

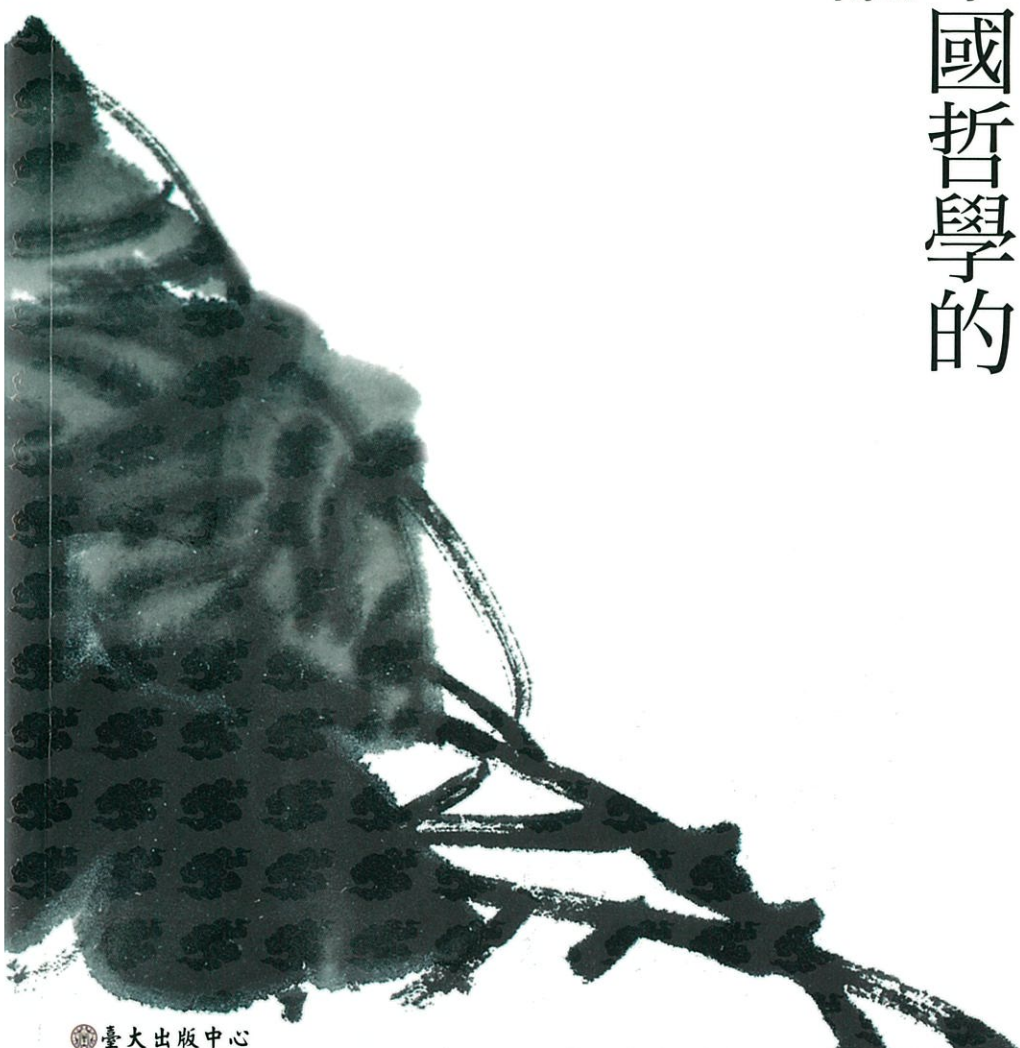


中國思想史研究叢書  
Book Series: History of Chinese Thought

10

# 當代中國哲學的 知識論

吳汝鈞  
著



臺大出版中心  
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY PRESS

科技部人文社會科學研究中心補助出版

# 目次

自序	v
<b>第一章 張東蓀的多元主義的知識論</b>	<b>001</b>
一、張東蓀的知識論的哲學背景	001
二、知識的成分、由來、性質、多元性與設準	003
三、知識的類型：敘述、說明、解釋	008
四、印象、心覺、主觀與客觀、意象論與實在論	012
五、認知的歷程與條理	018
六、實物、質體的關係性轉向、法則性轉向	021
七、架構與作為物體的原子的解構	028
八、進化與歷程	035
九、對知識論問題的一些反思	039
十、經驗主義、理性主義與康德的綜合主義	046
十一、認識的多元論	055
十二、三個知識體系及其相通處	058
十三、常識系統	064
十四、科學系統	068
十五、形而上學系統	071
十六、三個知識系統與言語、知覺	075
十七、感覺	081
十八、知覺	085
十九、概念	089
二十、概念與行為	096
二十一、範疇	099
二十二、設準與涵義	104
二十三、範疇的內界轉向	107
二十四、心的問題	111
二十五、感相	114

二十六、時間與空間	119
二十七、因果律與函數律	128
二十八、休謨論因果關係與他的經驗論	131
二十九、新實在論的關係說與知識思想	141
三十、實在論、批判的實在論與意象論	145
三十一、關於外界實在的問題	152

## 第二章 金岳霖的實在主義的知識論 161

一、金岳霖的知識論之為實在論的知識論的理據	161
二、對於休謨問題的貢獻	173
三、實在的意義及實在論的理論立場	182
四、關聯著實在論的知識論及其所探討的問題	198
五、知識對象的實在感	211
六、經驗與理性	216
七、理與事	225
八、認知活動	229
九、外物、對象、對象性	242
十、想像、意象、內容	250
十一、殊相與共相	255
