

## 引 言

认识论 (epistemology or the theory of knowledge) 是哲学的一个部门。它研究知识的性质和范围及其前提和基础，以及对知识所要求的一般可靠性。西方传统中最早的一批哲学家，苏格拉底 (Socrates 公元前470—399年) 之前的哲学家们，对哲学的这个部门基本上没有予以注意，因为他们主要关心的是变化的性质和可能。他们认为认识自然界是一件当然可能的事情，尽管在他们中间有些人提出，获得关于实在的结构的知识，某一些来源优越于另一些来源。例如，赫拉克利特 (Heraclitus, 公元前540—480年) 强调感官的用途，而巴门尼德 (Parmenides, 约公元前五世纪) 实际上重视理性的作用。但是，他们当中谁也没有怀疑认识实在是可能的。直到公元前五世纪这种怀疑才开始出现，其主要代表是智者学派 (Sophists)。

在公元前五世纪期间，人类的习惯和制度第一次受到了批判性的审查。无数原先被认为是自然界的一部分的事情，如今看来并不是。于是，导致了人们将自然界与人类的习俗或惯例加以普遍的对照，并产生了它们之间的分界线划在哪里的的问题。智者学派曾问道：我们自认为我们对于自然的认识，有多少确实是自然的客观部分？有多少是人类精神的产物？的确，我们果真能认识自然的本来面目吗？例如，如果柏拉图的记载是真实可信的话，那末，普罗塔哥拉 (Protagoras, 公元前481—411年) 似乎认为任何事物就是它呈现给一个人的那个样子，即现象是唯一的实在。这就是他那句著名的格言“人是万物的尺度”的含意或部

分含意。要说高尔吉亚（Gorgias，约公元前480—375年）与普罗塔哥拉有什么区别的话，那只不过是前者在这方面更彻底罢了。高尔吉亚声称，没有这种实在的事物；如果有这种实在的事物，我们也不可能认识它；即使可以认识它，我们也不能表达我们对它的认识。

正如传统的说法那样，这种普遍的怀疑主义导致了认识论的开端——这种理论试图去证明那种认为认识是可能的主张是正当的，并且去评价感官和理性在获得知识的过程中所起的作用。早在柏拉图之前，希腊的原子论者德谟克利特（Democritus，公元前460—370年）就已经将事物的两种性质区别开来了。一种是那种人们通常归之于事物的性质，在他看来，这是真正属于事物的性质，例如体积和形状；而另一种性质是他所说的那些约定俗成（nomos）的事情、一种精神的作用，例如颜色。但是无论如何，只有柏拉图才能被称为是认识论的真正创始人，因为是他试图去论述下列这些基本问题：什么是知识？知识一般从何而来？我们通常认为我们已有的知识中究竟有多少真正称得上是知识？感官能否提供知识？理性能否提供知识？知识同真实的信念的关系如何？

## 一、认识论的性质

### 认识论的特点

认识论不同于心理学，它不涉及人们为什么持有他们所获得的信念，以及他们获得信念的方式等问题。在原则上，心理学家可以解释人为什么持有他们所获得的信念，但是他们未必有能力指出这些信念是否有充分的根据或者是否可靠，因为这不是他们职能范围之内的事。要寻求这些问题的答案，必须求助于那些在各个专门知识领域内获得信念的专家。数学家能提供相信毕达哥拉斯（Pythagoras，约公元前580—500年）定理的正确性的根据，物理学家能提供相信非决定论原则的理由，一个普通的但是可信赖的目击者，能够提供确信某一事故发生的证据。在正常情况下，当信念是正确的，它的根据是充分的，不妨称它为知识。一个特定的真理是否可以说是被认识了，这可以由引出这个真理的特殊领域所提供的证据来决定。然而，认识论者并不关心我们是否或怎样认识某个特定的真理，而是关心我们是否有理由能要求认识整个某一类的真理；或者更确切地说，认识究竟是否可能。因此，在某种意义上，认识论者提出的是具有一般性的问题，它不同于就知识的某一分支所提出的问题。

