

到此为止，我们所谈关于哲学的一切简直还没有接触到大多数哲学家作品中最占篇幅的那许多问题。大多数哲学家们——无论如何，有着很多哲学家——都承认能够凭先验的形而上的推理来证明宗教的基本信条、宇宙的根本合理性、物质的虚幻、一切恶的非实在性，等等。无疑，有许多穷毕生之力研究哲学的学者一心希望找出理由来使人相信这类论点；对于他们，这个希望是一个主要的鼓舞。但是，我相信这份希望是徒劳无功的。关于宇宙整体的知识，似乎并不是凭形而上学所能获得的；单凭逻辑规律所提出来的证据，认为某种东西必然存在而某种其他东西不能存在，似乎都经不起批判性的深入研究。在本章中，我们将要简单地考虑这种推理所采取的方式，目的是要发现我们是否可以期望这种推理是有效的。

黑格尔（1770—1831）是我们所想要加以研究的一位近代抱有这种见解的伟大代表。黑格尔的哲学很艰深，对于黑格尔哲学的真正解释，各家诠释的意见不同。我所要采取的，倘使不是大多数诠释家的解释，也是属于多数的见解，它的优点是提供一种有趣的哲学的重要类型。根据这种解释，他的主要论点是：凡是缺乏“整体”性的东西，显然就是片断的，如果没有世界上其余部分补充它的话，显然它便不能够存在。一个比较解剖学家可以从一块骨头看出一个生物的全貌，照黑格尔的意见说来，形而上学者也可以从实在的任何片断看出实在的整体是什么样子，——最低限度，应该可以看出它的大致轮廓来。表面上个个各自分离的片断实在，好像都有套钩把它和别个的片断实在钩在一起。那另一片断的实在又有新的套钩，这样下去，直到整个宇宙又重新建立了起来。照黑格尔的看法，这种本质上的不完整性会同样在思维世界和事物世界中出现。在思维世界中，倘使我们举出一个任何抽象的或不完整的观念来，经过一番研究以后，我们便会发现，如果我们忘记了它的不完整性，我们便会陷入矛盾之中；这些矛盾把我们所谈的这个观念变成为它的对立面或者对立面。为了避免这种情形，我们便必须找出一个较完整的新观念来，它就是我们原来的观念和它的对立面这二者的综合。这个新观念，比起我们所从而出发的那个观念较为完整些；然而可以发现，它不但仍然不是全然完整的，而且还会变成为它自己的对立面，结果它与这个对立面必然又会结成一个新的综合。黑格尔就以这种方式前进，一直达到了“绝对观念”；根据他的见解，绝对观念没有不完整，没有对立面，也便无需有更进一步的发展。因此，绝对观念是适于描述绝对实在的；而一切较低的观念都是把实在描述成从局部看过去的那种样子，而不像一个人同时通盘观察整体时所看见的那种样子。因此，黑格尔结论说，绝对的实在自成一个单独的和谐体系，它是超空间和超时间的，不含任何程度的恶，它完全是理性的，完全是精神的。在我们所认知的世界中，任何与这相反的现象，他相信都能够用逻辑方法证明：那完全是由于我们对于宇宙所作的乃是局部观察的缘故。倘使我们像是我们所假定上帝的那种看法来看宇宙整体，那么空间、时间、物质和恶以及所有的努力和斗争，便都会消逝不见了；我们所看见的，便应当是一个亘古常存的完美不变的精神统一体。

在这种概念之中，不可否认他有一种东西很崇高，我们都愿意承认它。然而，仔细研究支持这种概念的论证之后，就看得出它们包括着许多错乱和许多不能保证其确实性的假定。这个体系得以建立起来的基本信条是：一切不完整的必定是不能自存的，而必须先有其他事物的支持才能存在。所坚持的理由是，任何事物只要它和其本身之外的事物有关，那么在它自己的性质之中便必然包括着对于自身之外那些事物的某些关系。因此，自身之外的那些事物如果不存在的话，这件事物也便不可能成其所以为自己。比如说，一个人的性质，是由于他的记忆、他的其余知识和他所具有的那种爱憎感情等等构成的；因此，假如没有他知道的、或者喜爱的、或者憎恨的客体，他便不可能成其为他自己了。他基本上显然是一个片断的部分，把他作为实在的整体，他就会是自相矛盾的了。

