

# 金岳霖知识论比较研究

崔治忠 著



知识产权出版社

全国百佳图书出版单位

## 图书在版编目 (CIP) 数据

金岳霖知识论比较研究/崔治忠著. —北京: 知识产权出版社, 2015. 4

ISBN 978 - 7 - 5130 - 3435 - 7

I. ①金… II. ①崔… III. ①金岳霖 (1895 ~ 1984) —知识论—研究 IV. ①B260. 5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 070390 号

## 内容提要

本书以当代知识论的一些研究方法和基本观点为参照系, 对金岳霖知识论进行了比较研究。它具有两方面的学术价值: 一是比较准确地理解了金岳霖知识论思想的具体观点、不足之处、内在矛盾以及他构建知识论体系的具体方法。二是通过对金岳霖知识论和当代知识论的比较研究, 明确了两者在研究对象上的区别、在研究方法上的不同, 并且界定了金岳霖知识论在整个知识论研究中所处的位置。

责任编辑: 韩婷婷

责任出版: 谷 洋

## 金岳霖知识论比较研究

JINYUELIN ZHISHILUN BIJIAO YANJIU

崔治忠 著

出版发行: 知识产权出版社有限责任公司

社 址: 北京市海淀区马甸南村 1 号

责任编辑: 010 - 82000860 转 8359

发行电话: 010 - 82000860 转 8101/8102

印 刷:

开 本: 787mm × 1092mm 1/16

版 次: 2015 年 5 月第 1 版

字 数: 458 千字

ISBN 978 - 7 - 5130 -

网 址: <http://www.ipph.cn>

邮 编: 100088

责编邮箱: [hantingting@cnipr.com](mailto:hantingting@cnipr.com)

发行传真: 010 - 82000893/82005070/82000270

经 销: 各大网上书店、新华书店及相关专业书店

印 张: 25.5

印 次: 2015 年 5 月第 1 次印刷

定 价: 元

出版权专有 侵权必究

如有印装质量问题, 本社负责调换。

# 自序

目前，学术界已经对金岳霖知识论做了较为系统而深入的研究。那么笔者为什么还要继续研究金岳霖知识论呢？或者说，笔者的研究有何新意？这些是具体研究工作开展之前必须要提出并试图回答的问题，也是研究工作完毕之后再回过头来思考和深入解答的问题。可以说，这篇序言既是对本书撰写过程的总结，也是对为何要研究金岳霖知识论、如何研究金岳霖知识论、研究它的意义何在等三个问题的回答。

## 一、为何要研究金岳霖知识论

金岳霖认为，研究知识论时我可以忘却我是人，而用冷静的态度去研究，但研究元学或形而上学时就不能忘记“天地与我并生，万物与我为一”。类似于金岳霖，笔者在研究其知识论的时候尽量摒弃主观情感的影响，采取理性的态度和怀疑与论证的方法，以求得到客观而准确的结论。但一涉及为何要研究金岳霖知识论时，笔者就不能不考虑情感的因素。

为何要研究金岳霖的知识论呢？总体来说，原因有三个：第一，兴趣使然。毫无疑问，知识论的种类很多，如西方知识论、中国传统知识论、佛教知识论等。西方知识论又包括古代知识论、近代知识论和当代知识论。而当代知识论又包含主流的知识论、进化知识论、德性知识论、社会知识论、女性主义知识论以及基督教知识论等。但笔者更倾向于注重逻辑推理和论证的西方主流知识论，而金岳霖的知识论思想恰恰就是这一知识论影响的产物。第二，延续以往的研究方向。在求学和教书期间，笔者以冯契的智慧说三篇（包括《认识世界和认识自己》、《逻辑思维的辩证法》以及《人的自由与真善美》）为研究对象，撰写并发表了多篇论文。众所周知，冯契的智慧说受金岳霖知识论的影响很大，因此，笔者就很容易由智慧说追溯到金岳霖知识论。而且，有了前面这样一个基础，笔者对金岳霖知识论的研究更易上手。第三，有进一步研究的现实必要性。金岳霖的知识论思想虽然是西方知识论影响的产物，但作为对



知识概念进行分析、对如何为信念提供辩护进行研究的理论，当代西方知识论已经取得了突飞猛进的发展，以至成为 20 世纪以来英语世界哲学研究中最热门的领域之一。<sup>①</sup>那么金岳霖知识论与当代知识论有何异同之处？金岳霖知识论对当代知识论研究有什么样的借鉴意义？应该说，回答这些问题是有意义的。因为对它们的回答不仅有助于挖掘和利用已有的学术资源，而且可以推动我国学术界对知识论的深入研究。

那么学术界对这些问题有没有作出回答以及如何进行回答的？显然，这是开展金岳霖知识论研究之前必须要解决的一个问题。实际上，在本书写作伊始，市面上就已经存在很多种研究金岳霖哲学或知识论思想的专著。例如，胡军撰写的《金岳霖》、《道与真——金岳霖哲学思想研究》，王中江的《理性与浪漫——金岳霖的生活及其哲学》以及他和安继民共同撰写的《金岳霖学术思想评传》，胡伟希出版的博士论文《金岳霖与中国实证主义认识论》以及后来更为系统的专著《金岳霖哲学思想》，还有陈晓龙的《知识与智慧——金岳霖哲学研究》、乔清举的《金岳霖新儒学体系研究》、杜国平的《“真”的历程——金岳霖理论体系研究》、张学立的《金岳霖逻辑哲学思想研究》、袁彩云的《经验·理性·语言——金岳霖知识论研究》、邵明的《金岳霖所与理论研究》，以及由刘培育担任主编，胡军、王中江、诸葛殷同、张家龙等学者共同参与撰写的《金岳霖思想研究》等。至于涉及金岳霖知识论思想的相关学术著作和发表的专门论文就更多了，在此不一一指出。

然而上述绝大多数成果致力于对金岳霖知识论思想的阐述和分析，没有将其与当代西方热火朝天的知识论研究结合起来考察。虽然胡军的作品涉及当代知识论的一些内容，并与金岳霖知识论做了局部的比较研究，但这样的工作还不够系统和深入。此外，有学者认为，“在现代中国哲学的知识论研究中，金岳霖可说是个中翘楚，造诣最深”，他的《知识论》“虽然博泛，且不乏真知灼见，但可惜缺乏问题意识”，“因此，不免流于对何谓‘知识’的泛泛之论，从而其话语也未能流传”<sup>②</sup>。那么这样的观点能否站得住脚呢？这又是一个需

---

① 参见布莱恩·莱特 (Brian Leiter) 于 2012 年 7 月份发布的关于“对开展一个比较好的哲学博士学位研究项目来说，哪些哲学领域极为重要”的问卷调查。具体内容可以链接：<http://leiterreports.typepad.com/blog/2012/07/what-areas-are-most-important-for-a-strong-phd-program.html>.

② 曹剑波：《知识与语境：当代西方知识论对怀疑主义难题的解答》，上海人民出版社 2009 年版，主编的话，第 1~2 页。与此相同的观点参见陈嘉明：“知识论研究的问题与实质”，载《文史哲》2004 年第 2 期，第 16 页。

要回答的问题。

总之，研究金岳霖知识论是有现实必要性的。应该说，在对为何要研究金岳霖知识论的上述回答中，最根本也最重要的是第三个方面，即回答那些有现实意义的问题。而这又涉及如何回答它们的问题，即如何开展对金岳霖知识论的研究。

## 二、如何研究金岳霖知识论

对此，笔者比较认同杜国平的看法。他认为，我们研究某位学者思想的时候通常采取传统的研究方法，即归纳该学者的思想要旨，并结合其所处的历史条件和学术背景，依据一定的标准，对其学术思想的历史意义与现代价值作出合理的评价。这种研究方法有一定的价值，但“从学术的继承与发展的角度看，则更加应该重视在正确把握该学者思想要旨的基础上依据新的学术工具发现其学术上的局限和错误并给以克服与纠正；应该更加重视依据新的学术工具吸收该学者思想的精华并在此基础上将某些学术问题的研究进一步推向深入，从而取得新的成果，也许这才是学术研究薪火传承的真谛”<sup>①</sup>。

这就意味着学术价值较高的研究需要采取新的学术工具和研究方法，但问题是笔者能不能使用新的研究方法进行金岳霖知识论研究呢？如果这个问题的答案是否定的，那就表明对其的研究没有太多的学术意义。如果答案是肯定的，那就需要笔者采用与别人不同的研究方法，回答前文提到的诸多有现实意义的问题。通过对金岳霖知识论思想的把握和对西方知识论的学习，笔者认为可以采取比较研究的方法。

显然，要把金岳霖的知识论思想与西方所有哲学家的知识论观点做比较研究是不可能的，这样的研究也没有什么学术价值。退一步来讲，能否从金岳霖知识论思想形成过程的角度分析休谟、康德、布莱德雷、罗素、摩尔以及维特根斯坦等人对他的影响？初看起来，这样的研究工作具有可能性，但实际操作起来可能会遇到重重困难。原因有两点：一是在《知识论》的写作过程中，由于没有相关资料以供查阅，金岳霖基本凭借记忆引用他人观点，因此，凡涉及相关哲学家观点的地方他都没有标注出处，这就为比较研究增添了不少困难。二是金岳霖自己承认“头一点，本书底讨论不是考证式的讨论”<sup>②</sup>，因此，

① 杜国平：《“真”的历程——金岳霖理论体系研究》，中国社会科学出版社2003年版，序。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第650页。



对其《知识论》做考证式的研究既不必要，也不可能。那么如何开展这项比较研究呢？一个可行的方法就是以当代西方知识论为背景或参照系进行比较研究。进一步的问题是：何谓当代西方知识论？为什么选当代西方知识论而不是近代西方知识论作为参照系？

就前一个问题而言，首先需要明确本书中的“当代知识论”就是“当代西方知识论”。严格地说，当代知识论有广义和狭义之分。广义的当代知识论包括一般哲学意义上所有关于认识问题的论述，如伽达默尔的解释学、利奥塔的后现代哲学以及英语世界中运用分析方法进行研究的知识论等。而狭义的当代知识论就是后一类型的知识论，即对知识问题进行专门研究的“分析的知识论”<sup>①</sup>。其次，作为一个词组，当代知识论是一个带有时间限制的名词，即处于当代的知识论。那么何谓当代？客观地说，关于西方知识论发展的历史分期，我们基本上都是接受西方学者的观点。这就涉及外文文献的翻译问题。有人将英文文献中的 modern 翻译为“近代的”，有人翻译为“现代的”。同样，有人把 contemporary 翻译为“现代的”，也有人翻译为“当代的”。本书按照通行的做法，把自弗朗西斯·培根以来到黑格尔为止的知识论称作近代知识论，把皮尔士（Charles Sanders Peirce）和罗素以来的知识论称为当代知识论。<sup>②</sup>与之相匹配，笔者把 modern 翻译为“近代的”，把 contemporary 翻译为“当代的”，把 contemporary epistemology 翻译为“当代知识论”。再次，虽然学术界没有对当代知识论的起始时间给出明确的界定，但在笔者看来，它实际上开始于 19 世纪末 20 世纪初。因为这一时期诞生了数理逻辑，而数理逻辑对知识论产生了重要影响。数学家试图把数学还原为逻辑的做法启示着哲学家们为知识提供了坚实的基础，而这进一步催生出罗素和维特根斯坦的逻辑原子主义、维也纳学派的逻辑实证主义理论。实际上，这两种理论是当代知识论在 20 世纪上半叶的主要表现形式。需要补充说明的是，近代知识论和当代知识论之间并没有截然分明的界限，即使在 20 世纪 60~70 年代的哲学家那里，仍然保留较明显的近代知识论印记。<sup>③</sup> 复次，当代知识论的研究主题也在不断发生转变，

---

① 陈嘉明：“当代知识论：概念、背景与现状”的网络版，具体内容可链接：<http://wenku.baidu.com/view/d81d041d59ee8c75fbfb37a.html>。

② 洪汉鼎、陈治国：《知识论读本》，中国人民大学出版社 2010 年版，目录。除此之外，徐向东和陈嘉明等都将知识论分为古代知识论、近代（经典）知识论和当代知识论。参见徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社 2006 年版。陈嘉明：“当代知识论：概念、背景与现状”，载《哲学研究》2003 年第 5 期。

③ 陈嘉明：《知识与确证：当代知识论引论》，上海人民出版社 2003 年版，第 2~3 页。

其中最重要的转折点是1963年盖蒂尔发表了那篇颠覆性的短文——《得到辩护的真信念是否是知识》。自此以后，许多哲学家都在试图完善传统的知识定义以便排除盖蒂尔反例。与此同时，知识的辩护问题就成为当代知识论研究的核心问题之一，由此引出了内在主义和外在于主义、基础主义和融贯论以及语境主义等辩护理论。最后，本书所指的当代知识论属于分析哲学领域，因此也就带有一定的地域色彩。这是因为早期的分析哲学主要存在于德国、奥地利、英国和美国，后来，随着英美哲学影响的扩大，其他以英语为母语的国家也展开了当代知识论的研究，如加拿大、澳大利亚、新西兰等国。总之，本书中的“当代知识论”指的是19世纪末以来英语世界存在的主流知识论，当然也包括维特根斯坦和维也纳学派等。

此外，当代知识论学家注重的是问题研究，而不是理论体系的创建。具体来说，哲学家们围绕诸多知识论问题（如知识概念、知识的来源、信念主张的辩护、归纳推理、知识的类型以及先验性等）进行集中研究，然后为各自的观点和主张提供辩护，同时与观点相对立的哲学家展开辩论。用徐向东的话来说就是：“在这样一个领域，难得有多少东西具有真正独立的原创性。相反，从事认识论研究的学者们总是在相互批评和责难中发现修改乃至放弃自己的观点的理由和根据，因此，这种相互批评也就成为当代认识论发展的一个主要动力。”<sup>①</sup>既然如此，就很难说某几个哲学家的思想能够完全代表当代知识论，更不能把任何一位哲学家的思想作为当代知识论的代表。

按照本书对西方知识论的划分，金岳霖的知识论思想不仅受近代西方知识论学家或哲学家的影响，而且受到罗素、摩尔、维特根斯坦、维也纳学派以及英国新黑格尔主义者布莱德雷等当代哲学家的影响。那么为何不在金岳霖知识论和近代西方知识论之间展开比较研究呢？应该说，这也是一个可行的方案，但考虑到知识论在当代的新发展，笔者认为将金岳霖知识论与当代知识论进行比较研究更具现实意义和学术价值。

一般来说，好的比较研究既要求比较双方有共同点——这是比较研究得以可能的前提条件，又要求两者有明确的区别——这是比较研究具有有效性的必要条件。那么金岳霖知识论和当代知识论之间的比较研究有没有可能性和有效性呢？笔者认为答案是肯定的。这是因为：一方面，金岳霖和当代知识论学家都研究知识论，共同关注知识的来源、知识与实在的关系、知识的类型、真理

---

① 徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社2006年版，总序。



问题等内容，因此，将两者进行比较研究就具有可能性；另一方面，双方对知识概念的理解很不相同，对怀疑论的态度恰好相反，开展知识论研究的方法也大相径庭，这就产生了不同的研究成果，从而使得比较研究具有有效性。

为了做好金岳霖知识论的比较研究，需要开展以下几个方面的工作：首先，应该以他的相关文本为研究对象，做细致的理解和梳理，这是掌握其知识论思想的必要条件。这里需要说明的是，金岳霖知识论的比较研究不同于金岳霖《知识论》的比较研究，显然，前者包含的范围要大于后者。众所周知，金岳霖的哲学思想在新中国成立前后发生了巨大变化。而其知识论思想发轫于20世纪20年代，成熟于新中国成立前《知识论》一书的撰写。因此，本书研究的是金岳霖1949年之前的知识论思想，而且基本以他的《知识论》为最主要的研究对象。之所以如此，原因在于《知识论》是金岳霖知识论思想最集中、最完整的体现。其次，参阅对金岳霖哲学思想研究的相关成果，尤其是知识论方面的重要成果，这是全面理解金岳霖知识论的另外一个必要条件。再次，金岳霖知识论思想是深受西方知识论影响的理论成果，甚至可以说，它是用中文作为表达工具的纯粹西方知识论。因此，开展金岳霖知识论思想的研究就需要对西方知识论有比较全面和深入的把握。最后，既然本书以当代西方知识论为比较研究的参照系，理所应当要对其有比较准确的理解和把握。

总体来说，本书以金岳霖知识论思想为研究对象，以当代西方知识论的一些观点和方法为参照系，按照内容或按照问题依次对金岳霖知识论进行了比较研究，具体的成果就表现为本书的七章内容。

### 三、研究金岳霖知识论的意义

作为一本系统而厚实的研究专著，本书有什么样的理论意义？笔者认为，这一问题可以分解为两个子问题：一是新的研究能不能更为准确地把握金岳霖的哲学思想，尤其是知识论思想？能不能指出其知识论的本质特征和内在缺陷？二是这样的研究对学术界或当下的哲学研究，尤其是知识论研究有什么样的贡献？如果不能很好地回答这些问题，那么本书的写作就是失败的。当然，对这些问题的回答不是三言两语就能够完成的，可以说，整本书都是在回答这两方面的问题。

至于本书的学术价值，笔者认为不同的读者会有不同的体会。对专注于中国传统哲学研究的读者来说，当代知识论学家对一些知识论问题的思考可能会给他们带来思想上的冲击和启发；对专注于分析哲学研究的读者来说，通过本



书，他们可以更为客观和全面地了解金岳霖知识论的独特性和内在问题；对于对知识论研究感兴趣的读者来说，本书的写作可以使其比较准确地认识到知识论研究的不同方法和思路，对防止关起门来搞学术有一定的警示意义；当然，对试图或已经打通中西古今哲学的读者来说，本书的学术价值不是很大，因为它的转述内容太多而创造性观点太少。

对于可能出现的最后一种评价，笔者想给出一些必要的说明。首先，笔者对知识论的有些内容掌握得还很不够，对当代知识论学家关注的一些热点问题还没有进行深入的思考，这就阻碍了原创性观点的出现。其次，金岳霖知识论本身的庞杂和繁复，以及其与当代知识论的不完全契合，使得通过比较研究得出新观点的可能性比较小。最后，即使在最低层面，本书也在尝试把金岳霖知识论置于整个知识论发展的历史长河当中，凸显中国哲学家从事知识论研究的特点和不足，这为学术界同行接着金岳霖从事知识论研究提供了必要的参考和帮助。

作者



# 序 言

这部著作是崔治忠在其博士论文的基础上进一步修改而成的。金岳霖是现代中国十分重要的哲学家，近30年来对于他的哲学的研究成果已经相当多了。因此，当崔治忠准备以金岳霖知识论作为博士论文的研究对象，我作为指导教师是不太同意的，觉得金岳霖的著作比较深奥，要读懂已属不易，同时前人已有不少优秀的成果，因此，他要在短时间里写出具有新意的博士论文是比较困难的。对于我的观点，崔治忠当时既没有同意，也没有反对。但是，在一段时间之后，在和他讨论博士论文时，他依然坚持自己的想法，觉得可以写出新意。这个新意在哪里呢？他说准备以比较研究的视角来考察和分析金岳霖的知识论，就是说将金岳霖的知识论和当代西方的知识论进行比较，由此讨论金岳霖知识论在当代如何进一步获得新的生命力。我听了觉得似乎有点可行性，但认为按照这样的想法去做博士论文将是非常辛苦的，因为需要阅读大量当代西方知识论的著作，其中还要涉及不少逻辑学的问题。我把这个困难也向他提出来了。他清楚地意识到这个困难，但没有动摇。讲了上面这些，是想表明不管这部著作最终达到了怎样的水准（我认为基本实现了原来的设想），或者说人们对于它的学术评价如何，崔治忠这种敢于坚持自己见解、不畏艰难的精神都值得学习和提倡，因为这是进行真正的学术研究所应当具备的品质。

我的老师冯契先生是金岳霖的亲炙弟子。金岳霖的《知识论》当时就是对他上课的讲稿。他在汲取了金岳霖知识论的基础上比较了中西哲学的认识论传统，在《中国古代哲学的逻辑发展》中提出了一个著名的观点：哲学史上提出的认识论问题，大体可以概括为四个，即：感觉能否给予客观实在？普遍必然的科学知识何以可能？逻辑思维能否把握具体真理？理想的自由人格如何培养？西方哲学特别是在近代随着实证科学的发展，比较多地研究了实证科学知识之所以可能的条件，也就是上述的前两个问题；与此相比较，中国传统哲学则比较多地考察了上述的后两个问题。冯契先生说的前两个问题就是知识论的问题。这意味着西方哲学有着比较悠长的知识论传统。这一传统事实上仍然



影响着当代西方哲学的发展。黑格尔之后，西方哲学虽然出现了科学主义和人本主义的分化，但在作为科学主义的分析哲学中，知识论研究一直是重要领域，只不过研究的方法不同于以前。在 20 世纪上半叶，对知识论的研究主要通过语言学研究来进行。20 世纪下半叶，许多知识论学家聚焦于知识辩护理论的研究，同时，当代西方哲学家也没有放弃对知识构成成分、知识种类、知识形成过程的研究。

近代以来，随着对西方近代实证科学的学习和提倡，西方哲学中的知识论研究引起了中国哲学家的重视。中国哲学家系统研究知识论是在 20 世纪初期之后，傅统先、范寿康、张东荪、金岳霖等是有代表性的哲学家。其中，金岳霖是最杰出的。傅统先和范寿康两位先生主要的成绩在于介绍西方知识论思想。其中，傅统先对 20 世纪初期西方知识论研究的整体情况做了较全面的介绍，而范寿康主要介绍了康德知识论思想。张东荪和金岳霖的主要工作是在消化吸收西方哲学思想的基础之上，试图建构自己的知识论体系。不管是前期的多元交互主义认识论抑或后期的文化主义知识论，张东荪的知识论尽管有些独特见解，但最终无法成为逻辑一贯、结构严密并与中国传统相联系的理论体系。金岳霖《知识论》的很多重要概念和问题是从西方引入的，但在对问题的讨论和解决上，他又吸取了中国传统哲学的优秀成果，并结合中国近代哲学的发展，形成了具有独创性的体系。这个理论体系不仅在中国近代哲学的发展中，而且在当时世界哲学的发展中都处于前沿。他被称之为“中国的摩尔”正表明了这一点。

但是，任何理论都需要发展，金岳霖的知识论亦是如此。随着当代西方哲学知识论研究的不断深入，原来知识论研究中的描述性内容，如感觉活动、抽象的理性认识活动都将成为心理学和认知科学的研究对象。而能够保留下来的是规范性内容，如对知识概念的分析、对信念主张的辩护、对辩护证据的理解以及对怀疑论挑战的回应等。这些将继续成为哲学知识论研究的对象，只不过它们将与心理学和认知科学保持密切联系。崔治忠博士认为，按照这样一种发展趋势，我们应该对金岳霖的知识论思想作出划分，将其中包含的描述性内容交给心理学家和认知科学家去研究，将规范性内容保留下来并作为对哲学知识论深入研究的重要资源。他的这部著作由此出发，对金岳霖知识论与当代西方哲学知识论做了颇为深入的比较研究。应当说，我国学术界在这方面的研究成果还比较少，也不够深入。因此，崔治忠博士的这一研究成果对于推进金岳霖哲学、当代西方知识论以及中国当代哲学的知识论建构，都是有相当学术价

值的。

冯契先生在清华哲学系的同学、著名历史学家赵俪生先生曾这样回忆冯契在西南联大受教于金岳霖先生时的情景：“金和冯在昆明附近的一个小村庄里，进行着传授和继承的历程。传授者很投入，学习者也很投入，所以可以说，金的一套本领全被冯学到手了。”他接着评论道：“冯兄的可贵之处，是他并不在金岳霖身上止步。经过‘史无前例’的迷乱之后，老年的冯契才从金岳霖身上翻了一个身，……哲学上的这个翻身很重要，不管是翻60度甚至只翻20度，都是很宝贵的。因为这一翻，就‘青出于蓝而胜于蓝’了。”以对金岳霖“翻了一个身”的要求来衡量，崔治忠的这部著作当然还有一些需要进一步努力的地方，如对当代西方知识论的批判性分析较为缺乏、对中国传统哲学资源的汲取有待深入、对于当代中国知识论研究成果的关注也需要加强等，但它试图在金岳霖的基础上“翻个身”的努力是很可贵的。

陈卫平



# 目 录

|   |    |
|---|----|
| <b>第一章 金岳霖知识概念与知识论概念的分析与比较</b> .....        | 1  |
| <b>第一节 金岳霖知识概念的分析</b> .....                 | 1  |
| 一、什么是知识 .....                               | 2  |
| 二、知识的可能问题 .....                             | 4  |
| 三、知识的限制问题 .....                             | 6  |
| <b>第二节 当代知识论学家对知识概念的分析以及两种知识概念的比较</b> ..... | 7  |
| 一、知识概念的标准分析 .....                           | 8  |
| 二、盖蒂尔对传统知识概念的挑战与对其的回应 .....                 | 11 |
| 三、两种知识概念的比较 .....                           | 17 |
| <b>第三节 金岳霖的知识论概念及其反思</b> .....              | 19 |
| 一、金岳霖的知识论概念 .....                           | 20 |
| 二、金岳霖知识论概念的内在问题 .....                       | 22 |
| 三、当代的知识论概念 .....                            | 24 |
| 四、两种知识论概念的比较 .....                          | 25 |
| <b>第二章 金岳霖知识论的出发方式及其反思</b> .....            | 28 |
| <b>第一节 唯主出发方式</b> .....                     | 28 |
| 一、无可怀疑原则——唯主的出发原则 .....                     | 29 |
| 二、出发题材——官觉 .....                            | 31 |
| 三、金岳霖对近代知识论中一些唯主出发方式的分析 .....               | 35 |
| <b>第二节 金岳霖对唯主出发方式的批评</b> .....              | 39 |
| 一、唯主出发方式的缺点之一：不能得非唯主的共同 .....               | 39 |
| 二、唯主出发方式的缺点之二：无法建立或推出外物之有 .....             | 45 |
| 三、唯主出发方式产生的原因 .....                         | 50 |
| <b>第三节 非唯主的出发方式——金岳霖知识论的出发方式</b> .....      | 52 |
| 一、知识的实在感和理论的真正感 .....                       | 52 |



|                        |     |
|------------------------|-----|
| 二、非唯主的出发方式 .....       | 58  |
| 第四节 对金岳霖出发方式的反思 .....  | 62  |
| 一、怀疑论在知识论中的表现 .....    | 63  |
| 二、金岳霖对怀疑论的回应及其问题 ..... | 70  |
| 第三章 所与及其反思 .....       | 75  |
| 第一节 金岳霖的所与观 .....      | 75  |
| 一、正觉与所与 .....          | 75  |
| 二、所与的客观性 .....         | 80  |
| 三、官觉与校对 .....          | 88  |
| 第二节 几种知觉和所与理论 .....    | 95  |
| 一、知觉理论 .....           | 96  |
| 二、所与理论 .....           | 110 |
| 第三节 对金岳霖所与理论的分析 .....  | 129 |
| 一、金岳霖所与理论的特点 .....     | 129 |
| 二、对金岳霖所与理论批评的回应 .....  | 134 |
| 第四章 金岳霖对认知活动的分析 .....  | 145 |
| 第一节 经验活动 .....         | 145 |
| 一、一般意义上的认知工具 .....     | 146 |
| 二、抽象 .....             | 153 |
| 第二节 认知能力及其表现 .....     | 158 |
| 一、认识活动 .....           | 158 |
| 二、思想活动 .....           | 167 |
| 第三节 接受方式及其纲领 .....     | 176 |
| 一、意念及其属性 .....         | 176 |
| 二、接受大纲 .....           | 182 |
| 三、对认知活动的整体分析 .....     | 214 |
| 第五章 归纳原则 .....         | 222 |
| 第一节 金岳霖的归纳理论 .....     | 222 |
| 一、休谟问题和归纳原则 .....      | 222 |
| 二、归纳原则永真及其证明 .....     | 227 |
| 三、对金岳霖归纳理论合理性的分析 ..... | 232 |



|                             |            |
|-----------------------------|------------|
| 第二节 归纳问题及其解决方案 .....        | 237        |
| 一、归纳推理 .....                | 237        |
| 二、休谟问题及其解答 .....            | 239        |
| 三、新归纳问题 .....               | 242        |
| 四、解决休谟问题的三种方案 .....         | 246        |
| 五、卡尔纳普对归纳问题的解决 .....        | 254        |
| 六、融贯论对归纳的辩护 .....           | 256        |
| 七、金岳霖归纳理论与其他不同解决方案的比较 ..... | 260        |
| <b>第六章 对认知对象的分析 .....</b>   | <b>264</b> |
| 第一节 本然世界 .....              | 264        |
| 一、道或宇宙 .....                | 265        |
| 二、共相及其关联 .....              | 268        |
| 三、现实的个体化 .....              | 270        |
| 第二节 自然界 .....               | 274        |
| 一、本然与自然 .....               | 275        |
| 二、自然与经验 .....               | 278        |
| 三、自然律 .....                 | 280        |
| 第三节 事实界 .....               | 284        |
| 一、自然与事实 .....               | 284        |
| 二、事实与东西和事体 .....            | 286        |
| 三、事实与命题 .....               | 288        |
| 四、事实与知识 .....               | 292        |
| 五、关于“事实”的一些问题 .....         | 295        |
| 六、对认知对象的整体分析 .....          | 303        |
| <b>第七章 命题的判定与真理论 .....</b>  | <b>309</b> |
| 第一节 命题的证实与证明 .....          | 309        |
| 一、命题及其种类 .....              | 309        |
| 二、命题与语言、事实以及判断 .....        | 315        |
| 三、命题的证实与证明 .....            | 321        |
| 第二节 真的定义与标准 .....           | 328        |
| 一、不同的真假学说 .....             | 328        |



|   |     |
|---|-----|
| 二、符合及其标准·····                                 | 335 |
| 三、胡军对金岳霖真假学说的分析及其反思·····                      | 353 |
| 第三节 当代知识论学家对命题证实与真假的 <sup>①</sup> 理解及其比较····· | 361 |
| 一、当代知识论学家对命题证实的理解·····                        | 362 |
| 二、当代知识论学家对命题真假的 <sup>②</sup> 理解·····          | 365 |
| 三、关于命题证实和真假问题的 <sup>③</sup> 比较分析·····         | 378 |
| 参考文献·····                                     | 383 |

# 第一章 金岳霖知识概念与知识论概念的分析与比较

金岳霖是中国当代著名的哲学家，在知识论、形而上学以及逻辑学的教学和研究方面取得了杰出成就，其哲学代表作有《逻辑》《论道》《知识论》。其中，《知识论》是他用力最多，出版经历或历程最坎坷的一本书，也是他知识论思想体现最集中的一本书。在中国哲学史当中，它是第一部成体系且纯粹的知识论著作，丰富了中国哲学的研究内容与对象。但任何理论都需要发展，金岳霖的知识论亦是如此。这就意味着对其有进一步研究的必要性。然而在经济全球化以及不同文化交流日益密切的大环境下，中国的哲学研究不能不了解外国的尤其是西方的哲学研究。同样，知识论研究也不能无视国外同行的研究近况。这就意味着我们的哲学研究活动必须在世界哲学的视域下展开，对于金岳霖知识论的比较研究更应该如此。当然，在进行具体的比较研究之前，首先应该对金岳霖和当代知识论学家就“知识”和“知识论”这两个概念的理解进行比较研究。之所以如此，是因为这两个概念对知识论研究非常重要。

## 第一节 金岳霖知识概念的分析

在知识论中，知识概念非常关键。可以说，有什么样的知识概念就有什么样的知识论。因此，分析金岳霖的知识概念对其知识论研究具有重要意义。但要对其知识概念做较全面的分析，就需要与其他知识论的知识概念进行比较研究，而这正好可以在金岳霖知识论与当代知识论之间展开。下面依次介绍金岳霖的知识概念、当代知识论中的知识概念，最后对两种知识概念展开比较研究。严格地说，任何一位哲学家在进行知识论研究之前，都需要回应普遍怀疑论对知识的否定，也就是要回答以下几个问题：什么是知识？知识是否可能？知识的界限是什么？……对这些问题的不同回答就决定了不同的知识论内容和研究方法。金岳霖对知识论的研究也是从回答这些问题开始的。



## 一、什么是知识

金岳霖认为知识论就是“以知识为对象而作理论的陈述底学问”，但“最重要的问题当然是知识究竟是个甚么”<sup>①</sup>。可是，他认为这个问题不能直接回答，因为他的整个知识论就是对这个问题的回答，如果一定要问什么是知识，那就去阅读整本《知识论》。他虽然这么说，但从其他角度我们依然可以了解他对知识概念的理解。如，他在《知识论》的结尾说：“知识之有，本书根本不讨论。所谓有知识就是能够断定真命题。”<sup>②</sup>由此虽然不能推出“知识就是真命题”，但至少可以得出知识与真命题有关。谈到知识和真命题，就不能不提及认识主体、认识对象及其关系。对此，他进一步指出：“谈知识总有知识者底性能问题，有知识的个体能够知，能够识；另一方面，知识有对象，有知识的个体有所知，有所识。”<sup>③</sup>在金岳霖看来，知识是关系事实，而且是属于外在关系的事实。他指出：“知识是一种极复杂的关系事实，内中所包含的关系不止一种；我们对于现象有许多关系，现象对于外物也有许多关系；但是我们可以把一种复杂关系事实简单的名之曰‘知’，另一种复杂关系事实简单的名之曰‘外物’，这两种关系事实的关系是我们所要论的知识关系。”<sup>④</sup>由此可知，知识不是知识者的“能知”，也不是官觉器官与外物接触形成的“现象”，更不是“外物”，而是“能知”与“外物”之间的关系事实。综上分析，在金岳霖看来，知识概念一方面关乎真命题，另一方面又是关系事实。

那么这两方面是不是一致的，或者说，有没有矛盾之处？首先，我们来看在金岳霖那里命题是什么意思。他指出：“命题底定义就是思议内容之有真或假者，或意思内容中之肯定事实或道理者，或一句陈述句子之所表示而又断定事实或道理，因此而为有真假的思议底内容者。”<sup>⑤</sup>（其中的“思议”“意思”“事实”和“道理”等词是金岳霖知识论的专有词汇，后文会做详细介绍。）可见，命题一方面是思议的内容，表现为陈述句；另一方面是对事实或道理有所断定。就后一方面而言，断定必有断定的主体和对象，因而就存在两者之间

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第1页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第696页。

③ 金岳霖：《论道》，中国人民大学出版社2010年版，第182页。

④ 金岳霖：“外在关系 (External Relation)”，载《金岳霖文集》，甘肃人民出版社1995年版，第405~406页。

⑤ 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第609页。

的关系问题。金岳霖认为认知主体断定某事实或道理的这一行为是关系事实，而断定内容由陈述句表达出来就是命题。但命题不是事实，更不是关系事实。因此，在他看来，关系事实和真命题并不矛盾，只是知识概念关涉的两个方面。

此外，金岳霖认为知识不仅有对象和内容的区别，而且有类型之分。知识的对象既可以是普遍的理，也可以是普通或特殊的事实。所谓普遍的理就是共相或共相的关联，而事实就是由意念接受的所与或由所与填充的意念。在金岳霖那里，理和事实是客观的，不依赖于认识主体。但理的客观性与事实的客观性又有所区别。前者是绝对客观的，不仅不依赖于个别的认识者，而且不依赖于人类，甚至整个知识类（包括人类和其他非人类的知识类，如马类、牛类等）。与之不同，事实虽然具有客观性，但其客观性又有类的相对性。这是因为作为事实构成成分的所与是正觉的产物，而所与具有类的相对性。如，对于一块红布，牛类的所见就可能不同于人类的所见。

与知识的两种对象相对应，知识有两种内容：“一是普遍的理，一是特殊的事实；但是因为对象与内容不同，也许我们要称普遍的为理念或念理，特殊的为意事或事意。”<sup>①</sup> 不同于知识对象的客观性，知识内容却与求知上的达与不达紧密相关。如果达就有所得，否则就无所得。由上文关于命题的定义可知，知识内容通过命题表达出来。与两种内容相对应，就有两种命题，即普遍命题与特殊命题。但在《知识论》的第十六章以及其他地方，金岳霖又认为命题有三种：普遍命题、普通命题和特殊命题。其中，普通命题介乎其他两者之间，可以归为特殊命题。而普遍命题又可以分为消极的必然命题、不能假的本然命题、积极的固然命题。因此，与命题种类相对应，知识也就有以下几种不同类型：先天必然的逻辑知识、本然知识、先验的自然律以及关于具体事实的经验知识。

由上可知，金岳霖的知识概念既关乎主体与对象之间的认识活动，即认知关系事实，又涉及认识结果的判定，即命题的真假与判定。但严格来讲，认识活动与认识结果是不一样的，尽管它们之间有紧密的联系。因为我们说一个人有知识，一般指他有关于某事实的正确认识，而不会直接考察他是通过什么样的认知活动得到这个认知结果的。当然，我们不能就此说金岳霖的知识概念是混乱的，恰恰相反，他对知识的理解和分析非常精致。之所以没有将获得知识

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第2页。



的认识过程与知识本身明确区别开来，是与他他对知识概念的独特理解有关。

## 二、知识的可能问题

对于知识的可能问题，金岳霖有清楚的认识。他指出这个问题始终是知识论所关注的，从而也是哲学的重要问题之一。对其的不同回答就形成不同的知识论，乃至不同的哲学。实质上，这个问题与什么是知识密切相关。如果以普通知识或常识为知识，就不存在知识可能的问题；如果不认同常识为真正的知识，就有何以相信、何以知道真正知识的问题，而这又涉及知识的理由、标准和证实等问题。此外，他正确地指出：“现在的哲学和科学都以证实为相信一命题底理由。”<sup>①</sup>

由于金岳霖肯定知识存在，因此，对他来说，“知识底可能问题”就不是一个需要回答的问题。尽管如此，他还是从两个方面说明了他的知识论何以不考虑这个问题。首先，如果“知识底可能问题”先于知识论，那就属于元学或形而上学的内容。而这又有两种情况：要么元学或形而上学肯定知识之有，或知识是可能的——这就与他的观点相同，因此就没必要提及这个问题；要么元学认为知识根本不可能——如果是这样，就没有《知识论》所讲的内容，而《知识论》既然已经摆在那里，就要求元学必须肯定知识之有。其次，如果“知识底可能问题”后于知识论，那么它就是“后于某某看法的知识论底结论”，但这“某某看法”的知识论不是他自己的知识论，他的知识论是以知识的理为对象的。他指出：“我们承认对象之有及知识之在。知识既在，当然是可能的；知识底理既有，当然是无矛盾的。”<sup>②</sup>因此，就没有后于他的知识论的“知识底可能问题”。总之，他认为对此问题可以不予考虑。

即便如此，还是有人会认为“知识既在”是一个假设。对此，他又从三个方面进行了回应。首先，他所讲的知识是日常生活中所谓的知识，而这是真实存在的。因此，不可能产生没有这种知识的问题。其次，即使有人对上面的回答不满意，不承认知识事实的存在，始终把知识的可能作为假设，“那么，我们也可以说假设底建立与否没有时间与秩序底问题，我们不必在书前求建立此假设，我们可以在书后看此假设是否能成立，后者仍要看本书分解”<sup>③</sup>。这也就是说假设是在知识论之外的，不一定非要在知识论研究开始的时候考虑

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第55页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第3页。

③ 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第3页。

它。随着知识论的建立，知识可能的问题也就得到了回答。最后，金岳霖对上面的回应做了补充。他指出，回答“知识底可能问题”就必然要引出“关于它底答案所应用的材料与工具”，那么这些材料与工具在知识论范围之内还是之外？如果在知识论范围之内，由于没有关于答案的材料和工具，因此就不能在知识论之前回答它；如果在知识论范围之外，那么上面的第二个回应就是对该问题的回答。

需要指出的是，金岳霖对“知识可能问题”的回答存在以下几个问题：首先，他把“知识可能问题”理解为要么有知识，要么没有知识。这种理解虽然符合二值逻辑中的排中律，但如果将知识的质量和可靠程度以及得到与否引入分析，那么对“知识可能问题”的回答就远不止以上两种。在金岳霖看来，我们有关于逻辑的必然知识，有关于“共相及其关联”的固然知识，也有关于具体事实的经验知识。但问题是，如“太阳明天依然会升起”、“凡人皆有死”、“所有的乌鸦都是黑的”等命题是不是知识。当然，金岳霖认为真命题是知识，假命题不是。真命题可以证实或证明，而假命题可以通过证伪来判定。但是，上述命题要么既不能证实也不能证伪，要么到现在为止还没有证实和证伪，因此，既不能说它们是真的，也不能说是假的。那么我们怎么来看待这些命题？如果这些命题是知识，就说明有些知识是可错的，但这与金岳霖对知识的理解相矛盾；如果这些命题不是知识，金岳霖的知识概念就太强了，如此一来，我们能够拥有的知识就太少了。此外，在日常生活中，我们通常将这些命题作为知识来运用，假如它们不是知识，就与常识相背离。

其次，他把“某某看法”的知识论与自己的知识论区别开来，认为自己的知识论是客观知识论。而“某某看法”的知识论，他虽未明言，但按其意思就是主观的，因而才有“知识底可能问题”。实际上，金岳霖把“知识的理”与知识的客观存在作为其知识论客观性的基础。在《知识论》一开头他就声明自己是承认常识的，从常识来看，世界是客观存在的，知识是存在的。但常识毕竟不同于知识。如，“太阳从东方升起”、“太阳绕着地球转”等都是常识，但不是科学知识，也不是金岳霖所认可的知识。既然常识不必是知识，那怎么能从常识之有推出知识存在呢？也许会有这种情况，有些常识是知识，有些不是。这就需要分辨哪些是知识，哪些不是，以及为什么是，为什么不是。显然，这就涉及知识的确切定义和界限问题。但遗憾的是，金岳霖没有对知识概念及其存在作详细的分析和论证，而是笼统地将常识作为知识存在的证据，并将知识对象存在、知识存在作为其知识论展开的“前提”和“公理”。



不考虑这种做法的结果如何，单就行为而言是武断的。对此，他认为出发原则的选择可以是武断的，但选好之后的知识论就不能再武断了。当然，问题不在于出发原则选择的武断与否，而在于未将常识与知识进行明确区分，从而使其知识概念带有常识特有的庞杂性和模糊性。

最后，金岳霖对“知识底可能问题”做了比较有特色但又不合理的回答。他认为知识是存在的，而“知识底可能问题”的答案也应当是知识。既然答案是知识就应处在时间和秩序之内。这就要求它既具有被意念摹状与规律的材料，又有摹状和规律材料的工具（意念）。这种对“知识底可能问题”的分析与他对经验知识的分析相符合。但问题是，“知识底可能问题”及其答案不是经验知识，因此就不能用分析经验知识的方法去分析。如果按他的这种讲法，我们关于逻辑的知识也没有可供摹状和规律的材料，那岂不是没有逻辑知识了！

### 三、知识的限制问题

知识的限制问题就是知识的范围问题，这也与什么是知识紧密相关，或者说，这是知识可能问题的另一种说法。如果知识完全可能，就没有限制问题；如果知识完全不可能，也就没有可知的范围；如果不完全可能，就会出现知识的范围问题，即哪些可知，哪些不可知。由于金岳霖的知识论不存在“知识底可能问题”，因此也就没有专门谈论知识限制的问题。尽管如此，他还是对其做了一些简单说明。

首先，他将知识的限制与官觉的限制区别开来。官觉或官能可及的领域是日常生活世界，即宏观世界。而太大或太小的宇观世界或微观世界是官觉所不能达的，因此就没有关于宇观世界和微观世界的直接经验。虽然如此，官觉者可以通过一定的器械和工具间接地知道它们。也就是说，官觉的限制不是知识的限制。

其次，经验论者往往将本体与现象进行区分，认为知识关乎现象而与本体无关，可以知道的只是现象而不是本体，至于本体存不存在是不可知的。对此，金岳霖区别了“知道它”和“知它底有”，并从这个角度对本体进行了分析。他指出，“知道它”涉及事物的形色状态，而“知其有”完全可以是推知。因此，我们不能因为不知道本体就否定“本体底有”及其可知。客观来说，金岳霖对传统说法的这种批判虽然很粗糙，但富有启发意义。

至于本体到底有没有，金岳霖的知识论对此不做专门讨论，但其知识论又



涉及本体问题，因此这里还需简单交代一下。他将本体区分为有和没有两种可能。针对前者，他指出，我们或者可以知道它，那么它就和现象一样都是知识的对象，也就起不到限制知识的作用；或者不能知道它，那么它就不是知识对象，也就无从谈起；或者我们知道它是不能被知道的，那么它本身不是知识对象，但“它底有”是知识对象，这样，我们只能讨论“本体底有”而不能知道本体本身是什么样子的。接着他讲，如果没有本体，也就根本不用讨论它。其实，金岳霖解决这个问题的办法就是把是不是知识对象作为衡量本体有没有的标准，如果本体之有是知识对象，我们自然会知其有；如果不是，它的有就无从谈起。

最后，金岳霖批评了用一些我们不能回答的问题来限制知识的做法。他指出，有些问题，如“世界有多大”“有多长久”“时间始于何时”都不是真正的知识对象，只是凭空想出来的不可能有具体答案的伪问题，试图借此来限制知识是不可能成功的。

在上述说明当中，金岳霖的一些做法很有意义。如，将官觉（直接经验）的限制与知识的限制区别开来，有些对象官觉不能直接感知，但通过间接感知或推理就可以知道；将“知道它”与“知其有”区别开来，如，对于“能”“世界”等，我们虽然不能知道它，但通过推理能够知其有；以及对用“不可能的对象”来限制知识的做法的批判；等等。但其具体论证过程仍存在一个严重的问题，即他将能否成为知识对象作为回答知识是否有限制的根本依据，对不是知识对象的不予谈论，从而将非知识领域（包括意见、信仰等）完全排除出知识论研究的范围。这其实是将知识限制问题回避了，而不是解决了。

综上所述，金岳霖没有给予知识概念明确的定义，但揭示了知识事实是关系事实，知识与真命题的判定有关。他认为，知识对象是客观存在的，而对知识对象的认识是完全可能的，从而就没有知识可能或限制的问题。那些不是知识对象的，既然无从谈起，《知识论》也就不必涉及。

## 第二节 当代知识论学家对知识概念的分析 以及两种知识概念的比较

当代知识论作为分析哲学的一个分支，继承了其对概念的分析方法。“在分析哲学家那里，对一个概念进行分析就是要指定那个概念得以使用的条件，



那些条件各自是必要的，但加在一起就构成了那个概念的充分条件。”<sup>①</sup>对知识论学家来说，首要的工作就是对知识概念做标准分析，也就是明确知识的定义。之所以称为标准分析，就是“因为自柏拉图以来，人们似乎普遍认为，知识要求排除三个东西：无知（ignorance）、错误（error）和单纯的意见（mere opinion）”<sup>②</sup>。标准分析就是在这个基础之上指出知识的必要和充分条件。

## 一、知识概念的标准分析

### （一）知识论感兴趣的是命题知识

知识是通过“知道”（to know）这个动词表达出来的，那么通过对“知道”这个动词意义和用法的分析就有可能揭示认识活动的本质和知识形成的条件。当然，作为动词，“知道”的用法很多，但与知识有关的主要有三种，试举例如下：

- （1）我知道朋友张三的为人。
- （2）我知道怎么开汽车。
- （3）我知道北京是中华人民共和国的首都。

尽管这三句话中都有动词“知道”，但仔细分析就会发现它们的认知意义并不相同。第一句中的知道对应亲知的知识（knowledge by acquaintance）。比如，对朋友张三的认识是在我与他的交往中直接获得的，不一定非要通过别人。又如，对自己的家人、自己的出生地的知道都属于亲知的知识。第二句中知道的内容属于技能知识（skill knowledge）。这一点很清楚，不用多说。第三句中的知道对应命题知识（proposition knowledge）。我们可以把句子中的“北京是中华人民共和国的首都”用命题  $p$  来表示，那么整个句子就可以简化为我知道命题  $p$ 。而命题  $p$  具有真值，或者真，或者假。如果我说我知道  $p$  是真实的，意思就是我知道命题  $p$  是真的。这样一来，命题的真值就与认知对象建立了联系。

在这三类知识中，知识论主要关注第三类，即命题知识。之所以如此，是“因为这种知识最典型地表达了我们与世界的认知关系——我们想要知道世界究竟是什么样的，在世界中已经发生了什么样的事情，即将发生什么样的事

---

① 徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社2006年版，第246页。

② 徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社2006年版，第249页。

情”<sup>①</sup>。但在实际生活中，这三类知识相互联系，密不可分。简单举一例，如炒菜做饭，既有对自己喜欢吃什么饭菜的亲知知识，也有如何操作的技能知识，更有对材料、工具和操作流程分辨的命题知识。“但是不管怎样，哲学家们一般认为，命题知识不仅是所有的知识中最根本的，而且在认识论上是最有意义的，因为我们对世界的认识是通过这种知识表达出来的，而且，我们的实践能力也是建立在这种知识的基础上。”<sup>②</sup>因此，对知识概念的分析就是揭示命题主张成真的必要和充分条件。

## （二）知识概念的标准分析

在对知识概念做标准分析之前，我们来看几个关于命题知识的例子：

例1 张三告诉李四他知道明天会下雨，第二天果然下雨了，但张三自己只是猜测第二天会下雨。在这种情况下，张三真知道第二天会下雨吗？

例2 李四翻阅《体坛周报》，看见上海申花队以3:1击败山东鲁能队的报道，就声称他知道在这场比赛中申花队获胜了。但不为李四所知的是，新闻记者由于一时疏忽，将失败的大连实德队错写成了山东鲁能队。在这种情况下，李四真知道上海申花队获胜了吗？

例3 两天前李明送自己的朋友张华坐上了从北京飞往乌鲁木齐的飞机，现在他确信张华就在乌鲁木齐。但不为李明所知的是，飞机在途中遭遇故障紧急降落兰州，张华改乘火车刚刚抵达乌鲁木齐。在这种情况下，李明真知道张华在乌鲁木齐吗？

要判定以上例子中知道的东西是不是知识，就需要先了解什么是知识。在《泰阿泰德篇》（*Theaetetus*）中，柏拉图对知识概念做了三步分析，并把知识定义为具有理性解释或辩护的真信念。<sup>③</sup>在埃德蒙·盖蒂尔（Edmond L. Gettier）对知识的标准分析提出挑战之前，齐硕姆（Roderick Chisholm）和艾耶尔（A. J. Ayer）分别对知识概念的必要和充分条件进行了分析，具体如下所示。<sup>④</sup>

（Chisholm）S 知道命题 p 当且仅当

（i）S 接受 p，

① 徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社2006年版，第248页。

② 徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社2006年版，第249页。

③ Louis P. Pojman. *The Theory of Knowledge: Classic and Contemporary Readings* [M]. Wadsworth Thomson Learning, 2003, p. 122.

④ Edmond L. Gettier. “Is Justified True Belief Knowledge”, Louis P. Pojman. *The Theory of Knowledge* [C]. Wadsworth Thomson Learning, 2003, p. 125.



(ii) S 有充足的证据支持 p, 并且

(iii) p 是真的。

(Ayer) S 知道命题 p 当且仅当

(i) p 是真的,

(ii) S 相信 p 是真的, 并且

(iii) S 有权利相信 p 是真的。

盖蒂尔将以上两种形式规范化形成现在基本通用的模式:

S 知道命题 p 当且仅当

(i) p 是真的, (成真条件)

(ii) S 相信 p, (信念条件)

(iii) S 在相信 p 上是有辩护的。(辩护条件)

### (三) 对知识三条件的理解

上述知识的三步定义分别对应知识的三个必要条件, 即成真条件、信念条件和辩护条件。成真条件是知识的首要条件, 一个人声称知道一命题, 那么这个命题首先应该是真的, 否则, 所声称的东西只是谬误或者仅仅是他的一个主观信念而已。但是, 仅有成真条件还不够。因为某人宣称一件真的事实并不意味着他真正知道这件事是真的。声称知道一件事还必须要求他与这件事发生认知联系, 即他与这件事建立了正常的认知关系。哲学家一般将这种按证据断言某件事的认知状态称为信念。因此, 信念条件就成为知识的第二个必要条件。

然而对于信念条件, 有人觉得其肯定的程度还不够。具体来说, 相信一个命题没有确信该命题那样具有肯定性。知道一件事就是确信它是真的, 而不仅仅是相信它是真的。<sup>①</sup> 如果某人不是很肯定地知道一件事, 他会对宣称知道这件事表示犹豫。因此, 他们主张用确信条件代替信念条件。但是, 也有人认为“确信”与声称具有知识这一行为有关, 而与知识概念本身的分析无关。乔纳森·丹西 (Jonathan Dancy) 指出, 即使一个人由于不确定而不愿宣称自己拥有某某知识, 但实际上他仍然拥有该知识。他举了一个小学生的例子: 有一个腼腆的小学生在课前预习时知道了英国国王的执政时期, 但在课堂上由于老师的威严, 他又完全不确信先前预习得到的知识。尽管如此, 丹西认为这个学生

---

<sup>①</sup> Jonathan Dancy. *An Introduction to Contemporary Epistemology* [M]. Basil Blackwell Ltd, 1985, p. 24.

还是拥有这些知识。

然而笔者对这个例子的理解恰好相反，笔者认为这个小學生没有真正拥有那些知识。因为他自己尽管有正确的素材，但没有将之与自己的正面认知状态结合起来，恰好相反，与负面认知状态结合起来了，即完全不确信自己所预习过的东西，因此就不能说他有这方面的知识。此外，就确信而言，它也是信念的一种，只是比一般的信念强度更高一点。相比较而言，确信的东西比相信的东西似乎更接近知识，然而一个信念主张是不是真正的知识还需要另外的条件，因此没有必要勉强用确信条件代替信念条件。

也就是说，仅仅具有成真条件和信念条件还不能保证信念为真。比如，当一个人处于失常的认知状态时，声称知道某件事。尽管这件事可能是真的，但他在相信这件事为真方面缺乏充分的证据支持，他知道这件事是仅仅出于偶然或者碰巧。那么，他所宣称的就不是真正的知识。因此，要有资格宣称你知道某件事或某个东西，就必须为你的信念提供辩护，也就是说，在你相信它为真这件事上是有证据支持的。这就形成了知识的第三个必要条件，即辩护条件。

## 二、盖蒂尔对传统知识概念的挑战与对其的回应

由以上对知识概念的分析可知，要真正拥有知识必须具备三个条件：成真条件、信念条件和辩护条件，综合起来说，知识就是得到辩护的真信念。这种认识一直持续到1963年，盖蒂尔以非常简短但极具影响力的论文对其发起挑战。这一挑战以及对其的回应深刻影响了对知识辩护的认识，从而推动了此后知识论研究的深入进行。

### （一）盖蒂尔对传统知识概念的挑战

在分析哲学中，反对一个观点一般不是直接否定该观点，而是提出至少一个反例来驳难。盖蒂尔也用了这个方法来揭示传统知识概念的非完备性。由于他使用的两个例子不是非常完善，后来的知识论学家往往用盖蒂尔反例的变形来说明问题。在此，笔者使用肯思·勒尔（Keith Lehrer）构造的例子，并稍做了修改。<sup>①</sup>

例如，张三的同事李四向张三说，他最近买了一辆福特汽车。张三认为李四一向诚实可靠，不会撒谎，而且知道李四非常希望拥有一辆福特牌汽车。就

<sup>①</sup> Louis P. Pojman. *The Theory of Knowledge: Classic and Contemporary Readings* [M]. Wadsworth Thomson Learning, 2003, p. 122.



在昨天，他还亲眼看见李四开着一辆福特车。张三由此断定他的同事拥有一辆福特汽车。但不为张三所知的是，李四在这件事上欺骗了张三，他开的车是租来的。而张三的另一个同事王麻子最近悄无声息地买了一辆福特车。那么张三是不是真知道他的同事拥有一辆福特汽车？

为了比较清晰地展示张三的推理过程，我们把这个反例做一番梳理，首先把“张三的同事拥有一辆福特汽车”作为命题 p。

- (1) p 是真的；
- (2) 张三相信 p；
- (3) 张三在相信 p 上是有辩护的；
- (4) 张三相信 p 是由其他的相关命题推出来的（如李四向他展示的一切）；
- (5) 张三相信其他相关命题是有辩护的；
- (6) 但相信其他相关命题是错误的。

实际上，“张三知道他的同事拥有一辆福特汽车”完全具备传统知识概念的三个必要条件，即上面的（1）~（3）条分别是成真条件、信念条件和辩护条件。但实际上，我们不能说张三真正知道他的同事拥有一辆福特汽车。这就说明传统的知识定义或知识概念的标准分析是有误的，或者至少是不充分的。其实，盖蒂尔类型反例之所以说得通，是建立在假信念被当作真信念，以及辩护了的信念能够辩护它所蕴含的所有信念的基础之上的。因此，盖蒂尔反例并没有完全推翻传统的知识定义，只是揭示了它的不足和缺陷。

## （二）对盖蒂尔挑战的回应

如何应对盖蒂尔类型反例呢？对此，应该说有三条途径。<sup>①</sup>

- (1) 寻找一些方法说明盖蒂尔类型反例是错误的。
- (2) 接受盖蒂尔类型反例并提出知识三步分析的补充条件，以便排除这些反例。
- (3) 接受盖蒂尔类型反例，但只对知识三步分析做调整，而不是去增添附加条件。

第一条显然是行不通的。因为盖蒂尔类型反例不是虚假或不可能的，而且就反例本身来说是完全能说通的。这就说明传统的知识概念有问题，但合理的做法不是直接去修改它，而是通过对盖蒂尔类型反例的回应来分析传统知识概

---

<sup>①</sup> Jonathan Dancy. *An Introduction to Contemporary Epistemology* [M]. Basil Blackwell Ltd, 1985, p. 26.

念的三步分析缺了什么，应该如何完善。因此，主流的做法就是提出第四个必要条件以补充知识概念的三步分析，从而排除盖蒂尔类型反例。下面就是对四个必要条件的不同理解。

### (1) 无假信念条件。

这是早期回应盖蒂尔挑战的观点。它认为，在上面所举的例子中，张三之所以认为他的同事拥有一辆福特汽车，是建立在对李四的错误信念的基础之上，因此，只要排除错误信念，就可以避免盖蒂尔类型反例。无假信念条件主张为知识的三步分析增加第四个条件，即一个人相信命题  $p$  必须不是建立在错误信念的基础上或者由错误信念导致的。的确，补充这个条件可以排除盖蒂尔类型反例。但是，这种观点面临太强和太弱的问题。

就太强而言，有时候即使信念的推导前提中有错误信念，我们仍然可以得到知识，但无假信念条件把这种获得知识的可能性排除了。例如，在认为拿破仑是一个伟大战士的诸多理由中，可能有一个是假的，但这不影响“拿破仑是伟大战士”是真正的知识。又如，如果我们关于命题  $p$  的信念是建立在四个证据  $a$ 、 $b$ 、 $c$ 、 $d$  中任意两个的基础之上，那么剩下的任意一个或两个是假的并不影响我们依然知道命题  $p$  是真的。<sup>①</sup>

就太弱而言，无假信念条件会遇到这种情况，在某  $S$  的整个认识过程中没有虚假信念，但很难说  $S$  真正知道某件事。例如，亨利带着孩子开车去乡村兜风，一路上非常悠闲，视觉状况也很好，他不断给坐在旁边的孩子说路上看见的东西，“这是牛”、“那是拖拉机”、“这是谷仓”，等等。他的视力很好，看得很仔细，因此对看见的东西非常确信。在这种情况下，我们会毫不犹豫地说亨利知道那是谷仓。但不为亨利所知的是，那些谷仓是使用纸浆做成的仿真谷仓，没有完全封闭，因而不能装东西，但在公路上从各个角度看都非常像谷仓。那么在此情况下，我们会说亨利不知道那是谷仓。然而在亨利的整个判断过程中并没有虚假信念。<sup>②</sup> 因此，无假信念条件并不能真正补救知识概念的三步分析。

### (2) 挫败条件。

上面的无假信念条件为知识提供了严格的限制条件，如果按照这个条件，

① Louis P. Pojman. *The Theory of Knowledge: Classic and Contemporary Readings* [M]. Wadsworth Thomson Learning, 2003, p. 123.

② Alvin I. Goldman. “Discrimination and Perceptual Knowledge”, Louis P. Pojman. *The Theory of Knowledge* [C]. Wadsworth Thomson Learning, 2003, p. 143.



我们具有的知识就很少了。为了解决这个问题，勒尔和托马斯·潘克森(Thomas D. Paxson)在《知识：不可挫败的被辩护为真的信念》一文中提出了挫败条件。挫败条件论认为，没有其他的真命题 $q$ 使 $S$ 相信命题 $q$ 会破坏对先前关于命题 $p$ 的信念的辩护。此外，再加上知识概念的其他三个必要条件就能推出 $S$ 知道命题 $p$ 。<sup>①</sup>他们为此举了一个例子：李明看见一个叫张华的人从书店里偷了一本书，因此就认为张华偷了一本书。但是，张华的妈妈作证说张华当时在千里之外。这时，“张华的妈妈关于张华当时在千里之外的作证”就是一个挫败证据，它挫败了李明关于“张华偷了一本书”的信念。后来李明得知张华的妈妈是一个惯骗，在这种情况下，“张华的妈妈是一个惯骗”成为一个挫败证据的挫败证据，因为它挫败了先前的那个挫败证据，即“张华的妈妈关于张华当时在千里之外的作证”，从而又恢复了李明关于“张华偷了一本书”的信念。

在这个例子中，“张华的妈妈关于张华当时在千里之外的作证”以及“张华的妈妈是一个惯骗”都对最后的知识辩护起决定性作用。相比于无假信念条件，挫败条件由于强调关键证据，因而使知识辩护变得更加直接、简单，这就能够化解无假信念条件所面临的一些困难。但是，挫败条件自身也面临严重困难：挫败条件本身是开放的。对于很多知识宣称，我们可以设法找到一个真命题，相信它就会挫败我们的知识宣称。而同时，我们又可以找到另外的真命题来挫败先前的挫败证据，这样的过程可能会无限延续下去。对此，勒尔和潘克森认为我们能够区分挫败和非挫败条件，但这需要对挫败条件进行完善。此外，吉尔伯特·哈默(Gilbert Harman)认为我们能做的就是为知识辩护提出一个要求，即如果一个人认为对得到辩护的真信念没有挫败证据，而这是得到确证的，那么这个人就能真正地知道该命题。<sup>②</sup>这是一种对挫败条件的修正，但问题是在有些情况下，根本就无法确保完全没有挫败证据。

### (3) 可靠性。

上面提到的无假信念条件和挫败条件都面临不可消解的难题，对此，“有一些哲学家建议说，我们不应该把知识与辩护过分密切地联系起来——也许知识并不要求辩护，而是要求某些其他的东西”<sup>③</sup>。因此，一种不同的回应方法

---

① Louis P. Pojman. *The Theory of Knowledge: Classic and Contemporary Readings* [M]. Wadsworth Thomson Learning, 2003, p. 124.

② Ibid.

③ 徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社2006年版，第264页。



就产生了，这就是对可靠性的强调。这种方法将辩护从关注真信念与证据之间的关系转变为真信念的产生过程。持这种方法的人认为，如果一个真信念是通过可靠的方法或途径产生出来的，那么这个真信念就得到辩护而成为知识。显然，在他们看来，认识过程的可靠性可以化解盖蒂尔的挑战。在前面的例子中，张三的真信念——“他的同事拥有一辆福特汽车”并不是通过可靠的途径产生的，因为他忽略了李四撒谎的可能性。

但是，这种方法也面临重重困难。其一，“可靠性”是一个非常模糊的概念，要明确界定它，难度不亚于回应盖蒂尔挑战。一般说“某个东西或过程是可靠的”总是相对于一个标准或参照系而言的。比如，我们认为天气预报是可靠的，意思是说相比于主观预测，天气预报是可靠的；也可以理解为，通过统计发现天气预报与天气的实际情况是基本相吻合的。因此，要清楚地界定可靠性概念，就必须先明确判定可靠性的标准。其二，在认识活动中，认识主体是人，而人是会犯错的。可错性不仅可以表现在方法的使用过程中，如态度不严肃、技术不娴熟等；也可以表现在形成真信念的方法本身之中，如感觉经验的质量不高、信念链接不敏锐等。而可靠的方法和可靠地使用方法不一样，但在实际的认识活动中很难对两者进行区分。其三，如果把“可靠性”定义为“真”本身的产生，那么强调可靠性对知识标准分析中的成真条件没有增加任何东西；如果将其定义为辩护，那么对辩护条件也毫无帮助。

#### (4) 结论性理由。

尽管可靠主义面临根本性的困难，但它的确认识到信念的辩护不仅涉及证据的充分和完备，而且涉及信念本身必须是从可靠或可信的过程中产生出来的。一些同情可靠主义的哲学家试图通过调整可靠性原则以弥补其存在的缺陷，因此，辩护的“结论性理由”和“因果理论”就被提出来了。

同样，“结论性理由”也是回应盖蒂尔类型反例的产物。在前面的例子中，真正支持“张三认为他的同事拥有一辆福特车”的是他的另一个同事王麻子拥有一辆福特车，但对此张三并不知道。也就是说，张三关于“他的同事拥有一辆福特车”的信念之所以为真是偶然的。用“结论性理由”来解释，张三之所以不是真正知道“他的同事拥有一辆福特车”，原因是支持其信念主张的理由是非结论性的。问题又来了：到底什么是“结论性理由”？一种观点认为，在信念的辩护中，从第1个信念到第n个信念的辩护序列构成了对第n+1个信念的结论性理由，如果第n+1个信念是错的，那么从第1个信念到第n个信念的辩护序列也就不可能是对的。这种结论性理由的确可以消除盖蒂



尔类型反例，但也将知识变成强调内在推理过程的精神现象，从而使经验知识成为不可能。同时，结论性理由对知识来说要求太高了，因为我们的官觉知识和直觉知识并不需要建立在结论性的或其他什么理由之上。比如，在通常情况下，“我看见桌子上有一只杯子”“我感到头痛”等信念主张并不需要其他理由来辩护。

#### (5) 因果理论。

前面提到过，盖蒂尔反例之所以说得通，就是因为张三拥有的知识，即“他的同事拥有一辆福特车”是碰巧或偶然为真的。因此，许多哲学家试图通过消除这种偶然为真的可能性来补救传统的知识定义。但是，不可否认我们的认识过程中的确存在幸运或偶然的因素，因此，问题的关键不是消除偶然因素对知识的影响，而是建立知识与使其成为真信念的事实之间的联系。埃尔文·戈德曼（Alvin I. Goldman）提出了因果理论作为知识概念分析的第四个条件。因果理论将辩护建立在真信念产生的因果起源上，认为如果 S 知道命题 p，那么 S 关于命题 p 的信念必须是由与命题 p 相对应的事实导致的。<sup>①</sup> 这样，因果理论就把信念与产生它的事实联系起来，主张真正的知识不仅要有合理的推导理由，而且应该与事实形成因果联系。因此，因果理论似乎有希望完善传统的知识概念。

然而与其他方案一样，因果理论也面临不少批评。其一，与可靠性一样，事实也是一个模糊概念，因此，如何清晰地界定它就成为因果理论面临的首要问题。笼统地说，事实是与真命题相似或相符合的“东西”。但是，这样的东西又如何因果地导致其他变化（包括认知状态的变化）？其二，因果理论面临关于未来知识、普遍知识和数学推理等知识可能与否的问题。由于未来的事实还未发生，我们关于未来的信念就无法与未发生的事实建立因果联系，从而使我们对于未来毫无知识。普遍知识和数学推理知识亦是如此。例如，我们相信“凡人皆有死”这个命题，但它不是也不能由所有的人都死了这一事实推出来。因此，“凡人皆有死”就没有与其相对应的普遍事实。又如，我们都相信  $2 + 3 = 5$ ，那么与这一信念相对应的事实是什么？如果有对应的事实，它又是如何与这一信念建立因果联系的？显然，按照因果理论，以上的例子都无法解释。因此，因果理论虽然正确地认识到知识与事实之间必须有一定的联系，

---

<sup>①</sup> Louis P. Pojman. *The Theory of Knowledge: Classic and Contemporary Readings* [M]. Wadsworth Thomson Learning, 2003, p. 124.

但由于过分强调信念与事实之间的因果联系并把它作为真信念成为知识的必要条件，从而无法解释上面提到的非经验知识，同时也缩小了我们获得知识的可范围。这显然与我们对知识的直观理解不相符合。

以上提到了五种对盖蒂尔挑战的回应。它们分别从不同角度解释了盖蒂尔类型反例成立的本质，并提出了排除这类反例的方案，以便完善传统的知识概念。各个方案尽管都有各自的优点，但也面临诸多难题，因而很难完成补救传统知识概念的任务。

### 三、两种知识概念的比较

前文分别介绍了金岳霖的知识概念和当代知识论中的知识概念，从内容来看，两者的区别非常明显，但要继续追问根本的区别在哪里，以及为什么会有这样的区别，就需要对两者做一番比较研究。

#### （一）有无明确的定义

很明显，对于什么是知识，两者的态度截然不同。金岳霖没有给知识一个确切的定义，只是提到知识与真命题有关，知识事实是关系事实。因此，他的知识概念不仅涉及认知过程，还有对认知结果的判定。与此相反，当代知识论一开始就关注对知识概念的分析，认为知识就是排除无知、错误和单纯的意见，但又不满足于这个定义，试图通过寻找反例来揭示传统知识概念的不足和缺陷，这就有了盖蒂尔类型反例的出现。此后的哲学家通过不同角度回应盖蒂尔挑战，提出了不同方案来完善传统的知识概念。这一系列探究工作推动了对知识论的研究，从而使知识论研究成为当代西方哲学的一个主要分支。

此外，在金岳霖看来，认知活动是具体而特殊的，知识则是抽象与普遍的。知识不是针对个别知识者而言的，而是相对于某一知识类来说的。而且，知识类不仅仅指人类，还包括其他有认知能力的类，如牛类、马类等。在这里，笔者不分析人类和其他所谓的知识类有没有一样的认知活动、一样的认知结果。笔者需要指出的是，金岳霖的知识概念是以官觉类或知识类作为认识主体的。相比较而言，当代知识论学家谈论的知识是认知个体S所拥有的。当然，个体S是普通并且正常的认识主体，能代表人类正常的认知能力。但是，具体知识必须是相对于个人而言的，相对于整个人类来说的抽象知识不是当代知识论所关注的对象。金岳霖在区别对元学的态度和对知识论的态度时指出“研究知识论我可以站在知识论底对象范围之外，我可以暂时忘记我是人，凡



问题之直接牵扯到人者我可以用冷静的态度去研究它，片面地忘记我是人适所以冷静我底态度。”<sup>①</sup> 由于他所理解的知识是相对于知识类而言，因此，他在进行知识论研究时忘却的不是作为知识类之一的人类，而是拥有具体知识的认知个体。

## （二）知识的构成要素

前面已经指出，金岳霖的知识概念涉及认知活动和真命题的判定两个部分。实际上，他对认知活动的说明就是对命题形成环节的分析，因此，他的知识概念可以看作对命题知识的分析和判定。然而金岳霖也认识到信念（相信）在命题判定中的存在，如，“无论我们以真假为取舍底标准或以真假为取舍底内在性质（或关系质），我们总有相信及何以相信或知道及何以知道底问题”<sup>②</sup>。而何以相信总牵扯到理由和证实。但遗憾的是，他并没有将信念因素纳入知识概念，这也许是他维护知识论客观性的必然结果。相比较而言，当代知识论学家谈论的知识基本上就是命题知识，并将信念条件作为知识概念的一个必要条件，这也是继承柏拉图对知识定义的结果。就信念条件而言，它表现为认识主体对某命题强烈的认知倾向，即相信它是真的。说某人有关于某命题的知识，首先就是说他相信这个命题是真的。如果没有信念因素，命题与认识主体就没有关联，而真命题就不会成为知识。

## （三）对知识的怀疑和辩护

前面已经讲过，金岳霖通过承认常识肯定了知识之有，并以此反驳怀疑论对知识存在的怀疑。而且，他的知识论不是怀疑或批判的知识论的产物，而是他研究“知识底理”的成果。通俗来讲，他的知识论要建立一个理论体系，因此，怀疑如果不是麻烦的话也是多余的。这在他的整个《知识论》中表现得很明显。因为没有真正的怀疑，知识的辩护也就变得不怎么要紧了，充其量表现为命题真假的判定而已。此外，他对知识类的认知能力非常乐观，只要是知识对象，知识类（包括人类）就能认识它。因此，在金岳霖那里，与知识相对的是非知识。而非知识无法谈论，因此能谈论的都是知识。相比较而言，当代知识论学家要不断回应怀疑论的挑战，尽可能为知识提供强有力的辩护。这在知识概念不断完善的例子中表现得非常明显。同时与知识相伴的不仅有无知和错误，还有纯粹的意见，为知识提供辩护就是把无知、错误和纯粹的意见

① 金岳霖：《论道》，中国人民大学出版社2010年版，绪论第17~18页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第55页。

见从真信念中排除出去，而且要尽可能扩大知识的范围，至少不能缩小。这就为知识辩护增加了难度和挑战，也正是这种挑战性吸引着诸多哲学家为其沉思。

#### （四）知识概念分析的方法

金岳霖的知识概念深受包括休谟、康德和罗素等人在内的西方哲学家的影响，既包含类似于经典认识论注重考察认识过程的内容，又有如逻辑实证主义注重命题实证的内容。他主要分析知识概念的内容，而不是知识得以可能的条件。他运用例子主要是说明他的知识理论，而不是作为反例揭示理论的缺陷和不足。与此相反，当代知识论学家在继承柏拉图知识概念的基础之上不断完善和发展它，而不是撇开别人的分析成果直接另立一个新概念。也就是说，他们对知识概念的分析是在一个公认的框架内展开的，这就保证了各种观点交流的可能性，也为怀疑论者发起挑战提供了可能。此外，当代知识论学家对知识概念的分析主要是分析知识得以可能的必要和充分条件，从盖蒂尔挑战出现以后，他们的工作就是提供有说服力的辩护条件以完善传统的知识概念。他们运用例子不只是为了支持其理论，更主要的是揭示对方理论的不足和问题，从而对该理论提出挑战。

以上对比分析了金岳霖和当代知识论学家对知识概念的不同理解。需要说明的是，这样的比较不是鉴别谁是谁非，而是为了更好地理解金岳霖知识概念的内涵和特点，同时了解知识概念在当代的新发展，以便知识论研究的深入开展。

### 第三节 金岳霖的知识论概念及其反思

知识论概念不同于知识论，它是对知识论研究内容的总体描述。然而具体的知识论研究不能仅仅满足于这样的描述，因为它包含许多需要深入研究的内容。例如知识的来源与类型、知识的判定与辩护以及真的意义与标准等。传统的哲学家对知识论概念的理解往往不尽相同，有些甚至区别很大，这就促成了知识论研究的多样化。与之不同，当代知识论学家对知识论概念的理解比较统一。因此，将金岳霖知识论概念与当代知识论学家所接受的知识论概念进行比较研究是可行的。这样的比较研究一方面有助于我们对金岳霖知识论和当代知识论进行深入的理解，另一方面能使我们更加明确金岳霖知识论的独特之处和内在问题。



## 一、金岳霖的知识论概念

金岳霖在《知识论》的开头就讲道：“知识论是甚么似乎是一非常之容易回答的问题，它是以知识为对象而作理论的陈述底学问。”<sup>①</sup> 知识论不教人如何获得知识，而是对“知识底理”进行研究的学问。因此，它的研究对象是普遍的理，这不同于研究具体历史事实的记载学。但是，也有人主张知识论的研究对象是人类知识的形成与发展过程。对此，金岳霖认为这些当然是研究的对象，而且是非常有意义的研究对象。但做这项研究的是人类知识记载学，即知识史，而不是知识论史。在金岳霖看来，对知识论的一个错误理解就是没有将知识史与知识论史区别开来。知识是客观存在的，只要有知识类（包括人类、牛类、马类等）存在，就有知识存在。因此，知识有史的问题，换句话说，知识史是存在的。但是，知识论是对“知识底理”的研究，“假如从前的人对于知识底理从来没有发生兴趣过，知识论从来没有产生，那么知识底史也许非常之丰富，而知识论根本还没有史”<sup>②</sup>。这样，金岳霖就将知识论与记载学（包括研究人类知识底记载学）区分开来了。

虽然都以普遍的理为研究对象，但知识论不同于科学。金岳霖认为，两者的区别在于：知识论以通为目标，而科学以真为目标。但问题是：何谓通，通与真之间存在什么样的关系？这个问题是理解金岳霖知识论概念的一个关键点。在他看来，通以真为条件，完整且通的知识论不能有假的命题，也就是说，知识论要达到通的目标就必须由真命题构成。但“真”并不就是“通”。要真正理解“通”的含义，还要从他他对知识论概念的解释入手。他指出，知识论“以知识底理为对象，也就是以真假底理为对象。它底对象不是某一方面底理，它底内容不是某一方面底知识，它底对象是知识之所以为知识，它所要得的是真之所以为真”<sup>③</sup>。简言之，知识论就是以“真假底理”为研究对象，目的是获得“真之所以为真”。因此，“通”其实就是“真之所以为真”。

金岳霖认为，科学和知识论的区别还在于前者要假设一种知识论，而后者不假设本身之外的知识论。在具体分析之前，他对假设做了专门解释。中文的“假设”二字可以有不同的意义，对应的英文单词就会有“hypothesis”、“assumption”、“postulate”、“take for granted”等。“科学假设—知识论”中的

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第1页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第7页。

③ 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第9页。

“假设”不是前三个单词对应的意义，而是“take for granted”的意义，即认为理所当然的东西。科学之所以要假设一知识论，就是在具体的研究之前自觉不自觉地承认知识既在，并接受一种真的定义，以便从事研究。但也仅此而已，随后的科学研究不再专门讨论它。与科学不同，知识论不能假设本身之外的知识论。因为金岳霖认为，知识论不仅承认“知识底理”既在，而且是至当不移的。既然如此，即便再假设一知识论，也是它本身。

但问题是：他的知识论以“通”或者以“真之所以为真”为目标，那么拿什么标准衡量这个目标的实现与否？为此，金岳霖依次考察了以下几种可能情况：首先，作为知识论追求的结果，“真之所以为真”不能是自己的标准。其次，如果甲知识论以另外的知识论提供的真假为标准，那就有可能否定甲知识论本身，从而承认别知识论。在金岳霖看来这是不行的，因为他要建立的是近乎至当不移的知识论，怎么可能依附于别知识论。最后，只能得出知识论成立与否的真假标准由自己提供。虽然金岳霖承认这种真假标准不是真正客观的标准，但“把它视为一知识论本身各部分是否一致底标准，那么，一知识论能成立与否就看它是否一致”<sup>①</sup>。金岳霖绕了这么一个大圈子，无外乎是说知识论是至当不移的、唯一的。它的目标是通，但通不通的标准是知识论系统本身的一致与否，而知识论各部分一致与否的标准是真假，真假概念是知识论本身所主张的。因此，真假是知识论通与不通的间接标准。

至于知识论的定性问题，金岳霖认为虽然唯心与唯物可以运用到知识论上去，但这些词在当时（20世纪30、40年代）太过流行；而且两者的争论，情感多于理智。因此，尽管《知识论》中有关于心与物的内容，但他不赞成用这种词来定性。同样，金岳霖对理性和经验并重，但反对用理性主义或经验主义作为其知识论的标签。他认为，如果一定要给他的知识论安上什么主义，那就是实在主义。因为实在主义最能体现《知识论》的主旨。同时，实在主义这个名词只就立场和方法而言，并不涉及内容。金岳霖之所以认同实在主义，是与他对待常识的态度有关。他认为常识的确有靠不住和无条理的问题，有些内容也确实需要修改和校正。但是要注意，“（一）常识不能完全否认，（二）最初修改常识的仍为常识本身”<sup>②</sup>。以常识为基础，金岳霖推出客观世界存在和知识既在，从而为其知识论奠定了基础，正是在这种意义上，他认同实在主义。

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第10页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第14页。



## 二、金岳霖知识论概念的内在问题

上文介绍了金岳霖的知识论概念，需要指出的是，他在分析知识论概念时存在一些内在问题。其中，有些是逻辑分析过程中的不足或缺陷，有些是金岳霖不认为有问题，但站在“他者”立场发现的问题。因此，在进行知识论概念的比较研究之前，有必要对这些问题进行一番分析。

金岳霖从正反两个角度解释了知识论概念。其中，正面说明很简单，即知识论是研究“知识底理”的学问。因此，他主要从反面来说明，即通过与记载学、科学、逻辑学的区别来说明什么是知识论，但是在区别知识论与作为记载学之一的知识史时，将“普遍的理”与对“普遍的理”的认识等同起来，从而否认知识论有史的问题。具体来说，知识论研究的对象是固然与普遍的理，但由常识和经验可知，对“普遍的理”的研究和认识不能一步到位、瞬间完成。相反，人类的认识活动，包括对“知识底理”的认识是一个循序渐进、不断发展的过程。知识论研究的实际工作也始终处在历史的发展过程中。因此，知识论有史的问题。

而金岳霖为什么认为知识论没有史？究其原因，这与他对知识论的研究方法有关。对此，他的学生冯契有清楚的认识。冯契认为：“《知识论》讲主客交互作用和以经验之所得还治经验，注重于对人类的知识经验作多层次的静态分析，而没有把它作为基于社会实践的历史进化和个体发育的自然过程来进行考察。”<sup>①</sup>至于知识论研究是不是一定要“基于社会实践的历史进化和个体发育的自然过程”，那是具体研究的路径问题。关键是对“知识底理”的研究不仅要用静态的方法，也要用动态的方法。只有这样，知识论才会更具合理性，也更符合常识。

此外，金岳霖关于知识论与所谓的记载学、科学的区分是建立在他对知识论的独特理解之上的。他认为，知识论和科学的研究对象都是普遍的理，但两者又不相同。区别在于前者的目标是通，后者是真。那么问题是：对象既同，为什么目标不同？合理的解释就是虽然都以普遍的理为研究对象，但作为知识论研究对象的“知识底理”与科学研究对象的理不是同一个理。如果是同一个理，那么知识论与作为科学的具体学科都是对“这个理”不同角度、不同

---

<sup>①</sup> 冯契：“论‘以得自现实之道还治现实’”，载《金岳霖学术思想研究》，四川人民出版社1987年版，第56页。



方面的研究，从而都应隶属于科学。这显然不符合金岳霖的主张。既然如此，那么“知识底理”与作为科学研究对象的普遍的理是什么关系？这是一个很重要的问题，因为它决定着知识论与科学的区别，从而决定着对前者的确切理解。对此，金岳霖并没有交代清楚。

同时，在金岳霖看来，他的知识论不仅肯定“知识底理”存在，而且“还要承认有一至当不移的知识底理，也许它还要承认有理想的至当不移的知识论”<sup>①</sup>。这就是说，可能有一个完满且不变的知识论。这显然与他的另外一些讲法相矛盾。他在讲理论真正感的条件时指出：“理论总是根据于理的，而理是事物底理、客观对象底理、共相关联底理；理只能发现不能发明。这当然不是说理论都是一样的。不同的理论也许非常之多；不同的理论也许表示所见不同，或所注重的不同。”<sup>②</sup>按照这种说法，作为研究“知识底理”的理论，知识论就不止一种。不同的知识论“也许表示所见不同”，“所注重的不同”。但这显然与前面“承认有理想的至当不移的知识论”相矛盾。

再者，金岳霖对知识论的通、一致和真三者的强调前后不太一致。他认为知识论的通就是一致和真，因此在区别知识论和科学时，他讲前者的目标是通，后者为真；但又认为在现实当中，理论的通与真并不是完全兼具，有时通而不真，有时真而不通。在他看来，不通不真不能满足对理论的要求，通而不真、真而不通也一样不能满足。“假如二者不能兼得，与其通而不真，不如真而不通，照此说法，真更是重要。”<sup>③</sup>这也是金岳霖强调理论真正感的必然结果。但是如此一来，知识论和科学的目标就一样了，那又如何区分两者呢？

而且，就知识论的目标是通而言，也存在如何衡量通与不通的问题。金岳霖认为，通是结果，因而不能作为衡量自己的标准。同时，通的标准既不能外求，也不是知识论本身所提出的真假标准，那就只能是知识论本身的一致。这就是说，知识论的通与不通就在于它本身的一致与否。但前面已经指出，理论的真、一致和通并不能完全协调与包融。因此，金岳霖为了通的目标，就必须强调知识论的一致，从而在有些方面不得不牺牲真的确定性。但这又与他对理论真正感的强调相冲突。此外，金岳霖在《知识论》的最后一章专门分析了真的定义和标准。他认为真就是命题与对象的符合，而一致、融洽与有效是真的标准。显然，他赋予了真极高的地位。既然他认为知识论是研究“知识底

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第9页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第81页。

③ 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第65页。



理”的学问，那么知识论的目标就应该是与“知识底理”的符合，而不是自身的通。这显然与他强调知识论的目标为通的观点相冲突。

其实，对金岳霖来说，除了一致标准外，知识论与常识是否保持一种“反思平衡”也可以成为检验知识论通与不通的一个标准。所谓反思平衡，“其实就是指这样一种方法：通过理性反思，在我们的直观认识和现存理论之间形成和达到一种最佳的‘符合’，以便我们能够对那个领域中的现象提出深思熟虑的判断（considered judgments）”<sup>①</sup>。当然，“反思的平衡”是罗尔斯在《正义论》中提出来的，这后于金岳霖《知识论》的创作40年左右。因此，不能以后人的标准要求前人。但金岳霖非常重视常识，也希望他的《知识论》不要与常识离得太远。因此，他虽然没有明确提出“反思平衡”，并以之为知识论通与不通的标准，但他的知识论潜藏着这样的因素。

### 三、当代的知识论概念

在当代知识论中，知识论概念不仅与知识概念有关，而且与传统知识论的研究内容有关。为了深化对当代知识论概念的把握，有必要了解一下传统知识论所关注的几个重要问题。<sup>②</sup> 第一，知识概念的分析。这也是知识论研究的首要问题。第二，知识的划界。实际上，对知识概念的分析就是要划定知识与意见、知识与信仰之间的界限，这也被称为知识划界的“外在问题”。同时，也有一个关于知识类型的“内在问题”，即在知识范围内有不同类型的知识。例如，许多哲学家热衷于先验知识和经验知识、必然知识和或然知识的区分。第三，知识获取的方法问题。对这个问题的不同回答形成了经验主义和理性主义传统。前者认为对外在世界的知识只能来源于感觉经验，持这种观点的典型代表是洛克、休谟和贝克莱等人；而理性主义者认为知性或理性是知识的根本来源，持这种观点的杰出代表是笛卡尔。也有将经验主义和理性主义糅合起来共同作为知识来源的哲学家，如康德。第四，回应怀疑论的挑战。怀疑论认为对知识的论证不可能无穷后退，也不能循环，只能在某个地方终止。也就是说，究其根源，所谓的知识只能立足于一个没有根据的假定之上，这样的知识不是真正的知识，充其量只是信念而已。面对这种挑战，传统知识论的主要工作就是寻求坚实的知识基础。第五，知识的价值问题。虽然传统知识论没有专门研

① 徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社2006年版，第247页。

② 徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社2006年版，第10~14页。

究知识本身的价值以及追求知识的意义等问题，但知识的价值问题还是通过近代哲学的认识论转向以及对科学知识的积极回应体现出来了。

对当代知识论来说，这几个问题依然重要。但是，由于将怀疑论的挑战作为知识论研究的核心任务，当代知识论与近代知识论存在重大区别。斯坦福哲学百科将知识论分为狭义知识论和广义知识论：从狭义来说，知识论是专门研究知识和信念辩护的学问。就研究知识而言，其主要关注以下几个问题：知识的必要和充分条件是什么？知识的来源是什么？以及知识的结构和限度问题；就研究信念辩护来说，知识论旨在回答下列问题：我们怎么理解辩护概念？什么东西使信念得到辩护？辩护对心灵来说是内在的还是外在的？从广义来说，知识论专门探究知识的产生和普及。就当代知识论而言，对知识概念的分析以及为知识提供辩护仍然是最核心的工作。丹西把这两项工作具体化为下列几个问题<sup>①</sup>：哪些信念是得到辩护的，哪些不是？如果两者有什么区别，我们能够知道什么？拥有知识与持有真信念有什么区别？见证（seeing）和知道的区别在哪里？随着哲学研究兴趣的转移，知识论关注的问题也在不断发生变化，但这几个问题或者类似这样的问题仍然是当代知识论研究的核心问题。

#### 四、两种知识论概念的比较

通过上文对金岳霖知识论概念和当代知识论中知识论概念的介绍，我们很容易发现两者之间的明显区别。但为了深入分析这些区别的本质，尤其是金岳霖知识论概念的特点，就需要对两者进行比较研究。总体来说，两类知识论概念具有以下三点根本性的区别。

首先，研究对象不同。在金岳霖看来，知识论的研究对象是“知识底理”，或“知识之所以为知识”。需要注意的是，“知识之所以为知识”中的知识不是关于具体事物的具体知识，而是抽象的或普遍的知识。同时，他认为“知识底理”不限于人类，假如有别知识类存在，就有相对于其的知识和“知识底理”。因此，“把知识论底对象限制到人类底知识底‘理’，知识论就不是普遍的知识论”<sup>②</sup>。从理论上说，金岳霖的知识论是超越人类中心主义的，但实际上仍然是也只能是以人类为中心的知识论。就内容而言，他既重视所与，把它作为知识的材料，又重视真命题的形成与判定。总之，金岳霖的知识

<sup>①</sup> Jonathan Dancy. *An Introduction to Contemporary Epistemology* [M]. Basil Blackwell Ltd, 1985, p. 1.

<sup>②</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第63页。



论主要研究知识的一般形成过程和判定方法。与此不同，当代知识论试图在回答什么是知识的基础之上，回应怀疑论对知识的挑战以及为知识提供辩护，分析知识形成的可靠机制与方法，探讨知识的价值等问题。因此可以说，金岳霖知识论的主要工作是分析命题如何形成以及成真的条件，而当代知识论的一个主要工作是分析如何为相信真信念提供辩护。

其次，目标不一样。尽管金岳霖在不同场合对知识论的“通”与“真”态度不一，但总体而言，他更强调通，即知识论体系的一致。例如，他的《知识论》主要分析知识的形成过程和命题的判定，而且全书的绝大部分内容是对构成知识的各主要环节和因素的细致分析。此外，在对命题的判定方面，他对通也是非常重要的。例如，他既吸收了实证主义的证实原则和逻辑证明思想，又采纳了符合说、一致说、融洽说和有效说，把它们糅合在一起，试图建立一个完善的真理判定标准和方法。与此相反，当代知识论学家的目标不是建立各不相同的知识论体系，而是在接受学术共同规范和框架的基础之上做“零敲碎打”的分析工作，要么是对既有观点进行怀疑和挑战，要么是对这些怀疑和挑战作出回应。当然，他们非常强调真的意义和判定标准，这始终贯穿于他们“零敲碎打”的分析工作之中。

最后，对怀疑论的态度不同。金岳霖在分析知识论出发方式时，指出了两种判定命题的态度：怀疑者的态度和相信者的态度。这两种态度对应于法律上的原告和被告。如果采取怀疑者（原告）的态度，就要证明相信者（被告）相信的命题是假的，或分析有没有理由不接受相信者持有的命题；如果采取相信者的态度，就要证明自己相信的命题是真的，或者相信它是有理由的。从“怀疑命题为真”这个角度来看，怀疑者就是怀疑论者。而且，金岳霖认为学哲学的人既是怀疑者，又是相信者。这就表明他承认怀疑态度对哲学（包括知识论）研究的必要性。但是，他又认为：“然而学哲学的人所选择的态度大都不是求无理由否认的命题，而是求不能不承认的命题。”<sup>①</sup>因为建立一学说不仅仅需要“无可否认”的不败之地，还需要不得不承认的真命题。在金岳霖那里，后者比前者更重要。这样，从前门刚刚把怀疑论者迎进来，接着又从后门把他送走了。而且，金岳霖除了在《知识论》的开头简单地回应过怀疑论对知识可能问题的挑战外，基本没有考虑怀疑论对其知识论产生的威胁。因此，他的知识论也不是回应怀疑论挑战的产物。总体来说，他并没有把怀疑论

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第29页。

作为知识的伴侣，而是作为知识的威胁，从而要回避它。相反，当代知识论学家把回应怀疑论的挑战作为核心工作，这不仅表现为对知识概念的完善，而且更重要的是对辩护本质和结构的深入分析。对他们来说，怀疑论虽然令人头疼，但又极具诱惑力，既是必须要冷静面对的难题，又是知识论持续发展的不竭动力。

总之，金岳霖认为知识论是以不得不承认的命题为出发命题，以“知识底理”为研究对象，以“通”为目标而做理论陈述的学问。他虽然认为知识论不同于科学，但实际上把知识论作为类似于科学的学问，而且认为自己的知识论具有确定性和至当不移性。与之相反，当代知识论学家在尊重怀疑论的前提下，否认有“知识底理”的存在。在他们看来，知识论是一门学科，而非一个理论体系。一般来说，知识论包含两个主要部分：一是对知识概念、根源以及知识结构和限度进行分析的知识理论，二是为回应怀疑论挑战而提出的辩护理论。通过对比就可以发现，金岳霖不可能建立唯一的、至当不移的知识论，因此，他的工作只不过是众多的知识论体系增加一个新成员而已。

## 第二章 金岳霖知识论的 出发方式及其反思

在《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告》一文中，金岳霖不完全同意冯友兰对哲学的理解，而主张哲学（包括知识论）“是说出一个道理来的成见”。说到成见，不免有一种主观的意味，但在金岳霖看来，“哲学中的见，其理论上最根本的部分，或者是假设，或者是信仰；严格说起来，大都是永远或暂时不能证明与反证的思想”<sup>①</sup>。换句话说，知识论与其他学问一样不同于逻辑学，都是以普遍的理为研究对象。而普遍的理不仅涉及“架格”（逻辑形式）的问题，还有事实的内容，因此，研究的所得都有一定的“成见”。这“成见”不是从逻辑的空架子中得来的，而是在前提中加进去的。也就是说，具体的学问都有一些出发前提与如何选择这些出发前提的问题。显然，金岳霖的知识论也存在这样的“成见”，只不过这里的成见主要表现为如何选择出发方式的问题。他认为，出发方式有唯主和非唯主之分，而近代以来在知识论中占主导地位的是“唯主方式”。金岳霖认为唯主方式有明显的缺点，不符合常识，因此，在批评唯主方式的基础之上，他提出了非唯主的知识论出发方式。

### 第一节 唯主出发方式

金岳霖认为出发方式由两部分组成：出发题材和出发原则。出发题材就是知识形成的最基本材料或知识的“大本营”，而出发原则就是选择前提命题的态度。相比较而言，出发原则比出发题材更为重要，因为出发原则一定，知识论的前提命题就能基本确定下来。而有了基本命题，出发题材自然也就包含在内了。下面依次介绍金岳霖对唯主出发原则、出发题材的分析以及对几种唯主出发方式的分析。

---

<sup>①</sup> 金岳霖：《金岳霖文集》（第1卷），甘肃人民出版社1995年版，第625页。

## 一、无可怀疑原则——唯主的出发原则

一般来说，命题取舍的态度有两种：一种是怀疑者的态度，另一种是相信者的态度，分别对应法律上的 inquisitorial 和 accusatorial 态度。就前者来说，他要证明相信者持有的命题为假，或者是有没有理由不相信该命题为真，对应法庭上就是原告控告被告有罪；而相信者的态度就是要证明自己持有的命题为真，或者是没有理由否认该命题，在法庭上就是被告辩护自己无罪。对于 inquisitorial 的态度来说，证明的责任在原告（怀疑者），而 accusatorial 态度的证明责任在被告（相信者）。

其实，金岳霖区分两种命题取舍态度的意图就是区别两种求取不败之地的方法：一种是通过论证命题为假，最后得到不能证明为假的命题，即无可否认的命题；另一种是求取不得不承认的命题。无可否认的命题和不得不承认的命题都是不败之地。直观看来，通过怀疑者态度求取无可否认的命题似乎也可以作为出发原则。但是，金岳霖认为，尽管学哲学的人是怀疑者和相信者的统一，然而他们所选择的是不能不承认的命题，而不是无理由否认的命题。他把无理由否认的命题称为无可怀疑的命题，具体来说，这样的命题一方面要求具有不败之地，另一方面还要求必须是自明的。在金岳霖看来，自明的命题有两种：一种是逻辑上具有必然性的命题，另一种是“单纯的自明的命题”。后者是心理上的自明，是相对于个人的心理而言的。但是，对一个人是自明的命题对另一个人也许就不是自明的。因此，真正自明的命题就是逻辑上具有必然性的命题，这其实就是逻辑命题。金岳霖认为逻辑命题不但不能假，而且是必然为真的命题。这样的命题有两种：“一种是反面不可思议的命题，一种是否认它就得肯定它的命题。”<sup>①</sup> 这就是说，逻辑命题不能蕴含矛盾，即不能违背矛盾律。同时，不能否定逻辑命题，要否定逻辑命题就必须先遵守逻辑命题。金岳霖把追求自明命题和逻辑命题作为出发点的做法称为无可怀疑原则。

但是，作为出发前提，自明命题和逻辑命题的功能各不相同。为了区别两者，金岳霖分析了命题的积极性和相干性。在他看来，命题有积极性和消极性之分，“这里所说的积极性是对于这样的世界或这个世界有所肯定或有所否定；所谓消极性是对于这样的世界或这个世界无所肯定也无所否定”<sup>②</sup>。显然，

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第29页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第30页。



逻辑命题是纯形式的，不涉及事实的内容，因而是消极的，从逻辑命题也就推不出积极命题。因此，知识论的前提命题只有逻辑命题是不够的，还要有与知识论相干的命题。所谓相干，就是与某思想或理论的具体内容有关联，或有助于这些思想或理论问题的解决。金岳霖认为，命题都有相干性，只不过相干的范围有大小之分。逻辑命题虽然是消极的，与大多数思想不相干，但与逻辑学或数学相干。积极的命题必然与某思想相干，因此，知识论的出发命题除了逻辑命题外，还要有与知识论相干的自明命题。

“单纯的自明的命题”有两种类型：一种是主体自身自明的心理状态，另一种是主观的或此时此地的官觉现象。与此相对应，就有两种分析知识的路径：一种是不承认知识事实的存在，而只从形而上学的角度去研究知识的可能与否，其著名的代表人物就是笛卡尔；但这不是近代知识论的主流，主流或正宗的知识论首先承认知识之有，然后以主观的或此时此地的官觉现象为出发题材，其代表人物有洛克、休谟、贝克莱、康德和罗素等人。

需要指出的是，金岳霖的上述分析存在一些问题，这主要表现为他在区别两种命题的取舍态度时，将论证命题的两种方法混同为对待命题的两种态度。具体来说，在论证某普遍命题时，可以直接证明其为真或为假，也可以用反证法证明其为真或为假，还可以寻找反例证伪它。如果待论证的命题是特殊命题，那么就可以用事实去证实它。而对待命题的态度有积极和消极之分：前者相信有真命题存在，并且认为可以证实或证明其为真；后者认为无法为所谓的真命题提供有效辩护，即无法证实或证明其为真，从而否认真命题的存在。积极的命题态度对应于通常所谓的可知论，消极的态度对应于怀疑论。显然，论证命题的方法和对待命题的态度不同。

在金岳霖那里，相信者的态度和怀疑者的态度不仅仅是就命题论证方法而言的，还涉及知识是否存在的问题。在分析证明责任在哪一方的时候，他拿这两种命题态度来说明论证的方法和原则；在分析寻求不败之地的时候，他使用这两种态度来区分可知论与怀疑论。显然，他把对证明责任的分析与对寻求不败之地的分析混在一起，这就使得对论证方法的一般说明和对具体理论学说的区分混杂起来，从而使这一部分内容显得较为晦涩。此外，不败之地既可以通过求无理由否认的命题来获得，又可以通过求不能不承认的命题来获得。如此一来，以不败之地的求取作为区别怀疑者态度（求无理由否认的命题）和相信者态度（求不能不承认的命题）的证据是没有说服力的。或者说，在唯主学说中，无理由否认的命题和不能不承认的命题实际上是等价的。因此，金岳



霖对命题态度的区分非但无助于说明出发原则选取的问题，反而把问题复杂化了。

## 二、出发题材——官觉

知识论所谈论的知识不仅包括由直接经验得到的知识，还包括由间接方式得到的关于宇宙和微观世界的知识，但所有的知识都依赖感觉经验，只不过依赖的程度有高低之分，依赖的方式有直接和间接之分。金岳霖对知识现象的分析是从关系入手的，他认为知识事实是非常普遍的，它涉及知识者、被知对象和知识。“主要的知识者也就是耳能闻目能见的知识者。如果我们暂时注重知识者，我们也就暂时注重官觉者。注重官觉者当然免不了要讨论官觉事实。”<sup>①</sup>所谓官觉事实，就是有耳闻目见之类的事体，而这些事体又包含官觉者、官觉对象和官觉。其中，官觉是知识的重要来源。说到官觉，就涉及官的能和所的问题。对一知识者来说，如果他是人，他就有五官，各官都有自己对应的能。如，目官的能是视，耳官的能是听，鼻子的能是嗅，等等。需要注意的是，知识论所关注的官觉不是官的能，而是官能作用于“所”的产物。例如，见不同于视，闻不同于听，见闻有真假，而视听无真假，只有清楚程度高低的问题。

谈到官觉，就必须涉及能与所及其两者之间的关系，金岳霖首先对官能与心能做了区分。官能是官觉器官具有（如人有五官）的认知功能，如眼睛有视力、耳朵有听力等。心不是直接的认知对象，因而心能与官能有所不同，但心的认知能力（简称心能）非常重要，可以说是知识形成与判定的支配者。此外，金岳霖认为能不是自己的所，在同一场合，某认识主体的能与所不能混合。对认识主体来说，能就是能，而不能成为所。而对不同的认识主体来说，某人的能可以是另一人的所，反之亦然。与官能不同，心能不会成为官能直接的所，但以心能为主要活动或关系的事体可以成为官能的所，如此一来，就可以通过相关事体间接地以心能为所。然而金岳霖认为不管是官能还是心能，对它们的研究主要归属于生理学、心理学和生物学等具体科学，而知识论学家对作为所的能没有多大兴趣。

心能对知识论非常重要，那么它是不是知识论研究的对象呢？对此，有些人认为不是。但是，若离开心能，普遍的知识就无法形成，甚至官觉经验也变

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第15页。



得不可能。因此，大部分知识论学家认为心能是知识论的研究对象。然而新的问题又出现了，即：作为所的心能和不是所的心能是否一样？当然，所谓一样是从性质方面来说的，如从外在关系来说根本就没有一样的心能。对于此问题，有些人给予了否定回答，认为两者从性质方面来说也不一样。如此一来，那个不是所的心能就成为不可知的神秘东西。此外，也有人认为答案是肯定的，这样的话心能就是可知的。两者之中，金岳霖认同后者，即通过知道作为所的心能就可以间接地知道不是所的心能。

与能相对的就是所，金岳霖对所也做了较细致的分析。他通过举例，首先区分了两类不同的所。例如，假设我们刚才看见桌子上有一只苹果，现在把它拿走，我们依然可以想象那只苹果，但已经看不到它了，因而就没有关于它的官觉内容，如果又把苹果放回原处，我们对它又有官觉了。由此例可知，始终有一个不依赖我们的官觉而存在的苹果，同时，我们也有关于苹果的官觉。如此一来，对于苹果我们有两种不同的所，一种是官觉内容，另一种是官觉对象。前者是作为内容的所，后者是作为官觉对象的所。“在常识上，我们对于对象底实在感比较大些，可是对于内容也许觉得亲切感深些。”<sup>①</sup>显然，金岳霖把作为内容的所和作为对象的所区别开来了，但新的问题也就产生了，即：两者之间是什么样的关系？按照常识，两者往往是同一的，但在知识论中问题就比较严重。有的学者根本否认感觉对象的存在，只承认感觉内容；有的对感觉内容和对象都承认；有些只接受感觉内容，对对象的存在与否则持不可知的态度；还有的学者试图从内容推出或建立对象。可见，在知识论中，对于所或现象没有统一的认识。

金岳霖认为，在两种不同的所中，我们主要关注的是作为内容的所。那么两种“所”与官觉有什么样的关系呢？在他看来，如果用在内和在外来表示，作为官觉对象的所是外在于官觉内容的，它的形色状态和存在不依赖主观认识者，但既然作为官觉的对象，这样的所就必然和官觉有一定的联系。具体来说，外在的官觉对象具有对象性，而这种对象性是依赖或相对于官觉者的。相反，没有对象性的外物就不是官觉对象，也就不是作为对象的所。与此不同，作为内容的所是官能和官觉对象结合的产物，因此是在官觉事实之内的。金岳霖认为，知识论主要关注对象者的形色状态而不是它的存在，尽管它的存在是必须要肯定的。但是，对象者又在官觉内容之外，它的形色状态不是我们直接

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第18页。

的所知，而是通过间接知道的。此外，知识论的研究对象是知识，知识的重要来源是普通的经验，而经验的主要内容就是对象在官能中的呈现，即作为内容的所。与之相对，作为对象的所存在于官觉事实之外，因此，金岳霖认为我们不便从对象说起。

实际上，他之所以重视内容的所，就在于它的亲切感，而亲切感来源于官觉的直接性。但是，知识不仅有直接而亲切的官觉内容，也有间接的抽象内容。而且，有些理论学说可以远离经验知识，即金岳霖所说的“闭门造车出门合辙”的理论。那么直接知识和间接知识之间存在什么样的关系？对此，金岳霖认为：“间接的知识总是要根据于直接的亲切的知识。知识底大本营是官觉经验，而官觉经验底大本营是官觉内容。”<sup>①</sup>也就是说，知识的大本营就是官觉内容，官觉内容涉及能和所。如此一来，知识论的出发题材是能还是所呢？他认为，如果出发题材是能，那么能就是所，而且还是间接的所。尽管能有“主动地活”和“主动地感”的亲切性，但当讨论能的呈现时，能的亲切感也就得不到了。因此，他认为还不如直接从所谈起，但作为对象的所，除了具有对象性外始终在官觉之外，就只能从作为内容的所出发。而这也是唯主学说把“此时此地的官觉内容”作为出发题材的根本原因。

此外，以官觉为出发题材还有直接和间接出发的问题。直接从官觉出发不是从各种不同的觉中去找官觉，而是直接肯定官觉之有，并由官觉去区分各种不同的觉。与此相对，间接由官觉出发就是先从不同的觉中去找官觉，然后以官觉为出发题材。金岳霖认为虽然有人试图从觉中寻找官觉，但这是办不到的。因此，所有的从官觉出发都是直接肯定官觉之有的。尽管如此，他还是对觉进行了分析，并对不能从觉中寻找官觉做了细致的分析。他认为经验中的觉有官觉、梦觉、幻觉和妄觉之分。官觉就是日常生活中正常的觉；梦觉是人做梦时具有的关于形色状态的觉；幻觉是认知状态失常时所具有的觉；妄觉就是错觉，如看见筷子插在水中发生曲折的现象。实际上，就其为觉而言，以上各觉是平等的。但是，从觉出发就有两种情况：或者从各平等的觉说起，或者先定义觉，然后区分官觉、梦觉、幻觉和妄觉。在金岳霖看来，很难给觉下定义，因为这牵扯到习惯、抽象和经验等项目。因此，他就选择从平等的觉说起。

各觉的平等体现在两个方面：就理论角度来说，各觉尽管不同，但就其为觉而言都是一样的；就经验来说，各觉都有自己的实在感。如梦觉，在做梦的

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第20页。



人看来，梦中的情形是真实的、亲切的。只有等他醒来以后才能发现自己刚才在做梦，才能知道梦觉的虚假性，但就梦觉自身而言有它的实在感。再如，处于幻觉状态的人绝不认为自己的觉是妄觉，他自己反认为别人的官觉为妄觉。可见，妄觉本身也有实在感。其他各觉亦是如此。金岳霖指出，虽然“就觉之为觉说，各觉平等，然而就知识说，各觉不平等。知识底大本营是官觉，不是其他底觉”<sup>①</sup>。这并不是说其他的觉在知识的形成过程中没有作用，只是说知识是以官觉内容为材料的，其他各觉提供的材料也需要以官觉为基础的知识来证实或证明。

那么如何区分各觉呢？前面已经提到觉的定义不好下，同样，官觉的定义也不好下。即使能够给官觉下定义，要从定义入手来区别各觉，这在金岳霖看来似乎也不可能。他举了一个盲人的例子来说明。假如一个没有视觉的人知道关于各种颜色的定义，但在事实上他也许不能区分具体的红色和蓝色。这就需要利用经验上的标准来区别各觉。金岳霖认为，经验的标准有两种：一种是各觉本身的内在标准。但前面已经说过，各觉没有内在标准非断定其为该觉不可。如，梦觉没有内在标准断定自己就是梦觉，相反，倒认为自己就是官觉。另一种就是超出各觉的标准。但是，金岳霖认为觉只有官觉、梦觉、幻觉和妄觉以及野觉之分，没有超出这些觉的超觉。因此，超出觉本身的范围去寻找普遍的觉并不能解决这个问题。

其实，在经验上各觉的区别很明显。梦觉在做梦人做梦的时候也许被认为是官觉，但醒来以后就可以断定确实是梦觉。幻觉和妄觉复杂一些，但也可以区分。当然，梦觉、幻觉和妄觉的区分只能以官觉为标准。换个角度来说，“假如我们不以官觉为立场，我们只能以觉为立场，求表示在做梦底时候我们底觉是梦觉，在幻觉时我们底觉是幻觉或在妄觉时我们底觉是妄觉。这个大致说来是办不到的”<sup>②</sup>。在日常生活中，我们的办法就是以官觉为立场。事实既然如此，理论也应当如此。以官觉为立场和标准当然就免不了官觉中心主义，这也就是经验主义认识论必须以官觉为出发题材的原因。

需要提及的是，金岳霖在分析出发题材时提出了几点有意义的说法：首先，不管是官能还是心能，都不是自己的所。例如，眼睛的能——视力，就不是自己的官觉对象。当然，一人的官能活动可以是另外一人的能的所。这实际

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第24页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第25页。

上就是要区分官能和官觉，前者没有对错，而后者有对错。官能不是自己的所，但可以通过别人的官能活动被认识。如此一来，问题就产生了，这突出地表现在心能方面。由于心能不是官能直接的所，那么作为官能和心能间接对象的心能是不是原来的心能呢？金岳霖给出了肯定回答，他认为通过直接知道的作为所的心能就可以间接知道不是所的心能。问题是这样的结论需要论证，而论证的难度依然很大。其次，金岳霖认为有作为内容的所和作为对象的所。那么两者是什么关系，何者更为重要呢？金岳霖认为，如果作为内容的所是正觉的产物，那么它就是作为对象的所或其一部分。反之，前者就不是后者的正确反映。两者之中，作为内容的所更为重要，这是因为知识论主要关注的是作为内容的所。最后，金岳霖认识到官觉和官觉对象的区别，并认为正觉的内容就是外物或外物的一部分。但官觉内容如何与客观存在的外物统一起来？对此，他没有做进一步的分析。

### 三、金岳霖对近代知识论中一些唯主出发方式的分析

#### （一）笛卡尔的出发方式以及金岳霖对其的批评

笛卡尔认为未经怀疑而得到的知识都是不确定的，他觉得应该对所有知识进行怀疑，抛弃不确定的信念和错误的认识，重建知识大厦。然而需要怀疑的东西又太多，那么可行的方法就是从知识的基础开始怀疑。他首先怀疑感觉经验，认为它是可错的，因而是不可靠的。然后怀疑自己的真实性，怀疑自己的身体，甚至怀疑自己心中坚定的上帝信念。最后，他觉得有一点是不能怀疑的，而且是非常清楚明白的，那就是我在怀疑。由此，他得出：“我是一个真的且确实存在的东西，是什么样的存在呢？就如我刚才所说，是思考的存在。”<sup>①</sup>他把能否形成关于某事物清楚与明确的认识作为判断该事物是否存在标准。依此原则，他由自己的存在推出上帝的存在，因为自己的存在是不完全的、有依赖性的，而心中的上帝观念则非常清楚明白。然后，他由上帝的存在又推出万事万物的存在。其具体的推理过程可以表述如下：由于我怀疑一切，从而确定了我自己与上帝的存在。而想到上帝伟大的权能，我就不能否认上帝创造的其他事物的存在，或者他们至少是能够被创造的。因此，我就在宇

<sup>①</sup> Rene Descartes. "First meditation on the philosophy". Louis P. Pojman. *The Theory of Knowledge* [C]. Wadsworth Thomson Learning, 2003, p. 26.



宙万物中有了一个位置。<sup>①</sup>

金岳霖认为，在笛卡尔的主观立场中，“我思”的确是一个自明的命题。对其不能怀疑，因为怀疑活动刚开始就表现为“我思”。但是，站在公众的立场，“我思”就不是自明命题，而是一个经验综合命题，其中的“我”是谓词逻辑中存在变项的一个赋值。也就是说，任何人都可以说“我思”，而“任何人的‘我思’”并不是一个无可怀疑的命题，它只是一个可真可假的经验命题而已。显然，由“我思”这样的经验命题并不能推出“我存在”。金岳霖对“我思故我在”这一命题的批评，不仅是对笛卡尔的出发方式的批评，更是对“自我中心主义”的批评。因为受“自我中心主义”的影响，以往我们的意识（即受笛卡尔传统、霍布斯传统和洛克传统影响的意识）“首先根本不是‘关于’某事物的意识，相反，我们陷在那种一直被称作是‘自我中心的困境’里面；我们从一开始就能够真正确信的一切，只是我们自己的有意识的实存以及这种意识的诸多状态”<sup>②</sup>。显然，金岳霖对笛卡尔式出发方式的批评对澄清意识的本质有重要作用。

但这里存在一个问题，即按照金岳霖的说法，单在逻辑立场上“我思”不是无可怀疑的命题，那么在增加了自我中心主义这个约束条件之后，它应该依然是可以怀疑的命题。然而为什么有些哲学家却把“我思”当作无可怀疑的命题呢？还可以进一步追问，逻辑在这里起了什么样的作用？其实，金岳霖在这里把逻辑的两种情形混在一起了，具体来说，在“单在逻辑立场”中的逻辑指的是纯粹逻辑学；而在“逻辑和自我中心主义”的立场中，逻辑指的是作为推理规则的逻辑。

## （二）贝克莱的出发方式

贝克莱认同洛克关于所有观念都是感觉经验的产物的观点，但又反对洛克对基本性质或第一性质（primary qualities）和从属性质或第二性质（secondary qualities）的区分。他认为所有的性质都是我们的观念，从而进一步得出所有我们经验到的都是我们观念或感觉的复合。以此为基础，他提出了那个著名的口号，即“存在就是被感知”。按照金岳霖对唯主出发方式的定义，贝克莱观念论的出发方式显然属于唯主方式。因为其出发题材是官觉，出发原则是求无

<sup>①</sup> Rene Descartes. “First meditation on the philosophy”. Louis P. Pojman. *The Theory of Knowledge* [C]. Wadsworth Thomson Learning, 2003, p. 36.

