

在前一章里，我们已经看到有两种知识：即，关于事物的知识和关于真理的知识。在本章中，我们将完全研究有关事物的知识。我们也必须把它区别为两类。若是认为人类在认识事物的同时，实际上可以绝不认知有关它们的某些真理，那就未免太轻率了；尽管如此，当有关事物的知识属于我们所称为亲自认知的知识那一类时，它在本质上便比任何有关真理的知识都要简单，而且在逻辑上也与有关真理的知识无关。凭描述得来的关于事物的知识却恰恰相反，从本章叙述中我们便会发现，它永远免不了要以某些有关真理的知识作为自己的出处和根据。但是，“亲自认知”是什么意思，“描述”又是什么意思呢，这是我们首先必须弄清楚。

我们说，我们对于我们所直接察觉的任何事物都是有所认识的，而不需要任何推论过程或者是任何有关真理的知识作为中媒介。因此，我站在桌子面前，就认识构成桌子现象的那些感觉材料，——桌子的颜色、形状、硬度、平滑性等等；这些都是我看见桌子和摸到桌子时所直接意识到的东西。关于我现在所看见的颜色的特殊深浅程度，可能有很多要谈的，——我可以说它是棕色的，也可以说它是很深的，诸如此类。但是像这类的陈述虽然可以使我认知有关颜色的真理，但却不能使我对于颜色本身知道得比过去更多：仅就与有关颜色的真理的知识相对立的有关颜色本身的知识而论，当我看见颜色的时候，我完完全全地认知它，甚至于在理论上也再不可能有什么关于颜色本身的知识了。因此，构成桌子现象的感觉材料是我所认识的事物，而且这些事物是按照它们的本来样子为我所直接认知的。

但是，对于作为物体的桌子，我所具有的知识便恰恰相反了，那并不是直接的知识。就它的实际而言，它是由对于那些构成桌子现象的感觉材料的认识而来的。我们已经看到，我们可能、而且可以毫不荒谬地怀疑桌子的存在，但是要怀疑感觉材料则是不可能的。我对于桌子所具有的知识是属于我们应该称之为“描述的知识”那一类的。桌子就是“造成如此这般感觉材料的物体”。这是在用感觉材料来描述桌子的。为了要认知有关桌子的任何东西，我们便必须认知那些把桌子和我们所已认识的东西相联系起来的真理：我们必须知道“如此这般的感觉材料都是由一个物体造成的”。我们没有一种直接察觉到桌子的心灵状态；我们对于桌子所具有的全部知识实际上就是有关真理的知识，而成其为桌子的那个确实的东西严格说来却是我们毫无所知的。我们知道有一种描述，又知道这种描述只可以适用于一个客体，尽管这个客体本身是不能为我们所直接认知的。在这种情形中，我们说我们对于这个客体的知识便是描述的知识。

我们的一切知识，不管有关事物的知识或是有关真理的知识，都以认识作为它的基础。因此，考虑都有哪些事物是我们所已经认识的，就非常之重要了。

我们已经看到，感觉材料是属于我们所认识的事物之列的；事实上，感觉材料提供了有关认识的知识的最显明而最触目的例子。但是如果它们是唯一的例子，那么我们的知识所受的限制便要比实际上更大得多。我们便只会知道现在呈现于我们感官之前的东西：过去的我们便将一无所知，——甚至于会不知道有所谓的过去，——我们也不能有关于感觉材料的任何真理，因为一切真理的知识（以后我们就要指明）都要求能认识那些根本与感觉材料性质不同的东西，这些东西有时被人称为“抽象观念”，但是我们将称之为“共相”。因此，想要使我们的知识获得任何相当恰当的分析，我们就必须在感觉材料以外，还考虑认识的事物。

超出感觉材料范围之外首先需要加以考虑的，就是通过记忆的认识。很显然，我们常常记得我们所曾看见过的或听见过的或以别种方式曾达到我们感官的一切事物，而且在这种情况下，我们仍旧会直接察觉到我们所记忆的一切，尽管它表现出来是过去的而不是现在的。这种从记忆而来的直接知识，就是我们关于过去的一切知识的根源。没有它，就不可能有凭推论得来的关于过去的知识了，因为我们永远不会知道有任何过去的事物是能够加以推论的。

