

世界上有没有一种如此之确切的知识，以致于一切有理性的人都不会对它加以怀疑呢？这个乍看来似乎并不困难的问题，确实是人们所能提出的最困难的问题之一了。在我们了解到找一个直捷可靠的答案会遭遇障碍的时候，我们就算完全卷入了哲学的研究，——因为哲学不过是一种企图，即企图解答这类根本问题。但是，哲学不像我们在日常生活中那样，甚至于也不像我们在科学中那样粗率地、武断地来解答问题，而是先探讨这类问题令人感到困惑的所在，并认识潜伏于我们日常观念中的种种模糊与混乱，然后才批判地做出解答。

在日常生活中，我们想象有许多事物是真确的；但是仔细加以观察，就可以发现它们却是如此充满了显明的矛盾，以至于唯有深思才能使我们知道什么是我们真正可以相信的。在探讨真确性时，我们自然是从我现有的经验出发，而且在某种意义上，知识无疑就是从这些经验派生出来的。但是，直接经验使我们知道那个东西究竟是什么，有关这一点，任何陈述都很可能是错误的。我觉得我此刻正坐在一张椅子上，面前是一张某种形状的桌子，我看到桌上有一些字纸。我转过头来，便看到窗子外边的建筑物，还有云彩和太阳。我相信太阳离地球约为九千三百万英里；我相信它是一个比地球大许多倍的炽热的天体；我相信由于地球的自转，太阳便每天早晨升起，并且未来它仍将继续如此。我相信，如果有个正常的人走进我的房里，他也会像我一样地看到这些椅子、桌子。书和纸；而且我相信，我所见到的桌子就是我的手压着的这张桌子。这一切，似乎都如此之显然，以至于几乎不值得一提，除非是为了答复一个怀疑我是否能有所知的人。可是，在我们还不能确定我们已经能以完全真确的形式把它们加以说明之前，我们对于一切都有理由怀疑，并且所有这些都需要有许多次审慎的讨论。

为了明确我们的困难，让我们把注意力集中在这张桌子上。看起来，它是长方形的、棕色的、有光泽的，摸起来，它是光滑的、冷的、硬的；我敲它的时候，它就发出木器的声响。任何人见到、摸到这张桌子，并听到它的声音，都会同意这样的描述，所以就好像不会有什么困难问题发生似的；但是，只要我们想更加精确的话，我们的麻烦就开始了。虽然我相信这张桌子“实在地”是清一色的，但是，反光的部分看起来却比其余部分明亮得多，而且由于反光的缘故，某些部分看来是白色的。我知道，假如我挪动身子的话，那么反光的部分便会不同，于是桌子外表颜色的分布也会有所改变。可见，假如几个人同时在看这张桌子的话，便不会有两个人所看到的颜色分布恰好是同样的，因为没有两个人能恰恰从同一个观点看见桌子，而观点的任何改变都要使光线反射的方式发生某种变动。

就最实用的目的来说，这些差别是无关紧要的；但是，对于一个画家，它们可就极其重要了。画家必须摒除这样的思想习惯，即惯于断定物体所具有的颜色就是常识认为它们所“实在”具有的那种颜色；他必须养成一种习惯，能按照物体所表现的样子来观看它们。在这里，我们已经开始遇到一个构成哲学上的最大困难的区别了，——即“现象”与“实在”的区别，事物好像是什么和究竟是什么这两者之间的区别。画家想要知道事物好像是什么，实践家和哲学家则想要知道它们究竟是什么；而哲学家想知道的愿望比实践家的更为强烈，并且因为他知道解答这个问题的困难，也便更感到烦恼。

我们再反过来谈桌子，根据我们以上的发现，显然并没有一种颜色是突出地表现为桌子的颜色、或桌子任何一个特殊部分的颜色，——从不同的观点上去看，它便显出不同的颜色，而且也没有理由认为其中的某几种颜色比起别样颜色来就更实在是桌子的颜色。并且我们也知道即使都从某一点来看的话，由于人工照明的缘故，或者由于看的人色盲或者戴蓝色眼镜，颜色也还似乎是不同的，而在黑暗中，便全然没有颜色；尽管摸起来、敲起来，桌子并没有改变。所以，颜色便不是某种本来为桌子所固有的东西，而是某种依赖于桌子、观察者以及光线投射到桌子的方式而定的东西。当我们在日常生活中说到桌子的颜色的时候，我们只是指在通常的光线条件下，桌子对于一个站在普通观点上的正常观察者所似乎具有的那种颜色。但是在其他条件之下所显示出来的其他颜色，也都有同等的权利可以认为是真实的；所以为了避免偏好，我们就不得不否认桌子本身

具有任何独特的颜色了。

同样情况也可以适用于它的质地。一个人可以用肉眼看见木头的纹理，但从另一方面看过去，桌子却是光滑的、平坦的。如果我们通过显微镜来看它的话，我们就会看到粗糙不平的丘陵深谷，以及肉眼所不能看见的各式各样的差异。两者之中，究竟哪一个是“实在的”桌子呢？自然我们总想说，通过显微镜所看见的才是更实在的，但是用一架倍数更高的显微镜来看的时候，那就会又有所改变了。那么，我们既不能信赖我们用肉眼所看见的东西，又为什么应当信赖通过显微镜所看见的东西呢？这样说来，我们所由以出发的感官对于我们又是靠不住的了。

