

不可知主义批判

全增嘏 著

B083

1

上海人民出版社

不可知主义批判

全增嘏著

上海人民出版社

本書首先說明了什么是不可知主義和为什么要批判不可知主義；接着——評述了不可知主義古往今來的各種流派，揭穿了它們的反動的階級本質；然後根據辯證唯物主義的認識論，概括地說明了不可知主義的荒謬性，指出它是科學的敵人。

不可知主義批判

全 增 嘏 著

*

上海人民出版社出版

(上海紹興路54號)

上海市書刊出版業營業許可証出001號

上海新華印刷廠印刷 新華書店上海發行所發行

*

開本 787×1092 公厘 1/32 印張 1 3/4 字數 34,000

1956年9月第1版

1956年9月第1次印刷

印數 1—45,000

統一書號：2074·31

定 價：(7) 0.17 元

目 錄

一	为什么要批判不可知主义?	1
二	从高尔吉亞到康德	6
三	帝國主义資產階級的不可知主义	21
四	不可知主义是“形而上学的廢話”	35
五	不可知主义是科学的敌人	50

一 为什么要批判不可知主义？

什么是不可知主义？簡單地說，不可知主义是一种反动的唯心主义的哲学学說，它“否認有可能認識世界，或者至少是否認有可能徹底認識世界”^①。不可知主义認為我們無法知道我們的感覺的來源是什么，我們的認識只限于感性經驗，除此以外我們是一無所知的。

不可知主义者要我們相信，我們所接觸到的——不管是日月星辰、山川草木，或者是一張桌子、一杆金筆等等，都是我們的一些主觀的感覺。在這些感覺背后有沒有客觀實體，我們是不可能知道的；即使有，我們也是不可能認識的。

不可知主义者否認客觀實在的可知性，因此他們也必然否認客觀規律的可知性。在他們看來，科學規律都是主觀的，都是依照人們的意志創造出來的，而不是不依人們的意志為轉移的客觀過程的反映。要是不可知主義者的說法是對的，那就根本無所謂“物理學”了。因為既沒有客觀的“物”，又沒有客觀的“理”，哪來“物理學”呢？

先不談什麼大道理，就從普通常識的角度來看，不可知主

① “馬克思恩格斯文選”（兩卷集），第2卷，蘇聯外國文書籍出版局1955年版，第368頁。

义也是講不通的。一个身心健全的人，决不会以为他的認識对象是他自己的感觉，而不是客观存在的東西。要是他被石头絆了一交，他决不会說是他自己的一些感觉使他跌在地上。看到一輛汽車朝他开來了，他一定会避开，因为他知道，他之所以会有关于汽車的感觉，是因为他看到了一輛客观地存在着的汽車，如果他不避开，就会被这輛汽車压死。水由高处向低处流，这种道理我們原始的祖先就知道是客观規律，即使主观上不願意如此，也無济于事；而掌握了这种規律，人們就能來防止水灾，利用水力等等。如果真的像不可知主义者所說的那樣，人們不能認識客观事物和客观規律，那么人們就無法適應周圍的环境，根本不可能生存在世界上了。

普通人的这种常識的看法可以叫做“素朴的实在主义”。这是人类自發的唯物主义世界觀，是和不可知主义完全不相容的。列寧說：“‘素朴实在主义者’（即全人类）的这个信念——我們的感覺是客观地实在的外間世界的映象——乃是大批自然科学家的不断地增大和强化的信念。”^①这就是說，絕大多數自然科学家都是自發的唯物主义者，他們有一种“本能的、不自覺的、非定型的、哲学上無意識的，對我們的意識所反映的外間世界的客观实在性的确信”^②。譬如，当天文学家用望远鏡去观察天体，生物学家用顯微鏡去观察微生物的时

① 列寧：“唯物主义与經驗批判主义”，人民出版社 1956 年版，第 361 頁。

② 同上書，第 357 頁。

候，他們決不會像不可知主義者那樣以為所觀察到的只是他們自己的感覺。相反地，他們確信在感覺之外有客觀事物存在，這些事物作用于感覺器官，被感覺器官所復寫。事物是客觀地存在着的，事物的規律也是客觀地存在着的，科學的目的在於發現這種規律，而決不是創造它。

一般具有常識的人和自然科學家的這種自發的唯物主義是跟不可知主義完全不相容的。那麼，自覺地把人類“素朴的”信念提到高度的科學水平，並把它作為認識論的基礎的辯證唯物主義，當然更不能跟不可知主義和平共處。為了捍衛辯證唯物主義，我們就必須批判不可知主義。

