

## 張東蓀的多元主義的知識論

吳汝鈞\*

### 摘要

張東蓀是我國當代重要的哲學家，特別是在知識論方面。他把知識區分為三個類型：敘述、說明和解釋；提出知識的機能為感覺、知覺、概念和條理，後二者可概括於知性中；更確定知識的要素為認知主體、認知對象和認知活動。他把認知理解為認知主體以其本身的格式來規範對象，復以對象來修正其格式。所以認知作用不專靠先天的格式，也不專靠後天的經驗，而是以先天的格式整理後天的經驗，更以後天的經驗証成先天的格式。他的立場是超越經驗主義和理性主義，師法康德的綜合主義，卻廢除後者的統覺作用，對後者的知識論作出理性的修正。

張東蓀在知識論方面最大的貢獻，是把認知對象由滯礙的質體轉化為鬆動的架構，讓認知作用有較強的靈活性與較廣的活動空間。這一方面是接受了相對論和懷德海的機體主義的影響，也有他自己的洞見在裏頭。

**關鍵詞：**認知主體、認知對象、認知活動、感覺、知覺、概念、條理、時間、空間、範疇、範疇作用、統覺

---

\* 作者為中央研究院中國文哲研究所特聘研究員，E-mail: kwan@gate.sinica.edu.tw。

張東蓀(1886-1973)是我國近代較注意知識論的問題的哲學家之一，他曾以「多元主義」來說自己的知識論。他以下的幾本著作，都是探討知識論問題的：

(一)《新哲學論叢》，臺北：天華出版事業股份有限公司，1979。

(二)《認識論》，上海：世界書局，1934。

(三)《知識與文化》，香港：龍門書店，1946年初版，1968年影版。

(四)《思想與社會》，香港：龍門書店，1946年初版，1968年影版。

張氏的知識論思想的發展，可以就這幾本著作而分為三期：《新哲學論叢》是第一期或初期；《認識論》是中期，《知識與文化》與《思想與社會》是後期。後期以《知識與文化》為主，《思想與社會》則是前者的續篇。總的來說，他的知識論除了純理論的探討外，也有一定程度的現實性，以知識來回應一些具體的社會、文化的問題。

## 一、張東蓀的知識論的哲學背景

張東蓀是一個比較全面的哲學家，他的哲學大體上可分為三個面相：知識論、道德哲學與形而上學。其中，他在前二者方面寫有專書，至於形而上學的觀點，則散見於他的著作中。他的知識論也是在他的形而上學的背景中成立的。他自己說在哲學上有如下的看法，即相信宇宙的確有一自然之流，而個人的生命亦是這個大流中的一個小流。對於他來說，生命是一個永久不斷的流逝，亦即是逝去。他似有視這流逝為宇宙的本相之意。有生命便有活動、生活，這「生命」與「生活」或「活著」是兩件事情。他沒有用實體這種形而上學的字眼來說生命和活著，毋寧是，兩者都有其歷程。兩者的關係是，生命不斷不停地逝去，而活著則是要在這個不斷不停的流逝中稍稍停住。這可以說是相反的兩個傾向：永逝與抗住。知識傾向於活著，不傾向於永逝。我們亦可說知識代表活著。活著是要對抗流逝而能稍稍住著。張氏指出我們必須把一切流逝牢牢地握在手中，把它轉化為固定狀態。這固定的工

作正是知識要做的。所以知識要對於這個流逝有所「抓著」(grasping)，或握著。這表示主觀把客觀攝收了，由於客觀稍住，因而主觀亦得以稍住。這是藉著有所握住而得自住。自住就是「活著」，而所握著的則是知識。張氏強調，我們必須以知識來表現生命，這兩者雖不是同一，卻是生命藉知識而得以顯現。<sup>1</sup>張東蓀表示他的說法與柏格森(H. Bergson)有相通處，但在根本方面又不是一樣。柏格森把知識作「智力」看，而不強調活著的生命力、意志，這反而遠離了生命本身。張氏強調，那個永逝和永流亦即是永恆的流逝的生命是無法講清楚的，嚴格來講，它是屬於不可知界，這便顯示出一種形而上學的旨趣。反而若以活著等同於生命，較好理解。生命畢竟是有機、生機的東西，是活著的，不是僵死的。同時我們也可以價值的視野來確認對那永恆的流逝的截止而使之暫住暫停的活動的理想性格和現象學性格。因此張東蓀可以坦白地、開門見山地說知識自身就是價值。因此，生命可以有兩個相對反的導向，一是永逝長流，而無停住，另一則是抗拒這個流逝，而要有所握住。知識正是後一種導向，知識自身就是不止息地活著，更具體地說，知識正展示生命的生機性、前進性。<sup>2</sup>

張東蓀的這種思想，很明顯地類似西哲懷德海(A. N. Whitehead)的機體主義(organism)的觀點，或竟受到後者的影響。自然的宇宙是一個大機體，個人是一個小機體；大機體是一個場所，可讓小機體遊息於其中，自在無礙。此中的所謂「自然」，並不是科學家所要研究的經驗性格的自然；而毋寧有道家特別是老子、莊子所說的具有形而上的精神意義的自然。

---

<sup>1</sup> 張東蓀說生命藉知識而得以顯現，這個意思是比較模糊，不易理解。倘若我們說生命藉基於道德理性的良知的行為而得以顯現，這便好理解得多。由知識以顯現生命，當然可以展示生命方面的知性機能，但這普遍性不夠堅強，而且知性的展現為認知活動，以獲得知識，不容易讓我們對於生命的存在的認同，而知識本身也很多元，它聚焦在哪一方面，也不清楚。

<sup>2</sup> 《知識與文化》，頁 40-41。以上是我整理張東蓀的說法的一般性的陳述。

## 二、知識的成分、由來、性質、多元性與設準

張東蓀論知識問題，由於有關的著作不是在同一階段寫的，因此有些散亂，<sup>3</sup> 不若金岳霖的知識思想表現在其《知識論》中所具有的完整性和系統性。在這裏，我想先把張氏的知識論的幾個扼要的重點先提一下，這即是知識的成分、由來、性質、設準和多元性格。

首先是知識的成分問題。張東蓀以三個概念來解釋知識，實際上他是說知識的成分。第一個成分是所謂「造成者」，這其實是說造成知識的認知主體。即是：感覺、知覺與概念。他以「合」來說這三個知識成份：感覺是混合，知覺是配合，概念則是凝合與抽出。他指出知識的本性是把複雜性化爲簡單性，把紛亂化爲條理，把事態化爲原則。倘若是這樣看，則知識可說是一種簡約原則：由感覺簡約爲知覺，再由知覺簡約爲概念；或由紛亂的事態化約爲具有條理的原則。

以下張東蓀說到知識的第二成分是有所捉著，這其實是指認知對象。他強調知識必須要有所把捉的，能夠被把捉的，都是知識的對象。如果世間有不能把捉的東西，則這些東西必漏在知識以外，永遠不能成爲知識的對象。<sup>4</sup>他又就外在的東西、感覺、知覺和概念的相互關係來說認知能力與對象：在感覺與外在的刺激或資訊的關係上，外在的刺激或資訊是所與或對象，而感覺是認知主體。在知覺與概念的關係上，知覺是對象，而概念是認知主體。他更說了重話：沒有一種知識，其背後是沒有所與或對象的。倘若沒有對象，便不能成爲知識，而成爲「幻象」了。<sup>5</sup>康德(I. Kant)所說的「客觀的妥當性」(objective

---

<sup>3</sup> 這散亂性也與張氏的知識思想零碎地出現在他的幾部著作中有關連。他雖然寫有《認識論》一書，但其中篇幅不多，只提了一些要點，另外一些看法，則散見於他的《新哲學論叢》、《知識與文化》和《思想與社會》中。

<sup>4</sup> 在這裏我們要提醒，張東蓀所說的是嚴格意義的知識的對象，這對象是認知機能的感性、知性的對象。超越這個層面的物自身則不在這範圍之內。我們仍可以睿智的直覺(intellektuelle Anschauung)來理解物自身。這種直覺不是一般所說的感性或知性。

<sup>5</sup> 這裏說知識，應是指經驗知識而言。形式的知識，如邏輯與數學，應不包括在內。這種知識只涉及形式，不涉及客觀的存在世界，自然是沒有對象可言。另外，印度佛教發展到了

validity)，便是指涉這種對象性。

張東蓀進一步說明，不僅認識要有對象，我們的想像活動也是如此，而且也較複雜。即是，不僅想時必有所想的對象，這對象還必要有「所對應者」，即必另外有對於我們心中所想的東西的對應物。例如我想像已死去的朋友，而出現在我的想像中的，卻是一個模糊的影子。這影子是我的所想，而那死去的朋友卻是我心中所想的對應物。張氏於是提出，我們的認識活動應有三個方面：一是心理作用，二是其內容，三是內容的對應物。<sup>6</sup>

跟著說到作為知識的第三成分的影響。張氏指出，每一項知識都與其他項知識有連繫，從來不會只有一項知識是孤立自存的。所以知識根本上是一個「集合的連續體」(collective continuum)。譬如說，在感覺上，我們往往看到白的顏色，在它的旁邊則有黑色，因此那白色便分外顯眼，這是黑色對白色的影響。這黑色與白色便成一集合的連續體。感覺既是如此，則知覺與概念便有更為複雜的影響，有時可以把整個社會內的一大部分文化內容都包含在內。由感覺經知覺到概念，都可以是集合的連續體。在其中，集合的情況，如廣與狹，互不相同。在感覺與知覺方面，可以是狹，不是廣；概念則不是狹，而毋寧是廣。張氏強調，一個概念往往可以代表一大串的文化與思想，而這個概念便廣面地受到這些文化、思想內容的影響。<sup>7</sup>

---

中、後期，有所謂「自己認識」(sva-samvedana)活動，在這活動中，被認識的對象不是來自外在世界，而是識心自身變現的結果。這種知識也是一種例外的情況。

<sup>6</sup> 《知識與文化》，頁 34。按這裏說的心理作用應是能知，內容是所知，內容的對應物是與所知相應的東西。以佛教的詞彙來說，內容是親所緣，內容的對應物則是疏所緣。

<sup>7</sup> 同上書，頁 35-36。有關知識的成分，張氏在他處有相近似的說法，只是所用的字眼略有不同。他表示知識本身是「投外的造成者」(projective constructs)，但必有所據，名之為「所與」(given)。但不限於所據或所與，另外還有影響。於是便有三個概念：本身的造成者、背後的所與、外加的影響。這三者其實不外乎認識的主體與認識的對象而已。張氏又提出他的知識的「多因素說」(multiple factors theory of knowledge)。即是，知識不是決定於某一個因素，而卻有多個因素互相作用於其中。感覺是一個因素，而其背後的外在者亦是一個因素。概念是一個因素，而其發為指導作用的範疇亦是一個因素。(同上書，頁 6)按這裏所說的感覺、概念、範疇，大致上可以歸入認識的主體中。感覺即感性，概念與範疇則歸於知性，感性與知性是認識的主體的兩個機能。這是康德的說法，張東蓀的知識論深受康德所熏陶。

上面是說知識的成分。下面接著說知識的由來。張東蓀表示，知識是感相與格式與設準等的「合併的產物」(joint product)。離開了感相，無知識可言；離開了格式，亦無知識可言。設準亦是如此，離開了它，無知識可言。在張東蓀看來，知識來自感相，及格式、設準的混合體，他把後二者稱為「條理」。<sup>8</sup>按這裏所說的格式、設準或條理，實是相應於康德所說的範疇(Kategorie)，都是形式義、軌約義；而所謂感相，則相應於康德所說的時間與空間(但很多時張氏以感相指感覺對象)。範疇是由知性(Verstand)提供的，時間與空間則是由想像(Einbildungskraft)提供的，我們的感性(Sinnlichkeit)在時間與空間的形式下接收外界的資訊，而交由範疇處理。這些資訊也可被納入張氏所說的感相之中。在這些有關點上，張氏肯定是受到康德的知識論的影響。

至於知識的性質，張東蓀表示，在這裏有兩個端點，在中間的兩旁。一端是能知的「知者」，他端是被知的「所知」。兩端都是簡單的，中間則是複雜的、半透明的。能知的能夠觸及所知，好像一條光線經過幾層有色的玻璃，然後再外射於外面那個東西之上。我們的工作，就是分析中間這一段，研究它共有多少層，和各層如何相互作用。至於兩端的背後，則完全超越出我們的可知界限了。因此，在所知的一端有一個絕對不可知的外物，又有一個相對地可知的外界。在能知的一端有一個絕對不可知的自我，又有一個相對地可知的內界。我們可以視這兩個絕對不可知的領域等同於無有。這樣，剩下的便是可知的完整的界域，是我們的知識的對象，我們可以對它建立客觀而有效的知識。<sup>9</sup>

跟著是知識的多元性問題。張東蓀以多元性或多元主義來說他的知識論，認為知識本身是靈活的，我們不應以獨斷的方式來限定它，如說它是唯心論或唯物論之類。他強調它的多元的知識論不認同有所謂「本質」(substance)這樣的東西，知識不是唯心，也不是唯物。這是多元的知識論在本體論(存有

---

<sup>8</sup> 《認識論》，頁 123。

<sup>9</sup> 同上書，頁 124-125。

論)和宇宙論的重要的貢獻。它以爲條理是真正的外界性格的，外界沒有質實的內容或實體，而只是一種空的架構。這便是在本體論上的所謂「泛架構主義」(pan-structuralism)。<sup>10</sup>既然是架構性質，則外在世界或感相的所涉，便不能說上面提及的實體，因而在哲學的立場也沒有實在論可言。張氏又認爲多元的知識論或認識的多元論認同我們在直觀、直覺上有先驗的格式，如時間與空間，則即使不堅持唯心的立場，在形而上學上也有「普泛的心意」(Bewusstsein überhaupt)可說，因而可視心是獨立的，而不是孳生的。最後，關於設準問題。依張氏之見，多元的知識論認爲設準雖具有工具的性質而爲知性所生發以規限外界，但憑其本有的規律，與心意的「社會性的」取向的連繫，因而有一定程度的「文化性」。直覺的格式：時間與空間可以說是「生物的」，設準則具有「社會的」或「文化的」性格。但它也有限制：它不同於直覺上的格式，因爲後者是什麼知者所不可缺少的，而設準則需視各種民族的文化面而有增加或變化，所以是文化性的，不能歸於生物性。<sup>11</sup>

### 三、知識的類型：敘述、說明、解釋

張東蓀在他的《知識與文化》一書中，表示要建立一種獨立的知識論，注重知識的「集合性」(collectivity)，要在知識的構造作一番工夫，詳細分析。<sup>12</sup>這集合性的說法，正與他提倡知識的多元性相應。對於這樣的知識，非得做詳盡的分析不可。他又依一般的通說，分知識爲兩部分：直接的見聞和間接的辨識。對於間接的辨識，他提出「概念作用」(conception)一詞來概括。<sup>13</sup>這裏所謂直接的見聞，是透過對現前發生的現象的觀察、聆聽而得到知識，相當於我國傳統儒家特別是宋明理學所說的見聞之知。至於間接的辨識或概念

