

批判休謨和康德的不可知論

方書春 葛 力 黃枏森著

B083

2

上海人民出版社

批判休謨和康德的不可知論

方書春 葛 力 黃枏森著

上 海 人 民 出 版 社

批判休謨和康德的不可知論

方書春 葛 力 黃枬森著

*

上 海 人 民 出 版 社 出 版

(上海 紹 興 路 54 号)

上海市書刊出版業營業許可証出 001 号

上海新華印刷厂印刷 新華書店上海發行所發行

*

开本 787×1092 耗 1/32 印張 1 1/8 字數 21,000

1956年 6 月第 1 版

1956年 6 月第 1 次印刷

印數 1—35,000

統一書号：2074·26

定 价：(7) 0.12 元

出版者說明

这本小冊子是我們把發表在“光明日報”“哲學”專刊上的三篇文章彙編而成的。其中方書春同志的“批判休謨的不可知論”和葛力同志的“批判康德的不可知論”二文分別批判了不可知論最典型的代表人物休謨和康德的學說，黃枏森同志的“不可知論是隱蔽的唯心主義”一文揭露了不可知論的唯心主義實質，並澄清了一些有關不可知論的混亂看法。

目 錄

批判休謨的不可知論.....	方書春(1)
批判康德的不可知論.....	葛 力(13)
不可知論是隱蔽的唯心主義.....	黃枏森(26)

批判休謨的不可知論

方 書 春

不可知論是革命和科学的死敌。不可知論有各种不同的表現形式。例如，康德式的不可知論是：承認有客體、實體或所謂物自體的存在，但斷言我們不能認識它，不能知道它的真正的性質；我們所知道的只是經過主觀作用所產生出來的東西。另外一種形式的不可知論是：並不直接斷言客體、實體或客觀世界不存在，而只是說，它是否存在我們無法知道；關於客觀世界存在與否的問題，原則上是不可能解決的；知識的對象只是印象、觀念以及它們之間的聯繫。這一形式的不可知論以休謨為代表。休謨稱他自己的哲學為懷疑論，意思就是他並不“獨斷地”否認客觀世界的存在，而只是懷疑它，因此拒絕討論這樣的問題。

應該指出，雖然康德承認物自體的存在，但是，既然我們無法知道它真正的性質，那麼，它是否真正地存在，還是無法斷定的。由此可見，康德和休謨的不可知論實質上是一樣的，它們都是以主觀唯心主義為基礎的。

大衛·休謨（1711—1776）是屬於所謂英國經驗論派的。經驗論在它的初期本來具有一定的進步性，它是和近代自然科學的發展有密切聯繫的。遠在中世紀末期，羅吉爾·培根

和奧卡姆提倡在知識問題中注重經驗，就給了那種煩瑣空洞的認識方法一個嚴重的打擊。以後，佛蘭西斯·培根和霍布斯，也堅持經驗論的原則，而且站在他們的唯物主義的立場上來發揮它。一直到英國經驗論的真正建立者洛克，基本上還是站在唯物主義立場上來討論經驗論的。但是洛克的學說里面却也包含着唯心主義的因素，最主要的例如認為物體的“第二性的質”不是物體所固有的。洛克經驗論中的唯物主義部分被介紹到法國之後就為法國 18 世紀的哲學家們所繼承發揮，而成為 18 世紀法國唯物主義的主要思想源泉之一，並且間接幫助了法蘭西大革命。另一方面，洛克的唯心主義因素在英國本國卻被主教貝克萊所繼承和發展，最後在休謨的學說里面，達到了完完全全的主觀唯心主義的不可知論。洛克學說發展的這兩條不同的路綫，和當時英法兩國資產階級的不同情況是分不開的。英國的資產階級是在 17 世紀末年取得政權的（所謂“光榮革命”發生於 1688 年），自此之後日趨反動；法國資產階級在 17 世紀還很落后，到 18 世紀才壯大起來。因此，他們就分別要求唯心主義和唯物主義，從同一本洛克的“人類悟性論”向兩個完全相反的方向發展。這一個例子，也可以說明決定一種哲學的性質的，本質上還是該一哲學的社會歷史條件。經驗論發展上的這種兩條路綫，不僅表現於 18 世紀的英法，而且一直到今天還表現於進步的和反動的兩個營壘的對立中。