十二、概念問題	262
十三、關係與性質	265
十四、正覺與官覺	275
十五、記憶、想像、意念	284
十六、真的問題	289
十七、由真到通	302
十八、知識經驗	309
十九、客觀性問題	313
二十、知識的傳達一：意念的作用	317

二十一、知識的傳達二：抽象的作用	323
二十二、物自身或外界實在的存在與認知	326
<b>第三章 牟宗三的存有論的知識論</b>	<b>331</b>
一、《認識心之批判》的著述背景與思想	332
二、經驗的實在論與超越的觀念論	336
三、關於現象	339
四、現象的客觀化	343
五、感性、知性挑起、縐起現象	345
六、時空與範疇的根源	350
七、時空在認知活動中的意義	352
八、時空與想像	356
九、知性的存有論性格	360
十、未決定的對象與決定的對象：細論定相問題	365
十一、範疇的決定作用	371
十二、知體明覺自我坎陷與範疇如何可能用於對象界	376
十三、關於知性為自然立法的問題	387
十四、認知心或認知我	394
十五、智的直覺與物自身	407
十六、現象與物自身的超越的區分	413
十七、執的存有論與無執的存有論	416
十八、對胡塞爾現象學的批判	425
十九、在中國哲學與宗教，智的直覺是可能的	428
二十、總的反思	433
<b>參考書目</b>	<b>445</b>
<b>索引</b>	<b>471</b>

## 自序

這本《當代中國哲學的知識論》是我自己要建立純粹力動現象學理論體系要寫的多本書中的一本。我這個造論的工作包含三個階段：第一階段是關於理論的，亦即是形而上學的部分，在這部分，我已寫就了《純粹力動現象學》、《純粹力動現象學續篇》和《純粹力動現象學六講》三書，都已出版了。第二階段要寫的是量論或知識論，我計畫先寫《西方哲學的知識論》、《當代中國哲學的知識論》和《佛教知識論》，然後以這幾本書作為基礎，撰寫《純粹力動現象學的知識論》。《西方哲學的知識論》已寫就出版了，現在這本《當代中國哲學的知識論》便是剛寫好要出版的，我希望在未來一段時間能寫出其餘的兩本書。第三個階段是要探討純粹力動現象學的文化開拓的問題，分別寫幾本書，講藝術、道德和宗教等問題。能不能完全寫出來，以自己目前的健康狀態和年紀看來，並不樂觀。我只能抱著能做多少便做多少的心理來渡過餘生。