感觉材料范围之外还需要加以研究的，就是内省的认识。我们不但察觉到某些事物，而且我们也总是察觉到我们是察觉到了它们的。当我看见太阳的时候，我也总在察觉到

我看见太阳。因此，“我看见太阳”就是我所认识的一个客体。当我想吃东西的时候，我可以察觉到我想吃东西的欲望；因此，“我想吃东西”就是我所认识的一个客体。同样，我们也可以察觉到我们感觉着喜悦或痛苦，以及一般在我们心灵里所发生的事件。这类认识可以称为自觉，它是我们关于内心事物所具的一切知识的根源。显然可见，只有在我们自己心灵里所发生的事件，才能够被我们这样直接地加以认识。在别人心灵里所发生的则只是通过我们对于他们身体的知觉才能被我们认识，也就是说，只有通过与他们的身体相联系着的我们自己的感觉材料才能够被我们认识。如果不是我们认识自己心灵的内容，我们是不能想象别人的心灵的；因此我们也便永远不会达到他们具有心灵这一知识。似乎可以很自然地这样假定：自觉是人之异于禽兽者之一端；我们可以假定，动物虽然认识感觉材料，但是从来也不会察觉到这种认识，因此它们便永远也不知道自己的存在。我的意思并不是说它们怀疑自己的存在，而是说它们从来没有意识到自己具有感情和感觉，所以也就意识不到这些感觉和感情的主体是存在的。

我们已经说到，认识我们的心灵内容就是自觉；但是这当然并不是对于我们自我的意识，而是对于特殊的思想和感情的意识。我们是否也可以认识作为与特殊思想和感情相对立的我们那个赤裸裸的自我呢，这是一个难于回答的问题，正面的谈论就不免轻率。当我们试图返观自己的时候，似乎我们总要碰到某些特殊的思想或感情，却碰不到那个具有这些思想或感情的“我”。虽然如此，我们还是有理理由认为我们都认识这个“我”，尽管这种认识很难于和其他的东西分别开来。为了弄明白是什么理由，让我们且先考虑一下我们对于特殊思想的认识实际上都包括着什么。

当我认识到“我看见太阳”的时候，分明是我认识到了两种相关而又迥然不同的东西。一方面是那对我代表着太阳的感觉材料，而另一方面是那看到这种感觉材料的那种东西。一切认识，例如我对于那代表着太阳的感觉材料的认识，显然似乎是认识的人和被这个人所认识的客体之间的一种关系。当一件认识行为其本身就是我所能认识的一件事时（例如我认识到我对于那代表着太阳的感觉材料的认识），显然可见，我所认识的那个人就是我自己了。这样，当我认识到我看见太阳的时候，我所认识的整个事实就是“对感觉材料的自我认识”。

再则，我们也知道“我认识到这个感觉材料”这一真理。但是，我们如何才能知道这个真理，或者如何才能了解它的意义，这是难以知道的，除非我们能对于我们所称为“我”的这个东西有所认识。似乎没有必要假定我们认识一个近乎不变的人，今天和昨天都是一个样子，但是对于那个看见太阳并且对于感觉材料有所认识的东西，不论它的性质如何，却必须有所认识。因此，在某种意义上，看来我们必须认识那个作为与我们特殊经验相对立的“怕我”。但是这个问题很困难，每一方都能援引出来很复杂的论证。因此，要认识我们自己或然地可以做到，但是要肯定说它毫无疑问地会做得到，那就不明智了。

因此，我们就可以把所谈过的对有关存在的事物的认识总结如下。在感觉中，我们认识外部感觉提供的材料，在内省中，我们认识所谓内部的感觉——思想、感情、欲望等所提供的材料；在记忆中，我们认识外部感觉或者内部感觉所曾经提供的材料。此外，我们还认识那察觉到事物或者对于事物具有愿望的“自我”，这一点虽然并不能肯定，却是可能的。

我们除了对于特殊存在的事物有所认识之外，对于我们将称之为共相的，亦即一般性的观念，像是白、多样性、弟兄关系等等，也是有所认识的。每一个完全的句子至少必须包括一个代表共相的词，因为每一个动词都有一种共相的意义。关于共相问题，我们将在第九章中再来谈它；目前，我们只须避免假定任何我们所能够认识的都必然是某种特殊的和存在的事物。对于共相的察觉可以叫做形成概念。而我们所察觉的共相，便叫做概念。

可以看出，在我们所认识的客体中并不包括和感觉材料相对立的物理客体，也不包括别人的心灵。这些东西是凭我所谓“描述的知识”而为我们所认识的，我们现在所必须加以考虑的就是这种知识。

所谓一个“描述”，我的意思是指“一个某某”或“这一个某某”这种形式的短语。“一个某某”形式的短语，我将称之为“不确定的”描述；“这一个某某”（单称）形

式的短语，我称之为“确定的”描述。所以，“一个人”就是不确定的描述，而“这个戴铁面具的人”就是确定的描述了。有种种不同的问题都是和不确定的描述相联系着的，但是我暂且把它们撇开，因为它们都不直接和我们现在所讨论的问题有关。我们的问题是：在我们知道有一个客体符合一种确定的描述的情况下（虽然我们对于任何这种客体都不认识），我们对于这种客体所具有的知识性质是怎样的。这是仅只和确定的描述有关的一个问题。因此，以后凡是我指“确定的描述”的时候，我就只说“描述”。这样，一种描述就指任何单称“这一个某某”的形式的短语。