大家知道，辯證唯物主義的經典作家馬克思和恩格斯把意識對物質的關係問題確定為哲學上的根本問題，在哲學史上第一次提供了一個區分哲學派別的極科學的標準：根據對於這個根本問題的不同的回答，形形色色的哲學派別就分別屬於兩個對立的陣營——唯物主義和唯心主義。

不可知主義，我們已經說過，是一種唯心主義的哲學學說，它是屬於唯心主義陣營的，並且是和唯物主義根本對立的；然而它又不同於一般的唯心主義。兩者的區別何在呢？

不可知主義者都是主觀唯心主義者，但是他們對於哲學根本問題第一方面的回答，和公開的主觀唯心主義比較起來，是帶有一種折衷的、調和的色彩的。哲學根本問題的第一方面是：什麼是第一性的？物質還是意識？公開的主觀唯心主義者認為，只有我們的意識才是真實地存在着的，世界只存在於我們的意識當中，無所謂客觀的物質世界。而“不可知主義者

說：我不知道是否有為我們的感覺所反映、所映寫的客觀的實在，我宣稱要知道這點是不可能的”^①。有的不可知主義者調和的色彩更濃一些，甚至承認有客觀的實在，但是認為人類無法認識它。雖然如此，不可知主義歸根到底是唯心主義；這一點，後面還要說明，這裡就不多談了。

哲學根本問題的第二方面是：我們能不能認識周圍的現實世界？唯心主義者既然否定物質的第一性和意識的第二性，在這個問題上就不可避免地要陷入不可知主義的泥坑。但是也有唯心主義者，例如客觀唯心主義者黑格爾，對這個問題卻作出了肯定的回答。難道在這個問題上黑格爾是和唯物主義者一致的嗎？當然不是的。因為黑格爾認為可以認識的世界並不是客觀物質世界，而是所謂“絕對觀念”的體現。黑格爾和其他一切唯心主義者一樣，實際上都是不可知主義者。

說明了唯心主義和不可知主義的關係之後，我們還應該說明一個問題。恩格斯在“社會主義由空想發展為科學”的英文本導言中，提到了赫胥黎等人的不可知主義，說它是“忸忸怩怩的唯物主義”（或“羞怯的唯物主義”）。這是因為，赫胥黎雖然傾向於唯物主義，但是無論如何不願意承認唯物主義，而把不可知主義當作遮羞布拿來掩蓋唯物主義。必須指出，像赫胥黎這樣傾向於唯物主義的不可知主義者是極其個別的；帝國主義資產階級的不可知主義者也把不可知主義當作遮羞

① 列寧：“唯物主義與經驗批判主義”，人民出版社1956年版，第119頁。

布，不過所掩蓋的不是唯物主義，而是唯心主義。

不可知主義是馬克思列寧主義的敵人，它是反科學的，也是反人民的。不可知主義為資產階級的利益、為帝國主義的利益服務，企圖散布消極因素，麻醉人民，使他們不能通過對於社會發展規律的認識來改造社會，使他們變成听憑反動階級剝削壓迫的順民。不可知主義的危害性正如宗教的危害性一樣；而且不可知主義還替宗教占領陣地，欺騙人民，使他們陷入蒙昧主義的深淵而不能自拔。

日丹諾夫說：“早已击潰和早已埋葬了的哲學觀點和哲學思想用不着多去注意它；反之，對於那些為馬克思主義的敵人利用而風行一時的、那怕是顯然反動的哲學體系和哲學思想都應當特別尖銳的加以批評。”^①在這類反動的哲學體系中，日丹諾夫舉出了新舊各派的不可知主義。

在下面第二、第三兩節中，我準備把不可知主義古往今來的流派一一加以評述，揭穿它們一貫的反動的階級本質和黨派性；然後在第四、第五兩節中，再把它們和辯證唯物主義的認識論詳細地作一對比，對它們的荒謬性和反動性提出一個總的批評。

