

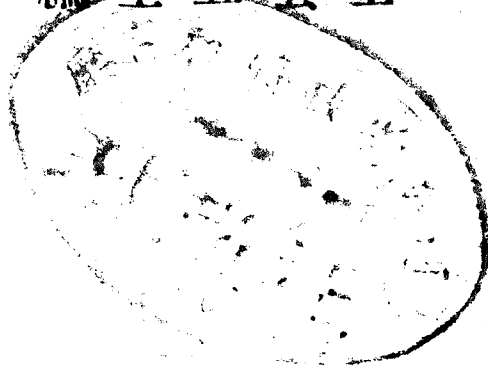
百 科 小 叢 書

認 識 論

范 壽 康 著



王 雲 五 編



商 務 印 書 館 發 行

0002236

書叢小科百

論 識 認

著 康 壽 范

編 主 五 雲 王

行 發 館 書 印 務 商

認識論

目次

第一章	序論上……………	一
第二章	序論下……………	一一
第三章	時間與空間……………	一九
第四章	範疇……………	二八
第五章	先驗的自我意識之統一……………	四二

認識論

第一章 序論上

我們對於「知」這一件事說是不知，這一句話一聽似乎很是滑稽。可是精細想來，實際上我們對於「知」這件事往往不知。

譬如說，有人當看見赤色的時候，他如說：「這是赤色；」那末，這一個人總算是知道赤色的人。不然，他看見赤色而說「這是青色，」那末，這一個人就不是知道真的赤色的人了。

這樣想來，我們倘想「真地知道，」那末，我們所知道的事就非爲真的事不可。所知道的事如不是真的事，那末，我們自己雖自以爲已經知道，可是實際上卻並不知道。而此地最難解釋的就是「真」這個字。

一般講來，所謂真的事可以說含有下列兩種意義。第一，這一件事在無論何時對無論何人都適用 (gelten) 着。我們以爲「二加二爲四」是真的，這就因爲二加二在無論何時對無論何人都爲四的緣故。二加二決不是隨時隨地可以變爲三或五的；倘使二加二變爲三或五，那末，那就是僞了，那就不是真的了。第二，一件真的事不僅在無論何時對無論何人都適用着，而且更進一層一定非適用不可。例如「二加二爲四」既是真的，那末，這句話不僅在無論何時對無論何人都適用，而且更進一層含有一定非這樣不可的意義在裏面。二加二爲四既不是僞的，那末，二加二就決不得成爲三或五了。

這樣，某一件事之爲真，換句話講，就是這一件事含有（一）在無論何時對無論何人都適用的那種性質——哲學上所謂普遍性 (Allgemeinheit)；（二）一定非這樣不可的那種性質——哲學上所謂必然性 (Notwendigkeit)。就是說，所謂真的事就是指着含有普遍性與必然性的事而言罷了。沒有這普遍性與必然性的事就不是真，就是僞的。從這一種見地，在哲學上面，我們往往合稱這普遍性與必然性二者爲真理性 (Wahrheit)，因爲這二性質乃是一切真理所俱含的，而

且是不可不含的性質的緣故。

總括起來，我們倘求真地知道，那末，我們所知道的事就非爲真的事不可。而所謂真的學就是指含有真理性的事，詳言之，就是指含有普遍性與必然性的事。

這樣看來，議論似乎已告段落，可是最難的問題卻仍留在後面。這個最難的問題就是：我們所知道的事爲什麼是真的？我們的知識爲什麼可以說是含有普遍性與必然性？換句話講，知識的真理究竟是什麼被保證着？這一個問題就是認識論中最難解決而且不可不加以解決的問題了。

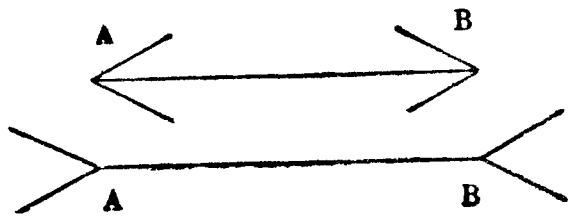
依據某一種見地，我們也可以說我們是不會知道真的事的，我們是不會得到含有普遍性與必然性的知識的。譬如我們見到一張桌子，我們就知道這是桌子，我們心中就以爲在無論何時以及在無論何地，無論何人都是將這看做桌子，而且一定非看做桌子不可的。爲什麼呢？因爲我想以爲現在我所看見的桌子不是僅僅現於我的眼中的物像，乃是不拘我之看否而存在着的實物，而且以爲這在無論何人的眼中都是同一的桌子，看桌子的眼都是同一的人類的眼的緣故。換言之，因爲我總想以爲此地存有這同一的桌子，而無論何人在此地都能看到同一的桌子的緣故。這樣

說來，我們倘想把「這是桌子」這句話使之成爲含有普遍性與必然性的知識，那末，我們就非預先得有下述兩個條件不可。這兩個條件就是（一）所看到的都是同一的桌子，（二）我們看物的能力都是同一的。所看到的是同一的桌子，看物的能力都是同一，方纔我們的「這是桌子」這句話同時可以適用而且不得不得適用於無論何時無論何人身上。倘使看物的能力雖是同一，可是所見的實物隨便變化的時候，那末，這件東西在我看來雖是桌子，可是在我以外的人們看來究竟是什麼就不能必。反之，所看的東西雖是同一的桌子，倘使看物的能力十人十樣，那末，各人所見的也就各不相同。這樣，甲所見的是赤，可是乙所見的卻是青，甲所見的是四角，乙所見的卻是三角；這時候，我們的知識怎能普遍，怎能必然？況且即就一人而言，倘使所見的東西隨時隨地都是不同的時候，那末，我們怎能得到在無論何時無論何地對於無論何人都是一致的那種「真」的知識呢？

所以，我們看到桌子而求「這是桌子」這句話爲真起見，換言之，爲求「這是桌子」這句話爲含有真理性——即合普遍性與必然性而言——起見，那末，第一，看物的能力在無論何人於無論何時都非一樣不可；第二，被看到的桌子也非爲同一的桌子不可。

可是，據某一種想法，這兩個條件是很難辦到的。爲什麼呢？就第一項說，看物的能力在無論何人於無論何時就不能說是一概一樣。由生理學的見地考察起來，對色盲的人們，普通人們所見到的赤也許成爲青，普通人們所見到的青也許成爲黃。近視眼不能夠看到遠方的東西，遠視眼卻不能明白看到近方的物象，而亂視的人們則又往往把一件東西看做兩件或三件。再就近視遠視亂視而論，一項之間又有各種不同的程度。更進一步，在於盲人無論什麼都不能被他看到。這是從生理學上的事實可以證明我們看物的能力未必是能同一的。其次，再由心理學上的見地考察起來，我們的眼也往往有種種的錯誤。像在次圖，A B的長本來是一樣的，可是由我們的眼看來，則下面的A B比上面的A B爲長。此外，我們在日光裏面看有某一種顏色的物象以後，我們即看白紙，我們也可見到同一種顏色。又如我們發熱的時候，我們往往會有許多的幻覺與錯覺。而我們在做夢的時候，我們又會把實際上沒有的事想做事實。這種事情都是誰也經驗過的事，此地不遑一一枚舉。這樣，我們看物的能力不但隨人而不同，即在同一個人也往往隨時隨地而有別；所以嚴密地考慮起來，第一的條件是很靠不住的。

