

著 孫 東 張

認  
識  
論

行 印 局 書 界 世

上海图书馆藏书



A541 212 0006 79698

## 哲學叢書緣起

張東蓀

我們相信中國必須充分吸收西方文化，而西方文化之總匯不能不推哲學。所以西方文化之輸入不能不以哲學爲先導。因此我們主張在盛大歡迎西方科學的時候決不能把哲學加以排斥或拒絕。我們又相信人而生於現在的世界必須放大目光，看一看各方面的主張。哲學對於我們的貢獻，至少可使我們免去拘墟之見。在這一點上，正助以補助科學。

我們又相信苟其對於任何問題要下一番研究工夫，必須先養成一種批判的精神。哲學對於這一點所能操練我們腦筋的却亦不下於科學。

我們又相信中華民族此後的生存就看能否創出一種新文化。但新文化的產生必有相當的醞釀時期。在這個時期中，吸收的工夫居一半，消化的勾當亦必居一半。大家都知道不有吸收，不有消化，便不能有所創造。所以我們願在這個過渡時期內設法使人們的胃中得裝有些食料。他日消化了，有所創造，便是今天的收功。

因此發刊這部哲學叢書。想把西方文化泉淵的哲學爲真面目的介紹。同時對於將來的如何形成一個新文化亦想略略加以指示。這區區微意便是本叢書的緣起了。

張東蓀主編

哲學叢書

|   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 中 | 現 | 黑 | 康 | 洛 | 斯 | 笛 | 亞 | 柏 | 美 | 道 | 價 | 進 | 形 | 認 | 名 | 哲 |
| 國 | 代 | 格 | 克 | 克 | 賓 | 卡 | 里 | 里 | 德 | 德 | 值 | 化 | 而 | 識 | 學 | 學 |
| 思 | 哲 | 爾 | 萊 | 萊 | 挪 | 兒 | 斯 | 拉 | 學 | 學 | 哲 | 哲 | 上 | 論 | 及 | 與 |
| 想 | 學 | 德 | 與 | 與 | 沙 | 與 | 多 | 圖 | 學 | 學 | 學 | 學 | 學 | 展 | 近 | 代 |
|   |   |   | 休 | 休 | 茲 | 尼 | 德 |   |   |   |   |   |   |   | 科 | 學 |

|   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 楊 | 蔣 | 張 | 郭 | 張 | 南 | 郭 | 張 | 施 | 嚴 | 嚴 | 張 | 李 | 黃 | 張 | 瞿 | 瞿 | 張 | 瞿 | 張 |
| 大 | 維 | 東 | 本 | 東 | 庶 | 本 | 東 | 友 | 羣 | 東 | 安 | 方 | 剛 | 東 | 世 | 世 | 東 | 世 | 東 |
| 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 |
| 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 |
| 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 | 著 |

世界書局印行

## 自序

本書的前四章是爲初學的人而設。因爲預留後章的幅篇起見，所以特別簡略。取其明白而已。好在認識論的問題與學說派別亦只須這樣的敘述亦就一目瞭然了。這四章是門人王光祥根據 Gamertfelder and Evans, Fundamentals of Philosophy 中的一章寫下來的。因爲該書實在是一本頂好的哲學概論。但卻經我刪去了不少。至於第五章乃是我個人的主張。我這個主張蓄之於心中好多年。現在愈想愈覺有些自信。所以把他發表，求海內明哲指正。其內容與拙作條理範疇與設準一文（載哲學評論雜誌）大體上差不多。不過亦有些改變。就中對於「範疇」一語，因爲歧義太多，易生誤會。隨避而不用了。關於涵義一層亦覺得歸於名理爲妥。總之，這樣便較前文更平穩些淺近些。霍金（Hocking）說，折衷論者總是無大氣魄。我自承是一個折衷論者。至於折衷得成功還是失敗，則敢請讀者批

判了。

二十三年四月著者序於北平達園百花盛開之時。

# 目次

|     |             |    |
|-----|-------------|----|
| 第一章 | 知識之由來·····  | 一  |
| 第二章 | 知識之性質·····  | 七  |
| 第三章 | 知識之切否·····  | 二三 |
| 第四章 | 知識之標準·····  | 四一 |
| 第五章 | 認識的多元論····· | 四七 |

## 第一章 知識之由來

認識論 (Epistemology) 是研究關於知識的問題。這些問題可以有下例的幾種：

- 一、是知識之由來——這個問題所要討論的是：知識是習得的呢，還是天生的呢？
- 二、是知識之性質——這個問題所要討論的是：知識的內容是感覺呢，知覺呢，概念呢，判斷呢，還是其他呢？

三、是知識與實在之關係——這個問題所要討論的是：知識的對象是外物呢，還是心影呢？抑或兼是呢？

四、是知識的標準——這個問題所要討論的是：知識上所有真偽是以何而分呢？

以上這四個問題，是認識論上最重要的問題。但是這四個問題，是互相關聯，互相依靠的。我們不能祇討論其中的一個問題，而不討論其餘的三個。

漢典

購于  
民廿五  
中秋節



認識論上的知識由來問題，即在確定吾人如何得到知識。換言之，即在我們的經驗中以何種為構成知識的要素。最著名的三個回答便是理性主義，經驗主義，和神祕主義。理性主義以為吾人是從理性方得有知識，經驗主義以為感官知覺就是知識的根本。神祕主義以為知識由直覺而來。現在讓我們來一察這些學說。

#### 甲 理性主義 (Rationalism)

理性主義只討論知識的由來，不討論知識的用處。他以為我們從感覺上得來的經驗，如色，聲，香，味等，只是知識的材料。要使這些感官知覺的原料有意義，必需組織成一系統。這種組織的工作，不是經驗，而是理性的加工。換句話說，理性主義所見的知識，是在概念，原理和法則裏面，而非察覺個別的物體。他們以為經驗主義有二大缺點：一是把經驗看成各種不一致的零碎東西。二是太把心看成被動的了。殊不知心有組織能力。而是能動的，能將感官印象依據思想的根本法則整理起來。極端理性主義者甚至於把這些原則原理亦認為

就潛存於自然。於是「自然」便成爲一個「大心」了。這便爲形而上學的唯一論。

理性主義者往往以數學爲他們的護符。以爲數學便是對於「理」的真知灼見。例如數學上的點，線，面，圓，不是現實界中的點，線，面，圓。要發現數學中很多的關係，都非科學的歸納法所能爲力的。從幾何學的方法上，凡結論都可從定義和公理上抽繹出來；而數學還正可以將此演繹法應用於一切知識。近代科學上預料物理現象的驚人成績，全靠這些公式。

## 乙 經驗主義 (Empiricism)

在經驗主義者看來，知識之唯一來路是經驗，亦就是官覺印象。他們以爲理性主義者所說的普遍法則，其實都沒有客觀的實在性，不過是心中的設想而已。

經驗主義者之所謂心，當然不是理性主義者之所謂具有能動的，創造力的；他之所謂心，乃是印象與觀念之保存者。凡理性主義者所崇尚的先驗格式，在經驗主義則以爲都可由科學的歸納法求得。於是經驗主義即變爲實證主義了。現代科學的方法論亦頗受其影

響。

在大體上，理性主義和經驗主義所主張的都是對的，所否認的都錯了。二個學說，都只見其偏而未見其全。要完全的解釋知識之由來，必需把他們聯合起來。現在繼續看一看神祕主義。

### 丙 神祕主義 (Mysticism)

神祕主義者主張真理只有由「天啓」方能得着。從歷史上看，神祕主義卻代表人類精神的一種特殊傾向，即是直接接近於神的傾向。這亦是人性欲直接悟得實在的願望，想從神的啓示中解決一切問題。

神祕主義有各種不同的方式，側重於感情者，爲美的神祕主義；側重思想者，爲玄辯的神祕主義；側重於意志者，則爲倫理的神祕主義。各神祕主義者接近於神的方法也是不同的，而以印度思想上的「坐禪」可選爲最適當的代表。因爲坐禪是一種頓悟。先斷絕一切

肉慾。恢復了固有的清明。於是乃得與神合而爲一，這種神祕的經驗不是推理所能得的；因此，也不是邏輯的論證所能駁難的。但他不說你錯，也不說他對，他的回答，不是一種證明，而是一種要求，只是簡簡單單的叫你自己去嘗嘗便知道了。

#### 丁 其他的學說

除開上面三種學說之外，其他求得知識的方法，有權威論，懷疑論，唯用論。權威論就是以社會爲背景。這種學說，不過是說某種社會刺激因爲長久的使用，應用的普遍，或是與所崇敬的個人或制度有關，而有一種特別力量，使人獲得知識罷了。懷疑論以爲知識是由直接經驗而來，知識的由來，是不能求得的。要想發現知識是否正確的得到，簡直是蠢事。懷疑主義喜歡指出我們的經驗之由於時間的變化，空間的關係，知者的生理狀況，心理聯想等的變動而生的矛盾。我們所有的印象，都充滿着各不一致的現象。要從這些複雜的條件之下，去求得知識之根源，不啻癡人說夢。唯用論對於知識之由來是一個最重要的學說，在下

章討論知識之標準時詳談，此處暫不述及。此外有所謂直覺論。其實就是神祕主義罷了。

## 第二章 知識之性質

知識的由來和知識的性質，這種區別是很不自然的。須知其間並無嚴格的界限，我們只爲研究的便利加以區別而已。因此，上章和這章所討論的，只是一種考察的二方面。

所謂知識之性質，我們所注意的，是將經驗的內容分析開來加以敘述。須知知識所包含的歷程，有三個階段：一是「描寫或敘述」(Description)，二是「說明」(Explanation)，三是「解釋」(Interpretation)。單是「敘述」階段便是常識；「敘述」與「說明」兼具，便是科學；三者兼具，便構成哲學。從另一方面說，「敘述」給吾人以事實，「說明」給吾人以定律，「解釋」則給吾人以理由。

### 甲 思想中判斷的功能

首先，我們要知道，所謂敘述，說明，和解釋，都是判斷的形式。沒有判斷，則不會有真知識，因為只有在判斷中，我們纔能說知識是真是假。現在要問何謂判斷？

### 一 判斷爲知識之根本

判斷是知者在知的歷程中能辨認出某物具有某些性質，或無某性質，或是某物屬於某類的，或不屬於某類的。判斷用口頭說出或用文字寫出，便是所謂「命題」。如說「蘇格拉底是人」，「記憶不完全是可靠的」，便是判斷之用命題來表示的。每一個判斷，都肯定或否定一些東西。所以，在下一個判斷的時候，總要先知知道所論者間之關係。所以判斷必是把主詞與謂語相混合。但是一命題的主詞謂語雖相聯結，其所代表的事實關係不一定就是一致的。

判斷的最高形式，見於「解釋」裏。在「敘述」中，是側重於分析；乃是對於一事物之各方面，而非事物與事物間之關係。但是，在「解釋」中，判斷是志在求事物的普遍意義；思想的綜合作用，便於此出現。在「說明」中間，判斷是表示出分析與綜合的二種作用。表現

事物中的特質及其關係，便是判斷在說明中的分析作用；表示關係與特質非事物所附麗，而為自外所接受，便是判斷在說明中的綜合作用。然而，判斷中的分析作用和綜合作用，是分不開的；在「敘述」、「說明」、「解釋」齊集的時候，分析與綜合便並用於判斷之中。

總結起來，我們可以說，判斷是能知的主觀，將所知的客觀所供給的內容，組織成爲聯貫的系統。但是主觀何以能永遠有判斷的工作？判斷中所解釋的事物何以具有同樣的組織型式？要解答這些問題，勢必先以假定爲思想之根據。最重要的根本假定，便是「公理」、「範疇」和「設準」。

## 二 判斷的根據

一、公理——公理是最簡單的判斷，如果思想要有確實性，則非承認牠不可。公理判斷的命題，謂語所表示的意思即是主語的意思。例如幾何學中的公理：「全體比任何部分更大；」我們已經知道凡是一個「全體，」就比一部分大的。所有的公理，都不是歸納研究所得的結果，通常都是直接的認知，是決定經驗的先驗原理。公理之爲真理，是自明的。有三個



公理對於理智的活動特別重要，即普通所謂「思想律」是。這「律」字本與此地所說者不甚切適，但亦可視之爲公理。這三個定律，即「同一律」、「矛盾律」和「排中律」。

何謂「同一律」？我們可以定義道：「如某是甲，他就是甲。」這個定律，似乎沒有什麼，實則頗有道理。須知我們要不是根據於這個原理，則我們得到的結論決不能有意義。假如我們談論時所用的主語不斷地在那裏變化，則完全不會成爲令人可懂的思想。

「矛盾律」是說我們不能說是這甲同時又不是甲。同一律注重的是一物「必定是」；矛盾律注重的是一物「不能是」。用命題來表示矛盾原理，即「甲不是「非甲」。」

「排中律」是說二個相矛盾的命題不能同時真。在二個相矛盾的命題之間，沒有中立的餘地；一個命題是真的，其餘一個必定是假的。便是：『甲對於乙或「非乙」二者必居其一。』但須知如「生命」、「運動」等似乎是具有矛盾性的。譬如「運動」是說一個東西是在這裏，同時又不在這裏。「生命」是說一個機體是固定的，同時又不是固定的。但我們不能因爲不能握着「生命」、「運動」的實體，而便謂排中律不適用。有人更以爲思想的定

律是靜的規範。所以不能對付活動的事實。其實這都是誤會。須知思想律本是所謂公理，而公理本是假定。所謂假定乃是指其爲方法而言。對於外界本來不必完全相應。但稍有適用處，便可以立得住。如果沒有這些思想原理，則我們便無法開口談話。而所表示的思想亦將陷於黑漆一團了。所以無論事實上有動的方面，而思想則決不可缺少靜的固定的形式。

二、範疇——思想公理，是判斷在名學上的基礎原理；思想範疇，則是判斷在認識論上的根本原理。我們無論何時何地，凡覺察到一物必卽可以確定，這個東西都是可以用範疇去解釋的。舉例來說，如果我們否認時間，空間，數目，性質這些範疇，則我們決不能意想事物之存在。

然而用「範疇」這詞似乎尙有問題。因爲有許多東西的特性，也許須另尋別的原理來解釋。所以「範疇」這詞，究竟用單數抑或複數，是主觀的結構抑或客觀的結構，或是二者兼有，卻都是一個問題。對於這個問題的解答，容下面討論罷。

三、設準 (Postulates)——公理和範疇，各屬於判斷的名學方面和認識論方面，此外尙

有所謂設準。其與公理和範疇的分別並不甚大。現在有三個設準，很值得我們注意。因為沒有牠們則敘述，說明，和解釋都是不可能的。這三個設準便是：(一)充足理由，(二)自然齊一，(三)節約 (Parsimony) 且一一略述如下。

(一)「充足理由」是使我們確信世界上事物的發生，不是偶然而來的，是必有理由的。

(二)「自然的齊一」是表示自然界事物，其變化有無限重複的可能性。一件事往今天如此，明天亦必是如此。如果不是如此的，則據往事而預料將來便是辦不到的。科學即依靠此律以預知將來的情形。

(三)「節約律」這個原理，其實就是「奧坎剃刀」。奧坎說：「一切學說，除非是必要的，都不應增多。」科學家所謂「自然最歡喜簡單」亦是此義。因為此律使科學簡單化，敢於將最複雜的事情抽成最簡單的方式。因為這種設準，物理學者纔將他們的理論，抽成純粹的數學公式。但是，須得注意，此處所謂簡單，並不是容易了解的意思。

## 乙 知識的主要類型

## 一 敘述的知識

上面既已將判斷所據的根本原理討論過了，現在該討論到敘述，說明和解釋。先說敘述的知識。敘述是科學方法的第一步。研究敘述的性質及其必要條件，實即討論科學的原理和程序。

一、敘述是事實的知識——敘述是將我們觀察所及的事物適如其分的記下來，而不是我們理想或希望其如此。簡言之，敘述知識不是規範知識，但這不是絕對的。即在最簡單的視、聽中，都可以由外物引起內界的感情。譬如見高山而仰止，聞獸聲而驚恐，二種知識都是一齊來的。但是，由觀察而得的豐富經驗之中，抽出客觀的特色，而無感情的成分，亦是可能的。從別方面說，我們在敘述中所注意的是初性與次性，如大小，動靜，樣式，和色，聲，香，味，而不是第三性的知識如美，價值，目的等。至於這些性質，幾多屬於物界，幾多屬於心界，又是哲

學上很嚴重的問題。解答此問題的哲學家，可分爲二大對壘：一壁是唯心論，一壁是實在論，但不是我們現在所要討論的。我們現在所要知道的，是敘述是事實的知識。什麼是事實？

二、事實的性質——事實的領域，有時又叫作常識的領域。但是常識似乎超過了事實，而含有說明的意味。一個動物能够有事實的知識，但不能說牠有常識。事實是感官知覺的對象，是感，嗅，嗜，聽，視的與料。

事實的特性如下：

(一)「事實是特殊事物。」一把椅子是一個事實，一座山是一個事實。正義卻不是一個事實，說正義不是事實，不是說他不真，無價值，而是說他不是特殊的事物。不是感官知識所能察覺的個體。

(二)「事實必須假定其在知者之外。」無論事實是物或心，都得假定他在知者以外。我們造成理論，我們要用事實；我們教人針對事實。不是說，事實比理論更真，而是說事實更能表示外界真相。

(三)「事實是能測量的。」我們可以估計事實，說他的大小，量他，計算他的運動等。我們若用尺寸或其他測量單位以估計事實，還可以將此事實知識傳達於人。

(四)「事實是與其他事實有關係的。」我們敘述事實時將他與另外的事實分離，這完全是人爲的。敘述剛把他們分開，而說明又把他們關係起來。吾人在求事實的定律時，即已超出事實領域而求意義了。

(五)「事實是現象的。」這不是說事實只是現象而已。乃是說敘述事實時，不必問事實背後有無實體。因爲科學家不管這個問題。換言之，事實之背後是甚麼，科學家是不追問的。

三、事實的邏輯涵義——事實用了邏輯爲其對象，便叫作「詞」(Term)。關於名詞，有二個重要的邏輯歷程，即是「定義」和「分類」。二者是完成敘述的工具，茲不詳述。

四、事實知識的心理特質——敘述雖含有高等的精神成分，但感官知覺卻是其根本條件。所以當先略論感官知覺。爲討論便利計，可以分爲感覺與知覺二者。

在一切經驗派和科學派的心理學家之中，都是把感覺和其他的狀態，歷程，或反應分開的。感覺是主要的，根本的，簡單的經驗。自原子派心理學到行爲主義，對於感覺的研究，變化極大，對於心理學之進步，也有不少幫助。在原子派心理學者，卻相信每一官能所生的感覺是最小的最簡單的單位。聯合起來，乃成觀念與概念等等。

