

January 1929

新實在主義的認識論

Xinming ZHOU

Follow this and additional works at: https://commons.ln.edu.hk/ljcs_1929



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

周信銘(1929)。新實在主義的認識論。《嶺南學報》，1(2)，50-84。檢自：http://commons.ln.edu.hk/ljcs_1929/vol1/iss2/4

This Article is brought to you for free and open access by the Scholarly Publications of Lingnan University (Guangzhou) at Digital Commons @ Lingnan University. It has been accepted for inclusion in 嶺南學報 Lingnan Journal (1929-1952) by an authorized editor of Digital Commons @ Lingnan University.

新實在主義的認識論

周 信 銘

(一) 緒論 認識論的移位

A. 從偏方的移到哲學的全部：認識論是近代哲學的核仁。研究新實在主義的哲學，對於這點，尤應給予莫大的注意。這並不是故為認識論吹噓，不過沒有領會到這點，近代哲學的精神，無從詮釋了解。最近哲學的宏願，總要把傳統方法推翻；把認識論從宇宙觀本體觀解放出來。什麼上帝，什麼宇宙的終因，已消聲絕影於哲學舞台。不先解決世界觀人生觀這個「觀」字，一切答案皆無意義。認識論的對象就是「觀」，就是要明瞭心與外界間所發生的關係。新實在主義的運動，於是應運而生。他們的第一礮（註1）就是對於『Esse est Percipi』的抗議。二十年來，本運動的成績是：在認識論中，把外界從心裡解放出來；在本體論中，把多元從絕對解放出來；在宇宙論中，把無盡的創造從機械的定命解放出來。由心物的分立（認識論所得之結論）演到宇宙之多元，從宇宙之多元，演到永無止境之進步。如是則認識論簡直是微渺的芥仁，長枝發葉，飛鳥還要借它的恩惠呀！

認識論在英國哲學論壇中，已有突飛之勢。不怪新實在主義的第一篇宣戰書，開首就注意到認識問題。摩爾（G. E. Moore）在他的

（註1）見G. E. Moore: Refutation to Idealism (載在他的 Philosophical studies 一書中)。

Refutation to Idealism 一篇中，用着很聰明的論調來攻擊唯心主義的經驗論。他說：「倘若我可以有一個命題來駁倒唯心論者的論據，假使這個命題是唯心論的論據中所不可缺的。如是則不論其他的論據是怎樣的好，我們可以證明唯心論者沒有理由來推出他們的結論（註2）。換句話說，設使我們有一串的論據 A, B, C, D。倘若 A 是 B, B 是 C, C 是 D, 其結果必然是 A 是 D。不過 B 雖然是 C, C 雖然是 D, 倘若 A 是 B 是錯的時候（即 A 不是 B）我們便無權說 A 是 D 了。唯心主義之所以要駁倒的，不是在他們主張什麼「實在是精神」。實在主義者不敢說實在不是精神。他們也希望實在是精神。唯心主義很多中肯的主張；好像 B 是 C, C 是 D 等的真確。可是唯心論者至少有一個謬誤。這個謬誤就好像 A 是 B 是錯的。如是則不論 B 是 C, C 是 D 是怎樣的真，其結果（即 A 是 D）必一定是錯的。唯心主義的錯誤在那裡呢？不消說是在“Esse est Percipi。”如是則不論唯心主義的其他主張是怎樣中肯，認識論一錯，則其他的宇宙論本體觀不論怎樣的真，其全盤哲學結論，終歸是錯的。在這般巧妙的駁論當中，雖然一方面可以看出摩爾的巧計，用着「射人先射馬」的方法來攻擊唯心主義的弱點；他方面可見出認識論實哲學上的最大關鍵。能把認識論弄妥，則一切宇宙觀，本體論自然可以迎刃而解。故在最近新實在論論文中，其論辯之中心，始終是一個認識的問題。認識論斷不包羅萬有，可是它是哲學的基本問題（註3）。最近的新實在運動，對於認識問題，已臻成熟。W. R. Sellars 謂此後牠必向着宇宙論上進展，自然是一極可靠的推測。

（註2） G. E. Moore; Philosophical studies P. 3.

（註3） 誠然有一部份的新實在主義者，對於這種趨勢，猶為不滿於辭。馬爾溫（W. T. Marvin）對於唯心派把認識論變作根本的科學，認為一種謬誤的見解。思想律與論理律

主觀的唯心主義的中心思想，Esse est Percipi，最少犯着一個把主觀的心與客觀的外界，混爲一談底謬誤。須知我們在每一個知覺中，發生兩個獨立之原素，一個是意識而他個是意識的對象。在唯心主義和不可知論當中，每把藍色與藍的知覺混爲一談。從經驗中看去，認識可分爲二：(1) 外界 object 是宇宙林林總總的異相。(2) 是人人所同具的意識。故一方面是異相而他方面是共相；一方面是多而他方面是一。明白了這點，則新實在主義的精蘊，可窺探一二了。

B. 從本體的移到現象的描寫：從哲學上看來，認識論的沿革，是循着本體的軌道跳進到現象的田園。舊時認識論的工作，是逸線的，或縱的研究。可是在今日認識論已從時間先後的連續，走到平原廣大的空間。換句話說：從前的認識論，是時間的認識論；所研究所討論的並不是主客間發生底關係，也不是主觀間及客觀間自身怎樣的發生聯絡，而要爭論到知識的先天和後天的問題。唯其是一種時間先後問

混爲一談，在義理上說不過去；論理就是思想過程的科學，因此論理就變作了精神的實體 Mentalistic Entities，而認識論亦隨之而變作主觀的根本的和先天的了。什麼是輯理？論理學者所給予我們的各種的詞及其關係 Terms and Relations，究與科學家所給予我們的光的熱的現象有什麼區別？邏輯所研究對象與物理之磁電，化學之氣液，生物學之機體，究有何別？故論理學者，有權說句：『當我研究門類 Class 命題 Proposition 及其關係時，我們是研究着一切環繞着我們的各方面 Different aspect。它們的的真實性，與物理學者所研究得的光的熱……沒有一點相差』如是則所謂邏輯，所謂認識，不外科學的一種，其對象在外界，其真實性在試筒。不過我們還不要誤會，認識論斷非無用，至少在認識論裏，我們可知到思想的過程，及外物認識所必具的條件；能够知得到，便能駕駛，便有進步。不過認識論之所以有用，一如其他科學之有用。認識論並非超出一切科學，而是一切科學中之科學。這一點見解，想把宇宙論從認識論中打出來。我們觀之；第一，馬爾溫既承認認識是一切科學中之科學，則他沒有權利來否認認識論是超出於一般科學，他更沒有權利來把認識論列入一般物理自然科學的範疇。第二，馬爾溫沒有把基本的和先天的 Fundamental and Prior 概念分別清楚。認識論是哲學的最根本問題，可是並非先天的存在。馬氏似乎要把根本的和先天的名詞互用，故不惜全力把認識論作過一番洗禮。我們對於認識論的態度，並非先後而是輕重問題。則認識論在今日哲學上之重要，並非馬氏所能一筆抹殺也。其詳請參考美國六個新實在主義者所合作之 The New Realism.

題，唯其是一種發生學的問題，所以要返到本體的領域。十八九世紀的範疇先天學說和聯想派的理論，就可以看出本體的認識論的一番論戰。範疇先天學說，把一部份的知識付諸子虛先生之鄉，而聯想派則把一切神秘化的知識，一抹殆盡；一切知識不過後天印象再現及聯絡罷了。可是新時代的認識論，已把舊問題拼棄。他們研究的對象，已由縱的而入橫的，時間的而入空間的，玄學的而入科學的，本體的而入現象的了。

什麼是思維？在怎樣條件之下真的知識方可獲得？知的心與被知的外界有何區別？這些都是認識論的中心問題。我們不必去追問知識是那裏來的，祇要探求知識是怎樣成的。從縱的方面改向橫的領域，這是新實在論中之一大轉捩。新實在論者，把知識當作銀票一般，祇去使用，並不問它的來源。這種平面的研究，合科學家的稟性。在這平面的研究當中，肯定真理就是一個命題 Proposition，命題就是一個主詞和表詞的連貫 Subject Predicate Relation。好像我說：我見一張桌子。這個命題分析起來，就有我與桌子的對立和「見」的關係介乎其中。怎樣是心的活動？怎樣是外界的本相？心與外界的關係到底怎樣？這三點是新實在論的最重要問題。

解答第一個問題，有兩種趨勢：第一種是英派，把意識作心的主要活動。第二是美派，把心當作行爲的一種。而英派又有若干分歧的主張：(a)把心當作一種複雜的活動，如亞力山大 (S. Alexander) 摩根 (C. L. Morgan) 是。(b)把心的活動當作一種單簡的活動，如摩爾 (G. E. Moore)，羅素 (B. Russell) 是。前者認心的判斷 (Judgment) 是知識之最重要原素，摩根之 Projicient and Reference 可為代表。後一種側重心的原始及刹那動作，稍與柏格森及詹姆士的 Immediacy 接

