

傳統先著

知識論綱要

161
906
2

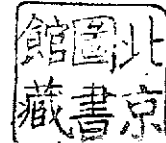
傅
統
先
著

知
識
論
綱
要



3 0243 5865 1

A 2313089



序

人類的知識能夠達到真理嗎？一切的科學文藝都預先假定了知識是可靠的，因為牠們都需用知識來表述。但是知識是否確實可靠？這是研究一切學術的根本問題。現代哲學界差不多整個兒的是知識論的勢力。哲學家的專著大半是討論他個人對於知識的某些問題所追求的詳細結果。有許多介紹哲學的作家又只表說各家大略的主張。現在我們要得一種述論知識問題的書；牠一方面介紹歷來各家的學派，而同時又詳細的討論各家的理由批評其得失，這樣討論知識的書籍還不多得。

兩三年來我專門注重到討論知識問題的書籍，現代在西洋方面從英國的洛克，柏克萊的著作看到德國的康德，黑智爾，費爾巴哈；在佛學方面從首楞嚴經，解深密經，密嚴經看到成唯識論，唯識三十頌等。於是深切的增加我研究知識的興趣。不過像我所理想的一本介紹一切知識理論的書，仍然很不容易得。

在一九三一年的七月裏我在商務印書館西書部見了一本巴龍 (Joseph T. Barron) 所著的 Elements of Epistemology 是討論各派知識論極有系統的一部書。他自己在那書的序裏面說那本書的新穎乃是他陳述的方法。我於是以為可以把這本書介紹給中國研究哲學的讀者。先是我直接

翻譯。後來我同約翰大學的高萊教授商議的結果，他勸我照巴龍陳述的方法，根據他的書另外自己選著一本。一方面可以自由的發表自己的意見，一方面可以補充巴龍所未盡詳的地方。於是我本着這種計劃經過一年的參攷和寫作，暫時拋棄一切不與本題相關的書籍，專心在知識問題。結果是草成了這本「知識論綱要」。

本書雖不能是像我理想中那樣完善的一本介紹知識論的書，然著者至少是在努力於趨向那種理想。其中有錯謬的地方請諸位博學之士盡量的指教。

排印此書的時候，統先適在重病之後，不能做任何工作。幸好友江振聲先生代為校對，特此聲明，以表忱謝。

傅統先識于語梅移民念一年九月念二日

知識論綱要目錄

第一篇 導論

第一章 知識論之性質及其定義

第一節 哲學與知識論

第二節 知識論之性質

第三節 知識論之定義

第四節 知識論之重要

第二章 知識論之歷史

第一節 古代哲學中之知識問題

知識論綱要 目錄

第二節 古代哲學中之知識問題

第三節 近代知識論之發展

第三章 研究知識論之態度

第一節 研究知識論開始之態度

第二節 懷疑的態度

第三節 不可知的態度

第四節 武斷的態度與批判的態度

第四章 研究知識論之方法及其範圍

第一節 研究知識問題之方法

第二節 知識論之範圍

第三節 知識論中各名辭之解釋

第二篇 知識之起源

第五章 依據論與先驗論

第一節 依據論之理論

第二節 依據論之批評

第三節 先驗論之理論

第四節 先驗論之批評

第六章 直覺論

第一節 直覺論之理論

第二節 直覺論之批評

第七章 唯用論

第一節 實用論

第二節 工具論

第三節 人本論

第四節 唯用論之總評

第八章 感覺論

第一節 感覺論之定義

第二節 感覺論之略史

第三節 感覺論之根本主張

第四節 惟名論之理論及其批評

第五節 聯感論之理論及其批評

第六節 感覺論之總評

第九章 理性論

第一節 純粹理性論

第二節 純粹理性論之批評

第三節 批判的理性論——康德主義

第四節 批判的理性論之批評

第十章 知識起源問題之結論

第一節 總論

第二節 知識之發端

第三節 研究知識起源幾個必需認為有效的先在條件

第四節 感覺與理性

第五節 整個的知識程序

第六節 結論

第三篇 知識之價值

第十一章 實在論

第一節 實在論之定義

第二節 知覺論

第三節 知覺論對於心外世界存在的證明

第四節 知覺論與對於外界的知識

第五節 知覺論之批評

第十二章 代表論

第一節 代表論之理論

第二節 代表論對於外界存在的證明

第三節 代表論者之代表——笛卡兒與洛克

第四節 代表論之批評

第十三章 新實在論

第一節 新實在論發展的大勢

第二節 新實在論共有之特點

第三節 新實在論對於知識之價值的理論

第四節 新實在論之批評

第十四章 批判的實在論

第一節 從批評新實在論講到批判的實在論

第二節 批判的實在論之理論

第三節 義蘊之解釋

第四節 義蘊之本性

第五節 批判的實在論之批評

知識論綱要 目錄

第十五章 觀念論小引

第一節 觀念論之要義

第二節 觀念論發展之大勢

第三節 觀念論之派別

第十六章 主觀的觀念論

第一節 柏克萊之「存在即被知覺」

第二節 「存在即被知覺」原理之解釋

第三節 「存在即被知覺」之證明

第四節 主觀的觀念論之批評

第十七章 客觀的觀念論

第一節 康德的「超越之統覺」

第二節 黑智爾的「自我意識之顯現」

第三節 近代觀念論之營壘

第四節 客觀的觀念論恭答其批評者

第十八章 知識價值問題之結論

第一節 存在之意義

第二節 無知識即無存在

第三節 自我與非我之存在

第四節 絕對自我之認識

第四篇 知識之真偽

第十九章 真理之標準

第一節 以本能風俗傳說爲標準

第二節 以普遍同意爲標準

第三節 以官感經驗爲標準

第四節 以直覺爲標準

第五節 以實用爲標準

第六節 以符合論爲標準

第七節 以融貫論爲標準

第二十章 全書之總結

第一
篇

導
論

知識論綱要

第一篇 導論

第一章 知識論之性質及其定義

第一節 哲學與知識論

哲學是對於宇宙最後意義之整個而綜合的研究。其目的為解釋宇宙，然而并不是對於某種特殊事實或某部分的宇宙的研究。牠要整個的觀察宇宙。關於宇宙之各部分或某種特殊事實的研究是屬於科學範圍。哲學不僅是描寫宇宙並且要解釋宇宙，明了宇宙。盡力的去追求到實體之最後意義，然後明宇宙之價值及其目的。這是哲學的思慮功能。

哲學尚有其批判之功能。科學是建設在幾個根本的假設上面，然而對於這些根本假設之審查則不屬於任何科學範圍。譬如在物理學中我們用到因果，量質，時間，空間等名詞，但是物理學並不討論到這些



重要概念的根本意義。這些重要的概念是我們日常生活和科學所根據的，所以把牠們加以分析 and 說明。這是我們所需要的一種研究。關於這層工作是哲學的批判功能。

哲學普通是分為三部分：一、玄學；二、知識論；三、價值論。玄學研究宇宙之本體及起源，這稱為本體論。玄學中解釋宇宙的變化及其層秩是為宇宙論。但是討論到宇宙的實體和變化必要以知識為工具。然而試問這種工具是否可靠，這是屬於知識論。從研究知識問題的結果而得到一種宇宙觀，由這種宇宙觀而抓住一個最高的理想去處世為人。價值論就是討論這些人生觀的理論。從知識論對於哲學之其他兩部分——玄學與價值論——的關係看來，知識論是一個很豐富而寬汎的討論，是人類解釋宇宙的中心點。

第二節 知識論之性質

知識論的性質並不是一般沒有受過訓練的人所容易知道。然而關於知識論的性質則不能不有相當的認識，並且各種知識問題。我們學哲學的人也不能不有相當欣賞，因為認識和欣賞是解決問題的第三步。

知識論的性質也和普通哲學一樣有創造和批評兩方面。知識論的創造方面就是把知識之本身加

以研究。思想程序是在我們的心裏面進行的。我們的思想之本質是屬於心理。思想並不是物質，所以也不受物質世界中之定律所限制。然此物質世界之現于我們面前而我們能知此物質之世界則全賴思想之功能。因此，在屬於心理的思想及由思想而現於我們前面的物質世界之間有一個很顯明的分裂。不過我們的思想是要常常聯繫着物質世界的。我們的生活總要使我们思及環境，解釋環境和管束環境。但是當我們想到種種事件的時候，我們也要想到我們對於這些事件的知識。總之對於知識的本身我們也能加以考慮。換句話說，知識之本身也可像世界上其他的東西一樣作為一種詳細研究的題材。關於這種知識本身之研究就是現在所謂之知識論。這是屬於知識論之創造方面。

關於知識論之批評方面，就是把我們所有的知識所根據的假設加以精細的考查。科學給了我們許多公認為真實的結論。然而一切的科學和哲學都有這個明顯的假設，就是說真而可靠的知識我們是可以得到的，並且我們是已經得到了。但是我們的知識是否可靠，而可靠的知識能否達到，這種假定是任何科學及哲學訓練之任何部分所不加討論的。牠們所假定的知識之價值實未屬任何科學及普通哲學之範圍。物理、化學、生物學都供給我們真知識，但是知識本身之是否真實，牠們就不加聞問了。牠們祇無條件的承認知識為有效，而知識是否有效的問題，祇有研究知識論才可知道。

第三節 知識論之定義

知識論的英文名字稱爲 Theory of Knowledge，還有個術語是 "Epistemology"。這個字是從希臘字變化而來的。Episteme 就是知識或「學」(Science) 的意思，而原來的本意是一站在上面 (Stand up) Logos 就是思想語言的意思。這兩個字合攏來成了一種專門名辭；而這種名辭用到哲學裏面名曰知識論，則更是最近的事情。知識論所研究的對象就是認識作用。所以這種學問以前名之爲應用論理學，批判論理學。知識論還有個名詞是「標準論」(Criterion)。嚴格的說，知識論與標準論的注重點略有不同。知識論的範圍寬廣些；凡是知識各方面的問題牠都要拿來研究，而標準論祇討論到知識真假的標準，換句話說，就是我們怎樣辨別真假。標準論祇可算是知識論中的一個問題。知識論可說是研究人類知識作用之本質及其價值的一種哲學。知識論是從實效或真實方面着眼去討論知識。

第四節 知識論之重要

知識論成了現代哲學的中心問題。以前的哲學家科學家都以爲知識是有效的，可靠的。由這個假設，於是才有各科學的種種結論和關於宇宙的種種答案。然而這個假設是否合理則當於知識論中求之。若知識是可靠的那末我們相信科學的結論和哲學的解說，若是知識是不可靠的，徒有言說而無實義的，

則科學哲學一切的結論都已付諸流水，毫無意義。因此知識論的重要不言可知。

若是在知識論裏我們得到了相當的解決，那末我們自然抓着一種相融貫的宇宙觀。譬如相信觀念論的知識論者自有唯心論的宇宙觀，相信宇宙雖觀念而存在的實在論者決不會是相信宇宙唯心的哲學家。由知識論而決定了個人的宇宙觀，繼再由所信仰的宇宙觀而確定了達世爲人的態度。一個極端的唯物論決不會到教堂裏去做禮拜，相信萬法皆空的釋迦牟尼決不會貪戀凡塵。可見關於知識論中種種問題的解決可以左右一個人的人生觀。因此知識論之重要不言可知。

第二章 知識論之歷史

知識論的發展到了近代的哲學界中，尤其是近來，已達到極點。知識論佔了哲學界的中心地位，現在差不多佔了整個的哲學界。因爲，若是知識論上的問題解決之後，本體論宇宙論都有了依據。不過古代的哲學家在發現知識問題之先，祇是討論許多玄學問題。因爲他們先要有了知識，然後開始研究知識的本身。他們開始疑問：宇宙是怎樣起源；宇宙的本質是甚麼；宇宙是怎樣完成的等等問題。於是他們就得到了各種不同的答案。然後哲學家才進一步去討論他們所用的研究宇宙問題的工具——知識——是否可

靠。一棵樹能否砍斷，我們要看這把斧頭是鋼的呢，還是木頭的呢？但是知識論之成爲一種專門學說是開端於近代，雖然古代哲學中已經有了知識問題的種子。現在我們請先述古代知識問題之發軔。

第一節 古代哲學中之知識問題

希臘初期哲學中有一個極大的問題：即宇宙的動靜問題。如米爾陀派（The Milesian School）的泰萊斯（Thales），他是第一個人說宇宙的本質是水；而海拉克萊托斯（Heraclitus）進而主張宇宙是動的。萬物如流水，變化不息。還有哀里亞派（Eretrians）則主張萬物是靜的，宇宙不生不滅，永久自如。海拉克萊托斯以爲萬物是動的，所以他進而分析知識的本身。知識分爲兩種：一種是感覺上所得的知識；一種是高尚思想上所來的知識。從高尚思想上所來的知識是根本的，主要的，而感覺上的知識是錯誤的，是各種幻象的來原。所謂靜的宇宙祇是從官覺上現給我們的東西。因此靜的事物祇是一種錯誤，一種幻象而已。祇有從高尚思想上所得的知識是真的，而從這種思想上的知識，我們明瞭了萬物之變化移動的原理。海拉克萊托斯以爲宇宙等本質是火，因此世界的實體是火，人類的理性也是火，而所謂知識就是人們內心理性的火對於外界宇宙實體之火的一種反應。宇宙實體的火是萬知萬能，而人類是實體的火之一部分，因此關於客觀的真理，人類是可能達到的。這是海氏所提出的知識問題。他的觀念可總括爲兩

層；一、他以為知識可分為從官覺上所得的和從思想上所來的兩種，而以思想的知識是根本的；二、他以為客觀的真理人們可以達到，因為人們是無所不包的「火」的一部分。

袁里亞學派裏面的潘曼尼德斯的主張恰巧與海拉克萊托斯的相反。他從萬物皆靜的主張而論到知識問題。他在知識問題上的口號是「能知卽是有」。凡存在的東西必是能認識能思議的。他簡直把「有」和「知」視爲一事。反過來說，凡不能認識，不可思議的東西，都沒有存在，都是「非有」。有了這種知識問題上的解決，他以萬物皆靜的主張，于是有了理論上的根據。萬物的移動必需要有一空間，但是空間是不可認識的東西，所以沒有存在的價值。空間既無存在，則所謂在空間的許多移動，其實都是沒有的。所有的移動，都是官覺上的幻象，並不是真實。總之，潘曼尼德斯的知識問題上的主張是「能知卽是有」。

繼海拉克萊托斯之後而討論知識問題者是恩陪多克萊（Empedocles 490—430 B.C.）。他把宇宙萬物的本質認爲有火、氣、土、水四種。萬物由此而成，人類亦由此而成。則人之本質與萬物同性。他從這種同性相親的關係而認定了知識之可能性。他有一句話叫做「同性相知」。甲與乙的性質相同，因此甲能知乙。

知識的問題到了德穆克里托斯（Democritus 460—360 B.C.）才有精密的討論。他也以為知識

可以分爲兩類：一、顯現事物之外表的感覺知識；二、思想知識。第二種最重要。但是外面的事物何以能到我們的心裏，而我們的心何以能認識心外的東西呢？德氏以爲從心外的事物射出許多小影像。這些影像穿過了感官而使心靈發生一種動作，由此乃有感覺。影像中許多粗淺的身能使人心發生感覺而止，但是還有許多精密的影像能進而使人發生思想。所以人們心內的感覺和思想都是由外面事物的影像才發生的。德穆克里托斯的這種學說之遺跡，在現在的實在論裏還可以尋着呢。

以後有一般自稱爲哲士的詭辯家出來。他們知道海拉克萊托斯分知識爲感覺上的和思想上的兩種；並且他又承認德穆克里托斯以思想由感覺而成的主張。因此欲求真理必須求之於思想，而思想又祇是感覺之聯續而已。不過感覺是不可靠的，變動的，而同時牠又是真理的根據。所以真理也是變動的，不確定的。公說公有理，婆說婆有理，各是其是。感覺既因人而異，所以真理亦因人而異。因此祇有個人是眞偽的標準。凡我之以爲是而他之以爲非者，則對於我視爲眞理，而對於他則視爲虛偽。因此詭辯家的眞理是相對的，是因人而異的。

詭辯家的懷疑論做了蘇格拉底 (Socrates 470 B. C.—399 B. C.) 的哲學的出發點物質的宇宙不能得到確定的定論。換句話說，知識是不可能的。但是他以爲在不可知之中祇有「人」是惟一可知

的東西。宇宙之來源，本質皆不可知，然人生之意義及目的則可知。所以他的口號是一知你自己。」

從蘇格拉底的道德真理學說發展，蘇氏的學生柏拉圖（Plato 427—348 B. C.）主張真理是存在的，而且是永存不朽的。在這一點上柏拉圖直接反對當時一般詭辯家的相對真理說。若是世上沒有確定的、絕的對真理，則這種相對真理說當然也是不確實的。因此柏拉圖以為我們必定有絕對的真理，也必定有真偽之絕對的標準。的確，萬物是千變萬化，各有不同。人有長短肥瘦良莠不齊。不然在這許多不同之間必有人之所以為人的特點。有這幾種特點存在於我們心裏，這就是關於人的觀念。關於完全人的觀念是永存不朽的。個人有異同生存，而人之普遍觀念則無異同生滅。所以由此推論事物雖千萬不同，而關於各類之普遍觀念則永遠一致存在。這種種普通觀念，柏拉圖以為就是絕對真理的原素。現在感覺的世界中確是沒有這種絕對的真理，然而這種絕對的真理確實是永存的，然存在甚麼地方呢？柏拉圖說在我們感覺之外另有個觀念世界，在這個世界中是有絕對的真理。在這觀念世界中的絕對真理就是感覺世界中各種變化不全的東西的絕對標準。合乎這個絕對真理的東西就是真的，不合乎的就是假的。紙做的老虎是假的，因為我們關於老虎的普遍觀念是能活動而吃人的。所以柏拉圖的真假之標準，就是存在觀念世界中的普遍觀念。

若是完全離開了物質的世界，試問觀念又從那裏來的呢？若是完全沒有任何觀念，物質又復何能認識呢？因此柏拉圖的學生亞利士多德（Aristotle 374—322 B. C.）進而主張物質是由觀念解釋的，而觀念是存在於物質世界之內的。總之亞氏也是承認真理之存在，不過存在於物質裏面而已。

以後還有斯多亞派（Stoic）與哀皮鳩魯斯學派（Epicurians）兩相爭辯，於是到後來又使懷疑論興起來。如畢洛斯（Pyrrhos 360—270 B. C.）主張凡知識皆有其反面。反正並不見有何真假的分別，所以凡事不必加以真假的判斷。

以前是關於上古各學派討論知識問題的端倪。但是知識問題並沒有專門的研究，所以我們決不能把知識問題和玄學理論分開。

第二節 中古哲學中之知識問題

中古時代可說是沒有純粹的哲學，而祇有神學。知識論是屬於純粹哲學範圍以內。宗教雖有時根據知識，但是大半要靠信仰。所以西洋中古時期，雖有許多知識問題，然而關於這許多問題的解決祇是附和他們宗教上的武斷而已。在本節我祇想把幾個明顯的問題略略提及，因為我不願牽連許多宗教的問題。

在這個時代有兩個極重要的知識問題，一個是對於感覺的功能和產生知識之理智兩者間的調和，一個是把上帝默示的真理和人的知識互相調和。前一種問題引起了極長的關於宇宙之起源及價值的討論。但是中世紀的學者並沒有把知識當做一種單獨的學問。他們也有些討論這一類問題的文字，但是沒有一定的系統。還有兩個相對的學派：（一）唯名派，他主張普遍概念，惟空名而已，絕無實在；（二）實在派，他主張普遍觀念是實在的。所以中古的實在論即現代之所謂觀念論，而唯名論即現代之所謂實在論。有的又以爲感覺和理智都是可靠。他們主張人心能達到真理。他們也討論知識之性質，可惜祇是東鱗西爪，語而不詳，並沒有系統的學說。

第三節 近代知識論之發展

在古代與中古時期。知識論之問題雖略見端倪，然混雜而不明，含糊而不確。祇有問題之討論，而無討論之系統。知識論之成爲單獨專門學術始自近代。所以廣義的說，知識論可說發端於上古，然而嚴格的說，專門的知識論到近代才有，到近來才發展到極點。

近代第一位大哲學家就是法國的笛卡兒（Descartes）。他首先引起了知識的確實問題。他叫我們不要隨便相信某件事情是真的或是假的。凡所謂知識都必定是我們所切實知道的。一加一等於二是毫

無疑議的，但是世上的事物都不如一加一這樣的簡單。所以我們不能輕易去相信。無論何事物我們必定要疑問到不可疑問的地步，然後可以相信。這種懷疑的態度就是啓發近代一切知識問題的鎖鑰。

知識論到洛克 (John Locke) 才成爲一種確定的學問。他研究知識問題的大作是人類悟性論 (An Essay Concerning Human Understanding) 在這篇文章裏他要追求人類知識之起源、確定性及其範圍。他是哲學史上第一個人明白的指示討論知識問題的範圍。他以爲一切觀念都由經驗而來。思想是由外界印在我們心內的感覺和我們自己對於外界所起的內省所組織而成的。他的主張對不對我們在後面有詳細的討論，本節置之不問。不過他是開知識問題的新局面的首領。在他承認知識是否有效之先，他要估量我們的認識能力。在這一方面他開通了柏克萊和休謨的途徑。

洛克把我們所見的色，所聽的聲，所嗅的香味歸於主觀，而不是屬於外物的本身，是名之爲初性。一件東西的大小，高低，遠近乃是外物的本相，則名之爲次性。但是這種初性、次性的分別柏克萊以爲是不對的。初性雖屬主觀，次性何以不是屬於主觀？若是沒有我們主觀的感覺，試問事物之遠近，大小復由何而分？以柏氏打破了初性和次性的分別，而以爲一切性質都祇是觀念而已。洛克也主張一切都是觀念，但是觀念後面還有物質。而柏克萊則以爲物質不必要，因爲除了主觀的色、香、聲等之外，沒有甚麼存在。所以他說

「存在祇是被知覺。」換一句話說，世上只有觀念而無物質。

休謨、洛克、柏克萊是站在一條線上的。他們以爲我們所見所聞的都是一些印象。印象之再現就是觀念。休謨和柏克萊兩人的問題鬧到了德國，而引起了康德 (I. Kant) 對於知識問題的興趣。康德以爲知識之起源是因爲人們有先驗的格式，外界的東西都要套入這些格式，經過內心的活動，然後發生許多觀念，然後才有認識。對於外來的感覺必須合入空間和時空兩個格式裏面。凡經過了「空」時「兩個先驗的格式」以後，內心起一種綜合判斷的活動，把外來所感受的東西假以理性的判斷。這些判斷也是要適合許多先驗的格式。(這些格式可約分爲分量、性質、關係、形態四種。共分而爲十二範疇，現在從略，後當詳釋。) 因此，我們所知道的一切經驗，都是經過了這些格式的。經過這些格式所顯現的一切經驗，都祇是現象而已。至於發生這現象的「物之本身」(Ding an Sich, Things in Themselves) 我們不得而知。因爲凡所知的，都是經過了這許多先驗的格律，而不是其本來面目。總之，康德主張我們現在所認識的，祇是由內心依先驗格律而加以綜合判斷所現出的現象，而「物之本身」則不可知。

由康德的知識論而影響到歐美的許多哲學家，尤其是康德以後的一般德國哲學家，如菲希特 (Fichte)、謝林 (Schelling)、黑智爾 (Hegel) 他們把康德的知識論發展而成爲一派唯心的本體論。

這些知識問題到了現代更有許多新的嘗試。有的照着舊路走，有的另辟新途。現在的哲學界幾乎被知識論完全佔住了。唯用論一派的人以為知識祇是一種知識論而已。他們以為凡是有用於人生的都是真的。真理的標準祇是效用。新實在論的立足點也是主張知識問題之解決的結果。他們以為事物是離內心而存在的，凡事物你就是思想固然存在，不思亦存在，牠們並不是內心的產物。但是有些人要問：若是沒有思想，沒有觀念，你們怎樣知道東西，凡一物雖入心，我們對於此物之觀念能有麼？物之觀念既無，那末所謂「物」到底是甚麼呢？所以他們的結論是：凡物雖心思則不可識，事物之所以為事物非觀念解釋之則不可，這一派稱為唯心論。可見知識論到現代已是極興盛的時代。

本章討論知識論的歷史是給研究知識問題的一個背景，一個引子而已，並不想把全部的知識論的歷史搬出來。因此有許多地方說得較為詳細，而有些地方則極簡單，有些簡直完全刪除了。如是等等都不過是為容易視察知識問題發展的路線而已。

第三章 研究知識論之態度

知識論之發生，是起於人類複雜的經驗；然而也是從人類對於知識之價值的反省所胎生的。但是我

們要知道思想，並不是完全反省的。時常我們的思想發出許多妄想，造出多少空中樓閣，或是對於美術生出賞鑑，不過這都不是反省的思想。我們考慮如何去解決一個問題，而想達到一種確實的結論，這種思想才是反省的。知識論就是由對於思想本身反省的思想而胎生的，因為他是解決知識的問題，而是對於知識之價值達到真實的結論。

在思想中有各種認識的境域不同。第一種就是無知的境域——部分的或整個的缺乏知識。還有懷疑的境域。時常一個判斷是在模稜兩可之間，對於一個命題既無承認之憑據又無否認的實證。在這種情形，我們的心思是處於懷疑的境界。我們有時還處于參加意見的地位。我承認這個判斷是對的，但是仍有點恐怕弄錯了，所以這種承認並不堅決。還是一種確實的境域；就是我完全確定某種判斷是對的而毫無疑義。這種心境是確定的。這種確定不疑的心境是普通人人都以為是真實。譬如吃飯，穿衣，坐黃包車，小便等，人人都承認這些事的知識是確定的。這就是所謂確實的心境。

有人以為人們普通所確定都是真的；有人主張我們所確定的判斷有時是假的。現在普通多半贊成第二種意見。科學史上給我們很顯明的例子。十年前以為確定的理論，現在說牠完全不對；以前說地面是平的，太陽自東至西而移動的，現在我們否認這些曾經確定過的理論；而說明地球是圓的，地球繞日

運行。推而言之，甚至於歷史，哲學，宗教，各種學術都是如此。昔以之爲是，而今以之爲非。故矛盾之觀念充滿了知識界中。因此可見事物雖然確定，然不能因此確定而絕對承認此事物爲真實的。

普通的確定和真實時不能相合，所以才有知識問題發生。所有認爲真實的知識並不完全是真知識。若是人們的思想總是與實事相合的，那末至今也無所謂知識論。在日常生活裏，我們用不着多反省。反省之發生必有一定之原因。現在「實在」和知識不相和合，因此我們才對於知識加以嚴密的研究。一部汽車走得好好的，那末我們不會過問車裏面的機器。但是汽車忽然停止不走，所以我們就不能不研究車內機器之情況及其種種發動和停止之原因。知識問題亦復如是。當知識不能解釋「實在」的時候，我們就會發生下列各問題：例如有沒有真知識？我們所感覺的現世界是否即真實之世界？我們所有的感覺祇是個人私下的心理之經驗而與外界毫無關係呢？還是現在的外界祇是我們心理的活動呢？這些問題都是對於我們的思想的反省所發生的疑團。若是這些問題都有了有系統的步骤或一貫的解決，那末，知識論就成了哲學裏的一種單獨的學術。對於這些知識問題未解決以前，最重要的一件事就是解決這些問題應有的態度。

第一節 研究知識問題之開始態度

在研究知識論之始，我們最要緊的對於這種討論是應有一種正當的態度。許多的知識論已失去牠的效力，因為他們對知識問題的追尋走錯了路由。第一知識問題之討論當有公開的心境。科學之目的在乎對於其題材之確實結論；然後由這些結論而造成一種系統。這種工作之能成功，就需要用一種無已見的工夫。研究知識論的人也應當竭力免除以前所有的偏見。他當以知識之本身為研究知識之目的。他不能照他所想像的知識或他所願有的知識而研究之。個人之私見當完全剷除。我們不可把我們已經有了哲學派拿來造成相配合的知識論，我們把知識問題討論之後所得到的結論來作為我們哲學系統之根據。總之，哲學家尤其是知識論者當取純粹的科學態度。關於知識論所取的态度在哲學史上告訴我們有三種：

第一種是懷疑的態度，他們以為知識問題之解決是不可能的，

第二種是武斷的態度，他們以為知識問題是可以解決的；

第三種是批評的態度，他們主張知識問題相當的範圍之內是可以解決的，不過要取有批判的精神。現在讓我把這三種研究知識論的態度詳細的討論一下，並察其得失。

第二節 懷疑的態度

懷疑論之定義 懷疑論這個名稱是從希臘字仔細考求的意義而來，因此從廣義方面說，一個主張懷疑態度的人就是一個追求真理者，是一個考求者，他決不斷定事物的是非。

懷疑論之種類 從哲學方面而論，懷疑論可分為三：(一)根據理性而懷疑；(二)根據理性而不信；(三)反對有達到真理之可能。嚴格的說，第三種才可說是哲學的懷疑論，所以我們所要討論的亦就是第三種。

哲學的懷疑論反對或懷疑人心能夠達到真理。這種主張或是主觀的（絕對的），這種懷疑論絕對的懷疑一切事物，就連認識的作用也加以懷疑；或是客觀的懷疑（相對的），這種懷疑派承認某種判斷是存在的，如心理的事實，但是懷疑他們是否有客觀的效力。歷史上的懷疑派大半是屬於後一種的。

客觀的懷疑論從其範圍而論可分為兩種：(一)普通的；即對於任何信仰而加以懷疑；(二)部分的，即對於某種信仰而加以懷疑，如從特別之根源而來的信仰則不懷疑之。譬如 Fideism 對於自然界之知識懷疑，而相信超自然之知識。

歷史上幾位有名的懷疑派學者在希臘有波羅泰過拉斯 (Protagoras) 谷蓋亞斯 (Gorgias) 畢羅斯 (Pyrrhos) 愛尼席德謨斯 (Aenesidemus) 阿息席洛斯 (Arcesilaus) 卡乃德斯 (Carne-

ades) 西克斯托斯 (Sextus Empiricus) 在近代有孟丹 (Montaigne) 卡龍 (Charon) 派斯谷爾 (Pascal) 休謨 (Hume) 布爾福 (Balfour) 近代的多半是部分的懷疑派；他們限制其思想力，但是他們也並不相信我們永久保存懷疑的態度。

懷疑論之審查 懷疑論之理由我們是以爲不對的。茲分述其理由而逐條加以批評。

理由一、這層理由是根據人類思想歷史。有無數的錯誤流通在人類的思想裏面，這種種錯誤足徵人類思想之不可靠。一部思想史也不過是描寫人類求真理之行爲及其失敗的一部悲劇而已。無論在哲學上，宗教上，及其他知識界，在幾千年來人類的思想總是不能一致。就在理智界中，或無論甚麼地方我們總是失望，見得些五花八門的信仰。公說公有理，婆說婆有理，全部哲學史就是他們打筆墨官司的成績。懷疑派的人說若是思想可靠，真理早已尋到了，至少也可以沒有這許多無味的爭論了。

批評一、不錯，錯誤和矛盾實在是事實。但懷疑家承認他們知道人類之意見有衝突和錯誤的地方。那末，人類的思想至少有一件事實是可以確定的，即衝突與錯誤之存在。再者錯誤就是真理之缺少，或說判斷與所要判斷的實體不相符。但是在這一層意思裏含有承認真理存在的意義，否則無真理，又何知有錯誤呢？不止此，承認錯誤之存在即承認有真理之標準，因為沒有標準我們就不能分別真假；若無標準

無真假則懷疑派之以思想之錯誤而反對思想之能達到真理亦先自不能成立。錯誤之存在並不能指為思想不可靠。他是指示知識之追求中將發現許多的陷阱而人類之理智並不會一定是墜入的。

關於思想之矛盾也是一樣的存在着。不過沒有懷疑家教我們相信的那樣多。也有許多不可磨滅的信仰。譬如認識所得的「所與」(Data of Consciousness) 一加二等於四，二減二等於零，這是沒有可反對的。但是所存在的矛盾也不是證明思想之不可靠。矛盾祇足證明達到真理是要需費精力而不是容易的事。而且矛盾之發生其他的原因正多着呢！如含糊，錯概念，錯解釋，不慎的理由，不對的觀察或無觀察及一切錯誤的原因，皆足以解釋矛盾之存在。所以懷疑派這種理由是陷于「前後不符」的論理錯誤。

最後我們要注意的有許多毫無希望去解決的問題現在已經解決了。人類的思想在知識中是進步的。這種進步可以使我們希望現在還不能解釋的問題將來或可解決。所以懷疑論第一層理由是失敗的。

理由二、實體之本性問題是永久不能解決的，因為有許多自相矛盾的地方。要去解釋實體我們的思想限於採取兩種矛盾的理論之一，而且這兩種理論都必定是錯的，就是所謂兩矛盾之一確定的邏輯結果也不能應用到這種矛盾上去。於是似乎關於實體問題的解決論理上是不可能的了。關於這種兩面都不對的矛盾事件有許多的例子，古散諾(Zeno)說，理性顯示我們動是不可能的，因為動必動于空間，而

一個時間決不會占有兩個空間；是以在一個時間占一個空間則動亦不成其動爲矣。然而感覺告訴我們「動」是真的結果。照感覺而論，理性是錯誤的，但是依理性而說感覺祇是幻影。像這種反背律（*Antinomies*）足以證明理性感覺間矛盾之不能滅。於是實體之本性亦不可知。則懷疑派反面之態度自有其論理之根據矣。

批評二、若是關於反背律不能解決的時候，這種懷疑的態度是很對的。不過我們相信這些反背律是已經解決了或是有解決之可能，而且散諾的反背律已被亞利士多德所解決，其餘的也得着了相當滿意的解決。那末我們還能以反背律作懷疑的根據嗎？退一百二十步說話，就是我們不能得着滿意的解決，但是我們也不能就說這是不可以解決的。說這些反背律不能解決是一事，而承認我們不能解決牠們又是一事，不可混雜而論。

理由三、知識之標準不能證明，而且也不得而知。何以呢？譬如有一種理論你必要用一個標準去估量其價值，因爲沒有試驗過的理論是沒有價值的。但是拿去試驗這理論的標準之本身，亦必經另一標準以試驗其效用及價值。而這第二個標準又必用第三個標準去試驗牠自己，推而至無窮。是知識之絕對之標準不可得而知也。簡言之，我們所用以證明理論之標準之本身，亦必經其他標準以證明。所以我們用未

經證明的標準去證明理論，這是陷于 (Begging The Question) 的論理錯誤。因此懷疑論者用這層理由來證明知識之標準是不可能的。

批評三、這是個可怕的反抗。牠正中了無論何種知識論的真困難之處，因為知識論總是以爲外在的真理是可得的。話雖如此，不過真理的標準並不是外在的。似乎懷疑論的第三層理由預先假定標準之本身與這標準所要證明的判斷完全是分開的；標準之本身是在這標準所證明的判斷之外的。但是真理的標準並不是外在的。若是我們能夠證明真實的判斷在牠們本身裏面就有證明其真實之特性，而同時我們知道了這判斷的真實及其效力，此因我就可以免脫了懷疑論的第三層理由。

理由四、懷疑論的這一層理由是由根據於感覺的物理與生物的狀態。在被感覺的物體與能感覺的主體之間有許多物理生理的程序攙雜其間，那末欲求實體之真知識不可能矣。譬如隔於腦力與所見之物之間的一個原素有所變動，而結果所得的已爲另一感覺，因此，我們又怎能十分確定我們眼中所現出的事物與該事物之實體是完全一樣呢？我們又怎能確定對於該事物之種種經驗和判斷即能與該事物之本身相符合呢？

批評四、對於這層辯證將留在後面詳細討論。簡單的說，感覺之關係性並不是知識之門，牠不過是

個求知知識的方法而已。再者，我們還要記着，這層理由還祇能包括一些用感覺器的知識而已。關係不用感覺器的實體之知識，那末這理由就不切當了。還有一層足以置這種辯證於死地。懷疑派是用感覺器官的知識以為有效力的，因為他們拿來做結論知識為不可靠的前提。而同時被他們證明不可靠的知識他們又拿來認識「以太波」空氣，神經絲，腦經，等等感覺器械的存在。從他們認為真的前提，他們結論到其前提之不可靠。其自相矛盾之謬不言可知。

又有一種常常批評懷疑論之自相矛盾的理辯。知識既無效而何以他們認「知識為無效的」知識是可以確定的呢？從這一層說來懷疑論是不可以理喻的。不過現代的一般懷疑家承認種種信仰之存在。他們祇懷疑其效用。他們以為信仰是主觀的，其客觀性還是一層懷疑。

第三節 不可知的態度

不可知論的意義。不可知論同懷疑論一樣。各人有各人的意見。照言詞上看來，是指為一種決定不可知的態度。表面看來似乎比懷疑論還要極端，不過照現在的「不可知論」名詞之用法，比懷疑論來得和緩些。

不可知論 (Agnosticism) 這個名詞是赫胥里在一八六九年特創的。各學者對於這名詞各有不

同的意義，不過普通指為對於某種知識的對像的一種懷疑或否認的態度。我們的知識並沒有無限的能力。我們的認識力是有限的。在某種程度之中我們能認識，然而比此限制之外就是一個不可知的境界。不可知論的主要點就是他們認定有一個不可知的境界。對於這種境界決定取一種不可知的態度而不去注意牠。不過何者可知，何者不可知的各主張，不可知論者有他們自己的界線。

大概所有的不可知論者所以為不可知者是「絕對」第一因「本體」「上帝」等。因此不可知論有時和無神論是一樣的，不過也各有不同。譬如斯賓塞 (Spencer) 就承認「絕對」的存在，不過不知其真性而已。

不可知論的批評 對於不可知論的完備批評要包括全部知識論宇宙論的討論，本節範圍狹小，不能包容，故僅擇其重要者略言之。

一、不可知的態度之可取之處就是他們自謙的態度。大有一知之為知之，不知為不知」之概。他們指定了人類的理性所不能達到的止境。

二、若是我們說某物是不可知的，我們必先要把這是不可知的物和人心的能力互相比較。若是我們祇知人心的能力而不知該物之本性，則比較又從何而起呢？既無從比較，我們又何能斷定該物之不可

知呢？那一點不可知論者沒有認清。

三、我們既知一物之存在，我們就不能進而知其本性嗎？在牠的存在中，我們就不能見有什麼表現在其存在中的本性嗎？譬如用在自然科學中思想程序可進而升入玄學之境界，由事物之現象而會認其本體之微。這是不可知論者沒有辨到的。

第四節 武斷的態度和批判的態度

懷疑論者已經失敗了，不可知的態度又不為研究知識論者所推許，我們只得進而看武斷的態度是否可靠。在哲學裏面武斷論三個字似乎很討厭，不問情由不求理解糊糊塗塗的武斷，這種態度尤其在知識論裏面實在不成體統。不過武斷論另有其新意義，並不這樣簡單，這樣無聊。武斷而有激烈的與批判的兩種，故不可不辨。

一、過激的武斷論 這種武斷的態度是不用哲學的考慮，不求理論的證明而認定認識作用是有效的。這種過激的武斷派堅決的主張我們必要接受知識所得的事實而我們的思想有達到認識真理的可能。他們的這種也根據有兩種理由：(甲)思想能達到真理的自然情勢是不能懷疑的，因為在你們討論知識論之中已預先假定了思想有達到真理之可能；(乙)若是我們的知識問題的追求從懷疑人心之能

否知真理而出發，那末我們永遠沒有跳出這種懷疑的可能；沒有一個結論是確實的，因為牠自己就是根據於不確實的大前提。一種知識論就是知識之本身，因此牠已經預認了知識之有效。

關於以上的第二點我們所要矯正的是：若是我們先承認人心有認識真理之能力，然後去證明知識之效力，這簡直是臆斷之說，不能成立。關於第一點我們要承認所要證明的和用以證明的是一件東西，——思想不過是我們必需的步驟，因為思想是我們能運用的唯一工具。我們必定要用思想去證明思想，但是這並不是說，能知道真理的能力就有哲學上的確定。

我們研究知識論的層次是這樣的：我們開始把思想能達到真理作為一個天然的假定。我們再想法去研究這個天然的假定，因此而知這種自然的假定是否可靠。若是有人反對說，就是人思想有到達真理之可能做一個天然的確定也是不可以的，那末我們回答說，若是把這種確定也廢除了，則所有思想均混亂不堪，請問在那裏有知識論呢？我們絕不能建設任何知識論，除非我們利用思想。但是我們不能說思想達到真理之可能有哲學的確定。

二、批評的武斷論。批評的態度就是關於知識論之討論，絕不肯根據不會證實的假設上，不肯鬆弛的放過任何思想。若是批評論者迫於不得已的時候而強為應用假定，然而這些假定還是要經過批判

的考查。他有時利用傳統下來的信仰，但是他決不加以偏見；若有人主張思想達到真理爲不可靠的理由，他是十二萬分的情願洗耳恭聽。

所以批評的武斷論主張這種研究某種問題的思想狀態，可算一種普遍而有方法的懷疑。以前我會說過，懷疑是一種思想狀態在此狀態中我們不接某項命題，因爲牠沒有充分的證據。所謂普遍之懷疑的範圍是包括所有的信仰傳說。所謂有方法的懷疑之目的，是要由此懷疑而達到進一步的知識。這是任人選擇的。因此一時間我將某種信仰視爲是可疑，因而可以使我反覆的研究牠。我看承認牠的根據是甚麼；再看有何理由可以反對牠。如是非則還其非，是亦還其是。這就是有方法有條理的懷疑。

我們的懷疑必定是普遍的；無論任何信仰傳說都要經過精細的討論。知識論之目的即將我們所有自然而信爲確定的思想加以考查。有許多不能經過這種考查的，牠們就不是哲學上的確定。僅僅口說是對的，是不可能的，而且也不能解決其真假問題。懷疑派說牠是不對的，但是牠不能因此就是不對了。唯一顯正破邪的方法就是將所有的判斷一一加以研究，看牠們能不能得批評之省慮的證明。

我們的懷疑必要是有方法的或有條理的；我們當把一切信仰傳說是屬可疑的。我們這種有方法的懷疑當然祇能用到我們信以爲真的一切傳說。但是試問：我們是否能懷疑一切的信仰呢？一二加二等於

四「我在吃飯」等信念也能加以懷疑嗎？這些似乎不容我們去懷疑。不過有許多哲學家反對思想有達到真理之可能。所以這些信仰之真假思想能否認識；因此我們不能不將牠們作一個有方法的懷疑，以不可懷疑者而懷疑之。我們要拿出經懷疑之後所證明其不可懷疑之理由而駁正對面的主張。許多這一類自明的判斷 (Self-evident Judgments) 我們仍要疑其與實體之關係。但是我們要記着有方法的懷疑和真的懷疑是不同的，因為有方法的懷疑是無可疑的疑的。真的懷疑是某項證據證明可疑而必有之懷疑。

所謂有方法的懷疑已應用了千百年。間接的證明 (Indirect proof) 就是一個例子。從歐幾立得，亞利士多德，奧古世丁等沒有不用這方法的。他們懷疑某種問題，但是並不因為不相信，實在是個反攻的方法，一方面證明所懷疑的問題是對的，一方面應付了對面反對的這些問題。

這種態度才是我們研究知識問題的人所應採取的；時時刻刻要保存批評的態度，和相當疑慮的態度，換一句話說，我們要有科學的態度始可與言知識論。

第四章 研究知識論之方法及其範圍

凡研究一種學問必先要抓住這類學問裏面的資料。有了這些資料，然後才用相當的方法去討論和整理。知識論用要討論的資料：第一是傳統的信仰，第二是反省的能力。傳統的信仰是存在的，這個我們不能加以懷疑。即懷疑家亦承認傳統信仰的存在。從我們在年小的時候就無疑意的承認了許多許多的事實，條理等。所以我們對於知識論之追求是根據各哲學家所承認的事實。有許多的知識即懷疑家亦不能不贊成。若是有人武斷的說知識的事實是不存在，那末他自己的這結論就足以駁倒他自己這武斷的說法，因為至少「我不知事實」這種知識他是承認其存在的。若是有人懷疑某種知識之事實，則其本身對於事實的懷疑也是不可靠的了。

至于反省的能力也是事實。我們對於思想狀況之反省，對於思想之考查，對於各信仰之根據之考慮，這都是不能加以否認的事實。其效能足以證明思想獨一的能力之存在。而且牠是試驗我們各種信仰唯一的工具。

第一節 研究知識問題之方法

研究知識問題的方法就是用反省的能力去試驗各種傳統信仰的真假虛實。經過反省的分析而仍能存在的信仰才是真的。那些經反省而失敗的信仰就是假的。所以我們對於傳統信仰要加以精細的考

慮工夫。這種反省的工夫必要有系統的，要科學化的。這種反省在範圍上，在性質上，在方法上，都與那些普通一般人所用的反省不同，因為他們對於傳統信仰的反省是無系統的，非科學的。我們要無偏見的思想之程序。我們絕不要拿私見來影響我們反省的追求。無成見的追求最容易使我們達到目的。這種目的之達到我們必要忠誠的報告內心的內容。

除非在研究這些問題之始，我們誠意的願受事實之指揮，否則，討論知識論是徒勞無益的。知識論是從經驗而產生，然而也要經驗去試驗。所以當我們讀到各哲學家所主張知識論的理論的時候，我們至少要默問：這些理論是否合乎事實？

笛卡兒之方法 笛卡兒 (René Descartes 1596—1650) 在哲學裏面發明了一種方法。這種方法近來雖已無人贊同，然而曾經享受一時之盛譽；也有一說的價值。笛卡兒鑒於他以前的及他同時的思想家的種種謬誤和矛盾，且為避免懷疑論計，他建設了一種新哲學。這種新哲學絕無其他各思想系統所陷入的錯誤。為免除其他哲學所有之種種謬誤計，他決計先養成一種清靜的心境。他們決不肯受他從教育上，書本上，以及感覺上，理性上，所得來的意見或信仰的迷惑。他要周慮的懷疑任何事物。順着這種虛心求理的心境，他再從一種堅固而真實的根據出發，而建設一種沒有以前種種謬誤的新哲學。因為這些疑慮他

沒受任何勸誘，最後他得到了一個不能懷疑的真理。這個實存的真理是：「這懷疑的人是存在的。」笛卡兒的口號是「我思故有我存在。」思想者本身的存在是不受懷疑而存在的。他是不能搖動的基石，在這基石建設了一個毫無虛假的思想系統。

關於笛卡兒的懷疑性質有極大互相反對的意義在裏面。牠似乎是真懷疑，因為他說他有許多強有力的理由。既是這種懷疑是真的，是無所不包的，那末心之能否達到真理亦當可疑。不過這種懷疑傾敗他整個的系統。照邏輯推論下去，他應當是個懷疑派。但是他說算學的命題，即矛盾律也是可以懷疑的。這些算學的命題和矛盾律似乎是絕不可懷疑的，因為我們必須要承認牠們。因此我們祇用別種方法去解釋笛卡兒。我們知道當他不能真真去懷疑這些不能反對的信仰的時候，他還要懷疑他們是否給伊對於實體的內察。這樣一來他的方法又有什麼價值呢？

若是笛卡兒只從主觀方面着眼去接受這些自證的條律，若是他真懷疑牠們能否給牠以主觀以外的條理，那末他的「我思故有我存在」也要受同樣的打擊。若是從這些自證的判斷裏面祇選出「我思故有我存在」一條是真理，祇有牠有客觀的存在，而否認其他同樣的判斷，這的確是不合邏輯的。所有自證的判斷要否認就一概否認，要贊同就一律贊同。絕沒有贊同其中的某一判斷而否認其他判斷的理由。

第二節 知識論之範圍

知識論之範圍總分爲兩部分：(一)知識之起源問題，(二)知識之價值問題。我們一切的判斷或一切的傳統信仰到底是從那兒來的？知識是否可靠，或我們的思想所能達到的是否是真理。以上兩種問題是知識所必須回答的。而且知識之價值更常賴其起源。所以在我們研究知識之效力問題之先，我們要回答知識起源的問題。