<sup>②</sup> 罗伯特·索科拉夫斯基：《现象学导论》，武汉大学出版社2009年版，第9页。

可怀疑的自明命题。实际上，金岳霖也认为，就个人的立场来说唯主方式是非常自然的方式，这种“自然”体现在两个方面：“从官觉出发，注重耳听目视，也许只是生理上的自然；求不败之地而以无可怀疑的命题为出发原则不只是生理上的自然而已，同时也是思想上的自然。”<sup>①</sup>

### （三）休谟的出发方式

休谟承认有理性知识，如数学和逻辑知识，但怀疑我们有经验和形而上学知识。在他看来，我们所有学习得来的东西都奠基于感觉印象，我们的观念仅仅是这些感觉印象的代表，我们用这些观念来建构复杂观念，但我们并不知道这些复杂观念是不是反映了存在。金岳霖认为休谟的出发题材是印象，而印象是由官觉产生的，随着时间流逝，印象会由清晰变模糊。那么印象到底是什么样的东西？金岳霖认为，在休谟那里，它是一种非心非物但又是心是物的东西，或许可以把它叫作“官觉达他”。同时，印象不同于休谟常用的“心”和“灵魂”。休谟是一个怀疑论者，他怀疑外在世界，也怀疑上帝的存在，但他不怀疑感觉印象，这就说明感觉印象是在生活和思想上无可怀疑的东西。金岳霖认为：“休谟没有正式地提出官觉者，也没有正式提出主观者——虽然非正式地他一定承认主观者或官觉者，他底出发方式不是正式地主观的，而只是此时此地的官觉现象底出发方式。”<sup>②</sup>因此，其也就不同于贝克莱的主观的出发方式。

### （四）现代类似的出发方式

康德是现代著名的哲学家，在天体物理学、知识论以及伦理学领域作出了突出贡献。就知识论而言，他在综合经验主义和理性主义的基础之上考察了科学知识何以可能的问题，提出了“人的理性向自然界立法”的观点，在先天分析命题和后天综合命题之外，提出先天综合命题，并认为后者就是科学知识。而先天综合命题的来源首先要具有感觉经验，感觉经验是先天感性形式（时间和空间）与感觉材料结合的产物。其中，先天感性形式赋予了感觉材料最基本的时空秩序。此外，还需要将感觉经验进行综合，这就需要先天知性范畴，通过12个知性范畴，官觉经验就被赋予了更高层次的秩序，从而成为必然的经验知识。

在金岳霖看来，康德的知识论有两个问题：第一，先天或必然的综合命题

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第32页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第33页。



是不能成立的。他认为命题只有分析与综合、必然与或然之分。如果一命题是必然的，那它就是分析命题；如果是综合命题，那它就一定不是必然命题，也就是说，绝没有必然的综合命题之说。第二，与第一个问题类似，金岳霖认为：“所谓感觉形式（forms of intuition）有同样问题。如果形式是必然的或先天的，它一定没有任何积极性；因为它没有积极性，它一定为任何原料所接受；可是任何原料接受了它之后，不能给我们以任何消息。”<sup>①</sup>在金岳霖那里，形式就是必然的、先天的，因而也就是逻辑的。在逻辑学和数学领域之外，逻辑命题是无积极性的，不能给予经验任何积极性的内容。因此，他认为康德的先天综合命题和感觉形式都是不能成立的。由此，他认定康德知识论的出发方式依然是唯主的，只不过他的出发题材不是个人的主观心理，而是“能底主观，心底主观”。

尽管金岳霖没有批评《纯粹理性批判》中的先天知性范畴，实际上这些范畴也存在金岳霖所指出的问题。当然，金岳霖之所以批评康德的这些观点，乃是立足于他对命题的独特理解之上的。具体来说，他将命题分为普遍命题和特殊命题，而先天命题只是普遍命题的一种，而且是无积极性的、必然的逻辑命题。他认为，逻辑命题之所以具有必然性，就是因为它们不能给经验知识增加积极的内容。但是，康德的先天综合命题不是必然的逻辑命题，而是具有必然性的科学命题。实际上，金岳霖也承认科学知识的存在，只不过他不叫必然的知识，而叫作固然的知识，描述固然知识的就是真的普遍命题。此外，金岳霖一方面认为综合命题只能偶然为真，另一方面又认为表达自然律的普遍命题也是综合命题，虽然这样的命题不是必然为真，但在一定范围内具有必然性。而且，随着认知活动的不断进步，对自然律的认识会越来越全面，最后就可以得到确定不移的真的普遍命题。这两方面显然是不完全一致的，这就说明金岳霖批评康德“先天综合命题”的理由不是很有说服力。当然，这并不意味着金岳霖对康德的批评就是错误的，只能说明是不充分的。

金岳霖认为感觉形式既然是必然的，也就没有积极性，因而不能给予感觉材料任何积极内容。其实，康德之所以提出感性形式和知性范畴，就是要解决科学知识何以可能的问题，即有些综合命题何以有普遍必然性的问题。当然，康德把这种必然性归于人类先天具有的认识能力，这也是他主张“人的理性向自然界立法”的理由。但与此相反，金岳霖认为科学知识是知识类（包括

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第33~34页。



人类)认识共相或共相关联的产物,固然性或事实中的必然性是共相本身具有的属性,不是人赋予的。因此,我们可以把金岳霖对认知活动的理解称为“知识类向自然界求法”。此外,金岳霖批评“先天综合命题”,但没有意识到康德的真正目的是为科学知识的必然性寻求根源。由此可见,他对康德知识论的批评还没有深入到本质层次。

总之,在金岳霖看来,近代主流知识论的出发题材尽管具体的说法不尽相同,但几乎都是从主观的或此时此地的感觉内容说起;就出发原则而言,都是追求作为不败之地的无可怀疑原则。

## 第二节 金岳霖对唯主出发方式的批评

金岳霖认为,虽然主流知识论的出发方式都是唯主的,但这样的出发方式并不合理,或者说,它存在许多无法得到圆满回答的内在问题,而且与常识有许多不相一致的地方。就唯主出发方式存在的缺点而言,最主要的有两个:一是不能得非唯主的共同,二是无法建立或推出外物之有。

### 一、唯主出发方式的缺点之一:不能得非唯主的共同

采取唯主的出发方式也能推出或建立起“他人”与外物,只不过推出或建立起来的“他人”与外物并不是真正独立存在的他人和世界。或者说,采取唯主出发方式得到的共同并不是真正的、非唯主的共同。但要确证这个结论,还需从推论和建立“他人”与外物的出发题材说起。

#### (一) 两种主要的唯主出发题材

在金岳霖看来,近代主流知识论的具体出发方式并不完全相同,但也有共同点。就出发题材而言,可以分为两类:“有只谈官觉内容而不谈‘我’或主观者或官觉者的;有兼谈官觉内容与‘我’或主观者或官觉者的。”<sup>①</sup>他认为前者包含一些重要的主张,比如,不能直接经验到外物,而且“外物之有”也不是非得承认并作为前提的。即使有人认为外物是需要的,其所谈到的外物和外物之有或者是从官觉内容推导出来的,或者是建立起来的。同样,持这种出发题材的人也得不到独立于官觉内容并具有同一性的“我”或主观者。其所提出的“我”或官觉者都是推导出来或建立起来的。与此不同,后一种出

<sup>①</sup> 金岳霖:《知识论》,中国人民大学出版社2010年版,第34页。



发题材似乎没有推论或建立“我”或主观者的问题，但金岳霖认为它仍然存在推不出“他人”的问题。

与唯主学说不同，在常识的维度，外物和他人之有是不容怀疑的。问题是主流的知识论何以会有推论和建立不了他人与外物的问题。对此，金岳霖认为：“照本书底看法，那些问题其所以发生就是因为哲学家持以上所说的 accusatorial 态度而以无可怀疑原则为出发原则。”<sup>①</sup>有了这种原则，“有外物”当然就不是无可怀疑的命题。这是因为它一方面不是相信者所不能不接受的命题，另一方面也不是怀疑者所证明为假的命题。在金岳霖看来，不仅“外物之有”会成问题，官觉内容本身也是有疑问的，因为相信它并不能证明“我们在官觉”是一个不得不接受的命题。就逻辑上的无可怀疑原则而言，“我在官觉”和“我们在官觉”一样不是必然的命题，要让前者成为官觉者不得不承认的命题，那就只能是主观者心理上的无可怀疑命题。与之相匹配，唯主出发原则就是心理上或主观上的无可怀疑原则。

## （二）唯主学说的共同

在金岳霖看来，“共同”牵扯到“各”和“相同”两个方面。所谓“各”，就是有独立存在的成分。在知识论中，“各”就体现为独立存在且各不相同的官觉者。如果没有不同的官觉者，就无所谓官觉的共同问题。此外，“共同”势必包含相同的成分。就出发题材而言，相同是对官觉而言的。例如，X、Y、Z 三个人同时观看对象 A，所得的官觉分别是  $a_x$ 、 $a_y$ 、 $a_z$ 。如果要达到官觉的共同，就要满足两个条件，即 X、Y、Z 是独立的三个人， $a_x$ 、 $a_y$ 、 $a_z$  相对于 A 来说是相同的。那么唯主学说有没有这样的共同呢？

在分析唯主的共同之前，金岳霖分析了唯主学说的一致。因为有些人认为一致是唯主学说的明显优点，对此，金岳霖并不认同。他分析了唯主一致的三种可能情况：首先，唯主的一致只是其知识论内部的一致，不是与别的哲学各部门之间的一致，也许理想的目标是知识论内部的一致和哲学各部分一致的统一，但他认为这是唯主学说很难办到的。其次，即使在知识论内部，一致也不见得就能真正得到。最后，唯主知识论内部虽不能得到完全的一致，或有不一致的地方，但这些也许对唯主学说并不够成严重威胁，只要通过修正和完善，就可以暂时承认其能够得到一致。即便如此，金岳霖对这种一致仍不满意，“其所以然者，因为本书认为一小范围之内的一致不必就是大范围底一致。后

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社 2010 年版，第 35 页。

一方面底一致我们可以简单地叫它作‘真’”<sup>①</sup>。这显然就涉及何谓真的问题，对此，后会做专门分析。

唯主学说有共同、客观和真假的问题，而这又牵扯到“公”。那么唯主学说有没有“公”的共同、“公”的客观和“公”的真假？讲到公，首要的条件是具有独立的成分。就认识者而言，有没有不同的认识者，即“他人”？金岳霖认为，唯主学说中的“他人”是建立不起来的。之所以如此，有两方面的理由：第一，唯主学说不是肯定或假设他人之有，而是建立或推导他人的存在，其所用的材料就是主观官觉者的官觉内容，因此，唯主哲学家所建立或推论的“他人”就仅仅是官觉内容而已。第二，独立的“他人”各自具有同一性，即性质相同、关系一致。而这是唯主学说建立不起来的，即使主观官觉内容中有性质相同、关系一致的内容，也不一定就是具有同一性的“他人”。因为官觉内容可以变换，但独立存在的“他人”显然不能随着官觉内容的生灭变化而生灭变化。

既然唯主学说不能建立或推导出真正的“他人”，那么它试图通过“不同的官觉者”对同一对象的官觉反应来寻求“共同”的努力也就不可能成功。因为所谓的“他人”或“不同的官觉者”仅仅是主观官觉者的官觉内容，对同一对象的反应只不过是官觉内容中不同“官觉者”的反应，其实仍然是主观官觉者的官觉内容。此外，对唯主学说来说，真正独立的、不同的官觉者的官觉内容是否相同，这是无法比较和讨论的。总之，在金岳霖看来，“唯主学说底共同是主观的共同，是官觉内容中的共同。是主观者底内容中的项目相同，是主观者与其所建立而为其本人底官觉内容的‘他人’底共同；不是‘公’的共同，不是主观者和独立存在的他人底共同”<sup>②</sup>。因此，唯主学说的共同不是金岳霖所需要的共同。

### （三）唯主的真假

讲到唯主的共同，就必然涉及“公”的真假。不同的唯主知识论对于真假的看法也并不相同，有些主张真就是理论体系内部或命题之间的一致，有些主张真是理论或命题的有效，也有主张真是命题与对象的符合。金岳霖在谈论知识论出发方式的时候没有对真假的定义和标准进行过多分析，只是从命题入手，分析唯主的真不是“共同”的真。显然，真假是针对命题而言的。就命

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第37页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第38页。



题的种类来说，除了康德在分析命题和综合命题之外提出了先天或必然的综合命题，绝大多数哲学家都主张只有前两种命题，即分析命题和综合命题。有人认为分析命题是必然为真的；也有人认为它没有真假，只是被普遍地引用而已。知识论最关注的是综合命题，因此，谈论真假也就是谈论综合命题的真假。

说到真假就有真假的判定问题，有些唯主学说，如逻辑实证主义就主张命题的真就是命题的证实或证明方法。与此不同，金岳霖认为分析命题只有证明问题，没有证实的要求，而综合命题有证实和证明的问题。唯主学说也许有非常详细的证实理论和现实层面的证实程序，但这些并不能保证主观官觉者已经证实的命题在其他官觉者那里能够得到认可。这是因为：“证实直接或间接地总牵扯到耳闻目见。没有共同的视听，也就没有共同的见闻。既没有共同的见闻，如果一个人以为一命题已经证实而他人以为没有证实，又怎么办呢？”<sup>①</sup>

此外，前面已经提到，有些唯主学说认为真就是命题系统内部的一致。但是，金岳霖认为真和一致不同，客观的真不仅要求一系统内部的一致，还需要系统范围之外的标准。这就是说，唯主学说还需要共同的真，而共同的真需要有他人的存在，我们已经知道唯主学说不能建立或推论出独立存在并具有同一性的他人。因此，唯主的真就不是共同的真、客观的真。

#### （四）非唯主的共同

与唯主的共同相对应的就是非唯主的共同。那么什么是非唯主的共同？两者有什么样的联系？金岳霖认为，非唯主的共同首先承认官觉者的独立存在，并接受常识中的目有同视、口有同味、耳有同听，然后再到具体的官觉经验中证实有没有共同。举例来说，假如有 A、B、C 三个独立的官觉者，对同一官觉对象 x 分别产生官觉反应  $Y_A$ 、 $Y_B$ 、 $Y_C$ ，同时，在各官觉者的立场上都可以产生“他人”的官觉反应。例如， $Y_A^B$ 、 $Y_A^C$  为 A 官觉内容中作为“他人”的 B、C 对 x 的官觉反应； $Y_B^A$ 、 $Y_B^C$  为 B 官觉内容中“他人”A 与 C 对 x 的官觉反应； $Y_C^A$ 、 $Y_C^B$  为 C 官觉内容中“他人”A 与 B 对 x 的官觉反应。非唯主的共同认为 A、B、C 三个官觉者客观存在，如果他们的官觉  $Y_A$ 、 $Y_B$ 、 $Y_C$  相同，就得到了真正的共同。此外，在非唯主的共同中，不仅  $Y_A^A$ 、 $Y_B^B$ 、 $Y_C^C$  相同， $Y_A^A$ 、 $Y_B^A$ 、 $Y_C^A$  也相同。此外，可以从官觉者对刺激（官觉对象）的相同反应来

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社 2010 年版，第 39 页。

表示非唯主的共同，然而唯主的共同不能通过官觉者的反应来表示。

为了凸显两种“共同”的区别，我们顺使用上述例子表示一下唯主的共同。在唯主学说中，首先没有独立存在的、各不相同的官觉者，也就是说，上例中只有 A 这一个官觉者，作为“他人”的官觉者是打上官觉者 A 的印记的  $B_A$ 、 $C_A$ ，这也就是由官觉内容推论或建立起来的“他人”。这样一来，“他人”的官觉就只是官觉者 A 的官觉内容而已。由此可知，唯主的共同和非唯主的共同的首要区别在于是否承认“他人”的独立存在，是否接受常识层面的共同。正是由于对这些问题的否定回答才导致唯主学说没有真正的共同。因此，非唯主的共同不可能由唯主的共同推出来。

其实，唯主学说和非唯主学说都有其各自的共同，那么为什么非要选择非唯主的共同而要批评唯主的共同呢？这是因为非唯主的共同与知识论的真和客观性密切相关。金岳霖认为：“我们所要的是非唯主的真正的共同，非唯主的真正的真假，非唯主的真正的客观。我们要以这些为标准让主观者得到超过主观者底看法或意见给他们以放弃主观看法或意见底理论。”<sup>①</sup>当然，唯主的共同可以保证其理论的一致或所谓的“真”。但在非唯主立场看来，唯主的一致不是真正客观的真。

此外，金岳霖认为，虽然唯主的一致或真在有些条件下——如主观官觉者处于正常官觉状态中时——可以与非唯主的真对译，但是，这种对译并不必然产生，如果对译不成功，唯主的真就仅仅是主观官觉者个人私有的一致观点而已。例如，一个疯子也许认为自己的观点是正确的，假如其观点各自没有矛盾，并具有一致性，那么在唯主的立场上就无法断定该疯子的观点是错误的。这是因为唯主学说不能肯定他人的独立存在，如此一来，各种唯主的理论学说就是主观官觉者甲、乙、丙、丁等人各自的主观观点，而各学说中的“他人”只是由各个官觉者的官觉内容推论或建立起来的。因此，它们与疯子的观点一样都属于私见。这也就导致他们无法有效地证明或证实自己的观点为真而疯子的为假。

然而金岳霖的上述说法存在两方面的不足。首先，他在分析唯主和非唯主的共同时，将官觉者对某刺激  $x$  的官觉现象与该官觉者关于“他人”对同一刺激的官觉现象放在同一层次，或者说把  $Y_A$  与  $Y_A^A$ 、 $Y_A^B$ 、 $Y_A^C$  置于同一层次，这显然是有问题的。因为对某刺激的反应一般来说是官觉现象，如见、闻、味

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社 2010 年版，第 44~45 页。



等。官觉到的“他人”也是这一层次，当然属于官觉内容。而对独立存在的他人的官觉内容如何进行官觉呢？实际上，官觉者可以把他人的官觉活动整个地当作官觉对象，但他人当下的具体官觉内容并不是官觉者可以官觉到的，而只能是官觉者的思议内容，这样的思议内容绝不是官觉内容。举例来说，某人闻见花香，但我不能闻见或看见“某人闻见花香”，只能想象和思议“某人闻见花香”。因此，金岳霖在这里出现了失误。此外，唯主学说本来就承认各官觉者的官觉内容是否相同是无法比较和讨论的，其所谓的“他人”是在主观官觉者立场上的“他人”，独立于官觉现象的他人是不存在的。与之不同，金岳霖站在常识的立场肯定外物之有。但是，由常识也可以得出这样的结论，即没有进入我们认识领域的他人到底存在不存在，对此，我们并不知道。此外，要得到共同的官觉内容，就需要比较各官觉内容的异同。但是，这样的比较何以可能呢？或者说，有没有外在的标准衡量这种比较的结果？这对金岳霖非唯主的共同来说是一个巨大挑战。

其次，他批评唯主学说没有真正的共同，理由是：“唯主学说有时也要设法由私建公，或由私人语言翻译成公共语言；但照本书看法，这企图不会成功。”<sup>①</sup>这一观点显然受到维特根斯坦的影响，维特根斯坦进一步指出，私人语言是不可能的，语言的意义只能在公共的“语言游戏”中形成。同样，在笔者看来，纯粹的或只有个人才会懂的私人语言是不存在的。然而金岳霖所说的“私人语言”不是维特根斯坦所言的“私人语言”，前者指的是由个人的感觉和意识建构起来的理论学说。这样的理论学说（私人语言）的确很难完全翻译成公共语言或大家都能接受的思想，但这并不意味着语言之间不能翻译。其实，所谓的公共语言也只能体现在各私人语言之中，并不是有一个独立的公共语言在那里存在而与私人语言无关。况且，私人语言并不是完全与别的语言无关，因为人是社会性的动物，而语言是这种社会性得以可能的重要保障。对应唯主学说，某个具体学说中的“他人”的确是在该学说之内的，但这并不就是胡乱地由官觉现象推论或建立起来的，而且，主观官觉者的官觉通常是“正常”的，否则就不会建立唯主学说。可见，唯主学说中的“他人”与外在独立的他人不是完全没有关系。况且，各唯主学说之间可以交流和互动，虽然它们没有完全一致的共同，但这并不意味着唯主学说就是非理性的胡言乱语，以至人们连疯子的观点都不能断定。在笔者看来，通过交流和互动形成近似的

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第44页。

一致或共同才是常识中普遍存在的现象，金岳霖所讲的共同虽有理论上的方便，但这是他直接肯定的产物。

总之，金岳霖站在非唯主的立场，先肯定他人的独立存在，承认常识中的目有同视、耳有同听等，然后批评唯主学说。他一方面指出唯主学说不能推出和建立真正独立的“他人”，因而没有真正共同的视听见闻；另一方面，通过对唯主学说真假定义和标准的分析，指出唯主学说的真不是非唯主的真。由此可知，没有真正的共同、真假和客观是唯主学说的一大缺点，除此之外，还有推不出外物的问题。

## 二、唯主出发方式的缺点之二：无法建立或推出外物之有

金岳霖认为唯主学说不肯定或假设外物之有，但又从官觉内容推论不出或建立不起客观的外物，因此这是其具有的第二个缺点。需要补充说明的是，金岳霖指出唯主学说没有真正的共同，主要的理由是没有独立存在的“他人”。其实，他人亦是外物的一部分，只不过是具有认识能力的外物而已。

### （一）非唯主的外物

金岳霖认为要给外物下定义似乎不容易，“就常识说，它是有形色状态而又占特殊时空位置的。占特殊的时空位置就是存在”<sup>①</sup>。这是从宏观世界的角度，即能够直接官觉的角度来说的。除此之外，还有宇观和微观世界的存在，对其只能通过相应的仪器才能官觉，甚至有些只能从常识的外物推论或建立起来。那么何谓外物呢？显然，唯主学说所讲的外物是主观官觉者私有的，是由其官觉内容推论和建立起来的。这样的外物不是真正在官觉之外的，因而也就不是其他官觉者所共同接受的外物。与此相反，非唯主的外物必须是“公”的，或所有官觉者所共有的。

金岳霖认为，非唯主的外物概念必须具备三个必要条件：独立存在，有本来的形色状态，各有其同一性。所谓独立存在的外物就是说官觉者官觉到外物时外物存在，没有官觉到外物时外物依然存在。这就产生一个问题：当没有感觉到外物的时候，如何知道外物是存在的呢？对此，金岳霖从四个方面给予了回答。首先，“外物”概念本身就蕴含着“独立存在”这一概念。其次，知道外物和如何知道外物并不相同，有时我们的确知道某一事体或事物，但不知道我们是如何知道该事体或事物的。再次，既然知道外物独立存在，就一定能够

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第45页。



通过一定的方法和途径知道外物存在，只不过有时并不需要如何知道它（们）的具体过程。最后，外物独立存在本身不能证实也不能证伪，只是知识论上的一个假设。

需要说明的是，金岳霖的上述分析并不连贯，其中，第二和第三点就直接相矛盾。具体来说，尽管有如何定义“知道”的问题，但不能一方面允许“不知道我们是如何知道该事体……”，另一方面又讲“一定能够通过一定的方法和途径知道外物……”。此外，既然能够通过一定的方法和途径知道外物存在，那么“有外物”怎么是一个假设呢？按照当代知识论的可靠主义，如果我们能够通过一定的方法和途径知道外物，那么由这个可靠的认知过程就可以确证“有外物”为真，从而无须假设“有外物”。由此可见，金岳霖的这些论述并不完善。

抛开这些缺陷，我们继续考察金岳霖对外物的论述，他认为外物的本来形色状态就是指外物的形色状态不是由主观官觉者赋予的，而是外物本身所具有的。也许有人认为外物没有形色状态。如，苹果“具有”的红色是我们的官觉内容，不是苹果本身真正具有的颜色。或者说，眼睛注视苹果的外表时就会得到红色的官觉，但红色并不是苹果外表的性质。金岳霖进一步指出，这种说法中的“形色状态”有特别的用法，它其实指的是官觉者对外物的官觉内容。在这种意义上，官觉内容的确不是外物本来具有的性质，但与官觉内容相对应的对象或者是外物本身，或者是外物本身具有的内容。说外物有本来的形色状态，就是说“它本来有  $x, y, z \cdots$  目遇之而有视觉内容，手触之而有触觉内容，耳听之而有听觉内容……而  $x, y, z \cdots$  都不是官觉者所赋予的”<sup>①</sup>。

所谓各有其同一性的外物就是说外物在时间的绵延上具有同一性，无论外物如何变，“一件东西是该东西底时候，它总是某一件东西而不是某另一件东西。一件东西可以变到我们不认识它了，然而它依然是它”<sup>②</sup>。不管外物的性质和关系如何变化，外物之为外物是不变的。金岳霖认为不仅外物如此，官觉者也具有这样的同一性。其实，这是金岳霖把逻辑同一律运用于外物同一性方面的表现。他认为：“同一律是独立于时空范围的。一个具体的东西在时空中总是变迁的。我们一定要把同一律放到时空范围之内，就只能限制到时点空点上。”<sup>③</sup> 这就是说，在时点和空点上，具体的东西不能再发生变化，而且必须

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社 2010 年版，第 46 页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社 2010 年版，第 46 ~ 47 页。

③ 刘培育：《金岳霖思想研究》，中国社会科学出版社 2004 年版，第 235 ~ 236 页。



要与自己同一。

然而外物在时点空点上的不变性不是外物同一性的真正理由，这是因为不仅外物，任何事物在某一时刻空点上都是与自己同一的，否则既是自己又不是自己，岂不违反了同一律。笔者认为，外物的同一性更多的是变动中的不变性，这才是一事物之为该事物的必要条件。时空在不断变迁，外物也在不断变化，处于时空位置中不断变化的外物有其不变的部分或变化的统一性，这才是外物具有稳定性的真正理由。

## （二）外物之有的安排

金岳霖认为，在常识上，我们承认外物之有，但在理论上要证明外物之有是不可能的，当然也不能证伪外物之有。一般来说，有四种方式安排外物之有：肯定其有、假设其有、推论外物之有和建立外物之有。

他认为外物概念必须满足上面提到的三个必要条件，即独立存在、有本来的形色状态、各有其同一性。但是，有没有满足这三个条件的东西呢？在他看来，这是另外一回事，也许有人认为没有外物，存在的只是官觉对象，而官觉对象就是官觉内容。那么他们为什么要否定外物之有呢？金岳霖认为这与其知识论的出发方式有关。唯主学说一般以主观的官觉内容为出发题材，以无可怀疑为出发原则。如此一来，就必然会对外物之有表示否定或不置可否。如果不采取唯主出发方式，就不存在这一问题。金岳霖是这样认为的，也是这样做的。他的知识论首先肯定知识之有，然后研究“知识底理”，同时，在常识的基础之上肯定外物之有。对此，他解释说，尽管肯定外物之有有些武断，但由此得到的知识论会更加符合常识，至少不会离得太远。

相比于肯定外物之有，假设外物之有可能更简单一些。因为肯定外物之有必然涉及证实的问题，但“有外物”这一命题不能证实也不能证伪。在金岳霖看来，“有外物”是一先验的真命题，它虽然得自经验，但又具有普遍性。此外，有人认为肯定外物之有是不必要的，只需假设其有就够了，从而省去了证实的问题。金岳霖认为对于假设（assumption）必须注意两点：首先，假设并不表示假设的内容是假的，只是强调不作证实或证明而已。其次，在假设外物之有的情况下，我们的某些特别的官觉内容就表示外物或外物的代表。这其实就是先假定外物之有，然后把外物与我们的官觉内容连接起来，从而把一些特别的官觉内容视为外物或外物的代表。

与肯定和假设外物之有不同，推论外物之有和建立外物之有都是从官觉内容出发的。推论外物之有的方法就是先承认外物是在官觉范围之外的，然后试



图由官觉内容推论出这样的外物。金岳霖认为，如果能推论出外物之有，这样的知识论固然非常连贯和完美，但是，这种安排方式首先在官觉内容和外物之间划了一条不可逾越的鸿沟，然后又企图从官觉内容的这一边推到外物的另一边，这显然是不可能的。因此，就剩下在经验内容中建立外物这一种方法了。“所谓建立外物之有是给外物以定义，从官觉内容中找出合乎该定义底标准，以该标准引用到官觉内容上去说有如何如何的官觉内容。”<sup>①</sup>而这如何如何的官觉内容就是外物。他认为这类似于欧几里得在几何公理系统中定义三角形和长方形的方

法。但是，在笔者看来，假设外物之有和建立外物之有在形式上没有什么不同，要说有什么区别的话，就在于金岳霖对外物的独特认识。他认为关于外物形色状态的综合不等于外物，外物的有些内容不属于官觉范围，如整体的外物、作为外物重要成分的“能”等。这类似于柏格森（Bergson）关于外物的认识。柏格森认为：“对事物的绝对知识不可能来自对它们的符号表达，或者从那些表达重建起来。既然符号表达是相对于一个特定的观点作出来的，而且在数量上总是有限的，根据符号表达得出的任何重建总是在人为构造出来的东西和原始的东西之间留下一道鸿沟。”<sup>②</sup>因此，金岳霖认为不先肯定或假设外物之有，单从官觉内容是推不出和建立不起外物之有的。

### （三）推论外物的困难

金岳霖首先强调了推论的确切含义，他认为推论不是先假定或肯定外物之有，然后从官觉内容推论出哪些官觉内容是外物，而是完全、直接从官觉内容推论外物之有。前一种推论不是唯主的推论，只有后者才是。唯主学说推论外物之有的方法不尽相同，金岳霖介绍了两种：一种是从官觉内容中性质相同、关系一致的现象推出必定有外物存在。例如，昨天看见房间里有家俱，今天可以看见同样的家俱，具体表现为关于这些家俱的官觉内容性质相同、关系一致，虽然两次官觉活动不同，但仍然可以推出有客观存在的家俱。然而金岳霖指出，从官觉内容的相同并不能保证推出外物之有，因为官觉内容只是如此这般的现象而已。对此，有人会说虽不能一定推出，但可以大概推出外物存在。对此，金岳霖反驳说，“大概”是需要根据的。他打比方说，骰子的每一面出现的概率是 $1/6$ ，这是根据于骰子有6个面。那么官觉内容有什么根据可以大

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第48~49页。

② 徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社2006年版，第429页。

概推出外物之有？它显然没有类似于骰子的根据，因此，唯主方式推不出外物之有。

第二种推论方法是结合普通原则与官觉内容共同推论外物之有。金岳霖也举了一个例子来说明这种方法依然推不出外物。例如，一个人坐在屋子里面，不回头看后面的墙，他可以根据以前的经验得到一个普通原则，即房子不塌下来是因为有墙支撑着，同时他能看见其他三面墙，由这两个前提就可以推出背后一定有墙存在。金岳霖认为，这一推论并不是真正从官觉内容推论外物，因为前提中的普通原则是由以往经验总结而来的，即以往的经验认为“房子不塌是因为有墙撑着”。但是，由以往的经验之所以会得出这一原则，就是因为首先假设或肯定了外物之有。如果不假设或肯定外物之有，那就只能认为房子不塌是因为有一个巨人或什么东西在支撑着，但这显然与以往的经验不相符。可见，普通原则在无形之中假设或肯定外物之有，因为只有这样才能符合常识。如果没有这个假设或肯定，普通原则也只是官觉内容中的情形而已，它与官觉内容的联合依然脱离不了官觉内容的范围。

从上面两种推论外物的方法，金岳霖得出不先肯定或假设外物之有，而只从官觉内容和普通原则根本推不出外物之有；但如果先假设或肯定外物之有，就没必要再推论外物了。他认为这是知识论学家对于外物的二难处境。其实，按照金岳霖对于外物的定义和对常识层面外物的强调，唯主学说是推论不出外物之有的，因为它无法弥合官觉内容和外在世界之间的鸿沟。

#### （四）建立外物的困难

既然唯主学说推论不出真正独立存在的外物，那么能不能利用官觉内容建立外物呢？金岳霖指出，唯主学说建立外物的方法与几何学利用直线、相等、直角建立四方的方法一样。但是，建立四方并没有给几何学增添新的内容，因为几何学本来就有四方的可能，建立四方只不过使关于四方的定理更容易表示。与几何学的建立一样，唯主学说建立外物也需要工具和材料。以建立“他人”为例，如果在主观官觉者的官觉内容中，有一官觉项目与自己一样具有相似的言语行为和喜怒哀乐，那么就可以把这一官觉项目作为标准来定义“他人”，然后与其余的官觉内容相比较，如果有官觉内容符合“他人”的定义，那么它就是“他人”。通过这种方法，似乎就可以建立“他人”与外物。

但是，如此建立的“他人”和外物是不是真正客观的外物呢？显然，按照金岳霖对外物的定义，这些都不是独立存在的。因为建立“他人”和外物的工具与材料都是官觉内容，即使给出外物的定义，符合定义的“他人”和



外物也只是如此所谓的官觉内容而已。金岳霖进一步指出，定义很重要，客观的外物必须满足三个必要条件，但是，外物的存在不能从外物的定义中得到。因此，企图通过定义，从官觉内容建立外物和“他人”的方案是行不通的。总之，唯主学说先肯定或假设外物之有，而试图从主观官觉者的官觉内容出发，推论或建立客观的外物是不可能成功的，这就是金岳霖批评唯主出发方式的理由。当然，他批评唯主方式的标准或立场是其知识论的出发方式，他称之为非唯主的出发方式。

### 三、唯主出发方式产生的原因

唯主学说以无可怀疑为出发原则，但无可怀疑命题的选择需要立场。站在官觉的立场，“有官觉”是无可怀疑的命题；不站在官觉的立场，“有官觉”就可以被怀疑。其实，官觉立场上的无可怀疑是逻辑的无可怀疑，因为已经肯定官觉就不能再否认官觉之有。然而逻辑的立场是任何学说必须坚持的。这是因为逻辑命题不只是逻辑学或逻辑系统的前提，更是所有学说的推论规则。知识论研究知识的理当然需要推理，也就逃不出逻辑的立场，因此需要接受无可怀疑的逻辑命题。但是，逻辑上的无可怀疑命题没有积极性。

与此相反，综合命题是有积极性的，因此在逻辑的立场上就不是无可怀疑的。但是，知识论不能只有无积极性的逻辑命题，它还需要有积极性的综合命题。在金岳霖看来，选择命题就需要有立场，而立场的选择本身就是积极的，逻辑立场的选择也是如此。但逻辑立场本身是中立的，它并不强迫接受某命题，也不要求放弃某命题。因此，在逻辑的立场上，哲学家既可以选择“有官觉”，也可以选择“有外物”，或者两者都选择。事实上，唯主学说是在逻辑立场之外只考虑官觉立场。对此，金岳霖指出：“知识论很自然地由官觉出发，但是单从官觉者或单从官觉内容出发不见得那么自然，把它视为‘自然’也免不了有别的理由。”<sup>①</sup>

他认为唯主出发方式以无可怀疑的原则求不败之地是无可厚非的。但不败之地的选择需要立场，而立场的选择没有无可怀疑的理由，也就是说，立场的选择是自由和平等的，而立场选定以后才有不败之地的的问题。金岳霖批评唯主出发方式，并不是否认官觉立场。恰恰相反，他认为知识论肯定“有官觉”是很自然的。“可是官觉不只是人类底官觉，即就人类底官觉而论，官觉也不

---

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第60页。

只是主观的，即就主观的官觉而论，官觉有内容有对象，主观的官觉也不只有内容而已。”<sup>①</sup>既然选择立场没有必然的理由，那么在选择官觉立场之外，仍然可以肯定外物之有和他人的独立存在，而不一定非要选择唯主的出发方式。况且，唯主出发方式存在上述两个明显的缺点。但问题是：为什么还会有那么多人选择唯主方式？

金岳霖认为，许多人选择唯主方式是自我中心观和无可怀疑原则互相作用的结果。西方人受基督教的影响，尤其是受上帝按照自己的模样创造人的观念的影响，有浓厚的人类中心主义思想。而且，路德宗教改革以后，由于个人与上帝的直接沟通得到恢复，这一现象更加严重，导致人类中心主义转向个人自我主义，即自己就是官觉和思想的权威。“有自我中心观，一个人底思想会求诸内而不求诸外，求诸外总容易怀疑；求无可怀疑或不败之地也会加强自我中心观。”<sup>②</sup>受这种思想的影响，近代主流的知识论就是人类中心主义和自我中心主义的知识论。

前文已经讲过知识论的出发命题除了逻辑命题之外，还需要有积极性的综合命题，而综合命题根本就不是无可怀疑的。唯主学说之所以认为“有官觉”是无可怀疑的命题，原因在于他们选择了逻辑和官觉的立场，由此，“我思”就成为无可怀疑的命题，主观官觉者的官觉内容也就成为心理上不得不承认的现象，但是，不在自我之内的外物就被抛弃掉了。其实，这些都是自我中心观在知识论出发方式上的表现。如果没有人类中心观和自我中心观，“有外物”和“有官觉”作为同等地位的命题就会得到相同的待遇。

对于人类中心主义和自我中心主义，金岳霖认为它们在某些领域也许有好处，但对哲学和知识论不利。因为哲学的目标是通，这就要求哲学各分支内部不仅要一致，而且各部分之间要协调，并与自然科学、历史学等不矛盾。从自然史角度来看，人类的出现是历史性的，是近多少万年以来的事情。没有人类之前也许有其他知识类的知识，因此，人类中心观的哲学是站不住脚的。同时，知识论是研究知识的理的学问，即使没有人类，知识的理也不会消失。人类中心主义和自我中心主义的知识论以人类或主观官觉者的存在为前提，主张没有人类也就没有知识论。这在金岳霖看来不是真正普遍的知识论，只是知识史上某一阶段的普通情形而已。

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第60~61页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第61页。



总之，唯主出发方式以主观的或此时此地的官觉内容为出发题材，以无可怀疑为出发原则，以无可怀疑的命题为知识论的出发命题。在金岳霖看来，唯主出发方式有两个主要的缺点，即：没有真正的共同，推不出独立存在的外物。由这两个主要缺点就可以引出其他的缺点，如没有独立的“他人”、没有客观的真假等。

### 第三节 非唯主的出发方式——金岳霖知识论的出发方式

上面提到了金岳霖对唯主出发方式的批评，其实，批评的理论基础就是他自己的知识论出发方式，即非唯主的方式。他认为合理的出发题材是官觉，但不是主观的或此时此地的官觉内容，而是各官觉者共同的官觉；合理的出发原则是有效原则而不是无可怀疑原则；出发命题不仅仅是“有官觉”，而且还包含“有外物”。只有采取这样的出发方式，知识才会具有实在感，知识论才能具有真正感。

#### 一、知识的实在感和理论的真正感

金岳霖认为知识论是关于“知识底理”的思想图案或结构，它的目标是通。这里的通不仅要求一致，还具有真的意思。在分析知识论出发方式时，他更注重知识论的真。他指出，一思想图案或结构与其通而不真，不如真而不通。思想结构或图案是命题的集合，因此，真不仅是单个命题的真，而且是整个思想体系的真。前面已经分析过，一知识论必然要有出发点和出发命题，而出发点和出发命题的选择又立足于一定的立场。选择什么样的立场没有必然性，但立场选定之后就有不得不承认的命题或不败之地的的问题。金岳霖的知识论同样如此，为了保证思想图案或结构的真与通，一方面需要选择逻辑立场，另一方面需要选择经验立场。而经验立场就要求作为知识论的思想结构或图案不仅要合乎知识的理，而且要合乎我们的经验知识。因为只有这样，才能保证思想图案的真正感和被知对象在经验上的实在感。

##### （一）知识论的对象

在金岳霖那里，知识论是研究“知识底理”的思想结构或图案。他认为单就理讲，有内容的理和对象的理。“知识底理”就是知识论的对象，即作为对象的理。它是独立于知识者而存在的，也就是在外的，一般用共相或共相的关联来表示。真的思想结构或图案就是内容的理，它是知识者认识外在理的结

果，一般用概念及其关联来表示。既然作为内容的理依赖对象的理，那么思想结构或图案的真正感要依赖作为对象的理的实在感。既然“知识底理”是外在且普遍的，那么知识论就应该是普遍的，不能仅仅局限于人类。但是，外在的理如何成为我们具体的研究对象？金岳霖认为理离不开事，“理绝不会只是空的，它绝不会毫无寄托或毫无凭借。理总是寓于事的”<sup>①</sup>。他把占据特殊时空位置的事实、事体、现象和情形统称为事，或者说，知识的事就是一些关于追求和传播知识的具体活动与事实。既然“知识底理”离不开知识的事，那么知识论研究的具体对象就是知识的事。但是，金岳霖强调知识论的兴趣不在具体知识及其历史的研究，而是通过知识的事研究知识的理。

一方面理离不开事，另一方面事具有特殊性和具体性。所谓特殊性，就是具体的事占有特殊的时空位置，具有特殊的外在关系，因而就有不可重复性；所谓具体，“就是多数可能具有同一的能”。由于事的特殊性和具体性，事就具有浑然性，即事就是一具体的事体、事实或现象。如果对事进行研究，就需要用许多命题来表示，而且把这些命题加起来也不能完全代替事。总之，整体来说，事是浑然的；分开来说，事是错综杂成的。具体到知识的事，通过分析就可以知道它必须具备三个成分：知者、被知者以及两者的关系。在金岳霖看来，三种成分缺一不可，否则就不能得到知识论的真正感和被知对象的实在感。唯主学说正是由于不承认被知者的独立存在，企图从主观的或此时此地的官觉内容推论或建立“客观”的外物。也许其理论是通的，但由于没有被知者的实在感，其理论就缺乏真正感。

然而金岳霖对知识与知识的事没有做明确的区分。他认为知识是随时随地发生的普通事实，而“知识底理”就寓于具体的知识事实之中。即使没有知识论这门学问，知识事实仍然存在。此外，他又说：“所谓知识在不谈知识论底时候，是知识者对于他底外界的知识。”<sup>②</sup>但站在金岳霖知识论的立场，知识显然不是关于具体对象的具体知识，而是普遍的一般知识，因此就不同于具体的知识事实。那么知识和知识事实有什么样的联系？对此，金岳霖没有进行分析。严格说来，这里应有两个方面的区分：首先，具体知识不同于知识事实。前者是知识活动中被判定为真的结果，而知识事实就是知识者的具体认知活动。两者显然是不同的。其次，具体知识和作为知识论研究对象的知识不

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第67页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第71页。



同。具体知识不是知识论的直接对象，但是若没有它，知识论就根本不可能存在。与此同时，有具体知识不一定就有知识论，这是因为抽象的知识体现在具体知识之中，或者说，抽象知识是从具体知识中归纳出来的。只有当抽象知识被视为考察对象时，知识论才正式出现。

## （二）作为知识论对象的知识的实在感

既然知识的实在感表现为知者的实在感、被知者的实在感以及两者关系的实在感，那么就应依次分析它们三者的实在感。一般来说，知识者或知觉者的实在感比被知者的实在感大，之所以如此，是因为我们自己就是知识者之一。对应知识者的不同范围，金岳霖把知识者的实在感分为三类（重）：“一重是以知识或知觉者为我，一重是以知识者或知觉者为人类而不限到我，一重是单就知识者或知觉者立论而已。”<sup>①</sup>以知识或知觉者为我就是自我中心观在知识论上的具体表现。由于自我就是唯一的知觉者，因此知觉者的实在感就是关于自己的实在感。这一类的实在感来得最直接，也最大。但金岳霖认为自我中心观在知识论上有许多缺点，因而这一类的实在感是不完善的。以人类为知识者固然比自我中心观的实在感合理一些，但仍然摆脱不了人类中心主义，因而不是普遍的知识者的实在感。只有以知识者立论，而不特指具体的某个或某类知识者，才会有普遍的知识者的实在感。这种实在感尽管比较弱，但不至于没有。而且，以普遍的知识者立论，知识者与被知者给我们实在感的程度就差不多，不会出现前者比后者给我们的实在感强很多的现象。

对于被知者给予我们的实在感，金岳霖有专门的分析，对此后文会做专门分析。这里只简单说说被知者的实在感与知识者以及知识的实在感三者之间的关系。他认为，在常识上，知识者和被知者都是独立存在的，他们给我们的实在感是一样的。在理论学说中也许会有两种实在感在程度上的不同，之所以如此，是由于采取人类中心主义或自我中心主义立场的缘故。但是，被知者的实在感对知识论的真正感非常重要，这是因为“知识论底理论上的真正感至少部分地靠它底对象上的实在感，而对象上的实在感至少部分地靠被知者底实在感或被知者给我们的实在感”<sup>②</sup>。可见，知识的实在感要依靠被知者的实在感。

金岳霖对知识实在感的分析表现在两个方面：首先，知识事实的三成分必须具有实在感，除了知识者和被知者的实在感，知识者和被知者的关系同样要

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第69页。

<sup>②</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第70页。



具有实在感，关系的实在感依赖知识者和被知者的实在感，如果两者中任何一个的实在感消失了，关系的实在感也就没有了。其次，知识本身就具有实在感，即知识是的确的知识，但如此一来就会给我们一种暗示，即似乎有不是知识的“知识”。其实，金岳霖的本意是指真正的知识是常识经验中的知识，而不是脱离实际凭空建立的“知识”。经验知识的实在感是由常识提供的，在常识中，我们一般会肯定知识者和被知者具有同等的实在感。

除此之外，金岳霖从知识论的角度证明了实在感的客观性。他始终认为知识论是理解的学问。所谓理解，就是以理论接近对象，而不是创造对象。在理解对象的过程中，也许会有新的概念或意念，甚至是新的思想结构或图案的出现，但绝不会有新的“知识底理”被创造。之所以如此，是因为知识论的对象是知识，而知识是知识者对外物的认知成果。既然知识中有外物的内容，知识论就不能否认或回避外物。如果抹杀了外物之有，就抹杀了知识的实在感，从而也就缺乏理论的真正感。

金岳霖认为哲学家和普通人一样，在日常生活中都承认外在世界的存在，如家人、房屋和食物等的客观存在。而一回到理论学说的研究，许多哲学家就否认独立存在的外物和其他人。在金岳霖看来，这显然是有问题的。一方面，实在感是综合的、整体的，不能把它分为好几部分，一部分给知识论学家，一部分给哲学家，再把一部分给普通人。因此，合理的做法就是在日常生活和哲学研究中都贯彻统一的实在感。另一方面，哲学和知识论都有求通的问题，知识论不仅要求内容本身的一致，也要求与哲学各部门相融贯，甚至与其他学科的知识相融洽，退一步说，至少不能矛盾。前面已经讲过，科学和历史是承认客观外物和事实的，知识论如果不肯定被知对象给我们的实在感，就与科学、历史等不一致。显然，这样的知识论充其量是一致的，但不是真的。

### （三）被知者的实在感

金岳霖指出，在知识论中，实在感是被知者给我们的感觉。之所以有实在感，就是因为被知者是独立存在的，它的性质具有独立感，被知者有自身的绵延同一性。就被知者的存在而言，它不是我们随心所欲创造出来的，它有无可奈何的硬性，是我们没有法子创造的材料。它是处于特殊时空位置的独立存在，我们可以改变它的存在状态，但不能完全毁灭它，也不能从无到有地创造被知者。对于具体的某事物，我们可以不知道其存在，如不知道房子内有没有桌子。但从普遍的角度来看，我们必须知道独立存在的外物之有，否则我们



就根本没有客观知识。金岳霖不仅认为被知者独立存在，而且进一步分析了获得知识的基本活动——官觉。官觉事实中有官觉者、官觉关系和官觉对象。与知识的对象或被知者一样，官觉对象也是独立存在的，尽管官觉对象的对象性离不开官觉。从狭义的角度来看，若没有关于具体官觉对象的官觉，就不能说该官觉对象存在，但普遍地说，官觉对象是有的，并且是独立存在的，否则无官觉现象可言。显然，这一点与被知者的情况一样。

在分析性质的独立性之前，金岳霖认为对于性质有两点需要特别注意：一方面，性质摆脱不了关系；另一方面，性质具有相对性。他认为，在常识中，我们一般用形色状态等词表示性质，其实性质和关系是分不开的，说X具有 $\alpha$ 性质，是说X在某一关系网中具有 $\alpha$ 性质。关系改变，性质不一定改变；但性质改变，关系一定改变。说性质离不开关系，其实就是说性质具有相对性。此外，金岳霖区分了相对于某一官觉类的性质以及不相对于任一官觉类的性质。所谓官觉类，就是具有相同官觉能力的官觉者的集合。对于两类性质，他举例来说明：“耳遇之而成声”、“目遇之而成色”中的“之”就是不相对于任一官觉类的性质；“声”和“色”是相对于某一官觉类的性质，不同的官觉类遇之可以会产生不同的“声”和“色”。当然，性质具有相对性不是针对某一具体的官觉者而言的，而是相对于官觉类的普遍相对性。

金岳霖认为，说某事物有某性质就是说某事物如何如何，性质具有普遍的相对性就是说性质不是类型官觉者可以随心所欲地创造和改变的。所谓类型官觉者，就是官觉类中正常的官觉者。与外物的独立存在一样，性质也是官觉对象的硬性之一。金岳霖对性质独立感的分析也是从被知者和官觉对象两个层次进行的。被知者和官觉对象不完全一致，后者属于前者，但前者不一定是后者，比如，微观世界和宇观世界就不是我们人类的直接官觉对象。因此，两者的性质相对性有所不同，官觉对象有相对于关系网和官觉类的两重相对性，不是官觉对象的被知者就不一定有相对于官觉类的相对性，但都有相对于关系网的相对性。金岳霖指出：“就知识说，性质在关系网中如何，它就如何。被知底性质不是知识所创造的。”<sup>①</sup>这就是说性质不是知识者创造的，知识者不能随意地修改或改变，这就是性质的独立感，也是外物实在感的一种表现。

在日常生活中，对于事物各自的同一性我们不会有任何怀疑，因为这是生活得以可能的最基本条件。在知识论中，与被知者的独立存在、性质的独立感

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第77页。

一样，被知者中各自的同一性也是其实在感的重要表现，而且，三者之间有密切的关联：独立存在虽然是相对于知识者而言的，但必须表现为某一对象在不同时空位置上的同一性，没有这样的同一性，就无所谓独立存在和性质的独立感。金岳霖认为实在感根据于被知者的硬性，因此他有时把实在感叫作硬性感。产生实在感的条件可能很多，但最主要的就是上面提到的三个：被知者的独立存在、被知者性质的独立感和被知者各自的同一性。

#### （四）理论的真正感

金岳霖认为，理论学说的真正感根据于被知者的实在感。知识是知识论的对象，因此，知识论的真正感根据于知识的实在感。前文从不同角度分析了金岳霖关于知识实在感的主张。其实，很多唯主学说也主张知识的实在感，承认被知者的独立存在、其性质的独立感以及被知对象各自的绵延同一性。但是，唯主学说不是直接肯定外物和他人的独立存在，而是试图从主观的和此时此地的官觉内容推论或建立被知对象的实在感。这在金岳霖看来是不可能成功的，而且他认为：“习惯于逻辑的人们会感觉到纯理论是一空的架子，要利用这架子在结论上推出什么思想来，就得把该思想在前提上安插进去。”<sup>①</sup>因此，要真正得到知识的实在感，就必须在前提上直接承认外物和他人的客观存在，而这只有非唯主的出发方式才能办到。

但是，要获得理论的真正感除了必须满足被知对象的实在感之外，还必须具备其他几个特性：理论公而不私、理论可以发现而不能发明或创作、理论不随事物的变而变。对于理论的公而不私，金岳霖进行了细致的分析。首先，他对理论的公而不私和单个命题的真做了区分。显然，理论和命题不一样，理论是许多命题的集合；但理论的真正感与命题的真一样，都需要公而不私。其次，公而不私的“公”不是唯主学说的公，而是不同官觉者或知识者真正具有的公。唯主学说的公仍是主观官觉者自己所认为的公。再次，理论的公不是各知识者“心思意志”上的公。“心思意志”上的公可以随心所欲地改变，但理论的真正感不能随意改变。最后，所谓的公是真正客观的公，即非唯主的公。金岳霖认为客观的公具有硬性，因此，理论公而不私也就是理论具有硬性。但是，理论的硬性不同于被知者的硬性，被知者的硬性就是如此如彼的实在，我们对其无可奈何。而理论的硬性一方面得自被知者的实在感，另一方面具有逻辑的硬性，因此还具有不得不如此的成分。

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第80页。



要求理论具有真正感，那么它就不能被创作或发明，而只能被发现。金岳霖认为：“理论总是根据于理的，而理是事物底理、客观对象底理、共相关联底理；理只能发现不能发明。”<sup>①</sup>既然理只能发现，关于理的学问也只能发现而不能创作或发明。金岳霖区分了发现和发明，并强调理论只能被发现，主要的目的在于强调理的客观性和理论的真正感。笔者认为，理论的提出有很多创作的因素在里面，但又不是随意的杜撰，而是根据客观的理进行的创作。

理论客观性的另一个表现就是它不随事物的变而变。金岳霖认为世界无时不变，事物始终处于变动之中；而事物的理是普遍的，不随事物的变动而变动。理论既然是关于理的学问，当然就不随事物的变动而变动。用命题来说可能会更清楚，特殊命题断定具体事实，真命题是正确地断定事实的命题。事实所涉及的具体事物是变动的，甚至已经消失了，但事实不会变，断定该事实的命题也不会由真变假。这就是说，具体事物的实在感可以由命题间接地保存下来。理论是有组织结构或图案的命题集合，因此就可以保存具体事物的实在感，而这就是理论的真正感的来源。

金岳霖要求知识论不仅能通，而且要真。在分析知识论出发方式时，他更强调知识论的真，这其实就是对知识论真正感的强调。而知识论的真正感要靠或根据知识的实在感，知识的实在感在于知识者、知识关系和被知者的实在感。其中，他对被知者的实在感最为关注，这是因为唯主学说没有真正客观的被知者的实在感，因而唯主的知识就缺乏客观的实在感，唯主学说也就没有真正感。这样的理论学说在金岳霖看来最多是通的，但不是真的。

## 二、非唯主的出发方式

金岳霖站在朴素实在主义的立场，肯定了知识的实在感和知识论的真正感。这的确不同于以无可怀疑为出发原则的唯主学说，但问题是他为什么要选择常识和实在论立场，这就涉及他的知识论的出发原则和出发前提，也就是他的知识论出发方式。

### （一）非唯主的出发题材

关于出发题材，金岳霖仍然同意从官觉出发，但是又不同于唯主学说所主张的官觉，两者的区别主要表现在以下几个方面：首先，金岳霖不是从觉中去找官觉，而是直接以官觉为标准去分别梦觉和幻觉，这就是官觉中心论。其

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第81页。

实，金岳霖不仅从官觉出发，更是以官觉中的正觉为出发题材。其次，非唯主的官觉不是主观官觉者的官觉，而是一官觉类的官觉，也就是后文要讲到的正觉。其中，官觉类不限于人类，如牛类、马类也是官觉类。因此，非唯主的知识论就不是人类中心主义的，更不是自我中心主义的。最后，官觉不仅有内容，还有对象。在金岳霖那里，官觉对象是独立存在并具有实在感的，这就不同于唯主方式的官觉，因为它只是官觉内容而已。

其实，在非唯主的出发方式中，正觉的内容——所与才是真正的出发题材。金岳霖之所以在《知识论》的开头以官觉为出发题材，一方面是为了与唯主出发题材进行比较；另一方面，官觉是正觉的前提，作为官觉的一种类型，正觉比官觉要求更高。然而在出发方式上，正觉和官觉有很多相似性，例如，以官觉为标准是为了区分梦觉和幻觉，以正觉为标准是为了区分官觉中的错觉和野觉；官觉之有不是从觉中找出来的，正觉之有也不是从官觉中找出来的，它们都是被直接肯定其有的；官觉事实是关系事实，正觉事实也是的。前者牵扯到官觉者、外物和官觉关系，后者牵扯到正觉者、外物和正觉关系。官觉有内容，其内容是呈现；正觉也有内容，其内容是所与。前面讲到金岳霖以官觉为知识的大本营，现在正式提出正觉以后，大本营的范围就要缩小，严格地说，他以正觉为知识的大本营。与此同时，金岳霖知识论出发题材的官觉中心主义也就转变为正觉中心主义。

## （二）非唯主的出发原则

非唯主的出发原则不采取唯主的无可怀疑原则，而是采取有效原则。那么何谓有效原则？为了便于理解，金岳霖把知识论和逻辑系统做了对比。他指出逻辑系统有基本命题，而基本命题的选择要满足独立、一致和有效。所谓逻辑基本命题的有效，就是由这些基本命题能够推出全部所要的命题，如果推不出就是无效的。知识论尽管不同于逻辑演绎系统，但也需要一些前提命题，如果这些命题能满足知识论各方面的要求，那么它们就是有效的，否则就为无效。显然，前提命题的有效或无效是相对于知识论的具体目的而言的。

金岳霖之所以选择有效原则，就是为了实现其知识论的目标。虽然在不同的地方，他对知识论目标强调的侧重点不同，但其总体上是通与真。由上文可知，他所说的“通”包含一致和真的意义，之所以在通之外又强调真，是为了与唯主出发方式相区别。知识论的真主要表现为理论的真正感，而真正感的获得依赖知识对象的实在感，知识的实在感根据知识者、被知者以及知识关系的实在感。因此，有效原则的目标就是知识论的通且真，尤其是真。满足这个



目标的出发方式就是有效的出发方式，满足这个目标的命题就是有效命题。

但是，金岳霖认为有效原则不同于詹姆斯和杜威主张的实用主义。他认为实用主义把有效原则运用到知识和命题的真假上，从而使知识和命题的真假依赖特殊的时间和空间，这使得命题的真假具有相对性。具体来说，按照实用主义的观点，如果处于一特殊时间和空间位置的命题有效，那么它在该时空关系中就是真的；如果该命题在另一特殊时空位置无效，那么它就为假。这样一来，知识和命题的真假就具有相对性，而这是金岳霖所不能接受的。他认为有效原则只能运用到知识论的出发方式上，即前提命题的选择上，而不能运用到具体命题真假的判定上。

### （三）前提命题的选择

金岳霖认为我们的一切知识都是奠基于常识的基础之上，尽管常识有错误的内容，但常识不能完全被推翻，我们对常识中的有些内容有非常坚定的信念，可以称之为本能信仰。当然，本能信仰不一定绝对可靠，因此就有取舍的问题，但是本能信仰的取舍标准依然是本能信仰。此外，本能信仰与命题有直接的关联，“一本能的信仰底所信大都是一相当基本的命题，信仰底保留与淘汰实在也是命题底取舍”<sup>①</sup>。在金岳霖看来，命题有分析和综合之分，分析命题是必然为真的，但无积极性，因此不是知识论最关注的命题。相反，综合命题有真假问题，而知识主要表现为综合命题，他的知识论既然以知识为对象，也就是以综合命题为对象。从另一个层面来说，金岳霖知识论最关注的是真假问题，他指出：“本书底作者对知识论底兴趣就是对真假底兴趣。就这一点说，本书整个就是论真假底书。”<sup>②</sup>当然，真假有其定义和标准问题，这在本书第七章会有专门论述。在分析知识论出发方式时，他只注重真假作为命题取舍的标准这一层面。作为取舍标准，真假本身就是一本能信仰。其中，金岳霖对真非常重视，他拟人化地认为真也有尊严，因为它“公而不私”，真可以寻求，但不能创作。同时，真不随事物的变而变。

讲到真就必然涉及命题的证实。逻辑实证主义认为一命题的真就是该命题的证实方法，从而把命题的真和证实直接等同起来。与此不同，金岳霖比较了真和可以证实的关系。他指出，如果证实是普遍意义上的可以证实，即不是个别人的证实而是“公”的或共同的证实，那么真就和证实相同；如果证实是

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第55页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第55页。

某些人的证实，则意味着另外一些人不能证实，则真和证实不一样。因为在金岳霖看来，真不是已经证实，而是可以证实。虽然个别或特殊命题的证实可能就是已经证实，但普遍命题的可以证实不是已经证实。因此，可以不要求一命题在被相信为真之前必须已经被证实。

但这样一来，我们所能接受的命题就会太多太滥。为了选择需要的命题，就必须引入命题的取舍原则。问题是何谓需要，以及需要什么样的命题。在金岳霖看来，“需要”就是普通所说的必要条件。他把需要分为理论上的需要和经验上的需要。理论上的需要是一个理论说得通的必要条件，经验上的需要就是使经验理论化得以融洽的必要条件。至于如何选择需要的命题，他认为知识论既然主要关注综合命题，而综合命题是对事实有所肯定的积极命题，因此，在经验（综合命题）理论化的过程中，只能用理论接近经验，而不能让经验屈就理论。如果理论与经验发生矛盾，只能修改理论以符合经验，不能曲解经验以求理论的一致。这就是金岳霖选择知识论前提命题的最基本原则，也许满足这个基本原则的命题非常多，但他最注重的就是“有官觉”和“有外物”。他认为，没有官觉，知识论就无从谈起；没有外物，知识论就没有真正感。接下来，他分析了这两个命题的异同。

这两个命题的共同点表现在以下三个方面：首先，它们都是本能的信仰。其次，它们都是心理上原始的或基本的命题。也就是说，在常识层面，我们会肯定“有官觉”和“有外物”。唯主学说之所以不接受“有外物”，就是因为持此说的哲学家采取了唯主的出发方式，在此出发方式下，他们以官觉者自居而忘记了他们同时也是外物。最后，它们都是同样地可以证实。在这里，金岳霖区分了“同样地可以证实”和“可以同样地证实”。前者是说“有官觉”和“有外物”地位一样，如果可以用官觉证明官觉，那么也就可以用外物证明外物。后者是说两者可以用同样的材料和方法证实。金岳霖认为这两个命题“同样地可以证明”，如果有理由接受一命题，就同样有理由接受另一命题。

但是，心理上原始或基本的命题不就是心理上无可怀疑的命题。如果某知识论采取相信者的态度，坚持无可怀疑原则，那么这两个命题就不一样了。“有外物”这一命题虽然不能被证伪，但也不能被证明是不得不承认的命题。相反，站在主观官觉者的立场，“有官觉”是不能不承认的命题。因此，唯主学说以无可怀疑原则区分这两个心理上的本能信念，把外物和官觉割裂开来，只承认此时此地的官觉而否认外在独立的外物。当然，唯主学说之所以这样做



是立足于其特殊立场的。如果站在不同的立场上，也就有不同的无可怀疑命题。金岳霖认为，官觉的立场很重要，但不能只站在官觉的立场，否则就是唯主学说的立场，也就具有唯主出发方式的缺点。因此，合理的立场就是官觉立场和常识立场的统一，“假如我们根据朴素的经验，老老实实地同时承认外物与官觉，即令我们以心理上的无可怀疑为标准去接受或淘汰命题，‘有外物’和‘有官觉’仍应该有同样的待遇”<sup>①</sup>。

不同于唯主的出发方式，金岳霖非常强调知识论与哲学其他部门乃至与科学的一致，这就需要知识论与常识经验保持密切的关系。为此，一方面需要肯定外物的独立存在，从而赋予知识实在感；另一方面要求知识论具有真正感，以达到与“知识底理”的符合。为了完成这两个要求，金岳霖提出了非唯主的出发方式：以正觉为出发题材，以有效原则为出发原则，以逻辑和官觉立场上不得不承认的命题为前提命题。

#### 第四节 对金岳霖出发方式的反思

金岳霖对于哲学（包括知识论）的理解深受逻辑演绎系统的影响。在逻辑演绎系统中，有作为公理直接被承认的命题，也有对符号和命题形成规则的直接定义。在他看来，这些都是逻辑演绎系统包含的“成见”。但这里有两个问题：首先，何谓“成见”？金岳霖认为，“成见”有种不客观的感觉，但“成见”是任何理论学说都包含的。对逻辑演绎系统来说，“成见”就是加到逻辑“架格”中的假设或信仰。当然，问题不是要不要“成见”，而是选择什么样的“成见”。或者说，“成见”本身需要逻辑的论证和说明。尽管不能得到一致同意和接受的“成见”，但应该通过论证说明加入某“成见”是有理由和原因的，而不是随意的。其次，哲学是不是一个类似于几何和算术的演绎系统，即能不能通过一些“成见”再加上逻辑演绎系统来建构哲学理论体系？实际上，很多理性主义哲学家都试图做这样的工作，但结果并不令人满意。就知识论而言，这样的企图也很难得以实现。

毫无疑问，金岳霖的知识论也包含“成见”，如以正觉为出发题材、以有效原则为出发原则、肯定“有外物”和“有官觉”等。他一方面说这些“成见”是作为假设（take for granted）被接受的，因而无需证实或证明；另一方

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第57页。



面又说“成见”需要逻辑和理论上的论证与说明。乍看起来，这两点似乎是矛盾的。实际上，金岳霖把这些“成见”视为假设，但又不得不提供一些必要的解释和说明。为此，他以常识为基本证据对其知识论的出发方式进行了辩护，但这样的辩护是否具有说服力还需要进一步的考察。因此，就需要采取怀疑者的态度，即对金岳霖认为合理的“成见”和论证过程进行质疑和驳难，而这就涉及怀疑论以及对其回应的问题。虽然表面上金岳霖对怀疑论采取回避的态度，但在建构知识论体系时，他又不得不考虑怀疑论者的质疑。

## 一、怀疑论在知识论中的表现

在求取不败之地时，金岳霖区分了怀疑者态度和相信者态度，其目的就是要明确论证的责任在谁的问题，但这又涉及怀疑论与可知论。在他看来，怀疑论也可以确立不败之地，但要建立知识论学说，就必须选择不得不承认的不败之地，即没理由否认的真命题。可以说，唯主出发方式就是回应怀疑论的产物，金岳霖批评唯主出发方式实际上就是对唯主学说回应怀疑论方法的不满。而他之所以建立非唯主的出发方式，原因在于他对怀疑论给出了另外一种回应。为了更好地分析金岳霖对唯主方式的批评和非唯主出发方式的本质，有必要先了解一下怀疑论。

### （一）不同的怀疑论

怀疑论是与知识论相伴随的一个重要问题，“有些哲学家甚至认为，要是没有怀疑论问题，我们简直就无法理解各种关于知识的哲学理论的基本观念”。<sup>①</sup>当然，这并不是说所有的知识论学家都必须花费大量精力来反驳怀疑论。实际上，不同的知识论学家的主要兴趣和贡献也各不相同。就近代认识论学家而言，有些认真研究了怀疑论问题，如笛卡尔、休谟、康德等人；有些则把大量的精力放在了对知识的根源或构成成分的思考上，如洛克、贝克莱等。但不管怎样，几乎所有的知识论学家都或多或少、或直接或间接地以回应怀疑论的挑战为目的。

怀疑论之所以如此重要，原因在于任何具体知识都需要得到辩护，否则就与随意的信念甚至谬误无法区别，而对知识进行辩护就必须回应怀疑论的驳难。因为对任何知识宣称，怀疑论者可以从不同角度展开质疑。例如：“你是如何知道命题  $p$  的？”你可以提供理由进行辩解，但怀疑论者会继续发问：

<sup>①</sup> 徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社2006年版，第26页。



“你是如何知道这些理由的？”“你怎么知道这些理由能证明你的知识主张呢？”类似问题会不断提出，以至无穷。最后，怀疑论者会得出“你不知道命题p”。如前所述，这只是怀疑论的一个表现，而且，乔纳森·丹西认为，这并不是最有趣的怀疑论。相比而言，最有意义的怀疑论立足于论证，而且论证越有力，怀疑的力度就越强。通过论证，普遍怀疑论会得出这样的结论：知识是不可能的，没有人知道什么，因为人压根就不能知道什么。<sup>①</sup>

其实，怀疑论的表现形式非常丰富，我们可以从怀疑论涉及的主题、范围和强度对其进行分类。<sup>②</sup>就主题而言，怀疑论或者对知识辩护给予否定，或者是关于实践生活方式的一种主张。当然，怀疑论不同于日常所说的怀疑态度。后者可以仅仅是一种态度，而不需要理由和论证，但前者不行。回溯到古希腊，两种最主要的怀疑论分别是由学院派和皮罗派提出来的。前者认为超出我们当下经验的断言都是不确定的。<sup>③</sup>后者可以追溯到埃利斯（Elis）的皮罗，而他本人被认为是以怀疑方式生活的代表。他竭力避免将自己的思想归为论述现实本质的任何一派，只按照经验表象生活，并追求心灵的宁静，因此，皮罗派主张悬隔判断。显然，皮罗派涉及的主题不是知识与辩护，毋宁说是一种关于实践生活的怀疑论。但在当代知识论甚至整个知识论的历史当中，怀疑论基本上是知识可能的潜在对手，因而成为知识论关注的重要主题之一，而知识、辩护以及确定性等概念也就成为怀疑论关注的重要内容。

就怀疑的范围而言，有普遍怀疑论和局部怀疑论之分。需要说明的是，这里的“普遍”和“局部”是相对而言的，不同知识论学家的具体划分也不尽一致。戈德曼（Goldman）认为，否定所有知识和辩护的极端怀疑论是非常少的，即使古代怀疑论也免除了对感觉表象的怀疑，大部分怀疑论将自己限制在一定的范围之内，如对伦理学和数学，关于“他心”的知识，关于过去、将来及未观察到的知识，以及关于外在世界知识的怀疑。总而言之，普遍怀疑论尽量展示知识及其辩护的不可能，而局部怀疑论则主要论证关于外在世界和将

---

① Jonathan Dancy. *An Introduction to Contemporary Epistemology* [M]. Basil Blackwell Ltd, 1985, p. 7.

② 详细参见 Alvin I. Goldman. *Epistemology and Cognition* [M]. Harvard university press, 1986, pp. 28 - 30.

③ 与 Alvin I. Goldman 的观点不同，Louis P. Pojman 在 *The Theory of Knowledge: Classic and Contemporary Readings* 一书中认为，学院派怀疑论是由柏拉图学园的哲学家 Arcesilaus 提出的，他秉承苏格拉底的名言——“我所能知道的是自己的无知”。学院派进一步主张：没有一个标准，通过它我们可以把确证的感觉从幻觉或最多是可能为真的信念中区分出来。

来的断言不可能成为知识或得到辩护的信念。

就怀疑的力度而言，有强弱之分。一般来说，怀疑论的力度与被怀疑对象的获取力度成反比，具体来说，只对高层次知识怀疑的怀疑论属于弱怀疑论，而对最低层次知识或经验知识的怀疑属于强怀疑论。常见的怀疑论主要是对知识确定性的怀疑，而确定性被认为是知识或辩护的最高层次。在现实层面，我们追求的知识或辩护往往是弱于确定性的，或者说我们在相信某件事上一般能得到比较温和的辩护，即使不是完全的辩护。因此，否定知识确定性的怀疑论就是弱怀疑论。相反，强怀疑论否认我们能得到较低层次的知识或辩护，甚至认为在相信某些领域的命题方面，连最低程度的辩护都不可能。

## （二）两个最基本的怀疑论论证

虽然怀疑论的种类和形式很多，但一般来说，“我们可以把怀疑论论证分为两个基本家族，第一个家族可以追溯到古希腊的怀疑论者，第二个家族是从笛卡尔那里沿袭下来的。它们提出了不同的怀疑论问题——前者涉及关于知识辩护的怀疑论，后者涉及关于外在世界的怀疑论”<sup>①</sup>。其中，前者的代表就是“阿格里帕三难困境”（Agrippa's Trilemma）。阿格里帕立足于一个非常简单的论证思路，揭示了认知辩护存在的困难。比如，你断言太阳明天还会升起，那么我会问：你真的知道“太阳明天还会升起”吗？你可能会说根据以往的经验、天气预报以及天体物理学的知识就能断定“太阳明天还会升起”，可是情况并没有好转，质问还会继续下去。“以往的经验、天气预报以及天体物理学的知识”是确定的吗？对于这样的质疑，一般只有三种可能的结果：

（1）随着质疑的持续产生，不断想出新的理由支持你原来的主张。在这种情况下，你就陷入辩护的无穷后退。

（2）面对质疑，在某一个环节拒绝回应，也就是说辩护链的某一节点是不能怀疑的。在这种情况下，拒绝怀疑的环节就是一个独断的假设。

（3）在回应怀疑的某一个环节上使用被辩护的内容，也就是说辩护链条上至少有一个相同的内容。在这种情况下，就出现循环论证。

第一种情况将整个辩护链条无限延长，从而无法为最初的主张提供辩护，而且不断改变辩护的直接对象。随着辩护的继续，此后的辩护与最初主张的相关度会越来越弱，从而使整个辩护变得松散无力。第二种情况只是将对原初主张的辩护转移到对假设的辩护上。从字面来讲，武断的假设就不用论证和辩护

① 徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社2006年版，第30页。



了，但假设不是随意的，而是需要理由或根据的，从某种意义上讲这些理由或根据就是一种辩护，而且这些理由或根据本身又会衍生出对其自身提供辩护的问题。第三种情况中的循环论证是不符合逻辑的，因为一个陈述不能既是前提又是结论，简略一点来说，就是自己不能证明自己。总之，这三种结果都不能令人满意。在怀疑论者看来，问题不在于辩护的无穷后退、循环论证和辩护理由中的武断假设，而在于任何主张都不能得到辩护，因此，辩护完全是一种幻想。

关于外在世界的怀疑论，比较著名的有笛卡尔的“做梦说”“邪恶精灵说”以及普特南（Hilary Putnan）的“缸中之脑说”（Brain in a vat）。其中，“缸中之脑说”是笛卡尔论证的普遍化。为了便于理解，我们先简单介绍笛卡尔的两个论证。笛卡尔认为我们的认识活动就像一个人在做梦，梦见自己起床穿衣，走进书房，坐在书桌前看书，屋子里的一切非常清楚，绝不像在做梦，即使拿针戳一下，自己感到非常疼。但这也不能证明自己就是在做梦，因为拿针戳这件事完全可以是自己梦境的一部分。而“邪恶精灵说”的主要内容是：我们一生长下来就受一个狡猾且全能的邪恶精灵控制，它使我们产生了关于世界的一切经验，如关于天空、空气、颜色以及形状的经验。这些经验与我们梦中的幻觉没有两样，却是邪恶精灵故意给我们设下的圈套。我甚至细想自己可能没有身体、血肉和感觉，但我错误地以为自己有这些东西。我知道自己没有能力发现事实，只能保持沉默，任由邪恶精灵欺骗我们。<sup>①</sup>通过这两个论证，笛卡尔指出我们具有的一切感觉都在我们的意识之内，通过意识之内的感觉不能证明自己没有做梦以及外在世界的存在。其论证的具体形式类似于下面的“缸中之脑说”。

“缸中之脑说”假设一颗大脑被放在盛满营养液的缸中，并通过数据线将其与一台超级计算机连接起来，而这台计算机由一位非常聪明的科学家操作。该科学家通过电脑和传感器给大脑输入了与正常人一样的关于外部世界的感觉经验。如果这个试验取得成功，就说明你的经验中没有什么内容能证明你不是缸中之脑，而你如果无法证明你不是缸中之脑，那么你就没有关于外在世界的正常知识。换句话说，类似于“我有两只手”“我在看书”等陈述都蕴含着“我不是缸中之脑”，然而由于我无法证明自己不是缸中之脑，因此，我就不

---

<sup>①</sup> Rene Descartes. *Meditations on First Philosophy* [M]. Michael Moriarty. oxford university press, 2008, pp. 16 - 17.

能真正知道“我有两只手”或者“我在看书”。这个论证可以形式化为：

$$[K_{ap} \wedge (K_{ap} \rightarrow K_{aq})] \rightarrow K_{aq}$$

其中，K 表示知识；a 代表任何具有健全认识能力的人；p、q 表示两个命题，其中，p 表示命题“我在看书”或命题“我有两只手”，q 表示命题“我不是缸中之脑”。

这就是假言推理中的肯定前件式。这个公式也就是所谓的认知闭合原则，即知识从已经知道的内容导向被已知内容蕴含的知识，因而整个推理并没有超出知识的闭合领域。同时，我们知道，在假言推理中通过否定后件就可以否定前件。具体来说，由于“缸中之脑”所具有的经验与正常人所具有的一样，因此，正常人就无法证明自己不是缸中之脑，而无法证明自己不是缸中之脑（即  $\neg K_{aq}$ ），他也就不知道所有能证明他不是缸中之脑的知识，如“我有两只手”“我在看书”等（即  $\neg K_{ap}$ ）。总之，“缸中之脑说”指出：由于我们无法证明自己不是缸中之脑，因此，我们就不知道任何能证明自己不是缸中之脑的知识，或者说，我们根本就没有关于外在世界的正常知识。

除了上面两类最基本的怀疑论论证外，还有两个比较重要的怀疑论论证。它们是源自错误的论证和依赖经验进行辩护的论证，下面对它们进行简单的介绍。

源自错误的怀疑论论证类似于伦理学中的普遍化原则，即如果一种行为是善的，那么与其相似的行为也是善的。由于我们经常犯错，即使是在最自信的领域，如我们会犯一些简单的算术运算错误、在日常感知中会产生错觉或幻觉等，因此，我们很可能在相似的情况下仍然犯错。例如，昨天早上你根据天气预报断言昨天下午会下雨，但是很不巧，昨天下午没有下雨。今天早上你又根据天气预报宣称今天下午会下雨。根据普遍化原则，你关于“今天下午会下雨”的主张是不能得到辩护的，因为今天的情形和昨天的一样，除非你能指出两种情形之间的重要区别。由于今天下午的天气情况还未发生，要指出两种情形之间的重要区别是不可能的。因此，你关于“今天下午会下雨”的主张很可能是错误的。源自错误的怀疑论论证指出：如果我在宣称知道命题 p 方面犯过错，那么我就不能再声称自己知道命题 p，除非我能指出两种情形之间的重要区别。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> Jonathan Dancy. *An Introduction to Contemporary Epistemology* [M]. Basil Blackwell Ltd, 1985, p. 13.



丹西认为我们不一定非要将犯错的情形局限于现实当中，在可能世界之中这样的论证一样有效。具体来说，如果在一种可能情形中，我宣称自己知道某命题  $p$ ，但在该情形中，命题  $p$  是错误的，那么在另一个相似且没有重要区别的可能情形中，我就不能说自己知道命题  $p$ 。如此一来，源自错误的怀疑论论证就和“缸中之脑说”联系起来。“缸中之脑”与正常人在感知世界方面没有区别，因此我们就不能证明我们不是“缸中之脑”，从而不能证明我们就是正常或健康的人，最后就会得出“我们没有关于外在世界的知识”的结论。

依赖经验进行辩护的论证是指用已知经验为未知经验进行辩护是不可能的，这一论证可以进一步普遍化为：运用经验为其他经验进行辩护具有明显的弱点。但是，依照常识，经验是可以信赖的向导，我们可以从以往经验通过归纳推理得知一些未感知的知识，如“我的日记本应该在书桌的抽屉里”、“明天早餐会吃什么”等。然而休谟认为，我们关于“我的日记本应该在书桌的抽屉里”的知识是不可能的，除非我们有足够的经验以及经验世界具有一致性。举例来说就是：我记得五分钟前是我自己把日记本放在抽屉里的，而且之后就没有动过，以后我去找它，它一定会在抽屉里。而后一个条件是有疑问的，因为我们没有关于“经验的一致性 or 相似性”的知识。况且，经验的一致性 or 相似性不是必然规律，因为否认经验的一致性 or 相似性并不会发生矛盾。更为麻烦的是，休谟认为不能运用归纳推理来得出经验的一致性 or 经验的规律性，因为归纳推理本身就预设了经验的规律性或一致性。因此，在休谟看来，关于未来或不能观察领域的知识是得不到辩护的。

### （三）怀疑论的本质

上面勾勒出了怀疑论家族中的主要脉络，但这远不是全部。在整个西方哲学史上，怀疑论始终是一个严肃问题。面对其挑战，不少哲学家提出了回应理论，但很难完全驳倒怀疑论，因为所有回应理论也同样面临怀疑论的挑战。如此一来，怀疑论似乎是不可战胜的。但也有一些人认为，怀疑论论证立足于对知识概念的直观理解之上，而这种理解很可能是错误的。如果对知识和辩护采取不同的解释，就很可能避免极端怀疑论的挑战。这种说法有没有道理，还需要进一步的分析。

从根本上说，我们的任何信念要成为知识，不仅要求该信念的内容为真，而且要求该信念是得到辩护的。简言之，信念要成为知识就需要辩护，或者说，知识得以可能离不开辩护。这是绝大多数哲学家所认同的观点。而怀疑论之所以对知识论构成严重挑战，就是因为它对知识和辩护概念本身产生了质

疑。通过对怀疑论挑战的不断回应，哲学家基本确定了一个比较完整且被广泛接受的知识概念。与此同时，怀疑论者把质疑的方向转向与知识概念紧密相关的辩护概念。可以说，当代知识论主要围绕知识的辩护而展开。要了解怀疑论在当代知识论中的主要表现，就需要分析辩护概念。

什么是“辩护”？辩护的目的和要求是什么？如何理解一个信念是得到辩护的？例如，“我看见桌上有一个红苹果”，“我感到肚子疼”，“他意识到错了”，等等。通常来说，“‘辩护’这个概念是一个规范性的概念——承认一个信念得到辩护，就是要把某种特殊的规范地位赋予那个信念，或者赋予持有那个信念的认知主体。在认识论的传统中，哲学家们普遍认为，信念的辩护具有两个方面——个人辩护（personal justification）和证据辩护（evidential justification）”<sup>①</sup>。所谓个人辩护就是认知主体辩护，主要指认识主体在知识宣称时是否履行了认知责任，如是否在正常的认知条件下得到该信念、是否忽略了认知过程中的一些重要因素或困难。所谓证据辩护就是指我们的信念是不是有足够的证据支持，换句话说，每一个得到辩护的信念必须有充分的证据支撑。显然，对知识来说，个人辩护和证据辩护都很必要，但两者之中何者更为重要呢？在知识的辩护理论中，有两种不同的观点：一种主张证据辩护优先于个人辩护，另一种主张个人辩护优先于证据辩护。前者是辩护的内在主义者所强调的，而后者是外在主义者所赞同的。

知识论的内在主义认为，我们在持有一个信念上是否履行了自己的责任，关键在于我们有没有足够的证据来支持我们的信念。由此可知，在内在主义者那里，个人辩护依赖证据辩护。而正是对证据的强调使得怀疑论者有机可乘，不管是“阿格里帕三难困境”还是笛卡尔的怀疑论证，都是立足于对辩护证据的质疑之上。相反，强调个人辩护优于证据辩护的外在主义似乎能避免怀疑论的挑战。而当代知识论中的外在主义主要有“认识论的可靠主义”（reliabilism）和知识辩护的“因果理论”（the causal theory）等。可靠主义者认为，某人在持有一个信念上得到辩护就是说使他相信该信念的过程是可靠的。这类似于知识概念的因果理论，知识辩护的因果理论主张，一个信念得到辩护的理由在于该信念必须是由与信念内容相对应的事实通过因果联系导致的。知识辩护的“可靠主义”和“因果理论”尽管强调个人辩护的重要性，但并没有放弃对证据辩护的要求，因为“可靠”和“因果关系”的定义是不

① 徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社2006年版，第43页。



明确的，对其的任何理解都需要证据给予辩护。

面对怀疑论的挑战，知识论的内在主义者作出的主要理论回应就是基础主义的辩护或融贯论的辩护。相比之下，外在主义虽然能避免“阿格里帕三难困境”与“缸中之脑说”等传统的怀疑论，但仍然不能从根本上摆脱怀疑论的挑战。可以说，不管采取什么样的辩护策略，知识都需要辩护。不同的辩护方案可以避免某些类型的怀疑论，但不能免除所有怀疑论的质疑，这也许是获取知识必须付出的代价。

## 二、金岳霖对怀疑论的回应及其问题

如果怀疑论的挑战是成功的，那么人类的知识将成为不可能，或者所谓的“知识”充其量是无根基的信念而已。这显然是知识论学家所不能接受的，他们纷纷提出不同的理论方案，一方面对怀疑论进行反驳，另一方面深化对知识理论的理解。在分析金岳霖对怀疑论挑战的回应之前，我们先简单介绍一下对两类基本怀疑论论证的反驳方案。

### （一）反驳两类基本怀疑论论证的方案

前文提到了“阿格里帕三难困境”论证，怀疑论者认为，该困境的三种可能结果都不能为原初的主张提供辩护，从而否定知识的存在。但是，有许多哲学家认为只要对辩护链条中的武断假设或循环论证作出恰当的解释，我们就能够避免知识辩护上的无穷后退，从而就可以回避“阿格里帕三难困境”。接受武断假设并对其进行解释的是辩护的基础主义。基础主义者认为我们对知识的辩护可以归因于一些“基本信念”，而基本信念既不是纯粹的假设，也不需要进一步的辩护，甚至不容许做进一步的辩护。基本信念的来源主要有两个：一是先验知识，二是直接经验。至于先验知识，主要指算术知识和逻辑知识等。在基础主义者看来，这些知识具有“内在可信性”（intrinsic credibility），无须对其进行辩护。至于直接经验，主要指我们关于外在世界的正常感知经验和关于自己的内在体验。基础主义者认为直接经验具有自明性，无须进行进一步辩护。

如此一来，基础主义似乎解决了“阿格里帕三难困境”。但是，怀疑论者并不善罢甘休，继续追问“基本信念”缘何具有不需要辩护的特殊地位。他们认为被基础主义者当作基本信念的先验知识和直接经验并不具有辩护的豁免权，甚至不是信念。先验知识，如算术运算 $2 + 2 = 4$ ，并不具有“内在可信性”。要正确理解这个算术运算，就需要掌握整个算术系统，否则很难理解其准确意义。而直接经验本身还不是信念，要成为信念就必须具有概念内容并被



连接成为语句，最后形成命题，只有这样才能与其他信念建立逻辑联系。由此可见，基础主义本身也面临严重挑战。正因如此，才为另一个知识辩护理论——融贯论的出现提供了契机。

融贯论者认为循环论证并不像直观上显现得那么糟糕，如果对其进行合理的解释就可以避免知识辩护的无穷后退，并为知识辩护提供一种可行的方案。而这种解释认为：“我们对世界持有的信念构成了一个广泛和复杂的系统，那个系统的成员能够在辩护上互相支持。这样，我们的信念得到辩护，不是因为它们是从某种信念中产生出来的，而是因为它们具有系统的互相关联。”<sup>①</sup>但是，与基础主义一样，融贯论仍然面临种种理论困难，主要有以下三个方面：

第一，融贯论者认为一个信念得到辩护是因为容纳该信念的信念系统是融贯的，那么什么是“融贯”？如果所谓的融贯是信念之间没有明显的逻辑矛盾，那么这样的信念系统就非常宽泛，信念是在什么程度上得到辩护的就成为一个严肃的问题。这是因为逻辑一致性或没有逻辑矛盾只是对信念系统的形式规定并不涉及命题内容，而信念的辩护更重要的是内容上的或实质性的。同样，对“融贯”的其他解释依然面临类似难题。第二，对同一认识对象我们可以拥有许多内容不同但各自融贯的信念系统，那么如何在它们中间进行选择呢？选择的标准是什么？假如选择的标准是类似于基础主义者所说的基本信念，那么该标准又将面临基础主义所遇到的理论困难。第三，既然一个信念得到辩护的根据在于包含该信念的信念系统是融贯的，那么为了确证该信念得到辩护，一方面要求掌握整个信念系统，另一方面必须把握信念系统中各信念之间的各种逻辑联系。然而在日常生活中，没有哪个人能做到这一点。因此，融贯论对极端整体论的承诺就导致了对人类认识能力的限制。

对于笛卡尔“做梦说”“邪恶精灵说”以及“缸中之脑说”的一个通常回应就是不理睬它们。因为对你而言，“你正坐着看书”是一种可能情形，而“你是缸中之脑并被导入‘你正在坐着看书’的经验”是另外一种可能情形，但这两种可能情形之间没有区别，因此，不管哪种情形正确、哪种情形错误，都与你无关。也就是说，你是不是缸中之脑对你来说没有任何影响。这类回应有强弱之分，但不管哪一种都抓住了怀疑论的弱点，即怀疑论者主张前面两种可能情形之间存在区别，但这种区别你无法验证，或者说是无法分别的。由此，怀疑论者得出你不知道你到底处于哪种情形。简言之，怀疑论者是依赖两

① 徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社2006年版，第38页。



种可能情形之间无法验证的区别来否认对信念的辩护，而知识论学家也正是通过这一点来反驳怀疑论的挑战。

在对这类怀疑论回应的两种方式中，弱型回应认为上述两种可能情形之间有区别，但这种区别对你没有影响，你可以不理睬。与此不同，强型回应否认超验证（无法验证）的真理和超验证差别的存在，因此也就否认两种可能情形之间存在真正的差别，而这种差别是怀疑论者所承认的。就强型回应而言，对我们没有影响和意义的差别毋宁是虚幻的。弱型回应又被称为实在论立场，相应地，强型回应就是反实在论立场。实在论者和怀疑论者认为我们对世界充其量进行尝试性理解，许多关于遥远过去和未来的事情我们无法获知和确证，不为我们所知的世界很可能不同于向我们显现的世界。反实在论者认为世界只有一个，那就是为我们所知的世界，他们否认在我们所知世界背后还有一个更真实的世界存在。作为怀疑论的对手，反实在论也面临重重困难，比较重要的就是“他心”问题和关于“过去的知识”的问题。例如，在日常生活中，我看到他人存在，并认为他人有感觉和意识，但我不能直接感知他人的感觉和意识，只能通过他人的行为来推知。因此，他人的感觉或意识是否存在就是超验证的（无法验证的），而这一点正是反实在论者所否认的。

## （二）金岳霖对怀疑论的处理及其问题

金岳霖认为知识论是研究“知识底理”的学问。而知识之有在他看来是不用怀疑的。同时，他也通过极为简单的论证证明了“知识底可能”。且不说他的论证是否有效，就肯定知识之有来说，他已经回避了怀疑论对“知识”概念本身的挑战。而这是自盖蒂尔挑战出现之后，当代知识论研究的重要内容之一。既然知识是存在的，那么知识论的主要工作就是研究知识产生的过程、构成知识的诸要素以及知识的验证。而这些内容更多地需要客观描述，而不是回应怀疑论的驳难。因此，我们就会发现金岳霖的《知识论》实际上在构建一个庞大的知识理论体系。

在知识论的出发方式方面，金岳霖批评唯主的出发方式，认为其不能得到客观的外物和他人，也不能得到共同的感觉和知识。究其原因，在于唯主出发题材和无可怀疑原则。就前者而言，传统哲学家往往将其确定为此时此地的官觉或“我思”。金岳霖认为，这两者在感觉主体或思考者看来是自明的和无可怀疑的，但在他人看来并不一定如此。比如，对于你的感觉现象或思维活动，以及由此产生的知识命题，别人并不认为就是确定无疑的，而是有真假对错的。就无可怀疑的出发原则而言，似乎能奠定知识论的坚实基础。但金岳霖认

为，以无可怀疑为原则而得到的无可否认的命题非常少，主要是表达逻辑知识的命题。但逻辑知识没有积极性，它只涉及命题形式，与命题内容没有关系（逻辑学除外）。总之，依靠逻辑知识和有问题的出发题材建构起来的知识理论就是不客观的，因而就缺乏真正感。

但是，作为出发题材的“我思”和此时此地的官觉以及无可怀疑原则都是为了保障知识的确定性或回避怀疑论而提出的。既然金岳霖批评唯主出发方式，那么他又如何面对怀疑论的挑战呢？这是他非唯主出发方式必须要回答的一个问题。非唯主的出发题材是正觉，出发原则是有效原则。如前所述，广义（普遍）怀疑论否认我们能知道世界和他心的存在以及形而上学真理的存在，例如，我们是否有心灵、上帝是否存在、人有没有自由意志、他人是否存在等都是不可知的。面对这一挑战，金岳霖运用有效原则来回答。这里的“有效”是一个效用概念，其意义类似于有利、方便或有用等词。金岳霖按照有效原则肯定了两个出发命题，即“有感觉”和“有外物”。尽管他没有涉及“他心”、自由意志等研究对象，但“有外物”就肯定了世界和他人的客观存在，这就为认识他人提供了条件。而“有感觉”就说明人类（知识类）有认识这些客观对象的途径，再加上知识类有理性的思维能力，认识他们是没有问题的，剩下的就是如何认识他们。金岳霖把最后一点作为其知识论研究的主要内容。

现在的问题是：金岳霖为什么要采取有效原则？应该说，最根本的原因在于他立足于常识和实在论之上，肯定了知识、他人和外在世界的客观存在。例如，他说：“我们相信有绝对的实在，但这种信仰似乎是一种富于感情的反感，不是富于理性的结论。”<sup>①</sup>他当然也认为常识有对错，但源自现实生活的常识是其知识论形成的基础。的确，常识对生活非常重要，但对知识论尤其是科学知识来说，仅仅立足于常识是远不能满足要求的。因为知识论所追求的知识 and 科学知识一样，其确定性远高于常识。金岳霖采取常识的立场，基本上回避了怀疑论的驳难。因为怀疑论的挑战主要针对知识的辩护环节，而金岳霖知识论没有关注这一环节，与之不同，他最关注的是知识的形成过程和构成要素。

然而这并不是说金岳霖知识论没有遇到怀疑论挑战的地方。相反，在获得关于外在世界的知识材料（所与）方面，存在笛卡尔“邪恶精灵说”的挑战。具体来说，我们关于外在世界的知识能否得到辩护？金岳霖解决这个问题的方法是采用正觉说和朴素实在论，他认为：“正常的官能者在官能活动中正常地

① 金岳霖：“知觉现象”，载《金岳霖文集》（第1卷），甘肃人民出版社1995年版，第433页。



官能到外物或外物底一部分即为正觉。”<sup>①</sup>正觉不仅仅是官觉，而且是一个知识类的官觉，或者说是知识类共同的官觉。正觉的内容是所与，所与既是官觉内容，又是外物或外物的一部分。因此，官觉和外在世界之间就没有中介物，我们感觉到的就是外物或外物的一部分。这样一来，金岳霖的知识论就避免了关于外在世界怀疑论的驳难。

但问题依然存在，首先是正觉与所与的关系。两者显然是不同的，正觉是官能对于官觉对象的活动，而且同时伴随着意识活动。正觉活动的产物通过意识的处理就成为所与或感觉材料。也许有人认为感觉活动即使没有意识伴随也可以得到所与，对此，我们可以通过简单的例子进行反驳。例如，当我们放眼望去，眼睛能看到的对象非常丰富，但我们真正注意到的极为有限。为什么会出现这种情形呢？显然，原因在于意识处理官觉的能力非常有限。这就说明所与或者含有抽象成分，或者处于思维活动之中，如此一来，它存在背离外物的可能，而这为怀疑论者进行驳难提供了可能。

其次，金岳霖认为官觉内容是呈现，而客观的呈现就是所与，或者说正觉的内容就是所与。按照他对正觉的定义，所与如果是官觉内容，那怎么可能又是外物或外物的一部分呢？官觉内容是依赖官能的，没有官能就没有官觉内容，也就没有所与。而外在世界是客观存在的，没有所与外物仍然存在，但没有外物就没有所与。因此，所与不同于外物，但又依赖外物。那么所与和外物之间到底是什么关系？金岳霖认为所与是外物或其一部分。但这种处理过于简单，官觉内容与官觉对象之间的问题没有得到真正解决，只是被忽略了。其实，在笔者看来，把所与当作外物或外物的一部分是泛实体论的产物。泛实体论往往把思维的对象作为实体看待，从而衍生出种种问题。例如，我们会感到头疼，但当我们思考“疼”的时候，往往将其作为独立存在的实体来处理。最典型的就是对灵魂、意志、心灵等的实体化处理。金岳霖知识论中的所与是正觉与大脑神经系统活动的结果，它的产生肇始于外物，但不同于外物。

金岳霖回应怀疑论挑战的另一个表现就是解决休谟问题（归纳问题）。对归纳推理的否定是局部怀疑论的主张。至于金岳霖能否圆满解决归纳问题，从而为经验知识奠定坚实的基础，后文会详加分析。总之，他的知识论不是回应怀疑论挑战的产物，因而也没有给予怀疑论过多的分析，尽管他在有些地方对怀疑论给予了简单的反驳，但始终没有把怀疑论作为威胁性的挑战来应对。

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第92页。

## 第三章 所与及其反思

有了非唯主的出发方式，金岳霖就开始构建其知识论体系。“一般来说，认知过程包括两个阶段，一个阶段是如何获得知识的材料；另一个阶段是如何把知识的材料变成知识。从整体上看，金岳霖对认知过程的研究也主要集中在这两方面。”<sup>①</sup>其中，“正觉说”（所与理论）就是对前一阶段的分析。实事求是地说，金岳霖的所与理论对感觉内容与客观外物的关系做了极具启发性的思考和研究，为解决长期困扰西方知识论的所与问题贡献了自己的思想。为了说明这一点，笔者依次分析了金岳霖的所与观、西方知识论中几种代表性的知觉理论，以及澄清了一些对金岳霖所与理论的误解。

### 第一节 金岳霖的所与观

金岳霖不是从觉中区分出官觉和正觉，而是先肯定官觉和正觉之有，然后以官觉校对觉中的梦觉、幻觉和官觉，以正觉校对官觉中的错觉、野觉和正觉。金岳霖的知识论是以正觉为中心的，之所以如此，是因为正觉的内容是客观的呈现——所与，而所与既是官觉内容，又是外物或外物的一部分。它正是由于具有这样的特殊认知地位，才成为知识的材料。为了准确理解金岳霖的所与思想，下面依次考察正觉与所与、所与的客观性以及正觉之有的概念。

#### 一、正觉与所与

正觉虽然是官能活动，但不仅仅是官能活动。作为正觉的官觉内容，所与既是呈现，但又不是一般官能活动的内容，而是客观的呈现。因此，为了深入理解正觉和所与，就需要涉及相关的内容，如官觉和呈现等。

---

<sup>①</sup> 刘培育：《金岳霖思想研究》，中国社会科学出版社2004年版，第149页。



## （一）正觉

如上所述，在金岳霖那里，正觉不是从官觉中分别出来的，而是直接肯定其有的。他说：“我们底办法是直接地承认日常生活中不发生问题的官能活动，保存它们底浑然的实在。肯定正觉之后，然后又以正觉为标准去分别不同的觉。”<sup>①</sup>显然，金岳霖是以常识为知识论的基础。对于日常生活中正常的官能活动，如看见树上的苹果、闻到苹果的香味、尝到苹果的甜味等，我们既不会怀疑这些官能的正常，也不会怀疑官觉对象的存在。为了把这些正常的官能活动与发生问题的官能活动区别开来，金岳霖就必须提供一个区分标准。而这个标准就是他给正觉所下的定义，即正觉是正常地官能到的外物或其一部分。在对这个定义进行解释之前，他首先对正觉做了一些初步说明。

第一，正觉不同于以感觉材料（sense - data）为内容的活动，而相当于感觉（sensation）或外在感觉（external sensation）。金岳霖认为以感觉材料为内容的活动就是一般所说的官能活动，不是官能类的官觉活动。需要注意的是，在不同的知识论中，感觉（sensation）的具体所指不一样，有些指官觉活动，其中既有金岳霖所说的正觉，也有错觉和野觉的成分；有些单指正觉，如朴素实在论所说的感觉。金岳霖是在后者的立场上说正觉就是感觉（sensation）的。第二，正觉活动既有主体也有对象，从而将所有个体区分为两大类：官觉者和官觉对象。正觉就是官觉者与外物的一种关系集合，而且，作为官觉对象的外物不是由官觉内容推论出来或建构出来的，其存在是直接被肯定的。第三，正觉是关系集合的事体。金岳霖用  $S_n^m RO$  表示正觉。其中， $S_n^m$  代表 N 官能种的 M 官能者，O 表示外物，R 表示正觉关系。从构成成分来看， $S_n^m RO$  是关系集合。其中， $S_n^m$  和 O 是关系者，R 是关系。从整体来看， $S_n^m RO$  是事体。既然是事体，就有其发生的时间、地点，以及发生的环境和历史等。第四，正觉不同于一些非正常的官能活动，例如，它不同于将一个视觉对象看成两个的错觉活动。

正如金岳霖自己所说，“正觉虽是容易经验到的事体，然而究竟不是简单的思想”<sup>②</sup>。为了弄清楚正觉的所谓，他将正觉的定义分为三部分来说明：正常的官能者、正常的官能活动以及正常地官能到外物或外物的一部分。在此，我们先分析前两个部分。这又涉及三个语词：正常、官能者和官能活动。对于

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社 2010 年版，第 93 页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社 2010 年版，第 94 页。

官能，我们很熟悉，比如，人有五官，各官都有不同的功能。金岳霖站在所有官觉者的立场认为官能也许不止五种。而官觉器官针对某对象发挥其应有的功能就是官能活动，如眼睛看见苹果、耳朵听见音乐等。显而易见，具有官能的个体就是官能者，与官能者相对的是官能类、官能种。划分官能种或官能类的标准各不相同，而且同一个体可以归属于不同的官能种或官能类。如一个色盲患者，他可以是一个正常的听觉者和正常的色盲者，但不是一个正常的视觉者。其实，说到官能种类就涉及“正常”的含义。

金岳霖没有给“正常”下定义，只是谈到正常官能者的两个特征：第一，正常是针对官能个体而言的。有正常或不正常的官能个体，没有不正常的类。例如，色盲者对正常人来说就是视觉不正常的人，但我们不能说色盲类是不正常的。第二，正常具有类型性。一官能者在一个官能类中是正常的，但对另一官能类来说可能就不正常。仍举上例，色盲者对于正常视觉者来说是不正常的，但对色盲类而言是正常的。由于官能种类的划分按照一定的标准，而这些标准就是法则，因此，某官能类的正常官能者就是遵守该官能类法则的官能者。此外，金岳霖认为正常与特殊并不冲突，官能者或官能活动是特殊的，但仍然可以是正常的。同一官能类的官能者都是正常的，但各不相同，彼此而言是特殊的。不同官能者在相似条件下的官能活动是特殊的，但就属于同一类型而言，各自都是正常的。

相比于正常的官能者，正常的官能活动更为复杂。因为正常的官能活动不仅要有正常的官和官能，而且需要具备正常官能活动产生的背景。在科学实验中，实验室虽然不能创造完全相同的实验背景，但可以提供相似的背景。与之类似，同一类正常官能活动产生的背景也是相似的。既然是相似的，各背景之间就有不同之处。但金岳霖指出，背景的不同之处对正常官能活动应该是不相干的，而相干的内容必须相同，否则各官能活动之间就没有类型性可言。

## （二）所与

官觉活动的内容是呈现，而正觉的呈现是所与。按照正觉的定义，所与一方面官觉内容，另一方面是外物或外物的一部分。也就是说，官觉内容和外物在所与这个层面上得到了统一。但是，“就所与是内容说，它是随官能活动而来，随官能活动而去的；就所与是外物说，它是独立于官能活动而存在的”<sup>①</sup>。作为正觉的呈现，所与是特殊的，或者说不存在两个完全相同的所与。

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第96页。



同时，正觉是正常官能者的正常官能活动，因此，所与也是正常的。如此一来，具体的所与既是正常的，又是特殊的。

此外，所与是客观的呈现。其客观性表现为对于性质没有发生改变的外物或外物的一部分，不同官觉者在正觉活动中所得到的特殊所与具有相同性质。但有人会问：特殊的所与之间为何会有相同的性质？其实，这就是所与的特殊性与正常性是否相容的问题。对此，金岳霖认为，只要正常官能活动的相似背景条件满足，同一官能类的正常官能者就能得到具有相同共相性质的所与，尽管各所与在数量或单位上或许不尽相同，但这并不影响它们具有相同的共相及其关联。也就是说，各特殊所与的不同之处与共相性质并不相干，而与共相性质相干的部分是各所与都具有的。

### （三）正觉关系

正觉是关系集合的事体。这样的关系集合包括官能者与官能活动环境中各项目之间的种种关系，而且至少要包含一种正觉关系。所谓正觉关系，就是正觉活动  $S_n^mRO$  中的 R 关系，即关系者  $S_n^m$  和 O 之间的正常官能关系。作为正觉关系的产物，所与就是外物或外物的一部分。金岳霖的这一观点不同于西方哲学家对“官觉关系”的解释。为了帮助理解正觉关系，他采取了消极的方法进行说明，即正觉关系不同于“官觉关系”的因果说和代表说。

因果说认为，在官觉活动中，呈现是外物的结果，外物是呈现的原因。金岳霖认为因果说不适用于正觉关系。一方面，因果说涉及的是呈现与外物之间的关系，而正觉关系是官能者与外物之间的关系；另一方面，因果说中的呈现是外物在官能活动中的结果，而正觉关系中的呈现是外物或外物的一部分。正觉作为正常的官能活动，也许有它产生的前因后果，但正觉关系不是因果关系。

代表说认为呈现代表外物。但就代表的具体方法而言，有照相式的全盘代表，有地图示意具体地理位置式的代表，也有检索目录索引式的代表。之所以为代表，就是因为代表者不完全与被代表者相同，但前者可以代表后者。这就是说，代表说中的呈现和外物是两个不同的事物，前者是官觉内容，后者是外物。但在正觉关系中，所与就是外物或外物的一部分，既然是同一个事物，就没有代表与被代表的问题。但如前所述，作为官觉内容的所与不可能完全等同于独立存在的外物或其一部分，如此一来，呈现与外物之间的关系在金岳霖那里就表现为作为官觉内容的所与和作为外物及其一部分的所与之间的关系。他直接认为两种所与是同一的，但这并不令人满意。对此，后文会做专门分析。



此外，金岳霖强调，虽然正觉关系不是因果关系，但正觉活动有因果。至于代表说，它与正觉和正觉关系都不相干。总之，与官觉者直接官觉到外物不同，代表说和因果说都是试图从官觉内容推论外物的理论。

对于贝克莱的“存在即被觉说”，金岳霖做了两种不同的理解：一种是“存在就是感觉的复合”。这是贝克莱的原意，他认为所谓独立存在的外物就是我们官觉的产物，如果没有对某物的官觉，就无所谓它的存在。这一说法取消了外物的独立存在，是金岳霖所不能接受的。而另一种解释虽然很勉强，也不是贝克莱的原意，但很符合金岳霖对所与的理解。他认为：“就文字上的表示说，存在即被知或被觉似乎可以解释成外物底形色状态是相对于官觉或官能类的。”<sup>①</sup>其中，外物的形色状态是耳闻之为声、目视之为色的声色性质，不是外物本身具有的、由耳闻之和目视之中的“之”所代表的性质。外物本身的性质或本然外物的性质虽不可觉，但可以推知。此外，对外物所感性质的相对性是针对官能类的，因而这种相对性也具有普遍性。需要注意的是，因果说和代表说是针对呈现和外物的关系而言的，而“存在即被觉说”不是。金岳霖对后者的新诠释其实就是对所与或官觉外物的阐释。

#### （四）正觉之有

对于正觉之有，金岳霖持肯定态度，而且“有正觉”不限于人类。但是，仅仅肯定正觉之有是不够的，还需要证实。为此，他举了一个非常简单的例子。比如，在正常情况下，我看见一个皮球，并抓住它。这些事实就能证实“有正觉”，因为我看见皮球、我触摸到皮球都是正觉活动。对于这样一种简单且近乎粗糙的证实方法，有些人并不认可，甚至提出怀疑。为此，金岳霖首先反驳了唯主学说从官觉内容推论或建立外物的说法。他认为，唯主的立场把“我看见一个皮球”这样的事实解释成“我有一个关于皮球的官觉”，然后从这一官觉出发去证实“我看见一个皮球”的官觉内容。如此一来，独立存在的皮球已经在前提中被消解了，只剩下利用官觉内容进行推论或建构外物的问题了。相反，先肯定正觉之有，就能轻松证实“有正觉”这一命题，从而避免唯主学说所面临的种种困难。

也许有人批评这样的证实过于粗疏，但金岳霖不以为然。他认为证实的标准越严密、工具越先进越好，但是不能否认简单的证实仍然是证实，就证实的本质来说，精致的证实和粗疏的证实效力一样。也许有人还不死心，会不断地

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第100页。



问“为什么”。例如，有人会问：为什么说我看见皮球、抓到它就能证实“有正觉”？即使你说“我看见皮球”是毋庸置疑的正觉活动，有人还会问：为什么它是正觉活动？金岳霖认为，问“为什么”本来是很好的问题，但无止境地问，就会变成坏问题。“合理的疑难总是以知识或经验为根据的。就知识说，在本阶段的知识论上，我们根本谈不到精确复杂的证实，我们只能以经验上的实在感为依归。”<sup>①</sup>就经验的实在感而言，金岳霖的“皮球”论证完全没有问题。

说到“有正觉”，在非唯主的出发方式中，它是作为出发命题被假设的。现在，金岳霖利用日常官能活动证实了正觉之有，从而证实了“有正觉”这一命题。但“正觉”是一个非常复杂的概念，涉及正常的官能者、正常的官能活动以及外物的存在。既然证实了“有正觉”，也就证实了其他连带的命题，如“有正常的官能者”、“有正常的官能活动”“有外物”等。同样，这些命题也涉及非常复杂的问题，比如，说到有正常的官能者，就会遇到这样一种可能：如果一官能类中只有一个官能者，那么如何鉴别该官能者是否正常？而正常的官能活动更为复杂，因为它不仅涉及正常官能者的问题，还涉及官能背景是否正常的问题。

至于“有外物”命题，情形也比较复杂。金岳霖认为外物有四种，分别是科学的外物、本质的外物、官觉外物以及本然外物。其中，科学的外物就是通过科学方法寻求到的事物最基本的构成成分，如分子、电子、原子等。而本质的外物就是单独地具有某某性质的外物，这里的“单独”不同于“外物独立存在”中的“独立”，前者意味着外物具有的性质不依靠整个背景，而后者意味着外物独立于所有官觉者。相比较而言，官觉外物具有某某性质是不能脱离关系网的，关系网有内在关系网和外在关系网之分，这分别对应于内在关系和外在关系，但这里的关系网特指内在关系网。至于本然外物，金岳霖肯定它的存在，但本然外物不是官觉活动的对象，因而无法得到关于它的官觉内容。尽管如此，本然外物之有还是可以知道的，只不过这是通过推理得知的。显然，在上述四种外物之中，“有外物”特指官觉外物的独立存在。

## 二、所与的客观性

金岳霖认为，所与不是一般的呈现，而是客观的呈现。那么所谓的客观是

---

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第102页。

什么意思？他通过分析客观的必要条件来确定客观的具体意义。首先，他对“客观”的日常含义展开了层层分析。通常，当我们想到“客观”一词时，就不假思索地认为它的意思是“本来如此”。但细细想来，其可能有两种理解：“一是真正地如此，一是事物本身就是如此，或者事物自己就是如此。”<sup>①</sup>而“真正地如此”又会涉及两方面的问题：一方面，日常生活中我们用“真假”作为形容词来限定名词或代词，如真画、假画。而金岳霖认为，真假是命题的真值，单个的“东西”无所谓真假。严格说来，“真画”或“假画”的说法是有问题的，它们往往是省略的用法，完整的说法可能是“‘这张画是齐白石画的’是真的”，其他的亦是如此。另一方面，如果用真命题作为本来，似乎也能说得通，但这又面临一个困境，即要知道本来，就要知道整个知识论。而这又与金岳霖知识论的主旨不相符，因此，他放弃了本来的“真正说”，而选择了“本身说”。

说到“本身说”，又会产生两种理解：一是事物自己如何如何，二是事物本来如何如何。对于前者，既可以解释为“事物自己如何如何”，又可以解释为“自己认为如何如何”。就官觉来说，“自己认为如何如何”涉及有观的呈现或所与，因为只有有观的呈现才有自观的可能。理论上讲，自观不一定就不客观，但实际上，自观往往导致主观。例如，有甲乙两人，甲对乙的理解往往比乙对自己的了解更准确。既然如此，“自己认为如何如何”就不是“客观”的合理解释。“自己如何如何”与“事物本来如何如何”都表示事物能保持自己的本来状态而不受他者的影响。相比之下，本来更符合客观的原意。但是，说到本来，金岳霖又与原来做了比较。本来和原来的相同点是都不受外物的影响，区别在于：前者没有历史意味，而后者有。他认为，通过对事物原来的了解固然可以得到许多历史知识，但对客观的所与来说，外物的历史并不重要。因此，事物本来如何如何才是事物客观的如何如何。

金岳霖用本来一词解释客观，那么为了深入理解客观的含义，就需要进一步分析本来的意义。如上所述，本来意味着不受外在因素的影响。而“影响”是一个非常复杂的词，而且经常跟关系连在一起。因此，要进一步分析本来的意义，就需要知道关系和影响的意义。关系有内外之分，它们对事物的影响也不一样。按照对“影响”的不同理解，事物具有的关系情形也不一样。金岳霖将影响分为广义和狭义两类。广义的影响指内在关系和外在关系对事物都会

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第103页。



产生影响，尽管具体的影响不同。而狭义的影响单指内在关系对事物有影响，外在关系无影响。因此，本来如何如何的事物或不受影响的事物在广义影响概念下是得不到的。而在狭义影响概念下，可以分为两种情形：如果只有内在关系没有外在关系，就没有不受影响的事物；如果只有外在关系没有内在关系，所有事物都毫不受影响。总括以上分析，不管是广义还是狭义的影响，不受影响的事物要么毫无关系，要么没有内在关系。

我们先说明毫无关系的情形是否可能。讲到关系，就需要了解金岳霖对其的理解，他认为关系一词在日常生活中意义非常宽泛，例如，我们可以说方位关系、血缘关系、隶属关系、因果关系等。他接受我们日常理解的关系，即甲比乙大、乙比丁长、丁在丙的左边等类似关系。按照对关系的这种理解，世界上的万事万物都处在关系网之中，没有哪个个体是毫无关系的。如果再加上毫无关系是无对，有关系是有对，就可以说没有无对的个体。如此一来，事物的本来如何如何也是有对的，即处于关系网之中的。也许我们可以设想没有关系的事物，但是不能官觉它，因为要官觉它，官觉者就会与其产生关系。同样，我们也就不能知道它，因为知识也离不开关系网。显然，按照金岳霖对关系的理解，毫无关系的事物是没有的，因此也就没有不处于关系之中的客观。

在狭义的影响概念下，如果只有外在关系而没有内在关系，就意味着毫不受影响的事物是可能出现的，而且这种情形可以避免无对或无关系的问题。但这也只是理论上的可能，现实中个体与个体之间的关系极为复杂，有物理关系、几何关系以及更为复杂的生物化学关系等。这就说明个体之间既有内在关系，也有外在关系。换句话说，“如果所谓客观地如何如何即本来如何如何，而本来如何如何又是毫无内在关系地如何如何，则根本仍无本来，也根本无客观。有对或相对的本来仍不是这样的本来”<sup>①</sup>，而是相对于某个体而言的本来。金岳霖举了一个例子进行说明，例如，甲、乙、丙、丁四者中，甲和乙、乙和丙之间是外在关系，乙和丁之间是内在关系。虽然与甲相对的乙不同于与丁相对的乙，但相对于甲，乙是未受甲影响的本来的个体。由此可知，相对于某个体的本来一方面保证了不受影响，另一方面解决了内在、外在关系并存的影响问题。金岳霖认为这样的本来只是就个体而言的，涉及的是内在、外在关系。然而客观问题不仅牵扯到关系，还牵扯到类型。

所谓类型，就是官觉对象所受的影响来自官能类，而不是官能个体。例

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第107页。

如，S 官能类中的某官能者  $S^m$  看见某个苹果是红色的，并且 S 类中其他任何一个官能者看见这个苹果是红色的，就说明这个红苹果没有受  $S^m$  的特殊影响，而是受 S 类的影响。相反， $S^m$  看见该苹果是绿色的，而其他官能者看见是红色的，就说明  $S^m$  关于该苹果的官觉受到他自己特有因素的影响。需要注意的是，关于苹果的官觉受没受  $S^m$  的特殊影响，要以 S 类的正常官觉为标准。

为了得到客观，金岳霖分析了相对的本来、内在和外在关系以及类型。那么这三者与客观有什么样的关系？首先要说明的是，金岳霖感兴趣的客观是呈现的客观。因此，他对客观的上述分析是围绕所与展开的。他认为客观的呈现就是官能类与外物之间的类型呈现。为了保证类型的呈现，就必然涉及相对的本来、内在和外在关系。实际上，客观的呈现必须满足两个必要条件：一是相对的本来，二是类型。其中，相对的本来必然会涉及内在和外在关系，也就是说，没有内在和外在关系就没有相对的本来；而类型一方面是相对本来的集合，另一方面是判定内在和外在关系的标准。可见，类型涵盖了相对的本来和内外在关系，可以说是客观的充分条件。在这个意义上，客观就是类观。

既然客观是类观，那么客观的呈现就是一官能类所得到的正常呈现，而不仅仅是某官能者得到的呈现。虽然一官能类中各正常官能者对同一对象的呈现可能并不相同，但它们必须是一致的。各呈现之所以不同，并不是说它们是主观的呈现或受官能个体私自给予的影响，而是官能活动背景影响的结果。例如，官能活动的几何位置不同，媒介质情况不一样，对同一官觉对象的客观呈现就不一样。总之，如果一官能类的不同呈现是遵守自然律的，这些不同的呈现就是一致的、客观的。

此外，金岳霖讲到主观呈现和客观呈现时认为：“主观的呈现只是某官能个体所得的呈现，客观的呈现不只是某官能个体底呈现，而且是同种中正常的官能者所能得到的正常的呈现。”<sup>①</sup>按照字面意思，客观呈现依赖主观呈现，但比主观呈现需要更高的条件，如“正常官能者的正常呈现”。然而客观和主观是有本质区别的，因而客观呈现根本就不同于主观呈现，或者说两者之间不存在实质性的联系。如果官能个体所得的呈现是主观的，它就不能再是客观的。但是，金岳霖又讲，在一官能种内，官能个体的正常呈现是客观的。这里显然存在矛盾：一方面说“某官能个体所得的呈现”是主观的，另一方面又说官能个体所得的正常呈现是客观的。这就意味着官能个体的主观呈现中包含

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社 2010 年版，第 108 页。



客观的呈现。但是，主观呈现又怎么能包含客观呈现呢？实际上，金岳霖在其他地方对两者做了明确区分。应该说，这是金岳霖具体表述方面的问题，而不是更为严重的理解方面的问题。解决方法也很简单，就是严格限定对主观和客观呈现的表述，例如，官能个体所得的非正常呈现是主观的，而正常呈现是客观的。

在金岳霖的所与理论中，客观是一个非常重要的概念，也是他下功夫最多的概念之一。前面我们介绍了金岳霖对客观的细致分析，知道它不仅牵扯到相对的本来，而且还涉及类型、内在关系和外在关系。为了深化对客观的理解，金岳霖又重点分析了这两种关系。

针对英国新黑格尔主义者布莱德雷的内在关系说，罗素和摩尔进行了公开批评，并提出了外在关系说。金岳霖深受后者的影响，但不是照搬其思想，而是综合内在关系说和外在关系说，提出了自己独具特色的关系理论。

布莱德雷的关系理论包含两部分：一是关系不可能说，二是内在关系说。所谓关系不可能是指在两关系者形成关系之前必须形成无限的关系，而无限的关系不可能实现，因此，关系就是不可能的。具体来说，如果甲乙两关系者之间要形成 R 关系，那么首先需要甲与 R 之间形成  $R_1$  关系，而这又要求在甲与  $R_1$  之间形成  $R_2$  关系，以此类推，甲乙之间就不可能产生 R 关系。对此观点，金岳霖做了批评，他指出布莱德雷首先混淆了关系和关系事实，把甲乙之间的 R 关系事实（甲 R 乙）当作关系 R；其次，把关系 R 作为关系者看待。<sup>①</sup>至于内在关系说，问题比较复杂，因为它涉及三个方面的内容：部分与全体、性质与关系，以及改变关系的推论。在具体分析内在关系说之前，金岳霖说明了它的严重后果。

内在关系说认为所有的关系都是内在的，而内在关系会影响关系者，从而使个体在关系中与不在关系中不一样。如果此说成立，那么我们在现实生活中就会遇到许多困难。例如，我们的一举一动都会使我们自己发生改变，从而不是原来的我，甚至大自然的丝毫变化，如风吹草动都会改变所有个体。显然，这是与我们的常识相违背的。如果坚持内在关系说，知识论也就成为不可能。之所以如此，原因有二：一是知识是关系事实，按照内在关系说，处于关系中的知识对象不同于关系之外的知识对象，那么我们关于外在世界的知识就不是对它本来面目的认识，从而使得外在世界不可知。二是任何个体都与其他个体

① 金岳霖：《金岳霖文集》（第1卷），甘肃人民出版社1995年版，第384~385页。

发生内在关系，如果要知道某一个体，就需要知道与它有影响的所有关系。但是，要知道所有关系是不可能的，因此我们就不能知道任何个体。显然，从结果上讲，内在关系说与现实不符，需要批判。但这并不意味着内在关系本身不合理，而对其合理性和存在的具体情况还需要深入分析。

首先分析全体和部分的问题，这也是布莱德雷内在关系说的理论基础。一般来说，全体和部分的关系比较宽泛，有全体大于部分的，有等于部分的，也有小于部分的。而且，全体和部分具有相对性，一全体在另一更大全体中是其部分，部分可以是较低层次的全体。全体不管能不能现实地分成部分，都可以分析为部分的关系集合。例如， $XRY$  就代表一全体。其中， $X$  和  $Y$  是作为部分的关系者； $R$  是关系，也是部分。那么  $R$  是不是内在关系？这就需要分析部分和全体之间相互影响的具体情况。先分析部分改变，全体改不改变的情况。假如  $XRY$  中的任何一个部分发生改变，如  $X$  变为  $X_1$ ，那么  $XRY$  就改变为  $X_1RY$ 。其他部分的改变情形依然。显然，部分改变，全体就改变。接着分析全体改变，部分改不改变的情况。仍然使用上述例子，全体由  $XRY$  改变为  $X_1RY$ ，直观来看， $X$  变为  $X_1$ ，但  $R$  和  $Y$  变了没有？对此，有两种不同的回答：一种认为没变，另一种认为变了。没变的理由是：全体改变后的  $R$  仍然是原来的  $R$ ， $Y$  也是原来的  $Y$ 。变了理由是： $X$  发生了变化，与  $X$  有  $R$  关系的  $Y$  也就不是与  $X_1$  有  $R$  关系的  $Y$  了，同样， $R$  也不是原来的  $R$  了。两种回答似乎都能说得通，但同一个问题不可能有两个截然相反的答案。金岳霖认为，出现这种情况的原因在于两种回答中的“变”的含义不同。前一种回答中的“变”是改变的意思，而后一种的“变”是受影响的意思。如此一来，我们就可以得出结论：全体改变，有些部分不改变，但不改变的部分仍然受全体改变的影响。其实，对“变”的不同解释涉及性质和关系问题。

金岳霖非常赞同常识中的一句话：“任何个体有关系，任何个体也有性质，一个体之为该个体决于该个体与任何其他个体底关系，而不决于该个体底性质。”<sup>①</sup> 他对这句话做了进一步的解释：性质与关系有殊相和共相之分，就殊相而言，没有性质和关系相同的两个个体；就共相来说，有性质相同的个体，但没有关系相同的个体。他还以作为现代工业产品象征的汽车为例进行了说明，两台汽车可以说完全一样，但它们所处的关系不能完全一样。通过这样一番解释，由原来那句常识的话可以得出：性质不同于关系，外在关系是存在

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第112页。



的。再联系上文中全体改变部分变不变的问题，如果说部分变，变的是性质还是关系？同样，如果不变，那么不变的是性质还是关系？进一步延伸就会产生这样的问题：关系的改变对性质有什么样的影响？在金岳霖看来，这个问题牵扯到推论。

在此，有必要分析一下金岳霖关于性质和关系的主张。的确，不管从理论的角度还是现实生活的角度，性质与关系都不同。但是，关于这一点，金岳霖是从一句常识性的话中“提炼”出来的。那么这样的“提炼”是不是合理的？为了回答这个问题，我们需要先分析那一句话本身的合理性。其前一部分是“任何个体有关系，任何个体也有性质”。站在本体论的立场，该观点是没有问题的。但是，该句话的后一部分——“一个体之为该个体决于该个体与任何其他个体底关系，而不决于该个体底性质”的合理性并不明显。就常识来说，大多数情况下我们区别一个体与另一个体的根本依据是两者的性质不同，如萝卜不同于白菜、牛不同于马。只有当两个体的性质殊相差别不明显时，我们才借助关系进行区别，例如，同一款式的福特汽车，一辆在树下，另一辆在门口。可见，常识中的这句话并不完全合理。实际上，金岳霖之所以重视这句话，原因在于他对关系尤其是对外在关系的重视。在正觉理论中，正觉本身就是关系集合。他甚至认为知识论研究从关系出发是活路，不从关系出发是死路。但是，金岳霖把关系的重要性立足于一句不可靠的话之上是很成问题的。

针对关系改变的推论，金岳霖在《外在关系论》一文中进行了详细的分析，在《知识论》中的分析相对就简单多了，但仍然分析了六种推论，实际上就是分析关系改变的两种可能结果：首先，无论什么类型的关系，关系改变都意味着一个体在关系改变前与改变后在关系上是不同的。其次，无论什么关系，关系改变，同一个体的性质在关系改变前后不一定一样。这又有两种情况：一是关系改变前后性质一样，二是不一样。如果是前者，那么关系改变并不影响性质，这种关系就是外在关系；如果是后者，关系改变，性质也改变，这种关系就是内在关系。换句话说，关系有两种：内在关系和外在关系。内在关系改变，性质改变；外在关系改变，性质不变。理论上的分析如此，现实中的情况也是如此。前面讲金岳霖批评布莱德雷的内在关系说，金岳霖并不是反对内在关系本身，而是因为布莱德雷认为只存在内在关系而没有外在关系。

金岳霖分析内在关系和外在关系的目的是为了说明客观的呈现。既然关系问题搞清楚了，就需要回到呈现的客观性上去，而这又涉及官能种和外物类的内在关联以及官能者与外物的关系问题。官能种是官能类中相同官能者的集



合，比如，人类和牛类都属于官能类，但由于两者的官能不同而分属两个官能种。既然各官能种的官能不同，各官能种的呈现也就不同。对官能种来说，呈现就是所与。金岳霖认为，官能类一般与外物类相对应，而官能者与外物个体相对应。关系是针对个体而言的，关联是对类而言的。在正觉关系  $S_n^m R O_n^m$  中， $O_n^m S_n^m$  是所与，也是有关系质的  $O_n^m$ ； $S_n R O_n$  是正觉关联， $O_n S_n$  是类的所与，也是有关联质的  $O_n$ 。至于正觉关联中的关联是什么性质，套用内在和外关系的说法，它是内在关联。当然，站在官能种本身的立场很难证明，只能通过不同种的官能者对同一外物类的不同所与来证明。例如，人对红类的所与不同于牛类对它的所与，这就说明一官能种的所与受该官能种的影响，从而证明正觉关联是内在的。

对金岳霖来说，官能种与外物类的官能活动是正觉活动，而正觉关联都是内在的。相对于官能种，官能个体的官能活动有些是内在关系，有些是外在关系。就前者而言，该官能个体得到的呈现不仅有所属官能种的关联质，也有该官能者的关系质。也就是说，他的呈现受到他私自给予的影响，从而不是类型的呈现，也就不是所与。就官能活动的外在关系来说，该官能个体得到的呈现不受自己私自的影响，与同官能种中其他官能者的呈现性质一样，这样的呈现就是客观的呈现。金岳霖认为：“客观的呈现非常之重要，它是知识底对象底基本材料。否认客观的呈现，就否认知识底共同对象。”<sup>①</sup>

通过以上对相对的本来、内在和外在关系以及类型的分析，客观的呈现得到了保证，我们关于外在世界的知识似乎得到了确定。但是，作为官觉对象的外物到底是什么样的外物，能不能保证关于外物的知识就是关于外在世界的知识？这是一个非常重要的问题，为了回答这个问题，就需要分析外物的含义。

在分析知识论非唯主的出发方式时，金岳霖指出“有外物”是出发命题之一；并且，外物是客观存在的、有形色状态和具有自身同一性的官觉外物。通过对所与的分析，我们知道正觉关系中的所与或外物除了具有客观性和自身同一性外，还具有对于官能类的相对性。也就是说，所与或官觉外物不是本然的外物或个体，因为前者处于关系网之中，因此是有观的，而后者是官能活动所不能官觉的。但不管是官能者的正常呈现还是官能类的所与，都不能脱离本然，它们都是本然外物的有观化。至于本然与所与的关系，后文会有分析，在此重点介绍金岳霖对官觉外物相对性的分析。

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第117页。



前文说明正觉关系时指出了外物性质的两重相对性，即目视之、耳闻之的“之”相对于官能活动的背景（几何物理关系、媒介质情况等）；目视之为色、耳闻之为声的“色”和“声”等相对于官能类。在金岳霖看来，正觉相对性具有普遍性或类型性。也就是说，官能类中的所有正常官能者都具有这种相对性，而且相对性本身是遵守规律的。因此，对于同一本然外物，不同的官能类就有不同的所与。比如，对于某 X 个体，人之所见不同于牛之所见，牛之所见不同于马之所见。此外，需要注意的是，虽然所与具有类型性，但其本身不能离开一时一地的官能活动，因为所与本身是特殊的。金岳霖认为，对于这特殊的所与，“它当前时，我们可以直接地觉，它不当前时，我们可以间接地在想象中去想它底像；但是我们没有法子用意念或概念去范畴它，因为用一意念或概念去范畴它，我们只是就它所显示的共相着想而已”<sup>①</sup>。

综合以上对所与客观性的分析，金岳霖认为，官能类与官觉外物的关联是内在的，正是这内在的关联才使得官能类的所与具有类型性。然而仅有官能类和外物类的内在关联还不能保证具体所与的客观性，另外一个必要条件就是一官能种的正常官能者与官觉外物具有外在关系。也就是说，官能者的正常呈现只能具有其所在官能种的相对性，不能受该官能者私自给予的影响。当然，这并不是说每个官能者的所与都是完全一样的，由于官能背景不完全相同，各所与是有差别的，但它们必须是一致的，或者说所与之间的差别遵守一定的规则。

### 三、官觉与校对

金岳霖非常重视正觉和所与的客观性，之所以如此，是因为“任何知识，就材料说，直接或间接地根据于所与，就活动说，直接或间接地根据于正觉”<sup>②</sup>。对正觉之有，他也做了简单的证实。而正觉作为一种官觉活动，如何与同样是官觉活动的错觉和野觉区分开来？更进一步，正觉是一种官能活动，它又如何与同为官能活动的梦觉和幻觉相区别呢？如果这两个问题解决不好，金岳霖的正觉所与说就很难成立，他所建构的知识论大厦就可能会倾倒。因此，有必要了解金岳霖对这两个问题的思考和解答，而这就涉及官觉和校对问题。

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社 2010 年版，第 119 页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社 2010 年版，第 136 页。

### (一) 官觉

正觉是官觉的一种，类似于正觉，官觉也是关系集合，也有官觉内容。而二者的不同之处也非常明显，例如，除了正觉，一部分官觉是错觉或野觉；官觉关系不仅有正觉关系，也有非正常的官能活动；同样，官觉内容既有客观的所与，也有主观的呈现。金岳霖认为，正觉不是从官觉中依据什么标准寻找出来的，而是通过日常生活直接证实其有的。相反，官觉是依靠正觉来鉴别的，或者说是随时可以用正觉进行校对的官能活动。但是，“随时”是很难界定的，间隔多长时间叫随时？在现实层面，有些官能活动几乎同时能得到校对，有些也许要等一段时间才能得到校对。在日常生活中，间隔时间的长短并不是太麻烦的问题，因为官能活动都可以得到正觉的校对。金岳霖注重的是随时能被校对的官觉，从而要与不能被随时校对的两类官能活动相区别，如梦觉和幻觉。

官觉中的大部分是正觉，因此就有前面分析过的正觉关系。除正觉之外，官觉还有错觉和野觉。因此，官觉关系中官能者与外物的关系就比较复杂，既有正常的正觉关系，也有官能者与外物的非正觉关系，例如，重（chòng）视就将一个官觉对象视为两个；还有官觉活动没有官觉对象的情形，如野觉，误以为有某物存在。可见，官觉关系没有一致的形式。但是，官觉一定有呈现，那么官觉呈现与外物有什么样的关系？这类似于正觉关系，有一部分官觉呈现是所与，此外，有些官觉呈现有对应的外物，但这些官觉呈现本身不是外物，因为它们受官能者私有因素的影响，还有些官觉呈现没有对应的外物。由此可见，官觉呈现与外物的关系比较复杂，但与正觉一样，所谓的代表说和因果说并不适合官觉呈现和外物之间的关系。

对于这一问题，金岳霖还通过另外一种方法进行了阐释，即通过区分“有”如何如何的关系和“是”如何如何的关系来说明官觉有前者的内容但没有后者的问题。所谓“有”如何如何的关系是就官觉整体而言的，即官觉事实与其他外物甲、乙、丙、丁等的关系；而“是”如何如何的关系要从官觉中分别出官能者和官觉对象，然后界定两者的关系。但是，不同于正觉，官觉没有统一的官能者和官觉对象之间的关系，因此，它就没有“是”如何如何关系的问题。换句话说，官觉不仅与因果说和代表说不相干，而且与所有解释呈现和外物关系的观点都不相干。

由上可知，官觉有呈现，而且有些呈现是所与，有些不是。但是，金岳霖认为：“经验上虽有不同时兼是外物的呈现，然而的确没有不能同时兼是外物



的呈现。”<sup>①</sup>他以看见桌子上的火柴为例来说明官觉呈现是与外物相对应的。尽管我们有这样的经验——关于火柴的官觉内容随官觉的来而来，随官觉的去而去，但就“看见火柴”而言，有独立存在的火柴与其相对。他进一步认为，如果把“看见火柴”理解为“看见了关于火柴的呈现”，无疑是分裂了呈现与外物的关系，虽然这样的理解似乎能得到无可怀疑的命题，但它与事实没有联系。而且，以这样的命题来建构知识论是有害的，因为它只能在呈现当中绕圈子，不能得到客观存在的外物。而这就是因果说、代表说等唯主知识论存在的弊病。

实际上，不仅官觉有呈现，梦觉和幻觉也有呈现。就仅是呈现而言，官能活动的呈现都是平等的，没有谁优越于谁的问题。例如，梦觉的呈现和官觉的呈现仅仅作为呈现而言是平等的。没有什么必然的理由证明梦觉的呈现只是它自己，而不是官觉的呈现。官觉的呈现亦是如此。有人以呈现的一致作为区分不同呈现的标准，这也许能够把错觉和野觉从官觉或梦觉中区别出来，但不能分辨梦觉、幻觉和官觉，尤其是梦觉与幻觉。因为梦觉呈现的一致性完全可以达到官觉呈现一致性的程度。因此，有人就以我们不知道自己是不是在做梦推出我们不知道一切能够证明自己没有做梦的事物，如我有两只手、我在看书等。在金岳霖看来，要真正区别梦觉、幻觉与官觉，非以正觉为标准不可。以正觉为标准不仅仅涉及呈现的一致，而且涉及正觉的秩序。所谓正觉的秩序就是外物的秩序。遵守外物的秩序，就能保证正常呈现的客观性，并能将客观的呈现与非客观的呈现区分开来。

## （二）校对

我们知道金岳霖是以正觉为校对官觉乃至官能活动的标准，但为什么要以正觉为标准呢？从理论上讲，以正觉为标准有以下缘由：首先，知识的材料是由正觉提供的，因此，可以说正觉是知识的大本营。其次，金岳霖知识论是以分析正觉为始终的，因而也就是以正觉为中心的知识论。再次，他认为，正觉使关于外在世界的客观知识成为可能，从而使其知识论成为客观的、至当不移的知识论。最后，如果不从正觉出发校对官觉或试图不以正觉为标准，那么从官觉中寻找正觉是不可能的。从现实角度来讲，正觉是人类（包括其他官能类）能够正常经验到的，而且正常的官能活动大部分是正觉活动。由此可知，官觉校对必须以正觉为依据。

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第125页。

金岳霖指出，官能活动的校对不同于校书，而类似于圈点古书。校书必须有蓝本或底本作为校对的依据，然后以印本为校对对象去查找并修改印书的错误。而圈点古书就是按照书的上下文文意查找错误。在官能活动的校对中，标准和校对对象并不是截然分离的，而是统一为官能活动，所谓校对就是查找其中的非正常官能活动，依赖的标准就是其中正常的官能活动，即正觉。可见，官能校对的确类似于圈点古书。两者的相同之处还在于需要具备一定的前提条件，圈书需要会读书，理解上下文文意；而官能校对需要一定的经验知识，掌握一定的正觉秩序，熟悉相关的正觉活动。只有这样，才能以正觉为标准，从官能活动中区分出作为正觉的部分和非正觉的官能活动。

在讲到具体的校对工作时，金岳霖区分了正觉的证实和以正觉为标准的校正。关于正觉的证实，前面已经提及，在此只区分证实和校对的不同。正觉的证实先于官觉的校对，只有正觉之有被证实了，官觉的校对才有可能。换句话说，校对是官能者已经熟悉正觉之后的事情。而且，当正常的官能活动出现异常时才有校对问题。例如，在具体的官能活动中，官能者感觉到“奇怪”或“异常”时，就以正觉为标准进行校对，从而区分出非正常的官能活动。在阐述官觉校对的一般原则和方法之后，金岳霖分别说明了官觉活动和官能活动的具体校对。

在校对官觉中的错觉和野觉之前，金岳霖分析了一些有争议的正觉，并澄清了对一些正觉现象的误解。第一，官能者对同一对象在不同官觉背景下有不同的客观呈现，那么如何在这些客观呈现之间进行选择呢？金岳霖认为，认与官觉对象相干成分多而与官能相干成分少的背景下的所与为优。举例来说，对于某官觉对象，近觉的所与比远觉的更可取。第二，镜中或水中的影子是不是外物？有些人认为影子不能摸、不能听，因此不是外物。金岳霖主张知识论中的外物不是本质外物和科学外物，而是相对于官能或官觉的外物。按照这种说法，镜中的影子是视觉外物。第三，关于光线折射的问题。筷子一半插在水中，一半在空中，我们会看见筷子不直，但是摸起来或从水中取出来看还是直的。因此，人们以为半在水中半在空中的筷子看起来不直是错觉。但是，金岳霖认为这不是错觉，而是正觉，而且看起来不直和摸起来直并不矛盾，这是因为不同的官能活动得到的所与是不同的；全在空中或水中的筷子看起来是直的，而半在空中半在水中的看起来不直，其实两者并不矛盾，因为在不同的官觉背景中同一官能活动得到的所与也是不同的。第四，对于同一盆水，为什么有时一只手感到冷，另一只手会感到热？金岳霖认为产生这种现象的原因不是



水不同，也不是官能者的触觉有问题，而是两只手的温度不同，分别以两只手的温度为参照系，水的温度也就不同。

的确，按照金岳霖对所与的理解，以往被认为是错觉的官觉其实是正觉。但这并不意味着他不承认错觉和野觉的存在，相反，他不仅承认其有，而且认为它们与正觉的分别必须以正觉为标准。实际上，官觉的校对不仅表现为一官能者对其官觉的校对，而且表现为官能者之间的共同校对。上文关于校对的内容主要针对前者。至于后者，有些人以为：“呈现都是私的或者都是主观的，但是对于呈现，各官能个体可以有同样的反应。根据同样的反应，我们可以建立共同的知识。”<sup>①</sup> 金岳霖首先批评了这种观点，他指出，如果呈现都是主观的，那么各官能者对官觉对象的呈现都是一时一地的、特殊的。如此一来，官能者可以在他自己关于同一对象的不同呈现之间进行比较，但不能与其他官能者就同一对象的呈现展开比较。然而在日常生活中，我们完全可以互相校对各自的官觉。这就说明上述观点不能解释现实中的校对活动，因此是错误的。正确的做法应该是放弃这种唯主的观点，采用非唯主的立场，即承认有些官觉是正觉，有些呈现是所与。如此一来，各官能者行为和语言上的相同就表明他们的呈现是所与。当然，这并不是说相同的官觉反应是有别于正觉的校对方式，相反，它仍然是以正觉为标准的校对方式。

对于不能随时校对的官能活动，如幻觉和梦觉，金岳霖认为只能在时过境迁之后进行校对。为何如此？这就需要做进一步的说明。这里所说的幻觉不同于错觉和野觉，前者是较长时间处于非正常状态的官能活动，如发高烧、神经错乱等；而后者是较短时间的非正常官能状态。前面已经说过，时间的较长和较短很难准确界定，但在现实当中两类官能活动很容易区分。需要注意的是，处于幻觉状态的官能者也有一些正觉活动，一般是正觉和幻觉并存，但正觉不影响幻觉。具体来说，一方面他以幻觉为正觉，另一方面他的幻觉和正觉活动是内在一致的。对于这类情况的校对，要等到他自己摆脱幻觉状态并回归正常官能活动之后才能进行。如果以笼统的呈现为校对标准，就不能区分幻觉和正觉，也不能证明处于幻觉状态的官能者确实在幻觉之中。校对只能以正觉为标准，因此，官能者只有在恢复到正觉状态之后才能校对此前的幻觉。

至于梦觉的校对，首要的一个问题是：它是不是官能活动？如果按照金岳霖对官能活动的定义，它不是官能活动。而处在梦觉状态的官能者却自以为在

---

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第131页。

进行正常的官能活动。这就存在一个做梦者如何校对自己梦觉状态的问题。与幻觉一样，处于梦觉的官能者自以为在正觉状态之中，而且梦觉具有比幻觉更高的一致性。因为在梦觉状态中，做梦者可以怀疑自己是否在做梦，甚至运用一些手段检验自己是否在做梦。然而这种检验也可能仅仅是梦的一部分而已，因此就不能证明做梦者的梦觉状态就是梦觉状态。也有人试图从仅是呈现的呈现之角度证明自己没有做梦，但这只能导致两种可能结果：一是无法区别官觉、梦觉和幻觉，从而把它们视为平等的官能活动；二是无所逃出呈现的圈子，因而就无法与外在世界建立真正的联系。在金岳霖看来，要真正校对梦觉，就必须以正觉为立场，运用正觉去校对梦觉，但这必须在做梦者醒来之后才能进行。

然而除了这一种校对方法之外，官能活动的校对还可以采取不同官能者之间的共同校对。其实，金岳霖对此也是清楚的，只是在分析官觉的校对时遗忘了这一种情形。在日常生活中，对幻觉的校对往往采用官能者之间的校对或者共同校对。例如，一个幻觉病人自以为处在正觉状态，但其他正常的官能者完全可以确定该病人的幻觉状态。至于梦觉，情况比较特殊。之所以如此，原因有二：首先，按照金岳霖对官觉的定义，梦觉根本就不是官觉，甚至不能称之为觉。那么为何要对梦觉进行校对呢？这是因为处于做梦状态的人似乎有正常的感觉，而且，很多人拿梦觉来质疑我们对外在世界的知识。其次，梦觉经常与睡眠相伴。如果一个人做梦，其他人很容易就能断定这个人此时没有正常的官觉活动。至于笛卡尔的“邪恶精灵说”或普特南的“缸中之脑说”，我们完全可以采用共同校对来反驳。然而金岳霖依靠所与的类型性排除了这两种怀疑论挑战。总之，就官能者校对自己的梦觉和幻觉而言，非等到时过境迁之后不可；但对于他者梦觉和幻觉的校对，不必等他恢复到正觉之后才进行，在其处于梦觉和幻觉状态时就可以通过官能者之间的合作进行校对。

以上主要介绍了金岳霖的所与理论，他认为所与是正觉的呈现，也是知识的材料，因此，正觉就是知识的大本营。而正觉作为官能活动的一种，与梦觉、幻觉、错觉和野觉的区别在哪里？为了回答这一问题，他分别回答了何谓正觉，何谓官觉，以及如何以正觉为标准从官觉中分别出错觉、野觉和正觉，从官能活动中区分出梦觉、幻觉和官觉等问题。所与是客观的呈现，从而不同于主观的呈现，但要真正理解所与，就需要知道金岳霖所谓的客观。为此，金岳霖分析了相对的本来、类型以及内在关系和外在关系。平心而论，他对正觉和所与的分析非常细致，下了很大的功夫。



应该说，一种理论的完善与否不仅与它本身的内容有关，而且与评判的立场有关。金岳霖的正觉理论亦是如此，如果站在怀疑论或某知识论学说的立场上，正觉理论就很成问题，甚至很难讲得通。例如，金岳霖根据常识肯定正觉之有，并认为我们是依据正觉校对正觉的。对于这些观点，怀疑论者很可能通过常识的可错性否认金岳霖对“正觉之有”的肯定。再进一步，依靠正觉校对正觉在怀疑论者看来其实就是循环论证，因此根本不能证实正觉之有。但是，如果站在金岳霖知识论的立场，我们就会发现他的正觉理论总体上是自洽的，虽然也存在一些问题，但都不太严重。只要对其正觉理论做一些局部的修正和丰富，就能消解这些问题。那么在不同立场之间，如何进行选择呢？就正觉理论的批评性分析而言，笔者采取局部怀疑论或有限怀疑论的立场，也就是说肯定必然知识和经验知识的存在，对知识（主要是经验知识）的形成过程进行反思性考察，其实就是在金岳霖正觉理论内部分析其不足与特点。

需要注意的是，这些不足是局部性的，相互之间很可能不存在直接联系。例如，金岳霖认为所与就是外物或外物的一部分。但是，他又说，就作为正觉内容而言，所与是依赖官能活动的。这里就存在一个矛盾：所与既客观存在，又依赖官能活动。其实，金岳霖的本意是将外在对象与感觉经验统一起来，但他的上述观点将两者的区别集中于所与身上，从而对所与的理解产生了矛盾。这也是胡军批评金岳霖正觉理论的一个主要方面。那么这个矛盾对正觉理论是不是致命性的，或者说会不会挫败正觉理论？笔者认为答案是否定的，只要我们对所与理论稍加完善，这个矛盾就完全可以得到化解。具体做法在后文反驳胡军对正觉理论的批评时再进行说明。

此外，金岳霖认为正觉外物是一时一地官能活动的对象和所与，因而是特殊的，但又主张“知底对象是共相，觉底对象是殊相”。这就产生一个问题：一方面，所与作为感觉对象是外物或外物的一部分；另一方面，觉的对象是殊相，而正觉也是觉，因此，正觉的对象就是殊相。由此就可以得出：外物本身或外物的一部分就是殊相。显然，殊相是就外物的形色状态而言的，而外物是形色状态的载体，至少不能说外物是形色状态的集合。那么殊相和外物到底是什么关系？金岳霖在分析贝克莱“存在即被觉说”时指出，如果这一观点被解读为外物的性质相对于官能类，他是赞成该说的。由此可知，对于官能类具有相对性的是外物的性质，而不是外物本身。也就是说，我们所感觉到的是外物的形色状态。这一点能够支持“觉的对象是殊相”。而对所与是外物或外物的一部分又如何理解呢？作为感觉对象的殊相和外物又如何统一呢？这应该是



金岳霖正觉理论存在的最大问题。需要注意的是，这个问题不同于感觉内容和外物的关系问题。前者的本质是同为感觉对象的殊相和外物到底是什么关系，我们官觉到的是外物还是外物的殊相；而后的本质是感觉经验能否真实地反映对象或感觉内容是否与外在对象一致。

很显然，殊相作为外物的形色状态不同于外物本身。这又会引出另外一个问题，即什么是外物或外物本身。在金岳霖那里，外物有作为本然的外物和自然的外物之分。本然的外物不是觉的对象，而是知的对象。自然的外物既是感觉的对象，又是知的对象，它是处于感觉关系中的外物，具有官能种的官觉相对性。可以说，自然的外物包含两部分：本然的外物和官能种的正觉内容。“所与是外物或外物底一部分”中的外物指的就是自然的外物。就“所与是外物”而言，所与就是自然的外物本身，如在“红色的X”<sup>①</sup>中，X是一感觉对象。就“所与是外物底一部分”而言，所与指的是正觉内容。例如，X是红色的。之所以会产生上述“殊相”与“外物”的关系问题，原因在于我们往往将两者分开理解，以为殊相是殊相，外物是外物。实际上，殊相是外物的殊相，外物是有殊相的外物，两者不能割裂开来。日常生活中，我们说所见の色是某物的色，而不是单独的一个“色”。例如，看见一块红布就不是看见单独的红和单独的布。因此，只有将殊相和外物统一起来，金岳霖对所与的一些论述才可以自洽。

## 第二节 几种知觉和所与理论

相比于西方近代知识论和当代知识论，金岳霖的所与理论具有一定的创新性。这突出地表现为他对一些长期困扰西方哲学家的重要问题，如知觉与外在世界的关系问题以及所与的辩护问题，给出了自己独特的回答。为了分析这种独特性，就需要先了解一些当代知识论中关于知觉和所与的基本内容。对于知觉和所与的关系，哲学家们在不同的立场上给出了不同的说明。例如，站在知识辩护的立场，知觉或知觉信念是基础主义知识论的观察输入或基本信念。所与作为知觉的内容，更是具有直接性和内在性等特点。在基础主义者看来，所与为观察输入或基本信念提供了最后的辩护，而自身无须辩护。然而所与的这一特殊辩护地位招致了怀疑论的不断质疑。站在知识构成的立场，知觉为关于

① 严格说来，在纯粹的官能层面，“红色”是不能说的。



外在世界的知识提供了素材，但作为知觉内容的所与和外在世界又有不同的关系，与之相对应就有不同的知觉理论。下文先分析三种具有代表性的知觉理论，然后在辩护的立场上分析“所与是神话”以及对其作出简单地回应。

## 一、知觉理论

知觉理论主要有三种：直接实在论（direct realism）、间接实在论（indirect realism）或表象实在论（representative realism）、现象主义（phenomenalism）。在具体分析三者之前，需要先界定“实在”的含义。在知觉理论中，实在可以被近似地理解为独立于观察者的外在世界，这样的外在世界具有观察者所感知到的一些属性。这样的观点就属于知觉实在论。而知觉实在论包括直接实在论和间接实在论。知觉实在论不同于形而上学实在论，后者认为存在一些具有真值（或真或假）的命题，但它们的真值情况是不能确定的，即使在所有可能证据都具备的情况下。<sup>①</sup> 丹西认为，知觉实在论关注观察者直接感知客观对象的情形；而形而上学实在论分析观察者直接感知中间对象，然后通过中间对象间接感知外在事物的情形。作为实在论，两者都承认外在对象的独立存在。但是，现象主义否认有独立于经验的外在世界，并主张感知对象或者是经验，或者是经验的复合。现象主义与直接实在论的相同点在于它们都否认中间感知对象的存在，并肯定感知的直接性；而与间接实在论一样，现象主义认为知觉的直接对象不是外在的客观事物。下面笔者就依次介绍这三种知觉理论。<sup>②</sup>

### （一）直接实在论

直接实在论主张我们能够直接感知外在世界的存在，并认为外在事物至少具有一些我们直接感知到的性质。但在具有多少这样的感知性质以及什么样的性质方面，直接实在论内部有不同的看法，从而出现了朴素的直接实在论（naive direct realism）和科学的直接实在论（scientific direct realism）。当然，在这两者之间还有其他一些中间立场，但本书主要考察这两种。在具体分析朴素实在论和科学实在论之前，有必要分析“直接”的具体含义。

与直接相对的是间接或中间媒介等，在丹西看来，后者含义的模糊性导致

---

① Jonathan Dancy. *An Introduction to Contemporary Epistemology* [M]. Basil Blackwell Ltd, 1985, p. 179.

