

“唯心主义”这个名词，各个哲学家使用起来意义稍有不同。我们把它理解为这样的学说：一切存在的，或者至少，一切为人所知道是存在的，在某种意义上，都必然是精神的。这种学说在哲学家中受到了广泛支持，并且有好几种形式，以不同的理由被人提倡着。这种学说是如此广泛受人支持，它本身又是如此饶有趣味，所以就连最简略的哲学概论也要对它叙述一番。

不习惯于哲学思考的人，可能易于把这样一种学说看成是显然荒谬的而加以抹杀。毫无疑问，常识把桌子、椅子、太阳、月亮和一些物质客体，一般都认为是根本不同于心灵以及心灵的内容的，认为它们有着一种存在，即使心灵不复存在，它们也还是会继续存在的。我们想象，早在任何心灵存在之前，物质就已经存在了；而很难想象物质只是精神活动的一种产物。但是，不管唯心主义是真是妄，总不能把它看成是显然荒谬的而加以抹杀。

我们已经看到，即使物体的确具有独立存在，它们也必然和感觉材料大不相同；而它们之相应于感觉材料只不过像目录相应于已被编目的东西。因此，关于物体的真正内在性质，常识完全把我们留在黑暗之乡了；所以，倘使有正当的理由可以把物体看成是精神的，那么我们并不能仅只因为它使我们觉得奇怪，就把这种见解理所当然地加以摒弃。有关物体的真理，必然是奇怪的。它可能为人们所不能达到，但是如果任何哲学家相信他已经达到了它，那就不能因为他当作真理提出的东西是很奇怪的，便反对他的见解。

宣扬唯心主义的根据一般是从知识论得来的，也就是说，是由一种讨论而来的，讨论的是事物具备哪些条件，我们才能认识它们。第一个严肃地企图把唯心主义建立在这种根据之上的人是贝克莱主教。首先，他以许多论证（这些论证大部分是有效的）证明：我们的感觉材料不能被假定为不依赖我们而独立存在，它最低限度也必然部分地是在心灵之“内”，这是就下列意义而言的，即在没有看、听、摸、嗅和尝的时候，它们就本不再存在。到此为止，他的说法差不多是确实有效的，哪怕其中有些论证还不正确。但是他继续论证说，感觉材料是我们的知觉所能向我们确保其存在的唯一事物，而所谓被认知，就是在一个心灵之“内”存在，因此也就是精神的。他结论说，除了在某个心灵之内所存在的事物而外，什么也不能为我们所认知；任何被认知的事物，不在我的心灵之内就必然在别一个心灵之内。

要想明了他的论证，就必须明了他对于“观念”（idea）这个词的用法。他把直接被认知的任何东西都叫做“观念”，例如，感觉材料被我们所认知。于是，我们看见的一种特定的颜色就是一个观念；我们听见的一句话也是一个观念，等等。但是这个术语并不完全限于感觉材料。它也包括我们记忆或想象的那些事物，因为在我们记起或想到的时刻，我们对于这类事物也有直接的认识。所有这类直接材料，他都称之为“观念”。

然后他又考察一棵树之类普通的客体。他指出：当我们“知觉”这一棵树的时候，我们所直接认识的就是由他所谓的“观念”组成的；而且他论证说，关于这棵树，除了被我们所知觉的而外，我们并无根据再假定有什么是实在的。他说，它的存在就在于它的被知觉，用经院学者惯用的拉丁文来说，它的“esse”（存在）就是“percipi”（被知觉）。他完全承认这棵树必然继续存在，甚至是在我们闭起眼睛或没人接近它的时候。但是他说，这种继续存在是由于上帝继续知觉到它的缘故；这棵“实在的”树和我们所谓的物理客体相应，它是上帝心灵中的观念所组成的，这些观念总是和我们看见这棵树时所具有的观念相似，但不同之点是：只要这棵树继续存在，这些观念便永远在上帝的心灵里。根据贝克莱的意见，我们的一切知觉就在于是部分地分享上帝的知觉，而正因为这种分享，不同的人就看见大致同一的树。这样说来，因为任何被认知的都必然是一个观念，所以离开了心灵及其观念，世界便一无所有，并且也不可能有任何其他东西可以被认知。

