

过程与实在

〔英〕怀特海 著



商务印书馆

过程与实在

——宇宙论研究

[英] 怀特海 著

李步楼 译



創于1897

商務印書館

The Commercial Press

图书在版编目(CIP)数据

过程与实在:宇宙论研究/(英)怀特海著;李步楼译. —北京:商务印书馆,2011
ISBN 978-7-100-08314-0

I.①过… II.①怀…②李… III.①过程哲学—研究 IV.①B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 069206 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

过程与实在

——宇宙论研究

[英] 怀特海 著

李步楼 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京民族印务有限责任公司印刷

ISBN 978-7-100-08314-0

2011 年 10 月第 1 版

开本 850×1168 1/32

2011 年 10 月北京第 1 次印刷

印张 17 $\frac{7}{8}$

定价: 38.00 元

Alfred North Whitehead
PROCESS AND REALITY
An Essay in Cosmology
The Free Press, 1978
根据自由出版社 1978 年版译出

目 录

前言	1
----	---

第一部分 思辨体系

第一章 思辨哲学	9
第一节 思辨哲学；融贯的、合乎逻辑的、必然的观念体系； 对经验的说明	9
第二节 领悟和语言的缺陷；观察条件；严格的经验主义； 想象，概括；融贯和非融贯；创造性，终极性	11
第三节 理性主义和独断主义；作为基式的体系架构，错 误命题和真命题，基式的使用；试验性探险	16
第四节 哲学和科学，普遍性层次；数学的独断论的影响； 哲学的进步	19
第五节 语言的缺陷；命题及其背景；形而上学的预设前 提；对语言的过度信任；形而上学与实践；形而上 学和语言表达	21
第六节 思辨哲学和过高的期望；过高期望，独断论和进步； 说明和形而上学；更高级的经验要素，主体性和形 而上学的修正；与哲学相联系的道德、宗教、科学；	

	宗教与科学的对比;结论.....	25
第二章	范畴体系	31
第一节	四种观念,即现实实有,包容,结合体,本体论原则;笛卡尔和洛克;哲学解释抽象而不是解释具体	31
第二节	四组范畴;终极性范畴;合与分;创造性,新颖性原则,创造性进展;共在,合生;八种存在范畴;二十七种说明性范畴	35
第三节	九种范畴性要求	43
第四节	初步说明;自相矛盾的完全抽象;不息原则和相对性原则;现实实有永远不变;机缘的消逝及其客体的不朽性;终极因和动力因;多样性;实体.....	46
第三章	一些派生的概念	50
第一节	上帝的原初本性;关联,神道;上帝的后继本性;创造性及其获得属性;造物,客体的不朽性,欲望,新颖性,关联,欲望和精神,概念性包容,纯粹包容和混合包容;同义词和类比,即概念性包容,欲望,直觉,物理性目的,洞察,想象	50
第二节	社群秩序,确定的特征,实体形式;个体秩序,连续承传,持续客体;粒子性社群	54
第三节	古典的时间概念,单一连续性;生成的连续性,连续性的生成,芝诺;原子论和连续性;光的微粒说和波动说	56
第四节	意识,思想,感官—知觉是经验事例中非本质	

因素	58
----------	----

第二部分 讨论和运用

第一章 事实与形式	63
第一节 诉诸事实, 欧洲的传统; 柏拉图, 亚里士多德, 笛卡尔, 洛克, 休谟, 康德; 内在的合理性; 对柏拉图脚注; 这种柏拉图式的宇宙论; 分有形式; 神道; 本体论原则; 事实乃唯一的理由; 事实是过程; 包容, 满足	63
第二节 理性主义是一种信仰, 希望的历险; 理论的局限, 既定性, A. E. 泰勒教授论柏拉图; 决断, 本体论原则; 实有与过程, 现实实有和决断; 顽强的事实	67
第三节 柏拉图主义的形式, 理念, 本质, 永恒客体; 潜在性与既定性; 既定性的独特性; 主体-超体, 生成与存在; 合生中不确定性的消失, 确定性的和唯一性的满足; 合生的两极; 潜在性, 既定性, 不可能性; 持存	70
第四节 现实机缘是内在被决定的、外在自由的; 历史进程并非必然, 没有圆满; 动力因和终极的反作用; 上帝的原初自由; 确定的自由起始和确定的自由终结之间的每一种合生, 前者是宏观世界的, 后者是微观世界的	75
第五节 共相与殊相, 有错误内涵的不合适的词语; 来自	

	笛卡尔的也来自休谟的解释;笛卡尔的另一种理论,客观实在性、内省、直观、判断;世界不可能通过主词和谓词、实体和性质、殊相和共相来描述;普遍的相对性……………	77
第六节	洛克的《人类理智论》,有机哲学与它一致之处;“经验”代替“理解”;观念和包容;洛克的两种观念学说,特殊事物的观念;知觉的表象理论;逻辑的简单性和发生的先在性不能等同;实体、外在事物,社群;宇宙的协同性……………	82
第七节	洛克的能力学说,能力和实体;因果的客体化和表象的客体化;变化意味着永恒客体的历险;实在本质,抽象本质;有机论和现实实有的生成理论……………	91
第二章	广延连续体……………	97
第一节	由现实机缘粒子化的连续体和实在的潜在性;连续体如何被经验到,表象的直接性,感觉质;实在的椅子和椅子意象;感觉质的复合进入……………	97
第二节	一般潜能和实在潜能;现实机缘的观察点,由起始阶段的主体性目的所决定;广延性关系;时间的时期理论,芝诺,威廉·詹姆士……………	103
第三节	牛顿的《批注》……………	110
第四节	牛顿的《批注》,与有机哲学相比较以及与笛卡尔相比较;“身体的使用”,身体在现实世界中的地位;对牛顿、笛卡尔和有机哲学来说,空间	

的 本体论地位·····	114
第五节 实体的无差别的持续性和被动性,错误的根源···	122
第六节 总结·····	125
第三章 自然的秩序·····	130
第一节 秩序与既定性的对比;秩序四个特征;目的的 达成,对感觉的诱导;自因·····	130
第二节 对“社群”的界定,确定的特征和发生学的承传; 环境,社群的和自由的;宇宙时期,社群的等级···	138
第三节 社群的进化,衰变,混沌,《蒂迈欧篇》,《批注》, 密尔顿·····	144
第四节 这一宇宙时期的社群;广延性社群,几何社群, 电磁社群;波,电子,质子·····	150
第五节 持续客体,粒子性社群,结构性社群·····	154
第六节 稳定性、专门化·····	156
第七节 稳定性问题,细节的排除,概念的能动性,生命···	157
第八节 生命的无机的器官·····	160
第九节 生命对社群的反作用,原创性·····	161
第十节 生命与食物,虚空空间中的生命、催化剂·····	163
第十一节 有生命的个体,生命的流向,只是局部的,支 配性的人格·····	166
第四章 有机体与环境·····	172
第一节 环境对现实机缘的反作用;宽度与窄度,依赖于 社群,有序的因素;混沌,琐碎、秩序,深度;模糊 性、宽与窄;不相容性,对立;过度的分化;模糊性,	

	过度同化;结合为一;模糊性、狭窄性、深度;混沌, 模糊性、狭窄性、宽度的协调……………	172
第二节	强度,狭窄性;有机哲学,康德,洛克……………	176
第三节	感觉质,永恒客体的最低范畴,定义;感觉质,与 强度对比;高低范畴,模型的对比;永恒客体,简 单性、复杂性;情绪上体验到的感觉质……………	178
第四节	传递,多种多样的途径,抑制,强化;向量性质, 能量形式;物理科学……………	180
第五节	知觉中的环境材料;视觉知觉,最复杂的形式; 由动物身体的先在状态产生的,休谟;动物身体 与外部环境,放大器……………	183
第六节	知觉与动物身体,因果效验……………	187
第七节	因果效验,内在感觉;表象的直接性,虚妄的知觉, 第二性的质,广延;身体的使用;休谟,康德……………	188
第八节	知觉揭示的位域;同时性区域,因果性过去,因 果性的未来;直接的现在,生成的一致,合生的 一致,绵延;直接的现在和呈现的绵延的区分; 呈现的位域……………	192
第九节	呈现的位域和生成的一致;呈现的位域,对动物 身体的系统关系,张力,外在同时性事件的独立 性,直线,测度;生成的和谐,绵延……………	197
第十节	总结……………	200
第五章	洛克和休谟……………	202
第一节	休谟,知觉,实体,结合原则;观念,印象的摹本,	

想象的自由·····	202
第二节 休谟与“重复”,原因与结果;记忆,能力与生动性 ···	207
第三节 时间,休谟,笛卡尔,连续机缘的独立性;客体的不朽性 ······	210
第四节 主—谓观念的影响;休谟,笛卡尔,洛克,特殊的存在 ······	213
第五节 休谟与洛克,过程与形态学;情绪性感觉的错觉由来;感觉主义学说;桑塔亚那·····	217
第六章 从笛卡尔到康德·····	224
第一节 笛卡尔,三种实体:广延的,精神的,上帝的。三种变化:偶然的,变化,创生性变化,终极性变化。偶然性关系,表象观念;外部世界的非本质性的经验·····	224
第二节 洛克,经验主义,合适性,不一致性;特殊的存在物,实体,能力;相对性,永久的消逝·····	226
第三节 与有机哲学的相同与不同·····	229
第四节 休谟与过程,康德、桑塔亚那·····	235
第五节 有机哲学与康德不同的方法·····	238
第七章 主体性原则·····	244
第一节 主体性原则与感觉主义原则;感觉主义理论把二者联系起来;洛克、休谟和康德,对这两种原则的陈述;主体性原则的三个前提;有机哲学否定这两个原则和三个前提;笛卡尔;“石头为灰色的”,实体与性质,感觉器官;笛卡尔的主体性的修改;感	

	知“石头为灰色的”；不能提供修正的范畴；休谟	244
第二节	知识,和它的不同的样式,模糊性;否定性知觉, 一般情形,意识是对否定的感觉,新颖性;意识 是一种主体形式,仅仅存在于复杂性整合的后 期派生阶段;意识只是说明各种派生类型的客 体性材料,被清楚、明白所误导的哲学	249
第三节	初级类型的物理性经验是情绪性的;感觉的向量 传递,情绪的脉动,波长;人类的情感是经过解释 了的情感,不是纯粹的情感	252
第四节	决断控制永恒客体的进入,旧的遇到新的;感觉的 三个阶段:适应性阶段、概念性阶段、比较性阶段; 永恒客体与主体形式;诸阶段的连续性;客体的统 一性范畴	254
第五节	修改了的主体性原则是对相对性原则的另一种 陈述;过程是经验的生成;接受了休谟原则,这 种方法只是在细节上有错误;“规律”无助于“因 果性”;现代哲学使用了错误的范畴,两种误见: (1)空虚的现实性,(2)实体固有性质	258
第八章	符号性指涉.....	261
第一节	两种纯粹知觉方式,符号性指涉;共同基础,整合, 原初的自由,错误;共同基础,呈现位域,因果效 验知觉方式的几何的不确定性;动物身体,身体 的使用	261

第二节	共同基础,共同的感觉质;现代经验论,假装,休谟;从身体效验产生的感觉质;投射……………	265
第三节	错误地把表象直接性当成首要的,讨论,因果效验是基本的……………	269
第四节	进一步讨论;因果性与感官知觉……………	272
第五节	两种知觉方式的比较;符号性指涉中的整合……………	276
第六节	符号论原则。语言……………	280
第九章	命题……………	285
第一节	通过整合纯粹概念性包容和纯粹物理性包容产生的混合性包容;物理性目的和命题的区分;理论,对判断并非首要的,对感觉的诱导;客体性诱导;终极原因;一般命题和单称命题;逻辑主体,复合谓词;命题的真假;新颖性的诱导;感到“对立”就是萌芽中的意识;判断与接纳;不同层次的设想……………	285
第二节	真与假,命题与事实在经验上的共在性;符合论与融贯论;命题的真假,判断,正确的、不正确的或悬置的判断;直觉的判断或推导性的判断;逻辑涉及推导性判断;错误……………	293
第三节	每一命题预设的系统背景;关系,指示性关系系统;命题与指示性系统;说明,词语的不足……………	299
第四节	形而上学命题;一加一等于二……………	305
第五节	归纳,或然性,统计理论,根据,取样,有限数……………	308
第六节	归纳中隐含的前提,一定类型的现实要求一定	

	类型的环境的预设;广义归纳的无效;相关环境 中的统计性概率.....	314
第七节	客体化从环境中取样.....	317
第八节	另一种非统计性根据;逐级发展的欲望,上帝的 原初本性;非宗教的上帝功能概念	319
第十章	过程.....	321
第一节	流变性与永恒性;生成与实体;空间化;两种流变: 宏观的和微观的,从一个机缘到另一机缘的流变 和在每一机缘内的流变	321
第二节	合生,新颖性,现实性;微观合生	325
第三节	微观合生的三个阶段;向量性质表示宏观的转变; 情绪以及一般的主体形式,在微观起源中一般说 来是非向量的,是为宏观转变提供的材料	327
第四节	微观合生的更高阶段.....	329
第五节	总结.....	331

第三部分 包容理论

第一章	感觉理论.....	335
第一节	发生学分析和形态学分析;发生学研究是对合 生的分析,现实实有的形成;形态学分析是对现 实实有具体的、空间化的、客体性的分析.....	335
第二节	有限真理,分成种种包容;连续相继的不同阶 段,形成中的整合性包容;五种因素:主体,初 始材料,消除、客体性材料,主体形式;感觉是	

	确定的	337
第三节	感觉不能脱离它的主体;旨在成为感受者的主体, 终极原因,自因	339
第四节	主体的统一性范畴,客体的同一性范畴,客体的 差异性范畴.....	340
第五节	主体的统一性范畴;同一个主体是决定每种感 觉自我形成中每一事件的最终目标;前定和谐, 命题的自治性,主体性目的;客体的同一性范畴, 一事物只有一种角色,没有两重角色,不相容性 的一种根据;客体的差异性范畴,没有具有同一 功能的不同要素,不相容性的另一种根据	342
第六节	世界作为传递媒介;解释;具有主体形式的否定 性包容.....	345
第七节	范畴的运用	347
第八节	范畴的运用(续).....	349
第九节	结合体.....	351
第十节	主体形式;按照材料对感觉的分类;简单物理性 感觉,概念性感觉,转变的感觉;不是由材料决 定主体形式,而是材料受主体形式的制约	354
第十一节	主体形式,质的模式,量的模式;强度,对声音 的听觉.....	357
第十二节	包容不是原子性的,包容的相互感应性;无数 的包容;包容作为满足中的成分以及包容的 发生学的生长;对满足分析的合理性,第八和	

	第九个解释性范畴·····	360
第二章	原初感觉·····	362
第一节	简单物理性感觉,初始材料是一个现实实有,客 体性材料是这一现实实有所获得的一种感觉; 因果作用,客体性材料是原因,简单的物理性感 觉是结果;作为同义语的“因果感觉”;最初的感 知活动,初始材料是被感知的现实实有,客体性 材料是这种视角下的现实实有,一般说来不是 有意识的知觉;这种“视角”的理由;感觉的向量 性传导,重演,一致性;时间的不可逆性;洛克; 关系性的永恒客体,两种作用方式,向量性转移, 再造,永久性;感觉的转移量,物理学中的量子论, 物理性记忆;原子论,连续性,因果性,记忆,感觉, 质,量,广延·····	362
第二节	概念性感觉,肯定性包容与否定性包容,创造性 冲动的两极;材料是一种永恒客体;永恒客体作 为决定性因素的排他性,确定性,不相容性·····	366
第三节	概念性包容的主体形式是评价;整合把评价引 入非纯粹感觉,强度;评价的三个特征:(1)主体 形式的相互感应性;(2)评价决定整合的步骤; (3)评价决定强度的着重·····	368
第四节	意识是主体形式;需要其特殊材料;回忆,柏拉图、 休谟;意识性感觉总是混合性的,需要物理性感 觉和概念性感觉的整合;肯定性和否定性的对比;	

并非所有混合性感觉都是意识性的·····	370
第三章 感觉的传递 ·····	374
第一节 本体论原则,对感觉起始的决定;合生的阶段;上帝,不可抗拒的评价,主体性目的,处于想象的自我决定的起源,重演·····	374
第二节 纯粹的物理性感觉,混合的物理性感觉;混合的感觉转变为纯粹的物理性感觉;避免了身心的灾难性分离;休谟的原则,来自上帝的混合性感觉作为材料·····	376
第三节 第一种范畴性要求的应用;来自概念性起源的补充阶段;第四种、第五种范畴性要求的应用;概念性回复;同一性根据,要求对比的目的·····	378
第四节 转变;感觉结合为统一体,转变了的物理性感觉;同等无偏的概念性感觉在转变中的作用,对转变范畴的进一步说明;概念性感觉对物理性感觉的修改;否定性包容的重要性·····	383
第五节 主体性和谐,第七种范畴性要求·····	389
第四章 命题与感觉 ·····	391
第一节 意识,命题性感觉并非必然是意识性的;命题性感觉是整合物理性感觉与概念性感觉的产物;永恒客体并没有揭示现实机缘的秘密。命题陈述的是逻辑主体可能的情况;命题无论真假都不能说明自身,而是需要有理由;概念性感觉提供谓词模型,物理性感觉提供逻辑主体,整合;陈述逻辑	

	主体,真假所需要的既定的要素	391
第二节	命题并非必然被判断,命题性感觉并非必然是意识性的;新命题的产生;“在一个命题范围”内可能的感知主体	395
第三节	命题性感觉的产生,四个(或五个)阶段,指示性感觉,物理性识别,谓词模型(谓词),谓词性感觉;命题性感觉整合指示性感觉和谓词性感觉	397
第四节	命题性感觉的主体形式,取决于创生的阶段;指示性感觉与物理性识别、知觉性感觉之间同一性的实例;想象性感觉.差异性的实例;区别并非必然是截然分开;知觉性感觉的种类:真实的,直接真实的,间接真实的,非真实的;受约束的想象力	399
第五节	想象性感觉,指示性感觉和物理性识别之间的不同,自由的想象;主体形式取决于创生、评价而不是取决于意识;对创造性显现的诱导;对物理性感觉的批判,批判的条件	402
第六节	语言及其功能;必然的感觉系列的创生	404
第五章	经验的更高阶段	406
第一节	比较性感觉,意识性知觉,物理性目的;物理性目的比命题性感觉更原始	406
第二节	理智性感觉,在一个包含逻辑主体的结合体中对命题性感觉与物理性感觉的整合;客体的同一性范畴,肯定-否定的对比;意识是一种主体形式 ..	407
第三节	信念,确定性,洛克,直接的直觉	408

第四节	意识性知觉,对来源的概述;直接真实的和间接真实的感觉,非真实的感觉;转变;知觉性错误,新颖性;检验,能力与生动性;对创生过程的分析;检验是可错的	409
第五节	判断,肯定形式,否定形式,悬置形式;肯定形式中同一性的模式,否定形式中的差异性和不相容性,悬置形式中的差异性和不相容性;直觉性判断,意识性知觉	413
第六节	肯定的直觉性判断类似于意识性知觉,对差异的解释;推论性判断;与洛克用语的差别;悬置的判断	417
第七节	物理性目的,初始类型的物理性感觉;保持评价和目的,消除复杂永恒客体的不确定性;反应性的重演;决断	420
第八节	第二种物理性目的,包含着反转;第八种范畴性要求,主体性强度;直接主体,相关的未来;平衡,对比的条件;反转作为平衡对比的条件;节奏,振动;范畴条件;物理性目的与命题性感觉的比较	423

第四部分 广延理论

第一章	配位划分	431
第一节	发生性划分是对合生过程的划分,配位性划分是具体的划分;物理时间发生在对满足作配位	

	性分析中;发生性过程不是时间上前后相继; 广延量中的空间和时间要素;这种量是广延区 域;配位的可分性;主体的统一性是不可分的; 主体形式产生于主体性目的;世界作为一种 广延可分的介质;对于选择的广延量的非决定 性.....	431
第二节	配位性划分和感觉;精神极是不可分的“一”;配 位性划分的主体形式依赖于精神极,不可能作 另外的解释;一种配位性划分就是一种对比,一 个命题,虽然是错误的,但是有用的基式.....	433
第三节	配位性划分,世界是一个不确定的多样性的世界; 广延性秩序,传递的路径;外在的广延性关系,内 在的广延性划分,一个基本的关系体系;虚假的 次级机体,虚假的超级机体,德拉格纳教授的“广 延性联系”.....	435
第四节	广延性联系是感觉传递与视角传递所依据的关 系体系;制约的条件;笛卡尔;广延性条件的不 同层次、维度.....	438
第五节	自然的二分;公共性和私自性.....	440
第六节	永恒客体的分类;数学形式,感觉质.....	442
第七节	对经验主体的排除,合生的直接性.....	445
第二章	广延性联系.....	447
第一节	广延性联系,一般描述.....	447
第二节	一个演绎系统的设定,即公设,公理和命题.....	448

第三节	广延性抽象,几何元素,点,线段	452
第四节	点,区域,位域;与维度无关	456
第三章	平直位域	459
第一节	欧几里德的“直线”定义	459
第二节	欧几里德定义的弱点;作为最短距离的直线,依赖于测度;对直线、椭圆的新定义	460
第三节	直线定义,平直位域、维度	463
第四节	连续性	466
第五节	简要概述	469
第四章	张力	471
第一节	张力的定义,感觉,在客体性材料的确定性形式中包含平直位域;张力的“位置”;张力和物理行为;电磁机缘包含张力	471
第二节	表象直接性包含张力;身体的运用,投射,焦会区域;物体张力的传递、转变,最终感知者,着重;感觉质的投射,因果效验转变为表象直接性;重要的简化;能量类型;休谟;符号的传递,物理性目的	473
第三节	排除无关因素,着重关注系统性秩序;目的性对比;同时性独立的重要性;对持续客体有利的结果	482
第四节	结构性系统,排除个体性变异;物理性事物包含张力位域	484

第五节	所包含的种种位域:因果的过去,因果的未来,同时性,绵延,部分绵延,绵延的未来,呈现的绵延,张力位域	485
第五章	测度	489
第一节	张力位域与绵延只是近似的相等;定义的比较;张力位置,投射线;张力位域与表象的直接性	489
第二节	张力位域完全由经验者决定;位置和投射线决定焦点区域;动物身体是唯一决定者;同时性世界的实在潜能的生动展示;对直线的新定义说明了这种理论;说话方式,对直接观察的说明;笛卡尔的省察,客观实在性,判断	491
第三节	关于现代私人心理场的理论;第二性的质,感觉质;抛弃笛卡尔的客观实在性;科学理论的困难,一切观察都在私人心理场中;说明,休谟;结论,数学形式,表象直接性在一种意义上是贫乏的,在另一种意义上则具有巨大的意义	494
第四节	测度依赖于计数和恒定性;被计数的,就是恒定的,码尺是恒定的,直的;无穷小量没有解释;近似于直,因而便预设为直;被计数的英寸是非重合的;现代理论认为重合是可能的,对理论的批评;重合是对相等性的检验,而不是相等性的意义;对测量仪器的使用预设其自身全等;一切测度最终都依赖于对未经检验的仪器恒定性的直接直觉;私人心理场理论使科学测度变得毫无意义	497

- 第五节 从直线几何学来看全等的意义;几种几何学体系;公理集合,等价集合,不相容集合;三种重要的几何学:椭圆几何学,欧几里德几何学,双曲线几何学;平面的两种定义;三种几何学特征的区别;全等依赖于系统的几何学…………… 500
- 第六节 物理的测度,最小作用量,取决于几何的测度;受个体的特殊性干扰;物理测度可以用微分几何表达;对整个论证的总结 …………… 504

第五部分 终极说明

- 第一章 理念的对立…………… 509
- 第一节 哲学的危险就在于选择的狭隘性;种种对立:清教徒式的自我约束和审美的愉悦,悲哀和欢乐;宗教的狂热与怀疑论的批判,直觉与理性 …………… 509
- 第二节 恒定与流变,时间与永恒 …………… 510
- 第三节 秩序是追求卓越的条件;秩序也是抑制卓越的因素;单调乏味,秩序需要进入新颖之境;支配性的有生命的机缘是动物身体的新颖器官…………… 511
- 第四节 悖论:追求新颖,又怕失去过去;最终的宗教问题;终极的恶在于时间是“永恒的消逝”;最终的对立:欢乐与悲哀,善与恶,合与分,流变与恒定,伟大与渺小,自由与必然,上帝与世界,这些对子,除了最后一对是说明性的以外,都是在直接直觉中给出的…………… 513

第二章 上帝与世界	516
第一节 恒定与流变,上帝是不动的推动者;上帝的概念: 至上的统治者,道德的精神;哲学的原则	516
第二节 休谟的《自然宗教对话录》的另一对话人;原初 的本性不完全是现实的,对现实性既不是爱又 不是恨,对亚里士多德的引证	518
第三节 上帝本性的两极,概念性的和物理性的;这种物 理本性来自世界;两种本性的比较	520
第四节 上帝的后继本性,创造性进展保持直接性一致, 永久性;进一步分析,仁慈、智慧,宽容;世界的 诗人,对真、美、善的洞察	522
第五节 恒定与流变,上帝与世界的关系;一组对立:上 帝与世界各自都是为对方创造新颖性的工具	523
第六节 宇宙得以自行表达其对立方面	527
第七节 作为天国的上帝;客体的不朽性获得永久持续 性,直接性与客体的不朽性的一致	529
索引	531

前 言

xi

本书包含的这些讲演是基于从笛卡尔开始到休谟结束的这个阶段哲学思想的重新发现。这些讲演力求阐明的哲学体系称为“有机哲学”。人们所提出的哲学学说都可能从这一时期某个思想家或者从整个西方哲学思想的两位奠基人柏拉图和亚里士多德引证某种明确的论述来为这种学说辩护。但是,有机哲学则着重强调这些大师们著作中被后来的体系化哲学家们所抛弃了的那些成分。有机哲学的基本立场已经在约翰·洛克的著作《人类理智论》,特别是^①在该书的最后几卷中得到十分明确的预示。

本书的这些讲演分为五个部分。第一部分解释了方法,并概要地说明了构成宇宙论的观念体系。

第二部分,着力展示这一观念体系完全适合于说明那些构成文明化思想复杂结构的观念和问题。如果没有这种研究,那么第一部分的概要陈述实际上就难以理解。因此,第二部分在讨论中使用这个体系中的措辞和用语,从而揭示这些用语的意义,同时,也显示出这个体系能够使经验的各种成分形成协调一致的相互关系。为了从自然产生的哲学问题的关系上考察人类经验,使之得到合理的完

^① 见《人类理智论》第4卷,第6章,第11节。

全的说明,就要对 17 世纪和 18 世纪的许多哲学家和科学家,特别是笛卡尔、牛顿、洛克、休谟和康德加以认真研究。这些思想家中的任何一个对经验基础的论述都有一定的片面性;但是,作为一个整体来说,他们作出的一般论述支配了以后的哲学发展。我在开始这种研究时,曾预想要展示出与这些思想家中每一个人之间的分歧,但仔细研究了他们的确切论述,表明有机哲学基本上是对前康德主义的思想方式的重新发现。在这些哲学家所承继的表达方式中包含着使他们为难的并不一致的前提。由于他们或他们的后继者们力图成为严格的体系哲学家,这种倾向要抛弃的正是他们思想中可以作为有机哲学基础的那些成分。因此,我们力求恰切地指出他们的思想中与有机哲学相一致的和不一致的地方。

本书的第二部分对现代思想的讨论只限于物理学和生物学的最一般的观念而仔细地避免一切具体细节上的讨论。同时,作为完整宇宙论的目标之一,就是要建构起一种观念体系,把审美的、道德的、宗教的旨趣同来自自然科学的那些世界概念结合起来。

在本书的第三、第四部分,要把这个宇宙论的体系通过其自身的范畴观念加以展开,而不用更多地涉及其他思想体系。例如,在第二部分有一章是关于广延连续体的,大部分是讨论笛卡尔和牛顿的观点,并同有机哲学必须说明这一世界特征的方式相比较。但是在第四部分,处理这个问题的着眼点则是把有机哲学建立关于这个问题的理论的方法具体地加以展开。我们必须充分理解,本书这些讲演的主旨并不是把传统思想体系中具有迫切性的各种传统哲学问题分散开来进行孤立的考察。这些讲演旨在简练地陈

述一种宇宙论体系,通过讨论各种经验论题来揭示这些观念的意义,最终建构起一种完善的宇宙论,使各种特殊的论题获得内在的联系。因此,统一地处理这些问题的方法应当通过这个宇宙论体系在意义和内在联系上的逐步发展,而不是通过一个接一个地处理这些特殊论题来寻求这种统一性。例如,随着宇宙论的发展,时间理论、空间理论、知觉理论、因果性理论会一再地出现。每一次出现,这些论题都对这个宇宙论体系提供了新的意义,或者获得某些新的阐发。最后,只要这种发展取得成功,就不会再留下空间-时间问题或者认识论问题、因果性问题需要加以讨论了。这个宇宙论体系将会展现所有那些能够恰当表达事物的任何可能的相互联系的一般观念。

在当代各种思想学派中,我得益于英美的实在论哲学家是很明显的。在这方面,我应当特别提到伦敦大学的 T. P. 努恩教授。他在《亚里士多德学会会报》中预示了现今实在论的某些理论,然而,人们对此似乎并没有足够清楚的了解。

我也要十分感谢柏格森、威廉·詹姆士和约翰·杜威。我现在在首先要做的一件事就是要维护他们的思想方式,使之免于被指责为反理智主义,这种说法总是或对或错地与那种思想相联系。最后,虽然贯穿本书的主体内容与布拉德雷有着尖锐的分歧,但是,我的最后的结论毕竟与他没有多大不同,特别是他的《论真理 xiii与实在》中有关经验性质的那一章,使我受益匪浅。他对“感觉”的强调与我自己的结论也是非常吻合的。这种整体的形而上学立场隐含地否定了“虚空现实性”理论。

本书第五部分是有关宇宙论问题终结方式的最终说明,它回

答了“万物终究归于什么”的问题。这一部分明显地与布拉德雷的观点相近。的确，如果这种宇宙论被认为是成功的，那么，在这里自然会提出这样的问题：所涉及的这种思想类型是不是绝对唯心主义的某些重要理论在实在论基础上的变种呢？

这些讲演要得到很好的理解，就必须注意下面所列举的这些流行的思想习惯，就它们对哲学的影响来说，这些思想习惯是应当否定的。

(1)对思辨哲学的怀疑；

(2)相信语言是对命题的充分表达；

(3)哲学的思想方式包含着官能心理学，官能心理学也包含着哲学的思想方式；

(4)表达的主—谓形式；

(5)感觉主义的知觉理论；

(6)虚空现实性理论；

(7)把客观世界作为纯粹主体经验的理论构造的康德主义理论；

(8)归谬论证中的任意性推论；

(9)相信逻辑上的矛盾除了表示某种前提错误以外还表示别的东西。

19世纪的许多哲学思想由于轻易地接受了这九种错误习惯或其中的几种，因而使他们自己脱离了与日常生活的普通的顽强事实的联系。

我的这些讲演中的正面的论述是有关生成、存在和“现实实有”的相关性的理论。一个“现实实有”就是笛卡尔意义上的实在

事物(*res vera*)；^①它是笛卡尔意义上的“实体”，而不是亚里士多德意义上的“第一实体”。但是，笛卡尔在他的形而上学理论中仍坚持亚里士多德的“性质”范畴对“关系”范畴的支配地位。而在我的这些讲演中，“关系”是支配着“性质”的。一切关系的基础都在于各种现实的相关性。这种相关性完全是关于活的东西代替死的东西的——也就是关于“客体的不朽性”的，由于这种客体的不朽性，失去自身直接生命的东西便得以成为生成其他直接生命的实在成分。这就是关于世界的创造性进展是共同构成顽强事实的那些事物生成、消逝和客体性不朽的理论。xiv

哲学史表明，在不同时期支配着欧洲思想的有两种宇宙论，即柏拉图的《蒂迈欧篇》^②所表达的那种宇宙论以及17世纪以伽利略、笛卡尔、牛顿和洛克为主要代表的宇宙论。在进行同一种事业中，也许正确解决问题应当遵循的明智的途径就是把之前的这两种宇宙论体系结合起来，并且根据自治性和知识发展的要求作必要的修改。本书中这些讲演所阐述的宇宙论正是按照这种方式依靠哲学传统的正面价值形成的。在一种观念体系的范围内检验其是否成功的方法就是看它是否能够使各种经验得到恰当的理解。为了说明我们是在尽力满足这一条件，可以把本书第二部分的第三章、第七章和第十章(标题分别为“自然秩序”、“主体性原则”和

① 我从索邦神学院的吉尔森教授那里了解了笛卡尔思想中的这一要素。我相信，他是第一个坚持这一要素重要性的人。当然，我在这些讲演中对这一概念的用法，并不是出自于他。

② 我感到遗憾的是，A. E. 泰勒教授的《柏拉图蒂迈欧篇评注》一书是在本书已准备付印时才出版的，因此，除了一个小的附注以外，未能使用该书。泰勒教授的其他论著也使我颇受教益。

“过程”)同第三部分的第五章(标题为“经验的更高阶段”)以及第四部分的第五章(标题为“测度”)、第五部分的第二章(标题为“上帝与世界”)加以比较。通过这种比较,应当可以看出,这些篇章就是本书第一部分第二章所陈述的观念体系的合理的结果。

在本书的这些讲演中,我力图简练地陈述我多年思考形成的材料。在提出这些成果时,有四种强烈的印象萦绕在我的心中:第一,主要在上两个世纪的对各种分散问题进行历史的、哲学的批判运动已经完成了它的作用,现在需要通过建设性思想的更加坚持不懈的努力来加以补充。第二,进行哲学建构的正确方法是构造一个尽可能完善的观念体系,并且积极探索如何通过这种观念体系来说明经验。第三,所有具有科学意义的各种专门论题的建设性思想,都是受这样的观念体系所支配的,这种体系虽然还没有得到人们的承认,但对于指导想象力仍有很大的影响。哲学的重要性就在于它进行的持续不断的努力使这种体系清晰明确,从而能够进行批判和完善的工作。

还有最后的一点思考,那就是,我们在探求事物本性的深度上所作的努力还是多么的肤浅,多么的柔弱和不完善。在哲学的探讨中,对于终极性陈述即使是最细微的一点武断的确定,都是愚蠢的表现。

在把这些讲演扩充到现在这本书的过程中,我非常感谢我的 xv 哈佛大学研讨班上的学员提出的批评性问题。此外,我要感谢我的妻子,没有她的经常的鼓励和忠告,这部著作是绝不会写成的。

阿尔弗雷德·诺思·怀特海

1929年1月于哈佛大学

第一部分

思 辨 体 系

第一章 思辨哲学

3

第一节

这个系列讲演目的是要写成一部旨在论述思辨哲学的论著。它的首要任务就是要把思辨哲学作为一种形成重要知识的方法来加以界定和辩护。

思辨哲学力求构成一种融贯的、合乎逻辑的、必然的普遍观念体系,通过这样的观念体系可以解释我们经验每一个要素。这里说的“解释”,意思就是,我们意识到的一切,不管是欣赏的,感知的,意欲的还是思索的一切,都有作为总体系中一个特例的性质。因此,哲学的体系应当是融贯的,合乎逻辑的,就其解释而言,是可应用的和适当的。这里所说的“可应用的”意思就是,某些经验可以这样得到说明。而“适当的”意思就是没有任何一项经验不能得到这样的说明。

这里所用的“融贯的”意思是整个体系包含的基本观念都是互相依存的;因而如果把它们孤立起来就会毫无意义。这个要求并不是说这些基本观念可以相互界定;而是说,之所以不可能以这样一个单独的观念来定义,是因为不可能脱离它同其他观念的联系。思辨哲学的理念就是它的基本观念不可能显得彼此相互分离的。

换言之,这个理念认定,不可能设想任何实有完全脱离宇宙系统,思辨哲学的任务就是展示这一真理。这种性质就是它的融贯性。

“合乎逻辑的”这个词,有其通常的意义,包括逻辑自洽的有效性或无矛盾性,通过各种逻辑词项来定义各种构成成分,在特殊实例中体现一般的逻辑观念以及推理原则。我们将会看到,逻辑观念本身必须在哲学观念体系中有自己的位置。

还要指出,这个思辨哲学的理念有其理性方面,还有经验性方面。“融贯的”和“合乎逻辑的”表达了理性方面。而“可应用的”和“适当的”则表达了经验性方面。但是,如果清除了对“适当”这个词的先前解释留下的含混不清之处,那么这两个方面就可以结合在一起。体系对每一项经验的适当性并不是指偶尔想到的那些经验事项的适当性,而是指观察到的经验组成的结构系统,在解释这个哲学体系时,能够使所有联系着的经验都显示出同一个结构系统。因此,这种哲学体系应当是“必然的”,就是说,如果我们把自己限定在与直接事实相沟通的那些经验上,那么这个体系本身就具有对全部经验的普遍性保证。但是,凡是不能作如此沟通的东西,就是不可知的,而不可知的就是不知道的,^①因而,这种用“沟通”来定义的普遍性是能够满足这个要求的。

这种普遍的必然性理论意味着有一种宇宙的本质,这种本质排除超出自身以外的关系,认为那是对它的合理性的破坏。思辨哲学就是要追求这种本质。

^① 这种看法是自相矛盾的,迷恋于一种错误的谦虚,一些“谨小慎微”的哲学家采用了这种定义。

第二 节

哲学家们绝不可能指望最终完全地制定出这些形而上学的第一原理。领悟上的弱点的和语言的缺陷无情地妨碍他们做到这一点。他们必定会把许多词语的意义向它们的日常用法之外的普遍性方向延伸,不管这些语言要素怎样作为专门术语固定下来,但它们仍然只是一些隐喻,暗含地需要一种想象的飞跃。

并没有什么本身不可知、不能被直觉的领悟所把握的第一原理。但是,除了语言上的困难以外,缺乏富于想象力的领悟也妨碍人们取得根本的进步,而只能以一种渐进的形式接近一种可以通过他们感到满意的理念来定义的原则体系。

这种困难也存在于哲学的经验方面。我们作为出发点的材料是包括我们自己在内的现实世界;我们是以直接经验话题的形式来观察这个展现出来的现实世界的。阐明直接经验是对任何思想合理性的唯一证明;而思想的出发点是对这种经验的成分进行分析的考察。但是由于各种各样的具体细节构成直接经验的确定性,因而我们意识不到对它的任何清晰完整的分析。我们习惯于运用差异法来进行观察。有时我们看到一只大象,有时却看不到。结果就是,大象出现时,才被注意到。观察的成效取决于观察对象出现时才是重要的,而有时它则不出现。

形而上学的第一原理绝不能没有例证,我们绝不可能从这些第一原理自身就轻易地把握现实世界。因此,就形而上学的发现来说,在先前已有观察的影响下把思想停留在对琐细区分进行严

格系统化的方法是失败的。这种严格的经验主义方法的失败不仅限于形而上学。只要我们追求更大普遍性时,就会出现这种情况。

5 在自然科学中,这种严格的方法就是培根的归纳法,这种方法如果彻底地加以坚持,就会使科学停止在原地而不能发展。培根忽略了在融贯和逻辑的要求支配下自由想象的作用:真正的发现方法如同飞机的航行。它从特殊观察的基地起飞,在有想象力的普遍性的稀薄空气中飞行;为了更新观察点而降落在一个新的基地上,这种新的观察由于合理的解释而变得更为敏锐了。这种富有想象力的合理化方法取得成功的原因就是,当差异法失败时,经常出现的因素还能够在富于想象力的思想影响下被观察到。这种思想提供了直接观察所缺少的差异,它甚至能够巧妙运用不一致性;它把经验中自洽的和持久的因素同想象中不一致的因素相比较,从而使经验中自洽的和持久的因素得到阐明,这种否定性判断是精神的顶峰。但是,使想象力构造取得成功的条件必须严格地坚持。首先,这种构造必须来源于对人类关心的特殊话题中分辨出来的特殊因素进行的概括。例如,在物理学、生理学中,或在心理学、美学、伦理学信念中或社会学中,或在被看作人类经验储藏室的语言中的特殊因素的概括。这样,无论如何都要有某种重要的应用,这个首要的要求便得到了保证。想象性试验的结果总要运用到它从中产生的有限的范围之外,才能检验它是否成功,如果不作这样扩大的应用,那么,例如一个从物理学出发的概括仍然只是对适用于物理学的概念的另一种表述而已。已经取得一部分成功的哲学概括,如果来自物理学,便可发现它在物理学以外的经验领域得到应用。这就会使那些相隔甚远的领域的观察得到启示,从而在说明

的过程中能够分辨出一般的原则,这种一般原则如果没有想象的概括就会由于持续不断的例证而弄得模糊不清。

因此,第一个要求就是要使概括的方法一定有所运用;检验这种方法是否有所成功就是把它运用到直接起源以外的范围。换言之,就是获得了某种概括的想象力。

在哲学方法的这种描述中,“哲学概括”的意思就是“利用那些适用于狭窄范围的一组事实的特殊概念来推测那些适用于全部事实的一般概念”。

自然科学对这种方法的使用显示出理性主义和非理性主义的奇妙的混合。在自然科学自身范围内,普遍的思想特征是强烈理性主义的,而在这些范围之外,则具有独断的非理性主义的特征。实际上,这样一种态度会变成一种独断的否定态度,认为世界上没有任何因素不能通过自身的原始概念进行充分表达而不用作进一步概括。这种否定是思想自身的否定。

6

想象的构造成功的第二个条件是坚持不懈地追求两种理性主义的理想,即融贯性和逻辑的完全性。

对逻辑的完全性在这里不需要作任何详细的解释。数学在自然科学的有限领域中所起的作用为逻辑完全性提供了重要的范例。数学史展示了如何将观察特殊事例中得到的特殊概念加以普遍化的过程。在数学的任何分支中,各种观念都是互为前提的。数学的各个分支在纯粹想象力推动和控制下发展,最终它们都得到了重要运用,这是思想史上一个值得注意的特征。这种运用可能需要时间。圆锥二次曲线的运用就等待了一千八百年。近年来,概率论、张量理论和矩阵理论都是恰当的例子。

融贯性要求是维理性主义的健全理智的最大的因素。但是,它的批判的有效性并不总是得到承认的。如果我们考察一下哲学上的争论,我们就会发现,那些争论者都会要求他们的对手保持融贯性,而对他们自己却要承认免除融贯性要求。值得注意的是,一个哲学体系从来不是被驳倒的;而只是被抛弃的。原因就是,除了暂时的思维的疏忽(大量的,尽管是短暂的疏忽)以外,逻辑矛盾是最没有理由的错误;通常它们是微不足道的。因此,经过批评之后,这些体系并不显示出单纯的不合逻辑。它们的毛病在于不恰当和不融贯。在这个体系范围内不能包含某种明显的经验要素是由于粗暴地否定了这些事实,而且,当一种哲学具有某种新奇的魅力时,它在融贯性上的错误便会得到完全的宽容。但是,当一个体系获得了正统地位并且凭借权威加以传授以后,它便受到更加尖锐的批评。它对事实的否定和它的不融贯变得令人不可容忍,于是,便出现了反对它的意见。

不融贯就是任意地把第一原理分离开来。在现代哲学中,笛卡尔关于精神和物质的两种实体的学说就是这种不融贯的表现。在笛卡尔的哲学中,没有任何理由能够说明为什么不应当是一元实体的世界,即只有物质实体的世界或只有精神实体的世界。按照笛卡尔的看法,实体性的个体是“除了自身以外不需要任何别的东西而存在”。因此,这种体系就造成了不融贯的性质。但在另一方面,事实显然是联系着的,而笛卡尔的体系则没有把事实联系起来,例如,对身心问题的处理上,笛卡尔显然说出了某种正确的东西。但是他的概念却太抽象而不能深入到事物的本质之中。

斯宾诺莎哲学有吸引力之处就在于它修改了笛卡尔的立场使

之更具融贯性。斯宾诺莎从一元实体(自因)出发,来考虑它的本质属性和个体化的样式,即“实体的样式”。他的体系的缺陷是随意地引入种种“样式”。但是,如果这个体系要保持同经验世界中的许多机缘的任何直接联系,就得把样式的多样性作为一个固定的要求。

有机哲学与斯宾诺莎的思想体系有着密切的联系。但是与之不同的是,有机哲学抛弃了思想的主一谓形式,因为它关注这种形式直接体现事实最根本特征的前提。结果就避免了“实体—属性”概念;并且以动态过程的描述代替了形态学的描述。还有,斯宾诺莎的“样式”,在有机哲学中成了种种单纯的现实;因此,尽管对这些现实的分析会增加我们的理解,但它不会引导我们去发现更高层次的实在。有机哲学体系努力保持的这种融贯性,就在于发现任何一个现实实有的过程或合生在其构成成分中都包含其他现实实有。这样,世界的明显的协同性就会得到解释。

全部哲学理论中,有一种终极的东西,是通过种种偶性而成为现实的。只有这样,它才能通过它的种种偶性的体现来刻画,没有这些偶性就没有现实性。在有机哲学中,这种终极的东西叫做“创造性”,而上帝就是创造性的原初的、非时间性的偶性。在一元论哲学,如斯宾诺莎哲学或绝对唯心论哲学中,这种终极的东西就是上帝,它也可同样称为“绝对”。在这些一元论体系中,这种终极的东西被不合理地看作是一种最终的、“显赫的”、超越任何归于偶性之上的实在。就一般的立场来看,有机哲学似乎更接近于印度或中国的某些思想特征,而不是像西亚或欧洲的思想特征。一方面使过程成为终极的东西;而另一方面则使事实成为终极的东西。

第 三 节

每一种哲学都会遭到否定。但是，众多的哲学体系结合起来则表达了各种普遍的宇宙真理，这些普遍真理的各种有效性范围有待于协调和规定。哲学的发展提供了协调上的这种进步；在这个意义上说，自柏拉图以来，哲学都有所进步。按照这种对理性主义成就的说明，哲学的主要错误在于夸大的陈述。哲学进行普遍性概括这个目标是合理的，但对这种成功的估计却被夸大了。这种夸大主要有两种形式。一种形式是我在另外的地方^①称为“具体性误置的错误”。这种错误就在于，当一个现实实有仅就其体现某种思想范畴时，忽略了所包含的抽象的程度。只要我们把思想限制在这些范畴上，就会有些现实的方面被直接忽略掉。因此，当思想被限制在它的范畴之中时，衡量一种哲学的成功就应当看它在多大程度上避免了这种错误。

另一种形式的夸大陈述就是错误地估计了逻辑方法在确实性和前提方面的作用。哲学向来都受到一种有害的观念所纠缠，认为哲学的方法可以独断地表示各种清晰、明确和确实的前提；并且可以在这些前提下建立起一个演绎的思想体系。

但是，对最终普遍性概念的精确的表达是讨论的目标而不是它的起源。哲学一直被数学的范例所误导；但是即使在数学中陈述终极的逻辑原则也是困难重重的，至今还不可能得到克服。^②

^① 见《科学与近代世界》，第3章。

^② 见罗素与怀特海著，《数学原理》，第1卷导言和第2版导言。这些导言的论述实际上是由罗素所作，第2版的导言也完全如此。

一种理性主义的体系，应在它的普遍的成功中得到证实，而不是靠它的第一原理的特殊的确实性或最初的清晰性来证实。在这方面，归谬论证的误用必须注意，它使许多哲学的推论受到损害。当一个推理系列中出现了矛盾时，应当得出的逻辑结论只能是推理所涉及的前提中至少有一个前提是错误的。人们往往不作进一步追问便匆忙地假定可以立即确定这个错误的前提所在。在数学中，这种假定常常被证明为合理的，因而哲学家则往往被误导。但是，如果没有一个完善的形而上学体系所产生的明确定义的关于实有的范畴体系，那么哲学论证中的每一个前提都会是有疑问的。

哲学在发展的每一阶段只有使逐步完善和明确陈述的范畴体系作为本身的目标，才会重新获得应有的地位。可能会存在着互相对立的各种体系，在它们之间存在着矛盾；每个体系都各有其自身的优劣长短之处。因此，研究的目的就是要协调这种差异。形而上学的范畴并不是对那些明显的东西的独断的陈述；而是对终极的普遍性所作的试探性陈述。

如果我们把任何一套哲学范畴体系看作一种复合的断定，并把逻辑学家的非真即假的选择用于这种断定，那么回答必定是，这套范畴体系是错的。对于任何科学现已构述的原则的类似问题，也必定会给予同样的回答。

只有在这种体系具有未表示出来的规定。例外，限制，并通过更普遍的概念进行新的解释时，它才是真实的，我们还不知道怎样把这种体系改造成一种逻辑的真理。但是，这种体系是一种基式，可以从中引出适用于各种特殊情况的真命题。至于如何分辨出这个体系对何种环境有效，目前，我们只能信任我们经过训练的

9 本能。

使用这种基式就是要大胆地并且以严格的逻辑进行论证。因此这种体系应当以最大的精确性和确定性来陈述,才能进行这种论证。因而,这种论证的结论能够应对它所应用的种种环境。

这样获得的主要的好处就是,不以僵化的压制常识的方法来询问经验。由于论证的结论所引起的预见而使它增强了洞察力。从这种方式产生的结果无非采取如下三种形式:(1)结论可能与观察到的事实一致;(2)结论可能显示出总体的一致而只有细节上的不一致;(3)结论可能与事实完全不一致。

在第一种情况下,事实可以得到更充分的理解,而且说明了这种体系可适用于世界。在第二种情况下,既要批判地考察对事实的观察,又要批判地考察体系的细节。思想史表明,对被观察事实的错误解释常常会进入观察记录之中。因此,无论是关于事实的理论还是所接受的种种观念,都存在疑问。在第三种情况下,则需要或者把理论限制在某种特殊的领域,或者完全抛弃其主要的思想范畴,从而对理论进行根本的重建。

当一种理性生活运用文明化的语言奠定了最初的基础以后,一切富有成果的思想的实现或者通过艺术家的诗意的洞察,或者通过可以作为逻辑前提利用的思想体系进行富于想象力的精心思虑。在某种程度上,进步总是对那些明显的东西的超越。

理性主义绝没有摆脱其试验性探险的地位。数学和宗教的共同影响对于哲学的兴起具有非常巨大的作用,同时也造成使哲学束缚于固定的独断主义的不幸结果。理性主义是一种使思想清晰的不断进步、永不终止的探险,但是,在这种探险过程中即使只有

部分的成功也具有重要意义。

第 四 节

一种具体科学的领域总局限于一定种类的事实,就是说,它所作出的任何有关事实的陈述都不会超出这类事实的范围。与一组事实相关的一种科学自然地产生,正是这种情况保证了这类事实具有人所共见的确定的相互关系,如果对事物的清楚明白的掌握直接关系到人类的生存或享受,也就是对人类的生存和幸福具有直接的重要性时,人们共同明了的东西便产生了。人类经验中以这种方式挑选出来的要素就是语言能够丰富表达的,而且在其限度内能够恰切表达的那些要素。因此,具体科学所研究的是易于考察、易于用语词表达的论题。 10

哲学研究是向着更大普遍性的航行。因此,在科学的幼年时期,人们主要着力于发现那些通常适用于解决有关问题的最一般的观念,哲学与科学并没有明确地分开。在这个时期,在概念上具有实质新颖性的新的科学,就会被认为是某种独特的哲学见解。在科学发展的后来阶段,除了偶然的干扰以外,大多数科学都毫无疑问地接受了它们据以发展的一般观念。而主要着重于对更加特殊的陈述进行整理和直接的证实。在这一时期,科学家们都否认哲学的作用;牛顿只满足于他的物理学原理,而否认与形而上学有关。

牛顿物理学的命运提醒我们,科学的第一原理是有所发展的,只有通过解释它们的意义,限定其使用范围才能保留这些原理的

原有形式——这种解释和限定在其成功运用的最初时期是无可置疑的。文化史发展的一个重要方面就是有关各种普遍性概念的增长过程。在这样的过程中我们可以看到,旧的普遍性概念,如同古老的山峰一样,会受到剥蚀,减损其高度,并被新的对峙的山峰所超越。

因此,哲学的目的之一就是对构成科学的第一原理的那些似是而非的陈述提出挑战。对知识进行系统化不可能在密封舱内进行。所有普遍的真理都是互为条件的,如果使它们离开与更广的普遍性原理的关联,就不可能恰当地规定运用它们的界限。对这些第一原理的批判主要应当采取的一种形式,就是通过考察各门科学的基本概念相互之间的地位来规定应当赋予这些概念的适当意义。确定这种地位就需要一种超越任何特殊主题的普遍性。

如果我们相信毕达哥拉斯学派的传统,那么就会知道,欧洲哲学的兴起很大程度上是由于数学发展成一种抽象的普遍性科学而促成的。但是在以后的发展中,哲学的方法也受到这种数学榜样的损害。数学的主要方法是演绎法;哲学的主要方法则是描述性的概括。在数学的影响下,演绎法被强加给哲学作为它的标准的方法,而不是把这种方法的真正作用看作基本上是借以检查普遍性范围的辅助性证实方式。这种对哲学方法的误解使人们看不到哲学在提供普遍概念使我们增加对经验事实理解的洞察力方面所

11 取得的相当大的成功。柏拉图、亚里士多德、托马斯·阿奎那、笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨、洛克、贝克莱、休谟、康德、黑格尔都先后承接和互相替代,只是意味着这些人物引入哲学传统的那些观念必须加以限制,改造或转换,而他们对这些或者是不了解,或者

是明确地反对。一种新的观念常带来一种新的选择；当我们采取了为某个思想家所抛弃的那种选择时，我们还是照样应当感谢他。哲学在受到一位伟大的哲学家的冲击后绝不会倒转到原来的位置上。

第五节

每一门科学都必须创造自己的工具。哲学需要的工具是语言。因此，就像对物理科学原先存在的工具进行重新设计那样，哲学对语言也要进行重新设计。正是在这一点上，仅仅求助于事实是难以做到的。这种诉求不仅仅是用通用的语言陈述来表达事实。这种语句的恰当性乃是问题的关键所在。诚然，人类对于经验到的事实达到普遍的一致能在语言上得到很好的表达。但是文学语言恰恰无法以清楚明晰的形式来表达更大的普遍性——形而上学力求表达的正是这种普遍性。

问题在于，每一个命题都涉及一个世界，展现某种普遍系统的形而上学特性。离开了这个背景，将会形成命题的那些各自分立的实有，以及整个命题，就都成了没有确定性质的东西。因为每一个确定的实有都需要有系统的世界来提供它所需要的地位，所以没有什么分立的实有能够得到规定。因此，每个表示事实的命题归根到底都必须表示该事实所要求的世界的普遍性质。并不存在任何飘浮于虚无之中的自足的事实。关于一个命题同它在现实世界中的系统联系不可分离的这种学说，是第4个和第20个基本范畴性解释的直接结论，对此我们将要在后面加以展开和说明。一

个命题只能包含部分的真理,因为它只要求它的意义依据一定类型的系统性环境。它并不是涉及这个世界的一切细节。

形而上学的一个实际目的就是对命题进行准确的分析;不仅分析形而上学的命题,而且要分析十分平常的各种命题,如“今天有牛肉招待客人”,“苏格拉底会死的”。构成某个具体科学领域的一类事实需要有某种有关世界的共同的形而上学前提。把某些口头用语当作对命题的恰当陈述只是一种轻率之举。逻辑学家们的非真即假的固定选择之所以在很大程度上与追求知识无关,其原因之一就是口头用语同完全命题是不同的。

哲学和物理学在希腊人和继承希腊传统的中世纪思想家们那里受到很多损害,一个人所共知的原因就是他们过分地相信语言的词句。例如,约翰·斯图亚特·穆勒写道:

他们(希腊人)很难把他们的语言弄混了的事物区分开来,也很难在心中把语言所区分的事物联系在一起;对于自然界中的对象。除了按照自己国家的通俗用语把它们进行分类以外,几乎不能把它们联系成任何别的类;或者他们总是想象,至少语言造成的那些类应当是自然的,而所有其他的类都是任意的和人为的。因此,在希腊的思辨学派及其中世纪后继者中所进行的科学研究,差不多只是对属于普通语言的那些观念进行选择和分析而已。他们认为,只要确定了语词的意义,他们就算是了解了事物。^①

随后,穆勒又引用了惠威尔^②说明希腊思想同一种弱点的一

① 《逻辑学》,第5卷,第3章。

② 见惠威尔的《归纳科学史》。

段话。

但是,无论是穆勒还是惠威尔都没有找到这个有关语言的困难产生的根源。他们二人都认定语言的确能够表达完全确定的命题。这是完全错误的。由于每一个事件都是以某种系统的环境为先决条件的,因而,语言完全是不确定的。

例如,表示那位哲学家“苏格拉底”这个词,在一个语句中可能代表一个实存的事物,预定了一个密切规定的背景,而在另一个语句中具有同样指称的“苏格拉底”这个词却没有这种密切规定的背景。同样,“会死的”这个词也提供了某种类似的可能性。一种精确的语言必须有完善的形而上学知识才会产生。

哲学的专门语言表明,各种思想流派都力图达到清晰表达经验事实所必需的普遍观念。由此可见,形而上学学说中的任何新颖思想都显示出与现行哲学文献中对事实的陈述有某种程度的不一致。这种不一致的程度也表现了形而上学的分歧达到的程度。因此,如果批评某个形而上学学派的学说,指出它没有遵循另一学派所承认的对事实的语言表达,那么这种批评是无效的。全部争议就在于,所说的这种学派是不是更接近于对命题的充分表达。

真理本身无非就是构成世界有机现实的各种性质是如何在神圣的本性中获得恰当表现的。这种表现构成了“上帝的后继本性”,它同演化着的世界相联系并一同发展着,毫不损害它的原初概念本性的永恒完满。“本体论原则”就以这种方式保持着——因为,确定的真理只能表示一个现实实有,除此以外,根本不可能有 13
任何确定的真理,能够使许多现实实有毫无偏差地与局部经验相关联。关于时间性世界对上帝本性的反作用,我们将在第五部分

加以论述。在那里,这种性质称之为“上帝的后继本性”。

凡是在“实践”中发现的任何事物,都一定在形而上学的描述范围之内。如果这种形而上学的描述不能包括“实践”,那么这种形而上学就是不充分的,需要进行修改。只要我们还满意于我们的形而上学学说,那么就不能要求靠实践去补充形而上学。形而上学只不过是对适用于全部具体实践的普遍性原则所作的描述。

任何形而上学体系都不能指望完全满足这些实用性的检验。这种体系最多只能是接近于所追求的普遍性真理。特别是,并没有任何具有公理确定性的确切陈述可以作为出发点。甚至连构成这种确定性的语言都没有。唯一可能的办法就是从这样一些语言表达出发,这些语言表达就其本身的通行的语词意义来说,是未作明确定义的、含混不清的。除了通过进一步讨论加以阐明以外,这些语言表达并不能用来作为直接进行推理的前提;它们力求陈述的一般原则将会在对经验事实的后继的描述中体现出来。这种后继的描述要阐明对所用的这些词语应赋予的意义。除了相应地精确掌握世界提供的形而上学背景以外,就不可能精确地掌握这种意义。但是,任何语言都只能是一种省略性的表达,为了理解它与直接经验相关联而具有的意义,需要有想象的飞跃。必须记住任何语言陈述都不是对命题的充分表达,否则,就不可能理解形而上学在文化发展中的地位。

很早以前已经确立起来的旧的形而上学体系,由于其词句和用语已经进入现行的文献,因而获得了适当精确性的错误外表。因此,它的语言所表达的命题很容易与我们迅速变化的直觉相联系而形成形而上学的真理。当我们相信这些语词陈述并且以为它

们似乎具有充分分析了的意义,我们就会陷入种种困境,会对实际上所依靠的东西采取否定的态度。但是,当这些语词陈述作为第一原理提出时,便呈现出本不具有的清晰明显的样子。它们的缺陷就在于,一旦把它们充分地表达出来,它们实际表达的真命题便失去其根本的性质。例如,考虑一下“草是绿的”和“鲸是大的”这种类型的命题,这种主—谓形式的陈述似乎非常简单,直接通向形而上学的第一原理;然而即使在这些例子中,也隐藏着极为复杂的、不同的意义。