休謨的主要著作是“人性論”和“人類智性研究”，後者事實上是前者的簡縮。他的不可知論，可以從他的下列幾點學

說中看出來。

(一)以关于印象和觀念的學說來論證不可知論。像一切經驗論者一樣，休謨从一个公認的心理事實出發來建立他的學說。這個事實就是：我們對於事物、對於世界，是通過我們的知覺來認識的。問題在於：有沒有外物作為知覺的原因、根據？這些知覺或感覺是否如實地反映了客觀世界的性質？唯物主義者，或者唯物主義的經驗論者，肯定地答复了這個問題；而一切的唯心主義者，或唯心主義的經驗論者，則用種種方法和詭辯來“論證”作為知覺的原因或根據的客觀世界並不存在，或者並不一定需要存在。

洛克以及在這方面和洛克一樣的哲學家，以感覺間的矛盾和錯覺的存在來論證所謂“第二性的質”(色、味、香等)的主觀性。例如，患某種色盲的人看不見該種顏色，黃疸病者見物皆黃，等等，既然同一個東西不可能既有顏色又無顏色或同時具有不同的顏色，顏色就是或至少部分是依賴於主體的條件的，因此，他們認為它不是物所固有的。但洛克還承認有物質實體存在，物質實體有它固有的一些“第一性的質”(例如不可入性，長廣，某些“力”等)，而“第二性的質”乃是這種實體作用於主體(自我)而產生的，因此物質實體還是“第二性的質”的部分原因。貝克萊把洛克證明“第二性的質”的主觀性的論據推進一步，認為它既適用於第二性的質也適用於第一性的質，例如一株樹或高或矮，以及一個銅子或圓或橢圓，皆取決於主體所處的地位。再者，第一性的質也不能單獨被感知，而是不可避免地與一種或一種以上的第二性的質聯結在一起被

感知的。因此，貝克萊說，如果第二性的質是帶主觀性的，第一性的質也不能例外。并且，貝克萊不甘在此止步，他把物質實體作為部分原因的那個資格也取消了，因為他說，既然不是全部原因，那麼，我們對於這個物質實體的數目，以及它究竟如何作為原因，它究竟是怎樣的，就都不能知道，何必要它呢？就這樣，他認為物質實體是不存在的，一切的質都是主觀的——是自我的觀念，神的觀念。休謨在這個問題上基本接受貝克萊的論證（雖然加上一些自己的論證），認為在知覺背後肯定一個客體為其原因根據，是沒有任何理由的。不過他比貝克萊進一步，認為甚至連“自我”、精神實體也可以不要，因為適用於客觀實體的論據也同樣適用於主觀實體。因此，他說，“認識”就等於“有印象”，印象既不是客觀世界的印象，也不是主體的印象，而只是它自己。

按照休謨的說法，知覺(perceptions，這是休謨的用語，大約相當於洛克所說的觀念，但并不完全一樣)包含印象和觀念兩種。印象和觀念的區別是印象比觀念更活潑、有力、明快，并且，至少就簡單的觀念而言，印象乃是簡單觀念的原本，先於觀念而存在。某一個簡單的觀念必然是某一個印象的如實的抄本。複合的觀念就不必有複合的印象作為原本，而可以由“想像”想像出來，但這些複合觀念的組成部分，即簡單的觀念，仍然必須以其相應的印象為原本。休謨關於印象和觀念之間關係的說法，本身充滿着矛盾和破綻，這裡從略不談。這個關於印象和觀念的學說所表現的主觀唯心主義的不可知論是：既然所有的觀念必須以印象為原本，因此，第一手

的認識就是“有印象”，而所謂“有印象”就是“去感覺”——“外的”感覺如溫熱硬軟，“內的”感覺如喜怒哀樂，但是不管內或外，主要之點在於“感覺”，分為內外，只是一種習慣，這樣就把一切都歸結為主觀感覺。

也許有人會說，既然說“印象”，那就是承認了一種客觀的東西來給我們以“印象”，這樣，休謨豈不是一個唯物主義者嗎？事實上，休謨的著作里面也充滿着什麼“物體”(objects)等字眼，甚至說過要給一個孩子以“紅的印象”，就要給他看紅的東西，如蘋果等之類的話。但是，“印象”和“物體”在通常語言里面固然帶着唯物主義的色彩，在休謨那里却另有意義。我們已經說過，休謨認為事物必須通過對它的知覺來認識，就是說，通過印象和觀念來認識，所以，據他看來，所謂“物體”，歸根到底還是由“印象”和“觀念”所構成的，超出印象和觀念之外的東西，就是說，不在意識中或不被意識的東西，就問題的本質而言，根本是不可能的，因為你弄來弄去，還是在印象和觀念里面繞圈子：某某“印象”是某物所產生的，好吧，但你怎樣知道這某物呢？因為我有它的“印象”；這個某物是怎樣的呢？是如此如此的。這個“如此”，如果不是一些印象，就是一些想像中的“觀念”等等。所以，休謨雖然在有些地方用物體來說明印象，但結果又把物體仍歸結為印象和觀念的複合。