谈到桌子的形状也不见得更好一些。我们都习惯于按照物体的“实在的”形状来加以判断，而且我们是如此之不假思索，以致于我们竟以为我们的确看到了实在的形状。但是事实上，如果我们要画画，我们就必须晓得，一定的物体若从各个不同的观点来看，形状便会不同。如果我们的桌子“实在”是长方形的，那么，差不多从任何观点看来，它都仿佛有着两个锐角和两个钝角。如果对边是平行的，那么看起来它们就会在离观察者的远处收敛成为一点。如果对边长度是相等的，那么看起来，仿佛较近的一边要长些。在看一个桌子的时候，所有这些情况通常都未曾被人注意，因为经验已经教会了我们要从外表的形状构想“实在的”形状，而“实在的”形状才是我们作为实践者所感兴趣的东西。但是“实在的”形状并不就是我们所看到的那样；它是从我们所看到的之中推论出来的东西。再者，我们在房内走来走去，我们所看见的东西也便经常地在改变着它的形状；所以，在这里，感官又似乎并不给我们提供有关桌子本身的真理，只不过提供有关桌子的现象而已。

当我们考虑到触觉的时候，也发生同样的困难。的确，桌子总是给我们一种硬的感觉，而且我们也感觉得到它耐压。但是我们所获得的感觉却取决于我们加于桌子的压力多大，也取决于我们用身体的哪一部分去压它；这样，由于不同的压力、或者由于身体不同部分而得到的各种不同的感觉，就不能认为是直接显示桌子的确定的性质，它们至多只是某种性质的标志而已，这里所说的某种性质也许就是造成所有感觉的原因，但在外表上它的确不存在于任何感觉中。同理显然也适用于敲桌子所引起的声响。

这样，便显然可见，实在的桌子假如确乎存在的话，也并不就是我们凭借视觉、触觉和听觉所直接经验到的那同一张桌子。实在的桌子假如确乎存在的话，也不是为我们所直接认知的，而必定是从我们所直接认知的东西中得出的一种推论。因此，这里就有两个非常困难的问题：（一）到底有没有一个实在的桌子呢？（二）如果有，它可能是个什么样的客体呢？

有几个意义很明确的简单术语可以帮助我们考虑这两个问题。让我们把感觉中所直接认知的东西称作“感觉材料”：如颜色、声音、气味、硬度、粗细等等。我们将把直接察觉到这些东西的经验称作“感觉”。这样，只要我们看见一种颜色，我们就有一种对于颜色的感觉，但是，颜色本身是一种感觉材料，而木是一种感觉。

颜色是我们所直接察觉到的东西，但是察觉本身是感觉。这是很浅显的：倘使我们要认识桌子，就必然凭借感觉材料——棕色、长方形、平滑等等，——我们是把这些和桌子联系在一起的；除了上述的理由之外，我们不能说桌子就是感觉材料，也不能说，感觉材料径直就是桌子的性质。这样，假定有这样一个实在的桌子的话，便发生了关于感觉材料和实在的桌子的关系问题。

实在的桌子如果存在的话，我们将称它为“物理的客体”。因此，我们就必须研究感觉材料和物理客体的关系。物理客体的总和就叫做“物质”。这样，我们的两个问题便可以重行表述如下：（一）究竟有没有任何“物质”这样的东西呢？（二）如果有，它的性质是什么？

第一个正式提出理由，认为我们感官的直接客体并不能独立于我们之外而存在的哲学家便是贝克莱主教（1685—1753）。他的《海拉斯和菲拉诺斯关于反对怀疑论者和无神论者的对话录三篇》就是企图证明根本就没有物质这样的东西，世界除了心灵和它们的观念以外就什么也没有。海拉斯向来是相信物质的，但是，他不是菲拉诺斯的对手，菲拉诺斯毫不留情地使得他自相矛盾，结果菲拉诺斯自己关于否定物质的说法看起来就仿佛是常识一般。他所用的那些论证，价值极不相同：有的很重要，而且是正确的；有

的是混乱的，或者模棱两可。但是，贝克莱还是有他的功绩的，他指出了物质的存在完全可以通情合理地被我们所否定，并且指出倘使有任何东西可以独立于我们之外而存在的话，那么，它们就不可能是我们感觉的直接客体。

当我们问物质是否存在的时候，就涉及两个不同的问题，明确一下这两个问题是重要的。通常我们用“物质”来指一种和“心灵”相对立的东西，来指一种我们认为占据空间而根本不是属于任何一种思维或意识的东西。贝克莱主要是在这种意义上否定物质的；那就是说，他并不否认通常我们以为是桌子存在的标志的那些感觉材料是某种独立于我们之外的东西的存在标志，但是他确乎不认为这个某种东西可以是“非心灵”的，也就是说，可以既不是心灵，也不是某个心灵所具备的观念。他承认；当我们走出屋子或闭起眼睛的时候，必定有某种东西继续存在，并且我们所谓看见了桌子，实际上就使我们理由相信，即使我们不看它，也有某种东西继续存在着。但是他以为，这一某种东西在性质上决不能和我们所看见的迥然不同，而且也不可能全然独立于看见之外，尽管它必然要独立于我们的“看见”。这样，他便认为，“实在的”桌子是上帝心灵中的一个观念。就我们只能推论它、却永远不能当下直接察觉到它而言，这种观念就具有着必要的永恒性与对我们的独立性，而同时又并不是某种完全不可知的东西，但是物质就不是这样的了。

