

“我思故我在”与本体论证明:谢林论笛卡尔*

吴增定

摘要:传统哲学史视“我思故我在”为笛卡尔哲学核心,而上帝存在的本体论证明仅被视为次要工具。谢林在《近代哲学史》中提出相反论断:本体论证明才是笛卡尔思想的基石,其将上帝定义为“必然存在者”,确立了存在与本质的同一性逻辑,奠定了现代理性主义形而上学的根基。谢林指出,笛卡尔的论证虽未证实上帝存在,却揭示了其作为“盲目必然性”的困境——上帝因必然性丧失自由,沦为僵化的逻辑客体。这一逻辑经斯宾诺莎、莱布尼茨发展,至黑格尔达至顶峰:黑格尔将“我思”与本体论证明融合,构建以辩证法为核心的封闭体系,将存在完全纳入概念的自我运动,形成“否定哲学”。谢林批判此路径遮蔽了存在的原初自由,主张通过“肯定哲学”重新追问超越概念、逻辑的“不可预思之在”——上帝作为先于必然性的自由主体。文章同时指出,谢林过度聚焦本体论证明,忽视笛卡尔因果性证明中上帝作为“无限意志”的超越性维度。列维纳斯与马里翁强调,笛卡尔的上帝实为溢出理性把握的“他者”,暗示其哲学中理性与存在的根本张力。谢林的解读既凸现代哲学的本体论逻辑,也暴露其封闭性,为反思理性与自由的辩证关系提供了批判性视角。

关键词: 本体论证明; 上帝; 存在; 否定哲学; 肯定哲学

DOI: 10.13471/j.cnki.jsysusse.2025.03.014

引言:本体论证明的优先性地位

按照哲学界的流行看法,笛卡尔的哲学有两个核心原则,其一是通过“普遍怀疑”方法所获得的“我思故我在”(cogito, ergo sum),其二是关于上帝存在的证明,尤其是本体论证明(ontological argument)。在这两者之中,“我思故我在”的地位显然更重要。在绝大多数后世哲学家和研究者的心目中,“我思故我在”不仅构成了笛卡尔哲学的核心,而且成为自笛卡尔以来的现代哲学的第一原则。无论是后来的康德、费希特和黑格尔等德国唯心论哲学家,还是胡塞尔和海德格尔等现象学哲学家,都持有这一看法。相比之下,本体论证明的地位无论在笛卡尔的哲学中还是在后人的解释和评价中,都要低得多。首先,本体论证明的首创者不是笛卡尔,而是中世纪基督教神学家和经院哲学家安瑟伦;而且本体论证明的命名者也不是笛卡尔,而是康德^①。其次,在笛卡尔的哲学中,本体论证明不仅在逻辑上以“我思故我在”为前提,而且也为后者服务,其目的是保证我思(cogito)与我思之物(cogitatum)或外物相符合。

* 收稿日期:2024—10—20

基金项目: 国家社会科学基金一般项目“尼采哲学、现象学与后形而上学语境中的主体性问题研究”(21BZX016)

作者简介: 吴增定,北京大学美学与美育研究中心、北京大学哲学系(北京 100871)。

^① 关于安瑟伦、笛卡尔和康德等哲学家与本体论证明的关系,可参考马里翁的相关研究。Jean-Luc Marion, “Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant”, in *Journal of the History of Philosophy*, 30: 2 (1992: Apr.), pp. 201–202. Jean-Luc Marion, *Cartesian Questions: Method and Metaphysics*, foreword by Daniel Garber, Chicago: The University of Chicago Press, 1999, pp. 139–140.

然而,令人相当意外的是,谢林在其后期的经典著作《近代哲学史》中却一反常见,颠倒了“我思故我在”和本体论证明在笛卡尔哲学中的地位。首先,他认为笛卡尔哲学的核心原则并不是“我思故我在”,而是“本体论证明”。其次,他还特别强调,笛卡尔之所以对后世现代哲学产生一种笼罩性影响,不是因为他的“我思故我在”以及由此生发出来的现代主体性哲学的原则,而是由于他的本体论证明。谢林说:

尽管如此,那在我们看来必然最重要的东西(我也是因此才尝试首先给笛卡尔哲学归结出一个概念)恰恰是那个由他提出的本体论论证。笛卡尔之所以规定着近代哲学的整个演进过程,其实主要不是由于他对于哲学的开端的讨论,而毋宁是由于他所确立的本体论论证。^①

谢林的这一论断显然颠覆了我们的一个经典的哲学史常识。因为在绝大多数人看来,无论在笛卡尔的哲学中,还是在整个哲学史上,本体论证明的地位都无足轻重。安瑟伦被公认为是本体论证明的最早提出者,但他的这个证明在中世纪基督教神学和经院哲学中并没有得到普遍认可,而是受到了阿奎那的批评,并且被后者的宇宙论证明(或因果性证明)取而代之^②。在早期现代,虽然笛卡尔再次提出了本体论证明,但经过康德的著名批评之后,这个证明似乎被彻底驳倒并且被人淡忘了。

那么,谢林究竟在什么意义上认为本体论证明才是自笛卡尔之后的现代哲学的精神主脉,并且将其地位视为比“我思”的地位更高呢?为此,我们先简要地陈述一下笛卡尔的“我思故我在”和本体论证明这两个思想要点,然后再审视谢林对于笛卡尔这两个思想要点的分析与批评,最后尝试由此探讨谢林哲学的最终意图以及对我们的启发。

一、笛卡尔的宇宙论证明和本体论证明

众所周知,笛卡尔的“我思故我在”和关于上帝存在的证明都来自他的“普遍怀疑”方法,而后者则针对的是经院哲学以及它所代表的亚里士多德主义传统。亚里士多德主义的一个基本认识论原则是:“理智中的东西没有一样不曾在感官中。”^③换言之,感觉以及感觉与外物的相似性(resemblance)是人的认识的基础,而人的真正认识,也就是理智,无非是对感觉中所隐含的事物本质的抽象。在更普遍的意义,亚里士多德主义的原则意味着,我关于事物的知识或观念同事物自身具有一致性(correspondence)^④。但是,笛卡尔却对亚里士多德主义的这一基本前提提出了一种根本性的反思和怀疑:我如何知道我关于事物的观念是同事物自身相符合的?