所以，我們絕不可以以為休謨用許多“物體”等類字眼，就懷疑他也許不是主觀唯心主義者。對於他，印象和觀念就是最終的東西，在印象之外，是沒有印象的原因的。因為，照他看來，第一，如剛才所說，經驗事實告訴我們，除了印象和觀念，

我們从未發現別的東西——所謂實體；第二，在理論上，也不必要求實體來作為印象的支撐物或根據，因為印象本身是自足的，能夠獨立存在的；第三，如後面將要談到的，他又用他自己所解釋的因果律來否定實體的存在，他說平常我們認為印象背後或之外有物體為其原因，乃是根據因果律來推斷，但他認為因果律只適用於印象或觀念之間，而且是主觀性的，因此，不能用它來從印象推斷出印象之外的客體的存在。

休謨就是這樣完全不承認有客體存在的必要。

休謨是這樣一個完全的主觀唯心主義者，但他自己却不承認他是一個主觀唯心主義者。主要表現在他對“自我”存在的懷疑上，仿佛他把印象看成非心非物的中立性的東西。但這只是一個花招。休謨對自我存在的懷疑所根據的理由，和他對物質實體的懷疑大體相同，不外是：（1）我們沒有知覺到一個持久的、既不是這個又不是那個印象或觀念的所謂“自我”，就是說，在經驗中找不到這麼一個自我；（2）沒有設定一個自我作為印象和觀念的支持者的必要，印象和觀念是自足自存的；（3）因果律不能保證越出印象與觀念以外的任何東西的存在，因此也不能保證自我的存在。這樣看來，好像休謨的“印象”和“觀念”並非主觀的了，好像他不應該算是一個主觀唯心主義者了。但事實並不然。因為，在邏輯上，他關於印象和觀念的學說本身必然包含着對“自我”的承認：（1）印象和觀念是多種多樣的，但多表示區別，而區別預想着統一性，即在某一共同性上的區別，因此，這個統一性如果不是客觀物質世界，就必然是一個主觀或所謂自我。因為，怎能知道這個印象和那個

印象是不同的兩個印象呢？或者是因为它們是客觀地不同的，或者是因为有一个主体記住它們、區別它們。休謨否認了前者，就必然承認了后者；(2)印象、觀念之間不單有區別，而且有类同、相反等別的关系，它們也同样必須預想一个統一的基礎；(3)休謨說，某一印象和另一印象經常联結在一起或相繼出現，在我們“心靈”中產生了一種“決定”，使得以后我們看到前种印象時，就預期后种印象也會出現，這種“過渡”，就是因果律。休謨這種看法，邏輯上也就包含着對一個自我或心靈的承認，否則所謂過渡，所謂預期，就完全是不可理解的，因為沒有前後一貫的担承者，哪里还有什么過渡不過渡？由此可見，休謨關於因果的學說是完全建立在對自我的承認上的，事實上在他的著作里也不乏“我們”、“心靈”、“精神”等字眼。他自然可以、而且事實上是把這些東西解釋為印象或觀念的一定“組合”，但是，那解決不了問題，而是重復了問題，因為剛才所列的三點理由，同樣可以用在這種“組合”上面來論證它必須假定一個主体、心靈。因為“組合”也是多、也是关系，也必須預想統一。所以，休謨口頭上不承認有“自我存在”的必要，邏輯上事實上他是承認的。列寧說過：感覺如果不是指人的感覺、主体的感覺，那只是胡謔。列寧這個總結性的評語，正就是針對着一切馬赫主義者和他們的祖師休謨說的。

休謨關於印象和觀念的學說，他自己認為只是對知識問題的一種看法，而不是對世界對宇宙的實質有所肯定或否定。事實上，他最初固然是從能認識什麼和認識了什麼的問題開始的，但是，當他把他的學說建立起來了之後，他顯然對於世