第六节

思辨哲学常常受到一种责难,认为它的目标大而无当。人们都承认,理性主义是在具体科学的有限范围内取得进展所采用的方法。但是,应当承认,这种有限的成功绝不能鼓励一种企图,去构造表达事物普遍本质的种种宏大体系。¹⁴

为这种批评辩护的一个理由就是认为理性主义方法是不成功的:欧洲思想被表现为一大堆被抛弃的、互不一致的形而上学系统。

这种论断暗含地用旧的独断主义的检验标准来束缚哲学。同样的标准也用不成功的结果来束缚科学。我们并不坚持 17 世纪的物理学,同样也不坚持 17 世纪的笛卡尔哲学。然而,在一定限度内,这两种体系都表达了重要的真理。而且,我们也开始理解了更广的范畴,对这些体系规定了正确使用的界限。当然,在 17 世纪,许多独断的观点占据了支配地位;因而无论是物理学观点,还

是笛卡尔主义哲学观点，它们的有效性都受到了误解。人类从来都没有很清楚地了解它所追求的东西。如果我们考察一下思想史，同样也考察一下人类的实践史，那么，我们就会发现，一个观念接着一个观念地被尝试过，一个接一个的限制被规定下来，其真理的内核也被抽取出来。如果用来描述各个特殊时期所需要的追求智力冒险的天性，那么，奥古斯丁的意味深长的说法还是包含了不少真理：“世界的判决是可靠的(*securus judicat orbis terrarum*)。”至少，人们力求以系统化方式做了他们所能做的事情，无论如何还是取得了某种成就。恰当的检验不是检验最终结果，而是取得进步的过程。

对思辨哲学的主要责难，就是认为哲学思辨是无用的，这种观点从16世纪开始而在培根那里得到最终表达。这种责难所持的立场认为，我们应当描述具体的实际事实，并且引出带有普遍性的法则，这些法则严格限定在对所描述的这些具体事实的系统化。这种观点认为，普遍性的解释对具体事实的描述没有关系，因此，任何普遍性的解释系统，不管是真是假，本质上仍然是无用的。对于这种责难来说，可惜的是，并不存在纯粹的、自足的实际事实，我们只能把它理解为系统中的要素，否则根本不可能得到理解。只要我们想要表达直接经验的事物，我们就会发现，要理解它就要超出该事物本身，把我们引导到与它同时的事物，它的过去，它的未来，以及使它的确定性得以展示的那些共相。但是，这些共相，由于其普遍性质而体现出有多种规定性的其他事实的潜在可能性。因此，要理解直接的纯粹事实就需要把它作为与它有某种系统性关系的世界中的一项来进行形而上学的解释。当思想发挥作用

时,便发现解释是一个实践问题。哲学并不是开始进行的解释。它寻求一个理性主义的体系就是要对我们必需使用的解释寻求更充分的批评和更充分的辩护。我们通常的经验就是在这种解释活
15
动中成功与失败的复杂结合。如果我们想要对未经解释的经验作一个记录,那么我们无异于要求一块石头来记录它自己的历史。每一个科学的报告对事实的记录都是一再地充满了种种解释。合理解释的方法是忽明忽暗的模糊性意识的产物。在某些条件下闪耀着直接明确的要素,在另外条件下则退到明暗交错的阴影之中,在其他场合,则落入完全的黑暗。但是所有情况都表明它们是坚实世界之流中的现实事物,需要统一的解释。

哲学能够意识到自身开始的过分主观性因而能够进行自我纠正。每个现实机缘都为原来的环境提供新增的构成因素从而加深自身的特别的个体性。意识只是这种因素中最后的和最重大的因素,个体的选择特性通过这种因素才使它产生,并且使它体现出来的外在总体变得暗淡不明。一个这样的高级现实个体由于纯粹的现实性而与事物的总体相关,但是,它由于选择性着重限于自身目的而获得了个体存在的深度。哲学的任务就是恢复被这种选择模糊了的总体性。这种总体性在理性经验中代替了已经消融在更高感性经验中而且通过意识本身的最初活动而沉浸得更深的东西。个体经验的选择性,只要符合理智观察揭示的意义平衡,它就是道德的;反之,理智的观察如果转变为情感力量,便在道德的方向上修正了感性经验。这种修正的程度与这种理智观察的合理性相一致。

道德性的观点同普遍性的观点是不可分离地结合在一起的。

普遍的善同个体利益之间的对立只有在个体利益成为普遍的善时,因而个体体现出轻度损失而在广大的利益中以更好的组合重新发现它们时,这种对立才能消除。

哲学由于同宗教、自然科学、社会科学之间的紧密关系,因而能够摆脱哲学无用的坏名声。它由于把宗教与科学二者融为统一的理性思想体系而获得了主要的地位。宗教应当将哲学的理性普遍性与一个特定的社会、特定的时代、受特定的先在条件制约的存在所产生的情感和目的联系起来。宗教是把普遍性观念转变成特殊的思想,特殊的情感和特殊的目的;它要达到的目标是扩展个体利益使个体利益超越于己所不欲的特殊性目的。哲学认识了宗教,又修改了宗教;相反,宗教则构成了哲学必须编入自身体系之中的那些经验材料。宗教是一种终极追求,旨在将最初只属于概念性思想的无时间性的普遍性注入显著的特殊性情感之中,在高级的机体组织中,只有实现了这种最高的融合,才不致使单纯的情感和概念性经验之间的节奏差异产生对生命的厌烦。机体的这两个方面需要一种和谐,在这种和谐中,情感性经验体现了概念的合理性,而概念性的经验又获得了情感性表现。

这种对纯粹经验进行理智证明的需要也是推动欧洲的科学前进的动力。在这个意义上说,科学的旨趣只是宗教旨趣的不同形式。只要对科学献身于“真理”的理想进行一些考察,就会确认这一陈述。但是就科学与宗教涉及个体经验的不同阶段来说,它们之间是有重大区别的。宗教关注的是理性思维与产生经验的知觉材料的情感性反应之间的和谐。科学则是有关理性思维与知觉材料本身之间的和谐。当科学涉及情感时,所说的情感乃是知觉材

料(*percepta*)而不是直接的激情——是他人的情感而不是我们自己的情感;至少是我们自己在记忆中的情感而不是直接的情感。宗教所关注的是经验主体的形成,而科学则关注客体,是形成这种经验的初始阶段的材料。主体来自既定的条件,也处于既定条件之中;科学使思想与原初事实相协调;宗教则使这一过程中所包含的思想与同一过程中包含的情感性反应相协调。这一过程只是经验主体自身。在这样的解释中设定的经验主体就是一个对现实世界进行情感性反应的机缘。科学在这个主体的知觉材料中发现宗教经验;而宗教则在与特殊的情感性反应相融合的概念性经验中发现科学概念。

上面这种讨论得出的结论就是,第一,对一种古老学说的断定,即认为思想的广度与感性经验的强度相协调是必须坚持的对存在的终极要求;第二个断定认为,在经验上自行证明其合理的那些思想的发展是通过一个复杂过程实现的,首先要从特殊论题进行概括,然后通过想象将普遍性的概括加以体系化,最后,把这个想象性的体系与它应当适用的直接经验重新进行比较。

在任何特殊的阶段我们都没有检验普遍性概括的合理方法。每一阶段上的普遍性概括都显示了自身特有的简明性,那是只有在那个阶段上而不是在任何其他阶段上凸显出来的简明性。例如,有一些简明性与一根钢条的运动相联系,如果我们不是把它从个别分子抽象出来,那么,这种简明性就会被弄得模糊不清;还有一些简明性是有关人的行为的,如果我们不是从特殊实例的个别特性中进行抽象,这些简明性就被掩盖了。同样,在日常世界的行为中,有一些关于现实事物的普遍真理,当注意力局限于考察它们

的某种特殊的具体方式时,这种普遍性真理就会被掩盖了。这些普遍性真理包含在有关事物活动的每一个特殊观念的意义中,它们是思辨哲学研究的主题。

哲学如果迷恋于进行解释的辉煌业绩中,那么它就会丧失它的有用性。那样一来,它就以错误的手段侵入特殊科学的领域。哲学的终极的诉求是我们在实际生活中所经验到的东西的普遍性意识。无论什么样预设的线索,只要能够描述贯穿于理性社会各个时期的社会表达方式的特征,都必须在哲学理论中找到它的位置。思辨性的勇气必须与在逻辑和事实面前完全的谦逊相结合。如果哲学既不勇敢又不谦逊,而只是对那些特别的人物的反复无常的设想进行思索,那么这就是一种哲学病。

同样,我们也不相信仅仅依据单独一次没有重复的异常试验就对科学理论进行任何改造。终极的检验只能是广泛传播的重复出现的经验;理性主义的体系越是普遍,这种最终的诉求便愈是重要。

哲学的有用性功能就是促进文明思想最普遍的系统化。在专门科学和常识之间存在着经常不断的相互作用。专门科学所起的作用是对常识进行修正。哲学是把想象力和常识结合起来形成对专门家的限制,同时也扩大他们的想象力。哲学通过提供普遍性观念使人们更容易认识那些存在于自然界母腹中尚未实现的无限多样的特殊事例。

第二章 范畴体系

18

第一节

这一章包含的内容是对构成有机哲学的根本概念预先作一个概要性的叙述。后面各讲讨论的全部内容目的都在于使这个概要叙述得到充分理解,并且表明这个概要体现了那些不可避免地作为必要前提包含在我们的反思经验中的普遍概念,这些普遍概念尽管作为必要前提,然而却很少得到清楚明确的表达。在这个概要中有四个概念,由于涉及与以往哲学思想的不同,可以把它们先挑出来说一说。这就是“现实实有”、“包容”、“结合体”以及“本体论原则”四个概念。哲学思想总是以极为抽象的概念进行思考,例如,单纯抽象的认知、单纯私自的感觉、单纯的情感、单纯的目的、单纯的现象、单纯的因果性等概念,由于只是以这样的一些单纯抽象的概念进行思考,哲学思想就会给自身造成种种困难。这些单纯抽象的概念是在心理学中早已被消除的陈旧的心理“机能”的阴魂,但至今还在形而上学中游荡。不可能有这样一些抽象的“单纯的”共在。结果就是使哲学的讨论陷入“具体性误置”的谬误。^①通过现实实有、包容和结合体这三个概念,我们想力求把哲学思想

^① 参见我的《科学与近代世界》,第3章。

建立在我们经验中最具体的要素之上。

“现实实有”——也称之为“现实机缘”——是构成世界的最终的实在事物。不可能在这些现实实有的背后再找到更实在的事物了。现实实有自身相互区别：上帝是一个现实实有，而遥远的虚空空间中的最细微的一丝存在也是现实实有。虽然这些现实实有在重要性上有差等，在功能上有区别，但在现实性所体现的原则上，所有现实实有都处于相同地位。最终的事实是，一切皆为现实实有。这些现实实有乃是点滴的经验，都是复合的，互相依存的。

有机哲学重新发现了多种现实实有的概念，就这个意义上来说，有机哲学完全是笛卡尔式的。“本体论原则”拓展了并且扩大了洛克在《人类理智论》(第三卷，第23章第7节)提出的一个普遍原则，在那里，洛克断言“能力”是“构成复杂的实体观念的一个重要部分。”有机哲学把“实体”概念转变为“现实实有”的概念；“能力”的概念则转变为这样一个原则：事物存在的理由总要在确定的现实实有的复合本性中寻找，在上帝的本性中找到最高的绝对的理由，在一定的时性的现实实有的本性中找到有关特殊环境的理由。这个本体论原则可以概括为：没有现实实有，就没有理由。

每个现实实有都可以以各种不同方式加以分析。有些分析方式所得出的组成要素比别的分析方式得来的组成要素更抽象。把现实实有分析为“包容”就是揭示现实实有本性中最具体要素的分析方式。我们将把这种分析方式称为“对有关现实实有的‘划分’”。每个现实实有都可以用无数不同方式进行划分，而每一种“划分”方式都产生一定量的包容。包容本身可复制现实实有的一般特性：它指向一个外部世界，在这个意义上可以说它具有“矢量

特性”；它涉及情感、目的、评价和因果关系。事实上，现实实有的任何特征都会在包容中复制出来。它可能是一种完全的现实；但是，由于还有某种不完全的局限性，一种包容只是现实实有的一个从属因素。这样一种包容在其主体形式上之所以具有现在的状态，其原因就需要参照完全现实性。这种主体形式是由主体性目的在进一步整合中所决定的，因而获得了已完成主体的“满足”。换言之，终极原因和原子论是互相联系的哲学原则。

为了形成一元实体的宇宙论，我们从笛卡尔的心灵的“我思”，从洛克的“观念”进行一种普遍性概括，形成“包容”概念，可用来表达每个层次个体现实的最具体的分析方式。笛卡尔和洛克坚持一种二元实体的本体论——笛卡尔明确地而洛克则是含蓄地提出这种主张。笛卡尔是数学物理学家，他着重说明物质实体；洛克作为医师和社会学家则着重关注心灵实体的说明。有机哲学在一种类型现实实有的体系中，采取的观点认为，洛克对心灵实体的说明比笛卡尔对物质实体的说明以非常特别的形式体现了更加透彻的哲学描述。然而，笛卡尔的说明必须在有机哲学体系中有一定位置。总的来说，这是从莱布尼茨的单子论中吸取的重要意义。最好把莱布尼茨的单子看作是对当时各种有关精神的观念所作的概括。当时关于物质形体的种种观念只是从属地和派生地进入他的哲学。有机哲学力求更全面地对待这些观念。但是，有机哲学的确是从概括洛克对心灵活动的说明出发的。

各种现实实有由于它们互相包容而相互涉及。因此，就有了共在的现实实有的实在的、个别事实，这些事实是实在的，个别的，²⁰

又是特殊的,在同样意义上现实实有和包容是实在的,个别的,又是特殊的。现实实有共在的这种特殊事实称之为“结合体”(其复数形式写作‘*nexūs*’)。有关直接现实经验的最终事实就是这些现实实有、包容和结合体。对于我们的经验来说,所有其他的東西都是派生的抽象^①。

哲学的解释性目的常常受到误解。它要做的事就是要说明如何从较具体的事物产生较抽象的东西。如果追问如何才能从普遍的东西中构成具体的特殊事实,那么这种问法是完全错误的,对这个问题的回答就是“绝不可能”。真正的哲学问题就是,具体事实是怎样体现从它自身抽象出来而又分有其自身本性的那些实有?

换言之,哲学就是说明抽象,而不是说明具体。所以,各种类型的柏拉图主义的哲学,尽管与许多任意的幻想和返祖的神秘主义相联系,但由于它们都本能地抓住这一终极真理,因而仍然保持着长久的魅力。它们追求在事实中的形式。每个事实都不只是其形式,而每个形式都“参与”整个事实世界。事实的规定性取决于其形式,但是单个事实是一种创造物,创造性是一切形式背后的终极者,它不可能由形式来说明,但受它的创造物的影响。

^① 在这个方面,我可以指出我的《相对性原理》一书第2章,剑桥大学出版社,1929年。

第 二 节

范畴

1. 终极性范畴
2. 存在范畴
3. 解释性范畴
4. 范畴性要求

本书各讲所进行的讨论旨在弄清这些范畴的意义，它们的适用性及其合适性。讨论的进程将会揭示这些讲演距离实现这个理想还有多远。

每一个实有都应当是一种存在范畴的特例，每一种解释都应当是解释性范畴的一个特例，每一个要求都应当是范畴性要求的一个特例，终极性范畴则表达上述三种较具体的范畴所依据的普 21
遍原则。

1. 终极性范畴

“创造性”、“多”、“一”是包含在“事物”、“存在”、“实有”这三个同义词的意义中的终极性概念。这三个概念构成终极性范畴，是其他更具体的范畴所依据的范畴。

“一”这个词并不是表示作为复合的具体概念“整数一”。它代表的是同样为不定冠词“a, an”、定冠词“the”、指示代词“this 或

that”以及关系代词“which”，“what”，“how”这些词的所依托的普通观念。它代表一个实有的唯一性。“多”这个词预设“一”为前提，而“一”这个词又预设“多”为前提；“多”这个词传达了“析取的多样性”概念，这一概念是“存在”概念的基本因素。在析取的多样性中有许许多多的“存在”。

“创造性”是表征终极事实普遍性中的普遍性。正是通过这种终极原则使得“析取”的世界之“多”变成“合取”的世界的“一”个现实机缘。创造性存在于事物本性之中，使多进入复合统一体。

“创造性”是新颖性原则。一个现实机缘就是一个新颖的实有，不同于由它统一起来的“多”中的任何实有。因此，“创造性”在“析取”的世界之多的内容中引入了新颖性。“创造性进展”是把创造性这个终极原则运用于它所产生的每一个新的情境。

“共在”是对任何一个现实机缘中各种实有以各种特殊方式结合“在一起”的通称。因此，“共在”要以“创造性”、“多”、“一”、“同”、“异”这些概念为前提。终极的形而上学原则就是从分到合的进展，创造出一个与那些以析取方式出现的实有不同的新颖的实有。新颖的实有是它在“共在”中发现的“多”，同时也是它在析取的“多”中留下的一；它是一个新颖的实有，它综合了以析取方式存在的多个实有。“多”生成了“一”，“一”又增进了“多”。按其本性这些实有是由析取之“多”走向合取的统一过程。这个终极性范畴代替了亚里士多德的“第一实体”范畴。

因此，“产生新颖的共在”就是体现在“合生”这个用语中的终极概念，“新颖性的产生”和“具体共在”这些终极概念既不可能通过更高的普遍性来说明，也不可能通过参与合生的组成要素来说

明。对这些组成要素的分析是从合生中抽象出来的。唯一的办法就是诉诸直觉。

22

2. 存在范畴

存在范畴有以下 8 个：

(1) 现实实有(也称为现实机缘)或最终实在,或实在事物(*Rēs Verae*)。

(2) 包容,或关联性的具体事实。

(3) 结合体(*Nexūs*),或公共性实际事实。

(4) 主体形式,或私自性的实际事实。

(5) 永恒客体,或对事实具体规定的纯粹潜能,或确定性的形式。

(6) 命题,或潜在规定中的实际事实,或对事实具体规定的非纯粹潜能,或理论。

(7) 多样性,或不同实有的纯粹析取。

(8) 对比,或在一个包容中综合多种实有的方式,或模式化的实有。

在这八个存在范畴中,现实实有和永恒客体以某种极端的终极性凸显出来。其他的存在类型则具有某种居间的性质。第 8 种范畴包含着范畴的不确定的进展,如我们从对比进展到对比的对比以及不确定地达到更高层次的对比。

3. 解释性范畴

解释性范畴有如下 27 个：

(1)现实世界是一个过程,过程就是现实实有的生成。因此,现实实有是创造物;它们也叫做“现实机缘”。

(2)在生成一个现实实有时,具有析取多样性的许多实有——现实的和非现实的——潜在的统一达到一个现实实有的实在的统一;所以这个现实实有就是许多潜在性的实在合生。

(3)在生成一个现实实有时,也生成新颖的包容、结合体、主体形式、命题、多样性和对比;但并不生成新颖的永恒客体。

(4)作为许多实有实在合生为一种现实中的一个成分,潜在性是归予一切实有(现实的和非现实的)一个普遍的形而上学的特性;而且在它的世界中的每一项都涉及每一合生,换言之,它是每一“生成”的潜能,属于一个“存在”的本性。这就是“相对性原则”。

(5)从同一世界中不会产生两个相同的现实实有,尽管两个世界之间的区别只在于某些现实实有包含在一个世界而不是另一个世界中,以及每个现实实有引入这个世界的从属性实有的不同。永恒客体对所有现实实有都是一样的。在这个世界中现实实有的结合体与一个合生相关联称为与这个合生相关联的“现实世界”。

(6)在这个既定的合生的世界中每一个实有,就其自身本性来说,都可能以多种方式中的一种或另一种蕴涵于该合生之中;但事实上只是以一种方式蕴涵着;这种特殊的蕴涵方式只是由那种合生才变得充分确定的,尽管它也受到相关世界的制约。这种不确定性在实在的合生中变为确定的,这就是“潜在性”的意义。它是一种有条件的不确定性,因而叫做“实在的潜在性”。

(7)永恒客体只能通过它的潜在“进入”现实实有的生成来描

述；对一个永恒客体的分析只有揭示出另外的永恒客体。永恒客体是纯粹潜在的。“进入”一词表示一个永恒客体的潜在性在一个特殊的现实实有中实现并为该现实实有提供确定性的特殊方式。

(8) 对一个现实实有需要有两种描述：(a) 一种描述是对它在其他现实实有的生成过程中潜在的“客体化”的分析。(b) 另一种描述是对构成该现实实有自身生成过程的分析。

“客体化”这个词是指一个潜在性的现实实有得以在另一个现实实有中实现的特殊方式。

(9) 一个现实实有如何生成便构成该现实实有本身。所以对一个现实实有的这两种描述并不是互不相干的。它的“生成”构成它的“存在”，这就是“过程原则”。

(10) 第一种分析把一个现实实有分析为它的最具体的要素，表明了它是来源于其生成过程的多种包容的合生。进一步的一切分析都是对包容的分析。通过“包容”进行的分析称为“划分”。

(11) 每一种包容都是由三个因素组成的：(a) 进行包容的“主体”，也就是以该包容作为其具体要素的现实实有；(b) 被包容的“材料”；(c) 表明该主体如何包容这种材料的“主体形式”。

对现实实有的包容——也就是包容的材料中包含现实实有——称为“物理性包容”。对“永恒客体”的包容称为“概念性包容”。意识并不一定包含在(这两种包容类型的)任何一种的主体形式中。

(12) 有两种包容：(a) 肯定性包容，称为“感觉”，(b) 否定性包容，可看作是“从感觉中排除”。否定性包容也具有主体形式。否定性包容可以使它的材料在构成主体统一性的各种包容逐步合生

的过程中不起作用。

(13)有多种主体形式,诸如情绪,评价,目的,内转,外转,意识等。

(14)结合体是由一组现实实有的互相包容构成的关联性统一体,或者反过来说也是一样——是由这些现实实有互相客体化所构成的。

(15)命题就是潜在地形成结合体的某些现实实有构成的统一体,规定这个统一体的潜在关联性的是某些永恒客体具有复合永恒客体的统一性。所涉及的现实实有称为“逻辑主体”,复合的永恒客体称为“谓词”。

(16)多样性集合是由多个实有所组成,组成它的所有实有至少各自满足一个为任何其他实有所不能满足的条件。

关于特殊的多样性集合的每一陈述可以表达为以下相关陈述:(a)分别与其中所有成员相关;或者(b)不确定地分别与某些成员相关;或者(c)对上述两种陈述之一的否定。任何不可能以这种形式来表达的陈述,都不是对多样性集合的陈述,尽管它所陈述的实有可能也是与某个多样性集合密切关联,即与某个多样性集合中的每个成员系统地关联。

(17)凡是一种感觉的材料都有某种可以感到的统一性。因此,一种复合材料的多种成分都有一种统一性:这种统一性就是各种实有的“对比”。在某种意义上说,这就意味着有无数存在范畴,因为把多个实有一般地综合为对比就产生一个新的存在类型。例如,一个命题,在某种意义上说就是一个“对比”。为了“人类理解”的实际目的,我们只要思考少数几个基本的存在类型,而把更多派

生的类型以“对比”这个名目总括在一起,这就足够了。这种对比最重要的就是肯定一否定的对比,在这种对比中命题和结合体在一种材料中得到综合,结合体中的成员是命题的逻辑主体。

(18)在任何特殊事例中,生成过程所依据的每一个条件都有其原由,这些原由或者在于该合生的现实世界的某个现实实有的特性,或者在于合生过程中的主体的特性。这个解释性范畴称为“本体论原则”。也可称为“动因或终极原因原则”。这个本体论原则意味着现实实有乃是唯一的原因;因此,寻求一个原因就是寻求一个或多个现实实有。由此可知,一个现实实有在其生成过程中所要满足的任何条件都表达了一个事实,这个事实或者是关于其他某些现实实有的实在的内在构造的,或者是关于制约着那个过程的“主体性目的”的。

“实在的内在构造”这个词语可以在洛克的《人类理智论》(第三卷,第3章第15节)中找到:“因此,事物的实在的内在(但一般是在未知的实体中的)构造,为事物的各种可以发现的性质所依靠的内在构造,可以称为事物的‘本质’”。同样,“包容”和“感觉”这两个词也可以与洛克的“观念”一词的各种意义相比较。但是这些词比洛克使用的“观念”一词具有更普遍、更中性的意义,洛克似乎把它们限制在有意识的心灵方面。同时,对“命题”所作的通常的逻辑说明,也只是表达了命题在世界的有限方面的作用,也就是在它们的主体形式是判断形式的那些感觉材料时所起的作用。有机哲学的一个基本的学说就是认为命题的基本职能应当是关联性的作为对感觉的诱导。例如,有些命题作为感觉的材料,具有构成欣赏一个笑话的那种感觉的主体形式,另外一些命题则是以恐惧、厌

恶或愤怒这样一些主体形式感觉到的。“主体性目的”控制一个主体的生成,这个“主体性目的”就是那个主体感到的一个命题,具有在那个自我创造的过程中实现目的的主体形式。

(19)实有的基本类型就是现实实有和永恒客体;而其他类型的实有只是表示这两种基本类型的实有在现实世界中是如何彼此相通的。

(20)“发挥功能”的意思就是对某个现实世界结合体中的各种现实实有赋予规定性。因此,一个实有的规定性和自我同一性不能同发挥不同功能的一切实有共同体相分离。“规定性”可以分为“确定性”和“方位”,这里“确定性”是对选择的永恒客体的说明,而“方位”则是在现实实有的一个结合体中的相对地位。

(21)一个实有如果对它自身有意义,就是现实的。因此,这就意味着一个现实实有在自身规定性方面发挥功能。这样,一个现实实有就把自我同一和自我区分结合起来。

(22)一个现实实有发挥自身功能在自我形成中起着不同的作用而不失去自我同一性。这就是自我创造;在其创造过程中把它的多种不同的作用转变为一个融贯一致的作用。因此,“生成”就是把不融贯的转变成为融贯的,并在每一特例中随着这种融贯的实现而终止。

(23)这种自我发挥功能是一个现实实有的实在的内在构造。这就是这种现实实有的直接性。一个现实实有就叫做具有自身直接性的“主体”。

(24)一个现实实有在自我创造另一个现实实有中发挥功能就是前一个现实实有“客体化”为后一个现实实有。一个永恒客体在

一个现实实有的自我创造中发挥功能就是这个永恒客体“进入”这个现实实有。

(25)构成一个现实实有的合生过程的最后阶段,是一个复合的、充分确定的感觉过程。这个最后阶段称为“满足”。它充分地 26 确定了:(a)它的发生;(b)它的超验创造性的客体性质;(c)它对它的范围内各种事项的包容——肯定或否定的包容。

(26)在一个现实实有的发生过程中每一要素不管多么复杂都在最终的满足中具有自洽的功能。

(27)在合生过程的前后相继的阶段中新的包容通过整合以前阶段的包容而产生。在这些整合中,感觉为形成新的整体性包容提供了主体形式和材料;但是,“否定性包容”只提供了它们的“主体形式”。这一过程一直继续到所有包容都成为一个确定的整体性满足的组成成分。

第 三 节

范畴性要求有如下 9 个:

(1)主体的统一性范畴。在一个现实实有处于过程的未完成阶段的许多感觉,虽然由于处在未完成阶段而未被整合,但由于它们具有主体的统一性,因而与整合是相容的。

(2)客体的同一性范畴。“满足”一个现实实有的客体性材料中的要素,就该要素在“满足”中的功能来说,不可能有任何重复。

在这里,像往常一样,“满足”意指一个复合的充分确定的感觉,处于过程的完成阶段。这一范畴表达了,不管多么复杂,每一

要素都有一个自治的功能。逻辑就是对自治性的一般分析。

(3)客体性相异范畴。一个现实实有的客体性材料中的各种不同的要素,就这些要素在该满足中的功能来说,不可能是“合并”的。

在这里,“合并”意指不同的要素发挥绝对相同的功能,而没有相异性固有的对比这样的概念。

(4)概念性评价范畴。从每一种物理性感觉中都会产生一种纯粹概念性感觉,它的材料就是这样一种永恒客体,它能够规定现实实有确定性或物理地感到的结合体的确定性。

(5)概念性反转范畴。在第二阶段产生的概念性感觉所具有的材料与形成第一阶段的精神极材料的永恒客体部分地相同又部分地不同。这种差异性是由主体性目的所决定的相关的差异性。

注意,范畴(4)涉及物理性感觉的概念性复制,而范畴(5)涉及的则是物理性感觉的概念性差异。

(6)转变范畴。按照范畴(4)或按照范畴(4)和范畴(5),当一
27 个包容性主体从它的现实世界各种现实实有的类似的简单物理性感觉中毫无偏差地产生同一种概念性感觉时,那么,在后继阶段就把这些简单物理性感觉与派生的概念性感觉整合在一起,包容性主体可能把这种概念性感觉的材料转变成某个结合体或该结合体的某一部分的特征,这个结合体把所包容的现实实有包含在其成员之中。以这种方式表征的这个结合体(或它的一部分)就是这个包容主体所容纳的感觉的客体性材料。

显然,这个转变了的感觉的完全材料是一种对比,也就是“作为一体的这个结合体与永恒客体相对比”。这种类型的对比就是

“属性规定物质实体”这种观念的意义之一。

这个范畴就是有机哲学作为一种现实的原子论对一切单子式宇宙论所固有的困难的处理方式。莱布尼茨在他的单子论中用“模糊的”知觉理论对付同样的困难。然而，他无法弄清这种“模糊的知觉”是怎样产生的。

(7)主体性和谐范畴。对概念性感觉的评价是由这些感觉如何改变成与主体性目的相一致的对比因素相互决定的。

范畴(1)和范畴(7)共同表达了任何一个主体在合生过程中的一种先定和谐。范畴(1)必须涉及感觉到的材料，范畴(7)则涉及概念性感觉的主体形式。这种先定和谐是由于任何一种包容都不能脱离它的主体来考察，尽管这种包容是在创造其主体的过程中所产生的。

(8)主体性强度范畴。使概念性感觉得以产生的主体性目的就是：(a)直接主体中的感觉强度；(b)相关未来的感觉强度。

这种双重目的——直接现在和相关未来——并不像表面上呈现的那样明显的分开来。因为对相关未来的规定以及为它的强度等级预作准备的预示性感觉都是影响感觉直接复合的因素。道德的很大部分取决于与未来相关的决定。相关的未来是由现在主体以有效强度感到预期的未来的那些因素组成的，因为造成这些因素的真实潜能是由现在主体本身所产生的。

(9)自由和决定范畴。每一个个别现实实有的合生是内在被决定而外在自由的。

这一范畴可以简化为这样一个公式，在每一个合生中凡是可决定的都已经决定了，但是总有一些剩下的东西要由该合

28 生的主体—超体决定。这个主体—超体就是那样一种综合的世界,在它之外无物存在。这种最终的决定是整个统一体对其自身的内在决定的反作用。这种反作用是对情感、评价和目的最终的修改。但是整体的决定产生于各部分的决定,因而与各部分决定密切相关。

第 四 节

在以下各部分的全部论述或者可以归结到这些范畴(四种类型),或者是对这些范畴的阐释,或者是依照这些范畴来研究我们对世界的经验。下面首先作一些初步的说明,或许是有用的。

从解释性范畴(4)可以得知,“完全抽象”这个概念是自相矛盾的。因为你不可能使世界与任何一个现实的或非现实的实有相脱离而完全孤立地考虑那个实有。只要你想到某个实有,我们就要问,这里是什么东西与它相适合呢?在某种意义上可以说,每一个实有的影响都遍及整个世界;因为就任何一个现实实有或由诸多现实实有构成的任何结合体来说,每一个实有对这个问题都有个确定的回答。

从解释性范畴(1)可以得知,“生成”是向新颖性境界的创造性进展。正是由于这个原因,“现实世界”这个用语的意义是相对于一个既新颖又现实的确定的现实实有的生成,它是相对于这个意义而不是相对于该用语的任何其他意义的。反过来说,每个现实实有都符合于“现实世界”本身特有的意义,这一点在解释性范畴(3)和(5)中作了比较广泛的讨论。一个现实世界就是一个结合

体；而一个现实实有的现实世界则降到该现实实有以外的多个现实世界的一个次级结合体的水平。

解释性范畴(1)、(4)、(18)、(27)陈述了同一个普遍的形而上学真理的不同方面。范畴(1)一般地陈述了这一学说：每一个终极现实都体现在自身的本质中，这个本质被亚历山大称为“不息原则^①”，即该现实的生成。范畴(4)是把这一学说应用于“实有”概念。它肯定了“实有概念”意指“增进生成过程的要素”。在这一范畴中我们有了最具普遍性的“相对性”概念。范畴(18)断定，归予任何特定现实实有生成的要求来自其他现实实有的建构。

从第(10)到第(13)这四个解释性范畴构成了对常常出现在实在论哲学中的“虚空现实”概念的驳斥。这里所说的“虚空现实”是指脱离了主体直接性的实在事物的概念。对这一概念的驳斥对于有机哲学来说具有根本的重要性(见第二部分第七章“主体性原则”)。“虚空现实”概念同“实体固有的属性”这一概念有非常密切的联系。这两个概念——由于把它们作为根本的形而上学范畴加以误用——造成了对表象直接性的正确分析的误解(见第二部分第二章，第一节和第五节)。

对有机哲学的形而上学学说很重要的一点就是要完全抛弃那种把现实实有作为变易的不变主体的概念。一个现实实有是经验着的主体同时又是它的经验的超体。它是主体-超体，这两方面的描述无论哪一方面都丝毫不能忽视。当现实实有就其自身实在的内在构造来考察时，就要主要使用“主体”这个词。但总是把“主

① 见《艺术的创造和宇宙的创造》，英国皇家学会会报，1927年，卷Ⅷ。

体”作为“主体-超体”的缩略语来加以说明的。

“一个人不可能两次走过同一河流”这个古代的学说被扩展了。一个思想者不可能作两次同样的思考；更广泛地说，一个主体不可能两次经历同样的经验。这应当就是洛克通过他的时间就是“永恒的消逝”的学说所意指的内容。

对不变主体的这一驳斥是与康德的“经验的第一类比”的两种表达方式中无论哪一种（第一版或第二版）都是直接对立的。在有机哲学中，“永恒的”不是实体而是“形式”。形式经历着种种变化着的关系；现实实有就主体性来说是“永恒地消逝着”的，但就客体性来说，是永恒的。现实在消逝中获得客体性，而失去了主体的直接性。它失去了作为内在不息原则的终极因，但它获得了动力因从而成为描述创造性要求的根据。

现实机缘在其“形式的”构造上没有任何不确定性。潜能得到了实现。这些现实机缘是完全的和确定的事实，没有任何未决的成分。它们构成了要求的根据。但是，永恒客体、命题以及某些更复杂种类的对比则在其自身本性中包含着未决的性质。它们同一切实有一样，都是生成过程的潜能。它们的进入表现了有关现实的确定性。但是它们自身的本性并没有揭示出这种潜在何种现实实有中实现。因此，在某种意义上，它们包含着比前一种实有更完全的不确定性。

多样性集合仅仅通过其个别的成分进入过程之中。关于多样性集合唯一可以作出的陈述就是表明它的个别成分如何进入这个现实世界的过程。任何以这种方式进入过程中的实有都属于这种多样性集合，没有任何别的实有真正属于这种多样性集合。为了

这个目的而且只为这个目的我们可以把这种多样性集合作为统一体看待。例如,刚才提到的六种实有中每一种都是多样性集合(也就是说都不是个别实有的种类,而是实有的集合种类)。一种多样性集合对现实世界只有唯一的析取关系,包含一个现实实有的绝对初始材料的“世界”就是一个多样性集合。如果把一个多样性集合看作似乎它具有其他六种实有中任何一种实有的统一性就会产生逻辑错误。只要使用“实有”这个词,就应当假定,除非作另外的陈述,我们都指的是六种之一中的一个实有,而不是指一个多样性集合。

并不存在与多样性集合相关的突生的进化,所以每一个有关多样性集合的陈述都是关于它的个别成员的析取性陈述。前六种实有当中任何一种的实有,以及种属性对比,都要称之为“本来实有”。

在下面开展的有机哲学的讨论中,有一个主导性的信念,就是主—谓形式的命题涉及高度的抽象。除了应用于主体形式以外,这种抽象极少与形而上学论述有关。从古典主义后期以来,亚里士多德逻辑占据统治地位使其逻辑术语中很自然地产生的种种范畴被加到形而上学思想上。但亚里士多德逻辑的这种统治地位似乎并不是亚里士多德本人的形而上学思辨的特征。本书的这些讲演与其他哲学学说之间的差别主要在于这样一个事实:许多哲学家虽然在他们的各种公开的陈述中批评亚里士多德的“实体”概念,但在他们的全部论述中暗含地贯穿着一种预先的假定,认为命题的主—谓形式表现了对现实世界最终的恰当陈述方式。亚里士多德的第一实体产生的毛病正是在于这种把形而上学的着重点放在“主—谓”形式的命题上的习惯。

第三章 一些派生的概念

第一节

原初创生的事实就是对全部多样性永恒客体的绝对的概念性评价。这就是上帝的“原初本性”。由于这种完全的评价，上帝在每一个派生的现实实有中的客体化造成了永恒客体与该派生机缘的合生相关联的不同阶段。由于选择的永恒客体进入派生的现实实有属于上述合生机缘的现实世界，因而就要对这些永恒客体有新增加的关联的根据。但是，不管情况是否如此，确定的关联总是来自上帝。如果没有上帝的作用，现实世界中的未实现的永恒客体对有关的合生来说就是非存在的了。因为有效的关联需要比较的作用，这是唯一属于现实机缘的作用。这种神道本身就是据以规定创造性活动的事实。因此，超越已实现的时间性事实的可能性，便对创造性进展具有真正的意义。上帝是原初的造物；但由上帝的这一概念性方面并不能穷尽对上帝本性的描述。上帝的“后继的”本性来自他对派生的现实实有的物理性包容（见第五部分）。

“创造性”是对亚里士多德的“质料”以及现代的“中性材料”的另一种说法。但是它消除了“形式”或“外在关系”方面的消极

被动性概念；创造性是纯粹能动性概念，受到客体不朽性的现实世界的制约——这个现实世界是没有两次完全相同但总有神道的常驻因素的世界。创造性没有自身特有的属性，正如亚里士多德的“质料”没有自身特有的属性一样。它是基于现实性的最高普遍性的终极性概念。它不可能加以表征，因为一切特征都是比创造性本身更为特殊的性质。但是创造性总是基于各种条件，并以各种条件的规定来描述的。无时间性的包罗一切的不受限制的评价活动既是创造性活动的创造物，也是规定创造性的条件。它和一切创造物一样具有这种双重属性。由于它作为创造物的这种属性，所以它总是在合生之中而绝不是在过去，它受到这个世界的反作用，这个世界的反作用就是它的后继本性。它在这里称为“上帝”；因为对我们的本性的沉思，就是享有从一切秩序的永恒源泉产生的真实感觉，它获得了宗教所追求的那种新生和友爱的主体形式。

32

各种创造物构成了不断变化的创造性特征，创造物的这种功能在这里称为现实实有的“客体的不朽性”。因此，上帝就他的原初本性和他的后继本性来说就具有客体的不朽性。关于他的后继本性的客体的不朽性我们要在后面再来考察（见第五部分），现在我们关注的是上帝的原初本性。

上帝就其原初本性来说，它是内在于世界的，这种内在本性是基于现在的欲望而向着未来的动力。欲望是同时把直接的物理性感觉与实现概念性包容材料的冲动结合在一起的概念性评价。例如，“渴”是一种直接的物理性感觉，它与要求解渴的概念性包容结合在一起。

欲望^①是直接性的事实，它本身包含着要实现未实现而可能实现的东西的不息原则。通过直接性机缘制约创造力，从而按照各种概念性包容中固有的各种评价，在未来达到物理地实现其精神极。一切物理性经验都伴随着一种渴求或反对延续这种经验的欲望；自我保存的欲望便是一例。但是，新颖的概念性包容的产生需要更具体地加以说明。渴是一种欲望，是追求异——追求某种有关的东西，追求很大程度上相同的，但又有某种确定新颖性的东西的欲望。这是一个低层次显示自由想象萌芽的例子。

尚未实现的抽象形式在何种意义上可能是有关联的呢？它的关联性的基础是什么？“关联”必须表示多种形式共在的实在事实。这个本体论原则可以表达为：一切实在的共在都是在一个现实的形式构造中的共在。所以，如果有一种对时间性世界中未实现的东西的关联，那么这种关联必定表达一种在非时间性现实的形式构造中共在的事实。但是，根据相对性原则，只能有一个非派生的现实，不受它对现实世界的种种包容的限制。这样一个原初的创造性超体在其满足的统一中实现了对一切永恒客体的完全的评价。这是对创造性秩序所依据的共在的永恒客体所作的终极的、基本的调节。它是对一切内转和外转形式的欲望的概念性调节。它构成关联性的意义。把它称为“上帝的原初本性”就承认了它作为一个现实的、有效事实的地位。

“欲望”这个词表明了一种潜藏在许多专门术语中的危险。同样的危险也表现在弗洛伊德所创造的心理学中。精神极的现实把

① 见莱布尼茨的《单子论》。

各个层次的复杂感觉归于现实,把它们作为要素包含在这些现实之中。精神的基本作用就是“概念性包容”。这些概念性包容只是“纯粹”精神的作用。其他一切精神作用都是“非纯粹的”,就是说,它们包含着对概念性包容与物理极的物理性包容的整合。包容中的非纯粹性是指,这种包容来自对“纯粹”物理性包容与“纯粹”精神性包容的整合。由此便可得出,一个“非纯粹”的精神性包容也就是一个“非纯粹”的物理性包容,反之亦然。因此,“非纯粹”这个词用于一种包容具有完全确定的意义,并不需要“精神的”或“物理的”这些词,除非要引起对有关讨论的注意。

“概念性包容”这个专门术语完全是中性的,没有任何暗示性。但是,这种术语由于没有提供任何具体的例证,因而会给理解带来很大困难。因此,我们力求找到能够为这种术语提示与熟悉事实具有对等意义的词。我们选择了“欲望”这个词,它能提示出我们经验中的例证,也能提示如昆虫、蔬菜等较低级的生命形式中的例证。但即使在人类的经验中,“欲望”一词也提示了以更强烈的行为实行这种基本活动的低级的观念。在这里,我们同柏格森所说的“直觉”密切相关,但也有一些差别。柏格森的“直觉”是一种“非纯粹”的活动,它是一种整体性感觉,来自概念性包容与物理性包容的综合,“直觉”就是按照“概念性复制范畴”(范畴性要求4)从这种综合中产生的。柏格森的“直觉”一词似乎同本书第三部分各讲中的“物理性目的”一词具有同样意义。柏格森的“直觉”似乎也是从情绪和目的这种主体形式所作的抽象。这种主体形式是“概念性包容”这个观念的一个基本因素,事实上是任何包容观念中的基本因素。它也是物理性目的的基本因素(见第三部分)。如

果我们考察其最强烈的活动中“纯粹”精神性活动,我们就要选择“洞察”这个词。概念性的包容是对某种可能性的善或恶的直接洞察——关于现实如何可能是确定的洞察。它并不指涉特殊的现实或任何特殊的现实世界。“善”或“恶”这些词语加上去才包含着对这种主体形式有所涉及。单纯的“洞察”这个词是从概念性包容的这个成分中所作的抽象。如果我们说,上帝的原初本性是一种完全性的“欲望”,那么我们便对这一主体形式赋予应有的重要意义——虽然也有所不足。如果我们说上帝的原初本性是“直觉”,我们便表示了由于与物理性包容相结合而成为“非纯粹的”精神。如果我们说上帝的原初本性是“洞察”,那么我们便提出了一个关于主体形式的不完全的观点,使主体形式失去了对具体事实的追求——不是对特殊事实,而是对某种现实的追求。“洞察”这个词模糊了上帝的原初本性中存在的不足。“洞察”这个词也有一个好处,就是它把这个关于上帝的学说同哲学的传统更紧密地联系起来。34 “展视”这个词也许要比“洞察”这个词可靠一些。总的来说:上帝的“原初本性”是从他与各种殊相的联系中抽象出来的,因而没有涉及命题的那些“非纯粹”的理性思考(见第三部分)。这种原初本性是抽象的上帝,只有它自身独自存在。这种原初本性本身只是上帝的一个因素,缺乏现实性。

第 二 节

在这个初步的概述中不能省略掉“社群秩序”和“个体秩序”这两个概念。“社群”,在这里使用这个词的意思就是具有一种社群

秩序的结合体；而一个“持续客体”或“持续创造物”就是这样一个社群，它的社群秩序采取“个体秩序”的特殊形式。

在下列情况下一个结合体享有社群秩序：(1)在它所包含的每一个现实实有的确定性中都体现出共同的形式要素；(2)由于对结合体某些其他成员的包容而赋予结合体的条件使这种共同的形式要素在结合体的每一个成员中都会产生；(3)这些包容由于包含着对那种共同形式的肯定感觉而造成复制的条件。这样一种结合体就称为“社群”，而这些共同形式就是该社群的确定的特征。“确定的特征”这个概念与亚里士多德的“实体形式”的概念相类似。

共同的形式要素只是在该结合体的每一成员中体现出来的复杂的永恒客体。但是，结合体的这种社群秩序不仅仅在于它的所有成员显示出的共同形式这个单纯事实。贯穿整个结合体的这种共同形式的复制是由结合体成员彼此之间的承传关系造成的，还由于这些承传关系包含着对共同形式的感觉这个事实。因此，这种确定的特征为整个结合体所固有。结合体的每一成员都是从先于它自身合生的那些其他成员中产生的。

一个结合体在以下情况下享有“个体秩序”：(1)当结合体是一个社群，(2)当结合体的成员之间的这种承传关系使这些成员有序地构成“系列”。

这种“系列秩序”来自承传关系，这样说的意思就是结合体中的任何成员——除了开端的一个和最后一个（如果有这样的成员的话）——都构成结合体中的一个“截面”，只要(a)这一成员承继了截面一边的所有成员而绝没有承继截面另一边的任何成员，(b)如果 A 和 B 是这一结合体的两个成员，且 B 承继了 A，那么 B

这边的承继了 B 的截面,构成了承继 A 的 A 截面这边的一部分,而 A 所承继的 A 截面的这一边形成了 B 所承继的 B 截面这一边的一部分。因此这一结合体形成了其确定性特征的唯一的承继线,这样一个结合体称为“持续客体”。它可以在这个词的法律意义上称为“个人”。但遗憾的是“个人”这个词暗示了意识的概念, 35 所以使用这个词会导致误解。结合体“扮演着一种角色”,这就是 *persona* [角色] 这个拉丁词的一种意义。但是“持续客体”,作为“个体”,不仅仅是扮演一个角色。因为这种持久性来自结合体成员之间的特定的承传关系。具有时间持续性的普通物理客体就是一个社群。在理想的简单实例中,它具有个体秩序因而是一个“持续客体”。一个社群可能(也可能不)分析为许多股持续客体。大多数普通物理客体都会是这种情况。这些持续客体和可以分析为许多股持续客体的社群,是享有贯穿时空的变化历险的永恒实有。例如,它们构成了动力学科学的主题。现实实有消逝但并不变化,它们仍然保持原有存在。一个结合体(1)拥有社群秩序;(2)可以分析为多股持续客体,这个结合体可以称为“粒子式社群”。按照各种持续客体的确定性特征与整个的粒子式结合体的确定性特征进行比较的相对重要性来看,一个社群可能或多或少是粒子。

第 三 节

有一种流行的错误见解认为,“生成”包含着不断向新颖性进展的单一序列这样的概念。这是哲学从常识中吸取来的古典的

“时间”概念。人们对持续客体的经验中作了一个不幸的概括。最近物理科学已经抛弃了这一概念。因此，现在我们应当从宇宙学中清除掉这一观点，绝不应该把它当作最终的形而上学原理来采用。在我们这些讲演中“创造性进展”这个词绝不能理解为单一序列这个意义上的进展。

最后，物理宇宙的广延连续体通常总是解释成意指一种生成的连续性。但是，如果我们承认“某种东西在生成”，那么运用芝诺的方法，很容易证明不可能有生成的连续。有连续的生成，但却没有生成的连续。^① 现实机缘是生成着的创造物，它们构成一个连续广延的世界。换言之，广延在生成着，但“生成”本身并非广延的。

因此，最终的形而上学真理是原子论。各种创造物都是原子式的。现在宇宙时期存在着连续性的创造。也许这种创造是一个适用于一切宇宙时期的终极的形而上学真理；但这似乎并不是一个必然的结论。更可能的见解是，广延性连续是一种特有的条件，它来自构成我们的直接时期各种创造物的社群。但原子论并不排斥复杂性和普遍相对性。每一个原子都是各种事物构成的系统。

对于物理科学来说，重要的是要保持原子论和连续性之间的适当平衡。例如，我们这里所解释的学说把牛顿的光的微粒论和波动论协调起来了。因为无论是粒子还是波的前进成分，二者都

^① 见第二部分第2章第2节；亦可参见我的《科学与近代世界》第7章对这一论点的讨论。

是从一种原子式的创造物到另一种原子式创造物传播的永恒形式。事实上一个粒子就是一个“持续客体”。然而“持续客体”的概念可能表示或多或少完全性的实现。因此,一种光波在其运动的不同阶段,可能或多或少是粒子性的。一系列这样的波在其前进的各个阶段上都包含着社群秩序;但是早期阶段,这种社群秩序更多地采取松散联系着的多股个体秩序的特别形式。随着时间的推移这种支配性的个体秩序逐渐消失。它的确定特征随着它们的各种特征的消失而变得越来越不重要。于是,波变成了具有重要的社群秩序的结合体、而不是具有多股个体秩序。这样波的序列作为粒子式社群开始,而作为并非粒子的社群结束。

第 四 节

最后,在这里所概述的宇宙学体系中,拒斥了以往哲学传统中隐含的一个假设。这个假设就是认为经验的基本要素应当通过意识、思维和感官知觉这三个成分中的一个或全部来描述。这里的感官知觉这个词是在表象的直接性方式的意义上来使用的。同时,在实践中感官知觉还被缩小到视知觉的范围。按照有机哲学,这三个成分都是经验中的非基本要素,无论是物理经验的还是心理的经验。任何经验事例都是两极的,无论这种事例是上帝还是世界中的一个现实机缘。上帝源于精神一极,而现实机缘则源于物理的一极,但是无论是这二者中哪一种情况,这些要素、意识、思维、感官知觉(如果它们还有任何有效意义的话)都属于派生的、非纯粹的合生阶段。

我们要对这个假设作这样的拒斥,这就是在我们讨论中,表象直接性的地位在本书后面几个部分的各讲中成为一再出现的题目的原因。

第二部分

讨论和运用

第一章 事实与形式

37

第一节

39

人类基于真理性要求的所有言论都必须诉诸事实。无论是哪一派哲学,都不可能要求不遵循这一规则。但是提到哲学,困难便产生了:那就在于,事实的记载一部分是通过文明语言和文献的各种各样的语言表达含混不清地传播的,一部分是在科学与哲学传统中流行的思想体系影响下比较明确地表达出来的。

在本书第二部分各讲中,作为有机哲学基础的思想体系要面对各种各样对事实的解释,这些解释在欧洲人的文学、哲学和科学的传统中得到广泛的接受。就哲学来说,只有经过选择的一组哲学思想才被明确地谈到,如果硬是要把各种不同的哲学家的多种解释形成一种暧昧不明的一致,那是毫无意义的。重要的是这里所采取的阐释体系的每一个主要观点能在柏拉图、亚里士多德、笛卡尔、洛克、休谟、康德这些思想大师的权威论著中找到明确的依据。但是最终没有什么东西是建立在权威论著上的;最终作出判决的是内在的合理性。

对构成欧洲哲学传统最可靠的一般描述就是,它是对柏拉图学说的一系列脚注。我这样说的意思并不是认为学者们可能从柏

拉图的著述中摘取了系统的思想体系。我所说的是指散见于柏拉图各种著作中的丰富的普遍理念。他的个人禀赋,他经历一个伟大时代的文明的广阔的机遇,他继承的理性传统尚未遭到过分体系化而变得僵化,这一切都使他的论著成为启迪人们思想的无尽宝藏。因此,在某种意义上说我相信本书各讲的一系列思想是柏拉图式的,我这样说只是要表达一个希望:即这些思想是属于欧洲传统的。但除此以外,我还有另一层意思:就是,如果由于两千年来人类在社会组织,美学成就,科学和宗教方面的经验而必须使柏拉图的一般观点有一点变化,那么我们就必须建构一种有机哲学。在这种有机哲学中,构成世界过程的种种现实被看作是体现了其他事物的进入(或参与),这些事物构成任何现实存在的潜在确定性。那些时间性事物由于参与永恒的事物而得以兴起。由于有一种事物把时间性的现实同潜在的永恒性结合起来,因而使这两种事物得以协调。把两者结合起来的最终的实有就是世界中的神圣因素,它使各种贫乏无效互相分离的抽象潜能从根源上达到理想性实现的有效结合。各种潜能的原初的现实实有中的这种理想性实现构成了形而上学的稳固性,从而使现实的过程得以体现形而上学的普遍原则,并达到了适于各种特殊类型自然发生的秩序的结果。由于纯粹潜能的原初价值的现实性,每一个永恒客体都与每一个合生过程有一种确定有效的关联。如果没有这种秩序作用,那么,在时间性世界中未实现的永恒客体就会处于完全的分离之中。新颖性就成了毫无意义的和不可想象的事情了。在这里我们扩展了并且严格运用了休谟关于反省的观念来自现实事实的原则。

承认了这个神圣的因素,便保持了亚里士多德的一般的原则,即除了现实的事物以外,无论是在事实上还是在功效上都没有任何事物存在。这是一条真正的普遍原则,笛卡尔的以下论断也是基于这一原则的,他说:

“因为这个理由,当我们感知到任何属性时,我们便因此而得出结论说,必然存在着该属性所属的某种存在物或实体”。^①

他还说:

“因为任何清楚明白感知(perceptio)的毫无疑问是某种事物,因而不能把它的产生归于无。……”^②

我们将把这个普遍原则称为“本体论原则”。这个原则认为每一事物肯定都现实地存在于某处,而潜在地存在于任何地方。在这个原则的一种应用中,也得出了“概念论”的学说。因此,寻找一个理由也总是寻找支持这个理由的现实事实。就宇宙描述为众多现实实有的协同体^③来说,这里界定的这个本体论原则就构成了这种描述的第一步。每一个现实实有都被看作由材料产生的经验

① 《哲学原理》第1部分第52页;由哈丹尼和罗斯译成英文。本书所有笛卡尔的言论的引文都引自该译本。

② 《形而上学的沉思》,接近结尾处。

③ “协同体”这个词是从威尔顿·卡尔教授在亚里士多德学会1917—1918年度会议的主席致词中借用的;这个致词题为“身心的相互作用”——阐发了协同体这个词所提示的基本原则。

活动。它是一个过程,在这个过程中,它“感觉”许多材料、从而把这些材料吸收到统一的个体性“满足”之中。这里的“感觉”一词是用来表示从材料的客体性转变为该现实实有主体性的一般的基本活动方式。各种感觉是造成向主体性转变的各种各样特别化了的的活动方式。“感觉”代替了某些实在论哲学家所用的“中性质料”,
41 一个现实实有是一个过程,不能用“质料”这个形态学术语来描述。“感觉”这个词的这种用法与亚历山大^①对“享有”一词的用法颇为类似,也与柏格森对“直觉”一词的用法有密切联系。更切近的是类似于6 洛克对“观念”、包括“特殊事物的观念”这个词的用法(见洛克的《人类理智论》第三卷,第3章第2,6,7节)。但是本书各讲所用的“感觉”这个词使人甚至更容易想到笛卡尔。例如他说:“就算是这样,至少十分确实的是,我好像觉得我看见光,我听到嘈杂的声音,而且我感到热,那不可能是假的;恰当地说,这就是在我心中称为‘感觉’(sentire)的东西;严格地说,这无非就是思维而已。”^②

按照笛卡尔的说法,一个现实实有的本质仅仅在于它是一个包容的事物(即实体,它的全部本质或本性就是包容)。^③“感觉”属于肯定种类的“包容”。有两种包容,即“肯定种类的”和“否定种类的”。一个现实实有与宇宙中每一事项都有一种完全确定的联系。这种确定的联系就是它对该项事物的包容。否定的包容就是确定

① 见他的《空间、时间与神,无处不在》。

② 《形而上学的沉思》II,哈丹尼和罗斯译本。

③ 若要找到表这个句子类似的话,见《形而上学的沉思》VI;用“*Ens prehensens*(包容)”代替“*Ens cogitans*(认知)”。

地排除该项事物,排除它对主体自身实在的内在建构的肯定贡献,这种理论包含着承认否定性包容表达一种联系的观点。肯定的包容就是确定地包含那项事物对主体自身实在的内在建构作出的肯定的贡献。这种肯定的包容称之为主体对该项事物的“感觉”。还需要其他实有来表达某一项事物是怎样被感到的。现实世界中一切现实实有都必然被一个作为主体的既定的现实实有“感觉到”,虽然一般说来总是模糊地被“感觉到”。一个被感到的现实实有可以说是被该主体所客体化。只有所选择的永恒客体才会被既定主体“感觉到”,因而这些永恒客体可以说是“进入”该主体之中。但是那些没有被感到的永恒客体却不能因此而被忽略。因为每一个否定性包容都有其自身的主体形式,不管它多么细小和微弱。它增加了情感的复合,尽管没有增加客体性材料。情感复合是最终“满足”的主体形式。否定性包容的重要性来自以下事实:(1)每个现实实有都进入每个其他现实实有的建构,在这个意义上说,这些现实实有形成了一个系统;(2)根据这个本体论原则,每一个实有都被某个现实实有感觉到;(3)作为(1)和(2)的结果,在现实世界的合生现实中,每一个实有都与该合生有某种程度的实在关联;(4)由于(3)的缘故,一个实有的否定性包容就是一个具有情感性主体形式的肯定事实;(5)包容的主体形式之间有相互的感应,因而它们彼此之间不是互不相干的;(6)这种合生都会产生一种具体的感觉,即满足。 42

第 二 节

理性主义有一种希望,就是认为在经验中没有任何成分在本

质上不能表现为普遍理论的实例。这种希望并不是一个形而上学的前提，它是一种信念，这种信念形成一切科学包括形而上学追求的动力。

就形而上学使我们能够掌握事物之理来说，这种要求是合理的。由于我们总是觉得一切形而上学体系都不完备，我们总是恰恰在我们相信自己正确的地方容易失去希望。要保持上述这种信念，必须依靠对理智活动本性最终的道德直觉——它应当体现这种希望的历险。这种道德直觉标志着一个新的起点，那就是形而上学——事实上也是各门科学——从宗教获得保证并进入宗教的起点。但这种信念本身并不包含作为理论出发点的前提；它是一种追求满足的理想。就我们相信那个学说来说，我们是理性主义者。

然而，这种认为宇宙中一切要素都可以由“理论”来解释的看法必须有所限制。因为“理论”本身也需要有一些“既定”的要素以形成理论概括的材料。柏拉图本人就承认这个限制。下面我从A. E. 泰勒教授对《蒂迈欧篇》的总结中摘引一段话：

在实在世界中，除了“规律”之外，总是有某种“单纯既定的”或“纯粹事实”，不加说明而只是作为“既定的”因素加以接受。科学的任务就是绝不默许这种单纯既定的因素，而是要力求借助理性的规律把它解释为某种更简单的初始的“既定”因素的结果。但是，不管科学用这种方法可能走得有多远，在对事物的说明中它总是不得不保留某种纯粹事实、纯粹既定的因素。正是在自然中存在着这种既定的因素，这种有时被人们称为说不清的或非理性的因素，使蒂迈欧篇在论述必然性的语言中似乎有拟人化色彩。^①

