

萬有文庫

第一一七種

王雲五主編

認識論

范壽康著

商務印書館發行



認 識 論

范壽康著

百 科 小 叢 書

萬有文庫

第一集一千種

總編纂者

王雲五

商務印書館發行

編主五雲王
庫文有萬

種千一集一第

論識認

著康壽范

路山寶海上
館書印務商 者刷印兼行發

埠各及海上
館書印務商 所行發

版初月四年九十國民華中

究必印翻權作著有書此

The Complete Library
Edited by
Y. W. WONG

THEORY OF KNOWLEDGE

By
FAN SHOU KANG
THE COMMERCIAL PRESS, LIMITED
Shanghai, China

1930
All Rights Reserved

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。所知道的事如果不是真的事，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 (gellen) 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。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是這樣，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是適用的那種性質——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，知識的真理性究竟是怎樣被保證着？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

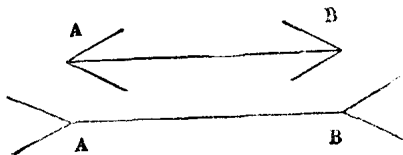
說來，我們倘想把「這是桌子」這句話使之成爲含有普遍性與必然性的知識，那末，我們就非預先得有下述兩個條件不可。這兩個條件就是（一）所看到的都是同一的桌子，（二）我們看物的能力都是同一的。所看到的是同一的桌子，看物的能力都是同一，方纔我們的「這是桌子」這句話同時可以適用而且不得不適用於無論何時無論何人身上。倘使看物的能力雖是同一，可是所見到的實物隨便變化的時候，那末，這件東西在我看來雖是桌子，可是在我以外的人們看來究竟是什麼就不能必。反之，所看的東西雖是同一的桌子，倘使看物的能力十人十樣，那末，各人所見的也就各不相同。這樣，甲所見的是赤，可是乙所見的卻是青，甲所見的是四角，乙所見的卻是三角；這時候，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，普通人們所見到的亦也許成爲青，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爲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。我們以爲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。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，我們所見的桌子非爲

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的了。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，我們總以爲這是石塊。石塊與麵包是不能夠混同的。同樣，我們見鹿，我們總以爲是鹿；我們見馬，我們總以爲是馬。二世雖受脅迫而不得不指鹿爲馬，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。爲什麼呢？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爲我們知識的眞理性——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，是因爲我們知識的普遍性與必然性在什麼條件下面方纔能够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，眞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够得有真理性（即合普遍性與必然性而言）」這一個問題——也成為近代哲學上常為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，感覺論結局不能夠說明知識的真理性，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「二加二為四」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的桌子的時候，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子了，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