界是什么作了一个答复：世界就是印象和观念組成的。所以，休謨不是也不可能是像他自己所說的那樣僅僅討論知識問題，而實質上是討論世界觀問題。認識論的問題根本就是和世界觀的問題緊密联系着的。以为能够不采取唯心主义或唯物主义的世界觀而純粹討論知識問題，乃是自欺欺人的。休謨的世界觀，在他的知識問題的學說中所表現出來的，乃是主觀唯心主义的世界觀。这个世界觀決定他對知識問題的看法，而他關於知識問題的看法則被用來論證和建立这个世界觀。這兩者是密切結合着的。歸根到底，是對物質世界存在的懷疑——道道地地的不可知論。兩者是孿生兄弟，一物兩面。

（二）在休謨對於因果关系的看法中所表現出來的不可知論。休謨對於因果律的唯心主义的解釋，是他的反動的不可知論的最重要的一環，為以後一切反動哲學唯心主义者所最捧場的。我們已經說過，他認為第一手的認識就是“有印象”。印象和觀念固然都是自存的，自足的，可是它們之間仍有某些关系。他認為有七種关系：相似、相反、數量比例、性質上的程度（例如同是顏色，有深淺之不同。——方注）、時空聯續、因果关系、同一，等等。前面四種关系只取決於觀念本身，它們給我們以确定的知識。後面三種关系能够在觀念本身不變的條件之下變化，因此，它們只供給我們以或然的知識。例如，白和黑總是相反的，二和四總有一定的比例等，只要比較觀念就可以知道，在一切場合都如此。算術代數屬於這一類知識。但這類知識虽然是确定的，對於實在世界却無所述說，所以，事實上是無內容的。關於後面三種关系的那另外一類知識，虽

然對於經驗世界有所述說，換言之即有事實根據，有內容，但它們却是或然的。現在僅談這一類中的因果關係，休謨的不可知論在這裡表現得最清楚。

科學和一般的健康常識對於因果律是這樣來理解的：因果關係是客觀存在的，意思就是有因必有果，有果必有因，相同的原因產生相同的結果，這就是說，因果關係是有必然性的。休謨就是要來推翻這種必然性。首先，他說，有因必有果有果必有因是我們的武斷，因為每一個印象或觀念都能夠獨立自存，自生自滅。其次，他說，普通因果律是認為（1）原因中有一種“力”所以能產生一定的效果，以及（2）因果關係（即一定的原因產生一定的結果）是有必然性的，他以為這兩點都是無根據的。他說，第一，我們從未“知覺”到這種“力”。他舉台球為例：我們只看見紅球向前衝去，然後白球向某方向滾去，我們只看見這兩個現象相繼發生，並未看見什麼“力”。其他情況也皆如此。第二，一定的原因產生一定的結果（甲類現象產生乙類現象），這也不過是事實上這兩類現象常常相聯或緊接發生而已，此間並無必然如此的理由，因為：（1）分析作為因的現象和作為果的現象兩個觀念本身，並不能看出它們必然結合的理由；（2）相反的情形是可以想像的。就算過去甲和乙常聯在一起，也難保將來它們將仍然如此聯結在一起，因為我們至少能想像自然狀況明天與今天不同。他舉出一些罕見的因果現象和一些常見的因果現象為例。例如火會灼傷人，乃是常見的，但這乃是由多次經驗得出來的，一個小孩子也許要經過好多次才能學會把“火”和“灼傷”聯在一起。兩塊大理石的

非常光滑的平面貼在一起，如果循與平面垂直的方向拉开它們，就會很艱難，但如果循與平面平行的方向來拉开它們，就半點不費事。如果不是經驗告訴我們，能夠從對於這些現象的觀念本身的分析得出其因果必然性嗎？休謨認為不能。

休謨對於作為客觀規律的因果關係的看法就是如此。但是休謨並不否認有因果關係這回事，不過他對它作了唯心主義的解釋。他認為因果關係不是客觀世界所固有的必然性聯繫，而只是印象、觀念之間的關係，只是這麼一回事：（1）甲類現象和乙類現象常常聯結在一起，於是（2）在我們的心灵中產生了這樣一種“習慣”，以致以後每當看到甲類現象時，我們腦子裡就立刻浮起乙類現象的觀念，預期乙類現象的存在、出現或發生。這就是他所謂的“心灵的決定”。據他看來，這種習慣或精神的決定被普通人移置於印象本身之間，就被當作造成甲與乙之為因果的“力”，其實它完全是主觀的。

