

知覺的分析

劉朝陽譯
明旦書店版

0002879

知覺的分析

勃洛特著
劉朝陽譯

明日書店印行

本書譯者其他著譯

教育的根據及其重要原理 (將由商務印書館出版)

算理相對論 (國立中山大學理科編輯之自然科學第一卷第二期起

繼續發表)

量子論 (將由商務印書館出版)

新宇宙觀 (亦將由商務印書館出版)

史記天官書之研究 (國立中山大學語言歷史學研究所週刊專刊

另有單行本)

本書譯者擬著之書：

新量子論

數學與其他科學

作傳要旨

目錄

譯序.....	一
緒言.....	一
知覺的情境.....	一
知覺的情境之分析.....	一五
知覺的情境之主觀的要素.....	一〇九
結論.....	一二五



譯序

東方雜誌第二十卷第二十三號，張東蓀先生的新實在論的研究上篇說：「新實在論在現代實是英美哲學上的主潮。近來新出的書籍不知凡幾。我們要研究最新的哲學，自然不能不研究新實在論。」他在這篇文章裏面第一個提出來的就是勃洛特 C. D. Broad 的感相論，可見勃洛特這種理論在現代的哲學上面實在佔得一個重要的地位。

我這裏所譯，是勃洛特的心和他在自然裏面的地位 *The Mind and Its Place in Nature* (London: Kegan Paul, 1925) 這本書裏的第四章，原名知覺與物質 *Sense-Perception and Matter*。這章書專門討論知覺的分析。感相論就是分析知覺而得到的一種結論。張東蓀先生說：「因為新實在論既主張離心影而有實物，則必先從感覺的研究上，庶幾一方面可以攻破惟心論的所知即是心

影說，他方面可以證明外界實物即同於所認識的。這個事業，從表面看去，似尚不十分困難，其實一經分析便非常複雜而繁瑣。近來研究這個問題的却可推英國的勃洛特。他是有物理學素養的哲學家，所以他所說的是合於科學。「亦見新實在論的研究上篇」張先生所謂感覺的研究，實在應該說為知覺的研究更為妥當一點；又勃洛特的感相論似乎並不承認外界實物即同於所認識：關於這兩點，讀者看了這本書裏的敘述就會明白。

我們看了他的知覺、物理和實體 Perception, Physics and Reality (London: Cambridge University Press, 1914)、科學的思想 Scientific Thought (London: Kegan Paul, 1923)和這本心和他在自然裏面的地位，就曉得勃洛特最注重的就是知覺的研究，而且是一種分析的研究。這是因為他的哲學觀是如此的。他在科學的思想的緒言裏面曾經聲明，哲學可以分為兩大部分：一部分是批評的哲學 Critical Philosophy，就是把常識和科學裏面所有各種概念及其

本信仰，加以詳細的分析，並且出之以妥當的敘述；還有一部分是推論的哲學 Speculative Philosophy，就是把各種科學的結論合起來組成一個系統。他以為現在的哲學還應該努力做些批評的工夫，現在似乎還不是建設各種系統的時期。他自己就照這種主張做去。

勃洛特對於知覺的分析是很精細的。我們看了這一本書，就可以曉得，張東蓀所謂「我最佩服他的是其分析的精神，恐這種詳細的分析即是羅素亦要大為驚嘆罷！」（出處同前），並不是過譽的說話。

我這裏還須謝謝何思敬先生的厚意，承他在百忙中抽出一點功夫來校閱一部分的譯稿；我並不希望我的譯文當得起何先生的「正確」和「精緻」的稱譽，只希望謬誤的地方不至於太多太大就好了。

一九二九年四月劉朝陽序於國立中山大學。

緒言

這裏我想約略討論心由感官而得到物的知識這個問題。我將不得不再討論我在科學的思想裏面已經討論的東西，讀者如要曉得我對於這個問題所有各種意見的詳細內容和辯護牠們的論調，還請參看那本書的第二編。這裏我極力要牠簡略，結果弄得有點武斷的樣子。不過我將從另外一個方向來迫近這個問題，所以希望這次重述，亦不僅是枉費氣力的事體。

一 知覺的情境

讓我們先事討論，無論哲學見解是怎麼樣的人，都要承認牠是一種事實的幾樣東西。有幾個人不相信各種物理的東西 *Physical objects*，如椅，桌，鐘這些東西的存在。有幾個人不相信那知覺這些東西的我或心的存在。不過沒有人不相信，「我看一個鐘」，「我聽一個鐘聲」這兩句話表明不時確實存在的幾種事體的狀態。沒有人會開始爭論，直到他們要分析這種情境 *Situations*，並要問明，「我聽一個鐘聲」這句話要是真確，那麼，所謂「我」，所謂「鐘」和所謂「聽」，必須含有怎樣一種意義。當他們這樣做的時候，他們通常覺得，使這個命辭真確的「我」，「鐘」和「聽」的惟一意義，乃和我們通常解釋這幾個字的意義很不相同。自然，就有這種情形發生，「我聽一個鐘聲」和「我看一張椅子」這兩句話仍舊代表兩種真實的事體的狀態；不過這些事體

的狀態所有的結構和成分，和我們用來表明牠們的那幾個字的形式所暗示的結構和成分，也許極端不同了。

我將稱呼「我正看一張椅子」或「我正聽一個鐘聲」這種句子所表明的情境爲「知覺的情境 *Perceptual Situations*。」我假定誰都承認，確有這樣

一種知覺的情境。不過我們能再同走幾步然後分路嗎？我以爲分明是可能的。

(i) 還有不時確會發生的幾種情境，可以「我覺得疲倦」或「我覺得氣惱」這種說話來代表牠們。我以爲誰都應該承認，上面所說那種知覺的情境和這些情境根本不同。試把「我覺得氣惱」同「我聽一個鐘聲」比較一下。當我們覺得氣惱的時候，我們並非覺到什麼東西，却是覺得怎麼樣。當我們聽一個鐘聲的時候，我們自然亦覺得怎麼樣。不過對於知覺的情境講起來，牠的要點却是，我們要求認識我們自己和我們的狀態以外的什麼東西。這種情形，在通常認爲真的那些知覺的情境裏面固是這樣，在通常認爲假的那些知覺的情境裏面

亦是這樣。關於這點，「我正聽一個鐘聲」和「我正看許多紅鼠」這兩種情境完全相同，並且就在這一點上，牠們都和「我覺得疲倦」這種情境不同。至於這兩類情境的區別，我們可以說是，第二類情境有一個「被認識的東西 Epistemological object」，第二類却並沒有。關於鐘的情境和關於紅鼠的情境，都有一種被認識的東西；「我覺得疲倦」這句話所表明的情境沒有一種被認識的東西。這裏我要加上「被認識的」這個形容詞，因為不然，聰明的人馬上就要提出抗議，聲言關於紅鼠的那種情境並沒有什麼東西。他的真正意思自然是說，這裏沒有什麼有存在的東西 *Ontological object* 和這種情境確有的那種被認識的東西相當；那就是說，這種情境所含的要求，乃為物理世界所不容許。我最好趁此機會預先提出有幾個人定要提出的一種純粹關於字義的批評。有幾個人定要這樣說：「我們並不是真正看到許多紅鼠，因為實在沒有紅的老鼠；我們只想像我們看到牠們。」對於這個批評，我承認「看」，「聽」以及諸如此

類的字眼，確常很不幸地使「許多問題弄得似是而非」。在平常的生活裏面，「我看什麼什麼」這句說話確實是指：「有一種知覺情境，是屬於視覺方面，並且我是牠的主體。這種情境有如此如此一種被認識的東西。並且有一種物理的東西和這種被認識的東西相當。」如果第二個人有一種理由可以相信，這裏第二個命題並不真確，那麼，他將要說：「你並不是真正看到什麼什麼；你只想像你看到牠。」我以為像「看」和「聽」這種字眼，如果這樣解釋起來，對於我們現在所有的目的，差不多沒有什麼希望。所以我期望讀者明白，我所謂一個人看一個紅鼠，將和普通的意義背道而馳，我只假定那個人是那種知覺的情境的主體，這種情境有一個紅鼠來做被認識的東西，並且屬於視覺方面；至於各種物理的東西裏面到底有否一個紅的老鼠同這種被認識的東西相當，我們儘可以不管。依據這種解釋，我以為誰都應該承認，確有這樣一種知覺的情境，並且一切知覺的情境都須含有一種被認識的東西。普通的語言雖不十分

一致，却常依照下面那種方法來分別上述兩類情境：牠常用一個動詞「覺得」，再加一個形容詞或副詞，如「氣惱」或「氣惱地」，來表明那沒有被認識的東西的各種情境；並用特種及物動詞如「看」或「聽」，再用一個實物名詞，來表明那有被認識的東西的各種情境，這種實物名詞在有變化的語言裏面通常都用受事格 Accusative case。我們如要曉得，什麼東西是一種情境裏面的被認識的東西，我們只要曉得這種實物名詞在表明這種情境的那句說話裏面的意義就行。不過我們如要曉得，這種情境於被認識的東西之外，有否一種有存在的東西，那麼，僅僅討論各個詞的意義，分明還是不夠，我們必須詳細考究各種東西的性質和關係，才能解決這個問題。

(ii) 誰都應該承認，並不是一種情境有了一個被認識的東西，就可算是一種知覺的情境。(a) 第一，有幾種情境雖也許有另外一種有存在的東西，和牠那種被認識的東西相當，却沒有一種物理的東西，和牠那種被認識的東西相當。

。例如「我知道我正惡狠狠地做着」這句話所表明的情境，確含有一種被認識的東西。但我們如果說，牠有一種有存在的東西，和這種被認識的東西相當，那種東西決不是一種純粹物理的物或事件。牠定是在我心裏進行的某種作用。我們將說，這種情境所有被認識的東西也許是「屬於物理的一類」，但也許是「屬於心理的一類」或其他各類。我以為大家都會承認，一種知覺的情境所有被認識的東西，必須是屬於物理的一類；那就是說，如果有一種有存在的東西和牠相當，牠必須是一種物理的東西或事件。

(b)又誰都要承認，一種情境的被認識的東西就是物理的東西，也仍有時不能算是一種知覺的情境。試把下述兩句說話比較一下，「我正聽一個鐘聲」和「我正想到一個鐘」。這兩句話所表明的情境不僅各有一種物理的東西來做被認識的東西，而且我們可以看得出來，牠們就是同一種東西。但誰都該明白，這兩種情境實在有一個很大的區別。我們可以說，有一部分區別是，在知覺

的情境裏面，我們比在思想的情境裏面「更直接地接觸到」那一個鐘。在英文裏面，一句說話如果表明一種思想的情境，那麼，在表明這種情境所有被認識的東西的實名物詞之前，還有一個前置詞，如 *of* 或 *About*；但若一句說話所代表的是一種知覺的情境，那就沒有這種前置詞。我將稱一種知覺的情境為「直覺的 *Intuitive*」情境，並稱有同一種被認識的東西的那種思想的情境為「推論的 *Discursive*」情境來表明這種區別。這裏我又以為，各個哲學家分析我說這種區別而得的結論，彼此雖是相去很遠，但誰都要承認，確有這樣一種區別。自然，這裏我並不是否認，在不論那一種思想的情境裏面，也許都有一點直覺的東西，又在不論那一種知覺的情境裏面，也許都有一點推論的東西。不過我以為，所謂「聽一個鐘聲」的情境，牠的特點分明是一種直覺的性質，又所謂「想到一個鐘」的情境，牠的特點分明是一種推論的性質。

(C) 其次，我們應該明白，還有幾種情境，確有一種物理的東西和被認識

的東西相當，並且是直覺的，不是推論的，但仍不能稱爲一種知覺的情境。最顯明的例子，就是各種記憶的情境。我也許很正確地記到昨天使我的朋友弄得非常煩惱的那個繩結。這種情境的被認識的東西分明是一種物理的東西；並且是直覺的，如果我們以看到他的繩結爲直覺，而以僅僅想到他的繩結爲非直覺。不過這種情境和知覺的情境很不相同。無論如何，有這樣一種重要的區別。對於知覺的情境講起來，牠的要點是要把一種東西在那種情境正在進行的時候現有的色相供給我們認識；可是對於記憶的情境講起來，牠的要點却是把一種東西在那種情境開始出現以前某個時候曾經有的色相供給我們認識。當我看見一顆星的時候，我所有的是一種知覺的情境；自然，我們有很好的理由可以相信，這種情境如果使我認識一種物理的東西，我所認識的實在是遠在這種情境開始出現之前曾經有的一種色相。不過牠對於我的說話，仍舊沒有關係。因爲我們只要留在知覺的平面裏面，並不引出什麼推論，這種情境確要我們去認識

那顆星現在有的一種色相；如果不是這樣，那就不是知覺的情境。

(ii) 還有一點，我以為大家定會公認，牠是各種知覺的情境通有特的一種情形。這就是，感覺 Sensation 是這種情境裏面不可缺少的惟一東西。我並不承認我們能夠求出一個「感覺」的定義。不過我們可以用大衆公認的事實來說明牠。「我意識到一道紅光」，「我意識到一種尖銳的聲音」，諸如此類的說話，有時候分明是真確的；牠們表明什麼人都很熟悉的一種情境。在這個命辭實在是真確的時候，我們就有一種感覺。我想大家都該承認，沒有感覺，就不能有知覺的情境。又大家都該承認，感覺在知覺的情境裏面所有的地位，是牠在任何其他各種情境裏面所沒有的。為表明這種事實起見，我將稱一種知覺的情境為「感覺的」。

我們現在可以把什麼人——無論他們的語言是怎麼不同——都會真正同意的幾點總括如下：確有這樣一種知覺的情境；牠們是直覺的，感覺的，牠們所

有被認識的東西是物理的東西，並和那種情境自身同時出現。自然，這既不是知覺的情境的定義，亦並不是一種分析；這不過是大家認為對於知覺的情境確係全都真確，但對於任何別種東西就不是全都真確的一組命題。若再過去一點，大家還能同意嗎？我以為我們還可以同走一步前去。我以為一種東西算是一種物理的東西，必須具有最低限度的幾種特性，對於這幾種特性的意見，大家亦是完全相同。現在大家已經公認，一切知覺的情境都要我們認識這樣一種東西，那就是上面所謂，一切知覺的情境都有一種物理的東西來做被認識的東西。讓我們再提出一個問題：

我們所謂「物理的東西」究竟是怎樣一種東西？下列幾點似乎可以表明我們稱為「物理的東西」的不論什麼東西所有幾種特性。(i)同我們的現在比較起來，牠有時間頗長的歷史，並在牠確實存在的全個期間，都有某種特殊的統一性和連續性。只有一閃，差不多不算是一種物理的東西；一個銅子如果確有

有我們通常相信牠的幾種特性，就可以算是一種物理的東西。(ii)我們想像牠伸展在空間裏面。牠有某種大小，某種形狀，牠有外邊亦有裏邊，並和別種物理的東西有一種空間的關係。嚴格講起來，我們還不如說，這種東西的歷史每一刻的橫剖面都有這幾種特性，兩個橫剖面的時間距離相去愈近，牠們的空間性質彼此亦愈相似。又在某某時候，也許遇到一種特別情形，某種物理的東西所有各個橫剖面的空間性質，在某時間，彼此都似完全相似。在這種情形裏面，我們就說，這種東西在這段時間裏面保留了牠的形狀大小，沒有經過什麼變動。(iii)就是沒有人知覺到牠，牠亦繼續存在，並和別種物理的東西互相作用。「被知覺到」原是各種物理的東西不時遇着的一種事體，不過對於牠們的存在，沒有什麼重要關係，牠們在被知覺到的時候，或在被知覺到之後所有種種性質，亦並不因此而有什麼差別。(iv)牠可以在不同的時間裏面，為同一個觀察者所知覺到，並亦可以在同一個時間裏面，為許多不同的觀察者所知覺到。(v)

除却上述幾種空間時間的性質以外，牠還有其他許多性質。有幾種性質這樣給人認識，還有幾種性質那樣給人認識；例如顏色在視覺裏給人認識，硬度在觸覺裏給人認識，諸如此類。某種性質如要呈給某一個心，寄託這個心的身體似乎必須賦有一種相當的感官才行。我們推想，許多物理的東西也許有許多性質，永遠不會給人認識，單因為人沒有那種必要的感官。又如沒有什麼東西具有這些性質，那麼，嚴格講起來，就最有物理的東西，因此一切知覺的情境都不過是假的情境。自然，也許還有某某幾種東西，雖不是完全備有上述那些性質，却是備有這些性質裏面的某某幾種性質。至於其餘幾種性質，只能多少帶點神祕性地附屬到牠們身上。依照這種情形講起來，我們到底相信物理的東西與否，只是一個趣味的問題，不過在事實上，對於某某幾點講起來，一切知覺的情境都不是真的情境。例如科學的見解，像普通那樣解釋，如果是不錯的，一切知覺的情境都應該是假的情境，因為牠們要求我們去認識有色，有味，有嗅等

等的各種東西。不過牠們又都是應該是真的情境，因為牠們要求我們去認識有形狀，有大小，有運動的各種東西。又如勃克萊 Berkeley 是不錯的，對於不論那一點——除却要來我們去認識，那和知覺者沒有關係，並為各知覺者共同認識到的某種東西。——講起來，一切知覺的情境都是假的情境。至於這裏所謂「某種東西」乃是意志的習慣 *Habit's of volition*，上帝就依據牠們，在如此此的各種情形裏面，給我們如此此的各種感覺。