---

<sup>10</sup> 這點非常重要。這種知識的看法與張東蓀在形而上學上提出架構觀大有關連。關於這種架構觀，我會在本文後面有詳盡的闡述與評論。

<sup>11</sup> 《認識論》，頁 127-128。

<sup>12</sup> 《知識與文化》，頁 1。

<sup>13</sup> 同上書，頁 19。

作用，則是我國哲學所未重視的。它反而近於印度佛教的因明學(hetu-vidyā)中的比量(anumāna)。

關於以上所提出的兩種生起知識的途徑，張氏在另處還有比較詳盡而有系統的論述。他說：

學者們總是把知識分為兩大類。一部分是所謂「直接的親見」(direct acquaintance)；另一部分是所謂「間接的理會」(indirect comprehension)。<sup>14</sup>……本書當然亦承認此種大概的區別，取通用的名詞曰「知覺」(sense-perception)與概念作用(conception)，但總是以為一個是官覺的知識(perceptual knowledge)，另一個是解釋的知識(interpretative knowledge)。<sup>14</sup>

這種方法，可以視為由最初的直接的見聞和間接的辨識過渡到後來強調敘述、說明、解釋的知識類型。不過，在這裏，張氏對於直覺(感性)仍未守得很緊，遊走於知覺與官覺之間，兩者都關連著知覺(perception)而說。到底他如何理解知覺呢？

對於知識的三個類型，張東蓀以歷程來說，表示知識的發展有三個階段。一是描寫或敘述(description)；二是說明(explanation)；三是解釋(interpretation)。他又以這三個階段來比配三種理解學問：單是敘述階段是常識；「敘述」與「說明」是科學；敘述、說明與解釋三者合起來，便是哲學。敘述提供事實，說明提供定律，解釋則提供理由。<sup>15</sup>

接著張氏逐一說明知識的這三個類型或歷程。首先是敘述。張氏的意思是，敘述是事實的知識。即是說，把我們觀察所得適如其分地記錄下來，不滲有任何主觀的願望在裏面。在這種敘述中，我們所要注意的，是有關的事物的初性與次性。譬如大小、動靜、樣式(按這是初性)，和色、聲、香、味(按這是次性)。這讓人想起英國經驗論者洛克(J. Locke)所提的初性與次性的分

---

<sup>14</sup> 同上書，頁7。

<sup>15</sup> 《認識論》，頁7。



別。一切與主觀有關的項目，如美、價值、目的之屬都不能滲涉。

這事實有些甚麼特性呢？張氏提出以下諸項。第一，「事實是特殊的事物」。例如椅子、山、樹木等。這是感官知識所能察覺的特殊的個體。所謂正義、公平則不是事實。第二，「事實必須是在知者以外」。無論是物或者是心，都要被假定在知者之外。第三，「事實是能測量的」。我們可以估計事實，說出它的大小，測量它，計算它的運動，並可把這些事實的知識傳達開去，讓他人了解。第四，「事實是與其它事實有關係的」。我們敘述事實，可以把其他相關的事實擱在一邊，但說明又可把它們關連起來。第五，「事實是現象的」。張氏的意思是事實是經驗性的、有時間空間的限制，不是形而上性格的東西。因而說我們在敘述事實時，不必問事實背後有無實體。事實的背後是甚麼東西，科學家是不能追問的。這表示科學只關心經驗的現象問題，不關心與感性、知性認識無緣的形而上的問題。<sup>16</sup>

張東蓀更提到感覺的問題，表示新實在主義者認為「所感覺」的東西和「能感覺」的歷程是一回事，感覺只是外物與有機體會合的一種現象而已。這讓人想到康德在他的《純粹理性批判》(Kritik der reinen Vernunft)的〈超越的推演〉(transzendente Deduktion)中強調經驗的可能條件同時即是經驗對象的可能條件，以証立範疇作為先驗的綜合判斷的普遍性與必然性一點。張氏於此判釋知覺與感覺的不同，在於知覺中有觀念的特色。但知覺與別的觀念作用或歷程的不同處，在於知覺一定有外界的刺激。通常我們認為知覺是有意義的感覺。它不但能夠辨別性質，而且能知道事物的用處。例如我看到一隻手錶，不但知道它是一些性質如顏色、重量、光澤等的集合體，並且知道它是計時的、值錢的等等。因為在知覺中已有推理的作用在裏頭。<sup>17</sup>

跟著是說明的知識。張氏指出，敘述所研究的是事實本身，說明所要探究的則是事實的上下關係。敘述討論的是事實作為事實的表層樣態，說明則討論事實的意義，這也包含事實之間的因果關係在內。他強調，我們不單要

---

<sup>16</sup> 同上書，頁 13-15。以上除了張氏的說法，也有我自己的補敘在內。

<sup>17</sup> 同上書，頁 16-17。

知道事實在某一時間的性質，而且要知道它的通常的性質。我們不只要知道事物是甚麼樣子，而且要知道它在一類事物中的特質。這說明有三個階段：類推、假設和定律。在這種說明中，我們不但用了感覺器官，也加上理智的作用。理智的活動或作用，已跳出了當前事實的範圍。我們在每一階段，都在應用歸納方法，由特殊推到普遍。這正是類推所做的。類推的主要目的，在使觀察者注意現象間的相似之點，依其相似之點確定普遍原理。假設的原則是依科學的說明，從具體到抽象。例如，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；化學又用物理學去說明。假設的成分愈少，接觸現象便愈近，在預測自然和控制自然方面便愈有用。至於定律，張氏表示，在假設能夠預料或控制事實的時候，假設便可以被作為學說看。在假設不僅是有效，而且為學者公認為唯一能說事實的時候，便是定律。一個假設既被認為是定律，便能指示出現象間的普遍關係。<sup>18</sup>

最後是解釋的知識。張東蓀表示，說明(explanation)告訴我們的，是敘述中的事物是「如何如何」，解釋告訴我們的，則是事物「為甚麼」是那樣子。我們在解釋中所注意的，不僅是事實背後的東西，而且還注意事實的關係和終極實在和我們的關係。他提及羅哀斯(J. Royce)的說法：接近知識有三種方法，即是知覺、概念和解釋。柏格森強調知覺方法，柏拉圖強調概念方法，康德則發現知識是知覺與概念二者綜合起來的結果。張氏指出，倘若知識的對象是張本，是事物，是共相，是抽象的性質，則用知覺與概念便可以了。但倘若對象是你的朋友的心意，知覺和概念便無能為力了。在這種情況，我們便要以「解釋」來處理。「解釋」的知識對象，是心，是意志，是目的。張東蓀還說，從形而上學或玄學來說，解釋的宇宙，正是我們要認識自己生活於其中的宇宙，這種工作(即解釋的工作)是超越於知覺與概念所能作用的範圍的。<sup>19</sup>張氏在這裏的說法，似乎有對於宇宙，我們不可能以自己所內具

---

<sup>18</sup> 同上書，頁 17-19。

<sup>19</sup> 同上書，頁 19-20。

的認識機能所能解決，而要以另外的機能來處理之意。關於這一點，康德提出實踐理性(*praktische Vernunft*)來處理，其對象(形而上學的對象)是上帝、自由意志、靈魂不朽之屬。

#### 四、印象、心覺、主觀與客觀、意象論與實在論

這一節所討論的問題，與上一節有密切的關連，也可以說是對上一節的補充。首先從認識活動的三種態度或方面說起。張東蓀指出，我們研究知識可有三個不同的方面。一是取心理學的態度，二是取哲學亦即知識論或認識論的態度，三是取社會學亦即文化科學的態度。他表示要把這三種態度合併在一起，作出一個綜合性格的知識論。這便是他的《知識與文化》一書所由作。<sup>20</sup>按張氏的說法，頗讓人引起一些困惑。我們通常講知識論，是關乎我們如何建立一種關於外在世界與我們的心靈的客觀而有效的知識，這主要涉及認知的能力和認知的對象的問題。這在上一節論知識的成分中已有提及。張氏提出以心理學的態度來從事認知活動，意思比較浮泛和鬆散。心理學所包括的內容，非常豐富而多元，我們的認知心或認知機能，只是其中的一種，它們的認知作用有一定的範圍，例如現象世界或經驗世界，不易以內容寬廣的心理學或心理來概括。至於社會學或文化科學，所涵的範圍更是寬廣，好像甚麼都可以包容下來，而與知識的應用性、實用性有密切的連繫。倘若我們要較專精地、純粹地講知識的特性和功能這些富有理論性、概念性的題材，則便難以關連到社會學與文化科學方面去。因此，我們在這裏暫且把這有關問題擱下，而集中於和知識的建立有較直接關聯的印象、聯想、心覺機能與主觀實現的問題。

張東蓀先舉一個日常容易碰到的例子：小孩最初見到火，只有一種純樸的「感」而已。但這個感會在他的機體上烙成一個印象。這個印象可以停留很久，即便作為對象的火消失了，仍然會存在於小孩的心中，特別是記憶中。

---

<sup>20</sup> 《思想與社會》，頁1。

一旦又見到火，他會以現實的感覺而勾起潛伏的記憶影像。小孩透過相似的經驗的累積，對於對象便會有明澈的認識。凡有類似的經驗發生，他便立刻能夠判定。一般人用「火」的字眼來說這種現象，小孩亦可認識其為火。張東蓀強調，所謂認識論就是一種判斷，勾起各種舊經驗以斷定當前的新經驗是同或是異，而明白其性質。經驗論者以為一切事物的認識都由於經驗，就是要把思想的起源歸於印象。所以經驗論的正宗必然是感覺的經驗論。<sup>21</sup>

但我們有思想。依經驗論的說法，思想是由經驗來的。經驗而變為思想是依於聯想律。因為人的心理有聯想能力，能把紛陳雜呈的各種經驗組織起來，以成爲一個系統。最初是散漫無章法的經驗，積之日久，便會形成有條理的系統，這是聯想對於經驗論的貢獻。張氏指出，我們只以聯想活動來說明經驗的構成，但說不出聯想是甚麼東西，於是便得求助於職能主義的心理學。職能主義的心理學以為「心」即是「覺」，是生物應付環境的一種職能。張氏作結謂，經驗論只說明經驗的累積而未能說明累積的方法，於是以聯想心理學來補充之；聯想心理學只說明累積的方法，但未能說明方法的由來，於是以職能心理學來補充之。<sup>22</sup>

跟著是主觀與客觀的問題。張東蓀表示，知識是不能離開主觀與客觀問題的，而主觀又不能遠離客觀。他強調無論物心、所能、人我，總是以客觀作為資料，用以造成主觀。一般的看法是，我們有一個固定的主觀性來吸納客觀性，張氏則不這樣看，卻持相反的看法，認為主觀性是由客觀性來實現的，這是受到懷德海的思想的影響所致。在知識中，若以為主觀與客觀可以分開，是不行的，知識不可能這樣成立。但西方哲學傳統是特別強調主客兩分的。<sup>23</sup>對於這種傳統的說法，張東蓀大不以為然。他拋開西方人的這種看

---

<sup>21</sup> 《新哲學論叢》，頁3。

<sup>22</sup> 同上書，頁3-4。

<sup>23</sup> 京都學派的西田幾多郎提出「純粹經驗」來說終極原理。在這種原理中，我們的主體與客體成一渾然一體的關係、狀態，彼此不能分開。若主體與客體分開，則是知識論的開始。在存有論上，主客渾一是先於主客分離的。(西田幾多郎著《善の研究》，東京：岩波書店，1997，頁13-57)張東蓀也提到「純粹經驗」語詞，但他的理解大不同於西田。他的這一語詞表示吾人對物的一種矇昧狀態、原始狀態。雖有所見，卻不覺所見是甚麼，也沒有以自

法，認為知識是建基於主客合一的關係中，主客是不能分開的，若不是這樣看，必會引致錯誤或誤會。張東蓀特別強調，他對知識的這樣的看法，或他的知識論，既不是唯心論，也不是唯實論。因為唯心論等同於主觀主義，而唯實論或實在論則是客觀主義。他要打破這種意識型態，認為不管是向主觀主義傾斜，或是向客觀主義傾斜，都是不行的。<sup>24</sup>

依於上面的理解，張東蓀認為我們的認知活動或認知作用兼有主觀與客觀這兩方面的成素。他說：

認知作用雖是對於其所對為之辨別規定，但其為事是主客交互而成。就是最初認知作用以其本身的方式來規範所對，而後來可以所對而修正其方式。所以不專靠先天的格式，亦不是專靠後天的經驗。乃是以先天的格式左右後天的經驗；更以後天的經驗改良先天的格式。<sup>25</sup>

如所周知，張東蓀的知識論深受康德的影響，這在上面的引文中可以清楚地看到。以康德知識論的詞彙來說，先天的格式相應於形式意義的時空與範疇，後天的經驗則相應於感性直覺。感性直覺在時空的形式下收受外界的資訊，而交予知性，後者則以其自具的形式義同時也有存有論的指涉的範疇來整理(範鑄)外界的資訊，讓它成為對象。由對象的成立，我們便可說有關外界事物的知識了。張氏所說的規範，正相應於康德所說的以範疇來範鑄從感性直覺挪過來的外界的資訊、資料或雜多(Mannfaltige)，使後者變得有條理。故知識正成於先天的時空與範疇和後天的雜多或經驗的交互關係中。這才有張東蓀所說的「以先天的格式左右後天的經驗，更以後天的經驗改良先

---

己為見者而與所見的分別意識。張氏以這種經驗為一種純粹感覺，是在主客未分、了別未起以前的狀態，大概只有初生的小孩才有這種境況。這種經驗不是我們在日常生活中所表現的有意識的經驗，而指出現在原始的階段，可說是尚未進入生活狀態。(《新哲學論叢》，頁 2)按張氏所說的這種純粹經驗，只是我們的一種原始的感覺或直覺，與西田所說的作為一切分化、分別之源的純粹經驗大有不同。

<sup>24</sup> 《知識與文化》，頁 38。

<sup>25</sup> 《新哲學論叢》，頁 19-20。

天的格式」的說法。

這裏有兩個問題。第一，張東蓀說以後天的經驗改良先天的格式，後天的經驗是從感性直覺收受得來的外界與料，它如何「改良」作為先天的格式的時空與範疇呢？張氏未有申述。第二，張東蓀說認知作用以其本身的方式來規範所對，認知作用的方式是就範疇來說的，這範疇是我們內部的知性所提供出來的律則，而所對則是來自外界，內部的範疇如何能「規範」外界所對或與料呢？倘若內外不同軌，外界的東西沒有相應於內界的範疇所展示的性格，則如何辨呢？如何規範呢？張氏沒有闡述。這其實是康德在其《純粹理性批判》一書中的〈超越推演〉一節中要解決、處理的問題。康德所得出的結論是認知活動的條件正是認知活動的對象的條件。

