

第一章 认识论视野中的“无知”

知识，乃是去认识我们尚不知道的东西。

爱默生：《蒙台涅或怀疑论者》

人生而无知，并非生而愚蠢。无知人的位置在伪学者之上，在有才智的人之下。

爱尔维修：《论人的理智能力和教育》

人之本性中有这样一种偏颇：乐于受人恭维，爱听人好话。如若有人当面贬低他。斥责其“无知”他不是勃然大怒 对你大骂一通 就是与你争个面红耳赤 以显示自己的有知。道理很简单 因为无知在人们心目中历来是“否定的”毫无价值的东西；无知意味着愚昧、粗野、暴虐、罪恶。在历史的变迁中 这种思想观念逐渐地积淀于人们的日常心理之中 成为一种“认识定势”。这样 人们对“无知”便产生了一种难以名状的厌恶感 千方百计地使自己同无知保持一段距离 疏远无知 讨伐无知 唯恐不能尽除之。

但是，无知总是人的无知。历史活动中人的知（认识的东西 必定“是有限的，无知必定是无限的”。^① 知识少的人会无知，有识之士也有无知之处。因为历史活动中人的认识不可能绝对摆脱无知。这样 我们就有可能从认识论视角对“无知”重

① 波普尔：《猜想与反驳》上海译文出版社1986年版 第41页。

新加以审视和探讨 以作出合理的辩护。

一、“无知”的命运

庆幸的是 在哲学家的视野中，“无知”的命运不象日常那样悲惨 常常遭人痛斥、鞭鞑。尽管哲学家对其褒贬不一 但尚有其生存的空间。

这里 对中西哲学家关于无知的评判 举其要义概述之 以见一斑。

在中国哲学家那里，无知大致有如下三个涵义：

— 无知是一种本体。例如，王阳明以无知而无不知即绝对知为良知本体 他的大弟子王畿则以一无所知为良知本体。他认为 良知本“无知”正因为无知 才能知是非。“知是知非而实无是无非 知是知非者应用之迹 无是无非者良知之体也。……良知无知 然后能知是非。”^①

— 无知亦是一种不知。庄子提出的‘闻以有知知者矣 未闻以无知知者也。’^② 这里的‘未闻以无知知者也’含有以不知而为有知识的人之意。这同孔子的学而知之思想是一致的。戴震也认为 人的德性培养也是一个由无知到知 不断地用学问作营养来发展智慧的过程 学问是后天获得的 它使人由‘蒙昧’变为‘神明’。所以不是“复其初”。

— 无知是一种认识的理想境界。后秦高僧僧肇（公元 384—414 年）认为 认识的目的在于“圣人以无知之般若，照彼无相之真谛。”^③ 这就是说，认识的目的是不是要以神秘的“般

① 《良旦精一之旨》，《王龙溪先生全集》卷八。

② 《庄子·人间世》。

③ 《般若无知论》。

若”^①去鉴别虚假的万事万物（即心之法），而是注意于超情遣知最后达到所谓无知之真知。这里的‘无知之真知’既是一种认识目的，又是一种认识的理想境界。

在西方哲学中，颂扬知识和理性的力量是其传统。与此同时，对无知的评判亦较多一些。概而言之，有三种不同的看法：

——肯定的评价。苏格拉底常舞以‘自知其无知’自夸。这里的无知是一种谦虚之词，是一种‘自知之明’的表现。爱尔维修认为：“人生而无知，并非生而愚蠢”。在他看来，这种无知是一种“后天获得的无知”，这种“无知是真知识与伪知识之间的中点。无知的人位置在伪学者之上，在有才智的人之下。”^②现代西方科学哲学家卡尔·波普尔明确地断言：“我们的知识只能是有限的，而我们的无知必定是无限的。”这种认识到无知的状况可能有助于解决我们的许多麻烦。尽管我们各人所有的点滴知识大不相同，在无限的无知上却全都一样。记住这一点对我们所有人都会是有益的。”^③

——否定的评价。霍尔巴赫认为：“无知和恐惧是人类各种迷误的两个滔滔不绝的来源。”^④笛卡尔和斯宾诺莎则断言：不仅无知而且错误都是“否定的东西”——知识的“缺乏”，甚至也是对我们的自由“缺乏”适当运用。^⑤