其次是構造主義派。他們以爲感覺的性質可依其屬性而定。卽是性質強弱，久暫，清楚，擴延等。性質是感覺的根本特色，而有別於其他心理狀態者。如綠色有別於紅色，甜有別於酸等。強弱是感覺的強度，如有些藥比較其他藥更苦之類。久暫是感覺的時間特色，視刺激對象之呈現爲轉移。清楚是感覺對於遠近明暗等差異的屬性。「擴延」是感覺的空間特色。機能派則注重在心理的整個歷程，感覺代表整個有機體的一種適應，他不是被動的接受，如聯想派和構造派之所說；而是能動的，有目的的。行爲主義則以爲感覺乃是身體反應刺激的形式。新實在主義者以爲「所感覺」的東西，和「能感覺」的歷程是一回事，感覺不過是外物與有機體相會合的一種現象。

知覺和感覺不同之處，在於知覺中有觀念的特色。其與別的觀念作用或歷程不同之處，則在於知覺一定有外界的刺激。在人初生時候，也許有純粹感覺，即是其中無記憶的因子。但在第一刻以後，心的生活便變成爲知覺的或觀念的了。通常認爲知覺是有意義的感覺。他不但能够辨別性質，且能知事物的用處。例如我看見一隻錶，不但知道他是一些性質如顏色，重量，光澤等的集合體，並且知道他是計時的，值錢的等等。因爲知覺中已有推理作用。因爲知覺是統一的，因爲在神經原之間有協合作用，能使神經得以輻輳之故。

## 二 說明的知識

敘述所研究的是事實之本身，說明所研究的是事實的上下關係。敘述討論的是事實的事實，說明則討論事實的意義。說明的職務，是在發現事實之間的因果關係。因爲我們不只要知道事物在某一時間的性質，而且要知道他通常的性質；我們不只要知道事物是什麼樣子，而且要知道他在某一類事物中的特質。總之，我們是要知道事物的定律的。

說明之階段有三：（一）類推，（二）假設，（三）定律。在每一階段上，理智的活動，已經跳出



了當前事實的範圍。在每階段上，都在應用歸納方法，換言之，即由特殊推到普遍。

一、類推——類推只是由一個論斷而推到另一個事實之間倘有相似，我們便可使用類推。所以類推的主要目的，在使觀察者注意於現象間的相似之點，依其相似之點以確定普通原理。

二、假設——科學上所謂「假設」，例如星雲的假設，進化的假設，原子的假設等，都是經過複雜思想的最後結果，而非最初所預定。至於哲學上所謂心，物，絕對，本體，人格等這些假設，是志在回答「爲什麼」的問題的。須知科學上的進化，不是一件事體，萬有引力，不是一種力量。科學的說明是從具體到抽象。社會學的事實，用心理學去說明；心理學的事實，用生物學去說明；生物學的現象，用化學說明；化學又用物理學說明。最能包括一切的科學，也是最抽象的，是數學。假設的成分愈少，接觸現象便愈近，在預料自然和控制自然中便愈有用；在實證上愈確定的，在科學說明上便愈有價值。

唯用論者以爲假設乃是知識中的中心要素。假設是創造的智慧的特色。杜威以爲假

設乃是思想作用的頂點，是他的五步邏輯歷程中的第三步。他之所謂反省思想的五個步驟：（一）遇着困難；（二）困難的指定；（三）提出說明或解決；（四）審核觀念；（五）實證觀念，造成信仰。從問題的察覺到真解決的認識，這二大思想法式，便是歸納與演繹。

三、定律——假設尙未證實，其他的解決也許能說明問題；但假設確能預料或控制事實的時候，假設便叫作「學說」。在假設不僅是有效，而且爲其他的學者所公認爲唯一能說明事實的時候，便是定律。一個假設既被認爲定律，便能指示出現象間的普遍關係。雖然定律之得到，是由特殊出發，而後推到普通原理，但是有很多人卻暗中假定普通原理是規定了特殊事實的。以爲定律可以是特殊事實的決定者，但是這樣解釋定律，是玄學的，超出科學定律的概念去了。

### 三 解釋的知識

說明告訴我們的，是敘述中的事物「如何」；解釋告訴我們的，是事物「爲什麼」要那樣。在解釋中，便達到了哲學活動的第一個階段。

我們在解釋中所注意的，不僅是事實界背後的東西，而且還注意於事實界之關係以及最後實在和吾人的關係。我們只想在這裏簡略的考察一個解釋的理論便是羅哀斯（J. Royce）的。

羅哀斯（Royce）說，接近知識有三種方法：（一）知覺，（二）概念，（三）解釋。他承認沒有一個哲學家完全限於用一種方法，但就其側重者而言，可以說柏格森是知覺方法的代表；柏拉圖是概念方法的代表；康德是發現知識是知覺與概念之綜合的哲學家。在知識的對象是張本，是事物，是共相，是抽象性質的時候，這二種方法便够用了。但是如果對象是你的朋友的心的時候，知覺和概念又如何能够給與知識呢？「解釋」便是濟二者之窮，而能使吾人得到他人之心的一種方法。「解釋」的知識對象，是心，是意志，是目的。

所以人與人間彼此之由解釋而了解，乃是社會的基礎，解釋根本是一種社會作用。從玄學上看來，解釋的宇宙，便是吾人要想認識吾人同類的存在及其內心生活的宇宙。這種歷程，是超出於知覺與概念的。

### 第三章 知識之切否

我們能否知道外物，所見的在心中呢？還是在外呢？抑或不在心也不在物呢？這些問題，即是知識之關切性的問題，乃本章所要討論的了。但這些問題，不能與身心問題混爲一談。因爲現在將心當作知者來看。

一、關於知識與外物之關係的學說——關於此種學說中有兩個極端派，就是懷疑論與獨斷論。我們對於懷疑論認爲不足重視，不欲加以深進的討論。對於與懷疑論對立的獨斷論，也是一樣的態度。懷疑論最大的錯誤，即在他毀壞了自己的立腳點。獨斷論又過於相信知識能達到實在，以致不能發見錯誤的存在。懷疑論者對於我們所知的過於悲觀，而獨斷論者又過於樂觀。二者都太缺乏了批判的精神。

對於知識與實在之關係這個問題，值得吾人深思考察的是：（一）認識的二元論；（二）

認識的一元論；(三)認識的批判論；(四)認識的進化論；前四種學說都有二種形式，看你側重於唯心論或實在論。即是說，在認識論上，我們有唯心二元論和唯實二元論；唯心一元論和唯實一元論；唯心批判論和唯實批判論；以及唯心進化論和唯實進化論。所謂唯實，即以爲知識的對象，獨立於能知者；所謂唯心，即以爲經驗的對象，是有待於被知而存在的。

下面的大綱，可以預示這些學說。但要知道這裏所討論的，限於講知識與實在之關係的方面，別的方面卻未列入。

(一)認識二元論 (Epistemological dualism)

a. 樸素實在論 (Naive realism)

b. 表象論 (Representationalism)

c. 人格唯心論 (Personal idealism)

(二)認識一元論 (Epistemological monism)

a. 汎客觀論 (Pan-objectivism)

b. 汎主觀論 (Pan-subjectivism)

c. 中立一元論 (Neutral monism)

(三) 認識批判論 (Epistemological criticism)

a. 批判實在論 (Critical realism)

b. 現象論 (Phenomenology)

c. 超越論 (Transcendentalism)

(四) 認識進化論 (Epistemological evolutionism)

a. 層創論 (The theory of emergence)

b. 唯用論 (The theory of pragmatism)

c. 直接論 (The theory of immediation)

甲 認識二元論

認識二元論，是說經驗有二種特色，其性質與作用是各不相同的。一種是主觀的，一種是客觀的。彼此的成分都不相依賴，而有其獨立的存在。主觀成分構成「心」，客觀方面包含「物」的現象。前者是能知的世界，後者是所知的世界。換句話說，二元論者，相信心與物，是獨立而不互相影響的東西。至於在認識上，他們最重要的主張是：主觀不能認為與客觀同一，客觀不能認為與主觀一體。這樣一來，心與物不但作用不同，就是性質也不同了。結果一切認識論，無論是唯物論或唯心論，在分別能知與所知這一點上面，都是二元論。

### 一 樸素實在論

樸素實在論，這是普通一般人的見解，以為外界就如我們所見的一樣。我們是「心的」，因為我們能覺，能想，能看；外界是「物的」，而且，這些物是獨立自存，不為心所左右的。

這種見解，不能滿足人類理智的要求。稍加分析，便覺粗淺。常識告訴我們，知覺世界便是真的外界，但是知覺卻常常騙我們的。譬如橘子，遠見很小的橘子是真的呢，還是近看很大的？是真的？黃昏時看見其為灰色的是真的呢，還是白光下看見其為黃色的是真的呢？胃

好的時候覺得橘子好吃是真的呢？還是不舒服時覺得橘子無味是真的呢？不但我們自己的知覺各不相同，和他人的知覺也是矛盾的。對於天氣冷暖的感覺，月亮的大小等二人以上都不一致，諸如此類的例子極多，都足以證明各人的知覺，受先天性質，過去經驗，及教育等的影響，而彼此極不相同。如果樸素實在論講得通，便不會有錯誤；則吾人的世界，成爲一個變化，矛盾，多方面的宇宙去了。但是，因爲知覺是唯一的真理標準，那我們只能說我們視聽，嗅，觸，味的對象都是真的，將何以解釋錯誤呢？所以此論是說不通的。

## 二 表象論

表象論，也就等於說洛克的知識學說。洛克不承認有所謂天生的觀念；他以為心是一張白紙，經驗將吾人所接收的一切印於其上。知識的來路有二：一是感覺，與吾人以外物；一是內省，與吾人以自知。但二者都爲一切知識的來源。在接受印象時，心是受動的，在組成觀念時，卻是自動的。知識是外物的摹本。從這點看，他似乎是現象論者；但是他確是二元論者。因爲他相信有物，也相信有心，再進一層說，他以為外物有一定的特性，即所謂初性，如數目，



形相，運動等是也。此外則有次性。次性不是外界的原型，乃是由知覺而起的。洛克以爲客觀實體不完全如吾人之所見，這是他超出於常識之處。從次性在於心這點看來，洛克是理性主義的和唯心論的，從初性在於外界自然這點說，他又是經驗論和實在論的。他以爲錯誤是心的產物，由於聯合觀念時之不妥當而生。他以爲客觀實在是不變的構造，這是他得免於懷疑論之處。客觀界與主觀界如何聯結，初性與次性如何結合，洛克承認是不能解決的神祕。

### 三 人格唯心論

上述二派是偏於唯物論的方面。人格唯心論恰巧相反，以爲「心卽是張本」(Mind is the datum)，這是洛慈 (Lotze) 最早的宣言，樹立了這派的觀點。後來何衛森 (Howison) 瓦德 (Ward) 梭萊 (Sorley) 卡耳金女士 邦恩 等相續繼起，雖形式略有出入，而其根本精神則近似。人格唯心論，實卽承繼柏克萊之唯心論而來，柏克萊以爲上帝是最後的本質，物質不是真實的，共相和法則都由個體概括而來。現在我們所討論的，是人格論中的二元論。人

格論者相信個人經驗中的觀念和對象是分開的二種實質。要考察經驗中任何一種特色，一定要從自我的直接經驗出發；但這不是說心與環境是同一的。用布賴特曼(Brightman)的話來說，我們可以單獨的經驗我自己，也可以推證有外界。人格論者是主觀唯心論者。能知之心是一種不能分化為其他實性的本質，他是直接的，私有的，是各人的最後實在。然而，從認識論上說，人格論又是二元的，因為他承認除開自我經驗之外，尚有以外的一個世界，雖然是間接的而非直接的；推論的而非直覺的；仍不失為存在。在柏克萊則以為就是上帝。換言之，這個共同世界乃是上帝的作用。

## 乙 認識一元論

認識一元論，以為知識中的主觀和客觀，「似乎」是有分別的二物，其實是一體。在認識一元論者看來，二元論使我們落入左右為難的境地去了。他分開了知者與所知，遂不能告訴我們二者如何聯結一起；結果，把經驗弄成一種神祕的奇跡去了。認識一元論，因此主

張觀念世界和事物世界只是一個世界；主觀和客觀是同一的。以客觀吸收主觀的則爲實在的認識一元論，以主觀吸收客觀的，則爲唯心的認識一元論。前者稱爲汎客觀論，後者稱爲汎主觀論。

### 一 汎客觀論

這個學說有二種形式。第一是邏輯的方面，從分析實在的根本特性而言，以爲一件事物被察覺或想着的時候，事物之本身是在吾人經驗之內的。這種概念有時稱爲「心之關係說」(The relational theory of mind)。第二是汎客觀論的生物學方面，從實驗和觀察上，認爲心完全是生理的機能。這種汎客觀論，便是行爲論 (Behaviorism)

一、心之關係說——這種汎客觀論，以爲所知之物，其本身與知識之內容就是一回事，而我們知道外物不是心的主觀狀態。這派最主要的代表是新實在論者。何耳特 (E. B. Holt) 以爲心是等於物理世界中一個交切點，在這點上可以把許多的線面交叉起來，於是所見的東西乃顯然出現了。這些出顯的東西卻都是已存在的。所以錯誤，想像，及記憶，都

是客觀的，獨立於心的，如感官知覺一樣。

汎客觀論以為認識僅僅是存在於能知的主觀和所知的客觀之間的一種關係。如知識的對象是定律、原理等，則這些定律原理亦不是理智所創造。所以理智的對象，也不會依心而存在。

汎客觀論雖然極欲取消能知的自我，卻承認能知與所知間的關係，大半由於個人的注意、選擇、與興趣的活動。大多數汎客觀論者，都願承認「覺得」(Awareness) 是經驗中不可少的要素。不過，「覺得」的內容，是獨立在外的。

二、行為論——行為論，也像心之關係說一樣的否認心是任何特別實物的存在。所有知覺記憶、思想以及一切心理歷程，都是身體機構的反應。人類一切行為，行為論者只以「刺激」與「反應」二種因素詮釋之。所以認識亦不過是刺激與反應的關係而已。

## 二 汎主觀論

汎客觀論是將心的活動和心的內容變為物的一種形式；而汎主觀論卻想將經驗中

物的特色化爲心的性質。汎主觀論以爲把經驗認爲心理狀態以外的東西，是不可能的。沒有一個東西不是存在於能知之心裏的。

認識一元論內偏於主觀便成了唯我論 (Solipsism)。唯我論以爲知者不能超於自己的內心經驗。這字從拉丁文之 *Solus* 和 *ipse* 而來，是「只有我」的意思。不過此說在邏輯上是不可通的，在心理學的方法上卻亦有相當道理。

### 三 中立一元論 (Neutral monism)

中立一元論者以爲經驗是一個單位可以用心去解釋，也可以用物去解釋。心的方面和物的方面，都是同樣根本而重要。經驗內容之爲物或爲心，則視其上下聯絡爲轉移。如果把經驗當作獨立於能知活動的，經驗便有唯物的色彩。如果經驗與能知之心有關係，則經驗便是心的狀態。所以，經驗是中立的，你可以從物理學觀點去解釋他，也可以從心理學觀點去解釋他。

論 識 認

中立一元論有時又稱爲「同一說」(The identity theory)，因爲他把心與物的性

質認為是相同的；即是同一的本質，可以從二方面去看。羅素雖自稱為中立一元論者，卻是本體論的。認識論的中立一元論者，要算潘萊（Perry）。他用「心」字表示這二重本質，但他卻以為內省與觀察所顯示的，是不同的二方面，卻可以互相為用，互相補充。至於詹姆士的純粹經驗說亦有此種傾向。

認識的中立一元論，切不可和本體的中立一元論相混。本體論上的所謂中立，是指一種無特性的實質，是科學分析的最後結果，既不是心，亦不是物。

### 丙 認識的批判論

認識論上的批判論，是由於不滿意於二元論和一元論的學說而來。牠之不滿意於傳統的二元論，不是因為二元論將經驗分為二概，而是因為他們只將經驗分為二概便算了。批判的認識論，以為二元論只是問題的敘述，而非問題的解決。他承認二元論的主要前提，但卻想比二元論更進一步，說明經驗中心與物的成分是如何聯合起來的。對於認識一元

論，批判認識論則以為他是未經證實的簡單化。將心的成分化為物的，或化物的成分為心的，都犯了武斷的毛病。

批判的認識論，可以分作二方面討論：一是實在論的，一是唯心論的。實在論的這派，是較近的學說，即所謂批判的實在論。唯心論的這派，即是康德的學說，通常又稱為超越論。所有這二派，都是三物一組的。即是說，在知識中有三種要素：（一）是外在的所知，（二）是張本，即主觀與客觀相會而起的知識內容，（三）是主觀的知者。新派與舊派不同之處，在於新派（或實在論）更確定客觀的性質；而舊派（即唯心論）更注意於主觀的特性之研究。與批判認識論有密切關係的現象論，我們也將在這二派討論之後加以考察。

### 一 批判的實在論

美國的戴克 (Drake) 羅費約 (A. O. Lovejoy) 蒲拉特 (J. B. Pratt) 洛傑士 (A. K. Rogers) 桑塔耶納 (G. Santayana) 塞勒斯 (R. W. Sellars) 斯壯 (C. A. Strong) 等七人共同做了一本書叫做批判實在論論集 (Essays in Critical Realism)，便是批判實在論

的第一聲。他們反對唯心論之所謂我們只知道心的內容，亦反對新實在論之所謂我們所覺知的只是物。同時又否認唯心論與新實在論之所謂在知識發生時，所知的對象是在心裏的。批判的實在論反對主觀唯心論，因為主觀唯心論不能說明吾人經驗中的「在外」(Out-there-ness)。相信主觀唯心論，必定要相信「知者」有把經驗投射於外界的能力，實際上是有這種能力的。反過來，他又批評樸素實在論者和新實在論者，以為他們太相信「在外」的感覺性質了。他以為實在論派把心化為只是有選擇作用的機括，是錯誤的。他更相信他對於錯誤比較其他的現代思想家更有正確的見解。

批判實在論以為知識情境中有三個因素：(一)外物，(二)心理事象，(三)是義蘊(Gründe)，這個既不是心的，亦不是物的。換言之，他不是一種「張本」是邏輯的實質。我們能够知道外物，就由於「張本」。他們中又有人相信「張本」是一種的存在；姑無論「張本」是現實的存在或潛伏的存在，他是知識的中間者，卻是所有的批判實在論者所公認的。能知之心直覺到「張本」，「張本」又在知者的心中表現出客觀上所知的事物。結果，知識



