

中國知論大要

張岱年

中國哲學最重人生。言人不可不知天，故亦及于宇宙。而於知識，則罕有專究之者。然論人論天，皆在知中，既求聞道，不能不研討致知之方；既論求真知之方，則又必因而論及知之所緣以起，知之可能與否，以及真知表準等。故吾國哲人，亦多開論及知者，特非所尚而已。先秦之墨名莊荀，即頗注意及知；北宋之張程，亦有論知之語；而朱陸之爭，就一方面言，以今詞說之，謂爲即理性說與經驗說之爭，亦未爲不可也。至陽明而論知之語比較最多，心物不二，知行合一，皆精湛之說也。古未有知識之名，故茲但命曰知論。所述亦祇及其大畧而止，非能無漏。所分節目，名雖非舊所固有，而實則力求吻合舊所有者。解說亦惟以原意爲限，不敢有所虛增。其語簡意晦難明者，寧闕之。

第一 知之性質與起原

一 最初言及知之起原者，當推孟子。然孟子非論普通知識，其所論者乃道德的知識。孟子云：

“人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。

孩提之童，無不知愛其親也，及其長也，無不知敬其兄也。

親親仁也，敬長義也。”（盡心）

良知即“天所予我”，“我所固有”之“是非之心”也。孟子此言乃謂關于是非善惡，應當不應當的知識，是生而自有，非由外鑠者。至于關於事物的知識之起原如何，孟子不曾注意及之。或由孟子良知之論，而謂孟子主天賦觀念論，誤矣。

二 至墨經乃始言一般知識之性質與起原。墨經以爲人有能知之才能。經上云：

“知，材也。”經說：“知材，知也者，所以知也，而不必知，若明。”人有能知之作，祇有此能力，却不必即有知識。此所以知之能力與外物相遇方有知識。經上云：

“知，接也。”經說：“知，知也者，以其知遇物而能貌之，若見。”能知與物相遇而能反映之，能擬其形容，便是知識。知即是接，知起于能所之相接。

墨經以爲大部分知識從五官來，而亦有不從五官來者，即時間的知識。經上云：

“知而不以五路，說在久。”

五路即五官。久即時間。時間非目所能觀，非耳所能聞，非鼻所能嗅，非口所能嘗，非手所能摩。而人却有時間之知。但時間之知，雖非由五官來，亦是所以知之才能與外在之時間相接而知之也。（墨經決非認時間之知由內心來，或乃內在格式。）

墨經又以知有三種，有四要素。經上云：

“知，聞，說，親，名，實，合，爲。”經說：“知，傳受之聞也；方不障，說也；身觀焉，親也。所以謂，名也；所謂，實也；名實耦，合也；志行，爲也。”

‘聞說親’乃知之類別；‘名實合爲’乃知之成分。聞即聽來之知，由他人傳受之知。說即推論之知，經下云：

“聞所不知若所知，則兩知之。”經說：“聞，在外者所(不)知也。或曰：在室者之色，若是其色，是所不知也。猶白若黑也，誰勝是若其色也，若白者必白。今也知其色之若白也，故知其白也。……外，親知也；室中，說知也。”

知甲又知乙與甲相若，則能知乙。關於乙的知識即說知。親知即直接感覺的知。

名、實、合、爲，是知所必含之四要素。名所以表示知識，祇有感覺而不能名之，亦等於無知。祇空虛之名亦不可，必有名所謂之實，即必有對象。名實相悖亦非知，更必相符。有名，有對象，又有相符之關係，仍不足以成知，更須有實踐。實踐含志，行二者，志即目的，行即行動，懸定目的又依之而行動，是謂“爲”，亦知之一要素也。墨家注重實踐，注重應用；與實踐無關，不能施之于用之知識，非知識也。

知即接之論，莊子書中亦有之。庚桑楚云：

“知者接也。”

是道家亦以知識起于能所之相接也。

三 公孫龍及其他辯者之徒，亦論知識。公孫龍之學，以“離”爲主旨，離堅與白，離白馬與白，離此名與彼名，此指與彼指。其論知識，亦主離。公孫龍子堅白篇云：

“且猶白以目，以火見，而火不見。則火與目不見而神見；神不見；而見離。”

“堅以手，而手以捶；是捶與手知而不知，而神與？不知神乎？是之謂離焉。”

莊子天下篇引辯者之言有云：

“火不熱。”

“目不見。”

書闕有閒，難以詳知；惟公孫之意，蓋謂知有若干因素，祇一因素不能爲知。祇有目，非能見，必待光待神而見。祇有光，亦然；祇神，亦如之。堅以手知，而手不能自知，待捶而後知，而捶又豈能