^① 《柏拉图，其人其书》，纽约，林肯·麦克威格出版社，1927年。

对柏拉图的解释,我信赖泰勒教授的权威性见解。但是,除了这个历史问题以外,清楚明晰地理解世界中“既定的”要素对于任何形式的柏拉图主义实在论都是很重要的。

对于理性主义思想来说,“既定的”概念所指的涵义除了所说的单纯材料以外,它还表示借以把“既定的”东西与那种场合下非“既定的”东西划分开来的“决断”。事物的“既定性”要素包含取得 43 限制的活动。“决断”这个词在这里并不意味着有意识的判断,虽然在某些“决断”中意识是其中的一个因素。这个词是在它的本意“切断”这个意义上来使用的。本体论原则宣称每一决断都可涉及一个或多个现实实有,因为脱离了现实实有,便没有任何东西存在,只有非存在——“其余的一切都销声匿迹了。”

本体论原则肯定了决断的相对性,因此每一决断都表达了现实事物之间的关系,即为之作出决断的现实事物与该决断所依据的现实事物之间的关系。但是不能把“决断”理解为现实实有偶然附加的性质。正是决断构成了现实的意义。一个现实实有产生于为它作出的决断,而正是由于它的存在才提供了为其他现实实有代替它而作出的决断。因此,在建构一个包括“现实实有”、“既定性”以及“过程”等概念的理论中,本体论原则构成了这个理论的第一阶段。正如“潜在性过程”是“实有”或“事物”这些更普遍的词的意义,同样,“决断”也是把“现实的”这个词引入现实实有词语中而增加的意义。“现实”是“潜在性”的决断,它代表无可避免的顽强的事实。一个现实实有的实在的内在建构是逐渐地建构了一个决断,使创造性达到超越那个现实的状况。爱丁堡的城堡巨石之所以时时刻刻、世代地存在着,就是由于其先前机缘构成的自身

的历史行程产生的决断,如果在某种巨大的自然变动中,它被打成碎片,那么这种剧变仍然是由摧毁巨石这个事实所决定的。这里所要着重强调之点就是被经验到的事物的持续的特殊性和经验着的活动。布拉德雷的学说^①——“狼吃羔羊”作为共相限制的绝对——是一个滑稽可笑的证据。那只狼在那个地点那个时间吃那只羔羊:狼知道这一点,羔羊知道这一点,吃腐肉的鸟也知道这一点。在这些语句中非常明显地或者隐晦地暗含在接受该语句的主体的理解中的是,一个命题的每一种表达都包含着指示的成分。事实上每个语词、每个符号用语,都是这样的因素,都引起了对属于一个存在范畴的某种实有的意识性的包容。

第 三 节

反之,如果没有包含排除的决断,那么也就没有“既定性”因素。例如,柏拉图主义的全部多样性的形式就都不是“既定的”。但是对于每一个现实实有来说,都有这种形式的既定性。每个现实的明确的规定性都表示对这些形式的一种选择。这种选择把这些形式分成不同的层次。这种关联的次序是从最充分的意义上体现出来的那些形式出发,并且经历了种种相关的层次直到在微弱意义上与现实事实对比而近似相关的那些形式。这个全部关联层次的总体就是“既定的”,必定与现实的决断相关。

在这里,“柏拉图主义的形式”这个词是以最简短的方式来表

^① 布拉德雷,《逻辑学》第1卷,第2章,第42节。

示有关的那些实有。但我们这些讲演并不是柏拉图著作的注释，有关的实有并不一定限于柏拉图认为是“形式”的那些东西。还有“观念”这个词在现代哲学中也具有主体性的意味，这对于我现在的目的来说正是一种误导，无论如何它都是在多种意义上使用的，因而变得歧义重重。批判实在论者使用的“本质”这个词也带有他们使用该词所特有的意味，这种用法与我想要表达的意思很不相同。因此，为了使用含义没有引起误解的词，我使用了“永恒客体”这个用语来表示我在本节前面几段称为“柏拉图主义的形式”的东西。任何一个实有只要对它的概念性识别不是必然涉及时间性世界中任何确定的现实实有，那么这种实有就叫做“永恒客体”。

在这个定义中“概念性识别”当然必须是构成一种实在感觉的活动，属于某种现实实有。关键之点在于，仅仅感知永恒客体的现实主体，除了这个感知主体的构成中别的某种特性以外，并不与另外的某个现实实有有直接的关联。这个论述也适用于说明上帝的原初本性，这种原初本性是上帝对永恒客体的完全的实现，因而上帝并不是与既定的历史过程直接相联系。这种既定的历史过程要以上帝的原初本性为前提，但上帝的原初本性并不需要以这个历史的过程为前提。

一个永恒客体总是潜在可能的现实实有，但是它本身是概念地感觉到的，它如何物理性地进入历时性世界的任何特殊的现实实有之中，对于这个事实它是中立的。“潜在性”是与“既定性”相关的。“既定性”的意义就是，现在是“既定的”可能曾经还不是“既定的”；现在不是“既定的”可能曾经是“既定的”。

再则，在一个现实实有的完全特殊的“既定性”中存在着一种

排他性因素。各种原始的材料和合生的感觉并没有形成纯粹的多样性集合。它们在一个现实实有的最终统一体中形成的综合就是另一个“既定性”事实。这个现实实有在一个包含着与世界上每一项事物都有完全确定联系的复合的感觉中结束了自己的生成,这种联系或者是肯定性的包容,或者是否定性的包容。这种生成的结束就是现实实有的“满足”。因此,增加了另一个成分就改变了这个综合的“既定性”。任何增加的成分都是与这种原本的整体“既定性”相对立。这一原则可以通过我们对一幅画的视知觉来说明。由各种颜色组成的图形对我们来说是“既定的”。但是如果另
45 外加上一块红色所构成的就不仅仅是单纯的添加成分,它改变了整体的平衡。因此,在一个现实实有中整体“既定性”构成的平衡统一体排除任何不是既定的成分。

这就是超体的自然发生的统一性理论。一个现实实有应当被看作既是统领自身生成的直接性主体,又是作为原子式创造物的超体,发挥着客体永恒性的功能。它已生成一个“存在(being)”,它作为每一个“生成”的潜能又具有每一个“存在”的本性。

这个理论认为一个现实实有的最终的满足不容许有任何添加,这种理论表达了一个事实,即每个现实实有——由于它本来就是如此——终究它本身是它所以省略某些东西的原因。在一个现实实有的实在的内在构成中总有某种与被省略因素相反的因素。这里所说的“相反的”意思就是不可能在相同意义上共同进入。换言之,不确定性已由于满足而消失,因而对这个宇宙有了完全确定的“感觉”或否定的感觉。这种不确定性的消失只是对现实实有据以从它的材料中产生的过程的另一种表述方式。由于每一个现实

实有对世界中每一因素都有确定的态势，因而在另一种意义上说每一个现实实有都包含着世界。

这样看来，这个生成过程具有两极性：(1)由于现实世界的确定性对它的限定；(2)由于它对永恒客体的不确定性的概念性包容。永恒客体之流不断进入感觉的新颖的确定性，把现实世界吸收到新颖的现实之中，从而构成了这个生成过程。

一个现实实有的“形式”构造就是一个从不确定性向最终的确定性转变的过程。但是这个不确定性与确定性材料有关。一个现实实有的“客体性”构成就是它的最终确定性被看作是由各组成的规定构成的复合，因此，这个现实实有就是这种创造性前进的材料。这个现实实有在其物理性方面是由它对现实世界的确定性感觉所组成，而在精神性方面则由它的概念性欲望所产生。

回到“既定性”和“潜在性”的关联上来，我们看到，“既定性”关涉到“潜在性”，而“潜在性”也关涉到“既定性”，我们还看到，在现实的事实中“既定性”的完成把该事实的“非既定性”转变为该事实的不可能性。一个现实实有的个体性包含排他性限制。这种“排他性限制”因素是一个现实实有综合统一必不可少的确定性。这种综合统一否定了包含的要素作单纯增加的概念。

显然，“既定性”和“潜在性”如果离开了多样性的潜在实有，便都是无意义的。这些潜在的东西就是“永恒客体”。离开“潜在性”和“既定性”，在新颖的现实事物接替过程中就不可能有各种现实事物构成的结合体。这样的结果就是一种静止的一元论的宇宙，没有未实现的潜在性；因为这样一来“潜在性”就成了一种无意义的词语了。

“决断”必须与一个现实实有相关，这个结论并没有穷尽本体论原则的范围。每个事物必定存在于某处；在这里，“某处”意指“某个现实实有”。因而，宇宙的普遍潜在性必定存在于某处，因为它与潜在性尚未得到实现的那些现实实有保持着密切的关联。这种“密切的关联”会重新出现在后继的合生中，作为终极原因对突现的新颖性进行调节。这里的“某处”就是非时间性的现实实有。因此，“密切的关联”意指“在上帝的原初精神中产生的关联”。

如果设想某个解释性事实能够从非存在的虚无之中漂浮到现实世界中来，那么这种设想在语词上便是自相矛盾的。非存在就是虚无。每个解释性事实都关涉到一个现实事物的决断和功效。“持存”这个概念只是表示永恒客体何以能够成为上帝的原初本性的组成成分的概念。这是一个留待以后讨论的问题（见第五部分）。但是作为上帝原初本性中的永恒客体，则构成了柏拉图的理念世界。

然而并没有一个实有仅仅是一切永恒客体组成的类。因为，如果我们设想永恒客体的任何一个类，那么就还有以这个类为前提而不属于这个类的其他的永恒客体。由于这个原因，在这一节开头的地方，就用了“柏拉图主义形式的多样性”这个词语，而没有用更为自然的语词“柏拉图主义的形式组成的类”。多样性是一种类型的复合事物，它具有的统一性来自分别参与每个组成成分上的某种限定。但仅仅从多样性的各种各样的组成成分中不会产生统一性。

第 四 节

上述关于每个解释性事实都涉及一个现实事物的决断和功效的理论需要参照第 9 个范畴性要求进行讨论。这个范畴谈到每一个个体性现实实有的合生都是内在被决定的而外在自由的。

这种历史过程的特殊性说明了本体论原则和这个范畴性要求的共同的关联。历史的演进可以通过考察先前事件决定后继事件得到合理化的说明。但另一方面,由于这种历史的演进表现为多种参与形式构成的一种选择之流,因而它又不可能得到合理化。没有任何可以归于历史的内在的理由说明为什么是那个形式的选择之流而不是别的形式的流应当得到说明。的确,任何流变都必定显示内在决定的性质。可以从这个本体论原则得到说明的只有这些。但是,每一个内在决定性的实例都表现为达到那一点的那个流。并没有任何理由说明为什么就不可能有另外的流会显示出那个内在决定的原则。现实的流变本身表现出来的只是“既定”的性质。它并没有表明任何特殊的“完满的”性质。相反,世界的不完满性乃是提供济世之途的一切宗教的主题,也是对普遍的迷信叹息不已的一切怀疑论者的主题。莱布尼茨关于“一切可能世界中最好世界”的理论是一种大胆的编造,这种理论的提出是为了挽救先前的和当时的神学家们构想出来的造物主的脸面。此外,至于那些容易最完全地为我们接受其直接经验的现实即人类的现实情况来说,这种直接主体—超体的最终决断构成了对主体性目的的最终调节,它是我们责任经验的基础,是赞同和不赞同的经验

的基础,自赏和自责的经验、自由的和着重的经验的基础。经验中的这种因素非常重大,不能只当作误解而弃之不顾。它支配着我们人类生活的全部基调。它可以通过事实或想象的明显实例来加以说明。但是这些实例只是每时每刻都存在的人类经验的显著的例证。事物最终的、超越一切决定性的自由,是伽利略低声诉说——可地球还是在转动(*E pur si muove*)——的那种自由,是宗教法庭的审判者认为是错误的,而伽利略认为是正确的自由,是世界不顾伽利略和审问者而运动的自由。

有机哲学的理论认为,对合生的组成因素——它的材料,它的情感,它的评价,它的意图以及它的主体性目的的状态——不论动力因在决定这些组成因素的范围上推进得多么远,但在决定这些组成因素之外总还存在着宇宙的自行创造的统一体的最终的反作用。这种最终的反作用对动力因的决定性赋予创造性着重的印记,由此完成了自行创造的活动。每一个机缘显示其创造性着重的程度都同其主体性强度发挥的程度相一致。衡量这种强度的绝对标准就是上帝的原初本性的标准,由于它不是来自任何现实世界,因而既不是大的又不是小的。在此标准之内并无任何组成部分作为进行比较的标准。但在时间性世界中对于相对微小的经验强度的机缘,它们对创造性着重的种种决断与它们所接受和传递的被决定的成分相比,在个体上都是可以忽略不计的。但是所有这些决断——上帝本性的决断以及所有机缘的决断——的最终积累构成了历史中形式之流的特殊要素,它是“既定的”,在它之内每一个可以决定的成分都是内在被决定的,在这个事实之外,是不可能合理化的说明的。

有机哲学的理论认为，每一合生都指涉一个确定的自由的开始和一个确定的自由的终结。开始的事实对一切机缘都有同等的关联，在这个意义上说，开始的事实是宏观宇宙的事实；而最终的事实对该机缘是特殊的，在这个意义上说，最终的事实是微观宇宙的事实。这两个事实中无论哪个事实都不可能追溯决定它的先前事实，就这个意义上来说，无论哪个事实都不可能合理化地说明。48 开始的事实是原初的欲望，最终的事实是最终创造了“满足”的、着重的决断。

第五节

“普遍”和“特殊”这两个对偶的术语是常用词，用来分别表示不同的实有，与我们在这里称为“永恒客体”和“现实实有”这两个词大体相近，但并不完全对应。^①“普遍”和“特殊”无论是在这两个词暗含的词义中还是在其哲学上流行的用法中都会引起某种误导。我们现在进行的形而上学的讨论所依据的本体论原则以及更广泛的普遍相对性理论则要消除普遍与特殊之间的截然的区分。普遍的概念就是能够参与描述许多特殊东西的概念；而一个特殊的概念就是由诸多普遍加以描述、而本身并不参与描述任何其他特殊的东​​西的概念。这种相对性理论是本书各讲论述的形而上学体系的基础，按照这种相对性理论，对这两个概念都包含着某种误解。一个现实实有不可能由普遍来描述，即使是不确切的描述也

^① 例如，包容体和主体形式也是“特殊”。

是不可能的；因为其他现实实有也的确参与对任何一个现实实有的描述。因此，每一个所谓的“普遍”，就它是其本身而不同于其他一切事物这个意义上说，它是特殊的；每一个所谓的“特殊”，就其参与建构其他现实实有这个意义上说，它是普遍的。这种相反的看法使笛卡尔的多种实体论无法支持，而导致了斯宾诺莎的唯一实体论，导致了莱布尼茨的单子没有进入的窗户的单子论及其先定和谐论；导致休谟哲学的怀疑论的还原——这种还原首先是由休谟本人提出，又由桑塔亚那在他的《怀疑主义和动物信仰》中作了最优美的阐述。

问题就在于关于普遍和特殊的流行观点不可避免地会导致笛卡尔所说的这种认识论立场：

由此我将作出结论说，我是通过视觉而不只是通过心灵的直觉知道这块蜡的；除非我偶尔想起，当我从窗子往外看时，会说我看到了在街上行走的人，实际上我并没有看到他们，但却推论出我所看到的是人，正如我说我看到蜡一样。但我从窗子里看到的只是一些帽子和外衣，这些帽子和外衣覆盖着的是一些自动机？那么我到底看到了什么呢？然而，我仍然判断这些是人。同样，只是通过我心灵中的判断力(judicandi)，我才理解我相信用我的眼睛看到的東西。^①

从上面这段话可以设想，^②笛卡尔——即所说的自我——是
49 一个特殊，只能通过普遍来加以表征。因而他的印象——用休谟

① 《形而上学的沉思》II。

② 也许同笛卡尔在别的地方所讲的不相一致；在别的论述中，有关的心灵的活动似乎是发现“客观实在(*realitas objectiva*)”是观念的组成要素的分析活动。因而在那里就有“内省”而不是“判断”。

的话来说——是由普遍来表征的特性。所以就没有对特殊现实实有的知觉。他通过“判断的功能”得到对这种现实实有的信念。但是按照这种理论,他绝对不可能依据任何类比作出这种推论。休谟接受了笛卡尔在这段话中对知觉的说明,洛克在《人类理智论》的一些章节中的论述也有这种思想,休谟由此很容易地得出了这种怀疑论的结论。桑塔亚那无可辩驳地揭示了这种怀疑论必然会达到严重的程度。有机哲学还重提了笛卡尔关于“客观实在(*realitas objective*)”的另一种理论,并且力求以一种首尾一贯的本体论来说明它。笛卡尔竭力想把这两种理论结合起来;但由于他毫无疑问地接受了主—谓形式的教条,因而不得不陷入一种知觉的表象理论,其中包括要确信上帝的威力和善才能保证“判断(*judicium*)”的有效性。有机哲学对包容的说明采取了笛卡尔主义以“客观实在(*realitas objectiva*)”、“内省(*inspectio*)”和“直觉(*intuitio*)”等用语表达的立场。后两个用语在有机哲学中改造成“肯定性包容”的观念以及各种物理性和概念性来源的范畴描述的作用。要使物理性包容和概念性包容之间得以相互协调和相互过渡,“上帝”的概念仍然是必要的,但不是采取对“判断”给予有限信任这种粗俗的形式。

实际上,休谟赞同“心灵”是从原初材料产生的合生过程的观点。按照他的说法,这些材料是“感觉印象”,在这种印象中,除了普遍性因素以外,不可能发现任何别的要素。对于有机哲学来说,原初材料总是一些现实实有,通过客体化的现实和经验主体共同拥有的某些普遍因素而吸收到感觉之中的(见本书第三部分)。笛卡尔采取一种中间的立场。他以休谟的用语来说明知觉,但加上

了通过心灵产生的“内省”和“判断”对特殊现实实有的领悟(《形而上学的沉思》第Ⅱ卷、第Ⅲ卷)。这样,他就为康德及其把世界降低为“单纯的现象”铺平了道路。

全部现代哲学都在纠缠于用主词和谓词、实体和属性、特殊和普遍来描述世界的难题之中。结果总是损害了我们表现在行动、希望、同情、目的中并为我们所享有的那种直接经验,尽管我们还缺乏对它们进行语言分析的用语。我们发现自己生活在一个吵吵嚷嚷的^①世界,生活在众生平等的世界之中,而传统的哲学在这样那样的借口之下,只是引导我们面对各种孤立的实体,使每个人都感受一种虚幻的经验。“啊,波顿!你变了样子啦!我在你身上能看到什么呢?”我们要尽力按照常识的强烈意见来解释经验,这就必然使我们重新回到对柏拉图的实在论的某种论述,并加以修改从而避免17和18世纪的哲学研究所显露出来的那些缺陷。

真正的分歧之点在于“特殊”和“普遍”这些词的自然意义的对立显示出来的错误观念。特殊仅仅被看作个体自身而与任何其他特殊没有必然关联。它符合于笛卡尔对实体的定义:“当我们想到实体时,我们只是想到一个存在着的事物,它的存在除了自身以外不需要任何其他事物。”^②这个定义是真正从亚里士多德的定义中引申出来的。亚里士多德的定义是:第一实体“既不能断定为主体也不是存在于主体之中。”^③我们还必须加上笛卡尔的《形而上

① 当然,这个描述词是从威廉·詹姆士那里借用的。

② 《哲学原理》,第1部分,第51页。

③ W. D. 罗斯,《亚里士多德》,第2章。

学的沉思Ⅱ》的标题用语：“关于人的精神的本性以及精神比物体更容易了解”，与此相联系的还有两个论断：“……思想构成思维实体的本质”，“我们在心灵中发现的一切都只是各种不同的思维形式。”^①这些引文都体现了导致洛克的经验论以及康德的批判哲学的一些必要前提，这两种哲学对现代思想产生了支配性影响。在这里所要抛弃的正是17世纪哲学的这一方面。

普遍相对性原则直接反对亚里士多德关于“实体不存在于主体之中”的名言。相反，根据普遍相对性原则，一个现实实有存在于其他现实实有之中。事实上，如果我们承认不同程度的相关性，承认微小的相关性，那么，我们就必须承认每一现实实有都存在于一切其他现实实有之中。有机哲学要做的主要工作就是要弄清楚“存在于其他实有之中”这个概念。这个用语是从亚里士多德那里借用的：它并不是一个值得赞赏的用语，在后面的论述中，我们将用“客体化”一词来代替它。亚里士多德的这个用语表示的是把一个现实实有单纯地加到另一个实有上这样一个粗疏的概念。但这并不是这个用语本来的意思。永恒客体的作用之一就在于，它们是那些表现一个现实实有如何通过综合其他现实实有而构成它自身的要素，以及那个现实实有如何从原初的材料阶段发展成包含着个体的享受和欲望的个体现实存在的要素。由于一个现实实有是世界的这样一种特殊的合 51
生，因而它是具体的。

^① 《哲学原理》，第1部分，第53页。

第六节

简短地考察一下洛克的《人类理智论》，对于清楚地说明有机哲学源起的一些基本前提，是颇有价值的。洛克的这些论述清楚地表达了常识，尽管这些表达有其自然的局限。它们所表现的事实必定为任何一个完满的哲学体系所接受，就这种性质来说，是不可能加以改进了。

需要指出的第一点就是洛克的有些陈述非常接近于我们这里所明确表述的有机哲学的观点。只是他没有注意到他的问题是要求对传统范畴作出更激烈的修改，而他实际上未能做到，这就导致一些陈述的含混不清，并且造成了一些互不一致的因素。这种保守性的一面导致了休谟对他进行怀疑论的颠覆。但休谟仍然是一个彻底保守的人（尽管他在《人性论》第一部分第6节中作了明确的否认），他对心灵作用及其内容的解释从来没有脱离主—谓形式的思想习惯，由于欧洲漫长的中世纪时期过分强调亚里士多德逻辑，因而使这种思想习惯一直影响着欧洲人的心灵。按照这种对心灵的曲解，也许亚里士多德本人不是亚里士多德主义者了。但是休谟对知识的怀疑论的归结（就其论证来说）完全依赖于把心灵作为主项，把心灵的内容作为谓项这样一个暗含的前提，这是他所公开否定的前提。

洛克的《人类理智论》的优点在于论证充分，但却缺乏首尾一贯性。他对经验中那些绝不会被常识忽略的各种成分作了最冷静周到的描述。但令人遗憾的是他受到那些不恰当的形而上学范畴

的束缚,对于这些范畴他从未加以批判。他应当把他的著作标题拓宽为《经验论》。他论述的真正的课题是对一个现实实有享有的各种类型的经验进行的分析。但这种完全的经验只是现实实有本身自在自为的存在。我将采用前康德主义的术语,说一个现实实有享有的经验就是作为形式构成者(*formaliter*)的那个实有。我用这个词的意思是说,当我们将这个实有从“形式上”加以考察时,就是对它的那些构成形式的描述,依据这些形式,它就是以自身绝对的自我实现的尺度来描述的那个个体的实有。它的关于“事物的观念”就是其他事物为之而存在的东西。用本书各讲的术语来说,这些观念就是该实有的“感觉”。这个现实实有是组合的,又是可分析的,它的“观念”就是表达在其自身的建构中其他事物是怎样、又在何种意义上是它的组成成分的。因此应当通过对洛克的观念的分析来发现构成这个现实实有的形式。洛克谈论的是“理解”和“感知”。他应当从一个更一般的中性的词语出发来表达使世界上的许多事物据以成为一个现实实有的综合性的合生。因此,我采用了“包容”这个词来表达一个现实实有借以实现其自身凝聚其他事物的活动。 52

一个现实实有被另一个现实实有“包容”是完全的交互作用,可以分析为前一种实有客体化为后一种实有的材料,也可以分析为完全包含着的感觉,通过这种感觉,材料便得以被吸收到主体性满足——“包含着”各种“主体形式”要素的主体性满足之中。但这种定义可以更一般地陈述从而也包括一个现实实有包容永恒客体的情况,也就是说,一个现实实有“肯定地包容”一种实有就是一种完全的交互作用,可以分析为该实有的进入或客体化为感觉的材

料,以及把这种材料吸收到主体的满足之中的感觉.我也抛弃了洛克的“观念”一词,代替这个词的其他事物,在作为有关现实实有的要素这种有限作用中就称为该实有的“客体”。客体有四种主要类型,即“永恒客体”,“命题”,“客体化的现实实有”和“结合体”。这些永恒客体就是洛克在他的《人类理智论》(第2卷,第1章第1节)中所解释的观念,他写道:

观念是思维的对象——每个人在他思维着的时候,他自己都意识到他在思维着,他的心灵在思维时的对象,就是在心中存在的那些观念,因此,毫无疑问,人们心中一定有一些观念,例如“白、硬、甜、思维、运动、人、象、军队、醉酒”等词所表达的观念。

但是,后来(在该书第3卷,第3章第2节),洛克在讨论一般的名词时(早在第2卷,第23章讨论“实体”时,他不经意地)又附带地加上另外一种类型的观念,实际上就是被我称为“客体化了的现实实有”和“结合体”。他称为“特殊事物的观念”;他说明了为什么这些观念一般不可能有独立名称的原因。这原因很简单而且不可否认,那就是存在着太多的现实实有。他写道:“但是,人类的能力远远不可能对我们所遇见的所有特殊事物都形成明确的观念并保持下来;人们所见到的每一只鸟和兽,感官所感到的每一棵树和植物,即使在容量最大的理解中也不可能都找到一个位置。”这段话表明了,困难并不在于任何特殊事物不可能形成一个“观念”;困难只是在于这些特殊事物的数量太大。对现实实有的直接“观念”(或感觉)有这样一种看法是一切常识都有的前提;桑塔亚那把它归于“动物信仰”。但是这很难同洛克著作其他部分中产生的感觉

主义的认识论相一致。洛克和笛卡尔要着力对付的正是同样的困难。

53

我所采取的原则就是,经验是意识的先决条件,而不是经验以意识为先决条件。意识是某些感觉的主体形式中的一种特殊成分。因此,一个现实实有的某一部分经验可能意识到、也可能没有意识到它的某一部分经验。它的经验是它的完全的形式构造,其中也包括它的意识,如果有某种意识的话。所以,在洛克的用语中“特殊事物的观念”就是在其构成中作为被感到的构成成分发挥作用的那些其他事物。只有当这些客体化的东西属于意识显示的那一部分经验时,洛克才把它们称为“观念”。在同一章第4节中他明确地认为“所有知识都是建立在特殊事物上的”。他写道:“……每一个特殊事物都给定一个明确的名称,这对于知识的改善并没有多大的用处;这些知识虽然是在特殊事物上建立起来的,^①但要通过一般的观点来扩大的;把事物在一般的名称之下归纳为许多种,这对知识是有帮助的。”因此,在这段话中,在洛克看来,并不是先有各种性质然后才有推测性的种种特殊事物,而是相反。他还用“树叶”,“乌鸦”,“羊”,“沙粒”来说明“特殊事物”的意义。所以他所想到的并不是一个特殊的颜色斑块,或其他感觉材料。^②例如,在该书同一章的第7节中,谈到儿童时,他写道:“在他们的心中清楚地形成了保姆和母亲的观念,这些观念如同他们的画像一样,只是代表那些个体。”必须把洛克的这一理论与笛卡尔的“客

① 重点是本书作者所加。

② 如他在该书第1卷第2章第15节中写道:“感官首先放进特殊观念,而提供的还只是空的密室……”注意,“特殊观念”和“特殊事物的观念”之间的区别。

观实在(*realitas objectiva*)”理论相比较。洛克继承了心灵和肉体二元分立的思想。如果他从现实实有的一个基本概念出发,那么意识中显露的复杂观念就会立即变成这个现实实有自身意识中显露的复杂构造,如果这现实实有是有意识的——阵发的、部分的,或者根本没有意识的。洛克明确地陈述了观念是如何成为一般的。在这一章的第6节,他写道:“……如果把一些观念与时间、地点等条件以及可能决定它们成为这个或那个特殊存在的其他观念分开,就使这些观念成为一般的观念。”因此,在洛克看来,特殊存在物的观念是先于抽象观念的,“(儿童)形成一个观念,他们发现它确实包括了许多特殊的东西。”洛克的这一陈述可与概念性评价范畴即第四个范畴性要求相比较。

洛克在“实在的本质”这个名目下讨论了现实事物的构造。他(在该书同一章第15节中)写道:“因此,事物的真正的内在的(但
54 一般是在未知的实体中)为事物的种种可发现的性质所依赖的那种构造,可以叫做事物的‘本质’。”重要的是洛克完全赞同一个现实实有从包含其他实有的复合构造中产生的理论,但由于他不幸地使用了“心灵密室”这样的用语,因而他对“过程”概念不像休谟那样加以强调。

事实上,洛克在他的著作中陈述了有机哲学的一个主要问题。他发现心灵是把观念主动地包容到一个具体事物之中而产生的统一体。遗憾的是,他把笛卡尔的二元论以及主一谓形式的教条作为预先设定的前提,按照笛卡尔的二元论,心灵是一种殊相,自然的实有是另一种殊相。因此,洛克和笛卡尔一样不得不承认一种表象知觉论。例如在前面引用的一段话中,他写道:“而且,如同他

们的画像一样,只是代表那些个体。”这种观点显然会造成一种不可解决的认识论问题,要解决这种问题,只有像桑塔亚那那样,坚定地假托动物信仰,或者通过布拉德雷的某种假相论——关于某种纯粹现象的理论,如果把它看作实在的,就会产生前后不一致。无论如何,“表象性知觉在其自身的形而上学观点范围内,绝不可能依靠它来保证观念表示事实的有效性。”

洛克和那些同时代——17、18世纪——的哲学家们都受到一个根本的错误观念的误导。这就是不自觉地、无批判地设想逻辑的简明性可以等同于经验机缘构造过程中的先在性。洛克把他的《人类理智论》的前两卷(除了我在下面就要引用的论述“实体”的几节以外)便建立在这种预设的前提上。在该书第三、四卷中,他则抛弃了这种预设的前提,不过看来还是不自觉地抛弃的。

这种把逻辑上在先同实践上在先等同起来的看法,从希腊人最初发现数学和逻辑时起就一直使思想和方法受到损害。例如教育方法中的有一些最严重的缺点就是因此而产生的。洛克最接近于有机哲学的观点,而且从这种有机论观点来看,他的主要的疏忽最清楚地体现在《关于实体的复杂观念》这一章(第2卷第23章)的第一节中。他写道:

我已经说过,心灵提供了大量简单观念,它们或者由感官在外部事物中发现而传进来的,或者是通过对心灵自身活动的反省来发现的。心灵也会注意到,有些简单观念是经常在一起的;于是就认为它们属于同一事物,就用一些适合于共同理解的词,能够用来进行迅速的传达,这些词在一个主体中联系起来并用一个名称来称呼它们;后来,我们往往不知不觉地把它们作为一个简单观念来谈论或思考,而实际上是由

- 55 许多观念结合在一起的复杂观念。我说过,由于我们不能想象这些简单观念怎么能靠自身维持下去,所以便习惯于假定有某种基质支持它们,而且它们又确实从这种基质中产生;因而我们便把这个基质叫做“实体”。

在这一节中,洛克的第一个陈述是该节的其余陈述的基础,这正是有机哲学的基本的假设:“心灵提供了大量简单观念,它们或者由感官在外部事物中发现而传达进来……”。这里的最后一句话“在外部事物中发现”,断定了我在后面称为原初感觉的向量性质。这种普遍的东西由于“在外部事物中被发现”,因而能够取得那种地位。这是洛克的论断,也是有机哲学的论断。也可以把它看作对笛卡尔的“客观实在性”理论的一种发展。只有这些普遍的东西才是材料中可以通过概念描述的因素,因为概念只是发挥普遍的东西的分析性功能。但是这些外部事物,虽然不可能用概念来表达它们的个体的特殊性,但它们仍是感觉的材料;因而合生的现实来自对它们的个体特殊性地位的感觉;所以这种特殊性就作为这些感觉从中产生、又与之相关的要素包括进来。

紧接着洛克这句话的后面一句是说:“有些简单观念经常在一起。”这句话的意思只能是指在直接知觉中发现“一些简单观念”一起出现在一个外部事物中,而且对先前时刻经验的回忆也表明,在外部事物中一起出现,这个同样的事实也适合于同一组简单观念。再则,有机哲学认为这种描述符合各个时刻的直接经验。但是,由于洛克所说的“经常在一起”这句话掩盖了第二个前提,没有考虑各个相继的外部事物是否同一的问题。

有机哲学对这一问题的回答是,就洛克所说的这段话的意义

来说,连续相继各时刻的外部事物不会是彼此同一的。每一个外部事物或者是一个现实实有,或者(更经常地)是许多现实实有与相互同时发生的直接性事物的结合体。为了简便起见,我们就只谈论“外部事物”意指该时刻的一个现实实有这种较简单的情况。但洛克明确谈到的是一个持续了若干年、或若干时刻、或若干代的持续的物体。他所考虑的是一个个体化的(在亚里士多德意义上的)特殊实体这种流行的哲学概念,这种特殊的实体虽然经历着变易的历程,但在偶然性的变化中仍保持其实体形式。在全部《人类理智论》中,洛克大体上保持了这一概念,而且又正确地认为这一概念有模糊性和不确定性。洛克和休谟认为非个体化的实体形式只是普遍性的结合——或更恰当地说是一个复合的普遍性——这种普遍性对连续相继各时刻中的外部事物是共同的东西,对于洛克和休谟的这种观点,有机哲学是赞同的。换句话说,一个外部事物要么是一个“现实实有”,要么是一个具有“确定特征”的“社群”。对有机哲学来说,这些“外部事物”(在前一种意义上)是最终的具体现实。必须把这种个体化的(洛克的)实体看作是某种社群由各种基本的外部事物从第一个“事物”延伸到最后一个“事物”构成的历史行程。

但是,洛克在整个《人类理智论》中都正确地坚持认为“实体”概念中主要成分是“能力”概念。有机哲学认为,为了理解“能力”概念,我们必须正确地了解每一个个别现实实有如何提供使后继者得以产生并与之相适合的材料。在洛克那个时期的哲学把持久的事物看作个别化的实体,这种能力理论之所以特别地与持久性事物相关,原因就在于历史行程中各种连续相继机缘之间的任何

相似性都在任何后继现实实有提供的材料之间形成相应的同一性；因而也保证了相应地增强一致性的影响。这个原则同样也适合于虚空中更加零散的情况，但是沿着历史行程的这种一致性增强了这个行程对未来的一致性要求。特别是，每一个具有相似机缘的历史行程由于其组成成分可以产生遗留的一致性影响，因而都易于延续自身。有机哲学取消了独立的精神。精神活动只是在某种程度上属于一切现实实有的一种感觉方式，但只是在某些现实实有中，才成为有意识的理智活动。这种更高级的精神活动是在合生的后期阶段产生的理智性感觉对未完成的早期阶段的实有进行的理智的自我分析。^①

现实实有的知觉构成提出这样一个问题：其他各有其自身形式存在的现实实有，怎么也能够客体性地进入该现实实有的知觉构成的呢？这是宇宙的协同性问题。经典理论关于共相与殊相、主项与谓项的理论，关于个别实体不可能存在于其他个别实体之中的理论，关于关系的外在性理论，同样都使这一问题不可能得到解决。有机哲学对这一问题的回答是包容理论，即包含于合生的整合中，结束于确定的、感觉的复合统一体。成为现实的就一定意味着所有现实事物都同样是客体，在形成创造性活动中都拥有客体的不朽性；同时一切现实的事物又都是主体，各自都包容着它由之产生的世界。这种创造性活动就是，世界在自身经验的特殊统一中总是在生成为“一”，由此又增加了作为“多”的世界的多样性。这种持续的成为统一的合生过程是每一实有最终自身同一的结

^① 见本书第三部分第五章。

果。任何实有——不论是普遍的还是特殊的——都不可能起离散的作用。自身同一要求每一个实有都有一种结合的自我维持的功能，不论这种功能具有什么样的复杂性。

第七节

洛克的理论还有另一个方面，那就是他的“能力”理论。这个理论更好地显示了他的理论的令人赞赏的恰当性而不是他的一贯性，毫无疑问，根据休谟的论证，这样的理论不可能和纯粹感觉主义哲学相容。这种感觉主义哲学，虽然从洛克的理论引申而来，但他并没有建立这种哲学的明确意图。每一个哲学学派在其历史过程中都要有两个主导的哲学家。其中一位在这一学派的主要学说的影响下，应当足够恰当地来考察经验，但他可能缺乏前后一贯性。另一位哲学家则应将这一学派的各种学说划归为严格一贯的理论，因而他要进行一种归谬论证。在这样两位哲学家没有出现以前，任何思想学派都不会对哲学完成充分的作用。感觉主义的经验论学派正是这样从洛克和休谟那里获得了重要性的。

洛克在下面这段论述(《人类理智论》第2卷，第21章，第1—3节)中介绍了他的“能力”学说：

“能力”这个观念是如何得来的——心灵天天通过感官得到所观察的外界事物中那些简单观念变化的消息，并且注意到一个观念如何终止，不复存在，而另一个以前没有的观念又如何开始存在，它还反省自身中进行的种种情况，并观察到心中的观念的经常的变化，这种变化有时来自外物在感官上产生的印象，有时来自心灵自身选择的决定，因此

58 它便依据它时时观察所得作出断言,将来在相同事物中由相同的作用通过相同的方式会产生相同的变化,想到在一事物中有某种简单观念发生变化的可能性,而在另一事物中也有引起那种变化的可能性。于是便形成了我们称之为“能力”的观念。因此,我们就说,火具有熔化黄金的能力,而黄金具有被熔化的能力;……在这种以及类似的情况下,我们所考察的能力都是有关可感知观念的变化;因为我们除了通过事物可以感到的观念的观察得到的变化以外,便不可能观察到在某种事物中或施加于某事物上发生什么变化;而且除非先设想它的某些观念有了变化,否则就不可能设想它发生了任何变化,……如此说来能力就有两种,也就是能够引起变化的能力和能够接受变化的能力;一种叫做“主动的”能力,另一种叫做“被动的”能力……我认为能力中包含某种关系——一种作用或变化的关系;事实上,我们的观念,无论是哪一种,如果仔细地考察一下,不都是包含着关系吗?就拿我们的广延观念,绵延观念,数的观念等来说,难道不都是包含着各部分之间的隐蔽的关系吗?至于形状和运动中含有某种关系则更加明显了。又如各种可感的性质,如颜色、气味等,它们不都是各种不同的物体和我们的知觉发生关系表现出来的各种能力吗?……因此,我认为,我们的能力观念,也可以和其他简单观念一起,作为简单观念之一,作为那些构成复合的实体观念的一个主要成分,关于这一点,我们以后有机会再加以考察。

在这一段重要论述中,洛克阐明了有机哲学的一些理论,即相对性原则;永恒客体的关系属性,使永恒客体据以构成现实实有相互客体化的各种形式;一个现实实有(即一种实体)的组合属性;作为构成现实实有(即实体)概念的主要成分的“能力”概念。在“能力”概念中,洛克预示了两个原则,一个是本体论原则,另一个是关于一个现实实有作用于另一现实实有的能力就是前者如何客体化而构成后者的原则。因此,知觉问题同能力问题是同一个问题,至少就知觉仅仅归结为对现实实有的包容来说,就是如此。而知觉作为有意识的包容这个意义上说,则需要永恒客体的概念性包容

这个新增加的因素以及把这两个因素结合起来的(见本书第三部分)。

洛克的这种能力理论在有机哲学中通过两种客体化的理论重新表现出来,这就是,(1)“因果性客体化”,(2)“表象性客体化”。

在“因果性客体化”中,被客体化的现实实有主体性地感受到的东西被客体性地传递到接替它的合生现实之中,因而用洛克的说法,这种客体化的现实实有就是在发挥着“能力”。在这种类型的客体化中使客体与主体相互关联的永恒客体表达了客体化的现实实有的形式构造。

在“表象性客体化”中,相互关联的永恒客体分为两类,一类是从感知者的地位出发对被感知的东西进行“广延性”展视所提供的,另一类是由这个感知者的先前的合生阶段所提供的。通常所说的“知觉”就是对表象性客体化的意识。但按照有机哲学,对这两种客体化都可能存在着意识,因为按照有机哲学,可认知就是认知者的完全的本质,至少这些阶段是先于认知活动的。

洛克忽略了一个根本性的理论,即内在关系理论决定了不可能把“变化”归于任何现实实有。每一个现实实有都是本来如其所 59 是的,并且由于它对其他现实实有的内在关系决定了它在宇宙中确定的位置。“变化”是对逐渐演化的现实事物构成的宇宙中永恒客体历险过程的描述。

这种内在关系理论引起了另一种不可忽视的重要思考。洛克考察了事物的“实在本质”和“名义本质”。但是依据现实事物相互之间普遍相对性的理论以及这些关系的内在性理论,在“实在本质”这个词的背后隐含着两种不同的重要概念。洛克写道《《人类

理智论》，第3卷，第3章，第15节）：

本质可以看作是一件事物据以成为该事物的存在(being)，这件事物之所以是这件事物，就是凭着这个存在。因此，事物可感知的性质所依靠的事物的实在的内在(但一般地在不知道的实体中的)构造，可以称为事物的“本质”。……的确，人们通常也认为各种事物有一种实在的构造，而且毫无疑问地知道一定存在着一种实在的构造，从而任何一组共同存在的简单观念必定要依赖于这种构造。但是，很明显的是，事物之所以总是在种种名称之下归于不同的种属，只是由于它们符合于我们用那些名称表示的某种抽象的观念。因此，事物的每个种、类的本质不是别的而是这些种名、类名(如果我可以根据“种”而称其为种名，正如根据“类”而称其为类名一样)所代表的抽象观念。我发现人们对本质一词的最熟悉的用法就是这个意义。我想，把这两种本质，一种叫做“实在本质”，另一种叫做“名义本质”，看来并无不妥。

有机哲学的基本思想，用洛克的话来说就是“毫无疑问一定有某种实在的构造，从而任何一组共同存在的简单观念都必定要依赖于这种构造。”洛克清楚地阐明了这一点(见《人类理智论》第2卷，第2章第1节)，他用“简单观念”指的是进入现实实有(如“一块蜡”、“一块冰”、“一朵玫瑰”)的某种非复合的抽象的性质(如“柔软性”、“温暖”、“白”)。在洛克看来，共存于一个现实实有之中的这些简单观念需要该实有实在的构造。而有机哲学不停留于洛克清楚陈述了的东西上，用实在的构造这个概念是指永恒客体所起的作用在于引入多种现实实有作为该现实实有的构成因素。因此，这种构造之所以是“实在的”是由于它规定了这个现实实有在实在世界中的地位。换言之，这个现实实有由于本来如其所是，因而也就在其所在之处。它在某处乃由于它是与它的现实世界相关

联的某种现实事物。这就直接否定了笛卡尔主义的“存在物除了自身以外不需要任何别的东西而存在”的理论。这种观点也同亚里士多德关于“实体既不是对一个主体的断定，也不是存在于一个主体之中”的说法不一致。

当然我并不认为洛克在他的话中已经清楚地掌握了隐含其中为有机哲学所发展的那些含义。但是不经意间说出的话往往包含着洞见的闪耀；我们还可以认为，洛克要比他的某些追随者更深入地看到种种形而上学的问题。且不谈洛克心中想到的是什么，有机哲学需要对形成有关现实实有的各种现实实有之间的相互关系进行的完全分析，需要这个意义上的“实在本质”，还需要一种“抽象本质”，在这种抽象本质中，非特定的实有概念代替了这样联系着的各种特定的现实实有；这就是非特定的现实实有概念。因此，实在本质包含对各种特定的现实实有的实在的客体化；而抽象的本质则是一个复合的永恒客体。许多现实实有具有相同的抽象本质，这种想法并没有什么自相矛盾之处；但是只能有一个现实实有具有相同的实在本质。因为实在本质表明该实有存在于“何处”，也就是，表明该实有在实在世界中的地位；而抽象本质则排除了这种特殊性的位置。

有机哲学在所关注的事实方面，可以依靠洛克的深刻见解来支持自己，洛克在英国哲学中，就其生活的时代，就其个人的天赋、丰富的经验以及对于那些互相冲突的直觉所作的陈述来说，他的地位可与柏拉图相当。

这种有机理论试图把世界描述为诸多个别现实实有各以绝对的自我造就而生成的过程。这种具体的终极性个体无非是超越自

身的决断。因而，就注定了个体绝对性的“永恒消逝”（见《人类理智论》第2卷，第16章，第1节）的命运。但这种绝对性的“消逝”又是“客体的不朽性”的获得。最后这一概念表达了有机哲学更深层远的因素——要通过现实实有来描述生成过程。

第二章 广延连续体

61

第一节

我们必须首先考察对世界的广延性关系具有清楚、明确意识的知觉方式。这些关系包括空间的“广延性”和时间的“广延性”。毫无疑问,这种清晰性,至少是有关空间的清晰性只有在日常的知觉中通过感官才能获得。这里说的这种知觉方式称为“表象的直接性”。以这种知觉“方式”,同时性世界作为广延性关系的连续体被有意识地包容。

人们能够十分清楚地理解,有些欧洲的思想观念是在一种错误理解的影响下形成的,只有通过 20 世纪的科学发展过程才能得到特别的纠正。这种错误就在于混淆了单纯潜在性和现实性。连续性涉及的是潜在性的东西,而现实性所涉及的则必然是原子式的东西。

这种错误理解是由于忽视了这样一个原则,那就是:就物理关系来说,同时性事件的发生没有相互的因果关系。^①我们在后面_{对过程和时间的考察中还要对这一原则进行解释。这个原则在我}

① 这一原则依据爱因斯坦关于物理连续体的基本公式。

他们对同时性现实实有的感知特性中得到体现。那种同时性世界对我们客体化为“客观实在”，通过不同的感觉材料分辨其不同部分来体现单纯的广延。这些性质，如颜色、声音、身体感觉、味道、气味以及由各种广延性关系产生的各种视角都是各种相关的永恒客体，使各种同时性的现实实有得以成为构造中的要素。这样一种客体化就叫做（见前一章第七节）“表象的客体化”。

由于同时性世界的独立性原则，同时性世界就是这样以被动的潜在态势对我们进行客体化的。把同时性世界各个部分分开的正是我们身体的先前状态提供的感觉材料，它们在同时性空间中的分布也是如此。因此，我们对同时性世界的直接感知便归结为广延，这种广延性规定了：（1）我们自己的几何视角，（2）其他同时性实有互为视角（*inter se*）的可能性，（3）划分的各种可能性。这种划分的 possibility 使外部世界构成了一个连续体。因为一个连续体是可分的；就同时性世界被各种现实实有划分来说，它不是一个连续体，而是原子式的。因此，同时性世界是以它潜在的广延划分、而不是以其现实的原子式的划分被感知的。

作为被各种感官所感知的同时性世界是构成同时性现实的材料，因而是连续—可分的但不是分割开来的。事实上同时性世界是分立的，原子式的，由确定的现实实有组成的多样性世界。这些同时性的现实实有是彼此分开的，但它们本身不可能分为其他同时性现实实有。这种对立情况要在后面（见第五部分）来讨论。但在这里有必要概略地加以预先说明。

对同时性现实实有与有关主体的“形式”存在相关联，对这种关联方式的限定首先体现了这样一个一般性原则，即客体化使被

客体化的实有的完全构造降低为无关的或只有次要的关联的东西。被客体化的实有中某种实在成分显示的作用是这种特殊的实有如何成为该主体经验的材料的。在这种情况下,被客体化的同时性实有由于都是从构成广延连续体的材料中产生的,因而只有直接地与主体相关联。事实上它们的确使这种广延连续体原子化了。但是,这些同时性实有所包含和实现的原有的潜能就是它们在客体化中所提供的关联的因素。这样,它们就显示出这种同时性现实的共同体是具有数学关系的共同世界——这里所用的“数学的”这个词是现代数学的正确定义发现以前在柏拉图、欧几里德和笛卡尔所理解的意义上使用的。

这种纯粹数学的潜在性广延连续体为了能显示出对主体的实在客体的作用还需要有另一种新增的内容。提供这种内容的是称之为感觉材料的永恒客体。这些永恒客体对于主体经验来说是“既定的”。它们的“既定性”并不是来自被这样客体化的同时性实有的“决断”,而是来自该主体先前的物质性身体的作用;而这种作用又可以分析为表现更遥远过去的影响,即这个主体及其同时性现实实有共同的过去的影响。因此,这些感觉材料是起着复合关联作用的永恒客体。它们把过去的现实实有与同时性现实实有联系起来,从而实现同时性事物和过去事物的客体化。例如,我们看到这把同时的椅子,但我们是用眼睛看它的;我们摸到这把同时的椅子,但我们用手去摸它的。因此,颜色感觉以一种方式将这把椅子客体化为该主体经验中的要素;而以另一种方式将眼睛客体化为该主体经验中的要素。同样,触觉以一种方式将椅子客体化为该主体经验中的要素,而以另一种方式将手客体化为该主体经

63 验中的要素。但眼睛和手是过去就存在了的(几乎是直接的过去),而椅子则是存在于现在。这样客体化了的椅子就是各种现实实有的同时性的结合体在其统一中客体化为一个结合体。这种结合体可以通过具有各种投影关系的空间区域来说明其构造。事实上,这种区域被该结合体的各构成成分原子化了。在这种客体化中通过运用转变范畴(见本书第三部分和第四部分)就可以从多样性构成成分中,从组成其形式构造的所有成分中(除了对这个区域的占有以外)作出一种抽象。这种包容,在上面考察的特殊例子中,就叫做对一个“椅子—形象”的包容。同样,过去的介入并不限于先前就有的眼睛和手。还有身体以外整个自然的更加遥远的过去。这种遥远过去的直接相关,由于它在直接主体中的直接客体化,因而就严格的物理类型的包容来说,在实践中是容易被忽略的。

但是,外部自然由于通过它传递类似的包容因而也具有一种间接的关联。这样,在外部自然中就有各种各样的中介性的客体化组成的历史线索。这些相关联的历史线索逐渐通向动物身体的各个部分,并把那些包容物传进身体,构成外部环境对动物身体的物理影响。但处于这个合生主体过去的这种外部环境,除了一些微小的例外,也是作为客体化的椅子—形象的过去的结合体。如果有一个“实在的椅子”,那么在这个环境中就会有另外一条从一个结合体到另一个结合体的客体化的历史线索,每一结合体中的组成成分都互为同时性的。这种历史线索也将引导到作为椅子—形象的结合体。由这个历史线索和这种椅子—形象所组成的这种完全的结合体,将形成一种“粒子性的”社群。这个社群就是“实在的椅子”。

合生主体的包容和作为椅子—形象的同时性结合体成员的形式构造就这样受过去的相同环境的属性的制约。动物身体是这样构造起来的,大体精确地和在通常条件下来说,特别着重之点是放在同时性世界中对持续客体的未来存在具有特别关系的那些部位,直接感知者就是持续客体的一个机缘。

参看一下转变范畴就会表明,以“表象的直接性”方式对同时性“形象”的感知是一种“非纯粹的”包容。而从属的“纯粹”物理性包容则是提供有关物理世界的某种确定信息的成分;从属的“纯粹”精神性的包容则是把“第二性的质”的理论引进知觉理论所依据的那些成分。这里的说明把第二性的质的根源追溯到以“身体的运用”所表示的物理性包容。 64

如果对于人们所熟知的一把椅子的物理途径和动物身体的生存历史之间的相互关联感到不满意,那么我们会说,我们的知觉是虚妄的。“虚妄”这个词作为一个专门术语是很好的,但是一定不能把它错误地解释为我们并没有直接感知已被直接感知的东西。我们通过感官对直接的广延形体的直接感知,在对我们自己的某种几何投影中,而且在同时对同时性世界的一般的几何关系中仍然是一个最终的事实。我们的推理是有缺陷的。用笛卡尔的话来说,只有在清除了所有“推断”——即推理——以后的一种最终的“审察”(也叫做“直觉”)才是最终应当相信的。关于虚妄知觉的全部问题必须在后面(本书第三部分第三章到第五章)作更详细的考察。但是,我们马上就能看到,“虚妄”是有不同等级的。有一种并非虚妄的情况,如果我们看到椅子形象并且有一把椅子存在,就是如此。如果我们看镜子,就有部分虚妄的情况,在这种情况下,我

们看到的椅子形象不是我们称之为实在椅子的各种实有组成的完整的粒子性社群。最后一种情况是,我们可能服下麻醉剂,因而我们看到的椅子形象在任何粒子性社群的历史线索中并没有熟悉的对应物。还有另外一些不同等级的虚妄情况,在这些等级的虚妄情况中时间的间隔是主要因素。这些情况可以通过我们对天体的感知来说明。在虚妄的情况下,我们很容易以含混不清的方式认为我们没有看到但却正确地推论出来的那些实有的社群就是我们“真正”看到的事物。

从这种讨论中得出的结论是,称为“感觉材料”的永恒客体进入一个主体的经验不能解释为这种现实实有的单纯的客体化,在日常的话语中我们把那种感觉材料作为一种性质归于这种现实实有。这种进入包含着复杂的关系,通过这些关系感觉材料作为“既定的”永恒客体显露出来,通过这些永恒客体使某些过去的实有得以客体化(例如,颜色是用眼睛看到的,坏心情是从内脏器官传来的)。而且通过这些关系,感觉材料也得以进入同时性世界中各种现实实有的社群的客体化之中。因此,一种感觉材料由于在那个机缘中形成非常复杂的多样性包容的整合而进入经验。例如,一种视觉感觉材料的进入涉及各种先前身体器官的因果性客体化,还涉及对所见形体的表象性客体化,这种形体是许多同时性现实实有的结合体。在对感觉材料进入的这种说明中,动物身体只是先前稳定的世界中最密切相关的部分。总的来说:当我们感知一种同时性的有广延的被称为“椅子”的形体时,所涉及的感觉材料并不一定是这个椅子-形象“实在的内部构造”中的要素,它们是——在某种感受方式下——我们用以感知这把“椅子”的那些先

在的人体器官的“实在的内部构造”中的要素。由于空间和时间的模糊性影响这种感觉材料,所以就会妨碍我们对这种先在的现实实有的直接认知,而我们正是以这种方式感知同时性事物的,而且由于空间和时间的模糊性对这种材料的影响,除了少数特殊情况以外,这种直接认知会变得不可能。这种对一个结合体模糊性的感知,也就是说,对组成这一结合体的各种现实实有之间没有明确区分的全部问题,将在后面(见本书第三部分第三章到第五章)通过包容理论以及有关转变范畴的论述中进行讨论。

第 二 节

对“表象的直接性”的说明基于以下两个形而上学的假设:

1. 现实世界就其作为固定的、现实的、已经生成的各种实有构成的共同体来说,这个现实世界规定并限制着超越自身的创造性潜能。这种“既定的”世界以其本身客体化的形式提供了一些确定的材料,这些材料是世界的各种现实实有的特性所能提供的。这是对永恒客体(仅就其一般本性来考虑)提供的普遍性潜能所加的限制。因此,相对于任何一个现实实有,都有由许多稳定的现实实有和一种“实在的”潜能构成的“既定的”世界,它是为超越那种观察点的创造性提供的材料。这种材料是构成一个现实实有过程中的初始阶段,就其作为可能被感到的存在过程来说,它只是现实世界本身而已。这就体现了一切“存在”都是潜在的“生成”这个形而上学原则。现实世界是每一新创造的“客体性内容”。

因此,我们必须经常考虑到两种意义的潜在性:(1)普遍潜在

性,它是由多种多样的永恒客体所提供的一组互相一致或互相交替的可能性;(2)“实在的”潜在性,它是由现实世界提供的材料决定的。普遍的潜在性是绝对的,而实在的潜在性是相对于某种现实实有,作为规定现实世界的一种观察点。我们必须记住,“现实世界”这个词如同“昨天”、“明天”这些词一样,都是随着观察点的改变而改变其意义的。现实世界必须总是意指所有现实实有构成的共同体,其中包括被称为“上帝”的原初现实实有以及时间性的现实实有。

奇怪得很,甚至在这种形而上学讨论的早期阶段,现代物理学的“相对论”的影响也很大。按照经典的“一维序列”的时间观,两个同时性现实实有规定了同一个现实世界。按照现代物理学观点,任何两个现实实有都不能规定同一个现实世界。只有当两个
66 现实实有都不属于另一个现实实有规定的“既定的”现实世界时,这两个现实实有才被称为同时性的。

一对同时性实有构成的两个现实世界在某种意义上是“相邻者”,这种现实世界之间的差别对于大多数人类的目的来说是微不足道的。因此经典的时间观和“相对论”的时间观之间的差别在极少的情况下才有重要关联。我总是采取“相对论”时间观;一方面是因为它看来能够更好地与有机哲学依据普遍相对性的哲学理论相一致;另一方面是因为除了很少的例外,经典的时间理论可以看作是相对论时间理论的一个特例——似乎与实验证据不一致的一个特例。换言之,经典的时间观似乎是对普遍的哲学理论的限制;它是更大的假设;如果与其他科学的原理相结合,它的结果似乎是错误的。

2. 第二个形而上学的假设就是,与所有观察点相关的实在的潜在性作为同一个广延连续体的不同规定是互相配合的。这个广延连续体是关系的复合体,所有潜在的客体化都有其相应的位置。它构成过去、现在、将来的全部世界的基础。考虑到这种广延连续体的充分普遍性,除了适合于电子、质子、分子和星系的宇宙时期的附加条件以外,这种广延连续体只有很少的属性,而且不包括测量几何的各种关系。广延连续体是由相关联的各种关系统一起来的实有组成的复合体,这些关系包括整体与部分的关系、拥有共同部分的重叠关系、接触关系以及从这些基本关系派生出来的其他关系。“连续体”的概念既包括无限可分属性,也包括无界的广延属性。由于非实有是没有边界的,所以总是在实有以外还有实有。这种广延性连续体表达了贯穿于世界全部过程的所有可能观察点的密切相关性。它不是一个先于世界的事实,它是对来自世界的普遍性质的秩序——也就是实在的潜在性——的最初规定。就其超越现在时期的充分的普遍性而言,广延连续体并不包括形状、向度以及可测度性,这些都是来自我们的宇宙时期对实在的潜在性的附加的规定。

这种广延连续体是“实在的”,因为它表达了来自现实世界并且与同时性现实世界有关的事实。所有现实实有都按照这种广延连续体的这些规定性联系起来;未来的所有可能的现实实有与已有的现实世界关系都体现了这些规定性。未来的实在与这种连续体的实在紧密联系着。就其作为现实中的实在成分而言,它是潜在性中的实在性。这样一种实在的成分必须通过包容的相关性来解释。这项工作我们将在第四部分第五章中来完成。

各种现实实有将广延连续体原子化。这种连续体本身只是潜在性的划分,一个现实实有就造成了这种划分。同时性世界的客体化只是通过它的潜在性的细分,并通过相互投影表现这个世界,任何这种潜在性的细分都会使各种相互投影造成实在的效果。这些就是构成任何现实实有的基本的决定性材料;因为它们表现了所有的现实实有如何存在于密切相关的同一个世界中。随着任何一个现实实有的生成,以前在空间一时间连续体中是潜在性的东西,现在则是处于最初实在阶段的某种现实的东西。对于每一个合生过程,都在这个世界中取得了一个区域性的观察点,规定了有限潜在性的客体化。在这种单纯的广延连续体中并没有什么准则决定哪一种区域性的限量应当被原子化,从而对一个现实实有的合生中构成基本阶段的初始材料形成实在的投影观察点。对于现实世界中影响这种规定的种种因素将在下一阶段的研究中加以讨论。这些因素构成“主体性目的”的起始阶段。这种起始阶段是从上帝的原初本性中直接派生的。就这种功能来说正如其他功能一样,上帝是旨在起强化作用的创新机体。

在单纯的连续体中存在着相反的潜能;在现实世界中有一些确定的原子式的现实,决定一个融贯一致的、贯穿现实性区域的实在划分的系统。在这个意义上说,每个现实实有都相对其他现实实有存在于这个连续体的某个地方,并且从这种观察点所提供的材料中产生。但在另一种意义上,它在全部连续体中无处不在;因为它的构成包括现实世界的各种客体化从而包括这个连续体;而且,它本身的潜在的客体化也有助于这个连续体表现出来的实在