是傳遞的 (Transitive)，有關係的 (Relevant)。所謂知識是傳遞的，是說能知之心藉「張本」由心界達到物界。所謂知識是有關係的，是說物質可以由「張本」給予以性質。外物的性質與「張本」的意義相符合，知識便是真的；外物與張本不符合，知識便是錯誤的。

## 二 現象學

與批判實在論很有關係的一種認識論，便是現象學。如果將「純粹意識」去代替批判實在論的「義蘊」，那批判實在論便很像現象學。胡塞耳 (Husserl) 是現象學的首創者。他相信哲學應有其自己的題材和原理。哲學不是知識的說明者，亦不是知識的判訂者。新實在論將經驗與心理條件分開，他卻更進一步，以為經驗是與物及時間關係都分開的。他要研究純粹意識。他以為哲學的首務應該注意於「體驗」及其交互關係。現象學是要取消意識中一切存在的，他把存在當作純粹意識的特色去研究。他們以為在直覺經驗以外的都是不確定的；而直接經驗中的因素，則是確定的。純粹意識的特性是必然的，非歸納而來，因為歸納是有缺點的。直接經驗的原理，是普遍的，先驗的，是一切科學無條件的預先

假設。

現象學者論能知的機括與批判實在論者相似；但批判實在論對於客觀實在，卻認為更確實而實際。現象學者雖然把純粹意識與空間的及心理的領域分開，卻以為「體驗」總與心相聯結。其實，現象學與康德的認識批判論有很多共通之點，我們且轉到第三種學說去。

### 三 超越論

批判實在論之所謂「張本」，頗似康德所謂現象界。但批判實在論以為「張本」之組織，是物體的模式 (Pattern) 所致，而康德則認為現象之安排，是心理主觀的作用。康德所討論的問題是在證明科學如何可能。定律和條理，如何能够加於雜然並呈的感覺印象呢？康德以為這個工作，正足以表證先驗的綜合判斷之可能。康德以為知識有三種官能：(一)是感性；(二)是悟性；(三)是理性。在感性上有先驗的格式乃是時空的直觀。要有時空，纔有感覺印象。我們收受感覺印象，而知道某事實與某事實之關係，都是站在時空中的。在

悟性上亦有先驗的格式，便是範疇，範疇有十二個，經過這些範疇的作用，心便將事實組織成爲有統一性的，可以用自然律去解釋。在理性上亦然。便是「理念。」理念是最高綜合能力；由此康德卻轉到實踐理性方面使人類得着信仰與安身立命的滿足。

#### 丁 認識的進化論

這個學說在表示演化說對於知識與實在之關係的問題有如何的影響。在這個學說裏，有實在論的方面，有唯心論的方面。層創論便是立於實在論的觀點；唯用論便是偏於唯心論的方面。層創論以爲心受制於自然，唯用論則以爲心是自然的限制者，姑無論心是自然的結果，或自然的控制者，總之，這二派都以爲在意義與價值上，心是超於自然的。

##### 一 層創論 (The theory of emergence)

層創論始於摩根 (C. Lloyd Morgan)，依照這個學說，進化是迭層上昇的系統，中間有很多層次，心便是最高的一層次。每一階段不但很複雜，而且比前一階段更有新的特性，

而爲下層所沒有的。因此，除開包含有物理、化學、生物的原理之外，另有純粹是心理的特性。而不能以理化等原理去解釋的，這即是心。依照這個學說，心既不能產出物來，但亦不能完全等於物的元素。心與物的關係是「會合」(Comprehense)。二者在一起的時候，便有經驗，因爲心是選擇某種非心的東西爲其對象的。這顯然是偏於實在論了。但心既是新產物，則又可用以爲自我自由的論證了。

## 二 唯用論的學說

唯用論是主旨在於以爲心有改變自然的性質，使自然與知識的標準一致。心之所以爲存在，正因爲智慧是進化歷程中的一種適應；這種適應與地質學、化學、生物學的適應，初無二致。生物以心爲工具。所以心不是無用的副產品，而是維持生命的。人在過去雖是自然的產物，而在未來卻又是自然的創造者。他對付目前，便是利用過去的經驗，使將來生活更爲豐足。他們對於概念和觀念之真與否以爲須視其對付實際事實的成功失敗爲轉移。

## 三 直接論的學說

與唯用論有關係的便是柏格森的學說。此說可稱爲直接論。柏格森與唯用論都相信理智能使吾人控制物界；但唯用論不否認物在自然界中的地位。而柏格森則以爲物只是下落運動而已。其與向上運動的生命力是相反的。因此，在柏格森看來，雖然智慧是一種控制的方法，對於人類社會也是有價值的，但卻不能洞見實際。只能研究靜止的，有空間性的，機械性的東西。真正的實在唯有直覺纔能透入。換言之，自然與生命的歷程，是瞬息萬變的。往前衝的，我們要抓住這種實際，唯有用直覺，理智是不能爲力的。理智只能研究符號，而符號是死板的，無生命的。所以直覺是開實在之鎖的鑰匙，只有用他，吾人纔能直接洞察自由的，創造的，難以言喻的精神之流動。不過我們卻不能全拋棄理智的努力。因爲理性雖是運用符號；符號雖是不變的形式，然我們卻可以繼續獲得新符號，以表示世界常現的新奇。

## 第四章 知識之標準

真偽的問題，是由知識的情況而來的。因為我們總願知道，知者的判斷是否能夠代表所知之物。所以不能不研究這個判斷真偽的標準在何點上。

我們說如果一個判斷能代表客觀的真實情形，則判斷便是真的。其實，這種說法，是探求真理的障礙。為真理下一定義還容易，要證明定義卻很困難。我們如何知道我們的判斷合於事實呢？我們如何能夠說經驗中心與境的成分一致呢？

在思想史上，關於真理的標準有三大學說：（一）是相應說，（二）是符合說，（三）是效用說。第一種大半是實在論者所主張的，第二種大半是唯心論者所主張的，第三種是唯用論者所主張的。現在且一一述之。

甲 相應說 (The correspondence theory of truth)

相應說以爲內心與外物一致，或是心裏的概念真能代表客觀界的情境，便是真知識。然而，這個學說，對於真理問題可說沒有幫助。因爲問題仍然存在——如何相應呢？

我們可以說，心與物之間有一種相應，或者是在經驗的主觀方面是清楚的，分明的，活現的，則主客觀之間便是相應的。然而，這種標準，是不可靠的，因爲我們有些十分錯誤的觀念，也是很強烈而確定的。低能的人，很小的兒童，乃至於幻想者，都有很清楚的觀念，但卻沒有人說他們的觀念是正確的。其實，不但不正確，而且是不可靠而危險的。

如果相應是真理唯一的標準，任何人都決不能斷定：心影是否真能代表外物。最後分析起來，我們必須假定知識是能訴諸外界的。修正的相應說須採取符合說與功用說，以補充之。證明吾人相信知覺與實物有關，不是不合理的。用全部經驗的情形便可以證明。若觀念與實物不一致，則觀念便不會有實物所有的特性。在符合說看來，觀念彼此之一致，便是觀念的確實性的表現。在效用說看來，觀念幫助知者應付生活情境的效用性，便是觀念與實在界一致的表现。

乙 符合說 (The coherence theory of truth)

符合說，通常是本體論上的絕對唯心論所主張的。

近來的哲學家如鮑桑暎，伯拉得萊，羅哀斯等依據黑格耳闡發出一種真理說。他們相信真理不僅是在心中的個別事實的摹寫。他們和黑格耳一樣，以為思想與事物只是從觀點上有不同。根本上沒有相應與否的問題。自然就是思想，思想亦就是實在。總結起來，絕對唯心論之所謂真理符合說，是說一個觀念與其他已經承認的觀念一致，即是真的，無論這些已經承認的觀念所涉及的是過去的，現在的，或將來的。如果一個觀念不能與我們的知識系統相合，那這觀念便是假的。但此所謂真假卻與普通不同，乃只作「全」與「偏」的意思。就是說，一個無矛盾，一個有矛盾而已。

丙 效用說 (The utility theory of truth)



效用說是唯用論者的主張。在他們看來，我們的觀念之真偽，是依實用結果而定的。唯用論反對絕對唯心論所主張的真理之超人性質。因為唯用論者是多元論者，經驗論者，進化論者，所以反對一元論，主知論和靜的真理（如符合說所說的真理）。唯用論者是站在生物、心理和社會學的觀點的，所以注重時間，而符合說則大半注重於永久。

但在這二種學說亦有很重要的同點。唯用論（至少是詹姆士）承認絕對唯心論對於那些適合於他們生活的觀念是有用的。而絕對唯心論亦承認在個人經驗上有結果的亦就是必與系統相合的。

詹姆士，則以為真理情境的令人滿意，是心理的。一個觀念之真實，不是因為他的作用能與自然律符合，而是他能提高人的道德，審美或宗教的興趣。在詹姆士看來，一個觀念的真偽，大半視個人的氣質為轉移。因為人類的智慧不能示人以確切的方向，所以詹姆士以為人有一「求信之心」的權利。詹姆士說，是「不顧最初的，如原理，範疇等，而只求最後的，如結果，結論，事實等，這個態度，便是唯用論的方法。」「真的觀念是我們能證實，能同化的，假

的觀念則是不能的。」

杜威與詹姆士亦有重要的不同處。詹姆士是爲生活而知識，杜威是爲知識而生活。詹姆士以爲真觀念是能解決思想上困難的，杜威則以爲真觀念是解決環境中問題的。

杜威的工具說是以爲觀念倘能使我們對於環境重新組織起來，剷除了障礙和困難便爲成功，乃是真的。如果不能澄清混淆，除去缺點，那便是假的。

此页空白

## 第五章 認識的多元論

認識的多元論是著者個人的主張。本章專述著者個人的主張。前四章是陳述認識論上所有各問題與各種可能的答案。不過因必須爲此章預留篇幅，所以前四章不能不儘量簡單概括。好在讀者只須知道認識論的題材，便可從事進一步的研究。前四章的目的完全是爲此章做一個前導的。

認識的多元論 (Epistemological pluralism) 或稱知識之多元說 (A pluralistic theory of knowledge) 是與認識的一元論不同，亦和認識的二元論不同。我此說既不把能知吸收於所知內，亦不把所知歸併於能知中，（這是認識的一元論所爲的。）我此說卻亦不同於認識的二元論，因爲他只承認主客的對立，似乎太簡單了。我此說當然亦是認識的批判論中之一種。不過對於上章所述的那幾種批判論有很重要的異點。例如批判的實

在論是三元論，因為他們主張於能知的心與被知的物以外尙有所謂「義蘊」康德的批判哲學是隱然仍用二分法，因為他把「與料」與「方式」分開，不過後者能層層推進罷了。我的認識多元論大體上可說仍是循康德的這條軌道。但重要之點卻有不同。就是我把方式不純歸於主觀的立法作用。我不像康德那樣以為外界是無條理的。我不像康德那樣把「感覺所與」為知識的資料。我主張感覺不能給我們以條理的知識，這雖和康德相同，但條理卻不能完全心的綜合能力所產，這又和康德不同了。因此我承認外界有其條理內界（即心）亦有其立法；內界的立法又分兩種，一為直觀上的先驗方式，一為思維上的先驗方式（這一點與康德相似）；至於感覺則不是真正的「存在者」。所以我此說有幾個方面，因名之曰多元論。

#### 甲 認識的多元論對於感覺之見解

論 在認識論上任何學說差不多都是以感覺為知識的基本材料。即康德亦有「紛呈者」

(The manifold) 一語，以爲是直觀的「所與」(The given)。新實在論則名之曰「感覺張本」(Sense-data)。其不名曰「感覺」(Sensation)而名曰「感相」(Sensum)，其故卽在想把這個感覺內容認爲獨立的。本節就想討論這一點。

在認識的多元論看來，感相雖是「所與」而卻決不表示外物。其本身並非在外界的「存在者」(The existent)。但亦非存在於心內。他是一個中間物，而不存在於世界上。這正和所謂「幻相」(Illusion)，在性質上差不多。我們常人看花是紅的，而色盲的人看去是紫的。其實這樣的感覺對於本人都是真的。現在仍用色爲例，作進一步的說明。

德萊克(D. Drake, *Mind and its Place in Nature*, pp. 110—131)所舉的例非常有意思。他說一塊紅綠相間的格子布，你若稍遠些看去，必見是一塊紫色的布。這就是說紅綠兩色在相當的距離下可變爲紫色。我們又安知其他種色不是這樣變成的呢？所以他說所有的其他亦和這個一樣都不是真有這個東西；而都是由我們產生出來的。須知既然產生於內的並不是外界所有的，則我們便可以說感覺既不是外物的寫照，又不是外物的翻譯，乃

竟好像有幾分無中生有的樣子。但紫色雖非紅綠兩色，然而若沒有紅綠兩色則紫色亦必不能成立。可見彼此之間確有一個相關共變的關係。雖則外界真是甚麼，我們不知道，然而外物與我們的官覺印象在一定的關係之下確有相關的變化。就是我們的官覺忽然起了變化，則我們必可以說外物亦有變化。只在這個相關的變化一點上我們的官覺與外物仍是相應的。於是我們便可決定感覺的內容簡直與外物兩樣，換言之，即完全不是外物原樣；並且我們絕對無由知外物的原樣，因為最直接的所與只有感覺。感覺雖與外物截然爲二，並不必有所相同；然而其間卻有一個相關的變化。所以從這一點而言，我雖主張感覺只是符號，卻不是說只是空虛的。我在此處仍願取實在論的態度。不過完全與新實在論卻又相反。新實在論者如伯洛德 (C. D. Broad) 以爲每個感相 (Sense) 在本體上都有他的地位；儼然是一個「存在者」。我則以爲一切感覺的內容都是「不存在者」 (The non-existent)。

德萊克說：凡給予於我們心意上的色相都於存在上不是真有的 (The qualities that appear to consciousness are not existentially real)。於此足見批判的實在論確比新實

在論進步些。感相之「非存在」於心理學上可以證明，最近阿德鄰 (Adrian) 發見所有的神經傳流都是一樣，而到了裏頭乃竟分色聲香暖等不同。豈非怪事。現在我於一方面認定感相是不存在者，而於他方面則不能不認這個非存在的感相與其背後的东西有相當的相關變化。認識的多元論於是主張外界的存在不是感相，乃只是這個相關變化。在此處我與路易士 (C. I. Lewis, *Mind and the World-order*) 稍有不同。他說：所與只是抽象；沒有一個不是織入於經驗中，所以決無散立的。他以爲康德所謂紛呈者只是一個偽造 (fiction)。他主張沒有一個所與而不織入於其時的全經驗中，這一點原是十分對的。不過這還是就感相的當前而言，至於其背後的相關變化，其確實性與永久性卻遠在感相之上。所以認識的多元論主張只在這個相關變化上外界的存在乃能顯示於我們心上。而這個相關變化不是質料而卻是方式。換言之，所與於我們的不是內容而是條理（即秩序）。再詳言之，我們的感覺內容不是所與，而感覺所以變化之故卻是所與。這樣一說，似與新實在論根本不同。凡實在論認爲存在，我則認爲非存在。凡實在論認爲潛在 (Subsistent) 我則認



爲存在。我既只認潛在爲存在，則我所謂實在的，用新實在論的術語，便可說只有潛在一種而已。須知所謂潛在只是關係，方式，條理，秩序等等。

若以此說與康德相比較，似稍有不同。就是認識的多元論所主張的是不是自感相上我們取得材料，乃是自感相中我們取得方式。因爲把材料的感相認爲是不存在者，是無關重要者，是沒有地位者了。或者有人疑心以爲若所與而是方式則勢必在外界有一個條理井然，秩序分明的世界；我們認識上所以有方式只是由外界映在其上的。我的意思卻不是如此。須知外界給與於我們的確是方式，是條理，然而卻不是完全的，不是整個兒的。因此我們不必像新實在論那樣，認外界是一個系統分明的世界。關於此點便是下段所要討論的了。

## 乙 認識的多元論對於外界之見解

外界給與於我們的雖亦是方式，然而卻不是一切方式都由於外界而來。新實在論的

錯誤即在於此。認識的多元論主張內界亦自有其方式與條理。現在先就外界的條理而言。認識的多元論以爲所有秩序可大別爲四類：一是真屬於外界的條理；二是屬於認識上的預立方式；三是屬於名理上的預立規律；四是經驗上總括的結果。這四種各有各的性質與範圍，所以絕對不可歸併於一。新實在論想都歸併於其中的第一者；康德派想把這些都歸併於其中的第二者；唯用論（最顯明的如席勒 F. C. S. Schiller）想把這些都歸併於其中的第三者。全不免陷於錯誤。所以我老老實實承認各有各的性質，不把他們歸併。認識的多元論承認外界有其本有的條理，不過這些條理卻又是十二分難以知道。所以必須細加分析。

我對於這個真的外界條理（Genuine external order）本是十分懷疑。後來我覺得這種條理不是沒有，乃確是很少。並且這些很少的卻又不是十分顯明。因此我們不易知道。我迄今天爲止，以爲在積極方面有三個，是可以見到的；在消極方面只有一個。亦許不止這三個，但我們卻無法去發見他。所以不得已我只說有三個，至於那一個消極的可以說並不

是條理，卻亦是外界所固有的一種性質罷了。現在我且解釋這三個條理，關於消極的那一個且不視爲條理，只附在其後而論之。

三個條理是甚麼？我名之曰（一）原子性（Atomicity）（二）連續性（Continuity）

（三）創變性（Creativity）。那一個消極的則我名之曰（四）可塑性（Plasticity）。對於原子性一語在顧名思義上必容易使人誤會。其實我絕對不主張外界有如實存在的原子。須知原子論之在物理學等於感覺論之在心理學。他們都以爲全體是由部分堆積而成。我名此爲零屑論（Mosaic theory or particularism）派。好像一堆散沙，每個沙粒是硬的實體，是不變的單位。我們於心理方面既不承有所謂感相的獨立存在，則我們在物理方面當然亦用不着把原子認爲散屑的實質（Pieces of substance）。姑不論原子尙可分爲電子，電子尙可分爲「波子」（Wave-particle），然而這些只可視爲表示外界有原子性而已。須知所謂原子性只是在構造（Structure）上有「原子的」（Atomic）的性質而已。並非說外界確有原子其物。不但沒有原子，並且亦沒有電子，沒有波子。所有的只是外界的構造上有分爲若干單