關於知識的起源和知識的價值在第二第三兩篇有詳細的討論。本節略述其大綱以清眉目。先看各哲學家對於知識之起源是如何的回答。

一、依據論 知識之起源是根據以前學者的思想發生。

二、先驗論 未生以前從先天就帶來有許多的知識種子。這就是主張在經驗之前就已有了知識。

三、直覺論 人們的知識是憑直覺而發生。

四、唯用論 人類必須有知識之存在而後有圓滿之人生。換言之知識極有用於人生因而發生知識。

五、經驗論 知識是由人類的經驗集合而成的。

六、理性論 知識是根據人類之理性。

七、綜合論 知識之起源乃由于人類之理性對於感官所得的所與而加以整理。綜合論乃是從理性論和經驗論兩者之綜合。

至于知識之價值就是討論知識所能達到的是甚麼。這乃是問認識的對象是如何的性質。關於這層討論也有下面的幾種學說：

一、實在論 被認識的東西就是這東西的本身。被認識的東西並不靠認識的主體而存在。

二、新實在論 把實在論加以整理而主張凡事物皆是離認識作用而獨立的。他們承認在這些事物之間的關係也是實在的。

三、批評實在論 對於實體之認識含有三種原素一、思想、二、事物、三、所與。他們把所與也承認有獨立的存在。

四、主觀的觀念論 事物之存在當賴主觀的認識而存。我們所知道的是我們心裏發出的觀念。

五、客觀的觀念論 凡事物都祇是「普遍的心」之表現。凡事物都是這「普遍的心」的觀念而已。

最後我們再討論所謂真理是甚麼。何為真理之標準？這也是屬於知識論的範圍以內的。

第三節 知識論中各名辭之解說

知識。「知識」一辭是不能加以界說的，因為牠是認識作用之原始事實。我們能考慮牠，能形容牠，但是我們不能把牠分成若干原素，也不能用知識以外的名字去解說牠。「知識僅知識而已。若試欲以其他名辭解說之，其結果則所解說者已非知識矣。」

但是我們不能說我們不能知道何為知識。我們曉得知識之本質，比甚麼東西還清楚些。定義之本旨也不過是使人便於知道。夫知道即對於某物有所知覺。當一物現於能知之認識作用前則該物已被知矣。我知道這書的時候，這書就現在我之前，不過或許不是現於物質之世界中。在此世界中事物有其客觀之存在。然被知之時於吾人心理中亦有其存在。故能知物體即對於外物有所活動也。

我們不能沒有客觀的實體就能對實體有所判斷有所活動，故知識之對象即對此客觀的實體所發生的種種觀念。總之，這種對象是存在於我們思想範圍以內的。關於在我們對此實體所發生的觀念以外，我們祇能領悟此實體之存在，而不能確知此實體之內容，因為在知識範圍以內的祇是關於此實體之觀念，而非即此實體之本身。離觀念離知識之實體吾人尚暫未能明顯有所表述。所表述者亦不過吾人之心對於該實體所發生之觀念也。所以我們所知的是心境，是我們意念，感慨，感覺，思想等內心的概念。我們所

知的是現於能知的心之範圍以內的。

「知道」也有各種意義不同。譬如我知道這個人，這就是說我見了這人而我能認識。這是認識或熟悉的知識。這含有我知覺這人的意思。或我知此人是說我曉得這人的脾氣、天性、品格等。對此人的知識是直接的或間接的。所以有時我沒有見此人而知道他了。因為「知道」有時是認識或熟悉，有時是明瞭深覺。

認識與知識 (Cognition and Knowledge) 常時是互相通用的，不過也有點分別。認識是去知道的過程而知識乃是過程之結果。

經驗。經驗是一個人所經過的認識生活之態度。牠有時是經個人認識而得的實際知識或對於某人直接所得之印像。因此經驗與從他人處所得之間接形迹的知識是兩樣的。當我說「我有一種經驗」的時候，我就是認我自己從某方得到的一個直接的印像。經驗有時是指示從直接印像所得來的知識。某人對於某事有了無數的經驗而得到一種特有的知慧，我們就稱此人是有經驗的人。如我們說某人是有經驗的大政客某人是具有經驗的軍官等。在知識論裏面所謂經驗或經驗之知識就是由親感及心之活動所得來的知識。

科學。科學是一種特別的知識。所謂科學的知識是整理而為有秩序有系統的知識。這種是同混雜

的未組織的知識相反的。許多普通人所有事實的知識也是物理所討論的。不過他們的知識並不是科學的，因為他們沒有將物理的事實互相連貫而組織為一融貫的主義。當知識已為有系統的時候，牠就成了所謂科學。

信仰。 信仰是根據他人的傳說而接受某種言論。所以信仰也算是一種知識。當我們承認其真實而肯定一種判斷，我們承認其真實是根據他人之言，那末我們可說是有科學的根據嗎？不，我們因他人之言而肯定此判斷，則只能稱之為信仰。話雖如此，不過我們也要注意，若是我們所根據的人物是足以使人相信的，是深有經驗的，那末我們從他所得的信仰也就是真知識。常常遇着一些判斷還要細細的考究，也沒有足以確定的證明，不過去相信牠是似乎合理的。在這個時候我們只可說有某種信仰。

認識。 認識作用也是不能算界說。廣而言之，認識是指一切感覺，思想，感觸，意志——總之，是一切心理生活。當我們知覺這些心理狀態的時候，我們就認識牠們。自覺 (Self-consciousness) 就是說心對牠自己的一切活動的知覺。因此這只指心之認識活動而言。自覺有兩種，直接的和反省的。直接的自覺是我們平常所知覺的事實種種混雜模糊的知識。反省的自覺是對於我們的心理態度所加外在而正式的考慮和試驗。我僅知某事而顧及此被知之事實，這種自覺是直接。但是當我于對此事實之知識作為認識之

目標的時候當我們特爲因考驗牠們之外在和明顯的考慮我的心理狀態的時候，這種自覺是反省的。從我內心所考究的心理活動狀況並將我的心思反覆的思想這種態度是謂之反省。

理·智· 理智乃思想之最高機關。我們有官覺和理智的兩種知識。牠們的分別以後再談。理智一辭多亂用之。有時理智就是理性。而理性一辭是用以指示根據內在證明的理智。理性一辭之正確用法，是指推論的機關即由機關而推論其他之結論也。一人是理性動物」一語中可見「理性」一辭之意義矣。

第二篇

知識之起源

第二篇 知識之起源

欲將各種傳說，各項判斷，都追溯到牠的起源，這明明是不可能的一件工作，因為牠們的資料和範圍太擴大。話雖如此，然我們不能因此就避免這項事業。幸而我們尙能向歷來討論此問題的各哲學家求教。這樣的工作及其他種種關於知識極麻煩的問題，在各家的知識論裏面都曾討論過。從哲學史上我們可知研究知識之起源的各學派大概可分爲七派：如依據論，先驗論，直覺論，唯用論，經驗論，理性論，綜合論。茲依序分別討論如後。

第五章 依據論與先驗論

第一節 依據論之理論

何謂依據論。以耳當目這是一般人最普遍得到知識的法子。我們的信仰和判斷大半是從別人的言論和書本裏面得來的。一生一世我們要知道的事物極多極多，我們怎能一件一件的親自經驗。一則也沒有這樣的精力；一則幾十寒暑也得了許多的成績。因為生命的匆促，我們只好將事物的真假信靠於

他人的言論。而且人的本性容易接受他人的建議。若是沒有確實正面的理由，人們絕不會懷疑他人的言語。我們的日常生活中也多有以他人之言論而判斷事物的真假。所以我們的信仰和判斷多半是根據外來的傳說而起源的。

小孩子們的心裏是不會有所疑惑的，而且他們的經驗尚不足反對他人的言論，所以小孩子總是將他們所親見的和耳聞的視為同樣的真實。因此，我們可以說以依據他人的言論為求得真理的方法。其廣播之原因第一是人們的天性有限，其結果為相依作證；第二，人類最普遍的本性是信人為實。

簡單的說，所謂依據論即主張人類的知識是依據他人之言論而來的。

依據之標準。一個人的知識漸漸增加，如是慢慢的知道用自己的經驗、理性和直覺去測量某種言論是對的，某種言論是錯的。欲判別言論之得失，大概可分三類：（一）以其本人之專門學識；（二）以其信仰者之人數；（三）以其流傳之久暫為三個根本的標準。

一、以威權為標準。平常我們能否相信一個人的話，大概視其以前是否忠實可靠為轉移。我知道某人是誠實可靠的。當我有懷疑的時候，我就到他那兒去請教。不過那人還要對於那種學說或事理有專門的知識。關於原子論中的問題就要去問忠實的物理學家。但是我們不把醫學上的困難向天文學家去

討教。所以在道德上而加以在知識上有相當威權的人每每是做一般人依據的標準。

二、以人數為標準。對於某學說信仰的人數多，普通也是顯示某種學說的優美。但是許多依據論的主張者並不以此為然。耶穌教徒並不相信佛教的人多而轉依據佛教。耶穌教徒的人數雖多至今還不能轉變許多弱小宗教的信仰。說來也很奇怪，每每人們喜歡相信能吸收多數信從者的學說。兩種相反的學說我們去判斷誰是誰非的時候，總以為信從的人多是可以得到真理較大的可能性。此處最大的誤會是我們預先假定凡信仰某種學說的人，各各都會下過一番省察的工夫。不知大半的人多喜盲從，不自省察。若是每人都會憑着經驗或理性討論過某學說而大多數的人能發生信仰則此學說當有較多真實性。但是知識之最上標準為經驗或理性，而非人數之本身，則人數之多寡乃可以助某學說之虛實。

三、以年代為標準。以學說流傳之久暫為其可依據之標準當較以前兩者為切當。主張依據論者多守舊。每以先前學說之穩固及悠久之歷史為榮幸。悠久之流傳作強有力的依據其理由可略分為三。

第一，是我們的興趣和感情作用的原故。一個古老的組織能激起一般人的希望懼怕安慰等心理。牠成了一個精神經驗的堆棧。許多人覺得沒有這樣一個古老的組織似乎就不能灌漑他們的心靈。其實這種崇古的心理與另視其理論之真假完全是兩件事。這種歷史的興趣和崇古的感情或許存在，然而我們

絕不能接受其武斷爲真理。

第二個理由以一種學說之久遠作爲真實之表示也是一種不對的理論。這種理論就是老年人比青年要聰明些，所以我們應該尊重長者的意見。若是我們的祖宗至今還活着，他們的年齡甚高，故他們多年積蓄的經驗甚豐。他們所以是值得去敬畏的。但是照人族進化而論，我們的經驗，我們的智慧，確是我們祖先所夢想不到的。這是一「青出于藍而青於藍，冰生于水而寒於水」的意思；所以青年之聰慧祇有加于老者而不會減於長者。

第三個理由比前兩個較爲根本一點。主張依據論者信仰一個真黃金時代。那時的人們得着上帝的默示較爲完美，故其理也較真。黃金時代的人離上帝很近，至今世世相傳將一點上古精粹慢慢的遺失。故其來源愈久之言論，其離上帝之意旨愈近，而其理也愈真。這種論調和現在的進化論又是相反。理愈求真如銅之愈磨愈亮。人類之知識漸由幻想而科學化。上古的知識如一個孩子的知識，近代人的知識如成年人的知識。試問兩個人知識孰爲可靠？

關於以上三個理由的討論，我們知道牠們是不可靠的。但是何以依據論仍能流傳甚廣呢？所以進而討論其流傳之原因。

依據論流傳之原因。依據論之態度所以流傳甚廣其主要原因可分爲四。

一、依據論的主張者就是承認他人之言論學說不能做知識之最後來源，然而他們仍要辯駁說某人之言論學說之所以應受他人的依據，實在因爲他的這些言論並不能從另一人或其他來源所可得到。換言之，某人直覺的覺悟某種知識，或是他特別的得到了神的默示。這種從直覺或默示而得來知識是別人所得不到的。所以他得到的那種特異的知識，我們舍此絕無他源可得。這種原因多半是宗教家，神祕家或直覺論者所主執。

二、第二個原因和懷疑論有很近的關係。懷疑派的人每每容易採取以依據知識之源的态度。因爲他尋遍各家哲理總得不到絕對的真理。然一旦有人宣言他不用證明而已得到極神聖的真理，若這些意懶心灰的懷疑家見了這種論調多易採納之。

三、我們要生存，要活動，則我們不能不引用他人的言論。在我們的生活中我們那有工夫一物一事的去親歷其境。別人之言論確是我們生活的要素。我們因爲需要牠，故不能不信仰牠。這大概是唯用論者所有的原因。

四、依據論流傳之主要原因實在是有關於心理方面的，而不是理論方面的原因。人類天性對於理

智是儒却的，是懶惰的。絕不肯無事多用腦力。別人有現成的傳說在此，我何樂不為的不接受牠呢？何必多放心思。這種人最喜放棄他應有的追求的責任。他非不以此為恥，而反笑別人是無事忙。這種天性既廣，故依據之態度愈甚。因以上四點，依據論之流傳遂廣。

第二節 依據論之批評

主張知識是依據他人之言論而來的。這種論調在相當的程度中確有幾分真理。我們的知識在幼稚的時候是父母教授的，長大了又有老師教我們的書。這不是明白的顯示知識之來源大半依據他人。我知道在中國的東面有個美國，而在中美之間又有太平洋。但是一處我也沒有見過。像這種知識確是依據書本而來。但是依據並不是知識最後的來源，並且依據也不是知識可靠的來源。下詳言之。

批評一、我們的知識既依據他人的言論，而各人各有其主張不一，試問知識可靠的來源到底是誰的言論起？各種根據有時互相衝突有時意見相左。若是我們依據而得真知識，則誰棄誰從呢？你說聖經是一切知識的來源，我說是可蘭經，他說是佛典，再有人說是四書五經。到底那一部可供為知識之來源？這是主張依據論的第一個弱點。

批評二、依據他人之言論，並不能做真理最後的根源。我們說某事是根據甲所說的，故該事當是真

的。不過甲說那件事至少也要根據兩個立足點。或者是他親自證明的經驗。在這一點僅根據甲的言論尚不能作我得該事之真理的最後來源，因為甲自己還要根據經驗而來。第二或者甲是根據乙的，乙又根據於丙的。這樣一直追溯上去，最後一人必是根據於他自己的經驗，或理智，或默示或直覺。故僅以他人之言說為根據或有相當之真理，然絕不能作知識最後的來源。

第三節 先驗論之理論

說到我們的一切信仰觀念知識的來源，先驗論主張在我們有經驗之先在，胎內生下的時候，從先天就帶來了許多的信仰觀念。一切的知識觀念不是從經驗上得來的，是我們先天所賦有的。在幼稚的時候，我們尚且不覺得那些觀念，以後漸漸長大的時候，我們先天所有的觀念信仰都慢慢的實現出來。所以在學習的時候，我們似乎在求索新的真理和新的觀念，其實這些所謂新觀念新信仰都不過是我們原有許多先驗的觀念信仰重新漸次實現的程序而已。

古代主張先驗論最有力的是柏拉圖。他以爲有兩個世界的存在：一個是感覺的世界；一個是觀念的世界。所謂感覺的世界就是我們眼所見，耳所聞，手所觸的這個世界。在這個世界中都是許多單簡個體。這裏一把椅子，那兒兩個茶杯。這都是許多單簡的物件。這個世界是暫時的，變化無常的。也可說牠是虛假的。

幻影。還有一個所謂觀念的世界。這個世界裏面都是許多普遍的觀念。「椅子」是一個普遍的概念，在我們思想中，椅子的觀念是普遍的，並不是指這把椅子那把椅子各單簡的東西。「圓」的觀念並不是指定某一個圓圈，而是各圓圈普遍的一個觀念。這個觀念的世界才是永存不變，真確而實有的。

真知識是從觀念的世界而來的。從許多普遍的觀念造成了我們的知識。那末觀念是從那兒來的呢？柏拉圖以為觀念絕不是從感覺的世界而來的。感覺的世界是虛幻的泡影，而觀念的世界是真實的實體。然真實的不能來自虛幻，實體亦不能來自泡影。故觀念不是從感覺來的。觀念既不是由感覺來的，那末從那兒來的呢？柏拉圖以為觀念是從另外一個觀念的世界而來的。觀念的世界和感覺的世界完全是分開的。感覺的世界是屬於身體的；觀念的世界是屬於靈魂的。然而靈魂在的觀念又怎樣連到了身體上的感覺呢？此地于是由感覺和心靈的問題討論到心和身的關係。

柏拉圖進而承認人類的靈魂在有身體之前是在觀念的世界中存在。換句話說，就是在我們有生之前我們的心靈是存在的。在這種境界真體畢露，虛假毫無，這純粹是個觀念的世界。自後我們從前世投到現世而得有人體。在我們有了身體的時候，我們心靈中一切的觀念也隨之而來。在我們幼稚的時候，先天的一切觀念已是模糊不明。到我們長大的時候，先天的觀念方才慢慢的顯明。所以我們長大的時候所得

的觀念都祇是先天已有的觀念，重新顯現而已，並不是新從感覺中得來的。

萊布尼茲 (Leibniz 1646—1716) 是近代主張先驗論的哲學家。他是因為他的本體論所有的主張而不得不說知識是先經驗而有的。故知其知識論請先略述其本體論之主張。萊布尼茲以為宇宙的本體是包含無數心靈似的真質。牠們是非物質的。這些真體他稱之為「元子」(Monads) 牠們可分為：(一)理性的元子 (這是許多有知識有道德性的自我)；(二)感覺的元子 (這是許多非理性的靈魂)；(三)單純的元子 (這是許多有機體或無機體)。所有這些元子都是隸屬於神之下。神就是太上元子。牠們的特性是除了大家倚賴神之外，每個元子和任何其他元子是絲毫不相關係的。牠們是絕對的分散。甲不影響乙，亦不為甲所影響。甲就甲獨立的一個自我。甲有他獨立的一個世界。萊布尼茲曾說過「元子是沒有窗戶的，故無物可出，亦無物可入。」

這些元子既毫不互相影響，那末感覺的元子和單純的元子就不能影響理性的元子。另言之，即一切有機體，無機體及其他動物絕不能在人類的心靈上發生任何影響，也不能在我們的心靈上留下牠們的影子。因此人們就應該沒有外界的知識。人類和人類亦各有其他世界，故亦不互相影響，因此人們就應該沒有人類的認識。那末現在我們對外界的許多觀念是從甚麼地方來的呢？研究到此地萊布尼茲就不得

不主張人在有生之前就由神賦與了許多的觀念。這些觀念在我們才生養出來的時候是糊裡不明的。我們漸漸長大，那些先驗的觀念亦隨之依着治理宇宙的「先定之和諧」(Pre-established Harmony)而漸次顯明。人們之所以得知識，都是因為心靈元子和其他元子預先由神的大力已經把牠們和諧的布置完妥了。所以事物之活動而有人類之知識，這並不是因為有事物之動而使人有知識。實在是心靈元子和事物元子之間都是神所主使「先定的和諧」的力量在那兒活動。因此人們有了知識。

總之，先驗論的理論是主張我們的知識不是從經驗得來的。在我們未有經驗之前，先中就賦有知識的種子。

第四節 先驗論之批評

先驗論並沒有多少精密的理論。以前所說的那些理論在現代的知識論裏面簡直沒有空足的餘地。其實從古至今也沒有許多主張這種論調的哲學家。現在我簡單的分四層批評之。

一、先驗論的理論絲毫沒有經驗上的根據。你說初生的稚子就有了一肚子的概念知識。請問你何以證明他有呢？請問成年的那些變態心理的人們為甚麼沒有正確的觀念呢？所以主張先驗論並沒有一條一條有根據的理論，而祇有如此如此的定論。這不能滿足哲學家好奇的心理。

二、討論到知識的來源，我們並不能有絲毫的成見。我們要先由公正的研究而知道了知識的來源，然後知其性質及價值，始能成立本體論之系統。從幾位先驗論的代表所持的理論，我們知道先驗論是從已成的本體論而產生的，而不是單獨能成立的理論。柏拉圖因為要符合他在本體論上所主張的觀念世界而不得不承認知識是先經驗而存在的。萊布尼茲因為貫徹他元子無「窗戶」的主張而不得不屈服於先驗論之下。所以先驗論並不是哲學家誠心研究所得的結果。先驗論祇是彌補哲學家已成哲學系統的工具。這也是不能使我們滿意的。

三、觀念是要被人們所知覺的。我心中從來不知覺椅子的時候，我絕不會有椅子的觀念。不會知覺就可說是沒有觀念之可言。先驗論者一方面主張在孩童的時候人們已經有了觀念，而同時他們又承認幼稚的童子並不知覺有何觀念。這些不能知覺的觀念，請問先驗論者憑甚麼根據堅持牠們的存在？

四、沒有根據的假設，在必需的時候，本是不可依據的。但是先驗論的假定確是多此一舉。若是沒有其他的理論解釋觀念的來源，那種假設還可利用。不過我們知道尚有其他理論可以解釋一切的知識。據我們所知道，一切的知識都是從我們的感覺和理智相混合的作用而來的。內容留在後面再詳細討論，茲不多述。

從以上幾層所研究的結果，所以我們知道以先驗論去解釋知識的來源是在排斥之列的。

第六章 直覺論

第一節 直覺論之理論

直覺論絕不承認理智是達到真知識的根源。知識的來源是一種感覺。所謂感覺就是整個的心理態度對整個的真體反射。直覺一詞有各種不同的意義。普通是指經過感官知覺的直接認識。有時直覺又作為是一種直覺機關向真體作立時之內觀。牠是一種立時的內觀。或是直接對本體的感覺。真知識是領會出來的，而不是由理解所發生。

以直覺為真知識之來源，這種主張實行已久。在人們信任理智之前就以直覺為真理。孔子以親身經歷之結果而以忠恕為經義。牟尼經歷直接之感覺而以慾念為苦痛之泉源。是皆以直覺為知識之來源也。希臘古哲柏拉圖氏亦以其辯證法為向真體作直觀的入門。據我們所知道，一位思想家每每在理智中不能得結果的時候，就以直覺為真理之歸宿。柏氏即其一。

在中世紀真理唯一的根源就是信仰。所謂信仰就是直接對真理的了解。那末信仰即直覺之一種。所

以中世紀的知識都是根據直覺的。

近代可說是理智的世界，物極必反，古之明訓。在過於信任理智的時期，同時就要引人走到直覺的路上去。法哲盧梭可說是生在理智時代而竭力的趨重感覺。他以為我們心內對個人人格的感覺，而可使我們得到真理。直覺告訴我們說我們的心是感覺和意志唯一的代理。德國也有不少直覺論的信徒。甲各畢（F. H. Jacobi 1743—1819）主張真理不是從間接的知識而來的，而是從直接知覺來的。他叫這種直接知識為信仰，（這就是我們所謂直覺。康德的主張也十分相近直覺論。在他的第三篇批判論〈判斷之批判〉——The Critique of Judgment）他說信仰可以根據在感覺的需要上。從我們美術的覺感。我們可以認識到神（真體）從康德的這種建議而做了謝林（Schelling）和叔本華的主張的基礎。叔本華以為科學的理智祇能解釋事物的表面，而實體是從直覺的知識而來的。而且從直覺我們知道實體就是意志。謝林完全接受了康德的建議而主張美術的感覺是含有達到最後真理的認識。美術家的方能走進知識之城門。十九世紀自然主義發達而直覺論漸落。至今柏格森起來而直覺論乃大倡。

以前西洋的哲學家主張直覺為達到真理之門徑，然未以直覺自成一完整之系統。直覺論至柏格森乃自成一派。故余論直覺論則以柏格森之主張為主體。他以為直覺能達到理智所不能達到的知識，故

直覺較高於理智。茲分條詳述之。

一、理智的弱點

宇宙的眞知識是從直覺而來的。理智所得的知識不是眞確的知識。理智並不是達到眞理的工具。這種論調柏格森給我們下述的幾種理由。

(1) 柏格森在他的「玄哲導論」中說認識對象有兩種方法：一種是知道事物的表外，一種是侵入事物的內部。前者用理智，後者用直覺。所以理智所能認識的祇是事物的外面而不能深入內部。一枝植物我們要知道牠是一朵花呢？還是一棵樹？我們看見牠是一朵花，於是我們就把牠排在花一類。這是理智的工作。然這是外表的同異而不能侵入事物的實質。

(2) 理智是符號的。理智的知識是要用符號去表示的。換句話說，理智祇是一種描寫而不是親歷的內觀。紅樓夢裏面的林黛玉是怎樣的嬌脆，怎樣的多情。到底她祇是小說裏面的人物，我沒有親自和她談過心，張三說李四怎樣的忠厚，怎樣的仁和，但是總沒有我和他親自認識來得眞確。沙士比亞的文詞怎樣的美好，然而中國翻譯總沒有看英文原文來得精彩。理智祇能給我們符號和翻譯，而不能使我們認識對象的本來面目。

(3) 理智是相對的。人之所以爲人，就是因人和其他的東西有特殊的關係。點、線、面之所以不同，就是因爲牠們關係的不同。而且一人之認識一物自有其個人之觀點和立場。譬如同是一本書，買書的商人見了就要注意到牠的價錢。他們把書本當做了貨品。讀書人見了就要審察牠的內容。不識字的人或者還要把牠做柴燒。因此事物和個人的興趣也有一定的關係。這都是互相對待的。這樣的理智是不能認識絕對的實體。

(4) 理智是部分的。各個人的觀點不同，而從某一點所得來的知識決不能認識實體的全部。理智祇是許多觀點的集合，而不是全部的認識。而且理智所認識的祇取其生命的一段落，並不是全部的生命。因此理智不能達到全部的真理。

(5) 理智是死板的。一切的事物生命都是連續進展的。而理智的描寫祇是對事物生命一段一段的寫真。間斷的描寫不能達到進展的生命。所以從間斷的描寫所得的知識不能認識實體。

總之，理智祇能分析而不能綜合。牠祇把整個的生物拆成一段一段的死東西，而不能把間斷的連成整個的生命。故理智不可倚靠。

二、何謂直覺

柏格森以爲人生是不斷的旋流，宇宙乃連續之創化，故分析的及死板的智理絕不能窮宇宙之究竟。所以達到真理的方法並不是求之於理智而祇於直覺之反射中求得之。

在生命旋流中各物皆有與生俱生之本能。以其與生靈俱生而後才能知生命之靈機，明宇宙之真像。宇宙生命之間多能由本能而相通感，故一生物之本能能知他生物。然視擴充與發展之程度而衡其認識之深淺耳。本能的真性絕不能由科學方法闡明之，因本能與理智所趨適反。一則宿於生命之中，而一則爲無機之具。是以本能斷非理智而能了解，而亦不能以言語表示之。

本能直是一種感通。此感通之對象可擴大於無限，其本身亦可超脫利害關係而反省。祇有這種感通始可引導我們到生命之內性，明生物之秘密。祇能由這種本能人們乃自覺其與真理相交感而融爲一體。凡人類的本能變成了無私利，可自反省而能優遊乎擴大大於無限之對象之中，凡是這種覺識自己交感生命的本能就是所謂「直覺」。柏格森云「直覺乃理智之感通。吾人可神遊物之裏面，以與物體渾爲一體而相會合，而終於不可言說」因此柏格森主張祇有直覺才是追究宇宙生命的真知識。換言之，真知識祇能於直覺中得之。

三、直覺論心理上之根據

茲進而討論直覺的本質之心理根據。關於直覺之本質最簡單的假設，就是以人類之生靈而能與生物界或宇宙之真體互相交感。我們相信「本能」與「想像」兩種元素或可作為這種超自然經驗的解釋。不過我們對於「想像」之結構既鮮，而對於本能之根基復不可多得，故論及此兩元素亦不過略指趨向之途徑而已。

人生無論在心理方面，在生理方面，都有許多與生俱生的本能。飲食動作，發音皆天然之力。喜怒哀樂之情，厭惡愛悅之感，亦乃生而能之。雖然我們不能承認我們完全直接承受了我們祖宗所有的經驗，但是我們不能不承認我們一切思想行為曾間接的受了祖宗的遺傳，而本能即此遺傳之表現。我們個人的經驗乃為本能限制。我們祖先過去之生活習慣既見之於本能中，而我個人過去之一生亦復於吾等之記憶中見之。由此種本能及記憶所生之勢力，於是於冥冥中左右吾人之知識，而時時授人以深微之覺悟。集過去之經驗而生直覺之行爲是謂之想像。此想像之特性在使人有突然而然之行爲。如我欲解決某一問題，久之而不能就一答案，至某時忽有一良好解答突然現于吾人之腦海中。此創造之潛力即來自此「想像」之發輝。本能與想像于是在心理上做了直覺的根據。

宇宙之真理，人生之秘筭，是整個繼續的旋流，這種整個擴大的生命祇能作直覺的對象，而非理智所

能詮釋。故唯直覺始爲真知識之來源，唯直覺始能認識真體。是爲以整個之感覺而直接認識整個之生命。此直覺論之大意。

第二節 直覺論之批評

在批評直覺論方面，我們接受牠正面的主張。的確直覺是存在的。譬如我們的心靈確實是不能用身體的感官去知覺牠，而我們又似乎確有心靈的存在。這種直接的「自我認知」祇有從直覺中得之。

但是關於直覺論之理論及其對於理智之忽視亦有不少可議的地方，分下列數點討論之。

一、直覺與理智的分界太嚴。直覺與理智同是心靈的活動，牠們是同工一致的，牠們是分不開的。而直覺論者似乎把牠們分得太嚴。偏於直覺而遺棄了理智，這是太趨於極端。若是我們不用理智而完全以直覺認識一切，那末我們簡直就不能思索，不能言語。若是我們只以爲直覺始可知識，直覺乃知識唯一之途徑，則直覺有三種缺點。一、不能說明直覺到底是怎樣，因爲如若我們一加說明，則需概念，而一用概念則已入理智之領域。二、不能傳達由直覺所認識的對象，因此我們也不知道直覺認識的甚麼，因爲如若我們說直覺所認識的是真體，是生命，是綿延……等，那末這些名辭意念仍是屬於理智的界內。三、不能辯白是非，認識真理，因爲一經辯論，一經分別，則隸屬於理智而不爲直覺所許。因此直覺不能單獨成

立。凡有直覺，必有思想。卽直覺一辭亦屬理智，故真智慧乃理智與直覺之聯合。

二、直覺論乃自相矛盾之表現。理智既無求真理之實效，直覺復乃不可言狀之體認，則以理智之結果而洋洋萬言數十萬言以研究直覺，直乃自相矛盾之怪狀。柏格森以其所反對之理智而建立其直覺哲學。柏格森之學說系統爲何？乃一理智之結構耳。若其直覺之哲學可信，則所以說明其哲學之系統乃不可靠。故柏格森益以理論證實其直覺，而愈足以顯其忽理智重直覺之怪誕。

一、直覺本身之不可靠。我們確實能從直覺，而得到不少真實的知識，然而直覺並不完全是知識可靠的來源。在我們日常生活中，直覺是最容易錯誤的。譬如我們每自然而然的默認某人是我的朋友，某人是我的仇敵，然而這種直覺的認識常常與實際所得之結果相反。再如許多玄想的理論，抽象的事理，直覺尤不能全爲可靠；因爲同一問題由各人之直覺所得之結果而發生矛盾之觀念。兒童多賴直覺而生活，愚民多以直覺爲指導，然其結果之高下不言可測。直覺乃知識之來源，然必賴理智以發揚之，證實之。因此僅直覺論仍不能作知識來源之圓滿的解釋。

第七章 唯用論

「何為知識的來源？」對於這個問題在近數年美國的學者發現了一種新答案。關於這種答案的新思想是根據於人生的利益。這就是在中國也很流行的唯用主義。唯用論研究知識問題是直接研究現代心理學及邏輯的結果。唯用派的學者並不願如傳統知識論之學者作毫無補益之空談。唯用論接受現在人生之價值，此人生並不是理想的人生，也不是永生，而即現在動物的生活，慾望與本能的生活，適應環境，文化演進的生活。唯用論即以這種人生為出發點，而討論知識的來源。

唯用論對於知識之解釋亦別有其見解。知識並不是靜止事物，譬如對於桌子的知識不僅是認識這張桌子。唯用論以為知識是整個認識的層序——包含一個所知知者，一件被知的事物，一個認識的機關和其認識之成敗。「知」就是生命之一狀態，就是人生適應環境之一狀態。「知」乃一行歷，於一特別之時期出發，以相當之方法測度之，以希望或畏懼之心理求達之，而後視其成敗以結論之。總之，唯用論推翻了靜止的知識，而以為知識是動的。知即是行，或即在行中，離了動的行，則知乃不能成立。這就是唯用論研究知識問題的材料。現代唯用論的三大抵柱在美國為傑姆士，杜威，在英國為席勒。茲進而討論此三家對於知識來源之見解。

第一節 傑姆士之實用論

論唯用主義多追溯到皮耳斯。(Charles S. Peirce, 1839—1914) 他在一八七八年正月發行的普通科學月刊 (Popular Science Monthly) 上做了「一篇文章，題目是『如何使我們的觀念明瞭』 (How To Make Our Ideas Clear) 在這裏面他主張：若我們要確定觀念的真偽，那末我們就要視此觀念在人類行為中所發生的實際結果如何。此種新異的主張，當時並沒有引起一般人的注意，至一八九八年始引起美國心理學大家傑姆士 (William James) 之重視，乃更事擴張之。

傑姆士全部的哲學都是以他的心理學爲出發點。他的心理學又大半是出於他對於舊的「原子論的心理學」之反動。這種心理學乃英國之洛克、柏克萊及休謨等的哲學根據。他們以爲知識之來源是包含許多的覺知而成的。而這些覺知又是從許多零星散漫，各種分離的感覺或印象與內心相接觸所組織而成的。譬如我們認識一個蘋果，人與蘋果接觸的時候，這蘋果便在人的感官上發生了一套硬、涼、圓、綠色的感覺，射映到人的腦內，而成了觀念。於是我們就認識了這就是個蘋果。因此凡人所知道的，及組織成人們的知識的題材就是這些分開而離散的感覺或觀念。」

這種原子論的心理學傑姆士是極力的反對。洛克說：經驗是從許多分開的感覺經過內心所加的種種相連續的關係而成。傑姆士則不以爲然。他以爲心並不是在分散而離析的感覺中而加以聯結。譬如這

個蘋果並不是由心把許多硬的，冷的，綠的，圓的等等感覺聯結攏來的知識。因為知識的對象並不是許多心理狀態組合，而是一種相續體。我們對此相續體所得的經驗與這相續體是同樣的真實。從這整個的相續體中，以內心的活動而把這蘋果析出來。所以羅傑姆士的主張，我們的知道蘋果就是用內心的活動把我們所經驗的整個相續體加以分析，而分出一個蘋果。心是整個的活動，只有分裂離析而無聯結和合心之作用乃離析經驗整個相續之流。

但是爲甚麼心要活動，將整個之相續體離析成爲許多簡單個體呢？（如蘋果，紙，筆，桌，椅等。）傑姆士以爲心不是盲目糊亂的把整個的相續體分成許多零星東西。心自有其「目的」而後始有其選擇。陶汰的活動。其目的在人類意欲於人生中必得有圓滿之適應，而於天然環境中獲得其濃厚興趣。故人類內心之所以於經驗整個相續體中而選擇若干，陶汰若干，其目的在使人有圓滿之人生，以適應天然之環境。換言之，人們因爲要有美滿的人生始有心之活動，而選擇陶汰此整個相續體以爲許多觀念。（如桌椅，書籍，車輛等。）

將這種實用的態度應用到知識的來源問題，那末實用論者堅持知識之開始乃人類對其環境之一種回應。對此環境有認知的時候，此知者即於其中發生了興趣。合乎其興趣者選擇，異乎其興趣者陶汰之。

能達到此興趣則喜，不能達到者則憂。于是由此等興趣關係選擇，淘汰，成功，失敗，而發生抽象的思想，判斷，以及其他高尚心理之程序，總之，知識乃能知之人類適應其環境之經驗耳。復因此經驗之助，而與其他新環境相應合。因此藉固有之經驗，知識乃能限制及管束其環境。

簡括的說實用論有三個要點

1. 經驗是一種相續體。心並不是聯結各項零散的感覺而成經驗。心乃是將這相續體的經驗劃分成許多的東西及其間的關係。
2. 這種分裂並不是胡亂的，而是選擇的，淘汰的，加益的。
3. 這種選擇是有目的的。其目的在能管束環境而得到圓滿的人生。

第二節 杜威之工具論

杜威也是唯用論之一大樞柱。他主張的重心點是堅持知識乃用以制管環境的工具，故杜威之唯用主義乃名之曰「工具論」。雖然他的工具論是從邏輯着手，然其視知識多以生物進化之眼光觀之。人類之所以生存，以其能應適環境故耳。以其對環境之應適，如是乃發生知識以爲其應適之工具。

所有的知識都是經驗的。思想或知識之獲得 (Knowledge Getting) 並不是每日盤旋腦內死板

的東西。牠是整個的探求，於此探求中有可靠的材料，有物質的分析，而後應用之於原有之目的而觀其結果之成敗。杜威分思想全部為五階段：第一在生活感覺有某種困難；二察其困難之所在；三是建設種種能解決此問題之答案；四以種種理由發展之；五然後乃以各種觀察實驗以知確否而予以取絕。在思想歷程中必須完成了這五階段，然後始有所謂知識之存在。知識之發生必有一定之目的，而知識之存在必須已達到此固有之目的。所以知識實在是達到某種結果之工具。

知識是一種實際的名稱。知識是因為人生之需要而追求事物的一種工具。因此知識是發生於人類有種種需求的時候。人們總是遇着煩雜而互相衝突的經驗，他們於是感覺着各種的痛苦困難。由這些困難而激起人們種種行動以冀免除之。于是乃有知識之存立。一種安逸的生活。一種不勞而獲的生活，其實是一種沒有思想的生活。人類之有思想，乃因其生活中之活動不能直接達到勝利。各種思想之發生，因為牠們證明牠們能以解決環境之困難而操人生之勝券。

因此，知識在根本上是實際的。牠為活動而存在。知識並不是從外界的感象映射到心內而成的。若我們把牠分析到最後，知識實在是一種從心與環境交合的結果。

工具論的要點就是

1. 人生要適應環境以圖生存。
2. 因適應環境人生發生困難痛苦。
3. 知識因之發生以作解決人生之工具。

第三節 席勒之人本論

美國唯用論的勢力到了英國。英國始終堅持唯用論者有席勒 (F. C. S. Schiller) 其中心點乃處於人本主義之立場。其主力乃對英國極有勢力之絕對唯心論加以痛擊。席勒堅持其人本主義以與美國之唯用論相呼應。其思想之根據可追溯到勃洛大哥拉斯之「人為萬物之靈」之說。於是知識之來源乃始於人類之興趣情欲。是乃以人意為根本而討論知識來源之問題。

席勒以為人類之感情意志與吾人之信仰知識有莫大之關係。他說「精神生活之目的足以影響一切認識活動。」由此我們可知一切認識作用之發生，皆是因為欲求以適人類精神生活之目的。知識裏面不僅是純粹的知識，裏面也包含人生之興趣、感情慾望等觀念。我們的興趣不僅決定我們思想的對象，而且決定我們對於那些對象的思想。非但對我們的思想如此，即施之於感覺也是如此。凡對於我們人生有補益的事，我們的感覺靈敏些。對於我們人生之需要欲望有滿足可能的世界，我們就得到這世界的經驗。

我們的世界是屬於「人本」的世界，因為世界之被認知乃經人類之興趣以爲之媒介。

席勒是主張「事實不能離認知」我們知識的原料本是一個無意識的渾沌經驗。拿這種生硬的渾沌經驗而加以有目的選擇與評價乃有知識世界的存在。有許多與人生利益沒有關係的原料人們不必去認知牠，因此牠們是非實在的東西，對牠們也沒有真知識。人類對此生硬的材料所加以選擇的目標就是看牠們對於人生的旨趣有什麼補助。於人類有用的就去認知，於人類無益的就去淘汰。故使用含有認知的意思。

席勒思想的要點即

1. 人類之情感意志影響知識作用。
2. 知識之發生乃欲滿足吾之興趣。

傑姆士，杜威，席勒，都着力於知識之實際方面。他們以爲知識之本身並非即是目的。知識之存在乃因其能引導行爲以達到實際之結果。然他們三人亦各有小異之處。杜威注重環境是管轄我們心理的活動和我們的世界互相交合的原素。而席勒乃注重人本乃管轄彼此互相交合的原素。然而在我們所討論的範圍以內，則知識之實際性及知識乃由人心與世界相交合而發生的主張他倆是一致的。

第四節 唯用論之總評

唯用論再也沒有得着多大的威權。牠雖然在科學界內得着一點勢力，但是在哲學階級份子中並沒有多少信從。唯用論曾受了不少的攻擊和反對。現在我們批評唯用論祇限於其討論知識來源問題的一部。

一、唯用主義之認識論的錯誤。照我們所知道的，唯用論以經驗為一連續之流，心乃從此流中選擇種種狀態以補益於人生。在根本上，思想並不是接受的，也不是創造的，而祇是選擇而已。人心自然有種種之選擇，而不需經驗之呈現。心之種種活動根本上是自由的。我們要靜心的反省，看看事實是否是這樣？我們要仔細的考察，看看當我們的知識發生的時候，我們的環境是否是逼迫我們去認識？我們不是常常去認識許多與我們的需要相違背的事實嗎？牛頓發明萬有引律 (Law of Gravitation) 難道是為環境的需要所逼迫而發明嗎？蘇格拉地為什麼情願出錢僱人來和他談論 (求真知) 這也是因為環境物質上的需要呢？請唯用論者有以教我？

二、知識並不完全是實用的。我們就是承認知識是心對環境的活動，但是我們不能就說知識祇在實用範圍之內，因為把人類求知的興趣只限於功利之一途，這是很不正當的。知識或許是由實際之興

越而發生，但是他並不一定總是實用的。唯用論者太偏重於思想之工具方面。思想之原始或許是實用的，然而事實告訴我們知識是已超過了實用的功能。當人開始思想的時候，他就是思想的動物，如是他就不僅是爲事實之需要而思想了。而且人類之求知慾是天然的。「人類乃是理智之動物」乃不可磨滅之語。

因此知識非僅是實用的，而且是科學的或冥索的，因爲我們是在一個理智的世界中。我們大家都覺得我們有時僅因「知」而知之。人類好奇之本能每促吾人追求種種無合實用之知識。思想雖爲達到一種目的之工具，然其本身亦可變爲一種目的。人類常能於求知中得快樂，這也是知識足以豐富人生之價值。即冥索之思想亦不必卽爲無用。對於宇宙萬有，意義秩序等等之無用的意思索也是認識極值得的一種作用。

三、哲·學·不·必·是·有·用·於·物·質·人·生·的。在結束唯用論對於知識來源問題的解決之前，我們尙不能不提到唯用論者對於普通玄奧的理論或冥索的哲學的一種輕視的態度。唯用論者反對抽象的妄想而斥之爲益利之空談。他們主張哲學必須拿來實用的。哲學應是無時不注意社會問題之解決。這種功利態度不僅唯用論者如此，卽多數之科學家亦係如是。然此種見解不能因其散播之廣而默認之。我們不接受這種見解的理由是因爲牠太孤僻了。哲學是實用的，但不僅限於實用範圍之內。哲學亦有思索之功效。杜

感在成立他的工具主義的時候，也是建立了一種思索的哲學。他自是用冥索的思想去證明思想不應是冥索的。總之，那些否認冥索思想的人是容易陷入自相矛盾的境况。因為以玄學思想為無益之舉，此種思想之本身即是玄學的。

唯用論對於知識之來源的解決或許是對的或許是不對的。但是他們從知識之發始而證明知識之本質是有實用性的，這明明是唯用論的錯誤。

第八章 感覺論

關於知識的來源問題我們曾經討論過依據論，先驗論，直覺論，唯用論，然而這種種主張都並沒有得着多少人的信仰。現在我們要研究的兩大學派都有悠久的歷史，而且信從的人非常之多。是集古今思想之兩大砥柱。一為感覺論，一為理性論。古今大哲多屬此兩派。故對於此兩派之學說評述亦當較前者為詳。

第一節 感覺論之定義

感覺論就是主張知識乃發源於吾人之感覺。這就是說知識是從我們對於特別個體 (Particular) 的許多感覺組織成的。以感覺論的理論去討論知識之效用問題，則此種理論名之為經驗論。經驗論主張

觀念之是否可靠，當視其能否經感覺經驗之證實。祇有經驗是可靠的，而此所謂經驗是直接從感覺上得來的。

若是以感覺論解釋實體之本性，則感覺論與現象論相混合，因為現象論主張除了表現在我們感覺前面的東西之外沒有什麼是存在的，然所謂表現於吾人感覺之前者，則惟現象而已。故惟現象存在。在表現於吾人感覺之前之現象的背面，無論是精神的或是物質的東西都不算是有存在的。實證主義者是和感覺論一樣的。只有可感覺的東西是能知道的。從反面看來，感覺論是從各種冥索的思想中將解放，而正面則哲學只限於自然科學之方法及材料之範圍以內。這種學派是極端反對先驗的及各種其他的玄學冥想。

第二節 感覺論之略史

古今哲學界許多極有勢力的思想家是贊成感覺論的。培根的新工具一書就給了以後各派感覺論極大的影響。培根最注重的是盡人力以發現自然界。除玄想，離神學，關於自然界之研究只能限於感覺所能及者而不能以玄想致之。到了霍布士 (Thomas Hobbes) 他把哲學視為討論物體運動的學問。哲學的資料只是對於現象及其物質現狀的知識。我們所討論是物質現象。洛克則抱這種主張更事發展。他主

張知識的來源是經驗，而對外物的經驗是來自感覺。休謨更把他的主張建立在洛克的學說上面。他堅持知識是從許多觀念聯合成的，而這些觀念只是各種印象或感覺而已。

英國經驗論之發展由上述各人哲學家中可以知之。而法國亦有同樣理論之發展。至孔德（Comte 1798—1857）乃樹立所謂實證主義。他告訴我們每一科學之發達必經三個階段：第一是神學，第二是玄學，第三是實證。在上古的時候，人們遇着某種需要，他們只倚賴着神的威力，這是思想上神學的階段。到了玄學的階段，人們以玄奧的思索解決各種問題。到最後實證的階段，人們乃拒絕玄奧的思索，不承認神的存在，不以「絕對」是可知的。他們只注重事實的試驗而研究其各種關係。孔德以為到實證的階段方始表示知識的完整。孔德這種主張的理由是：一、人類思想的進化是從神學經過玄學而達到實證的階段；二、再從心理上的分析，我們知道凡知識都能最後追溯到各種感覺的經驗和經驗的聯感。實證主張在現在思想中傳播甚廣。近代在英國有斯賓塞（Spencer）赫胥里（Huxley）劉韋士（Lewes）Tyndall，Harrison，Bridge，Allen 等人在法國的有里伯（Ribot）Durkheim，等，在意大利有Ferrari，Ardigo，Morselli 等，在德國有Lass，Riekl，Avenarius 等人。

今日感覺論之所以發達，固然一部分是由孔德之以哲學精神鍛練感覺論，然而這種感覺論的態度

之所以深深印刻在一般人的心坎，就不能不說是因為科學的勝利。科學的能力是多麼的偉大，牠能開天地之祕籥，明宇宙之玄妙，匡制自然，隨心所欲。這種威力確足以抓住今日一般思想家的心絃，使他們不知不覺的跑到了科學神聖的壇前。於是從這些受過科學洗禮的人心而發生為科學之神所支配的思想文化。不過我們回頭一看科學之所以成功，只是一種經驗的或是試驗的方法，其最後之試驗當視感覺經驗為規定。確實，科學也會用理性去組織種種的理論，但是這些理論是必須受感覺經驗的裁判。

科學用感覺試驗一切，而能得到許多驚人的成績。所以一般人相信感覺知識雖不是唯一的知識，然而牠至少能給我們一個滿意而可靠的試驗。牠的結果比哲學家的玄想有用得多了。這種種的事實都足以使感覺論深入人心而使人輕視玄想的哲學。但是我們不能因為其傳播之廣大就不去加以考查和批評。我們還是要不斷的辨明其是非。

第三節 感覺論之基本主張

感覺論根本的主張是：感覺是一切知識的泉源。現在沒有一個哲學學派是否認感覺的存在。而且也沒有有一個哲學家主張感覺和知識的來源毫不相關的。不錯，在以前的理性論者確實主張我們的觀念是祇從理性來的，而絲毫無感覺之作用。但是在近代這種以感覺為知識之來源的主張確是一般人所承認

的。許多的哲學家或許多對於感覺之着重各有不同，但是他們絕不否認人類知識最後的來源是有感覺 (Sensation) 之成分。

感覺論者主張感覺乃吾人一切觀念知識之來源，就是有些有關於抽象的對象的知識根本上仍有其感覺的性質。感覺論者絕不承認在超過感覺之外另有所謂知識之來源。所以他們和那些理性論者是互相仇視的，因為理性論者主張超感覺之外另有理性為知識之來源。

但是我們何以能證明感覺作用為知識的來源呢？感覺論者以為感覺作用本身就可以證明之。我們閉眼睛就能看見東西；若是我們閉了眼我們就不見有物。我坐在椅子上我就有接觸的感覺。碰着石頭我的腳就會覺得痛。若是我的腳不碰着石頭，我就沒有觸覺。

