

對安瑟倫本體論論證的 重新解讀

A Reinterpretation of Anselm's Ontological Argument

柯進華

Jinhua Ke

142

Abstract: Anselm was the founder of the ontological argument. He was famous for his ontological argument, but was also misunderstood because of it. In order to rectify those misinterpretations, this paper focuses on his ontological argument, putting forward the author's own opinions on four related issues: (1) whether there are two versions of Anselm's ontological argument; (2) the relationship between his ontological argument and the question whether existence is a predicate; (3) the significance of faith in Anselm's ontological argument; and (4) the relationship between Anselm's ontological argument and the modal ontological argument.

Keywords: Anselm, ontological argument, predicate, necessity, aseity

本體論論證 (The Ontological Argument) 最先由安瑟倫 (Anselm, 1033-1109) 明確提出。由於這一論證形式的先驗性，即不借助於其它條件，直接從上帝的概念來證明上帝的存在，康德稱之為本體論論證。

在基督教思想史上，安瑟倫有兩大貢獻：一是提出了關於上帝存在的本體論論證。二是提出了關於救贖論的“補贖說”。安瑟倫主要是因他的本體論論證而流芳於世，也同樣因他的本體論論證而遭受曲解。嚴重的是，這些曲解還充斥在一些教科書中。本文結合原著和有關安瑟倫的研究成果，試圖對安瑟倫本體論論證的相關問題作一些澄清，以消除當前對安瑟倫本體論論證的一些曲解。

一、只有一種形式的本體論論證

安瑟倫是否提出了兩種形式的本體論論證，這一直是一個有爭議的問題。馬爾科姆 (Norman Malcolm) 指出：“沒有證據證明安瑟倫有意識地提出了兩種不同的證明。”^①但馬爾科姆認為，如果區分出兩種形式的本體論論證，將有助於更好地理解安瑟倫的本體論論證。這在我看來是缺乏說服力的，甚至有些自相矛盾。馬爾科姆只有先證明安瑟倫提出了兩種形式的本體論論證，才能說區分這兩種形式的本體論論證，將有助於更好地理解安瑟倫的本體論論證。一方面說沒有證據證明安瑟倫提出了兩種形式的本體論論證；另一方面又說，區分兩種形式的本體論論證將有助於更好地理解安瑟倫的論證，這是自相矛盾

^① Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Argument," *The Philosophical Review*, Vol.69 (1960): 45.

的。而更成問題的是，在我看來，這種理解是與安瑟倫的思想背道而馳的。

馬爾科姆認為安瑟倫提出了兩種形式的本體論論證，他們分別較集中地出現在《宣講》(*Proslogion*)的第二和第三章中。^①在第一種形式的本體論論證中，論證依據的原則是“存在於現實中的(exist in reality)比僅僅存在於理智中的(exist in the understanding)更偉大”。在第二種形式的本體論論證中，論證依據的原則是“必然存在的(necessary existence)比偶然存在的(contingent existence)更偉大”。馬爾科姆認為：“存在不是一種完滿性(perfection)，但邏輯上的不可能不存在是一種完滿性，即必然存在是一種完滿性。”^②在第一種形式的本體論論證中，安瑟倫把“存在”當作一種完滿性，因而是不能成立的；但“必然存在”是一種完滿性，因而第二種形式的本體論論證是成立的。

144

從《宣講》的第二章的結尾到第三章的開端，安瑟倫的論證思路不存在任何的轉變和不連續性。第二和第三章的論證有着一個共同的信仰前提(The Belief Premise)。安瑟倫將上帝定義為“無法設想比之更偉大者”(That Than Which Nothing Greater Can Be Conceived)。第二章的證明明顯地以對上帝的信仰為前提；而在第三章的論證中，安瑟倫並沒有提及對上帝的信仰。如果以此認為存在兩種不同形式的本體論論證，第一種形式的本體論論證以信仰為出發點，而第二種形式的本體論論證完全訴諸於邏輯推理，那就大錯而特錯了。安瑟倫自己從未區分出

① 安瑟倫：《信仰尋求理解——安瑟倫作品集》，溥林譯，北京：中國人民大學出版社，2005，第205-208頁。

② Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Argument," 53.