潜能的协同一致。因此,这个连续体存在于每个现实实有之中,而每个现实实有也贯穿于整个连续体。

这个结论也可以用另一种方式来表述。广延,除了它的空间化和时间化以外,它还是由各种关系组成的那种普遍系统,使许多对象能够结合成一种经验的实在统一体。经验的活动由于其自身的投影观察点具有广延性内容,另一方面由于其他现实实有保持它们的广延性关系而被客体化,因而这种经验活动就有了客体性系统的广延秩序。这些广延性关系是比那些较特殊的空间的和时间的关系更为基本的关系。广延性是最普遍的实在潜在性的系统,为一切其他有机的关系提供了背景。这种潜在性系统并不是由现实实有决定其自身的原子化。它是可分的;但被现实实有进行的实在的划分则取决于构成先在环境的那些现实实有更为特殊的特征。至于时间,这种原子化则采取了“时间的时期理论”的特殊形式^①。关于空间,这种原子化则意味着在同时性世界中的每一个现实实有都应具有容纳其投影观察点的空间容量。这些结论需要通过考察芝诺的论题^②、并且与一个现实实有就是一个经验活动的假设相联系。我们可以用威廉·詹姆士的论著来支持这种结论。他写道:“你的经验要么是没有内容、也没有变化的,要么是有明显分量的内容和变化。你对实在的了解就是通过一点一滴的知觉而逐步增长起来的。你可以通过反省在理智上把这些知觉分为不同的成分,但是作为直接的所与,这些知觉成分或者是整个地

① 见我的《科学与近代世界》,第7章。

② 见上述引文以及本书第二部分第四章。

产生,或者完全没有”。^① 詹姆士也谈到芝诺。就实质来说,我是赞同他从芝诺那里来的论点;但我并不认为他充分考虑到芝诺悖论中由于不恰当的数学知识而产生的那些因素。不过,我认为,去掉这些站不住脚的成分,这仍然是一个有效的论点。

这个论点,就其作为有效论点来说,是从以下两个前提引出一个矛盾:(1)在生成过程中,总有某物(*res vera*)在生成;(2)每一生成活动都可以分为前后两段,这两段本身也是生成活动。假如我们可以考察一下一秒钟内的某种生成活动。这个生成活动可以分为两个活动,一个是前半秒的活动,另一个是后半秒的活动。因此,在整个一秒钟的生成活动是以前半秒中的生成活动为前提的。同样,在前半秒中的生成活动是以第一个四分之一秒中的生成活动为前提的,如此等等,以至无限。因此,如果我们考察这个生成过程一直追溯到所说的这一秒的开端,问是什么东西在生成,那就不可能给出回答。因为,我们指出的无论什么创造物,都要预设一个更早的创造物生成于这一秒开始之后而在所指的创造物之前。然而,要产生向所说的这一秒转变,并没有什么东西生成。

假定在每一个无广延的瞬间有某种东西生成,也不可能因此而消除这个困难。因为在这一秒时间的开端并没有使某物可生成的下一个瞬间。

芝诺在他的“飞矢不动”的命题中似乎对这一论证有某种模糊的把握。但是他引入运动则带来了一些无关的细节。真正的困难

^① 《某些哲学问题》,第10章。我是通过J. S. 别克斯勒教授在他的《威廉·詹姆士哲学中的宗教》一书中的引文而注意到这段话的。

是要理解这个飞矢经过时间的流逝之后是怎么会存续的。遗憾的是，笛卡尔对“持续性”的处理方法是非常表面的，而后来的哲学家们总是追随他的榜样。

在“阿基里斯和乌龟”的论题中，芝诺由于不懂得关于无限收敛级数的理论而作出一种无效的论证。除开这种比赛和运动的无关紧要的细节——一切时代的文献都喜欢这个悖论的细节——我们把第一个半秒作为一种生成活动来考察，下一个四分之一秒是另一个这样的生成活动，再下一个八分之一秒又是另一个这样的生成活动，如此以至无限。于是，芝诺不合理地假定这种生成活动的无限系列是永远不可能穷尽的。但是并不需要作这样一个假定：随着第一个活动，每一个活动都有一个直接后继，这样一种无穷系列在生成过程中不可穷尽。简单的算术就使我们确信上面刚刚指出的这种级数将会在一秒钟内就会被穷尽。因而在整个这个级数之外的新的生成活动的介入途径是畅通着的。所以，这种芝诺悖论是建立在一种数学谬误之上的。

对上述“飞矢”悖论的修改，揭示了这样一个原则：如果我们承认有某种东西生成，那么每一个生成活动都必定有一个直接的后继。因为，不然的话，我们就不可能指出，在我们进入所说的那一秒时，何种创造物在生成。但是，由于没有某种附加的前提，我们就不能推出每一个生成活动必定有一个直接的前项。

结论就是，在每一个生成活动中都有某种具有时间性广延的东西在生成；但这个生成活动本身却不是广延性的，因为它并不是像已生成的东西的广延可分性那样，可分为先前的生成活动和后来的生成活动。

这一节我们所阐明的理论就是，创造物是广延性的，但它的生成活动则不是广延性的。这个题目在第四部分还要继续讨论。

实在事物(*res vera*)，就其具体满足的特性来说，可以分为涉及前一半时间段的包容和涉及后一半时间段的包容。这种可分性就构成其广延性。这种与时间和空间的从属区域相关意味着有关包容的材料就是这个以该从属区域所形成的视角而客体化的现实世界。然而，一种包容取得一种主体形式，这种主体形式只有与属于实在事物精神极的概念性包容相结合才会获得充分的确定性。这种合生是由一种主体性目的所支配，这个主体性目的本质上是作为最终超体而与这个创造物相关的。这种主体性目的就是在这个主体本身决定自我的自我创造为创造物。因此，这个主体性目的并不拥有这种可分性。如果我们把注意力局限于涉及前一半的包容，它们的主体形式则无从产生。因为排除了属于整体的主体性目的。这样，这种主体形式的演化就不能涉及任何现实。这就违反了本体论原则。某种东西就是从虚无中飘
70 浮到世界上来的了。

对这种讨论的总结性论断就是，精神极决定了主体形式，而这一精神极是同整体的实在事物(*res vera*)不可分的。

第 三 节

前一节的讨论只是对一些最古老的欧洲哲学理论提供了一种现代形态。但是，作为一种常识性的理论，它甚至还更加古老——像意识本身一样古老。“空间”、“时间”这些词是以那些最一般的

概念为基础的,我们这个讨论旨在表达那些最一般的概念与现实世界的真正联系。代替这种古老理论的另一理论是牛顿的宇宙学,它强调的是空间-时间的“容器”理论,而把潜在性的因素降低到最小程度。因此,一些片段的时间和空间都被看成是同任何其他事物一样现实的,又是被其他一些物质的现实所“占据”的东西。这就是牛顿的“绝对的”空间-时间理论。这种理论从来没有被哲学家们所接受,尽管有时有人加以默认。牛顿在对他的《自然哲学的数学原理》中前八个定义所作的著名注释^①中非常清楚地表达了这一观点:

至此,我已经对这样一些还不怎么为人们所熟悉的词提出了定义,并且解释了它们的意义,在下面的论述中我将在这种意义上来理解它们。我并没有像尽人皆知的那样来给时间、空间、地点和运动下定义。我只是必须注意到,普通人除了从这些量与可感觉到的对象之间的关系来设想它们以外并没有依据任何其他的概念。因此而产生了某些偏见,为了消除这些偏见,比较方便的办法就是把它们区分为绝对的和相对的,真实的和表面的,数学的和常识的。

1. 绝对的、真实的、数学的时间本身按其本性来说,是均匀地流逝而与任何在此以外的事物无关的东西,用另外一个名称来称呼它就叫做绵延;相对的、表面的和通常的时间就是某种可感觉到的、外在的(不论是不是精确的还是不均匀的)通过运动对绵延进行的量度,通常是用这种量度如一小时、一天、一月、一年来代替真正的时间。

2. 绝对的空间就其本性而言,是不涉及任何在此以外的东西,总是保持着同一和静止。相对的空间则是某种可以运动的部分或对绝对空间的量度;我们的感官根据它对物体的位置来决定这些相对空间,我们通常把它当作静止的空间看待;绝对空间和相对空间在形构上和量度

^① 安德鲁·摩特译,1803年伦敦新的修订版。

上是相同的;但它们并不总是保持数值上相同……

71 3. ……正如时间的各部分的次序是不可改变的,同样,空间的各部分的次序也是不可改变的。假定这些部分可以从它们所在的位置移开,那么它们就可能(如果允许作这样的表达的话)把它们本身移开。因为时间和空间仿佛同其他一切事物一样也都有自身的位置。一切事物都按照其前后相连续的次序置于时间之中;也按照位置次序置于空间之中。事物就其本质和本性来说都有其位置;如果认为事物的基本位置是可移动的,那是荒谬的。因此,这些基本位置是绝对位置;离开这些位置发生的移动,只能是绝对的运动。……所以,只有那些从无限到无限彼此间总是保持着一个接一个的相同确定的位置才是不动的位置,而且由于这个原因,必定一直永远保持不动,从而构成我所说的不动的空间。把真正的运动同相对运动区分开来的原因就是加在物体上产生运动的力。真正的运动是由于某种力加在运动的物体上才能发生或有所改变;但是,相对运动则可以没有任何加在这物体上的力而被产生或被改变。因为只要对相对于它的其他物体施加某种力就够了,由于它们受到力的作用而改变了它们之间的这种关系,从而构成了另一个物体的相对静止或相对运动。……区分绝对运动与相对运动的结果是离开圆周运动轴心的力。因为在纯粹相对的圆周运动中,并没有这种力。但在真正的绝对的圆周运动中,这种力的大小取决于运动量的不同……因此,相对的量并不是它们的名称所表示的那些量本身,而只是对这些量所作的可感知的(精确或不精确的)量度,通常就是用这种量度来代替被量度的量本身。

我之所以要从牛顿的“注释”中作了这么长的引证,是因为自从毕达哥拉斯学派先于柏拉图并启发柏拉图而提出最早具有科学重要性的宇宙学的人类思辨成果以来,牛顿的这个文献是最清晰、最明确、最有影响的陈述。牛顿预设了四种实有,但他对于它们的现实性没有加以区分,在他看来,心灵是现实性事物,物体是现实性事物,时间的绝对绵延是现实性事物,绝对位置是现实性事物。

他没有使用“现实性的”这个词,但他谈论的是事实问题,因而在这方面他把它们全部放在同一水平上。结果就使他提出了一个表达清楚但又复杂而又武断的关于不同空间之间,绵延之间,以及不同心灵、物体、时间和位置之间的关系的体系,并把它们结合成为同一宇宙的协同一致的整体。对科学的目的来说,牛顿的体系是非常清晰的陈述。也就是说,对以后二百年间的全部科学以及对那个时期以来的大多数科学的目的来说,这个体系是清晰的。但是作为基本的陈述,它完全会受到怀疑论的攻击;而且如牛顿本人所承认的,这种陈述也偏离了常识——“普通人除了从他们与可感觉到的对象的关系来看待那些量以外不可能依据任何别的概念。”康德为了挽救常识只是把它归结为对一种构造的描述,通过这种构造使“纯直观”的杂多材料有了秩序;对于那些发源于康德的先验论学派来说,这种构造总是作为最终实体性实在的派生物留在次要地位。在这些先验论哲学家看来,这种构造只是“现象”的要素;而现象是应当同实在区分开来的。有机哲学则试图通过最低限度的批判性调整而回到“普通人”的见解。首先这种讨论必须紧紧抓住牛顿所说的“可感知的对象”这个概念。我们可以把牛顿的用语加以推广,断言人类常识认为它的全部观念最终都指涉各种现实实有,或者如牛顿所说的“可感知的对象”。牛顿依据流行的物理概念,认为“可感知的对象”就是适用于力学的那些物体。这样,便留下了“可感知的对象”与真空之间的对立问题。牛顿的确曾经作为私人的意见提出一种推测,认为有一种充满空间的物质性介质。但是他又认为,可能没有这样一种介质。在他看来,“真空”——即纯粹的空间性——的概念是有意义的,应当被看作是“从无限到无

限”的独立的现实存在。在这一点上，他与笛卡尔不同。现代物理学赞同笛卡尔的看法，引入了“物理场”的概念。而且最近的物理学思考倾向于取消这种场的“被占据”部分和“未被占据”部分之间的截然区分。此外，在本书的这些讲演中（见第二部分第三章）还引入了一种区别，这种区别无论是在“普通人”还是牛顿的心目中都是不清楚的。这就是以下这些方面的区别：（1）现实实有，（2）永恒客体，（3）粒子性社群，（4）非粒子性社群，（5）非社群的结合体。一种非社群的结合体是与“混沌”概念相当的东西。广延连续体就是经验中那种普遍的关系因素，凭借这种因素，被经验到的现实实有和那样一组经验本身结合为一个协同一致的共同世界。这些现实实有使广延连续体原子化，从而使先前只是潜在的东西成为实在的东西。使广延连续体原子化也就是使它瞬时化，也就是说，它是一种使现实性进入本身只是潜在的东西之中的生成过程。这种完整性体系，在其完全性中包括现实性的过去和潜在性的未来，因而它就包容在每一个现实实有的肯定性经验中。在这个意义上说，它就是康德的“直观形式”，但它是从现实世界中作为材料产生的，因而就不是康德意义上的“纯粹”的直观形式。它不是产生这个有秩序的世界，而是从这个有秩序的世界所产生。对这种体系的包容是说明在现实事实自身构成中包含涉及自身之外实在的潜能的又一实例。前一实例是“欲望”。

第 四 节

牛顿在对空间和时间的描述中混淆了作为“实在”的潜能和作

为现实的事实。因此就使他脱离了“普通人”的判断，“普通人除了从他们与可感觉到的对象的关系来看待那些量以外，不可能依据任何别的观念。”有机哲学赞同普通人的看法，由此入手，只是要用“现实实有”这个词代替“可感知的对象”；这样便使我们的观点避免混同于感官知觉的认识论观点。当我们进一步考虑如何使牛顿的其他论述与有机论相协调时，便注意到一个惊人的事实，那就是我们必须把相当于一个现实实有原子化的广延量与牛顿的绝对位置和绝对绵延看作是相同的。牛顿的论证表明，运动不适用于绝对位置，因为绝对位置就其本性来说是不可移动的，牛顿的这个证明也是成立的。因此，一个现实实有绝不运动：它是其自身，在其所在之处。为了用一个词把“现实实有”的概念同我们日常的思想习惯更密切地联系起来以着重强调这一特征，我还用“现实机缘”这个词来代替“现实实有”一词。因此，现实世界是由许许多多现实机缘所构成；依据这个本体论原则，在任何意义上，“存在着”的事物，都是从现实机缘抽象出来而产生的。我将在更一般的意义上使用“事件”一词，用它意指一个广延量中以某种确定方式互相联系着的现实机缘的结合体。一个现实机缘就是只有一个成员的这种极限类型的事件。

很明显，我们必须找出“运动”和“运动的物体”这些概念的意义。但这种探求必须暂且推迟到后面的一章（见本书第四部分以及现在这一部分的第三章）。我们完全可以说，在运动的物体这个意义上具有局部变化历史的一个分子并不是一个现实机缘；因而它必定是许多现实机缘的某种结合体。在这个意义上说，它是一个事件，但不是一个现实机缘。“变化”这个概念的基本意义就是

“组成某个确定性事件的各种现实机缘之间的差异”。

为了对有机哲学中广延性连续体的地位作进一步的阐明,就必须把它与笛卡尔的物质实体理论加以比较。我们立刻便可以清楚地看出,有机论与笛卡尔观点的关系要比与牛顿观点的关系更为密切。在这个问题上,斯宾诺莎实际上是把笛卡尔的理论进行逻辑的系统化而清除了笛卡尔理论中首尾不一贯之处。但是他为了获得这种逻辑上的融贯一致而着重强调的笛卡尔哲学中的那些因素正是有机哲学所要摒弃的。在这一方面,斯宾诺莎对笛卡尔理论所起的作用与休谟对洛克的理论所起的作用是相同的。有机哲学可以看作是重新发现了笛卡尔和洛克哲学中的那样一些因素,这些因素往往由于同他们的后继者所发挥的因素不相一致而通常遭到他们的拒绝。因此,有机哲学是与斯宾诺莎的一元论不同的多元论,同时它又是一种包容种种现实性的经验理论而不同于休谟的感觉主义现象论。

首先,让我们回顾一下笛卡尔在把实体分为物质实体和精神实体以前思想阶段上的一些论述,在《形而上学的沉思》中“沉思第一”的开头,他写道:

例如我在这个地方,坐在火炉旁边,穿着睡衣,手里拿着这张纸,以及其他类似的东西。或许,如果我不是把自己比作某些丧失理智的人,我怎么能够否认这一双手、这个身体是我的呢?……但是,他们是些疯子,如果我也如此放肆地照着这个样子做,那么我的荒诞程度一点也不比他们少。

同时,我必须记住,我是一个人,因而有睡觉的习惯,并且惯常在梦中见到一些东西,和那些疯子醒的时候见到的一模一样,有时甚至更加荒唐的事……尽管如此,我们至少必须承认,我们梦中所见到的那些东

西是像图画一样的,只有模仿某个实在的、真实的东西(ad similitudinem rerum rerarum),才能够形成,因此,至少像两只眼睛,一个头,一双手以及整个身体这些一般的東西,都不是想象出来的,而是实在存在着的東西……。同样理由,纵然[一个身体]^①、两只眼睛、一个头、两只手这样一些一般的東西可以是想象的,却同时一定要承认至少有一些别的更简单、更普遍的東西是实在的、真实存在的(vera esse);我们思想中事物的那些形象,不管是真实的、实在的,还是捏造的、虚构的,都是由这些简单的、普遍的東西构成的,就同由一些真实的颜色所构成一样。

属于这一类東西的,就是一般有形体的本性及其广延,以及有广延的東西的形状、分量、数目,和它们所在的地方,以及计算它们持续存在的时间等等……。

在“沉思第二”中,在作了简要的复述以后,笛卡尔在谈到上帝时,他继续写道:

如果他欺骗我的话,那我就毫无疑问是存在的,不管他怎样欺骗我,只要我一想到我是一个东西,他就绝不能使我不存在。所以在充分地思考并仔细考察了一切事物以后,我们必须得出这样一个确定的结论:“有我,我存在”这个命题只要我把它说出来,或者只要我心里一想到它,它一定总是真实的。

在“沉思第一”那段引文的结尾,笛卡尔用的“*res vera*(实在事物)”这个用语和我用的“现实的”这个词的意思相同。它意指在最充分意义上的“存在”,除了存在之外,没有任何别的东西。的确,

^① 哈丹尼和罗斯用方括号括起来的词语是法文本中出现而拉丁文本中没有的。我与拉丁文本作了比较。

笛卡尔把根本不同意义上的“存在”归于上帝。我们在这里所论述的有机哲学中,上帝的存在并不是根本不同于其他现实实有的存在,只是上帝在某种意义上是“原初的”实有,这个意义要逐步地加以解释。

本章第四节提出的本体论原则表明,现实机缘构成其他一切类型的存在据以产生并从中抽象出来的基础,笛卡尔并没有借助于这个本体论原则明确地形成对现实的定义,但他实际上以主一谓形式的用语表述了意义相同的思想,他写道:“因此,当感知某种属性时我们便由此得出结论说,必然有某种存在着的東西或实体可能是这种属性所属的。”^①笛卡尔用的“实体”这个词同我用的“现实机缘”这个用语是意义相同的。我避免使用“实体”一词,原因之一由于这个词表示出主一谓形式的概念;另一个原因是由于笛卡尔和洛克都容许他们的实体经历着改变限定条件的历险,从而造成种种困难。

上面引自“沉思第二”中的“‘有我,我存在’这个命题只要我把它说出来,或者只要我在心里一想到它,它一定总是真实的。”这段话中,笛卡尔采取的立场就是认为一种经验活动就是基本类型的现实机缘。但是在后来的发展中,他则假定了他的精神实体经受着变化。在这里,他超出了他的论证范围。因为,在他每一次宣称“有我,我存在”时,“自我”这个现实机缘都是不同的;而这两个“自我”共同所指的“他”就是一个永恒客体,或者用另一种说法,就是连续机缘的结合体。在“沉思第一”中所引的那段话中他也是一开

^① 《哲学原理》第一部分,第52节。

始便求助于一种经验的活动——“我在这个地方，坐在火炉旁边……。”然后他把这个经验活动同他的身体联系起来——“这双手、这个身体是我的”，于是，他最后在那句值得注意的话中求助于某种最终的现实实有的概念：“同样理由，纵然像（一个身体）、两只眼睛、一个头、两只手这样一些一般的東西是可以想象的，却同时一定要承认，至少有一些别的更简单、更普遍的东西是实在的、真实存在的，而我们思想中的那些事物的形象，不管是真实的、实在的，还是捏造的、虚构的，都是由这些简单的、普遍的东西构成的。”

要注意，笛卡尔声称他的身体与直接经验有特别密切的联系，这种联系超出了对同时性世界的单纯的感官知觉——“这两只手和两只脚是我的”。在有机哲学中，这种直接的联系就是承认它们是在经验来源中可以直接感到其形式构造的那些可区分的材料。在这种职能上，动物身体与其余过去的现实世界并无原则上的不同，但它们在联系的密切程度上确有不同，由于这种联系使它在主体经验中的空间和时间的联系获得某种确定性。对于其余世界来说是模糊不清的东西，对于身体器官来说则达到了某种更加明确的程度。但是，在原则上，这种说法与“现实世界是我的”的说法都同样是正确的。

笛卡尔还断言“那些更简单、更普遍的东西是实在的、真实存在的”，“我们思想中那些事物的形象”就是由这些更简单、更普遍的东西“所构成的”。这种说法似乎与他后来在《哲学原理》第四部分，第196、197、198节中论述的知觉理论并不一致。在后来的理论中，他着重强调的是在“推论”意义上的判断，而不是在客观实在的审察这个意义上的判断(*judicium*)。但是这倒是的确符合有机

论的观点,认为一个现实机缘的产生来自其他现实机缘的客体化所形成的既定的材料。他还把身体与经验活动直接联系起来。笛卡尔和牛顿一样都认为广延连续体作为现实实有在充分意义上是现实的。但是他没有采用牛顿提出的其他的物质实体。同时,他竭力防止使他的表象性“观念”造成思维符号与符号化的现实之间的致命鸿沟,因而在他的某些语句中实际上表达了我们这里提出的客体化理论。他说:

因此,太阳的观念就是太阳本身在心中的存在。诚然这不是它在天空中那种形式上的存在,而是客体式地存在,也就是通常一般物体在心中的存在形式,这种存在形式确乎没有物体在心灵以外存在的形式那样完整,但是,我已经说过,它绝不会因此而成为不存在。^①

为了消除表象性观念和“被表象的现实实有”之间的鸿沟,笛卡尔和洛克都需要在“太阳本身在心中的存在”这种理论。但是尽管他们有时为了抛开这种认识论上的困难偶尔说出像在这段话中说的那样的话,然而他们两人谁都没有遵照他们所承认的话。他们又重新为心灵暗设了前提,认为心灵具有自己私有的观念,这些观念实际上是心灵的一些性质,与被表象的实有没有任何可理解的联系。

但是,如果我们认真地考虑这种客体化理论,那么广延连续体便同时成为客体化中的基本因素。它提供了广延性视角的一般体

^① 《对‘形而上学的沉思’诸驳论 I 的答复》,引自我的《科学与近代世界》第 4 章注。

系,这个体系在各种现实实有相互包容的所有交互客体化之中展现出来。因此,广延连续体本身就是实在潜能的体系,必定在一切现实实有的相互包容中体现出来。它也体现在“从形式上”考察的每一个现实实有之中。从这个意义上说,现实实有都是广延性的, 77 因为它们是来自潜在的划分而在现实事实中并不分开(见本书第四部分)。正是由于这个原因,如上所说,可以用“现实机缘”这个用语来代替“现实实有”。

笛卡尔关于物理世界是由现实实有所充满的充实空间的广延性理论实际上与“有机理论”是相同的。但是,笛卡尔的物体必须是运动的这个预设带来了一些新的不明之处。正是在这点上,牛顿提供了一个比笛卡尔的概念远为清晰的概念。在“有机论”中,运动并不能归于现实机缘。

在“有机论”中,(1)只有一种时间性的现实实有;(2)每一个这样的现实实有都是广延性的;(3)从任何一个现实实有的角度来看,“既定的”现实世界是一个由许多现实实有构成的结合体,把潜在的广延性体系转变为各种现实机缘的充实空间;(4)在这个充实的空间中,运动不可能有意义地归于任何现实机缘;(5)充实空间就其出自潜在的广延来说,它是连续的,但是每一个现实实有都是原子式的;(6)“现实机缘”这个词是在与“现实实有”相同意义上来使用的,但主要是在它的广延的性质与所讨论的问题有某种直接关联的时候才这样使用的,这种广延性或者是时间性广延形式的广延性,即“持续性”,或者是空间性广延形式的广延性,或者在更完全意义上的时空广延性。

第五节

关于“无差别的持续的”这种无根基的形而上学理论是由于错误地理解广延性的本来性质而附带产生的。

我们通过表象的直接性方式对同时性世界的感知中,各种现实实有的结合体是在它们的广延连续体的视角下对感知者的客体化。例如,在对一块同时性石头的感知中,每一个现实实有各自的个体在构成这块石头的结合体中都融合为这个广延的充实空间统一体,对笛卡尔和对常识的看法来说,这种统一体就是这块石头。这种完全的客体化是由这块石头的一般的广延性视角所造成,又具体化为对某种感觉材料、如某种确定的颜色的特定视角。因而这种直接的知觉呈现出这个物质石头的静止的无差别的持续性质,通过它的颜色性质被感知到。这种基本的观念支配着语言,而且经常出现在科学和哲学中。还有,由于不幸地使用了那句出色的格言,即我们的推测性解释总是要利用真实原因才能作出,因而每当科学或哲学敢于超出直接知觉的直接陈述的界限进行推断时,令人满意的解释总要满足这样的条件,那就是实体应产生具有

78 无差别持续的本质属性,而那种活动则应当解释为这些实体的偶然性质和关系的偶然变更。因而支配着人们想象力的是这种静态广延的石头具有种种位置关系及其颜色的性质——这些关系和性质偶然地发生变化。这样解释的石头便保证成为这种真实原因,并且成为科学和哲学中的各种推测性解释所遵循的模式。

这样一来,那种连续性的质料具有无差别延续的永恒属性,不

管经历多长的时间都保持着自身同一性的观念就构成宇宙论理论的基本观念了。这种质料在其偶然性质和关系方面经历着变化，但是就其作为一种现实实有来说，在全部偶然性历险过程中，它始终保持自身的同一。承认这种基本的形而上学概念就消解了各种各样的多元实在论的体系。

这种形而上学概念构成了科学唯物主义的基础。例如，与所谓真空有关联的活动需要得到科学的说明时，19世纪的科学家们便提出了物质性的以太作为一种终极的基质，它的偶然的变动便构成了这些活动。

但是整个概念所依据的对石头的这种解释，结果证明是完全错误的。首先，自17世纪以来，认为石头的颜色是单纯的固有属性的看法必须抛弃。这又引起了进一步的困难，那就是有广延的正是颜色，而石头的广延只是推论出来的，从这时起我们必须把颜色与石头分开。其次，分子理论消除了石头的持续性、统一性以及它的受动性。现在我们要把石头看作是剧烈振动着的相互分开的分子组成的社群。但是有关石头的这种错误看法所产生的形而上学概念现在又被用到单个的分子上了。每一个原子仍然是一种质料，在不管多长多短的任何时间范围内是始终保持自身同一性和自身本质属性——只要它没有消失。这种关于实体的无差别的延续、实体具有各种本质属性和各种偶然性的变动的观念仍然在使用。这就是唯物主义的根本学说：这样设想的实体就是终极的实实有。

但是唯物主义的概念用于解释原子正如用于解释石头的看法一样也被证明是错误的。原子只能被解释为具有一定周期而包含

着节奏性活动的社群。而这种唯物主义的概念又改变了它的应用：质子和电子又被看作物质性的电荷，电荷的活动被解释为动力的历险。这样对科学知识中任何可理解的确实性，我们正走近了极限，但还是有证据表明这种概念可能是错误的。神秘莫测的量子子的出现仿佛是从质子或电子的隐秘处产生的。对这种唯物主义概念来说更糟糕的是，这些量子似乎消失在光的振动之中。而且各种星体的质料似乎也消耗于产生这种振动的过程中。

还有，这种量子可以通过一种简单的法则与我们在分子中探测到的周期性节奏联系起来。因此，量子本身，就其本性来说是以某种方式振荡的，但它们是从质子和电子发散出来的。因此，我们有各种理由可以相信，有节奏的振荡周期不可能脱离这些质子的和电子的实有。

同样，这个唯物主义概念在其他方面的应用甚至更明显是失效的。人们常说，“人是有理性的。”这句话明显是错的：因为人只是间或有理性的——只是倾向于有理性。还有这样一句话，“苏格拉底是会死的”，这只是对“也许他会死去”的另一种说法。苏格拉底的理智是间歇性的：他有时睡觉，有时也可能服了麻醉药或昏迷过去了。

这种关于持续实体保持着持久的性质，无论是本质的还是偶然的性质的简单的观念表达了对许多生活目的的一种很有用的抽象。但是一旦我们试图把它作为对事物本性的基本论断来使用，结果便表明是错误的。它是从一种错误的看法中产生而且在任何方面的应用都没有取得成功。但它还是有一种成功：那就是它保持在语言中、在亚里士多德的逻辑学以及在形而上学中。如上所

说,它在语言中、在逻辑学中的运用,受到合理有效的维护。但在形而上学中,这种概念是完全错误的。这种错误不在于使用了“实体”这个词,而在于使用了一种用本质的性质来描述的现实实有概念,但它在偶然性关系和偶然的性质的变化中仍然在数量上保持同一。相反的理论认为一个现实实有绝不发生变化,变化只是任何可以作为性质和关系归于它的东西的产物。因而,仍然存在着两种可能的哲学选择:(1)具有变化假相的一元主义宇宙;(2)多元主义宇宙,在这种宇宙中“变化”意指属于某一确定类型社群的各种现实实有之间的差异。

第 六 节

现在我们可以把有机哲学同 17 世纪的现代哲学和科学传统的奠基人之间一致和不一致的地方作一个初步的总结。

任何实在论哲学的基本思想都认为,在知觉中显示出客体化的材料,我们知道这些客体化材料与直接经验具有一致性,因而它们是直接经验的材料。这种一致性是涉及相互包含的共同活动的一致性。这个前提是作为一个基本事实加以肯定的,在我们生命组织的每一个细节中都暗含地设定这个事实。洛克在他关于“能力,是我们的复合的实体观念的主要部分”的陈述(《人类理智论》第二卷,第 23 章第 7 节,标题)就暗含了对这个基本事实的断定。有机哲学肯定了这个“本体论原则”,并且把它看作是对“现实”的⁸⁰定义,从而扩展了笛卡尔主义的主体论思想。这就相当于作了这样一个假设:每一个现实实有都是宇宙中的一个位域。因此,笛卡

尔的另一个论断，即每一个属性都需要一个实体，只不过是我们这个更普遍的原则的特殊的、有限的实例罢了。

牛顿在对待空间问题时，把潜能转变为现实事实，也就是说，把潜能转变为创造物而不是创造物的材料。按照有机哲学，广延性空间-时间连续体是现实世界对于抽象潜能的基本方面的限定。对这个限定的、实在潜能的更完全的表述就是“物理场”。每一个新的创造来自现实世界，同样也来自纯粹的潜能；它来自整个世界而不是仅仅来自它的单纯的抽象要素。它也对那个世界有所增益，因此每个现实实有来自那个宇宙，那个世界又是为它而存在的。每一个现实实有都必定容纳它的现实世界，因果关系只是这个原则的一个结论而已。

按照牛顿的看法，空间的部分是不能移动的。我们要问的是，这个在牛顿看来是明显的真理，在有机论中是怎样体现的。我们应当考虑的不是一个空间区域，而是一片物理场。这一片物理场，表达了现实世界包含新的创造潜能的一种方式，它获得了一个现实实有的统一性。物理场以这种方式通过一定的划分而粒子化：它成了由种种现实组成的“结合体”。这种广延连续体的量（即每一个现实的划分）是初始阶段的创造物。这种量是由它的各种关系的总体所构成并且是不能移动的。这种创造物也不可能有任何外在的经历，而只有生成的内在经历。它的出生就是它的结束。

这是一种单子论，但它不同于莱布尼茨的单子论，因为莱布尼茨的单子是变化的，在有机论中，单子只是生成。每一个单子式创造物都是以一种方式“感受”这个世界、把世界容纳于一个以各种方式确定的复合感觉的单元中的过程。这样一个复合感觉的单元

就是一个“现实机缘”；它是从创造过程中产生的最终的创造物。

“事件”这个词是在更一般的意义上来使用的。一个事件就是以某种确定的方式在某种广延量中相互联系着的各种现实机缘的结合体；它或者是一个形式完全的结合体，或者是一种客体化的结合体。一个现实机缘就是一种限定类型的事件。变化的最一般意义就是“在一个事件中各种现实机缘之间的差异”。例如，一个分子就是各种现实机缘构成的历史路径，这样一个路径就是一个“事件”。那么，分子运动无非就是分子的生命历程中那些相继的现实机缘在它们由之产生的广延量方面的差别；而分子中的变化就是随之而来的这些现实机缘中的各种差异。

有机哲学接近于笛卡尔多于接近于牛顿。同时，它也接近于斯宾诺莎的观点，但斯宾诺莎把他的哲学建立在一元论的实体基 81
础上，各种现实机缘都是这种实体的种种样式。有机哲学则把这种观点倒转过来。

至于直接认知现实世界作为直接性感觉的材料，我们首先要提到笛卡尔在“沉思第一”中的论述：“这双手和这个身体是我的”；还要提到休谟关于“我们用眼睛看”这类论断中的说法。这些说法都表明了感官知觉中对身体的先行活动的直接认知。笛卡尔和休谟都一致认为——休谟则更明确——对同时性世界的感官知觉伴随着“使用”身体的知觉。正是这种对身体的使用使身体成为我们认知周围世界的出发点。在这里我们发现了我们对“因果效验”的直接认知。休谟和笛卡尔在他们关于直接的知觉理论中忽略了对身体的使用，因而把知觉局限于表象的直接性。桑塔亚那在他关于“动物信念”的理论中实际上赞同休谟和笛卡尔对于这种包括身

体使用的现实性世界认知的观点。桑塔亚那也把我们对于现实世界的认知与“既定性”分开。笛卡尔把它叫做某种“理解”，桑塔亚那把它叫做“震惊”引起的“动物信念”，休谟则把它叫做“实践”。

但是我们为了避免“当下时刻的唯我论”，在直接性知觉中除了包括表象的直接性以外还必须包括更多的东西，对于有机论来说，最初始的知觉就是“感觉到身体的活动”。这就是对过去世界的感觉，它是把对世界的继承作为复合的感觉，就是说它感觉到已产生的感觉。这后一种感觉，即复杂的知觉，就是“对同时性世界的感觉”。甚至这种表象的直接性也是始于这个当下身体的感官表象。然而这身体只是世界的特别密切的一小部分。正如笛卡尔所说，“这个身体是我的”，因而他应当说：“这个现实世界是我的。”我“成为我自己”的过程就是来自我拥有的这个过程。

显然，这里会产生一些比较密切相关又比较模糊的问题，这些问题构成了观察世界的视角。例如，这个身体是在因果性知觉中有某种明确区分的世界的那个部分，而对外在于这个身体的过去世界来说，就不存在这种因果性知觉上的明显差别。我们通过从因果性知觉到感官表象的“符号性转移”或者反过来从感官表象到因果性知觉的符号转移来扩充我们的知识。

那些以实体概念作为自己的理论基础的实在论者，并没有离开运动和变化的现实实有的概念。从有机哲学的观点来看，牛顿的不可移动的容器的观点有很大的优点，但在牛顿看来，那些容器是永恒的。洛克的时间观念则更好地切中目标：时间是“永恒的消逝”。在有机哲学中，一个现实实有完成的时候，就已经“消逝了”。

82 这种对现实实有的实效性使用，构成了现实实有固定不变存在于

未来之中的生命。创造物消逝而又不朽。除此以外,这些现实实有还可以说:“那是我的。”但是这种拥有也影响现实实有的构成。

这种处于流变的世界中的现实实有的概念只不过是柏拉图在《蒂迈欧篇》中的一句话稍加扩充罢了,这句话就是:“但是,那种由意见借助感觉而不是借助理性而感知到的东西,永远处于生成和消逝的过程之中,绝不会真正地存在。”^①柏格森在反对“空间化”时,只是应和了柏拉图“绝不会真正地存在”的说法罢了。

^① 见《蒂迈欧篇》28A,吉奥叶特译。A. E. 泰勒教授在他的《柏拉图“蒂迈欧篇”译注》中将“δοξα”一词译为“belief”或“judgment”,代替吉奥叶特用的“opinion(意见)”一词。泰勒的译文显示了笛卡尔的《沉思录》中的柏拉图的影响,也就是说,柏拉图的“δοξα”就是笛卡尔的“*judicium*(推断)”。

第三章 自然的秩序

第一节

在这一章以及下一章,在近代哲学家中,我们主要涉及休谟和康德,在古代哲学家中则涉及柏拉图的《蒂迈欧篇》。这两章讨论的是关于“宇宙中的秩序”、关于“归纳”、关于“普遍真理”等相关问题。这一章整个讨论“秩序”这个题目。对于有机哲学来说,秩序问题具有首要意义。从现实实有的观察点——它的现实世界——出发,现实世界作为它的材料,超出所容许的这个范围,任何现实实有都不可能产生。每一个这种实有都是从各种客体化材料合生的初始阶段产生的,这些客体化材料在某些方面是确定的:它的经验基础是“既定的”。而“秩序”的关联词是“无序”。“秩序”这个概念如果没有这个相反概念的比照,就不可能有什么特别的意义。此外,“秩序”必定是“既定性”的一个同义词。“秩序”虽然预设“既定性”为前提,但它不单纯是“既定的”,“无序”也是“既定的”。每一个现实实有都需要整体的“既定性”,而每个整体的“既定性”都达到它的“秩序”范围。

于是便同时出现“秩序”的四种根据:

(1)现实世界中的“秩序”,由于要达到一种目的而引入适应

性,因而不同于单纯的“既定性”。

(2)这种目的涉及现实实有(结合体的成员)的不同等级的满足强度,在这些现实实有的形式构成(即该结合体的先前的成员)中,有关结合体被客体化。

(3)强度的增大来自秩序,因而这个结合体中多种成分可以引起明确的感觉作为对比,而不会作为不相容的成分消散到否定性包容中。

(4)在主体-超体的形式的构成中“强度”包含“欲望”作为超体的客体性活动。

“秩序”纯粹是一个类属性的词:只能有某种确定的具体的秩序,而没有只是笼统模糊的“秩序”。因此,每一个确定的“既定性”的整体阶段都与这个阶段的支配性理念的特定“秩序”相关,由于这个阶段包含着排斥这种理念充分实现的“既定”成分,因而它也包含特定的“无序”。这种理念的实现是部分的,因而存在着“无序”;但是,只要理念有某种程度的实现,也就有某种“秩序”。并不是只有一种符合理念的“秩序”是所有现实实有都应当实现而没有实现的。在每一实例中,都有一种为每一个特殊的现实实有所特有的理念,从其“既定性”阶段的支配性成分中产生。这种“支配性”概念将在后面结合“宇宙时期”的系统特性以及在一个宇宙时期中的“社群”的次级系统特性的概念加以讨论。造成这种唯一理念的观念的是在宗教狂热或学究们的迂腐空谈的影响下思想的灾难性的过度道德化。每一个现实实有都特有其支配性理念的这种概念是柏拉图主义的概念。 84

值得注意的是,任何生物科学都必须有一套专门用语才能表

达自己,这种用语只适合于表示有关机体的特有理念,否则便没有意义。宇宙的这一方面也影响了伟大的生物学家和哲学家亚里士多德。他的哲学导致了中世纪基督教时期狂热地过分强调“终极原因”的概念,由此,作为一种反作用,也导致近代科学时期相应地过分强调“动力因”的概念。健全的形而上学的一个重要任务就是要把终极因和动力因在其恰当的相互关系中表示出来。休谟在他的《自然宗教对话录》中着重指出了这一任务的必要性和困难性。

因此,与“秩序”概念联系着的是包含现实实有达成特定满足的概念。这种满足就是达成该实有的某种独特的东西。不能把这个“满足”概念解释为归于实有自身合生的一种成分;它是这个实有特有的最终事实。这种“满足”概念就是“作为具体的实有”概念从“合生过程”抽象出来的;它是从这个过程分离出来的结果,因而失去了既是过程又是结果的原子性实有的现实性。“满足”提供了构成这个现实实有的个体性要素——即把实体定义为“除了自身不需要其他任何东西而存在”的那种要素。但这种“满足”是“超体”而不是那种“实体”或“主体”。它接近于那种实有,但它是使这个实有的特性增加了创造性从而代替该实有而生成多种实有的超体。这种现实的“形式的”实在性属于它的合生过程而不属于它的“满足”。这就是有机哲学用来解释柏拉图所说的“从来没有真正存在过”的意义,因为超体只能通过“客体的不朽性”来解释。

“满足”是一个类属词:不同实有的各种“满足”存在着具体的区别,包括不同等级的满足强度。这些具体的区别只有通过分析该现实实有从中产生的合生的各种成分才能表达出来。在合生生产和经历的阶段中的“秩序”促进了满足强度的提升,这种强度会

因“无序”而衰减。合生中的成分因而就是促进“满足”的“价值”。⁸⁵因此合生就是建立确定性满足的过程，它使各种分离成分构成了完成的现实的共在。这个合生过程随着充分决定性满足的实现而结束；从此这种创造力便进入其他现实实有合生的“既定的”初始阶段。当达到了完成前一个实有的决定性满足时，这种超越也由此而建立。完成就是直接性的消逝：“它从来没有真正存在。”

任何一个现实实有都不可能意识到自身的满足；因为这种有意识的认知就会成为这个过程中的一个成分，从而会改变这种满足。对于该实有来说满足只能被看作是一种创造的决定性，它使这个实有超越自身的客体化确定下来。换言之，只能依据实有的有用性来讨论该实有的“满足”。它是对创造性的一种限定，体现在满足中的感觉特性由于这些客体化而进入超越的世界。这个世界是自我创造的；而这个现实实有作为自我创造的创造物，便获得了超验世界部分创造者的不朽的功能。在这种自我创造中，现实实有自身的理念作为个体性满足和作为超验创造者，指导着这个现实实有。享有这个理念就是“主体性目的”，现实实有由于这种主体性目的而成为一种确定过程。

这种主体性目的最初并不是理智性的；它是对感觉的诱导。这种诱导乃是心灵的胚芽。我在这里使用的“心灵”这个词的意思是指在一个现实实有的构成中包含的精神性活动的复合。精神性活动并不一定包含意识。合生把所产生的材料吸收到直接的私自性之中，这种合生就在于以各种感觉方式引起私自的综合并把这种材料与之结合起来。这些主体性的感觉方式不单纯是把材料作为异在的事实加以接受；它们使干枯的骨骼具有实在存在的、情感

的、目的的、鉴赏的血肉。这种创造的奇迹可以用先知以西结(Ezekiel)的预言来描述：“因此，我要按照上帝给我的旨意作出预言：气息进入了枯骨，使它们复活，他们用双脚站立起来，成为一支超凡的伟大军队。”^①

创造新的个别事实的感觉气息并不是完全来自单纯的材料。这种感觉气息与材料是一致的，因为它感到这些材料。尽管它适合于这些材料，但是感觉的方式，并不能完全由这些材料决定。相关的感觉是包含还是排斥“主体形式”，不能靠这种感觉所涉及的材料来决定。合生过程就是消除主体形式的这些不确定的成分。感觉的性质对于永恒客体来说必须是确定的，感觉就是用这些永恒客体在自我规定中把自身表现出来。这是永恒客体进入现实机
86 缘的一种方式。但是，这种自我规定可以分为两个阶段。第一阶段，永恒客体以双重角色概念性地进入现实机缘：它既与这些材料相适合又是产生物理性感觉的潜能。这就是永恒客体进入感觉的概念性诱导的角色。第二个阶段就是接受这种诱导进入感觉的实在，或者从这种感觉的实在中排除。永恒客体以诱导角色与材料相关联，这是这些材料所固有的一个事实。在这个意义上说，永恒客体就是这种“客体性诱导”的组成成分。但是从这种概念性感觉的实在中接受还是排除这种诱导是现实机缘的原创性的决断。在这个意义上说，一个现实机缘就是自因(*causa sui*)。在合生的一个阶段上各种包容的主体形式支配着这个合生以后阶段上的各种包容的特殊整合。

^① 《以西结书》(《旧约》)37卷,第10章。

关于对感觉的诱导,休谟本人举了一个例子。在《人性论》的第一节中,他提出下面这个命题:“我们的全部简单观念在最初出现时都是来自简单印象,这些简单印象与简单观念相应并且由简单观念精确地表现出来。”必须记住,在有机哲学中,“客体化的材料”最切近地类似于休谟的“简单印象”。因此,如果把休谟的原则作些改进,对概念性感觉的唯一的诱导就是恰切地与客体化现实中实现的那些性质相符合。但是,休谟(见上引文)指出一个例外,它涉及的正是刚才提到的那个原则,就是相关潜能的原则,这些潜能还没有在材料中实现,但由于接近材料因而仍然是一种“客体性诱导”的组成因素。关键就在于现实世界中的“秩序”引出了永恒客体中的派生的“秩序”。休谟写道:

但是,有一个与此相矛盾的现象可以证明,有些观念不是绝对不可能出现于与它们相应的印象之前。我相信,人们会毫不迟疑地承认,通过眼睛进入心中的个别不同颜色的观念,或是通过听觉传入心中的声音观念,它们是各不相同的,虽然同时又是彼此类似的。如果对于不同的颜色是这种情形,那么对于同一种颜色的不同深度也应同样如此,也就是说,它们中的每一个都产生一个独立于其余深度观念的明晰的观念。……因此,假定有一个人三十年来视觉正常,并且完全熟悉各种颜色,只有蓝色的一种特别的深度,偏偏不幸从来没有遇到过。现在把这种颜色的全部不同深度都放在那个人的面前,从最深的开始,逐渐降到最浅的;显然,他在没有那个深度的地方,将会感到一个空缺,并且觉察到在那个地方,两个互相邻接的深度之间的距离要比其他任何地方要大一些。现在我要问,虽然那种深度从来没有被他的感官传入他的心中,那个人是否可以凭他的想象来弥补这个缺失,产生出关于那种颜色深度的观念,并使那个特殊深度的观念呈现在他的心中?我相信,很少有人会以为他不能做到这一点,这就可以用来证明,简单观念并非总是从相应的印象中得来的,虽然这种例子极为特殊和稀少,几乎不值得我

们注意,也不值得仅仅因为它而改变我们的一般准则。

除了最后一句话以外,对这段话毋需作任何评论。休谟把这个例子作为“极为特殊和稀少”的情况放在一边,但正是这种估价受到有机哲学的责难。通过这里采取的对合生所作的分析,我们认识到,概念性感觉有其来源,就是对适合于基本材料而易于感觉到的东西的接受或排除。各种永恒客体与这种适合性相关的等级就是对感觉的“客体性诱导”;这种合生过程接受一种从“客体性诱导”变为主体性效能的选择。这就是引导着这一过程的主体性“理念本身”。同时,这些基本材料是由现实世界构成的,“属于”合生过程的那个实例。“感觉”是“向量”;因为它们把彼处感觉到的东西转变为此处的东西。

“潜在差异”是物理科学中的一个旧词;新近生理学中引入了这个词,但意义与物理学中原有意义有所不同,不过一般地说还是相近的。在现实实有的构成中提示这个词的最终事实就是对感觉的客体性诱导。在把两个现实实有进行比较时,它们的客体性的诱导能力的不同就是它们的“潜在差异”;而对这个用语的其他用法都是从这种终极意义中派生出来的抽象。

现实世界中各种现实实有相对于一个确定的现实实有的“客体化”,构成了那个现实实有产生的动力因;追求“满足”的“主体性目的”构成终极因,或诱导力,由此而产生了确定性的合生;而所获得的“满足”仍然是创造性目的内容中的一个要素。这样,就有一种创造性的超越;这种超越造成了确定性的客体化,使各种现实合生的过程超出那个满足了的超体而获得更新。

因此,一个现实实有就有三重特性:(1)它具有由过去“给予”它的“既定”特性;(2)它具有在其合生过程中所追求的主体的特性;(3)它具有超体的特性,这种特性就是限定超越创造性的特定满足的实用性价值。

原初的现实实有即上帝,就这种情况来说,是不存在过去的。因而理念上实现概念性感觉便获得了优先地位。因此,上帝与其他现实实有的不同就在于,休谟关于概念性感觉的派生性质的原则对上帝来说是不适用的。然而,上帝同样有三重特性:(1)上帝的原初本性就是统一的概念性感觉的合生,在其材料中包括所有永恒客体。这种合生是由主体性目的所引导,因而这些感觉的主体形式将使永恒客体构成相关感觉的诱导,从而分别适合于各种可实现的基本条件。(2)上帝的“后继本性”就是上帝对进化的宇宙的各种现实的物理性包容。上帝的原初本性引导着这种客体化的视角使时间性世界中每一个新颖的现实所提供的要素都能够以上帝中的实现而摆脱由无序造成的强烈的阻碍。(3)上帝的“超体本性”就是他的特定的满足具有的实用价值特性,用以限定各种时间性实例中的超验的创造性。 88

这就是上帝的概念,按照这种概念,应当把他看作是创造性的结果,秩序的基础,激发新颖性的动力。“秩序”和“新颖性”只是他强化“形式直接性”的主体性目的的工具。应当指出,包括上帝在内的每一个现实实有都是自身为原因的某种个体;因而超越了其余的现实。还要指出的是,包括上帝在内的每一个现实实有都是被创造性所超越并限定创造性的造物。时间性机缘就其特性的第二种要素和上帝特性的第一种要素来说,都能够满足斯宾诺莎的实体定

义,即实体是自因(*causa sui*)。作为自因的意思就是合生的过程对于决定感觉的质的表现来说是它自身的原因。自因是最终对决定起作用的原因,由于这种决定,对感觉的任何诱导才被接受为有效的。宇宙中内在的自由就是由这种自因的要素构成的。

在随后的讨论中,如果不是把上帝也特别地包括在内的话,“现实实有”就是用来意指时间性世界中有条件制约的现实实有。而“现实机缘”这个用语则总是不包括上帝在内的。

有机哲学同康德哲学相反。康德的《纯粹理性批判》描述了主体性材料如何转变为客体性世界的现象的过程。有机哲学则力图描述客体性材料如何转变成主体性的满足,客体性材料中的秩序如何提供主体性满足的强度。在康德看来,世界是从主体发生的;而对有机哲学来说,主体是从世界——从“超体”而不是从“主体”——发生的。因而“客体”这个词意指一个实有,它是潜在的构成感觉的成分,“主体”这个词则意指由感觉过程所构成并包含这一过程的实有。感觉者是从自身各种感觉中出现的统一体,各种感觉则是这种统一体与它的许多材料之间联系过程的具体细节,这些材料是感觉的潜在状态,也就是说,它们是客体。这个过程就是从一种主体性经验的统一中消除不确定感觉的过程。材料中的

89 秩序达到什么程度是由客体的诱导力的丰富程度来衡量的。所达到的强度属于满足的主体形式。

第 二 节

在上一节我们已经阐明了,“秩序”概念主要适用于形成各种

个体的现实实有客体化的材料。为了表明怎么会有这种情况，有必要概略地描述一下适用于现实实有的一些范畴。但是，“秩序”这个词还有一种派生的意义，我们在使用这个词时心中通常会想到这种意义。因而我们说到“自然的秩序”时，意思是指支配着那个有限部分宇宙^①的秩序，甚至是指我们的观察所及的地球表面那一部分的秩序。我们也说到一个人过着有秩序的生活，或者过着无秩序的生活。在这些意义中无论哪一种，“秩序”这个词显然都是应用于形成一个社群的许多现实实有之间的种种关系，而“社群”这个词总是要限定于意指一个由许多现实实有组成的结合体，在它们之间是受“秩序”支配的，这里的“秩序”的意义就是要在本节加以解释的。^② 这里所使用的“社群”这个词的根本之点在于它是自行维持的，换言之，它是其自身的原因。因此，一个“社群”不仅仅是由适用于相同类名的诸多实有组成的集合，也就是说，它比单纯的数学上的“序”的概念包含着更多的内容。要构成一个社群，这个类名必须适用于每一个成员，因为在发生学上类名也来自同一个社群的所有其他成员。这个社群中的各个成员都是相似的，由于它们有共同的属性，所以它们把产生这种相似性的条件赋予该社群的其他成员。

这种相似性^③就在于：(1)一定的“形式”要素就是有助于该社

① 见《环境的合理性》，纽约，麦克米伦出版社，1913年；《自然的秩序》，哈佛大学出版社，1917年；《血》，哈佛大学出版社，1928年。上述著作的作者都是L. J. 亨德森教授。这些著作是讨论这一主题的基本著作。

② 亦可参见本书第一部分第三章，第二节。

③ 同上。

群中每一个成员的个体性满足的构成成分；(2)这种形式要素有助于该社群中任何一个成员的客体化而为其他成员所包容，这便促进了那些其他成员的满足中产生类似的再造过程。因此，多种实有的集合是一个社群，这是因为：(1)由于它的成员都共同具有一种“确定的特性”；(2)由于这种确定的特性的存在是该社群本身所提供的环境造成的。

例如，人的生命是由各种现实机缘构成的一条历史的行程，这些现实机缘在相当大的程度上——后面还要作更充分的讨论——是相互承继的。从这个人一开始掌握希腊语言，包括所有那些机缘直到他失去了任何有关希腊语言的合适知识，这样由各种机缘组成的集合构成了关于希腊语言知识的一个社群。这种知识是在整个这条历史行程中从一个机缘到另一个机缘承继下来的共同的特性。我们特意选择了这个例子是由于它涉及秩序的某种细微的要素，即关于希腊语言的知识的要素；秩序的更重要的属性就是一种复合的属性，由于这种复合的属性，一个人才被看作从出生到死亡都是同一个持续的人。这个例子中，社群的各种成员按照其亲缘关系排列成一种系列次序。这样一种社群就被看作^①具有“个体秩序”。

因此，社群对于其中的每一个成员来说就是具有某种秩序因素的环境，这种秩序因素由于社群自身成员之间的亲缘关系而持续存在。这样一种秩序因素就是贯穿于社群之中的秩序。

^① 见本书第一部分第三章，第二节。

但是没有任何孤立存在的社群。每一个社群都必须从各种现实实有构成的更广阔的环境背景来考察,这些现实实有也参与了社群成员必须与之相一致的客体化。因此,这个环境作出的既定的贡献至少必须有助于该社群的自身的维持。同时,与环境的重要性相一致,这种背景还必须根据其重要程度为该社群的成员提供其特殊属性所依据的一般属性。但是这就意味着这种环境与该社群一起又形成了更大的社群,具有比我们开始时确定的社群属性更为普遍的属性。因此,我们得出了这样一个原则:每一个社群都需要一个社群背景,该社群本身是这个背景的一部分。对于任何既定的社群来说,各种现实实有构成的世界就应当被看作形成社群秩序阶梯中的一种背景,当我们扩大这个背景时,这些确定的特征就变成更宽广、更普遍的特征了。当然这种背景的遥远的现实都有各种类型社群秩序的特别的特征。但是,由于出现不一致即无序引起的障碍和衰减,使得这些特别的特征已变得与该社群不相关联了。

一个现实实有的形而上学特征——在“形而上学”这个词的恰当的一般意义上说——应当是适用于所有现实实有的那些特征。人们可能提出疑问,这种形而上学概念——即使把逻辑和数学的那些最一般的原则也考虑进去——是不是真的以严格纯粹的形式明确表达过。我们必须使自己限定在范围充分广阔的那些社群上,然而尽管如此,仍然不能可靠地把这些社群的确定特征都归于所有那些一直存在或可能存在的现实实有。

支配着一种社群环境的因果性规律是那个社群的确定特征的产物。但是社群只有通过它的各个体成员才能发挥效能。因此, 91

在一个社群中，只是由于这种规律支配着社群，其成员才能存在，而这种规律之所以形成只是由于这个社群的成员具有类似的特性。

但是并没有任何完全实现的理想的秩序可以保证社群的无限的持续。一个社群是从无序中产生的，这里的“无序”是参照那个社群的理想来定义的；一个更大环境的有利背景，在经过某种增长阶段以后，或者本身会自行衰退，或者不再有利于这个社群的维持，这时，这个社群就不再能再造其成员，经过一个衰退阶段以后最终便不复存在。于是，决定某一部分宇宙中再造的规律系统会逐渐上升到支配地位，这个规律系统经历持续阶段，并且随着由之发生的社群的衰退而逐渐丧失其存在。

自然规律中的随机的、仿佛是“既定的”那些因素提示我们，我们是处在一个特殊的宇宙时期。这里的“宇宙时期”这个用语是指由各种现实实有构成的最广的社群，它与我们自己的直接关联是可以追溯得到的。这个时期的特征可以用电子的和质子的现实实有表示出来，还可以用能量子中模糊辨认的那些更加基本的现实实有来表示。麦克斯韦的电磁场方程由于有大量的电子和质子的群集而得以成立。每一个电子也是由各种电子性机缘组成的社群，而每一个质子是质子性机缘组成的社群。这些机缘就是电磁规律得以成立的原因；这些机缘的再造能力使每一个电子和每一个质子获得长久生命并使新的电子和新的质子得以产生，但是，这种再造能力本身还是应当归于这些同样的规律。但是这些规律不可能完全得到遵守，而这种再造过程中又混杂着种种失效的情况，在这个意义上说存在着无序。相应地也存在着向新型秩序的

逐渐转变,随之而来的是现存的自然规律逐渐上升到支配地位。

但是,自然规律中的那些随机因素并非只局限于电磁规律。存在着四维的空间—时间连续体,几何学公理,甚至连续体的单纯的维度性质——除了特殊的维数以外——以及可测度的事实。在后面的一些章节(见第四部分)就会清楚表明,所有这些属性都是广延性这个更加基本的事实的附加成分;而且甚至在引入任何一个这样的附加观念之前广延性也可以以这样或那样随机的方式有不同等级的特殊性。由于这种发现,最近两个世纪以来的逻辑与数学的研究与哲学发生非常密切的联系。因为笛卡尔、牛顿、洛克、休谟和康德等在形成他们的宇宙学理论时还没有认识到这一事实。诚然,柏拉图在《蒂迈欧篇》中似乎比他的任何一个后继者都更多地意识到这一事实,就是说,他是明确地承认这一事实的并以此来阐明他所作陈述的意义。几何学中的这些“既定的”因素表 92
明了更为广阔的社群,电子的宇宙时期只构成其中的一个部分。

一个社群在任何意义上都不会创造出构成它的确定特征的永恒客体的复合。它只是使这个复合对它的成员产生重要影响,并且保证能够再造它的成员。在说到社群时——除非这种语境明确地要求作另外的解释——它的“成员”总是指现实机缘,而不是指由一个电子或一个人的生命这样的现实机缘构成的从属的持续客体。后面这些社群乃是进入许多社群的“个体秩序”;一般地说,每当我们谈到被占据的空间时,我们便是在谈论这种有限类型的粒子性社群;每当我们想到真空中的物理场时,我们便是在谈论更广类型的社群。光波的历程似乎可以说明从比较有限类型的社群向更广类型社群的转变。

因此，我们的宇宙时期应当首先被看作是由电磁性机缘构成的社群，其中包括电子的和质子的机缘，只是偶尔——为了陈述的简洁起见——把它看作电子和质子组成的社群。这种区别就像把一支军队或者看成是由许多个人组成的类，或者看作是由许多团队组成的类一样。