笛卡尔的普遍怀疑显然不只是针对一般意义的感知对象、万物或物体,而且针对包括数学对象和上帝在内的一切事物或存在者。因为对于任何事物,我们都可以提出这样的怀疑:我是如何知道它是真实地存在的,或者说我如何知道我关于它的观念或思想是同它自身相符合的?在笛卡尔看来,经过普遍怀疑之后,唯一具有确定性的就是包括怀疑在内的“我思”(cogito)本身。只有我的思想是确定无疑地存在的,或者说,我关于我的思想(如怀疑)的思想或观念同我的思想本身是完全相符合的,因为任何对我的思想之存在的怀疑都是自相矛盾的^⑤。

① [德]谢林著,先刚译:《近代哲学史》,北京:北京大学出版社,2016年,第17页。

② 不过,马里翁坚决反对把安瑟伦关于上帝存在的证明称为本体论证明。在他看来,安瑟伦本人不仅没有提出所谓的本体论证明,甚至在根本上反对这一证明。因为对于安瑟伦来说,上帝存在首先是一种信仰、爱和祈祷,而不是从关于上帝的观念或本质之中推导出来的结果。参见Jean-Luc Marion, “Is the Ontological Argument Ontological? The Argument According to Anselm and Its Metaphysical Interpretation According to Kant”, pp. 213-216.

③ [法]笛卡尔著,王太庆译:《谈谈方法》,北京:商务印书馆,2000年,第31页。

④ 哈特菲尔德(Gary Hatfield)把亚里士多德主义的这一基本原则概括为相似性论点(resemblance thesis)。Gary Hatfield, *The Routledge Guidebook to Descartes' Meditations*, New York: Routledge, 2014, p. 95.

⑤ [法]笛卡尔著,庞景仁译:《第一哲学沉思集》,北京:商务印书馆,2009年,第23—25页。

不过,证明我思之存在的确定性仅仅是第一步,笛卡尔接下来的核心任务是我思和我思之物(或观念与观念对象)的一致性。在笛卡尔看来,这种一致性并不是像亚里士多德主义所说的那样是自然而然的,而是需要一个最终的中介或担保者。显然,这个中介或担保者就是上帝。为此,笛卡尔需要证明上帝是真实存在的。

从形式上看,笛卡尔继承了中世纪经院哲学的传统,提供了两个关于上帝存在的证明,即因果性证明(或宇宙论证明)和本体论证明。前者是一种“后天的”(a posteriori)或自下而上的证明,即从结果的存在反推出前提或原因的存在;后者则是一种“先天的”(a priori)证明,即从关于上帝的观念这一前提推出上帝的存在。

笛卡尔在《第一哲学沉思集》的“第三沉思”中给出了两个关于上帝存在的因果性证明。在这两者中,第一个因果性证明更为重要,证明过程也更为详细。因此,它也是我们的主要讨论对象。第一个证明的思路以关于上帝的观念的原因为出发点。笛卡尔接受了中世纪经院哲学的一个基本区分,认为任何观念都具有形式实在性(formal reality)和对象实在性(objective reality)——前者是指观念就自身而言的存在,后者是指观念的对象相关性存在(因为任何观念都是关于某个对象的观念)^①。这一区分当然也适用于关于上帝的观念。此外,笛卡尔还设定了一个关于因果性的形而上学原则或公理:任何事物的存在都需要原因,并且原因的实在性不小于结果的实在性。因此,任何观念的存在都需要原因,无论是观念的形式实在性,还是它的对象性实在性,都是如此^②。

笛卡尔指出,我的心灵中有一个关于作为无限完满存在者的上帝的观念。这是一个最清楚分明的观念,不容置疑。那么,这一观念是如何产生的呢?这就涉及它的存在之原因。就形式实在性或存在而言,关于上帝的观念仅仅是我心灵中的一个思想样态,因此根据原因的实在性不小于结果的实在性这一因果性原则,这一观念的形式实在性或存在之原因可以是其他样态,也可以是作为思想实体的心灵本身。换言之,关于上帝的观念完全可以由其他思想样态和心灵实体所产生。但是,就对象实在性或存在来说,由于关于上帝的观念所指的对象是上帝,因此它是一个最完满的观念,具有完满和最高的对象性存在。这意味着,关于上帝的观念不可能是由心灵产生的,因为心灵是一个有限、不完满的实体,而上帝则是一个无限和完满的实体。这样一来,关于上帝的观念只能由上帝自身放入我的心灵之中。“上帝在创造我的时候把这个观念放在我心里,就如同工匠把标记刻印在他的作品上一样。”^③由此,笛卡尔得出结论说,上帝必然存在^④。