近。

心的簡樸活動支配着一般較低的生物。低等動物的行動是順着本能和習慣的驅使。他們與外界發生的關係，祇是赤裸裸的接觸。而在人類，這一種赤裸裸的認識，祇算是一種意義的內容 Meaning Content，判斷的客體 Object of judgment 或思想的原料。此摩爾的 Direct apprehension 是完全側重到心及外界間的直接活動，而摩根則要把心的活動分作三階梯（註4）（1）赤裸裸的接觸，（2）覺着的階梯，（3）反省的領域。前兩級階梯，可算與摩爾的 Direct-Apprehension 沒有差別。後一種就是他們理論上分歧的地方。反省的階梯就是 Meinong 之 Proposal 亦平常之所謂判斷 (Judgment)。這兩種不同的主張，站在單簡和複雜的不同根據上，遂把他們的思想，分道揚鑣。

講到物的自身，新實在主義的主張，可以包括在心理的原子 Psychological Atoms 的一個名詞上。在物理化學上，我們有一種渺不可見的原子，這原子就是物的素粒。心理學所研究的對象並非物質還是精神。可是它一經過了科學的洗禮，就不免染了多少科學的脾氣。科學的主張，重在澈底分析，而新實在主義者的主張又要與科學携手。布洛德的 *Sensa*，摩爾的 *Sensable*，和羅素的 *Sensibilia*，都是把知覺分析到點滴的單位者。

末了，還有一條很重要的問題，也是新實在論和唯心論的生死決點。這就是心與外界怎樣的發生關係問題。心與外界是獨立存在的呢？還是彼此依着的呢？這在認識論中，就是一元和二元論的問題 Epistemological Monism and Epistemological dualism。一元的認識論要把

（註4）摩根等的宇宙觀。是階梯的進化。即從他的認識論發展出來。

知者和被知者湊成一致。「倘若我是一個知者，就定要和我所知的，湊成一致」，這就是柏格利 Berkeley 的 *Esse est Percipi* 底精神了。可是柏氏遇着一個很困難的問題即是——知者既和被知者合在一起，則外物既不能成個體，知者又何能成爲自我，則知識簡直是一個不東不西，不鹹不淡的東西了。柏氏一方面把個體溶滙於外物，他方面又主張外物依存於個體，則柏氏簡直是自相矛盾。新實在論者就把這一句 *Esse est Percipi* 來作他們放射的準的。他們攻擊認識的一元論而代之以認識二元之旗幟。一元二元勝負的關鍵，全在那一個能把「關係」這個問題完滿解決。Bradley把內在關係來擁護他的絕對上帝，而新實在論則以知識的發生，必藉兩方面之資助，知者和被知者。它們雖有關係，可是它是外在的，獨立的。這種二元的學說，把物理學從心理學解放出來。是故哲學論壇裏的爭端，總算賬只在「關係」這一層上。能解決這個問題，認識論上之爭，就可立時下幕。

新實在主義的認識論，總括起來是：本題的範圍爲命詞 Proposition 本身。每個命詞從三部份組織而成；主詞客詞和其中介詞。主詞就是心的活動，客詞就是外界的自身，介詞則所謂心與外界的關係。以上總把新實在論者對於認識問題之態度和方法畧爲介紹，其詳請於下文分次述之。

(二) 本論

A. 外物——心理原子 Psychological atoms

- i C. A. Broad 的 *Sensa*
- ii G. E. Moore 的 *Sensibles*
- iii B. Russell 的 *Sensibilia*

(i) 在科學思潮 (*Scientific Thought*) 的第二部中，布洛德 C. A. Broad

建立一個 *Sensible appearance* 的見解而組成他的 *Sensum theory*。本來外相 (*appearance*) 在哲學上是一個最困難的問題 (註 5) 好像一個銅元，在正面觀之，則其面目是圓的。把銅元的平面，稍稍斜下，則銅元已非圓形，而變作了一個橢圓形了。設使銅元的平面和空間的平面平衡，則所見之銅元簡直是一條直線。如是我們所說的銅元是圓的一個結論，簡直是騙了我們了。這一個困難的心理問題，便容易歸到 “*Esse est Percipi*” 的結論。布洛德的意見，以為所謂外物，就是這種種的不同的 *Perspectives and appearance* 的組合而成。他主張 *appearance* 本身就是 *Object*，這種 *Object* 就是 *Sensa*。(註 6)

Sensa 就是知的動作的客體 *Object*。這種理論，在「外相」當中，常常發生困難。*Sensa* 既然是 *Object*，當然有永存不變的可能。外相既然是 *Object*，則「外相」亦當然不變。不過從事實上看來，外相正是常常變遷，因此 Broad 不能不再想出一個補救的方法。他的「變遷說」(*Theory of change*) 就是應着這種困難而生。在詹姆士，柏格森的心理學上看來，這個「變」是不成什麼問題，因為意識本身就是「變」，就是「流」，就是綿延。不過在原子心理學上看來，這個變的問題，就成理論上之一大關鍵。Broad 對於 *Sensa* 的限制，沒有什麼明白解說；一方面他把 *Sensa* 作原子一樣的看法，他方面以 *Sensa* 為 *Sensible field* 的一部分。他說：“*Sensa are simply outstanding feature in sensible field*”(註 7) 是以他一方

(註 5) 尤其是在近代哲學的論壇上。近代唯心論的發展就是緣着這一條路走，從 Berkeley 而至 Bradley，皆左右出入於 *Appearance and Reality* 的範圍內。實在論從素樸的，代表的，而演到科學的，批判的，皆集中於現象的問題。能解決現象的本身，則一切的問題皆迎刃而解。

(註 6) *Sensa* 這個字就是新實在論對於外物知識的偶像。布洛德的 *Sensum Theory* 是外物諸理論中最有力最有系統的主張。

(註 7) C. D. Broad: *Scientific Thought*, p. 517.

面用科學嚴格的單位來描寫 *Sensa*，則 *Sensa* 簡直是心理的原子，而方他面又祇承認 *Sensa* 不過意識裡的 *Outstanding feature*，本身既沒有澈底的主張，自然是難於摸索。不過從大體上看來，布洛德始終承認 *Sensa* 是單一的和客觀不動的。(註 8) 既是客觀和靜止，就不能不構造一個 *Moving and changing* 的理論來補救。他的解釋方法就是說：每一個 *Sensa* 中，在一定的時候，發生多少的變遷，或許是在 S, S_1, S_2, S_n 的歷程中，在 S 與 S_1 或 S_1 與 S_2 中間發生變化。所以在某一時期，我們的銅元是圓的，這就是說，銅元的 *Sensa*，在剎那間是圓的，而在別的時或許變作橢圓，這就是因為 *Sensa* 本身能變動，而且在一個 *Sensum* 走到別 *Sensum* 之歷程中，也能够發生變動。用是言之，銅元之由圓而橢，就是外相的差異，外相之所以差異，就因為 *Sensa* 的變遷，*Sensa* and appearance 簡直是一如二，二如一了。

這就是新實在論的一個方法來應付外物，這亦是 *Psychological atom* 的一個好例子。

(ii) 摩爾的 *Sensibles* (註 9) 與 布洛德的 *Sensa* 沒有多大差別。在 *The Status of sense data* 論文中，摩爾對於 *Sensible* 之意見有曰：「我的傾向，以為一切的 *Sensibles* 雖然有很多不同之處。可是它們有很多共同的性質，在我們間，只可以認識它們而不能分析它們；當我們叫 *Experience Sensory* 時，我們的意思不祇是要說在採用某種方法時，有的事物是可以從經驗得到，而且這些事物是有一種不可分析的性質 (*Unanalysable*)

(註 8) 單位的屬性必是不變的；變的單位在科學上是不能成立的。一方面既把 *Sensa* 當作單元，一方面又把它戴上千變萬化的面具，是很難自完其說。

(註 9) 他有時說 *Sense data*。事實上新實在論者常把 *Sensa*, *Sense data*, 等名詞，混為一談。除却 羅素的 *Sense data* 外，我們可隨意運用這數種名詞。羅素的 *Sensa data* 是稍與現象論接近，見下文。

Property)。這一段可以看出摩爾的中心思想。Sensible 有兩種重要的元素：(a) intrinsic, (b) Unanalytic。前一種是表示其絕對客觀的存在，後者是表示其最後的單元。故 Sensibles 簡直是最簡單的客觀的存在。他續說：『Sensibles 被我們看見它或聽得它時，它就沒有思疑地存在我們當中；當我們祇是想及它，或回憶他時，它就不在我們當中了』。(註12) 由此得知，當我們見得它時，它就存在於我們的意識中。反之在 Image 中，在 Halucination 中，在 After image 中，我們雖有它的殘蹟，可是它已非它了。是故外物不是屬於心，心祇可以去摸索外物，心祇可以去 Direct apprehension (註13) of the sensible 而後能把 Sensible 搬到心裡去。