依感覺論的理論，知識始自感覺是對的。不過牠主張知識只限於感覺而永不離開其感覺之特性，這一層我們是不能不加以嚴格的批評。我們討論感覺論分兩部着手。第一，概念之來源問題；第二，需要判斷之來源問題。討論概念來源的感覺論名之唯名論；討論需要判斷之來源者屬之於聯感論。茲分別評述之。

第四節 唯名論之理論及批評

我們的觀念或概念是從何而來的？討論那個問題的感覺論我們稱之為唯名論。唯名論一辭英文係

「Nominalism」：此字脫胎於一臘丁文「Nomen」：這臘丁字的意義就是「名目」或是「名辭」。所謂唯名論者就是因為牠承認「普通名辭」(「Universal Term or General Name」)。不過這個「普通名辭」祇是許多同類的東西的一個總名辭而已，除了我們所感覺得到的東西組合以外，我們的心靈沒有單個組織這些「普通名辭」的能力。唯名論絕不承認在感覺之外另有任何知識機關。牠絕不承認在感覺之外我們能有任何思想產生。唯名論者也時時引用「抽象，二理智，三普遍二概念」等名詞，但是他們看這些名詞，和感覺沒有多大的分別。這些概念(即普通名辭)亦不過是感覺之精粹而已，並不是離感覺另有所謂概念。

簡明的說，唯名論者主張普遍概念(Universal Concepts)並不是純思想的產物，而祇是許多同類的東西一個普通名詞，換言之，只有感覺是概念的來源。關於這一層為求明瞭計，請更申述之。

我們直接的知覺一件東西，就可以看出牠裏面所含有的許多複雜的性質。有些性質是和這件東西的同類所共有的，有些性質是這件東西所特有的。除了這些性質之外，尚有處于空間和時間的性質，而且還有這件東西本身所處的空間的特別地位和她在時間中所立的特別某一時間。譬如我知覺一張桌子。這張桌子含有其他桌子所共有的性質和牠本身的大小顏色等所特有的性質。這張桌子是在空間和時

間以內的。當我看見牠的時候，牠就佔有那一特別的時間，在我看見牠的地方，牠就處在那個特別的空間。這是我覺這張桌子所應有的一堆複雜的性質。現在把對於這張桌子的感覺所有的各種成分列表如后：

D……凡桌子所共有的性質。

d……吾知覺的這一張單個桌子所特有的性質。

S……這張桌子是在空間。牠有能放置在任何地方的性質。

s……這張桌子在我現在看見牠的地方所處這特別的地位。這時牠並沒有在別的地方。

T……這張桌子是在時間以內。牠是能延長至很久的時間。

t……當我看見牠的時候，那一剎那的這張桌子。

在這特別的時間和特別的地點，我們對於這一個特別的桌子所感覺的是全部複雜的經驗。我們用「DESIGN」這個符號來代替。無論我們經驗一件什麼東西，我們都能把牠同樣的分析。但是這六種性質我們是不能把牠們拆成一個一個去憑空想象。我們絕不會想象出一匹不在空間和時間以內的馬。我們也不能只憑心靈就會想像一張沒有顏色沒有形式的桌子。就是我們去想象一張桌子，然這張理想中的

桌子也絕不會沒有其特別的顏色和形式。除了許多的特別個體 (Particulars)，我們絕不會想象甚麼東西出來，因此也不會想到或認識到甚麼東西。這就是唯名論的論調。

由此，我們知道唯名論的基礎，就是主張在我們認識中的概念總是和成整個體所得的想象互相連合而不分的。澈底的說，唯名論簡直承認概念就是想象。想象既不能離單個體而存在，則概念亦不過各種類型的單個體的感覺之名稱符號而已。

唯名論之批評。唯名論以為概念就是想象或感覺。這一點我們不敢承認。概念是概念，想象是想象，牠們並不是一樣的。欲知牠們的不同，我仍然先把對於一個特別東西的知覺所分析的六種性質繼續討論下去。

對於一張桌子整個的經驗，我們可以分析成六種性質，但我們不能把任何一性質分開來發生出一張想像的桌子。但是我們可以把注意點集中在那幾種性質，而忽視其他幾種，因此我們能得到或認識到我們所特別注意的這幾種。譬喻我對某一特別的桌子的知覺是 D_1, D_2, D_3 ，我們可以忽視 D_4 兩種性質而集中注意 D_1, D_2 。如是我仍可想得到一張單個桌子，而不限定這張桌子在甚麼地方和甚麼時候。雖然我們不能離單個之桌子而想象桌子，然而我們能注意 D_1, D_2 三性質離開 D_3, D_4 等單個性質。因此我們

仍能得到普通桌子的概念。我們雖不能離開時間(II)空間(III)和單個性而能想像出理想的桌子，然而我仍專注在(1)性質上而有所謂「座」的概念(Deskness)。我們對於桌子的概念並不是把對單個桌子本身的感覺抽象出來，而只是對於「座」之三性質特別注意耳。故概念與想像自有其不同處。唯名者盡靜聽之！

我們相信概念與知覺或影象不同。這一點若是我們能證明，則唯名論可不攻自破。茲列其不同之理由如後：

(1) 概念忽視各單個體之特性，而代表某種東西內部的本質。知覺或影象(Percipients or Image)並不表現物類之本質，而只注意其外表之性質，如形式顏色等等。影象所表示的是某件東西在何時何處及其有何特性，而概念僅示具同類之共有性。譬喻一張桌子的概念就是一件用木料或其他原料所成的東西，牠有四隻脚而能作讀書或吃飯用之。然而當我影象到一張桌子我們就影象某一特別桌子的形式或顏色。這是概念影象不同之一。

(2) 概念是普遍的，因為牠可以代表所有同一種類的東西。概念是總合所有同一種類的共有本性。譬如人的概念就可以應用到任何人的身上。人的概念可以適用於張三也可以適用於李四。非洲人也合

乎人的概念，中國人也合乎人的概念。影像就不如此。不論這影像是清晰還是模糊的，都不是普遍的。影像僅能影繪出某一個人，他有多高多大，是胖子或是瘦子。若是我們想到「馬」，並且注意由這「馬」的概念而得到隨之而來的影像之馬，由此我們就知道概念與想像不同。概念能應用到所有的馬，而馬之形象則只能影映出某一匹馬。

(3) 概念是一致不變的，是必需如此的。譬如馬的概念，我們就不能從這概念上加增或減去某種成分。馬的概念絕不能加上翅翼，因為有翅的東西，絕不能現出馬的概念。馬的概念中也不能減去毛的成分，因為對於無毛的東西我們不會發生馬的概念。再如人的概念必具有理性和肉體兩種成分。只有兩種成分方能組成人的概念；既不能多，亦不可少。除了理性只餘肉體，這已非人的概念。總之，概念是固定不移的。但是影象就不然。牠是可以變動的，而未可堅定的。我們就是對於同一人的影象還可以變出多少樣子。我們影象一匹狗，有時現出一匹花狗，有時想像出一匹小狗。這也是概念和想象所不同的。

(4) 概念或許是十分的清楚，但是隨此概念而來作影象或許十分的混亂不明。譬喻我有一個萬角形的圖案的概念；這個概念十分的清楚，並且我知道萬角形的圖案是件什麼東西。但是我們能影象得出一個十分清楚的萬角形的圖案嗎？對於極渺小的東西我們能有十外清楚的概念。譬喻一個千分之一英

寸小的元子，我們能有一個十分清楚的元子的概念，我們知所有的元子是件什麼東西，但是我影象得出一個千分之一英寸小的元子嗎？概念既十分清楚而想象則十分的模糊，那末牠們怎能被混視而為一物呢？

(5) 概念並不是感覺的對象，而只是思想的對象。換句話說，概念並不是由感覺所達到的，牠只是由思想所產生的。譬喻我們有種種的判斷，如「馬，獸也」，「人為萬物之靈」等；我們所想到的「馬」和「人」的概念並不是指定我看見的某種馬，也不是我親身知道的某種人。在這些判斷裏面這「馬」和「人」是指一般的馬和所有的人。因此，影象只是某單個物的描寫，而概念還指同類所有的東西。所以若是我們沒有概念，我們就不會發生普遍的判斷 (Universal Judgment)

從心理學所研究的結果更能使我們明瞭概念與影象之不同。心理學家對於思想和影象的關係建立了兩件事實：

一、幾個人思想到同一物件，而他們由此同一物的思想所得的影象都是互相不同的。趙大，錢二，孫三，李四他們同時想到了「人」，但是趙大所影象是他的母親；孫二所影象的是他的哥哥；孫三所影象的是他的兒子；李四所影象的是他的情人。

二、某一思想到同一物件，而由此思想得來的影象亦是時時不同的。牛販子張老大在昨天想到「牛」的概念的時候，他腦內所盤旋的牛的形象是昨天他賣出的三匹黃牛。今天他想到「牛」的時候所發生的影象是今天他剛買進的五匹水牛。同一張老大想到同一「牛」的概念，而所發生的牛的形象不同。

若是我們的思想和影象是相同的，那末語言文字何以能用為傳達思想的媒介呢？若是普遍的名辭是代表許多變化不停的影象，那末同一字語何以能在各人中有同一的意思呢？譬喻「動物」一辭在五個人之中可以起五十種不同的影象。但是我們提起「動物」兩個字，我們各人都知道「動物」是甚麼東西，換句話說「動物」一辭能在五十人中有同一之意義。因此，若是影象和概念是相同，那末人類的知識就不是一致的了。我們知道，當我們用普通字眼的時候，我們是把思想傳達出來而不是把我們的影象表現出來。

從上面的批評我們知道唯名論有許多使人不滿意的地方，現在我們所反對唯名論者的意見分述如下：

(一) 概念與影象之混雜。唯名論者的根本錯誤就是他們混雜了概念和影象。我們的確不影象出

一件抽象的東西。但是這並不能證明我們不能思想到一個抽象的概念。我們不能發出一個普遍的或抽象的影象。從這等的事實我們就知道唯名論者的毛病在他們忽視了概念的存在。當我想到「人」，我就有一個概念。若是這概念實現出一個人。那末才有黃種人，白種人，或黑種人。但是僅一人的概念並不代表某顏色某形狀，牠只指爲人之本質而已。人的概念可以指無論什麼顏色什麼種族，總之，他是有理性的動物。因此，人的概念之本身並不是黃種人的概念，亦不是白種人的概念，更不是任何種族人的概念。人的概念是普遍的，因爲牠能應用到任何人。我們沒有普遍的影象，而只有普遍作概念。

(二)對某一物之感覺愈多，則其影象愈模糊，而其概念反愈清晰。有時影象也會成爲普遍的，而和概念差不多。我們對於偕伴東西常常感覺或影象，我們對此物的影象就慢慢的變成了朦朧不明。這些影象就一步一步的不很清晰不很顯現了。於是牠們失去了明晰之後，就慢慢的變成了普遍的，而牠們有時也能以應用到同類的各東西。

我們既使承認這些普遍的印象，但是這樣承認不足以駁倒唯名論。據我們所知道，我們要影象的某東西我們愈是常常感覺，這些東西的印象愈混雜愈普遍而愈不清晰。但是概念則不然。若是我們只看過一個狗，我們對這狗的印象是清晰的，但是對牠的概念就不十分清楚。對於狗我們看得越多，則狗的

形象越糊塗。但是我們看見的狗越多，我們對狗的概念越清楚。從此可以證明普通形象並不是概念。

(三) 零星的單個體不能生出普遍的概念。唯名論以為概念只是對同類許多單個的東西的一個總括名目而已。概念只是許多單個的東西，在一名辭之下，用聯感作用所聯合攙來的。唯名論主張經驗的成分只是一個一個的單個體而並無其他的成分。概念不是經驗的內容，而只是一個空名目。關於這一層我們不敢苟且。若是我們經驗只有單個物件，若是這些單個的東西是互相分開，那末要想從零星單個互相分開的東西而胎化出一個能代表全同類別個體的概念，這當然是絕不可能的。請問鉛能度出金子來嗎？

唯名論對於概念的來源問題所作的答案往往和事實大相衝突。所以唯名論屢遭駁斥。唯名論者試欲歸所有知識為感覺知識，但是他們是失敗。所以唯名論對於知識的來源也不能使我們滿意。

第五節 聯感論之理論及其批評

凡一判斷 (Judgment) 必包括主辭 (Subject) 賓辭 (Predicate) 和在此兩者間的某種關係。「一圓形較大於其中之任何部分」又「二加二等於四」。在這兩個判斷中「圓形」和「二加二」是主辭；「任何部分」和「四」是賓辭；「較大於」和「等於」是表示主賓之間的關係。在一判斷中的若是這主賓間的

關係是確定的而不爲任何情況所轉變，那末這個判斷永久是如此。這種判斷是稱爲必需判斷 (Necessary Judgment) 或是普通判斷 (Universal Judgment)，因爲這種判斷永久是如此，而可普遍各處而不致錯誤的。這種判斷是永不錯誤，而與其相反的判斷則總是不對的。

必需判斷之存在是一種事實。但是在知識範圍之內無論甚麼公認的事實，都必須經各種知識論的解說。當感覺論欲解釋此必須判斷之事實的時候，則此種感覺論名之爲聯感論。

彌爾 (J. S. Mill) 的聯感論。各觀念能互相聯帶的感覺得到。這是觀念聯感律。彌爾以爲我們之所以確認我們的必需判斷，是因爲此觀念聯感律使我們不得不如此。在我們的腦海中現在要是呈現某種觀念，則在我們以前的經驗中，同樣的觀念也聯帶的湧現出來。在我們的以前經驗中關於我們的必需判斷中的主辭和賓辭向來總是相聯結的。譬喻我們每次經驗「二加二」而每次我們都經驗到「四」。「二加二」和「四」兩個觀念永久如此的同時現出，于是我們不知不覺就承認「二加二等於四」的判斷。但是這並不是說這種判斷是客觀的真確，「二加二」或許多在火星中是等於五。若是我們以前並沒有「既方則不能圓」的經驗，我們或許也是一個圓形的四方物。

因此，必需判斷之必需是難以反對，這純粹是主觀的和心理上的關係。必需判斷並沒有客觀觀念的

根據。牠們的性質完全是從學習得來的心理習慣而養成的。

彌爾、聯感論之批評。聯感論至今並沒有得着多少人的信仰，所以也不須我多費筆墨來批評。不過聯感論有一個明顯的錯誤我們不能不注意。假設真的我們的必需判斷的必需性是我們經驗屢次重複的聯感之結果，那末某一判斷重複聯感愈多，則此判斷之必需性愈確定，某判斷的聯感之次數漸次增加，則此判斷之確定性亦必漸次增加。但是事實不然。我們知道只要一次經驗之後，我們就確定此判斷之必需性。譬喻我第一次知道「二加二」是什麼，和「四」是什麼，我就明白了「二加二必需是四」。若是我們把這個判斷反複的經驗，然「二加二等於四」之必需性並不會因之而愈加確定。就是我第一次知道「三加三等於二加四」，我們也能確定這判斷的必需性。因此彌爾的理論是不適當的。

進化聯感論 斯賓塞 (Herbert Spencer 1820—1903) 知道了彌爾理論的弱點，即個人的經驗由心理上的聯感而確定必需判斷的必需性，這並不是一個強有力的解釋。斯賓塞為免除此種弱點計，他主張在我們心理聯感之上還有遺傳的能力。這種遺傳的力量把以前歷代祖先的經驗一代一代的傳遞下來。我們的祖宗會有某種經驗，而這些經驗就在他的神經系中留下了許多的痕跡。這些痕跡歷代遺傳以至相傳到最後這些神經系的留痕，就變成了思想之必需律。我們必定要認定某些判斷是必需的，因為

這些判斷在我們的神經系中所映的痕跡經過歷代的遺傳，已是這樣的深刻，以至於我們不得不承認牠們是不需疑惑的必需判斷。譬喻「二加二等於四」這個經驗在最先的祖宗的神經是留有這樣一個「二加二等於四」的痕跡，至後歷代一方面遺傳到這種痕跡，同時另一方面也得到同樣的經驗，於是「二加二等於四」此經驗在以後各代人的神經系中所留的痕跡乃愈深刻。以至現今在我們的神經系中這「二加二等於四」的痕跡是這樣的深刻，而我們絕不能加以否認。不過這種理論也是使判斷之必需性或普遍性成爲主觀的東西。

進化聯感論之批評。斯賓塞的理論雖是別出心裁，但是我們不能證明牠。在有史以前的人類所有概念的生長和性質，並不在我們研究範圍以內。但是我們不知道到底那些祖先有些甚麼經驗，這是很明顯的。

而且，這些判斷如「九加九等於十八」和「兩點間最短之距點爲兩線間之直線」這都是確定而必需的。而且我們知道在長久長久之前，數學還沒有發明的時候，這些判斷也沒有成立。不過照斯賓塞的理論，這些判斷就不能視爲必需判斷，因爲這些判斷在人類比較是很近的發明，牠們在人的神經系中所留的痕跡並不深刻。對於判斷的來源斯賓塞也沒有給我們滿意的解釋。

第六節 感覺論之總評

感覺論可評議的地方很多，不過以上種種批評也足以證明感覺論並沒有給我們一個滿意的理論去解釋知識的來源。我們否認感覺論正面的主張——宇宙間的知識是經過感覺而來的。但是感覺論不以爲我們的知識還需賴一個超感覺的機關。至於這一層牠是與事實相違。感覺論太趨于極端，牠太趨重知識的感覺經驗部分而忽視了人們心的活動作用。

若是我們否認了感覺論，而承認超感覺的作用，那末又有一個問題發生了。我們能不能知道這些超感覺的東西呢？感覺論的根本主張是以爲超感覺的東西是不能知的，其理由爲超感覺之外，我們就不能有任何經驗。這種主張是否根據事實，我們仍不能不作一客觀的批評，茲由下列數點評述之：

一、先驗的理由不能證明之。剛纔我們說過感覺論主張：凡不是感覺經驗以內的東西，我們是不能知道的。感覺論者依照其理論的結果而把知識限制在感覺經驗範圍以內。這一層我們不能不加以考慮。我們不能從一種自因推果的立場而限制知識。我們的理論是如此如此的，因此知識是在感覺經驗範圍以內，這是不對的。限制知識唯一的方法是試驗法，換句話說，我們從結果而溯源到原因。若是我們對於知識欲建立某種理論，必先研究知識。知識或許是有限制，然此限制之發現，亦必將知識的本身加以科學

的考查。我們要從實地的研究中知道知識確是爲某某而限制的，然後我們方建立這樣的理論。我們要先能回答「我知道些甚麼」，然後始能回答「我能知道甚麼」。沒有一種知識論能忽視知識之本身。若是牠是一種有價值的知識論，牠必定根據從各種知識考查所得的結果。我們不能因爲預先有了一種某是知識某非知識的假定，然後再去判別某是知識，某種知識。總之，理論絕不可判別知識之本身，而理論則必爲知識本身的討論結果所判定。因此一位批評思想家絕不滿意僅僅是肯定「感覺經驗乃唯一之知識」而無實地考查之結果。他必要問這種肯定能否證明。凡能證明超感覺的東西是存在的，可知的，凡能確證玄奧的冥想是有效的，可靠的，我們都不能不誠度的接受。

感覺論的原則有沒有什麼證明呢？凡進行去證明一件事，或者是先驗的或者是經驗的。從先驗的理由方面我們尋不着證明感覺論的地方，因爲「存在」與「感覺的存在」並不是一樣的；「存在」的觀念和「感覺存在」的觀念並不是同樣的意思。「真實的存在必需是感覺的存在」這並不是一個自證的論調（Self-evident Statement）。我們還可以想得到許多非感覺的存在，因爲感覺存在的觀念和存在的觀念並不是不可分開的。而且「存在」和「感覺存在」並沒有一樣的內容。「感覺存在」是「存在」中之一種。「感覺存在」是「存在」而加有「感覺」的成分，這種成分在「存在」中是沒有的。因此，在「存在」中還可能有

一種「理智的存在」。或許是沒有超感覺的東西，若有超感覺的東西，則此超感覺物或許還不能超過理智領域。這種東西並非內在的不可能 (intrinsically impossible) 而且我們似乎是知道這種理智的存在。因此從先驗的理由方面不能證明感覺論之根本主張。

二、經驗的理由不能證明之。在經驗的理由中，我們看看有沒有輔助感覺論的地方？感覺論最要緊的一點就是以爲凡知識都是感覺的。不過照以前討論的結果，知識中的概念就不能溯源到感覺。他們欲試表示凡判斷都是試驗的，但也是歸於失敗。至於孔德的理論是根據人心經過三個階段的言論，然而歷史告訴我們這也是無稽之談。不錯，人心在各時期或許趨向神教，或是注重冥想，或是趨向試驗科學。但是我們不承認或在個人的思想中或在種族思想中，這三個階段是順序繼續，而各不相雜的。亞利士多德是科學家而同時也是玄學家。笛卡兒和牛頓是相信宗教的，而同時也是科學家和數理家。康德是有名的哲學家然而他也是個基督徒。普通都知道的，科學在中世紀極發達，而同時中世紀是一個宗教和科學的時代。德國超驗派的玄學是繼科學而起的，但是牠後來又是科學繼之。孔德想我們相信人類思想的進程是先由宗教而玄學，而至科學，這是我們不敢贊同的，因為這種理論歷根據歷史事實。

在先驗方面在經驗方面，我們都得不到足以證明感覺論之根本主張的理由。牠簡直是一種無根據

的假設，而且是一種錯誤的假設。

概念和影象之間有一種根本的異點。這件事實沒有一種感覺論能給我們一個圓滿的解釋。若是感覺論是前後一致的，那末感覺論者就不能承認概念之所以異於感覺之特性。若是他們默認這些特性，他們就不能前後相符了。可是感覺論者默認的承認了他們所反對的理性機關。因為他們每每得他們對於概念的意見，發生種種明顯的困難，於是發明所謂「省思」和「變換想象之能力」等，然而這些言辭不啻承認我們的知識中除感覺之外尚有其他的作用。

三、感·覺·論·自·己·否·認·其·理·論。若是感覺論主張只有具體的，簡單的，感覺的東西是可知的，然而同時感覺論之本身就不是具體的和感覺的，而仍是一種抽象的東西。因此感覺論之成立，就足以破壞感覺論的理論。凡理論是不能感覺的。照感覺論的主張則感論是不可知的。所以這種自相矛盾現象就不能使感覺論有成立之可能。

第九章 理性論

感覺論已經詳細評述，然我們仍覺其對於知識之來源無圓滿之解釋。茲進而討論歷來與感覺論相

反對的理性論。在哲學史上理性論佔有極大的勢力。在知識論中理性論亦有其特別之意義。普通這種理論是主張知識或整個的，或部分的，總是從理性上發生。有一種極端理性論，牠簡直只承認哲學全部的內容都只是從幾個根本概念用演譯法分化出來的。牠主張真知識的本源乃是理性。僅有理性是獨裁一切的；理性比感覺處於較高的地位。

理性論可分為純粹理性論及批判理性論各有其勢力；前者以笛卡兒、斯賓諾莎為代表，而後者即康德的批判主義。

第一節 純粹理性論

純粹理性論現在只是哲學史上的一個重要名辭而已，今日的知識論者並不很重視牠。這一學派的起脈當在希臘的畢沙哥利氏（Pythagoras）到笛卡兒始成立了理性論的系統。而笛氏的方法又被斯賓諾莎、萊布尼茲和若爾夫輾轉發揚，理性論乃大倡。

純粹理性論主張真知識不是從感覺而來的，知識是理性的產物，人類全部的知識都是從幾個經我們的理性所鍛練出的原則，互相演化，互相推論而成的。這派哲學家從數理的方法而研究知識的來源。現在依次略述之。

畢·沙·哥·利·氏·派· 這個學派非但主張知識是從數理而發生，而且堅持數理即唯一之實體。最完善的知識就是從數理而來，而所謂數理就是純理性的產物。譬如任何數目就可以變出種種不同的關係和特性。拿數碼來代替事物，我們就可把這些代替事物的數碼做成各種公式。於是這種公式無論應用到什麼事物都是對的。譬喻 $A+B=C$ ； $a=b+c$ 這些公式無處不可應用。這種種的數目種種的關係都是造成我們的知識之原料。

笛·卡·兒· 他以為若是我們要得真正的知識，我們就要懷疑一切事物是否可靠。感覺靠不住。牠欺騙我們的地方太多了。遠看一個圓圓的小東西，走近一望原來是一塊很大的方石頭。明明一根直竹竿，插到水裏面就變成曲線。感覺不能給我們真知識。笛卡兒以為若是我們懷疑到不可懷疑的某種原則我們就拿這種原則作根基，用理性推演出各種真正的知識。笛卡兒全部哲學都是從他懷疑到不可懷疑的原則——「我思故我存」——推論而來的。從規定的原則而發現新真理，這是笛氏以幾何學指導哲理的方法。

斯·賓·諾·莎· (Spinoza 1632—1677) 他的哲學的內容和笛卡兒並不相同，不過他們的方法是同樣的。他們都是想把數學中那種確定性應用到哲學上去。從幾何學式的定理而推定各種真正的知識。所

以斯賓諾莎的大作——倫理學——完全是仿幾何學的格式而作的。他的「倫理學」全書分五部一、關於上帝；二、關於心之性質及來源；三、感情之性質及來源；四、人類之限制；五、人類之自由。每部之首先立定各種定義及原理或定理，然後製成種種命題，再加以證明，解說等。結果遂推論出斯氏之全部哲學。萊布尼茲 (Leibniz) 他也用笛卡兒的方法，並且他注意成立知識必先有先驗之原則。萊布尼茲不以洛克之以經驗為知識之來源為然。不錯我們的知識中是有感覺，但是這此感覺怎樣能聯合起來而造成普遍真理？萊氏主張知識之來源是理性，由理性才把這此感覺總合起來，始有知識。故知識之組織中經驗的分子並不重要。知識最重要的成分是理性的能力。純粹理性論者繼萊氏之後者有若爾夫 (Wolff 1679—1754) 他用傳統的格式而重述萊氏之哲學。因其無特別之影響，故從略。

第二節 純粹理性論之批評

極端的理性論討論到知識的來源和我們的觀察有點違反的地方。若有我們仔細省察省察這種問題，我們就不能不承認我們對於這個宇宙的知識的材料確會從感覺知識而來的。感覺知識是否可靠雖尚未證實，但是感覺知識之事實是不容否認的。理性作用也是事實，但理性必需拿感覺所得來的材料作為「張本」 (Data)。概念是空虛而無意義的，除非感覺供給概念以實在之內。容理性需要經驗的一張本，

「因為理性本身並沒有經驗的資料；理性所有的是其本身活動的認識。而且我們所要解說的宇宙只能用感覺經驗的「張本」與之接觸。

即使我們承認理性有神秘的能力，不用感覺所給與的張本而能發生知識，但是誰能擔保這種知識是確實可靠？吾們能不能確定這種知識確是表述這個宇宙。理性論總是離開經驗的成分而討論知識，所以理性論的理論總是與事實遠遠的離開。至於研究實驗的本質這一類的問題，理性論常給我們種種合乎邏輯前後一致的論調，但是牠們與事實並不求符合。真理不能僅被理性而造成。真理是發現的；然而這種發現的工作一半是由于理性，一半是由于感覺。

純粹理性論是矯正感覺主義的，但是太趨于極端了。不錯知識程序中是有理性作用，但是理性論太趨重理性而忽視感覺。這種極大的錯誤被康德知道了。他一方面想改正感覺論，而一方面欲免除理性論的錯誤而主張所謂批判理性論。於是這種理論佔據了純理性論在哲學上所固有的地位。

第三節 批判的理性論——康德主義

康德用「批判」一辭並不是和平常用以作為與武斷相反的意思。此所謂「批判」在康德主義中是作為試欲發現知識之先驗形式的解釋。康德之所以主張批判的哲學是因為矯正當時經驗論與理性論兩

派的錯誤。因此欲知道康德批判論的內容必先簡單的說明休謨及其以前的經驗論和斯賓諾莎至若爾夫的純理性論。

現代的思想從笛卡兒二元論出發，一派由洛克的經驗論而至休謨乃大倡一派經斯賓諾莎、萊布尼茲至若爾夫而成立純理性論。感覺論到休謨就發達到極點。知識是從官感而來的。所有的知識都是從許多零星分開的感覺聯合攏來，除此以外我們就沒有知道的東西了。我們的心沒有活動作用的能力，心只是接受外來的零星印象。心只是許多聯感的觀念而已。我們所知的是經過感覺的現象，除此即無知識。因此，所謂上帝，所謂靈魂，所謂本體都沒有這麼一回事。

不錯，我們的知識是要經過官感的。但是僅由感覺的知識是有必需性和普遍性的嗎？由感覺來的知識不能完全供給我們所有的事實以證明一切判斷的普遍性。休謨談到此地就沒有辦法了。結果成了一種懷疑論。我們祇有現象的知識。若是我們用感覺知識去認識本體這是絕不可靠的。知識不能有效用。我們只有現象而無實體。康德對此絕不滿意。的確，知識是要經過感覺的，但是從感覺而來的知識不能達到真理。所以康德還要追究下去。他要追求出一種能達到真理的知識。然而這種知識不祇是從感覺而來的。超感覺之外尚有先天的力量來組織知識。這是康德對休謨的矯正。

理性論到萊布尼茲而趨于極端。萊氏學說由其高足若爾夫之闡明，于是大倡。笛卡兒對於官感雖是懷疑，然沒有十分明顯，到若爾夫才公然反對官感的有效性。只有理性始可引導我們知道實體。知識的來源是理性而非感覺。若爾夫以為有兩種不同的認識，即理性與官感。所謂官感是浮而不實的東西，絕不能確定符合本體，因之也不能用以認識宇宙之本體。然而若爾夫以為理性能夠達到關於本體，因果，時空等等的真知識。只有理性可以有無上的威權去了解一切。

若爾夫並且主張知識的聯結是在我們意識之外而獨立存在的。因為他主張本體有兩個宇宙。一個是本體的世界，和所有的意識是獨立的，這個世界即使沒有心去知道牠，也是存在的。一個是意識事物的世界，這個世界是和那個獨立的本體相符合的。理性的知識是能夠知道那個和意識獨立的世界。若爾夫以為我們可以知道各種事物及其關係，但是這種知識並不是因為我們感動而存在的。康德以為若只是只有理性而沒有感覺，這是空泛不實的。我們必有感覺作為知識的原料。知識離了主觀的意識絕不會存在。月亮裏面沒有人，也沒有意識，誰敢說有獨立知識的存在。康德以為知識是主觀的。我們所知的世界也是主觀的，換句話，這只是現象世界而已。

康德一方面矯正休謨祇有感覺是知識之唯一來源的主張而承認感覺是組織知識之一份子。感覺

是知識的原料。但是只有零散的原料，而缺少組織的關係和綜合的能力，若是這樣，那末知識絕不會存在的。譬如一個花瓶，若是我們沒有一個綜合關連的花瓶的概念，而祇有許多綠色、硬性、長圓形等等零星的印象，我們絕不會有花瓶的知識。因此康德以為雖有原料，然仍需組織綜合之能力，而這些綜合之能力不能來自經驗而是先天的。

另一方面康德也承認若爾夫等所主張之理性而以為組織知識之原力和形式。但是康德以為理性是離自我意識而獨立存在的。理性是主觀的，是我心的活動。雖「心之活動」則不能有所謂理性。理性雖為知識之綜合力，但是有空洞之形式而無感覺之原料，則不流於空疏即落于幻覺。于是知識亦無由而成立。因此康德說：「有概念而無知覺則失之空疏，有知覺而無概念則流於盲目。」

經驗論和理性論各有其利弊。康德因為要得具利而去其弊，于是而有純理性批判之作（*Critique of Pure Reason*）此書為康德批判理性論之寶藏，誠不刊之偉著。惟欲明康德知識論之系統須先明其對於「知識」一辭之解說。

何謂知識，單單一個一個概念（如人類、地球、熱等）也不能組織成爲知識。知識之成立必須把「人類」「地球」「熱」等觀念和其他的觀念連合起來。換句話說，知識必需有判斷——一個主辭和一個賓

辭。譬如，「人類（主辭）是有責任心的動物」（賓辭）；「地球（主辭）是一個行星」（賓辭）；「熱（主賓）則膨脹」（賓辭）因此所有的知識都是組織成許多的命題。凡知識皆由判斷組織而成的，但是我們不能以為每個判斷都是知識。

因為判斷分綜合判斷（Synthetic Judgment）和分析判斷（Analytic Judgment）二種。在分析判斷中賓辭不過是分析主辭固有之觀念，而沒有在主辭之外辭加新的觀念。另如，凡物具有膨脹性。所謂「膨脹」這個賓辭本是「物」（主辭）所固有的性質的。因此「膨脹」除分析「物」固有之觀念外，並沒有另加新意義。這種分析判斷並沒有告訴我們新的意義，所以牠不能增加我們的知識。但是綜合判斷就不然。譬如「地球是一種行星」、「行星」這個賓辭給主辭（地球）以新的觀念。地球和行星是兩種可以分開的觀念。非但如此，而且地球上加以行星的觀念這還是幾千年來人們思想的結晶，而後始知地球乃行星之一種。因此只有綜合判斷始可以擴充和增加我們的知識，始可組織知識。分析判斷則不備。

康德更進而研究，他以為我們仍是不能把所有的綜合判斷視為必需的科學知識（Necessarily Scientific Knowledge）我們所謂「必需的科學知識」就是說一個綜合判斷在無論什麼事件上，無論什麼時候什麼地方，牠總是真確的。主辭和賓辭的聯結並不是偶然的，而是必需如此的。譬如這杯茶是很熱

的。這確是一個綜合判斷，但是牠是偶然而不確定的。因為不久這杯茶就漫漫的變成冷的了。若是我們說「熱則膨漲」這也是個綜合判斷，然這個判斷隨時隨處總是真確不移的。今天如此，幾千年後也是如此。這才是一個必需的普遍的命題或概念。

但是我們何以能確定某一命題每次都能證明是必需而確實的？經驗能不能拿所有的事件放在我們面前？我們誰又能知道在我們的觀念之外不會有熱則膨漲的事件發生呢？這一點休謨是對的。經驗是有限的，牠不能保證事物的必需性和普遍性。休謨至此而止，乃主張靠經驗的判斷不能達到真理。但是康德欲更進一步研究，而主張凡我們欲建立必需而普遍的知識則判斷必賴理性。凡一判斷必賴理性與經驗。因此真正的知識即先天的綜合判斷。(Synthetic Judgment a Priori) 這種知識於數學，物理，玄學中得之。如「二加二等於四」，「水至攝氏表零點則凍」。這些有必需性和普遍性的判斷都是綜合的，先天的。

知識之來源 真知識是先天的綜合判斷。這種知識的來源康德以為兩個泉源。第一是由官感供給原料，第二是經理性從事組織。譬喻凡物熱則膨漲。所謂「物」，「熱」，「膨漲」都是感覺所給的原料。然而凡物因熱則膨漲這裏面的因果關係都是理性的能力。故凡一科學判斷必需含有感覺與理性兩種成

分。

康德承認事物的本體是存在的，因為只有這本體可以激起我們的官感。同時我們也知道我們有達到事物本體的機關而給與所有思想之原料，這種官感知覺康德名之爲直覺（Intuition），物事之能發生影現則必需經過心的活動。這種能接收事物影現的機關康德名之爲可感覺性（sensitivity），所以事物只能經過我們的感覺性而給與我們。而只有感覺性給我們以直覺。這些直覺經過悟性而變成思想而發生概念。故凡知識必直接或間接溯源於直覺或感覺性。

每一直覺又含有（一）純粹的或先驗的成分和（二）經驗的成分，形式或物體。所謂經驗的分子就是各種感覺，所謂先驗的成分就是時間和空間。空間與時間是先感覺經驗而有的形式，感覺是依此兩形式而構成的經驗。感覺和時空乃合而爲康德之所謂直覺。

關於感覺康德沒有十分討論，不過大概他以爲感覺有四種特性。第一牠們是多數的。第二牠們是混亂而無秩序的，牠們是聚積在一起的官感材料而沒有形式的。第三，牠們是單個的，這就是說，在同一環境中各人所得的官感經驗不同。第四，認識感覺的心是被動的，可以感覺的來因是屬於離意識而獨立的實體。

直覺的先驗成分不是離主觀意識，而是從外面射入的。牠是從主觀的心的活動而發生的。因此對於先驗的成分心是自動的而不是被動的。這些先驗的直覺就是時間和空間。感覺是直覺的材料，則時空即直覺的形式。由時空的形式把混亂無秩序的感覺組織成直覺，而直覺乃轉而成爲組織知識之原料。

時間和空間是從理性來的，而不是從經驗來的。我們可以有以下的證明。

一、一個嬰兒雖然沒有空間的意念，然而他不喜歡的東西，他會縮手不要；遇着可愛的東西，他就伸手去拿。因此他似乎先天就知道前後左右的地位。在他有感覺之前，他就有了空間的觀念。時間也是一樣的。在所有的知覺之前，他就有了先後遲早的感觸。因爲若是沒有這種時間的感觸，那末就不能有明晰依秩序的知覺。

二、時空是先驗的直覺。思想可以從佔時空的東西間抽象出來，然而思想不能從時空的本身抽象出來。由此可以證明這時空的直覺不是從客觀的外界來的，牠們是理性的一部分。

三、從數學中我們也可以證明時空觀念是先驗的，算術是時間的科學。幾何是空間的科學。算術和幾何上的真理是有絕對的必需性和普遍性。康德以爲凡有絕對的必需性和普遍性的知識都是先天的。三三得九，和三角形之三角等於兩直角。這種真理不是經驗告訴我們的。因爲經驗是有限的，牠不能給我

們絕對而無從疑問的真理。而算術幾何則有絕對無疑的真理。這種真理既是討論時空的，則時空即先天的直覺。

四、時空是純粹的直覺，而不是從許多感覺經驗所抽象出的普通觀念。因為抽象出的普通觀念必須比單個觀念的特性稀少些。譬喻人的普通觀念絕沒有我們對蘇格拉底 孔子的認識來得詳細豐富。但是普通的時空觀念其特別的時空觀念比較則不然。特別的時空觀念反沒有普通的時空觀念來得豐富詳細。而且我們能想到沒有事物的時空，但是離了時空我們就不能知覺事物。因此在我們有感覺事物之先，我們必有時空的直覺。

時空是先天的，是主觀的，而沒有客觀的存在。時空不是離我們意識的對象，因為我們只有佔時空的事物做我們知覺的對象。我們從這種前提就可以得到下面的結論。我們知道若是我們認識客觀獨立存在的東西，我們預先就帶了時空的眼鏡。所以無論我們所知覺的什麼東西都是經過時空的眼鏡。這就是說，凡呈現在我們前面的感覺，並不是客觀事物的本體，而只是經過時空眼鏡的現象而已。譬喻我終身帶一村黃色的眼鏡，那末我所見的黃色的東西，並不是那些東西的本來面目，而只是經過黃色眼鏡的現象而已。凡知識必有感覺以為其原料，而此原料必經時空的眼鏡而來的，則吾人所言所論所知所覺者，皆現

象耳。人吾既終身不能脫落此時空之眼鏡，則在此等現象背面本體始終不可得知之。

知識的根本來源是直覺與悟性。直覺裏面也有外來的感覺和由理性而來的先天形式。用先天的形式——時空——把亂雜無章的感覺原料製成直覺；由此直覺而供知識之原料。若是只有原料的輸入，心只是被動的，那麼若是沒有製造原料的機關，知識也絕不能組織成功。因此要組織知識，那末心不但是被動的接收，而且還要積極的活動。有了心的活動做爲製造知識的形式，然而始有知識的發生。因此，康德特別注意心的活動。

所謂心的活動並不止將接收的感覺加以分析，加以認識，而且心的活動還有一種綜合的能力。他把許多零零碎碎的直覺綜合攙來成爲種種有意義的判斷。但是這種心的綜合作用也不是隨心所欲的任意編製。這綜合作用也是像直覺裏面用時空的形式來聯合感覺一樣的依照各種先天的形式。心的綜合作用力先是依照各種先天的形式，把直覺所供給的原料加以綜合，而形式知識內所包含的判斷。這種先天的形式康德繼亞利士多德之後而名之曰範疇（Categories）。

我先說過範疇是先天的形式。康德以爲最高的範疇是因果觀念。因果觀念是兩種現象之間所必需的關係。這並不是從經驗而來的。休謨以爲這種因果觀念只是科學方面的一種偏見，而與玄學上沒有甚

麼價值。康德則不然。康德以爲這種範疇既不是由經驗而來則當爲先天之形式。於玄學之功用甚大，範疇乃組織之工具，牠們供給了組織知識所必需的模式。

康德沒有深深的證明範疇之先天性。于是他進而給我們一個完全範疇的列表。這個表對於範疇的分類是依照歷來分類的判斷的方法而定的，因爲範疇是我們判斷一切的形式。判斷的分類先總分爲四種，每種內分三判斷，共計十種如下：

(一)量(Quantity of Judgments)

普遍(Universal)

特殊(Particular)

單獨(Singular)

(二)質(Quality)

肯定(Affirmative)

否定(Negative)

無限(Infinitive)

(三)關係(Relation)

直言(Categorical)

假設(Hypothetical)

分類(Disjunctive)

(四)情態(Modality)

疑問(Propositional)

確信(Assertoric)

必然(Apodictical)

例如

- 一、普遍判斷 凡人皆必死。主詞是普遍的。
- 二、特殊判斷 有幾個人是哲學家，主詞是幾個的。
- 三、單獨判斷 安迪生科學發明家也。主詞是獨一的。
- 四、否定判斷 凡人必死。表示真實。
- 五、否定判斷 靈魂不死。表示非真實。
- 六、無限判斷 靈魂不死。表示限制。
- 七、明言判斷 上帝是公平的。表示實質和融貫。
- 八、假設判斷 如上帝是公平的，則善有善報惡有惡報 表示因果。

九、分類判斷 古代之頭等國家或是希臘或是羅馬表示互相交替。

十、疑問判斷 行星或可居人。表示可能性或不可能性。

十一、確信判斷 地球乃圓形。表示實在。

十二、必然判斷 上帝必是公平的。表示必然性。

康德從這十二個傳統的判斷分類而建立十二個思想的範疇。列表如下：

(一)量

一體(Unity)

多數(Plurality)

總計(Totality)

(二)質

實體(Reality)

非實體(Negation)

限制(Limitation)

(三)關係

實質(Substance)

因果(Causality)

交互(Community)

(四) 情態

可能 (Possibility)

實在 (Existence)

必然 (Necessity)

在這十二個範疇之中，第三個範疇關係是包含其餘的範疇而最爲重要的。茲復簡而由量、質、關係、情態，四大範疇略加申述。

(一) 量的範疇 這是討論一體、多數、和總計種種量的關係。我們知道一件東西的時候，我們不僅是知覺這件東西的顏色、形式、地位等等可感覺的性質，而且我們還認識這些性質之間互相聯合、互相混雜、互相統一的等等關係。我們認識一件東西，尤其要對許多可感覺的性質有總計的認識。我們要知道一件東西，我們必需要把這件東西所含有的種種印象都統一起來。這種統一或總計的範疇是先天的，是必需的。因爲沒有這種範疇，我們就不能統一種種的印象，不能統一散漫的印象，我們就沒有對於這件東西知識的可能。

(二) 質的範疇 我們知道一件東西，我們非但預先要有總計等等量的關係而且我們還有種種質

的比較關係。每種感覺必有厚薄濃淡之程度不同。我們認識一件東西的時候，對這件東西有些可感覺性質我們覺得認識得深切的，有些可感覺的性質我們覺得認識得不很真確。因此，凡可感覺的東西都有一個先天的質的範疇。這種感覺之深淺真切的程度也是先天的，不變的關係。

(三)關係的範疇。我們知道一件東西，我們不僅是需要預先在量上有總計等等範疇，在質上有程度差異的範疇，我們還要有因果關係的範疇。前後兩種知覺必有因果的關係。我們現在所知道的現象世界是有秩序的，有條理的。這些先後秩序等等關係並不是前後兩個知覺各不相關係的排列着。一件事情的發生前有因後有果。我們知道某件事情我們必先有前後的因果觀念的關係。雖然我們不知道某事，必有某一因必致某一果，然而我們能確定凡因必有果，凡果必有因。這種因果關係不是暫時的，不是偶然的，牠是必需的而無例外的。

(四)情態的範疇。康德於情態多注重於應用方面，而討論何謂實在，可能和必然。所謂實在就是一我們認為「一事物是實在的」而不是說「一事物的絕對實在」。這所謂實在，是應該歸入於感覺現象之下的。所謂「或然」就是我們的概念只是或然如是的。所謂「必然」也是在感覺現象必然如是的。一種情態。

分析知識的結果，我們知道知識包含兩種成分一、感覺二、理性。感覺一方面用時空兩種形式把接收的許多印象聚積起來而造成了直覺。另一方面，理性用十二個範疇把直覺綜合攏來而加以判斷，於是而造成了知識。剛纔所討論十二範疇，他們的工作是把許多無秩序無系統的直覺經驗綜合攏來，統一起來，好像時空一樣的把感覺配合起來。我用一個譬喻，整個的知識好似一部完整的機器。製造機器的原料是鐵。而鐵的來源是鐵礦。時間與空間好似開鑛師的計劃。依照這種計劃把鐵礦開鑿出來加以鍛鍊而製成了有用的鐵。這鍛鍊過的鐵就似我們製造知識的直覺。範疇就似製造機器的工程師所有圖樣計劃。根據這圖樣的格式把鐵料製成一架完整的機器。

康德以為時空和範疇都不在經驗之內的。譬喻開鑛的計劃，製機的圖樣都在從鐵礦裏面出來的。所謂時空範疇都是先天的主觀的，由吾心的綜合活動而有的。從這一點我們知道知識雖然含有感覺時空範疇種種的成分，然而知識不是這些東西的堆在一塊而已。知識是整個的是一體的。這種在許多分散的動作裏面的理性統一，就是所謂「我心」。由「我心」的活動而有悟性作用而有範疇的發生。由「我心」的活動而有時空之形式。由「我心」之活動而能接收外來之印象而成爲感覺。然後心的活動以時空的形式組織感覺而成爲直覺。然後由「吾心」之綜合作用，依十二範疇以直覺爲原料而發生知識。因此時空是先

驗的，範疇也是先驗的，也是主觀的。事物之本體不能有所謂一體，多數，因果關係。所謂一體，多數，因果關係皆在吾心。吾人祇有一體因果之心理活動，而不知另有所謂一體之本體。亦不知另有所謂因果之本體。

從上面所討論的結果，我們知道知識的內容除了感覺作爲原料之外完全是吾心的綜合作用；完全是我心依照幾種一定的格式在那兒活動的現象。凡我們所知道的東西，都是經過時空的格式和十二範疇等等吾心的活動而來的。換句話說，若是離開了時空和十二範疇，沒有了我心的活動，那末我們就沒有所謂知識，也沒有所謂知覺。那末離吾心而存在的本體，不經過時空及十二範疇的實質，我們都不得而知。因爲我們所知道的是本體經過時空範疇所發生的現象而已。因此我們現在帶着時空和範疇的眼鏡所觀看的世界，只是一個現象世界而已。本體不可知。康德的這種理論有個很好譬喻。我們承認有兩個世界：一個是離我心而獨立的本體世界；一個是由我心而發生的現象世界。我心的綜合作用譬如是分光的三稜鏡。日光經過三稜鏡者變成了各種顏色的光線。本體的世界也似日光一樣的經過了吾心活動依照時空和範疇的格式而化成了這個五色光芒的現象世界。我們所知所覺都是經過了三稜鏡所發生的現象。在三稜鏡那一面的實體我們不得離三稜鏡而知之。

第四節 批判理性論之批評

我們討論康德的哲學只限他的知識論。在此範圍之內吾進而批評之。

一、邏輯的必須性不足以區別範疇與感覺。康德把感覺與範疇分別得十分清楚。感覺是原料範疇的形式。照此形式而編織原料，而組織知識。康德以為祇有範疇是有必需性和普遍性；感覺就沒有這種必需性的。所謂「必需」康德當然是指「不得避免」的意思。不過他也承認所謂必須性有兩種：邏輯上的必須性和知識論上的必須性。我們先討論所謂邏輯的必須性。不能分別感覺與範疇。邏輯的必須性無論在我們的意義中，概念中，定義中，確實是存在的。三之平方必須是九，因為我們所謂三之平方就是指九的意思。三角形的三角之和等於兩直角，因為我們所謂三角形就是指一個形式。總其角之和而等於兩直角之和。所謂邏輯的必須性就是說我們的主辭的意義和賓辭的意義是一樣的。主賓互相矛盾的不可可能。即所謂邏輯的必須性。康德主張範疇是有邏輯的必須性，這是不容否認的。但是康德欲以此區別感覺與範疇而不承認感覺亦有邏輯的必須性。這是我們所不敢苟同的。因為關於感覺的言論也有邏輯的必須性。我所謂白色就不是黑色的意思，因為白色必須不是黑的。我所謂玫瑰是芬芳的，因為玫瑰必須是芬芳的。因此康德欲以邏輯的必須性區別範疇和感覺是不對的。

