他表征为现实地存在着。

(3)但是上帝拥有的尤里乌斯·凯撒的完备个体概念并不把他表征为现实地存在着;它将其表征为可能地存在着,仅当上帝乐意创造他的可能存在。

(4)所以,存在不是一个实在谓词(1+2+3)^①。

前提(1)中有个重要术语:上帝拥有的尤里乌斯·凯撒的完备个体概念(God's CIC of Julius Caesar)。CIC是complete individual concept的缩写,即完备个体概念。它的意思是:上帝创造一个可能的存在者,这个存在者如果是尤里乌斯·凯撒,则他拥有关于凯撒的一切实在谓词(或规定),就连时间和地点的谓词都集中在他身上,笔者将其简称为凯撒的完备概念。如果存在是实在谓词,那么凯撒的完备概念所指的对象在现实世界中存在。前提(2)意思是:如果凯撒的完备概念所指的对象在现实世界中存在,那么这个对象就是现实的存在。在现实世界中存在和现实地存在,这两种表述无非是换种说法而已。前提(3)的意思是:凯撒的完备概念所指的对象只是可能存在,因为只有上帝乐意创造他,他才存在,如果上帝不乐意的话,他就可能不存在。前提(1)和前提(2)合取的小结论是:如果存在是实在谓词,那么凯撒的完备概念所指的对象是现实地存在,前提(3)却表明这个对象只是可能地存在,而非现实地存在,于是在存在是实在谓词的假定下,陷入了矛盾。既然如此,假定错误,最终的结论(4)是:存在不是实在谓词。

这个论证的关键是前三步,它可以被看作是归谬法,在假定存在是实在谓词的前提下,会陷入矛盾,所以存在不是实在谓词。但是,恰恰在这个关键处,斯坦对康德的重构是不准确的,因为现实存在和可能存在并不矛盾。我们完全可以设想某物既在现实世界中存在,又在其他某个可能世界存在。毋宁说,现实存在不仅和可能存在不矛盾,它还是可能存在的一种特殊情况,因为现实世界是诸多可能世界中的一个。只有前提(2)中的现实存在和前提(3)中的可能存在发生矛盾才能归谬,而二者并不矛盾,所以斯坦的重构是成问题的。

实际上,康德确实用了凯撒可能存在这一条件来归谬,他说:“任取一个主体,例如尤里乌斯·凯撒,把他的所有可以想象的谓词,就连时间和地点的谓词也不除外,都集中在他身上,这样马上就可以理解,虽然有所有这些规定性,他仍然可能存有,也可能不存有。”^②但是,他不像斯坦说的那样,用可能存在和现实存在的矛盾来归谬,而是利用了可能不存在和必然存在的矛盾。

“可能不存在”论证重构如下:(1)如果存在是实在谓词,那么最高实在存在者必然存在,(2)最高实在存在者可能不存在,(3)所以存在不是实在谓词。在前提(1)中,最高实在存在者包含一切实在性,如果存在是种实在性,则最高实在存在者包含存在,这样一来,最高实在存在者必然存在。而必然存在意味着它不可能不存在,前提(2)却说它可能不存在,于是在假定存在是实在谓词的前提下,出现了最高实在存在者既不可能不存在,又可能不存在的矛盾,因此,假定错误,存在不是实在谓词。

论证的关键是前提(2)。这一前提的文本依据是:“如果我想到了一个作为最高的(没有缺陷的)实

^① N. F. Stang, *Kant's Modal Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 70. 以上引用的是原文中的第7、8、9、10个命题。

^② [德]康德著,李秋零译:《康德著作全集》第2卷,第78页。

在性的存在者,那么总是还留下‘它是否实存着’这个问题。”^①“留下‘它是否实存着’这个问题”意味着最高实在存在者可能实存,也可能不实存。整句话的意思是:即使最高实在存在者没有任何缺陷,至上完满,但它仍然可能不存在。可是,既然最高实在存在者包含了一切实在性或完满性,它为什么还可能不存在?上帝的造物可能不存在,这情有可原,因为造物毕竟是有限的感官对象。可上帝是至上完满的存在者,它如此完满,为何还可能不存在?