至於第二項條件——就是被看到的桌子非為同一不可的那種條件——究竟是怎樣？這也是很有容疑的餘地。爲什麼呢？因爲我們各人所看到的桌子決不是同一的桌子的緣故。我所見的桌子是映於我眼中的桌子。我不能够借他人的眼來看桌子，同樣，他人也不能够借我的眼來看桌子。這樣講來，映於我眼中的桌子的樣子與映於他人眼中的桌子的樣子，互相比較起來，也許很是相似，可是嚴密講來，二者決不是同一的。嚴密講來，所謂同一的東西只有一個。況且如上節所說，我們看物的能力又是隨人而異，那末，連我與他人所見的桌子是很相像這句話都很難說了。要之，事實上我們所見到的桌子乃是映於我們眼中的桌子。可是同時我們一般常想以爲不拘我們的看與不看確有一個不會變化的完全的桌子存在着。然而事實上我們所見的桌子決不是這樣不變的桌子，卻是我們一閉眼就會消失的桌子，卻是從桌子前方或傍邊或後方所見的一部分的桌子的樣子。我們決不能夠在同一時間由前後左右把捉桌子的樣子的全體。所以就事實言，我於所見的乃是一部分的桌子，決不是那種不拘我們的看與不



看確實地繼續存在着的全體桌子。用心理學上的術語講起來，我們所見的乃不過是單單的表象，乃不過是我們眼中所見到的或心中所想起的那種表象。我們以為在表象以上另有實物存在的這種想法乃是根據於我們的想像作用的。我們所見的既是一部分的桌子，而這種一部分的桌子隨我們看的地位——由前或由後或由傍邊等——的不同而一一有別。這是事實，差不多無須說明的。我們的眼只要搖動一分，我們所見的桌子就會不同。而我們各人又不能同時在同一的地方去看一件東西。二人無論怎樣接近，但是二人的眼的中間的距離是不能夠使之全歸於無的。因此，我們各人倘想在同一的地方去看一張桌子，那末，我們各人非交互在不同的時間去看不可。是所謂交互去看，換句話講，已可以說是時間方面已有不同；況且時間既有不同，那末，光線的射法也不得不有多少的差別，而光線的射法既有多少的差別，那末，我們各人所見的東西也不能夠說是完全一樣了。不但如是，即就個人而言，個人所見的桌子的樣子也不能說是永久不變，或隨光線的不同，或隨我們所站的地位的不同，同一的桌子對於個人也會是種種不同的樣子。用放大鏡來看桌子的時候，所見的當然不能夠和用肉眼看的桌子是一樣的。這樣講來，我們所見的桌子非為

同一的桌子不可的那種條件又是靠不住的了。

我們從前說，倘想求我們知識具有普遍性與必然性，換言之，倘想求我們知識之爲真知識；那末，第一，我們看物的能力先非爲同一不可，第二，我們所看的東西也先非爲同一不可。可是，實際上，我們看物的能力既不同一，且我們所看的桌子也非一樣；那末，我們很可以說我們是不能夠有具有普遍性與必然性的知識，我們是不能夠知道真的事了。在認識論上，這樣把知識的根源都放在感覺上面的議論叫做感覺論，所以這樣講來，感覺論結局就不能不陷於「我們不能得到真的知識」的這種懷疑論了。

但是，這種結論當然是不對的。爲什麼呢？因爲我們現在確實知道真的事的緣故，因爲我們確有具有普遍性與必然性的知識的緣故。譬如「二加二爲四」是對無論何人在無論何時無論何地都是這樣，而且一定不得不是這樣的。倘有以爲二加二是三的，那末，請你向他借兩次二元以後，還他三元，倘有以爲二加二是五的，那末，請你借給他兩次二元以後，問他要五元也就可以了。

不僅是數理方面是這樣。我們的感覺不管他是怎樣，我們見到麵包，總說這是麵包；我們見到

石塊，我們總以為這是石塊。石塊與麵包是不能夠混同的。同樣，我們見鹿，我們總以為是鹿；我們見馬，我們總以為是馬。二世雖受脅迫而不得不指鹿為馬，可是那時候他心中一定是很不自然，這是可以推測的。不僅此也，這種議論的錯誤也可在這種議論本身加以發見。為什麼呢？這種懷疑論者不是說「我們不能知道真的事」麼？倘使這句話是不對，那末，我們就是知道真的事，那是不必說。倘使這句話是對的，那末，我們至少也不得不真地知道「我們不能知道真的事」這一件事。既是我們所知道的「我們不能知道真的事」這一件事是真的事，那末，我們既不能說我們是不能知道真的事了。

這樣，從事實上加以考察的時候，我們是有具有真理性的知識的，我們是知道真的事的。然而問題卻決不因此就被解決。我們所以有這一番議論的原由是因為我們知識的真理性——合普遍性與必然性而言——怎樣被保證着的那個問題未能明瞭的緣故，是因為我們知識的普遍性與必然性在什麼條件下面方纔能夠被我們所主張的那個問題未能明白的緣故。這一問題如沒有明白，那末，真理的意義也就不能說是已經明白，換言之，就是「知」這件事也就不能說是已經

澈底知道。

有許多人們往往以爲我們既經知道我們有這種真知識就够了，我們可以不必再探求更深的理由。但是這種想法未免過於淺薄罷！徹底探求真理決不是一種無聊的遊戲。在我們看來，真理就是我們應當探求的一切。我們不應該把上帝的話就信爲真理，我們也不應該把從來的習慣就信爲真理。反之，我們毋寧因爲某件事是真正的善，所以纔信爲善；因爲某件事是真正的美，所以纔信爲美。這樣，我們的善的理想以及美的理想都是非根據真理加以解釋不可，那末，徹底探究真理的意義這件事難道不是一件人生最重大的工作麼？

第二章 序論下

一言以蔽之，近代學問的精神乃在於追求真理，所以「真理是什麼？」這一個問題——詳言之，「我們的知識在怎樣條件之下方纔能夠得有真理性（即合普遍性與必然性而言）」這一個問題——也成爲近代哲學上常爲學問家所探究的根本問題，也即是現在還被學問家正在積極探究的重大問題。而在近代哲學上把這個問題明白地自覺地提出的卻是康德（Immanuel Kant）。

康德的思想，也如前章所述，先從感覺論出發，把感覺論的缺點都悟到了，然後再樹立他獨得的見解。如上所說，感覺論結局不能說明知識的真理性，換句話講，感覺論結局是不能不陷於懷疑論，這是極明白的。可是在事實上，我們卻確能有具有真理性的知識，這又是極明白的。感覺論結局不能不說我們不能有普遍必然的知識，可是我們所知道「二加二爲四」卻又不能不說是普

遍必然的知識，況且退一步講，就算感覺論的結論「我們不能知道真的事」是對的，那末，最少，我們也不能不說這「我們不能知道真的事」這句話乃是普遍必然的知識。所以感覺論在一方面既不能說明知識的真理性，同時在他方面也不能推翻知識的真理性。這樣講來，我們在一方面既不能不承認我們能有真的知識，而為說明這種知識的真理性起見我們也不能不於感覺論之外另求妥適的說明。

這樣，我們的真理的成立既不在於感覺，那末，為真理的成立起見，我們不能不拿感覺以外的某種條件來做根據。譬如說，我們所見到的桌子的樣子乃是一部分的，而且是只能對於看的本人在看的一瞬可以適用的樣子；但是同時，假定我們仍能知道對無論何人在無論何時都能適用的全體桌子的時候，那末，這我們所知道的桌子可以說已經不是單由我們的眼所見的桌子了。固然，我們知道「這是桌子」這件事是因為我們看到桌子的緣故，然而倘使單是由我們的眼所見的桌了，我們是決不能夠知道對無論何人在無論何時都能適用的那種全體的桌子。所謂具有普遍性與必然性的知識已經不是單單的感覺。因為這個緣故，在這時候，我們不能不想以為於感覺

之上是另加有某種條件的。果是這樣，那末，使我們能够知道對無論何人在無論何時都能適用的「這是桌子」的那種桌子的性質可以說就是根據感覺以外的這種條件而來的。一般地講，我們知識的普遍性與必然性（二者相合即爲真理性）既不能由感覺而來，那末，我們就不能不假定這種普遍性與必然性是由附加於感覺上面的某種條件而來的了。這樣講來，我們只要能够明白這附加於感覺上面的某種條件是什麼，那末，我們知識的普遍性與必然性因此也就可以明白了。