Sensible 就是原始的知覺。我們見到的良辰美景，這並非是美景而是一束的 Sensibles，如黃紅藍綠種種的 Color patch；我們所聽到的音樂，亦不過高低長短的 Auditory sensibles 罷了。這種 Sensibles 并非藉着心而存在，我們儘可以不聽；不看，它們仍然安安樂樂地生存。這種永存的性質 Persistent quality，在常識上已證明它的客觀存在性。Berkeley 的謬誤，在不能把 Existence of the sensibles 與 the fact we experience them 澈底分清。其實，要去經驗 Sensibles 不能不藉神經系統。神經系統發生了生理上的變遷，自然能夠把 Sensibles 的真實性改換；異常的外界環境，亦足以矇蔽 Sensibles 的真面目。不過這祇是我與外界間發生了關係時，然後有這樣的事情發生。Sensibles 的變幻祇是我們腦海中之變幻，對於物本身一無影響。綠的

(註12) 這就可代表正統派的精神，也是一種平穩的主張。在知覺刹那，Sensibles 是存在於我們的心，這句說話顯然是爲心留着一點地步。

(註13) 這個 Direct apprehension 我們不可輕輕看過。這就是心的活動的一種重要主張。Moore 與 Morgan 主張的分歧即在此。下文詳叙。

Sensibles, 在某個心理狀態中變了黃, 我們祇可在心理狀態中, 尋求其所以變黃的理由, 斷不能強物以就我。反說一句, 把物的個性, 埋沒於心理狀態中, 這是主觀的, 自我心中的, 一方面的言論。假物有知, 定不能饒恕我們了。

iii 講完了摩爾的 Sensibles, 而今追論羅素的 Sensibilia. Sensibilia 是什麼? 要明白這個字, 最好把 Sense Data 來作比對。Sensibilia 用不着和心發生關係, 而可以獨立存在。Sense data and sensibles 的關係, 好像丈夫與男子關係一樣。想做丈夫, 就要結婚, Sensibilia 想着做 Sense data 時, 就立刻要和外界發生關係。因此 Sensibilia 好像 Raw stuff 一般, 是純粹的, 單一的, 元子式的; 及它與總總發生姻緣後, 便成 Sense data 了。(註14) 在整個的一部份中, 能引起我們的注意, 如 a patch of color, a noise……就是 Sense data。在 Sense data 的問題中, 最先待決的就是: (1) 當 Sense data 不被我們察覺時, 它是否仍能繼續地存在。換句話說, 當 Sensibilia 失了 data 的資格時, 是否仍然可以存在? (2) Sense data 是心的抑或物的? 前者我們以為 Sense data 在邏輯中是屬外物, 其內容斷沒有心的成份。因為 Sense datum 斷不依賴心的存在而存在。用方法證之。若 B 是 A 的一部份, 則 A 是邏輯地賴着 B 的存在而存在。今 A 與 B 既沒有部份的附屬, 則 A 之存在, 當不靠 B, B 之存在也不賴 A。我們的誤會, 以為 Sense data 之所以屬心者, 就因為我們不能把 Sense data 和 Sensation 弄得清。Sensation 其實是包含有兩種的元素: (a) 外物, (b) 內心。故 Sensation 至少是一部份屬心的。這是什麼說法呢? 小孩子不斷地咬它的手足, 這雖是苦痛, 它仍然覺着愉快。

(註14) 從這個理論上看來 Sense data 簡直變了一種 Phenomenalism 的學說, 假使羅素不要主張 Sensibilia, 他就容易流入現象主義者了。

天冷的熱茶，暑日的雪糕，及其他一切鹹酸甘苦，本來皆能够刺激我們痛的知覺，可是我們食之而覺其暢快。由是可知 Sensation 并非外物而是內心，把 Sensation 與 Sense data 混作一起，無怪 Sense data 也至少要有一部份屬心了。殊不知 Sense data 是屬於物的；如黃色，吵嘈，軟硬……，它和 Sensation 沒有什麼因緣。因是之故，羅先生爲免了誤會起見，就新創一 Sensibilia 來，以匡 Sense data 之不及。

Sensibilia 就是物的最終分析，Sense data 是由 Sensibilia 的種種組合，而成一個外相 appearance。同是一張桌子，在一個人所見，或許是長的，在他人或許是方的。如是豈非要把兩件事同生存着於一個空間麼？廣東不能既是廣東，而同時是廣西，則桌子也不是長的同時也是方的。羅素乃用一個私有空間和一個公共空間來解釋這個困難。他的意思，以私有空間是個人的；因爲世界上沒有兩個私有空間是同樣的，所以沒有兩個人的所見是十足相同。如是在個人中，於不同的時間上，其私有的空間，也要發生差異。因爲私有空間的不同，在 Sensibilia 中雖然沒有變遷，而外相則不能不變。這就是羅素對於外相變遷問題上的解決方法。這個困難問題，Broad 曾用 Moving and changing 的理論來解釋。可是他的結果，引起不少反感，究不若羅素說的圓滿。

總而論之，布洛德的 *Sensa*，摩爾的 *Sensibles*，和羅素的 *Sensibilia* 皆是認識論裡的最終單位。謂之心理原子，名稱其實。這一種新創的名詞，大約有一二苦衷。第一，以前心物的爭，成爲哲學界的中心問題。其結果，弄來弄去，總不能把問題解決，更足以引起無限的糾紛。在今日哲學界上觀之，他們已有一番覺悟，故爲避免心物的傳統思想起見，他們不想把「物」來與「心」對抗。況且物之有無，我們很難斷定。我

們所見的不是物而是物的色，物的硬度，這就是羅素在著作哲學中之科學方法及神秘與邏輯時，對於外物的一種態度。他的物的界說，就是 Sense data 的種種 Perspectives。這種態度已接近現象主義。然則物既沒能確証是真，而又為避免傳統糾紛起見，故他們就要把物的概念抹去，而代之以更根本的更精微的，更客觀的 Sense data 來。

B 心的活動

而今我們請由物的故事，走進到心的故事。外界是佈滿着 Sense，有聲有色，到底我們怎樣去認識它呢？這是認識論一個重要的問題。新實在的解釋方法，言人人殊。可是大體上，我們可以尋出幾條原則：

i 心是自動的——英國正統派

a. 摩根 C. L. Morgan 亞力山大 S. Alexander.——主張心的複雜活動。

b. 摩爾 G. E. Moore 的心的樸素活動。

c. 羅素 B. Russell 的 Perspectives

ii 心是機械的——行為派的哲學

a. 以 R. B. Perry 為代表

(a) 摩根，亞力山大

這兩個人，不消說，是老伙記。他們的思想大體相同，故我打算把他們放在一起論之。外物有一種 Influence 以特色，物有所謂 Physical Influence (註17)而心有所謂 Mental influence。物沒有 Influence 任你心的動作，怎樣敏捷，總不能認識到外物。物的 Influence 就是

(註17) 這種 Physical influence 大約受着近代物理學的影響。從前的人以為認識是 Mind reaches out 可是近代物理學已經推翻這種學說了。

a patch of color, a sound..... 即所謂Sense data。這種Physical Influence，是由外物的本身，射進到感官中，而我們的心始能認識外物。換句話說：Influence是由外界進到心裡，而Reference是由心發出到外界。平常人說：「我見了天上這一顆星」，其實我們何嘗見這顆星。天文學者對我說，有的星宿遠在天緣，非數千萬年之功，難以被我們察覺。今假設有一顆新星，形成於天之一隅中，非數百年間，她的光波不能從天上走到我們的網膜來，則這顆星宿，雖然存在，我們何嘗見之？我們所謂見這顆星光者，不是我們真正看見它，而是它刺激到我們的Retina裡，Retina受着光波的刺激，把外來的音信傳達心中，心就把這件事情Refer起來，而知得到這一顆星宿。從這一點看來，世間從沒有所謂「見」這一件事。平常所謂「見」實不外一種Reference罷了。如是我們不如說句：「我們Refer到這一顆星」還好。

在生命之故事Life story中我們可以看見Physical Influence，在心的故事Mental story中，我們可以看見Psychical Reference。從進化的路程來觀察，Reference又有三個段階，（1）Reflective reference，（2）Cognitive Reference（3）Non-cognitive reference。Reflective reference是生物進程上之極頂，Cognitive reference是大多數生物所有的權利，還有Non-cognitive Reference大約是一種低下生物或植物的普通性質。在一個迷籠Maze cage中，老鼠總是盲目的去尋求出路，它是憑着「試行及成功」的方法來適應這種困難。在人類雖不免也要採用試行及成功的方法，可是我們一方面還要想法子來解決困難呢。如此，到了Reflective level就不免減少無謂的動作，而增多一點的反省，這就是人與