由此可見，休謨是徹底反對客觀規律的必然性的。對於他，除了上面所說的像算術一類的無經驗內容的命題之外，所有經驗科學只是對印象和觀念的記錄，此間並沒有什麼規律，什麼必然性，所有的只是或然性。但“或然性”的知識，其實也必須假定明天的世界“或然”和今天一樣，就是說，還得假定世界有一定的規律性。但這，如上所說，休謨是否定了的，所以他說的“或然的知識”云云，歸根到底也是不可能的。世界根本是不可能認識的現象間的關係（除了第一類沒有經驗內容的）也是不可捉摸的。因此，就算太陽明天從西方出來，也不足為奇。休謨就這樣來反對一切的科学，論證世界的不可知

性，甚至現象間的必然关系的不可知性。

由此可見，休謨的所謂學說，同時又是完全反理性主義的。由於否定客觀規律的存在，由於把因果關係看作只是主觀的決定、習慣，由於把科學歸結為對印象和觀念的描述，休謨事實上就是把人類理性的認識能力加以限制直至抹殺。並且，在限制和抹殺理性能力的同時，他又抬高了信仰的能力。例如，在表面上，他用對物質實體和精神實體的否定的同樣論據，來懷疑神的存在，仿佛他是一個無神論者似的，但接着他就說，神的存在固然不能由知覺來証實也不能用理性加以論証，但是，作為感情上實踐上的要求，是可以被允許的，而他，忠於懷疑論的原則的休謨，是不準備斷然否認這樣的神的。本文一開頭就說，休謨的不可知論是革命和科學的敵人，現在該可以明白地看出來了：革命和科學都要依靠對客觀規律的認識，而否認客觀規律、反對理性、提倡信仰就是否認革命和科學的可能。休謨思想的這些反動性，是和他的階級立場分不開的。就其社會聯系和政治傾向來考察，休謨乃是屬於18世紀英國資產階級中的特權保守階層，這個階層在當時是極力尋求和貴族妥協，共同向反動的路上走去的。

休謨思想對於現代資產階級的反動哲學唯心主義的影響是巨大的。把世界歸結為印象和觀念，以及把科學歸結為對它們的描述，乃是一切實証論和馬赫主義流派之共同之點。而它們的理論淵源，就是休謨。現在只試舉幾點來說：馬赫的所謂“世界要素”，我們已經熟知，其實不外就是休謨的“印象”或“觀念”。實用主義者詹姆斯的所謂“純粹經驗”，那些能“自己

支持自己”的寶貝，不外也是休謨的貨色，而他之把物質和心靈歸結為純粹經驗碎片的一定結合，也是取之于休謨的。羅素強調反對主體客體的关系，反對實體，而認為有什么現象如果真地出現，就應該承認它是真的，是宇宙的最終構成材料，不必討論什么主體客體的关系云云；邏輯實證論者把一切知識歸結為命題，把命題分為先驗的(或同義反復的)命題和經驗命題，而宣稱前者完全“不涉及客觀世界”，后者則是“可感的”(或感覺與料)之間的不足靠的或然的聯結，豈不是和休謨完全一致？無怪艾爾在他的“語言、真理和邏輯”一書中，就坦白承認：羅素和維特根施坦，邏輯實證論者和他自己的思想，都不過是休謨思想的發展。

最正確的对休謨的批判，是由馬克思列寧主義的經典作家早已作過了。恩格斯在“費爾巴哈與德國古典哲學的終結”一書中，早已令人信服地批駁了不可知論。他指出，不可知論者的謬說，他們對認識客觀規律的可能性的懷疑，已為實踐，即實驗和工業所堅決駁斥。實踐已經證明，我們能夠認識客觀的自然現象，因為我們能夠依照我們的理解製造出一些東西來，例如從煤焦油中製造出“亞里查林”來。世界上只有未被認識的東西，沒有不可認識的東西。列寧在他的“唯物主義與經驗批判主義”一書中，更不止一次地揭露了休謨主義的反動性、它的荒謬和它的惡劣影響。在今天，當批判資產階級思想成為我們迫切的政治任務之一的时候，把現代資產階級哲學中若干最反動的流派的共同理論淵源——休謨的不可知論的實質暴露出來，是極有必要的。(原載1956年1月11日“光明日報”)