二、從知識論上的必須性，康德亦不能證明其理論。康德所謂時空範疇的必須性是從知識論上

而言。我們記得他分有分析判斷和綜合判斷。分析判斷中賓辭只說明或分析主辭固有的意義。譬喻二二得四。分析判斷總是先天的，這是沒有問題的。綜合判斷的賓辭在主辭上加以新的意義，譬如凡物熱則澎漲。這種綜合判斷大半是由經驗而來。物熱後是否澎漲？這是經驗多少年的經驗而確定的。這種由經驗而來的綜合判斷不是必須性，因為有限的經驗不能證明其必須性。然而康德以為在綜合判斷中有許多是必須性，和普遍性的，因之是先天的而不是經驗的。故純理判斷一書中的中心問題就是討論先天的綜合判斷的可能。這是康德所謂知識論上的必須性。

但是關於時空範疇的種種先驗（有必須性的）判斷，康德並沒有證明牠們是綜合的。三加二等於五，這是必須的判斷，但是康德沒有證明這是綜合的。不錯，他曾經試欲證明因果律是綜合的，但是，其實，因果律成了綜合判斷的時候，或因果律預言其永存不變的時候，則此因果律即已失去他必須性矣。康德欲於邏輯的必須性之外，另有所謂關於時空範疇的綜合判斷的必須性，這一層他又不能使我們滿意，因為時空範疇雖是必須的，為其不能證明牠們是綜合的。

三、必須性不能證明時空範疇是主觀的，是先天的。不錯，時空範疇是普遍的，是必須的。在時空之外，我們確實不能想到事物的存在。但是我們就能因此而主張時空是屬於主觀的嗎？我們能不能說時空

是在事物裏面做事物存在必須先有的條件。從邏輯上說來，「類概念」(Terms)是在「種概念」(Species)之上所應有的。如「書」是「類概念」而「黃書」是一種概念。沒有書的「類概念」就絕不會有黃書的一種概念。沒有動物的概念就絕不會有人的概念。凡人或黃書之存在必須先有動物或書的存在。但是我們不能因此而主張動物或書是屬於主觀的。總之，事物之先必須有時空，但絕不能因此而證明時空是主觀的。

四、康·德·之·理·論·自·相·矛·盾。批評一種學說最好的方法，是把他自己的理論和他的結論兩相比較；若是自相矛盾，那末這種理論當然不能成立。當然，康德是主張他的「純理性批判」的結論是對的。這部書解說事物本體的知識，告訴了我們非經驗的知識範圍。但是他的理論是不承認我們能得到這種知識的。康德似乎相信純理性不用經驗就能組織關於知識之先驗形式的真知識。但是他的理論是除經驗之外，無論何物都是不可知的。若是我們承認沒有經驗過的東西是不可知的，那末知識之先驗的時空範疇當然也是不可知的，因為牠們沒有經驗上的根據。若是牠們是存在的，而康德又能知道牠們，那末牠們是在我們的經驗範圍之內。這種自相矛盾的現象不能使我們確認他立論的圓滿。

第十章 知識起源問題之結論

知識來源的問題，爭論到今日還沒有得到一個正確的解決。依據論以知識是根據歷來先輩的經驗和他人的言語文字而來的。但是先輩和他人的知識是從那兒來的呢？換句話說，依據論沒有給我們知識最後的依據。先驗論以為知識是我們從先天帶過來的。在這個世界中知識祇是慢慢表現而已。但是這種理論沒有給我們確實的證明和根據。直覺論則以為知識是直覺而不是理智。但是甚麼地方我們能得到完全離理智的純粹直覺？唯用論主張知識是因為人類活動的需要而開始的。然而許多的知識並不是因為實用而發生的。討論知識來源的兩派根本理論：一個是以感覺為知識之本，一個是以理性乃知識之源，亦各有其得失。大概他們的根本主張是不錯，只是太各趨於極端。現在著者以管見所及，進而述余個人對於知識來源之解決。

第一節 總論

知識是從經驗組織而成的。這是誰也不能否認的。在經驗之外我們就不能知道什麼東西。但是我們為什麼把經驗組織成知識呢？知識的發端是因為人類生存的需要。人們因為要便利人生，於是注意到各

方面的對象，慢慢的發生了知識。但是人們雖是便利人生，然而同時我們也有天賦的求知慾，是我們一方面因為生活意志的衝動，一方面秉有求索奇異的精神，於是而知識發端。知識以經驗為原料，但是這個經驗並不是狹意的官感經驗，那末經驗是怎樣構成的呢？簡而言之，經驗是吾心對於外物活動的結果。我們所經驗的對象，都是經吾心的活動而發生經驗。所以在我心活動之外，我們絕不會有什麼經驗。

經驗之外無知識。耶末我們討論知識就不能超越知識經驗的範圍。但是經驗是有限的，故我們欲完全以經驗而證明整個之知識系統又似乎是不可能。因此，余論知識於單個自我經驗之外而有所謂「承認有效」（此即Morjan所謂Acknowledgement）（承認有效）就是我們接受某種超個人經驗的理論，此種理論雖不能經邏輯之證明而亦不為邏輯所否認。我們之所以承認這種理論有效的根據，是因為接受之以後我們就可以貫徹我們的理論系統的一致。否則我們已有根據的理論就不能成為完全的系統。因此在自我經驗之外，有時我們不能不承認某種理論的有效。

第二節 知識之發端

知識之所以發生，若是我們研究牠裏面發達的程序的時候，我們就知道牠是和其他的精神活動有密切的關係。所以研究知識，我們不能不觀察到感情與意志的活動。知情意是三位一體的東西，不能彼此

分開的。因此，我們討論知識的來源，我們就要從心理上建設一個基礎。

人類一切活動的發生都是因為生存意志的衝動。一切的生物優勝劣敗，適者生存。人類在這種爭鬥的環境欲圖一線的生機，他們就不能不適應環境。其他的生物在這生命競爭的世界上欲圖生存，牠們只有聽「自然」的排置而得到相當特有的適應能力。人類在生命之上突創有意識，在意識之上突創有心靈。所以人類之適應不僅是一任自然的安排，而且在「神之目的」(Divine Purpose)之指導下，我們還有心理上的活動。我們能從了解環境認識生活而得到比較優美的適應。所謂了解，所謂認識，這是在人類特有的「心靈」層級中。所謂心靈就是人類特有的一種潛伏的知識能力。由這種潛伏能力的活動而後對環境發生知識。以認識環境，然後非僅得優美之適應而且有制御環境之能力。所以求知之發端乃是因為生存意志的衝動。

若是我們考諸實事，各種科學的發生，其原始亦無不由於適應環境之需要。幾何學之發生是因建設房屋橋梁測量田畝土地。中國的木匠沒有學過幾何學，然而他有幾何學的知識。從他們經驗的常識而建立了幾何學的基礎。其他如經營商務而發生算術；農務種植之時節，航業方向之辨認，於是而發生天文學。再考諸兒童之初始知識。兒童開始所知知識的是一「乳」。因為要吃乳他就知道了供給乳的人。當他需要乳

的時候，經過相當的訓練後，他就會叫「媽媽」。而且兒童最初認識的是吃品，其次是玩具。這都是因爲生存意志所衝動的原始狀態。

因此生存意志不僅是使我們求索直接的需要，而且使我們思想。隨後慢慢的經過了滿足直接需要之外，而突創出一種求知慾。最後由這求知慾變成了我們機體中機能的需要。這是一種廣大而有力的需求。這就是我們所謂爲知識而知識。我們有了一種真理的需求，這種需求就是一切哲學的開端。因此，現在求知已不知完全因爲實際的關係。天文學是因爲農業航務而發生，然而現在愛因斯坦之研究天文並不是因爲他想種田或航海，也並不是想供给人家之種植航海或任何其他實際之利用。他是因爲真理而求知。其他的科學律則亦無一不是因爲純粹求知而發現的。

生存意識只是知識組織的衝動力，而不是組織知識內容的來源。我們因爲圖生存，於是才發生知識。然而知識內容之來源又是另一問題。知識是如何組織成的？知識之組織以甚麼做形式，以甚麼爲原料，這都是我們研究知識的來源所必需另爲討論的。但是在討論知識之先，我們不能忘卻知識乃由生存意志之衝動而發端的。

第三節 研究知識來源幾個必須認爲有效的先在條件

研究知識的來源有幾個先在的條件，我不能不承認牠們是有實效的。所謂實效就是在我們的心靈中我們不能不有這樣觀念。牠們的存在不在本編討論的範圍之內，在本書第三編的結論裏面我們再有詳細的研究。現在我不拿任何理論來證明牠們的存在問題。現在我們因為要預先解決知識的來源問題，因為我們要組織一個前後一致的有系統的理論，我謹以亞力山大（*S. Alexander*）所謂「天然的虔誠」容納之。

我所承認的有下列三種觀念：

一、外界的存在；

二、我心之綜合能力

三、神力

一、外界的存在。我承認有一個外在的世界存在。這個世界不是從我個人的心靈組織成的，牠是離開單個自我而獨立的。但是這個外界乃是一個宇宙心靈的觀念，這個外界也絕不是物質的世界。牠是我們官感的對象。當我們知覺牠們的時候，我們是不由自主的不得不知覺牠們。從這個外界射發出一個「映入的影響」（*Morgan's Adventive Influence*）這種影響有射入我們感官的必然性。由這種外

來的影響映入了我的心靈，於是供給組織知識的粗糙原料。從這映入的影響而佈置了我們經驗的骨格，然後由我心的活動而在此骨格上加以筋肉。至於這個外界則必須是在一個宇宙心靈的範圍之內。詳細的討論在第三編第十八章第三節自我與非我之存在。

二、我·心·之·綜·合·能·力。剛纔我說過由外界的影響映入官感，然組織此原料之能力乃由我心之活動。我心一方面〔引納〕(Retaining) 外來的影響，一方面整理之，綜合之。凡我們經驗一件什麼事情，知覺一件什麼東西，我們不能不承認：心的活動是不可缺少的。若是離開了「我心」，我就不會知覺這個現象的世界，而且這個現象世界也沒有存在的可能。從心的活動我們能接收外來的影響而綜合為經驗的知識。心的活動不是從經驗而來的。心的活動乃是上屬於神力。心的綜合能力是先驗的，是屬於神力之活動與指導之下。

三、神·力。所謂神力就是在外界之上在我心之上的一個偉大的活動力與指導力。這種神力我們暫且不必去證明牠，然我們不能不承認其實效。牠是一個指導的目標，一切的活動皆受此目標之指揮。

我們所承認的有外界之存在，我心的綜合能力及神力。但是牠們彼此間的關係是怎樣的呢？欲討論這個問題我還要借穆耿(C. L. Morgan) 先生三個觀念，一是「層創」(Emergence)，這就是說下

層的東西聯合起來，非但是這些東西的總和，而且還突然新創出上一層的新性質，這一層的新性質還可突創再上一層的新性質。從「層創」的觀念再化出兩個觀念：一個是「內包」(Involution) 一個是「上屬」(Dependance) 所謂內包就是下一層的性質是包括在上一層的性質之內的，而上一層的性質又是包含在再上一層的性質之內的。然而上一層不爲下一層所包含，而自有其新性質。所謂「上屬」就是說下一層之所以存在，之所以有組織，必須依賴上一層的能力；上一層之組織又必依賴再上一層之能力。然而上層之組織力量並不依賴下層。這三種觀念明白之後，可進而討論外界我心神力之關係，以成立著者對於知識來源問題之系統。

組織知識下一層之原料我們承認是從外界發生的影響。從這些影響而突創出心的活動，故心之綜合能力乃包含外來之影響。然而外來的影響必需上屬於我心之綜合能力而後有所謂組織系統。故外來影響必受吾心活動有實效之布置。從許多人心之綜合活動而突創出所謂神力。故神力乃包含我心之活動。然後我心之活動乃上屬於神力而後有綜合作用之發生。故吾心之綜合能力亦必受神力之有實效之指揮。從上而下，則神力包含我心，我心包含外來之影響；由下而上，則外來之影響爲我心之活動所組織，我心之活動復爲神力所指導。上包下，下屬上，互爲補益，然後有所謂經驗知識之發生。下者爲原料，上者爲形

式互相交作，始為綜合的理論。簡單之說明未能深明知識之內容，組織知識之來源。現在我要從剛纔成立的大綱再略為發展。可惜短短的篇幅不能使我們作詳細的討論。

第四節 感覺與理性

依傳統的研究法，我們討論知識的來源還得要從感覺與理性說起。感覺論以為知識的來源在感覺，這是不錯的，因為感覺確是組織知識的重要原素，然而理性也是和感覺互相合作的組織知識，這是不不能承認理性論的地方。

我們的心確是自動的。牠有一個超過官感的機關——即理性或理智。牠有一種綜合能力。牠能注意到許多同類的單個東西的普通性質，把這些性質抽象出來而總合之為概念。我們的感覺也是根本的，牠能感覺外界的影響而供給理性以製造概念之原料。事實證明，我們確有認識的高級能力與低級能力的分別。經過官覺我們覺得個別的東西。譬喻我經過視覺就看見這樣那樣的東西，我們有一定的大小形式顏色在這個時間，在這個地方。若是我們觸着一件東西，我們所遇着的是這個抵觸；若是打牠一下，我們所聽見的是這個聲音。無論我們官覺那一件外界的東西，我們總是覺得牠們的單個性。這裏是單個東西的認識。但是我們反省反省，我們知道還有另外一種知識能力。這種知識能力不是對個別東西的認識，而是

普遍的抽象的認識。譬如我想到「書」這並不是這一本書那一本書，牠是沒有單個性的。這個思想不爲某一本特別的書所限制。我看見的這一本書，只限於這一本書，而我想到的「書」是可以應用到任何一本書。思想的對象是普遍的對而象，不是個別的對象。官覺所表現的是事物的外表，而不能告訴我們這些東西是甚麼；官覺並不能表白事物的本質。然而我們的理智告訴我們東西的內容。因此單是官感就不能告訴我們這是一本書。官感只是報告顏色，形式，大小等等；但是我能知道那就是一本書，由此而發明我確是有一種不是官感的知識。

再者對於公平，希望，因果等等抽象的名詞，我們雖不能官覺之，然我們懂得牠們的意義。而且官感並沒有反省的能力。官感只能供給原料或張本，而不能將張本加以考慮。反省是一種事實，由此我們可以證明在感覺之外尚有高級的機關。我們另有判斷的能力。從理智之有概念的判斷的能力，而我們可以知道官感與理性之別。

官感與理性雖是不同，然而牠們是不能分開的。在我們的經驗中官感與理性是互爲功用的。尤其是成人的經驗中，官感與理性的成分簡直不能分別。我們要知道知識的程序是複雜的。整個的認識程序是包括「官感張本」(Sensory data)，感覺(Sensation)，知覺(Perception)，保持和記憶(Retention)

and Memory) 概念 (Conception) 判斷 (Judgment) 我心之活動 (Human Mind-activity) 與神心之活動 (Divine Mind-activity)。

照我的系統，官感供給原料而爲理性之基本，理性以感覺爲原料而支配感覺。理性內包感覺，感覺上屬理性。兩者相依爲命，互相牽制而不可偏執一方。由感覺而下，尚有官感張本爲一切認識之基礎。由理性而上，尚有神心之活動爲一切認識之指導。復由感覺而上至理性層層突削而組織各層不同之構造，於是而改爲完整之知識程序。

第五節 整個的知識程序

整個知識的組織中，我們承認了主觀能知道的心靈和客觀被知道的物體，但是我不是贊成二元論，也不是多元論者。我以爲牠們兩個就是一個，一個就是兩個。統之，牠們是知識一體的兩方面而已。外界物質之所以發射出影響來，必定要有吾心的活動。吾心之活動之所以接受之，也必須外界有映入的影響。這一層明白了，然後可進而討論知識組織之程序。

知識是經驗許多的層次組織而成，前節已經有一個綱領茲列表說明如下：

心神
 (Divine Mind)
 動活心我
 (My Mind ac-
 tivity)
 斷判
 (Judgment)
 念概
 (Conception)
 憶記和持保
 (Retention
 and
 Memory)
 覺知
 (Perception)
 覺感
 (Sensation)
 本張覺官
 (Sensory
 data)
 響影之體物
 (Advenient
 influent)

照這樣一個層次表最好我從下層先說起。

一切知識的基礎就是外界的物體所發射出來的影響。我們是秉着「天然的虔誠承認外界物體的存在。外界物體的本質乃是存在我們之知識範圍之內的。這一層我們留在下篇再來討論。我們所知道的就是凡我們知識一件對象，對象乃是一種映入的影響。從這影響而組織成了官感張本。所謂官感張本是由影響所發生的官感以作為感覺的原料。由多數官感張本組合攏來，於是而成為感覺。感覺的集合又成為組織知覺的原料。

許多官感張本聚集起來，然後始有所謂感覺知覺。然而這些「張本」並不像天空的行雲，地面的流水沒有停留的。牠們也不是前刹那落後刹那繼起的。凡「張本」都在自我裏面儲藏起來的。這些原料的儲藏我們名之曰保持。並且儲藏的東西也不是永久埋沒不現的。這些儲藏的東西有隨時可以提用的能力，換

句話說，凡聚集的「張本」都隨時可以湧現出來。這就是我們平常所謂記憶。

從許多的知覺中表現許多相同的現象，許多普遍的性質。這些從知覺而來的普遍性質就是組織概念的原料。對一件東西的概念就是對於許多同類的東西所含的普遍性的認識。合幾個不同的概念加以布置，加以關係，然後產生所謂判斷。聚所有之判斷而有我心。集人類的心的活動互相交流，互相通釋，而體「覺有」神心之存在。神心乃一切知識的焦點，包括一切的知識，而有一切知識所不能知的新性質。若是從下到上，我們就說是下層包括在上層裏面，而上層並不是包括在下層之內的。

我說由外來之影響而發生官覺由官覺而組織感覺，從下推上乃是下層組織上層，但是這並不是說上層只是下層之總和而已。上層究創有下層所沒有的新性質。例如感覺組織知覺，知覺組織成的概念，但是概念不是一堆知覺而已。知覺也不只是一堆感覺而已。所謂感覺不過只有對外界的感覺。然而沒有意義。我們知覺一件東西，我們對於這件東西就有意義。所謂知覺只有知各單個散漫的東西的意義，然而概念復在各單個的意義之上而有普遍的意義。知覺的對象是單個體，而概念的對象是普遍的。下層組織上層，而上層自有其新創造。

上層不僅是下層聚合的結果，而自有其實效 (Efficative)。所謂實效就是上層是支配下層的指導

力。下層雖然是組織上層的成分，而下層本身之組織乃是倚賴於上層的實力。下層供給上層以原料，上層支配下層以形式。互為關係，非一非二，即一即二，總之為知識之全體。茲復略為討論由上而下的實效能力。宇宙一切的運動，人生所有的思想，我們承認一個無上的神力作為牠們的原動力和指導力。神力是極偉大的。牠是支配我心一切活動的。若是沒有神力的存在，我們就不會有思想，也不知道宇宙。然神心是不為人心所支配。在神心支配之下有我的活動。我的心活動有一種綜合的能力。牠能引納外來的影響而對於許多現象相同的性質，牠有一種特別注意的能力。牠把所注意到的相同的普遍性質抽象出來而成了概念。所以概念是我心的活動，把知覺的對象所包含的個別性質除去所包含的普遍本質集中，而加以綜合的支配所得的結果。我心的活動再把散漫的概念依其種種不同的關係而綜合為判斷。因之我心的活動是支配判斷以下的一切組織的能力。至于下概念是支配知覺的，知覺是支配感覺，感覺是支配官感的，官感是支配一切外來的影響的。

從上屬與內包總合，乃發生知識之全部。

知識來源答案之本文止此，尚附有一個重要的問題：心的活動因概念之種種關係而綜合為種種判斷。這些關係是從我心的活動而來的呢？還是從外界固有的關係而來的呢？康德以為牠們是先天賦與的。

範疇，是純理性的出產。但是這一層我不敢贊同。碗落下了地，和破碎的碗塊這種因果，並不是由我心產生的。我心固然有綜合的能力，然而外界必有可被綜合的客觀的關係。碗落下了地，破碗這種客觀的因果。然而若是沒有我心的活動把這些關係綜合起來，那末我也不會這樣的判斷。假定火星和月球裏面有許多因果關係，但是我的心活動範圍並沒有達到那裏面去，我們對牠們裏面的種種並沒有產生種種判斷。因此，客觀的關係在我心活動之內，我們產生判斷。在我心活動之外，我們不知道有什麼關係的存在，而且也不能妄造判斷。

第六節 結論

知識論中有兩個最大的問題：第一個是知識的來源是甚麼。這一層我們可算是回答了。簡括的照傳統的說法，知識的來源，感覺與理性是互相作用的。感覺給理性以張本原料，而理性組織之，支配之。自官感而上，上包下，自神心而下，下屬上。自我心而出，則概念，知覺，感覺，官覺，無一非心之活動。自外界而入，則經我心所引納者方為所知。故所知者皆已為我心所融鍛之現象也。故心外無知，心外無物。

第三篇

知識之價值

第三篇 知識之價值

知識論尚待解決的第二個問題，就是知識的價值。我們已經討論過知識的來源，但是我們尚沒有證明知識的確實，或者能夠是真實的。這個知識的實效問題是很容易明瞭的。我們已經說過，在我們的知識和我們知識的對象之間有一道明顯的裂罅。兩不相通。知識在本性上是內心的和心理的。而思想之對象，在性質上，很多的是心外的和物質的。有些對象也是心內的和心理的，這是的確的，但是即使在這種地方我們對心內實體的對象之思想也不與後者相同。心理的呈現是不是一個真實的表現？我們能不能擔保我們的思想是思想對象有效的表現？尤其這對象是否心外的？到底有沒有這樣一個心外的境界？是否我們所謂世界或許是心裏經驗的展覽品，而純粹倚賴着心的？我們的知覺是表現與心獨立的實體呢？還是僅僅的表現主觀之內的現象？這些問題以及其他的種種問題都是必須先待解決的，然後我們始可進而討論知識之真實問題。

第一個問題所要回答的是：宇宙是一個離心獨立的實體呢？還是倚心而存在的實體呢？不用反思的人是相信他是經過他的官感而認識了一個外界的，離心獨立的世界。這就是說，他相信這個物質的世界

是離開他的，知覺是獨立存在的，而且他相信他能夠知道他所知道東西的性質。我們要把這個自然的態度加以省察——要調查這個論調，是否是建立在事實上。由此我們所要討論的問題是：對於這種信仰，以爲官感知覺的張本是顯示實在及有外界性質的東西的，對於這個信仰，我們能不能有一個哲學上的證實？我們能否知道有一個外心而存的世界之存在？我們能否知道這個世界是什麼？這些根本問題，我希望我們從哲學史上得到許多的解決。我把解決知識之價值問題的學派總分爲實在論與唯心論。

第十一章 實在論

第一節 實在論之空義

實在論這個名辭有許多的意思。自然在此地所討論的並不是有關於文學藝術一方面的。知識論的實在論主張心外的世界，離開我們的知覺而獨立存在的，而且我們有些關於這個世界的本性和性質的判斷也是真實的。實在論以爲我們對於這種理論有哲學上的確定。美國哲學會審定委員所建議關於實在論的定義是：「知識論的實在論這種見解以爲真實的對象有時是被知覺的，有時是不被知覺的。」

這個定義注重在實在論堅持實在能夠在我們知覺的時間以外仍是存在的，牠是在我們的認識經

驗以外而且離開這種經驗而獨立的。實在論主張即使我們沒有對外界知覺的心，即使我們沒有外物的觀念，外界仍是生存自如。實在論有各種的派別，一面有極端朴素的實在論，另一面有詳審的實在論。所謂朴素的實在論是那些對知識問題未加思索的一般平常的人所主張。我們吃飯穿衣，這些山珍海味，美麗的履服那一樣不是真真實實。約翰孫 (Samuel Johnson) 說過你要踢那塊堅硬的石頭，你不能不說牠真是一塊石頭在那裏。譬如二本書放在一起，你知道牠們，牠們是在一起，你不知道牠們，牠們也在一起。因此射那 (Sollars) 說朴素的實在論並不是哲學理論，而只是平常人的一堆信仰而已。致於詳審的實在論這種理論十二分的注意實在依靠知覺的主觀，這一派簡直是唯心論之另一名辭而已。在這兩個極端之間，尚有新實在論和批評實在論，我們隨後再討論。現在我們先要討論近於朴素實在論的兩派知覺論的實在論。(一)知覺論，(二)代表論。

第二節 知覺論

這個理論又稱為直接的或呈現的官感知覺論。這派主張實在是直接經過官感而知覺的。在所知的對象和能知的主觀之間確有一個媒介物，即心靈因外界對象之刺激變化，但是這種變化或媒介並不是在知覺的時候從意識層所發生的。牠是我們用以知道實在的媒介，並不是我們所知識的媒介。牠只是知

識的通信器而不是知識的對象。心靈直接的和立刻的趨向實在，而心靈之認識心理狀態必用相反之思想。這個媒介並不是一個兩者之間的代表，從此代表而心靈引納對象的存在。牠不過只是一個心理的感動或變化，藉此變化心靈就去依合外界的對象。外界的對象在我們心上活動，於是我們的知覺因為這個活動或影響而產生。在這個中間我們就證明必需一個媒介。若是我們不承認有這樣一個媒介的存在，我們就不能承認對外界的知識或者是先天的，或者是已成的。

第三節 知覺論對於心外世界存在的證明

凡實在論都主張世界是離心而獨立存在的。現在先講知覺論的證明。凡人都承認有些我們認識的所與是顯為外界的，這就是說牠們是顯現在這些所與的主觀之外的。我知覺有人物樹木房屋，但是這些所知覺的東西是有外界性，因此我所知覺的東西是離開我和我對於牠們的知覺而獨立存在的。牠們似乎所知覺的外界的實在，而不是自我主觀之一部分，而且外界的存在並不依靠自我或自我對於牠們的思想。若是牠們不是外在的，我們要問何以牠們會這樣的顯現？牠們是怎樣顯現的？這是反對實在論應該先要答覆的兩個問題。一、何以如此？這個問題或許能回答然而要問，他們「怎樣如此？」他們就不能解釋了。因為若是沒有外界的世界，那末我們所知覺的這樣東西怎樣會現在外界的呢？若是外在的所

與並不是外在的，牠們就是內在的。但是假使牠們是內在的，那末牠們怎樣會成爲在自我之外的呢？這是難以思索了。而且我們也不能知道我們怎樣會得到所謂外在這種概念，因爲在反實在論的理論裏面沒有這種概念的根據。

若是沒有外在的實體，那末感覺的外在性或客觀性又是不可解說的了。感覺外界我們不能解說那是我們已經成了一種習慣，因爲習慣就假定有一個開始的外界，而且這是不可能。又有僅是內在的所與的聯接，其結果並不能產生外在的所與；牠只能產生一個許多內在的所與的複雜體。

從事實上還可證明，自我並不是事物外在性的原因。我們經驗我們所知覺的東西的時候，覺得我們自己是被動的。我們覺得外來的東西不是我們所造成的。不錯，牠們是我們所知覺的。但是產出這些知覺，我們只是把我們自己放在一個適當的環境中而使之發生，這並不是甚麼重要的成分。而且我們知道所知覺的東西之內容，並不是完全被我所限制的。我們所想像的影像大半依賴我的意志，但是知覺大半是離開我的。我能想像萬里長城，但是我心須跑到山海關才能知覺得到。若是我們要知道知覺，我們必定要我們自己配合到那個相當的環境中。若是我們睜開眼睛看看外界的東西是蜂湧而進，我愛看的，要看不愛看的也得要看。在知覺裏面我們是被動的，在想像裏面我們是活動的。從這種事實而決定了實在論的

主義。我們所感覺的東西是在我們之外。然而在外面的東西除非是在我們的知覺範圍之內我們始能知覺牠。

第四節 知覺論與對外界之知識

我們的知識能不能有認識外界的價值？知覺論的實在論主張我們的知識有認識外界的效力。知覺論者相信心外的世界是即刻直接的在知覺裏面給與我們。知覺論者完全的依着經驗所發現的；我們是直接的官感着實體。我們是直接立刻的知道這個心外的世界，因此在相當的境況中，我們的知識是有實效的。所謂知道就是實體直接呈現在我們的意識之中，若是實體呈現給我們，我們就知道了牠。說我們不知道我們所感覺的東西，就等於說我們不知道所知道的東西，這簡直是知識之本身也不承認其存在了。所以我們用不着斤斤的辨明知識之真實。

我現在乃進而詳細討論知覺論之內容，然後批評其謬點。

官·感·性·質·之·相·對·性 我們經過官感作用乃認識心外之實體。實體來到我們意識之內的媒介就是官感、神經系或腦系。這個媒介有一定的構造，而且牠對於實體之呈現於我們的意識是有很大的影響，牠不能限制我們所感覺的東西，但是牠能裁制我們怎樣官感我們所官感的東西。于是在我們的知覺內官

覺有重要的作用，而且當我們研究從官感所得的知識的時候，我們是要注意這件事實的。官感知識是外心與內心兩種分成的混合體。我們可以從這種事實而得到兩個結論：（一）心外實體的官感性質，一半是由心外實體的決定，一半是由感官及其他知覺程序之神經系之各部分所決定的。（二）所以感官及神經系之狀態將影響於官感性質的，所以官感的實體也是一樣的。在官感器官的狀態裏面有所差別，或是在實體裏面所有差別，都要發生不同的感覺。欲顯明感官情形怎樣影響於官感性質，我們只要舉一個簡單的例子。以同樣溫度的水，若是你將一隻溫暖的手放在這水裏，這水似乎是冷的。若是你將這隻手弄冷了再放在同樣溫度的水裏面，這水就似乎是熱的。還有色盲的人把紅色當作綠色。

科學告訴我們，視覺在所有的官覺的物質和能知覺的經驗之間包含有一個長而複雜的程序。感官與神經系對於感覺的性質有不小的補助。在視覺裏面有（一）物質的對象；（二）以太波流；（三）眼睛裏面的化學程秩；（四）從神經通到腦筋系；（五）腦筋系裏面的化學程秩；（六）從物質而變為心靈的；（七）感覺。

從相對性所得的結論。從上段我們知道官感性質是和各人的感官和神經相對待的，而不是離感官而獨立存在的外界實體。從這種事實我們得到下面的兩個結論。

(一)我們必不可將所呈現我們意識裏面的東西和我們對這些呈現的東西所下的判斷互相混。對於這官感所與的資料，我們所下的註解常時是錯誤的，因為我們有時不問清白急於判斷。

官感知覺並不只是包含一個實在的感覺，並且還有官感的想像和加入感覺裏的許多意義。譬喻一而有四個直角的桌面，平常我們所知覺的是兩個銳角兩個鈍角。因此在下一個知覺的判斷的時候，理智和想像到過去的經驗都在裏面活動。這樣有時乃發生所謂錯誤的感覺。其實感覺之本身並沒有所錯誤，所錯誤者乃是理想內所混雜的想像對於這感覺所下的判斷。

(二)因為對於外在東西的認識，張本是一部分能知覺的主觀的感官和神經系的作用所得的結論，由此我們知道感覺器官情狀之不同，足以使認識張本不一樣。但是我們的官感是可靠的，官感只是呈現牠們在某環境中所必須呈現的，而決不加以註解及判斷，因此官感絕不會欺騙我們的。所欺騙我們的是我們自己對於牠所下的判斷。我們眼睛的官感只把所看見的呈現出來，而不加以判斷。譬喻一根棍一半在水裏，一半在水面。我們所官感的是棍之半在空氣裏，一半在水裏，而見牠是彎的。官感的工作止此而已。若是我們進而判斷說這棍之本身是彎曲的，那末我們的判斷就是錯誤的，因為我們沒有明白這棍是在兩種不同的媒介裏面。

若是我們僅把我們所官感和實在承認是一樣的而不注意，我們的感官和神經系的變態情狀，我們時常會有錯誤。知覺者的機體情形或許有錯誤，外界的東西或許反了常態，能知與所知間的或許有變態的媒介，然官感之本身是可靠的。

常態的和變態的官感知覺。在官感知覺裏面能知的主觀的官感器官有很重的勢力。這些器官或許是不平常的狀態然而或許也是反常的狀態。在事實上我們常時區別這兩種狀態。我們知覺之可靠必須牠在常態之下。感覺之有常態必有下列三種條件：（一）能知方面的條件；（二）所知方面的條件；（三）媒介方面的條件。

（一）能知方面的條件 甲、能知者在生理上在心理上皆必須是康健。他必須認識從官感而來的材料和從想像而來的材料，而且有在牠兩者之間有區別的能力。希望恐懼，欲念都為產生幻像的種子，發生幻覺的根源。這都是足以迷糊我們的知覺的。

乙、感官必須沒有反常的態度如色盲，近視，重聽，種種的毛病。

丙、感官即不受這些如色盲等等感覺的影響，那末感官是中立的，所以中立性也是常態的感覺所不可少的條件。

(二)所知之對象方面的條件。甲、所知的對象必須在相當的距離之內，不可離知覺器官太遠，也不可太近。

乙、對象之表現必須延長相當的時間，以備對牠有一個明白的知覺，不可轉動得太快，以致沒有正確的知覺。

丙、若是在某一知覺內包含有兩種官感的作用，那末我們必須相信兩者聯合的報告，而不可單信一種官感的報告。譬如測量遠近，我們必須有視覺與觸覺相聯合的報告。

(三)媒介方面之條件。若是官感作用裏有媒介的，那末常態之知覺必須有下列兩種條件(甲)我們必須有平常的媒介如視覺需目光變白光。(乙)媒介物必須是統一相傳，一時不可有兩種媒介。如半段在水裏面的棍子有兩種媒介，一個是水，一個是空氣，這就成了反常的。

從這個常態與態變官感知覺的事實，我們得到兩種推論以援助知覺論之理論。第一個推論就是由這種事實而證明了感覺相對性之見解。在每一官感知覺之中，某種感張本的性质乃是從我們的官感器官之狀態性質及其機體構造而決定的。若是感官機體組織不同，我們的知覺亦必不同，因為我們的官感知識乃是從官感而來的。然而這並不是說這是知識的弱點。知識還是知識；我們有一個一定的知覺本

性，而這個知覺的本性是我們得和外界有認知之接觸的唯一方法。若我們捨棄了這種官覺知識必須的程序而空索實體這是不行的。

第一個推論是我們官覺知識之相對性，並不是使我們不能得到宇宙之本體。其實，我們從官覺所得來的張本是達到宇宙實性唯一的方法。不錯，因其相對性，而事物之本性絕不能爲人所知覺。照現在的科學說，事物是經過呈現事物之媒介而爲我們所官感的。我們所知覺的東西是一個主客或「能」所「相合」的東西，主觀或能知供給官感器官及神經系，而客觀或所知供給被知的本體。因此事物之本體並不只是被官感的事物；被官感的事物只是被知覺程序所變化過的本體。

理智知識相對性之問題。我們能不能主張理智知識是相對的呢？有多少人以爲理智知識也和官感知識一樣是相對的。但是這是毫無根據的見解；理智之知識並不是相對的。

官感知識之所以有相對性，乃是因爲官感知覺經過感官作用而得到的，而感官因各機體構造之不同而各異。這種相對性不是只因爲對象被人所知而發生的。這是許多思想家所疏忽的地方。他們以爲官感知識是相對的，所以凡知識的物件皆是相對的。若是詳細的考慮一下，我們可以知道爲感覺所特有的相對性不是屬於心理的元素，不是屬於知識之主觀的元素，而是用於知覺裏面的物質工具之不同。牠

不是由心理或心的組織而發生的相對性而只是心外的相對性。相對性之發生，乃是因為機體之不同，而不是因為認識力之不同。

自我中心說 相對論者也贊成我們所要辯明的知識是沒有價值的，因為牠不是事物本體的知識，牠不是在知識關係之外而獨存的實體的知識。牠只是對於在這些關係之內而受這些關係所影響的實體的知識。我們不能離開自我經驗而得着實在的世界。我們不能認知離開我們的意識的東西，因為凡物之認知都是在我們的意識之內的。因此我們沒有權利說我們的知識真正是實性本體的代表。培黎教授名之曰自我中心說(The ego-centric predicament)。

這種學說是不錯的。但是至好牠是方法論上的一種學說。我們不能沒有知道一件東西而知道牠。我們不能沒有想到一件東西而思想到牠。我們不能沒有思念到一件事而想念到牠。離開知識關係的本體，乃是我們沒有知道牠。若是我們照常說我們知道了本體，這就是說我們知道不被我們所知道的東西。這是一種矛盾語。

自我中心說能夠證明什麼嗎？若是能知實體的主觀是改變實體的，在某種關係之下是影響實體的，那末所知道的東西和不知道的本體，明明白白是不同的，雖然我們尚不能看出牠們不相同的地方。然而

這種絕對的判決又不是相對論所取的，因為他因此承認了他對於相對性的知識並不是相對的。這是自相矛盾的。知覺論者以為知覺的知識是相對的，而理智的知識並不是相對的。

知覺論的理論討論到此為止，我們要進而批評這種理論。

第五節 知覺論之批評

為清理眉目便於批評起見，茲再就知覺論之重要論點簡略述之。

一、知覺論主張我們直接經過官感而知覺的對象，就是雖能知的心而獨立的外界。換句話說，我們的知識能直接認識外界的實體。

二、心靈的變化是被動的人心，因為外界事物的刺激始發生變化。這種心的變化只是把外界的知識流傳到我們心裏的工具。所以我們所知道的只是直接的外界，而不是心內所發生的變化。

三、知覺論主張我們所看見的紅花綠葉茅廬大廈所聽見的遠山近水，尖聲怪叫這種官感性質是屬於外界的本質。我們官覺牠們是因為外界把牠們呈現在我們的心內。

四、知覺論承認官感是因為環境之不同，各人之互異而時有變遷。但是我們不能從這些變遷而主張官感的性質是不可靠的，而不是外界本有的性質，因為官感之本身是不變遷的，所變遷者乃是我們的

神經的構造和腦筋的活動，外面的環境地位等。

五、知覺論以為我們常有錯誤的官感，但是知覺論以為純粹官感之本身絕不會有錯誤，而祇有我們對這些官感所下的判斷是錯誤的。換句話說，我們把官感所呈給與我們的加以解釋加以意義，官感不錯誤，而所加的意義是時時會有錯誤。

六、官感知識因種種環境機體構造之不同而是相對的，但是知覺能達到世界的本體。我們所直接知覺的這個世界確實是真實的，是心外獨立的。若是我們要直接知覺萬里長城我們就要到關外去。因此外界是獨立存在的。知覺的心只是被動的。

七、知覺論也許承認「自我中心說」，以為我們不能離自我經驗而能得着實在的世界。但是知覺論以為實在之世界必經過自我心理上的經驗而得認知。然自我經驗不能影響實在世界之真實。而且我們也不能絕對的主張所知的世界和不知的本體有所分別，因為這種主張是和相對論不符合的。

依着以上的七點，我們來認識知覺論的弱點。

我們對於知覺論有許多疑惑的地方，知覺論者難以給我們圓滿的答覆。讓我們和知覺論者討論討論以下的幾個問題。

一、我們直覺經過感官，而官覺的對象乃是外界固有的實性嗎？我們所看見的顏色，所嘗着的滋味，所嗅着的香臭，這些官覺資料真正是離心外而獨立的實性嗎？要討論這個問題之先，我們要懂得所謂「初性」(Primary Qualities) 和「次性」(Secondary Qualities)。初性就是一件東西的樣式，大小，堅實，運行。這些性質是一件物質所不能缺少的，沒有牠們，就沒有所謂物質。牠們是必需的，沒有矛盾的。所謂次性是一件事物的顏色，嗅味。這些性質有時是矛盾，有變化的。知覺論者非但以爲初性是物質固有，而且次性也是外物的實性。這一點我們不敢相信。譬如我看見一根樹，牠上面有紅花綠葉。其實，紅綠的顏色只是花和葉經過不同的光波射刺在我們的感官上，經神系到腦部而發生紅綠不同的結果。這些都不是物體固有的實性，而只是事物初性的因所結在機體構造的果。譬如火是熱的，這種的因在我們手上就會發生痛的結果，但痛不是火所固有的性質。推之於顏色，嗅味也是相同。還有以下各種問題，有些也可以證明直接官覺的對象(次性)並不是外物的實性。

二、退一步說，就算物質的東西真有可感覺的性質，但是官覺性質是相對的，是因環境，構造等等之不同而時變化的。一件東西可以變有幾種顏色的現象，那末我們能否識別到底那一色是這東西固有的性質呢？譬如一張紅木桌子，有時因爲光線之不同，主觀的觀點不同，眼睛的構造不同，等等環境之不同，會

發生各種的顏色。這些顏色每種皆可說是真的，那末我們就難以解決到底這張桌子的真顏色是那一種。因此，顏色並不是這張桌子內在的所固有的性質，而只是桌子的初性，光波，感官，觀點等等因果和合的現象。夜間我們走到一間沒有光的黑室裏面，我們簡直不能識別有什麼顏色之存在。因此桌子之本身不能有任何顏色。

三、官覺是離開我們的知覺而獨立存在的嗎？這朵紅花，不問我們在看着他，或沒有看着他，總是固有那紅的顏色嗎？換句話說，「存在即知覺」的主張能否應用到顏色及其他次性嗎？就是實在論如羅素教授還得要承認：「或許官覺之直接對象（即官感張本或次性）是依賴我們內裏的生理狀況而存在的，並且，例如，這些有顏色的表面，當我們閉着眼睛的時候，就沒有存在了。誰都承認的：離開一個能知的觀者，離開了他生理上的狀態，我們就不相信任何東西總是有顏色，或是說，我們就不相信有顏色的存在。或可徒事辦強顏色離開和覺是存在，但是不能在經驗上證實。月亮裏面的東西是什麼顏色？誰也不敢說！」

四、知覺之直接對象以能知者之興趣與訓練不同而以爲轉移。各個不同的能知者因其環境之不同，而被知者之直接性質亦有隨之而不同者，那末我們能不能說不同的能知者是知覺同一件對象呢？美麗的音樂，音樂家聽見了有無窮的妙味；病人聽見就覺其煩擾不堪，無知的人聽見許多雜碎的聲音而不

明其音調譜拍。這三種人所到聽的是同一種聲音嗎？誰能決定那一種人所聽到的聲音是真實的本性呢？若是我們主張所謂知覺的對象乃是此對象所給與我們的，那末我們各人得着各種不同的知覺之直接對象如是，當然是從雖相似而不相同的對象才能給與我們各人以雖相似而不相同的知覺。這一層知覺論又不能自圓其說。然而他們或許說知覺之不同乃因各人環境之不同，解釋意義之不同，而不是由於官感性質之不同。關於第三四兩個困難他們可說這是一「自我中心說」，而種解說他們以為並沒有甚麼，實效的證明。我們暫把這一層留在下面去討論。

以上提出四點，我們對於官感預先設有一種假定，即我們所談的官感乃是純粹的官感能知之主觀，對此純官感所加的解釋，或意思，或是說對官感所下的判斷是互相混合的。換言之，我們把官感和判斷混雜了。知覺論者曾責斥我們說這也太疏忽了，太含混了，沒有科學的態度。所謂官感就是外物的實性直接呈現給與我們。純粹的官感是沒有虛假的。因此一朵花有各種顏色，這我們所下的判斷不同，不同的能知者有不同的知覺，也是我們所下的判斷不同。這些都是與純粹的官感是沒有關係的。到底我們能不能分開官感與判斷。知覺的判斷這種論調對不對，到底有沒有，純粹的而無判斷的知覺？茲進而分條討論之。

五、純粹的知覺之對象就是一堆沒有意義沒有判斷的官感所與。若是我們說知覺的對象就是官

感所給與我們的，那末我們知覺的對象就是一堆混亂不清，毫無意義的東西。我們祇有這種純粹的知覺，那末我們就不知道我們所知覺的是什麼東西，有什麼性質，因為若加以區別，明其性質，我們就在純粹知覺上加了解釋，加了判斷。譬如當我的「心不在焉」的時候，拿着一本書只見書上許多的斑點，看了許久，我簡直不知看的是什麼意思。「心不在焉，食而不知其味」這也純粹知覺的例子。請問這種知覺能認識本體嗎？不錯，純粹知覺給我黑的，就是黑，灣的就是灣的，沒有絲毫虛假，但是只是一堆黑的，硬的圓的，官感能給我們以事物之本體嗎？這是誰也不敢承認的。因此我們真正知覺一件東西，就是除一堆官感之外還有由心的活動對牠們所加的解釋和意義。換句話說，有意義的事物絕不只有純粹的知覺。因此現在我們所認識的對象並不只是知覺直接所給與我們的，而另外有由心的活動所加上的解釋與意義。若是完全只有純粹的知覺而沒有意義，我們難到說自有所謂知覺的對象嗎？若是我們沒有「萬」字概念和「里」字「長」字以及「城」字的概念，若是我們沒有心理活動的意思，若是我們不由心的活動而回憶「萬里長城」的歷史，我們就是到了關外，見了許多的磚瓦，但是我們能有萬里長城這種有意義的認識嗎？

而且我們直接所知覺的對象只是事物顯現在眼前的那一部分的表面。放在這兒的一個茶杯，我們所直接知覺的只是向我這一面的一半。杯裏面，杯那面我們不能同時直接知覺。那末我們時常憑着官感

所與的一部分而判斷我們知覺了整個的茶杯。一方面是由我們直接知覺所得的官感所與（只是整個對象的一部分的表面）；一方面是我們所判斷的整個的茶杯（整個的對象）。然而直接知覺的官感所與並不就是整個事物之本身。並且我們就是直接知覺的茶杯的一部分，也是因為我們有整個茶杯之意義。這些都是知覺論者所難以免除的困難。

六、知識的對象是直接由獨立的外界呈現到我們的感官。但是知識的對象是不是要受心的活動的影響呢？知覺論者或許承認認識外界必經心的動作，但是他們說心的動作並不能影響外界的實有，因為（甲）心的動作並不是自動的，而是由外界刺激而被動的；（乙）官感知覺之變化差異或許是因為機體構造（即神經系腦筋構造等生理關係）之不同，而非是心理作活動有以致之。第一是心的自動問題，第二是心靈與腦筋之區別，茲分別討論之，以明知覺論之不能成立。

（甲）外界直接到我們的心裏不必我心的活動就會發生對此外界的知識。常識以為如此，實在沒有這樣簡單。剛才我們在上面第五個批評裏已經說過所謂官感所與（即外界直接呈現給我們材料）牠們是亂雜無章，混亂而無意義的；只有純粹知覺而沒有意義。知識的對象絕對是亂雜而無意義。真正的知識對象是有條理，有秩序，有意義的。然而所謂條理，秩序，意義並不是許多官感混合攪來而得產生的。若

是，我們只有紅的，香的，圓的，軟的等等官感互相拮合，絕不會有整個有意義的知識對象。若是我們加以解釋，加以意義，加以判斷而曰「此玫瑰花也」，那末必須心的自動的活動去組織，安排構造這些官感回憶以前的經驗而給以意義。所以心是自動的，而不只是被動的。

(乙) 知覺論者以爲官感知覺之變化或因機體構造之不同，而無所謂心的活動之影響。不錯零星的官感是因機體構造之不同。剛才我已經辯明純粹官感知覺不能發生有意義之知識對象。知識對象之有意義乃是因爲心的活動組織這些散亂的官感而產生的。故因心的活動對官感或許有不同之安排組織。于是而發生知識對象各種不同之意義。譬如是一樹玫瑰花。賣花者見了牠，這玫瑰花對他的意義就是牠可以值多少錢。藝術家見了牠，牠簡直是下凡的天仙，美麗非凡。牠對於詩人的意義，牠能引出無窮的香艷趣史，見境懷情的舊事。這都是因爲他們心之活動對這玫瑰花有不同之組織關係。這不是機械的腦筋所能產的。