然而，整个这种观点的关键，在于对一件事物的“性质”这个概念上，性质的概念似乎指“关于这件事物的一切真理”。当然，这情况是指把一桩事物和另一桩事物联系起来的真理，倘使这另一桩事物并不持续存在，这个真理便也不能持续存在。但是，一

桩事物的真理并不是这桩事物本身的一个部分，尽管根据上述的习惯说法，它必然会是这桩事物的“性质”的一部分。如果一桩事物的“性质”，我们是指的关于这件事物的全部真理，那么显然可见，除非我们知道宇宙中一切事物对于一切别的事物的关系，不然我们便不会知道一件事物的“性质”。但是，倘使我们是以此种意义在使用“性质”这个词的，那么我们便必须抱有这种见解：在不知道一件事物的“性质”的时候，无论如何，在未完全知道它的性质时候，这件事物还是可以为我们所知道的。当“性质”一词用在这种意义上的时候，对事物的知识和对真理的知识便会发生混淆。我们可以凭着认识而对一件事物具有知识，哪怕有关它的命题，我们所知道的寥寥无几，——理论上，我们并不需要知道有关它的任何命题。因此，所谓认识一件事物，其中并不包括对于这件事物的性质的知识（在上述的意义上）。虽然认识一件事物涉及到我们对于一件事物所认知的任何一个有关它的命题，但是并不涉及到有关它的“性质”的知识（在上述的意义上）因此，（1）认识一件事物，在逻辑上并不包括有关它的各种关系的知识，（2）有关一件事物的某些关系的知识之中并不包括有关它的全部关系的知识，也不包括有关它的性质的知识（在上述的意义上）。比如说，无须牙科医生（他不直接感觉我的牙痛）告诉我牙痛的原因，因此也无须根据上述的“性质”意义来认知它的性质，我就可以知道我牙痛，而且这种知识是充分完备的认识的知识；所以一件事物具有各种关系的这个事实，并不证明它那些关系在逻辑上是必要的。那就是说，单从事物就是这个样子，单从这一事实出发，我们演绎不出它应该具有它在事实上所具有的那些各种不同的关系来。这似乎是可以理解的，因为我们已经知道了这一点。

因之，我们无法证明，宇宙作为一个整体来说，像黑格尔所相信的那样，是自成一个单一的谐和体系的。而倘使我们不能证明这一点，我们便也不能证明空间、时间、物质和恶的非实在性，因为这是黑格尔根据这些事物的片断的性质和关系的性质演绎出来的。因此，我们就只好零碎地考察世界，也就无法认知和我们的经验通然不同的宇宙各个部分的性质了。这种结果，尽管使那些因哲学家们所提出的体系而满怀希望的人们大失所望，但是它却和我们当代归纳法的和科学的气质相和谐，而且又被人类知识的全部研究所证实，这在前几章中已经陈述过了。

形而上学者的一个最雄心勃勃的企图，就是想要证明实际世界中这样那样的外表特点都是自相矛盾的，因此便不可能是实在的。然而，近代思想的整个趋势却越来越趋向于指出这些假设的矛盾都是虚假的，并指出从我们对于事物必定是如何如何这类的考虑而能先验地证明的东西是很少的。关于这一点，空间和时间可以提供一个很好的例子。空间和时间，在广袤上似乎都是无限的，可以无限地加以分割。倘使我们沿着一条直线不论往哪个方向走，都难于使人相信最终我们会走到最后的一个点，——过了这个点便什么东西也没有，连空无一物的空间也没有了。同样，倘使我们想象在时间中向前或向后旅行，也难于使人相信可以达到一个太初或者一个末日，——再过去就什么都没有了，连空无一物的时间也没有。所以，空间和时间的范围似乎是无限的。