这种论证有相当多错误，它们在哲学史上是很重要的，应该揭示出来。首先在使用“观念”这个名词方面发生了混乱。我们认为“观念”根本是某人心灵内的某种东西，

这样，人家告诉我们说一棵树完全是由一些观念组成的时候，我们自然就会假定：果真如此，那么这棵树就必然完全存在于心灵之内。但是存在于心灵之“内”这个提法是含糊的。我们说心内有一个人，这并非意味着这个人是在我们的心内，而是意味着我们在心内想到他。当一个人说他所必须处理的事情已经完全不放在他的心里了，他的意思并不蕴涵着事务本身曾经在他的心里，而只不过是说，对于事务的念头原来是在他的心里的，后来已经不在他的心里了。所以当贝克莱说，如果我们能认知这棵树，这棵树就必然在我们的心内的时候，他真正有权利说的只是对于这棵树的思想必然存于我们的心灵之内罢了。要论证这棵树本身必然在我们的心灵之内，就正像是论证我们。已里所怀念的一个人其本人就在我们的心灵之内一样。这种混乱似乎太显著了，以致于不会有任何一个有能力的哲学家真会犯这种错误，但是种种不同的附带情况竟使这种混乱成为了可能。为了明了它是如何成为可能的，我们就必须更深入研究关于观念的性质的问题。

提到观念的性质这个一般性的问题之前，我们必须先辨明两个完全各自独立的问题，即关于感觉材料的，和关于物理客体的。我们已经明了，从种种不同的细节看来，贝克莱把构成我们对于树的知觉的感觉材料，看成多少总是主观的，这是正确的。当然，这仅仅是就这种意义而言，即感觉材料之依赖我们，正有如依赖那棵树，树如果不被人知觉，感觉材料也就不会存在。但是这个论点和贝克莱所用以证明任何可以被直接认知的事物必然存在于一个心灵之内的那个论点，截然不同。为着这种目的而去详细论证感觉材料之有赖于我们，是徒然的。一般地说，必须要证明的是：事物由于被认知而表明它是精神的。这就是贝克莱自信他已经做到的事。现在我们所必须从事研究的也正是这个问题，而不是我们上面那个关于感觉材料和物体之间的区别问题。

就贝克莱的“观念”这个词而论，只要心灵之前有个观念，便有两种截然不同的东西需要考虑。一方面是我们所知道的事物，——比如说我的桌子的颜色，——另一方面是真正知道的本身，也就是知道事物的精神行为。精神行为无疑是属于精神的，但是，有没有什么理由可以假定所知道的事物在某种意义上是精神的呢？我们上面对于颜色所做的论证，并没有证明颜色是精神的；那些论证只是证明颜色的存在有赖于我们的感官对于物体（以桌子为例）的关系。那就是说，那些论证已经证明：在一定的光线之下，只要正常的眼睛是在比较靠近桌子的某一点上，便会看见有一定的颜色存在。那些论证并没有证明颜色是在知觉者的心灵之内。

贝克莱的看法是：颜色显然必定在心灵之内，这种看法之为人称道，似乎靠的是把被知觉的事物和知觉的作用本身混为一谈。这两者都可以称为“观念”；贝克莱大概也这样称呼它们。这种行为毫无疑问是存在于心灵之内的；因此，当我们想到这种作用的时候，我们就会欣然同意观念必然存在于心灵之内的这种见解了。于是，我们便忘记了只有在把观念当作一种认知的行为时，这种见解才是真确的；所以我们便把“观念存在于心灵之内”这个命题转化成另一种意义上的观念了，也就是转化成凭借我们的认知行为而知道的事物本身了。这样，由于一种不自觉的同语异义，我们便得到了这个结论：凡是我们所知的，就必然存在于我们的心灵之内。这似乎就是对贝克莱论证的真正分析，也是他的论证的根本错误之所在。

在我们对于事物的知觉中，区别知觉的作用和所知觉的对象这个问题有着极大的重要性。因为我们获得知识的全部能力是和它结合在一起的。认知自身以外的事物的能力，是心灵的主要特点。对于客体的认知，主要是在心灵与心灵之外的某种东西之间的关系中构成；这一点就构成为心灵认知事物的能力。如果我们说，被认知的事物必然存在于心灵之内，那么我们不是不恰当地限制了心灵的认知能力，就是在说着同义反复的话了。如果我们把“在心灵之内”理解为与“在心灵之前”相同，也就是说，我们仅仅理解成为被心灵所认知，那么我们就是仅仅在说同义反复的话而已。但是，倘使我们真是意味着这一点，我们就不得不承认：凡是在这种意义上存在于心灵之内的，仍然可以不是精神的。因此，当我们认识到知识的性质的时候，就可以看出贝克莱的论证在本质上以及在形式上都是错误的，他假设“观念”——亦即，被知的客体——必然是精神的那些根据，我们发现全都没有任何的有效性。因此，他拥护唯心主义的根据，我们都可以取消。我们再来看一看是不是还有什么别的根据。