② Jonathan Dancy. *An Introduction to Contemporary Epistemology* [M]. Basil Blackwell Ltd, 1985, chapter 10 and 11.

前者含义的不确定性。虽然他没有给“直接”下定义，但把它和其他两个极易混淆的观点区别开来：一是确定性，二是显现。我们往往认为在对外在事物的直接感知中，外在对象直接展现在我们面前，并接受“检查”，因此，直接感知具有确定性，从而不会出现感知错误。如果出现感知错误，就会认为或者我们的感知不是直接的，或者有比我们的感知状态更直接的状态。但是，丹西认为直接与确定性并不等价，也就是说，直接感知存在可错性。就显现而言，我们通常认为在直接感知的同时，外在对象客观存在，并具有我们所感知的性质。换句话说，感知与其对象同时存在。但是，我们知道我们所看到的太阳其实是八分钟之前存在的太阳。这已经是科学常识了，那么又如何解释我们对太阳的直接感知呢？其实，出现这种情况是由于我们混淆了两种“显现”：一种是与不在场事物相对应的显现，这类显现必然涉及时空位置，这也就是我们通常所说的存在；另一种是感知中的呈现，它不涉及空间位置。外在事物被直接感知就是说外在事物呈现在感知中，而不是说它在呈现的时候必须存在。如果把这两层显现搞清楚，就不会把直接和存在等价起来。

现在我们来分析前面提到的两种直接实在论。朴素的直接实在论主张外在事物不管被感知还是不被感知，都具有我们所感知到的所有类型的性质，既包括形状、大小、流动性、固性等，也包括冷热、颜色和气味等性质。也就是说，我们所感知的性质就是外物本身所具有的性质。与此相对，科学的直接实在论承认对外在世界感知的直接性，但否认事物在被感知的时候也具有所有被感知时具有的性质。因为这种实在论认为有一些性质，如颜色、气味、冷热等的存在依赖感知者和感知对象。可见，这两种直接实在论的最根本区别在于对性质的不同处理，而这又根源于洛克对基本性质和从属性质的区分。

洛克认为，像形状、大小、流动性等性质不依赖观察者，不管该事物有没有被感知到，它们都是事物本身就具有的。因此，这样的性质是基本性质。而像颜色、冷热、气味和味道等性质不仅依赖事物的基本性质，而且依赖观察者，这样的性质是从属性质。其实，所谓的颜色、冷热和气味等可以被分别表述为我们看到事物时事物的颜色、我们感知到事物时事物的冷热、我们闻到事物时事物的气味等。由此可知，从属性质不是事物本身所具有的性质，而是以我们的方式感知外在世界时具有的性质。

丹西认为洛克对性质的这种划分既符合“奥卡姆剃刀”（Ockham's Razor）原则，也符合现代物理学对性质的解释。前者是针对形而上学而言的，其含义是如无必要勿增实体。就性质的划分而言，如果可以避免对一些性质存在的肯



定，我们就可以否定其存在。洛克对从属性质的态度就是如此。而现代物理学从两个方面否认了物理对象具有独立存在的从属性质。首先，我们可以通过事物的微观性质解释事物的宏观性质。这一原则适用于基本性质，例如，通过分子大小和分子相互连接的情况解释由该分子组成的事物的基本性质。但是，从属性质不能通过这样的方式进行解释。其次，我们关于事物基本属性的解释是因果解释。例如，我们有一个关于正方形桌面的感觉就是因为独立存在的桌子本身具有正方形的桌面。但是，对某事物从属性质的感知不能通过因果关系推导出该事物本身具有这样的从属性质。

如果对性质的这种分析是合理的，那么科学的直接实在论就远比朴素是直接实在论有说服力。但是，丹西不这么认为，恰恰相反，他认为朴素的直接实在论更为可取，原因在于科学的直接实在论面临很难回答的问题：如果说我们关于外在世界的经验既包含事物的基本性质，也包含从属性质，那么这样的经验能不能使我们明确两类性质的区别，能否设想没有从属性质而只有基本性质的外在世界，以及关于世界的科学概念如何得到理解？我们能不能像世界所是的那样设想世界？这些问题可以归为两个基本困难：一是对基本和从属性质划分的普遍不安；二是即使有这种区分，也不见得它对直接实在论有什么帮助。

首先对基本和从属性质划分表示不满的是贝克莱。站在直接实在论的立场，关于颜色和冷热等从属性质的感知和关于形状和大小等基本性质的感知之间几乎没有明显的区别，两者都是直接感知到的，都属于事物的一部分。从反面来说，科学的直接实在论又能给予关于从属性质的感知什么样的解释呢？很清楚，关于颜色的感知是直接获得的。如果感觉对象本身没有颜色，那么可能有一些中间介质具有颜色。这样一来，直接实在论就蜕变成了间接实在论。

虽然科学的直接实在论面临这些困难，但并不意味着朴素的直接实在论就是非常完善的。相反，它也面临一些问题。第一个困难是我们不能想象如我们所见的颜色在没有感觉的时候还存在。这一观点背后有两个理由：一个理由是颜色依赖视觉条件，条件不一样，颜色也不一样。而视觉条件包括视觉对象、感觉者以及两者之间的背景，如光线、位置等。那么有没有视觉对象本来具有的颜色？如果有，在关于同一对象不同颜色的知觉之间如何进行辨别并判定真正的颜色呢？辨别真颜色的标准又是什么？对此，朴素的直接实在论者可以给出如下回应：事物本来具有的颜色就是在正常条件下感觉到的颜色。在不同的条件下，对其的感知结果不一样，有时候是事物本来的颜色，有时不是。但不管感知与否，事物具有一定的颜色。这样就可以回应反对者提出的挑战。另一

个理由是：处于黑暗之中的事物没有颜色。换句话说，颜色只存在于一定的感知条件之下。对此，朴素的直接实在论者指出没必要承认事物在黑暗中就失去颜色。相反，他们认为事物具有颜色，只是视觉条件不佳，我们没有看见而已。当然，即使他们承认在黑暗之中事物没有颜色也没有关系，因为实在论者可以补充道：颜色只能存在于合适的光线之中。由此并不能推出不感知事物，事物就没有颜色。相反，只要我们承认在不感知的情况下合适的光线仍然会出现，那么事物就会有颜色。

朴素直接实在论遇到的第二个困难是感知错误和幻觉。对此，有两种不同的表述：一种认为感知错误挫败了朴素实在论。具体来说，由于我们的感知经常出现错误，或者说感知到的事物的样子不同于事物本来的样子，因此就可以推知我们压根就不能直接感知外物。实际上，这里预设了一个前提，即感知的直接性蕴含感知的确定性。然而通过前面的分析可知，直接性不同于确定性。因此，这种对困难的表示方法是不准确的。既然感知错误甚至幻觉是客观存在的，朴素实在论者就必须面对这一事实。通常情况下，他们会认为感知错误和知觉的直接性可以协调，但这还不够，还需要对知觉错误作出说明。然而朴素实在论者很难拿出一个解释方案。因此，对第二个困难的正确表述应该是：在不蜕变为间接实在论的前提下，朴素的直接实在论不可能对感知错误提供合理的解释。其实，对两种实在论来说，如何解释知觉错误是一个非常困难的问题。那么间接实在论能不能对此问题提供比较好的回答呢？为此，就有必要了解其具体内容。

## （二）间接实在论

间接实在论认为外在世界是客观存在的，但不是我们感知的直接对象，对其的认识是通过我们对内在非物质对象的感知间接获得的。与直接实在论一样，间接实在论也有不同的分支。就支持间接实在论的论证而言，哲学史上有很多，丹西主要分析了以下四种。

首先是求助于反思（introspection）的论证。站在我们的立场上，当感知一个外在对象时，我们每一个人对自己的内在感知状态感到非常自然；而且，不同的人对同一对象会有不同的感知状态。可见，感知状态不同于外在对象，而感知状态的不同实际上就是感知内容的不同。因此，在我们的感知与外在事物之间有感知内容作为中介。每个人对自己的感知内容非常熟悉，正是通过这些感知内容，我们间接地知道了呈现给我们的外在事物。在这种情况下，感知内容就是我们的直接感知对象，也是我们感知外在世界的中间对象。



其次是被称为时间间隔的论证。这一论证指出，外在事物呈献给我们的时间与我们感知到这种呈现的时间之间有一定的间隔。对于不同的外物，这种时间间隔长短不同。即使是非常短，但总有时间间隔存在。例如，我们看见的太阳是八分钟之前的太阳，因为太阳的形象传递到我们的眼睛大约需要八分钟。如果确实存在这样的时间间隔，那么即使外物继续存在，被感知的外物状态在感知发生的当下也并不存在。因此，我们对外物的认识只能是间接的，或者说是依赖内在的感知状态。

丹西认为时间间隔论证在很大程度上依赖对两种显现的混淆，即感知的直接对象必须在感知的当下显现。如果这里的显现指的是存在，那么时间间隔论证的确挫败了直接实在论，从而为间接实在论提供了辩护；如果这里的显现指的是呈现，那么时间间隔论证就没有任何意义。但是，由前文可知，感知的直接性指的是感知对象的当下呈现，而不是当下存在。因此，以上两个论证都肯定了一件事：知觉是有内容的，是内在的，而且知觉内容必须在知觉的当下存在。

第三个论证是臭名昭著的错觉论证（argument from illusion）。这种论证有许多形式，而最基本的一种是基于这样的事实，即感知者无法将真正的感知经验与错觉之中的经验区别开来。对“错觉”二字需要仔细对待，如果我们不注意这一点，该论证就表现出最强效果。此外，当外物呈现给我们的状态不同于外物的实际状态，以及当我们出现幻觉的时候（例如，以为面前有一个东西，但实际上没有），也会使错觉论证的效果变得更强。这一论证迫使直接实在论者承认，在正常情况下，感知是感知者与外物事物之间的关系。但是，也有一些涉及幻觉而又不能与真正的感知相区分的非正常情形，在此情形下，虚幻的感知不是感知者与外物之间的关系，而仅仅是感知者的心理状态。两种感知现象（真正的感知经验与错觉）的相似性使人们忽略了对两者进行本质上的区分。而间接实在论者认为，对两者最好的说明就是两类感知都有内在感知对象，区别在于，一个有外在的间接对象，另一个没有。

对于错觉论证，丹西认为它并不是强有力的。因为存在这样的可能性：尽管两种感知状态具有相似性，但在本质上是可以区分的。实际上，错觉论证本身是笨拙的，应该遭到反驳。但直接实在论者往往屈服于这一论证，从而倒向间接实在论。

第四个支持间接实在论的论证基于神经生理学的成就，它强调对外物感知活动中的复杂因果过程。正是在感知者和外物之间存在大量复杂的神经过程，

才使我们相信外在事物是独立存在的，并且，这一点是通过被外物投射到我们的视网膜、鼻腔等器官的刺激间接感知到的。然而丹西认为该论证并不支持间接实在论，因为它利用的是神经过程与感知者和外物之间的因果关系。其实，感知活动一发生就必然因果地存在神经过程。因此，这种因果关系并不能解释感知者与外物之间的联系。更为严重的是，复杂的神经过程根本就不为我们所感知，因而也就不可能成为我们认识外在世界的中间对象。

与对直接实在论的划分一样，丹西把间接实在论也区别为两种：朴素的间接实在论和科学的间接实在论。就具体内容而言，两种间接实在论分别与两种直接实在论相对应。区别仅在于：在间接实在论中，外在事物是被间接认识的；而在直接实在论中，外物是被直接感知的。两种间接实在论也面临一系列困难问题，其中，科学的间接实在论也涉及基本性质和从属性质区分的问题。而这种区分前面已经提到过是存在争议的。需要注意的是，这样的区分对科学的直接实在论和科学的间接实在论产生的具体作用不一样。在基本性质和从属性质的划分上，科学的间接实在论也许面临更少的挑战。而且，我们能否想象外在世界只有基本性质也是一个需要回答的问题。丹西对科学的间接实在论没有做更多的说明，只认为它是一种可能的理论形态。

而朴素的间接实在论是明显不合理的，因为它含有这样一个奇怪的观点，例如，在可视颜色存在的同时，还有另一种不可视的颜色。前者属于感知的直接对象，而后者属于外在事物。而我们很难接受存在两种颜色的观点：一种是可视的，另一种不可视；或者一种可以直接感知，另一种只能间接感知。我们习惯于认为颜色只能被直接感知，起码在正常条件下被直接感知。对此习惯，丹西认为我们不应该抵制。

以上简单介绍了四种实在论。相对来说，朴素的直接实在论比科学的直接实在论更具说服力，而科学的间接实在论比朴素的间接实在论更优越。但是，我们没有决定性的论证支持四者中的任何一个。对日常生活中的直觉来说，直接实在论更值得选择；而对物理学的发现来说，间接实在论更符合它对基本性质和从属性质的区别。

### （三）现象主义

知觉理论中的现象主义主张没有独立存在的外在世界，所谓的外物其实就是感觉的复合或有序排列。与现象主义类似的是观念论（idealism），其杰出代表是贝克莱。严格地说，观念论是一种形而上学。贝克莱认为物理对象就是现实观念的集合，如果不感知，外物就不存在，由此得出他那句著名的口号——



“存在就是被感知”。他认为，外物可以相隔一段时间通过感知重新显现，但在没有感知的情况下，外物是不会持续存在的。然而这又会面临一些困难。例如，按照他的这种说法，许多事物的存在是间隔的，有相关感知的时候它存在，没有的时候它不存在。那么两次显现的外物有没有同一性？对于这个问题，贝克莱求助于上帝。他认为上帝是存在的，而且是所有可能经验的永恒感知者。通过上帝的帮助，贝克莱肯定了外物具有类似于实在论宣称的持续存在状态。不同之处在于，观念论的外物虽然持续存在，但依赖感知；而实在论的外物是独立于观察者而存在的。

丹西认为，贝克莱对“外在对象”的理解前后存在差别。例如，有证据显示贝克莱曾主张尽管还没有现实地感知到外物，但只要有感知它的可能性，那么该外在事物是存在的。然而这又会产生一些问题。例如，对外物的可能感知到底是什么样子的？这些可能的感知能不能与现实的感知融合起来？不管怎样，这一观点透露出一层信息，即外物在没有被感知的情况下是能够存在的，只要它可以被感知。而这就是现象主义的观点。相比于观念论，现象主义更具合理性，因为除了承认外物在不被感知的情况下继续存在外，通过解释感知事件的产生，现象主义能够提供更多的信息。例如，我们进入房间，看见桌子上有一个苹果的原因是那个苹果在那里等着我们去感知。如果从否定外物独立存在的角度来看，观念论和现象主义都是反实在论的知觉理论。

不同的现象主义之间有一个基本的区别，而且这个区别对应于现象主义和实在论的区别，即是否肯定物理对象或外在事物的存在。如果否定其存在，那就是消除性的（eliminative）现象主义；相反，如果肯定其存在，但又认为外物仅仅是经验的符合，那就是还原性的（reductive）现象主义。与此相似，观念论也有这两种之分。消除性现象主义与还原性现象主义之间的区分意味着我们对知觉实在论的观点需要修正。这主要表现为对感知经验可能性的理解，即在对同一对象的两次感知经验之间存在继续感知的可能性。经过修正后的知觉实在论不仅承认客观外在事物的永恒存在，而且承认对外物感知经验的无限可能性。然而在客观外物的独立存在这一点上，所有的观念论和现象主义都予以否认。正是这一点暴露了现象主义自身的缺陷和不足。

对于日常经验中的许多感知活动，现象主义者都很难给出合理的说明。例如，看见桌上有一个苹果。实在论者认为桌上本来就有一个苹果，我们走过去，睁开眼睛就能看到它。但是，现象主义者由于否认客观对象的存在，就需要给予不同的解释。其中的一个方案就是将外物解释为“感知经验的永恒可



能性”。现象主义者承认有一个持续存在的东西可以解释“我们看见桌上有一个苹果”，但这个持续存在的东西不是客观的苹果，而是感知经验的持续或永恒可能性。而感知经验的永恒可能性就是感知经验具有永远为真的虚拟条件句（the permanently true subjunctive condition），即只要具备合适的条件，我们就能看到桌上的苹果。

然而问题是“永远为真的虚拟条件句”本身需要解释。而且，在实在论那里，客观的外物可以保证感知经验的永恒可能性，但现象主义者拿什么东西作为永远为真的虚拟条件句的基础？面对这些问题，标准的现象主义者求助于现实经验的秩序性。根据以往的经验，一定的视觉条件与看到桌上的苹果之间的连结具有秩序性。正是这种秩序性可以担保永远为真的虚拟条件句。但是，丹西认为求助于以往经验的秩序性并不能真正说明问题。为了深入分析这一观点，仍举上例进行说明。我们看见桌上有一苹果，那么是什么保证我们在看的时候有关于一个苹果的感觉？对此问题，实在论者认为客观存在的苹果是“看见桌上有一个苹果”为真的基础；而现象主义者会求助于感知经验的持续可能性，而后者又要依赖以往感知经验的秩序性，即以前我们一直看见桌上有一个苹果，因此，只要视觉条件相同，我们还会看见桌上的那个苹果。以往的经验的确可以说明在相同条件下我们会看到苹果，但问题是：是什么东西使我们在当下看见有一个苹果而不是一个梨子？换句话说，是什么东西保证了感知经验的永恒可能性？显然，用以往感知经验的秩序性担保感知经验的永恒可能性只能说明前者的有效性，并没有涉及知觉理论的根本问题，即感知对象和感知的关系问题。

对实在论者来说，关于物理对象的陈述的意义不同于感知经验持续可能性的意义，只有承认这一点，前者才能成为后者的基础。对此，现象主义者可以质疑该论证的前设，即我们对外物倾向性性质（dispositional properties）和固有性质（categorical properties）的区分。所谓倾向性性质就是在一定条件下通过确定的方式表现出来的能力，与此相对，固有性质没有倾向性。两者之中，前者以后者为基础，没有固有性质就没有倾向性性质。例如，刀的锋利就是倾向性性质，而刀的分子结构是固有性质。但是，现象主义者质疑这种关系，认为没有固有性质一说，他们举现代物理学知识为例进行了说明。在物理学中，物体的基本性质被认为是不依赖任何基础的倾向性性质，比如，电荷就是基本性质。物理学家认为基本性质和倾向性性质不存在谁是谁的基础的问题，心理学中的情形也是一样的。因此，现象主义者认为感知经验的永恒可能性并不需



要实在论者所讲的固有基础作为条件。

对于现象主义的质疑，丹西从三个方面进行了回应：首先，他认为存在我们称之为主观特性的东西，这些是对象按照一定方式向感觉者呈现的特性。其次，有一些客观特性，它们也按一定的方式显现，但并不明确针对感觉者。最后，有一些关于对象的固有状态，它们自己不是对象具有的特性，却是对象特性按一定方式显现的基础。

按照这种观点，现象主义者关于主观特性不要求助于固有性质的主张就可以得到解释。但是，丹西进一步指出物理学家将一些倾向性性质作为基本性质的做法并不能使我们同意主观倾向性本身就是基本性质。举例来说，不管基本性质是什么，显现为红色的特性不可能是基本性质。因此，即使在一些情况下我们准备承认存在无条件的客观特性，我们也不应该接受现象主义关于客观特性的说明。总之，在丹西看来，现象主义者尽管推进了知觉理论的研究，但试图利用现象主义的术语解释知觉经验的意图不会成功。

#### （四）间接实在论遭遇的挑战

通过以上分析，我们知道间接实在论承认有直接感知的东西，正是通过对这些东西的直接感知，我们才能间接地认识外在世界。那么这些直接感知的东西是什么，能发挥什么样的作用？回答这些问题是进一步深入分析间接实在论的基础。不同的哲学家对直接感知的东西有不同的称谓，如感知、感觉材料、表象、观念等。问题不是如何称谓，而是被这样称谓的东西到底是什么。其实，这就是间接实在论者所讲的直接感知对象，丹西称之为感觉材料（*sensum*）。我们知道感觉材料本身不是物理客体的外表，作为直接感知的对象，它具有一些特性，而这些特性形成了感知内容，但感觉材料并不指向外在世界。

对间接实在论来说，最主要的抱怨是它直接导致对关于外在世界知识可能性的普遍怀疑。因为直接感知的对象是内在的，而对外在世界我们不能直接感知，对它的认识只能从直接感知对象推论出来。既然不能直接感知，那么我们很容易推出外在世界根本就不存在。因此，从内在感知推向外在世界的推理不可能是演绎的；同样也不能是归纳的，因为归纳的前提是我们必须有关于内在直接感知对象和外在世界联系的事实。但是，由于外在世界不能直接感知，因此，这样的联系无法建立起来。

对于这种抱怨，丹西认为是不公平的，原因有三。首先，这种抱怨不仅仅适用于间接实在论，也同样适用于现象主义，因为现象主义根本就否认外在事

物的存在。其次，间接实在论并不否认外在世界的可感性，只是它所关注的是通过什么途径去感知外在世界。如此一来，否认直接感知对象和外在世界的联系并进一步反对间接实在论是不对的。最后，利用可错性论证挑战间接实在论是缺乏说服力的，因为所有的知觉理论都存在可错性。总之，只要间接实在论不否认外在世界可以感知，怀疑论就不能有效地反驳它。

但是，如果承认外在世界是可以感知的，那么间接实在论就包含两类相似的认知，从而有两种认知对象：一种是直接感知，其对象是内在的；另一种是间接的认知，其对象是外在世界。洛克是一名典型的间接实在论者，他认为内在的对象，即观念，是可以察觉的；外在对象，即物质客体，是能够知道的。在日常生活中，似乎有许多关于两类认知方式和对象的例子，如通过镜子反观自己、通过荧屏了解历史事实、通过牛的外表认识牛等。但是，这些例子在许多方面存在差异，很难找到一个典型的例子可以适用于间接实在论的所有感知活动。也许有人认为前两个例子非常有希望，因为它们蕴含两个方面：间接对象是直接对象的原因，而且两者具有相似性。然而这已经超越间接实在论承诺，即直接对象和间接对象之间的关系等价于感觉材料和外在对象的关系，因为影子和荧屏上的图画根本不是感觉材料。

科学的间接实在论者认为，直接感知对象和外在事物在基本性质层面具有相似性，但否认在从属性质上两者也具有相似性。然而丹西认为在基本性质方面两者也没有相似性，因为很难理解感觉材料具有大小、形状等性质。因此，一个外物具有的三维形状性质不可能由没有这种性质的感觉材料赋予。要说感觉材料与外在事物有什么相似之处，那就是感觉材料与外物的形象之间存在相似性。但是，不能利用这一相似性来支持间接实在论。也有人试图利用直接对象和间接对象之间的因果关系来证实两者之间存在相似性。但是，因果关系本身并不能支持相似性。况且，产生感觉材料的原因很多，既包括间接对象，也有其他成分，很难说感觉材料与间接对象之间有相似性，而与其他成分之间没有类似的相似性。可见，求助于因果关系也不能为相似性提供辩护。然而这些问题并不是决定性的，不能从根本上挫败间接实在论。如果说有什么意义，就是提示我们去寻求更具合理性的知觉理论。

在转向直接实在论之前，丹西分析了另一种间接实在论——推导实在论(inferential realism)。这种实在论与直接实在论一样，都否定了间接实在论所主张的两类认知形式中的一种，只不过前者否定了对外在世界的间接认知，后者否定了对感觉材料的直接感知。推导实在论认为我们不能通过相似性从对感



觉材料的感知得到对物质对象的认识，关于外在对象的认识只能从感觉材料推导出来。持这种观点的主要有罗素和艾耶尔。对该理论的一个主要不满是它肯定外在对象不可感知：我们费力地去解释外物看起来像什么，你却说它不可见。显然，这与我们的常识不相符，但这个不满并不是致命性的。相比之下，怀疑论的威胁更大，因为外物不可感知，我们拿什么来保证外在世界的存在？也许推导实在论的支持者会拿物理学家的成功案例来说事。的确，科学家一般从对普通事物的观察推导出未知世界，但这种推导不同于实在论的推导，区别在于科学家从极为熟悉的事物或事件中进行推导，而实在论者赖以进行推导的感觉材料并不是支持该推导的充分条件。

### （五）直接实在论对感知错误的解释

我们可以站在直接实在论的立场上对感知错误进行深入的分析。知觉状态由于没有内在对象，因而就不是介于感知者和外物之间的中介。那么感知错误是如何出现的呢？如果直接实在论存在错误匹配，它只能存在于感知状态和外物之间。因此，对感知错误的分析就集中在感知状态上。但是，有些哲学家并不希望自己被怀疑论牵着鼻子走，他们采取极端外在主义的态度，否认感知状态的存在，把感知错误解释为感知形成过程的不可靠或因果不连贯。但是，许多直接实在论者是内在主义者，它们接受感知状态的存在。对于感知错误，他们采取了类似于感觉的状语理论，该理论源自齐硕姆和科曼（Cornman）。假设我怀疑“我身体的某个地方很痛”（I have a pain），但我不知道痛的确切位置，在这种情况下我们可以思考前面的那个陈述是不是真的。为了避免将“痛”作为感知的对象，感觉的状语理论将上面的陈述改写为“我疼痛地感觉到某个部位”。同样，我们可以将关于  $p$  性质的感觉材料改写为我们  $p$  地感觉或以  $p$  的方式进行感觉。尽管这种理论将一些特殊性质归入感知状态，但它与直接实在论是相符合的。

直接实在论者将感知内容或感知状态看作具体感知的形式，但这并不能为感知错误提供解释。他们承认感知错误是感知状态和外物错误匹配的结果，也认识到外物有时并不像我们所认为的那样。那么怎么解释这个事实呢？直接实在论者对感知做了进一步的分析。有人把感知当作感觉的复合，有人认为感知本质上就是一种信念，也有人认为感知是信念和感觉的组合。这些观点能不能为感知错误提供解释还需要逐个考察。

第一种观点把感知当作感觉的复合，这显然没有将感知状态作为知觉对象，因此与感觉的状语理论相融合。但是，认知性感觉与单纯的感觉，如疼

痛，有程度的差异。除了光线刺激产生的视觉外还有没有其他的视觉，对此我们可以不管，但把视觉和关于疼痛的感觉做比较是有偏差的。因为假如感知涉及一些典型的感受，那么这些感受的产生必须伴随信念或形成信念的倾向，而且这些信念必须指向引起这些感受的外物。换句话说，感知就是相信或趋向相信。因此，把感知当作单纯的感受复合是不正确的。

那么第二种观点能否讲得通？持此观点的哲学家，如阿姆斯特朗（Armstrong），认为那些典型的感受在感知过程中可有可无，感知就是得到关于周围世界的信念。这种观点被一种有趣的现象支持，即“瞎子有视力”。瞎子没有视觉，但是可以对一些关于事物形状和位置的简单问题给予非常准确的回答。如果真是这样，那么感受对感知就不重要了，从而证实了对感知的纯信念解释。但是，正常的感知者不是像瞎子那样去感知世界，而是通过非常丰富的方式认识世界。况且，瞎子不是真正知道事物的具体形状和位置，通常是猜出来的。因此，利用“瞎子有视力”来说明感受对认识不重要显然是不对的。

剩下的选择就是感受和信念的组合。问题是：对知觉而言，感受和信念是如何组合的？可能的回答有两种：一种是两者相分离，另一种是两者在最后相统一。如果是前者，那么形成关于外物所是信念的过程就与对外物的感受相分离；如果是后者，那么世界向我们所显现的就是我们趋于相信的东西。因此，没有外物的典型显现，就没有形成信念的趋势。显然，所谓“有视力的瞎子”的显现为后一类型的感知组合所排除。丹西认为，在两种方案之中，后者更具合理性。我们应该将感知理解为一种典型的信念或形成信念的趋势，其中，信念的形成和感受内容的输入都非常重要，两者缺一不可。

需要注意的是，丹西之所以分析对感知的三种理解，目的是回答感知错误产生的问题。显然，将感知理解为纯信念或者信念与感受的组合这两种情形能给予感知错误新的解释。按照对感知错误的错误匹配解释，新的解释认为错误匹配出现在关于外在世界的信念和外在世界之间。出现问题的只能是我们的信念，当然，问题并没有完全解决，只是换了一种形式，即感知错误变为信念错误。

在分析错误信念形成之前，我们先要分析真正的感知状态。如果把感知状态理解为一个人对感知对象的视、听、闻、触、尝，那么这样的感知状态不仅出现在正常人之间，也存在于幻觉之中。前面我们提到过笛卡尔的“邪恶精灵说”和普特南的“缸中之脑说”都存在这样的感知状态，以至和正常人的感知状态无法区分。为此，需要对感知状态展开进一步的说明，为了将感知状



态变成真正的认知状态，不仅要求我们相信世界所是的样子就是世界本身所是的样子，而且世界所是是引起我们相信其所是的原因。如此说明的理论就是感知的因果理论。丹西承认这种理论有许多优点，但认为也有不足之处，对此他专门做了分析。

首先，需要针对感知状态与外在世界之间的因果关系给出解释。因为即使在“缸中之脑”的例子中，泡在营养液中的大脑有感知状态，并通过全能科学家作为中介间接地与外在世界建立了因果关系，但这样的感知状态显然不是真正的认识状态。理由是这种感知状态和外在世界没有建立可靠的因果关系。那么接下来的问题是如何排除这种可能性。丹西认为有两种可能方法：一种是利用神经生理学的研究成果；另一种是先指出一些真正的感知状态，然后以这些为标准去衡量其他感知状态。后者的确能排除不可靠的因果关系，但是我们不可能直接指出所谓标准的感知状态。因此，剩下的选择就是把这个任务交给神经生理学家去解决。

但是，神经生理学家也面临一个困难：假设有标准的感知状态，那又如何确定其他感知状态与标准状态的相似与否？如果他们发现一个认知信念是由全新的因果方式产生的，那么谁来决定这一全新的因果关系与以前的是否相似呢？显然，科学家没有特权决定此事。但哲学家可以，他们依据的不是相似情形，而是看他们是否愿意将其作为感知，因为哲学家们决定是否增加感知例子的规模。可见，求助于科学家也不能解决问题，更进一步，我们也不能简单地认为有可靠因果过程的感知状态就是认知状态。

感觉的因果理论认为，感知状态和幻觉状态的真正区别不是内在的，而是这些感知状态与外在世界有没有合适的因果关系。但这又引出一些传统问题，例如，我们有什么样的内在证据证明一感知状态不是幻觉状态？使一个感知状态成为认知状态需要哪些条件？这些问题很难得到圆满回答。而知识论的外在主义者认为，只要我们放弃感知状态和幻觉状态共同承认的前提，这些问题就可以避免。在他们看来，虽然我们不能区分认知状态和幻觉状态，但这并不意味着两者之间没有差异或者是内在同一的。就认知状态而言，它是人的一种心灵活动，只有出现合适的外在对象时，该认知状态才会形成。但是，外在对象与认知状态并不完全分离，前者是产生后者的一个原因，而且，外在对象不可能引出错误的感知状态。丹西认为外在主义的吸引力在于对可错性论证的强硬回应以及对因果关系问题的轻松处理，但它并不是最理想的。

内在主义承认感知状态的存在，并将其作为一种典型的信念。但是，这种

观点还需要进一步的辩护，具体表现为对两个问题的回答：一是在什么条件下感知信念是得到辩护的？二是感知信念是否具有一定程度的前提保障，如果有的话，为什么会有？对于前一个问题，丹西给出的答案是融贯主义的，即包含该感知信念的信念体系比不包含该感知信念的更加融贯。对于第二个问题，他认为感知信念一般是得到辩护的，换句话说，看到我们周围的事物怎么存在就是知道这些事物怎么存在。由此可知，每个感知信念都有一个好的起点，具备较多得到辩护的机会。那么感知信念为什么是得到辩护的？

对此，诺兹克（Nozick）给出了一种回答，他认为感知信念一般就是知识，因为它们追踪事实或真理。但是，这个回答存在两个问题：首先，为什么说感知信念是追踪事实的？其次，类似于诺兹克这样的回答很容易是外在主义的。很明显，要确定感知信念是知识，就需要知道它们追踪的事实，但是有时候，事实并不是作为相信者的我们需要知道的。由于丹西不赞同外在主义，因此，诺兹克的回答不能满足丹西的要求。

对上述问题的第二种回答是，感知信念总体上是真的，它具有概念的必然性。支持此观点的论证有两个，但都不是决定性的。一个是寻求正确翻译规则的论证。该论证指出，如果我们的大多数感知信念是错误的，我们就不能对外文中的“看见”“察觉”等进行正确翻译。但这显然不是事实，因此，我们的感知信念一般来说是真的。然而利用该论证，我们可以得出荒谬的结论，例如，除非我们认为土著人的道德信念是真的，否则我们就不能认为他们有道德信念。可见，这个论证因肯定力度太强而无效。比较好的论证是：别人的感知报告是我们陈述外在世界的重要依据，这是因为不可能有这样的事情，即世界所是总体上不同于我们所见的世界。因此，感知信念一般而言是真的。但是，这个论证同样存在问题，它过分强调了协同的作用，似乎没有他人的出现，我们自己很难建构关于外在世界的理论体系。

第三种回答类似于融贯论，认为依从感知信念会使信念体系更加融洽，除非有额外的证据证明这些感知信念是错误的。丹西认为，我们应该承认这样一个事实：任何人都没有一个未明确意识到的信念，即我们的感知信念总体上是得到辩护的。也许有人会说，可能有些人没有这样的信念，那怎么办？丹西回应说，我们每个人都有个内在主义信念认为感知本身是得到辩护的，这种理由不受有人没有这种信念的影响。问题是：一个信念体系是不是越信赖感知信念就能获得程度越高的融洽？如果回答是肯定的，那么每个人都应该坚持这一点。这样的话，在融贯论和内在主义的范围内就有一种为真理进行辩护的途



径。但是，怎么为这个极重要的命题（一个信念体系越信赖感知信念就能获得程度越高的融洽）进行辩护呢？如果它没有得到辩护，我们就不能相信吸收一个感知信念，信念体系就会更融洽。如此一来，第三种回答就很难有说服力。

第四种回答利用因果关系，主张感知信念与其他信念之间的区别在于我们把感知视为对外在世界的某种回应，而外在世界出现在我们周围并向我们的感官开放。在一些成功的感知活动中，我们感知到世界存在于一定的方式之中，而这种方式就是世界本身的存在方式。换句话说，关于命题  $p$  的感知信念有一个关于  $p$  的事实作为原因。这样一来，就能将感知信念和其他信念区分开来。但是，丹西认为我们并没有感知到所有人的死，但还是相信命题“所有人都是会死的”。其实，并不是所有感知信念都有作为其主要原因的事实，否则就不会出现感知错误了。

通过以上对不同感知信念辩护方案的介绍就可以发现，要证明感知信念为真或很可能为真非常困难。为此，丹西果断放弃了对感知信念的辩护，而诉诸于一种新的直接性观点，它主张感知与外在世界存在一种特殊而直接的一致关系。这等于说真的感知信念就是关于外在世界的知识。而且，直接性观点放弃了对感知信念的辩护，却接受这样一种信念，即一个人正常的感知状态能够对外在世界进行直接接触。

以上，笔者以丹西对知觉理论的分析为基础，梳理了直接实在论、间接实在论以及现象主义等理论。他站在基础主义和内在主义的立场，分析了三种知觉理论所遭遇的挑战以及各自的回应，最后出现象主义因为否认外在世界的客观存在而困难重重，但在直接实在论和间接实在论之间，前者更具合理性。

## 二、所与理论

知觉理论主要对感知和外在对象之间的关系进行了说明。我们的知识不管直接还是间接，都根源于对外在世界的感知，因此，对知识和外在对象关系的说明以感知为媒介。当然，这不是说上述知觉理论不存在辩护的问题，恰恰相反，各种理论本身能否成立需要不断回应挑战，并进行辩护；而且，各理论之间谁优谁劣也需要进行分析和比较。但总体而言，对知觉理论的介绍不是以辩护为线索展开的。下文将要站在实在论的立场分析所与如何为关于外在世界的知识提供辩护，因此，辩护将是中心线索。

对于所与的辩护地位，有两种不同的立场。一种是基础主义的，另一种是



融贯论的。前者强调知觉状态在认识活动中的基础地位。与此不同，融贯论者否认所与的基础地位，指出它自身要么具有命题内容，要么不具有。如果具有命题内容，那么它自己也需要辩护。这样一来，就引出辩护的无穷后退，但这是基础主义极力要避免的情形；如果不具有命题内容，它就不能为其他命题提供辩护。总之，在融贯论者看来，所与不具有为其他命题提供辩护而自身不需要辩护的基础地位，因此，基础主义的所与就是神话。对于这种指责，基础主义者进行了反驳，试图捍卫所与的基础地位。下面笔者就从这两个方面展开分析。

### （一）所与是神话

直接提出“所与是神话”这一观点的是塞拉斯（Wilfrid Sellars），劳伦斯·邦久（Laurence Bonjour）从哲学史的角度对这种观点进行了分析。下面就以邦久的《经验知识的结构》（*The Structure of Empirical Knowledge*）<sup>①</sup>为基础，简述其对基础主义所与观点的批评。

在所与的辩护方面，知识论的基础主义面临一个二难困境。为了摆脱这种困境，辩护的外在主义者试图通过求助于辩护的外在条件，如信念产生过程的可靠性，或信念与外在对象之间的因果关系等。但是，这样做的代价就是认识主体没有任何理由接受一信念，并为其提供内在辩护，因为外在的辩护条件对该认识主体来说是不可直接接近的。外在主义对所与辩护的可能性分析在后文还会涉及。

邦久认为，自笛卡尔以来，所与在关于外在世界知识的辩护方面发挥了核心作用。既然外在主义者不能为所与的基础地位提供辩护，那么内在主义的辩护情况又如何呢？他赞同塞拉斯等人对所与的质疑。但很多质疑是针对特殊或某种类型的所与理论展开的，这样的质疑能不能推广到整个所与理论还是一个未知数。为此，邦久首先分析了所与理论的核心内容，然后以代表性的所与理论为对象展开批评。在基础主义那里，所与具有两个基本作用：一是提供关于外在世界的信息，二是化解辩护的无穷后退问题。从辩护的角度来看，后者更为重要。至于所与为何能化解辩护的无穷后退，原因在于它能为基本信念提供辩护。而且，这种辩护不要求助于其他信念或外在的事实，而是直接源自所与的一些特征，如直接经验、直接感知或直觉等。在基础主义者看来，所与的

---

<sup>①</sup> See Laurence Bonjour. *The Structure of Empirical Knowledge* [M]. Harvard University Press, 1985, chapter 4.



这些特征能为所与提供辩护，但自身并不需要进一步的辩护。

具体来说，如果基本信念是关于命题  $p$  的，那么按照直观形式的所与理论，对这些基本信念的辩护来自对事实或事态  $p$  的直接经验。换句话说，事实  $p$  使关于命题  $p$  的基本信念为真，而对事实  $p$  的直接经验使我们在持有该信念上得到辩护。而且，这种直接经验通过基本信念与其客观对象的直接比较使辩护的无穷后退得到化解，并为信念系统提供关于外在世界的信息输入。这里需要注意的是，构成基本信念最初辩护根据的不是信念的对象——客观事实或事态，而是对此事实或事态的直接经验和感知。那么直接经验或感知的本质是什么？所与理论对此的分析是引人关注的，也是富有争议的。按照我们通常描述经验的词汇，直接经验的本质在于“无媒介”“直接”“直觉”“显现”等，而这些词汇的一个共性就是“直接面对”。在直接经验中，心灵或意识直接面对客观对象，没有什么中介作为媒介。正是在这种意义上，客观事物被直接给予或映入眼帘。

我们知道，对不同的哲学家来说，所与内容也是不一样的。邦久所关注的是一种比较温和的所与理论。这种所与理论既不肯定也不排除以下两个主张：对所与的理解是确定的或不可能出错的；只有个体的精神状态和感觉状态是所与。通过对知觉理论的分析，我们知道这两个主张对基础主义来说不是本质性的，或者说所与并不等于确定性。之所以选择温和的所与理论作为批评对象，是因为这种所与理论可以避免这样的情形，即对所与理论的批评就是对以上两个主张的批评。在邦久具体考察的三种所与理论中，刘易斯（Lewis）的所与理论包含这两种主张，石里克（Schlik）的理论至少涉及了前一个主张，而奎屯（Quinton）的理论则两个都没涉及。下面笔者就介绍一下邦久对这些所与理论的批评。

### 1. 对石里克所与理论的批评

石里克没有直接使用经验所与一词，他关于所与的观点是受纽拉特（Neurath）融贯论思想的启发而形成的。纽拉特认为，经验陈述的真假和辩护标准在于科学信念系统内部的一致和融洽。在陈述系统中，有一些陈述是记录陈述（protocol statements），这些陈述与观察陈述（observation statements）在内容上相似，与外在世界或经验并不具有特殊关系。其中，外在世界和经验是无法认识的形而上学概念。记录陈述仅仅被视为经验假设，但与其他陈述在逻辑地位上没有差别。在纽拉特看来，哪些陈述可以算作记录陈述，选择的标准是何者更为方便、有用。因此，他所主张的理论完全是一个纯粹的融贯论。

对此，石里克提出了批评。他认为仅仅按照陈述之间的融洽来判定一陈述的真假是远远不够的。因为我们可以描绘一个想象的情景，其中，该情景的各部分之间非常一致，不存在任何矛盾。如果按照融贯论，该情景就是真的，即使它非常奇怪，以至无法令人相信。在这个意义上，虚构的精致故事就和历史报告、化学记录一样具有真实性。这显然是无法接受的。石里克认为，经验意义上的真或者辩护标准除了各陈述之间的一致外，还必须涉及一些不能随意选择的特殊陈述，即通过直接观察反映现实的陈述。这些陈述不同于记录陈述，后者是在前者的基础上形成的。而且，两种陈述最重要的区别是前者包含一些指示词，如这里、那里等，而后者没有。正是由于具有直接指示，这些直接反映现实的陈述极易改变特征，从而不能被记录或保存下来。在石里克看来，这些特殊陈述激发了一种认知过程，在陈述得到确证的同时，这个认知过程就会旋即消失。正是由于这些特殊陈述具有短暂性，它们使得不能成为知识的坚实基础。石里克认为科学并不以这些陈述为基础，而是指向这些陈述。而且，它们是绝对固定的点，虽然我们不能立足于其上，但科学必须正确地指向这些立足点。邦久由此得出，当这些特殊陈述产生时，它们是绝对可靠和确定的。在这层意义上，石里克的特殊陈述就等同于确定性。

至于这些短暂的特殊陈述能不能作为知识的基础，其实并不太重要。重要的是这些特殊陈述（基本陈述）是如何得到辩护的，以及石里克对基本陈述绝对可靠性的论述。通过与分析陈述的比较，他回答了基本陈述的辩护问题。石里克认为分析陈述的可靠性依赖它的使用规则，或者说，正是使用规则决定了分析陈述的意义。同样，基本陈述的可靠性依赖其指示的外在事物。换句话说，我们只能通过将基本陈述与客观事实进行比较才能把握它的意义。问我们会不会搞错基本陈述的真值就像问同义反复会不会出错一样毫无意义。总之，就基本陈述而言，我们能直接面对或感知其所描述的外在对象，正因如此，我们才一方面得到该基本陈述的意义，另一方面知道它的真值。

对于石里克的这种主张，维也纳学派的另一名成员卡尔·亨普尔（Carl Hempel）进行了批评。他站在纽拉特融贯论的立场上指出命题只能与命题相比较，命题或陈述不能与事实或外在世界进行比较。不幸的是，亨普尔的这种观点表述得并不是很清楚，他的许多观点重复了纽拉特对形而上学的实证主义批评。亨普尔指出，陈述与现实的区分只能加强形而上学，而不是相反。与这一区分相联系的所有问题都是假问题。除此之外，他还指出，陈述绝对为真的标准在科学中是根本不存在的。日常经验和科学认为正确的记录陈述系统其实



是人类和科学家选择的结果。很明显，亨普尔对石里克的批评是融贯论对基础主义的批评。

对此批评，石里克不以为然。他认为，就陈述或命题通过与事实或现实的比较而得到辩护这一点而言，并不存在任何形而上学或使人厌恶的内容。他举了一个例子进行说明：我的贝尔德克旅游指南中有这样一句陈述：“这个大教堂有两个尖塔。”我可以通过看这个教堂将此陈述与现实进行比较，并且依据这个比较来证实贝尔德克旅游指南中的陈述为真。由此可见，陈述完全可以和现实进行比较。此外，与亨普尔认为命题只能与命题相比较的观点相反，石里克甚至认为任何事物可以和任何对象进行比较。而且，在他看来，他的对手犯了一个用科学代替现实的唯理主义错误。

石里克对亨普尔批评的回应立足于常识之上，这似乎是没有问题的，但实际上，他错过了对一个知识论根本问题的重视，即从知识论的角度来看，我们将一个对象与另一个对象进行比较是通过对这些对象进行感知或经验而实现的。这又牵扯出一个新的问题，即我们怎么理解这些感知或经验。就石里克使用的那个例子来说，陈述与现实的比较其实就是陈述与“我们数尖塔结果”的比较，而“我们数尖塔”又可以改写为“我现在看尖塔”。因此，陈述与现实的比较其实就是陈述与陈述的比较。亨普尔认为，石里克关于教堂尖塔的经验实际上就构成了关于该教堂的第二个陈述。如果这一解释可以说得通，通过陈述或命题与现实的比较来证实该陈述或命题的方法就是无效的。但是，把对现实的感知或经验理解为命题或陈述就会导致该命题或陈述本身的辩护问题，从而引出辩护的无穷后退。只要直接经验或直接感知能为所与提供最后辩护，而且这些直接经验或感知并不涉及进一步的辩护问题，所与理论就能够免除质疑。但邦久认为，所与能为基本命题提供辩护而自身不需要进一步的辩护是不可能的，所与的这两方面之间存在矛盾。而这一矛盾是所有坚持所与立场的理论都不可避免的。由于石里克的所与理论不能提供有效资源来解决所与面临的这一矛盾，邦久就把目标转向了奎屯和刘易斯的所与理论。

## 2. 奎屯的所与理论

奎屯没有专门使用“所与”一词，为了解决辩护的无穷后退，他提出了“直觉信念”。直觉信念的可靠性并不依赖其他信念，或者说它不是由其他信念推导出来的。奎屯认为，信念要得到辩护，就必须有一些基本信念或不能推导的信念来阻止辩护的无穷后退。但是，这些直觉信念并不完全是严格自明的或自身就是得到辩护的。而且，为基本信念提供辩护的东西并不是另外的命

题。满足这一特征的信念就是直觉，但这种直觉必须与日常生活中的直觉相区别。前者是逻辑层面的直觉，而后者缺乏认知意义。如果接受一个信念而不需要其他信念的支持，该信念就是心理学上的直觉。更进一步，如果它是逻辑层面的直觉，则该信念是得到辩护的；反之，如果不是逻辑层面的直觉，则该信念是没有得到辩护的。

此外，还有一种直觉，奎屯称之为“局部性的直觉”（vernacular intuition）。用常识性的词汇来说，这种直觉就是在必要证据条件还不具备的情况下形成信念的能力。局部性的直觉有时候出现在所谓的心灵感应和超视力等情形中，有时出现在精细的感知活动中。但奎屯认为，不管由这种直觉形成的信念产生的过程多么可靠，该信念都是得不到辩护的。换句话说，这些信念需要用日常且费力的方法进行审查，只有通过独立的证实，这些信念才是得到辩护的。因此，局部性直觉从来就不是辩护的独立来源。

相比于局部性直觉，逻辑意义的直觉不需要其他信念为其提供辩护。问题是：逻辑意义的直觉信念是如何得到辩护的？对此，奎屯给出了两点说明：一方面，他认为辩护在特征上不是命题性的，而是经验性的；另一方面求助于“直接显示”概念。这两方面可以看作是互相独立的。经验性的辩护对奎屯来说非常重要，但他没有给予较多说明。他只强调在两类证据或充足理由之间进行区分，一类可以表述为信念或命题，另一类不能。前者是命题性的，或者说就是信念，起始陈述可以从这一类型的证据推导出确定性或可能性。而后一类型的证据是经验性的，换句话说就是经验的产生或感知到观察事态。在其他地方，奎屯将后一类型的证据表述为可观察状态的直接感知或拥有关于这种状态的直接知识。

需要注意的是，奎屯和其他支持所与理论的哲学家不同，他认为私人精神状态或感觉状态不是所与。相反，作为逻辑直觉信念对象的观察事态涉及一些公共对象。为此，他举例进行了说明：在合适的语境当中，关于桌上有一个红苹果的信念是被经验证据证实的逻辑直觉信念。在这个例子中有三种不同的成分：一是逻辑直觉信念，如关于桌上有个红苹果的信念；二是外在公共的观察事态，即有一个红苹果在桌上；三是对外在事实的直接感知或直觉。对奎屯所与思想的批评主要集中在第三点上，即直接感知或直觉。主要的批评是直接感知为何被认为是辩护的最初源泉，具体来说，什么样的感知状态是直觉？

乍看起来，逻辑直觉似乎是一种认知或判断状态，虽然不像真正的信念那么清楚和完善，但也具有类似于“桌上有个红苹果”一样的认知内容。奎屯



认为，直接感知的内容不能被表述为陈述或命题，原因在于感知内容虽然是认知性的，但由于它太特殊或缺乏抽象性而不能被日常语言描述。如果奎屯的这一解释是合理的，我们就很容易理解逻辑直觉对基本信念的辩护：一方面，这种特殊直觉是独立可信的；另一方面，该直觉和基本信念具有相同的认知内容。但问题是：具有信念内容的逻辑直觉为什么自己不需要辩护？不管这种直觉与信念之间的区别是什么，这种区别既不能说明直觉不需要辩护，又不能说明直觉通过指向外在事实就能得到辩护。

如果奎屯不倒向外在主义，那么外在事态就不能直接为直觉提供辩护。因此，要使逻辑直觉得到辩护，感知者就必须通过一定形式的理解首先认知性地趋向外在事态，而这又需要另一种直觉来为原初的直觉提供辩护。但令人难以理解的是，两个同样的认知状态，一个是对偶然事实的认知理解，另一个则是为这种理解提供的辩护。这样的辩护方法无异于拔自己的头发以求长高。为此，奎屯转变了立场，他主张直接感知或直觉根本就不是认知状态，因而不涉及类似命题或信念的内容。这样一来，直觉就不具有需要进一步辩护的认知内容，同时也就不能再为原始信念或逻辑直觉信念提供辩护理由。那么基本信念的辩护理由从何而来？除了使逻辑直觉回归认知状态，很难再有其他方式回答这一问题。

在邦久看来，奎屯所与理论的根本困难在于他自己的逻辑直觉信念理论与传统的真理符合理论相类似。直觉信念理论认为，每一个正确的陈述，不管其形式如何，都有同样形式的事实与其对应。而这就为信念系统的辩护提供了一条途径，即陈述与外在事物的对应。因此，对真理符合理论的一个批评在此处仍然具有效力，即我们没有也不能有外在于我们信念系统的视角，以此来审视我们的信念与外在世界是否相符合。如此一来，我们根本不知道信念的对错。但是，奎屯似乎认为直觉或直接感知通过某种方式提供了外在视角，在有些情况下通过这个视角就可以知道信念和现实是否符合。而且，这种知道信念和现实的认知状态并不需要辩护。遗憾的是，他对此并没有进行深入分析。

但是，不管为所与提供什么样的解释，所与理论的支持者都不免陷入这样一个困境：一方面，如果逻辑直觉或直接感知被认为是认知性的，那么它们就至少具有一些类似于信念内容的东西，这样的话，它们就可以为基本信念提供辩护，但同时它们自己也需要辩护；另一方面，如果直觉或直接感知被看作非认知意义的，那么它们既不需要辩护，也不能为基本信念提供辩护。在这两种情况下，这些状态（所与）都不能作为知识的坚实基础，这也就是塞拉斯提

出“所与是神话”的缘由。

可见，从命题辩护的角度来看，奎屯的逻辑直觉信念并不能扮演知识辩护基础的角色。实际上，奎屯的经验辩护概念甚至不能为逻辑直觉信念的存在提供充分说明。为此，他又做了补充说明，试图解释逻辑直觉信念是可以得到辩护的。该补充说明求助于翻译的后退论证，具体来说，我们可以使用已经知道的一个陈述或陈述集合去翻译和替换未知的陈述或陈述集合。但是，站在基础主义的立场，不是所有的陈述都可以通过相互之间的翻译确定彼此的意义，至少有一些陈述的意义必须通过其与外在世界的联系而获得，奎屯把这种陈述称为“直示陈述”（ostensive statement）。

在邦久看来，奎屯的这种观点大家并不陌生，这类似于对语句意义的分析。一个语句的意义是由确立该语句真值条件的语言规则决定的。对大多数语句来说，它们的真值条件都可以在语言范围内得到确定，或者说可以通过这些语句与其他语句之间的关系来确定。但是，直示语句的意义决定于它与外在世界的关系。实际上，奎屯使用直示语句的目的就是为了解决辩护的无穷后退问题。然而“直示陈述”本身就困难重重，比如，该陈述如何与外在世界发生联系？这种联系如何确定陈述的意义？况且，奎屯强调外在世界是“经验的现实”，这就说明直示语句的真值条件不仅涉及该语句和外在世界的关系，而且还包括对外在世界的某种感觉或经验。在奎屯看来，正是这种感觉或经验使直示语句和逻辑直觉信念得以成立。

此外，对于奎屯的所与理论还有不少批评。例如，奎屯关于逻辑直觉陈述和直示陈述的论述是不是相融洽，这一点并不是很清楚。而且，我们知道，理解一个语句或陈述的意义需要借助于命题，而“直接感知”的内容不能用陈述（命题）来表达，那么它怎么能为别的陈述提供意义？如果它能提供意义，那么它就必须有可以用命题表述的内容。况且，直接感知怎么能扩展到逻辑直觉语句？对此，奎屯没有交代清楚。其实，最根本的批评前文已经提到过，即不管是直接感知、直接经验、直示陈述还是逻辑直觉信念，如果它们要为基本信念提供辩护，它们自己就需要这种辩护；如果它们自己不需要辩护，那么也就不能为基本信念提供辩护。因此，使用“直示”概念或逻辑直觉并不能说明逻辑直觉信念是如何存在的，也不能为捍卫基础主义提供任何实质性的支持。

### 3. 刘易斯的所与理论

邦久认为刘易斯的所与理论是比较完善的，但仍不能避免上述所与理论遭



遇的根本性挑战。与石里克和奎屯一样，刘易斯认为知识结构中有一些基本的经验信念（命题），它们的辩护依赖所与经验（given experience）。因此，所与经验就是经验知识的基础。反过来说，经验知识就构成了对所与的解释。这种解释是从现实的所与向未来的所与或其他条件下可能的所与的推论。问题是：被刘易斯称为所与的东西到底是什么？其实，刘易斯没有给予所与较多的论述，这是因为他把所与视为理所当然。而唯一涉及所与的地方是在分析感觉活动以及做梦、幻觉等活动的时候。刘易斯认为所与就是特殊的可感性质以及这些性质的样型，他把这些样型称为特质（qualia）。需要注意的是，尽管刘易斯将所与和感觉联系起来，但我们没有理由认为他把信念、欲望和情感等排除出所与的范围。实际上，他认为后者与感觉具有一样的认知地位。

范式意义上的所与就是特质，类似于共相，它在不同的经验中是可以重复的，但又不是物理对象的客观性质。刘易斯曾经认为所与就是一种无法完全表达，甚至不能用语言和思想把握的特质。后来他放弃了这种观点，因为无法用语言和思想把握的所与很难发挥认知作用。之后，他认为特质的主要特征是由语言的独特使用提供的，并称这一独特使用的语言为表述语言（expressive language）。他认为表述语言指向外表，既不断定也不否认这些外表所涉及的事实，而是只局限于对现象的描述。由此形成的表述语句往往使用“这样”“如此”“类似”等词汇，这些词汇能消除语句其余部分的客观含义，从而使语句局限于对所与现象的描述。在刘易斯看来，正是这种限制使得所与或对所与的理解避免了怀疑和错误。

关于刘易斯的所与内容到底发挥什么样的认知作用，是需要做进一步分析的。为此，有必要先分析一下得到辩护的知识具有什么样的成分和结构。首先，在刘易斯那里，得到辩护的知识必须具备基本信念。基本信念被认为是得到辩护的，而且是由表述语言所表达的，其中包含独特的所与内容。如果基本信念是真的，那么刘易斯所说的所与内容也是存在的。其次，所与内容是出现在基本信念中的。但是，对恰当的经验内容来说，仅仅具备基本信念和经验的所与内容是不够的，还需要第三种成分，即对经验内容的当下把握或直接理解。邦久认为，如果上述说法有道理，那么为基本信念提供主要辩护的是最后一种成分，即对所与内容的当下把握。虽然刘易斯没有把所与内容和对所与内容的理解明确区分开来，但他始终强调对所与进行理解的必要性。

然而对所与内容的当下把握仍然面临怀疑论的根本挑战。如果无法进行有效回应，刘易斯的所与理论就与奎屯的一样不能为知识提供辩护基础。但是，



与奎屯不同，刘易斯依赖传统立场对上述根本挑战给出了两个方面的回应。首先，上述基本挑战依赖一个明显而重要的区别，即当下把握与事态之间的区分，或者说，对所与的理解与所与的经验内容之间的区别。正是这一区分使得当下把握是否需要辩护的问题得以产生。在奎屯那里，事态就是外在的客观世界，因此这种区分是存在的。例如，关于桌子上有一个红苹果的当下把握与红苹果本身是明显不同的。但是，刘易斯认为事态不是客观的外在事物，而是经验中一些属性成分的显现。因此，有些人认为经验状态与对经验状态的把握之间并不存在真正的区分。换句话说，经验的本质就是自我理解，而深刻的把握就是建立在经验的这种本质之上的，因此，就不需要对理解行为进行区分。与持有这种观点的其他人一样，刘易斯在一种语境下使用对所与的理解，在另一种语境下使用所与的内容，两种不同的表述似乎暗示对所与的理解和所与的内容之间存在区分。而这仅仅是使用方式的不同，或者说是同一所与经验不同方面的强调。因此，所谓的区分不是真正的区分。如果刘易斯的论述真不存在上述区分，反对者就不可能对其所与理论提出所谓的基本挑战。

这种回应貌似具有直观合理性，但邦久认为这还是不能化解基本挑战。因为这种回应仍然面临基本挑战所依赖的二难困境：宣称建立在所与经验之上的当下把握是认知性的还是非认知性的，是判断性的还是非判断性的？如果答案是肯定的，我们就不能否认对经验的把握与其特定经验内容之间的逻辑区别。例如，一个红色的经验成分毕竟不同于关于该红色成分显现的认知把握。认知把握是命题性的，因此就具有真假值，而且可以作为推理的前提。与之不同，经验成分在适当的条件下才会准确地显现。如此不同的两类事物怎么会没有区别呢？邦久认为，也许认知把握和特定的经验内容在形而上的层面存在密切的联系，但是，这种联系并不能为两者在知识领域的不可区分提供支持。如果认知把握不是认知性和判断性的，它与特定经验就无法区别。如前所述，非认知性的认知把握不能为基本信念提供辩护，而这样的结果对所与理论的支持者来说是灾难性的。由此可见，刘易斯对基本挑战给出的第一个回应是无效的。其实，在邦久看来，只要坚持认知性和非认知性的、论断性和非论断性的区分，任何对所与理论的辩护都会遭遇上述基本挑战。

第二种回应认为对所与的感知既不是严格认知性的，也不是严格非认知性的，或者说，直接感知是半认知性的状态。它一方面像信念，能为其他信念提供辩护；另一方面又不同于信念，因为它自身不需要辩护。但是，这种回应显得非常勉强，毋宁说是为了回应而回应。如果这样的回应能够被接受，那么任



何无穷后退的问题都可以做类似回应。比如，我们可以提出半事件，它能作为其他事件的原因，而自身不需要其他原因；半解释，它能提供解释，但自身不需要解释；等等。邦久认为，从原则上说，利用这样一些方便的中间词汇并不是完全不可行，但关键是在用这些词汇解决无穷后退问题时，需要对它们的本质和可能性进行清楚的说明。

除此之外，所与理论的支持者还能给出什么样的回应？一个经常被提到的回应就是“心灵之眼”或者是意识的面对。该回应认为，直接感知是心灵或意识与外在对象之间最基本的遭遇，在此情形之中，对象直接向心灵之眼开放。如果把这种暗喻看得很重，就会发现心灵遭遇能为信念提供辩护，并否认它本身有辩护的需要。但实际上，“心灵之眼”的暗喻并不能提供这些内容。不管怎么说，心灵不是眼睛或类似于眼睛的东西，况且，这样的暗喻过于简单，根本就不能为精神现象提供解释。类似地，反思和感知也不能为认知辩护提供强制性的理由。

除了“心灵之眼”的暗喻外，还有一种理由支持所与理论。它认为存在一种极为简单且基本的，以至可以怀疑其认知性的认知状态，这种认知状态不仅先于语言，甚至先于概念和判断，在任何意义上都不是命题性的，因而不涉及类似于判断和陈述的内容。但是，这种前谓述的认知状态并不是没有认知输入。相反，它仍然具有类似描述性的内容，而且，通过这样的内容就可以为接受更明确、更清楚的认知状态提供理由。邦久认为这种回应基本挑战的想法是有趣的，但是很清楚它不能胜任应对挑战的重任。因为不管一个认知状态如何先于概念和判断，只要它包含类似表象的东西，辩护的问题就合法性地产生了。例如，有没有理由认为该认知状态中的表象是准确的或正确的？如果没有肯定答案，这种认知状态提供的辩护能力就会受到决定性的打击。

不管什么样的所与理论，都面临上述基本挑战。之所以如此，原因在于所与把日常认知状态从两个方面进行了区分：一是所与具有为其他认知状态辩护的能力，二是自身也需要这样的辩护。为了避免辩护的无穷后退，就需要寻找一种特殊的认知状态，它只具有前一方面的功能而自身无须辩护。一般认为，直接感知或直觉就是这样的认知状态。但是，邦久认为这样的愿望是被误导的，也是根本不可能实现的。因为通过反思很容易得出这样的结论：认知状态的判断内容或表述内容既然能为其他认知状态提供辩护，自身也就需要这样的辩护。如果要把上述两方面分割开来，在原则上是不可能的。同样，引入半认知或半断定状态也于事无补。因为它能在什么程度上为其他信念提供辩护，自

身就需要同样程度的辩护。即使这样的半认知状态存在，它也不能避免任何所与理论所面临的基本挑战。

#### 4. 求助于先天性的解决方案

既然任何所与理论都不能解决辩护的无穷后退问题，那么还有其他可行的方案吗？邦久认为还有一种方案，那就是求助于先天性。当然，这种方案不是所与理论，严格地说甚至不属于基础主义。但在思路，它非常接近基础主义，也是所与理论支持者受到挫折之后的自然选择。因此，在批评所与理论之余，有必要分析一下这个方案的可行性。按照这个方案，特殊类型的信念或认知状态是得到辩护的，当经验辩护后退到这些信念或认知状态时就终止了。虽然很少有哲学家明确支持这一方案，但有些哲学家的观点非常适合这个方案，如齐硕姆。邦久通过对费思（Roderick Firth）纪念刘易斯的一篇文章《融洽、确定和知识的先天性》来分析这一方案。费思自己不是非常支持该方案，该方案也不是明确求助于先天性，但很容易将此方案与先天性联系起来。

费思使用了“保障增加性”（warrant - increasing property）概念来说明这一方案，具体来说，拥有保障增加性就会使信念在一定程度上得到更多辩护，反之，若没有保障增加性，信念就会得到较低程度的辩护。同时，保障增加性概念提供了一种形成辩护理论的简洁方法：如果拥有该性质，就可以为信念提供知识性辩护，那么它应该具有主张该信念为真的理由；如果引起的立场不是外在主义的，那么对信念持有者来说，拥有保障增加性就必须在相信该信念为真上有认知理由。邦久从这两个层次对费思的观点进行了分析。

大部分保障增加性的辩护能力依赖推理。对推理的依赖性有些比较明显，有些不太明显。但是不管怎样，它们在根本上依赖推理。此外，保障增加性还可以通过其他方法依靠推理。对此，费思没有明确关注。具体来说，如果一个特殊的信念B通过保障增加性对特定的某人而言是得到辩护的，那么这个人就必须有辩护地相信B事实上具有该保障增加性。但不管是明确依赖推理抑或是潜在地依赖推理，费思把所有的保障增加性称作基本推理式的保障增加性（ultimately inferential warrant - increasing property）。

按照这种方式，经验知识的融贯论者就主张所有经验信念的保障增加性就是基本推论性。而知识论的基础主义者认为至少有一个保障增加性不是基本推论性的，这被费思视为知识先天性的核心论点。换句话说，有些信念具有的辩护保障来自这些信念与其他信念的融洽，但是也有些信念，它们具有的辩护保障不是从其他信念推导出来的。正是这些非推理性的保障增加性使基本或基础



信念得以可能。什么样的性质是非推理的保障增加性？费思的观点类似于刘易斯，他认为基本信念是通过拥有以下两种性质而得到保障的：一是仅仅局限于对当下经验描述的性质，二是即刻被我接受的性质。

而问题是：这些性质如何为特殊信念 B 提供知识辩护或保障？如果保障增加性确实能提供辩护，那么以下两个条件就必须得到满足：首先，信念持有者必须相信拥有上述性质的特殊信念 B 很可能是真的，而信念持有者的这个信念是先天性的，尽管费思没有明说，这是唯一的可能。其次，信念持有者必须有辩护地相信信念 B 确实具有上述性质，或者说，该信念是对当下经验的描述和即刻被接受的。但是，对于这两个条件，不管第一个是否正确，第二个条件中的第二个部分，也就是即刻被接受的东西往往是经验性的宣称，而这些宣称是需要辩护的。如此一来，所谓的非推理性质是不可能存在的。

对于这一批评，费思可以作出这样的回应。对起始信念 B 进行辩护的经验前提不是别的，就是信念持有者即刻接受的 B。而且，继续追问上述主张（信念持有者即刻接受的 B）如何得到辩护就显得比较奇怪。换句话说，如果起始的问题是在持有某信念上我是不是有辩护的，那么提出这个问题就意味着我真正拥有该信念，因此，再要求为“我真正拥有该信念”提供辩护是不合适的。提出这类辩护问题的是非一般意义的怀疑论，因为它通过质疑我事实上是否真正拥有 B 来怀疑我的信念 B。与此相对，一般意义的怀疑论者声称事实上拥有的确定信念仍然是没有得到辩护的。为了回应怀疑论挑战，主张先天性辩护的哲学家就必须给出这样一个建议：知识论研究的起点必须是一个假定，这个假定的内容是信念持有者拥有一个特殊的信念，这个信念是否得到辩护是考察的重点，但不管怎样，该信念在知识论研究的语境中是确实存在的。此外，进一步的建议是：关于“信念持有者拥有上述信念”的假定在内容上是经验性的，该假定或者支持知识论研究的前提，或者直接作为一个前提发挥作用，但不管怎样，该假定在知识论研究的语境中不需要辩护。

对于上述建议，邦久认为任何融贯论都需要一个相似的假定作为知识论研究的起点，只不过所选择的假定在某些方面比上述假定弱一些，在另一些方面更强一点而已。然而邦久是站在融贯论的立场反对基础主义的，因此，他考察的重点是基础主义者如果也接受这一假定，会不会使基础主义更具说服力。为此，他把知识先天性作为基础主义的一种观点进行了分析和批评。而知识先天性其实就是基本信念辩护前提的先天性，具体来说，基本信念 B 的辩护是通过论证提供的，而该论证涉及两个前提：首先，B 拥有上述所谓的保障增加性；

其次，具有保障增加性的信念很可能是真的。第二个前提的辩护具有先天性。而第一个前提又包含两个次要前提：一是 B 包含信念持有者对当下经验的描述，而这种描述就是信念的内容；二是 B 被信念持有者即刻接受。其中，后者为上述假定所包含，而前者是对信念内容的宣称，对上述假定而言，它是先天地得到辩护的。这样一来，对于信念 B 的辩护就不会产生进一步需要辩护的问题，从而解决了辩护的无穷后退。严格说来，上述主张并不是基础主义的，因为它依赖一些假定，但它与基础主义者所寻求的知识基础非常相似；况且，经过对所与理论的批判，似乎再没有更好的选择。那么上述主张能不能为基础主义的基本信念提供辩护呢？这还需要进一步的分析。

上述主张包含两个前提，而第二个前提很容易引起质疑，即“具有保障增加性的信念很可能为真”是不是先天性地得到辩护。对此，邦久给出的答案是否定性的。但是，为了澄清这个问题，先应该排除几种混淆概念的情况。首先，问题不是拥有保障增加性的信念事实上是不是很可能为真，很明显，这些信念很可能为真。问题的关键在于该前提是不是先天地得到辩护。对此，不要把“明显”和“先天”搞混淆，也不要将对前提的经验辩护与先天辩护搞混淆。其次，“具有保障增加性的信念很可能为真”这个命题不是分析命题，因此，它不能先天地得到辩护。虽然我们可以将“我当前的经验”解释为“我具有的一些状态，关于这些状态的信念很可能是真的”，通过将两者互换使得命题“具有保障增加性的信念很可能为真”具有分析性的解释，但是，这并不能使该命题的先天性辩护得以可能。再次，“具有保障增加性的信念很可能为真”这个命题含有经验内容，不可能先天地得到辩护。最后，试图求助于所与理论来为关于信念持有者当下经验到的信念提供先天辩护是不可能的，因为邦久认为所与理论是有缺陷的。

排除上述潜在的误解就会发现，命题“具有保障增加性的信念很可能为真”不可能先天性地得到辩护。按照传统的理解，先天知识就是必然知识，而且在所有可能情形之中必然为真。但是，上述命题显然不具有必然性。因为经验状态和关于经验状态的信念是两回事。我们很容易想象这样一种情形：有一种非常类似于人类的生命，他们关于自己经验的信念经常出现错误。因此，我们可以怀疑他们是否具有关于外在世界的知识。然而这并不妨碍他们获得关于外在世界的真信念，也不影响他们正常的现实生活。这种情形如果得不到有力的反驳，就很难确保当下的经验能先天性地保证关于该经验的信念得到辩护。如果要继续坚持该命题辩护的先天性，就需要增加新的依据。但是，现在



还看不出这种新根据出现的可能性。因此，邦久认为，到现在为止，为了维护基本信念的基础地位而求助于先天性的方法是不能被接受的。这不是说这种方法就完全不可能，在支持该方法的新理由出现之前，对先天性辩护的上述批评还是具有充分的说服力。

上文考察了邦久对所与理论的批评。他分别分析了石里克、奎屯和刘易斯的所与理论，并对它们进行了批评。他认为不管对“所与”给出什么样的解释，所与理论都面临一个根本困境，从而使其不能为基本信念提供辩护。在这种意义上，他非常赞同“所与是神话”的主张。最后，邦久分析了对基本命题辩护的先天性解释。他认为基本信念是经验综合性的，不可能具有先天必然性；而且，“我的当下经验”也不能先天地保证“具有我当下经验的信念很可能为真”。因此，求助于先天性的辩护并不能对知识论提供辩护基础。如上所述，邦久批评所与理论的真正目的在于反对知识论的基础主义，从而为融贯论进行辩护。但是，纯粹的融贯论也存在很多困难。就知识论而言，外界信息的摄入非常重要。因此，这就为基本信念（命题）的存在带来了希望，也使得“所与是神话”的观点产生了动摇。

## （二）所与不是神话<sup>①</sup>

邦久是站在经验知识的立场之上批评所与理论的，他之所以这样做，目的是反对基础主义。实际上，不同的基础主义者对基本信念（命题）的理解也不一样。理性主义导向的基础主义者把通过理智直观或反省发现的“自明”“清晰”的信念作为基本信念，持此观点的代表人物是笛卡尔。经验主义导向的基础主义者认为经验活动直接给予我们的东西（所与）本身就具有基础地位，也就是说所与能为基本信念提供辩护，而其自身无需辩护。笛卡尔之后的知识论主要以经验知识为研究对象，在现当代知识论中，所与主要以感知形式存在。

邦久通过对所与理论的批评捍卫了“所与是神话”的观点。然而为了回应辩护的无穷后退，哲学家们提出了两种方案：一种是基础主义的辩护方案，即辩护过程在某一个环节停止，这个环节就是基本信念（命题）。另一种是融贯论的辩护方案，即辩护过程是一个闭合环，也就是说被辩护项最后又成为辩护项。如果“所与”的确是神话，基础主义的辩护方案就是无效的，也就是

---

<sup>①</sup> 这一节内容主要参考了徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社2006年版，第十三章。

说不存在“自我辩护”的基本信念，辩护过程不能在某个环节停止。如此一来，就只剩下融贯论的辩护方案。但是，这种方案也面临重重困难。最重要的困难是如何在各自不同但又融洽的信念系统之间进行选择。这就涉及选择标准的问题，除了信念之间的融洽外，信念的真也非常重要，因为认识活动的根本目的是为了获得真理。既然要求信念为真，信念就必然要与外在世界建立联系，或者说信念系统必须包含一些关于外在世界的“信息输入”。这样一来，融贯论的信念系统也具有一些基础性的内容，从而与基础主义无法明确区分开来。

徐向东认为，我们既可以接受融贯论的局部整体论，又可以采纳基础主义的“信息输入”，从而为认知辩护提供最合理的解释。与此不同，苏珊·哈克（Susan Haack）提出了基础融贯论。她一方面采纳了基础主义的观点，即经验与辩护的关联；另一方面吸取了融贯论的两个主张，即不存在由经验专门辩护的基本信念，也没有证据的单向度辩护。<sup>①</sup>可见，虽然各自的具体观点存在差别，但他们都将基础主义和融贯论综合了起来。这种现象反映了辩护理论发展的一个趋势，即融合各方的优势，提出更具兼容性的辩护理论。既然新的辩护理论吸收了“信息输入”，“所与是神话”在一定程度上就不成立。

然而要为这一观点进行辩护还需要进一步的分析。首先要搞清楚什么是“所与”，以及“所与”作为“信息输入”具有什么样的特征。我们已经把所与限定在感觉经验层面，而且可以把感觉经验的内容划分为直接感知的内容和表述的内容两种。一般来说，前者是后者的基础，后者使前者具有概念和判断形式。在经验知识中，所与就是直接感知的内容或在感知上被给予的东西。在基础主义者看来，所与为基本信念提供了辩护。这样的辩护不是推理性的，或者说，基本信念的辩护不是从其他信念推导出来的。这又会引出两个问题：一是何谓推理、非推理？二是所与如何为基本信念提供辩护？

非推理是相对于推理而言的，而推理存在于命题的相互关系之中。徐向东对“推理的信念”给出了一个定义：一个信念对信念持有者来说是推理的就等价于：（1）该信念对信念持有者不是自明的；（2）该信念是信念持有者从其他信念逻辑推导出来的；（3）信念持有者把上述其他信念作为支持该信念的理由。其实，后两条的意义是相同的。换句话说，“推理的信念”就是信念

---

<sup>①</sup> Louis P. Pojman. *The Theory of Knowledge: Classic and Contemporary Readings* [M]. Wadsworth Thomson Learning, 2003, p. 237.



持有者从其他信念逻辑推导出来的信念。相比之下，非推理的情况就比较复杂。非推理的信念可以是忘记推理过程的推理信念，也可以是有推理过程但还未意识到该过程的信念，还可以是没有推理过程的信念。所与为基本信念提供的非推理辩护指的就是最后一种情况。既然没有推理过程，“基本信念为真”就是被直接理解到的。此外，除了被直接理解外，基本信念要作为知识大厦的基础还必须拥有感知内容。这是因为只有感知内容才能将我们的信念系统与外在世界连接起来。

不管是融贯论还是基础主义，它们要成为关于外在世界的知识，就必须包含一些“信息输入”。而输入的关于外在事物的信息必然与一些信念相对应，也就是说有一些包含外在信息的信念。这些信念的真假不仅与其他信念有关系，更重要的是与外在事物（非命题的内容）有关系。在基础主义那里，这表现为基本信念与外在事物的对应关系。如果考虑到怀疑论的挑战，就要分析非命题的内容如何为基本信念提供辩护。这是对所与理论进行批评的突破口，也是维护所与理论的困难之处。而就非命题内容在基本信念辩护证据中的地位而言，有两种不同的观点：外在主义的解释和内在主义的解释。

外在主义的解释包括极端外在主义和温和外在主义两种。就前者而言，非命题内容外在于信念持有者，是基本信念为真的根本条件。对此，信念持有者可以完全毫无意识。而温和的外在主义者认为，非命题内容是由信念持有者的心理状态（如感知状态）构成的。对于此心理状态，信念持有者可以完全没有意识。而内在主义者认为，非命题内容仅仅由信念持有者意识到的心理状态或心理状态的内容构成。对于这三种解释，徐向东认为极端外在主义的典型代表是辩护的可靠主义和因果理论。但是，信念产生的可靠过程以及信念与外在事实的因果关系都需要内在的概念资源进行说明。而极端外在主义没有这些资源可用，因此就应该拒绝这种观点。温和的外在主义者把受外界刺激而产生的心理反应作为非命题内容，虽然强调了心理状态及其内容的辩护地位，但仍然面临极端外在主义所遭遇的困难。最后，徐向东选择了对非命题内容的内在主义解释。

站在内在主义的立场，一个人的心理状态既有概念和命题意义的内容——我们称之为命题性内容，也有非命题性的内容。命题性的心理状态不仅涉及感觉对象，而且还涉及指称与描述这个感觉对象的概念和陈述；与此相对，非命题性的内容虽然也有感觉对象，但没有相应的概念和陈述来指称与描述这个感觉对象。当然，我们分析非命题性内容时要使用概念和陈述，但这并不意味着



具有非命题性内容就必须使用这些表达工具。就非命题性内容而言，备受哲学家重视的是直接感知或直觉。除此之外，徐向东提出了一种新的非命题性内容，即“直接的注意力的吸引”。不同于消极被动的感觉反应，“直接的注意力的吸引”是对感觉对象某些特征的直接注意，具有一定的积极性。由于是非命题性内容，它就不涉及概念和判断，从而与“有意识的关注”区别开来。对某感觉对象有意识的关注涉及表达工具的使用和心理状态的选择，因而它是命题性的。

徐向东认为，很多心理学家已经证实，在我们的心理活动中确实存在对感觉对象的“直接的注意力的吸引”。当然，对于非命题性内容，我们不能直接感知，只能通过概念和命题来描述。这就存在一个问题，对于还没有用语言表达的非命题性内容，我们用语言描述它会不会改变其性质。对此，徐向东指出，虽然不同的感觉者对同一感觉对象可以作出不同判断，形成不同命题，但感觉经验中的概念和判断成分并不改变非命题性内容的内在结构。

综上所述，徐向东从三个方面分析了所与的可能性。首先，他从知识本质以及辩护理论最新成果的角度论证了“信息输入”的重要性。他认为，作为“信息输入”的所与在知识论层面具有可能性。其次，他从“非推理信念”“非命题性内容”等方面说明了所与在辩护理论中的必要性。最后，他引用心理学的研究成果说明了所与在事实层面的存在。当然，所与的存在是一回事，所与对基本信念的辩护是另外一回事。通过前面介绍邦久对所与理论的批评，我们知道他没有否认所与的存在，而是质疑所与能够为基本信念提供最后辩护。这就引出了徐向东对“所与是神话”批评的第二个方面，所与对基本信念的辩护问题。

经典的基础主义者认为基本信念之所以是“自我辩护”的，原因在于它包含了所与。而所与能使基本信念为其他信念提供辩护，自身却不需要这样的辩护。对此，融贯论者认为，只有信念才能为其他信念提供辩护，非命题性的内容无法为其他信念提供辩护。徐向东认为，非命题性内容的确不能与信念建立直接联系，但可以作为信念辩护的可能证据。因为我们往往通过一些命题来说明非命题内容是什么，换句话说，这些命题与非命题内容有一定的关系。总之，作为知识基础的非命题内容不是为信念提供了直接辩护，而是为信念系统输入了外界信息。

对所与的另一种批评认为，知觉经验不具有非命题内容，即使存在非命题性内容，它也不能为信念提供辩护资源。但是，这种批评太过简单。一方面，



前文已经肯定了所与的存在，如直接感知、“直接的注意力的吸引”等；另一方面，知觉经验的命题性内容不是感知者独立拥有的，也不是外界单独给予的，而是感知者在外界刺激之下形成的，既有直接感知内容，又有概念和命题的成分。因此，在知觉经验当中，非命题内容是命题内容的前提条件。实际上，对所与的这种批评是一种极端概念主义的观点。而且，徐向东认为极端概念主义存在概念理解和把握上的无穷后退问题。比如，要获得关于某对象 X 的知觉经验，就必须对 X 进行概念把握。而在概念把握之前必须对 X 形成一种意识，这种意识是概念性的；而在对 X 形成一种概念意识之前还需要预设对 X 的另一种意识，以此类推，极端概念主义就遭遇了概念把握的无穷后退。其结果就是根本无法形成概念和命题，但这与事实不相符。按照归谬法可知，极端概念主义是不合理的。

但是，极端概念主义者并不就此屈服，而是提出了进一步的反驳方案。他们认为非命题内容是不确定的，只有概念化之后的知觉内容才能获得确定性，从而为信念提供辩护。徐向东认为该主张潜藏着两个不可接受的结论：首先，概念化的知觉经验改变了感觉现象，从而使感觉者对外在对象产生了误解。之所以如此，原因是对非命题内容的概念化赋予知觉经验某些额外的内容，这些内容使不确定的感觉内容变得确定，因而深刻影响甚至改变了我们对感觉对象的感知内容。在这种意义上，概念化的知觉经验是对感知内容的误解。其次，这种主张认为外在事物具有的性质是由我们对知觉经验的概念化赋予的；而且，我们不能认识外物具有的不受概念影响的客观性质。以上两个结论显然与我们的常识不相符，这也就说明极端概念主义是不合理的。

对所与批评的第三种理由是融贯论者提出来的。针对基础主义者认为非命题内容是直接感知到的，融贯论者认为，要真正理解一个对象或把该对象与其他对象区别开来就需要某些背景知识，因此，不能说非命题内容是经验知识的基础。对于这种批评，徐向东认为应该把理解一信念所需要的条件与辩护一信念所需要的条件区别开来。基础主义者并不否认背景信息的重要性，但反对把理解一信念的先决条件当作辩护一信念的充要条件。非命题内容虽然不是理解信念的先决条件，但可以支持相关信念，或者说是信念辩护的一个必要条件。

通过对所与理论批评的反驳，徐向东捍卫了所与在经验知识中的基础地位。他认为，所与虽然是可错的，但它把我们的信念系统和外在世界连接起来，从而为获得关于外在世界的经验知识提供了可能性。需要说明的是，徐向

东对这些内容的介绍和分析主要是对他人思想资源的整合，当然也不乏他自己的观点，但总体来说不是很系统。对此，他有比较清楚的认识。他认为自己对“所与”提供了一个有限的捍卫，而这种有限性主要体现在两个方面：一是对怀疑论的挑战没有考虑，或者认为怀疑论已经得到解决；二是在批评“所与是神话”之前已经肯定非命题内容的存在以及对经验知识的重要性。

本节介绍了当代西方知识论的主要知觉理论和所与理论，其中不乏偏颇和失误之处，但基本反映了知觉理论和所与理论的大概内容。这为分析和研究金岳霖的正觉理论提供了一个可供比较的参照系。在这里需要说明一下知觉理论和所与理论的关系。在经验知识范围内，知觉理论主要研究感觉经验与外在世界的关系，主要回答的问题是感知内容能不能反映外在事物的特征。而所与理论主要是站在知识辩护的角度，分析所与能不能为基本信念（命题）提供担保，在更宽泛的意义上分析所与能否作为经验知识的基础。很明显，知觉理论和所与理论不同，因为前者不考虑经验内容与信念辩护之间的关系，后者不考虑所与和外在世界的具体关系。但是，两者都关注经验内容及其重要性。与此不同，金岳霖的正觉理论主要关注感觉内容与客观事物的关系，虽然他使用“所与”一词，但不是在信念辩护的立场上讲的，而是指一种正常的感觉内容或正觉内容。因此，与他的正觉理论或所与理论相对应的是当代知识论中的知觉理论。

### 第三节 对金岳霖所与理论的分析

金岳霖的知识论是深受西方知识论影响的产物，但又包含一些独具特色的内容。这些内容具有两方面的特点：一方面为解决一些长期困扰西方知识论学家的根本问题提供了不同的解决思路与方案。比如，正觉理论为解决感觉内容与外在世界的关系问题提供了一种新方案；另一方面，这些特色性的内容没有经过不同观点的批评与碰撞，因而就没有得到较好的发展与完善。其中，很可能还存在一些不足与缺陷。当然，在分析金岳霖正觉理论的时候必须采取同情和理解态度，否则很可能对其给出不客观的评价。

#### 一、金岳霖所与理论的特点

所与是西方知识论的一个重要概念，更是金岳霖知识论的一个核心概念，但在对所与的理解上，金岳霖不同于当代西方哲学家。他认为所与的主要任务



不是为基本信念提供辩护，而是为经验知识提供材料。就内容而言，所与是官觉内容；就对象而言，所与是具有对象性的外物或外物的一部分。通过所与，感觉内容和感觉对象就能达到直接同一，因此，所与理论就是一种实在论。基于金岳霖对所与的独特理解，所与理论既不是直接实在论，也不是间接实在论，而是两者的复合。

### （一）所与理论是一种复合实在论

金岳霖站在常识和实在主义的立场构建知识论体系，其主要目的是对客观存在的知识进行说明和解释，而不是对我们所谓的知识（在极端怀疑论者看来充其量是信念）进行辩护。他承认日常生活中存在关于外在世界的知识，并且把科学知识建立在日常知识的基础之上。要获得日常知识就必须满足两个条件：一是承认外在事物的客观存在，二是存在正常的官觉活动。他既然肯定知识之有，就必然要接受“有正觉”和“有外物”这两个命题。金岳霖没有对这两个命题进行论证，而是把它们作为知识论的出发命题直接接受下来。

正觉不同于一般的感觉，而是正常官能者的正常官能活动。其中，“正常”的根本特征是具有类型性。就官能者而言，正常就是遵守包含该官能者在内的官能种具有的官能法则；就官能活动而言，正常除了遵守官能法则外，还必须遵守官能活动背景（主要包括官能者和官觉对象之间的几何关系、媒介情况以及该官能活动的因果关系等）的秩序。因此，正觉就与其他非正常的官能活动，如梦觉、幻觉、错觉和野觉区别开来。

此外，与其他知觉理论所说的感觉相比，正觉还具有以下特点：首先，正觉的内容是外物或外物的一部分。通过正觉活动，官能者能够直接获得关于外物的知识材料，对这种材料进行摹状就能得到意念，然后以意念作为接收方式规律所与就可以形成关于外在世界的命题，其中的真命题就是知识。其次，正觉是不可错的，因为它已经排除了错觉、幻觉等非正常官能活动。当然，这并不是说官能者在感觉活动中不会犯错。出现官觉错误的原因不是正觉有问题，而是官能者没有处于正觉活动之中。再次，正觉具有类型性，而类型性就必然涉及“官能种”概念。实际上，金岳霖对知识的考察不仅以知识者个体的主体视角为维度，更以官能种甚至所有知识类的立场为维度。最后，正觉是客观存在的。金岳霖从两个角度进行了论证：从正面来说，我们的日常生活稳定有序，有关于外在世界的知识，从而证实了正觉之有；从反面来说，如果离开正觉，我们的日常生活就会变得不可能，也不会存在关于外在世界的知识，但这与事实不符，因此，正觉是客观存在的。

在正觉的基础之上，金岳霖指出我们能够认识独立存在的外在世界。而问题是：对外在世界的认识是直接实现的抑或是间接实现的？对此问题的不同回答就形成了直接实在论和间接实在论。然而很难以之对金岳霖的所与理论进行明确性，原因在于他所说的外物有两种不同的存在形态。他的所与理论就本然的外物而言是间接实在论，就有观的外物或作为自然的外物而言是直接实在论。因此，他的所与理论可以说是一种复合实在论。但为了确证这一结论，还要做进一步的分析和论证。

如前所述，直接实在论有朴素的直接实在论和科学的直接实在论之分。两种直接实在论虽然存在许多区别，但具有一个共同的特征：感觉内容（至少关于基本性质的感觉内容）就是客观外物本来的样子。<sup>①</sup> 金岳霖没有区分基本性质和从属性质，他认为正觉能够直接官能到外物或外物的一部分，也就是说正觉的内容（所与）是外物或外物的一部分。因此，他的所与理论似乎就是朴素的直接实在论。然而他又认为对同一官觉对象，不同官能种在不同官能背景下的所与是不同的。既然所与是外物或其一部分，不同的所与就意味着存在不同的外物，那么该官觉对象与不同外物（所与）之间是什么关系？哪一种外物才是真正的官觉对象？这些都是金岳霖必须要回答的问题。他认为，之所以出现不同所与或外物，原因在于正觉具有类型性。也就是说，所与具有官能种的相对性，即不同官能种对同一官觉对象的所与不同。如，对“红布”之所见，牛类不同于人类。所与的不同就导致外物的不同，这里的外物是有观的外物。对同一官觉对象，不同官能者在不同官能活动背景下的有观外物（所与）不同，但各自背后无观的外物或本然的外物是相同的。换句话说，对同一官觉对象的所与可以不同，所与的不同不是官能者私有影响的产物，而是官能种与官能活动背景等客观因素影响的结果。可见，有观的外物是受官能类和官能活动背景影响的外物，从而不是直接实在论所说的客观存在的本然外物。在这层意义上讲，金岳霖的所与理论不是严格的直接实在论。

“所与是外物或外物底一部分”，这里的外物不是本然的外物。那么所与和本然的外物之间是什么关系？对此，金岳霖认为“所与底形色状态间接地就是个体底形色状态”<sup>②</sup>。这里的“个体”是本然的个体，也就是不可觉但可知的个体。既然不可觉，怎么知道所与的形色状态间接地就是个体的形色状态

<sup>①</sup> See Jonathan Dancy. *An Introduction to Contemporary Epistemology* [M]. Basil Blackwell Ltd, 1985, chapter 10.

<sup>②</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第429页。



呢？对此，金岳霖认为只能通过推论得出。推论的过程大概是这样的：有观的外物以本然的外物为基础，或者说，就是处于官觉关系中的本然外物，所与是相对于有观的外物而言的，有观的外物之所以有所与那样的形色状态，原因在于本然外物具有那样形色状态的潜质。或者说所与是影像，本然外物是原型。既然所与的形色状态间接地是本然外物的形色状态，在本然外物的维度，金岳霖的所与理论就是间接实在论。

不管是作为直接实在论还是间接实在论，金岳霖的所与理论都面临一个所有知觉理论都必须面对的难题：如何解释知觉错误，换句话说，如何证明我们的官觉不是梦觉或幻觉？对此，他认为正觉不会出错，官觉错误出现于幻觉、野觉、梦觉和错觉之中。如此一来，知觉错误的问题就变成如何区分正觉和非正觉的问题。而知觉错误对金岳霖的所与理论构不成实质威胁。此外，由于一开始就将正觉与梦觉和幻觉区别开来，他的所与理论也就不存在证明正觉不是梦觉或幻觉的问题，这排除了极端怀疑论对所与理论的挑战和威胁。

但是，还有一种普遍性的挑战，即我们关于外物的感觉内容是不是外在对象的本来样子。对此，金岳霖的所与理论能否给予有效回应呢？通过前面的分析可知，针对外物的不同存在形式，金岳霖的所与理论既可以被理解为直接实在论，又可以被理解为间接实在论，而这个挑战就是针对间接实在论而言的。那么如何证明所与的形色状态就是本然外物的形色状态呢？由于金岳霖知识论不是回应怀疑论挑战的产物，他甚至依据常识将极端怀疑论排除出知识论研究的范围，因此，他没有对这样的问题给予专门分析和回应。然而依据其所与理论，可以对这个挑战作出模拟回应：在金岳霖那里，“所与底形色状态间接地就是个体底形色状态”，其中的“间接地就是”并不是“间接地等于”。因为对不同的官能者和官能活动背景而言，对同一官觉对象的所与是不同的。而且，不同的所与具体表现为不同的形色状态。由于不同的形色状态不可能间接地等于“个体底形色状态”，因此，“间接地就是”只能理解为“间接地相容于”。此外，由于本然的个体不可觉，“所与底形色状态间接地就是个体底形色状态”就不是一个经验命题。该命题的真值情况只能通过推理得知。既然金岳霖肯定了“有外物”“有正觉”以及因果关联等，他从这些前提就可以推论出上述结论。这样一来，怀疑论者的挑战就转变为对上述推理前提的质疑，但这已经超出所与理论的范围而属于知识论出发方式所考虑的问题了。

## （二）所与能够提供外在世界的信息

金岳霖是在经验知识的立场上使用所与概念的，他认为所与就是感觉内

容，而且是正觉的内容。此外，所与具有确定性，这种确定性是由所与（正觉）的类型性保证的。问题是：官能个体如何确证自己的官能活动就是正觉活动以及自己的感觉呈现就是所与呢？对此，金岳霖在常识的基础之上提供了类似于内在主义和外在主义的两种论证。就前者而言，他肯定正觉之有，而且正觉一开始就不同于错觉、野觉、幻觉和梦觉。在各觉之中，梦觉和幻觉需要官觉来校对，错觉和野觉需要正觉来校对。用官觉校对梦觉和幻觉，实际上还是利用官觉中的正觉来校对。或者说，一个人也许处在任何一种官能状态，但他只能利用正觉来校对他的官能活动。他如果一直处于正觉状态，就很容易利用关于自己所处的正觉状态确证当下的正觉活动；如果处于其他官能状态之中，就需要等正觉状态恢复之后才能校对先前的非正觉状态。

但是，上述回答只是说明如何将正觉与非正觉区分开来，没有真正回答正觉为什么就是正觉，而不是梦觉或幻觉。金岳霖自己也说，处在梦觉或幻觉状态的人自以为处于正觉状态之中，但实际上他们是把非正觉状态当作正觉状态。那么如何排除我自己始终是处于梦觉或幻觉状态的这种可能性呢？对此问题的典型论证就是笛卡尔的“邪恶精灵说”或普特南的“缸中之脑说”。

对许多哲学家来说，这是一个非常具有威胁性的挑战。但是，对金岳霖来说，这根本就不是个问题。他依据常识认为，正常的官能者都会有正常的官能活动。即使有时处于错觉或幻觉状态，只要官能活动恢复正常，他就可以校对先前的非正觉状态。至于一直处于幻觉状态的人，金岳霖认为这样的人就不是正常的官能者。站在常识的角度，这样的回答没有问题。而在极端怀疑论的立场，这样的回答是无效的，因为常识具有不确定性，它怎么能充当证明正觉之有的前提呢？但是，金岳霖的知识论并不认同极端怀疑论，而且通过肯定“有外物”“有正觉”直接回避了极端怀疑论的挑战。当然，这仅仅是回避挑战而已，因为怀疑论者可以继续质疑金岳霖知识论的出发方式。

金岳霖认为正常的官能个体能够拥有正觉活动，但是，使官能活动成为正觉的原因不在于该官能个体的独特性，而在于该官能活动具有类型性。也就是说，这样的官能活动只受官能种的影响，不受官能个体的私有影响。那么如何保证官能个体的官能活动具有类型性呢？金岳霖认为这需要满足两个条件：一是正常的官能者，二是正常的官能活动。要保证这两个条件，就要求同一官能种的各官能者在相同的官能背景下具有相同的呈现。然而由于官能背景非常复杂，对不同的官能活动来说，不可能具有完全相同的官能活动背景。因此，只要各官能者对同一官觉对象的呈现能够一致，就能证明各自的官能活动是正觉



活动。显然，金岳霖对正觉和所与类型性的这种说明非常类似于知识辩护的外在主义。总之，他通过对正觉类型性的说明保证了所与的确性。

由于金岳霖的知识论不是回应怀疑论挑战的产物，因此，所与的主要作用不是为基本信念提供辩护，而是为知识体系提供关于外在世界的信息。正是在这个意义上，金岳霖认为，就材料来说，任何知识都直接或间接地根据于所与；就活动来说，任何知识都直接或间接地根据于正觉。可见，金岳霖的所与理论和基础主义具有一定的相似性，两者都强调所与的重要性，都把它作为知识的基础。经典的基础主义者认为包含所与的信念（命题）是真的，而且无需进行辩护。这样的信念就是基本信念，而基本信念是知识大厦的基础。但是，金岳霖认为，以所与为材料的命题可真可假，其真假情况取决于该命题与事实的符合情况。在他看来，经验命题（信念）不仅包含所与，而且包含一些概念和连接词。即使所与不存在错误，所与、概念和连接词之间也很可能出现错误的匹配与组合。

金岳霖虽然对所与做了详细的分析与说明，但他认为“呈现或所与，严格地说，是无法说的”<sup>①</sup>。之所以无法说，是因为所与缺乏概念和命题成分。也就是说，所与是纯粹的感觉内容，需要用意念或概念去规律。以意念作为接受方式收容所与形成的命题，才能描述或指称具体的所与。这里需要注意两点：首先，“可以说的所与”是经过抽象活动加工处理过的所与，或者说是被意念接受的所与。其次，这样的收容过程并不改变所与的具体内容和结构。当然，在接受所与的具体过程中有可能出错，这就是认识活动会出现错误的原因。

总之，金岳霖的所与理论属于实在论，但又不是严格意义上的直接实在论或间接实在论。之所以如此，原因在于他对“外物”概念的独特理解。同样，金岳霖的所与理论不是为基本信念提供辩护的实在论，而是为知识体系提供关于外在世界信息的知觉理论。

## 二、对金岳霖所与理论批评的回应

所与理论是金岳霖知识论的基础，是其极具创新性的一个部分，同时也是很容易遭到批评的内容之一。纵观对金岳霖所与理论的研究，分析最深入、批评最严厉的当属胡军，其主要观点集中体现在他所著的《道与真——金岳霖

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第379页。



哲学思想研究》一书之中。正如金岳霖自己所说，知识论出发原则的选取有立场问题。同样，理论批评也有立场问题，不站在金岳霖知识论的立场，就很容易发现其中包含许多不足和问题。那么站在金岳霖知识论的立场，胡军的诸多批评是否具有合理性？对此，还需要做进一步的分析。胡军对所与理论的批评从三个方面展开：对“正觉中心说”的批评；对所与既是官觉呈现又是外物或外物一部分的批评；运用知觉怀疑论对所与理论的挑战。下面笔者试图站在金岳霖所与理论的立场对胡军的批评给出回应。

### （一）对“正觉中心说”批评的反驳

金岳霖承认没有任何标准从各平等的官能活动中划分出幻觉、梦觉和官觉，以及从官觉活动中划分出错觉、野觉和正觉。然而他又以官觉和正觉为标准进行了划分。对此，胡军认为：“既然没有任何标准，那么任何的划分活动根本是不可能进行的或只能是任意的。”<sup>①</sup>然而前文已经说明，金岳霖之所以说没有任何标准能从官能活动中找出官觉、从官觉中找出正觉，其前提条件是不先假设官觉和正觉的存在，仅从平等的各觉中区分官觉和正觉是不可能的。因为在各觉的立场上，没有什么标准非证明自己是该觉。例如，站在梦觉的立场不可能证明自己是梦觉。因此，金岳霖先肯定了官觉和正觉的存在，然后以官觉和正觉为标准进行了划分。其中，官觉标准可以归入正觉标准，因为官觉还需要依靠正觉标准进行划分。可见，金岳霖划分官能活动是有标准的，这个标准就是正觉。胡军之所以在这一点上批评金岳霖，是由于他把金岳霖所反对的划分方法当作金岳霖自己的划分方法，从而下错了断语。

接着，胡军认为金岳霖强行划分官能活动的目的是要服务于其知识论的一个先验假设，即“有外物”。认识活动如果直接从感觉出发，就会遇到“感觉材料”问题。对于“感觉材料”和外物的关系，有不同的看法。有些哲学家主张两者是相同的；有些认为前者代表后者；有些认为后者是前者的原因；有些认为后者是由前者所构造的。如果没有外在标准，很难真正说清楚两者的关系。金岳霖主张从正觉出发，就是为了肯定所与和外物的同一。但是，对于为什么从正觉出发，金岳霖没有说清楚，他只是笼统地说“正觉比官觉基本”“正觉先于感觉”等。胡军认为这种说法是非常武断的，恰恰相反，正觉是官觉的一种，官觉比正觉基本。<sup>②</sup>

① 胡军：《道与真——金岳霖哲学思想研究》，人民出版社2002年版，第169页。

② 胡军：《道与真——金岳霖哲学思想研究》，人民出版社2002年版，第169~170页。



的确，金岳霖主张从正觉出发就没有“感觉材料说”所面临的问题，但他的真正目的不是直接服务于“有外物”这一命题，而是为其客观知识论提供前提条件。金岳霖认为“正觉比官觉基本”“正觉先于官觉”，这不是任意的胡说，而是基于常识基础之上的直接肯定。在日常生活中，官能者的大部分官觉就是正觉，我们的衣食住行依赖这些官觉中的正觉。在这层意义上，正觉的确比官觉基本。针对官觉的校对，需要假设一定的正觉和知识作为条件，胡军认为“这样的假设在讨论知识的理论中是不能成立的”<sup>①</sup>。如果按照被定义项不能在定义项中出现的原则，“知识”就不能在分析知识构成成分的内容中出现。但是，金岳霖的知识论不是从出发命题按照逻辑推演规则推导出来的，而是对常识中知识之有的肯定和解释。因此，在官觉校对中假设正觉和知识之有不仅是可以的，而且是必需的。实际上，在日常生活中，我们就是这样校对的。

胡军认为，作为出发题材的正觉，按照其定义，似乎能保证官能者认识外物，但对实际的感觉活动，很难说它是错觉抑或正觉。他举“太阳从东方升起”的例子说，从前人们一直以为这是正觉，但自“日心说”出现后才知道这是错觉。由此可见，单就感觉而言，很难说它是什么觉。如果要分辨何者是正觉、何者是错觉，还需要理性的介入。因此，胡军认为，金岳霖简单肯定正觉而抛弃其他觉的做法是不合理的。<sup>②</sup>实际上，在分析官觉的校对时，金岳霖澄清了一些错把正觉当错觉的现象，“太阳从东方升起”就是这一类例子。就人类的视觉而言，站在地球上，我们看见太阳从东方升起，这是正常的官能活动，因而是正觉。对这一正觉现象的解释可以形成两种截然相反的理论：“地心说”和“日心说”。之所以认为我们关于“太阳从东方升起”的正觉是错觉，原因在于我们由看见“太阳从东方升起”得出了“太阳绕着地球转”这一错误的结论。其实，站在地球上，不管是从前还是现在，我们都会看到“太阳从东方升起”。可见，胡军引以批评金岳霖的反例并不成立。

胡军对“正觉中心说”批评的一个主要对象就是正觉的定义。他认为金岳霖在正觉的定义中假设了太多的条件，如“正常的官能者”、“正常的官能活动”等。而正常的官能者的确定是一件很麻烦的事，因为要衡量一官能者是否正常就需要医生对其进行心理和生理检查，而这又会引申出一个问题：做

① 胡军：《道与真——金岳霖哲学思想研究》，人民出版社2002年版，第170页。

② 胡军：《道与真——金岳霖哲学思想研究》，人民出版社2002年版，第171页。

检查的医生是不是正常的？为了确定医生是否正常，又需要另外的医生对其进行检查。这样的问题会无限延续下去，因此，胡军认为正常的官能者是无法确定的。此外，“正常的官能活动”不仅涉及官能者和外物的关系，而且需要具备恰当的媒介质条件、物理几何位置等，但这对不同的官能者来说非常困难。此外，正觉定义中的“外物”概念更是问题重重。

金岳霖的正觉定义的确涉及很多条件，但这并不像胡军所说的假设了很多前提。正觉定义不是凭空想出来的，而是对现实中正觉现象的理论说明。金岳霖承认“正常”是正觉定义中的一个必要条件，并在分析正觉定义时首先阐明了何谓“正常”。正常是相对于个体而言的，或者说，正觉就是官能者具有类型性的官觉活动。如果一官能类中的官能者遵守该官能类的法则，那么他相对于该官能类是正常的。因此，正常的官能者没有胡军所说的需要医生检验的问题，他试图利用无穷后退质疑金岳霖的正觉定义，但这并不适合于后者，因为正觉定义不是知识辩护的产物。至于正常的官能活动，确实有官能者和外物的关系以及官能活动背景的问题，但在金岳霖那里，某官能者的正常官能活动并不要求具备完全恰当的官能背景，只要官能者遵守官能背景的客观秩序，不私自影响外物，就能拥有正常的官能活动。而且，同一官能类中的不同官能者对同一官觉对象的官能背景往往不尽相同，因而各自的呈现之间存在差异，但这不重要，重要的是各呈现之间的一致。

## （二）对所与批评的回应

胡军对正觉定义中“外物”概念的批评其实就是对所与的批评，这是因为在金岳霖那里，所与既是官觉内容，又是外物或外物的一部分。众所周知，官觉内容和外物的关系问题是知识论当中非常重要的一个问题，它耗费了诸多哲学家的大量心血。金岳霖通过正觉或所与直接将两者同一起来，为这一知识论难题给出了独具特色的回答。但是，由于其理论本身还不够完善，再加上当代学术界对这一问题的研究比较深入，积累了非常丰富的成果，因而很容易站在知识论的其他立场对金岳霖的所与概念提出批评，而胡军正是进行如此批评的一个代表。

我们知道，在金岳霖的所与理论中，外物指的是官觉外物。根据定义，正觉的内容就是外物或外物的一部分。也就是说，在正觉活动中，官觉内容和外物是同一的。胡军认为，对同一外物可以有视、听、嗅、触、味五个方面的官觉内容，而且这五种官觉内容各不相同。如果按照金岳霖的所与理论，对同一物理客体就有五种官觉外物。不对这五种官觉外物进行区别，而只是混同为一



个官觉外物，就使得金岳霖的“官觉外物”陷入矛盾。此外，胡军认为，金岳霖的所与理论无法回答五种官觉外物之间有什么样的关系、它们与外物之间是什么关系，以及其中何者是真正的官觉外物等问题。<sup>①</sup>

其实，如果真正站在金岳霖所与理论的立场之上，上述问题并不难回答。金岳霖认为，就人类的五种官能而言，有五种官觉内容，但它们并不与五种官觉外物相对应，因为压根就没有所谓的视觉外物、听觉外物、嗅觉外物等五种感觉外物。五种官觉内容是五种官能对外物五个方面的官觉呈现，因此，与五种官觉内容对应的官觉外物是同一个外物。之所以把外物叫作官觉外物，是因为这些外物可以成为官能活动的对象。与官觉外物相对，还有科学外物、本质外物以及本然外物。作为官觉对象的外物就是官觉外物，因此，不管是一大片外物、一处花丛或花朵上的花瓣还是什么东西，只要能作为官觉对象，就都是官觉外物。

至于所与是外物或外物的一部分的观点，胡军认为金岳霖混淆了官觉内容和客观外物之间显而易见的区别，并从两个方面指出了官觉内容和外物的区别：首先，外物是客观的物理客体，它占有一定的空间范围，并在时间中延续。但是，官觉内容是官能者所具有的，不占有外在空间，随官觉活动的开始或结束而产生或消失。其次，对于客观存在的外物，官能者不仅可以形成不同官能类型的官觉内容，而且不同官能者都可以对其产生官觉内容，而官觉内容是官能者所私有的，不能再被其他官能者官觉。由以上可知，官觉内容不同于官觉外物。

金岳霖虽然一再强调所与就是外物或外物的一部分，但其所与理论的确存在官觉内容和官觉外物如何同一的问题。金岳霖自己也指出，作为内容的所与随官能活动的产生而产生，随官能活动的消失而消失；但就作为对象而言，所与是独立存在的。如此一来，所与理论本身似乎蕴含着矛盾，从而面临两种选择：要么放弃所与理论，要么对其进行修正完善。笔者认为，遵循常识与科学，对其稍作补充就可以应对上述驳难。在日常经验中，我们通常认为所看到的東西就是外物或其属性，其他各官觉亦是如此。然而按照科学知识，我们通过视、听、嗅、触、味等官能官觉到的是外物的形色状态。如果对这些形色状态进行物理化学分析就会发现，所谓的声、色、味等是物体运动和反射所产生的空气波、电磁波以及物体散发的化学元素刺激各官觉器官并经过神经活动在

① 胡军：《道与真——金岳霖哲学思想研究》，人民出版社2002年版，第173~174页。

大脑中形成的感觉。因此，我们的官觉内容由两部分构成：一是客观存在的外物本身，二是外物刺激感官所形成的关于外物的形色状态。或者说，官觉内容就是客观外物具有的形色状态，我们通常忽略了官觉内容赖以存在的客观基础。之所以说官觉内容“随官能活动而来，随官能活动而去”，其实指的是官觉活动中形成的关于外物的形色状态随官能活动的生灭而生灭。在金岳霖那里，所与一方面是官觉内容，另一方面是外物或其一部分，而且所与的这两个方面是直接同一的。说“所与是官觉内容”就表明官觉外物是依赖官觉类的，说“所与是外物或其一部分”就意味着官觉外物是客观存在的，它不是主观呈现的随意组合。在日常的正觉活动中，我们通常将客观的官觉内容直接视为对外在事物的正确反映，甚至直接将所与和官觉外物等同起来。例如，在正常的视觉情况下，我看见“远处有一棵如此这般的树”，我就直接断定“那里就有如此这般的树”。在这一层意义上，金岳霖的所与理论就是一种朴素的直接在论。