一一 知覺的情境之分析

通常表明一種知覺的情境的說話，可以「我看這張椅子，」或「我聽這個鐘聲」這類句子來做代表。這種表明的方式不期然而然地給我們一種暗示，使我們採用某種方式來分析一種知覺的情境。牠暗示我們，牠含有一個我和一個物理的東西，牠們的關係是那個動詞所表明的一種不對稱的兩項關係。牠又暗示我們，我們如果承認這種情境的存在，就不能不承認那個我和那個物理的東西的存在。我們究竟能夠把這種簡陋的見解維持到什麼地步？

在哲學裏面，過於看重普通的說話，或過於看輕普通的說話，一樣都是愚蠢。我們如果記住，牠不過是有史以前，我們的老祖宗們爲着實用而在不知不覺間所作的分析，我們將不會把牠看作神聖。我們如果記住，我們的老祖宗們也許並不比我們更爲愚蠢，我們就會明白，無論如何，牠總和更分明的種種事

實相符，我們最好把牠看作一個起點，就從這點開始我們的工作。我們似乎可以假定，「我看一張椅子」這句說話所描述的一種知覺的情境，確含有兩種極顯明的原素，牠們有一種不對稱的兩項關係。不過這兩種原素到底是否通常所解釋的「我」和「椅子」，那又是另外一個問題。讓我們先就客詞來討論這個問題，然後再來討論主詞。

客。觀。的。原。素。就是我們從來沒有理由可以相信，某幾種知覺的情境不是真實的情境，上面所述那種簡陋的分析，也大有修正的必要。(a)我們應該承認，在不論什麼知覺的情境裏面，我們雖確好像意識到一種物理的東西之一部分表面，但從未意識到牠的全個表面。無論是誰，在他看到一個鐘的時候，雖確意識到某剎那間朝他的一部分表面，他總不會極力辯護，說他在某剎那，曾經意識到那個鐘的反面和裏面。我們所謂一個「鐘」，自然是有一個封口的表面，有外面亦有裏面的某種東西，並非僅是邊界不定的一片。所以我們至多亦只能

說：「這種知覺的情境所含一種原素是某種東西，這種東西實在不過是一個鐘的一部分表面」。(b)又就一種知覺的情境講起來，上面所述那種簡陋的分析對於時間亦有相似的缺陷。我們的「鐘」自然是經歷頗久的某種東西；牠的時間一定可以，並且幾乎確實伸在我們意識到的那種知覺的情境所有兩個極限的外面。我以為，沒有人會堅持，說這個鐘在那種知覺的情境開始之前和結束之後所有各部分歷史，都在那種知覺的情境裏面「給」他，像與那種情境同時的那一段歷史那樣「給」他。所以我們不應該說，「我正看到這一個鐘」這句說話所代表的情境含有一種原素，這種原素就是這一個鐘；我們至多亦只能說，牠所含的那種原素是一種間時很短的事件，牠實在不過是一部更長的歷史裏面之一小段，那更長的就是一幅鐘的歷史。(c)誰都應該承認，鐘之爲物，不僅是一個有顏色的表面，亦不僅是一塊冷而硬的表面，諸如此類。我們如果只用眼睛去看那一個鐘，我們只能認識牠的顏色；我們不能同時看出牠的溫度或硬

度。仿此，我們如果只用手去摸一個鐘，我們又只能認識牠的溫度和硬度；我們決不能摸出牠的顏色。因此我們又不該說，這兩種知覺的情境之一所含的一種原素是這個鐘。至多亦只能說，那裏有一種原素，會呈現某某幾種性質，並且同是這種原素，在其他各種情形裏面，又會呈現其他某某幾種性質。

所以對於「我看到一個鐘」這種知覺的情境講起來，上述那種簡陋的分析，至少有下列幾點，不得不修正一下。我們不能說，這種情境所含的一種原素就是那一個鐘自己。至多我們只能說，這種情境含有一個我和某種東西，彼此有一種不對稱的兩項關係；這裏所謂某種東西，實在是一個更大的表面之一部分，並且是一部更長的歷史之一小段；除在這種情境裏面經過感官而使我們認識的那些性質之外，牠實在還有其他許多性質；那佔住更大的空間，並且經歷更長的時間之全體，和我們在這種情境裏面未曾感覺到的許多性質合在一起，才是某一個鐘。這個全體才是「我正看到一個鐘」這句說話所表明的情境裏面

的那種被認識的東西。我們就算假定，真有一種有存在的東西，精精確確地和這種被認識的東西相當，我們亦不能承認，牠就是那種情境的一種原素。我們至多只能假定，那種有存在的東西之一小部分空間時間，是那種情境所含的一種原素，這一小部分空間時間的一小部分性質，是我們在那種情境裏面感覺到的性質。

假定有一個複雜的全體，並有某種東西，為這個全體所含的一種原素，那麼，那個全體的存在，就可以保證這種東西的存在。「我看到一個鐘」這句說話所代表的那種情境確係存在，是無可懷疑的。那種情境的被認識的東西，是具有「鐘」這個字所有一切特性的某種東西，亦是無可懷疑的。所以那種知覺的情境所含有的「一種原素」，如果實在是精精確確地和那種情境的被認識的東西相當的某種東西，那麼，前者的存在，應該可以保證後者的存在。不過我們現在已經明白，那種情境所含有的「一種原素確實不是，而且亦不能是「鐘」這個

字所正確表明的什麼東西。因此「我看到一個鐘」這句說話所代表的那種情境的存在，不足保證那一個「鐘」所表明的某種東西的存在。於是可以明白，除我及在空間時間裏面伸展開來的特種東西之外，不論那一種知覺的情境都還有另外一種因子。這就是一種確信。我們確信，那特種東西並不是孤立的，自存的，而且並沒有把牠所有一切性質都呈現出來；牠在空間時間裏面，不過是特種東西的全體，那就是說，特種物理的東西之一部分，至於那個全體，除却我們在這種知覺的情境裏面感覺到的那些性質之外，還含有其牠許多性質。

我稱我們對於牠而相信這些命題的那種原素為「知覺的情境之客觀的原素 [The objective constituent of the perceptual situation]」。並稱我們對於這種客觀的原素所有的那種確信為「這種情境之外來的判斷」。我這樣稱呼牠，因為對於空間，時間和性質講起來，牠分明是在這種情境，及為這種情境所含，並在這種情境裏面感覺到的什麼東西之外。我對於一種知覺的情境之外來

的判斷還要再講幾句說話。

外來的判斷。(a)說我們從客觀的原素所有的性質，並從其他各種知識，推得牠是特種更大的空間時間的全體之一部分，這在心理學上應該是一句假話。

我們分明沒有這樣一回事體。自然，我們也可以說是一種「無意識的推論」；如果我們喜歡這樣說；不過牠的意思至多是指，我們實在沒有經過什麼推論而得到這種結論，不過如果有人攻擊這種結論，我們却可以用推論來替牠辯護。

(b)說我們雖未經過什麼推論然後求得這些信仰，那在不論那一種知覺的情境裏面都是根本重要的一個因子，我們却可以用推論來替牠們辯護，這在論理學上應該是一句假話。我覺得我們實在沒有法子可以僅僅根據那在感覺裏面顯出如此如此幾種性質的一種客觀的原素，就能推得，這種原素是一個更大的空間時間的全體之一部分，那個全體並不是那種情境的原素，並且具有其他許多性質。有人也許可以分辯，說我們雖不能確從那一種或那幾種知覺的情境，推得

這樣一種結論，我們也許可以拿許多知覺的情境，研究牠們的相互關係，因而推得這樣一種或然的結論。對於這個問題，隨後再加討論。不過我們就算承認了這種推論的一般正確性，從這種推論求出來的結論，分明應該不及我們的信仰——一種知覺的情境之客觀的原素是一個更大的空間時間的全體之一小部分，那個全體精確確地和這種情境的被認識的東西相當——那樣明確。嚴格講起來，我們至多只能因為研究各種知覺的情境以及牠們的相互關係，直接推得，或者還有屬於別幾個觀察者的如此如此幾種其牠的情境，和那種知覺的情境連在一起；或者在我做過如此如此幾種運動之後，牠的後面還會跟着如此如此幾種其牠的知覺的情境。在論理學上，繼續存在的一種物理的東西——這個觀念，不過是一種假設，拿來解釋各種知覺的情境所有各種相互的關係，一種知覺的情境之客觀的原素是繼續存在的一種物理的東西之一部分空間時間——這種常識的信仰，就是那種假設的特殊形式。這是很分明的，我們不能拿推論來

解釋這種信仰——我們在知覺裏面直接認識到的某種東西，是一種物理的東西——的一部分空間時間，那種物理的東西係和那種情境的被認識的東西相當——的整體性。(c)當我們說，我們在一種知覺的情境裏面認識那由感覺呈現某某幾種性質的一種客觀的恆素，並說這種認識隨後產生一種信仰，就是，這種原素乃是更大的特種東西的全體空間時間之一部分的時候，我們實在還說得太理智一點。我們必須記住，野獸和愚蠢的人，亦同哲學家一樣有他們的知覺；我們千萬不可把我們對於這種知覺的情境所作的分析，和那確實存在的情境相混。我們如果要迫近真理一點，實在該說，在純粹知覺的平面上面，人並沒有這裏所謂「信仰」或「判斷」這種特別經驗。在這平面上面，所謂相信如此如此，實在只是，做出好。一個人相信如此如此的時候應該做的行動，並且覺得驚異，如果這種行動弄得沒有什麼結果。我們不期然而然地佈置我們的感官；我們做出幾種原始的行為，諸如此類。我們自然還要跟着發生特種體感。還要激動前

此所有各種經驗的痕跡，也許還要生產各種影像。更普通的就是，發生幾種模糊的親熟的情感和幾種模糊的期望。例如我們有時候看到一種東西，像是很重，其實卻不過提畫得很巧的一張硬紙做成的一個中空的東西。我們通常並沒有怎樣分明的影像，如我們是起這樣一種重量的時候所有的那樣；對於牠的重量，尤常沒有明白的判斷。不過我們如果用手去提牠起來，我們就會覺得，我們不期然而然地佈置我們的身體，好像斷定牠是很重之後應該做的那樣。並且那和這種佈置相連的各種情感，將是這種外來的判斷全部經驗之一部分。當我們動手提起牠的時候，我們的身體幾乎失了平衡，並且我們當時對於將來所有種種期望，實在雖不是很分明的信仰，在這時候，却很覺得失望。

將來討論知覺的情境之主觀的原素，還須再作更進一步的分析。不過我們即刻就須防備某幾種可能的誤會。總括起來講：一切知覺的情境，都於客觀的原素之外，另有一種外來的判斷；如果你要一般人明白宣布這種判斷，他定

會說，客觀的原素是某種物理的東西之一部分，那種物理的東西是更大更久，並於他在知覺的情境裏而感覺到的幾種性質之外，還有其他許多性質的一種東西。有了這種外來的判斷，一種知覺的情境才有一種被認識的東西；因為這種被認識的東西就是那個全體，我們相信，一種客觀的原素就是那個全體的一部分。不過在心理學上，我們決不能說，這種信仰乃從推論得來。因為在一方面，我們實在不能尋出這樣一種推論的作用，在他方面，我們還要承認，不能有這種推論的許多生物，亦有這種知覺。又在心理學上，我們亦不該說，在純粹知覺的水平線上，這種信仰的存在形式，是一種很明晰的判斷；我們只能說，知覺者不期然而然地佈置他的感官，好像他有這種信仰一樣，並且在這個時期，信仰的代表是與這種佈置同時發生的種種體感，和動作的結果所引起的滿意或失望的情感，恰如他有這種信仰一樣。最後，在論理學上，我們決不能說，有這種形式和這樣堅強的力量信仰，可以由什麼推論的作用，從什麼前提

箇釋出來。

直到這裏為止，就算假定，完全沒有什麼假的知覺的情境，我們的辯論不是一樣可以成立。不過在事實上，自然確有許多假的知覺的情境，並在某某幾種情形裏面，被認識的東西和有存在的東西確係極不相同。一個酒醉的人說他看見許多紅的老鼠，恰如一個清醒的人說他看到一個銅子。一個酒醉的人所謂「紅老鼠」，亦指某種東西，這種東西存在的時間，亦伸展在知覺的情境所有的时间之外，亦可以觸到牠，像看到牠一樣，別人亦能看到，觸到牠，牠亦吃穀，亦會激怒一隻獵狗，諸如此類。我們稱這種情境為「假的」情境，因為同時那個觀察者的知覺，或此後那個酒醉的人自己的知覺，都不能證實這些期望，這種情境的一個重要因子。我們務須記住，我們雖沒有一點知覺的證據，能夠證明一種知覺的情境之客觀的要素，確是物理的東西之一部分，可是這種證據的完全失敗，却差不多一定可以證明牠的反面是不錯的。不懂哲學和不懂

酒的人雖常確說，確有銅子這樣東西，我們仍可懷疑，究竟有否這樣一種東西；我們也可懷疑，所謂「完全不飲酒的人知覺到一個銅子」這種情境的客觀的原素，究竟是否一個銅子的一部分，像他相信的那樣。不過這是無可懷疑的，那個不懂哲學的酒醉的人，在他所謂「看到許多紅鼠」的情境裏面，雖說確有紅的老鼠，在事實上，確沒有這樣一種東西。

上面所謂，許多假的知覺的情境確實存在這種事實，對於我們現在這種分析的某某幾點，實是非常重要：(a)牠證明，我們如果依照說話的暗示，來分析一種知覺的情境，往往會發生一部分誤會。根據說話的暗示，「我正看見一個銅子」這句說話所表明的那種知覺的情境，似乎確實含有這個銅子爲牠的一種原素。我們已經說過，就不論及各種假的情境，我們亦已可以斷定，這是不真確的。不過講到各種假的情境，這是更加分明了。一個酒醉的人說「我看到一個紅的老鼠」，恰如一個清醒的人說「我看到一個橙色的銅子」；換一

句話講起來，這兩句話所指的是同類的東西。如果依照說話的暗示，我們很有理由可以主張，那個紅老鼠是那個酒醉的人所有那種知覺的情境裏面的一種原素，恰如我們很有理由可以主張，那個櫻色的銅子是那個清醒的人所有那種知覺的情境裏面的一種原素。不過對於第一種情形講起來，這種分析必須是不對的，因為我們差不多可以確定，沒有紅的老鼠可以做不論那一種東西的一種原素。又真的情境和假的情境既沒有相當的根本區別，我們很可以設想，沒有一種知覺的情境有一種物理的東西和牠的被認識的東西相當，就算確有這樣一種物理的東西。

(b)這是無可懷疑的，每種知覺的情境都確含有特種客觀的原素。又在各種情形裏面，牠又同一種實用的信仰——就是，這種原素是更大，更久的一個全體之一部分，並於我們在那種情境裏面感覺到的各種性質之外，還有其他許多性質——連在一起。所不同的就是超越現在的情境及牠的內容的那種實用的

信仰，在一種情形裏面是**一定錯的**，但在他種情形裏面（依據我們所曉得的），也許是**不錯**的。在那兩種情境裏面，我們絕對沒有什麼東西可以區別這種信仰一定是錯的一種情形，和這種信仰也許是**不錯**的他種情形。這種事實使我們否認前此我們未曾否認過的一種意見。上面已經講過，我們決不能說，一種知覺的情境之外來的判斷，是從這種情境的存在，和他所含那種客觀的原素的性質，推演而得的一種合於論理的結論。但若沒有假的知覺的情境，下述那種意見也許可以成立。我們可以主張，各種知覺的情境都有一種永遠不會錯誤的默示，使我們悟澈，牠所含的那種客觀的原素是更大，更久特種全體之一部分。一切知覺的情境確含有這樣一個要求；我們如果沒有理由可以想像，確有幾種假的情境，我們應該早已承認，這不僅是一個要求，却實在是一種永遠沒有錯誤的默示。不過依據我的意見，對於紅老鼠的情境稱起來，這種見解就不成立。這種情境所有的要求，恰和一個完全不飲酒的人看到一到銅子那種情境所有的要求

相同。並且是一樣有力。但在這裏，這種要求却被證明爲假的要求。如果在某幾種情形裏面，牠是假的，我們就不能承認，牠在不論那一種情形裏面都有一種表面的價值。自然，我們如果把牠充分洗刷一下，最後也許可以使牠成爲一種無可攻擊的形式。我們如果僅僅要求，在一切知覺的情境裏面，客觀的要素都和那比牠自己更大更久的某種東西有某種相關度，並以前者所有什麼變化，爲後者在什麼地方發生某種變化的象徵，那麼，我們差不多不能否認。這是無可懷疑的，一個酒醉的人所有一種知覺的情境之觀客的原素，和他肚裏的酒精，或在他的腦子裏發生的某種東西，確有這樣一種相關度。但我以爲，一種知覺的情境分明確實含有比牠更爲特別的一種要求；在某種情形裏面，這種特別的要求既是一定錯誤，而這種知覺的情境和別種知覺的情境又沒有什麼根本差別，所以牠在一切知覺的情境裏面也許都是錯誤的。