（註18）Reference這個字的精神就是複雜認識學說的精髓。以後他將舉出Reference的三階級就是把他的複雜認識建基於Emergent Evolution上。

動物的一點不同。至於低下的動植物，就連這種Cognitive referenc 也沒有，它們祇憑着一點麻木的知覺來與外界接觸吧了。

不過這三種段階並非三個沒有關連的東西。Reflective Reference 是最高的一級，這不是說它可以離却一切而存在，它還要籍着Cognitive leve 所給予的消息，來作一翻的整理，把一切的粗糙的原理，來磨成一片柔滑的Rational thought (19) Reflective 的重要條件，就是有意識的計劃 Conscious Plan，能够把各物安排，能够先見幾步，這就不能不籍 Cognitive Reference 所給予我們的 data。進一步言之，甚至 Cognitive Reference 也沒有方法，獨立自存，必也要靠着一種 Bare acquaintance，而後能够把外界的消息，傳進到mid leve 中，把一切原始的激刺帶到高一級上。然則整個的 Reference 就是心認識外界的一種歷程，因此心的作用，就是 Reference 了。

Reference 就是 Projicient, Projicient 就是 Reaching out。在生物史上觀之，向外的伸展，似乎啓示人類演進的路程。單細胞的祖生物，已衝出兩條小小的睫毛，來滿足它伸展的慾望，不過它所有的領域，祇限於睫毛的左右，可是生物外展的要求，還不竭底努力。進化裡的第二頁，生物的伸展，獲得一個堅固的地盤，此神經系統的成功，遂解放久困一隅之祖生物，而給予一個較大的世界。是以神經系統的成功，在演進史上有莫大的意義。神經系統的成功，把生物的領域，充份擴大，這一種向外的伸展就是心唯一的功用呀！

但祇講完了Projicient and Reference,而苟不講到Enjoyment,則心的故事,還不能算完卷。什麼是Enjoyment (20) 在精神的進展當中,它們所得的

(註19) Cognitive Reference 大約即是我們所謂 Percept, Reflective Reference 大約是我們所謂 Concept or Judgment。低等動植物如含羞草等類除却 Bare acquaintance 外就一點沒有。

(註20) 這個字是絕對 Exclusive 的，斷不可當作 Enjoy something 解。

結果就是Something minded, 不過還有別的結果, 就是Someone minding; 前者屬 Reference, 後者屬 Enjoyment。Enjoyment 是普通的一個字。這個字的詮釋就是說：在山頂中我們 enjoy 全城的美景, 在電影中我們 enjoy Hollywood 演員的表情。如是則 Enjoyment 却與 Reference 發生關係。美景表情豈不是 Object of enjoyment 麼? Enjoyment 豈不是又要變作 Reference 麼? 是的, 不過在同時中, 我們不祇去 enjoy 這個美景, 還要去 enjoy 這個 seeing, 不祇要去 enjoy 這個表情, 還要 enjoy 這個 Sympathizing。如是則一切的 enjoying, breathing, seeing……皆心的 Intrinsic quality, 對於外界的 Reference, 沒有關連。這就是 Alexander's Contemplates the air it breathes, and enjoys the breathing 底精神了。

對於 Enjoyment 的 Intrinsic Value 問題, 便有人發生懷疑。我們常說, 我們去 enjoy 影戲, enjoy 跳舞, 這豈不是要說 enjoy 是常常伴着 Something 麼? 既然是要伴着外物, 又怎樣可以發生內在的價值呢? 從深一層看, Enjoyment 未必一定要伴着外物的。好像說: 今日我覺得十分的舒服, 到底這個舒服是什麼, 我們就啞無以對了。又如我們日日皆是生存着, 假若有人問「What is lived?」我們就沒有方法答覆, 祇可說句:「That is lived.」罷了。Enjoyment 是內在的, 不過這還是很少, 很少。日常生活中, Enjoyment 常常是要伴着外界 Extrinsic, 因此 Concomitance 就要發生; 生命是要物質, 心也是要伴着外物。從此摩根與亞力山大的意見, 未能脗合。摩根把心剖分二部: (一) Enjoyment (二) Reference。Enjoyment 和 Reference 間, 彼此發生交響 Concomitance。亞力山大則以心祇有 Enjoy, 而沒有其他, 故曰: “What is in Mind and Constitutive of Mind is Enjoyment and Enjoyment only”。心一方面

是 Intrinsically Enjoy 他方面是 Extrinsically refer。這種分道揚鑣的思想，實開二氏各別自己的哲學。

摩根不滿於亞氏的嚴格主張，故有主客二元的傾向；既分作二元，就不能不用方法使之溝通。這個苦衷便引到摩根的 Concomitance 學說。在 Emotional enjoyment⁽²¹⁾ 一段中，他提出詹姆士的情緒理論來。詹姆士以人類的恐怖，是先由心臟的變遷，血脈之異常，而繼之以恐怖的情緒⁽²²⁾ 這一點大膽的嘗試，要推翻常識的見解，便碰着不少的批評。摩根引他的學說為「交響」的根基。他用 genetic 的方法來為詹姆士辯護。照他看來，在今日文物的情境中，詹氏的結論，或許是錯誤，但從情緒起源的觀點，詹姆士是不錯的。是以身體的變遷，足以喚起情緒的劇變，這雖是受着 Huxley 之 No Psychosis without Neurosis 的影響，亦因他已承認心的內容一方面是內在的而他方面是外在的之一種自然趨勢了。

講到亞力山大，他的認識論，很與摩根氏相似。他的重要名言是：the Mind enjoys itself and contemplates its object。這句話的重要意思，在上文已有提到。他與摩根之不同點，在嚴格地濾清心的內容；心祇有自己 Enjoys 自己，心不會 Enjoy 到 Reference level 裡去。Enjoyment 如此，講到 contemplation 方面，則與摩氏的 Reference and Projicient 相同。這並不是說，亞氏的主張，是從摩氏偷過來。其實這種主張，是亞氏的發見，而摩氏則更伸而長之，或加以生物學的論據。亞氏把認識分作二面；Awareness and Which is aware，前者是 Enjoyment，後者是 Contemplative object。心的動作 (Enjoyment)，所以能夠認識外物者

(註21) C. L. Morgan: Life, Mind and Spirit P. 179

(註22) 一般心理學課本上之所謂 James-Lange's theory of Emotion.

(Contemplated object), 全在 Compresence, 則亞力山大除却 Enjoyment 和 Contemplation 的貢獻外, 還有 Compresence 一個重要意思。

亞力山大和摩根的出身不同。一個是哲學家, 富於相對論之知識。一個是生物學者, 富於科學的精神, 是以他們的旨趣, 是稍不同的。亞氏諳習相對論, 故對於空時有精蘊的研究。因是他的認識論, 要和本體論携手。他的本體觀, 不消說是空時, 因此他的認識論也一部分建之於空時上。他說: The unifier that makes a thing a thing is its space-time(24)。這是顯明地露出一個 Compresence 的精神, Compresence 沒有 Space-time 是永遠不能的。况且 Compresence 要有一種公共集合一起的要素, 這又要藉著 Space time 而後可能 (25)。A. E. Murphy 說, “Spatio-temporal it is to be taken as a synthesis of perspectives,” 則空時簡直是 Compresence 的母了。知識就是 Compresence 一句話, 是亞氏認識論裡的中心思想。這個 Compresence 並不祇是 Togetherness 而是 Selectedness。知識並不祇是 Being together with thing, 而是空間裡的一種選擇, 有了選擇就發生了 Perspectives, Perspective 就是空時的一部份。他說: For a perspective of space time is merely the whole of space time as it is related to a point-instant by the virtue of the lines of connection between it and other point-instant. 故 Perspective 顯明是 Space Time 中的 space time (26) 是大時空中之一 Point instant 與別個 Point instant 的區分。大的時空就是 Assemblage of all event at the same time, 故心沒有選擇能力, 認識究無從入手。

(註24) S. Alexander: Space, Time and Deity Part II P. 196

(註25) A. N. Whitehead 的 Ground, 大約有這種的意思。沒有 Ground 則一切的活動怎樣可能, 故 Ground 簡直是一切活動的 Container 了。

(註26) 這兩個名詞我們要分別清楚。Space Time 就是宇宙的 Container, 或我們可強稱之為 Universals。space time 是 Container 的一切事物, 或稱之為 Particulars。