這種條件當我們作進一步的思索時是不難明白的。爲什麼呢？我們現在已經知道對無論何人在無論何時都非適用不可的那種桌子乃是全體的桌子，而我們的眼所見或我們的手所觸的桌子乃是部分的桌子。因此，我們倘想求知道附加於感覺上面的某種條件，那末，我們只要將上述二者加以比較考其差別就可以了。因爲二者的差別之點就非爲附加的某種條件不可的緣故。現在我們對於二者——就是我們所知道的真的桌子與我們的眼所見或我們的手所觸的桌子，換言之，就是有真理性的知識與感覺——試作一度簡單的考察。

譬如我們看到桌子的時候，我們直接所見到的乃是從某一地點所見到的某種顏色，決不是

一個全體的桌子。這乃是從我們所站的地方所能見到的一部分。而且隨光線的變易與眼睛的流動，這是時時會起變化的某種顏色。又如我們的手所觸的也決不是全體的桌子，乃是所觸到的部分的硬度與滑度。而且這當我們一行放手時即會歸諸消失的。此外，我們叩桌可以聽到一種聲音，但是誰也不會說這種聲音就是桌子。還有用鼻聞桌子的香用舌試桌了的味而說這香或這味就是桌子，那也未免太滑稽罷！並且，我們用以看桌的是眼，決不是手或鼻；用以感到硬度與滑度的是觸覺，決不是嗅覺或聽覺。聲音也是一樣。這樣，我們感覺的來源都是一一不同。所以從眼或從耳得來的感覺乃是雜亂無章的。由眼得來的只有色，決不能得到硬度與滑度。由手得到的只有硬度與滑度，決不能得到色。所以，單就感覺想，我們決不能夠知道現在眼所見的桌子就是現在手所觸的桌子，以及現在所聽到的聲音乃是桌子被叩後所發的聲音。可是在他方面所謂我們知道的真的桌子，乃是不拘我們的看與不看繼續存在而且不會隨便變化的全體的桌子，決不是從眼所得到的感覺與從手所得到的感覺雜亂無章地毫無關係地存在着的各種感覺，也決不是在各種時候由各種地點所見到的桌子的樣子雜亂無章地毫無連絡地存在着的各種樣子，乃是這各種樣子

被連絡成統一的全體的桌子。更進一步，我們所知道的真的桌子不僅是這樣被連絡成統一的全體的桌子。爲什麼呢？因爲我們所知道的真的桌子不單是在各種時候由各種地點所得到的各種感覺隨便雜亂地被連絡成的一個全體緣故。所謂我們所知道的真的桌子乃是不拘我們的看與不看繼續存在而且是不會隨便變化的全體桌子，換句話講，乃是不拘我們的看與不看從我們感覺無關地獨立存在着的桌子，就是說，這不是因爲我們的存在而方纔存在的桌子，乃是我們想以爲不拘我們的存在與否而仍能獨立存在的桌子。用哲學上的術語講來，單因我們的存在而方纔存在的東西叫做主觀的 (subjektiv)，不因爲我們的存在而方纔存在，不拘我們的存在與否仍能存在的東西叫做客觀的 (objektiv)，那末，我們所知道的真的桌子，我們非看他當做含有這種客觀的性質就是客觀性 (Objektivität) 的東西不可。這一點是很緊要的。爲什麼呢？因爲正

因我們所知道的真的桌子含有這種客觀性，所以我們能够想以爲這種知識不僅對看到的人在看到的時候可以適用，並且是對無論何人在無論何時都是適用而且是非適用不可的緣故。就是說，有了這客觀性，方纔普遍性與必然性能夠被我們所主張的緣故。

這樣講來，當我們見到桌子而知道真的桌子，那末，第一，非把關於這桌子的各種感覺連絡成一全體不可，第二，更進一步，非把來統一成一含有客觀性的全體不可。而這客觀性就是對於我們的知識授與普遍性與必然性的。

這樣，感覺以外附加有什麼條件這一問題是很容易明白的了。我們所知道的真的桌子乃是把各種關於桌子的感覺連絡成一含有客觀性的全體的桌子。因此，感覺以外所附加的條件當然就是把各種感覺連絡成一含有客觀性的全體的那種作用。這種連絡的作用在哲學上叫做綜合(Synthesis)。有了這一種綜合，所以我們能夠說我們見到桌子或我們聽到叩桌的聲音。沒有這一種綜合，我們所見到的只有顏色，所聽到的只有聲音，我們決不能夠知道統一成全體的桌子。更進一步，不但我們不能知道這種統一成全體的桌子，就是連見到顏色或聽到聲音這類話我們也不能夠說。爲什麼呢？因爲我們所見到的只有顏色，所謂「見到」這件事我們並沒有見到，同樣，我們所聽到的只有聲音，所謂「聽到」這件事我們並沒有聽到的緣故。所以所謂見到顏色或聽到聲音云云是我們已經把眼中所見的顏色與「見到」這件事或耳中所聞的聲音與「聽到」這

件事統合成一體以後方纔能說的話。而這一種統合的作用就是綜合。這樣，有了綜合，方纔我們能夠說我們見到桌子；沒有綜合，我們決不能夠見到桌子。因為桌子是有了綜合方纔成立的緣故。所以綜合是先，所見的東西是後。從這一點，這種綜合稱做 a priori，所見的東西是 a posteriori。A priori 是拉丁文「先」的意義，a posteriori 是拉丁文「後」的意義。但是此所謂先後只是理論上應該有這樣先後的意思，決不是指事實上時間的前後而言。

既如上述，我們有了這種 a posteriori 的（先驗的）綜合，方纔我們能夠知道真的事，那末，所謂真理性就非是從這種先驗的綜合發生出來不可。因此，我們如想求明白真理性，那末，我們對於這種先驗的綜合究竟是怎樣的作用以及從這種綜合真理性究竟怎樣發生出來等問題就不得不加以考察了。

固然，我們所知道的真的事不單限於被統合成一體的各种感覺。譬如有時候我們說「這紅木的桌子是紅的」，那末，我們就是也能够把已經統合成一體的東西分析成真的知識了。可是，就在這種時所，所謂分析也已預先非有綜合不可。我們非先把紅木的桌子統合成一體，那我們的分

析也就難以成立。所以由分析所得的知識的真理性也不得不說是從先驗的綜合得來的。

但是此地最應注意的就是所謂先驗的綜合不過是指對於我們的知識賦與真理性的論理條件而言，決不是指個人的心理學上的事實。所以我們的問題決不是事實上的問題，乃是理論上的問題。我們是說我們如有真的知識，那末，我們在論理上不得不假定有這種先驗的綜合做預定條件；並不是說個人在心理學的事實上是生後對於這種綜合即具有明白的自覺的。正和形式論理學中的同一律就理論上言雖是最根本的原理，可是就事實上言個人卻未必對此一定先有明白的自覺一樣。因此，我們此地所提出的問題決不是由心理學的見地所能解決的。爲什麼呢？因爲所謂心理學的事實已經是假定這種事實本身是真的事實，而於這種事實本身所以爲真的事實的那種預定條件卻並沒加以探究的緣故。所以，我們倘想根據心理學的事實來說明真理性的問題，那末，我們不但不能得相當的說明，並且會把我們所提出的問題愈弄愈遠。我們對於真理性的問題果想得一正當的解答，那末，我們的立腳點非從心理的改爲論理的不可。倘我們對這二種見地不能施以一種明瞭的區別，那末，我們就難求真理性的妥適的說明了。

