

詹文滢編

張東蓀的多元認識論

——及其批評——

中華民國二十五年五月初版

張東蓀的多元認識論及其批評（全一冊）

定價 國幣 五角

（外埠酌加運費匯費）

編輯者 詹文滸

發行者 陸高誼
世界書局有限公司代表人

印刷者 世界書局
上海大連路

發行所 上海及各省 世界書局



姚序

西洋哲學初專在追求宇宙真相；旋以真相不易得，徒異說紛紜，遂懷疑吾人的認識能力，因之轉向認識方面探討。認識論初僅有片斷議論，迨洛克起，繼以康德，始有系統學說。近世西洋哲學，幾大部分在認識論上立說。迄晚近四五十年爲止，這個情勢已成了哲學之正統。須知認識論雖非哲學的終點；卻是解決哲學基本問題的先決問題。

認識論在西洋雖甚重視，而在我國卻向不發達。（原因詳拙作秦漢哲學史。）除先秦諸子中略有論及者，餘如宋儒格物致知說，意均在求「善」與西洋求「真」的態度根本異趣。此未始非我國科學不發達主因之一。換言之，西洋科學之發達，得力於認識論不少。今我舉國在盛大歡迎兩洋科學之際，對於其泉淵——認識論——不能不有相當的研究。再今融合中西文化以建設中國本位文化之說，甚囂塵上。既認吸收西洋文化，爲我國文化截長補短之要圖；則於其泉淵的哲學固不容忽視，而於解決哲學基本問題關鍵所在的認識論，尤當另眼看待。

但我國關於西洋認識論作專書來介紹的，尙不多；又何況於創造。然而張東蓀先生之認識的多元論，卻頗有自創新說的樣子。他的文中批評各說，自康德以降，折衷各家認識論之得失。就中於「能知」與「所知」之中間一段立論特詳，新意尤多；名學在認識論中地位，亦有論及，且析其性質，獨具見解。文末並用「認識的多元論」說，窺見「宇宙無本質，只是一套架構」對於歷來「唯心」「唯物」之爭執，掃除一空。此文初題條理範疇與設準，載於哲學評論雜誌；旋經改作，題曰認識的多元論，載入認識論爲末章。友人詹文滸先生，亦深研哲學，有見此文之重要，特另行提出，與張東蓀先生補充此文之作，關於名學之性質，合江振聲傳統先孫道昇謝幼偉四位先生討論此文之言論，編成多元認識論及其批評一書。江傳孫謝諸先生於認識論均有深切研究，對此認識上多元論的新說多所批評。予知此書出版，不僅使國人對「認識的多元論」深一層了解，且將引起更進一步之辯論；則於科學的提倡及中國本位文化的建設，未嘗無補。

民國二十四年八月八日

姚瑋序於光華大學

編者的話

自從張東蓀先生在世界書局出版了一本認識論，發表了他那多元的認識論以後，許多讀者，對於他所提出的見解，發生極大興趣，有的更本其觀察所得，著為專文，在雜誌上發表。東蓀先生的認識論的原稿，我因職務上的關係，得儘先拜讀。當時也曾想寫一點讀後感，但終因人事匆忙，不曾動手。後來讀其他幾位的文字，覺得他們所說的，儘有幾點，就是我自己所要說的，既有他們說了，自不必我再來重複了。同時，卻把我所見到的幾篇文字，搜集了起來。東蓀先生知道我在留心這問題，也把他所看到的幾篇，一併寄給了我。我就把它們略加整理，並商得世界書局的同意，將認識論的主要部份，一併抽了出來，編成這一本小冊子。東蓀先生對於這幾篇文字，都孜孜細讀過，他所認為最滿意的，就是沒有一位誤會了他的意思。所以這幾篇從不同的觀點所寫的批評文字，也可算是最對於東蓀先生的多元的認識論的補充。希望讀者讀了這本小冊子後，對於東蓀先生的思想，更能有進一步的瞭解。

目錄

姚序	一
編者的話	一
張東蓀：認識的多元論	一
張東蓀：關於邏輯學之性質（附錄）	九一
江振聲：讀認識多元論	一〇一
傅統先：認識是多元還是一元	一二五
係道昇：讀張先生認識論所感	一五三
謝幼偉：多元的認識論質疑	一八四
張東蓀：跋	一八九

認識的多元論

張東蓀

一 序言

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，不過與別的批判論有很重要的異點。例如批判的實在論是三元論，因爲他們主張於能知的心與被知的物以外，尚有所謂「義蘊」。康德的批判哲學是隱然仍用二分法，因爲他把「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。我不像康德那樣以爲外界是無條理的。