量論或知識論的撰寫的困難，比自己所預期的要高很多。怪不得當年熊十力多次說要寫量論，最後還是寫不出來。《西方哲學的知識論》總算寫出來，也出版了。由於精力損耗太多，到寫這本《當代中國哲學的知識論》時，已很有力不從心的感覺，在中間曾幾次拿起筆來要寫，總是寫了幾句便不能繼續下去，好像腦汁已被

搾得乾乾淨淨，一點靈感也沒有。我不是不能思考，而是真的太疲累了。於是決定帶著資料，先後兩次到日本去作長程的旅行，每次停留四十多天，找渡假酒店來住，白天遊走於茫無際涯的大海和巍峨的雄橋之間，心情敞開了，黃昏到了便回酒店專心撰寫，果然有收穫，靈感不斷地湧出，寫到深夜才睡覺。兩次都是這樣。錢自然是用了不少，每次到錢已花得差不多，信用卡也快刷爆了，便急忙回臺灣。再補回計畫中要寫的。這本《當代中國哲學的知識論》總算完成了。

讀者自然會問：為什麼只寫當代中國哲學的知識論，而不寫古代的呢？答案很簡單，在中國的哲學傳統中，並未有開拓出知識論來。知識論是一種以哲學思考來研究知識的學問，例如知識的成素、認知的機能、範疇的作用、如何對外物建立客觀而有效的知識等。這是比較重視理論、概念的問題。中國人一向都重視實踐，特別是道德實踐，不重視理論的建構。孔子的《論語》便說：「弟子入則孝，出則悌，謹而信，泛愛眾，而親仁，行有餘力，則以學文。」前面幾句都涉及道德實踐，只有最後的「文」，有點知識的意味。但這是要做妥前面的幾項，如果還有餘暇、精力，才需要留意知識的事情。這樣的思想與生活，深入人心，對爾後有極大的影響。宋明儒講德性之知與見聞之知。德性之知的重點在道德實踐，見聞之知則關聯一般的知識、技術的問題。但宋明儒重視德性之知，遠過於見聞之知。至王陽明提出良知，雖有「知」一語詞，但與知識完全無關，而是指道德良心、道德理性，這尤其要在日常生活中推廣、實現出來，因此便有「致良知」的說法。

有人可能會提出中國古代四大發明：造紙術、指南針、火藥、活字印刷術。中國也出過天文學家張衡、僧一行（張遂）、數學家

祖冲之、藥物學家李時珍，道教的葛洪也有一定程度的化學知識，另外精神分析家榮格也常提到中國的冶金術。這些雖然都與科學知識有關，但只限於李約瑟（J. Needham）所編撰的《中國科學與技術史》（*Science and Civilization in China*）的科技而已，與作為一種具有高度哲學性的知識論談不上直接的關聯。

中國的傳統哲學是不是完全沒有涉及知識論的問題呢？有是有的，只是涉入不深，與西方及印度比較，落差很大。荀子是經驗論者，他曾提過有關認知的問題，但只限於感性、感覺，未有進一步闡發。墨子與公孫龍的思想，亦有某種程度的邏輯關聯，但未成系統，未能與西方的亞里斯多德的傳統邏輯並列，更不用說往後發展出來的符號邏輯。我在這裏所說的知識論，是從比較嚴格的角度來看的，內心有印度哲學特別是西方哲學的知識論為參照。如現量（*pratyakṣa*）與比量（*anumāna*）的明確區分，或感性（*Sinnlichkeit*）與知性（*Verstand*）的區分，又如對時空與範疇（*Kategorie*）的形式作用的探討。依於此，在中國傳統哲學成素中可以拿出來作知識論的確認便很少；光是泛泛地說「見聞之知」是不算數的。大陸學者夏甄陶寫了兩卷本的《中國認識論思想史稿》（北京：中國人民大學出版社，1992，1996）所提出的知識論的內容，幾乎全部都不能算數。舉佛教為例子，他把天台宗智顛的止觀說、華嚴宗法藏的妄盡還源觀、禪宗慧能的無念為宗的說法，都作知識論的思想看，也列出僧肇的般若無知觀，這些都是說宗教的實踐、修行項目，與知識論扯不上關係。「般若無知」中所無掉、否定掉的「知」，才是與知性或理論理性（*theoretische Vernunft*）有直接關聯的知。把這種知無掉而達致的般若（*prajñā*），是一種觀照「空」這種終極真理的智慧，是一種睿智的直覺（*intellektuelle Anschauung*），不能成就一般所理解的知識。佛教知識論的真正奠