張東蓀在以下一段文字中的說法，和我在上面提出的問題有些關連。他說：

對於知識應取一種見地，我名此見地曰生物中心說(biocentric view)。……因為我們是生物，所以我們對於認知外物，先有若干根本的格式。這些格式的性質是根據於生物的性質的。但我們卻不專靠這些原始的格式，必須拿這些格式來加以混合與鍛鍊，這便是主觀的方式與客觀的外物交互而作用。……康德把知識分為方式與材料兩方面是有道理的：方式是內界的格式，而材料是外界的客觀。因此我主張我們對於外界的認識不是寫照，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，其與客觀相交織乃愈密切。<sup>26</sup>

在這裏，張氏提出由於我們是生物，故我們預先已有一些根本的格式去認知外物。這種說法不具有必然性，不能保證我們內界所具有的格式或認知的範疇能認知外物。我們本來有一些根本的格式，這即是時空形式與範疇，這是

---

<sup>26</sup> 同上書，頁26。

對的。但這對認知外物亦無保證，除非我們的生命存在與外在世界先有一種內在連繫。但這樣的連繫建立不起來。因此仍有我們的內在的格式或範疇何以必定能應用於外界，並規範外界的材料的問題。張氏似乎也意識到此中的問題，因此提出對我們原來的格式加以混合與鍛鍊。但這混合是不是表示與外在的東西、客觀的因素混和，讓它們(指原來的格式與外在的、客觀的因素)有一種預先的接觸，因而隨機應變，雙方各自採取某種程度的調節、調整，而各自鍛鍊，最後達致雙方都能相互配合，而找到適切性呢？這或許是張氏說的「主觀的方式與客觀的外物交互作用」的意思。張氏未有在這個問題上表態，但他強調我們對於外界的認識不是寫照，而是以自己的格式吸取外界的材料，變化自己的格式以應付客觀的實際，似乎與我在上面提的問題有點關連。但即便是有關連，我們內界有自己的格式、範疇，外界也有自己的客觀性，兩方能否順利溝通，彼此有效地回應對方的性格，而作內部的調整，仍是一個問題。張氏說以格式來和外界混合，而自我作出鍛鍊，作有限度的轉化，或許有這個意思。但混合與鍛鍊是不是可行呢？倘若內界與外界之間在性格上有嚴重的差異，外界不能接受內界的格式、範疇，內界的混合與鍛鍊便無從說起。這個問題非常複雜與棘手，不是張東蓀在上面所講的幾句話所能解決的。

雖然有以上的問題，張東蓀對於處理知識問題，還是抱樂觀的態度。他不承認我們對於物的本身，亦即是物自身(Ding an sich)，我們是不能知的。<sup>27</sup>但我們可知物與物間的相關的條理，這是現象的範圍，不是物自身的範圍。這現象的範圍即是物理知識的範圍。張氏指出，我們具有有關物理的知識，但這知識並不是純粹的寫照，而是有我們個人的因素在裏頭。因為我們用了自己的內範或格式作用於外界上互相交織而得的，此中有主觀的因素，也有

---

<sup>27</sup> 關於物自身的能不能知的問題，康德認為不能知之，只有上帝能知之。胡塞爾(E. Husserl)則認為人可知物自身。當代新儒家牟宗三以為儒、佛、道三家都強調人可知物自身，但需要培養、修行，讓感性、知性提升到睿智的直覺(intellektuelle Anschauung)的層次，便能知物之在其自己，亦即是物自身。京都學派的西田幾多郎和西谷啓治也認為人是可知物自身的。

客觀的因素，認識的結果，有一定程度的可靠性。因此，他認為我們對於現代科學研究的有關物理的成績，不必過於懷疑，這些成績還是有價值的。他把自己所提出的有關現象的知識，由於有主觀的格式、範疇的作用在內，稱為「溫和的意象論」；又由於其中含有客觀的因素，那即是外界的材料，而稱為「溫和的實在論」。不過，他畢竟較傾向溫和的意象論方面，因為他認為知覺比感覺可貴；概念又比知覺可貴，以概念、推理而得的間接知識又比以感覺而得的直接知識來得有價值。<sup>28</sup>在客觀的材料與主觀的格式之間，他是比較看重後者的。

## 五、認知的歷程與條理

張東蓀說到知識的成立問題，提出認知活動是一個漸進的歷程，而不是一瞬間便能成就的。在這方面，他提出五點。第一，認知作用的歷程，就是生活歷程的表現。因為認識作用的中心是意謂(meaning)，後者是一種綜合。按張氏所說的綜合，應有對於客觀的材料與主觀的格式結合起來的意味。第二，順著上述一點，又如同我們在上面提及的，認知作用雖是對於其所對，亦即對象、所與，加以辨別規定，但其為事、結果，是主客交互而成。最初認知作用以其本身的方式來規範所對，而後來又以所對而修正其方式。所以知識不是專靠先天的格式，亦不是專靠後天的經驗，而是先天的格式影響後天的經驗，更以後天的經驗改良先天的格式。第三，我們的「心」本來有一種秩序化的作用，這秩序有共同性的意味，這是由於秩序自身的固定化。<sup>29</sup>所以我們所謂的認識作用不是指各別個人的，而是有普泛義，像康德所說的普泛的心意(Bewusstsein überhaupt)。按就此點看，我們可以說認識作用具有一定程度的普遍性(universality)，雖然不是絕對的、必然的普遍性。第四，由上述的認識論，我們可以確定這種認知作用本身即足以表示宇宙本體。從認

---

<sup>28</sup> 《新哲學論叢》，頁 26-27。

<sup>29</sup> 這裏的秩序化的作用，正是張氏所重視的條理性。



知作用一點，我們能夠窺見宇宙的秘密。認知是一層一層地展開的，一層一層地統攝。統攝一步，便開展一步，開展一層，便統攝一層。這樣的進程正足以表示宇宙的性質。所以我們研究認識論即可推知本體論。第五，宇宙並無總體，乃是無數結構的總稱，而心的作用，就是參與這種結構的構成活動，又作為結構的構成時的表現。<sup>30</sup>

按在這五點之中，最受人注目、批評的問題，應該是第四點所說的認知作用可以展示宇宙本體、窺見宇宙的秘密。在知識論上，我們幾乎有一種共識，那便是我們以感性和知性透過時空形式和範疇概念，對外界事物構成知識，但這種外界事物，只是在作為現象(Phänomen, phenomenon)而說的經驗的層次，不易說那超越現象的本體層次。康德所說的，便是這個意思，它也為很多哲學家所接受。但張東蓀認為這兩種認知能力不斷開展，不斷統攝，最後可以讓人見到宇宙本體。(注意這是說宇宙本體，不是說宇宙現象)這樣便把現象與本體的界線混淆了。現象是在時空的直覺形式與範疇概念被處理的、被認知的，本體或物自身則是超越時空與範疇的。感性和時空跟知性的範疇或格式只能知現象，而不能知本體，其中的差別不是量的性格，而是質的性格。不管你如何運用格式(時空與範疇)，亦只能知現象而已，要知本體，非要有超越這格式的睿智的直覺不可。張氏這裏的思考，顯然是不善巧的。

對於主觀的時空形式與範疇概念，張東蓀以「格式」來說，對於客觀的外界統系，張東蓀則以「條理」來說。這格式與條理必須相互一致，才能成就我們對客觀的外界的知識。這裏面可以出現很大的問題，即是：主觀的時空與範疇，如何必定能應合存在世界的、客觀的條理，而對存在世界成就客觀而有效的知識呢？對於這個問題，我們在這裏只先提出，不作詳細的探討。在這裏先看條理方面，它密切地關聯著「統系」這個張氏時常提及的語詞。張東蓀在這裏先從認識的一致性說起。他提出，在我們的認識中，要絕對地一致是沒有可能的。認識只有大概的相同，而沒有絕對的一致。常人可以取概然率(如小數服從多數)的即認為滿足，但講到學問，便不能滿足。於

---

<sup>30</sup> 《新哲學論叢》，頁 19-20。

是有人提出統系調和說。此說以爲一觀念若與其他相調和而組織成一統系，則這觀念爲真，若與其他觀念不調和，以組成統系，則此觀念便是僞。如你相信人死了可以再投生，這個觀念不是單獨的，它可與甚麼地獄觀念相連，便可自組成一個統系。除非你能否定其全個統系，決不能單獨否定這一觀念。所以問題便由一觀念的真僞而移至一統系的真僞，因爲有許多僞觀念可以組成一個統系。若說這個統系的真僞不妨再以其能否與在它以外更大的統系相協調爲標準的判定，但若其循著這樣的擴大、累進的推演，勢必使全宇宙間的真理只有一個唯一的大統系。張東蓀表示，我們現在無法說明這個全宇宙唯一的真理大統系是甚麼，則我們在這種統系調和說以外便必須另求一個標準，以補足這個統系協調說。<sup>31</sup>那這個標準是甚麼呢？張氏提出效用說。但需從「證實」(verification)入手。例如，我看見火，乃說這是火，但必須有證實才能證明其爲火。如一個人生了肺病，醫生說是由於一種黴菌侵入肺部所致，而鄉下的迷信的人說這是由於沖犯天神所致。若既不服食這個醫生的藥，又不去燒香叩禱，則這兩種說法的真僞便無法證實。若是燒香禱告都做了，而病依然不好，服食了醫生的藥，把黴菌殺死了，病乃漸癒，這便證明醫生的說法爲真。這正是以結果的效用來證實真僞。不過，張氏補充說，認識不是靜的外觀，而是動的體驗，於是真僞的標準便建立於此：由動的體驗而實現是真，否則便是僞。張氏又強調，認識的成立即是條理的發現。離開了認識，便無條理；離了條理也不成認識。依他所說，世界的要素與認識的成立，都是依於條理；條理若沒有了，便沒有了世界，亦無展開認識活動。<sup>32</sup>按張東蓀在這裏講的條理，應該是我們的知性所提供的範疇概念，如因果關係、實體與屬性關係，這些都有一定的理法可說。在時間與空間之中，也可以建立出條理。如同一時間，我們不能進行兩種不同的活動；同一空間，不能同時放兩個物體。

---

<sup>31</sup> 這涉及物理宇宙的來源，時空之外是甚麼境界，上帝又如何出現等等大問題。我思之再三，總是沒有結果。

<sup>32</sup> 《新哲學論叢》，頁 7-12。這裏所說的條理，可作秩序(order)看。

## 六、實物、質體的關係性轉向、法則性轉向

張東蓀的知識論與他的世界觀、宇宙觀有很密切的關係，這在上面已曾展示過，以下我們要較詳細和全面地處理這個問題，看他如何把實物、質體或實體轉化成關係、法則。首先，張氏指出，常人最初總是以眼前所對的、所見的來說世界，以為物件、物體是固定的、是實物，而法則只是物體與物體、實物與實物的關係，因而是虛的、是可變化的。後來科學進步了，知道這種常人的理解只是外表的、不徹底的看法，真理或真實的情況不是這樣。張氏指出，所謂實體只是固定不變、永久自如的意思；而說到固定不變，法則比物體更為可靠、殊勝，而且具有先在性。我們可以依法則造出物體，對後者有所知。物體與法則不是截然不同的兩種東西，而只是對同一東西從不同面相來看而已。於是我們的問題不只是為甚麼作為實體性的物件會有虛式的法則？同時也是虛式的法則為甚麼表現為實體性的物件？<sup>33</sup>

讓我們從最簡單、最原始的面相說起。張東蓀提出，根據科學研究，所謂物體是由電子組成的。它的空間不是一般所想的包括長、廣、厚三個度量，而且還有時間這一度量。這電子並不是我們所想的實質的粒子，而是由數理來推定的。數理的推測，其可靠性在於自身的論理統系，而不在經驗的觀察與由之而來的構想。物理學以數理邏輯為工具，其所得並不是關於物體的實質，而是關於它們之間的關係。張東蓀特別強調，我們千萬不要把電子視為一個實在的質體(entity)，科學家只是出於測算上的計劃，對物體的關係假定成一個單位而已。這些物體一離開關係，便不能作為一個單獨的實體、質體而存在。物理上的所謂「力」(energy)，所謂「質量」，只能作為一個常定的比例符號看。我們不應以普通心理學來看這些東西。我們的普通心理被亞里斯多德(Aristotle)的論理所封蔽，後者的論理程式總是主詞加謂詞。例如「狗吠」，「狗」是主詞，「吠」是謂詞，主詞加上謂詞，很容易滑轉為實體加上形容詞。我們的思考常不經意地為亞氏的主謂結構所牢牢支配，總是以為一

---

<sup>33</sup> 同上書，頁 67。

切動作、狀態都是作形容用的，而在形容背後有一個實體。張氏強調，這個在形容作用的背後的實體完全只是一個假定而已。狗是狗，吠是吠，狗吠是狗與吠發生關係，兩者的地位是平列的，我們廢除吠這一形容詞或動詞背後的實體狗，便沒有體用關係了。我們不必把狗視為一個實體、實物或質體。這樣的新論理、新思考，其貢獻在於廢除形容字眼背後的實物、質體。既然沒有了實質的與虛式的分別，則所有物理學上的確定的東西，如力、電子、原子、質量等，都應該用新論理、新思考來看，視之為一種恆常關係的存在，而不是一種實在的質體的存在，不是一個物體。<sup>34</sup>

張東蓀在另處又說，我們通常說「前」、「後」、「左」、「右」，是以觀察者自身的位置為標準而定，而「東」、「西」、「南」、「北」則好像是固定於客觀的世界的一個地點。其實都是一樣的，都是相對反的，不是絕對的。若說有一個絕對的關係而超越於關係者以外，是不合理的。凡關係都是內在的，不可能是外在的。亞里斯多德的主謂格式束縛了人們的思想幾千年，希臘依昂派(Ionian)和原子派的思想亦主宰了西方思想，直到今天。<sup>35</sup>對於這種思想，懷德海名為唯料觀(materialism)。<sup>36</sup>張氏的意思是，新實在論打破了亞里斯多德的主詞謂詞的沿習，但仍困於唯料觀的窠臼中而不能自拔。故新實在論犯了一個大毛病，把關於符號的法則作有關實際的法則看。即是說，新實在論的立論前提是所謂的「單詞」(atomic proposition)，或原子的命題。張東蓀說，這個原子的命題如「H<sub>2</sub>O 組成水」在符號上是可以成立的，而在實際上，是不是一個原子的命題正與原子的事實(atomic event)相應而為它的代表的符號呢？<sup>37</sup>張氏提出，依據相對論的主張，如所謂 point-event 或 point-particle，似乎是有這種原子的事實，但據懷德海的意思，原子的事實只能是在抽象狀態，因為這種原子的事實既不佔有空間，也不佔有時間，只能被視為一個極