兩種形式的本體論論證，而是將兩章視為共同構成一個完整的論證。明顯地存在於第二章中的信仰前提內含於第三章中，兩者有着共同的信仰前提。

認為安瑟倫提出了兩種形式的本體論論證是沒有根據的。而且，通過分析馬爾科姆區分出的兩種形式的本體論論證的內在聯繫，其區分也是不成立的！第三章的論證是對第二章的論證的一個推進和完善。因為第二章依據“存在於現實中的比僅僅存在於理智中的更偉大”這一原則來證明上帝存在。這一論證遺留下來一個問題，即上帝的存在是必然的還是偶然的這一問題。而第三章正是對這一問題的回答。第三章自身是無法獨立成爲一個完整的論證的，它的成立以第二章的論證爲依據。只有首先證明了上帝存在，才能證明上帝必然存在。因爲只能說“上帝存在，所以上帝在邏輯上必然存在”；而不是相反：“上帝在邏輯上必然存在，所以上帝存在”。只有先證明了“存在”比不存在更偉大，才能說“必然存在”比不必然存在更偉大。即只有證明了“存在”是一種完滿性，才能說“必然存在”是一種完滿性。正如只有當“全能”是一種完滿性時，“必然全能”才是一種完滿性。馬爾科姆一方面說，存在不是一種完滿性，另一方面又說必然存在是一種完滿性，這是不符合邏輯的。安瑟倫第二章的論證是基礎，第三章的論證是對第二章的推進，兩章合起來才構成一個完整的本體論論證。

安瑟倫只提出了一種形式的本體論論證，這符合他自己寫作《宣講》的目的。他在《宣講》一書的序言中明確寫道：“鑒於該書（《獨白》[*Monologion*]）是由許多證明交織而成的，於是我開始問自己，是否有可能發現一個單一的論證，除了它自身之外，不再需要其它的證明，它自身就足以證明上帝確實存

在着，證明存在着一個不需要其它任何東西的至善，而其它的萬有爲了它們的存在和美善卻需要他，以及證明關於這種神聖實體我們所能信仰的一切”。^①安瑟倫寫作《宣講》的目的是要確立一個單一的論證，依據這一論證自身足以證明上帝確實存在，以及證明這個上帝具有我們所信仰的一切屬性。認爲安瑟倫提出了兩種形式的本體論論證，而安瑟倫自己卻全然沒有意識到，因而也未對之做任何區分，這是沒有道理的。安瑟倫只提出了一種形式的單一的本體論論證。而且，認爲安瑟倫提出了第二種形式的本體論論證，運用邏輯必然性來證明上帝存在，這是與安瑟倫的主旨思想相衝突的。關於這一點的詳細討論，請看下文。

二、存在是不是謂詞與安瑟倫的本體論論證無關

146

近現代以來，對本體論論證的批判集中在“存在是不是謂詞”這一問題上。其先驅和奠基者是康德。現代的實證主義者大多沿襲休謨--康德的路線，用證實原則來反對本體論論證的有效性，並運用現代邏輯的成果，將本體論論證變爲一個技術性很强的邏輯問題。然而，自康德以來對本體論論證的批判，雖然有些理論就其自身而言是成立的，但他們針對的是笛卡爾式的本體論論證（the cartesian ontological argument）。而與安瑟倫的本體論論證並無多大關係。笛卡爾將上帝表述爲“最完滿的存在”，“而存在是一種完滿性”^②。這與安瑟倫的本體論論證有着

① 安瑟倫：《信仰尋求理解——安瑟倫作品集》，第 197 頁。

② 笛卡爾：《第一哲學沈思集》，龐景仁譯，北京：商務印書館，1986，第 70-71 頁。

本質的區別。安瑟倫將上帝定義為無法設想比之更偉大者，其表述有着深刻的神學內涵，與笛卡爾等人的“哲學家的上帝”有着很大的區別。

安瑟倫的本體論論證依據的不是存在是謂詞，更不是存在是一種完滿性。這裏有必要先對謂詞和完滿性做一個區分。一個詞可以是謂詞，但這並不代表它就是一種完滿性。比如“紅色”是一個謂詞，但“紅色”並不是一種完滿性。如果一個詞不是謂詞，比如系動詞“是”，那他就更不可能是一種完滿性。相反，如果一個事物代表一種完滿性，如“至善”，那它一定是一個謂詞。對於本體論論證，如果能證明存在不是謂詞，那存在當然就不可能是一種完滿性。然而，安瑟倫的本體論論證與此無關。因為安瑟倫的本體論論證依據的是柏拉圖主義的存在等級理論。而把針對笛卡爾式的論證的批判歸結為對安瑟倫的本體論論證的批判，這是一大誤區。

存在是不是謂詞與安瑟倫的本體論論證無關。要想正確地理解安瑟倫的本體論論證，就不能脫離《獨白》和《宣講》這兩本原著本身。《獨白》寫於 1076 年，而《宣講》寫於 1077 年到 1078 年，這兩本書的思想是相一致的。《宣講》中的許多章節甚至就是對《獨白》中一些章節的重複。要理解安瑟倫的本體論論證，需將《獨白》和《宣講》作為一本書來讀。