不过,既然笛卡尔在“第三沉思”中已经论证了上帝的存在,那么他为什么要在第五沉思中提出一个新的论证呢?从《第一哲学沉思集》附录中的几组“反驳与回复”来看,答案并不难理解。因为“第三沉思”中关于上帝存在的因果性证明是基于因果性原则。在卡特鲁斯(Johannes Caterus)和阿诺德(Antoine Arnauld)这些基督教神学家看来,这等于让上帝也从属于因果性原则,或者更具体地说,把上帝变成了一种“自因”(causa sui),而“自因”无论在逻辑上还是在神学上都是荒谬的^⑤。或许是预料到了这种可能的困难,笛卡尔在第五沉思中提出了一个新的证明思路,也就是康德所说的本体论证明。与因果性

① 这一区分也可以被称为形式性存在(formal being)和对象性存在(objective being)的区分。

②③ [法]笛卡尔著,庞景仁译:《第一哲学沉思集》,第43—44、144、56页。

④ 在“第三沉思”中,笛卡尔还提出了一个精简版的因果性证明,其思路大致如下:“我”是一个有限实体,“我”的存在之原因要么是其他有限实体,要么是作为无限实体的上帝。但前者是不可能的,因为其他有限实体还需要存在之原因。这样会导致逻辑上的无穷倒退。唯一的可能是,“我”作为一个有限实体之存在的终极原因只能是上帝。由此,上帝必然存在。既然无限完满的上帝是存在的,那么他也就保证了我关于外物的观念同外物的一致性,或者说,我关于外物的观念获得了确定性。

⑤ [法]笛卡尔著,庞景仁译:《第一哲学沉思集》,第244—245页。关于笛卡尔的“自因”问题的具体讨论,可参考吴增定:《自因的悖谬——笛卡尔、斯宾诺莎与早期现代形而上学的革命》,《世界哲学》2018年第2期。

证明不同,本体论证明直接从我心灵中关于上帝的观念出发去论证上帝的存在。其大致思路是:我心中有一个关于无限完满存在者即上帝的观念,它是一个清楚明白的观念;既然上帝是一个关于无限完满的存在者,那么存在就必然属于这个存在者的属性之一(否则它就不可能是无限完满的),所以上帝必然存在^①。

在笛卡尔的《第一哲学沉思集》中,本体论证明无论在形式上还是在思想内容上都比因果性证明要简略得多,以至于有学者甚至认为,笛卡尔并没有把本体论证明看成一个真正的证明,而是当作一个需要解释的自明公理^②。换言之,在笛卡尔的心目中,本体论证明的地位远不足以同因果性证明相提并论。然而,笛卡尔之后的绝大多数哲学家,无论是支持者还是批评者,都更重视他的本体论证明,很少关注因果性证明。在这一点上,谢林也不例外。

二、谢林对于本体论证明的重新解释

谢林对于笛卡尔哲学的分析主要集中在《哲学导论》(1804)、《世界时代体系——1827/1828慕尼黑讲座》和《近代哲学史》(1833/1834)这三部著作中。但是,鉴于谢林的《近代哲学史》一书中对于笛卡尔哲学的讨论最为详细和深入,同时也考虑到谢林在该书的主要任务之一就是回应黑格尔的《哲学史讲演录》中对于他的批评,因此更能体现他的后期思想意图,所以接下来本文将主要依据《近代哲学史》一书中的相关内容来讨论谢林对于笛卡尔哲学的看法^③。

同绝大多数哲学家和学者一样,谢林对笛卡尔哲学的分析也是以他的“我思故我在”原则为出发点。但与笛卡尔本人以及大多数诠释者不同的是,谢林虽然高度肯定了笛卡尔哲学作为现代哲学之开端的革命性意义,但他并不认为笛卡尔成功地证明了“我思”之存在的确定性。“通过‘我思故我在’,笛卡尔相信,他已经认识到思维和存在是直接同一的。”^④此外,谢林也承认,“我思故我在”并不是一个三段论式的推论,而是表达了我思与存在的直接同一性——存在已经直接包含在我思之中,无须其他中介。不过在谢林看来,“我思故我在”仅仅意味着我思以某种方式存在着,即“我在思考的状态下存在着”,但绝非表明我思的存在是一种绝对和确定无疑的存在。“*Ergo sum*[因此我存在]也不可能意味着‘我以无条件的方式存在着’,而只能意味着‘我以某种方式存在着’。”^⑤

但这样一来,谢林认为,我们可以用同样的逻辑证明外物或我思对象的存在。因为哪怕外物的存在是值得怀疑的,但它毕竟是以某种方式存在着,即使是以被怀疑的方式存在着。就这一点来说,我思和外物的存在地位并没有本质区别,都没有无条件或绝对的确信性。因此,“笛卡尔赋予‘我思故我在’的那种确定性,本身并没有确保思维的稳固地位;即使这是一种确定性,那么它也只是一种盲目的和无思想的确定性”^⑥。进而言之,笛卡尔的“我思”之所以是一种“盲目的和无思想的确定性”,是因为他仅仅在经验的意义上理解“我思”。这就意味着,笛卡尔的哲学无法成为一种费希特式的唯心论哲学,他的“我思”或自我也不可能是一种费希特唯心论意义的先验本原。对于后者来说,外物作为“非我”,原本就是

① [法]笛卡尔著,庞景仁译:《第一哲学沉思集》,第76—77页。

② Lawrence Nolan and Alan Nelson, “Proofs for the Existence of God”, in *The Blackwell Guide to Descartes’ Meditations*, ed. by Stephen Gaukroger, MA: Blackwell Publishing Ltd., 2006, p. 112.