——中性的评价。黑格尔认为‘无知’是某种对真理和谬误漠不关心的东西，因而它既不能被规定为肯定的，也不能规定为

① 般若不是指用来认识客观世界的知识，而是指专门用来体会佛这一精神本体的神秘的本觉直观，即般若的自我认识。

② 引自《十八世纪法国哲学》商务印书馆1979年版第481页。

③ 波普尔《猜想与反驳》上海译文出版社1986年版第4页。

④ 引自《十八世纪法国哲学》商务印书馆1979年版第56页。

⑤ 参见笛卡尔《原理》第1部分33—42，以及《沉思录》第三和第四斯宾诺莎的《伦理学》第2部分命题35及附释。

否定的 所以 无知的规定 即某种空无。^①

中西哲学家关于“无知”的评判 可谓大相径庭。但是 他们的基本倾向是 或是从本体论意义上评价 (如王阳明、王畿), 或是从认识论意义上评价 (如庄子、僧肇以及波普尔等) 或是从道德 善恶 意义上评价 (如霍尔巴赫)。循着他们的足迹, 既可能使我们陷入困境, 也可能使我们从中拓展出一块肥土沃壤。问题的关键在于: 我们如何借鉴中西哲学家的研究? 如何对待无知 在什么意义上探讨无知 而对这个问题的认识 首先又涉及到无知术语的含义。在正文之前, 有必要明确本书将在什么意义上使用“无知”术语, 有一个约定俗成 以避免不必要的麻烦。



二、“无知”术语





在英文中, **Ignorance** 意为无知, 同时它还有缺乏教育愚昧、不知道的意思, 它同 **Unknow** 未知的、未详的、未被发觉的意思 是有明显区别的。可是在中文里 无知的含义较为复杂, 主要问题在于对“无”字的解释。为了更准确地把握“无知”不得不邀请读者随我在“无”字迷宫里作一番短暂的遨游了。









宇宙间存在的事物 刺激着我们的感官 我们就感觉到它的存在 我们就说它为“有”由于客观事物的变化 它一旦逸出了我们所能感觉的领域 看不见了 就说它“无”。在这个意义上, “无”不过是“有”的否定 (即没有 某物没有了, 不存在了), 如果我们的认识不停留于此, 再进一步的思考, 便会发现, 同一个“无”至少有如下三种情况:

1. 本来有的 现在没有了 这是一种无 即有之而后无 最初字形为“亡”。

^① 黑格尔:《逻辑学》商务印书馆1976年版 第35页。

就中国文化来说，人们最先认识到的“无”是有了而又失去，或将有而尚未到来的那种“无”。它同有相对待而成立，是有的缺失或未完。表示这种意义的文字符号，在甲骨文中刻画为或，后来隶定成“亡”。

甲骨文的“有”字作业。它的缺失或未完，造字者用它的右半或左半来表示，于是出来了或。后来字隶定成“有”，隶定成“亡”，两字之间的姻缘，从形状上看不到了，在意义上也多有变迁，二者的关系，因之很少为人注意。倒是在粤语中，还保留着一些痕迹。粤语谓有而复失或未完为mao，写出来作“有”，同甲骨文“亡”字的创造方法如出一辙，也是“有”字的不足，就连读音mao也是“亡”字古音的保留。^①

甲骨文中，有亡对贞之辞，比比皆是。如：(1)“乎無(舞)雨，乎無(舞)雨。”^②(2)“贞我使工，贞我使其工。”^③(3)“甲申卜宾贞零丁贝，贞零丁其贝。”^④(4)“甲午卜咎，甲午卜家咎。”^⑤末例“有咎”、“亡咎”的说法，更是屡见不鲜。凡此都证明，在殷人时代，“亡”之为“无”，是与有相比较、相对待而被认识的，人们远在知道什么是辩证法之前，早已按照辩证法在考虑问题了。

直到《睡虎地秦简》中，“亡”字开始专用于逃亡之义，而另以“毋”字当无字。如：“覆向毋有，几籍亡，亡及逋事各几何日。”^⑥大意为：再查问有无别的问题，有几次逃亡记录，逃亡和逋事各多少天。“丁与戊去亡，流行毋主舍。”^⑦大意为：丁和戊逃亡，