位的可能性罷了。原子性只在構造上，而原子電子波子好像是實質的粒子。我以為若充分吸取相對論的原理於物理學上，便不應該主張有這種實質的極微粒子。這樣一轉移，就把原子性只限於在構造上了。換言之，即沒有原子，而只有原子性。再換言之，即沒有實質上的微粒子，而只有構造上的分段可能性而已。說明這一層最好是借用懷特海 (Whitehead) 的話。他說譬如 A 與 B 兩個事點 (Event)，其間的關係可有四種：(1) A 可以擴及 B；(2) B 可以擴及 A；(3) A 與 B 可以擴及另外一個 C 而不及其他；(4) A 與 B 可以完全分開 (The Concept of Nature, P. 75)。這句話中我所注重的只在第四種。前三種在他名之曰 *Junctio* 或 *Conjunction*，其實就是我所謂的連續性。最後第四種則名之曰 *Disjunction*，所以亦可譯為「可斷性」。懷特海的「推擴的抽釋法」(Method of extensive abstraction) 就是根據這個可斷性而生出來的。例如空間可分為點，時間可分為瞬。這足見空間確有可分性（即可斷性），時間亦是如此。總之，我們於一方面千萬不可即認空間是集點而成，時間是聯瞬而成；然在他方面卻又不可不承認空間與時間確有可以分割的可能性。這便是

所謂空間與時間上之原子性 (Atomic nature of space and time)。不僅空時爲然，物質亦然。在物質一方面表現這個原子性的有波子，量子，電子，原子，分子等等，不僅量子電子等只是外界具有一種分斷性的表現，抑且甚至於一個東西（即個體），亦都是這個性質的表現。所以原子性一語和「個體性」(Individuality) 是沒有分別的。說到有機界，一個細胞便是一個具有個體性的東西；一個機體 (Organism) 亦是一個具有原子性的東西。可見不僅在無機物上有這種條理的表現，即在有機物上亦然。凡是我們的對象屬於物質界都是如此。此外，在心理方面，除了純粹主觀始終不爲對象以外，凡可以爲對象的亦都有這種原子性的構造。這便是所謂「心態」(Mental states)。每一個心態好像是一個單位。於是我們可知：凡是我們的對象，不拘是物質，是生命，是心理，總是都具有這種原子性的條理。哀廷頗有一段話和我的意見一樣，現在抄錄如下：

『然則在外界果沒有真正的條理麼？豈條理只是附在於事物的下層，此種事物由我們認識的立法而變爲現象麼？我實在不能預言最後的解答是甚麼；但在現在我們只

可說似尚有若干條理可謂在外界上有他的位置。其中最主要的便是原子性之法則。何以這個世界上「有」之異於「無」乃是由於有塊然的東西如原子與電子呢？這種不連續由何而起呢？惟在現在，似尚沒有充分根據相信這個不連續是一個法則爲心所立的。其實我們的心對於這種自然界上的不連續，要使其變爲連續的知覺亦頗爲費力。

(Eddington: Space, Time and Gravitation, P. 199)

他接着又說：「這種原子性的法則似乎不限於物質與電氣；如量子在現代物理學上居重要地位，亦顯然就是一個動作的原子（An atom of action）。所以不能責備自然界而說他縱容我們的心對於物質劃出分界來。動作是一般認爲在真正的外物界中最重要的。但我們的心則以其缺少永久性而把他忽略了。大約可以相信動作的原子性是普遍的法則，而電子的現象或許就是依靠於此。」他告訴我們說相對論出來以後只給了我們一些關於物理界的構造方式之知識，而不關乎其「內容」（Content）。他說關於內容恐怕依然仍是我們的心；他名此曰心材（Mind-stuff or the stuff of our consciousness）。我亦是

這樣主張。我們只須把上述德萊克的色覺論一段重溫一遍便可明瞭。須知我們所有的感覺都不是外界存在的。所以我們絕對無法知道外界的「內容」。換言之，即在內容上，外物無由進入於我們的認識內。於是有人便以為外物的內容是不可知。我則願更進一步主張外物本來只是一個構造方式，本不必要有內容。所以一涉及內容便屬於我們的心。但這些構造方式固然不是完全屬於外物本身的。但其中至少有若干是不由於我們認識的立法所造。這便是我所謂原子性與連續性以及創變性了。我們所以主張原子性是真在外界，換言之，即為真的外物條理，其故只在我們知覺上所以有變化不能不承認是由於外界的背景。至少必須把外物映於我們的變化認為是由於外物自身有可以分開與斷立的可能性所致。這種可能性是表示外物所固有的性質。哀廷頓說不是由心的立法所造成，亦就是指此而言。讀者千萬不可誤會，遂以為這個就是外物了。實則我可以說以實質而言，本來就沒有外物。以構造與方式而言，大部分的方式仍是屬於認識作用的本身的，換言之，即屬於主觀的。不過即在這些之中乃有若干方式（即條理）是不純粹屬於主觀，這就是我們所以

把原子性連續性創變性舉出來的緣故。

原子性既論完了，請接着一說連續性。其實連續性與原子性是分不開的。我於上文舉懷特海的話，說 A B 二事能互相擴及，且能擴及於第三者 C，這便是對於連續性的一個解釋。我以為外界的條理固然有分斷可能的原子性，然同時必亦有不斷可能的連續性。前者是說一個東西可分為若干小塊；後者是說雖分為若干小塊而依然只是整個的東西。凡一個東西能夠成為整個兒的，必是具有連續性。在此處羅素講得最好。他以為連續是數學上的概念。數學上有所謂「連續的系數」(Compact series)。就是兩數之間總有一個第三數，如此以至於無窮。最好的例便是分數 (Fraction)。兩分數縱使極相近，但其間總可插入一個第三者。(Russell, *Our Knowledge of the External World and the Scientific Method in Philosophy*, PP 129—132) 這種說明很可以把連續性的特徵講出來。須知連續是存於系列 (Series) 中的。並且連續性與無窮性 (Infinity 即無限) 是相聯的；亦可以說二者本來是一。沒有連續而不是無限的；無限的當然必須連續。數學家的連續性概念與



無限性概念是從那裏來的呢？其實數學程式雖千變萬化，而其最根本的基礎概念則不外有二：曰單位與連續（或無限）（Unity and infinity）。一切數學都建築在這兩個基本概念之上。柏格森論數的觀念亦說得很好。他說：數（Number）可以定義為單位的集合，但亦可以說是一與多的綜合。因為每一個數總是一，因為他給與於我們的是一個直覺；但每一個「一」又總可分為多，因為沒有一個數不是包含有多數的。（Bergson: Time and Free-Will P. 75）我以為所謂「多」（Multiplicity）就是由連續性與無限性而來的。所以連續性是「多」的基礎。數學上的「一」（Unity）是由原子性而成。可見數學在根本上只有這兩個基本概念。這兩個倘若不是外界所固有的，則數學便沒有可能性了。我以為數學雖是一種抽象的科學（Abstract science），然而數學與名學必有不同之點。其不同點似乎是：數學是比較上偏重於這個外界的條理；名學是比較上偏重於範疇與設準的自身間的規律；照我這樣主張，反而把數學的地位增高了。

這還是說數學上的對於連續性的概念，此外關於其他方面亦有可得而言的。柏格森

在他的創化論 (Creative Evolution) 上痛論生物的「個體性」 (Individuality) 是不可靠的。他說：「即在有機界，亦是很難決定那個是個體那個不是。這種困難在動物界尤爲重大，但在植物界亦是無法免除的。」他這種話是十分有道理的。須知一個生物，他的生存完全倚靠他的四圍的質料。他的生存亦就只在這個吸收四圍質料的歷程中。除了這個歷程別無所謂生命。可見沒有一個生命而可以自給自全的。羣棲的低等生物尤爲顯著的例。從表面上好像各有個體，而其僞足連絡在一起成爲一個「羣居」 (Colony)。在這個羣居中各個的營養是互相溝通的，正和一個有機體相彷彿。這種現象足證在生物界很難說生物是有個體的。每一個細胞都有分裂的可能性；細胞而沒有了這個能力便變爲死物了。所以個體性在生物界並不是如常識所見的那樣明切。實在是一個似是而非的現象。明白了這一點便知道即在生物界上個體性是不能不與連續性相並存的。最顯著的如生殖、生殖與生命亦不能分的。所以即不在純粹抽象概念上而在事物上，連續性的存在亦是非常重要。我們從數理上與實物上都可以看見確有連續性，則這個連續性決不能僅僅是我

們認識的自立法度。因為他的根基必定是在認識的立法以上。總之，原子性與連續性實是一個東西的兩方面。如果原子性是屬於外界，則連續性亦必是屬於外界。如果原子性是真的條理，則連續性亦必是真的條理。我們只須把上述證明原子性所以為真的外界法則之故應用於連續性便成功了。

第三是所謂創變性。所謂創變性是指有新奇 (Novelty) 發生而言。設若這個世界絕對沒有新奇的東西生出來，則這個世界必定亦沒有變化。所以不論如何，這個世界是常在那裏變化，這是毫無問題的。學者對於此點分兩派意見。一派以無論如何變化要不外乎把舊的材料重新另外組織一下。另一派以為每一個組織在本身必定就是一個新東西。我們雖不必十分詳細討論兩派的短長，但我們既不認外界有實質，而只認外界是構造，則我們勢不能不取後說。因為第一派是站在主張有微粒子的宇宙本質之地位而說話的。現代思潮既離開了這個微粒子的實質主義，當然使我們不能不承認凡是變化都是有所創新。否則我們勢必根本上就不承認有變化。所以我們必須另立一種條理，名之曰創變性，就是這

個緣故。至於這種條理所以必爲屬於外界的理由亦和連續性相同。我們看見有新的東西出來，我們只能說這個東西的認識是由於加以認識的立法於其上，但決不能說所以有這個新奇是純粹出於我們主觀的構造。因此我們必須把新東西所以出來的根由而歸於外界確有與其相應者。這個相應者便是一種條理，因爲這樣的相應亦只在架構上，而不關於內容。於是我們於原子性連續性以外不能不有這個創變性。其實這三個條理乃是連在一起而不能分散的。

以上是專就外界來說其條理，至於我們如何知道有這些條理在外界呢，這個問題仍須在認識論上求解決。我以爲外界條理只是映於我們的認識上，就好像戴了眼鏡看東西，而必先經過眼鏡一樣。我們既無法撥除這個眼鏡，則我們只有就在眼鏡中設法爲之分析。就是說：即在眼鏡中所現的亦不可說盡屬於眼鏡自身（主觀）。所以我分爲兩大類。一類是雖經過眼鏡而現於眼鏡中，然依然不失爲仍屬於所對的外物。一類是屬於眼鏡的自身的，換言之，凡是眼鏡必具有這些的格式。在第二類又有二種：一種是與知覺有關的；一種是

與判斷有關的。總之，外物所有的條理是否尚有若干，我們簡直無從知道，好像一重很厚的簾幕，陽光射上，不能全透。這三種（即原子性連續性創變性）便好像在這個簾幕上所透入的一些微光。除此以外，實在無法再透了。因為不能再有透入，所以我們對於外物本身全無所知。爲便利起見，我們亦可以說除此以外並無所有。讀者千萬不可把這三個條理合稱之爲「物質」(Matter)以爲這種主張亦有唯物論 (Materialism) 的色彩。須知近代物理學已經把物質是質料 (Matter as substance) 的觀念打破了，僅把他當爲構造 (Matter as structure)。我亦主張確沒有外界的物質而只有外界的秩序（條理）就構造而言，我們不能不承認內界有個構造，而外界亦有個構造。這兩個構造之交，便生了許多空浮的東西。不過內界構造在我們一方面，而外界構造不在我們方面，所以我們對於外界構造只能知道得很少很少。羅素雖是一個實在論者，然而與我的主張頗有相合處。他亦以爲感相是不存在於外界的，不過感相之間倘有變化，必可推知其背後的外界亦有變化。除此以外全不能知。(Russell: Philosophy, P. 159, Analysis of Matter, P. 227) 因此他以爲「性

質的知識」(Qualitative knowledge) 除去以後，尙餘有數量的知識。這個數量的方面他名之曰數量性 (Mathematical property)。他以為這種「數量性」是外物所真正具有的。我的意思便稍有不同。我以為這種數量性是充分表示外界根據，但仍不盡是外物的「真性」(Intrinsic character)。因為凡是數量離不了我們知識作用去探求。不過這種所得的知識頗與外界的條理相切近罷了。似乎這一點羅素亦不否認。因此我不把數量性列為外界條理，而只以為數量性乃是根據原子性與連續性以及創變性而來的。

外界的條理映於我們的認識，已如上文所述，好像陽光之透入重簾，透入的實是很少。這些稀少的透入便是上文所說的三種條理。除此以外我們實在無法再有所知。所以我以為迄至今日只可以說僅有這三個條理。至於我說尙有第四個，是所謂可塑性，卻並不是一種條理。這一點須特別注意。不然若把可塑性當為一種條理，勢必以為外界確有可塑的可能性了。其實這僅僅是一個負面 (Negative aspect) 的總稱。就是說我們對於外界除若干點（指三個條理而言）以外絕對無所知。這個無所知簡直好像與無所接觸一樣。

從這一點上講，哀廷頓的話真不錯。他說：

「我們足見科學進步愉快的地方，我們的心愈知道凡他所取得於自然界的反都是他所加於自然界的。我們只尋得我們旅行於不知界的足跡。我們建立高深的學說，一個連一個，去說明其原始。而其結果我們只成功了一個事業：就是把留足跡的人們改造了而已。依然都是我們自己的。」(Space, Time and Gravitation, PP 200—1)

於是我們應得明白：所謂可塑性不是說外物的本身可由我們隨意塑造，愛怎麼樣便怎麼樣；乃只是說我們得時時修改我們所留的足跡。我們所隨意塑造的依然是我們以前的自己的痕跡。

關於這一點，唯用論者中席勒主張最多。現在且引詹姆斯 (W. James) 一段話如下：

『以感覺而言。他的「這」固然是在我們操縱以外的，但我們對之卻可有所偏重，有所注意，則視我們的興味所在了；且因注重之點不同，遂生出相異的真理。滑鐵廬之戰役，事情雖是固定，然在英國人看來是成功，而法國人看來便是失敗。所以同樣的宇宙，在

樂觀的哲學家謂爲天國，在悲觀的哲學家諡爲苦海。我們對於實在有所說明全依靠我們所加於他的觀景。其「這」是他自己的；其「何」是由於「孰」；而「孰」則由於我們感覺上的實在與關係（按構造）上的實在都是自己不會說話的。只是我們代他來說話……一個感覺簡直好像訴訟裏的委託人，把他的全案交給了辯護士以後，自己卻坐在法庭上靜聽辯護士的陳述，亦不管他所說的對與不對……至於本存的關係，我們對於他的知覺亦可以由我們自由歸類，自由移動。我們可以把他列入一類中或列入另一類中；可以把他的次序自由顛倒。直至我們把他製成系統如名學，幾何學，數學等，而這一類中的條理與格式卻可以說都是人造的。此外我們不僅常由自己的生活而增加新實事於實在界，並且把我們的思想亦加入於已存的思想中……所以在感覺與關係二方面中只有最小的一部分是不關我們的，但即此小部分亦是立刻就化爲我們的了，因爲已經溶化在我們中了……可見若說到一個實在而獨立於我們思想以外，這實是很難找的。或許即只是指剛入經驗而未得名稱的而言。其實這只是啞的，空的；一個極限的概



念罷了。我們可望而不可即：因為凡是可即的都是經過我們烹調過的。凡是我們所尋到的都是經過我們塗抹裝扮一番的。席勒謂獨立的實在只是由我們塑造的一塊素胚，就是此意。』(James: Pragmatism; PP 245—249)

詹姆士從三點來論，第一是感覺，第二是關係，第三是思想（即真理。）就第三點而言，當然只是人造的製造品。對於第一與第二，他所謂「孰」(Which)是表示選擇 (Selection) 的意思。但凡選擇必有被選擇的全體：例如今有十物於此而我選擇其七。他雖說「獨立的實在」(Independent reality) 是沒有的，然而被選擇的全體卻不能不算是這個實在。對於十個東西可選擇一個至九個，但決不能選擇十一個。這不啻說有一至九的「可能的變化」(Possible alternatives)。伯洛德 (C. D. Broad) 在他的科學思想 (Scientific Thought) 上主張產生說 (Generative theory) 而不贊成選擇說。我則以為在感相 (Sensa) 上宜採取產生說，在由感相組成經驗上則宜取選擇說（即詹姆士之說。）所以詹姆士的主張是對的，但只可用於經驗之構成而不可用於感覺之構成。感覺既是一種非存在者。不

過這種非存在者卻又好像有權強迫我們，使我們不能自由，而其實卻並沒有外界性。至於把他們再編入經驗中，織成認識，則確是由於我們用了認識的立法去左右之，消納之，選擇之。所以詹姆士之說還是第二層。若把第一層的感相產生說來補充之，方能完全。這樣完全了以後，便可見可塑性是甚麼意義了。再詳言之，即可塑性不是指真的外物可隨我們改造而言，乃只是說我們對於我們這兩重非存在者（即感覺與思想）得有種種不同的塑法。因此可塑性不是外界的條理之名稱，即不是外界條理之一種，完全只是一個負面的概念而已。總之，我們對於外界實是隔了好幾重的簾幕。不過幸而由簾幕的稀縫中尚能透入一些。這一些即是所謂原子性，連續性，與創變性。除此以外，任何亦透不進來。所以我說物其自身不是絕對不可知，而卻是相對不可知。至於所謂可塑性，這是關於簾幕的事，而不關於外界。

### 丙 認識的多元論對於認識的立法之見解

我既以簾幕爲比喻，以說明外界與我們的關係，現在請即講這個簾幕。我於此分之爲兩大類：一是與直觀有關的，我大體採取康德學說；一是與名理有關的，我大體採取路易士 (Lewis) 的態度。現在先講第一種。

康德於其先驗的感性論 (Transcendental aesthetic) 上主張我們對於一個東西，由悟性辨其爲質，爲力，由感覺見有色，有礙，此外其廣袤性則不能不歸之於先驗的感性。康德把這種先驗的格式分爲二，以爲一種是在感性上的；另一種是因判斷的格式而成的。我的意思亦大體上與此正同。不過以爲所謂先驗的感性當然是空間與時間。而於此所謂空間時間卻不是經驗上具體的大小與先後，乃僅僅乎是一個純粹的格式。在感性上固然必須有此二格式，即在悟性上亦離不了他們。於此有一點，似與康德不同，即須知在悟性上的空時並不是取自於感性上的空時。換言之，我們以感覺而感知外物必須經由空時二個格式，然我們以思想而判斷外物亦必須經由這兩個格式。康德的錯誤在以先驗感性爲先驗悟性所憑據的材料。其實先驗感性與先驗悟性沒有材料與方式的分別，乃只是並列的。無須