其他的理論。直到這裏爲止，我都假定，至少在其幾種情形裏面，一種知

覺的情境之客觀的原素，也許實在是特種更大的東西之一部分，這種東西於我們在這種情境裏面感覺到的各種性質之外，還有其他許多性質。我只會表明（a）這種東西絕對不能是那種情境的一種原素；（b）我們絕對不能承認這種要求的表面價值，因為有時候在某幾種情形裏面，牠一定是假的，而這幾種情境和牠是真的那些情境又並沒有什麼根本差別；（c）我們不能由什麼有用的前提，由論理學的推論證明，這種要求的這種形式是正確的。現在試看，我們能否主張牠是曾經真確。讓我們暫時專論各種視覺的情境。我以為，我們能夠證明，在這種情形裏面，我們只許有兩種理論，牠們差不多都和常識發生衝突。我們不是說（a）一種視覺的情境之客觀的原素並沒有我們看牠好像有的某某幾種性質，並且確有幾種性質和這些性質發生衝突，就是說（b）牠為其一部分的那種更大的全體，和普通的想像完全不同，差不多不能用「物理的東西」這個名詞。自然，這兩種理論也許可以合在一起。讓我們來證明牠。

依據常識，一個銅子是一個圓的，扁平的東西，牠的大小，形狀和觀察者，他的位置，運動沒有關係。一個觀察也許走來走去，並且告訴我們，他在場的一切知覺的情現裏面，他都看到那個銅子的全個頂面。他如果仔細考察這些知覺的情境所有各種客觀的原素，他一定會覺得，牠們的形狀，大小好像有點不同。牠們大概都像橢圓的，這個橢圓的大軸和離心距的方向，好像隨牠移動而有變化。這裏我們如果要承認，這些客觀的原素和那個銅子頂面的各段歷史是一樣東西，就非承認下述兩種見解之一不可。(a)我們仔細考察起來，這幾種客觀的原素雖則好像是橢圓的，並且好像有不同的大小和離心距，其實全是圓的，並且是一樣大小。(b)設想那個銅子並沒有一定的大小和形狀，像普通所想像的那樣，牠的大小和形狀實在會隨觀察者的移動而改變。

如果只有一個觀察者，並只計及他一個人繼續所有各種視覺的情境，上述第二種見解也許是很對的。不過在事實上，有時也可以有許多觀察者，並且可

以比較他們的經驗。他們也許都承認，他們都看到同一個銅子的全個頂面。上面已經說過，所謂物理的東西，原許被許多不同的觀察者同時知覺到的。設想他們中間有一個人立着不動，其餘幾個仍舊照前走來走去。那麼，對於立着不動的那個人講起來，那種知覺的情境之客觀的原素，似乎有一定的大小和形狀，可是對於時刻移動的那幾個人講起來，各種知覺的情境之客觀的原素，大小和形狀都不相同。我們如果設想，這些客觀的原素確有牠們好像有的那些特性，這幾個觀察者確都看到同一個銅子的全個頂面；並且設想，他們各個人的知覺的情境所有各種客觀的原素實在和那個銅子頂面所有各段歷史完全相同，那麼我們將不得不承認，那個銅子在同一個時間的大小和形狀，既是改變，又是固定。驟看起來，這似乎是不可能的。不過你如否認兩個觀察者能在同時看到同一部分物理的東西，你就否認大家公認為一種物理的東西所有的兩種性質，就是中性 Neutrality 和公開性 Publicity。你如承認這兩種性質，並且承認，

各種知覺的情境所有各種客觀的原素就是那個銅子的公開的，中性的頂面，那你就不得不承認：（a）這些客觀的原素所有某某幾種性質和牠們似乎有的幾種性質不同，並且發生衝突；或（b）那個銅子的頂面在回時間的形狀和大小，既是改變，又是固定。這種第二種見解似乎是不可能的；不過我們且不要太魯莽地拒絕了牠，因為第一種見解正亦不見得比牠更為合理。

我們如果討論同一個觀察者在兩種不同的知覺的情境裏面所有種種情形，亦會得到相同的結論。一個人也許用手去摸那個銅子，同時移動他的頭腦而繼續看牠。這個人的觸覺的情境之客觀的原素好像有一種固定的形狀和大小。但對於繼續發生的那幾種視覺的情境講起來，大小形狀却就不同。依據常識，我們看的和我們摸的應該是同一個曲面；雖有幾種非空間的性質，如顏色，只在某種知覺的情境裏認識得到，又有幾種非空間的性質，如溫度，只在另外一種知覺的情境裏認識得到。我們如果保留了常識所謂一種物理的東西的觀念，

就不得不承認，(a)某幾種知覺的情境之客觀的原素，有幾種性質，和我們仔細研究之後以爲牠們似乎有的幾種性質不同，並且發生衝突；或(b)同一個曲面在同時間，既是改變，又是固定。

我以爲，我現在已經說明，我們實在跳不出三種理論的圈子外面去，這三種理論都和常識爲難。(一)保留了常識的見解，承認某種視覺的情境之客觀的原素是我們所謂「看到」的某種物理的東西之一部分空間時間。不過我們如果這樣，就不得不承認：(甲)這種物理的東西在同時間所有種種空間性質，既是固定，又多變化；或(乙)各種情境的情境之客觀的原素所有種種性質，和牠似乎應該有的種種性質不同，並且彼此矛盾。(二)棄去常識的見解，否認一種視覺的情境之客觀的原素也許是，或在某種情形裏面，實在是我們所謂「看到」的某種物理的東西之一部分空間時間。我們將按次討論這三種理論。

(一，甲)多屬性的理論。Theory of Multiple Inherence。也許有人以為，這種理論是不合理的，值不得我們的討論。說同一樣東西的同一部分在同一刹那的大小，既多變化，又是固定，牠的形狀既是圓的，又是橢圓的，諸如此類，豈不是分明自相矛盾了嗎？我以為這是可能的事體，如果我們所謂純粹的性質，實在只是一種關係的性質，並且在這個時候才是可能。我們大家都很知道，同一個人在同一時間，既是溫柔（對待他的親屬），又是嚴酷（對待他的工役）。我們的問題只是，我們能否用同樣的眼光來看「這是圓的」，「這是橢圓的」。這幾個命題，這裏「這」字就是一種視覺的情境之客觀的原素。讓我們先事敘述，我們仔細研究起來，一種視覺的情境之客觀的原素似乎有那幾樣特性。我以為，我們很可以說，牠似乎是伸展開來的一片東西，有某種固定的大小和形狀，坐落在身體外面的一定的位置，並有一定的色彩。自然，牠的顏色並不一定全部一律；不過對於我們所討論的原理沒有什麼關係，所以為簡便起見，

不妨暫時假定牠的顏色是一律的。我們須論及四種東西：外觀的顏色，外觀的形狀和大小，外觀的位置，以及那種顏色附屬於那個地方的日期。

有人提議，我們可以把一種視覺的情境所含有的那種客觀的原素，看作在某時間，被某種一定的色影滲透的某部分物理空間，如果我們承認，這種「滲透」的關係是一種特別的關係。牠決不是一種兩項的關係，只含有滲透的顏色和被滲透的區域，像普通的想像那樣。牠至少是一種三項關係，含有滲透的顏色，被滲透的區域和另外一個區域，可以稱為「投影的區域 Region of Projection」。新近懷脫海 Whitehead 和史密斯 Kemp Smith 曾提出這種理論，在我看來，一個很容易商量的哲學家，也許可以從麥萊勃蘭 Malebranche的著作裏，發見這種理論的雛形。不過我在這裏，並不再想引據原來提出這種理論的著作家，却只依照我自己的意見來討論牠。我稱這種理論為「多屬性的理論」。

最初我對於這種理論所有的印象是，我們如果不提出各種關於形狀，大小

，位置和日期的問題，這種理論對於各種附從性質 Secondary Qualities，如顏色，似乎說得很好；不過要用這種理論來應付各種知覺的情境之客觀的原素所有上述幾種特性，那就更爲困難了。讓我先講顏色。依據這種理論，「這是如此如此一種可感覺的紅的色影」〔這〕字代表一種視覺的情境之客觀的原素。這句說話不能是眞確的，如果「這」是世間唯一的東西，正像「這是一個股東」決不能是一句眞確的說話，如果「這」是世間唯一的東西。這裏所謂「不能」，乃指不僅對於因果關係講起來爲不可能，在論理學上亦是決不可能。依據這種見解，紅的這種特性不能只屬於一個地方；牠只能「從一個地方附屬於一個地方」，並且這須用如此複雜一種句子來表明的關係是單純的，不能分析的關係。假定這種見解是沒錯的，那麼紅的幾種不同的色影在同一個時間滲透同一部分物理的空間，完全是可能的事體。因爲我們如果用一句最簡單的，完全的說話來表明一種顏色滲透作用，那句說話的形式應該是：「 R_1 色影在 T 時間，

從 S_1 地方，附屬於 S 地方」。這句說話完全可以同下述這句說話並立：「 R_2 色影在 T 時間，從 S_2 地方，附屬於 S 地方」。至於同第一句說話衝突的應該是：「 R_2 色影在 T 時間，從 S_1 地方，附屬於 S 地方」。不過我們並沒有理由可以設想，確會發生這種糾葛，所以我們可以不必管牠。

我們現在很容易界說「 S 是紅的」這句說話，不必涉及什麼特別地方。例如我們可以這樣界說「 S 是紅的」這句說話，使牠的意義成爲「某種紅的色影從不論什麼地方附屬於 S 」。這自然只近似一個滿意的定義。我們還該用「滿足如此如此種種條件的不論什麼地方」來代替「不論什麼地方」。不過這個定義的普通原理已輕儘夠分明，並且我想，我們亦不難舉出各種條件。如果完全敘述出來，我以爲應該同下面這句說話相差不遠：所謂「 S 是物理地紅的」乃指，「某種紅的色影，從一個常態的人的腦子和神經系物理地佔據着，並和 S 夠近的不論什麼地方，可感覺地附屬於 S 」。這裏第一種條件可以應付色盲的

人和吃過山道年藥 Santonin 的人；第二種條件可以避免有色眼鏡等等發生的糾葛。

就我們所討論的事件講起來，這種理論的要旨是：我們必須分別一種顏色在一個地方的「可感覺的」附屬和「物理的」附屬。前者是一種根本的，不可界說的關係；牠含有滲透的顏色，被滲透的區域和投影的區域這三項東西的重要關係，後者是一種兩項關係；不過牠並不是最後的關係，因為我們可以用前者來界說牠。這種界說如下：「R 物理地附屬於 S」這句說話乃指，「可以規定的 R 某種形式 r_n 從可以滿足某某幾種條件 C 的各個地方 S_n ，可感覺地附屬於 S」。有了這些定義，我們完全可以一方面依照常識的見解，承認一種物理的東西不能同時有兩種不同的顏色，他方面又承認牠確同時有兩種不同的顏色。我們只須弄清我們的說話的模稜性質。我們的真理將是：(1) 兩種不同的顏色不能在同刹那從同一個地方，可感覺地附屬於同一個地方；(2) 兩種不同的

顏色不能在同剎那物理地附屬於同一個地方；但（3）幾種不同的顏色，或同一種顏色的幾種不同的色影，能在同一剎那，從不同的地方，可感覺地附屬於同一個地方。或者我還須再講幾句說話，來解釋這裏第二句說話。所謂同一個地方在同剎那，既是物理地紅的，又是物理地綠的，就等於說：某種紅的色影，從某組地方裏的不論那一個地方，可感覺地滲透這個地方，同時又有某種綠的色影，從同一組地方裏的不論那一個地方，可感覺地滲透這個地方。我以為這是應該認為不可能的。不過我們所謂，不能有兩種不同的顏色在同剎那物理地滲透同一個地方，這句說話的意義，實在還不止此。牠實在不僅是說兩種不同的顏色，如紅與綠，牠還應該包括一種紅色的兩種不同的色影在內。不過這樣，亦不會發生什麼大不了的困難。我們曾用那可以包括，從某組地方可感覺地附屬於一個地方的一切色影在內顏色來界說那個地方的物理的顏色。仿此我們亦容易界說牠的物理的色影。我們應該說，一種紫色物理地滲透某一個地方，如果從

可以滿足種種必要條件的各個地方，可感覺地附屬於那個地方的一切色影，都在某某範圍裏面；並且只在這個時候，才能說這句話。我們如果要說，一種朱紅色物理地滲透某一個地方，那麼，一定要有紅色的各種不同的色影，從同一個地方，可感覺地滲透這個地方。既不能有同種顏色的各種不同的色影，同時從同一個地方可感覺地滲透牠，正如不能有各種不同的顏色的色影，同時從同一個地方，可感覺地滲透牠一樣，依據我們所有各種定義，當然不能有紫色和朱紅色在同刹那，物理地滲透牠。

我們這裏所討論的問題，可以稱為「論理的」問題，如果我們採用「論理的」這個字的廣義；這定不是「因果的」問題。我說這句話的意思是，我們所討論的問題只是：「如果在論理方面可以承認，許多的不同的顏色或色影，可以同時屬於同部分物理的空間，那麼，這種附屬的關係必須有什麼形式的特性？」至於因果的問題是：「在那幾種條件之下，如此如此一種顏色，可以從如此

如此一個地方，附屬於如此如此一個地方？」讓我們轉來討論這個問題。

依據幾何學的，物理學的光學和視覺的生理學所有的知識，我以為幾乎可以確定，是下述這樣一個答案。使某種色影從某投影區域滲透另外某一區域的獨立的物質的充要條件，都含在投影區域裏面，或係近於投影區域。（隨後我們將說明，爲什麼要引用上述另加圈兒的幾個字眼。）那個被滲透的區域所有的方向，是身體在投影區域裏面的一個常態的人，爲使我們所討論的那種客觀的原素落在他的視覺場中心，必須朝牠看去的那種方向；我們已經曉得，這種方向完全取決於，在他那雙眼睛貼近發生的什麼東西。當許多人說他們「在各種常態的情形裏面（就是，沒有鏡子和不均質的透明媒質等等所引起的糾葛），直接看到同一種東西」的時候，他們各個人的視線差不多在一個很小的區域裏面相交。這就是所謂那個東西所在的地方。不過通常往往有鏡子及其他許多媒質夾在中間，所以我們必須討論一種普通的情形才是。如果夾在中間的那

種媒質實在是不均質的，或者那種視覺實在是不直接的，那麼，某種色彩從某投影區域去滲透的地方是，在假設。那種媒質是均質的，並且假設。那種視覺是直接的時候，一種相當東西爲要呈現同樣的形狀而應該在的地方。在實際上，這個區域裏面也許並沒有發生什麼有關係的事件；例如鏡子裏面的影像所在的地方，就是這樣。我們如果在一個平面的鏡子裏面看一個發光點的反射作用，就曉得那個被滲透的區域，是在鏡子的後面；這是假使沒有鏡子，從我們立着的地方直接看去，那個發光點爲要呈現我們看到的這種形相而應該在的地方。在實際上，在鏡子後面的這個區域自然並沒有什麼有關係的那一種物理的東西。這個地方的方向乃取決於光線射入我們眼裏的方向，就是，取決於投影區域貼近的各种物理的事件。牠沿這個方向所有的距離，似乎是取決於過去所有各種視覺的情境在我們的腦子裏留着的痕迹，和經過一種均質的媒質，並且真有直接的視覺的各种情形裏面所有各種互相關聯的身體的運動。所以我們很有理由

可以說，被滲透的那個區域的位置，係取決於，在投影區域裏面，或近於投影區域的各種事件。

其次，使我們相信光有一種速率的種種事實，尤其是星家離位 *Aberration* 這種事實，差不多可以使我們決定，某種色影從某投影區域滲透某一個地方的日期，就是在投影區域裏面發生某幾種事件的日期。如果這個理論是正確的，那麼，當我瞭望一顆遠星的時候，某種色影從我的身體所在的地方，可感覺地附屬於某一部分很遠的物理空間。不過我們曉得，那一顆星在那時候，也許不復佔據這一部分很遠的物理空間，並且無論牠在那個地方與否，同我們有關係的各種物理的事件，也許在三百年前已經發生過了。

最後，我們還負注意與此有密切關係的一樣事件，就是，我們差不多可以確定，從某投影區域可感覺地滲透另外一個地方的特種顏色和特種色影，乃取決於現在佔據這個投影區域的眼睛，視神經和腦子。關於色盲，關於藥物，如

山道年的影響，以及關於身體不健康的種種狀態，如黃胆病等等所有各種事實，差不多已經使牠成爲一種確定的事體。

現在我已辯明，規定如此如此一種色影，從某投影區域，滲透如此如此一個地方的獨立的，物質的充要條件，是含在投影區域裏面，或近於這個區域。這裏我要說明，這幾個加圈兒的字眼究竟有什麼意思。(1)在投影區域裏面發生的各種物理的事件，自然有牠們的物理的原因。我們可以稱一種事件的必要條件之必要條件爲那種事件的「附帶的」必要條件。我們很有理由可以相信，某種色影從某區域滲透另外一個區域的作用，通常有幾種附帶的必要條件，和投影區域相去頗遠。當同一種顏色的幾種很相似的色影，從各方向，滲透某一個地方的時候，我們如果走到這個地方上去，通常會發生幾種觸覺的情境。這幾種觸覺的情境，所有各種客觀的原素，通常和我們走到這個地方上去的時候繼續發生的那幾種視覺的情境所有各種客觀的原素有密切關係。我們說，這個