為了避免一些無意義的爭論，這裏首先有必要澄清“上帝存在”這一命題在安瑟倫思想中的含義。首先，在安瑟倫那裏，對上帝的理解完全遵從基督教的教義。“上帝”是世界的創造者，造物主，萬有中至善、至大、至高的存在。唯有上帝是其所是，是自有永有的。“而你是自有永有的，因為你無時不在，無處不在，你完全自足，無所欠缺，而萬有都依賴於你，以便它們能

存在，能美善。”^①其次，上帝“存在，但並不存在於時空之中”，他是超驗的存在。“儘管沒有你，無物存在，但你卻完全存在於時空之外，而萬有都存在於你裏面。因為無物能包容你，而你卻包容萬有。”^②這些觀點，安瑟倫在《獨白》和《宣講》的許多章節中反復闡釋，這裏不一一引述。

自休謨、康德到當代的實證主義者，將存在命題一律視為經驗命題，並用實證原則來衡量本體論論證的意義和論證的成敗。其典型代表如艾耶爾，他在其代表作《語言、真理與邏輯》一書中，明確地闡釋了這種觀點。我在這裏不談實證主義自身能否成立，但在對待以上問題上，他們忽略了上帝的超驗性，超出了經驗論的範圍。與其說他們在批駁本體論論證，不如說他們在批駁形而上學。眾所周知，形而上學並未因他們的批判而退出哲學的舞台，本體論論證也並未因此而被駁倒。

148 安瑟倫的本體論論證依據的是柏拉圖主義的存在等級理論（the Platonic Ontology of a Scale of Being）。脫離了這一點，將無從理解本體論論證。奧古斯丁深受柏拉圖主義的影響，人們往往稱奧古斯丁主義為教父柏拉圖主義（the Platonism of the Fathers），或柏拉圖—奧古斯丁主義（the Platonism-Augustinianism）。而安瑟倫深受奧古斯丁的影響，有着明顯的承襲關係。他本人在《獨白》一書的序言中明確寫道：“經過反覆的檢查，我發現我在這裏所做的任何論述沒有一樣不是與公教會的教父們，尤其是與真福者奧古斯丁的論著是一致

① 笛卡爾：《第一哲學沈思集》，龐景仁譯，北京：商務印書館，1986，第236頁。

② 同上，第233頁。

的。”^①起初，安瑟倫將《獨白》一書命名為《沉思信仰之根據的範例》，其寫作目的不是為了證明上帝存在，而是以沉思的方式，憑藉理性的力量，而不是通過《聖經》的權威，來討論上帝的三位一體。但是討論上帝的三位一體需以上帝的存在為前提，因而該書的前二十多章裏，安瑟倫對上帝存在作了一種柏拉圖式的宇宙論證明：從我們確知的實存的事物開始，然後推論作為這些事實之根據的上帝的存在。如在第一章裏：“所有其他的善的東西都是通過一個不是它自身的另外的東西而成為善的。但是，任何通過他物而善的東西都不等於或大於那通過自身而善的東西。因此，唯有通過自身而善的才是至善者。這至善者是如此超越於其他善者之上，以至於沒有與之相等者，更沒有比他更高者。但是，至善者也就是至大者。因此，存在着至善、至大者，它也就是萬有中的至高者。”^②

在宣講的第二、第三章中，安瑟倫提出：存在於現實中的比僅僅存在於理智中的更偉大；必然存在的比偶然存在的更偉大。但其理由並非是說存在是一個謂詞，是一種完滿性，它可以使具有它的事物比不具有它的事物更偉大（the Great-Making Predicate）。其理由完全是柏拉圖主義的存在等級理論。一切事物都處於高低有序的等級之中。高一級的事物是低一級的事物的根據，上帝是一切事物的根據。最高等級的存在是造物主上帝。他是自有永有的，其它一切存在都通過它而存在。上帝通過那唯一與自身同一的“聖言”即萬物的原形，創造了萬物。宇宙中實存的萬物是次一等級的存在：“聖言是真正的存在，它的

