

李安宅譯

知識社會學

有立師才圖書館

中華書局印行

SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE

by

Karl Mannheim



知
識
社
會
學

李安宅譯

中華書局印行



譯者弁言

這本小書，就篇幅而論，包括兩個部份。第一部份「知識社會學」譯文，第二部份是附錄。

譯文根據孟漢教授 (Karl Mannheim) 英譯本意態與理想——知識社會學引論 (Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge) 一書底末一編，即第五編。孟漢教授現在英國倫敦大學，以前是德國福蘭克福特大學 (University of Frankfurt/Main) 的社會學教授，著作以德文者為多。本文所根據的英譯本，係於一九三六年在倫敦出版，由支加哥大學華滋教授 (Louis Wirth) 及席爾斯氏 (Edward Shils) 所譯，并有前者長序一篇。

英譯本共二百八十頁，第一編「初步檢討」，第二編「意態與理想」，第三編「科學政治之展望：社會理論與政治行動之關係」。第四編「理想心理」。二三四編與第五編原均單獨發表，本非同一文體，所以在漢文也不妨單獨發表。蓋第五編是理論的體系，前三編是具體的例證，第一編便是特為英文本所寫的緒言，都不能拆開的。至於全書所以叫作「意態與理想」的緣故，根據著者的定義，為現狀找理論基礎的叫作意態，打算超越現狀改革現狀的便是理想。因為對於現狀有這兩種心理，所以我們加以比較，找出他們產生知識運用知識的社會繫結，便是知識社會學。作者在英譯本出版以後，尚有以下兩種英文著作：當代社會中理智成分與不理智成分 (Rational and Irrational Elements in contemporary society) 與重建時期的人與社會 (Man and Society in an Age of

Reconstruction)……然因交通困難，譯者尙未寓目。

關於思想，至少有三大領域：一是思想工具，即符號或語言文字；二是思想規律，即邏輯；三是產生思想，授受思想，以及運用思想的背景，即關於思想的社會學或知識社會學。就分工而論，誰都可以專心研究某一領域或某一領域底某一分支，也可關心三個領域底一般關係。假定不是使用某一領域妨害另一領域的話（除非學術界的政客不會這樣作）旁人便沒有非難他專攻一個領域的根據。但因國內科學界尙有許多亟待墾荒的園地，所以多多介紹一些方法，一些可能的觀點，正是十分需要的工作。自然，介紹這些，并不就是不去腳踏實地深耕自己的園地。

譯者對於以上三種領域的一點介紹，已在商務印書館出版者，關於語言，有巫術與語言，關於邏輯，有意義學——即意義底邏輯（邏輯底一種，避免語言障的邏輯）；關於社會背景，有「近代人類學與階級心理」（見拙譯兩性社會學附錄甲）。這裏的譯文包括一種體大思精的系統，代表一個嶄新的領域，也是屬於末一類。有的善意批評者看到巫術與語言的時候（評巫術與語言，見廿七年出版的語文第二期，原刊不在手下，恕未徵引），不曾看到那個附錄，便懷疑譯者受了自由主義底蒙蔽，責他不再更進一步，去作關於社會背景的說明（其實，這說明在意義學上編也有一點）。那位朋友底善意，譯者十分感謝，但苦沒有答復的機會。這答復，一面是上述關於分工的理論，一面是個人趣味底說明。恐怕同好者也有類似的關心，所以附帶這麼一點解釋。

翻譯工作，是用適當符號說明原書所指（Referent），不是直接對換符號（譬如用漢文換英文）。

所以原文儘管使用同一符號，但因上下文的不同，可有不同的所指。因此在翻譯的時候抓住所指，換上一套不同的符號，乃是應該的。譬如 *ideology* 一字，有時指廣義有時指狹義，都因原書上下文的限制，不能強作同一的譯名。假定必要同一的譯名，則須譯音而不譯義，而且需要隨時另作註解。但要這樣作，更是費力不討好的事。本書的翻譯，不避換用字眼，以便輾轉其詞，吐露出著者底原意，便是這種苦心。然因原著太為抽象的緣故，而且我們太不慣於這種思考的緣故，即如此，已夠十分艱深了。倘若再求暢達，似非從頭另寫，且非大量補充習見的例子不可。然而那就不是譯了。這裏應向讀者道歉，請求讀者多下一番工夫，因為原書也不是一般通曉原文的人所能瞭解的。

譯文部份係於二十七年完成，曾將初稿發表在北平燕京大學社會學界第十卷。當時曾說「假定生活條件許可的話，還有參譯全書，公諸同好的志願。」可是緊接着譯者就到了西北藏民區，進行實地研究的工作；三年之中，完全與圖書館脫了關係；個人的藏書與稿件，也都完全丟在北平。及至去年來到成都，恢復教書生活，才感覺到學生沒有參考書的困難，尤其是自己下過工夫而需要指定給學生的參考書。今年無意中發現該卷社會學界的孤本，因即重新抄校，兩度修正，單獨付印，以冀對於書籍的缺乏具有 感的讀者，稍稍有所貢獻。然而這種貢獻，希望不是泛泛的。一般哲學思想不必說，沒有這種觀點，便無法具體生動，而無偏見。即在社會學範圍以內，我國社會史，社會思想史，不都需要努力建設嗎？知識社會學的觀點，便是我們的指南針。

至於附錄部份的「思想言語與文化」，則係燕大教授張東蓀先生的文章。張先生這篇文章原為

譯者編輯社會學界第十卷與燕大社會科學學報 (Yenching Journal of Social Studies) 第二期而寫。漢文刊入前者，譯者代譯的英文，刊入後者，蓋因張先生底看法要與孟漢底體系比較參證，更爲有益，而且希望逐譯孟漢全書以後，張先生更有專對本書的文章。誰知相隔數年，山川變色，而張先生爲敵所羈，備受荼毒呢？然其凜然不可干犯的氣魄，知與不知，都足以廉頑而立懦了！故附錄此文，不徒可以加惠後學，多所啟發，且於遠道懷念景慕的微忱，稍稍有所安頓。他日相見，希能以不得函商見責。

三十二年三月譯者識於成都華西大學社會學系

譯者其他譯著：

- 著：儀禮與禮記之社會學研究（商務） 意義學（商務） 美學（世界）
 人生家庭・社會（中國文化服務社） 社會科學與真知（印刷中）
 編：巫術與語言（商務） 社會學詞彙（與人編）（北平友聯社）
 譯：交感巫術（商務） 巫術科學宗教與神話（商務） 兩性社會學（商務）

知識社會學 目錄

譯者弁言

第一章 知識社會學底性質與範圍……………一

第一節 知識社會學底定義與部門……………一

第二節 知識社會學與意識論……………二

第二章 知識社會學兩個部門……………四

第一節 知識底社會決定論……………四

甲、知識底社會決定論純乎經驗的方面

乙、影響知識過程的社會過程

丙、社會過程怎樣滲透思想底「觀點」

丁、知識社會學所特有的方法

戊、易地而觀乃是知識社會學底先決條件

己、關係論

庚、殊特化

第二節 知識社會學在認識論上的影響……………二七

甲、知識社會學與認識論 乙、認識論與專門的科學

第三章 舊式認識論底片面性……………三二一

第一節 以自然科學爲思想底鵠的……………三二一

第二節 真理的標準與社會歷史的境地……………三二一

第四章 知識社會學底正面使命……………三二四

第一節 修正「命題底發生在任何情形之下都不與其真實性相干」的理論……………三二四

第二節 知識社會學在認識論上更多的影響……………三二六

甲、知識中動的因素底發現 乙、某種知識底觀點質素 丙、真理本身領域問題

丁、認識論底兩個方向

第五章 知識社會學領域以內在歷史社會研究上的技術問題……………四九

第六章 知識社會學歷史簡述……………五二

附錄 張東蓀先生：「思想言語與文化」……………五五—九二

知識社會學

第一章 知識社會學底性質與範圍

第一節 知識社會學底定義與部門

知識社會學 (Sociology of Knowledge) 是社會學中最晚近的一部門；就理論一方面說，它要分析知識與存在兩者之間的關係；就史學社會學的研究一方面說，它要在人類理智發展的過程中追蹤那種關係所取的各種方式。

近代思想危機所已呈露極其繁複的聯帶關係，尤其是理論與思想方式之間所有的社會繫結，都可加以專門研究。以這種專門研究為本位來闡明以上各種關係的努力，結果便產生了知識社會學。知識社會學一方面的目的乃在發現可用的標準，來規定思想與行為底相互關係；另一方面的目的，則要因為對於這等問題加以澈底清源的思考，屏除一切偏見，來發揮一種學說，使我們在現代情況之下，知道知識裏面，那些非理論的支配因子，有甚麼樣的重要地位。

只有這樣，我們才能希望滌除近來科學知識一天比一天表現得多的「此一是非彼一是非」那樣籠統不着邊際旁而無功的對待論色彩 (Relativism)。每一思想底產生，都有許多因子來支配它，這

是最晚近的思想發展所明白昭示給我們的。假定科學不充分地研究這些因子，則不着邊際勞而無功的情形，便會繼續下去。因為這樣，所以知識社會學才毅然決然地要解決知識怎樣被社會因子所支配的問題。解決的方法，便是勇敢地承認這些支配關係，並將這些關係放入科學本身底視線以內，而且利用這些關係來校正我們研究的結果。我們對於社會背景底影響究竟有多麼大的認識，還在模糊而不確切的時候，知識社會學底目的，只好先在可能範圍以內，將研究的結果推到說得最通的境地，使我們在方法上更能支配我們所要對付的問題。

第二節 知識社會學與意態論

意態論 (The theory of Ideology) 與知識社會學都是在當代出現，在當代發展的。兩者雖有極密切的關係，可是演變的趨勢，越來越不相同了。意態研究底任務，歷來是揭穿人類「利益羣」多多少少有意的欺騙與蒙蔽。知識社會學所關心的，則不是因為有意的欺騙而產生的曲解，乃是因為不同的社會佈景而使對象有了種種不同的呈現方法。對象所呈現的方法既有種種的不同，所以心理組織也不得不因為社會歷史的佈景不同而不同了。

這樣分別起來，我們便可以將「不對」(incorrect) 與「不真」(untrue) 底頭一種情形留給意態論去對付，而將片面的觀察非經有意的欺騙者，交與知識社會學來作正當的題材。舊的意態論本不分別這兩種錯誤的觀察與陳述，都管它們叫作「意態」(Ideologies 舊譯為意識形態)。到了今日

則有大加分別的必要。因為這樣，我們才提到個別的 (particular) 意態觀與全稱的 (total) 意態觀。個別的意態觀所包括的，是表現在心理水平線上一切個人的錯誤言論；不管這些錯誤是騙了談話人自己，還是騙了旁人；也不管這些錯誤是故意的，還是不故意的；是自覺的，半自覺的，還是不自覺的。反正這些組織都在心理水平線上類似誑話便是了。我們管它叫作個別的意態觀，因為它只限於特殊的說詞；我們儘管以為這等說詞是蒙蔽，是虛偽，或是誑話，可是並沒有向說話的人攻擊他全稱（整個）心理結構底完整。知識社會學所關心的問題便不這樣。它底問題正好是那心理結構底全體——即在不同的思想潮流，不同的歷史社會羣體之間所表現的心理結構。知識社會學並不在說詞本身底水平線上批評思想，它承認說詞本身是可以有欺騙與蒙蔽的花樣的。知識社會學要在結構或智力論 (neology) 的水平線上來考察它們；它以為心理結構不一定一切都是同樣的，它承認一個對象可以在社會發展過程中呈現不同的樣子，不同的方面。

因為對於虛偽的懷疑並不包括在全稱意態觀以內，所以，知識社會學用「意態」這個名詞的時候並沒有褒貶的意思。用這個名詞，不過是指示出一種研究的趣意罷了。這種研究的趣意可以使得我們問：社會結構在甚麼時候，甚麼地方，表現在說詞底結構裏面？社會結構在甚麼意義之下，來具體地決定說詞底結構？因為這種緣故，所以我們在知識社會學底領域以內，要盡量避免「意態」這個名詞。慣例上，「意態」既有褒貶的意思，我們便寧可用「觀點」(perspective) 這個名詞。我們提到某一個人底「觀點」，便指的是他在歷史社會等佈景底限定以內，他思維事物所用的整套方法。

第二章 知識社會學兩個部門

第一節 知識底社會決定論

知識社會學，一方面是一種理論（譯者按：這是本章與以下第三章第四章所要討論的東西），另一方面是一種歷史社會的研究方法（譯者按：這是以下第五章所要討論的東西）。

就理論一方面來說，知識社會學可以有兩種不同的形式。第一、是純乎經驗的研究，即將社會關係，在事實上怎樣影響思想的方法加以敘述，加以結構的分析（譯者按：這是本節所有的工作）。第二、由着經驗的研究，可以進行到認識論的探討，即社會與思想所有的相互關係對於真不真這個問題的影響（譯者按：這是本章第二節與以下三四兩章所有的工作）。我們要認清，這兩種不同的研究方式，並不必須連在一起；我們也可以接受經驗的研究成績，而不作認識論的結論。能夠認清這一點是一件重要的事。

甲 知識底社會決定論純乎經驗的方面

根據以上的分類，在可能的範圍以內，先將認識論的含義放下不談，我們便可以將知識社會學當作一種理論，看看實際的思想怎樣受了社會或生活條件底限定。如此，我們便應該起始解說「知識之生活條件的決定」(existential determination of knowledge) 這樣含義較廣的名詞（原註：我們在

這裏並不將「決定」看成機械的因果關係。「決定」底意義到底有怎樣的程度，我們暫且不作結論；只有經驗的探討可以指示給我們，生活境地與思想過程之間的相闕，究竟嚴格到怎樣的程度，或這等相關究竟有多大出入的餘地。譯者按：德文 *Seinsverbundenes Wissen* 底原義，可使「決定」底性質有出入的餘地。英譯本則用 *existential determination* 以別於機械的因果關係——*Cause-effect sequence*）。具體的事實，頂好用例子來表證。知識之生活條件的決定，在以下的思想領域以內，可以看作證明的事實：

第一、我們能說，知的過程在歷史上實際的發展，並不由於內在的定律，不只由於「事物底本身性質」或「純乎邏輯的可能」，且不由於甚麼「內在的對演法」(*inner dialectic*)。事實上，思想底出現，思想底成形，在許多舉足輕重的去處都是被極其繁複的理論以外的因素所影響的。這等因素，與純乎理論的因素相別，可以叫作生活條件的因素。

第二、知識之生活條件的決定，也可以看作事實，假如我們能說：(甲)生存條件的因素對於知識底具體內容的影響，不只有邊緣上的重要；(乙)這等因素，不但與思想底發生有關，而且深入思想底方式與思想底內容；(丙)這等因素，不但與以上那些有關，並且的確限定我們經驗底範圍大小與深淺，以及我們觀察底範圍之大小與深淺——即是說限定我們底「觀點」。(即以上第一章第二節末尾所已討論者)

乙 影響知識過程的社會過程

現容我們將上述第(一)套標準來加以探討，看看生存關係對於知識的限定(譯者按：我們有時

說「生活條件」，有時說「生存關係」，都是因為沒有言簡意賅的字眼來表現一種情形，所以輾轉其詞，來使讀者透視背後的真意。這些字眼，都不傳達日常慣用的較窄的含意，背後的意思，指的是一定的歷史社會的整個背景，即整個的生存實體，其中包含極其繁複的關係。），看看理論以外的因素怎樣在思想史上表現它們底使命。我們知道，晚近用社會學的南針所作的思想史的研究，都一天比一天供給我們更多足資引證的論據。即以今日的進展而論，這個事實也似乎十分清楚了：舊式思想史底方法，以「邏輯上居先的概念」(a prior conception)為南針，(譯者按：在運用思想上不能不預先假定的概念，如時空概念之類。)以為意象底變遷乃是由於意象本身，即是說思想有內在的歷史；而這種方法便妨害了我們底認識，使我們看不清社會過程侵入思想領域的勢力。然而這種邏輯上居先的設想，一天比一天顯露出缺點來了；同時，更多的具體事例也將以下數事證明出來了：(甲)每一問題所以提供出來的可能，都是因為原來已有一項實際經驗包含了那一類的問題；(乙)一個人在許多材料當中，偏選擇了某一種而有所認識，其中必包含了這個人底意志作用；(丙)因生活經驗而起的種種勢力，是決定怎樣應付問題的重要勢力。

用社會學的眼光來作思想史的研究，可以使我們越來越明白：站在理論力量背後尚有活的力量與實際態度，而這種力量與態度絕非只有個人的性質；它們並非因為個人在思想過程中意識到自己底利益，才始出現，實際乃是起源於一個羣體底集合目的；只有集合目的，才是個人思想背後的東西，個人不過是分享了他這一羣底見地罷了。因為這一類的研究，我們才更明白；假定我們不管思

與知的活動對於存在或人類生活底社會含義所有的關係，則思與知的大部活動，便不會得到正確的了解。

在這種意義之下，形成我們底理論的社會過程極其繁複，我們勢不能一一列舉。我們只好用幾個例子，以收舉一反三的效用。其實，即在這少數的例子以內，我們也不能不將詳細的證據，留待本書底索引與參考書目去作補充了。

我們可以將競爭當作這樣一個例子，來說明理論以外的過程，怎樣影響知識底產生與其發展底方向。競爭（關於具體的例子，可參看著者的文章「競爭在理智範圍以內的意義」，*Die Bedeutung der Konkurrenzgebiete des Geistigen, Verhandlungen des Gren deutschen Soziologentages in Zurich, pp. 35-83, Tubingen, 1929. (I, 1, 4; IV, 1.)*——原註）不但藉着市場來控制經濟活動，不但控制政治社會等事件底路線，而且也是對於世界種種不同的解釋站在背後的動力；這些解釋，一經揭穿其社會背景，便顯然都是互爭勢力的羣體，在理智方面所有的表現。

因為我們看見，社會背景是在知識背後底無形勢力，所以我們明白，思想與意象，並不是某某大天才偶爾興會所至，突如其來的結果。即在天才底獨見之明，其心靈深處，也有一個羣體底集合歷史經驗，作為他不加思考而視為當然的東西；不過這種視為當然的東西，絕不能像某派學者所說竟會變成具有形體的「羣心」罷了。因為我們仔細考察一下，便知道事實並不像民族精神派 (*theory of folk spirit*) 所說，並非只有一套集合經驗底複體，只有一個絕對的趨勢。世界上本有許多同時

並起，互相反對的思想趨勢：這些趨勢，當然不必具有同等的價值，但都用不同的解釋來解釋「共同」經驗，而彼此互爭消長。因為如此，所以同一世界，竟有許多方向不同的認識方法。顯然，這等矛盾，並非由於「對象本身」；因為假定由於對象本身的話，則同一對象絕不會呈現許多不同的形態了。那麼，這等矛盾底所以然，只應在經驗所產生的種種期望，目的，衝動等裏面去追尋。假定我們爲了說明這等矛盾起見，來退一步追尋社會範圍以內種種不同的衝動所有的相互影響，則知具體衝動之所以彼此矛盾，其原因並不在理論本身，而在許多衝動是利害相反的；而利害相反的衝動，又根據於整套利害不同的集合趣意，即團體趣意。至於外表看着似乎是「純乎理論的」分野，倘若加以社會學的分析，分析出進行觀察的衝動與純乎理論的結論之間，隱而不見的步驟，則分野的大部份，都可歸結成更爲基礎的哲學異點；而且這等異點，又不知不覺地被利害相反的羣體之間，敵對與競爭所牽來牽去，加以支配。

有不同的集合生存，便有對於世界不同的解釋，不同的知識形式。現在始就集合生存許多可能的基礎而論，我們可以舉出不同的輩數之間所有的關係，來作這類基礎的一種例證。因輩數不同而有的個別行爲型，這樣一個因素，可在種種情形之下，影響某一社會，某一時期所通行的選擇、組織、觀點、理論底分野等原則（原註：詳例請閱著者「輩數問題」一文，見克羅尼社會學季刊，卷八。Das Problem der Generation, Kolner Vierteljahrshfte fur soziologie (1928), Vol. viii.）。根據我們研究競爭與輩數而得的知識，曾有以下的小結：凡是由着自發的知識史底觀點來看，一切意象發展過程中