① 《水经注》：“燕人谓無为毛”。

② 《金璋》六三八。

③ 《丙编》七一。

④ 《丙编》五七。

⑤ 《乙编》六三九〇。











⑥ 《封豨式·覆》。

⑦ 《封豨式·群盜》。

到处流浪 无处投奔。大概这些时候逃亡已成为社会问题 亡字才渐渐为逃亡所专用。

2. 似无实有 最初字形为無。

随着认识的发展 人们对那种同具体的实有没有关系、无力感知其存在、但又确信其为有的对象 也形成了一个观念 确立了一个称呼，造出了一符号，以同前述的亡义相区别，那就是“無”。

“無”甲骨文作、等形 象人两手曳牛尾或茅草而舞。金文渐繁，作”或强调足蹈的动作 作”。到了《说文》分别隶定为三个字：“，丰也”；“，亡也”；“舞，乐也。”《说文》隶定的三个字和三个义 是有根据的 不足之处在于它没有指出三个字本来都是一个字。中之是表义符号“”即“”都是一个“舞”字所化 这是从原始字形一望可知的。至于字义，“無”字既有乐舞义 又有亡、无义 也有丰大义。

以“舞”事“無”最初是全体从事跳舞的原始人一起参加的。渐渐的 这种被认为是关系到成败得失的神圣举动 分工到某些“精爽不携贰者”成员身上 至少是由他率领大家来举行 这种人“在男曰现 在女曰巫”，^①或统称为巫。“巫”，《说文》说：“视也。女能事無形以舞降神者也。象人雨裊（袖）舞形，与工同意。”与工同意”是就巫的社会地位说的，它是许慎据汉代巫的地位作出的妄测。其实在先民社会 巫的身价甚高。“能事無形以舞降神”一句 说得很对 巫的本领正是能事无形 其手段则是舞。^②在这里 巫是主体 無是对象 舞是联结主体与对象的手段 巫、無、舞 是一件事的三个方面。因而 这三个字 不仅发一个音，原本也是一个形。

^① 《国语·楚语下》。

^② 《墨子·非乐》引汤之《官刑》曰：“其恒舞于宫 是谓巫风。”

巫所事的無形并不限于虚无的神灵。举凡人们相信其有或确实有但无法感知之存在，皆属巫的工作对象。如天体运行、气象变幻、生老病死等，本有其客观规律或客观存在所寻，但由于人的认识无法直接感知其有，便视同無形，而成为巫术的领地。巫以舞所事之無，在我们今天看来，有些并非虚无，而在他们和当时人看来，全部都是实有，只是看不见、摸不着，因而谓之無罢了。这种到处弥漫、主宰一切而又“实有”的無，自然又可以谓之为“亡”或“丰”。

至于亡与無虽然都看不见、听不到、触不着，但两者又有差异：亡为有之失，無为失之有，亡比小还要小，無比大还要大，亡虽为失但有形象可思，無虽为有但无形象可拟，等等。这一些，在以無为无并与亡相区别时，至少是如此认定的，而这种区别，标志着人类认识的一个进化阶段。

3. 以前不曾有过，现在仍然没有，将来也不能有，即无之而无，谓之无。

表示有之失的亡，和表示失之有的無，都还不是无之而无，或者说还不是一种“空无”。真正表示空无的“无”字，是无氏族中的最后一员。人类在认识进程中能够形成无之而无的观念，是进入文明大门很长一段时间以后的事。它的出现，标志着人的抽象思维能力达到了相当高度。

“无”在《说文》被目为奇字，勉强附在亡部“𠄎”下。从现有的第一手材料看，不仅甲骨文、金文中未见此字，即秦简中也不曾有。直到银雀山汉墓竹简中，才开始出现“无”字，与無、毋混用。至于“亡”字，在这两个时期的简册中，已确定地分离出去，专用于死亡、逃亡了。如：“军毋辘重粮食则亡，无委积则亡。”①“无