第 三 节

因此，在物理的和几何的自然理论中所包含的各种物理关系、几何的测度关系、维度关系以及各种等级的广延关系，从普遍性广度不断增加的一系列社群中所产生的这些社群系列中，更广的社群包括比较特殊的社群。这种情况构成了物理的和几何的自然秩序。在这些社群之外，便是无序的存在，这里的“无序”是一个相对的词语，它所表达的意思是在这些相关社群的范围之外该社群的确定特征便不具有重要地位。当这些社群衰退时，这并不意味着这些确定特征不复存在；而是对于有关的这些现实实有来说，这些确定特征降低到无关紧要的程度。“无序”这个词指的是一个社群以普遍规律的形式留下的特征只有部分的影响。秩序是社群的产物，这种理论在近代科学中是以强调发生学关系作为自然规律的统计理论出现的。

但是，显然可能存在着这样一种状态，其中没有占优势地位的社群保证一致的统一性效果。这就是一种混沌无序的状态；这个说法接近于无序这个词的绝对意义。在这样的一种理想的无序状态中，对任何现实实有来说是“既定”的东西都是来自与确定世界

相反决断的结果。混沌的无序意味着在已经获得的满足中没有支配性的确定的相容性对比,随之而来的是强度的衰减。这就意味着降低到更微弱的现实。如果把一种微弱现实看作是接近于非存在,这自然是一种比喻性的说法,而且仅仅是一种比喻性说法。但是,你不可能接近于无,因为没有任何东西让你去接近。这种说法接近于在相反理由之间进行微弱的调和这种无效状态。要求彼此之间和谐一致的社群处于支配地位,这就是深度满足的根本条件。

柏拉图的《蒂迈欧篇》和牛顿的《注释》——我们对后者已作了大段引证——是主要影响西方思想的宇宙学理论的两部论著。对于现代的读者来说,如果从陈述科学的具体细节来看,与牛顿的《注释》相比,《蒂迈欧篇》简直显得荒唐可笑,但是它在表面细节上所缺乏的东西,则从哲学的深度上得到补偿。如果把它作为寓言来读,它的确传达了深刻的真理,而《注释》对于具体细节的陈述是非常成功的,这种陈述虽然作为一种哲学来说是抽象的、不恰当的,但在一定限度内,在与自身相同的抽象水平上对真理的推演是完全可以信赖的。人们对《注释》在哲学上的缺陷的指责就是认为它对自身应用的界限没有提供任何信息。实际的结果就是,读者——甚至连牛顿本人也肯定如此——对《注释》这部著作的意义的解释,都陷入了所谓“误置具体性的谬误”,关于这种谬误,我在另一个地方^①作了论述。形而上学的任务就是要规定对这样一些抽象观念可应用的界限。

对自然中如此显著的方面如自我生成、繁衍、自然、自然的本

^① 见《科学与近代世界》第三章。

性等,《注释》没有提供任何信息,这便显露了它的抽象性。在《注释》中,自然仅仅是而且完全是外在地被设计并且顺从地在那儿存在着。现代的进化论的巨大的冲击可能会使写了《注释》的牛顿感到迷惑,但却会使写了《蒂迈欧篇》的柏拉图感到明白。就牛顿来说,我们可以用他自己的话来说明这一论断。在写给本特利的一封信中,牛顿写道:“当我写有关我们的体系的论文时,我便注意到这样一些原理可能有助于考察人对神的信仰,……”^①牛顿心中的概念是,一个清晰明确的体系,需要有一定的具有这种清晰性的超自然的起源。这种形式的宇宙学论证现在已经作为无效的论证被抛弃了;因为我们的因果性观念涉及现实世界中不同事物状态之间的关系,把它扩展到超验的起源只能是不合理的论证。我们后面要讨论到的上帝的概念(见第五部分)是存在于现实世界之内但又超越任何有限宇宙时期的一个现实实有的概念——是现实的、同时又是永恒的,内在的同时又是超越的一种存在。上帝的这种超越性并不是上帝所特有的。每一个现实实有,由于其新颖性,都超越它的世界,上帝也包括在内。

在《注释》中,空间和时间以及所有通行的时空数学属性都是预成地具有物体质量;物体质量又是预成地具有那些构成物体的作用与反作用的“力”;而空间、时间、物体质量和力都同样是预成地具有上帝赋予整个宇宙的初始运动。我们不可能从《注释》中——以误置的具体性来解释——抽出有神论或者无神论,或者

^① 这段引文出自吉布的《本特利的一生》第二章,该书亦发表于《英国名人书信》系列丛书。

一种认识论,能够经得起与事实的比较。这正是从休谟的《自然宗教对话录》中得出的不可避免的结论。生物学也被归结为一种神秘的东西;最后,物理学本身现在已经达到一个实验性知识的阶段,不可能通过《注释》中的范畴来解释。

《蒂迈欧篇》中有许多用语和陈述都可以在《注释》中找到清楚明白的最终表达。当我们注意到引导着西方思想的这两部伟大宇宙学文献的共同之处时,便可以非常清楚地理解,在其抽象的范围内,《注释》中所说的东西是正确的,而且它是以天才的洞察力表达出来的。因此,任何宇宙学的文章如果不能被看作是对牛顿《注释》的阐释,那就毫无价值。但是《蒂迈欧篇》还有另一方面是在《注释》中找不到任何类似之处的。用一般的词语来说,《蒂迈欧篇》的这一方面可以称为它的形而上学的属性,也就是说,它力图把事物的变化行为与事物的形式本性联系起来。变化行为脱离了事物就是抽象的,同样,事物脱离了它们的变化行为也是抽象的。牛顿——对他的目的来说是巧妙地——作出了《蒂迈欧篇》力求避免的这种抽象。

首先,《蒂迈欧篇》把变化行为同现实实有的根本的分子属性联系起来。柏拉图设想由现实的分子性实有组成的确定社群的概念,每一社群都具有确定的特征。他并没有把这种社群的集合看作是自因。但他的确把它看作是附属神性的作用,这些神性是给自然的那些部分赋予生命的本源。在希腊思想中,无论是诗歌还是哲学思想中,自然($\Phiσις$)和诸神之间的分别并不具有我们这些作为闪米特人耶和華的后裔所认为的那种绝对的性质。

牛顿也可能像柏拉图一样乐于接受一种分子理论,但他们之

间存在着这样一种区别：对于现代量子理论以及对量子转化为振动波，牛顿可能会感到惊讶；而柏拉图对此则有所预示。当我们注意到柏拉图在《蒂迈欧篇》中说了许多今天看来是荒谬的东西时，我们也必须把他的学说中在两千年前走在时代前面的那个方面归功于他。柏拉图曾设想，分子的基本类型分别近似于正立方体的数学形式，以此说明了自然事物各个种类之间的明确的区别。他还设想了，不同事件中存在着的一定质的对比，如各种音调之间的对比，这种对比取决于这些事件分有某种更简单的整数比率。因而他就获得了一种理由，说明为什么不同种类分子之间应当有近似分明的区别，为什么在不一致中会显示分明的和谐关系。这样“对比”——与不相容性相反——取决于一定的简单性的环境；但是较高级的对比则取决于较低级多样性对比的集合，而这种集合又显示了更高类型的简单性。

我们最好回想一下现代量子理论在对待原子所产生的那些令人吃惊的事，这只是自然的明确特性的最近的实例，在每一个特殊实例中这种特性都只是通过某种特别的独断的假设来解释。生物进化理论本身并不能引导我们预知自然界中发现明确区分的种和属。在生物学中可能围绕着某些典型的形式偶尔会有一群个体；但是却无法解释为什么几乎完全没有中间过渡形式。而牛顿的《注释》也没有对原子的 92 种可能性或者关于原子结合形成分子的有限方式提供任何说明。现在物理学家用来解释这些化学事实的概念可能是柏拉图所欢迎的。

有机哲学还在另外一点上只是复述了柏拉图的看法。在《蒂迈欧篇》中，现今的宇宙时期的起源可以追溯到一种太初的无序，

按照我们的理念是混沌的无序状态。这就是有机哲学的进化理论。柏拉图的观念使那些批评家们感到困惑,因为这些批评家迷恋于希伯来人关于完全超验的上帝从虚无中创造了一个偶然出现的宇宙^①的理论。牛顿也主张这种希伯来人的理论。《注释》没有准备为物质的进化提供任何说明——这是非常自然的,因为这个论题在它讨论的范围之外。结果便是,物质无进化的观点成了整个现代思想所默认的前提。直到最近几年唯一可能的两种选择还是:要么物质的宇宙及其现在类型的秩序是永恒的;要么这个宇宙根据耶和華的命令产生并最终走向灭亡。因此,从各个方面来看,柏拉图关于新型秩序的进化基于新型的支配性社群的寓言成了白日梦,使评论家们大惑不解。

非常奇怪的是,密尔顿在他的《失乐园》中徘徊于《蒂迈欧篇》和希伯来人的观点之间。这只是把古典的观点和希伯来人的观点互相混合的另一实例,密尔顿思想的魅力就建立在这种混合的基础之上的。在对撒旦穿越混沌之旅的描述中,撒旦发现:

96

在古老悠深的神秘之中,是暗淡无际的海洋,没有边界,没有大小,在那里,长、宽、高和时间、地点都消失得杳无踪影;在那里,最久远的黑夜和混沌永远是大地的祖先,永久的混乱伴随着无休止的战争的喧嚣和迷乱。^②

在这里,密尔顿为柏拉图所表演的颂诗礼如同卢克莱修为德

① 《创世记》还是过于原始而不能影响这种观点。

② 《失乐园》卷二。

漠克利特表演颂诗礼一样——没有什么论证。柏拉图完全能够做自己的诗人。而撒旦之旅的事实也有助于形成秩序，因为他留下了一道永久的足迹，对魔鬼和受上帝惩罚的人有用的足迹。

在这一节我们引述柏拉图就是要借助于这些事实，反对最近几个世纪中流行的表达方式。这些最近的表达方式部分地是神学和哲学混合的结果，部分地是由于牛顿的物理学，现在已经不再被当作基本的陈述加以接受了。但是人们的语言和思想已经按照这种模型塑造；因而必须提醒我们自己，这种方式并不是某些最伟大的智者描述世界的方式。柏拉图和亚里士多德，他们都是把现实世界看作是种种实在的形式进入实在潜能，造成作为现实事物的实在的共在的过程。同样，对于《蒂迈欧篇》来说，对世界的创造就是产生确立宇宙新时期的某种秩序。它不是事实的开端，而是某种社群秩序的产生。

第 四 节

本章的其余部分将用来讨论——大部分是推测性的——构成我们现今时期社群的层次结构。这样，前面对“秩序”的讨论可以得到进一步阐明。需要仔细注意的是，我们现在不讨论形而上学的普遍性问题。我们要考察的是比较特殊的可能的解释与我们的—般宇宙学理论相一致，但并不是必然与之相一致。

物理世界由一种普遍类型的关系结合在一起而构成广延的连续体。当我们分析这种连续体的种种属性时，我们便可发现，这些属性分为两类，其中一类——比较特殊的——要以另一类较普遍

的属性为前提。^① 比较普遍的一类属性只是表达了可以通过广延性抽象产生的各种类型“几何元素”、“整体与部分”之间的“广延性联系”这个事实；但并不能引入那些可以用来定义直线^②从而引入可测度性的比较特殊的属性。 97

在这些广延性联系的普遍属性中，我们可以辨认出一个远远超出我们的直接宇宙时期的巨大结合体所具有的确切特征。这种巨大结合体本身包含比较特殊的、具有互不相容特征的其他时期。因此，从我们现在时期的观点来看，这种基本社群由于超越我们自己的宇宙时期，因而显得是一个巨大的混沌状态，只是由于在其“广延性联系”的确切特征中包含着很少微弱的秩序因素而使这种混沌状态有所缓和。我们不可能辨别出这种巨大结合体中具有严格秩序的其他时期，而只能在我们自己的宇宙时期把这种结合体看作是包含着微弱秩序的一线曙光。这种基本的、巨大的社群构成了我们的宇宙时期在其中确立的整个环境，因为我们可以当前的发展阶段辨识系统的特征。将来随着理论的成长也许会使我们的后继者具有更加敏捷锐利的辨别能力。

我们的逻辑分析和直接的直观(*inspectio*)一起可以使我们在纯粹广延的社群中辨认出一种更加特别的社群。这就是“几何的”社群。在这个几何社群中^③那些可据以定义直线的具体化的关系都能够保持下来。系统几何学就是依据这样的几何社群来说明的；度量关系可以通过任何一个系统几何学体系内功能的相似性来定义。这些“功

① 对这个问题的详细讨论见本书第四部分。

② 见本书第四部分，第三、四、五章。

③ 见本书第四部分，特别是其中第三、四、五章。

能的相似性”就是“重合”概念所指的意思。这一概念如果脱离了系统的几何学便毫无意义。如果把“广延的量”包括在基本的范畴性概念中,那是完全错误的。这个概念可以通过每一个系统几何在几何社群中的运用来定义。需要注意的是,一种系统几何是通过适用于该几何社群的直线定义来决定的。与一般的意见相反,这一定义不依靠“测量概念”是可能的。但是不可能证明,在同一个几何社群中就不会有与完全的一个直线族地位相当的完全的位域族。

给定一个直线族,表达“几何社群”中的一个关系系统,那么就可以以系统的方式在整个社群中决定“重合”的概念从而决定“测量”的概念。但是,在这种情况下当然会有许多与之相当的测量系统。因而与每一个直线族相联系——假定允许有一个以上的这样的直线族——就有可供选择的几个测量几何系统^①,其中没有一
98 个系统比另一个更为基本。我们现在的宇宙时期是由“电磁”社群形成的,这个电磁社群是包含在几何社群中的一个较特殊的社群。这个社群具有更为特殊的确定特性。这些特性要以包含“电磁”社群的两个更广的社群的那些特性为前提。但是,在这个“电磁”社群中,对于相互对比的直线族(如果有这些相互对比的族的话),它们之间相对重要性上的差别是模糊的,各种相互对比的重合定义之间相对重要性的差别也是模糊的,这就要通过选择一个族和一个^②重合定义来决定。这种决定是由整个社群中增加的一组物理

① 另外的可选择的系统的存在是由凯莱在他的《对量子论的第六个研究报告》中论述的,载《皇家学会会报》,1859年。

② 变换为不定的坐标簇——“张量理论”即指这种变换——所有变换都以一个重合定义为前提。爱因斯坦的“ ds ”(远距离观察)的不变性表达了这一事实。

性关系造成的。但这组物理性关系由于构成了我们的相邻关系而失去了它的单纯的系统属性。这些物理性关系所包含的那些成分表达了作为这个结合体成员的各种机缘之间的个体的差异性和同一性。但是这些个体的差异性和同一性是按照系统规律而相互关联的,这种系统规律可以由这个几何结合体的系统性测量来表达。在这里我们得到了个体之间各不相同的物理量的概念;这就是个体差异的系统化概念,即“规律”概念。

数学物理学家的理想就是以我们的宇宙时期的完全的普遍性来描述这个系统性规律。我们把这个社群的成员称为“电磁性机缘”,以此表示出这一规律的假设性质,这就足以达到我们的目的了。因此,我们现在的宇宙时期是由电磁性机缘的社群所支配的时期。就这种支配作用近于完全来说,物理学所寻求的系统规律是绝对占支配地位的。如果这种支配作用是不完全的,那么遵守这种规律就是具有相应缺陷的统计性事实。

这种电磁社群表现了物理的电磁场,这是物理科学研究的课题。这个结合体中的成员就是电磁机缘。

但是,反过来说,这种电磁社群作为这种秩序的载体充满了更加特殊的社群,否则,它就不会提供适当的秩序,产生个别机缘以实现经验的特殊“强度”。物理世界显示出这样的社群既互相支持又相互竞争的令人困惑的复杂性。

这种社群的最一般的例子就是:有规则连续系列的波,个别电子,质子,个别分子,分子组成的社群如无机物体、活细胞,以及由细胞组成的社群如蔬菜和动物身体等。

第五节

显然,把社群分为“持续客体”、“粒子性的社群”和非粒子性的社群这种简单的分类(参见本书第一部分第三章第二节)是需要扩充的。这就必须引入包含次级社群和具有结构性内在关系的确定类型结合体的社群概念。这种社群就被称为“有结构的”社群。

有结构的社群作为一个整体为它自身所包含的次级社群提供了有利的环境。同时这个整体的社群还必须建立在使它能够继续发展的更广大的环境之中。有些组成这种有结构社群的机缘群可以叫做“次级社群”。但其他这样的机缘群就必须有一个更广泛的名称,即“次级结合体”。之所以会产生这种区别,是由于在某些实例中一个由种种机缘组成的机缘群,例如一个特殊的持续实有,除了有结构的社群以外,还可能具有在一般环境中保持确定特性的支配性特征。它可能失去某些特征,换句话说,一般环境中的类似的持续实有有其确定的方式,并不完全等同于有结构的环境中的持续实有。但是,如果从这些普遍化的确定特征中抽掉这些附加的细节,那么具有普遍化特征的持续客体就可以看作是独立于这个有结构的社群,并在这种社群中保持自身的存在的。例如,我们之所以谈到活细胞中的分子,是由于它的分子的一般特征独立于这个细胞的环境。因而,一个分子就是我们称为“活细胞”的有结构的社群中的次级社群。

但是在一个有结构的社群中可能会包含着另外的结合体,除了外部环境的那些一般的系统性特征以外,这些结合体并没有表

现出在发生学上能够离开这个有结构社群提供的特殊环境而维持自身的特征。因此,如果脱离整个有结构社群来考虑这样一个“结合体”,把它称为一个社群就是错误的。如果这样地抽离开来,它就不可能被赋予任何“社群”的特征。让我们再回到活细胞的例子上,可以证明的是,构成这个细胞内“真空”空间的那些机缘显示出在这个细胞之外的类似机缘所没有的特征。因此,这种结合体,即处于活细胞之内的真空空间,可称为“次级结合体”,但不能叫做“次级社群”。

分子是有结构的社群,同样,离散的电子和质子很可能也是有结构的社群。晶体是有结构的社群,但是在有结构的社群这个词的任何重要意义上都不能说气体是有结构的社群,尽管气体的单个分子是有结构的社群。

必须记住,在一个特殊形式的社群中的每一个个别机缘都包含在外部环境的类似的机缘中并不出现的特征。在系统化研究的第一阶段总是一定会发现这个社群内的机缘和社群外的机缘之间的类似性。构成研究的第二阶段的则是要用更精细的方法注意这个社群内的行为和社群外的行为之间的区别,以及彼此十分相似的那些机缘所表现出来的行为之间的区别。在找到这些区别以前,科学史上一直是激烈地、独断地否定这种区别的。 100

关于这种行为上的区别的一个显著的实例,就是电子形态按照电子的物理位置的变化产生的形变概念。

一种“有结构的社群”可能是或多或少的复合体,因为与它相联系的次级社群和次级结合体是多种多样的,它们的结构样式是复杂的。

一种高度复杂的有结构的社群可能相应地有助于增强它的成员中某些集合的满足强度。这种强度的产生是由于这个社群对这些成分进行有序的复杂性对比。

这种结构性关系从个体经验的这种强度中集聚了强度。因此,一种复杂的有结构社群的增长体现了贯穿于自然之中的普遍目的。造成对比的有序的复杂性代替了会造成不相容的单纯既定的复杂性。

第六节

每一个社群都需要更广阔的社群环境,这个理论提出了社群和环境的一种区别,即社群相对于那个环境中的某种变化来说,可能多少是“稳定的”。一个社群如果能够经受环境相关部分显示出那种变化而持续生存,那么这个社群相对于这一种变化来说就是稳定的。如果这个社群不能经受这种异质性变化的环境,那么这个社群就这方面来说就是“不稳定的”。一个复杂的社群对于环境显示出某种特征能够是稳定的,那么就可以说这个社群对于那些特征是“特别化”了的。“特别化”这个概念似乎既包括“复杂性”概念又包括严格限定的“稳定性”概念。

一个非特别化的社群可以经历环境中的重大变化而持续存在。这就意味着这种社群可以根据不断变化着的环境关系而发挥不同的作用。一般说来,这样一种社群的确定特征不包括结构样式的任何特殊的规定性。由于结构样式的这种灵活性,社群可以采取适合于当时环境的特定的样式。因此,一个非特别化的社群

作为一个整体看来,容易显示出结构样式上的缺陷。

所以,一般说来,一个非特别化的社群并不能保证有利于其成员增强满足强度的条件,而一个具有高度复杂性的有结构的社群, 101
一般说来在保持生存的价值上是有缺陷的。换言之,这种社群一般说来要被特别化,也就是说,它需要有一种非常特殊的环境。

因此,对于自然来说问题就是要产生具有高度复杂性的有结构的社群,而同时又是非特别化的社群。这样,强度与持续生存才是互相一致的。

第七节

有结构的社群解决这一问题有两种方式。这两种方式都取决于作为经验强度的一个因素的精神极的提高。一种方法是引起结合体的总体均匀的客体化,而同时消除该结合体成员之间的细节上的差异。事实上这种方法使用了画出轮廓时舍弃掉无关细节的手法。它所依据的基本真理认为客体化是抽象。它利用客体化所固有的这种抽象从而消除结合体中的阻碍性因素,使结合体成为否定性包容。同时,有结构的社群中的这种复杂的强度受到许多环境结合体的总体性客体化的支持,其中每一个结合体都是一个统一结合体,而不是作为许多现实性机缘组成的多重复合体。

这种解决方式按照转变范畴(即范畴性要求 VI)需要精神作用的干预。在这种解决方式中由于贯穿于其中的某种同类的一致性支配了结合体而忽略了具体细节上的差异。环境可能由于涉及这些被忽略的细节〔如果能够被忽略的话〕而不确定地发生

变化。

所有自然的物体,无论是有机的还是无机的,它们与可用直线定义的^①“呈现的位域”之间的密切联系表明,精神的这种发展是构成有结构社群即我们所知道的“物体”的那些现实机缘的特征。这种密切的联系可以从动力学中的“加速度”的重要性得到证明。因为“加速度”不过是估价一族“呈现位域”向另一族“呈现位域”移动的方式(见本书第四部分)。

这种精神作用表现了超越单纯的再造阶段的最初层次的上升,单纯的再造阶段只是使用概念性复制范畴(即范畴性要求4)。这里有某种初始的概念性整合,但没有概念性包容的原创性。这种初始性属于转变范畴,而被排除的原创性则属于反转范畴。

102 这些物体属于最低层次的有结构的社群,这些社群对我们日常理解来说是很明显的。它们构成各种复杂类型的社群——晶体、岩石、行星和太阳。这些物体是我们所知道的容易最长久存在的有结构的社群,我们可以通过它们的个体的生命史探索它们。

对这个问题的第二种解决方式就是通过概念性包容即欲望中的一种主动性作用。这种主动性的目的就是,接受环境中的新颖的要素,形成明确感觉从而使这种主体形式与有结构社群成员所固有的复杂经验相协调。这样,在每一个合生的机缘中,它的主体性目的都创生新颖性因素与环境中的新颖性因素相配合。

对于高级有机体,这种概念的主动性作用相当于对各种不同

① 见本书这一部分的第四章以及第四部分。

经验的思考；至于低级的有机体，这种概念性的主动性只相当于依照和谐理想对审美性着重进行无思想的调节。在这两种情况下，超越有关机缘的创造性决定都因那种机缘原有的冲动而发生转向。这种转向一般地都产生贯穿整个社群的自我保存的反应。这种反应可能是不利的或不合适的；如果在持续失败的情况下我们则处于病理学范围中了。

这第二种解决方式也要以前一种方式为前提，因而概念性反转范畴和转变范畴都要发挥作用。

主要采取第二种解决方式的有结构的社群叫做“有生命的”社群。显然，有结构的社群可能或多或少是“有生命”的，在“有生命的”和“无生命”的社群之间并没有绝对的鸿沟。对于某种目的来说，在一个社群中“有生命”可能是重要的，对另一种目的来说，“有生命”则并不重要。

如果在一个有结构的社群中第二种解决方式不重要，而第一种解决方式则是重要的，这样的社群称为“无机的”社群。

按照这种“生命”理论，“生命”的首要意义就是创生概念的新颖性——新颖性的欲望。这种创生只有按照反转范畴才能发生。因此一个社群只是在派生的意义上叫做“有生命的”，一个“有生命的社群”就是包含某些“有生命的机缘”的社群。所以一个社群可能依据其中有生命机缘是否占优势而或多或少地是有“生命的”社群。同样，一个机缘可以按照新颖因素在最终满足中的相对重要程度而或多或少是有生命的机缘。

因此，有结构的社群中占支配地位的成员在环境的新颖性中保持稳定性有两种方式：(1)消除细节的差异；(2)创生新颖的概念

性反应。结果,这种主体性目的依据对那些着重的具体细节是消除还是增加,来指引主要成员在合生阶段中包容的整合。

第 八 节

但是在有生命的社群中还有另一个因素需要单独地加以分析。一个有结构的社群就在于各种具有明显不同的确定特征的结合体互相交织地结合在一起。这些结合体中有些是低于其他结合体的较低类型的结合体,而有一些则明显地是较高类型的结合体。因而在同一个有结构的社群中就会有“辅助性的”结合体和“支配性的”结合体。这种有结构的社群将为每一个从属社群提供维持生存的直接环境,无论对辅助性的社群或支配性的社群都一样。在一个有生命的社群中,只有其中某些结合体才能使它们的所有成员的精神极都有某种原创性反应。这些结合体就是这个社群的“完全有生命的”结合体,实际上,一个社群只有在这样的结合体占支配地位时才能叫做“有生命的”社群。因此,一个有生命的社群包含着“无机的”结合体,而一个无机的结合体为了使它们在外部环境的变化中得以生存,并不需要“完全有生命的”社群的保护。这样的结合体就是社群。但是,“完全有生命的”结合体如果要生存下去,那么它们的确需要这样的保护。按照这种推测性理论,“完全有生命的”结合体就不是一个“社群”。这就是包括单细胞体作为一个特例的动物身体理论。复杂的无机的相互作用系统是为了保护“完全有生命的”结合体而建构起来的,而活的要素的原创

性作用就是对整个系统起保护作用。另一方面,整个系统的反作用提供了“完全有生命的”结合体所需要的直接的环境。任何有生命的社群如果失去了这些无机的社群的辅助作用就不可能存在。

“物理生理学”研究的就是这些辅助性的无机的条件;而“心理生理学”则研究“完全有生命的”结合体,一部分要从这些无机的条件中提取,一部分是有关这些有生命结合体对无机条件的反应,一部分是有关这些结合体相互之间的反应。在 20 世纪,物理生理学已经建设成一门统一的科学;而心理生理学却仍然处于培育过程之中。

我们必须记住,一个整体的有生命的社群,如我们所知道的,不仅包括辅助性的无机的条件,而且还包括许多有生命的结合体,至少每一个“细胞”都包含一个这样的有生命的结合体。

第九节

如果我们像有机哲学的宇宙论和前面对我们的宇宙时期的社群的种种设想所提示的那样来设想心理生理学的一些基本原则,那么,这将有助于清楚地阐明有机哲学的宇宙论。这些原则并不是这种宇宙论必不可少的,但它们看来是最简单的、既与这种宇宙论相一致又符合于事实的原则。

首先,让我们来看一看一个单独的活细胞,这样一个细胞包含辅助性的无机的社群,如分子和电子。因而这个细胞是一个“动物 104 体”;我们必须预先假设“物理生理学”适合于这个实例。但是那些

个别的活的机缘又是怎样的呢？

第一个要提出的问题就是，这些活的机缘在脱离这个动物体中的无机的机缘的情况下，是否形成一个粒子的次级社群，从而使每一个活的机缘都是一个具有个体秩序的持续实有的成员。特别是，我们可能追问，这个粒子性社群是否可以归结为这样一个极端社群的实例，即只有一种个体秩序的持续实有。

当然，我们面前的证据是非常微弱的；但是，就它作为证据来说，它对这两个问题都作出了否定的回答。一个细胞不能提供任何证据证明它的每一个机缘中都有从自身过去所承继的东西引导着一个单独统一的精神。要解决的问题就是，一个细胞对外部刺激作出反应的某种原创力问题。关于持续实有具有承继来的精神的理论给我们说明了，为什么这种精神应当受到它自身过去的支配。我们此刻要寻求的是某种原创性的东西，而给我们提供的则是限制原创性的理由。生命是对自由的追求：一个持续的实有的任何一个机缘都要与它的承继的谱系线联系起来。而具有永恒特征的持久灵魂的说法对于生命提出的问题恰恰是一种毫不相干的回答。生命提出的问题就是，怎么会有原创性的？而这种回答则解释，为什么灵魂与石头一样不需要具有原创性。

由许多持续实有构成粒子性社群的理论同样也不能提供这种证据。同样的责难对它也是适用的。根本的事实就是，这种“持续”是一个机缘被一根单独的物理谱系线特别地联系起来的手段，而“生命”则意味着按照概念性反转范畴引起的新颖性。对许多传统相同的责难同对一个传统的责难是一样的。必须加以解释的是对刺激反应的原创力问题。这就相当于这样一种观点：如果在某

种程度上靠任何纯粹的物质承传的传统解释不了机体的反应,那么这个机体就是“有生命的”。

靠“传统”进行解释只是靠“动力因”解释的另一种说法而已。我们需要的是靠“终极因”进行的前后相继的解释。因此,如果决定一个单独机缘的合生过程的主体性目的引入了确定的新颖性,而这种新颖性不可能在继承下来的初始阶段的材料中发现,那么,这个单独机缘就是有生命的。新颖性以概念性方式引入并且扰动了主体性目的承继下来的“反应性”调节。它改变了艺术家所说的那种意义上的“价值”。

从这些论述中可以看出,一个“完全有生命的”结合体,如果脱离它的动物身体,就完全不是一个真正的社群,因为“生命”不可能是一种确定特征。生命是表示原创性而不是表示传统的名称。单纯的刺激反应是一切社群(不论是无机的还是有生命的社群)的特征。作用和反作用是联系在一起。生命的特征是在环境的巨大变化之下适合于捕捉强烈刺激的反作用。但支配这种反作用的是现在而不是过去。生命是对生动的直接性的掌握。 105

第十节

有生命的社群的另一个特征就是它们需要食物。在博物馆中,各种水晶石都放在玻璃盒中;而在动物园里,动物则要喂食。就它们对环境的普遍的反作用来看,这种区别并不是非常绝对的。然而这种区别又是不能忽略的。晶体并不是一种需要破坏环境产生的复杂社群的一种作用因素;而一个有生命的社群则是这样一

种因素。它所摧毁的社群就是它的食物。这种食物被分解成某种更简单的社群性因素而被摧毁。它总要被剥夺掉某种东西。因而，所有社群都需要与它们的环境发生相互作用；而对于有生命的社群来说，这种相互作用则采取掠夺的形式。有生命的社群可能是比它所分解的食物更高类型的有机体，也可能不是更高类型的有机体。不管是否为了达到普遍的善，生命都是一种掠夺。正是在这一点上，对生命来说道德成为尖锐的问题。因为掠夺者需要得到辩护。

共同构成上帝目的的那些原初欲望是追求强度而不是追求保存。由于这些欲望是原初的，因而没有什么要保存的。上帝，在其原初本性中并不为这个或那个特殊事物的爱所感动；因为在这个基本的创造过程中，并不存在预先构成的特殊之物。在其存在的基础中，上帝对于保存或更新都同样地无所偏爱。上帝并不关注一个直接的机缘是旧的还是新的，只要它来自它的先前的祖先。他产生这种直接机缘的目的^①是达到深度的圆满，作为实现其自身存在的过渡性步骤。他的慈爱指向所产生的每一个现实机缘。

因此，上帝的目的就是唤起创造性进展中的强度。对于这种绝对目的来说，唤起社群纯粹是附带的。有生命的社群的特征就是种种无机社群的复杂结构交织在一起，以产生一个非社群的结合体，它的成员显示出强烈的物理经验。但是，这样一种经验是来自物质性动物身体的复杂秩序，而不是来自具有类似经验的过去机缘的简单“个体秩序”。有一种不受过去重复经验束缚的强烈经

^① 见本书第五部分。

验。这就是概念性反作用的自发性产生的条件。从这个论证中可以得出的结论就是,生命是“虚空空间”的特征而不是任何粒子性社群“占据”空间的特征。在一个由许多有生命机缘组成的结合体中,存在着某种社群的空缺。生命潜藏于每一个活细胞的间隙之中以及大脑的空隙之中。在有生命的社群历史中,游移于各个方面的更加生动的表现就是从动物身体中接受大量的物理经验。这种经验如果用无机的方式来对待,那么就必定会把单纯反应性接受的正常调节转化为相容的一致性。这就意味着把那些不相容的因素排除到否定性包容中去。 106

动物身体的复杂性是如此排列有序,以至于在其组织间隙的关键性区域,改变了的物理经验的材料也是复杂的,而在那个部位以外仅仅通过无机的方式就可达到相容一致。新颖的概念性包容更动了初始反应阶段的主体形式。这样便避免了某些否定性的包容,更高的对比便得以引入经验之中。

就动物体的功能来说,全部结果就是,通过动物体中虚空空间进行传递的物理影响与无机社群中成立的物理规律并不完全一致。动物体中的分子表现出动物体以外不可能察觉的某些特殊的行为。事实上,有生命的社群说明了一种理论,那就是自然规律与构成一个宇宙时期的社群共同发展。对二者之间这种普遍的相互作用的类型有许多统计的表达方式。在活细胞中统计的平衡则受到干扰。

“食物”和“生命”之间的联系现在是非常明显的。构成一个细胞或者别的动物体所需要的高度复杂的无机社群在环境变化中会

失去稳定性。但是,在由原创性的有生命的机缘所产生的虚空空间的物理场中,会发生其他情况下不会发生的化学分解和结合。这种结构被破坏又被修复,食物就是那种从外部对高度复杂的社群的供给,它在生命的影响下,将会进入必要的结合以弥补消耗的部分。因此,生命的活动仿佛是起一种催化剂的作用。

对活细胞的这种说明可作如下简短总结:(1)活细胞是一种极为复杂并精密地保持平衡的化学结构;(2)对处于空隙的“虚空空间”中的机缘来说,活细胞是从这种复杂结构中产生的复杂的客体性材料;(3)在正常的“反应性”作用中,由于没有原创性,复杂的细节通过否定性包容转化为物理的简单性;(4)由概念性感觉(欲望)的原创性产生的情感性或目的性的再调节为肯定性感觉保存了这种细节;(5)物理场的变形导致结构的不稳定;(6)这种结构从环境中接受食物的修复。

第十一节

复杂的自然界是不可穷尽的。至此我们论证了,要求得对生命本性的了解,不能把它等同于种种机缘构成的某种社群由于具有该社群的确定特征而成为有生命的社群。一个“完全有生命的”
107 结合体就它的生命来说并不是社群性的。这个结合体的每一个成员都从它对复杂的社群环境的包容中产生自身存在的需要;这种结合体本身缺少属于“社群”的创生能力。一个有生命的结合体,虽然就其“生命”而言是非社群的,但它可以支持沿着它的成员构

成的历史路径上的一条个体秩序的线索。这样的持续实有是一个“有生命的个体”。成为一个有生命的个体并不是生命的本质。其实，一个有生命的个体要求它的直接环境是一个有生命的、非社群的结合体。

一个有生命的个体的确定特征就是某种确定类型的混合包容，从它存在的一个机缘传递到下一个机缘。“混合”这个词在本书第三部分比较特别地加以定义。这里只要说一下：一个“混合的”包容就是一个概念性包容的主体或“非纯粹”包容的主体所进行的那种包容，它属于另一个主体的精神。通过这种传递，有生命的机缘的精神原创性获得了一种特性和深度。以这种方式使原创性——用柏格森的说法——既被疏导又被强化。它的范围被有限度地拓宽。如果离开了疏导，原创性的深度就会对生物体带来灾难。通过这种疏导，个体的精神可能得到进化，从而可以把它的个体原创性同它所依赖的物质机体的可靠性结合起来。因此，生命又重新回归社群：它把原创性限制在一定范围之内，而由于重复出现的性质而获得了整体规模扩大。

至于单个的细胞、植物以及较低级形式的动物生命，我们没有根据去推测其有生命的人格。但对于高等动物来说，则存在着中枢指导，这表明在高等动物的情况下，每一种动物体中都包含着一个或几个有生命的个体。我们自己的自我意识就是对自己作为这样的个体的直接觉知。^① 这种统一的控制也受到种种限制，这些

^① 这种对活的人格的说明需要涉及它在上帝的后继本性中的客体化才是完全的。见本书第五部分，第二章。

限制表现了人格的分解,表现了在前后相继的变化中多重人格,甚至同时具有多重人格。最后的这种情况属于宗教的病理学,在原始时代被解释为魔鬼附体。因此,尽管生命在本质上是通过自由获得强度,但它也服从于疏导,因而获得整体的秩序。然而,也不需要仅仅把个体秩序的极端情况作为必要前提。甚至在最低级形式的生命中,我们还是可以推测(尽管没有很多证据),完全有生命的结合体也被导入某种微弱形式的相互适应。这种相互适应相当于结合体的先前成员的精神极中的社群秩序,取决于原创性的混合包容。这样,从适应和新生中产生的生存能力便因此而得到解释。由此可见,生命是从物理秩序到纯粹的精神的原创性、从纯粹的精神的原创性到被疏导的精神原创性的演变过程。还必须指出,纯粹的精神原创性是通过上帝的原初本性产生的相关性疏导而发挥作用的。因此,时间性世界中的原创性是由一种初始的主体性目的所制约,但不是由它决定的,提供这种主体性目的的是一切秩序的根据,也是一切原创性的根据。

最后,我们必须考虑到产生传统身心问题的那种有结构的社群。例如,人的精神部分地是人的身体的产物,部分地是身体唯一的指导性因素,部分地是一个与身体的物质联系没有多少关联的认知系统。笛卡尔主义的哲学就是建立在这种表面的事实——平常的事实——的基础上,认为一个身体,一个心灵,是具有因果关系的两个实体。而对于有机哲学来说,这个问题完全改变了。

每一种现实本质上都是物质的和精神的两极性的,而物质性继承关系本质上伴随着一种概念性反应,部分地与之一致,部分地引入相关的新的对比,但常常是引入着重、评价和目的。把物质的

和精神的方面结合成一种经验的统一体,这就是自我形成的过程,它是一种合生过程,依据客体的不朽性原则表现出超越它的创造力。所以,虽然精神是非空间性的,但精神总是来自对空间性物理经验的反应并且与之相结合。显然,我们不可能要求有另一种精神统领这些另外的现实(就像在所有美国公民之外、之上的另外一个山姆大叔)。身体中的全部生命就是众多单个细胞的生命。因而在每一个动物体中都有几百万、几千万的生命中心。这样,需要解释的不是为什么会有人格的分解,而是为什么会有统一的控制,因而使我们不仅有统一的行为,能够被其他人观察到,而且还能够意识到一种统一的经验。

有相当多的行为似乎并不是由于统一的控制,例如把一颗心脏移到体外之后给它适当的刺激,它还能够继续跳动。的确有许多反应和控制中心并不能等同于经验的中心。对于昆虫来说尤其如此。例如,蠕虫和水母似乎只是一些协同一致的细胞,几乎没有形成中心,如果把它切成两半,分开的两部分还能独立地继续执行它们的功能。我们可以通过对一系列动物的观察,可以看到向某种控制中心逐步上升的过程。昆虫有某种中心控制,甚至人的身体许多有某种独立性的活动,都是通过大脑中一个非常高级性质的中心控制器官来支配的。

按照有机哲学,事情的状况与圣托马斯·阿奎那的那种认为心灵使身体具有活力的经院哲学观点大不相同。活体是许多高级的现实机缘的协调配合,但是在低级类型的活体中这些机缘则更接近于一种民主制度。在高级类型的活体中,有不同层次的机缘由贯穿于整个活体的继承路径所调节从而使该活体的某些部分的

各种机缘享有特别丰富的承继物。最后大脑的调节使得特别丰富的承继物时而被这一部分所享有,时而被那一部分所享有。这样,在那个时刻体内便产生了一种主导的人格。由于这个活体的精巧的组织,便有一种反转的影响,从主导性机缘产生的继承属性又通过该活体其余部分对后继的机缘进行修改。

我们必须记住,持续性客体——通过现实机缘的历史路径继承下来的原生特性这一概念具有极大普遍性。有几种持续客体形成物质形体,而另外一些持续客体则没有形成物质形体。但是,活的机缘和无生命的机缘之间并没有截然分明的根本区别,只有或多或少的程度的区别,同样,一种原子性的物质形体的持续客体和非原子性物质形体的持续客体之间的区别也是如此,只有或多或少的程度的区别。因此,是不是把一个持续客体称之为物质的转变还是性质的转变,这个问题完全是一个词语表述的问题,正如你把各种属性之间的分界线划在哪里的问题一样(例如质量和辐射能量之间的区别现在已经消失了)。

因此,在一个动物体中主导性的机缘(如果存在着这种机缘的话)就是许多持续客体复杂结构中的一个最终的中心点或交点。这样一种结构贯穿于整个人体。人体的各部分之间的协调一致的关系把这种丰富的承继物构成一种对比的和谐化的关系,造成经验的强度。各种对立之间的相互抑制被调节成对立之间的对比。人类心灵因而就是对躯体上的承继物的意识。还有一种持续客体是通过一个接一个的主导性机缘的相互继承而形成的。这种心灵的持续性只是说明生物体的形成所依据的一般原则的又一个例子。这种主导性机缘经历的途径也许是与人体的物质性原子相分

离而从大脑的一个部分到另一个部分的游移。但是中枢人格的支配只是局部性的，而在病理学情况下，中枢人格的支配作用是很容易消失的。

第四章 有机体与环境

第一节

在此之前我们的论述主要集中于分析每一个现实实有的构成中以萌芽状态或仅仅以能力表现出来的功能的不同方式。只存在一种现实实有，这个设想成了有机哲学力求遵循的宇宙论的理想。对现实实有的一般性质的描述应当既包括上帝也包括最低等的现实机缘，虽然上帝的本性与任何机缘的本性之间存在着特有的区别。

各种现实机缘之间也存在种种区别，这些区别有的是从这些现实机缘的材料性质产生的，有的是从它们的感觉范围的宽窄程度不同而产生的，有的是从不同阶段相对重要性的不同而产生的，由于有这些区别，才能作出一种分类，使这些机缘据以结合为不同的类型。从形而上学的观点来看，这些类型不能截然分开；但作为一种经验性观察的问题，这些机缘看来的确应当分成相当明确的不同类别。

一个现实实有的特性最终是由它的材料决定的；无论从合生中产生的感觉有什么样的自由，都不可能超出这些材料所固有的能力范围。这种材料既是限制又是支持。从这种观点可以得知，

有机体的特性依赖于环境的特性。但环境的特性是共同构成环境的各种现实实有的社群特性总和；虽然认为每一种环境都会完全充斥着由实有组成的社群是一种纯粹的设想，但遍及整个环境的还可能有许多实有不能归于任何实有的社群。一个环境中的种种社群会构成环境有秩序的因素，而非社群性的现实实有则会构成环境中混沌因素。就我们的知识来说，我们没有理由把现实世界看成是纯粹有序的世界或者纯粹无序的混沌世界。

一种环境除了从它的社群中获得反复性的因素以外，并不能提供整体性的着重，把它的相反因素分散到否定的包容中。任何从宽窄度结合产生的理想的满足深度只有通过适当的秩序才能达到。与混沌相应存在的是琐碎，混沌愈多则琐碎和浅薄就愈甚。秩序也有不同的类型；并不是愈有秩序便愈有深度。有各种不同类型的秩序，其中有些秩序所提供的满足与另一些秩序提供的相比是比较浅薄的满足。因此，如果要超出有限理想取得进步，那么作为逃脱限制的历史行程必须大胆地沿着混沌的边缘用更高类型的秩序代替较低类型的秩序。 111

上帝的无所不在使我们有理由相信全然的混沌是根本不可能的。另一方面，世界的无限广阔否定了那种认为任何秩序状态一经确立便再无任何进步的信念。这种对最终秩序的信念在宗教和哲学思想中非常流行，产生这种信念似乎是由于一种普遍的错误，以为一切类型的连续系列都必然包含终极情境。因此泰尼森所说的下面这句话：

……只有一个遥远的神圣事件，

全部创造都向它趋奉。

就表达了一种错误的宇宙概念。

一个现实实有必须以其“满足”程度加以分类,这种满足是通过它的材料在构成其“过程”的活动中产生的。满足可以按照“琐碎”、“模糊”、“窄度”和“宽度”来进行分类。琐碎和模糊是满足的两种特征,它们分别来源于材料中互相对立的特征。琐碎是由于材料的各种因素之间缺少协同配合,因而从一种因素产生的任何感觉都不会使另一个因素产生的感觉得到增强。换言之,这种现实实有的特定构成并不能从这样表现出来的对比中引起感觉的深度。不相容因素超过了对比性因素。因此这种过程既不能从增强窄度产生协调一致的强度,也不能从协调一致的宽度造成更高对比中关联性的增强。琐碎性是由于不确当的宽度。也就是说,是由于宽度在它的更高范畴中没有增强的窄度。和谐就是宽度和窄度的这种结合。在某种程度上狭窄地集中于有限范围的结果,这是深度的本质;但在相互对比的范畴层次上产生了二者的区别。高级的范畴中包含着较低成分中实现深度的未知的潜能。因此,“琐碎性”来自过分的不相容差异。

另一方面,“模糊性”是由于过分的趋同。在材料中各种现实实有的客体化是以微弱的协调作用对视角对比的复制。在这种条件下,各种客体化之间的对比是微弱的,而且缺少补充性感觉把不同的客体彼此区分开来。因而在整个结合体的包容中,由于与模糊性相联系的共同特性与结合体中确定的现实实有之间的区别没有关联,因而可能有强烈的狭窄性。各种客体化的实有由于相互

之间的相似性而彼此加强。但是由于缺少相关的对比,因而在各种成分的客体化之间缺少区分。

112

这样,一组现实实有便以这种方式促成了作为一个广延整体的满足。这种广延整体是可分的,但是现实的区分以及它们之间的偶发的特性区分,除了一种属于整体的特性和它的任何部分的特性的区分以外,都变成比较无关联的区别了。

由于模糊性,“多”可能被看成“一”,而且具有分为这种多重统一体的无限可能性。如果存在着这种模糊的包容,那么被如此包容的各种现实实有之间的差别就成了环境中的微弱的混沌因素,因而被降低为无关的因素。因此,模糊性是制约狭窄性的一个根本条件,而狭窄性则是决定相关深度的一个条件。模糊性能够使一种背景增加相关的限量,它也能使一个前景中的社群组的共同属性获得集中的关联。适度的混沌和适度的模糊性都是有效和谐所共同需要的。它们产生了可以用“窄度”这个词所表达的整体简明性。因此,不能把混沌等同于恶;因为和谐需要有混沌、模糊性、窄度和宽度的适当的协调。

按照这种说明,必须把环境所处的这种背景分为两个层次。第一个层次是相关联的背景,提供整体的系统的一致性。这种背景是所有普通命题所涉及的预设为前提的世界。第二个层次是比较深远的混沌背景,由于它涉及的是有关现实实有中的直接的客体化,因而这种背景只有一种非相关的琐碎性。这种背景表现了现实世界中那些实有具有如此深远的视角,以至于有一种属于不同宇宙时期的混沌。在相关的背景中,存在着琐碎性、模糊性和整体的一致性;在前景中则存在着区分和对比,但总是对非相关差异

的否定性包容。

第 二 节

强度是对窄度的补偿。环境中少量的社群组占支配地位，这个因素既产生了现实实有之间区别的模糊性，又加强了共同特征的相关性。这是对窄度的两个要求。低级的有机体具有低级类型的窄度，高级有机体则强化了具有更高范畴的对比。在描述一个现实机缘所实现的和未实现的能力时，我们同洛克一样隐含地把人类经验作为形而上学要求的普遍化描述所依据的实例。但是，当我们转向较低级的有机体时，我们首先必须确定哪些能力不能实现而变成非关联的，也就是说，以人类经验作为我们的标准与之相比较，来确定哪些能力是非关联的。

113 在任何基于康德主义和黑格尔主义传统的形而上学体系中，经验是人类较高级活动方式的产物。对于这种体系来说，有秩序的经验是有关因果性、实体、质和量的体系化思维方式的结果。

使经验获得统一性的过程因而也包含着思维方式的形式。不过在康德的先验美学的开头几节可以看到一个例外，他通过先验美学提供了空间和时间的规定。但是，康德像休谟一样认为，作为材料的各种印象是根本没有联系的，因而他把先验美学只是看作对有序的感觉占有材料的主体性过程的描述。

有机哲学希望按照康德在《纯粹理性批判》中提出的哲学立场来建构一种纯粹感觉批判。在康德哲学中其余几个《批判》也应当要求继续这种立场。因此，在有机哲学中，康德的“先验美学”成了

与他的主要论题相分离的变体。材料包含它自身的相互联系,感觉过程的第一阶段就是接受材料成为“感觉反应的一致性”,从而使单纯潜能的材料成为实现复合统一的个体化基础。

有机哲学的这种观点实际上与洛克在他的《人类理智论》的后半部分中表示的思想方式是相同的。洛克谈到被感知对象的观念并且含蓄地假定这些对象与感知的心灵中相应的观念是相同的。对象的观念由感知心灵的主体性活动所占有。这种表述方式可以看作是洛克表现出来的偶然的不小心的说法,或者是哲学上的不一贯性。但是如果没有这种不一贯的部分,洛克哲学就被肢解了;事实上,这正是它在休谟手中遭到的命运。

然而,我们可以在洛克那里以及在流行的知觉理论中发现一种根本的错误观点。它是有关如何描述初始类型的经验这个问题。洛克设想,最终的初始的东西应当在感官知觉中去寻找。17世纪的物理学已经由于第一性的质和第二性的质的复杂性而提醒哲学家们,感官知觉涉及复杂的活动方式。初始的感觉应当在更低的层次上去寻找。上述这种错误对于中世纪的和古希腊的哲学家来说是很自然的:因为在他们面前没有现代物理学作为一种直率明白的警告。在感官知觉上,我们大胆地越过了把直接的知觉和更高形式的精神分开的“卢比孔河”,这些更高形式的精神与错误打交道,并因此而建立了理智的王国。

更加初级类型的经验涉及感官接受性而不是涉及感官知觉。这个论断需要某种详尽的解释。但是这种思想过程可以采用柏格森 114 森的极好的用语来表示,感官接受性是“非空间化的”,而感官知觉则是“空间化的”。在感官接受性中,感觉质(*sensa*)是确定性的情

感：它们是从一个机缘到另一个机缘进行传递的情感形式。最终，在某种具有充分复杂性的机缘中，转变范畴赋予它们表征结合体的新的功能。

第 三 节

首先，要归于“感觉质”这个名称之下的那一类永恒客体构成最低一类的永恒客体。这些永恒客体并不表现其他永恒客体之间的联系的方式。它们不是对比，也不是模式。感觉质作为任何现实实有中的成分必然在更高级的实现中有所关联。但是一个感觉质本身的实现，并不需要任何更低层次的永恒客体，虽然它的确包含潜在性的模式，并且在某种已实现的模式中实现某种状态而获得强度的增加，因此，一种感觉质，要摆脱零宽度的肤浅，需要更广阔的复杂永恒客体之间某种选择性的关联，把这种感觉质作为组成成分包含在这些永恒客体中；但是这种感觉质并不包含任何永恒客体的关联作为前提条件。因此，在一种意义上可以说感觉质是简单的，因为它的实现并不包含某些确定的永恒客体的同时实现，这些永恒客体是它的确定的简单成分。但是，在另一种意义上，每一个感觉质又是复杂的，因为它不可能脱离使它进入任何现实实有的潜能，不可能脱离它和其他永恒客体之间的潜在性的对比和相比较的模式关系。因此，每一种感觉质都分有一切永恒客体共同具有的特征，因而它引入了两种形式的逻辑变项概念，即非选择性的“任何”和选择性的“某些”。

对“感觉质”的这个定义可能排除了通常所说的“感觉质”的某

些对比情况,也可能包含通常被排除的某些情感性质。这种定义的方便之处在于它建立在一种形而上学原则基础上,而不是建立在对人体生理学的经验研究的基础上。

在最低一类的窄度获得了属于这种经验的某种强度,但是又失之于缺少宽度。对比引起深度,但如果缺少模式化的对比,那么可能产生的只有肤浅的经验。休谟注意到较高想象机能对于单纯感觉质的比较上的失效。但他把这种相对性的失效夸大为绝对禁止想象新颖的感觉质的教条。而他本人提出的证据表明可以想象一种新的颜色深度来填补一个逐渐改变的颜色深度等级中的空缺,这就表明在既定的几种颜色深度之间的比较可以通过想象来加以延伸从而产生对消失的深度的想象。但是,休谟举出的例子还表明了 in 更高种类的永恒客体中有最自由的想象。

115

模式在一种意义上是简单的:一种模式是一种复杂对比的“方式”,它是从构成对比“质料”的那些特殊的永恒客体中抽象出来的。但是这种模式毫无选择地涉及任何有潜在可能成为那种对比“方式”的“质料”要素的永恒客体。

一种模式和一种感觉质二者在其自身实现中都不涉及其他特别的永恒客体,因而在这个意义上二者都是简单的。一种模式的方式就是该模式的个别本质。但是任何个别本质如果不通过它的某些潜在性关系都不可能实现,也就是说,除了通过它的关系性本质以外,任何个别本质都不可能实现。但是在另一种意义上,模式是缺少简单性的,就是说它不像感觉质那样保持着简单性。一个模式的实现必然包含一组永恒客体在那种模式的对比中共同的实现。这种模式的实现是通过这种对比的实现进行的。这种实现也

可能通过同一模式的另一个对比而发生的；不过还需要那种模式中的某种复杂的对比。但是一种感觉质在其理想的零宽度、薄强度中的实现，除了它的内在的条件和关联本质以外，并不需要任何其他永恒客体；它可能仅仅保持自身，具有未实现的模式化对比的潜能。一个具有这种绝对窄度的现实实有要得到一种理想的微弱满足，虽不同于理想的零混沌状态，但同样是不可能的。因为实现意味着进入一种现实实有，这就需要把所有那些成分与复杂宇宙产生的材料综合起来。在理想上可以把实现与进入对比相区别，但在事实上是区分不开的。

必须把最简单一级的现实机缘看作是以最少的模式化对比体验很少的感觉质。因而这种感觉质是在情感上体验到的，并且构成特殊的感受，这种感受的强度可以归结为统一的满足。在这些机缘的最高阶段则没有这一过程；这一过程从属于材料。存在着一致性感受的个体化阶段，但是原创性阶段的补充性感受和概念性感受则是微乎其微的。

第 四 节

依据上面这种说明，应当把最简单一级的现实实有的经验看作是现实实有对材料及其感觉质的简单内容的非原创性反应。材料是简单的，因为这种材料在简单性的形式下表现出对过去的客体化经验。机缘 A、B 和 C 本身进入机缘 M 的经验之中，体验着感觉质 S_1 和 S_2 ，它们本身被 S_1 和 S_2 之间的微弱对比联系起来。机缘 M 反应性地感到感觉质 S_1 和 S_2 作为自身的感受。因此，感

觉情绪就从 A、B、C 传递到 M。如果 M 具有自我分析的能力，M 就会知道它感觉到自身的感觉质。因为它是从 A、B、C 传递到 M 本身的。因此，A、B、C 的（无意识的）直接知觉只是 A、B、C 的因果效验，作为 M 的构成要素。这种直接知觉具有模糊性的缺点；因为如果 A、B、C 只是以很小的变化强度表示同样的东西，那么 A、B、C 彼此之间的区分就可以忽略不计了。因此，仍然可能存在着一种对现实存在的因果效验的感觉，这种因果效验在外部世界的确切关系是被掩盖着的。因此，M 的经验应当看作是一种量化的情感，它从 A、B、C 对感觉质的增长中产生，并且相应地与 M 相一致。 116

用物理学的语言进行概括，M 的经验就是从 A、B、C 方向出发的特定的感觉质产生的强度。事实上，存在着一种从 A、B、C 的量化的感觉出发的特殊形式感觉的定向之流。这种经验具有向量性质，具有共同的强度范围和传递那种强度的特殊的感形式。如果我们用“能量”这个词代替定量的情感强度的概念，用“能量形式”这个词来代替“特殊的感形式”的概念，并且记住在物理学中“向量”是指来自另一处的确定的传递，那么，我们就会看到，对这种现实实有构成中最简单要素的形而上学描述与现代物理学据以形成的普遍原则是完全一致的。形而上学中的“材料”是物理学中向量理论的基础；形而上学中量化的满足是物理学中能量的标量定位的基础，形而上学中的“感觉质”是能量借以表现自身各种不同特殊形式的基础。当然，科学的描述总是与几何学和物理学规律的特殊的具体内容结合在一起的，这些规律来自我们生活的宇宙时期的特定秩序。但是物理学的这些普遍原则恰恰就是我们应

当期待作为有机哲学所要求的形而上学的一种特殊体现。各种现代哲学有一个缺点,就是它们没有阐明任何科学原则。科学应当研究那些特殊的物种,形而上学应当研究涵盖那些特殊原则的普遍概念。但各种现代实在论哲学对于科学原则没有任何论述;而种种现代唯心论哲学只是提供一种无用的表示,认为现象世界只是“绝对”的一种附带的消遣。

直接主体可以通过直接知觉承继过去的材料,因而通过抽象可以把直接知觉看作是由感觉提供特殊形式的情感能量的脉动传递。由于经验主体中的模糊性会掩盖分开的客体化对整体满足的个别贡献,因而,最终满足的情感能量会呈现出各种层次的理想变化所能具有的整体强度的样态。但是,就其来源而言,情感能量表现了各个单独客体对那种能量形式的贡献所产生的总体。因此,如果考虑到它的来源,每一种能量形式的真正的原子式结构,都可以从每一个客体化的现实机缘中区分出来;只有有限数量的现实机缘是有关联的。

这种直接的知觉具有单纯的主体性反应性和在更高阶段上缺乏原创性的特点,因而以接受性的形式显示出一种现实实有的构成。用因果性语言来说,它描述了现实世界中起作用的动力因。如用洛克所建构的认识论语言来说,它描述了特殊存在物的观念是怎样被吸收到感知者的主体性之中并且成为感知者对外部世界的经验材料的。以科学的语言来说,它描述了位能的量化强度本身如何负有它在起源上的向量标志,以及它的特定形式的独特性;它还说明了原子式的量子在构成一定量的能量中能够区分开来的原因。有机哲学就是以这种方式——本应如此——诉诸事实的。

第五节

时下流行的对知觉所作的各种说明是现代形而上学的种种困难产生的重要原因。这些困难都来源于与导致实体—属性范畴同样的误解。古希腊人看到一块石头,并且感知到它是灰色的。这些希腊人还不知道现代物理学;但是现代哲学家们则依据来自希腊人的范畴讨论知觉问题。

希腊人作为出发点的知觉是最精致、最复杂形式的知觉即视知觉。在视知觉中,经验中的原创阶段对未加工的粗糙的知觉进行了最完全的加工,这个阶段在人类经验中显得特别突出。如果我们想要把两个较早发生的包容阶段——感受性阶段,即材料阶段和主体性反应阶段——与更高级的原创性阶段分开,我们就必须考虑在各种令人困惑的原创性的扩展中所有感知方式所共同具有的东西。

关于这个题目,我想求助于休谟。他写道:“但是,我的各种感官传达给我的只是以一定方式处置的许多有颜色的点的印象。如果眼睛能够进一步感知到更多的东西,我希望它能够向我指出来。”^①他还写道:“论述光学的著作家们普遍承认的是,眼睛在任何时候都能看到相同数量的物质点,因而一个人站在山顶上时,呈现于他的感官的形象,一点也不比他关在狭窄的庭院或小房间时呈现于感官的形象大些。”^②