似乎「內在對演法」的東西，若用知識社會學底觀點來看，便初變成競爭加上輩數交替所影響的思想更具有節奏的運動了。

論到思想方式與社會方式之間所有的關係，我們自然會想到馬克司韋伯爾 (Max Weber) 底觀察 (原註：請看韋氏經濟與社會，特別是關於法律的社會學一節 *Wirtschaft und Gesellschaft*. Part III of *Grundriss der Soziökonomik*, ch. i. Tübingen, 1925)。韋氏說：我們對於系統化的趣意，大半是由於學院風氣的背景；我們對於「系統」思想的關心，係與法學派科學派等思想相關而來；這樣有組織的思想，乃起源於教育機關持久不歇。馬克司晒勒 (Max Scheler) 也在此等處大有貢獻 (原註：特別是晒氏底知識方式與社會及知識方式與教育 *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926, *Die Formen des Wissens und der Bildung*, i, Bonn, 1925)。晒氏曾在不同的思想方式與不同的人羣之間，找出彼此的關係，說明必有甚麼樣的人羣，才會產生甚麼樣的思想，而使那樣的思想得以發展。

到此，我們應該知道了一個大概，我們有甚麼理由可以說：一方面有知識型與意象型，一方面又有以此等型為特點的社會羣與社會過程，而這兩方面可以彼此相關。

丙 社會過程怎樣滲透思想底「觀點」

社會過程裏面生存條件上的因素，是對於知識只有不關痛癢的邊緣價值嗎？這些因素是只於限定意象底起源及其實際發展的呢？（是只與發生學有關係呢？）還是滲透 (penetrate) 個別具體的

命題而深入其「觀點」(perspective)之中呢？這是我們在證明了生存條件的因素與知識底起源有關以後，需要解答的第(二)套問題。

意象不管是怎樣產生於歷史社會的條件，但假若歷史社會等條件對於意象底內容與方式都沒有影響，則這等條件對於意象最後的可靠與否，依然是不關痛癢的話，人類知識發展史底任何兩個階段，都不過用下列的方法來加以分別罷了：即是說，前一階段以內，有的事物還不會見知於世，有的錯誤還未經過校正；到了後一階段，知識更較豐富了，那些錯誤也被校正過來了。這等前段不完全，後段完全的簡單關係，在理科還算大半說得通。(其實即在理科，將現在知識的間架與過去正統的物理學的邏輯相較，已大不如以前那樣肯定了。)至於文化科學底歷史，並不是很簡單地前一階段完全被後一階段所代替，前一階段的錯誤，也不容易說，到了後一階段便都被校正了。每一階段都有他自身新起的基本步驟，特別觀點，所以「同一」對象，儘管永遠都有新的看法。

因為如此，所以，我們才有這樣的論旨：歷史社會的過程，有實質上的重要性。人類具體的說詞，大部份都可以使我們明白，這些說詞是由甚麼地方，甚麼時候發起的，甚麼地方甚麼時候形成的：大多數的知識領域，都靠着這個事實，使我們明白歷史社會等過程所有的重要性。藝術史已給我們指示得很充分，藝術方式可以按着作風斷定它底年代；因為每一種方式，都是在一定的歷史條件之下才有可能的，同時也很清楚地顯露出它所屬的那個歷史階段底特點。藝術是這樣，一般的知

識，也都大同小異是這樣。就像我們在藝術範圍以內可以根據某某方式而與某一歷史階段打成一片，來給那個方式加以決定，予以斷代，我們也在知識範圍以內可以一天確鑿一天考察出爲了甚麼樣的歷史佈景，才使該項知識具有甚麼樣的觀點。而且，專將思想結構分析一下，我們便能決定，在甚麼時候，甚麼地方，我們底世界可以用甚麼姿態（而且只用那一種姿態），顯現出來，而使那些人們有所稱道；這樣的分析，也可以作到一種程度，使我們解答更較包羅的問題，解答爲甚麼這個世界偏用那一種姿態顯現出來，而不用旁的姿態。

假若我們用最簡單的例，如二乘二等於四這個命題，我們不能找着線索來說明，這個命題是在甚麼時候，甚麼地方，被誰來說出的，可是在社會科學範圍以內，我們永遠可以說，某一種著作是受甚麼影響而產生——譬如是由於「歷史學派」呢，「實證主義」呢，還是「馬克斯主義」。同時我們也可以說，它底斷代，到底是在這些影響底那一種，那一歷史階段以內。在社會科學的命題以內，我們可以說，某一位學者，將其「社會地位滲透」(infiltration of the social position)到他底研究結果裏面去了；因此，我們也可以說甚麼「境地的相對性」(situational relativity)，或者說這等命題與其背後實體的關係。

「觀點」在這種意義之下，乃是一個人觀察一個對象的方法，他在對象以內看出來的東西，以及他在思想過程當中怎樣應付那個對象。所以觀點不只是對於思想一個純乎形式的規定。它也是思想結構以內，性質上的因素；性質上的因素，當然要被純粹的形式邏輯所忽略了。然而兩個人儘管

利用同一形式邏輯的律令（譬如都用矛盾律或三段論法），同一推理的步驟，也可以對於同一對象而有不同判斷的緣故，正是因為這等性質上的因素。

然而我們要問：一個命題底觀點，要藉着甚麼來規定它底特性呢？我們有甚麼標準來說，某一觀點屬於某一時期，某一境地呢？關於這一層，我們只舉幾個例子，便明白了。分析觀點，可用以下幾種標準：（子）用了甚麼概念？這些概念底意義（meaning）何在？（丑）反概念（counter-concept）現象怎樣？（寅）甚麼概念未被使用？（卯）範疇工具（categorical apparatus）底結構如何？（辰）有勢力的思想型（models）怎樣？（巳）抽象底程度即其水平線到了甚麼程度？（午）本體論（ontology）的假定如何？以下便用少數的例子，說明分析觀點時怎樣利用這些標準，同時也指示出，社會地位怎樣影響學者底見地。

我們起始先說，同一字眼，同一概念，在大多數的場合之下，可因使用字眼使用概念的人地位不同，而有不同的意義（子）。

當十九世紀初年一個守舊的德國人說「自由」的時候，他底意思是：每一個地主都有靠着地主底特權而生活下去的權利。同時代的另一個人，假如屬於羅曼保守派（romantic-conservative）而在新教運動的話，則其「自由」乃是「內心的自由」，即每個人都有按着個人人格活下去的權利。兩派都以「性質的自由觀」（qualitative conception of freedom）為思想底出發點，因為兩派都以為「自由」底意思，乃是維持個人特點的權利；不過一派底個人特點有歷史性，另一派有內在性罷了。

至於同時代的前進派 (a liberal) 用「自由」這個字眼的時候，則所想者適與守舊派相反——恰恰是要避免守舊派認為一切自由基礎的那些特權。這樣的看法，乃是「平等的自由觀」(egalitarian conception of freedom)。依照這樣的看法，「自由」底意義乃是：一切人都可享有一套根本相同的權利。有這種自由見解的人，都是要推翻外界法律上不平等的社會制度的人。守舊的自由觀，則屬於社會另一層級的人；而這一層級的人，不要改變外界的自由秩序，只是希望一切都能按部就班，維持傳統的特色；並且爲了維持現狀，也不得不轉移對於自由的談鋒——由着外界政治的領域，轉移到內心的非政治的領域。前進派之所以見到自由及其問題底一方面，守舊派之所以見到另一方面，都是顯而易見的，因爲彼此在社會政治上有着不同的地位（原註：參看著者「守舊的思想」一文——「Das Konservative Denken, Archiv für Sozialwissenschaft, Vol. 57, pp. 30 ff.）。簡而言之，即在概念構成的過程中，眼光的角度，已經是被觀察底越意所支配了。這即是說，思想是依其羣體所有的希冀爲依據的。所以在經驗底可能材料之中，任何概念所提取出來的，不過是當事人底越意認爲有提取必要的罷了。因爲如此，所以守舊派所有的民族精神 (Volksgeist) 概念，大約不過是爲了應付前進派底時代精神 (Zeitgeist) 那個概念而有的反概念 (丑) 罷了。在一定的概念系統本身以內，來分析其中的概念，才是研究地位不同的社會層級所有的觀點最屬直接了當的辦法。

(寅) 某種概念底不出現，不被使用，每每不但指明某種見地底缺乏，而且指明，對於某種生活問題，缺乏一定的衝動，不足把握住這等問題。舉例來說，「社會的」這個概念，在歷史上出現

得較晚，便可證明，含在這個概念以內的問題，不會被人提供出來；也可證明，這個概念所代表的一類經驗，原來沒有存在。

不但概念在其具體的內容方面，可因不同的社會地位而彼此不同；即思想底基本範疇（卯），也同樣可因不同的社會地位而彼此不同。

譬如十九世紀初期德國的保守主義（我們底例證大多取自這個時期，乃是因為這個時期比任何其他時期都被社會學的觀念研究得詳細一點）與我們當代的保守主義，都有一個趨勢，慣用形態學的範疇，擁護經驗底完整，保持它在各方面的特色，而不使其破碎分解。與形態學的辦法相反的，則有左派所特有的分析辦法。這種分析技術，專在擊破每一個具體經驗底完整，得到較小較普遍的單位，然後利用因果律的範疇，或功能統一性的範疇，再將這些較小的單位從新組合起來。我們在這裏所有的任務，不但要指明，人在不同的社會地位，便有不同的思想，這個事實；也要將人們使用不同的範疇，而對經驗材料，進行不同的調處，這等原因，弄個清楚。左傾的人羣，是要將已有的世界弄到新的境界的，所以不大理會現狀，而作抽離的工夫，要將已成的境地析成細微的成分，以便將它們另行組合起來，成功新的東西。凡是我們預備接受而不必吹毛求疵的，凡是我們根本不希望改變的，我們便用形態學的看法，使它完形地呈現給我們。我們所以用完形的概念，正是要將不穩定的成分使它穩定；而且要對已經存在的東西，因為既是那樣存在了，加上一層贊許。凡此一切，都使我們十分明瞭：就是表面上看着，似乎與政治的鬥爭，風馬牛不相及的抽象範疇，與組織

原則，也有多大程度，起源於人心超越理論注重實用的地方——起源於心靈與自覺底深處。所以在這裏談甚麼自覺的欺騙，如因有利可圖而強辭奪理之類，是沒有價值的。

其次一項因子，能夠幫忙我們分析觀點的，可以叫作思想型 (thought-mode) (辰)——即一個人對於對象，加以思考的時候，心中隱然存在的模範。舉例來說，我們誰都知道，自然科學以內的對象，分類完畢之後，即應付這等類別所有的思想範疇，思想方法，變成模範以後，緊接着就有一個趨勢，希望利用這個方法，來解決旁的領域（包括社會領域）所有的問題。（代表這個趨勢的，便是對於社會現象所有的機械式原子式的概念）(the mechanistic-atomistic conception.)

值得注意的，乃是有了這樣情形以後，也像一切相似的情形一樣，並不是一切社會層級都投降於這個簡單的模範。有地的貴族，失位的階級，以及勞苦的農夫，都在這一歷史階段，沒有甚麼變動。這樣新的文化發展，以及新興的心理趨向，都不與這些人底生活狀態相干。以自然科學底原則為模範的新興世界觀，所有的各種姿態，對於這些人都好像是恍然由着天外飛來。直到另一羣人因為社會勢力彼此相激相盪，代替以上這些人表現他們底生存境界，而走到歷史的正面的時候，才有「機體主義」(organimistic)「人格主義」(personalistic)的思潮，旗鼓相當地出來反對「功能式機械式」的思潮。所以司場爾 (E. J. Stahl) 這樣的人，適逢這等思潮底極盛時代，已經能夠建立思想型與政治潮流之間的關係了。（原註：國家論底歷史，特別是 F. Oppenheimer 所著社會學體系（卷二：「國家」）的研究，是例證材料的寶庫。System der Soziologie (Vol. II, "Der Staat")）

任何具體的問題與答案底背後，不是隱含地，便是外顯地，都能找到一個模範。這個模範可以指明，怎樣運思，才有結果，才有利益。假定我們在每一個例子裏面，詳細地，追究一個思想型的根源，及其流佈的幅圓，我們便可發現，思想型對於某一人羣在社會上的地位，及其解釋世界的方法，都有一個很特殊的聯繫。我們這裏所說的人羣，不像武斷的馬克斯主義所說；不只於是階級，也是輩數、身分、教門、職業，學派等團體。假如我們不注意這一類的羣體劃分，不注意這類羣體在概念、範疇、思想型等一致的分化——假定我們不將上層建築與下層建築之間的關係弄得十分細密，我們便不能證明，呈現於歷史中極其豐富的思想型與觀點，會與社會階層底分化，有甚麼一致相關的線索。自然，我們並沒有意思要否認階級的分化，是在上述一切社會羣體，社會單位之中，最關重要的；因為分析到最末後，一切社會羣體，都起源於更基本的生產條件，與優制條件，而且也都化入這些條件之中，作成它們底相當部門。不過，一個研究者要將五花八門的思想型類，放到適當的地方，便不能執着混元一氣的階級概念，而故步自封；他必得一絲不苟地分析已有的社會單位，及其因子；因為除了階級以外，這些東西也在支配社會地位。

觀點底另一特點，可以得自對於抽象程度，或抽象水平（已）的研究。這就是說，一個理論，抽象到了某種程度，某種水平，過此以往，便不再往前進了，便無法再在理論上進行有系統的努力了。

有時一種理論，或是全部地，或是局部地，抽象到相當的程度，便不再發展，而有拒絕變成更

爲具體的趨勢。這樣故步自封的趨勢，不是討厭再趨具體的可能，就是說，再趨具體便不與理論相干。這種飽和狀態，也與理論家底地位有關係。

馬克斯主義及其對於知識社會學底發現的關係，正好是一個例子。這個例子可以說明，理論與社會地位之間的相互關係，每每只能說到一種具體程度，即理論家所採取的觀點所能容許的程度。馬克斯主義者，因爲他底見地限定在一定的社會地位之上，專憑自己底努力，決不會成功更普遍更理論的方面——即決不會將他具體觀察所有的一切含義，統都發揮出來。譬如說，知識社會學底基本發現，認爲人類思想與生存條件之間有個普遍的關係，這種關係，早就應該被馬克斯主義發揮得頭頭是道了，特別是因爲馬克斯主義對於利圖學說 (theory of ideology) 即上述的「個別意識觀」的發明，最低限度，已經隱含着知識社會學底萌芽了。然而這樣隱含的義蘊，並沒有發揮出來，沒有成功枝葉扶疏的理論，充其量也不過是片面地顯示一下。所以如此的緣故，便因爲在具體的例子以內，馬克斯主義所見到的思想與生活條件之間的關係，偏偏看見了敵人那一方面的，不會將自己這一方面的同時放入眼簾。另一個原因，也許是因爲下意識有一種拒絕力，對於具體而有條理的智慧所有的義蘊，不要發揮到一種程度，致使自己底立場也感覺動搖，感覺不安。這樣，我們可以看出得出來：被地位所限制了的狹小眼光，以及支配慧眼的有力衝動，是有怎樣的趨勢，要使這些見解底普遍理論不得發揮，並使抽象的能力大受限制了。這個趨勢，使人固守於俯拾即得的某種見解，避免提出更進一步的問題——譬如這樣的問題：知識既與生存聯在一起，這種事實是不是包括在一

切人類思想底結構以內呢？

除此以外，馬克斯主義底另一趨勢，即是規避更普遍的社會學的理论。這種趨勢底所以然，可以用同樣的限制來解釋——即一個觀點對於思維方法所有的限制。舉例來說，類乎下面的問題，便不許提出來：馬克斯與路卡克斯（Lukacs, G.）（譯註：著有歷史與階級意識·馬克斯辯證法的研究 *Gesellschaft und Klassenbewusstsein, Studien über Marxistische Dialektik, Berlin, 1923.*）所發揮的「非個人化」（impersonalization）（譯註：即推到外面使不屬於個人本身的現象。）的作用，是不是意識中比較普遍的現象？資本主義的非個人化作用（譯註：使資本主義顯着不是個人的事而不必負責任之類），是不是也算這類作用底一種？一方面，這樣過重地關心具體事實及其歷史性，自然是由於觀察者有一種特殊的地位；另一方面，相反的趨勢，立刻飛到最高的抽象領域，及公式化（公式化）的領域，也誠如馬克斯所說，大可使人忽略了具體情勢，及其特殊性。後一類的例子，便是「形式社會學」（*Formal sociology*）。（譯者按：這就是只講抽象的人與人的關係，而不講具體局勢的社會學。）

我們當然沒有任何意思，要懷疑形式社會學可能成爲一種社會學，也不否認這種社會學底合法性。但明明社會學的問題極有更具體化的趨勢的常兒，偏要大張旗鼓地說形式社會學是唯一的社會學，乃是不知不覺地受了某種動機底支配；就好像形式社會學底前身——資本主義自由論者所有的思想狀態——所以不能在理論上超過極抽象而甚概括的觀察，也是因爲在動機上受了支配的緣故。形式社會學規避着，不去採用歷史的，具體的，個別的辦法，來研究社會上的問題，便是怕這種社

會學本身內在的矛盾，譬如資本主義本身的矛盾，或許顯露出來。這種情形，是與資本主義的學者討論自由問題，極其相似的。資本主義的學者不是儘管將自由討論得淋漓盡致，而未超過空洞抽象的理論嗎？他們所有的，不依然還是空洞抽象的理論嗎？就是這樣空洞抽象的討論，不也永遠是限於政治權利，而未涉及社會權利嗎？假定涉及社會範圍的話，不是要怕財產及階級地位等因素對於自由平等的關係，會不可避免地，有目共覩了嗎？

總結一句話，不但怎樣對付一個問題，而且問題提出來的水平線，只及理論所要達到的抽象程度具體程度等，同樣都與社會存在打成一片。

末了，我們應該討論一切思想以內所隱含的托子 (substratum)，即預先假定的本體論 (ontology) (午) 及其社會分化的現象了。然而正是因為本體論的托子對於思想與知覺具有根本的重要，所以我們不能在這篇幅有限的地方應付這等問題，只好提及旁處已經有過的論證 (原註：前引著者「守舊思想」，頁四八九以後及頁四九四，本書原文頁七八，八七，一七四以後。) 罷了。我們在此處不妨下一警告：現代哲學不管具有甚麼正當理由，要建立一個「基礎本體論」，但要不甚審慎而冒然從事——即忽略知識社會學所已提供的意見的話，乃是一項危險的企圖。因為倘若冒然從事，則幾乎不可避免的結果，不是取得一個真正基礎的本體論，而要變成偶然武斷的本體論底犧牲品——那便是歷史過程碰巧擺在我們前的本體論。

以上所有的討論，總該使我們明白：生存條件，不但影響思想底歷史起源，而且是思想結果一

項主要的部份，並在思想內容及其方式之間，也有生存條件的影響了。我們已經舉過的例證，也該使我們明瞭知識社會學所特有的結構及其功能了。

丁 知識社會學所特有的方法

兩個人在同一語言界 (universe of discourse)，討論相關的歷史社會各種條件的時候，當然要比另外兩個社會地位不相同的人，辦法不大相同。這兩種類型不同的討論——即同一社會地位與知識水平的人所有的討論以及兩者都不相同的人所有的討論——應該分別清楚。而且這種區別，會被我們這樣的時代當作十分清楚的問題，也非偶然。馬克斯晒勒 (Max Scheler) 曾將我們底時代叫作平等齊觀的時代 (Zeitalter des Ausgleichs)。若將這個觀念用在我們此刻討論的問題上面，便等於說：我們底世界以內所有的社會羣，雖然歷來曾是彼此隔絕獨立，致將每一單位及其思想世界，都看成絕對的，但到了現在，則都用不同的形式而彼此相浸沒了，不但東方文明與西方文明，不但西方所有的國度，即這些國度所有的種種社會層級，這些層級以內種種不同的職業羣體，以及這樣高度分化的世界所有的知識羣體，不管原來怎樣各自為政，到了現在則都失掉獨立自足的境地，不再顧盼自豪，視為固然，而不得不嚴陣以待，一面防堵不同羣體底進攻，一面即以維持自己及其思想了。

然而他們怎樣爭取一個優勝劣敗呢？關乎理智一面的，除了少數的例外，他們應敵的方法，都是規避問題底中心，即用「左顧而言他」(talking past one another)的辦法。這就是說，他們雖然多多少少都感覺到談話的對方是代表另一羣體的人，且當對方討論具體事物的時候，他底整個心