自知者？祇火，無人感之，非有熱性；火之熱由手感之；然手如不感火，則亦不能覺熱也。“離”與今所謂解析為近。公孫之論，即離目與見，離神與知見，離火與熱。實即對於知識加以解析也。公孫龍之知論，其詳何如，今所不可得知，或以為公孫主無心無物唯感唯象之論而大發揮之，則傳會虛增之說，所未敢苟同也。（又公孫龍指物之論，乃論物象，是宇宙論思想，故今不及之）。

四 荀子以為一切知識皆源于感覺。荀子以為人有能知之機能，云：

“所以知之在人者，謂之知。”（正名）

“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”（解蔽）

此所以知之在人者，有二部分，即五官及心。五官接受印象，心則辨而知之。二者缺一不成知。一切知皆由五官來而經過心之作用者。荀子云：

“耳目鼻形態，各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。”（天論）

“夫何以知？曰心。”（解蔽）

“心有徵知，徵知則緣耳而知聲可也；緣目而知形可也；然而徵知必將待天官之當筭其類然後可也。”（正名）

“心不使焉則白黑在前而目不見；雷鼓在側而耳不聞。”（解蔽）

五官各有所接，各能當筭其類，當筭即記載之意，即各有一類印象也。心則有“徵知”之作用。（徵知，即驗而知之之能。晝洪範：“念用庶徵”，鄭注“徵，驗也”。左傳襄廿八年：“以徵過也”，杜注“審也。”徵即察考之意。）心有徵而知之之能，則能緣耳而知聲，緣目而知形。然必耳目各供給其印象，心方能徵而知之；如

無五官供給印象，心亦無所施其能。而只有耳目，如不用心，則亦無知。荀子所謂心，祇是一種能力。無心之活動，知識固無由發生；而心之活動，又必憑賴感官印象也。

五 至宋張載以“內外之合”言知，以爲知識起于外界之刺激。橫渠正蒙云：

“人謂己有知，由耳目有受也；人之有受，由內外之合也。”

“自謂因身發智，貪天功爲己力，吾不知其知也！民何知哉？因物同異相形，萬變相感，耳目內外之合。貪天功而自謂己知爾！”（並大心篇）

知是一種天功，外物刺激耳目，便發生知；如無外祇有內，知必不能發生。如謂“因身發智”，謂知識之源在自己，是乃“貪天功爲己力”，深謬矣。橫渠蓋不認有所謂超驗的知。

但橫渠此所論，是關於事物之知識，認爲由感官來。至於道德知識，則以爲非由外來，與孟子同。橫渠云：

“見聞之知乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌于見聞。”

（大心）

德性所知，即關於善惡是非之知。（德性即中庸“尊德性”之德性。）此種知識非由于見聞；而一般見聞之知乃由物交，由內外之合。道德知識本在一般所謂知的範圍之外。

六 程頤亦將見聞之知與德性之知之分開。程氏云：

“聞見之知，非德性之知，物交物則知之，非內也。今之所謂博物多能者是也。德性之知，不假見聞。”（語錄）

關於道德應當之知識，不假見聞，是內的。但關於事物的知識則非內，乃物交物而知，由感官來。

伊川以爲見聞之知非內，故主“即物窮理”，吾人欲知天下

之理，須即物而求之。語錄云：

“或問格物須物物格之，還是格一物而萬物皆知？曰：怎生便會該通？若只格一物便通衆理，雖顏子亦不能如此通！須是今日格一件，明日格一件，積習既多，然後脫然有貫通處。”
“積習”猶今言經驗。伊川所謂物，非祇外物，而外物亦在所包之內。要之，伊川以爲知識由經驗來。

七 朱熹的知論，大體同于程頤，亦重經驗。朱氏云：

“所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用，無不明矣。”（大學補格物章）

心有知，而欲致其知，必即物而求物之理。晦庵亦認爲“心具衆理”，然若不即物而窮其理，則心雖具衆理而不能明。必至窮盡萬物之理以後，心中所具之理方能顯出。物心同理，然欲心中之理顯，必以窮物之理爲方法，而如欲明物之理，却不能求之于內心。晦庵言即物窮理，雖非爲知而知，而其注重經驗，則無疑也。

八 陸九淵則不重經驗而重內心。以爲真知之源不在外而在內。欲明理祇要盡心。心中即含有宇宙之理，但發明此心，則一切之理皆得知。象山云：

“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。所貴乎學者，爲其欲窮此理，盡此心也。”（文集與李宰書）