---

<sup>34</sup> 同上書，頁 28-30。

<sup>35</sup> 原子派思想持質體觀、實物觀，不持事件觀。

<sup>36</sup> 張東蓀原注此字以 material 為語根，並不重在 matter，故不譯為唯物論。

<sup>37</sup> 張東蓀的意思顯然是，原子表示某種現象，不表示某個實物、質體，新實在論則仍以原子表示一實物、質體。

限的概念而已。<sup>38</sup>即便有所謂原子的事實，這與原子的命題亦絕不相應。即原子的事實不能作為原子的命題的根據，因為原子的命題完全是一種表示思想的符號的法則。在符號邏輯，自然是要以原子的命題為前題。沒有了命題固然不行，而命題若無原子性亦必不行。<sup>39</sup>這種原子性的命題與原子性的事實根本上並不一致。符號是符號，事實是事實；前者由推算而得，後者則是作為粒子的實體看的原子。張東蓀指出，新實在論的大弊病即在於誤認符號為實際，<sup>40</sup>以為有關符號的法則都可表顯實際的事實的真相。<sup>41</sup>

張東蓀區別了符號與實物的落差後，便展示他的宇宙觀的要點，並以物、生、心三方面來探討。在「物」方面，他強調我們說物，並不即是感覺上的色、香、聲、大、小等東西，因為這些都是偏向主觀方面的。我們所說的物是指體積、力度、速度等，這都可歸源到物理學的公式。故我們只講物理(physical law)，而不講物(matter)。或者說，物即是物理。這些物理都是由關係(一物與他物的關係)而顯現的，並不直接關連到一個物、物體本身。即是說，物理只講物的關係，不講物的實質。舉例來說，質量、速度、惰性、密度等等都是表示關係的樣式。我們如何能知道是這樣呢？這不外乎以數理來推算，仍然以論理或邏輯為依據。這些結果並不是直接地為感相所即證成的，但這些物理每個都是一個概念。由這些概念合起來再砌出一個較高的概念，就是所謂的「物」。

現在討論到「生」了。生是甚麼呢？生物有生命，它與無生物有四點不同。一，組織；二，職司；三，生長的能力；四，適應的能力。對於這四點，不能完全用物理、化學來解釋。我們以物理、化學來對付無機物，只是對於它們的一種測量(measurement)而已。以測量無生物的物理方法來測量生物，必覺有些不夠。我們要在解釋物質的概念以外，添加一些新概念。例如「有

---

<sup>38</sup> 極限的概念並不指實有其物：原子。

<sup>39</sup> 命題需要有其內容，這即是原子性，是符號意義的，是推算所得，而不是作為實物看的原子。

<sup>40</sup> 這表示新實在論有泛實在論的傾向，以包括符號再內的一切存在都有其實在性。

<sup>41</sup> 《新哲學論叢》，頁 109-112。

機性」、「發展性」、「自支性」等等。即是，在密度、速率、質量、惰性等以外，需要再加上這些。不過，這些新加的都可左右其他已有的，即已有的居然為新加的所支配了。

「心」亦是如此。心的性質確有和生理作用不同的地方。即是，以解釋生命的那些概念來解釋心意，必是有些不夠用的情況。例如「覺」(consciousness)便是一個獨特的特徵，所以非另加新的概念不可。這些新加入的概念是甚麼，張東蓀沒有闡述。<sup>42</sup>

對於物、生、心等概念，張東蓀用他所擅長的架構(structure)的想法來說。他自述當時自己的想法，認為無所謂物，無所謂生，亦無所謂心。但的確有若干架構。如質量、密度、速率以及引力都是架構。就他的認識的多元論來講，這些架構並不是完全存在於外界的如實的架構，他以為這是映在我們的內界中的。他強調，我們對於這些架構的構成必須把認識上各種格律的作用也包括起來。我們把密度、引力等架構概括之而建立「物」的名相。但這個「物」只是一個空名，並沒有一個整塊兒的存在者與它相應。生與心亦是如此。所以力(entelechy)與精神(spirit)這些名相可以作廢，即 life 與 mind 亦可不用，抑以不用為佳。張東蓀在這裏下了重語：凡是主張有一個物質(物體)，或一個生命，或一個精神(即大生命與大心靈)，在我們看來，都是誤把一個概念當作一個實物。因為我們在製造名詞時有一個慣習：把本無其物的變而為有其物；把本來雜多不成一體的變而為一塊整個兒的。例如「風」，因為有了這名詞就好像有一個具體存在者，實則不過氣流的動而已。張東蓀在這裏埋怨唯物論者，說他們的弊病在以為宇宙有個整塊的實質。

張氏提醒說，我們切不可誤解，以為由物質可以突創出生命來，由生命又產生出心意來。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，若以這一套物理學上的定理與公式來解釋它，的確不夠用。我們需要添加一兩條另外的定理與公式。解釋心意現象亦然。這樣便有屬於心理學的公式與定理。這只是定理與公式的逐漸增

---

<sup>42</sup> 同上書，頁 128-130。這裏是就對「物」、「生」、「心」三者而言。

加，並不是有甚麼東西真正產生出來。這些條件都能滿足的話，便會出現「突創品」(emergent)。穆耿(C. L. Morgan)便說過，突創品不是實物，而只是在結構上發生的一個新種類(new kind of relatedness)。並沒有新的東西產生，只是在舊有的架構上添了一些新的「成分」(constituent)而已。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為一個新種類。這些意思都是突創的進化論的根本要義。在張氏的認識的多元論看來，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。<sup>43</sup>因此所添加的是甚麼東西，卻不能限定，這會隨著我們的思想而有變化。可見外界的條理對我們映現不多。<sup>44</sup>

最後，張東蓀提出他的宇宙觀或宇宙論：我們這個宇宙並無本質、實質，只是一套架構。這個架構的構成不是完全自然的，而有我們的認識作用參予其中。我們不能撥開認識以窺探這個架構的本來面目。<sup>45</sup>但這個架構在認識中雖非本相，亦不會距離其本相太遠，所以，我們仍可說宇宙是一個架構。<sup>46</sup>

至於自己所倡議的認識的多元論的主張，張東蓀表示我們不是自感相方面取得材料，而是在感相中取得方式。他排除一些不必要的疑惑：倘若所與或對象是方式，則勢必造成在外界有一個條理井然、秩序分明的世界；我們的認知上所以有方式，只是由外界映現出來的。張氏更正說，外界給予我們的，的確是方式，是條理，但不是完全的，不是整個兒的。因此，我們不必像新實在論那樣，認為外界是一個系統分明的世界。外界給與我們的雖然亦是方式，但卻不是一切方式都由外界而來。新實在論的錯誤即在於此。張氏的認識的多元論主張內界亦有其方式與條理。以下是認識的多元論所提出的所有秩序可大別為四類：一是屬於外界的條理；二是屬於認識上的預立方式；三是屬於名理上的預立規律；四是經驗上總結的結果。這四種秩序各自

---

<sup>43</sup> 這表示張東蓀基本上仍是觀念論、唯心論的立場，不是實在論的立場。

<sup>44</sup> 《認識論》，頁 130-133。

<sup>45</sup> 這是說我們不能認識這個作為物自身、架構的世界。

<sup>46</sup> 《認識論》，頁 133。

有其性質與範圍，所以絕對不可以歸併於一。依張東蓀的看法，新實在論想把一切秩序歸入第一者；康德想歸入第二者；唯用論(例如席勒 F. C. S. Schiller)則想歸入第三者。至於第四者，張氏未有說及，但明顯地與經驗論者有關連。張氏認為他們全不免陷於錯誤，自己則老老實實承認各自有其性質，不把它們歸併。<sup>47</sup>

## 七、架構與作為物體的原子的解構

以上我們對張東蓀的架構的宇宙觀作了些闡述，以下要對這種宇宙觀作進一步的闡釋，並對比著佛教的緣起說來開演，然後周詳地看作為物體的原子的解構，以看張氏的知識論中的對象的真相。張東蓀首先強調，他以「架構」來詳述英語中的 structure，這其實是一種構造，也有配合、配置(arrangement)的意味。依張氏之意，架構或構造雖然不是指事物、現象有一種實質在其背後，但也有一定程度的恆常性。兩件東西，雖然其內容、質料相同，但若質料的配置不同，便成為不同的東西，而且有一定的穩固性、恆久性。架構作為一種原理看，在近代科學中成為一個熱門的問題、話題，為很多人所注目。自相對論出，打破了時間與空間的絕對性，這兩個概念便在根本上變了質。張氏指出，時間與空間本來被視為實在的，這可由它們的絕對性來保證。但這絕對性不能再撐下去，時間與空間失去了絕對性，而成為相對性格，則也不能被視為實體了。本來物質是一個架構，時間是一個架構，空間是一個架構，現在是三者合起來，成為一個架構。這個架構如何能保住其客觀性，也成了問題。從最新的視野看，我們不能知道物理世界的絕對的、客觀的自身，只知道它的物質的速率、質量、惰性和密度等等，這是由數理的推演而得，而推演的根據，又離不開邏輯法則，而邏輯法則是形式意義的，不涉及存在世界的內容。因此，對於外物，我們不能知道它們的內容、內在

---

<sup>47</sup> 同上書，頁 50-51。



性，只能知道它們的關係，這關係是一種比較固定的架構。<sup>48</sup>這樣，在形而上學方面，實體為關係所替代，實體觀變而為關係觀，實體被解構為關係、架構。

以下我們看張東蓀如何透過架構概念或原理來說如何從物發展為生，最後發展為心。張氏開門見山地說，「物」只是一個架構，而不是一物體。我們因為要說明物這個架構，因而有所謂物理的範疇，如因果、運動、移動、速度。我們用物理的範疇去說明生物或「生」，是不夠的，於是需要添加或建立一些新的範疇，如增加、生長、萎縮、凋謝。由於這些新的範疇，我們可以推定生或生命亦是一種架構，但必是與物不同的另外一種架構。亦可以說，由原有的架構而複雜化，最後形成生或生命的架構。這在「心」來說，亦是如此，因為我們不能以生物、生命的範疇去說明心或心靈現象，於是便推定心靈是由生命的架構進而有特別的發展。從架構內的締結樣式來說，這又是一種新的架構樣式了。<sup>49</sup>所謂物並不是一個實質或質體(entity)，生亦不是一個質體，心更不是。我們到了這裏，便徹底把實質、質體的概念完全打破、完全拋棄。張氏指出，所謂物、生、心，只是概念而已，像「美」、「大」那樣，在實際的存在世界，並沒有這樣的東西。<sup>50</sup>張東蓀指出，總的來說，所謂「物」，其為概念是物理的範疇的總稱；以物理的範疇再加上生物的範疇，則又成爲一個概念：「生」；以物理與生物的範疇再加上心理的範疇，又成另外一個概念：「心」。在張氏看來，物、生、心都只是概念而已。<sup>51</sup>我們所生於斯，長於斯的宇宙，正是無數架構互相套合、互相交織、互相搭配而成的一個總架構。在其中無數的架構間又時常由締結的樣式的不同而突然創生成新的種類架構。張東蓀把這些新種類架構的創生，稱為進化。這些新種類架構自然會納入總架構之中。但所謂總架構只指許多架構的相互重複、交

---

<sup>48</sup> 《新哲學論叢》，頁 30-31。

<sup>49</sup> 這心或心靈的範疇可說為是思想、思維、認識、自覺等。

<sup>50</sup> 這便是物、生、心、美、大這些實質或質體的解構。

<sup>51</sup> 關於物、生、心，就筆者的純粹力動現象學的觀點看，都是純粹力動作為終極原理的不同層次的詐現活動的結果而已。架構可以就關係言，也可以就活動言。

疊的總合體而言，至於這個總合體是否固定，張氏自己也答不出來。<sup>52</sup>

這樣的宇宙觀，在張東蓀看來，與佛教的宇宙觀比較，有很多相似之處，因而雙方有很寬廣的對話空間。<sup>53</sup>張氏認為，他的架構正相應於佛教所謂的因緣(*pratītya*)。佛教以為一切只是因緣和合，並無實質(實質相當於不變而常住的自性)。張東蓀以為因緣即關係，英文是 *relatedness*。<sup>54</sup>他又提到佛教的「集」(*samudaya*)一概念，認為與懷德海的 *event* 甚為相應。這便是事，一件事就是因緣和合而成的一個「結子」。張東蓀強調，佛教的宇宙觀以為世界只是無數的因與緣(因是主要條件，緣是輔助條件)互相倚靠而存在，層層聯合，好像一個大綱。這種宇宙觀和他在上面提到的完全相同。因為只是因緣，所以無實質；因為只有架構，所以無實體。他又指出，佛教雖然就本質方面說空，可亦就法相、現象而說「有」。這與他主張架構的客觀性是相同旨趣。他並強調佛教的「法性自爾」(按應是「自然法爾」)，就是一切雖都是由因緣而成，並無自性，但這因緣的方式卻常自不變。<sup>55</sup>

回返到知識論方面。張東蓀指出，他的多元的知識論或認識的多元論承認外界有其本來的條理，但這些條理隱晦難明，因此需要細加分析、探索。他對於這個真的外界條理(*genuine external order*)所知不多，只知道這些條理在積極方面有三條，在消極方面只有一條。那三個積極的條理是原子性(*atomicity*)、連續性(*continuity*)和創變性(*creativity*)；那唯一的消極的則是可塑性(*plasticity*)。他絕對不主張外界有實在的、實存的原子。對於一些認為全體是由部分堆砌而成的說法，他名之為零屑論 (*mosaic theory*,

---

<sup>52</sup> 《新哲學論叢》，頁 37-38。

<sup>53</sup> 佛教講空，講一切法都沒有自性，都是因緣和合而成，在其中能否建立出一種宇宙觀，頗費思量。不過，空的另一面是緣起。緣起指一切法無常住不變的自性(*svabhāva*)，因而是空。在空方面無宇宙觀可言。但在緣起方面，依於緣起這種生起原理，萬物依於不同的因素而生起，而成一經驗世界、現象世界。在這一點上，勉強可以講宇宙觀。即是，在宇宙中的一切事物、現象，都是依因待緣而生起，而成立。說宇宙觀，只能在這個脈絡下說。