理組織大概也會十分異趣的，可是談起話來，都好像彼此底異點只限於當前問題底本身，好像那個殊特問題，才是意見衝突的焦點。不過他們忽略了一個事實，即他們底對方所以不與他們相同的地方，乃是整個的世界觀，並不僅僅限於當前的具體意見。

這就是說意見不同的人所有的理智討論，也有不同的型類。第一型的討論，兩人所有的接觸，都將全盤心理的異點藏在背後。兩人底自覺，都限於當前的問題。可是參加討論的任何一方，對於「對象」，都有不同的意義；因為每一個人，在其全盤的理論格局，即已不同了。因為這樣，所以對象底意義，最少有一部份，是在談話的對方看來，莫明其妙的。於是「左顧而言他」，乃是平等齊觀的時代不可避免的現象。

第二型的討論，則利用雙方理論的接觸，作為免除誤解的機會——免除的方法，即在搜尋異點底起源。搜尋的結果，發現出兩種觀點所隱含的不同假定，而且觀點不同，假定不同，又是因為社會境地不同。在這等情形之下，知識社會學者不用慣有的方法去應敵，不去直接進攻對方底論點；而要弄清對方整個的觀點，將它看成某種社會地位底功能，以便對他得到了解。

知識社會學者，因為採取了這樣的方法，所以受了攻擊，說是迴避真實的論點，不管當前討論的具體題材，而到當前題材底背後，找出對方思想底全盤基礎，指明那是許多思想基礎中的一個——一個局部的觀點。可是走到當前論辯底背後，不管具體的爭點，乃是某種情形之下，合法的處置——即在沒有共同思想基礎，便沒有共同問題的情形之下。知識社會學勝過「左顧而言他」那種

毛病的辦法，即在旗幟鮮明地認為它底研究任務之一，便是搜尋局部異點底源泉。這類的源泉，因為當事人對於論點中的題材過分關心的緣故，乃是不會自動地呈現給兩造論辯者的。自然不必說，知識社會學者要將論辯追溯到思想基礎本身，以及當事人底社會地位，這種辦法，只在唯一的情形之下才有根據——即在討論中實在有觀點上的不同，且因不同的觀點而有根本上的誤解的時候。若在同一語言界，同一思想基礎之上，進行討論的時候，便用不着第二型的辦法。因為這種辦法，一經過分地濫用，可以變成一種工具，用以規避當前的問題，結果便只有不切實際的高調了。

戊 易地而觀乃是知識社會學底先決條件

假定一個農夫底兒子是在本村長大的，從來沒有到過旁的地方，則該村所特有的說話與用思想的方法，都是他視為當然的東西。倘若另一村童到了城市，而且逐漸適應於城市生活了，便不會再以鄉村生活及其思想為當然，為絕對的了。換一句話說，他已獲得相當的客觀，或者很自覺地要分別城鄉思想之不同。這種分別，便是知識社會學在方法上所要盡量闡發的萌芽。凡某一羣體視為固然，視為絕對的東西，在局外人看來，都似乎不過是該羣境地所限定的東西，片面的東西（即在本例中視為「鄉下」的東西）。這一類的知識，都預先需要一個易地而觀的經驗。

養成易地而觀的辦法，可用以下幾種：（一）羣中某一分子離開原有的社會地位，不管採取的方法是升到較高的階級，遷到另一地方，還是旁的變動；（二）全羣底生存基礎有了變動，不與傳統的準繩，傳統的制度，保有原來的關係（原註·Karl Renner 在所著民法制度 *Die Rechtsinstitute des*

Privatrechts; J. C. B. Mohr: Tübingen, 1929. 有很好的例子)；(三)同一社會以內，兩種或兩種以上被社會所決定的解釋方法，彼此衝突，彼此批評，揭穿了彼此底缺陷，而建立彼此相待的客觀。這樣一來，彼此相反的思想型變得有目共觀，以使一切不同的地位，都有易地而觀的可能，且使易地而觀的思想，變成誰都承認的思想。我們已經說過，知識社會學底社會起源，便是主要建築在這一種可能上面。

己 關係論 (Relationism)

就以上所說，我們應該十分明白，知識社會學底步驟，乃是關係上的步驟，而沒有疑義了。城市化了的村童，說他親屬所有的政治，哲學，社會等意見具有「鄉下味」(rustic)的時候，他已不是以同一團體的資格來討論這些意見了，即不再直接討論其特殊的內容了。他底辦法，乃是使這等意見，與解釋世界的某種方法，發生關係；又使這種解釋方法，與某種社會結構，發生關係；社會結構，便是社會境地。這種步驟，就是關係上的步驟之中，一個例子。我們以後還要說，用這種辦法來對付某種說詞，並沒有意思說，該項說詞是假的。知識社會學所以比一般人慣用這等步驟，更進一步的地方，只在知識社會學自覺地，有系統地，將一切理智現象，沒有一種例外，都加上這麼一句追問：因着甚麼社會結構而起？真偽性如何？但將個別的思想，找到思想者在歷史社會上所有的社會結構的關係，並不要與哲學上的對待論 (relativism, 不是 relativity——譯者) 相混，並不像對待論所說，「此一是非，彼一是非」因而否認任何標準底真實性，否認世間具有規律底存在。

正如空間的度量，都與光線有關，並不是說，度量本身，是沒有標準的；不過可靠的度量，要與光底性質，發生關係罷了；所以我們用的概念，不是沒有標準的對待論，而是這個與那個有關的關係論。關係論並不否認，討論範圍以內，具有是非的標準；它所主張的，乃是根據某種說詞底性質，便不能說得絕對，而要與某一境地所有的觀點關聯起來。

庚 殊特化 (Particularization)

我們說明了知識社會學所想用的關係過程以後，不能不提出這樣一個問題：關係論能夠在論點底真偽上，告訴我們甚麼呢？假定我們不知道論點與論者底立場所有的關係，關係論能告訴給我們甚麼我們尚不知道的呢？假定我們已能證明某一命題，乃是來自自由主義，還是馬克斯主義了，我們是不是說了甚麼關於命題真偽的話呢？

關於這類問題，可有三種答案。

(一) 有人可以說，證明了一句話與說話人底社會地位有結構上的關係以後，便等於否認了那句話底絕對真實性。在這種意義之下，的確有一派知識社會學及利圖論 (Theory of ideology, 即第一章第二節所說的「個別意識觀」——譯者)，以為這樣的關係一經證明，便算否認了對方底論旨，於是採取這樣方法，來抹殺一切敵對論證底真實性。

(二) 與以上答案相反的便說，知識社會學證明了一句話與說話人有那樣的關係，並不會證明那句話有沒有真理，因為一句話怎樣起源，並不影響那句話底真實性。一句話是自由的，還是保守

的，本身並不是那句話對不對的記號。

(三) 知識社會學還有第三種答案，來判斷一句話底價值，那就是我們自己底答案。它與第一種不同的地方，乃在說：只有事實上的證明，認為說話的人屬於甚麼社會地位，還不到說明那句話有否真理的程度。這種證明唯一的含義，不過是一種懷疑，即那句話也許只是片面的見解。我們與第二種答案不同的地方，乃在主張：以為知識社會學只是敘述了產生一句話的實在條件，只是說明了那句話底事實起源 (factual genesis)，實不足以代表知識社會學。任何對於知識所下的澈底而完備的社會學的分析，都將知識底觀點，在內容與結構方面，加以限定。換句話，它不但證明知識與社會背景之間的關係，同時也要將它特殊化——說出這關係底範圍，以及每一命題在甚麼情形之下，才是真的。關於這句話底含義，且看以下的申述。

知識社會學要用分析，幹一些甚麼，已被上面關於村童的例子，弄得相當清楚了。發現了他原來的思想是「鄉下」的，不與「城市」的相同，已經算是一種慧眼，知道不同的觀念，不但在一種意義之下是殊特的（因為它們預先假定，對於全稱實體，有不同的眼界，看見不同的部份），且在另一種意義之下也是殊特的（因為不同的觀點所有的趣意，所有的觀察能力，是受了社會境地底限定）；後者是產生前者的條件，前者必有後者才不落空，才有關係。

即在這個水平線上，相關的過程已有一個趨勢要變成特殊化的過程，因為相關的，不只於是命題與立場，而且明白了這種關係以後立刻就限定了那個命題的範圍，使它不復像原來那樣絕對了。

一種成熟的知識社會學所循的步驟，與上述村童的例子，是一樣的，不過加上一套自覺的方法就是了。各種觀點，得到一貫的細密分析以後，殊特化便得到一項靠得住的南針，便有一套標準，來應付甚麼命題，在甚麼場合之下，才算真實的問題。那麼，每一種觀點，都因為有一套範疇，來作工具，能將它所代表的意義分得開，於是了解每一種觀點所有的深度與廣度，便都有界限可尋，有量度可量了。至於某一社會地位，傾向於甚麼意義與價值（即一個羣體底集合目的所決定的世界觀與態度），以及不同的社會地位，觀察同一局勢，所有的不同觀點，到底有甚麼具體的理由，則更變得可以決定，可以了解，可以利用知識社會學底完整，而加以有條有理的研究了（原註：關於細節，請參考原著第三編；那裏會用這樣分析觀點的辦法討論理論與實踐的關係）。

因為知識社會學在方法上的進步，決定一個觀點底殊特情形，遂變成相關羣體底地位，在文化與理智上的指數了。知識社會學有了殊特化的技術，乃更進了一步，不只像原來那樣，專靠關係論來決定事實了。採取知識社會學的精神去分析，每一步都不止於社會學的描寫，不止於告訴我們，某種見解，怎樣發生於某種社會繫結之中——乃是每一步都變成一種論衡（Critique），而其所能夠如此的緣故，則因某種命題所隱含的觀點，都將範圍與界限弄得更精密了。知識社會學所特有的分析，在這種意義之下，絕不能與決定某一命題底真偽無關；然在另一方面，也不能專憑分析本身便完全顯示了真理；因為只將觀點加以界範，並不能代替不同觀察之間的直接討論，也不能代替對於事實的直接觀察。知識社會學底研究，所有的功能，乃在前此不甚了解的領域以內，乃是介於一

面不與真理的建立相干，一面又完全可以充分決定真理，這兩方面之間。這一層，我們要仔細分析知識社會學每一命題底原意，並看知識社會學研究結果底性質。便可明瞭。以知識社會學為基礎的分析，乃是我們底時代以內，進行直接討論的預備工作，因為我們底時代，感覺到越意底複雜，思想基礎不統一，而要在百尺竿頭，更進一步，以便得到這個統一。

第二節 知識社會學在認識論上的影響

甲 知識社會學與認識論

我們任本書（原書底末一編）一開始曾說，知識社會學可以是知識與社會境地之間，實際關係的經驗理論，而不必提出認識論的（epistemological）問題。根據這樣的假定，我們會將認識論的問題避而不談，或者放在注意力底背後。我們這樣縮小範圍，是可能的，而且只要我們底目的，僅是對於某項具體關係，加以不涉贊否的分析，爲了避免理論的假定所有的曲解起見，這樣故意使一套問題抽象化而孤立起來，也是有好處的。然而社會境地與其相關各方面之間，所有的基本關係，一經可靠地建立起來以後，我們便不能不坦白地，揭示一下，同這等關係相因而來的估價。凡因解釋經驗的材料而不能不見到問題相關性的人，凡在同時不因近代學術底專門化所有的複雜頭緒而被弄得頭昏眼花，不常避免對於問題加以直接進攻的人，都該看得出來：因殊特化的結果，而表示出來的事實，就其本身性質而論，已非僅是事實了。此時已經超過僅有的事實，而求進一步關於認識論

的探討了。一方面，因為知識社會學而建立了命題與其境地之間的關係的時候，這個辦法本身底意旨，已有使其真實性，特殊化的趨勢：這僅是一個事實。因就現象學而論（Phenomenologically），我們可以承認這個事實，而不追問它底真偽問題。然在另一方面，觀察者底地位，的確影響他底思維結果，而且某一觀點底片面性（片面的真實性），也可以相當正確地，加以決定（這是我故意說得十分詳細的）：這又是一個事實。有了這兩項事實，便不能不使我們終於提出，這種現象對於認識論所有意義的問題了。

所以我們底論旨，不是說知識社會學憑其本身底性質，可以替代認識論的研究；不過是說，知識社會學已有一套發現。這套發現，又不只有區區事實上的重要，而且除非當代認識論所有的幾種概念與偏見得到修正以後，這套發現，是不會得到適當處理的。因為我們永遠以為，個別的命題，只有片面的真實性，所以這個事實，便有一項新的因素，會強迫我們，修正目下的認識論底基本假定。我們在這裏應付的，乃是一種場合，即僅能決定一項事實（即在具體命題之中，可以證明觀點底片面性，那項事實），便與決定某一命題底真實性有關，而且命題怎樣起源的性質，也與它底真實性有關。這就是說最低限度，也與建立某種「真理範圍」有礙，使我們不能承認有個真理範圍，說在這種範圍以內，真理底標準，可脫真理底來源而獨立。

在今日哲學界得勢的假定下，認識論沒有可能利用我們新的心得，因為現代知識論乃是根據一種假定，即是說：純粹事實底搜集，與其真實性沒有任何關係。因為這種信條底制裁，任何具體

研究對於知識的補充，肯用較廣的眼界，大胆地開了更澈底的思考門徑的，都被加上一種貶詞，說是「社會學主義」(Sociologian)。經驗的世界，本與命題底真實性有關，但一經決定，說是經驗世界，不能產生甚麼可以修正真實性的東西，而將信條升入邏輯上居先的領域(Realm of the a priori)，我們便會忽略了這樣的事實觀察：「居先」這東西本身，就是產自一種說詞的相關性，過早的僵硬化，或物質化(虛底實體化 Hypostatization)；而這相關性，乃因某種命題的需要引申而來，不過匆遽間，變成認實論的格言罷了。有了居先的大前題，以為認實論可脫離各種「經驗」科學而獨立，於是心安理得，不假外求，再也看不見廣擴的經驗論所能給我們的慧眼了。結果，我們沒有看清，這種自足的理论，自保的表示，除了給某一種書牛氣的認實論保鏢以外，並不能達到其他的目的；這一種認實論，末路窮途，正在圖謀，怎樣不因更進步的經驗論而瓦解。持守舊觀點的人，實在忽略了，他們所要維持而不受個別科學所修正的，不是認實論本身，只是認實論底一種；這一種認實論所以特別的地方，又不外過去曾與初期較窄的經驗論相衝突而已。舊的見地穩定了對於知識的概念，但這概念，只是來自實體底一小部，只是代表許多可能知識底一種。

爲了發現知識社會學要領我們到甚麼地方，我們不能不重新考慮，到底認實論是不是駕乎各種專科之上的問題，先用批評的研究開一條路，以後便可積極地，最少也是簡略地，給認實論一個綱領——即知識社會學問題本身所隱含的認實論。我們先要列舉一套論據，推翻認實論絕對的獨立，或最少也使認實論駕乎專門科學之上的優勢，成了疑問。

乙 認識論與專門的科學

認識論與專門的科學之間，有一種雙重的問題。第一、根據認識論底積極要求，它是一切專科底基礎，因它是各種知識底根據，它給一切專科在具體研究的方法上以真理的概念，正確的標準，而且影響各專科底結論。然此並不改變第二重的事實問題，即每一知識論本身，都被當時科學具有的規模所影響，只有根據具體科學的規模，才能得到知識論對於知識性質的概念。在理論上，知識論自然要算一切科學底基礎，但在實際，則是知識論被一定時期科學底狀態所決定。更麻煩的是，批評知識所憑藉的原則本身，顯然又被歷史社會各種條件所限定。所以這等原則可以應用的範圍，不出一定的歷史時期，不出當時通行的特種知識。

這樣相互的關係一被清楚地承認，則舊式的信仰便無法維持了——不能再說：因為認識論底根本功用是說得通的，便要使認識論脫離專門科學進步而獨立發展，不受後者底修正。因此，我們不得不承認，欲使認識論有健全的發展，必在下列的意義以內明白它與各種專科的關係，才有可能。

新的知識，說到最末後，都起源於集合的生存條件；新知識底產生，不必靠着某種知識論，預先證明它是可能的；所以新的知識，用不着先有知識論，證明它底合法性。知識與知識論底關係，實際正是與此相反的：科學的知識理論所以有發展，全因關心經驗的事實而起，而且前者底幸運，要隨後者而轉移，方法論與認識論底革命，都是在求知步驟當前的經驗上起了革命而發生的餘波。只有隨時顧到專門的經驗科學所取的步驟，才會使認識論底基礎充分地活躍，充分地廣大，而能裁

適當知識底價值（即認識論原有的使命），保障新知識底進展。這種特殊的地位，是一切理論及哲學的學科，所有的特點。這等學科底結構，最容易在法律哲學裏看得清楚：法律哲學，在理論上，是一切現行法律底裁判員；但在實際，則大多數例子，都是對於現行法律底原則，加以事後的追認，給以理論的根據。

我們這樣說，並沒有意思，要否認認識論或哲學本身底重要。認識論所作的本研究，是必不可少的；實際，有人要在理論上，反對認識論和哲學的話，他自己便不能避免理論的原則。這樣理論上的攻擊，自然是越攻到要害，越會變成哲學問題。任何事實上的知識，都有一個理論基礎。但這樣在結構的意義之下的理論功能，不能拿來誤用：證明因理論而獲得的結果，有甚麼「居先」的必然性。倘若如此誤用起來，勢必阻礙科學底進步，而使居先的必然，代替經驗觀察所給的見解。科學底理論基礎所有的錯誤與片面性，必要隨時藉助於當前的科學研究，所有的新進展，而加以修正。新事實的知識，在理論基礎上，所借給我們的光，不要因為理論的阻礙，而在我們思想上遮蔽起來。藉着知識社會學特殊化的過程，我們發現了舊的認識論乃是一種個別思想所有的關連物。這就是一個例子，使我們知道：用新發現的經驗證據，來透視我們底理論基礎，來擴大我們底視線，是可能的。這裏面包含的任務，便是給這等更為複雜的思想找一個合適的，認識論上的基礎。更進一步的任務，乃是假若可能的話，也給一切已在歷史上證明了的思想找出一個理論的基礎。我們現在便可討論我們怎樣可以說：前此有勢力的認識論，不過是給一種知識，建立一種特殊的基礎了。

第三章 舊式認識論底片面性

第一節 以自然科學爲思想底鵠的

統治今日思想界的知識論所有的特點，我們可以很清楚地說，乃是選了自然科學爲一切知識所要企圖的理想（譯者案：許多理由之一恐怕是因爲自然科學有實利主義的聲望）。完全因爲自然科學，特別是在數量方面，可與研究者歷史社會等觀點相分離，所以理想中的真認識，都要屏棄一切質一方面的知識。而且以爲一切要求瞭解質一方面的辦法，都是下乘辦法。因爲質一方面，不是包含一些因素，必與研究^者底世界觀（Weltanschauung），混在一起嗎？可是到了一種程度，歷史社會的勢力迫着他種知識，擺在我們面前的時候，便不能不修正舊式的前提了；因爲舊式的前提，縱非整個地，也是大部份，真爲瞭解自然科學，真爲自然科學找根據而設的。正如康德關於當時存在的自然科學，要問「它們怎樣可能？」因而奠定了近代認識論底基礎，我們今天也要問出同樣的問題，即「要求瞭解質一方面的知識，怎樣可能？」最少也是「影響整個知識問題的知識，怎樣可能？」我們更要問，「怎樣，並在甚麼意義之下，我們可以利用這等思想，而達到真理？」

第二節 真理的標準與社會歷史的境地

這裏所遇到的，是具體的歷史上，各種認識論與當時並在的「生存境地」之間，更爲深切的知

識。知識論得自一個時期，一個社會中，知識底具體情形，不只是事實知識所該有的理想，而且也有關於一般真理的烏托邦的概念——譬如「真理本身」底範圍，那個烏托邦的構想。

一個時代有甚麼可能而尚未實現的烏托邦，以及欲念中的影子，其發動，都以該時代已經實現了的東西為背景；所以都不是偶然的，都不是無憑考察的幻想，或者感興所致的結果。同樣，烏托邦的正確型，真理的意象，也因一個時代所通行的具體求知方法而產生。一個時期的真理概念，到底有什麼形相，一點也不是偶然的現象。一個時代真理概念底產生，大可在代表當時的思想及其結構中，找到線索；有了代表的思想及其結構，然後才能造出一個概念，說出真理底一般具有甚麼性質。