我不像康德那樣把「感覺所與」作為知識的質料。我主張感覺不能給我們以條理的知識，這雖和康德相同，但條理卻不能完全是心的綜合能力所產，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。

我這個意見已在拙作新哲學論叢中略略表示過了。其中比較上重要的話有下列幾則：

「我們對於外物有所認知必先有若干根本格式（Fundamental form）但我們卻不能專靠這些原始的格式（Prime form）而必須加以鍛鍊，這便是主觀的方式與客觀的外物交互而作用。既經交互以後，我們便很難分得出來那一個是純粹方式那一個是純粹的客觀。因此我主張我們對於外界的認識，不是攝影乃是先以自己的格式吸取外界的材料，然後再變化自己的格式以應付客觀的實際。於是格式愈變化而愈複雜，其與客觀的對象相交織乃亦愈密。所以極端的實在論是不可取的，而極端的意象論亦是不可取的。因為他們同坐一弊。就是都把內心與外界認為既成

的與不變的。依極端的實在論來說必是把外界如實地寫映下來，而照極端的意象論講，又必是內心與外物沒有交涉。我以為不然，我們儘管把知識使其具有「本身的」性質，但對於知識所獲的結果卻不用懷疑。用比喻來說：我們儘管是閉門造車，然而卻不妨於出門合轍。所以知識的性質與知識的所得不必混為一談。』

『我們對於當前的 (The Given) 所對必有認識，最初卻不是只見殊相 (Particular) 亦不是只見共相 (Universal) 乃是介乎殊共之間的一種東西。至於共相若問其為主觀自造的呢？還是外界鑲成的呢？我以為可分三方面來觀察，即一曰真的外界。二曰媒介體的有機感覺 (Bodily feeling)。三曰真的主觀。我們決不能否認外界的存在。但我們對於外界真有所知卻是很少。康德把外界純視為材料，把內界純視為格式，而我則以為格式雖大部分是在內界的，然其間亦有是由外界鑲成的。例如原子性 (Atomicity) 一端，至少我相信我們在認識上能辨別事物的個體 (Individuality)，知道此彼的分界，必是由於外界本有一種原子性的定律所助成。我們對於常流自新的渾一世界，揀出分散不變的單位的秩序，不能說是全由於主觀的格式。只能說好像應了

解牛一樣，雖則刀斬皆中其節，而牛的身卻亦必有節而方可。須知我們的認識作用，若追溯其元始本爲不可能。不得已只好講我們的平常生活上的認識作用。在平常卻總是尺度來消融經驗，經驗來再修整尺度。經過這種互相的影響，以後我們才籀成名學的法則。往往誤會這種名學法則是元始的。其實不盡然；這乃是由鍛鍊而後成的，由抽繹而後見的，卻不是根本上自然的。康德的先驗方式說，就是主張所謂真在只是由於所用的尺度是確實的。我的意思則以爲真偽問題與尺度無直接關係。我們誠然有先驗的方式，但在經驗上可靠與否卻不能完全依靠於此。這須兼看經驗的結果。從這一點來說，歸納法依然是有價值的。所以可綜合起來得有下列結論，共相可說是由內外交互而成，不過內界的尺度作用居多罷了。」

這是我的思想的初芽。（新哲學論叢在一九二八年出版，而其中所彙集的論文多是一九二六與七年所撰的。）但我自從有了這個意見以後，依然是十分苦悶，覺得在認識論上，對於秩序（即條理）在內抑或在外的問題，還未曾尋出一條出路。所以上述兩則仍只是一個大體的趨勢，還說不到詳細的系統解釋。我總覺得休謨的主張太偏於無條理了，康德的主張太偏於條理在內

界了，新實在論的主張太偏於條理在外界了。這些學說都有些使人覺着不自然，須知一種學說的成立，貴乎能與實際翕然而合，決不可以有勉強的痕迹。康德與休謨各有所見，自是未可厚非。但現代的學說便不能免於此譏。因為現代的學者往往受了社會的影響。他們總覺得說話非驚人不可。不驚人便不能成爲一種新學說。他們的目的至少一半在立一種新學說而不純在於取得真理。我想倘若有人肯把現代的哲學家科學家文學家一一檢查其立說之心理以及其求名立異之故而製出一個統計表來，必與學術界的前途有大貢獻。因此我每有所見必先以口問心，自己檢查自己一番。現在我的這個意見自信是經過多年的思考，不含有他項動機。