如是我們可以看出亞氏對於新實在論的宇宙觀有不可磨滅之貢獻；他對於認識論亦有精到的議論。摩亞二氏的認識論，皆主張心是自動的去認識外物。摩氏以 Projicient or Reference 來代表他的 Mental story 的主線，亞氏則以 Compresence 來作一切知識的導源。摩氏的 Projicient and Reference。大約從生物學心理學演出，亞氏的 Compresence 則純然受着相對論的影響，前者是迫于 Transcendental theory，把心作一種伸張，後者是迫 Imminence theory，把心與物融滙一起，此摩亞二氏大體上之差異也。

b. 摩爾：在 Refutation to Idealism 中，摩氏提出「內容」的問題來。這個關鍵就是直接對準着 *Esse is Percipi* 迎頭痛擊。把「藍色」放進到知覺的內容中是錯誤的。(27) 在你的心中得着藍色的知識，並非是說，在你的心中，有了藍色的 Image，或存在着藍色於心的內容。知得藍色 *Sensation of blue* 並不是知得一個 *Mental Image*，而是知得一個 *Awareness of blue*。總而言之，所謂 blue 在我們的意識中，發生印像者，並不是說 blue 是在我們的意識中，也並不是他的 Image 的存在。Blue 並不是 *Part of sensation*，而是 *blue awareness* 的存在。(28) 換句說：*Sensation of blue there exists a blue awareness*。由是知覺裡沒有物或物影的內容。知覺裡的内容就是 *Awareness*。明乎 *Awareness of blue and being of blue* 兩句之分，就可以深探摩氏的奧義。

這一種見解，十分精到。唯心的認識論的重要主張，是要把外物放進到 Idea 的內容中。Idea 就是外界的儲水池，沒有 Idea 就沒有物，

(註27) 把 *Sensation* 放入心的內容是唯心者的重要主張。既把 *Sensation* 當作心的內容，則 *Cognition* 已不是 *Apprehend* 而是 *Possess* 了。

(註28) 用 *Blue awareness* 的一句是想着把外物從 *Sensation* 中解放出來。如是我們可見出他們的主張却與唯心論者針鋒相對。

而不知心的功能，祇是 *Aware of*，祇是能夠知到而沒能獲取，祇能 *Apprehend* 而沒能 *Possess*，因此 *Apprehend* 這個名詞，成爲摩氏文章中一種重要思想。

Direct apprehension 就是知者 *Awareness* 的一種自動力。他說：除却我們去 *Directly apprehend* 這個 *Sensibles*，我想不出別個方法，可以令我們去經驗這個 *Sensible* (29) 因此當我們說心的動作，是在我們的心，我們的意思就是說：*Direct apprehension* 是在我們的心。當我們說，一個 *Sensible* 是在我們的心，我們的意思就是說：*Sensibles* 是被我們 *Directly apprehended*。除却這一點，我們不能在經驗中尋出別一個方法來替代或補充這個 *Apprehension*。 *Apprehension* 一方面可以表示心的自動作用；他方面可以避免內容 *Problem of content* 問題的困難。這就是摩氏的一種貢獻了。

c. 羅素：羅素的認識論與摩爾大致相同。惟羅素對於認識論上一種特別貢獻乃是 *Perspective*。在未深入此義之先，我們請一討論私有空間 *Private Space* 與公共空間 *Public Space*。我們得將空間分作兩種：(1) *Place it is* (2) *Place it perceived*，前一種即是公共空間，後一種即是私有空間。在經驗上我們沒有兩個人所見相同，也沒有人兩個之見是絕對相反。所見完全相同，就沒有所謂個性，沒有所謂意見。絕對所見不同，則言語既不能通，同類意識亦不能成，世界簡直是混戰的世界了。我們是生存着於個人的空間中，我們所見得的，所想到的，大約是我們私有的權利，雖然我們之所見，別人皆得而見之，所想，別人皆得而想之，可是絕對的同一就沒有了。在認識中，我們感

(註29) 見他的 *The status of sense data*。這句的精神帶有多小神秘色彩，故摩爾的學說與美派的主張，總有不同的地方。

覺所摸索着的一束 Sense data 就是我們的「私空」。可是私空也並不是絕對不同，好像軍港裡，放射的探海燈。它們向空中四射，慢慢就要碰着起來，無形中就要接吻了。我們的認識好像海裡探海燈一般，而茫茫的黑夜，就是我們的「公空」。宇宙雖無邊，我們儘可以把我們的觀點自由的左右轉動。可是世界上因為人類相處共營生活，故我的觀點總和別的觀點溝通，這還是人類同情心的進步呀！什麼是 Space of perspective? Perspective is a number of the multiplicative class of the thing which appear in it. 公空是由一堆 Sensibilia 的混合。你去取一些 Sensibilia 而成你的私空，我去取一些而成我的私空，這種 Correlated sensibilia 就成了一個外相。在 Leibniz 的單元論當中，把一個 Monade 作宇宙整個的反照；在 Perspective 當中，每一個 Sensibilia 就能表示一個的外相，事物就是外相的集合。好像青天白日滿地紅的種種外相集合而成一面黨旗。講到一個認識的難題：為什麼同是銅元，忽而圓，忽而橢，忽而直呢？經羅素用 Perspective 一為解釋，我們可以恍然大悟。因為事物是從總總 Perspective 混合而成，圓的，橢的……。Perspective 的離聚，Point of view 的分歧，就是外相變遷的最大原因。

讓作者在這裡總結數句：本來新實在論者的意見，異常分歧，很難作一個有系統的敘述：第一，新實在論不主張門閥黨見，第二，就是因為時代過近，未免紛迷。但就大體而言，新實在論者在認識論上，最少有下列數共同點：（1）既然是反對唯心主義的 *Esse is percipi*，所以他們勢必保留外物的客觀存在。（2）心的內容雖然是客觀，可是其 Functional aspect 是屬主觀。（3）因為他們主張澈底的分析，所以把外物分析最微，那些 *sensa* ……可為佐證。（4）因為主張心是自動的，故承認心有向着外物伸展的能幹 *Projection and Reference*。（5）因為他們志在避免傳統的物的概念，故不把物作最終單位，而創出一種

心理的原子說，作客觀存在的最終單元。此或受萊布尼茲的單元論之影響。(6)他們並不承認 Representation realism 而主張心可直接透進到物處 Direct apprehension。以上數點，自不能算是完備，可是大體上他們認識論的主張，不外如此。總一句說，他們認識論的中柱，是外物的客觀的存在⁽²⁹⁾。他們的 *sensa*……等理論之產生，便可以見其對於這一點的努力。

唯心派所主張的內在關係是根基於 Absolutism and subjectivism 的原則，也是亞理士多德邏輯上的 Logic of class 的物產。它的主張是生物學的，是 Intra organic 的；部份的變動，足可以影響到全體，因為事物並不祇是有關，而在關係中，有一個 Underlying Principle。這個 Underlying Principle 就是 Involution 就是 Absolute。這個主張，實在主義者便不以爲然。他們用 Logic of Relation 作攻戰的利器，把一切關係，整個獨立起來。認識論上心與物的關係，並非生物學的而是算學的；除却心，物亦依然存在。不過還有一種困難，便是外物的存在，在常識中，固無疑問，而占哲學一席地的新實在主義，當然不可以專靠常識來作護符。如一般心理錯誤的現象，Illusion, Hallucination 及種種 False judgment 在常識中以爲不存在的種種錯覺及幻覺，新實在主義又怎樣去解釋呢？

新唯實主義的重要信條，就是「當我知一切，就是知得它的本身」“Know, as it really is”。知不是做的 Making 而是「見的」(Finding)。從這一句話中，可表明我們的一切知識，都是從物的本身得來。故一切幻覺錯覺亦是物的本身而非心的構做。這個主張便要返于 Hume and Mill 的地位。Hume and Mill 把一切的 Sensation and Imagination 來當作

(註29) 這就所謂『不倚說』Theory of independence, 也即是所謂“外在關係。”

Reality。不論這個 Image 怎樣的 Flattering and Fleeting，它仍安然地存在。Illusory sensa and normal sensa 皆有同樣的真實性。在我們把竹竿放下水中，竿之曲折，並不是錯的知覺：It is a real member of the group of sensa compendously called the stick。原來世界裡滿佈着真的 Proposition 和錯的 Proposition，錯的真的皆客觀地存在。當我們錯了，就因我們所選擇的 Proposition 是錯的 Proposition，真了，所選擇的 Proposition 就是真的 Proposition。錯錯真真一樣客觀地存在。

ii 美國的新唯實主義的認識論——心的機械活動

講完英國新實在主義的認識論的趨勢，就要接續地獵涉到大西洋的他岸。新實在論原是撒克遜的產品。英國雖然是新實在論之母，可是它到了美國以後，就漸漸變成地方的色彩。故我們必須在未講美國新實在的認識論之先，把兩國認識論的大勢，作一比對：新實在主義所主張的外物客觀獨立存在，乃是天經地義，不可侵犯的信條。故任你怎樣天花亂墜的去講柏拉圖，拉格萊，倘若不拋離這個信條，總不致被新實在論者所擯斥。因此 A. N. Whitehead 甚至要為 Bradley 的學系捧場，而仍不失為新實在主義的健將。可是對於外界客觀存在的「程度」Degree，便大有彼此伸縮的餘地。英國對於客觀存在的態度，還是寬容一點，不肯把意識的主觀性放棄，摩爾之 Apprehension，亞力山大之 contemplation，摩根之 Projicient 皆為心留着地步。至若美國的學者，就不免要打破意識的存在；或許是承認意識的存在，亦不外一個關係，至多亦不過一個複雜的知識的關係罷了。英美兩派皆承認心有選擇之力，不過美派認心之選擇不過是一個機械式的行為罷了。他們受 Watson，及實用主義的影響甚深，以為一個心理學家，亦不過一個實驗家，故信很多哲學之謎，可以在試筒中求真相。不祇本