那麼，我們見到，不但對於知識的一般想法，要靠具體流行的知識，以及那裏視為理想的求知方法，而且真理概念本身，就已靠着已經存在的知識。如此，認識論，通行的求知法，以及當時一般社會知識的情形，三者之間的關係，就建立在這等層次的基礎上；不過這等關係雖甚基本，可不是容易明瞭的。知識社會學，就這樣在相當的時候，利用殊特化的方法所有的分析，穿入認識論底領域，對於不同認識論底可能衝突，給予排難解紛，而將每一種認識論，都只看成，與一定知識相干的理論所有的下層建築物。最後解決問題的辦法，必是將不同的知識與不同的相關認識論，都一套一套地重疊起來看透彼此底來龍去脈，範圍深淺，然後才能建立一種更根本，更包羅的認識論。

第四章 知識社會學底正面使命

我們一旦明白了認識論，雖然是一切經驗科學底基礎，它底原則，也非得自經驗科學底材料不可；而且我們一旦明白了認識論，到現在為止，已被自然科學底理想，影響到多麼深的程度；則我們底責任便很顯然，我們要問：旁的科學也放入認識論的討論以後，問題便會變得怎樣：這樣一問便提示出以下的論點。

第一節 修正「命題底發生在任何情形之下都不與其真實性相干」的

理論

「真實」與「存在」，「意義」與「存在」，「素質」與「事實」兩者之間，這種突如其來的絕對二元論，我們已經屢次說過，乃是目下流行的「唯心」認識論底格言之一。他們以為這是顛撲不破的真理，但實在乃是最直接的障礙，障礙我們，不易無所偏是而利用知識社會學底發現。

其實，要將「二乘二等於四」這等例子所代表的一類知識，拿來研究的話，上述的理論可以說是不成問題的，正確的。在這類知識之中，它底發生，可以不與思想底結果相干。可是由着這裏再跳一步，建設一個甚麼真理世界本身，就很容易使它完全脫離知者而獨立，便算失之毫釐，差以千里了。固然，將一個命題底真理內容，與其發生的條理隔離起來，對於避免拖泥帶水的心理主義

(Psychologism) 的過程，是很有價值的；因為這樣隔離起來，我們才能分別所知與能知的活動。在解說心理學底領域以內，必將意象底發生與其意義，分別來看，也很有用。正是因為在這等領域以內，可以證明，有的例子，產生意義的心理過程，並不與其真實性相干，所以這個理論，才很適當地，收入認識論底真理以內。譬如說，因為聯想律與因聯想作用而得的判斷當中是有一個漏洞的，所以認為這樣的起源關係，並不能幫助我們甚麼，來作意義底估價，當然很有道理。然而有一類的起源關係，並不是沒有意義的；這裏的特點，則在此刻以前，還不會有人分析過。舉例來說，生存的境地，與其相當的觀點之間的關係，總可說是起源關係；然而這種關係，在一種意義之下，便不同於上例底起源關係。這裏所以有發生學上的問題的缘故，便因為我們所應付的，無疑義乃是命題底存在與其發生底條件。我們說及「觀點背後的位置」的時候，我們心目中所指的，乃是一套發生及存在等繁複條件，那就是一個命題底性質及發展得以決定的條件。但若忽略了生存境地對於一個命題底真實性所有的意義，則我們說明說話人底生存境地的時候，便不會正確了。我們已經見到一個社會結構裏的地位，大概總會影響那個地位上的人所有的思想。這就是說，存在與某幾種意義，會有同一的方向。社會地位，不能用沒有社會意義的手段來描寫，譬如說，不能只用年代來標記。一七八九這個數字，倘若只以年代而論，當然甚麼意義也沒有。倘若用作歷史的標記，則表示一串有意義的社會事件（譯者：如法國第一次革命人權宣言之類）；這一串事件本身，又指示一套相關的經驗、態度、思想及衝突。歷史社會的地位，非用具有意義的標記，不能加以充分說明——如「自由

派」，「無產階級的生存條件」一類富於意義的標記，則可說明。「社會存在」乃是一個領域，一種存在範圍，而不被傳統的本體論看入眼界以內的：因為傳統的本體論，只承認一面有不帶意義的東西，另一面又有意義底存在，那樣的絕對二元論（原註：參看著者在社會學年鑑發表的「心理感相在意態學及社會學上的解釋」一文。「Ideologische und Soziologische Interpretation der Geistigen Gebilde」, *Jahrbuch fur Soziologie*, II, ed by G. Salomon, Karlsruhe, 1926）。這種發生學上的關係，可以叫作「有意義的發生關係」，以別於「事實的發生關係」。假定說明存在與意義之間的關係的時候，心目中有這樣的模型，則認識論便無取乎假定，存在與真實性底二元論了。倘若那樣的話，則存在與真實之間，必有一大套中間層次，如「有意義的東西」，「偏向於意義的東西」之類，都被吸收在基本概念以內了。

我們心目中的認識論，第二步工作，便是克服原來的片面性，吸取知識社會學所發現的，存在與真實之間的複雜關係，而且注意那些，既是富有意義，又是可以影響命題底真理價值的，存在領域。這樣，則認識論，不是被知識社會學所替代，而是要產生一種新的認識論，來接受知識社會學所發現的事實。

第二節 知識社會學在認識論上更多的影響

我們既然知道進行的認識論大多數的金科玉律，都是得自有量可量的自然科學，只是引申了自

然科學所特有的知識趨勢，則認識論問題，顯然需要另起爐竈，以適應於生存條件所決定的各種知識，那樣旗鼓相當的形類（Counter-model）。我們現在就用很簡單的話來說明這種新問題底方向，以校正舊式認識論底片面性。

甲 知識中動的因素底發現

「唯心論」對於知識的概念，所以將知的過程視為純粹的活動，視為純粹知覺的緣故，除了上述以數學為模型以外，更因為這種認識論底背後，尚有一個崇拜「靜思生活」的哲學理想。我們在這裏不能考證這種理想底歷史，或者純乎思考的知識觀，怎樣起始侵入了認識論。（這類工作需要研究科學邏輯以前的歷史，研究哲學家怎樣由着先知 *Zeit* 脫化而來，因為「神祕異象」的理想，乃是前者得自後者的。）現在只要明白，對於靜思所有那麼大的崇拜，並不是「純乎」考察思與知等活動而有的結果，乃是得自一套價值組織，根據某一種人生哲學而有的價值組織。代表這個傳統的唯心哲學，曾主張道：只有純乎理論的知識，才是純粹知識。唯心哲學並不因我們下列的發現，而思有所更張：純粹理論所代表的知識，只是人類知識底一小部；除此以外，人在且想且動的時，也可以有知識；而且，有的領域，必得知識本身便是動作的時候，才有知識產生出來——那就是說，動作充滿了目的的時候，概念及全盤的思想工具，都被動向（*activist orientation*）所支配而且反映動向的時候。不是目的加上知覺，乃是目的即在知覺本身以內，才在幾種領域之中，揭示給我們質品豐富的世界。而且我們儘管可以在現象學上，證明那等領域之中動態的起源，乃是透入觀

察結構以內的，乃是不能與觀點結構分開，也不能妨礙舊式認識論忽視這一類與行動打成一片的知識，將它看成「不純粹的」知識。（「不純粹的知識」這個說法底含義，好像指的是這說法有個巫術的起源：這是怪有趣味的。）正當的辦法，不是一開始就拒絕這類「不純粹的」知識，而是要研究怎樣修正對於知識的概念，以便到了縱使具有目的的行動的時候，也可以有知識。這樣修正認識論的問題，目的不在開開科學園地底大門，以便宣傳及價值判斷，一齊搶入科學的園地。正相反，我們說藏在任何知識裏面，影響觀點的目的的時候，乃是說，目的因素，是在知識以內，不可減少的隱根，即一切顯然自覺的估價及偏見，都被屏除以後，仍要存在的隱根。科學（因為屏除了價值判斷）不是當作宣傳用的，它不為傳達價值判斷而存在，它底目的，乃在事實底限定：這應該是自明的事。知識社會學所要揭示的，不外是：知識既將宣傳及價值判斷等因素，屏棄出去以後，依然含有動的因素；這因素底大部份，尙未顯然呈露出來，而且不能避免，頂多不過是可以（並甚應該）提升到，可以控制的水平罷了。

乙 某種知識底觀點質素

我們需要承認的第二點，乃是有些歷史社會的知識領域以內，它底研究結果，要包含知者因其社會地位而有的痕跡；這不但是對的，而且是不可避免的。問題不在隱藏這些觀點，或者替這些觀點道歉或辯護，而在研究怎樣承認它們底存在以後還有知識與客觀性的可能。在空間看一個對象，我們因為空間底限制，只能有一個一定觀點之下的圖樣，這並不算甚麼錯誤。問題不在怎樣得到一

個沒有觀點的圖樣，而在利用不同的觀點重疊在一起的辦法，認清每一觀點之爲觀點，因而獲得更高一層的客觀性。所以我們到了一種程度，要用真的理想，來代替假的理想；後者是要與人沒有關係的觀點，前者是要求主要近於人情的觀點，那就是已在人類觀點範圍以內，而要隨時擴大觀點的觀點。

丙 真理本身領域問題

我們研究人生哲學，知道那是唯心認識論底背景，同時也明白，關於真理本身領域 (realm of truth as such) 的理想 (好像它不與歷史心理的思想過程相干而預先存在，而且任何具體的知識又不過是得其一體)，乃是二元世界觀最後的苗裔；根據這種二元論，除了我們當前所有具體事物底世界以外，另外加上第二度的存在 (another dimension of being) —— 又有一個世界同時並在。

創設一個本身具足的真理領域 (即拍拉圖底意象論底分枝——譯者按：即在真理不假外求)，用意乃在超越到知的活動以外，即如本體論中二元玄學，創設他世或騰越概念，以超乎具體生命一樣；有了完美的境界，便洗除了生命起源底污點；而且一切事物及過程，倘與這種境界相較，當然相形見絀，顯得不完成，顯得不是無始無終的。更如這等極端唯心的玄學那樣，有「人性」乃「不過是人性」——一切屬於生命，血肉，歷史或社會的，當然都被剝除淨盡了——所以也創設一種對於知識的概念，以使一切真具人性的東西，沈沒無餘。然而我們要反復地問：怎樣能夠設想一個知的概念，而不管人類特點底全套複體呢？沒有人類特點的假定，怎能設想知的概念呢？至於怎樣能

夠實際去知，不是更談不到了嗎？

在本體論範圍以內，上述二元論的見解（其所以產生的目的，本在證明「這個」世界不充分），到了近代，已因經驗的研究，而逐漸瓦解了。但在認識論範圍以內，二元論依然還有力量。因為科學理論底基本假定，不易看得顯明，所以相信超人類，超時間的，真理領域這個理想，不是起源於某種世界觀的心理構造，而是解釋「思維」現象的素質與必要條件。我們這裏的討論，即在指明：根據思想底現象學（Phenomenology），本來用不着假想知識，好像是由實際事物底領域，擅入「真理本身」底領域。這樣的假想，頂多也不過對於「二乘二等於四」一類的思想，有一點教育的價值而已。我們底討論，反而要證明：我們越把握住實際在這世界以內真的思考（這是我們所知道的惟一思考，且與理想的真理界不相干）所貢獻的事實，我們越承認的現象是活人底活動，越可了解知問題。換句話說，知識社會學乃將知覺行為與其模範（即在生存性質以及意義性質上，它要追蹤的模範），看在一起，並不看作甚麼對於「永存」真理的關心（此乃起自純乎理論的冥想所有的要求），也不看作參加那等真理的甚麼作用（即如陋勒（Scheler）所看的那樣），而要看作一種工具，即一部活着的人，在某種生活條件之下，可以用來應付生活境地的工具。這三種因素——應付生活境地的過程所有的性質及結構，應付者本身在生物歷史社會各方面的稟賦，還有生活條件底特點，特別是應付者底地位——都足以影響思想底結果。然三者也都限定這個活人，根據思想結果，所能創設的真理理想。

若將知識看成理智活動，必要洗淨一切因人而有的痕跡，才算成功，則它最大的教育價值，已如我們上面所述，乃在「二乘二等於四」這類知識，具備了現象學的條件以後的場合。至於可知的範圍比較廣闊的場合，只要忽略了人在歷史上的因素，即使思想結果完全失其本然；倘若再將知識看成理智活動，那就不但失真，而且要蒙蔽基本的現象了。

只有現象學在實際存在的各種思想型以內得到的證據，才可用來贊成或反對，某種含在知識以內的概念。起源於某種世界觀的變相動機，沒有對於這個問題發言的權利。我們沒有理由在認識論中保存「唯心」哲學所有的假定，硬要藐視有肉體，有感覺，有時間，有動力，有社會性的東西。現在有兩類彼此衝突的知識，具有代表的價值；相關而來，也有用認識論解釋知識的兩種可能。暫時好像應該分開這兩種辦法，好像與其減輕兩者底異點，無寧使其十分顯明。只在「試誤試中」的過程中，可以使人明白，到底哪一種解釋的基礎，更為可靠一點。問題是：要像以前那樣以脫離了境地的知識為出發點而認識了境地限制的為次要為不重要，才可以使我多走一步呢？還是反過來承認脫離了境地的知識不過是受了境地限制的知識底一種特例一種邊緣，才可以使我們多走一步呢？

假定認識論照着第二種辦法的時候，假定我們承認了某種知識所包含的「境地決定」，而用以作更進一步的研究基礎的時候，我們還要遇到兩種可能的方向。不過科學家在這種情形之下的當務之急，還要弄清問題中更多的可能含義，要揭示一切遲早總會跑入眼簾的結果。他應該安於他自信能夠決定的東西，要有多少對於問題的澈悟，即便說出多少來。一個思想家底任務，不在見了問題

非下判斷不可，乃在明白研究工作尙在進行，而只說出可以看得清楚的東西。他一到了這種階段，便有兩個可能的方向。

丁 認識論底兩個方向

認識論底兩個方向之（一），是注重境地決定底勢力，相信社會知識底進步，避免不了這種因素，所以個人自己底觀點，也永遠離不了自己底地位。這樣的認識論，當然要修正知識底基礎，要承認人類知識本身就有關係組織。（就像在空間看對象，必有因視線而來的性質，我們已經不存疑懼，而加以承認那樣。）

這種解決法，並不否認客觀性假定底，也不否認事實的論辨可有定案的可能；更沒有接受甚麼幻覺主義的意思，要說任何東西都是皮相，甚麼也決定不出來。它底正確含義，只是說：客觀性，與能得定論的本領，非由間接手段，不能成功。它並沒有意思說：對象本不存在，或者依靠觀察，是徒勞無功的；它要說的，乃是某種情形之下，因為本身性質的關係，我們要向題材發問而得到的答案，只在觀察者底觀點界限以內，才有可能。即在這等程度，結果也不是對待論，不是說「此一非，彼一非」，誰比誰也好不了甚麼。我們所用的，乃是關係論，以為每一命題，必要說到誰與誰的關係，才能說得正確。關係論，非與舊式的靜態理想勾結在一起，不會變成對待論。舊式理想，相信永遠不變，沒有觀點的真理，且與觀察者底主觀經驗，不相系屬。關係論，不用這等天外飛來，與人無關的，絕對真理的理想，來作衡量的標準，也不會變成對待論。

根據受了境地限定的思想，客觀性才有新的意義，不與原來的相同。（子）第一、不同的觀察者，既然浸潤在同一系統以內，他們可以根據概念範疇等工具底一致，利用因此而來的共同語言界而得到相同的結果，且可拔除一切違反這種一致性的錯誤；（丑）第二、近來有一種覺悟即觀點不同的時候，只能用轉變抹角的辦法，得到「客觀性」。在這種情形之下，兩個不同的觀點所看見的東西，儘管誰都沒有看錯，但因各得一偏的緣故，必要明白了不同的知覺法所有的不同，才有正當的領悟。我們必要找到一個公式，來將這個人底結果翻譯成那個人底結果；必要發現一個公分母，來將不同觀點底心得，互相乘除一下，融匯貫通一下。發現了公分母以後，便可以分開甚麼是兩者必需的異點，甚麼是看得武斷，看得錯了的東西。

我們在空間看東西，因為，對象本身底性質不能不由視線去看，所以，解決不同視線所產生的紛爭，其辦法決非找一個沒有視線的看法，所可了事；因為那是不可能的看法。解決的辦法，乃在認清自己受了空間限制的視線，明白爲甚麼，對象對於另外視線不同的人，呈現不同的模樣。依同理，社會科學界底客觀性，乃是藉着翻譯而來，即將這個人底觀點，翻譯成那個人底觀點。自然，我們需要問，哪一個觀點算是最好？然這也不是沒有標準的。既然空間的視線有的可以將對象看出要點，有的不必這樣；所以社會科學的觀點，哪一個看得最包羅，最豐富，而且可以給我們以應付經驗材料的證據，哪一個便算較高一等了。

認識論第（二）個方向，乃是注重以次的事實：推動知識社會學的研究，可以導入一種態度，

不將「境地限定」的概念絕對化；而可因在某種觀點中，發現了境地限定的因素，即將境地限定問題本身，加進一步解決。我們已經發現自命為絕對的見解，不過是代表某一角度的視線，已在某種意義之下，使其片面性中庸化了。我們以前對於這個問題的討論，一大部份，都會自然而然地，走向境地限定得到中庸化的途徑。這種方法，便是努力超過境地限定。同時走向這個途徑的，也有知識基礎繼續擴張的概念，自我繼續伸展的概念，各種居高臨下的社會觀點，統一成知識過程的概念（這都是根據經驗事實的觀察），還有尙待創立的，無所不包的，本體論那個概念。這樣存在思想史及社會史裏面的趨勢，是與團體接觸，及解釋等過程，打成一片的。這個趨勢，第一階段，要使各種衝突的觀點中庸化（即剝奪了它們底絕對性）；第二階段，要就中庸化創造出更爲有用的觀察基礎。有趣味的是：建設更廣擴的基礎，乃與更高度的抽象，聯在一起；且有越來越大的趨勢，使我們關心的現象形式化。這樣形式化的趨勢，一方面將對於（引入一定途徑的）具體的價值說詞所有的分析，放在次要的地位，另一方面即用純粹功能的見解（以純粹機械型爲模型的見解），代替對於現象的價值描寫，完形描寫（configurative description）。這等抽象性日益增加論，可以叫作抽象作用底社會起源論（theory of the social genesis of abstraction）。根據這種抽象作用乃因社會而起的說法（這在社會學觀點本身底出現一例中即可見到），走向高度抽象的趨勢，實與社會羣體日益混合，具有聯帶的關係。這種論旨底證據，即因個人與團體越在範圍更大的集合單位以內，算作複雜團體底小單位，便越有抽象的本領。（譯者：因爲團體越複雜，單個思想越無法絕對，越能比較，越容

易客觀即越便於高瞻遠矚，而有較普遍的抽象思想。）但走到高度抽象的趨勢，依然會與思想底境地限定論，相為一致；因為作抽象思想的人，斷不是絕對獨立的「心靈本體」，而是越來越要兼收並蓄，越少偏見，越能使原來特殊而具體的觀點得以中庸化。

形式社會學合法闡發的一切範疇，都是這樣中庸化、形式化等作用底結果。這種辦法底邏輯結論，便是到了最後，只於看見形式的機構在作用。試舉形式社會學底一個例子。優制（Combination）這範疇，只是對於人在具體地位的具體事實（即制服者與被制服者），加以抽象作用而得；因為這種作用對於互動過程裏面的具體行為，只管抽象的結構關係（即其機構），不管具體行為。形式社會學這種辦法，乃是運用統帥，勢力，順服等概念。至於具體情形之下，優制內容具有怎樣的品質（必將「優制」放在歷史的佈景才可能者），則在這個公式裏面不能得到。若欲對於這種品質加以充分描寫，便不能不將制服者與被制服者活在具體情勢之中，所有的實際經驗，報告出來。這乃因為，就是我們所發現的形式定義，亦非浮在半空，而是起源於一個境地以內的具體問題。說到這一點，便發生一種想法（這想法自然需要詳細的徵驗），即觀點論（Perspectivism）的問題，主要乃是關乎一種現象底價值方面。然因社會理智現象底內容，主要是有意義的，意義又在了解解釋等行為以內才能見到，所以我們可以說：觀點論問題，在知識社會學以內，特別指的是社會現象中可以了解者。然而我們這樣說，絕非提出甚麼畫了圈子的狹小領域。社會領域以內最基本的事實，其複雜性，遠遠超過純乎形式的關係；必在顧及價值內容與意義以後，才能得到了解。簡單一句話，解釋問題，