<sup>54</sup> 同樣的因緣，可有不同的配置方式，因而有不同的結果。這與不同架構成於相同因素的依不同的排比而生起相近似。

<sup>55</sup> 《新哲學論叢》，頁 39。

particularity)。他們認為事物好像一堆散沙，每個沙粒都是堅實的、堅硬的實體，是不變化的單位。張東蓀強調，我們在心理方面既然不承認有所謂感相的獨立存在，則在物理方面自亦不必把原子視為散屑的實質(pieces of substance)。<sup>56</sup>但在物理學，原子可分成電子，電子又可成「波子」(wave particle)；張東蓀表示，這些只可視為表顯外界有原子性而已，而原子性只是在構造(structure)上有「原子的」(atomic)性質而已，並非說外界的確有原子這種粒子形的實體物。不但沒有原子，也沒有電子，沒有波子。所有的只是在外界的構造上有分為若干單位的可能性罷了。原子性是在構造上說的，而原子、電子、波子則是實質的粒子。張氏強調，我們若在物理學上充分地吸取相對論的原理，便不應主張有這種實質的極微粒子存在。這樣一轉，就只在構造上講原子，亦即是講原子性。即是沒有原子，只有原子性。進一步說，沒有實質性的微粒，只有構造上的分段的可能性。張氏警告說，我們一方面千萬不可認為空間是集點而成，時間是聯瞬而成，另一方面又不可不承認時間與空間有可分割的可能性。這便是所謂時間與空間上的原子性(atomic nature of time and space)。原子性一語詞與「個體性」(individuality)一語詞是沒有分別的。<sup>57</sup>

說到有機界，張東蓀表示，一個細胞便是一個有機體性的東西；一個機體(organism)亦是一個具有原子性的東西。凡是我們的對象，不管是物質，是生命，是心理，都具有原子性的條理。他又以原子性的法則來說，視之為在外界方面有一定的位置。這種原子性的法則不限於是物質或電氣；如量子在現代物理學上具有重要的位置，也顯然是一個動作的原子(an atom of action)。張東蓀強調動作是外界中最重要東西，動作的原子性(atomicity of action)可視為普遍的法則。<sup>58</sup>我們所具有的感覺都不是外界存在，我們是無

---

<sup>56</sup> 就筆者的純粹力動現象學來說，原子應只是純粹力動的一種詐現的結果而已，在外表上看來好像有這樣的粒粒分開的堅實不可破的粒子，其實非是。

<sup>57</sup> 《認識論》，頁 51-54。

<sup>58</sup> 關於原子性的法則是英國物理學家和哲學家艾廷頓(A. S. Eddington)所提的，張東蓀自己也有相近的觀點。另外，這裏說外物世界最重要的是動作，這動作即是活動，這個概念若依

法知道外界的「內容」的。外物本來只是一個構造方式，不需要有內容的。<sup>59</sup>倘若一定要說內容，那只能來自我們的心。這些構造方式並不完全屬於外物本身，但其中至少有相當程度是不由我們認識的立法所造，這便是所謂原子性、連續性與創變性。<sup>60</sup>這些名目在上面曾提過，以下作些說明。

張東蓀透露，他把原子性視為在外在世界，作為外物的條理，其原因只在於我們在知覺上有變化，不能不承認是依於外界的背景。至少我們必須把「外物映現於我們的變化」視為是由於外物自身有可以分開與斷立的可能性所致，這種可能性表示外物所固有的性質。張氏強調，就實質而言，本來便沒有外物。以構造與方式言，大部分的方式仍是屬於認識作用自身，即屬於主觀的。不過，即在這些方式中，仍有若干方式(即條理)是不純粹屬於主觀的，這不單指涉原子性，還指涉連屬性與創生性。<sup>61</sup>

至於連續性，張東蓀指出，連續性與原子性是分不開的。這是由於外界的條理固然有分斷可能的原子性，但同時亦必有不斷可能的連續性。前者是說一個東西可以分為若干小塊，但仍然是整個東西。凡一個東西能夠成為整個兒的必具有連續性。張氏引羅素的說法以助解：羅素認為，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，如此推求下去，可至於無窮。連續性與無窮性(infinity)是相聯的，亦可說兩者本來是一。沒有連續而不是無窮的，無窮的當然必須連續。原子性與連續性實是一個東西的兩個面相。如果原子性是屬於外界，則連續

---

筆者的純粹力動現象學來說，可被視為純粹力動的具體化、分別化的表現。一切事物都是純粹力動所詐現而成，並無它們的獨立的自體，這些事物也不是以質體性的、物體性的東西而存在，而是以一件事件、一樁事象而存在，這則近於張東蓀的架構說。

<sup>59</sup> 張東蓀以構造方式來說外物，這構造其實即是架構。構造方式不是實物，說它是外物或有外物(外物是就單獨的實體、實物、質體說)，只是擬設性格，即「好像真有那種東西」的意味，這正是一種「詐現」的意思，只是看來好像是那個樣子，有那種東西存在，假設而已，不表示實際便是那樣。這正是筆者的純粹力動現象學體系中的力動的分化、詐現的導向，「詐現」以事件(event)說，不是以具體的、主體的物體說。

<sup>60</sup> 《認識論》，頁 54-56。

<sup>61</sup> 同上書，頁 56-57。按張氏在這裏說原子性的在外的可能性，不是很清楚、完整，缺乏說服力。

性亦必是屬於外界。如果原子性是眞的條理，則連續性亦必是眞的條理。<sup>62</sup>

第三是創變性。張東蓀指出，創變性是指有新奇(novelty)發生而言。倘若這個世界絕對沒有新奇的東西出來，則這個世界必定亦沒有變化。因此，說這個世界是常恆地變化，是沒有問題的。學者對於這個問題，分兩派意見。一派以爲，無論如何變化，不外乎把舊有的材料重新組織一下而已。另一派則以爲每一個組織自身就是一個新的東西。張氏表示，我們既然不認外界有實質，只視之爲構造，則我們勢必要取後一說法。因爲第一派是站在主張有微粒子的宇宙本質的立場說話的，現代思潮既然不講微粒子的實質主義，我們自然不能不承認凡是變化都是有所創新了。不然的話，我們便不能說變化了。依於此，張東蓀提出需另立一種條理：創變性條理。這條理亦和連續性一樣，是屬於外界的。<sup>63</sup>張東蓀最後表示，這原子性、連續性和創變性三條條理，是連在一起，不能分開的。

最後，張東蓀談到這些條理(原子性、連續性、創變性)的認識問題，即是，我們如何知道這些條理是在外界呢？或者，所謂架構，作爲格式，如何取代實質性的、實際的事物、物體呢？他自己提出答案，說這個問題(以第一個問題爲主)仍需在知識論方面求解答。他的說法是，外界的條理映現於我們的認識上，如同我們戴了眼鏡看東西，必須先經過眼鏡這一關卡。我們既然要藉著眼鏡的助力，則只能即就眼鏡方面努力。這裏面有兩種途徑：一是，外物雖然經過眼鏡自身而現於眼鏡中，但仍不失爲屬於所對的外物。二是，所看到的外物，是屬於眼鏡自身的。即是說，不用眼鏡則已，只要是用眼鏡，便必受眼鏡的格式所決定。在這第二途徑上，可有兩種情況，一種是與知覺有關的；一種是與判斷有關的。不管怎樣，外物所具有的條理，是否還有若干，有多少，我們是無從知道的。這好像隔了一重很厚的簾幕，陽光射過來，不能全透。這三種條理：原子性、連續性、創變性，便好像在這個簾幕(比喻眼鏡)上所透入的一些微光。除此以外，三種條理實在不能再透了。張東蓀並

---

<sup>62</sup> 同上書，頁 57-60。

<sup>63</sup> 同上書，頁 60-61。

警告說，我們千萬不可把這個條理合起來，稱為「物質」(matter)，以為這種主張亦有唯物論(materialism)的色彩。因為近代物理學已經把物質是質料(matter as substance)的觀念打破了，只把它看成是構造(matter as structure)。張氏自己亦主張沒有外界的物质，只有外界的秩序(條理)。就構造而言，我們得承認內界有個構造，而外界亦有個構造。這兩個構造交織起來，會生起許多空浮的東西。不過，內界構造在我們一面，外界構造則不在我們一面，所以我們對於外界構造不能有很多知識。張氏亦讚許作為實在論者的羅素，說他以感相(sensum)或獨立的感覺內容是不存在於外界的，不過，我們可由感相的變化推知其背後的外界亦必有變化；除此之外，我們全不能知。<sup>64</sup>

## 八、進化與歷程

上面闡述了張東蓀通過架構概念說明由物進於生，由生進於心的歷程，並及於原子性、連續性、創變性的認識問題。此中很明顯地讓人看到一種進化意味，而這種進化是歷程性格的、漸進的。在這裏我們要進一步看這些相關的問題。張東蓀表示，從「物」的結構而進化到「生」的結構，從「生」的結構進化到「心」的結構，其間展現的進化關係，是一個大特點。具體而言之，物的互相倚靠不及生物互相倚靠來得緊密；物的互相交感不及生物的互相交感來得逼切；物的通力合作不及生的通力合作來得廣大。至於「生」之與「心」亦是如此。即是，由物到生，由生到心的三級關係，在增進的現象來說，在通體合作的性質每增加一級，其綜合統御的範圍會增高一層，其活絡自主的程度會增進一步。這就是柏格森所說的進化了。進化是指架構的由簡單疏散而變得通體圓活，也可以說是「自由」的逐漸加強。如何能加強自由度呢？張氏提出統御力漸廣，主宰力便漸大。由物而生，由生而心，便是這樣的一個歷程。<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> 同上書，頁 60-61。

<sup>65</sup> 《新哲學論叢》，頁 40-41。

在這些問題上，張東蓀顯然大受到懷德海的啓發與影響。後者主張時間與空間都有抽象現象，從一個根本的「擴引」而抽象出來。<sup>66</sup>依這種說法，懷德海在他的《科學與現代世界》(*Science and the Modern World*)一書中，視這種說法為機體主義(organism)，張東蓀則稱之為「通體說」。依懷氏，所謂唯料論(筆者按這即是 materialism)只能適用於抽象的東西，這種抽象的東西只是邏輯上的辨別的結果。<sup>67</sup>具體實有的東西則是通體的、有機性格的，它的全體格局影響它所包涵的分子；亦即是，實物內包括其他實物。以生物為例，其心的作用左右該生物全體的結構，不但能改變其內的分子，即細胞，並能夠影響其分子內的分子，這亦即是電子。所以一個電子在生物體內與在生物體外是不同的。這個機體的原則是遍及全自然界，並不是生物所專有。因此，懷德海提議廢棄傳統以來科學上的唯料論，而代之以機體論。<sup>68</sup>張東蓀表示，懷德海所主張的，是全體能影響部分，部分的存在狀態依其全體的結構而變化。<sup>69</sup>所以懷氏把他的說法稱為有機的機械論(organic mechanism)。但在宇宙中沒有一物不被他物所包攝，即沒有一物不是他物的部分，則這機體論不啻是把整個宇宙看成是一體的，打成一片的。<sup>70</sup>我們平常總以為一個東西於同一時間不能佔兩個空間，懷德海稱這是「單純的定位」(simple location)。他認為我們必須先打破這種單純的定位的沿習，才能明白所謂一切攝一切的道理。<sup>71</sup>因為我們的頭腦總是為這種單純的定位的思想所束縛，總是從實體、質體的角度看東西。張氏又指出，懷德海不喜歡 universals 這個字，而另立 object 一字來說，其意思是「永相」，亦可與「共相」對揚。有時也覺得 object 不夠周延，便提出 eternal object(永恆客體)或 enduring object。共相是就空間言，表示見於此處亦可見於彼處，所以是共同。求相

<sup>66</sup> 這擴引應該指擴延、外延(extension)而言。

<sup>67</sup> 唯料論是形式性格，不涉及實在物、質體。

<sup>68</sup> 唯料論是以現實的具體的實物、質體為中心，機體論則以關係為中心。

<sup>69</sup> 按這裏說的部分不是指具體的質體、實物，而是指關係性。

<sup>70</sup> 宇宙間不可能有完全獨立的實體、質體，它們都必定存在於一個關係網之中。

<sup>71</sup> 張東蓀在這裏也提到華嚴宗的一切攝一切的道理。

則是就時間言，表示見於此時亦可見於彼時，所以是永久。懷德海以萬事(event)是不可再的，而物是可再的；所以物的存在以再認為條件。而物是在事件中的，所以他又提出 *ingression* 一新概念，其意思是「配入」、「配置」。於是事是不居故常的，創新常進的；物則無所謂新舊，只是反復出現，被發現而已。事之所以是常新是由於物的配入各各不同的緣故。<sup>72</sup>懷德海一方面充分吸收量子論的原理，保留原子性；另一方面又盡量採生物學派的創造論，主張全宇宙是不斷地創造自新。但我們可提問：這種主張是視共相為純粹客觀的呢？還是有幾分主觀性的呢？懷德海沒有提出明白的回應。不過他說所謂「自然」或「外界」就是在我們官覺之前所現的，不是在官覺背後另有一個自然，一個存有論的自然。他說自然有兩方面，一方面是創進自身的，他方面是反復故常的。這便是所謂的「自然的兩元性」。<sup>73</sup>

在這裏我們可注意一下懷德海的永相觀念。在他看來，每一永相都有其相關性，都是相對待、相成立的，而不是獨立自存的。這一點可以說是自柏拉圖以迄於新實在論所未有措意及的。柏氏的理型是多元的，也是相互獨立的，各不同的理型在現象世界都有其仿製品。懷德海在談到永相時，表示一個永相作為一個抽相(由抽象 *abstraction* 而成的觀念)，是不能離開它與其他永相的相互關連的，亦不能離開它與現實事物的關係。這種說法包含以下的意涵：凡是共相(永相是一種共相)都必有一個相關的要義(*relational essence*)，由於這點，我們才能決定這個共相如何能夠發現於具體事物中。張東蓀指出，照懷氏的這種說法，以共相與共相之間完全是相互關聯的、相互依靠的，因而我們無法找到一個不與其他共相同時存在的共相。懷氏留給我們的智慧是這種有機的、機體的相關性，這種相關性不單存在於具物的事物中，同時亦見於由抽象而成的共相中。<sup>74</sup>

說到關係，我們通常所涉及的，以主客關係為主。張東蓀指出，詹姆士

---

<sup>72</sup> 事不是物體、實物、質體，視其原來的內涵與事物的離去或加入而變現不居，物則是實物、質體，不易變化。

<sup>73</sup> 《新哲學論叢》，頁 112-115。

<sup>74</sup> 同上書，頁 116。



(W. James)主張人最初接觸外界時是主客對立未分的，他以爲主客之分是後起的。即由一個渾一的所對於其中再分化出主觀與客觀來。<sup>75</sup>杜里舒(H. Driesch)則提出秩序論(theory of order)；以爲一切秩序都由一個最根本的東西出來，這最根本的東西是認識論性格的。他表示如下：最初我覺得有些東西(I consciously have something)，這是根本的事實(the prime fact)。其中的「我」是離不開其中的「東西」的；沒有東西也就沒有我。但我與東西必須有一個「有」來連結起來。這個「有」即是「存在」(exist)之意。張東蓀指出，凡是一個認識活動便自然而然地包涵主客的因素在其中。從知識方面看，凡是反應都表示主客的分別。我們在思想上或在感覺上有所經驗都會即時覺得有一個經驗者貫串於其中，這便是主觀，而那被經驗的則是客觀。<sup>76</sup>