### 怀疑主义的作用

不过，把认识论者所提问题的特点描述为极其一般是不够

的。因为对这种非常一般的问题，以及对一般概念的性质感兴趣，是整个哲学的特征。除了集中对认识的概念感兴趣之外，认识论还有哪些特点呢？当一位哲学家问某事物是否可能时，他的问题一定是针对那种认为该事物也许是不可能的考虑的，一定是针对一般怀疑主义对该事物的怀疑态度的。只有在假定认识或某些种类的认识也许不可能的情况下，要求人们去证实其可能性才显得有意义。认识论以智者学派对认识的一般怀疑主义的形式为开端，并不是偶然的巧合，因为只有提出了这种怀疑，认识的可能性问题才理所当然地被提出来。这样，一旦提出了疑问，就必须回答；而如何回答，又取决于这种疑问的性质和各个哲学家受此疑问影响的程度。

关于知识本质的看法 关于知识最具特色的怀疑主义形式也许是基于以下前提的，即：除非我们对任何事物的认识有绝对的把握，除非我们绝无犯错误的可能性，否则，我们就不应该要求对任何事物的认识。一旦假定了这一点，就有可能指出，我们平常称为对多数事物（如果不是全部的话）的知识，至少从逻辑上讲可能是错误的。这种论点引起了一些哲学家的关注，他们一般总是试图表明，至少有些事物可以说是被认识了而不至于发生错误。即使如此，按照这种观点来看，我们通常认为我们所了解的大多数事物，也根本不能说是被认识了。如果可以表明，在严格意义上作为已被认识而认可的事物，能为确信我们通常所要认识的事物提供理由，那末，即使上述推论不能取消，也可能被削弱。从事这方面研究的哲学家对以下两点存在分歧，即什么是“确实的知识”和它与我们平时假定自己知道的事物有何关系。唯理论者曾普遍地设法证明，构成确实的知识的最初真理同其他真理的关系，多少与一个形式系统或几何系统的公理同定理的关系相似。而另一方面，经验论者认为，构成一般知识的真理可以从最初的真理中产生出来，就好象一座大厦是从其基础上建造起来的

一样。他们自己对最初真理本身的性质也有分歧。唯理论者在理性的判断中寻求最初真理，而经验论者却认为唯有感性经验可以提供这种真理。其他的哲学家对怀疑主义者的部分论点接受到这种程度，即否定知识在某类真理中的地位，同时保留其在另一些特殊真理中的地位。柏拉图是一个很恰当的例子，因为他一生中至少有一段时期主张，感性经验根本不提供知识，只有对那种相当独特的、被称为“形式”的实体世界的理解和认识，才能提供知识。他认为在感性经验的世界方面，我们只有意见或假定。在哲学家中间，柏拉图关于感觉经验的这种论点并不罕见。

知识的概念 对付怀疑主义的论点，还有另一种不同的方法，就是对知识必须是绝对可靠的这个最初前提提出质疑。通常，人们不能声称具有关于某种事物的知识，除非人们对它确有把握。但是这与下述的断言截然不同，即一个人不能说他认识了某种事物，除非他认为认识的东西绝对可靠。知识实际上并不要求这样，它只要求对于论及的事情有最好的根据。这样说实际上就是在谈论知识是什么，知识本身的概念是什么。因此，怀疑主义的论点和它们对此问题的回答，并不是同关于知识性质的概念问题完全无关的。因为懂得知识的概念，是着手回答其他认识论问题的任何尝试的前提。多数哲学家或多或少地谈到了关于知识的性质问题，尽管他们中间的许多人认为这是不言而喻的。这样，就从中派生出了若干传统的认识论难题。