① 日丹諾夫：“在關於亞歷山大洛夫著‘西歐哲學史’一書討論會上的發言”，人民出版社 1954 年版，第 17—18 頁。

二 从高尔吉亞到康德

全部哲学史就是唯物主义与唯心主义的斗争史。和唯物主义一样，唯心主义也早在奴隶制社会时代就产生了。纪元前五世纪到四世纪之间，希腊有一个哲学家，名叫高尔吉亞。他认为，知识只限于感觉、只限于个人的主观的经验；在主观感觉经验之外的客观事物是不存在的；即使是存在的，我們也不能認識它們；即使可以認識，我們也無法把認識到的傳達給別人。他的理由是：語言文字只是感性經驗的符号，用語言文字傳達出來的，不可能等于各人的感性經驗本身。高尔吉亞实在可以算做一个不可知主义者，他的这种不可知主义是有典型意义的。

高尔吉亞屬於詭辯學派。詭辯學派出現于古希臘奴隸占有制的生產方式的全盛时期。这时奴隸們大批地被赶到田野和作坊中去作工，而奴隸主过着寄生虫的生活，所以腦力劳动与体力劳动也就完全对立了起來。詭辯學派的人一般屬於奴隸主中的民主派，但他們究竟还是奴隸主，因此必然蔑視劳动，必然不会認識到實踐的重要，不能主动地通过社会生產實踐去認識世界，改变世界。也正因为这个緣故，像高尔吉亞那样的人才会陷入不可知主义的泥坑而不能自拔。

上面只是举高尔吉亞为例，其他詭辯學派的人也有同样

的不可知主义的傾向。譬如普罗塔哥拉就主張“人是万物的尺度”，这就是說，知識的标准是主观的。甲說这是真理，乙說这不是真理；各有各的“真理”。所以，关于客观实在的可靠的知識是不可能有的，对于世界的研究永远得不到結論。很明顯的，这种說法等于否認客观規律，所以也帶有不可知主义的意味。

至于古代希臘的唯心主义者柏拉圖，他根本否認感觉是真实知識的泉源，因为他認為只有超感觉的觀念的世界才是实在的，而感觉到的事物只是觀念世界的不完全的摹本，因此是不实在的，虛幻的。这也就等于否定客观物質世界的可知性，同公开的不可知主义没有什么大的区别。

支配着中世紀欧洲的是基督教会。那时的哲学成为宗教的奴婢，科学成为神学的附庸。当时占統治地位的經院学派或煩瑣哲学家認為哲学的目的是發揮教义，甚至認為越是宗教中的無稽之談，越得相信；因为先要有信仰，然后能得到真知。經院学派以“信仰”代替了“科学”，实际上也就是以“愚昧”代替了“理智”。把反动的經院哲学發展到了頂点的是托瑪斯·阿奎那。阿奎那的哲学至今还在資本主义國家流行着，是最敌視馬克思列寧主义的哲学体系之一。阿奎那的哲学中有相当濃厚的不可知主义的意味。譬如，他認為物体中都有一种不可認識的神秘的性質隱伏在內。例如鴉片之所以能起麻醉作用，是因为它有“麻醉性”；火之所以会燃燒，是因为它有“燃燒性”等等：很明顯的，这不是解釋自然界，而是把自然界神秘化。阿奎那的哲学是徹頭徹尾的蒙昧主义。

歐洲從五世紀的西羅馬的滅亡開始，一直到十七世紀中葉英國的資產階級革命為止，是封建主義的時代。在這個時代中，封建主居于統治地位，而教會本身就是最大的封建主。由於封建主總是想維持自己的統治地位，所以他們對於農奴以及其他的老百姓所採取的是愚民政策。他們深知人民若有了知識，有了覺悟，就會起來反抗他們，而他們的地位也就保不住了。所以經院哲學有顯著的不可知主義的傾向是不足為怪的，這正表明它完全是為封建統治階級服務的。

誠然，到了十三世紀，歐洲也有如鄧斯·司各脫那樣的思想家。他是一個唯名論者，而唯名論，正如馬克思與恩格斯在“神聖的家族”中所講的那樣，是英國唯物主義最初的表現。司各脫否認物體中有如阿奎那所說的那種神秘的性質。與司各脫同時的羅吉爾·培根更進一步認為求知的唯一方法就是實地觀察與實驗。還有十四世紀的威廉·奧卡姆甚至企圖使哲學脫離神學的拘束與控制。但這些人的哲學究竟不能算是中世紀歐洲哲學思想的主流。這些人雖對經院哲學起了分解作用，但是，那經院哲學的主流的勢力在十五、十六世紀中還繼續存在，一直到新興的資產階級的勢力雄厚了起來，封建制度逐漸瓦解了以後，新的思想體系——資產階級的世界觀才抬起頭來。