① 笛卡爾：《第一哲學沈思集》，龐景仁譯，北京：商務印書館，1986，第4頁。

② 同上，1986，第15頁。

本質是如此的至高，以至於在某種意義上唯有它的本質存在着，而萬有本是那至高本質的某種模仿。”“一切受造物的完滿性都取決於它在多大的程度上相似於那至高的存在和那至高的大。”^①存在於人類知識中的事物是再次一等級的存在：“那受造的實體在其自身，同在我們的知識中，是極其不同的。因為，他們通過他們自身的本質而在其自身中；但存在於我們的知識中的，不是它們的本質，而是它們的肖像(Image)。因此，依其本質而在的它們比依其肖像而在的它們真多少，那在其自身的它們就比在我們的知識中的它們真多少。”^②

安瑟倫認為：存在於現實中的比僅僅存在於理智中的更偉大，這是因為實存的事物比存在於觀念中的事物在存在等級上要高一等。必然存在的比偶然存在的更偉大是因為通過自身而存在的比通過其它事物而存在的，在存在等級上要高一等，造物主比一切受造物在存在等級上要高一等。

安瑟倫的本體論論證依據的是柏拉圖主義的存在等級理論。這也有助於對安瑟倫的上帝定義的理解。安瑟倫將上帝定義為“無法設想比之更偉大者”。馬爾科姆認為，“更偉大的”(Greater)一詞最令人費解。^③如果馬爾科姆能聯繫《獨白》一書，能理解安瑟倫的本體論論證依據的是柏拉圖主義的存在等級理論，那就不難理解“更偉大的”一詞的含義了。雖然“更偉大的”包含有更優越(More Superior)、更好(More Better)、更卓越(More Excellent)的含義，“更偉大的”一詞只能從柏拉圖主

① 笛卡爾：《第一哲學沈思集》，龐景仁譯，北京：商務印書館，1986，第94-95頁。

② 同上，第108頁。

③ Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Argument," 46.

義的意義上加以理解。它不是指更好和更完滿，而是指“本體上更高”（Ontologically Greater）。儘管如同對柏拉圖一樣，對安瑟倫而言，在本體上等級更高的也是更卓越的，但安瑟倫關於上帝存在的本體論論證是以上帝的偉大而不是卓越為基礎的。^①

安瑟倫在回復高尼羅的批駁時，依據的依然是柏拉圖主義的存在等級理論。高尼羅批駁安瑟倫，其理由主要是認為，安瑟倫將上帝定義為無法設想比之更偉大者，而這一定義本身是無法被設想和理解的。安瑟倫對此做出了回復，他依據的正是柏拉圖主義的存在等級理論。如在《駁高尼羅德〈為愚人辯〉》的第八章：“顯然；對於任何理性的心靈，通過從較小的善攀升到較大的善，（在每一階段上）”都可以設想出一個更大的善，（最終）我們能完全形成那不能設想有比之更偉大的存在者的觀念。”^②在這裏，充分理解“攀升”一詞的含義，對理解安瑟倫的本體論論證是重要的。安瑟倫的本體論論證與存在是不是謂詞無關。脫離了柏拉圖主義，安瑟倫的本體論論證將無從理解。

三、先信仰然後理解

要正確理解和評價安瑟倫的本體論論證，有一個問題是無法回避的，這就是如何看待信仰在安瑟倫本體論論證中的位置。這是一個長期爭論的比較棘手的問題。在這些爭論中，尤以巴特（K. Barth）和施密特（F. S. Schmitt）兩人的觀點較具代表性。

^① R. Brecher, “Greatness in Anselm’s Ontological Argument,” *The Philosophical quarterly*, Vol.24, No.95 (1974): 103.

^② 安瑟倫：《信仰尋求理解——安瑟倫作品集》，第 260-261 頁。

巴特在《信仰尋求理解——聖安瑟倫關於上帝存在的證明》一書中指出，人們對安瑟倫的批判是將安瑟倫的本體論論證作爲一個單一孤立的論題，沒有考慮到信仰在安瑟倫本體論論證中的位置，似乎安瑟倫完全依賴理性建立了一個本體論論證。在巴特看來，安瑟倫的本體論論證，其前提是關於上帝的定義，論證的結論是上帝存在，這兩者都是信仰。其證明是以理性爲橋樑，從信仰到信仰的過程。而後來的批判者們大多拋開其信仰因素，而僅僅關注其論證的理性方面，這是避重就輕，有失偏頗。

施密特則認爲，不能過分強調論證中的信仰因素，看不到安瑟倫以嚴密的邏輯推理來證明信仰的企圖。依賴信仰恰恰是本體論論證的敗筆之處：“他的論證一方面以理性推理尋求與信仰相區別的‘概念的意義’，另一方面又由於滲入信仰成分而失去邏輯嚴密性，這正是安瑟倫的悲劇所在。”^①