地方是「觸覺地被佔住了」。我們有很好的理由可以相信，某幾種極微小的事件物理地佔住了這個地方，這些事件是如此如此一種色彩，從牠周圍各個地方，滲透這個地方的間接的，附帶的必要條件。這些事件在我們的眼眸，視神經和腦子裏規定某某幾種事件；如此被規定的幾種事件，就是如此如此一種色彩，從我們身體所在的投影區域，滲透另外一個地方的直接的，物質的充要條件。這可以說是「一種常態的情形；這就是通常所謂，我們「經過一種沒有顏色的，均質的媒質，直接看到某種物理的東西」。自然，這種乾脆的簡單性質雖是常態的，却不是普遍的。設想有許多人「看到同一面鏡子的影像」。那麼，在某部分空間裏面，就發生某一組極微小的物理的事件；這些事件確是同樣顏色的各種很相似的色彩，從許多不同的投影區域，滲透這面鏡子後面一個地方的附帶的必要條件。不過那含有這些事件的區域，和那種色彩可感覺地附屬着的區域，相去很遠；在事實上，第一個區域是在鏡子前面，而被滲透的區域却在鏡

子後面。

讓我們稱那含有各種附帶的必要條件的區域爲「出發的區域 The emitting region」。我們的意見是這樣：我們要討論一種視覺的情境，必須討論到一個出發的區域，一個投影的區域，一個被滲透的區域和滲透這個區域的那種色影。在投影區域裏面和近於投影區域的幾種事件，直接規定那個被滲透的區域。這些事件亦直接規定那種滲透的顏色和色影。至於這些事件自身，則取決於那在出發區域裏面發生的各種極微小的事件。在一種最普通的情形裏面，被滲透的區域和出發的區域大概是合在一處。不過對於鏡子裏面的影像和經過一種不均質的媒質而發生的種種視覺的情境講起來，被滲透的區域和出發的區域不復合在一起，有時也許相去很遠。因此那個被滲透的區域也許並不含有什麼物理的事件；並且就算含有幾種物理的事件，牠們也差不多是沒有什麼關係。在這幾種情形裏面，往往還有一種純粹關於光學的特性，就是，從來沒有同種顏色

的各種相似的色彩，從所有各個方向，滲透那個被滲透的區域（例如我們如果走到我們本來看到某種東西的影像的那個鏡子後面，視覺的情境就驟然發生變化）。

我們還須區別「出發的日期」和「出發的日期」，正像我們要區別被滲透的區域和出發的區域一樣。在一般視覺的情境裏面，因為光的速率是非常大，這兩種日期往往合而為一。不過我們如果講到幾種極遠的東西，如星球，那麼，出發的日期（常比滲透的日期為早）也許是在滲透的日期前幾千年。星球離位就是一種極有趣的現象，因為在這種情形裏面，觀察者的運動和出發的日期與滲透的日期的差別，使出發的地方和滲透的地方發生了一種差別。

（2）上面已經說明，為什麼要用「獨立的充要條件」這句說話了。這裏還須解釋，在我原來那句說話裏面，為什麼要用「物質的」這個形容詞。這不過是一種防備。我不能絕對確定，如此如此一種色彩，從某投影區域，可感覺

地附屬於如此如此一個地方，這種作用，究竟可有幾種心理的條件，和物理的條件一樣。我們既不能有像我們的腦子和神經系一樣工作得停當的腦子和神經系而沒有像我們的心一樣的心，我們分明不能決定，就我們的目的而論，只有前者已經夠用，後者沒有一點關係。此外還有一個應該特別注意的地方。我不能說，我們就不論及過去的視覺和觸覺的情境，身體的運動，以及牠們的連合作用的影響，亦可以完全說明，怎樣規定那滲個被透的區域的位置。自然，我們也許只用那在腦子和神經系裏面，穩固而鉤結得停當的各種物質的變化，來代表這些因子。不過在一方面，這些物質的「痕跡」，只是某幾種原因的幾種假定的結果，和某幾種結果的幾種假定的原因。並且在他方面，牠們現在就算是純粹物質的，但在原來形成牠們的時候，也許不是有一種心的作用，至少不是有一種選擇的注意不行。自然，就是這樣，我們依舊可以說，使某種顏色從某投影區域滲透某個地方的獨立的必要條件是物質的；不過在這時候，我

們必須認清，過去那種心的作用，同過去那些電子的擺動一樣，是一種附帶的。必要條件。

到這裏為止，多屬性的理論都是講得通的。不過最後，牠不須應付一個最困難的問題。這是「物理的」和「可感覺的」形狀和大小的問題。我們曉得，聲言看到同一個銅子的那幾個觀察者，在詳細考察之後，定會覺得，他們各個人的各種視覺的情境所有各種客觀的原素，形狀大小好像不同。我們曉得，一個觀察者說他走來走去，都看到同一個銅子的時候，亦發生這樣一個問題。我們又曉得，一個觀察者用眼睛來看，同時亦用手來摸同一個銅子的時候，亦有這樣一個問題。前此我們討論各種色影，亦曾遇到與此相似的幾種困難，當時應付這種困難的方法是，假定一種顏色和被這種顏色滲透的那個地方有一種附屬關係，這是一種三項的關係，並不僅是一種兩項的關係，像普通的想像那樣。我們究竟能否用同樣的方法來應付這個形狀大小的問題？據我所知，懷脫海

並未討論這點，這是很奇怪的事體。我以為不論那一個理論，對於這個問題如果沒有相當的答案，決不能稱為一個可以使人滿意的理論。

驟看起來，我們似乎不能用老法子來應付形狀發生變化的問題。世界上就算沒有別種東西，只有這個面積，「這是圓的」這句說話，應該亦能成立。在實際上，某區域所有的形狀似乎是牠的原來性質；各種形狀從各個地方附屬於這個區域句——這說話似乎很不合理。這種議論看去雖像很對，我却相信牠是不對。我以為牠忽略了一種重要的區別，就是一種「可感覺的形式」和一種「幾何的性質」所有的區別。我將先事說明這兩種東西的區別，並且表明，就是撇開我們所討論的問題來講，亦非分別牠們不可。然後證明，這種區別可以使多屬性的理論應用到形狀大小發生變化的問題上去。

讓我們先事討論圓來做個例子。我覺得，因為下述幾種理由，我們必須區別稱為圓的某種幾何性質和稱為圓的某種可感覺的形式。幾何的性質是可以界

說的。在幾何學上，說某面積是圓的，就等於說，牠的邊際所有諸點和某固定點的距離都是相等。不過我如果要使人明白，我「感覺得圓的」究竟是什麼東西，不論什麼界說都沒有絲毫用處。我只能舉例，正如我要使人明白，我所謂「紅的」是什麼東西一樣。我實在應該這樣做：我起首就使人直接看一個銅子，然後依據幾何學的原理，用大小不同的顏色紙來剪成圓的紙片，並且拿給他看。再用顏色相同的紙，剪成各種不同的幾何形狀，又拿給他看。然後同他說：「你定覺得，除了顏色等等不同之外，在我使你遇到的第一組視覺的情境裏面，各種客觀的原素都有一點相似的地方。你亦定會覺得，第一組視覺的情境裏面所有各種客觀的原素，和第二組視覺的情境裏面所有各種客觀的原素，有一點不同的東西。好；我所謂「可感覺的圓的形式」就是第一組情境所有各個東西大家公有，第二組情境所有各個東西大家沒有的那種性質。依據我的意見，我們不能根據因果關係，得知一個人在常態的情形裏面，看一種顏色滲透幾

何學上所謂圓的一種面積，應該有我們通常感覺到的那種「圓」的形式，正如我們不能根據因果關係，得知某種紅的色影，應該從一個常態的人身所在的地方，滲透那含有時刻運動的許多電子的一個面積一樣。自然，某種幾何的性質自身亦是不能界說的，例如幾何學上所謂挺直 Straightness。不過在事實上，一切感覺到的形式都是不能界說的，可是和牠們同名的許多幾何性質却可以界說得。因此我們可以決定，幾何的性質和同名的可以感覺的形式，實在有分別的必要。

試把這種結論應用到我們現在所討論的問題上去。我們所謂，一個區域的形狀是一種原有的性質，說牠從別個區域有如此如此一種形狀是沒有意義，這種說話只應用到幾何性質，才是真確的說話。幾何學上所謂圓的面積，一定是本來圓的；這樣就完了。不過幾何性質和可以感覺的形式既有區別的必要，我們並不能因此斷定，一個面積的可以感覺的形式是牠原有的性質。同是一個面

積，在這地方，「傳達」這樣一種可感覺的形式，從別地方，又是別種可感覺的形式。這種「傳達」的關係也許是再不能減少的一種三項關係，正如我們前此所謂，「滲透」的關係是三項關係一樣。如果這是一種真確的見解，我們也許只有，從一個地方或一組地方，由某種可感覺的形式，傳達那與這種可感覺的形式同名的某種幾何形狀的面積。幾何的大小和物理的大小也須亦有這樣一種區別。一個區域的幾何的大小是牠原有的性質；可是那種可感覺的大小也許只是從別個區域有的一種性質。自然，觸覺的形式和幾何的形狀也有區別的必要，正如視覺的大小一樣。不過我們有幾種很好的理由可以主張，用觸覺的形式來代表幾何的形狀，似乎比用視覺的形式更為妥當一點。

我們有種種理由可以相信，從某種投影區域傳達另外一個區域的那種可以看到的形狀，是取決於那個投影區域裏而發生的某某幾種物理的事件。規定那種形式的因子，似乎就是受光影響一部分網膜所有一種幾何的形狀和大小，以

及過去種種視覺和觸覺的情境留在腦子和神經系裏面的種種痕迹。這裏我又以為，我們似乎不能決定，心的作用到底佔得一個重要地位與否——如果不是獨立的充要條件，或者是原來形成，並且聯合這些痕迹的間接的，附帶的必要條件。

現在我已約略說明多屬性的理論，並且書力替牠辯護。這裏正要再問我們自己：「如果接受這個理論，在各種知覺情境裏面佔得一個重要地位的那種原始信仰，究竟可以保留多少？」在各種有利於常識的情形裏面，那就是說，當我們經過沒有顏色的，均質的媒質，直接看一種並不太遠的的東西的時候，我們和常識很過得去。我們可以承認（1）聲音看到同一種東西的各個觀察者的視覺的情境，確有一種公共的客觀的原素，就是他們身體外面某一部分空間。（2）聲音他看到，並且觸到同一種東西的那個觀察者的視覺的情境，亦確有一種公共的客觀的原素，就是同一部分空間。（3）各個觀察者詳細研究他

的知覺的情境所有各種客觀的原素的可以看得出來的那些可感覺的性質確實滲透；還有那些可感覺的形式確實傳達，這樣一個區域。(4) 這個區域確含有一組極微小的物理事件（分子的運動，電子的擺動，諸如此類），這些事件是那些可感覺的性質，從觀察者的身體所在的地方，滲透這個區域的附帶的必要條件。對於這幾樣事件，我們都和常識同意。不過關於下列幾點，就在最有利於常識的各種情形裏面，我們亦須同常識背道而馳：(一) 常識相信，牠看到的各種顏色，散播於牠看到，觸到的各種物理的東西的表面。我們觀於鏡子裏的影像等等事實，只能承認，各種顏色滲透某幾部分空間。後者也許含有許多極微小的物理的事物，為各種顏色滲透這個區域的獨立的必要條件，也許並不。就算是含有的，那就是說，就算有一個被滲透的區域，有一個出發的區域，並且這兩個區域合在一處，我們亦不能說，那些極微小的事物有這種顏色；我們只能說，這種顏色滲透那個含有牠們的區域。(二) 常識相信，一種顏色滲透

一種東西的關係，是這種東西和這種顏色的一種兩項關係。觀於同一個銅子的頂面，在我看去像是櫻色，在吃過山道年藥的你看去却像黃色這種事實，我們實在不能承認這種關係。我們如果承認，這一個頂面真是你的視覺的情境和我視覺的情境所公有的一種客觀的原素，並且承認，牠真有我們看牠似乎應該有的各種顏色，我們必須承認，這種顏色可感覺地滲透一個區域的作用，至少是一種三項的關係。牠含有一個被滲透的區域，一種滲透的顏色，並還含有一個投影的區域。(二)常識相信，使其顏色滲透某區域的獨立的充要條件，都在那種顏色滲透那個區域的時候含在那個區域裏面。我們不能承認這點。我們以為，某顏色滲透某區域的獨立的充要條件，從來不會含在那個被滲透的區域裏面，却常含在一個投影區域裏面，或常近於投影區域。這是真的，在這種情形裏面，這種滲透作用的附帶的必要條件，也許會經含在那個被滲透的區域裏面；一個出發的區域和一個被滲透合在一處的時候就是這樣。不過第一，有時也許沒有

一個出發的區域。(參看夢裏所有一種視覺的情境，一個酒醉的人和紅的老鼠。)(第二，有時雖有一個出發的區域，却和那個被滲透的區域相差很遠。(參看鏡子裏的影像和星象的離位。)(第三，就算有了一個出發的區域，並且和那個被滲透的區域合在一處，對於幾種有關係的物理事件在這區域裏面發生的日期講起來，常識總是不對，牠常假定，牠們和滲透作用同時發生，却不曉得，牠們常是更早，有時也許更早幾千年。看了上述種種，我們有極強的理由可以相信，沒有一種顏色可以滲透一個區域，除非還有另外一個區域，含有一個活的身體同了牠的腦子和神經系。至若對於「各種東西真是着色的嗎？」這個問題，我們可以從現在這個理論求出下列各種答案。(i)在論理方面講起來，所謂顏色，並不是任何東西的原^o。有性質。牠的特性是這樣：牠只能從別個地方滲透一個地方。這可說是一種純正的特性，不過是「多屬性」的一種。在論理方面，所謂「着顏色」To be coloured」和「被妒或To be envied」是同類的。(ii)

如果我們所謂，各種東西是着色的，這句說話，係指牠們的顏色是牠們的一種原始特性，並且在因果關係上面，是一種獨立的特性，或者係指，牠們的顏色是直接取決於牠們的原有特性，那麼，我們不能承認各種東西是着色的。滲透一個區域的一種顏色並不是真接受決於那個區域所有各種物理的東西，却是取決於另外一個區域所有各種物理的東西。某種顏色真從一個區域滲透另外一個區域，如果第一個區域含有一付停當的腦子和神經系，好好兒在那裏工作着；並且只在這個時候，那種顏色才真滲透第二個區域。為表明這種事實起見，我將說，某區域的顏色從一個地方真正滲透了牠，不過「在因果關係上是外來的」顏色。(iii)一個區域可以含有如此幾種物理的東西和事件，使某種顏色的某種色影應該能夠從近的什麼區域來滲透牠，如果這第二個區域含有一付常態的腦子和有秩序的神經系。為表明這種事實起見，我將說，這個區域有如**此如此一種「潛伏的顏色」Potential colour。」(iv)如果有人要問，上述幾**

句說話是否暗地承認，各種顏色「取決於心」，我將回答如下。某種顏色從某投影區滲透某區域的作用並不取決於被心知覺。牠的存在一點都不取決於被知覺。「不過我們也許可以設想，在腦子和神經系裏的同幾種事件產生了兩種結果，就是，牠們一方面使某種顏色從投影區域滲透另外一個區域，一方面又使那在投影區域裏面鼓動有機體的心知覺這種顏色。如果真是這樣，即麼，若不被心知覺，這種顏色就不能從投影區域滲透另外一個區域。不過我以為，使這種顏色附屬於某區域的種種身體上的條件，決不就是使心知覺的種種條件；這種見解分明沒有什麼見證。這兩組條件如果並不是同一組條件，那麼，在論理學上，也許有一種顏色從一個投影區域滲透一個地方，却不被心知覺。至於在事實上究竟是否這樣，那只有請經驗來決定牠。不過我們必須記住，一種顏色也許有一部分取決於心，而不取決於被知覺這種心的事件。我已說過，在我看來，規定各種視覺的情境之客觀的原素所有種種特性的某幾種間接的條件，

確是心的條件；並且某幾種直接的條件也許亦是心的條件。例如各種客觀的原素所有各種可感覺的形式，大小和距離，是否有一部分取決於我們當時的興趣和信抑，實在是值得討論的一個問題。

就此可以明白，多屬性的理論雖使那在各種知覺的情境裏面佔得一個重要地位的原始信抑保留某幾部分，但對於視覺的情境講起來，其他各部分實在大有修改的必要。我們就會曉得，別個理論亦一樣同常識為難。現在讓我們來討論牠們。

(一，乙)多關係的外觀的理論 Multiple Relation theory of Appearing
對於這個理論和第三個理論，我可以敘述得更為簡單一點，因為我在前節裏面，已把可以使人滿意的不論什麼理論都須承認的許多重要事實說出來了。在不論什麼理論裏面，我們必須承認：對於知覺的情境所有客觀的原素講起來各種，外觀的特性之獨立的充要條件，是含在知覺者的身體所在的地方，或近於

這個地方；有時也許沒有出發的區域；如果有一個出發的區域，牠也許和被各種特性滲透的那個區域相去很遠；這兩個區域就是合在一處，滲透的日期總比出發的日期爲早。

在形式方面，這個理論和前回所討論的理論有一個非常相似的地方。這兩個理論都須假定一種基本關係，至少是三項的。多屬性的理論假定，各種顏色從各個地方附屬於各個地方的作用，各種可感覺的形式從各區域傳達到各個區域的作用，都是三項的關係。多關係的外觀的理論假定，如果一種顏色確曾附屬於什麼東西，牠應該是兩項的附屬關係，像常識所假定的那樣。不過牠假定一種「外觀」的基本關係，這種關係至少是三項的關係。牠對於顏色，形狀等特性，假定——在理論學上是可能的——了兩種不同的命題。其一是作「這紅的」一種形式，還有一種乃作「從這裏看去，這東西是紅的」這種形式。爲應付各種已知的事實起見，牠不得不假定，從一個地方看去，一種知覺的情境之