“萬物森然于方寸之間，滿心而發，充塞宇宙。”（語錄）

心中之理即宇宙之理。不必要求于外，祇求之吾心，則宇宙之理更無遺矣。語錄又載：

“伯敏云：‘無個下手處。’先生云：‘格物是下手處。’伯敏云：‘如何樣格物？’先生云：‘研究物理。’伯敏云：‘天下萬物，不勝其繁，如何盡研究得？’先生云：‘萬物皆備于我！’”

求萬物之理，不必向萬物求之，只求之此心即足。致知不必求之於經驗，祇要求之于此心。舍心而即物，反不能得其理也。

陸氏思想，與西洋之理性派有相近處。

九 至明，王守仁亦以為知之原在內不在外，致知應求諸內不當求諸外。陽明云：

“夫萬事萬物之理不外於吾心，而必曰窮天下之理，是殆以吾心之良知為未足，而必外求於天下之廣以裨補增益之，是猶析心與理而為二也。”

“夫物理不外吾心，外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物耶。”（并答顧東橋書）

宇宙萬理，吾心自有之，祇致吾之良知，即可得圓滿之知識。知之根源在心，在良知，不在外界。

陽明更有心物不二之說，能知與所知是一而不可分，離心識無事物，而離對象亦無心識矣。陽明云：

“我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥？天地鬼神萬物，離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明，離却天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。……今看死的人，他的天地萬物，尚在何處？”

傳習錄又載：

“先生遊南鎮。一友指巖中花樹問曰：‘天下無心外之物，如此花樹，在深山中，自開自落，於我心亦何相關？’先生曰：‘爾未看此花時，此花與爾心同歸於寂。爾來看此花時，則此花顏色，一時明白起來，便知此花不在爾的心外。’”

所知之物，不被知之時，便不存在。陽明又云：

“目無體，以萬物之色爲體；耳無體，以萬物之聲爲體；鼻無體，以萬物之臭爲體；口無體，以萬物之味爲體。心無體，以天地萬物感應之是非爲體。”

離開對象，亦無能知；心無所知之時，亦入于寂。陽明又云：

“要知身，心，意，知，物是一件。”

“意之本體便是知，意之所在便是物。”（并傳習錄）

“有是意即有是物，無是意即無是物矣。”（答顧東橋書）

不惟心，知，物爲一，而與意，身亦爲一。

陽明又有知行合一之說，謂離行無知。陽明云：

“未有知而不行者，知而不行，只是未知。……知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。”（傳習錄）

“凡謂之行者，只是著實去做這件事，若著實做學問思辨工夫，則學問思辨亦便是行矣。……行之明覺精察處便是知，知之真切篤實處便是行。”（文集，答友人問）

知行相依不分；知同時必有行，“一念發動處，便即是行了。”故無不行之知。知而不行，究仍未知而已。離行則無知，知之本質在行。“致知必在於行，不行不可以爲致知。”“終身不行，亦遂終身不知。”想先知後行是不成，既不行，則不能有知。陽明言知行合一，是言知之本質，亦是言致知之方。即謂知識不離實

踐也。心知物行，祇是一事。

陽明解“格物致知”有數語頗近于德國康德之思想。陽明云：

“所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也”。

將吾心之良知致之於外，於是外物乃得理，此與康德所謂自然本無秩序，人以內心格式加之，然後自然乃現為有條理之世界者，大相似。此為陽明偶然想及之思，非其主旨。然陽明之卒（1529）先于康德之生（1724）且二百年，乃有此論，亦可異也。（陽明思想與英之巴克雷有相近處，然陽明之生先於巴克雷之生二百餘年。）

十 至清初王夫之反對陽明之心學，以為物之有不倚心，知之源在經驗。船山云：

“目所不見，非無色也。耳所不聞，非無聲也。”

“天下之有無，非思慮之所能起滅。”（并思問錄內篇）

吾雖不知之，無損于外物之自存也。船山又云：

“知見之所自生，非固有。非固有而自生者，日新之命也。

原知見之自生，資于見聞，見聞之所得，因于天地之所昭著，與人心之所先得。人心之所先得，自聖人以至于夫婦，皆氣化之良能也。”（思問錄內篇）

知非固有，乃源于見聞也。

顏元論知，比船山更進。習齋以為不但物不倚知，且離物則無知。習齋云：

“知無體，以物爲體。猶之目無體，以形色爲體也。故人目雖明，非視黑視白，明無由用也。人心雖靈，非玩東玩西，靈無由施也。”(四書正誤)