從以上的理由我們覺得知覺論尚不能給我們以圓滿之理由而使我們信服。現在進而討論代表論解決知識之價值問題能否給我們以較高的理論。

第十二章 代表論

第一節 代表論之理論

以知覺因緣論批評知覺論者有一派實在論，名曰代表論，又名爲「簡接的」或「推斷的」官感知覺論。這種理論主張在「自我」之外的外界，並不是我們所直接認知的。我們所直接知道的並不是外界，而是「自我」和自我之心理狀態。然而從這些心理狀態映現出外界，換句話說，自我狀態而有外界性，於是我們的心區別外界性和非外界的心理狀態，並且由此推論有外界性的東西必有一個外在的原因。從這種見解看來，我們經過知覺直接所得來的張本或對象，並不是心外的，而只是心內主觀意識的對象。因此代表論者極力的在哲學上建立一個程序，我們可以從此程序超越內心的張本而達到心外實體的知識。代表論者於是求之於因果律。內心的張本之外在性必須是因爲有在心外的對象而始發生的，必定是一非我」使之發生，因爲沒有其他適當的原因。因此所謂「非我」（在我之外）的外界確是存在的。

欲明瞭代表論之意義起見，讓我們拿一個比喻來說明牠。假設一個人看玫瑰花。要是照代表論分析起來，我們可以得到幾種成分。（一）這個人主觀能知覺的心。（二）這個人直接所知覺的對象。（三）玫瑰花

的本身、實體。代表論的理論是：第二件（所知之對象）乃是代表第三件（花的本體）而呈現在能知的心裏面。因為，嚴格的說，花的本體我們並沒有直接的知覺。我們直接知覺的是花浮現於我們心裏面的觀念，由此觀念而使我們的心想着了花的本體。因此我們的心是間接的經過花的觀念而知覺外界的本體。

第二節 代表論對外界存在之證明

我們曾經說過代表論是用因果律來證明一個心外的實體之存在。一個存在的偶然的東西，（即一件東西牠並不是因為牠的本質而存在的，也並不是在牠的本質中含有相當的存在理由，）這種種然的东西必須有一個原因。代表論者相信這種理論是有效的。然而這種判斷是否有效，是否可靠，讓我們將其名辭加以分析，以明其真理。

我們是認知一聯串的張本，變遷不息，前起後仆，生滅無常。有些這種張本顯現着是外在的東西。我們對於這些變化無窮的張本之知覺也是不能一定的事情。這種變化無定的東西，因不會自為因果，換一句話說，牠們之所以存生，必定有一個來因。牠們必定有個來因，因為牠們是變化不定的東西。但是代表論者以為這個來因並不是從自我內心而發生的。他們不以為外物都是我們內心的創造品。所以牠們是離自我內心而存在的。因此我們知道事物必有一個外界的本體映射在能知覺的心內，而發生我們的知覺，于

是而有所知覺的事物之代表。不錯，我們所知的張本是外在的，是變化的，這是不可否認的事實。牠們前仆後繼，彼生此滅，川流不息，變化無常。孔子立川上而觀水之下逝，曰逝者如斯夫，不舍晝夜。濯足長流，抽足再入，已非前水。我們一分鐘前所看的字已不是現在所看的字了。因其變化不定，牠們須有來因，然而我會說過牠們不是自爲因果的。「自我」不能爲萬物之來因其理由如下：（一）我的意志沒有決定我們所要知道什麼東西的能力。我們不能因爲我們要知道什麼就知覺什麼。任你堅意的去追求，你不能無中生有的去知覺什麼。我的意識不能創造知覺。（二）我們的想像也無有創造知覺的潛伏力。從反省我們就可以知道意識裏面的想像和官感知覺的張本是大不相同的。理想中的想像是受我們的意志之節制。我們能把這些想像任我們的擺佈，我們能隨心所欲的去創造新想像。但是知覺就不然。牠是在我們的意志管治之外的。譬如我們能想像這張紙的顏色是紅的，但是我們不能把我們所知覺的白紙變成紅的知覺。我們能理想空中樓閣，但是我們不能隨處可以知覺萬里長城。而且想像中含糊懦弱的狀態，而知覺之張本是強烈活現的狀態。我們仔細的回想，就可以知道知覺比想像有較高的準確、清晰、具體的程度。想像中的進餐絕沒有實在的進餐來得有滋味。再者，我們覺得我們製造想像，同時在知覺的時候，我們覺得是有「非我」的實體加在我們心上的印象。因此想像不能解釋我們官感張本的外在性。因爲在內心的自我

裏面沒有可以解釋官感張本特性的地方，因為官感張本不能為我們主觀心理的來因所解釋，因此官感張本的來因不是在我之內；牠們的來因必是自我之外的。所以自我之外的外界是存在的。

第三節 代表論者之代表——笛卡兒與洛克

主張代表論者在近代可以笛卡兒與洛克為代表。笛卡兒以懷疑為哲學思想之出發點。重理性之推論，開近代哲學之新風氣。洛克著悟性論對於知識論作有系統之研究。出鴻刊偉論以明知識之來源本性，範圍，價值等問題，作近代知識論系統之開端。他們兩人都是主張代表論的。茲為明瞭代表論之意義起見，請述他們兩人對於代表論之主張，然後再來批評代表論的是非。

笛卡兒要真正的對於萬物有真正認識，笛卡兒以為我們必須要懷疑萬物。從懷疑的結果，對於宇宙萬物我們都似乎不能得到真知識；簡直無物不可疑，無事不可疑。我們直接的官感不能給我們真知識，因為我們常常受牠們的欺騙。他以為天地氣色，形式聲音都只是幻覺而已。他懷疑到底，還有一件他不能懷疑的。他所不能懷疑的就是「懷疑」之本身。我們不能懷疑我們自己的懷疑思想。而懷疑必有一個懷疑者，思想必有一個思想者。所以笛卡兒說「我思，故我在」。

對於一切的外界我們都是懷疑着，我們對牠們沒有真正的知識。我們所有真正認識而不可懷疑的

就是我自己各種思想的真實——如思想、信仰、想像、感覺、意志、觀念等，我們所官感的外物變化不息，生滅不停，今天所官感的如此，明天所官感的如彼。但是我們認識的是一樣的東西。因此官感不能使我們認識外界；而我們認識外物的媒介是思想。笛卡兒是站在二元能的立場，主張心與物兼並存在。我們之認識一物，乃是因為我們認識「心」。我們所有的直接知識就是與心相連的思想。我們之所以認識心外之物，必須以心理狀態為其媒介。因為我們的思想有些是代表物質的東西。但是我們不能擔保有這些思想不是真正的代表外界，因為心物是互不相關的。但是我們怎樣能判斷這些代表的真僞呢？笛卡兒乃謾之於上帝。上帝是大公無私的。萬物都是依賴上帝的。笛卡兒從上帝的認識而判曰：「凡我所清晰明白思想者，都不能失其真實性。」

洛克 他主張因為思想和理性的心，除了他自己組織的觀念之外，並沒有任何直接的對象，所以我們的知識僅是熟悉這些觀念。照洛克的說法，知識是對任何觀念之同異、差別、聯絡等等關係之知覺。何謂之一觀念？「洛克以為一觀念」即人類思想之悟性的一切對象。如感覺、想像、概念，都是觀念。洛克分有單純的觀念如方圓、動作、苦樂等及複雜的觀念如狀態、本質、關係等。我們直接知道的只是這些觀念，從這些觀念我們乃認識外物的存在。我們直接知道的是在我們心內的觀念。但是我們怎樣會發生這些觀念的

呢？因此必有外界的東西引起我們的觀念。即有觀念，故必有觀念之來因；此來因即外界之存在。

第四節 代表論之批評

一、觀念怎樣代表外界。代表論者主張我們只直接知道心理的狀態或觀念，而不知外界。但是他們又主張真正的知識必須與外界的東西相符合。然而我們即無對外界直接之知識，更無從把觀念去比較外界，更無從知其是否符合。外界既不可知，那末我們何以知道「觀念」的內容就是代外界東西的內容呢？我們的心是只能直接知道自我以及自我之心理狀態，而不能越雷池一步。再者，若是知識之材料僅為能知之主觀的心理狀態，那末就是所謂外界的存在這種思想也絕不會發現在我們的心理。我們既不知道心理狀態之來因為何物，又不知觀念能否有代表外界之功能，那末所謂因果將有些什麼效用呢？若是凡我們所知道的都是主觀的東西，於是我們所知道的觀念的來因，當然也是屬於主觀之內的。而且我們還沒有證明因果律在客觀的程序裡面是否效用的，所以我們也不能知道是否有一個能引起心內觀念的外界。我們在這個主觀的世界裏面以為有效的因果律，絕不能因此去證明他在客觀的外界也是有效的。因果律是否在客觀的外界有效用，這一層之能證明必須首先承認這個外界的存在。但是外界是否存在還沒有證明出來。從這些地方細細的考慮，我們就發覺代表論是不能成立。

二、空間二元論不能成立。所謂空間二元論就是說有兩個空間：一個空間是我們所直接知覺的東西所佔的空間；一個是從我們直接所知覺的東西所推論出來的客觀外界的東西所佔的空間。若是心只能經驗牠自己主觀的狀態，那末我們心要從這些心理狀態去推論外界真實東西的性質與存在。我們所推論的東西絕不是我們所知覺的東西。所推論出的東西乃是所知覺的東西的來因。若是這樣，推論出的東西不是知覺的東西佔有同樣的空間因，為空間二元論的意思是佔有兩種不同的空間。但是「何處是『真實的』東西所佔住的『真實的』空間呢？客觀外界真實的東西（即推論出的東西）絕不能在這個我們所知覺的空間之內，因為一個是屬於主觀的，一個是屬於客觀的。然而我們照代表論的主張凡我所知覺者都是主觀的，那末我們是絕不能超越知覺的空間，而且也不會想到一個離所知覺的空間而另存的空间。若是推論出的真實的東西不能存在在知覺的空間之內，那末到底推論出的東西是存在什麼地方呢？這又是代表論者所極困難解決的問題。

第十二章 新實在論

若是依照歷史上哲學思想的發展，在代表論之後，我們就要說到唯心論。因為代表論主張我們直接

所知覺的一切，只是我們的心理狀態，而非事物之本體，並且主張心理狀態的來因就是物質的外物。既是我們所知覺者都屬於心理的狀態，何以我們又知道超心理狀態之外而有物質呢？這不是矛盾嗎？于是柏克萊起而矯正代表論，以為我們所知的既然一概是觀念，那末我們對於這些觀念的思想絕不是物質的，于是柏克萊進而主張宇宙乃是一個許多的心靈所組織的社會。歷史思想的趨勢乃偏於唯心論。再由柏克萊之唯心論而發展到德國而有康德的批判的唯心論，費希特着重於意志的唯心論，而後有黑智爾的絕對唯心論。一直到二十世紀纔有一班哲學家起而攻擊唯心論，繼知覺之後而有所謂新實在論。

本書不重於歷史的發展，而較重於對各問題解決之系統。新實在論乃是繼知覺論之後而解決知覺之價值問題。所以我在研究唯心論之先，直接討論新實在論。

第一節 新實在論發展之大勢

近代實在論之有勢力乃是在二十世紀的開始。實在論的直接目的乃是在打倒唯心論。奈唯心論的營壘建得極其堅固。詹姆士曾一度加以攻擊，然沒有多大的成功。講到新實在論之發萌始於德國之胡塞爾 (Husserl)，他在一九〇二年著了一部 Logische Untersuchungen。有邁農 (Meinong) 之 Ueber Annahmen (一九〇二) 及 Gegenstandstheories und Psychologie (一九〇四) 的新實在論之

運動乃信。

英國新實在論的先進家不能不首推摩爾 (G. E. Moore)。他在一九〇三年的心靈雜誌 (Mind) 裏面發表了一篇「駁唯心論」，可說是下了攻擊唯心論的動員令。摩爾極着重於「覺着的心理動作」與「此動作之對象」兩者間的區別。他說心理動作就是感覺。他由此而辯駁唯心論，說唯心論的錯處就在牠假定了我們所覺着的就是被覺着的東西的內容。摩爾以為覺着的動作是心理的，而被覺着的對象並不是心理的，而且這個對象並不受認識動作之影響。』所知不為能知所影響。』這是新實在論的中心主張。

曾經來中國講學的羅素是英國新實在論運動最顯著的人物。他之所以顯著，因為他思想的方法是混合邏輯與數理。他對於符號邏輯之貢獻就證明他省慎之狀態及其成熟之思想。他的大作有數學原理 (Principles of Mathematics) 對於外界之知識 (Our Knowledge of the External World) 哲學問題 (Problem of Philosophy) 心之分析 (Analysis of Mind) 物之分析 (Analysis of Matter) 等書。羅素稱他自己的哲學為邏輯元子論 (Logical Atomism) 見「現代英國哲學」第一集。他是着重邏輯的關係和我們對於實體的思想的關係。所謂邏輯的元子論乃是指事實與命題中的型

式(Type)之分別的意思。關係者切不可與關係混為一談；牠們是分別的，不可減縮的。邏輯就是研究許多隨處可以應用的形式關係。這些邏輯的形式羅素名之為「命題功用」(Propositional Function)。好似數學裏的公式隨處可以把這種關係應用得着。如「某某必死」此「某某」可為張三，可為李四，無往而不可用之。用這種方法去討論知識論，他主張我們所知的心靈物質都是由許多非心非物，即心即物的中性材料組織成各種不同的關係成功的。

亞力桑逗(S. Alexander)也是值得討論的新實在論者。他的著作極有系統。他把新實在論建立了一個很圓活的宇宙論。他的偉著是「空時與神」分兩卷(Space Time and Deity 2 vol)。現在我們單注重他的知識論一方面。他的理論之出發點乃是反對「代表實在論」之不可能。他也和摩爾，羅素，一樣的主張覺着的對象不是心理的，心理的覺着動作是沒有內容的。從這種知識論上他建立了以「空時」(Space-Time)為本質的宇宙論。「空——時」是組織宇宙萬有的材料。亞力桑逗是主張層層進化論的。他以為宇宙是分為多少層，由下層的分層組合擴充來突創有新性質而進化為上一層層層進化而有整個的宇宙。因此心靈只是含蓄在腦筋裏面的心理動作而已。亞力桑逗是一位極有系統而大膽的思想家。他給與懷特海與摩耿的影響最大。

其他英國哲學家如關恩 (Percy Nunn) 的知識論上的工作也是值得提到的。他出了一本小冊子名曰「科學方法之目的與成績」，這書是很有影響的。還有萊德 (John Laird) 也是常識豐富之辯護者。他最好的作品是「自我問題」一書。他在知識論的主張上是和摩爾亞力桑 相同。黑客斯 (Davies Hicks) 是一位精銳的批評家。他注重心靈的辨別能力。柏拉德 (I. D. Broad) 他能追隨算學物理最近的發展，而以普通的文字把牠們解釋給一般普通的讀者。他的知識論好似洛克的。他承認初性與次性的分別，而且在初性上還加入「力量」一成分。因此他漸與新實在論分裂了。張東蓀名之曰感相論。他以為官感張本是知覺裏面的材料。這些材料乃是正確的實質，牠們即非心理的，亦非物理的。官感張本乃是心影與物理對象之間的第三者。他的主要作品有：「知覺、物理與實體」，「科學的思想」，「心靈及其在自然界之地位」。

美國實在論之運動有較為寬廣的開始。詹姆士、桑塔耶那 (Santayana) 及武德柏里吉 (Woodbridge) 乃是極進的先趨。後來美國的實在論分成了兩派：一為新實在論，一為批判的實在論。批判的實在論將於下一章詳細討論之。

詹姆士與武德柏里吉以實在論立場解釋心影，以之為事物間之一種關係，而此關係之本身自有存

在詹姆士之主張名曰極積經驗論，假定實體之粗糙原料是直接供給我們的。物理與心理的差別僅是一種關係或觀相 (Perspective) 之差別而已。

還有一般新進的實在論者漸漸有明顯的理智之趨向。他們注重符號的邏輯及羅素之所謂邏輯的元子論。其根本主張以為對象之本身是在經驗界裏而給與我們的。對象之呈現並不依賴我的知覺而存在。事物之被人所知也只是外在的一種關係而已。心影也只是機體對外界的反應。這也是實在論趨於行為主義的方向。至其極實在論者簡直完全否認意識之主觀性。他們也是同樣以為實體之原料即是平常經驗界所見所見的。這些原料可分析為單獨體、普遍體、空時關係。他們不承認因果概念和實質。

美國主要之新實在論者為霍爾脫 (E. B. Holt)、馬爾文 (W. F. Marvin)、孟太格 (W. P. Montague)、培黎 (R. B. Perry)、畢特金 (W. B. Pitkin)、斯巴庭 (E. G. Spaulding)。他們合作的寫了一本著名的「新實在論」。其他尚有霍爾脫的「意識之概念」、孟太格的「知道的途徑」、斯巴庭的「新理性論」及培黎的「價值概論」。

懷特海 (A. N. Whitehead) 普通也列之於新實在論。不過他的主張還在進展中很難得把他列入那一派。不過的確他的思想是受過亞力桑逗和羅素的薰陶。他也是同樣的主張宇宙間沒有固定實質。

而只有繼續聯串的事情。看他大概的情勢，很是與新實在論相近。他的信條是「被我們官感所知實地原素是在牠們本身中之一個普通世界原素，而且這個世界乃事物之複雜體，此複雜體包括我們的認識活動，但是是超越牠們的。」（見「科學與近世界」）他的大作有「自然界之概念」，「相對論原理」，「自然知識之原理」。

第二節 新實在論共有之特點

新實在論可說是近來許多哲學共有的一種趨勢，並不是凡新實在論者都有同樣的主張。其實，在他們之中有無數歧異的地方。所以，我只能在他的理論中擇其最顯著的特點簡略述之。

新實在論者第一步就是廢傳統特有的哲學方法。而方主哲學與科學根本相同。欲研究哲學必用科學的方法。凡知識都是科學的知識，都要以科學的方法證明之，確定之。但是新實在論者並不是要組織一個完整的系統，也不是要博通整個的宇宙。他們只要在事實上發現了什麼，就以科學的方法鍛鍊之，然後把所得的結果作為他們的主張。

他們相信根據邏輯，我們沒有任何理由可以反對說這個世界明明是一片一片的混亂雜碎小塊所組織成的。新實在論不以爲整個的宇宙只從認識其任何部分而得推證之。並且新實在論也不欲學德國

的唯心派以爲世界的本性卽知識之性。知識只是一種天然的事實，牠沒含有什麼特殊神祕的能力。

新實在論根本有三個來源：(一)知識論，(二)邏輯，(三)數學原理。而且還根據最近的新物理學卽愛因斯坦的相對論，和近來的新心理學卽機能派與行爲派的心理學。茲分別論之。

(一)知識論 新實在論要把玄學從知識論裏面解放出來，以爲玄學不受知識論的限制。馬爾文曾在六位新實在論者合作的「新實在論」一書著有一從知識中解放玄學一文，專門討論這個問題。以前的許多哲學家自康德以來主張知識論是最根本的。(甲)知識論邏輯上是在一切知識科學之先。(乙)我們可以直接研究知道的程序而推論知識之限制。(丙)研究知識論者可以離開其他一切的科學而建立本體論。新實在論者以爲這都是不對的。他們主張是：

(甲)知識論從邏輯上看來並不是根本的，知識論在邏輯上的地位是在許多特殊的科學，如物理、生物學等之後成立的。知識論不比其他的科學更根本些，而牠只是其他科學裏面之一。知識的程序，發現的動作，人們的理論以及理論的狀況，都只是天然的事情而已 (Natural events)。而且知識論尚必須經過科學事實的證明。

(乙)知識論不能使我們明白何種知識是可能的，或何者爲知識的限制。知識論的理論絕不能確定

知識之可能性，因為知識之可能性乃是隨經驗的事實而轉移。我們不能只從理論中演出某種原理以作為一切科學的指導。一切科學的指導只是經驗的事實和歸納的方法。故知識不能從直接研究知識的程序而確定知識之限制。

(丙) 知識論不足以明這個存在的世界之本性；知識論不能給我們以本體論。換句話說，本體不能只從知識論而得確定。然知識論只能假定一個本體論。若是知識論能確定本體論，那末知識論只是直接研究知識之程序，而不需其他科學的輔助。但是我們在前面說過，事實不是如是，因為知識論還要求助於其他的經驗事實。若是知識論能確定本體，那末關於本體的報告就能從知識的本性中推論出來。但是對於知識的本行的研究還是日增無已，我們怎能從正在發展的知識而確定宇宙之本體呢？

從上面的幾層理由新實在論者相信：

(甲) 知識論只是特殊科學之一種，以知識為天然的情形而研究之，如生物學之研究生命，物理學之研究光線；

(乙) 知識論之科學必須預先假定承認邏輯的公式和幾種其他科學，如物理，生物學，的結果；

(丙) 邏輯，玄學，和幾種現有的科學在理論上是關於知識論的。

(丁)故知識論不能限制玄學。

(二)選輯。自亞力士多德以來的形式選輯，只是一個主辭加一個賓辭，這只是表示事物的性質。新實在論者以為還是不夠用的。選輯中最重要的是事物的關係或是普通的形式。如「凡人都要死的，蘇格拉底是人，故蘇格拉底亦是要死的。」這個三段論法的前提和結論的聯接不是在「蘇格拉底，二人」死亡底是人，故蘇格拉底亦是要死的。」這個三段論法的前提和結論的聯接不是在「蘇格拉底，二人」死亡底是人，故蘇格拉底亦是要死的。」這個三段論法的前提和結論的聯接不是在「蘇格拉底，二人」死亡底是人，故蘇格拉底亦是要死的。」

「等等個別的成分之間，選輯之重要點在乎其普通之形式，或關係如「甲是丙，乙是丙，故甲即是乙。」像這個形式真是無往不通，無往非真。故選輯之研究重乎關係與形式，而不重乎個別之成分。再如一個簡單的命辭「蘇格拉底是道德家」，選輯所注重的是「甲是甲」的純粹形式。推而廣之，事物之任何關係可以以符號表示之。這種新選輯名曰象徵選輯(Symbolic Logic)。這種選輯也是新實在論的來源。新實在論因此而主張我們不能因知道這一事物內在的性質而可以推知此物和另一事物之關係。

(三)算學原理。近來的數理已起了極大的革命。Lobatschewsky發明了「非歐幾立得」的幾何學。Weierstrass證明了「連續性」並不包括無窮小數。Kantor發明了「連續論和無窮論」。Frege表現算學繼選輯之後。于是年年都是從平常算學方法所得的結果。這些結果只有新實在論融洽了牠們，因此而得有極大的勝利。這一層不是專門數理的理論者不易明瞭，只得略而不述。對此有與

趣的人可參看羅素的算理哲學。（傅種孫，張邦銘同譯商務出版）

（四）相對論。新實在論受相對論的影響很大，而以羅素爲尤甚。這種影響大概是從愛因斯坦的著作而來，他從根本上改變了我們對時空物、各種的概念。現在我們不是研究相對論，故僅以有關於新實在論者簡述之。

相對論以爲沒有一個單獨的，無所不包的時間，在此時間中，宇宙間一切事情都有其地位。相對論主張某些事發現於此一地方的某一事物上，這些事是有一定的時間秩序，然而事情發生於不同的地方的各種事物上，那末這些事情是沒有一定的時間秩序。各不同的地方所發生的事，是沒有一定的時間秩序的。時間是依着空間而絕不相離的，只有混合的「空——時」而沒有離時間的空間，或離空間的時間。

時間的概念既是改變，空時也因之不同。兩件東西之間的距離並不是許多點在空間集合而成的，而軸必是在某一定時空中的距離，因爲在兩件東西之間的距離是隨時變遷不已的；某一時的觀察和另一時的觀察，乃各有主觀不同的概念。因此我們也不是說在某一時間的物體，因爲物體隨時隨處而流動。所一件東西只是依照一定的律則的一聯串事情而已，並沒有所謂固質的東西。我們所視爲一個永久的實質，其實只是許多事情的聯串，好似影片裏面所現的人，看來好像一個沒有變動的人，其實只是無數人

影聯串攏來的。因此自我也是一樣的，沒有永恆如此的自我，而只是許多繼續變遷的自我的一大聯串而已。新實在論的這一點真像佛教唯識宗對於物我的理論。唯識宗的理論也是以爲沒有固定的事物，沒有固定的人我，前剎那沒逝後剎那繼起，繼沒無窮而發生現世一切事物人我，其實都是依照規定律則所發生的許多前後相繼的事情之聯串而已。

從這種理論，新實在論者乃進而主張心理的（屬於自我的）組織材料和物理的（屬於外物的）材料都是同樣的。粗看來似乎自我和外物是大不相同的。若是我們承認自我和事物都只是許多事情的聯串，那末我們對於自我事物的概念就相差不遠了。所以新實在論者主張心物的材料是許多非心非物的中立體，牠們有如此等等的關係就變成了所謂心，牠們有如被等等的關係就變成了所謂物。其原料爲一，而以其組織之關係不同，而裁分爲所謂心物之別。

以上所討論的只是略述新實在論發展的大勢，以及其理論之根源和所受外來的影響，並彙述其宇宙論之見解。所論者皆略而不詳，蓋僅求知其知識論之主張的立場與背景耳。茲進而論新實在論對於知識價值問題之解決。

第三節 新實在論對於知識之價值的理論

新實在論在知識論上的出發點就是要攻破唯心論的根本主張。新實在論者都是主張心靈絕不能創造或組織宇宙，而只能認知宇宙。物理「現有一」的一切，乃是直接呈現於能知的主觀。真實的實物是直接被我們知覺的，然而這些實物的存在與本性並不受知覺的牽絆，牠們是離知覺而獨立的。我們所知覺的外界對象並不是物理的激刺之結果，亦不是心靈之任何組織，亦不是能知的心的任何動作或程序。我們所知覺的就是外界物理的事物。

自康德以來的唯心論者以為心有綜合的活動，而新實在論者則以為能知的動作是區別的動作。作外界的東西發出種種的激刺，經過我們的視官，由眼睛裏面的種種生理變化，印入腦筋而後發生所謂官感，于是而有知覺；故知識只是外來的所與。然而我們能知的心知覺外界所發出的動作不是綜合的，而只是區別的。我們先知覺整個的外界，然後區別其各部分，于是而組織為知識之內容。譬如我們對於一朵花的認識，先只覺這花的大概形式顏色，再區別這花朵裏面有花瓣花蕊花柄各部分，再區別其他一切，于是對這朵花我們就有了整個的認識。許多的事實與能知的有機體發生了新的關係，新的聯絡，于是而變成了新的知識內容。對於一件東西的知識，只是這東西所走進的一種新的，外在的，暫時的關係而已。知識關係是外在的，因為事物之存在與本性是離開其被知道而獨立的。新實在論以為其實關係是真實的，是彼此

獨立的。

簡括的說，新實在論者在知識論上所應用的正確方法乃是新邏輯的分析法 (Logical Analysis) 而代表實在論的對於知識價值問題的解決的就是獨立論 (The Realistic Theory of Independence)。本節對於分析方法的討論從略，對此問題有興趣者可讀「新實在論」一書裏面斯巴庭所作「辯護分析」(A Defence of Analytic)一文。現在只專就獨立論討論之。主張獨立論最力是培黎教授。他在「新實在論」裏面作有「獨立實在論」在「現代哲學之趨勢」裏面第五卷專論實在論裏面也有詳細的討論我站在討論獨立論即根據此兩文。

實在論的知識論可說附屬有兩個理論：一個是內在說 (The Theory of Immanence)；一個是獨在論。內在論乃是上承前代的思想，而獨立論是表述新實在論之精神。所謂內在說的意思就是說：當某一確定的東西(甲)是欲知道的時候，(甲)這件東西的本身加入一種關係之內而組織成爲心的內容。這個東西的本身自有內在的性質或自有其他的關係，如物理關係等，因此這個東西是超越認識關係之外的。這件東西的刺激引起有機體上的反應而使心靈區別接受外來的物事的印像，于是在我們的認識外界範圍之內有所認識的東西。然而這件東西的本身是超越這所認知的東西之外，即這件東西有內存在而不受

其被知覺的情況所束縛。

事物自有其內在的性質，這種內在論差不多近來的哲學家人人都是這樣主張，非但不足以成立新實在論，有時反足以破壞之。所以內在論之外新實在論者以為另有補充之必要。事物非但是自有其內在的性質，而此內在的性質不論這件東西是否被認識，總是離認識關係而獨立存在的。所以培黎以為新實在論的根本原理是：「內在是獨立的。」這是新實在論的獨立論。

獨立論的主張是事物是直接可以經驗的，事物是可以直接知覺的，然為這物事的本身並不因為這種被經驗，被知覺的環境而始創生其存在與本性。因為事物之存在與本性乃是離經驗知覺而獨立的。你知覺牠，牠是存在的，牠是自有其內在的性質；你就是不知覺牠，牠仍有內在的性質，牠仍是存在的。新實在論的原理是如此，我們再研究牠，證明這個原理所用的理由。

新實在論之能成立，第一件要務就是要打倒唯心論的根本主張，唯心論已證明不能成立之後，然後以新實在論之理論取而代之。然後再發表新實在論的正面理由。培黎以為證明新實在論的原理有四個理由：（一）反面的理由，駁倒唯心論之主張；（二）關係之外在性的理由；（三）對象與覺着之區別的理由；（四）心靈之本性上的理由。茲分別簡述之如下。

(一)反面的理由。唯心論主張事物之存在乃受能知之意識所限制。關於這一層唯心論並沒有證明。唯心論錯誤的地方有兩種：第一是「自我中心論」的錯誤，第二是「原始定義」之錯誤。所謂自我中心論是「事物必經我心之認識而存在」我們不能離心而思想外物之存在。這是無論什麼思想家都是這樣說法的，不獨唯心論者爲然。故自我中心論不能獨爲唯心論者所利用而證明其理論。因此，自我中心論不能爲任何派別所利用，而當別找其他的理由。所謂「原始定義之錯誤」即開始承認我們知覺事物是心的對象，於是進而主張被知覺乃事物之主要份子。培黎以爲有時我們會不知覺某些事物，而那些事物仍是存在的。培黎以爲我們不能因爲現在知覺事物就以知覺爲事物的要素。培黎說這是錯誤的。事物是中立性的，牠可以與心發生關係而變爲被知覺的東西，然也可以與外物發生關係而變爲獨立的外物而不必爲心所知覺。唯心論有了這樣兩大錯誤其理由因此不能成立。于是新實在論可取而代之矣。

(二)關係之外在性。與實在論相反的見解以爲關係是包括組織此關係之各成分的，因此組織此關係之各成分欲與此關係分開，那末這些各成分就必損壞牠們的性質。新實在論以組織關係的各成分可以與這個關係分開，而不致變動牠們固有的性質。無論什麼東西都有(甲)(乙)的成分與甲間的關係，因此，一件東西的構造就是甲乙及其關係。新實在論的意思並不是說甲乙的成分和此成分所組織的

關係不是互相依賴的，牠的意思是說，由甲乙各成分所組織的關係是在甲乙各成分固有的性質之外所加的一些新東西。若是我們把這些新東西，或把在甲乙各成分固有的性質之上所加出的關係從這些成分上減除了，那末甲乙各成分固有的性質仍然是獨立存在的，沒有絲毫損壞。因此關係是在組織牠的各成分所固有性質之外的。這是新實在論的關係外在說。

現在再把關係外在說應用到知識論上。我們有對於一件東西的知識。這件東西的內容並不是在牠固有的性質之外，而由種種關係所製成的。因此，一件東西的內容並不是牠對於意識的關係而製成的。當然，對於這件東西的認識確是由這件東西及其與認識作用之關係所製成的。但是這東西是以其固有的性質供給給認識作用的，而不是從認識作用中得到其性質。因此，我們不能說每一件東西的內容是依賴認識作用而存在的。培黎以爲關係外在說其應用之範圍，極廣仍不足以建立新實在論。新實在論還有要討論的問題。事物是在有新關係之前而存在的。至於這個新關係是否是獨立的，這確要待諸事實的解決，而不能僅從關係的事實推論之。因此新實在論還要考查事物與認識作用的關係明顯的本性：還要發現這種關係是否即依賴的關係之種種事實。

(三)對象與認識之分別。現在新實在論要轉向到牠的事實的理由，而討論到關於心的本性以及

其與認識作用之關係。我們先要假定認識作用是一種關係。新實在論以為認識作用與其對象是不相同的。認識與對象是兩件事。黃色存在是一事，而官感又是一事。感覺的對象並不是感覺本身。若是感覺也是對象，那末此對象必另有一認識。這個認識是一個明顯的關係，若是對象不為我們所認識，牠也是存在的。

(四)心的本性。新實在論者多半傾向於行為派的心理學。他們以生物學的立場解釋心靈。他們以為認識作用只是一個有機體所運用的一種功能而已。有機體與環境是互為聯接的。預先獨立存在的環境刺激到人們腦筋中，而認識作用只是一種選擇的反應。若有反應，就必有被反應的刺激。物體在行為範圍中，空間時間上的支配與抽象之邏輯的與算術的關係共同決定許多可能的認識的對象。實地的認識對象是依照生命之困乏而從許多可能的對象中選擇出來。如是，從單個反應的有機體所選擇出來的許多對象以關係而組織之為一整個體。而這個整個體從認識作用中推演出來的只是其整個性而已。所以外物是預先獨立存在的，而心的本性只是對外物的反應作用而已。

新實在論對於知識價值問題的解決已經述的。知識有直接認識外物本性的價值。這是一切實在論的總義。現在我們進而批評新實在論的理論。

四節 新實在論之批評

(一)新實在論不能駁倒唯心論。新實在論各家的動機第一是想要打倒唯心論，然後成立他們自己的理論。所以我們批評新實在論第一也要看牠是否壓倒了唯心論。新實在論攻擊唯心論所用的戰略是把各家唯心論的理論去其煩瑣，除其差異，將千頭萬緒集中成一個簡單的公式，將整個的唯心論用一兩句話去代表。然後新實在論聚會其全力以攻破牠們所列的唯心論的公式。於是他們以為一舉兩得，唯心論可迎刃而解矣。如羅素說唯心論是「主張任何存在的東西，或者，無論如何凡能被知為存在的東西必定是心理的（在某種意思之下）」培黎以唯心論之根本原則為「存在是依賴對於牠的知識，或「存在即能知者或即被知者」。但是我們仔細想想這種公式是否能代表普遍的唯心論？我們敢說非但不是一般唯心論的代表，而且尚不能代表唯心論的任何一派。其實這種所謂根本原理只是柏克萊一個人的唯心論。這是我們在本書討論唯心論的時候可以看得出的，因為現在的唯心論早已不是以前的唯心論了；有些唯心論者簡直連「唯心論」這個名辭都要廢除，而名之為冥索哲學。而且自柏克萊以來的唯心論只有同一的趨向而沒有同一的公式。所以新實在論並沒有攻擊全部的唯心論，就是柏克萊的唯心論新實在論是沒有根本的攻破。現在我們僅就新實在論在牠所列的唯心論的公式所加的批評，我們再把這些批評拿來討論。看牠能否攻破唯心論。

(甲)自我中心說 新實在論承認我們不能離主客相連的認識關係而經驗到實在。這是他們承認自我中心說但是他們以為這種說法誰都可以拿來駁倒他的反對者，所以精細的辯論者不能拿這層理由作為辯理的根據。但是新實在論者仍不能因為柏克萊用了一個自我中心說的理由去否認他的「存在即知覺」的原則，而證明萊氏的這個原理也是不對的。再者新實在論者說：「不錯，我們不能離開事物和我的關係而經驗實體，然而我們不能拿這個理由去證明沒有這種關係，實體就不能存在。」培黎的論調就是如此。不過我們要想「認識關係」是一個不可否認的經驗事實。從「認識關係」而推論世界之存在與存在，就是從經驗事實去推論世界的存在。新實在論者能斥責唯心論者以這種事實而推論世界之存在是不對的嗎？我想諸位讀者要是以事實經驗為哲學之根據的話，要是承認經驗中有心靈與對象之聯帶關係的話，那就絕不會斥責以經驗事實推論世界存在的見解。因此新實在論沒有柏克萊唯心派的原則。

(乙)原始定義之錯誤。新實在論以為唯心論原始就承認顏色等是我們所知覺的對象，於是從這個原始的定義進而主張知覺的對象得知覺而後存在。新實在論就質問顏色等是否即知覺的對象呢。但是此地新實在論也是只表現柏克萊的唯心論原則所用的理由不能成立，然牠對於柏克萊的原則並沒有

加以澈底的攻擊。

在這兩方面新實在論只矯正柏克萊根本原則的幾個理由而沒有駁倒他的根本原則。這是第一層新實在論反面的目的沒有達到。

二、新實在論對於心靈意識的誤解。新實在論解釋心靈完全是根據行為派的心理學。心靈只是有機生物的功能，只是被動的反應和接受。意識只是一堆官感所與的集合。知識只是許多獨立的東西所聯合的關係。總之，心靈沒有自由活動的成分。但是心的活動是不可否認的事實。顏色與形式僅僅的呈現或給與絕不能組織成知識。除非我們對外物加以判斷，我們才有對外物的知識，而判斷就是心的活動。若是世界沒有人心，那末磚土房屋，鳥獸山水能發生知識嗎？這是康德所給我們不可磨滅的真理。心是活動的。不論我們是區別外界或是綜合外界，不論我們是判斷或是結構，非要心的活動不可。知道不僅是一種變換作用，牠總是動作的。若是心不是活動的，那末我們何以能辨別是非呢？顏色形式以及任何感覺只是呈現事實而沒有真偽的辨明。只有當我們判斷我們所感覺的一切的時候始發生真偽。這也是心之活動的證明。因為新實在論把心靈意識看得太狹了。新實在論只看見心接受所與，而沒有看清心的結構和判斷的所與。這是新實在論極大的錯誤。新實在論證明獨立論上面所述的第四個理由就是心靈的被動。這

個理由新實在論還算是根據於經驗事實，以為證明獨立論的樞紐。其實，這只是誤認事實。事實上，只有心的活動始可組織知識，而沒有外物之間自己會組織成關係離心而變為知識的。新實在論者再想想看！（看一一八頁我心之綜合能力）

（三）知·識·之·外·而·知·道·有·「·存·在·」。這·是·「·非·經·驗·」的·並·且·是·矛·盾·的·。新實在論的中心點就是主張實體是離開知識而獨立存在的。於是趨於極端，而以為我們知道在知識之外有事物的存在。知識之外的實體他們還形容為中立性的實質，其本性為非心非物，而可以因結構之關係不同而變為即心即物。我們承認在經驗之中，在知識之中，能經驗者與所經驗者，能知與所知是彼此獨立的；心理活動與活動的對象並不是一物。然而我們知道「能」所「兩者」的獨立，乃是以知識關係為範圍。在知識關係裏面知識關係與能所兩關係者都是獨立的。但是在知識關係的範圍之外乃是沒有知識關係。我們知道對外界知識的構造乃是外物的成分與認識關係和合而成。若是現在沒有知識關係，我們就不能構造對外物完整的知識。換言之，我們或許不能說知識之外沒有存在，但是我們絕對的能夠說知識之外沒有知識。知識之外不知有存在。這是我們根據經驗和事實的科學精神。我們所經驗的，所稱為事實的，都是在我們的知識範圍以內。我們不能離開知識而找得着經驗事實。新實在論似乎有點神秘了，知識關係之外他們非但知道

有存在，而且形容之爲中立性。既沒有知識關係而又知道……等，這不是極明顯的矛盾嗎？離開知識關係，離開我們所知的現象而看出一個許多中心性的東西東奔西碰混亂不齊，無意義，黑漆一團的世界，這真是神乎其神，祕之又祕，這不是極不合乎經驗嗎？總之，我們承認知識關係之內能知與所知是獨立的，然後我們不承認知識關係範圍之外仍有知識關係，而新實在論假定了知識關係之外的知識關係。即使承認脫離知識論而研究宇宙的對象，然而我們不能脫離知識而研究宇宙。總之我們要在知識範圍之內研究宇宙。

(四)分析·方法·不足·以·達到·實體。哲學是要求得整個宇宙的解釋。我們對宇宙要有個整的觀念。我們僅是分析宇宙，結果我們僅知其部分而不明全體。所以哲學在分析方法之上尚要綜合的方法以補充之。因爲我對於新實在論的分析方法上面沒有詳細討論。此地也不便煩瑣。關於分析方法批評，讀者可參攷柏格森的「哲學導論」與「創化論」和霍金教授「哲學派別」（原書自第三六七頁至三七一頁中文譯本爲墨菊農先生之「哲學大綱」有興趣者可全讀第二十九章霍金教授對於新實在論之研究。）

第十四章 批判的實在論

近來思想界有一種趨向就是由幾位志同道合的思想家聯合起來討論一個問題，合撰一本書。『實在論』一書在一九二一年出版，是六位新實在論者所合撰的。在一九二〇年由七位批判的實在論者合撰了一部『批判的實在論論文集』。這部書是批判的實在論的基本。這七位作者是菊拉克 (Durant Drake)、樂夫舉艾 (Arthur O. Lovejoy)、傑拉特 (James Bissett Pratt)、洛機斯 (Arthur K. Rogers)、桑他耶那 (G. Santayana)、賽勒斯 (Roy Wood Sellars)、斯趨朗 (G. A. Strong)。此外還有塞勒斯的『批判的實在論』(Critical Realism, A Study of the Nature and Conditions of Knowledge)、斯趨朗的『意識之起源』(The origin of Consciousness)、桑他耶那的『精蘊之感』(Realm of Essence)。這幾位批判的實在論者的合作只是在知識論上的努力。我們是共同解決知識論上的問題而不超過這個限制的。

在「批判的實在論論文集」的序裏面，他們聲明所用的「批判的」一辭，並不是從康德那裏借用得來的，因為康德亦曾用過這個名辭去形容他的哲學。批判的實在論者以為「批判的」有極優美的意義而絕非康德一人所能攔斷而竊為獨有的。所以他們所用的「批判的」一辭和康德的批判哲學是毫無關係的。讀者也不要誤會以為批判的實在論是從康德傳統下來的。

第一節 從批評新實在論講到批判的實在論

新實在論把實在論太趨於極端了，牠把普通常識哲學化。于是新實在論就不免發生許多可議的地方。新實在論之趨於極端或許也是因為新在實論的動機是反面的；牠的目的是攻擊唯心論。唯心論的真理被牠一筆抹煞。于是進而主張（一）人們能直接知道外物的本身；凡我們所知覺的外界都是真法；我們所知覺的總是真的而沒錯的；（二）意識只是對於外界所呈現的實體的選擇區別，而不能自動給外界以意思；（三）知識只是外界的實體彼此加以關係而跑到意識裡面去。而批判的實在論就並不如此激烈，就沒有像新實在論那樣的極端，因為批判的實在論的動機是趨於建設的努力。他要建設一個各面融貫的知識論，妥協唯心論與實在論之爭點，極力容納兩方面的優點。所以批判實在論雖然是屬於實在論的，而極力收取唯心論的理由，同時公正的批評實在論的弱點。批判的實在論對於新實在論就有許多批評的地方。所以我們研究批評的實在論乃是從批評新實在論開端。

我們先從關於意識的理論談起。新實在論以為意識只是對於外來的實體的選擇作用而已。上面我們批評新實在論的時候已經討論到這一層。我們批評說意識不僅是被動的選擇，而且是自動的綜合。批判的實在論以為意識不僅是對於實體的選擇，而且給實體以意義。意識乃是有機體的一種作用，此作用

給外物的刺激有解釋的反應。換句話說，我們反應外來的刺激的時候，我們不僅是接受外來的刺激；而且我們在外來的刺激上加以解釋，加似意義。從意識的討論轉到知識的性質。新實在論主張所謂知道某物即是某物之現於我們前面而已，即是某物之跑進我們的腦筋裏面來。批判的實在論則不以爲然，所謂知道並不是接受外物的現象，而是一種解釋，而是一種主動的意義；在意識裏面我們選擇和區別外界的某些性質，而知道即是給這些解釋出來的性質以解釋。如此，知識並不像新實在論看得這樣簡單，知道動作是一種複雜的程序。人類的心靈不斷的反應外界的刺激，由這些繼續的反應而發展和蘊藏着無數的意義及範疇；所謂知道就是用這些蘊藏的意義與範疇去解釋意識裏面所選擇出來的對象的一種程序。

新實在論從牠對於意識和知識簡單的解釋，以爲心理動作只限於被動的覺着外界，心理動作只是簡單的覺着動作而已，並沒有多大的重要。這雖是新實在論攻擊唯心論自然的結果，然而批判的實在論以爲心理動作並不這樣簡單，心理動作是解釋作用的一種複雜的程序。心理動作是一種經驗的事實，牠有某些內容和構造的。從這一點，批判的實在論不像新實在論以爲知覺的張本是一種非心理的實質，而主張知覺的張本是在意識裏面的區別和解釋作用。

關於「錯誤」(Error)的問題，新實在論，因為要維持他的理論前後一致的關係，鑄成了極大的錯誤。

所謂「錯誤」的問題，就是討論我們的知覺是否有錯誤的時候？我們所知覺的一切對象總是真的嗎？新實在論的基本主張是：我們是直接知覺外界實體；外界的實體是直接呈現於我們之前的。于是凡我們所知的總是的，是外界的實體。所以進而主張我們的知覺是沒有錯誤的。概念是真的，觀念是真的；有的趨於極端而主張夢境，幻覺都是真的。這是經驗的事實嗎？關於這個問題新實在論受了極大的打擊。洛機斯在一批判的實在論論文集裏面作了一篇「錯誤問題」詳細的批評新實在論（見 *Essays in Critical Realism* P. 117-157）。若是照新實在論的理論，我們就要承認外界在同時同一物中包含有互相矛盾的性質。我們有不可否認的事實，甲看某物是紅的，乙看牠是藍的；許多人看見各種顏色，而某些人只見一種灰色；我在極強烈的日光之下立了一刻回到房間裏看報，報上的字是紅顏色，幾分之後這報上的字成了黑顏色。那末某物能同時是紅的又是藍的麼？報上的字到底是否真有兩個顏色呢？一根直棍插入水中是彎的了，牠的彎形是真的嗎？那末這根棍同時又是彎的又是直的。許多有毛病的人外面沒有聲音的時候聽見許多聲音。這些例子，要是照新實在論的話，凡知覺的都是真的，那末牠們都是真的了，同一東西有矛盾的性質。按諸經驗事實這是絕不能成立的。批判的實在論以為這都是知覺的錯誤。然而何以有知覺的錯誤呢？這一層是批判實在論的中堅理論容在後面詳論。

第二節 批判的實在論之理論

批判的實在論在知識論上是二元論。所謂知識論的二元論是主張知識的主觀和知識的對象是兩相獨立的。知識的主觀是心理的活動，知識的對象是獨立存在的外界。欲研究批判的實在論之二元論，我們必須先談談觀念論與新實在論的主張。觀念論在後兩章裏我們還要詳細的討論，現在只略言其綱領，以明批判的實在論思想的淵源。觀念論我稱之爲「觀念」的知識論之一元論 (Idealistic Epistemological Monism)。在知識論上觀念論的一元論就是主張沒有獨立存在的知識對象，知識的對象只是知識的主觀，心理活動所創造出的觀念而已。我們所知道的只是觀念，只是心理活動的狀態，而不是外界的本質。觀念論把知識的對象附屬於知識的主觀。觀念論以爲知識是「賦加的」(Relativ) 這就是說，我們所知道的事物，所有的性質和意義乃是主觀的活動所賦加在事物上的，而不是事物本身所自有的。主觀的心給外界事物以意義。總括的說，觀念論的一元論兩個根本主張(一)知識的對象是主觀的所創造的觀念；(二)知識是由主觀所賦加的。

新實在論是和觀念論相反，批判的實在論稱新實在論爲「知識論的一元論」。我因爲要把牠區別觀念論的一元論，故稱之爲「實在的知識論的一元論 (Realistic Epistemological Monism)」。實在

論的「一元論」主張知識的對象就是離開心靈獨立存在的外界實質；所謂知識的主觀只是被動的接受外界實質的現象而已。實在論的一元論把知識的主觀附屬於知識的對象而着重於承認知識對象主觀的獨立性。新實在論以爲知識作用是「攝取的」(Transitive)，這就是說，外界獨立的事物把牠們自己的性質和意義投射到主觀裏面而沒有改變牠們的樣子。不問有沒有主觀，外物總是獨立存在的。總括的說，實在論的一元論也有兩個中心主張：(一)我們所知道的卽是獨立存在的外物自己的本質；(二)知識是主觀從外物的本質中所攝取的。

批判的實在論乃是極力容納前兩派理論的真理：一方面承認觀念對於心的活動之重要；知識論是賦加的。一方面主張外物是獨立存在的知識又是攝取的。換句話說，批判的實在論既承認知識的主觀是心的積極活動，又接受知識的對象是獨立的外物；既承認知識是「賦加的」又接受知識是攝取的。所以批判的實在論乃是知識論的二元論。批判的實在論若是以爲所知的事物有許多的性質或意義是主觀的心的活動所賦加的，那末被我們所知的事物就並不和外界事物的本質完全相同。換句話說，我們對外物的知識並非卽外物本質之寫真。然而批判的實在論者主張我們所知的事物就是外物獨立存在的本身。於是問題就發生了：批判的實在論怎樣關聯知識主觀的心理活動和知識對象的客觀的獨立