客觀的原素好像有幾種特性，和牠確有的特性不符。如果一個銅子有某種顏色，是一種兩項的關係，牠只許有某一種顏色的一種色彩。可是牠確似乎有同一種顏色的許多種不同的色彩，並且從各觀察者所在的各個不同的地方看去，甚至於確似乎有許多種不同的顏色。因此，如果一個銅子有一種顏色，是一種兩項的關係，那麼，牠所有的那種顏色只許和牠似乎有的許多種顏色或色彩中間的一種相同；牠也許和牠們都不相同。又牠如果並不含有作兩項關係的任何顏色，那麼，更加可以明白，牠似乎有牠實在沒有的幾種特性。對於形狀，大小和位置等等，亦用待着同樣說話。所以在這種理論裏面，我們可以在一種知覺的情境裏得知我們所謂知覺到的某種物理的東西之一部分空間時間。不過我們只得知牠似乎有的幾種特性；我們愈留心考察那種客觀的原素，我們所愈得知的亦只是牠所有種種外觀的性質。並且這是很分明的，牠或者實在並沒有這類的性質；或者，就算牠有，那些外觀的性質和真正的性質亦只在特種知覺裏

面才能雷同。又在任何知覺的情境裏面，沒有什麼東西可以告訴我們，在牠裏面，並且只在牠裏面，客觀的原素所有各種外觀的和特性真正的特性是雷同的。

讓我們討論這個理論和前個理論不同的地方。這兩個理論都承認，在相當的情形裏面，說「看見同樣東西」的許多觀察的視覺的情境，有時也許確有一種公共的客觀的原素。這兩個理論都承認，在相當的情形裏面，說「看到，觸到同樣東西」的那個觀察者所有的視覺的情境和觸覺的情境，也許有一種公共的客觀的原素。這兩個理論都承認。在相當的情形裏面，這種公共的客觀的原素，也許是許多不同的觀察者說「看到並且觸到」的東西之一部分空間時間。不過從這一點起首，這兩個理論就須沿着不同的方向，和常識背道而馳。多屬性的理論承認，客觀的原素確有各種觀察者說牠似乎有的那些特性。不過牠因為承認這點，就不能不設想，這些特性之附屬於那種客觀的原素，是常識所

從未想到的一種三項關係。多關係的外觀的理論承認，客觀的原素如果確有牠似乎有的那些特性，牠們附屬於牠的關係應該是常識所承認的那種兩項關係。不過牠因為承認這點，就不能不設想，在詳細考察之下，各種客觀的原素似乎有的大多數——如果不是全數——特性實在並不附屬於牠。我已說過，當這兩種理論從純粹論理學的討論，轉到因果關係的討論來的時候，牠們就和常識背道而馳。直接規定第一種理論承認一種客觀的原素應該有，或第二個理論以為好像有的顏色，可感覺的形式，等等的條件，是含在觀察者所在的地方或近於這個地方，並不是含在第一個理論以為那種客觀的原素所在，或第二個理論以為牠好像是在的地方，或近於這個地方。至於間接的，附帶的必要條件，在許多情形裏面，既不在這第二地方，亦不近這地方。

(11) 感相的理論。The Sensum Theory。可憐常識和特別為便於牠的緣故而構造出來的兩種理論都不大弄得好。現在讓我們來討論第三種可能的理論

。這種理論承認，各種知覺的情境之客觀的原素真有牠們似乎有的那些顯著的特性。她並承認，這些特性之附屬於這些客觀的原素，是常識所設想的那種兩項關係。不過承認了這幾點之後，牠又不得不和常識分路了。牠不能承認，說「看到同一個東西」的許多觀察者所有各種視覺的情境，含有一個供的客觀的原素。牠不能承認，當一個人說他「看到，觸到同一個東西」的時候，他的視覺的情境和觸覺的情境通常有一個公共的客觀的原素。牠亦不能承認，當我們說我們「看到某種物理的東西」的時候，我們的視覺的情境之客觀的原素。通常是我們所謂我們「看到」的某種物理的東西之一部分空間時間。所以在這個理論裏面，大多數——如果不是全數——知覺的情境之客觀的原素不能是各種物理的東西之一部分空間時間。這是無可懷疑的，牠們真果伸展在空間裏面，牠們真果延長了好久；牠們真果有某種形狀，大小顏色等等；並且至少有某種種，彼此有空向和時間的關係。不過牠們並不像普通所設想的那樣，是在各種物理的

東西所在的物理空間裏面；並且和不同的觀察者發生關係的那兩種客觀的原素，並沒有簡單的，直接的空間或時間的關係。依照這種理論，各種知覺的情境所有各種客觀的原素，是一種特別的存在的東西；牠們並不是物理的東西，像我們所講過的那樣；但我們亦沒有什麼理由可以設想，牠們是心的狀態，或依賴心而存在。牠們有幾種空間的特性，顏色等等，所以很像物理的東西，如普通所設想的那樣；不過看牠們和人沒有干係的時候，看牠們有賴於觀察者的身體（如果不是有賴於心），牠們似乎又像心的狀態。我稱各種知覺的情境所有這種客觀的原素為「感相 *Sensa*」，因為我設想，牠們不是我們所「知覺」的那種物理的東西之一部分，却是剛才我所謂暫時存在的特種東西。假定這種東西存在的理論我就稱為「感相理論」。

感相的理論立刻要回答這個問題：「一種知覺的情境之客觀的原素，和我們說我們在這種情境裏面知覺到的那種物理的東西，究竟有什麼關係？」在前兩種

理論裏面，我們可以承認，在特種情境裏面，知覺的情境之客觀的原素是知覺到的東西之一部分空間時間。感相的理論不能承認這種見解；牠們的關係一定要比常識所相信的更爲間接，並且更爲複雜一點。在感相的理論裏面，「我現在知覺到的那種物理的東西看去是有一種明確的特性」，這句說話，可以分析到某種程度。這種分析可述如下。這句說話的意思是：「有某種感相，牠是這種知覺的情境之客觀的原素。這種感相確有我可以看得出來的某種特性C，並且牠之具有這種特性，是一種兩項的關係。有一種物理的東西O，這種感相和牠有一種關係R，爲這種感相和其他物理的東西所沒有。因爲有這樣一種關係，我們說這種感相S有那種物理的東西O的「形相」。當我們說，幾個人看到同一種物理的東西O，並且看到牠的同一部分的時候，我們的意思是：依照這種理論，牠們所有那幾種知覺的情境，含有 S_1 S_2 …；這些感相來做牠們的客觀的原素，這些感相都有同一種物理的東西O的形相。」這是很分明的，這種分析含有

一種不會分析的東西，就是「具有一種形相」的關係R。對於這種關係，我們要講下面幾句說話。(i)牠不是空間時間的一部分對於空間時間的全體的關係。(ii)牠是一種多對一的關係，那就是說，許多不同的感相都可以有同一種物理的東西的形相，甚至於就是這種東西的同一部分的形相；不過依照這種意義，一種感相不能有幾種不同的物理東西的形相。有某種物理的東西和牠的某一部分可以稱爲「以這種感相爲牠的形相的這種物理的東西之這一部分」。在這點上，感相的理論有兩條路好走。牠可以把常識所謂物理的東西大加修正一下；例如牠可以像物克萊那樣，說感相所表明的東西是上帝心裏的意志，或像萊物尼茲 Leibniz 那樣，說感相所表明的東西是許多心的集合體^(C) Collection of minds，式像羅素 Russell 那樣，說感相是許多更大的互相關聯的感相羣裏面選出來的一小部分，這些感相羣是惟一的，存在的物理東西。在牠方面，牠可以盡力迫近常識所謂物理的東西。這第二條路使我們走到我稱爲「批評的

科學的理論 [Critical Scientific Theory] 上去，這種理論是自然科學家默認的假定，經過清濾而用感相的理論敘述出來。因為對於物理的東西的性質講起來，彼此的見解不能相同，對於一種感相和一種物理的東西的關係 R 所有的見解，也就不能相同。例如依據羅素的見解，R 是個物對於個物所屬之羣的關係。說 S 爲 O 的一種形相，就等於說，O 是有相當關係的各種感相所組成的某感相羣，S 是這羣裏的一個。依據勃克萊的見解，R 是某全部結果的一部分對於全部結果的原因所有的關係。那全部結果是某時候爲某種東西的形相之一切感相。那原因是上帝心裏的某種意思。

常○識○和○上○述○三○種○理○論○。我們已經曉得，在什麼地方，前兩個理論和常識的各種原始信仰相符，並且在什麼地方，牠們和這種信仰發生衝突。現在讓我們對於感相的理論提出同樣的問題。這種理論相信，各種知覺的情境所有各種客觀的原素，確由一種兩項關係，具有牠們好像有的那些性質，這是和常識相同。

的。不過這種理論必須假定，這些客觀的原素是一種特別的存在的东西，既不是心理的，亦不是物理的。牠總可以主張，普通所謂物理的东西也許存在，牠却不能承認，大多數知覺的情境所有各種客觀的原素實在是牠們的一部分空間時間。所以牠要遇到其他兩種理論不會遇到的一個問題，就是牠要說明，這些感相，就是各種知覺的情境所有各種客觀的原素，和這些感相所表明的那些物理的东西，究竟有什麼關係。爲應付這個問題起見，這種理論所謂一種物理的东西，乃不得不和常識相去很遠，如羅素的理論那樣。

我想，現在儘夠明白，我們再不能替常識辯護了。第一種理論要有一種附屬關係；和牠發生衝突。第二種理論要牠相信，在詳細考察之下，大多數（如果不是全數）知覺的情境之客觀的原素，好像於牠們確實有的，幾種特性之外，還有許多特性，和這些特性發生衝突；第三種理論堅持，各種知覺的情境所有各種客觀的原素，很少是牠要求我們知覺的各種物理的东西之一部分空間時

際，並且依照這種理論，所謂客觀的原素，實在是一種特別的存在的东西，既不是物理的，亦不是心理的，可是看起來却好像是物理的，又好像是心理的一種東西。這些結論並不是沉浸於學問的哲學家們故意顛倒是非。牠們是我們極不願意承認，而詳細研究常識所忽略的許多事實之後，又不得不承認的幾種結論。我以爲，我們可以絕對確定，這些哲學的理論也許一個都不真確，但和一切知覺的情境連在一起的這種原始信仰，大部分確是不對的；並且此後牠永遠沒有復辟的希望。我們如果回想人類的知覺史，我以爲，我們可以明白，這種事實在一點不足希奇。知覺的生長一定和動作有密切關係；就大體看起來，爲知覺的情境之一部分的這種原始信仰，在實用方面，完全可以使人滿意。這恰是忽略許多變態的情形，如鏡子裏的影像；忽略那由相同的或不同的官覺知覺到同種東西的許多觀察者所有各種知覺的情境之客觀的原素的小小差別（我們詳細加以研究才能覺得的）；不曉得光的速率或他自己的腦子和神經系在知覺

裏面所佔據的地位：這樣的一個人自然要發生的一種信仰。一個專務實用的人，自然要忽略比較少見的各種情形，如鏡子裏的影像和其他各種關於光的錯覺。他自然要忽略各種客觀的原素所有各種特性的區別，只要牠們會領導他到正當的地方上去，使他可以很滿意地和他的同伴合作，可以避免危險，可以得到他需要的什麼東西。他自然不能從這種情形的性質，推測那須有極精緻的實驗才能發見，並須有一個天才方能想到光的速率。並且因為他時常帶了他的腦子和神經系跟他同走，所以他自然容易忽略牠們在知覺裏面所做的工作，恰如一個人時常帶上眼鏡，所以容易忘記他是帶着眼鏡，並且如果沒有眼鏡，他就沒有正當的視覺一樣。在知覺牛長的程序裏面一定會彼此合作的這些原因，恰可以產生我們估料得到的一種原始信仰。當我們注意這種信仰所忽略的各種因子的時候，我們自然覺得，這種信仰未免過於簡陋，不能對付極複雜的情境。因此依據我的意見，歡迎這種樸素的惟實主義重登寶座，並以一和常識發生衝

突」爲武器，攻擊一種關於外面的世界和我們對於這個世界所有各種知覺的理論，簡直只是荒廢時間。不論什麼理論，如果能夠合於各種事實，某處一定要和常識發生衝突，並且在對付各種事實的時候，我們不能不教常識去學耶穌的第十二個門徒 Judas Iscariot 的樣子，請牠「出去自殺。」

我們要問，對於這三個理論，有沒有一點什麼東西可以給我們選擇一下。

(一) 據我看來，多屬性的理論要先假定一個絕對的空間時間來做一個基本的材料或模型。這是很確定的，各種知覺的情境所有各種客觀的原素，是特種單個的存在的東西，並不僅是幾種普遍的性質。這亦是很確定的，各種視覺的情境所有各種客觀的原素，如果真在牠們好像在那地方，像這個理論所假定的那樣，那麼，牠們所在的地方往往沒有什麼物質。例如鏡子的影像就是這樣。在一面鏡子裏的一種影像，是一種單個的東西，正同那種更常態的知覺的的情境所有那種客觀的原素一樣。牠究竟從那裏得到牠的單個性 Particularity 呢？

依照這個理論，我們必須說，牠是單個的，因為牠是某一部分空間，在某日期，在某時間裏面，有某種色影，從別一部分空間來滲透牠。這種見解定須預先假定，空間時間是無處不在，無時不在的一種東西，某種可感覺的性質隨時可以從牠的某一部分滲透別一部分。自然，我並不說，這種理論定須設想，絕對的空間時間是物質領域裏面的惟一東西。滲透另外幾個區域的各種顏色所從來的各種區域，還有（不是三項的關係）各種物理的和生理的事件和東西。出發的區域亦有（不是一種三項的關係）許多電子，原子，分子，以及牠們的運動等等。這種理論並非必須主張，一個電子恰是某種物理的性質去滲透（作兩項的關係）的某一部分空間時間。不過這種理論雖不必承認，絕對的空間時間是物質領域裏面的惟一東西；牠却不能不承認，絕對的空間時間是一種東西，某幾種（如果不是全數）知覺的情境之客觀的原素所有的單個性，就是某部分空間時間的單個性。這部分空間時間的特點就是，有如此如此一種可感覺的性質

· 從如此一個投影的區域滲透過去；依照這個理論被滲透的一部分，就是我們稱爲「一種知覺的情境之客觀的原素」的特種東西。

暫時我且不說，一個理論預先假定一個絕對的空間時間來做一切知覺的情境所有各種客觀的原素之公共模型，定是不對。可是我確以爲，這樣一種理論，起首的負擔未免過重，並且我確懷疑，牠的分析可能夠達到遠的地方。

(二)據我看去，多關係的外觀的理論似乎亦有同樣的毛病。設想我在一個平面的鏡子前面舉起一個手指，這樣，我可以看到這個手指，同時亦可以看到鏡子裏的影像。這是很確定的，我的手指所特有的顏色，似乎滲透兩個不同的物理的東西，一個在鏡子的前面，還有一個則在牠的後面。這亦是很確定的，我的手指所特有的一種可感覺的形式，似乎傳達到這兩種不同的物理的東西。我們有種種理由可以相信，只有一種物理的東西在這種情境裏面出現。因此這種理論只說，那爲一種知覺的情境之客觀的原素的一種物理的東西之一部分，

似乎有牠實在沒有的——種特性，還是不夠。牠還須說，在一個地方實在是一個物理東西的什麼東西，在相距頗遠的兩個地方，似乎變為兩個物理的東西。也許有人承認，某種東西似乎有一種特性，不僅和牠實在有的各種特性不同，並且和牠們發生衝突。不過我覺得，說伸展在空間裏的一片東西，在彼此相去頗遠的地方，應該似乎是伸展在空間裏的兩片東西，幾乎是不能相信的事體。自然，你不難主張，同一種色影和同一種可感覺的形式，也許可以在同剎那附屬於兩個地方，一個地方裝着物理的東西，還有一個地方却是空的，只要你主張，各種顏色和各種可感覺的形式似乎並不附屬於各種物理的東西，而附屬於各部分空間。因此我們可以確定，一種東西確許有兩種形相，就是那同時為同一種顏色和同一種可感覺的形式所附屬的兩部分空間。不過這樣，亦須預先假定一種絕對的空間時間來做一個物質的模型，這種模型的各個區域，隨時都可以從裝得妥當的其牠區域，有如此如此幾種特性。這就是不能滿意於多屬性的理

論的地方。

我以為，我們觀於鏡子裏的影像，星象離位等等現象，一定要說，多關係的外觀的理論若不承認，實在只有一個伸展開來的什麼東西，能夠在彼此相去很遠的地方，變作兩種不同的伸展開來的東西，就得承認，各種可感覺的性質和形式，不是對於各種物理的東西的表面，却是對於各部分絕對空間時間，而有一種「看起來好像去附屬」的關係。第一種主張很難使人相信；第二種主張又須預先假定一種絕對空間時間，這種假定是分析得不適當的象徵。

(三)通常都說，依據感相的理論，物理的東西僅有一種假設的存在；這個理論引出一種特別的實質，牠在這個世界裏而的境遇和牠對於各種物理的東西的關係。(如果有)，都是難於了解；這個理論有一種很希奇的因果關係，差不多從沒有造出東西來，因此不能使人滿意。這裏我只表明，就這幾點講來，感相的理論亦並不會比其牠兩個理論壞得很多。自然，各種感相決不能是