立與發展，要到陳那 (Dignāga) 的《集量論》 (*Pramāṇasamuccaya*) 和法稱 (Dharmakīrti) 的《量評釋》 (*Pramāṇavārttika*) 才算是正式開始。陳那另外有《觀所緣緣論》 (*Alambanaparīkṣā*)，討論認知對象的，這本書有玄奘的漢譯本，但這是翻譯，不能表示玄奘的知識論思想，玄奘自己撰寫的《八識規矩頌》，未有充分展現他的知識論觀點。夏甄陶在其書上卷的〈後記〉中說，在中國傳統哲學中，有豐富的知識論思想，是敷衍的說法，不能認真解讀，不能作準。與夏書的說法相對比，羅中樞的說法便比較接近事實。他在其書《重玄之思：成玄英的重玄方法和認識論研究》 (成都：巴蜀書社，2010) 的〈導言〉中說，認識論在中國沒有像宇宙論、本體論、價值論和人生哲學那樣得到充分的發展，也缺少概念的規定和理論的系統。

中國哲學要到近、現代，才注意西方意義的知識論的問題。中間經過很多人的努力，他們基本上是廣泛地閱讀西方知識論的著作，慢慢吸收、消化，而營構自家的知識論的理論體系。其中有三個人的成績是值得特別注意的，也是我在本書中要述論的。他們是張東蓀、金岳霖和牟宗三。先說張東蓀。張氏稱自己的知識論為多元主義的知識論。所謂「多元」是兼收並蓄之意，即是，張東蓀廣泛地吸收西方知識論的優良成分，其中包括理性主義、經驗主義、康德的綜合主義的知識論思想。他尤其欣賞康德的知識論，又吸收懷德海的機體主義，以及詹姆斯、杜威等的實用主義 (他喜歡以「唯用論」名之)，都融入他自己的思想中，而成為一個指涉廣泛的外延 (extension) 的知識論系統。不過，他也強調自己畢竟與康德不同。他不像康德那樣把規矩、格式純歸於主觀，以外界不具條理，而他的主張是外界也有其條理。另外，他讀書廣博，除了具有哲學方面的知識外，也留意及當時流行的心理學與社會學的問題。由於



他強調知識論的多元性格，這便讓人較難理解他在知識論方面的特性所在。不過，有一點是必須確認和肯定的，即是，他把認知對象由質實的、固定的物體作出架構性的轉向。他視認知對象為一種架構、構造，是虛的，不是實的，這便讓他的知識論從實在主義移挪到懷德海的機體主義方面去。他也傾向以事(event)來說認知對象，而不以質體(entity)來說。這是他在知識論上比較獨特的貢獻。再有，他認為認知活動是從整個兒(a whole)開始的，不是從雜多開始的，故不須像康德那樣先立一個超越的統覺來統合這些雜多。

胡軍在其《知識論》(北京：北京大學出版社，2006)的〈附錄一〉中，闡述中國現代哲學中的知識論的研究，提及張東蓀、賀麟、馮友蘭、張岱年和熊十力的成績。他用了大量篇幅來講金岳霖和張岱年，只用一頁來講張東蓀，完全未有提牟宗三。他說在中國現代哲學中，張東蓀首先建立知識論體系，但不能成一家之言。這讓人感到非常驚愕。怎樣才能算是成一家之言呢？沒有說明，只說張氏與此無緣。在那很有限的篇幅中，只提張東蓀僅百餘頁的《認識論》。他是不是只就張氏的這本小書來理解其知識論呢？這是問題的所在。實際上，如筆者在拙書所言，張東蓀的知識論的發展，有三個階段：《新哲學論叢》代表第一階段；《認識論》代表第二階段；第三階段則有《知識與文化》、《思想與社會》與《理性與民主》三本書。光是依第二階段的《認識論》來說張東蓀的知識論，自然會陷於偏見了。