怪呢？知識的主觀和知識的對象兩者之間是怎樣媒介的呢？觀念論解決這個問題是主張知識的對象乃是知覺的張本（Data of perception），新實在論解決這個問題是主張知覺的張本（或官感張本 *Senselata*）乃是獨立的外物。前者把知識的對象吸收於主觀之內，于是以為官感張本是心靈活動所創造的；後者把主觀認識的官感張本吸收於獨立的外物之屬，于是以為官感張本是屬於外界的本身。批判的實在論既是觀念論實在論兩者兼受，那末就不能像這兩派合主客為一主張一元論，而當別尋途徑以會通知識之主客兩者的關係。所以批判的實在論主張知覺的張本既不是主觀心理活動的創造，又不是屬於客觀外物的本質，而是一種「理論的實體」（Logical entity）。知覺的張本（Datum）乃是以主觀心理的活動為原動力而賦加給獨立的外物的意義。外界的事物雖是離主觀的心理活動而獨立存在，然必須依賴心理活動的原動力賦加之以意義，而後始可為人所知道。主觀的心理活動雖是賦加意義於外物的原動力，然必須有獨立存在的外物，而後始有知識之對象。所以批判的實在論以為知識的主觀是人類心靈的活動，知識的對象是獨立存在的外物，而兩者之間的媒介是「張本」或是說主觀之心之所以知道對象的外界乃是用「張本」為工具的。批判的實在論以為「張本」（datum）用之太濶，故另外立了一個名稱為「Essence」，此字張東蓀譯之為「蘊」或「義蘊」，今沿用之。所以批判的實在論以為整個

的認識的程序包含有三個原素：(一)心理活動，以前官感之回溯，各種想像之呈現（知識之主觀）；(二)賦加在現在的官感上的意義，或張本，或「義蘊」（知識之媒介）；(三)「義蘊」所指證的獨立外物。（知識的對象。）

第二節 義蘊之解釋

知識有達到本體的價值嗎？討論批判的實在論對於這個知識之價值問題的解決就要以牠的「義蘊」的解釋為中心點。

批判的實在論之解釋「義蘊」本應從研究知覺出發，不過若是先研究「概念」然後去看「知覺」我們就有較為清楚的認識，因為在「概念」裏面的「義蘊」較為顯而易見。我們從心理學上來分析「概念」我們發現有各種實感的印象和憶起的印象如聽見的，看見的，口述的等。但是心理學告訴我們：沒有兩個人，在他們各人的經驗中能發現同樣的一堆印象和感覺，然而他們仍能同意是想着同一東西的意義。譬如我們對於孔子的概念，若是我們請十位心理學家去分析和描寫這個對於孔子的概念，我敢說沒有兩種描寫是同樣的。然而他們的意義都是想到同一對象。從這種對於概念的分析，在想着某對象的程序中我們就可以區別出所回憶起來的特別印象與感覺，和在概念中對於對象所加的意義，對於某對象的印象

與感覺各人有所不同的，各人對於這同一對象都有同樣的意義。可見意義與印象不同。這種思想作用以及對於對象之回憶乃是主觀的心理活動，而在這些回憶的印象之上所賦加的意義就是批判的實在論所謂「義蘊」(Fisence)。

分析「概念」的結果發現了回憶印象與意義之不同。若是我們把這種分析應用到知覺，我們也可得到同樣的區別，只是這種種區別沒有在「概念」中那樣清楚明瞭。現在的心理學告訴我們知覺不僅含有實感的和回憶的印象，並且也含有許多「意義」(Meanings)的成分。譬如我們知覺一張桌子的面，我們實在感覺的是兩個銳角和兩個純角，然而我們的意義是所知覺的這張桌子的面子是四個直角。我們實感着銅元的形式是滿圓的，然而我們知道牠是正圓形的。於是我們可以在知覺中折出兩種性質：

(一)所感受的性質 (Character's Senses)，這是我們實在官感着的；(二)所意謂的性質 (Character's Meanings) 這是我們所理解的。第一種如眼見的銳角與純角，以及銅元的橢圓形；第二種如我們所理解的四直角，以及正圓形的銅元。在知覺中這兩種性質不必一定是相同的，不過這兩種性質在知覺中比在概念中要較為接近些。我們還要注意我們常常所感受的很少而我們給以很多的意義，所以意謂的性質常常是擴出感受的性質以外，而且在知覺中感受的性質常是包藏在意謂的性質之內。所以這兩種性

質雖絕對不能一致的，然而牠們却是極其混雜不明。這兩種性質這樣的混合起來，批判的實在論者乃名之曰「性質之義」(Quality-group) 或曰「性質之複雜體」(Character-Complex)。這是批判的實在論對於「義蘊」或張本的解释。

第四節 義蘊的本性

「義蘊」就是在知覺中，或在概念中，由回憶的印象所引起的意義，這就是所謂意謂的性質；平常名之曰張本(Jainm)。上面我已經說過觀念論以這個「張本」乃是心理活動所創造出來的觀念；實在論則以為張本乃獨立存在之外物的本身；絕對論又以為張本是實有的，是存在的。批判的實在論以為「張本」(一)不是主觀的心理狀態；(二)不是獨立存在之外物的本身；(三)並不是實有的。所謂張本即通常之普遍性(Universals)，這乃是論理的實體(Logical Entity)，或邏輯的義蘊(Logical essence)。這種義蘊乃是論理上的。義蘊的功能乃是作為主觀解釋獨立的外物所用的工具。漢拉特說：「總之，牠是主觀知覺其對象的工具。」茲申述之。

一、義蘊不是外物的本身

「義蘊」即我們知覺外物的時候所知道在外物的意義，並不是從外物的本身發出來的，也不是外物

的自體。譬如我看見一個東西，我知道牠是一隻紅桃子，批判的實在論者說我所知道的「紅」的意義和「桃子」的意義並不就是我所知覺的對象之本身。我官感着外在的對象而加以「紅」和「桃子」等等的意義。推而廣之，以至於我們所聽的對象（「*What?*」外物之本身）和我們所理解的外物之意義是「什麼」（「*What?*」義蘊）都不是一件事情。普通常識以為批判的實在論這種說法是不對的。照普通常識的解釋，我聽一個聲音我就知道那是羊叫。「羊」和「叫」等等的意義就是我們所知覺的外物的本身。我看見一個外物，我知道那是一朵紅花；我之所以知道那是「紅花」就是因為我所知覺外物的本身即是紅花；紅花的意義是從外物的本身發出來的。這是普通常識，批判的實在論絕不以為然。知覺的對象是外物的本身，我們所理解的意義是我們賦加在知覺的對象上面的。因此，義蘊不是對外物的寫真。

在這一點上，批判的實在論解釋真偽問題極當。若是義蘊和外物的本身是一致相同的，那末我所知道的的就是真的。若是牠們不是相同的，那末我所知道的就是「錯誤」的。這樣去解釋「錯誤」就可以解決知識論上的一元論對於「錯誤」問題所發生的困難。新實在論以為知覺的內容乃直接是外物的真相，那末凡知覺的都是真相，世界就沒有所謂「錯誤」了，然而錯誤乃是事實。在這種困難之下新實在論不能不求教於批判的實在論。

但是批判的實在論怎樣證明義蘊非外物之真相呢？他解釋說若是我們所知覺的意義就是外物的本身，那末外物的本身必多含有矛盾的性質。甲看他的是紅的，乙看他的是藍的，那末外物的本身同時又是紅的又是藍的嗎？外物的真相絕不是如此的。我知覺張三的身體是五尺高（義蘊）；若是張三漸漸的從面前離遠。我所知覺他的身體就慢慢的變小了，以至最後我知覺他的身體變小得只有一個黑點了。我知覺的內容（義蘊）已是由五尺高變成一個小黑點了，那末張三的身體本身實地也是變小了嗎？這是絕對不是的。以地位遠近之不同而義蘊漸次縮小，可見義蘊非即外物之本身。

從時間上，也似從距離上一樣，可以區別義蘊與外物。雷電的發生是同時的，但是我們所知覺者乃是看見電光幾分鐘之後才聽見雷聲。我們所知覺的雷聲乃是在雷聲之本身發生之後幾分鐘。雷這件事情之真相是延長幾分鐘的嗎？不當之發生早已過去；可看得見的事情本身非即知覺之內容。有許多我們現在所知覺的星光（義蘊）還是幾千年前的一顆星所發出的星光（真相）。故義蘊非外物之理確定矣。這是批判的實在論矯正新實在論的地方。

二、義蘊不是心理的狀態

義蘊不是由心理活動所創造出的狀態。我們心理實地所感着並非即知覺的內容。這是很明白的，我

們所知覺的東西（義蘊）並不是因知覺這東西所發出的動作。我看見的紅花和看這紅花的心理活動並不是相同的。譬如一個銅元，我所理解的乃是一個正圓形的東西（義蘊），但是我們心理的狀態乃只是一個橢圓形的東西，又如我覺着色紅而味香的玫瑰花，當時我們的心理狀態只是一些「紅」「香」等等的感覺以及「玫瑰花」幾個字聲音。而所謂「紅」「香」「玫瑰」等等本身之意義並非主觀的心態而只是知覺的內容，義蘊。又如一張方形的桌子：我們實地所感覺的狀態是兩個鈍角兩個銳角的形式，然而我們知覺內容的狀態乃由四個直角的形式。可見實地覺着這種心理的狀態和知覺內容，義蘊的狀況，不是一致相同的。換句話說，知覺並不是忠實的對於當時的心理狀態之寫真。

主觀的觀念論就洽與批判的實在論這一層相反，牠主張主觀的心理狀態就是我們所知覺的內容。被看見的東西與能看見的心理活動乃是同一事情。這一層，批判的實在論絕不以爲然。「我看花」我所知道的「花的意義」並非我心裏的花之狀態。而且「我看花」和「我自己覺得我在看花」這完全是兩件事。因爲第一個的對象是「花」而第二個的對象是「我在看花的心理」。因此知覺張本或義蘊當然不是主觀心理狀態，知覺張本不是忠實的描寫心理狀態。這是批判的實在論不以觀念論爲然的地方。

三、義蘊不是實有的

一件東西是實有的，第一必需佔有特別的空間和特別的時間；第二必需有限見的顯現。許多人以為義蘊是實有的。譬如我們看見一個東西，而知覺牠是一把椅子。這知覺的椅子（義蘊）乃是在空間和在時間的，而我們又眼見牠是顯現而鮮活的（Vivid）。但是批判的實在論以為義蘊既不是佔有空間和時間的，又不只是鮮顯的感覺。現在把這兩點略為討論討論。

第一、批判的實在論反對官感知覺的張本（或義蘊）是佔在空時間的，故義蘊非實有。不錯，義蘊乃是對一個大的或小的東西，遠的或近的對象之解釋。這是不容否認的。但是除非這對象必須是真的，始可確定牠是在這裏或是在那邊；否則這種確定是不可靠的。因為確定事物的地位乃是指說到由義蘊所解釋的外界物理的事物而不是指說義蘊的本身；義蘊的本身既不是在此地又不是在那邊的。義蘊是沒有空間的關係的。我看見一件東西，義蘊就說明牠是書；在任何其他的地方看見同樣的東西，「書」的義蘊仍是解釋牠們的。某一義蘊隨處皆可應用之以解釋同樣的東西，所以義蘊並不限於特定空間的。

知覺的張本（義蘊）也不在時間上佔有綿延性，因為只有所指說的外界是佔有特定的時間的，而義蘊是沒有時間地位的。不錯，義蘊把外界現於我們之前，這種「現於前面」是佔有時間的，而義蘊之本身則不然。從此點，批判的實在論不承認是佔有時間和空間。

第二、批判的實在論以爲義蘊，不是官感上活鮮鮮的，所以非實有。我們之所以因其官感上是活鮮鮮的而想牠是實有的原因，乃是因爲我們把心理狀態和義蘊混爲一談了。好像若是我們沒有感官就不能知覺一樣的，若是沒有感官和腦筋之供給可官感性，那末也沒有義蘊呈現世來。不錯我們承認官感性的心理狀態是實有的，因爲感覺的心理狀態乃是呈現由義蘊所解釋的外界之主觀。但是我們不能因爲呈現義蘊的主觀是實有的而以爲義蘊之本身也是實有的。呈現義蘊主觀之心理狀態乃是純粹感覺，然而義蘊並不是這種純粹的感覺。乃是「感覺即意義」(Fensation as Meaning)。爽快的說，官感知覺中所顯現的義蘊乃是意義而非感覺。我們之所以看見鮮顯的外物乃是因爲我們有感覺性的心理狀態，但僅是純粹的感覺不能使外物鮮明而顯現，而必有隨感覺而起的意義。譬如我們看書，我們所知覺的，不是一點一畫的純粹感覺，乃是同時感覺一點一畫和同時隨之而起的意義。因此，我們不過看見一點一畫的純粹感覺而能懂其中的意思。所以一點一畫的純粹感覺是實有的，然隨之而起的意義則不限於特定之空間與時間。批判的實在論從這一層的分析乃不承認義蘊是實有的。

四、義蘊乃邏輯的實體

前面我們已經說過，義蘊乃是知覺中所呈現出的意義。但是我們想像到某人或是記念某人，如老子，

孔丘、列寧、甘地這些不同的人，或是我們所聽的「人」這個字的聲音，都不是義蘊。所謂義蘊乃是「普遍體」(Universal)。於是此時此地我用以寫字的器具知道是「筆」，隨時隨地凡用以寫字的器具，我們都知道是「筆」。所以「筆」的這個知覺內容不是限於那一支，而可以普遍應用的。因此義蘊乃是功能的 (Functional)，這是具有邏輯的性質。因為批判的實在論不很用「張本」一辭以名知覺的內容，而名之曰「義蘊」或「邏輯的實體」。牠是有邏輯功能的，隨時隨地可以應用之而不為特定之空時所限制。照這樣看來，知覺作用與概念作用沒有品質的差異，而有程度之不同。這是批判的實在論在建設方法的理論。從以上關於批判的實在論之討論，我們知道牠以為物理的事物和心理的狀態是區別而互相獨立的，這是知識論上的二元論。但是我們也明白官感知覺乃是有機物用以配適環境的工具；當然，自我與環境是兩事。於是心理狀態所呈現的義蘊乃是用以解釋外物本體的工具，當然義蘊和外物也非一事。批判的實在論以為若是知覺中的義蘊和實物上固具的本蘊是一致的時候，我們的知識就是真的，這種就是可靠的，或是有認識實物本蘊的價值。若是知覺中的義蘊和實物的本蘊是不相一致的時候，知識就是不可靠的，就沒有認識本體的價值。這是批判的實在論對於知識之價值問題的解決。

第五節 批判的實在論之批判

批判的實在論之特點就是牠對於知覺張本的解釋。牠以爲張本非宇宙上實有，而是論理上的實體。故名之曰義蘊。宇宙外界是知識的對象，然而對於外界的知識乃是用心理的通信器給予外界的意義。是以義蘊非外界自有，乃是加與的。所以離了義蘊我們不知外界事物是什麼一回事。外界自外界，義蘊自義蘊。這樣看起來，批判的實在論乃是一種觀念論。何以又自稱爲實在論呢？批判的實在論之所以爲實在論，乃是因爲牠承認外界是雖義蘊而獨立存在的。雖是雖義蘊則無知識，然絕非義蘊即知識之對象。知識的對象乃我們直接所知道的「獨立存在的外界」。批判的實在論之不同於新實在論，乃是批判的實在論所主張的知識程序包括三種關係者，即能知的心理關機，所知的外界事物，和義蘊，或「性質複雜體」。從承認義蘊之邏輯實性因而免除了種種新實在論的困難。然而不幸實在論因爲主張義蘊而引起了各種困難。故這種義蘊的解釋以成了衆矢之的。凡批評批判的實在論者無不拿其義蘊之主張作爲攻擊的中心點，因爲義蘊的主張乃是批判的實在論唯一的法寶。

(一) 離義蘊而知外界是自相矛盾。新實在論因爲要澈底的主張雖知識而存在的獨立外界，而以爲外界自有其意義，知識乃是外界事物固有的意義。從外面運輸到人腦子裏去的。因之新實在論以爲凡關係皆外在的，故不論之知識有無，外界仍是有獨立存在的意義。在這一層批判的實在論並不如此澈底。

牠以爲義蘊是由心理機關賦加給外界。若是外界離了義蘊就沒有意義。當然，若是離開了一切義蘊，也就沒有所謂「外在」「存在」「獨立」「性質」種種的意義。既沒有這些意思，我們就更不會再說某某是「存在的」，某某是「獨立的」，某某是「外在的」。因爲若是我們說某某是獨立存在，當時我們就賦給外物以意義了。外物既有意義，就又不是離意義的純粹外物了。但是批判的實在論一方面以爲離義蘊則無一切意義，更無從解釋外物之任何性質，同時另一方面又主張離開心理機關，離開一切義蘊，而有獨立存在的外界。既然離開了心理機關，既然離開了一切義蘊，我們就不能對外界有任何意念，對於外界的一切我們就都不知道了。何以批判的實在論者同時又主張他們知道外界是獨立存在的。我們既知道外界是獨立存在的，我們就賦給外物以意義了。這不是自相矛盾嗎？若是我們離開義蘊我們對外界就只有純粹的感覺，只有純粹的感覺絕不能組織任何普遍體 (Universal)。若是沒有普遍體，那末我們何以有含普遍性的「存在」，「實有」，「獨立」等等觀念呢？若是我們沒有這些普遍性的觀念，或義蘊，當然我們離一切義蘊就不知是否有獨立存在的外界。這一點批判的實在論免不了矛盾的毛病。

(二) 義蘊與外界不能互相比較。從上一段討論的結果，若是照批判的實在論主張義蘊是賦加在外界上的，我們就不能知道外界的本身。批判的實在論以爲我們所知道的對象是獨立存在的外界，然而

獨立存在的外界的意義乃是賦加上去的，那末我們所知道外界的意義並不是外界的本身。於是對於外界的本身，除了賦加的意義之外，我們只有純粹感覺，然而純粹感覺不能表現外界的意義，故外界本身，離義蘊外，對於我們不能發生任何意義，換句話說，外界的本身我們仍是不得而知。沒有意義的外界本身是不可知，所知者乃是義蘊。從這一點我們就進而研究批判的實在論對於真理與錯誤的見解。牠的主張乃是把外界和義蘊兩相比較，若是互相符合就是真理，若是不符合，就是錯誤。但是義蘊可知，離義蘊的外界本身是不可知。請問可知者與不可知者怎樣來比較呢？既是比較，我們當然對雙方都要分明的知道。若是我們只知道一方面，我們怎能把另一不知道的方面拿來比較呢？因此義蘊和外界本身不能兩相比較。

(三)對於實體的知識不可得。若是我們認識的外界的意義乃是和外界本身不同的義蘊，知識的對象雖是獨立的外界，然外界之實性絕不可知。外界的實體既不可知，那末我們對於外界實體的知識是不能達到的。我們現在所有的知識乃是由認識機關賦予外界以意義，故我們所知的意義乃是賦加的，而外界實性不得而知。我們的知識既不能直接達到外界的實體，那末，若是我們要明宇宙之本質知事物之真理，知識就有何價值之可言？因此批判的實在論對於知識之價值問題沒有圓滿的解決。

(四)義蘊是從那裏來呢。斯趨朗以爲義蘊第一不是從外界本身而來的，第二也不是屬於心理的，第三又不是宇宙實有的。義蘊乃是普遍性，有邏輯的功能。但是到底義蘊是從那兒來的呢？若是義蘊是被知的對象影響認識機體的結果，那末認識機體直接知覺外界的意義，於是就絕不會有錯誤的義蘊。所以這一層是批判的實在論所極力否認的。既不是從外界的影響而來又不是「宇宙的實有」，批判的實在論以爲牠是邏輯的實體。但是邏輯的實體又是從何而來的呢？此地批判的實在論因爲要保持其實在論的先見而不肯承認義蘊乃心靈的活動以綜合能力組織起來的，於是就以不了了之。因之乃置之不答。關於邏輯功能的實體不外心靈活動所組織的，這一層著者在前面第十章關於知識各成分的來源與組織已略具個人的意見，而對於「普遍性」乃是承認由心的綜合力上乘神心之性下集官覺之材乃組織而成。這一點我是得批判的實在論極大的弱點。

第十五章 觀念論小引

關於知識價值問題的解決，我們曾經說過有兩條路。一條路就是實在論所建議的解決。上面我們已經把實在論源原本的討論過了，不論牠是知覺論，是代表論，是新實在論，是批判的實在論都沒有圓滿

的建立了健全的理論。還有一條路就是與實在論背道而馳的觀念論。知識論上的觀念論在近代發展極盛，可說是哲學史上的威權。我們現在於實在論不能滿意之後再來討論觀念論，看這種理論對於知識的價值問題能否給我們一個較為圓滿的答覆。

現在英美的實在論勢力很大，牠的主力是攻擊觀念論。在歷史的程序上，在邏輯的程序上，觀念論應在實在論之先討論，一則因為觀念論興盛之大勢早在實在論之先，二則因為實在是觀念論發展極盛的反感，而實在論的理論多半以攻擊觀念論為目的，但是我以為觀念論之大勢並不因實在論而減其銳鋒。觀念論的潛伏力仍然很大，將來哲學的趨勢仍然是走上觀念論的路。實在論裏面的新實在論曾經一度完全脫離觀念論而立於相對的立場解決知識的價值問題，其結果是困難百出，立足不穩。後經批判的實在論努力矯正，其結果批判的實在論仍逃不了觀念論的範圍。所以將來哲學的威權仍要把握在觀念論的手掌中，不過今日的觀念論並不是純粹幾十年的觀念論。因此，我把觀念論放在實在論之後討論，而且觀念論與著者個人的意見相近。在實在論之後來研究觀念論，復可使讀者明瞭觀念論雖屢受猛烈的攻擊，然仍健全自如，因而對於觀念論或有更深切的認識。

第一節 觀念論之要義

觀念論這個名辭有種種不同的意義。至於在其他學術界裏面的種種意思我們在此地都不必去管，我們現在要討論的是知識論上的觀念論。觀念論在哲學裏面也有種種的意義，如宇宙的本質乃是精神或心靈，這是屬於本體論，可名之為「唯心論」；在價值論中，有一種主張說人生的目的是永遠趨向着理想的最後價值，這是關於理想的，可名為理想論。所謂唯心論、理想論、觀念論，在英文字裏全是用「Idea-ism」。然而在知識論上的觀念論除去與本體論上之唯心論頗有關係外，和價值論上的理想是沒有多大的關係。知識論上觀念論所討論的對象是觀念（Ideas, Not ideas）在知識論上的觀念是恰洽和實在論的主張相反的。

實在論的主張是在官感知覺中，實體之存在與知覺的心是不同的，外界是離開人們對牠的知覺而獨立存在的。觀念論的根本要義就是這種主張的反面。觀念論者不承認所知道的外界，能離開人們對牠的知覺而被人知道其存在，換句話說，外界之被我們知道其存在，必須在我們的知識範圍之內。離開了知識，或超越了知識，我們就沒有任何知識，故離開了知識，我們就沒有對於任何事物存生的知識；這就是，我們不知道任何事物的存在，或是，我們不知道事物之是否存在。我們不能超越一切智識而復知外界之存在。所以凡物之存在必須以知識為必需之條件。我們必先要知道某物是存在的，我們才可以說牠是存在。

的。否則，我們就不能確定其是否存在。簡單的說，觀念論反面的主張是不能離知識而確定外界之存在；牠正面的主張是凡我們所知道的一切乃是知覺內容而不是外界的本體。知識的對象乃是觀念而不是本體。除了觀念之外一切都不可知。

第二節 觀念論發展之大勢

知識論到近代才有有系統的發展，而近代全部知識論的發展中觀念論的勢力要佔一大部分。現代哲學史上自笛卡兒，洛克以降經過柏克萊、散布到德國的康德、菲希特、黑智爾，一直到現在的格林、布拉德萊、鮑桑葵、羅賓斯可說觀念論是哲學的正宗。現在我要簡略的把這些哲學家思想發展的程序談談，以明觀念論發展的大勢。

討論知識論上的觀念論之發展簡便點從洛克起。誰都知道他的「人類悟性論」一書是研究知識有系統的第一部大作。他自己雖不是觀念論者，但是可說觀念論之思想自他開始。前面我們說過一切知識洛克以為都只是觀念而已，離了觀念就沒有知識。所以知識直接的對象是觀念，而觀念乃是外界的本、外界的代表。洛克以為一切觀念有兩種來源：一種是屬於心理活動的理性；一種是官感所以供給的材料。官感張本題裏面又有初性與次性；初性就是我們所官感物體的固性、廣大、形式、地位、運動。這些洛克以

爲是客觀獨立存在的；次性就是事物的顏色，聲音，臭味，這些並不是外物所固有的，而是我們的心理活動所加上去的。所以洛克的主觀除去物體初性如硬軟大小，地位，等是外物所固有的之外，其他如理性，初性，都是心理活動所創造的。到了柏克萊，他把物體的初性也歸於心理範圍之內。他主張凡我們所知道的一切都是知覺的內容，不論初性次性，都是由心靈活動所發生，所以他進而有了「存在即被知覺」的主張。因此談觀念論我們當以柏克萊爲近代觀念論者之鼻祖。觀念論的正統隨後由英國流傳到德意志，于是而大盛。康德是一位偉大的觀念論者。第一件他堅持的卽心是一種綜合活動。我們先經驗而具有空時以及其他十二範疇，我心用這些範疇來綜合一切的感覺，於是而有知識。因此凡知識都不能超過範疇的限鏡而達到事物之本體，換句話說，凡知識的對象都是我心用先驗的範疇所組織起來的知覺內容而已；本體（*Ding an Sich*）不可知。這是康德把知識論匡制了本體論及宇宙體。觀念論後來的趨勢就是把知識論和宇宙論本體論混合，也可說是思想和本體混合了。許多精神的世界裏面心靈是創造的。若是世界上沒有心靈，所謂藝術，道德，經濟，國家，宗教都是不可能的。這些藝術工作，道德行爲，國家組織，宗教教會，我們的心靈是經過牠們而表現牠自己，換句話說，心靈生命的本質就是這些精靈世界。菲希特以爲我們的意志必定要衝動，然而意志衝動必有其活動之對象，如是於精神中有外在世界之創造，因此，世界之存在乃是

意志所創造而用以作爲牠衝動的對象。到了黑智爾這種心靈生命的本質卽宇宙萬有的主張已至於高峯。黑智爾以爲宇宙之本體就是絕對的思想。所以黑智爾不像康德，黑氏以爲我們非但知道自然界的實體，而且知道精神世界的實體。這「絕對的思想」(Absolute Thought)就是宇宙之本體。這個本體是慢慢的從自然界的進化，人類一切活動的發展中實現出來。換句話說，「絕對的思想」把牠自己在自然界裏面，在人類活動裏面，表現出牠自己。在本體論上這是絕對的唯心論。與此相關的，在知識論上就是客觀的觀念論。這一派主張觀念是客觀的，所謂宇宙萬有就是這些客觀的觀念或以心靈的經驗所造成的。因此，宇宙並不是自我個人的觀念所產生，而是這個絕對的心靈所造成，所以知識的對象不是自我個人的觀念，而是一個絕對的心的觀念。黑智爾討論這一層著有「心靈哲學」(Philosophy of Mind; W. Wallace 英譯)與「精神現象學」(Phenomenology of Spirit)到現在觀念論的大勢又回到英國，傳播到美國，意大利。換句話說，現在的觀念論者都是受惠德國德康黑智爾兩位大哲人的影響。

談到現代的觀念論者第一個我所要說的就是保持絕對的唯心論最有威權影響的格林先生(H. H. Green)。格林的思想大半是來自康德與黑智爾。他主張凡所知爲一切真實的東西必定是在知識系統的統一組織中；在知識的統一組織之外我們以爲沒有東西是真實的。格林就是承認這種知識統一之

精神上的事實，於是進而以觀念論之立場而討論倫理問題。他著有「倫理學發凡」(Prolegomena to Ethics)不幸格林尙未作完就逝世了，此書還是由柏拉德萊所編成的。他的主張是：凡是真實的東西必定在自我意識的統一範圍之中（此即康德之知識統）；而這個普遍的自我意識之一整個體就是上帝。只有上帝或普遍的自我意識，方是一切知識的有效和真實所必需的前提。（這是黑智爾的自我意識的表現）和格林立在同一運動線上，尙有開亞德兩兄弟（John Caird and Edward Caird）約翰開亞德是一位蘇格蘭的牧師，後來做了格拉斯古大學（The University of Glasgow）的校長，他著有「宗教哲學」一書，從黑智爾的思想立場去討論上帝的存在問題，以改造傳統的辨證。愛德華開亞德是以評述康德而出名。他的評述是根據黑智爾和後來德國的絕對論者。他們的主張是：實在體乃是絕對的精神趨向於完全與自我意識實現的發展中有組織的一種系統。愛德華著有「康德哲學之評述」，黑智爾，「康德之批判哲學」，「宗教之進化」等。

現代的觀念論者之中最富創造能力而聲名影響最大的要首推布拉德萊。他雖是承認世界是合乎理性，然而他以爲思想並不就是實體；經驗才是實體。所以思想只能在現象範圍活動；欲求得實體必需要用情感（Feeling）感知（Sentience）直接經驗的統一（Unity of Immediate experience）。布拉德

萊的名著是「現象與實體」(Appearance and Reality)和「關於真理與實在之論文集」(Essays on Truth and Reality)。「邏輯原理」與「倫理研究」。

幾與布拉德萊齊名的觀念論者是鮑桑葵。他的邏輯很受布拉德萊的影響。他的邏輯既不是傳統的形式邏輯，又不是歸納法的邏輯，又不是現在的符號邏輯。他的邏輯是顯現知識形式之實在的邏輯；這種邏輯可以表示知識的發展從外表不完全的狀態而達到統一的完全狀態，換句話說，世界經驗力求達到統一之完全，而此種進展的過程以知識的形式表示之，這就是鮑桑葵的所謂邏輯。這種邏輯是從柏拉圖以至黑智爾，布拉德萊發展得來的。鮑桑葵的思想受黑智爾的影響比布拉德萊還要深切些。他的哲學中心點不論在邏輯中，在玄學中，就是「個性」(Individuality)這個概念。所謂真正的個性就是自我生存，自稱，完全，統一的意思。個性是一個系統的整個，牠是在此整個之部分中表現牠自己，而各部分在此整個中求其完全。他的大作有「邏輯，或知識之形態學」(Logic or the Morphology of Knowledge)「個性及價值之原理」(The Principle of Individuality and Value)「知識與實在」(Knowledge and Reality)等。

美國觀念論者的威權可說是羅哀斯(Josiah Royce, 1855—1916)。他以為我們這個世界都是

觀念所產生，世界上的事實沒有不可拿觀念來說明的。若是沒有觀念世界一切都不可知。這個世界是屬於精神界，是精神的觀念組織而成的。我們本身既是精神，故吾人能以精神而理解精神之世界。他老先生是黑智爾在美國的門徒，受黑氏影響極深。羅氏很注意經驗中常識的事項，從這種常識事實出發而證明唯一普遍的意識是實在的。他的學說容後詳說，因為著者本人就情願做他的門徒。他的著作關於觀念論的有：「近代哲學之精神」(The Spirit of Modern Philosophy)「世界與個人」(The World and The Individual) (Yvol)。「關於宗教方面著作有：「哲學之宗教方面」，「基督教之問題」，「上帝之概念」，「忠實哲學」等書。

觀念學派裏面還有許多次一等哲學家如華勒司 (W. Wallace) 以翻譯和解釋黑智爾之書藉出名，陸章士 (Richard Lewis) 瓊萊 (John Jones) 麥堪志 (J. S. Macenzie) 讓爾樂 (J. H. Muirhead) 黑爾登 (R. B. B. Hal dane) 他們都是和格林站在一條戰線上的。還有莘克賴 (May Sinclair) 著有「觀念論之辯護」(Defence of Idealism) 他也是受格林的影響。鮑桑葵的影響到了亨萊 (R. F. H. HoRale) 而卡兒金是羅哀斯最得意的高足。受過布拉德萊的影響的哲學家有戴樂 (A. E. Taylor) 和喬吉敏 (Horold Joachim)

純粹從邏輯的和玄學的動機而研究黑智爾的有麥克塔加特 (J. E. McTaggart) 他有很清晰邏輯思想的頭腦。他註釋黑智爾的哲學極精細清楚。他對於辯證法的解釋欲把思想程序和實體程序認為一物的種種舉動一概都廢棄了，而力持以有限的心靈去追索一個關於經驗的事實相當而一致的概念。他以為求得「絕對體」之暗示乃於社會經驗中得之。他著有「黑格爾辯證法之研究」，「黑智爾宇宙論之研究」。帶神秘主義色彩的觀念論者，霍金教授，是注意於解釋宗教經驗的。他以為上帝是直接被人們所知道的，人們是直接立刻的官感經驗裏而知道上帝。他著有「上帝在人數經驗中之意義」 (Meaning of God in Human Experience) 「哲學派別」 (Types of Philosophy) 等書和觀念論大勢推進的尚有濮林格——拍弟生的哲學 (A. N. Pringle-Pattison) 著有「上帝之觀念」一書很有聲譽。他的主張大概是「絕對體」以自然界為其自己顯現於人類的工具，故整個之進化過程都是這個「絕對」內在的生命。

以上是英美方面觀念論的大勢，這真是略之又略了。關於現在詳細的發展，讀者可讀羅機斯「英美哲學近百年史」第五章。

在德國方面的新觀念論者首推陸宰 (R. H. Lotze 1817—1881) 他極力的建設形而上學，而同

時力求調和自然科學之機械觀與思辯哲學之目的觀。所以他的學派可稱爲「目的論的觀念論」。陸宰哲學上根本的思想是「實在即關係」。事物的存在乃是指互相關係而言。他的大作有「玄學」(Metaphysik, 1841 and 1879)「邏輯哲學之系統」(System Philosophie Logik)等。還有倭鑑(Kandō Keiue ken)也有觀念論的趨向，主張精神生活，打破物質建設足以滿足吾人內心的迷夢。他的根本思想可求之於「爲精神生活的內容而戰」一書(Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt)。其他如巴契(Rache) 鮑爾生(Paulsen) 柯亨(Cohen) 文德爾班(Windelband) 等人真是美不勝舉。現在中國關於現代德國哲學家的著述極少，讀者可參閱李石岑著「現代哲學小引」。

新觀念論的正統可說是從英國移流到了意大利，因爲柯羅米(B. Croce)與泰諦勒(Giovanni Gentile)是以共同祖述黑智爾哲學並加以革新與發展爲目的。柯羅采的哲學乃是繼黑智爾之後，故自稱爲「心之哲學」。以四部大著，成其思想之系統，顏曰「美學即表現與一般言語學」(Estetica)「邏輯即純概念學」(Logica)「實用之哲學：經濟學與倫理學」(Filosofia della praxia)及「歷史學之學說與歷史」。四書均由安斯理譯爲英文。他的主張是唯一的存在只有心。只有經驗是我們真正知道的。然而在經驗似乎有由心而發的經驗及經驗的對象兩種之區分，但是柯羅采以爲牠們都是屬於心靈。

的。牠們只是觀念與觀念之關係而已。與柯羅采齊名的就是泰諦勒，他的哲學稱爲純行論，著有一教學總綱「與」心靈即純行通論，「備述其根本主張。他以為宇宙就是心或是精神，凡我們所知道的對象都是心靈。從這樣正宗相傳，觀念論仍是蒸蒸日上。

此外法國的觀念論者也是不勝枚舉如拉維遜 (Fly Ravaisson) 勒奴費 (C. Renouvier) 拉雪利 (Jules Lachelier) 居約 (J. M. Guyau) 布特魯 (Emile Boutroux) 傅葉 (Alfred Foulyee) 都是一代名傑。他們大都是因反對風行一時的實證哲學而繼起。因篇幅有限，只得從略，望讀者自己去看看李石岑著「現代哲學小引」。

第三節 觀念論之派別

觀念論的主張是我們知識的對象乃是一種意識的內容，而沒有獨立存在的外界。外界也只是依賴意識狀態，或觀念而存在的。這在理論主張裏面大致可再分爲三個學派：(一)唯我論 (Solusism) (二)主觀的觀念論 (Subjective Idealism) (三)客觀的觀念論 (Objective Idealism)。茲略言其各別之理論如下。

唯我論以爲萬物唯我，除了有意識的自我之外就絕沒有實體。至於有沒有像自我一樣東西存在這

可能從理智方面去證明。這種主張太沒有根據，可以說沒有多少哲學家贊成。

主觀的觀念論和唯我論相近，牠主張在能知的主觀所有的心理狀態代表實體存在之外，絕沒有離心境而獨立存在的外界。知識的對象是任何主觀的意識狀態。主觀的觀念論和唯我論不同的地方是前者主張存在是任何主觀的意識狀態而不限我一人的主觀，而後者則主張存在乃是我一人的主觀狀態。客觀的觀念論是現代一般觀念論的主張。這種理論承認世界萬有只是觀念，然而這些觀念並不是一些有限的意識自我的主觀的觀念。牠主張世界萬物對於這些有限的意識自我主觀，乃是客觀的。世界雖是客觀的存在，然而在本性上是屬於心理的或心靈的。世界萬有雖不是有限心靈的觀念，然而無限絕對的心靈，或是絕對的精神，或是無限絕對的自我所有的觀念。世界萬有確是觀念，只是我的或你的觀念。客觀的觀念論以為有一個「絕對的心靈」(The Absolute Mind)或「絕對的自我」(Absolute Self)的存在。世界對於你我這些有限的心靈是客觀的。然而這個世界和我這些有限心靈都是這個絕對的心靈或絕對的自我實現「牠」自己的過程。世界萬有(有限心靈在內)都是「絕對心靈」自我實現的表現。這一學派自黑智爾以來格林、布拉德萊、羅賓斯、諸大哲都屬於此。誠哲學之正宗。著者個人亦為此派哲學信徒之一。詳細理論容後再來討論。現在我們要進而討論各派之理由。

第十六章 主觀的觀念論

唯我論沒有多少的贊成者，也沒有多大的勢力，所以不用我來詳細討論。現在我直接研究主觀的觀念論。這一派是柏克萊的主張。柏克萊著有「人類知識之原理」（*Principle of Human Knowledge*）及「海拉斯與費朗勞士之對話集」（*Three Dialogues Between Hylas and Philonous*）。

第一節 「存在即被知覺」之原理

在柏克萊「人類知識之原理」的開端，他就說一切人類知識的對象都是觀念。換句話說，我們所知道的對象不是獨立存在的外界，乃是我的觀念。因此，外界不能離心靈而獨立存在。外界之存在必定在一個能知的主觀的意識範圍裏面。能知的主觀不能超越他自己的意識範圍之外而復有所覺着。可見知識之對象確是主觀意識範圍之內。知識乃事物存在的先在條件。我們所知覺的對象僅是當一個心靈知覺牠們的時候才得存在。柏克萊有名的口號是「存在即被知覺」（*esse est percipi*）。這件東西我現在知覺牠的時候，我說牠是存在的，但是當我受有知覺牠的時候，牠仍然是存在的，因為還有別的心靈在知覺牠。然而沒有人的心靈能知覺整個的自然界，那末沒有整個的宇宙存在嗎？不，不，有一個無所不知，無所

不能的心靈永遠的總是在知覺着整個的自然界，因此，自然界的存在乃是這個無所不知的心靈之知覺對象。

第二節 「存在即被知覺」原理之解釋

凡存在的東西必定是被心靈所知覺的。被知覺的外界只是知覺的對象，或觀念而已。對於這個原理欲加以詳細的解釋，我們就得先討論我們所知覺的外界是什麼？一件東西（所知的外界）不外乎有許多，聲色，嗅味，觸等等的性質，（現在哲學家名之爲官感張本）而且這些性質必定是附屬在一件具體的事物（即本質）裏面。所以世界乃是由許多隱含多少性質的本質所組織成的。這樣看來，知覺的對象有兩種——官感張本（性質）及具體事物（本質）。我們之所以知覺事物之本質，乃因爲我們知覺物事所有的性質。

從以上對於知覺對象分析的結果，凡事物所有之聲，色，嗅，味，等情質，柏克萊以爲都只是「官感的觀念」而已。「觀念」之意思，此地用之極廣，乃指示凡一切被心靈所認識的對象。所以柏克萊以爲一切官感張本，或「觀念」乃是被心的所認識的對象。觀念（知覺的對象）既是倚賴心靈，那末具體的事物呢？柏克萊以爲並沒有所謂本質，本體：其所謂事物之本質乃只是一堆觀念之聚合而已。此地有一堆紅的，甜的，光

滑的，冷的「觀念」賦加以一個名詞，於是呼之曰「蘋果」。其實蘋果也只是「一堆觀念」，或者說，牠也只是爲心靈所認識的對象而已。關於這一點是柏克萊別出心裁的地方，而且今日的哲學家也有從科學的方法研究得到同樣的結果。如新實在論的羅素先生主張「一件事物乃是許多官感張本的聚類，或一邏輯的結構。」

柏克萊以爲外界萬有唯觀念而已。這個所謂觀念乃是指能知的心靈之對象，而並不是說觀念是能知的心靈狀態或心理程序。這就是說，宇宙萬有被能知的心靈所知覺的對象，並不是說宇宙萬有乃是心靈的心理狀態。我們實地上所以官感觀察是存在的東西，柏克萊並不反對這些東西的存在。我們所知覺的花草鳥獸無一不是真實存在，但是柏克萊不承認牠們離心靈之外而存在。此地我們看得出柏克萊所謂「存在」一辭其傳統的「存在」之意義不同。他以爲我們實地知覺是存在的東西，這個東西確是外在的存在，並不只是心理的狀態。但是我們沒有實地知覺的東西，這件東西我們就不能說是存在的。普通許多的哲學家責斥柏克萊主張事物只是沒有外在存在的觀念，其實這完全是誤解。柏克萊之所謂觀念並不是說沒有外在的存在，不過其外在之存在必以知覺的爲先在的條件。觀念並不是知覺的程序或狀態，乃是知覺的對象。知覺的對象並不是否認其外在之實有。但是我們觀念論主張事物之外在實有並不是

曲服於實在論，或附屬於實在論。因為實在論與觀念論之爭點不在外界是否外在的實有，而乃是爭論外界是否能離心靈而獨立存在。實在論以為「能」，觀念論以為「否」。若是我們把「主觀的觀念論」解釋為「外界乃心靈之知覺狀態或程序，而無外在之實有」的主張，那末柏克萊可說不屬於主觀的觀念論。柏克萊所主張的「主觀的觀念論」乃是「外界都是觀念（即知覺之對象），不能離能知的主觀之心靈而獨立存在；外界之所以外在獨立的實有乃因能知的主觀心靈知覺之」。

第三節 「存在即被知覺」之證明

存在不是獨立的，而乃是知覺的對象。柏克萊說過：「我在這上面寫字的這張桌子是存在的，這就是說，我看見牠我覺觸牠；而且若是我不在書房裏，我應說牠是存在的，這個意思就是，若是我在書房裏的話，我要知覺牠，或者是，其他的心靈確是實地知覺的。」是於主張這個原理的理由可以從三方面討論。第一點我們能否想得到許多不被知覺的官感張本嗎？第二點宇宙實有乃是觀念，第三點「物質」是不存在的，茲分別略述如下。

一、不被知覺的官感張本是不可想到的。若是官感張本不被知覺，我們又能夠知道牠們是存在的嗎？柏克萊以為官感張本之存在必為能知之心靈知覺之。否則，就是矛盾的。若是我們說官感張本有絕對

的存在而不與任何心靈發生關係，我們就要說這是在我們的知覺之外的，換句話說，我們不知覺其存在。照柏克萊對於「存在」一辭的解釋，凡不能實地知覺其存在者都歸之於「不存在」。這可算是極端的推重實地經驗。在我們的觀念之外我們還有什麼知覺嗎？若無觀念，我們就沒有宇宙山川的官感知覺。諸位能否想得到或說是知道一件不被你們知道的東西之存在嗎？

二、宇宙乃是觀念。上面我們已經解釋過宇宙萬有唯觀念而已，這就是世界不能離心靈而獨立存在。因為要明白這一層我們會經分析過世界只是許多聲、色、嗅、味，等官感張本而已。先前只是假定這些官感張本是屬於意識範圍以內的，然而沒有說明柏克萊的理由。我們現在討論柏克萊證明官感張本非獨立存在，乃意識對象的幾種理由。

(甲)官感張本依知覺者之狀況而變遷。同樣一件東西，左手觸着是熱的，右手觸着是冷的，你聞着是香的，我聞着並不香。病人吃葷菜反說沒有滋味，同一這盆菜給我們吃就鮮美異常。若是照平常一般人的說法，冷、熱、香、臭、苦、甜，乃是外界事物中本有的性質，那末同是一件東西牠能有各種相反的性質嗎？譬如你的左手是熱的，右手是冷的，兩手放同一熱度的溫水裏面，左手覺得這水冷些，右手覺得這水熱些。同時同一盆水能有冷熱相反的性質嗎？柏克萊以爲由此可知官感張本不是屬於外界的，而是依賴所知者之

意識而存在的。一切聲，色，嗅，味，等官感張本乃是隨能知者而轉變。若是官感張本是離開意識而獨立存在的，那末無論何人知覺着同一對象就要有同一的官感張本，然而這是與事實相反的。官感張本非外界事物固有的性質，這種主張和近代科學研究所得的結果相同。物理學者告訴我們在這個世界上事物本身並沒有聲，色，嗅，味，不同的性質，牠們僅是觀念而已；這些觀念的前因乃是各種不同的震動。

(N)初性 (Primary Quality) 亦依知覺者之狀況而變遷。上段所討論只是關於官感張本，前者哲學家名之爲次性。一般的人以爲聲，色，嗅，味，等雖是觀念，然而具體事物的物體並不是觀念，乃是離心獨存的。前面我們也曾解釋過柏克萊以爲這些具體的事物也只是許多觀念之聚合而已。何以知道具體的事物也是觀念呢？我們又要進一層來分析這些沒有聲，色，嗅，味的具體事物。所謂具體的事物，從分析的結果，亦不外容量，動作，大小，地位等。哲學家稱之爲初性。許多哲學家主張牠們無論如何是獨立存在的。柏克萊又不以爲然，他以爲牠們也像次性一樣的，只是觀念而已。他的理由也是和證明次性一樣的。初性容量，方所，大小，動作等，都是隨着能知覺者而變遷的。說明的例子很多。花生殼小孩子覺得太硬弄不碎，在大人的手指間牠就極軟的軋碎了；我們坐在船上，見岸上的樹木移動着，其實是船動而非樹移；山巔上看見山下的人只有幾寸長，走近一看原來是個七尺之軀的男子。若是我們所知的大小，軟硬，動靜，乃是離主觀

意識獨立存在的對象所有的本質，那末同一花生殼又是硬，又是軟；同一樹木又是移動着，又是靜停着；同一男子又只有幾寸長而又有幾尺長。這都是絕不可能的。所以柏克萊主張我們直接知覺的這些變遷的形樣，硬性，動作等乃是在我們意識範圍之內變遷的觀念而已。這一點確是柏克萊的革命思想。他把初性次性一視同仁了。次性既能因其隨能知者變遷而視為觀念，初性亦何獨不然。

(丙)在知覺中我們立即所確定的乃是我們對於意識裏面的事實之確定。柏克萊是證明了初性次性並不是真的，但是他沒有否認「一切初次性質乃屬於離心獨立的東西。」不過柏氏有極根本的理由相信我們直接現前所見，所觸所覺的一切性質事物都不能離心獨立存在。當我問我自己，在知覺中，我所直接確定的是什麼？這是很明白的，我這樣或那樣的去認識，這種事實才是我們立刻所確定。例如，我直接確定一朵紅玫瑰的存在。其實我真正所直接確定的乃是許多紅，綠，花，葉，刺，冷，等感覺的經驗。在意識裏面我以前的經驗複雜事實，才是我直接確定的。凡我們直接認知一件現前的東西，我們必先求之於意識裏面以前的經驗。所以我們直接確定的事實仍在我們意識之內而非與之獨立。這一層乃是說我所直接感覺的認識之事物乃觀念而已，然而這並不是證明沒有外在的事物之存在。

我在前面已經說過，現在還要重複的聲明，柏克萊所謂宇宙是觀念，這並不是說，這個具體外在的宇

宙並非是真實。柏氏所認爲在意識之內的乃是現前我直接確定的意義，換句話說，這可說乃是批判的實在論的意義。至於外在的宇宙，柏克萊絕不反對其真實與存在。他於是還進而區別所謂真實的與非真實的。真實的東西並不隨我的意志擺布，牠顯現得活躍的，牠是可以組織其服務自然律，牠十分表現出牠的融貫性與秩序性。非真實的東西就是相反的。