各種物理的東西之一部分；並且依據這個理論的大多數形式講起來，這兩種東西只有一種很間接的關係。對於這點，我們可以說，其他兩個理論須有一個絕對的空間時間，感相的理論却可以無須這個假定。其他兩個理論一定要牠，因為牠們要有某種東西，使各種可感覺的性質可以去附屬，或者好像去附屬。觀於鏡子的影像及諸如此類的種種事實，這種東西決不是各種物理的東西的表面，因此除非是絕對的空間時間的各部分，似乎再沒有別的什麼東西。至於感相的理論乃從各種特別的東西入手，因為每一個感相都是一種特別的東西，具有牠好像有的各種可感覺的性質和形式。所以牠無須假定一種絕對的空間時間，就是預備各種可感覺的性質去滲透，並且預備各種可感覺的形式去傳達的那個物質的模型。牠能夠承受一個關係的物理空間時間的理論；在我看來，這種事實似乎有利於牠。牠能從同感官場和同感官史的各種感相所有各種可感覺的空間關係起首，因此可以使人明白。互相關係的各種特別東西的空間或空間時間的

普通觀念。然後由不同感覺場和不同感覺官更的各種感知所有的關係，和這些感知對於觀察者的身體所有種種運動的關係，在思想裏面構成一個物理的空間時間的概念。這種物理的空間時間，是一切物理事件的系統，這些事件的相互關係和各種感知在一個感覺官裏所有的相互關係同類。這兩類全體裏面所有各種關係的詳細節目，彼此並不相同，不過牠們相似的地方，已夠使我們把物理事件的世界，看作一個空間時間的系統，有某種「空間時間的測度法 Geolchronometry」。這是絕對空間時間觀念的護身符，但不能像別種理論那樣把牠看作一個物質的模型。這種綜合的說法，我在科學的思想那本書裏曾經詳細說明，讀者自己還須參看那本書的第二編，因為我在上面所述，只是一些武斷的說話。

讓我們現在討論普通人所謂，依據感想的理論，物理的東西只有一種完全假設的存在，只是一種純粹的 Ding-an-sich 這種攻擊。不過我將在下一節書

裏直接應付這個問題。這裏我只討論，其他理論是否較少這種趨勢。我不能說牠們是的。我承認上面已經證明，(A)就算沒有假的知覺的情境，我們亦可以決定，沒有一種知覺的情境含有我們以為在這種情境裏面知覺到的那種物理的東西來做一種客觀的原素。(B)完全假的各種知覺的情境確實存在這種事實證明，客觀的原素甚至於不能常是我們以為知覺到的那種物理的東西之一部分空間時間，我們永遠不能承認這種要求的表面價值，因為牠在確係假的情境裏面，和在確係真的情境裏面，一樣是強而有力。(C)觀於我們詳細考察一個觀察者所謂看到，觸到同一樣東西，或幾個觀察者所謂看到，觸到同一樣東西的各種知覺的情境所有客觀的原素而發見的種種矛盾，就是這種經過修正的要求也不真確，除非承認多屬性的理論或多關係的外觀的理論所有種種假定。所以不論怎麼樣，我們必須承認，所謂，各種的知覺的情境使我們認識一種物理的東西，並且保證牠的存在，這種要求，只能縮作一團朦朧的影子。又我們曾說

上述兩種理論可以承認這種要求的經過修正的形式，但與詳細研究，將會覺得這個要求還須再縮一下才行，現在讓我來說明牠。

多屬性的理論如果是真確的，那麼，我們只能從一種知覺的情境曉得，外面有一部分空間，含有或未含有種種有關係物理的事件和東西，現在有某種可感覺的性質來滲透牠，並有一種可感覺的形式，從我的身體現在所在的地方來傳達牠。如果此外我還要曉得一點什麼，要曉得我所覺到的是一種「真的東西」，或只是一種影像；要曉得牠對於我的有機體所有的關係之外，我能夠把什麼空間的性質，或其他種種性質，歸屬到他的身上；那麼，我們如果能夠曉得這種東西，亦須先事研究我和別人所有許多不同的知覺的情境之客觀的原素，並且明白牠們的種種關係。所以在論理學上（不是心裏學上），我這樣曉得，並為這些特性所歸屬的物理的東西，只是我們用來說明，並且溝通這些關係的一種假定的實質。我們如果採用多關係的外觀的理論，結果恰是一樣。我

只能從一種知覺的情境曉得，有一個曲面，似乎是一種物理的東西之一部分空
間時間，似乎有如此如此一種形狀，位置和可感覺的實質。如果我要曉得牠究
竟是不是一種物理的東西之一部分，或者這究竟是怎麼樣的一種物理的東西，
或者牠實在有什麼形狀，位置和內心的性質，那麼，我們如果能夠曉得，亦係
應用一種比較的方法，和多屬性的理論一樣。所以在論理學上（不是心理學上）
，我所謂「知覺到」，並為各種性質所附屬的那種物理的東西，又只是一種假
定的實質。

自然，為多屬性的理論辯護的人們，可以堅持，也許有一種特別有利的情
形（如「從視覺最清晰的距離，直接去看一個銅子」），可以使我們直接認識
那個銅子的幾何的形狀和原有的顏色，不是牠從一個地方有那顏種色和從一個
地方附屬到牠的那種可感覺的形式。為多關係外觀的理論，辯護的人們，也可
以堅持，也許有一種特別有利的情形，那知覺者直接知覺到一種物理的東西實。

在有的種種性質，不僅是牠似乎有的種種性質。對於這種辯護，我提出下述幾句說話。(i)我看牠們極不會像這樣。因為牠們要我們相信，在一種特別的情形裏面，那種物理的，生理的和心理的機構產生一種結果，和牠在其他一切情形裏面產生的完全不同，無論其他各種情形怎樣迫近這種特別有利的情形。(ii)我們研究不論那一種知覺的情境，都不會發見，牠的性質和其餘種種情形竟會這樣不同。又如真果有這樣特別的一種知覺的情境，我們亦並不會看出牠「後面拖着光榮的雲霧」。我們必須比較牠及牠的客觀的原素，和其餘各種知覺的情境及牠們的客觀的原素，才能發見牠有這種性質。(iii)專就這點來講，感相的理論亦可以有這種荒謬的要求，完全和其他兩個理論一樣。牠亦可以說，在一種特別有利的情形裏面，那種客觀的原素是一種物理的東西之一部分，我們在牠裏面看到的種種性質，是那種物理的東西所有種種性質；至若在其餘各種情境裏面，這種客觀的原素是一種感相。我以為，我可以很公平地這樣說

，如果感相的理論會使知覺到的物理的東西變為只是一種本質上的東西，那麼，我們亦可以就這一點來攻擊其他兩種理論，正和攻擊感相的理論一樣。

讓我們再來討論第二種攻擊，就是說，感相的理論含有一種極古怪的因果關係，差不多從沒有東西造出一種東西來。我將先事表明，其他兩種理論亦各含有一種極古怪的因果關係。多屬性的理論假定，不同的地方會同時發生動作。當某種作用在我的腦子和神經系裏進行的時候，某種顏色就從我所在的地方，滲透頗遠的某一部分空間。依據我們所曉得的情形講起來，這是一種同時的作用。滲透的日期和我的腦子及神經系裏發生各種事件的日期完全相同，無論那被滲透的地方和投影區域相去有幾百萬里，在牠們之間，所有種種物理的東西，都和這種滲透作用沒有干系；所以我們不能把這種間隔的動作，和我們用一根剛挺的杆子，去拉遠處一種物體，使牠同時移動的作用相比。據我所知，別的地方，再沒有一種因果關係，和多屬性的理論所有這種假定相似。自然。

我並不用牠來攻擊這種理論；我只是說，我們實在不應該因為感相的理論假定一種古怪的因果關係而攻擊牠。同這幾句說話，亦可以應用到多關係的外觀的理論。對於這種理論講起來，在腦子和神經系裏所有種種作用，不是同時使某幾種性質像煞去附屬於實在並不為牠們所附屬的各個地方，就是使一種東西好像變成兩種東西。

現在讓我更直接地討論那以感相的理論為含有一種古怪的因果關係這種攻擊。這種攻擊是說，感相的理論如果真能成立，各種物理的和生理的作用，創造出某種特別的東西，就是感相，牠不是任何物理的東西之一部分。有人說，我們能夠了解，在一種物質裏面的一種作用，可以在已經存在的一種物質的歷史裏面，使下次的態度具有某種性質；却不能夠了解這種創造特種東西出來的作用，像感相的理論所要求的這樣。對於這點，我回答說，(i)感相的理論有幾種形式，可以不必含有這種創造的因果關係，却只含有一種選擇的因果關

係。依據某某幾種理論，各種物理的東西都含有一組感想，某組感想裏面的某種感相如果成爲一種知覺的情境客觀的原素，我們就覺到一種物理的東西。這種理論以爲，知覺的物理，生理和心理的作用，並不是造出各種感相，却是從一組已經存在的感相裏面選出某種感相，並且使牠成爲某種知覺的情境之客觀的原素。不過我並不着重這種答案，因爲我並不以爲，這種形式的理論對於種種事實都會使人滿意。我已經在科學的思想那本書裏說明種種理由，這裏不必再事申說。(ii)這種攻擊的更直接的答案，可述如下。一種感相並不是一種孤立的東西；牠是從更大更久的全體，就是一個感官場——所謂感官場自身，實不過是一種感官史的橫剖面——分化出來的一部分。例如設想我意識到一種紅光，這是我那時候所有全個視覺場裏分化出來的一部分；我那時候所有的全個視覺場，係和我前此所有種種視覺場連接，合起來組成我的感官史。感官史是一種連續的東西；是一種東西，總不是一種物理的東西。新的感相並不

是孤立的特種東西，却是在特種連續的東西裏面出見的一種東西，所以感相的理論所含的因果關係，並不是從沒有東西驟然造出完全孤立的特種東西，牠至少不會比其牠兩個理論所含的因果關係更加古怪一點。

在我看來，這種討論的結果，好像表明，就大體講，感相的理論並不比其他的理論更多可以攻擊的地方，並且詳細研究起來，其他的理論實在沒有感相的理論所有的種種好處。因為感相的理論却不要假定一個絕對的空間時間來做一個模型，其他的理論却分明要有這種假定，所以感相的理論似乎比其牠各種理論還要更佔優勢一點。現在我只要問：「常識所謂物理的東西這個觀念，究竟有幾成可以保留；並且到什麼程度可以相信，有許多東西可以和這個觀念的各部分相當？」

我們所謂物理的東西究竟有什麼意義？如果要討論常識所謂的東西，可以依據論理學，把牠分成四部分。(i)設想牠比知覺的情境更為永久一點。和前

者比較起來，後者只是暫時的。(ii)設想牠為許多觀察者所共有，並且可以由同一個觀察者的各個不同的感官認識牠的各方面。(iii)設想牠伸展在空間裏面，有一種界面，具有某種幾何的大小，和形狀，並和其餘各種物理的東西有一種直率的空間關係。(iv)知覺到牠的各種觸覺和視覺的情境所有各種客觀的原素，是牠的表面之各部分。我們已經講過，(iv)不能成立。至於前兩種假定，誰都不會否認。普通科學家想到這種事體，都承認前三種假定，並且對於第四種，總是弄不清楚。勃克萊，萊伯尼滋，和羅素却只承認前二種而否認其餘二種。因此我們很可以想像，前二種所憑藉的證據，或比後二種為好；或者無論如何，對於前二種的攻擊，至少是比後二種為少。

(i)的證據如下。不論什麼時候，我在某一個方向去看很久的時間，我總意識到很簡的一種客觀的原素，例如看到一張桌子的形相。單從這個地方，從這個方向去看，並不是使這種客觀的原素出現的一種充分條件。因為有的時候

(例如我的房子如果經過一次打掃，)我也許在這個方向，看出不同的結果。在他方面，經過頗長的時期，從這個地方，在這個方向去看，都是使這種客觀的原素出現的一種必要條件。我們要注意的是，我能夠在不論那一段時間滿足這個條件，並且不論什麼時候，我如果看了頗久的時間，我總意識到相同的客觀的原素。這些事實的自然解釋是，這些隨時可以開始的知覺的情境，還有另外一種比較永久一點的必要條件，這種條件規定了牠們所有各種客觀的原素的相同性質。還有三種事實，都可以證明這種結論。

(a)有時我雖不在我的房裏，別人也許是在那裏。他們告訴我說，他們所有各種視覺的經驗，和我在房裏，並在妥當的方向去看的時候所有的經驗，非常相似。這可以證明，還有一種比較永久的必要條件，同我的存在沒有關係。

(b)我繼續經驗到我以為屬於我自己的身體的某某幾種事件。別人告訴我說，在他們看來，我的身體恰和其他各種物理東西相同。我沒有理由可以懷疑

這點，因為我曉得，在我看去，牠們的身體，亦和其他各種物理的東西一樣。我從內部的感覺曉得，別人就是不看，或者不觸我的身體，牠還是繼續存在；別人告訴我，依據他們的經驗，就是我不去看，或者不觸他們的身體，他們的身體亦還是繼續存在。自然，對於椅子和桌子，我並沒有這種直接的證明；不過觀於牠們和人類身體相似的其牠各點，我很有理由可以相信，牠們亦是這樣。即是說，牠們表明，能夠產生一種知覺的情境及特種客觀的原素的什麼東西，就是因為沒有滿足其他各種必要條件而不會實。產生這種情境的時候，亦是存在。

(c)我如果在某一個方向去看多少時候，我常覺得，那繼續發生的各種知覺的情境之客觀的原素，有一種很緩而很穩定的變化。我如走出房外，住了多少時候，然後走回房內，再在同個方向，從同個地方看去，我將又意識到一種客觀的原素，根本和我前回意識到的相同。不過亦有幾種區別；並且這種區別

，通常和我前此在房裏的時候觀察到的那種穩定而繼續的變化作用所產生的一樣。我不能在這段時間，在我自己裏面，找到什麼東西來說明我走出房外之前所有最後一種客觀的原素，和我走回房裏所有最先一種客觀的原素所有的區別。所以一種很自然的解釋是，那組客觀的原素有一部分，取決於我的身體以外的一種作用，並且就是我不在那裏，這種作用還是繼續進行。

我並不說，這些議論，或者有那一種議論，可以證明，在許多情形裏面，各種知覺的情境之客觀的原素，有一部分取決於知覺者的身體以外的某種東西，並且比這些情境更爲永久。不過我確以爲，如果這種假設起首確有一點或然度，那麼，這些事實和議論確可以使牠最後有一種很大的或然度。在實際上，一切哲學家都承認常識的這種見解。

(ii) 第二部分是，對於各個不同的知覺者講起來，這些比較永久的必要（但不是充分）條件是中性的。如果這句說話單指，同一組永久的條件可以和那

隨觀察者而不同的其他種種條件合作，並且產生各種知覺的情境以及相當的客觀的原素，亦似乎是很對的。有許多組同時的知覺的情境，牠們的客觀的原素彼此有這樣一種關係，我們說牠們涉及同一種外面的東西。專就許多觀察者說他們看到的同一個銅子這種情形講起來，我們可以求出下列幾種關係。這些觀察者都沿着這樣幾個方向看去，如果牠們沿着這些方向走去，他們就會擠在同一个地方。他們各個人所有各個觀覺場的中央，都有一片凸出的東西。這幾片東西似乎有某種櫻色的色影；在他們各個人所有的視覺場裏面，牠們的大小彼此不同，深度亦是不同。牠們的形狀彼此不同，不過這些形狀都是一個圓的各種投影。如果這些觀察者都是走到他們的視線相交的地方，他們都能夠意識到一種觸覺的客觀的原素。他們如果沿着這些方向走去，各個人都經驗到一組視覺的情境；各種情境所有的客觀的原素都是一個有顏色的視覺場，牠的中心是一片櫻色的東西；這幾片東西的形狀將都是一個圓的投影；各組情境在各個人的

視覺場裏繼續有的那幾片東西的深淺將逐漸減少，可是逐漸加大，並且逐漸清晰起來。

這裏很不容易否認，這許多組互相關聯的知覺的情境，乃取決於兩個因子。一個因子是一種比較永久的條件，和那些觀察者及他們的身體沒有關係。還有一個因子是隨着觀察者而不同的一種條件，是知覺者的位置和方向。又在這些知覺的情境裏面，好像和那種公共的，獨立的條件有密切關係的那個因子，是在各個視覺場中心的那片凸出的東西。設想一切觀察者都像從前一樣立着，並且朝一樣的方向，不過我們用「一個網球來代替那個銅子」。那麼，這些視覺的情境所有那種凸出的，心中的客觀的原素，同時就有一種變化，所以我們似乎很可以承認常識的見解的第二部分。我們很可以說，在許多情形裏面，一種知覺的情境之客觀的原素係取決於兩組條件。一組條件和知覺者及其他的身體有特別關係，還有一組却和知覺者及其他的身體沒有關係。第二組條件如果

發生變化，那麼，屬於各個觀察者的全組知覺的情境之客觀的原素，都有一部分發生變化。第一組條件的變化却只影響到一個觀察者的知覺的情境之客觀的原素。當許多人說「知覺到同一種東西」的時候，我們實在有一組知覺的情境，取決於一種共同的，獨立的條件，同時亦取決於隨觀察者而不同的其他條件。如果這種假設起首就有一種有限的或然度，這些事實分明可以使牠最後有一個頗大的或然度。