① 《人性论》,卷一,第2部分第3节。着重点不是原书所有的。

② 《人性论》,卷一,第3部分第9节。

在这两段引文中,休谟都清楚地断定眼睛在看。对于休谟的
118 这样一些话,人们惯常的评论认为,为了使人容易理解,休谟使用了普通的表达方式;实际上他谈的是心中的印象;在不确定的未来时刻,也许会有某个有学问的学者把“眼睛”改成“自我”而负盛名。引证这两段话的理由就是为了加强这样的看法,即由于这种说话形式表达了动物知觉的最终真理,因而是真正可理解的。这种最终的、时刻都出现的“自我”把“体验着如此这般视觉的眼睛”作为它的材料。在第二段引文中,提到物质点的数量就是指的视网膜上的受激区域。因此,“体验着如此这般视觉的眼睛”就是从视网膜的细胞通过构成相关神经的一系列现实实有一直传递到大脑的材料。眼睛与大脑的任何直接联系都完全被强烈的非直接的传递所遮盖。当然这种陈述只是从生理学的视觉理论中得来的苍白的抽象。但是这种生理学的描述所提供的无非只是间接的归纳性知识。这里需要注意的重要一点就是“体验如此这般视觉的眼睛”这个说法的直接表达的明显性。休谟尽管有他自己的哲学体系但还是采用这种表达方式,其原因就在于此。有机哲学从中得出的结论就是,人类经验中知觉的基本事实就是,在材料中包含着具有如此这般经验的人的身体先前部分的客体化。休谟完全赞同这个结论,以至于只要适合于他的目的时,便根据这一结论进行论证。他写道:

有些哲学家把他们的许多推论建立在实体和偶性的区分上,并且想象我们对于二者都有清晰的观念。我倒乐意问问这些哲学家:实体观念是来自感觉印象还是来自反省?如果它是由我们的感官传递给我们的,那么,我要问,是哪种感官传递给我们的,是按照何种方式传递给

我们的？如果它是由眼睛感知的，那么，它必定是某种颜色；如果是由耳朵感知的，那么它必定是某种声音；如果是由味觉感知的，它必定是某种味道，其他感官也必定如此。^①

我们可以把休谟列出的单子再加长些：对石头的感觉是在手上；对食品的感觉是胃里的饥饿感；按照一些研究圣经的作家的说法，同情怀念的感觉是在肠子里；幸福的感受是在内脏的各处；坏脾气是从紊乱的肝脏产生的情感状态。

在这个单子上，包括休谟所列的和我们增加的，在某些实例中——例如在视觉方面——终极主体中补充的方面在重要性上超过了从眼睛承接的材料。在另一些实例中，例如在触觉方面，“手上感觉”的材料则仍然保持其重要性，不管这种感觉的强度或者感觉的性质能够在多大程度上归于终极主体补充的方面。我们应当把这一实例与视觉的实例进行对比。在胃的饥饿感的实例中，胃作为材料具有首先的重要性，而食物虽然隐约地被感觉到，但是次要的——至少，在由专业的或业余的医生对这种情形进行理智的 119 分析之前是如此。在有关同情、幸福、坏脾气的感觉实例中，终极主体中补充的感觉则居于主导地位，虽然也模糊地涉及身体器官承继下来的材料。

上面这种考察支持了这样一种观点：知觉的主要基础是各种身体器官的知觉，通过各种传递通道和补充通道传递它们的经验。物理科学中一种公认的学说认为，对活体的解释应当按

^① 《人性论》第1卷，第1部分第6节。

照物理世界其余部分所已知的东西来说明。这是一个正确的原则；但它是一把双刃剑。因为它也包含着一种相反的推论，认为宇宙的其他部分应当依照我们关于人体所知道的东西来解释。

一切解释都应当基于真实原因(*vera causa*)，这也是一个正确的规则。那么原来所依据的“灰色的石头”已经被现代物理学证明是出于对一种复杂情况的错误理解；但是我们对于中枢理智与肉体感觉之间的关系具有直接的知识。按照这种解释，人体应当被看作一个复杂的“放大器”——借用电磁学专门用语。构成这个身体的各种现实实有如此密切地配合，因而身体的任何部分的经验都传递到一个或更多的中心机缘从而把这种方式积累起来的增长成分承继下来，或者由于最终的整合而得以增加。持续的人格就是各种有生命的机缘构成的历史的路径，这些有生命的机缘在前后相继的各个瞬间分别在这个身体中占支配地位。人体就这样在集中效应的程度上达到一种社群的组织，这个组织随着每一个不同等级的效应而构成一定的次序，一个宇宙时期按照这种次序在自身中包含着满足强度。

直接知觉未经加工的原始性质就是继承性。继承下来的东西就是能够显示其来源的感觉信号：换言之，就是向量感觉信号。在高级的知觉中模糊的感觉信号区分为各种类型的感觉质——触觉、视觉、嗅觉等——每一种感觉质都通过最终的感知者演变为对有感觉信号的同时性结合体的确定包容。

第六节

在原则上,动物身体对于主导性现实机缘即最终的感知者来说,只是一般环境中更高组织化的和直接的部分。但是这种从动物体外到体内的转变标志着从较低级的现实机缘转变为较高级的现实机缘。这种现实机缘的等级愈高,则从补充阶段获得的增长便越有活力、越有独创性。纯粹的接受和传递转变为生命的激发行为从而使能量以新颖的形式释放出来。因此,这些传递来的材料由于从低层次的外部世界传入人体内部而获得相关感觉质的增强,甚至是性质上的变化。从石头传递来的材料变成了手上的触感觉,但它仍保持着它从石头来的向量性质。手上的这种具有来自石头的向量性质的触觉传递到大脑中的感知者。因此,这种最终的知觉就是通过手上的触觉对石头的知觉。在这种知觉中,与手相比石头是模糊的和微弱相关的。但不管多么微弱,确实有石头存在。 120

在从 A 到 B,到 C 到 D 的继承性的传递过程中, A 被永恒客体 S 客体化为 B 的材料;而 S 是一种感觉质或许多感觉质的复合模式。然后 B 被客体化为 C 的材料,而 B 的材料因此能够与 C 有某种相关,也就是说,作为 B 的材料而被客体化的 A, 变成为 C 的材料而被再次客体化,如此到 D,贯通整个客体化线索。那么对于终极主体 M 来说,这种材料包含这样被传递的 A, 这样被传递的 B, 等等。对 M 的最终的对象化是由永恒客体的集合 S_1 所产生, 它是对原来的集合 S 的修正。这种修正一部分是使一些要素降低到比较无关的地位,一部分是对另一些要素增强其相关性,一部分

就是把一些不在原来的 S 中的永恒客体引入重要的关联以作补充。总的说来, A, B, C, D 等作为 M 的材料, 它们作为组成成分在功能上的相互区别是模糊的。这条线索中的某一段, 例如 A 和 C 可能由于在原来的补阶段中某种特殊作用在随后的传递中保持着清晰的重要性, 因而特别显著地表现出来。而在这条线索中的另外一些成员则可能被湮没得无影无踪。例如, 在触觉中, 涉及石头与手的接触, 因而涉及手。但是在日常的、健康的身体活动中, 沿着手臂传递的一连串机缘却消失到背景之中, 几乎完全被湮没。因此, 对材料具有某种分析意识的最终主体 M, 当手接触到石头时便意识到手上的感觉。按照这种解释, 知觉在其初始形式中就是对外部世界的因果效验的意识, 由于这种因果效验, 感知者就是从确定构成的材料中形成的合生。材料的向量性质就是这种因果效验。

因此, 知觉, 就其基本的意义来说, 就是对过去业已稳定的世界的感知, 对这个世界的知觉是由它的各种感觉信号所构成, 并具有由那些感觉信号产生的效验。在这个意义上说, 知觉应当称为“因果效验方式下的知觉”, 记忆就是这种方式下的知觉的一个例子。因为记忆这种知觉的材料是由终极的感知主体 M_1, M_2, M_3 等直到作为进行记忆的感知者 M 形成的某种历史线索所提供的材料, 记忆就是与这种材料相关联的知觉。

显然, “因果效验这种知觉方式”并不是哲学传统中主要关注

的那种知觉。哲学家们向来轻视通过内部感觉获得的有关宇宙的信息，而把注意力集中在视觉感觉上。

我们通常所说的视觉知觉是感知机缘的合生中后几个阶段的结果。当我们在意识中记下我们对一块灰色石头的视觉知觉时，我们所意指的就不仅仅是单纯的视觉，而且有更多的含义。这块“石头”涉及它的过去，那时，如果它足够地小，就可能被用来作为投掷的东西，如果它足够大，就可以作为供人坐的石凳。一块“石头”当然有历史，也许还有未来。它是现实世界中的一个要素，必须作为一个现实的理由被涉及，而不是作为一种抽象的潜能。但是，我们大家都知道，在这个灰色石头的知觉中所包含的单纯的视觉就是对一种石头形状的视觉，这种形状是与感知者以及多少可以模糊地确定的对感知者的空间关系同时出现的。因此，单纯的视觉只限于对感知者显示出这种几何投影关系，显示与感知者同时存在的空间区域，通过“灰色的”介质显示出来。“灰色的”这种感觉质使该区域避免与其他区域模糊地混淆起来。

一种知觉仅仅通过某种感觉质，使同时性的空间区域以及来自感知者的空间投影免于模糊性，这种知觉叫做“表象直接性方式的知觉”。

这种方式的知觉已经在本书第二部分第二章讨论过。现在可以对它进行更加深入的讨论。^①上面刚刚给出的定义超出了特殊的视觉实例的范围。知觉理论的一个主要问题就是阐明两种知觉方式——因果效验方式和表象直接性方式——之间的复

① 亦可参见本书第三部分和第四部分中继续进行的讨论。

杂关系。^①通常哲学上对于知觉的讨论差不多完全是有关这种相互关系的讨论,但忽视了对这两种方式本身的关注,而这对于恰当地解释知觉是非常重要的。这两种方式之间的相互作用可叫做“符号性指涉”。

这种符号性指涉在人类经验中非常习惯平常,因而需要非常仔细地来区分这两种方式。为了找到关于纯粹的因果效验方式的例子,我们必须借助于内部感觉和记忆,而要找到纯粹的直接性表象方式的例子,我们就必须求助于所谓“虚幻的”知觉。例如,在一面镜子里看到的一块灰色石头的形象表现出镜子后面的空间;由某种精神错乱或想象性兴奋引起的视觉上的幻觉,表现出周围有几种空间区域;同样,重影是由于眼睛调节不良所引起;夜间对星星、星云和银河的视觉表现出同时性天空的模糊区域;对被切割的肢体感觉表明了现实身体之外的空间;身体疼痛,表示某个部分不是引起紊乱的原因,说明疼痛的部位不是引起疼痛的区域。所有这些都是说明表象直接性的纯粹方式的极好例子。

“虚幻的”这个修饰语对于这些直接性表象的例子,即使不是全部都适合,也是适合于多数情况的,这就证明,不能把处于中介地位的永恒客体当作被感知区域提供的东西。它必须从感知机缘的一个原创阶段才得以进入这种感知方式。在这个限度内,可以说有机哲学与17世纪哲学中关于第一性的质和第二性的质的理

^① 见我的巴保一派基讲座《符号系统,它的意义与效果》。该讲演发表于弗吉尼亚大学,1927年4月(纽约:麦克米伦,1927年出版;剑桥大学出版社,1928年出版)。还有对这个问题作另外讨论并有其他阐述。亦见诺尔曼·康普·斯密斯教授的《唯心主义知识论导论》,麦克米伦公司,1924年出版。

论相一致,以这种方式进入的起中介作用的永恒客体就是第二性的质。但在有机哲学中并没有早期哲学从这种理论所产生的那种后果。

我们刚才对纯粹表象的直接性方式所作的说明总的来说与笛卡尔的知觉理论是完全一致的,我们可以从他以知觉为必要前提的那些论点来判断,而撇开他少数分散的论述,这些论述接近于“客体化”理论和洛克关于“观念决定于特殊存在物”的第二种理论。总之,他的结论直接表明,在这样描述的知觉中,凡是被感知到的东西都是那种具有广延的客体,并且包含着与感知者的动物身体复杂的广延性关系。笛卡尔主义哲学以及把笛卡尔的看法当作对知觉的完全说明的哲学都会面临一些困难,那就是要说明,尽管我们对世界唯一的直接知识通道只限于这种贫乏事实,然而,我们是怎么知道这种贫乏事实以外的世界的。再则,如果这就是我们对物质世界所感知到的全部,那么我们就没有任何根据把中介性的感觉质的来源归于人体的任何机能。那样一来,我们就不得不接受笛卡尔主义关于物质实体和心灵实体的二元论。对于贫乏的广延世界来说,知觉就要归于心理的功能。由于把人的身体推到知觉范围之外,这样就已经损害了我们的直接的信念;因为正如休谟本人所宣称的那样,我们知道我们用眼睛看,用我们的味觉去品尝滋味。但是,当我们达到这一步时,就不可避免地要向前推进一步,并且要抛弃我们的另一个信念,即我们在感知一个现实事物的世界,我们就生活在这个世界之中。因为一个贫乏无内容的广延性世界并不是我们真正意指的世界。于是,我们把知觉归结为

123

对心中印象的意识,由多种“方式”相联系的感觉质所构成。这样,

我们便走近了休谟,并走近了康德。康德哲学极力要恢复某种意义的两种信念,这两种信念已被我们相继抛弃。我们已经指出洛克对知觉的说明是有反复的,所以,在他的《人类理智论》的前面的部分赞同休谟的观点,而在该书的后边的部分则与有机哲学相一致。我们也曾指出,休谟的著作中的前后不一致竟达到这样的程度,以至于把他的哲学中已抛弃了的一个信念又拿来进行论证。

第 八 节

表象的直接性说明了有关同时性世界在广延上可再分为粒子式现实事物的潜能,以及由此而发生的种种投影关系的组合系统。但是它对于这种同时性“实在潜能”的现实微粒化并没有提供任何信息。通过这种限制,它说明了同时性世界的发生独立于与之同时存在的现实机缘的理论,对这一理论前面已有论述。这实际上就是同时性的定义(见第二部分第二章第1节);也就是,现实机缘A和B是互为同时性的,如果除了A和B都是作为二者共同材料的潜在的空间—时间广延性体系中的粒子式的区域以外,A并没有提供材料给B,B也没有提供材料给A。

休谟关于因果性问题的争辩,事实上是充分的并令人信服的论证,它表明单纯的表象直接性并没有显示任何因果性影响,无论是使一个现实实有构成感知的现实实有的那种影响,还是使一个被感知的现实实有得以构成另一个被感知现实实有的那种影响。结论就是,就表象的直接性方式所显示的这些现实实有的关系来说,同时性世界中的现实实有在因果关系上都是彼此独立的。

这两种纯粹的知觉方式就这样揭示了依照感知机缘 M 确定的不同的位域。例如,有许多为 M 提供材料的固定世界的现实机缘;这些现实机缘存在于 M 的因果的过去。同时, M 还决定以自身的潜能为一些潜在性机缘提供材料;这些潜在性的机缘处于 M 的因果的未来。还有一些现实机缘,它们既不存在于 M 的因果的过去,也不存在于 M 的因果的未来。这些现实机缘就叫做 M 的“同时性”机缘。这三种位域只能依据纯粹因果效验的方式来确定。

现在,我们转到纯粹的表象直接性方式上来。我们立即可以看出,它同前一种获得所在位域的方式有一个很大的不同。在考察因果效验方式时过去和未来都是以肯定的方式来确定的,而 M 的同时性机缘则是以否定的方式确定的,它既不存在于 M 的过去,也不存在于 M 的未来。在涉及表象直接性时,必须采取相反的方式。因为表象直接性只是提供由它自身确定的直接现在的有关信息。表象的直接性表明,通过感觉质,在世界的一个横截面上的潜在细分,以这种方式实现对 M 的客体化。这个截面是 M 的直接现在。以这种方式显示的是细分为现实的粒子式机缘的潜能;我们也可以认为是进行区域细分的潜能,这种区域的细分仍然不能用任何感觉质的对比来表明,这种没有显示出来的潜能的直接知觉是一种超出由感觉质的对比而实在体现划分的知觉,对这种知觉有一些众所周知的限定。这些限定构成了可感物的最小量 (*minima sensibilia*)。 124

休谟关于因果性问题的论辩构成了这样一个证明:“M 的直接现在”就存在于 M 的各种同时存在物的位域之中。这种对 M

呈现的位域,形成 M 的直接现在,为 M 的材料提供了关于世界的两个事实:一个事实就是,存在着一种“生成的一致”,构成了这种共同体中所有机缘与其中任何一个机缘之间的肯定关系。这个共同体中的成员都具有这种共同的直接性;它们在生成中都是“协同一致”的:也就是说,在这个位域的任何一对机缘都是同时性的。另一个事实是,潜在的广延性细分的主体性表现在现实的粒子化方面是完全模糊的。例如,一块石头,它的直接现在是由许多现实机缘构成的一个集合,表现为一个灰色的空间区域。但是如果回到前一个事实,现存石头的许多现实实有和感知者在“直接生成的一致中”是联系在一起。这种由合生的机缘组成的共同体形成了 M 的直接现在,这样就确立了共同关联的原则,作为 M 的材料中实现的一个要素。这就是在“生成的一致”中的相互关联性原则。但是这种相互关联是独立于造成 M 的表象直接性的那些感觉质的表现的。而且,这些感觉质的表现在对 M 的整个所在位域都有不均衡的关联。在空间上遥远的那些部分中这种关联变得越来越模糊,越来越微弱,但是“生成的一致性”原则仍然成立,尽管这种感觉质的重要性在减弱。因此我们发现,这个位域——即 M 的直接现在——是由“相互一致”的条件决定的,并且扩展到最微弱的边缘,在这些边缘之外同样是由这些条件确定的。这种相互一致的条件不依赖于 M 表现的感觉质的相关重要性的变化。这样我们便获得了所在位域的概念,在这个位域中任何两个粒子式的现实都处于“合生的一致”之中,而且由于 M 属于这一位域,这个事实使这一位域具有特殊意义,而且所有处于 M 的直接现在、属于广延区域的现实机缘也都如此,由重要相关的感觉质表现出

来。这种完全的区域就是 M 的直接现在延伸到 M 的直接感知之外，这种延伸是根据“合生的一致性”原则所造成的。

125

一个满足“合生的一致性”原则的完全区域就叫做“绵延”。一个绵延是世界的一个横截面；按照旧的“经典的”时间理论——直到最近几年以前从来没有受到怀疑的理论，绵延是在某个时期世界直接存在的条件。我们将会看到，有机哲学接受了并且界定了这一概念。对这一概念一定程度的接受影响到形而上学。如果这一概念被完全摒弃，那么求助于任何普遍明显的信念都是毫无影响力了，因为不可能有比这种明显力量更强有力的实例了。

“经典的”时间理论暗含地假定，绵延包含其直接被感知的每一个成员的直接现在。而从上述说明中当然会得出一个逆命题，即每一个现实机缘的直接现在都处于一种绵延之中。一种现实机缘包含其被直接感知的直接现在，就被说成是^①与这种绵延“同步”或“稳定在”这种绵延之中。这种现实机缘就包含在它自身的直接现在之中；因而，每一个现实机缘通过它以纯粹的表象直接性方式的感知——如果这种感知具有重要相关性——就规定了一个包含该现实机缘的绵延。感知的机缘就是这个绵延中的稳定态。

但是经典理论也假定了与这种陈述相反的命题，它假定了，任何一个现实机缘都只处于一个绵延之中；因而，如果 N 所在的绵延中包含着 M 的直接现在，那么 M 就处于包含着 N 的直接现在的绵延之中。有机哲学与现代物理学相一致，否定这个相反的论断；但它认为这种否定是依据对我们的宇宙时期进行科学的考察，

^① 见我的《自然知识原理》，第 11 章，以及我的《自然概念》，第 5 章。

而不是依据任何更一般的形而上学原则。按照有机哲学的观点，现在的宇宙时期中只有一种绵延包含所有 M 的直接现在；这个唯一的绵延便叫做 M 的“呈现的绵延”。但是 M 本身存在于许多绵延之中；每一个包含 M 的绵延也包含 M 的呈现绵延的某些部分。就人的知觉来说，实际上是这样地包含了所有那些重要的部分；同样，在人的经验中，与这种绵延的关系就是我们用“运动”这个概念所表达的东西。

把这个讨论总结一下。对于任何一个现实机缘 M 来说，需要考察以下三种不同的机缘结合体：(1) M 的同时性机缘的结合体，它规定这一结合体的特征是，M 和 M 的任何一个同时性机缘的发生都是在因果上相互独立的。(2) 包含 M 的绵延；绵延中的任何两个成员都是同时性的，任何这种绵延都是通过这种特征来规定的（由此可得知，这种绵延中的任何成员都是与 M 同时性的，因而所有这样的绵延都包含在 M 的位域之中。绵延的这种独特属性就称为“生成的一致性”）。(3) M 的呈现位域，是以表象的直接性方式被感知的同时性结合体，与感觉质规定的区域相联系。依据直接的直观，可以设想，M 的呈现位域与某个包含 M 的绵延密切地相联系。还可以设想，作为现代物理学理论的成果，存在着不止一个包含 M 的绵延。与 M 的呈现位域密切联系着的单独一个绵延称为“M 的呈现绵延”。但是对这种联系将要在本章的下面几节加以批评性考察。在本书的第四部分，这些呈现的位域与通过直线确定的区域的联系要更加详细地加以考察；在那里要引入“张力一位域 (*strain-loci*)”的概念。

第九节

物理科学最近已经达到这样一种阶段,在这个阶段中,对于上一节提出的把一个现实实有的呈现位域与这个现实实有“生成的一致性”的位域实际上等同起来的看法必须加以限制。

“呈现的位域”与“生成的一致”这两者是不同的概念。把这两者看作等同的只是建立在日常生活的明显经验的基础上的。思想的任何改变都必须包含这种等同作为实际上接近于适合日常生活要求的真理。承认这种限制,就没有理由否定它们之间有显著的区别。

首先,呈现的位域是由某种对人体的系统关系来规定的——因为我们必须依赖于人类的经验。身体中某种几何张力状态,身体的细胞中某种性质的生理激发状态,支配着表象直接性的整个过程。在感官知觉中,身体以外先前发生的过程的全部功能只是激起这种张力状态和身体内部的生理的激发状态。但是,只要事实上产生相关的身体状态,任何其他的产生手段也同样起作用。这些知觉都是身体状态的功能。投射出的感官知觉的几何细节依赖于身体的几何张力,一定性质的感觉则依赖于身体中一定细胞的生理的激发作用。

因此这种呈现位域必定是对身体具有系统几何关系的位域。按照所有显示的情况来看,它完全独立于那些同时性的现实,事实上这些同时性的现实构成了这个位域中现实的结合体。例如我们以直接的视觉看到墙上一幅画。但是如果我们转过身来背对着

墙, 注视着一面很好的镜子, 我们看到镜中作为影像的同样的视像。因此, 假定身体的生理状态是正常的, 那么, 感官知觉中呈现出来的位域就是独立于它所包含的具体的现实事件的。这并不是说感官知觉与实在世界无关。它向我们表明了, 这些同时性事件如何通过实在的广延连续体以规定自身的经验的。实在的广延连续体通过一定性质的感觉质增加的信息与直接身体状态的关联是同它对整个位域直接发生的事件之间的关联相一致的。这二者实际上都来自它们所共有的过去, 因此, 它们总是存在着某种关联; 对这种关联的正确解释是利用表象的直接性感知方式作为手段把世界理解为一种媒介的艺术。

但是, 对这一讨论至关重要的问题就是如何使身体与呈现的位域之间的系统关系成为可确定的关系呢? 这不是一个单纯的逻辑问题。这个问题就是要指出, 事物本性中那种构成身体与呈现位域的这样一种几何关系中的要素。如果有这样一种要素, 那么我们就能够理解, 某种身体状态可能把它提升为我们经验中的重要因素。

能够使这种系统关系扩展到身体之外的唯一可能的要素就是直线和平面。平面可以通过直线来定义, 所以我们可以把注意力集中在直线上。

通过单纯的广延性概念不可能定义直线, 这种看法是科学上的一个信条。因此, 在最近的物理学理论论述中, 直线是通过现实的物理事件来定义的。这种看法的不利之处就是在物理事件实际发生之前是没有办法来表征这些可能的物理事件的。我们可以很容易证实, 事实上, 对一种基本的系统有一种隐含的关联, 参照这

种关联可以使物理性位域(包括那些称为“直线的”位域)得以定义。问题在于如何不借助于这些事件的偶然细节而通过“纯粹的”直线来定义这个基本的系统。

在后面我们要指出(见本书第四部分,第三章和第四章)这个关于直线不可定义的信条是错误的。因而,身体与呈现位域之间的系统性关系并没有引起理论上的困难。

一切测量都是通过感觉质对这种呈现位域中的几何关系的观察而产生的。同样,对事物的恒定性质的科学观察最终都取决于这种呈现位域中保持直接观察到的几何相似性。

不管科学仪器的检验进行到什么程度,一切科学的说明最终都建立在直接观察到的某种测秒、测时、测月、测年的仪器的恒定不变这个假设上。当我们检验这种假设时,我们只能使用另一种仪器,并且在仪器使用上不可能无限后退。

因此,一切科学最终都依赖于对一个系统中对应状态的直接观察。而且被观察的系统是某些呈现位域中各种几何关系的复合。 128

其次,“生成的一致”中一个位域的种种实有显然是依赖于这些特殊的现实实有的。至于广延连续体事实上怎样被粒子式的现实事物微粒化,这个问题关系到如何规定这种位域。任何一个现实事物所选择的时间延续因素都要依赖于初始的“主体性目的”。支配这种“主体性目的”的范畴性条件,我们将在第三部分加以讨论。一般说来,这些要求就在于最大限度地满足某种条件,这种条件通过传递承继的秩序类型来实现。这就是“稳定性”条件的基础,依据这些稳定性条件,物理科学的最终陈述就可以以数学方式

来表达。

因此，“生成一致性”的位域只有通过世界中的现实事件才能加以确定。但是这些现实事件所满足的条件要通过广延连续体的系统性质对现实事物限定的测量来表达。

可以用“绵延”这个词来表示“生成一致性”的位域，用“呈现的位域”和“张力位域”来表示“直接性表象”中所包含的系统的位域。^①

张力位域对系统的几何学提供了贯穿所有区域的各种对应关系；而绵延则缺乏从现实事件特殊性产生的物理场的对应特征。

第十节

现在我们可以对关于有机体、秩序、社群、结合体的讨论加以总结。

有机哲学的目的就是要表达一种基于以下概念的融贯一致的宇宙论，这些概念是：“系统”、“过程”、“进入新颖性的创造性进展”、“实在事物”（笛卡尔意义上的）、“顽强的事实”、“经验的个体统一性”、“感觉”、“永恒消逝的时间”、“作为更新再创造的持续性”、“目的”、“作为确定性形式的普遍”、“特殊——即实在事物——作为顽强事实的终极因素”等概念。

这些概念中的每一个概念都是笛卡尔或者洛克作过清楚阐述的。同样，要使常识不受损害，也不能丢掉上面任何一个概念。但

① 在我的《自然的观念》中，绵延和张力位域这两种位域没有加以区分。

是,无论是笛卡尔还是洛克都没有把这些概念综合成一个融贯一致的宇宙论系统。就这两位哲学家都是体系化的哲学家来说,他们中无论哪一位所依靠的都是最终导致休谟的极端感觉论的另一种概念。

有机哲学认为,“有机体”概念有两种相互联系而在理智上又是可以分开的意义,那就是微观的意义和宏观的意义。微观的意义是有关一个现实机缘的形式构成的,它被看作实现个体的经验统一的过程。宏观的意义是有关现实世界的既定性,它被看作顽强事实,对现实机缘给以限制同时又提供机遇。在社群性结合体整体性的再造活动中体现出对创造性冲动的引导,对常识来说这是顽强事实力量的最终表现。同时,就我们的经验来说,我们本质上是来自作为直接相关过去的顽强事实的身体。也由于我们的直接过去使我们的个人经验得以继续;我们之所以完成一个句子是由于开始了这个句子。这个句子可能包含以前从未说过的新思想,或者也可能包含着用新的词语重说出来的旧思想。在早先语词的声音和后来语词的声音之间并不需要有任何一成不变的联系。但我们由于开始了一个句子因而也完成这个句子,这仍然是无情地真实。我们是由顽强事实支配着。

正是在这种“顽强的事实”方面,现代哲学理论是最软弱无力的。哲学家们担心的总是遥远的后果以及科学的种种归纳陈述。他们应当把注意力限定在奔涌而来的直接转变上。那样一来就会看出他们的解释所固有的荒谬性。

第五章 洛克和休谟

第一节

在这一章和下一章我们要对笛卡尔、洛克和休谟的思想作更详细的讨论，这样可以清楚地表明有机哲学是怎样深深地建立在17世纪的思想基础之上的，同时在某些关键之点上又是怎样不同于这种思想的。

如果我们首先对休谟哲学所依据的那些前提作些分析，那就使我们能够更好地理解这种讨论。这些前提并非起始于休谟，也不是终止于休谟。这些前提大部分是被康德所接受，并且在现代哲学中广为流传的。我们要把有机论哲学看作是接受休谟和康德的许多部分的论述，但要抛开这些前提以及直接从这些前提作出的推论，这样才能对有机哲学得到更好的理解。休谟是一位无与伦比的思想清晰的著作家；因而，最好尽可能地用休谟自己的话来表达他的思想。他写道：

我们可以看到，哲学家们公认的、并且本身也相当明显的一个理论就是：真正出现于心中的只有心的知觉，或印象及观念，外部对象只是借助于它们所引起的那些知觉才被我们所认识。恨、爱、思、触、视；这

一切都只是知觉。^①

他还写道：

人心中的一切知觉可以分为显然不同的两种，我将把它们称作印象和观念。这两者的差别在于，当它们刺激心灵，进入我们的思想或意识中时，它们的强烈程度和生动程度各不相同。进入心灵时最强烈的那些知觉，我们可以称之为印象；在印象这个名称中，我把初次出现于心灵之中的一切感觉、情感和情绪都包括在其中。至于观念这个名称，我用来指这些印象在思维和推理中的微弱的意象；例如，当下谈论所引起的一切知觉，只是要除开那些由视觉和触觉引起的知觉，以及这种谈论可能引起的直接的愉快或不快。^②

上面的引文中所指出的要除开的那些知觉，当然是由于这样一个事实，那就是以这些例外的方式所产生的“知觉”是“印象”而不是“观念”。休谟马上就注意到，他放弃了洛克对“观念”这个词的广泛用法，而恢复了这个词的比较通常的狭窄意义。他对观念和印象都区分出“简单的”和“复杂的”。因而他补充说：

我们在这里只限于确立一个概括的命题，即我们最初获得的全部简单观念都来自简单印象，这种简单印象与简单观念相对应，而且为简单观念所精确地表现。^③

当休谟谈到复杂印象和复杂观念时，他却部分地失去了那

① 休谟，《人性论》，第一卷，第二部分第6节。

② 休谟，《人性论》，第一卷，第一部分第1节。

③ 《人性论》，第一卷，第一部分第1节。

种可敬的清楚明白的特点。他没有把以下三种概念充分地加以区分：(1)许多简单知觉构成某一种复杂知觉(即复杂的印象或观念)的方式(或“次序”)；(2)使这种复杂知觉得以产生的有效事实；(3)以这种确定的方式构成复杂知觉的单纯多样性的简单知觉。在这方面，休谟的追随者与休谟的不同只是抛弃了休谟从来没有完全失去的某种清晰性。上述这三个概念每一个都是他的论证中的重要因素。他写道：

……我们可以确实地断言，广延观念只是对这些着色点及其表现方式的一种模写。^①

他还写道：

观念如果都是完全分散而不相联系的，那么只是偶然的才会把它们加以连接；各个简单观念之间如果没有某种结合的纽带，没有某种能够进行联结的性质，使一个观念自然地引起另一个观念，那么这些相同的简单观念就不能有规则地结合成复合的观念(而通常都是如此的)。观念之间这种结合的原则不应该被认为是一种不可分离的联系；因为这种联系已被排除于想象之外^②；同时，我们也不应当断言，如果没有这种联系，心灵便不能把两个观念结合起来；因为没有任何东西会比那种联系机能更自由的；但是，我们只可以把这种联系看作经常占优势的一种温和的力量，而且这种力量也是各种语言彼此密切地相一致的重要原因之一；自然似乎以某种方式向每一个人指出最适合于结合成一个复合观念的那些简单观念。^③

① 《人性论》，第一卷，第二部分第3节。

② 见休谟的前1节。

③ 《人性论》，第一卷，第一部分第4节。

我们最后这段引文是为了说明休谟如何运用上述第三个概念的：

实体观念正如样态观念一样只是一些简单观念的集合体，这些简单观念被想象结合起来，并且被我们给予一个特殊的名称。……但是这两个观念之间的差别就在于，构成一个实体的那些特殊性质，通常是归于一个未知的某物（着重号为休谟所加），这些性质被认为该物所固有的；即使承认没有发生这种虚构，这些性质至少应被认为是由邻接性和因果性这两种关系密切不可分地联系起来的。这样做的结果就是，我们只要一发现任何一个新的简单性质与其他性质有同样的联系，我们便立即把它包括到这些其他性质之中，即使这个性质原来并没有进入最初的实体概念之中……。由于结合原则被认为是复合观念的主要部分，所以后来出现的性质，也和其他最初出现的性质同样被它包含于这个复合观念之中……。^①

在最后这段引文中，“结合原则”是在“方式”和“有效的”理由之间的一种含糊的说法。这两种意义无论哪一种都是同“只是一种集合体”这个说法不一致的，而这个说法在这段引文的开头非常简单地确定了“实体”概念。

现在我们回到这三段引文的第一段，我们注意到，任何特殊的组成“方式”，本身必须是一个简单观念或简单印象。因为不然的话，我们就需要另外一种组成“方式”作为原初的方式，如此等等追溯下去以至无穷。因此，要么是一个恶性的无限，要么有一个最终的简单观念。但是休谟承认，有一些新的复合观念，它们不是复合印象的模写。由此看来，他应当也承认有新的简单观念来传递新

^① 《人性论》，第一卷，第1部分第6节。

的“方式”，它不是一种印象的模写。他自己也曾注意到另一种例外，有关颜色浓度逐渐变化的图表中空缺浓度。这种例外不能仅仅局限于颜色，它必须推广到声音、气味以及所有渐次变化的感觉。这样，休谟关于简单观念都是简单印象的模写这个命题就要受到相当大的重要限制，因而不能把它当成最终的哲学原则，至少是在以休谟的这种不够严谨的方式来作说明时，不能如此看待它。我们在前面引用的《人性论》（第一部分第4节）有关休谟观念联想理论的那段话中，休谟说：“因为没有任何东西比那个机能（即想象机能）更自由”。但是，他把想象的自由限制在产生新的复杂观念上，而忽视了可以想象空缺的颜色浓度这种例外情况。休谟对这个想象自由的问题显然处理得非常表面化。想象绝不是非常自由的：它似乎并不像休谟所断言的那样局限于复杂观念；但是事实上具有的这种想象自由似乎确立了可能性原则：不同的现实实有可能具有不同等级的想象自由（有的比所说实例中自由多些，有的则少些）。

在讨论休谟的想象自由的理论时，有另外两点被撇开了。其中一点就是各种不同等级的种属抽象之间的差别，例如，深红色，
133 红色，颜色，感觉材料、不同感觉材料的联系方式，这样一些程度不同的抽象。另一个问题是“简单性”和“复杂性”之间的对比。考虑到某种确定的分析方法，我们可能怀疑，“简单性”是否仅仅是一个相对的词语。我认为是这样的；依据这个看法，我们还发现可以抛弃休谟观点的另一个理由：休谟的观点认为不能通过想象自由地从概念上产生任何种类的永恒客体，如休谟所说的“简单的观念”。但是并没有绝对自由这种事实；每一个现实实有拥有的只是这样

的自由：那是这个现实实有相对于它对现实世界的观察点的“给予的”初始阶段的固有的自由；自由、既定性、潜在性这些都是互为前提而又互相限制的概念。

第 二 节

在休谟论述观念联系的这段话的结尾处，有这样一句话，“……自然似乎向每个人指出最适合于结合成一个复合观念的那些简单的观念”。休谟哲学致力于两方面的研究，第一，寻求许多简单印象借以结合成复杂印象的结合方式；第二，寻求评判观念产生的恰当性标准。

休谟能发现的只有一种恰当性标准，那就是重复性。重复可以有多样：许多印象越是经常地重复，模写它们的观念便越是恰当。幸好，就休谟所能发现的理由来看，也没有什么理由能够证明，经常重复出现的印象也经常被它们相应的复杂观念所模写。

而且经常出现的观念跟随着与它们相关联的经常出现的印象，这种情况便带来了对这种印象重复出现的一种期待。休谟虽然没有作这样归结的任何理由，但他还是相信这种期待可以从实效上证明为合理的。正是这种没有形而上学理由的实效上的证明构成了他归于“重复”的恰当性。这就是对休谟与因果性有关的观念联想理论以及他最终求助于实践所涉及的思想过程的分析。

如果以为休谟不相信“因果”概念的重要性，那就是一个极大的误解。在整个《人性论》中他一直肯定因果概念的重要性；最后，

当他无法使这一概念与他的形而上学相一致时，他便超出他的形而上学而诉诸任何理性的系统化之外的最终的证明。这种最终的证明就是“实践”。他写道：

134

我们的感官在一个事例中给我们指出处于某种连续关系和接近关系中的两个物体、两种运动、或两种性质，我们的记忆也只是把我们总是发现处于相似关系中的相似物体、相似的运动或性质的许多例子呈现于我们。仅仅是过去印象的重复，即使重复无数次，也绝不能产生任何新的原创性观念，例如必然联系观念；在这里，印象重复的次数并没有什么影响，即使我们只限于一次，也是一样。这种推理虽然似乎是合理而明显，可是如果我们失望得太早，那也未免愚蠢；所以我们还是要把讨论的线索继续下去；我们既然知道，在发现了任何一些对象之间的经常结合以后，我们总是会由一个对象推断另一个对象，所以我们现在就可以考察那种推断的性质，以及从印象到观念转移的性质。也许最后我们会看到，必然联系取决于这种推断，而不是推断取决于必然联系。……能够导致我们超出记忆和感官的直接印象的对象间唯一的联系或关系就是因果关系；正因为这是唯一的关系，因而可以作为我们从一个对象推引另一个对象的正确推断的基础。原因和结果观念是由经验（着重号为休谟所加）得来的，经验告诉我们有这样一些特定的对象在过去的一切例子中都是彼此经常结合在一起的；当我们假设和这些对象之一类似的一个对象直接呈现在它的印象之中时，我们因此便推测一个通常和它伴随的相似的对象也存在着。根据这种对事物的说明（我认为这在每一点上都是没有问题的），或然推断是建立在我们所经验过的那些对象与我们没有经验过的那些对象相互类似这样一个假设之上的。因此，这种假设绝不可能来自这种或然推断。^①

休谟在“因果”问题上的困难就是因果关系“超出我们的记忆

① 《人性论》，第一卷，第三部分第6节。

和感官的直接印象”。换言之,这种联系方式不是任何印象中给予的。因此,因果观念、这一观念的恰当性的全部基础就要到印象的重复性中去寻找。在他所论证的这一点上,休谟似乎忽略了一个困难,那就是把重复性对于印象的关系同原因与结果对于印象的关系看成是相同的。休谟把“各种印象的重复”同“对各种印象重复的印象”混淆起来了。休谟自己在谈到另一话题(《人性论》,第二部分第5节)时说:

它到底是从哪里来的呢?它是来自感觉印象还是来自反省的印象呢?请他把这一点清楚地向我们指出来,使我们可以知道它的本性和性质。但是你如果指不出任何那样的印象来(着重点为休谟所加),当你想象你有任何这种观念时,那么你就可以确定,你是错误的。

休谟对这个批评的回答当然是,他承认“记忆”。但问题是与休谟自己的理论相一致的是什么。这就是休谟的记忆理论(《人性论》,第三部分第5节):“人们对记忆的认识既然不是通过它的复合观念之间的秩序,也不是通过它的简单观念的本性,因此记忆和想象的差别就在于,记忆具有较大的强烈和活泼的程度。”但是(在《人性论》第一部分第1节),他却写道:“我用观念这个词是指这些(即印象)在思维和推理中的微弱的意象。”而在后面他则把“微弱的”扩展为“强烈和活泼的程度”。^①因而纯

^① 关于“强烈和活泼”程度的观点,在休谟给《人性论》所加的附录的最后一句话中被取消了。但是,《人性论》中的这种论证本质上是建立在这一观点之上的。鉴于他作了这种取消,整个“感觉主义”学说都需要重新考虑。休谟的这种取消不能看作是一个微小的调整。

粹在强烈和活泼程度上的差别，我们就有了印象、记忆、观念这样的等级次序。

这种看法是非常不妥的，直率地说是与明显的事实相矛盾的。但是甚至更成问题的是，它丢掉了记忆不可缺少的性质，即它是记忆。事实上在“强烈和活泼”的观点中丢掉了整个重复概念。休谟所解释的只是，对于许多直接同时发生的不同的知觉，他按照强烈和活泼的程度把它们分为三个不同的种类。但是被他归于简单观念而且是记忆的全部关键所在的重复性，在他的解释中却没有任何位置。如果对他的根本的哲学概念不作整个的改造，这样的解释是行不通的。

第 三 节

休谟的论证成了循环论证。在《人性论》的开头，他提出了这样一个一般命题：“我们的全部简单观念在初次出现时都是来自简单印象……”他通过经验的观察来证明这一命题。但是这个命题本身又运用了——就语言来说是隐含地运用——“重复”这一概念，而重复概念本身却不是一种“印象”。再则，他后来发现了“必然联系”：由于不能发现与之相应的印象而又抛弃了这个概念。但是原来的命题只是建立在经验观察的基础上的，所以他对抛弃这个概念的论证就成了纯粹的循环论证。再则，如果休谟只要注意他自己著作的出色的第二部分第6节“论存在以及外部存在的观念”，那么他就会记得，不论我们想到的是什么，从某种意义上说都是“存在的”。因而，如果有了“必然联系”的观念，那么唯一的问题

就是必然联系是如何在我们的“印象”的联系中体现出来。他混淆了观念的重要性同我们拥有这个观念的事实。只要我们是真的在想着“必然联系”，即使我们认为是在想到“必然联系”，也不可能是错的。当然，如果相信这个概念是重要的，那就可能是非常错误的。

我们之所以对休谟的论述，包括对那些很长的引文进行这种考察，其原因就在于：(1)休谟以最大的明晰性论述了我们的经验的许多重要方面；(2)在他的陈述中存在的种种缺陷是非常明显的自然的缺陷，这些缺陷由于休谟的杰出的表现手段因而以极大的明晰性呈现出来；(3)休谟同他的大多数的追随者的不同主要在于 136 他面对自己的哲学提出的问题所采取的方式。

需要注意的第一点就是休谟哲学中贯穿着“重复”概念，而记忆就是经验的这一特征的独特实例，在某种意义上说，属于记忆的一个根本性质的事实就是记忆在重复着某种东西。如果从“经验”中去掉“重复”，那就什么也没有留下了。另一方面，“直接性”、“第一手的切身体验”是经验中的另一要素。感觉淹没了重复性；但仍留下直接的、第一手体验的事实，这便是处于直接复合的感觉统一中的现实世界。

经验中还有另外一对围绕着时间概念的对比要素，即“持续性”和“变化”。笛卡尔强调“实体”概念，但也强调“变化”。休谟则轻视“实体”概念，但也同样强调“变化”。他写道：

时间既然是由并非共同存在的各部分组成，而一个不变的对象只能产生共同存在的印象，那么这个不变的对象就产生不出能够给予我

们时间观念的任何印象；因此，时间观念必然是来自一系列可变对象的连续，而且时间在最初出现时绝不可能和这样一种连续现象分开。^①

而笛卡尔则这样写道：

……因为这（即“时间”的本性或事物的持续本性）是这样一种性质，即它的各个部分并不互相依存而且它们从来不是共存的；如果某种原因——与最初产生我们的原因相同的某种原因——不再那样继续产生我们的话，也就是说，不能继续保存我们的话，那么根据我们现在存在这个事实，就不能推出我们将会在后来的某个时刻仍将存在。

笛卡尔还写道：

同样对持续、秩序和数，如果我们对它们的理解不是与我们所具有的、恰当地说本应属于实体概念的观念混淆起来，而只是认为每一事物的持续是我们依据该事物的继续存在来考虑这一事物的方式，那么我们对持续、秩序和数将有一种非常不同的理解。^②

的确，在我们的哲学中必须为以下这两种相对比的观念都留有位置，一种观念是每一个现实实有都是持续的，另一种观念是每一个早晨都是一个有一定程度变化的新的事实。

137 这些不同的方面可以概括为这样一个陈述：经验包含着生成；生成意味着某物在生成，生成着的东西包含着转变为新颖直接性的重复。

^① 《人性论》，第一卷，第二部分，第3节。

^② 《哲学原理》，第一部分，第21节、第35节。

这个陈述直接否定了笛卡尔和休谟清晰陈述出来的一个主要的前提。这就是连续性的时间机缘的个体的独立性的假设。例如,在我们上面引用的那段话中,笛卡尔写道:“(时间的本性就是这样的)因而它的各个部分并不是互相依存的……”同样,休谟所说的印象也是独立自足的,他除了单纯的连续的次序以外不可能找到任何别的时间性关系。休谟的这个论断就其涉及印象和观念之间的联系来说,需要加以限制。有一种关于“观念”“产生于”印象的关系是他经常引用但从来没有加以讨论的。只要对它加以认真考虑——因为休谟从来没有认为这种关系是起源于相关的“印象”——就会知道,这种关系对连续性知觉的个体独立性构成一个例外。这种关于个体独立性的假设就是我们在另一个地方^①称为“简单位置谬误”。“简单位置”的观念与任何承认“重复性”的观点是不一致的;休谟的一些困难来自这样一个事实,即他从简单位置开始,而又结束于重复性。在有机哲学中,重复性概念是根本性的概念。客体化的理论就是力求表达现实中固定的东西如何在某种限度下得到重复,从而“被给予”直接性的。后面,在讨论“时间”问题时,这一理论将被称为“客体的不朽性”学说。

第 四 节

关于实在事实的个体独立性理论来自那种认为主—谓形式的陈述传达了形而上学的终极真理的观点。按照这种观点,带有其

^① 见《科学与近代世界》,第3章。

属性的个体性实体构成了终极类型的现实。如果只有一个个体性实体存在,那么,这种哲学就是一元论的;如果有许多个体性实体存在,这种哲学就是多元论的。由于这种形而上学的预定前提,各种个体性实体之间的关系便构成了形而上学的难题:因为没有这种关系存在的位置。这样一来——不顾我们的直觉“成见”的明显声明——每一种值得尊重的主一谓类型的哲学都是一元论的了。

中世纪时期的逻辑偏见极大地促成了这种实体—属性的形而上学理论的独占的统治地位,对柏拉图和亚里士多德的研究使这种形而上学的统治地位受到削弱。这两位著作家的著作中包含了导致这种实体—属性理论的思想倾向,但是所包含的这些思想是与其他观念不一致地混合在一起的。这种实体—属性的形而上学理论在笛卡尔的学说中取得了胜利。但不幸的是笛卡尔没有认识到他的“实在事物”的概念并不会像亚里士多德的“第一实体”概念
138 那样,产生各种分立的终极事实。洛克反对这种形而上学理论的统治地位,但不一贯,不彻底。因为对他和休谟来说,在背景中以及在各种解释所暗含的前提中,仍然保留着具有各种知觉的心灵。对休谟来说,知觉是心灵认识自身的东西,这就隐含地认为,各种可知的事实总是作为一个主体的各种属性来对待的——主体就是心灵。前面全部讨论都包含这一假设,休谟对“心灵”这一概念的最后的批评并没有改变这个明明白白的事实。他的最后批评只是显露出他先前说明的形而上学上的肤浅性。

在有机哲学中,主一谓形式的命题被看作是表达一种高度的抽象。

洛克在形而上学上比休谟的优越之处表现在他对“观念”这个

词的广泛使用,这种广泛使用的观念是洛克所提出、而被休谟抛弃了的。这种广泛使用表明一个事实,即洛克对主—谓形式暗含的偏见只是轻微地表现在不恰当的结果中。最初(《人类理智论》第1卷,第1章第8节中)他解释说:“……我用它(即观念)来表达幻想、概念、种类等所指的东西,或者心灵思维时能够当作对象的任何东西。……”但是后来(在《人类理智论》第3卷,第3章第6节中)他对观念的这种广泛使用没有作任何明确的说明,便写道:“……一些观念同时间、地点的情况以及任何可能决定它们的这种或那种特殊存在物的其他观念相分离,那么这些观念便成为一般的观念。”^①在这里,在洛克看来,心灵的各种活动来源于那些特殊存在物所决定的观念。这是洛克的一个基本原则;对休谟来说,这是对语言习惯的一个偶然的让步;对于有机哲学来说,这是一个基本原则。在早先的一节(《人类理智论》第2卷,第23章第1节)中,洛克比较模糊地表达了同样的观点,虽然在这种情况下,他直接把这个观念淡化为一种不加解释的“经常地在一起”的观念:“心灵所获得的大量简单观念,是在外物中发现而由感官输送进来的。……心灵又注意到,一定数量的这些简单观念是经常地在一起的。”

但是洛克在使用关于“特殊存在物”的某种知觉这个原则时是游移不定的;休谟抛弃了这个原则从而求得一致性;而有机哲学则力求重构洛克的思想而抛弃他的哲学中与这一原则不一致的那些部分。但是应当看到,这一原则本身是由洛克清楚地陈述了的。

① 着重点是我所加。——怀特海。

休谟只有“感觉”印象和“反省”印象。他写道：“第一种印象是由我们所不知的原因在灵魂中产生的。”^①请注意，他把“灵魂”作为主项、把“感觉的印象”作为谓项这样一个隐含的假设。还要注意，在这里他不再考虑与一个特殊存在物的任何内在关联。这种特殊存在物是同“灵魂”同样意义上的存在物；而洛克是在（见《人类理智论》第3卷，第3章第7节）提到一个“孩子”——相当于休谟用语中的“灵魂”——以及他的“保姆”，以这个孩子从他的“保姆”那里获得他的观念来说明他的意义的。

休谟的观点的确是前后不一致的，因为他不可能完全不考虑常识。但他的前后不一致是很突出的，而他的主要论点否定了洛克的用法。举一个他的用语明显不一致的例子，注意他是怎样说的：

至于由感官发生的那些印象，据我看来，它们的最终原因是人类理性所完全不能解释的，我们永远不可能确实地断定，那些印象是否直接由这个对象发生的还是由心灵的创造能力产生的，或是从我们的造物主那里得来的。^②

在这里，他谈到这个对象，而且在他的哲学中并没有什么可靠的根据表明这个指示词（“the”）是用得合理的，这就表现了他的不一致。在第二次提到时，“这个对象”才明白地显露出来。他写道：“任何对象都不包含其他对象的存在，如果我们只考虑这些对象本

① 《人性论》第一卷，第一部分第2节。

② 《人性论》，第一卷，第三部分，第5节；亦可参看第6节。

身,而绝不超出我们关于这些对象所形成的观念。”这段引文显示出休谟通过巧妙的混淆,利用了两种形而上学世界,一种是具有洛克原则的形而上学世界,另一种是他自己的没有洛克原则的形而上学世界。

但是,洛克的原则大致是这样的:有许多现实存在物,在某种意义上一种现实存在物可以在另一种现实存在物中重复自身,因而,在对后一种现实存在物的分析中可以发现由前一种存在物“所决定的”成分。有机哲学通过它的“包容”理论和“客体化”理论表达了这一原则。洛克总是认为,意识是对有意识心灵中观念的意识。但他绝没有把“观念”同“意识”分开来。有机哲学则作出了这种区分,并且把意识降低到次要的形而上学地位;同时,有机哲学对洛克的《人类理智论》作了洛克没有想到过的一种形而上学的说明。这种区分肯定了康德提出的原则:“思维无内容则空,直观无概念则盲。”^①但是这里对康德原则的使用恰恰与康德本人使用这一原则的方式相反,康德困扰于“直观”的精神性,因而对直观必然纠缠于意识感到困惑。他所隐而未发的前提就是“直观绝不是盲目的”。

第五节

休谟的哲学概念在一个重要方面表现出明显优越于洛克的哲学概念。在《人类理智论》中着重点是放在“人类理智”的形态结构

^① 康德,《纯粹理性批判》,《先验逻辑》,导论,第1节。

上。对各种“观念”之间的逻辑关系进行考察。所以，无论是在物理学、生物学或者在其他学科中，对逻辑关系进行分析这个意义上的形态学都构成知识的第一阶段。这是笛卡尔所提出的新的“数学”方法的基础。形态学处理的是康德所说的分析命题。例如，洛克写道：“普通的实体名称也像其他概括性名词一样，所表示的都是“物种。”这些名称不过是用来当作这样一些复杂观念的记号，这些复杂观念是有若干特殊实体事实上与它们相契合或可能同它们相契合的，因而这些特殊实体才能够以一个共同的概念来认识，才能以一个名称来表示。”他又说：“我们的抽象观念就是我们判断物种时所依据的尺度。”^①还说：“物种亦不是依生殖关系来分别的——人们或许会说，动物可以靠雌雄交配来生殖，植物可以凭种子来繁殖，因此这种生殖能力就可以使那个假设的实在的物种完整而不杂。”^②用技术性语言来说，洛克的观点对于发生学的进化论是无用的。

另一方面，休谟的一系列思想却无意中强调了“过程”。他的怀疑论无非是发现了世界上有些东西是不可能用分析命题来表达的。休谟发现，“我们把分析给谋杀了”。他没有说这句话，因为他属于18世纪中叶的人物；因而留给华兹华斯去评说了。但是休谟实际上发现了，一个现实实有是一个过程同时也是粒子式的；因而，它绝不是它的各部分的简单相加。休谟宣告了上述形态学的破产。

① 着重点为怀特海所加。

② 《人类理智论》，第3卷，第6章，第1、22、23节。

休谟对可以在“灵魂”中发现的过程，作了如下说明：首先是，感觉的印象，未知其来源；其次，这些印象的观念，“来自”这些印象；最后，“来自”先前观念的反省的印象；然后，关于反省印象的观念。在这一过程的某个地方可以发现印象的重复，由此通过“习惯”——这种习惯我们可以假设有一种特殊的“产生”方式——产生各种相关观念的重复；由此产生对各种相关印象重复的预期。这种预期将会是一种“反省的印象”。人们很难理解，休谟对习惯为什么没有作出像用于“原因”概念一样的批评。我们没有对“习惯”的“印象”，正如我们没有对“原因”的“印象”一样。原因、重复、习惯都处于相同的境地。

有点前后不一致的是，休谟从来不承认感觉印象可以来自相关的观念；虽然它们之间的差别仅仅在于不同的“强度和活泼的程度”，在他的哲学中却找不到这种拒绝承认的任何理由。真实的情况是休谟对外部世界保持一种顽强的信念，而他的哲学原则又阻止他在哲学构造中承认它。他在日常生活中，在他的历史学和社会学著作中，还在他的《自然宗教对话录》中保留了这种对外部世界的信念。

休谟论述的优点就在于所描述的是“灵魂”中的过程。休谟著作中说的“灵魂”以及洛克和休谟的著作中说的“心灵”，在有机哲学中则用“现实实有”和“现实机缘”这两个作为同义词的用语来代替了。 141

在洛克和休谟的论述中同样都可发现两个缺点，那就是，第一，洛克所说的“观念”和对这种观念的意识二者之间的混淆；第二，感觉观念和反省观念之间的关系。用休谟的说法，这第二点是

有关“感觉印象”和“反省印象”之间的关系。由于哲学家中流行的过分的理智主义的偏向，因而休谟和洛克都认为情绪性的感受都必然来自感觉。显然情况并非如此；这种情绪性感受与感觉之间的相互关系整个来说是一种第二性的效果。情绪显然会不顾感觉而专注于某种“特殊的”对象——用洛克的话来说，某种“观念”是它所“决定的”。把我们对其他现实实有的包容仅仅局限于调节私人感觉，这纯粹是一种神话。相反的看法倒是更接近于真理：更初级的客体化方式是通过情绪状态的，只有特异机体中的客体化才通过感觉发生效果。洛克和休谟的理论在这一点上可能只是重复了中世纪的传统，而他们又把这种传统传给了他们的后继者。然而，这种理论不是建立在任何思想的必然性上的，又缺乏经验的证实。如果我们从生理学上来考察这个问题，情绪状态主要取决于内脏的状况，而这种内脏的状况对于感觉的产生尤其起不了什么作用。因此，整个包容的概念应当倒过来。我们包容其他现实实有首先是通过情绪状态的直接媒介，只是次要地和摇摆不定地通过感官的直接媒介。这两种方式结合起来对我们的感性的知识产生重要的效果。这个问题必须有待于（见本书第三部分和第四部分）作进一步的讨论；但在有机哲学中，这是一个根本性问题。我们在借助现代心理学对经验的性质作预备性的考察时遇到的一个困难就是现代心理学这门科学相当多的内容是建立在感觉主义神话的前提上的。因此对洛克和休谟哲学进行较单纯、朴实的研究，在哲学上便更加有用。

在后面的第三部分，对“包容”的分析分为“包容的主体”、“被包容的客体”和“主体形式”。有机哲学和洛克一样承认特殊的外

部事物可以归入“被包容的客体”的范畴。它也像休谟在《人性论》附录的结尾处承认的那样，“如果我说，同一个对象的两种观念只能因其不同的感觉而互有区别，那我就该较为接近真理了。”休谟在这里称为“感觉”的，在有机哲学中扩展为“主体形式”的理论。但是在某些包容之间存在着另一种不可忽视的区别，就是，如果这两种包容在那一方面有所不同，它们的包容主体是不同的。其后对“感觉”一词的使用是在“肯定”型包容的意义上使用的，而不是 142 在上面引用的休谟的论述的意义上使用的。

有机哲学之所以接近桑塔亚那的“动物信念”学说，是由于通过“感觉”媒介而客体化的理论。

桑塔亚那会否认在动物信念中有任何既定的要素。他作出这种否认大概是为了尊重感觉论的观点，即一切关于外部世界的知识都是由私人感觉的媒介而产生的。如果我们同意使用“动物信念”这个术语来描述被哲学传统所忽视了的一种知觉，那么桑塔亚那的论述^①实际上就同有机哲学完全一致的了。

下面我们引用桑塔亚那的两句话，由此便可理解有机哲学同桑塔亚那理论之间的差别和相似之处：

因此，我建议使用存在这个词……不是表示直觉材料，而是表示那些被认为是在自然中发生的事实或事件。这些事实或事件首先应包括直觉本身，或意识的实例，如痛苦和快乐以及所有记忆的经验 and 心理话语；第二，应包括那些对直觉材料具有超验关系的物理性事物或事件，人们相信这些直觉材料可以用来作为表示这些物理性事物或事件的记

^① 见桑塔亚那的《怀疑主义和动物信仰》。

号。……

可以说,这段引文表明桑塔亚那具有令人赞叹的清晰的思想,这是他与17世纪和18世纪那些天才人物共同具有的特征。桑塔亚那确实不同于有机哲学的地方就是他隐含地假定,“直觉本身”不可能包含在“直觉材料”之中,也就是说,不可能包含在其他直觉材料中。桑塔亚那否定了这种可能性,而有机哲学则肯定这种可能性。在这方面,桑塔亚那说出了在现代哲学中含蓄或直率地流行的立场。他只是由于思想的清晰而与众不同。如果承认桑塔亚那的立场,那么就存在着一种与活动和评价相联系的现象之幕,这样一种原始的轻信,以及从这种现象之幕到幕背后的种种实在的神秘的象征主义。这些哲学家之间唯一的区别就在于他们对这种象征主义的或多或少的解读。对他们的不同解读之间没有判定的办法,因为并没有任何合理的原则可以透过这个现象之幕进入幕后实在的阴暗背景。

有机哲学否定这一理论,首先,因为这种理论与素朴的经验相矛盾;其次,“记忆”是先前的一种经验活动变为另一种经验活动的直觉材料的一个非常特别的实例;最后,被否定的这种理论来自前面已经指出过的洛克的错误看法(见本书第二部分,第一章第六节),即逻辑上的简单性可以等同于合生过程中的先在性。洛克在他的最初的两卷中打算从感觉的简单观念的基本要素来构造经验。这些简单观念实际上是桑塔亚那所说的“本质的直觉”。桑塔亚那明确地否定这种错误的观念。但是他这样做便推倒他的学说