人们常常说，我们无法知道有没有我们所不知道的事物存在，仿佛这句话是一个自

明的真理一样。这可以引申为任何事物只要能够以某种方式与我们的经验相关联，就最少是可以被我们认知的；由此可见，倘使物质根本是某种我们所无法认知的东西，那么它就是一种我们不能够知道它是否存在的东西了，它对于我们也便无关紧要。大体上说，由于某些不能明确的原因，这也就蕴涵着：一切对我们无关紧要的东西便不可能是实在的；因此，物质如果不是由于心灵或心理的观念所组成的，它便是不可能的，而且只能是一场蜃楼幻景罢了。

在目前的阶段，我们还不可能充分深入研究这种论证，因为它所提出的论点需要相当程度的初步讨论；但是目前我们可以先看看反对这种论据的理由都有哪一些。让我们先从终点谈起：并没有理由说，一切对于我们没有实际的重要性的东西，就不应当是实在的。当然，如果把理论的重要性也包括在内的话，那么每种实在的东西对于我们便都有某种重要性了，因为人们既然希望认知有关宇宙的真理，我们便会对于宇宙中所包含的一切事物都感到某种兴趣。但是若把这种兴趣也包括在内，那么，物质对于我们无关重要这个问题便不是症结所在；只要物质存在着，即使我们不能知道它的存在也没有关系。显然我们可以怀疑物质能不能存在，并且也可以怀疑它是不是存在；因此，物质是和我们的求知欲相联系着的，它的重要性就在于，不是满足我们的这种欲望，就是阻碍我们的这种欲望。

再者，说我们不能知道我们所不曾知道的东西是否存在，这非但不是一条真理，事实上反而是虚假的。“知道”（know）一词在这里的用法有两种不同的意义。（1）第一种用法是，它可以应用于与错误相对立的知识上，就这种意义而言，凡是我们所认知的，就是真确的，这种意义我也可以应用在我们的信仰上和论断上，也就是可以应用在所谓判断上。就这个词的这种意义而言，我们说，我们知道某种事物是如何如何。这样的知识可以说是真理的知识。（2）上面所提到的“知道”一词的第二种用法是：这一词可以应用在我们对于事物的知识上，这我们可称之为认识。我们之认知感觉材料就是在这种意义上说的。（两者的区别大致就是法文中savoir（理解）和connaitre（认识）之间的区别，或者德文中wissen（理解）和kennen（认识）间的区别。）

因此，这种看来貌似是真理的说法若重加叙述的话，就变成了下列的样子：“我们永远不能真确地判断我们所不认识的东西是否存在”。这决不是一条真理，恰恰相反，它是一种露骨的虚妄。我并没有认识俄罗斯皇帝的荣幸，但是我却可以真确地判断他是存在的。自然，也可以说，我这样判断是因为别人认识他。然而这是毫不相干的反驳，因为哪怕这个原则是真确的，我也不能知道谁认识他。再则，也毫无理由说：对于人人所不知道的事物，我也就不应该知道它的存在。这一点是很重要的，需要加以阐明。

如果我认识一种事物是存在的，那么我的认知就给我有关它存在的知识。但若反过来说，只要我能够知道某种事物存在，我或者谁便必然会认知这种事物，这种说法就不是正确的了。倘使我对于一事物不认知，而能有正确的判断；那么首先这件事物一定是凭借描述而使我得以认知的，其次根据某种普遍的原则，便可以从我所认知的某一事物的存在中，推出来符合于这种描述的事物的存在。为了充分了解这一点，最好是先解决认知的知识和描述的知识区别，然后再来考虑哪种普遍原则的知识（如果有的话）和我们自己经验中的存在的知识具有同等确切的可靠性。这些问题将在下面几章里加以讨论。

素心学苑 收集整理