③ 不过值得注意的是,谢林前后期对于笛卡尔的理解有一个明显的变化。在《哲学导论》等前期著作中,谢林对于笛卡尔的看法与黑格尔基本是一致的,即认为“我思故我在”是笛卡尔哲学的核心思想。但是自《世界时代》之后,他更强调笛卡尔的本体论证明,而不是“我思故我在”。在《近代哲学史》中,谢林把对笛卡尔的本体论证明的解释同他对黑格尔哲学的批评联系在一起。

④⑥ [德]谢林著,先刚译:《近代哲学史》,第11,14页。

⑤ [德]谢林著,先刚译:《近代哲学史》,第13页。另可参见[德]谢林著,先刚译:《神话哲学之哲学导论》,北京:北京大学出版社,2023年,第22页。

先验自我的设定。但在笛卡尔的哲学中,我思(或自我)和外物都不是无条件或绝对的存在,因此我思如何与外物相符合就成为一个棘手的认识论困难。在这种情况下,笛卡尔就引出上帝作为沟通我思与外物或主观与客观之间的“中介”和“担保人”。为此,笛卡尔就不得不证明上帝的存在。谢林说:

因为表象自身并不提供任何担保,所以笛卡尔需要一个担保人来保障他关于外物的表象是真的——他在这里尝试从主观走向客观,尝试一个过渡——于是他在上帝那里找到了担保人,既然如此,上帝的存在就必须首先得到证明。^①

前文提过,笛卡尔提出了两种关于上帝存在的证明,分别是“第三沉思”中的因果性证明和“第五沉思”中的本体论证明。在这两者之中,笛卡尔显然更看重因果性证明,而不是本体论证明。相反,就像我们在前文中所说的,谢林只强调笛卡尔的本体论证明,而对因果性证明略过不谈。

谢林首先指出,本体论证明(而不是“我思故我在”)才是笛卡尔哲学的核心,也是他对于之后的现代哲学的根本影响之所在。反过来说,这也意味着,谢林把自笛卡尔以来的现代哲学看成是本体论证明的展开与实现。在此期间,康德虽然对本体论证明提出了尖锐的批评和反驳,但在谢林看来,康德的反驳并非如他自己所设想的那样彻底和成功。“所谓的本体论论证也是康德的主要批判对象,然而无论是康德本人还是他的任何后继者都没有切中要害。”^②因为按照康德的解释,本体论证明的思路是:关于上帝的观念是一个完满的观念,而存在则是完满这一本质的属性之一;或者说,完满包含了存在这一属性(否则就是自相矛盾),因此上帝存在。对此,康德提出了一个广为流传的经典批评:“存在”只是一个系词,而不是一个诸如“红的”之类的真实谓词;因为说某物存在并没有增加该物的完满性,譬如说,一个三角形并不会因为它是一个完满的三角形就一定真实地存在。

谢林虽然同康德一样反对笛卡尔的本体论证明,认为笛卡尔并没有成功地证明上帝的存在,但他并不同意康德对于这一证明的解释和批评。在谢林看来,康德事实上误解了笛卡尔的思路,因为后者的核心意思是:“对于最完满的本质而言,纯粹偶然的存在是与它的本性相悖的(比如我自己的存在就是一种纯粹偶然的、棘手的存在,因此是一种本身就可疑的存在),因此最完满的本质只能是一种必然的存在。”^③换言之,笛卡尔的本体论证明的核心是,假如作为“最完满的本质”的上帝存在,那么他一定是一种必然的存在,而不是偶然的存在。但问题在于,笛卡尔并没有证明上帝必然存在,而只是证明,如果上帝存在,那么他就是一种必然的存在^④。因为在谢林看来,“说‘上帝只能是一种必然的存在’(Gott kann nur notwendig existieren),和说‘上帝必然存在着’(Er existiert notwendig),这是完全不同的两码事”^⑤。换言之,谢林认为,在笛卡尔的本体论证明中,“虽然上帝的存在并没有得到证明,但是上帝的必然的存在却得到了证明”^⑥。

当然,谢林的根本意图并不是揭示笛卡尔的本体论证明的逻辑错误和不成功,而是想要表明这一事实:恰恰是笛卡尔的本体论证明中所包含的一个核心思想,即上帝是一个必然存在者或“必然存在着的本质”,对之后的现代哲学进程产生了决定性的影响。要理解这一点,我们有必要回到谢林对于存在、存在者以及二者之关系的基本看法。

三、黑格尔与本体论证明

谢林首先在存在者和存在之间作出了一种存在论区分,它和海德格的存在论区分在命名上似乎刚好相反,但基本意思却相当接近。“a)存在者(*das was Ist*),即存在的主体,或人们通常所说的本质(We-

①②③⑤⑥ [德]谢林著,先刚译:《近代哲学史》,第16,17,18,18,20页。

④ 另可参见谢林在《启示哲学导论》中的相关说法:“所以神是以必然的方式来实存的,亦即如果他实存,他就以必然的方式实存,也就是说,他到底实存还是不实存,仍始终是悬而未决的。”[德]谢林著,王丁译:《启示哲学导论》,北京:北京大学出版社,2019年,第215页。

sen);b)存在本身(*das Seyn selbst*),它是存在者的谓词。”^①所谓“存在者”就是指一种原始的主词对象,即“存在的主体”(das Subjekt des Seins),它先于一切谓词,没有被“存在本身”这个谓词所谓述。谢林又将其称为本质(Wesen)或概念,它不是一个普遍的概念,而是一种“真正意义上的概念”“一切概念的概念”“纯概念(reiner Begriff)”。总之,存在者就是纯粹的可能性或自由,它可以自由地存在,也可以自由地不存在。显然,这种作为纯粹可能性或自由的存在者就是谢林所理解的上帝^②。