再者，倘使我们在一条线段上取两个点，不论这两点间的距离如何小，显然它们之间还存在着一些别的点；每一距离都可以分成两半，这两半又都可以再分成两半，这样便可以无限地二分下去。就时间而论，也是类似的。在两个瞬间之间，不论经历的时间如何短促，显然似乎在它们之间还存在着一些别的瞬间。这样，空间和时间便似乎都是可以无限分割的。但是，哲学家们所已经提出来的论证却是和这些显而易见的事实——即空间和时间的无限广度和无限的可分割性——相反，他们想要指明事物的集聚不可能是无限的，因此，空间中的点的数目，或者时间中的瞬间的数目，便必然是有限的。这样，在空间时间的表面性质和假设中的无限集聚的不可能性，这两者之间便出现了一个矛盾。

康德是首先强调这一矛盾的人，他演绎出时间和空间的不可能性，他说空间和时间都只是主观的。从他以后，许多哲学家们便相信空间和时间纯粹是现象，不相信它们真就是世界的性质。但是因为现在有了数学家的辛勤研究，其中以乔治·康托尔为最，已经表明无限集聚的不可能性是错误的。它们并不是在事实上自相矛盾，而仅仅是某些比较固执的心理偏见的矛盾。因此，把空间和时间认为是不实在的那些理由，已经变得无效；形而上学思想结构的主要泉源之一也已经枯竭了。

然而，数学家们并不满足于指出空间可能就是一般所设想的那样；他们又指出：就逻辑范围所能指明的而论，有许多别种形式的空间也同样是可能的。欧几里得的某些定理，就常识看来是不可少的，过去也被哲学家认为是不可少的；但是现在知道它们之所以表现为不可少只是由于我们熟悉实际的空间的缘故，而并不是出自任何先验的逻辑基础。数学家们想象了种种世界，都是欧几里得的公理不可能在其中生效的，从而利用逻辑摆脱了一些常识上的偏见，并指出可能有些空间或多或少和我们所居住的这个空间不同。其中有些空间和欧几里得空间的区别是很小的（后者只涉及我们能测量的距离），以致于不能凭观察发现我们的实际空间是严格地属于欧几里得空间，还是属于这些其他类别空间中的一种。这样，情况便完全倒转过来了。过去，似乎经验只把一种空间留给了逻辑，而逻辑却指明这一种空间是不可能的。现在，逻辑尽量脱离经验而提出了许多种空间，而经验只能在其中作出部分的决定。因此，当我们对于“是什么”的知识比过去以为会有的，显得少了的时候，我们对于“可能是什么”的知识，便会大大增加。我们发现，现在我们不是被关在连角落和缝隙全都可以探查到的狭隘的四壁里，而是在一个充满着种种可能性的广阔世界之中，在这里有许多事物还是人们所不知道的，因为要知道的事物是太多了。

在空间和时间中所发生的情况，在别的方面也己相当程度地出现了。想用先验的原则来给宇宙加以规范的企图已经破产。逻辑己不像过去那样是各种可能性的阻碍，而成为了人们想象力的伟大解放者：它提供无数的方法，都不是不假思索的常识所能够理解的；它并且把抉择的重任留给了经验，在有抉择可能的时候，让经验来在逻辑所提出的那许多世界之中为我们做出抉择。这样，关于一切存在的知识，就只限于我们从经验所能够知道的东西，——而不是限于我们所能实际经验到的东西了；因为我们已经明了，有许多描述的知识是论及我们并没有直接经验的事物的。但是，就一切描述的知识而论，我们需要有共相间的一定关系来使我们能从这样或那样的材料推论出我们的材料所表示的某种客体。因此，就物理客体而言，比如说，感觉材料乃是物理客体的表征这个原则，它本身就是共相的一个关系；而且只有借助于这个原则，经验才能使我们获得有关物理客体的知识。这也同样适用于因果律，或者降而适用于普遍性较差的原则（如引力定律）。