## 九、對知識論問題的一些反思

以上我們所探討的，大體上是有關知識的問題。對於這方面的問題作系統性的研究，便是知識論(epistemology, Erkenntnislehre)。一般也叫認識論、知識哲學。以下我們要先就知識論作些觀察與思考，然後看張東蓀自己的知識論。在這裏，我要先提出「知識」與「知識論」這兩個語詞，在內容、涵義上有很多重複、交疊之處。例如我們說知識論是剖釋知識的一種哲學，這便不能不涉及知識的意涵。另一方面，說知識會談到它的本質，在哲學上的類別與重要性，便不能不涉及知識論。

張東蓀首先提出，認識論或知識論是研究關於知識的問題。這些問題包含以下幾方面：一是知識的由來；知識是我們天生而有，抑是學習而得呢？二是知識的性質；知識是感覺性格，知覺性格，概念性格，抑是判斷性格呢？三是知識與實在的關係；知識是關於外物的真相，心靈的真相，抑是兩者兼

---

<sup>75</sup> 這主客未分的關係與西田幾多郎所提的純粹經驗的意涵不同。詹姆士的主客未分是心理學的、認識論的，西田的則是存有論的，涉及終極真理的問題。終極真理自身是無所謂主客分別的，它是渾然一體狀態。它要通過自我否定、分化而開出主客兩邊的存在。

<sup>76</sup> 《認識論》，頁 81-82。

而有之呢？四是知識的標準；知識如何分真與偽呢？張氏以為，以上四方面是知識論這種學問最重要的問題。<sup>77</sup>當然我們也可以問知識有甚麼用呢？知識有沒有恆久性，抑是刻刻在變化呢？甚至問：我們人類的知識與動物如豬、狗、雀鳥是不是相同呢，抑是不相同呢？如果是不相同，那其中的差異性是怎樣的呢？

先從上面提出的知識的由來說起。張東蓀認為，知識論上的知識的由來問題，在於確定我們如何才能得到、建立知識。即是，在我們的日常經驗中，有哪些東西是構成知識的要素呢？他自己所提出的答案是：理性主義、經驗主義和神祕主義。<sup>78</sup>理性主義(rationalism)基於理性的能力，這即是思考、推斷的能力。經驗主義(empiricism)則基於感覺、直覺、知覺之類。神祕主義(mysticism)則以冥想、睿智的直覺(intellectual intuition, intellektuelle Anschauung)為主。對於最後一項神祕主義，很少人談及。張東蓀的說法是神祕主義有種種的形式：側重感情的，有美學的神祕主義。重視思想的，有玄辯的神祕主義。<sup>79</sup>側重意志的，則為倫理的神祕主義。張氏又說，各種神祕主義提到的接近神的方式並不相同，他認為印度思想方面的「坐禪」可以為代表。<sup>80</sup>按張氏在這裏說神祕主義，提到接近神的方式，值得商榷。神祕主義中的「神」，在西方，多是就神(God, Gott)而言；但東方的神祕主義中的「神」，並不如西方宗教那樣，以一個人格神如耶和華、雅克維或安拉為主，卻是指那種接近宇宙的終極真理的方式為主，此中有婆羅門教的冥想，對著梵天(Brahman)、曼荼羅(Maṇḍala)的冥想，也有淨土宗的念佛、禪宗的禪坐，甚至道家如莊子所說的坐忘，心齋的實踐。

張東蓀又就作用一面來說知識論，表示我們透過認識活動而達致生命的開展、開拓。這樣便有本體論的意義，由生命的開展說明宇宙間各層存在架

---

<sup>77</sup> 同上書，頁 1。

<sup>78</sup> 同上書，頁 2。

<sup>79</sup> 按神祕主義直覺，不重思辯，張東蓀提玄辯的神祕主義，有問題。

<sup>80</sup> 《認識論》，頁 4。

構的構成。<sup>81</sup>他就印度思想來說，指後者所說的生滅界或幻現正是他要說的各層存在，不過，生滅界或幻現是負面性格的，而宇宙的各層存在則是正面性格的。他強調這種幻現正是生命的本相，他要把幻現化成爲具有更複雜、更豐富的內容。在他看來，宇宙只是空架的結構，但透過進化歷程，這結構可以積極地由簡發展爲繁，由散發展而爲緊，由鬆發展而爲密。這進化歷程正是一種由幻相變爲更豐潤、更切實的樣板。這當然有心的力量參與其間，所以不是純然的自然主義。<sup>82</sup>就這種說法，我們可以領略到兩點：一是認識是心的作用。二是由認識開展，經歷層層歷程、程序，便有實現的意味，這可以把知識論通到存有論方面去，雖然這個意涵不是很濃厚。

上面剛說到心的作用。張東蓀在他處另有補充。他表示「心」或「識」是一連串的、級級增高的綜合作用，由低級的心理(如感覺、想像)以綜合的方式進而爲高級的心理(如思想、判斷)。<sup>83</sup>張東蓀還說心是一個動作，結果是一層一層的構造出來了：

每一層的造成者都有他的特別的功用。所以由直接親見到間接思辨實在沒有分界，乃只是一貫地構造下去而已。在一層一層上去中，卻有一個定律：後起的綜合必含以前的綜合，下一層反而爲上一層所吸收，故部分對總體只是供給材料吧了。但沒有材料卻亦不能有所決定。所以心的作用雖是級級增高的綜合，而仍必始終包含有最初的一級在內，以致親見與思辨絕對不可分開。<sup>84</sup>

張東蓀在這裏強調心有綜合作用，這點很重要。惟其能綜合前此的知識與經

---

<sup>81</sup> 張東蓀在這裏用「本體論」字眼，我想用「存有論」字眼更爲適宜。本體論主要指涉那作爲一切存在的根源的終極原理，其重點在那超越性格的本體、實體。存有論則指涉更廣的範圍，它可以指宇宙的本體，也可以指存在於現象世界的一切存有。

<sup>82</sup> 《新哲學論叢》，頁 21。

<sup>83</sup> 《知識與文化》，頁 9。

<sup>84</sup> 同上書，頁 11-12。

驗，才有發展的空間。倘若不能綜合，則堆在面前的知識與經驗便堵塞了前路，心便不能前進，也缺乏發展的空間。不過，張東蓀的說法又引出一個問題，即是，心的這種綜合作用會導致直接的親見與間接的思辨混合起來，以至於不能分開的狀態。這點馬上會讓人想到心的直接親見是一種直覺的活動，發自感性直覺；而心的間接思辨則是一種知性的作用。雙方所憑藉或應用的形式並不相同。感性直覺是在時間與空間之下作用的，以吸收外界的資料的；而知性則提供範疇概念來整理這些資料。雙方的作用和作用的形式都不同，如何能接軌呢？直接親見如何能引導間接思辨，讓雙方都能發揮各自的作用以建立客觀而有效的知識呢？這也讓人想起胡塞爾(E. Husserl)的範疇直覺(kategorische Anschauung)與佛教知識論的意識現量(mano-pratyakṣa)的認知機能。按範疇直覺是知性的範疇與感性直覺合在一起，意識現量則是意識(mano-vijñāna)與現量(pratyakṣa)合在一起作用。範疇與意識相應於知性；感性直覺與現量則相應於感性直覺。知性的作用是間接思辨，感性直覺的作用則是直接親見。雙方的對象與認知方式都不同，如何能合作無間以建構知識(現象的、經驗的知識)呢？這一直是知識論中很讓人頭痛的問題。我們在這裏也沒有篇幅探討下去。

張東蓀似乎對以上的問題，未有足夠的醒覺，他以「心的構合」(psychical integration)，試圖綜合這有關四者：感覺為「混合」(fusion or sensory fusion)，知覺為「配合」(configuration)，概念為「凝合」(unification)，範疇則為「規定作用」(regulation)。<sup>85</sup>

在哲學的立場上，張東蓀傾向於實用主義，他把它叫作「唯用論」。這種立場表現在知識論與存有論方面，在張氏來說，則是知識論先在於、優越於存有論。關於這個問題，要從初階說起。張東蓀分唯用論為兩派，一派是實在論的，以詹姆士為代表；另一派則是意象論的，以席勒(J. C. F. Schiller)為代表。實在論一派以為，外境是先存在的，不是認識所創造的，我們的認識，是向外境傾斜，想辦法去適應它。意象論一派則有較為玄妙的論點，它以為

---

<sup>85</sup> 同上書，頁9。

環境、外境是由認識所創造，這創造依於客觀與主觀相互作用才是可能的。依張東蓀，批判的實在論接近前一說。他自己則提出真偽問題，認為知識論的中核問題是真偽問題，即研究「真的可能性」(possibility of truth)。真偽問題可說是概括了認識問題的全部，後有問題比這真偽問題更重要。新實在論主張凡知覺所現的，一律是真，而沒有偽。如一根直的竹桿插入水中，看去便變成彎了。在常人看來，直是真而彎是偽。新實在論者以為不然，直桿所以變為彎桿是由於在水中折光，這種折光是物理作用，所以直固然是真，而彎亦不是偽。新實在論者為了貫徹他們的主張，對於一切物分為「現物」(existence)與「虛物」(subsistence)，亦可分別稱為「現有」與「潛有」。直桿是現物，而彎桿是虛物。這個現物與虛物好像形與影的關係，都不是主觀所創造。新實在論的這種說法，幾乎把真偽的問題給解構了。張氏認為這是一種極端的看法，照這樣說世界可以是只有真而沒有偽了。他有一個疑惑：我們如何知道知覺內容與外物的實際是不符合呢？因此他認為柏克萊(G. Berkeley)所謂「存在即被知」(To be is to be perceived)，實在沒有錯。平常我們說有某物，或某物存在，當然是對某物有所知，不會不知某物便說某物存在。即使不由感官而知，亦必由傳聞而知，或在推理中知。我們不可能有「不知的有」。<sup>86</sup>

從真偽問題想到共相方面，張東蓀指出，自康德以後，關於共相問題上一直沒有新的學說被提出來，卻倒有復古的現象。例如盛極一時的新實在論便是柏拉圖主義的復活。由柏拉圖到康德，是把共相由外界移到內界；由康德到新實在論，則是把共相由內界又推到外界了。所以新實在論是康德派的反動。張東蓀指出，我們理解新實在論，必須明白、知道它有一種癖習，就是所謂「泛客觀主義」(pan-objectivism)。這種思想把倚靠於主觀方面的東

<sup>86</sup> 《新哲學論叢》，頁 249-250。新實在論的這種說法，與佛教唯識學後期的有相唯識(sākāravijñāna-vāda)的說法很相似。這派唯識學的知識論認為，在夜間我們對事物看得不清楚，以繩為蛇，走近去看，才知到是繩。有相唯識派以為，以繩為繩，當然是真，但以繩為蛇亦不見得是偽。因為在當時的認識者把繩作為蛇來看，的確是看到蛇的影像，這影像對看者來說，是真的，不是偽的。

西盡量解構，收縮到極微小的範圍，又對一切對象都看成是客觀的存在。這種泛客觀主義產生兩種結果：一是使柏拉圖主義復活，二是引致常識的勝利。單就第一點來說，西歐哲學自笛卡兒(R. Descartes)以來，便以懷疑為唯一訣門，把常識完全動搖了。因為不相信常識，所以必須把宇宙論還原為知識論，從最簡單的認知命題著手，知識論問題便充斥於哲學界，幾乎蠶食了全體哲學。就常識來看，我們必須有所肯定，肯定有離心而存在的外物，有離知識而存在的所知，肯定離實物、個體物而存在的共相。這些實在論者覺得前此的哲學家太信任知識論了，懷疑得太過分了，太把外物倚賴內心了。所以他們首先是恢復常識，然後解放形而上學，把本體論、存有論從知識論方面解放開來，避免受到知識論的蠶食。但是因為這樣，他們犯了傳統哲學的大忌。哲學家最忌的是假定或預設。例如新實在論主張外物即便不映入於知識中，作為知識的內容，而仍能存在。這便陷入假設或預設之中。<sup>87</sup>張東蓀表示，他自己認為，假定或預設愈少愈好，傳統以來，一直都是持這種觀點的。<sup>88</sup>

另一流行的哲學，便是柏格森的直覺論。張東蓀指出，柏格森致力於開拓向上運動的生命力的哲學，這與一般物體只是下落運動不同。在柏格森看來，雖然智慧是一種控制的方法，可多元地用於人類社會，幫助他們研究靜止的、具有空間性的、機械性的東西，但不能讓人們洞見終極真實。他認為只有直覺才能徹入真理的世界。自然與生命的歷程，是瞬息萬變的，往前衝的，我們要抓住這樣的實際，只能用直覺，理智是無能為力的。我們的智慧或理智只能研究符號，後者是呆板的、無生命的。所以直覺是實在之鎖的鑰匙，只有通過它，我們才能直接洞察自由的、創造的、難以言喻的精神的流動狀態。<sup>89</sup>按柏格森所說的直覺，顯然不是感性的那種，這種感性直覺只能作用於經驗的現象之中，離開這範圍，對於超越性格的東西的洞觸，只能借

---

<sup>87</sup> 從胡塞爾的現象學說來看，這便缺乏明證性(Evidenz)，應予以加括號(epoché)。

<sup>88</sup> 《新哲學論叢》，頁 98-100。

<sup>89</sup> 《認識論》，頁 38。

助一種睿智的直覺。格氏所說的直覺，便是這一種。

上面提及柏格森所倡議的自然與生命的歷程和精神的流動狀態，與張東蓀所提倡的「流」一觀念，在意涵上頗為契合。張氏的多元主義，比較接近實用主義或唯用論。這種哲學，在他看來，在知識論上既不是實在論，也不是意象論；在本體論或存有論上既不是唯物論，也不是唯心論。進一步說，這種哲學把實在論與意象論、唯物論與唯心論，從根本上完全融化掉。<sup>90</sup>此中的要點是，實在論與意象論、唯物論與唯心論，都是固定的、呆板的；在張東蓀看來，凡固定的與呆板的思想，都不能說明宇宙的真相。所以嚴格的唯用論只講水的「流」而不講「波」。這種思想以為，流不是波的動，而是波因流而存在。若沒有流，則沒有波的存在性。按張氏顯然以流為本，以波為末；流是基源的，波是導出的。張東蓀指出，一般的人總是以為流是虛的，波則是實的。這種觀念發自這樣一種假定：靜態在先而動勢在後。但這種假定基本上不能成立。因為實際上並沒有先靜後動的宇宙。<sup>91</sup>既然只是動而無靜，則呆板、固定的唯物論與唯心論的爭執便自動熄滅。<sup>92</sup>