離所知即無能知矣。習齋以知爲由外來，但非祇原於五官所感受乃基于人身之實踐。習齋云：

“物格而後知至，格即‘手格猛獸’之格。……手格其物而後知至。”(全上)

手格其物亦即將外物有所變動矣。習齋最重實踐，故又云：

“今之言致知者，不過讀書講問思辨已耳，不知致吾知者皆不在此也。譬如欲知禮，任讀幾百遍禮書，講問幾十次；思辨幾十層，總不能知；直須跪拜周旋親下手一番，方知禮是如此。譬如欲知樂，任讀樂譜幾百遍講問思辨幾十層，總不能知；直須搏拊擊吹口歌身舞親下手一番，方知樂是如此。”(全上)

必“親下手”，方能得到知識，知識源于實踐也。

戴震亦反陸王求理于吾心之說。東原以爲理在于事物不在于心中。人之心知祇一能知之機能，而心中無理，心祇能求之於外。東原云：

“必就事物剖析至微而後理得。”(孟子字義疏證)

知非源于內心，乃源于經驗。心祇是能察能思之官能耳。東原所謂心與荀子所謂心正同。

綜觀自周季以來，論知之性質與起原者，墨荀張程朱王(船山)顏戴皆重“外”，而陸王(陽明)則主“內”。陽明唯“心”，習齋唯“物”，斯爲兩極，而皆主知行之合一，於此亦可以見中國思想之根本傾向也。

第二 知之可能與限度

一 最初疑知者爲莊子。莊子云：

“夫知有所待而後當，其所待者特未定也。”（大宗師）

“人皆尊其知之所知，而莫知恃其知之所不知而後知，可不謂大疑乎？”（則陽）

人之知識必有基礎，而此基礎常爲所未知者。即如科學之研究必根據若干根本假設，然此假設祇是假設而已，未能必定其爲確也。而一切科學知識皆係根據此不能確定之假設以建立者。常識則尤無穩固之基礎。且知之發生必有種種條件，而此種種條件亦人所未詳知者也。如此，知之基礎實不穩固。莊子書又云：

“計人之所知不若其所不知，其生之時不若未生之時。以其至小求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。”（秋水）人之知力太小，而宇宙太大，以如此其小之能力，實未能知如彼其大之宇宙。莊子又云：

“方其夢也，不知其夢也，夢之中又占其夢焉。覺而後知其夢也，且有大覺而後知此其大夢也。而愚者自以爲覺，竊竊然知之！君乎牧乎，固哉！丘也與汝皆夢也，予謂汝夢亦夢也。”（齊物論）

夢覺難辨，人生亦許是大夢。所見所聞以爲真實者，實皆幻耳！然莊子疑知，并非否定知識。莊子又嘗以爲知究竟可能與否，實亦未可知。故云：

“齧缺問乎王倪曰：子知物之所同是乎？曰：吾惡乎知之。子知子之所不知邪？曰：吾惡乎知之。然則物無知邪？曰：吾惡乎知之！”（齊物論）

到底人能否有知吾惡乎知之!前引論夢覺段所謂“予謂汝夢亦夢也”,亦同此義。論夢覺之議論,亦非在夢外也。如此莊子之懷疑說非自相矛盾的,非自滅的。

然而莊子雖有懷疑的思想,却非止於懷疑。其所疑者祇是普通的知識,此外固仍有真知。莊子云:

“且有真人而後有真知。”(大宗師)

二 莊學的一派,又有認知爲有限度者。知有一定的限界,過此限界則不可知,人求知應止于此限界。莊子外篇有云:

“知止乎其所不能知,至矣。”(庚桑楚)

“言休乎知之所不知,至矣。…知之所不能知者,辯不能舉也。”

(徐無鬼)

“知之所至,極物而已。視道之人,不隨其所廢,不原其所起,此議之所止。”(則陽)

知有其限度。知祇能知當前萬物之情況而已,至于宇宙何始何終,則非知之所能知也。莊子書又說:

“不知深矣,知之淺矣。弗知內矣,知之外矣。…弗知乃知乎?