像引力定律的原则就是凭借经验和某种完全先验的原则（例如归纳法原则）的结合而得到了证实，或者是表现出很大的或然性的。因此，我们的直观知识（它是我们所有其他真理知识的根源）就有两种：一种是纯粹的经验知识，它告诉我们有关我们所认识的特殊事物的存在和它们的一些性质，另一种是纯粹的先验知识，它告诉我们关于共相之间的关系，使我们得以根据经验知识中所提供的特殊事实作出推论。我们的派生的知识永远依赖于某种纯粹的先验知识，通常也依赖于某种纯粹的经验知识。

倘使我们上述的一切是真确的，那么哲学的知识和科学的知识便基本上没有区别；没有一种知识之源是只供哲学吸取而不供科学吸取的，哲学所获得的结果也不会和科学所获得的结果有根本的差异。哲学的根本特点便是批判，正是这种特点使得它成为一种和科学不同的学问。哲学对于科学上和日常生活上所使用的那些原则都要加以批判地研究，而且要从这些原则中找出它们的不一致来；只有在找不到摈斥它们的理由的时候，才把它们作为批判研究的结果接受下来。许多哲学家都这样相信：倘使科学所根据的那些原则摆脱了一切毫不相关的东西的纠缠之后，而能提供给我们有关宇宙整体的知识，那么这种知识便和科学知识同样地可以要求我们信仰；但是我们的探讨还没有揭示出任何这种知识来，因此关于大胆的形而上学者的特殊学说，主要地便只能有否定的结果了。但是关于普通可以作为知识加以接受的东西，我们的结果主要地是肯定的；我们很少找到可以摈弃这种知识的理由，作为是批判的结果，而且我们认为也没有什么理由可以认为，人并不能掌握他通常所信以为具有的那种知识。

然而，当我们说哲学是一种批判的知识的时候，必须加上一定的界限。倘使我们采取完全怀疑者的态度，把自身完全置于一切知识之外，而又从这个立场来要求必须回到知识的范围之内；那么我们便是在要求不可能的事，而我们的怀疑主义也就永远不会被人所驳倒了。因为一切的批驳言论都是从争论者所共同具有的知识出发的；没有一种论证应该从空洞的怀疑出发。因此，倘使要达到任何结果，哲学所运用的批判的知识，便

必然不属于破坏性的一类。对这种绝对的怀疑主义，并没有逻辑的论证可以提出反驳。但是，这种怀疑主义是不合理的，这一点却不难明了。笛卡儿的“方法论的怀疑”是近代哲学的开端，并不属于这一类；它是那种我们所断定属于哲学本质的批判方法，他的“方法论的怀疑”在于怀疑任何似乎可以怀疑的事物，在于有了一点显然的知识，再经过一番思索之后，便自己思忖是否他觉得真的知道了这件事物。这就是构成为哲学的那种批判方法。有些知识，例如关于我们的感觉材料存在的知识，无论我们如何平心静气地彻底思索它，也表现出它是不容加以怀疑的。关于这种知识，哲学的批判并不是要我们不去相信它。但是有些信念——例如，相信物理客体恰恰和我们感觉材料相像——直到我们开始思索的时候，还是我们所怀有的一个信念；但是一经仔细探讨过之后，这个信念就不存在了。像这类的信念，除非另有支持它们的新论证被发现，不然哲学就劝告我们要把它们丢弃掉。但是有些信念，不论我们怎样仔细地研究，看来仍是无可反对的。要摒弃这种信念是不合理的，而且也不是哲学所要提出的东西。

总之，我们所要达到的批判并不是毫无理由地就决定摒弃每种显而易见的知识，而是根据每种显而易见的知识的价值来对它加以衡量，经过衡量以后，保留下来任何表现为知识的东西。因为人类是容易犯错误的，所以必须承认还有错误的危险。哲学可以公道地自认为，它可以减少错误的危险，而且就某些情形而论，它使得错误小到实际上是微不足道的程度。在这个必然会发生错误的世界里，若想作得比这更多，便是不可能的了。况且也没有慎重的哲学倡导者会说，他们所要完成的会比这还多。

素心学苑 收集整理



[返回上页](#)