## 二、希腊哲学

### 柏 拉 图

柏拉图（Plato 公元前428—347年）曾受到种种学说的影响：他老师苏格拉底的道德教育和哲学训练，前面提到过的智者学派的观点，以及那种在苏格拉底之前的关于实在的性质的见解——如赫拉克利特关于可感知的世界是不断流动的见解，埃利亚学派（Eleatic）关于实在是统一和不变的见解。结果他认为，实在不可能是变动的或不完善的，因而它必定是由一个独立于可感知世界之外的“形式”（Forms）或“理念”（Ideas）的世界所组成的。柏拉图为什么提出一个“形式”的世界，其确切原因并不完全清楚。但也许正象亚里士多德说的那样，他受了苏格拉底的例如对道德上德性本质的探求的影响。拿正义来说，因为它在这个世界上从来不曾以一种恰当的、完善的形式出现过，为了给判断正义的感性实例提供标准，他认为正义是别有的、理想的存在。柏拉图认为，这种“形式”可以通过理性但不能通过感官来认识。在柏拉图早期的哲学中，是否每一种可感知的个体都有一个“形式”，这个问题是可以讨论的。然而，这一点是清楚的，就是到柏拉图着手写《蒂迈欧篇》时，他相信每一种可感知的个体都有一个“形式”。所以，“形式”首先大概是标准或范本，可感知的事物是它们的不完善的复制品。与此同时，它们又作为共相和实体起作用，旨在解释我们怎么可能对一种事物进行一般的思考，以及怎么会赋予普通名词一种意义。“形式”要完成上

述的两项任务，结果产生了一些逻辑上的困难。在对话《巴门尼德篇》中，柏拉图自己就指出了这些困难，并试图在后期的对话中予以解决。柏拉图认为，“形式”总是知识的对象，不过在他早期的思想中，“形式”却是知识的唯一对象。在他看来，可感知的事物仅仅是意见的对象。

知识与真实的信念 知识与真实的信念 (true belief) 之间的区别，是由柏拉图在《曼诺篇》中论及另一个柏拉图的认识论原则——回忆说 (anamnesis) 时首先提出来的。在这篇对话中，苏格拉底声称，他从一个事先未接受过教育的男仆嘴里，诱出了一道几何题的答案。他认为，既然这是一道几何题，就不可能借助于感觉来解答。因此，苏格拉底断言，他能使这个男仆回忆起某些在他的前世就已经知道的事情。他认为，这是一种祭司和诗人们都通晓的学说，即灵魂在其以往的各种存在状态中早已经历了一切事情。所以，从某种意义上说，灵魂知道一切事情，但因为灵魂把这些事情都忘记了，所以必须提醒灵魂，才能使灵魂回想起这些事情。这个例子表明，柏拉图想把这种学说作为、至少是部分地作为我们对先验真理的认识的一种解释。在《斐多篇》中，他的确是用这个学说解释我们如何把事物看作是“形式”的实例。可感知的事物使灵魂回想起它已经知道、而从感觉经验中不能知道的东西——完善的“形式”。但是在《曼诺篇》中，柏拉图没有为此多费笔墨。柏拉图接着指出，仅仅得到一个问题的正确答案不能构成知识，这只能构成真实的信念。知识必须有一种给予问题答案所依据的理由 (理性 *Logoi*) 的能力。尽管如此，柏拉图仍然说，真实的信念在实际效果上有时也许和知识一样。

柏拉图在其后期的对话中保留了知识与真实的信念之间的这种区别，尽管他对信念不总是那么宽容了。在《理想国篇》第五卷的末尾，柏拉图围绕著名的太阳、光线和洞穴的比喻，开始长

篇论证，说明灵魂如何能通过教育的引导而得到关于“形式”的真正知识，也就是柏拉图所谓辩证法的过程中最后的阶段。在论证的开头，柏拉图提出了知识、无知和他称之为处于中间状态的信念之间的三重区别。他认为，这些心灵状态的每一种都有一个对象。知识的对象，是存在的东西；反过来说，无知的对象，是不存在的东西；而信念的对象，则是介于存在和非存在之间的东西。后者似乎就是可感知的世界。尽管这些对象的分配无论如何是令人费解的，但看起来，柏拉图是认为这些心灵状态是了解某种对象的形态。他反对把知识与信念看作是同一的，其理由是，信念容易陷于错误，而知识则决不可能有错误。因此，他的知识概念是一种严格的观念。