(三)物質是不存在的。柏克萊雖不反對外在的宇宙，如山川樹木房屋一切的存在，但是他並不承認牠們是物質的實體。柏克萊說我們知覺的現前對象乃是觀念，但是這沒有否證物質（柏氏定爲非觀念的意思）離意識存在之可能。因此或許我們能有推論到離意識獨立存在的物質存在的可能。柏克萊主張這是不可能的。其理由如下：

(甲)可感覺東西並不能像不可感覺的東西，就是承認直接知覺的事物乃是觀念，然而或許另有一個世界裏面一切事物都是離心靈而獨立存在的，而且那個世界知我們所知覺的這個世界是相像的。若是如此，那末我們的知覺則只是對於這獨立存在的世界之摹本而已。這種意見是絕不可能的。柏克萊有兩層反對的理由。(一)設若觀念是另外一世界的摹本，而觀念是長久的變遷，那末在這個另一世界裏面的東西，每一件就要和幾種變來變去的觀念完全相像。但是這是極混糊不明。離心獨立的真熱度並不

不能同時又是冷的又是熱的，然而在人們的熱度觀念中，在同一房間中甲感覺得熱而乙以為冷。所以變遷的，流動的事物怎能是規定的，不移的事物之舉本呢？柏克萊的第二個理由較為根本的。物質就是非觀念，當然非觀念就不能和觀念相像。可感覺就不能和不可感覺的東西相像。我們能說一件東西是不可見的，而同時又說牠是和顏色相像的嗎？一件是不能聽見的而同時我們能說牠是像一種聲音嗎？

(乙)物質不能是觀念的來因。照前一段，我們承認像觀念的物質世界不能證其存在。但是我們還可以說這個物質實在並不像我們的觀念而仍是存在的。因為我們一切官感的觀念必有引起這些觀念的來因。我不能是觀念的來因，觀念本身亦不能彼此發生觀念，所以一個離心靈而獨立存在的物質實體必是這些觀念的來因，故物質存在。這種主張柏克萊又是以為不對的。有兩個理由：(一)不錯，觀念必須有來因，然物質並不是唯一可能的來因，因為還有一個比人們的心靈較為強大的心靈作為觀念的來因。(二)物質並不能做任何事物的來因——至少不能做意識觀念的來因。所謂「物質」就是一種被動的，死板的，不動的本質。請問不動的東西怎能做事物的來因？不思想的東西怎能做思想的來因？因此，柏克萊以為物質不能做觀念的來因。

(丙)凡推論出的實體必是屬於心靈的。在上面一般裏面，柏克萊以為物質是不動的，死板的，所以

牠不能做事物的來因。不錯來因是要活動的，但是現代的科學反對物質不是活動的。從科學上我們知道，物質乃是一種「精力」，這種精力或者是視為動作或者規為動作之原動力。所以柏克萊反對的意見似乎不對。然而柏克萊又可回過來辯論。不錯，就算「精力」是一種原動力，就算牠是事物的來因，就算有一個推論出的實體，然而精力的運動乃是一種可感覺的性質，可感覺的性質仍是在我們的意識範圍以內，故事物之來因仍屬於心靈的；然而推論出的對象仍是一種意識的對象，仍是觀念，仍是屬於心靈的。因此，物質，不論牠活動不活動，是推論出作為觀念的來因，乃是我們推論的對象。推論乃是意識作用，故物質仍會意識之對象，即觀念而已。

(丁)物·質·之·存·在·完·全·不·為·人·所·知。凡在人知識範圍之內的东西總是心靈的顏色，形式，運動，聲音等都是心靈的。那末物質是不被人所知道的，沒有顏色，沒有形式，沒有運動，不為人所推論，不為事物之來因。像這樣一個完全不為所知的實體柏克萊絕不能否認之。然而柏克萊對於這種論調有兩層反對。(第一)這種論調簡直是自己打自己的嘴巴。你既是說物質是完全不為所知的實體，何以你又能知道牠是存在的呢？你說牠存在，至少牠的存在是被你所知了，何以你能說牠是完全不為所知呢？這真是自相矛盾不堪設想。(第二)若是我們承認物質為不被知的假設，物質是絕對沒有任何性質的，那末這種假設只

空有字語，毫無實義。物質既不是有意識的，又不是無意識的，既不是無色、聲、嗅、味等官覺性質，又不是有這些性質，既不是活動的，又不是不活動的，總是一無所有，實在連存在也沒有。既不被知，又焉得而名之為物質的，非觀的。

(四)生理心理學不足推翻柏克萊之理由。現代對於柏克萊的主張（宇宙即觀念，萬有屬心靈）有一個嚴重的反對。這種反對是根據投生理心理學的討論。現在的生理學家討論出，一切屬於意識作用的現象都是倚賴於神經之激起。由此看來，意識並不是什麼最後的實體，牠不過是物質的神經程序裏面的一種功能而已。若是把通到手上的神經系完全斷絕交通，這隻手就不能活動自如。若是把通到腦筋裏面血管斷絕了，意識馬上就失去了功能，頓時就麻木不仁。總之腦筋是物質，那末其功能，其意識無一不是物質的結果。這樣一來可算是絕了觀念論的根。對意識是屬於物質的，知覺也是屬於物質的功能，推而至於萬物之存在何一非物質耶？其實不然？其實不然？我們請看看柏克萊的駁正。血管與筋肉，神經與腦筋無一非可感覺的東西，牠們也只是一堆可感覺的性質之總和，牠們只是硬的或軟的，灰的或紅的，纖維的，或細胞的。這些官覺性質乃是觀念，乃是倚心而存在的。這一層我們表明得極豐富的，不必多贅。腦筋與神經並不是所謂「物質」，而意識乃是觀念的功能。就算是意識不僅官覺性質之混雜體，那末意識乃是推論出

來的觀念之來因。然而意識的來因其本身乃是思想的對象。所以仍然出不了意識範圍之外。即使我們承認意識乃是腦筋與神經程序，而腦筋與神經的程序其本身也是心靈的，也是觀念而已。

從以上的各項理由，我們知道了外在的存在必不能離心靈而獨立。換句話說，存在唯觀念而已。所謂觀念即覺知的對象，這就是說，事物之存在必以被人知覺為先在之條件。故「存在即是被知覺。」

第四節 主觀的觀念論之批評

主觀的觀念論中心的主張就是：外界的一切實有都是主觀能知的心之對象；事物之存在被知覺為先在的條件。主觀的觀念論並不如一般人所訛議的反對事物外在的實有，這一點是和實在論一樣的。可見主觀的觀念論和實在論所不同的地方並不是說事物沒有外在的實有；而乃是在此外在實有的事物能否離開心靈而獨立存在的問題。實在論以為實有的外界乃是離主觀的心而獨立的；觀念論則主張外界絕不能離主觀的心而存在。進一層說，實在論主張在知識範圍之外我們仍有對於事物存在的知識。主觀的觀念論則不然，牠主張在知識範圍之外即是沒有任何知識，故不承認於無知識之境界而有對事物存在的知識。欲批評主觀的觀念論之先，這一層是不能不認清楚的，因為批判牠的勁敵就是實在論。近來主觀的觀念論所受的攻擊極烈，而新實在者培黎先生尤以批評觀念論而為人所注意。今余批評主觀的

觀念論乃是借培黎先生在他的「現在哲學之趨勢」一書內所述的理由並且還要把培黎對於主觀的觀念論所加的批評再加以批評，我們要分個誰是誰非。

(一)物之存在不僅屬於心靈界而不屬於自然界。培黎以爲主觀的觀念論第一個錯誤就是牠把心靈和自然分別得太清了；主觀的觀念論以爲心靈和自然是兩種不同的本質，兩個不同的境域互不相容納。於是屬於自然界者則不能復屬於心靈界；屬於心靈界者亦不能又屬於自然界。所以凡屬於心靈界裏面的一切事物永遠不能脫離心靈界而獨立存在於自然界中。培黎教授以爲這是一個極大的錯誤。心靈界與自然界是互相流通的，一件東西可以又屬於心靈又屬於自然。年來在自然界中存在有無數的事物，這些事物是獨立存在的。在沒有流通到心靈裏面的時候，牠們是不被知覺的，但是有的被人們知覺了，心靈界以爲這不能說若是沒有心靈事物就沒有存在，因爲沒有心靈去知覺牠們，牠們仍是存在於自然界，所以照培黎教授的說法，這是觀念論的思想混亂。培黎的意思是在心靈範圍之外有許多獨立存在的東西，牠們是離知覺而固有的。在這些獨立存在的東西裏面有的跑進到心靈界內而成了心靈範圍之內的事物（此即觀念）。然而這些事物並不因爲有了心靈才存在，牠們早已存在於自然界中。在心靈範圍之內的事物（即觀念）好比是某種官職或位分，而在心靈之外的事物，比如是沒有這種官職的人。我們

不能以為沒有官職，那末連做這官職的人也不存在。譬如大總統這種官職就比如是觀念，而公民就是非觀念的事物之存在。一國之內有許多公民，內中有一位被選為大總統，但是我們不能說這位被選做大總統的公民若是不做大總統，也連公民的資格也就沒有了；我們也不能說沒有大總統就必沒有公民。所以公民不必個個都是大總統，大總統也不是做公民必需的先在條件。所以凡存在的事物不必個個都是觀念，觀念不是事物之存在必需的先在條件。

對於培黎之批評的駁正。培黎之批評觀念論的理由似乎極其充足，然而仔細研究之下也是思想混亂。第一步他就沒有認清柏克萊所謂「存在」一辭。柏克萊所謂「存在」乃是在知識範圍之內的。我說一件東西的存在就等於說我知覺一件東西的存在。在無知覺的境界既無任何知識，尤不知有事存物在。故不存在也可說是不知其存在。培黎是離開知覺而知有存在；在不被知覺的境界中而知覺有許多事物的存在。培黎總是說在心靈界之外有許多獨立存在的事物。我要請問培黎教授先要回答我們：「你憑着什麼根據而能說離開了你的心靈和沒有了你的知覺，你還有對於事物存在的知覺？你憑着什麼根據而能離開你的心靈，在你的知識之外而預先假定有許多獨立存在的事物之知識？」我們根據經驗上的事實，根據柏克萊一貫的意義，凡所知道是存在的一切事物一定都是在知識範圍以內的，或都是觀念。在我們

的知識之外，在我們沒有觀念的時候，我們是沒有任何知識；我們既不知有事物之存在，復不敢妄自設以假定。培黎知識之外預先承認有許多獨立的事物，所以他就有在大總統之外而有許多公民的這種譬喻。照我們所駁復的在知識之外不能復有任何事物存在的知識，那麼培黎之以大總統與公民之譬喻就不適當。我們只能把心靈或知識範圍以內的事物譬如皇帝的位置，事物之存在譬如皇太子。皇帝只有一位，皇太子也只有一位。除了預備做皇帝的這位皇太子之外不能說還有許多的皇太子。若是不是帝國國家，沒有皇帝的位分，還有什麼皇太子嗎？所以確乎能說這位要做皇帝的皇太子，若是他不做皇帝，他就決不是皇太子；沒有一位皇太子是不做皇帝的。歷朝的個個皇太子都是做皇帝的。皇帝是做皇太子必需的先在條件。這樣的譬喻才合乎事物存在與觀念的關係。離開了皇帝就不知有皇太子；離開了知識或觀念就不知有存在。

(二)主觀的觀念論預存錯誤的認識。培黎復進而作第二次之攻擊。他以為觀念論者簡直是坐井觀天，所認識的天只有井口這麼大，於是堅持天之大大等於井口。主觀的觀念既預先已存着這樣錯誤的認識，以為天如井口，然後極力與人爭辯。若有告以天大無涯，觀念論者就喋喋的辯個不休。培黎教授以為這是一般觀念論辯理的通病，所以才費了些寶貴的光陰未駁斥之。譬如一朵玫瑰花，你看見了，嗅着了，總之，

你是知覺了，于是你就堅持被知覺乃是玫瑰花的主要成分。殊不知玫瑰花不借在你的知覺之內，牠也會在知覺範圍之外而跑入自然界。牠既可屬於這一領域，又可歸入那一領域的，主觀的觀念論者在先認識了玫瑰是知覺的對象，于是主張玫瑰花只能是知的對象，只屬於知覺的範圍之內，否則牠就不能存在。譬如「主」字頭上的一點「丶」也可放在「太」字的下面，也可放在「犬」字的旁邊，觀念論者只見「主」字頭上的一點，于是進而辯曰「丶」一點只在「主」字的頭上，而絕對的否認這一點也能在「太」字的下面，也能在「犬」字的旁邊。再譬如沿巧我住在哥倫布河的岸邊，由是河而知哥倫布其人。由此我就以為哥倫布此人此河因之而得名也，如是抹煞一切哥倫布歷史上之事蹟功績。培黎以為這就是觀念論以先入為主觀的通弊。主觀的觀念論不能證明「視事物為觀念，為知識之對象」乃此一切事物之最根本性質？主觀的觀念能不能否認在知識範圍之外尚有無數事物之存在？

對於培黎之批評的駁正：培黎預先認識了凡一切事物（一）可在心靈或知識之內，（二）也可在離心靈而獨立的自然界，（三）也可不落於兩邊而成許多中立性的質體。所以他說，主觀的觀念論只認識事物只能在心靈之內而不能另入其他領域，這是坐井觀天，沒有認識其他的幾方面。培黎教授評來評去仍不出前節討論的焦點。知識之外尚有任何知識嗎？主觀的觀念論回答「無心靈觀念時，就沒有任何知

識。」培黎主張「有」在離開心靈的時候，在脫離了知識的時候還知道有一個中立性本質的世界和自然界。培黎不知他既有一中立性本質的世界，既知有自然界而此中立界與自然界仍不出乎知識範圍。「悟空呀！悟空，任你多大的本領總逃不了如來的手掌。」知識的範圍是無量的，心靈的範圍是無邊的，培黎以「主」字上的一點為喻。知識之外無任何知識。照譬喻說我們所知的「主」字上的一點。除了我們在「主」字上認識這一點之外就不認識任何字。這只好譬如全世界只有一個「主」字；即「主」字之外無任何字（因為一切世界只有知識範圍，知識之外無任何知識，故作此喻）。在這種環境中當然我們可以極力的辯護這一點、「只是在「主」字頭上，除了「主」字之外不能放在任何字上，因為我們是認定「主」字之外無任何字語之存在。因此培黎的這種譬喻絕不能把牠來矇騙讀者的耳目。哥倫布的譬喻也是如此。因為照觀念論的意思這個譬喻只能說我除了認識哥倫布河之外絕對的不知任何哥倫布的故事。當然我們不能信口雌黃亂造謠傳說些神話奇蹟，因為無中生有胡謔神話只適於文學界而不容於哲學思想之中。培黎的慣技就是以不適當的譬如來混亂一般人的耳目。

(三)自我中心說不足為據。培黎再接再厲的作第三次攻擊。說來說去到最后我們的培黎教授承認了「沒有一位思想家能說出一件不是觀念的東西。他不能離開心靈而想到事物的存在因為一用思

想就屬於心靈範圍之內。」這一點培黎承認了，而且他以爲沒有一個人是不承認的。他稱這種學說爲「自我中心說」。但是他仍然不服。就算是一切的东西都是觀念，但是觀念論者絕不能在觀念之外，在沒有心靈的境界中，絕對的證明沒有事物的存在。觀念論只證了心靈之內的一切是觀念，但是不能擔保心靈之外沒有非觀念的存在。這只有其正面而沒有反面的襯托，在邏輯上這是不合法的。因之培黎仍以觀念論的理論是謬誤的。

對培黎之批評的駁正。不錯，若是主觀的觀念論主張一切（的一切包括這個有知覺的世界和一切無知覺的世界，和一切不可思議的神祕世界）都是屬於心靈的，都是觀念，那末他一定非但要在有知覺世界證實，而且還要在一切其他的世界中證實他的理論。若是主觀的觀念論主張「心靈之內的是觀念，而心靈之外絕沒有非觀念的存在」，那末他必定一方面要證明「心靈之內的是觀念」而同時另一方面要證明心靈之外及有非觀念的存在。」但是主觀的觀念論並沒有主張一切的一切是屬於心靈的；並沒有說心靈之外沒有非觀念的存在。也許一切的一切之中有許多不是屬於心靈的，也許心靈之外有非觀念的存在。這些主觀的觀念論都不過問。主觀的觀念論所主張的是：一、宇宙萬有都是官感張本；二、官感張本乃是官感直接現前的對象；三、官感直接的對象乃是屬於心靈範圍之內的；四、故宇宙萬有

都屬於心靈範圍之內。由此可知，主觀的觀念論所主張的「凡事物皆觀念」中，所謂「凡事物」乃是指一切官感直接現前的對象，並沒有包括官感知覺之外的事物。所以只要一切的人們承認凡官感直接的對象的，這個宇宙都是觀念，那末主觀的觀念論就已經成立了，堅定了；用不着討論知覺之外的一切。心靈之外有無「非觀念」的存在對於主觀的觀念論並沒有多大的打擊。培黎也會用過譬喻。他以為觀念論有這樣的主張說：「因為凡我們所知覺的事物都是觀念，故觀念是一切事物（所知覺的，非知覺的）唯一的要素。」所以他譬喻說：「因為凡我所認識的人都只說英文，故英文為一切語言唯一之可理解的方式，」這當然是不對的。其實，觀念論只有這種主張：「因為凡我們所知覺的事物都是觀念，而不是非觀念，故觀念是一切所知覺的事物唯一的要素。」照譬喻，就要這樣說法：「因為凡我所認識的人都只說英文，而不懂其他任何語言，故英文是我所認識的這些人唯一可理解的言語形式。」這並不是以某範圍之內的情形，如此而推論到此範圍之外一切語言形式亦必如此。照後來的這個譬喻，又誰能否認之！

以上的三個批評是主觀的觀念論的當頭棒，幸而我們已經駁正，牠們絕不能擊中和破壞觀念論絲毫。但是主觀的觀念論並不是沒有絲毫破綻，牠也自有其弱點，不過培黎教授沒有擊着罷了。讓我一簡略的述明。

一、主觀的觀念論主張宇宙萬有是有限之自我心靈的對象，事物賴有限之心靈而存在。人們的自我心靈是有限的，宇宙萬有是無量的。有限的心靈何以能總攝無量的萬有呢？宇宙有許多部分是有限的心靈所不能完全照見的，那末這些部分是存在呢，還是不存在呢？

二、主觀的觀念論有個流弊就是容易趨於極端。極端的主張是世界在每一個人的心靈之內。若是我的世界是我的觀念組織而成的，而我的觀念又是我的思想活動所產生的，那末每一思想者都必有一個各自分開的而有空時的世界，在此世界中各自有其自然界。其結果成了無數分開的世界。然而照我們所知覺的，人們都處於同一空時之間世界只有一而沒有多數。

三、主觀的觀念論以為經驗只是我自己心靈活動的結果，世界是屬於主觀的自我。但是我們知道主觀的心靈絕不能無中生有構造出許多實有的經驗和世界。宇宙之間必有主觀自我之外的外在能力在那兒活動着。這種活動推動宇宙的一切，組織宇宙的一切，這絕不是有限的心靈所能辦得到的。

第十七章 客觀的觀念論

宇宙萬有的存在離不了心靈的活動，離不了知識和觀念的範圍。若是人們沒有知識，即不知有仍何

存在；知識範圍之外，是否有存在這是不可知的。不過凡我們所確知是存在的東西，總在我們的知識範圍之內。存在雖不是知識的產物，然而牠是知識的對象。這是主觀的觀念論不可磨滅的結論。心靈確有創造的，自動的能力。知識的對象離不了這種能力；事物之存在是屬於心靈範圍之內的。

主觀的觀念論有其成功，而同時也有其失敗。在上章末段我們知道了人們主觀的有限的自我意識不能總攝廣量的宇宙。而且世界萬有不是許多各自分開的心靈之對象，因為世界是共同的，是統一的。所以宇宙是統一的意識的對象；關於這一層主觀的觀念論沒有認清楚。而且主觀的心靈絕不能組織和推動宇宙的一切。推動宇宙，組織萬有，尚有較大的，無限的心靈。一切有限的心靈都只是這個絕對的心靈的表現。絕對的心靈是幹，單個的心靈就是枝。關於這一點主觀的觀念論也失敗了。觀客的觀念論抓住了牠的成功點，補充了牠的失敗的地方，於是而成了一個完整的哲學系統。客觀的觀念論承認了實有或存在是屬於心靈範圍之內的，然而這個心靈是一切意識的來源，一切意識的統一。

第一節 康德的「超越之統覺」

講到客觀的觀念論之根源，我們要追溯到康德的現象論。不過柏克萊也留下一點線索。他說過，在各人心靈之上有一個神聖的心靈，宇宙的存在離不了神聖的心靈之範圍。但是柏氏並沒有深談，而且尚不

是客觀的觀念論理論發展的正宗。其正宗於德康哲學中始能得之。康德以爲人類的心是在同一之法則中活動的，事物的性質是浮動的，然而在不同的時間，各樣的人總能同樣的認識這些事物，可見萬有之間必有秩序，必有永久性，必有統一性。無論在什麼地方人類的心靈總能達到同一真確的結果。組織知識的原料雖然各人心靈中是不同的，然而這種原料是在同一方法中組合起來的，而且得到同一的結果。可知宇宙事物之間確有法則。譬如算學中的律則人人都是同一的。三加三無人不說是六，三角形的三角之和等於二直角等公式是普遍的。由此我們知道知識有其普遍性。然而何以知識是普遍的呢？康德說這是因爲各人的心靈是互相和諧的。和諧的人心有一種綜合性，牠們統一綜合起來之後，就能各人達到同樣的知識。心靈和諧的綜合即所謂超越的統覺（transcendental apperception）。這是一種超個人的意識。康德對於這一層並沒有說多少，但是牠是後來客觀的觀念論理論之發源。

宇宙之間確是有秩序的，守律則的。但是這種秩序，這種律則乃是人類的心靈所給與的。一切的存在必須經過心靈而後乃爲人所知道。不錯，人們並沒有創造世界，然而世界之能被人們知道，則心先爲人們由原始之感覺重新改造之組織之。有人或許質問：即如此，那末人們本身爲什麼反附屬於這些律則之下呢？康德回答的理由是人類分別爲兩種自我——一、超越的自我，二、經驗的自我。經驗的自我只是超

越自我的表現或現象。凡屬於自然律則之下的人們只是經驗的自我，而超越的自我是組織這種律則的。超越的自我之本性不可知，我們所知的是表現超越自我的經驗自我而已。

所謂超越的自我在康德的意思並沒有反對說牠們並不是各人獨立。不過後來的學者拿他的一超越的統覺「解釋之。人們超越的統覺各人都是和諧的，同一的，可見超越的自我各人也都是同一的。這許多單個的自我不是分開的，也不是彼此獨立的。牠們合起來組織成一個普遍的絕對自我。因此，我們各個不同的心靈所得到關於宇宙的真理總是同一的。可見我們必有一個共同統一的心靈。於是超越的自我成了一個普遍的意識，成了一個絕對的自我。這個絕對的自我非但供給我們的經驗之形式或律則，而且供給以材料。「絕對」組織實有，牠本身就是實有。思想與實有混化爲一了。這個思想並不是個人的思想，這是一個普遍的心靈的思想。因爲思想總是內在於心靈裡面的，故宇宙（此卽思想）亦隱在這個「絕對」的心靈裏面的。

於是觀念論煥然一新了。觀念論的根本主張是「知識爲存在之基礎」。但是知識一辭自有其新的註釋了。牠不是一位單個知覺者的活動。牠是一個普遍的思想者有系統的活動。客觀的事物並不是單個人類的心理狀態。客觀的事物已自有其永久性，同一性，和有秩序的一種關係。事物不是屬於主觀而自有

其客觀性。不過這種客觀性仍是屬於一個絕對心靈範圍之內的。客觀的事物是絕對心靈的實現。所以這種新觀念論名為客觀的觀念論。

客觀的觀念論到菲希特另換了一種證明的方法。不錯，心靈的活動是組織宇宙的原動力。這種心靈並不是單個的個人，而是深沉的、真實的意志。主觀的意志是要活動的，然而爲什麼要有客觀的宇宙呢？菲希特的理論是這樣的：意志是活動的，然而活動必有其活動之對象，必有發展其活動之可能性的環境。譬如我要做教授然而必需要有學生。於是這普遍的意志組織了宇宙萬有。有了宇宙意志就有了活動的對象。宇宙就是意志的實現，也可說，宇宙就是意志活動的結果。最後由宇宙中可以看出意志的活動。在這一點菲希特打破了康德的「物如不可知論」。萬有的本體就是意志。意志實現于宇宙之間，故意志可求之於宇宙間。

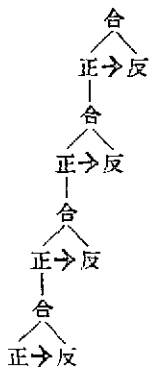
心靈與外物之鴻溝業經觀客的觀念論漸次的填沒了。康德主張外界的秩序和律則，空間和時間都是心靈的產物。然而這尚不是個人心靈的產物，於是又發展爲一個絕對心靈的產物。菲希特視絕對爲活動之意志。外界是心靈的實現，心靈乃外界之精髓。到了雪林，他以爲較外界和人心更深的有所謂「絕對」或「同一」或稱之爲「主客無異」或名曰「心物一體」。然而在這個時候哲學研究的焦點已不在心

物之他我之分別。哲學的工作是要詳細的分析和證明：「個人意識和外在秩序，有限自我和無限自我，個別的世界和普遍的世界，牠們是怎樣以心靈或精神的關係互相連繫的。」這種系統，這種工作之成功就要歸功於黑智爾了。

第二節 黑智爾的「自我意識之顯現」

觀念論對於知識價值問題的答案是：存在是知識的對象；存在的本性是心靈的。從主觀的觀念論進展到客觀的觀念論，心靈的範圍擴大了。由單個心理上的心靈而推化到邏輯上的普遍的心靈。人類的心靈和外界的存在都是這個普遍的心靈之表現，非但是表現而且是這個心靈活動的產物。這種理論到黑智爾手裏完成了一個邏輯的系統，而且客觀的觀念論達到了極高峯。以前的哲學系統到了黑智爾才完整而後來的哲學理論無不受其影響。黑智爾理論的方法是邏輯的。但是他所用的邏輯並不是形式邏輯，因為他採用了一種新方法——即三立論的辯證法。所謂辯證法就是先拿出一件事物的正面，然而再舉出反對這件事物的反面；第三步就從這事的正反之間求其調和，求其綜合。這即是「正」(Thesis)「反」(Antithesis)合(Synthesis)的三立論。黑智爾以為宇宙萬有的真理無一不可用此法在互相矛盾之間求其綜合而求得之。萬有的進展，歷史的繼續都可以辯證法解釋之。凡事物有其正，必有其反。正反之

合乃得到較高的真理。然而此層正反之合又是較上一層的正面，後有其反面，在這一層正反之合又可得到更較高的真理。宇宙之進展即正反合之連續，愈得其最高之一合，愈可得最高之真理。如下圖



黑智爾辯證之方法如此我們再看他辯證的理論是怎樣的。

宇宙之間有許多心靈或自我，而自我之外又有非我；主觀的心靈之外又有客觀的外界；單個之外又有普遍。在表面牠們是處于相反的地位。然而牠們是怎樣關連的呢？我們怎能解釋這些矛盾的現象呢？黑智爾的理論就從分析這種關係着手。

怎樣能認識自我，這就是自我意識的問題。我們的討論就從此出發。我說：「我現在知道我在此是正在有一種感覺，或是在聽見一種聲音，或是在有一種思想。」我們仔細想想：我們能即時知道即時即地現在的一切嗎？當你說「我知道」三個字的時候，你所感覺的已經過去了，你所聽見的聲浪也不在了，你

所思想的也已消失了。所以我所知道的我的感覺，我的思想，我的舉動，都是在我的感覺，思想，舉動之後。一剎那前所知道的，一剎那後又成過去。我所知道已經過去，而卽我之知識亦已過去。故我不能說「我現在知道」，而只能說我已經知道了。」前一剎那之自我已在後一剎那之自我前飛走了。現在的我所知道的自我已是現在之前一剎那的自我，而現在的自我又是後一剎那所認識的自我。譬如在我們正是快樂的時候，當時我們並不感覺快樂，到了後來我們想到那快樂時候的一切，於是我們才覺得極其快樂。我不知道我現在是什麼；我只能知道在一剎那之前過去的我是什麼。因此，我們必定要從現在的自我飛走過去了。然後再回溯到剛過去的自我的時候，才能自己認識自己，自己知道自己。換句話說，我之能知道我自己，必須要在現時的自我之外的自我去知道之。推而廣之，一切感覺，一切性質，一切思想，一切生命之有生存，必定要被其他心靈才反想得到，要從外面才觀察得到，要在其本身之外的另一物所認識。要以新的經驗重演述之。若要你單獨的站在這兒，離開一切的環境，離開一切的關係，離開一切的思想，離開一切的生命，你還知道有你自己嗎？在那個時候你自己也不成其爲你了！你要在外面發生許多關係，反想你自己，批評你自己而被人所批評，觀察你自己而被人所觀察，然後你才成其爲人。你才是一個有生命有一貫的自我。因此，自我的存在是我的內在生命有意識的向外公開的表現。好像我們大家都知覺的，若是我長久的完

全離開了社會，我們就要覺得生命是怎樣的空乏。那個時候我已不是朋友，父子，夫婦，兄弟，公民，工人了。因為這些關係一齊脫離了。請問這樣還有所謂生活嗎？那個時候我就發現我已不成爲我了，可見內心的生命和社會的生活是互相關連的。內心的生命必需公開表現於社會生命中，總括的說，在我自己裏面自我只能被現在一剎那以外的自我所認識；這就是自我之認識必經過後一剎那的自我。在我的外面，我要有了朋友，父子，夫婦，同伴以及與其他自我之一切關係，有了這些關係，（這就是有了自我之外別的自我）然而我才有生命，我才是人類，自我才能成立。這可說是心靈生活的規律。普通總說認識只是某一單獨在內心的事情而已。這是不對的。我要認識到別的東西，並且要被別的東西所認識。故一切意識乃是求訴於別的意識，內心生活乃是求訴於外在的生活。所謂內心生活就是和外在的許多心靈互相交感。人類一切的動作至少要求許多其他的自我，要求之於社會，求之於別的心靈。沒有單獨的生命；沒有純粹內心的生活。只有這個許多自我的世界。既是內心的自我必經過別的自我而後有存在，於是所謂內心的自我確只是一個外在的，顯示的，表現的自我。唯一的心靈只是許多關係的心靈所組合的世界而已。所謂自我認識只能求之於外在的而精神的關係之中。

意識生活
自我 → 他我

無論在意識生活的什麼地方所謂意識乃是許多相反的相爭的目的思想，激動的一個聯合，一個組織。你絕不能認識甚麼東西，除非你拿這件東西的反面去攻擊牠，除非你發現牠裏面矛盾並打倒這些矛盾，你才能證明牠是甚麼。這種規律是黑智爾哲學系統的基础。

黑智爾得了這樣一個規律，於是他就運用之以解釋一切意識關係，而且將我們和彼此，和世界，和上帝的一切理性關係組織成一個整個的團體。他以為深進的自我，或絕對的自我只能於精神的奮鬥，勞動，衝突中求得之。我們私我的自我和一切外在的事物發生各種關係，各種衝突，而後表現出自我的存在。凡在我的環境遇着的關係愈多，遇着的衝突矛盾愈多，則內心的自我愈普遍愈衝進；我所克服的衝突，矛盾愈多則此自我愈完全。在宇宙間是一個無窮盡的精神關係，在這樣關係中所表現出當然是極深進的最普遍的自我心靈。凡宇宙的一切關係無不與此自我相聯繫，宇宙的一切衝突，一切矛盾無不彼此自我所克服。所以這是絕對的自我。我們個人的自我亦不過在此絕對自我中的一點小小的關係而已。這個絕對的自我只是一個絕對強健的精神，他經過了生命中一切的矛盾，他得我永久的勝利。譬如一家的家主管理

一家的事情牽連外面的關係，所以這整個的家庭就是表現他的精神。家庭愈美滿愈足以實現他的精神。至于宇宙萬有文化演進，以及一切的意識都是這個絕對的自我之實現。

適才我們所討論的是黑智爾實際的主張，這是關於心靈關係的分析。至于哲學上所需解決的問題，如能知與所知，實體與現象，心靈與外物，有限與無限，這些哲學啞謎只有黑智爾運用前面所討論過的規律解決了。我們看黑氏的哲學系統是怎樣的。

整個的真理絕不是死板的定義所能說明我們。只能從認識一切根本概念和牠反面的真正關係中明瞭之。譬如單個心靈的認識必求之於社會心靈，內心生活必求之於外在生活。此一刹那之自我與前一刹那的自我，私個的自我與其他自我，都是處于相反的地位，似乎是矛盾的，突衝的，分開的。然而我們要得到這些相反的觀念之意義，我們只能深察到在每一對突衝的趨勢之聯合中求得之。因此，真理只能在反正的突衝之綜合中得之，而絕不能以死板的方法得之。因之，世界與精神之本質必是在這些有限的、不定的存在之互相爭鬥，互相矛盾中所含的真理。世界的本質並不像康德所說的不可知。真正的本質是從這些流動變遷的現象中顯現出來。因為真正的本質是心靈的自我，是主觀。牠要保持生存，牠要繼續活動。牠生存必需要其生存之環境，牠活動必需要其活動的對象。於是而分化實現於宇宙萬有。從上而下，乃是

主觀實現於客觀，精神具體於外物。自下而上，則由有限中顯無限，由外表上證內心。黑智爾始終一步也未曾離開辯證法。

宇宙間是互相矛盾，互相衝突的。有其正面的觀念必有其反面的觀念，然而正反兩方面乃不過是比較高的觀念之各部分。推至最後，這些正反的觀念乃是一個無所不包無所不容最高的觀念之各小部而已。最高觀念乃世界總和的思想；牠要是完全實現的時候就是整個精神系統中的絕對自我。此絕對自我聯連了無盡的關係，克服了無窮的衝突，而成了一切思想極高的統一。換句話說，許多無窮盡的關係互相矛盾，互相衝突，然而牠們又是互相顯示，互相解說。牠們的總合就成了這個極高的思想統一。牠是萬法之法。牠就是宇宙間一切事物，一切思想的生命關係的綜合思想。絕對的思想或自我是蔓莖單個的自我和外界是枝葉。

因此，黑智爾以為一切自然現象，心靈活動，文化之轉變，歷史之推動，都是絕對的思想的表現或實現。宇宙的本質並不是一件死板的東西，牠是漸次從宇宙間實現出來的絕對思想。而且文化之發展歷史之演進，以至於萬有之生存，人心之活動，皆因此絕對自我意識或自我實現而顯現，而存在。

第三節 現代觀念論之營壘

觀念論系統的發展到黑智爾可說是已至極點。以後的觀念論者都是他的支流。然而現代的觀念論者各有其發揮之特點。牠極堅固的營壘遭了許多猛烈的砲火，經過無數激烈的攻擊。非但沒有毀壞絲毫，反而使牠更堅固，反而擊散了敵方。實在論的各種理論已不能說明知識與實驗的關係。牠們都被駁斥了。我在現在要看看近來各觀念論者所建立的營壘。

格林是英國第一位新黑智爾論者。我先從他的理論說起。他以為知識乃始於許多相聯關之事實的經驗。至於事物的聯關不是牠們自己組織成關係，牠們需要某種聯接關機（Combining agency）去處制。因為凡不與意識相關係的事物是不能發生知識的，所以這樣的聯接機關必是一種意識的活動。因此自然界之統一乃是意識統一的表现。簡單的說，知識某件事物即是去聯關牠們。事物之知識即因有此聯關的心靈。然而在我們這些個別的有限的經驗中的單個私自的心靈是不能產生這種聯接機關的。於是而有一個「永久的心靈」。這種永久的心靈在我們人類認識自然界之前就先已限定了自然界，而且牠在我們這些有限心靈中慢慢的一部分的顯現牠自己。這個心靈的心乃是組織實體的普遍系統。

布拉德萊的辯證「絕對」的出發點，就是他首先分別經過思想組織過的關於外界的觀念和原先直接經驗到的外界這兩者是不同的。實體在經驗中一方面可說是我們所直接知覺的這個樣子，一方面也

是我們以為是怎樣的樣子。「什麼」(What)和「那個」(That)的分別。觀念與存在的分別。他怎樣分別的呢？他以為我們的思想不是唯一的經驗狀態。思想和一切實接的經驗（如動作、知覺、覺觸）是不相同的。直接的經驗乃是許多混雜的，不相差別的感觸印象彼此交流而已。然後由思想去區別牠們，整理牠們，給之以一定之名辭與關係；於是而始有秩序與系統。因此經過思想整理過的事物如直接經驗到的印象是不同的。換句話說，在思想中我們不僅是論及一切非直接經驗的東西，即使我們是論及即刻現前的一切的時候，我們也是要把牠置於許多關係許多解說之中；把現在即刻所得的經驗，從此即刻的內容中分開來，而後配合到一切非即刻經驗別的其他關係。思想的工作是絕不能少的，但是思想的結果發生許多的矛盾，所以不使人意滿。直接的經驗是混亂的，是不融貫的。經過思想的組織之後牠變成了有秩序的可理解的了。但是這種可理解性是有限制的。經驗之可理解必以思想為方法。思想本身就隱含許多的矛盾。請問從這種含有矛盾的思想所組織成的一切，當然不能是完全可理解的。因之，沒有思想能顯現真正實在的本體。要經驗到這較平常經驗高一層的實在之本體則不是人類思想所能辦得。這種較高的經驗就是布拉德萊的「絕對」或「絕對的經驗」。

布拉德萊之辯證「絕對」他根據兩點。(一)不錯，實體是在我們所思想的一切中顯現他自己。但是

(二)實體在思想中的顯現是不確當的，因為思想是隱含有矛盾性的。因此布氏的「絕對」是超人類的經驗；在這種超越的經驗裏面，經過我們的思想組織過的秩序世界和經過感官和感覺所得的活躍的直接顯現，兩者足彼此聯合了。因此，這個「絕對」解決了直接經驗和思想內容的差別和矛盾。

但是回過頭來說，不錯，我們不能走入「絕對」的經驗境界，不錯，我們不能從人類經驗中完全認識「絕對」，然而「絕對」根本的性質，仍是顯現於我們的經驗之中。我們永不會看見實體的全部，我們只能「洞見一斑」。

鮑桑葵不像布拉德萊的注意人類思想的缺乏和失敗。鮑桑葵着重於思想的成功，以平常的思想經驗而證明「絕對」。「絕對」的線索可於人類日常生活顯示之。崇山峻嶺隔阻我們的交通，於是我們開山掘地，區別美麗必求於醜惡中。譬如欲得我們所愛的東西，若能隨意盡量取得，那末我們即得到亦不覺可喜可愛。除非我們經過多少的苦楚困難而後獲得之，那末我們就要喜愛若狂。可見在我們日常生活中無不於矛盾中求和諧，無不於反對中求綜合。這種極高的和諧，極高的綜合就是「絕對」的表現。

鮑桑葵所謂思想乃是「總和之活動形式」(The active form of Totality)乃是「普通體之具體化」(Concrete universal)。譬如我們解決某問題，當然是以思想而達到的，但是我和我的心靈並

沒有做些什麼。那只是各種的思想發現在我的心靈中。思想之達到真理並不是我，或這個思想的人有什麼神秘方法有以致之。實在是這個被思想的人所認識的問題環境對象經過思想者的思想而發展牠們自己，從牠們自己裏面的覺動而後達到真理。所謂思想乃是以實在論之外界管制心裏的程序。我之所以要如此思想，實因外界之迫力。實體之本性管制心靈如何去決定。故心理之活動即表現實體本性之表現。個人的宇宙只是個人選擇能力在整個大宇宙中所指定的那一部分而已。在經驗的外界中實體顯現其本性之某部分，經過經驗之連續而漸次趨於完善的實現。個人之心靈即為經驗的外物所管制，故個人之心靈即表現一部分之實體。在一切心靈中所顯現出的就是矛盾而變為和諧，使衝突而趨于秩序的綜合能力。這個綜合能力所表現的即「絕對」。

二十世紀的觀念論者大半都是趨於絕對論。不論是布拉德萊和羅賓森，霍金 (Hocking) 辛克賴 (Mary Sinclair) 和卡爾金 (Mary W. Callin) 他們或她們都是以爲宇宙是許多自我心靈所組織成的。這些觀念論者也都是像笛卡兒一樣從確定自我的存在爲出發點。自我是實在的，就是我們懷疑自我，否認自我也必需要有一個自我去懷疑去否認。自我到底是什麼呢？所謂自我就是一個較爲互久而仍有變動的實在，牠是單一的因爲他就是他，我就是我，而不能彼此代替的，牠是複雜的，因爲牠是許多特性

許多不同的經驗所組織成的；他是關聯於他以外的一切任何實體。

這些自我是彼此關聯的。自我之認識必認識自我之外的一切，因為沒有其他的自我不足以有自我意識。由此可知一切的實體乃是一個整體，他是包括一切的一個絕對的自我。一切的有限心靈都是此絕對心靈之局部而已。絕對心靈的實有可以舉出兩個辯證的理由。

(一) 人人都是承認的：我們有錯誤我們不能盡知，這就是我們有時是無知。現在就因為無知和錯誤的存在而可以推論到一個絕對的能知者的存在。某人以為他的意見是錯誤的，不錯他確是承認這種錯誤。何以他知道這是錯誤呢？或者則後來他發現了真正的意見，或者他知道了別人比他較為正確的意見。故錯誤之存在即顯示必有真理之存在。反過來說，我們知道這是正確的，這也是從其他一切錯誤的地方表現出來。但是有限的心靈有時只完全有錯誤之一方面，所以反不知其錯；有時只完全正確之一方面所以反不明其真。因此，這種真誤的比較，必要一個包含一切錯誤和正確兩方面的經驗的心靈，而後可能。換句話說，就是要有一個包含真誤兩方面的自我，而後始可分別真確與錯誤。推而進之，在許多有限之心靈中的錯誤與無知，就必要有一個全知全能的知者。而後始可解釋一切錯誤與無知之可能。此全知全能之知者即所謂「絕對自我」。

(二)我們立刻所確定的即自我之存在以及其所經驗的一切。在所經驗的一切中我們覺得自我們的意志爲外界所阻礙，所反抗。我們覺得自我是被限制的。由這種被阻礙被限制，我們就可以知道在自我之外有其他的存在。因爲有其他的存在阻礙我限制我，而後我乃能被阻礙，被限制。沒有自我之存在的東西限制我，則自我必不覺有任何限制。此即由我之認識而後認識他我。其他外在之本性雖未知而其存在則已直接感覺。極端的觀念論既以爲僅知自我與自我之經驗，而此地復有自我之外之存在，則自我與自我之外的存在兩者之間將何以解釋之。於是絕對論或客觀的觀念論應聲而起。他們以爲這不能不承認一個總包一切的自我。假定我和其他的一切都是一個無所不包的大自我的各部分。我直接知道自我，我就要直接知道這個大我，而我乃是他的一部分。而且這個大我也包括自我之外的一切。自我之認識而所以知其他存在者乃因認識自我而必求之於大我，於是由認識大我即我大之其他部分亦爲我所認識矣。此所謂大我即一最後的，包括一切的絕對。

第四節 客觀的觀念論恭答其牠評者

觀念論遭過許多的攻擊，然而仍是健在。主觀的觀念論確有不少的困難，然而牠的根本主張——「宇宙是屬於靈心的」——絲毫無損。欲免除主觀的觀念論之困難而極力發展其根本問題，於是而建立

客觀的觀念論。故客觀的觀念論乃以觀念論的根本原則為基礎而重新建設其堅強的城垣。不幸這個堅強的建築仍時被攻擊。敵方攻擊的目的雖不時向着新的城垣，然而牠的主力仍着重於轟炸一切觀念論的基礎。可惜凡反向觀念論的一切理論都失敗了。其失敗的理由給我屢次在前面詳細的說明了。現在對着客觀的觀念論仍是不少的礮火與炸彈，我們現在要研究牠們是否擊中了客觀的觀念論，是否毀壞了觀念論基礎的絲毫。

宇宙是觀念的。(一)觀念論被人批評說是思想混糊。被知的客觀和能知主觀明明是兩相分別的，爲什麼觀念論要說被知即能知之內呢？不錯我們也分別能知其所知。但是所知脫不了能知的範圍。既無能知事物之存在則從何而得被知？事物之被知即入於觀念範圍之內。故宇宙不存在則已，存在則即觀念的宇宙。你能想到這樣一個境界嗎？沒有觀念沒有思想，沒有知識而仍有存在嗎？你即想得到，就在這一念之間已復入乎觀念範圍了。然而這就沒有實有的外界嗎？不，外界是實有的，惟外界的實有只於觀念中表示之。也可說，外界是實有的，惟此實有之外界亦即普遍之心靈的表現或實現而已。

(二)存在即被知。有人批評說觀念論根本的錯誤乃以爲「僅被知的東西方是存在的。」有許多東西是存在的，然而牠們不一定是被心靈所知道的。實在論者說過在不被我們知道的地方也許有不

少存在的可能。這種可能性我們不敢十分承認。因為完全不為所知的東西既不能是物質，又不能是心靈的；既無香又無色；既非本質又非因果。總之，牠們是不可思議的。所以這種不可思議東西，與其肯定存在之可能不如否認之。而且完全不可知的東西即存在亦不能加於其上，因知其存在則此物亦為可知矣。

(三)多元乃一元之各部分。一切觀念論的基礎沒有被敵方毀壞絲毫。我們愈反對之愈攻擊之愈足以顯其堅強。我們再看敵方對於客觀的觀念論是怎樣批評的。客觀的觀念論以為宇宙的本質乃唯一絕對體。多元論反對說世界明明是包括許多的東西。無論何人都可以證明這句話。我們觀察到有許多人、物許多物質許多生物。牠們是彼此獨立的，牠們並不是一體之各部分。不錯，客觀的觀念論並沒有否認許多實物的存在。不過牠們互相關係的，牠們是一體之各部分。這個一體乃是無所不包的。牠們並不是彼此獨立的，而是關聯的。客觀的觀念論之關係 (Relation) 乃解釋為能關係 (Relatus)。有能關係而必有所關係者；而能關係與所關係乃一整個體之各部分耳。乃一有關係功用的實體之部分耳。

(四)「絕對」超越變遷的經驗。絕對的實體是不變的，而有限的自我乃是變遷的。那末從「絕對」看來，這種變遷只是幻影而已。但是變遷確係事實，那末客觀的觀念論將可以解釋之。客觀的觀念論回答說，「絕對體」也許經驗着是不確定，然而其本身並非即不確定。有限的自我覺着變遷，絕對也許分握這

種變遷的覺着，然而牠本身並非是變遷的。絕對雖然是分得有變遷的經驗，然而絕對本身是超越這種變遷的經驗。而且因為「絕對」是無所不包的，故從「絕對」看來沒有什麼東西是真確的。所以變動是真確的。「絕對」經驗這種變動，然而牠本身超越這種經驗的。

從上面討論的結果，觀念，尤其是客觀的觀念論，乃是解決知識價值問題的唯一理論。

第十八章 知識價值問題之結論

知識的價值可說是知識論裏面極重要的問題，也可說是哲學的中心問題。關於這個問題的解決歷來分兩大派，一即實在論，一即觀念論。實在論裏面又分爲知覺論，代表論，新實在論，批判的實在論。總之，牠們的根本主張是：外界乃離知識而獨立存在的。人們在這裏，這個茶杯是存在，人們不在這裏，牠也是存在的。這是極平常極普遍的見解，所以贊成的人很多。實在論自稱爲常識的辯護人。素以討論宇宙本質問題的唯物論，尤其是近代的辯證法唯物論也從討論物實問題而轉向知識之價值問題，其實牠也只是從實在論裏面拾些殘餘而已。牠也是斥觀念論爲反常識的。然而實在論是否合乎常識，實在論主張在一個完全沒有心靈完全沒有知識的境界中，事物是獨立存在的。事物有存在的可能性。常識是否告訴你：在你一