兩者的觀點都有一定的道理。然而，問題並不會因他們的這些觀點而得到解決。今後，爭論還會繼續下去。我在這裏能做的，也只是對這一問題提出自己的看法。

信仰是安瑟倫本體論論證的基礎和前提。這一點在《獨白》和《宣講》中有明確的表現。安瑟倫承襲奧古斯丁的思想，提出“信仰尋求理解”的口號：“主啊！我並不奢想能洞察你的崇高，因爲我無法讓我的理解力和你的崇高相比擬。但是，我渴望在某種程度上理解你的真理，我的心相信並愛着這真理。因爲我不是尋求理解以便我信仰，相反，我是信仰以便尋求理解。

^① 轉引自趙敦華：《基督教哲學 1500 年》，北京：商務印書館，2004，第 246 頁。

因為我深信：除非我信仰了，否則，我無法理解。”^①安瑟倫提出“信仰尋求理解”，這是他的中心思想，也是中世紀神哲學的基本精神。在安瑟倫那裏，信仰在先，理解在後，信仰是理解的前提條件。但另一方面，有了信仰不一定就會有理解。理解並不因信仰而自發產生，相反，理解是信仰積極尋求的產物。

安瑟倫本體論論證中的信仰因素不僅不是其理性論證的敗筆，而恰恰是其魅力所在。帕斯卡爾（Blaise Pascal）在《追思》中有句名言：“亞伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝，不是哲學家和學者的上帝。”哲學家和學者們所作的論證，即便他們是有效的，他們所推出的上帝也僅僅是“第一因”，他們不是基督教的上帝。而安瑟倫的本體論論證就包含豐富的神學內涵，符合基督教上帝觀的基本教義。上帝不僅是最高的存在，是造物主，也是知識的來源和信仰的對象。安瑟倫也因此自信自己的論證充分地論證了基督教的上帝：“必然被證明存在於現實中，必然具有任何為我們所信仰的神聖實體的一切屬性。”^②一些人也因此認為安瑟倫的本體論論證是一切關於上帝存在的論證中最徹底的論證。

安瑟倫的本體論論者是以信仰為其論證的前提，但其論證過程十分講求邏輯的嚴密性。這種精神在《獨白》中就有明確的表述：“對於在我的論證中所發生的任何障礙，我都不願漫不經心地加以忽略，哪怕它是簡單，甚至是荒謬的。我之所以這樣做，既是為了在前面的討論中不留下任何可疑的東西，以便能更加堅實地走到下一個地方；也是為了通過去除每一個障礙——哪怕它是很細微的，讓任何人（如果我真正想讓他們相

① 安瑟倫：《信仰尋求理解——安瑟倫作品集》，第 204 頁。

② 同上，第 262 頁。

信我所聽到的東西的話) 甚至是智力遲緩的人, 也能夠把握住他所聽到的東西。”^①在《駁高尼羅的〈為愚人辯〉》一文的結尾, 他自信地認為自己在《宣講》一書中已經對上帝存在給出了一個嚴密的論證, 並為之而有些自滿。“我想, 在我前面的那本書中, 我通過完全必然的論證, 而不是缺乏根據的論證, 提出了那不能設想有比之更大的存在者存在於現實中; 我認為它不會為任何有效的反駁所駁倒。”^②

安瑟倫的本體論論證以信仰為前提, 但這並不意味着其證明缺乏理性。這裏涉及到對“中世紀理性觀”的理解。在安瑟倫那裏, 存在着兩種理性證明: 一種是有信仰前提的理性證明; 一種是純粹的理性證明。而對於信仰者, 理性本身可以發現啓示真理, 理性的獨立證明與其信仰是一致的, 理性能夠理解其信仰。而對於沒有信仰的人, 純粹的理性不能理解啓示真理, 更不可能對此提出成功的證明。安瑟倫的本體論論證依據的正是有信仰前提的理性證明。

安瑟倫的這種區分與中世紀理性觀與希臘理性觀的分野是一致的。中世紀的理性觀是蒙罪的理性, 是罪人的理性, 僅僅依靠理性自身, 人類將無法認識終極真理。其論證是以罪和信仰為起點。唯有信仰, 方能理解。而希臘理性是完全哲學式的以“自明前提”為基礎, 認為憑藉人類的理性自身, 可以通達終極的真理。安瑟倫這種以當時公認的信仰為前提, 以理性方式論證哲學問題的方法, 正是經院哲學的方法。當代的哲學家和學者們, 往往以現代人的理性觀來看待安瑟倫的本體論論證, 將其視為純粹的理性論證, 或以純粹的理性論證來要求和評判