(iii)再看各種事實怎樣可以證明，或者可以推翻常識的見解的第三部分，就是，這許多組互相關聯的知覺的情境所有那些比較永久的中性條件，是伸展在空間裏面，有各種幾何的形狀和大小，並和同類的各種東西有幾種空間的關係。到這裏為止，上述種種都和常識的原始信仰，笛卡兒和自然科學家的理論，勃克萊，萊勃尼茲，和羅素的理論相合。因為這幾派都承認，這許多組知覺的情境是取決於比較永久，並和知覺者沒有關係的一種條件，同時又取決於隨

知覺者而變化的一種條件。常識以爲，這種比較永久的中性條件，就是伸展在空間裏面的一種物理的東西，各種客觀的原素就是他的空間時間的各部分；至於那幾種可變的條件，單要規定，那一部分應該爲一種知覺的情境之客觀的原素。羅素以爲那比較永久的中性條件是一組互相關聯的感相全體；那可變的條件單要規定，某組感相裏面那一個感想應該爲某種知覺的情境之客觀的原素。所以這兩種見解都承認，那種可變的條件只是選擇的條件；能夠爲一種知覺的情境之客觀的原素的什麼東西，原來都是早已存在，那可變的條件，單要從這種事前已經存在的全體裏面，選擇某一部分，或者某一個感相，使牠爲某種知覺的情境之客觀的原素。

至於笛卡兒，萊勃尼茲和勃克萊的理論可以稱爲創造的；因爲他們並不假定那些客觀的原素離開那些知覺的情境而早已存在。他們假定，這兩組條件如果得到滿足，那麼，某種感相就在某感覺場的某地方出現，不過和觀察者特別

有關係的那種可變的條件。如果沒有滿足，那麼，就沒有這種感相存在。並且除却笛卡兒和普通科學家以外，這些理論都承認，那幾種互相關聯的知覺的情境所有那幾種比較永久的中性條件，同物理的東西極不相似。一個人無論如何都不能說，上帝的意志的習慣，或為許多無從了解的元子 *monads* 所在的區域，或者一組互相關聯的感相，會有什麼幾何的形狀，大小，或位置。

我已說過，我們不僅永遠不能確定，各種知覺的情境之客觀的原素是各種物理的東西之各部分，像常識所想像的那樣；而且在事實上可以確定，就大多數情形講起來，他們實在不是。於是我們的問題是：「我們承認了常識所謂物理的東西的第四部分見解之後，有否什麼理由可以承認那種的第三部分呢？」

「笛卡兒，洛克 *Locke* 和科學家，確都否認第四而承認第三部分。我們的問題是，這種說法究竟是否合理。有幾種普通的議論，曾經反對各種空間的性質和關係的存在。如果這些議論可以成立，那麼，沒有什麼東西能夠有形狀，大

小或位置。結果，常識所謂物理的東西，自然不能成立。不過，第一，在我看去，這些議論分明不對。第二，牠們如果可以成立，那麼，牠們不僅可以應用到我們設想各種知覺的情境所有那些永久的中性條件，並且必須應用到這些情境所有各種客觀的原素。如果空間的性質和關係的觀念含有某種內部的衝突，那麼，各種知覺的情境之客觀的原素亦不能有這些性質或這些關係，正如別的什麼東西一樣。不過我們詳細研究起來，各種視覺和觸覺的情境所有各種客觀的原素，似乎有某種形狀，大小，並且和一個感覺場的其他種種內容有各種空間的關係。所以不論是誰，只要他是承認上述幾種議論可以推翻各種空間的性質和關係的真實性，他就不得不承認，關於我們所有種種知覺的情境之客觀的原素，和牠們所有各種中性的，永久的條件的觀念，有一種錯誤，而且有一種很大的錯誤。這一種錯誤，不僅關於各種詳細的節目，如本來圓的東西看去似乎呈橢圓的那樣，却是關於一切視覺和觸覺的情境之客觀的原素所有各種基本特



析分之情境的覺知

性。我已說過，在我看去，推翻各種空間性質的真實性的那種議論，分明不能成立；不過就是我不能看出牠們的錯處，與其說各種視覺和觸覺的情境之客觀的原素，雖似乎有某種形狀，大小和位置，却實在沒有伸展性，甯可說一種議論雖是不錯，却仍不能成立。因為我從痛苦的經驗得知，我能相信似是而非的議論，却沒有理由可以想像，我的視覺和觸覺的情境所有各種客觀的原素，如果真正不會伸展在空間裏面，牠們這能似乎有某種形狀，大小和位置。所以在我看去，某某幾種知覺的情境之客觀的原素，確有各種空間的性質。因此牠們的永久的中性條件之有這些性質，亦是可能的事。我們的問題只是，求出什麼積極的理由，可以相信，牠們實在有些性質。

解決這個問題的惟一方法是，詳細研究各種客觀的原素的性質和牠們彼此所有的關係。在物理空間這個觀念裏面，我們必須區別兩種因子：——(a) 一個空間全體的普通觀念，這個全體在各地方有各種形狀和大小的內容；(b) 屬

於物理空間的特性和內容。我可以確定，一個空間全體的普通觀念，係發源於我們所熟悉的各種視覺場。在這裏面，我們確有各部分同時存在的一種伸展開來的全體；在視覺裏面，這些部分，就是各種有顏色的凸出來的片段，確有各種形狀和大小，並且確在這全個場所裏面佔據各種位置。所以視覺場是我們感官的知覺裏熟悉牠的。一個空間全體，並且是我們熟悉的惟一的，重要的空間全體。物理世界之爲一個空間全體，係從視覺場比類而得。各種物體彷彿就是凸出的，有顏色的各片東西。我們想像牠們有形狀，大小，因爲我們看見那許多片東西確有形狀，大小；我們想像牠們在物理空間裏面佔據各個位置，因爲我們看見那許多片東西在視覺場裏佔據各個位置；我們想像牠們能夠在物理空間裏面運動，因爲那許多片東西確在視覺場裏運動。

有了一個空間全體的普通觀念，就有許多理論可以說明牠的詳細結構和內容。我們對於物理空間的詳細結構和內容的信仰，係以視覺，觸覺，運動及牠

們彼此所有各種很複雜的關係爲基礎。我們根據視覺場和視覺場裏面各種東西的運動，並由視覺場和這些運動的關係，解釋這運動的經驗。那以我們所有各種視覺場的知識爲基礎的物理空間的普通觀念，滿裝着這些運動的經驗，並且因爲這些經驗而得到詳細的結構。我們以爲是外物的什麼東西，和我們以爲是我們自己的身體的什麼東西，在空間裏面伸展開來，並有上面所謂各種空間的關係——這種假設說明了各種知覺的情境之客觀的原素和牠們隨我們運動而發生的各種變化的關係。我們很難想像，在論理學上不會退到這個假設來的其他理論，亦會說明這些事實。至若關於物理的空間時間的詳細節目，依據相對論所引伸的各種事實，實在可以有許多很不相同的意見，並在將來，還大有修正和改良的餘地。不過我以為這一點差不多已經可以確定，就是，我們必須依據各種視覺的感相和牠們在視覺場裏所有種種關係來推想，各種感相所有各種永久的中性條件的性質和關係，我們不能依據各種思想或意志和牠們在心裏所有

種種關係（如勃克萊）或各個心在一個社會裏面所有種種關係（精略講起來，這是萊勃尼滋的見解）來了解牠們。

所以同了相當的了解，我承認了常識對於各種物理的東西所有那種信仰的前三部分。至於第四部分，我却不得不否認牠，種種理由上面已經說明了。

所謂「附從的性質」。常識自然承認，各種物理的東西有種種顏色，種種溫度等等。這在論理學上是必然的結論，如果承認各種知覺的情境之客觀的原素，確有牠們似乎有的種種可感覺的性質，並且承認這些客觀的原素，是我們說我們知覺到的那些物理的東西之各部分表面。我們就是取消常識的第四部分信仰，各種知覺的情境所有各種永久的中性條件，仍舊可以有某種顏色和某種溫度。並且這種顏色和溫度，也許就是特種知覺的情境之客觀的原素的顏色和溫度。我們有什麼正面的理由，可以相信實在是這樣的嗎？我以為不見得是這樣的。我們似乎不能解釋各種可以看見的感相亦有各種形狀和大小的相當變化

，除非這些可變的形相所有各種永久條件，和由身體的感覺供給我們認識的各種東西，有幾種類似空間的性質和關係。不過依據我的意見，我們既是不必，亦是無庸，使那與各種感相的顏色和溫度相似的什麼東西，附屬到這些永久的條件上去。我們還不如使各種感相的顏色，溫度和牠們的永久條件的某微小部分所有某種運動發生關係，更爲便利一點。在事實上，差不多可以確定，使某種知覺的情境之客觀的原素有某種顏色和溫度的獨立的充要條件，是在觀察者的身體裏面，是由一種體感供給自身認識，並由特種視覺和觸覺的感相供給他人認識的那種比較永久的東西裏面發生的各種事件。不過在各種真的知覺的情境裏面，這些身體的事件，係取決於某某幾種東西在出發區域裏面的某某幾種運動；所以在外面的這些物理的事件，景說「知覺到同一種東西」的許多觀察者的互相關聯的各種感相具有各種顏色和溫度的附帶的必要的，並且公共的條件。專就各種真的知覺的情境和常態的觀察者而論，我們儘可以不必計及那些

獨立的必要條件，只須注意這些附帶的必要的，並且公共的條件。在物理學裏面研究顏色和溫度的各種理論，就是這種說法。這些理論雖是不完全的，因為牠們預先假定爲必須滿足的種種條件，通常並不一定可以滿足。不過我們如果要求出一個完全的理論，我們必不能使一種物理的顏色或溫度附屬於外面各種條件上去，却須詳細研究觀察者的身體的結構和作用才行。所以各種物理的東西之有各種顏色和溫度，並不是不可能的事件，我們却沒有一點兒理由可以相信他們一定是有的。自然，我們很容易求得一個定義，說某種物理的東西有某種物理的顏色。前次討論多屬性的理論，我已這樣做過一次，對於其他兩個理論，亦很容易求出一樣的定義。不過我們所謂一種物理的東西有一種顏色，就等於說，各種知覺的情境之客觀的原素有各種顏色，所以和那種定義完全不同。

關於「主要的 Primary」性質和「附從的 Secondary」性質這兩個名詞，我不知道，我曾看到一個可以使人滿意的定義。所以這裏很應該試求一個出來。

我提出下列兩個定義。「一種主要的性質是一種可以規定的特性，我們有理由可以相信，這種特性由一定的形式，附屬於某種物理的東西，和牠有一種兩項的關係」。「一種附從的性質是一種可以規定的特性，由一定的形式，確附屬於，或似乎附屬於某種知覺的情境之客觀的原素，和牠有一種兩項的關係，不過我們沒有理由可以相信，牠附屬於什麼物理的東西，和牠有一種兩項的關係」。

一種主要的性質也許——但不一定——附屬於某種客觀的原素，和牠有一種兩項的關係。如果我沒有誤會牠們的情形，我將承認，依據上述兩個定義，顏色和溫度是幾種附從的性質。至於形狀，大小和位置，乃附屬於各種知覺的情境之客觀的原素，並且附屬於牠們所有各種比較永久的條件，所以是幾種主要的性質。電荷，各種磁性，以及諸如此類的東西，是附屬於各種物理的東西的主要條件，但牠們並不附屬於（依據我們所曉得的情形）什麼知覺的情境之客觀的原素。

在要束結之前，我們很值得看看，依據我們的見解，洛克和勃克萊對於主要性質和附從性質的意見，那種是對的，那種是不對的。勃克萊非難洛克，說沒有什麼東西能夠僅是伸展開來，並且僅是可以運動，是不錯的。（講句公平話，洛克實在並沒有講過這種呆話，像勃克萊所想像的這樣）對於這點，我們可以這樣說：如果空間時間的特性是主要性質，牠們決不是幾種惟一的主要性質。不論什麼東西，只要牠是伸展開來，一定還有其他某幾種特性，能夠佈滿一個面積，或者填滿一個體積，如各種感相的顏色和溫度那樣。不過勃克萊以為，這種可以展開來的特性——我將這樣稱呼牠——一定是顏色和溫度，或附屬於各種感相，和牠們有一種兩項關係的牠種性質，那就錯了。因為牠也許是質量或是電荷。又勃克萊主張，我們有理由可以否認，各種感相所有各種形狀和大小，係附屬於我們所謂「看到」的某種比較永久的東西，正如我們有理由可以否認，各種感相所有各種顏色或溫度，係附屬於這種東西一樣，他是

不錯的。不過洛克主張，我們有正面的理由可以相信，那種可以規定的伸展性，亦附屬於各種物理的東西，同牠們有一種兩項的關係，正如牠附屬於各種感相一樣，却沒有理由可以相信，可以規定的顏色和溫度的特性，係附屬於感相以外的什麼東西，和牠有一種兩項的關係，他是不錯的。所以洛克所謂，我們能夠，並且必須區別主要的性質和附從的性質，是不錯的，並且他以伸展性和運動為主要性質，以顏色和溫度為附從性質，亦是不錯的。我們現在明白，這兩個偉人都闡明了很重要的真理；不過他們都說的不大完全，因為他們不能看出，我們立在他們肩頭上面所以能夠看出的幾種重要區別。

三 知覺的情境之主觀的要素

我已經用論理學和認識論，却沒有用心理學的眼光來討論一種信仰，那在不論那一種知覺的情境裏面都是一種基本要素，並且組成不論那一種知覺的情境之外來的判斷的信仰。這句說話的意思是說，我會討論那些被信仰的命題，却未曾討論到相信牠們的動作。我會試求說明這些命題是什麼東西；我會討論那一個命題一定是錯的，那一個命題也許是不錯的；並且援引，批評那一個命題爲什麼也許是不錯的證據。這章書末我還要再就各種知覺的情境，試作一種心理的分析。下面所述的說話都接到外來的判斷。這個標題底下已經開始討論過一種分析。在那地方，我已請讀者注意下列幾點。(i)組成一種知覺的情境之外來的判斷的那種信仰，實在非由推論求得，就算隨後回想起來，能夠用推論來替牠辯護。(ii)在心理學上，只能很客氣地稱牠爲一種「信仰」。我們只能說

，一個人在一種知覺的情境裏面，動作，布置他的身體，並且發生某某幾種情緒；這些動作，這些布置和這些情緒是他應該有的，如果他分明有意識地求得這些判斷，不過在事實上，他在那個時候並未有意識地求得牠們。自然，身體的布置自身並不是一種知覺的情境之主觀的因子；不過決不能做出這些布置，或者開始去做這些動作而不使體感發生某種變化。這種體感和這些情緒所有的變化是。不論那一種知覺的情境的主觀方面之基本重要的部分。試看我們能否再進一步來分析牠。

一個人如果在他自己所有各種知覺的情境消滅之後回想牠們，或討論他自己未曾干與的一種知覺的情境，他或要提出下述二種分析。(i)一種客觀的原素，有某幾種可感覺的性質，並且爲一種更大的感官場的一部分。(ii)一種主觀的原素，含有一種體感，情緒等等。(iii)知覺者由直覺作用覺到這種客觀的原素的事實。(iv)那由直覺作用覺到這種客觀的原素，並且覺到體感和各種情緒

的知覺者，對於這種客觀的原素，有某種不由推論而來的信仰，超出他在這種情境裏面由直覺作用而覺到的什麼東西之外。在這種分析裏面，我們用來表明第四種因子的那種東西，雖不屬於原始的知覺平面，而屬於更高的認識平面，我却相信，這種分析根本是真確的。我已反覆討論過第一種因子，並且說明爲什麼要修正第四種命辭的種種理由。這裏我只要闡明客觀的原素之直覺作用以及關於牠的那種類似的信仰含有什麼東西。我以爲這兩樣東西或有一種很密切的關係。

感。相。的。直。覺。我們差不多可以確定，下述兩個命辭確有一種區別：「這是一種視覺場裏面的一個紅的、圓的東西」和「某人由直覺作用覺到這種視覺場裏的一片紅的、圓的東西」。就算在事實上，沒有什麼東西，不由直覺作用爲某人所覺到，我以爲我們可以完全確定，在論理學上，也許有這樣一種東西（我已辯過，依據因果關係，這也是可能的，不過現在這裏，實在無須這樣說）

。因爲在論理方面，有時候可以由直覺作用覺到，有時候却又不能這樣覺到同一種感相，或者有時候A可以，而B却不可以由直覺作用覺到同一種感相，又有時B可以，而A却不可以覺到同一種感相，實在是可能的事體。「由直覺作用覺到」這種特性似乎分明是一種關係的性質；那就是說，牠須在這種感相和別種東西中間形成一種不對稱的關係R。我們的問題是：「這種關係是什麼，那別種東西又是什麼？」自稱爲「新實在論派」的哲學家們曾經提出一種理論。如果我們能夠承認這種理論，牠就可以回答這個問題。因爲羅素亦曾提出過牠，所以我要說一說，否則，我們差不多可以不必管牠。

據我所知，這種理論的大意如下。凡我們能夠確說A由直覺作用覺到牠們這句話的一切可以看見的感相，都屬於某一個視覺場。凡屬於這個視覺場的一切感相，都可以確說A由直覺作用覺到牠們這句說話。所以「由直覺作用爲A所覺到」和「屬於某一個視覺場」這兩句話，在論理學上是等值的。還有一層，