但是谢林强调说,上帝作为没有谓词的存在者(或存在的主体、概念、本质等)不可能永远停留在这种纯粹的可能性;一旦上帝现实地行动,他就获得了存在这一谓词,也就是说,上帝存在,甚至不得不存在或必然存在。谢林指出:

这样一来,对我们而言,概念就直接转化为它的反面——我们发现,我们曾经规定为“存在者自身”的那个东西,如今虽然也还是存在者,但却是完全另一种意义上的存在者——也就是说仅仅是谓词意义上的、或通常所说的对象意义上的存在者,而在这之前,我们所思考的它乃是原初状态的存在者。在这里,主体完全彻底地转化为客体。^③

这段话清楚地表明,上帝一旦存在了,那么他就不再是那个没有谓词的纯粹原始存在者(或“存在的主体”“本质”“纯粹概念”等),而是变成一种对象或谓词意义的存在者,即是说,“主体完全彻底地转化为客体”。

由此可见,笛卡尔的本体论证明中那个必然存在的上帝就不是原初没有谓词(存在)的纯粹存在者,而是已经变成客体的或“对象意义的存在者”。在谢林看来,笛卡尔所说的上帝是“一个不可能不存在、因而必然的和盲目的存在者”^④。之所以说它是盲目的,是因为它是没有可能性、没有概念的必然行动。“如果行动先于行动的概念,那么这就是一个盲目的行动,同样,如果没有一个先于存在的可能性,那么这个存在就是一个绝不会不存在、其自身先于它自己的可能性、因而盲目的存在,而不是真正意义上的存在。”^⑤作为一个笛卡尔本体论证明意义上的必然存在者,上帝只能存在,不能不存在。换言之,上帝没有存在或不存在的自由。用谢林的话说:

而在“盲目存在者”这个概念里,第一重要的是,它对于它自己的存在没有任何自由,既不能扬弃存在,也不能改变或改造存在。但如果一个东西对于它自己的存在没有任何自由,那么它就根本不具有任何自由——是绝对地不自由。假若上帝是必然存在着的本质,那么他同时只能被规定为一个僵化的、不动的、绝对不自由的、不能进行任何自由行动、不能前进、不能以自身为开端的东西。^⑥

前文提到,谢林把笛卡尔对于后世现代哲学的支配性影响归于他的本体论证明,而不是“我思故我在”。但是,倘若笛卡尔通过本体论证明所确立的上帝仅仅是一种绝对不自由的、盲目的必然存在者,那么,这是否意味着,这样一个作为绝对不自由的、盲目的必然存在者的上帝才是自笛卡尔之后的现代哲学的内在逻辑和目标?对于谢林来说,答案当然是肯定的。从《近代哲学史》一书的写作顺序就可以看出,谢林潜在地认为笛卡尔所开启的现代哲学就是他的两个哲学原则的展开。如果说本体论证明的继承和推进者是斯宾诺莎和莱布尼兹,那么“我思故我在”的主体性哲学原则就是以康德和费希特为代表。在这两者之中,本体论证明显然占据更重要的地位。

就本体论证明来说,继笛卡尔之后,斯宾诺莎将笛卡尔的本体论证明和因果性证明合而为一,直接从上帝的本质中推出其存在,无须通过关于上帝的观念这一中介。他的基本思路是:上帝是“自因”(causa sui),而“自因”的含义是本质中包含存在,就如同三角形的本质必然包含了“它的三个角之和等

①③④⑤⑥ [德]谢林著,先刚译:《近代哲学史》,第21,22,23,23,24—25页。

② 谢林在《世界时代》中也有类似的说法:“自在地看来,或就其自身而言,上帝并不必然是一个现实的本质,毋宁是一种永恒的去存在的自由。”参见[德]谢林著,先刚译:《世界时代》,北京:北京大学出版社,2018年,第273页。

于180度”,因此上帝必然存在^①。与斯宾诺莎相似,莱布尼茨通过充足理由原则证明了上帝是一切存在之充足理由,消除了上帝观念中可能性、现实性和必然性之间的存在模态之差异,认为上帝的可能存在就等于是他的必然存在^②。不仅如此,莱布尼茨还把上帝看成是一种道德上的善。但在谢林看来,“‘上帝只能行善’这个命题打着道德必然性的幌子完全扬弃了上帝之内的自由,因此它是唯理论的最终据点,而唯理论居然妄自以为,世界上只有它才是道德的”^③。

当然,谢林的批判矛头最终指向的是他青年时代的同窗好友黑格尔。按照谢林的解释,黑格尔哲学既是现代主体性哲学的巅峰,也是本体论证明的集大成。换言之,黑格尔事实上将笛卡尔哲学中的两个原则,即“我思故我在”和本体论证明最终统一起来,由此建构一个思辨的理性主义哲学体系。在这个体系之中,上帝不仅是一个自身否定和否定之否定(即辩证法)的方式自身运动的概念、逻辑或理性整体,而且是一个不断地自身思想、自身认识并且由此自身回归的过程。谢林说:“黑格尔的看法是:上帝无非就是概念,这个概念逐步转变为一个具有自我意识的理念,而作为一个具有自我意识的理念,它脱离自身走向自然界,然后又从自然界那里返回到自身之内,成为绝对精神。”^④