按照修正过的所与理论，上述官觉内容和官觉外物之间的区别就不复存在。首先，作为客观呈现的官觉内容——所与和外物都占有空间位置，并在官觉活动期间维持同一状态。其次，所与是类型化的呈现，这就是说，对于一官觉对象，某官觉类中的各官能者都有一致的呈现。从正觉校对的角度来说，某官能类中一官能者的所与可以为同类中的其他官能者所得。当然，该官能者的所与不是其他官能者的官觉对象。换句话说，在正觉活动中，一官能类中各官能者对同一官觉对象可以获得一致的所与。然而经过修正的所与理论仍然会面临一个难题，即官觉外物在官能活动结束后还是不是官觉外物。如果答案是肯定的，那么官觉内容与官觉外物的区别就继续存在；如果答案是否定的，那么官觉外物去哪里了？对此问题可以这样来回答：官觉外物是相对于官觉活动而言的，既然官觉活动消失了，曾经的官觉外物就不再是官觉外物，而成为本然外物。本然外物是无对的，不是官觉对象。如果本然外物进入新的官觉关系之中，它就又转化为官觉外物。同样，“所与是外物或外物的一部分”是就正觉活动而言的，如果正觉关系解除了，就不存在所与；如果官能活动消失了，也就没有官觉外物。

胡军对正觉说批评的一个主要理由是“一个观念只能和观念相似，并不能与别的相似”<sup>①</sup>。他认为官觉内容只能和官觉内容相比较，由于官觉内容与

① 贝克莱：《人类知识原理》，商务印书馆1958年版，第21页。



外物不同质，因此两者根本就无法同一。但正觉说主张官觉内容就是外物或外物的一部分，为了坚持这一观点，金岳霖从两个方面进行了说明：一是强调知识关系是外在关系，二是对外物的限定。关于外物的情况，前文已经做了分析，现在看看胡军对前者的批评。他认为，作为知识客观性基础的外在关系没有得到金岳霖的充分证明，金岳霖只是假设知识关系为外在关系。在这种假设的情况下，官觉内容和外物的同一不是必然的，充其量只是可能的。而且，即使承认知识关系是外在的，情况也不会好一点，因为正觉说仍面临三个诘难：第一，认识过程是不断深化的，不是一次性完成的；第二，认识过程中为什么会不断出现错误；第三，如何解释认识主体具有积极性这一事实。<sup>①</sup>

“观念只能和观念相似”表明比较只能在同类之间展开。对此，所有人都应该遵守，金岳霖也不例外。在知识论中，金岳霖也的确遵守了这一原则，之所以觉得他违背该原则，原因是没有真正理解他的呈现和所与概念。前面已经说过，所与理论中的呈现和所与不仅仅是外物的形色状态，还包含外物（本然的外物），换句话说，所与就是具有相对于官能类的形色状态的客观外物。许多唯心主义哲学家把外物舍弃，认为呈现和所与就是“外物”的形色状态，这里的“外物”其实是客观外物的指示词或代词。就外在关系而言，金岳霖曾经认为知识的外在关系不能证明，因为我们不能将作为知识关系者的实体与作为外在客体的实体相比较，或者说，我们无法比较有观的外物（官觉外物）和无观的外物（本然外物）。<sup>②</sup>但在《知识论》中，他认为官能类和外物类之间的关联是内在的，官能者和外物的官能活动有内在关系，也有外在关系。具有外在关系的官觉就能得到客观的呈现，即所与。因此，这样的官觉就是正觉。在金岳霖那里，“知识关系是外在关系”不用证明，它是对日常生活中正觉活动的理论说明。

此外，胡军认为知识关系面临三个驳难，但在笔者看来，它们对金岳霖的所与理论并不构成威胁。缘何如此？具体分析如下：第一个驳难本身没有问题，反映了认识过程的真实情况。但这不适用于正觉活动。就正觉活动而言，官能者只要遵循官能活动背景和官能类的法则，没有给予官觉对象私有的影响，就可以正常地官觉到外物。对于任何正觉活动而言，正觉就是正觉，没有好坏之分，也不存在由不完善的正觉向完善的正觉过渡的问题。同样，正觉

① 胡军：《道与真——金岳霖哲学思想研究》，人民出版社2002年版，第177~178页。

② 金岳霖：《Internal and External Relations》，载《金岳霖文集》（第1卷），甘肃人民出版社1995年版，第471~472页。

没有是非对错的问题，认识过程中的错误出现在对所与的收容与应付、命题的证实与证明以及命题之间的逻辑推理等方面。至于认识主体的积极性，金岳霖并没有否认。在正觉关系中，官能者的确需要遵循官能类和背景的秩序，但具体与哪个官觉外物形成正觉关系取决于官能者的选择，而且，认知活动的积极性主要体现在对所与的收容与应付方面。

前面分析过金岳霖利用皮球的例子对“有正觉”进行了证实，而且，他自己也承认这样的证实很简单，甚至粗糙，但能起到证实的作用。哲学史上很多哲学家都进行过类似的论证，如贝克莱、罗素、摩尔、艾耶尔等人。但几乎没有人直接证实官觉内容就是外物。其中，摩尔在《外在世界的证明》一文中通过“我有两只手”来证明我的客观存在。后来，在《捍卫常识》一文中，摩尔又分析了肯定“这是一只手”意味着什么，他认为，在关于手的官觉材料和客观存在的手之间存在三种可能关系：第一，官觉材料是外物的表层部分；第二，官觉材料和外物的表层部分存在 R 关系；第三，外物是感觉的永久可能性。胡军认为，金岳霖的所与理论如果不能排除官觉内容和外物之间的这三种可能关系，就缺乏充足理由说两者是同一的。<sup>①</sup>

从中可以发现，胡军批评金岳霖所与理论最激烈的地方就是：所与既是官觉内容，又是外物或外物的一部分。针对这一批评，我们分析过金岳霖独特的所与和外物概念。按照这样的思路，所与就是外物或外物的一部分，客观的官觉内容和外物是同一的。因此，所与和外物之间不存在摩尔所说的三种可能关系。需要注意的是，金岳霖不是说所有的官觉内容都是外物，只有所与是如此。其他官觉内容都是主观或私有的，无法由同一官能类中的其他正常官能者官觉到，因而就不能作为知识的材料。但就官觉内容而言，呈现都有对应的外物。这就不同于其他哲学家所说的感觉内容，后者常常被理解为主体所具有的感觉或感觉材料。既然所与不同于感觉材料，也就不能按照感觉或感觉材料的观点来批评所与理论。

此外，胡军利用一些哲学观点和科学材料对金岳霖的所与理论展开了两方面的批评：一是官觉内容不是外物，二是官觉内容与外物之间的关系。就前者而言，伽利略、霍布斯和洛克等人早就区分过事物的第一性质和第二性质，而且，自然科学知识也证明我们所官觉到的色、声、味等并不是外物的真正性质，而是电磁波、空气波和外物散发的化学元素对官觉器官刺激所产生的复杂

① 胡军：《道与真——金岳霖哲学思想研究》，人民出版社 2002 年版，第 178 ~ 181 页。



结果。胡军认为，这些都说明官觉内容不同于外物。既然如此，那么两者之间是什么关系？哲学史上有“代表说”、“推论说”以及“因果说”等，这些理论虽然没有完全解决两者之间的关系，但肯定了官觉内容和外物的不同。

关于外物形色状态的相对性，金岳霖做过专门分析。他认为客观的呈现具有两重相对性：一重对应于官能活动的背景。背景不一样，官能者的呈现也不一样。例如，戴有色眼镜和不戴有色眼镜官觉到的外物是不一样的。另一重对应于官能种，不同官能种对同一官觉外物的所与是不一样的。例如，对于X外物，牛类之所觉不同于人类之所觉。对于同一外物，不同官能种或不同官能者的客观呈现可以不相同，但要一致。所谓一致，就是不同的客观呈现遵守关系网和官能类的秩序。我们正常官觉到某物的色、声、味都是所与，这些所与和对应的电磁波、空气波、散发的化学元素之间并不矛盾。电磁波、空气波以及散发的化学元素不是官觉外物，它们是本然外物具有或产生的，在一定的关系网之中相对人类这一官能类就表现为外物的色、声、味。可见，利用第一性质和第二性质之间的区别并不能证明金岳霖的所与理论是错误的。如前所述，金岳霖直接肯定了作为官觉内容的所与和官觉外物是直接同一的。因此，客观的官觉内容和外物之间就不存在所谓的“推论说”“因果说”和“代表说”等。

### （三）金岳霖所与理论对知觉怀疑论的回应

在金岳霖看来，知识是关于外在世界的认知结果。但是，一些怀疑论者认为我们关于外在世界的“知识”是得不到辩护的，甚至我们自己是否存在都是不可知的。支持这种怀疑论的论证主要有笛卡尔的“做梦说”、“邪恶精灵说”以及普特南的“缸中之脑说”。实际上，这三个论证的基本思路是相同的。而胡军正是利用这些论证来反对金岳霖的所与理论。当然，这并不意味着胡军自己赞同这些怀疑论观点，事实上他也不同意。他之所以重视怀疑论，是因为任何知识理论都不能无视怀疑论的存在，不能不考虑怀疑论的诘难。金岳霖的知识论也是如此。如果金岳霖不能有效地解决怀疑论提出的挑战，他的所与理论就是不完善的，甚至是一种独断论。在这三个怀疑论论证当中，胡军重点分析了“做梦说”。他指出，针对“做梦说”的三个反驳方案并不有效，或者说这些方案不能证明我们的感觉不是梦中的幻觉。同样，他认为金岳霖的所与理论无法反驳“做梦说”，从而不能证明正觉不是梦觉。

就“做梦说”而言，第一种反驳方案是运用常识。在日常生活中，我们认为做梦和醒着是完全不同的两种状态。一个人在梦中觉得自己变身成了蝴



蝶，但醒来后发现他还是原来的自己，从而很轻松地将做梦和醒着两种状态区分开来。但是，这一方案并不能驳倒“做梦说”，因为觉得自己醒着很可能是梦的一部分，在怀疑论者看来，真正的醒着和梦见自己醒着这两种情形很难区分开来，因此就不可能依据“醒着”来确定自己曾经在做梦。

第二个反驳方案仍然依据常识，但不是利用做梦和醒着的区别，而是利用日常生活所具有的连续性和连贯性。梦没有这样的连贯性和连续性，而且充满矛盾。因此，很容易将两者区分开来。对于这样的反驳，怀疑论者会继续指出，对于一个感觉者而言，他很难证明自己的感觉经验不是梦。即使感觉经验具有连续性和连贯性，它很可能仍然是梦的一部分，它和非连贯性的梦的比较可能只是梦与梦之间的比较。因此，对于怀疑论者的这种回应，仅凭感觉者的经验是很难驳倒的。

第三个反驳方案依据这样的理由，即经验知识可以解释梦，但梦不能解释经验知识。此外，经验知识以外在事物为对象，而梦仅存在于做梦者的意识之中。然而怀疑论者会继续发起挑战，指出外在世界也可以是梦的一部分，所谓的经验知识是做梦者意识活动的产物，利用经验知识解释梦其实很可能就是梦的部分与部分之间的互相解释。

在怀疑论者看来，这三种反驳方案都不能证明我们不处于梦境之中，从而就不能证明我们真正拥有关于外在世界的知识。胡军虽然不赞同怀疑论的基本观点，但他试图站在怀疑论的角度对金岳霖的所与理论展开质疑，即怎么证明所与不是梦的一部分或者如何证明我们没有在做梦。金岳霖没有对“做梦说”或“邪恶精灵说”进行直接回应，但在分析官觉校对的时候间接地做了一些回应。他主张正觉先于官觉，正觉比官觉基本。在日常生活中，我们的大部分官觉是正觉，我们先习惯于正觉，然后以正觉为标准校对错觉、野觉和正觉自己。错觉和野觉都是可以随时校对的官觉活动，与之不同，梦觉和幻觉是不能随时校对的官能活动。但是，梦觉和幻觉的校对还是要以正觉为标准。这具体分为两种情形，就官能者自己的校对而言，梦觉的校对要等到时过境迁之后或醒来以后，以清醒时的正觉确证先前的梦觉；就各官能者之间互相校对或共同校对而言，很容易确定一个人是否在做梦。总之，在正觉的立场上，梦觉很容易校对。由此可以认为，梦觉的校对其实就是对“做梦说”“邪恶精灵说”以及“缸中之脑说”的反驳。

此外，金岳霖虽然把梦觉归为官能活动的一种类型，但认为“梦觉是否为官能活动是相对于立场的。从正觉底立场说，它不是官能活动，从梦觉底立



场说，它是官能活动”<sup>①</sup>。既然他的知识论以正觉为中心，梦觉就不是官能活动。这其实也符合科学和常识，即官能必须与感觉器官相对应，而梦觉没有对应的感觉器官。实际上，“梦觉”的称呼本身就有问题，之所以称为梦觉，是相对于视觉、听觉、官觉等来说的，其实梦没有“觉”的成分，只有梦的内容而已。梦是大脑意识活动的产物，虽然有“心之官则思”的说法，但梦不是大脑或“心之官”的功能。

可见，金岳霖虽然没有对胡军所讲的知觉怀疑论进行直接回应，但他的所与理论能给出比较圆满的反驳。需要指出的是，这样的反驳不是在接受知觉怀疑论的前提下进行的，而是通过校对梦觉的方法直接排除了这些知觉怀疑论。也许有人认为这样的反驳太过简单，甚至有些粗陋，但站在常识的立场，与利用皮球证实“有正觉”一样，对怀疑论的反驳仍然有充足的说服力。

综上所述，胡军对金岳霖所与理论的批评并不准确，或者说，在对金岳霖所与概念稍作完善之后就可以有效地回应胡军的绝大多数批评。金岳霖的所与理论之所以会有如此强大的生命力，一个根本性的原因在于他尊重常识并且依靠常识来建构知识论体系。

---

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第133页。

## 第四章 金岳霖对认知活动的分析

所与只是知识的原材料，还不是知识。为了获得知识，认知者首先要收容和应付所与，这也就是金岳霖所谓的经验活动，有了经验就可以为思想活动提供意象和意念。他认为认识活动不同于知识活动，认识是具体和特殊的，而知识是抽象与普遍的，认识必须亲认，而知识不必亲知。但是，有些知识离不开认识，因此，他对认识活动也做了专门分析。为了方便起见，笔者将金岳霖对官能活动、官觉活动、认识活动和知识活动的分析统称为对认知活动的分析。在他看来，知识是真命题，命题是概念的关联，而概念是意念的凝固或完善。意念得自所与，反过来对所与具有摹状和规律作用。既然知识是其知识论的根本研究对象，他就把分析的重点放在了对知识形成过程的分析上。

### 第一节 经验活动

金岳霖认为知识是由意念对所与进行摹状和规律的产物。所与是官觉者在正觉活动中之所得，这样的所得是一时一地、转瞬即逝的。这就需要把具体的所与保留下来以供进一步的加工处理。当然，这里的保留不是照搬原样，而是在类似的程度和内容上进行保存。金岳霖把能够保留感觉所得的能力称为收容与应付所与的工具，又称之为官能作用对官觉者的影响。这种影响表现为两个方面：一是对所与的收容，二是对所与的应付。收容就是把一时一地的正觉所得间接地保留下来，应付就是官觉者对所与刺激的反应。当然，应付和收容有程度高低和具体方式的问题。在金岳霖那里，官能不仅仅指耳、目、鼻等感觉器官的听、视、闻等能力，而且包含心之器官（实际上是大脑）的记忆、想象和抽象等思维能力。而这些思维能力就是官能作用对官觉者的影响，金岳霖把它们称作收容与应付的工具或趋势，这些工具或趋势也就是经验者收容和应付所与的能力或活动。一方面，这些工具是官觉者本来就具有的，但需要后天的培养和教育；另一方面，不同官能种的趋势也不一样。有些官能种具有的趋



势其他官能种不具有，各官能者的趋势就本能成分和教育成分而言也各不相同。但总体来说，知识之所以可能，必须满足两个前提条件：作为知识材料的所与和对其的收容与应付。上一章对正觉和所与已经做过分析，现在的任务就是对所与的收容与应付进行解读，而这突出地表现为对收容与应付工具的分析。

## 一、一般意义上的认知工具

就所与的保留而言，人们往往日用而不知。即使哲学家也不一定注重到这一点，但金岳霖专门分析了对所与的收容和应付。他按照以往的做法将记忆、想象和抽象作为保留所与的认知能力，此外，还把习惯、意志和注意、语言等也作为收容和应付所与的工具，这凸显了他对认知活动过程的精致分析。在这些工具或趋势当中，抽象对知识论最为重要，也是金岳霖最为重视的认知能力。它不仅表现为对所与的收容与应付，更在于对所与的摹状与规律。当然，这两个方面是紧密联系在一起，用中国哲学的话来说就是一体两面。这是因为抽象对所与的收容与应付是通过摹状和规律所与体现出来的。此外，抽象与其他工具，如习惯、记忆和语言等密切相连，或者说抽象工具本身就牵扯到其他工具或趋势。因此，在分析抽象之前，有必要对其他收容和应付工具做一番考察。

### （一）习惯

习惯一般有行为上的习惯和思想上的习惯两种，作为收容和应付所与的工具，习惯主要指前者。金岳霖认为它必须具备以下四个方面的内容：重复成分、照旧成分、符号成分和类型成分。从字面意义来说，习惯就是重复性或惯常性的行为。而重复就是以前行为的重现，照旧就是现在的行为重复了以前的行为。因此，重复和照旧同义，只是说法不同而已。符号成分和类型成分是通过分析习惯而得出的。为了便于理解，金岳霖举敲碗喂猫的例子进行了说明。每次通过敲碗来召唤猫吃食，久而久之，对猫来说，敲碗本身就成为吃食的符号。而这种符号同时也就具有类型性或者代表性，只要同样的符号出现，就意味着有食物可吃。因此，习惯的这四种成分可以进一步归纳为两个方面：照旧成分和类型成分。对此，金岳霖自己也是认同的，他说：“最简单的说法，习惯是对于类型的刺激作照旧的反应。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第142页。

习惯非常复杂，通常官觉者对有些习惯是有意识的，对有些则无意识。习惯不仅仅局限于官觉者，有些没有官能的东西也可以说有习惯，如某辆汽车有自己的运作习惯、某人的打字机有独特的操作方法等。就作为收容和应付所与的工具而言，习惯主要指狭义的习惯，即限制到官觉者的习惯。但是，官觉者的习惯又有两种类型：官觉者个人独有的习惯和一官觉种所共同接受的社会习惯。对金岳霖来说，后者更为重要，他称之为共同的工具或趋势。

至于习惯对所与的保留，主要是通过转移反应来实现的。具体来说，就是感觉者将官能之所得与另一相似的情形重复联系起来，或者把对某一所与的反应习惯性地转移到另一相似的所与上去。这样的转移有些是有意识的，有些没有；同样，有些是有理由的，有些没有。如果是有理由的转移，随着这种理由的增加，习惯就慢慢地变成知识；相反，无理由的或没有必然联系的转移仅仅是偶然的习惯而已。但就保留所与而言，有无意识或理由并不重要，关键在于官觉所得对官觉者有刺激，从而使该官觉者作出习惯性的反应以应付此所与。在金岳霖那里，某某所与和某某反应都是特殊的、限于一时一地的。而习惯所重视的是作为符号并具有类型性的所与和反应，或者说是这样或那样的所与和反应，从而不同于这个或那个所与和反应。之所以重视符号和类型成分，就是因为只有这样的所与和反应才对生活和认识有意义。

## （二）记忆

金岳霖认为记忆是非常复杂的心理活动。作为收容与应付所与的工具，这里的记忆是极为简单的说法。他首先把记忆与习惯做了区分。通常所说的记忆有很多种，有些本身就是习惯，有些与习惯紧密相连，有些不是习惯，而金岳霖重视的就是最后一种。具体来说，像背诵文章之类的记忆就是习惯，对以前常有的事情的记忆就与习惯密切相关。而对于以前的某一特殊境遇的记忆就是与习惯根本不相干的，因为它缺乏习惯所必须具备的重复和照旧成分。

记忆既然不同于习惯，那么就有自己独特的成分。金岳霖认为，记忆首先要具备当时（记忆的当下）的刺激。例如，想到某人某事必然是由某一刺激引起的，这样的刺激可以是直接的，也可以是间接的。除此之外，由该刺激到其他的情景需要联想作为纽带。如，由现在看到某人想起以前在某地方见过他，或由白云想到白云观以及其他的人或事。这样的联想可以有因果关系作为根据，也可以是偶然性的。就记忆的对象而言，可以是以往特殊的事情，也可以是普通的事体，但不能是普遍的内容。普遍的内容是超时空的，所以不能作为记忆的具体对象。此外，作为记忆对象的普通事体必须是以往发生过而现在



不继续存在的事体，否则就无所谓记忆了。从这个角度来说，记忆的对象就是以往特殊的事体。严格地说，记忆的对象不仅仅是以往的事体，还有这些事体发生时的背景和程序（过程）。或者说，记忆的对象是处于一定背景和程序中的以往发生过的事体。

之所以说记忆是收容和应付所与的工具，在于以往的事体为记忆者所保留，当相似的背景或程序出现时，记忆者就能够回忆以往的事体。或者说，当与以往所与相似的刺激出现时，官觉者就能给出类似于以往的反应。记忆类似于储存以往所与的仓库，没有运用记忆作为收容与应付所与的工具时，官觉者也许并未意识到记忆容量的庞大。而当相似刺激或背景出现时，官觉者往往会记起以往官觉之所得。

记忆与习惯非常相似，但严格说来，两者有以下几点区别：首先，习惯没有错误的问题，只有好坏和可靠与否的问题；而记忆有对错，错误的记忆表现为内容和对象的不符，具体来说就是回忆的内容不符合历史事实。其次，习惯具有重复和照旧成分，但记忆不必重复；相比之下，记忆就是比较经济的工具。最后，习惯可以是机械的、程式化的；而记忆是跳跃的、偶然性的。

金岳霖认为工具只能一个一个分析，但在实际收容和应付所与的活动中，各种工具是联合使用的。比如，习惯具有类型和符号成分，这就意味着习惯包含抽象成分。记忆也包含想象和抽象成分。就记忆与联想的关系而言，联想需要官觉者对以往所与的储存，虽然储存不一定就是记忆，但主要靠记忆。因此，联想离不开记忆。抽象也是如此，“一是从抽象能力说，假如官觉者没有记忆，他也不会有多大的抽象能力”；“另一方面，抽象底丰富与否要靠记忆的丰富与否”<sup>①</sup>。当然，这不是说记忆决定着抽象能力的大小和效果，而是说抽象离不开记忆所提供的材料，记忆越丰富，有效抽象的可能性就越大。记忆不仅与想象和抽象相关联，而且与其他工具有联系。金岳霖认为记忆是非常重要的，它是保留所与以便进一步收容与应付的中间环节，记忆的广泛使用不仅能提高对以往所与的收容，而且增强了对当前官觉之所得的保留。

### （三）想象

说到想象，日常生活中有两种说法：一是想象到以往的情景，二是想象未经过的情形。前者实际上就是记忆，因此，金岳霖所说的想象就是后者。需要注意的是，未经过的情形是从整体上说的，单就这种情形的具体部分而言，

---

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第150页。

都是经验过的。金岳霖举银城为例进行了说明：银城谁都没有经验过，但城市、房屋、街道以及银色都是很多人经验过的，并能通过记忆回想起来，但银城本身不实在，因而不是官觉的对象，更不是记忆的内容，只能是想象的产物。想象的内容不仅可以是静止的情形，如银城；也可以是动态的情况，如篮球比赛等。而且，作为想象的内容必须是具体的或类似具体的，或者说，在想象中占有具体的时间和空间位置。其中，静止的情形必须类似图像，而动的情况因为始终处在时空关系之中，本身就是具体的。在想象中也存在联想，经验过的内容正是通过联想连接起来而成为想象的内容。联想不同于记忆，它不需要以往所与产生的背景和程序。因此，可以说想象是以往所与脱离原来背景和程序而有意组合起来的产物。

想象的内容是具体的，因此主要存在于感觉经验之中。它不仅表现在视觉方面，听觉、嗅觉和触觉方面都可以有想象的内容。想象和抽象一样，有程度的差异，与之相对应就有低级和高级的用法。具体来说，作为收容与应付所与的工具，想象在日常生活中非常重要。如为想象的饭菜去采购菜品、为想象的衣服购买布料等。对科学来说，想象也非常重要，很多复杂理论的提出和解释都需要借助想象。

想象可以增加官觉者的主动能力，之所以如此，是因为有记忆和想象的官觉者不仅保留了以往的所与，也收容了与此所与相关的背景或程序。当记忆中的一部分所与在另一时地出现后，官觉者很容易联想到与之相关的其他部分。想象对所与的收容和应付还有另外的表现。就收容所与而言，想象可以把不同的所与连接起来，从而赋予这些所与一定的意义，使官觉者懂得这些所与。例如，看见一朋友出去，过一会儿又看见他拿条鱼回来，即使不用问他，也大可知道他是出去买鱼的。就应付所与而言，大多是与意志相联系的。感觉者对于不合意志的所与，可以加入一些行为以避免这种所与的出现；对于合乎意志的所与，可以积极地迎合。同样作为收容与应付所与的工具，想象不要求具有重复和照旧成分，也不需要与以往所与相牵扯的背景和程序，因此就比习惯和记忆自由。而且，想象赋予了所与一定的意义，从而懂得所与。当然，这里的懂得是很低级的。

#### （四）意志和注意

金岳霖不仅把记忆、想象、习惯和抽象等传统的心理学内容作为收容与应付所与的工具，而且把意志和注意、相信和归纳、语言等作为保留所与的工具。这是金岳霖知识论富有特色的地方之一，当然，意志和注意、相信和归纳



以及语言不仅是或主要不是保留所与的工具，但收容和应付所与的活动包含这些因素。因此，金岳霖专门把它们也作为工具进行了分析。就意志而言，它是非常复杂的。表示意志的英语单词就有 will、purpose、desire、want 等。它们的具体含义不同，作为保留所与的工具，意志是笼统的说法。它的根本特点就是官觉者有欠缺，而且有要求补足该欠缺的表示。这种表示不一定是有意识的，而且具体表现可以是行动、姿势和语言。就官觉者有欠缺又有表示而言，“意志总有那动于中而形于外的情形，或动于主而形于客的情形”<sup>①</sup>。意志是主动的，因此发于内或主，而表现在外或客。意志表现为对现实的修改或创造。所谓的现实就是官觉者本身及其所处的环境，对于意志来说，现实就是障碍。意志要修改或改变这一障碍，如果修改或改变后的现实满足官觉者的愿望，意志就是成功的，否则是失败的。金岳霖很清楚意志的复杂性，因此只强调了它与官觉的关系。

金岳霖之所以分析注意，是因为它与意志有密切联系。注意和忽视相对立，有所注意就有所忽略。对呈现于官觉者官能活动范围内的所与，有些被保留，有些没有，前者被官觉者注意或注重，而后者被忽视。这就是说，有些所与被官觉者选择，而且，注意或选择这些所与的理由非常多，或者是因为所与比较奇怪、新颖，或者是官觉者比较喜欢或厌恶。但总体来说，选择或注意与意志密切相关，而与意志有关或符合意志的所与都被注意或选择。金岳霖认为，有些选择是有意识的，有些是无意识或官觉者不自知的。但笔者认为，严格说来，选择就是官觉者主动地选取，否则不能称之为选择。

意志对官觉者的影响主要通过注意或注重表现出来。为了说明这一点，金岳霖给予了环境两种不同的说法：无观的或不相对的环境，有观的或相对的环境。前者是所有官觉者共同具有的环境，而后者是各官觉者独自具有的。之所以出现两种不同的环境，原因在于官觉者有意志，而意志会影响到对环境内容的选择。不同职业、性格和禀赋的人对环境的注意或注重不同，从而与其相对应的环境也就各不相同。例如，教师和商人对事物的注重往往不同，富有诗意的人看见世界万物都充满情感，而富有理性的人往往注重事物的本质和特性。总之，意志往往将无观的环境变成有观的环境。

意志对环境的影响是通过官觉来实现的，因此可以说意志对官觉有影响。其对官觉的影响主要表现为对所与项目和价值的影响。其对项目的影响就是官

---

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社 2010 年版，第 154 ~ 155 页。



觉者注意了一些所与内容，同时忽视了另外一些所与；价值方面的影响表现为不同官觉者对同一所与的价值评价不同，有人觉得美的东西，有人反觉得丑。意志对所与项目和价值方面的影响就形成了相对于各官觉者的有观环境，但这样的影响并不改变所与的性质，因此，金岳霖认为环境的不同只能用有观和无观，而不能用主观和客观来表示。意志对官觉有影响，但必须通过其他工具来实现。因此，金岳霖指出，没有记忆、习惯和想象等工具，意志就不能成为收容和应付所与的工具，既然它们都是工具，那么意志也是工具之一。在这一层意义上，金岳霖把它作为收容和应付所与的工具似乎是有道理的。

### （五）相信与归纳

金岳霖把相信与归纳也作为保留所与的工具。他认为，相信在知识论中非常重要，但其含义又极其宽泛。信仰和信念都是相信，只是相信的对象和程度不同。作为收容与应付所与的工具，相信是在最宽泛意义上说的。金岳霖认为相信的内容必须用陈述句或命题表示，虽然有时候说相信某事物，但这是省略的说法，完整的表述就是相信某事物存在或是什么。而且，相信某事物就是相信其为真，真在知识论中是相对于命题而言的。因此，相信的内容就是命题。至于什么是相信，金岳霖认为很难从正面解释，从反面来说，相信就是不怀疑、不尝试。不怀疑只是表明对某命题不表示异议，并不意味着可以赞同或相信该命题，因此为了恰当地表述相信的含义，还需要补充另外一点，即不尝试，或者说对与该命题相矛盾的命题不愿意经验。综合以上两点，就是相信的含义。

这里需要说明的是，金岳霖对相信的分析合乎当代知识论学家对相信概念的理解。他们都认为相信的内容是命题，命题有真值。双方的区别在于，当代知识论学家把相信命题  $p$  作为知识概念的一个必要条件，也就是说，知识的内容不仅是命题，而且是被相信为真的命题。金岳霖注意到相信 in 知识论中的重要性，但没有将它作为知识的必要条件或内容，而是作为收容和应付所与的一种工具。这反映了金岳霖知识论与当代知识论的不同，也说明了金岳霖知识论的一个鲜明特点，即对认知过程分析的细致性和综合性。

金岳霖认为相信是普有的，普有不同于普遍和普通，普遍是就抽象内容或对象而言的，普通是历史上一段时期内所具有的共同情形。所谓“相信是普有的”就是说每个官觉者都具有信念，而且所有保留所与的工具都具有相信这一成分。有些是明确表示有，有些虽非明确表示，但相信成分之有是毫无疑问的。在金岳霖看来，相信是非常经济省力的工具。因为在日常生活中，相信



常态或常识可以省去许多麻烦。有一些人也许持极端的怀疑论观点，但不能无止境地怀疑下去，一方面，如果什么都怀疑，他就不能生活下去；另一方面，他怀疑一切，但对“他怀疑一切”这一点他不能怀疑。同样，完全理性的或不可怀疑的相信也是得不到的，一般所说的相信就是有理由、有缘故的相信。这样的相信对日常生活和知识论研究非常必要。作为收容和应付所与的工具，相信通过选择来实现对所与的取舍。

所谓归纳指的是生理归纳，或者避害反应。如雷电会击伤人、炉火会灼伤人等。由于自己或别人受过伤害，因此就相信这些说法并尽力避免受害。可见，生理归纳具有相信的成分，但金岳霖认为它不同于相信。一方面的理由是相信可以有明确的表示，也可以有不明确的说明，但生理归纳都是明确的；另一方面，相信是对所与的取舍，而生理归纳主要表现为对所与的舍。当然，有所舍就有所取，只不过所舍和所取的内容不同而已。因此，生理归纳也是收容与应付所与的工具之一。

#### （六）语言

金岳霖承认语言是非常复杂的事物，既是语言学家研究的主要对象，也是哲学家重视的对象。事实也是如此，进入 20 世纪，语言一度成为英美哲学的核心对象，几乎所有哲学内容都受语言哲学的影响。可见，金岳霖对西方哲学前沿内容有非常及时的掌握。当然，他对语言的重视不是把语言作为哲学研究的主要对象，而是作为必要工具服务于其知识论的构建。作为保留所与的工具，语言不仅仅是语言文字，就连数学运算、鸡鸣狗叫也都包括在内。他不注重以往语言对表情和表事的区分，不考虑语言学家和哲学家所注重内容，忽视语言的符号成分和结构，这不是说这些东西对收容与应付所与不重要，而是说重要的东西不止语言的符号成分和结构。总之，作为保留所与工具的语言是在最宽泛意义上而言的。

语言具有一个很重要的特点，那就是社会性。正是由于语言具有社会性，它才可以表达情感和思想。金岳霖把语言的表达功能称之为语言的交通能力，而且表 and 达不同。表就是表示，根据对象的不同可以有表事和表情的区分。官觉者通过语言表示情感和思想，一方面需要语言具有社会性，即官觉群（不同官能种的组合）共享语言；另一方面，语言的使用者要有生理上的根据或能力。所谓达，就是语言的接受者理解或懂得语言表示者的情感或思想。要表达情感和思想，就需要以语言为交通工具。这里还有一个能不能交通的问题，一般来说，有能够交通的思想和情感，这是毫无疑问的。当然也有不能交通的

情况，比如，完全不同的语言在官觉社会之中就很难交流。当然，这样的情形非常之少，或者说只是一种理论上的可能性。

针对维也纳学派将感觉视为主观、将语言视为客观的观点，金岳霖进行了批评。他认为感觉内容有主观的呈现，也有客观的呈现。如果将感觉视为主观，那么官觉者之间不能形成共同的呈现，因而就不可能有共同的认识。就语言中的文字而言，它有三种特性：首先是符号，其次是图案，最后是官觉的呈现。如果没有客观的呈现，不同官觉者对同一个字不能有共同的官觉，也就没有共同的图案和符号，具有社会性的语言也就成为不可能。金岳霖认为语言的确有不同于其他所与的地方，但作为官觉对象，也有和其他所与一样的特点，即客观性，正是这一点才使得语言的交通性成为可能。

语言是保留所与的重要工具，之所以如此，是因为语言具有社会性，金岳霖称之为约定俗成。语言不仅对一官觉者的经验进行收容与应付，而且对一官觉社会的经验进行保留。因此，语言保留所与的容量非常大，所保留的所与不仅是一官觉者耳闻目见范围内的，而且还可以拓展到官觉者的亲觉范围之外。也就是说，语言保留的经验既可以是直接亲知的，也可以是间接获得的。当然，语言作为保留所与的工具是和其他工具牵扯在一起的，如记忆、抽象等。相比于记忆，语言保留经验的数量大，质量也高。相反，记忆经常有不准确的情况。

## 二、抽象

在收容与应付所与的工具之中，抽象是最为重要的。这是因为它一方面是其其他工具收容和应付所与的基础，另一方面也是进一步加工处理意念以形成知识的基本能力。因此，金岳霖给予了抽象极其重要的地位，并对其进行了细致的分析。为了凸显这一点，笔者将抽象单列出来进行介绍。

### （一）抽象的

金岳霖首先强调抽象的不同于抽象，抽象是收容和应付所与的工具，而抽象的是运用抽象工具之后的所得。抽象的与具体的相对应，他举几何学的四方与现实中的四方进行了说明。前者是抽象的四方，是严格准确的四方；而后者是体现在具体事事物物中的四方，具体的四方具有近似性。抽象的有两种来源：“一是从具体的东西去抽象而得的抽象的，一是从别的抽象的或纯思议而得的抽象的。”<sup>①</sup>前一种抽象的与具体的有直接对应关系，而后一种没有这样

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第167页。



的对应关系。在分析收容与应付所与的工具时，金岳霖重视的是前一种抽象的，即与具体的东西直接对应的“抽象的”。

这就涉及“抽象的”与具体东西之间的关系问题。金岳霖认为抽象的虽然从具体的东西得来，但独立于任何具体的东西。换句话说，具体的东西可以改变甚至毁灭，但这不影响抽象的。同时，抽象的不能独立于所有具体的东西。在这里，金岳霖区分了任何和所有。他认为任何是与个体相对应的，任何具体的东西就是任意一个具体的东西。显然，由具体的东西直接抽出来的抽象的不同于任意一个具体的东西。而所有是就全体而言的，因此，抽象的不能摆脱全部具体的东西。

虽然抽象的与具体东西直接对应，但抽象的不是像，或者说不是类似具体的。这就把“抽象的”和想象的内容区别开了。前面已经介绍过，想象的内容处在想象的特殊时空之中，因而是类似具体的。而抽象的是超时空的，因而不是像或类似具体的。在金岳霖这里，抽象的主要指意念。意念虽不是像，但有些意念可以求助于意象。然而像“无量”“无穷”等意念就无法借助想象。金岳霖之所以强调这一点，是因为休谟的哲学混淆了意念和意象。他以前把休谟的 idea 翻译成意象，而意象是类似具体的东西，但哲学必须要有抽象的意念，休谟的 idea 不是真正的意念，因而使其哲学出现了问题，如必然的经验知识成为不可能、因果关联和归纳原则都不是固然的理等。

抽象的不是像，也就不是特殊的或占有具体时空位置的。那么能不能说抽象的是普遍的？金岳霖认为不能这么说，因为与特殊相对应的是普遍，与具体相对应的是抽象。普遍和特殊之间的关系表现为共相与事的对应或一与多的对应，而抽象和具体之间的关系表现为思议和事物的对应或型与实的对应。一事物可以是特殊的和具体的，但抽象的不一定是共相，因而就不同于普遍的。其实，金岳霖区分普遍和特殊、抽象和具体的真正目的是将思议的对象与思议的内容区别开来，前者是客观的认识对象，后者是对共相的认知。只有对共相及其关联的认知达到完善的地步，“抽象的”才能成为普遍的。或者说，只有当意念近乎概念之后，抽象的才成为普遍的。

## （二）抽象

抽象作为收容与应付所与的工具，主要是通过“以一范多”“以型范实”来实现的。这里的一和多都是具体的，为了说明这一点，金岳霖举了乡下人看火车的例子。乡下人看过一列火车之后就知道什么是火车，也能向其他人描述火车。他所见的火车是具体的、特殊的，但他带回家乡的是作为符号或意象的

火车，这样的火车虽具体或类似具体，但没有特殊的表现。以后，当他再见到其他特殊的火车时，他仍能知道那是火车。这就说明他利用抽象工具收容了关于火车的所与，然后就能应付其他关于火车的所与。

意象是类似具体的，因而就为官觉者个人所私有。如果要把个人私有的意象传达给他人，要么通过图画把意象描绘出来给别人看，要么把意象转变为意念图案或一串意念关联。一般来说，后者更为广泛，也更为重要。由意象跳到意念，抽象的历程也就达到最主要的层次。就所执的一而言，也由类似具体达到抽象的意念层次，从而成为思议的内容。在认识活动中，抽象在形成意象和得到意念方面发挥着重要作用，因而是传统知识论极为重视的研究对象，金岳霖亦是如此。

抽象的历程既然由意象进入意念，就涉及意念的所谓和所指，而这与抽象能力紧密相连。意念的所谓就是意念的定义，而且，意念始终与其他意念相连构成意念图案，形象地说意念就是一特殊的网子。如果单就意念的所谓来说，意念网子或图案就是一个自洽的解释体系。但是，知道意念的含义并不意味着就能分辨意念的所指。为了兼顾意念的所谓和所指，抽象不仅要执一，还要范多。所执的一只有从类似具体的意象转变为抽象的意念，才能描述或形容具体的多。意象与具体的东西有异同的问题，意念由于是抽象的，因而与“具体的多”没有大同小异问题，只有合不合范的问题。所谓执一范多、执型范实就是抽象利用意念描述具体的所与。

### （三）抽象的作用

作为收容与应付所与的工具，抽象牵扯到其他工具，其他工具也包含抽象的成分。例如，习惯、记忆和语言等都涉及抽象工具。抽象不仅在官觉层面非常重要，对理论知识来说也很重要。有些知识，如核物理学，本身没有相应的官觉内容，因此就不能从所与通过抽象直接得到，而只能依靠意念间接地为人们所知。随着认识能力的提高，纯理论知识越来越丰富，这也说明了抽象在认识活动中的重要性。

知识是抽象的。对于抽象的，前文已经交代了它有两种情形：一种是从具体的东西中抽象出来的，另一种是由其他抽象的意念推论或演绎出来的。因此，知识也就有两种类型：“迫于事”的知识和“迫于理”的知识。“迫于理”的知识虽直接地无待于事，但间接地离不开事。这具体来说表现在三个方面：首先，所有知识都源自具体的所与，不管是直接还是间接地。其次，知识有传达的问题。有些“迫于事”的知识也不容易被别人理解，需要举例来说明，



而所举的例就是对事的依赖。抽象的知识更有难于理解的情况，这就需要“迫于事”的比较具体的知识，甚至利用具体的例子进行解释和说明。最后，抽象的知识有解释和说明具体事物的作用。即使看似与具体事物无关的数学，也经常被用来解决具体问题。

抽象的作用不仅仅表现在高深的学问方面，在日常生活中，抽象也是经常要用到的。可以说，没有抽象，我们的生活就会变得不可能。金岳霖举小学生学习认物和语言的例子进行了说明，给小学生说这是一张桌子并不仅仅是为了描述这样的事实，而主要的目的是告诉他桌子就是这样的，以后碰到类似这样的东西都可以叫作桌子。可见，桌子在这里是符号，具有类型性，进一步抽象就可以得到关于桌子的意念。同样，语言也具有抽象成分，拿文字来说，还有两重抽象：文字的类型性和用意念表示的文字含义。但是，我们在日常生活中并不感觉到抽象的重要性，对此作何解释呢？金岳霖认为之所以如此，原因在于抽象使用的范围太广泛了。

说抽象重要，并不意味着具体的不重要。对知识及其传达来说，抽象的和具体的都重要，具体的给抽象意念增添了“亲切感”，而抽象的可以补充亲知的缺乏。具体来说，为了解某一复杂理论，就需要举例、图表甚至影像进行说明，以帮助对这一理论的理解。对于无法或还没有亲知的对象，完整充分的抽象意念仍然可以理解或懂得。对此，金岳霖举到火车站接人的例子进行了说明：如果认识要接的人，那么对于接人者来说接人非常容易，因为他有亲切、完整的认识，认错人的可能性非常小。这就说明具体的很重要。如果不认识要接的人，只要具备关于该人足够的意念，接到他是完全有可能的。这就说明抽象的很重要。其实，不管是亲知还是间接的知识都是抽象的，只是抽象的程度不同而已，关于具体事物的亲知知识具有亲切感和完整性，与此相对，由其他意念通过推理或演绎推导出来的意念，其抽象程度就更高一些。但不管是亲知的知识还是间接得到的意念，都是抽象的。“抽象的成分实在是知识底必要条件。没有抽象的成分，不但语言不可能，传达不可能，意念不可能，知识也不可能。”<sup>①</sup> 由此就可以理解他为什么极为重视抽象和抽象的。

以上介绍了不同的工具和趋势，除此之外，金岳霖还把风俗、社会信仰、模仿以及记载都作为收容与应付所与的工具。按照他对工具和趋势的理解，工具的种类非常多，之所以专门分析其中的一些，就是因为这些工具最明显、最

---

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第174页。

基本。同时，他认为收容和应付的工具多就意味着经验多。然而金岳霖对这些工具和趋势的论述当中存在一些不准确和不严密的地方，这就需要做进一步的分析。如在金岳霖那里，工具一词的意义非常丰富，有时候指官觉者具有的自然能力，例如，记忆、想象和抽象等；有时候指通常意义上的工具，例如，他认为意念是接受所与的工具。在分析收容和应付所与的工具时，工具就是随官能而俱来的本能或趋势，通俗地说就是保留所与的能力。金岳霖把习惯、记忆、想象、意志和注意、相信和归纳、语言以及抽象都作为收容和应付所与的工具或保留所与的能力。这样的分析固然很细致，也貌似很全面，但他把保留经验的能力与所使用的工具以及收容与应付所与时的精神状态混合在一起，使得对经验活动的分析并不清晰与明了，在有些地方反而使内容复杂化了。

习惯、记忆、想象、意志和注意、相信和归纳、语言以及抽象等的确在收容和应付所与的活动中发挥了重要作用，但各自的功能和作用并不相同。按照通常的理解，记忆、想象和抽象能力应该是保留所与的主角。其中，抽象能力是最基本和最重要的认知能力。没有抽象能力，一切经验、认识和知识都将成为不可能。在金岳霖的知识论中，抽象能力有广义和狭义之分：广义的抽象能力涉及经验活动、认识活动和知识活动，而且是这三种认知活动得以可能的必要条件；狭义的抽象能力就是思议能力，是以共相及其关联为对象、以意念及其关联为内容的认知活动，或者说是获得抽象知识的认知能力。记忆和想象不同于抽象能力，但又离不开抽象。这三种能力互相补充、互相影响，不仅是保留所与的基本能力，也是认识和知识活动得以开展的前提条件。

习惯的确是人们或其他动物应付所与的一种工具，而且比较实用，但习惯不是官觉者具有的本能或趋势，而是在应付所与的过程中形成的稳定方式或模式。对于官觉个体来说，这种应付所与的稳定方式就是习惯，扩展到社会群体就表现为习俗。金岳霖把习惯和习俗都作为保留经验的工具或能力，凸显了他将不同因素整齐划一、网罗综合的特点。这一点不仅在分析收容和应付所与工具的时候表现了出来，在其他地方表现得也非常明显，如对经验活动、认识活动和知识活动的并列处理，对不同接受大纲的并列分析等。至于语言，问题就更为复杂。金岳霖把作为交流和思想工具的语言视为与记忆、想象同一类型的的能力，这显然是有问题的。的确，很多官觉类都有语言能力，而且语言能力与认知能力密切相关。同时，语言也是保留所与的主要媒介，通过语言文字的记载或记录，以往的所与可以保留下来。一些语言哲学家甚至认为对思维的研究就是对语言的研究，并主张语言为思维划定了范围。然而语言能力不同于语



言，也不同于认知能力。此外，意志、注意和相信是官觉者的精神状态和认知状态，它们对正常的认知活动来说非常重要，但它们本身并不是认知能力，因此就不能作为收容和应付所与的工具或趋势。当然，金岳霖能考虑到这些影响认知活动的因素并进行专门分析，是值得尊重和肯定的。

## 第二节 认知能力及其表现

金岳霖对整个认知活动过程做了细致的分析，区别了官能活动、官觉活动、认识活动和知识活动等四个阶段。关于官能活动和官觉活动，上一章已经做了分析。认识活动和知识活动在其他哲学家那里并不做专门的区分，但金岳霖认为两者有相同之处，也有明确的区别。相同之处表现为两种活动的程序和原料完全一样，区别表现为所使用的接受方式和得到的认知结果不同。

### 一、认识活动

虽然金岳霖没有明确使用认知活动这个概念，但他实际上对认知活动的过程做了细致的分析。就认识活动来说，他将其与官能活动、官觉活动以及知识活动区分开来，并专门分析了认识活动的目的。他认为，虽然认识活动和知识活动的具体过程不同，但两者的目的是相同或类似的。

#### （一）认识

金岳霖所谓的认识是普通日常生活中的认识，如我认识这个地方、他认识张三。这样的认识不同于官能和官觉，也不同于知识。<sup>①</sup>从定义来说，认识就是把以往所得的综合图案综合地引用到当前的所与上去。这里牵扯到认识的几个必要条件：首先，必须要利用收容当前所与的方式，而且这种方式是从以往的所与中得到的或者就是以往的所与。其次，这里的图案不是意念而是意象，因此，认识活动使用的接受方式是类似具体的。再次，这里涉及两次综合：一是综合的图案，二是对图案的综合引用。最后，认识活动不仅涉及官能活动，还涉及思议活动和想象活动。这就是说，认识是多官合用的。比如，认识某某

---

<sup>①</sup> 需要注意的是，“官能”“官觉”“认识”以及“知识”既可以作动词用，也可以作名词用。作动词用时指的是具体的官能活动、官觉活动、认识活动以及知识活动，作名词用时指的是各具体活动的内容或产物。但是，金岳霖在具体论述时往往将两种用法混在一起使用，这就需要按照具体语境进行分辨。



人不只是看见某人的外貌，还能够听见他说话的声音等。作为多官合用的结果，认识的内容是个体，认识的对象也是个体。例如，认识牡丹和芍药，这里的牡丹和芍药是彼此有分别的个体。当然，认识也会出错，而且出错的原因除了以往图案有问题和图案引用有误以外，还有其他原因，但总体来说前两方面出现错误的可能性比较大。

金岳霖认为认识不同于官能和官觉，在具体分析这种不同之前，有必要先回顾一下呈现和所与、官能和官觉的区别。在上一章，笔者区分了主观的呈现和客观的呈现。金岳霖认为客观的呈现是所与，与所与相对应的官能活动就是正觉。但严格说来，不管是官觉还是正觉，其内容都是呈现，而呈现是无法言说的，也无所谓对错，因此就无所谓主客观之分。此外，金岳霖也认为：“呈现底客观与否是官能问题、生理问题，官能与生理是类型的，呈现大致也是类型的，呈现既类型，当然就客观。”<sup>①</sup>既然呈现是客观的，又没有对错问题，它就不受社会因素的影响，问题是：金岳霖为什么又认为呈现有主客观之分呢？对此，笔者认为，“呈现底客观”与“客观底呈现”中的两个“客观”的意义不同，前一个“客观”是说呈现是官能活动的内容，是官能和生理活动的产物，不受官能个体主观精神或意识的影响；后一个“客观”指的是所与具有类型性，或者说不受官能者特有生理因素的影响。

由于呈现无法言说，为了解作为知识材料的呈现，就必须对其说些什么。所与要能被言说，就必须经过一番加工处理。最基本的处理就是引用意念于所与形成官觉。这就涉及意念的引用及其引用的标准问题，因此所得到的官觉也就存在对错问题。与所与对应的是官能，与觉对应的是官觉。在这里需要说明的是，官觉在不同地方的具体含义是不同的。在分析所与时，与正觉相对应的官觉是一种官能活动，而经过意念加工处理过的官觉实际上就是官觉经验。正是在后一种意义上，所与不同于觉，官能也就不同于官觉。官能由于只有呈现，而呈现无法言说且没有对错，因此就不同于认识。官觉虽然有对错，但各官能有各自的官觉，所觉的内容是对象某一方面的性质，因而官觉的对象就不是有这有那的个体。这样一来，认识就与官觉区别开了。认识虽然不同于官能和官觉，但也离不开它们。在认识活动中，所利用的接收方式或图案是以往对同一对象不同官觉的综合，而且，当前的所与是不同官能活动对同一官觉对象的综合呈现。

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第176页。



此外，认识不同于知识。对于两者的区别，金岳霖举例说，我们有关于万有引力的知识，但不能认识它。按照常识，可以承认“知识不必亲知，但认识总是亲认”。“知识不必亲知”就是说知识可以是直接从所与抽象得到的，也可以是间接从其他知识推论得到的；“认识总是亲认”就是说认识总是直接获得的。这就引出了知识与认识的另外一个区别：知识是抽象和普遍的，而认识是类似特殊和具体的。在两者之中，金岳霖更重视知识，他的《知识论》就是以知识的形成与检验为宗旨的。然而有些知识活动离不开认识活动，或者说有些知识是从认识抽象而来的；况且，认识活动和知识活动而言有许多相似之处。因此，为了说明知识活动，就有必要先分析认识及其活动。需要说明的是，金岳霖立足于常识构建其知识论，没有为了理论的需要而改变我们对一些语词的日常理解，他尊重这些由风俗习惯形成的看法，只是把它们与理论所需要的概念明确区分开来，这不仅仅表现在认识 and 知识、认识论和知识论的区别上，官能和官觉、官觉和正觉、呈现和所与、想象和思议之间的区分也都是这种做法的具体表现。

官能、官觉、认识 and 知识之间的另一个重要区别是有无社会性。金岳霖认为官能和知识没有社会性，而官觉和认识有社会性。所谓的社会性可以表示如下：“假若甲乙两社会性同属于 A 官觉者，则 x 这一所与虽为 A 种官觉者底客观的所与而不必是甲与乙两社会底官觉者底同样的官觉或认识对象。”<sup>①</sup>需要说明的是，所与 x 作为具有社会性的官觉或认识对象并不意味着所与 x 是不客观的。官觉和认识的社会性表现在两个方面：首先，所使用的工具或趋势有些有社会性，最明显的就是语言。就人类而言，不同民族往往有不同的语言文字。此外，语言与相信、习惯、记忆相结合可以成为社会信仰、风俗以及记载，这些都可以是收容和应付所与的工具，而且是具有社会性的工具。其次，官觉和认识的对象具有社会性。为了说明这一点，金岳霖引入了意味，意味包含情感的成分，但不能用情感来替换。对象的意义比较容易表达，但其意味就难以把握，这突出地表现为语言文字翻译的困难。例如，把“大江”翻译成 great river 或 big river，意义能通达，但丢掉了“大江”本来具有的意味。但在笔者看来，对象本身无所谓社会性，其社会性是由文化传统、风俗习惯等赋予的。

可以说，官觉和认识的社会性从根本上得自语言工具的社会性，但是，同样使用语言工具的知识为什么就没有社会性呢？对此，金岳霖认为知识具有普

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社 2010 年版，第 204 页。

遍性和分析性。普遍性表现为知识不受特殊时空关系的影响，或者说是超时空的；分析性表现为知识不包含社会性的内容。进一步来说，官觉和认识的对象具有社会性，但这种社会性并不影响对象的性质。关于这些对象的知识过滤掉其中的意味，只保留意义，从而保证知识不具有社会性。从反面来说，如果知识也具有社会性，不同社会的知识者对同一对象所具有的知识就会不同，从而失去评判官觉和认识社会性的基础，一切关于认识和知识相区别的观点都将无法表达。但这与实际情况恰恰相反，这也说明知识不具有社会性。

此外，金岳霖认为经验是官能与官觉、官能与认识不同的一个指标。官能无所谓经验，而官觉和认识必须包含经验。其实，经验是一个意义非常宽泛的概念，既可以是以往的经历，也可以是关于事实的认识。金岳霖将经验定义为以得自所与者还治所与，或“收容与应付官能底所与”。经验多，收容所与的本领就大，获得认识和知识的可能性就高。既然官觉和认识离不开经验，知识就必须依赖经验。这表现在两个方面：一方面，知识具有具体的内容，而具体内容的获得需要材料，所与要成为知识材料就需要引用经验去收容；另一方面，知识所注重的范畴直接来自所与，实际上也就是来自经验。可以说，经验不仅提供了知识的具体内容，而且提供了规律这些内容的范畴。

以上分析了认识活动的定义及其与官能活动、官觉活动和知识活动的区别，可以说这四者是认知活动的不同阶段。从官能到官觉、认识和知识的演变过程是认知活动不断提升的过程。一方面，认识和知识离不开官能和官觉，或者说，认识活动和知识活动离不开官能活动和官觉活动；另一方面，认识活动不同于知识活动，但两者又具有类似性。

## （二）认识活动的本质

认识活动的本质就是区别认识对象的性质和关系，形成关于认识对象性质和关系的认识。这里的问题是：认识活动能不能客观地区别对象？金岳霖认为答案是肯定的，其所依据的理由是：现实是有分别的，官觉者有区别的能力，而且官觉的所得也是有分别的。

说到现实，就有无观和有观的区别，无观的现实又可以称作本然的现实，而有观的现实是自然。所谓有观是相对于官觉种而言的，自然的一部分内容是本然，另一部分内容是官觉种对本然的看法。抽象的、普遍的或者共相是无观的，而具体的、特殊的或者殊相是有观的。对不同的官觉种而言，自然界是不同的，但各不相同的自然有共同的底子或基础，那就是本然。从广义的角度来说，不同的自然界都包含在本然界之中，正由于本然是无观的，它才能包容对



其形成的不同看法。本然的现实是具体和特殊的，它占有时空位置，也可以说本然是有分别的。有观的现实就是客观的所与，而客观的所与是具体的、个体化的现实，而且具有性质和关系。

有观的现实涉及官觉者的区别能力，所谓的区别能力主要表现为官能和官觉两个方面。官能是各官分司，如视能对应于形色、听能对应于声音、触能对应于软硬等。各官分司就是官能区别能力的表现。官觉不仅如此，还能区分颜色的深浅、声音的大小等。金岳霖对区别和分别做了区分，区别是就官觉者的能力而言的，分别是区别的结果，或者说是所与方面的表现。分别不仅表现为各官能或官觉的不同，还表现为这和那、这个和那个的分别。后者的分别是认识活动区别的产物，其中，这和那涉及各官觉的合用，它们的不同或者是形色味触的不同，或者是形色味触之间的关系不同。这个和那个的分别除了有这和那分别的缘由之外，还有个体的问题，而个体又涉及个性及其绵延性。所谓个性就是个体的内在结构，对个性的认识可以直接得到。而绵延性就是说一官觉者对某个体在不同时间的所与具有相似性，这是区别这个和那个的重要条件。没有时间上的绵延性，就没有个体之间的分别。

与官觉者的区别能力相对应，就有所与的分别。前面说过，所与的分别不仅有形色味触的不同，而且有这与那、这个与那个的分别。形色味触的分别是所与呈现时的分别，而这与那、这个与那个的分别是官觉者以所得收容所与的分别。官觉者有官觉和经验，相应地就有所与上的分别。而官觉者所具有的经验也是收容以往所与形形色色、这这那那的产物，这一方面说明了所与是有分别的，另一方面说明了收容以往所与的分别以作为当前区别的重要性。换句话说，没有经验就不能形成这与那、这个与那个的认识，所与的分别就只能表现为当前所与的形形色色。

金岳霖把对以往所与的收容称为所得，那么以所得去收容当前的所与能不能成功，或者说所得能不能引用到当前的所与上去？这个问题的主旨不是有多少所得可以引用，而是所得和所与能否符合。官觉活动、认识活动和知识活动都面临这样的问题，对官觉活动和知识活动来说就是意念能不能范畴所与，对认识活动来说就是意象能否引用到所与上去。三者的思路是一样的，金岳霖只对认识活动做了分析。他认为所得本身就包含引用的成分，这对应于收容和应付的关系，有收容就能应付，要应付就必须有收容。因此，所得必然能够引用到所与上去，否则所得就不是所得了。就认识活动来说，所得不是保留以往特殊的所与，而是得到意象，所得与所与的符合就是意象能否引用到所与上去。

对于个体的认识涉及绵延性的问题，具体来说，所得与所与的符合本来是以往的所与与当前的所与相同或一致。但是，不同时间的两所与是无法比较的，因此，只能把两所与的比较转变为意象与所与的比较。而且，对意象与所与符合的当下经验就是认识，也就是说，认识不需要经过推理，它也不是结论，而这就是认识活动与知识活动的一个重要差别。

### （三）区别的表现

认识活动的本质就是官觉者利用官能和官觉以及经验对所与进行区别。而对所与的区别就表现为对所与性质和关系的分别。金岳霖非常重视关系，尤其是外在关系。他认为，性质不同，关系就一定不同；而关系不同，性质不一定不同。换句话说，所与之间也许有不能分别的性质，但没有不能分别的关系。这也意味着所与具有关系和性质，也许有人因为官能不到关系而否认所与有关系。对此，金岳霖认为官能和官觉不仅可以分用，也可以合用，各官分用所得到的就是所与的性质，多官合用能够得到所与的关系。而且，官觉者有得自所与的性质和关系作为工具去应付当前的所与。因此，官觉者能够官觉和认识所与的性质与关系。所得的关系和性质是共相，严格说来是关于共相的意念，而所与中的性质和关系是殊相。殊相可觉不可谈，共相可谈不可觉。共相独立于具体的殊相，但不独立于所有殊相。

既然所与中的关系和性质是殊相，那么收容所与为什么就能得到表示关系和性质共相的意念呢？金岳霖认为，意念是从所与的殊相中抽象出来的。进一步的问题是：与意念相对应的共相和所与有什么样的关系？为了回答这一问题，他区别了现实和所与。在他看来，不管有观的现实还是无关的现实都有共相，按照《论道》的说法，共相就是现实的可能，因此，所谓有共相就是有现实的可能。所与是官觉种对现实的看法，或带有官觉种影响的现实。所与呈现的是殊相，但可以显示共相。换句话说，所与有关系和性质殊相，也有关系和性质共相，只是这里的两个“有”不同而已。前一个“有”是存在之有，是占特殊时空位置的有；后一个“有”是实在之有，它不占特殊的时空位置，也就不表现为所与。站在“存在之有”的立场，所与的确没有关系和性质共相，但这样的“有”意义太窄，会导致很多问题。例如，电子、原子、力以及因果关系是否存在？如果存在，它们是什么样的存在？如果不存在，人们为何又拿它们来解释事物及其关系？金岳霖肯定两种意义的有，从而指出所与有关系和性质共相与殊相。官觉者通过收容和应付所与就能够得到关系和性质共相或关于这些共相的意念，然后以之为区别的工具去应付



所与。

在不同的立场，性质与关系的重要性不一样。对于抽象的知识，性质更重要；对于具体的官觉和认识，关系更重要。当然，这只是笼统的说法。此外，性质和关系之间有密切的联系。性质殊相的成立既需要依赖内在关系，也需要外在关系。就一性质是该性质而言离不开内在关系，就一性质与其他性质相分别而言离不开外在关系。同样，性质共相离不开关联，只不过这种关联必须通过类的分子或具体的所与表现出来。

金岳霖认为：“认识虽不是以普遍治特殊，而是以特殊套特殊，然而认识总得要利用工具去区别所与。”<sup>①</sup> 关系和性质不仅是形形色色、这这那那的所与相互分别的所在，也是区别这些所与的工具。但是，金岳霖一方面认为认识活动所利用的是类似具体的意象工具，另一方面又说认识也利用关系和性质工具，而且，所得的关系和性质是共相或表示共相的意念。那么意象和关系共相、性质共相是如何统一起来的？如果说意象包含关系和性质共相，那么这样的意象还是不是类似具体的？而且，在这种情形下，意象就包含意念，认识活动就不仅是特殊应付特殊，而且是以普遍应付所与。这样一来，认识既具有官觉所与的具体性、特殊性，又具有一定程度的抽象性，但这又与金岳霖对认识的理解不相符合。对于这些问题，金岳霖没有深入分析，这不能不说是其知识论的一个缺陷。

#### （四）认识的对象

认识的对象不是形形色色、这这那那的所与，而是有这个与那个分别的个体。这里的个体不是在本体论意义上而言的，在《论道》中，金岳霖认为“现实底具体化是多数可能之有同一的能”，而“现实底个体化是具体底分解化、多数化”<sup>②</sup>。其中的现实是本然的现实，它与能一样都不是官觉和认识的对象。作为认识对象的个体需要满足几个条件：首先，它必须是所与。不是所与的个体就是本然的个体。其次，这样的所与具有内在结构上的同一性，这种内在结构表现为所与具有的关系和性质。最后，它具有绵延性，也就是说在不同时间和地点，所与的结构不发生改变。在金岳霖看来，这三个条件之中，绵延性最难解释，因为它牵扯到时间、变和动等复杂概念。而就什么东西得到绵延而言，他认为作为个体的所与在不同时间要保持其同一性，具体

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第195页。

② 金岳霖：《论道》，中国人民大学出版社2010年版，第56~58页。

表现为性质相似和关系一致。而且，为了说明个体在不同时间的所与具有同一性，就必须牵扯到推论。因此，他着重从性质、关系以及推论等三个方面对个体进行了说明。

按照常识，我们会说共相之间或殊相之间有相似的情形。而金岳霖认为共相只有是与不是的情形，没有相似与否的问题。殊相各不相同，也没有相似与否的问题。相似不是对个别的性质来说的，而是就所与的性质而言的。“所谓所与底性质相似，是说不同时间底所与底性质殊相前后都属于某某共相者多，而不属于某某共相者少。”<sup>①</sup>这就牵扯到相似的数量和程度问题。但是，属于某共相的性质多到什么数量就是所与的性质相似？同样，虽然同属某共相，但性质有程度的差别，这种差别在什么范围之内就可以说两所与的性质相同？这些问题是金岳霖“性质相似”概念所蕴含的，但他认为这些不是理论上的问题，而是事实上的问题。

严格地说，不同时间的两所与是不能比较的，所与性质相似的问题只能通过同一时间意象和所与的比较来解决。这就要求官觉者收容以往在所与并保留为类似具体的意象，然后将意象与所与进行比较。而认识活动正是从事这一比较以求符合感的活动。认识者通过意象将不同时间的所与化作同一时间的所与来进行比较。有些人也许认为意象是靠不住的，但金岳霖不同意这种观点。他认为意象有靠不住的情形，但不是总靠不住。只要意象可靠，就可以与所与进行比较。此外，意象有性质殊相，在意象中性质殊相也有关系，这就说明性质相似涉及关系问题。

个体的关系一致与性质相似一样，都涉及不同时间所与的比较问题，解决的办法就是利用意象将不同时间的所与化为当前的所与，从而进行比较。不同之处在于性质相似可以针对某一性质而言，或者说在两所与之间进行比较。但某一所与的关系涉及其他许多不同的所与，也就是说该所与具有一套关系。关系的相似或一致就涉及两套关系的比较，但在具体的比较当中，认识者不是将两套关系进行比较，而是将两套关系图案或结构进行比较。关系殊相是特殊的，一套关系就是某所与和其他所与关系殊相的集合，而关系图案是一套关系殊相的内在结构。关系殊相改变，关系图案不一定改变；但关系图案改变，关系殊相一定改变。如果两关系图案一致或一致的成分多，就说明两所与的关系一致或相似。实际上，个体的性质相似也表现为性质图案或结构的一致或相

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第199页。



似，只不过认识者习惯于性质殊相的比较。

金岳霖认为认识就是意象与所与的符合感，而这种符合感可以表现为关系的一致和性质的相似。符合感的获得不是通过推论从两所与的关系一致和性质相似推论出来的，而是直接得到或顿现的。在特殊情况下，也许会利用推论来认识个体，但这样的推论是可错的，只能得到大概的结论。为了说明认识的直接性和非推论性，金岳霖从反面进行了论证：假如由所与的关系一致和性质相似到认识所与为个体的推论是普遍的，那么要获得推论的前提即关系一致和性质相似就需要认识其他个体。而认识其他个体又需要认识另外的个体以提供推论的前提。如此一来，推论的前提会形成无穷后退。由于前提无法获得，推论的结果就成为不可能，即认识者不能认识个体。要解决前提推演的无穷后退，一个可行的方案就是承认对个体的认识是直接的、非推论的。实际上，金岳霖认为现实生活中我们有直接的认识。

按照金岳霖对认识的理解，认识的确是直接的、顿现的，但他对这一观点的论证是不严密的。就普遍推论来说，他认为推论的前提必须由对其他个体的认识提供。这实际上将推论的前提与推论的结果混淆了，一方面将关系一致和性质相似作为认识个体的前提，另一方面又将关系一致和性质相似作为认识个体的结论。金岳霖通过论证得出：对关系一致和性质相似的认识并不需要从其他个体的认识中得到，因而是直接认识到的。然而这样的论证并不有效。此外，他认为普遍推论是不可能的，同时又承认在特殊情况下可以利用推论。这显然是矛盾的，也进一步说明金岳霖关于认识具有直接性的论证存在问题。应该说，认识活动存在推论，只不过推论过程不明显或比较短暂而已。

上文介绍并简单分析了官能、官觉、认识 and 知识之间的区别，实际上，这种区别对应于官能活动、官觉活动、认识活动和知识活动之间的区别。就认识结果而言，官能和官觉的重要性表现为所与是知识的材料，这也是金岳霖在《知识论》一开始就给予分析的对象。当然，知识更是《知识论》重点考察的对象，也是他花功夫最多的地方。相对来说，他对认识的重要性不是非常强调，但他又对认识活动进行了专章说明。客观地说，他对认识的理解非常富有特色，而这是他不同于其他哲学家的一个地方。此外，知识虽然不必依赖认识，但离不开认识。换句话说，官能和官觉不能直接过渡到抽象的知识阶段，中间还必须有认识作为过渡。因此，金岳霖对认识的分析是必要的。然而许多



研究金岳霖哲学或知识论的学者对此没有给予重视<sup>①</sup>，这不能不说是一个遗憾。

## 二、思想活动

眼睛有视能，耳朵有听能，那么什么器官有认知能力？以往的说法是心有认知能力。在日常生活和哲学理论中，心的使用非常广泛，就前者而言有“居心”“费心”“有心”“同心”和“良心”等，这些用法有些涉及理性的认识能力，有些涉及意志和欲望等。哲学方面的用法有“吾心即是宇宙”“心包万物”以及“超心”等。当然，以往对心的理解不止这几种，但金岳霖对心的解释不同于上述观点。他立足于常识肯定心与物的存在，倾向于把心理解为能思想的器官，或许情感、欲望以及意志也是心的表现或者离不开心，但心最重要的功能就是思想。与其他官能一样，说心是思想之官的确便于理解，但也有心之所指的困难。心到底是什么？说“思想在心中”是什么样的在法？金岳霖承认心就是大脑或其某部分，但大脑是比眼睛和耳朵更为复杂的器官，它的功能太过复杂。而且，“思想在心中”不同于“声音在耳中”，因为思想和心都有所谓与所指的困难问题。最后，金岳霖并没有把心理解为专管思想的器官，而是把重心放在了对思想能力的分析上。

金岳霖之所以不讨论心，原因有三：首先，如上所述，心的种类非常多，意义也不甚严格，我们对心的理解常常具有模糊性，而且经常游走在不同层面的心之间，这很容易导致误解。其次，谈心就要谈物，这就必然会涉及唯心与唯物的争论。金岳霖认为自己的知识论既承认有物，又承认有心，因此不属于任何一方，但为了避免无休止的辩论，最好不谈心物。最后，他认为知识论可以不提心。即使涉及心，它也等同于思想能力。而且，思想能力必须要表现在思想活动之中，否则就是一个空洞的概念。总之，他能不提及“心”就不提及，这也表现在他对收容与应付工具的分析中。例如，习惯、记忆、相信和意志等都是心的功能或心理活动，但金岳霖并没有从心或心理学的角度去解释它们。

### （一）思想及其相连

既然说心就是思想能力，那么能力必须要表现为活动。思想能力有大小，

<sup>①</sup> 金岳霖知识论研究的一些重要成果都没有涉及对认识的分析，例如，胡伟希的《金岳霖与中国实证主义认识论》和《金岳霖哲学思想》，胡军的《道与真——金岳霖哲学思想研究》，以及刘培育主编的《金岳霖思想研究》。



思想活动有精粗。一般来说，思想活动越多、越全面，思想能力就越大。与直觉一样，思想活动也有原料、内容和对象的问题。原料是由所与提供的，或者是所与本身，或者是收容所与的所得；“内容就是思想活动中的所思，对象是思想活动外的所思”<sup>①</sup>。换句话说，作为内容的所思随思想活动的生灭而生灭，但作为对象的所思是独立于思想活动本身的。

在日常生活中，思想二字是连用的，而且单指系统性的观点或看法。与此不同，金岳霖认为思想包含两个方面：思议和想象。虽然两者的表现不一样，但在思想活动中彼此不能分离。然而为了分析和述说两者，对它们的区别在所难免，这也是哲学类似于科学的一个方面。想象与思议的区别表现在各自内容和对象的不同。想象的内容是类似具体的意象，对象是具体而特殊的所与；思议的内容是意念或概念，对象是具有普遍性的共相或共相关联。虽然想象与思议不同，但不能偏重于任何一个而忽视另一个。在金岳霖看来，休谟由于强调想象而忽视抽象的思议，才导致其哲学得不到普遍必然的经验知识。

至于想象和思议的关系，金岳霖认为可以想象的都是能够思议的，而能够思议的并不一定是能够想象的，但不能思议的就绝对不能想象。所谓可以想象的都是能够思议的，是说想象的内容都可以用意念或概念去表达，而不是说想象的内容本身是思议的内容。前者是类似具体的意象，它不同于意念或概念，因而不是思议的内容。大多数思议的内容都是可以想象的，有些意念如“无量”“原子”“力”等，虽然我们没有与其相对应的意象，但可以通过间接的方法得到关于它们的近似意象。例如，有时候借助直线的无限延伸来理解“无量”，用太阳系的结构来解释原子核。但这些意象并不是对“无量”和“原子”意念的想象。不可思议的就绝对不能想象说明逻辑是思维的界限，超出逻辑范围的就是矛盾，而矛盾既不可思议，又不能想象，如“圆的方”“红的绿”等。

以上分析并不意味着想象和思议是可以分离的，相反，两者密切联系在一起。金岳霖认为想不能离思，思也不能离想。想象的时候虽然不自觉意念的使用，但离开思议和意念，意象就成为零碎和杂乱的印象，认识者也就不能有效地利用意象去应付所与。“大致说来，想象无思议，也就缺乏条理，缺乏架格。”<sup>②</sup>同样，思议也离不开想象。我们对意念及其关联的理解往往求助于意

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第218页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第223页。

象，例如，研究三角形的边角关系时，往往以现实中的三角形或图形为意象；当思考“红”意念时，往往以某一红东西为意象。即使没有意象作为对应的意念，如“无限”“零”“原子”等，我们也往往求助于图形、符号或近似的意象。

作为两者的综合，思想有动静问题。思想的动就是思想活动的历程，而思想的静就是思想的结构。前者涉及时间，具体来说，没有时间的延续，就没有动的思想。而且，动的思想不存在逻辑矛盾的问题，例如，前一分钟认为“这个东西是苹果”和现在认为“它是梨子”两者之间并不矛盾。静的思想可以把时间作为研究内容，如专门分析时间概念的哲学理论，但静的思想本身不在时间的历程之中。不同于动的思想，静的思想必须遵守逻辑规则，否则就是不可思议的。实际上，金岳霖对思想动静的考察无外乎就是把思想活动与思想内容区分开来。

与想象和思议不能分离一样，思想的动离不开静，静也不能离动。动的思想必须要有静的思想结构，否则不能称之为思想活动。在一段时间内，我们可以否认思想活动有完整、统一的意念结构，但每一思想活动的片断都有意念及其关联。反过来，静的思想也不能脱离动的思想历程，这表现在两个方面：就思想结构而言，它不是至善至美的意念结构。金岳霖把至当不移的意念结构称为理，这种理是作为思想内容的理。与之相对，还有外在于思想活动的理，这就是共相及其关联。不管意念结构是不是至当不移的理，都不能完全脱离思想活动。就思想结构的理解而言，也离不开思想活动。例如，学习宋明儒学就必然涉及学习者的思想活动。

总之，在金岳霖那里，思想能力是通过思想活动表现出来的。思想活动包含两个方面：想象和思议，两者紧密相连，不可分割。思想活动存在于时间秩序之中，但也有不受时间限制的思想结构。他把思想活动称为动的思想，把思想结构称为静的思想。对思想的动和静虽然是分开说明的，但两者的关系与想象和思议的关系一样是紧密相连的。

思想不仅有想象和思议的问题，还有相连的问题。所谓思想的相连就是一思想接连另一思想，它既可以表现为不同内容的思想活动接连发生，又可以表现为意象或意念内容的相连。金岳霖强调的相连不是历史经验的重复，也不是必然的逻辑联系，而是作为思想内容的意象或意念之间的相连。就想象而言，想象的相连就是联想，想象不同于记忆，联想也不是记忆，当然，想象和联想都离不开官觉和经验。与此相对，思议的相连就是联思。联思表现为意念与意



念之间的相连，这种相连不同于意念之间的关联，后者表现为意念之间的逻辑关系。联想和联思虽然是分别述说的，但事实上两者密切相连，表现为联想联思，它是思想活动的主要部分。具体来说，思想者往往由官觉呈现联想到某某意象或联思到某意念，或者由意象和意念联想到意象，由意象和意念联思到意念。由于联想联思既不是历史经验的重复，又不受逻辑法则的支配，因此，思想活动就不是死板、机械的运动，而是生动活泼的活动，表现为思想内容就是丰富多彩的意象或意念图案。

联想联思的发生虽然是错综杂呈的，但不是无原则的。金岳霖认为联想遵循相似或相接原则。所谓相似就是相连的意象或者在性质方面，或者在关系、数量和比率方面相似。例如，由当前的红苹果联想到青苹果，或由苹果联想到香蕉、橘子等水果。所谓相接就是不同意象在时间或空间位置上的连接。例如，由此刻的所感联想到去年此时的情景。联想遵循相似或相接原则，但这并不意味着相似和相接就是联想的充分条件，或者说只要意象之间相似或相接，联想就必然发生。相似或时空上的相接只不过是联想发生的必要条件而已。这是就联想而言的，对联思来说，没有时空上相接的问题，意念的相似是从意义上说的，因而不同于意象的相似。联思有时伴随着联想，具体来说，由意象的相连可以产生意念的相连，当然，意念的相连并不一定有意象的相连相伴随，这也可以说是联思的原则。

联想联思虽遵循一定的原则，但还是非常活泼生动的。对于思想者，有些联想联思具有习惯性，或者说由某一意象习惯性地联想到另一意象，意念亦是如此，金岳霖认为这就是联想联思的符号化。至于联想联思符号化的原因，可以说非常复杂，既有风俗习惯、社会背景方面的因素，也有思想者自己的性格、兴趣等方面的原因。一般来说，联思的符号化比联想的符号化要简单一些，这是因为意念的意义不受个人或社会的影响，而意象不仅具有社会性，更容易受思想者自身因素的影响。例如，对于“红色”，不管什么人都会有相似或一致的理解；而对于“小窗静坐”“高山流水”，不同的思想者得到的意象可能很不相同。

我们一般会说想象力丰富或思维敏捷之类的话，这其实就是说联想联思的能力强。金岳霖认为产生联想联思能力大小的一部分原因在于经验，说到经验，就有丰富与否、影响大小和经验者的经验能力等问题。在金岳霖那里，经验就是以官觉之所得应付所与。经验丰富就表现为收容多，而且应付所与的能力大。经验不仅有数量问题，还有质量问题。经验的质量表现为影响的大小，

对感觉者来说，有些经验影响的程度深、范围广；有些影响是一时一地的或限于某一层面的。此外，经验能力有灵敏和迟钝之分，所谓经验者的灵敏表现为官能活动的敏感、收容与应付所与的能力强，这样一来，他的经验就丰富，联想联想的能力就强。当然，联想联想能力的大小还依赖其他原因，如思想者的想象和思议能力是否得到训练、是否具备适合这些能力展现的环境等。

联想联想是思想的主要表现，不管是对于日常生活还是学术研究、艺术创作，它都非常重要。其重要性突出地表现为既立足于经验，又能超越经验；既遵守逻辑，又不是逻辑本身。此外，金岳霖非常强调经验的重要性，认为经验是知识的基础，或者说，一切知识都根源于所与，一切知识活动都根源于正觉活动。但是，知识不是所与，知识活动也不是正觉活动，或者说，意象和意念不同于所与，思想活动不同于正觉活动。双方的根本区别在于思想有创作的成分，而所与和正觉活动没有。

## （二）想象

金岳霖在分析收容和应付所与的工具时涉及想象，在讲到思想的时候又对想象进行了专门分析。虽然他希望两者不要重复，但不管是作为收容与应付所与工具的想象还是作为思想活动组成部分的想象，都是同一种活动，只不过说明的侧重点不同而已。与思想有动态活动和静态结构一样，想象活动处于特殊的时间当中，想象活动的内容具有静态结构。或者说，想象具有两重关系：一是想象活动的时间关系，二是作为想象内容的关系。有关系就有关系者，就第一种时间关系而言，想象活动本身就是关系者，这样的时间关系是不可逆的，或者说想象活动不可以倒退。但是，想象的内容可以重复、倒退，作为想象内容的时间关系亦是如此。

想象不同于记忆，但也离不开记忆。两者的区别在前文分析收容与应付所与工具的时候已经介绍过了。两者的联系主要表现为记忆是想象的根据。想象的内容是关系集合，关系集合作为整个意象是以往所没有经验过的，或不是记忆所保留的所与。而关系集合有关系者和关系，关系者可能又是意象图案，它或者在以往的官觉活动中经验过，或者没有。如果还不是记忆的内容，那么对这样的意象图案可以继续分析，直到其组成成分是以往的经验。与关系者类似，关系集合中的关系往往也是我们经验过的。

想象活动有内容和对象，内容不限于视觉，其他官觉都可以成为想象的内容。想象的内容作为关系集合是类似特殊和具体的，它一方面不同于我们经验过的事物，另一方面又不是抽象或普遍的意念及其关联。金岳霖认为想象内容



有些有对错问题，有些没有。有对象相对应的意象存在相符与否的问题，因而存在对错问题。例如，对香蕉味道的想象就有真正的香蕉味道与之相对应，因而存在对错的问题。而艺术绘画方面的想象往往不存在对错问题。此外，想象的内容不一定是一个完整、融洽的意象。这就是说，有些内容与整体的意象图案不相干，当然，相干与否依赖判定的标准。在金岳霖看来，判定的标准不是内容与对象符合与否，因为有些意象根本就没有对应的对象，而是想象内容之间的一致与否。作为想象的内容，意象有性质和关系。既然意象是类似具体的，那么意象的性质和关系也是类似具体的。对于性质有共相和殊相之分，分歧比较少。但有些人认为关系没有共殊之分，或者说关系都是普遍的。对此，金岳霖表示反对，他认为意象中的关系是某  $x$  和某  $y$  之间的特殊关系，而不是脱离具体关系者的普遍关系。因此，关系也有共相和殊相之分。

与想象的内容相对应，想象活动有对象，而且它不随想象活动的生灭而生灭。与官觉和记忆不同，想象活动的内容和对象之间不存在直接的对应关系，或者说想象的内容不是关于对象经验性的反映。为了说明想象内容与对象之间的关系，金岳霖把想象分为非创作的想象和创作的想象两种。对于前者而言，有对象似乎没有多大问题。有人否认创作性的想象有对象，或者直接把创作的作品等同于创作的对象，从而否认想象活动有对象的存在。对此，金岳霖从两个方面进行了反驳：首先，存在这样一种可能性，即不同的想象者想象到同一对象。既然有这种可能性，就不能否认想象对象的存在。其次，如果把创作的作品等同于对象，那么没有作品就没有对象，进一步而言，没有作品就意味着没有想象活动。这样一来，上述可能性就局限于有作品的想象活动范围之内，但在日常生活中，没有作品的想象广泛存在，丰富多彩的生活充满了想象，但这样的生活并不因为想象没有作品而黯然失色。既然没有作品并不意味着没有想象，而且不同想象者想象同一对象的可能性是存在的，那么就可以得出创作性的想象有对象存在。

但是，金岳霖的上述观点和论证过程存在一些问题。就具体观点来说，他区分两种想象活动的方法存在矛盾：一方面，他把想象区别为创作的想象和非创作的想象；另一方面，在说明非创作性想象的对象时，他又承认“就想象之为想象说，这些实在也许是未曾经验过的，或者是已经经验过而不代表某一次的经验，所以，想象总有创作成分”<sup>①</sup>。既然如此，就没有所谓的非创作

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第232页。

性想象。退一步来说，如果要区分想象活动，创作程度的高低可以作为一个标准，但这会产生另外一个问题：想象的创作成分达到什么程度就可以使该想象成为创作性的？这显然是一个难以回答的问题。至于金岳霖对想象对象存在的论证，应该说是无效的。因为从可能性出发的论证只能说明想象可能有对象，如果把想象活动不局限于知识论范围，就很难得出结论说想象的对象是客观存在的或不随想象活动的来而来、去而去。最明显的例子就是音乐家的创作，他们的创作对象很可能就是他们自己所创造的。当然，这样的对象直接或间接地根源于现实的对象，从这一层意义来说，想象活动总是有对象的。

### （三）思议

与想象一样，思议活动也有动态的历程和静态的结构问题。前者涉及思议活动的时间先后关系，这类似于想象活动处于时间关系之中。思议的内容也是关系集合，只不过关系者和关系都是普遍的意念，为了区别于所与和意象，金岳霖把意念与意念之间的关系称作关联，意念就是关联者。与想象一样，时间和空间既可以表现在思议活动的历程方面，又可以作为思议内容的组成部分，只不过作为内容的时空不是具体或类似具体的所与和意象，而是抽象的时空意念。思议活动离不开想象，但更注重获得普遍性的知识。金岳霖花了这么大的功夫分析官能、官觉、经验、认识和想象，目的在于引出思议，因为只有思议活动才能够得到真正的知识，这也是其知识论体系的根本目标。

同样，思议活动有原料、内容和对象的问题。金岳霖认为思想活动的原料是由经验提供的。说经验为想象供给原料可能会引起误解，因为想象是收容和应付所与的工具之一，是形成经验的一种活动，如果再以经验作为想象的原料似乎就是绕圈子。其实这也不然，因为想象活动是动态的历程，前一时间段由想象收容和应付所与得到的经验完全可以成为后一时间段想象的原料。此外，金岳霖认为思议不是获得经验的必要条件，因此，由经验为思议提供原料就不会产生疑问。实际上，说经验为思议提供原料还不如直接说所与是思议的原料。但要由所与得到意念，就必须牵扯到抽象工具。

思议活动的内容是意念及其关联或概念及其关联。意念的关联是意思，概念的关联是命题。至于意念和概念的区别，金岳霖认为表现在两个方面：从心理上说，意念比较模糊，而概念比较清楚。当然，这种表述本身就不太严格。从内在结构来说，意念可以包含矛盾，而概念不能蕴含矛盾。通俗来说，概念是不存在矛盾的意念，或者说是意念完善化的产物。意思和命题的区别亦是如此，只不过它们都是用句子表示的。其中，意思可以由各种类型的句子表述，



而命题只能用陈述句表述。意念和意思的区别在于前者是关联者或关联，而意思是关联集合，或者说意念可以由字词来表示，而意思必须由句子来表述。概念和命题的区别亦是如此。思议活动有动态的时间秩序，也有静态的内在结构。一般来说，动态时间秩序的改变并不影响意念的内在结构，这也是思议内容具有公共性的一个原因。

作为思议的内容，意念和概念都有结构。由于意念和意思有时含有矛盾，因而思议活动就包含内容的取舍问题。矛盾的意念就是指不可能的意念，而不可能的意念就是没有所指或所指是空的意念，如“圆的方”“红的绿”等。矛盾的意念虽没有所指，但矛盾意念是有所指的，它的所指就是矛盾的意念或意思。在思议活动的历程和内容中都存在矛盾的意念和意思，因此就要淘汰它们。当然，这不是说被淘汰的都是存在矛盾的，被保留的都是没有矛盾的。有些意念和意思因为与社会发展不相符合，慢慢地就消失了，如“三纲”“五行”等意念。

此外，思议的结构牵扯到意义问题。意义比较复杂，在不同的层面有不同的含义，如“做这件事是有意义的”“有意义的人生”，其中的“有意义”就是“有价值”。金岳霖所说的意义不是这一类，而是知识论层面的意义，或者说是字或句子的意义。就意念的意义来说有三个方面：首先是意象的意义。意念的意义往往寄托于相对应的意象，例如，对“红”意念的理解往往借助经验过的某红色。但是，意象是类似具体的，也是认识者所私有的，因而难以把握。其次是逻辑意义。这指的是意念必须服从逻辑规律，尤其是三大思想律。最后是非逻辑的抽象意义。“意念底非逻辑意义，总要利用实验、观察、考证及日常生活中的经验才能得到，知识也是。”<sup>①</sup>三者之中，后两种意义比较重要。逻辑意义是意念具有意义的必要条件，也就是说意念必须遵守逻辑推论方式。但这还不够，逻辑推论的前提必须由经验提供，这就是意念的非逻辑意义。

意念有意义，意念的关联有图案。金岳霖认为思议活动就是为了获得意念图案，而意念图案的形成与思想者所使用的意念选择标准有关。按照选定的标准被认为是属于某一意念图案的就被保留，否则就被淘汰。意念图案通常是由语言文字或符号来表达的，而且往往具有矛盾成分，之所以如此，一部分的原因在于语言文字使用的混乱。相比于语言文字，符号使用混乱的问题就少一

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第254页。



点，原因在于符号的用处比较单一。金岳霖认为意念的意义是意念图案的脉络，因此，它也就是形成意念图案的工具。意念的逻辑意义是消极的工具，或者说合乎逻辑的意念不一定就属于一意念图案，但是不符合逻辑的意念一定不能组成意念结构。也许有些思想者将逻辑矛盾的意念纳入了意念图案，然而这样的图案包含矛盾，不能成为至当不移的意念结构。相比较而言，意念的非逻辑意义是意念图案的主要脉络。非逻辑意义来自经验，不同的思想者有不同的经验，而且经验的敏感程度也不一样。在思议活动中，哪些内容与意念图案相关，哪些不相关，涉及意念选择的标准。通常来说，选择意念的标准就是真假标准，思想者利用真假标准选择与意念图案相关的意思和命题，被选择的意思和命题不仅被认为是真的，而且要与形成的意念图案相关。这就是说，最后形成的意念图案在思想者看来不仅符合逻辑规则，而且是真的。

思议活动要得到意念图案，但最后的目标是得到概念结构。意念不同于概念，图案不同于结构。图案不一定是结构，有些图案包含矛盾或不相关的意念和意思。而结构是概念的图案，是典型或完美的意念图案。当意念趋向或成为概念时，意念图案也就趋向或成为概念结构。不仅概念的关联有结构，概念本身也有结构。这是因为概念必须与其他概念相关联，否则就不是概念。所谓概念没有矛盾，就是与此概念关联的命题和概念都不存在矛盾。与意义是意念图案的脉络一样，意义也是概念结构的脉络。只不过概念结构的脉络是概念的内在关联，而内在关联就是命题。关于一概念的命题全部表现出来之后，就可以形成一概念结构。金岳霖认为这样的概念结构也许根本就不能得到，但它仍然是思议活动的终极目标。

既然思议的内容是具有抽象性和普遍性的意念、概念以及各自的关联，那么思议活动的对象就不可能是具体或类似具体的所与和意象，而是具有普遍性的共相及其关联。共相及其关联是外在于知识者的，不仅是一类知识者的思议对象，而且是所有知识类共同的知识对象。共相总与共相关联，或者从分析的角度来说共相是共相的关联，当共相的关联固定下来以后就成为共相。共相与意念和概念相对应，用字来表述；共相的关联与意思和命题相对应，用句子来表示。实际上，字的意义必须通过句子来理解，这就说明意念离不开其他意念，共相必然与其他共相关联或者就是其他共相的关联。金岳霖把共相及其关联称作理，对思议活动来说，作为内容的所思就是意念、概念及其关联，作为对象的所思就是理。与共相及其关联一样，理也是独立于知识者的。思议活动的历程就是由不充分、不完善的意念图案不断趋向完善且至当不移的概念



结构。

上文介绍了金岳霖对认识活动和思想活动的分析，他所说的认识是常识层面的认识，即以经验所得的意象应付当前的所与，所得的仍然是类似具体的意象。金岳霖对认识和认识活动的这种独特理解不同于以往的哲学家，可以说这是其知识论的一个独特之处。如上所述，认识活动不同于知识活动，尽管如此，前者的存在仍然有助于后者的顺利开展。而思想活动实际上就是知识活动，它包含两个密切相关且不可分割的部分：想象活动和思议活动。依托于想象活动，思议活动就能够得到意念图案并不断趋向至当不移的概念结构。

### 第三节 接受方式及其纲领

对知识的获得来说，最重要的接受工具是抽象，最基本的接受方式是意念，对应的认知能力就是思议活动。意念来自所与，又能还治所与。既然源自所与，意念就具有后验性；能还治所与，意念就具有先验性。与这两种属性相对应，意念具有两种基本成分：摹状成分和规律成分。金岳霖认为所有的意念都是接受所与的方式，但是意念的数量是无限的。其中，有些意念是根本性的，如时空意念、关系和性质意念、因果意念、度量意念等。金岳霖把这些基本意念称为接受大纲。同时，伴随意念摹状和规律作用的是接受总则——归纳原则。由于归纳原则的重要性与争议性，笔者会做专章分析。

#### 一、意念及其属性

抽象之所以是形成知识最重要的工具，就在于它有两种作用：摹状作用和规律作用。作为抽象活动的产物，意念也就具有摹状成分和规律成分。相比之下，意念的摹状和规律更容易理解，因此，金岳霖对抽象活动摹状和规律作用的分析是通过对意念摹状和规律的说明间接进行的。与意念不同，呈现和意象由于是特殊的或类似特殊的，因而不具有摹状和规律成分。虽然摹状和规律是分别进行说明的，但两者不能分割。

##### （一）摹状和规律

金岳霖认为：“所谓摹状，是把所与之所呈现符号化地安置于意念图案中，使此所呈现的得以保存或传达。”<sup>①</sup>对于这个定义，有几点需要说明：首

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第260~261页。

先，“符号化地安置”表示摹状是抽象的。其次，所摹状的是特殊的所与或类似特殊的意象。再次，摹状的定义必须先假设意念和意念图案，而且，意念必须与其他意念相关联。最后，摹状所与是为了保留和传达所与。就具体的摹状来说，一方面，所摹状的所与必须是客观的，或者说摹状得来的意念根源于经验；另一方面，摹状必须是抽象的，被收容的所与要安排在意念图案中。

抽象的摹状不同于特殊的形容。特殊的形容是用特殊的东西形容特殊的东西，如山脚下的那座小庙、水边的那艘渡船等。特殊的形容只是指出特殊的东西而已，并没有对该东西进行说明和描述，如果没有关于该东西的经验，人们根本就想象不到关于该东西的意象。与特殊的形容不同，摹状一方面是抽象的，因此就能保留所与以便应付所与，从而就可以增加经验或增强应付所与的能力；另一方面摹状依赖经验，这使得不同认知者的交流得以可能，或者说，摹状是传达经验的工具。例如，对于一些没有经验过的所与或意象，认知者可以利用意念引起以往的经验，从而能够知道或传达经验。相比较而言，抽象的摹状通过意念就能够传达或保留所与，而特殊的形容只是指出某特殊的东西，由此可见，两者的区别是非常明显的。

金岳霖区分了四种摹状的方式：以当前的摹状当前的、以当前的摹状非当前的、以意象摹状非当前的以及以意念摹状非当前的。其中，以当前的摹状当前的这一方式最为重要，它是利用抽象工具获得经验的主要途径。此外，他认为可以利用呈现、意象以及意念摹状所与，然而摹状是抽象的，所用以摹状的不仅是呈现和意象，更是呈现和意象所代表的意念。在这一层意义上，摹状所利用的工具只能是具有抽象性的意念。

意念不仅有摹状成分，也有规律成分。所谓规律，就是以意念为接受方式，等待或安排所与。由于所与是具体的、特殊的，接受某所与的活动是一事体，因而也是特殊的；而规律是抽象的，作为接收方式的意念也是抽象的。使用意念接受所与往往依托于相应的意象，意象有助于意念接受所与，但意象本身不是接受方式。意念之所以是接受方式，原因在于意念的所谓是应付所与的一种办法或方式。对知识论来说，这种办法非常重要，因为它把符合意念所谓的所与都纳入了意念的所指范围。金岳霖把作为接受方式的意念比作章程或法律，这凸显了规律成分规定的是如何接受所与，而不是所与如何呈现。

至于规律与时间的关系，金岳霖认为我们对意念的取舍存在时间问题，例如，以前用某意念，从现在起改用另一意念。而意念的规律不受时间和空间的限制，具体来说它可以上规既往，下规将来。这话听起来似乎比较困难，因为



被规律的所与是特殊的，它是限于一时一地的呈现，历史上的所与已经过去，将来的所与还未到来，如何说意念规律过去和将来呢？金岳霖认为，这里的所与不限于我们自己所官觉到的，前人和未来人的所与都是意念规律的对象，例如，对于当前的某一所与，我们用一意念去规律；对于前人和未来人具有的类似所与，仍然可以用该意念去规律。

摹状所与存在引用意念的问题，这表现在两个方面：思议活动中意念的引用以及利用意念摹状所与的引用。就前者而言，只要是不矛盾的意念都可以引用；对于后一种引用，就需要注意所引用的意念能不能与所与对应起来，或者该意念是不是所与的接收方式。金岳霖认为有三种意念是空的，没有对应的所与作为摹状。首先，如“鬼”“神仙”“金山”之类的空意念，因为根本就没有鬼、神仙和金山，因此这些意念都是人们想象出来的。其次，像“恐龙”“长牙虎”之类的意念现在看来是空的，但历史上有它们对应的动物存在。最后，像“零”“无穷小”“无限”等意念由于没有对应的所与，因而也是空的。虽然这三类都是空意念，但各自的空法不一样。这些空意念不能用来摹状所与，但思议者在思想活动中还是能够使用它们的。此外，摹状所与时所引用的意念可能不精确、不恰当，但不能说这些意念不能引用。

就所引用的意念而言，无所谓真假，真假是对命题来说的。意念是由字或词表述的，命题由句子表述，只有陈述句才有对错。虽然意念可以表述为一些命题，但这些命题有真假并不意味着意念有真假。也许有人认为空的意念是假意念，实的是真意念。然而金岳霖认为不管空实，意念都没有真假。意念的引用有正误，以及引用意念摹状所与有精细与否的问题，但这些都不是意念真假的标准。

上文分别说明了意念的摹状成分和规律成分，或抽象活动的摹状与规律作用。显然，对它们的分析有时间上的先后，但摹状和规律本身没有先后。这里的先后有两种情况：时间上的先后和非时间的先后。非时间的先后就是逻辑的先后，一般来说，必要条件在先，充分条件在后。摹状和规律没有先后是在这两层意义上说的。也许有人认为摹状先于规律，这是因为意念都源自所与。金岳霖承认知识依赖经验，但否认摹状先于规律，否则就存在只有摹状成分而没有规律成分的意念。然而这样的意念根本就不能摹状所与，因为要摹状就必须利用意念的规律成分。有些人认为摹状作用比较被动、不自由，而规律作用比较主动和自由。对此，金岳霖认为摹状不是完全被动的，规律也不是完全主动的，两者皆以对方为必要条件。

具体来说，没有规律就不能摹状，而这又表现为两个方面：首先，摹状就是利用意念保留和传达所与，而要保留和传达所与就需要以规律为条件。金岳霖以传达所与为例进行了说明，传达所与不是将所与直接告诉或给予某人，而是利用摹状作用和规律作用得到关于该所与的意念，并把意念告诉某人，某人不仅得到该意念的摹状成分，还得到规律成分，他可以依靠与该意念相对应的意象去理解该意念。可见，传达所与的双方都要利用意念的摹状和规律成分。其次，一意念的摹状必然伴随着其他意念的规律。在意念图案中，意念不是单独的，它始终与其他意念相关联，或者说一意念可以分析成许多意念的组合。例如，“橘红”是“红”和“黄”的关联，要“橘红”能摹状所与，就需要“红”和“黄”能规律。总之，意念的摹状成分离不开规律成分，同样，规律也离不开摹状。

意念的摹状成分与懂得该意念有密切关系。我们通常会说某意念太抽象，很难懂。然而就意念本身来说，无所谓太抽象，因为所有意念都是抽象的。但为什么会有这一说法呢？金岳霖认为，原因在于我们得到该意念的摹状成分比较少，不能以之为接受方式安排所与。严格说来，完全不懂的意念不是意念，只是表示该意念的字词而已。但是，有些意念的摹状成分很难获得，有些似乎根本就没有摹状成分，如“无量”“原子”等意念，或者说根本就没有与它们相对应的所与。对此，金岳霖认为意念的摹状和规律有直接和间接之分，像“无量”“原子”这样的意念虽然不能直接摹状和规律所与，但通过分析这些意念的组成结构就可以得到意义相同且能够直接摹状和规律所与的意念组合。此外，他认为直接和间接不是就摹状和规律说的，而是针对所与而言的。

总之，意念是由摹状成分和规律成分综合而成的，两者不可分离，且互为条件。意念的这种特性与抽象活动的摹状作用和规律作用相对应。金岳霖在分析经验活动时强调了抽象工具或趋势的重要性，之所以如此，原因在于抽象工具不仅是保留所与的重要活动，而且更重要的是能够得到意念。意念是知识活动得自所与的结果，又是还治所与的方式，还治所与的一个重要方面就是以意念的不变治个体的变。意念本身是抽象的、普遍的，无所谓变与不变，但作为具体和特殊的所与是变化的。正因为抽象有摹状和规律作用，意念的治变就表现为两个方面：一方面使意念脱离具体且可变的所与，另一方面以意念为接受方式安排所与。

此外，金岳霖认为保留所与就可以得到经验，而接受所与就能获得知识。显然，保留所与和接受所与不一样，两者的区别表现在以下几个方面：首先，



保留所与是对所与的收容，接受所与是对所与的规律。收容所与是把限于特殊时空位置的所与保存和收留下来而形成经验；而规律所与是把所与纳入一套秩序或法则而形成命题，其中的真命题就是知识。其次，各自对应的认知能力不同。记忆、想象和抽象都能保留所与，但只有抽象能力才可以规律所与。再次，使用的工具不同。保留所与的工具非常丰富，语言文字、历史记载、风俗习惯甚至广义的文化都可以；接受所与的工具只有意念，但意念的种类和数目是极为多样和庞大的。最后，保留所与的范围比接受所与的范围大，实际上接受所与本身就是一种保留所与的方式，或者说知识经验就是对所与的保留。由于金岳霖研究认知活动的目的是建构知识论体系，而他最关注的对象是知识，因此，他更重视对所与的接受而不是对所与的保留。

## （二）先验与后验

金岳霖认为意念有先天先验的问题，但先天先验的意念不同于天赋观念（innate idea）。先天先验是由秩序问题引出的，或者说为了求固然的理而提出的，最突出的表现就是有没有必然的因果关系。休谟只承认由印象组合而成的观念，否认因果关系的必然性（在金岳霖知识论中就是固然性），把因果关系看作日常生活中的习惯或倾向。如此一来，自然科学尤其是物理学知识就得不到解释和辩护。与休谟不同，康德肯定因果必然性，认为这种必然性是由先天的知性范畴所保证的，也就是说经验知识的必然性得自人类具有的先天感性形式和知性范畴，从而提出“人的理性向自然界立法”的口号，他把从外在世界寻求知识必然性向从人类自身获得知识必然性的转变称为“哥白尼式的转变”。金岳霖不同意休谟和康德关于因果意念的说法，但吸收了他们的一些优点，从而提出了意念具有先验性和后验性的观点。

金岳霖使用了“先天”和“先验”概念，但两者的意义不同。所谓先天的形式就是使所与成为可能的必要条件，具体来说，没有先天形式就没有所与，因而就没有经验；反过来说，有经验必然有先天形式。其实，金岳霖所谓的先天形式就是逻辑命题，先天形式虽必然，但没有积极性（除了在逻辑学领域）。相比较而言，先验形式有积极性，它也是经验成为可能的必要条件。只要有先验形式，不管所与如何呈现，官觉者都可以利用该先验形式作为接受方式应付所与并形成经验。金岳霖虽然讲先验形式，但实际上主要是针对作为接受方式的意念来说的。也有不是经验接受方式的意念，如《论道》中的“式”，这样的意念就是先天的。之所以说“式”不是经验的接受方式，原因在于“式”是所与不能不服从的规范，但仅仅符合“式”还不能得到经验，

要获得经验还需要其他意念作为所与的接受方式，如“时间”“关系”“性质”“因果”等。说“式”不是经验的接受方式的另一个理由是“式”没有积极性。正因为没有积极性，所与必须要符合“式”，也就是说没有逃出“式”的所与。“式”虽然不是经验的接受方式，但仍然是接受方式。<sup>①</sup>它接受所与但不能有所得，没有所得就不能还治所与，从而得不到经验。能得到经验的接受方式具有积极性，也能维持经验的秩序。金岳霖肯定经验秩序的存在，但先天的意念不能得到经验，不能维持经验秩序，从而不是其知识论分析的重要对象。

前面所说的先验形式其实指的是意念的先验性，金岳霖认为意念不仅有先验性，还有后验性，这两种属性分别对应意念的两种成分。后验性对应的是摹状成分，先验性对应规律成分。所谓后验性就是说意念得自所与，如果把所与看作经验，意念就得自经验。在这一层意义上，金岳霖的知识论就属于经验主义一派。意念的先验性表现为意念不随所与的变而变，只要意念一经引用，就成为接受所与的一种办法和方式固定下来，符合条件的所与就被意念接受。与摹状和规律不可分一样，先验性和后验性也不能分。“总而言之，如果意念只有后验性，它可以实而无效，如果只有先验性，意念可以完全是空的。”<sup>②</sup>

金岳霖非常强调意念的先验性，他认为这是意念能够治变的根本原因。从纯理论上讲，也许世界可以完全变了，以至除“式”之外的所有意念都不能引用作为接受所与的方式，或者使所有意念都成为空的。即使如此，官觉者仍有办法收容和应付所与，形成新的意念图案。然而这样的假设事实上不能实现，也就是说不管世界怎么变，总有一些意念是实的，引用这些意念就能治变。由此就可以得出，虽然在纯理论上意念不能担保经验秩序的维持，但事实上能够维持经验秩序之有。

意念得自经验，也是还治所与的重要工具，前者表现为意念的后验性，后者表现为先验性。但不管先验性抑或后验性，“从知识底本身着想，它总是来自经验，这表示没有经验我们就无从知道”<sup>③</sup>。就知识而言，还治所与更为重

① 在不同场合，金岳霖或者认为“有先天的命题或意念，无先天的接受方式”（《知识论》第413页），或者认为“它（式）既是先天的意念，当然也是先天的接受方式”（《知识论》，第292页）。显然，两种论述在直观上是矛盾的，但联系上下文可知这两个“接受方式”的具体意义不同，前一个指的是得到经验的接受方式，后一个是纯粹意义上合逻辑性的接受方式。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第294页。

③ 金岳霖：《论道》，中国人民大学出版社2010年版，第43~44页。



要。但是，作为接受方式的意念非常之多，好在其中有一些意念比较基本，金岳霖称之为接受大纲。

## 二、接受大纲

金岳霖认为引用意念接受所与一方面必然涉及归纳原则，另一方面存在简单与复杂、粗略与精致的接受问题。他将归纳原则视为接受总则，并对其给予了独特理解。简单、粗略的接受活动往往使用单独的意念，复杂而精致的还治活动采用意念图案或概念结构。简单、粗略的接受得到零碎的知识，而复杂、精致的接受得到系统性的知识或科学知识。意念或概念结构包含一些基本的意念，如时空、性质、关系、事体、东西、因果和度量等，这些意念被金岳霖称为接受大纲，他在《知识论》中花了四章对它们进行讨论。“这些讨论固然是关于各种不同的接受大纲的具体内容和特点的精彩论述，同时也贯穿着金岳霖的知识论的中心思想——意念的摹状与规律说。它们可以说是金岳霖意念论的进一步发挥和展开。”<sup>①</sup> 下面笔者就依次介绍和分析这些基本意念。

### （一）时空

时空意念作为接受大纲不是单一意念，而是包含时空单位、时空度量和时空秩序在内的一系列意念。时空意念与时空密切相关，对时空的不同理解就导致了不同的时空意念。因此，在具体分析时空意念之前，金岳霖阐述了他对时空的理解。严格地说，这一部分内容不属于知识论，但对理解时空意念很有裨益。在近代知识论中，时空是非常重要的研究对象，其中，康德的研究比较深入，对金岳霖的影响也比较突出。因此，有必要将康德的时空观与金岳霖的时空观做简单的比较。

#### 1. 个体化的时空与非个体化的时空

金岳霖认为时空意念得自所与，而所与有本然的根据，因此就存在本然的时空。他以《论道》中的观点如“道无始无终”、个体的变动以及现实的洪流等证明本然时空的存在，以个体的多样化和丰富性证明本然空间的存在。在他看来，本然时空是存在的，这是毫无疑问的。然而本然是无观的，因而是不可觉。可觉的是自然，官觉所得到的也是个体化的时空。而通过可觉的自然就能间接地知道个体化的本然时空。进一步追问，本自然界有没有非个体化的时空呢？金岳霖认为这是一个很难回答的问题，即使如此，非个体化的时空之有是

<sup>①</sup> 胡伟希：《金岳霖哲学思想》，湖北人民出版社1994年版，第223页。



不能不肯定的。

虽然有非个体的时空，但在官觉活动中得到的都是个体的时空，或者说是自然的时空。自然的时空是个体的时空，所与的变动表现出一种先后、快慢和三维空间的秩序，这一秩序就是非个体的时空。既然个体的时空和非个体的时空都与所与有关，那么如何区分两者？金岳霖认为个体的时空是所与直接呈现出来的，而非个体的时空是由所与间接地显现出来的。在个体和非个体的层面，时间和空间具有共同性，但时间不就是空间。个体的时间就是川流的时间，个体的空间是居据的空间，非个体的时间和空间就是架子的时间和空间。

金岳霖以长江的流水比喻川流的时间也许有不妥当的地方，但有两点值得肯定：首先，长江之水自西向东不停留，自然的时间也是这样的，不管你注意与否，时间一分一秒悄然逝去，永不停留。其次，如同长江之水只能自西向东一样，时间川流的方向也是从以往指向将来。当然，这里的时间是实在而具体的，它稍纵即逝，给人一种不可把握的意味。为了理解永不停留的自然时间，就需要利用静止的时间作为参照系，金岳霖把后者称为架子的时间。在现实生活中，两种时间是不能分离的，因为我们不会感觉到有两套时间，但要分析个别的时间和架子的时间就必须把它们区分开来。

与时间的川流一样，空间有居据。所谓据就是一事物所占据的空间，所谓居就是该事物与其他事物所形成的空间关系。通过该事物与其他事物的所居就可以确定该事物的所据，同样，通过该事物的所据能够确定其与相关事物的所居。把上述语句中的“事物”换成“所与”，就能反映所与的居据。与川流的时间离不开变类似，居据的空间离不开动。如果所与不动，官觉者充其量只能得到二维平面意象或意念。所与的动就是其居据的改变。一般来说，改变所与的所居并不一定改变它的所据，但改变所据则一定会改变所居。此外，一所与或事物居据的动必然涉及非个体的空间，也就是架子的空间。川流的时间和居据的空间都不是空的，它们都通过所与呈现出来，也就是说它们离不开所与或事物。在这一层面，全体所与都是川流和居据，相对于官觉类的自然界也就是自然的川流和居据。

在金岳霖那里，架子的时间是一维无方向的直线，而架子的空间是空的三维立体坐标系。川流的时间被分析成方向线上的阶段，居据的空间就是空间坐标系中的具体位置。事体或所与的时间是不能更改的，而东西或所与的居据在坐标系中可以改变它的居据。按照金岳霖的说法就是：“川流在架子中是那



样，就只能是这样，居据在架子中可以改变。居据在架子中的改变就是动。”<sup>①</sup>因此，川流和居据就是架子时空的内容，其中，架子是静止的，川流是稍纵即逝的，居据是可以变动的。架子的时空就是前面所说的非个体的时空，川流和居据是个体的时空。尽管如此，川流、居据以及架子的时空是不能分离开来的。

## 2. 时空意念

时空意念与其他意念一样有摹状成分和规律成分，有先验性和后验性。如此一来，认知者就能利用它们对所与进行摹状和规律。时空意念的摹状是以呈现或所与抽象地摹状所与，其中，摹状者和被摹状者都是所与或呈现。之所以说摹状是抽象的，原因在于摹状者本身是这些事物或所与的意念。具体来说，我们以某呈现本身的变更为标准摹状所与的变更，以某呈现的居据为标准摹状所与的居据。所与的变更就是川流，所与的居据就是居据的空间，时空意念的摹状就是以摹状者为单位摹状时间和空间。

时空单位有自然的和创作的两种。在人类社会早期，自然单位的使用比较普遍。例如，以太阳和月亮等行星运行的情况确定年月日以及每天的时段，利用手脚的长度确定事物的空间位置大小。这样的单位用起来比较方便，但最大的缺点是不准确、不精细，因此就需要创作许多时空单位作为摹状和规律的标准。然而不管是自然的单位还是创作的单位，作为摹状的标准都是抽象的意念，只不过这些标准的代表物都是具体的事体或东西。利用时空意念进行摹状就是从川流和居据中寻找时空架子，所使用的时空单位将川流格成阶段，将居据格成区域。这样的阶段和区域不仅有长短和大小，而且显现出时空的秩序性。金岳霖认为时空的秩序性就是时空架子。可见，在抽象的摹状活动中，直觉者不仅有时空单位和时空架子的意念，而且有与这些意念相对应的所与或意象图案。

时空意念的规律作用表现为时空单位和秩序意念都是决定了接受方式，不管所与是何样的形形色色、这这那那，知识者都可以引用这些接受方式去收容。具体来说，就是用年、月、日、时、分、秒等单位将川流的所与纳入从以往指向将来的时间秩序之中；利用上、下、左、右、东、西、南、北以及在立体坐标系中与  $x$ 、 $y$ 、 $z$  轴的距离把所与的居据纳入空间秩序当中。作为接受方式，自然的时空单位和创作的单位同样能够对所与发挥规律作用，只过后者

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第398页。

的规律作用更加精致和准确。既然时空意念、时空单位和秩序意念能够摹状和规律，它们就和其他意念一样具有先验性和后验性。就先验性而言，时空意念其用不空；就后验性来说，时空意念其来有自。总之，时空意念、时空单位和秩序意念直接或间接地是从所与中抽象出来的，只要时空继续，经验不打主，这些意念就可以规律川流与居据的所与。

就利用时空单位规律所与来说，还涉及时空的度量和秩序。金岳霖认为度量是还治所与的基本方式之一，并对其作出了专门分析。时空的度量和秩序需要把数量和单位结合起来，度量和秩序有时合在一起，有时分开来表示，这依赖对不同所与的接受。例如，要知道房子的空间有大多，只需要度量就可以了，如七十平米。而要知道房子的具体位置，则往往需要度量和秩序的结合，如向东一百米、再向南五十米。其中，一百米、五十米是度量，向东、向南是秩序。度量和秩序不仅在日常生活中很重要，对知识活动也很重要。就后者而言，科学知识离不开时空度量，历史知识与时空秩序关系密切。

此外，金岳霖认为应该把时空意念的经验来源和时空意念与其他意念的关联区分开来。意念不是单独的，必须与其他意念形成图案或结构。因此，有人就认为时空意念可以由其他意念推论出来。对此，金岳霖表示反对，他认为时空意念一方面类似于逻辑意念，是基本意念，因而不能从其他意念综合或推论出来；另一方面，时空意念和其他意念一样，都是由抽象活动从所与中符号化地摹状出来的，也就是说所有意念得自经验。时空意念的特别之处在于没有类似于东西和事体的所指，而是由所与的变动呈现出来的。

### 3. 康德的先验时空观

时空问题是康德关注的主要问题之一，也是理解康德哲学的一把钥匙。为了理解康德的时空观，有必要先了解一下当时影响过康德的几种时空观。<sup>①</sup> 第一种是“实在的时空观”，持这种观点的代表是牛顿。牛顿认为时间和空间如同物质一样，是客观存在的东西。它们是无限制的，时间像条长河，而空间像一个巨大的盒子，整个宇宙都被纳入其中。康德称这种时空观为绝对的时空观。第二种观点认为时空是现实事物的属性和相互关系，其代表是莱布尼兹。他认为时空是人们的观念，是人们对事物空间位置、大小以及前后相继关系的认识。此外，还有一个人的时空观对康德产生过很大影响，他就是休谟。休谟认为时空是纯主观的，产生于我们关于事物的形体和连续的表象中，这一点类似

<sup>①</sup> 杨一之：《康德黑格尔哲学讲稿》，商务印书馆1996年版，第24页。



于莱布尼兹的看法，但他还认为时空是不能无限分割的。康德认为时间和空间不是绝对的存在，也不是关于事物的经验概念，而是先天的感性纯直观。因此，康德的时空观就不同于经验论和唯理论的时空观，而是一种先验的时空观。

在康德看来，时间和空间是人们具有的先天条件，能使感性直观杂多在某种关系中得到整理。其中，空间是外感官的先天条件，而时间则是一切感官的先天条件。时空不仅是先天的感性纯直观，也是表象得以可能的条件。在此基础上，康德对时间和空间分别做了形而上学阐明和先验的阐明。那么何谓形而上学阐明和先验阐明呢？他认为：“所谓阐明（*expositio*），我理解为将一个概念里所属的东西作出清晰的（哪怕并不是详尽的）介绍；而当这种阐明包含那把概念作为先天给予的来描述的东西时，它就是形而上学的。”<sup>①</sup>而先验阐明就是把概念理解成原则，从这些原则中可以看出其他先天综合知识的可能性。对于康德的这种时空阐明，著名康德研究专家郑昕认为，“‘形上的讨论’空间时间，是讨论空间时间之‘体’”，“‘先验的讨论’空间时间，是讨论空间时间之‘用’”<sup>②</sup>。对时空的形而上学阐明，康德在《纯粹理性批判》第一版和第二版中的具体表述存在差异，按照就简原则，笔者从四个方面介绍时空的形上阐明。其中，前两个方面说明时空是先天的，后两个方面说明时空不是概念而是直观。

第一，时间和空间不是从后天经验中抽象出来的经验性概念，而是人们先天具有的，我们关于事物并存、相继的经验要以时空表象先天地作为基础。第二，空间是外部直观或现象的必然基础，而时间是一切直观和现象的必然基础。康德认为，我们可以从一切现象中抽掉直观的材料，但不能抽掉时间和空间。也就是说，我们可以设想在时间和空间中找不到任何对象，但不能设想没有时空的表象。第三，时间和空间不是一般的概念，而是感性纯直观。在康德看来，时间和空间不是有许多个，而是只有一个。大的时间和空间由小的集合而成，它们在本质上是唯一的。不同的、杂多的时间和空间是对唯一时间和空间的限制。第四，时间和空间被表象为一个无限的量，这是从另一个方面对时间和空间纯直观性的阐明。由于概念是对许多事物共性的抽象，因此许多事物都是外在于概念的。而时间和空间不同，无数具体的、个别的时间和空间都包

① 康德：《纯粹理性批判》，人民出版社2004年版，第28页。

② 郑昕：《康德学述》，商务印书馆1984年版，第75页。

含在唯一的时间空间之中。在时空之外，再没有其他的时间和空间。因此，康德认为时空不是概念，不能从后天经验中抽象而来，它们只能是直观。

康德对时空的先验阐明是通过间接方式进行的，即以作为先天直观形式的时间和空间来解释数学作为先天综合知识是如何可能的，这也可以看作对时空功能和作用的说明。他认为数学包括几何学和算术两个部分，因此，对时间的先验阐明也就表现在两个方面。在他看来，几何学是先天地规定空间的一门科学，但如何解释作为一种先天综合知识的几何学的可能性呢？按照康德的说法，从一个单纯的概念不可能获得超出概念之外的新命题，除非借助直观。因此，几何学只能借助空间直观，在概念中构造出普遍必然的知识。例如，“两点之间直线最短”这个命题之所以普遍，原因就是它在空间直观中得到了确证。需要说明的是，康德时代的几何学就是欧几里得几何学，因为非欧几何还没有产生。

康德认为算术是关于时间关系及其规定的科学，它具有普遍性和客观必然性。那么如何理解算术的普遍必然性呢？这就需要分析算术的特性。在他看来，“算术的计数作为有次序的相继运动依赖于时间作为直观形式的根本性质即前后相继性”<sup>①</sup>。正是由于时间的相继性，算术的计数才可能无限地进行下去。比如： $5 + 7 = 12$ ，这个运算之所以可能，就是由于在时间直观中能够构造出“12”这个新概念。所以，借助时间纯直观，我们可以理解算术作为先天综合知识是如何可能的。值得注意的是，康德在“时间概念的先验阐明”中又补充了一点：“变化的概念以及和它一起的运动（作为位置的变化）的概念只有通过时间表象并在时间表象之中才是可能的。”<sup>②</sup> 这一点很重要，康德由此把时间从“先验感性论”引入“先验分析论”，并为解释自然科学如何可能奠定了基础。

在对时空分别做了形而上学阐明和先验阐明之后，他得出几条结论：首先，时空不是物自体或物自体的属性，而是先天直观形式。其次，空间是外感官的形式和外感官得以可能的先天条件；而时间则是内感官的形式，即我们自己的直观活动和内在状态的形式。最后，时间是所有现象的先天形式。他认为：“空间是一切外部直观的纯形式，它作为先天条件只是限制在外部现象。相反，一切表象，不管它们是否有外物作为对象，毕竟本身是内心的规定，属

① 杨祖陶、邓晓芒：《康德〈纯粹理性批判〉指要》，人民出版社2001年版，第84页。

② 康德：《纯粹理性批判》，人民出版社2004年版，第35页。



于内部状态，而这个内部状态却隶属在内直观的形式条件下，因而隶属在时间之下。”<sup>①</sup>可见，时间比空间更普遍，这也预示着时间将在“先验分析论”中扮演重要角色。总之，时空是先天的直观形式，是一切现象的必要前提。此外，在康德那里，时空具有两大特征：经验的实在性和先验的观念性。

“经验的实在性”指时空对一切现象具有实在的客观作用和效力，或者说时空只有在经验或感性直观中才具有客观有效性。这不同于时空的“先验的观念性”，后者把时空当作主观或偶然观念，主张经验仅仅具有或然性或者最多具有相对必然性。“先验的观念性”说明时空是主体的纯直观，不具有绝对的实在性。如果超出主观，它们就其自身来说什么也不是。总体来说，时空的这两种性质是内在联系、不可分割的。先验观念性的时空是经验直观的前提和根据，而经验实在性的时空则是感性活动的结果。由此可以引出两条结论：第一，时空作为先天直观形式或先验观念是感性直观的可能条件，要使时空具有经验实在性，还必须把感觉材料与时空形式结合起来，否则时空仅仅是观念而已。第二，时空作为纯直观，只有在现象界才有有效性，一旦超出经验去直观物自体，得到的仅仅是毫无确定性和可靠性的幻象。

实际上，用时间和空间解释先天综合知识（数学）如何可能，也就是从“先验的观念性”和“经验的实在性”这两个角度来解释数学如何可能。“‘先验的观念性’主要是说明时空及建立于其上的数学知识普遍运用的根据和界限。‘经验的实在性’则主要说明时空在这一（经验）界限之中可以普遍地运用而获得实在的（客观的）知识。”<sup>②</sup>

#### 4. 康德时空观与金岳霖时空观之比较

康德一方面否定时空的客观存在和时空观念的经验来源，另一方面肯定时空观念的先验性和经验实在性。他如此做法的目的是为了解释具有普遍必然性的几何学和算术知识。按照以往的认识，知识有两种——必然知识和或然知识，与前者相对应的是分析命题，与后者相对应的是综合命题。分析命题虽然具有必然性，但它的谓项包含在主项之中，因此就不包含新的知识和信息；与之相反，综合命题包含新的内容，但又缺乏必然性。近代以来，随着数学和以物理学为代表的自然科学知识的飞速发展，人们感觉到这些知识既具有普遍必然性，又包含新内容和信息。换句话说，表示科学知识的是具有必然性的综合

① 康德：《纯粹理性批判》，人民出版社2004年版，第37页。

② 杨祖陶、邓晓芒：《康德〈纯粹理性批判〉指要》，人民出版社2001年版，第88页。

命题。显然，这与对命题的传统认识相冲突，为此，如何解释科学知识就成为近代和当代知识论的一个重要议题。

康德的《纯粹理性批评》就是回答上述时代问题的一个尝试。他遵从休谟等人的观点，认为感觉和印象是零碎的、或然性的，因此就不能为经验提供必然联系。在康德之前，很多人由于找不到经验知识必然性的缘由，要么把这种必然性归为一种心理反应或生活习惯，如休谟；要么根本否认经验具有必然性，如贝克莱。康德扭转了思考经验知识必然性的方向，即把必然性的寻求从外在世界转向认识主体的内在世界。通过对先天时空直观形式和纯粹知性范畴的分析，康德认为经验知识具有的必然性来源于认识主体。这就是他所说的哲学上的哥白尼式革命，即由“自然向人立法”转向“人的理性向自然界立法”。

与之不同，金岳霖虽然认同分析命题和综合命题的划分，但并不把这种划分作为衡量知识的标准或依据。在他看来，所有的真命题都是知识，而真命题就是与事实相符合的命题。事实是由意念接受的所与，所与作为对象是共相的现实化。而命题是由意念连接而成的，意念的对象是共相及其关联。通过意念，事实和命题联系起来，或者说共相及其关联成为连接事实和命题的桥梁。显然，金岳霖认为知识的普遍必然性不是得自认知主体，而是作为认知对象的自然界和本自然界本身就具有的。知识活动就是认知主体依靠自己具有的官能、记忆、想象和抽象等能力忠实地反映外在世界具有的必然联系而已。在他看来，一切知识都来自经验，这并不意味着所有命题都是后验的。例如，不在逻辑学范围内，逻辑命题就是先天的必然命题，但这种命题具有消极性，不对外在世界给出积极说明。