① 安瑟倫:《信仰尋求理解——安瑟倫作品集》, 第 26 頁。

② 同上, 第 262 頁。

其得失。這是一種誤解，其根源在於忽略了中世紀理性觀與希臘理性觀尤其是當代理性觀的不同。

安瑟倫的本體論論證是十分有魅力的。他使讀者陷入了一個怪圈。如果你理解並贊同安瑟倫本體論論證所蘊含的信仰內涵，其本體論論證是可以成立的。在我看來，這也是當代一些信徒擁護其本體論論證的原因。如果你反對其中所蘊含的信仰前提，你所反對的僅僅是其信仰，而不是其論證本身。安瑟倫堅持“信仰尋求理解”的原則，唯有信仰，方能理解。其理性論證的目的不是為了通過純粹理性的論證來抵達信仰，而是要通過理性來把握他們已經信仰的東西。認為安瑟倫試圖通過純粹的理性推理來達到信仰的目的，這是對安瑟倫的誤解。其實，本體論論證作為概念論證，它要證明上帝存在，只能以來自啓示真理的上帝定義入手。

四、模態本體論論證與安瑟倫無關

在本文的第一部分，我已經論證了安瑟倫只提出了一種形式的本體論論證。鑒於當代本體論論證的復興集中於討論模態本體論論證，尤其是其中關於“必然性”（Necessity）這一概念的性質問題，而許多模態本體論論證的擁護者或提出者如馬爾科姆、哈茨霍恩（Charles Hartschorne）、普蘭丁格（Alvin Plantinga）等往往將安瑟倫視為模態本體論論證的開創者和奠基人，認為模態本體論論證奠基於安瑟倫《宣講》中的第三章以及《駁高尼羅的〈為愚人辯〉》一文的一些章節。在本文的這一部分，我將論證模態本體論論證與安瑟倫無關，以此澄清安瑟倫的本體論論證。

模態本體論論證莫基於對“邏輯必然性”(Logical Necessity)與“事實必然性”(Ontological Necessity)的區分。安瑟倫的本體論論證雖然引起人們對必然性問題的關注，但安瑟倫並未區分出邏輯必然性與事實必然性。安瑟倫甚至沒有意識到這兩者之間的差異性。模態本體論論證是現當代的哲學家們運用現代邏輯的成果研究本體論論證的產物，它完全是現當代這一時代的產物。而將這一理論的開創者和奠基者歸之於安瑟倫，這是對安瑟倫的曲解。

最先對邏輯必然性和事實必然性做出區分的是萊布尼茨。“也有兩種真理：推理的真理和事實的真理。推理的真理是必然的，它的反面是不可能的；事實的真理是偶然的，它們的反面是可能的。”^①在哲學史上，萊布尼茨第一次明確區分了邏輯的真理和事實的真理，可以說這也是最早對邏輯必然性與現實必然性的區分。萊布尼茨將邏輯真理稱為推理的真理，其正確性由矛盾律來保證；而事實的真理由充足理由律來保證。

繼萊布尼茨之後，休謨提出了人類理性的全部對象分為“觀念的關係”和“事實”這兩類。休謨認為，這一區分窮盡了一切真理。以觀念的關係為真的命題具有自明性，否認他們就會陷入矛盾。而“各種事實的反面仍然是可能產生的，因為它並不會包含任何矛盾，而且可以同樣輕易明晰地被心靈設想到，正如那符合實際的情況一樣。”^②

休謨之後，康德、維特根斯坦、卡爾納普、C.L.劉易斯和克里普克等對這一問題進行了進一步的研究和發展。這裏不再贅

① 北京大學西方哲學教研室編：《西方哲學原著選讀》，北京：商務印書館，2004，第482頁。

② 同上，第519頁。

述。總之，對邏輯必然性和事實必然性的區分是萊布尼茨之後的事情。而安瑟倫本人對這一問題是十分陌生的。

在安瑟倫那裏，並不存在嚴格的邏輯必然性概念。當代將邏輯必然性與事實必然性相區分，與此相反，在安瑟倫那裏，邏輯必然性與事實必然性之間是內在地聯繫在一起的，是相一致的。安瑟倫講“理性的必然性”（*necessary reasons*），如在《獨白》一書的序言中，但其含義與現代對此的理解是不同的。他有時用理性的必然性來指理性的證明，在這一方面，它與邏輯的必然性相接近，但還是與現代的邏輯必然性不同。他不是用於邏輯領域，而是用於說明一個指稱表述的正確性，即一個符號與其指稱的對象的一致性、正當性。在另一方面，他用理性的必然性指代不受純粹理性約束的信仰的超越性。^①這一點與安瑟倫的理性觀、真理觀是相符合的。上帝就是至高真理，是一切真理的來源。