的一根支柱。有机哲学反对这一理论的第四个理由就是，由于这种方法会为那种把最终实在等同于经验活动的理性宇宙论体系打开道路。

第六章 从笛卡尔到康德

第一节

如果我们比较一下笛卡尔和洛克分别以不同方式构想的研究范围,便会立即揭示出由洛克引入哲学思想传统的非常重要的转变。笛卡尔提出的基本的形而上学问题是,成为现实实有的是什么?他发现了三种现实实有,即思维着的心灵、具有广延性的物体,上帝。他用来表示现实实有的词是实体。可以用来对现实进行分析的基本命题采取了断定有关实体具有某种属性这样的形式。性质可以是偶性,或者是一种本质属性。在笛卡尔哲学中,有三种不同的变化:一种是一个持续实体的偶性的变化;另一种是个别实体的产生;第三种是一个持续实体存在的终止。前两种实体中的任何一种个别实体的存在并不需要这两种实体中另外一种实体的存在。但是它的确需要上帝的同时存在。因此,心灵的本质属性就是它依赖于上帝并具有思维能力;而物体的本质属性是它依赖于上帝并具有广延性。笛卡尔并不用“属性”这个词表示“对上帝的依赖”。但属性是他的哲学中的本质要素。显然,不同的个别实体之间的偶然性关系对笛卡尔形成了一个很大的困难。如果把这些偶然性关系包括在他的现实世界的体系之中,那么它们就

必须是一种实体的性质。由于一种关系就是两个性质之间的关联,一个性质只属于一个个体,另一种性质只属于另一个体。关联性本身必须归于上帝作为上帝的一个偶然性质。这正是笛卡尔在他的表象性观念理论所使用的方法。在这个理论中,被感知的个体有一种性质;感知着的个体则具有表现这种性质的“观念”,这是另一种性质;上帝知道这种关联;感知者对上帝的认知便保证了他的观念的真实性。对于常识相信是我们对其他现实实有的直接知识的东西,这样一种说明是非常牵强的,我们对此且不必去进行批评。但是,这是唯一与笛卡尔所提供的形而上学材料相一致的说明,并与他关于多种现实实有的设想相联系。有机哲学从笛卡尔那里所继承的正是这种关于多种现实实有的设想。然而,要摆脱 145 笛卡尔的困难,显然只有两种途径:一种途径是求助于某种一元论;另一种途径是重构笛卡尔的形而上学的机理。

但是笛卡尔肯定了一条原则,可作为一切哲学的基础。他认为全部知识的金字塔都是建立在直接认知活动的基础上的,这种认知活动或者是构成直接现实实有的一个本质要素〔对笛卡尔来说〕,或者是一个辅助因素。这也是有机哲学的首要原则。但是,笛卡尔承认主—谓形式的命题,而且由之而来的这种哲学传统支配了以后的形而上学的发展。对于笛卡尔哲学来说,“现实”意味着“一种实体具有其固有的种种性质”。而对有机哲学来说,“感知的机缘”就是它自身现实性的标准。如果在它的认知中出现其他现实实有,那么这只能是由于它们符合这个感知机缘的现实性标准。如果这种直接的现实实有揭示出它自身的构成中其他现实实有是重要的,那么也只是证明了现实实有构成的世界。笛卡尔关

于外部世界的非本质经验的概念是与有机哲学完全格格不入的。这是二者之间根本的分歧之点；而且这也是有机哲学之所以要反对接纳这种实体—属性的现实概念的原因所在。有机哲学对经验的解释是，经验意味着自我享有的多中之一，又作为由“多”生“一”的自我享有。笛卡尔则把经验解释为意味着一个个别实体自我享有各种观念对它的限定。

第 二 节

洛克明确地抛弃形而上学。他的研究有一个限定的范围：

我的目的既然在探讨人类知识的起源、确定性和范围，以及信仰、意见和赞同的各种根据和程度，因此，我现在不愿从物理方面来研究心灵，不愿费力来研究人心的本质何在。……我现在只研究人的辨别能力在运用于它所观察的各种对象时有什么作用，这就够了。……^①

洛克著作之所以具有持久的重要性是由于他陈述的论据非常直率、清晰而又恰切，不受形而上学理论偏见的影响。他作的解释是明白陈述的说明，而不是像人们比较常见的那种“支吾搪塞”的解释。思想史的发展真是有点讽刺意味。洛克的那些后继者妄称自己是“经验主义者”，但他们主要是依照一种先验的感觉主义理论尽量把明显的经验事实搪塞过去，那种理论正是从他们所轻视的中世纪哲学中继承来的。对于那些希望依据事实解决他们的形

^① 《人类理智论》，第1卷，第1章，第2节。

而上学构造的人来说,洛克的《人类理智论》真是无价的宝库。

146

休谟通常用这种先验的理论来限定他的解释,我们在前面一章从他的《人性论》中作的第一段引文便清晰地陈述了这种理论。这里不妨再引一次:

我们可以说,哲学家们公认的,并且本身也相当明显的一个理论就是:除了心灵的知觉或印象和观念以外,没有任何东西实际上存在于心中,外界对象只是借着它们所引起的知觉才被我们所认识。恨、爱、思、触、视;这一切都只是知觉。

休谟赞同“哲学家们公认的”看法,他从感觉主义的意义上解释这一陈述。按照这种感觉主义的意义,印象只是心灵意识到普遍性的一种特例,这种普遍性可能是简单的,也可能是许多简单的普遍性的一种结合方式。在休谟看来,恨、爱、思想、感触只是从这些基本的印象所产生的知觉而已。这就是先验感觉主义的信条,它把休谟的全部发现都限制在经验领域。或许洛克在写他的《人类理智论》的前面一部分时心中想到过这个信条。但是洛克并不追求与任何先验信条保持一致。他在经验中还发现一些“观念”具有“这个或那个特殊存在物决定它们”的特征。这是与先验感觉主义的信条不一致的,这使那些维护这个信条的经验主义者感到震惊,这些经验主义者拒绝承认真实明白的、没有他们的先验掩饰的经验。洛克只是陈述实际上没有任何人怀疑的东西。但他也许会赞同休谟的看法,拒绝承认“反省的观念”可以没有“感觉观念”的参与而直接“由某种特殊存在物所决定”。在这一方面,洛克是感觉主义者,而有机哲学则不是感觉主义的。洛克对形而上学的

回避却使他引向一个必须有形而上学才能澄清的思想阶段。关于“特殊存在物”的地位问题以及“由特殊存在物所决定的观念”的地位这样的问题则需要进行形而上学的讨论。洛克从来都是不厌其烦地指责“实体”概念的；但他从没有提出任何可以用来分析“现实实有”和“实在”概念的另外的范畴。然而，他的《人类理智论》的确包含着可以发展为形而上学的思想线索。首先，他明确地认为，“特殊存在物”的观念——例如儿童对他的母亲的观念——构成了心灵活动的基本材料，心灵作用通过确定的吸收过程包括比较、着重和抽象，使这些材料结合成一个统一体。他还认为，属于某些特殊存在物的“能力”可以规定其他特殊事物的构成。与此相关，他认为，描述特殊存在物的构成必须表现出它们在其他特殊事物中

147 以这种“能力”所决定的能量。他还认为，所有性质在某种意义上都有一种关系因素。也许这种所谓关系因素（尽管他本人没有这样说）可以在下面这段话中得到说明：“此外，我们还看到，在任何存在着的特殊事物中，各种性质的简单观念同外界事物所发生的关系亦不同，有的能同多数特殊事物发生相互关系，有的能同少数特殊事物发生相互关系。……”^①洛克在这里以两个具有那种共同性质的特殊存在物之间“发生相互关系”的形式表达了两个简单观念之间同一性的概念；这段话也表明了，洛克在使用“观念”这个词时习惯于不带有认知活动意义的特殊内容。最后，洛克对时间流逝的概念是指某种事物在“永恒消逝”。如果他掌握了现实实有在时间流逝中“消逝”因而没有任何现实实有是变化的观点，那么

^① 《人类理智论》，第3卷，第9章，第14节。

他就与有机哲学有了相同的观点了。他所说的是“永恒消逝着的连续系列的各个部分”。^① 在这里也和别的地方一样,由于洛克对终极问题的忽视对他造成了不利的后果。他的《人类理智论》的各个部分之间无论如何也不能达到首尾一贯。在全部《人类理智论》中仍然包含着实体—属性范畴,他从来也没有作过修改。在《人类理智论》的第一卷和第二卷中,他表示要给他的观念理论奠定基础。在这两卷中,观念仅仅作为限定心灵基础的条件隐含地占据支配地位。在该书的第三卷中,从外表上看他是转而把他所确立的观念理论应用到有关语言职能的次要问题上。但是,他隐含地又提出了新的观念理论,这种观念理论很难同前面两卷中的感觉主义理论相调和。休谟集中关注的是洛克的前面两卷的理论;有机哲学则集中关注《人类理智论》的后面几卷的理论。如果把《人类理智论》解释为一个首尾一贯的思想体系,那么,毫无疑问休谟是正确的;但是这样的说明会损害洛克对哲学的贡献。

第 三 节

在有机哲学中,一个现实实有被认为是复合的。“现实性”是这种复合的基本体现。“复合”的所有其他意义都涉及这种根本意义。但“现实性”是一个一般的术语,它只是指这种终极类型的复合统一体;这种一般术语可以适用于许多复合的统一体。并不存在任何不能通过个别机缘的复合构成来表达的一般复合事实,每

^① 《人类理智论》,第2卷,第14章,第1节。

一个命题都包含在某一个现实实有的构成中,或者分别地包含在许多现实实有的构成中。这只是对“本体论原则”的另一种表达。

- 148 按照这样解释的本体论原则,“共同世界”的概念必须在每一个现实实有自身的构成中找到它的体现。因为一个现实实有除非是这个“共同世界”自身的组成的成分,否则,就不可能是“共同世界”的成员。由此可以得知,宇宙中的每一事项,包括所有其他的现实实有,都是构成任何一个现实实有的成分。这个结论已经在“相对性原则”这个题目下加以运用了。这个相对性原则是避免使本体论原则导致极端一元论的公理。休谟在他的“重复性”概念中就隐约预示了这一原则。

现在需要有某种原则,使各种现实实有之间避免只有数量不同的无差别的重复。符合这个要求的原则是“强度相关”的原则。“强度相关”的概念,对于“有多种选择的可能性”、“多或少”、“重要的或无关紧要的”这样一些概念的意义来说是根本性的概念。这个原则断定,宇宙中的任何事项,不管多么反常的抽象思想或者多么遥远的现实实有,都在任何一个现实实有构成中有其自身被包容的一定等级的关联:可能是较多的关联;也可能很少的关联,包括否定性包容中所涉及的零关联;但事实上它正是具有那种关联才得以在那个现实实有的构成中有它的一定位置。我们还记得休谟认为有必要引入“强烈和生动”的不同程度的概念。在这里,他对强度相关性一般原则作了一次特殊的应用——在我看来是一次不够成功的应用。

在同一个现实实有中有不同程度关联的各种事项之间存在着相互联系。这种相互联系的事实在“相容性和对立性原则”中得到

肯定。有些事项在某些相应的关联等级中是互相对立的；这些事项由于具有相应的关联强度，因而不可能共存于一个现实实有中。如果某一组事项由于它们有多种关联，因而能够共存于同一个现实实有之中，那么这样关联着的这一组事项，就是一组相容的事项。如果一个类的各种特殊本质使一个现实实有只能属于其中的这个或那个种而不可能属于一个以上的种，那么这就说明了两组事项之间的不相容性。如果一个特殊本质是复合的，只要存在着那些种的任何体现的话，那么这种特殊本质必然是由相容的事项所组成。但是“感觉”属于根本上是“相容的”或“不相容的”实有。对这些词的所有其他用法都是派生的用法。

按照这种说明，“实在的”和“潜在的”这两个词，就是在对立的意义上来使用的。在其原初的意义上，这两个词都是用来规定“永恒客体”的。这些永恒客体规定现实实有组成的世界是如何通过它的成员的感觉进入每个成员的构成中的。这两个词也表达了，任何一个现实实有的构成如何分析为互为前提又互相联系的不同阶段。永恒客体表达了前面的阶段如何被吸收到后继阶段中而对自身没有限制，但对于以个体满足的形式决定一个现实统一体是必要的增加。各种现实实有通过互不相同^①的感觉施加的限制而进入彼此的构成之中。这种不相容性把构成的各种要素降低到所谓“无关联”的零强度。前面的阶段带着增加的成分进入到后继阶段，这些增加的成分消除了不确定性。无论是以限定的方式还是

^① H. M. 席佛尔博士指出了“不相容性”概念根本的逻辑上的重要性，见《美国数学学会译报》，第14卷，第481—488页；亦参见《数学原理》（第二版）第1卷导言。

以增加的方式，都同样是永恒客体在该现实实有构成中的实现。脱离任何特殊的现实实有的永恒客体就是一种可以进入各种现实实有的潜能。在它作为相关的或者不相关的因素进入任何一个现实实有时，它保持着它的不确定的多种进入方式的潜在性，在这种情况下潜在的不确定变为确定的。这样确定地进入一个特殊的现实实有不能仅仅看作是引起那个永恒客体从非存在变为存在；它是从不确定性引起确定性；潜在性变为实在性；然而仍保留着这个现实实有所避开的多种可能的信息。在一个现实实有的构成中——一个红的构成成分也可能曾经是绿的；可爱的成分可能曾经是受到冷遇的。把“共相”这个词用于永恒客体是不合适的；因为它似乎是在否定、而事实上它是着意要否定各种现实实有归入相对性原则的范围。如果我们不喜欢“永恒客体”这个词，那么“潜能”这个词可能是合适的。永恒客体是宇宙中纯粹的潜能；各种现实实有就是以实现潜能的不同而相互区别的。洛克的“观念”这个词最初在《人类理智论》的前两卷中是用来表示一个永恒客体确定地进入该现实实有的。但他也提出了对有意识的精神的限制，我们在这里把这种限制取消了。

因此，洛克最初对“观念”一词的用法在有机哲学中被包括在永恒客体进入现实实有的理论中；而洛克对“观念”这个词的第二种用法被包括在现实实有的“客体化”理论中了。不能把这两种理论解释为彼此分开的：因为它们构成了对本体论原则和相对性原则这两个基本原则的解释。

我们在前面第二部分第三章第一节中论述了构成一个现实实有的四个阶段：这四个阶段可以称为材料、过程、满足、决断。首尾

两个阶段是从固定的现实世界转变为新的现实实有使固定世界相 150
对于新的现实实有而得以确定。从这个意义上说,这两个阶段都和“生成”有关。但必须看到这种“规定”是所涉及的现实实有中的一个要素。一个现实实有所“发现”的“确定性”就是该现实实有的材料。它必须被看作是对所涉及永恒客体提供的对“确定”世界的一个限定视角。这种材料是由这个确定世界“决断”的。它被新的替代的实有所“包容”。这种材料是经验的客体性内容。提供这种材料的决断就是传递自我限定的欲望;“确定世界”提供“实在潜能”使它的许多现实感到可以彼此相容;而新的合生便从这种材料开始。通过消除不相容成分提供了这种视角。最后的阶段即“决断”,就是已达到其个体的“满足”后,这个现实实有如何增加确定性的决定条件超越自身通向未来。因此,“材料”就是“被接受的决断”,而这个“决断”是“被传递来的决断”。在接受的和传递的这两个决断之间,还有“过程”和“满足”两个阶段。材料对于最终的满足来说是不确定的。“过程”是增加那些感觉要素,从而使这些不确定成分消解为确定的联系的感觉要素,达到个体现实实有的现实统一。这种现实实有在生成自身的过程中也要解决它将生成什么问题。因此,过程就是通过创造性观念的作用来规定并且达到确定性个体的阶段。过程就是生成并达到最终目的的阶段。最终目的逐渐明确就是达到这种目的的有效条件。一个现实实有的确定的统一是由这种终极原因所要达到的理想结合起来的,而这种理想是通过它与这种材料逐渐形成的确定的和不确定的关系而逐步确定的。被感到的理想本身确定了从材料中将会产生什么样的“自身”;而理想也是这样产生的自身的一个要素。

按照这种说明,动力因表达了从现实实有到现实实有的转变,而终极因则表达了现实实有得以生成自身的内在过程。还存在着材料的生成,它发现于世界的过去。还有从材料中生成直接的自身的过程。这后一种生成就是直接的现实过程。一个现实实有既是作为动力因的过去的产物,同时又是斯宾诺莎所说的自因(*causa sui*)。每一种哲学都以这样或那样的形式承认这种自因成分,把它当作终极的现实事实。斯宾诺莎的话我们已经引用过。笛卡尔的论证是从思维这个事实中推想,这种自由决定的活动,因而就是构成持续的现实实有的一种机缘。他写道(《形而上学的沉思》中的《沉思第二》):“‘有我,我存在’这个命题,只要我一说出它来,或者我心里一想到它,就必定是真的。”¹⁵¹笛卡尔在他自己的哲学中,把思想者看作是在创造随缘偶发的思想,而有机哲学则把这种次序倒过来,认为思想作为构成性活动创造随缘的思想者,思想者是思想据以存在的最终目的。在这种颠倒中我们看到实体哲学和有机哲学的最终的区别。一种机体的活动以超体作为机体的目标,而不是出自一个作为“主体”的机体。这种活动是由先前的机体所引起,而指向直接的机体。它们是“向量”,就在于它们传递许多东西构成唯一的超体。这种创造过程是有节奏的,周期性的;从许多事物的公开性转向个体的私自性,又从私自的个体性转向客体化个体的公共性。前一种转向是由作为理想的终极因所支配的,而后一种转向则是由作为现实的动力因所支配的。

第 四 节

从有机哲学的观点来看,应当指出休谟的优点是他着重强调了内在于心灵事实的“过程”。他对这种过程的分析在细节上是有缺点的。这种缺点是一定会有的,因为他和洛克一样,错误地把他要解决的问题看作是对精神活动进行分析。他本应当把他要解决的问题看作是对构成现实实有的组成成分的各种活动进行分析。这样他才会找到精神活动的恰当的地方。康德也和休谟一样产生这种错误。他由此导致把世界与思想相提并论——忽视了思想的不足。但是,休谟、康德和有机哲学都一致认为,批判理性的任务就是分析种种构造成分;而“构造”就是“过程”。休谟对构成精神性机缘的结构成分的分析就是:感觉印象,感觉印象的观念,反省印象,反省印象的观念。在洛克那里也可以模糊地看到这种分析。但是,休谟把这种分析展示为一种有次序的过程;并且努力——但未能成功——通过这种分析来表达他和我们一样持有的这种日常信念。

后来的经验主义者对这种信条的迷恋超过了这种形而上学的证明规则:我们必须服从那些假定,尽管对这些假定有所批评,但我们仍然要使用这些假定来规范我们的生活。这些假定是经验中不可缺少的。理性主义就是寻求这种假定的融贯一致。休谟在他从感觉印象中产生的一系列观念和印象中,含蓄地承认经验的建构是原初的材料不断增添的过程。有机哲学在这方面是赞同休谟观点的。至于对这种初始材料的特征描述,有机哲学则不赞成休

152 谟的看法。在休谟的哲学中,这种初始的印象是通过普遍性质来描述的,例如在《人性论》的第一节中,他以“红的”颜色为例来说明。这也就是洛克的《人类理智论》前两卷中的观点。但在该书的第三卷中,出现了不同的看法,把初始的材料明确地说成是“特殊存在物的观念”。按照洛克的第二种看法,普遍性观念是通过比较和分析的过程从这些初始材料中产生的。有机哲学在原则上赞同洛克的第二种看法。然而要精确地确定赞同的确切范围是困难的,也是不必要的,因为洛克和休谟的论述都提出了涉及意识的派生活动。有机哲学并不认为“特殊存在物”是脱离这些普遍性质而被包容的。相反,它认为,这些特殊存在物是通过普遍性质的中介而被包容的。换言之,每一个现实事物都是通过其自身的某种确定性成分被包容的。这就是现实实有的“客体化”理论。因此,在现实实有合生的初始阶段就是先前的世界进入该实有构成的方式,从而构成初期个体性的基础。对这一真理以另一种方式来看就是,在现实世界中一个现实实有和它自身具有相同地位的其他现实实有的关联就是它的合生过程的初始材料。如果我们需要着重强调对材料的这种解释,那么就使用“客体性内容”这个用语作为“材料”一词的同义词。当然,休谟把材料限定在普遍性质上,严格说来,这种普遍性质也是“客体”;但“客体性内容”这个用语意在强调现实实有的客体化理论。如果经验不是建立在客体性内容的基础上,那么就不可避免地会陷入唯我主义的主体论。但是休谟以及洛克的主要理论都没有提供任何具有客体性内容的经验,对康德来说,“过程”主要是指思想过程,他接受了休谟关于“材料”的理论,把“现象的”客体性内容变成构造的结果。就此来说,康德的

“现象的”客体性内容似乎可以用来代替有机哲学中的“满足”。但用这种方式并不能真正避免唯我论的困难。但是康德在诉诸“实践理性”时，也承认类似于有机哲学那种意义上的“满足”概念；而且他通过对这种客体性内容的复杂性质的分析达到了最终的现实性，按照他的说明，对“单纯现象”进行分析不可能发现这种最终的现实性。这是一种非常复杂的理论，所有来源于康德的各种哲学都一再重复着这种理论。这种理论使每一个现实实有具有两个世界，一个是单纯现象的世界，另一个是由最终实在性事实构成的世界。关于材料中缺乏经验的“客体性内容”这一点上，桑塔亚那^①似乎赞成休谟和康德的看法。但是，如果把桑塔亚那引入“动物信念”看作是在休谟理论的怀疑论结论影响下对材料的重新考察，那么，桑塔亚那的第二种理论实际上就是重新肯定洛克的第二种理论。但是，如果他离开对我们的知识源泉进行批判性考察而诉诸“实践”，那么他就一定和休谟、康德属于同一种哲学倾向，尽管与他们在方法的每一细节上彼此有所不同。 153

鉴于休谟满足于诉诸“实践”的反理性主义，那么我们就很难理解休谟和他的“经验主义的”追随者们对某些形式的宗教信仰的反理性主义基础所持的强烈的反对态度——除非作为反理性主义的另一个实例。由洛克和休谟明确地引入哲学中的这种反理性主义的倾向，标志着反理性主义反对中世纪的理性主义所取得的最终胜利。理性主义的信念认为，只有把解释推进到最终的极限才能达到清楚明晰。洛克希望在他对人类理智的分析中摆脱形而上

^① 见《怀疑论和动物信念》。

学而最终达到清楚明晰,就这一点来说,他是一个反理性主义者。但是如果把休谟仍旧看作是满足于两种不协调的信念,一种是基于批判地考察我们的认识来源,另一种则是基于非批判地考察“实践”中所包含的信念,那么就此来说,休谟在哲学上达到了很高程度的反理性主义;因为“解释”就是协调一致的分析。

第五节

一个现实实有从它的客体性内容出发而达到个体满足的过程,是我们在本书第三部分要进行更具体分析。这个过程的基本性质就是,对这个现实实有来说它是个体性的;它表明了,涉及现实世界的材料是怎样成为一个现实实有的组成成分的。因此,不需要进一步涉及其他现实实有;可以用来进行解释的要素只是客体性内容、永恒客体,以及使一个现实实有得以生成自身的各种感觉的选择性合生。我们必须记住,客体性内容可以分析为多种现实实有,这些现实实有自身的本性提供了限定的视角;这些限定的视角涉及不同关联层次的永恒客体。如果这个“过程”根本上是一个理解过程,那么我们就必须指出,那种“关联层次的”只是其他永恒客体的关联的不同层次,这些关联层次层层相续,以至无限。但是,我们并没有一种包括这样的无限进展的理解。因而,如果这过程本质上是一个理解过程,那么在这里就存在着一种恶性无限后退。但这并不是对这种过程的基本的描述;这个过程是一个“感觉”过程,在感觉中,被感觉到的东西并不是必须加以分析的;在理解中,由于所分析的东西是被理解的,被理解的东西就是被分析过

的。理解是感觉的一种特殊形式。由于所感觉到的东西的无限复杂性,因而在感觉中不存在恶性的无限后退。康德在其先验美学中,强调了在直观中一种复杂的材料作为一个整体被直观的理论。154

同样,在“选择性合生”这个用语中所涉及的选择并不是对客体性内容的各种成分进行的选择;因为,按照假设,客体性内容是一种材料。那些影响到视角、使现实世界转变为材料的那些相容的和不相容的性质是事物所固有的本性。因此,选择是对相关联的永恒客体的选择,依据这些永恒客体,使来自外部的材料转变为一个完全确定的内在事实。合生所解决的问题就是,怎样把客体性内容的多种成分结合为一个具有复合主体形式的所感到的内容。这样一个感到的内容就是使现实实有本身得以成为特殊个体的“满足”;用笛卡尔的话来说,就是“它除了自身不需要任何其他东西而存在”。按照“满足”阶段的现实实有的概念,该实有达到了个体与其他事物的分离;它吸收了这些材料,当它转向“决断”使它的欲望成为接替其他实有材料中的成分时,它并没有失去自身。时间仍然常驻——只要可能的话。

因此,过程就是永恒客体进入新的作用使材料具有主体的个体性。这种材料作为单纯的材料,包括这个现实世界的许多个体性。满足则包含这些多种个体性作为对这个统一个体提供的从属因素。这个过程,依据永恒客体吸收多种感觉进入主体形式而造成整合,从而接纳或拒绝永恒客体。对于那些既没有作为材料中确定性决定因素被“感到”、也没有作为满足的确定性主体形式中的决定因素被“感到”的永恒客体,实现的满足便把它们降低到与这样被感到的永恒客体相对立的地位。所有有关宇宙的各种潜在

的不确定性问题,就其涉及该主体的满足来说,就这样得到明确的解决。

这种过程可以从发生学上分析为一系列以先前阶段为必要条件的从属阶段。决定确定性个体化最终阶段的,既不是中间阶段,也不是初始阶段的材料。因此,一个现实实有,在其主体方面来说,只是宇宙为之存在的表现,包括它自身的反应。这些反应乃是各种主体性的感觉形式,通过过程的各个阶段形成了确定性。一个现实实有通过它对每一项材料的确定的感觉而实现自身的统一。每一个个体在这种材料中的客体化都有自身的永恒客体规定的视角,这些永恒客体自身的相互关联与其他客体化之间的关联是可以相容的。每一个这样的客体化以及每一个由各种客体化组成的复合体,在材料中都要经受相应的具有确定主体形式的感觉,直到这样的多种客体化成为统一的经验,即满足。各种实体哲学都要预先设定一个主体,然后这个主体遇到材料,然后又对材料作出反应。而有机哲学则预先设定一种材料,这种材料经受了感觉,逐渐地达到一个统一的主体。但是对这种理论来说,“超体”这个词可能比“主体”一词更好一些。洛克所说的“反省的观念”,就其进入意识来说,就是感觉。

正是由于与感觉相关,才使“直接性”概念获得了它的意义。单纯通过永恒客体使现实实有客体化则缺乏“直接性”。它只是“重复”;而这是与“直接性”相对立的。但是,“过程”是各种感觉的涌流,通过这种感觉之流使间接性得以获得主体的直接性;这样,主体形式便超出了重复,并且把它转变为直接感觉到的满足;客体性被主体性所吸收。如果把这种对经验活动构成的分析与康德的

分析进行比较,那是很有益的。首先,康德所说的经验活动本质上就是认知。因此,凡不是认知了的都必然是未完成的,只是处于形成知识的过程中。在把康德的分析方法同有机哲学的方法进行比较时,必须记住,一种“现象性的”客体性内容是康德所说的过程的目的,因而可以代替有机哲学所分析的过程中的“满足”。康德在《纯粹理性批判》的开头所说的这种“现象性的”客体性内容就是指“对象”。他也接受了休谟对材料的感性的说明。康德把这句话放在《纯粹理性批判》的开头:“对象借助于感性而给予我们,而只有感性才给我们产生直观;这些直观通过知性成为思想,而且从知性产生概念。”^①康德在该书后面把这段话加以扩展,这种扩展了的形式更清楚地表现出康德是坚持休谟关于材料的观点的:

当感官印象提供最初的刺激时,全部知识能力就向这些印象敞开,于是经验就发生了。那经验含有两种十分不相同的要素,即得自感官的知识质料和得自纯粹直观、纯粹思想的内部根源,使这种质料得到安排的形式。纯粹直观和纯粹思想是在感官印象发生时才开始活动而产生概念的。^②

还有:

思想无内容则空,而直观无概念则盲。^③

① 见《纯粹理性批判》,《先验原理论》,第1部分《先验感性论》导言,第1段。英译者马克斯·缪勒。

② 《先验分析论》第2章,第1节(马克斯·缪勒译本)。

③ 同上书,《先验逻辑》,“导论”,第1节。

156 对最后这个陈述,有机哲学和康德是一致的;但却依据不同的理由。二者一致认为概念的作用是知识产生的根本因素,因而“直观无概念则盲”。但在康德看来,除了概念以外,没有什么东西进行认识;因为在一个可知的世界中相互联系的对象都是概念作用的产物,正是通过概念的作用使范畴形式引入感觉材料之中,否则这些感觉材料就只是以时空的感觉之流的形式被直观。知识要求通过概念的作用使这种纯粹的感觉之流得以具体化,从而使这种感觉之流被理解为一种“客体”的结合体。因此,对康德来说,这种使经验得以产生的过程是一种从主体性到现象的客体性的过程。有机哲学则把这种分析倒转过来,把过程解释为从客体性进展到主体性的过程,也就是从外部世界借以作为材料的客体性到统一的个体经验据以形成的主体性。因此,按照有机哲学,在每一经验活动中都有知识的对象;但是如果那种经验活动没有理智作用,那么就没有任何知识。

现在我们了解康德这位伟大的哲学家,他首先充分和明确地引入哲学的是把经验活动作为一种构造性功能的概念,它将主体性转变为客体性或把客体性转变为主体性;与一般观念相比,秩序并不重要。我们在洛克和休谟那里看到这一概念的最初的开端。的确,在洛克那里,是以正确的秩序来构想这一过程的,至少有机哲学的观点是这样看待这一过程的。但是在洛克那里,整个观念只是模糊地和不确切地加以构想的。对这一概念的充分的阐明要归功于康德。现代哲学思想的后一半时期是从休谟和康德开始的。在这个时期由于着重强调以下三个错误观念中的一个或另一个而使宇宙论的发展受到阻碍:(1)关于现实的实体—属性理论;

(2)关于知觉的感觉主义理论;(3)康德主义关于客体世界是由主体经验所作的构造的理论。

这几种密切相关的错误观念结合起来的的结果使得哲学在当代各种思想方式的形成中只有极其微小的影响。休谟本人预示了诉诸“实践”的不祥征兆——不是在于批评他的前提,而是在于补充他的结论。布拉德雷驳斥了休谟,他发现,我们在其中生活、活动和生存的客体性世界,如果“当作实在的世界,就是不一致的”。这两个方面的看法都不能使实在世界与日常经验世界的哲学观点协调一致。

第七章 主体性原则

第一节

对经验活动中归于材料的性质我必须非常仔细地进行考察，因为整个哲学体系都依赖于它。休谟关于感觉印象的理论（《人性论》第一卷，第一部分，第2节）具有双重性质。我将把他的理论中的一部分称为“主体性原则”，另一部分则称为“感觉主义原则”。通常人们把这两者结合起来冠以“感觉主义理论”，但实际上包含两种原则，而许多哲学家——例如洛克——并非同样一致地坚持这两个原则。有机哲学对本章所考察的这两种理论都是否定的，但它接受一种改造过的主体性原则（见后面第五节和第二部分第九章）。洛克接受这种感觉主义原则，但是他关于主体性原则的陈述是前后不一致的。除了一些小的疏忽以外，他在《人类理智论》的前两卷中接受了主体性原则，但在该书的第三卷和第四卷中却隐含而又坚持不断地反对这个理论。康德（在《纯粹理性批判》中）接受了主体性原则，但否定感觉主义原则。

如果主体性原则也被接受，那么这种感觉主义原则便获得了支配性的重要地位。康德认识到这种重要性，这构成了他对哲学贡献的基础。现代哲学的历史就是力图避免被或明或暗接受的主

体性原则不断产生的严重后果的历史。休谟和康德的巨大功绩就在于以极大的明确性面对这种困难。

主体性原则就是认为对经验活动中的材料可以完全通过普遍性质加以恰当地分析。

感觉主义的原则就是认为经验活动中的基本活动就是纯粹主体性地接纳材料而没有任何接受的主体形式。这就是纯粹感觉理论。

主体性原则来自以下三个前提：(1)接受“实体—属性”概念作为对最终本体论原则的表达。(2)接受亚里士多德对第一实体的定义，总是把它作为主体而绝不作为谓词。(3)关于经验着的主体是第一实体的假定。第一个前提陈述的是，最终的形而上学事实总是可以表达为实体中固有的一种属性。第二个前提把属性和第一实体分为互相排斥的两类。这两个前提一起构成共相和殊相的传统区分的基础。有机哲学否定这种区分所依据的这两个前提。它承认最终的由实有组成的互相排斥的两个类，一个是由现实实有组成的类，在哲学传统中错误地称为“殊相”，另一个是由确定形式组成的类，在这里被称为“永恒客体”，与“现实实有”相当，在哲学传统中被错误地表述为“共相”。对这些错误的表述我们已经作了论述(第二部分，第一章，第五节)。

笛卡尔是主张关于材料的主体性原则的，但由于使用了“客观实在性”，偶尔也产生某些不一致之处。然而他也认为，这样对主体性原则的弱化可以使经验“过程”包含对上帝存在的合理性论据；从而也包含一个合理论据来证明，关于外部世界以某种方式在这一过程中出现的假设是具有普遍真实性的。

按照有机哲学,只有把这里所说的隐蔽的不一致性引入主体性原则,才能够避免如桑塔亚那所说的“当下的唯我主义”。因此笛卡尔逃避这种唯我主义的方式要么是一种幻想,要么是它的前提陈述得不完全。由于常识是坚定的客观主义者,所以这种隐蔽引入的不一致性是经常产生的。我们感知现实世界中其他事物的存在正如感知我们自己存在一样。我们的情感还指向其他事物,当然包括我们的身体器官。这些就是我们的哲学家们要进行仔细分析的基本信念。

哲学总是根据这样一个合理的原则,即哲学的种种概括必须建立在现实经验的基本因素基础上,以此作为出发点。希腊哲学依靠通常的语言形式提出种种概括。它发现的典型的陈述就是:“那块石头是灰色的”;这个陈述所包含的概括就是,现实世界可以看作是由普遍属性所限定的第一实体的集合。当然,这并不是它所包含的唯一概括;希腊哲学是精妙多样的,但也并不总是固定一致的。然而这种一般的概念总是在或明或暗地影响着人们的思想。

也需要一种认识论。哲学还要从一个合理的原则出发,这个原则就是一切认识都要以知觉为根据。因此,对知觉进行分析,发现知觉就是觉察到一种普遍的性质限定一个特殊的实体。所以,知觉就是在限定特殊实体的活动中察知普遍性质。于是我们就要问,感知者是怎样感知的。回答就是,通过他的感觉器官感知的。因此,限定被感知实体的普遍性质对于感知者来说就是他的那些私人感觉指涉与他自己不同的特殊实体。至此,哲学传统除了其他因素以外,还包括形而上学中的一种极端的客观主义因素,据以

用主—谓形式的命题来表达基本的形而上学真理。笛卡尔以两种相反的方式改变传统哲学。他增加了对实体—属性形式的思想着重强调的分量。现实事物“除了自身以外不需要任何别的东西而存在”，而且，我们是通过它们的性质来了解它们的，这些性质有些是本质属性，另一些则是偶然的样式。他还提出了另一个原则，即那些实体作为拥有意识经验的主体，为哲学提供了基本材料，也就是这些主体本身拥有这种经验。这是通过笛卡尔而进入现代哲学的一个著名的主体论的倾向。在这个理论中，笛卡尔无疑作出了自柏拉图和亚里士多德的时代以来最伟大的哲学发现。他的理论直接驳斥了那种认为“这石头是灰色的”这个命题表达了已知事实的基本形式，可以由此出发进行各种形而上学的概括的观点。如果我们要回到这种主体性拥有经验的理论，这种类型的基本出发点就是“我对这块石头的知觉是灰色的”。原始人不是形而上学家，也不会对如何表达经验感兴趣。他们的语言只是表达有用的抽象，如“这块石头的灰色”。但是，正如哥伦布从未访问过美洲一样，笛卡尔也没有对自己的发现进行充分的清理，他和他的后继者洛克和休谟仍然继续按照实体—属性范畴来解释主体性拥有经验的功能。但是，如果拥有经验是构成性的主体性事实，那么这些范畴便失去了形而上学的任何基本性质。休谟——在作为这种方法的彻底维护者的同时——要寻找一种普遍的属性来执行限定心灵的功能，以此来解释心灵的感知性的拥有。现在如果我为了寻找一种普遍性质而仔细考察“我对这块石头的知觉是灰色的”，那么唯一可选用的普遍性质就是“灰色”。相应地，对休谟来说，“灰色”作为一种限定心灵的感觉所起的作用，是为形而上学概括所提供

的基本类型的事实。结果就是，休谟的简单感觉印象形成他的哲学的出发点。但是，这完全是一种混乱，因为感知着的心灵并不是灰色的，因而灰色只好用来扮演一种新的角色。休谟从“我对这块石头的知觉是灰色的”这个原有的事实中抽出“对灰色感觉的知觉”；并且把它作为这个经验要素中的终极材料提出来。

休谟在寻找普遍性质时抛弃了石头意象中的“客体的现实性”；这种“客体的现实性”就是笛卡尔的“客观实在性”(realitas objective)。如果接受了笛卡尔的发现，那么休谟进行寻求所遵循的形而上学原则就失去了任何有效性。因而他满足于“对灰色的感觉”，那是和原来的石头意象一样的特殊性质。他知道“这种对灰色的感觉”。他所做的努力就是武断地肯定“主体性的原则”和“感觉主义的原则”都适用于经验的材料，这种“对灰色感觉”概念丝毫不涉及任何其他现实实有。因而休谟便把“不需要任何其他现实实有而存在”这个笛卡尔的原则用于经验的主体。休谟最终批评了笛卡尔主义的心灵概念，这并不能改变他先前的论证都以心灵概念为前提这一事实。

应当指出的是，休谟只能通过一种普遍性质及其在包容的心灵中的实现来分析感觉。例如，他在《人性论》中作这样的分析的最初的一些例子，我们可以感到“红色”、“深红色”、“橙色”、“甜”、“苦”。因此，休谟对“感觉印象”的描述恰好同有机哲学对概念性感觉的描述方式一样。这些都是对普遍性质的特殊感觉，而不是对体现普遍性质的其他特殊存在物的感觉。休谟承认这种相同性，但他除了“强烈和生动的程度”以外不能发现它们之间的区别。他写道：“引起我们注意的第一种情况是：我们对每一个特殊事物

的印象和观念除了强烈和生动的程度之外,在其他每一方面都是极为类似的”(《人性论》,第一卷,第一部分第1节)。

与休谟的观点相反,有机哲学把“这块石头是灰色的”当作有关经验的材料。事实上,它是某种物理性感觉的“客体性材料”,属于合生过程的后期阶段的一种派生类型。但是有机哲学的这一理论完全接受了笛卡尔的发现,认为主体性经验活动是提供形而上学进行分析的基本的形而上学的情景。这个理论是“改造过的主体性原则”,这一点我们在本章前面已经指出过了。因此,“这块石头的灰色”这一概念是一种派生的抽象,的确是描述基本的经验性感觉时的一个必要的因素,但如果把它作为形而上学的一个出发点则是错误的。这种派生的抽象叫做“客体化”。

证明这种描述方式的合理性的首先在于常识,其次,是它避免了现代哲学的主体性原则和感觉主义原则所带来的许多困难。笛卡尔在主体论方面的发现需要用关于经验材料的客体论原则来加以平衡。同时,随着笛卡尔主义的主体论的出现,实体一属性范畴也就不能要求具有形而上学首要地位了;而且由于免除了实体一属性范畴,我们就可以拒斥那种认为每一个个别实体都具有各种属性和感觉组成的私自世界的个别实体概念了。

第 二 节

在有机哲学中,认知被归于过程的中间阶段。认知属于主体形式一类,它可能具有也可能不具有把客体的内容吸收到主体性满足之中的功能。因而它并不是具体的现实实有中不可缺

161 少的重要因素。就任何一个这样的实有来说，它可能只是构成洛克所说的“能力”的一例。如果我们考察一下在构成持续客体生命的历史过程中由许多前后相继的现实机缘组成的社群，其中某些较早的现实机缘可能没有认知能力，而某些后续的现实机缘则可能具有认知能力，在这种情况下，未知者变成了有知者。这个结论并没有什么令人惊异之处；对于我们大多数人来说，每天都发生夜里睡着早上醒来的情况，每一个现实实有都有获得认知的能力，在各种认知事项之间存在着不同的强度等级。但是，一般说来，除了构成某种现实机缘的特殊的复杂性以外，认知似乎是无足轻重的。

作为具有个体秩序的持续客体，我们可以以特别完全性把我们自身过去的各种机缘客体化在我们直接现在之中。从我们现在的观点所知的那些机缘中，我们可能发现我们所获得的知识范围和强度有惊人的变化。我们睡着了；我们处于半醒状态；我们觉察到我们的知觉，但在思想中没有普遍性的概念；我们强烈地被一种狭窄范围内的抽象思想所吸引，而忘掉了周围的世界；我们专注于我们的情绪——某种激情的迸发——专注于它们而无心他顾；我们对于广阔范围的注意却又可怕地漫不经心；最后，我们又沉入暂时的忘却，睡着或昏迷。我们也可能记得在直接的过去所经历的一些因素，而当时没有注意。当我们考察我们自己获得知识能力的曲折变化的历史过程时，难道常识容许我们相信，这些需要通过有意识的理解才能确定的判断活动，就是作为存在基础的那些活动，或者作为现实实有的本质属性，或者作为达到经验统一的最终结果吗？

有意识感知的一般情形^①就是否定性感知,即“感知到这块石头不是灰色的”。这样,“灰色”便进入了概念新颖性的充分性质,表现一种可能的选择。在肯定的情况下,感知“这块石头是灰色的”,这灰色虽然进入一种可能的新颖性质,但事实上由于它一致地强调这种可随意给予的灰色,因而是盲目感到的。意识是对否定的感觉:在对“这块石头是灰色的”的感知中,这种否定的感觉只有最纯粹的萌芽;在对“这块石头不是灰色的”的感知中,这种否定的感觉得到充分的发展。因此,否定性的感知是意识的胜利。它最终上升到自由想象的顶点,在这种自由想象中,概念新颖性的东西在整个世界中四处探寻,在这个世界中它们不是被动地体现出来的。

意识就是在感觉中包含的可能是错误的“理论”和“既定”事实之间对比的主体形式。因此意识包含着“任何”这个词表示的永恒客体与“只是那个”表示的永恒客体之间的对比,并把这个对比提到重要地位。因此,有意识的知觉是最初级的判断形式。有机哲学认为,意识只是在复杂综合的后期派生阶段才出现的。如果一个现实机缘在其合生过程中出现的这样一类派生阶段是无足轻重的,那么在它的经验中就没有任何认知的成分;由于意识属于这些后期阶段中的主体形式,因而由意识直接显示的包容是“非纯粹”类型的包容。这些包容仍然只是整合产物中的成分,就此来说,意识显示的只是比较初级类型的包容。因此,在那些清楚、明晰地显现在意识中的经验要素并不是意识的基本事实;这些要素是这个

^① 详细说明见本书第三部分。

过程中产生的派生的改变形式。例如,意识只是以因果效验的方式模糊地显示这些包容,因为这些包容都是我们的经验中的初级成分。但是,以表象的直接性方式产生的包容则是我们拥有的以最活跃的意识所显示出来的那些包容。这些包容是一个经验主体合生的后期派生要素。这种要素比初始的要素更清楚地被意识所显示,如果忽略了这一法则,那么结果就是完全不可能对一个经验的机缘作出恰当的分析。事实上,哲学上的大多数困难都是由此产生的。人们一直以一种根本颠倒的方式解释经验,完全把首尾倒置了。特别是,人们总是把情绪的和目的性的经验弄得接在休漠的感觉印象之后。

归结起来就是:(1)意识是在合生的更高阶段产生的主体形式。(2)意识从更高阶段产生,首先显示更高阶段,而且只是派生地显示其早期阶段,因为这些早期阶段仍然是这个高级阶段的组成成分。(3)由此可推知,意识中能够清楚明白地显示的次序,并不是形而上学的先验次序。

第 三 节

原始形式的物理经验是情绪性的——盲目的情绪——是在另一处另一机缘中感到并且完全地利用作为主体的激情被接受。在适用于较高阶段经验的语言中,这种原始的要素是同情,也就是感到另一个人的感觉,而且是与另一个人的感觉相类似的感觉。我们非常习惯于认为“这块绿色的石头”是高度的抽象,因而很难把“绿色”的观念作为一种情绪的限定特性引入意识。然而,使绘画

艺术得以存在的审美感无非就是对表示情绪的各种色彩进行隐性对比的产物,这种对比之所以可能,是由于它们的图案之间的彼此关联。把情绪的经验同表象的直观分离开来的是思想的高度抽象。因此,原始的经验是与外在的世界关联中感到的情绪性感觉。这种感觉是盲目的,而这种关联是模糊的,而且,感觉以及与外在的世界的关联转变成欲望,这种欲望是对一个即将形成的世界的确定关联的感觉。用物理学的用语来说,这种原始的经验是“矢量感觉”,也就是说,来自确定的远方又指向尚待确定的远方的感觉。但是,这种感觉是主体性地植根于当下机缘的直接性之中:它是该机缘自身感觉到的东西,是来自过去又融入未来的。在原始感觉的矢量传递中,这种原始提供的对比宽度是由脉动的情绪来保证的,在各种机缘的配列划分中(见第四部分),这种脉动情绪表现为不同的波长和振动。在任何一个特定的宇宙时期,这种自然秩序保证了必要的功能区分,通过引导该时期的感觉质的每一个特征与一定的脉动相结合,从而避免了不相容性。这样,每一种感觉质的传递都与各自的波长相联系。在物理学中,可以按照所考察实例的特定重要特征把这种传递看作是粒子性的或波动性的。在经验的更高阶段增加了这种对比宽度的范围并且产生更高类型的对比。那些较低类型的不协调的情绪冲突便得以避免;使抑制的方面和短暂满足的方面得以消除。经验使自身实现成为永久的要素(见第五部分,第二章),并且在自身中体现出宇宙的永久成分。这样实现的成果中并不一定包含意识。但它包含着主体重要性的增强。就其主体的经验来说,这种机缘逐步变得具体细节不足而整体性有余。对这种宽度的感觉,随着永久性增加而采取盲目激

情的形式,这种盲目的激情可能由于过分的主体性着重而自损。由于缺少适当宽度把环境中固有的相反因素结合起来使这种激情受到抑制,这样便导致秩序受到破坏。感受性的每一增加都需要有适应性的进化。然而,必须记住的是,人类经验,甚至动物经验中的这种情绪并不是单纯的激情。它是经过解释、经过整合的情感,是转变成更高类型的情感。尽管如此,在我们意识经验中的情绪性欲望要素还是同所有物理经验的基本要素密切相似的。

第 四 节

合生的各个阶段之间的区别在于所涉及的永恒客体的进入方式的不同。在一个现实实有中使不同阶段得以发生的内在决断,总是使整合过程达到完全的决定因素——至少是适合于单独一个现实实有达到“形式上”完全的决定因素。这种决定是随着概念性包容一同进入对物理性包容的整合而产生的,它既改变着材料,也改变着主体的形式。

通过一种限制使永恒客体在视角上降到背景中,这就是决断的特征。超验的决断包括上帝的决断。上帝是一种现实实有,他使全部多样性的永恒客体与合生的每一阶段得到不同等级的关联。离开了上帝,就不可能有任何关联的新颖性。在各种现实实有中,任何从上帝的决断中产生的东西首先都是从概念上产生,然后才转变为物理的世界(见第三部分)。在“超验的决断”中,有了从过去到直接现在的转变,在“内在的决断”中,则存在着形成主体性形式和整合各种感觉的过程。在这个过程中,普遍地贯穿全部

现实的创造力表现出来自过去材料的特征,这一创造力从多种多样的纯粹潜能中选择生气蓬勃的新颖的主体形式,来应对这种死的材料——使之普遍化成为一种创造的特征。在这一过程中,旧的与新的相会合,这种会合构成了一个直接的特殊个体的满足。

在永恒客体发挥作用的任何一个主体性进入方式中,永恒客体都以主体的新颖性形式与来自过去的客体性材料相会合。“感觉”这个词只是一个专门用语;但是,这个词一直被选择来表示合生的现实借以取得材料使之变成自身材料的那种功能。感觉有三个前后相继的阶段,即“相似性”感觉阶段,“概念性”感觉阶段,“比较性”感觉阶段,在最后一阶段中包括“命题性感觉”。在相似性感觉中,感觉的方式会再现被感到的东西。某种相似性作为矢量转移的依据是必要的,由此才使过去与现在结合起来。同一个永恒客体具有双重作用,即既作为材料的决定因素也作为主体形式的决定因素,这就表明永恒客体是关系性的。在这个意义上说,宇宙的协同一致是建立在永恒客体的关系性作用上的。后两个阶段可以放在一起作为“补充”阶段。

一个永恒客体如果是通过它的客体化功能进入现实世界从而呈现出包容的材料,它就是以“材料方式”来起作用的。因此,归结起来,一个永恒客体进入现实实有的构成有四种方式:(1)材料方式的进入,(2)相似性的物理性感觉方式,(3)概念性的感觉方式,(4)比较性感觉方式。

但是,增加不同永恒客体并不是“补充”的本质;补充的本质在于通过发挥主体的根源作用来调整主体的重要性。主体的不同等级的情感强度是依据物理性材料接受性地或相似性地被感觉到而

构成自身的。所有涉及“关注”的感觉通常是指其中永恒客体的增加最少这样一种补充；而涉及情感的感觉通常是指通过大量增加不同的永恒客体而变得复杂化的这种补充。补充性的感觉是情感性的和目的性的，因为它仅仅是由于主体性地占有客体性材料而被感觉到的东西。但是属于补充性感觉本质的是，它不会由于涉及任何不相容因素而对初始阶段的相似性感觉造成困难。永恒客体在各阶段上的主体性进入都包含本质上的相容性。这一过程显示了一种不可避免连续性的作用。每一阶段本身都包含对后继阶段的预示，而每一后继阶段本身都包含它由之而来的先在条件。例如，复杂性的材料本身就包含从相似性感觉到补充性感觉的转变，在补充性感觉中潜藏在材料中的对比使各种组成成分达到真正的统一。因此，材料中的这些成分作为受予性的成分是不同的，但在这种特别实现了的对比中成为统一的成分。作为材料中的要素，这些成分是个别既定的，具有进行对比的潜能，这种潜能或者包含在补充阶段，或者被排除在补充阶段之外。相似性阶段只是客体性内容向主体性感觉的转变。但是，补充性阶段增加或排除了使原来的材料进入情感性统一的那些对比的实现。

这种说明能够使我们认识到意识阶段是补充阶段的延续。合生过程是使整个世界个体化的过程。每一个永恒客体不论与这些材料相关联或者不相关联，仍然可以使它与这种材料之间形成对比。在接受或者排斥这种对比的过程中包含概念性感觉阶段；意识显然只是这个补充性感觉阶段的进一步显示。概念性感觉并不一定包含意识。这一点将要在第三部分详加论述。

在这个解释中还要说到的是，“对比”是作为一般情况出现的；

而“同一”则是在同一个永恒客体的两种作用方式进行对比时出现的次级情况。

因此,后两个阶段的感觉是由差异和同一两种特有方式的实现构成的,这种实现也包含相关强度的调整。单纯的差异和单纯的同一都是一般名称。由于在所涉及的永恒客体的差异中包含的是确定的潜在对比,又因为每一个永恒客体都有确定的自我等同,因而构成一个现实实有的这两种成分就是特定的差异和特定的同一。从一个永恒客体的不同作用方式的综合中产生的特定的同一是该永恒客体的“个体性本质”。但是这种合生过程达到了客体性统一范畴所要求的目标,即在任何主体中一个实有只能被感觉到一次。任何东西都不可能完全相同地重复。一个实有的许多潜在可能必须被综合为一个事实。由此便出现了产生排除的种种不相容性。 166

确切地说,各种作用方式都可以进行比较,从而引起特定的对比和特定的同一。感觉的后两个阶段是比较阶段;这两个阶段包含着比较,对比较的比较;还包含着对上升各层次中不确定的复杂比较的潜能的接纳或排除。

最终达到的是“满足”。这是对一个现实实有的统一感觉的最后表达,即“超体”,通常被称为“主体”。在一定意义上说,这种满足是二维的,即它有窄度和宽度这两个维度。窄度这一维是指材料中个别成分产生的个体情绪的强度。在这个维度上,更高层次的协调是与之无关的。宽度这一维则来自更高层次的协调,依据这种协调,窄度这一维的强度变得从属于依靠更高层次比较的协调。只能通过宽度这一维度才能体察宇宙的复杂性进入满足之

中。在低层次上的情感深度是有局限的：宽度的职能就是加深感觉的海洋，并消除由于高层次上许多不协调情感的干扰所产生的深度减损。有机哲学发现了感觉的范畴等级体系，用它来代替黑格尔主义的思想的范畴等级体系。

第五节

有机哲学采取的改造了的主体性原则只是对相对性原则（解释性范畴 4）的另一种表述。这个原则表明，“存在”的本性就是引起每一个“生成”的潜能。因此，一切事物都应看作是现实机缘的各种限定条件。按照解释性范畴 9，一个现实实有如何生成便构成该现实实有本身的存在。这个原则表明，实在事物的存在是由它的“生成”构成的。一个现实实有被其他现实实有限定的方式就是该现实实有作为主体拥有的对现实世界的“经验”。这个主体性原则就是，整个宇宙都是由对主体经验的分析揭示出来的要素构成的。过程就是经验的生成。因此，有机哲学完全接受现代哲学的这种主体性的倾向。它也接受休谟的看法，认为凡是不能在主体经验中发现的要素都不应当被接纳到哲学体系中来。这就是本体论原则。因此，按照这个原则，休谟要求把因果性描述为经验中的要素，这是完全合理的。对休谟方法的批评主要之点就是，我们对继承和记忆具有直接的直觉：因此，唯一的问题就是，在描述经验的一般性质时也能把这些直觉包括进去。正是在这里，休谟搞错了。同样，那些用“法则”代替“因果性”的现代经验论者甚至比休谟错得更为严重。因为“法则”像“因果性”一样不能满足休谟的

检验标准。并没有“法则”的印象或“法则性”的印象。即使承认记忆,按照休谟主义的原则,经验中发生的东西都在经验中发生了,那就是所能说的一切。其余的一切都是虚妄不实的,与之相结合的是在一个要求“全然无所知”的结论中插入虚假的“或然性”。

现代哲学的各种学派面临的困难在于,虽然他们接受了主体性原则,但还是继续使用来自其他观点的哲学范畴。这些范畴并不是错误的,但它们所涉及的那些抽象概念不适合于形而上学的使用。正是由于这个原因,我们才需要对“广延连续体”的概念以及“表象的直接性”概念从各种不同的观点上进行非常仔细的讨论。“绿叶”和“圆球”这样的概念都是构成传统形而上学基础的概念。这些概念造成了两个错误的观念:一个是脱离主体性经验的虚空现实性的观念;另一个是实体所固有的属性的观念。就其本身的特点来说,作为高度的抽象,这两个概念都具有颇具实效的用法。事实上,语言的形成主要是为了表达这样的概念。正是由于这个原因,语言的日常用法很容易渗入到形而上学的原则之中。最后,必须反复重复这个改造了的主体性原则:除了主体的经验以外,只有纯粹的无。

至此,显然可见,我们在前言中指出过的,有机哲学与黑格尔学派哲学的最终相似不是偶然的。宇宙既是实在事物构成的多样性集合,同时又是实在事物构成的统一体。这种统一性本身是实在事物的宏观效应,体现了通过流逝而获得新颖性的无限永恒性原则。这种多样性集合是由微观的实在事物所构成,每一个都体现了有限之流获得“持久”的永恒性原则。一方面,一生成多;另一方面,多又生成一。但是生成着的东西总是实在事物,而实在

事物的合生是主体性目的的发展过程。这种发展无非是黑格尔主义的观念的发展。对有机哲学的这一方面的详细论述，旨在获得对人类的宗教经验的解释，这些将在本书的第五部分进行。

宇宙学的叙述，在其每一部分每一章都关系到静态的观察和动态的历史之间的交互作用。但是整个宇宙学的故事都是由实在事物的主体性合生过程的说明构成的。

第八章 符号性指涉

168

第一节

纯粹的表象直接性方式并不能提供关于过去或未来的任何信息。它只是表现出呈现的绵延的明示部分。因而它只是规定了世界的一个截面；但它本身并没有确定过去在哪边，未来在哪边。为了解决这些问题，我们现在要对这两种纯粹的知觉方式之间的相互作用进行研究。这种混合的知觉方式在这里称为“符号性指涉”。人们对于符号性指涉没有足够的重视，这是造成许多形而上学困难的原因之一；这导致了把“意义”概念归于神秘的东西。

解释符号性指涉的第一个原则就是对于这种指涉关系需要一个“共同的基础”。这种“共同基础”的必要性意思是指，在经验中必定有一些以每一种纯粹的知觉方式都会直接认出的相同的成分。在过渡到更高的经验阶段时，在一种合生过程中这两种知觉方式的包容形成了统一的感觉；这种合生统一的产生是由于有共同成分的两种包容之间的相同关系而形成它们的主体形式的一致。因此，符号性指涉属于后来发生的一个原创性经验阶段。这些后来的阶段不同于其他阶段的独特之处在于它们具有新的原创性自由的要素。因此，由于这两种纯粹的知觉方式没有产生错误

的可能,而符号性指涉则提供了这种可能性。在谈到人类经验时,“知觉”几乎总是意味着以“符号性指涉的混合方式产生的知觉”。因此,一般说来,人类的知觉总是容易犯错误,因为,就这些成分最清楚地意识中出现来说,这种知觉是在意识中被解释的。事实上,错误是高级有机体特有的标志,而且是促使有机体得以向上进化的导师。例如,智力的进化就是使个体能够利用错误而不致被错误所害。但现在我们且不去讨论概念性或理智性的功能。

这两种纯粹的知觉方式具有的共同基础中一个主要的因素就是呈现位域。这种呈现位域从属地进入因果效验知觉方式,模糊地表现出这种知觉方式参与实在的潜能中包含的广延性相互关系的一般路径。它不是由因果效验知觉方式以任何其他途径揭示出来的,至少不是直接揭示出来的。进一步的揭示必定是间接的,因为同时性事件恰恰既不是引起这种知觉的现实机缘,也不是由这种知觉的现实机缘所引起的。虽然这些同时性的现实机缘的各种各样的因果性过去(即“现实世界”)并不完全等同于这个感知的现实机缘的因果性过去,然而,就其重要关联来说,这两种因果性过去实际上是相同的。因此,以因果效验方式有一种对先前的现实机缘的直接感知,这些先前的现实机缘对这个呈现位域中的感知者以及相关的事件都有因果效验。因此,这个感知者在其自身视野范围内包容着这个呈现位域的重要区域中所受到的因果性影响。这就相当于对这个位域的间接感知,在这种感知中直接的成分属于纯粹的因果效验方式。如果我们现在转到表象的直接性知觉方式上,那么分别通过直接认知和间接认知所感知到的区域则要与因果效验方式中的相比的区域颠倒过来。呈现位域是直接由