乃是基本問題。

即形式化走得最遠，而且我們關心者只在關係的場合，研究者一般興趣的方向，也有最小限度的痕跡，不是能夠完全免除的。舉例來說，馬克斯韋伯爾給行為型分類，區別出「有目的有理性的」行為，以及「傳統的」行為的時候，他仍在表現一個時代的情勢——即一羣人發現了資本主義以內的理性趨勢，而加以價值的注重；另一羣人則顯然迫於政治的動機，發現了傳統底價值，而加以注重，以與前者相抗。關心行為型的問題這件事，本身即起源於這種特殊的社會情形。我們既然見到，這樣行為型，適被這種方法選擇出來，而且形式化了；我們必將這等走向抽象的趨勢，在這時代底具體社會情勢裏面，找起源來；因為這時代正是關心，要用這種眼光，觀察行為現象的。假定另一個時代，也將行為型加以形式的類別，一定會有一種不同的類型。在另一種歷史境地以內，更會由着全體的複雜事件，選出不同的抽象。在我們看來，知識社會學根據它底前提，用不着否認形式化，以及抽象思想等，有存在或可能。他要說明的，只是，即在這一方面，思想也不能脫離「存在」而獨立；因為即在這種類型學(типология)以內，也沒有甚麼超社會超人類的東西，用甚麼「本身」之類的範疇，來表現它自己。實際，起自一定境地的不同觀點，若將價值異點使其中庸化，結果便是一種方案，只許現象以內，某種形式成分及結果，湧現於經驗與思想底前面。這種過程，即在各種固體相接觸的時候，自然流露的社交禮貌以內，已有其雛形出現了。那樣的場合，接觸越偶然，越沒有永久性，便越沒有人要在相互關係上關心甚麼價值的了解；其形式化的程度，也就至

於變成「形式社會學的範疇」，只管某一關係底某一使命，而不管個人的心理成分。那樣。所遇見
的對方人物，當然只會是「大使」，「生人」或「列車售票員」了。我們在社交場合，見人接物，
只是針對了這類特點而加以迴旋的。換句話說，這等情境以內的形式化，本身就是一定社會境地底
表現，而且，形式化所取的方向（不管是如「大使」一例，選出他作政治代表的使命；還是如「生
人」一例，選出他底民族文化特點），也要靠着社會境地；那是不管怎樣不甚顯然，也會跑到我們
所用的範疇以內的。根據同類論旨，我們也可以說：在法界，只要交換經濟到了一種程度，非得預
先知道法律便不能存在的時候，正式的法律即會代替非正式的公道習慣，因為所謂公道乃是起自具
體事件，代表當時當地的價值判斷，表現地方社會對於正義的意識，而不能建立抽象原則，來籠罩
一切例案的。如此交易繁多了，與其詳察每一具體事件而發現其單一個別性，便不如越來越正確的
分類，能將每一件都變成例案，而歸併在預先形式化了的範疇，較為直捷了當，較為重要了。

我們已在上面說過，現在尙且無從決定（子）（丑）兩種方向，到底哪一種會被經驗材料所含
性質的迫力，迫着科學知識論將它採取。然而不管哪一種方向，我們都不得不承認境地限定乃是含
在知識以內的因素，也不能不關心關係論及思想基礎變動等理論。不管哪一種方向，也要拒絕甚
麼關於「真理本身領域」的設想，而不得不以為那是害事的設想，沒有根據的設想。我們要拿自然
科學來作適當的比擬，當是甚有教益的事。自然科學有許多方面，都好像對於比擬，十分適當。特
別是我們採取魏斯特法爾（W. Westphal）對於自然科學底困難，那樣有效的解釋，來作比較基礎的

時候，更會顯得適當。根據他底解釋，一旦發現了我們慣用的計量標準以及與此相關的日常用語，如幾點鐘之類，不過是常識底「便法門」，不過是在日常生活之中才有用處，才有可能，則知一到高深領域，如力子論 (the Quantum theory) 之類，我們所應付的，乃是關於電子的計量，不能談到甚麼計量結果，而不與計量工具有關。因在這一領域以內，計量工具本身，便是能夠影響所要計量的電子地位，及其速度的。因此才有這一論旨：地位速度等計量，只能表現於「不決定關係」 (Indeterminate relations—Heisenberg 用語) 之中；這種不決定關係，可以提示不決定到甚麼程度。由此再進一步，便會否認電子本身真在客觀界具有一定軌道的說法（那是與舊派思路密切相聯的說法）；因為這等「本身」之類的說法，乃是完全沒有內容的說法；沒有內容的說法，自然也傳達一類直覺所得的模樣，但因為完全沒有內容，便不會產生甚麼結果了。依同理，也可明白物體底動，必先假定絕對速度。然據愛因斯坦底相對論 (Relativity)，這是在原則上不能決定的；所以這種假定，依照新式看法，也是一套廢話。就好像說，我們底世界以外，又有一個我們底經驗根本得不到的世界，同樣是一套廢話。

自然科學這種想法，其未經闡發的關係論一方面，大與我們底領域以內的想法相似；若依這種想法，而建設邏輯的命題，以為「真理本身」領域有個存在，且有真實性，則其沒有根據的程度，乃與上述一切本體論上的空泛二元論一樣。因為我們既在整個經驗知識底領域以內，只見關係上的可定性，則假定一個甚麼「本身」領域，是不會對於知的過程，發生任何影響的。

第五章 知識社會學領域以內在歷史社會研究上的技術問題

知識社會學現在最重要的事，就是要證明，在歷史社會的領域以內，實際能夠進行研究的本領。它要在這等領域建設起正確標準來，以便奠定經驗真理，並有加以控制的把握。它必得超過偶爾與會所至，大而無當的泛論階段，譬如不再採用「這裏是資產階級的思想，那裏是無產階級的思想」一類的二分法——儘管這樣一來，會犧牲口號式的簡雋性。在這等去處，可以而且應該，由着語言學底正確步驟，學習方法與結果；也由藝術史，特別是關於作風底演變，學習研究的方法。

後者對於各種藝術品斷代 (Dating) 定界 (Dating) 的方法，特有進步，所以知識社會學大有可以由此學習的地方。知識社會學的研究，有一方面的主要任務，即在決定各種觀點——即思想史逐漸興起而隨時都在變動的過程中所有的各種觀點。

斷定各種觀點的辦法，乃是考據工夫。這套工夫，要認清每一思想結果底觀點，且使這樣認清的觀點，與相關思潮發生關係，以明前者是後者底一部。相關思潮，又要溯到造成思潮的社會力；不過這末一步，還在藝術史底領域以內，不曾作過罷了。

考據 (imputation) 工作，可從兩種水平線進行。其(一)是關乎解釋問題的。這是恢復舊觀的辦法 (reconstruction)，即將單個的表現與觀點，追溯到它們所原來表現的中心世界觀，以示原來完整的思想型與觀點。這就是憑着現存的思想殘片，重新整理出其中隱含的整個思想系統。至於本

來不屬完整系統的一類思想，則要掘發出背後的一致看法來。然在作完這套工夫以後，第一水平線上的考據問題，尙未完全解決。譬如，即使我們成功地證明了十九世紀底前半，大多數的理智活動與結果，都可根據它們底意義，說是屬於「自由」與「保守」思想底兩極，依然還有問題要發生，還要顯然說到，純乎理智水平的中心看法，是否實際與事實相符？研究者也許大有可能，尙由表現底殘片建設起兩種相反，而各自完整的思想系統，即一面是保守的思想系統，一面是自由的思想系統——儘管當時的保守派與自由派，實際並不以為自己是這樣。

在第(二)水平線上的考據工夫，則承認上述辦法所修起來的理想型，是研究上不可必少的假說；而再進一步，追問自由派與保守派，實際有多大程度是這麼想法；且在單個例子以內，怎樣真用思想，實現了這等理想型。關於當時每一作家，只要可以到手，都得用這種觀點加以研究；且在每一例子以內，指出他們底判斷，有甚麼觀點在混合着，交互影響着，以斷定他們屬於某一層級。這樣有條不紊地作下去，最後便能考據出，實際經過的路線所發展出來的方向。這樣，便能顯示出，兩派思想底實際歷史。這是重建理智進展最可靠的辦法，因為原來只有思想史跡底含糊印象，現在乃將所有因素分析清楚了；含糊印象有了清楚的標準以後，便有重建實在界的可能了。這樣一來，也可將思想史以內不甚著名的勢力，旗幟不甚鮮明的勢力，都一一列舉出來。然而這樣作，並非靠着猜想，也非只用紀敘方法（紀敘方法依然是我們政治史文化史底水平線），而是對於事實，決定得甚有把握。自然，正是因為逐一考察，所以原來似乎已成定讞的，許多都有疑問了。舉

例來說，因為混合型有模稜兩可的性質，所以要斷定某一作品到底屬於某一作風，便大可聚訟紛紜。不過，藝術作風的研究，在歷史方法上的成績，並不因為我們對於某一作品發生「屬於文藝復興呢？還是屬於文藝復興以後的式微時期（Baroque）呢？」這一類的問題而被否定——其實，乃是更有保障了。

兩派思想底結構與趨勢弄得清楚以後，社會學的工作才算開始。舉例來說，我們以社會學者底資格，不能只說，保守派以內的各種形式，與保守的世界觀有關，便算了事；我們底工作乃在：第一、找着表現該種思想的羣體與層級，再在羣體層級等組織以內，找着這種思想底來源；第二、找着保守思想在更大範圍的歷史情形（如十九世紀前半的德國）以內所有的變遷及結構，找到因着結構變動而引起的變動不居的問題，以解說該類思想底動機，及其發展方向。

知識社會學，隨時顧及一切形形色色的知識——由着最早的直覺印象，到可以控制的觀察——以便對於社會存在與思想之間的關係，取得系統的了解。一個歷史社會的羣體所有的數套生活，形成一個相互依賴的結構，思想不過是它底表現；思想與義體之間的互動，則是總結結構底質素。若欲明瞭這個結構，必要詳細尋求思想與羣體底相互關係。

推進知識社會學與思想社會史的大師，乃是每一特殊研究以內，都用自覺的方法，來應付具體材料的學者。知識社會學底考據工夫，而有關於特殊問題的聚訟，正是一種過渡底徵驗，即由印象式的猜想階段，過渡到實在經驗的研究階段。

第六章 知識社會學歷史簡述

產生知識社會學最根本的原因，已在上面討論過了。這一門學問，既然起自社會發展底要求，則促它出現的理智步驟與態度，顯然是會很慢的——是在不同的時候極其複雜的情形之下來進行的。這段簡史只能提出最重要的名字及其歷史的階段。知識社會學雖然起源於馬克斯，雖說他那深有所示力的會心（*aperçus*），實已切中問題底竅要；但在他底著作以內，知識社會學尚與揭穿各種利圖思想（*Ideologies*）的工作不能分別；因為在他看來，社會層與社會階級只是利己思想底持守者。況且說，利圖思想論（*theory of Ideology*——狹義的）雖然呈現在某種史觀底間架以內，可是還不會四面八方想得澈底。近代意識論（*theory of ideology*——廣義的）與知識社會學另一來源，則在尼采（*Nietzsche*）種心得的閃光以內。尼采在這一領域以內，將其體的觀察與其衝動論及知識論打成一片，頗使人想起近來的唯用論（*Pragmatism*）。他也作過社會學的考據工夫，用「貴族」「民主」等文化為主要範疇，以便將思想分類。（譯註：參看尼采底求勢力的衝動——*The Will to Power*, 2 vols. translated by A. M. Ludovici, 1924 及道德底譜系——*Genealogy of Morals*, translated by H. B. Samuel, 1923）

尼采以後，進展的線索便到了傅羅易德（*Freud* 心靈分析創始人）與葩雷陀（*Pareto*）等原本衝動說，（譯註：傅氏著作讀者多少都知道一點：關於葩氏可舉普通社會學，心與社會，及社會主義體系 *Traite de Sociologic generale* tr. by P. Boven, 2 vols. 1917; *The Mind and Society*, ed. by A. Livingston, 1935; *Les*

Systemes Socialistes, 2 vols, 1902—03.) 以及二氏所發展的方法——即將人類思想看成本能機構底曲解及其結果的方法。另一相關的思潮，也影響了意識論底發展，那就是實證論 (Positivism)，由着拉岑霍夫 (Ratzschhofer) 譯註·著有社會學的認識及社會學——Die Sociologische Erkenntnis, 1898; Sociologie, 1907) 經過崗蒲婁味子 (Gumplovicz) 譯註·著有社會學大綱 Grundriss der Soziologie 在 Ausgewählte Werke, ii, ed. by Salomon, 1926.)，而到歐益海末兒 (Oppenheimer) 譯註·著有社會學體系 System der Soziologie, i, pt. 1; ii, 1922.)。最近更激發了討論的基路撒瀾 (Jerusalem) 譯註·著有知覺社會學 "Soziologie des Erkennens," Die Zukunft, 1909)，也可算在實證派以內。不過他沒有見到因為歷史性而起的困難，也沒有見到因為笛爾台 (Dilthey) 譯註·著有文化科學導論，文化科學對於歷史世界的創設，及哲學底哲學 Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, i, 1922, Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, vii, 1927; Philosophie der Philosophie, Gesammelte Schriften viii.) 對於文化科學的見解而起的困難。(原註·代表這等趨勢的著作，還有法國社會學派對於「初民思想」所有的研究，本文都沒有加以論述。譯註·法國社會學派特別指的是杜爾幹 (Durkheim) 及雷威卜綠爾 (Levy-Bruhl)。關於前者可參考 Goldenweiser, History Psychology and Culture 第四編第一章·關於後者可閱 Boas, the Mind of Primitive Man; Radin Primitive Man as Philosopher; Aldrich, Primitive Mentality and Modern Society) 以得其反面例證，因為雷威卜綠爾相信初民底腦子是另一種想法的，前於邏輯的。) 知識社會學底方法，更進一步的演變，主要有兩條路線。第(一)是路卡古斯 (Lukacs) 譯註·著有歷史與階級意識 Geschichte und Klassenbewusstsein Studien über marxistische Dialektik,

Berlin, 1923) 底研究。路氏回溯於馬古斯，闡發了馬古斯所吸收的黑格爾的有效因素。這樣一來，他得到對於問題很豐富，很系統，很武斷的解決。但這種解決不能不有一偏之見的毛病，即某一種歷史哲學底武斷毛病。路氏不曾分別，揭穿利圖思想的問題，與知識社會學還有不同，所以在這一點上，不會超過馬克斯。第(二)條路線，要歸功於晒勒(Scheler 譯註：著有社會學與人生觀，知識社會學之常識(主編)，知識方式與教育，知識方式與社會等。Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre vols. i-iii, 1923—24; (ed) Versuche einer Soziologie des Wissens, Schriften des Forschungsinstitutes für Sozialwissenschaften in Köln, vol. ii, 1924; Die Formen des Wissens und die Bildung, 1925; Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1925; etc.)。晒勒除了許多有價值的觀察以外，又將知識社會學組織成哲學的世界觀。不過晒勒底成就，注重點乃在玄學一方面的進步。明白了這一點，便明白他為甚麼，忽略了他那系統的內在矛盾，即這種新的理智方向與其動的含義(及相因而起問題)兩者之間的矛盾。誠然，他十分重視知識社會學所啟發的新觀點，但他重視的程度，只到不違背他所代表的本體論，玄學及認識論為止。結果，便是一個極莊嚴的系統綱領，充滿了深邃的直覺，但尚缺乏明白實用的方法，即怎樣研究以社會學為出發點的文化科學的方法。

我們這樣提綱挈領，自然不會說到各式各樣的知識社會學，只是說明著者所想像而在本書前四編所已闡發的知識社會學罷了。這樣作的理由，不過要用單純的方法說明問題以便容易討論而已。

附錄：張東蓀先生：「思想言語與文化」

本篇的目的，是想對於所謂「理論的知識」作一個比較滿意的解釋。亦可以說這就是一種知識論。原來我這個意見曾蓄在心中有好多年。最初使我得着一些暗示乃是由于我發見西洋哲學上的問題大半不是中國人腦中所有的問題。我因此乃覺得西方與東方在心理上，換言之，即在思想的路子上確有不同。根據這一點，又使我不得不承認西方人所有的知識論不能不加以修正。因為西方人的知識論是把西方人的知識即視為人類普遍的知識，而加以論究。然殊不知西方人的知識僅是人類知識中的一種而已，在此以外，確尚有其他。這是使我有此種思想的最初暗示。後來看見德人孟漢之書（Mannheim: Ideology and Utopia），以為從社會學以研究知識，可以得着一個同志。但我讀了他的書以後，依然覺得他的態度和我不同。原來從社會學的觀點以研究知識，是由馬克斯派所啟發。不過馬克斯派對於「社會」的解釋和我們却有不同。馬克斯派所謂社會依然只是經濟組織的總稱，其中的要素尤在階級的分野。所以他們所謂社會學的知識論，在實際上不啻是階級性的知識觀。詳言之即不外乎對於某時代某種思想求其階級的背景（即代表階級的利益）而已。這種知識論而名之為社會學的知識論實在不切。其實社會關係之影響及于思想却不止在于經濟的階級一點上。所以孟漢的優點即在于能超過此界限。但我對於他仍有不滿意的地方。即他所論究的依然是具體的思想。換言之，即某某主義或某某學說等在社會上流行的思想。對於這種具體的思想，分析其中所

合的社會關係本是一件應該的事。無如必須知道每一個社會上具體的思想必有其所用的範疇。而這些範疇依然可從社會的觀點去加以研究。所以我的目的是偏重在於研究這些範疇。換言之，即我所注重者不是社會上的思想，乃是思想背後的骨幹。以問題的性質來論，我這樣的問題却和康特（Kant 舊譯康德，今改此取其音更切近而已）相同。康氏研究知識，就是專注重於知識中的根本條件。我以為康氏式的知識論是正式的知識論，換言之即凡知識論必須討究知識之格式，不必涉及具體的思想。不過康氏知識論在他本人以為是討論人類思想中所普遍含有的範疇，而在我則以為依然是西方文化中所普遍含有的思想格式而已。我這個主張並不含有以為人類思想上不能有普遍的範疇，而只能有各民族各文化上的思想格式；我亦承認人類知識有其絕對公同的地方，但却不是康氏所指出的那幾點。這話已出題外，現在請不深論。總之，康氏的知識論既不能跳出西方人的知識範疇以外，所以他的企圖依然只是想從知識之根本問題上奠立西方人的傳統態度。換言之，他亦未嘗不受當時的影響；他是想藉知識問題來救濟形而上學。所以他想從人類普遍的理性上着眼，以為此着如能辦到，則傳統的人生態度便得有安頓處了。到了我們的今天，似乎人生的安頓不必求之于形而上學。所以我們的問題已不是康氏當時的問題。因此我們必須有一種知識論，但却不必以知識論為救濟形而上學之用。

所以我的態度便與康氏不同，毋寧與斯本葛拉（Spengler）相彷彿。（編者按：見 Oswald Spengler: *The Decline of the West*, London, 1926—28, 2v.）就是以為思想上的範疇，其出現與差異都可歸之于

文化。某種文化即當然有某種範疇。並不是某種文化包含有某種範疇，亦不是某種範疇產生某種文化。原來範疇的成立與文化的成立只是一件事。因此某種文化當然包含有某種範疇；某種文化所以形成當然亦就是靠了某種範疇，這只是描述的不同而已。其間並無因果相生的關係，不過二者同表現一個事實罷了。但是我只是一個研究哲學的人，自己不敢說對於文化史與社會學以及人類學有所造詣；所以我今天從文化的見地來解釋知識，是否在文化社會學者的眼裏亦認為有當，那是我所不能預期的了。我這個見解是由于研究哲學史而有所發見。我現在只能依然仍本着這樣立場來說出我的發見。至於這個見解是否從文化社會學方面亦有價值，則須請他們專家來估計了。或補充，或修改，便都不是我的事。