知乃不知乎?”(知北遊)

自認不知限度以外的東西,乃是知,妄以爲知限度以外者,反是不知。

三 儒家皆承認知之可能。荀子云:

“凡以知,人之性也。可以知,物之理也。”(解蔽)

物是有可知之性質者。物本可知,故人能知之。

後世諸儒亦皆認知爲可能,而鮮論及之。知何故可能,戴東原有一解說云:

“人物受形於天地,故恆與之相通。盈天地之間,有聲也,有

色也，有臭也，有味也；舉聲色臭味則盈天地間者無或違失。

外內相通，其開竅也是爲耳目鼻口。”

外內相通，人與環境相適應。外界有聲色臭味，故人生有耳目鼻口之官以適應之。感官正所以報告外界之情形，非欺人者。如此，故知可能。

吾國哲學中關於知之可能與限度之論，實略而不詳。蓋由多數思想家皆認爲知之可能本無問題，故不論及之。

第三 真知

(一) 真知表準

一 莊子云：

“且有真人而後有真知。”

荀子云：

“夢有所合謂之智。”(正名)

荀子所謂智亦即莊子所謂真知，皆今所謂真理之意。

二 最初言真知表準者，實爲墨子。墨子以爲知識之表準有三。即所謂“三表”也。墨子云：

“言必立儀。言而毋儀，譬猶運鈞之上而言朝夕者也，是非利害之辨不可得而明知也。故言必有三表。何謂三表？有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。”(非命上)

本之古者聖王之事者，謂須與過去之經驗及已知之真理相融貫。察百姓耳目之實者，謂須合於多數人民之感官經驗。發以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利，謂以此知施行之須有有

利之效果也。

墨子之言真知表準，不曰唯一，而謂有三；不曰與外物之實相符，而謂“原察百姓耳目之實”；不曰自己，而云“百姓”；皆可異且可贊嘆之特點也。

荀子以“有所合”爲真知表準。何以知其爲有所合？荀子以符驗說之，云：

“凡論者貴其有辨合，有符驗，故坐而言之，起而可設，張而可施行。”（性惡）

有符驗可施行者則是真知，即以實踐爲真知之表準矣。韓非據荀子之意，更說參驗，云：

“無參驗而必之者愚也。弗能必而據之者誣也。”（顯學）
參驗即實證，乃真知表準也。

漢以後的學者言真知之表準甚少。無可述者。

（二） 謬誤緣由

三人常不能得真知而陷于謬誤者，其故何在？莊子以“小成”及“榮華”說之。莊子云：

“道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。”（齊物論）

小成者小有所獲即執之不更深求，以“其有爲不可加”，自囿於所見也。榮華即務爲美言華詞，求言之美實則真知至言未必美。

荀子以人之不能得真知，皆由于有“蔽”。荀子云：

“凡人之患蔽于一曲而闇于大理。”（解蔽）

“曲知之人，觀于道之一隅而未之能識也，故以爲足而飾之。”
觀于一隅而不知其爲一隅，誤以爲全，以此自囿，更不能見其他。

於是乃：

“私其所積，唯恐聞其惡也；倚其所私以觀異術，唯恐聞其美也。”（解蔽）

不肯承認自己有誤，更不肯承認他人所見有不誤，甘於爲一曲所蔽，此致謬妄之由也。

何爲蔽？荀子云：

“欲爲蔽，惡爲蔽；始爲蔽終爲蔽；遠爲蔽，近爲蔽；博爲蔽，淺爲蔽；古爲蔽，今爲蔽。凡萬物異，則莫不相爲蔽。”（解蔽）

凡是對立的兩方面，則相爲蔽。見此則不見彼，見彼則不見此。

荀子又詳論感覺的錯誤之由云：

“凡觀物有疑，中心不定，則外物不清。吾慮不清，則未可定然否也。冥冥而行者，見寢石以爲伏虎也，見植林以爲後人也，冥冥蔽其明也。醉者越百步之溝以爲躡步之澮也，俯而出城門，以爲小之閭也，酒亂其神也。厭目而視者，視一以爲兩，掩耳而聽者，聽漠漠以爲陶陶，勢亂其官也。故從山上望牛者若羊，而求羊者不下牽也，遠蔽其大也。從山下望木者，十仞木若筍，而求筍者不上折也，高蔽其長也。水動而景搖，人不以定美惡，水執玄也。瞽者仰視而不見星，人不以定有無，用精惑也。有人焉以此時定物，則世之愚者也。”（解蔽）

心神不定，或感官受礙或有病，或與對象之距離不宜，皆能致成錯誤。荀子言謬妄錯誤之原因，實爲最詳。

（三）真知與名言

四 真知可否用名言來表示？此中國古代哲學中一大爭點。道家以爲名言不足以表真知，儒墨則以爲名言可以表示

真知。

最初反對名言者是老子。老子云：

“道可道，非常道。名可名，非常名。”