無所知的時候，你又能知道月亮反面的山水有存在的可能性嗎？不是顯示我們這是矛盾的言語。完全無知識的時候即等於無任何知識，那末何以實在論者又有事物存在可能性的知識呢？實在論假裝着似乎是說些極平常話來愚弄一般只有常識而無哲學知識（哲學的定義見第一章）的人們；其實，所謂實在論確是一種極神祕極不可思議的理論。牠能一方面說無任何知識，而同時又能知有事物存在之可能；牠能離開了知識，以至于離開了常識而復知事物之存在。觀念論絕沒有這樣的大膽。實在論既不能成立，則知識價值問題之解決我們只能求之於觀念論。其實觀念論是說明知識價值唯一的理論。現在到了著者表述我自己對於這個問題之解決的時候，當然我只有站在觀念論這方面，我只能做一個忠實的觀念論者的門徒。我沒有新的意見，因為新的意見也是包括在觀念範圍之內。

第一節 存在之意義

一件東西我們說牠是存在，牠就必須要有意義。意義就是對於某心靈發生意義，無意義就不能顯其存在。物事所表現的意義是什麼呢？現在我們照常識來說罷。不錯，這裏有個蘋果，牠並不是觀念，明明是放在那裏的。摸着牠是光滑的，嗅着牠是香的，看看牠是紅的，嘗着牠是甜的，觸着牠是冷的。於是所謂蘋果就是說牠是在那裏，牠是香的，紅的，甜的，冷的，滑的，硬的。我們說牠的存在因為牠有這些性質。但是所謂性質

只是各人的觀念而已。請看，在麻木不仁的舌頭上，和死人的上脰上，一切的東西都是沒有滋味的。所謂冷熱也是因人而異，同樣一個蘋果冷手摸在上面覺得是熱的，熱手摸上去就覺得是冷的。至於顏色也並不是在外界，因為光波之不同而顏色也不同；在黑暗地方各種顏色都消失了。其他如聲音也是因為各人聽官之不同與無聲之聲浪之不同而不同。總而言之，一切這些官感的性質都是觀念的。牠們都是因我們而存在，最好，牠們乃是某「世界心靈」之思想的具體化。何以呢？因為若是在我們心內所發生的觀念能與這些性質相同，那末這些性質必是在「世界心靈」裏面的觀念。若是我們並不以為這個真正的物質世界之本身，乃世界心靈之觀念的具體化，若是這個世界不是觀念，那末這個世界之本身簡直就是離開人們一切的眼耳口舌鼻，既無顏色，又無滋味；既無冷熱，又無明暗；既無聲音，又無靜肅。再看當我們遊覽到名勝之地，看到名家的書畫，我們發生無窮的感想，我們覺得名勝之地的美麗，我們批評這些書畫的偉大。試問這種所謂美麗，所謂偉大是否隨處隨人都是存在的呢？不，若是一個不懂古跡，沒有美術眼光的人，看了名勝，他就感覺不到美麗。若是一個不識字的人，或不是書法家，他就不知名人書法的偉大。可見美麗與偉大以及其他一切價值與意義，只能有鑑賞者而後能存在。若是牠們存在於賞鑑家之外，牠們就必在其他心靈之中，或者就是某一「普遍心靈」的思想。

試問讀者是否承認官感的性質和抽象的鑑賞乃是觀念？若是否認的話，那末這就與我們在前面對於事實的分析不相符合。若是我們要基於事實的話，我們就不能不承官感之性質與抽象的鑑賞乃不是在外界的，而是屬於心靈的；要是在個人主觀之外的話，牠們必是在一個普遍的「世界心靈」中。我們既是把似乎真實的外界的美麗、價值、冷熱、滋味、嗅覺、顏色、聲音都歸入了觀念的領域中，那末所餘下來的，謂真實的外界又真在什麼地方呢？不過也有人回答說，在你和任何人的觀念之外，許多東西仍有其形式、大小硬軟、運動、遠近聲音，不能在乎你的心靈之外，但是聲浪是你的心靈之外，顏色本是觀念的，但是激起各種顏色的以太波浪並不需要心靈的。熱度是觀念的，但是發生熱度的分子，是在心靈之外。但是諸君仔細再想想看！一件東西的形式，和大小到底有什麼意義？是不是在某一定的環境中我們不能不發生某種形式大小的觀念。總之，外界一切的意義，及一切性質的意義都是必要經過我之觀念而給其外界的。當我說那些東西有形式、大小、運動、分子的時候，當我說空氣裏面有音浪和光波的時候，我的意思就是經驗直接或間接的給了我一大堆的觀念。這乃是在經驗中集聚的許多觀念，而我現在發現同樣或相關的經驗的時候，我就拿以前的觀念解釋之，給之以意義，也可深刻的說這不是我能解釋的，也不是我能給之以意義，這乃是一大堆的觀念到了某一定之環境時，必定要湧現給我們的。然而這種「必定要湧現給我們」並

不是因爲外界有物質的實體，而後由這種物質影射到我們的心靈。何以呢？外物一則不能離心靈觀念而自有所謂意義，一則所物質之性質——如官感性質與鑑賞價值——大半乃是觀念，乃是心靈的產物。故物質不能使我們發生觀念。那末這些「必定要湧現給我們」的觀念是從那兒來的呢？就在此地我們已經覺着到一個「世界秩序」；從這些必定呈現給我們的觀念就足以表現「宇宙心靈」是如何的顯現到我們的前面，如何的顯現到像我一樣的心靈上。所謂「空間」的概念也就是經驗和我的心靈所呈現一個觀念的系統而已。這些觀念乃確有一種實效。所謂實效就是我看這個世界的時候，我不能不見牠是在空間。我告訴人們某物有多廣，多深，我描寫牠，我有了許多廣大深闊的觀念。於是我組織成了空間的觀念。然後由空間的觀念來解釋世界。我們把世界放進了空間而說世界是真的，其實，這只是我把此一觀念想入了另一觀念而已。不過這不能隨我自由想念，這是必定如此的。而這個「必定如此」就隱含有一個「世界秩序」的意義。然而並沒有越出觀念的境域。（所謂「世界心靈」「世界秩序」乃係指一事其存在，在第四節證明）

因此，從以上對於初性和次性（Primary Quality and Secondary Quality）即對於官感性質，時空概念，賞鑑價值，等等分析的結果，我們明白了我們所認爲真實的世界乃是觀念的。反過來說，在這個

世界裏面，沒有一件我們稱爲真實的東西不是我們以觀念表述出來的。

我們之稱某種東西是存在的，這就是我對於外界發生許多的意義。要是我沒有任何意義的時候，我就沒有外界的意義，也沒有存在的意義。我之所謂存在，就是因爲我們覺着有許多的性質。我們因爲有顏色，聲音，香味，美麗，偉大，神聖，大小，軟硬，形式，遠近，久暫，官感的快愉，精神的價值，以及一切任何意義而後乃知有存在。然而這些性質都必定要由觀念表述之。若是沒有心靈，絕不會有這些性質。這些性質既是觀念的，那末由此性質所顯現之存在，當然也在觀念範圍之內。沒有心靈之活動，即沒有一切性質，價值，時空，沒有這些性質等，即沒有任何意義；沒有意義即無所謂存在。請問實在論者與唯物論者，你們能舉出來一種沒有任何意義，沒有任何性質，沒有任何價值的存在嗎？因之世界的一切存在，只能以觀念表述之。於是我愈認識世界，我愈有一個豐富的心靈。我愈與事物之真理相近，我愈得到很多的觀念。若是我們的世界是可知知道的東西，那末此世界之本身亦必根本是屬於心靈的。而且只有心靈認識心靈，只有觀念始可與觀念相像，故我知我是心靈的，我之外的世界也是心靈的。我們的口號是「一切的存在是屬於觀念範圍之內的。」

第二節 無知識即無存在

我們的第二個口號是「絕對不知道的東西是不存在的。」實在論者主張存在是完全離開知識而獨立的，這就是我們能在一個絕對不可知的境界，一個絕對沒有知識的地步而主張事物的存在。也許有的實在論這樣說：「我們並不是主張絕對不可知的存在。存在也許被人知道，而也許不被人知道。然而不被人知道的時候也是存在的。」此地我們就要仔細的分析。這個所謂「不被人知道，」(一)還是絕對的不被人知呢？(二)還是現在還沒有被人知，而將來有被人知的可能呢？我先來討論第二點。我們要進一步的問「現在還未知，將來有知道之可能」像這樣的存在能否完全脫離知識而獨立這種存在現在你完全不知道。但是我要問「你既是現在完全不知道的時候，你可以能知道某物之存在呢？」你也許說「現在牠未被知，然而將來牠有被知的可能，故爾知其存在。」呵！原來你要是永久完全不可知時候，當然你不知有存在，而你之知有存在却原來是在將來你知道了牠的時候，故你知其存在。那末這種存在不仍是要屬入你的知識範圍之內嗎？」並且你還可以說「存在不一定要屬於知識之內，因為若現在已知其存在而將來不知道牠的時候，牠仍然是存在的。」那末我還是要問：「將來既不被知的時候亦有存在，何以呢？因為你以前已知其存在。那末你之所以知其存在，雖現在牠未被知道，然而過去的時候已經被知道了，故此種存在亦不能脫離知識而獨立。」從這般的討論我們得了一個結論「存在被知之可能而雖未被

知道亦是存在，但是這種存在的認識絕對離不了知識的範圍。凡要絕對離開知識而完全始終獨立的存在，那末除非這種存在是絕對不可知的。換而言之，若是實在論承認存在不是絕對不可知的，牠就是承認存在不能絕對離知識而獨立。若是實在論者堅持存在是絕對離開知識而完全是獨立的話，他就是等於說在一個完全沒有知識的境界而知有存在的東西。

現在我們，要討論到絕對不可知的境界有否存在。絕對不可知的存在簡直是不能承認的。這是一種毫無意義的概念，這是一種矛盾的肯定。知識之外的存在可能簡直是無意義。牠好似一種從來沒有看見的顏色，從來不爲人所聽見的聲音，從來不爲人所嚐着的滋味，從來沒有感觸過的感覺。當你們證明這種存在之可能性的時候，那種存在已非絕對不可知。所謂絕對的不可知就是非存在。離知識就沒有存在。回過來說，若是世界存在在這兒，牠的原質就是已經被人所知。這所知當然是被心靈所知道的，那末這種原質已經在根本中就是觀念的，心靈的了。一個心靈之知道真實的世界，他就是在這世界裏面找着了有許多含有性質的東西。但是這所謂性質乃是觀念的存在。一個心靈之認識真實的世界，乃因其找出了許多的關係，如平等與不平等，伸張與收縮，共同與互異。然而這些關係只是一個心靈的對象而已。這個世界必定是一種心靈或是一堆心靈，或是一個整個的普遍心靈所組織成功的。

第三節 自我與非我之存在

意識的存在是不能否認的。因為心靈的活動是認識宇宙一切的原動力。一切的存在都在心靈範圍之內，都是依賴着心靈的。我們必要思想，必要肯定，必要否認，但是這一切活動都離不了意識。我們不能懷疑意義的存在，因為在懷疑的時候已經是預先認識了一種懷疑的意識；我們也不能反對牠的存在，因為在我們反對的時候這就是說必有一種意識去反對。因此，意識的存在是不能不承認的。既以我們的反對與懷疑也足以證明其存在。單個有限的意識就是我們所謂自我的意識。自我意識之存在是確定了，而自我的世界也是一個觀念的世界。然而自我怎能破出自我心靈的範圍而達到自我以外的一切心靈呢？

關於這個問題我們可以從兩方面討論。一方面，自我心靈與外界的心靈乃是同一本質；即我與宇宙為一的意思。另一方面，自我與外界乃是互相顯現的，自我無外我則無由顯現，外我無自我則不得存立。茲分別詳細討論之。

在本質上，自我與外界乃是一個整個體。組織外界的心靈和我自己的心靈乃是一體的。凡外界的一切事物，不論是我直接知道的東西，或是離我極遠極久的東西，牠們絕不是產生我們的思想的原因。牠們只是思想的對象而已。我直接知道的東西，譬如一個茶杯，我一定要有一個茶杯的意義。但是我所有的茶

杯的意義是要與外界的存在同一的，換句話說，我是早已有茶杯的實質，然後當我心裏對於茶杯的意義與我已有的茶杯本質的認識同一的時候，我就說牠是茶杯。然而現在單個的自我並沒有茶杯本質的認識，那末我就不能同一我個人所有的茶杯的意義。於是我就不能認識茶杯。然而我的確是認識了茶杯。單個自我心靈既不含茶杯實質的認識，那末茶杯的實質以及其他一切的存在，的實質必須是包括在一個整個的，普遍的或深大的自我之心靈裏面。我要思想到一件東西，我就要把單個心靈的意義與「大我」所含有的那件東西之思想要是一貫的。這個大我乃是真正的自我。真我或大我有完全整個的認識。在我們單個心靈認識之前，我們所要認識的東西一定是已經包含在大我的心靈之中，否則，我們就不能認識牠。沒有大我的存在就沒有一切存在的認識，因為我們不能無中生有，因為我們不能從完全一無所知的地方發生意義。當我們對某物發生意義的時候，當我肯定牠，否認牠，懷疑牠的時候，我的全部認識之總和，我之大我早已經含有了那件東西。大我含有小我含有一切存在；我即大我，宇宙一切亦即大我。我與外界即一體。故我之思想外界並非在我之外思想之，乃在大我之內思想之。

第二點自我之有存在，必有他我之存在。一個孤獨的自我乃是一無所有的。孤獨的自我沒有一切的認識，即沒有一切的思想，既無父子，夫婦，兄弟，長幼之關係，又無老少，遠近，親疏，好惡之分別。那個時候我還

有我嗎？換句話說，就是無自我。然而自我實有。而自我之有，乃是因為我思想一切外界，認識一切外界，在外界裏面，我是一個公民，是一個兒子，是一個丈夫。我之於外界關係愈多而自我愈大。故自我之存在，實含有他我存在之義。這一層我討論黑智兒時言之很詳，茲不多贅。

從上面的兩層討論，自我是存在的，而且由自我之存在而得確定外界的存在，因為沒有外界的存在，亦不能顯示自我之存在。

第四節 絕對自我之認識

不論我們在前面是討論存在的問題，不論是證明自我與外界的確有，其中都含有一個絕對的、普遍的自我之認識。所謂絕對的自我乃是一個整個的心靈或是普遍的意識。這個絕對自我並不是絕對不可知的，因為前面我們已經證明了絕對不可知即是非存在。但是我們的思想亦不能完全顯現之因為在我們的思想中含有不少的矛盾，往往思想之本身常是前後不一致。我們對於絕對自我之認識用不着我再來詳細反覆的分析，因為以前的客觀的觀念論者已經歷有定論。現在我簡單的從三方面討論關於絕對自我之認識。

(一) 絕對乃整個宇宙之總和關係。自我意識必須有外界之若干關係而後可能。我之所以知有我，

乃是因爲我知道事物。我知道有山水草木，我知道有飛禽走獸，我知道有其他的一切自我，從這些關係中，乃知道有一個主觀關係者的存在。一個原始人他所認識的自我，只是一個打野獸吃荒草的人，也許是三五個同類中的助手一同去尋食物。他在外面的關係只有這樣多，他的自我意識也只有這樣廣。一族八中的一個領袖，他要處理一族的紛爭，人要抵抗外族的侵略。在這一族中他與各個族中人都發生關係。他所發生的關係極多，他的自我也極大。譬如孔子他的思想精神非但影響於當時當地，而且與各處的學者和幾千年的人情都發生了極深刻的關係，而他所表現的自我又更大。現在的一位大政治家，他要認識世界各國的國情，他要做國內的良好公民，他所表現的自我也不小。總之，他與極多的對象發生的關係愈大，而他所表現的自我愈大。但是我們能互相發生關係則必有一關係之主動力。而能與我們各個心靈及宇宙間一切的一切都發生關係的，則當然顯現出一個極大的自我。他容納一切的關係，他與一切發生關係。一切關係之總和關係，即一個絕對自我意識之表現。這並不是奇異的思想，也不是反常識的思想。何以常識的思想，和平常的思想，我們普通都不易得到呢？殊不知得不到這種絕對思想的原故，並不是因爲這是奇異的或反常識的，而只是因爲他太普遍了，太常識了，以致我們不去注意他。以前的人不知道空氣的存在，並不是因爲空氣奇異和反常，實在是因爲空氣太普遍，與我們所發生的關係太平常了，故反而使我們不

注意，反而使我們不能認識他。絕對的自我與我們所發生的關係太多了，太普遍了，故我們反不會認識他。其實他是個大我與宇宙間隨時隨處是發生關係，他是一個總和的關係，他是我們與外界發生關係的來源。

(二)絕對乃矛盾之和諧。若是遍地都是黃金，若是我們隨時可以得到金錢，當然世界上就不會有貧富之分。換句話說，富翁所有的產業乃是比平常的人所有的多些。愈壓倒一般有錢的人，就愈顯其富有。這就是說有富必有貧，有貧始足以顯富。其超越貧者愈多則愈富。再說到拍網球，若是大家打個平手則不足顯出其技術之高明。反過來說，凡技術高明的人他敗退的敵手很多。被他打敗的人愈多，則愈足顯其網球藝術之巧妙。推而廣之，凡超過不美滿愈多則愈足以顯示其美滿之超越；不完善者愈多，則愈足以顯示其完善，心靈生活就是把自己分散成許多互相矛盾，互相衝突，然後以全力勝其敵方。認識也就是照例從衝突的宗旨思想而得到的和諧或組織。你所組合矛盾衝突之思想愈多，則你的認識愈完全。如你認識價值，你就要從有價值與無價值間有所分析，而後從此分析之矛盾中有所超越或和諧。總而言之，沒有一件東西你是能認識的，除非你能以其反正之矛盾證明之，除非你是發展其內心之矛盾而超勝之。因之，在整個宇宙間一切矛盾之發展，一切勞苦競爭之間必有一個超勝一切矛盾之和諧，而這個總超勝者即絕

對之自我。因為自我越偉大，則其包括之矛盾愈多，而其超越一切矛盾愈完全。故絕對之自我即一個十全十美的心靈，他包含生命中一切的矛盾，而超越一切矛盾之上而得到了永久的勝利。

(三)絕對乃認識一切真理之自我。在前面我已經說了知識範圍之外乃絕對不可知；絕對的不可知即等於無實有存在。於是當我說我知道這一件我從來沒有聞知的事情是真理的時候，這就是說我以爲現在所知道的事乃是在我現在思想之外所存在的事實相端貫一致。然後在我現在思想之外的事實絕不是離知識範圍之外的存在，因為知識之外無存在之確定。那末此在我現在思想之外的事實必仍在知識範圍之內。不過不是在我個人的知識範圍之內。於是這種事實必是在個人自我之外的大我的知識範圍之中。當我說這是真的，這就是說在個人自我所思想到的東西和在單個自我思想之外的事實，兩者之間必有一種比較，由比較彼此端貫的時候，我始說牠是真的。單個的自我不能把兩者加以比較，因為有一方面是在單個自我思想之外的。由此可知必定確有一個能知一切真理的自我——他知道單個自我所思想的事物，他也知道在單個自我思想之外存在的事實，在這個大我這兩者互相比較一致的時候，單個的自我才能說是真的。只有這個大我思想的時候，我們這些小我才始知有真理。簡單的說，你要把現在的思想和你的思想之外的外物相比較，則此外物既不能絕對不可知，則必爲一極大的思省的自我所

知道。此大我即絕對的自我。他包含一切的真理。一切的真理都是絕對思想的對象。有了此絕對思想的對象，然後單個心靈中始有是非之分，真偽之別。單個心靈在事實上確知有真假，則絕對自我之實有亦確定矣。

從上面我們所討論的結果，宇宙實有都不能離知識範圍之外，故世界乃觀念所組織之世界。惟此觀念不能是單個心靈之觀念，而必是一絕對自我之觀念。何以知有絕對自我之存在？先確定存在不能在知識關係之外，故絕對自我絕非不可知。然後在此屬心靈的世界中認識了單個自我之存在，再由此單個自我之存在而後知外界之確有。所謂絕對的自我乃由此單個自我與外物之實現中認識之。關於知識價值問題的答案只有兩種選擇。一、絕對的不可知；二、凡知者必在一心靈之世界中（此即觀念論）。第一選擇為絕對的不可知，此即無一知識無一存在，所以說不能成立。又不能再有第三種選擇，因一切選擇都在知識範圍之內。故著者不能不以其光明客觀的態度而接受第二種選擇，即觀念論。故本章內著者所述非著者創造前人所未知，實乃表述真理之驗如何使著者趨于真理之途之程序而已。故著者非新創造，實亦無新可造，因任何新的理論皆不出乎知識範圍或觀念論之外也。

R O S S M

1120

第四篇

知識之真偽

知識的來源和知識的價值兩問題我們已經先後的回答了。但是我所討論的是關於真正的知識。但是知識的真偽是怎樣區別的呢？何者爲真理？何者爲錯誤？所以講到最後我們就討論知識的真假。知識的真假問題是不能自決的，除非我們知道真理是什麼；欲知道何謂真理，欲明瞭真假之分我們於是要討論到真假的標準。

「南京是中國的首都」這個判斷何以是真的？「北京是中國的京城」何以現在說這句話就是錯的？因此我們就要研究真偽的真理。我現在先要對「真理」二字下個定義，然後看各家對於這個定義所加各種不同的解釋。

五個減五個等於零。水是由氫氣化合而來的。中華民國是一千九百十一年十月十日成立的。這都是真確的事實。何以一般人都認識是真的呢？仔細一想我們知道了凡是真的判斷必定是描寫或指說那事物的真像。真理就是與「實在」相符合的判斷。我們先假定這樣一個「真理」的界說，然後我們來討論真偽的標準，以明各家的解決。

第十九章 真理之標準

歷來以環境之不同與智慧之進展而對於真理標準之認識各有不同。然而各種標準也有幾種是混連不分的。不過每一種標準都有其特見與着重點。我們現在所要討論的幾種真理標準是。

一、本能風俗傳說

二、普遍同意

三、官感直覺

四、符合論

五、實用論

六、融貫論

第一節 以本能風俗傳說為標準

以前的心理學主張某種不學而能的自然動作，都是因為人們有許多確定的本能與生俱來。於是有人主張宗教乃是真的，因為人們各各都有一種宗教的本能，關於道德的判斷也是真的，因為人的本能是如此。

不錯，人類的一切活動都基於許多自然趨向。世界上因為有這許多本能的趨向的激發，然後才有文

化之發展，科學哲學之產生，學術思想之進步。但是本能不是真理的標準，我們有兩種理由：

(一) 現在的心理學家對於本能一辭的解釋各家紛紛不一。總而言之，我們絕不能看出許多確定而純粹的本能。本能與學習出的能力幾乎不能分清。我們的咽喉裏發音是天然的，但是我們所說的語已是學習的了。要是把本能和理智分清出來，這是絕不可能的。所以本能只是某種行為的趨向不是確定的也不是純粹的。

(二) 人類的喜，怒，哀，樂，同情，憤恨，好奇，畏懼，其根源無一非自然趨向，然而牠們能做真理的標準嗎？牠們本身有許多互相矛盾互相衝突的。假使我們以本能為標準的話，我們將信任于那一方面呢？我們能以其自身衝突的東西來做真理的標準嗎？

古時民族因為保持個人的生命財產，於是大家團結起來，而同時一族的思想信仰也自然的引導着一族的人們。於是人民的一切行動思想信仰都以一族之行動思想信仰為標準。凡一族的風俗許可你去做的去想的，那都是真的，否則就是假的。即是現在有時一般人仍脫不了風俗的牢籠。一般人不敢說為社會所不許可的話；不敢做為社會所不許做的事。

但是社會上的風俗絕不能做真理的標準，因為風俗的本身就發生許多缺點與矛盾。歷史上給了我

們不少的例子。許多的風俗稍一思想即顯為不可靠，故風俗之本身無時不在改革之中。風俗雖有其價值，然絕不能視為一切真理之標準。

一時一族的風俗或許不是真理的標準，然而有人說最可靠的則莫過於傳統思想了。所謂傳統思想乃是集若干民族思想之精華，得歷代祖先思想經驗的總匯，這當然是千真萬確的了。只憑着我們現在的人們之思想理論未見得有幾千年傳來的思想經驗來得可靠吧？常識家也許這樣說：幾千年無數人的思想經驗所不能得的真理，你們現在的憑一點哲學思想就想要去發現真理嗎？

然而傳統思想之本身也有互相矛盾的地方。有的傳說是這樣的，而有的傳說又恰恰是相反的。我們拿那一種來做標準呢？而且我們不能說凡傳說思想都是真確。我們的傳統思想歷代在改革矯正，並且常常還留傳下許多錯誤的觀念。故傳說之本身仍不能做真理最後之標準，其本身尚需合理的標準以區分真偽。總之傳說雖有時含有真理，然絕不能做真理的標準。

第二節 以普遍同意為標準

普遍同意就是說世界的人各個都同意。拿這種普遍同意做真理的標準這就是說凡人人同意的事情都是真的。這種共同信仰，人人普遍的相信很可以顯現宇宙的真理。

普遍的同意也許是真的，但是我們細詳的討論一下，又可以知道牠不可靠。一件事物想人人都去同意的說是真的，這並不是一件容易的事情，因為世界很少有幾件整個人類都認為真實的東西。假若有某些事是共同信仰，那末也只是極少數的空泛信仰而已。於是人人都承認世界上實有存在的物事。但這些存在是什麼，他們又各人的意見不同。其結果只留些空洞的觀念而已。我們要切實的問到生命的意義，社會的關係，本體的存在，人們的意見極不一致。

普遍的同意有時很不可靠。以前的人各個都相信地球是平面的，是不動的，但是現在已經完全推翻了。以前的人共同都信仰飛上天走過海這是不可能的。至今已變成了家常便飯。總之，雖有共同信仰亦不能即證明其真實。我們也許人人都相信假的東西，也許人人都不相信真的東西。在我們所相信的東西本身仍要於批評着牠是真的，或是假的，這就是說，普遍同意不能做最後的標準。共同信仰的東西或者是真的，但是牠之所以真，並非因此普遍的同意，而乃是另有其標準在焉。

第三節 以官感經驗為標準

官感是人人日常的經驗。牠能使我們與外界接觸。「此地有一張桌子」這句話是真的，因為我確看見那張桌子。而我還據在上面寫字。所以有人主張凡為五官所能覺着的東西都是真的。我們絕不否認我

們的官感。若是我親眼看見了一樹好桃子，我說這裏有一樹桃子，這是絕沒有人否認的。因此官感乃是真理的完備標準。那末官感以外有沒有真理呢？官感論者如孔德彌爾趨于極端以官感為唯一之標準。凡被官感所覺着都是真實，而凡不為官感所覺着的都不可靠，都是不可證明。於是官感以外無真理。

然而官感是否可靠呢？五官所覺着的都是真知識嗎？官感以外無知識的原素嗎？我要回答說這是絕對的不是。官感並不完全可靠。這一層我們屢次辯明過。我們在山頂看見山底的人只一寸多長，其實他有五尺多高。沙漠地方能看見水草，其實只是心中的幻覺。色育的人看見紅的而說是綠的。所以官感之本身尚不能做為真理的標準。官感本身之可靠與否尚需待思想之批判。我們前面已經說過知識不僅是五官所組織的，而且還需理性意識的支配。有許多我們不用官感而認為真實東西。理性、思想、意識，牠們不為五官所覺着，然亦確有其存在。

而且我們所官感的東西，乃是確定的指着是這一件或那一件東西，而絕沒有普遍性。只有單個特別的東西而沒有普遍的概念，則真理是絕對的不可能。當我們討論某種理想，或價值問題的時候，其真理則絕不能於官感中求得之。因為理想之本身並非受官感之節制，反而官感當為思想理性所支配。所以感覺仍不是一切真理的標準。

第四節 以真覺爲標準

我們一切所直接經驗的都是千真萬確的。我覺得自我的認識，思想中所用的普通辭，這都是直接感覺到的事實。簡稱爲直覺。直覺依各家之見解而有若干不同的解釋。不過我們很可以穩當的說，凡在意識中直接所經驗到的一切都是直覺。

詩人們在大自然中容化了。他們直接感覺到自然一切的美麗，他們忘了他們自己。真理從這種直覺得到之外是別無他法了。情人們在彼此的心中兩相契合了，那也是這種直覺的交流。不僅富於情感的人如此，卽數理家也不能不承認直覺爲真理之標準。因爲他們所視爲真理的原理都是從直覺得來的。整個比其中所含之任何部分爲大；三比一多些。這都是不能否認的命題。有了這種原理始有一個確定的思想之出發點，而推論法始有存在之可能。還有許多人主張道德的紀律，宗教之原則也是直覺的。好惡美醜的區別乃是直接經驗到的。總之，一切的公理都是由直覺所確定的。

但是直覺到底能做真理的標準嗎？讓我們先把直覺分別爲兩種解說。第一，假使以直覺爲一種認識經驗的話，那末我們確實是有這種直覺的認識狀態。不過討論真理的標準問題我們不能取這種解說，因爲所謂真理乃是我們的認識狀態要與實體相符合。於是我們來看第二種解說，這就是說直覺乃是對於

事物實體之認識。但是直覺中所得的，是否即代表實體我們就不無所疑。我們有紅色的直覺，然而紅色的直覺就能代表紅蘋果的本身嗎？我們有時會直覺到夢境或幻覺，然而這並不是真理。直覺之本身能否得達真理尚須另有其區別，故直覺不能做真理之標準。

直覺就是直接認識的。純粹根本的直覺是不夾雜有絲毫理性的程序和推論的公式。直覺的真理就是不假任何推論而自身顯現其真確。那末我們就要問：我們所直覺的一切其本身確實是真確的嗎？若是以直覺為真理的標準的話，我們就必須以直覺判斷之。然而直覺之本身何能區別他自己的真偽呢？若是我們拿理性來判斷其真偽，那末我們就得不到根本的直覺以做真理的標準了。瘋狂的人有不假外來的直覺，發明家也許是直覺的顯現，詩人與先知也是要直覺。直覺也許闡發真理，然而也許是智力衰敗的病態。故直覺之本身不能辨別直覺之真假。

第五節 以實用為標準

以事物實際的效果作為知識真偽的標準，這是我們在第七章曾經討論過的唯用論。上面我們所注意的是唯用論對於知識組織成分來源問題的討論，現在我們要牠以實用為真理標準的這一方面。凡一種觀念或一事物如界有產生圓滿的實際效驗的，牠就是真的；反之，凡無圓滿結果的事物都是假的。

唯用論對於真理的定義完全改變了。旋轉於一般人腦海中的所謂真理，乃是與實在本體相符合的東西。然唯用論獨着重於事物觀念之結果。這是實際的問題。爲什麼唯用論對於真理下了這樣一個解釋呢？因爲唯用論者對於事物觀念云本身的意思已換了新的說明。「一件事物的意義」其中的「意義」兩字有兩種解說：（一）人的「意義」就是指一種理性的動物。這就是說「人」與「理性的動物」乃是指同一東西的兩種說法而已。（二）第二種解說是：「天上烏雲滿佈」這個「意義」就是指「天要下雨」了。烏雲而使產生下面的結果。此地「意義」兩字的解釋就是指前一事而能產生後一事。電是什麼意義，電的意義就是指一種能產生光亮，旋轉機械，以及其他種種作用的力量。電的意義就是指牠的功効。這張桌子的意義就是指一件能在上面吃飯寫字的東西。唯用論對於物事的意義乃是指第二種解說而言。

唯用論因爲對於一切事物觀念的意義取了第二種解釋，所以對於真理標準的理論也就是順着這種解釋所必得的結果。何謂椅子，椅子仍是供人們去坐在上面的工具。於是當我們問：「這把椅子是真的嗎？」的時候，我們就要看這把椅子能坐不能坐。若是我們能坐在上面，那就是一把真椅子；若是我們不能坐，那末這就是一把假椅子。總而言之，凡足以使人們滿意的信仰都是真的，凡有實際圓滿效果的一切事物觀念都是真的。

然而有幾種證明能試驗出圓滿的效果呢！一種是圓滿的，那一種是不圓滿的呢？照唯用論者的意思，我們有三種試驗的方法：（一）現價；（二）和合；（三）高等價值。這三種試驗各處各人的用法不同。茲分別解釋如下：

（一）現價 當這種信仰能夠給人生以實在的利益的時，牠就是真的。一張紙幣能兌換現款，牠就是真的，否則就是假的。凡一種假設能在官感經驗中證明能發生牠有利益的結果，這種假設於是有了現價，因之牠就是真的。南京在上海的西面，漢口在南京的西面，要是我到漢口去，當然向西走是極近的一條路線。這種信仰可以用實地經驗證明，所以牠是有「現價」的。若是我相信地球是平面的，那末巴黎在上海的西面，而紐約在巴黎的西面，於是從上海到紐約向西走是極近的。這種信仰在實在經驗上得到相反的結果，這種不能兌現的信仰是錯誤的。因此，凡一信仰之真假，設若能從實地經驗中得着效果的話，必須實地考察者本其官感上的經驗所得到之結果中判定之。

（二）與其他的信仰和諧 我們的信仰要前後一致的。一種新的信仰加入之後，或者新信仰變成了舊的信仰，或者就是舊的信仰屬於新的信仰裏面。然而這兩種信仰的去就則視「現價」為標準。因此，真理是不斷的變遷着。每一種信仰之所以能圓滿必具有兩種條件：第一其本身必有兌現的價值；第二要與

我們其他的信仰一致。

(三)較高尚的價值 一種信仰除了在我们的身體上發生物質的效果之外，還能影響我們對於世界的感想與態度。一種信仰也許給我快樂，也許給我煩惱；也許給我們安定，也許使我們搖動；也許給我們道德上的毅力，也許給我們道德上的疏忽。譬如在宗教信仰中找不着一點官感上的現價，這些信仰和其他的信仰是互相和諧，那末這種信仰的真假，則必視其是否具有較為高尚之價值以判決之。若是樂觀論與悲觀論兩者其他的成分都是一樣的，那末前者較之後者有高尚的價值。但是我們要特別的注意，假使一種信仰已具有第一第二兩種條件，那末就不必再用第三種試驗了。

從上面三種測驗真理的方法，我們知道唯用論沒有絕對真理的存在。真理是相對的，是變遷的。我以為是的，他以為非；此時信為真理的，彼時也許是信為虛假的。總之，凡與我個人生命上工作圓滿的，我就相信是真的。

批評 唯用論求道真理的態度是很科學的。牠希求將來的結果。牠的進取的心靈，自由的精神，誠實的態度，勤苦的工作，都足以奮發學者對於真理的追求，都足以引起多數人的同情。但是我們要客觀的尋出真理的標準，這個目的唯用論絕不能使我們達到。唯用論的理論裏面確有不少的破綻。

一、意義的誤解。前面我們說過對於物事的意義有兩種解說：「人者理性之動物也」這一命題中主辭與賓辭乃是指同一物。物事的意義就是問物事的本質是什麼，這是第一種解說。第二種解說物事的意義乃是指示由這物事而能產生什麼結果。唯用論解釋真理乃是依照第二種意義演繹出來。但是我們所指的事物之意義並不是要問其結果，我們所追求的真理乃是要追究事物的內容本質。所以唯用論對於真理的意義完全出乎誤解。

二、真理離實用而存在。荷馬的詩真是好極了，牠可以陶冶我們的性情，激發我們的情感。照唯用論者的意思只要荷馬的詩能使我們滿意，那就完了。自於荷馬本人的有無於荷馬詩的實效上並沒有多大的關係。故荷馬是有，是無，是真，是假，都可以不問了。不錯荷馬本人的存在問題乃是完全離開實用的。但是我們以為既有荷馬詩，必定確有荷馬詩的作者。我們要得到真假的標準，我們是要問到底有無荷馬其人的時候，我們就不能問荷馬詩的欣賞，我們要追求荷馬本人的真假。真理並不是於你有益的就是真，於我無用的就是假。真理也有絕對的。二加二等於四這是誰都不能否認其絕對性的。這一層唯用論也未想到。

(三)假的也有實用。有許多假的東西，然而牠們也能和真的發生同樣圓滿的效果。譬如某人有一

幅真王羲之的字。他的朋友把這張字借了去，而這位朋友能寫得出像王羲之一樣的字，於是他照樣完全一式的寫了一張，把真本收起來，還給他這本假作的。這真假兩張字完全一樣的。那位收藏王羲之字的原主絲毫也認不出這張是假的。於是他仍然同樣的寶貴牠，牠也能有同樣的效用。照唯用論者看來，那張假作的字也就是真的了。但是追求真理的標準的人絕不以假的當真的為滿意。真是真，假是假。我們不能以假的有滿意的效果而視之為真的。

(四)邏輯的錯誤 凡真的信仰觀念事物都是有滿意的效果。但是唯用論者說，凡有滿意的效用的信仰事物都是真的。在邏輯上這是一種錯誤的換位。不錯凡白馬都是馬，但是我們不能說凡馬都是白馬。

(五)唯用論之自相矛盾 唯用論者以為真理是變遷的，是相對的。我以為真他可以為假。此時以為真，彼時以為假。則唯用論之本身當然也是變遷的，也是相對的。一時可視為真，一時可視為假。然而同時唯用論者以為唯用論乃是絕對的真理，因為他們絕對的主張唯用論。這不是他們又承認有絕對的真理嗎？這是前後不一致的矛盾。

從這五種批評看來，唯用論也不能做真理的標準。

第六節 以符合論為標準

所謂符合論就是以爲我們的觀念和外界的存在互相符合的時候，這種觀念就是真的；兩下不相符合的時候，就是假的。在我們意識中的概念正確的代表外界之環境的時候，這種概念就是真的，否則就是假的。這張地圖是真的，因爲實在的地勢和地圖上所畫的完全符合。你說此地有一本書，這句話是假的，因爲這裏沒有書本。觀念與實體相符合就是真的。這種理論我們還要注意下面幾點：

一、所謂符合並不一定像拍照像一樣的符合。觀念之符合實體並不一定像照鏡子一樣的。這種所謂符合乃是心理上的，或意志上的。

二、符合並不一定說是符合實體之整個。雖然是符合一部分，然只要那一部分是屬於實體裏面，那就行了。

三、所謂要去符合的實體乃是在心靈範圍之內。

批評 符合論的主張是觀念與實體相符。但是照我們上面所討論的結果，所謂實體亦觀念而已。即符合論者亦以爲實體不能出觀念範圍之外。因此符合論者乃是以觀念與觀念相符合而已。然而這不是符合論所情願的。所謂純粹的符合論，乃是要以觀念與觀念之外之實在相符合，但是這種比較是不可能的。我們不能把觀念之外的東西拿來和觀念比較，因爲觀念之外根本我們就不承認有什麼東西的存在。

若是我們承認觀念和觀念符合的話，那末我們已經出了符合論的領土而入了融貫論。因此符合論雖然可以拿來說明真理，然而並不能做真理的標準。

第七節 以融貫論爲標準

真理的標準到底是什麼？我們至今還不知道。本論，風俗，直覺，實用，符合等都不能做真理的標準。但是我們從上面討論的結果使我們不能不從融貫論中求得真理之標準。

在第三編中我們討論知識價值問題的時候，我們得着了下面的幾條結論：

- (一) 絕對的離開知識，卽無任何存在之認識。
- (二) 我所認識的一切外界都是觀念的。
- (三) 外界不是單個自我的觀念，而必是一個普遍心靈的觀念。
- (四) 因爲我們知道我們的真理是不完全的，我們也會有錯誤，故你我們認識了有一個整個觀念的系統，有一個整個完全的真理。
- (五) 自我與非我乃是互相關係的。自我之真確乃因非我之真確，非我之真確亦因自我之真確。故宇宙乃是一個統一的系統。

(六)真理乃一無所不包的絕對自我。

(七)絕對自我與單個自我非一非二即一即二。單個自我之真確乃與絕對自我相混合；絕對自我之真確乃於單個自我中顯現之。單個自我乃一體之分化與顯現；絕對自我後乃分化之綜合與系統。故言單個自我即言絕對自我之一部分；言絕對自我亦已包括單個自我。

若是讀者已經承認這幾點的話，那末，我們就不能不拒絕實用論與符合論的標準。

(一)實用論的標準是不對的，因為真理乃是一體融貫的，而不是相對的變遷。凡真理必皆承認其為真理而絕不能以我之以為真者而你以為假，你以為假者而他以為實。

(二)符合論的標準是錯謬的，因為牠欲以觀念與觀念之外者相比較，這是不可能。我們所比較符合者乃觀念與觀念耳。而觀念與觀念相比較，那末我們就出了符合論的理論而投向融貫論了。

若是讀者承認上面幾點的話，那末我們也就不能不接受融貫論的標準。

何謂融貫論呢？融貫就是系統的一致。融貫論以為一個真的觀念乃是與其他一切同共接受的觀念在系統上是彼此前後一致的。觀念怎能是一致的呢？凡是一致的觀念信仰都可以用邏輯上的矛盾律與同一律表述之。凡一件東西絕不能是這樣的，而同時又不是這樣的。這件東西既在此地，但牠不能同時又

不此地。這就是矛盾律。真理是不能矛盾的。真理應當是整個的系統，真理是前後一致的。同一律所表現的融貫之意義更清楚。孔子就是孔子，甲就是甲，絕不是別的東西。這就是說，一個觀念是如此如此的，然而牠是始終一致的，絕不會變成別樣的。這就是同一律。凡能遵順這兩條律則的就可說是一致的。

我知道這個茶杯是真的，這並不是因為在知識範圍外面另有一個實質的茶杯，以知識外無實質故。而知識之內的乃是觀念。換句話說，在我個人認識這個茶杯之前，我已經含有「茶杯」的觀念。然而單個的自我在沒有認識茶杯之前並沒有茶杯的觀念。然而我們不能從無中生有的變出一個茶杯的認識。於是我們知道了我必有一個整個認識的系統，單個自我不能有此整個之認識系統，則此認識系統乃是一個深大的自我，一個世界的心靈所有的。因為在大我的認識系統中已經有了茶杯的觀念，於是當我說「這茶杯是真的」時候，這就是單個自我的茶杯的與大我的茶杯觀念彼此是融貫的。關於這一層請看本書第十八章第四節第三所以絕對乃「認識一切真理之自我」。此地恕我不重複了。

有許多人反對融貫論，殊不知他則之所能要反對融貫論也就是因為他們有了融貫的見解。所以一切批評融貫論的人都是拿着石頭打自己的脚。現在有下面幾種非議融貫論的理由：

(一) 融貫論只能得到相對的真理，因為牠主張真理之所以為真乃因與其他真理互相關係着。絕對

的真理只能從大我的心靈中得到。在我們有限的思想中絕不能得到絕對的真理。真理的發現是層進無窮。所以融貫論仍沒有得到絕對的真理。

像這樣的批評，隨便那一個理論都可以應用得上，因為無一理論能自己承認他已得了絕對的真理。我們不斷的發現真理，也不斷的發現錯誤，但我們不能因此就說知識沒有價值；既是大家都沒有絕對的真理，那末在相對的真理中，我們可以看到融貫論比以上的理論要圓滿得多了。而且有許多真理也有絕對的成分，如自我之意識，邏輯之規律，幾何之原理都絕對不能否認。

(二)有人反對融貫論，以為凡真的觀念乃是一致的，但是並不是凡是一致乃二念都可說是真的。一位吳剛每年每日的在月宮裏伐桂，這是十分的一致論調，但絕不是真的。但是這種反對並沒有看清一致的意義。所謂一致的整個系統，不僅是觀念本身的一致。凡是一致的觀念，牠是和我們一切的思想內容完全一致的。吳剛伐桂的事就不能和我們的一切思想內容一致。故凡這樣完全一致的觀念都是真的，不能一致的就是假的。

(三)融貫論一人批評說牠太理想了，太不合于實用，所以空有抽象而無實際。融貫論非我們得到了一切事物的關係而後始能得真理。但是這是不可能的，這只是理想。所以融貫論不能實地的採取之為一

有效之標準。這種批評說我們個人得不了_一切事物之_一切關係，但是我們的大我是無所不包。是以自我爲大我之一部。大我與單個自我乃混化而爲_一的，所以我們雖不能得到全部的真理，然也能得到一部分的真理。但是不能因爲只有一部的關係而說是毫無真理。

(四)有某種觀念是完全一致，但是並不與事實相吻合。一致的觀念而不與事實符合，難道融貫論者也能說一致能做真理的標準嗎？但是我們要問：既不與事實符合，這種觀念還能說是完全一致的嗎？至少這種觀念已經與事實沒有一致。我還重複的說一句，所謂一致乃是整個宇宙系統的一致。

對於融貫論的批評還有，但是以上的幾點已不能反對融貫論的絲毫，其他的更不用提了。融貫論之優點是在牠能解答其一切標準所不能解答的啞謎。何以我們知道我們的經驗是官感知覺而不是幻想呢？何以實用的觀念能達到其效果。何以我們的直覺是確實的？這些唯觀念之融貫而已。融貫論而且能對付真理的各方面。在我們得全體的結論之先，我們要顧慮到一切的生命，一切的見解，一切的經驗。唯融貫論始能承認各標準之真理而免避其誤謬。

因此，我們要尋出一個適當的真理標準，就只有融貫論是較爲完善的。

第二十章 全書之總結

知識論裏面的題材，大概我們都討論過了。本書的宗旨是要研究知識的來源和知識的價值，後來又追索真理的標準。在研究這些問題之先，我們要省察研究這種工作的態度。懷疑的態度和不可知的態度只是反面的，這都不能使我們滿意，因為若是採取這兩種態度，那末這兩種態度之本身也是可懷疑的，或是非不可知的。但是我們仍是要有有限制的懷疑。無理由的武斷態度也是不能滿足，但是我們要有果斷的精神。總之我們研究知識的問題要取一種批判的態度。

知識是從那裏來的呢？依據論，先驗論，直覺論，唯用論，感覺論理性論（純粹的和批判的）都不能解釋知識的來源。其實，感覺給理性以原料張本，理性組織之，支配之。凡概念，知覺，感覺，官感，無一非心靈之活動。自外界而入則必經我心之引納，故所知之外界現象，無一非心靈之對象。

至於知識的價值問題，有兩大營壘對峙着。一種是實在論，一種是觀念論。實用論裏面又分有知覺論，代表論，新實在論，批判的實在論。然而這些理論的根本主張絕無成立之理由。實在論的主張是：有一個外在的世界的存在，牠是離開任何意識或任何心靈而獨立存在的。然而離開任何心靈而有存在就是說絕

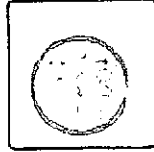
對沒有知識的境界而知有存在。關於這一層我們已經辯駁得清清楚楚。我們分析出絕對無知識即無存在。若是實在論的這個根本主張完全推翻，那末著者只有趨向于觀念論一途。至于批判的實在論較為有理由，然已經漸次的脫離了實在論的氣習，而投降于觀念論的旗幟之下。觀念論主張外界的存在是實有的，但是牠不能離心靈而獨立。雖能離開單獨的心靈，然亦不能脫離普遍的心靈。

我們怎樣區別真假呢？解決這個問題的有以本能、風俗、傳說、普遍同意、官感經驗、直覺、實用、符合、融貫等作為真理的標準。絕對的標準是不可得的，但是能得較為完全真理的標準的理論則只有融貫論。

總而言之，觀念論，尤其是客觀的觀念論仍是知識論中不可磨滅的理論。我們不能反對觀念，因為我們反對的時候，我們已經走進了觀念的領土。我們的主張是：

- 一、絕對不知道的東西即無存在；
- 二、凡存在都屬於觀念範圍之內；
- 三、自我，非我，大我，乃實是存在的；
- 四、這些都是觀念的；
- 五、自我和非我乃普遍心靈之對象；
- 六、普遍心靈乃自我與非我之究竟。

版 權 所 有



不 准 翻 印

民國二十二年五月 初版

知識論綱要全一冊

定價一元二角

著 者 傅 統 先

代 售 者 各 大 書 局

承 印 者 華 豐 印 刷 鑄 字 所

總工廠 滬西林肯路一〇〇號

發行所 倫羅橋三四一號

進化論哲學新著

自希臘人到達爾文

江振聲譯

△每冊實價大洋一元

此書爲美國生物學之權威奧茲本之名著，遍受歐美生物學家之讚美。是書敘述生物之來源及宇宙之進化，是自希臘時代到達爾文時期之各哲學家對於生物來源及宇宙進化之見解，並詳述各生物學家如何探求真理。是書有兩大特點：（一）是書引證很多，如英文詩，法文，德文，希臘文和拉丁文之專門名詞與引證在譯文中均一一錄載，以供讀者之研究，而可爲注意譯學者之借鏡。（二）是書後面編有索引，詳述頁數，譬如「環境影響說」有康德，拉馬克，斯賓塞爾，達爾文等各進化論者之意見載于某章某頁；「人類之原始說」有亞諾芝，曼德，奧徑，亞里士多德等之見解載于某章某頁，以便讀者之參考。此書經江振聲先生譯爲漢文，文筆精確流暢，與其原文無異。凡欲明瞭生物之來源及宇宙進化者，不可不讀也。