能習慣情緒可爲吾人所逆料及約束，一切的理想一切的 Inspiration 我們都可以操縱以期適應環境。心在一般人以爲是 Ultimate 而在他們則以心爲可分析的實體。他們反對內省的方法，倘若要用到內省時，亦不過觀察身體的行動罷了。這種主張，胚萊 R. B. Perry 可爲代表。

a. R. B. Perry: 大約知識的由來有二；(1) 內省法 (2) 觀察法。神學家藝術家及 Humanistic Psychology 多採用內省法，他們以爲最可靠的消息，就是自己報告來的事實，因爲自己絕對不肯騙自己的。第二種是從事物的現象的變遷用敘述的方法明晰的眼光，來尋出事物的真相。

而常人動輒把心外與心內 Mind within and mind without 當作兩個不同的東西。其實 Mind at home and mind abroad 亦不過心的兩方面，實在的兩個屬性；離却其一，就不免失了心的整個真相。故「心內」和「心外」亦不過心的部分⁽³⁰⁾ 在認識的立場看，沒有彼此輕重之分，整個的心，生存在整個的經驗中，整個的真理就要有多方的詮釋。

你想知道我心目中想的是什麼，最好的方法就是問問我。我當然可以容易地，正確地答覆你。在日常生活中我自己自自然然能夠把一切經驗記錄起來，等到有機可緣，我們儘可以一五一十地，再述出來。因此想知及我，豈不是要求教於我麼？想得着知識，全靠着觀察，是不可能的。

當我們內省的時候，我們便發現一件很重要的事情——即是心的內容沒有產新的性質 No generic Character。在心裡的「藍色」，也屬於桌上的一部藍皮書。我覺着硬，在外界中亦存在着千萬硬的東西。我想金錢，我們的伴侶也會想及。換句說，內省裡一切原素，既不是心，也不是物，而是一個「中」的及可交換的。

(註30) 或許我們可以說：「心內」「心外」亦不過方法上的便利吧。

因爲種種因緣和合不同，在一方面做成心，他方面做成物。在意識關係說 Relational theory of Consciousness 當中，已經完滿地解答心與物。心與物的不同，不在質 Stuff or element 而在質所集合的方式。故 Woodbridge 說：「意識不過是外物的聯結。」詹姆士也有同樣的主張，因此心裡的內容是一個不偏的中物。它並沒有一種或物或心的成見，它簡直是可物可心。心物不過關係的不同罷了。心的活動，就是把內容來組織，所以心的活動就是內容的 Common unifying correlate，故心的內容是客觀的存在。內省的方法，並不是去尋求精神的活動。其實很多我們以爲精神的活動者，亦不過是身體的活動。詹姆士說：「我們所覺着的精神活動，實際上不過是身體的活動，而我們往往疏忽之。」內省法的功用，只在摸索客觀的真實，而非能尋出精神的秘奧，好像傳說心理學家及神學家所主張。不是去尋出 Feeling of bodily action 而是 Bodily action itself。內省是一種回憶 Case of mental content 的很好方法，而對於 Defining the nature 時，就覺得困難了。(31) 且內省終非完全可靠的東西，它很容易把事情過於簡單化。世上的事情，最諳熟的，莫如自己問自己，最知得多的，莫如自己知自己。可是正因過于諳熟，就容易忽畧。一個女子面裡多少斑点，我們很易看出，可是我們自己呢，就連鏡也不信了。最諳熟的是最難形容的，也是最不肯小心去描寫去形容的。所以唯心論者之誤謬，就是把事物過於簡單化，以爲宇宙的原理，是大概的整個的，不可分析的。這就是內省方法之老大弱點。

內省方法，既然有這樣的危機，因此胚萊就傾全力於觀察法。

(註31) 記不着的事情用內省的方法，常常是有效。不過有時我們總覺着有不可以形容或口講不出的事情。故內省的工夫是很非科學的。

反對觀察法者，動以心爲一個絕對的私有 Privacy；即是「每個人的心，是一個永不能侵入的領域，除却它的主人。」這種論據是 Exclusive Particularity 的一好例證。他們以爲我所想的，就是我的思想，他人永不能想及我所想。可是事實上，我的思想亦可是你的思想，你的主義也可是我的主義，這種心的絕對私有，似乎沒有事實的證明。反之心是交切的 Interacting，不是拒外的 Exclusive。在社會進化史上看，心的進展，是循着一個同類意識的路。倘若心是私有的，那麼一切社會的交觸周旋便成不可能。就言語一方面說，我們更覺明瞭，言語就是以心傳心。有人謂言語所以能彼此通達意見者，只因言語本身的能力。我們懂不得這樣解釋，我們祇可說句：「我知道你的心，當我聽得你所說。」我們所知的，不是言語而是心。我用言語來罵你，你不是要打我嗎？怎不去打言語呢？因是之故，心並不是私有的而是共有的。心既是共有，就不難有觀察的可能。(32)

第二個反對普遍觀察的論調，便以爲心的動作是自動的，我們要去觀察它，豈不是要把它弄到被動的地位麼？以心的動作來觀察心的動作，豈不是把主觀的來觀察主觀的麼？難道主觀可以同時變作客觀麼？這個問題。誠爲強硬。然胚萊認爲這正是 Exclusive Particularity 的好例證。他恰恰主張：做主觀的也可以同時做客觀。同是一條直線，一方面可以做三角形的 Hypothenuse，他方面，也可以作三角形的一邊緣 Side。做人父親可以仍然做人兒子者，做人妻者，可以同時做人母。然則做主觀的同時不可以做客觀麼？

這兩個答辯，終可以打勝內省派的一般問難。但胚萊對於心的活

(註32) 心的私有是傳統心理學的新主張。想着用客觀的觀察來代替內省法，就不能不把心的絕對私有打破，而代之以共同的心。心既然是共同的，故當然可以觀察；心既可以觀察則心當然可以放在試驗管內。這個主張，很容易看出機誠論的精神。

動的積極建設是什麼呢？第一，他以爲心的活動，就是腦系的一種性質。這就和 Huxley 的 No neurosis without psychosis，沒有多大的分別。第二，心的動作是循着旨趣的；隨着適者和不適者的路上走，有利於個體者趨之，有害則避之。

關於胚氏認識論的主張，最重要的是「內在而獨立」Immanence and Independence。這兩個名詞，放在一起，很易引起誤會。既是內在的，又何可以獨立呢？然他以爲這兩個字，本身沒有什麼抵觸，故自稱做「Independence of the immanence」亦即認識的一元論——即是有外物 A 被我們覺察時，A 立刻融滙於意識中。外界的知識，並不是 Representation，並不是 Copy，而是物的真相。是以內在的理論，可以避免一切二元的困難，因爲它不用本質 Substance 而換之以關係 Relation。它以爲知識與外界，像心與物一樣，其差異不過關係和作用的不同，而並非內容的差異。

不過既然主張「內在的」，就不難把外物的個性，融滙於心的內容中。這一種誘惑，胚氏很注意地的提出。心與物雖然是內在的，可是同時也是獨立的。因爲物雖然內在而同時也是超越的。物有一種神聖的個性律是永不可犯的。總之胚氏一方面避免陳舊的 Representative Realism 的主張而代之以內在說，他方面攻擊唯心論之 Consciousness as owning its object，而大倡獨立存在說。他以行爲主義爲立場，力主哲學應受客觀的洗禮，這一個重要趨勢，可以代表美國的新唯實主義的思潮。

對於新實在主義認識論的敘述，大概如是。扼要地說來，他們的主題是：外物的客觀存在。認識的徹底分析，其結果是把外物從主觀的意識中，解放出來。從此心不過是一種動作（就英派的主張）或許連