康德和金岳霖都非常重视时空问题，但两人对时空的理解完全不同。而不同之处主要表现在以下几个方面。

第一，时空是否客观存在？康德不同意牛顿关于时空的客观实在论和莱布尼兹关于时空是现实事物属性的观点，认为时空不是物自体或者物自体的属性。与此相反，金岳霖肯定时空的客观存在，而客观的时空不仅有个体的时空，而且有非个体的时空。个体的时空又有本然的个体时空和自然的个体时空之别。但是，时空不是像事物一样的存在，而是事体和东西的属性。认知者官觉到的时空是自然的个体时空，它们不是官觉的直接对象，而是呈现或所与的关系或图案。个体的时空包括川流的时间和居据的空间。对个体时间的官觉离不开非个体的时空架子。而架子的时空是静的、有秩序的时空或者说是作为共



相的时空。

第二，时空意念是否具有先天性？康德否认时空的客观存在，那么时空观念或意念从哪里获得呢？他认为，时空观念不是感觉或印象的产物，而是认识主体先天具有的感性直观形式。也就是说，现象的形成必须接受时空形式的约束，不可以想象没有时间和空间关系的现象。对于时空的先天性，金岳霖从三个方面进行了批评，具体内容见前文对时空意念的介绍。

需要指出的是，康德与金岳霖拥有不同时空观的一个重要原因在于两人对“先天性”的理解不同。金岳霖认为先天性就是适用于所有可能的消极必然性，而时空意念对外在世界有所言说，因此不是先天的。严格说来，只有逻辑命题是先天命题，只有“式”是先天意念。而康德并没有依照消极性或必然性来界定先天性，而是把先天理解为完全不依赖任何经验，但又使得现象和经验成为可能的前提条件。按照康德的这种理解，必然命题就包括必然为真的分析命题和先天综合命题。相反，金岳霖批评时空意念的先天性就是要否认先天综合命题，推翻康德提出的“人的理性向自然界立法”的口号，重新树立外在事物的客观性和世界秩序的普遍必然性或固理性。

第三，对时空观念先验性的认识不同。康德认为时空观念具有先验的观念性和经验的实在性。前者说明时空观念只是先天感性直观形式，没有先验的实在性。而后者说明时空观念在经验的范围之内通过组织感觉杂多得以实在。与此不同，金岳霖认为时空意念是抽象活动的产物，因而没有实在性问题。由于时空意念具有积极性，它们也就没有先天性。但是，时空意念和其他意念一样，具有摹状和规律成分。其中，摹状成分表明时空意念来自所与或经验，因此就具有后验性；而规律成分表明时空意念是接受所与的方式或法则，因而具有先验性。由此可知，在金岳霖那里，时空意念的先验性是说通过摹状所与得到的意念具有秩序，而这一秩序对相同或类似的所与具有规范性或者统摄性。但在康德看来，时空观念的先验性就是时空不依赖经验，但又使得所有经验得以可能的先天条件。

综上所述，康德的时空观不同于金岳霖的时空观，两人对时空的具体论述方式和内容都存在明显区别。当然，之所以出现这种现象，缘由很多。其中一个重要的因素就是两人对知识必然性的理解不同。即使如此，两种时空观也具有一个共同的特征，那就是都非常重视时空观念或意念对知识的重要作用。尤其是康德，把时空作为一切经验知识得以可能的一个必要条件。



## （二）性质、关系及其他

除了时空意念外，性质、关系、东西、事体和变动都是接受大纲。以往的哲学家都比较重视关系和性质，但把东西、事体和变动作为知识论考察的对象且作为接受方式来分析的比较少。与此不同，金岳霖对它们进行了专门分析，这不能不说是其知识论的独特之处，其实这也反映了他治学态度的严谨和研究技术的精湛。

### 1. 性质

金岳霖对性质和关系非常重视，《知识论》的很多地方都涉及性质和关系，但是，作为接受大纲的性质和关系不同于具体事物的性质和关系。他认为性质就是对一所与有所云谓，性质通常是由谓词来表示的。随着现代逻辑（数理逻辑）的出现，谓词的性质也发生了变化。传统逻辑主要分析语句的结构，主项由名词或代词充当，谓项由系词和形容词充当，一般来说，形容词所表示的是主项的性质。在现代逻辑中，名词和形容词都是谓词，因而都表示性质。例如，“这个苹果是红的”可以改写为“有一个 $x$ ， $x$ 是苹果并且 $x$ 是红的”，“苹果”和“红的”很明显都对 $x$ 有所云谓，因此都表示 $x$ 的性质。

谓词之所以能表示性质，就是因为呈现或所与本来就有形形色色、这这那那和种种等等。其中，形形色色和这这那那是特殊的性质和关系，只不过前者注重性质，后者注重关系；而种种等等是普遍的关系和性质。在官觉活动中，官觉者以意念接受所与就是对所与有所云谓，也就是以谓词为接收方式收容所与。对一所与单独地有所云谓，从语言上说就是使用字或句子描述所与，从意义上说就是利用概念或命题断定所与。云谓表示的是普遍的性质，这样的性质可以表示但不能指（官觉），相反，所与中的形形色色和这这那那可以指但不能表示，因为它们是特殊的。虽然所与是特殊和具体的，但所与有普遍的种种等等，这里的“有”不是存在之有，而是实在之有。正因为有种种等等，才能从所与中抽象出意念，并引用这些意念作为接收方式收容所与。

云谓（谓词）表示的性质是普遍的，这样的性质有很多，按照不同的分类法就可以区别出不同的性质。金岳霖认为，比较普遍的性质分类是基本性质和从属性质的说法，这是由洛克提出来的。但他不认同这种分类法，并指出：“性质之为性质，总有一完整的、顿现的、原料式的成分，它是官觉中的呈现，或随呈现而来的，而不是推理底结果。”<sup>①</sup> 另一种分类法认为性质有简单

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第427页。



和复杂两种，简单的性质如红、大、长等，复杂的性质如老虎、城市等。对此，金岳霖认为谓词表示的普遍性质没有简单的，性质共相都与其他性质共相关联。运用意念接受所与有些比较简单，有些则比较复杂，原因在于前者不涉及推论，而后者牵扯到推论，这与性质复杂与否没有关系。第三种分类法认为性质有主性和属性之别。金岳霖认为就以谓词接受一所与而言，不同的谓词无所谓主属之别，但就所接受的东西而言，主性和属性的说法有一定的用处。例如，对红苹果而言，红和苹果是主性，苹果的甜和脆是属性。即使如此，他认为这样的分类对其知识论没有什么用处。毫无疑问，金岳霖承认性质有种类之分，只不过他比较注重共相和殊相的区别。所与不仅有性质殊相，而且有性质共相。所与表现出特殊的性质和关系，但性质殊相不可思议，只可觉。与此相反，性质共相不占有特殊的时空位置，它不可觉，不可指，但可以思议。

不管是性质共相还是殊相都离不开所与，也就是说我们所知道的性质共相需要借助所与。金岳霖认为所与具有的性质间接地就是本然个体具有的性质。但是，这一观点是不准确的，具体分析如下：本然个体不能觉，可觉的是自然个体。然而对自然个体的正觉内容必然带有官觉类的影子，因此，不同官觉类对同一官觉对象的所与就不相同。既然所与不同，那么对不同的官觉类而言，本然个体的性质也就不同。但是，作为超官觉类的本然是同一的，其性质不会因为官觉者的不同而不同。因此，合理的说法应该是，所与具有的性质共相间接地就是本然个体具有的性质，或者说不同的所与可以通向相同的性质共相。可见，连接所与和本然个体的桥梁就是共相的关联。所与的形形色色、这这那那就是性质和关系殊相，要得到所与的性质和关系共相，就需要“执一范多、执型范众”的抽象作用，即摹状所与形成意念。

## 2. 关系

性质和关系是经常连在一起使用的，所与不仅有性质，也有关系。不同于性质，关系是由对多数所与联合地有所云谓的谓词所表示的。这里的多数可多可少，但至少要大于等于二，也就是说关系至少在两所与之间存在。关系在文法和现代逻辑中的表示区别不大，只不过前者以“在上”“比……大”“是……的父亲”等文字表示，而现代逻辑使用  $R(x, y)$ 、 $R(x, y, z)$  等符号来表示， $R$  被赋予“在上”“比……大”“是……的父亲”等意义。此外，关系还有关系质，或者说关系本身具有一些性质，如自反性、对称性和传递性。相等、形似和相同之类的关系具有自反性，即某关系者与其自身相似、相同或相等；对称性是指有些关系集合调换关系者的次序，关系本身不发生改

变，例如，“张三是李四的朋友”与“李四是张三的朋友”的意义是相同的。传递性是指关系者之间的关系具有一定的次序性，例如， $x$  大于  $y$ ， $y$  大于  $z$ ，那么  $x$  大于  $z$ 。自反性发生在单一所与身上，这势必影响到金岳霖对关系的定义，为此，他认为自反质不是关系，而是潜存于共相之间的关联。

与所与有性质殊相和性质共相一样，所与也有关系殊相和关系共相。就具体的所与来说，“在上”“比……大”都表示关系殊相，关系殊相虽不能由官能直接感觉，但可以从所与图案中推论出来。就能推论而言，所与有关系共相。正因如此，官觉者才能从所与抽象出关系意念，并能用关系意念作为接收方式去收容所与。前面说过，所与表现为形形色色、这这那那。其中，这这那那更多地表现为关系殊相。原因是不同的所与往往靠性质的不同进行区别，但是性质相似或近乎相同的所与只能靠关系来区别。此外，金岳霖还认为性质完全相同的所与或东西在现实当中也许没有，但可以想象这样的所与或东西；而关系完全相同的所与不仅在事实上没有，也不能想象如此的所与。由此可知，区别东西或所与，关系比性质重要。在笔者看来，注重关系与性质的区别很有必要，但很难由上述论证得出区别这这那那时，关系比性质重要。相反，在日常生活中，区别东西往往依靠性质的时候更多一点。

关系也有种类问题，以前比较习惯的分类方法就是按照关系质分类。除了自反质之外，对称质和传递质各有三种：对称、非对称和反对称；传递、非传递和反传递。对知识论来说，传递和对称是非常重要的两种关系。之所以如此，是因为金岳霖认为知识就是真命题，而命题是概念的关联，意念或概念的关联构成意念或概念图案。这些图案对推理和知识来说非常重要，而“图案或结构底重要经纬大都是对称的传递关系或反对称的传递的关系。传递的关系更是重要”<sup>①</sup>。这里有一点小问题需要注意，即按照金岳霖的说法，图案或结构中的“关系”应该是关联。

关系者不同，关系的表现也不同。所与之间的关系是特殊的、限于一时一地的。这样的关系不能靠推理得来，只能由官觉得到。而共相之间的关系金岳霖不叫关系，而叫作关联。所与之间的关系有偶然的因素夹杂其间，共相的关联没有这样的问题，因而给人一种确定不移的意味。关系有殊相和共相之别，关联也有殊相和共相之分，两者并不等同，也就是说，关系共相不同于共相之间的关联。四者之间的联系是这样的：关系共相所表示的对象潜伏于共相之间

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第439页。



就是关联共相，存在于各具体共相或所与之间就是关联殊相或关系殊相。其中，共相之间的关联不同于关联共相。此外，关系有内外之分，对此，前文已经做过专门介绍。需要补充的是，金岳霖肯定内外关系的存在，但对共相之间的关联有无内外之别似乎没有明确态度。在他看来，共相与其他共相之间有关联，这样的关联是内在的。但事实上，有些共相与另外一些共相可以没有实质的关联，例如，“小猫”“小狗”和“飞机”之间就没有本质关联，那么它们之间有没有外在关联呢？对此，他没有给出明确的回答。

### 3. 东西和事体

自然界中的事物包括东西和事体，因此，东西和事体就是非常重要的认知对象。在知识论中，东西和事体意念也是比较重要的接受方式，对应现实中的诸多东西和事体，东西和事体意念就包含名目繁多的接受细则。在这种意义上，东西和事体（意念）就是接受大纲。作为接受大纲，它们与其他意念一样，既来自所与或呈现，又对所与进行规律。当然，东西不同于事体，按照金岳霖分析的顺序，这里先介绍东西。对于东西，金岳霖的定义是，“所与中有性质与关系上的统一性而又有居据以为疆界的都是东西”<sup>①</sup>。其中，统一性和居据是东西最重要的特征。所谓统一性，就是性质的形似、关系的一致以及时间上的绵延；所谓居据，就是占据一定的空间。东西的定义就是东西的所谓，同时，在所与和呈现中也有所指的东西。所与中的东西是以东西意念为接受方式收容的所与，既然是所与，它就是特殊的、限于一时一地的，因而就不能脱离时空。

换句话说，东西的所指就是所与中彼此相分别的这这那那。然而有人认为所与是不能分割的，因此所与就没有分别，也就没有这这那那。对此，金岳霖同意所与本身不能分割为部分的所与，或所与是怎样的就必须被视为是怎样的所与，但这并不表示所与本身没有分别，果真没有分别，官觉者就不能用不同的意念接受所与，从而就没有官觉，没有经验和知识。这显然不符合常识，前文在分析认识活动时，金岳霖就已经强调了认识者具有区别能力，所与本身就有分别。也许在实际区别形形色色和这这那那的所与时会遇到一些困难，但这些困难不能否定所与本身是有分别的。就东西来说，所与不仅有东西殊相，还有东西共相，只不过两种有法不一样而已，这一点类似于性质殊相和性质共相之有。

---

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第441页。

东西虽然牵扯到时间，但最重要的特征在于它有空间上的居据。东西有特殊和普遍之分，对于特殊的東西只能利用名字（专有名词）、时空位置以及指词和指来表示。所谓专有名词，就是单独或专门指称某东西的名词，如天安门、昆明、李世民等。说到天安门，谁都会想到北京的天安门，因为大家已经习惯用天安门指称紫禁城的天安门。金岳霖对利用时空位置表示特殊东西的情形没有进行专门分析，但这一点很容易理解，如在某某时间、某某地方的x东西。所谓指词和指，就是以“这”“那”之类的指代词加上具体的指示动作，在日常生活中，利用指词和指表示特殊东西的时候非常多。在具体场景中，如果大家知道这、那所表示的对象，就连指示的动作也省去了。

特殊的東西非常多，有些东西是其他东西的部分，有些东西还包含其他东西作为自己的部分。再加上时空特征、性质和关系等因素，具有不同时空的东西是不同的特殊东西，性质和关系亦是如此。与特殊的東西相对应，表示东西的具体意念也非常多。正因如此，东西才是一个宽泛的接受方式。

与东西一样，事体有所谓和所指，所谓是普遍的，所指是特殊的。就所谓来说，事体是具有性质和关系统一性，并在时间上有始终的所与。与东西的定义一样，事体也强调所与关系和性质的同一性，两者的区别在于东西注重空间上的居据，而事体注重时间上的始终。这并不表示东西可以离开时间，事体可以脱离空间。事实上，特殊的事体总是发生在一定的空间位置当中。事体也有殊相和共相之别，不同的特殊事体非常多，与之相对应，表示事体的具体意念也很丰富。

所与本身是有分别的，如同所与有关系和性质一样，所与也有事体、东西之分。只不过事体的界限没有东西的界限那么明显。金岳霖认为这是由两方面的原因导致的：首先，对东西的官觉是可以重复的，例如，对天安门可以重复参观。而事体发生以后就一去不复返，如上午吃早饭、去年中秋的赏月等。其次，所与中作为自然单位的东西比较多，如苹果、衣服、房子等各自的空间界限很明确。而所与中自然单位的事体比较少，如苹果掉了、外出办公事等。即使有这样的事体，仍然存在界限不甚明确的问题，以外出办公事为例，外出期间的坐公车、步行、敲门等算不算办公事这一事体呢？显然，广义的办公事可能包含这些事体，而狭义的则不包含。

就事体的表示而言，可以用名字、句子或加上时空限制的名词。这与东西的表示相似，区别在于表示东西的一般不是句子，用句子表示的事体就是事实。由于事体是特殊的、具体的，因此表示事体的句子必须使用一些表示特殊



时空位置的词语。例如，“昨天晚上在食堂吃早饭”中的“昨天晚上”“在食堂”就是表示时空位置的词语。虽然东西不用句子表示，但是，利用有时空位置限制的名词所表示的东西依然是事实。这是因为按照数理逻辑，这样的表示可以改写成命题形式：“有一个  $x$ ，它在某时空位置并且是某某。”总之，虽然事体和东西不是事实，但三者之间有一定的联系。

#### 4. 变动

金岳霖承认本然世界是变动的，因而所与也变动不已。既然如此，摹状变动的所与就可以得到关于变动的意念。这样的意念种类非常多，因此，变动本身也就成为收容所与的接受大纲。在金岳霖那里，变不同于动，所谓变就是一东西的性质在不同时间出现了变更。变主要表现为东西性质的改变，就性质与关系两者的联系而言，改变性质的是内在关系，或者说，性质改变，则内在关系一定发生改变。性质改变与否需要对同一对象的不同所与进行比较，总体来说，有些变更可以直接官觉到，有些是由推论得出的。

变更是普遍存在的，但需要说明的是，东西的变更表现为东西改变了它的性质和关系，而不是性质和关系本身发生了改变。东西发生变更会不会影响到它的统一性？对此问题，如果不站在官觉和知识的立场，答案是肯定的，即性质改变，个体就发生改变。但是，在知识的立场，性质或内在关系发生改变对东西统一性的影响表现为两种情形：一般来说，由于官觉者能够官觉到东西变化的整个事体，因此，性质改变并不会影响东西的统一性。即使有些东西变更的速度非常快，官觉者没有官觉到变更的事体，仍然可以利用一些原则或自然律推论出东西的统一性。如果既没有官觉到东西变更的过程，又没有适当的原则和自然律以供推论，这样的变更势必影响到东西的统一性，对于这样的变更，我们会有一种茫然无所适从的感觉。

有一种观点认为变更是不可能的，其所持的理由是一东西或者是原来的自己或者不是，如果是原来的自己，它就没有变更；如果不是原来的自己，它和原来的东西就是彼此不同的两个东西，既然是两个东西，就无所谓变更。这样的理由不仅表现在所与方面，而且表现在共相方面，即一意念不会变更成另一意念。对于这种观点，金岳霖从常识的角度进行了批评。他认为，所谓的本来有两种意义：一是从前的东西；二是变更前后东西具有同一的成分。如果按照前一种本来，就会产生上述观点并否定变更的存在；如果是后一种本来，不仅肯定了东西的统一性，而且承认了变更的可能性。有些变更是简单的、轻微的，在这种情况下，我们对于本来的东西或变更过程中保持不变的东西有清楚

的官觉。然而对一些剧烈的变更和变更历程过短或过长的东西，我们也许很难把握绵延同一的本来。即使如此，金岳霖还是肯定了这种本来是存在的。例如，鸡蛋与鸡蛋变成的鸡之间贯穿着一种不变的东西，这种东西就是变更历程中绵延同一的东西或本来的东西。这样一来，前面否定变更的观点似乎很好反驳，即一东西改变性质并不取消该东西的同一性，它仍然是它自己，只不过前一时间的性质不同于此时的性质而已。此外，东西改变性质不是性质本身的改变，不管是性质殊相还是共相都不会发生变更。

金岳霖承认“天下无不变的事体”，也就是说一切皆变，但就所与的变更来说，既有不同官觉中所与的变更，又有同一官觉中所与的变更。由于前一种情形涉及官觉者本身的变更等困难问题，因此他没有专门分析，而只考虑了后一种情形。变与不变涉及标准问题，就官觉而言，官觉到变是以官觉到不变为标准的，反之亦然。要官觉到变和不变，就要求所与的变不是一致的变和完全的变。所谓一致的变就是一切所与都在变，而且按照同样的程度、方式和速度进行变更。对此，官觉者由于没有其他不同的变作为参照系，因而就官觉不到变。所谓完全的变就是全体所与的所有关系和性质都变了，虽然这样的变不是一致的变更，但由于完全的变更没有绵延的同一性，官觉者就不能官觉到变更，甚至不能想象这样的变更。因为想象的内容是意象，而意象是具体的、特殊的、限于一时一地的，因此就有川流和居据，但是完全的变更没有川流和居据，更没有性质和关系的统一性。显然，这样的变更是不可官觉的。尽管如此，一致或完全的变更仍然是可以思议的，因此，它们就是可能的变更类型。既然如此，官觉者要官觉到东西的变更，就需要所与的变更是不一致的或不完全的，或者说所与要有相对的变、相对的不变。当然，所与的变更根源于本然现实的变更。

变注重所与性质或内在关系的改变，而动注重外在关系的改变。需要注意的是，一东西的外在关系的改变不一定是该东西的动。这有两种情形：首先，一东西的所据不变而所居关系改变，它的外在关系就改变了，但该东西没有动。其次，一东西的居据的确发生了变更，但不是在时间上连续的变更，这只能说明该东西动了，而不是在动。为了区分东西的在动和动了、相对的动和不动，金岳霖给动下了一个定义：动就是东西在时间上连续地发生居据的改变。与官觉所与的变需要参照系一样，官觉所与的动也需要以不动作为标准。按照天文学的知识，也许地球上没有不动的东西。但在经验和官觉中，我们能够官觉到动和不动，这就说明动与不动是相对而言的。自然界中的变有很多



种，同样，动的种类也非常多。对此，就需要运用不同意念去接受各种具体的动。

与东西的变更一样，动也有可能与否的问题。金岳霖认为对变动产生的疑问主要表现为对变动意念的批评，而不是对变动事实的否认。就动而言，批评的观点认为我们无法圆满地解释事物的动。主要的理由是一东西不能在它所在的地方动，也不能在它所不在的地方动。而运动的东西在每一时间点上都处于一固定的空间点，因此，运动是无法解释的。金岳霖认为此种观点的根本错误在于我们习惯于以静释动，总要按照事物的静止状态去解释运动状态。但是，“一东西在某地方动”与“一东西在某地方”中，两个“在”和“某地方”的具体意义不同。前一个“在”是动的在，后一个是静的在；前一个“某地方”是东西运动的空间，后一个是东西静止时所占的空间。既然存在这样的区别，就不能以静释动。在金岳霖看来，对运动的合理解释应该是“一东西在它动的地方动”。当然，运动的困难问题还不止这些，但就上述困难而言，也许根本就不是困难，它只是由我们的心理习惯导致的。

在日常生活中，变动是经常连在一起使用的。金岳霖赋予了变和动不同的意义，并分别给予了说明，但两者的相似之处非常多。此外，为了使问题简单化、纯粹化，他排除了复杂因素，如不同时间、不同官觉情形下所与的变动，官觉者自己的运动等。而且，要官觉到所与的动，所与本身的动必须是不一致的动、不完全的动，也就是说要有相对的动与不动。金岳霖认为，与东西的变更不同，运动与官觉者的立体感或空间感相联系。空间感的获得也许要借助官觉者自身的运动，但最根本的原因是所与的动。如果所与不动，官觉者即使自己运动也不会形成空间感，而空间感形成之后就不一定时时依赖所与的动。

上文分别介绍了作为接受大纲的性质、关系、东西和事体、变动等意念。这些意念本身还包含名目繁多的具体意念，它们都是抽象作用从所与的形形色色、这这那那中抽出来的种种等等。具体的分析虽然是分别进行的，但在接受所与时，这些意念都是综合地被使用的。通过这些意念的安排，如此如此、这般这般的所与就成为目有所见、耳有所闻、鼻有所嗅、有动有静，并且有意念秩序的官觉世界。金岳霖强调，引用意念接受所与也就是以意念的图案或结构接受所与，意念不是单独的，意念之间是相互关联的。此外，意念图案或结构有大小、精粗的问题。对于同一所与，具有不同知识背景的官觉者可以引用不同的意念图案进行接受，所得的官觉也就不同。上述接受大纲也是一意念图案，只不过它比较简单和粗糙。随着认知活动的深入，意念图案或结构就越来



越精细，越来越严密，所需要的意念也就越来越多。在金岳霖看来，作为细目的具体意念不是他的《知识论》所能一一分析的，但是，除了上述接受大纲外，还有两个意念是“比较地仍属于大纲方面的，如因果，如度量”<sup>①</sup>，因此需要给予专门分析。

### （三）因果

因果关系是知识论研究的重要对象之一，休谟否认因果之间存在必然性，从而否认经验知识具有普遍必然性。受自然科学尤其是数学和物理学迅猛发展的影响，康德主张具有必然性的经验知识是存在的。而必然性的来源不是经验杂多或外在世界，而是认识主体的规范能力，这主要表现为认识主体通过先天感性形式和知性范畴将时空秩序和必然秩序赋予经验材料，从而形成经验知识。而作为知性范畴之一的因果关系就是认识主体先天具有的。与休谟不同，金岳霖区分了普遍的因果关联和特殊的因果关系，他认为因果关联是固然性的，而因果关系的产生是或然性的；与康德不同，金岳霖认为因果关联不是认识主体先天具有的，而是独立于官觉者的客观实在。金岳霖对因果关系的重视得益于休谟，但又不同于休谟。为了深入理解金岳霖的因果理论，有必要先了解一下休谟对因果关系的分析。

#### 1. 休谟对因果关系的分析

休谟把人类认识的对象分为两类：观念之间的关系、事实和存在。表达前一类对象的命题是必然性的，作为知识，最具代表性的就是几何与代数，它们最重要的特征是具有确定性。而这种确定性得自理性直观或论证。表达后一类对象的命题具有或然性，也就是说它的否定在逻辑上是可能的。按照休谟对知识概念的理解，只有关于观念之间关系的真命题是知识，而关于事实或存在的命题充其量就是信念。然而后一类命题具有一个重要特征，就是只有它们才能提供关于外在世界的信息，或者说只有这一类命题才涉及事物的存在问题。对现实生活和自然科学来说，关于事实和存在的命题非常重要，因此就不能因为这一类命题具有或然性而将之简单地抛弃。

对此，休谟进行了细致的分析和说明。他认为所有关于事实问题的认识都基于因果关系，正是通过因果关系，我们拥有的认识才可以超出记忆与感觉的范围。他同时认为，每一个结果都不同于它的原因，我们不能从原因当中分析出结果来。先验的结果概念只能是人为创造的产物，即使有了结果概念，它与

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第466页。



原因概念的结合也是任意的，因为针对同一个原因可能有许多不同但一致的结果。因此，不借助经验和观察就直接断定一个事件或者推论它的结果和原因是徒劳无功的。<sup>①</sup> 由此可知，因果关系本身不是从观念关系的论证或直观中得来的，而是来自经验。

因果关系有没有普遍必然性？它能不能为经验命题提供确定性？这也是休谟重点考察的问题。他把这个问题转化为：什么东西使我们对未观察到或还未出现的事物产生认知信念？为了回答这个问题，他分析了七种可能的哲学关系：类似关系、质量关系、数量关系、相反关系、同一关系、时间和空间关系以及因果关系。其中，前四种关系可以只存在于观念之间，而后三种涉及外在事物。他通过分析发现，同一关系和时空关系都建立在因果关系的基础之上，因此，因果关系就成为对未知事物进行推论的根本途径。

在日常生活中，我们习惯性地把因果关系作为必然联系。但是，我们没有关于因果关系的原始印象，因而对其是否具有必然性的分析不能从观念之间寻找。一个可行的办法就是从因果关系所表示的对象中寻找。休谟认为，具有因果关系的事件之间存在三种不同且可以分离的关系：空间上的临近关系（spatial contiguity）、时间上的先后关系（temporal priority）以及必然联系（necessary connection）。需要说明的是，事物不同于事件，因果关系存在于事件之间，而不是对象或事物之间。例如，“石头击碎玻璃”中的因果关系不存在于石头和玻璃之间，而是存在于“石头飞向玻璃”和“玻璃被击碎”这两个事件之间。在这三种关系中，空间上的临近关系和时间上的先后关系并不能保证因果关系具有必然性，甚至有时候我们认为满足这两个关系的事物之间根本就不存在因果关系。如此一来，因果关系有没有必然性的问题就表现为原因和结果之间是否存在必然联系。他使用反证法进行了论证：假设因果事件之间有必然联系，那么这种必然联系将依赖一个重要的原则，即未来总与过去具有一致性或相似性。然而这个原则不具有理性直觉或论证上的确定性，因此，休谟认为我们不能确保因果关系具有必然性。换句话说，在对事物进行观察和感觉时，我们没有理由认为一类事件必然跟随另一类事件发生。

而这就使休谟陷入一个困境：一方面，人们习惯性地认为因果关系具有普遍必然性；另一方面，这种必然性又没有理性和直觉上的理由。<sup>②</sup> 其实，这个

<sup>①</sup> David Hume. Enquires concerning human understanding [M]. Stephen buckle (ed.), Cambridge university press, 2007, pp. 29 - 32.

<sup>②</sup> 徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社2006年版，第89~102页。

困境只是表面上的，这是因为按照习惯所认为的因果必然性不是知识层面的必然性，而是生活习惯或心理上的必然性。在古希腊有一种观点认为哲学是生活的向导，但休谟主张习惯是生活的向导。他认为正是习惯使得经验对我们有用，而这个用处就体现为习惯使我们按照以往的经验预测未来的事件。假如没有习惯，我们对事实和存在的认识就不能超出当前感觉和记忆的范围，不能调整计划和方法以达到原定的目标，也不能利用我们本身的力量创造需要的东西。休谟利用习惯似乎解决了因果必然性的问题，实际上他取消了因果之间的必然联系。这一做法的直接后果就是否定人类能够获得关于事实和存在的必然知识，从而把知识论引向关于外在世界的不可知论。

## 2. 金岳霖的因果理论

金岳霖一方面深受休谟和康德知识论的影响，另一方面也了解 20 世纪上半叶自然科学的迅猛发展，这就使得他有充足的理由肯定因果关联的固然性。然而他在肯定因果关联固然性的同时，也承认因果关系的特殊性。换句话说，他区分了因果关联的可靠性和因果关系的现实性，前者是毫无例外的、普遍性的，而后者产生具有或然性，用《论道》中的话来说就是“理有固然，势无必至”。而因果关联的现实化就是特殊因果关系的产生，这不仅涉及空间和时间问题，还涉及因果发生的背景问题。

### (1) 因果关联和因果关系。

金岳霖主张“一切皆有其因果关系”。这是一种决定论，因为它主张一切事物都逃不出因果关系网。对此观点，有人反对，也有人赞同。但就知识论研究来说，金岳霖认为以这种观点作为前提就比较方便，因为它省去了证明事物之间有因果关系的麻烦。“一切皆有其因果关系”不是从其他前提中推论出来的，而是认其为真的一个假设。这一假设也许能做理论上的证明，也许不能；从证实方面来说也是非常困难的，因为它牵扯到的问题太多。如同承认“有官觉”和“有外物”一样，金岳霖没有做进一步的证明和证实就直接接受了这一观点。

金岳霖分析了“因必有果，果必有因”“一切皆有其因果关系”和“甲因必有乙果”这三个命题，它们分属三种类型：先验必真命题、普遍命题以及特殊命题。具体来说，“因必有果，果必有因”是固然性的；“一切皆有其因果关系”既然是假定为真的命题，就普遍为真；“甲因必有乙果”是特殊命题，其真假是可以证实的。然而因果问题非常复杂，它存在一因多果、一果多因、多因多果等可能情形，为了简化问题，金岳霖只考察了单因单果这一种



情况。

金岳霖区分了特殊的因果关系和特别的因果关系，特殊的因果关系是限于一时一地的，它不能在其他时间、其他地点重复出现，我们所能官觉到的因果关系都是特殊的，但这样的因果关系不能作为接受工具收容所与，因此对知识论来说就没有什么意义。所谓特别的因果关系实际上就是特别的因果关联，一方面，它具有普遍性；另一方面，不同意念之间的因果关联是不同的。特别的因果关联是通过归纳推理得到的，也就是从经验中抽象出来的。因果关联既然是普遍的，就是超越时空限制的。正因如此，官觉者就可以引用这些因果意念接受所与。

## (2) 因果的居间问题。

金岳霖把因果之间的时间和空间问题称为居间问题。“居间问题是因果关联底现实底问题，或因果关系底问题。”<sup>①</sup> 因果关联是普遍的，因而就没有时空间隔问题。因果关系是特殊的，作为因和果的事体或东西都限于特殊的时空位置。那么特殊的因和果之间是否有时空间隔呢？金岳霖分析了两种情况：无间说和有间说。

无间说认为因果事体之间或者没有其他事体作为媒介，或者有无量事体作为媒介。在前一种情形下，无法区分作为原因的事体和作为结果的事体，也就是说两者是同一件或同一类事体，如“早晨的我是晚上的我的原因”。这显然与我们对因果关系的日常理解不相符。在后一种情形下，作为媒介的无量数事体与因事体和果事体也许相干，也许不相干。如果相干，相干的事体就可能影响因果关系的实现。因此，因事体和果事体之间的因果关系就无法说得通。如果所有的居间事体都不相干，这些事体的发生与否就与因果关系的能否实现没有联系，因而居间事体就不是因果之间的媒介。可见，无间说存在一些困难。

既然如此，那么有间说是否可行呢？这里首先需要搞清楚什么是有间。金岳霖认为有间就是因果两事体之间不管有没有中间事体，总存在空的时间或空间。为了简化问题，他只考虑空的空间这种可能性。因果关联要现实，因果之间就存在一个从因到果或由因致果的问题，而要使因事体的影响传达到果事体，就需要传达影响的工具。由于有间说认为因果事体之间有空的时间或空间，再加上真空不能作为传达工具，因此，因果之间的影响就无法传达。可见，有间说行不通。如此一来，要解释因何以致果还是要回到无间说，为了避

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第474页。

免无间说的上述困难，金岳霖强调因果两事体之间存在物理式的无间，即因果两事体之间充满着其他事体或东西，因而没有空隙。这些居间的媒介与因果事体或者相干，或者不相干，总之不能影响因果作为两类事体及其关系。如此一来，因果关系就可以说得通。

### (3) 因果的时间问题。

金岳霖对因果的时间问题做了细致分析，分别考察了因果不能同时说和果先于因说，其真正的目的就是要区分不同层面上的先后。首先，甲<sub>11s1</sub>和乙<sub>12s2</sub>两事体的发生有时间上的先后，但在直接经验中，我们或者先经验到甲<sub>11s1</sub>，后经验到乙<sub>12s2</sub>，或者先经验到乙<sub>12s2</sub>，后经验到甲<sub>11s1</sub>，或者同时经验到两者。也就是说，对因果事体经验的先后是不固定的。其次，既然可以利用“甲——乙”因果意念去接受甲<sub>11s1</sub>和乙<sub>12s2</sub>两件事体，这就把逻辑上的前后附加给了这些事体；而且，该逻辑的先后是以充分条件为先、必要条件为后，也就是说，甲是乙的充分条件，乙是甲的必要条件。最后，意念上的先后得自意念对象上的先后，或者说理上的先后。而理上的先后以必要条件为先、充分条件为后。

显然，理上的先后不同于因果意念之间的先后，存在如此差别的原因在于理的现实化还需要具备其他条件，按照《论道》的说法就是“理有固然，势无必至”。其中，理是共相及其关联，而势为殊相的生灭。具体来说，理是共相个体化的必要条件，甲——乙这一共相关联的具体化就是甲<sub>11s1</sub>事体先于乙<sub>12s2</sub>事体。但是，甲<sub>11s1</sub>事体出现之后乙<sub>12s2</sub>事体能否出现，或者说，甲<sub>11s1</sub>事体能否产生乙<sub>12s2</sub>事体，除了需要甲——乙共相关联之外，还需要其他条件的满足。<sup>①</sup>总之，因果关系或关联的先后有三种不同维度：经验层面的先后、因果意念内部的先后以及共相关联与其现实化之间的先后。

### (4) 因果关系发生的背景。

如上所述，金岳霖认为仅仅有甲——乙自然律还不能保证甲<sub>11s1</sub>事体的发生就能导致乙<sub>12s2</sub>事体的发生，要两件事体都发生并体现因果自然律，还需要借助其他事体。类似地，甲<sub>13s3</sub>和乙<sub>14s4</sub>两件事体的产生也需要借助相同或相近的事体，或者说需要相同的环境。但是，相同的背景只能在实验室中人为地创造出来，而自然界是变动不居的，没有两个完全相同的因果发生环境。因此，甲——乙之类的因果关联能否现实还需要考察具体的发生环境。这样的环境既包含积极的因素，也包含消极的因素。其中，积极的因素是作为结果事体发生

① 金岳霖：《论道》，中国人民大学出版社2010年版，第199~201页。



的必要条件，而消极的因素是不阻碍因果关系实现的事体。

在因果关系发生的可能背景中，有些事体与因果事体是外在关系，有些是内在关系。所谓外在关系就是不影响因果事体的发生，或者与因果事体不相干。而内在关系恰恰相反。如此一来，可能背景又可以被划分为相干的背景和不相干的背景。对因果关系来说，主要考虑的是相干背景。即使在相干背景中，普遍而言具有相干性的事体可能与其他事体相互作用或失去相干性，或相干的程度发生改变。总之，对具体的因果关系来说，相干事体的相干性不一致，这就需要在相干背景中划分出真正具有相干性的小背景来。

既然因果关联的实现是可以重复的，那么相同因果关系发生的小背景应该是相同或相似的。但是，相干的小背景仍然是特殊的，不同的因果关系有不同的小背景，要求同一因果意念现实的小背景完全相同就不可能。为了保证意念及其关联的普遍性，金岳霖认为具有同样的背景就是指小背景中有因果发生的必要条件而无阻碍因素。从现实层面来说，同样的背景是可以存在的，最明显的例子就是实验室。实验室可以说是保留必要条件、排除阻碍条件后所形成的小背景，在这样的环境中，因果关联可以重复实现。对于不能做实验的天文学和社会科学来说，虽然同样的背景很难实现，但这样的小背景不一定没有。如果没有同样的背景，因果关系在这些领域就无法说得通。

### 3. 对金岳霖因果理论的批评与辩护

金岳霖对因果固然性的理解既不同于休谟，也不同于康德。在金岳霖看来，休谟之所以否认因果关系的普遍必然性，原因在于他的问题“不是理论上的因必有果，果必有因的问题，是事实上某事为因某事为果的问题。前一问题，休氏看起来不值讨论；后一问题是休氏的困难问题”<sup>①</sup>。显然，按照金岳霖对因果的理解，休谟对因果关系的分析主要局限于因果的“势无必至”，并由“势无必至”进一步否定因果关联的固然性。康德把因果必然性视为认知主体具有的纯粹知性范畴，从而取消了因果关联所具有的客观固然性。然而这是深受经验主义传统影响的金岳霖所不能接受的。

既然金岳霖要肯定因果的固然性，又不能把它归结为先天的认识能力，唯一的办法就是承认因果关联的客观性。因果意念的对象是共相或共相的关联，而共相是现实的可能或有能出入的可能。按照《论道》所建构的本体论，共相是实在的、不以人的意志为转移的。共相的现实遵循“理有固然，势无必

<sup>①</sup> 金岳霖：《金岳霖文集》（第1卷），甘肃人民出版社1995年版，第370~371页。

至”的原则。就因果问题而言，“理有固然”一方面保证了所与本身的秩序，另一方面保证了知识者可以引用因果意念接受所与。“势无必至”确保了本然世界中偶然性的存在以及知识论中因果关系的特殊性。

金岳霖对因果意念的重视其实就是对因果关联的强调，而因果意念的获得依赖抽象能力对所与的摹状。所与是特殊而具体的，它与因果意念相结合就得到特殊的因果关系，而因果关系就是因果关联现实化的产物。不管是因果关联还是因果关系，都不是知识者主观创作的产物，而是外在世界客观具有的，只不过因果关联寓于事体之中就表现为因果关系，因果关系的抽象化或普遍化就是因果意念，因果意念是对因果关联的思议结果。毫无疑问，金岳霖的因果理论对因果必然性问题给出了独具特色的回答，因此具有一定的创造性和参考性。但这并不意味着该理论不存在缺陷和不足，实际上，有学者已经指出了一些问题。<sup>①</sup>而这些问题是不是金岳霖因果理论真正具有的呢？对此，还需要做深入的考察。

首先，金岳霖在说明因果的先后问题时指出，因果不仅有时间上的先后，也有理论上的先后。时间上的先后是直接经验和特殊事体而言的，而理论上的先后是就意念和意念的对象——共相及其关联而言的。理论上的先后有两种情形：或者以必要条件为先，以充分条件为后；或者以充分条件为先，以必要条件为后。在金岳霖看来，不管是意念上（纯粹理论上）的先后还是意念对象上（理上）的先后，主要是以必要条件为先，以充分条件为后。但是在演绎系统内，命题（意念关联）之间的先后是以充分条件为先，以必要条件为后。

王中江认为理上的先后不能既是第一种类型的先后又是第二种类型的先后，他把这一点作为金岳霖因果理论存在的一个问题。应该说，金岳霖并没有讲错，只不过他没有把理上的两种先后明确区别开来。严格且清晰的说法应该是：当某一因果关联要现实化的时候，它与具体因果事体之间的先后是第一种层面的先后，或者说是因果关联在先且为因果事体的必要条件，而因果事体在后且为因果关联的充分条件。但在共相演绎系统之中，理上的先后就是后一种层面上的先后，即前一共相在前且为后一共相的充分条件，而后者在后且为前者的必要条件。显然，两种理上的先后之间并不存在矛盾。

其次，王中江认为，金岳霖解决因果必然性的办法就是区分因果之理和因

① 刘培育：《金岳霖思想研究》，中国社会科学出版社2004年版，第194~197页。



果的现实，试图把理势统一起来，但是，他实际上把两者对立起来了，从而使因果的现实不仅没有或然性可言，甚至根本就不能实现。这是因为势是特殊的、不可重复的，因而就没有满足作为必要条件的相同因果背景，如此一来，相同的原因事体就没有同样的结果事体相伴随。的确，在金岳霖那里，势是特殊和不可重复的，但这并不意味着就没有相同因果背景存在的可能。金岳霖所谓的相同因果背景不是完全相同的特殊背景，而是有因果关系发生的必要条件但无阻碍条件的背景，这样的背景只要求与因果关系相干。显然，相同或相似的背景完全可以存在，而实验室中的情形就是典型的代表。按照金岳霖的说法，因果关联完全可以现实，只不过何时现实以及如何现实是或然性的。可见，王中江对金岳霖的这一批评是欠妥当的。

最后，王中江认为金岳霖将因果律视为自然律，但因果律在现代科学中并不存在，甚至为一些科学家和哲学家所诟病。此外，他认为金岳霖没有论证因果律为什么是自然律，而是把论证的重心放在以因果为代表的自然律的可靠性上，这不能不说是金岳霖因果理论的一个缺陷。与王中江的观点不同，陈波认为金岳霖充分肯定了因果关系的可靠性，但对此没有给出有效的论证，因此，“因果关系是可靠的”只是一个断言。<sup>①</sup>然而在笔者看来，金岳霖并没有把因果律视为自然律。他区分了一般的因果共相和具体的因果共相，前者是因共相和果共相之间的关联，也就是王中江所讲的因果律。而后者是具体共相之间的因果关联，也就是王中江所说的自然律。在金岳霖那里，因果律为真是被作为假设接受的，也就是说抽象的因与果之间的可靠性或普遍性是先验性的，而自然律是通过抽象活动得来的具体的因果关联。两者显然是不同的。此外，金岳霖认为特殊的因果关系具有或然性，它能否产生以及何时产生不仅需要普遍的共相关联作为必要条件，而且还需要发生环境等条件的满足。对此，金岳霖进行了深入的分析。可见，陈波的批评是不准确的。但需要指出的是，金岳霖对一般因果关联和具体因果关联的区分不是很明确，这就使得人们很容易把两者混淆起来。此外，他对因果律的必然性不做论证而直接接受就给人一种独断论的感觉，这也与哲学追求论证和说理的特性不相符。

从历史的角度来看，因果关系是近代知识论研究的一个重要对象，这肇始于休谟对因果关系必然性的批判，此后很多哲学家和科学家都进行了专门研究。金岳霖的因果理论也是回应休谟批判的产物。但是，当代知识论学家没有

---

① 陈波：“休谟问题和金岳霖的回答”，载《中国社会科学》2001年第3期，第38页。



将其继续视为重要研究对象，而是直接拿来使用。例如，关于知识概念的因果理论根本就没有质疑因果关系的可靠性。<sup>①</sup>之所以出现这种情况，原因在于当代知识论学家关注的中心任务是对知识概念的分析和对知识理论的辩护。虽然休谟对因果关系必然性的批判也是一种怀疑论，但在当代知识论中，这种怀疑论并不对知识的可能性构成致命威胁。此外，当代知识论学家并不是很关注命题之间的关系，这也是因果问题受到忽视的一个原因。当然，他们不重视并不意味着因果关系不重要。只不过随着科学理论的发展，对因果必然性的分析逐渐为对因果或然性的分析所代替，同时，对单一因果关系的考察逐渐为对整体理论的考察所代替。总之，作为 20 世纪上半叶的理论产物，金岳霖的因果理论在具有创造性和独特性的同时，也具有时代的局限性。

#### （四）度量

不管是在日常生活还是科学研究当中，度量都非常重要。随着科技的发展，度量的方式和工具日益精细化，度量的使用范围越来越广。可以说，若没有度量，现代生活就会变得非常困难，科学知识也就不会存在。尊重常识和自然科学的金岳霖不仅意识到度量的重要性，而且认为度量对知识来说比对实际生活更为重要。这是因为度量最能表示其知识论的主旨。我们知道，金岳霖知识论的主旨是以得自经验者还治经验，或者说是以官觉之所得还治所与。具体来说，就是知识者利用抽象能力摹状所与形成意念，然后以所得的意念为接受工具收容将来的所与。度量本身就体现了这一主旨。此外，它还具有一个明显的特征，即度量活动中接受所与的意念不仅有具体的东西作为代表，而且这个具体的东西被用来度量别的所与。别的意念也许有具体的东西或事体作为代表，但这些具体的东西或事体不是接受所与的工具。

##### 1. 作为接受大纲的度量

金岳霖把度量作为接受大纲，就说明度量不是一个简单的意念或概念，而是一个完整的系统。它包含度量制度、方法和工具等内容。不同的度量，其制度、方法和工具也就不同。而且，随着度量对象的日益丰富和多样化，度量系统也越来越完善。具体来说，度量的对象不仅包括我们所熟悉的长短、远近、冷热以及大小等项目，还包括光速、酸碱度、柔韧性、硬度以及各具体学科的精细项目和数据。如此庞大的度量系统必然包含众多意念及其关联，因此，把

<sup>①</sup> Louis P. Pojman. *The Theory of Knowledge: Classic and Contemporary Readings* [M]. Wadsworth Thomson Learning, 2003, p. 124.



度量作为接受大纲是合情合理的。与时空和因果等大纲一样，度量具有丰富的意义。它既可以作为动词来表示度量活动，也可以作为名词来指示度量系统，还可以用作度量意念接受所与。前面已经提到，金岳霖对接受大纲的分析包含对这些大纲所对应的对象的说明。同样，对度量意念的说明会牵扯到度量本身的意义以及一些重要的度量，如时空度量、对质和量的度量以及精确的度量等。

此外，度量本身还牵扯到对象和单位问题。度量的对象包括量和积量。金岳霖认为对量和积量都没有满意的说法。尽管如此，两者都涉及数目和单位。只不过量是某类事物的数目，如桌子五张、橘子十个等。积量是一事物在某一方面与一标准单位的比值，例如，这张桌子一米五长、一米高等。这里的张、个、米都是度量单位，但不同的度量系统有不同的单位。随着度量的精细化，单位也日益丰富。在众多的单位之中，有些是自然的单位，有些是知识者所创作的单位。从前自然的单位比较多，而现在创作的单位越来越多。单位的创作就涉及创作者的意图和标准，那么如何创造比较理想的单位呢？一般来说，创作单位时要考虑两个方面：一是单位本身，二是单位的具体代表。就前者而言，创作的单位要便于使用，例如，最初确定一米的具体长度时，既不能太长，也不能太短，否则都不合用；就单位的具体代表而言，这些东西或事体要具有较高的稳定性和便利性。当然，稳定性和便利性往往不能兼顾，这就要按照具体情形进行选择。例如，巴黎的白金米尺需要非常高的稳定性，因此就可以不考虑便利性，但日常生活中的米尺非注重便利性不可。

此外，度量还有使用单位或工具的方法问题。这种方法有简单和复杂之分，例如，测量光的速度就必须使用复杂的单位或工具，并进行仔细的度量。而以尺子度量桌子的长短是比较简单的使用。但不管简单的方法还是复杂的方法，都必须遵守运用的规则或方法的理。所谓方法的理，就是所用的工具或单位与度量对象之间的客观比值。方法的理是固然的，它不能被随意创作，因而是度量活动必须要遵守的。或许有人会产生疑问：前面提到度量的单位可以创作，这里又说单位的运用必须遵守方法的理，这两方面是不是矛盾的呢？从表面上看，两者似乎是矛盾的，但实际上，这里并不存在矛盾。这与后面金岳霖关于度量有武断成分但度量本身不武断的观点相呼应。

## 2. 对时间、空间、质和量的度量

时间的度量有两种：一是时间数量的度量，二是时间数量和秩序的度量。前者是川流时间的度量，后者是架子时间的度量。两种度量的单位既可以是自然的单位，也可以是非自然的单位。时间数量的度量是数目与单位的相加，如

制作一件衣服需要两天、坐火车去北京需要一天等。而时间秩序的度量就是架子时间的度量，它不仅是数目和单位的相加，还需要表示秩序的词组，如第二天、公元2000年、光绪十五年等。同样，空间的度量也有两种：居据的度量和空间架子的度量。空间度量的自然单位不准确，也不便于使用，这是不同于时间度量的一个地方。与时间的度量一样，有些空间度量只涉及数量和单位，有些还涉及秩序。后一类度量就是空间架子对居据空间的度量。在金岳霖那里，时间度量就是川流的度量，空间度量就是居据的度量，时空架子只不过是度量川流和居据的一种方法。正是在这一层意义上，单位的用处比秩序的用处大，或者说凡度量都涉及单位，但秩序是在时空架子中出现的。

时间的度量和空间的度量有时结合在一起，例如，手表通过长针和短针所处的空间位置表示当前的时间；有时两者是彼此分开的，例如，李庄离城二十里，现在是北京时间下午两点。但不管怎样，时空度量是非常基本的，可以说，几乎所有的度量都涉及时空度量。静的东西的度量牵扯到时空度量，动的度量更是离不开时空度量。而且，越复杂的度量涉及时空度量的地方越多。这是因为复杂的度量不仅包含工具或单位的使用，而且包含意念上的设计和事实上的安排。其中的任何一个方面都会涉及时空或时空意念，这就必然牵扯到时空度量。前面已经说过，金岳霖非常重视度量对知识论的重要意义，既然时空度量在一切度量活动中具有基本地位，那么时空度量的重要性就不言而喻了。

质和量也是在实际生活和科学研究当中常用的概念，在金岳霖看来，质就是事物的性质，量就是东西或事体的数量。相对于质，量给人一种客观感或靠得住的意味。之所以如此，原因“不是量本身比质客观，而是有度量的量比没有度量的质能够给我们以客观感。这客观感底根据就是单位底中立性”<sup>①</sup>。具体的度量也许逃不了官觉者的影响，但是，单位或工具的运用要遵循一定的方法，这就使度量具有一种客观感。既然度量可以引用到量上，也就可以引用到质上。最普通的质就是颜色，如春天的树叶是黄绿色的、夏天的树叶是墨绿色的等。如果不引用度量于颜色，我们就只有黄绿和墨绿等直观的区别。而引用度量后，绿色和黄绿以及墨绿都对应不同频率的光波，其实人类观察到的所有颜色都可以用光波来表示。如此一来，经过度量的颜色就给人一种客观感。同样，度量也可以引用到其他性质方面，如冷热、明暗、噪音的大小等。

度量对性质的表示不同于对量的表示，量上的大小、长短、快慢都可以官

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第515页。



觉到，度量的作用只不过使量上的区别更加清楚和客观而已。用度量表示性质也许增加了关于性质的知识，但并不使我们对这些性质的官觉更具客观性。例如，绿色对应一定频率的光波，但知道这些并没有使我们对绿色的官觉更为准确。可以说，利用度量表示性质具有间接性，因此，度量工具的使用和度量对象之间存在客观的对应关系。例如，温度计中水银的膨胀与体温的升高之间存在对应关系，这种对应关系是客观的、普遍的。换句话说，拿某只温度计测体温的活动可以是特殊的，但所测的结果应该是正常或普遍的，否则度量就失去了意义。

以度量表示性质的一个重要结果就是把所表示的性质纳入度量系统中来，从而使原来没有联系的性质发生联系，例如，以前的人不会想到颜色与光波的频率有什么关系，但等到现代物理学出现以后，这样的联系就建立起来了。其他性质的度量亦是如此，由此，度量就可以把宇观世界、宏观世界和微观世界联系起来，使我们对日常经验对象的解释更加深入与细致。例如，嗓子肿痛的原因可能是某类细菌在作怪，如果不引用度量来表示肿痛，我们可能会利用中医里面的上火来解释。但相比较而言，引用度量系统给出的解释会更为客观和准确，因此，以度量的方式或结果表示性质就更具理论说服力。

需要说明的是，引用度量表示质并没有将质转变为量或者把质消融掉。如前所述，以度量的方式或结果表示性质就是建立量与性质之间的联系或等式。这种联系不是特殊的和综合的相同或一样，而是分析的和普遍的相等或相通。换句话说，这种联系是共相之间的关联，具有客观性和普遍性。在具体的度量活动中，有些联系表现为特殊所与之间的关系，有些只有等式的一端体现为具体的所与或官觉。例如，感觉到发烧和温度计测定的三十九度都可以表现为具体的官觉，而关于绿色的视觉与一定频率的光波就没有所与之间的关系相对应，这是因为我们不能官觉到光波的波动及其频率的高低。总之，以度量表示性质并没有改变对该性质的官觉，原来模糊的性质不会因为引用度量而变得清晰，更不会化质为量。它只是将性质纳入度量系统之中，并与其他性质建立正常而普遍的联系，使对性质的解释更加全面和深入而已。

### 3. 度量的准确与精切

此外，不管是时空度量还是以度量的方式或结果表示性质和量，都牵扯到度量的准确与否。日常生活中所使用的度量有时候强调中立性，有时候强调客观性。一般来说，中立性不就是客观性，而客观性一定是中立性。以物易物的交易必须要求度量单位或工具的中立性，但在货币出现以后度量的客观性就日

益重要。知识所要求的度量必须是客观的。在金岳霖那里，客观就是类观，客观的度量就是引用共同承认的度量单位和共同承认的使用方法，得到不得不如此或如彼的度量结果。总之，客观的度量涉及度量的准确与否。

在金岳霖看来，度量的准确不同于度量的精切，前者指度量活动合乎标准，后者指度量的结果与度量对象相符合。运用正常的度量单位正常地进行度量的活动就是准确的度量或者典型化的度量。而精切的度量就是度量结果符合度量对象，符合的程度不同，度量的精切性也就不同。就准确的度量而言，如果度量活动没有毛病，所得的结果就是准确的。而这并不意味着准确度量的结果是唯一的、完全精切的。其实，每次准确度量的结果都不完全相同，总存在一些差别。因此，只强调度量的准确还不够，还需要兼顾度量的精切。前者只说明度量本身是正常的，还没有涉及度量的对象。度量必定有对象，而且度量的对象具有一定的情形，如多长多宽、多大多重等。这一固定的情形就是度量结果要尽可能达到的，但是每次度量的准确结果并不是所量对象的固有情形，只是近似于它而已。因此，对某事物的度量可能要进行很多次，然后将多次度量结果的平均值作为对该事物度量的结果。当然，度量的平均值不是事物的固有情形，只是比较接近于该事物的固有情形。

如果使用两种度量工具和方法对同一对象进行多次正常度量，就可以得到两个平均值。那么哪一个平均值更接近于对象的固有情形呢？金岳霖认为这两个平均值都是准确的度量结果，但它们不是同样精切。一般来说，使用的工具比较精细、方法比较严密以及度量者的技术水平比较高的度量所得的平均值更为精切。可见，度量的精确不仅包含度量本身的准确，还包括度量结果的精切。当然，度量工具的精细和使用方法的严密是相对于某一标准而言的，而这一标准本身也具有相对性。换句话说，不管是在实际生活还是纯理论当中，都没有绝对精细的工具和严密的使用方法。因此，试图通过使用度量工具达到至当不移的精切结果是不可能的，但随着度量技术和水平的提高，度量会越来越精确。

在度量系统中，有些度量单位是自然的，有些是非自然的。金岳霖认为，利用自然单位进行度量不存在精切的程度问题，只有能否达到精切结果的情况。但是，非自然单位的使用必然会产生精确程度高低的问题。其实，自然界本来没有非自然的度量单位，之所以要确立它们，主要是为了度量的方便和精准。因此，确定什么样的非自然单位为度量单位就存在武断成分。只不过这种武断成分不是非自然单位既定之后的问题，而是怎么定单位、定什么单位的问题。



题。例如，定多长为一尺、多重为一斤有武断成分，但是尺寸斤两既定之后用于度量就不能随便或武断。这表明运用工具或单位进行度量就必须遵守一定的方法，而这种方法大都是遵循自然律的。

也许有人以为度量的结果不是所量对象的固有情形，因此度量就是武断的。金岳霖认为这种观点混淆了度量的武断和对度量结果的武断感。度量根本就不存在武断的问题，因为度量的核心任务是确定作为度量单位代表的所与和所量对象的比值，这种比值是按照一定的方法或自然律得到的，而不是随意或武断的结果，因此，度量不武断。运用非自然的单位进行度量，度量的结果有精确程度高低的问题，如果以完全精切的度量为目标，实际的度量都不能达到这个目标，也许给人一种武断感。而若不以极限的精切结果为目标，这样的不满意感或武断感就不存在。总之，确定非自然的度量单位有武断成分，但度量本身不是武断的。

#### 4. 金岳霖对约俗说的批评及其内在问题

为了说明度量不武断，金岳霖还批评了度量的约俗说（conventionalism）。约俗说不仅认为度量单位是风俗习惯和社会文化的产物，而且主张离开度量就无所谓长短轻重。如果约俗说的观点仅仅是前者，金岳霖是比较认同的。如果“离开度量就无所谓长短轻重”指的是没有度量就没有关于长短轻重的精确知识，那么这也与金岳霖的观点相一致。但是，如果这句话指的是没有度量就根本没有事物或东西的长短轻重，那么这是金岳霖所反对的。之所以如此，是因为金岳霖认为长短轻重是一回事，知道长短轻重是另一回事。约俗说是与手术论联系在一起的，按照手术论的说法，“没有度量就无所谓长短轻重”的真正含义是：没有一套度量上的动作相对应，就没有长短轻重等意念。此外，手术论者认为不同的手术对应不同的意念。度量系统包含度量单位和工具以及运用工具的方法等，如果度量单位和使用方法不同，度量系统或度量制度就不同。显然，各不同的度量制度有不同的度量动作或手术，因而就有不同的度量意念。如此一来，约俗主义者不仅认为离开度量就没有长短轻重，而且主张离开某度量制度的手术就无所谓该度量制度的长短轻重。

对于度量的约俗说和手术论，金岳霖进行了批评。他认为度量意念不同于其他意念，引用度量意念接受所与通常以度量的工具作为媒介，而其他意念对所与的接受是直接的。那么度量是单位与所量对象之间的比值呢，还是不同所与或东西之间的比值？在金岳霖看来，前者是度量，后者不是。但度量依赖东西之间的比值或以之为媒介。换句话说，有前者就必定有后者，但是，有后者

就不一定有前者。而不同所与或东西之间的比值就表示长短轻重的存在。因此，金岳霖认为约俗主义是站不住脚的。此外，他还从反面论证了约俗说的错误。他指出，如果坚持没有度量就没有长短轻重，必然会出现两个结果：一是对没有亲自参与度量活动的人不能说该度量对象多长多重，这是因为没有相应的度量动作就没有多长多重的意念；另一个结果是否认度量具有约定成分或武断成分，而这与约俗论本身相矛盾。

实际上，金岳霖批评约俗说是为了说明和坚持自己的观点，但他批评约俗说所使用的论证并不有效。这是因为以下三点：第一，金岳霖认为度量活动与事物具有长短轻重是两回事，没有前者，后者照样存在。但是，就金岳霖所介绍的约俗说而言，其主旨是长短轻重的意念与度量活动相对应，没有度量活动就没有长短轻重的意念。其实，约俗说者并没有否认事物具有长短轻重。可见，对于“没有度量就没有所谓的长短轻重”里面的“长短轻重”，金岳霖和约俗主义者的理解是不一样的。既然两种理解不在同一个层面上，这样的批评就很难具有说服力。第二，约俗说所谓的“离开度量”不是“离开具体的度量”，而是根本没有相应的度量动作或活动。此外，知识者没有参与对某事物的具体度量并不意味着他不知道何谓长短、何谓轻重。笔者认为这是任何稍具常识的人都应该承认的。但金岳霖认为约俗说必然会导致这样一个结果，即没有亲自参与度量就不知道事物的长短或轻重。显然，这是对“离开度量就没有所谓的长短轻重”的一种误解。第三，金岳霖认为正是由于度量包含约定或武断成分，因此没有度量并不能证明事物没有长短轻重。其实，约俗说没有否认长短轻重的存在，只是说没有度量的手术或动作，我们就不知道什么是长短轻重。总之，金岳霖对约俗说批评的理由不充足，论证不充分。

前文说过度量有系统，不同的度量有不同的度量单位以及使用单位或工具的不同方法，这实际上就是度量制度的不同。约俗主义者认为不同的度量制度就是不同的度量，因此对同一对象的不同度量，结果也不一样。金岳霖不同意这种观点，他认为不同度量制度的结果或者相等，或者可以互译。之所以如此，原因有二：首先，度量是有根据的，其根据就是所与或东西之间的比值。其次，不同度量单位、计算方法和手术都不影响度量的对象或根据，而这是不同度量结果之间能够互译的现实基础。总之，度量自成系统，有简单与复杂、粗略与精细的区别。度量有武断成分，但度量本身并不武断。不同时代、不同社会以及不同学科都有不同的度量系统。度量和其他意念一样，既是摹状所与的产物，又是规律所与的工具，但它们又有不同之处，这就是度量引用标准单



位作为接受所与的工具，而标准单位都有具体的所与或东西作为代表。因此，度量活动一方面以作为度量单位的所与或东西与所度量的对象进行比对，另一方面引用意念接受该比对结果。正是在这一层意义上，金岳霖认为度量甚至比因果更能表达《知识论》的主旨。

综上所述，金岳霖详细介绍了几种接受大纲。这些接受大纲很多是近代西方知识论研究的重点对象，如时空、因果、关系以及变动等。他对这些大纲的分析不是照搬西方哲学家的观点，而是在朴素实在主义的立场之上进行了认真思考，并给出了很多独具特色的说明。此外，金岳霖认为知识就是真命题，而接受大纲是命题的重要组成部分，它们主要涵盖了语句的主词、谓词和量词部分。在词项逻辑中，命题由四部分构成：主项、谓项、量项和逻辑联项。而表示前三项的是具有积极性的意念及其关联，这些积极性的意念基本上都被接受大纲囊括。而逻辑联项由逻辑联结词表示，金岳霖在《知识论》中没有对其进行专门说明，但在《逻辑》一书中有详细介绍。

### 三、对认知活动的整体分析

金岳霖对认知活动的分析极其细致和全面，既涉及许多哲学家所关注的问题，如意念（观念）、性质、时空、因果以及内外关系等问题，还考察了很多哲学家没有注意到的内容，如对所与的保留、常识意义上的认识活动以及度量等。问题是：他如何把这些内容联系在一起，或者说，在分析认知活动时他依照什么原则或思路来安排这些内容？此外，对认识活动进行分析和考察是近代哲学家研究的主要内容，但是，进入20世纪，随着数理逻辑的广泛引用和哲学的语言学转向，知识论研究的内容发生了重大变化，即由以前的关注知识形成过程或对认知活动的分析转向对知识可能性、来源以及类型的分析和对怀疑论挑战的应对。即使如此，也有一些哲学家认为作为哲学分支的知识论将会成为心理学的一部分。在此情形之下，如何评价金岳霖对认知活动的分析呢？应该说，在研究金岳霖知识论时，以上两个问题是不能忽视的。

#### （一）意念与逻辑

金岳霖作为我国最早介绍和讲授逻辑学的人之一，其哲学思想必然受到逻辑学的影响。实际上，他的形而上学和知识论都是以逻辑学为架构的。逻辑学对其知识论的影响不仅体现为对意念的重视，而且表现在接受大纲、归纳原则以及命题真假的判定上。金岳霖认为知识是真命题，而命题的最基本组成单位是概念，概念是没有矛盾成分的意念。因此，意念就是知识论研究的一个重要



对象。

在逻辑学中，概念不仅有种类之分，如普遍概念、单独概念和空概念，实体概念和属性概念，正概念和负概念，集合概念和非集合概念等，还有内涵和外延之分。意念的摹状和规律成分对应于传统逻辑中概念的外延和内涵，只不过前者是从认识活动的角度说明意念、摹状和规律三者之间的关系，而外延和内涵是从静态的角度对概念进行限定。意念的摹状成分反映了意念的所指，也就是说所有的意念都有直接或间接的所与与之相对应。而规律成分反映了意念的所谓或内涵，在抽象活动中它就是接受所与的规则。摹状成分和规律成分表明意念具有后验性和先验性，通过后验性，意念把知识与经验或官觉联系起来；通过先验性，意念把固理性赋予知识。

意念虽然是抽象的，但不同意念的抽象程度是不同的。有些意念的所指我们非常熟悉，借助相应的意象就能轻易理解意念的所谓；有些意念的所指非常稀少罕见或者根本没有所指，对它们的理解就比较困难，但这并不意味着这些意念不是摹状所与的结果，只不过不是直接摹状所与的结果而已，通过别的意念和意象的辅助，总能够使这些意念与所与或意象对应起来。同样，由概念构成的知识也有抽象程度高低的问题。关于经验的知识比较易于理解，例如，这是一个苹果，那个人是张三。还有很多知识，如抽象的数学知识和复杂的科学理论，如果没有一定的理论基础和背景知识，要理解它们就非常困难。那么这些知识是不是就与经验没有关系呢？金岳霖认为一切知识都源于经验。而抽象知识对经验的依赖表现在两个方面：一方面，组成知识的根本材料是所与，所与是转瞬即逝的，必须通过收容和应付形成经验才能保留下来；另一方面，对抽象知识的理解和传达离不开意象的辅助，尤其是对抽象的理论知识而言。

意念的种类和数目非常庞大，但是，金岳霖把一些意念称为接受大纲，如时空、关系、性质、事体和东西、变动、因果以及度量。那么为什么这些意念是最基本的，或者为什么要把它们作为接受大纲呢？除了时空和因果是近代哲学争论的重要议题之外，一个很重要的原因是金岳霖按照谓词逻辑中原子命题的构成来分析意念。在谓词逻辑中，原子命题由四部分构成：量词、个体词、谓词以及逻辑联结词。如果把原子命题的量词、个体词、谓词与接受大纲对应起来，就可以发现一种近似的契合关系。比如，量词可以和度量意念对应起来，个体词与事体和东西相对应，谓词与关系、性质以及变动对应起来。其中，后两类对应不存在什么问题，需要说明的是量词和度量的对应。虽然两者都涉及存在和数目的问题，但金岳霖对度量的理解与量词的具体意义并不一



致。至于他为什么重视度量并把它作为接受大纲，一个可能的原因是他对自然科学量化研究的关注以及受谓词逻辑中量词的启示。

金岳霖对意念或接受大纲的分析是独立进行的，但是按照分析哲学家的观点，“从不孤立地探究语词的意义，语词的意义只有在命题的语境中给出”<sup>①</sup>。换句话说，哲学研究的基本单位是命题，概念的所谓和所指依赖命题。显然，金岳霖与分析哲学家对命题的研究方法恰好相反，但这并不意味着谁对谁错，因为双方的观点并没有争锋相对。金岳霖对意念和接受大纲的分析是一般意义上的，或者说所有命题都会涉及的一些问题。而分析哲学家所谓的不能离开命题而谈论的概念是具体命题中的具体概念。其实，不仅具体概念不能离开命题获得理解，就是具体命题也不能脱离具体的语境谈论真假。

同样都是知识论，都是对命题的分析，金岳霖侧重于对命题构成成分及其来源与特性的分析，而当代知识论学家主要关心对命题知识的分析和辩护。之所以把知识称为命题知识，“是因为这种知识的对象是一个命题。一个命题表达了一个可以具有真值的事态”<sup>②</sup>。而宣称知道某具体命题就形成知识主张，如何为知识主张提供辩护就成为当代知识论研究的主要内容。要为知识主张提供辩护就涉及两个方面的内容：一是指出使得某知识主张成真的必要条件，二是应对怀疑论者对知识主张的质疑和挑战。由这两方面的工作就可以引出当代知识论的两个主要组成部分：知识理论和辩护理论。与之不同，金岳霖对认知活动的分析提出了一种关于什么是知识以及如何获得知识的理论，这种理论不是与其他哲学家辩论交锋的产物，而是精心描述和构思的体系。

当代知识论学家把命题作为知识的基本考察对象，而金岳霖把意念作为知识的基本构成单位并进行了细致分析。对于意念的摹状和规律成分、先验性和后验性，前文已经讲了很多。需要补充说明的是，金岳霖认为意念是抽象活动摹状所与的产物，又是接受所与的工具。伴随着抽象活动对所与的摹状和规律，就是对所与内容的选取和舍弃，意念保留了所与的什么内容，又舍弃了哪些内容？在传统逻辑中，概念具有内涵和外延。内涵指的是概念所反映的对象具有的根本属性和关系，而外延是概念所指称的所有对象。与概念的内涵和外延相对应，意念有摹状和规律成分。摹状成分实际上就是所与具有的性质共相或关系共相，但问题是特殊而具体的所与不能呈现共相。那么摹状成分和所与

① 洪汉鼎：《当代西方哲学两大思潮》，商务印书馆 2010 年版，第 46 页。

② 徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社 2006 年版，第 248 页。

到底是什么关系？金岳霖认为所与虽然是殊相，但可以显示共相。抽象活动对所与的摹状就是寻求所与显示的共相。意念的规律成分就是以该意念所表述的共相为标准对所与进行判断和选择，将显示该共相及其关联的所与作为意念的外延。需要注意的是，意念具有摹状成分和规律成分并不是说意念包含两部分内容——摹状内容和规律内容，而是说意念既是摹状所与的产物，又是规律所与的工具。前者表明意念有所谓，后者表明意念有所指。

金岳霖认为意念的摹状和规律成分是不可分离的。对此，可以理解为意念或概念的内涵与外延不可分离。也许有人认为像“金山”“血河”这样的概念没有外延，其实这是不对的。现实中的确没有金山和血河，但这只能说明这些概念的外延为空。而“空”与“没有”是不一样的，可以说，外延为空也是一种表示外延的可能情形。此外，金岳霖指出：“照我们底说法，意念总有两方面，一是摹状，一是规律。就摹状说，意念总是后验的。”<sup>①</sup>这里需要将摹状和摹状成分、规律和规律成分区别开来。摹状和规律一般用作动词，说“意念的摹状和规律”，实际上准确的说法是“获得意念的摹状活动”和“以意念为接受方式的规律活动”。“就摹状说，意念总是后验的”这一说法也不完整，完整的说法是“就意念是由摹状所与获得而言，意念总是后验的”。同样，就意念可以作为接受方式而言，它总是先验的。如果意念的先验性和后验性分别对应意念的摹状成分和规律成分，那么后验性和先验性就不能分离，因为任何一个意念都含有这两种成分。但实际上，我们具有的观念虽然直接或间接地来自经验，但一经获得就具有先验性，从而就不再关注它们的后验性。在这种意义上，先验性和后验性似乎可以分离，但意念的内涵与外延始终是不能分离的。

除了意念与传统逻辑中的概念存在对应关系外，因果意念作为接受大纲也是金岳霖受命题逻辑影响的产物。对因事体和果事体的经验存在时间上的先后或同时关系，但因果意念或因果关联存在逻辑上的先后关系，或者以必要条件为先、充分条件为后，或者以充分条件为先、必要条件为后，这分别对应必要条件假言命题和充分条件假言命题。然而因果意念或因果关联与假言命题存在不同之处：前者是意念或共相之间的关联，因而具有抽象性；而后者是具体命题之间的一般逻辑关系。

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第293页。



## （二）描述性的知识论和规范性的知识论

自从笛卡尔以来，西方知识论一直有两个核心任务：一是确立我们接受或者反对信念的标准，二是按照这些标准确定哪些东西是我们可以宣称知道的。要确立标准就必须应对怀疑论的挑战和质疑，因此，可以说当代知识论就为一个概念所支配，它就是辩护（justification）。但是，也有些哲学家认为回应怀疑论对知识的挑战不是什么重要的任务。持这种观点的代表人物有理查德·罗蒂（Richard Rorty）和蒯因（W. V. Quine）。罗蒂是一位文化批判主义者，他主张应该彻底放弃知识论，而不是对其进行局部性的变革。

相比之下，蒯因的观点比较温和，他主张以自然化知识论（epistemology naturalized）代替传统知识论。在他看来，知识论研究应该放弃规范性内容，代之以描述性的内容。蒯因认为传统知识论包括两个研究对象：一个是学说方面的，另一个是概念方面的。前者涉及命题或理论的真，而后者涉及命题的意义。学说方面的目标或任务是从经验前提逻辑地推出关于外在事物的信念，而概念方面的任务是将关于外在事物的概念还原为关于感觉经验的概念。对这两方面来说，观察语句（observation sentence）是基本性的。它与哲学理论或学说的关系是：观察语句为科学假设提供证据；与命题意义的关系是：对观察语句的掌握是理解语言的必要条件，它们为理解一门语言提供了路径。但是，很多哲学家（包括维也纳学派）都对无法将一切陈述还原为经验或逻辑数学词汇而感到绝望，甚至有些人由此得出知识论已经死亡了的结论。与此不同，蒯因认为知识论还将继续，只不过以一种新的方式在新环境中存在，具体来说，就是作为心理学或自然科学的一章内容而存在。<sup>①</sup>

然而自然化知识论面临很多困难。金在权（Jaegwon Kim）认为蒯因要求我们放弃知识论的规范性内容，但证据本身作为规范性概念就不同于或不能被还原为类似于刺激、原因或法则等自然化概念。传统知识论追问什么使某些确定的经验、状态和信念成为其他一些信念的证据，显然，经验心理学不能回答这个问题，更不用说回答一些关于认知评价的问题。<sup>②</sup>实际上，罗蒂也否认知识论的规范性，他认为包括知识论在内的哲学应该让位于更具开放性的事业，

<sup>①</sup> W. V. Quine. *Epistemology Naturalized*. Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Jeremy Fantl, and Matthew McGrath. *Epistemology: An Anthology* [C]. Blackwell publishing, 2008, pp. 528 - 537.

<sup>②</sup> Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Jeremy Fantl, and Matthew McGrath. *Epistemology: An Anthology* [M]. Blackwell publishing, 2008, p. 524.

即政治或文化批判活动。与这种观点相呼应，有些哲学家也从性别、文化以及政治等角度研究了知识论。但在笔者看来，这些都不能代替正常而客观的知识论研究。

公允地说，知识论具有描述性内容和规范性内容。其中，规范性内容表现在两个方面：一方面，知识论方面的任何主张都需要提供一定的辩护和论证，而不能仅仅是无理由的宣称或直白。对观点或主张的辩护与论证涉及对怀疑论挑战的回应，随着知识论研究的深入，绝大多数哲学家基本上放弃了寻求确定性知识的目标，但这并不意味着对知识宣称的辩护需求消失了，更不用说还要对知识论本身进行一定程度的反思。另一方面，知识论中的有些概念，如证据、知识、辩护等，它们不是先验的，而是规范性的，它们不能完全被还原为科学中的自然化概念。这样的事实告诉我们，既要反对普遍性的还原主义，也要反对取消哲学甚至宣告知识论已经死亡的观点。可行的做法就是采取方法论上的自然主义。具体来说，我们必须意识到对知识主张和信念进行评价的标准以及对知识论研究方法进行评价的原则都是从经验研究中产生出来的，而且它们具体的运用需要接受经验的进一步检验。总之，规范性概念必然要与具体的认知实践结合起来，否则就无法正确理解这些概念。可见，知识论的描述性内容和规范性内容是交织在一起的。

此外，蒯因从一切陈述不能还原为自然科学的观点得出还原主义是经验主义的一大教条，通过批评还原主义，他倒向了自然化的知识论立场，并认为知识论将被心理学或认知科学代替。但是，不管如何连贯或系统的心理学都不能消除怀疑论者对我们关于外在世界知识主张的怀疑和挑战，我们即使不接受极端或普遍的怀疑论，也应该接受温和的怀疑论，因为这是抵制教条主义的有效办法。此外，不管是以怀疑者身份评价知识宣称和知识论研究，还是回应怀疑论者对知识可能性的挑战，都需要我们明确知识论的规范性。在怀疑者看来，仅仅对如何形成信念或知识提供心理学上的解释是不够的，还需要进一步追问接受这些信念的标准是否正确。由此可见，怀疑论对知识论的重要性就决定了后者必须具有规范性的内容。<sup>①</sup>

前面已经提到，自笛卡尔以来，哲学家们不断寻求知识的确定性。但是，特殊而具体的感觉经验不能为知识提供普遍性理由，这也是休谟质疑归纳原则

---

<sup>①</sup> 这一部分内容参考了徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社2006年版，第568～572页。



的结果。康德通过对人类认识能力的批判性考察，得出统觉利用先天的感性直观形式与纯粹知性范畴赋予了经验杂多普遍必然性。但是，这种回答并没有彻底解决知识确定性的问题。另一个比较有影响的方案就是维也纳学派提出的逻辑实证主义，这种方案试图利用观察语句、逻辑与数学方法理性地建构知识命题。然而蒯因认为逻辑还原主义是不能成功的，因此应该彻底放弃知识论的规范地位而真正回归自然科学的怀抱。笔者虽然不完全认同蒯因的结论，但不得不重视他对知识论的分析。不可否认，知识论包含描述性的内容和规范性的内容，而且，随着心理学和认知科学的发展，知识论中的描述性内容将会从哲学领域分离出去，成为自然科学研究的对象。而知识论的规范性内容还会继续存在，只不过它反思的对象将是认知科学或心理学，最终，哲学维度上的知识论将成为科学哲学的一部分。

需要强调的是，不管传统西方知识论还是当代知识论，一个核心的任务就是应对怀疑论的挑战，寻求知识的确定性。与之不同，金岳霖依照常识首先承认知识的存在，然后对知识的形成和构成成分进行了说明。因此，怀疑论对他不构成致命威胁，充其量对他的局部观点提出质疑，从他对认知活动的分析可以很清楚地看到这一点。他把主要的精力放在了对经验活动、认识活动和思想活动的说明上。其中，最为重要的是对思议活动的分析，这是因为思议活动依靠意念得到命题，而真命题就是知识。在无数的意念之中，有一些比较基本，他把这些基本意念视为接受大纲。

对金岳霖来说，什么是知识和有没有普遍必然性的知识并不是根本性的问题，因为他所接受的是常识层面的知识。那么常识意义上的知识有没有普遍必然性？他认为知识作为命题本身就是普遍性的，这种普遍性是由本体论上的共相及其关联所保证的。知识者在认知外在事物的过程中有可能出错而导致谬误，但只要不断排除错误，知识者就可以无限地趋近对共相及其关联或客观的理的认识。可见，金岳霖对知识论的研究不同于西方哲学家，他主要的工作是对知识论中描述性内容进行解释和说明。这似乎与蒯因的主张相一致，即放弃知识论的规范性内容。但是，细究起来就可以发现金岳霖对知识论的研究也不同于科学家对心理学和认知科学的研究。这主要因为金岳霖不是基于实验观察和数据分析对认知活动和知识构成成分进行定量研究，而是对它们进行一般或抽象的说明。这样的研究思路和所得显然不能使心理学家和认知科学家满意。

总之，随着知识论研究的不断深入，其中的描述性内容，如感觉活动、抽象的理性认识活动都将成为心理学或认知科学研究的对象。能够保留下来的是

规范性内容，如对知识概念的分析、对信念主张的辩护、对辩护证据的理解以及对怀疑论挑战的应对等，这些将继续成为哲学知识论研究的对象，只不过这些规范性内容将与心理学和认知科学密切相关。按照这种发展前景，我们就应该对金岳霖的知识论思想进行区分，将其中包含的描述性内容交给心理学和认知科学去研究，将规范性内容保留下来并作为对哲学知识论深入研究的重要资源。

## 第五章 归纳原则

归纳问题又称休谟问题。它是休谟质疑因果关系和自然齐一性的产物，具体的内容是：不管特殊命题或殊相的个数是多少，从特殊命题不能推出普遍命题，或者从殊相得不到共相。休谟问题带来的一个严重后果就是断定从感觉经验得到的知识不具有普遍必然性，由此就产生了如何解释科学知识的问题。为了捍卫科学知识的地位，很多哲学家对休谟问题进行了深入研究，并试图给出圆满回答，这也使得归纳问题成为近代以来哲学研究的重要内容之一。作为当代西方哲学重要组成部分的当代知识论也非常关注归纳问题，这就为比较研究金岳霖关于归纳原则的思想提供了参照系。

### 第一节 金岳霖的归纳理论

归纳问题既是逻辑问题，也是哲学问题。站在不同的立场，对归纳原则的理解也就不同。金岳霖很早就重视归纳，并认为归纳是科学的基础。那么归纳原则的根据是什么呢？利用归纳原则为求知工具的人也许不会产生这样的疑问，但金岳霖的兴趣在哲学，所以不得不在知识论上寻求归纳原则有效性的根据。实际上，金岳霖并没有将归纳问题视为单纯的逻辑问题，从而去探索提高归纳推理可靠性的方法，而是将其作为知识经验和科学得以可能的必要条件。他认为归纳问题和因果问题一样都是秩序问题，“如果我们假设这世界本来是有秩序的，归纳不至于发生问题”<sup>①</sup>。在此基础之上，他认为归纳原则不仅永真，而且是接受所与形成知识经验的总则。

#### 一、休谟问题和归纳原则

金岳霖关于归纳原则的主张是建立在他对休谟问题分析的基础之上的，他

---

<sup>①</sup> 金岳霖：《论道》，中国人民大学出版社2010年版，绪论第2页。



认为具体的归纳推理可能会出错，但归纳推理所依赖的归纳原则是永真的。不仅如此，归纳原则还是从特殊到普遍的抽象过程，而这正是官觉者收容和应付所与的根本方法。因此，金岳霖把归纳原则视为接受总则。

### （一）金岳霖对休谟问题的分析

金岳霖对归纳原则的思考肇始于休谟问题，而休谟问题的本质就在于：“我们有没有把握保障将来会与以往相似？”<sup>①</sup>针对这一问题，金岳霖进行了如下分析：首先，他认为休谟问题本身就存在含混和模糊的地方，例如，什么叫“把握”？怎样的“保障”以及什么意义上的“相似”？但有一点很明确，休谟所强调的相似不是历史事件的重演。此外，休谟的意思不是将来与以往能否相似，而是我们现在有没有把握保障将来与以往相似。其次，休谟所指的将来与以往的相似不是特殊事件之间的相似。这是因为特殊事件限于一定的时空位置，川流的时间一去不复返，将来的事件就根本不能与以往或现在的事件相似。如果休谟关注特殊事件的相似与否，问题就会很简单，即将来与以往不相似。但休谟问题之所以困难，“一方面是因为他无形之中承认有普遍，而在他正式的哲学中又不承认有真正的普遍。他既没有真正否认普遍底便利，也没有承认真正普遍底便利”<sup>②</sup>。最后，休谟问题实际上是秩序问题。由于不承认真正的普遍，他只能从以往和现在的印象中获得秩序。但如果现在之后的将来推翻以往，那么得到的秩序也就会被推翻。总之，在休谟那里，这是一个非常困难的问题。他要从特殊的印象得到观念之间的普遍关系，但印象或经验无法保障因果关系的必然性和自然事物的齐一性，因此也就无法保证归纳原则的有效性。

除了有效性外，归纳原则还涉及其他问题，如归纳原则的意义、归纳方法以及概率演算等。金岳霖认为这些问题或者非常明显，或者不是他所关注的对象，因此不予讨论。他关心的是归纳原则是否永真，或者说有无把握担保将来不会推翻归纳原则。如果将来与以往完全不相似，那么归纳原则就会被推翻，由特殊命题推出普遍命题的概率问题也就不复存在。由此可知，概率演算是在归纳原则永真之后才出现的问题。那么能不能担保将来不推翻以往呢？金岳霖认为这个问题对具体运用归纳推理以求结论的人毫无意义，但对知识论研究很有必要。然而先天的逻辑命题不能证明将来不会推翻以往，这是因为逻辑不是

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第305页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第306页。



经验得以可能的充分条件，因此就不能担保经验不会停止。此外，以往和现在的经验也不能保证将来不会推翻归纳原则，最多只能保证以往的将来不能推翻以往，或者以往不能推翻归纳原则。此外，金岳霖认为归纳原则是先验和永真的，这就意味着以往不能推翻归纳原则。同样，对于质疑有无把握担保将来与以往相似的休谟问题，金岳霖给予了肯定回答，即我们有把握担保将来与以往相似。具体的论证过程涉及归纳原则与时间以及归纳原则与秩序的关系问题，下文会做详细说明。

## （二）归纳原则的表示

金岳霖对归纳原则的表示依照罗素的观点，用语句表述就是：在许多事例中，一类事体或东西按照一定的方式与另一类事体或东西发生联系，并且没有反例出现，那么两类事体或东西之间可能始终存在这样的联系，随着具体事例数目的增多，这种可能性不断提高，最后趋近于完全和一定。这用符号表示就是： $a_1$ 、 $a_2$ 、 $a_3$ …… $a_n$  和  $b_1$ 、 $b_2$ 、 $b_3$ …… $b_n$  代表事体或东西， $a_1$ —— $b_1$ 、 $a_2$ —— $b_2$ 、 $a_3$ —— $b_3$ …… $a_n$ —— $b_n$  代表特殊命题，A、B 代表类或共相，A——B 代表普遍命题或共相的关联。使用这些符号就可以把归纳原则（实际上是肯定结论时的归纳原则）表述如下：

|       |                |
|-------|----------------|
| 如果    | $a_1$ —— $b_1$ |
|       | $a_2$ —— $b_2$ |
|       | $a_3$ —— $b_3$ |
|       | ……             |
|       | $a_n$ —— $b_n$ |
| 则（大概） | A——B           |

在上述表示中，虽然对特殊的事体或东西没有考虑时间和空间问题，但这并不意味着它们不重要，尤其是时间与归纳原则有密切的联系，金岳霖对其给予了专门分析，后文会做详细分析。此外，归纳原则是从特殊命题得出普遍命题，因此， $a_1$ —— $b_1$ 、 $a_2$ —— $b_2$ 、 $a_3$ —— $b_3$ …… $a_n$ —— $b_n$  是表述经验的特殊命题，而 A——B 是表述共相及其关联的普遍命题。其中， $a_1$ —— $b_1$  可以换成  $c_1$ —— $d_1$ 、 $e_1$ —— $f_1$  等，A——B 可以换成 C——D、E——F 等。这就表明归纳原则“不但是由特殊到普遍，而且普遍地从特殊到普遍。它不只是一方面的归纳原则，而且是普遍的归纳原则”<sup>①</sup>。

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社 2010 年版，第 312 页。

在上述归纳原则的表示中，A——B是“如果——则”式推理的结论，而且是普遍命题。在金岳霖那里，普遍命题反映普遍的情形，因此超越具体特殊的时空位置。为了说明归纳结论的普遍性，金岳霖区分了三种命题：特殊命题、普通命题和普遍命题。特殊命题是受特殊时空位置影响的命题，它显然不同于普遍命题。这里需要注意的是普通命题和普遍命题的区别。普通命题表示一时代一区域的普遍情形，例如，“清朝的中国男人除了道士与和尚外都有辫子”中，“清朝”表示一时代，“中国”表示一区域。在金岳霖看来，普通命题就是历史总结。与之不同，普遍命题不受时空的限制，例如，命题“有些人是色盲”就不涉及时间和空间问题。

金岳霖认为，既然归纳推论的结论是普遍命题，它就不是历史总结。两者的区别表现在两个方面：首先，虽然两者都有真假，但是，使历史总结为假的原因存在于它所表示的普通情形之内，换句话说，将来的事实不会推翻历史总结。与之不同，归纳结论的真假受将来事实的影响。即使到现在为止的经验已经证实归纳结论为真，也无法保证将来不会推翻该结论。其次，历史总结是对一时代一区域普遍情形的总结，许多人将其作为完全归纳。但金岳霖认为历史总结根本就没有运用到归纳原则，在他看来，归纳原则是从特殊向普遍的跳跃，要超出特殊的情形之外。显然，历史总结是对普通情形的总结，没有超出普通情形之外。对金岳霖来说，归纳结论与历史总结的区别非常重要，这凸显了归纳原则从特殊到普遍的特征，从而为引用意念摹状和规律所与提供了保障。也正因为归纳原则具有这个特征，金岳霖才将其作为接受总则。

引用归纳原则得到的结论不是历史总结，那是不是自然律呢？在这里，自然律没有严格的界定，既可以是共相及其关联，又可以是表示共相及其关联的命题。按照金岳霖的说法，自然律或表示自然律的一定是普遍命题，但反之则不然。最明显的例子就是逻辑命题，它们是普遍命题，但不是自然律或不表示自然律。归纳结论是普遍命题，但有可能被将来的事体或东西推翻。如果被推翻，结论就是假的，该结论就一定不是自然律。相反，如果不被推翻，该结论就是真的，它就有可能是自然律或表示自然律的命题。需要注意的是，归纳结论被将来推翻并不意味着自然律或表示自然律的命题被推翻，这只能说明引用归纳原则所获得的结论是错误的。

此外，归纳原则涉及秩序问题。金岳霖认为秩序二字非常复杂，在不同的层面有不同的意义。仅就知识论而言，秩序有四个方面的说法：首先是自然界本来具有的客观秩序，这样的秩序表现为固然的理。固然的理没有真假问题，



也就不存在推翻与否的说法。其次是表示自然律的命题所体现的秩序。这样的命题不能假，也不会假，它们是概念的关联，而概念的关联四通八达，表现为一定的结构，这种结构表示客观的秩序。再次是由归纳结论所表示的秩序，这样的秩序有可能被将来推翻，因此就不必是前两种情形所表示的客观秩序。它们如果不被将来推翻，就有可能是客观秩序；如果被推翻，就说明我们认可的秩序不是真正客观的秩序。最后是休谟问题所涉及的秩序。金岳霖把休谟问题表述为有无把握担保将来与以往相似或将来会不会推翻以往，所谓推翻以往就是推翻由以往事体或东西所得的秩序。在金岳霖看来，这样的秩序充其量是对以往事件的总结，因而不具有普遍性。因此，它们既不是自然律所体现的客观秩序，也不是归纳结论所表示的秩序。

总之，金岳霖把归纳原则有效性的问题与休谟问题联系在一起，但又明确表示两者不是同一问题。前者关注我们有无把握担保将来不推翻归纳原则，而休谟问题主要考察我们有无把握担保将来与以往相似。金岳霖认为具体的归纳结论可以被将来推翻，但由特殊到普遍的归纳原则不会被推翻，也就是说归纳原则普遍为真。

### （三）归纳原则是接受总则

在金岳霖那里，归纳原则不仅是从特殊推出普遍的推理原则，更是接受和规律所与的接受总则。他认为不同的官能类有不同的官能区，不管官能的呈现多么新奇，官能者都有办法去收容和应付。其中，最普遍的是以意念为接受工具。意念是抽象能力摹状所与的产物，它不是单独出现的，意念与意念之间存在关联，换句话说，一意念就是一意念结构或网子。在金岳霖看来，引用意念接受所与必然会引用归纳原则，正是在这一层意义上，他把归纳原则视为接受总则。

引用意念接受所与并不意味着所与和意念完全相合，所与是特殊的，而意念是抽象的，如果两者完全相合，所与就等同于意念。显然，这与金岳霖关于所与和意念的论述相冲突。实际上，具体的所与近似地合乎某意念，但又不是完全相合。这就意味着所与有一些特殊的内容是意念所不能接受的，这些特殊的内容在各所与之间也没有一致性。假如具有一致性，这些特殊的内容或不同点就是客观的，即使不能被这个意念接受，也可以被其他意念接受。在现实生活当中，随着自然界的范围不断扩大，我们官觉到的所与越来越丰富，收容和应付所与的能力也越来越大，所能使用的意念也就日趋丰富和精细。

对此，金岳霖举了两个例子进行说明。例如，有时候我们官能到一所与，

它既不能完全被 A 意念接受，也不能完全被 B 意念接受，但又能部分地被 A 和 B 两意念接受。这就建立了 A 和 B 意念之间的联系，从而增加了应付所与的能力。以前普遍认为天鹅是白的，但后来发现有黑天鹅以后，就把白和黑与天鹅联系起来，从而丰富了以往关于“天鹅是白的”的认识。又如，以往官觉到两类所与之间有固定的联系，但后来发现这样的联系不存在了。经过分析，很有可能知道存在一些其他因素阻碍这两类所与之间固有联系的出现。这一方面使我们确信固有联系的存在，另一方面使我们知道阻碍因素与这两类所与之间的联系，从而增加了我们的知识。

引用意念接受所与就是“执一以范多”“执型以范实”，而这正是引用归纳原则的具体表现。官觉者可以引用时间意念接受川流的时间，引用其他意念接受源源而来的所与。换句话说，所与如何来以及什么样的所与来，这不是官觉者所能决定的。官觉者也许有某某所与出现或如何出现的希望，但所与的到来是自由的，不受官觉者左右。所与源源不断而来，官觉者总有办法应付它们。即使接受方式不够用，也可以提出新的方式或负的方式去接受。引用意念接受所与就是利用归纳原则归纳所与，意念是接受方式，不同类型的所与对应不同的意念。归纳原则是接受总则，在接受所与的过程中必然用到接受大纲和细目，而大纲和细目都是意念。金岳霖用比喻来说明这一点，他把归纳比作海关验货。其中，归纳原则是验货总则，时空、性质、关系、事体和东西、变动等接受大纲是货物的分类原则，而山水草木花鸟鱼虫等细则就是货物。实际的验货就是把进口货物按大纲分类，盖章之后就变为内地货。当然，比喻总是粗糙的，这里所谓的细则不仅仅是由意念所接受的所与，还可以是所与本身。引用归纳原则作为接受总则，最根本的目的就是把官觉呈现的所与化为事实。事实是知识的对象，但官能的内容不是事实，而是呈现或所与，所与要成为事实，就必须被意念接受。

## 二、归纳原则永真及其证明

金岳霖不仅认为归纳原则永真，而且从部分真则全体可能为真、时间不会打住以及秩序之有三个角度为这一观点进行了辩护。显然，在具体分析这些辩护是否有效之前，有必要对它们进行一番梳理。

### （一）部分真则全体可能为真

如前所述，金岳霖用来表示归纳原则的是一个“如果——则”式的假言命题。该命题有前件和后件，前件表示前提，后件表示结论。“如果——则”



式的命题不一定涉及时间和空间，例如，许多以该形式表示的逻辑命题就没有时间问题。但对归纳原则来说，“如果——则”式的命题必然牵扯到时间和空间，相比之下，时间更为重要，而空间问题可以避开。在金岳霖看来，命题的前件由现在和以往所经验到的事例构成，相对于现在而言，未发生的事体或东西就是将来，命题的后件是普遍性的结论。

对于“如果——则”式的假言命题，只要前件真，则后件必然真。但归纳原则存在概率演算的问题，因此，对归纳原则严格的表示应该是“如果——则（大概）”式的命题。而金岳霖认为，概率问题是归纳原则成立之后的问题，因此在讨论归纳原则时可以避开不谈。如此一来，“如果——则（大概）”式命题就可以简化为“如果——则”式命题。他认为这两个命题与“如果——大概则”式命题不同，后者存在前件为真而后件可能为假的情形，因此，后者就不是表示归纳原则的真正命题。此外，归纳原则的真假不同于假言命题前件的真假。以往和现在的经验可以出错，这只代表前件可以为假，而归纳原则为假的情形表现为“如果——则”式命题的前件为真而后件为假。金岳霖对前件的真假情况不感兴趣，感兴趣的是归纳原则的真假。为了简化问题，金岳霖假设归纳原则的前件没有出错，同时，归纳原则的使用也没有错误，看在这种情形之下会不会出现前件为真而后件为假的情况。

要分析归纳原则会不会为假，就需要考察以下两个问题：何谓现在？何谓前件的内容以及后件的真假值？金岳霖认为，“现在”是一个自由变项，可以把任何时间段作为现在。而且，这个时间段可长可短，但再短也短不到时点，再长也长不到没有以往和将来。因此，现在总是有单位的，例如，年、月、日、时都可以作为衡量现在的单位，与之相对应的现在就是今年、这个月、今天和此时等。需要注意的是，金岳霖认为时点（时面）不是时间，因此不能表示现在。而且，由“现在”所表示的某一时间段也不能完全被分割为将来和以往。否则，“现在”就只是一时间点或时面。

如上所述，表示归纳原则的命题有前后件之分，前件的内容是由特殊命题构成的，它表示现在经验到的特殊事例。随着川流时间从将来流向以往，前件就会增加新的特殊命题，这些命题就是以新时间段为现在而经验到的。新经验到的命题有两种可能：或者具有与以往命题一样或相似的关系，这就会增加结论的确定性；或者不具有以往命题所具有的关系，这就否定或推翻了结论。在具体引用归纳原则的人看来，结论的推翻与否非常重要，他们或许由此认为归纳原则或者可靠，或者不可靠。但金岳霖认为归纳结论的推翻与否和归纳原则

本身没有关系，或者说引用归纳原则不会出现前件真而后件假的情形。

## （二）时间不会打住

既然排除了归纳原则前件为真而后件为假的可能性，那么另一种使归纳原则无效的情形就是时间打住。金岳霖认为，在现实生活中我们不能想象时间会打住，因为想象的内容是具体的，它们必然会牵扯到时间和空间。即使如此，时间打住仍然可以思议，因为时间打住并不违背逻辑规律。假设时间在  $t_n$  上打住，并且承认之前的所有事例都具有相似性，那么， $(a_{11}—b_{11}) \cdot (a_{12}—b_{12}) \cdot (a_{13}—b_{13}) \cdots (a_{1n}—b_{1n})$  就为真，但作为对这些事例的总结， $A—B$  不是归纳结论，而是历史总结。严格地说，不能用  $A—B$  表示历史总结。因为按照金岳霖的用词法， $A—B$  表示不受时空限制的普遍命题。就假设时间打住而言，由  $(a_{11}—b_{11}) \cdot (a_{12}—b_{12}) \cdot (a_{13}—b_{13}) \cdots (a_{1n}—b_{1n})$  为真得不到  $A—B$  为真，或者说根本就得不到  $A—B$  这样的普遍命题。

显然，要证明归纳原则永真，就需要论证时间不会打住。尽管“时间是实在之所以为实在底最中坚的要素”<sup>①</sup>，但时间打住是可以思议的，或者说没有纯理论上的理由表示时间不会打住。如果时间打住，实在和自然律就都没有了。而站在常识的角度，这是不可能的。对知识者来说，如果要继续利用归纳原则来获得经验和知识，时间就不会打住。如果时间打住，知识就成为不可能，因此，只要有知识者存在，时间就不能打住，归纳原则也就不能为假。既然时间不会打住，所与就源源不断地到来，其中有些例证可以证实或证伪某些归纳结论。但不管是证实还是证伪归纳结论，都说明归纳原则有效。

此外，金岳霖认为归纳原则是先验原则，但又与其他原则一样得自经验。这是因为经验活动本身就牵扯到归纳原则的使用，而所有原则都得自经验就说明归纳原则也是归纳其他具体例证的产物。然而他认为这并不影响归纳原则的先验性，或者说原则如何得到与它的性质和真假值没有直接关系。在金岳霖那里，先验的可以是先天的，既然如此，归纳原则是不是先天的？他认为归纳原则不是先天的，这是因为我们可以思议到时间打住这一可能情形，当时间打住，归纳原则就为假。既然可以思议归纳原则为假，它当然就不是先天的。此外，先验性的归纳原则是一切经验得以可能的必要条件，也就是说我们可以思议只有现实而没有经验和知识的可能世界，但不能想象有经验但归纳原则为假

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第329页。



的情形。

### （三）秩序之有

金岳霖认为休谟问题就是秩序问题，只不过休谟对秩序的理解不同于他。金岳霖承认自然律之有，而且，作为归纳结论的普遍命题可能是自然律或表示自然律的命题。与此不同，休谟所谓的秩序只不过是观念之间的必然关系，他一方面不承认秩序的客观存在，另一方面却试图从偶然的印象中得出必然的联系，但这是利用归纳法所得不到的，因此他就对归纳原则表示质疑。

在金岳霖看来，休谟所谓的秩序是化所与为事实的最低限度的秩序，可以叫作能觉的秩序或事实的秩序。休谟问题的实质就是我们有无担保将来不会推翻以往事实的秩序，休谟没有这样的担保，所以对归纳原则表示怀疑。但是，金岳霖认为：“能觉底秩序就是所与顺着时间载在空间而来，有关系，有性质等。这实在就是说归纳原则总可以引用，而无论所与如何逆来，我们总有接受方式去顺受。”<sup>①</sup>能觉的秩序不会被将来推翻，除非时间打住。如前所述，金岳霖证明了时间不会打住，因此，他就认为自己解决了休谟问题。

但问题是：能觉的秩序是什么样的秩序，它是不是知识者本身具有的？金岳霖认为它是我们所具有的，但不全是。如果把能觉的秩序理解为康德的先天感性形式和纯粹知性范畴，它就完全是我们的或属于“心”的。但这又会引出两个问题：一是能觉的秩序能否适合外在世界；二是我们的意念可能会随着我们的变化而变化，从而不能作为工具接受所与。退一步来说，即使意念不变，依然面临和自然界符合与否的问题。因此，金岳霖认为能觉的秩序不能只是我们自己具有的。换句话说，能觉的秩序虽然是意念的秩序，但意念不会随着事物的变动而变动，尽管我们可以取舍意念，但这不会也不能推翻事实的秩序。

在金岳霖那里，能觉或事实的秩序不全是我们所有的，它还包含所与的秩序。如果所与没有秩序，所与就不接受意念法则或方式，而秩序就得不到维持。实际上，休谟问题产生的一个重要原因是无法保证“自然齐一性”。金岳霖认为“自然齐一性”很复杂，不容易讲清楚。为了使问题得到简化，他把有无“自然齐一性”的问题当作所与是否有秩序。而所与是否有秩序就是所与能否被接受，如果能够被接受，就说明所与不但有秩序，而且有能觉的秩序。他认为所与源源而来，既不违背逻辑规律，又可以被意念接受，因此所与

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第339页。



有能觉的秩序。

此外，休谟问题所涉及的秩序不是历史事实，因为历史事实是不能被推翻的，也是不能重演的。当然，这里的秩序也不是自然律，因为自然律是超时空的，它们无所谓以往和将来，也就没有被推翻的问题。按照金岳霖的理解，作为归纳结论的普遍命题并不一定表示以往的秩序。这是因为归纳结论既可以被证实，也可以被证伪。但无论被证实抑或被证伪都不会影响归纳原则的有效性，也不能推翻所与具有的秩序。结论被证实说明我们没有弄错，如果被证伪则说明我们对自然律的理解是错误的。总之，在金岳霖看来，所与的秩序不能被将来推翻，我们只能引用意念接受所与，不管所与如何逆来，我们总有办法顺受。

以意念接受所与就形成事实，事实有两种组成成分：一是所与，二是意念。意念不是单一的，而是彼此关联的，意念关联达到完善的格式或网子就可以得到意念结构。按照金岳霖的用字法，结构是与概念相连的，图案是与意念相连的。不管怎么说，意念有秩序，引用意念接受的事实也有秩序。事实的秩序包括两个方面：一是消极的秩序，二是积极的秩序。所谓消极的秩序，就是说事实之间没有矛盾。严格地说，事实不是命题，不能引用矛盾一词于事实。如果用命题来表示事实，那么所谓的消极秩序就是说表示事实的命题之间没有矛盾。之所以如此，是因为金岳霖所谓的事实牵扯到具体的时空关系，因此就没有完全相同的两个事实，也没有完全相反的事实。所谓积极的秩序就是说事实具有物理或化学等方面的秩序。“这秩序一方面是意念的，一方面是所与的。事实底秩序也不是凭空的，这秩序底根据也是所与之所呈现。”<sup>①</sup>金岳霖认为所与虽然是特殊的，但能显示共相的关联或固然的理。显然，没有任何所与能够逃出秩序之外，以意念接受所与就形成事实，而固然的理也存在于事实当中。

综上所述，金岳霖一方面将归纳推论演绎化，另一方面通过证明时间不会打住和肯定秩序之有，论证了归纳原则的普遍有效性。但是，支持归纳原则永真的真正依据在于他承认客观秩序之有，从抽象的角度来说，这秩序就是自然律或固然的理；从知识经验的角度来说，这秩序就是所与的秩序和意念秩序的结合，即事实的秩序。

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第343页。



### 三、对金岳霖归纳理论合理性的分析

如上所述，金岳霖从部分真则全体可能为真、时间不会打住以及秩序之有三个角度论证了归纳原则永真，但问题是：这样的论证是否有效？为了回答这个问题，就需要先考察金岳霖的相关表述是否准确和完善，然后对金岳霖的上述论证展开分析。

#### （一）金岳霖相关论述的内在问题

金岳霖在论证归纳原则真假的时候，把表示归纳原则的命题确定为“如果——则（大概）”式的命题。他认为“如果——则（大概）”式命题不同于“如果——大概则”式命题。这两类命题有什么本质上的区别呢？对此，笔者实在看不出来。而金岳霖之所以把两者明确区分开来，是因为一方面，用“如果——则（大概）”式命题就可以把归纳推理演绎化；另一方面，这可以排除“如果——大概则”式命题具有前提为真而结论为假的可能情形。这实际上是把归纳原则为假的可能性排除了，因为“如果——大概则”式命题蕴含“如果——不则”的情形。如此一来，他对归纳原则真假情况的分析就变成了对归纳原则永真情形的分析和说明。

金岳霖把归纳原则的应用视为演绎推理，其中，推理的前提有两个：第一前提是表示归纳原则的“如果——则”式命题，第二前提是到现在为止所经验到的事例。从这两个前提就可以得出“则”之后的结论，这实际上就是充分条件假言命题中肯定前件就肯定后件的演绎推理。但是，特殊命题的真假对归纳结论的支持强度不一样，因此，归纳推理就存在两种情形：如果所有经验到的事例都具有相似性，那么归纳结论为真的可能性就比较高；相反，只要经验到一个事例与其他事例不具有相似性，那么它就可以直接否定结论。实际上，这里又涉及两个问题：一是前提对结论的证实或证伪，二是归纳推理的有效性。

对于前者而言，归纳结论  $A \text{——} B$  表示一个普遍命题，即“凡  $a$  都与  $b$  有‘——’关系”。如果到现在为止的所有  $a$  和  $b$  事例都存在“——”关系，那么由归纳推论可知，“大概凡  $a$  都与  $b$  有‘——’关系”，或者说大概  $A \text{——} B$ ；只要有一例没有“——”关系，就直接否定结论  $A \text{——} B$ ，即“凡  $a$  都与  $b$  有‘——’关系”是假的。但是，这个反例只否定“所有的  $a$  都与  $b$  有‘——’关系”，而没有否定“有些  $a$  与  $b$  有‘——’关系”。这就是说， $A$  和  $B$  两类中有些事例有“——”关系，有此关系的事例组成新的类  $A_1$  和  $B_1$ ，它

们分别是 A 类和 B 类的子集，或者说， $A_1 = x\% \times A$ ， $B_1 = y\% \times B$ ，用自然语言表示就是 x 比例的 A 和 y 比例的 B 之间存在“——”关系。实际上，对“大概”的如上理解是归纳推理概率化的基础。但遗憾的是，金岳霖并没有对“大概”问题进行深入研究。

如前文所述，金岳霖运用归纳原则把归纳推理演绎化了，但从有效性上来说，这只不过是把归纳问题毫无意义地复杂化了。因为归纳推论本身就是归纳原则的具体运用，无须再以之为前提。退一步来说，即使以归纳原则为第一前提，也并没有使归纳推论更加可靠。其实，金岳霖如此做法的根本目的是为了突显归纳原则的永真。然而按照他对归纳原则的理解，归纳原则根本就没有真假问题。之所以如此，原因有二：首先，他认为归纳就是从特殊到普遍的抽象过程。就抽象活动而言，没有真假之分，只有准确与否的问题。其次，表示归纳原则的命题是“如果——则”式命题。然而这样的命题不是完整的、真正的命题，因而就没有真假。要使其有真假值，就必须为其填入关于事实的内容，使之成为真正的命题。归纳原则既然没有真假，也就不会永真。

此外，有必要对金岳霖归纳理论的一些误解作出澄清。在论证归纳原则永真时，金岳霖认为部分真则全体有可能真，但不管是证实结论还是证伪结论，归纳推理都使用肯定前件为真就肯定后件大概为真的假言推理形式，金岳霖把这种推理形式视为归纳原则。对此，有学者认为全体真则部分真，但部分真，则全体可以为真，也可以为假，因此，利用“部分真则大概全体为真”只能说明归纳原则可能为真，而不能必然推出归纳原则永真。<sup>①</sup> 这种观点是否正确？

对此，笔者认为金岳霖的确没有充分证明归纳原则永真，或者根本就不能证明。但上述批评并没有真正抓住问题的要害，这是因为金岳霖没有从“部分为真则大概全体为真”得出归纳原则永真，他的意思是在部分为真的情形下全体或者为真或者为假，但不管结论为真还是为假，都可以引用归纳原则推论出来。如果前件中没有反例，就以肯定结论时的归纳原则为第一前提，最后得出大概全体为真，这里的大概只是说可能为真，如果将来没有反例出现就是确定为真，如果有反例就直接否定结论；如果前件中有反例，就以否定结论时的归纳原则（后文有专门表示）为第一前提，肯定其前件就能得出对普遍命题的否定。金岳霖通过对两种归纳推论的分析指出，不管结论被证实还是被证

① 胡军：《道与真——金岳霖哲学思想研究》，人民出版社 2002 年版，第 306 页。



伪，作为前件的归纳原则都为真。由此可知，归纳原则是永真的。显然，金岳霖没有以“部分真则大概全体真”来证实归纳原则永真。或者说，这只是整个论证的一种情形，另外一种前件有反例则否定结论。

此外，对“部分真则大概全体真”还有一种理解，即作为前件的“部分真”把一个比较高的概率赋予了作为后件的“全体真”，但是，作为归纳结论的“全体”是一个潜无穷，因此，以有限的观察例证除以无限的“全体”时，其结果几乎等于零。如此一来，归纳结论连或然性的支持都得不到，更不用说必然性的支持了。<sup>①</sup>显然，上述观点是前后矛盾的，一方面认为前件赋予后件较高的概率，另一方面又主张前件对后件的确证度几乎等于零。按照二值逻辑，互相矛盾的命题必有一真一假，再结合日常经验，我们很容易接受前一命题，即“前件赋予后件较高的概率”。换个角度来说，如果我们接受后一命题，归纳推理就毫无用处，我们也就无法应对未知的事态。这显然与我们的实际情况不符。在日常生活和科学研究当中，我们主要依赖归纳推理来获得新知识。举例来说，没有任何一个人观察了所有的乌鸦，但他完全可以凭借已观察到的“乌鸦是黑的”归纳推出“所有的乌鸦可能是黑的”。

## （二）论证归纳原则永真的有效性分析

如上所述，金岳霖花了很多功夫论证归纳原则永真，但是这些论证的有效性很成问题，具体来说表现在以下四个方面。

首先，金岳霖从归纳结论的真值情况说明归纳原则永真。他认为不管归纳推论的结论被证实抑或被证伪，都必须遵守归纳原则，即肯定“如果——则”式命题的前件就能得到对后件的肯定。但是，他对归纳结论真值情况的说明已经蕴含归纳原则永真，具体表现在两个方面：一方面，在金岳霖那里，用来证实或证伪归纳结论的特殊事例是知识者利用意念摹状和规律所与的产物，如上所述，对所与的摹状和规律都要运用作为接受总则的归纳原则。因此，归纳原则的运用和事实的形成就意味着归纳原则是真的；另一方面，他认为归纳推理需要借助两个前提，其中一个是归纳原则。要使归纳推理有效，就必须要求作为归纳推理前提之一的归纳原则为真。然而金岳霖又以证实或证伪结论的归纳推理来论证归纳原则永真。显然，这样的论证就是循环论证。对此，有学者早

<sup>①</sup> 陈波：“休谟问题和金岳霖的回答”，载《中国社会科学》2001年第3期，第39页。

就指出来了。<sup>①</sup>

实际上，早在休谟对归纳问题提出质疑的时候就已经认识到对归纳推理有效性的论证必然会陷入循环论证。他认为，唯一使他相信未观察事态的理由是自然界存在齐一性，即未观察事态与已观察事态之间存在相似性。在休谟看来，自然齐一性不是必然真理。因为假设自然界不存在齐一性并不会产生逻辑矛盾，相反，它是总结以往经验的产物，对它的辩护也就需要依赖经验。如果利用经验为自然齐一性提供辩护，就势必会陷入循环论证当中。具体来说，归纳推理所依赖的前提是自然齐一性，而自然齐一性的获得和辩护又需要利用归纳推理。因此，利用自然齐一性为归纳推理提供辩护无疑就是以归纳推理辩护归纳推理。

其次，利用归纳原则和特殊事例证实与证伪归纳结论的效力不一样。在金岳霖看来，不管是特殊事例证实或证伪结论，归纳原则总是真的。只不过肯定和否定结论时归纳原则的具体表示形式不同而已。关于肯定结论时归纳原则的表述，前文已经介绍过了，此处不再赘述。否定结论时的归纳原则表示如下：

|    |                     |
|----|---------------------|
| 如果 | $a_1 \text{——} b_1$ |
|    | $a_2 \text{——} b_2$ |
|    | $a_3 \text{——} b_3$ |
|    | ……                  |
|    | $a_n \text{——} b_n$ |
|    | $a_{n+1} b_{n+1}$   |
| 则  | AB                  |

相比于肯定结论时的归纳原则，否定结论时的归纳原则没有“大概”的问题。换句话说，只要前提中出现反例（如  $a_{n+1} b_{n+1}$ ），就必然证实 AB。对此，有学者认为否定结论的归纳推理实际上是充分条件假言命题否定后件就否定前件的演绎推理。<sup>②</sup>实际上，这一主张可以追溯到波普尔。众多周知，古典归纳法的根本特征是通过一定的形式和规则从经验材料中推论出一般结论。对此，波普尔进行了批评，具体内容详见后文“波普尔的反归纳主义”。

再次，金岳霖认为如果时间打住，那么归纳原则为假。他论证了时间不能

① 胡军、杨书澜：《金岳霖的归纳理论述评》，载《学术交流》1994年第6期，第60页。程林：《金岳霖的归纳原则辨析》，载《江西社会科学》2007年第7期，第65页。

② 帅国文：《金岳霖论归纳》，载《江西教育学院学报》1998年第19（4）期，第19页。  
陈波：《休谟问题和金岳霖的回答》，载《中国社会科学》2001年第3期，第39页。



打住，从而证明归纳原则永真。但实际上，在假设时间打住的情形下，金岳霖对归纳原则为假的论证是多余的。这是因为按照他对归纳原则的理解就排除了时间打住这一可能。他认为：“引用归纳原则，所得的是超出例证范围之外的命题，所要得的是不仅超以往而且超将来的自然律。”<sup>①</sup> 归纳原则既然要求结论超出现在和以往的经验，就蕴含着时间会继续川流，不能打住。此外，他对时间不能打住的论证并不有效，这是因为他给出的两条理由并不是实证的结果，而是在建构其知识论体系时所做的假设或定义。例如，在金岳霖那里，实在和自然律之有是时间不打住的充分条件，但是实在和自然律之有不是论证的结论，而是他作为假设直接肯定的。他认为知识活动不停止，时间就不会打住。实际上，他所谓的知识是真命题，而命题的形成必然使用归纳原则，这就意味着时间不会打住。因此，对时间不会打住的论证充其量在他的知识论体系内有效，超出这个范围，“时间不会打住”将是一个需要科学来确证的命题。

最后，金岳霖把休谟问题视为秩序问题。他认为：“休谟底问题在他自己也许是不能得到答案的，可是在我们是可以得到答案的。我们底答案是我们可以担保将来不会推翻以往。”<sup>②</sup> 也就是说，将来不会推翻以往的秩序，这里的秩序包含三种：所与的秩序、能觉的秩序和事实的秩序。所与的秩序就是所与显示的共相及其关联；而能觉的秩序就是意念的秩序，也就是摹状所与所得到的秩序；能觉的秩序与所与的秩序正确结合就能得到事实的秩序。可见，三种秩序是同一的，即能觉的秩序就是所与的秩序，也是事实的秩序。这一方面保证了自然齐一性或将来与以往的相似，另一方面说明知识者可以认知所与的秩序，能够得到表示自然律的知识。那么金岳霖是不是真正解决了休谟问题？笔者认为答案是否定的，因为他没有在逻辑层面回答由特殊经验能否得到必然知识的归纳问题，而是通过肯定“有知识”和“世界有秩序”排除了休谟问题。

实际上，休谟和金岳霖对归纳原则理解不同的根源在于对“普遍”的认识不同。休谟认为从特殊的经验不能得到普遍的联系，最多只能得到或然性的联系。而金岳霖首先肯定了自然秩序的存在，然后承认有从特殊到普遍的抽象过程。在休谟那里，普遍就等于必然。但在金岳霖那里，“普遍的”不一定就是“必然的”，例如，普遍的命题有概率问题。当概率为0时，它们为假；当概率为1时，它们为真，并且成为固然的自然律或者表示自然律的命题；当概

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第328页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第339~340页。

率介于 0 和 1 之间时，表示我们还不能担保它们一定为真或为假。总括起来，休谟质疑的是从特殊到必然的归纳过程，而金岳霖肯定的是从特殊到普遍的抽象过程。

综上所述，虽然金岳霖对归纳原则永真的论证不充分，但他为之付出的努力和细致的研究令人敬佩。在 20 世纪，休谟问题成为哲学研究的主要内容之一，许多哲学家试图从不同角度解决休谟问题。然而他们非但没有解决休谟问题，反而提出了新归纳问题，从而加强了辩护归纳推理有效性的难度。

## 第二节 归纳问题及其解决方案

归纳问题是知识论研究的一个重要内容，但第一次提出这个问题的是休谟。此后，归纳问题没有引起多少关注，直到 20 世纪初，罗素等人开始试图解答休谟问题，从而将其推向知识论研究的核心领域。就对归纳推理的态度而言，大部分哲学家继续沿着休谟的思路，质疑归纳结论的普遍性，但又试图为其提供合理性说明。也有一些哲学家直接反对归纳推理，并提出了反归纳主义。其中，最著名的代表人物是卡尔·波普尔（Karl Popper）。休谟指出了归纳推理具有的内在问题，即由以往和现在已经观察到的东西无法有效地推出未观察到的东西。这可以说是传统归纳问题的困难之处，然而古德曼又指出了归纳推理的另一个难题，即：同样的前提可以得到不同的归纳结论，那么在哪些结论中间如何进行选择呢？此外，还有一些哲学家对归纳推理进行了新的解释和说明。应该说，归纳问题依然是当代知识论研究的一个热点问题，下面就对这些观点做一些简要的介绍。<sup>①</sup>

### 一、归纳推理

一般来说，有两种推理方式：演绎和归纳。所谓推理，就是在前提和结论之间建立起来的辩护关系。如果这样的辩护是结论性的，或者说不会发生前提为真而结论为假的情形，那么这样的推理辩护就是演绎；如果前提与结论之间的辩护不是结论性的，或者说假设前提为真而结论为假并不产生矛盾，那么这

<sup>①</sup> 这一节内容参考了徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社 2006 年版，第十二章；以及 Jonathan Dancy. *An Introduction to Contemporary Epistemology* [M]. Basil Blackwell Ltd, 1985. chapter 5 and 13. Laurence Bonjour. *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses* [M]. Rowman & Littlefield Publishers, INC. 2002, chapter 4.