① 见竹简《孙子·军争》。

法之赏，無正之令。”^①这里毋、无、無不分 或许是抄写者的过失 也可能是互相通假。

前人谓古皆用亡、无，李斯开始改用無字，^②这把史实正好说反了。出土文字证明，秦以前尚无“无”字 而以“無”为无 只是到了《墨经》时代 即战国后期 才达到了不必待有之无的认识 大概正是为了同前两种亡、無相区别 才另创出“无”字。“无”字一出 成为时髦 在一个时间内 无往不胜 几乎完全取代亡、無，独霸三无的天下。这一点，在马王堆帛书中表现得最为明白。该帛书用无的文句 除偶尔残存几处以毋代无的习惯 如睡虎地秦简外，一律写作“无”字 而“亡”与“無”竟然无影无踪。此后经过今文、古文的漫长争论时期 大概直到《熹平石经》出来 正定经本文字 才重新起用“無”字 使奇字“无”的地盘 退缩于《易经》一隅。

《墨经》时代创造出“无”字 无之而无 空无 被想象出来并表示出来，类似于数学上之发明零。数学史证明，人类知道用 0，是很晚的事（印度在 9 世纪 中国在 12 世纪），此前 我们祖先在筹算时是用空档来表示这个空无的。同九个数字相比，0 符号也可以算得上一个奇字，而且在形义上同九者仿佛均无关系 倒是同无有某些相通。无字的出现 试作如是观 也许更合理一些。

显然 中文里的“无”字 是人类的认识水平、思辨能力发展到一定阶段才出现的；“无”字虽不同于“亡”字、“無”字 但它仍蕴含着“亡”（有而后无）、“無”（似无实有）的内容。“无”如同“零”一样 有着无穷的魅力 丰富的内容。

① 见竹简《孙子·九地》。

② 见《说苑雌黄》、《字汇》。

依据‘无’字的涵义 我们可进一步对‘无知’作出如下推断：

(1) 根本不可能知的东西或情况 过去不曾知过 现在仍没能知，将来也不可能知的。如对上帝、灵魂的认识。这种无知是人对于自己虚构对象的无知，人是永远不能获得这种虚构对象的本质的知识的 虚构的对象成了人的认识永远不能跨越的界限。但另一方面，人们之所以要虚构“上帝”这类对象 亦是人的知识缺乏的一种表征。(2) 本来了解、知道的东西，由于客观条件的变化 现在却不知道 不了解了。这种不了解、不知道也是一种无知 是一种对新的情况、新的问题因缺乏与之相适应的新知识而带来的无知。人类认识中的无知，大量表现于此。(3) 人类对某类事物 诸如天体、生命的真正起源、外星人等等知识 纯属假设、猜测 是无知的。但是，这种无知不是那种对自己虚构对象的无知 而是限于人类认识能力 包括认识工具 的发展现状，暂时尚未获得诸如外星人等类对象的知识。这种无知实际上也是一种由于知识缺乏而造成的。每一时代的人对于这种无知是绝对不可超越的 但是随着人类认识的发展 先前的‘无知’也可能向‘有知’转化。这个问题我们将在第三章作进一步研究。

在上述关于无知现象的推断中 贯穿于其中的本义是：“知识缺乏”。人类认识 个体的、集体的、人类的 中产生的‘无知’，实为知识缺乏的表现。在认识论意义上 对‘无知’作如是解 可能更确切些。波普尔在关于《论知识和无知的来源》的演讲中，尤其强调了这一点。他指出：要注意“其中关于无知的阴谋理论 它不是把无知解释为单纯的知识缺乏 而是解释为某种作恶力量的作用、肮脏和邪恶影响的根源 而这些影响腐蚀和毒害我们的心灵，使我们养成反抗知识的习惯。”^①这也说明，离开了

① 波普尔：《猜想与反驳》，上海译文出版社1986年版 第4页。

对“无知”术语本义——知识缺乏的理解 把它当作什么“作恶力量”、“肮脏和邪恶影响的根源”等 必然拒斥无知 不会也不愿意承认无知,结果将有碍于无知向有知的转化,有碍于知识的进展。

三、无知与“认识域”