知识与感官知觉 柏拉图坚持认为，我们不能获得可感知的世界的知识，其根据在于，如果我们把属性绝对地归之于可感知的事物，就会犯错误。一种事物仅仅在与它种事物发生关系的时候，才是美的、重的或好的。因此，柏拉图断定，除了美、重和好的标准自身以外，没有什么东西是真正美的、重的或好的，而且美、重和好的标准决不可能是可感知的东西。当我们判断可感知的事物本身是美的、重的或好的时候，我们就陷入了错误，因此，不能说我们获得了知识。

对这个论点有两种异议。第一种异议认为，如果我们确认“美的”这类词汇是一些相对的词汇，我们就不一定会因把可感知的事物说成是美的而犯错误。只有当我们总想把它们说成是绝对的美时，才会发生错误。第二种异议认为，并非所有的词汇都是这样相对的，比如说“红的”一词就不是。也许柏拉图最终对上述两点都考虑到了，但是很显然，他试图援引赫拉克利特关于可感知的世界是不断流动的学说来处理第二种异议。他认为如果赫拉克利特的学说是正确的，那末就不可能给可感知的事物规定任何明确的属性。这种见解是在《克拉底鲁篇》中提出来的，并

在《蒂迈欧篇》中作了详尽的阐明。当然，这种见解取决于赫拉克利特的学说是否正确和是否会产生难以接受的结论。柏拉图在其对知识进行最广泛考察的《泰阿泰德篇》中对此作了审查。这一篇对话写成的时间，大概与批判传统的“形式”论的《巴门尼德篇》相同。

在《泰阿泰德篇》中，苏格拉底就知识的性质与一个年青的数学家泰阿泰德（Theaetetus，约公元前五世纪末）进行了一次讨论。泰阿泰德首先用对话的典型方式，用列举知识的例子的方式回答“什么是知识”。但是在他受到苏格拉底的诱导之后，泰阿泰德回答知识就是感觉（*esthesis*——知觉或感觉，不清楚它从什么希腊词演变而来）。这种看法与智者学派普罗塔哥拉的观点一样，大意是说，每一种事物就是它向一个人所呈现的那个样子，而感觉（*esthesis*）就是存在的东西，而且它必定是确实无误的。这也就是说，呈现于一个人的事物，就是实际存在的事物，它不可能是错误的。如果知识是感觉（*esthesis*）的话，那末它就纯粹是对与感觉者有关的事物的一种不可矫正的认知。苏格拉底详细地叙述了这种观点，并指明按照这种方法，我们在何种程度上对经验事物的判断是相对的。而后，通过引用赫拉克利特的流动学说，上述观点又被说成是绝对普遍的。这些学说的共同结论是，所有关于经验事物的判断都是相对的。这个结论，又通过援引如大家知道的、对关于错觉的议论的各种说明而得到了加强。这种关于错觉的议论认为，或者由于有发生错觉的可能性，或者因为知觉本身有造成错觉的方面，所以不能说我们领悟了事物的真实属性。

苏格拉底在说明了“一切经验判断都是相对的”这一观点之后，便开始反驳它。他批驳“现象即唯一的实在”这种纯粹的普罗塔哥拉观点，指出在各种不同的关于客观现象的知识领域里都有公认的专家。此外，他还认为，普罗塔哥拉的见解实质上是