样的推理辩护就是归纳。由此就可以得出演绎和归纳之间的区别：首先，上述对演绎和归纳的理解是非认识论的，也就是说演绎和归纳反映的是前提与结论之间的辩护关系，与前提和结论的真假没有关系。其次，演绎推理没有强弱程度的问题，而归纳有前提对结论的支持度问题。这是因为演绎是前提绝对支持结论的推理，这种绝对支持没有程度高低的问题。而有些归纳推理是弱的，有些是强的，这取决于前提和结论之间的内在关系。最后，既然归纳推理有强度问题，因此就可以通过增加或减少前提的方式改变辩护强度，但演绎推理没有这种情形。除上述定义归纳的方式之外，还有一种利用前提和结论的性质进行定义的方式，即由过去和现在经验到的东西推论出未经经验的东西。其中，未经经验到的东西既可以是还未发生的东西，也可以是因为时间和空间距离问题而未经经验到的东西，如宇宙形成时期的情况、月球表面的构成状况等。

在这两种推理形式中，绝大多数人对演绎推论的有效性不存在疑问，相比之下，归纳推理的有效性就很成问题，尤其是自休谟对其产生质疑之后。因此，归纳推理的有效性也就成为休谟问题。虽然归纳有这样的问题，但它有一个很重要的特点，即它是将已知知识与关于未知事物的信念联系起来的桥梁，因此就是扩大知识（主要是关于外在世界的知识）范围、增加知识内容的重要手段。在日常生活和科学研究活动当中，普遍使用的推理方式也是归纳。对知识论学家来说，归纳问题理所当然就成为一个重要的研究对象。在归纳推理的两种定义中，哲学家最关注的还是第二种，即由已知的东西推出未知的东西。就未知的东西而言，我们最关注的是未来或即将发生的东西。因此，归纳推理的这种定义就可以通过关于未来东西的信念突出地表现出来。例如，由以往的经验可以知道太阳明天还会升起；根据以前的经验可以知道我即将要吃的面包会为我提供营养和能量。

为了分析归纳推理存在的问题，我们需要考察推理的各个环节。简单来说，一个归纳推理涉及推理的前提和结论。其中的前提是由现在和以往的经验所提供的，而结论是未经经验到的东西。为了进一步简化问题，可以把未经经验到的东西归纳为即将发生的东西。如此一来，对归纳推理有效性的考察就转变为对归纳前提和结论有效性的分析。对此，我们以蔗糖的溶解性为例进行说明。归纳前提的有效性一方面涉及前提的数量，另一方面牵扯到前提的典型程度。就前者而言，我们可以观察不同时间、不同地点蔗糖的溶解性，都可以发现一定量的蔗糖能完全溶解于一定量的水中。为了扩大样本数量，时间的取值可以扩大到从有文字记载到现在的整个范围。而空间可以涉及不同地区、不同国家



甚至是在宇宙飞船中进行试验。就样本的典型程度而言，蔗糖和水都选取标准和统一的样品，实验人员按照规范的操作规程，并在基本趋同的温度和湿度条件下试验。通过试验，我们同样可以得出上述结论，即一定量的蔗糖能完全溶解于一定量的水中。

显然，在上述例子中，归纳前提的有效性是毫无疑问的。那么归纳推理的结论是否具有有效性呢？作为结论，对“一定量的蔗糖能够完全溶解于一定量的水中”可以从三个层面进行理解：在将来的维度，它可以被理解为“明天的实验会得出一定量的蔗糖能够溶解于一定量的水中”；从普遍性的角度来说，可以把它解释为“在任何情形下一一定量的蔗糖能够溶解于一定量的水中”；就不能观察的情形而言，它可以被解读为“在火星上一一定量的蔗糖能够溶解于一定量的水中”。第一种情形是对归纳推理最典型的表述，但涉及“将来”问题，下文对此会做专门分析。在第二种情形中，结论具有普遍性。显然，归纳前件的数量不管有多少，都不可能包含所有的可能情形，因此，前件对结论的支持不是决定性的。第三种情形涉及以往未经验的时间和超出经验范围的空间，但由于我们更关注未来或即将发生的事态，因此，哲学家们并不特别关注这种情形。这当然不意味着这种情形的归纳推理不重要，实际上，历史学和考古学研究都在使用这种归纳推理。在这三者之中，休谟质疑的是第一种情形。

此外，对应两种归纳定义，归纳推理的辩护也就有两种。如果把归纳推理理解为前提或然性地支持结论，那么归纳问题就是如何在众多的推理中鉴定出归纳推理以及前提为什么非演绎地支持结论。如果把归纳推理理解为由已知推出未知，那么归纳问题就不是何谓归纳推理的问题，而是由前提到结论的推理是否有效以及在什么意义上有效。由于大多数哲学步休谟的后尘集中分析了归纳推理的有效性问题的，因此，本书对归纳问题的分析就遵循归纳推理的第二种定义。

## 二、休谟问题及其解答

休谟对归纳推理的质疑是其因果理论的一部分内容，他主要关注关于未来事态的知识。那么关于未来事态的知识如何才能得到？一般认为，除了归纳推理之外还有两种途径：一是关于意图的非推理知识，二是对未来事态的直接洞察。我们对前者似乎非常熟悉，因为我们经常产生要干什么的意图。例如，周末计划去郊游。如果该计划是可行的，也没有什么突发变故，那么这些意图都



会实现。如此一来，似乎我们有辩护地拥有关于未来的非推理知识。然而这样的知识不可能完全是非推理的，我们之所以会有这样的意图，通常是对以往意图实现的归纳推理。就郊游一事来说，我之所以计划去郊游，一个很重要的原因是以往的郊游计划或类似这样的计划都得到实现，由此我会很自然地产生去郊游的意图。显然，以往意图的实现与现在的意图之间存在推理关系。对未来的直接洞察往往产生在算命先生或者预言家身上，由于未来的事态还未观察到，那么这样的洞察很难说是真的。即使它们为真，也没有足够的理由辩护这些洞察就是算命先生或者预言家真正具有的知识。况且，直接洞察不可能离开以往的经验 and 知识，这就意味着它依然与归纳推理有关。

由此可见，获得未来知识最常见的手段是归纳推理。但问题是：这些知识作为归纳结论是不是从前提有效地或确定地推论出来的，也就是说，归纳推理到底有没有有效性？前面通过对蔗糖溶解性的说明已经知道，归纳推理是从已知的事例推向未知的事例或普遍结论，那么能够使前提向结论过渡的基础是什么，或者说，是什么东西为这种过渡提供了辩护？休谟认为，唯一使他相信未观察事态的理由是自然界存在的齐一性，即未观察事态与已观察事态之间存在相似性。然而自然齐一性本身就是一个假设，它作为归纳推理的前提，自身需要得到辩护。在休谟看来，自然齐一性不是必然真理，因为假设自然界不存在齐一性并不会产生逻辑矛盾。相反，自然齐一性是总结以往经验的产物，对它的辩护也就需要依赖经验。如果利用经验为自然齐一性提供辩护，就势必陷入循环论证当中。

既然归纳推理以自然齐一性为前提，但理性又无法为其提供辩护，于是，休谟就对归纳推理的有效性提出了质疑。也许有人认为以往的经验能够证明归纳推理有效，但休谟认为这必然陷入循环论证，而且是恶性循环。然而有些哲学家不这么认为。为了便于说明，可以把上述论证表述为：归纳推理在过去被证明是可靠的，因此，它就具有普遍有效性。在后者看来，作为结论，“它（归纳推理）是普遍有效的”与从前提到结论的推理规则不同。通常来说，一个论证要成为循环论证，就需要前提出现在结论中或结论出现在前提中。但在上述论证表达式中，推理规则既不是前提，也不是结论。因此，上述论证就不是循环论证。

然而又有两种理由认为上述关于归纳推理的论证是循环论证：一个理由是论证必须是结论性的或由前提一定能够推出结论。关于归纳推理的论证显然不是结论性的，为了使其具有确定性，就必须增加一个相关的命题作为前提，而

这就会导致循环论证。对于这种理由的回应就是：归纳推理不是演绎推理，没必要为其增加前提而使之成为演绎推理或者确定性推理。在这种意义上，上述关于归纳推理的论证就是归纳推理的一个有效例子，而不是循环论证。另一个理由是什么论证所依赖的推理规则必须明确地被作为前提，因此，关于归纳推理的论证就是循环论证。但是，这种观点会导致无穷后退，因为一个论证一定有所依据的推理规则，如果把把这个规则视为前提，就会形成一个新论证，而这个论证又依据推理规则，这就需要再把这个推理规则作为前提。如此一来，最初的论证就会无穷后退。这就意味着第二种理由也是不恰当的，因此，关于归纳推理的论证不是恶性循环，甚至不是循环论证。这样的话，我们就可以利用归纳推理规则为归纳推理提供辩护。

然而上述关于归纳推理论证不是循环论证的观点虽然非常奇妙，但不是很成功。至于原因，我们可以沿着休谟的思路进行追寻：如果认为关于归纳推理的论证是有效的，那么它是否使我们有什么理由接受论证的结论，即归纳推理有效？显然，作为上述论证所依赖的推理规则，归纳推理并不是我们在独立的立场上先行接受的，或者说，归纳推理依然是以往归纳活动的推论结果。因此，我们就没有充足的理由认为归纳推理是有效的。在此，有必要重申一下休谟关于归纳推理的观点。他质疑的是我们有什么样的理由认为以往和现在的观察可以为归纳推理提供证据。他认为没有这样的理由，因此就没有为归纳推论辩护的证据。

对于休谟的观点，有一种经典回应。这种回应认为，以往和现在的观察能够为新信念提供证据和理由，而且对此不应有什么质疑。如此一来，问题就转变为对何谓证据的理解。如果有人怀疑已观察到的天体运行轨道将是天体未来运行轨道，就说明他不懂何谓证据。既然我们不会弄错证据的意义，就不可能出现已观察到的东西不能为未观察到的东西提供证据和理由的情形。这种观点被称为归纳推理的分析性辩护，因为“已观察到的过去就是未来的证据”这一陈述是分析性的，该陈述为真得益于其中语词的意义，而不是外在的事实。显然，这种观点对蒯因等反对分析和综合二分的哲学家来说是无效的。

对求助于分析性的一种批评源自这样的观点，即把某事物作为证据就等于评价该事物，或者把它视为推理的可靠向导。被用作评价证据的词语具有一种特征，即某某证据是“好的”。有些时候这种特征并不明显，但任何证据都必须具备“好的”这一特征。从这个词的获得来说，它是我们从父母和老师那里习得的。然而我们并没有将其限制在它所适用的范围之内，从而使我们对



“好的”的理解离开其最初的境地，对完全不同的事物进行评价。但这并不意味着我们已经彻底忘却关于“好的”意义的教导。与“好的”的情况相似，“证据”也是这样一个词。毫无疑问，我们对“证据”的最初理解得自日常生活，但后来我们开始把完全不同的事物作为证据，或者对一事物能否成为另一事物的证据进行怀疑，当然，这并不意味着我们是滥用“证据”。而休谟的做法就是怀疑一事物能否成为另一事物的证据，显然，求助于分析性并不能排除休谟的质疑。

辩论并没有到此为止，对于分析性论证的批评，还有一种反批评，或者说还存在一种继续捍卫依据分析性进行辩护的论证。它指出我们在批评分析性论证时误会了分析辩护的力量，这是因为分析性辩护可以被视为回应实在论质疑的潜在方案，然而我们使用实在论的词汇对其进行了反驳，因此，可以说我们误解了分析性论证的本质。休谟也许认为存在未观察到的或将来的事物，但我们积累的经验不是这些事物存在的确定性依据，至多是相关的证据，因此，他指出我们没有确定的理由认为我们可以跨越已观察与未观察之间的鸿沟。而反实在论者认为根本就不存在事实与我们视为证据的命题之间的鸿沟。他们认为，要使一个关于未观察事物的命题为真，必然存在某理由或证据，而我们对这种理由或证据的理解与我们视为证据的因素紧密相关。因此，“已观察到的过去是未观察的将来的证据”是一个分析命题，之所以如此，理由是真概念和证据概念被认为是联系在一起的。使一个关于将来的命题为真的理由就是存在一个为真的东西作为证据，或者说，理解使一个陈述为真的东西就是知道一个为真且被视为证据的东西。可见，在反实在论者看来，把已观察到的事物作为证据并不是我们的错，同时，他们认为把已观察到的事物作为证据是由“证据”一词的意义所决定，而不是由被视为证据的命题的意义所决定。

由于不承认事实与陈述之间的鸿沟，反实在论者对归纳推理的分析性论证就更加具有说服力。然而这样的论证并不能真正捍卫归纳推理的有效性，也就是说，休谟对归纳推理的质疑仍然没有被取消。当然，在接受这一点之前还需要挫败反实在论者的立场，为此，我们有必要继续考察其他一些关于归纳推理的观点。

### 三、新归纳问题

前面已经介绍过，休谟对归纳推理的质疑源自对自然齐一性的怀疑。然而当代哲学家在研究归纳问题时并不考察自然齐一性能否得到保证，他们的兴趣

在于有限样本如何为普遍性结论提供辩护。这是因为不论归纳推理的前提多么充足和完善，它们都是有限的；而且，实际的归纳活动并不要求自然齐一性作为前提。例如，你所见过的天鹅都是白色的，由此就可以得出“所有天鹅都是白色的”。但是，有人在澳大利亚发现了黑天鹅，那么上述结论是不是就错了？答案并不是简单的对与错，我们可以把澳大利亚发现的黑天鹅重新命名，从而继续维持上述结论。此外，我们可以把黑天鹅作为白天鹅在特殊生存环境下基因突变的产物，或者说作为一种非正常的白天鹅，这样的话，我们同样可以坚持原有结论。另外一种情形是随着归纳证据的不断出现，原来证据的辩护力量也在发生变化。假如后来发现很多地方都有黑天鹅，把黑天鹅作为白天鹅基因突变的产物就似乎很难具有说服力。在这种情形下，我们很有可能把颜色不再作为确定天鹅的重要特征。

上述这些情况说明归纳证据对结论的确认能力是可以改变的，而亨普尔的确认悖论（confirmation paradox）对这种现象进行了重点阐述。具体来说，同一证据对等价的归纳结论有不同的确认能力。例如，为了确认“所有的乌鸦都是黑的”，只需要我们找到足够多的证据就可以了。很显然，“所有的乌鸦都是黑的”等价于“所有非黑的都是非乌鸦”，我们似乎有理由认为确认其中任意一个结论的证据能够同样地确认另一个结论。按照这种理解，黄色的橘子、红色的苹果都倾向于确认“所有非黑的都是非乌鸦”，因此，它们也就同样地确认“所有的乌鸦都是黑色的”。然而这样一来，似乎绝大多数的东西都可以确认任何结论或假说。这显然是非常荒谬的。

为了分析问题出在什么地方，就有必要对确认悖论进行进一步的研究。产生这个悖论的前提是：对一假说进行确认的证据能够同样地确认与该假说等价的任何假说。那么对于等价作何理解呢？一般认为，两命题等价就是说它们具有相同的描述内容。既然描述的内容相同，同一证据对等价命题的确认和否认能力应该是相同的。然而实际的情况是同一证据具有相同的否认能力，但不具有一样的确认效力。仍然以上例来说，“有一只乌鸦是黑的”可以在一定程度上确认“所有的乌鸦是黑的”，但不能确认“所有非黑的都是非乌鸦”。如果坚持同一证据对等价命题具有相同的确认效力，我们就不得不接受这个悖论性的结论。

但是，接受悖论性结论不符合理性，如此一来，就必须承认一组证据对等价命题具有不同的确认能力。或者说，证据的确认能力不仅取决于其所支持的结论，而且依赖结论的具体表达形式。而这又是我们不愿意接受的观点，因



此，问题依然没有解决。进一步研究就会发现，导致这种现象的原因应该有两个：一是何谓确认，或者说如何理解“确认”？如果将确认理解为直接和正面的支持，那么同一证据显然对等价命题不具有相同的确认能力。但是，如果将其理解为广义的支持或相符，那么同一证据对等价命题具有相同的确认效力。二是何谓等价？如果等价的意义如上所述，是指具有相同的描述内容，那么“所有的乌鸦是黑的”与“所有非黑的都是非乌鸦”就不是等价命题，因为它们描述的不是同一对象。对此，利用文恩图很好理解：“所有的乌鸦都是黑的”描述的对象是“乌鸦”集合与“黑色的”集合的交集，而“所有非黑的都是非乌鸦”描述的对象是“非黑的”集合与“非乌鸦”集合的交集。两者的描述对象显然不同。

当然，指出这两个原因并没有解决亨普尔的确认悖论，因为利用证据确认结论是一种逻辑行为，将结论用逻辑上等价的命题进行替换并不违背逻辑规则，如此一来，同一证据的确认能力会随着结论的不同表现方式而发生改变。然而本书不是专门针对亨普尔确认悖论进行研究的，因此，只需对其做概要性介绍就可以了。继续回到休谟问题，我们发现亨普尔的确认悖论没有涉及自然齐一性或归纳推理的有效性问题，这就意味着确认悖论不是传统意义的归纳问题，与之相似的还有古德曼归纳之谜（Goodman's riddle of induction）。

休谟质疑归纳推理的有效性，但并不否认归纳推理的实践活动。也就是说，休谟认为归纳推理不是非理性的，只是表明我们不能为其提供理性担保。最后，他把归纳推理归因于人的本性，即发现以往的事物具有某些规律以后会习惯性地希望未来出现的事物仍然具有这些规律。在休谟看来，一个准确的归纳推理就是能够推出将来的事态类似于以往的事态。而最可靠的归纳推理就是推出未来的世界将非常类似于以往的世界。然而古德曼认为休谟对归纳推理的这种理解产生了一些更为复杂的问题。

为了说明这一点，我们假设截至现在所有观察到的祖母绿宝石都是绿色的，按照休谟给出的归纳推理规则，就可以得出一个即将被发现的祖母绿会是绿色的，或者在更为宽泛的意义上，大概所有的祖母绿都是绿色的。现在我们引入一个新谓词 *grue*，它的含义是：一个物体在 *t* 时间是 *grue*，当且仅当这个物体在 2050 年 1 月 1 日之前是绿色的，或者这个物体在 2050 年 1 月 1 日之后是蓝色的。由于 2050 年还未到来，我们发现的祖母绿都是在 2050 年之前的。这样的话，由“截至现在所发现的所有祖母绿都是绿色的”我们可以推出以下两个结论：一是大概所有的祖母绿都是绿色的；二是大概所有的祖母绿都是

grue。在 2050 年之前，这两个结论都被已经发现的祖母绿确认，但是它们对未来祖母绿的颜色作出了不同的预测。对于第一个结论，2050 年以后发现的祖母绿大概仍为绿色，而第二个结论认为 2050 年之后发现的祖母绿大概是蓝色的。显然，对一个理性的人来说，这两个结论不能同时为真。

对于祖母绿来说，我们可以使用其他类似于 grue 的谓词，如 gred（这是 green 与 red 的结合）、grelow（这是 green 与 yellow 的结合）等。也就是说，由同一组证据，我们通过归纳推理可以得到无数个结论。而这就引出两个问题：首先，休谟利用相似性或自然齐一性原则进行归纳推理的方式并不能保证正确的推理。其次，我们没有衡量归纳推理有效与否的标准和依据，因而就不能确定哪一个是正确的归纳推理，也无法在不同的结论中间进行选择。

对于古德曼的上述论证，有一种批评意见认为古德曼归纳之谜产生的原因不在于归纳推理，而在于他人构造的谓词，如 grue、gred 等。然而对于这些谓词到底错在哪里，大家没有一致的认识。很明显，它们是人为构造出来的，但这只能说明我们以前没有使用它们，并不意味着我们不应该使用它们。有人又会指出谓词有好坏之分，而包含具体时间点和空间点的谓词不是完善的。按照这种说法，古德曼人为构造出来的谓词恰好是不完善的。例如，grue 的定义使用了时间  $t$ 。对此，有两种反对观点：首先，“绿色的”和“蓝色的”等日常生活中使用的谓词同样可以利用时间点来定义。例如，一个物体在  $t$  时是绿色的当且仅当  $t$  在 2050 年之前该物体是 grue，或者  $t$  在 2050 年之后该物体是 bleen。其中，grue 是 green 和 blue 的结合，bleen 是 blue 和 green 的结合。Grue 的含义是一个物体的颜色在 2050 年之前是 green，在 2050 年之后是 blue；同样，bleen 的含义是一个物体的颜色在 2050 年之前是 blue，在 2050 年之后是 green。显然，如果按照上述反对意见，那么任何一个谓词都是不完善的。其次，即使人为构造的谓词不完善，也并不意味着使用它们进行推理就不可靠。

那么能不能解决古德曼归纳之谜呢？为了回答这个问题，我们将其与前面试图解决休谟问题的尝试结合起来进行考察。显然，反实在论不能为解决古德曼归纳之谜提供任何帮助。这是因为反实在论者求助于以下事实：他们把已观察到的东西作为未观察的东西的证据。他们认为，如果考虑到相关陈述的意义，我们几乎不可能弄错什么东西是该陈述的证据。然而这些观点并不能区分 grue 和绿色。唯一的办法就是依靠这样一种观点，即我们习惯于使用谓词“绿色的”，而不是谓词 grue。可是，这种观点是可疑的。这是因为它并没有对那些常用的谓词给出明显的区别，因此我们不能表明人为构造的谓词不是有效



的。更为重要的是：以往经验到的什么东西使我们习惯于使用“绿色的”而不是谓词 *grue*？的确，我们习惯于使用“绿色的”一词，但是，什么使我们没有使用 *grue*？什么使我们不能在 2050 年 1 月 1 日把蓝色的物体称为绿色的物体？在我们说出哪些概念是经常使用的之前，我们没有希望能为一个被使用的概念提供辩护。有一种理由认为像 *grue*、*gred* 等谓词不是从经验中获得的，因此它们不如“绿色的”“蓝色的”等重要。但是，当考虑到我们可以一直使用 *grue* 这一可能性时，这种论证就立即土崩瓦解了。如果我们一直使用 *grue*，那么我们就一定能从许多经验实例中获得它。

总之，古德曼归纳之谜揭示了归纳推理存在的另一个问题，对其很难用一种理论或论证进行解答。之所以如此，原因在于古德曼对归纳推理的思考非常类似于维特根斯坦对遵守规则的思考。在后者看来，规则存在于具体的实践活动之中，而遵循规则就是实践活动，它不需要任何理由作为支撑。古德曼也在思考是什么东西为正在进行的语言使用方式提供辩护，而这也是维特根斯坦所考虑的问题。与古德曼归纳之谜一样，亨普尔悖论也是对归纳推理的新挑战，它们一起构成了当代归纳问题研究的重要内容。

#### 四、解决休谟问题的三种方案

休谟认为由前提为真归纳得到的结论可以为假，而且，为归纳推理进行的辩护必然会陷入循环论证之中。因此，归纳推理就不是有效推理。对此，有些哲学家认为休谟得出这个结论依赖对推理的一种偏见，即演绎推理是最典型和完善的推理方式。相对于演绎推理，归纳推理确实不具有有效性。但是，一些人认为归纳推理和演绎推理是两种不同的推理模式，不能以其中之一为标准来衡量另外一种。相反，归纳推理不仅是一种有效的推理，而且有强弱之分。他们分别从日常语言和实用主义的角度对归纳推理进行了捍卫。而另一些人则承认休谟的观点，即归纳推理得不到可靠的结论，但不是像休谟一样质疑归纳推理，而是直接否定它，这就是波普尔的反归纳主义。

##### （一）对归纳的“日常语言”辩护

以斯特劳森（Strawson）为代表的日常语言学家认为，许多传统的哲学问题，包括归纳问题和其他知识论问题，都是由于误用语言或者不注意日常语言用法而产生的伪问题。这些问题不需要被解决，只需要被消解。随着对语言用法的关注，它们都会像水蒸气一样蒸发。他们认为归纳推理是合理的或有辩护的，原因是这种推理在日常生活中是合理的。拿最初所举的例子来说，一个人



只要依据常识就可以接受“少量的蔗糖通常会溶解在一定量的水中”这个归纳结论，也就是说接受这个结论是合理的。相反，不接受这个结论就不合理。由此，语言学家得出对归纳推理及其合理性进行辩护是毫无意义的。对他们来说，“存在一个有重要意义的归纳问题”这一观点本身就是一个错误，或者说是理智上的一个幻觉。那么这个幻觉是如何产生的呢？

语言哲学家认为最根本的原因在于这样的观点，即如果归纳推理是合理的或有辩护的，那么它就必须满足演绎推理的标准和要求。演绎推理集中体现在逻辑学和数学之中，其最明显的特征为：结论是从前提确定性地得到的。因此，不可能出现前提真而结论假的情形。如同休谟所指出的，归纳推理没有这样的特征，这就使许多哲学家质疑归纳推理的合理性，并试图为其提供辩护。例如，为归纳推理增加一个像归纳原则或自然齐一性一样的前提，使得其具有合理性。然而在语言哲学家看来，这种努力是不可能成功的。这是因为演绎是一种推理，归纳是另一种重要的推理。两者各有其合理性的标准和依据，完全没有理由要求一种推理满足另一种推理的标准。只要没有这种要求，我们就会意识到归纳推理在自己的标准上是合理的和有辩护的。如此一来，休谟对归纳推理的质疑也就消失了。

实际上，求助于日常语言的用法并不能回答休谟问题，充其量只是对归纳推理给予常识层面的辩护。休谟问题的本质是归纳推理在逻辑上或者在推理的有效性上是否有辩护的，而不是在日常生活中归纳推理是否合理。相反，休谟并没有否认归纳活动的重要性，他质疑的是由真前提能否有效地归纳出真结论。显然，这个问题不可能由我们在日常生活中得到的标准提供答案。而且，很多日常语言学派的支持者不得不承认这样一个事实，即利用日常语言为归纳推理进行辩护并不能保证归纳得出的结论很可能为真。

对于归纳问题和日常语言学家的回答，我们可以采取类比方法进行说明。假设有一个宗教团体，它解决某些问题的实际办法是求助于神圣经典。其中，有些问题在我们看来属于事实和科学范围。然后，想象在这个团体中有一个怀疑论者，他质疑这种解决问题的办法，并提出这样一个问题：“依据神圣经典得到的答案很可能为真”的观点是否是合理的或有辩护的？对此，可以想象一位语言哲学家对这种质疑的回答：他会指出接受神圣经验指示的答案是合理的，而这种合理性是由整个宗教团体的实际活动所决定的。显然，这没有真正解决怀疑论者的质疑，因为他质疑的是宗教团体求助于神圣经典解决问题的方法，而语言哲学家采取的办法是求助于该宗教团体的实际处理办法。由此可



知，日常语言学家对归纳推理的捍卫是不成功的。可见，归纳问题不但没有被消解，而且仍然具有重要的知识论和形而上学意义。

## (二) 对归纳的实用主义辩护

除此之外，一些哲学家从实用主义的角度为归纳推理提供了辩护。那么这种辩护是否可行？为了回答这个问题，就需要对这种实用主义辩护加以了解。实用主义者承认休谟的这样一个观点，即归纳推理在获得为真结论方面不能得到辩护和担保。然而利用归纳法在得到关于世界的一般陈述方面是可以证实的。这是因为假如有相关的真理等待发现，那么从长远来说，归纳推理能够获得这些真理。持这种观点的著名代表是德裔美籍哲学家莱辛巴赫（Hans Reichenbach）。既然实用主义者认同休谟对归纳推理的质疑，那么归纳推理如何能获得真理？为此，我们应该首先了解实用主义者心目中的归纳方法。以蔗糖的溶解性为例，在最初的几次试验之后，我们可以得出“一定量的蔗糖能够溶解于一定量的水中”，并且把它作为临时性的结论接受下来。随着实验次数的增多和相关知识的增加，“一定量的蔗糖”与“一定量的水”之间的比值可能会得到修正，并趋向一个稳定的值。在这个例子中，临时性的结论被实用主义者称为假定（posit）。假定作为陈述不是被断定的或被相信为真的，而是出于一定的目的临时被接受的。因此，对这些假定就需要做进一步的修改和调整，以便趋向真理。

实用主义者把假定视为一种类似于游戏活动中所下的赌注。例如，在一次轮盘赌中，参赌人认为球会停在红方，因此押“红”。然而押“红”与利用归纳推理得到的假定不同，前者是“积极的假定”，参赌人即使不知道球是否一定停在红方，也知道有停在红方的可能性，而且这种可能性略微低于50%的概率。相比之下，归纳性的假定只是“盲目性的假设”，因为我们完全不可能知道这种假定成功的几率，甚至不知道有没有使这种假定为真的可能性。为了理解这一点，我们需要继续了解实用主义者所说的“成功”是何意义。例如，在确定有多少比例的A是B时，他们认为成功的归纳推理能够找到是B的A的真正比例。在这里，需要把归纳推理与完全归纳区别开来。就后者而言，样本数量是有限的，因此就存在一个确定的比例，只要通过计算就可以得到这一比例。但在一般的归纳推理当中，样本数量或者未知，或者无限，因此，成功的归纳就不可能通过简单的枚举或计算得到。在莱辛巴赫等人看来，完全归纳不是需要辩护的归纳推理。与之相似，金岳霖将完全归纳排除出归纳推理的范围，认为它根本就不是归纳活动。

既然样本数量不确定，那么如何获得正确的归纳结论呢？实用主义者对这个问题的思考类似于数学家。数学家谈论极限问题，例如，在 $1/x$ 中，随着 $x$ 的取值越来越大并且无限地延续下去，它的极限就是零。当然，对 $x$ 赋予任何值， $1/x$ 都不可能为零。说它的极限为零是指随着 $x$ 的取值越来越大， $1/x$ 越来越趋向零，而不是说就等于零。与之相似，实用主义者认为是 $B$ 的 $A$ 的正确比例等价于 $A$ 是 $B$ 的频率的“极限”。不管这个极限取什么值，我们观察到是 $B$ 的 $A$ 的比例随着样本数量的增加将趋向它。但是，在有限的样本或实验当中，利用归纳推理得到的结论很显然都不同于作为极限的结论。而且，利用不同的样本数量得到的结论也各不相同，如此一来，实用主义者就会得到与休谟相似的结论：作为极限的归纳结论是一个确定的值，而利用有限样本得到的归纳结论各不相同。除此之外，实用主义者关于归纳推理的极限观点还面临一个更为严重的问题：如果不能担保极限确实存在的话，即使假设再长的实验过程，也根本不能保证我们利用归纳法将会得到一个极限结论。这再次印证了休谟的观点，即如此这般的归纳结论是在不同情形下观察到的，而这些归纳结论并不一定趋向某个极限。

这样的例子非常多，例如，统计一下左撇子的比例，或者星期二穿粉红T恤的人的比例。由于左撇子是文化或生活环境等因素影响的产物，因此，左撇子的比例会随着时间的不同而变化，但不会趋向一个极限值。同样，星期二穿粉红T恤的人的比例受潮流、时尚、染料、宗教以及文化价值、每周的工作安排等因素的影响，会随着时间的延续而不断变化，从而不会趋向某一极限。我们知道，实用主义者认为成功的归纳推理会发现极限值，但是，在很多情况下根本就没有极限，更不要说由归纳推理得到这些极限。因此，实用主义者对归纳推理的证实或辩护是无效的。

然而实用主义者会修改其立场来应对挑战。他们认为，只要存在极限，归纳推理就能获得这些极限。但问题是，不管观察到的样本数量多么大，由此得到的结论只是无限地趋向极限，而不会成为极限本身。这显然与实用主义者对归纳的辩护相矛盾。如果成功是有可能的，那么获得成功的保障就是枚举性或先验性的结果，而这一观点是休谟也认同的。此外，实用主义者指出，在利用观察获得一般结论方面没有比归纳更好的方法。这些观点虽然不能为归纳推理提供辩护，但至少说明接受归纳推理是理性的或合理的，从而证实了归纳法。

那么实用主义者对归纳推理的证实是否是对归纳问题的有效回应？换句话说，这种证实是不是我们所能作出的最好回应？显然，这不是最好的回应，也



不是对归纳问题的有效解决。虽然实用主义者认为采用归纳法是合理的，并对其给出了精彩说明，但这一做法仍然潜存两个问题。这些问题并没有表明实用主义者的具体观点是错误的，只是说明这些观点的意义是有限的，由此引发的怀疑论挑战比最初遇到的更难应对。

第一个问题是实用主义者认为只要成功是可能的，在相当长的时期内利用归纳法就可以获得极限结论。但是，相当长的时期到底是多长？任何有限的时期都不是充分的长或相当的长，而实际的归纳活动都是在有限的时间内进行的，由此获得的结果不可能是极限。从理论上说，我们可以得到极限，但实际上永远不可能。这意味着归纳推理对实际生活和科学研究没有什么用处，或者说归纳推理并不比主观猜想好到哪里去，相反，主观猜想是一种省力的方法，而归纳需要进行仔细的实验和观察。

第二个问题是如果实用主义者对归纳推理的证实是我们所能作出的最好辩护，那么由此会产生更为广泛和艰巨的怀疑论挑战，这使得我们能够具有的知识非常少。莱辛巴赫把使用归纳法比作盲人在荒野中寻找出路，他的本意是为归纳推理提供辩护，但这恰好能反映我们遭遇怀疑论挑战之后的处境。莱辛巴赫讲到，一个盲人在群山之中迷了路，为了寻找出路，他用拐杖进行探路。盲人既不知道路在哪里，也不知道拐杖会不会将他带到悬崖边上，然后使他坠落悬崖。他只能一步一步地摸索，寻找出路。如果有逃出荒野的任何可能性，盲人就会沿着这种可能性走出去。我们面对未来亦是如此，如果我们发现一条通往未来的路，那么我们就能够感觉到它，从而走向未来。但对于怀疑论者来说，这种情景太过于乐观，或许可能的情形是盲人只有一条出路，那就是坠入无底深渊，这是因为我们没有任何辩护和理由认为我们可以逃出荒野。

从现实层面来讲，怀疑论者的这种挑战不合理，只要我们环顾四周就会发现有许多科学和技术方面的奇迹存在于我们身边。这表明我们的知识处境并非如此荒凉，同样，这也并不意味着实用主义者对归纳推理给出的辩护完全错误。既然归纳推理的实用主义辩护存在上述两个严重困难，我们就应该寻求解决归纳问题的更好办法。除了对归纳推理进行日常语言和实用主义的辩护外，还有一种试图彻底化解归纳问题的方案，那就是波普尔提出的证伪主义（falsitificationalism）。

### （三）波普尔的反归纳主义

古典归纳法是由弗朗西斯·培根正式提出来的，在《新工具》一书中，他提倡归纳法，贬低演绎推理，认为通过“三表法”（具有表、缺乏表以及程

度表等)就可以从感性材料中整理和归纳出普遍理论。此后,约翰·密尔继承和完善了培根以来的归纳理论,提出了“求因果五法”,即求同法、求异法、求同求异并用法、共变法和剩余法,并对归纳推理的规则和形式做了具体说明和规定。古典归纳法的根本特征是通过一定的形式和规则,从经验材料中推出一般结论。对此,波普尔从两个方面进行了批评。

首先,他认为任何归纳活动都是有目的、有预设背景的。对经验材料进行选择 and 分类必将涉及我们的兴趣、意愿和目的,即使是最一般的重复事例,如果我们没有一定的兴趣和目的,就不会引起我们的关注和选择,更不要说推论出一般性的理论。而以往对归纳推理的理解比较重视重复事例,没有假设这些理论背景和归纳者的兴趣与愿望。因此,这在波普尔看来是不正确的。

其次,波普尔继续沿着休谟开辟的路径质疑归纳推理,他认为,一方面我们无法为其提供辩护,因为任何辩护不是循环论证就是先验论证。关于循环论证的情形,前文在介绍休谟对归纳推理的质疑时已经提到过。至于先验论证,代表性的观点是由罗素提出来的。他认为我们的归纳原则在任何程度上都不能被经验否定,同样也不能被经验证实。而科学的一般理论和我们的日常生活都奠基于归纳原则之上,这些一般理论之所以被相信,是由于我们发现了无数关于它们为真的事例。但这些事例并没有为它们将来继续为真提供担保,除非我们假定归纳原则。<sup>①</sup>在波普尔看来,先验地假定归纳原则无异于是盲目的行为。另一方面,很多人认为科学研究离不开归纳推理,但又不能为其具有的有效性提供辩护,如此一来,科学研究就以这个无根据的原则为基础。波普尔认为这是不合理的,而且,即使没有归纳推理,科学研究也照样可以取得丰硕成果。

通过以上两个方面的批评,波普尔指出科学研究不是从归纳推理开始的,而是通过大胆假设、小心证伪进行的。在这里,他区分了证实和证伪,两者的一个重要区别就是特殊事例对结论的确认力度不同。举例来说,通过观察,我们归纳出“所有的天鹅都是白色的”,假如有一只天鹅  $a_1$  是白色的,这个事例只是在很轻微的程度确认了上述结论。但是,有人在澳大利亚发现了一只天鹅  $a_2$  是黑色的,这个事例显然就能完全否定或证伪“所有的天鹅都是白色的”。可见,证实和证伪之间存在不对称关系。如果科学研究利用归纳推理,那么得到的结论不能由已知的事例来确证,科学理论也就会失去坚实的基础,

① Bertrand Russell. *The Problems of Philosophy* [M]. QcEnglish.com, 1912, pp. 49 - 50.



充其量只是一种可能性的假设。相反，波普尔认为科学开始于假设和猜想，但根本的任务不是证实这些假设和猜想，而是设法证伪它们。如果它们是理论上不可证伪的，它们就不可能是科学理论，从而属于形而上学的范围。只有可以证伪但直到现在还未被证伪的假设才是我们可以暂时接受并作为科学理论的。

波普尔认为，归纳问题表现在两个方面：心理的和逻辑的。而逻辑方面的归纳问题表现为三个原则之间的冲突。这三个原则分别是：从已观察事例到未观察事态或一般结论的跳跃，或者说存在一种超越具体经验活动的规律；科学研究必须使用这些规律；只有经验材料才能证实或证伪这些规律。波普尔认为，在这三者当中，第一和第三原则之间存在冲突，而这就是归纳逻辑问题产生的根本原因。具体来说，由已知观察归纳得到的一般结论超越现在指向未来的经验可能性，在这些经验可能性中，就有否认或反对一般结论的可能性。对此，休谟已经明确指出来了，正是在这种意义上，他认为理性无法为归纳推理提供辩护。波普尔同意休谟的这个观点，而且进一步指出利用事例无法完全证实或确认一个理论，因为证实本身就涉及确认概率的问题，即使具有再高的确认度，一个理论也不可能完全被证实。为此，他采取了一种与归纳主义相反的方法，这就是上面所说的证伪主义，即通过假设—演绎的方式来选择理论。在波普尔看来，通过修改上述第三条原则就可以与第一条原则相融洽，从而化解休谟问题。

然而这种解决方案存在一个问题，即从同样一组经验证据可以提出无限多的理论猜想和假说，那么如何选择或者选择何种假说作为演绎推理的前件呢？以往的方法是按照证据与理论假说之间的确认度或概率，但波普尔否定了这种方法。这是因为：一方面，概率必然牵扯到归纳，而归纳正是他要反对的；另一方面，以概率作为理论选择的依据，我们就往往倾向于选择概率较高而经验信息少的理论。波普尔认为理论假说的选择主要看理论说明能力的大小、包含经验内容的多少。在他看来，说明能力强、包含经验内容丰富的假说是我们应该选择的对象。此外，不同于以往的观点，波普尔认为重复事例并不能提高理论的确认程度，而提高确认度的唯一办法就是理论能够经受住不断的批判和否认。

在这里，归纳主义和证伪主义出现了一个明显的区分，即前者利用有利证据或肯定性证据为归纳结论提供担保或辩护，而后者利用反例或否定性的证据试图证伪理论假说。或者说，归纳主义利用确认度和概率来说明证据对结论的支持能力，其目的是寻找有利证据来尽可能提高确认度，以便捍卫结论。与之

相反，证伪主义试图在批判理论假说的过程中不断修正和完善理论，以便使其包含更多的经验信息和说明能力。在波普尔看来，经过修正的理论假说不管多么完善，都是原则上可以证伪的。那么不同理论之间何以区别呢？为此，他提出了“逼真度”（verisimilitude）的概念。逼真度高的理论，真内容比较多，假内容比较少。随着理论的真内容越来越多而假内容越来越少，它就不断趋向真理。

波普尔对归纳推理的批评导致了一种知识论的“非辩护主义”，即科学知识不是由归纳推理得到的，因此不需要为其提供什么辩护。相反，科学研究从大胆的假设入手，以对其展开严厉的批评和证伪为根本任务，它需要的是科学本来就具有的批判精神。由此，波普尔认为自己不仅从理论上解决了归纳问题，而且为实际的科学研究提供了更具合理性的解释。那么他是不是真的解决了休谟问题？实际上，波普尔自己也认识到没有多少人认为他已经圆满地解决了休谟问题。究其原因，归纳与演绎是我们普遍使用的两种推理方式，尤其前者对我们的日常生活和科学研究来说是必不可少的。波普尔虽然提出了证伪主义，加深了对科学理论及其发展的认识，但其本身仍然与归纳主义息息相关。而这种联系具体表现在以下几个方面。

首先，作为被证伪的对象，理论假说的提出必须使用归纳推理。波普尔认为由已知观察到未知观察或一般结论的归纳推理是放大性的，即结论的内容超出了前提的范围，因此，这样的推理是非论证性的。在他看来，唯一合法的推理是演绎。证伪主义就是以理论假说为前件，以否定性的事例为后件，通过否定充分条件假言命题的后件达到否定前件的目的。如此一来，科学研究就是通过这样的演绎推理来进行的。但问题是：作为前件的理论假说是如何提出来的？严格地说，我们提出假说的依据是一些经验事例，而具体的提出过程必然使用归纳推理。

其次，波普尔的反归纳主义与我们的实际生活方式相背离。在现实生活中，我们通过对经验材料进行归纳推理，得到对未知领域的一种期望或理解。如果没有归纳，我们就只能盲目地应对未知世界。此外，按照证伪主义的说法，一组经验材料可以得到无限的理论假说，如果没有归纳，我们就无法对这些假说进行选择。由此导致的后果就是我们只能胡乱地选择或试图通过运气得到逼真度高的假说。这显然不是事实，恰恰相反，我们正是靠着归纳推理来应对未知世界的。对此，质疑归纳有效性的休谟也没有否认，只是对实际的归纳活动给出了非理性的说明。



最后，波普尔的证伪主义本身就包含归纳的因素。例如，“确证度”本身对归纳就有一种承诺。具体来说，确证度高的理论就是以往未被证伪的理论。但是，任何理论都指向未来，确证度高的理论不仅仅是等待证伪的理论，而且是我们希望能够为将来的事例提供解释的理论。如果没有后一方面的功能，就没有必要提出理论假说了，更不用说去证伪它们。而对未来事例的解释就是归纳推理的根本目的。此外，证伪主义所使用的根本方法“假设—演绎”本身就是归纳推理的产物，因为它不可能由其他任何前提演绎地推导出来。

波普尔虽然站在反归纳主义的立场提出证伪主义，但是他并没有成功地解决归纳问题。因为证伪主义本身就包含归纳因素，而作为证伪对象的理论假说就是归纳推理的产物。尽管如此，波普尔的工作丰富了对归纳推理的认识，并对科学理论的解释提供了一种新思路和新范式。

## 五、卡尔纳普对归纳问题的解决

前面介绍了三种解决归纳问题的方法：日常语言哲学家给出的辩护、实用主义的辩护以及波普尔的反归纳主义。除此之外还有一种方案，这就是卡尔纳普等人提出的概然主义（probabilism）辩护。<sup>①</sup> 这种方案的基本思想就是利用概率来衡量前提对结论或假说的支持程度。大家通常把这种衡量归纳强度的概率称为归纳概率。因此，对归纳问题的解答就转变为对归纳概率的评价以及利用归纳概率重建归纳推理。使用概率解决归纳问题的具体模式不尽相同，但卡尔纳普的概率论比较简洁且能反映这类方案的基本精神，因此，本书主要介绍卡尔纳普的概率论。使用概率说明归纳推理的先驱是凯恩斯（J. M. Keynes），他认为归纳推理的有效性不在于预言未来事态，而在于证据与结论之间的逻辑关系，这与对证据的具体经验没有关系。随着新证据的出现，归纳的强度会发生改变，但证据与结论之间的逻辑关系不会变。这里需要说明的是，证据和对证据的获得是两回事，表示证据的命题只有真假，而获得证据的情形则比较复杂，因为这涉及认识个体的背景知识以及认知态度等因素。凯恩斯强调概率是证据和结论两组命题之间的逻辑关系，而不是认识证据和提出假设之间的实际关系。

虽然凯恩斯奠定了归纳概率的理论基础，但他的理论包含一些严重困难。

---

<sup>①</sup> 对于这一部分内容的介绍，除了主要参考徐向东的《怀疑论、知识与辩护》之外，还参考了朱水林：《现代逻辑引论》，上海人民出版社1989年版，第十一章；邓生庆、任晓明：《归纳逻辑百年历程》，中央编译出版社2006年版，第五章。



例如，他主张如果一个普遍假说的真值没有确定，它的概率就不能被提高，或者说，即使证据不断出现，也不能使假说的确定程度更高一些。这显然是背离直观的。卡尔纳普继承了概率理论，但对其做了进一步的细化。他认为非论证意义上的归纳推理是或然性的，因此，归纳问题就是概率问题。而归纳概率是前提对结论或假设的确认程度。为此，他建构了一种归纳逻辑演算系统，其中没有综合的事实预设，一切公理和定理都是分析的。他的目的是要提出一个合理性的确认函数，从而使对归纳问题的解决转变为对确认函数的说明。

在提出确认函数之前，卡尔纳普仔细构造了一个语言系统，以便指示和描述某个可能世界。需要说明的是，这个语言系统的构造使用了形式语义学和符号逻辑，同时，他引入了一个描述可能世界的概念——状态描述。其具体含义是：在一个包含性质和对象的可能世界中，某一对象是否具有某种性质。有意义的状态描述可以作为假说，而一致的状态描述可以作为证据。对一套语言和相应的可能世界来说，归纳逻辑就能够通过一套规则体现出来。卡尔纳普制定的规则采取了概率演算的无差别原则，即对各种状态描述给予同等对待。由此产生的一个后果就是不管我们对与假说相关的某些陈述进行如何细致的观察，该假说都不会改变其归纳概率。这显然与实际情况并不相符，为了解决这个问题，卡尔纳普又设计了另外一个语言系统来对个别陈述进行加权。他认为把个别陈述真正区分开来的东西是数量上的差别，而不是同一性或名称上的差别。为了说明这一点，他又提出了一个新概念——结构描述。结构描述就是所有互相同构的状态描述的析取，同构的状态描述是对具有相似性质的世界的描述。

此外，要把真的归纳概率陈述与合理的行为标准结合起来，就需要引入一个决策理论作为桥梁。产生这种思路的原因在于卡尔纳普对归纳逻辑的独特理解，他认为归纳逻辑必须回答一个问题，即怎么确定信念的合理程度。为此，他提出了信任函数，这个函数刻画了决策者利用证据接受假说的程度。要使信任函数成为归纳逻辑，它必须是严格连贯的，并满足一系列其他条件。有了归纳逻辑演算系统，对归纳问题的解答就转变为对归纳逻辑或信任函数进行选择的问题。

卡尔纳普建立归纳逻辑系统的具体内容比较复杂，但透过这些内容我们可以知道他对归纳问题的基本态度。他认为归纳活动是我们习以为常和毋庸置疑的事实，但休谟唤醒了哲学家必须对其进行质疑的知识良知，那么到底谁对谁错呢？在他看来，归纳实践具有直观的合理性，但休谟的质疑也没有错。因此，对归纳问题的回答就转变为对归纳推理的理性解释和说明。他认为我们能



够构造一个归纳逻辑演算系统，其中，公理是对归纳推理直观合理性的反映，符合这些公理的信任函数就是可信任的。而归纳逻辑的真值由归纳原则所决定，因此也是合理的，这就说明归纳是可以辩护的。

既然归纳逻辑演算系统建立在归纳直观合理性的基础之上，那么卡尔纳普对归纳推理的辩护是否有效就取决于他对归纳直观及其合理性的理解。信任函数对陈述的赋值与经验内容无关，只取决于这些陈述的语义性质和逻辑性质。如此一来，对信任函数合理性的说明就与经验无关。然而理论上的信任函数和归纳逻辑系统可以有无限多，那么如何选择恰当的信任函数和归纳系统呢？卡尔纳普认为这些问题都是归纳系统的局部问题，通过归纳系统的不断完善，这些问题都能得到解决。然而解决这些问题仅仅依靠符号逻辑和形式语义学是不够的，除此之外还必须包含经验的综合内容。否则，单纯的分析陈述无法担当“生活的指南”。

此外，卡尔纳普对归纳给出的辩护存在两个方面的困难：首先，他构造的归纳逻辑系统暗含了对自然齐一性原则的承诺。但是如前所述，能否为自然齐一性原则提供辩护是休谟问题的核心。由于对这个原则既不能进行先验辩护，也不能提供经验证实，因此，它只能是我们在归纳推理时所假定的一个信念。然而接受一个没有理性证明的信念违背我们对知识的理解。其次，卡尔纳普把归纳逻辑系统的构建奠定在归纳的直观合理性之上，这形成了一个内在矛盾：一方面，他强调对归纳逻辑的先验说明；另一方面，归纳的直观合理性本身就是我们经验的归纳产物。由此可知，他对归纳的辩护仍然是无效的。

此外，对于卡尔纳普等人把归纳问题转变为证据和假说之间理性支持的概率问题，波普尔进行了批评，并认为这种努力是徒劳无功的。波普尔对归纳逻辑的批评表现在两个方面：首先，证据对假说的确认必须使用归纳推理，而由有限的证据可以得出无限多个理论假说。那么我们在这些理论假说之中如何进行选择并为之提供辩护呢？这是卡尔纳普无法彻底回答的。其次，确认度高的理论并不一定是好的，因为它给予我们的信息可能很少。相反，波普尔认为科学的任务不是获得很高的确认度，而是提供更多的由经验材料支持的信息内容。

## 六、融贯论对归纳的辩护

前文介绍了休谟问题和古德曼归纳之谜以及对这些归纳问题的解决方案，可以说没有一种解决是圆满的。除此之外，融贯论者试图彻底解决归纳问题，而且有些融贯论者甚至宣称已经成功地回应了所有关于归纳推理的怀疑论。例

如，艾维（Ewing）和布兰夏德（Brand Blanshard）等人认为融洽原则为归纳推理提供了唯一的辩护。事实是不是如此？这需要对融贯论者所主张的两个主要观点进行深入考察：一是他们认为外在主义对归纳问题的回答不充分，因此必须选择内在主义；二是他们宣称融贯论对归纳问题的回答不仅对休谟问题有效，而且对古德曼归纳之谜也有效。

假设我们拥有一个关于归纳原则的陈述，辩护的内在主义者认为如果我们接受这个陈述能够增加我们信念系统的融洽度，那么相信或者接受这个陈述是得到辩护的。然而他们在这个基础之上又增加了一条，即“我们相信接受归纳原则能够增加信念系统的融洽度”这个信念本身是正确的。实际上，内在主义者没有必要增加这一条，因为这会导致信念辩护的无穷后退。具体来说，为了证明归纳推理有效，就需要证明“我们相信接受归纳原则能够增加信念系统的融洽度”这个命题为真。而为了证明这个命题为真，就需要进一步证明“我们相信‘我们相信接受归纳原则能够增加信念系统的融洽度’本身能够增加信念系统的融洽度”。如此一来，对归纳推理的辩护就会陷入无穷后退，从而重新回归休谟的怀抱。

此外还有一个问题，即接受归纳原则能否增加信念系统的融洽度。为了回答这个问题，求助于以往的经验是没用的，因为这就会陷入一个无意义的循环之中，或者说，以往的经验最多只能证明以前接受归纳原则能够增加信念系统的融洽度，但不能保证以后也能增加融洽度。因此，这个问题不完全是经验性的，我们需要先于经验拥有一个连接归纳推理和融洽度增加的概念。融贯论者认为归纳推理的指导原则就是使其成为达到最佳说明的推理，例如，一个侦探在破案时，他通过对证据的最佳说明来指证嫌疑犯的罪责。在他们看来，归纳推理能够增加信念系统的融洽度。这一点并不是偶然的，而且真理和辩护就包含在关于融洽的一些词语当中，因此，接受归纳推理能够使我们更加接近真理。

既然如此，我们还有没有对归纳问题更好的辩护呢？或者说，融贯论是不是唯一能够为归纳推理提供辩护的理论？为了回答这个问题，我们还需要回顾一下休谟的疑问：我们怎么知道将来会发生什么，或者我们如何为关于将来事态的信念提供辩护？假设有一块砖头被抛向一面玻璃，我们由归纳推理可以得出马上要发生的事情，即玻璃会被砖头击碎。那么我们如何为这种推理提供辩护呢？显然，砖头被抛和玻璃被击碎之间并不存在必然关系，因为设想两者中一个发生而另一个不发生不会出现矛盾。而在逻辑必然联系中，不会出现一个



发生而另一个不发生的情形。为了将上述事态之间的关系与逻辑必然性区分开来，就需要区分两个概念：连接和联系。连接是不同事态之间非必然性的结合，而联系是两者之间的必然关系。由此可知，砖头被抛和玻璃被击碎之间只存在连接而不是联系。因此，由前者得出后者的推理活动依赖我们关于两者在以往经常连接在一起的经验，如此一来，试图只利用经验来为归纳推理提供辩护就无可避免地陷入循环论证之中。

然而艾维和布兰夏德等融贯论者认为通过否定一个环节就能阻止循环论证，而这个环节就是存在另一种可以理解的必然性，即连接个体事态的自然必然性。此外，他们声称否定自然必然性势必导致对归纳的怀疑，而且认为这种观点是我们解决归纳问题的唯一希望。的确，他们主张的自然必然性对解释和说明事物而言非常基本，如果没有它，对事物的解释就成为不可能。这是因为说明事物就是希望知道在一定环境下该事物之所以发生的理由。遵循休谟传统的哲学家，如亨普尔，认为当我们相信相关事态将要发生时就需要对其进行说明。但是，在融贯论者看来，这是不充足的。除非我们知道该事物为什么会发生，否则就不能进行有效说明。为了知道发生的理由，我们不能仅仅依赖关于以往类似事物发生的知识或经验。因为关于以往事态的知识并不能使我们有效地预知未来，也不能帮助我们解释和说明未知事态。这符合休谟的观点，休谟论证道，具体事态之间没有必然联系，因此就不能由已知观察推出未知观察。如果要对未知事态进行说明，就必须假定必然联系的存在，如，在上述砖头和玻璃的例子中，玻璃不是即将会破，而是一定会破。如此一来，关于玻璃将破的知识就是由演绎推理得到的，或者说砖头就蕴含着玻璃的破碎。然而这种观点很难解释砖头飞来而玻璃不破的现象。

艾维和布兰夏德认为通过否定原子主义就能够回避休谟问题，因为原子主义主张个体事态不是必然联系起来的，而是偶然连接起来的。在他们看来，原子主义的确能够解释事物的本质，但比这更重要的是导致了对归纳推理的怀疑。

下面我们考察一下融贯论对古德曼归纳之谜的解答。如前所述，古德曼对祖母绿颜色的描述可以有无限多，而且每一个描述都是归纳推理的结论。如果众多描述中的任何一个得到辩护，那么其他的都可以得到同样的辩护。古德曼指出，在我们的归纳实践之外还有无限的归纳活动，每一类归纳活动都有自己的语言作为背景，而且，没有什么固定的标准在这些语言之间进行选择。现在假设通过对休谟问题的解答，我们能够为自己的归纳活动提供辩护，那么其他

语言背景下的归纳活动将会得到同样辩护，我们没有理由为此感到担忧。古德曼需要进一步指出，由于其他归纳活动是可能的，因此我们的归纳活动并没有得到真正的辩护。如果我们的归纳结论得到辩护，那么其他的也同样得到辩护。然而问题是：对我们有辩护地持有的任何信念来说，都有另外一种实践活动形成相反的信念。例如，使用谓词 *grue* 就会使我们得出祖母绿在 2050 年 1 月 1 日之后是蓝色的而非绿色的。这意味着两种归纳实践不同且存在竞争关系，没有任何理由使我们选择其一而非另一个，同样，没有理由使我们认为祖母绿始终是绿色的，或者它将不会是绿色的。

因此，我们发现归纳活动没有内在的特征使某种类型的归纳推理比其他的更具有辩护或担保，同样也没有外在的特征能够做到这一点。现在只剩下一个特征，即我们在现实生活当中使用某种类型的归纳而不使用其他的。实际上，这一特征也并没有什么用。那么如何为我们的归纳实践进行辩护呢？为此，就有必要求助于维特根斯坦关于遵循规则的思想，他认为实践活动不需要一个独立的外在立场为其提供辩护。很多人之所以寻求外在理由，原因在于他们把对实践活动的辩护视为外在的，或者说从一个外在的立场出发对归纳活动提出质疑。然而这是不对的。就像一些关于我们所使用语言的辩护问题只能在语言的使用当中解决一样，关于归纳辩护的问题也只能在归纳实践当中给出解答。例如，一些伦理学术语使用的问题只能在语言的使用当中被提出。按照维特根斯坦的说法，我们没有必要为归纳推理的有效性感到惶恐或失望，只要我们坚持关于归纳辩护的这些问题只能在实践范围内被提出，我们就不会为已经提供的答案感到过分羞愧。

如果维特根斯坦关于遵循规则的论述对古德曼归纳之谜同样有效，那么我们就可以知道古德曼提出的新归纳问题是能够得到回答的。但是，融贯论者认为只有他们才能够解答归纳推理的有效性问题，如此一来，他们就将自己置于可以怀疑的范围之内了。

以上简略地介绍了归纳问题以及一些主要的解决方案，不管是从正面对归纳推理进行辩护的方案还是从反面进行批评的做法，都没有完全解决休谟问题以及古德曼归纳之谜。而在实际生活和科学研究中我们又广泛地使用归纳推理，那么如何将归纳原则的有效性与具体的归纳实践协调起来呢？对此，古德曼认为归纳问题不是一个按照演绎推理进行证明的问题，而是在实践活动中归纳推理是否有效的问题。如果归纳原则能够指导具体的实践活动并且取得公认的预言，那么它就是有效的。进一步来说，如果具体的推理活动符合归纳原



则，那么它就是得到辩护的。如此一来，对归纳问题的解决就陷入循环论证之中，但古德曼认为这不是恶性循环，而是归纳原则与具体归纳推理之间的良性互动，或者是归纳理论与归纳实践活动之间的动态反思平衡。

## 七、金岳霖归纳理论与其他不同解决方案的比较

作为一名深受西方哲学影响的哲学家，金岳霖对归纳问题进行了深入思考，并给出了一个独具特色的解决方案。由于时代和个人兴趣等原因，他的哲学思想并没有与西方哲学产生碰撞，也没有成为促使学术界进一步研究相关问题的基础材料，而是仅仅被当作哲学史研究的一个对象。换句话说，我们应该沿着金岳霖哲学思考的路径前行，把对许多问题的研究融入当前热火朝天的哲学研究活动当中。为此，就有必要将金岳霖对归纳问题的思考与上述不同的解决方案进行比较，以便于不同观点之间的碰撞和互动。

如前所述，归纳推理的定义有两个：一是由特殊事例推出一般结论；二是由已观察的事物推论出未观察的事物。而休谟对后一种归纳推理进行了质疑，由此形成关于归纳推理有效性的问题。虽然金岳霖对归纳问题的思考深受休谟和罗素的影响，但他对归纳推理的理解属于第一种，之所以如此，原因在于他对知识的独特理解。他认为知识一方面是概念之间普遍与固然的关联，另一方面是摹状和规律所与的产物。这里就存在一个由具体和特殊的所与上升到普遍与固然的知识的问题。在金岳霖看来，这样的上升正是通过归纳推理得到的，因此，他把由特殊到一般的归纳原则称为接受总则。

但不管是哪种定义，归纳推理都存在有效性问题。对金岳霖来说，如何证明归纳得到的一般结论为真是一个非常重要的问题。显然，我们的证据总是有限的，而一般结论却指向无限的未知世界，有限的证据无法证明一般结论。而且，按照古德曼的论述，我们从前提可以归纳得到无限多的结论，其中，哪些结论是我们应该选择的，选择的标准与依据是什么？要圆满地解决归纳问题，就必须回答这些问题。金岳霖没有进行这样的思考，但他对归纳问题的解答依然面临这些问题。沿着金岳霖的思路，我们可以假设他会依据常识和经验给出实用主义的解答：我们广泛的归纳实践能够证明归纳原则有效。

以斯特劳森为代表的日常语言学派认为归纳问题是伪问题，归纳推理不同于演绎推理，如果以演绎为标准来要求归纳，势必会产生归纳推理有效性的问题。但归纳推理就是按照强的证据来相信，而按照强的证据来相信就等同于合理地相信，因此，归纳推理是合理的。同样，金岳霖认为归纳推理是被普遍使

用的，归纳的结论有对错之分，但归纳推理本身没有对错。他曾经承认归纳是客观知识的唯一来源，但又觉得归纳原则没有理论上的根据，为此感到苦恼。他在讲授逻辑学的时候没有专门涉及归纳，其《逻辑》一书中也没有关于归纳的内容。而在知识论中，归纳比演绎重要。对金岳霖来说，归纳和演绎是两种不同的推理方式。演绎推理不涉及具体的经验，因此就具有消极的必然性；而归纳推理离不开经验，正确的归纳结论或者是自然律，或者是表示自然律的命题。归纳原则作为归纳推理的前提之一来自经验，但又不受制于经验，因为它是先验永真的。

金岳霖虽然承认归纳不同于演绎，也认为归纳原则存在“大概”问题，但他没有对“大概”问题进行分析。与之不同，归纳的“日常语言”辩护主张归纳就是按照强的证据相信，而强的证据能够较好地支持结论，当然，这种支持不是决定性的，只能是或然性的。使用概率来表示的话，强的归纳就是结论为真的概率比较高。因此，把归纳推理逻辑化，通过构造归纳逻辑演算系统来为归纳推理提供辩护就成为卡尔纳普等人研究的对象。然而金岳霖关注的是归纳原则是否永真，也就是将来会不会推翻归纳原则。对于大概问题，一方面，他承认“对于这问题作者没有特别的研究，有好些方面根本不懂，所以也不能提出讨论”<sup>❶</sup>；另一方面，他认为大概问题对他来说不重要，完全可以不讨论。他把归纳原则视为“如果——则（大概）”式的命题，而不是“如果——（大概）则”式的命题，他认为两者有重要的区别。对于前者来说，前件为真，就一定能够推出结论大概为真，如果结论为真，那么这个归纳推理就是有效的，反之无效。对于“如果——（大概）则”来说，由前件为真并不能必然推出结论，它或者推出，或者推不出，如此一来，归纳推理就不是普遍性的，归纳原则也就不会永真。

显然，金岳霖的这种做法是想强调归纳推理的普遍性，他认为归纳原则就是从具体的事例一定能够推出一般结论。这里有必要对归纳原则和归纳推理做一点说明。归纳原则是由特殊到一般的抽象规律，而归纳推理是由特殊到一般的抽象过程。归纳原则本身就包含归纳推理的因素，而具体的归纳推理依照归纳原则。金岳霖习惯于使用归纳原则，而其他绝大多数哲学家关注归纳推理。在金岳霖那里，归纳原则的具体运用就是归纳推理。既然归纳原则永真，依据前件就可以推出一般结论。此外，金岳霖意识到反例对结论的绝对否定能力，

❶ 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第307页。



但没有也不可能把科学知识视为等待证伪的假说或猜想。在他看来，科学是一切知识的典范，具有客观必然性，绝对不可能是立足于观察实验之上的假说。两者对科学知识的不同理解就直接决定了对待归纳推理的不同态度。

在利用归纳推理获得真理方面，金岳霖与实用主义者存在相似之处。实用主义者，如莱辛巴赫认为，我们关于世界的一切知识都是或然性的，归纳不是必然的推理形式，而是获得假定的一种方法。随着经验的增加，这些假定就会得到不断的修正和完善。假如存在真理，那么这些假定就会趋向真理，而归纳推理就是获得真理的最好方法。在盲人隐喻中，他甚至把归纳法视为引导盲人走出穷山迷途的唯一方法。同样，金岳霖认为归纳推理不同于演绎推理，并把归纳推理看作获得知识的最好方法，甚至是唯一途径。在具体的认知活动中，知识者从现在和以往的经验就能够归纳出一般结论，如果表示一般结论的命题为真，就意味着知识者获得真理；如果一般结论为假，就说明我们以往和现在的经验存在错误成分。此外，与莱辛巴赫一样，金岳霖认为真理不是当下或将来的某个时刻就能获得的，而是在经验无限丰富的过程中不断趋向的极限。这是因为归纳推理得到的结论不是必然为真的，始终存在概率问题，随着样本数量的无限增加，结论为真的可能性也就越来越大，但永远不会达到完全为真。

当然，两者的不同之处也非常明显，具体表现为以下几个方面：首先，莱辛巴赫只是假设真理存在，而且把真理作为样本所趋向的极限。而金岳霖一方面肯定自然律的存在，另一方面认为知识者能够获得关于自然律的知识，只不过对真理的获得是一个无限趋近的过程。其次，莱辛巴赫认为利用归纳法获得的是假定，而假定会不断得到修正与完善，最后趋向真理。而在金岳霖那里，归纳推理的结论不是假定，而是普遍命题。普遍命题或者为真或者为假，如果为真，那么它就是知识。知识是确定的，不存在修正或完善的问题。最后，莱辛巴赫认为人类的知识处境如同盲人迷路于穷山之中，唯一能够指引他找到出路的方法是归纳法。与之不同，金岳霖对获得知识充满信心，他认为不仅人类能够认识外在世界，而且其他一切具有官觉能力的认知种类都能获得知识。金岳霖之所以如此乐观，重要原因是他假定客观秩序的存在、采取非自我和非人类中心主义的知识论立场以及感受到数学知识和科学知识的长足发展。

金岳霖知识论的一个重要特点是尊重常识。他说：“我们这里所谓知识，没有让科学或哲学和日常的知识分家；照本书底说法，科学或哲学底知识依然



建筑在日常的知识上面。”<sup>①</sup> 在日常的知识或常识当中，归纳是我们习以为常且不会质疑的推理方式，也是我们广泛引用并获得知识的重要途径。既然尊重常识，就势必接受归纳推理。此外，金岳霖在建构其知识论体系时还囊括了常识中的一些基本内容，如“有知识”、“有官觉”、“有外物”等。这虽然不能表明他刻意在理论建构与常识之间保持一种动态的“反思平衡”，但至少表明他既重视理论体系的创建，又尊重常识的基础地位。

总之，金岳霖对于归纳问题的解答是不成功的，但这并不影响归纳原则对其知识论的重要地位。与休谟一样，金岳霖非常重视归纳推理，他们都试图为其提供理性辩护。休谟找不到这样的辩护，最后把归纳推理解释为一种心理习惯。而金岳霖通过证明时间不会打住说明归纳原则永真，实际上他的这些努力不是在解决归纳问题，而是强调由特殊到一般的抽象过程，这一抽象过程对知识的形成起着至关重要的作用，可以说是连接所与和感觉经验、感觉经验和意念（概念）图案的中间环节。当然，金岳霖的归纳理论对归纳问题的解决也有一定的启示和借鉴意义，主要表现在两个方面：首先，归纳推理的重要性不容抹杀，像波普尔等人提出的反归纳主义仍然离不开归纳推理。其次，这为归纳问题的进一步研究提供了经验教训。我们始终要明确归纳和演绎是两种不同的推理，试图按照演绎的标准苛求归纳是错误的。

---

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第697页。

## 第六章 对认知对象的分析

金岳霖的《知识论》不仅对知识形成的各环节进行了认真分析，而且从认知对象的角度对认知活动给予了说明。在认知活动中，官能活动的直接对象是自然界，而自然界就是有观的本然世界。知识者在官觉活动中化本然世界为自然界，然后摹状正觉的内容得到意念，再以意念为接受方式规律所与，把自然界化为事实界，通过对事实界的归纳得到所与显现的理（共相及其关联），在持续不断的认知活动中，知识者对作为客观对象的理的把握越来越全面，最终就能趋向真理。如果说对知识形成各环节的分析是微观且静态的结构分析，那么对认知对象的分析就是宏观且动态的历史分析。金岳霖试图通过对认知对象的分析更好地将形而上学、逻辑学与知识论糅合在一起，从而使其哲学体系更为连贯。然而这也暴露了其知识论体系所蕴含的一系列内在问题。例如，意念如何成为概念？关于共相关联的真理何以得到？如何由相对于知识类的特别世界过渡到共同世界？事实在作为对象的理与作为内容的理之间扮演了什么角色？何以证明本然世界是有秩序的？如此等等。

### 第一节 本然世界

本然世界不是官能的直接对象，但官觉活动离不开它。如果没有本然世界，也就没有自然界，更谈不上知识经验。既然不是认知活动的直接对象，我们似乎就不能谈论本然现实。然而金岳霖认为如同电子、原子不为我们所官觉但仍能谈论一样，本然世界也是可以谈论的，因此，它不可觉但可知。按照金岳霖对认知活动的理解，对本然世界的分析应该放在思议阶段。但是，本然世界是自然界的基础，或者说，本然世界是无观的，而自然界是有观的。从这一层意义上来说，本然世界先于自然界。因此，对认知对象的分析应该首先从本然世界谈起。

对于本然世界的论述是《论道》一书的基本内容，金岳霖把这一部分内

容视为形而上学或元学。对于人类的认知活动来说，本然世界是知识推论的结果，应该包含在知识论的范围之内。然而金岳霖的实际创作过程是先《论道》后《知识论》，这似乎颠倒了两者的前后逻辑关系。但就宇宙的演变而言，本然界先于知识论，更先于人类所认识的本然界。可是不管怎么说，金岳霖的元学思想规定了认知活动的对象和认知活动的发展历程。因此，要全面地理解金岳霖的知识论就不能不对本然的现实做一番考察。

## 一、道或宇宙

受维特根斯坦的影响，金岳霖把包罗所有可能世界的宇宙称为道。在这一宇宙中，有无穷的可能世界，其中就有现实世界。金岳霖把不违背逻辑的所有可能的析取作为式，宇宙不仅仅是式，还必须有能。“能”只是一个名字，并不指称具体的对象，或者说能不是作为谓词来摹状或形容某对象的，它只是某对象的代号。即使如此，我们在日常经验中仍然可以官觉到“能”所代表的对象X。按照金岳霖的解释，所谓的能就类似于马克思主义哲学中的物质概念，而能所代表的对象也就是最普遍意义上的物质。只不过金岳霖认为“能”有两方面的好处：一是它表示X是活动的，而不是静止不动的；二是我们很容易将其与“可能”联系起来。由于能只是X的名字，因此就不能对X进行具体描述。尽管如此，X的有是不容否认的；而且，类似于物理学的能量守恒定律，X的总量是不会改变的。既然如此，怎么解释宇宙的变动呢？金岳霖认为“能”本身没有变化，只是不断地进出于不同的可能之中，而“能”不断地进出就表现为宇宙的变化。

式是所有可能的析取，同样也没有新旧、增减的问题。此外，按照金岳霖的用字法，式与能无所谓存在，因为存在是针对具体的东西和个体而言的。那么能与式有什么样的关系呢？他认为，所有的可能都“可以”有能，这里的“可以”是逻辑层面的，而不是事实层面的。显然，逻辑层面的“可以”包含的范围要远远大于事实层面的“可以”。因此，可能就可以分为两部分：“一部分是普通所谓空的概念，另一部分是普通所谓实的概念。”<sup>①</sup> 空的概念就像“金山”“血河”“神仙”等，它们没有具体的表现或对象，但又不是一定没有能进入的可能，从逻辑的角度来说，这些空概念仍然可以有能。与之不同，实的概念有具体的表现，例如，“红”“苹果”等概念就有红苹果作为具体的表

① 金岳霖：《论道》，中国人民大学出版社2010年版，第3页。



现。金岳霖把实的概念所表示的可能称为共相。在本然世界，共相非常重要。共相作为有“能”进出的“样式”或“架子”，它当然就是可能，但可能不一定是共相，因为可能仅仅是可以有能进出而不是必然有能进出的“架子”。

本然世界是宇宙众多可能世界之一，它是所有从以往到现在现实过和现实着的可能。这里的“现实”不同于“现在”和“存在”。按照金岳霖的理解，“现实”的“现”是现出来的意思，而“在”是实在的意思。此外，实在不同于存在，前者是针对共相及其关联而言的，后者是具体东西或实体的存在。本然世界不必是现在存在的这个世界，而是现实过和现实着的世界。既然本然世界是现实的，它就包含时间、变动、前后和大小的情形。此外，金岳霖认为本然世界是先验世界，只要存在可以经验的世界，“我们就得承认有这样的、本然的、轮转现实的、新陈代谢的世界”<sup>①</sup>。

在认知活动中，要使我们对外在世界的认识由官觉层面上升到抽象的理论层面，就必须具备两个必要条件：一是作为对象的外在世界具有秩序性，或者说包含自然律；二是知识者具有抽象的思议能力。金岳霖认为本然世界的现实化满足了前一个条件。问题是：本然世界如何现实化，或者说现实的个体化有没有固然的规律？这是理解本然世界秩序性的一个重要问题。

现实的个体化坚持两个原则：现实并行不悖，现实并行不费。在金岳霖看来，这两个原则是先验命题，只要承认时间、变动、前后等总是现实的可能，这两个原则就必须被坚持。为此，他还专门进行了分析和论证。就现实并行不悖而言，他首先考察了“并”与“行”的三种组合方式：不并不行、并而不行以及行而不并。他认为这三种情形都存在不足，从而使一些可能，如变动、同时存在等根本就不能成为现实，因此，不并行则悖。其次，他分析了不悖的消极和积极意义。从消极的层面来说，并行是合乎道的，当然不悖，相反，并行则悖是违背道的；从积极的层面来说，不悖是现实的目标，这说明现实是有秩序的。最后，他认为现实并行不悖反映了本然世界是有秩序的，是能够理解和把握的世界。

对于现实并行不费，金岳霖从两个方面进行了说明：首先，现实不并行则一定费能。他分别解释了不并不行、并而不行以及行而不并三种情形下为什么费能。其次，他认为并行之所以不费能，原因在于同一的能可以同时进入许多相容的可能之中，而异时进入彼此矛盾的可能之中。例如，同一的能可以同时

---

① 金岳霖：《论道》，中国人民大学出版社2010年版，第51页。

进入“红色”“长方形”“桌子”等可能中，得到红色的长方形桌子。但需要注意的是，现实并行不悖不同于现实并行不悖，后者是承认一些现实原则的必然结果，是一个本然的真理或先验命题，而现实并行不悖不是由现实原则推论出来的，因此很难说是先验命题。如此一来，他对该原则的论证就只能是解释性的，而非推论性的。也就是说，即使大多数人承认现实并行不悖，也不一定认为不并行就一定耗能。但总体来说，不耗能就需要能同时进入相容的许多可能之中。

现实要个体化首先须具体化，而现实的具体化就是多数可能具有同一的能。这就坚持了前面提到的两个现实原则：现实并行不悖，现实并行不悖。在金岳霖看来，现实的具体化一方面表明具体的东西不仅仅是一大推的共相或关系质，还必须有用谓词形容和摹状的“体”或“本质”，而这“体”或“本质”就是能；另一方面把许多本来独立的可能关联起来，从而使它们同时并存而不悖，把一些不能同时关联的可能异时关联起来而不悖。但仅仅有现实的具体化还不能保证现实并行不悖，要使许多不同的可能成为现实，真正达到现实并行不悖还需要现实的个体化。金岳霖认为有些事物有个体化的问题，有些没有，例如，似乎不能说这个水和那个水、这个空气和那个空气。即使如此，我们可以使用一些手段和方法使这些事物个体化，如这瓶水、那瓶水，这里的空气、那里的空气。而事物个体化后，相互之间的关系就会变得非常丰富，从而使得许多表示关系的可能成为现实，而这就是现实并行不悖的根本理由。

现实的具体化和个体化就是现实的可能有能进入，这里“现实的可能”有两种情形：一是性质共相，它是具体东西具有的性质，或者说是由谓词所表示的情形和对象。二是关系共相，它是由不同个体所现实的，关系共相现实化以后表现为具体的关系。此外，性质和关系有共相与殊相之分。在现实个体化的过程中，性质共相和关系共相与能结合起来就表现为特殊的性质和关系。

金岳霖认为可能之间存在关联，共相亦是如此。在本然世界，一个体的性质和关系与别的个体的性质和关系相牵连。这样的关联和牵连在程度上由直接推向间接以至无穷，在广度上由临近推向四周以至无穷，这就可以使所有共相结成一个整体，使一个体与其他个体相联系。如此一来，每一个体都可以反映整个本然世界。那是不是知道任何一个体的性质和关系就能把握整个本然世界呢？在金岳霖看来，这在理论上是可以的，但需要知道该个体所有的性质和关系。而要知道所有的性质和关系，就需要知道整个宇宙。显然，在现实



的认识活动中，这一点是很难办到的。但从常识的角度来说，我们要知道一个体并不需要知道它具有的所有性质和关系。对此，金岳霖认为知识有完全和不完全之分，不完全的知识也是知识，只不过它所具有的内容比较贫乏而已，但这并不影响知识本身的正确性。

金岳霖把本然世界看作由现实的可能和能连接起来的整体，只不过现实的可能（共相）与其具体化、个体化的产物（东西）分属两个不同的维度。具体来说，个体的性质和关系是共相具体化、个体化的产物，所有性质和关系殊相的联结也是共相关联的反映。共相的关联并不是由个体直接表现的，而是潜藏于个体界。那么如何获得关于共相关联的知识呢？金岳霖认为，一方面可以从个体归纳出表示共相的意念或概念，另一方面由这些意念或概念去范畴个体并形成命题，而真的普遍命题就表示共相的关联。可见，现实的个体化有两个方面的重要作用：一是肯定本然世界具有自然齐一性或秩序性，为知识者使用归纳原则摹状和规律所与、形成普遍的真命题提供了保证；二是通过个体化，共相及其关联以具体东西的性质和关系为中介，依次经过官觉活动、认识活动、想象活动和思议活动，最后为知识者所把握，这不仅把对自然界的认知与对本然界的认识（通过推理间接获得的）贯通起来了，而且把本体论和知识论统一起来了。

## 二、共相及其关联<sup>①</sup>

共相一方面是超时空的，不受特殊个体的制约；另一方面，作为现实的可能，它必须与具体的东西或事体相对应，否则就不是现实的可能而只能是一般的可能而已。“由前一方面说，共相超它本身范围之内任何个体，由后一方面说，它又不能独立于本身范围之内所有的个体。”<sup>②</sup>当然，这是就共相与个体之间的联系而言的。

如上所述，可能之间有关联，共相之间也有关联。例如，红、四方、圆形等共相都可以有自己的属性，关系共相之间也有内在的关联。共相的关联通过两种方式表现出来：一是定义，在性质或关系的定义中所包含的属性或关联就

---

<sup>①</sup> 罗素对哲学史上关于共相（universals）、共相之间的关系（relations）以及共相实有（being）的认识给予了简单的解释和说明。从金岳霖对共相及其关联的表述来看，罗素关于共相的说法对他产生过影响，尽管金岳霖没有明确表明这一点。罗素的具体观点参见 Bertrand Russell. *The Problems of Philosophy*, chapter 9.

<sup>②</sup> 金岳霖：《论道》，中国人民大学出版社2010年版，第61页。

是共相的关联；二是命题，表示共相关联的是普遍命题。如果普遍命题为真，那么共相之间的关联就是现实的关联；如果为假且不违背逻辑，那么它就是可能的关联；如果既不能证明为真，也不能证明为假，那么共相之间的关联也许是可能的关联，也许是现实的关联。金岳霖认为，在知识论中，由定义或不能断定真值的普遍命题所表示的共相关联最为重要。这是因为科学研究和创造性的思维离不开假设和定义。而且，随着认识水平的提高，利用命题系统发现事实及其秩序的可能性越来越高，而命题系统就包含假设和定义。

共相之间可能的关联固然重要，现实的关联也很重要。在知识论方面，现实的关联表现为我们可以得到普遍的真命题，而金岳霖认为这是科学知识得以可能的前提条件，他批评在科学研究中只重视假设和推理的纯演算做法，认为这势必忽略对真命题的寻求。这种批评正好反映了金岳霖对共相关联与普遍命题的态度，即他承认共相之间有现实的关联，而对这种关联进行表述的是普遍命题。在认知活动中，知识者的目标就是寻求反映共相关联的真命题。

共相是现实的可能，因此就是能够具体化和个体化的可能；共相的现实关联也就是能够具体化和个体化的关联，或者说这些关联可以通过个体表现出来。表现共相关联的个体有些是超官觉层次的，有些是属于官觉层面的，也有一些不及官觉层次。这并不意味着超越或不及官觉层次的个体不是我们经验的对象，或者说它们所表现的关联与经验事实没有联系。相反，金岳霖认为：“说现实的关联表现于个体，就是说无论这些关联离个体若何远，既是现实的关联，就离不了个体。”<sup>①</sup>他之所以强调现实关联的个体化，原因在于他认为我们对普遍命题的判定离不开个体。进一步来说，我们关于“实”的感觉基本都来自对个体的官觉，尽管哲学和科学有时候强调超越个体，但日常生活中所谓的“实”离不开个体。这反映了金岳霖对感觉经验的重视，从而使其知识论和元学理论打上深深的经验主义印记。

共相个体化之后就表现出不同的性质和关系。例如，石头作为个体有化学方面的性质和关系，也有物理学、地质学等方面的性质和关系。不同的个体对共相的表现有多或少，例如，人作为个体表现共相的方面远远多于石头。此外，就某一方面的共相而言，它们有本身的关联。例如，物理方面的共相有物理层面的关联。在具体的认知活动中，各方面的共相关联或多或少地被注意

① 金岳霖：《论道》，中国人民大学出版社2010年版，第93页。



到，即使感觉<sup>①</sup>到某方面的共相关联比较贫乏，也不能否认共相关联的普遍性和广泛性。而且，各方面的共相关联不能彼此独立，或者说所有的共相之间都有关联。金岳霖认为，除了关联之外，共相还有相干与不相干的问题。对于一方面而言，所谓相干就是共相有那一方面的关联，而没有那一方面的关联就意味着不相干。但不管相干与否，共相之间总是有关联的。

共相的关联有两类秩序：一类是逻辑秩序，另一类是共相关联自身的秩序。前一种秩序不同于逻辑的秩序，逻辑秩序是共相之间的可能关系，而逻辑的秩序是逻辑系统内的必然关系。共相关联的逻辑秩序可以被个体证实，也可以被证伪。如果被证实，这种逻辑秩序就是共相之间现实的关联，或者是共相关联自身的秩序，否则只是共相之间可能的关联。此外，共相的关联有层次或等级问题，个体的性质和关系不同于性质共相和关系共相，共相的关联不同于共相关联的关联。而且，共相的关联有内外之分。共相之间的关联在某一方面是内在的，在另一方面则是外在的。

此外，金岳霖认为共相界有秩序，而这种秩序通过共相的关联体现出来。与共相关联有现实和可能之分一样，共相界的秩序也有现实和可能之分。从理论上讲，由于起点和方向可以不同，共相界的秩序就不止一种，“但从兼容并包，各德俱备这一方面着想，只有一个秩序”<sup>②</sup>，而且有至当不移的秩序。金岳霖强调不只是共相界如此，任何学问都是如此。在一门学问中，不同教科书代表不同起点、不同方向的秩序，但该学问本身只有一至当不移的秩序，研究该学问的目的就是要达到这一确定的秩序。但他又认为无论我们的研究如何深入，都不可能完全获得这一至当不移的秩序，而只能不断地接近它。对共相界秩序的这种理解深刻影响了他对知识论的研究：他首先承认外在世界显现了共相及其关联，然后把获得关于共相及其关联的知识视为认知活动的最终目标，最后把研究“知识底理”的知识论视为客观的、至当不移的知识论。

### 三、现实的个体化

共相的现实化就是许多可能具有同一的能。对个体来说，这些现实的可能就是性质共相和关系共相，它们与能结合以后就表现为特殊的性质和关系。那么性质共相与性质殊相、关系共相与关系殊相之间有什么样的联系呢？对此，

① 这里的“感觉”不是感觉经验层面的感觉，而是直觉层面的一种模糊认识。

② 金岳霖：《论道》，中国人民大学出版社2010年版，第105页。



金岳霖认为殊相是综合可能的特殊化，或者是在具体时空位置上的现实化。特殊是独一无二的，它一去不复返。殊相亦是如此，一个体的殊相不同于其他个体的殊相。在不同的时空位置，同一个体的殊相也不相同。那么一个体如何保持其自身的绵延同一性呢？金岳霖认为，一个体的殊相虽然不同，但它所显现的共相是不变的，因此，该个体能够在川流和居据的时空中保持同一性。

特殊的个体具有特殊的时空位置，但问题是它为什么在那一特殊的时空位置发生。为了回答这个问题，就需要寻找相应的理由。金岳霖认为仅仅采用必然的理由和固然的理由是无法给予圆满解释的，除此之外，还要举出适然的理由。而适然的理由就是使得该个体产生的那一特殊时空位置的环境总和。从理论上来说，没有必然的理由或固然的实理使我们拥有如此如彼的世界。但我们之所以有这样的世界，原因在于“几所适然数所当然”。金岳霖把能即将进入和即将退出可能称为几，而把会进入和会退出可能称为数。现实如此如彼就说明现实在这个时候具有使可能如此如彼的几，这就是“几所适然”。“数所当然”就是说如此如彼的现实或这样的世界在历史的长河中总会出现，但何时出现并不为我们所知。换句话说，“数所当然”表明这样的世界一定会出现，而“几所适然”就表明恰巧这样的世界在该出现的时候出现了。实际上，金岳霖对特殊个体和这样的世界之所以出现的这种解释并不成功，他引入许多新名词和新说法，无外乎说明现实如此如彼不是偶然的、无序的，而是有充足理由的。

除此之外，金岳霖认为个体的变动和生灭是“理有固然，势无必至”。所谓的理就是共相的关联，而势就是殊相的生灭。他以因果关系为例来说明这一点。假如有三种因果关系：

- A. 如果一个人吃了大量砒霜，那么他会在若干时间之后死掉。
- B. 如果朝某人的脑袋开枪，他会马上死掉。
- C. 假如有一个医生对食砒霜的人进行紧急救援，那人就会得救。

一般情况下，人们认为如果某人吞食大量砒霜，他就会死掉。然而也会有例外发生，比如那人刚刚吞食砒霜，然后被人一枪打死，在这种情形下那人不是死于砒霜，而是死于枪弹。又如，在那人吞食砒霜之后有医生紧急施救，那人就不会死掉。这两种情形就成为 A 因果关系的例外。如此一来，就出现两种结局：要么否认“如果某人吞食大量砒霜，他就会死掉”是一个因果关系；要么认为因果关系不是必然或确定的关系，而是有例外的或然性关系。显然，否认因果关系不符合人们的习惯和认识，那么就只能承认因果关系的或然性。



然而金岳霖认为因果关系如果是正确的就没有例外，按照他在《知识论》中的论述，这里的因果关系就是因果关联，它是固然的理。因此，表示因果关联的普遍命题是不能为假的。在他看来，因果关联的现实与否与是不是因果关联是两回事。因果关联表现于具体的事物就是因果关系，而具体因果关系的现实是“理有固然，势无必至”。在上面的例子中，吞食砒霜的人或者死于枪弹，或者得救于医生，这不是 A 因果关系的例外，而是 A 因果关系没有现实。之所以没有现实，原因在于 B 或 C 因果关系现实了以后阻碍了 A 因果关系的现实。推而广之，任何事物的现实都不是偶然的，都有其现实的理由或原因，换句话说，“任何事体总是有理的或总是遵守理的”<sup>①</sup>。这就是金岳霖所说的个体的生灭“理有必然”。

当然，这只是问题的一个方面，另一个方面是：如果某人吞食大量砒霜，他会不会死呢？这存在无限的可能情形，但结果只有两种：或者致其死亡，或者使其得救，但究竟哪一种可能情形会成为现实是不容易回答的。也许有人认为只要我们知道所有以往的事例及其背景，就能够判定哪一种可能会成为现实。然而在金岳霖看来，要知道所有的以往是办不到的。退一步说，即使知道所有的以往，也不能预先确定一特殊的事例究竟如何现实。这就是说个体的生灭“势无必至”。将上述两方面结合起来就是个体的生灭“理有固然，势无必至”。

从理论上讲，所谓“理有固然”就是说特殊的个体是共相关联具体化和个体化的产物，它的变动和生灭逃不脱理的掌控。但是，在共相关联现实化的过程中有许多复杂而特殊的因素出现，这使得分解化和多数化以后的个体各不相同。虽然它们显现共同的性质共相和关系共相，但它们本身具有的性质殊相和关系殊相各不相同。即使性质殊相相似或相同，关系殊相也是不会相同的。因此，在共相关联的具体化和个体化过程中，究竟哪些殊相会产生、哪些殊相会消失是不能为我们所知的。正是在这种意义上，金岳霖将个体的变动视为“理有固然，势无必至”。这一方面体现了他对现实世界性质殊相、关系殊相以及特殊事实的重视，例如，他认为历史记载非常重要，如果没有具体的历史描述，我们对历史人物的理解就会千人一面，缺乏生动内容；另一方面说明他在强调外在世界秩序性的同时并没有忽视偶然性的存在。然而在《论道》一书中，金岳霖对偶然性的论述比较笼统，而在《知识论》的因果一章给予

<sup>①</sup> 金岳霖：《论道》，中国人民大学出版社 2010 年版，第 200 页。

了比较详细的说明，对此，可参见前文对因果的介绍。

个体的变动虽然“理有固然，势无必至”，但还有另一方面的原则，即情求尽性，用求得体的，而势有所依归。金岳霖认为：“个体底共相存于一个个体者为性，相对于其他个体者为体，个体底殊相存于一个个体者为情，相对于其他个体者为用。”<sup>①</sup> 例如，“这是一张桌子”“那是一棵树”就命题本身而言涉及许多其他概念，如前一命题涉及“这”“一张”“桌子”等概念，而这些概念就表示不同的共相及其关联。但就桌子之为桌子而言，具体的桌子显现了“桌子”共相，因此，该共相对桌子个体来说就是性，相对于其他个体而言为体。此外，在现实当中有许许多多不同的桌子，就它们是桌子而言，都符合桌子的定义，或者说都体现了关于桌子的共相及其关联。就它们各不相同而言，都具有性质和关系殊相，比如，各不相同的形状、大小、颜色以及时空位置。桌子是如此，树以及其他个体莫不如此。在金岳霖看来，个体具有的殊相对该个体来说就是情，而对于其他个体来讲是用。

体用和性情是中国哲学的两对重要范畴，但金岳霖对其做了新的理解，这正如冯友兰先生所评价的是“旧瓶装新酒”。金岳霖不仅强调共相与殊相之间的区别，而且重视两者之间的统一。在他看来，无共不能殊，无殊不能共。体用和性情的关系亦是如此。在实际的官觉活动中，我们只能接触到情和用，或者说官觉到的是个体具有的殊相。即使如此，也不能忽视体和性的重要性，这意味着必须把殊相和共相联系起来，即从官觉所得的殊相进一步延伸到特殊个体所体现的共相及其关联。

金岳霖认为本然现实的变动总是情求尽性而用求得体的。例如，水之就下、刮风下雨、人之奋斗以及春华秋实都体现了这种规律。就情求尽性而言，“这里之所谓求也不是有意识的求，有意识的求非常至少；所谓求不过表示动机或动态而已”<sup>②</sup>。或者说，情依于性，性表现于情。殊相的变动与生灭一方面表现为情，另一方面显现了性。前文说个体的变动理有固然而势无必至，这里又强调势虽无必至但有依归。合起来的意思是：在共相的个体化当中，什么样的个体即将生灭不为我们所知，但个体发生变动之后总可以被我们理解。

在情求尽性用求得体的过程中存在顺逆。例如，水之就下，碰到岩石就会阻碍水的尽性。但如果落差较大，水就会顺于就下。当然，所谓顺逆是相对于

① 金岳霖：《论道》，中国人民大学出版社2010年版，第201页。

② 金岳霖：《论道》，中国人民大学出版社2010年版，第204页。



某一个体而言的，对其他个体也许就是逆顺。顺逆的因素有时来自外在世界，有时存在于个体自身。在金岳霖看来，个体是一现实的综合的可能。在综合的可能之中往往既有相容的可能，又有相冲突的可能，这对于人类来说太过明显，因为我们经常有犹豫和矛盾的状态。虽然情求尽性用求得体的，但在有限的时空范围内情不可能尽性，用不可能尽体。这也表现为个体生灭过程中的顺顺逆逆。所谓顺顺逆逆就是顺逆相承和顺逆相继，它表现为顺与逆的不同组合，例如有顺、有逆，有顺于逆以及有逆于顺等情形。

那么为什么情不可能尽性？原因在于要使情尽于性，就需要一个体尽它所有的性或者一种性必须得到完全的现实。但是，个体的性是共相及其关联，而所有的共相之间都有关联，一个体要尽它所有的性需要所有的共相都同时得到现实。这显然是不可能的。因为所有的共相同时现实，就没有变动、前后等可能的现实了，而这违背了金岳霖对宇宙的理解。此外，一种性也不能完全得到现实，因为它与其他所有的性都有关联，要完全现实，它就需要现实所有的性。实际上，这两种情形是对同一个问题的两种不同回答。此外，金岳霖认为共相与殊相存在质的区别：共相是绝对的、完全的，而殊相是相对的、不完全的。在本然世界的变动当中，共相及其关联是一以贯之、不会变动的，而殊相的势则是万象杂呈、生生灭灭的。共相与殊相的这种区别使得情不可能完全尽性，用不可能完全尽体。而这也意味着特殊个体的变动和生灭不会停止，时间不会打住，势也就没有停止的时候。需要强调的是，情虽然不可能完全尽性，但在无极而太极的道演历程中，情会越来越全面地体现性，而用会不断地趋向体。

## 第二节 自然界

本然世界不是官觉活动的直接对象，但我们的认知活动离不开它。如果没有本然世界，也就没有知识者，更谈不上官觉活动和认识问题。站在常识的立场，官觉者和官觉对象的存在是不容置疑的，但问题是不同官觉类的官觉对象为何各不相同。金岳霖认为原因不是各官觉类都有各自的本然世界，实际上，本然世界只有一个，对所有官觉者都是一样的。官觉对象不同的原因在于各官觉类都有自己的官觉类型性。因此，一官觉类的官觉对象就是打上该官觉类印记的本然世界，或者说是有观的本然世界，而有观的本然世界就是自然界。在自然界中，既有各官觉类共同的世界——共相界，也有各自特殊的世界——个体界。

## 一、本然与自然

本然的现实是无观的，而呈现和所与是有观的。这里的有观是相对于本然而言的，就呈现和所与的存在来说，它们也是本然的现实。这里似乎存在矛盾，但实际上，这两方面是可以调和的。具体来说，对本然个体的官觉内容是有观的，但这一官觉活动以及官觉内容在第三者看来又是本然的现实。如前所述，所与的相对性不同于主观呈现的相对性，前者具有普遍性，而这种普遍性在金岳霖看来就是固然的理。这用符号表示就是： $O_n^m$  是无观的本然现实，而  $S_n^m$  是 N 官觉类， $O_n^m S_n^m$  是 N 官觉类的官觉内容或所与，它具有相对性，而这种相对性是普遍的。“就它（ $O_n^m S_n^m$ ——笔者注）是一本然的现实着想，它现实共相底关联。这共相底关联可以用  $O_n - S_n$  表示。”<sup>①</sup>

金岳霖认为本然的现实是可知的，其具体过程表示如下：首先，一官觉者  $S_n^m$  官觉  $O_n^m$  类个体就可以得到一系列的所与，通过对这些所与的摹状就可以得到“x”意念，以后遇到其他  $O_n^m$  类个体，他就可以利用“x”意念去接受关于该个体的所与。其次，假如该官觉者不仅官觉到  $O_n^m S_n^m$ ，而且官觉到与  $O_n^m$  相关的其他东西，那么他就可以得到与“x”意念相关联的意念，从而形成意念结构。实际上，在金岳霖那里，意念本身就是一意念图案或结构。最后，拥有该意念结构的官觉者即使没有感觉到  $O_n^m S_n^m$  类个体，也依然可以知道其他官觉类拥有相对于该官觉类的所与，如  $O_n^m S_h^m$ 、 $O_n^m S_k^m$ 、 $O_n^m S_i^m$  等。同样，他可以知道  $O_n^m$  类本然个体，因为该类本然个体所实现的共相关联就是由官觉者所拥有的意念结构来表示的。

但问题是：通过摹状所与得到的意念结构是不是本然现实所显示的共相关联呢？或者说，如何证明我们由知识经验得到的概念结构就是对共相关联的表述呢？站在怀疑论者的立场，这是非常严肃的问题，但对金岳霖来说没有什么威胁。这是因为金岳霖通过对本然世界的描述，肯定了共相及其关联的实在，而共相的现实化就表现为特殊的東西和事体。通过对这些特殊东西与事物的官觉就能得到所与，再对所与进行摹状就可以获得意念，而正确的意念及其关联就是对固然的理的表述。那么如何判定意念是否正确呢？由于意念本身是一个意念网子或图案，而意念图案就表现为命题集合，因此，对意念的判定就可以转化为对命题真假的判定。显然，仅仅依靠知识经验是不能判定意念的正确与

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第352页。



否的，因为意念本身就来自知识经验。同样，以固然的理作为标准也不行，因为这势必导致循环论证。对此问题，金岳霖采取了定义加多种标准共用的真假判定方法进行回答，对于这一部分内容，下一章将会做专门分析。

金岳霖认为，虽然我们不能见牛类和猴类所见的红，但我们知道人类、牛类和猴类对红色个体的不同反感必定有共同的来源。虽然本然世界不是官觉活动的直接对象，但“无观的本然的现实的个体，是各不同的官觉类底共同的来源”<sup>①</sup>。而这共同的来源就表现为一官觉类的所与具有普遍的相对性，这相对性本身就是共相的关联。如果摹状所与得到的意念正确，那么它本身就是或者表述了本然个体所体现的共相关联。意念不是意象，不仅具有超官觉性，而且是超官觉类的。也就是说，所有的官觉者和官觉类摹状所与得到的意念结构如果正确，那么就是相同的。因此，本然个体所显示的共相关联或理就是各官觉类的共同世界。

当然，各官觉类也有各自的特别世界，这是因为各官觉类拥有不同的官觉器官。例如，牛类虽然与人类一样拥有眼睛，但牛的眼睛不同于人的眼睛，因此牛之所见不同于人之所见。但问题是：共同世界如何与特别世界相联结？为了回答这个问题，金岳霖区分了意念及其结构的所谓和所指。意念的所谓就内容来说是概念与概念的关联，通常表现为陈述语句；就对象来说是共相的关联或固然的理。意念的所指就是特殊的所与或类似特殊的意象。需要说明的是，有些意念，如“无量”“无”“鬼”等没有相应的所与。但在实际的认知活动中，知识者往往求助于所与或意象来理解意念及其结构，从而将超官觉类的共同世界与属于各官觉类的特别世界联结起来。

然而金岳霖关于意念所谓和所指的论述不太准确，具体来说，他认为意念不仅有所谓和所指，而且所谓又有内容和对象的区别。但通常的观点是，概念有所谓和所指或者内涵和外延的区别，而所谓或内涵就是对概念指涉对象的描述，所指或外延就是概念所指涉的对象或范围。按照后一种理解，共相及其关联是意念的所指而不是所谓。此外，金岳霖认为意念有意义和意味之分，“就所谓说，意念有意义，就所指说，意念有意味”<sup>②</sup>。既然意念的所指是所与或意象，这就说明意念具有的意味来自所与或意象。因此，所与不同，意味也就不同。但严格地说，意念本身没有意味的问题，意味更不是得自所与或意象。

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第354页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第360页。

合理的说法应该是意念的所谓是概念之间的结构，所指的是特殊的所与或意象、固然的理，意念来源于对所与的摹状，而意味是知识者在认知活动或日常生活中对一些所与、意象和意念赋予的特殊情感和喜好。

一官觉类包含许多官觉者，就同属一类来说，他们具有相同性或相似性；就各官觉者而言，彼此并不完全相同。例如，同属于人类，张三不同于李四，他们对同一对象的官觉也不完全相同。这就是说各官觉者都有各自的特殊世界。这里需要对特别和特殊做一下分析，金岳霖认为特别与 special 相对应，而特殊与 particular 相对应。特殊的就不是普遍的，而特别的可以具有普遍性。这里的普遍是相对的普遍，也就是说它是相对于其他普遍性而言的。一官觉类的特别世界一方面具有普遍性，或者说，它是该官觉类成员在正常情况下都具有的；另一方面具有相对性，或者说，它不同于其他官觉类的特别世界。而官觉者的特殊世界只能是个别和具体的，不同官觉者的特殊世界不完全相同。也许有人会产生疑问：同一官觉类中两个官觉者的客观呈现为何不同？对此，金岳霖指出各官觉者拥有不完全相同的官觉器官，在具体的官觉活动中处于不完全相同的官觉背景，因此，各自正常的官觉内容就不尽相同。正是所与的不尽相同才形成了各自特殊的官觉世界。况且，各官觉者的官觉活动并不完全是客观的，有时候主观的呈现比较多，有时比较少。这对于其他学问也许重要，如文学或艺术，但对知识论来说是需要排除掉的。

上面提到了超官觉类的共同世界、某官觉类的特别世界以及官觉者的特殊世界。特殊世界由于针对具体官觉者，因此在类的层面就可以抛开不谈。对任何官觉类来说，自然界就是共同世界与相对于该类的特别世界的综合。相对于人类的自然界亦是如此，只不过我们往往将形形色色、这这那那、种种等等混合在一起，不分普遍与特殊而统称为自然。正因为各官觉类的自然界有共同世界，我们才可以由我们的所觉得知牛类、马类之所觉。就本然世界与自然界的 关系而言，不仅共同世界是本然世界的一部分，各官觉类的特别世界也属于本然世界，实际上，所有的现实都是本然的现实。但在知识论中，本然世界与自然界是有区别的。以某一官觉类为出发点，就不能谈论其他官觉类的所与，因为根本得不到那样的所与。不在官觉者的立场上，就不能谈论所与，只能谈论超官觉类的共同世界或共相的关联。因此，本然世界不可官觉只能谈论，而自然界既可以官觉又可以谈论。



## 二、自然与经验

在金岳霖那里，经验指的是知识经验，就是以得自所与者还治所与。在这里，我们试图从知识经验形成的历程考察认知对象。“这历程底结果也就是化本然为自然与化自然为事实。前者就是化本然的现实为自然的呈现或所与，后者就是化呈现或所与为事实。”<sup>①</sup>就化本然的现实为自然而言，需要注意几个方面：首先，自然界包括两个部分，一是超官觉类的共同世界，二是各官觉类的特别世界。共同世界是共相关联的世界或共相界，它无所谓化的问题。或者说，本然世界的普遍部分就是自然界的一部分。能化的是特殊部分，即具体的本然个体。其次，化本然个体为自然的呈现或所与，这里的呈现或所与虽然是特殊的，但都是相对于官觉类而言的，因此具有普遍性。最后，化本然为自然是官能的任务。为了便于理解官能活动，金岳霖讲了许多关于呈现或所与的话，但严格说来，它们是不能说的，能说的是被意念接受了呈现或所与。化自然为事实就是以得自所与的意念接受所与并形成事实。

既然本然世界包括共相界和个体界，自然界包括共同世界和特别世界，经验在化本然为自然、化自然为事实的过程中就不仅涉及官觉、记忆、习惯和想象等活动，而且牵扯到思议活动。金岳霖认为知识经验的主要部分是抽象的意念及其关联，但不能排除具体或类似具体的所与和意象。因为由所与和意象构成的特殊世界才是生动活泼的具体经验，而且，这一部分内容是抽象意念的知识材料。

那么经验与自然有什么样的关系呢？一种有影响的说法是“自然界在经验之中”。对此，金岳霖专门做了分析和批评。他认为这种观点产生的根源有两个：一是知识者局限于所属知识类的相对性，从而将经验所化的自然纳入到经验之中；二是以自我为中心，把自己排除在自然之外，并把自然视为自己经验的产物。实际上，这两个根源可以归结于一点：自然界是经验构造的产物。与此相反，金岳霖认为只要知识者承认还有其他的官觉类，他就不能否认自然界的客观性。但问题是：为什么会产生自我中心主义？实际上，自我中心主义产生的原因很多，既有求知方面的，又有情感、意志方面的。因此，对该问题就不能做简单的回答。显然，“自然界在经验中”这一观点忽视了“他心”和“外在世界”的客观存在。

---

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第362页。



接着，金岳霖通过分析“在……中”来批评“自然界在经验中”。首先，他把“在……中”理解为特殊东西或事体的时空关系，例如，“有一个苹果在盒子中”。然而自然界不是特殊的東西或事体，“自然界在经验中”的“在……中”不是特殊的时空关系。其次，把“在……中”视为种与类的关联，例如，“白人在人类之中”。虽然自然界和经验都可以视为类，但两者不是同一层次的类。具体的经验是事体，因此经验类可以作为事体类，但自然类不是事体类，“自然界在经验中”就不是自然类与经验类的关联。既然“自然界在经验中”不是特殊的时空关系，也不是类与类之间的关联，那么这一观点根本就不能成立。金岳霖认为自然界虽然有特殊的内容，但它本身不是特殊的，也不局限于一时一地。而经验是已经发生或正在进行的事体，始终处于川流和居据的时空之中，因此，自然界就不在经验之中。

此外，还有一种表示“自然界在经验中”的方式，即如果X是自然界的東西，那么它就是可以经验的。这里的经验特指知识经验，如果从常识的角度理解经验，就不能说如果X是可经验的，那么它就属于自然界。例如，我们可以经验到饥饿、疲惫等，但饥饿与疲惫不是自然界的東西。然而按照金岳霖的用字法，经验不是广义的生活经验，而是知识经验。自然不仅仅是非人为的所有東西，而且包括所有人为创作的東西。通过这样的限定，“我们可以说自然界在经验中，我们也可以说经验在自然界中”<sup>①</sup>。只不过这里的“在……中”涉及两个方面的问题：一是命题的蕴涵，二是能所的对待。

“自然界在经验中”可以修改为完整的假言命题：如果X是自然界中的東西，那么X就是可以经验的。就命题的蕴涵而言，前件包含于后件之中，或者说，前件已经在后件中表示出来。但金岳霖认为自然界不仅是现在和已经经验到的東西，还包括未来能够经验的東西，因此，可能的自然仍然是自然。但经验只有以往和现在的问题，没有未来的经验。如此一来，经验就把自然界限制在以往和现在的范围之内，排除了可能的自然界。因此，就不能说“自然界在经验中”。

就能所的相对待而言，作为一官觉类的能 $S_1$ 与作为该官觉类特别世界的所 $N_1$ 是相对待的，或者说 $S_1$ 官觉类只能有 $N_1$ 特别世界，而 $N_1$ 特别世界只能为 $S_1$ 官觉类所拥有。如此一来， $N_1$ 和 $S_1$ 互为条件，这给我们一种感觉，所离不开能，能离不开所。因此，可以说所在能中，能在所中。然而能与所的相对

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第365页。



是普遍性的，不受时空位置的制约。换句话说，我们可以谈将来的能与所。但是，经验没有将来的问题，金岳霖由此得出：即使所在能中，自然界也不能在经验中，况且所不在能中。

总之，金岳霖一方面认为经验是官觉者收容和应付所与的事体，另一方面强调经验的既往和现在性，然后通过对“在……中”以及相关命题的分析否认“自然界在经验中”。如此做法的真正目的是要证明自然界的客观性。此外，自然界包括超官觉类的普遍世界和各官觉类的特别世界，而这两个世界与经验的关系不同。为此，金岳霖区分了“接触”和“牵扯”。他认为经验可以接触特殊项目，但只能牵扯普遍对象。具体来说，在经验活动中，官能与特殊个体相接触，官觉与呈现或所与相接触，由此得到的特别世界是由特殊的东、西、事体和事实组成的。这些东西、事体和事实虽然特殊，但具有普遍的相对性。该相对性本身属于自然界，但它不是经验的内容，因此不是特殊的呈现或所与。

在自然界中，普遍的世界潜存于特别世界，或者说，特别世界显示普遍世界。而且，这里的普遍世界就是共相界，它没有错误与否的问题。而经验中的普遍有两种：一是作为普遍的内容，二是普遍的对象。就普遍的内容来说，意念、概念、意思和命题都是普遍的，它们都是知识经验的内容。就属于经验而言，它们与经验直接接触。但是，普遍的内容不同于普遍的对象。在经验中，表述普遍内容的命题如果为真，就表示普遍的对象——共相的关联或固然的理；如果为假，则不表示普遍对象。而且，普遍的内容在经验之中并不意味着普遍的对象也在经验之中。金岳霖认为普遍的对象是货真价实的普遍，它们既不限于特殊的时空关系，也不被经验直接接触，最多为经验所牵扯或涉及。

### 三、自然律

金岳霖认为自然律不同于表示意志的法律或条文，也不同于包含应该意念在内的道德律令。自然律是客观与中立的，它不受任何官觉者或官觉类的影响。此外，自然律有表示与被表示之分。就自然律的表示而言，有两种工具：一是语言文字或各种符号，二是意念、概念、意思或命题。语言文字实质上也是有意义的符号系统，只不过是日常生活中广泛被运用的符号而已。此外，语言文字或符号是表示意思和命题的工具，而意思和命题是表示自然律的工具。这两类工具与自然律的关系不同，不是任何语言或符号的联结都能够构成表示意思和命题的陈述语句，只有有真值的陈述句才是意思或命题。就所表示的自

然律而言，它是共相的关联或固然的理。然而通常所说的自然律有时候是表示自然律的意思或命题，有时候是共相及其关联本身。前者是普遍的命题，后者是普遍的理。也就是说，不管是表示自然律的命题还是被表示的自然律，都具有普遍性。

既然自然律可以表示，它就属于可以言说或可以断定的名言世界。“就表示说，它或者是分别地说出来的话或分别地断定的命题。就所表示的说，它是一条一条的固然的理。”<sup>①</sup>显然，自然律离不开表示，由上可知，它有两种表示工具。但金岳霖又认为，自然律与语言系统或符号的表示并不相干，或者说，语言系统并不影响自然律的性质，不同的符号系统都可以完整地表示同一自然律。总体来说，自然律离不开意思或命题这样的表示工具，不仅如此，表示自然律的还是真的普遍命题，与之相对应，所表示的自然律就是一条一条的固然的理。

但问题是：所表示的自然律何以是一条一条的理，并且所表示的理为何是固然的，而不是必然、当然或适然的？这些问题涉及固然的理的性质。金岳霖认为，自然界呈现为形形色色、这这那那、种种等等，各项目是彼此相分别的。在一时一地，是此即非彼，是彼即非此。同时，个体的变动理有固然而势无必至。一项目是此就属于一理，不是此就不属于此理。这就是说，一事实的产生就是一条理或一部分理的现实。在自然界中，既然所有的项目不能同时存在，所有的理也不能同时现实。一条一条固然的理是普遍的，无所谓矛盾，但所有的理一起现实就势必产生矛盾。由于自然界并行不悖、并行不费，因此，固然的理是彼此相分别的，这与自然界各项目的彼此分别相对应。由此可知，事实不是杂乱无章的，它一定有固然的理作为秩序。

所表示的自然律是固然的理，这里的固然不同于必然、本然和当然。在金岳霖那里，必然是针对逻辑命题而言的，也就是说逻辑命题必然为真。它们是宇宙和所有思想必须遵守的命题，正因为逻辑命题必然为真，这种必然是消极性的，它不赋予事实任何实质内容，只规定宇宙和思想的可能状态和范围。然而表示自然律的命题对事实有所肯定，这样的命题不是必然为真，或者说想象它们为假并不违背逻辑。此外，表示自然律的命题是普遍的，不受特殊时空位置的制约。但自然律的现实是在时空范围之内的，这就说明自然律既不是不能不现实的可能，也不是老是现实的可能，而是可以现实的可能。不能不现实的

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第370页。



可能是必然的可能，如逻辑命题；老是现实的可能是本然的可能，如变动、时空、能有出入等。显然，自然律也不是本然的。

由前文可知，能即入即出为几，会入会出为数。金岳霖运用几和数来说明共相如何现实的问题。就自然律而言，至于什么时候现实，现实什么样的自然律，就有数所当然而几所适然的问题。但自然律本身不涉及如何现实的问题，就作为理而言，它不为我们所改变，也不为我们所创造，而是本来如此的。因此，它就不是当然的和适然的。既然自然律不是必然的理，它就不会在任何时地都现实，或者说，一条一条的理的现实需要满足相应的条件，这就是数所当然而几所适然问题。

在现实当中，我们正是利用这一点来使用某些自然律而回避另一些自然律的。例如，利用医学知识预防疾病的发生。为了更好地利用自然律，就需要我们在认知活动中归纳出更多的自然律。在各门学问中，自然科学不仅以获得自然律为根本目标，而且把一些自然律作为获得其他自然律的手段和方法。例如，运用实验和观察的方法发现新的自然律。正因如此，自然科学在近代以来获得了突飞猛进的进步。需要指出的是，自然律是从诸多事实中归纳出来的，但由特殊事例归纳得到的普遍命题不一定就是自然律。此外，金岳霖还认为，缺乏关联的单个论断或命题成为自然律的可能性不会太高，而彼此之间有关联并结为命题图案或结构的论断成为自然律的几率就比较高。但不管怎样，没有任何超时空的证据或纯理论上的担保使我们肯定归纳结论确实为自然律。

金岳霖认为个体的变动理有固然。具体来说，在自然界中，自然律支配着形形色色、这这那那的特别世界，只不过这里的支配不是积极的或决定性的。他区分了积极和消极的支配，所谓积极的就是充分条件式的，消极的就是必要条件式的。他认为自然律不能决定呈现或所与的产生，它只是后者的必要条件，因此，自然律消极地支配着自然界。如果这种支配是积极的，我们就无法改造自然，也不会创造理想的环境进行试验。这就是说，“自然界虽无所逃于自然律或固然的理，然而那一自然律现实我们无法决定”<sup>①</sup>。说“自然界无所逃于自然律”就意味着自然律积极地支配自然界，只不过这是综合而言的，换句话说，自然界中的具体事例如果不现实这一条固然的理，就必然现实其他固然的理。就“那一条理现实我们无法决定”而言，自然律对自然界的支配只能是消极的，这是分而言之的。

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第375页。

前面说过，自然律要通过呈现或所与体现出来，那么它与所与有什么样的关系，它们是如何组成自然界的？这些都是需要进一步澄清的问题。金岳霖认为官能将本然个体化为有观的呈现或所与。官觉类与本然个体之间有相对性，而这种相对性本身就是自然律。就化本然为自然而言，个体是原料，官能是生产线，所与是产品。由于自然律通过所与显现出来，因此，整个自然界就是官能的产品。此外，还有化自然为事实的问题，金岳霖有时讲官觉化所与为事实，有时讲归纳化所与为事实。实际上，官觉活动主要表现为以意念接受所与，这就是归纳原则的具体运用，因此，官觉和归纳在这里指的是同一种认知能力。由于金岳霖把官能和归纳都纳入经验的范围，因而上述观点就可以表述为：经验化本然为自然，化自然为事实。

但是，所与不同于事实，官能不同于归纳。就前一不同而言，呈现或所与是不能言说的，而事实则相反。也许有人要问：既然呈现和所与不能言说，那为什么讲了许多关于它们的话？对此问题，前文已经有所交代，这里只补充两点：首先，金岳霖认为，前面的确说了许多关于呈现和所与的话，但这些都是呈现之所以为呈现、所与之所以为所与的话，所说的并不是这一所与和那一所与是什么的话。显然，这与他关于具体的所与不是言说的对象而是官能的内容的一贯立场相一致。其次，所与虽然不能直接言说，但可以通过事实这个中介间接地表示。与所与不同，事实是可以言说的。所谓事实就是以意念接受的所与，经过意念的加工处理，所与就成为所觉。例如，听见某声音，等分辨之后可知是警报声。其中，所听的是一所与，所闻的是警报声。官觉者以“警报声”为接受方式规律所听的所与就得到所闻的警报声。实际上，所与和事实的不同不仅说明了官能与归纳的不同，而且表明官能活动和官觉活动是认知活动的两个不同阶段。

就自然界而言，它是相对于官觉类的，不同的官觉类有不同的自然界。任一自然界都包括共同世界和特别世界。其中，共同世界是由性质共相和关系共相构成的，而特别世界就是相对于一官觉类的所与。这两个世界混合在一起就形成自然界的形形色色、这这那那、种种等等。形形色色和这这那那是特殊的，而种种等等是普遍的。那么特殊的呈现有没有种种等等？有些人认为没有，因为如果呈现中有普遍的话，那么该呈现又包含另一个关于普遍的呈现，而这对呈现来说是不可能的。与之不同，金岳霖认为特殊的呈现中有普遍，只不过有普遍和有特殊中“有”是两种不同的“有”，前者是超时空的实在，后者是具有特殊时空位置的存在。说呈现中有普遍就是说该呈现可以为某普遍的



意念所接受。

特殊的所与不仅有普遍的种种等等，而且还有特殊的形形色色。特殊的形形色色表现为特殊的性质和关系，由于特殊的就是独一无二的，因此，对特殊的性质和关系无法进行完全描述，只能近似地给出说明。此外，对某一个体进行官觉就可以得到许多特殊的性质和关系，这些所与相结合就成为可以用“东西”意念去接受的组合所与。对于不同的个体，组合所与就表现为特殊的这这那那。实际上，特殊的所与有普遍就是特殊的形形色色、这这那那呈现或显示普遍的种种等等，而这就是自然界的内在结构。

### 第三节 事实界

在认知活动中最重要的一个环节就是运用意念接受官觉的内容，这就是形成事实的过程。对此，金岳霖花了大量的精力进行说明。直观看来，与其说事实是认知对象，不如说是认知活动的产物。但是，金岳霖自己强调道：“请注意我们要表示知识不仅以研究事实为对象，而且以发现事实为结果，或者说，不仅知识的对象是事实，而且知识底结果是发现事实。”<sup>①</sup>这就说明认知活动的根本目的是发现事实，但为了更好地发现事实，就必须以事实为对象获得关于共相关联的知识。因此，事实仍然是认知对象，只不过与作为官能对象的自然界不同而已。

#### 一、自然与事实

在金岳霖看来，自然界是有观的本然世界。这里的有观指的是官觉类与本然世界的相对性。不同的官觉类与本然世界的相对性不同，这就说明各官觉类的自然界不同。在一官觉类中，不同官觉者的自然也许相同，也许不同。如果他们的官觉是客观的，相对于他们的自然就是相同或相似的；如果官觉是主观的，各自的自然就不同。需要指出的是，自然是相对于官觉类的本然，只要有官觉类出现就有相对于其自然，这与官觉类或官觉者是否已经官觉到它没有关系。这是自然与事实的一个重要区别。换句话说，自然无所谓“已经”或“正在”的问题，将来的自然仍然是自然，但事实必须是已经发生或现在正在进行的東西或事体。可见，自然和事实都涉及时空内容，但两者与时空的具体

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第380页。

关系并不相同。

自然界有超官觉类的共同世界，也有各感觉类的特别世界。共同世界是普遍的，因此是超越时空关系的。而特别世界就是官觉类的所与，就各官觉者的所与来说，它们是特殊的，并且呈现川流的时间、居据的空间。这就说明自然界有处于时空关系的项目，但自然界本身不在时空之中。此外，自然的时空不同于事实的时空，前者属于呈现或所与，或者说是相对于官觉类的本然的时空，而事实的时空是以时空意念接受所与的产物。由于接受所与的活动只能发生在现在或以往，因此，事实的时空总是相对于某一现在的时空位置而言的。

事实是接受所与的产物，而最基本的接受方式就是时空意念，引用任何其他意念都附带运用时空意念。金岳霖认为，以时空意念接受所与就是把事实上的时空套在自然时空之上。之所以说把事实上的时空套在自然时空之上，而不是相反，原因在于金岳霖尊重客观的所与，他要意念服从于所与，而不是所与屈服于意念。但实际上，把事实的时空套在自然时空之上就是把自然时空纳入事实时空之内。这并没有否定自然时空的客观性，因为事实上的时空也是自然时空的一部分，只不过是引用时空意念接受了川流和居据。由于时空意念也源于对自然时空的摹状，因此金岳霖不仅认为事实在自然的时空之内，而且认为事实上的时空也在自然时空之内。

为了解释这一点，他以图书馆编排图书为例进行了说明。他把图书馆比喻为自然界，书架是自然的时空，而未曾编目的书就是所与，编目的原则或方法就是接受方式。把新到的书进行编目，然后放在书架上，就类似于以意念接受所与并把它置于时空架子之中。当然，这样的比喻并不能完全表达事实的形成过程。比如，书架的具体摆法可以自由选择，但自然的时空是不能改变的。尽管如此，金岳霖认为这个比喻还是能够达意的。在这个比喻中，接受所与的方式很多，但最基本的还是时空意念。在有些表述事实的命题中没有出现具体的时空位置，但这并不意味着事实不在时空之中。实际上，通过对这些命题进行分析就可以知道所指的时空关系，例如，通过“这”“那”等指示代词就可以发现事实的具体时空位置，有时候通过对言说背景的分析也能得到时空方面的信息。

事实的形成涉及对所与的接受或安排，这里有两方面的问题需要注意：首先，所接受的是所与而不是主观的呈现。金岳霖认为事实是客观的，因此，事实的材料也必须是客观的。这就把主观的呈现排除出去了，当然，有些所与本身就包含主观呈现的内容，这就要求主观的内容不影响所与的客观性。其次，



接受或安排所与总包含判断的成分。例如，以“苹果”意念接受某 X 所与就是对“这是一个苹果”进行判断。判断有对错之分，如果“这”所指的所与的确是苹果，那么上述判断就是正确的，否则是错误的。这意味着在接受所与的过程中会出现错误，但错误并不会发生在所与环节，因为呈现和所与无所谓正确与错误，只有主观与客观的区别。如此一来，错误只能发生在判断这一环节。就接受所与而言，事实是意念与所与的混合物，它不仅有官觉类的相对性，还有接受所与时判断对错的问题，但自然界只具有相对于官觉类的相对性。因此，这就成为事实与自然界的一个重要区别。

## 二、事实与东西和事体

事实是用意念接受了所与或包含所与的意念，肯定事实的是命题，而表述命题的是陈述语句。与事实一样，东西和事体也是被意念接受的所与。那么三者之间有什么样的区别呢？金岳霖首先分析了东西与事实的区别，具体表示如下：

第一，他认为我们一般用名词或名字表述东西，如香蕉、苹果、桌子等。就这一点来说，东西不同于事实和事体，因为后两者一般用陈述语句来表述。第二，东西是特殊的，它占据具体的时空位置，虽然我们往往注意到东西的空间居据而忽视时间方面的关系，但它具有川流的时间是不容忽视的。事实虽然在特殊的时间关系之中，但不占有空间位置。第三，如果对东西进行分析就会发现，它是连接许多事实的枢纽。例如，对桌子上的苹果进行描述就可以得到许多事实。与之相似，一事实也可以分解为许多事实。但东西和事实之间的区别在于：许多事实不一定能综合成为一东西，但一个东西能够分析出许多事实。这就说明东西具有同一性。除此之外，一东西与其他东西形成不同的时空关系。如苹果在桌子上、苹果在桃子成熟之后才成熟等。表示这些关系的仍然是事实，但事实之间没有这样的时空关系。第四，虽然东西有确定的空间位置，但它是可以移动的，例如，我们可以把桌子搬来搬去；但事实是无法搬动的，东西在搬动前后不一定发生变化，但描述东西变动的事实无所谓变动，对东西变动的描述只不过增加了一连串的事实而已。第五，东西总是特殊的，但事实有特殊和普通之分。所谓特殊的事实就是描述的对象为单数，如“张三中国人”“亨利是英国人”。而普通的事实就是一时空范围内一般的情形，如“今年这个学校招收的学生身体都比较好”等。显然，东西没有普通与否的说法。最后，东西必须是存在的；但事实可以存在，也可以存而不在。举例



来说，假如桌子上有一个桃子，如果它被吃掉了，它就不再是一个桃子了；如果桃子没有被吃掉，“桌子上有一个桃子”就是存在的事实；如果被吃掉，“桌子上刚才有一个桃子”就是存而不在的事实，或者说那个桃子曾经存在但现在不存在了，但这并不影响上述命题为真。

接着，金岳霖分析了事实与事体之间的异同。就表示来说，事实和事体都用陈述语句或命题。对于一些比较熟悉的事体，我们也许使用名词或名字来表示，如早饭、午觉等。但在金岳霖看来，用这些名词表述事体实在是陈述语句省略的用法，完整的表述应该是“某某吃早饭”“某某睡午觉”。此外，他认为不同时间和空间位置的事体不是同一事体，例如，张三中午在饭馆吃饭，而李四晚上在家里吃饭，虽然都是吃饭，但张三吃饭和李四吃饭是两件事体。至于“张三和李四在不同时空点吃饭”，它不表示事体，而是在描述事实。此外，事体无所谓搬动。在某地方发生的事体不能搬到另一地点，例如，张三中午在饭馆吃饭这一事体不能改变为张三在家里吃饭。与之不同，东西可以搬动。

金岳霖认为：“事实虽不必是事体，然而事体就其为句子所表示这一方面说，总是事实。”<sup>①</sup>由于事实可以解析为不同的事实，因此，事体也可以分析为不同的事实。此外，事体可以解析为许多不同的事体，例如，抗日战争可以解析为许多次战斗和战役。事体也可以与其他事体或东西产生关系，而这些关系本身就是事体或事实。与东西一样，事体必须存在；但事实既可以存在，也可以存而不在。这一点对于东西来说比较容易理解，但对事体而言，这种区别不甚清楚。即使如此，区别之有是不容否认的。例如，1937年7月7日日本开始全面侵华，就现在而言，1937年早已经过去，日本全面侵华也成为往事，但在1937年7月7日日本帝国主义的确有发动全面侵华的举动。具体的事体曾经存在过，现在来说已经一去不复返，但作为事实，它是不会改变的。

与事实一样，东西和事体是以某意念所接受的所与。在众多的接受方式中，最基本的接受方式就是时空意念，也就是说，东西和事体是存在于特殊的时空关系中的。但在日常生活中，我们往往感觉不到东西和事体的时空安排。如“这是一张桌子”“两个人在吵架”，作为东西和事体是以“一张”“桌子”“人”“吵架”等意念接受的所与。金岳霖认为，虽然在“这是一张桌子”“两个人在吵架”中没有表示时空位置的词，但时空关系可以通过官觉者接受

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第547页。



所与的具体时空位置表现出来，换句话说，东西和事体本身就蕴含着特殊的时空位置。但对特殊时空位置进行描述的命题不表示事体，而表示事实。例如，“这张桌子在客厅里”“那两个人之间的吵架发生在饭馆里”都表示事实，而不是东西或事体。总体来说，东西与事实和东西与事体的区别比较容易理解，而事实与事体之间的区别就比较模糊，这是因为事实与事体之间存在一定的联系，即表示事体的命题同时也表示事实，但反之则不然。具言之，不站在事体发生的时空位置上，对“事体”正确描述的命题反映的是事实而不是事体；相反，只有站在事体发生的时空位置上，对正在发生的事体的正确表述才既反映事体又表示事实。

### 三、事实与命题

金岳霖认为事实是利用意念接受的所与，然而这一观点非常笼统。东西和事体也是被接受的所与，但它们不同于事实。因此，为了明确事实的含义，还需对其做进一步的考察。在日常生活中，人们都会有事实感，而表示事实的是真命题。在金岳霖看来，直接解释事实比较困难，但命题比较容易理解，与其从事实到命题展开说明，不如从命题入手来说明事实。命题有特殊命题、普通命题和普遍命题之分，前两类命题都可以表示事实，对这一点应该没有什么疑问，问题出在普遍命题和事实之间。为此，金岳霖首先考察了事实与普遍的关系。

#### （一）事实与普遍命题

在金岳霖那里，普遍命题有好几种，如逻辑命题、本然命题和表示自然律的命题。逻辑命题是消极必然的命题，它们对事实不做肯定，或者说与事实毫不相干。本然命题普遍为真，它们虽与具体的事实不相干，但对本然现实有总体上的肯定。由于事实是特殊的，因此本然命题对具体事实也不做肯定。那么剩下下来的就是表示自然律的普遍命题。应该说，表示自然律的命题与事实有密切的联系，它们虽然不是直接来自对自然项目的经验，但总是直接或间接地根据事实。换句话说，它们需要寻求事实方面的证据或支持，如果有事实否认一普遍命题，那么该命题就是假的；如果有事实支持一普遍命题，则该命题可能为真，但不见得就一定为真，只能说在没有证伪普遍命题的事实出现之前，随着支持性证据的增加，该命题为真的可能性越来越大。

金岳霖进一步指出，表示自然律的命题所肯定或所表示的不是普遍的事实，而是共相的关联或固然的理。事实没有普遍性，但理是超特殊时空关系

的。理只可以发现，没有发生与否的问题。即使如此，这一类普遍命题的证实离不开特殊的事实。有些普遍命题的证实需要许多事实的支持，有些只需一个即可。但普遍命题本身不表示这些事实，因为它们是表示自然律的。此外，特殊的事实不能因为其数目的增加就成为普遍事实。也许有人认为，我们可以对事实进行分类，就某一类事实而言似乎有“普遍事实”的说法。对此，金岳霖认为，事实类本身不是事实，更不用说是普遍事实了，这如同东西类不是东西一样。因此，即使普遍命题表示或肯定一类事实，也不能肯定一普遍事实。