這個自動，亦有相當的限制(美派的主張)。於是直接推翻唯心論“Esse is percipi”的傳統偶像，而代之以獨立存在的理論。

(三)餘論：新實在論的一些批評。

如今我們更把新實在論來批評一下，(一)我們以為新實在論走得過遠。他們主張的外物客觀的存在，我們不敢否認。我們尤希望外物的確是客觀地存在。不過我們以為新實在論的主張，過於激烈，離却事實，大有修改的必要。新實在論的主要字眼，在認識上不能不推 *Sensa*, *sense data*, *sensibilia*。這幾個字的區別，新實在論本人已不甚明瞭。在布洛德的理論中，*Sensa* and *sense data* 似乎可以混用。在羅素則 *Sensa* 比較更根本的，——較原始的。是故 *Sensa*和*Sense data* 兩個字，似乎有點不同。不過大體上在實在論的文壇中，它們又常常混用。也難怪，因為不論 *Sensa* 也可，*Sense data* 也可，皆是絕端主張客觀的存在。讀者能恕我混用，我就合作一說。

很多實在論的學者，把知覺，*Sense data* 和外物分開。雖然有的削去其一或其二；如 Mach 不要知覺，而祇留着 *Sensa data*和外物的存在。Varisco則削去一切知覺和外物，而祇留着 *Sense data*。還有一個問題：倘若 *Sense data* 是生存着的，它是心的，抑或是物的呢？Stout 的答案，是心的。亞力山大的答案是無所謂心不心的，而 Varisco 叫它是心靈的，羅素叫他是物理的。

在一般新實在論中，*Sense data* 的獨立存在，已經經過羅素，摩爾，布洛德，一般學者的苦心，尋出不少的證論來撐着。他們的主張尤其是布洛德，已經把他的研究，形成一個精密的系統。在同一的銅元，從上直觀下，我們所見是圓形的，在邊緣上看過去，則所見的是橢圓體。從這一種現象看來，布洛德就大膽說句，圓的長的皆是客觀地的存在。其實當我們看見了銅元時，所有者不過一堆視的知覺

Aggreggte of visual sensation。我們所見(33)有圓的，有橢圓的，就是我們對於這堆知覺的一種 Inference 罷了。

在布洛德的思想當中，他以爲：「從上直下我們見了一個圓的形狀，斜邊看去，就見了一個橢的形狀。」其實我們見了銅元，第一刹那所見，並不是銅元本身的形狀 Shape，而是一堆的 Visual Sensation。這種知覺就是知覺，沒有什麼的舖排，我們之所以見其圓見其橢亦不外我們在日常經驗中之一種 Inference。故當我們知得這銅元是圓的時候，這並非是 Immediate visual sense datum，而是經過我們一番的 Inference。換句說，Sense datum 並沒有什麼客觀的存在，它並不能够在沒有 Infer 之先，給我們什麼形狀，什麼顏色，這是還要經過日常經驗的 Infer 呢。由是我們可說，我們所以知到銅元的樣子，是由 Inference 上得來的，並非 Sense data 本身能夠給我們的。

用一個例證。我們現在把「日」來代替布洛德 Broad 之銅元。列禦寇在辨日一篇中，借用孩提辯鬥，來提出日之大小遠近之理。他們的主題，就是：「日初出何以大如車蓋，及日中則小如盤盂」。甲兒的正辨，就是：「此不爲遠者小而近者大乎？」乙兒的反辨則曰：「遠小而近大理固然矣。從這個原理去推，則日初出之所以大者，去人近。日中所以小，距人遠。可是日初出，滄滄涼涼，及日中，如探湯，然則近日而涼，遠日而熱，理可通乎？」孔夫子無以對。孔夫子沒有布洛德這樣聰明，否則他會說句：「日中所以小，乃日在午中存在着一種小的 Sensa，日出之所以大者，乃日出時日球裡存着在一種大的 Sensa」來解決一切的糾紛，以一洗「孰謂汝多智乎？」之恥。可是這一種答案，未免近於玄渺。日之所以大所以小，近世物理學心理學儘可以解

(註33) 外界的知識是一堆沒有組織的生貨，心是一個 Organizer.

釋⁽³⁴⁾如是則一切物態變形，祇可訴諸物理和心理的幻化，對於 *Sensa* 的本身沒有一點的关系。况且銅元的圓橢，還是心理上的構做，為科學上的一種方便吧。話說地球是圓的，地球何嘗圓，話說地球是橢的，地球何嘗橢。圓就是 Equal distance from the center。但是橢的何嘗不是 Equal distance from the center，沒有圓的屬性，就沒有橢，所謂橢就是圓的斜面。表面看來，我們總覺不着橢的輪廓到處是與中心相等。但是我要反問橢的輪廓若不與中心點相等，則橢到底是什麼？在常識上這個理論或許難以證實，可是至少在銅元這一例上，我們儘可見到。銅元的本身是圓的，可是在不同的鋪排上，它可以變作橢形，它的本來面目，仍是 Equal distance from the center 呀！這種論調布洛德大約不肯承認，至少他可以把 *Changing sensa* 作他的護符。用 *Changing sensa* 來解釋，則橢形的銅元已經洗去一切圓形的屬性；*Sensa* 已經從圓的變作橢的了。不過這種論調，根本上很難成立，*Sensa* 既是可以千變萬化，則 *Sensa* 已經失却了 *Sensa* 的資格了。怎樣的說法呢？*Sensa* 既是外界的最根本最原始的本位，則永沒有方法能夠從一個大花面轉移到別的一個大花面。千變萬化祇可在心理或 *Complex* 的條件中，可以找出。在一個絕對客觀的單簡的 *Sensa* 中，怎能夠容納一個變的原理呢？

在一般新實在主義者，以為在知覺與外物交界中，必有一種中物，這就是 *Sense data*。這一種臆說，既沒有客觀的佐證，也沒有存在的必要。因為我們儘可以不說 *Sense data*，我們也可以去談談認識問題。多了 *Sensum theory* 我們的認識論，也沒有一些的進步。在認識中，知覺與外物之間，自自然然有一種中物存在；外間的空氣，外間

(註34) 日之所以大所以小在物理上可以解釋。日自空氣斜透入則放大，正透入則小此光線於眼簾之變化也。其他如心理的 *Expectation* 等。可以把外物的形狀轉移。

的環境，儘可以作我們與外界的中物。不頁的氣候，變換的環境和腦髓的構造，儘可以影響到我們的認識。假使我們生存於真空的世界，最偉大的柏林大炮，我們亦一無所聞，假使我們是聾的，任你怎樣的方法來騷擾，我們亦置若罔聞。然則天然已經給了我們以一種媒介，給我們一種感官，爲什麼又要多改一個 Sense datum 來昏擾我們的耳目呢？

在常識上，我們可說：「我嗅着這朵玫瑰花。」我也可變換句說：「我嗅着這朵玫瑰花的氣味(I smell the Smell of a Rose)」。末一句，在哲學上即是新實在主義的 Sense datum (亦即英文所謂 the smell that I smell)。可是我們若再深一進研究，便知得物的氣味，已經成了物的主觀。亞力山大說：「時間是空間的魂」Time is the mind of space，換句話說，氣味是物的心，故氣味已成了主觀了。把氣味成了 Sense Datum，成了客觀性，自無不可能之理，假若天使有知，她也可以把我們的心，當作客觀 Sensa 的看待，這雖不免與常識相隔太遠，不過我們對於這點亦無煩爭辯。我們所要明白的，就是在外物與知覺之間，用不着所謂客觀 Sensa 的媒介物的存在。當我們仰察天空星象，它隔了我們萬萬里，Sense data 儘可在這大空中任意舞動，不過在觸覺味覺中，知覺與外物相隔既不容一髮，則又焉能給予 Sense datum 一個容身之所呢？

以上祇就英派而言。今更進而批判美派的認識論。在認識論中。他們把行爲派心理學，當作他們的骨格，這就是他們的最大弱點。他們以爲宇宙之謎，祇可用激刺與反應的機械律來解答哲學的問題。從客觀上實驗上來解答一切，一方面失了哲學的真相，因爲如羅素所云：哲學不祇求現實的而且求可能的。是以哲學有哲學之任務，科學有科學之任務，把哲學放在試驗管中，則哲學祇是科學的一部份，又何