我们这里所说的“认识域”指的是认识论研究的视域 或者说视角、视野,无知何以成为认识论研究中的一个新的视域?换言之 无知成为认识论反思的一个对象的根据是什么 这是必须要交待的一个问题。

认识论按其性质来说 是一门反思的科学。黑格尔说:“反思以思想的本身为内容 力求思想自觉其为思想。”^①认识论作为反思的科学 以认识本身为内容 它不是以认识的外在现象为研究对象。这就是说 认识论不是研究现实世界中某种事物 某种现象的发生发展过程及其规律 而是研究对事物、现象的认识发生发展过程及其规律本身。正因为如此,认识论是关于认识的反思的科学。很显然 对认识的反思 不能代替对外部对象的认识着的认识,它的任务在于揭示认识本身的发生发展过程及其规律 力求使我们的一切认识着的认识 成为符合认识规律的自觉认识。

一般说来,人类一切表现自己本质力量的活动都是有意识的 都有一定的自觉性。但是 这种自觉性不是先验的 也不是在任何场合、任何时候都建立在对自己活动规律的理解的基础之上 它只能在人类实践活动和思维活动的过程中 在不断对这些活动进行反思的过程中 才能建立起来并逐渐加强,如同人类

^① 黑格尔:《小逻辑》商务印书馆 1982年版,第39页。

并不是先研究了营养学才吃东西 先研究了生理学才消化 先研究了语言学才说话一样，人类也不是先研究了认识论才认识的。相对于认识来说 认识论是后起来的 因为必须先有对象 才能有 关于这种对象的思考和研究。同样 必须先有认识 才能有 关于认识的反思。而对认识的反思，就是关于人类认识的自觉性 得到了发展和加强的一种表现。

人类从一开始形成，就在同外部现实世界发生实际的相互作用 即实践 的基础上 发生了对外部世界的认识关系。但是，对这种认识关系进行反思 特别是从哲学上进行反思 并且建立起以认识本身为思考内容和研究对象的认识论学说，则是很晚的事情。而且 开始的反思 视域单一、狭窄、片面。如古希腊哲学家 主要是把客观作为一个认识域 反思认识问题。他们侧重于探讨客体的规定性以及如何确定这种规定性，力图说明人们如何在杂多的现象中把握统一。唯物主义者赫拉克利特肯定认识的对象是自然界 同时区分了感觉和思想这两种认识形式。感觉分辨事物 思想把握真理。在唯心主义者柏拉图那里 认识的对象是理念世界 认识就是把忘记了的理念知识回忆起来 从而割裂了认识的感性和理性形式，以理性否定感性。亚里士多德肯定认识起源于感觉 他把灵魂比做蜡块 感觉就是外在事物在蜡块上的痕迹。亚里士多德还论述了认识的发展过程，认为知识起源于感觉 由感觉产生记忆 理性活动的任务就是在个别中认识一般。

从 17 世纪开始 特别是到了 18 世纪 认识论在欧洲哲学中占了中心地位。这一时期 哲学家们的认识域主要是主体 侧重于对主体的认识能力、认识方式、认识方法以渡认识的真理性的研究、自我和外部世界、外在经验和内在经验、感性和理性的关系以及理论的形成与发展。哲学家们为了解决这问题

了不同道路，结果导致了唯理论和经验论的产生。

18世纪末19世纪初，德国古典哲学家看到了经验论与唯理论的片面性——原因就在于“认识域”的单向性、片面性。所以，康德对认识的反思从两个方面入手。他认为知识有两个来源：一是构成知识内容的感觉材料，一是先验不依赖经验的认识形式。知识就是由感觉和理性综合的结果而产生的。这个思想是对的。但是康德又认为，认识形式是人生来就有的、先天的，两个来源是互不依赖、互相隔离的。这就错了。黑格尔力图把思想和存在、主体与客体统一起来。他在唯心主义基础上阐明了思想和存在、主体与客体的辩证关系，把认识看作是一个发展过程，并提出了辩证法、逻辑、认识论相一致的原理。费尔巴哈批判了黑格尔唯心主义，坚持了唯物主义反映论，但是他离开人的社会性和历史发展，离开社会实践来反思认识，因为他的认识论仍然停留在旧唯物主义反映论的水平上。