以上所說，雖只是一個開場白，然其中却共含有幾點：（一）知識論與文化史應該打成一片；（二）不僅具體思想有社會的背景，即名學方式與思想的範疇都有文化的差異性；（三）東方人與西方人在思路上有不同，即可以此說明；（四）藉此可以知道西方人的所謂「哲學」究竟是一件甚麼東西。這幾點都是下文所要充分說明和討論的；而最後著者更大膽地自立一個知識論；以為必須有這樣的一個知識論方能使上述各點的問題得着一個圓滿的解決。

二

本篇中所謂的「知識」應得加以限制。普通分知識為官覺的知識與概念的知識。例如一個桌子一個椅子，都是由于目見手摸。這是官覺的知識。至于如云自然界有齊一性，又如云宇宙有一個全

能的主宰。這些便不能求徵驗于官覺。所以「因果」「目的」等都是概念的知識。不過我們必須知道不是官覺的知識能在概念的知識以外，亦不是概念的知識不與官覺的知識相混合。實際上任何概念的知識都含官覺的成分在內。且官覺的知識亦無不常為概念所左右。所以這個分別不過爲了研究的便利而已。本篇所要研究的不是官覺的知識，而祇是概念的知識。因爲概念的知識反而能以左右官覺的知識，所以其重要性乃在于官覺的知識之上。這是一班經驗派學者所忽略的，而我們從文化的觀點以看，則必反而側重于此。我在本篇開始時首先提出「理論的知識」一辭亦就是意在藉此表明現在所討論的知識論是限于以概念的知識爲題材。

所謂概念的知識亦就是解釋的知識。于此所謂「解釋」，便是使用概念之義。例如我看見一朵花，這是官覺的知識。但我若對於花加以解釋如云花是由葉變化而成，如云花的形成是爲了傳種，這便是解釋的知識。在這些解釋中至少是使用下列的概念；凡事物的產生必有其原因；每一個變化都有其緣故。至于結果成爲「進化」之概念，更可說是由于解釋而得。所以解釋的知識，以其內含有概念以及結果，歸到概念，亦就是概念的知識。因爲概念的使用就在于解釋官覺上所見的事實。可見概念的知識亦就是解釋的知識。解釋的知識亦就是理論的知識。

說到此使我不能不提及意大利社會學家葩雷陀 (Pareto) 的主張，以與我此說相比較。(編者按：見 Vilfredo Pareto *The Mind and Society*, tr. A. Bongiorno and A. Livingston, 1935, V. 1. p. 8 ff.) 他亦知道所謂理論的知識其中包含甚雜：有敘述的部分，有公理的部分，有具體的部分，有懸想的部分，

此外有訴諸情感的部分，雜有信仰的部分。于是他把理論的知識之內容分爲兩大類：即徵驗的與非徵驗的。再其次又以名學的與非名學的二分類相結合。遂有（一）名學的而又徵驗的；（二）非名學的而又徵驗的；（三）非徵驗的而又名學的；（四）非徵驗的而又非名學的。我且不詳述其說。現在所要說的就只是他所謂徵驗的，正是在本文所謂理論的知識以外的。所以我們亦可以拿他的區分而應用於此。就是凡徵驗的都是不屬於解釋的。雖則解釋的總是包含有徵驗的，然而却不能反之。這樣說法更可使我們對於理論的知識之範圍得有一個比較明切的認識了。不過他又有名學的與非名學之分。他亦知道非名學的部分不十分居重要地位。而我則以爲「名學的」一辭其意義亦甚含混。大體人們的思想不必盡合乎形式名學，然却不能謂其不合于名學。所以我們所講的不是形式名學而只是「實在的名學」(Real Logic)（其實形式名學亦是被實在名學所左右。下文所言，即證此理）。若以此種名學而論，中國人的名學就與泰西人的不同。印度人的又與中國人的不同。名學乃是跟着文化而走的。西方人往往以爲他們的名學是人類共同的唯一工具，這乃是一種錯誤的見解。關於此點當然在下文再須詳說。現在不過只提到名學的與非名學之分別，實在是不重要的。因爲沒有一種理論的知識，其自身不含有一個實在的名學在內。所謂非名學的理論知識實在只是妄想與胡說。我們沒有工夫去討論這些不重要的東西。葩雷陀對於非徵驗的理論以爲其承認或拒絕的標準乃在于情感。于是有所謂「情感之名學」(the Logic of sentiment)。這一點見解是很精闢的。但必須把徵驗的知識除外。所以我們今天所要討論的那種知識只是解釋的，屬於概念的，不在徵驗範圍以內的。

新興的維因那學派亦看到這些地方。就中如卡那魄 (R. Carnap) 即以為有事問題與名學問題之分。所謂事物問題是對於事物發生問題；而名學問題則是對於關乎事物的言語與名辭以及論斷而發生問題 (見 R. Carnap-Logical Syntax of Language, London, 1937, P. 277)。這類的分類亦很可以幫助我們。即我們須知有許多知識不是直接對於事物的，而只是關乎對於事物見解的。這種知識在人們生活中實居大部分。現在我們所要討論的就是這類的知識。

這一類的知識，用實例來舉之，可以說就是政治思想，社會思想，道德見解，與哲學思想。至于宗教信仰中的理論部分，當然在內。科學的知識除了實驗的以外，凡屬於解釋性質的學說自是亦屬於此範圍。

三

在討論這一類的知識以前，先要弄清楚一點。就是所謂徵驗的知識反為概念的知識所左右。這一點在外國幾為學者所公認。而在中國則一班提倡科學的人，例如丁文江等，却從未注意到此。現在為了使國人得一個正當的了解起見，所以對於這一點特別說幾句話。

懷特海 (A. N. Whitehead) 論這一點最警闢：他說所謂科學乃是兩種知識之會合。一種是直接觀察，另一種則為總括的解釋。他名前者為 *observational order*，後者為 *conceptual order*。他告訴我們說，前者是常由後者以說明，用後者以補充之，究竟何者在先，雖為歷史學者所爭論，然而追溯原始，縱使越人類而及動物，亦無不見二者互相並存。不過新的觀察却可改正原有的概念；新

的概念亦可另闢新途徑于實際觀察。他于此更舉物理學的進化爲例。例如牛頓的物理學就是以一塊一塊地物質爲如實的自己存在作起點。根據這個乃遂有絕對的動。因而有絕對的空間與時間。至于近代則把一塊一塊地物質只認爲一個中心點，在空時的格構中，而其各方面則普遍于其間。這樣便把所謂「單純定位」(Simple location)拋棄了。可見我們對於物理的見解完全跟着我們所用的「概念格局」(Conceptual scheme)而轉移。除了懷氏以外(懷氏之書爲 *Adventures of Ideas*, New York, 1933, chap. IX 讀者請詳閱之)，尚有美國物理學者林忍(V. F. Lenzen)著有 *The Nature of Physical Theory*。在其中即歷舉物理學上根本概念之變遷與其沿革，而每一個概念起了變化便隨之發生一套新物理學說。本篇目的不在于討論此點，且著者本人，對於此種科學亦非所專長，所以不欲多論。(至于關乎生物學，近來有 Woodger: *The Axiomatic Method in Biology* 一書，其用範疇以左右觀察更爲顯明。)不過用此以證明凡徵驗的知識即由官覺而得的知識，其實皆是在暗中爲非徵驗的知識即概念的知識所左右，所指導的。徵驗的知識自然可以訂正概念的知識，這是很顯然易見的。故這一方面容易爲人們所承認。至于概念的知識在暗中指導官覺的知識則很爲人們所忽視。這一方面乃是我今天願意特別注重的。其實此事亦復甚爲明顯：一經說破，我想大家必定都能首肯。我所以欲大家注意于此點的緣故，不外乎想告訴大家以理論的知識，在我們人類的生活上，實在比實證的知識居重要地位，且可以說是佔大部分。

並且我們更應得知道徵驗的知識總是由五官的官覺而證驗。所以總是屬於個人的。屬於個人的

即不管謂其非社會的。因此官覺的知識不能成爲社會的知識。但任何個人的知識不能沒有社會的成分。這些社會的成分只能在解釋的知識中出現與存在。亞歷桑逗 (S. Alexander) 告訴我們說，真偽問題是社會性的，不預先有社會不能講真偽。這句話十分有見地。(編者按：見所著 *Space, Time and Deity*, London, 1920.) 須知真偽之分止能見于解釋的知識，至于知覺的知識則總是屬於個人本人所私有的，即不發生這個問題。所以官覺的知識看去甚爲重要，而其重要性是顯然的。非徵驗的知識看去好像不重要；而其實是因為他的重要性是隱然的。根據此理，我乃大胆地主張凡理論的知識都是含有社會性的，請詳論之于下段。

四

我的理由甚爲簡單：即凡理論的知識都是言語的知識。換言之，即用言語來表出的思想。學者稱之爲 *linguistic thinking*。須知言語是社會的產物。雖則兒童的言語是有些專說給自己聽的，而無論如何凡言語必是預想有個聽者。所以言語在根本上是社會的。並且我們更應知道在原始時代，言語常即視爲實物。知識愈低的民族對於言語的魔力愈感受得着。差不多他們的情感可以完全用言語來決定。(編者按：參看 C. K. Ogden and I. A. Richards—*The meaning of Meaning*, London, 1930 或李安宅編譯「巫術與語言」，商務版。) 例如我們對於知識低淺的人，若罵他是個賊，他必定大怒。但對於知識複雜的人，則只須他自信未曾偷人家的東西，他便可一笑置之。我們可以拿言語支配力的強弱以測量這個民族的智力發達的程度。這些情形已由近代對於兒童心理的研究以及對於初民

心理的研究充分證明了，茲不詳述。這些議論好像只是揭穿言語與實物之不盡相符，因而主張人們的思想應該從言語解放出來。其實這乃是一方面的見解。古往今來的哲學家無不看到言語的限制與束縛。總以為真正的思想非言語所能捉得住。這些議論並不見得真能表明人類思想的發展。老實說，在人類思想的發展上與其說言語是個阻礙毋甯說言語是個助力。因為從人類的全史來看，言語的創造與變化實在是代表思想的生長與發達。須知言語與思想在根本上是不可分的。任何思想必須以言語來表現。凡不能表現的大概可以說幾乎可以不算為思想。雖則言語與思想並非絕對的同一，然而二者都不能分離。所以我們得確定的說：言語的變成複雜就是把思想使其發展。言語上名詞的進化就是思想的進化。不是言語限制思想，言語阻礙思想；乃是言語創造思想，言語伸展思想。人們以為思想是固有的，因言語有新出來的名詞遂致思想得有發洩的機會。其實這是錯誤的。言語上每有新名詞創出，每有新結構產生，都足以把思想推進一步。這乃是言語激發思想，或言語啟迪思想。所以若說思想如囚犯，言語如監牢，監牢愈寬鬆，則囚犯愈自由，這實在不切于實際。而實際只是思想隨着言語的進化變為複雜。這一點是我們所應注意的。如果把這一點（即思想隨言語而起）與上述一點（即言語是社會的行為）而合觀之，則可知人類的知識，除了本人五官徵驗的一部分以外，全是社會的，或換言之，即人們的心理都是為社會所浸染于不知不覺之中。

關於思想為社會情況所左右，學者遂發明其所謂「知識之社會學」(Sociology of Knowledge)。但這種研究只看到人們的思想受了當時社會上無形或有形的勢力所左右。而尚未見除此以外却還有

很遼遠的社會影響亦在那黑暗中支配着。我們名這種遼遠的影響為文化的關係，所以人們的思想除了現時的社會上利害關係以外，還須受傳下來的文化所薰染與浸透。當時社會的環境所決定于人的思想的是其思想中的趨向；傳下來的文化所決定于人的思想的是其思想所依據的格式。這些當然都是所謂解釋的知識。解釋不同即有不同的文化，人們生在不同的文化中自然亦習為不同的解釋了。所以我用文化以說明範疇，用範疇以說明民族間（如中西）之心意不同。孟漢與馬克斯派雖都見到此點，但却忽視文化的遼遠影響。而獨有斯本葛拉能暢發揮之。讀者請看其書 *The Decline of the West*，我不欲一一詳述了。

五

斯氏說，言語的發展有二個段落。第一是名字的出現。第二則為文法的使用。第三為由動詞的出現而成句法（見前書 Vol. II. P. 145）。而我則以為他的說法太細微了，我們只須大略地說一說就行。我主張言語的進化應分兩個大段落。第一個是表情的「姿勢言語」(Gesture-language)；第二個是達意的「意思言語」(meaning-language)。第一種的傳達在以說者的姿勢喚起聽者的姿勢，而聽者由姿勢的表出方便兩心打通。這只是情感的表现。在這樣的表現上把雙方的情感打通罷了。至于意思言語，乃是把意思即藏在文法與句法中，由言語的格律與結構而使聽者自了解。這兩個分別十分大，幾乎是個鴻溝。我們可拿達爾文 (C. Darwin) 研究人類與動物的表情作參考，即可見鳥鳴虎嘯就不管人類言語的先河。所以在姿勢言語上是以表現情感的狀態與神氣為傳達的媒介。而在

意思言語則文字的變化與句法的構造便大有關係。不僅聲音有變化，並且其重要點在于有組織（即上下與前後的關係）。由前一段而進化到後一段實在是個大變化。這些自有進化論者去討論，我不是研究這個的，因不多述。我所欲說的只限于後一段落式的言語與思想之關係。

因為言語有了文法（按 Grammar 應為「字法」，現在從通行所譯）與句法以後乃始能有名學（即邏輯）。在此我們便得一述名學的性質。西方的名學家總以為名學的對象是人類理性的規則。這個見解不甚得當。即以亞理斯多德的名學而論，我們可以顯然看見大概是根據希臘的文法。換言之，即為希臘文法所左右。後來拉丁與法英德等文法又大概是在相類的系統下，所以亞氏的名學隨變為西方人普遍適用的推理規則了。然而用于中國人的心思上却必見其有不相合處。足見亞氏名學乃是根據西方言語系統的構造而出來的。所以我們對於名學不可跟着西方的名學家，以為這是人類性的規則。而應得主張名學雖是研究人類理性的法則，但這個理性却是在言語中表出來的。離了言語便無這種理性的規則。這句話中所謂言語雖亦可以說是指任何種言語。因此學者遂謂名學有異于文法。其故是由于名學不限于何種言語。殊不知名學雖可適用於不限定為何種的言語，但却亦決不能外乎言語。既然名學所引為對象的是宿于言語中的理性規則，則這個理性的表示必在暗中為言語的格式所左右。所以不同的言語總有多少足以影響名學。我們倘研究中國人的言語與中國人的思路以與亞氏名學相比較，便可恍然大悟了。我在前作（從言語構造上看中西哲學的差異，載東方雜誌卷三三第七號）曾舉一個很顯明的例。例如西方傳統名學上的「主謂式句辭」(Subject-Predicate

Proposition) 便爲中國人所無。譬如在英文云 He beats his wife 乃是關係式 (Relational Proposition) 而 He is beating his wife 便是主謂式 (看補註二)，因其中有主語與謂語的分別。但在中文却只有一個：卽他打老婆。如云「他是打老婆」在說話上有之，而文言始終無此形式。其實二者沒有分別。因爲我們必須明白中國虛字的由來。中國的虛字只有語勢 (卽語氣) 的作用，而根本上並不十分含有文法的使命。所以二者在文法上沒有區別，而只是在輕重上有不同。卽後者比前者來得重些。而文言則往往略去這個注重的語勢。關於中國虛字，下文尙須詳論。現在不過姑舉一例以明言語左右名學而已。須知亞氏名學根本上是依靠這個主謂式句辭。倘使改變這樣句辭的形式，則亞氏的傳統名學便有許多地方大大發生問題。我們根據這個道理乃可進而討論中西的言語構造不同及其名學方式不同之影響。

六

我始終主張西方人的思想離不了亞氏名學的支配，雖則後來名學發達已超出亞氏的範圍。而近來的數理名學只是關於名學中的一部分：若以數理來統一名學，並不能辦到。所以傳統名學派依然是在西方人腦中的「活的名學」。據我研究，亞氏名學中的「十倫」(ten categories) 以及修改後的「五旌」(five Predicables) 都是根據于希臘文的文法。不僅此，卽「定義」與「分類」(division) 亦是從五旌與十倫而來的，所以亦離不了文法的關係。此外，亞氏所謂「錯誤」(fallacy) 尤其是其于希臘的言語。這些全是言語的關係。

除了上述的很顯然可見者以外，我確發見亞氏名學的基礎是建築在所謂主語與謂語式的句辭上。此種句辭就如英文的 *He is*；這個「*He is*」亦等于「*He exists*」，其實這只是因為這個動詞 *to be* 含有「自己存在」的意思在內。我以為西方的名學與西方言語中有 *to be* 的動詞大有關係（現在姑以英文論，英文的前身是希臘與拉丁，然在於這一點上，却是大體相同，所以拿英文似乎即可作代表）。因為西文的 *to be* 動詞有自己存在的意思，所以西方的名學根本上就建有「同一律」（*Law of Identity*）。而同一律却是西方名學的唯一基礎。一切名學的規則都歸綏到同一律。沒有了同一律便不能有名學的推論。因此我名西方名學為「同一律名學」（*Identity-logic*）。換言之，即這個名學系統是以同一律為柱石的。同一律不但支配一切名學的演算與推論，並且還在暗中左右那些思想上的概念。例如亞里斯多德的哲學便完全是由這樣名學而成。他所謂「本體」（*Substance*）就是由「主語」（*the subject*）（如 *It*），與動詞 *to be* 而引伸出來的。在主謂式的句辭上主語絕對不可缺少。如果缺少了，便不能為「句辭」（*Proposition*）。從在名學上主語的不可缺少遂一轉而為在思想上「底層」（*Substratum*）亦是不可缺少的了。如云甲是乙。甲乙二者所以能連綴在一起必定是靠着一個底層，以連合之。更以淺顯的例來說明，如這個是黃的，又是硬的。這個「黃」與「硬」當然是所謂「屬性」（*attributes*），但每一屬性必有所附麗。他所依附的就是底層；由底層乃生有「本體」的觀念。於是這個本體乃變為無盡的泉源。凡有形容都變為屬性。但凡屬性所云謂必係于一個本體而施。所以本體在思想上為絕對不可缺少。因此，在言語上主語亦是絕對不可缺少。

這便是西方哲學史上無論正反各方的討論而總不能把本體觀念不列爲一個問題的緣故了。至于動詞 *to be* 亦是西方言語的特色。因爲這個動詞可以含有「存在」的意思，遂可一轉而爲名詞 *being*。西方哲學上的本體觀念完全是從這個字出來的。亞氏的本體觀念，就是根據這個字而推出。此外西文的 *is* 亦是有相當奇怪地方。他是一個不定的指示。他只能「有」而不能「是甚麼」。一旦是甚麼而分明了則主語與謂語便相合了，亦就是本體發爲屬性，屬性與本體合一了。屬性與本體雖合一，但仍不能說本體不存在而只有屬性。所以「存在」與「是甚麼」分開爲二事，這乃是本體觀念所產生的根本要件。而這個要件唯由西方言語結構能表出。如云 *is*，在中文爲「這是」便不是一個整句。而西方言語系統則只須有主語，有謂語，便得成爲一個完全的句辭。我們讀柏拉圖的書的時候，常必發見希臘文的這個動詞其本身富有意義。而許多哲學問題是從這里引出來的。我嘗說有許多哲學問題其本身只是個言語問題，（我這句話與維因那派不同，他們以爲只須把言語弄清楚了，有些問題便不復成立，我則以爲這些由言語而成的問題，完全表示人們情感的要求，亦是不能消除的，下文當論及此）亦就是看到這些地方。這幾點以與中國來比較便見其很不相同。第一、中國言語不必須要主語。換言之，即主語常在省略之列。因爲主語常被省略，我們便可推知主語並不是不可缺少的。例如：「學而時習之，不亦悅乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不愠，不亦君子乎？」悅與樂以及爲君子的主體都沒有提及。又如：「苟志于仁矣，無惡也。」志于仁的主體亦未提。至于如：「俎豆之事則嘗聞之矣；軍旅之事未之學也。」這顯然是把「我」字略去了。現在不

過隨手取論語來翻出一二條以示例而已。其實這種例真是舉不勝舉。第二、中國言語中沒有和西文動詞 *to be* 相當的字。如口語的「是」便不能有「存在」的意思。至于文言的「爲」反有「成」的意思，有幾分似英文的 *to become*。而在英文 *Becoming* 都與 *Being* 正相反對。第三、中國言語上無論口語的「這」與文言的「此」或「其」都不能與 *it* 相當。「此」只是英文的 *This*。這個字是有對待的。「此」是與「彼」相對待的。不能成爲一個「不定者」(*the non-definite*)。總之，因爲中國言語上沒有這些情形，所以中國思想上不把「本體」當作一個重要問題。這便是言語左右思想，言語引導思想的一個實例。我們亦可在言語與思想的兩點上看出中國國民性在心思方面有與西方不同的地方。現在請接着討論中國人的思路是怎樣的。