第三章 時間與空間

這樣講來，我們的問題乃是真理的問題，換句話講，就是知識的普遍性與必然性的問題。而照前面所論，我們知識的普遍性與必然性是不能從感覺得來，卻是論理地非假定從先驗的綜合得來不可的。那末，現在更進一步，我們對於先驗的綜合不得不加以研究。

所謂先驗的綜合，如上所述，乃是把我們的各種感覺加以連絡，使我們得到真的知識的那種作用。果是這樣，那末，我們倘想求知道先驗的綜合是怎樣的作用，我們只要明白各種雜多的感覺怎樣能夠變成具有普遍性與必然性的知識就可以了。爲什麼呢？因爲使感覺變成真的知識的既是先驗的綜合這種作用，那末，感覺變成真的知識時所取的方法不消說就是先驗的綜合的作用的方法了。

譬如說，我們看到一張桌子。當我們看到桌子時所現於我們眼中的感覺是黑或紫或其他的

顏色。而假如黑色被我們所見到時，那末，這黑色一定非在某一地點被我們看到不可。爲什麼呢？因爲無論什麼地點都不在的顏色我們決不能見到的緣故。無論什麼地點都不在的顏色乃是抽象以後我們所得的概念上的顏色，決不是我們感覺上的顏色。感覺上的顏色一定須在某一地點方纔能被我們見到的。而所謂在某一地點這句話的意義就是說我們所見到的具有這種顏色的物件是與我們在於不同的地方的意思。而這層意義，倘我們單從顏色着想，我們是不能知道的。我們倘要知道這種意義，我們非把所見到的顏色與我們自己在地所這一點先加以連絡不可。而更進一步，所謂地所乃是必先把空間 (Raum) 預定然後方纔能夠講的話。我們倘非把二個地所假定在同一空間之內，那末，這二個地所究竟是同或不同，我們是不能說的。地所是指在空間中的某一地所。倘無空間，就無地所。這樣想來，在地所一點把我們與我們所見到的物件加以連絡的非爲空間不可。

更進一步，我們所見到的黑色不僅在某一地點方能被我們所見到，而且同時一定又具有某種形相。倘使我們能夠見到沒有某種形相的黑色，那末，我們就不能由此見到具有形相的桌子了。

而考察這種形相之所由來，這種形相乃因同時其他的顏色把桌子的黑色劃成一四方形或長方形等等的緣故。倘使沒有由外加以劃界的其他的顏色，那末，我們所見到的只有一種顏色，我們在那時候就會與被包圍於濃霧中一樣是不能見到什麼形相的。所以我們所見到的顏色如有形相，那末，就非有其他的顏色把來施以劃界不可。就是說，我們如能見到形相，那末，我們就非把劃界的顏色與被劃的顏色加以連絡不可。那末，把來施以連絡的是什麼呢？自然，這也非為空間不可。

這樣講來，所謂顏色，所謂形相都須被空間加以連絡方纔能够被我們所知道的。而同時我們的眼所能見到的只限於顏色與形相，所以我們由眼所知道的東西可以說沒有一件是不被空間所連結的了。不僅視覺，其他的感覺也是一樣。譬如我們所觸到的東西我們非在某一地點觸到不可，無論什麼地點都不在的東西我們決不能够觸到。又如我們所嗅到的東西我們非在某一地點嗅到不可，無論什麼地點都不在的東西我們決不能够嗅到。其他聽覺、味覺，也是同樣。所以凡是我們從感官有知道的東西可以說沒有一件不與我們所見到的東西同樣是被空間所連結的了。這樣，感覺必被空間加以連絡以後，我們方纔可以知道。

再換一方面想，我們所見到的色或我們所嗅到的香不僅一定在某一地點方纔能被我們見到或嗅到，並且非在某一時候被我們所見到或嗅到不可。爲什麼呢？因爲在無論什麼時候都不在的色或香我們決不能夠知道的緣故。而所謂在某一時候這句話的意義就是說這色或香進入我們的不絕地流動着的心中的意思。既說進入我們的不絕地流動着的心中，那末，在這色或香進入我們心中以前不得不一這色或香尙未進入的時候。所以我們爲求知道這色或香進入於我們心中這件事起見，我們最少非把進來的這色或香與進來以前的我們的流動的心加以連結不可。倘使沒有這種連結，那末，我們就不能夠說我們見到或嗅到從前所沒有見到或嗅到的色或香。而這樣施以連結的是什麼呢？這非爲時間（Zeit）不可。因爲我們倘不想以爲這色或香進入以前的心乃是與這色或香進入以後的心相連續的，那末，我們就不能二者施以連結的緣故。這樣的連結的必要不僅限於視覺與嗅覺，即在其他所有的感覺也是同樣。不但感覺，就是我們的感情與意志也沒有一件不被時間所連結，而且非被連結不可的。在哲學及心理學上面，我們用以知道事物的心叫做意識（Bewusstsein），被知道的東西叫做意識內容（Bewusstseinsinhalt），而把意識

知道意識內容這種活動叫做加以意識 (Bewusstsein)。這樣，凡是被我們加以意識的一切意識內容都非被時間所連結不可。

這樣看來，凡是直接地被我們所加以意識的東西一定須被時間及空間所連結的。把時間及空間除外後所得的色或香等等的純粹感覺乃是我們思想上抽象的結果，決不是具體的事實上的感覺。果使具體的事實上的感覺非被時間及空間所連結即不能成其為感覺，那末，這時間及空間不消說是在直接地被我們所加以意識的東西上所表現出來的先驗的綜合作用了。

那末，這二種先驗的綜合作用——時間及空間——究竟是具有怎樣的性質呢？第一，某種事物既是必先被時間及空間加以連結然後纔得被我們所意識，所以時間及空間本身決不能夠算是從感官而來的了。為什麼呢？因為倘使這也是從感官而來，那末，在沒有被時間及空間所連結以前我們不能不承認我們已有感覺，那末，我們也就不能說非被時間及空間所連結即不能夠感覺這一類話的緣故。所以這時間及空間決不是我們由感官所能知道的。

這一段意見也許與我們普通的見解大有出入。普通我們往往以為空間的觀念是由事實上

的經驗得來的。我們常常看到，桌子在於與我們不同的地點，然後我們的對於空間的觀念因此得以逐漸明瞭。當然，由心理學的見地講，這種說明也許很適當的。可是，我們對於我們的問題並不想求這種心理學的說明，卻是如上所述在於求具有真理性的知識的條件。所以，我們此地所講的空間既是具有真理性的知識的條件上的空間，那末，這種空間在我們知道桌子在於與我們不同的地點以前已經非先有不可的了。所謂在於與我們不同的地點云云不是先已假定有空間然後方纔能說的話麼？時間也是一樣。普通，我們往往以為我們先見某一件事然後又見他一件事繼之以起，於是我們方起一種時間的觀念。然而這也是心理學的見解；從我們此地所採的論理的見地說，我們非先假定有時間——連續——我們是不能夠說某一件事是繼他一件事而起的話的。

所以，把時間及空間看做由感官得來的見解乃是因為把知識條件上的時間及空間和心理的表象上的時間及空間混在一起的緣故。而由我們看來，這二者實是大不相同的。爲什麼呢？因爲心理的表象上的時間及空間既是意識內容，那末，就已至少不得被知識條件上的時間所連結的緣故。從我們能夠想到全沒感覺的時間及空間而不能夠具體地感到全沒時間及空間的感覺

這件事實看來，這一層愈加明白。爲什麼呢？因爲由此我們可以明自由理論上言我們是先有時間及空間而沒有感覺，決不是先有感覺而後有時間及空間的。這樣，時間及空間我們已經知道二者不是感覺了。