相矛盾的，因为没有一种能依据它自身的条件而被断定的绝对真理。苏格拉底用一种他叫做归谬法（*reductio ad absurdum*）的理由，反驳赫拉克利特的流动学说。他认为如果这种学说是正确的，那末就不可能对任何事物作任何评述了。这节对话用以下考虑作为结束：事物的某种属性——事物的存在、与自身的同一性以及同其他事物的差异性——只能作为一种心灵判断的结果赋予它们。因此，对可感知的世界的认识，就不只是一个简单地获得感官印象的问题，不是一个在特殊意义上的感觉（*esthesis*）的问题，它还必须包括心灵的判断。

虚假信念的可能性 在下一节里，泰阿泰德指出，知识由真实的判断或信念组成。这种说法最终被下述考虑所驳倒，即当一个人的根据不充分时，也可能会真心实意地相信某事。然而，这一节的大部分是讨论虚假信念（*false beliefs*）或判断的问题，因为苏格拉底也想知道它们究竟是否可能。虚假的信念不可能是对非存在的信念，因为，正如巴门尼德所说明的，世上并没有非存在这种东西。另一方面，如果虚假信念在于错误地把一种事物认作另一种事物，那也很难理解它是怎么可能的。因为，如果信仰者能够把一种事物当成另一种事物，那他一定会知道他所谈的这两种事物或其中之一。如果他至少知道其中之一的話，他又怎么能把这一种事物误认为是那一种事物呢？苏格拉底考虑了各种各样的可能性，但他认为唯一有可能犯错误的情形是，一个人未能正确地认识某事物，因为他使错误的感觉印象适应了错误的记忆印象。<sup>①</sup>这种解释不能应付象  $7 + 5 = 11$  这样的判断，因为在这里不存在错误地认识某一可感知的事物的问题。所以苏格拉底又引用了另一种比喻，把心比作一个鸟窝，用鸟代表知识。他

苏格拉底正是在这段讨论中，采用了蜡块与印记的比喻来阐明心灵的性质，他认为心灵实际上是从外部事物中接受印象的。

认为一个人可能在这种意义上知道某种事物，即这种事物的观念已存在于他的心中，就象一只鸟儿呆在鸟窝中一样；但他并不能认识这种事物，这也就是说，他可以模糊地了解这种事物，但不能明确地得知它。即使如此，仍然会遇到早先的困难：他怎能将一项明晰的知识误认为另外的某种东西呢？

这段对话中的困难，在于把判断的错误解释成识别的错误，把知识与直接的认知等同起来。柏拉图所论及的错误，严格地说来，并不是识别的错误，而是将一种事物与另一种事物、将感觉印象与记忆印象相配比时犯的 error。柏拉图在《智者篇》中又回到这个问题上来，他试图对判断的性质作出一种新的逻辑分析。他区别了同一判断与存在判断，并可能将这两种判断同后人所谓的主谓判断区分开来。柏拉图认为，判断，一般断定一种事物分有 (Participate) 另一种事物 (至少后者是一个“形式”或“理念”)，但同一判断和存在判断，却断定某些事物分有某些特别重要的“形式”，即同一性和存在的“形式”。这些“形式”是柏拉图特别注意的五种“形式”中的两种，另外三种“形式”是差异、静止与运动。他认为，说某种事物与另一种事物是同一的，就是说它分有了与那种事物有关的同一性这种“形式”。在确定一种事物是否真的分有了另一种事物时，不免会出现判断错误。在这一点上，尽管柏拉图是否对判断作出了真正充分的阐述仍然是一个疑问，但《泰阿泰德篇》中的困难被解决了。

真实信念和理性 《泰阿泰德篇》的最后一章认为，知识由真实的信念与理性 (Logoi) 的予共同组成。人们还记得，在《曼诺篇》中，知识是与给予理性的能力关联着的。在这一章里，苏格拉底讲述了一种“假想”，根据这种“假想”，实在的要素虽然可以被感觉到但是它既不可知又不具有理性；反之，由要素组成的复合物，却是既可知又具有理性的。理性是这样一种含糊的也许是有多种解释的概念，但它与知识的关系，看来至少