七

我們要知道中國人的思路的特點，必須先明白西方名學以資比較。我在上段已經說過，西方名學根本上是建築在同一律（至于所謂矛盾律與排中律只是同一律的附律）。分類，定義以及三段論法（甚至于轉換與對當）無不基于此。這些原是互相關聯的，實在是一套。而中國人的思路根本上不適用這一套。所以我說中國人的名學系統（姑名之曰系統）是不建築在同一律上的 (*logic without identity*)。先以分類來講（按 *division* 應爲「區分」不必盡爲種類），西方名學上的分類因爲基于同一律，所以必須爲「二分」(*dichotomous division*)。即「甲」與「非甲」，「文學書」與「非文學書」。又如「甲」與「乙」，「善」與「惡」，這不是二分。因爲甲乙以外尙可有丙；善惡以外尙

可有不善不惡者。所以分類的規則必須要「盡」(exhaustiveness)。但中國人的思想則不注重於此點。總是大小對稱，上下對稱，善惡對稱，有無對稱。並且把他們認為是相倚靠的，如老子上：「有無相生；難易相成；長短相較；前後相隨。」我認為這種思想是另外一套名學，下文容再論之。其次我們要討論到定義。西方名學上的定義是必須使「定者」(definiendum)與「定之者」(definiens)之間能畫一等號，例如三角等於一個平面形其邊為三條直線所圍繞。但中國人的思想却總想不到這個問題。古代最重要的思想是「天」。但說文上：「天者顛也」。以人的頭頂來訓天，乃是說天在人們頭上。然在人們頭上的却不一定是天。雲、月、風、雨，甚至于飛鳥，都是在人們頭上。可見這種「指事」的詁訓完全與西方所謂定義不同。這一類的情形在中國古書上太多了。如：「仁者人也」；「義者宜也」；「禮者履也」；「庠者養也」；「校者教也」；「政者正也」；「儒者柔也」。我現在不欲多舉。總之，在這裏還有一個奇特地方：就是這些訓義不僅不是西方方式的定義，並且還含有音的相通（即相近）。以音相通而能變為訓解，這在西方名學上是不可解的。因為名學總想求得離言語而獨立。而這種以音為訓乃只是言語上的關係，不能含有名學的意義。所以我們可以大胆地斷定說：我們遍檢古書絕對尋不着有類乎西方方式的定義的文句。再其次，我們要論到中國文上的「非」字與「不」字。例如云「甲非乙」。在英文可以斷定其為否定或確定，只看其動詞為何。如 *A is not B* 是否定；而 *A is not-B* 則不是否定。在中文的「甲非乙」，却不知與英文的那一個相當。或可以說都可通。這一點雖不甚重要，然而「换位」(conversion) 便成爲不必要了。换位既不成立，

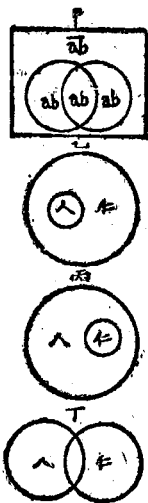
則「對當」(opposition)亦不能成立。所以中國人的思想是根本上不能套入于西方名學的格式內。而中國人所用的名學只好說是另外一個系統。

我對於中國人所用的名學姑妄名之曰「相關律名學」(correlationlogic)。或更冗長些，名之曰兩元相關律名學(logic of correlative duality)。即這種名學注重於那些有無相生，高下相形，前後相隨的方面。這種思想充分表現的是周易。雖近代考據家不承認周易是最古的一部書，然而我們對於其中的思想却不能不認爲是中國的正統思想。這種思想的最顯明的表示是所謂「一陰一陽之謂道」。因爲，這種思想的方法是想到陽便預想有陰，想到陰亦便預想有陽。二者相待而相成。至于綱柔，進退，吉兇亦是如此。用流行的語來說，可以說這種思想方法是所謂「辯證法的名學」(dialectallogic)不過此名辭的涵義太複雜，用于此處亦不甚切。所以我不願意如此說法。要是這種思想是和用同一律的不同。用同一律以思想是注重這個東西的本身的同一。倘使無論名詞或句辭，若沒有自身的同一便不復能說話。而這種用相關律來思想的，却正由相反以見其相成。不僅在句辭與推論上可以如此，例如：死而不亡；大音希聲，大象無形；守柔曰強；大言若訥；福兮禍所倚(皆見老子)。即在此名詞上亦可以看見有這樣的情形。如說文以「出」而訓爲「進」。于「亂」而訓爲「治」。近見董璠先生有「反訓纂例」一文，所舉甚多，茲不詳引。(編者按：見一九三七年十二月燕京學報一一九—一七四頁。)我對於這樣的反訓却另有一個解釋，與歷來不同。我以爲這並不是一個字而兼合正反二義，乃只是一個意義必須由其反面而明。如云「出」則必有待于「進」。無進則無出，換言之，即無進便

不能有出。「亂」與「治」亦是如此。此外如「貢」與「賜」的關係亦可以此類推。所以我們中國人的想法是不倚靠同一律的，而只取「對待」的關係爲出發點。這樣想法顯然是另外的一個系統。這樣系統恐怕與中國的象形文字有關係，象形文字是只注重于象（詳見下文）。所以中國人只講象與象之間的互相關係，而不問象的背後的本體。因此遂發生相關或相對，後來順着這個趨勢，在文學上乃有駢文與律詩的創造，是外國所無的。現在講這樣名學與西方名學之比較，先言分類，則必不能是二分，如甲與非甲。而只能用對立，如善之與惡，入之與出。至于定義亦不能有，而只能由反義以明之。如「妻」爲「有夫之婦」，在西方名學便非定義，換言之，即犯了循環定義的規則；然在中國則只有如此。所以「夫」即爲「娶有婦者」。中國話訓上有「轉注」大都是如此，甚至于「假借」亦有這樣的情形。例如「買」字可注云「賣也」。而于「賣」字又可注云「買也」。二字並非同一意思，却只是因轉而明。因爲買賣本是一件事，只由觀點不同而有異稱。因爲中國言語有這樣的情形，所以根本上不注重同一律。因爲不注重同一律，所以同時在言語上我們求不着有等于英文 *is* 的字。我前作會詳論之。我以爲中國言語上的「……者……也」始終沒有表示同一的意思，換言之，即決不含有主語與謂語的形式。如云「仁者人也」，決不能說「仁」是 *subject* 而「人」是 *Predicate*。「天者顛也」，亦是顯然的。我們既不能以「人」來表述「仁」，以「顛」來形容「天」則二者不是同一（無論部分的或完全的）便可顯然明白。因爲西方名學總可以圖形表示兩個概念的關係，如甲圖。但「仁」與「人」的關係却不能用圖形表出。如乙圖，丙圖，丁圖都不能把這

個意思正確的表示出來。所以我們可以說「仁者人也」一個句辭是不能用圖形來表示的。不僅其義有好幾個，並且其義是遊移于好幾個之間。于是乙丙丁三圖又都可以勉強適用。我們從三個都可以勉強說而觀，便可證明這三個在實際上却是都不切。這便是中國言語上沒有等于西文「 仁 」的一個好例。

因爲討論到「……者……也」，使我不能不順便說到中國虛字的特性。中國的虛字（者、也、乎、哉、耶、矣等等）都是原來沒有那個字，而由音相近遂借過來的。所以名之爲「借字」。這樣借字只表示音而已，並不含有義在內。並且其本字都另有訓。如「爲」字本訓爲「猴」。所以如此借來以表示聲音，不外乎用這些音聲以表示語氣的輕重。例如：仁者人也的「者」是表示短促，而「也」是表示伸長。短促是表示斷逗，伸長是表示終了，而完全是腔調的關係。不但「者」「也」等字爲然，即「之」亦只是表示語氣。如赤壁賦上「從予過黃泥之坂」即爲黃泥坂而已。又如「復遊于赤壁之下」，亦只是在赤壁下而已。近人有以「科學之家」爲不通，其實照舊式文法乃是很通的。和「高明之家鬼瞰其室」不是相似麼？我在上文已說過，言語有兩大段落，一爲姿勢的言語，一爲意義的言語。中國的虛字完全是姿勢的言語，而尙未進化到意義的言語。至于何以不能如此，則由于中國文字是象形文字，一個字只須有一個音的緣故。



八

中國文字是象形文字，這一點不僅影響及于中國人的言語構造並且影響及于中國人的思想（即哲學思想）。我們用易經來說明這一點最爲得宜。大概當時造字即取法于形象。所以說：「聖人設卦觀象」。『卦』雖不能就是最古的文字，但至少是與文字同一性質的東西。因爲「在天成象，在地成形，變化見矣」，所以「君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占」。卦的創造雖其目的在于占卜，然必先預設若干變化的可能以便于占卜。每一個變化的可能即是一個象。「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜。」「極其數遂定天下之象」。乃是因「天垂象，見吉凶，聖人象之。」所謂聖人，即指古者包犧氏一類人物。「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象于天，俯則觀法于地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，于是始作八卦。」因爲每一個卦都有一個象徵，而每一個象徵代表一種可能的變化。如因「益」卦的象徵而創造有招耨，因「離」卦的象徵而發明有網罟，可見象徵不僅是代表外界的一種東西，並可指示一種可能的變動。胡適說：「孔子主張象生而後有物；象是原本的模型，物是仿效這模型而成的。」這個解釋十分精闢。中國古代思想確是以爲先有象而後成物。便是與西方不同了。雖則柏拉圖的「意典」(Ideas)亦未嘗不是象，然而他却主張意典本身是自己存在的，他和八卦上的象全不相同。西方人的思想，始終注重于「本質」。所以亞里斯多德總要提出 *Substratum* 來討論。而討論的結果竟認有所謂 *Pure matter*。所以西方人的哲學總是有問一物的背後；而中國人則只講一個象與其他象之間的互相關係。例如一陽一

陰與一闔一關。總之，西方人是直穿入的，而中國人是橫牽連的。因為這個緣故，我發見中國思想自始即沒有「本體」(Substance)這個觀念。我們應得知道那一個民族如果對於那一個觀念最注重則必定造出許多字來以表示之。中國根本上就沒有關於這個概念的字。所謂「體」「用」(體用二字當然是見于易繫詞，然用爲對待名詞則始于印度思想入來以後)與「能」「所」，都是後來因翻譯佛書而創出的。可見中國自來並不注重于萬物有無本質這個問題。因為中國人的文字是象形文字，所以中國人的思想只以爲有象以及象與象之間有相關的變化就夠了。

我們在此可以明白不僅言語與名學有密切關係，並且每一個名學系統必是在暗中隱然含有一個哲學思想(即宇宙觀與人生觀)。中國人的宇宙觀是唯象論。「象」這個字不僅與西文 'Phenomenon' 相當，並且與西文 'Symbol' 相當。甚至于又有 'Omen' 的意思。但有一點宜注意：即象的背後並沒有被代表的東西。象的指示只在于對於我們人類。因爲象乃是垂訓。所以後來把天上的慧星等怪象都變爲預示凶兆。所以這種唯象論的宇宙觀在實質上却只是一個人生觀。這又與西方哲學思想不同。西方哲學無論如何只能以宇宙觀爲人生觀的前奏曲，而不能把宇宙觀與人生觀合併爲一個。中國人這樣思想却是把宇宙與人生冶于一爐了。我嘗說，照西方流行的分類法，分哲學爲本體論，宇宙論與人生論，而中國則可以說只有宇宙與人生論(或宇宙論吸收在人生論中)，沒有本體論。就是因爲中國人思想上不注重同一律，遂不能直接產生本體的觀念。即如老莊，有人以爲「有物混成，先天地生，」與「萬物與我爲一」都是表示本體概念的話。我以爲其實老子「所謂「天地根」與「道

「紀」只是講宇宙的原由。莊子上所謂「物無成與毀，復通爲一」誠然與西方的本體相同，但莊子的目的在於「適得而幾已」，故其所謂「萬物與我爲一」乃是一種神祕的經驗。換言之，即其注重點在於「通」而不似西方人之注重於「有」。莊子書中甚難，是否有魏晉人改竄，亦正難說。此種思想顯然與印度思想相類似，則毫無疑義。中國人對於本體而有所理會乃是由印度思想而喚起，想來如此說法總可成立。宋明理學完全是被佛學所刺激而起的。有人說西方哲學是以成立本體觀念始而以遮撥本體觀念終，中國最初無本體觀念，後來乃始有之。這句話亦未嘗不對，不過這是文化傳遞與交融的結果。若專論文化的傳接，則今天中國亦早不成原樣了。我們今天所要論的不是這個，乃只是要問縱使外來文化如何影響中國，而中國固有文化在那些方面依然有左右人心的勢力。我則以爲「不注重於本體」這種思想態度縱在他種文化大量入來以後，依然是代表中國人的「心思」(mentality)的一個樣式。

九

反之，在西方則本體觀念始終爲骨幹。有人說西方思想到了最近已遮撥本體，這話並不見完全正確。羅素(B. Russell)一流所以反對本體觀念，完全是由於發明了一套新名學，不建築於主謂式的句辭。其實這一套新名學除數學外，只能與物理學相通。此外其他科學尤其社會科學依然不使用這個名學。其勢力還是甚小，因爲本體的觀念是與「因果」的觀念相連的。大部分的科學依然爲因果觀念所支配。在這一點上，康特(Kant)可以算是說破西方思想的祕密的第二個人。直到現在，無人能

出其右。他把「相互」(reciprocity)的觀念引來而加入于本體與因果之間，使三者互相倚靠；于是有因果必有相互，有相互必有本體。三者同爲不可缺。我以爲康氏這個見解真能道破西方人本體論上的根本條件。我們即可知道因果觀念乃是由本體觀念引出來的。其次，則有了因果觀念以後再與本體觀念會合起來又生所謂「原子」的觀念。所以我的議論和一班人不同，主張在西方思想上宗教與科學以及唯物論本來是一起的(即相連系的)。宗教有兩種形式，一種是希臘式的宗教生活；一種是後來歐洲耶教式的宗教。前者的樣子並不是希臘所獨有，即中國人古代生活亦有這樣的類似情形。所以希臘式的宗教生活並不能算西方人所獨有。不過我們必須知道希臘人的神話中就含有唯物論的雛形色彩。中國古代的宗教亦何嘗不與「自然」相通。這些都無足奇怪。而須知宗教若一變爲「神學」(theology)則必須倚靠有「本體」(Substance)的觀念。所謂「主宰」(Supreme Being)與「創世主」(Creator)都是與這個本體觀念相聯的。不僅此也，並且與「同一」(identity)的觀念有密切關係。所以就本體的觀念而言，本來是宗教的。所謂 ultimate reality 其實只是 God。我因此主張本體論的哲學就是宗教式的思想。同一律的名學在暗中就爲這種宗教式的思想所左右。亦可以說，哲學上的本體論，宗教上的上帝觀，以及名學上的一律，在根本上是一起的。

斯本葛拉告訴我們說，自然科學的前身是宗教 (The Decline of the West, vol. I, P. 380)。懷特海亦說，近世科學的發生與中世紀宗教信仰有關。西方學者對於這點似乎已早有明切的認定，我不必再引爲是自我作古了。科學既是從宗教來的，則可知在西方文化上二者乃是一枝並蒂花。而不

是如普通人所想像的那樣相反的。我說科學從宗教而出，是用「相生」(Genesis)一概念來說明之，並不是主張宗教的性質能以決定科學的性質，因為這是以「決定」(determination)來說明了。但相生雖不含有決定，而仍必有相通的地方。所以科學與宗教在表面是相反，而在深藏的裏面却相反。中國現在有一班時髦先生們大反對宗教，而以提倡科學自命，其實從文化史的觀點來看，這些人們並不知科學為何物。

不但此也，斯氏更告訴我們說，天主教的宇宙觀，與唯物論的宇宙觀並無分別，不過同一事而用相異的名辭以表示罷了。天主教的教義如何，我不討論。但我相信唯物論的思想是基于原子的觀念。而原子的觀念却由本體與因果兩觀念相連。所以，我主張西方思想上有三個最重要的範疇，就是本體，因果與原子。由本體而宗教乃有所據；由因果而科學乃發達以出；由原子則唯物論隨而成立。而這三個重要範疇的背後却另有一範疇以通貫之，即所謂「同一」是已。法國哲學家曼野遜(E. Meyerson)對此真有炯眼。在他的Identity and Reality一書(一九三〇年出版於紐約)上痛論一切科學理論與科學所求都不能外乎這個同一。我則以為有同一必有本體；有本體必有因果；而原子則附麗在此二者之中。所以西方文化在思想方面上根本即建築在這幾個範疇(本體、因果、原子、同一等等)之上。不明白這幾個範疇的重要性與其先在性，則決不能明白西方文化與西方思想為何物。

十

而中國的文化却與這幾個範疇無關。先從中國古代的宗教生活講起。中國的宗教情形和希臘的

樣子差不多；只影響及于人們的生活，而沒有祈禱與寺廟等儀式。在「天」的觀念發生以前，是否尚有許多神，這個問題由考據家去研究，我今不管。我所要論的只是所謂「天」與所謂「帝」在中國人却本來不注意其自身。所以我說中國所謂「天」就是「天意」而已。以英文釋義即爲 *The Great Will* 或 *Divine Will*，因爲他只是一個「表示」(manifestation)罷了。——即所謂意思表示。換言之，即中國人對於天只問天的「意」在那裏，而決不究天的「體」(essence)是甚麼。因爲在中國人看來，天的「意」就是「天」。離了天的「意」，而問天是甚麼是名學上不通的。所以，天即天意。不是有了天，然後天再表出其「意」來，天與天意既爲一物，所以中國人對於天亦不拿他當作一個東西 (entity) 來看。天既不是一個東西，則天便不是一個「體」。因此我說中國人的「天」與西方人的「本體」概念並不相通。美人顧立雅 (Cree) 見其書 *The Birth of China* 以金文的「天」字好像人形，遂以爲古代中國人以天爲一個「靈物」(spirit)。我以爲不然。縱使「天」字像人形，亦不能得這樣的推論。因爲中國人總是以爲天是出乎人意外而爲人力所不能左右的。所以決不會以人形來表示這個靈物即「天」，縱使這個人形不是普通的人類而是一個大人。可見顧氏的說法依然是採取西方人的觀點以爲比附。中國學者原有把「天」字訓爲指事，實在就可通，似乎不必改正。這一點關係却亦重大。例如我們在殷墟發見的卜辭上，必定見到大部分用帝字與天字都是叩詢天意。如「伐呂方帝受我又」與「勿伐呂帝不我其受又」。而在尙書上却以已定的天意發表出來。如「有夏多罪天命殛之」。大約伐夏之先必已卜過。所以我們應得知道天所以只等于天意就是因爲與卜有密切關

係。卜即是所以知天意之法。在卜上，人可以知天意，則天與人便相通了。中國人對於天的要求只希望能通其意，以定趨吉避凶的行爲，至于天的本體是一個甚麼東西，絕非所問。這就是因爲中國人沒有把本體的範疇用在天上，即不把天當作一個萬物的本體。

其次尚有可注意的地方；即在尙書上大部分是以天意的表示，藉作政權轉移的解釋。如「旻天大降喪于殷」。又如「天乃大命文王」最爲顯著。古代政權的交替，本只有兩個方式，就是傳授與革命。傳授而演有弊病，則事實上自然逼出革命。傳授似可不論，但革命却必須有理由。于是托之于天命（即天意）。須知政權的轉移在政治上與在社會上是一件最大最大的事，將這樣的大事委之于天命，便是證明一切大的變化全不由人作主。于是天意的用處，便專發現在政治社會方面了。這就早所以和西方以本體觀念爲主而注重于宗教有些不同的地方。