第二，這時間及空間也不是從感覺所抽象出來的一般概念。所謂一般概念——如桌子、書籍等——是包括各種不同的桌子或書籍而言的。說到書籍，其中有洋裝的，有本裝的，有大版的，有小版的，有哲學書，有科學書。把這各類的書籍包括而言，就名之曰書籍。這就是一般概念。所以，倘使時間及空間也是一般概念，那末，其中就非包含着各種不同的時間及空間不可。但是我們所想的時間及空間只有一個時間及一個空間。爲什麼呢？例如假使這個房間與隣接的房間是兩個完全不同的空間的時候，那末，我們就不能夠把這兩個房間想在一起。爲什麼呢？因爲我們如說這兩個房間互相隣接這句話，我們必須先想以爲這兩個房間在同一的空間裏面時方纔能說的緣故。普通所謂空間不同是把同一的空間隨便加以劃分，並不是指空間本身完全不同。就時間論，也是一樣。例如我們決不能夠想以爲一點鐘與兩點鐘二者是完全沒有關係的。因爲倘使二者全沒關係，那

末，我們決不能說一點鐘以後進而爲兩點鐘的緣故。我們毋寧是把同一的時間加以隨意的劃分，時間本身決不是有分別和中斷的。這樣，空間及時間都是唯一的空間及時間，決不是多種不同的空間及時間，所以時間及空間都不是一般概念。

這樣，時間及空間既非感覺，同時又非概念，卻是我們不加思索能夠直接地知道的东西。從這一點，康德所以名之曰純粹直觀（*Reine Anschauung*）。所謂純粹是指不雜感覺而言，而所謂直觀是指不加思索即能直接知道一層而言。

這樣看來，我們一切的感覺只有說這純粹直觀方纔能夠被我們所感覺。就是說，我們所感覺的一切事物都非具有能被時間及空間所連結的這種性質不可。因爲倘使事物沒有這種性質，那末，就不能夠被時間及空間所連結，因此也就不能夠被我們直接地具體地知道的緣故。所以，一切我們所直接知道的東西——換言之，就是一切被我們所直觀的意識內容——不拘怎樣複雜繁多，都非爲被時間及空間所連結的東西不可。就是說，時間及空間乃是我們行直觀時不得不由的形式。從這一點，康德名時間及空間曰直觀的形式（*Form der Anschauung*）。

這樣，一切感覺必待被時間及空間所連結以後方纔能被我們所感覺，所以我們對於時間及空間所能講的話當然對於一切感覺也是能講的了。

第四章 範疇

如上所述，我們的一切感覺必待被時間及空間所連結以後方得存在。我們所見到的色必在某一地點必在某一時候方纔能被我們所知道。所以時間及空間乃是我們行直觀時非有不可的先驗的綜合作用。

但是更進一步，我們所探求的先驗綜合作用決不止是。爲什麼呢？因爲單由時間及空間我們還不能夠知道全體的桌子的緣故。譬如我們見到一張桌子。第一，我們先由空間的綜合知道桌子的顏色和形相；第二，同時我們更由時間的綜合知道這種顏色和形相進入於我們意識之中。可是這樣我們所意識到的顏色和形相是隨我們的轉動不得不有變化的。因爲同是一張桌子由我們看到時所站的地位的不同——或由前或由後或由左或由右——他的顏色和形相不得不有少許的差別的緣故。不僅如是，我們一行旁顧，桌子的色相就會消滅而旁邊的物件——如書架、畫額

等等——也就會由空間及時間的綜合作用爲我們所意識。我們一閉眼，這一類的色相都行消失；我們一開眼，這一類的色相又現於我們意識之中。一切都是變幻無定的。但是我們所想的桌子決不是這樣變幻無定的桌子。我們實際上總想以爲：縱使桌子雖有種種的變相，可是這乃係由種種不同的地位所看到的桌子的各種樣子；桌子本身卻並沒有變化，桌子本身不拘我們的見與不見，乃係一個全體的桌子。這樣看來，這一種全體的桌子決不能說是單由時間及空間的綜合就能夠知道的。我們既能知道全體的桌子，而我們所以知道這種全體的桌子又並不單由時間及空間的綜合；那末，我們在時間及空間以外自然更不能不假定其他的先驗的綜合作用之存在了。那末，這其他的先驗的綜合作用究竟是什麼呢？

爲解答這個問題起見，我們只有一個方法，我們在我們所得到的某種事實上的知識——例如桌子——裏面，先把時間及空間的作用除去，更把由這種時間及空間的作用所知道的各種感覺——如色相等——除去以後，那末，所剩餘的東西就是我們現在所探求的其他的先驗的綜合作用了。

現在就事實加以考慮。譬如我們見到一張桌子。這樣，我們就知道這張桌子。但是在這時所事實上我們所見到的只有具有某種形相的顏色，而且這種顏色乃是變幻無定的顏色。可是我們所知道的桌子乃是全體的桌子，決不是這樣變幻無定的桌子。我們所知道的桌子雖有顏色，但是顏色決不是就是桌子。我們總想以為顏色不過是這張桌子所具有的一種性質。所以，我們所知道的桌子決不是就是感覺，因此，我們所以能夠知道桌子也決不由於時間及空間的作用。我們所以能夠由感覺知道全體的桌子決不由於單單的直觀。

既非直觀，那末，這究竟是什麼？既非直觀，這當然非為思惟不可。為什麼呢？因我們的知識，如不是由直觀得來，便不得不由思惟得來的緣故。不由直觀，又不由思惟，我們是決不能夠得到知識的。

現在更就前例而言，我們所以能夠知道全體的桌子是由於我們以各種感覺做材料由思惟作用想成全體的桌子的緣故。就是說，我們由時間及空間得到種種感覺，然後我們更由思惟把所得到的種種感覺綜合起來成一全體的桌子。所以「這是桌子」這種知識乃是由思惟所產出的判斷，而思惟乃是產出這種判斷的作用。倘使由這種思惟我們可以根據色音等種種感覺知道全

體的桌子，那末，我們現在所探求的先驗的綜合也非爲思惟——換言之，判斷的作用——不可。那末，我們現在的問題，只要我們能夠知道判斷的作用——詳言之，就是爲判斷的存在起見無論如何非先假定不可的作用——也便可以解決了。那末，爲判斷的存在起見無論如何非先假定不可的那種作用，就是判斷的作用，究竟是什麼呢？

當然，這種作用決不是時間及空間，也決不是由時間及空間所綜合成的各種感覺。這是前面已經再三說明過的。既是這樣，既是不能看做直觀，那末，我們只能把這種作用在思惟裏面當做理論上的意義表示出來。凡是不能直觀，只能在思惟裏面當做理論上的意義表示出來的東西，都叫做概念(Begriff)；那末，我們現在所探求的也就不爲這種概念了。

然而同是概念，其間也有種種。有一種概念是非有直觀的要素決不能夠成立的。例如桌子、書籍等等也是概念。爲什麼呢？所謂桌子決不是指這張桌子或那張桌子，卻是指一般的桌子。但是我們所見到的桌子乃是這張或那張見到的桌子。所謂一般的桌子我們決不能夠見到，不過是理論上被我們所思惟的一種意義罷了。所以，所謂桌子乃是概念。可是，進一步想，桌子雖是概念，但是既

是桌子，就不得不具有某種形相。因為沒有形相的桌子是不能夠被我們所思惟的緣故。然而如上所論，形相是由色與色的關係等方纔能夠被我們所知道的；所以，縱使桌子的顏色雖不限於任何一種，惟既曰桌子卻不得不具有某種顏色。而所謂顏色是必由時間及空間方纔能夠知道。所以在這一類概念裏面，無論如何非混有直觀的要素不可。

然而我們所探求的概念決不能夠為這一類混有直觀的要素的概念。為什麼呢？因為我們所探求的概念乃是把一切直觀的東西加以綜合使我們知道一個全體事物的那種作用的概念。桌子這一類概念既是含有直觀的要素在內，所以對於怎樣這一種要素能夠被綜合成一個全體一層我們不能再加以考慮。所以倘使我們現在所求的概念也含有直觀的要素，那末，我們在那時候不能再在這種概念後面更假定把各種直觀的要素綜合成一個全體的那種綜合作用。但是我們現在所求的概念不就是表示這種綜合作用的概念麼？所以我們現在決不能夠以求到含有直觀的要素的概念就行滿足的。