为了更好地说明这一点，金岳霖把普遍命题与普通命题做了比较。普通命题是对限于一时空范围之内的事实有所肯定的命题，由于所肯定的不是某一事实，而是一群事实，因此，它不同于特殊命题；由于普通命题肯定的是特殊事实，而不是普遍的共相关联或固然的理，因此，它也不同于普遍命题。尽管如此，这三类命题都需要事实上的证据作为支持，特殊命题需要所肯定的特殊事实进行证实；普通命题需要一群事实进行证实，而且这些事实是限于某时空范围之内，超出该时空领域就无所谓证实与否的问题；普遍命题可以在任何时空点进行证实或否证。金岳霖认为，普遍命题与事实的关系类似于意念与所与或概念与所与的关系。意念由摹状所与而来，但它并不表示所与。同样，普遍命题也不表示事实。

总之，事实是由特殊命题所肯定的，逻辑命题、本然命题和表示自然律的普遍命题都不表示事实，更不用说普遍事实，因为根本就没有普遍事实。事实是特殊的，就此而言，它与东西、事体相似；事实可以存在，也可以存而不在，但东西和事体必须存在，在这一点上，事实又不同于其他两者。

## （二）事实与正负

命题不仅有普遍和特殊之分，还有正负之别。所谓正命题就是肯定性的命题，负命题是否定性的命题。金岳霖认为事实是由真命题所表示或肯定的，而真命题包含真的正命题和真的负命题。真的正命题所肯定的是正事实，那么真的负命题所肯定的似乎是负事实。但是，有没有正事实和负事实之分呢？金岳霖对其做了细致考察与分析。他认为，正事实是相对于负事实而言的，如果没有负事实，也就没有正事实的说法。他依次考察了对普遍、普通和特殊命题而言的正负事实问题。

正的普遍命题可以表示或肯定自然律，负的普遍命题是否表示负的自然律呢？金岳霖认为自然律是共相关联，因而是普遍与抽象的，它只有虚实而没有正负问题。也就是说，负的普遍命题不表示负的自然律，那它表示什么呢？



对此问题，可以从负的普遍命题的证实和证明入手进行分析。就证实而言，任何表示自然律的普遍命题都有事实上的表现，或者说与特殊的事实相干。既然如此，负的普遍命题也应该有事实上的表现，但是，所有的事实只能间接地证实负的普遍命题，而直接地证实正的普遍命题。例如，“苹果不是桃子”，要证实该命题只需拿一个苹果或桃子就可以了。显然，苹果就是苹果，它不会是桃子。这一事实间接地证实了“苹果不是桃子”这一负的普遍命题，但直接地证实了“苹果是苹果”或“桃子是桃子”这些正的普遍命题。可见，没有直接与负的普遍命题相干的负事实。

金岳霖认为，负的普遍命题和负的普通命题可以分解为许多负的特殊命题的集合。这样一来，它们的表示问题就演化为负的特殊命题的表示问题。实际上，负的普遍命题能否分解为负的特殊命题的集合是很有疑问的，因为在金岳霖那里，负的普遍命题虽然与事实相干，但是超越于特殊时空之外的，这样的命题就不可能是特殊命题的集合。好在这个问题并不严重，即使不考虑这种转化关系，负的特殊命题也仍然是金岳霖下一步要分析的对象。在金岳霖那里，真的定义就是命题与事实相符合。说一正的特殊命题是真的就意味着它表示或肯定一事实，而一个负的特殊命题为真是否意味着它肯定一负事实呢？在金岳霖看来，假如有负事实的话，它不可能是非事实。

他认为事实是有官觉上的根据的，假如有负事实，那么我们就应该有关于负事实的官觉。他以“罗斯福不在昆明”为例进行了说明：我们在昆明能够官觉到的人都不是罗斯福，但这不能说我们官觉到了非罗斯福，非罗斯福不是直接的官觉对象。“罗斯福不在昆明”是一个特殊的负命题，它表示或肯定一事实，但所肯定的事实不是负的，更不是非事实。如果是这样的话，负的特殊命题肯定的是什么样的事实呢？仍以上例来说，非罗斯福不是直接的官觉对象，那他是不是间接的官觉对象呢？金岳霖认为间接的官觉对象仍然依赖直接的官觉对象，例如，我们对微观世界的知识依赖关于宏观世界的官觉经验。而既不是官觉对象又没有官觉上的根据的就根本不可能成为事实。因此，负事实根本就不是事实。

既然不存在负事实，那么当一负的特殊命题为真时，它肯定的是何事实呢？金岳霖认为负命题有事实上的依据，这表现在两个方面：首先，与负命题相矛盾的是正命题，而当前者为真时后者就为假，后者为假就意味着正命题表示的不是事实。例如，“罗斯福不在昆明”与“罗斯福在昆明”相矛盾，由于前者为真，后者就必然为假，因此，“罗斯福在昆明”反映的不是事实。其

次，真的负命题在事实上依赖另外一事实。例如，“罗斯福不在昆明”为真与“罗斯福在华盛顿”为真相联系，但这种联系不是必然的。具体来说，如果“罗斯福在华盛顿”为真，则“罗斯福不在昆明”一定为真。反之则不然。说负命题有事实上的根据就意味着它所肯定的对象有官觉上的根据，由于负事实根本没有官觉上的依据，因此，就没有与负的真命题相对应的负事实，既然没有负事实，也就无所谓正事实。

### （三）事实与将来

金岳霖认为，事实涉及以往和现在，没有将来或未来的事实，但对这种观点还需做进一步的论证，为此，他分析了事实与将来的关系。他指出将来的东西或事体可以成为现实，但时间架子上的将来不会随着东西和事体而成为现在和以往，或者说，将来永远是将来。当将来的东西或事体来到时，我们总有办法对其进行接受或安排，从而形成特殊时空位置的、彼此有分别的东西和事体。从这一层意义来说，将来的东西或事体是不全面的说法，既然将来的自然还没有来，我们就没有关于它们的所与，更谈不上接受或安排所与，如此一来就没有将来的东西或事体。金岳霖之所以说将来的东西和事体，原因在于：时间不会打住，将来的自然会源源不断地到来并成为以往，或者说，时间架子中总会有自然的内容，运用将来的东西或事体只是说明时空架子在将来不会是空的。

为了说明这一点，金岳霖还从自然与事实的区别入手进行了分析。在他看来，自然界是具有普遍相对性或类型性的本然世界，用命题来表示就是“假如有知识类，就有相对于该知识类的自然界”。本然世界有川流和居据，因此就有将来的本然世界，与之相对应，也有将来的自然界，只不过它是相对于将来的知识类而言的。将来的知识类可以假设，但将来的东西和事体不能假设，因为东西有呈现、事体有发生的问题，而将来的东西和事体既不呈现，也不发生。而事实是利用意念接受的所与，因此也就与东西和事体一样没有将来的问题。即使如此，将来的内容不断到来，被接受以后就成为事实。可见，事实与将来以及将来的自然存在着联系。

将来不会来，但将来的自然界会到来。或者说，时空架子是静止的，川流的自然界会由将来涌向现在，以至成为以往。具体来说，以  $t_1$  时刻为现在， $t_2$ 、 $t_3$ …… $t_n$  就是将来，作为时间架子的将来不会来，但  $t_2$ 、 $t_3$ …… $t_n$  会来，并依次成为现在和以往。说将来的东西、事体和事实就是指以  $t_1$  时间为现在， $t_2$ 、 $t_3$ …… $t_n$  时间可能存在或发生的东西、事体和事实。时间不打住，未来的自然



不断成为现在的自然，将来的东西、事体和事实始终是可能的。至于什么样的东西呈现出来，什么样的事体产生出来，不是我们所能决定的，因为将来的总不是现实的。只要知识类存在，川流的自然界就不会打住，这就是说自然的项目可以是将来的。但所与是呈现，它只能出现于现在和以往，没有已经经验到的将来的所与。因此所与不仅是自然项目，而且是已经发生或正在呈现的自然项目。事实亦是如此，它包含已经或现在的成分。此外，自然项目要成为事实就必须为官觉者所官觉，否则仍只是自然项目而已。事实的材料是所与或现实的自然项目，将来的自然项目只是事实的可能材料，因此，就没有将来的事实之说。

但是，在日常生活中我们往往会说“将来的事实会证实”“明天太阳会从东边升起”等。难道这样的说法是错误的或没有意义的？金岳霖认为，将来的自然项目会到来，有些能被我们所官觉从而成为东西、事体和事实。这就说明将来的项目可以成为事实的材料，但将来的项目现在还没有来，因此就不是所与，更不会成为被接受的所与。就上述例子而言，我们能够说类似这样的话的确是事实，但这些陈述语句并不表示事实，所谓“将来的事实”也只是可能的事实而已。

#### 四、事实与知识

事实的材料不仅是自然项目，而且是经验中的自然项目。由于自然项目有相对性，事实也就有相对性，只不过两者的相对性不同而已。自然界的相对性是以“如果——则”式的假言命题表示的，具体来说，如果存在知识类，则有相对于该知识类的自然界。事实的相对性是官觉者在官觉活动中赋予所与的。两种相对性的不同意味着“自然不必在‘事实上’为我们所经验始成其为自然，而事实一定要‘在事实上’为我们所经验才能成为事实”<sup>①</sup>。这就说明事实是知识经验的产物，或者说事实在知识经验中。这里的知识经验不仅包括有所得的官能经验、以所得还治所与的直接经验，还包括存在推理的间接经验。事实有以往和现在的成分，这与经验一样。对一知识类来说，事实界就是该知识类的知识经验领域。之所以如此，原因在于知识经验就是以得自所与者还治所与，而这正是事实的形成过程。

那么有没有不被知道的事实？对此，金岳霖认为要从两个方面进行回答：

---

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第564页。

一方面，对一知识类来说没有不知道的事实。事实之所以为事实就是有被接受的所与，如果一知识类中所有的知识者都不知道某事实，对该知识类来说该事实就根本不是事实；另一方面，对一知识类中的某知识者来说，的确有他所不知道的事实。这是非常明显的，正因如此，知识者才需要不断地学习和经验新事物。就人类来说，每个人所知道的事实远远少于整个人类所知道的事实。在古代，由于知识比较匮乏，就有所谓的全才或通人，他们对各门知识都有所涉猎，对各门知识的事实也知道一些。但随着知识的增加与学科门类的精细化，所谓的通人就很难出现，甚至不可能产生。这就表明知识者所知道的事实是有限的，总有他不知道而为别的知识者所知道的事实。

需要注意的是，说没有一知识类所不知道的事实，并不意味着该知识类知道了所有事实。这实在是说事实不仅相对于知识类，而且相对于知识类的知识经验。就事实不能逃出知识经验的范围而言，没有在一知识类知识经验之外的知识经验，也没有在该知识经验之外的事实。实际上，随着自然的川流，新的自然项目源源而来，其中的一些项目被官觉或被接受而成为新的事实。此外，以往的自然项目可以经过重新发现而成为新的事实。这就表示整个事实领域或事实界不是固定不变的，相反是不断膨胀的。这对整个知识类来讲是如此，对其中的任何知识者亦是如此。

事实是利用意念接受的所与，或者是包含所与的意念。但意念不是单独的，它与其他意念结成意念图案，而且，意念本身可以分析出其他意念。这说明意念本身就是意念结构。由于分析的成分有多有少，与其他意念的关联有紧有松，因此，意念结构就有大小和精粗之别。此外，同一意念对不同的使用者而言，其结构大小与精粗等并不相同。例如，“唐三彩”对历史学家可能是非常大而且精密的意念，对于一般的老百姓来说就是非常粗浅的意念。这种差别反映了不同知识者对同一对象的知识有多有少。

在接受所与的过程中，官觉者不仅会把当前的所与纳入意念图案之中，而且会把当前之外的所与也纳入其中。金岳霖把从由当前的接受到当前之外的接受的扩展称为推论。推论不是对连续所与的接受，而是官觉者根据意念图案进行的推理。推论的主体是官觉者，不同官觉者的意念结构有大小、精粗的区别，他们作出的推论也就有多多少少、准确与否的问题。一般来说，拥有紧密意念结构的官觉者可以作出较多并且准确的推论。反之亦然。推论不仅涉及思想活动，还牵扯到思想活动的对象。

就推论与事实的关系而言，我们既可以在事中求理，也可以在理中求事。



在一般的知识经验活动中，我们往往是在事中求理。这里涉及两个方面的问题：首先，所与有逆来和顺受的问题，所谓逆来就是说有些所与的到来违背我们的意愿和需求，所谓顺受就是所与如何来我们就如何接受它们。其次，要在事中求理就必须使用归纳推论。归纳就是从事实中寻求共相及其关联。此外，随着知识的日益丰富，理中求事的情形也越来越多。所谓理中求事也就是利用理论作为工具去发现新的事实。日常生活中的料事如神、天文学中由推理得知某行星存在的事例都是在理中求事。当然，强调理中求事并不否认事中求理的重要性。就获得知识而言，最基本的途径依然是事中求理。但知识，尤其是系统的知识不仅是求知的目标，而且是求知的工具，以知识为工具的一个重要方面就是在理中求事。

事实既有所与作为内容，又有意念的成分。事实有意念成分就说明事实有秩序。一知识者也许有不能理解的事实，之所以不能理解，原因在于他对形成该事实的意念结构还不能理解。但是，没有对一知识类而言不能理解的事实。如果一知识类的所有知识者都不拥有关于一事实的意念结构，那么相对于该知识类就根本没有这一事实。作为事实的另一成分，所与也有秩序。所与的秩序并不一定符合我们的愿望，但不管它们如何来，我们总有办法去接受和安排。我们可以用旧的意念或新的意念，也可以使用正的方法或负的方法去接受。需要注意的是，改变意念的使用并不表明意念本身发生改变，而使用新意念就必然改变原来的意念结构，这并不意味着所有的意念结构都发生改变。

所与能够被意念图案接受就表明所与本身是有秩序的，所与之所以有秩序，是因为本然世界有秩序，因此，具有相对性的自然界也具有秩序。不仅如此，意念图案的秩序也来自知识者对所与的摹状和规律以及对事实的归纳。如果知识者的知识经验没有出错，他得到的意念结构就是所与所显现的秩序。如此一来，知识经验就成为寻求所与秩序的活动。具体来说，在官觉活动中，官觉者以得自所与的意念还治所与，如果官觉者不出错，他就可以得到事实。而事实一方面有所与本来的秩序，另一方面有意念结构的秩序。在事实中，这两种秩序得到了符合。如果不相符合，官觉活动就会出错，或者说得到的不是事实。就思想活动而言，知识者由事实归纳出普遍命题。如果归纳推理不出错，得到的普遍命题就表示所与显现的秩序，或者说就肯定本然世界与自然界共有的自然律。

既然事实有秩序，事实就应该有硬性或者不变性。然而在日常生活中，我们可以改造自然，改变或创造事实。如此一来，事实似乎有一种灵活性或软



性。金岳霖认为事实的确有软性，但这是意志和行动方面的事体，就知识论而言，事实没有这种灵活性，它只能如此如彼。事实的硬性一方面来自意念，另一方面来自所与。对于意念，有时候感觉到它是变化多端的，也就是说意念似乎有一种软性。然而金岳霖否认意念具有软性，相反，他认为意念是不能随便改动的。之所以会感觉到意念有软性，原因在于我们感觉到的不是意念，而是意念的显现。意念及其结构是不能改变的，能改变的只是我们对意念的使用。而且，就意念的使用来说也不是随便和任意的，因为这需要考虑认知对象的硬性。前面所说的逆来顺受就反映了所与的硬性，不管所与如何逆来，我们只能顺着所与去接受，这也说明我们必须遵从所与呈现的秩序。

按照金岳霖对意念的论述，意念是摹状所与的产物，是思议活动的内容。相比于概念，意念比较模糊，可以有矛盾的成分，但意念经过完善就可以成为概念。这就给人一种感觉：意念似乎是主观的或含有主观成分。但在讲意念硬性的时候，他又认为意念及其结构不能变动。前后两种对意念的理解显然是不一致的。准确的说法应该是概念结构有硬性，因为概念不仅是清楚的意念，而且是不含矛盾内容的意念。由于概念结构本身就是所与秩序的一种反映，因此，所与的硬性和概念的硬性实际上是同一种硬性，即秩序性。如此一来，事实之所以为事实就在于知识者以所与的秩序接受了所与，或者说正确地理解了所与。

## 五、关于“事实”的一些问题

事实对金岳霖的知识论来说非常重要，因此，诸多研究金岳霖知识论的学者都非常重视它。毫无疑问，这些学者的研究成果为深入研究金岳霖知识论提供了重要参考。然而在笔者看来，他们对金岳霖事实理论的论述也存在不准确甚至误解的地方，为了更为全面、客观地研究和评价金岳霖的事实理论，就有必要对这些不准确或误解的地方作出澄清。

### （一）对一些误解的澄清

与对事实的一般理解不同，金岳霖认为事实是利用意念接受的所与，或者是包含所与的意念。总之，在他看来，事实就是意念和所与的混合物。在知识经验化所与为事实的过程中，所与是原料，事实为产品。应该说，金岳霖对事实的这种理解在其知识论中是融洽的，但是，王中江以自己对事实的理解为标准对金岳霖进行了批评。王中江认为事实就是客观存在的、无观的自在之有，它虽然是我们的认知对象，但不依赖我们的意念或知识。在他看来，金岳霖混



淆了事实与发现事实之间的关系。发现事实的确需要官觉、意念等手段或工具，但事实与我们对其有没有认识毫无关系。此外，他认为金岳霖的“所与”不是外在和无观的客观存在，而是“客观的感性经验”，因此，所与和事实就不是原料和产品的关系。总之，王中江认为金岳霖对事实的理解是错误的。<sup>①</sup>

应该说，王中江的这种批评是不准确的。金岳霖承认有无观的本然世界，只是相对于不同的官觉类，本然世界的具体呈现不一样，因此就有相对于官觉类的自然界。在金岳霖那里，所与和事实都是有观的，或者说都有官觉类与本然世界之间的类型性。他一直强调所与是不能谈论的，要谈论所与就必须利用意念接受所与，从而化所与为事实。实际上，王中江所谓的事实就是金岳霖那里的外在世界或本然世界，而金岳霖所谓的事实是对官觉内容的判定结果。可见，两人对事实的理解完全不同。这里就涉及研究方法的问题，应该说，在研究金岳霖的知识论时，不能按照研究者的理解或立场直接把所与、事实等金岳霖知识论的核心概念否定掉。如果把己意强加给被研究者，我们就很难抱着同情的态度去做客观的研究。当然，这并不是说金岳霖对所与、事实等概念的理解就不存在问题，关键是应该站在他的理论立场分析其蕴涵的内在问题或对其知识论立场进行剖析。

此外，以自己对事实的理解为标准，王中江批评了金岳霖对事实的一些论述。例如，金岳霖认为事实有硬性，而这种硬性来自所与的硬性和意念的硬性；此外，他认为事实是接受所与的产物，因此就处于以往或现在之中；将来的自然项目可以是事实的原料，但没有将来的事实。与之不同，王中江认为，事实的确有硬性，但这硬性不是来自所与或意念而是事实本身。事实是客观存在的，不仅没有将来的事实，而且没有正在发生的事实。“从时间上表示，‘事实’都是过去时，而不是现在时或将来时。‘正在’尚在途中，而未完成，不能说就是‘事实’。”<sup>②</sup>

如果站在金岳霖或王中江各自的立场之上，那么对事实硬性的理解都是可以讲得通的，但如果以任何一方为标准批评对方就会发现，对方的观点存在严重问题，甚至是错误的。在金岳霖看来，对所与的接受既可以发生在以往，也可以发生在现在，只要对所与的接受是正确的，接受的产物就是事实。因此，事实在时间上处于以往或现在之中。王中江把事实局限于以往或既成的范围，

① 刘培育：《金岳霖思想研究》，中国社会科学出版社2004年版，第203~208页。

② 刘培育：《金岳霖思想研究》，中国社会科学出版社2004年版，第209页。

并认为这是符合常识的。然而这恰恰与常识不符。例如，“地球是存在的”“北京是中国的首都”等命题表示的显然是事实，但地球现在还存在着，而且很可能还会存在下去；北京现在是中国的首都，而且仍然将会是中国的首都。显然，这些事实不仅仅存在过去时，还有现在时。

其实，王中江对金岳霖事实理论的误解还有两处：一处是事体与事实的关系方面，另一处是知识类掌握的事实范围。金岳霖认为事体一方面可以分析为许多不同的事体，例如，抗日战争可以分解为许多战斗和战役；另一方面可以分为许多不同的事实，例如，两人打架是事体，它可以分析为不同的事实，如“中午街上有两人打架”“穿红衣服的人打穿蓝衣服的人”等。王中江则认为“‘事实’可以解析成许多‘事体’，‘事体’也可以解析成许多‘事实’。”<sup>①</sup>实际上，有些事实根本就不能解析为事体，例如，如果“桌子上有一个桃子”为真，它表示的就是事实，但这个事实根本就不能分解为事体。按照金岳霖对事实的理解，一知识类的事实界就是该知识类所拥有的知识经验的范围，因此没有整个知识类都不知道的事实。这种观点的确给人一种各知识类已经掌握了所有事实的意味。但金岳霖接着解释道，各知识类的事实界是不断膨胀的，他并没有说人类已经达到知识的顶峰。而王中江把金岳霖的这种观点理解为人类已经拥有了所有的事实。显然，这正是金岳霖所担心的误解。

另一位研究金岳霖哲学思想的重要学者——胡军也对事实的形成过程展开了分析和批评。在金岳霖那里，事实有两方面的成分：一是所与，二是意念。那么所与和意念在事实中处于什么样的关系？金岳霖把关系分为外在关系和内在关系两种，所谓外在关系就是说处于此种关系的关系者并不改变原来的性质。与之不同，处于内在关系中的关系者会改变性质。他认为：“所与虽是事实底原料而不是有某种作料的原料，事实是加上关系的原料而不是改变了性质的原料。”<sup>②</sup>显然，事实中的所与并没有改变性质，如此一来，所与和意念就处于外在关系之中。

但问题是：意念给所与增添了什么东西？胡军认为，从表面来看，事实中的所与和意念有一种相互关系，但这种关系不是意念加给所与的真正“东西”。他由事实具有意念方面的秩序得出意念加给所与的是秩序，而不是两者之间的相互关系。此外，胡军认为，按照金岳霖对外在关系的论述，处于外在

① 刘培育：《金岳霖思想研究》，中国社会科学出版社2004年版，第213页。

② 金岳霖：《论道》，中国人民大学出版社2010年版，绪论第7页。



关系的关系者不会形成新的结合物，既然金岳霖强调事实是所与和意念的混合物，那么事实就应该是所与和意念结合形成的第三者。如此一来，事实中的所与和意念就不处于外在关系之中。如果是这样，事实中的所与和意念或者一方改变，或者双方都改变，或者存在一种抽象的形式，所与和意念进入该形式之后就形成事实。而胡军认为这三种情形都与金岳霖的事实理论相冲突。前两种情形产生这样一种结果：事实中的所与不同于事实外的所与，从而我们认识的外物就不是本来的外物，客观的外物就成为不可知的东西，而这是金岳霖所极力反对和批评的。同样，第三种情形也不可行，因为抽象形式的一个重要特点是不能改变所与和意念的性质，这显然就无法获得金岳霖所需要的事实。他由此得出这样一个结论，即金岳霖必然处于一个二难困境，他要么承认所与和意念改变性质，从而形成事实，要么否认事实的存在。如果采取前一立场，他或许承认外在世界不可知，或者承认意念可以发生改变；如果接受后一立场，他的知识论就建立不起来。<sup>①</sup>

实际上，金岳霖只讲了事实是所与和意念的混合物，并没有说明两者是如何混合起来的，或者说，对两者的具体关系并未作出深入分析。在这一层意义上，胡军对事实中所与和意念关系的研究是具有启发意义的。但是，他的一些分析并不准确。金岳霖认为事实中的所与和意念处于外在关系，这在其知识论中是可以讲得通的。事实是所与和意念的混合物，但不是两者的组合物或结合物。金岳霖喜欢用命题来说明问题，就事实而言，表示或肯定事实的真命题有特殊命题和普通命题之分。但不管何种命题，构成命题的成分都是意念或概念，意念不仅有所谓，还有所指。意念的所谓是意念与意念或概念与概念之间的关联，所指是特殊的所与或类似特殊的意象。就某一具体的事实而言，表示该事实的命题由具体的意念或概念构成。其中，具体的意念就是对所与的抽象概括，而所与是具体意念的所指对象。

如果这样来理解事实中所与和意念之间的关系，对两者所处的外在关系就不会产生疑问。实际上，胡军质疑这种外在关系的理由有两个：一是意念加给所与的不是相互关系而是秩序，二是事实是所与和意念结合形成的第三者。就前一个理由来说，它并不成立。因为金岳霖认为事实是“以意念去接受了所与，一方面它既有所与底秩序，也有意念底秩序，另一方面，它既有所与底

---

<sup>①</sup> 胡军对金岳霖事实理论的分析 and 批评参见胡军：《道与真——金岳霖哲学思想研究》，人民出版社 2002 年版，第 325 ~ 338 页。

硬性，也有意念底硬性”<sup>①</sup>。这就说明所与本来是有秩序的，它不需要意念为其添加秩序。之所以说事实有意念方面的秩序，真正的意思不是说事实的秩序来自思议者或知识者，而是说知识者对所与本身的秩序有正确的把握。所与显现共相的关联，但共相的关联只有通过意念结构才能表现出来，才能为知识者所掌握。况且，意念是摹状所与的产物，意念方面的秩序也得自所与。可见，不存在意念为所与添加秩序的问题。就第二个理由而言，事实不是所与和意念的组合物，因此，为了获得事实，没有必要要求所与和意念一定要处于内在关系之中。如此一来，胡军对意念与所与之间三种可能关系的分析就是多余的，他所得出的结论也就不正确。

其实，胡军也认识到所与呈现的秩序是共相的关联，这是本然世界、自然界所共有的部分。共相的关联一方面是事实具有秩序的根据，另一方面是意念结构的根据。但如此一来，新的问题又产生了：既然所与和意念都有秩序，那么又有什么必要将两者结合起来形成事实？虽然胡军认为“事实”关系到金岳霖知识论的成立与否，但从理论上来说，事实并没有给所与增添什么内容，只是把所与由经验之外纳入经验之内而已。因此，他认为“事实”是一个不必要的环节。

然而“事实”对金岳霖的知识论非常重要，绝不像胡军所言是可有可无的环节。此外，胡军一方面认为所与是在经验之外的，所与和意念结合形成事实，其中，意念的妙用在于化所与为经验内的客观事实；另一方面认为所与具有在内和在外两方面的特征，就所与是官觉内容而言，它是在内的，就所与是外物或外物的一部分而言，它是在外的。按照这样的理解，他很容易得出如下的结论，即意念又何必将在内的属性添加给所与，从而将其化为事实！其实，在金岳霖那里，所与不在经验之外，因为所与是官能活动的客观内容，而官能活动是直接的经验活动。同时，意念的功能不是将所与纳入经验之内，而是对其进行规律，从而形成可以言说的事实。

胡军正确地认识到所与和事实的区别，但对化所与为事实的过程做了不符合金岳霖原意的解释。金岳霖一直强调所与是纯粹的官觉内容，因此是不可言说的，对其最多只能手指目视，有时甚至连手指目视也做不到。但所与是知识最基本的材料，要使其成为知识的直接对象，就需要利用意念对其进行接受，以便形成事实。事实包含意念成分，因此是可以谈论的。胡军一方面认为，经

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第574页。



过安排的所与就不是原来的所与了，因为它包含意念的成分；另一方面又指出，经过安排的所与虽然是属于我们的，或者说成为经验之内的事实，但所与在接受前后并未发生性质方面的改变。这两方面显然是相矛盾的，既然接受以后的所与不是原来的所与，它怎么没有性质方面的改变呢？在金岳霖那里，所与本身就在经验之内，意念的功能也不是化经验之外的所与为经验之内的事实。因此，上述矛盾不是金岳霖知识论所真正蕴含的，而是胡军误解其知识论的产物。

此外，胡军继续沿着事实中所与和意念二分的原则前行，推论出这样一个结论：事实是特殊与普遍的结合，或者说事实既是特殊的又是普遍的。他认为，在金岳霖那里，所与限于具体的时空关系之中，因此是特殊的，而意念是抽象和普遍的。既然事实是所与和意念的结合，那么事实应该既具有所与的特殊性，又具有意念的普遍性。

但金岳霖认为事实是利用意念接受所与的产物，而接受活动必须是已经发生的或正在发生的事体，因此，事实总有“已经”或“正在”的成分。如此一来，事实就是特殊的。而且，金岳霖强调普遍的事实根本就不存在，因为它本身就是矛盾的，事实既然是特殊的，就不可能是普遍的。

然而胡军无视金岳霖对普遍事实的否认，继续为其观点辩护。他认为既具有特殊性又具有普遍性的事实符合金岳霖知识论的原意。他所利用的证据是金岳霖对所与和共相关联、事中有理、理中有事的论述。的确，金岳霖认为所与虽然特殊，但体现或显现共相的关联，这也是共相界寓于个体界的具体表现。正因如此，所与才是有秩序的。在认知活动中，知识者不仅在事中求理，而且利用知识作为工具在理中求事。胡军认为，既然所与中有共相及其关联，那么所与就既是特殊的又是普遍的。而事中有理、理中有事正好说明事理是不能分的。既然如此，事实就具有特殊和普遍两种属性。他进一步指出，从推理的角度来说，利用普遍的意念接受所与得到的事实怎么能是特殊的？况且，如果事实是特殊的，知识的对象也就是特殊的，那么由特殊的事实如何能得到普遍的理？由以上两个方面，胡军得出这样的结论：事实的特殊性是金岳霖知识论的一个不连贯处。

然而胡军的上述观点不符合金岳霖知识论原意，他为此所做的论证也是无效的。具体来说，金岳霖始终强调事实是特殊的，而且这一观点与其知识论的其他内容相融洽。在事实中，所与和意念不是简单地进行组合，意念通过归纳推论将所与纳入其所指范围，从而对所与进行了确认或判断。如果对所与的接

受是正确的，那么由此得到的意念关联就是真命题，而特殊或普通的真命题所表示或肯定的就是事实。而如果对所与的接受是错误的，那么得到的意念关联就是假命题或对事实的错误判断。显然，在接受所与的过程中，意念并没有将其普遍性赋予所与。所谓事中求理、理中求事，并不是说事就是理、理就是事，而是说通过正确的归纳推理就可以从诸多事实中得出共相的关联，反之，利用共相的关联可以发现新事实。此外，金岳霖非常尊重常识，而常识中的事实就是特殊的。可见，胡军的论证似乎很严密，但赖以支持其观点和批评金岳霖的论据是不正确的。然而有一点是需要肯定的，那就是胡军指出如果事实是特殊的，那么由特殊何以能得到普遍。而这正是金岳霖所肯定回答并给予重点说明的问题。可以说，其知识论的核心内容就是分析由特殊的所与、事实如何获得关于共相及其关联的普遍知识。

客观地说，胡军意识到事实对金岳霖知识论的重要性，但坚持从所与和意念二分的立场出发对事实进行分析，从而指出金岳霖事实理论的一系列“问题”或不连贯处。他一方面认为意念将经验之外的所与纳入经验之内，使经验之中的事实成为知识的对象，同时认为事实具有在内和在外或在我和在客的双重属性，并强调这是金岳霖真理符合论的可靠基础；另一方面又认为所与是有秩序的，得自所与的意念也是有秩序的，意念的关联或者是意思或者是命题，而真命题就是知识。他由此得出“事实”在金岳霖的知识论中是不必要的，而且认为金岳霖的事实理论并不成功。显然，这两方面是相抵触的。在金岳霖那里，所与和意念并不具有同等地位，所与是客观的呈现，而意念是摹状所与的产物。正是通过事实这个中介，所与才能成为知识经验的材料，而知识经验才能成为关于自然界的认知结果。因此，胡军所谓的金岳霖知识论的“不连贯处”或“问题”不是其真正蕴含的，相反，它们是胡军自己坚持所与和意念、特殊和普遍二分立场的必然产物。

## （二）关于事实的内在问题

金岳霖认为事实是利用意念接受了所与，但问题是：引用意念接受所与可能出现错误，那么错误接受的所与是不是事实呢？按照他对事实的另外一些说法，事实必须是由真命题表述的，而真命题反映了接受所与的过程必须是正确无误的。因此，把事实定义为运用意念接受的所与是不完善的，严格的说法应该是：事实是正确运用意念接受的所与。但新的问题又产生了：怎么衡量对所与的接受是正确或错误的呢？对于同一所与，不同的知识者可能利用不同的意念进行接受，然后都可以主张自己的接受是正确的并且所接受的所与是事



实。在这种情况下，就需要对各自的接受进行衡量。但是，衡量接受正确与否的标准是什么？如何确保正确的接受呢？对于这些问题，金岳霖没有进行深入分析，但它们对其知识论又非常重要。

所与既是官觉内容，又是外物或外物的一部分。金岳霖只强调事实是引用意念接受的所与，但对具体的接受过程没有进行说明。按照常识，所与是客观存在的官觉对象，我们利用意念对官觉对象进行描述和断定，而这一描述和断定的表述形式是陈述语句，陈述语句又是命题的表达工具，因此可以说描述或断定所与的直接形式是陈述语句，间接形式是命题。命题有真值，金岳霖认为所谓真就是命题与事实的符合。此外，他又认为事实是由真命题所表示或肯定的。显然，这里存在不连贯处：一方面认为真的定义是命题与事实的符合，或者说，真命题就是与事实相符合的命题；另一方面又主张表示事实的是真命题。如此一来，真命题与事实之间就形成循环论证。在融贯论者看来，循环论证并不是什么可怕的事情，但仅仅依靠循环论证还不能确定真命题和事实。

这里先不考虑命题真值的判定，假如知识者对所与的描述和判断是正确的，那么真命题表示或肯定的事实与所与有什么样的关系？金岳霖认为，作为外物或外物一部分的所与是能够用关系、性质、事体、东西以及变动等意念接受的，然而具体的东西和事体可以成为历史，但事实一经产生就不受时空关系的影响，或者说事实的形成有特殊的时空位置，但事实即成以后就不能为假。可见，事实可以随着所与的来而来，但不能随着所与的去而去。由于一东西或事体可以分析成许多事实，因此，事实的数目远多于东西和事体的数目。这也是事实与东西、事体的一个重要区别。此外，金岳霖认为没有将来的事实。事实以所与为原料，将来的自然项目还未现实，它们不可能成为事实的现实材料。因此，在这一层意义上的确没有将来的事实。但以往和现在的事实在未来仍然是事实。例如，1937年日本发动了全面侵华战争，只要时间不打住，这个命题在未来的任何时刻都是真的，它所表示的事实不会发生改变。从这一层意义上来说，未来还是有事实的。

金岳霖讲事实是有硬性的，事实的硬性来自所与和意念。所与的硬性很好理解，问题在于意念的硬性。实际上，意念的硬性指的是概念的硬性。因为概念是清楚且不含矛盾的意念，概念结构反映共相之间的关联。意念与概念的混用可以说是金岳霖事实理论存在的一个不小问题。类似这样的问题还表现在对事实的定义中。事实是利用意念接受的所与，而接受所与就是对所与进行表述和判断，具体的形式是命题。但金岳霖认为意思是意念之间的关联，命题是概



念之间的关联。按照这种说法，利用意念接受所与形成的就是意思，而不是命题，尽管意思可以是命题，但不必然是命题。此外，一方面，我们可以很轻松地作出一个正确的判断，得到一个真命题，或者说我们很容易获得一些概念及其关联；另一方面，金岳霖认为意念或概念不是单独的，它们相互之间有关联，意念有图案或结构，概念也一样，因此获得某一意念或概念就意味着拥有整个意念结构或概念结构。显然，要求某一知识者拥有整个意念图案是不可能的，这与常识也不相符合。可见，上述两方面是相冲突的，这也可以说是金岳霖事实理论的一个内在问题。

总之，金岳霖对事实的论述虽然存在一些不连贯处，但整体来说与他知识论的其余部分是相融洽的。换个角度来说，事实是其知识论的核心概念，它一方面是连接所与和知识的中间环节，另一方面是知识的直接对象。对金岳霖来说，没有事实就没有知识，更谈不上知识论。因此，他对事实的思考和析不可能仓促和草率的。此外，事实是意念和所与的混合物，或者说是感性认识与理性认识相结合的产物。因此，所有的事实都在知识经验之中，没有超出经验范围的事实。实际上，这种观点既符合常识又合乎理性，可以说是他知识论的一个重要创新点。

## 六、对认知对象的整体分析

在金岳霖那里，认知活动就是化本然的个体为有观的所与，化有观的所与为事实。就认知对象而言，官能活动与自然界相对，而自然界是具有类型性或相对性的本然世界；思想活动与事实界相对应，思想活动的目的是从事实归纳出表示共相关联的普遍命题。从本质上来说，认知活动就是通过本然个体、客观呈现以及事实等特殊的环节，获得对真理的认识。理在本然世界表现为共相的关联，在自然界表现为自然律或固然的理，在事实界就是真理。实际上，这三者是相同的，只是称呼不同而已。从形式上看，这样的认知活动是完整且符合常识的。但是，金岳霖对认知对象进行分析的时候融合了太多的内容，一方面，他在常识的基础之上构建知识论，但常识毕竟不同于严密而系统的知识体系；另一方面，他试图把元学或形而上学、逻辑学与知识论糅合在一起，建立科学的且至当不移的知识论，但三门学问毕竟有区别，因此这种糅合就隐含着一些内在矛盾。

对本然世界的论述是《论道》一书的主要内容，严格地说，它不属于知识论范围。但是，作为认知活动的间接对象，本然世界是不能被忽略的。在形



而上学的立场，金岳霖对本然世界的分析或许问题不大，但在知识论的立场，它就要面临一些新的挑战 and 质疑。

首先，在本然世界，现实的可能有分解化和多数化的问题。举例来说，“桃子”这一现实的可能要个体化就必须要求有能进入其中。个体化的桃子处于特殊时空位置并且具有性质殊相和关系殊相，那么问题是：“桃子”共相在个体化以后为什么会形成各不相同的桃子？金岳霖给出的答案是：本然世界的变动理有固然，势无必至。具体来说，理有固然就是桃子一定会现实化，但什么时候现实，现实什么样的桃子那是由当时的综合因素所决定的，这就是势无必至。在使特殊桃子现实的综合因素中既有偶然因素，也有固然因素。按照金岳霖的说法，固然因素就是使桃子成为桃子的固然的理，而偶然因素就是使这个桃子不同于其他桃子的因素。就某一桃子而言，它之所以是这样大小、颜色、味道的桃子不仅取决于固然的理，而且依赖诸多偶然因素，如天气、温度、水分、土壤、光照、病虫害等，此外还可能有一些不为我们所知的偶然因素。至于还未具体化的共相，它们到底会具体化成什么样子的东西或事体，以及什么时候在什么地方具体化，这些都不是由共相本身所能决定的。按照金岳霖对本然世界的这种描述，我们对共相及其关联在未来的现实化情形会感到茫然而无所应对，更不用说认识未来的诸多偶然因素。如此一来，“理有固然，势无必至”不但没有给予我们人生前行的方向和信心，反而使我们坠入似有出路但实际上漆黑一片的未知之境。

其次，金岳霖认为“能”是不可感觉和言说的，那他为什么肯定“有能”“能不生不灭”以及“能有出入”？既然能不是官觉对象，也不是由事实归纳得到的普遍结论，它就不是认知活动的产物。如此一来，金岳霖何以知道有能？应该说，他肯定有能的依据有两个：一是他受到“形式质料说”“理气说”“质量守恒定律”以及模态逻辑的影响，其中，“质料”“气”以及“质量”等都表示有某 $\times$ 存在。二是他把能作为对宽义经验总结的结果。他指出：“‘能’既是 $\times$ 底名字，我们不能按‘能’底名，而得 $\times$ 底实。 $\times$ 不能以言语直接地传达。在我个人，我可以说我得之于宽义经验之中。”<sup>①</sup> 但不管怎样，既然不能说又去说就是矛盾。

自然界由两部分构成：超官觉类的共同世界或共相界，属于各官觉类的特别世界。在认知活动中，知识者要由特别世界上升到共同世界，或者说认知活

<sup>①</sup> 金岳霖：《论道》，中国人民大学出版社2010年版，第3页。

动的目的就是化所与为事实，然后归纳事实以得到表示自然律的普遍命题。问题是：如何由相对于知识类的特别世界过渡到共同世界？<sup>①</sup> 金岳霖给出的答案是，官觉者利用意念接受所与而形成事实，再对事实进行归纳推理而获得关于共相关联的知识。从形式上看，这一认知流程非常简单、流畅。而对于同一对象，不同官觉类的官觉者所获得的客观呈现不同，各自摹状所与得到的意念也就不会相同，既然意念和所与都不同，两者结合形成的事实也就不同，由不同事实归纳得到的普遍命题也应该不同。也就是说，不同知识类对同一官觉对象经过认知环节最后就会得到不同的理。那么这些不同的理是对不同共相关联的表述呢，还是同一共相关联对不同知识类的不同显现？如果是前者，那么同一官觉对象就体现不同的共相关联，推而广之，同一个体界就蕴含着不同的共相界。显然，这与金岳霖的论述相矛盾。如果是后者，就说明各官觉类的知识都带有相对性或类型性，然而这也与金岳霖关于知识没有社会性的论述相矛盾。

就现实情况而言，人类、牛类所见的“红布”各不相同，这也是金岳霖一直使用的例子。人类和牛类对同一对象所见不同的原因至少有两个方面：一是各自的所与不同，或者说人类目视红布所看到的不同于牛类所看到的。二是各官觉类所能利用的意念不同。既然所见不同，就说明各类得到的事实不同。如果牛类也具有抽象的思维能力或金岳霖所说的思想能力，那么牛类和人类通过对事实进行归纳最后得到的普遍命题也应该不同，而不同的真命题就表示不同的理。

需要说明的是，金岳霖反对知识论中的“自我中心主义”和“人类中心主义”，希望建立包含人类在内的各知识类共同的、至当不移的知识论。这种愿望是良好的，但实际上很难实现，就人类所知的领域而言，还没有哪个知识类能够达到人类的思维水平和认知层次，因此也就没有哪个知识类可以和人类展开对等的交流。如果想要知道其他知识类的认知能力和活动，直接的途径就是对其所属知识者进行观察和实验，间接的途径是以人类为模范进行推论。而金岳霖采取的就是间接途径，但是这种途径仍然免不了人类的影响，依然是站在人类的立场理解其他类的认知活动。实际上，人类与其他动物的认识能力和认知活动可能很不相同，很难用同一个模子去套。例如，蝙蝠观察外在事物的主要工具是超声波，而不是人类所熟悉的耳闻目视。

<sup>①</sup> 实际上，这个问题周礼全早在 20 世纪 80 年代就已经提出来了。相关内容参见中国社会科学院哲学所：《金岳霖学术思想研究》，四川人民出版社 1987 年版，第 20 页。



金岳霖认为本自然界包含共相界和个体界，自然界包含共同世界和特别世界，而认知的目标是获得关于共相关联的知识。那么各知识类为什么不直接以共相的关联为对象，而非要借助个体、所与以及事实等中间环节呢？按照金岳霖的说法，共相的关联不是直接显示在我们面前的，而是通过个体、所与以及事实体现出来的。因此，要想获得关于共相关联的知识，就必须对本然个体进行官觉以形成客观的呈现，然后接受所与以得到事实，最后归纳事实以得到知识。但问题是：既然共相的关联并不对我们直接显示，我们何以知道我们获得的知识就是关于共相关联的呢？不同的知识者都可以坚持认为自己通过归纳事实获得的就是关于共相关联的知识，那么如何对这些主张进行判断和选择呢？对此，金岳霖可能会辩护道，关于共相关联的知识是由真的普遍命题所表示的，而普遍命题的真可以通过检查它是否与事实相符合来判定，还可以通过其他标准，如融洽、一致和有效来检验。然而普遍命题是通过归纳得到的，作为归纳结论，它总有大概的成分在内。用金岳霖的话来说，普遍命题只能证伪而不可证实。况且，按照古德曼悖论，由同一组事实我们可以得到无穷的普遍结论，而且这些结论现在都不能证伪。如果是这样，我们如何判断哪些命题表示或肯定了固然的理，而哪些没有？虽然这些问题是金岳霖不曾考虑过的，但这是其知识论必须要面对的。

其实，产生上述认知问题的一个根本原因在于金岳霖对理事进行了区分。不管在《论道》中还是在《知识论》中，金岳霖都强调“抽象”和“普遍”的重要地位。具体来说，在《论道》中，他非常强调“式”“可能”以及“共相”的重要性；在《知识论》中，他认为认知活动的目的是获得新的事实和知识，但两者之中关于共相关联的知识最为重要。然而共相的关联必须要通过特殊且变动不居的个体显现出来，如此一来，我们不禁要问：特殊且变动不居的个体何以能显现普遍且不变的理呢？就知识论而言，我们如何通过特殊的所与和事实获得关于普遍的理的知识呢？对于前者，金岳霖认为具体的个体不可能体现完全的理，这里的“完全”有两层意思：一是某一完全的或全面的理；二是全部或所有的理。既然如此，要使特殊的个体体现完全的理，只能通过“无极而太极”的道演过程到达情尽性、用得体的、理势各得其全的太极之境。但只要时间不打住，太极之境永远都不会到来。同样，对特殊事实归纳得来的知识总是不完全的，要想得到完全的知识，只能通过无限的求知过程去获取真理。金岳霖认为“真理是概念或真命题的总结构”，然而“这样的总结构

总是得不到的”<sup>①</sup>。可见，金岳霖想用无极、真理等概念来调和共相与个体、理与事之间的关系，然而却使双方的界限更加明确。

对当代知识论学家来说，没有所谓的自然律或固然的理，因此，也就没有对它们进行认识的问题。之所以如此，一个很重要的原因是这些知识论学家必须面临怀疑论者的挑战，并且有义务为自己的知识主张提供辩护。然而金岳霖依据常识回避了怀疑论者的挑战。这对于“有正觉”“有外物”等命题来说或许是可行的，但对于共相关联或自然律的实在，仅仅依据常识进行辩护是很难具有说服力的。或者说，我们很容易站在怀疑论的立场质疑共相界或自然律的实在。既然我们只能经验到特殊的个体，那么为什么要相信本然世界有秩序，而且凭什么肯定我们能够知道该秩序？也许金岳霖可以作出这样的回应：日常生活不是杂乱无序的，而且外在事物的生灭变动都呈现出某种规律性。但是，在怀疑论者看来，这样的回答是没有说服力的。因为它们充其量是自然律实在的必要条件，仅凭这些现象不能确定有共相的关联。

当然，我们没有必要站在如此强的怀疑论立场，我们可以降低对证据充分性的要求，以必要条件的满足作为自然律实在的理由。即使如此，我们也不能确定共相与个体、理与事是相分离的。尽管金岳霖认为共相界寓于个体界，事实体现自然律，但双方的分离或区别是非常明显的。我们为什么不能把理或自然律理解为个体较固定的、本质性的性质和关系呢？实际上，金岳霖一直主张共相能够具体化、多数化为不同的个体，不同个体体现的共同性质就是性质共相，所体现的共同关系就是关系共相。但是，性质共相和性质殊相是截然分离的，而关系共相和关系殊相亦是如此。更为突出的是，按照他的说法，我们根本就无法谈论和认知殊相。这是因为认识活动必然涉及意念的引用，而引用意念只能规律所与中的共相。既然殊相无法为官觉者所接受，对其也就无法言说。而这又会引出一系列重要的问题，例如，如何理解殊相和共相之间的关系？如果殊相无法认识，那么特殊的事实何以可能？遗憾的是，金岳霖对这些问题并没有进行深入的思考。此外，他肯定共相界的实在，但这种做法包含假定成分。假定的内容虽然可以免除怀疑论者无穷无尽的质疑，但在一开始应该对接受这些假定给出有效的说明。

总而言之，金岳霖对本然世界、自然界以及事实界的论述存在这样那样的问题，但就其具体的工作而言是非常细致和认真的。他对于知识经验化本然个

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第697页。



体为有观的所与、化所与为事实的历程的分析也基本符合常识。只可惜这种研究知识论的方法不是当代知识论研究的主流方法，而且按照蒯因的观点，类似于金岳霖对一般认知过程分析的工作应该划归心理学或专门的认知科学，而作为哲学的知识论应该主要关注认知的规范性内容。需要指出的是，金岳霖对本然世界的无观性、自然界的类型性以及“事实”的一些理解都是创造性的，而且有些论证和观点具有一定的参考和借鉴意义，这也是中国哲学家为知识论研究作出的独特贡献。

## 第七章 命题的判定与真假理论

金岳霖一方面从官觉活动开始，依次分析了经验活动、认识活动、想象活动和思议活动，实质上就是对命题形成过程的各环节展开了说明；另一方面从认知对象出发，分析了知识与事实以及共相关联的关系。由于知识就是断定的真命题，因此，后一方面的工作实际上就是分析命题与事实、命题与共相关联的关系。那么命题的真值如何判断呢？实际上，对这个问题的回答不仅涉及命题的种类、判断和判定、命题的证实和证明之间的关系，而且还涉及真的定义与标准。通过对这一问题的回答，金岳霖提出了独具特色的命题判定方法和真假理论。

### 第一节 命题的证实与证明

不管是在日常生活中，还是在专业学问领域，判定命题都是我们判断活动的主要内容。一般来说，我们往往判定某命题为真或为假，但该命题是否为真与判定它为真是两回事。前者涉及命题的证实和证明，而后者关系到判断的对错。在金岳霖那里，命题有很多种，就知识论而言，最基本的有三种：特殊命题、普通命题和普遍命题。由于它们与事实的关系不同，它们的证实与证明方法也不一样。但作为命题，它们都是概念之间的关联，而且都具有主体（主词）与谓念（谓词）。三者的主要区别之一在于主体指称的对象和范围不同。为了更好地理解命题的判定、证实和证明，有必要在此之前对三种命题进行一些补充说明。

#### 一、命题及其种类

金岳霖认为命题是思议活动的内容，那么它与意念、概念以及意思的区别在哪里呢？实际上，与命题一样，意念、概念和意思都是思议的内容，只不过意念和概念是由字词表示的，而意思和命题是由句子表示的。其中，意思不一



定是命题，但命题一定是意思。表示意思的句子可以是疑问句、感叹句、陈述句以及祈使句，而表示命题的句子一般是陈述句。显然，意思不一定有真假，而“命题底定义就是思议内容之有真或假者，或意思内容中之肯定事实或道理者，或一句陈述句子之所表示而又断定事实或道理，因此而为有真假的思议底内容者”<sup>①</sup>。在金岳霖那里，命题具有十分重要的地位。但是命题的种类非常多，从真假来说，命题有不能不真的先天必然命题、只真不假的本然命题、老是为真的普遍命题、可真可假的普通或特殊命题；从其他角度来说，命题有质量和复杂程度的区别。

就复杂程度而言，既没有最复杂的命题，也没有最简单的命题。假如有一个所谓的最复杂命题，那么通过逻辑运算总可以得到更为复杂的命题。相反，即使再简单的命题，它的谓念由某意念或概念来表示。然而意念或概念不是单独的，它总与其他的意念或概念关联在一起，而且一意念或概念可以分解为许多意念或概念的关联结构。显然，可以表示为意念结构的意念不是最简单的，由它作为谓念的命题就不可能是最简单的命题。但是，有非常简单的命题形式，如  $\varphi_x$ 、 $\varphi(x, y)$ 。如果命题的复杂性把变项的数目考虑进去，那么前者是最简单的命题形式。符合这一形式的命题非常多，如“这是苹果”“这是青蛙”等。但需要注意的是，命题形式虽然有最简单的，但“这是苹果”“这是青蛙”这样的命题无所谓最简单，或者说还有比它们更简单的命题。

有一种命题，我们往往把它视为简单形式的命题，但实际上它不是。如“这个人张三”。按照金岳霖的说法，“这个人张三”作为陈述句，它的主词是“这个人”，谓词是“是张三”；作为命题，它的主体是 X，而谓念是“X 是人”并且“X 是张三”。这里需要说明的是，从语法角度来看，陈述句的组成部分有主语、谓语、宾语、定语、状语以及补语等；而在词项逻辑中，原子命题由主项、谓项、量项以及联项构成；在谓词逻辑中，原子命题可以区分为谓词、个体词、量词以及逻辑连接词等。相比之下，金岳霖的说法与我们现在通用的表述不尽相同，但相互之间存在一一对应的关系。具体到上述例子，X 是个体词或变项，谓词是“X 是人”和“X 是张三”，逻辑连接词是“并且”。在传统逻辑中，“这个人”被作为主项，但在谓词逻辑中，它被解释为“存在一个 X，X 是人”。那么这个“X”到底是什么呢？金岳霖认为它只能通过手指目视或其他的直接方式指示出来，而谓词就是对 X 的表述和形容。这里需

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社 2010 年版，第 609 页。



要强调两点：第一，X 就是命题表示或肯定的对象，在金岳霖那里就是呈现或所与，因此，X 不能言说，只可衬托或指示。第二，通过对命题结构的分析，就可以知道数理逻辑对金岳霖哲学思想的积极影响。

在日常语言中，我们习惯于使用“这”或“那”去表示某一特殊的所与，但“这”和“那”是抽象的意念，它们本身不指称特殊的所与。如要指称特殊的所与，就需要借助其他工具，如语境、手指目视的动作等。就一陈述句而言，其主词如果表示一特殊的情形，那么它表示的是特殊命题。但就表示特殊命题的陈述句子而言，其主词不一定含有“这”或“那”等字眼，相反，可以用一些具体名字来充任，如芬兰、张三、中日战争等。在这里，金岳霖区分了名字和名词，他认为按照名词的意义可以得到该名词大概所指的对象，例如，说后院有一匹马，尽管我们不知道后院到底有什么样的马，但大概可以得到马的样子。但名字就没有这样的功能，例如，我告诉你我带的班上有一个名叫张三，你不可能通过张三这个名字就知道他长什么样。既然不能由名字的意义得到它所指的对象，以名字为主词的特殊命题就需要官觉经验把所指对象指示出来。但是，在日常生活中，有些名字和名词很难区分，如“五星红旗”“迎客松”“孙中山”等。按照金岳霖的说法，它们似乎都是名字，但我们完全可以通过它们的意义大概得到它们所指的对象。其实，与名词一样，名字也有所指对象，只不过我们对有些名字比较陌生，从而不知道它们的所指对象。

此外，主词包含“这”或“那”的陈述语句还不一定是真正的命题，要成为命题还需要利用文字之外的手段将“这”或“那”所指的对象指示出来。当然，这并不意味着表述特殊命题的所有陈述语句都包含“这”或“那”。相反，有些陈述语句并不需要时时把主词的所指对象衬托出来，如“《老子》是一本哲学书”“李世民是唐太宗”等。之所以如此，是因为我们对这两个命题所指的对象非常熟悉。就表示特殊命题的谓词而言，大概有三种情形：第一，特殊地指示时空位置或范围，如“武昌起义爆发于1911年10月10日”；第二，表示一历史事实，例如，前面的“李世民是唐太宗”；第三，形容一特殊的东西或事体，如“河水很清”“这只鸟飞得很慢”等。实际上，这样的分类没有什么实质意义。

金岳霖认为，特殊命题就是肯定或否定一特殊的东西或事体的命题。它不同于普通命题和普遍命题，其根本的区别在于陈述句主词的所指范围不同。如果主词指示某一特殊的东西或事体，那么该陈述语句表示的就是特殊命题；如果表示的是一时代或地域范围之内的一群东西或事体，那么该陈述语句表示的



就是普通命题；如果表示的是共相及其关联，那么该陈述语句表示的就是普遍命题。金岳霖虽然重视普遍命题，但认为特殊命题也非常重要，因为特殊的真命题表示或肯定的是事实，而事实是获得普遍命题的必要条件。

金岳霖认为，一方面，意念、概念、意思和命题都是思议活动的内容，既然特殊命题是命题，那么它就是概念与概念结合的产物，而这意味着特殊命题具有普遍性；但另一方面，特殊命题不能完全是普遍的，因为它表示或肯定的是一特殊的东西或事体。那么这两方面是不是相矛盾的呢？在金岳霖那里，答案是否定的。这是因为特殊命题虽然是思议活动的内容，但又离不开想象活动。或者说，它虽然是思议活动的产物，但要理解特殊命题仅仅依靠抽象的意念或概念是不够的，还需要借助特殊的所与或意象。在思议活动中，特殊命题作为一类命题而言是样型（模型），因此具有普遍性。但特殊命题是对某一特殊东西或事体有所肯定或否定的命题，“就所对的特殊的东西或事体说，它们都不在思议底范围之内，就有所肯定或有所否定说，这肯定或否定都在思议范围之内”<sup>①</sup>。显然，就这一点而言，特殊命题不同于普遍命题。

金岳霖把有时空限制的普遍命题称为历史总结或普通命题，表示普通命题的陈述语句主词所指的不是某一东西或事体，也不是类，而是限于一时一地范围内的东西或事体。具体来说，类是普遍的，如红类、四方类。就类而言，它不限于具体的时空位置或范围，或者说它是超时空的。但普通命题所肯定的事实是特殊的，因此它就不同于普遍命题。然而有一种看法把普通命题等同于普遍命题，以金岳霖常用的例子——“清朝人是有发辫的”来说，这种观点认为我们可以从“清朝人”这个意念中分析出“有发辫”。而金岳霖认为，如果把上述命题视为普遍命题就存在以下两个问题：第一，“清朝人”就不必涉及特殊时空位置或范围。第二，在川流的时间中，清朝人这一可能可以重新现实。这些显然与事实不符。因此，金岳霖认为，把普通命题等同于普遍命题的这一看法“虽不是不可能的，然而以官觉及经验为根据，这看法底可能性并不大，并且我们还可以说是非常之小。这一看法我们可以撇开”<sup>②</sup>。

实际上，金岳霖对上述观点的分析和批评并不公允。这是因为他的这种评价建立在对普通命题独特理解的基础之上。在归纳逻辑中，普通命题是完全归纳推理的结果，因此就具有确定性和完全性。但由于普通命题肯定的东西或事

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第612页。

② 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第613页。

体局限于特殊的时空范围，金岳霖就将其排除出普遍命题的领域。既然普通命题不被当作普遍命题，它表示或肯定的就不是普遍的理。换句话说，如果把表示或肯定的对象是不是普遍的理作为判定一命题是否是普遍命题的标准，那么上述将普通命题视为普遍命题的看法就是错误的。但是，在日常生活中，我们并不觉得“美国人比较直率”“德国人比较理性”这样的命题就是普通命题。金岳霖也承认，在元学层面并不能排除把普通命题视为普遍命题的可能性。可见，他将历史总结视为普通命题的做法并不是没有疑问的。实际上，他之所以区分普通命题和普遍命题，最根本的目的是要指出特殊命题和普遍命题表示或肯定的对象不同，前者为特殊的东西或事体，而后者为普遍的理或共相关联。金岳霖承认共相及其关联离不开特殊的个体，但他更看重前者。既然普通命题表示或肯定的不是共相及其关联，而是特殊的东西或事体，因此，金岳霖就把它视为一种独特的特殊命题。

就表示普遍命题的陈述句而言，主词所表示的就是意念或概念，所指称的是种类或共相。理解一普遍命题虽然可能需要借助意象或具体的事例，但不必涉及具体的手指目视。之所以如此，原因在于普遍命题就是意念的关联。然而如同对普通命题的理解不太准确，他对普遍命题的理解也比较牵强。举例来说，“凡人皆有死”就是一个普遍命题。就凭借或所与而言，它是一串字符；就样型而言，它既是陈述语句，又是普遍命题。该陈述句的主词是“凡人”或“所有的人”，就所指对象而言是“整个人类”。金岳霖认为，“人类”有它的所谓，这就是由“人”这个意念或概念所表示的，而意念或概念是抽象的，因此，普遍命题本身就是抽象的，而且我们可以由“人”这个意念分析出“皆有死”的意念。

但是，笔者认为金岳霖的这种理解是有问题的，这主要表现为他割裂了普遍与特殊之间的密切联系。就上述例子而言，“人类”有所指对象，而“凡人皆有死”是从“张三是人并且他死了”“李四是人并且他死了”“王麻子是人并且他死了”等特殊事实中归纳出来的。离开特殊的事实就不会有普遍命题，更何况意念本身就是摹状所与的产物。当然，意念不同于所与，普遍命题不同于特殊命题，但不能由此就割裂双方的联系。在笔者看来，特殊命题、普通命题和普遍命题都是对事实有所肯定或否定的命题，只不过各自断定的范围不同而已。

普遍命题的种类非常多，但金岳霖只分析了统计式的普遍命题和非统计式的普遍命题两种。所谓统计式的普遍命题，就是类似于“人的生活十之八九



是习惯”式的命题。按照金岳霖的理解，该命题的谓念并不普及主体的所有范围，或者说，人们生活有些部分不是习惯。当然，这样的命题没有对特殊的东西或事体有所肯定或否定，因此就不是特殊命题和普通命题。非统计式的命题就是真正的普遍命题，在这样的命题中，谓词对主词的所有指称对象都进行了描述或断定。就这两种普遍命题的运用来说，我们习惯于使用非统计式的普遍命题表示宏观世界的自然律，但随着科学技术的发展，我们往往使用统计式的普遍命题描述微观世界的自然律。至于什么时候使用或使用哪种类型的普遍命题，金岳霖认为这不是知识论关心的问题，而是科学关心的事情。

金岳霖认为表示普遍命题的既可以是直言命题，也可以是假言命题。就前者而言，命题的主体或主项是意念或概念，整个命题就是意念或概念的关联。实际上，由假言命题表示的普遍命题亦是如此，这就说明普遍命题是思议活动的内容，虽然它们的证实需要借助实验、观察等，但就理解而言，依靠意念结构就可以了。此外，金岳霖虽然认为普遍命题间接地牵扯到官觉，但更强调普遍命题的抽象性。

命题除了分类之外还有显现和样型的问题，而这类似于字句的凭借和样型。所谓凭借就是占特殊时空位置的官觉呈现或所与，如人、人、人、人。这里有四个“人”字，它们的空间位置各不相同，我们目视之就会得到四个特殊的所与。但上面四个字都是同一个“人”字，这个共同的“人”字就是样型。金岳霖认为凭借和样型是密切联系的，凭借是样型的凭借，而样型是凭借的样型。对于官觉活动来说，凭借比较重要；对于意义来说，则样型更为重要。命题也有凭借和样型之分，其中，凭借对于传达和理解命题非常重要。我们总是依靠说出来或写出来的语言文字来理解命题，但直接表示命题的仍然是命题样型，而不是凭借。假如凭借可以直接表示命题，那么“凡人皆有死”“凡人皆有死”“凡人皆有死”就表示三个不同的命题。显然，这是非常奇怪且不符合常识的。

金岳霖把作为凭借的命题称为命题显现，而样型的命题就是命题本身。命题显现和命题之间有类似于字句凭借和样型之间的关系，但需要注意的是，命题显现始终处于思想活动的历程之中，并且类似于特殊的事体。此外，命题显现不仅涉及作为样型的命题，而且牵扯到特殊的时空关系和思想活动背景。可见，命题显现是特殊的，但命题样型是普遍的。那么这与前面介绍过的命题有特殊、普通以及普遍之分的观点是否矛盾呢？金岳霖认为答案是否定的，这是因为两种分类的出发点不同。从显现和样型的角度而言，作为显现的命题是特

殊的，作为样型的命题是普遍的；从思议的对象来说，命题有特殊、普通和普遍之分。

## 二、命题与语言、事实以及判断

命题是对所指对象有所断定的陈述语句，由此可知，一方面命题的表示和传达离不开语言，另一方面命题真假的判定离不开事实。就某一真命题而言，它是相对于断定者而言的，也就是说，它是断定者断定为真的命题。但这一命题是否是真正的真命题，还需要考察断定者作出的判断是对还是错。由于判断受特殊时空关系的限制，金岳霖更重视命题的真假而不是判断的对错，即使如此，命题与判断存在密切的联系。

### （一）命题与语言

命题是由陈述句表示的，这就说明命题离不开语言。即使如此，陈述句本身不是命题。句子有凭借和样型，作为凭借的句子不是命题，这应该没有什么疑问，但金岳霖认为句子样型也不是命题。他举例说，“这是苹果”和“This is apple”是两个句子样型，但它们表示同一命题。如果说句子样型就是命题，那么这两个不同的句子样型就表示两个不同的命题。这显然是不正确的。虽然命题不就是陈述句，但命题的传达离不开表示它的语言和句子。这里的句子既是作为样型的句子，又是作为凭借的句子。传达或交流命题直接依赖的是句子样型，但间接求助于句子凭借。金岳霖认为：“表示命题的是样型，而指示样型的是凭借。”<sup>①</sup> 具体来说，命题的表达或交流必须依靠写出来或说出来以及刻画出来的语言。这里的语言一方面是我们的官觉对象，通过耳闻目睹身触就能获得关于语言文字的客观呈现；另一方面是可以作为样型的符号。这实际上反映了语言凭借与样型之间的密切关系，也说明语言文字不同于一般的官觉对象。

既然命题的传达离不开语言文字，那么不传达或不交流的命题是不是就不依赖语言或表示它的工具呢？金岳霖认为答案是否定的，藏之于心的命题的确没有说出来或写出来的问题，但命题必须是有所表示的。命题虽然可以不由某一种语言或表示工具支配，但不能摆脱整个语言或其他表示工具的支配。在金岳霖看来，没有表示工具的命题或不能传达的命题根本就不是命题，充其量是意思。而意思是没有凝固化的思议内容，因此还不能对其进行判断。此外，命

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第617~618页。



题作为思议活动的内容必然具有寄托。有些命题以所与或意象为寄托，有些寄托于语言文字或其他表示工具。也许有些思议者寄托的成分比较少，有些比较多，但不管怎样，思议不能没有寄托。这就从另一个方面表明命题离不开语言或相应的表示工具。

## (二) 命题与事实

命题不仅离不开语言，而且与事实有密切的关联。金岳霖认为真的特殊命题表示或肯定一特殊的事实，但命题不同于事实，它们之间的区别在上一章已经做过介绍，但为了深化对语言、事实和命题三者之间关系的理解，在此仍然有必要简要地说明一下事实与命题的区别：第一，命题有正负，但事实没有。断定某一命题的活动是事实，但命题本身不是事实。真的特殊的正命题肯定与它相符合的事实，而真的特殊的负命题不断定一件负事实，只表示与它相矛盾的命题是假的。第二，命题有真假，而事实没有。命题的真假就是命题的真值情况，在二值逻辑中，一命题或者真或者假。但事实无所谓真假，平常所说的捏造事实根本不是说事实是歪曲或虚假的，而是说对事实做了一些歪曲或错误的判断。第三，一事实可以用不同的命题表示或肯定。例如，“床在桌子的左边”与“桌子在床的右边”虽然是两个命题，但断定的是同一事实。第四，命题有特殊和普遍之分，而事实没有。第五，命题可以重现，而事实不能。事实是特殊的，其特殊性的一个方面就表现为事实是不可重复的。也许有人认为事实可以重演，但金岳霖认为这不是说事实可以重现，而是说两事实可以同类。与之不同，命题可以重现，而可以重现的命题就是命题样型。其实，所谓命题重现就是命题显现通过语言或其他表示工具重新出现。由上可知，命题不同于事实。

然而两者又有密切的联系。命题与事实的关系表现在三个方面：首先，命题的真与事实存在密切的关系。其次，命题的传达、交流以及命题显现涉及事实。金岳霖认为命题的传达和交流总牵扯到语言文字以及其他方面的表示工具。这里的语言文字既是作为样型的符号，又是作为客观所与的凭借。后者就是说出来的声音或写出来的符号，而说话和写作本身就是事体或具体时空位置的事实。就命题显现而言，它总存在于一思议者的思议活动之中。我们通常所说的想到某一命题实际上就是该命题显现出现在思议者的思议历程之中。作为思议活动的内容，命题显现有具体的时空位置，它的出现就是事体或事实。作为样型，命题是普遍的，但命题要成为思议图案的一部分就必须借助命题显现，也就是说，命题要成为概念结构的组成部分必须依赖事实。需要注意的

是，命题所表示或肯定的事实不同于命题传达和命题显现涉及的事实。退一步来说，即使命题是假的，该命题的传达和显现依然牵扯到两方面的事实。

最后，发现事实必定同时发现命题，而发现命题则不一定发现事实。事实就是由真命题所表示或肯定的，发现事实的同时就发现了表示该事实的命题。相反，假如某知识者认为自己知道一事实，但不知道表示该事实的命题，那就意味着他根本不知道那件事实。与之不同，发现一命题并不表示知道一事实，因为发现的命题很可能是假的，而假命题不表示事实。但是，随着知识的增加，通过发现命题来发现事实的情形越来越多，而这就是前文提到的理中求事。金岳霖认为事实具有秩序或意念结构，而命题本身就是概念的关联，通过对概念结构的推论就可以发现新事实。这种发现事实的方法在科学研究和侦探小说以及法庭推理方面被广泛使用。

通过上面的分析可知，命题一方面不同于事实，但另一方面离不开事实。加上语言，三者就形成了某种三角关系。金岳霖把实现这个三角关系的活动称为意识，他指出：“如果我们能够以译言（不限于说出或写出的）表示意思或命题以应付呈现或所与，因而形成事实，我们对于该呈现或所与有意识。”<sup>①</sup>意识虽不必牵扯到官能活动，但官觉活动已经包含了意识活动。用金岳霖常说的话表示就是所与不可说，可说的是由意念接受了所与。或者说，有官不一定有意识，但有觉一定有意识。在官觉活动中，意识不仅牵扯到意思、命题和语言，而且涉及事实，至少是由命题传达和显现所引起的事实。就表示意识的语言而言，有狭义和广义之分。狭义的语言无外乎就是平常我们所使用的语言文字，而广义的语言还包括有意义的举动在内。例如，如果某小孩望着香蕉口水直流，我们就可以猜到他想吃香蕉。而有些漫无目的的举动很难说是有意义的，那么什么是有意义的举动？对此，金岳霖认为有意义的举动就是针对某刺激有相当反应的举动。需要注意的是，利用广义的语言表示意识实际上就是把意识限制在可以表示的范围之内。

### （三）命题与判断

命题不仅与事实、语言有密切的联系，而且与判断紧密联系在一起。但是，命题不同于判断。首先，命题不是事体，而判断是特殊的事体，平常我们也许没有注意到这一点。判断是某一判断者在某特殊时空位置作出的，它与其他事体一样发生之后就一去不复返。下判断的具体活动虽然已经或正在成为过

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第622~623页。



去，但在某时空位置做某某判断这一事实不会成为以往。其次，判断必然牵扯到判断者，而不同的判断者具有各自的生活背景、兴趣爱好、文化基础，他们所做的判断难免不沾染判断者私有的色彩。与之不同，命题是超官觉类的，或者说是独立于知识类的。虽然命题逃不脱所有的知识者，但对同一命题做判定的知识者可以很多。我们在谈论某判断的时候往往要表明判断者为谁，而谈论命题时可以不提及命题的断定者。最后，金岳霖认为，判断既然是事体，就有它发生的因果关系，或者说具体的判断活动处于因果关系网之中。某判断者在某时空位置作出某某判断需要借助一些条件，如果这些条件不满足，他不可能作出该判断。

判断是特殊的事体，但它与一般的事体不同，其中一个重要的区别在于判断有动机。既然有动机或目的，判断就有思想活动方面的内容。实际上，判断活动本身就是思想活动的一部分。思想活动包含思议活动和想象活动，因此，判断也应该具有这两方面的内容。就想象方面的内容来说，有些判断对所与直接进行断定，如看 X 而判定为苹果、闻 Y 而判定为警报声等。有些判断涉及间接的所与，如关于历史事实的断定。还有一些判断可能连间接的所与都没有，如逻辑方面的判断以及关于原子、无量等意念的判断等。即使如此，它们仍然涉及意象成分。从宏观的角度来说，思议活动总以所与或意象为寄托，即使再抽象的思议活动也不能完全摆脱对想象成分的依赖，这也是判断包含所与或意象成分的一个原因。

思议活动的内容有意念、概念、意思和命题。但作为判断的思议活动，其主要内容就是命题显现的发生。前文介绍过命题和命题显现的区别，这里又出现一个新概念，即命题显现的发生。显然，命题显现的发生不同于命题，因为前者是特殊的事体，而后者不是。困难在于命题显现的发生与命题显现之间的区别。在金岳霖看来，两者都是事体，只不过前者是判断这一事体中的一部分事体，或者说，判断事体在思议活动方面就表现为命题显现的发生。与之不同，命题显现是判断内容的一部分，“它不是显现底发生，而是所发生的显现”<sup>①</sup>。具体来说，命题显现的发生是从思议活动的角度说明命题显现这一事体，而命题显现是从内容方面说明已经发生的命题显现。由于金岳霖关注的是判断的内容，因此，相对于命题显现的发生，命题显现更为重视；相对于命题显现，命题样型更为重要。

---

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社 2010 年版，第 628 页。



判断是一种思想活动，它不仅有思想方面的内容，还有思想方面的对象。就内容而言，思议方面的比想象方面的重要；就对象而言，情形亦是如此。判断的主要内容表现为断定某命题为真，而判断的对象与命题的对象一样，或者是特殊的事实，或者是固然的理。在日常生活当中，我们往往关注判断的对象；但在知识论中，我们的兴趣在判断的内容，具体来说就是命题和命题的断定。判断有对错，命题有真假。命题所表示的不一定是事实或固然的理，但不管命题的真假情况如何，判断的对象依然是客观的。

此外，还需要区分判断和断定。金岳霖认为判断不同于判定，判断就活动而言不仅包含思议活动，还包含想象活动；就内容而言既有意思和命题方面的思议内容，又有所与、意象等方面的想象内容，还包括语言、环境以及判断者兴趣爱好等方面的成分。与之不同，判定虽是判断活动的一部分，但只针对命题而言。在作出对某命题的断定之前，判断活动也许包含思考和疑虑，但一经断定命题为真，所有的怀疑和思虑都会被排除干净。

在金岳霖看来，断定包含四个方面的成分：首先，断定活动包含自称或自认。所谓自称或自认就是断定者自己主张或宣称某命题显现是真的。对照当代知识论学家对知识概念的认识，自称类似于知识条件中的信念条件，或者说断定者自己必须相信被断定的命题显现是真的。其次，断定活动包含以自我为中心的情感。金岳霖认为当我们怀疑或思考某一命题时，我们与命题是相分离的；而当断定某命题显现为真时，我们与被断定者紧密结合在一起，不再把它们视为“身外物”了。这就是断定活动中以自我为中心的情感，实际上，自称或自认就包含以自我为中心的情感。再次，断定活动具有赌博性。所谓赌博性就是说断定者把以自我为中心的情感寄托于所断定的命题显现上，从而产生一定的风险性。具体来说，有时候所断定的命题显现不接受断定者的情感，有时候与所寄托的情感不相称。最后，断定者不仅断定某命题显现对他来说是真的，而且要断定命题本身是真的。这里涉及由命题显现到命题的转变，而这就是命题显现客观化的过程。例如，断定者不仅断定他所见过的乌鸦是黑的，而且要断定所有的乌鸦都是黑的。

以上是对断定活动的分析，由于断定是判断活动的一部分，因此上面的分析也可以说是对判断的分析。断定不同于命题，判断更不同于命题。前文说过判断的对错是一回事，命题的真假是另一回事。有时判断错误，但命题不见得为假；相反，判断正确，命题也不一定为真。这是站在第三者的立场上来说的，如果在断定者自己的立场上，他所断定的命题显现是真的。同样，断定者



的断定可以正确，也可以错误，而这又涉及判断的对错问题。

判断一方面是特殊的事体，另一方面是断定命题的活动。就前者而言，某一判断的产生有它特殊的历史背景和因果关系；就后者而言，判断受文化背景、风俗习惯的影响。在不同的文化和历史背景下，判断事体出现的情形也不一样，有些判断容易产生，有些则难以形成。而且，某判断在一文化背景下是正确的，在另一文化背景下就可能是错误的。此外，作为事体和活动的判断局限于特殊的时空关系，因此，判断所牵扯到的证实、证伪以及对错的标准都受时空的限制。当然，作为事体的判断无所谓证实和证伪的问题，它一经产生就是客观的事实。而判断的对错以及所牵扯到的证实与证伪都是相对于判断内容而言的。

金岳霖认为命题的真假不同于判断的对错，前者不受特殊时空关系的限制。例如，真命题永远是真的，它不可能以前真而现在假。但是，命题的判断受特殊时空关系的影响。之所以如此，原因在于衡量判断对错的标准以及判断活动中命题的证伪或证实都受特殊时空关系的限制。金岳霖把判断的这种现象称为判断有史，相比之下，命题的真假就没有史的问题。

具体来说，对于同一命题，不同历史时期的判断活动有对错之分。但站在判断者的立场之上，他认为自己所断定的命题为真，并且能为他相信为真的命题提供辩护。就辩护的方法而言，金岳霖认为主要有证实和证明。在他看来，证实不同于证明，但在古时候，人们往往将证实当作证明。例如，古人相信天圆地方，并且利用官觉上的证据证实这一点。但从现在的常识来看，“天圆地方”显然是假的。我们不仅可以利用客观的事实来证伪该命题，而且能够利用物理和天文学的知识证明“天圆地方”为假。按照金岳霖的说法，“天圆地方”始终是假的，古人断定它为真而现代人断定它为假就表明判断受认识水平和文化背景的影响，或者说判断有史。

然而金岳霖认为我们不能说古人关于“天圆地方”的判断就一定错了，原因在于古人和现代人对它的证实或证明方式不同。这种观点显然很难成立，具体的判断活动的确受时代和文化环境的影响，或者说任何判断的产生都有它的根据和理由，但这些根据和理由存在能否支持判断内容为真的问题。如果所采用的证据和理由不能有效地支持判定内容，就不能因为古人认识能力比较低或因为古人认为他们提供的证据具有充足性就相信关于“天圆地方”的判断是对的。应该说，古人关于“天圆地方”的判断不仅现在看来是错误的，在当时也是错误的，只不过当时的人们没有意识到这种错误而已。

或许还有一种情形，古人关于“天圆地方”的判断可能正确，那就是“天圆地方”在古代和现在表示的命题不一样。比如，古人对“地”的认识不同于现代人，前者将“地”理解为大地，而现代人解释为地球。至于天到底圆不圆，由于问题比较复杂，我们不做深入考察，暂且接受“天圆”这一结论。在比较小的范围内，大地可以近似为水平且向四方延伸，在这种情况下，古人的判断就是正确的。当然，没有必要为古人的错误判断进行如此勉强的辩护，但这一种可能的解释说明同一陈述句子在不同的时空关系、文化背景以及概念结构中表示的命题可能不一定相同。

总之，由于命题证明和证实的具体方式、衡量判断对错的标准以及表示命题的工具都受文化背景和时空关系的制约，因此，具体的判断活动就具有历史性。或者说，对同一命题不同时代的人们作出的判断就不尽一致。但需要注意的是，判断活动有对错，判断事体无所谓对错；判断活动有史，而作为判断内容的命题没有史。这就表示判断的对错和命题的真假是两回事，尽管如此，判断与命题有密切的联系。

### 三、命题的证实与证明

命题是否为真需要证实和证明，但证实不同于证明。“所谓证实就是看实际上有没有判断底对象。”<sup>①</sup>就所断定的命题而言，衡量它是否为真的一个重要方面就是看实际上有没有判断的对象。在知识论中，金岳霖主要关注三类命题：特殊命题、普通命题以及普遍命题。这些命题是否为真就看实际上有没有对应的判断对象：特殊的事实、普通的情形以及固然的理。如果有相应的对象，对应的命题就得到证实，否则命题就被否证。其中，特殊命题和普通命题的证实还有材料和论旨的分别。金岳霖举瑞士教育家见拿破仑的例子进行了说明：教育家没有见到拿破仑，他可以说“我没有见到拿破仑”，也可以说“拿破仑没有见到我”。显然，两个判断的对象是同一事实，即两人没有相见。而两个判断的论旨却不同，前者使听者为他感到惋惜，而后者使听者为拿破仑惋惜。虽然判断的对象有材料和论旨的区别，但在命题的证实中，主要看实际上有没有作为判断对象的材料。

#### （一）命题的证实

由于特殊命题、普通命题以及普遍命题与事实的关系不同，因此它们的证

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第633页。



实方法也就不一样。就特殊命题而言，它可以分为关于以往、关于当前以及关于未来的特殊命题。金岳霖认为对后者的判断涉及很多复杂成分，因此可以撇开不论。实际上，关于未来的命题的证实仍然要看实际上有没有命题的对象，因此，这类命题的证实只有在未来的时间川流成为现在或以往的时候才能进行。就证实的工具而言，有普通和特别之分。普通的工具就是耳闻目见。这也是证实关于现在的特殊命题的主要工具，而且其他工具的引用仍然要依赖耳闻目见。例如，显微镜和望远镜之类的工具并没有完全取代耳闻目见，它们只是弥补官觉器官的不足。

关于当前的特殊命题的证实有直接和间接之分，所谓直接的证实就是证实的过程不包含其他普通或普遍命题作为推理的中介，或者说通过我们的耳闻目见或动作就可以直接证实或证伪命题。例如，要证实“隔壁屋里有人”这个命题，只需走过去看看就可以证实或证伪。与之相对，间接的证实就是包含推论过程的证实。法庭和侦探小说常常使用这样的证实方法。在间接证实中，推论的前提既有特殊命题，也有普通或普遍命题。其中，以普遍命题作为前提的证实非常重要，因为随着知识的增加，利用固然的理证实特殊命题的情形越来越多。

关于以往的特殊命题的证实比关于当前的特殊命题要难得多，之所以如此，根本原因在于前者的对象是以往的东西或事体。以往的事体一去不复返，因此就不能直接去官觉。同样，以往的东西大部分已经消失或毁灭，要得到它们的所与显然很难。继续存在下来的东西就是古物，但这些古物原初的情形如何并不为我们所知。因此，要证实关于以往的特殊命题，不仅要采取间接的证实方法，而且要借助其他工具，如记载、古物以及普遍的学理。就历史记载而言，我们不能不信，但也不能全信。记载必然包含记载者的看法，因此不一定表示事实。但是，我们也不能说所有的记载都是假的。要利用记载，就需要对其进行比较和选择。一般来说，多数记载比单一记载可信，互相独立但又大体相同的记载比抄袭雷同的记载可信。然而如何判定记载的独立性？如何对记载进行比较和选择？这些问题很难回答，因为它们涉及判定、比较和选择的标准。显然，这些标准不能由记载提供，只能由其他知识供给。即使如此，由其他知识提供的标准是否可靠和有效仍然是一个难以回答的问题。

除了记载，古物是证实关于历史的特殊命题的重要工具。相比较而言，古物的证据价值比记载还高。这是因为古物一方面是历史上的东西，另一方面是当前的东西，我们可以对它形成客观的感觉内容。但是，古物作为证据也有困

难和问题，例如，我们指着一件陶器说它是唐三彩，问题在于如何证实“这是一件唐三彩”。而这个命题本身就是关于历史的特殊命题，要证实它就需要普遍的学理、自然律以及其他工具。而其他工具中的记载和古物依然面临这个问题。可见，古物要成为证据必须得到证实，而要证实它却是一件非常困难的事体。

此外，普遍的学理及其他知识也是证实关于以往的特殊命题的重要工具，记载的比较和选择、古物的确定都需要借助关于一时空范围内普通情形的历史知识。同时，天文学、地理学以及物理学等方面的知识也有助于特殊命题的证实。既然证实关于历史的特殊命题的方法是间接的，那么证实的过程就必然包含推理，而推理的最基本依据就是普遍的逻辑原则，这也就是对普遍学理的利用。但不管采用记载、古物还是普遍的学理、自然律等，关于历史的特殊命题的证实总存在靠得住与否的问题，当然，这并不是说所有的历史命题都不可靠。

与特殊命题一样，普通命题也有关于过去、现在和未来的区分。金岳霖认为，关于未来的普通命题表示将来的趋势，这类命题的证实有两种方法：一是以现在的证据证实命题的或然性，二是等将来的情形出现之后再证实该命题。实际上，前一种方法不是对命题的证实，而是对命题或然性的证明。命题的真假与命题为真的或然性不同，不应把两者相混淆。而后一种证实法仍然是对关于当前情形的普通命题的证实，因为当将来的趋势成为现实时，将来的川流时间就成为现在或以往。或者说，单纯的关于将来的命题在现在是无法证实的，因为证实活动总是当前的事体。

有些关于当前的普通命题的证实比较容易，有些比较困难。例如，要证实“当前某学校男生多于女生”就比较容易，而要证实关于当前经济情况的命题或关于人们信仰方面的命题就非常困难。之所以如此，根本原因在于前者表示的范围小且简单，后者的范围大、样本数量多且样本内容复杂。此外，普通命题的证实要比特殊命题的证实困难，这是因为前者的对象是一普通情形，要证实它就需要知道许多同样的事实。而这往往涉及统计学方面的方法和相关领域的知识。然而更为复杂和困难的是对关于历史的普通命题的证实，这样的证实一方面涉及普通命题证实的困难，另一方面还牵扯到关于历史的特殊命题证实所具有的困难。因此，对这类命题的证实活动不仅需要耳闻目见的直接工具，而且需要科学仪器方面的间接工具，此外还需要利用记载、古物、普遍的学理以及统计学方面的知识。如果关于历史的普通命题所表示的对象是自然科学方



面的，证实的困难也许小一点。如果是社会科学或人文科学方面的，如古代某一时期的社会、经济和政治方面的内容，或者是某一时期人们的宗教信仰、审美情趣方面的内容，证实的困难就大得多，甚至可以说是无法证实的，最多只能做一大概的判断。

普遍命题也需要证实，但普遍命题的种类非常多，需要证实的是哪一些命题呢？金岳霖认为必然的逻辑命题不存在证实问题，由于存在如此这般的世界，因此本然命题已经得到证实，而作为假定（postulate）或设定（assumption）的普遍命题也不需要证实。在他看来，需要证实的主要有两种：一是普遍的概括结论（generalization），二是普遍的假设（hypothesis）。普遍命题的证实不同于特殊和普通命题的证实，因为对前者来说，仅仅指出实际上有没有命题对象的材料还不够。所谓普遍就是超越特殊的时空限制，而事实是具体和特殊的。因此，普遍命题的证实还需要在特殊的事实中指出有超时空的关系或性质。只有把这两方面结合起来，才能说证实一普遍命题。

对普遍命题来说，证实的工具主要有两个：一是观察，二是实验。观察是最原始、最基本的证实工具。随着科学技术的发展，某些领域的观察被实验代替，但这并不意味着观察的地位下降了，相反，实验本身就依赖观察。金岳霖所说的观察应该是区别于实验的、狭义层面的观察。这样的观察主要运用于现在还不能用实验模仿的领域，如天文学、生物学、地质学等需要野外调查的领域。或者说，对有些普遍命题的对象来说，它们的发生不受观察者的支配，对其只能进行观察。利用观察证实普遍命题的一般过程是这样的：通过多次观察，看实际上有没有某普遍命题的对象现实化的材料。如果有，就需要寻找更多同样的事实，并把不相干的事实排除出去，在相干的事实中间寻找共同的性质和关系，如果有命题描述的性质或关系共相，就可以证实该普遍命题；如果有一个事实具有与命题描述相矛盾的性质或关系，就可以直接证伪该普遍命题。

此外，有些对象的发生我们可以控制，或者说我们可以创造对象发生的特殊环境。既然如此，我们就可以通过实验来证实或证伪普遍命题。可以说，现在的物理化学以及工程技术都利用实验作为证实的工具，与观察不同，实验的次数不需太多，相反，观察的次数越多越好。在实验中，只要对象发生的特殊环境相同，同样的对象就会不断产生。这些对象就体现了固然的理，从而间接地证实了表示该固然的理的普遍命题。以上分别说明了观察和实验，但是，有些普遍命题的证实只能利用观察，另一些则可以两者并用，而且两者并用的情

形越来越多。需要注意的是，不能利用观察和实验直接证实普遍命题，因为普遍命题所表示或肯定的不是特殊的事实，而是普遍的理。

如上所述，金岳霖分别考察了特殊命题、普通命题以及普遍命题的证实，他认为证实有直接和间接之分，具体的证实不仅利用直接的耳闻目见，有时还要利用特别的工具，甚至记载、古物以及普遍的学理。然而王中江认为，特殊命题与普通命题的证实应该完全由经验事实或直接感知来完成，而间接的证实很难说是真正的证实。更为严重的是利用普遍的学理作为证实的工具，因为这样的做法超出了命题证实的范围，从而成为命题的证明了。此外，普遍命题的证实不仅要找出该命题之下一件一件的事实，还要在这些特殊的事实中间找出超时空的性质和关系，但是，从有限的事实中归纳出来的表示超时空性质和关系的普遍命题本身就需要证实，因此，不能用它们去证实最初的普遍命题。在王中江看来，金岳霖回避了这一困难。<sup>①</sup>

显然，王中江对金岳霖关于特殊命题和普通命题证实观点的批评是不恰当的，出现这种情形的原因不在金岳霖，而在于王中江对命题证实的理解太过狭隘，他把证实的工具局限于直接经验。实际上，金岳霖主张利用特别工具、记载、古物以及普遍学理进行证实的观点是合理的。相比之下，王中江对普遍命题证实的批评是比较到位的，严格地说，普遍命题无法证实，只能证伪，利用有限的事实来证实普遍命题只能说明这些命题可能为真，只不过为真的可能性有高有低。符合普遍命题的事实越多，这些命题为真的可能性就越高，反之亦然。

## （二）命题的证明

证明不同于证实，一个根本的区别在于证明涉及概念结构或理的结构。在金岳霖那里，概念不是孤立的，它不仅可以从分析成概念结构，而且与其他概念有关联。因此，一概念之所以为该概念不仅取决于该概念本身，还依赖概念结构中的其他概念。概念结构是思议活动的内容，而思议的对象是共相的关联或固然的理。同样，固然的理也有结构，它的结构也是四通八达的。由于固然的理与概念结构在思议活动中得到统一，概念的结构也就是理的结构。不同于意象和事实，概念和理是超官觉类的，而这也就是证明不同于证实的一个重要原因。

在金岳霖看来，证实就是知其然的活动，而证明是知其所以然的活动。

<sup>①</sup> 刘培育：《金岳霖思想研究》，中国社会科学出版社2004年版，第171页。



“前者是求识底确切，后者是求懂底清楚；前者是求所知底实，后者是求所明底理。”<sup>①</sup>他把知其然称为识，把知其所以然叫作懂。具体来说，知其然就是知道某x是什么，如“这是一件衣服”“那是一个苹果”。而知其所以然就是知道“什么之所以是什么”，如“衣服之所以是衣服”、“苹果之所以是苹果”。知其然只是知道事实，而知其所以然是要把所知的“然”纳入意念图案或结构之中。而把所知的“然”纳入概念结构中，也就意味着把所知的事实纳入理的结构之中，如此一来，我们明白了关于该事实的道理。严格地说，事实无法被纳入理的结构中。因为事实是特殊的，理是普遍的，两者具有本质的区别。但是，金岳霖认为事实可以显示或体现固然的理，因此，合理的说法应该是事实所体现的理被纳入理的结构中去。

前文已经提到有些证实本身就是证明，而且证实和证明往往交织在一起。证明不仅有推论前提，而且有推论原则。两者都是命题，只不过是两套不同的命题。在逻辑学中两者是同一套命题，只是发挥两种不同的作用。就具体命题的证明而言，前提是由专门的学科或知识提供的，如政治学方面的证明，前提就是由政治学或相关学科提供的。作为前提的命题可以是普遍命题、普通命题或特殊命题，但一般说来不能都是特殊命题。在证明过程中，我们往往不在意推论方式的引用，但由前提到结论的论证过程一定要引用推论方式。如果论证过程涉及一些推论方式，但论证者没有意识到这些推论方式或错误地以为是另外一些推论方式，那么该论证过程就是错误的，因此论证就无效。金岳霖非常强调证明的推理过程，他认为只有掌握了有效的推理过程，才能说证明者懂理。

在金岳霖看来，命题的证明就是表示该命题容纳在某一概念结构之中。概念结构可以是虚的，也可以是实的，但金岳霖注重的是后者。这就是说，命题的证明同时就是命题的证实。就普遍命题的证明而言，证明的前提和结论都是普遍命题。证明的目的一方面就是要表示作为结论的普遍命题包含在前提的概念结构之中，或者是要表示结论在概念结构中与前提有关联脉络；另一方面要把普遍命题表示的对象纳入理的结构当中，或者是要表示命题的对象在理的结构之中。经过证明，证明者既可以说理解了该结论，又可以说懂得了结论表示的理。就证实与证明相结合而言，证明者不仅知其然，而且知其所以然。

在命题的证明过程中总有命题显现相伴随，但金岳霖认为命题显现对普遍

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第644页。



命题的证明不太重要，原因有二：首先，普遍命题的显现是思想活动的内容，它虽然有所与或意象方面的寄托，但这些对于普遍命题的理解并不重要。其次，命题证明的主要目的是分析从前提到结论的推理过程，而不是描述作为事体的具体证明活动。命题显现对后者重要，但对前者并不重要。与普遍命题的证明不同，命题显现对特殊命题的证明非常重要。这是因为特殊命题表示的是特殊的事实，要理解特殊命题就必须利用所与、意象等非概念成分，而这些成分总是出现在命题显现当中的。实际上，任何命题的证实和证明都伴随着命题显现，如果没有后者，证实和证明活动就无法展开。金岳霖强调命题显现对特殊命题证明的重要性，无非是要说明特殊命题的证明涉及非概念的成分。严格地说，命题证明注重的是形式上的推理过程，而不是特殊的证明活动。

金岳霖认为与普遍命题一样，特殊命题的证明同时就是该命题的证实。他提供的理由是这样的：证明的前提中必定有特殊的真命题，而它表示或肯定事实，利用事实证明结论实际上就是证实结论。应该说，金岳霖忽视了证明和证实的区别。有些证明的确就是证实，但在逻辑学、数学以及其他自然科学中，命题的证明和证实是不同的。所谓理论上的结论往往与实际的情形不相符合就是证明不同于证实的一个表现。举例来说，“太阳昨天升起来了，今天也升起来了”，以及“地球不仅自转，而且围绕着太阳公转”，也许还要加上其他一些天文学和物理学的知识，我们才能证明太阳明天也会升起。但是，这样的证明并没有证实，也不能证实太阳明天升起来了。因此，即使在自然界，可证明的范围要大于可证实的范围。

类似于对分析命题的怀疑，有些人对证明的作用提出质疑。他们认为证明不能为我们提供新“东西”。金岳霖对此观点进行了批评，他将“新”区分为形式上的新和实质上的新，就形式上的新而言，证明的确不能为我们提供新“东西”。而实际上，命题的证明对有些人也许不新，对另一些人则是新的。此外，金岳霖还从命题对象的材料和论旨两个方面分析了证明的意义。然而他强调证明的目的不在于得到作为新知识的真命题，而在于知道由前提到结论的推理程序。正是后者使我们懂得结论在概念结构中的关联脉络，不仅使我们知道结论的然，而且知道它的不得不然。或者说，通过证明我们不仅求结论的真，而且求结论的不得不真。如果只是求其真，那么只需要证实就够了。

需要指出的是，金岳霖把命题的证明和证实搞混淆了。证实的目的是求命题的真，而证明的目的如他所说在于命题的不得不然。然而命题的真不同于命题的不得不然，不得不然的命题不见得就是真的。按照金岳霖对真的理解，它



需要事实作为符合的对象。不得然的命题不一定有客观的事实相对应。例如，“孙悟空或者是神仙或者不是”，按照逻辑规律，这个命题是不得然的，但孙悟空是一个虚构的对象，因此，该命题就没有相对应的事实，也就没有真值可言。

站在金岳霖的立场，不仅概念有结构，固然的理也有。而概念结构就表现为真命题，既然证明的目的是要把某一命题纳入概念结构当中，因此，命题的证明在金岳霖看来也就是求真，而且是求不得不真。问题是，要证明的命题可以是特殊命题，也可以是普通命题和普遍命题。普遍命题要表示或肯定固然的理，因此，对它的证明可以说是求真，而且是不得不真。而特殊命题和普通命题的真总牵扯到事实，对关于以往或现在的命题来说，证明它们也许就是证实它们为真；但对关于未来的命题来说，证明它们只能说明它们很有可能为真，而不是一定为真。例如，“凡人皆有死”，并且“张三是2011年出生的人”，按照逻辑推论就会得出“张三必有死”，但这个结论很可能为真，而不是确实为真，因为张三还没死。总之，证明不同于证实，不应把两者混淆起来。笔者认为，对具体的科学知识来说，重要的是命题的证实而不是证明，但对数学和逻辑学来说，证明更为重要。

## 第二节 真的定义与标准

金岳霖认为知识就是真命题，而认知活动就是断定真命题。那么何谓命题，何谓真命题？这些都是其知识论面临的基本问题，上文对命题及其断定、证实和证明做了介绍与分析，接下来的任务就是对命题的真进行说明。金岳霖认为证实和证明命题就是要表明该命题是真的，但何谓真？在知识论中，关于真假的学说非常多，但各有优缺点。金岳霖在符合说的基础之上吸收了融洽说、一致说以及有效说的积极因素，提出了以符合为真的定义，以融洽、一致和有效为符合标准的真假学说。

### 一、不同的真假学说

金岳霖认识到真假学说的种类很多，但只介绍和分析了四种：融洽说、有效说、一致说以及符合说。同时，对于这种介绍和分析，他做了两点补充说明：一是强调没有从历史的角度进行研究，因此，什么人持哪种学说以及学说的具体演变过程不是他介绍的重点；二是对于所介绍的这些真假学说是不是原

来的观点，他也不做深入探究。

### （一）融洽说

在金岳霖看来，融洽说中的真就是综合的或经验上的融洽。其中，最为重要的是“融洽”和“经验”。何谓融洽颇不易说，金岳霖代之以调和，但这并不能化解任何困难。笼统地说，融洽是不同成分或命题之间的相容。对于“经验”，金岳霖解释过多次，但这里的含义似乎就是感觉。因此，融洽就是感觉上的融洽。这与西方知识论中的融洽说不同，对此，后文会做专门分析。金岳霖认为融洽说有很多特点，但他只关注了两点：一是要求完整的融洽感；二是融洽必须是全体的融洽。至于何谓完整，他觉得很难说清楚，也许就是概念结构的四通八达。由全体的融洽引出真的程度问题，但何谓程度又是很麻烦的问题。他只说明融洽说主张全体之间完全的真，全体的真就是合真，只有合真才能分真（部分之真）。他认为融洽说不必限制到命题，但就命题的真假而言，融洽说的玄学味道太浓，从而与自己对真假的理解决不相合。显然，金岳霖对融洽说的介绍非常粗略，好在他的目的不是专门研究融洽说，而是创建自己的真假学说，因此，由介绍工作的粗略带来的威胁可以大大降低。实际上，这样的现象在他对其他几种真假学说的介绍中仍然存在。

需要说明的是，金岳霖介绍融洽说时并未提到布莱德雷，而一些研究金岳霖哲学的学者把融洽说与布莱德雷联系起来，例如，胡伟希、王中江以及胡军等人就是如此。应该说，这种做法具有一定的合理性，这是因为金岳霖早年在美国哥伦比亚大学攻读博士学位，毕业论文的题目就是《T. H. 格林的政治学说》（*The Political Theory of Thomas Hill Green*）。金岳霖由格林的政治学思想接触到英国新黑格尔主义者布莱德雷的哲学思想，而布莱德雷就是关于真的融洽说的倡导者之一。因此，金岳霖关于融洽说的理解很有可能就是源自布莱德雷。此外，另一位英国唯心论哲学家布兰夏德也提倡融洽说，他和布莱德雷都主张“思想和实在同一”的形而上学观点，其中，布兰夏德认为实在就是具有完整秩序并得到充分理解的系统，而全部经验为真的程度取决于它的融贯程度，一个命题在什么程度上为真依赖它与经验总体的融贯性。<sup>①</sup>显然，这种观点与金岳霖对融洽说的理解相吻合，应该说，金岳霖对融洽说的理解还是比较准确的。

<sup>①</sup> 关于布莱德雷和布兰夏德的主张，引自徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社2006年版，第448页。



## （二）有效说

金岳霖认为有效说与实验主义或类似的主义有密切的联系。而“实验主义或类似的主义大致是以自我或人类为中心的，它似乎特别地注重生活，及生活中的要求和它们底满足。它注重尝试，注重实验”<sup>①</sup>。实验主义者乐于改变现实和创造生活，在他们眼里，世界不是僵死和呆板的。与之相应，真假也不是固定不变的，再加上他们注重实际生活和对要求的满足，真就意味着可行，或者说真就是行得通。由于满足要求的就是有用的，而真与要求的满足有关，因此也就和有用相关。但金岳霖认为，“有用的”总有时间和空间限制，或者说没有永远有用的东西，也没有在任何地方都有用的东西。如此一来，真就不是永恒的，在一时地为真的在另一时地就不一定为真。况且，有用与否是与我们的愿望和意志相关，因此，真就免不了以自我和人类为中心，而这是金岳霖所极力反对的。

既然经验主义者注重修改现实，那么他们对修改的现实就有某种预测或假设，或者说，他们总希望如何样的现实出现。在实际生活当中，我们的行动也是以对未来的预设为基础的。而预设往往通过命题表现出来，因此，这些命题就存在有效与否的问题。按照有效说，我们可以用预设来解释“这是一张桌子”，即“这是一个可以供我们写字、吃饭、打牌的东西，并且我们把它称为桌子”。只要后一命题继续有效，它就是真的。金岳霖认为确实有许多命题可以这样解释。然而由于命题的有效性受时空环境的制约，因此，按照有效说，命题的真就不是客观独立的。显然，这与金岳霖对真的理解不相符合。即使如此，他仍然认为有效说有一定的可取之处。

## （三）一致说

就一致说的产生而言，它与有效说一样，都是对符合说不满的产物。符合说主张命题与事实的符合，但命题在我、在主，事实在外、在客。如何将在外的事实与在我的命题对应起来是符合说的一大困难。为了避免这一困难，有效说和一致说主张求真于主。那么有没有在外的客观世界呢？有些哲学家认为有，但它并不为我们所知，我们所能知的只是感觉内容；有些哲学家不仅肯定外在世界存在，而且认为我们感觉到的就是外物本身；也有哲学家不考虑有无外物的问题，按照金岳霖的说法，有效说和一致说似乎就属于此类。他认为不

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第652页。

考虑外物的确有便利处，但这与常识不相符，因此，一致说也难以成立，当然，这并不意味着一致说没有可取之处。

金岳霖认为一致说的代表是形容主义，持这种观点的是一些科学家。他们主张包括科学在内的一切学问都不能追求关于本然世界的知识，能够得到的知识只能是形容感觉或自然的。这里的“形容”指的是“就官觉之所得，以彼横此，以此横彼。只要表示彼此底关联底命题一致，我们已经得到相对的真理”<sup>①</sup>。可见，在一致说中，命题的真不在于命题与事实或实在的符合，而在于命题之间的一致。此外，一致的命题不仅是意念图案方面的一致，还有手术或经验之间的一致。单就命题之间的一致来说，一致的命题不见得就真，用金岳霖的话说就是这样的命题也许没有积极的影响或意义。但是，如果两命题不一致，就会出现以下几种情形：如果两命题中一个为真，那么另一个一定为假；如果两命题中一个属于某意念结构，那么另一个就不在该意念结构之内；如果两命题分属不同的意念结构，那么两者的不一致并不能说明孰对孰错。

一致除了命题和手术方面的分别外，还有形上和形下的区别。金岳霖认为，如果我们谈论的是元学或形而上学的一致，那么命题的一致就是命题的真。这是因为元学的对象是包括所有可能的宇宙大全，宇宙是一致的，也就是真的。但是，知识论谈论的是常识层面的知识和真假，它们属于形下层面，因此就不能用关于形上的真假学说。在这一点上，一致说和融洽说有相同之处，也有区别。相同的地方是它们都可以运用于形上和形下，只不过融洽说的主要内容仍是形上的，而一致说本来是针对形上而言的，但形容主义是一致说运用于形下的产物。

#### （四）符合说

在常识中，我们往往以命题与事实或实在的符合为真，即使不赞成符合说的人也仍然自觉不自觉地以符合为真。但是，符合说面临严重的理论困难，这主要表现在以下三个方面：首先，何谓事实或实在？在不同的哲学家看来，答案是不一样的，既然如此，命题与事实的符合与否就很难有定论。其次，照相式的符合是说不通的。作为一种符合论，照相式的符合是人们最容易想到的。但命题是意念的关联，而不是事无巨细全部都会得到反映的照片，因此，命题与事实的符合怎么可能是照相式的符合呢？最后，命题与事实能否在经验层面进行对比或比较？反对符合说的人认为事实或者在内、在我，或者在外、在

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第654页。



客。如果是前者，事实与命题的符合就是我们信念或命题之间的符合，这样的符合就是信念或命题之间的一致；如果是后者，在我的命题或信念根本无法逃出我们意识的范围，更不用说与意识之外的事实去符合。正是由于符合说存在这些困难，哲学家们纷纷提出不同的真假学说以求代替符合说。

但金岳霖认为符合说不易放弃，也不应放弃。就前者而言，持其他真假学说的人也许名义上放弃了符合说，但在骨子里或根本上又不能不接受符合说。持一致说的人也许认为他的主张与其他情形完全一致，不存在矛盾，而且进一步认为真假说本身无所谓真假，只不过与其他信念一致而已。如此一来，是不是果真没有命题的真假了呢？对此，金岳霖给予了否定回答。他认为持一致说或融洽说的人并不承认他们所坚持的观点没有真假，相反，他们自觉不自觉地承认所持的主张是正确的。就不应放弃而言，符合说是我们的常识，也是最基本、最原始的真假学说。“所谓原始的说法，是说一方面在思想及工具未发达的时候，我们只有此说法；另一方面，别的说法都根据于此说法。”<sup>①</sup>也许有人会批评常识靠不住，对此，金岳霖认为常识的确有需要修改的地方，但常识不能完全被推翻。如果常识完全被推翻，所有的学问将无从谈起。他一方面接受常识中的知识，并把它作为科学知识的大本营，另一方面强调可以利用科学知识修改常识，但认为修改常识的最终根据依然是常识。

### （五）客观的真

以上介绍了金岳霖对四种真假学说的理解。他认为这些真假学说都有这样那样的问题，没有一个是完全准确的，但同时各真假学说都有自己的优点，如此一来，就有必要提出一个更加完善的真假学说。在他看来，合理的真假学说应该注意真假的形上形下、程度以及绝对性问题。就形上形下的分别而言，形上重合，形下重分，对应于真就是形上重视合真，形下重视分真。具体来说，形而上学或元学试图对全体大全有所陈述，这样的陈述如果可能，它们表示的对象都是同一的大全，只不过陈述的方面不同而已。对全体能说的话对分开来的部分也许不能，反之亦然。在《论道》中，金岳霖认为太极至真至善至美。在元学的层面，这样的话可以说，但在名言世界，真善美是不能混在一起使用的。名言世界重视的不是作为整体的宇宙大全，而是彼此有分别的形形色色、这这那那、种种等等，对于它们总是分开来认知和表示的。说某命题是真的、善的，这显然是废话。金岳霖立足于常识中的知识，这样的知识是由分开来的

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第657页。

命题表示的，它们的真就是分真。既然如此，他所赞同的真假学说应该注重形下的分真。

就真假的程度而言，金岳霖认为真就是真，不可能有非常的真或大约的真之分。假亦是如此。那么真假为什么没有程度上的差别呢？这是由于他坚持符合是真的定义或所谓，既然真假是命题与命题对象的符合与否，真假就是关系质。这种关系质存在于命题和命题对象之间，它的出现需要条件的满足。金岳霖认为条件的满足与否没有程度问题，也就是说，条件或者满足，或者不满足，没有基本满足或非常满足的说法。如此一来，真假就没有程度问题。在这里，需要把命题含义方面的程度差别与真假的程度区别开来。命题的含义有多或少的差异，如果不同含义的命题同时为真，那么它们给予我们的信息就不一样多。含义丰富的信息就多，相反，含义贫乏的信息就少。但是，含义丰富的命题要真正成为信息也丰富的命题，首先需要它为真。除此之外，命题还有其他方面的差别，但这些并不表示命题的真假有程度问题。假如真假有程度之分，那么命题的真就具有相对性，它与某命题相比较为真，但与其他命题相比就可能为假。如此一来，命题的真假就依赖其他命题。显然，这与金岳霖的观点相冲突。相反，他关注的是彼此分别的命题，它们的真假一方面是独立的，另一方面没有程度之别。

除此之外，真假所对应的命题是命题样型，而不是命题显现。后者处在特殊的时空关系和具体的因果关系之中，因此受时空环境的影响。而作为样型的命题是普遍的，它的真假也是普遍的。金岳霖认为，命题需要通过命题显现才能被知识者意识到，但命题及其真假不依赖命题显现。举例来说，关于孔子的真命题在孔子诞生之前也是真的，只不过它们还没有对应的命题显现，也就不被人们所知而已。此外，人们容易感觉到普遍命题的普遍性，对特殊命题和普通命题的普遍性也许会觉得不可思议。金岳霖认为，这是混淆命题样型与命题对象的结果。就命题对象而言，有特殊的事实、限于一时一地的普通情形以及普遍的理之分。但作为样型，三类命题都是超时空的、普遍的，因此，它们的真假也是普遍的。或者说，一命题为真，它的真就是超时空的、普遍的。

假如命题的真随着时空的变化而变化，就会出现非常奇怪的结果：第一，一刹那或一瞬间的命题就会不同于另一刹那或另一瞬间的命题，它们的真假亦是如此。由于刹那的时间无间，再加上命题及其真假在有间的时间范围内会不断变化，因此，命题及其真假就不会存在于有间的时间当中。如果是这样，在任何时地不仅命题没有真假，甚至连命题都没有了。第二，我们对于历史、现



在以及未来将会一无所知。既然没有命题就不会有断定，没有断定更不会获得知识。第三，既然连命题都没有了，更不会有命题的传达。这样一来，相互之间的交流就会很成问题。显然，上述情形与我们的实际情况完全不符。我们不仅有特殊命题，更有超时空的普遍命题；不仅可以利用文字表示命题，而且能够通过语言传达命题。总之，通过正反两个方面的分析和论述，金岳霖最后得出，命题的真假不随特殊时空的变而变，或者说，命题及其真假具有普遍性。

然而有人也许会提出质疑：理解一命题往往需要借助所与或意象，尤其是对特殊命题的理解，但是，所与和意象是特殊的，因此，对命题的理解也就是特殊的或相对于官觉类的。对于这种观点，金岳霖给予了批评。首先，他区分了两种理解——同情的理解和抽象的理解，接着从这两个方面进行了分析。就同情的理解来说，人类的确不能理解牛类见“红”而怒，因为人类不会随着牛的怒而怒。但就抽象的理解而言，不同的知识者也许能够理解彼此的特殊命题。他由此得出结论：命题的真假不依赖特殊的所与和意象。

总体来说，金岳霖的反驳并不有力，而且他的论证还涉及一个重要问题：命题与所与或意象有什么样的联系？他一方面认为，在思想活动中理解命题需要借助所与或意象，即使再抽象的思议活动也不能完全脱离所与和意象；另一方面又认为所与和意象是特殊的，而命题是抽象的。那么不同的知识者何以能够借助特殊的所与和意象理解彼此的抽象命题？这是一个非常重要的问题，如果这个问题解决不好，命题的普遍性或超官觉类的特征就会失去基础，普遍的知识也就成为不可能。当然，站在金岳霖知识论的立场，这个问题是可以得到圆满回答的。一方面，特殊的所与和意象具有官觉类的类型性，而这就能保证不同的知识者可以拥有相同或相似的所与或意象，从而为理解抽象概念或命题提供了保障；另一方面，在现实生活中，我们就是如此理解抽象概念和命题的，或者说，大部分抽象命题都可以得到理解和交流。显然，这一事实说明抽象的命题与特殊的所与和意象之间是可以建立起联系的。

此外，真假是连在一起的，但金岳霖注重的是真命题或者说是命题的真，而不是命题的假。不同于融洽说、一致说、有效说和符合说，他注重的不是形上的合真，而是形下的分真。这样的真没有程度之分，不随时空的改变而改变，也不相对于任何知识类。可以说，金岳霖认同的是绝对的真。实际上，与对知识的理解一样，他对真的理解也奠基基于常识之上。他认为：“常识中的真



最为基本，也最为重要，因为就求真底历程说，别的真是建筑在它底上面的。”<sup>①</sup>因此，他以常识中的真为基础容纳了融洽说、一致说、有效说以及符合说的相关内容，提出了一个具有兼容性的真假学说。

## 二、符合及其标准

金岳霖以符合为真的定义，以融洽、一致、有效为符合的标准。那么他为什么以符合而不是其他说法为真的定义呢？如上所述，符合说存在严重的理论困难，金岳霖的真假学说能不能解决这些问题？符合既然是命题与事实的符合，那么以什么样的标准衡量它们之间的符合与否？这些问题是金岳霖的真假学说必须要回答的，而且，能否完满地回答它们是衡量其真假学说能否成立的试金石。

### （一）真的定义

常识是金岳霖知识论的出发点。常识中的知识、真以及符合都是金岳霖所承认并接受的对象。尽管他也知道常识有靠不住的地方，因此需要修改，但修改常识的或者是另外一部分常识，或者是所谓的高深理论。如果对这些高深理论进行分析就会发现，它们直接或间接地根源于常识。常识中的真就是符合，但是，符合说存在理论困难。那么要不要坚持它呢？金岳霖认为，符合说的确面临困难，但有些困难不是符合说本身具有的，而是某些哲学主张不适合符合说，例如唯心论。因此，不能把所有困难都归结于符合说。符合说的真正困难就是上面所说的照相式的符合难以成立以及命题与事实之间的鸿沟问题。但是，这些问题不是放弃符合说的理由。

在符合、融洽、一致和有效四者当中，金岳霖最重视符合，并把命题与事实的符合与否作为真假的定义，而其他三者是符合与否的标准，或者说，所谓的融洽是符合的融洽，有效是符合的有效，一致是符合的一致。之所以如此，原因在于它们三者存在更为严重的困难。具体来说，融洽和有效受特殊时空关系的影响，以往融洽或有效的命题现在看来就不一定继续融洽或有效，同样，现在融洽或有效的命题将来不一定继续融洽或有效。如果把它们作为真假的定义，那么真假就不是绝对的，而是随时空的变而变。显然，这与金岳霖对真假的理理解相冲突。此外，一致说所面临的根本问题是一致的命题并不一定是真命题，假命题也可以一致。因此，以一致与否为真假的定义实质上就是取消命题

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第665页。



的真假。

按照金岳霖对真假的理解，融洽、一致和有效都不能成为真假的定义，但这并不意味着符合就一定是真假的定义。以符合为真假的定义总是有理由的，而这理由在金岳霖看来就是必须尊重常识，坚持朴素的实在主义。“在日常生活中，我们大都以符合与否为真假底定义，其所以如此者，因为常识接受一独立于知识者的客观的世界。”<sup>①</sup>对于这个客观世界，知识者只能利用命题对其进行描述和断定，而命题的真假在于它们与外在世界是否相符，如果相符就为真，否则为假。知识者不能要求外在世界来屈就自己，而只能使自己屈就于外在世界。金岳霖既然接受常识中的真假，也就应该接受常识中的符合与否是真假定义的观点。

对于照相式的符合，前文已经做过分析，但为了明确地将其与真正的符合说区别开来，化解所谓照相式符合的困难，还有必要对其做进一步的分析。在日常生活中，我们常常使用照相式的符合，例如，还未到过上海，对上海会有一种想象，楼大概多高、多密，马路多宽等。等到了上海以后，就会发现自己的想象或者与事实相符或者不相符。关于以往的记忆是否与事实符合也是这种照相式的符合。但在金岳霖看来，上述符合是想象或具体的像与事实的符合，而不是命题与事实之间的符合。由于命题往往与意象连在一起，人们很容易将想象方面的照相式符合运用到命题与事实的符合上去，从而主张后一种符合也是照相式的符合。对此，金岳霖认为，命题是一回事，命题所寄托的意象是另一回事。后者与事实有照相式符合的问题，而前者没有。这是因为命题是概念的关联，概念是抽象的，命题也是。抽象的概念和命题不是具体的像，因此没有照相式的符合问题。

命题真假的符合既然不是照相式的符合，那么照相式符合的困难就被排除了。但另一个更为严重的问题是命题与事实的符合涉及界限或鸿沟的问题。人们通常认为事实在客、在外，命题在我、在主，两者之间有不可逾越的鸿沟，命题过不去，事实过不来。这样一来，命题与事实的符合就成为不可能。符合说既然说不通，就需要其他真假学说。因此，融洽说、一致说以及有效说就被提出来了。但金岳霖认为命题与事实之间的鸿沟不是符合说本身具有的，而是接受某些学说主张的产物。例如，唯主学说以官觉内容为出发点。主张此说的哲学家利用感觉内容构建外在事物，由于官觉内容不一定是客观的所与，他们

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第666页。

构建的外物就不一定是真正客观的外物，因此就面临官觉到的世界是不是原本世界的问题。在金岳霖看来，只要以正觉为出发点，就能得到对外在世界的真实官觉，如此一来，相对于官觉类的外在世界就不在官觉经验之外，命题与事实之间的鸿沟也就不存在了。实质上，产生鸿沟问题的根本原因是在感觉经验中坚持了内在关系说。按照内在关系说，只要关系者与其他关系者产生关系，关系者的性质就会发生改变。如果是这样，经验中的事实就不同于外在的客观事实，命题与事实之间的鸿沟就不可避免。但是，若不坚持内在关系说，这样的问题就不会出现了。因此，金岳霖认为鸿沟问题不是符合说本身的问题，而是由其他学说导致的。

金岳霖的知识论以正觉为出发点，同时承认外在关系的存在。尤其是正觉的内容，一方面是官觉内容，另一方面是客观的外物或其一部分。利用意念接受所与就能得到事实，就接受而言，事实是在内、在我的。因此，他一方面承认事实在经验中，另一方面认为事实是客观的。这样一来，在我、在内的命题就与事实没有所谓的鸿沟了。也许有人会提出反驳：所与是相对于官能类的自然项目，不是本然的实在，即使命题与事实之间没有鸿沟，命题与本然实在之间仍存在鸿沟，因此，符合说依然说不通。对此，金岳霖认为，不同哲学家对事实的理解不同，有些人所谓的事实就是本然的实在。但在金岳霖那里，本然世界虽不可觉，但可以知。因此，在官觉层面，具体的所与或类似具体的意象与本然实在是否相符的确存在鸿沟；但在可知层面，抽象的命题与本然世界不存在鸿沟。因此，他认为，不管是经验中的客观事实还是在外的本然世界，命题与它们的符合都不存在鸿沟。

也许有人会对金岳霖的上述主张继续进行反驳：由于事实在经验之中，事实就与命题一样在我、在内。它们之间存在是否融洽、一致或有效的问题，这样的话，符合说似乎就用不着了。对此，金岳霖认为命题与事实的确存在融洽或有效与否的问题，但命题的真假不能由它们之间的融洽或有效与否来决定。这是因为融洽和有效具有相对性，一时一地融洽或有效的命题在另一时另一地也许就不融洽或有效了。而一致只存在于命题之间，因此，命题与事实就无所谓一致与否的问题。可见，要判断命题的真假还得利用符合说，况且，符合说是常识中最原始的真假学说。

符合的种类非常多，除了照相式的符合，还有其他种种符合，如饭菜符合某人的口味、舞姿符合音乐节拍、地图符合实地的情形、历史记载符合历史事实等。此外，金岳霖还专门介绍了目录式的符合。他指出，在图书馆中，书籍



的检索利用卡片。每一张卡片对应一本书，上面不仅有书的信息，而且标记书的具体位置。显然，卡片与书籍的符合不是照相式的。但不管那种形式的符合，符合总是一一相应的。“大致说来，一一相应总有 $\varphi$ ，说X和Y一一相应总是就某 $\varphi$ 而说的，无论这 $\varphi$ 是一关系或者是一性质。”<sup>①</sup>

为了使问题简化，金岳霖主要分析的是命题与事实之间的符合。实际上，与命题相符合的是客观实在。它不仅包括特殊的事实，而且包括普遍的理。就知识论所关注的三类命题而言，与它们一一对应的实在各不相同。与真的普遍命题相对应的是固然的理，前者可以由后者证明，在经验层面，真的普遍命题可以由体现固然的理的事实证实。与特殊的真命题相符合的是特殊的事实。其中，特殊命题可以与其他命题构成命题结构，或者说，任何命题就是由其他命题构成的结构。事实亦是如此，它一方面总在事实网之中，另一方面是其他事实结合而成的结构。因此，特殊的真命题与事实符合也就是事实结构与命题结构的符合。真的普通命题与限于一时一地的普通情形相对应。相比于真的特殊命题与事实的符合，普通命题与普通情形的符合就比较复杂，这是因为普通情形包含很多同样的特殊事实。即使如此，它们的符合都是一样的。

这里需要注意的是命题有正负之分，真的正命题有相应的实在，而真的负命题没有相应的负实在，它只表示与其相矛盾的命题是假的。此外，命题对象由事实到实在的扩展表明金岳霖所谓的外在世界既包含能够官觉的特殊个体，也包括不可觉但可以知的普遍的理。普遍的理虽然通过特殊个体体现出来，但不同于个体，或者说，理与事存在本质的区别。尽管他试图利用无极和真理调和理事之间的割裂，但最终无法改变理事二元的本体承诺。

在金岳霖那里，符合与否是真假的定义，但符合不是求真的手段。求真的困难，符合依然面临。一命题可以为真，但不能单独地说它是符合的。这就是说，符合不是命题的性质，而是命题与其相对应的实在之间的关系质。就符合而言，它存在于命题与实在之间；就真而言，它是由符合的关系质赋予命题的。既然如此，命题与命题之间的一致就不是符合。否则，真命题就不能单独存在，因为单独的命题就无所谓一致与否。事实上，命题的真不仅是单独的，而且是客观和超越具体时空的。此外，金岳霖认为符合具有后来居上的特点，具体来说，现在证实或证明为假的命题，不管以前对其的断定情况如何，以现在的标准来看该命题就从来没有真过。同样，融洽和有效也有后来居上的

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第672页。

情形。

## (二) “真”的标准

虽然符合是真的定义，但符合与否的判定仍然需要其他标准。金岳霖认为融洽、一致和有效是符合的标准，因此也就是“真”的标准。

### 1. 融洽

前文介绍了金岳霖对融洽说的分析和批评，但他认为融洽说仍有可取之处，并把一时一地感觉上的融洽视为符合的必要条件之一。需要注意的是，金岳霖接受的融洽不同于融洽说主张的融洽，两者的区别主要表现在以下几个方面：第一，在他看来，融洽既然是感觉上命题与事实之间的相容，它就是形而下的。与之相反，融洽说强调的是所有命题之间的相容，而所有命题在金岳霖看来就是宇宙大全，融洽说虽然可以是形下的说法，但主要是形上的说法。第二，金岳霖主张的融洽是日常生活中我们所感觉到的融洽，因此它是平平常常的融洽，也是表现于小范围的融洽。而融洽说强调的是大范围或整体的融洽。第三，不管小范围的融洽和大范围的融洽是否一样，“所引用的范围既然不同，能以融洽见称的东西或对象或经验的确不同”<sup>①</sup>，但小范围的融洽不一定就能被大范围的融洽否定。

除此之外，金岳霖对融洽给予了进一步的说明和限定。首先，融洽可以是感觉上的，也可以是所感觉的事物或对象所具有的。他把前者称为感觉到的融洽，把后者称为所感觉到的对象的融洽。两者有时一致，有时不一致。一般来说，真正的融洽需要两者的符合。其次，他把融洽限定在断定此时此地事实的特殊命题或普通命题之内。这是因为：一方面，这两类命题与事实之间的融洽是可以直接经验的；另一方面排出了利用固然的理、古物以及记载进行推论的问题。最后，这里的融洽是就命题的真假而言的，不是价值或情绪方面的说法。价值方面的融洽也许可以用命题来表示，但这样的命题不同于表示事实的命题。前者具有感觉者个人的私有特点，而后者反映客观事物的性质或关系。由此可见，金岳霖就把融洽限制在最简单、最纯粹的层次上面。

那么这样严格限制的融洽是不是很难被我们经验到？对此，金岳霖认为，在日常生活中，我们经常会感觉到融洽或者不融洽，只不过不注意罢了。例如，明明感觉到热，但说了一句“我很冷”就会使自己或他人感觉到不融洽。相反，当我们走进花园就会感觉到香味扑鼻，这样的感觉是融洽的。诸如此类