牟宗三先生也講過和比較過張東蓀與金岳霖。他認為張東蓀知識廣博，金岳霖專精，能夠提出、觸及哲學的問題。這是他在其《時代與感受》(臺北：鵝湖出版社，1984年)一書中的〈談民國以來的大學哲學系〉一文中說的。他特別說到張東蓀能敘述旁人的思

想，金岳霖能自己找到問題，後者比前者為好。不過，他似乎不是很了解張東蓀，說他寫了一本《多元的認識論》。實際上，張氏沒有寫過這部書，他的知識論的思想展示於他的《認識論》和幾本上面提及的重要的著作中。

金岳霖的知識論表現於他的鉅著《知識論》一書中，條理謹嚴，議論詳實，很明顯地是實在主義的知識論的立場。金氏本來便具有很細密的分析頭腦，擅長於作知識論的解析，又有堅實的西方哲學，特別是邏輯與知識論的基礎。實在主義的知識論由具有這種頭腦的人來寫，自然會是優越的。特別值得一提的是，金岳霖的知識論到處都貫串著一個原則，這即是把得之於所與還治所與。「所與」即是認知的對象，特別是經驗的對象。我們對於多數作為對象的個體物進行抽象的活動，把其中共同的特性或性質抽出來，形成概念。日後當遇上具有這共同的或普遍的性質的多個對象時，便可以這個概念來描述它們，概括它們。譬如說，我看到很多個別的東西：黃帽、黃料（顏料）、黃紙、黃鞋、黃牛、黃袍，這些都是經驗的個體對象，都是所與，我把它們的共同分有的性質——黃色——抽離開來，形成一「黃」的概念，這是從所與中得來的。當在另外的機緣，我看到很多讓我生起黃色的視覺的東西，我便拿「黃」的概念來說它們，概括它們，對它們建立知識，說它們都是黃色的東西。即是，我還是以從所與得來的「黃」的概念來處理那些在另外的機緣遇到的，說這些所與都是黃色的東西。

平心而論，實在主義的知識論比較接近常識，容易引起人的共鳴與好感。這種哲學若由有實在論傾向而又具有強勢的分析能力的人如金岳霖來論述、開拓，便容易展示精彩，這也許是胡軍特別欣賞和讚美金岳霖的知識論的原因。可能由於相似的原因，胡氏也特

別注意和稱許張岱年。這是分解形態的哲學。但若碰上歐陸具有弔詭性的綜合形態的哲學，如康德的批判哲學、胡塞爾的現象學，後二者便不會那麼容易地被欣賞和討好了。張東蓀的知識論便近於這種哲學，因此難以吸引人的注意和好感。實際上，把張氏的知識論和金氏的知識論作比較，前者的確較難理解，後者則較易理解。哪一方比較好，便很難說，這也不是我在這裏要討論的問題。

下面是有關牟宗三先生的知識論。牟先生的知識論思想的發展，有兩個階段：前一階段以《認識心之批判》為主，後一階段則以《現象與物自身》和《智的直覺與中國哲學》二書為主。不過，牟先生建立知識論，並不同於張東蓀，特別是不同於金岳霖，後兩人是就整盤計畫來建立自家的知識論，結果是張東蓀的體系比較單純，金岳霖的體系比較周詳，照顧及一切有關的問題。牟先生卻是沿著康德的知識論的問題而步步開拓出自己的觀點、體系。這些問題是就兩個層次來說，一是認知主體或知性的邏輯性格的分解，另一是知性的存有論性格的分解。他在寫《認識心之批判》時，只注意前者，而未覺察到後者，康德則是兩者兼備。因此，他這本書對知性作出超越的分解、分析，未有留意知性的存有論的指涉。到他後來寫《智的直覺與中國哲學》，特別是《現象與物自身》二書時，才認真處理知性的存有論的性格的問題。這就成就了他的存有論的知識論。他的有關的思路是，知體明覺自我坎陷而成為識心，後者又依其不同作用而分為知性、感性與想像。他的理解是，作為識心的主力的知性與感性，在知現象時，也把知體明覺的感應作用中的東西推出去，挑纏起來，而成為現象。更詳細地說是，識心有執的作用，它自執自持而成立其自己，同時也把知體明覺感應中的自在相的物體推出去而成為對象。即是，識心就著那自在相的物體思解地加以執纏而成為對象。所謂「纏」，是像「吹縴一池春水」的