這個抬起頭來的世界觀是一個戰鬥的世界觀，因為那時荷蘭與英國的新興資產階級是一個戰鬥的階級。資產階級的鬥爭對象是封建制度。但要與封建制度作鬥爭，它首先就必須與封建制度的國際中心——天主教會作鬥爭；而要与天主

教會作鬥爭，資本主義就得求助於為適應生產力發展的需要而產生的自然科學。

從自然科學本身來講，只要封建主義存在一天，它必然要受到壓制與束縛。因此它也就樂得為資產階級服務，而與天主教會作鬥爭。這也就是說，在這個時期，資本主義的利益跟科學的利益是一致的。在那時，資本主義和科學是站在一條戰綫上的，是緊密地結合在一道的。最好的例子就是成立於 1579 年的、英國最早的專門講授自然科學的學校——格雷咸姆學院。它是由於伊麗莎白女皇時代倫敦的大商人格雷咸姆的資助而創辦起來的。這個學院在當時就變為英國研究自然科學的中心，後來研究自然科學的“皇家學會”最早也就是在這個學院里開會的。

不過，我們應該了解，資產階級所反對的是當時作為封建制度最集中的表現的天主教會，而並非宗教本身。新興的資產階級一方面為了反對天主教會，另一方面為了發展生產力，就利用科學，把科學當作達到它自私自利的目的的工具。因此，在資產階級還未完全得勢的時候，它的世界觀是受自然科學的影響的。這雖是一種唯物主義的世界觀，但是是不徹底的。最明顯的例子是弗蘭西斯·培根的哲學。正如馬克思與恩格斯在“神聖的家族”一書中所說的，“英國唯物主義的真正始祖是培根”^①，但是培根一方面承認物質的永恒，另一方面又承

① 轉引自“馬克思恩格斯文選”(兩卷集)，第 2 卷，蘇聯外國文書籍出版局 1955 年版，第 96 頁。

認上帝的存在。他認為真理有兩重性：一方面有信仰的領域（神學），另一方面有理智的領域（科學）。這就是他的“神學的不徹底性”。

資產階級並不反對宗教本身的原因是很簡單的。因為宗教在巩固以人剝削人為基礎的資本主義制度上起着積極的作用。宗教認為理想的世界是天堂，不鼓勵人們為尋求人世間的幸福而奮鬥，因此它必然要人們放棄改造世界、改造社會的鬥爭。從這一點來講，它是全心全意地為剝削人的資產階級服務的。

因此，資產階級既要利用科學，同时也要利用宗教；不過在它與封建主義作鬥爭的時候，它特別要利用科學而無暇顧及其他。當它在这个鬥爭中完全得到勝利以後，它雖然還要利用科學，但開始感到必須把科學與宗教調和起來，要不然就會對它不利。事實很明顯，科學既然可以摧毀作為封建制度的中心的天主教會的世界觀，那麼，如果對科學不加以控制，它也就可以摧毀那為資產階級服務的新教的世界觀；而這個世界觀若被摧毀，資產階級本身也就難保了。

因此，資產階級為了巩固它的地位，就出了這樣一個課題：如何來調和科學與宗教，使二者可以相安無事。而不可知主義的提出，就是為了幫助資產階級來解決這個課題的。在英國資產階級革命勝利以後出現的不可知主義者休謨，當時還有人認為他的學說對宗教不利，但只要仔細地分析一下，我們就可以發現休謨實在是忠心耿耿地為資產階級服務的，他並不反對宗教，而是要調和宗教與科學。但他的調和方法是限

制科学，实际上就是取消科学，解除科学的武装。因此我们可以說，他反对的不是宗教，而是科学本身。

休謨(1711—1776)否認有作为人們感覺來源的客觀存在着的外物。他以为所謂“外物”其实是一簇“印象”，所謂“印象”就是現有的感覺或情感，如色、声、味、臭、快乐和痛苦等。印象必定是鮮明而清楚的。除了“印象”而外，他認為还有所謂“觀念”，那就是記憶起來的印象和几个印象并合起來的“想象”(如人面獸这个觀念是由“人面”和“獸身”这两个印象并合成功的)。觀念比起印象來必定較為含糊不清。除了“印象”和“觀念”而外，就决不存在任何东西。因此休謨就下了一个結論說，我們不能設想或構成跟印象或觀念在种类上有差別的任何事物的觀念。不僅如此，我們也不能設想除印象和觀念而外，还有什么存在的東西。休謨說：“就讓我們尽可能把我們的注意力集中到我們自身以外，就讓我們的想象上騰云霄或达到宇宙的边际，我們也决計不会真正超出自身一步，而且也决不能設想除了在那狹窄的範圍里的知覺（即印象和觀念——引者）而外，还有任何东西存在。”^①