說至此，我們應得一討論中西宗教生活的變遷及其影響。西方的希臘式宗教生活到了羅馬帝國的統一就告結束了。但從此以後却又開始一個新的宗教生活。這個宗教生活並沒有隨着封建制度的崩潰而消滅。所以到了後來西方的宗教與政治總是二元的。中國不然，中國的封建情形大體與西方相類。但其宗教生活却是有類于希臘式的。並且這樣宗教正是維持當時封建制度的一個有力因素。到了春秋時代封建制度天天在自身搖動中，人們的思想自亦有影響。于是乃有「天道遠人道邇」的議論。而與「天何言哉，四時行焉」等意見，亦有幾分相通。儒家雖不廢天道，然而已將他推而遠之。這種思想的變化到了後來遂致漸漸把宗教生活化淡了，而幾至等于零。所以後來中國只有政治

而沒有宗教。換言之中國的情形大致上變為政治一元化了，宗教成爲不甚重要的了。這樣的情形在思想方面亦可以看得出。所以我敢主張同一律的名學，主謂式的句辭，本體的範疇概念，都是以宗教爲背景的思想。這是西方的特色。相關律的名學，不盡的分類 (non-exclusive division) 比附式的定義等等，都是以政治爲背景的思想。這是中國的特色。

十一

這兩種思想不僅在範疇上與名學的根本律上有些不同，並且在態度上亦甚爲不同。拿發問的態度來說，我以爲西方思想對於一個東西或一件事物總是先問「是甚麼」然後方講如何對付。中國思想却並不注重于是甚麼而反注重于如何對付。所以我名前者爲「是何在先的態度」(What-priority attitude)；後者爲「如何在先的態度」(how-priority attitude)。就是說，凡一問題起來，在西方人總先注意于「是何」，而中國人却總先注意于「如何」。換言之，即西方人是以「是何」而包括與攝吸「如何」。其「如何」須視「是何」而定。在中國人却總是以「如何」而影響「是何」。所以注重「是何」的思想能由宗教而發展到科學。亦可以說這是科學思想之一特色。而注重「如何」的思想只能發達到政治與社會，尤其是道德問題。所以東方思想始終偏于人事，而忽略自然，想其故即由于此。有人以爲中國哲學有名實之爭與天人問題，以爲這亦與西方哲學上的問題性質相類。其實不然，中國人的名實問題與天人問題依然是關乎政治與道德的社會思想與人生哲學。不但此也，不注重「是何」的態度可以在哲學上不發生認識論。即中國人因不注重這一點，所以，認識論不發

達。就因為可以不起所認識與能認識是否一致的問題。有人說中國人的思想重在執着中間以通其兩端。我則以為這依然是應用相關律。這種「通」仍只是橫通，而不是直透。其性質屬於宇宙論不含有認識論上的解決。所以如有人問我，何以中國不發達認識論，則我即答曰：正由于不注重于這個是在先的態度的緣故。

這兩種思想在用于推論亦大有不同。西方的同一律名學用所謂三段論法就是推論。而中國人却不用這樣的推論，只用「比附」(analogy)。如云「仁者人也」，就是一種比附的想法。最顯明的例是孟子。如下列各條：

「口之于味也，有同嗜焉；耳之于聲也，有同聽焉；目之于色也，有同美焉；……心之所同然者何也？謂理義也。」

「楊氏爲我，是無君也；墨氏兼憂，是無父也。無父無君，是禽獸也。」

「人性之善也，猶水之就下也。」 「彼丈夫也，我丈夫也，吾何畏彼哉？」

「告子曰：性猶杞柳也，義猶柶棬也。」 「告子曰：性猶湍水也。」

「孟子曰：生之謂性也，猶白之謂白歟？白羽之白也猶白雪之白；白雪之白猶白玉之白歟？……然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性歟？」

諸如此類，不必煩舉。所以英人呂嘉慈 (Richards) 以爲這種邏輯不是西方人的邏輯。這種可以說是完全用比附來作論據，即是所謂 *analogical argument* 是也。我名之曰 *logic of analogy*。在

西方名學則認爲很有弊病。不過須知用於嚴格的科學思想上誠不相宜，然而在一班政治上的議論却大概都是如此。我因此以此種比附論法視爲政治思想之一特徵。即如馬古斯派的思想亦就是一個好例。以正反合的公式硬嵌在任何歷史的過程上，就是比附。把種子變爲樹木認作自身否定，亦顯然是比附。把階級抗爭視爲打仗，更是比附。認唯心與唯物是兩個對立的黨派，亦是比附。我現在並不是指摘他的謬誤，不過願意大聲疾呼告訴人們說：馬古斯派的哲學只是一種政治思想。

十二

這種以政治爲主要的思想在言語方面亦可發現有些關係。如孔子主張「正名」。其實這並不是孔子一人的主張，乃是所以維持當時社會秩序之道。須知正名完全是目的在於確定社會秩序。所以說：「名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興。」正名的作用在辨上下定尊卑，明是非（即善惡）。其主旨在於人事，而不是專爲名學。如殺君則名之曰「弑」含有以下犯上的意思。而以上殺下則曰「斬」便有明正典刑的意思。帝王出遊曰「幸」。直來曰「來」。大歸曰「來歸」。由地方到中央曰「上」，如西上，北上；由中央赴各地曰「下」，如南下，東下。胡適以爲這些都是文法上詞性之區別，有文法上的作用。並且說「孔子的正名主義實是中國名學的始祖」。據我所見，殊爲不然。我們只須用西方文法上的變化，便可以因比較而明之。如以英文的 *Sense* 爲例，其變化則有 *Senses*（多數）、*Sensation*、*Sensational*、*Sensible*、*Sensibility*、*Sensum*、*Sensa*、*Sensationalism*、*Senseless*、*Sensitive*、*Sensitivity*、*Sensibly*、*Sensuous*、*Sensory*、*Sensorium* 等等。他是從一個

語根來變化的；中國因為象形文字的緣故，雖有偏旁（如人字旁，水字旁等）都決非語根（偏旁等于歸類而已）。所以每一變化必須成一個新字，而非由一個語根轉化出來。這一點很有關係。于是每創一個新字必是根據于社會上有此需要。這和西方用一個字而加以變化，則情形不同。後者可以發一所謂語格。每一個格式表示一個東西因情況不同而生變化。所以「格式」在西方思想上成爲一個重大的要素。格式即是英文所謂 *form*，雖亞里斯多德的 *forma* 與培根的 *form*，不同其義；培根的又與康特的不同其內容。而譬之，西方思想仍是一脈相延，皆以 *form* 爲重。我們中國人對于這一些却不甚了解其故。就是因為中國是象形文字，一個字是一個獨立的物或象，而沒有「格」的變化附隨之。因此我主張正名的作用只在于決定社會上的尊卑大小等關係（反映着一個等級甚嚴的社會），而不能發展爲真正的名學（因為西方的名學是根據主語與謂語之格式與同一律）。我嘗發見中國名詞最多的，一是關於家庭，如伯、叔、堂、表等等；一是關於德目，如忠、盡、誠、敬、篤、介、廉、狷等等。似乎皆比西文來得多。這個即想係正名之結果。

爲甚麼以政治爲主要的思想側重於相關律名學，亦應得有一個說明。我以為就是因為社會上的現象總是相對的，如男之與女，夫之與妻，父之與子，治者之與被治者，文之與武等等。因此自然會演成「天尊地卑，乾坤定矣」的思想。這是一切相對的觀念，如大小，上下，吉凶等隨之而生。甚至於由一陰一陽與一闔一闔而變爲一治一亂。我主張這樣的思維法是政治社會的思想之一特色。但於此又稍有中西之不同。例如馬克斯派，就是廢棄同一律而主張矛盾律來思想的。須知馬克斯派本

是以政治社會為主的一種哲學思想，其所以如此，自無足怪。不過我則以為從這一點上他是與中國的趨勢相類，但二者對於所謂「相反相成」一語的輕重却有分別。就是馬基斯派偏重於相反相成中之相反，所以主張鬥爭。把社會全置於鬥爭之上。而中國人的思想則偏重於相反相成中的相成。孟子說，勞心者治人，勞力者治於人，就是以為這種分配是一種互助。所以我對於這個區別亦另立一名，即注重相反的，名曰「相反律名學」(Logic of opposition)，以別於相關律名學。這一點不十分重要，現在不過附帶述及，只意在表明西方這種相反律的思想並不是從東方來的罷了（不過是因為社會的要求而自然應運以生罷了）。

十三

現在我要再說明這些名學與範疇和人性的關係。我很贊成范雷陀的話，除了徵驗的知識以外，凡不能徵驗的知識其採取或拒絕全視人們的情感而定。因為不能徵驗的知識只是解釋 (interpretation)。對於同一事實可容有不同的解釋。例如太陽落西，這是一個目睹的現象。但解釋則可有兩種不同。一個以為太陽走入地下；一個以為地球轉過去了。所謂同一，所謂本體，所謂因果，完全是解釋。或可說，解釋時所用的根本概念。這些概念本身就是解釋的性質。

這些解釋由何而起，由何而有效呢？我願意借用范氏的名辭，即 residues 與 derivations 是也。前者我譯為「隱根」；後者譯為「顯枝」。我以為人類至少有兩種「情感」(Sentiment)。我名第一種為「永存之情感」(Residue of persistence 或 sentiment of persistence)。第二種為「宰治之情感」

(residue of dominance 或 sentiment of dominance)。由前者發生宗教性的思想，如本體範疇，主位言語，同一名學，以及由此再發生的因果概念，這些都是所謂 derivations。由後者發生一切社會思想政治理論及其發爲具體的一切制度。這亦是所謂「顯枝」。一切顯枝皆有其隱根。此根則爲人性中的情感。人類爲了滿足這些情感乃有這些宗教政治等的一切。須知這兩種情感（即永存與宰治）乃是人類所通有的，並不是說中西有所不同。研究文化不可把人類共同的方面忘却了。所以亦承認不但在社會政治方面，即在言語思想方面亦可以看得出人類有共同之點。至於中西所以有些不同，據我推想，純是由於在顯枝方面有發達充分或不充分的情形。中國人對於永存的情感不是沒有，不過在固有文化上（文化即是顯枝）未得機會發展；所以一旦制度思想傳來，中國人便狂熱地歡迎起來了。這就是在暗中把未發展的「永存」隱根勾起來了。因爲，中國土產的文化缺少這一方面，遂致印度思想在中國成爲第二個故鄉。

更不是西方人沒有宰治的情感。西方的哲學當然是宗教的化身。以康特爲例，我們可以看出所有對於知識之研究不外乎爲本體之存在作一個理論的基礎。康氏第一批判乃是爲第二批判預留地步。由知識不能窺得本體，而由行爲却可體現本體。所以康氏雖然解析西方思想，而却依然爲西方思想所圍。但須知這是西方傳統的態度。西方人總以藉助於宗教而間接達於社會政治。因此我敢主張所有西方的哲學（形而上學）無不在本質上就是一種社會思想與政治理論。不過不是直接的與顯明的。馬古斯派頗能見到這一點，可惜他們把社會認識爲階級便太狹了。我會撰有哲學是甚麼一文痛

論此理（載東方雜誌三四卷，一號，二七三—二八二頁）。就是我以爲哲學只是對於社會政治思想的一種「理由化」（rationalization）。所以形而上學的尾閥無不是人生哲學；人生哲學的歸結無不是社會思想（因爲人生離不了社會）。總之，西方的純理的哲學只是政治社會思想之幻化（disguised form）。我這話亦許說得太過火一些，其實哲學就是文化，而文化總是一個整體。所以政治社會人生是不能與哲學分離。有人以爲哲學專解決宇宙的祕密，這便是爲哲學的表而所迷。老實說，離開文化而談哲學決無是處。還有一點應附帶一說的，即凡屬於社會政治問題則對於現狀必至少有兩種態度：一爲維持，一爲破壞。馬克斯派喜歡把唯心認爲維持派，唯物爲革命派，其實並不盡然，不過唯心唯物確與社會政治有關。

根據這個理由，我大反對卡那魄一流的維因那學派。他們以爲哲學上的句辭全是「無謂」（non sense）的。因爲這些句辭不能「證實」（verification）。我以爲這完全是錯誤的。他們忘却了人類本有許多知識，根本上就無法證實。所以我們決不能說凡不能證實的知識不是真知識。例如盧騷（J. J. Rousseau）主張「人是生下來即自由的」（民約論的第一句）。這句話即不能證實，但這句話可以助成美國獨立，喚起法國的革命。所以社會思想在根本上就不管證實與不證實。他是「不能證實的」（unverifiable），却是「可以實現的」（realizable）。即中國人所謂「人定勝天」是也。這樣不能證實而能實現乃是社會思想政治思想之一特徵，西方所有的形而上學思想無不是間接的政治思想社會思想，所以哲學就具有此種性質。可見說哲學上的判斷都是無謂的，乃是不了解哲學爲何物的話。卡

氏等人只知符號名學，宜有此蔽。

十四

最後我要殿以我的知識論，用以解決理論知識究竟是甚麼的問題。我主張人類的知識有四個層次，而却是互相融透為一片。第一層我稱之曰在感覺背後的外界架構。真的外界只是「架構」(structure)。我們對於架構只能知其「數學上的性質」(mathematical Properties 此是羅素的話)。至於其性質上是甚麼(即 qualitative nature) 則不能知道。但又須知這種數學上的性質不是死板的而有各種變化的可能。所以我主張外界的架構沒有「呆定性」(rigidness)。第二層是所謂感覺，我願依新實在論者稱之為 *Sensa*。我們的感覺是一個奇怪東西：他雖由外物喚起，然在性質上却不與外物相同。可以說是相呼應而不相同。所以他在其本性上是一個獨立的東西。第三層是所謂「造成者」(constructions)。列如常人所見的桌子、椅子、朋友、房子等等普通物件。在常人總以為是一個自身同一的東西。而其實只是由觀察者用其「知覺」(Perception) 而造成的。第四層即我在上文所謂的解釋。這四層互相合併，彼此不能分離。但前二者比較上屬於外，屬於客觀；後二者比較上屬於內，屬於主觀。由後二者到前二者的過程，我名之曰「即切」(attachment)；由前二者到後二者的過程則名之曰「騰離」(detachment)。理論的知識就是騰離。騰離了以後再在暗中左右證實的知識。關於真偽問題，這只是騰離了以後方發生的。在解釋一層容許有不同的解釋，所以纔發生那一個對，那一個不對，或那一個合理，那一個不合理的問題(其實從文化的見地來說，只有不同，

並無對不對之可言。這乃是理論知識的特點。哲學，社會思想，政治學說，宗教信仰，無一不是屬於這一類。關於這些認識論上的話，我在拙作多元認識論重述上已說了，（張菊生紀念論文集，九五—一七三頁。）現在不願再述。總之，我在本篇上是以綜合方法把下列幾個問題合在一起來解決，以明人類的文化總是一個整個兒的（此處所說的文化，自是以思想方面為限，至於物質方面則非在本篇範圍以內，讀者勿以為文化可以無物質的關係）。其問題是：（一）西方的哲學究竟是甚麼？（二）言語與思想的關係是甚麼？（三）名學與哲學的關係是甚麼？（四）哲學與社會政治思想的關係是甚麼？（五）哲學社會政治與宗教的關係是什麼？（六）理論的知識與官覺的知識之關係是甚麼？（七）文化與人性的關係是甚麼？最後（八）中國與西方人在心思上的不同是甚麼？我是學哲學的人，自然是三句不離本行，特不知習社會學的朋友看了以為如何？

我知有人看了此文，必以為我野心太大，而以「古今中外派」來罵我。不過古今中外派不一定是壞名詞。如拿古今中外來胡亂附會，自可鄙棄。倘使真能把古今中外會合而通之，似亦不必認為不可。此只在乎人之見仁見智了。

此篇寫成以後，乃承李安宅夫人于式玉女士出示日人熊野正平君在支那研究（41號1936年6月東亞同文書院）上批評我的前作一文，「（從語言構造上看中西哲學的差異」見東方雜誌三十三卷七號），並為講述，似乎評者以為我主張言語決定思想，乃是本末倒置。我敢說評者依然囿於舊觀點中。殊不知從函數關係的觀點來看，如說言語是因，而思想是果，固然不對；而說思想是因，言

語是果亦同樣不對。我只是主張言語，邏輯與哲學思想，三者互相倚靠 (interdependent)，互相關聯 (interconnected) 而已。評者之言可謂無的放矢。

一九三八、一、二八，寫於北平西郊燕東園。

余往日爲文，信筆而書，日輒得四五千字。今此篇作而復輟者再，歷十餘日，三易稿而始成，則心緒之惡劣可知也。(編者按：即在北平陷於敵人之後也。)

補註

本篇寫完以後，請教幾位朋友。除意見稍稍不同以外，有些地方似因我的表述不甚明白，而致有疑問。因此再作補註。

一 關於所引懷特海的「概念格局」一層。懷氏本意似把空間與時間亦算在概念格局以內。而著者通篇所說的範疇左右官覺的知覺則取廣義。而尤注重於空時以外的各種範疇。故懷氏原語有追溯到動物一句話，而著者則祇注重在人類文化的範疇。因爲著者總覺得空時只是一種「架構」(frame-work)，對於知覺固然有排配的作用，而對於事實却沒有解釋的作用。所以書文所謂範疇大概是將空時除外。

二 關於主謂式的句辭。在普通文法書上，如云「花開」，又如云「他到學校」，在這些上，開與到學校都是所謂 Predicate。

但在新式名學却又把主謂式的範疇縮小了。如云 He is wise，又如云 He is a wise man。便

以爲前者是主謂式，而後者不是。不過本篇則採取傳統名學的觀點，尤以亞氏思想爲根據，以爲凡有綴辭 (copula) 的都是主謂式。因此「花開」不成問題，而 Brutus killed Caesar 却有問題，必須改爲 Brutus is the man who killed Caesar。這樣的改法有人以爲不必要。其實這兩句乃是兩個意思。倘使我們注重在主體與屬性 (Subject and attribute) 而把所有都吸收於此種分別，則這句話必須改爲 Brutus has the property of killing Caesar。這便是後一個式的由來了。本篇是以這樣句辭來代表西方思想的特點。

三 關於西方名學上的定義一層。普通往往一個名辭的內包與外延 (Connotation and denotation) 認爲與定義有幾分相當。本篇著者取義比較嚴格。乃是只限於 Per genus et differentiam 這個公式，至於新出的所謂 nominal definition 亦不在其列。

四 關於相關律名學一層。我亦知道「相關」一辭，有多數互相關係的意思，不限於對待的兩造。不過我仍注重於其「相待」。卽大之存在必須倚靠小，冷之存在必須倚靠熱。我初意以爲用英文 relative 雖似乎好些，但若用 relative 則有引入相對論的嫌疑。故後來都不用了。

五 關於希臘式宗教生活一層。我本知道希臘宗教有四五個階級，各有不同。此處所言並不包括其全部。只是指以神話爲信仰，其信仰流行於日常生活，而無寺廟等一切儀式而言。這樣的宗教生活姑名之曰希臘式的，並非講希臘的宗教。

六 關於中國思想注重於適中一層。本文說明似太簡單。我的意見始終以爲中國人注重於中，這

個中不是中間的中，因為如果有中間則便有獨立的固定的兩端。其實中國人所謂中却無異於涵括，而近於「正反相涵」(dialectical implication)，因為兩端相涵所以得中。故我說是基於相關律的名學。

七 關於比附式的思想一層。我在此處注重在比附法去思想。兒童因比附法去思想，幾為兒童心理學者所公認(Jean Piaget 尤為顯明)。雖以比附式來表示思想是由於用比附法去思想的自然結果，但二者究有不同。如能了解其不同，則便知其間有一個思想方式的問題而不僅是實際如何思想而已。我的注重點乃在思想方式。所以我以為與相關律的名學有些關係而不僅是由於幼稚。有人總歡喜把中國與西歐的中世紀作比較，而我則以為就中國人生活全部來看，當然是沒有到達於現代；但專從思想的特點而言，以為是與歐洲中世紀相似，則必尚嫌說明不足。

八 關於西方哲學是其政治社會思想之變相一層。我的原意是主張任何政治社會思想欲求其理論的圓滿必須要造出一個人生觀，而這個人生觀欲使其澈底，又必須要造出一個宇宙觀。所以人生哲學是政治社會思想的 justification，而形而上學又是人生哲學的 justification。但西方人却當局者迷。他們不知道由政治社會思想以推到哲學，而總是以為先有形而上學，至於政治哲學只是形而上學的應用罷了。我的用意即在於揭破這個順序，在說明他們平日以為由甲到乙的推演而實際上却只是由乙到甲的變相。所以稱之為「幻化」。

重慶市圖書雜誌審查處審查證忠圖字第四七二號



(13194)