我們現在所求的概念不但不是含有直觀的要素的概念，並且又不是由某一概念引導出來

的概念。爲什麼呢？倘使這是由某一概念引導出來的概念，那末，這不得不說是已被包含於某一概念之內。因爲我們不能夠由某一概念把沒有被包含着的東西引導出來的緣故。然而倘使這既被包含於某一概念之內，那末，我們就不能不先假定有把這個概念與某一概念加以綜合的作用。但是我們現在所求的正是表示這種綜合作用的概念。所以不拘被綜合的概念也好，被分析出來的概念也好，都不是我們此地所求的概念。所以我們爲達到我們的目的起見，我們不可不探求最純粹的最根本的概念。我們在求到這種最純粹的最根本的概念時，我們方纔能夠知道「知」這件事。

那末，這種純粹的根本概念究竟是怎樣的觀念呢？

爲解答這個問題起見，如上所述，我們最應當注意下列兩個條件。第一，我們所求的概念非爲表示思惟作用的最純粹的概念不可。第二，我們所求的概念又非爲思惟作用所以可能的那種最根本的概念不可。既是這樣，我們對於這種概念不能求之於各種思惟的內容；卻應當求之於思惟作用的本身，就是應當求之於思惟的形式。換轉來講，爲使我們的思惟作用可能起見，理論上無論

如何不得不先與以假定的那種概念乃是我們此地所探求的概念。

然而所謂思惟，如上面再三說明一樣，具體地講，就是判斷。所以我們只要就判斷的形式考究其理論上不得不先與以假定的概念，我們的問題也就可以迎刃而解的了。而根據形式論理學的研究一般所謂判斷的形式得從四個立腳點分別為十二種。

第一，就判斷的量 (Quantität)，就是就被加以判斷的事物的分量而言，判斷可分為三種：

- (1) 全稱判斷 (Allgemeine Urteile) 例如「凡人皆有死。」
- (2) 特稱判斷 (Besondere Urteile) 例如「某種生物是動物。」
- (3) 單稱判斷 (Einzeln Urteile) 例如「墨子乃哲學家。」

第二，就判斷的質 (Qualität)，就是就判斷的肯定否定等性質而言，判斷也可分為三種：

- (1) 肯定判斷 (Bejahende Urteile) 例如「凡人皆有死。」
- (2) 否定判斷 (Vernehmende Urteile) 例如「人不是長生者。」
- (3) 無限判斷 (Unendliche Urteil) 例如「人是非長生者。」

第三，就判斷的關係 (Relation) 就是就判斷的主辭與賓辭的關係而言，判斷也可分爲三種：

(1) 定言判斷 (Kategorische Urteile) 例如「人是動物。」

(2) 假定判斷 (Hypothetische Urteile) 例如「如天雨，我不去。」

(3) 選言判斷 (Disjunctive Urteile) 例如「人是生或死。」

第四，就判斷的樣式 (Modalität) 就是就判斷表現的樣式而言，判斷也可分爲三種：

(1) 蓋然判斷 (Problematische Urteile) 例如「天也許會下雨。」

(2) 確然判斷 (Assertorische Urteile) 例如「天下雨。」

(3) 必然判斷 (Apodictische Urteile) 例如「天必下雨。」

這樣判斷的形式可分爲十二種，此外更無其他判斷的方法。我們所有的判斷都可以分別歸入上述十二形式裏面。

現在我們就在這十二種判斷形式上探求我們所欲探求的概念。

第一，我們先就由判斷的量而分的三種判斷的形式看來，我們可以得三種概念。先就全稱判

斷而言，這一類判斷可以一般地用 *All S is P* (凡甲是乙) 的公式表示，所以為求這一類判斷的存在起見，我們的思惟自然非有 "all" (凡) 這一種想法不可。為什麼呢？譬如在「凡鐵是金屬」，「凡梅是植物」等這一類判斷，我們倘使對於鐵或梅沒無把來想做全體的那種想法，那末，我們怎樣能夠說「凡鐵」或「凡梅」呢？所以為求全稱判斷的存在起見，我們非有把被判斷的事物想做全體的那種想法不可。次就特稱判斷而言，特稱判斷的一般的公式是 *Some S is P* (某甲是乙)。為求這一類判斷的存在起見，我們非有把某一部分的事物算入多數的事物裏面的這一種想法不可。為什麼呢？譬如在「某種書籍是哲學書」或「某種人是愚人」等這一類判斷，我們倘使沒有把我們所加以判斷的書籍或人算入多數的書籍或人裏面，那末，我們怎樣能夠說書籍裏面的某種書籍或人裏面的某種人呢？所謂某種書籍或某種人是指多數的書籍中的某種特別的書籍或多數人中的某種特別的人。所以為求這一類特稱判斷的存在起見，我們非有把我們所判斷的一部分的事物算入多數的事物裏面的那種想法不可。最後再就單稱判斷而論，單稱判斷的公式乃是 *This S is P* (此甲是乙)。為求這一類判斷的存在起見，我們非有單單一個的這

一種想法不可。爲什麼呢？譬如在「此人是愚人」或「此書是良書」等判斷我們倘使沒有單一這一種想法，我們怎樣能夠說此人或此書呢？所以爲求這一類特稱判斷的存在起見，我們非有單一這一種想法不可。總括言之，在量一點看來，一切判斷的作用在理論上我們不得不應以爲是被全體 (Allheit) 數多 (Vielheit) 單一 (Einheit) 三種概念所表示出來的了。

第二，我們就由判斷的質而分的三種判斷的形式看來，我們也可以得到三種概念。先就肯定判斷而言，這一種判斷可以用 S is P (甲是乙) 的公式表示，而這一類判斷所含的意義是說我們所想的事物實際上是這樣。所以爲求這一類判斷的存在起見，我們非有實際上是這樣這一種想法不可。爲什麼呢？譬如在「鳩是鳥」或「桃是植物」等判斷，我們倘使沒有這一種想法，那末，我們對於鳩是否是鳥或桃是否是植物都不能夠決定，我們又怎樣能夠下這一類肯定的判斷呢？所以爲求肯定判斷的存在起見，我們無論如何非有實際上是這樣的那種想法不可。次就否定判斷講，否定判斷的一般的公式是 S is not P (甲不是乙)。所謂否定判斷乃是把某一件事加以打消的判斷。譬如說，「這不是小說」或「他不是愚人」等等皆是。因此，爲求這一類判斷的存

在起見，我們在理論上非先有打消的那種想法不可。倘使沒有打消這種想法，那末，我們對於這是否小說或他是否愚人還不能夠加以決定，我們怎樣能夠下這一種把來打消的否定判斷呢？所以爲求否定判斷的存在起見，我們無論如何非先有打消那種想法不可。最後，再就無限判斷而論，所爲無限判斷可以用 Q is non P (甲是非乙) 的公式表示。這一類判斷乃是只在某一點上加以消極的制限而在其他的點都與以解放的判斷。譬如說「這人是非英國人」或「梨是非礦物」等等皆是。所以爲求這一類判斷的存在起見，我們非先有在某一點加以消極的制限而在其他的點都與以解放的那種想法不可。倘使沒有這種想法，我們怎樣能夠把「甲」在「非乙」一點上加加以消極上的制限而在其他的點上都與以解放呢？所以爲求無限判斷的存在起見，我們非先有這一種想法不可。總括言之，在實一點看來，一切判斷不得不說是根據被實有 (Realität) 非有 (Negation) 制限 (Limitation) 三種概念所表示的三種作用中的任何一種作用方纔得以成立的。