因此，照休謨看來，“外物”这个名称实在是不通的。因为外物既只等于一簇印象，而印象只是一种“知覺”，所以它既非物質又不在外，換句話說，离开感覺經驗就無存在的可言，而感覺經驗也决計不是外界事物的映象。休謨更進一步說明“外界事物”这种說法实在起源于人們的一种錯覺，因为某些印象

① 休謨：“人性論”，第1卷，第1章，第1節。

总是在一道出現，所以人們在思想上就把它們貫串起來以爲有與它們相應的外界的事物存在。簡單地說，休謨認爲印象不是外物所引起的，印象只是印象，不發源于任何東西，不是爲任何東西所引起或產生的。

休謨的這一番說法跟在他以前的主觀唯心主義者貝克萊的主張基本上是一致的。貝克萊認爲“存在就等於被知覺”，而所謂外物只是一個“抽象的觀念”。不過貝克萊雖否認有外物存在，但對於心靈的存在，他却認爲是毫無問題的。休謨以爲這就是貝克萊的不徹底性。上面已經講過，休謨以爲印象只是印象，不發源于任何東西，不是任何東西所能引起或產生的；印象不屬於任何東西，不管是“物”也好，“心靈”也好；“物”只是一個“抽象的觀念”，“心靈”也只是一個“抽象的觀念”。貝克萊以爲“知覺”是屬於“知覺者”的，換句話說，他相信有一個統一性的“自我”，或者說是有一個不變化的主體存在于複雜多樣的、變化無常的知覺或心理狀況的後面。但是休謨不以這種說法爲然。休謨說，“當我深入地去考察所謂‘自我’的時候，我發現的只是一些特殊的知覺，如冷或熱，明或暗，愛或憎，快樂或痛苦。”^①這就是說：一個人當他內省的時候所能碰到的只是一些知覺，而決計不能觀察到什麼不變的、單純的、統一的“人格”或“自我”。因此，“物”只是“一簇印象”，“心”也只是“一串或一束知覺”，而這些知覺起伏不定，瞬息即逝。任何人在任何一剎那的認識只限于這一剎那的一些知覺（印象

① 休謨：“人性論”，第1卷，第4章，第6節。

和觀念)；除此而外，任何東西(自我或外物)都是不存在的。

在達到無物也無我這個結論以後，休謨就更進一步來說明所謂因果律也同樣地不存在。他說：人們在經驗過程中往往有兩個印象先後發生，有“甲”便有“乙”，每回都如此，所以我們就自然而然地養成一種習慣，以為這兩個印象是聯繫着的；下次“甲”再發生，就料到“乙”不久也必然會出現，並且斷定“乙”的出現完全是“甲”所致——或者說“甲”有能力可以使“乙”發生；其實這只是人們的一種錯覺，而並非實際觀察到的事實。他又說：人們實際所觀察到的只是“甲”在“乙”之先，“乙”在“甲”之後，最多能說二者是綴合在一道的，而不能說它們是必然地聯繫起來的；人們也不能觀察到“甲”有一種什麼能力使“乙”出現，況且“甲”“乙”雖然曾經先後出現過，未見得今後永遠有了“甲”就會有“乙”。因此，照休謨看來，因果關係最多只能說是蓋然的而不是必然的；因果律不是客觀事物所固有的，因為客觀事物根本是不存在的；因果律只是從習慣中得來的一個概念。甚至可以說，由於因果律不是外物所固有的，所以它不是客觀存在的規律。休謨既然否認有因果律，那麼，在他看來，科學大不了只能單純地描述在某一剎那先後發生的知覺；而不能從現在推論到將來，從已有推論到未有，從特殊推論到一般，發現出什麼必然的、普遍的、宇宙間的規律。

休謨主張既無物又無我，並且還無客觀的因果關係，這就等於說用理智去探求事理決無結果，只好對世界上所有的東西加以懷疑。雖然他也認為在實際生活中不妨對這些東西加以肯定(因為否則就無法生活下去了)，但他無論如何是個懷