我想再次強調的是，安瑟倫作為一個信徒，和其他信徒一樣，他對上帝的理解是基於自己的宗教經驗和基督教信仰傳統的。上帝對他們來說不是一個推斷出來的實在而是一個經驗的實在。邏輯必然性的概念是不符合《聖經》和宗教傳統的。“《聖經》中關於上帝的思想沒有一處含有邏輯必然性的概念。邏輯必然性這一概念對《聖經》中典型的希伯來式的和具體的話語來說是異質的，與《聖經》中的上帝概念或諸上帝概念無關。”^②

安瑟倫在《宣講》中試圖解決的問題是“愚頑人為何在心裏說沒有上帝”。它通過證明愚頑人在否定上帝存在時陷入的矛盾

^① 參考 Colin Grant, “Anselm’s Argument Today,” *Journal of the American Academy of Religion*, Vol.57, No.4 (1989): 794.

^② John Hick, *Who or What is God?* (London: SCM Press, 2008), 182.

來證明愚頑人的愚蠢，以從反面論證上帝的存在是無可辯駁的，其不存在甚至是不能被設想的。安瑟倫批駁愚頑人的理由是：無法設想比之更偉大的上帝概念是可以被理解的，真正理解了這一概念就不能設想上帝不存在。安瑟倫區分了兩種設想——“語詞上的設想”（Verbal Conception）和“真正的設想”（Real Conception）。愚頑人之所以說上帝不存在，是因為他沒有真正地設想上帝：“一件事（物）在心裏被說和被設想其意義就不僅僅只有一種。因為，就指稱事物的語詞被設想而設想該事物，這是一種意義；理解到該事物本身，這又是一種意義。就前一種意義，上帝能被設想為不存在；但就後一種意義，就絕不可能。”^①對於現代人來說，語詞上的設想和真正的設想這些術語我們很難理解。但在這裏可以肯定的一點是，安瑟倫並未用邏輯必然性來證明上帝存在，以此反駁愚頑人。

安瑟倫在解釋“上帝必然存在”時，運用的是“事實必然性”這一概念。上帝必然存在等於上帝“自存”（*aseity/a se esse*）。自存是上帝必然存在這一觀念的關鍵。在《獨白》的第三章中：“由於一切存在的東西都通過‘一’得以存在，無疑這‘一’通過它自身而存在，任何其它東西都是通過別的東西而存在的，唯有這‘一’是通過它自身而存在的。但是，任何通過它物而存在的東西都不及這‘一’，因為其它一切存在的東西都通過這‘一’而存在，而唯有這‘一’通過它自身而存在。因此，那通過它自身而存在的‘一’是萬有中的至大者，也唯有之‘一’，才是萬有中的至大、至高者。但是，既然通過那萬有中的至大者，其它的一切才得以是善和大，甚至才得以存在，那麼，那萬有中的至大者必然是

① 安瑟倫：《信仰尋求理解——安瑟倫作品集》，第 209 頁。

萬有中的自善、至大、至高者。”^①在後面的第四、五、六、七章，多次反復出現類似的解釋。在《宣講》的一些章節中，如第五章和二十二章，安瑟倫都是用事實必然性這一概念來解釋上的必然存在指上帝的自存。這裏不一一引述。

安瑟倫將存在的事物區分為安瑟倫將存在的事物區分為兩類——自存（*existence/a se*）和依存（*existence/ab alio*），即“通過自身而存在事物”和“通過它物而存在的事物”。唯有上帝是自有永有的，是必然存在，是自存。萬有通過上帝而存在，可以存在，也可以不存在。而高尼羅認為上帝能被設想為不存在，安瑟倫在反駁這一點時，依據的仍然是事實必然性，而不是邏輯必然性：“一切有開始、有終結和由部分構成的東西，也唯有這些東西能被設想為不存在，因為正如我已說過的，它們都不是整個地無處不在和無時不在。然而，唯有那個存在者不能被設想為不存在，因為無論怎樣設想，都發現在它那裏沒有開始，沒有終結，也沒有部分；都發現它整個地無時不在，無處不在。”^②

安瑟倫將上帝的必然存在解釋為自存，這既符合柏拉圖主義的世界圖式，也符合基督教的思想傳統。基督教借用“必然存在”這一概念以說明上帝和萬物在存在方式上的區別。這個區別對於基督教的上帝概念是十分關鍵的。也正因為此，蒂利希（Paul Tillich）將上帝和萬有作了明確區分：“人類和其它受造物是存在，上帝不是存在，而是自存”。蒂利希的觀點是對基督教思想傳統的正統表述。“事實必然性概念（如果得以適當地闡明）是基督教上帝教義的一個關鍵因素，而邏輯必然性概念，對神學