道不可說，可說之道非是常道。常名亦是叫不出的可以叫出之名便非常名。去名去言，然後可知永常之大道。老子又云：

“知者不言，言者不知。”

真知道者必不說，說者必未嘗知道也。

老子既反對名言，更反對辯，老子云：

“善者不辯，辯者不善。”

老子書中言道，喜用“似”，“若”，“或”等字眼，即表示名言缺陷極多，不足以表述真理，強用之，不過“強爲之容”，不得不用曲折彷彿之語句。表面觀之似迷離不明，實則不得已也。

莊子繼老子之後，亦反對名言。莊子云：

“夫言，非吹也，言者有言。其所言者，特未定也，果有言邪？其未嘗有言邪？其以爲異於鷇音，亦有辨乎？其無辨乎？”

(齊物論)

人之有言，其實其意謂並未確定，果有謂乎？其無謂乎？其與初生小鳥之叫聲，有異乎？無異乎？莊子又云：

“今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小，莫壽乎殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。既已爲一矣，且得無言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言爲二，二與一爲三。自此以往，巧曆不能得，而况其凡乎？故自無適有，以至於三，而况自有適有乎？”(齊物論)

本來是一。以言表之，加上言中之一字，與本來之一，便成三。

說一即成三，如本多，用言說來，不知多少矣。莊子書又云：

“道不可言，言而非也。知形形之不形乎？道不當名。”（知北遊）

不可說，一說便差。

莊子最反對辯，如云：

“是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。”

“辯也者，有不見也。”（並齊物論）

辯非所以達到真理，而乃所以離開真理。愈辯離真知愈遠。

何以有辯，即由有所不見；若無不見，自不用辯。

且辯必不會有結果，莊子云：

“既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也，我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黷亂，吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人，俱不能相知也。而待彼也邪？”（齊物論）

真是真非，非由辯所能決定也。

五 墨家則認名言為有用，足以表述真知。墨經以“名”為知之要素之一，可見其看重名。墨經上又云：

“言，口之利也；執所言而意得見，心之辯也。”

言可以傳達知識。

墨家認為反對言，乃是自相矛盾的。經下云：

“以言為盡諄諄。說在其言。”經說：“以諄，不可也。之人

之言可，是不諄，則是有可也。之人之言不可，以當，必不審。”以言爲盡諄，此言本身諄否？如不諄，則有不諄之言，非言盡諄。如此言本身亦諄，則言更非盡諄。以言反對言，不免自違也。

墨家亦重辯，謂由辯可達到真知。經上云：

“辯爭彼也。辯勝當也。”經說：“辯，或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼也。是不俱當。不俱當，必或不當，不當若犬。”

道家認爲如辯一定是俱不當。墨家則認爲必或不當而或當。辯勝者即是當者，當者必勝。

墨家謂反對辯者亦是自相矛盾的。經下云：

“謂辯無勝，必不當。說在辯。”經說：“謂，所謂，非同也，則異也。…俱無勝，是不辯也。辯也者，或謂之是，或謂之非。當也者，勝也。”

謂辯無勝，此亦是辯，且是欲勝者，故是自違的，必不當矣。辯是有箇勝的，當則必勝。經下又云：

“非誹者諄。說在弗非。”經說：“非誹，非己之誹也。不非誹，非可非也。不可非也。是不非誹也。”

道家以爲應忘是非，即謂人不應相誹，然此實即有所非，亦即非其所非也，乃自違之論。非誹者應皆不非，則又不能非誹矣。

荀子亦主名言之應有。荀子言名之用云：

“名定而實辨。”

“名聞而實喻，名之用也。”（並正名）

由名便可知實，無名則不能辨實喻實矣。荀子又云：

“言而當，知也。默而當，亦知也。”（非十二子）

“法先王，順禮義，黨學者，然而不好言，不樂言，則必非誠士。故君子之於言也，志好之，行安之，樂言之，故君子必辯。”（非相）

言辯皆甚重要。當言而默，亦非知也。

道家反對是非，荀子亦不反對是非。荀子云：

“是是非非謂之知。”(修身)

不辨是非，未爲有知也。

六 易傳則另有新說。易傳亦認爲言不能盡意，但以爲可有補救之方，即可用符號以表示言所不能表之意；可以立“象”以濟言之不足。易傳云：

“子曰：書不盡言，言不盡意。然則聖人之意其不可見乎？子曰：聖人立象以盡意。”

言雖不足以盡意，而意仍可盡表示出，即用“象”表示。易傳又云：“易有四象，所以示也。繫辭焉，所以告也。”