先立一個先驗的感性，然後再有先驗的悟性以作用於其上。因為近來我們對於空時的觀念稍變更了：就是空時不必先成爲直觀而後再成爲概念。若照康德的話來講，(1)空間不是從經驗上歸納得來；(2)一切經驗上的東西必須要有空間爲其站腳地；(3)空間不是因比較各事物間的關係而籍成的；(4)空間可以無限；可見(甲)空間與事物的性質無關，與事物間的關係亦無關，(乙)空間只是一個格式。因爲我們睜眼只看見事物，而不直接看見空間；我們只能拿兩個東西的大小來比較而不能拿空間來比較；我們所見的附在事物上的廣袤不是無限的。這當然不是一個直接的感知 (Immediate aware)。既不是直接所知的便不必名之爲直觀。可見空時不是由直觀而得來的，不過直觀卻必具有空時二格式罷了。因此我修正康德，以爲空時是與直觀有關的格式，而不是由直觀得來的格式。就是以爲就先驗的格式而言，有些與直觀有關，有些兼及了別，而不必把先驗的感性專對所與，把先驗的感性變爲先驗的悟性之所與。這一點是很重要的。

康德既略略討論了，請再與路易士比較一下。康德所謂範疇只是「純粹概念」(Pure

Concept) 的意思。在此所謂「純粹的」依然是指不雜經驗而言。路易士對於這一類東西都名之曰「先驗者」(The a priori)。但是他的意思是指邏輯上不可缺少的而言，亦是說在名學上必須先有這個東西。他名之曰名學的在先性 (Logical priority) 與名學上的不可缺性 (Logical indispensability)。這樣主張便僅在邏輯的範圍內，並不關乎是否先於經驗，而只是在方法論上不能不把他列為最先。否則邏輯的進程便不能演下去了。可見路易士的意思與康德不同。因為若單純講康德的所謂範疇則當然沒有甚麼不同。不過康德把「先驗的」一語用在感性上，足見康德的意義要比路易士來得廣。我在此處是贊成康德的原義。以為對於「先驗者」一語應得有一個確定的訓義。試問「名學上必須先有的」是不是即為「認識上必須先有的」？因為所謂不可缺少係指名學而言，但在名學以前，關於直觀似乎應還有一種不可缺少的。所以我把這兩種不可缺少加以分別，而各證以一個專名：名前者為名學的不可缺少 (Logical indispensability)；名後者為認識上的不可缺少 (Cognitive indispensability)。後者的實例即是康德所謂的空間與時間。須知

此二者即在名學上，並不是直接不可缺少的。在名學上說 A 是 A，便沒有多少的空時關係。可見名學上不以時空爲不可缺少的，而在認識上則不然。康德分先驗感性與先驗悟性爲二，未嘗無故，我亦主張把他們仍舊分開。就是，如空間與時間之類，作認識的先條件 (Pre-existent condition) 的，可另列爲一類；而在名學上不可缺少的則又歸爲一類。路易士把先驗的變爲名學上不可缺少的，似乎尙沒有看到「超驗的」之真正意義。

這個與直觀有關的先驗格式果是甚麼？我以爲可列舉出來的只有三個。第一是空間，第二是時間，第三是能所的關係 (Subject-object relation 或稱主客關係。) 前二種可以合併討論之，請先論這兩種。

我們要討論空時何以必爲先驗的格式，仍須以康德爲討論的根據。因爲他的論據到了今天依然成立。他說「空間」這種直觀是只宿於主觀的，他說這乃是主觀之格式，他說這是感性在主觀方面的條件，非此不能認知外界的東西；他說空間不是屬於事物本身的一種格式。他並且說空間與色味不同。雖然味與色都不是外物的本相，但不是必要的條件，

然而空間不然。空間是我們感知外物時必要的條件。因此他名色味等爲 *Modification* 以與所謂直觀相分別。按此字可譯爲幻相，即我所謂「非存在者」是了。其實空間亦大可名爲「先在的幻相」(*A priori modification*) 以別於經驗的幻相 (*Empirical modification*)。因爲前者是普遍的 (*Universal*) 而後者不然。所以雖同是屬於主觀，而性質不同；雖同是「非存在者」而性質亦異。康德對於此點可謂發揮得最透切。

至於時間，我們可以拿上述論空間的話一概都用在時間上。康德以爲時間亦和空間一樣，同爲主觀的，格式的，必要的條件；不過空間是對於外來的事物，時間是對於內起的情況。所以一個是外的感知 (*Outer sense*) 之條件；一個是內的感知 (*Inner sense*) 之條件。雖時間是內的感知之條件，然而關於外物之移動與變遷則亦必以時間爲先在的條件 (*A priori condition*)。就此一點而言，時間與空間是一樣。經驗所以有「可能性」完全是靠着他們二個。凡此所論，稍稍讀過康德書的人們都能知道，當無須深論。證以近代新物理學上的相對論亦未嘗有何不調和處。此處請卽一討論之。

自哀斯坦 (Einstein) 的相對論出來以後，學者分兩派解釋，究竟那一派得其真詮，正未易言。一派以爲空間與時間結合爲一以後依然成一個絕對體，名曰四向的絕對世界。一派以爲空間與時間變了相對的以後，當然所謂空間與時間仍不外乎是主觀的了。大抵科學家歡喜前說，而哲學家歡喜後說。獨有斯墨資 (J. O. Smuts) 將軍說，牛頓主張空時是絕對的，唯一的，而又勻純的，並是屬於外界；康德主張空時是主觀的，是格式的，而又是普遍的，並且屬於內界；至於相對論則以爲是屬於內界的與屬於外界的相聯合而成的一種結構 (Conjoint co-ordinate forms belong both to the mind and to things)，並且哀斯坦的最大功績即在把屬於內界的與屬於外界的設法分開，換言之，即把相對的，幻相的，變化的，空時經驗而與絕對的，真正的，恆常的空時構造分開爲二 (Smuts: Holism and Evolution, P. 34)。我以爲這句話似乎比較上最公允，而不偏於那一派。平心論之，既認空時是相對的便是承認空時是屬於個人經驗上的。康德所謂「主觀的」本來就是這個意義。乃是指屬於知者 (Knower) 而不屬於所知 (Known) 而言；並不限於各人各樣。縱使每一個知者



所見皆同，而仍不失爲屬於知者。所以空時既是相對的，便可以說必是主觀的。至於在主觀的相對的空時之背後，以爲是否尚有個共同的絕對的空時，亦頗有解釋餘地。但我以爲如果以經驗爲出發點，則我們只能有相對的、私的空時。至於由一個相對的空時可以換移至另一個相對的空時，這即是所謂羅倫志換標式 (The Lorentz Transformation) 與佛志葛拉爾德收縮說 (The Fitz-Gerald Contraction) 公式所表示的了。在我看來，所表示的只可謂個人空間與個人空間間的轉移，尙不足謂另有一個共同空間在經驗的空間以外。哀廷頓說：『我們所知道的空間只是由物與物的關係而抽象以成，並不是另外一種根本的東西。』(Ibid, P. 8) 所以他贊成彭因卡來 (Poincaré) 之空間只是條件說。按所謂條件乃英文 Convention 之譯語。此字真不好譯，我暫如此譯之。他說空間只是 Conventional 便和康德所說空間是主觀的絲毫無異。至於學者們都說有好幾種空間，我以爲這是由於把「空間」這個字使其具有了許多相異的意義。如果空間只指經驗上的廣袤而言，則決不會有多少種。例如洛百奇斯開的空間 (Lobatchewskian Space) 與里曼的空間 (Rie-

manian Space) 等號稱爲非歐克立德的空間 (Non-Euclidean Spaces), 然而皆與我們普通所謂空間迥乎不同。須知此處雖亦用「空間」這個詞但其意義卻迥乎與我們經驗上普通所謂空間完全不同。數學上的名詞與常識上的名詞本有不同的意義。因爲名詞的混淆, 致使我們以爲空間有好幾種, 而其實在經驗上卻只有一種。因此, 我主張只有我們經驗上的空間可稱爲「空間」, 其餘的一概不可以「空間」名之, 名之爲「連續體」(Continuum) 較爲妥當。於是我便以爲在物界確有所謂「連續體」這個連續體的構造亦不限於洛百奇斯開式, 或里曼式, 或高斯 (Gauss) 式, 究竟是甚麼, 方有待於研究。不過有一點可以決定的: 卽他卻決不就是我們經驗上, 換言之, 知覺上的空間。既然知覺上的空間是各人的, 是私的, 則其背後所有的「公的」卻未必真是「客觀的」(Objective), 不過只是「轉換於各主觀之間的」(Transsubjective) 罷了。所以我們若以經驗爲唯一的出發點, 則不能遽然下斷語, 說有一個公的空時而確存在於外界。所有的推測亦只不過由這個主觀上知覺的空時可以換到那個主觀上知覺的空時而已。我說這句話並不與主張有

連續體相衝突。須知連續體當然具有類似空時 (Quasi-spatio-temporal) 或類似空間與類似時間 (Quasi-spatial and quasi-temporal) 的性質。但此卻不與經驗上的空時並爲一談。因爲有些學者把時間歸併於空間，以爲空間有許多的量向 (Dimensions) 而不必另有所謂時間；又有些學者把空間亦歸併於時間，以爲空間只是各種時間系統交叉而生。可見空間與時間，倘若離了我們的經驗，不在我們的知覺上，則其性質究竟如何，是同是異，正未可斷言。甚者亦許這個以外者並不是空時，而是類似於空時的另外一種東西。我今根據這個理由，願意把空時限於知覺上的，經驗上的。至於這種連續體我亦承認確是有的，但其詳我們卻不甚知道。上文所說的原子性連續性與創變性亦正是關於這個連續體的。就連續性而言，似可說與空間相類似。就創變性而言，可以說與時間相類似。但在我的意思則以爲空間與時間雖只是主觀的格式，然其背後卻又必與外界所有的有些相應。在認識上的空間是與在外界的連續性相應。在認識上的時間是與在外界的創變性相應。但不可有所誤會：以爲時間就是創變性，空間就是連續性。須知二者絕不相同。在知覺上的空間無論如何

只有三量向，且是無邊的。而在外界的連續性則不限於三量向，亦不限於是無邊的。在知覺上的時間是只有一直線的；而在外界的創變性則必不限於一直線。因此我們決不可把這四個混爲一談。並且時間亦是與連續性相應。奧格登在他的心理學之意義 (O. K. Ogden: *The Meaning of Psychology*, P. 216) 上說，例如時間，乃係歷史的由來，然而卻是一個心理的構造物；事件並不是自己發生，乃只是我們去遭逢他 (Events do not happen but we happen to come across them)。照此說來，外界只有連續，而卻無時間。總之，空間與時間只是認識上屬於主觀的。換言之，卽只是能知者於施行認識時所必須的條件。而於外界僅有相關而決非一致。

時間的性質本和空間一樣。亞歷桑逗說空間離不了時間，時間亦離不了空間，其緣故是因爲沒有空間則時間便不能分爲過去現在未來；沒有時間則空間便不能有重復。因此空間與時間是互相倚靠的 (Interdependent)。既然如此，則關於空間的討論當然可以完全移用於時間。不過在時間以外有一個與時間相類的東西大可以另行討論。我以爲這

個就是柏格森所謂的「綿延」(Duration)。柏格森的大誤在把綿延即認為是時間。其實綿延只是綿延而不是時間。須知時間只是先後次序。我們認識一件東西時決不能沒有先後次序。所以時間是認識上的必要條件。但綿延卻不現於認識上。柏格森說我們的「理智」(Intelligence)只能辨時間之兩端，而不能知時間之中間。這句話不啻說時間是在認識上的，而綿延是不在認識上的。此外懷特海亦說，他的意見和柏格森一樣，不過他願意改名為「自然之流」(Passage of nature)。他以為這個自然之流亦見於空間，和其見於時間的相同。並且他亦承認感覺知識所能知的只是對於其變化之「間」(Its only chance)。在他的意思固明明以為自然之流不可量，而時間是一個系列，可以量的。在此所謂自然之流正與我上文所謂創變性完全無二。即此亦可見時間與綿延不是一個東西。我們可說綿延是在外界的，自然之流是在外界的；而惟有時間則是在認識時屬於能知者的主觀的。

於是我們應得討論主客關係了。在這一點，研究心理學的人們與研究哲學的人們常

有不同的答案。而其實我以為是出於誤會。主張人類於最初認識時是主客對立未分的有詹姆士。他主張小兒於最初時決不分我與外物。他以為主客之分寧是後起的，而不是最初的。即由一個渾一的所對於其中再分化出主觀與客觀來。這種主張大部分可以代表心理學者。此外哲學家，在康德以後，如杜里舒 (Hans Driesch) 即主張必須有主觀。在這個地方，我覺得杜里舒的主張是對的，而卻並不與詹姆士有多大的衝突。杜里舒之說在他自己名之曰秩序論 (Theory of order)。他以為一切秩序都由一個最根本的而出。而這個最根本的卻是在認識上的。他表以公式：我覺得有些東西 (I consciously have something)。他以為這乃是三位一體的公式 (Trine axiom)，又稱之為根本的事實 (The prime fact)。須知其中的「我」是離不開其中的「東西」；沒有東西亦就沒有我。但我與東西尤必須有個「有」來連綴在一起。這個「有」即是「存在」 (To exist) 之意。質言之，即我與東西共存在而確為一個存在者。我覺得杜里舒此說實在是對的。我相信沒有一個認識而不是把能知與所知包括成爲一個存在。所以凡是一個認識就自然而具有主客在

其中。心理學家對此有一個誤解。上述詹姆士之說即代表此派。我以為須知認識上的主觀並不是心理上的自我。自我可以變為所知。至於能知則始終不會變為客觀。所以能知是認識論上的概念，而自我是心理學上的概念。二者不可混為一談。例如小孩子最初看見火便伸手去拿。在心理學家的解釋，以為小孩子並不知道火以外尚有一個我，而只是一個火而已。而在認識論上看來，則不然。當他發出伸手的動作時候，便於極不明顯中就有個主客的分別。在機械論的心理學，一切都可用刺激與反應來解釋。但從知識方面，凡反應都是表示主客的分別。所以我以為主客的分別反而是根本的。至於反應則不過是一種表現而已。

新實在論對此亦有一種誤解。這乃是基於他們的「關係在外說」(Theory of external relation)。著者以為關係之種類有在內與在外兩種，亦未嘗不可承認。這些均非此處所欲討論。不過有一點則我持之甚堅：就是唯有在知識的關係上決不能用關係在外說來解釋。我們或許可以說一個弓與一個箭的關係是在外的。但我們決不可以說我知道這個東西是一種在外的關係。所以我暫時不欲主張完全沒有在外的關係，而只以為唯有認知

不是在外的關係。新實在論的弊病即在以比擬 (Analogy) 來說認知以弓與箭的關係來說明知者與所對的關係。殊不知這個比擬可謂擬於不倫。因為二者性質迥乎不同。須知在認識中能知與所知之關係和在所知中此物與彼物之關係絕對不可比倫。因為認知的關係是杜里舒所謂的根本事實；一切都須由他而出。所以不能用這種比擬來說明他。明白了這一點便知道主客的存在不能用關係在外說而加以抹煞。可以說新實在論的在外關係說與認識論上的主客無關。

這兩個誤解既除去，則我們於正面的意義必亦知道了不少。關於這一點，斯披亞曼 (C. Spearman) 雖自心理學上研究，卻有互相發明之處。他對於智力 (Intelligence) 之基礎立有三個根本原則。第一條是凡任何經驗必定立即喚起所知與能知之知識。第二條是凡任何兩經驗同時並呈必定立即喚起對於其間「關係」之知識。第三條是凡任何經驗而與其關係同時並呈則必定立即喚起對於其所關者之知識。他的第二條第三條可以不在此處討論。獨有第一條我以為他頗有炯眼。他引伊賓浩斯 (Ebbinghaus) 的話，以為凡



我們在思想上或在感覺上有所經驗無不立刻覺有一個經驗者貫串於其中。他名此主觀

II Subject-carrier, III Experiencer。我想這個意思是很對的。不過我們須有一個聲明：

就是這個主觀的存在卻不是顯明的，而是暗昧的。我們不自覺有我，而依然有我。所以我的自覺爲一事，主觀之存在又爲一事。千萬不可因爲我們有時不自覺自我而遂謂沒有主觀。可見只有客觀而未生主觀的時代在經驗上可以說沒有的。有時學者謂有所謂純粹經驗（即原始經驗）其實乃是一種推想；在事實上並未嘗有此一境。

以上乃是討論認識的自立法度，換言之，即是認識上的先驗格式。詳言之，在認識上凡有直觀，其材料雖是感相，然而卻必先具有此種格式。因爲沒有這種格式，則感相雖印在我們上，但不能織成經驗。

#### 丁 認識的多元論對於名理的先在性之見解

我們應知上述的先驗格式只等於康德的先驗感性，所以還是不夠。康德既必須另外

添上先驗的悟性，則認識的多元論於此不能不承認另有一種先驗格式是在名學上的，換言之，即在思維上與分別上，而不僅是在直觀上的。若問二者的區別在甚麼地方呢？我敢回答說，其不同卻甚大。不僅因為思維與直觀是不同的。並且這兩種先驗的格式在性質上就有不同。一個是認知上的先驗格式（The cognitive a priori）；一個是名理上的先驗格式（The logical a priori）。欲明其故，必先說明甚麼是「名理」（Logic）。

近來我研究各派的名學，乃恍然大悟，知道實在論派的符號名學亦錯了；觀念論派的玄理名學亦錯了；唯用論派的工具名學亦錯了。原來他們先不明白名學是甚麼。我研究的結果乃知道名理並不是「事理」（Natural structure），亦不是思想的活動。乃是等於下棋時所用的一種規則。不過這個規則和下棋打球的規則稍有不同。就是他並非隨意定的。乃有「不得不然」存在其中。至於若問爲甚麼要定這個規則呢？我則答曰：乃是爲了要把心內的思想變爲表出的思想。詳言之，即要把不能告人的思想變爲可以告人的思想；要把只有自己知道的思想變成可以當作他人的來看待的思想；要把不清楚的思想變成清楚