## 十、經驗主義、理性主義與康德的綜合主義

下面我們要就西方哲學的知識論的三大系統：經驗主義、理性主義和綜合主義以引出西方知識論的主要脈絡，最後並由張東蓀對康德的知識論中的統覺的評論以略窺張氏的知識論的旨趣。首先我們看一下張東蓀對於知識論這種哲學模式的一般印象。他先指出我們研究知識論可從種種不同的觀點來切入。此中有以心理學作出發點的，有以論理學亦即邏輯作出發點的。從心理學的觀點可以上溯上去，以推到生物學的觀點，因而有生物學的知識論，例如柏格森論智慧的問題。另外自然可以有形而上學的知識論；但這種知識

---

<sup>90</sup> 這種融化現象，與筆者的純粹力動現象學融化實體主義與非實體主義，有很大的對話空間。

<sup>91</sup> 若以純粹力動現象學來比較，純粹力動是一種超越的活動，它恆常地在動感的狀態中，沒有所謂靜態。有時它看似靜止，那只是動勢不強而已。

<sup>92</sup> 《新哲學論叢》，頁 252。

論又有種種不同的說法。此中有從邏輯出發的，也有從經驗出發的。<sup>93</sup>最後，張氏表示在這些知識論說法之外，還有從社會學的觀點來討論知識問題的。<sup>94</sup>

首先講經驗主義的知識論。張東蓀先指出，在經驗主義者看來，知識的唯一來源是經驗，亦就是感性、官覺的印象。他們認為理性主義所說的普遍法則，其實並無客觀的實在性，只是心中的一些設想而已。當然經驗主義者的所謂心，不是理性主義者所說的具有能動的、創造力的心，而是印象與觀念的保存者。凡理性主義者所崇尚的先驗格式，在經驗主義者眼中，則以為都可由科學的歸納法求得。於是經驗主義即變而為實證主義了。<sup>95</sup>

講經驗主義，張東蓀把焦點放在洛克(J. Locke)身上。他表示洛克不承認有所謂天生的觀念(*innate ideas*)。<sup>96</sup>他以為人的心靈本來是一張白紙，經驗把我們從外界所接收的一切資訊都印於其上。他認為知識的來源有二：一是感覺，這可把外物給予我們。二是內省，這給予我們以自知。二者都是一切知識的來源。在接受印象時，心是受動的；在組成觀念時，卻是自動的。最重要的一點是：知識是外物的仿製品、摹本。洛克以為外物有一定的特性，這像是所謂初性，如數目、形相、運動等。以外還有次性，這不是外界的原型，是由知覺而得的，如顏色、聲音之屬。洛克認為客觀的實體並不是完全像我們所見到的，這是他超出常識的地方。張東蓀指出，洛克不完全是經驗論者。從次性在於心這點看來，洛克有理性主義和唯心論的傾向。從初性在於外界自然一點說，他又是經驗論者和實在論者。張氏又強調，洛克以為客觀實在是不變的構造，這使他能免於作為懷疑論者。至於客觀界與主觀界如何聯結，初性與次性如何結合，他承認這是人類不能解決的神祕問題。<sup>97</sup>

跟著張東蓀講理性主義的知識論，這自然密切涉及概念、觀念的問題。

---

<sup>93</sup> 按形而上學的知識論如何從經驗出發呢？莫非要從經驗事象推其背後的形而上的依據，由此以建立形而上學的知識論麼？

<sup>94</sup> 《知識與文化》，頁 1-2。

<sup>95</sup> 《認識論》，頁 3。

<sup>96</sup> 這天生的觀念，是笛卡兒提出來的，這是理性之所以為理性的標誌。

<sup>97</sup> 《認識論》，頁 25-26。



張東蓀表示，人類的知識必須附寄在概念上。概念與概念相連結便成了命題；同時，一個命題又可凝縮為一個概念。於是我們所有的便是概念和它的關係，專講概念的關係的就是邏輯。張氏指出，知識論必須較邏輯更為廣泛，包含更多的內容。知識論必須既講概念自身和概念間的關係，同時也要涵蓋實際的關係。<sup>98</sup>按這裏說知識論要包含實際的內容，表示我們的知識需要涉及實際的存在的世界，不光是講數學與邏輯。這牽涉到康德的知識論所強調的範疇必須有存有論的指涉，而範疇是我們的知性所提供出來的。知性即是純粹理性，是理性主義所特別重視的認識機能。張東蓀表示，理性主義認為我們從感覺上得來的經驗，如色、聲、香、味等，只是知識的材料而已。要使這些感官知覺的材料有意義，必須組織成一個系統。負起這種組織的工作的，不是經驗，而是理性。理性主義所展示的知識，是在概念、原理和法則裏，不是在覺察個別的物體的活動中。他們認為經驗主義有兩大缺點，一是把經驗視為各種相互區別、不一致的零碎東西。二是看不到心的主動的作用。在理性主義看來，心具有組織能力，是能動性格，能夠將感官印象依據思想的根本法則整理起來。<sup>99</sup>這裏所說的思想的法則，即是範疇。

對於理性主義與經驗主義的主張，張東蓀表示都是對的，但他們所否定的，都是錯的。這兩種知識論都只見其偏而未見其全。要完全地解釋知識的由來，必須把它們聯合起來。<sup>100</sup>由此便引出康德的知識論，它是理性主義與經驗主義的綜合。

張東蓀表示，康德所討論的問題，是在證明科學的可能性。即是，定律和條理如何能夠加於雜然並呈的感覺印象中？<sup>101</sup>康德認為這種工作可以表証先驗的綜合判斷的可能性。<sup>102</sup>在張東蓀看來，康德認為要成就知識，需要

---

<sup>98</sup> 《思想與社會》，頁 23。

<sup>99</sup> 《認識論》，頁 2。

<sup>100</sup> 同上書，頁 4。

<sup>101</sup> 這即是，知性的範疇如何能落實到感性從外界吸收過來的雜多(Mannfaltige)中，對於後者加以範疇，使之為對象，以產生知識

<sup>102</sup> 範疇用於雜多之中，便成先驗綜合判斷。範疇是知性的思考形式，是先驗性格，它應用於雜多之中，便成先驗綜合判斷。

三種機能，一是感性(Sinnlichkeir)，二是知性(Verstand，張氏稱悟性，今從一般稱法，稱知性)，三是理性(Vernunft)。在感性方面有先驗的格式，這即是時空。感性要在時空中作用，才能產生感覺印象；而要知道某事實與某事實的關係，都將在時空之中進行。在知性方面，也有先驗的格式，這便是範疇。康德提出十二個範疇，經過這些範疇的作用，心便能夠將事實組織成爲具有統一性的，可以自然律去解釋。理性是指實踐理性，它是最高的綜合能力，以解釋人的道德與宗教問題。<sup>103</sup>說道德知識與宗教知識也可以。

張東蓀雖然敬佩和吸收康德哲學上的殊勝之點，但仍保持一種批判的眼光，對康德的知識論作出改良。他指出康德的批判主義不僅承認有一個物自身(Ding an sich)在外界，亦另有一個主觀的先驗格式在內界，還有一個超越的綜合能力，即所謂「統覺」(transcendental unity of apperception)。他指出，先驗格式以外還主張有綜合能力，展示康德還不能完全把「自我」(ego)拋棄。不過，張氏認爲這個自我並不是經驗的對象，而是一個根基，用以把對象統貫起來。張東蓀強調，就他的多元的知識論來看，我們在理論上並無假定有這「統覺」的必要。因爲我們每一個，「簡單的認知」(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)。在這整個兒之中，自具有關聯，所以亦可說是一個關聯性的整個兒(a connected whole)。所以他主張認識是對於整個兒起「分化」(differentiation)，而不是把雜多統一起來。張氏特別強調他與康德在有關係方面的分途。即是，在康德是先有雜多而後加以綜合，在張氏則是先有整個兒而後有分化。所以，在康德的情況，必先要假定有綜合能力。若不是這樣，便不能把雜多統貫起來。張東蓀既不承認先有雜多，則自然可以不必先假定有綜合能力了。<sup>104</sup>

按這裏我們可以看到兩種知識論：康德的和張東蓀的。康德的知識論是認知性格的。他先假定外界有雜多或材料，這些東西由感性在時空形式下被

---

<sup>103</sup> 《認識論》，頁 35-36。以上是張東蓀對康德的知識論的提要的理解，大體上是不錯的。

<sup>104</sup> 同上書，頁 119-120。

吸收進來，這自然可以說是雜多。但這些雜多本來是從外面吸收進來的，自身並無秩序、條理，由於秩序、條理的缺乏，故無知識的可能性。要對這些雜多構成知識，知性先要運用所自具的範疇，範鑄雜多，使成秩序化、條理化。這些範疇正是張東蓀所說的在內界的主觀的先驗格式。這些先驗格式或範疇具有先天的綜合作用，如綜合因與果、實體與屬性之類。這些先驗格式需要有一個綜合的主體來統領它們，這即是一般所說的認知性格的自我或認知我，康德對這個自我立一個名字：統覺(*apperception*)，而且是先驗的統覺(*transcendental apperception*)。張東蓀的知識論則是存有論性格的。它不從雜多或對象開始，而是從「整個兒」(*a whole*)開始，這是主客未分前的一個渾淪的存有論的狀態。在這種狀態中，我們不能說知識。知識或認知活動是要從主客分立的狀態中說明，即是，在認知活動之先，需有一主客的關係，以主體認識客體，而產生知識。在康德的情況是知性認知雜多或外界材料，以範疇來整理它們，使它們成為有秩序的、有條理的對象，這便是知識。而內界的主觀的先驗格式或範疇是多數的，亞里斯多德說十範疇，康德則說十二範疇。這數目是無所謂的，重要的是它們是多數的、多元的、必須要立一個主體來概括他們的，不讓它們分散開來，這主體在康德來說，便是統覺，作為自我的統覺。實際上，康德講的知性，便有統覺的意味。知性與意識是相通的，因此也有自我的意涵，所謂知性的自我。故張東蓀認為沒有立一統覺的必要。不過，最重要的理由是，康德的知識論是先從雜多說的，這些雜多要被綜合起來，統覺便是這樣的一個綜合的主體。

張東蓀自己的知識論不同。它不以雜多開始，也不是先建立感性、知性作為認知主體以對雜多進行認知。他講簡單的認知，是從所謂「整個兒」(*a whole*)來說。這整個兒是一個存有論的觀念，倘若只有這個整個兒，則知識無從說起，因知識是依據主客關係、主客對立關係而成的。所以張東蓀便提出整個兒的「分化」(*differentiation*)活動。必須有這種活動，才能開出主客關係，認識活動只能在這種關係才能說。張東蓀不承認先有雜多，因此不需設定一統覺的能力，來綜合這些雜多。故張氏不贊同、認同統覺這個觀念。

關於設立統覺的有無必要性，張東蓀進一步作如下的辨析，他仍然是從

整個兒的問題開始。

我所謂整個兒的一個認知本來包有「所與」(the given)在內。外界條理是映現於所與之中，從認知上講，本是內在的。所以每一個認知是一個唯一的事實，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……把超越的綜合能力的統覺刪除。<sup>105</sup>

在這裏張東蓀不一一從認知的成素講起，而是從作為已成的活動的認知講起，然後分析這認知：一種合成的產物的認知，而得出外界條理、內界格式和中立的感相。內界格式指知性的範疇，中立的感相指雜多，這都無問題。至於「外界條理」何所指，則頗費思量。這種條理不可能是雜多，也不能是範疇，因範疇是屬於內界的知性的。餘下的只有時間與空間的感性的形式。張氏的外界條理只能是這時間與空間。但它又說外界條理映現於所與或對象方面，是內在性格，便有讓人困惑之感。若說是時空，似乎可以勉強說得過去，因康德便說時空是由構想或想像力(Einbildungskraft)所生，不過張氏前此並未怎樣強調這想像力。至於說時空映現於所與中，便難解了。不過，我們可以視時空的意識，是從理解所與或外物方式而來的，則時空不是所與或外物所生，而歸於構想力，為後者所生。張氏說這三者(範疇、所與、時空)成爲一種作為認知的合成的產物，是既成的，一開始便是這樣，不需要以超越性格的統覺來認證。但我們如何能在知識論的脈絡下，先在地確立這種作為合成的產物的認知活動呢？認知畢竟不能於事前預測，只能在事後分析。

不管認知活動是在事前展開，抑是在事後分析，都沒有確立先驗的或超越的統覺的必要。張東蓀說：

---

<sup>105</sup> 同上書，頁 120-121。

這個刪除的結果在哲學上卻有很大的影響，就是把自我在超越界的根底去掉了。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。倘若照康德的主張，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。其結果勢必讓外界不可知，而內界卻是相對的可知。<sup>106</sup>

張東蓀表示，以超越的統覺作為自我在超越界的根基，把它刪除掉，便能讓超越或超越的自我沒有立足之處，即是，在知識論方面我們不能確立這種自我，讓自我的預設無法成立，因而變為絕對地不可知。不過，這是就認知主體而言，並不表示我們無道德意義的主體。至於說外界不可知，不是說由感性吸收而來的雜多不可知，而是被疑為存在於雜多背後的物自身不可知。雖然物自身不可知，但它所支持的雜多或現象則能受到知性的範疇的作用，因而可說條理，這條理可透過範疇而被知。因此說它在認知活動中被投射出來，由此可說有條件可知，亦即是相對地可知。<sup>107</sup>至於內界方面，有認知心自具的先驗直觀格式，這顯然是就時空而言，而辨別設準則是指認知心的範疇，這都是可知的。除此以外，再沒有其他的東西了，因而也沒有統覺了。若勉強要立一超越的統覺，則勢必與範疇所自來的知性重複，使超越的自我對於外界、經驗界失去均衡，讓外界偏於不可知，內界則偏於可知。

張東蓀表示，這種讓內界的可知性強於外界的可知性，和他的看法有明顯的落差。他認為內界的可知性弱於外界的可知性。若能把超越的自我在經驗界的根柢斬除，把統覺廢棄，我們便在經驗界能放心地發展，不必有超越經驗界的顧忌。康德要在純粹理性方面建立並保留統覺，是為了他日在實踐

---

<sup>106</sup> 同上書，頁 121。

<sup>107</sup> 張東蓀在這裏說範疇或條理相對地不可知，應是相對地可知才對。這恐怕是筆誤。

理性方面證明有「理性界」(intelligible world)的緣故。張氏則認為那是另外的問題，不必在這裏作太多的預備工夫。<sup>108</sup>

上面說到張東蓀在存有論上提出整個兒的說法，頗有新意。也讓我們想到日本京都學派的西田幾多郎所提的純粹經驗一觀念。這純粹經驗不是一種認知活動，因它完全沒有經驗的內容，沒有所謂認知對象。毋寧是，它是一個存有論的觀念，表示宇宙種種結構的原初狀態。這原初不必是時間的意義，但說時間性亦無不可。純粹經驗在存有論上是先在的，它是處於一種渾然一體的狀態，它爲了展示、實現自己，不得不作自我分化，分化成客體與主體，然後主體認知客體，在這裏才能說認知，才能說知識論。<sup>109</sup>