这跟观念与现实的区分相关。康德主张观念与现实之间有差异:“人们要求上帝的存在是由概念自身规定的,但很容易就会发现,这是在观念中发生的,而不是在现实中发生的。”^②正因为二者有差异,所以观念与现实之间可能出现不一致的情形,亦即有的观念在现实世界中没有与之相应的对象。尽管存在概念作为本质包含在上帝的概念中,但在现实世界中上帝却仍然可能不存在。因此,康德才说上帝存在只在观念中发生,未必在现实中发生。

这一点卡特鲁斯(J. Caterus)有深刻的洞见,他在批判笛卡尔本体论证明时说:“即使至上完满存在体的概念包括存在性作为其本质部分,但是仍然不能推导出其存在性是现实的,除非我们假定至上存在体是存在的。”^③他设计了一个巧妙的反驳思路:“复合词‘存在着的狮子’包含‘狮子’和‘存在’,并且是本质性地包含它们,因为如果拿走任何一个,都不会是原来那个复合词……但是,上帝的这个分明的知识……并不迫使这个复合体中的任何一个元素存在,除非我们假定这个复合体本身是存在的。”^④卡特鲁斯用的是“存在着的狮子”,我们不妨用“存在着的某物X”,这个X可以代指任何一个事物,不只是狮子。在复合词“存在着的某物”中,存在本质性地包含在某物之中,以至于“存在着的某物存在”是个分析命题。可是,虽然在观念这一侧,“存在着的某物”必然存在,但在现实那一侧,却可能没有一个现实对象能够被它指称。例如“存在着的独角兽”,在这个词中独角兽本质性地包含存在,但在现实世界中却不存在独角兽,因为这个复合词本身是个假名。因此,“存在着的某物”中的某物虽然本质性地包含存在,但它未必现实存在。同理,上帝的概念虽然也本质性地包含存在,它也未必现实存在,因为观念和现实可能不一致。尤其是我们无法知觉到上帝,这更能说明上帝很可能不现实存在。

本体论者或许能够承认“存在着的某物”在现实中并不必然存在,但“存在着的上帝”在现实中却必然存在,因为上帝是独特的,它跟其他一切事物都不一样。笛卡尔就这么看。“对笛卡尔而言,‘一个存在的狮子存在’是一个分析命题的事实并不授权我们去推论出任何狮子的现实存在……‘上帝存在’命题的分析性却授权我们推论出上帝的实际存在,因为‘上帝’或‘最完满存在者’命名了实际存在必然归属于它的一个真实不变的本性。”^⑤由于上帝具有真实和不变的本性,因而它在现实中必然存在。“必然存在性是包含在一个至上强大的存在体的观念里的,并且这不是通过理智的幻想,而是由于它属于这样一个存在体的真实和不变的本性而存在。”^⑥而诸如狮子、独角兽这些事物,它们不具有真实和不变的本性,所以这些事物即使在概念中本质性地包含存在,但在现实中仍然可能不存在。

在笛卡尔看来,具有真实和不变的本性的存在者既在观念中必然存在,也在现实中必然存在,而不具有真实和不变的本性的存在者顶多只能在观念中必然存在,在现实中却未必存在,因而前者是更为强大的存在者。这样的存在者大约就是安瑟伦所说的“无法设想有比之更大的存在者”。安瑟伦认为:“那无法设想有比之更大的存在者不能仅仅存在于理性中。因为,假如它仅仅存在于理性中,那么就还可以设想一种比他更伟大的东西,它既存在于理性中,还实际地存在着。所以,如果那无法设想有比之更大的存在者仅仅存在于理性中,那么,那无法设想有比之更大的存在者自身就成了那可以设想有比之更大的存在者了,但这显然是不可能的。因此,那无法设想有比之更大的存在者无疑既存在于理性中(in