的思想；要把含凝在心內的思想變成鋪在紙上的思想。因為要達這個目的，所以不能不有一種「必然」的方法。這個方法便含有幾個根本原理。這些根本原理只是爲了達此目的而設立的，卻決不能再求證明。我們拿物理學上的「坐標」(Coordinate system)可作一個比喻。例如今有一物於此，我們想知道他是動是靜，則必須先劃兩條線三個點方能測定他的地位，由此才可見其動靜。物理學的坐標系有各種，所以我們在名學上亦可有各種系統。要之，這都是人造的。但這樣定造卻正是閉門造車出不合轍。因為所造者不是具體的東西，乃是一種方法。方法是抽象的，所以倘能應用，便不失其價值。因此我主張於自然界（在外的）與心理界（在內的）以外另有一個名理界 (Realm of logic or discourse)。這個名理界既不是事物界的摹本，亦不是心理界的投出。並且這個名理界自有其「本有的規則」(Intrinsic structure)。所有研究名學的人都是研究這個本有的規則。現在爲簡明起見，就我個人的主張，分兩方面來討論。

我以爲名理上的根本原理（即先驗格式）有兩方面：一爲動的，一爲靜的。靜的是一

第一組的「設準」(Postulates)或稱「範疇」(Categories)亦無不可。動的是所謂「相涵的關係」(Implicative relation)。現在先講設準。茲舉若干以爲代表，如下：

第一組

同一——異衆 (Identity——diversity)

類同——差異 (Similarity——dissimilarity, likeness—unlikeness)

一——多 (Unity——multiplicity, oneness——manyness)

單純——雜駁 (Simplicity——complicacy, homogeneity—heterogeneity)

第二組

部分——全體 (Part——whole)

普遍——特殊 (Universality——particularity)

絕對——相待 (Absolute——relativity)

完全——有限 (Perfect——finite)

## 第三組

正——負 (Positivity——negativity)

有——無 (Being——non-being)

主——客 (Activity——Passivity)

現實——潛能 (Actuality——Potentiality or possibility)

超出——內在 (Transcendence——immanence)

## 第四組

性質——數量 (Quality——quantity)

本體——現相 (Reality——appearance)

方式——實質 (Form——matter)

本質——屬性 (Substance——attribute)

構造——作用 (Structure——function)

質料——組織 (Stuff——structure or construction)

精要——偶徵 (Essentials——accidentals)

第五組

關係——無關 (Relation——independence)

因果——相互 (Causality——reciprocity)

必定——偶然 (Necessity——contingence)

大概——必然 (Probability——certainty)

變化——永恆 (Change——eternality)

因——果 (Cause——effect)

機括——目的 (Mechanism——teleology)

有定——自由 (Determination——freedom)

第六組

主觀——客觀 (The subjective—the objective)

分析——綜合 (Analysis—synthesis)

一致——矛盾 (Consistency—contradiction)

抽象——具體 (Abstraction—concreteness)

### 第七組

自然——價值 (Nature—value)

真——偽 (Truth—falsehood)

善——惡 (Good—evil)

美——醜 (Beauty—ugliness)

## 認 識 論

這個表仍是隨意列舉的：第一分組是完全隨意的，並無嚴格的分別，亦無十分堅強的根據；第二，亦並不限於這數個，或尚有其他。我的目的不過略示一斑，以便於說明而已。讀者於此至少可以看見設準的性質是甚麼了。在實際上並沒有「一而不能同時是多」；並沒有同

而同時不能爲異；並沒有正而同時不能爲負。可見所謂同異一多正負純是我們爲了解釋那個對象起見而立的規範。

然而即在這個表內就可以看見這些設準都有「對偶」；換言之，即每一設準都可以尋得到一個相反者。這一點卻不可不算是設準的特性。而在他處則不然。例如空間決不是與時間作反對的配偶。我們往往以空時相提並論，其實不過是一種習慣罷了。空間的性質與時間的性質並不是互相反對的。則這種對偶性可謂正是設準所具有的特徵。

根據這個特徵遂發生一個極重要的分別：就是「可以替換」。路易士說我們的設準是有好幾套可以替換的。我們可以用這一套設準去解釋；對象有時解釋起來有些不便利，則便可以另換一套再去解釋。所以設準雖總是有效的，然亦是可以替換的。因此一切設準雖是一律有用，從沒有失效的時候，但卻有便利與不便利或較便利之分。我以為這個對偶性與這個可以更替性便是設準所以屬於名理範圍的緣故。因爲對偶乃是名學上的特徵。可以更換即證明其爲工具與方法，這些都是人造的。總之設準所以有對偶，就是表示他可



以替換，可以變更。在這一點上確是外界的條理以及直觀上的格式都不相同。就是因為他們都沒有交替性。因為他們是普遍的與必然的。並且是都在一起的。決不能有了空間而無時間，換言之，決不能以時間而代替空間。亦決不能只有原子性而無其他二者，換言之，即不能以連續性替換原子性。所以他們在性質上不能屬於名理。

現在請討論動的方面，即講涵義罷。我以為這是一切判斷之基礎，亦是一切推論 (Inference) 之基礎。沒有了涵義則任何命題 (Proposition) 不能成立。因為凡命題都是涵義的形式表示。凡判斷，凡推論都是基於涵義。我們普通在名學上所謂思想之三根本律就是 (1) 甲是甲；(2) 甲既是乙即不能為非乙；(3) 甲或是乙，或不是乙，必居其一。這三種定律都可以圖表之 (By diagrams)。在 (1) 就第一個甲的圈兒永久等於第二個甲的圈兒。在 (2) 是甲圈在乙圈以內同時在非乙的圈兒以外。在 (3) 是甲圈可在乙圈內或不在內。總之，都是涵義的關係。我們普通說白鵝是一個鳥，就是把白鵝置於鳥的圈兒內，亦就是使鳥而涵有白鵝。如說鵝是白的，亦然。乃是把鵝置於白的圈兒內，換言之，即使白而涵有鵝。不過這種相涵凡有

四種。第一爲相等的相涵。即兩個圈兒同樣大小，例如甲是甲，白鵝是白鵝。第二爲大小相異的相涵。如黃種是人，即人的圈兒大，黃種的圈兒小，以大而涵小。第三爲部分的相涵。如鵝是白的，白的圈兒與鵝的圈兒只是有一部分相合。因爲白的尚有雪花，馬等別的東西；鵝亦有灰色的。第四爲相反的涵義，換言之，即不相涵。如水不是火，即是水的圈兒與火的圈兒不相套合。這個不相涵似乎不能歸入相涵一類，而實則亦未嘗不可。因爲不相涵是從相涵中引伸出來的。所以不相涵可歸入相涵中而爲其一類。

所以我主張涵義是名學之根本。若沒有了涵義則邏輯便爲不可能了。但不是涵義由邏輯而出，乃是邏輯由涵義而成。我們可以說涵義是邏輯之先在的基礎。這個基礎不能再<sub>用</sub>邏輯來分析，來推演，來證明。因爲一切分析，一切推論，一切證明必先設有涵義的存在，然後方能出來。約翰孫 (W. E. Johnson) 在他的名學上亦有與此類似的議論。他說名學上有所謂最高原理 (The first principles)，此種原理只可由理性而得。他以爲有三條可以看見。第一是傳遞律 (Transitive Law)。例如若甲等於乙，乙等於丙，則甲必等於丙。第二是

相齊律 (Symmetrical Law)。例如若甲等於乙，則乙必等於甲。第三是自返律 (Reflexive Law)。如云甲等於甲。他因此又立四個原則。我以為他所說的與我上文大同小異，所以不再詳引。總之，我們可以把涵義分若干種：第一種是關於他的「傳遞」(Transition)。這其中就有三個，即約翰孫所舉的傳遞律相齊律與自返律是已。第二種是關於他的「連接」(Conjunction)。其中亦可說有三個。一是連接的；一是不連接的；一個是交替的 (Alternative)。第一個例如甲是乙；第二個例如甲不是乙；第三個例如甲或是乙或是丙（即不是乙便是丙）。一共我們得有六個樣式，而此六個樣式卻都是表明涵義。我為清醒讀者耳目起見，再把這六個各附以專名列之如下：

- 一、直接的涵義：如甲是乙。
- 二、相齊的涵義：如甲是乙，則乙是甲。
- 三、傳遞的涵義：如甲是乙，乙是丙，則甲是丙。
- 四、自返的涵義：如甲是甲。

五、交替的涵義：如甲是乙或丙。

六、不聯的涵義：如甲不是乙。

然而在六個以外我們還須有兩個，如下：

七、不相齊的涵義：如甲是乙，而乙不是甲。例如云鵝是白的，而白的卻不是鵝。這就是乙的範圍大而涵有甲，但甲卻不能涵有乙。

八、不傳遞的涵義：如甲爲乙，乙爲丙，而甲不是丙。例如虎是吃肉者，吃肉者是自相殘殺者，而虎並不相殘相食。這就是乙涵有甲，丙又涵有乙，但丙卻不涵有甲。

以上八式不過表示涵義有種種的變化罷了。現在目的不在詳論這些變化樣式，而只在告訴讀者以無論如何變化，其根本仍只是一個涵義而已。單就涵義而言，我們實在無法發見他是從那裏出來的。不得已我們只好把他看爲最根本的，換言之，即是認識時，下判斷，有分別，成思想，就非先有他不可。他不是後起的，不是假定的，不是製成的，而乃是先驗的，基礎的。

凡是涵義必有所涵者。所涵者在通常名之曰分子(Term 或 item)但我們須知涵義中的所涵者不是固定的。說每一個原子在名學上亦和每一個極微(Particle)在實質上一樣，都是不變的，這乃是新實在論的謬誤主張。殊不知這種原子絕對不能孤立。而僅能在全體中。其所以能成一個個體乃完全出於我們的規定或劃定。例如云鵝是白的。「鵝」與「白」其範圍都由我們所規定。我們願意把鸞與鴨都歸在「鵝」一個名稱之下，亦未始不可。路易士稱之爲 The definitives。我的意思亦正是如此。我們不僅對於鵝爲然，對於白亦可把粉白與灰白等都歸在一個名詞之下。但我們若不願意時，亦未嘗不可把他都分了出來。這種可以說是「分類作用」(Classification)。而所謂分類只不過是隨意劃定涵義的範圍而已。把甲的涵義範圍劃得大些則甲便包含有乙。把甲的涵義範圍劃得小些，則乙便在甲以外了。如橘與枳，如鯨與魚，我們可說枳就是橘，鯨就是魚；但我們亦可說枳不是橘，鯨不是魚。這看你對於橘與魚所劃的涵義大小如何罷了。可見涵義的範圍可大，可小，由我們自由劃定。既然如此，所涵者便沒有固定的形態。我們根據此理可以大膽主張：涵義是不

限於依靠於所涵者。

戊 認識的多元論對於經驗上的概念之見解

我們既知名理上的「不可缺者」即「必須先有者」是設準（或稱範疇）與涵義，但我們千萬不可誤會這些亦就是所謂概念。認識的多元論於此乃採取唯用論的態度，以爲另外確有所謂「概念」(Concepts)。現在亦舉若干例如下：

一、最高概念 屬於形而上學的

本體 (Substance) 實在 (Reality) 物 (Matter) 心 (Mind) 力 (Force) 以及其他。

二、次高概念 屬於物理學的

動 (Motion) 質子 (Particles) 體積 (Mass) 力 (Energy) 翹力 (Inertia) 以及其他。

三、次高概念 屬於心理學的

覺 (Consciousness) 自我 (Self) 人格 (Personality) 意志 (Will) 以及其他。

四、次高概念 屬於生物學的

生命 (Life) 機體 (Organism) 進化 (Evolution) 以及其他。

五、次高概念 屬於名學的

命題 (Proposition) 推論 (Inference) 歸納 (Induction) 演繹 (Deduction)

抽象 (Abstraction) 以及其他。

六、次高概念 屬於倫理學的

最高善 (The summum bonum) 自由意志 (Free will) 不朽 (Moral immortality) 以及其他。

認 識 論

以上所列亦不過舉例而已；此外所有尚多。如美學上的概念爲「調和」(Harmony) 等，化學上的概念爲「親和力」(Affinity) 等，不勝枚舉。須知概念決不是設準，換言之，即

概念與設準必有很大的區別。第一個區別所在就是概念是經驗的 (Empirical) 而設準不是經驗的。這句話或許有人不承認，而以爲形而上學的最高概念亦不是經驗的。此處似乎應該加以說明。須知所謂經驗的係指由經驗而概括之而言；不然，天下那有抽象的共相 (Abstract universals) 而可經驗的道理？於是我們須得更立第二個區別：就是概念必是由概括作用 (Generalization) 而成，但設準卻不然。從這一點上又可引伸出來第三個區別：就是設準是名理上的預設 (Logical preassumption) 而概念則是推論的結果 (Logical consequence)。詳言之，即我們於初入手時非有設準不可，而概念則儘可於研究終了時得之。從這三個區別上遂又發生一個最主要的區別：就是在上文已說過，設準只可替換而決不會完全變僞，而概念則可以完全失效，以致完全拋棄。這亦是由於概念只是結論 (Conclusion) 而設準則不是。預設可換而不會死；結論則因前題與推論之不同可以完全失敗。

討論至此，不能不與路易士所說作一個比較。平心而論，路易士的心與世界秩序是現代的一部極重要著述。我對於他所說的很表贊同；只有四端以爲不能同意。第一點就是他



對於概念與設準之間沒有置一個鴻溝以分別之。他自稱爲「概念的唯用論」(Conceptual pragmatism)。他先對於「概念」一辭下有解釋。以爲有三個意思，而第三個意思是在名學上。即指一個名詞之內包 (Logical intension or connotation of a term) 而言。似乎他即取這個第三種意思。他說：在經驗上我們所對的只是渾亂；我們要能左右他和操縱他所以不能不把固定的條理加於其上，於是便尋出其中的若干點用以推測將來。我們所建立的這種分別與連絡的格式就是所謂概念。(P. 230) 他又說：若是有知識，則必有若干種知識是先驗的，即必有若干命題其爲真理是必然的，不依靠將來的任何殊特經驗。(P. 196) 我們從他這些話中可以看出來，他只是分所與與先驗的 (The given and the a priori) 兩種，而無第三種。凡是概念都是先驗的，於是概念與設準無分別了。他雖有「純粹概念」一辭，但他所下的定義卻與康德不同。他說：一種意義而可以共同於兩人心中，彼此互相懂得，而用一個字以表之，這便是所謂純粹概念。(P. 70) 他後來又把「純粹」一辭去掉，差不多以爲凡是概念都可說是純粹的。我的主張便不然。我以爲概念不能包括設準。因爲概

念有最高級的，如形而上學上的「本體」，但亦有最低級的，如日常常識上的「桌子」。須知我們常識上大部分是概念。除了這個桌子，那個椅子以外，凡汎言桌子椅子便都是概念。不但桌子椅子爲然，即進一步而說「紅的方的桌子」「黑的圓的椅子」亦都是概念，因紅的方的桌子不止這一個或那一個。可見概念太多，如果概念是先驗的，則我們知識中先驗的部分（即成分）未免太多了。所以我想概念決不是先驗的。概念是由經驗上用了設準而總括成功的。設準是爲了製成概念而用的。所以概念是內容（Contents）；而設準則是條件（Conditions）。若用對於經驗之解釋來講，我們可以說概念是由解釋而成的（From interpretation）；設準是爲了解釋而用的（For interpretation）。所以設準不以自身爲對象；而惟有概念是以自己作對象的。因此我們直接知道的只是概念。對於設準雖使用之而卻是不明顯。並且我以為概念不僅是經驗的，由總括而成的，並且只是一種符號（Symbol）。關於這一點我願意再申說一下。所謂符號就不啻說是一種「類稱」（Class-name）。其中包括許多殊特的東西。但這些特殊者（Particulars）並不必具有一個共同的屬性（Com-

mon attribute)。只須我們對於這些東西作同樣的應付 (The similar response) 則我們便可把這些東西總括成一個名辭。關於這一點，我的意思是完全和唯用論 (Pragmatism) 一樣。所以這種類稱並不限於代表外物的真正分類，而仍是我們的「自由歸類」 (Free-classification)。因此，這些在實際上是「非存在者」 (Non-existents)。至於新實在論者謂爲「潛存者」 (The subsistents) 乃是一種誤解。照這樣說，我們不妨借用樊亨格 (H. Vaihinger) 的話，把所有概念都認爲是「集合的虛構」 (Summational fictions)。從這一點上看來，概念決不能是先驗的。

尙有第二點的不同。就是不承認康德所說的經驗所以可能的緣故。他說：照康德的話，必是說知識的對象只是現象而非獨立的實在，因爲我們的感性天然有界限，即在未來亦不能越此界限。而其實此說是不必要的，因爲無一經驗不在我們的概念解釋以內 (P. 219)。於是「經驗之可能性」 (Possibility of experience) 一語便失了意義。因爲我們無從知道經驗本身之界限。所以他說：若問何以能知道在未來的經驗上亦必有此界限？則必

答之曰：決不能知（P. 220）。可見先驗的格式只限制實在而不限制經驗（P. 222）。他根據這個理由遂贊成唯用論，以爲最後真偽的分別還是以實用與否爲試金石。這就是說：依然訴諸經驗。現在經驗決不保證未來經驗。在這一點上他確是比康德要進步些。但我們對於康德亦不可有誤會。康德並不以現在經驗而保證未來經驗。不過以爲現在經驗所具有的若干基本格式即在未來亦未必未能破棄。從未能破棄而言，不啻謂未來經驗是受了拘束的。關於這一點，我是贊成康德之說。我以爲這正是所以表明外物（所與）與內心（認識）互相獨立的地方。路易士於一方面主張所與與認識別是兩個獨立的，而他方面則謂互不受限制。我則以爲若所與不受認識的限制，則何以證明所與是獨立的呢？所以康德之說未可厚非。路易士所以如此主張仍由於不置設準與概念之分別而生。以概念論，當然現在經驗上的概念不能保證在未來經驗上沒有變化。可見概念是與經驗之可能性無關。至於概念以外不能不尙有先驗的格式。經驗之可能性完全是在於認識的先驗格式上。詳言之，卽任何經驗離不了空時主客。所以這些始終是經驗之限制，而經驗之可能性就是築於其上。詳

言之，即在現在就可以保證未來的經驗必嵌於這種格式內。因此我主張這個可能性還是有的。

第三點是路易士關於外界的意見。此處他可謂與康德相同。他承認外界本身是無條理的；一切秩序都是對於外界之解釋與識別。康德所謂「紛呈者」是否本含有條理，乃另一問題。不過我以為如果外界是絕對無構造的，則必有許多困難。潘坡 (S. C. Pepper) 教授專作了一篇文章 (Categories: in Studies in the Problem of Relations; Pp. 73-98) 糾正路易士的疏忽處。他列舉了許多路易士自己的話，以證明他並不是主張絕對無條理的。在駁正的一方面似乎甚為有力。但其中卻亦有誤會的地方。路易士說任何概念在當下的一時都可以適用，但須看以後的經驗如何，這便須有時間上的延長了。倘使以後的經驗竟不相符則這個概念便不能再下去了。我想這句話很淺顯。例如我以為凡力都是不滅的 (Conservation of energy)，但我後來研究物理現象卻有不盡然的地方。可見力不滅之原則在一時是適用的，然卻不能保證其永久適用。所以他說實際上沒有必然的關聯以致我