意味着知识必须是可以在命题中表达的。而苏格拉底不同意这种“假想的见解”——这也许要归因于安提斯泰尼（Antisthenes，约公元前443—366年）——因为除非已有了要素的知识，否则复合物的知识就是不可能的。命题的知识必须依赖于一种通晓某物的知识，按照柏拉图的意见，可能就是“形式”的知识。然而，与信念加在一起时，能使信念变成知识的理性又是什么呢？据说有三种意见。第一种意见认为，理性仅是判断在言语中的表达（文字的一种可能的意义），这显然是不适当的；第二种意见认为，理性由对已知事物要素的描述所组成，这也不适当，因为这实际上并不等于要素是如何汇合而成知识的；第三种意见认为，理性在于对该事物的识别，这种说法也因循环论证的缘故遭到反对。因为，如果说对某事物的认识就是要求认识该事物的特征，这显然是循环论证的说法，但是没有什么比最后一种说法更恰当了。因此，这篇对话就这样一无定论，不了了之。

显然，柏拉图在这篇对话中，想得出一种逾常规不远的知识观。但是在这方面，他的思想从未彻底摆脱那种矛盾的心理状态，也许这是由于他对感官总是似信非信的缘故。知识的理念论作为一种对“形式”体系的理解而保留下来，哲学家的任务就是用辩证的方法，即逻辑划分和分类的技术来研究这种体系。对柏拉图来说，知识始终是一种心灵状态，而且必须对它作出相应的解释。这个前提正是《泰阿泰德篇》无一定论的原因。然而，在柏拉图论证的过程中，产生了大多数传统的认识论问题。仅仅基于这个理由，他的论证也是值得注意的。

## 亚里士多德

亚里士多德（Aristotle 公元前384—322年）不象柏拉图那样深受怀疑主义论辩的影响。他确实试图回答普罗塔哥拉的问题

（《形而上学》第四卷第五章），他的回答方式是指出每类判断中的标准范例，这与柏拉图在《泰阿泰德篇》中所使用的方式非常相似。亚里士多德甚至在其早期的著作《训言集》(Protrepticus)中<sup>①</sup>，就强调了在决定任何特定的艺术或科学问题时必须求助于专家，这成为他一生中所坚持的态度。亚里士多德对认识论的潜心研究尤其表现在两个领域里：有关科学的理论和有关心灵及其能力的理论。但是，在亚里士多德对认识论的探讨中，他对证实知识存在的主张所作的努力，不如他对什么是知识及其前提的叙述更加引人注目。

共相 与柏拉图一样，亚里士多德认为，知识总是关于共相 (universals) 的知识。就我们认识个别事物而言，我们只是把它们作为共相的实例来认识，也就是说，我们仅仅在个体中认识共相。但是必须强调指出，对亚里士多德来说，共相是寓于个体之中的，他强烈反对柏拉图的那种独立存在的共相或“形式”世界的概念（形式内在于质料，但仅有上帝和人类最神圣的部分——最高意义上的思维例外）。因此他认为，知识最终依赖于灵魂和心灵对事物形式的接受。象他在《灵魂论》中所清楚地述说的那样，灵魂本身并不是一种独特的、精神的实体，而是由肉体所具有的一组功能，这组功能是肉体以器官来表现的。

认识的手段 亚里士多德认为，感官知觉就是通过感觉器官感受事物的可感觉的形式，而不感受它的质料，感觉器官的功能即是各种感觉。他还把感官知觉描述为一种潜能的实现，感觉器官就具有这种功能。要想对这个问题作出详尽描述并不容易。假设当手触到一件热的物体时会变热，那末，当我们看到颜色时，眼睛又会怎样呢？亚里士多德认为，每种感官都有它的独特的感