① [德]康德著,邓晓芒译,杨祖陶校:《纯粹理性批判》,第477页(A600/B628)。

② [德]康德著,李秋零译:《康德著作全集》第1卷,北京:中国人民大学出版社,2003年,第375页。

③④⑥ [法]笛卡尔著,徐陶译:《第一哲学沉思集》,北京:九州出版社,2007年,第253,251—253,261页。

⑤ [美]伍德著,邱文元译:《康德的理性神学》,第132页。

intellectu),也存在于现实中(in re)。”^①

不管是笛卡尔还是安瑟伦,他们都有个共同的预设:既存在于观念中,又存在于现实中的东西比仅仅存在于观念中的东西更加强大(或更加伟大)。但实际上仅仅存在于观念中的东西可能更加强大或伟大,因为现实世界中的东西是有缺陷的。真正没有任何缺陷的东西存在于观念中,一旦落到现实世界中,很可能会有这样那样的缺陷。就像完美的圆,它作为理念存在于观念中,现实中所有的圆都不够完美,它们只能接近完美的圆,却永远不是完美的。所以,圆的理念比“圆的理念和现实中的圆构成的整体”更加完满^②。简言之,如果一个东西同时存在于观念和现实中,它可能反而比仅仅存在于观念中的东西稍显逊色,因为现实拖了后腿。因此,如果一个东西真的是无法设想的比之更大的存在者,它或许只能单纯地存在于观念中。既然如此,这样的存在者虽然存在于观念中,却可能在现实中不存在。

当然,本体论者可以继续诉诸上帝的独特性,主张上帝和诸如完美的圆这类事物不一样,它如此完美,以至于落到现实中也丝毫不损。是的,一旦诉诸上帝的独特性,本体论者的立场便坚不可摧,牢不可破。但正因如此,我们看到了信仰的力量,它不可证伪,总能自圆其说,但根本上是从上帝的概念分析出上帝存在,用康德的话说,这是“可怜的同义反复”^③。

因此,“可能不存在”论证的完整归谬是这样的:假定存在是实在谓词,则最高实在存在者既在观念中、又在现实中必然存在,但这个存在者在现实中却可能不存在,所以存在不是实在谓词。最高实在的存在者之所以在现实中可能不存在,是因为观念和现实之间有一道鸿沟,观念中存在的东西在现实中可能找不到相应的对象。

结 语

存在为什么不是实在谓词?康德对此给出了三个论证。第一个是“外在性”论证。康德说的内外至少可以分为窄的和宽的内外。窄的内外界限是事物的本质属性,归属于本质属性的东西处于事物内部,归属于偶然属性的东西则处于事物外部;宽的内外界限是事物的概念,归属于这个概念的一切属性(包括本质属性和偶然属性)都处于事物内部,该概念指称的现实对象处于事物外部。存在和实在谓词是宽的内外之别。实在谓词断定的是归属于概念的属性,但存在断定了概念之外的现实对象。简言之,由于存在断定了外在于概念的现实对象,因而它与实在谓词不同。第二个是“一样多”论证,其核心要义是:现实物总是比可能物多一个存在,而它们是同一物,因此存在不是事物的任何一种属性,否则现实物就会由于多一种属性而变得不同。第三个是“可能不存在”论证。假如存在是实在谓词,则最高实在存在者既在观念中、又在现实中必然存在,但这个存在者在现实中却可能不存在,所以存在不是实在谓词。最高实在的存在者之所以在现实中可能不存在,是因为观念和现实可以不一致,观念中存在的东西在现实中可能没有相应的对象。