不過，這裏倒有一個問題。康德從雜多開始說，然後以純粹理性或知性藉著自身的範疇——張氏所說的內界的格式——來整理，範疇雜多，使之秩序化、條理化，雜多也因此成爲對象，知識論便於然成立。這種說法很順適，很能相應於知識論所論的知識的基礎在主客關係，然後以主觀認識客觀這種思維方式。但張東蓀不以客觀的、外界的雜多開始，卻以主客渾一的「整個兒」(a whole)這一存有論的觀念開始，通過它的分化作用而開拓出主客的對立、分別。這樣說主觀與客觀，仍是從存有論立論，其中的「主觀」與「客觀」仍然是存有論觀念。這種存有論的觀念如何依知識論的轉向(epistemological turn)，而開出知識論意義的主觀與客觀呢？這裏有一個動力或力動的問題。就康德的知識論言，原來處於主觀與客觀的關係的主觀亦即是知性，有一種創造力、自發力，這種力動能促使知性以其範疇概念作用於作爲客觀的雜多，使後者成爲知識論意義的對象，對之成立知識。但若就存有論說下來，那整個兒存有論地分化而形成主觀與客觀，這主觀作爲一個主體，基於什麼依據而有力、力動去認識客觀呢？我們如何在這種情態下建立知識論的力動呢？這正是問題所在，張東蓀顯然沒有注意到這點。

---

<sup>108</sup> 《認識論》，頁 121。

<sup>109</sup> 關於西田哲學的純粹經驗一觀念，參看筆者著《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，臺北：臺灣商務印書館，1998，頁 5-10；小坂國繼著《西田哲學と宗教》，東京：大東出版社，1994，頁 83-103。

## 十一、認識的多元論

上面闡述了西方哲學的知識論的三個較重要和受人注意的體系，這即是經驗主義、理性主義和綜合主義。經驗主義的主要人物是洛克，巴克萊和休謨；理性主義的主要人物是笛卡兒、斯賓諾莎(B. de Spinoza)和萊布尼茲(G. W. Leibniz)。綜合主義則指康德的批判哲學，特別是批判的知識論。「綜合」是綜合經驗主義與理性主義雙方在知識論上的優點；「批判」則指對這兩個學派的學說的不足之處加以檢視。因此，這綜合主義具有經驗主義所重視的經驗性的直覺或感覺，和理性主義所重視的理性思維。如康德提出的感性相當於經驗主義的感覺，知性則相當於理性主義的理性。感性的作用是在時空的直覺形式下吸收外界的雜多、材料，知性則能提供形式意義的範疇概念，以整理那些雜多、材料，使之成為對象，由此建立客觀而有效的知識。大體上說是這樣。由於本文不是講知識論史，或知識思想史，故未有對這三個系統的有關人物的說法，一一闡釋，只提供一概括性的說明而已。

對於這三方面的有關知識論的說法，張東蓀顯然是傾向康德方面，但也並非全部接受，卻是在一些關要地方，有自己的獨到的說法。他把自己的有關想法稱為多元主義或多元論，具體地說是認識的多元論(epistemological pluralism)，或知識的多元論(pluralistic theory of knowledge)。張東蓀強調自己的這種知識論不是唯心論(觀念論)，也不是唯物論(實在論)，而是一種多因交互主義。他主張知識有四種成素：外在者、感覺、知覺與概念。這四者各有其自身的獨立性質，卻又混合在一起，不可分開。同時四者又是相互作用，相互影響。即是：外在者左右感官知覺、感官知覺又左右概念；反之，概念解釋感官知覺，感官知覺又混括外在者。他因此稱這種思想為互相作用主義。<sup>110</sup>

張東蓀又從另一面來說，他的知識論不是一元論，後者有把能知吸收到所知中的作法，又有把所知歸併於能知中。他的知識論也不是二元論，後者

---

<sup>110</sup> 《知識與文化》，頁 39。

只承認主客的對立關係，把事情看得太簡單。張氏強調自己得知識論是批判性格的，但不同於康德的那種批判意味。他認為康德的批判哲學隱然地不脫二分法性格，他把「與料」與「方式」分開，不過後者能層層推進。與料是張氏所謂的外在的所與，康德說是雜多；方式則有兩種，在感性方面是時空，在知性方面則是範疇。張東蓀坦然承認自己的知識的多元論是依循康德的軌道挺進，但在重要的地方卻是不同。張氏列舉實例如下：

(一) 康德把方式亦即是範疇純歸於主觀的立法，這即是以主觀來規限客觀，因而有知性為自然立法的問題。張氏認為這種思想的主觀性太強，沒有給客觀外界一定的獨立性格。所以他不是這樣做，而尊重外界的獨立性。

(二) 康德把「感覺所與」或雜多作為知識的質料，但雜多太過於單純，其中無任何條理。張氏認為感覺雖不能提供給我們以條理的知識，但這條理並不完全是由心的綜合作用產生，外界自身有其一定的條理，內界亦即是心也有其立法作用。這是說，康德把知性的範疇的作用看得過於重要，以為它們可決定外界存在的一切性格。張氏則認為外界不是一堆散亂的雜多，卻是有它自身的條理，這亦相應於範疇所展現出來的綜合能力。心或知性沒有那麼強的綜合作用，能到處作用於外界的雜多，以範疇把它們範鑄、鎖定。

(三) 接著上面一點，張氏認為外界有其條理，內界亦有其立法。這立法有兩種：一種是依於直觀上的先驗方式，按這即是就作為感性的先驗形式亦即是時空而言。另一種是思維上的先驗方式，按這即是就知性的範疇而言。<sup>111</sup>張東蓀強調，在知識論方面，他一方面承受康德的說法，但亦有補康德的不足的地方。康德的知識論仍有二分法之嫌，他自己所提的知識論，卻是多元性格的，故是「多元論」。

張東蓀表示，他的認識的多元論偏重在認識上主客相關的切實與否一問題。對於主觀能力，他仍偏向經驗方面，不想作太多的假定。經驗自身是一目了然的，一切猜測無藏身的處所。最重要的是，他不立統覺，認為無此必要，這是和康德知識論最不同的地方。在這一點上，他用重話來說，表示認

---

<sup>111</sup> 《認識論》，頁 46。



識的多元論雖然主張每一項認知都是一個連續性格的整個兒，但不否認在這整個兒中要起分化，在分化中，需要把已有的關係重新配置，這種配置好像有綜合的作用在其中。但凡是對於當前的對象加以辨別，都會發現其中的關係。這關係具有可斷性、可連性，這可使原來甲與乙的關係變為甲與丙的關係。我們的知性建構知識，本來便能作這樣的配置或置換，並不需要涉及太遠的範圍、東西，因此沒有必要設立一種根本性格的綜合能力亦即是統覺作為這些置換現象的認證者。<sup>112</sup>

另外還有一點，張東蓀表示，他的認識的多元論並不是一種孤立的學問，而是與心理學、生物學有密切的關聯。除此之外，它的「整個兒」的構想，是一種存有論以至形而上學的操作。<sup>113</sup>但這並不表示知識論的根源在存有論、形而上學，雙方對真或真理的問題仍有各自的說法。除了存有論、形而上學外，在認識的多元論的脈絡下的知識，與生命、文化、社會是分不開的，生命不是一個實體(substantial entity)，而是一個歷程，它展現其生命力於知識、文化與社會之中。<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> 同上書，頁 122。

<sup>113</sup> 《知識與文化》，頁 5。

<sup>114</sup> 同上書，頁 4。

## 後 記

中國哲學自傳統以來，一直沒有知識論。到了近代，以至現代，才有人開始注意知識論問題。第一個吸收西方哲學的知識論，將之融入中國哲學中，而提出具有個人風格的知識論理論的，是張東蓀。它比金岳霖還要早出。在一九四九年以前，他長時期任燕京大學哲學系教授，又從事哲學特別是知識論的撰著，成就可觀。一九四九年以後，由於政權易手，他被誣陷為叛國分子，被剝奪燕京大學的教授權利。一九六八年文化大革命期間，他被關進昌平的秦城監獄，從此未有放出來。他的長子、生物學家張宗炳同時被收押。他的三子、化學家張宗燦和次子、物理學家張宗燧，因不堪政治逼害，先後自殺。其孫張鶴慈被判勞改十六年。一九七三年張東蓀病死於秦城獄中，兩年後，長子張宗炳出獄，但精神失常，變成廢人。我國知識分子受極權政治逼害之慘烈，無過於張東蓀者。

## 參考文獻

### 中文部分

- 吳汝鈞 (2009),《西方哲學的知識論》,臺北:臺灣商務印書館。
- 吳汝鈞 (2001),《胡塞爾現象學解析》,臺北:臺灣商務印書館。
- 金岳霖 (1983),《知識論》,北京:商務印書館。
- 胡 軍 (2006),《知識論》,北京:北京大學出版社。
- 胡 軍 (1993),《金岳霖》,臺北:東大圖書公司。
- 洪 謙 (2005),《論邏輯經驗主義》,北京:商務印書館。
- 康 德(I. Kant)著,鄧曉芒譯、楊祖陶校 (2004),《純粹理性批判》,北京:人民出版社。
- 張東蓀 (1968),《知識與文化》,香港:龍門書店。
- 張東蓀 (1968),《思想與社會》,香港:龍門書店。
- 張東蓀 (1968),《理性與民主》,香港:龍門書店。
- 張東蓀 (2007),《張東蓀講西洋哲學》,北京:東方出版社。
- 張東蓀 (1979),《新哲學論叢》,臺北:天華出版事業公司。
- 張東蓀 (1934),《認識論》,上海:世界書局。
- 張耀南 (1995),《張東蓀知識論研究》,臺北:洪葉文化事業有限公司。
- 雷德鵬 (2007),《走出知識論困境之途:休謨、康德和胡塞爾的想像論探析》,北京:人民出版社。
- 休謨(D. Hume)著,關文運譯 (1982),《人類理智研究》,北京:商務印書館。
- 巴克萊(G. Berkeley)著,關文運譯 (1962),《人類知識原理》,北京:商務印書館。
- 胡塞爾(E. Husserl)著,倪梁康譯 (1994),《邏輯研究第一卷:純粹邏輯學導引》,臺北:時報文化出版企業有限公司。
- 胡塞爾(E. Husserl)著,倪梁康譯 (1999),《邏輯研究第二卷:現象學與認識論研究》,臺北:時報文化出版企業有限公司。

胡塞爾(E. Husserl)著、蘭格雷貝編，鄧曉芒、張廷國譯 (1999)，《經驗與判斷：邏輯譜系學研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。

#### 英文部分

Ayer, A. J. (1979), *The Foundations of Empirical Knowledge*, London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd.

Ayer, A. J. (1980), *Language, Truth and Logic*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books Ltd.

Hospers, J. (1978), *An Introduction to Philosophical Analysis*, London and Henley: Routledge and Kegan Paul.

Hospers, J. (1977), *Readings in Introductory Philosophical Analysis*, London and Henley: Routledge and Kegan Paul.

Kant, I. (1969), in J. M. D. Meiklejohn (tran.), *Critique of Pure Reason*, London: Everyman's Library.

Kant, I. (1964), in N. K. Smith (tran.), *Critique of Pure Reason*, London: Macmillan and Co. Ltd.

Locke, J. (1980), in A. D. Woozley (abr.) and (ed.), *An Essay Concerning Human Understanding*, Glasgow: William Collins Sons and Co. Ltd.

Pivcevic, E. (1975), *Phenomenology and Philosophical Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam, H. (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press.

Russell, B. (1977), in R. C. Marsh (ed.), *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, London: George Allen and Unwin Ltd.; New York: The Macmillan Company.

Wittgenstein, L. (1978), in D. F. Pears and B. F. McGuinness (trans.), *Tractatus Logico-Philosophicus*, London and Henley: Routledge and Kegan Paul.

#### 德文部分

Husserl, E. (1985), *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg: Felix Meiner.

- Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1975), *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kant, I. (1977), *Kritik der reinen Vernunft*, Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Kern, I (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Schlick, M. (1925), *Allgemeine Erkenntnislehre*, Berlin: Verlag von Julius Springer.

#### 日文部分

- 岩崎武雄 (1997), 《カント「純粹理性批判」の研究》, 東京: 勁草書房。
- 戸田山和久 (2002), 《知識の哲學》, 東京: 産業圖書。
- エドムント、フッサール, L. ランドダレーベ編、長谷川宏譯 (1999), 《經驗と判斷》, 東京: 河出書房新社。
- エドムント、フッサール, 立松弘孝譯 (1999), 《論理學研究》, 1, 東京: みすず書房。
- エドムント、フッサール, 立松弘孝、松井良和、赤松宏譯 (1999), 《論理學研究》, 2, 東京: みすず書房。
- エドムント、フッサール, 立松弘孝、松井良和譯 (1999), 《論理學研究》, 3, 東京: みすず書房。
- エドムント、フッサール, 立松弘孝譯 (1999), 《論理學研究》, 4, 東京: みすず書房。
- 廣松涉 (1994), 《フッサール現象學への視角》, 東京: 青土社。

## The Epistemological Pluralism of Chang Tung-sun

Yu-Kwan Ng\*

### Abstract

This is a study of the epistemology of Chang Tung-sun, one of the most pivotal philosophers in Contemporary China. He divides knowledge into three types: descriptive, explanatory and interpretive, and takes the cognitive faculties as sensation, conception and order making, the last two being included in understanding. As regards the elements that form knowledge, he proposes cognizing subject, cognized object and cognition itself. He construes cognition as an activity in which the cognizing subject characterizes the cognized object with its own categories, and in turn the categories will be rectified by the cognized object. In consequence, cognition does not merely depend on a priori categories, nor merely depend on posterior experience. Rather, it is a cooperation of a priori categories and posterior experience. Epistemologically speaking, Chang transcends both rationalism and empiricism, and inclines toward Kant's synthetic standpoint, except that he relinquishes Kant's concept of transcendental apperception.

Chang's most manifest contribution to epistemology is that he transforms the cognized object from the concept of a solid entity to the concept of a structure, thereby enhancing the flexibility of cognition and strengthening its validity.

**Keywords:** Cognizing Subject, Cognized Object, Cognition, Sensation, Perception, Conception, Order, Time, Space, Category, Categorization, apperception

---

\* Distinguished Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, E-mail: kwan@gate.sinica.edu.tw.