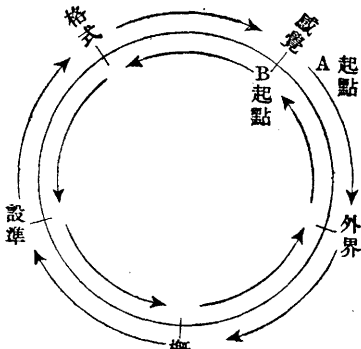
們的知識（經驗上的知識）總只是「大概的」（Probable）。在這句話中，潘坡以為就是表明先驗的概念而施用於實際上能否成功的一種解釋。他以為路易士主張先驗的概念用於實物能否有效只看概念所具的性質與外物所具的性質是不是相符合（P. 75）。其實路易士並沒有這樣明白主張。所以在路易士只認有個可以把概念施於其上的（Applicability），只認這個對象（Object）是超越存在的。不過若是這個對象絕對沒有絲毫分別在於其自身，則困難必發生了。因此潘坡說路易士所以如此主張不外乎怕外界一有條理就變為「硬性的」（Rigid）。這句話我想亦是對的。因為外界倘有硬性的秩序，實在無法說明我們對於外界知識之可塑性。但在反面上倘若全無秩序，則勢必把我們的世界又完全變為「魔術」了。其實我的意思是贊成這個世界大部分是幻相，然而卻不盡是幻相。換言之，即幻相的背後必須有若干的根據。因此我以為外界沒有硬性的條理，但卻非全無條理。學者的誤點往往把外界認為「材料」（Stuff）。其實外界只是在感相的背後，而直接的材料乃只是感相。所以我主張外界亦只是一個「構造」（Structure）。並且這個

構造，亦只能在我們內界的構造中見之。除此以外是絕對不可知。我們只有在這個唯一的秩序中設法分析之，知其若干點屬於外界，若干方面屬於內界。我們的工作只是如此罷了。詳言之即只以感相爲地基；以爲凡在這塊地基上造成的亭臺樓閣都可名之曰構造(Construction)；我們只須在這個構造中分別其某某部分是屬於外物的，某某部分是屬於內心的。

第四點乃是路易士關於我們知識所以成爲共同的之見解。他以爲固然是由於我們各人性質欲求等大致相同，然而卻亦由於社交的緣故。其實他此說不啻把共同的原由建立於交換意見(Communication)。我則以爲此說誠足以補足康德，然卻不能推翻康德而取以代之。康德主張有個人同此心的心(Bewusstsein überhaupt, consciousness in general)。路易士此說不啻不承認有此。實則若照我的分別，各認爲一種，不相歸併，則依然有容納康德此說的餘地。路易士之說只能對於概念而言。今有一個桌子於此，我認爲是桌子，你亦認爲是桌子。這自然是由於「社會的」(Social)關係。但我認此桌子時必具有空

間，你亦必具有空間。這個「空間」的條件卻不能歸之於知識交通而生。不得已我們於此仍須主張有個「普汎的心」(Consciousness überhaupt)。關於這一點我以爲路易士雖有貢獻，但只是補充康德而已。

路易士之說與我的主張既已略略比較，請再歸納之。平心而論，討論認識而於外物的條理，交界的感覺，內界的格式以及經驗上的概念本來是一個連環的圈子。不妨列爲上圖。



圖中凡以矢形表示的都可作爲「還元性」(Reducibility)的解釋。就是說感覺可以還元到外物；概念可以還元到感覺。而我以爲一切誤會亦都由此點而出。須知這樣還元下去勢必周而復始，永無止期。於是學者便於這不可分的連環中而強分之。經驗論以感覺爲起點，由感覺而推到內界，由內界再推到外界。實在論以外界爲起點，由外界而推到感覺，由感覺再推到內界。唯心論



以格式與設準為起點，由此而推過去依然可以轉一周為止。總之，他們都想把這個圈子改為直線，於是乃有兩端。而在我看來，根本上就不是一個圈子；就不能有所還元。我以為在根本上是五種互相獨立的。由感覺不能知外物；由格式不能知感覺；由設準不能知格式；由概念不能知設準。這便是我的主張所以與歷來認識論上各種學說不同之故。他們的學說可以名為認識論上的一元論或認識論上的兩元論 (Epistemological monism or epistemological dualism)，而我此說則當名之曰認識論上的多元論 (Epistemological pluralism)。因為我承認感覺範疇，設準，概念各有來源而不可歸併。現在為清醒眉目起見，再將四種（除去感覺）列表以明各各的性質如下：

|                                      |
|--------------------------------------|
| 條 理<br>(Order)                       |
| 的在內又的然自<br>(Natural)<br>(Immanent)   |
| 的 觀 客<br>(Objective)                 |
| 的 明 顯 不<br>(Implicit)                |
| 的 一 唯<br>(Unique)                    |
| 的 接 間<br>(Mediate)                   |
| 的 效 有<br>(Valid)                     |
| 造 構 是<br>(Structure)                 |
| 中與所在潛<br>(Subsists in<br>the object) |

總之，我這個意見在於破除上述的循環論。這種循環論實是對於認識論的一種恫嚇。

|                                       |   |   |
|---------------------------------------|---|---|
| 念 概<br>(Concept)                      | 準 設<br>(Postulate)                      | 式 格<br>(Form)                               |
| 的 驗 經<br>(Empirical)                  | 的越超上理名<br>(Logical trans-<br>cendental) | 的越超上識認<br>(Epistemically<br>transcendental) |
| 的 號 符<br>(Symbolic)                   | 的 觀 主<br>(Subjective)                   | 的 觀 主<br>(Subjective)                       |
| 的 明 顯<br>(Explicit)                   | 的 明 顯<br>(Explicit)                     | 的 明 顯 不<br>(Implicit)                       |
| 的 種 種<br>(Various)                    | 的 換 可<br>(Alternative)                  | 的 一 唯<br>(Unique)                           |
| 的 接 直<br>(Immediate)                  | 的 接 直<br>(Immediate)                    | 的 接 間<br>(Mediate)                          |
| 的效無以可<br>(Invalid)                    | 的 效 有<br>(Valid)                        | 的 效 有<br>(Valid)                            |
| 論 結 是<br>(Conclusion)                 | 法 方 是<br>(Method)                       | 件 條 是<br>(Condition)                        |
| 出而象對由<br>(Derives from<br>the object) | 象對付對<br>(Approach to<br>the object)     | 存同象對與<br>(Co-exists with<br>the object)     |

請再詳言之，即以色爲例。物理學家告訴我們說外界並無色，而只是波幅（Wave-length）。但我們所見的卻是色。然則我們以何種可靠呢？試問何以知道色只是波幅？則不外乎實驗。實驗自身又不會說話。於是必有待於解釋。然則所謂波幅只不過解釋實驗的一種學說而已。我們乃達到同一的結論：就是感覺未必可靠；而理論亦然。所以我們便陷於循環論了：以物界的波幅而說明經驗的色覺；又以經驗爲材料而推論得物理的學說。在前半環，物界好像是如實地存在是硬的與不變的；在後半環上，物界變成了我們思想的構成品，可以改造，可以變化。這就是在說明色覺時以爲先有波幅；而在說明波幅時則又不能不訴諸名學，遂變爲一種推論的結果。這種循環論實是害人不少。所以我以爲我們若不能打破此關，則認識論就無法再講下去了。我的打破方法就是把感覺格式設準，與條理各認爲起點，而不可以其一還元於其他。這便是我所以敢於破除上述循環論的緣故了。

## 己 認識的多元論對於行爲與知識的關係之見解

現在請一討論知識離不了行爲的緣故。我的思想於此是完全贊成唯用論 (Pragmatism)。

先從「所與」來講。唯用論告訴我們說從無如實的所與。凡所與必是夾雜着我們的心理態度。於是最顯明的是所謂「舊痕的所與」(Mnemonic given)。如我看見一堆綠色，我便知道是一棵樹。因為我曾經見過樹是如此的。這一回我雖不必細看，只須有綠色一端來提醒一下，則我的心中自然而會湧出全樹的印影來了。這種聯想乃是所謂記憶，亦就是把舊時所印的影象重新提起。在羅素名之曰喚舊的因果律 (Mnemonic causation)。這還是屬於過去的。至於屬於將來又有一種：就是路易士所謂「預見」(Prediction)。因為我們每一個印象無不是預示另一個印象的。假如另一個印象正如我所預期，則此一印象便爲正確。例如我說這個東西是橘子，即不啻我把許多橘子所具的性質都加於這個東西上——圓的，黃的，可吃的，甜的，可種的，可嗅的，可送人的等等。等到我拿他吃起來，卻覺得苦得厲害。於是我又可以說他不是橘子。可見當我說他是橘子的時候並不必吃過，嗅過，種過。

——換言之，即其所有的性質——經驗過。我們普通對於一個東西總是只須經驗他的一種性質便可下判斷是甚麼；而這個判斷卻包括這個東西所有的其他未經經驗過的許多性質。這便是所謂預見亦可以說是一種省略的所與，我名之曰 *Elliptical given*。普通我們看見一件東西大概都是如此。且不僅喚起舊日對於這個東西的經驗（自己所親歷的）並且亦喚起所習聞的對於這個東西的解釋。所謂「傳說」（Tradition）便是。例如看見閃閃的光，我們知道是雷，而同時亦必覺得害怕。這就是由於想到雷是擊人的。所以就所與而言，所謂「所與」乃是一個極複雜的東西。除上述的喚舊與預期以外，尚有知覺與概念之作用參雜其間。例如我們照鏡子，我們直接所見的只是鏡中的影子，但我們同時卻知道他是在鏡中的，而不是真的。這便是有知覺與概念參雜於其中。往往鄉下人看見了大鏡子，至於把頭撞破。他的所與依然和我們一樣；但我們於此以外還有另外有對於鏡子的知覺與折光返照等的概念同時俱來，我們乃不致於碰頭。我做一個比喻。譬如小孩子背詩經。先生先念一句「關關雎鳩」以提醒學生。於是學生便跟着：「在河之洲，窈窕淑女，君子好逑」

等句一連串背下去了。所與對於我們的知識亦是如此的攝取外物原形。關關雎鳩與在河之洲本是一連串。只須一提頭便自然接了下去。我以關關雎鳩來比擬所與，則他所曳連的在河之洲等又是甚麼呢？自然是一串的概念。這個概念中包括有知覺，設準，以及記憶等等。這些概念既不是對外的寫真，則其作用在那裏呢？我以為這些概念的用處專在於對自己，質言之，即專為知者自己應付所知之便利計而已。所以概念不是對於外物之寫真，而卻是自己對付外物的行為之總括。每一概念即代表許多的行為。這些行為連絡起來成一組。每一組有個總名，便是概念。普通人的意見恰與我此說相反。他們以為每一概念是代表許多外界事物。例如橘子，在普通人以為這個概念是代表許多的特殊者而總括於一個名詞下。而我則以為不然。乃只是代表我們對付那個東西的許多態度。這些態度由經驗而成。故名之曰經驗態度（Experience-attitude）。就是說又是經驗又是態度。所以每一概念只是許多經驗態度連綴而成的一組（A set of experience-attitudes）。若換用心理學上的話，即可說是反應之一組（A set of responses）。例如橘子，這一個概念就是代表「可拿的」。

「可吃的，」「可嗅的，」「甜的，」「可以送人的，」「可以供在桌子上的，」「可以代表立體圓形的，」「可以絞成汁的，」等行爲上的對付。離了這些對付的反應，概念便失了意義。所以概念不是代表外物的符號，而乃代表我們對付外物時許多行爲的符號。不僅普通的日常生活爲然，即在科學上的概念亦看他的「工作」(Operation)而定。物理學上的所謂「速度」(Velocity)「質量」(Mass)「力」(Energy)「電」(Electricity)等等概念都不外乎代表工作之一組 (A set of operations)。這種工作就是實驗 (Experiment)與應用 (Technical utility)。美國物理學者伯賴基曼 (P. W. Bridgman: The Logic of Modern Physics) 首創此說。他的這個主張與相對論並不衝突。可見我們的一切概念都是代表一組行爲。但是這些所以連在一起而成一組卻自亦有故。

關於這一點有兩個相反的意思。一個以爲凡概念都是一個名詞，至於這個名詞之下所包括的特殊者可由我們隨意進出。例如我們以某種四足的動物名之曰馬，則凡類乎馬的，如驢，可以名爲小馬；如騾，可以名爲高馬；如 Zebra，可以名爲花馬。反之，如我們遇着一匹

馬而比較小些，則我們不稱之爲馬而稱之爲驢。又如我們若遇着一匹驢而稍微高大一些，我們便可不名爲驢而稱之爲騾。可見名詞可隨便使用。以符號喻之。如甲概念包括 A B C D E 等特殊者。我們可以另加 F G H 等在內，而這個甲依然不變。我們又可以把其中 C D E 都拿了出來，而另歸於一個概念乙。於是乙概念便可以包 C D E F G H。但我們又可把其中 E F G H 又另立一個概念丙。所以這樣下去，其結果變成爲每一概念，其中所包含的特殊者並無固定的數目。於是概念便成了一個空名。此卽是所謂唯名論 (Nominalism)。

此外另一派以爲分類不是由我們隨意爲之的，乃係根據於自然界的事實。以爲自然界中有所謂自然的種類 (Natural kinds)。換言之，卽自然界本有各種各類，並不由我們的劃分而成。不妨暫名此種學說爲實物論 (Realism)。須知實物論與唯名論各有其根據。而我的意思則寧願折中於兩者之間。原來自然種類說並不是主張自然界確有那樣的種類。不過以爲分類的根據是在自然界而不在我們的主觀。例如馬騾驢三者，我們可以統名之曰馬。但騾雖被指爲馬，而實際上騾所具的各種「性質」卻不因爲他被名爲馬而有虧。換言



之，即驟的性質並沒有改變。可見歸類與外界固有性質是沒有十分關係。即只能把外界所有的性質移來移去。——或移到這一類中，或移到那一種中。但卻不能憑空由無而變為有，亦不能憑空由有而變為無。例如驟本來是不會吃人的，所以從這一點上不能歸在虎類中。縱使你硬要歸進去，但驟依然仍是不會吃人，斷不因此而變為會吃人的了。我想這個主張是不可遽加否認的。就是說我們的分類與歸類雖可以隨意為之，然其根據卻又決不能是完全杜撰的。關於此點尤有一個證明。就是名學上所謂「有限的變化之原理」(The principle of limited variety)。這個原理極易明白。例如今有骰子兩枚於此，最小是兩點，最大是十二點，無論如何不能比二再少，比十二再多了。這便是所謂有限。至於其中的變化則有三，四，五，六，七，八，九，十，十一。我們擲一回骰子，說不定是三，是四，是五，是六，但總可以說小不過於二，大不過於十二。根據這個原理，我們可以用於事物的種類。例如貓決不能個個一樣，有大的，有小的，有黑的，有白的，甚至於有像狗的。狗亦不能個個一樣，有大的，有小的，有黑的，有白的，甚至於有像貓的。但貓雖甚至於像狗，然總仍是貓；狗雖甚至於像貓而總仍是狗。這就

是所謂有限的變化。換言之，即貓雖有許多許多的變態而仍在貓的一個大類中。這個大類的界限是不可越出的，正猶兩個骰子不能有小於二，大於十二，一樣。這樣無異乎說在外界確有「大量的區別」(Mass-distinction)。就是說只在大量上纔有差異(Difference)；而在個別上則可以無甚出入。你可把某某像狗的貓歸入狗類中，但決不能把所有的貓都歸入狗類中。這種區分的差別只是統計上的中率(Statistic mean)。換言之，即只有以統計法求其恆常的中率乃可得之。這句話有正反兩面的涵義。在反面，不啻說外界並無自然的種類。貓與狗並不是實實在在的兩種。不過貓有各種各樣，狗亦有各種各樣。在二者的各種各樣之間可以將其差別排列起來必見是由漸而甚。如果略去其中間的相近的一段，而專拿兩端相差甚遠的來比較，自然是顯為兩個種類。但在正面卻又告訴我們說，雖則如此，然而我們一切的分類都是在暗中有所根據。可見分類與歸類不是完全隨便的。不過其根據是不顯明的罷了。由前說足證唯名論是有道理；由後說亦足證實在論亦有道理。這樣一分析頗足以幫助我們。不過我以為所謂根據不是在外界的自然性質而乃只是我們對付

其物的經驗態度。我們的經驗態度有各種各樣的一組一組。每一組是一個新的東西。假使兩組相同或相似，則我們便把那個誘起我們這些行爲的兩個對象列爲一類。所以兩個東西在一類中不是因爲他的固有的自然性質相同，乃是因爲我們對於他兩個的經驗態度相同。例如筆與墨在實際上是不同的，但我們可以都認爲文具，就是因爲我們對於二者的態度是差不多的。但在造筆的人與製墨的人，他們的觀念卻又和我們不同了。所以我們對付外物的經驗態度每一組是「唯一的」(Unique)。雖則如此，然而我們對付外物亦決不是憑空的。例如我們對付橘子是吃；倘若誤拿了一塊形似橘子的石頭來吃，必定把牙齒碰破了。則我們對於一個東西的經驗態度便有所謂「符合」(Compatibility)與否的問題發生了。這個符合與否亦就是我們對於那個東西的反應有效與否 (Workability)。若是符合的 (Compatible) 即是有效的 (Workable)。換言之，這個問題就不啻問：我們這樣對付外物，外物何以有的接受，有的不接受（即拒絕）？這種接受與拒絕 (Acception or rejection) 豈非與外物本身有關麼？對於這個問題一般唯用論者大概都忽略過去。我以

爲唯用論到此已經達到他的邊界了。在此處非吸收實在論不能解決困難。須知所謂接受與拒絕乃依然是表示我們與外物的關係。現在用穆亞的話，名之曰「關係質」(Relational property, 見 G. E. Moore, *Philosophical Studies*, Pp. 281—2) 例如我們吃橘子，便是橘子有一種關係質，名曰「可吃的。」我們不能吃石頭，則石頭之「不可吃」亦正是他所有的一種關係質。我們千萬不可把這種關係質認爲就是外物（如橘子與石頭）的本性。這關係質只是在關係中存在的 (Exists in the relation itself)。須知凡關係質的產生必是產生於兩個或兩個以上的關係者 (Relata) 以及關係三方面所合成的一個全境 (A whole situation)。所以其中之一倘或缺少，或有變化則必影響及於全境，而致關係質亦有改變。因此橘子的可吃必是與橘子的本性有些相關；石頭的不可吃亦決不是憑空的。不過我們卻決不可說橘子的可吃就是他的本性。我們至多只能說橘子具有一種可能性 (Possibility) 或某種不可知的性質 (A certain unknown quality) 足以使我們發生「可吃」的關係質。因此我承認外界決不是絕對無條理的。不過外界的條理卻是十二分