① 安瑟倫：《信仰尋求理解——安瑟倫作品集》，第 19 頁。

② 同上，第 256 頁。

而言在邏輯上和哲學上都是無益的，甚至是危險的。”^①希克論證說，必須明確地以事實必然性概念來解釋上帝的必然存在，這是有道理的。綜上所述，在安瑟倫那裏，上帝必然存在，或者說其存在是必然的而非偶然的，這一表述的實際意義是：上帝沒有開端也沒有終點的，沒有任何種類的起源、因果或基礎。作為終極者，他是無條件的、永恆的和無限的存在。

模態本體論論證是 20 世紀的產物。當代的哲學家 and 學者們將上帝必然存在解釋為邏輯上的必然存在。這不符合安瑟倫的思想，也不符合基督教的神學思想。安瑟倫對邏輯必然性概念是相當陌生的。他沒有嚴格的邏輯必然性概念。安瑟倫提出本體論論證，其目的也不僅僅是要證明上帝存在或必然存在，而是要證明其所論證出的上帝“必然具有任何為我們所信仰的神聖實體的一切屬性”。安瑟倫將其論證看作是對通過基督教傳統所認識到的上帝的一個理論總結。因而，不能以現代意義上的邏輯必然性概念來解釋安瑟倫的本體論論證。認為完全依賴理性自身就能證明上帝存在的觀點恰恰與安瑟倫的徑路背道而馳。在安瑟倫那裏，“信仰上帝的唯一基礎是上帝本身！”模態本體論論證是 20 世紀的產物，與安瑟倫無關。

本文所討論的四個問題，它們之間是密切聯繫的，應將它們聯繫起來進行思考，不應孤立起來。而要想理解安瑟倫的本體論論證。就應當將《獨白》和《宣講》作為一本書來讀。不能脫離了柏拉圖主義，更不能脫離了中世紀的基督教傳統。

不論安瑟倫的本體論論證成功與否。本體論論證自身已成為哲學家 and 神學家們永久爭論的熱門話題。由於時過境遷，對

^① 約翰·希克：《上帝與信仰的世界——宗教哲學論文集》，王志成、朱彩虹譯，北京：中國人民大學出版社，2006，第 72 頁。

於現代人來說，安瑟倫的許多術語和論證方式是令人費解的。至今，其實我們依然對安瑟倫知之甚少。對安瑟倫的研究還有很多工作需要去深入和展開。

參考文獻：

1. Malcolm, Norman. "Anselm's Ontological Argument." *The Philosophical Review*, Vol.69 (1960).
2. Brecher, R. "Greatness in Anselm's Ontological Argument." *The Philosophical quarterly*, Vol.24, no. 95 (1974).
3. Grant, Colin. "Anselm's Argument Today." *Journal of the American Academy of Religion*, Vol.57, no. 4 (1989).
4. Hick, John. *Who or What is God?* London: SCM Press, 2008.
5. _____. *The Existence of God*. New York: Macmillan Publishing Company, 1964.
6. Plantinga, Alvin. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
7. _____. *God, Freedom and Evil*. Mich: Eerdmans, 1983.
8. 笛卡爾：《第一哲學沉思集》，龐景仁譯，北京：商務印書館，1986。
9. 帕斯卡爾：《思想錄》，何兆武譯，北京：商務印書館，1985。
10. 艾耶爾：《語言、真理與邏輯》，尹大貽譯，上海：上海譯文出版社，2006。
11. 約翰·希克：《上帝與信仰的世界——宗教哲學論文集》，王志成、朱彩虹譯，北京：中國人民大學出版社，2006。

- 12.安瑟倫：《信仰尋求理解——安瑟倫作品集》，溥林譯，北京：中國人民大學出版社，2005。
- 13.北京大學西方哲學教研室編：《西方哲學原著選讀》，北京：商務印書館，2004。
- 14.趙敦華：《基督教哲學 1500 年》北京：商務印書館，2004。
- 15.張志剛：《宗教哲學研究》，北京：中國人民大學出版社，2003。
- 16.唐逸：《理性與信仰——西方中世紀哲學思想》，桂林：廣西師範大學出版社，2005。

作者簡介：柯進華，浙江大學宗教學專業博士生。

Email: kjh0619@163.com

162

Introduction of the author: Ke Jinhua, Doctoral Candidate of Zhejiang University.