当我们知道一个客体就是“这一个某某”，也就是，当我们知道有一个客体（如此这般）具有某一特性的时候，我们便说这个客体是“由描述而被认识的”。而这一般地就蕴涵着，我们对于这个客体并没有由认识而来的知识的意思。我们知道那个戴铁面具的人存在过，而且也知道有关他的许多命题；但是我们却不知道他是谁。我们知道获得大多数选票的候选人会当选，而且在这个事例中，我们也很可能认识事实上将会获得大多数选票的那个候选人（仅就一个人能够认识别人这种意义而言）；但是我们并不知道他是候选人中的哪一个，也就是说，我们不知道“甲就是那个会获得大多数选票的候选人”这样形式的任何命题，在这里，甲是候选人中的一个名字。虽然我们知道这一位某某存在着，虽然我们也可能认识那事实上就是这位某某的客体，但是我们却不知道任何“甲就是这位某某”这种命题（甲在这里是我们所认识的某种事物）；在这种情况下，我们要说，我们对于这位某某所具有的“只是描述的知识”而已。

当我们说“这位某某存在着”的时候，我们的意思是说，恰恰只有一个客体是这位某某。“甲就是这位某某”这个命题的意思是：甲具有某某特性，而其他别的并不具有这种特性。“甲先生是本选区的工会候选人”，这意思是说“甲先生是本选区的一个工会候选人，而旁人不是”。“本选区有这位工会候选人”，意思是说“某人是本选区的工会候选人，而别人不是。”这样，当我们认识一个客体，而它就是这位某某的时候，我们便知道有这么一位某某；但是，当我们不认识任何一个我们知道它就是某某的客体时，甚至于当我们对于任何事实上就是某某的那个客体也毫不认识时，我们还是可以知道有这么一位某某。

普通字句，甚至于是专名词，其实通常都是～些描述。那就是说，专名词运用得正确的人的思想，一般来说，只有当我们以描述代替专名词时才能够正确地表达出来。而且，表示思想所需要的描述是因人而异的，同一个人又因时而异。唯一不变的东西（只要名称用得正确）就是名称所适用的客体。但是只要这一点不变，那么这里的特殊描述对于有这个名称出现的那些命题是真理还是虚妄，通常便毫无关系。

让我们来举几个例。假设这里有一些关于俾士麦的论断，假定有直接对自己的认识这回事，俾士麦本人便可以用他的名字直接指出他所认识的这个特殊的人来。在这种情况下，如果他下一个关于自己的判断，那么他本人就是这个判断的一个组成部分。这里，这个专名词就具有它一直想具有的那种直接用途，即仅代表一定的客体，而并不代表对于这个客体的一种描述。但是，倘使一个认识俾士麦的人作出一个对他的判断，情况就不同了。这个人所认识的是和俾士麦的躯体联系在一起（我们可以假定联系得很正确）的一定的感觉材料。他那作为物体的躯体，固然仅仅作为和这些感觉材料有联系的躯体而被认识；而他的心更是如此，它仅仅作为和这些感觉材料有联系的心而被认识。那就是说，它们是凭借描述而被认识的。当然，一个人的外表特点在他的朋友怀念他时，是会出现于朋友心里的，这完全是一件很偶然的事情；因此，实际上出现在朋友心中的描述也是偶然的。最主要的一点就是，他知道尽管对于所谈的这个实体并不认识，这种种不同的描述却都可以适用于这同一个实体。

我们这些不认识俾士麦的人在做出关于俾士麦的判断的时候，我们心中所具有的描述大概不外乎许多模糊的历史知识，——就大多数情形而论，远比鉴别俾士麦所必需的要多得多。但是，为了举例说明，且让我们假定我们想象他是“德意志帝国第一任首相”。这里，除了“德意志”一词外，都是抽象的。而“德意志”一词又对于不同的人具有不同的意义。它使某些人回忆到在德国的旅行，使另一些人想起地图上的德国形势等等。但是，如果我们想要获得一种我们知道是适用的描述，那么我们就不能不在相当程度上引证我们所认识的某种殊相。这种引证或者牵连到任何有关的过去、现在和未来（和确

切的日期相对立的），或者这里和那里，或者别人对我们的叙述。这样，似乎就是：如果我们对于被描述的事物所具有的知识并不仅仅是逻辑地从描述推导出来的，那么一种已知可以适用于某一殊相的描述，就必然会以不同的方式涉及我们所认识的那个殊相。