不顯明；乃係在重重的遮蓋中罷了。

我的主張雖是一種唯用論，而卻與他們又稍有不同。我以為概念（即觀念）之構成（The formation of concept）是由於行爲；我們把許多行爲結爲一組遂成一個概念。所以每一概念代表一組的反應行爲。這種行爲的一組，因爲由習慣而變爲比較固定，遂可以名爲一套動作之定型（Behavior-pattern）。每一套的定型只須有一點作刺激就可以誘起其全部。所謂觀念之指導作用不過如此而已。其作用完全在重複（Repetition）上。如我初次看見橘子，製成「橘子」的概念；但這個概念之用唯在於二次三次看見橘子時候。或與橘子相類的東西。若經驗無重複，則一切概念皆失其效力。所以概念並不保證未來如何。換言之，即其指導的能力是很有限的，是無把握的。這一點好像唯用論者未嘗重視。因此我名我的唯用論爲「過去的唯用論」（Pragmatism of the past）。而對於他們則名之曰未來的唯用論（Pragmatism of the future）。詳言之，即我主張觀念之構成由於效用（Utility），而此效力對於未來並無保證。他們好像是主張觀念之真假專靠將來的效用。

而在我，則以為觀念之構成是一件事；而觀念之證實 (Verification) 又是一件事。再換言之，即過去的唯一論只主張到觀念的真假必須視其用於實際有效與否而定為止，卻不像未來的唯用論以為我們的認識乃是行為的工具，為了行動而始有。老實說，我們的知識決不是為了行為而產生的，不過不能離開行為罷了。

### 庚 認識的多元論對於主觀能力之見解

康德的批判主義本來就可以說是「多元論的。」因為他不僅承認有一個物其自身在外界，另有一個主觀的先驗格式在內界，乃還有一個超越的綜合能力，即所謂「統覺」(Transcendental unity of apperception) 是也。先驗格式以外尚主張有綜合能力，足見康德還不能完全把「自我」(The ego) 拋棄。不過這個自我絕不是經驗的對象，而只是一個根底，所以把對象統貫起來罷了。在我的多元認識論則以為我們似乎於理論上無假定有此「統覺」的必要。因為我們每一個「簡單的認知」(A simple apprehension) 都

是一個「整個兒的」(A whole)並且是一個「連續的整個兒」(A continuous whole)。在這個整個兒之中自具有關聯，所以亦可說是 A connected whole。所以我主張認識是對於整個兒之中起「分化」(Differentiation)而不是把「雜多」統一起來。在康德是先有雜多而後加以綜合。在我則先有整個兒而後有分化。所以在康德必先假定有綜合能力。因為不先有綜合能力便不能把雜多統貫起來。但我們既不承認先有雜多，則當然可以不必先假定有綜合能力了。

我此說在表面上看來似乎和新黑格兒派是一樣。須知照新黑格兒派的主張，勢必為純粹的唯心論，決不能再承認有所謂獨立存在的外界條理。豈非我此說在自身上有矛盾地方講不通麼？我想讀者應有此疑問。但我對此亦有一個解釋。就是我所謂整個兒的一個認知本來包有「所與」(The given)在內。外界條理是映於所與之中，從認知上講，本是內在的。所以每一個認知雖是一個唯一的事實，然卻不是一個不可再行分析的。我們對於認知加以分析，乃知其為一種合成的產物 (Joint product)：其中有由外界映來的條理；

有由內界自具的格式；又有中立性質而本不存在的感相。我們只能於事後而分析認識，決不能於未認識以前而創造認識。因此我們不妨毅然決然把超越的綜合能力的統覺刪除。

這個刪除的結果在哲學上卻有很大影響。就是把自我在超驗界的根底去掉了。我在上文說過，在兩頭，一是超越的外界，一是超越的自我。外界不可知，而自我亦絕對不可知。外界其自身雖不可知，但其條理卻投射於認知上，所以亦可說是相對的不可知，而不是絕對的不可知。至於內界的自我，則除了那些自具的先驗直觀格式與預立辨別設準以外，別無所有。倘照康德的主張，於這些以外再有一個綜合能力，則這個能力似乎在經驗界太表現超越的自我了。其結果勢必謂外界不可知而內界卻是相對的可知。這正和我相反。我以為內界不可知實甚於外界。這樣把超驗的自我在經驗界的根底斬除了，換言之，即把統覺作廢了，則我們便可完全自限於經驗界。康德所以在純粹理性一方面保留統覺，原是爲了他日在實踐理性一方面證明有「理性界」(Intelligible world)。我們今天只講認識論，不必預留將來講道德論的地步。所以我們沒有主張統覺存在的必要。



總之，認識的多元論是偏重於認識上主客相關的切實與否一問題。而對於主觀能力仍取經驗的觀點不欲假定太多。所以認為統覺說無採取必要。不過有須補述的一點：即認識的多元論雖主張每一認知都是一個連續的整個兒，然卻亦不能不承認在這個整個兒中起分化的時候，未嘗不是把已有的關係再重新配置一過。這個「重新配置」好像就是綜合能力。其實凡對於面前的對象加以辨別無不是發覺其中的關係。且其關係有可斷性，可連性；於是便可使原來甲與乙相關的面變為甲與丙相關。這種配置與換置乃是知識的本性。用不着推論太遠，以為有一個根本綜合能力在其背後，為其根基。要而言之，我於此處亦採取羅素一派人們的態度，不承認分析判斷與綜合判斷在性質上有何根本重大的不同。綜合判斷既不大異於分析判斷，則可見配合換置與關聯本是知識的自性，而不必另求其背後超越的原故了。

## 辛 結論

論述至此，大體已備。現在再作一個總括，即為結論。

一、對於知識由來的問題 認識的多元論以為不宜汎言。知識乃是感相與格式以及設準等「合併的產物」(Joint product)。離了感相無知識；離了格式亦無知識；離了設準亦無知識。但有感相，則其背後必有條理。所以認識的多元論以為理性主義與經驗主義之爭是無謂的。現在為明白起見，再把這些要素列作一表如下：

(一) 屬於所與的

a. 直接的——感相

b. 背後的——條理

c. 心理的

(甲) 喚舊的所與——聯想

(乙) 知覺上的所與——預見

(丙) 概念上的所與——習慣的解釋 (Traditional interpretation)

(二)屬於自立法度的

a. 認識上是先在的——空時主客

b. 名理上是先在的——各種設準

(三)屬於經驗的

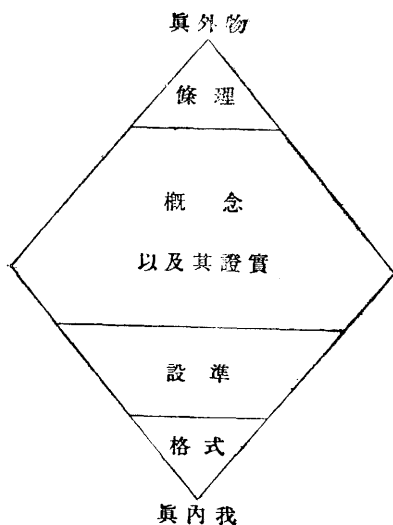
a. 概念

b. 結果——即是「證實」(Verification)

論 識 認

於是就知識的性質來說，則我們可以有下列的主張：即於此有兩個端，而有一段中間。一端是能知的「知者」，他端是被知的「所知」。在二者相連的那一段便是中間。這個中間普通認為沒有東西存在，換言之，即好像是空的。所以能知與所知得以直接發生關係。我則以為在這個中間內卻有許多東西，換言之，即是複雜的。兩端都簡單而中間獨複雜。並且可以說是半透明的，不是全透明的（當然不是不透明的）。因為這個中間是半透明的，所以能知之及於所知就好像一個光經過幾層有色的玻璃，然後再射於外面那個東西的本

身之上。我的工作就是分析中間這一段，以明其共有若干層，以及各層如何互相作用。至於兩端的背後則完全超出我們的可知界了。於是我們可以說在所知一端有個絕對不可知的外物，又有個相對可知的外界（即所謂原子性等條理）；在能知一端有個絕對不可知的自我，又有個相對可知的內界。我們為便利起見，可以把這兩個絕對不可知的認為等於沒有。這樣一來，我們便不必有本體上兩元論的形迹了。請再把這個意思以下圖表之：



凡在範圍以外的，為便利計，可以不  
必假定其存在，換言之，即可認為沒有。於  
是便剩了一個自己完全的範圍，而無待  
於其外了。——這個範圍就是我們的  
「知識。」

二、對於知識的性質問題 認識的  
多元論以為知識是極複雜的東西。乃是

許多要素混合而成。當然就一點來判定，這個問題已經在知識由來一段中講明白，茲不多述。不過有一點可以聲明的：即認識的多元論雖採唯用論之說，卻不主張知識是爲了行動而始生的。以知識爲行動的工具，這是唯用論的太極端處。知識固然與行爲不能分離，甚且爲行動所限制，但知識的自身卻不是爲行動所產，亦專爲行動作工具。我主張知識與行爲有密切關係，而不承認行爲可以吸收知識。我此說是關聯說，他們的是工具說。二者顯有不同。讀者務乞注意。

三、對於知識準標的問題 認識的多元論以爲相應說與符合說效用說三者可以調合。須知相應說只限於知覺的知識 (Perceptual knowledge)。倘使抽象一些而涉及概念與概念之關係，他便失了功用。符合說雖可以吸收相應說，但關於知覺方面卻不能把「相應」一點來抹煞。所以符合說雖較相應說爲廣大，然仍不能完全取而代之。因此我們有保留相應說的餘地。至於效用說，亦只限於行爲方面，尤其對於未來。這一點和符合說並無衝突。所以我主張把這三個標準合併起來。即詳言之，凡一個真理必是在所對上是相應的；在

系統上是符合的；在未來上是有用的。倘使只有一個標準適用，則這個真理便不完全。四、這個認識的多元論對於宇宙論上的貢獻 根據上述的主張則在哲學可得下列的結果。

(一) 認識的多元論根據上述各義，勢必根本上否認「本質」(Substance) 以為本體論上的唯心論唯物論兩元論全是不對的。

(二) 認識的多元論以條理認為真的外界，則勢必謂外界只是空的架構，而無實質。於是在本體論上便成為「汎架構主義」(Pan-structuralism)。

(三) 認識的多元論把感相認為非存在者，勢必謂感相在本體上無地位，即沒有「本體的地位」(Ontological status)。

(四) 認識的多元論認直觀上有先驗的格式，勢必謂有所謂「普汎的心意」(Consciousness überhaupt)。這個在形而上學看來，至少可以說心是獨立的，不是孳生的。

(五) 認識的多元論認設準雖具有工具的性質，卻仍有其本有的規律，則當然主張

這種規律的根據是由於心意有「社會的」性質。所以就感相而言，我們不能問他從那裏來的。勉強解釋一下，只好是「生理的。」但這仍是一種解釋而已。直觀上的格式亦可勉強說是「生物的。」至於設準則不能不說是「文化的」或「社會的。」因為他和直觀上的格式（即空時主客）所以不同，即在於空時主客是任何知者所不可缺的；而設準則視各種民族的文化而有增加或變化。所以設準是文化的，不能歸之於生物的。

以上是歸納各點。下段請再述我對於宇宙觀的意見，因為這其間有些關聯。我曾在他處說過下列的話：

『我們現在分「物」「生」「心」三種來討論。第一所謂「物」究竟是甚麼？須知大家已公認不就是感覺上的色，香，聲，大小等，因為這些是偏於主觀的。於是我們所謂物乃是指他的體積，他的靈力，他的速度等而言。這不啻把「物」只變為一套物理學上的公式而已。這便是我們只有「物理」(Physical law)而沒有「物」(Matter)。或換言之，物即是物理。但須知這些物理都是由「關係」(即一物與他物的關係)而見，並

不直接關於一個物的本身。換言之，即物理只講物的關係，不講物的實質。所以質量，速率，惰性，密度等等都是表示關係的樣式之一種。至於我們何以能知道呢？又不外乎由於以數理作推算，依然根據於邏輯。當然只是我們在邏輯上推論的所得，並不是直接為感相所印成的。可見這些物理每個即是一個概念。由這些概念合起來再作一個較高的概念，就是所謂「物」。

現在又輪到討論「生」了。「生」是甚麼呢？據生物學家說生物有生命，所以異於無生物之點有四：第一是組織；第二是職司；第三是生長的能力；第四是適應的能力。對於這四點卻不能完全用物理化學來解釋。原來我們以物理化學來對付無機物亦不過對於他的一種測量（Measurement）。我們拿了測量無生物的物理方法而測量生物必覺有些不够用。於是必須於解釋物質的概念以外，再添一些新概念。例如「有機性」，「發展性」，「自支性」等等。就是於密度，速率，質量，惰性等以外須再加以這些。不過這些新加的卻可左右他些已有的，換言之，即已有的居然為新加的所支配了。



至於「心」亦是如此。心的性質確有和生理作用不同的地方。換言之，即了解釋生命的那些概念而用以解釋心意必是有些不够用。例如「覺」(Consciousness)便是一個有一無二的特徵。所以亦非另加新概念不可。

總括一句來講，「物」是關於物的許多物理概念的一個總概念；「生」是由關於生命現象的許多特點作成概念以後又總成這一個總概念；「心」亦是如此。』

我當時的意思是以為無所謂物，亦無所謂生，亦無所謂心。卻確有若干的架構 (Structure)。如質量是一種架構，密度與速率以及引力都是一種架構。現在照認識的多元論來講，我以為這些誠然是架構，但不是完全存在外界如實的架構。乃只是以為他是映在我們內界上，即是經過上述的那個中間一段的。換言之，即我們對於這些架構的構成必須把認識上各種格律的作用亦打進了算盤去。我們把密度引力等架構概括之而立一個名辭曰「物」。這個「物」只是一個空名，並沒有一個整塊兒的存在者與之相應。生與心亦是如此。所以 *Entelechy* 與 *Spirit* 這些字可以作廢；即 *Life* 與 *Mind* 亦都以不用為佳。凡

是主張有一個物質，或一個生命，或一個精神（即大生命與大心靈）在我看來，都是誤把一個概念當作一個實物。因為我們製造名辭時有一個慣習：就是把本無其物的而變為有其物；把本來是雜多不成一體的而變為一塊整個兒的。例如「風」因為有了這個名辭就好像有一個具體存在者，實則不過氣流的動而已。又「林」因為有了這個名辭便好像是指一個東西，而其實只是許多的樹罷了。可見名辭之誤人害人。唯物論者所犯的弊病恐怕就在此。他們以為有個整塊的實質，就是所謂物質。生命論的哲學乃至唯心論亦都是犯了這個弊病。此病不除，在哲學思想上決不會有進步。從這一點上，我的主張既非唯心論又非唯物論，更不是生命派的哲學。

我們把物理而代替物，便亦正可把生理 (Biological principles) 而代替「生」，把心理而代替「心」。就是有物理而無物質；有生理而無生命；有心理而無心靈。這亦就是說一切都是架構，而不是實質。而架構卻不是能離開我們的認識。就好像鏡中的花，雖然花的形態顏色未必有大虧，然而卻是在鏡中。

我們於此不可誤解爲由物質而突創出生命來，由生命而又產生出心意來。其實，沒有物質而只有物理；這一套物理學上的定理與公式就是所謂物質，別無他物。但對於生物，我們拿了這一套物理學上的定理與公式來解釋他，卻確有些不够用。於是我們不能不添一二條另外的定理與公式。至於解釋心意現象亦然。便有所謂屬於心理學的公式與定理。這只不過是定理與公式的逐漸增加，並不是有甚麼東西真產生出來。我們拿物理的公式原理譬如  $ABC$ ，而生物學上原理加上去了便成爲  $ABCDE$ 。這個  $DE$  雖是屬於生物學，卻是不能離開那個屬於物理的  $ABC$ 。於是再加上心理學上原理公式便又成爲  $ABCDEF$  了。這個  $F$ ，亦和  $DE$  一樣，必須連上頭的方可以說是「突創品」(The emergent)。穆耿 (Morgan) 告訴我們說突創品並不作實物的解釋，而只是在結構上發生一個新種類 (A new kind of relatedness)。可見並沒有新的東西發生；不過在舊有的架構上添了一些新的「成分」(Constituent) 罷了。每一新的成分加入舊的全體中去，便使這個架構的總體改變爲一個新種類。這些意思都是突創的進化論的根本要義。由認識的多元論看來，

這個新種類亦只是一個新概念而已。概念不純是外界的映入。依然含有內界立法的作用。參與其間。不過其背後的根據卻不能有幾分歸於外界。因此所添加的是甚麼，卻不限定。亦跟着我們的思想而有變化。可見外界條理之映於我們依然是很少而已。總之，我們這個宇宙並無本質，只是一套架構。這個架構的構成不是完全自然的，而必須有我們的認識作用參加其中。因為我們不能撥開認識以窺這個架構的本來面目。但這個架構在認識中雖非本相，然而亦決不十分大虧其本性。所以仍可以說宇宙是個架構。

中華民國二十三年九月初版

認 識 論 (全一册)

定價大洋五角

(外埠酌加運費匯費)

著 者 張 東 蓀

發 行 者 陸 高 誼

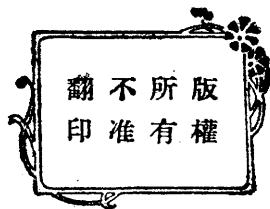
出 版 者 世 界 書 局

上海大連灣路

發 行 所

上海及各省

世 界 書 局



版權所有 不准翻印

# 哲學

張東蓀著

一册一元五角

本書分爲三編：第一編哲學概論。第二編上古中古哲學史。第三編近世哲學史。關於哲學的性質，哲學的領域，解釋甚爲詳盡，即使不知哲學的人讀了，亦可以明白哲學是什麼。惟本書之敘述及體裁上，都完全出於著者的特創，絕對不依靠任何哲學史。所以書中有許多注眼點，爲向來史家所無，確是一種新貢獻。以作大學教本，良好無匹。

世界書局出版

上海圖書館藏書



A541 212 0006 79698



認識論 價洋五角