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第673页。



的例子非常多，当然，表示真假的融洽往往与表示价值或情感的融洽交织在一起。但关于真假的融洽是其他方面融洽的基础。前文说过感觉的融洽不同于所感觉的融洽，前者有消极和积极之分。消极意义上的感觉融洽不表示判断的正确或所断定的命题为真，而只是说明没有感觉到不融洽的情形而已。与之不同，积极的感觉融洽不仅感觉到融洽，而且表示所感觉的事物或对象的融洽。由于金岳霖主张的融洽不是超特殊时空关系的，因此它就具有相对性。例如，从前生病往往会求神拜佛，有时病痛会消失，由此人们认为求神拜佛和病痛消失这两者之间存在必然联系。这种思想与古人的愿望或做法是相融洽的，但在科学的角度，两者根本就不相干。然而关于求神拜佛能够治愈疾病的认识在古人那里是一意念图案，它可以与事实相融洽。随着科学的发展，原来的意念图案被抛弃了，代之以更具说服力的解释理论，但这不能否认古人曾经感觉到的融洽。可见，融洽是限于一时一地的，这也是融洽不能作为真的定义的一个重要原因。

除此之外，融洽还有精细与否的问题。融洽的精细主要表现在两个方面：一是所感觉的范围的大小，一般来说，所感觉的成分越多，所感觉到的融洽就越精细。例如，对于苹果，普通消费者与农业专家感觉到的融洽的精细程度就不一样，主要原因在于双方感觉到的成分不一样多。二是融洽的程度不同。例如，感觉到外面的温度很高与拿温度计测量的结果不同。前者的融洽也许与所感觉的融洽相符合，但温度计测量的结果使所官觉的融洽更为精细。不管所感觉的成分有多少，融洽的程度有多高，融洽之为融洽是没有改变的。融洽的精细程度会随着知识理论的增加而不断提高，这就说明融洽处于特殊的时空之中。一般来说，精细程度高的融洽比精细程度低的融洽靠得住。但不管如何精细，融洽不是真的充分条件。金岳霖认为命题的真假是超时空的，相对于一时一地的融洽就不能定义超时空的真。即使如此，他认为融洽是命题为真的一个必要条件，或者说，在经验中不积极融洽的命题就不能为真。

需要说明的是，金岳霖一方面把“融洽”理解为一时一地感觉上的融洽，因此，融洽就是知识者感觉到的融洽。例如，某感觉者看到一个“东西”就断定为“鸡”并对其感觉到融洽；另一方面将融洽分为感觉的融洽和所感觉的融洽。前者没有什么问题，但所感觉的融洽是什么样的融洽，我们怎么知道“所感觉的融洽”呢？对于这一点，研究金岳霖哲学的学者胡军也指出来了。<sup>①</sup>

① 胡军：《道与真——金岳霖哲学思想研究》，人民出版社2002年版，第376页。

仍以上例来说，感觉的融洽就是对“看见的是一只鸡”感到融洽，而所感觉的一方面是“东西”，另一方面是“鸡”，那么东西和鸡之间的融洽是如何感觉到的？按照金岳霖的说法，作为东西的鸡是以“鸡”和其他意念接受所与的产物，具体的接受活动有对错，正确的接受就使所觉符合所与。如此一来，积极的感觉融洽不仅要求所觉符合所与，而且要求感觉到这种符合是融洽的。

## 2. 有效

除了断定当前事实的普通命题和特殊命题之外，还有一些命题在断定的时候没有融洽与否的问题，它们就是作为假设的命题。金岳霖认为假设涉及一个重要问题，那就是时间。不管是假设普遍命题、普通命题或特殊命题，对这些命题的断定、证实和证明都处于具体的时空关系之中。但就命题本身而言，普遍命题没有时空方面的限制，因为它表示或肯定的是固然的理。而普通命题或特殊命题本身就有时间问题，因为它们所表示或肯定的是限于一时一地的普通情形和特殊事实。此外，就某一类假设命题来说，它的断定、证实以及证明都可以处于不同的时间位置。例如，我们可以假设汉朝的某一特殊情形，然后过一段时间设法证实它，再过一段时间去证明它。

前文已经说过，在金岳霖那里，假设有好几种，用英文单词来表示就有 *postulate*、*assumption*、*hypothesis* 等。假设的命题有些需要证实或证明其为真，有些虽然不知道其具体的真值情况，但认其为真。金岳霖认为，不管采取哪一种假设形式，以及假设何种类型的命题，作为假设有一个共同点，即“假设者，或所假设的命题底断定者，虽以为该命题是真的，然而不知道它是真的”<sup>①</sup>。不管在科学研究中还是在日常生活中，假设都是非常必要的。我们所断定的诸多命题中总有一些假设命题。但是，有些命题被假设，有些没有，之所以如此，原因在一命题要成为假设需要许多理由，其中，金岳霖分析了两个：一个是选择，另一个是信仰。假设某一命题就是在某选择标准之上选择某一命题。具体的选择不仅涉及选择者的兴趣爱好、成长背景，还涉及其他一些因素。金岳霖认为假设、选择乃至生活离不开信仰，他所谓的信仰就是习惯。与休谟一样，他非常强调习惯对于引导人们面对未知生活的重要作用。

由于所表示或肯定的实在还未经验或还未发生，因此，作为假设的命题在断定的时候就不存在所感觉的融洽。尽管如此，假设者仍然有在此假设之下的思想或行为。金岳霖把这一情形称为假设的有效。例如，昨天我假设今天

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第677页。



会下雨，如果现在天空乌云密布，那么这假设就开始局部有效，接着我就会继续坚持该假设并采取一些思想或行为方面的准备。显然，我们的思想或行为离不开假设，而所假设的命题存在有效与否的问题。也许有些假设以前有效，现在慢慢地变为无效；或者原来无效，而现在变得有效起来；也许有些假设一直就无效或有效。金岳霖认为，当命题被完全证实或证明时，它就完全有效。

在日常生活中，作为假设的往往是特殊命题和普通命题，它们的有效与否可以通过观察或实验来证实或证明。但在专门的学问领域，作为假设的通常是普遍命题。由于普遍命题表示或肯定的是固然的理，它的有效与否或者通过特殊的事实间接地得到说明，或者通过推论得到确定。例如，对于某一类特殊现象，我们可以提出一普遍命题进行抽象说明。那么该命题是否有效呢？这需要看这些现象是否体现了该普遍命题所表示的固然的理。如果体现了，那么该命题可以说是局部有效；如果在  $t_1$  时间之前，该类所有的现象都体现了某固然的理，那么该命题在  $t_1$  时间之前是有效的。当然，作为假设的普遍命题可以通过证明的方法确定其是否有效。

既然有效是针对假设而言的，它就是临时性的。当假设完全被证实，有效的临时性就变成了完全性。除此之外，被证实的命题还有经验上的融洽，并与其他真命题构成一致的理论结构。与融洽一样，有效也在历史中演进，这主要表现在两个方面：一是随着知识的增加、使用工具的精细化，有效的假设会越来越多，而且假设的命题会越来越复杂。二是现在无效的假设在以前不一定无效。在金岳霖看来，有效是当其时行得通的感觉。在这一点上，有效和融洽是相同的，或者说，金岳霖所谓的有效和融洽是在感觉层面而言的。因此，现在感觉不到有效或融洽并不否定以往所感觉到的有效或融洽。实际上，命题的有效和融洽不仅仅表现在感觉层面，更重要的是表现为命题与事实的符合情况。如果局部符合，该命题就是有效的；如果完全符合，该命题不仅完全有效，而且是真正的融洽。

命题的有效和融洽都需要借助命题的证实，而证实活动只能是以往或现在的事体。未来的自然项目还未现实，因而不存在官觉它与接受它的问题。有效和融洽总是相对于时间的，有些命题有效或融洽的时期比较短，有些比较长，但不存在超特殊时空关系而被证实的命题。相比较而言，长期有效或融洽的命题是截至现在被证实的命题。严格地说，这些命题还不能说是真的，因为金岳霖所谓的真是超特殊时空关系的。但他又认为：“在  $t_0$  我们认识到该时为止长



期有效的命题为真，大致说来，总没有多大的问题。就融洽说，情形也是如此。”<sup>①</sup>从语言表达的层面来说，由命题的长期有效到命题为真是顺势过渡，但这里存在两个重要的问题：第一，金岳霖认为融洽、有效和一致是符合或“真”的标准，但上述过渡实际上表明融洽、有效和一致分别是真的充分条件，而不是必要条件。第二，按照金岳霖的说法，命题长期有效或融洽与命题为真有截然不同的区别，由前者不能推出后者，因为前者相对于特殊的时空关系，而后者是超越时空的。尤其是对普遍命题来说，他的这样一种简单过渡就完成了由特殊而具体的事实界向普遍而抽象的共相界的跨越。然而这种跨越缺乏理论说明和有效论证，应该说这是金岳霖知识论面临的一个困难问题。

### 3. 一致

除了融洽和有效以外，一致也是符合的标准。金岳霖认为一概念是其他概念的结构，而它本身又与其他概念结成概念结构。命题亦是如此。或者说，命题不是单独而有的，它总与其他命题相关联。不同于融洽和有效，一致是命题之间的无矛盾。在狭义层面，一致是相干命题的无矛盾。那么什么样的命题是相干的？金岳霖认为存在真值蕴涵关系的命题为相干。相比较而言，他注重的是狭义的一致。前面介绍过金岳霖对一致说的批评，一致说最根本的问题在于命题的一致并不表示命题的真，真命题之间可以一致，假命题之间也可以一致。对照当代知识论，金岳霖所说的一致说就是知识辩护的融贯论。因此，一致说的问题也就是融贯论的理论困难。

金岳霖虽然不同意一致说，但仍然坚持一致是符合的标准之一。之所以如此，原因有两个：一是与其他命题一致的命题虽然不见得就真，但与真命题相干且一致的命题必定为真。二是在金岳霖那里，所与是遵守法则的，而接受了所与就是事实，事实体现固然的理。因此，事实之间亦是无矛盾的。换句话说，表示理或事的真命题之间是无矛盾的。这是广义或消极层面的一致。狭义层面的一致就是命题之间相干且无矛盾。而金岳霖正是在狭义层面将一致视为命题为真的必要条件。此外，命题有样型和显现的区别，所谓一致是命题样型之间无矛盾。由于样型是超特殊时空关系的，因此，一致就不会随着时间的演变而变化。在这一点上，它不同于融洽和有效。此外，一致与特殊的感觉或思想不相干。当然，对于具体的命题显现，思想者会有一致与否的感觉。但金岳霖严格区分了一致和一致感，他认为作为符合标准的不是—致感，而是一致，

<sup>①</sup> 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第679页。



因为命题的真假是针对命题样型而言的。

由于融洽和有效在历史中演进，它们就具有后来居上的情形。所谓后来居上，金岳霖认为就是随着知识的增加，我们的融洽和有效越来越精细，融洽感和有效感越来越细腻，以前认为融洽或有效的命题在当前的标准下就可能不融洽或不有效。一致是超时空的，应该不具有后来居上的问题。可是，金岳霖对此给出了前后矛盾的说明。他一方面认为“一致不然，它是样型，它不在时间演变中，它没有后来居上的情形”；另一方面又认为一致既在特殊的时间关系之外，又在时间关系之中，“它底后来居上的情形和其他两标准是不一样的；以现在的一致为标准，不一致的命题我们可以说它们从来没有一致过”<sup>①</sup>。既然一致是超时空的，它就不能在时间关系之中，更不能有后来居上的情形。显然，金岳霖对一致的说明存在矛盾。究其原因，是因为他把一致和一致感混淆起来了。他承认一致感有后来居上的情形，而且，随着知识的增加，一致感就会不断接近一致。实际上，一致的命题不会受是否感觉到一致的影响，如果对其感觉到不一致，那就说明我们的感觉是错误的；相反，如果感觉到一致，那就说明我们的感觉与命题的实际情形相符合，而不是像金岳霖所说的一致感接近一致。况且，作为特殊感觉的一致感永远不会成为超时空关系的一致，但两者可以相符合，具体来说就是对一致的命题可以感觉到一致。

上文介绍了金岳霖对真假定义以及标准的分析，他批评融洽说、有效说、一致说以及符合说，但仍吸收了这些学说的有益部分，提出了独具特色的真假学说。具体来说，他以命题与对象的符合作为命题为真的定义。这里的符合不是照相式的符合，也不是不可感觉的符合。在感觉层面，符合可以分析为融洽、有效以及一致等成分。这些成分或者本身就存在于感觉经验之中，或者通过感觉可以显示出来。由前述可知，这三种成分分别是符合的必要条件。金岳霖认为，它们联合起来如果是符合的充分条件，那么命题与对象的符合就在经验之中；如果不是充分条件，那么符合就部分地在经验之中。在他看来，融洽、有效和一致联合起来就是符合的充分条件，因此符合就在经验之中。如此一来，就存在符合与符合感的区分。与一致不同于一致感一样，符合不同于符合感。应该说，符合的充分条件不一定是符合感的充分条件，但究竟如何，还需对符合感做进一步的分析。

---

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第681~682页。

### (三) 符合感

符合与否是命题与对象之间的问题，而符合感涉及判断和命题。或者说，符合是针对命题的真而言，符合感是对正确的判断来说的。如前所述，判断不同于命题，判断是事体，而命题不是。既然是事体，判断就限于特殊的时空关系。判断作为一种意识活动有对或错两种可能性，它的对错也处于历史演变之中。与之不同，命题有真假之分，但由于命题不相对于特殊时地，它的真假也就不在历史的演进之中。实际上，命题和判断是紧密联系在一起的，命题是判断的内容之一。当判断者断定一命题时，总认为该命题是真的，即使该命题实际上为假。在判断活动中，认为命题为真就是认为命题与特殊的事实或普通的情形或固然的理相符合。显然，判断者仍然以符合为真的定义。那么判断对错的标准是什么呢？金岳霖认为，一方面，判断对错的标准与命题真假的标准是一样的，即融洽、一致和有效；另一方面，判断中的符合是判断者认为的符合，它究竟是不是真正的符合有很大的问题。同样，融洽、一致感和有效都是判断者自以为或者经验到的，它们是不是真正的融洽、一致和有效还很难说。

由此引出一个重要的问题：符合和符合感能否统一，或者说判断的正确能否与命题的真合一？金岳霖认为要回答这个问题就必然牵扯到时间，他把时间分为川流的时间（纵的时间）和横的时间，所谓横的时间就是在时间川流的历程中横切的时间片断。在他看来，“在任何横的时间，以证实或证明为工具以表示的符合感，就是相当于该时间的符合”<sup>①</sup>。具体来说，判断者在  $t_n$  时，以证实或证明为工具判断一命题为真同时就是表示该判断是对的。由于融洽、一致和有效是符合或“真”的标准，它们在横的时间上与判断者所感觉到的融洽、一致和有效是同一的。在这种情形下，符合就与符合感合一，正确与真合一。

严格地说，金岳霖对上述问题并没有给出圆满的回答。他首先给出了结论：在横的时间上，以证实或证明为工具，符合感就是符合。然后，他做了简单的说明，认为要回答符合感为何就是符合不应该牵扯到时间，但又不能不在时间中给出说明，既然如此，就不能不以横的时间的标准为标准。具体来说，命题与对象的符合必须通过经验层面的符合感这个中介来表示。当判断正确、命题为真的时候，符合感就是符合。按照当代知识论学家对知识概念的分析，金岳霖的论述包含了知识的成真条件、信念条件和辩护条件。这里的成真条件

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第683页。



就是命题为真，信念条件就是判断正确，辩护条件就是以证实或证明为工具。当然，他只是提及了这三个方面，并没有对它们三者之间的相互关系给出详细说明。此外，在这三个条件中，金岳霖最重视成真条件，而当代知识论学家最关注的是知识的辩护条件，即如何为我们的知识主张提供有效的辩护。在辩护活动中，证实和证明是同等重要的工具。

需要进一步说明的是，符合的确需要借助符合感来表示，但两者有严格的区别。最明显的区别就是符合感是一种心理感觉，而符合不受判断者情绪、意志和知识背景的影响。此外，对一个正确的判定活动来说，符合感和命题与对象的符合不同。这是因为符合感是判断者的感觉，这种感觉即使基于有效的论证之上，也不是命题与对象之间的符合。在谈论符合的时候，命题是普遍的样型，命题的对象不管是事实或普通的情形或固然的理，都是客观的，命题与对象的符合是普遍性的，因此是超时空的。显然，特殊的符合感不可能成为超时空的符合，两者最多能够相容，或者说符合感反映了符合。反过来说，即使当我们证实或证明某一时段的判断是正确的，也无法保证所断定的命题就为真。例如，本书在第一章介绍过亨利带孩子去乡下兜风的故事，亨利断定自己看见的东西就是谷仓。从各个方面来看，亨利的判断都是有根据的，但他断定的命题是假的，因为那些谷仓是假的。因此，判断正确并不表示所断定的命题一定为真。在日常生活中，我们往往证明自己的判断是正确的，但断定的命题是假的。实际上，金岳霖自己也认识到这一点，他认为在川流的时间或纵的时间中，符合感具有后来居上性。具体来说，以往判断者证实或证明为真的命题现在看来也许就是假的。如果是假的，那么以现在的标准来说，从前的判断虽然正确，但断定的命题从来就没有真过。因此，金岳霖认为在纵的时间上，符合感与符合不一定合一。准确地说，不管在纵的时间上还是在横的时间上，符合感根本就不同于符合，尽管两者经常联系在一起。

金岳霖认为，“真”的标准是受特殊时空关系影响的。这是因为任何判断者都处于特殊的历史环境之中，他的任何判断必然要受该历史环境的影响。分别来说，融洽具有非常明显的时间性，一时认为融洽的命题在另一时也许就会感觉到不融洽或怪。与融洽一样，有效也具有时间性，或者说有效处于历史的演进之中。此外，一命题是否有效需要借助一定的标准，而这些标准受历史环境的影响。从前认为有效的命题现在看起来可能就是迷信，当然，这并不否定该命题在从前的标准下是有效的。

一致是超时空的，但一致感有时间性。对于具体的判断者来说，他一方面

有知识经验多少、意念图案精粗、思议能力大小的问题，另一方面又受当时知识方法、工具、信仰以及习惯的影响，他断定一致的命题或许并不一致，但他具有的一致感是真实的。随着知识的增加以及思议能力的增强，他现在也许感觉到先前一致的命题并不一致，但他不能否定先前的一致感。由于符合感的标准是判断者所认为的融洽、一致和有效，实际上就是融洽感、一致感和有效感，而这些标准都有时间性，因此，符合感也有时间性，或者说，判断的对错有时间性。一时断定为真的命题另一时也许就会断定为假。

其实，符合感的标准不仅有时间性，而且有空间性、超时空化性。所谓超时空化通俗地说就是后来居上，只不过后来居上是就以往而言的。例如，以现在的标准来看，现在不融洽或无效的命题以往就根本没有融洽或有效过。而超时空化不仅涉及以往，还指向将来。具体的说法就是：以川流时间上任何横切的时间为“现在”，“现在”的标准的准确性不局限于“现在”，而是超越“现在”以前的任何时间。实际上，所谓标准的超时空化就是标准的不断改进。就横切的时间而言，融洽和有效都无所谓超时空化。因为在横的时间上，它们各有自己的标准，彼此无从比较，也就没有超时空化的问题。但在纵的时间上，标准有超时空化性。

按照金岳霖的说法，命题的融洽和有效是在横的时间上而言的，单独的融洽或有效标准是不能超时空化的。它们之所以能超时空化或者说具有后来居上性，原因在于它们借助符合感的另一个标准——一致感。一致是样型，因此是超时空的，而一致感是超时空化的。随着融洽和有效命题数目的增加，一致感一方面越来越重要，另一方面越来越周密。同时，一致感不断趋向命题之间的一致，它也就愈来愈超时空化。他进一步指出，融洽、有效以及符合感都借助一致感的这种超时空化性而超时空化。

不管是符合感的超时空化，还是一致感的超时空化，究其原因是因为知识是不断增加的，或者说标准的准确性是不断提高的。这是金岳霖对认知能力和认知活动所持的积极信念，受此信念的影响，他认为符合感会不断接近符合。金岳霖相信知识是不断进步的，但何谓知识？在《知识论》中，知识就是断定的真命题。除此之外，他认为知识就是判断者认为是真的命题。这样的命题可以真，但不一定真，只不过判断者认为它们为真。前一类知识是狭义的知识，后一类是广义的知识。金岳霖认为不管是狭义还是广义，知识都是进步的。狭义的进步就是思议结构中真命题数目的增加，广义的进步就是思议活动中视为真的命题数目增加了，这些被认为是真的命题结成意念图案，而意念图



案随着知识的进步会不断精细化和准确化，并不断凝固为概念结构。

符合感是针对正确的判断而言的，它的标准是融洽、有效和一致感。虽然这三个标准是分开来解释的，但它们不是独立的，而是互相联系和相互影响的。具体来说，有效的命题会使判断者感到融洽，而融洽的命题与有效的命题会为判断者提供一致感。此外，随着知识的不断进步，一方面判断者的意念图案越来越丰富、越来越精细，另一方面判断者的思议能力越来越强大。如此一来，在具体的判断活动中，一致感就变得更为重要。同时，融洽和有效不仅仅是针对单个命题而言的，它们是意念图案与客观实在的融洽或对客观实在的有效。金岳霖认为意念图案越精细，一致感就越突出，符合感也就越综合化和越超时空化。实际上，他的意思是指随着意念图案的不断凝固化，判断者对该意念图案的符合感越来越依赖一致感。同时，一致感不断趋向意念图案的一致，符合感就不断接近意念图案与客观实在的符合。

但问题是：一致感是不是命题或意念图案一致的充分条件？同样，符合感是不是符合的充分条件？按照金岳霖的说法，一致是命题之间的一致，而狭义的一致就是相干的命题之间无矛盾。从消极的方面来说，一致就是无矛盾；从积极的角度来说，就是命题之间存在蕴涵关系。可见，不管是从哪个方面来说，一致感既不是一致的定义，也不是一致的充分条件。与此相对照，在当代知识论中，融贯论根本就不关注一致感这种心理方面的因素。符合感的问题比较麻烦一点，金岳霖认为符合与否就是看实际上有没有命题所表示的对象。但不管是事实还是普通的情形或固然的理，它们与命题不能直接比较，能比较的是表示这些对象的命题。这样一来，命题的符合问题就成为命题之间的一致问题。但这显然是金岳霖无法接受的，为了避免这种情形的出现，他一方面强调命题与事实、命题与固然的理的区别；另一方面又设法把命题与事实或固然的理、命题与具体的判断活动联系起来，而连接双方的中间环节就是融洽、有效、一致感以及它们的综合——符合感。然而正如前面所指出的，一致感不同于一致，符合感不同于符合，仅仅依靠一致感和符合感得到的意念图案不一定是真正的概念结构或“真”的理论体系，但同时，我们获得知识的活动又不得不依靠融洽、有效、一致感和符合感。这一尴尬的认知处境使得怀疑论者对知识的可能性提出了挑战和质疑，从而使知识论学家不得不为知识之有提供辩护。

#### （四）真理

真理和命题的真对应的英文单词都是 truth，那么真理与真有什么样的区别

呢？这是一个非常重要的问题，不管是中国的哲学还是在中国的哲学，很多所谓的哲学问题都是由混淆真理和真而产生的。金岳霖明确区分了两者，他认为对具体的学问来说，命题的真或真命题更为重要，知识论虽然不追求具体的真命题，但研究知识的理，而狭义的知识就是断定的真命题。因此，在《知识论》中，他花了绝大部分精力来分析命题的形成以及命题真假的证实和证明。金岳霖认为真理不是具体学问追求的目标，而是哲学家感兴趣的对象。不同哲学家对真理进行思考就形成各自关于真理的意念图案，而这些意念图案就是各自的哲学理论。但不管意念图案多么精致，它们都不会成为意念结构。也就是说关于真理的确切知识是得不到的。那么什么是真理？真理对我们而言有什么意义？

金岳霖认为真理是所有真命题的总结构，或者说，真理是知识进步的极限。而知识到底是如何进步的？对此，还需做进一步的分析。金岳霖在常识的基础之上肯定了知识之有。但常识中的知识是广义的知识，或者说是判断者认为真的命题。《知识论》关注的是狭义的知识，狭义的知识就是断定或发现的真命题。真命题可以分为真的特殊命题、普通命题以及普遍命题。在认知活动中，真的特殊命题的增加是毫无疑问的，我们每天都会发现一些新的特殊事实，这在当今信息爆炸的时代更不用多说。同样，真的普通命题的增加也是司空见惯的。例如，新闻媒体天天播发新的统计数据或调查结果，如果这些数据或结果是真的，它们就是真的普通命题。相对来说，真的普遍命题的发现就比较困难。严格地说，所谓真的普遍命题只是我们认为是真的，因为它们有可能被将来的经验推翻。即使长期没有被推翻的普遍命题也不能完全保证以后不被推翻，这是不是意味着没有客观的真的普遍命题了呢？金岳霖认为当知识不断进步而达到某一层次之后，就会发现真的普遍命题。而且，随着知识经验的不断继续，真命题的数目会越来越多，这就表明知识是不断进步的。

当然，知识的进步不仅仅表现为真命题数目的增加，而且表现为意念图案的不断精细化和凝固化。在金岳霖那里，意念不仅与其他意念关联在一起，而且本身就是一小的意念图案。随着思议活动的不断深入，意念之间的关联更加密切和精细，从而形成较大的意念图案。意念图案和意念一样，都是得自所与且能够还治所与的。引用简单的意念接受所与，我们得到的是低层次的知识；如果以复杂的意念图案接受所与，就有可能得到系统的知识。这里之所以说“有可能”而不是“一定”，原因在于引用的是意念图案而不是概念结构。意念与概念、图案与结构的区别第四章已经做过专门分析，此处不再赘述。随着



知识经验的增加，意念图案会逐步凝固化，而“意念底凝固化也就是真的普遍的命题底发现，而真的普遍的命题底发现也就是概念底形成”<sup>①</sup>。这一点可以通过理中求事表现出来。所谓理中求事就是利用意念图案发现新事实，而新事实是由真命题来表示的，因此，理中求事也就是通过意念图案发现新的真命题。随着知识的进步，利用意念图案发现真命题或新事实的情形越来越多。

需要注意的是，真的特殊命题和普通命题没有相对性，它们永远是真的，但真的普遍命题总有被推翻的可能。金岳霖认为概念的形成就是真的普遍命题的发现，而概念是没有矛盾且清晰的意念。但问题是：以什么样的标准以及如何衡量概念的无矛盾和清晰程度？得自所与的概念不是消极的可能（形上学的概念），概念的无矛盾不仅仅是没有逻辑上的矛盾。概念的所指是所与，那么概念的无矛盾和清晰程度就间接地由事实来决定，直接地由表示事实的真命题来确定。这里又引申出两个问题：首先，事实是关于现在或以往的，将来的自然项目不断现实，新的事实就陆续出现，时间不打住，事实的出现也不会停止。现在确定无矛盾和清晰的意念以后或许会被证实有矛盾和不够清晰，如此一来，概念本身就具有相对性。金岳霖试图为概念的确定性提供辩护，例如，他将“人”这一概念和“有死”概念凝结在一起，认为即使以后出现长得像人但又长生不死的动物，也不能推翻“凡人皆有死”这个真的普遍命题。然而这样的辩护是无效的，因为他把“人”确定为“有死”的动物。实际上，随着科学的发展，人长生不死在理论上是有可能性的。其次，金岳霖认为，一方面概念的确定需要借助真命题，而另一方面概念的出现就标志着真的普遍命题的发现。概念借助的真命题如果是真的普遍命题，那么他的论证就是循环的；如果是真的特殊命题，那么由概念所表示的“普遍命题”可能就不是真正的普遍命题。

此外，金岳霖认为，一般来说，单独的普遍命题为真的可能性要小于一意念图案中的普遍命题为真的可能性，这是因为推翻前者比推翻后者容易得多。而凝固化的意念图案或概念结构根本就不能推翻，它们包含的普遍命题也就不会被推翻。然而一时认为是意念结构的另一时就有可能被视为意念图案，这在科学发展史中表现得非常突出。实际上，金岳霖自己也认识到这一点，他认为知识不断进步的过程就是意念图案不断修改，甚至被推翻重建以及凝固化的过程。

---

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，第692页。



意念图案的修改和推翻与意念的修改和取舍一样，只不过涉及的图案大小不同而已。意念图案的修改意味着该图案的主要脉络或中心思想没有被推翻，被推翻的是非核心部分或次要部分，因此，只要修改次要部分就能保持原来图案的有效性。当意念图案的中心思想被推翻，整个图案也就被推翻了。意念图案被推翻的同时，就有新的意念图案出现。在思议活动的历程中，意念图案的修改比较常见，而意念图案的推翻则比较少。意念图案修改和推翻重建的另一面就是意念图案的凝固化。凝固化的过程表现为：作为试探性的意念，随着认知活动的不断深入，其分析性的成分越来越精细，与其他意念的关联越来越紧凑。凝固化的过程就是意念成为概念、意念的关联成为真命题、意念图案成为意念结构的过程。意念结构一方面和它对应的客观实在相符合；另一方面，从消极的角度说意念结构是一致的，从积极的角度说意念本身就是一演绎系统。金岳霖认为意念图案一旦形成就具有先验性，这与是否引用它没有关系。它或者运用，或者不运用，然而一旦运用，没有不合用的。

以上是从某一方面的意念图案或结构来说的，而知识的进步不仅仅是某一方面意念图案的凝固化，更是各方面意念图案的凝固化，这就涉及真理问题。当知识进步达到无可再求的地步，认知活动就达到了极限。知识的极限不仅包括所有真命题，而且包含真命题之间精确的关联；得到的不是某一方面的意念结构，而是包含所有意念结构的总结构。金岳霖认为：“到了极限的知识一方面无所不包，另一方面它底精切准确底程度也达于极点。我们现在称此总结构为真理。”<sup>①</sup>真理具有很多性质，但金岳霖重点强调了两个方面：第一，真理与真命题一样不能随着历史的演变而演变。具体来说，真命题永远是真的，不会在此时为真，彼时为假。同样，真理是至当不移的。第二，与真命题一样，真理是客观的。它们不能被我们创造或改变，真命题表示特殊的事实或普通情形或固然的理，而真理反映整个客观世界。金岳霖认为只要真命题和真理具有以上两个性质，求知者就有动力去求知。

在金岳霖那里，知识就是真命题，有知识就是发现或断定真命题，而“有知识”是无需证明的。这就是说一条一条的真命题是可以得到的。然而真理是所有真命题的总结构，它不仅要求意念图案凝固为意念结构，而且要求无数的意念结构结成一个总结构。显然，要得到一方面的意念结构尚且困难，更不用说得到所有的意念结构。因此，金岳霖认为真理是得不到的。尽管如此，

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，696页。



我们对真理仍然可以思议，而哲学就是以概念的总结构为研究对象。但与其他学问一样，哲学也不能得到真理，或者说哲学就是对总结构不断尝试和探讨的活动，而得到的意念图案绝不会成为至当不移的意念结构。既然真理得不到，那么求知又有什么意义呢？对此，金岳霖认为，虽然真理得不到，但真命题是能够不断积累的。只要知识积累得足够多，某一层面的意念结构就可以得到。此外，“即令我们不谈用处，即令我们只谈为知识而知识，知识总有积累底效果，新异的发现”<sup>①</sup>。正是由于这些缘由，求知活动不断进行，真命题不断被发现，与这个过程相伴随的就是知识不断进步。虽然哲学研究得不到真理，但哲学领域的知识也是不断进步的。

金岳霖认为，真理不同于命题的真，它是知识积累的极限。只要时间不打住，真理就得不到。这类似于《论道》书中的太极，只不过太极是世界演变的极限。而哲学家感兴趣的是真命题的总结构或者说是真理，既然真理是得不到的，那么哲学就成为没有明确结果但又不断探索和尝试活动。这显然是金岳霖对哲学的一种独特理解。实际上，哲学研究的对象不仅仅是这里所指的真理，所有令人类困惑的基本问题都应该是哲学家关注的对象。

此外，王中江认为作为认知极限的真理是没有用处的，它一方面超出了现实知识的范围，另一方面背离了金岳霖重视形下知识的做法。在他看来，只要对“真理”的含义做适当的修改就可以摆脱这种困境。他认为，在金岳霖那里知识就是对固然的理的把握，而真命题表示的就是理，因此，真命题就是真理。这样一来，真理不仅可以得到，而且追求真理的过程将会不断延续下去，这就为认知活动提供了不竭的动力。<sup>②</sup>

但金岳霖明确表示真理不是求知的目标，因为它是得不到的。而且整本《知识论》很少提到真理，只在该书的结尾做了一些简单的说明。真理的确超出了现实知识的范围，但使用“真理”概念并没有背离金岳霖对形下知识重视的一贯做法。在金岳霖那里，知识就是真命题，而真命题既可以是真的特殊命题，也可以是真的普通命题或普遍命题。真的特殊命题和普通命题表示的是特殊事实和普通情形，只有真的普遍命题表示固然的理，因此，把真命题局限为表示理的命题是不正确的。况且，把真命题称作“真理”没有什么实质意义，只不过是和“知识”换了个称呼而已。

① 金岳霖：《知识论》，中国人民大学出版社2010年版，697页。

② 刘培育：《金岳霖思想研究》，中国社会科学出版社2004年版，第174页。

### 三、胡军对金岳霖真假学说的分析及其反思

胡军通过对真理符合说的历史考察得出，要坚持符合说就必须回答以下五个难题：第一，必须和照相式的符合或符合的摹本说划清界限。第二，必须对“符合”给出清晰而明确的解释。第三，符合是命题与实在的符合，那么何为实在？这是任何符合说都必须回答的。第四，一般来说，命题是意识活动的内容，而实在是客观的外在事物，那么在内的命题如何与在外的实在相符合呢？或者说，怎么跨越命题与实在之间的鸿沟？这是符合说面临的致命挑战。第五，如何衡量命题与实在的符合？这个问题涉及符合的标准，一个完善的符合说应该提出自己的符合标准。

由前文可知，金岳霖在批评诸多真假学说的基础之上提出了自己的真假学说，那么该学说能不能解决上述几个难题就成为衡量它是否成立的准绳。而胡军对金岳霖真假学说的分析正是沿着这个思路进行的。此外，胡军指出所有的符合说还碰到一个历史难题，就是有些真命题没有与之相对应的实在，因此就不能利用符合说来衡量它们是否为真，如几何命题、数学命题和逻辑命题等。<sup>①</sup>实际上，这一难题对金岳霖的真假学说并不构成威胁。这是因为金岳霖把逻辑命题视为消极的先天必然命题，因此，逻辑命题根本就不存在符合与否的问题。此外，他把几何命题和数学命题视为演绎系统中的原理、定理和逻辑演算的结论，它们在演绎系统中必然为真。同样，不存在符合与否的问题。然而在现实生活当中，有一些命题的对象我们感觉不到，如关于原子和电子等微观世界的事物，但金岳霖认为这并不意味着原子和电子等对象不存在，只不过我们感觉不到而已。

金岳霖批评了关于真假的融洽说，认为它注重整体的真或全体大全的真，不重视形下的真。而且，融洽说认为真是全部命题的融洽，部分命题的真不是完全的真。如此一来，真就有程度之分。而这与金岳霖对真的理解相冲突，在他看来真就是真，真没有程度高低的问题。胡军认为金岳霖对融洽说的批评在逻辑上是有效的，但是如果赞同这一批评，就必须否认知识的相对性，或者说，我们对某一事物的正确认识就是终极性的。相反，如果不接受这一批评，势必出现这样的结果，即承认命题的真有程度之分。例如，乙命题的真比甲命

<sup>①</sup> 胡军：《道与真——金岳霖哲学思想研究》，人民出版社2002年版，第351~354页。下文提到胡军的观点或立场皆出自该书第七章，恕不一一出注。



题的真程度高些，而丙命题比乙命题为真的程度高些，等等。这样一来，命题的真就完全没有确定性。

然而胡军的观点是自然相矛盾的：他一方面认为金岳霖对融洽说的批评是无懈可击的，另一方面又认为接受这一批评会否认知识的相对性。而知识的相对性是胡军自己所坚持的，他认为自然科学的发展证明知识不是绝对的，而是被不断修正和完善的。对此，笔者认为，理论学说的发展的确存在这一现象，但这不能否定真命题的客观性。例如，“孔子是鲁国人”，该命题在孔子生于鲁国这一事体发生之后就永远为真，它的真不存在相对性。相反，存在相对性和或然性的是普遍命题的真，但不能由此就完全否认真命题的客观性。既然胡军承认知识的相对性，他就势必要拒绝金岳霖对融洽说的批评。但他自己也知道，如果承认真假有程度之分，就必然得出荒谬的结论。显然，在这一点上，感到困惑的不是金岳霖，而是胡军自己。

既然符合是命题与实在之间的符合，那么在金岳霖那里，命题指的是什么，实在又是什么，两者之间有什么样的符合？这些是符合说必须要回答的问题，也是胡军分析的重点。就命题而言，他认为金岳霖继续沿着逻辑实证主义的思路区分了分析命题和综合命题，分析命题的真由于不依赖经验事实，因此就不是金岳霖知识论关注的重点，相比较而言，金岳霖更重视综合命题的真假。哲学家们普遍认为分析命题必然为真，而综合命题由于对经验事实有所表示，因此就不必然为真。由此，胡军进一步认为综合命题就不是不可怀疑的，或者说，它的真是或然性的。

为了便于说明，胡军将金岳霖与艾耶尔做了对比，在分析命题方面，艾耶尔坚持分析命题的必然性在于我们对符号意义的约定，而金岳霖则主张分析命题的必然性在于它们对所有可能的肯定；在综合命题方面，艾耶尔认为综合命题即使现在被经验事实肯定，最后还是必然要被否定的，而金岳霖认为综合命题虽然没有必然性，但经过证实或证明的真命题不能被以后的经验事实否定，或者说它们的真就是客观的、独立的以及超时空的。由此，胡军得出这样一个结论：在必然性方面，金岳霖混淆了分析命题和综合命题的区别，把后者的偶然为真等同于必然为真。之所以出现这一结果，胡军认为，原因在于金岳霖一方面想继续坚持分析命题和综合命题的区分，另一面试图超越这种区分。如果坚持两类命题的区分就会导致必然性与偶然性的割裂，如此一来，注重综合命题的金岳霖就只能得到偶然性的知识，但这是他不愿意看到的。因此，在坚持区分的同时，金岳霖认为综合命题的真是客观和超时空的。在胡军看来，这

是金岳霖知识论所蕴含的一个理论矛盾。

然而在笔者看来，胡军的这种分析和批评是不准确的。的确，金岳霖坚持分析命题和综合命题的区分，而且申明他的知识论主要关注的是综合命题的真假。同时，金岳霖也承认综合命题不必然为真，但是，综合命题偶然为真不同于综合命题的真是偶然的。综合命题的真假依赖经验事实，有相应的经验事实它就为真，否则为假。从这一层面来说，综合命题为真具有偶然性。但是，当一命题被证实或证明为真以后就不能为假，否则就前后矛盾。这也就是说，命题的真是绝对的，不能一时一地，为真，另一时一地为假。当然，前文已经指出，作为综合命题之一的普遍命题的真具有或然性，这是因为有限的事实无法完全证实超时空的共相关联。在这一点上，知识具有相对性和或然性。因此，证实普遍命题为真的严格说法就是证实普遍命题大概为真。由此可见，承认综合命题不必然为真与综合命题的真具有客观性和超时空性并不矛盾。进一步来说，坚持分析命题和综合命题的区分与主张真的客观性并不矛盾。由此可见，胡军所谓金岳霖知识论中的这一理论矛盾就不是真正的矛盾。如果说命题为真有什么内在矛盾，那应该是金岳霖对普遍命题的重视与普遍命题为真的不能完全证实之间的矛盾。

接下来，胡军分析了金岳霖知识论中的实在。金岳霖把真命题表示的对象称为实在，它包括事实和固然的理。那么事实和固然的理是不是客观的外在对象？胡军首先分析了固然的理。在金岳霖那里，固然的理就是共相的关联，而共相就是有能出入的可能，能出入于可能就表现为特殊个体的生灭变动。共相及其关联不是思议活动的内容，而是思议活动的对象。但胡军认为，共相及其关联是思维活动的逻辑构造，普遍命题与固然的理的符合就是作为思议内容的普遍命题与同是思议内容的共相关联之间的符合。随后，胡军指出，在金岳霖那里，事实是接受了所与，而所与一方面客观的外物或其一部分，另一方面是官觉内容。与此相对应，所与为事实提供了客观基础，意念为事实提供了理性成分或理论结构。因此，事实就不是独立于意识的客观外物，而命题与事实的符合到底是与事实中的所与符合还是与意念符合，就成为金岳霖知识论的一个内在问题。通过对固然的理和事实的分析，胡军得出金岳霖所谓的实在绝不是独立于意识的客观实在。对于胡军的这一分析和批评，笔者认为需要作出以下三点说明。

首先，在金岳霖那里，固然的理不纯粹是思维活动的主观构造，而毋宁是自然规律在本体论上的纯形式表现。与康德一样，金岳霖意识到自然科学的长



足进步，并认为有客观规律。关于这些规律的知识就是真的普遍命题，或者是知识体系中的概念结构。实际上，金岳霖一直强调共相的关联不是思议的内容，而是思议的对象。当然，作为思议对象的理也只能借助思议内容为我们所知，如果由此就认为固然的理是思议内容，那么纯粹外在的事物是否存在就根本不为我们所知，换句话说，为我们所知的外物只能是由思议内容建构起来的外物。这显然是不符合常识的。

其次，所与是对官觉外物性质和关系的客观反映，而接受所与的意念并不改变所与的内容。因此，由接受所与得到的事实就是对外在事物的客观反映。这里需要注意的是，对外物的客观反映并不就是对外物照相式的反映或摹写，而是带有官觉类以及官觉背景等客观因素影响的反映。不同的官觉类对同一官觉对象在所与可能不同，但这不影响所与的客观性。而命题与事实的符合显然不是命题与意念的符合，而是与事实中的所与成分的符合。可以说，站在金岳霖知识论的立场，客观的事实可以代表本然的事物。

最后，实在应该是客观独立的，否则，命题与实在的符合就讲不通。具体来说，假如实在是意识活动的内容或感觉内容，实在与命题的符合就成为意识内容之间的一致或者是感觉内容与意识内容的一致。此外，实在也不能是完全独立于意识活动的本然外物。金岳霖认为本然的外物不可觉但可以知，因此就不存在被接受并形成事实的问题，更不存在与命题相符与否的问题。在他那里，实在不仅是客观存在的，而且是可以认知的。尤其是作为实在之一的事实更是存在于经验之中，而这就为符合说奠定了基础。

当然，这不是说金岳霖对实在的理解就没有问题。相反，一个突出的问题就是作为实在一部分的共相关联不能被我们官觉，只能通过抽象的思想活动去认知。如果是这样，我们获得的关于共相关联的普遍命题如何与共相关联符合呢？一边是我们的思议内容，另一边是外在的思议对象，双方之间有不可逾越的鸿沟。对此，金岳霖认为可以通过特殊的事实这个中间环节来实现双方的符合。他认为在感觉层面，真的普遍命题与该普遍命题表示的固然的理支配下的事实直接符合，与固然的理间接符合，前者可以证实该普遍命题，后者可以证明。然而新的问题又出现了：有限的事实能否完全证实普遍命题？对此，金岳霖求助于无限的求知历程，从理论上来说，真的普遍命题是可以得到的，但按照他的解释，事实上很难得到这样的真命题。显然，这与他肯定真的普遍命题之有是相冲突的。

金岳霖认为命题与实在的符合不是照相式的符合，而且，符合说的第二个

难题，即命题与实在之间的鸿沟在他那里并不存在，因为实在的主要成分是事实，而事实一方面在经验之内，另一方面又有客观的所与。此外，命题与实在符合的形式非常多，如目录与内容之间的符合、地图式的符合，以及衣服合身式的符合等。但不管什么样的符合，命题与实在之间有一一对应的关系。

然而胡军认为金岳霖并未真正解决命题与实在之间的鸿沟问题，其主要理由如下：首先，他认为所与不是外物或外物的一部分，如此一来，事实在经验之中的说法就失去根基。其次，金岳霖没有证明官觉者和官觉外物处于外在关系之中，因此无法保证官觉内容就是外物或其一部分。再次，胡军认为引用意念接受所与会改变所与的性质。复次，金岳霖没有有效地证明命题不是经验之内的事实，如果命题就是事实，那么符合说就用不着。最后，如果坚持认知活动中的外在关系，认知者就处于完全消极的地位，而这与实际情形不符。

在笔者看来，胡军所举的这些理由并不成立，他对金岳霖的批评也不正确。下文就胡军所举的理由一一进行反驳。通过第一条理由，他主要反驳所与是外物或其一部分的观点。所与的确不是本然外物或其一部分，但它是官觉者对官觉外物的客观反映，这不但不会威胁经验中的客观事实，相反保证了客观事实之有。金岳霖虽然没有证明官觉者和官觉对象处于外在关系之中，但一直强调正觉活动就是关系集合，其中，官觉者与官觉对象处于外在关系之中。这也与我们的常识相符合。胡军认为，在形成事实的过程中，意念会改变所与的性质。这种观点既违背金岳霖的主张，又与事实不符。因为如果意念可以改变所与，对同一官觉内容利用不同意念进行规律所得到的事实就不会指向同一对象。例如，利用“红”和“苹果”接受某一所与得到的事实是“这是红苹果”，而不会出现“这是红的”“这是苹果”，但两个“这”指的不是同一对象。至于命题不是事实，金岳霖说得非常清楚，而且对两者专门进行了区别。对此，前文也做了介绍。因此，这条理由根本就不成立。同样，最后一条理由也不成立，金岳霖承认关系有内在和外在之分，但他没有主张整个认知活动只有外在关系，更没有说认知者完全处于消极地位。就正觉活动来说，消极的成分也许多些，但就认识活动和思想活动来说，积极的成分非常突出。而整个认知活动的主旨——以经验之所得还治经验，就体现了这种认知积极性。总之，胡军的批评是不正确的。

应该说，金岳霖对命题与实在之间鸿沟问题的解决是非常有意义的，这为陷入困境之中的符合说提供了生还的希望，也对当代知识论中的基础主义提供了支持。基础主义者认为，我们的一切知识归根结底建立在感觉经验的基础之



上，而为知识主张提供辩护的最后根据就是基本信念。基本信念的主要内容是感觉内容，它不需要进一步的辩护，但能为其他信念提供辩护。那么基本信念和感觉内容之间到底是什么关系，为什么基本信念本身不需要辩护？这些问题是基础主义的批评者所提出来的，他们由此对基础主义提出挑战和驳难。而金岳霖所谓的事实就类似于基本信念，它一方面是客观的，另一方面是由真命题所表示的。这样一来，事实本身不需要进一步的辩护，而且能证实其他命题，这就为整个知识体系提供了客观基础。当然，在金岳霖那里，利用事实证实的不是知识主张或信念主张，而是命题，这是金岳霖知识论与当代知识论的一大区别。事实上，很容易对事实具有的基础辩护地位提出质疑。这是因为事实是利用意念接受的所与，而具体的接受活动可能出错，如果引用的意念不合适，或者具体的接受活动不正确，那么得到的就不是事实。但如何衡量意念引用的合适与否以及接受活动的正确与否？对此，金岳霖没有给予专门分析和说明。

此外，金岳霖认为融洽、有效和一致是符合的标准，而符合是真的定义，因此它们也就是“真”的标准。在他看来，这些标准分别是符合的必要条件，但合起来就是符合的充分条件。然而胡军认为金岳霖没有对三个标准之间的相互关系进行说明。事实上，三个标准是针对不同命题而言的，例如，融洽针对的是现在可以证实的命题，而有效针对的是假设，一致是对两个以上的命题而言的。它们之间显然没有必然的联系。

就有效而言，金岳霖指出命题有效不一定为真，但无效必假。对此，胡军指出这一主张必然会导致两个理论困难：一是无效必假会将一些真命题排除出知识体系。这是因为有些假设现在看来无效，但它们是真是的，等到它们所断定的对象出现以后，它们就可以被证实。二是有效与否是我们对命题的看法，不是命题本身的属性，作为假设的命题现在还不能被证实，但我们可以对它们为真产生一定的看法，当这些看法有效时，对命题为真的信念就加强了。但命题是否为真，在它们所断定的实在出现之前还是个未知数。总之，胡军认为有效不能作为命题为真的必要条件。

在金岳霖那里，融洽是命题与其对象在感觉上的融洽。但有些命题的对象现在还未现实，它们就没有感觉上的融洽，金岳霖把这些命题称为假设，他认为假设为真的一个必要条件就是有效。实际上，有许多假设当时看来的确无效，但它们是真是的。例如，很多物理学假设刚被提出来的时候并不被认可，但这不影响它们为真。因此，胡军指出的第一个理论困难是准确的，但他所谓的第二个理论困难不太准确，这是因为有效说所谓的有效主要是针对假设而言



的，而假设是判断者对未来情形或未知领域的断定。断定者衡量假设为真的一个重要标准就是看这些假设是否有效，一般来说，越有效的假设为真的可能性越高，相反，毫无效用的假设为真的可能性非常低，但这并不能排除有效程度高的假设为假的可能性。不可否认，金岳霖把有效视为“真”的必要条件是不准确的。这是因为有效与否是针对判断者的感觉而言的，判断者不同，对同一假设有效与否以及有效程度高低的感受就不一样。可见，有效标准难免就有主观的色彩，以之为“真”的标准就势必与“真”的独立性和客观性相冲突。

金岳霖认为融洽、一致和有效三个标准综合起来就是命题为真的充分条件，但他对这一观点缺乏有效的论证。实际上，胡军也指出了这一问题。他认为，对命题真假情况的判定是多样化的，有时是对单个命题真值的判定，有时是对命题集合真值的判定。就前者而言，一致不仅不是充分条件，而且不是必要条件，因为单个命题根本就没有一致与否的问题。况且，融洽和有效是针对不同命题而言的，例如，有效是假设为真的必要条件，但不是现在可以证实的命题为真的必要条件。因此，就不能把它们作为所有命题为真的必要条件。那么融洽、一致和有效三个标准合起来是不是真的充分条件？胡军认为答案是否定的。具体论证过程如下：即使接受金岳霖的说法，认同融洽、有效和一致是命题为真的必要条件，但要使一致的命题为真，就需要这些命题中至少有一个命题为真。由于融洽和有效标准不是命题为真的充分条件，不能保证任何命题为真，因此，这三个标准加起来也不是命题为真的充分条件。胡军进一步认为，按照金岳霖的符合标准根本就得不到任何真命题，而这就表明他简单拼凑的符合标准并不成功。

此外，胡军认为金岳霖的符合标准还有一个理论困难，就是限于特殊时空关系的标准如何断定超时空的真。具体来说，融洽是一时一地感觉到的融洽，而有效也是特殊时空位置上行为或思想方面的有效，一致虽然是超时空的，但具体判断活动中的直接标准是一致感，而一致感是特殊的。可见，判断活动中的融洽、有效和一致都是感觉到的，它们都有时空性。而命题的真是客观的、独立的以及超时空的。为了解决上述理论困难，金岳霖提出了符合感的超时空化。他认为虽然感觉到的一致并不一定就是命题之间真正的一致，但随着知识的不断进步，一致感越来越接近于一致，而越逼近一致的一致感越超时空化。在这个过程中，融洽和有效都借助一致感的超时空化而超时空化，同样，由三个标准综合而成的符合感也借助一致感而超时空化。

然而胡军认为金岳霖的符合标准的超时空化存在以下几个方面的困难：首



先，标准的超时空化就意味着以往的标准不正确，进一步说明以往就没有获得过真命题。既然以往没有真命题，就无所谓知识的进步；没有知识的进步，也就没有一致感以及符合感的超时空化。其次，承认一致感的超时空化就意味着假设了一致，这是因为一致是一致感超时空化的极限和目标。但金岳霖并没有对这样的假设作出说明。最后，标准的超时空化是以“现在”的标准为以往任何时间的标准，但不管“现在”位于川流时间的任何位置，“现在”都是特殊的时间段。因此，标准就不可能完全超时空化，既然如此，客观和超时空的真就不可能由这些标准断定出来。

应该说，胡军的上述观点大部分是正确的，尤其是对标准超时空化的质疑揭示了金岳霖真假学说的一个重要问题，即我们利用特殊的标准何以能够确定超时空的真命题。但是，有两点需要补充说明：一是承认符合标准的超时空化并不表明以往的标准不正确，更不意味着以往没有真命题。实际上，现在和以往有一些共同的标准，这些标准无所谓超时空化。例如，当代人和古人对一些基本的认知对象有相同或相似的知识。二是标准的超时空化意味着真命题的确定需要很长的时间，而且这样的时间甚至无限长。如此一来，真命题的断定就成为不可能。但这与实际的情形不符，不管是在日常生活中还是在专门的研究领域，我们不断地发现真命题。<sup>①</sup>

胡军继续指出，金岳霖认为他的知识论是关于“知识底理”的学问，或者说，是表示“知识底理”的命题的集合。这样一来，知识论本身就是由综合命题构成的，那么这些综合命题的真假如何衡量呢？胡军认为，如果以综合命题与“知识底理”是否符合来确定这些命题的真假，就意味着我们已经知道了“知识底理”。但是，获得关于“知识底理”的知识是金岳霖知识论的根本目的，这就说明“知识底理”是我们未知的对象，显然就不能以符合作为知识论命题为真的定义。如果是这样，以什么标准判定知识论命题的真假呢？金岳霖认为，知识论成立与否关键看它是否一致，如果一致，它就能成立。这是因为只要一致的命题集合中有一个真命题，所有的命题就都为真。而知识论以“知识底理”为对象，它不应该包含假命题，因此，知识论的目标就不是真，而是一致或通。然而金岳霖一方面主张符合是真的定义，另一方面又承认知识论命题的真假取决于它们的一致与否。这两方面显然是互相冲突的。由

---

<sup>①</sup> 第二点补充说明中的观点王中江也提到了，参见刘培育：《金岳霖思想研究》，中国社会科学出版社2004年版，第179页。

此，胡军认为金岳霖的真假学说并不完善。

应该说，胡军的这一分析和批评是比较准确的。实际上，在金岳霖那里，不仅知识论命题的真假不能由与“知识底理”的符合与否来直接确定，而且，所有普遍命题的真假都不能由与共相关联的符合与否来确定。虽然金岳霖认为可以直接经验到普遍命题与特殊事实的符合，而这种直接符合就是对普遍命题的证实，但是正如前文所指出的，特殊的事实根本就无法完全证实普遍命题。

最后，胡军认为，就符合说必须回答的五个问题而言，金岳霖的回答有些是成功的，有些则并不正确。例如，金岳霖主张的符合不同于照相式的符合，但他对何谓符合没有给出清晰的解释。他承认有客观的外在世界，但把共相关联和事实作为客观的实在，这样的实在就不是真正客观的外物。由于坚持事实在经验之中，金岳霖并没有消除命题与外在事物之间的鸿沟。至于符合的标准，存在的问题就更多，例如，融洽、一致和有效不仅各自不是命题为真的必要条件，合起来也不是命题为真的充分条件；此外，标准的超时空化根本就不可能实现；等等。总之，在胡军看来，金岳霖的真假学说并不成功。

然而通过上文对胡军相应观点的分析就可以发现，他对金岳霖真假学说的批评有些是比较到位的，有些不太准确，甚至是错误的。但无论如何，胡军的研究对深入理解金岳霖真假学说具有重要的启发意义。他批评金岳霖的真假学说，但没有否认真假学说的理论贡献。相反，他认为金岳霖是中国哲学史上第一位创立真假学说体系的哲学家，不仅丰富了中国哲学的内容，而且提升了哲学研究的水平。这就说明胡军对金岳霖真假理论的研究态度是客观与公正的。

以上两节内容详细介绍了金岳霖对命题及其证实和证明、真的定义及其标准的理解，同时，对相关学者关于金岳霖这一部分思想的研究成果进行了分析。实际上，对于命题的证明或证实以及真假问题，有些当代知识论学家也给予了关注，为了对比金岳霖与这些知识论学家在上述内容上的异同，就需要先简单地介绍一下他们对这些问题的思考。

### 第三节 当代知识论学家对命题证实 与真假的理 解及其比较

金岳霖一方面详细分析了命题及其证实和证明，另一方面在批评诸多真假学说的基础之上提出了以符合为主、兼具其他学说优点的真假理论。实际上，



这两方面是密不可分的，对命题真假的理解是对命题证实和证明进行分析的理论基础，而命题的证实和证明就体现了对真假的解释。金岳霖把命题的真假与命题的证实和证明区分开来的目的是为了更好地了解两者。尽管命题为真是知识得以可能的一个必要条件，但当代知识论学家主要关注知识主张的结构与辩护。当然，这并不意味着在当代知识论中没有哲学家关注命题的真假。事实上，大多数哲学家承认命题的真与认知辩护存在联系，只不过少数人对这种联系进行了分析。<sup>①</sup> 为了便于比较，笔者将命题或信念的证实与命题的真假区分开来，分别介绍当代知识论学家对这两方面的考察。

### 一、当代知识论学家对命题证实的理解<sup>②</sup>

自近代以来，在诸多的学问当中，科学由于其实证性以及追求确定知识的特点而被赋予崇高地位。以往欧洲尊崇的圣徒被哥白尼、伽利略、牛顿、达尔文以及爱因斯坦等近现代的著名科学家取代，同时，科学成为学校教育的主要内容。深受近现代科学发展影响的金岳霖也非常推崇科学，以至要按照科学的方法建立至当不移的知识论。他对知识命题证实或证明的理解可以说源自对科学命题证实的理解。那么关于自然或世界的理论是如何得到证实或辩护的？什么样的方法可以确保关于自然和世界的理论享有科学的盛名？为了回答这些问题，科学哲学诞生了。以往，人们认为科学就是在对外在事物观察的基础之上提出假设，然后通过不断的实验进行验证，最后得到被确证的理论。然而这种理解存在明显的缺陷：一方面失之过宽，按照这种理解，许多非科学的理论都被纳入科学的范围，如占星术、巫术以及神话。因为这些理论也建立在观察和测试的基础之上；另一方面失之过严，实际上，没有任何理论可以在观察和实验的基础之上得到证实，从而摆脱质疑。例如，现代物理学中的原子和亚原子就不是我们直接观察的对象，如果由于无法直接观察就判定关于它们的信念是假的，那么许多已经得到辩护或证实的信念就会被排除出科学的范围。

既然传统的看法有这样的缺陷，就有必要对科学进行重新界定，以便将科学与非科学以及无意义的东西区别开来。进入 20 世纪，对这项工作进行研究的主要有维也纳学派以及波普尔、拉卡托斯等人。维也纳学派主张逻辑实证主义，其代表人物是石里克和卡尔纳普。该学派主要活动于 1907 年至 20 世纪 30

① 徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社 2006 年版，第 444 页。

② Louis P. Pojman. *The Theory of Knowledge: Classic and Contemporary Readings* [M]. Wadsworth Thomson Learning, 2003, pp. 464 - 467.

年代初，其主要成员赞同英国经验主义者休谟和罗素等人的一些观点，同时也支持捷克科学家马赫，马赫主张科学的基础在于描述经验。在尊重经验的同时，逻辑实证主义者试图消解所有的形而上学，他们非常强调数学和理论物理的重要性，希望建立科学式的哲学。其核心主张是实证原则（verification principle），即语句的意义就是证实该语句所表达的命题的方法。换句话说，命题指称一系列的感觉经验，而这些感觉经验合起来就等价于命题为真。更重要的是，他们都赞同休谟的一个著名观点，这就是：假如我们拿起任何一册神学或形而上学书籍，我们应该反问，它是否包含关于数量或数目的抽象推理？如果没有，我们可以继续追问，它是否包含关于事实或存在的经验推理？如果也没有，那就把它扔进火中。因为除了诡辩和虚构之外，它什么也不提供。

逻辑实证主义者认为数学命题和逻辑命题是必然为真的，而伦理方面的陈述根本就不是断言，像“杀人是错误的”这样的伦理陈述就是无意义的情感发泄。同样，神学也是由无意义的句子构成的，因为类似于“上帝存在”“上帝是超越时间的永恒存在”等主张是无法证实的。然而包括逻辑实证主义的支持者在内的许多人都认为逻辑实证主义对哲学是破坏性的，它的唯一作用就是服务于科学。这表现为：它一方面揭示我们陈述的深层结构，另一方面申明哲学问题仅仅是语言使用混乱的产物。用维特根斯坦的话来说就是：这种科学式哲学的目的就是把我们理智的迷惑中解救出来，而这种迷惑是由非科学式的哲学带来的。用形象的比喻来说，新哲学的目的就类似于给陷入蝇瓶的苍蝇指条出路。

后来，一种批判逻辑实证主义的观点浮出水面，这种观点认为证实原则本身就是非科学的，因为它本身是无法被经验证实的。面对这种批评，卡尔纳普对证实原则进行了修正。他认为只要一个命题可以被证实，它就是有意义的。然而这意味着被排斥的形而上学又被变相地纳入新哲学的范围之内。例如，像“现在正在下雨”或者“绝对的就是完美的”这样的命题是可以证实的，因此它就是有意义的。显然，“绝对的就是完美的”是一个无法证实的形而上学命题。此外，普特南也举了一个反驳神学实证主义的例子：“有一座一千米高的金山，但是无人知道它。”这个命题显然是可以证实的，但作为命题组成部分的“有一座一千米高的金山”是无法利用经验来证实或证伪的形而上学命题。

随着逻辑实证主义的瓦解，一系列关于科学本质和方法的竞争性理论相继被提出。其中，比较有代表性的是波普尔的证伪主义、拉卡托斯（Imre Lakatos）的科学研究计划（research programs）以及费耶阿本德（Paul Feyerrabend）对



科学的批评。

本书对于波普尔的证伪主义在分析归纳原则时已经做过介绍，这里只做简单的说明。波普尔主张科学方法的标准不是证实，而是证伪。确切地说，科学研究的过程始于大胆的假设，之后是试图反驳这些假设。他认为，类似于“所有的天鹅都是白的”以及“凡人皆有死”这样的普遍命题是无法完全证实的，不管现实的事实怎么支持这些命题，总有存在反例的可能性。因此，科学研究的目的是寻找一些致命的反例来证伪科学理论，而不是去证实它们。更进一步，一个理论要成为科学，只有持这种理论的科学家能够提前指出一个可以证伪它的关键实验，否则它就不可能是科学。如前所述，波普尔批评把归纳推理作为获得科学理论的基本方法，认为科学进步的模式是不断提出理论假设，然后不断地去证伪它们，接着再提出新的理论假设，再去证伪，以此类推。这一推陈出新的过程就是科学进步的历程。

拉卡托斯早年是波普尔证伪主义的信徒，后来逐渐背离了波普尔。他认为波普尔的证伪主义是对传统科学研究方法和实证主义的一种发展，但作为对科学理论发展的说明就显得过于简单。波普尔认识到反例对理论假设的证伪能力，但忽视了科学家修改理论或提出新假设来拯救其理论的能力。拉卡托斯认为，科学理论可以被视为研究计划。其中，一些项目是进步的，从而产生新的、更富有成果的实验和项目；但另外一些不断地退化，并最终失去解释力，从而被抛弃。需要注意的是，在拉卡托斯看来，科学研究不需要真的理论，而需要那些进步和富有成果的理论。尽管求真是非常有价值的目标，但我们不知道我们的理论是不是真的。当然，随着新假设的不断提出和检验，就可以为我们相信的理论提供更多的辩护。

另外一位澳大利亚裔美籍哲学家费耶阿本德认为，科学并不包含特殊或优越的研究方法，因此不应该享受的崇高地位。科学本质上就是带有偏见的另外一种意识形态，它本身没有比宗教更多的权威性和理性方法，在这一层意义上，它就与宗教一样都是神话。如果意识到这一点，我们就应该把科学从社会结构的塔尖拉下来。在民主社会，人们应该自由地选择其知识体系，而不应被强迫接受科学，并把它视为高高在上的学问。相反，应像政教分离一样，科学与政治也要分离开来。

通过上述简单的介绍就可以知道，对科学理论的判定经历了从逻辑实证主义到波普尔的证伪主义、拉卡托斯的科学研究计划以及费耶阿本德对科学批评的转变。虽然这些理论不是专门分析命题证实或证明的，但它们直接或间接地

与命题的证实或证明有关。这些理论给我们的启示是：单个的普遍命题是无法证实的，要想获得科学知识就应该通过证伪来实现。但拉卡托斯认为仅仅利用反例是无法证伪科学理论的，因为科学家可以针对这些反例对其理论进行修改，从而使之能够解释这些反例。可以近似地说，对于科学知识的解释方法的转变与知识辩护从基础主义到融贯论以及最后包容两者的转变相呼应。对此，从下文对真假概念的分析中就可以看出。

由于得不到完全真的科学理论，费耶阿本德批评科学享有的崇高地位。但在笔者看来，科学毕竟不同于神话和宗教，它对逻辑推理能力和经验观察的重视显然不同于后者。况且，科学理论不能完全被证实并不意味着它就是假的或不包含真的内容。普遍命题被证伪只是表明它不是普遍为真，而在一定范围内它仍然可以为真。更为重要的区别在于，科学研究是一个公开的、自由的学术研究活动，这个研究活动充满辩护和质疑的声音，但辩护和质疑的基础是论证，而不是借助神秘的体验或非理性的信仰。

## 二、当代知识论学家对命题真假的理解

正如对命题的证实不太关注，当代知识论学家对命题真假的研究也比较少，即使有哲学家关注，他们分析的重点也是真与知识辩护的关系。为了便于说明，笔者先从罗素对命题真假的<sup>❶</sup>理解入手，接着采用邦久的说法对符合论与知识辩护之间的关系做一些简单的说明。如此安排的目的在于使我们对关于真的符合论及其与知识辩护的关系有一个概要性的把握，从而为比较研究金岳霖的真假学说奠定基础。

### （一）罗素关于命题真假的观点

罗素首先区分了关于真的知识（knowledge of truths）和关于事物的知识（knowledge of things），他认为前者包含与真相对立的内容——假。在亲知知识（knowledge by acquaintance）的领域，就事物而言，我们或者知道它们，或者不知道，但不会有这样一种肯定的心理状态，即我们关于事物的知识是假的。这是因为亲知的对象是事物，而亲知是不会出错的，出错的环节只能是推理。亲知是一元的，它没有是非对错。与之不同，真假是二元的，有真就有假，有假就有真。在现实生活中，人们往往对同一对象持有不同甚至不相容的观点。

❶ 关于这一点，本节主要参考了 Bertrand Russell. *The Problems of Philosophy* [M]. QcEnglish. com, 1912, chapter 12.



其中，必然有一些观点是错误的。由于错误的观点与正确的观点一样被人们坚定地持有着，要把它们区别开来并非易事。换句话说，要把它们区别开来就需要我们知道错误的观点是错误的、正确的观点是正确的。但我们怎么知道自己的信念不是假的？在罗素看来，这是一个非常困难的问题，要为其提供一个圆满的答案似乎是不可能的。相比之下，何谓真何谓假不仅是稍微容易一点的问题，而且是回答前一个问题的基础。

罗素认为，要把握真的本质就必须考察以下三点：首先，关于真的理论必须允许假存在。很多哲学家一味地强调命题或理论的真，忽视了对假的分析，从而使其理论失去说服力。罗素不仅坚持真假二元论，而且强调关于信念的理论不同于关于亲知的理论，前者有真假问题，而后者是不会假的。其次，很明显，没有信念就没有真与假。假如这个世界只有物质而没有信念，那么这个世界就不会有真假对错之分。在罗素看来，真与假都是信念或陈述的性质，因此，一个只有物质的世界就没有真或假的问题。最后，信念的真或假依赖信念之外的东西。举例来说，如果我们相信“查尔斯一世死于绞刑”，那么我们相信它为真的原因不在于信念本身的内在本质，而是因为发生在三个多世纪之前的历史事实。相反，如果我相信查尔斯一世死在病床上，那么我的信念是错误的。这种错误并不因为信念内容的生动而改变。可见，真假虽然是信念的性质，但不依赖信念本身，而是依赖信念与其他事物的关系。

实际上，上面分析的三个方面构成了信念体系的三个必要条件。其中，第三个条件使我们接受这样一种观点，即信念为真就是该信念与事实之间存在某种形式的对应或符合。从总体上来说，这种观点是许多哲学家都接受的。然而要找到一种不受质疑的对应或符合模式并非易事。引起这种现象的部分原因在于：如果真就是思想与外在事物的对应或相符，那么思想者根本就不知道什么时候该思想为真，这是因为在外的事物和在内的思想是否对应是不可得知的。因此，许多哲学家纷纷放弃真的符合说，去寻求不依赖外在事物的新解释。其中，最具代表性的观点就是将真解释成信念之间的融洽。显然，这里的“融洽”不是金岳霖所讲的“融洽”，而是他所讲的“一致”。

然而融洽说面临两个理论困难：首先，我们没有理由认为融洽的信念体系只有一个。相反，对于同样的事实，我们可以提出许多彼此不同但融洽的信念体系。例如，小说家可以构想历史，这种构想可以解释我们所知道的历史，却可以与真正的历史不同。在自然科学中，关于某一领域的事实可以提出几个不同的解释体系，尽管科学家努力寻找事实来否认其他理论而只保留一个，但没



有任何理由担保他们可以成功地做到这一点。其实，哲学亦是如此。因此，存在互相竞争的解释理论并不罕见。例如，将人生理解为一场梦并不是不可能的，在梦中，世界是梦的一部分，梦到的世界与所谓客观的世界没有什么不同。只不过这样的观点与我们所知的事实并不一致，我们认为他人和外在的事物是客观存在的，因此，没有理由不尊重常识而将人生作为梦或者将人视为“缸中之脑”。

其次，融洽说的反对者认为融洽说意味着我们理解了“融洽”的意义，或者说，它假设了逻辑规律为真。当两个命题相容时，它们为真；当至少有一个为假时，它们就不相容。而为了知道命题是否相容，我们就必须接受诸如矛盾律之类的逻辑命题为真。例如，“这是苹果”和“这不是苹果”是不相容的，因为它们满足了矛盾律的要求。但是，如果矛盾律本身也需要利用融洽说来检验，那么我们又将如何确定它为真？如果矛盾律为假，我们将会发现没有任何信念与其他所有信念不相容。由此可见，逻辑规律为融洽说提供了基本结构或框架，但逻辑规律本身不受融洽说的制约。

以上两方面的分析表明融洽说并不能为真假提供定义，尽管当发现一些真命题之后，融洽与否是衡量其他命题真假的重要方法，但罗素认为我们应该继续回到符合说，利用信念与事实之间的符合来探究真的本质。下一步的任务就是回答何谓事实，以及信念与事实符合的本质是什么。如前所述，关于真假的理论必须具备三个必要条件：承认真假的存在、视真假为信念的性质以及真假依赖信念与外在事物的联系。而承认信念可以为假就意味着不能将信念视为心灵与单一对象之间的关系。按照英国新黑格尔主义者布莱德雷的观点，单一对象是我们所相信的整体。如果把信念视为心灵与绝对整体的关系，那么信念就不可能为假，而必然为真。实际上，这样的真也就没有意义。举例来说，张三错误地相信李四爱王麻子，需要注意的是，不能把张三的信念视为他与“李四对王麻子的爱”之间的关系。如果“李四对王麻子的爱”是一个单一对象，那么按照罗素关于亲知知识的说法，张三的信念不可能为假，只能为真。罗素认为没有这样的单一对象，张三的信念也不可能是他与该单一对象之间的关系。

似乎可以说张三的信念是另一个对象的关系，即“李四爱王麻子”。但是，当李四不爱王麻子时，就不能设想有“李四爱王麻子”这样的对象。因此，假设有“李四爱王麻子”这样的对象并不能解决信念的关系问题。通常认为关系只存在于两个词之间，实际上，这是不对的。有些关系就需要三个或



四个词，甚至更多。以“之间”来说，它至少需要三个词。例如，“西安在上海和兰州之间”，如果世界上只有两个地方，那就没有它们之间第三个地方的说法。这样的例子非常多，但上述例子说明信念关系存在于两个或两个以上的词之间。罗素认为，这就为信念为假提供了可能。假信念虽然不是逻辑上可以驳斥的，但往往是信念体系要排除的。仍以张三相信李四爱王麻子为例，张三的信念存在于张三、李四、爱以及王麻子等四个词之间。当然，该信念或判断不是张三分别与其他三个词之间的关系，而是与其他三个词结合在一起的关系。

罗素将信念的真假视为心灵与其他对象之间的关系，主要是为了批评布莱德雷将对象作为绝对实体或单一实体的做法。以现在的眼光来看，罗素的分析就显得啰嗦无趣。但是，他对外在对象多样性以及客观性的强调是非常有意义的。既然有了与信念符合或对应的“事实”，剩下的任务就是回答如何将真信念与假信念区分开来。首先，罗素采纳了一些确定的定义。例如，每一个判断都涉及一个心灵实体和组成判断的词。他把心灵称为判断的主体，而把使用的词称为判断对象。在张三相信李四爱王麻子的例子中，张三是判断主体，李四、爱、王麻子是判断的对象，而主体和对象都是判断的组成部分。此外，判断或信念有一种意义或方向。罗素认为，正是这种意义或方向将判断对象置于一种秩序之中。而这种秩序可以通过句子结构反映出来，不同的秩序表示不同的判断，即使判断的成分相同。例如，张三相信李四爱王麻子就不同于张三相信王麻子爱李四。

这里需要区别两种关系：一是信念或判断关系。在信念或判断中，主体和判断对象被紧紧地联系起来，组成一个复杂的综合体。二是将判断对象联系起来的关系。例如，“李四爱王麻子”，这里的“爱”就是一种关系，它将李四和王麻子联系起来。需要注意的是，判断对象之间的关系不同于信念关系，前者是整个信念的组成部分，而后者是将判断主体和判断对象结合在一起的关系。在一个信念之中，判断对象之间的关系仍然是判断对象。此外，凡是将这些词联系在一起的地方就有相应的复杂对象；同样，只要有复杂对象，就有将这些词联系在一起的关系。

当一个信念为真时，就有一个复杂对象与该信念相对应。举例来说，如果张三正确地相信李四爱王麻子，那么就有一个复杂对象——李四对王麻子的爱。这个复杂对象是由信念对象组合而成的，它具有的秩序与信念体现的秩序相同。相反，当信念为假时，就没有这样的复杂对象。例如，如果张三的信念

为假，那么就没有与之相对应的对象——李四对王麻子的爱。由此，罗素提出了对信念真假的定义。他认为，当信念对应复杂对象时就为真，否则为假。此外，罗素将真假视为信念的外在性质，或者说，信念真假的根据不在判断主体或信念本身，而在于判断的对象。因此，信念与对象的符合就可以担保信念为真，而这种符合的缺失就意味着信念为假。信念的存在虽然依赖判断主体，但其真假情况取决于判断的对象，而不是判断主体。

## （二）符合论与知识辩护

罗素批评将信念为真理解为信念体系的融洽，而强调信念与对象之间的对应或符合。但是，关于真的对应论或符合说本身也存在一些理论困难，由此引起一些哲学家的批评甚至反对。例如，达米特（Michel Dummett）通过反对语义实在论来批评符合论。关于当代知识论学家对符合论与知识辩护关系的理解，笔者以邦久的说法为主加以介绍。<sup>①</sup>之所以如此，原因有二：一是邦久本人是一位融贯论者，他对符合论的态度会更为客观。二是邦久专门分析了辩护与真的关系，这在当代知识论中是比较少见的。对当代知识论学家来说，命题的真虽然不是他们研究的重要对象，但知识辩护的根本目的在于尽可能多地获得真信念和避免假信念。因此，从这一层意义来说，知识辩护与命题为真之间存在内在关联。

### 1. 实在论与反实在论

信念为真的符合论主张，如果一条信念或陈述与相应的外在现实相符合或一致，它就为真。邦久认为这个公式存在许多模糊的地方，但有一点是清楚的，那就是符合论预设了实在论。而实在论主张存在一个客观的世界，我们的信念或者与之相符，或者不符。这种观点与常识相一致，因此，很多哲学家都视之为当然。但是，仍然有一些哲学家在谈到一些专门的事物时质疑或反对实在论，这些事物包括微观的物理对象、共相或普遍概念以及理论事体等。显然，这些哲学家并不是彻底地反对实在论，相反，他们认同实在论的核心主张。但是，在20世纪下半叶，实在论与反实在论之间的论战成为分析哲学研究的一项重要内容。在《经验知识的结构》一书中邦久重点考察了参与辩论的两位领袖人物的观点，他们是普特南和达米特。达米特是著名的反实在论者；而普特南的思想历程比较复杂，“他于70年代中期持有反实在论语义学的

<sup>①</sup> 这一部分内容主要参考了 Laurence Bonjour. *The Structure of Empirical Knowledge* [M]. Harvard University Press, 1985, chapter 8.



立场。这种看法他于 90 年代放弃了，转而采取了为内在实在论辩护的立场”<sup>①</sup>。

普特南将他批评的内容称为“形而上学实在论的视角”。这种视角接受以下观点：世界是由独立于心灵的、总数固定的对象构成；对世界如何存在的准确且完善的描述只有一个；信念的真涉及词语和外在事物的某种对应关系。邦久主要分析了第一句话，即“世界是由独立于心灵的、总数固定的对象构成”。这句话的主旨是：形而上学实在论者认为客观存在的对象及其特征不仅与它们是否被感知没有关系，而且与心灵感知它们的具体方式也无关。在这种意义上，客观对象的总数是固定的。邦久认为，“所有独立于心灵的对象”不应该排除这样一种可能，即有一些对象甚至所有的对象都是心灵本身。为了捍卫实在论，阿尔斯顿（Alston）认为不管存在的东西是什么，它们的存在与如何感知它们没有关系，即使没有人类的思想，甚至没有人类，存在的依然将存在。同样，我们可以从普特南对形而上学实在论的表述中得出这样的结论，即如果心灵存在，不管其是否被他者认识或被自己反思，心灵本身都如其所是。

在《纯粹理性批判》以及其后的哲学著作中，客观实在被解释为物自体（reality an sich）。而普特南和阿尔斯顿关注的对象可以说就是物自体。邦久跟随普特南将这种关于物自体的观点称为形而上学实在论。需要强调的是，这种实在论是没有直接认知提示的纯粹形而上学实在论，因为它没有对关系给予积极的说明，特别是它对人类语言的意义没有给予任何说明。如果有的话，那仅是对物自体与人类拥有推论知识的状态之间的关系进行了说明。

那么哪种理论可以取代形而上学实在论呢？邦久认为，我们通常假设有东西存在，而且存在的东西不能是虚空，那么排除物自体之后，这样的存在应该是哪一种类型的存在呢？在历史上，最有可能取代实在论的是观念论（idealism）。观念论认为，一些明确的对象，甚至所有的事物都存在，只不过它们是作为思想的对象而存在的，它们通过心灵被描述或表现出来。然而通过片刻的反思就会发现，把观念论作为关于实在的理论是不融洽的，这是因为并非每个事物都是依赖认知活动而获得其实在性的。如果认知活动要赋予认知对象表征式（representative）的实在性，那么就要求认知活动本身是为我存在的。从抽象的层次来看，观念论者的这一主张是有道理的，即物自体是由描述活动构成的。但是，当考虑到观念论的连贯性时，观念论本身就为我们所理解

① 普特南：《普特南文选》，李真编译，社会科学文献出版社 2009 年版，第 2 页。

的形而上学实在论提供了充分的辩护。由此，邦久认为只要有任何东西存在，形而上学实在论就不可避免地成真。

如此一来，反实在论者应该持有什么样的主张呢？为了回答这个问题，邦久认为我们应该回到达米特那里。而达米特是最有影响和最富有成果的反实在论者，他将实在论视为关于某类陈述意义的主题。具体来说，实在论者认为我们以所知的方式向这些陈述指派意义。对每个陈述来说，使其为真的原因是某事物必须是事实。的确，我们对陈述的理解在于我们知道使其为真的事实。然而这种指派意义的方式就使陈述的真假独立于我们是否知道该陈述，以及独立于我们通过哪种方式知道该陈述的真值。

显然，达米特所谓的实在论是语言哲学的一个论点，它不同于上面提到的形而上学实在论，邦久称之为语义实在论。形而上学实在论和语义实在论的关系可以近似地表述如下：前者主张物自体是存在的，而后者认为我们的陈述通过它们的意义或内容描述物自体。把两种实在论结合起来就会得到关于真的最低限度的符合论：如果物自体真正存在，以及我们的陈述或信念表述或描述了物自体，那么那些陈述或信念为真当且仅当它们宣称描述的对象实际上被它们所描述。

然而令人吃惊的是，反实在论的主要目标不是形而上学实在论，而是语义实在论。那么哪种理论能够取代语义实在论呢？对此，达米特给出了明确的回答。他认为，对某一类型陈述的实在论解释与反实在论解释恰好相反，按照后一种解释，该类陈述给予我们的意义不是使这些陈述为真或为假的条件，而是我们视为能够确保这些陈述为真或为假的条件。

邦久把达米特的观点视为语义学层面的反实在论，而普特南将其视为证实主义的语义学。因为按照这种语义学，语言的意义在于指出它的证实条件或辩护条件，而不是真值条件。如此一来，语义学层面的反实在论就要否认我们可以描述或思考外在的物自体。但是，这种反实在论在直觉层面似乎并不合理，而且有两种理由质疑它的融洽性。

首先，反对陈述句真值条件的反实在论者是否有权利引用关于证实或辩护条件的思想？邦久认为，认知辩护的思想是依赖关于真的说法。具体来说，为某一信念提供辩护就等于提出一些理由认为该信念很可能为真。同样，证实某一信念就等价于提供一些理由认为该信念或者为真，或者可能为真。当证实是结论性的，它就可以确定该信念为真；当证实是非结论性的，该信念就可能为真。而当真值条件被排除在外之后，证实或辩护如何被确定，以及证实和辩护



意味着什么？对于这些问题，普特南几乎没有给予思考，但达米特似乎认为陈述的证实或辩护条件其实就是在日常生活中我们接受该陈述的恰当理由。这意味着这些日常所接受的证实或辩护条件的恰当性就是该陈述的确切意义，如此一来，最低限度的怀疑论就被排除了。但邦久认为这种反实在论是错误的，虽然要论证这一点非常复杂，但有一个有趣的测试可以说明反实在论不正确。按照达米特的观点，在日常生活中，任何被用来辩护宗教或神学主张的理由都必然为这些主张提供了辩护，同样，任何迷信思想也可以通过这种方法得到辩护。这显然是非常荒谬的。

其次，当实在论的为真条件被排除后，反实在论者能否提供关于陈述内容的融洽解释？这是更为基本的问题，也是质疑反实在论的一个重要理由。对反实在论者来说，他们的观点在任何情况下都不能依赖关于真假的实在论说法，这就使其从根本上不同于现象主义者之类的还原主义者。现象主义者否认物理对象的实在性，由此就反对关于物理对象的实在论。但是，他们关于陈述句辩护条件的说法又依赖关于另一种实在——感觉材料（sense-data）的陈述，因此，关于感觉材料的陈述就被认为是实在主义的。对现象主义者来说，关于物理对象的陈述需要感觉材料作为辩护证据。相比之下，反实在论者没有采取这样的做法。如果实在论在总体上是令人质疑的，那么信念的证实条件也依然存在被质疑的可能性。

但是，当一个陈述还没有表明它的真值条件或证实条件已经具备，甚至还没有表明关于该陈述证实条件的证实条件已经具备，那么该陈述又将断言什么东西呢？在邦久看来，反实在论者无法回答这个问题，相反，他们必须承认关于陈述内容的解释与实在论有实质性的关联。此外，维特根斯坦提供了另外一种支持反实在论的论证。他认为语言的使用必须遵循复杂的语言游戏规则来进行，而且，他反对这样一种观点，即语言的目的就是描述或反映整个世界。然而即使按照这样的观点，我们也很难发现语言游戏规则的形成没有求助于实在论的主张。因此，由反实在论的观点必然会得出相反的结论，即对实在论的某种承诺。

那么如何为这种高度可疑的反实在论立场提供辩护呢？达米特认为，语义实在论不能为我们如何理解陈述的意义提供合理的说明，或者说，不能为我们理解该陈述为真的条件提供合理说明。关于意义的一个潜在观点来自维特根斯坦，即语言的意义在于语言的使用。与之相对，达米特指出，一个陈述在使用当中并不需要将其真值条件固定在具体的事物之上，尤其是在我们不能认识那

些真值条件的场合。显然，这一观点对语义实在论构成了挑战，尤其是在解释我们怎么会有这样一种把握真值条件的方式方面。但邦久认为，仅凭这一点还难以驳倒语义实在论，因为对语义实在论的上述批评依赖一种普遍的意义理论，而这种意义理论本身就存在不少问题。此外，我们有一种直觉，即我们能够把握陈述的意义，即使我们无法在认知上接近陈述的真值条件，我们仍然可以理解是什么东西使得这些陈述为真，这种直觉是非常强烈的，尤其是当反实在论的谬误被揭示出来以后。由此势必会得出这样的结论：如果达米特或维特根斯坦的意义理论排除了上述把握陈述意义的方式，或者不能为上述直觉给出恰当说明，那么这些意义理论就是非常糟糕的。总之，邦久认为当代的反实在论并不能对反驳实在论或关于真的符合论提供任何有说服力的理由。

## 2. 实在论与符合论

此外，有一些哲学家虽然没有明确反对实在论，但对实在论仍然表现出某种质疑，例如，他们怀疑符合论是否可靠或可行。对此，邦久也进行了分析和说明。起初，符合被理解为两个词项（terms）之间的关系。其中，一个词项为真或者是真值载体（the truth-bearer），另一个词项是在某一部分或方面独立的物自体，而正是后者才使得第一个词项为真。但是，真值载体是什么？这个问题存在以下几个答案选项：句子、陈述、作出的判断、信念以及命题等。哲学家们对哪一个选项才是真值载体感到困惑，这是因为符合论可以通过上述任何选项表达出来。从直觉的立场来说，命题才是真值载体，一方面它是句子表述的抽象内容，另一方面它与陈述、句子、判断以及信念相关联。只有通过命题内容的真假才能得知信念、陈述和判断的真假对错。因此，在符合关系中，很容易将命题视为最基本的真值载体。

与真值载体相似而又更为复杂的一个问题就是针对符合关系中的第二词项，具体来说，一个真命题是与什么相对应或相符合的？对此问题最为标准的回答就是：一个命题为真当且仅当它与事实相符合。但问题并没有就此打住，一个事实（fact）与事实涉及的对象（object）存在什么样的关系？举例来说，“桌子上有一个茶杯”是一件事实，那么这件事与“桌子”和“茶杯”有什么关系？进一步来说，世界是不是由事实和对象构成的？事实能不能通过某种方式还原为对象，或者对象还原为事实？邦久怀疑这些问题会有整齐划一的答案，因为他认为我们对普遍被接受的事实概念没有严格而清晰的界定。有些哲学家将事实理解为诸多对象的复杂组合，因此，在他们看来，对象就是事实的真正组成成分。持这种观点的代表人物是罗素。此外，还有另外一种对事实的



理解，即事实就等同于真命题，因此，真命题和事实之间就有一种密切的关系。但是，这种关系并不能为“真”提供说明，相反，它本身依赖使命题为真的东西。按照这样一种更为自然的主张，事实与命题一样适合于符合关系的真值载体一边，而不是作为物自体的另一边，如此一来，陈述一个事实就类似于陈述一个真的命题或信念内容。

邦久认为，关于事实的论述应该在符合论的具体表达中被区别开来，否则会产生混乱和明显的错误。此外，还有一种选择就是把符合关系的第二个词项视为独立的物自体，具体来说，物自体就是任何种类的对象、事件或构成现实世界的任何类型的实体。至于哪些实体构成了现实世界，这是一个有趣而重要的哲学问题，但就对“真”概念的分析来说它不是必须要考察的。然而对第二个词项的这种理解能否使符合关系得到充分的说明？实际上，对符合的说明截至现在还没有超出亚里士多德的主张：（如果我们）对如此这般的事物说它不是如此这般的，或者对不是如此这般的事物说它是如此这般的，（那么我们所说的话）就是假的。相反，（如果我们）对如此这般的事物说它是如此这般的，或者对不是如此这般的事物说它不是如此这般的，（那么我们所说的话）就是真的。<sup>①</sup> 亚里士多德关于真的观点非常清楚明白，但通常认为严肃的符合论应该要超越这种观点，并对符合关系提供更为详细和丰富的说明，而且，这种符合论应该对真值载体和世界之间的同构关系进行反映。这种同构关系能否得到充分描述本身就是一个问题，但更为严峻的问题是需要对第二个词项，即被宣称是独立的物自体给出大量详细的刻画，然而对物自体的不同描述并不相容。这就使得哲学家们放弃对与物自体相符合的一般关系的说明，从而转向对不同描述之间的相容关系的分析。

对于这些疑惑，简单的回应就是：虽然有许多理由可以质疑关于符合关系的详细说明是否可能，但没有任何强制性的理由要求一个人必须对“真”提供充足说明。邦久倾向于接受亚里士多德的观点，并认为只要这种观点不仅涵盖事物的存在，而且对事物的性质和特征依然有效，那么它自身就是充分的。具体来说，如果某物不存在或不具有某一性质，而我们认为它存在或具有该性质，或者某物存在或具有某性质，而我们认为它不存在或不具有该性质，那么我们的信念就是假的；相反，如果某物存在或具有某性质，我们也认为它存在

---

<sup>①</sup> 对亚里士多德原话的翻译参考了徐向东的译法，参见徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社2006年版，第444~445页。



或具有该性质，或者某物不存在或不具有某性质，我们也认为它不存在或不具有该性质，那么我们的信念就是真的。对于认知目标来说，符合论的这种说明是充足的。然而邦久认为可以为上述说法补充两点建议：一是详细说明上述表示方式中的晦涩内容，二是将上述方式运用于更为明确的经验知识领域。

需要强调的是，任何可能的客观物自体都是由具有性质或属性（包括关系）的特殊事物构成的。尽管有反对者声称对于现实的任何刻画都是许多可能刻画中的任意一个，而且任何一种刻画都不一定是最准确的，但邦久认为，只要命题指向特殊事物，而且该特殊事物的确存在并具有命题所断定的性质，该命题就与物自体相符合。此外，邦久强调自己关注的是关于经验的、偶然性的“真”，与这样的“真”相对应的是具有或然性的现实。

在大多数情形下，例如，对关于特殊时空位置对象的单称经验命题来说，我们完全能够理解符合论。但是，否定的单称命题与现实并不存在直接的对应关系，而且，由非单称命题引起的问题更为严重。一个对符合论给出充足说明的理论必须对这些问题一一给出详细解答。然而只要知道如何解答这些问题，我们就应该感到满足。解答这些问题的基本思路是：非单称命题与现实的符合是间接的，这种间接性表现为非单称命题通过一定的方式与单称肯定命题的集合联系起来，而单称肯定命题与客观现实是直接符合的。

最后，有必要对符合论的替代选项做一些说明，相比于融洽论和实用主义理论，有一种理论更受当代哲学家喜爱，这就是被称为关于“真”的消失理论（disappearance theory of truth），它首先是由若姆赛（F. P. Ramsey）提出来的。这种方案将两个命题之间明显而又必然的相同之处（equivalence）作为出发点，这种相同之处表现在第一个命题和第二个命题之间，其中，第一个命题将真赋予第二个命题。举例来说，命题甲为“‘桌子上有一只茶杯’是真的”，命题乙为“桌子上有一只茶杯”。显然，两个命题之间存在相同之处，这就是“桌子上有一只茶杯”。由相同之处得到的结论是：对“真”的赋予并没有为命题的认知或描述内容增添任何东西，而是增添了某种非认知的强调或操作功能，因此，对“真”的消失理论来说，寻求像符合论所给出的关于真的系统说明就是彻底地误入歧途。当然，可以肯定的是这种结论来得太仓促。而为了质疑这种理论，只需要指出一点就足够了，即相同之处虽然可以被视为上述消失理论的基础，具体来说，对“真”的赋予仅仅意味着被赋予“真”的命题包含这种相同之处，从而就把对“真”的分析排除出认知目的的范围之外，但实际上，相同之处已经表明每一个命题都包含对命题为真的主张，而这种主



张必须要由恰当的哲学理论来解释。由此，邦久得出结论认为，上面提到的符合论是基本正确的，因此可以作为关于真的解释理论来接受。

### 3. 真与信念体系辩护的关系

邦久既是关于经验辩护的融贯论者，又是一个实在论者。但问题是：关于真的符合论能否与知识辩护的融贯论结合起来？这是一个需要他回答的问题，他从辩护与真的关系出发给予了回答。他认为，除了对认知辩护的标准进行说明之外，知识论应该为求知者提供某种类型的论证和理由，按照这些论证和理由，求知者就可以确定他们接受的信念是有辩护的，由此就能得到真信念。邦久把遵循这些认知辩护的标准称为有助于求真。为什么要提供这些论证和理由呢？实际上，原因很简单，但又很重要。这就是求真是认知活动基本而又明确的目标，因此，任何一种辩护理论如果不能有助于获得真信念，与认知立场就不相关，即使它有再多的优点，求知者都不会接受这种辩护。对认知辩护的这种态度成为对怀疑论的有力反驳，怀疑论者虽然承认我们在实际的认知活动中遵循这些辩护标准，但他们质疑遵循这些标准是否符合认知理性，以及我们视为得到辩护的信念在认知关联的意义上是否是真正得到辩护的。

但求知者认为坚持这些辩护标准是无须进一步辩护的，或者说这些辩护标准是得到最终辩护（metajustification）的，而这就为反驳融贯论尤其是融贯论的这样一种观点提供了理论基础，这种观点认为只有采纳关于真的融洽理论才能为关于经验辩护的融洽理论提供最终辩护，而关于真的融洽理论将真等价于长期且理想的融洽。按照这种对真的理解，遵循融贯论的辩护标准就意味着能够得到真信念。但是，这种对真的理解遭到了来自直觉和常识层面的驳难，因此，关于真的融贯论解释在任何情形下都变得无效，除非能为其提供先天辩护，而这又是不可能的。因此，没有哪种方案可以替代对命题为真的符合论解释。退一步来说，要使关于经验辩护的融贯论变得合理，就需要表明信念体系的融洽并不与关于信念为真的符合论相冲突，或者，融贯论本身就包含符合论。虽然这种囊括知识辩护的融贯论和关于真的符合论的做法在知识论史上是比较少见的，但它是捍卫融贯论、避免使其蜕变为知识辩护的基础主义以及反驳怀疑论驳难的唯一出路。

显然，为融贯论提供最终辩护是融贯论者所希望的，但实际上，这个愿望很难实现。而且，许多哲学家认为所谓的最终辩护在原则上是不可能的，因为这样的辩护无疑具有先天性。邦久同意这一点，但他认为这并不会减轻怀疑论的威胁。只要承认怀疑论是一种现实可能性，那么无论融贯论者为辩护标准提

供什么样的理由都是不充分的。但另一方面，为了摆脱怀疑论者的驳难，就有必要为融贯论提供最后的辩护，即使这样的辩护看起来多么不可能。

要为融贯论提供最终辩护，一方面需要对融贯论者的辩护理论进行更为细致的说明，另一方面要为融贯提供准确的解释。但是，由于关于真的符合论仍然面临一些理论困难，包含符合论的最终辩护就难免存在有问题的成分。邦久认为现在所能做的事情就是揭示这样的辩护要实现什么样的目标、对辩护的展开提供概要性的说明以及设想一些可靠的理由来支持这种辩护，当然也要回应批评者的质疑。最终辩护的目的是要表明：按照某种类型的融贯论，一个关于经验的信念体系如果是得到辩护的，那么该信念体系很可能与现实相对应。对于最终辩护，邦久给出了三点说明：

首先，应该将偶尔使用一套认知辩护标准所得的结论与长期并连贯地使用这些辩护标准所得的结论区别开来，这一点是非常重要的。此外，这一区别还可以通过其他方式表现出来，即相对于当前的辩护理论，偶尔融洽的信念体系不同于长期融洽的信念体系。有一点是非常明显也非常有用的，那就是对可能为真的短期结论提供辩护是有可能性的。但即使如此，一个结论再怎么强有力也不可能必然为真，或者说，没有一个具有适度合理性的辩护理论能为该结论提供决定性的支持。邦久认为，如果长期遵照融贯论的标准就很有可能在最后得到与现实相符合的信念体系，那么这对认知活动来说已经足够了，而这正是最终辩护所要追求的目标。实际上，如果能得到这样的结果，即使短期采纳和使用上述辩护标准也是具有认知合理性的。

此外，有一点非常重要，就是需要意识到长期遵循融贯论标准就会产生以下两种结果中的一种：(a) 虽然信念体系在特定的时间是融洽的，但它随着时间的延续而不断改变，如此一来，就不能得到任何固定的“世界”概念；(b) 信念体系可能慢慢地形成关于世界的确切看法，并保持相对的稳定性，同时，在允许的范围内能够反映世界的某些变化。应该说，只有后一种结果才能得到对世界的稳定描述，这种情形下的信念体系不仅在特殊的时间融洽，从长远来看也是融洽的，由此就有强有力的理由认为该信念体系的组成部分很可能为真。需要说明的是，这里的“稳定”是一种动态的稳定，这是因为信念体系是不断变化的。

其次，信念体系应该满足观察需求 (observation requirement)，这是因为观察需求能使信念体系持续得到观察输入。此外，面对观察输入，如果信念体系能够保持融洽，它就可以提供基本的理由使我们相信该信念体系很可能为真。



因此，观察需求的满足与否是最终辩护必须要考虑的一个问题。

最后，信念体系存在融洽或稳定性程度的问题。即使具有较高的稳定性，一信念体系也不是固定不变的。此外，信念体系与现实对应的可能性也随着信念体系融洽或稳定程度的不同而不同。因此，程度问题也是最终辩护需要考虑的。

通过以上三点说明，邦久把需要采纳的最终辩护确定为：如果一个信念体系一方面保持长期融洽和稳定，另一方面不断地满足观察需求，那么它就与客观现实密切符合。当然，这种符合有程度问题，一般来说，符合程度与信念体系的融洽程度以及融洽时间的长短成正比关系。他认为，这虽然是对最终辩护的概括性表述，但它完全能够满足知识辩护的需要。

然而邦久将关于真的符合论与知识辩护的融贯论结合起来的办法使其辩护理论不再是纯粹的融贯论，从而难以与一种弱的基础主义区分开来。之所以如此，原因在于要回应融贯论所面临的经典驳难就需要借助观察输入。例如，如何解释信念体系面对观察输入的长期融贯性，以及如何在互不相容但又各自融洽的信念体系之间进行选择？这些问题的解答都需要借助信念与客观现实的对应或符合理论。当然，也许有人会站在融贯论的立场对上述观点进行反驳，并主张观察信念的“真”不在于它和外在此事物的符合，而在于它与其他信念的融洽。如果是这样，观察信念就与非观察信念一样没有什么特别之处，从而也就不能为选择何种信念体系提供辩护，更不能为相信某信念体系可能为真提供辩护。相反，如果观察信念的辩护理由部分地在于该信念的产生过程，那么从根本上说，融贯论者主张的信念体系就是由外部世界引起的。如此一来，他们的辩护主张就蜕变为一种弱的基础主义。<sup>①</sup>

### 三、关于命题证实和真假问题的比较分析

如上所述，当代知识论学家对命题的证实以及真假问题不是很关注，即使如此，仍然有哲学家对这两方面进行了研究，这为金岳霖相关理论的比较研究提供了必要的参照系。就命题的证实而言，金岳霖一方面区分了命题的证实和证明，另一方面分别考察了特殊命题、普通命题以及普遍命题的证实和证明。而对维也纳学派以及像波普尔一类的科学哲学家来说，命题的证实更值得关注，这是因为他们关注知识命题与外在世界的关系。在维也纳学派看来，知识就是通过经验观察形成的对外在世界的描述。因此，知识命题是否为真就在于

---

<sup>①</sup> 徐向东：《怀疑论、知识与辩护》，北京大学出版社2006年版，第498页。

命题能否被经验证实，而命题的意义就在于该命题的证实方法。与之不同，金岳霖关注命题证实的根本目的在于获得真命题，因为他认为真命题就是知识，而知识的获得是其知识论的核心内容。虽然金岳霖也分析字或句子的意义，但他对句子意义的分析是在语言学层面进行的，这显然不同于维也纳学派从知识论角度对命题意义的分析。

特殊命题或有些普通命题的证实在实践层面是可以实现的，但有些普通命题，如关于经济、社会等方面的命题几乎很难完全得到证实。此外，所有的普遍命题都是不能被完全证实的。这一点在前文已经做过分析，这里需要进一步指出的是，假如金岳霖已经知道波普尔的证伪主义，他会不会以证伪主义代替自己关于普遍命题证实的主张？按理说，对普遍命题的证伪比证实更为合理，也更易于操作。但是，金岳霖希望得到确定为真的普遍命题，只有如此，对外在世界的认知才能成功，其知识论才可以说得通。而证伪主义者认为认识的不是为了得到真命题，而是为了证明命题为假，从而提出新的假设。这显然是金岳霖所不能接受的，但一味地强调普遍命题为真的重要性就使其知识论蕴含严重的理论困难，从而为批评者提供了机会。

以石里克为代表的维也纳学派关注单个命题的证实，这与金岳霖相似。但按照意义整体论的观点，信念或命题不是单独接受事实的检验，而是以信念集合为单位接受检验的。此外，我们的信念分属不同的种类，众多的信念集合在一起形成一定的结构。其中，居于结构中心的是逻辑规律，然后依此向外分别是数学和几何命题、某理论体系的公理和定理，处于最外层的是具体信念。这样的信念集合在接受事实检验时，首先是外层的信念接受检验，如果外层信念与事实相符，那么信念集合对该事实具有解释能力。如果外层信念被事实证伪，那就看内层信念是否也被证伪，如果没有，就只需更改外层信念。反之，内层信念必须改变以适应该事实。在信念集合证实的过程中，事实不是直接证伪该信念集合的，即使信念集合的某些部分与事实不符，也不意味着事实就完全证伪了该信念集合，相反，该信念集合通过适当的修改或调整或许仍然可以解释该事实。

与此不同，金岳霖考察了单个命题的证实和证明，这就意味着知识是一条一条得到的，这显然与科学知识获得的具体情形并不相符。例如，爱因斯坦的相对论并不是作为单个命题提出来的，它作为一个科学理论是由诸多信念构成的。实际上，金岳霖一直强调意念并不是单独的，而是与其他意念相关联的，互相关联的意念形成意念图案。同样，命题也不是单独的，互相关联的真命题



组成命题结构。需要注意的是，命题不同于真命题，命题的关联不同于真命题的关联。类似于意念图案与意念结构的区分，命题似乎也应该有图案和结构之分，虽然金岳霖没有明确提到“命题结构”。严格地说，命题的证实就是命题图案的证实。然而如上所述，单个的普遍命题尚且无法完全证实，更不用说命题图案了。当然，金岳霖所谓的命题关联非常笼统，他并没有说明哪些命题之间有关联，哪些没有。笼统地说命题不孤立就给人这样一种感觉，即所有的命题都有关联。如果是这样，所有的命题都是相干的，那么这就通向布莱德雷所提倡的整体大全，而这又是金岳霖所反对的。

此外，金岳霖认为概念结构是至当不移的，它反映了固然的理。但是，当代知识论学家既没有假设固然的理的实有，也没有主张普遍命题就是对固然的理的反映，更不用说有至当不移的概念结构了。他们认为等待证实的信念或命题的真值情况是未知的，在这些信念得到证实或证伪之前，它们都是假设。既然是假设，它们可以为真，也可以为假。而且，命题为真是相对于一定的理论背景而言的，对一理论来说为真的命题对另一理论来说就可能为假。这就说明命题的真具有相对性，或者说，命题的真不是绝对的。

与之相反，一方面，金岳霖将假设限定为关于未来情形的命题，他认为普遍命题和关于现在或以往的特殊命题与普通命题都不是假设，它们都具有确定的真值。如果被证实或证明，它们就为真，否则为假。在二值逻辑中，命题或者为真或者为假，但是说命题具有确定的真值并不表示它们确实为真或为假，因此，这些命题在被证实之前仍然可以是未知的假设，只不过金岳霖不承认罢了。另一方面，金岳霖认为真是客观的、独立的以及超时空的，如此一来，真就是绝对的。具体来说，命题的真不受具体时空关系的影响，没有程度高低的问题。不同的知识类有不同的官觉内容，但具有相同的真命题。按照金岳霖的说法，如果牛类和人类一样具有知识，那么对人类来说为真的命题对牛类来说也为真。显然，不用说不同知识类是否有相同的知识，就真命题的证实和证明而言，不可能离开特殊的时空关系、理论背景以及具体的证实和证明方法。也就是说，命题的真并不超越特殊时空，一时一地被证实或证明为真的命题在另一时一地也许就会被证实或证明为假。实际上，在人类认识的历史长河中不乏这样的例证。

正如邦久所言，以信念（命题）与客观现实符合与否为该信念为真或为假的衡量标准是一种通行而有效的做法。但如上所述，符合说也面临一些理论难题，如金岳霖指出的“照相式”的符合、命题与客观实在之间的鸿沟问题

等。除此之外，笔者在上文也指出了信念（命题）与非信念的客观实在如何符合的问题。这些都是赞同符合说的哲学家不得不回答的问题，然而任何回答都会面临怀疑论者的驳难。但相比于真假的融贯说，符合说仍然具有优势，这是因为近代以来的知识论学家主要关注确定性的知识，而作为确定性知识典范的数学知识和科学知识离不开经验或观察输入。按照蒯因的观点，分析和综合的区分是传统经验主义的一个教条，他认为任何知识（包括逻辑知识）的获得都离不开经验。受上述教条的影响，金岳霖强调意念具有后验性和先验性。意念的后验性表现为任何意念都是摹状所与的产物，而先验性表现为任何意念都是接受所与形成事实的工具。既然所有知识都离不开经验，那么观察信息的输入对信念体系来说就非常重要。即使观察信息不能决定信念的真假，它也是衡量信念真假的一个重要指标。

说到融洽说，就有必要将金岳霖所谓的一致说和融洽说与当代知识论中的融贯论做一番简单的对比。从学理上讲，金岳霖所说的融洽说不同于一致说，也不同于融贯论。融洽说是布莱德雷和布兰夏德提倡的，他们认为思想与实在是同一的，实在不是客观独立的外在世界，而是具有完整秩序并且得到充分理解的思想系统。如此一来，命题与实在的符合实际上就是命题与思想体系的融洽。一致说强调命题的真假在于命题之间的一致与否，实际上，这里的一致类似于当代知识论学家所说的融洽或融贯。只不过信念的融洽与否是相对于信念体系而言的，而信念的一致与否是命题之间的关系。实际上，单个的信念或命题之间很难有一致或融洽与否的问题，即使有这样的一致或融洽，它们也只是不违背矛盾律而已。例如，“孙悟空是齐天大圣”和“这是一个苹果”在逻辑层面是一致或相容的。而按照知识的辩护理论来说，这两个命题根本就不相关，因此就不存在积极的一致或融洽关系。融贯论者认为一信念是否得到辩护就在于它与一信念体系是否融洽，如果融洽，它就是有辩护的，否则就得不到辩护。那么何谓融洽呢？融贯论者认为，如果一信念体系容纳某一信念能使该信念体系更加融贯，那么该信念就与这一信念体系融洽。相反，如果容纳某一信念使信念体系的融贯程度降低或者不再融贯，那么该信念就与信念体系不融洽。

当然，需要将命题的真与具体某命题的真、命题为真和证实命题为真区别开来。在大部分哲学家看来，信念或命题为真就意味着信念内容与客观事实相符合。但是，命题为真是一个笼统的说法，对于不同的命题，其为真的具体情形也不同。金岳霖认为特殊命题为真就表明现实当中存在命题所表示的事实，这样的命题很简单，也是我们日常生活中使用最多的一种命题。例如，这是



水，这是杯子，等等。虽然特殊命题简单，但它的真具有稳定性。与此相类似，普通命题为真就表示到现在为止某一时空范围内的诸多事实具有相同的性质或关系，而且，普通命题的真与特殊命题的真一样，具有客观独立性，它们不存在被未来的自然项目证伪的问题。与之不同，普遍命题的真往往相对于一定的信念体系和时空范围。对一信念体系为真的命题对另一信念体系就不一定为真。之所以如此，原因在于普遍命题是理论假设，要完全证实其为真是不可能的，因此，它们的真就具有相对性。当然，这不是说没有长期有效和稳定的普遍命题，只不过长期有效的命题依赖长期有效的信念体系。假如某信念体系永远有效，那么与之相融洽的命题也就永远有效。

此外，命题为真和证实命题为真不一样。前者注重的是证实结构，而后者关注的是证实过程。同样，证实与辩护不一样。辩护是相对于信念而言的，而证实是确定命题为真的一种方法。相比较而言，辩护包含的手段更多，其中就有对信念内容的证实。实际上，知识信念的内容就是命题，因此，对命题的证实也就是一种对命题为真进行辩护的方法。严格地说，辩护就是对自己的信念主张进行捍卫，同时对批评者给出回应。它存在于论辩活动之中，所利用的方法就是论证。如上所述，金岳霖对命题证实和证明的分析没有考虑可能会面临的怀疑论驳难，或者说，他认为自己的观点是怀疑论者无法质疑的，因为他寻求的是确定的真命题。相反，当代知识论学家认为，必须为信念主张提供辩护，否则这样的主张就仅仅是毫无根据的意见。由于人类认识的目标是追求真信念和避免谬误，因此，信念的辩护必须与求真结合起来。否则，信念既不可能得到真正的辩护，也不会成为知识。而这正是任何信念体系必须容纳观察信息输入的一个重要原因。

总之，金岳霖把命题作为知识者与知识之间的中间环节来考察，他虽然意识到命题对知识者以及特殊时空关系的依赖，例如，他意识到命题显现的存在和重要性，但他更强调命题的普遍性。如此一来，命题就成为类似于客观实在的认知对象，对其真假情况以及证实和证明的分析就类似于科学研究。然而这种做法势必割裂命题与知识者的关系，这就类似于割裂信念与信念支持者的关系一样。这显然是不合理的。任何命题都有它言说的主体和背景，淡化命题的信念色彩并不能赋予命题完全客观的身份。同样，他对真假以及命题证实和证明的分析不可能完全排除反对者的质疑或批评。既然存在质疑和批评的可能，就需要对这些质疑作出回应，并为自己的主张提供辩护。然而金岳霖没有对怀疑论给予过多的关注，这只会使其理论沾染上独断论的色彩。



# 参考文献

## 一、中文文献

### 著作

- [1] 曹剑波. 知识与语境: 当代西方知识论对怀疑主义难题的解答 [M]. 上海: 上海人民出版社, 2009.
- [2] 洪汉鼎, 陈治国. 知识论读本 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2010.
- [3] 陈嘉明. 知识与确证: 当代知识论引论 [M]. 上海: 上海人民出版社, 2003.
- [4] 杜国平. “真”的历程——金岳霖理论体系研究 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2003.
- [5] 金岳霖. 知识论 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2010.
- [6] 金岳霖. 论道 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2010.
- [7] 金岳霖. 金岳霖文集 [M]. 兰州: 甘肃人民出版社, 1995.
- [8] 徐向东. 怀疑论、知识与辩护 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2006.
- [9] 冯契. 论“以得自现实之道还治现实” [C] //中国社会科学园哲学所. 金岳霖学术思想研究. 成都: 四川人民出版社, 1987.
- [10] 罗伯特·索科拉夫斯基. 现象学导论 [M]. 高秉江, 张建华, 译. 武汉: 武汉大学出版社, 2009.
- [11] 刘培育. 金岳霖思想研究 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2004.
- [12] 胡军. 道与真——金岳霖哲学思想研究 [M]. 北京: 人民出版社, 2002.
- [13] 胡伟希. 金岳霖哲学思想 [M]. 武汉: 湖北人民出版社, 1994.
- [14] 杨一之. 康德黑格尔哲学讲稿 [M]. 北京: 商务印书馆, 1996.
- [15] 康德. 纯粹理性批判 [M]. 邓晓芒, 杨祖陶, 译. 北京: 人民出版社, 2004.
- [16] 郑昕. 康德学述 [M]. 北京: 商务印书馆, 1984.
- [17] 杨祖陶, 邓晓芒. 康德《纯粹理性批判》指要 [M]. 北京: 人民出版社, 2001.
- [18] 洪汉鼎. 当代西方哲学两大思潮 [M]. 北京: 商务印书馆, 2010.
- [19] 中国社会科学院哲学所. 金岳霖学术思想研究 [M]. 成都: 四川人民出版社, 1987.
- [20] 金岳霖. 道、自然与人 [M]. 胡军. 北京: 三联出版社, 2005.
- [21] 冯契. 认识世界和认识自己 [M]. 上海: 华东师范大学出版社, 1996.



- [22] 冯契. 逻辑思维的辩证法 [M]. 上海: 华东师范大学出版社, 1996.
- [23] 冯契. 人的自由与真善美 [M]. 上海: 华东师范大学出版社, 1996.
- [24] 柏拉图. 柏拉图对话集 [M]. 王太庆, 译. 北京: 商务印书馆, 2006.
- [25] 休谟. 人性论 [M]. 郑之龛, 关文运, 译. 北京: 商务印书馆, 1980.
- [26] 康德. 实践理性批判 [M]. 邓晓芒, 杨祖陶, 译. 北京: 人民出版社, 2004.
- [27] 康德. 判断力批判 [M]. 邓晓芒, 杨祖陶, 译. 北京: 人民出版社, 2004.
- [28] 黑格尔. 小逻辑 [M]. 贺麟, 译. 北京: 商务印书馆, 1980.
- [29] 海德格尔. 存在与时间 [M]. 陈嘉映, 王庆节, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2006.
- [30] 维特根斯坦. 逻辑哲学论 [M]. 贺绍甲, 译. 北京: 商务印书馆, 1996.
- [31] 维特根斯坦. 哲学研究 [M]. 李步楼, 译. 北京: 商务印书馆, 1996.
- [32] 王中江. 理性与浪漫——金岳霖的生活及其哲学 [M]. 郑州: 河南人民出版社, 1993.
- [33] 王中江, 安继民. 金岳霖学术思想评传 [M]. 北京: 北京图书馆出版社, 1998.
- [34] 胡伟希. 金岳霖与中国实证主义认识论 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1988.
- [35] 陈晓龙. 知识与智慧——金岳霖哲学研究 [M]. 北京: 高等教育出版社, 1997.
- [36] 乔清举. 金岳霖新儒学体系研究 [M]. 济南: 齐鲁书社, 1999.
- [37] 张学立. 金岳霖逻辑哲学思想研究 [M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 2004.
- [38] 杨国荣. 从严复到金岳霖——实证论与中国哲学 [M]. 北京: 高等教育出版社, 1996.
- [39] 袁彩云. 经验·理性·语言——金岳霖知识论研究 [M]. 北京: 人民出版社, 2007.
- [40] 齐良骥. 康德的知识学 [M]. 北京: 商务印书馆, 2000.
- [41] 永井成男. 分析哲学 [M]. 李树琦, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 1992.
- [42] 黄敏. 分析哲学导论 [M]. 广州: 中山大学出版社, 2009.
- [43] 徐明. 符号逻辑讲义 [M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2008.
- [44] 朱水林. 现代逻辑引论 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1989.
- [45] 邓生庆, 任晓明. 归纳逻辑百年历程 [M]. 中央编译出版社, 2006.
- [46] 迈克尔·路克斯. 当代形而上学导论 [M]. 朱新民, 译. 上海: 复旦大学出版社, 2008.
- [47] 卡尔纳普. 科学哲学导论 [M]. 张华夏, 李平, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2007.
- [48] 普特南. 普特南文选 [M]. 李真, 译. 北京: 社会科学文献出版社, 2009.

#### 论文

- [1] 陈嘉明. 知识论研究的问题与实质 [J]. 文史哲, 2004 (2).
- [2] 陈嘉明. 当代知识论: 概念、背景与现状 [EB/OL]. 百度文库, <http://wenku>.

- baidu.com/view/d81d041d59eef8c75fbfb37a.html.
- [3] 陈嘉明. 当代知识论: 概念、背景与现状 [J]. 哲学研究, 2003 (5).
- [4] 胡军. 中国哲学的现代化与金岳霖的《知识论》[J]. 理论探讨, 1994 (3).
- [5] 胡军, 杨书澜. 金岳霖的归纳理论述评 [J]. 学术交流, 1994 (6).
- [6] 胡军. 中国现代哲学中的知识论研究 [J]. 哲学研究, 2004 (2).
- [7] 刘俊哲、程晋刚. 金岳霖知识论体系的构建及其现代性考察 [J]. 西华师范大学学报, 2008 (6).
- [8] 刘俊哲. 金岳霖知识论中主观与客观关系的理论 [J]. 北京大学学报, 2002 (专刊).
- [9] 刘俊哲. 论金岳霖知识论的出发方式的变革 [J]. 西南民族学院学报, 2002, 23 (1).
- [10] 刘俊哲. 金岳霖对老庄哲学的承继与新开拓 [J]. 西南民族大学学报, 2007 (12).
- [11] 乔清举. 论金岳霖的知识本体论思想 [J]. 中共中央党校学报, 1997 (4).
- [12] 乔清举. 金岳霖前期哲学体系纵论 [J]. 哲学研究, 1999 (3).
- [13] 乔清举. 金岳霖的逻辑哲学观及其方法论研究——兼与维特根斯坦的逻辑哲学观比较 [J]. 北京社会科学, 1999 (3).
- [14] 童世骏. 感觉经验能否给予客观实在——从洛克到金岳霖和冯契 [J]. 江海学刊, 2000 (4).
- [15] 童世骏. 金岳霖《知识论》中的“主体间性”问题 [J]. 华东师范大学学报, 1995 (6).
- [16] 韩立坤. 金岳霖“共相的关联”理论研究 [J]. 合肥工业大学学报, 2011, 25 (3).
- [17] 陈卫平. 中国哲学近代化的一个侧面——析严复、胡适、金岳霖改造传统哲学概念的理论 [J]. 哲学研究, 1986 (9).
- [18] 陈卫平. 特立独行的一代大师——记哲学家、逻辑学家金岳霖 [J]. 湘潮, 2005 (8).
- [19] 帅国文. 金岳霖的归纳理论述评 [J]. 社会科学辑刊, 1998 (4).
- [20] 帅国文. 论金岳霖归纳思想的发展过程 [J]. 常德师范学院学报, 1999, 20 (6).
- [21] 帅国文. 金岳霖归纳理论的历史比较 [J]. 大庆高等专科学校学报, 2001, 21 (2).
- [22] 庄朝兰. 金岳霖对归纳问题的表述和逻辑解决 [J]. 福建师范大学福清分校学报, 2004 (4).
- [23] 曹剑波. 金岳霖与罗素的归纳思想之比较 [J]. 哈尔滨学院学报, 2002, 23 (1).
- [24] 陈波. 休谟问题和金岳霖的回答 [J]. 中国社会科学, 2001 (3).
- [25] 陈波. 金岳霖的《知识论》[J]. 江海学刊, 2001 (3).
- [26] 张淑稳. 金岳霖关于“休谟问题”思想述评 [J]. 中南林业大学学报, 2007, 1 (1).
- [27] 冯契. 忆金岳霖先生以及他对超名言之域问题的探讨 [J]. 学术月刊, 1994 (2).
- [28] 王怡心. 金岳霖认识论与现代西方认识论之关系 [J]. 泰山学院学报, 2004, 26



- (2).
- [29] 郁振华. 金岳霖外在关系学说述评 [J]. 华东师大学报, 1994 (2).
- [30] 郁振华. 后期金岳霖认识论思想研究 [J]. 湖南师大社会科学学报, 1994 (1).
- [31] 陈晓龙. 在知识与智慧之间——金岳霖哲学的历史意蕴 [J]. 中国哲学史, 1996 (4).
- [32] 胡娟. 浅论金岳霖的真假说 [J]. 铜陵学院学报, 2003 (4).
- [33] 沈跃春. 金岳霖的悖论观及其启示 [J]. 安徽大学学报, 2006, 30 (1).
- [34] 解庆艳. 论金岳霖与维特根斯坦关于世界构造的不同见解 [J]. 黔东南民族师范高等专科学校学报, 2006, 24 (1).
- [35] 赵青. 浅谈张东荪与金岳霖知识论之不同 [J]. 天津党校学刊, 1997 (4).
- [36] 马丽. 散论金岳霖的实在主义哲学观 [J]. 广州大学学报, 2008, 7 (6).
- [37] 范淑娅. 金岳霖的事实理论 [J]. 中国青年政治学院学报, 1998 (3).
- [38] 程林. 金岳霖的归纳原则辨析 [J]. 江西社会科学, 2007 (7).
- [39] 胡伟希. 金岳霖的新道家思想 [J]. 云南大学学报, 2002, 2 (1).
- [40] 郁振华. 金岳霖和中国传统哲学 [J]. 学术月刊, 1996 (6).
- [41] 袁彩云. 金岳霖逻辑思想研究 [J]. 江汉论坛, 2002 (3).
- [42] 秦英君, 商燕虹. 金岳霖思想述评 [J]. 河南大学学报, 1997, 37 (2).
- [43] 张学立, 丁秀菊. 金岳霖与现代逻辑东渐的历史命运 [J]. 齐鲁学刊, 1998 (5).
- [44] 彭漪涟. 略论金岳霖关于事实与理论相互关系的基本观点 [J]. 华东师范大学学报, 1995 (6).
- [45] 郭继海. 论《知识论》中的命题和命题显现 [J]. 武汉大学学报, 2006, 59 (5).
- [46] 张建军. 论后期金岳霖的逻辑真理观 [J]. 学术月刊, 2005 (9).
- [47] 陈晓龙. 论金岳霖“元学”的逻辑构造及其限制 [J]. 甘肃社会科学, 1997 (5).
- [48] 孙明湘. 论金岳霖的逻辑观 [J]. 湘潭大学学报, 2004, 28 (4).
- [49] 乔清举. 论金岳霖对理学气观的发展 [J]. 新乡师范高等专科学校学报, 2007, 21 (1).
- [50] 宁莉娜. 论金岳霖逻辑方法的跨界性特征 [J]. 哲学研究, 2006 (1).
- [51] 冯彦波. 论金岳霖逻辑哲学思想 [J]. 求索, 2007 (4).
- [52] 俞宣孟. 移花接木难成活——评金岳霖的《论道》 [J]. 学术月刊, 2005 (9).
- [53] 陈嘉明. 知识论研究的问题与实质 [J]. 文史哲, 2004 (2).
- [54] 唐晓嘉. 从《论道》看金岳霖的经验主义哲学思想 [J]. 哲学研究, 1998 (11).
- [55] 方松华. 对金岳霖《论道》之中国哲学属性的疑窦 [J]. 学术月刊, 2004 (2).
- [56] 陈晓龙. 金岳霖《论道》元学体系的建构及其理论意义 [J]. 河北学刊, 1997 (5).
- [57] 宛小平. 金岳霖《知识论》中的“美”论思想 [J]. 哲学动态, 2009 (12).
- [58] 帅国文. 金岳霖论归纳 [J]. 江西教育学院学报, 1998, 19 (4).

- [59] 王向清, 张梦飞. 金岳霖的抽象理论发微 [J]. 邵阳学院学报, 2004, 3 (5).
- [60] 张梦飞, 朱理鸿. 金岳霖的抽象观及其缺失分析 [J]. 内蒙古农业大学学报, 2003, 5 (3).

## 二、外文文献

- [1] Brian Leiter. *What areas of philosophy are most important for a strong PhD program?* <http://leiterreports.typepad.com/blog/2012/07/what-areas-are-most-important-for-a-strong-phd-program.html>.
- [2] Louis P. Pojman. *The Theory of Knowledge: Classic and Contemporary Readings* [M]. Wadsworth Thomson Learning, 2003.
- [3] Edmond L. Gettier. “Is Justified True Belief Knowledge”, Louis P. Pojman. *The Theory of Knowledge* [C]. Wadsworth Thomson Learning, 2003.
- [4] Jonathan Dancy. *An Introduction to Contemporary Epistemology* [M]. Basil Blackwell Ltd, 1985.
- [5] Alvin I. Goldman. “Discrimination and Perceptual Knowledge”, Louis P. Pojman. *The Theory of Knowledge* [C]. Wadsworth Thomson Learning, 2003.
- [6] Rene Descartes. “First meditation on the philosophy”. Louis P. Pojman. *The Theory of Knowledge* [C]. Wadsworth Thomson Learning, 2003.
- [7] Alvin I. Goldman. *Epistemology and Cognition* [M]. Harvard university press, 1986.
- [8] Rene Descartes. *Meditations on First Philosophy* [M]. Michael Moriarty. oxford university press, 2008.
- [9] Laurence Bonjour. *The Structure of Empirical Knowledge* [M]. Harvard University Press, 1985.
- [10] David Hume. *Enquires concerning human understanding* [M]. Cambridge university press, 2007.
- [11] W. V. Quine. Epistemology Naturalized. Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Jeremy Fantl, and Matthew McGrath. *Epistemology: An Anthology* [C]. Blackwell publishing, 2008.
- [12] Ernest Sosa, Jaegwon Kim, Jeremy Fantl, and Matthew McGrath. *Epistemology: An Anthology* [M] Blackwell publishing, 2008.
- [13] Laurence Bonjour. *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses* [M]. Rowman & Littlefield Publishers, INC. 2002.
- [14] Bertrand Russell. *The Problems of Philosophy* [M]. QcEnglish.com, 1912.
- [15] Roderick M. Chisholm. *Theory of Knowledge* [M]. Prentice-Hall International, Inc. 1989.