一種感相對於一個感官場的關係，是一種不對稱的關係。所以我們很可以說，牠們實在並不是兩種不同——在論理學上雖是等值——的性質，却只是一種性質，有這樣兩個不同的名字。所謂「A由直覺作用覺到一種視覺的感相S」，就等於說，「這種視覺的感相S屬於某一個視覺場fa」。這種理論如果是真確的，那麼，當一個人由直覺作用覺到一種感相的時候，和那種感相發生關係的「那別種東西」，應該就是某感官場；並且由直覺作用爲人覺到的那種不對稱的關係，應該是一種感官場的一部分對於那個感官場全體的關係。

我以爲我們可以完全確定，這種理論是不真確的。(a)沒有人會承認一個感官場並未由直覺作用爲人覺到，這個感官場的一部分却會由直覺作用爲人覺到。所以我們可以主張，只有我們承認，在論理學上，一種感官場不由直覺作用爲人覺到，是不可能的事體，所謂「由直覺作用爲人覺到」和「屬於一個感官場」才有同一種意義。這是很分明的，在論理學上，不爲人覺到的一個

感官場的存在，並不會比不由直覺作用爲人覺到的一種感相的存在，更多不能的性質。所以「由直覺作用爲人覺到」和「屬於一個感官場」的意義不能相同。(b)一個人同時能由直覺作用覺到一種視覺的感相。一種觸覺的感相，和一種聽覺的感相。牠們分明並非常是一個感官場的各部分。所以由直覺作用爲某人覺到，和爲某感官場的一部分不同。又這是分明真確的，說牠們由直覺作用爲同一個人覺到的那些感相中間，確有某種關係，不是由直覺作用爲一個人覺到的那些感相，就沒有這種關係。我們不可以說，敘述這種理論的命辭雖不真確，牠的大綱實在是不錯的嗎？我們可以承認，「由直覺作用爲人覺到」和「連同其他各種感相來組成某感官場」原是不同的；不過我們難道不可以說，牠就等於，由某種關係R和其他各種感相連在一起嗎？R也許是一種唯一的關係，再不能作分析或定義了；不過牠應該有下列幾種性質。(1)一組感相並非全是一個感官場的各部分，但彼此却有一種關係R，這在論理學上一定是可能

的事體。(2) R這種關係一定是這樣：和其他某幾感相有一種關係R的兩種感相自己不一定有一種關係R，因為幾個感相由直覺作用被A覺到，但不為B覺到；又有幾種感相由直覺作用被B覺到，但不被A覺到。於是經過修正的理論如下。有某種關係R，使某幾種感相組成幾個感相羣，在這羣裏的感相，就不能在其他羣裏。所謂由直覺作用被人覺到，就是為有關係R的各感相所組成的感相羣之一分子。讓我們來討論這種經過修正的理論。

要是這種理論只把關係R看作一種絕對惟一，絕對特別的關係，我以為，我們決不能否認牠。但若牠要使這種關係R和某種熟悉的關係，例如同在一種感官場裏，或直接同時的一種關係合而為一，牠分明就是不對。例如在論理學上，這是分明可能的事體：一組感相彼此是直接同時，但沒有一個感相由直覺作用被人覺到。又在這個理論把這種關係看作絕對惟一，絕對特別的一種關係的時候，我雖不能否認，我却以為，我能證明，牠不能像其他各種理論那樣說

明某種分明的事實，並且引出這個理論的那些動機，亦和一種錯誤的信仰連在一起。我現在就想說明這點。

(a) 這個理論如果能夠完全說明各種事實，那由直覺作用全被某人覺到的一組感相所有的一致性，應該完全是一種「同系統的一致性Unity of System」，並不是一種「有中心的一致性Unity of Center」。我在別處討論自我的一致性時，對於這兩類一致性，曾有一種詳細的討論。這裏我只要說，許多兄弟和許多姊妹組織成的一個家庭所有的一致性，是一種有中心的一致性。牠們彼此所有的關係，是由於牠們都對於某種東西（例如他們的父母），有一種公共的關係，這種東西並不是這組人裏的一個分子。在他方面，在同一直線上的許多小點所組成的團體，就有一種純粹的同系統的一致性；牠們彼此的直接關係，就是一種「在...間 between」的關係，這種關係並非因為牠們都對於那不是這組裏的一個分子的某種東西，有一種公共的關係。這是完全確定的，我們

起首都相信，那由直覺作用爲某人覺到的一組感相所有的一致性，是一種有中心的一致性，不是一種同系統的一致性。語言以及和牠相反的見解——就承認這在論理學上是可能的——引出來的那種極端似是而非的結論，都可以證明這點。所以這確是一種事實，那由直覺作用，爲同一個人覺到的一組感相所有的一致性，如果實在是一種系統的一致性，在我們看去，牠仍舊似乎是一種有中心的一致性。不論什麼妥當的理論都須承認，並且說明這種事實。我不滿意於剛才討論的那種理論，就因爲牠最後不能說明這種現象。我們必須記住，不論那一種有中心的一致性，自然亦是一種同系統的一致性。如果X，G，Y，和Z都對於T有一種關係S，那麼X，Y，和Z中間將有一種獨立無二的（雖是推演出來的）關係。因爲X對於Y有「同對於T有一種關係S」的一種關係R。S既是獨一無二的關係，R亦是獨一無二的關係。所以這是十分可能的事體，在事實上是有中心的一致性，在我們看去，往往似乎是純粹同系統的一致性，尤在那

個「中心」T是不容易看出，並且容易被忽略的時候。不過我們沒有理由可以相信，在事實上原是純粹同系統的一致性，在我們看去，會似乎是一種有中心的一致性。因此我以為，我們所討論的這種理論不能說明極分明，極確實的一種事實。除非別種理論有許多不能彌補的缺點，或者這種理論有許多特別的好處，承認這種理論的人一定是個傻子。我們對於這個理論應該有這幾種要求；不過我相信，牠們並沒有什麼把握，我現在就證明牠。

(b) 辯護這種理論的人都說，和牠相反的一種見解，將含有一個「純粹的自我 Pure Ego」，為產生一致性的「中心」。他們並且設想，這種「純粹的自我」是一種很不好的東西，只要有法可想，一個高雅的哲學家一定不許他的心裏容留這樣一種東西。我將在別處討論這個問題；這裏我只要說，這種攻擊並沒有多大關係，因為我們並非必要一個純粹的自我來做一致性的中心。我相信這個中心也許是一種體感的質量 mass of bodily feeling。自然，隨後對於這種

情感的「所有權 Possession」，必須提出幾個問題；並且在那時候，我們將會覺得，主張純粹自我的理論，實在比其牠不論什麼理論都更能說明各種事實一點。不過我們如果只討論各種感相的直覺作用，那麼，把純粹自我看作只有「新唯實主義」能夠驅除的一種怪物來恐嚇我們，趕我們到剛才討論的理論裏去，真是很滑稽的一種事體。

(c) 我以爲這種理論所要求的好處是，牠是「自然主義」。這大概指，牠能夠研究心而不引出什麼獨一無二的新實體或新關係。我已說過，和牠相反的理論，亦無須什麼特別神祕的實質，如一個純粹的自我。就是極自然主義的哲學家，亦應覺得，我所謂體感，總不是一種怎麼難堪的東西。並且我已證明，這種理論亦免不了要有一種獨一無二的關係。你如果把關係 R 和不論什麼熟悉的關係看作同樣東西，那麼，所謂「由直覺作用覺到」，就不能指「彼此有關係 R 的各種感相之一分子」。所以在我看去，就大體講起來，我們所討論的理論有

許多重大的缺點，却沒有什麼重大的好處。因此我否認牠，並且承認常識的見解，以為在一種視覺，觸覺或聽覺的感相，由直覺作用，被人覺到的時候，牠對於某種東西有一種獨一無二的關係，這某種關係並不是一種聽覺，觸覺，或視覺的感相。我相信這個「某種東西」是那時候知覺者所有的一種體感的質量。

關於感相之類似的信仰。我以為，關於客觀的原素之類似的信仰，就是一種知覺的情境之第四種顯明的特性，含有這樣一種事實，就是，某幾種特別的體感（和身體的自動布置連在一起），某某幾種情緒，以及某某幾種希望的情感，都和被覺到的感相有一種獨一無二的關係。依據因果關係講起來，這些東西乃取決於過去的經驗遺留下來的種種痕迹。在特種感相由直覺作用被人覺到的時候，某某幾種痕迹就被引起；這些痕迹喚起某某幾種情緒，並且引出某某幾種身體的布置，同時伴以某某幾種特別的體感。此外牠們還可以喚起某某幾種影像；就是沒有影像，牠們亦可以發生一種多少有模糊的「熟悉」的情感。

一種感相在這時候所引起的各種過去的結果 *mental consequences* 並不是和牠同在；牠們對於牠，即刻發生特種關係，我現在還不知道怎樣分析這種關係。對於被覺到的感相有這種特別關係的這些「過去的結果」組成那關於這個感相的一種類似的信仰，使這種情境有特種外來的判斷。由這些材料，在這些關係裏面構成的不論那一種情境，都有如此如此一種外來的判斷。這算是我現在對於這種知覺的情境所能有的最好分析。

牠還引起一個有趣的問題。究竟有否一種沒有知覺的純粹的感覺？讓我們看，在我們的理論裏面，牠究竟有什麼意思。所謂一種純粹的感覺，應該是一種情境，在牠裏面，由直覺作用覺到某種感相，如一種聲音或一片有顏色的東西，但沒有外來的判斷。在我們的理論裏面，我們應該希望，一種知覺逐漸溶化爲純粹的感覺；我們應該希望，後者是一種理想的極限，不是一種可以觀察的事實；並且我們應該希望，就有這樣一種純粹的感覺，也一定是不穩固的，

暫時的東西。如果一種情感的質量分化為許多部分，並有某某幾部分，同某種感相有特種關係，那麼，我們就有一種很分明的知覺的情境同了一種外來的判斷。在他方面，如果那種情感的質量沒有什麼分化，並且那種感相的被覺作用，不能喚起各種痕迹，使那種情感的質量發生變化，那麼，這種情境就很迫近一種純粹的感覺，因為牠的外來的判斷是很模糊的。又那種情感的質量就算那樣分化，但若因為某種原因，分化出來的各部分，對於被覺到的感相，沒有什麼相當的關係，那麼，這種知覺也會迫近一種純粹的感覺。我以為，我們如果很有興趣去看什麼東西，我們在視覺場的邊界所有各種感相的意識，就因為第一種原因而迫近純粹的感覺。又如我們要看什麼東西，並且後來發見牠在不論什麼時候，都和我們面對面的看着，那麼，和牠有關係的那些感相的意識，就因為第二種原因而迫近純粹的感覺。

知覺的情境之範疇的原素。還有一點，必須提出。我已說過，為一切知覺

的情境之一種基本原素的那種信仰，如果用抽象的名詞敘述出來，那麼，可以總括在某幾個命題裏面，這幾個命題我已說過，並且批評過了。我會否認這裏面的第四個命題，並且用反或然度 *Inverse-Probability* 的辯論來辯護前三個命題。不過在心理學上，我已說過，對於牠們所有的信仰，實在並不是這樣求得的。並且在論理方面，我已說過，只在牠們起首如果有相當的或然度的時候，這種議論可以使牠們最後有一種頗高的或然度。所以這個命題是這樣的：不論那一個人，都好像相信牠們一樣地動作，並且免不了要好像相信牠們一樣地繼續動作，不管他回想到牠們的時候，會有什麼理論上的疑惑。這是很確定的，在回想裏面，牠們並不是不證自明的命題；不能從不證自明的種種前提，由種種不證自明的步驟，推得牠們；並且除非假定他們起首有一種相當的或然度，我們不能用或然度的理由來辯護牠們。我稱這樣一組命題為一組「公證 *Postulates*」。牠們「界說」了一個普通的概念，就是一個物理的東西的觀念。因為一種

物理的東西恰可以滿足這些公設。用上述這樣一組公設，依照這種方法界說的
 一個普通概念，我稱爲一種「範疇Category」。觀於牠的性質，「物理的東西」
 這個概念決不能從各種觀察得到的例子抽象而得，像「紅」的觀念那樣。因爲
 各種知覺的情境之客觀的原素並不是這個概念的各種例子；只由這些公設，我
 們能說，牠們是這個概念的「各部分」或「各種表現」。這種概念並不是在牠被
 「放進」經驗裏面之後「走出」經驗的範圍。我們最好把牠看作一種內心的原
 理，可以用來解釋關於知覺的情境的各種事實。在純粹知覺的平面上面，「應
 用這個原理」這句說話單指，我們好像公然承認牠，並且依據牠來解釋各種事
 實一樣地動着覺着。只在回想的平面上面，我們才能用抽象的名詞來敘述我們
 一生所做的什麼東西的內容。

結 論

在上面，我曾經討論過兩個很困難的問題：「關於我們的身體和關於外面的世界的什麼東西是可以相信的？」當我們說，我們知覺到一種物質的東西的時候，我們的心到底做點什麼事體？」對於第一點，我求得下列幾個嘗試的結論。(1)我們可以相信，有許多比較永久的東西，牠們有形狀，大小，和位置，牠們彼此有一種空間的關係；牠們並在空間裏面運動。(2)我們可以相信，牠們中間只有幾種東西受到心的鼓動；並且受到心的鼓動的不論什麼東西，都由特種方法，就是由有機體的感覺，把牠自己獻給那心。除却對於鼓動牠的心，沒有東西這樣貢獻自己。(3)我們可以相信，各種物理的東西，無論牠受到心的鼓動與否，都有許多不同的方法，把牠們自己獻給未曾鼓動牠們的別幾個心。並且可以相信，一種東西同時可以由相同或不同的方法，把牠自己獻給那在

各地方鼓動各個身體的心。(4)我們可以相信，比較各種知覺的情境所有各種客觀的原素，並且回想牠們彼此所有的關係，我們可以規定那在這種情境裏面出現的各種物理的東西所有的形狀，大小，和位置，並且這種規定的作用有頗高的或然度。我們又可以規定關於牠的微小結講和牠所有各微小部分的運動的種種重要事實，不過比較的不大確定一點。(5)我們必須相信，一種物理的東西於純粹空間時間的各種性質之外，還有其他種種性質。牠至少有一種性質，能夠布滿一個面積，或者填滿一個體積；牠也許有許多這樣的性質。(6)我們可以不信相：各種知覺的情境所有各種客觀的原素，是我們說我們在這些情境裏面知覺到的各種物理的東西之各部分；或者，牠們所有各種一定的空間特性，和牠們由以表現牠們自己的那些感相所有的相同。(7)我們沒有理由可以相信，各種物理的東西有幾種可以規定的可以感覺的性質，和牠們由以表現牠們自己的那些感相一樣。(8)我們可以不相信，一種物理的東西，

或在牠裏面的各種作用，可以直接規定這種物理的東西由以表現牠自己的那種感相的形狀，大小，空間的位置，日期或各種可以感覺的性質。使一種感相有這些特性的各種獨立的充要條件，是在知覺者的身體所在的區域裏面。那種物理的東西以及在牠裏面的各種作用，至多是那種感相和牠所有各種特性的間接的，附帶的必要條件。(9)因此我們還須認識特種超物理的因果關係，依照這種關係，在腦子和神經系裏發生的某某幾種事件，規定了那在某感官史的某感官場裏面有如此如此一種形狀，大小，位置和可感覺的性質的一種感相。(10)我們還須承認，某某幾種感相的某某幾種特性，或者並不是完全取決於那在知覺者的身體裏面發生的各種物理的，生理的事件；却有一部分直接或間接取決於鼓動這身體的心裏發生的某某幾種事件。

對於第二點，我求得下列幾種嘗試的結論。(1)知覺的情境含有兩種原素，一種是客觀的，還有一種是主觀的。(2)客觀的原素就是一個感官場同了某

種顯明的感相。(3)主觀的原素就是體感的質量，同了某幾種特別的情緒，肌肉的感覺，熟悉的情感，影像等等。(4)後者是因為感相的被覺作用，喚起某幾種過去的痕迹而後產生。(5)感相是因為牠和體感的一般質量發生特種關係而被覺到。(6)這種情境因為被覺到的感相和「各種過去結果」，如情感等等，發生特種關係而有特種外來的判斷。(7)純粹的感覺似乎是外來的判斷變成模糊，更模糊而迫近一個理想的極限，並不是可以觀察得到的一種事實。(8)物理的東西這個觀念，不能從感官的種種事實抽象而得。牠是一範疇，我們須用幾種公設來界說牠。

上海明日書店新書出版

戰後世界資本主義研究

巴克著 上卷 實價九角
下卷 實價八角五分

蘇俄的消費組合

華明譯 三角五分

煤油帝國主義

開傑錦譯 實價六角

新興文藝短論

許傑著 實價四角

藝術論

蔣徑三譯 二角五分

秋瑾遺集

王紹箕編 實價三角

我賣了青春

張國瑞著 (印刷中)

王以仁的幻滅

王以仁遺著 一元二角

剿匪

許傑著 實價四角

葬

顧仲起遺著 二角五分

湖上散記

鍾敬文著 實價四角

性的殘疾與人工受妊

張曉槐譯 (印刷中)

春之橋(代售)

李白英著 實價三角

馬戲班(代售)

張子三著 實價六角

中華民國十八年十一月初版

實價大洋三角五分

書名	知覺的分析
著者	勃洛特
譯者	劉朝陽
出版者	明日書店
發行者	明日書店

版權所有 不許翻印