《训言集》是亚里士多德的早期著作，现留下的只有残篇，当时作为柏拉图学院的宣言。

受方式，所以每种感官都有自己特殊的感觉对象。眼睛以颜色为对象，耳朵以声音为对象，如此等等。除了特殊感觉外，还有一种共同感觉（统觉），它没有专门的感觉器官，它是所有的感觉器官、或至少是那些能够感觉物体的同一性质的感觉器官的一种功能。例如，体积和形状是由视觉和触觉共同感觉得到的。亚里士多德谈到了可特殊感觉的东西，如颜色，以及可共同感觉的东西，如形状。二者对于各自的感官都是必不可少的。除此之外，还存在着具有这些特性的可附随感觉的东西（*incidental sensibles*）。亚里士多德称其为可附随感觉的东西，是因为如果我们使用自己的眼睛，我们就一定会看到颜色，而不一定非要注视一个特殊的对象，用亚里士多德的例子，就是不一定非注视迪亚罗斯（*Diaretes*）的儿子不可。这是因为，他在任何时刻都可能成为、也可能不必成为我们视觉的对象。有些注释家，曾把这种可附随感觉的东西叫做间接感知到的东西，但在《灵魂论》中却找不出这种解释的依据。如亚里士多德指出的那样，如果我们能知道我们直接看到的东​​西是甜的，那末我们就能间接地明白白糖是甜的。但是，这与对可附随感觉的东西的知觉远远不同。

随着这种对知觉的较被动的解释，亚里士多德在强调判断在知觉中所起的作用时，又对知觉作了一种更主动的解释。实际上，他在《分析后篇》中就谈到过感官本身是有辨别能力的。正是通过这种判断，才会出现知觉的错误，如错认一种东西。亚里士多德倾向于认为，当一种感官仅仅涉及它自己的特殊对象，如视觉涉及白颜色的时候，极少有发生错误的可能性。有时，他甚至好象在暗示，在这时候根本不可能发生错误，因为在这种情况下，对形式的感受完全是被动的，从而也就不存在判断的问题。

由此可见，他的观点并不是前后一致的，在这个问题上，他的思想可能还有混乱之处。

在亚里士多德对想象和记忆能力的论述里，可以发现被动印

象与主动判断的结合，而且在某种程度上，对理智本身也有类似的论述。他认为，在感觉功能通过一个感觉对象使潜能得到实现之后，它的继续运用，就会导致想象的建立。但是，在完全意义上的想象，不能脱离某种判断形式的运用而存在。同样，记忆不仅必须依赖于想象，而且也依赖于回顾过去。

正是在亚里士多德对理智的论述中，理智与感官知觉的类似之处愈加清楚。首先，理智也可以感受形式，但是，这里说的形式不是可感觉的形式，而是用智力理解的形式。这与概念的获得是一致的。其次，在判断中存在着概念的组合，仅仅在这里才有发生错误的可能性。因为高级功能依赖于低级功能而存在，理智本身只不过是一种功能。所以理智的运用依赖于感官知觉先前的运用。因此，亚里士多德说，灵魂从不脱离一种表象进行思维。由于托马斯·阿奎那的影响，这一点常常被解释为经验论的基础。如果这个论点确曾是亚里士多德提出来的，其结果也许就是以后的经验论学说，但是，亚里士多德是否提出过这种论点，至今并不清楚。因为，理智的活动总是依赖于低级官能的活动，这句话本身并不意味着我们所能获得的全部观念都是由感官经验提供的。最后，亚里士多德划分了主动理智与被动理智的区别。他认为，至此所描述的理智都是被动的理智，为使灵魂的功能的实现成为可能，必须有那种完全现实的、在潜能之外的主动的理智。在亚里士多德的思想里，主动的理智除此之外没有其他的作用。

什么是知识 因为知识涉及共相即形式，所以任何可能在判断中表达的知识，都必须包含有对形式之间的本质联系的领悟。对一种事物有所认识，就是说能把它包摄于种和属之下，由此而知道它的本质是什么。质料是产生偶然事件的原因，而质料如原初质料归根到底是不可知的。关于在完全意义上的知识，即科学知识的方面，亚里士多德的概念与柏拉图的概念在很大程度上是