对于黑格尔来说,存在并不是独立于、外在于或先于思想(或概念、本质),毋宁说存在就是思想的存在^⑤。上帝的本质和存在完全是一回事——上帝的本质就是概念、思想,而上帝的存在就是概念或思想的存在。换言之,上帝不仅必然存在,而且是以思想(即笛卡尔所说的“我思”)的方式必然存在。从谢林的角度来看,黑格尔把笛卡尔的“我思故我在”同本体论证明合而为一所导致的结果是,“我思故我在”变成了“上帝思故上帝存在”。

问题在于,上帝的存在真的能被上帝的概念、本质或思想所包含甚至取代吗?进而言之,存在是否等同于关于存在的概念、本质或思想?对此,谢林的回答是断然否定。关于这一点,I. Leask有一个非常清晰的总结:

这样一来,黑格尔提供给我们的是哲学与其基础的颠倒,而这等于是将我思绝对化。自笛卡尔至黑格尔的现代思想被揭示为不仅“束缚于什么之上”(stuck on the What),而且被揭示为顽固的自我中心和自我奠基(self-grounding)。黑格尔把笛卡尔看成是创立了最有意思的现代观念——“作为存在的思想和作为思想的存在”,在我思(*cogito*)中不可分割地交织在一起。对此,谢林所看到的仅仅是将主体性绝对化的现代性之煽动,因此也是对我们的本体论根据的进一步遮蔽。谢林坚持认为,存在(*sum*)被封闭于我思之中这一点并不是事实;被封闭于其中的仅仅是作为我思的存在,是一种特殊样态的我,是那种被称为思想的存在方式的我。^⑥

黑格尔建构了一种以辩证法为基础的理性主义形而上学体系,实现了逻辑学、本体论和认识论的统一,使得上帝的存在、本质和概念变成了一回事。在这个理性主义形而上学体系之中,一切存在都是有理由的、合乎理性的,或者说都符合理性的普遍性和必然性。但谢林一针见血地指出,黑格尔的这个体系并没有回答一个本原性的问题:为什么有这个体系存在,而不是无?换言之,当黑格尔让哲学的开端

① [德]谢林著,先刚译:《近代哲学史》,第41页。另可参见[德]谢林著,先刚译:《神话哲学之哲学导论》,第29—30页。

② 关于莱布尼茨对于本体论证明的推进,还可以参考马里翁的看法。Jean-Luc Marion, *Cartesian Questions: Method and Metaphysics*, p. 143.

③④ [德]谢林著,先刚译:《近代哲学史》,第71,153页。

⑤ 谢林的这一看法在黑格尔的《哲学史讲演录》中也能得到印证。在论述笛卡尔的哲学时,黑格尔就特别强调笛卡尔的哲学贡献之一是把思想和存在等同。“笛卡尔哲学的精神是认识,是思想,是思维与存在的统一。”此外,他还说:“我思维,这个思维就直接包含着我的存在;他说,这是一切哲学的绝对基础。存在的规定是在我的‘我’中;这个结合本身是第一要义。作为存在的思维,以及作为思维的存在,就是我的确认,就是‘我’,这就是著名的 *Cogito, ergo sum* (我思故我在);思维和存在在这里不可分割地结合在一起。”[德]黑格尔著,贺麟、王太庆等译:《哲学史讲演录》第4卷,上海:上海人民出版社,2013年,第70、73页。

⑥ I. Leask, “Schelling and Onto-theology”, *New Blackfriars*, June 2000, Vol. 81, No. 952, pp. 276-277.

“完全退回到纯粹思维之内”时，他的哲学就是一种回避了存在问题的“否定哲学”，而不是一种“肯定哲学”^①。对于这种黑格尔式的否定哲学，谢林提出了一个著名的批评：

整个世界仿佛都是置身于知性或理性编织的重重网络之内，但问题始终在于，世界是如何进入到这些网络之内的，因为在这个世界里面，很明显还有另外某种东西，某种相比纯粹理性而言多出来的东西，甚至可以说，有某种突破着这些限制的东西。^②

在谢林的眼里，“另外某种东西”“某种相比纯粹理性而言多出来的东西”，或者说“某种突破着这些限制的东西”，就是作为原初纯粹主体的上帝，或者说是上帝的原初存在、原初自由。上帝的自由在于，它可以变成逻辑、概念或思想，但它同时也超越了逻辑、概念或思想。用谢林后期的话来说，上帝的原初存在不是一种逻辑、概念或思想的存在，而是一种“不可预思之在”（das unvordenkliche Sein）^③。对于肯定哲学，谢林在《启示哲学导论》中这样说：

在肯定哲学中，我并非像以往的形而上学或存在论证明尝试过的那样，从神的概念出发，相反，我恰恰必须放弃这个概念，放弃神这个概念，以便从纯然的实存者（在其中，恰恰除了纯然的实存之外，绝没有任何东西被设想）出发来看，是否可以从中出发以达乎神性。^④

四、谢林视野之外的笛卡尔

最后，让我们把目光从谢林视野中的黑格尔哲学返回笛卡尔哲学。谢林在《近代哲学史》中勾勒出了现代哲学从笛卡尔到黑格尔的一个内在演进逻辑，即是说，笛卡尔的“我思故我在”和本体论证明这两个原则，经过各种起承转合，最后在黑格尔的哲学中实现了大一统。尽管谢林的这一看法清晰明了，并且看上去也非常合理，但我们似乎仍然可以提出一个谢林式的反问：当谢林勾勒出这样一条从笛卡尔到黑格尔的现代哲学必然演进之路时，他是否错失了笛卡尔哲学中某些更复杂和更深刻的内容？