马克思主义批判和继承了以往认识论思想的丰富成果，对认识的哲学反思达到了科学的形态。马克思主义哲学在实践的基础上，在主客体相互作用的关系中反思认识。马克思主义对认识的反思坚持了实践原则、能动的反映论原则、历史主义原则。马克思主义哲学对认识的科学反思，为我们拓开了一大片有待耕耘的肥沃土壤。现代科学的发展使这一大片肥沃土壤成为人们耕耘的对象；认识论研究的视域呈现多元化的态势：

在马克思主义哲学看来，认识在客观上是一个发生、发展的过程。认识的发生和发展又必然有一定的前提、初始条件和基础。这就必然涉及认识的起源和发生（及其前提和基础），于是确立了关于认识发生问题研究的“认识域”。

现代科学技术革命的一个特点是，科学、技术、生产的变革结合在一起。这意味着人们解释自然同控制自然的结合，说明

认识者同认识对象 即认识主体同认识客体关系方面 作为认识主体的人的作用空前增强了。为了吸收现代自然科学、社会科学、思维科学和西方科学哲学中的有价值成果，对主体和客体的关系特别是主体的能动作用问题的研究突出了，于是确立了关于主体—客体问题研究的“认识域”。

系统论、信息论、控制论特别是人工智能的研究 提出了电脑与人脑的关系问题 涉及到信息处理和思维活动的联系 这就要求人们探讨人脑的思维活动的机制，即不仅从宏观上研究认识的产生和发展 还要从微观上研究认识的产生和发展 加强对微观认识论的研究 这也就是微观“认识域”。

.....

无知 作为现代认识论研究的多元化态势中的一个新的“认识域”，既是马克思主义认识论课题中的应有之义，也是现代科学发展对拓宽认识论研究视野的一个必然要求。具体可从以下几个方面来理解：

1. 无知 是一种客观的认识现象。这是“无知”之所以能构成一个新的认识域的内在的本质根据。对此，我们将在第二章进行详尽的论证。

2. 认识论作为对认识的一种反思 这里的“认识”其中不仅包括“知”而且包括“不知”、“无知”以及不知、无知向知的转化。正因为如此 列宁指出 对“认识”的思考 有自己构成自己的道路。“自己构成自己的道路，= 真实的认识、不断认识、从不知到知的运动道路。”^①认识论要成为客观的、论证的科学，就应该沿着这条道路并从这条道路的发展中引申出来。反过来说 认识论之作为客观的、论证的科学 其任务就在于通过对认

① 《列宁全集》第38卷 第84页。

识的反思、探索和揭示知与不知、有知与无知的辩证关系以及不知、无知向知的运动和发展道路。其间若撇开对不知、无知本身的反思，也就难以全面、真实地显示这一发展道路。而这一点，长期以来为哲学界同仁忽视了。

3. 现代科学的发展，人类知识的迅猛增长，人对外界事物（微观与宏观）的无知，也随之扩展。这种扩展不仅表现在量的方面，而且还表现在质的方面。无知的扩展从反面表征着人类认识能力的提高。因此，反思无知，既是对这些领域（如后面第四章关于人对“极”现象的无知）的无知的一种确证，又是产生新的致知取向的契机——它促使人们放弃对世界最终的普遍本质的追求，促使人们与“绝对真知论”决裂，以更好地追求科学的真知。

4. 现代认识论对认识的反思，其内容是十分广泛，十分复杂的。要达到对认识本身的完整的具体认识，不仅要研究构成认识的各种必要因素及其相互关系，而且要研究认识活动中的理性与非理性、意识与无意识、有知与无知的东西，并从整体性和动态性上予以把握。

四、一束新命题的诠释

从认识论视角反思无知，实质上也就是对无知进行诠释（或者说解释），不同的哲学家对无知的诠释，引起了一系列难以解答的哲学认识论问题。有些问题已有论述，但是比较零零落落，而且没有形成较为完整、系统的认识。

本书试图通过对以下六个命题的诠释，以从哲学认识的新视域，揭示作为哲学认识论范畴的无知的本质。

1. 无知是认识活动中的一种客观的现象。于是，具体就要论证：这一现象的客观根据是什么？它是认识活动中个别的、暂时的、偶然的现象，还是贯穿于认识活动始终的一个因素？如把它作为一个基本因素，那么它同有知的关系如何？在认识活动中，这两者的渗透、转化表现为哪几种形态？