象所以示，言所以告；言仍不可廢，祇象亦不足。

王弼易略例亦有云：

“夫象者，出意者也。…盡意莫若象。”

易傳立象以盡意之說，實爲有大價值之論，與近今哲學界之趨向有合。至於實際上易中所立之象價值如何，則另一問題。

(四) 求真知之道

七 首論求真知之道者，實爲孔子。孔子於知識，別無所論，惟於所以獲得真知之道，曾屢言之。論語云：

“子曰：‘由！誨汝知之乎！知之爲知之，不知爲不知，是知也。’”

(爲政)

不知則不妄說，方能漸進于知。如“造作謬論以掩其無知”(羅素論舊哲學語)，則去真知益遠矣。論語又云：

“子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。”(子罕)

毋意即不要臆測，毋必即不要武斷，毋固即不要固執，毋我即須

除我執。孔子絕之，以四者皆求真知者所當絕也。論語又載：

“子曰：‘賜也！汝以予爲多學而識之者與？’對曰：‘然。非與？’

曰：‘非也！予一以貫之。’”（衛靈）

此孔子自言爲學之方。祇多學而識之，所得祇零亂知識而已，不足以爲真學問。必發見一個大原則以通貫所有，方可。

孔子又曾云：

“學而不思則罔，思而不學則殆。”（爲政）

學而不思則必惘然無所得，思而不學則必困殆而無益。學思並用相濟，方能有所獲也。孔子又云：

“攻乎異端，斯害也已。”（爲政）

與我異者，不必攻擊之。相攻相爭，祇有害耳。

孔子所說雖甚簡，然皆不磨之至理。如實踐之，亦皆不易。然求真知，又皆必須實踐者也。

八 莊子言求真知之道，可謂有二條目：1以明因是；2去好惡喜怒等情感。莊子云：

“道惡乎隱而有真僞？言惡乎隱而有是非？……道隱於小成，言隱於榮華，故有儒墨之是非。以是其所非，而非其所是。欲是其所非，而非其所是，則莫若以明。物無非彼，物無非是；自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是，方生之說也。難然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是；是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也，彼亦一是非，此亦一是非；果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：莫若以明。”（齊物論）

莊子之意，蓋謂是非雖云對立，却亦相生而互參。有是則有非，我是之，人必有非之者。是中即含非，非中亦含是，結果是非無辨，更不知何者爲真是，何者爲真非。故以自是而相非之態度，必永不能獲得真知。欲求真知，必換一態度，不自是，亦不相非。泯除是非人我之對立，然後能得真知。以明即去隱（明與隱對文），道有所隱而有真偽，言有所隱而有是非，今須除隱，不以小成自足，不圖榮華之美，亦即不拘於自我之所見，不求勝人之榮譽，不自囿於主觀，而照之於天，自天之觀點觀之，然後能得真知。因是即有是，則是之，因其所是而是之。凡見解學說，必各有所見，有所當，即因其所然而然之。莊子又云：

“物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。……是以聖人和之，以是非，（以同己，止也），而休乎天鈞，是之謂兩行。”各有是處，即因其所是而是之，不必爭辯，如是方能得真知。

以明因是，祇是不以自己的觀點作表準。一般人皆以自己作表準，祇知尋對方之疵，不知認識對方之是處。以明因是，即脫出我與人之對待，不以自己所見爲準則，而照之於天，自“全”的觀點考察之，須戡察對方之是。

莊子又以爲求真知須盡去好惡愛憎等情感，忘生死善惡美醜之區別。莊子云：

“且有真人而後有真知，何謂真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士；若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱，是知之能登假於道也。若此。古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。……古之真人，不知說生，不知惡死，其出不訴，其入不距，翛然而往，儻然而來而已矣。……是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂

真人。”(大宗師)

所謂真人即是沒有情感的,沒有好惡愛憎;只有感覺不作價值上的分別。

總之,莊子是要消除好惡之情所執之是非。忘是非,無情感,然後可得真知。

墨經言求真知,亦謂應去好惡之情。墨經云:

“平知無欲惡也。”經說:“惔然。”

平知即客觀如實之知矣。

九 荀子言求真知之道在“解蔽”。荀子云:

“聖人知心術之患,見蔽塞之禍,故無欲無惡,無始無終,無近無遠,無博無淺,無古無今。兼陳萬物,而中縣衡焉。是故衆異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡?曰:道。”(解蔽)

於對立者無所取舍,使對立者不得相爲蔽;要依循客觀的準衡。人何以知此準衡?荀子云:

“人何以知道?曰心。心何以知?曰虛壹而靜。心未嘗不臧也,然而有所謂虛。心未嘗不兩也,然而有所謂一。心未嘗不動也,然而有所謂靜。人生而有知,知而有志,志也者臧也,然而有所謂虛;不以所已臧害所將受,謂之虛。心生而有知,知而有異,異也者同時兼知之,同時兼知之,兩也,然而有所謂一;不以夫一害此一,謂之壹。心臥則夢,儉則自行,使之則謀,故心未嘗不動也,然而有所謂靜;不以夢劇亂知,謂之靜。…虛則入。…壹則盡。…靜則察。…虛壹而靜,謂之大清明。萬物莫形而不見,莫而見不論,莫論而失位。……夫惡有蔽矣哉?”(解蔽)

虛即不存先入爲主之見,雖有所記憶,而不使所記憶者妨害所

將受者。所將受者雖或與所已臧者相反，而仍能虛心的領受之。壹即集中注意，雖同時能兼知兩事，而不使相妨，能各予以充分的注意，此兩事雖或相反，而能無所依違於其間，能並專心的研討之。靜即不以夢及想像，幻想等亂知，雖有想像不將此想像滲入知中。虛壹而靜，然後能不“蔽於一曲”矣。

十 後儒言求真知之道者，以邵雍最詳，康節云：

“夫所以謂之觀物者，非以目觀之也，非觀之以目，而觀之以心也，非觀之以心，而觀之以理也。聖人之所以能一萬物之情者，謂其能反觀也；所以謂之反觀者，不以我觀物也。不以我觀物者，以物觀物之謂也。既能以物觀物，又安有我於其間哉？”（觀物外篇）

反觀猶言客觀，反之於物而觀之。康節又云：

“以物觀物，性也；以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗。”

“任我則情，情則蔽，蔽則昏矣。因物則性，性則神，神則明矣。”
“性者道之形體也”，是物我所共者。不要任我，須因物，然後乃能明。康節所言，皆去主觀依客觀之思想也。

上述莊子荀子所說，實即謂欲求真知，須有一種特殊的修養。此種謂致知須先修養之思想，後來儒家持之益甚。如張橫渠云：

“窮神知化，乃養盛所致，非思勉之能強，故崇德而外，君子未或致知也。”（正蒙神化）

致知，須要有道德修養。程伊川云：

“入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。”

“學者先務固在心志。有謂欲屏去聞見知思，則絕聖棄智；有欲屏去思慮，患其紛亂，則是須坐禪入定。如明鑑在此，

萬物畢照，是鑑之常，難爲使之不照。人心不能不交感萬物，亦難爲使之不思慮。若欲免此，唯是心有主。如何爲主，敬而已矣。……大凡人心不可二用，用於一事則他事更不能入者，事爲之主也。事爲之主，尙無思慮紛擾之患；若主於敬，又焉有此患乎？所謂敬者，主一之謂敬；所謂一者，無適之謂一。且欲涵泳主一之義，一則無二三矣。…至於不敢欺，不敢慢，尙不愧於屋漏，皆是敬之事也。但有此涵養，久之自然天理明。”（并語錄）

程氏雖言“涵養須用敬，進學在致知”，實則亦認爲二者不可分開也。朱晦庵之思想與伊川同，晦庵云：

“持敬致知實交相發，而敬常爲主。”

“欲應事先須窮理，而欲窮理又須養得心地本原虛靜明澈，方能察見幾微，剖析煩亂而無所差錯。”（並語類）

亦以爲致知須先有涵養。至陸象山，此傾向趨於極端，專務涵養，不務致知矣。象山云：

“既不知尊德性，焉有所謂道問學？”（語錄）

象山以前言致知者，雖主須先養心，尙無謂須求之於心者。象山則以爲祇須求之於心，返觀內省，不可求之於外界。此思想至陽明而大成，以爲心之所以爲心，不在明覺而在天理，祇發明此心，則衆理皆知。但陽明又主張致知必在於行，不行不可以爲致知；終身不行者，必終身不知。然陸王所謂知，多指行爲上的應當之知也。

中國古籍中論知識之言大略如此。墨辯中論名論辯之言頗多，公孫龍荀子亦有論名之說，以其屬於名學不屬知論，故今不及之。總觀中國知論，派別不若西洋之衆，所論問題亦

不若西洋所論者之多而細；至於論證之詳晰不及西洋，更不必論矣。然西洋之知識論，至近世而始精，而中國之論知識者，大多皆在十六世紀之前，時間固有早晚之異也。在西洋知識論已成專科，在中國則不過偶或論及之爾。