例如，“最长寿的人”是一个只涉及共相的描述，它必然适用于某个人，但是关于这个人我们却不能作出判断，因为有关他的判断所涉及的知识已经超乎这个描述的范围了。然而如果我们说，“德意志帝国第一任首相是一个狡诈的外交家”，那么我们只能凭我们所知道的一些事情，——通常是听来或读来的证据，——来保证我们判断的真确性了。撇开我们传达给别人的见闻不论，撇开有关实际的俾士麦的事实不论（这些对于我们的判断都是重要的），其实我们所具有的思维只包括一个或一个以上有关的殊相，此外包括的就全是些概念了。

空间的名称——伦敦、英格兰、欧洲、地球、太阳系——被使用时，同样也都涉及到从我们所认识的某个殊相或某些个殊相出发的一些描述。就形而上学方面来考虑，我猜想就连“宇宙”也要涉及与殊相的这样一种联系。逻辑便恰恰相反了；在逻辑中，我们不只研究那确实存在的，而且也研究任何可以存在的、或可能存在的、或将要存在的，但是并不涉及实际的殊相。

看来，当我们对某种只凭描述而认知的事物下论断时，我们往往有意使我们的论断不采取涉及描述的形式，而只论断所描述的实际事物；那就是说，当我们说到任何有关俾士麦的事情时，只要我们能够，我们总是愿意作出唯有对俾士麦本人才能作出的那种判断，也就是说，愿意作出他本人成为其一个组成部分的那种判断来。但在这一点上，我们必定要遭到失败的，因为俾士麦其人并不是我们所认知的。虽然如此，我们却知道有一个客体乙叫做俾士麦，知道乙是个狡诈的外交家。这样，我们便能够描述我们所愿意肯定的命题：“乙是一个狡诈的外交家”；这里，乙就是叫做俾士麦的那个客体。如果我们现在把俾士麦描述为“德意志帝国第一任首相”，那么我们所愿意肯定的命题就可以被描述为：“论到德意志第一任首相这个实际的客体，本命题断言：这个客体原是一个狡诈的外交家”。尽管我们所用的描述各有不同，但是使我们的思想能够彼此相通的，就是我们都知道有一个关于实际俾士麦的真确命题，又知道不论我们怎样改变这个描述（只要描述是正确的），所描述的命题仍旧是一样的。这个被描述而又已知其为真的命题，才是我们感兴趣的。我们知道它是真的，但是我们却不认识这个命题本身，对它也毫无所知。

可以看到，脱离殊相的认识可以有各种不同的层次。例如：对认识俾士麦的人的俾士麦、仅仅通过历史知识而认识俾士麦的人的俾士麦、这个戴铁面具的人、最长寿的人等等。这些是愈来愈远而逐渐脱离对殊相的认识的。就其对于另一个人来说，第一种是最接近于认知的知识；在第二种，仍然可以说我们知道“谁曾是俾士麦”；在第三种中，我们不知道戴铁面具的人是谁，虽然我们能够知道不是从他戴着铁面具这事实而逻辑地推论出来的关于他的许多命题；最后在第四种中，除了从人的定义逻辑地推论出来的以外，我们便一无所知了。在共相的领域里也有一种类似的层次。许多共相就像许多殊相一样，都是凭着描述才能为我们知道。但是这里，正像在殊相的事例中一样，凭借描述而知道的知识最后可以转化为凭借认识而知道的知识。

对包含着描述的命题进行分析，其基本原则是：我们所能了解的每一个命题都必须完全由我们所认识的成分组成。

在目前这个阶段，我们不想答复对这个基本原则可能提出的各种反对意见。目前，我们仅仅指出：总会有某种方式来反驳这些反对意见的。因为不能设想我们作出一种判断或者一种推测，而又不知道自己所判断的或所推测的是什么？我们要把话说得有意义而不是胡说八道，就必须把某种意义赋予我们所用的词语；而我们对于所用的词语所赋予的意义，必然是我们有所认识的某种事物。因此，例如我们对朱利乌斯·恺撒下论断时，显而易见，恺撒本人并不在我们心灵之前，因为我们并不认识他。但是在我们心灵里却有一些关于恺撒的描述：“三月十五日遭暗杀的人”，“罗马帝国的奠立者”，或者仅仅是“有人名叫朱利乌斯·恺撒”而已。（在最后这句描述中，朱利乌斯·恺撒乃是我们所认识的一种声音或形状。）因此，我们的论断便不完全意味着它所似乎要意味的，

而是意味着某些有关的描述，不是与恺撒本人有关的、而是某种完全由我们所认识的殊相和共相所组成的有关恺撒的描述。

描述的知识根本重要性是，它能够使我们超越个人经验的局限。我们只知道完全根据我们在认识中所经验的词语而组成的真理，尽管事实如此，我们还是可以凭着描述对于所从未经验过的事物具有知识。鉴于我们的直接经验范围极为狭隘，这个结果就非常之重要了；除非能了解这一点，否则我们大部分的知识便不免是神秘的、乃至于是可疑的。

-----

素心学苑 收集整理



[返回上页](#)