2. 在认识活动中，无知并非纯粹表现为不知，它还以种种不同的形式显现自身。那么，它主要有哪几种形式？种种不同形式的无知又是怎样对认识活动施加影响的？对此，也应作一些分析与研究。

3. 人类的总体认识总是通过个体来实现的，人类社会文化一意识系统总是由一系列认识个体组成的人所建构并不断更新发展的。因此，人类总体认识中的无知，人类在建构并不断更新社会文化一意识系统中的种种困扰、无知、又总是表现为个体认识活动中的无知。当然，这里的认识个体既是社会化的客体，又是从事着认识和实践活动的社会主体。苏联学者科兹洛娃说得好：“一个社会作为一个发展的系统，不可能仅仅通过总体的、超个体的、群体的东西存在……既定观念的动摇、新思想的形成、各种发现、标新立异的思想、观念和行动方式，都必然是与人的个体性相联系的。”^②所以，研究无知，就必须对个体认识活动中的无知现象，以及造成个体认识中无知的原因，予以说明。

4. 以上命题侧重于个人认识中的无知，于是，进一步要探讨的就是人类对整个宇宙中事物的无知问题。在哲学的终极意

这里的认识活动是从广义上来说的。它不仅指认识的发生，还包括认识的过程、结果。它不仅是指个体的认识活动，还包括集体、人类的认识活动。

② 参见科恩：《自我论》，三联书店1986年版，第226页。

义上 这种无知集中表现为关于‘极’现象^①之无知。一般说来，人们对于较大或较小的事物 对于较远古或较遥远的事物 知的多一些 无知少一些。然而 对于‘极大’或‘极小’、‘极远古’或‘极遥远’的事物 则是无知多一些 知的少一些。值得讨论的是：对于‘极’事物方面的无知 是否就是绝对的不可知？个人或每一代人的认识总是有限的 整个宇宙则是无限的 有限的认识能否获得这无限事物的真理性认识？人究竟能不能把握绝对真理？

5. 康德认为，“所有无知既是对事物的无知 也是对知识界限的无知。”^②如果说上面第四个命题是关于事物的无知，那么这里涉及的一个命题便是关于知识界限方面的无知。这里的‘界限’一词 有‘尽头处’、‘最终’或是‘最根本’的含义 知识界限也就是知识的本性问题。长时期来，西方哲学家对这个问题进行了孜孜不倦的探讨，其中不乏真知灼见，但总有一些“难解之谜。”因为知识的本性涉及到知识的含义、知识的源泉、知识的可靠性（或者说真理性）知识的类型等一系列问题 如何认识这些问题 分歧较大。我将努力对这方面的无知作出解释 以推进对知识本性的认识。

6. 无知作为一种客观的认识现象，在人的认识发展中有着不可忽视的作用。我们研究无知的根本目的，就是要更好地认识无知 使无知转化为有知、真知。当然 要使无知转化为有知、真知 还涉及到无知转化（超越）为有知、真知的途径、方法等问题，本书也作一些初步的探讨。

上述六个命题构成了无知论的主题。其中有些问题，正如读者已感受到的那样，只不过是了解，缺乏研究和误解造成的；一旦深入研究，有了合理的诠释，问题也就消失了（当然也

① “极”现象是指“极大”或“极小”、“极远古”或“极遥远”的事物。

② 康德：《纯粹理性批判》“先验方法”商务印书馆1961年版。

可能从中生出新的问题)但另一些问题 正像本书所要说明的,往往是很难解决的,仍是“难解之谜”。可是这并不影响本书对无知的研究 因为我们把无知作为一个新的认识域来研究 根本宗旨正如波普尔所说的 著述的目的“不在于解决问题,或传授点什么 或说服别人 而在于提出问题 引起注意 激起争议 进行讨论。”^① 期望读者,尤其是哲学界同仁,能把它作为新的问题,展开论争。

① 波普尔:《客观知识》,上海译文出版社1987年版 第13页