第三，我們就由判斷的關係而分的三種判斷的形式看來，我們也可以找出三種概念。先就定

言判斷而言，這一類判斷可以用 $S \text{ is } P$ （甲是乙）的公式表示。這一類判斷是把某一種屬性使之歸屬主體的判斷。譬如「花是美麗」、「這書是良書」等等皆是。我們爲求這一類判斷的存在起見，非先假定我們有將一方當做主體他方當做屬性的那種想法不可。倘使沒有這一種想法，我們就怎樣能夠對於花說是美麗，對於這書說是良書呢？所以爲求定言判斷的存在起見，我們無論如何非先假定我們有那種把一方當做主體他方當做屬性的想法不可。次就假定判斷而言，這一類判斷的公式乃是 $\text{If } S \text{ is } P, R \text{ is } Q$ （如甲是乙，則丙是丁）。譬如說，「天如下雨則地濕」、「風向如變則天氣將晴」等等皆是。爲求這一類判斷的存在起見，我們不得不先有那種把一方當做原因他方當做結果的想法不可。爲什麼呢？倘使沒有這一種想法，我們怎樣能夠說「如甲是乙則丙是丁」這一類的話呢？所以爲求假言判斷的存在起見，我們在理論上非先假定我們有把一方看做原因他方看做結果的那種想法不可。最後再就選言判斷而言，選言判斷的公式乃是 $S \text{ is } P \text{ or } Q$ 。（甲是乙或丙）。譬如「生物是動物或植物」、「人是生或死」等等皆是。這一類判斷是說甲如不是乙即不得不爲丙。所以爲求這一類判斷的存在起見，我們在理論上非先有乙與丙對於

甲是有同等的作用的那種想法不可。爲什麼呢？倘使沒有這一種想法，我們怎樣能夠說甲是乙或丙這句話呢？所以爲求這一類判斷的存在起見，我們無論如何在理論上非先假定有把乙與丙看做對於甲是有同等作用的那種想法不可。總括講來，在關係一點看來，一切判斷不得不說是根據主體與屬性 (Inhärenz und Subsistenz) 原因與結果 (Causalität und Dependenz) 共存 (Gemeinschaft) 三種概念所表示的任何一種作用方纔得以成立了。

第四，我們再就由判斷的樣式而分的三種判斷的形式看來，我們也可以得到三種概念。先就蓋然判斷而言，對於這一類判斷我們可以用 $S \text{ may be } P$ (甲或是乙) 的公式表示。譬如「明日或會下雨，」他也許來」等等皆是。爲求這一類判斷我存在起見，我們在理論上無論如何非先假定有「現在雖不能夠決定，但是這一類事也許是會有的」的那種想法不可。次就確然判斷而言，這一類判斷我們可以用 $S \text{ is } P$ (甲是乙) 的公式表示，譬如「今日是晴天，」人是生物」等等皆是。爲求這一類判斷的存在起見，我們在理論上無論如何非先假定我們有把某種事看做現在實有的事的那種想法不可。最後更就必然判斷而言，對於這一類判斷可以用 $S \text{ must be } P$ (甲必

是乙)的公式表示。譬如「人必死」、「二與二之和必爲四」等等皆是。爲求這一類判斷的存在起見，我們在理論上無論如何非先假定我們有把某種事看做必然的事的那種想法不可。總括言之，在樣式一點看來，一切判斷不得不說是根據可能與不可能(Möglichkeit und Unmöglichkeit)現在與虛無(Dasein und Nichtsein)必然與偶然(Notwendigkeit und Zufälligkeit) 11種互相對立着的概念所表示出來的作用中的任何一種作用方纔能够成立的了。

這樣看來，爲求一切判斷的成立起見，我們在理論上無論如何先非與以假定不可的十二種最純粹的最根本的概念現在已經爲我們找出了。這一類最純粹的最根本的概念乃是關於思惟作用本身的概念，所以這一類概念決不是直觀，也決不是含有直觀的要素的概念。而同時，這一類概念既是從一切判斷全體的形式探求出來的，所以我們只要有這一類概念我們當然就可以下一切的判斷了。對於這十二種純粹根本概念，康德名之曰範疇(Kategorie, pl. Kategorien)這十二範疇實是支持我們一切知識的樁柱。

第五章 先驗的自我意識之統一

根據上述的研究，我們對「知」這件事可以說是已經有相當的解決了。

譬如說，我們見到一張桌子。那末，第一，我們所見到的乃是桌子的顏色。但是這一種顏色是非在某一點點被我們所見到不可。爲什麼呢？因爲無論什麼地點都不在的顏色在現實上是不能有的緣故。而在這時候，我們對於所見到的顏色與顏色被我們見到時的地點在理論上應當加以嚴密的區別的。我們所見到的只有顏色。我們的眼睛，無論開得怎樣大，是不能夠見到全無顏色的地點——就是純粹的空間——的。這樣，我們所見到的只有顏色，空間是決不能夠被我們所見到的；而事實上我們所見到的顏色又一定非在某一點點被我們所見到不可。那末，把顏色看做在某一點點上的顏色的那一層決不是從被見到的桌子得來，乃是從我們直觀的作用得來的。所以所謂「見到」這件事是必由空間的綜合方纔得以成立。

這樣由空間的綜合，我們可以見到具有桌子的形相的顏色。而所謂「見到」乃是指這一種顏色被我們的心所知道而言。換句話講，所謂「見到」乃是指把這一種顏色當做意識內容加以意識而言。但是這一種顏色當被我們加以意識的時候，又一定非在某一時候被我們所意識不可。所謂「在某一時候被我們所意識」是指這一種顏色進入於從來沒有見到這一種顏色的我們意識之中而言。這樣，把意識看做連續的東西這一層在理論上又非說是根據我們時間的綜合不可。

這樣，我們見到具有桌子的形相的這一種顏色。而更由同樣的手續，我們又可以得到其他關於桌子的各種感覺。

但是關於桌子的一切感覺雖能够這樣被我們所感到，然而在這時所，我們還不能知道全體的桌子。爲什麼呢？因爲照前面再三說明過一樣；我們所得的一切感覺在這時所還不過是雜亂無章的感覺，決不是全體的桌子，也決不是不管我們的看與不看總是獨立存在着的那種桌子的緣故。我們爲求見到一全體的桌子起見，我們在理論上非先假定把這一切感覺綜合成一個全體

的那種作用不可。沒有這一種作用，我們是不能夠見到全體的桌子的。那末，這一種作用究竟是什麼呢？這一種作用是把各種感覺綜合成一個全體的作用，所以這一種作用本身決不能說是一種感覺，也決不能說是使感覺所以可能的那種時間與空間的作用。爲什麼呢？因爲由時間與空間的作用所綜合成的東西，乃不過是雜亂無章變幻無定的感覺的緣故。這樣，這一種作用既不是感覺，又不是時間與空間，換言之，既與直觀沒有關係；那末，當然非爲思惟作用不可。爲什麼呢？因爲我們的知識如不由直觀即不得不由思惟的緣故。

這樣，把關於桌子的各種感覺綜合成一個全體的桌子的，乃是思惟作用。而行這一種綜合的思惟作用裏面可以分爲種種。這種種把各種感覺加以綜合的思惟作用就是範疇。把顏色、硬度等的各種感覺合成一塊的是由於單一的範疇，把顏色、硬度等的各種感覺想做桌子的性質而把桌子想做主體的乃由於主體與屬性的範疇。此外，不由實有與現在的範疇，我們就不能想以爲這桌子乃是現實上存在的東西；所以把這桌子看做現實上存在的桌子的是更不得根據那種實有與現在的範疇。