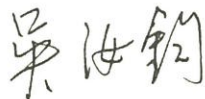
縈，思解地執縈之為現象，同時即起現一些存有論的概念以決定這現象，使之成為「對象」。牟先生更強調，現象不是天造地設地、現成地擺在那裏的，它不能離開感性主體而存在，卻是為感性主體所挑起所縈起的。只有當一物與感性主體發生關係而為感性所挑起縈起，在時間空間的條件下，才是現象。按在這裏牟氏說感性挑縈起，在很多處則說知性挑縈起。

以上是牟先生的識心挑縈而起現象、物體的觀點。在這裏我擬提出一些問題和說明如何處理。第一，識心不管是知性或感性，皆是虛的，現象、物體則有其具體性、立體性。虛的東西如何能挑縈起具體的、立體的東西呢？要解決這個問題，得借助佛教唯識學的詐現（*pratibhāsa*）概念，以具體的、立體的東西只是詐現，是識心施設地、架構地作出這樣的形態，不能當真。一如筆者在自己所提出的純粹力動現象學中，以純粹力動凝聚，下墮而詐現為氣，氣再作分化而詐現具體的、立體的事物那樣。第二，知體明覺自我坎陷而為識心或知性，再由知性把這明覺的自在物推出去而成為現象以至對象。這是預設了知性對於現象在時間上的先在性，即是，知性先成立，現象才出來。但知性與現象或能與所是同時成立的，它們之間有一種共存的、協調（*co-ordinate*）的關係，不能出現先有能，然後有所，由能而生所的隸屬（*sub-ordinate*）關係、情況。因此，挑縈現象，不能從知性或識心這一層次說，應從高一層次，亦即知體明覺說。筆者的純粹力動現象學便是就純粹力動直接下貫而表現在主觀方面亦即是睿智的直覺來處理這個問題。即是，睿智的直覺自我屈折、分化、分裂為認知的自我與被認知的現象，前者同時亦執取後者，以為具有自性、常住性。這樣，自我與現象或能與所是同時成立的，沒有能先所後的理論上的、概念上的困難。第三個問題是知性的範疇何以必能用於外界的雜多方面。這原本是康德在他

的《純粹理性批判》的問題，牟先生認為他自己已經解決了這個問題，他指出知性的執取作用是一執執到底的，在現象形成之先，知性已經以其範疇作用於雜多（他有時又以知體明覺的自在相來說這雜多，這便把這問題變得更複雜了），使之成為現象，故範疇的必然能用於雜多是自然的，不必有太多爭議。筆者仍然認為問題還未解決。知性是內界的，雜多是外界的，若兩界沒有一個共同的源頭，知性的範疇還是有應用的問題。在筆者的純粹力動現象學中，知性或自我與雜多或物界的根源都是純粹力動，既然雙方都出自同一的來源，則應不會有衝突、不協調的情況出現，這便不成問題。我的意思是，知性的範疇用於雜多的問題，不能在知識論中解決，而需在存有論中解決。這存有論的源頭便是純粹力動。

另外，我想交代一點。拙書是探討張東蓀、金岳霖和牟宗三的知識論的，對於前二人，我直接用他們的名字，對於牟宗三，我很多時說牟先生。這沒有甚麼特別的原因，只是由於我跟牟先生有師弟的關係。他跟唐君毅先生都是我的授業師，我們弟子輩說起他們，很多時是稱唐先生、牟先生的。完全沒有估值的意涵。關於張東蓀一文，有約三分之一曾在《長庚人文社會學報》第五卷第二期刊載過。

最後，拙書的索引由陳森田先生代為製作，在此謹向他致謝衷。



二〇一二年九月於臺北南港中央研究院