二 方法論上的認識論主義

茲爲我敘述的便利起見，先講從方法論入手。

無論研究甚麼東西，必先決定研究的方法，所謂方法亦就是決定從那一點着手。得着了着手點以後又必有充分的理由以明其非此不可。這個着手點即變爲開始點。關於開始點的決定即

是所謂方法論。我們今天研究的是經驗的全體(Totality of Experience)(即完全的經驗)則我們亦必有一個方法去接近他。於是我們又必先說明這個方法所以必須採取的緣故。但須知所謂方法論其實不外乎研究以何爲起點。所謂起點正即是從事於研究的入手處。譬如今有一椅於此，我想把他移動一下，我可先提椅背又可先拿椅腳，又可先握椅身，這些都是下手處，可由我任擇其一。我們今天來研究經驗的全體，正如對於一個球體，無論那一點都可任意擇爲起點，無論從那一點起亦都可以走一循環而回到原處。既然都可作起點則又何必研究以何點入手爲宜呢？然而不是如此，須知各點雖都是差不多，然而卻其間似稍有高下。其高下的標準以何而定呢？就是以便利的程度而定。詳言之，譬如有甲乙二點都可認爲起點，但從甲點下手似乎稍比乙點便當些，則我們便可說甲點較好。於是我們又應得一問，何爲便利？在此處所謂便利必是作「牽涉較少」的解釋。例如我擇取乙點爲起點，而倘使乙點與其四圍的關係比甲點與其四圍的關係來得密切，則可以說乙點的牽涉較多。所謂牽涉少就是比較上能切得斷。因爲比較上切得斷，所以做爲起點較爲相宜。這就是我的起點標準說。我想第一個發見這個道理的人就是笛卡兒，他有一句

名言曰：我思故我在。其實只是「思故思在」。他這句話向來認爲形而上學的一個主張，實是誤會了。須知這僅僅乎是一個方法，所以費西爾（Kuno Fischer: History of Modern Philosophy: Descartes and His School）說：疑既作爲一方法，又作爲一個原則。我想我們對於笛卡兒應得換一副眼光來看。須把他的這句話完全作爲一個方法來看待。換言之，即只是方法論上的一種主張而絕對不關於哲學（即本體論宇宙論等），所以我的意思不妨名此爲『方法論上的認識論主義』（Methodological Epistemologism），這就是說：我們的起點必須就以我們自己的「認知」（the Cogita 或 Cognition）因爲一切都須在「知」以內。譬如我說有一個桌子，必是我知道這個桌子的存在，縱使這個桌子是獨立存在，但必由於知道而方能說他是桌子。所以我們研究一切而比較上最不可少的就是這個「知」。因爲必須先有「知」而後有一切。換言之，即一切都須在「知」以內與「知」俱存而不能離了「知」。講到此處好像我已經偏向於意象論了。其實不然，須知意象論與實在論之爭止在於認知能否變改對象而不在認知與對象是否離開。實在論至多不過主張對象在認知中而仍無虧其本性，好像一塊石頭在水中並沒有因此而改變石頭的性質。實在論者決

不能主張對象與認知是永久離開的，因為對象若不在認知中，即實在論自身亦不能成立，所以實在論主張有時對象可以不在認知中，這不過是一個推論——即因為對象在認知中不改其性質，所以能知其可以不在認知中。其實這個推論並不是必要的。明白了這個道理便可知道「認知」是最根本的，最基礎的，最直接的，最顯明的事實。我們為研究的便利計，應當以這種最直接的，最基本的，最自明的事實為「起點」(Primacy)這就是所謂方法論上的認識論主義，詳言之，即研究哲學我們於方法上主張應以認識論為出發點。至於有以心理學為出發點如詹姆士；有以生物學為出發點如柏格森；有以物理學為出發點如羅素；有以倫理學為出發點如柏拉圖。我以為這些出發點都不及認識論來得最基本，最直接而牽涉最少。並且我以為即名學亦不宜為出發點。讀者切不可誤會以為止有認識論而拋棄其他，須知這種辨法純出於方法上的便利。這就是注重在「方法論」字樣要使人明白以認識論為出發點的主張是止限於在方法論一方面而已。

三 關於感覺之見解

認識的材料無不認為是感覺。此無論經驗派與理性派都是一致。即在康德亦有「紛呈者」(The manifold)一語，以為是直觀的「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)，其故即在想把這個感覺內容認為獨立的。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)。但亦並非存在於心內。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。現在仍用色為例，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為紫色。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。感覺雖與外物截然為二，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）以為每個感相（Sense）在本體上都有他的地位；儼然是一個「存在者」。我則以為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，使可說只有潛在一種而已。須知