我们在前文反复提到，谢林（以及黑格尔等）在分析和批评笛卡尔关于上帝存在的证明时所关注的仅仅是他在《第一哲学沉思集》的“第五沉思”中的本体论证明，却只字不提“第三沉思”中的因果性证明。然而，对于笛卡尔本人来说，因果性证明的地位显然更为重要。严格说来，他甚至没有把“第五沉思”中关于上帝之存在的讨论看成是一种证明（更不要说本体论证明了），而是仅仅视为一种阐明（exposition）。说得更明确一些，它只是对于因果性证明的一个补充性的阐明。此外，笛卡尔对于上帝之存在问题的讨论并不局限于《第一哲学沉思集》的“第三沉思”和“第五沉思”，在该书正文之后所附的几组“反驳与答辩”中也有很多具体展开。但是，笛卡尔的这些思考同样被谢林忽略了。

就因果性证明来说，笛卡尔虽然援引了因果性原则作为他的证明前提，但从附录中他同卡特鲁斯和阿诺德的讨论中可以看出，他实际上极力避免像后来的斯宾诺莎那样把上帝看成是“动力因”（efficient cause）意义上的“自因”，即认为上帝的本质就包含了其存在。相反，他更强调关于上帝的观念相对于人的心灵的“卓越性”（eminence）。尽管就形式实在性来说，关于上帝的观念仅仅是一个思想样态，可以被作为思想实体的心灵所包含，但从对象实在性的方面来看，关于上帝的观念却是一个无限完满的观念，

① 关于谢林后期哲学中“否定哲学”和“肯定哲学”的具体含义、根本区别以及谢林与黑格尔哲学的关系，可参考先刚：《重思谢林对于黑格尔的批评以及黑格尔的可能回应》，《江苏社会科学》2020年第4期；王丁：《存在，历史与自由——谢林晚期哲学的基本问题》，《哲学研究》2020年第9期。

② [德]谢林著，先刚译：《近代哲学史》，第173页。

③ 关于谢林后期的“不可预思之在”思想，可参考王丁：《存在何以“不可预思”——谢林论理性的最终奠基》，《哲学研究》2022年第6期。

④ [德]谢林著，王丁译：《启示哲学导论》，第216页。这段译文中的“存在论证明”是“本体论证明”的另一译法，意思完全相同，同理，“神”就是“上帝”。

完全超出了心灵对它的把握。因此,这样一个无限完满的关于上帝的观念必然和一个真实存在的无限完满的上帝是完全一致的,而且是由后者置入人的心灵中的。在“第五沉思”和附录的相关讨论中,笛卡尔进一步把这个无限完满的上帝看成是一种“神圣的意志”(divine will),或者说一种“巨大和不可理喻的力量”(immense and incomprehensible power)^①。作为这样一种神圣的意志或无限的力量,上帝当然可以符合因果性原则和理智,但他并非必然如此。作为这样一种意志或力量,上帝完全超越了以奠基于因果性原则的人的自然理性,他甚至可以“2+2=4”等数学中的永恒真理都变得无效。换言之,笛卡尔的上帝并非一种完全符合因果性原则的必然存在,而是一种超越了因果性原则的无限自由。在这一点上,笛卡尔对于上帝的看法似乎同谢林并无根本分歧。

我们当然不能认为谢林完全误解了笛卡尔哲学的意图,但是他所继承并且参与建构的笛卡尔哲学形象,也就是在哲学史中以“我思故我在”和本体论证明而成为现代哲学甚至现代性之开端的形象,显然不是笛卡尔哲学的全部。在很多当代法国哲学家和学者眼里,“我思故我在”和本体论证明非但不是笛卡尔哲学的核心原则,反而是对后者的深层思想意图的一种遮蔽和扭曲。其中,法国当代两位现象学派哲学家列维纳斯和马里翁的看法最有代表性。

列维纳斯在讨论笛卡尔的哲学时,既没有援引“我思故我在”,也没有提及本体论证明,而是特别强调了《第一哲学沉思集》的“第三沉思”中作为无限观念的上帝。此外更重要的是,他在分析作为无限观念的上帝时,甚至都忽略了关于上帝存在的因果性证明,而是单单突出了作为无限观念的上帝相对于有限心灵的超越性。与其他普通观念不同的是,关于上帝的无限观念完全超越甚至溢出了人的有限心灵对它的把握。用列维纳斯的话说:“无限观念有这样一个例外之处:其*ideatum*(所观念化者)超出了它的观念。”^②在《上帝、死亡与时间》一书中,列维纳斯更清楚地指出:

上帝的对象实在性使得他的思想之形式实在性瓦解了;或许在它的时间之前,意向性的普遍有效性和原初性就已经被颠倒了。上帝逃避了我思—我思对象(*cogito cogitatum*)的结构,并且意指了不能被包含的东西。正是在这个意义上,上帝的观念使得那种保持纵观和综合的思想、总是封闭于一种在场(*presence*)或进行再—在场(*re-present*)并且带回到在场或让在(*lets be*)的我思活动炸裂成碎片。^③