① [意]安瑟伦著,溥林译:《信仰寻求理解:安瑟伦著作选集》,北京:中国人民大学出版社,2005年,第206页。值得注意的是,虽然笛卡尔和安瑟伦都涉及观念存在和现实存在,但他们论及的现实存在跟康德的现实存在略有区别。前两者强调的是上帝不仅在主体的观念中存在,而且在客观世界也实际存在,但这种实际存在是否要跟感官结合,他们没有进一步深究。而康德却明确说,感官知觉是现实性的标志。

② 很明显,这是柏拉图主义的观点,它的基本观点是:理念比感官世界中的事物更完满。但还有种亚里士多德主义的观点。杨云飞就提出一个建房子的例子。房屋的设计图是观念中的,它跟按照设计图建成的房子相比,还是没那么完满,因为已经实现出来的东西比单纯在头脑中的东西更完满。他的基本观点是:现实比潜能更完满。在笔者看来,两种观点都有道理,没有高下之分。圆的理念和现实中的圆的对比可以凸显观念中的东西更完满,房子的设计图和建成的房子的对比则可以凸显现实存在的东西更完满。但前者已经彰显出单纯观念比同时是观念和现实的东西更完满的一种可能性。而只要存在这种可能性,安瑟伦和笛卡尔的论证就不能成立,因为他们要求同时是观念和现实的东西必然更完满。

③ [德]康德著,邓晓芒译,杨祖陶校:《纯粹理性批判》,第475页(A597/B625)。

一旦存在论题得到合理的辩护,它就像一根撬棍,可以撬动整个旧的形而上学,从而为全新的、科学的形而上学奠定基础。康德在《纯粹理性批判》开篇就表明了他的志向:重建形而上学。为此,他首先需要批判传统形而上学。传统形而上学的对象是灵魂、世界和上帝,前两者以上帝为终极根据,因而对上帝的证明至关重要。康德指出,以往对上帝存在的证明包括本体论证明、宇宙论证明和自然神学证明。然而,宇宙论证明和自然神学证明都依赖于本体论证明,因而本体论证明成为重中之重。在相当程度上,传统形而上学的基石是建立在本体论证明之上的。康德对传统形而上学的批判正是针对本体论证明的,而他最为人熟知的批判利器就是存在论题。因此,存在论题辩护成功的话,传统形而上学的大厦就会由于地基松动而变得岌岌可危。

如果我们把眼光放得更长远一点,就会发现康德在实践领域以另一种方式使上帝重新得到确立。依靠纯粹思辨理性,康德回答了我可以知道什么的问题,依靠纯粹实践理性,他回答了我应当做什么的问题以及我可以希望什么的问题。在康德看来,我做了应当做的事情之后,还可以希望得到幸福。而德性和幸福的一致是至善。上帝能够保障至善的实现,他有能力按照德性的份额精确地分配享有的幸福,并让完善的道德生活富有动力^①。因此,从一种长远的眼光看,存在论题论证就像产生多米诺骨牌效应一样,给人的希望问题带来间接影响。

The Argument for Kant's Thesis on Being

Hu Hao

Abstract: Kant gives three powerful arguments for the thesis on being. The first is the externality argument. Since being posits the actual external object of the concept, whereas a real predicate only posits the internal properties of the concept, so being is different from a real predicate. The second is the argument of sameness, that an actual thing has one more being than a possible thing, yet they are the same thing. Being therefore is not any property of the thing; otherwise, the actual thing would be different from the possible thing by possessing an additional property. The third is the argument of possible nonexistence. If existence were a real predicate, then the highest real being would necessarily exist both in idea and in actual world. Yet this being may not exist in actual world, precisely because there is a deep gap between the idea and actuality (or between thought and being), so existence is not a real predicate. The argument for the thesis on being is not merely a technical exercise, but also bears great significance for Kant's reconstruction of metaphysics.

Keywords: existence; real predicate; externality; reductio

【责任编辑:全广秀;责任校对:全广秀,张慕华】

^① 参见杨云飞:《康德对上帝存有本体论证明的批判及其体系意义》,《云南大学学报》2013年第4期。