這樣看來，我們爲求知道桌子起見，我們在各種感覺以外不得不更假定有時間空間的二種直觀形式與單一主體與屬性實有，現在等的諸種範疇之綜合。

而這一種直觀作用與思惟作用都非爲我們的同一意識的作用不可。爲什麼呢？倘這一種直觀作用與思惟作用不是同一意識的作用而是別一意識的作用，那末，被直觀的東西怎樣能夠被我們所思惟呢？倘使見到由木落下的林檎的牛頓 (Newton) 的意識與思慮引力法則的牛頓的意識全是別一意識，二者之間全全沒有統一，那末，我們怎樣能夠說見到由木落下的林檎這件事情能夠對於牛頓的考慮引力法則這一層與以一種暗示呢？倘使這樣，時間，空間以及一切範疇既都是同一意識的作用，那末，所謂一切存在的事物乃只存在於這種意識裏面，與這種意識是不能够分離的了。我們所知道的桌子不過是我們思惟裏面的一個全體的桌子；而所謂現實地存在着這一點也不過是我們思惟裏面想以爲現實地存在着罷了。然則這樣，我們的知識既由意識而成立，因此所謂事物也是由意識而成立；那末，這一種意識又是怎樣的意識呢？對於這一種意識，我們決不能夠以爲就是我們個人個人的心理學上的意識。爲什麼呢？這一種意識倘使是我們個人

個人的心理學上的意識，那末，我們就不能夠說這一種意識就能產生具有普遍性與必然性的知識。因為從個人個人的心理學上的意識我們不能得到普遍必然的知識乃是一很明瞭的事實的緣故。所以倘使我們主張這一種意識就是個人個人的心理學上的意識，那末，我們的知識就難有要求普遍性與必然性的權利，換言之，我們就不得不說我們是不能夠有具有真理性的知識了。

可是在他方面，不拘理由怎樣，我們不能夠有具有真理性的知識的這一種結論乃是錯誤的。爲什麼呢？我們倘使主張我們不能夠有具有真理性的知識的時候，那末，最少這一種主張非爲真理不可。倘使這一種主張也不具有真理性，那末，我們豈不是就能主張我們能夠有具有真理性的知識麼？所以不拘理由怎樣，「真的事我們是不能夠知道的」這一種主張是毫無意義的。

因此，無論如何，我們是不能不主張我們是能夠有具有真理性的知識的。不過同時，我們卻不能夠說這一種具有真理性的知識是根據個人個人的心理學上的意識得來罷了。

不僅如此，我們不能夠說這一種具有真理性的知識是根據個人個人的心理學上的意識得來這一層還有其他的理由。上面已經講過，所謂一切存在的事物不過是我們意識裏面所想的存

在。凡是太陽也好，地球也好，都是我們意識裏面所存在着的太陽或地球。太陽或地球所以被視爲現實的東西的也不過是因爲我們的意識想以爲現實的罷了。可是，這一種意識倘使就是我們個人個人的心理學上的意識，那末，所謂太陽，所謂地球，所謂全宇宙，可以說都是存在於我們的頭腦之中。這當然是不合理的。況且在哥崙布（Columbus）發見美洲以前，雖是歐洲人的意識裏面沒有美洲，但是我們不是不能因此就說在哥崙布發見美洲以前世界上就沒有美洲的存在麼？

既是這樣，我們的知識不能說是由個人個人的現實的意識得來，我們所知道的世界也不能說是由個人個人的現實的意識造成；那末，我們的知識與世界所根據的意識究竟是怎樣的意識呢？由這一種意識所得到的知識怎樣能夠具有普遍性與必然性呢？所以此地我們還剩有一個極重要的問題。從到現在止我們所研究的結果，我們對於知識成立的手續已經略知大概；可是由這樣手續得來的知識怎樣方纔能夠具有普遍性與必然性這一個問題現在還待解決。而這一個問題就是康德哲學的中的問題，也就是現代哲學的重大問題。

現在我們的新的問題就是「知識與世界所根據的意識究竟非爲那一種意識不可？」這個

問題。爲解答這個問題起見，我們非再從知識的作用的考察出發不可。因爲我們所當做問題的意識乃是所以知道事物的意識的緣故。

譬如我們就知道桌子的作用再加考察。那末，我們所以知道一個全體的桌子者是由於思惟作用，就是由於範疇的綜合，這一層上面已經說明過的。然而在這時所，所謂思惟作用必須就某一事物方得加以思惟。換言之，爲求思惟的成立起見，必須有被思惟的事物。就桌子說，我們思惟一張桌子時，我們非有被思惟的顏色、硬度等等感覺不可。所謂思惟一張桌子不外是對於這一類感覺施以範疇的綜合而已。可是爲求這一種綜合的可能起見，第一，被綜合的顏色、硬度等感覺非在同一的意識裏面不可。爲什麼呢？倘使意識顏色的意識與意識硬度的意識是各各不同的意識，我們怎樣能够把這一類感覺施以綜合呢？第二，一切的範疇也非在同一的意識裏面不可。不然，我們同樣對於各種感覺也不能行完全的綜合。第三，所謂範疇的作用與所謂時間空間的作用也非爲同一的意識的作用不可。爲什麼呢？倘使這二種作用各是別一意識的作用，那末，範疇怎樣能够對於全沒關係的意識裏面的感覺施以綜合呢？

這樣看來，爲求「知」這件事的可能起見，被知道的事物以及知的作用都非被同一的一貫的意識所統一不可。這一點是極緊要的。我們由這一點可以知道我們現在所探求的那種意識在理論上也不得不爲對於一切知的作用施以統一的那種統一（Einheit）。康德對於這一種統一名之曰先驗的自我意識（Transcendentale Selbstbewusstsein）。這一種統一既是對於一切知的作用施以統一的東西，所以對於無論什麼知的作用都伴有着。而對於無論什麼知的作用都伴着的東西只有意識本身的意識，只有自我意識。康德在這一種自我意識之上所以再加以先驗的這個形容詞者是因爲表示不拘現實怎樣我們在理論上無論如何非與以假定不可這層意思的緣故。

根據這先驗的自我意識之統一，我們的知識方纔得以成立。我們所探求的意識非爲這種意識不可。我們更進一步再就這一種意識與個人個人的心理學上的意識的差別加以考察，然後我們方纔可以明白從這一種意識怎樣能夠產生個人個人的心理學上的意識所不能產生的那種具有真理性的知識。

所謂先驗的自我意識，如上所述，是指把一切知的作用施以統一的那種先驗的統一。所謂直觀，所謂思惟，都非被這一種意識所統一不可。所以不拘什麼知識可以說是如無這一種統一是不能成立的。既是這樣，所以這一種意識本身是不能直接為我們所知道的。爲什麼呢？倘使這一種意識能够直接為我們所知道，那末，對於這直接知道的可能我們更不能不在其後面再假定第二種先驗的自我意識，而第一種意識也就不成其為先驗的自我意識了。所以，先驗的自我意識乃不過是對於「知」這件事的可能在理論上我們不得不加以假定的那種統一罷了。既是這樣，這一種意識當然不能夠與現實的個人的身體或個人的意識混在一起。爲什麼呢？因爲個人的身體或個人的意識乃是在理論上非先被先驗的自我意識加以統一不可的東西的緣故。所以先驗的自我意識決不是個人的身體或個人的意識。我們假定了這一種先驗的自我意識，我們方纔能够說明我們能够有具有真理的知識；換言之，有了這一種意識，我們知識的普遍性與必然性方纔被保證着。所以這一種先驗的自我意識在求真的途上也就是我們現實的意識所應當追求的理想。

中華民國十六年十月初版
中華民國二十四年五月國難後第二版

百科叢書
認識論 一冊

(20000.1)

每冊定價大洋壹角伍分

外埠酌加運費

著者 范壽康

主編者 王雲五

發行兼印刷者 上海河南路商務印書館

發行所 上海及各埠商務印書館

版 翻
權 印
所 必
有 究