这段话清楚地表明,列维纳斯认为,笛卡尔的上帝作为一个无限者不仅溢出了我思的把握,而且超越了本体论证明。

受列维纳斯等前辈启发,马里翁也认为,笛卡尔哲学中的上帝并不像谢林(以及黑格尔、海德格尔等)所理解的那样是一种本体论意义的存在者之存在或最高存在者,而是一个“匿名的他者”(anonymous Other);相应地,我思也不是一个封闭和自足的思想世界,而是指向了作为“匿名的他者”的上帝^④。此外,马里翁还专门讨论了笛卡尔的本体论证明的内在歧义性。一方面,笛卡尔同安瑟伦一样认为上帝以及关于上帝的观念具有一种无限完满的地位,超越或溢出了我思对它的把握;但另一方面,笛卡尔也承认人的理智或自然理性至少可以在部分程度上获得关于上帝的概念、本质和理由,并且由此肯定上帝的存在甚至必然存在。事实上,马勒布朗士、莱布尼茨和黑格尔正是沿着笛卡尔的最后一思路发展出了一个完整的本体论证明。康德和谢林虽然批评笛卡尔的本体论证明,但他们对于笛卡尔哲学的看法同前者并无根本区别。

有趣的是,谢林对于笛卡尔的解释很容易让我联想到海德格尔对于谢林的解释。在谢林的眼里,笛卡尔以“我思故我在”和本体论证明这两个原则,尤其是后者,开启现代哲学的泛理性主义或否定哲学之

① [法]笛卡尔著,庞景仁译:《第一哲学沉思集》,第117—120页。

② [法]列维纳斯著,朱刚译:《总体与无限:论外在性》,北京:北京大学出版社,2016年,第21页。

③ Emanuel Levinas, *God, Death, and Time*, trans. by Bettina Bergo, California: Stanford University Press, 2000, p. 216.

④ Jean-Luc Marion, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, trans. by Jeffrey L. Kosky, California: Stanford University Press, 2002, p. 269, pp. 271-278.

先河,而黑格尔则将这两个原则统一在一起,并且由此将否定哲学推向了极端。相比之下,谢林认为他自己的思想努力,尤其是后期哲学思考之意图,就是要打破这种否定哲学的逻辑之网,重新思考上帝作为先于、外在于和超越于概念、本质和思想的原初存在,即“不可预思之在”。但在海德格尔看来,谢林同他所批评的笛卡尔和黑格尔一样,不仅没有摆脱“本体—神学”(也就是谢林所说的本体论证明)的魔咒,反而将它推向了一个新的高度,使得它成为一种“意志的形而上学”。在海德格尔看来,这显然是一种更深层的“对于存在的遗忘”^①。

让我们再次回到谢林对于笛卡尔哲学的解释和批评。毋庸置疑,谢林正确地看到了笛卡尔哲学中非常重要的一个面相,也就是把上帝的存在纳入关于上帝的观念、本质或思想,由此证明了上帝的必然存在,并且开启了现代理性主义形而上学(即谢林所说的“否定哲学”)的先河。但是,笛卡尔哲学并非只有这一面相。相反,他的因果性证明恰恰表明,上帝的存在不能完全被心灵中关于上帝的观念(概念)、本质或思想容纳,而是无限地溢出了我思对于它的理性把握。在这一方面,笛卡尔哲学反而同谢林后期的“肯定哲学”有着很大的共识。由此可见,笛卡尔一方面的确如谢林所批评的那样开创了现代理性主义形而上学(或否定哲学)传统,但另一方面也同谢林一样是这一传统的颠覆者。

“I think, therefore I am” and the Ontological Argument: Schelling on Descartes

Wu Zengding

Abstract: Traditional history of philosophy regards “I think, therefore I am” as the core of Descartes’ philosophy, while the ontological argument of God’s existence is only regarded as a secondary tool. In *The History of Modern Philosophy*, Schelling puts forward the opposite assertion: ontological argument is the cornerstone of Descartes’ thought. He defines God as a “necessary being”, establishes the logic of the identity of existence and essence, and lays the foundation for modern rationalist metaphysics. Schelling points out that although Descartes’ argument does not prove the existence of God, it reveals its dilemma as “blind necessity” that God loses his freedom due to necessity and becomes a rigid logical object. This logic was developed by Spinoza and Leibniz and reached its peak in Hegel: Hegel integrated “I think” with ontological argument, constructed a closed system with dialectics as the core, and completely incorporated existence into the self-movement of concepts, forming a “negative philosophy”. Schelling criticized this path for obscuring the original freedom of existence, and advocated re-questioning the “unthinkable existence” beyond concepts and logic through “positive philosophy” that God as a free subject prior to necessity. The article also points out that Schelling over-focuses on the ontological argument and ignores the transcendental dimension of God as “infinite will” in Descartes’ causal argument of God’s existence. Levinas and Marion emphasize that Descartes’ God is actually the infinite “other” that overflows the human reason, implying the fundamental tension between reason and existence in his philosophy. Schelling’s interpretation not only highlights the ontological logic of modern philosophy, but also exposes its closed nature, providing a critical perspective for reflecting on the dialectical relationship between reason and freedom.

Keywords: the ontological argument; God; Being; negative philosophy; positive philosophy

【责任编辑:全广秀;责任校对:全广秀,张慕华】

^① [德]海德格尔著,王丁、李阳译:《谢林:论人类自由的本质》,北京:商务印书馆,2018年,第320页。当然,海德格尔本人的哲学在列维纳斯等批评者那里也重复了类似的命运,即海德格尔本人以为他克服了传统本体论对于存在的遗忘,但列维纳斯认为,海德格尔的哲学作为一种彻底的存在论哲学也遗忘了他者或无限。