一致的。对亚里士多德来说，知识含有秩序，没有秩序的感觉经验称不上知识。这种秩序或组织的概念，与柏拉图的理性(logos)的概念很相似。同样，他认为知识由对事物进行属和种的分类组成，也就是由形式之间本质联系的图解组成的想法，与柏拉图的同“形式”世界的结构相关的辩证法概念，也是类似的。

知识与定义 在亚里士多德的思想中，知识同依照属、种进行分类之间的联系，也包含着知识与定义之间的联系，因为定义本身就是以属和种为依据的。亚里士多德将定义区分为名义的和实在的，前者仅提供词语知识，后者提供事物自身本质的知识。这种区别主要基于以下事实，即提供事物的本质，包含着对其原因作出解释。因此，亚里士多德说，当我们能说明事物的原因时，我们就认为自己基本上有了知识。他认为，提出事物的原因，需要从第一原理中揭示其实质，这就是科学的作用。人们只有通过直接的形式才能知道第一原理本身，即在第一原理的实例中明白其真理性。他还认为，有可能用一种科学原理解释另一种科学原理，但这个过程不能无休止地进行。亚里士多德说，只有傻瓜才会认为任何事物都可以证实。他认为，在所有的论证中都包含着的诸如矛盾律那样的原理，只能辩证地加以证实。辩证求证法不从必要的第一原理而从普遍承认的原理出发。在这种情况下，求证的方法就是让否认矛盾律的人述说一件事情，然后向他表明，他所述说的事情里就包含着这条规律，于是，他就被自己的证词证明自己是错了。

这样，亚里士多德就向我们展示了一种理想的科学知识概念，并对由它所假定的东西作了某种说明。在他看来，知识与真实的信念之间的区别大概是在于：它们所断言的事情是否在本质上必然是真实的，是否是科学的一部分。亚里士多德并未花费许多精力去证明知识完全是可能的这种主张，因为他清楚地感到没有这种必要。在这方面，可以说他脱离了认识论思想家的主流。

## 希腊化时代的哲学家们

如果在古代的世界里谁是经验论者的话，这个人就是伊壁鸠鲁——主要的希腊原子论者。

伊壁鸠鲁 根据伊壁鸠鲁（Epicurus，公元前341—270年）的观点，一切知识都来自与原子的接触，灵魂也是由原子通过外部原子的作用组成的。他确实说过，原子有时可以不通过感官而直接刺激灵魂，给人带来神的幻象，但在通常情况下，原子是要通过感官的。原子作用于感觉器官，产生感觉；大量刺激感觉器官，就会对灵魂产生一种表象或形象（phantasia）。在更一般的意义上说，当一项输入的表象符合一个一般概念和抽象观念时，就产生了感觉经验。一般概念和抽象观念，本身即是感觉多次重复的结果。这就是伊壁鸠鲁体系中最近似于判断的说法，也是最常见的犯错误的根源。伊壁鸠鲁坚持说，所有的感觉都是真实的，是我们作出判断的最终标准，它不容许再有其他的验证。既然感觉是判断的最终标准，关于世界的形而上学理论除此之外就没有其他的来源了。人们常常指出，这并不完全符合伊壁鸠鲁的主张，因为他试图把世界描绘成一个原子的世界。

伊壁鸠鲁认为一切感觉都是真实的，尤其是他还认为幻觉、睡梦或者疯子的妄想也是真实的，这究竟意味着什么并不十分清楚。但是，根据原子论者关于感觉的物质基础的概念来看，伊壁鸠鲁的观点好象隐含着一种在这门学科史中常见的理论，即认为心灵中任何由外界引起的东西都不易发生错误。实际在这种情况下，真实和虚假的问题都不会发生。伊壁鸠鲁在他关于感觉不包括理性（不包含判断的那种东西）的论述中暗示了上述考虑，但是他还是经常得出唯有在感觉中不可能发生错误的结论。