贝克莱以后的其他哲学家也曾抱有这样的见解，即认为尽管桌子不是依赖于我的看见才存在，但是它的确要依赖于被某一个心灵所看见（或者以其他的方式被感觉到），——虽然并非一定依赖于上帝的心灵，但是往往必须依赖于宇宙整个综合的心灵。他们像贝克莱一样抱有这种见解，主要是因为他们认为不可能有什么东西是实在的，——无论如何，除了心灵及其思想和感情以外，没有什么被认知的东西是实在的。我们大致可以这样来表述他们所用以支持他们见解的论证：“任何可以被思维的东西，都是思维者心灵中的一个观念；因此，除了心灵中的观念以外，再没有能够被人思维的；因此，任何其他事物都是不可想象的，而一切不可想象的，都不可能存在”。

就我看来，这样的论证是谬误的；提出这种论证的人当然说得并不那么唐突、那么露骨。但是，不论这个论证有效与否，它已经非常广泛地以各种形式被人提了出来；而且有很多哲学家，也许是大多数，都抱着这样的见解：除了心灵和心灵的观念以外，就没有什么东西是实在的。这样的哲学家就叫做“唯心主义者”。当他们要解释物质的时候，要么他们就像贝克莱那样说，物质其实只不过是一束观念；要么就像莱布尼兹（1646—1716）那样说，表现成其为物质的一切事物，其实或多或少只是原始心灵的聚集而已。

但是这些哲学家们，尽管他们对于作为和心灵相对立的物质是否定的，但在另一种意义上，还是承认有物质的。现在还可以记得，我们曾问过两个问题：（一）究竟有没有一个实在的桌子呢？（二）如果有，它可能是怎样的客体？贝克莱和莱布尼兹两个人都承认有一个实在的桌子，但是贝克莱说，它是上帝的心灵中的某些观念；而莱布尼兹说，它是一堆灵魂。这样说来，他们两个都以肯定的方式，回答了我们的第一个问题；只是在解答我们的第二个问题时，他们才和常人的见解有了分歧。事实上，差不多所有的哲学家都似乎一致同意有一个实在的桌子。他们几乎都同意：不论我们的感觉材料——颜色、形状、平滑等——多么有赖于我们，但是它们的出现则是某种不依赖我们而存在的东西的标志，而这一某种东西，虽然也许完全和我们的感觉材料不同，却可以认作是我们在和实在的桌子有着一种适当关系时造成感觉材料的原因。

现在显然可见，哲学家们所一致同意的这一点，——不论桌子的性质如何，总归有一个实在的桌子的这种见解，——是极其重要的；在我们尚未进一步讨论到有关桌子的性质问题之前，值得先虑一下，到底有哪些理由可以让我们接受这种见解。因此，在下一章，我们就要论到之所以要假定有一个实在的桌子的那些理由。

在我们继续谈下去以前，最好先考虑一下，到此为止，我们所已经发现了的是些什么。看起来，倘使我们举出一个普通客体，我们认为它是可以凭感官认知的，那么感官所直接告诉我们的便不是关于离开我们而独立的那个客体的真理，只不过是关于一定感觉材料的真理；而且就我们所能看出的而言，这些感觉材料乃是依赖于我们和客体之间

的关系的。这样说来，我们所直接看见的和感觉到的，便只不过是“现象”罢了；而我们相信那是背后的某种“实在”的标志。但是，如果这个实在并不就是所表现出来的那种样子，那么，我们有没有什么方法知道究竟有没有任何的实在呢？如果有的话，我们有没有什么方法可以发见它是什么样子呢？

这类问题实在是令人困惑的，就连最怪诞的假说，我们也很难知道它是不真确的。这样，我们所熟悉的桌子虽然一向并没有惹动过我们的思绪，现在却已经变成了充满惊人的可能性的问题了。关于它我们所知道的仅仅是，它并非是它那样子。超出这个平凡的结果的范围而外，我们都有充分的自由任意猜测。莱布尼兹告诉我们，它是一堆灵魂；贝克莱告诉我们，它是上帝心灵中的一个观念；严谨的科学几乎也同样使人惊异地告诉我们说，它是极其庞大的一群激烈运动着的电荷。

在这些惊人的可能性之中，怀疑又向我们揭示说，也许根本就没有桌子。哲学，如果它所回答的问题不如我们所期望的那么多，最低限度也有权利问一些可以增加对世界的好奇心的问题，并且可以指出日常生活中最平凡的事物的表面之下所潜伏着的奇异和奥妙。

素心学苑 收集整理



[返回上页](#)