須有所謂哲學呢？在他方面，這種主張，把一切放在 Conditioned Respond 上，究竟與唯物論之把一切放在物上，唯心論把一切放在心上，究竟有什麼不同。這一種武斷的態度，在他們的主張中，常常看出。謹就旨趣，心的詮釋和錯誤問題三方面言之：胚萊說“ I use the term interest primarily in its biological rather than in its Psychological sense ” 什麼是生物的呢？這就是說我們的旨趣，就向着生存為準的。因此旨趣並不是受着心理的支配——知所欲而去做。反轉一句，雖然我們心所想做的，而因為不適於生存故，故不去做。是以他們所謂旨趣者，並不是心之所欲而為之，而是生之所需而求之。這種機械式的主張，在歷史上證之，已不能成立。偉大的人格：並不因生存而放棄其心的所欲。寧死不屈，在歷史上總可以證明。蘇格拉底的人格，白諾的殉火精神，豈為生存而奮鬥？然則旨趣並不祇是生物的而是心理的。況且生是可樂，然後求生。則生與心理上已發生絕大的關係。把生物的來支配人類的行為，把一個自動的人生，放在一個機械方式中，其極，究與唯物者把物當作宇宙的最終，唯心者把心作宇宙的本質有什麼分別？然則自己反對武斷，自己又犯着武斷，真可謂出乎爾反乎爾也。

新實在論主張觀察為知識的一般途徑。這種論調，我們不去否認，尤其是我們很希望真理能够在試驗管中顯出它的真面目來，使哲學的無聊玄想無聊爭鬥得以早日消聲。不過事實上，柏拉圖的古希臘時代，離不了玄想，胚萊的二十世紀科學倡明時代，也不能離却玄想。普遍的觀察，當然是最好不過的方法，可惜宇宙間的魔盒，還要緊緊的門閉呢？

舉一個例說：「心」這一個字到底是什麼？哲學有哲學的答覆，心

理學有心理學的答覆，不過這般的答覆總仍是謎。唯心論有唯心論的答覆，新實在論也有新實在論之答覆。我不要說唯心論的答覆是滿人意的，我所欲辯正的，只是萊的心的學說。他把心的動作變作一種身的活動。要去認識心的本相，並不是用內省的方法，而是普通的觀察。他說：「我的意念豈不是也可以當作你的意念，我的朋友，也可以同時做你的朋友……」。世界上因為有了共同的心，言語的交通才可以成功。言語就是心與心的交通；從這一句推上，心並非一個絕對不能插入的實體；我可以知到你的心，你也可以知到我的心。心既然是共同的，所以它是客觀的存在。這種論調，萊氏想用「言語」來證明心的動作有客觀觀察的可能。這個嘗試是失敗的。照我看來，心是自動的。萊氏把言語一個例來證明心一方面是自動而他方面被動，是很難自完其說。“Mind is open to mind”並不是說一個心是被別一個心去觀察，我們知道他們的心並不是說，他們把他的心客觀地表露出來。認識他心原是一件很間接的事情。言語本身並不是心，身體動作本身也並不是心，它們祇是 External manifestation of internal idea。言語本身是一種內省的表示。「我覺得快慰」「我覺得寒慄」這並沒有什麼客觀的存在。我想講的然後去講，言語是要經過心的檢查應許，然後發表。故 Mind is open to mind，祇可從活動方面去詮解。沒有心不是活動的；心是言語之魂，言語是心之用。我們並不否認從他的言語可以觀察他的心，不過這言語還是從着自動的心裡產生。心並不可以當作客觀的事實，用心去觀察心，豈不是要把主客混亂麼？誠然，這一箇困難，萊氏已給我們一個答覆。他說：「我的朋友豈不是同時可以作你的朋友……」。不錯，為父母者同時可以做人的兒子，為兒子者同時可以做人的父母。不過這個真理祇可應用於 Complex Relation 中，至於

一個Two term Relation就沒有辦法了；甲對乙斷不能做父親同時又做兒子。我們倘使把心放在一個Scale上，換句話，把心放在一個Complex Relation上，我們是可以全盤接納胚氏的「心可以同時做客觀」的理論，因為我的心，在我個體上看來是自動的，在天使上看來，我的心或許是被動的，在神性上看來，天使的心，也會變作被動了。換句話說：照亞力山大口吻的可以說；“I enjoy myself and contemplate objects; Angels enjoy themselves and contemplate us (our mind) and God enjoys himself and contemplates all.”然而心與心的關係是橫的關係，故斷不能一方面做能動的發生體，一方面做被動的機械。唯獨把心放在Scale上，祇有Complex Relation之可能，唯其是有Complex Relation，心始可以做到同時自動而被動。故我們所走的路祇有兩條；(1)承認心是絕對的自動，(2)承認心是絕對的被動。至於一方面可以自動而他方面又可以被動，理論上就不免發生缺憾了。

我們不要為一般唯心派哲學家張目。不過新實在論的美派，至少是胚萊等輩，未免為行為派心理學過於捧場。我們不是清一色行為派，也不是哲學裡的蘇維埃。他們主張，心與心有溝通的可能，是我們所贊同的。不過他心之被我們認識，斷非因為心是客觀地在我們面前鋪排。人類的性格多少是相同的，社會的集合，原是做就我們的人類意識。心有相同之點，也有相異之點。「我的朋友，也可以做你的朋友」，難道我的妻還可以做你的妻麼？他們過於Exclusive Particularity了。世界上很多的東西是公共有的，有許多是私有的。我的妻子，我的名譽，我的人格是絕對私有的，神聖的。難道我的妻子還要給你一半的權利麼？

把心當作一副機器，已經陷入了玄學的痴想。原來他們(35)想着

(註35) 這指一般行為派的新實在主義者。

把宇宙的事物來俯伏於一個汎客觀界中。這 Pan-objectivism 本身既已立之又立，又何必要罵人主觀的用情的呢？再舉一個例。我們試去研究他們對於錯誤問題 Problem of Error 的解決方法。

汎客觀主義的一個重要關鍵，就是錯誤的問題。若果世界的一切都是享有客觀的權利，則我們以為心理上的錯誤——如見鬼，見鞭竿在水中之屈折，是主觀的創造者，他們必定以為是客觀的存在。主張這論調的最有力者 E. B. Holt, W. B. Pitkin, B. Russell, S. Alexander and E. G. Spaulding 等輩。他們意謂 Illusory object 和 Real object 皆有同樣的客觀真實性。錯的世界和真的世界皆沒有多大的分別，所差者不過 Dislocation 罷。這一種理論，我們不敢非議，尤其是我們很希望這個理論是千真萬確，如是我們可以把心的責任，負諸邏輯的身上。不過把一切的鬼神精怪，胡思亂想，統列入客觀存在的世界中，已屬令人難以置信。況且沒有事實的根據，徒恃懸想，怎能令人心服呢？

新實在主義者很苦心地用精巧的方法把認識分作兩面。其實經驗是整個的，不可分的；要拿來分開，亦不過方法上之便利罷了。如今他們把這一種劃分，當作事物的真相，把自然劃分為二 (Bifurcation of Nature)，進而欲把一切客觀化。這種態度，與唯心主義者曾把一切俯伏於絕對神威中，究有何別？然則獨斷哲學的老面具，今日之新實在主義者，又不客氣地戴起。所謂「哲學中之科學方法」，又何嘗見得？這也是 Exclusive Particularity 的一方面。因此，我們很抱歎地說：新實在主義者，也好像傳統哲學者一般，把邏輯當作一個目的，不是當作思維裡的一種指導，把生命放在邏輯的範疇中，不是把邏輯當作生命的一種詮釋。是則新實在主義者，仍與一般唯理派的精神，沒有什麼分別；終是把宇宙的實在，用種種懸想的規範來解釋。然則

舊日唯心論主張外物是籍着心而存在，新實在論則主張客觀的絕對獨立，究竟那個是真，我們依舊沒有方法斷定，to be 依舊是一個‘?’。

哲學是有限的心 Finite mind 向着無限的宇宙進展。知識總是老當益壯，生生不息的。在哲學之進展中，新實在論的手腕比較最新，當然它的主張比以前的確有進步。可是要努力的地方還多，在不滿意的空氣中，我們且說句：Realism under revision 的口號吧。

一九二九，六，十。

主要參考

- J. H. Muirhead: Contemporary British Philosophy 2 vols. Refer to:—
- B. Russell: Logical Atomism.
- C. L. Morgan: A Philosophy of Evolution.
- C. D. Hicks: From Idealism to Realism.
- G. E. Moore: Defense of common sense.
- B. Russell: Mysticism and Logic.
- B. Russell: Problems of Philosophy.
- G. A. Wilson: The search for the concrete, Monist vol. XXXIX Jan. 1929.
- Helen M. Smith: Sensible appearance, sense data and sensations: Monist XXXIX No. 1, Jan. 1929.
- Rogers: English and American Philosophy since 1800.
- Schaub: Philosophy to-day.
- The New Realism: by the six American Realists.
- G. E. Moore: Philosophical Studies.
- C. L. Morgan: Life, Mind and spirit.
- C. L. Morgan: Emergent Evolution.
- S. Alexandes: Space, time and Diety.
- R. B. Perry: Present Philosophical Tendencies.
- D. L. Evans: New Realism and old Reality.
- C. D. Broad: Scientific Thought, 1923.
- E. G. Spaulding: The New Rationalism.
- J. A. Leighton: Man and the Cosmos.