感觉质显示出来的；而因果性的过去、因果性的未来以及其他同时性事件，只是通过它们与这个呈现位域的广延性关系间接地被感知的。必须记住，呈现位域具有它的时间密度的第四维，被空间化为感知者似是而非的现在。因此，由于感知者的动物身体作为各种视角集中注意的区域，这种呈现位域就是这种知觉方式中决定广延性区域的完整体系所依据的区域来源。经验中这两种知觉方式各自所起的作用可以由以下的事实恰当地表现出来：所有的科学观察，例如对相对的空间位置的测量和确定，对诸如颜色、声音、气味、温度感觉、触感觉等感觉材料的确定，都是以表象的直接性知觉方式来完成的；而且必须以极大的注意来保持这种方式的纯粹性，也就是说避免对因果效验的符号性指涉。这样，就保证了准确性，就是说，这种直接观察清除了所有的解释。另一方面，所有科学理论都只是以关联性方式来陈述的，这种关联方式就其被观察到的来说，它涉及以纯粹因果效验的方式获得的知觉。因此，立即可以显示出来的就是，我们想要知道的东西，无论是出于好奇还是出于专门技术的观点，主要都是以因果效验方式揭示出来的世界的那些方面；但是那些可以明确记录下来的东西则主要是从表象的直接性方式的知觉中才能发现的。

呈现的位域是符号性指涉关系的共同基础，因为它是以表象的直接性方式被直接、明确地感知到的，并且以因果效验方式模糊地、间接地被感知的。在因果效验方式中，这种模糊性使大部分具体的几何关系不可避免地变得模糊不清。在这种知觉方式中，特定的区域一般说来是区分不出来的。在这一方面，因果效验方式 170 与直接显示某些明确区域的表象直接性方式形成鲜明对比。

但是,这种因果效验的几何关系的模糊性也有一些例外情况。首先,把潜在的广延系统分为过去和未来,这种划分是属于因果效验方式而不属于表象直接性方式的。来自表象直接性方式的许多数学的测量与这种区分没有关系;而通过因果效验方式来表达的物理学理论则完全与这种区分有关。其次,感知者的动物身体是以一定的因果效验方式在区域区分上获得某种精确性的区域——虽然它不如另一种方式那样分明,但足以获得一些重要的认同。例如,我们用眼睛看,用味觉尝味,用手去触摸,等等;在这里,因果效验确定了与表象直接性方式更明确地感知到的相同的区域。举一个例子来说,在视觉活动中轻微的眼疲劳就是通过表象的直接性限定区域的一例。但是这种眼疲劳本身只是跟同时发生的胃痛或脚上的颤动一样与投射的视力没有多少关联。眼疲劳与视力之间的明显关联来自眼睛对视觉中的效验的感知,这种感知是以另一种感知方式即因果效验的方式进行的。这种关联是通过两种区域即眼疲劳区域和眼效验区域的同一性而发生的。但是眼疲劳具有确定区域的不可估量的优越能力,以至于通常我们要依靠它来确定与身体其他部分的明确的几何关系。正是以这种方式,动物身体是一切符号性指涉所依托的重要中心基础。在身体的知觉方面这两种知觉方式达到了符号性指涉的最大范围,并且把它们指涉的相同区域的感觉汇集起来。对世界上每一个自然物体的几何关系的陈述最终都可能涉及某种确定的人的身体作为指涉的来源。一个迷了路的旅行者不应当问我在哪里?他真正需要知道的是其他的那些地方是在哪里?他知道他自己的身体,但他对其他那些地方则感到茫然若失。

第 二 节

符号性指涉的第二个“基础”就是由这两种知觉方式中一个永恒客体成分的同—性造成的二者之间的联系。需要记住的是,前一种“基础”是在不同的永恒客体如视域、视感觉质、眼疲劳之间存在着差异性的情况下,贯穿于直接感知和综合的这样一些阶段的广延性区域的同—性。但现在我们要转而考察的是与同一个永恒客体联系着的不同区域的差异性,例如由眼区域的效应产生的视感觉质以及以表象的直接性方式感知的石头区域体现出相同的视感觉质。在这一方面,如果我们把休谟的《人性论》中两个分开的段落^①结合在一起,那么现代经验论的“虚构”性质就可以清楚地显示出来。这两段话是:“印象可分为两种,一种是感觉印象,另一种是反省印象。第一种是由我们所不知道的原因开始产生于心中。”另一段是:“如果它是被眼睛所感知,那么它必定是一种颜色……”。

前一段话是休谟在想到他的哲学原则时提出的想象,在这里他把“心中的”视感觉归于“不知道的原因”。但在第二段话里,热烈的争论使他产生了真正的确信——每个人都有的真正的确信——视感觉是“由眼睛”产生的。这个原因不是什么“不知道的”东西,而且在这些原因中通常总是可以发现眼睛的效用。如果休谟停下来研究一下视感觉发生的其他可能的原因——例如视力或

^① 《人性论》,第一卷,第一部分,第2节和第6节。

过量饮酒——他或许会对他在专业上不了解的东西感到犹豫不决。如果这些原因确实是人们所不知道的,那么为视力问题和醉酒而感到烦恼就是荒唐的。眼科医生和禁酒主义者之所以存在,就是由于引起视感觉的各种原因是已知的。

现在我们可以完成对表象的直接性的说明。在这种知觉方式中感觉质对于感知者是“既定的”,但是,这种既定性不能归于由此呈现出来的空间对象,比如这块石头。现在,一种基本的理论认为“既定的”东西就是由于现实实有的客体化而由固定的过去成为“既定的”。因此我们要寻求这些现实机缘,使它们的客体化可以归于这种既定性。在这一过程中,我们只是与笛卡尔的第52条原则(第一部分)的精神相一致,这个原则是:“因此,当我们感知到任何属性时,我们就会因此而断定,必然有这些属性所属的某种存在物或实体。”常识、物理学理论、生理学理论都共同指出一条从现实机缘到后继的现实机缘的历史的承继路径,首先外部环境中以物理的方式,然后通过生理的方式——对于视觉材料来说是通过眼睛——达于神经进入大脑。这种既定性——以视觉为例——不是只限于一定的感觉质,如颜色的浓度;它还包括与一般环境之间的几何关系。在这个承继的链条中,眼睛上升到知觉的显著地位,因为生理上承继的其他历史路径都要从眼睛开始,由此使后来的一个机缘(几乎与前面的机缘相同)可以通过“眼疲劳”感觉以表象的直接性方式显示出来;但是这种眼疲劳还有另外相关情况。在感知者的视觉材料中,首先有这些颜色感觉质的成分,它们与固定过去构成的外部世界之间的几何关系相联系;其次在这些材料中还有一般的几何关系,使这种完成了的潜在体系构成同时性世界以

及将来。反应性阶段把这些材料吸收为主体统一性感觉的材料：172
补充阶段增强了颜色感觉质的相关性，而且把石头的同时性区域凸显出来作为这种有效的历史路径的同时性表现，以此补充过去的几何关系。然后以表象的直接性方式产生了对这个区域的感知，体现为称作“灰色”的某种感觉质。“石头”这个词首先用于过去的某种历史路径，它是这个环境系列中的效应因素。只有假设这个同时性区域是那种历史性路径的延伸而成为呈现的位域，它才能恰当地用于“灰色”所表示的同时性区域。这种假设可能正确也可能不正确。而且对“灰色”所表示的这种同时性区域也可能完全由于其他有效的历史路径——例如，剧院的建造者所安排的灯光效果——在这种情况下，“石头”这个词可能会暗示一种比前面例子中更为严重的错误。确实无可怀疑地直接感知到的东西就是呈现位域的灰色区域。任何进一步的解释，无论是本能的还是理智判断作出的解释都必定归于符号性指涉。

以上论述表明，表象的直接性知觉方式是在合生过程后期的、原创的、整合阶段产生的。因果效验的知觉方式要追溯到这些材料的构成，由于这种材料的构成，才有具体的感知的实有。因此，我们必须把因果效验方式归于一个机缘的基本构成，因而这种知觉方式作为萌芽状态甚至也属于最低级的有机体；而表象的直接性方式则要求过程后期阶段具有更丰富的活力，因而只属于比较高级的有机体。就我们能够判断的来说，这种高级的有机体比之于我们的直接环境中的全部有机体来说数量是比较少的。表象的直接性是通过因果效验植入复杂材料的产物。但是，由于补充阶段的原创能力，使得因果效验中模糊的、未清楚界定的、很难有所

关联的东西在表象的直接性中成为明确的、清楚规定的、有重要关联的东西。在反应性阶段,灰色的颜色以及有效的身体路径和各种同时性机缘之间的几何关系都是很少与有关的几何关系相联系的主体性感觉;它们表现出活跃的感觉的性质,由于享有这种性质,感知主体几乎分辨不出与外部世界的模糊的、间接的关系。补充阶段把呈现的绵延提升为生动的明确性,从而促使直接过去的不明晰的外部世界的模糊效应形成同时性现在的表象性区域。在通常的语言中,感觉是被投射出来的。这种说法是很不恰当的;因为绝不存在脱离这些几何关系的任何感觉。表象的直接性就是要使这种材料中已经存在的模糊的、微弱相关的那些关系的重要性得到加强。“表象的直接性”方式和“因果效验”方式处理的都是同样的材料,这一事实就是说明“符号性指涉”为什么有一个共同“基础”的最终的理由。这两种知觉方式表达了处于不同程度的关联之下的相同材料。涉及表象的直接性的两种发生学过程必须加以仔细的区分。首先,有一种使表象的直接性得以产生的复杂的发生学过程。这一过程甚至向下扩展到那些属于无机的持续客体的历史路径中的种种机缘,这些持续客体的集合构成牛顿动力学科学研究的主题。其次,以表象的直接性方式所涉及的包容是作为构成成分与其他包容相结合,这些其他包容往往是以另一种知觉方式进行的包容。这些结合常常包含各种类型的“符号性指涉”。这些符号性指涉是人类经验中的解释性要素。语言几乎是唯一的涉及表象的直接性作为符号性指涉所解释的东西。例如,我们说,“我们看到一块石头”,在这里,“石头”是对石头形象的一种解释;我们还说“我们用我们的眼睛看到这个石头形象”;这就是一种来

自对以下成分的复杂的整合的解释：(1)先在的眼睛在视觉中的因果效验；(2)石头形象的直接性表象；(3)眼疲劳的直接性表象。当我们说“我们用我们的眼睛看到这块石头”时，这两个例子的解释是结合在一起的。

第 三 节

因果性和知觉之间的联系造成的问题一直是源于休谟和康德的各种思想流派所不断讨论的问题，由于他们颠倒了经验的真正构成而产生了错误的理解。这种颠倒在休谟和康德的论著中清楚地表现出来：在这两位哲学家看来，表象的直接性是知觉的基本事实，而对因果性的任何理解，都是这样或那样地来自这个基本事实。这种关于因果性和知觉之间关系的观点作为经验中的事项，并不是起源于这两位伟大的哲学家。我们可以看到在洛克和笛卡尔那里就预设了这种观点；而洛克和笛卡尔的这种观点又是来自一些中世纪的前辈。但休谟和康德强调了这一理论的重要性，这对于任何承认其真理性的哲学来说是根本的、必不可少的，正是这时，才兴起了哲学中的现代批判运动。有机哲学并不承认这一观点的真理性的，因而反对把“批判”哲学所使用的陈旧武器当作试金石。我们必须记住，意识中清楚明白的东西并不是发生过程中初始性的证据：倒是相反的观点更接近真理。

长期以来由于这种观点占支配地位，人们通常都以为表象的直接性的首要地位是一个明显的事实。我们睁开双眼并且使用其他感官；然后我们考察这个用各种景象、声音、滋味装饰着的同时

性世界；接着，我们只是借助于这个如此装饰着的同时性世界的信息，得出有关这个现实世界所能得出的结论。没有一个哲学家真的认为这是唯一的信息来源：休谟和他的追随者为了补充他们的直接的信息，含糊地求助于“记忆”和“实践”；康德为了补充他的《纯粹理性批判》，又写了另外两个《批判》。但是，现代哲学“批判”的一般步骤就是把反对者严格地束缚在表象的直接性的前门作为唯一的信息来源，而使他们自己的哲学在语言的日常用法的掩盖下从后门逃出去。

如果这种“休谟主义”的观点是正确的，那么就应当由此得出一些有关“行为”的结论——显然没有得到证实的结论。如果要哲学家们的注意力离开哲学知识的经典来源，而只关注日常生活的卑微事务，这几乎是毫无道理的；但这毕竟是经验论者开始求助的最高权威了。

按照休谟的看法，我们依据因果关系的行为是由于种种相联系的表象经验的重复。因此，先前知觉的生动表象就会在思想上或行动中生动地产生导致相关结果的行为。清楚的、明确的、根本性的先前知觉就是向另一种相联系的知觉表象进行主体性转换的根本性的原因。按照这种理论，可以解释为包含因果关系的行为就是对表象的直接性的主体性反应。在休谟看来，这种主体性反应就是有关因果关系可以说的一切了。在休谟的理论中这种反应就是对表象直接性的反应而不是对别的东西的反应。而且，在反应中引起的情境只是一种直接性表象，或对直接性表象的记忆。让我们把这种解释用到反省活动中：在黑暗中，突然打开电灯，人们会眨眼睛。对这种微小的事件，有一种简单的生理学解释。

但这种生理学解释是完全通过因果效验的词语来表达的：它是猜测性地记录了关于一阵兴奋如何沿着神经线达到某种节点中心的传输过程以及返回到眼睑的收缩颤动。这种解释无论是对存在于神经内的现实机缘还是对人来说，都不包含任何对表象直接性的要求，使用正确的专业用语并不会改变这个事实。充其量只有一种暗含的假定，假定一个事实上并不在场的生理学家如果他在那里并且假定他能够对这个人进行活体解剖而不影响上述这些情况的发生，又假定他能够用一架显微镜（事实上也不存在）进行观察。这样，这种生理学的解释从休谟哲学的观点来看仍然是一系列互不相干的东西。它假定了整体世界的一个方面，按照休谟的理论，我们对世界的这一方面一定仍是全然无知的。 175

现在让我们丢开生理学解释回到眨眼人的私人经验上来。在表象直接性知觉方式中，这一连串的知觉就是闪光、闭眼的感觉以及瞬间的黑暗。这三种知觉实际上是同时的；虽然闪光先于另外两种知觉，而这后两种知觉的先后是区分不开的。按照有机哲学，这个人也以因果效验的方式体验到另一种知觉。他感到闪光时眼睛的经验是眨眼的原因。这个人自己对此毫不怀疑。事实上，正是对因果性的感觉使这个人能够区分出闪光在先；而相反的论点表明“从闪光到眨眼”的时间系列成了这种“因果性”信念的前提，这种论证有其纯理论的来源。这个人在解释他的经验时会这样说：“闪光使我眨眼睛”；如果这种说法受到怀疑，他便回答说：“因为我感到它，所以我知道它”。

有机哲学接受这个人的陈述，即闪光使他眨眼。但休谟加进了另一种解释。他首先指出，在表象直接性方式下，并不存在闪光

使得这个人眨眼的这种知觉。在这种知觉方式下只有两种知觉——闪光和眨眼——把上述三种知觉的后两项结合成“眨眼”这个词。休谟拒绝承认这个人的异议，即对眨眼的强制正是他所感觉到的东西。休谟的这种拒绝是建立在一切知觉都是以表象直接性方式的知觉的信条上——仅仅诉诸直接经验还不足以推翻的信条上。此外，休谟对这个人的经验还有另一种解释：这个人真正感觉到的东西是他所形成的闪光之后眨眼的习惯。按照休谟的看法，“联想”这个词解释了事情的全部。但是，如果不可能感到“原因”，怎么能够感到一种“习惯”呢？在一种习惯的感觉中会有任何表象的直接性吗？休谟通过一种巧妙的手法混淆了闪光之后感到眨眼的“习惯”同“感到闪光之后感到眨眼的习惯”。

在这里我们有了一个完整的实例，表明把表象的直接性的检验实际上用来对某种理论进行批判性的拒斥，同时又反对让另一种理论从后门溜出去而逃避这种检验。因果性概念的产生是因为人类就生活在以因果效验方式发生的经验之中。

第 四 节

我们将坚持依靠日常经验，并考察休谟哲学未能正确解释的
176 另一种情况。按照休谟哲学的观点，“因果性感觉”是对一个先于另一个的明显的感觉质表象长久联想的结果。因此，如果以表象的直接性方式不能产生明确的感觉质表象，看来就不会相应的有因果性感觉，因为对于“因果性感觉”是怎样产生的解释，必要的前提就是以表象的直接性方式出现的明确的熟悉的感觉质。遗憾的

是,情况恰恰相反。如果使熟悉的感觉质的要素受到阻滞,那就很容易使我们受到有关周围世界因果性作用的模糊的恐惧的折磨。在黑暗中总有使人充满疑惧的模糊的存在物;在沉默中,自然界的不可抗拒的因果效验会迫使我们接受;在一个八月的林地中昆虫的隐隐约约的低声的鸣叫从周围的自然界进入我们的感觉之流吸引我们的注意;在半睡半醒的朦胧意识中感官的表象消失了,但我们仍然隐约地感到我们周围的模糊事物的影响。因此,如果认为对各种影响的感觉都取决于熟悉的直接呈现的明确的感觉质,这种看法是不对的。不管用什么方式去掉明确的感觉质,但我们仍然会受到事物的模糊感觉的影响。这些与直接的感觉质相脱离的感觉,按照心境来说,有快乐的和不快乐的;但是它们对于空间和时间的界定总是模糊不清的,尽管在感觉质不存在的情况下,这些模糊的感觉在经验中的明显优势可能得到增强。

而且,我们身体的各个不同的部分的经验首先是把它们作为被投射的感觉质的原因而被感知到的:手是投射出的触感觉产生的原因,眼睛是视感觉产生的原因,我们的身体经验主要是表象直接性依赖于因果效验的经验。休谟的理论颠倒了这种关系,把因果效验作为依赖于表象的直接性的经验。这种理论不管它有什么样的功绩,都不是建立在任何诉诸经验基础上的。

以因果效验方式产生的身体经验的显著特点就是它们对空间界定具有相对的准确性,由身体产生的因果性影响并没有从外部世界涌入的那些影响的极度模糊性。但是,即使对于身体来说,因果效验也伴随着与表象的直接性相类似的模糊性。如果我们把考察的范围降到更低等的有机物,上述这些结论也会得到证实。较

低级的生物似乎并不缺乏因果性知觉而是缺乏各种感官表象因而缺乏表象直接性的生动明确性。但是在低级形式的有机体中,动物甚至蔬菜也都显示出追求自我保存的行为方式。有各种迹象显示它们模糊地感受到与外部世界的因果关系,感到某种强度,模糊地确定某种性质,模糊地确定某种位置。水母的前进和收缩,它这样做显示出对自身之外世界的因果关系的感知。一棵植物向下长入潮湿的泥土,向上伸向明亮的阳光。因此可以有某种直接的根据肯定这种对因果联系有模糊的、缓慢的感受,尽管我们没有理由把表象直接性方式的明确知觉归于它们。

但是,有机哲学认为“感觉”属于整个现实世界。它的这一观点建立在直接观察到的事实的基础上,这种事实表明“感觉”的存在是作为构成这些现实实有“形式”存在中能够直接观察到的已知要素。而且,当我们不受感官表象的相互作用的影响来观察这种因果联系时,我们所发现的是具有模糊的性质规定和向量规定的感觉之流。牛顿的物理学中标量物理量、惯性这种概念的支配地位使人们不能清楚地认识到一切基本的物理量都是向量而不是标量这一真理。

当我们转到无机的现实机缘的考察时,我们便丢开了“过程”中的两个较高的原创性阶段,即“补充性”阶段和精神性阶段。就我们的观察所及来说这两个阶段是微不足道的,在这个意义上说,它们是丢开了。现实性世界的客体化之流,作为感觉有机化载体是通过这些感觉要素的主体性占有在所接受的关联中反映出来的。这些无机的机缘只是因果性过去决定它们成为这样的。

当我们转向无机世界时,因果性似乎一刻也没有失去其支配

作用。所失去的只是原创性以及现在直接吸收的任何证据。就我们所能看到的来说,无机的实有只是接受的工具、储存的工具,是毫无得失的恢复的工具。

在现实世界中我们可以分辨出四个层次的实际机缘,这些层次之间的区别并不能截然地划分出来。第一个也是最低的层次,是所谓“虚空空间”中的实际机缘;第二个层次的实际机缘是作为持续的无生命客体如电子或其他原始机体,构成其生命史各个环节;第三个层次的实际机缘是作为持续的有生命客体构成其生命史各个环节;第四个层次的实际机缘是具有意识性认知的持续客体构成其生命史各个环节。

我们可以想象地推测,可当作第一个层次实际机缘的是,“呈现的绵延”是这些实际机缘的材料中并不重要的因素,这些因素其所以是不重要的,是由于它是并不重要的表象直接性因素。因而,在包含着这些实际机缘的历史路径中,不可能对静止和运动有任何可理解的界定,因为没有任何现实世界固有的空间化与它们相对应。

可以当作第二个层次的实际机缘的是,“呈现的绵延”是这些实际机缘的材料中的重要因素,但是有一个限制,那就是这些因素只能在人类经验的较低阶段上才能观察到。在这些实际机缘中,从因果效验的更初始的材料中产生的被感到的感觉质投射到同时性的呈现位域但没有清楚显示那个位域的特殊区域。过去被提升为现在,但过去中的种种模糊的差异并没有转化为现在的任何确切的差异,并没有达到确切性的提升。 178

可以当作第三个层次的实际机缘中,表象直接性已经表现出

某种增强了的精确性,因而“符号性的传递”已经把“呈现的绵延”中可确切分辨出来的区域上升到重要地位。现在,自我保存的精巧活动已成为可能,因为过去的模糊信息被传递到呈现的绵延中更确切区分开来的区域。符号性的传递依赖于构成生命的概念性原创力的闪现。

可以当作第四个层次的现实机缘的是,自由的概念性功能的重要作用得到疏导,从而使盲目的经验与纯粹潜能的想象性现实相比较而得到分析。以这种方式,通过想象性享有和判断相结合的共同活动使经验的各种组成成分的相对重要性得到重组。理性的增长就是在节制想象性享有中增加批判性判断的重要性。

第五节

在因果性问题上产生哲学困难的一个原因就是,休谟以及后来的康德把因果联系的基本性质看成是来自直接性表象构成的先决系列。但是,如果我们考察经验,那么情况恰恰相反,直接性表象的知觉方式以更原初的因果效验方式提供有关知觉的信息。

因此符号性指涉,尽管在复杂的人类经验中以两种方式起作用,但主要应被看作是以因果效验方式对知觉的说明,表象直接性方式的知觉也有起伏不定的介入。

因果效验方式产生的知觉是模糊的、不受控制并具有浓重的情感作用:它产生的感觉来自直接的过去,通向直接的未来;这种情绪性感觉属于自身的过去,转变为自身的现在并且从自身的现在转向自身的未来;它感到一种影响之流,来自过去的其他模糊存

在,限定于局部又消除了局部的限定性,这种改变着、增强着、抑制和转换着的影响就是我们所接受、联合、统一、享有和传递的感觉之流。这就是我们对一个有效的现实世界中作为许多其他事物之一的存在的一般感觉。

通过注意力的转移,我们可以抑制它进入意识;但是不管是否作了精神上的分析,它仍然是据以构成我们的性格的既定的、不受控制的基础。我们的身体大部分都是某种中心的现实机缘借以承继先前部分基本经验的工具。因此,有机的身体各个部分在相互承继过程中以特殊的生动性协调一致。在某种意义上说,活的有机体同无机的环境之间的区别只是一种程度上的差别。但是这种程度上的差别影响了所有的差别——结果,它成了性质的差别。 179

以表象的直接性方式出现的知觉表象则具有相反的特征。相比起来,它们是特殊的、确定的、可控的、适于直接表象的,而且与过去或未来最少相关。我们受到(因果)效验方式中的知觉的影响,我们对表象直接性方式的知觉加以调控。但是,事实上,我们为了达到统一经验进行的自我构成过程产生了新的结果,在这种结果中一种方式的知觉和另一种方式的知觉综合成一种统一的主体性感觉。例如,我们感知在我们眼前的一块灰色的石头。

我们将会发现,形容词表达的信息一般说来——尽管并不总是如此——来自表象直接性的方式,而名词则是以因果效验方式传达我们的模糊不清的知觉。例如,“灰色的”表示直接在我们眼前呈现的灰色形状;这种知觉是确定的,有限的,可控的,令人愉快的或不快的,而且不涉及过去或将来。正是这种知觉导致笛卡尔把实体定义为“除了自身以外不需要任何其他东西而存在”,还导

致他模糊不清地把“广延”作为一类实体的主要属性的观点。这种知觉也导致休谟关于“感觉印象”来自不知道的来源,就任何可识别的联系来说,是完全独立的来源。但是,复杂知觉中的另一种要素则具有广为不同的性质。“石头”这个词的词典意义对于理解所意指的特殊的知觉无疑会提供某种帮助,所以人们选择了这个词。但是这个词的意思是指对直接过去的特殊效验的感觉与对直接未来的预知相联系,这种感觉是模糊地定位,而且按推测正与那种“灰色”知觉的确定定位相同。

因此,就意识性的判断来说,符号性指涉就是以表象直接性方式接受知觉的证据,作为对因果效验方式的模糊知觉进行定位和分辨的证据。就身体上的感觉来说,对这种过程有某种直接检验的方法;但是在这个身体以外,这种检验要求助于有实效的结果,包括某种可以验证的身体感觉的未来状态。

但是在对知觉问题的整个讨论中一直存在着过多着重于经验过程中的精神阶段的情况。这种情况之所以是不可避免的,是因为我们只能讨论那些已进入了意识分析的经验。但是知觉是在经验过程的两个早期阶段中发生的感觉,这两个阶段就是“反应”阶段和“补充”阶段。在这两个阶段中,知觉都是主体占有这些材料从而把这些材料转变为统一的主体性感觉。因果效验方式属于反应阶段,在这个阶段中,种种客体化状态按照它们在这种材料中的相互关系而被感觉到;表象直接性方式属于“补充”阶段,在这个阶段中,材料中模糊的间接关联与呈现位域的区域关系上升为明确显著的关联。因此,到底是哪些区域与如此着重的材料(例如灰色)的其他成分有关系,这个问题取决于这些承继路径通过的身体

器官之间的协调配合。在有幸得到如此分析的动物身体中，这种选择主要是由表面器官——皮肤、眼睛——从外部环境所接受的承继物所决定的并且保持那种外部承继物的向量性质的关联性。在这种情况下确实发生时，表象直接性的感知方式与外部环境的未来效应就有了确定的关联，因而间接地显示出呈现位域从直接过去所接受的这种承继物。

但是这种说明的重要性并不是从任何理性分析获得的。这两种知觉方式通过一种隐蔽的符号性指涉统一起来，这种符号性指涉使强烈而又模糊的因果效验方式所产生的补充性的感觉凝结到以直接性方式显示的确定区域上。这两种知觉方式在补充性感觉中结合起来使一直是模糊的东西变成明确的，使一直是浅显的变成强烈的。这就是以符号性指涉的混合方式对灰色石头的知觉。

这种感觉把所呈现位域中的区域与过去的承继物结合起来，而事实上过去的承继物并没有就此传递到现在的区域。在这个意义上说，以这种混合方式产生的知觉可能是错误的。在混合方式中，知觉的确定性纯粹是由身体器官造成的，因而，在这种知觉的逻辑中——姑且这样说——存在着缺陷。这种缺陷并不是由最终主体方面的概念性自由所造成的。它不是意识造成的错误。它的产生是由于这样一个事实：作为综合和增强感觉的工具，身体产生的感觉很少涉及呈现绵延的实在状态，就这个意义上说，身体是有缺陷的。

第六节

这两种知觉方式之间的符号性指涉关系提供了支配一切符号使用的原则范例。符号使用要求有两种感知物；其中一种感知物与另一种感知物具有某种共同的“基础”，因而在两种感知物之间建立起一种相互的关联。与其中一种感知物成分相联系的感觉、
181 情感和一般特征在某些方面明显地不同于另一种感知物的成分相联系的那些特征。因此，如果对一种感知物成分的知觉引起另一种感知物中的相关成分并且在这种相关成分上融合了各种感觉、情感以及各种派生物，这种融合则属于这两种相关物中的每一种，而且这种融合也由于两者之间的关联而得到加强，这时，在这两种感知物之间就有一种“符号性指涉关系”。作为符号性指涉起始的这些种类称为“符号类”，而作为符号性指涉的终点的这些种类称为“意义类”。这样，在两个类别之间可以有相同知觉方式的符号指涉关系；但是所有高级动物的大部分生命据以建立的符号使用的主要实例是两种感知方式之间的符号指涉关系。

符号的使用可以是合理的，也可能是不合理的。必须总是要从实效上来检验合理性与否。如果符号的使用导致一种承继路径沿着感知者机缘形成感知者“个体”，构成成功的有利进化，那么这种符号使用是合理的；如果符号使用导致不利的进化，那么它就是不合理的。在一种稍微狭窄的意义上也可以说符号的使用是正确的或错误的；正确或错误也要通过实效来检验。来自符号性指涉关系的知觉的承继是沿着这种“历史路径”的：如果有关经验中某

种确定因素的感觉是来自两个来源,一个来源是这种承继路线,另一个来源就是以两种纯粹知觉方式之一进行的直接的感知,如果从两个来源产生的感觉通过综合而彼此增强,那么这种符号性指涉是正确的;但是,如果从两个来源产生的感觉彼此不合因而互相抑制,那么这种符号性指涉就是错误的。符号使用的正确或错误是符号使用成功或不成功的表现;但仅仅是如上面规定意义上的“正确”,并没有涵盖更一般的“成功”概念所包括的一切。人类经验与符号性指涉有着非常密切的联系,以至于说真理的意义本身就是实用性的,并不是什么夸张。尽管这种说法很难说是夸张,但它仍然是有所夸张,因为实用性检验除了在某种情况下——在将来或在现在——对于何者为真能够有明确的决定以外,其他情况下它则起不了作用。否则,可怜的实用主义者就仍然是一个理智的哈姆雷特,把判断真假的决定永远推迟到以后的日子。按照这里所说的观点,当这种“意义”作为适当的纯粹方式产生的知觉,是足够明确的而且中肯的,能够与来自符号性指涉的感觉的凝结物相比较,这时,作出判断的时候就到了。作为符号的知觉成分同作为意义的知觉成分之间并没有固有的区别。当这两种知觉成分通过关联性的“基础”联系起来时,关于哪一种知觉成分属于符号,哪一种知觉成分属于意义,这种区别取决于构成感知主体的经验过程。同样,是否存在着任何符号性指涉关系,也要取决于感知者。 182

语言是最自然地表现出符号使用的实例。语言的某种人工性质使得这种符号使用中的各种构成因素变得更为明显。为了简单起见,在这里我们只考察口头语言。

单个的一个词并不是一个确定的声音。说出这个词的每一种

情况都在某些方面不同于说出这个词的其他情况；音高、语调、口音、音质、音素的节奏关联、音的强度等都各有不同。因此，一个词就是具有特定识别标志和种种个别差异的许多种声音组成的一个类。当我们认出这类声音时，就听到了这个词。但是我们听到的只是声音——悦耳的或刺耳的，与其他伴随的声音协调的或不协调的声音。这个词是以纯粹的直接性知觉方式听到的，而且首先只是以这种方式引起与其他知觉成分的对比或等同。至此，还没有符号的相互作用。

如果词的意义是一个事件，那么这个事件要么是作为感知者生命较早机缘中一个被记忆的知觉成分直接被认知的；要么只是通过它与那些被直接认知的事件的确定的空间—时间性的结合而被模糊地认知的。无论如何总有一种符号指涉之链（沿着感知者生命的历史线索承继的，并且通过那条线索的各种机缘产生新的符号指涉使之加强），通过这种符号指涉关系使感知者机缘的材料中那种发声的词与这个事实之间有了一种微弱相关的联系。这个词的声音以表象的直接性方式通过符号性指涉使这种联系产生重要的关联，从而在增强了的客体化的事件上凝聚了感觉和思想。对这个事件的增强的关联可能是不恰当的，或者甚至是不合理的；但是，产生这种关联是词的功能。对精神方面的讨论要留待第三部分进行。那种认为词基本上是表达思想的工具的看法是错误的。

语言也说明了这样一种理论：对于两类适当关联的事物，要确定哪一类是起“符号”作用的，哪一类是起“意义”作用的，这要取决于感知主体的构成。“树林”这个词可能引起对树林的记忆；但对

树林的视觉,或对树林的记忆也同样可以引起“树林”这个词。有时直接经验没有引起我们所需要的那个词,我们会因此而感困惑。在这种情况下,与经验正确关联的词在我们的经验构成中没有形成重要的关联。

但是我们通常并不把事物看作是相关的词对它们的符号表示。我们之所以未能改变我们的观念,是由符号关系的最有用的 183 方面造成的。一般说来,符号是我们的经验中比意义更为方便的因素。只要我们喜欢便能说出“树林”这个词;但是只有在某种条件下我们才能直接经验到一个存在着的树林。要取得这种经验通常要涉及交通问题,只有在假日才有可能。而且,要回忆起具有一定生动性的树林的景色也并不那么容易;通常我们都会发现,“树林”这个词的直接经验帮助我们引起这种回忆。在以这种方式构成个体生命历史路径的相继事态中语言是很方便的沟通手段。通过把相同的行为原则加以延伸,语言把一个个体的机缘传给后继的另一个个体的机缘。便于某一个人获得一个词直接表现的同一种手段,对另外一个人表现这个词也同样是有效的。因此,我们可能有一种涉及 A 和 B 两个人的双向的符号指涉系统。A 回忆起来的树林是 A 用“树林”这个词进行符号表示的;然后, A 对自己或者对 B 说出“树林”这个词;然后,通过环境的效应, B 的身体的各个部分的效应,以及通过 B 的经验过程的补充性增加, B 就能以直接方式感知“树林”这个词;最后, B 就通过符号的指涉模糊地回想起各种各样的树林的景象。这样在两个人之间使用语言进行的交流与一个人使用语言沿着他自身的现实机缘的路径进行交流在原则上并没有什么不同。

上述讨论表明符号使用的一个根本的目的就是来自符号的方便性。由于这个原因,古埃及的莎草纸使墨水书写的语言成为比刻在砖上的巴比伦语言更为适用的符号。人们闻到焚香的香味要比形成某种宗教情感更容易;因此,如果把这两者联系起来,焚香就是产生这种宗教情感的一种适当的符号。事实上,对于很多目的来说,某些容易产生的审美经验成了比书写的语言或口述的语言更好的符号。因此,有关符号使用的争论往往构成许多宗教纷争的原因之一。符号使用中的一个困难就是不便表达的意义常常是模糊不清的。例如,以效验方式的知觉用直接性方式的知觉进行符号表示的情况就是这样;还有另一个例子也是这样,焚香的香味是确定的,但宗教情感则很容易变成不确定的,结果就是意义常常是变动的和不确定的。甚至语词也常常发生这种情况:他人会误解这些词的含义。焚香的情况也是这样,最终获得的明确的宗教情感是非常不确定的:也许我们宁愿其中的某些情感从来没有产生。

对于高级生命来说,符号使用是根本的;而符号使用的错误也绝不可能完全避免。

第九章 命题

184

第一节

一种有生命的机缘的特征是通过它的精神极的欲望中闪现的新颖性表现出来的。这种“欲望”即“概念性包容”，可以是“纯粹的”也可能是“非纯粹的”。“非纯粹的”包容来自“纯粹的”概念性包容与物理极产生的物理性包容的整合。纯粹的概念性包容的材料是永恒客体；非纯粹包容的材料是命题，也可以称为“理论”。

对概念性包容与物理性包容的整合并不一定产生非纯粹的包容：永恒客体作为一种单纯的潜能，其物理性实现是未确定的，但如果与它自身整合为一体作为物理性包容中已实现的确定性物理性材料的一个要素，那么，这个永恒客体就可能失去其不确定性即普遍性。在这种情况下，我们达到了本书第三部分中所称的“物理性目的”。就那个永恒客体作为物理性材料中实现了的确定性要素来说，物理性目的中主体形式获得了一种特殊的欲望——内转或的外转的欲望。这种欲望的获得是来自概念性的包容。精神活动的“突变性”在这里体现出来。物理性材料本身表现了无数的永恒客体。而“物理性目的”则把欲望集中到一种突然选择的永恒客体上。

但是随着欲望中新颖性的闪现显示出精神极中强度的增长，这种欲望取得了“命题性包容”的形式。对命题性包容我们将特别在第三部分进行更详细的研究。命题性包容是对“意见”的包容。然而，很显然，意见的首要作用就是诱导感觉，从而提供直接性享有和目的。不幸的是，被称为“命题”的意见一直被逻辑学家所掌握，他们支持的一种看法认为命题的一项功能就是用来判断真假。诚然，布拉德雷在他的《逻辑学》中并没有提到“命题”。他只是谈到“判断”。另外一些著作家则把命题定义为判断的一个组成部分。我们在这里提出的看法是，在命题的实现过程中，判断是极为稀少的成分，“意识”也是如此。富于想象的文学的存在应当使逻辑学家们警觉到他们的狭隘观点的荒谬性。我们很难相信所有的逻辑学家在读哈姆雷特的独白“生存还是死亡……”时，都会去判断这个初始命题是真还是假，而且在读整个三十五行时都一直坚持进行这种判断的任务。诚然，在阅读的某些地方，判断会被审美的愉悦所掩盖。对于剧院里舞台下的观众来说，这个台词纯粹是推想性的，只是对感觉的诱导。

让我们再来考察一下强烈的宗教情感——设想一位基督教徒对福音书中格言的沉思。他不是判断“真或假”；他是在引发出这些格言作为情感要素的价值。事实上，他可能根据价值的实现情况来判断真伪。但是，如果命题的基本职能就是作为判断中的要素，那么就不可能有这样一种考察过程。

对“感觉的诱导”是指导感觉的合生的最终原因。通过这种合生，原初阶段的多种材料结合成为统一的最终满足的感觉。“客体性诱导”就是通过实在的现实机缘的内在构造形成上述合生的材

料,对引入这个世界的永恒客体进行区分。这种区分除了涉及现实的机缘所包含的永恒客体以外,还涉及从这种现时机缘的价值中排除了的那些永恒客体。

例如,试想一下滑铁卢战役。这个战役结果以拿破仑的失败而告终,而且基于这种失败构成了我们的现实世界。但是有些人用一些抽象的观念表达,拿破仑如果胜利了,那么另一种历史进程就是可能的,这些抽象观念与实际发生的事实相关联。我们也许不会认为,那些富于想象的历史学家所热衷的这样一种假设的可能性会有什么实际的意义。但是只要我们想到这些可能性,就要承认它们与实际发生的事实的关联。即使不考虑它们,也要承认这种相关性。但是有些富于想象的作家则不会不考虑这样一些观念。因此,在我们今天的现实世界中,仍然存在着与滑铁卢战役的关联构成的永恒客体的阴影。有些人的确承认由这种阴影复合形成的有效感觉的因素,另一些人则完全否认它们。有些人意识到这种承认或否认的内在决断;而对另一些人来说,这些观念浮现在他们心中如同白日梦而没有意识到那种经过仔细思考的决断;还有另一些人,他们的满意或懊悔、友爱或憎恨的情感状态模糊地受到这种可能性的影响,但对于它的内容没有作任何有意识的分析。这种阴影的要素是命题性的包容,而不是纯粹的概念性包容;因为它们牵涉的特殊的结合体滑铁卢战役,是一个本质的因素。

因此,这种阴影式的复合成分就是称为“命题”的东西。命题是新的—种实有。它是纯粹的潜能和现实之间的混合物。一个“单称的”命题是一种潜在的现实世界,它在各种反应的结合体中 186 包含着确定的一组现实实有涉及确定的一组可能进入的永恒

客体。

“一般”命题同“单称”命题之间的区别只是在于一般命题把“一个确定的现实实有的集合”普遍化为“属于某类集合中的任何集合”。如果这类集合包含着潜在进入各种反应结合体的所有集合,那么这种命题就叫做“全称”命题。

为了简单起见,我们将把注意力限制在单称命题的讨论上,但只要对解释稍作发挥,就会很容易把这种讨论推广到包括一般命题和全称命题。

所涉及的现实实有的确定集合称为“命题的逻辑主语”,所涉及的永恒客体的确定集合称为“命题的谓词”。谓词规定了与主语的潜在性关系。谓词形成一个复合的永恒客体,这就是“复合的谓词”。“单称”命题就是这种潜在性的复合谓词在逻辑主语之间的反应的结合体中得到实现,并在各种逻辑主语的模式中都具有一定的位置。

在一个命题中,各种逻辑主语都是同等地被关联的。这个命题与一个逻辑主语相关也与另一个逻辑主语同样地相关。但是,按照本体论原则,每一个命题都必须在某个位域。构成一个命题所在“位域”的那些现实机缘的现实世界中都包含着这个命题的逻辑主语。如果一个现实实有属于一个命题的位域,那么反过来,这个命题就是一个诱导该现实实有的感觉要素。如果按照合生的决断,这个命题被接受进入感觉,那么这个命题便构成了这种感觉所感到的东西。由于复合的谓词就该命题所在位域中的成员在现实世界中的确定性形式,以及它的各个先前阶段的感觉来说,与逻辑主语都有密切的关系,因而,这个命题便构成了对它所在位域中一

个成员的诱导。

由于对逻辑的兴趣一直支配着那些过于理性化的哲学家,因而便模糊了命题在事物本性中的主要功能。命题主要不是取得信念,而是在无意识的物理层次上取得感觉。命题构成了感觉创生的一种源头,使感觉不局限于单纯材料。当一个命题被接受进入感觉时,这个命题就由它所在位域的一个成员所“实现”。

在命题和它的位域中成员的现实世界之间,有两种类型的关系。这命题可能与这个现实世界相一致,也可能与之不相一致,即可能是真的或假的。

当一种与现实世界一致的命题被接纳进入感觉时,对材料的反应只是造成感觉与事实的一致,其中有某种情感上的增减,从而使异在的事实固有的感觉被综合到一种新的个体评价之中。对这个命题的包容突出地着重于事实中体现的一种确定性的形式。 187

当一种与现实世界不一致的命题被接纳进入感觉时,对材料的反应便造成了事实与另一种潜在的复合谓词的综合。一种新颖性形成了创造。这种新颖性可能增进秩序,也可能破坏秩序;它可能是好的,也可能是坏的。但是它是新的,一个新型的个体,而不仅仅是个体感觉的新的强度。所在位域上的那个成员引进现实世界一种新的形式;或者至少是引进了具有新功能的旧形式。

把命题仅仅看作判断的材料,这种看法对于理解命题在世界中的作用是有严重危害的。在纯粹逻辑的那个方面来看,非一致的命题纯粹是错误的,因而比无用更坏。但就这些命题的基本的作用来说,它们为世界走向新颖性铺平了道路。错误是我们为这种进步所付出的代价。

“命题”这个词适合于这些混合的实有，如果我们用宽泛的“感觉”概念代替较狭窄的“判断”和“信念”概念。那么命题就是为感觉提供客体性诱导的要素，当它进入感觉时，它就构成被感到的东西。对命题的“想象性”的感觉（见本书第三部分）是感觉一个命题的一种方式；理智的信念是感觉命题的另一种方式，这种方式以想象性的感觉为前提。判断是接纳一个命题进入理智信念的决断。

任何一个人在就寐时有意识地回顾白天所发生的种种事件，都会无意识地把这些事件投射到各种可能情况构成的明暗交织的混杂之中。他也会无意识地决定一些感觉从而尽量扩大他的初始的感觉并且保证把这种初始感觉扩大到超出直接的当下机缘的范围。在考察各种机缘的生命史形成一个持续的物理客体的历史行程时，有三种可能的主体性目的支配着各种个别机缘的内在合生，这三种可能就是：或者（1）先在机缘的满足可能是彼此一致的，而且每一个机缘内部都没有不一致，也没有激起新的东西产生。在这种情况下，除了由环境引起的新的不一致以外，只有属于材料的感觉会一致地转变为属于直接主体的同一感觉。这种纯粹的一致包括排除在诱导中涉及的一切不同等级相近和相疏的对立。这是一种绝对极端的无差别的持续，我们对它还没有直接的证据。在我们所能分析的连续机缘的形式构造的每一个实例中，不管它多么不完全，这些构造都表现出伴随原初材料而发生对立的特征，但具有保持生命史稳定性的有规则的变化。这样便获得了对比。在物理科学中这就是“振动”。这是一个稳定型的无机物理客体生命史的主要特性。

或者是（2）从材料中获得增强某种支配性感觉要素的冲动，通

过决断容许概念性感觉与材料中其他要素的不一致从而使支配性感觉要素得以增强,并且由于新颖的对比和限制,传递了这种增强的支配性要素,最终导致了一种满足。这种生命历程包含由唯一终极目的支配的生长过程。这就是一个物理客体在成长过程中的主要特点。就我们现在对世界的知识来说,这样一种物理客体主要是“有机的”客体。

或者(3)从这种材料获得一种消除一切支配性的感觉要素的冲动。在这种情况下,这种进程很快便失去了它的历史的个性。这就是衰退的情况。

需要注意的第一点就是,在诱导中容纳所选择的要素,作为感觉到的对立,首先产生了目的;然后它产生了满足;而满足则规定了动力因。但是感到一种“对立”就是萌芽状态的意识。当这些感觉之间的对立和同一本身被感到时,我们便有了意识。它是对洛克所说的观念的认知。意识要求的不仅仅是单纯的拥有见解。就见解仅仅作为见解、事实仅仅作为事实来说,意识是对见解与事实二者之间对比的感觉。不管这种见解是不是正确,这种对比都是存在的。

一个命题,如果离开可以使它在感觉中实现的任何特殊现实实有,那么它就只是一种表示某种永恒客体与某种现实实有密切相关的方式。每一个命题都必须包含作为逻辑主语的现实实有。还必须把某些确定的现实实有或某种类型的现实实有包含在广阔的系统结合体中。在一种极端的情况下,这种结合体可能由任何一个现实实有构成。

必须包含的这种逻辑主语可能并不在某个现实实有的现实世

界中。在这种情况下,这个命题便不是由于该现实实有而存在的。这种命题的纯粹概念表示那个现实实有之外的假设的未来。这个命题本身有待于它的逻辑主语的产生,因此命题随着世界的创造性进展而成长。它们既不是纯粹潜在性的,也不是纯粹现实性的。它们是包含纯粹潜在性和纯粹现实性潜在结合的一种方式。它们是一个新型的实有。这种混合类型的实有要以这两种纯粹类型的实有为必要前提。

在现实实有中实现一个命题的基本方式并不是通过判断而是通过接纳。当一个命题被接受进入感觉之中时,它就被接纳了。畏惧、安慰、目的,这些感觉都是涉及命题接纳的主要的感觉。

归结起来,在宇宙中有四种主要类型的实有,其中两种是基本类型,两种是混合类型。基本类型的实有是现实实有和纯粹的潜能(永恒客体);混合类型的实有是感觉和命题(见解)。感觉是现实实有的“实在”的构成成分。而命题只是可以实现的一种感觉的“客体性”材料。

诱导感觉的首要因素就是主体对上帝的原初本性的包容。这样便产生了概念性感觉并且通过整合它与物理性感觉随之出现了后继阶段的命题感觉。对感觉的诱导随着该主体的各个合生阶段而发展。对这一点我已在另外的地方(《科学与近代世界》第11章)谈到过:

正是这种在现实机缘相互关联之外体现的永恒关联性的扩张,将全部永恒关联性包容到每一个机缘中去了。我把这种骤然体现称为“等级展视”,每一机缘都把它包容到自己的综合体中去。

这种等级展视便是现实机缘把某种意义上“非存在”的东西作为积极因素包容到它本身的达成态中去的过程。这就是错误、真理、艺术、伦理和宗教的根源。由于它，事实才有不同的可能。

第 二 节

所有那些承认个体经验的各种组成成分和外部世界的各种组成成分二者之间相互分离的形而上学理论，不可避免地会碰到关于命题真假以及关于判断的根据问题上的困难。前一个困难是形而上学性质的，后一个困难则属于认识论性质的。但是，所有有关第一原理的困难都只是隐蔽的形而上学的困难。因此，认识论上的困难也只有求助于本体论才能解决。前一个困难提出了如何说明真和假的问题，而第二个困难则提出了对真和假的直观知觉的说明问题。前一个问题涉及命题，后一个问题则涉及判断。在个体经验中有一种共在性的组成要素。这种“共在性”具有“共在于经验之中”的专门的特殊意义。它是经验自身本质的共在性，不需要借助任何其他东西就能够得到说明。就这里讨论的目的来说，我们无论谈论的是经验之“流”还是经验的“机缘”都无关紧要。就前一种情况来说，就有处于流动中的共在，就后一种情况来说，就有机缘中的共在。这两种情况中无论哪一种，都存在着唯一的“经验的共在”。

对经验的共在性的研究提出了一个终极的形而上学问题，那就是：“共在性”是否还有任何其他意义。否定任何其他意义的共在性，也就是说否定任何不是从经验意义中抽象出来的意义，这就

是一种“主体论的”观点,而这种改造了的主体论观点,就是有机哲学的观点。

相反的观点,认为有一种共在性不是从共在的经验中产生的, 190 这种观点导致主体性经验成分与共同的外部世界的分离。这种分离造成了认识论上不可克服的困难。因为直觉性的判断关系到经验的共在性,而经验的共在性与非经验性质的共在性之间并没有任何相互过渡的桥梁。

这种困难就是康德的“先验”批判的要点所在。康德采取了一种主体论的立场,因而时间性世界只是被经验到的世界。但是,按照他在《纯粹理性批判》中的主体性理论的形式,时间性世界中任何要素本身都不可能是一种经验性的。他的时间性世界如他在《纯粹理性批判》中所阐述的,本质上是无生气的、幻相的、现象世界。康德是一位数学物理学家,他的宇宙论解决方式只能限于数学物理学的那些抽象。

当这种主体论观点同“感觉主义”对经验中共在成分分析的观点结合起来时,它的种种困难便显现出来了。按照感觉主义的这种分析,在这种共在的成分中只有那些没有被打上经验的个体性“机缘”的特殊性印记或经验之“流”的特殊性印记的要素,如“红”或“形状”才是这样的普遍性的成分。按照这种感觉主义的假设或者按照那种普遍化的感觉主义来说,只要所说的要素是普遍的,那么唯一的可能的选择或者是布拉德雷的唯一经验者即绝对的理论,或者是莱布尼茨的许多没有窗口的单子理论。康德的最终形而上学要么必须后退到莱布尼茨,要么前进到布拉德雷。无论是哪一种选择都使经验带上某种虚幻的气氛。莱布尼茨的解决方式

只有靠虔诚地依赖上帝才能减轻这种虚幻性质。这个原则是由笛卡尔和莱布尼茨用来解决他们的认识论难题的。这是一种与严格一致的合理性极不协调的办法。知识的可能性恰恰不应当是上帝善心的偶然产物；它应当取决于相互联系的事物本性。归根结底，即使是上帝的知识也同样应当得到解释。

有机哲学承认这种主体论学说(如这里所论述的),但拒斥感觉主义的观点,因而就有了有机哲学关于一种现实机缘在另一种现实机缘的经验中客体化的理论。每一个现实实有都是把现实世界包含于它的范围之中的一种起伏的经验。这个有关动力因的问题和知识问题都可依据各种现实机缘的本质特征获得共同的解释。有机哲学中的判断理论也同样可以描述为一种“符合”论或“融贯”论。它之所以是一种符合论,是因为它把判断描述为一个命题和一个客体化结合体之间符合或不符合的整体性包容的主体形式。这里说到的包容是来自两种包容的综合,一种是物理性包容,另一种是精神性包容。物理性包容是对种种现实机缘的客体化结合体的包容。精神性的包容是对命题的包容。后一种包容必定是“非纯粹的”,它产生于先前综合的历史,通过这种综合,纯粹的概念性包容可以把它的材料作为假设性关系(见第三部分)的谓词转变为某种物理性包容材料中的现实性。但是在对判断的这种描述中,并不涉及命题性包容的产生。唯一重要之点就是把物理性包容和命题性包容综合为“理智性的”包容(见第三部分),其主体形式包含判断。

这种判断涉及同一种经验的两种成分之间的一致,因而它是一种“融贯”论。它也涉及不局限于个别经验的一个命题与一种结

合体之间的一致,这种结合体的关联来自它自身成员的各种不同的经验,而不是来自判断的经验者的经验。在这个意义上,它是一种“符合”论。但是在论证的这一点上,必须作出一种区分。我们要说,一个命题可以是真的或假的,一个判断可以是正确的或不正确的或者是悬而未决的。从这种区分中我们便知道有一种关于命题真假的“符合”论和关于判断正确、不正确或悬而未决的“融贯”论。

在“有机”理论中,对判断和命题作了清楚的区分。判断是判断主体在“过程”中的一种感觉,它对于那个主体来说是正确的或者不正确的;它作为一种价值进入该主体的满足;判断只能在未来由现实实有的判断来加以批评。一个判断关涉判断主体包容过程中的世界。它首先涉及客体化的现实实有和永恒客体的确定的选择;判断(对判断主体)肯定了通过那些永恒客体的进入而产生的那些现实实有的物理的客体化;从而有了一个由那些现实实有构成的客体化的结合体,这些现实实有被判定为真正由那些永恒客体联系起来和受这些永恒客体所限定的。这种判断正确地或错误地断定一个判断主体构成中的实在事实。这里没有为任何限定判断的范畴属性留下可能的余地。判断是由判断主体作出的关于自身的判断,并且是构成判断主体的一种感觉。判断明确涉及的那些现实实有构成了判断的“逻辑”主体,而所选择的那些永恒客体则形成这些逻辑主体所断定的“性质”和“关系”。

这种关于逻辑主体的断定显然是从关于判断主体“断定”的一种意义派生而来的。把这两种意义等同起来就会导致错误。后一种意义存在着来自判断主体的抽象。主体论原则已被超越了。这

种判断把它的着重点从客体化的结合体转移到所涉及命题的真值上。由于判断涉及的非纯粹感觉的主体形式来自对更简单感觉的整合,所以我们提出可以把这些判断分为两种。第一种是直觉性判断,第二种是派生性判断。在直觉性判断中,物理的材料与命题的结合在进行同或异的比较中把命题的充分的复杂细节引入感觉中。直觉性判断就是对这种复杂细节的同异比较的意识。这种判断就其本质来说是正确的。因为它是对事物本性的意识。192

在派生性判断中,对物理性材料与命题的整合把命题的充分复杂的细节引入感觉,但并不是把命题的这种细节与物理性事实的复杂细节的充分比较引入感觉。有一些比较中包含多余的细节。但是这种主体形式包括命题的全部,而不是在比较的和未比较的成分之间设定一种进行区分的复杂模式。在派生性判断中,可能会有错误。逻辑是对命题之间的关系进行的分析,使那些派生性判断不致引起错误,但并不是那些在前提中已经附着于判断上的错误。大多数判断都是派生性的判断;这种判断说明了感觉的主体形式受到现实机缘的整体影响的理论。这种情况称为一种机缘中感觉的“敏感性”。在直觉性判断中,赞同或不赞同的主体形式总要受到限制,因而这个判断的性质只能从材料的对比中产生。即使在这种情况下,判断的情感力量,在它变成目的时,也是从整个判断主体中产生的。

而且,判断的主体和逻辑的主体都涉及一个具有一般形而上学特性的领域,这种形而上学特性表现了这个领域容纳这些主体也容纳那些永恒客体的“容受力”。如上所说(见第二部分,第三章)在每一个判断中这种领域涉及一个由越来越广的社群组成的

分级系统。由此可见,逻辑主体以及它们的性质和关系,与这种领域作为系统的背景之间的区别,如前面解释的那样,并不是非常清楚确定的。因为,在那些相近的社群中,哪些可算作逻辑主体,哪些算作背景,这只是一个习惯问题,对这个问题的另一种陈述方式把逻辑主体隐蔽在背景中,这就是说,这一领域对判断主体中实在事实的容纳,是包含着系统的等级性质的分层容纳。这种讨论证实了上述关于语词陈述绝不是对命题的充分表达的论断(见第一部分,第一章,第五节)。

现在我们再转到命题和判断之间的区别上来。命题产生于对
193 判断进行的分析;它是从判断主体和主体形式抽象出来的判断的材料。判断^①是一种综合性的感觉,它把两种从属的感觉包括在一个统一的感觉中。这两种从属性的感觉,一种是命题性的感觉,它仅仅容纳命题作为其材料。同一个命题可能被不同的判断实有分别构成不同判断的内容。不同的判断可能因不同的现实实有而具有(与“结合体”相对比的“命题”)相同内容,这种可能性需要由许多逻辑主体构成的同一个复合体通过相同的永恒客体而客体化,才能作为部分的组成成分进入不同现实实有的“实在的”本质。判断是对感觉的决断,命题是所感觉到的东西;但它只是被感觉到的部分材料。

但是由于每一个现实世界都是相对于一定观察点的,而只有某些现实实有具有这种观察点从而在它们的现实世界中包含构成命题逻辑主体的那些现实实有。因此,每一个命题都确定了使它

① 见第三部分,第五章。

成为其命题的判断的主体。每一个命题在其判断主体的现实世界中都设定了某些确定不变的现实实有；因此，命题的可能的判断主体必须在它们各自的现实世界中都具有这些现实实有。一切判断都需要有对预设的现实实有的知识。除了命题所预设的现实世界的必要的成分以外，还必须对判断所预设的那个世界有必要的知识，不管这个判断是正确的还是不正确的。如果现实实有的现实世界没有必要的组成成分，那么对现实实有来说命题就是非存在的；对于现实实有来说，如果没有必要的知识，那么这个判断就是不可能的。的确，一个比较抽象的命题可以依照原来命题的路线，从而避免设定某些或全部固定的现实实有作为原来命题中的逻辑主体。这个新的命题可能对一组比原来命题更广的可能主体有意义。在我们看来某些命题似乎对所有可能的判断主体都有意义。情况也许是这样；但我不敢断定，我们的形而上学的能力是不是已经发展得足以保证这个问题的任何确实性。也许我们总要假设我们的想象力不可能超出某种广阔的社群。但是语词陈述的模糊性会造成用同一种形式的语词表示一整套具有不同抽象等级的相关命题。

随着知识的增强，一个判断会削弱或增强被判断命题据以作为诱导因素的决断，使之被接纳为合生的有效成分。判断就是对感觉的诱导力的批判。

第 三 节

现在我们仍然要考查现实世界以某种系统的方式进入每一个

命题的意义。这种研究完全是有关命题的逻辑主体概念的。这些逻辑主体,按照这个词的旧有的含义是“特殊”。逻辑主体不是与其他概念类似的概念;它们是以潜在方式表现出来的特殊事实。

但是特殊必须表示出来;因为命题只涉及那些特殊,而不涉及其他。因而这种对特殊的表示就属于命题的范围;也就是说,以如此这般的一种谓词模型表示出来的那些特殊事项构成命题。因为并没有确定的个别,所以除了这样表示出来的以外就没有什么命题。因此,我们必须研究这种表示的理论。

这里需要作某些界定:

机缘之间的“关系”就是使这些机缘得以构成复合的相互包容的结合体所体现出来的永恒客体。

当这种关系在其中实现的结合体是由两个而且只有两个现实机缘组成时,这种“关系”就称为“二重关系”。当这种结合体是由三种机缘组成时,这种“关系”就是“三重关系”,如此等等,以此类推。

一般说来,在任何一个结合体中会有无数的永恒客体以这样的相互包容的机缘体现出来。那就是说,有无数的关系会在任何特殊结合体的各种机缘之间实现。

一个“一般原则”就是只能通过它的各种“实例”体现出来的一个永恒客体,这些实例也是永恒客体。因此,一个实例的实现也就是以这个永恒客体作为实例的一般原则的实现。但是反过来说就不对了;那就是说,一般原则的实现并不包含任何特殊实例的实现,尽管这个一般原则必定要求实现某个实例。因此,每一个实例都包含一般原则,但是,这个一般原则至少包含一个实例。一般说

来,一个一般原则的各个实例是彼此排斥的,所以,一个实例的实现涉及对另一些实例的排斥。例如颜色是一种一般原则,而各种色彩则是颜色的种种实例。所以如果所有可感的物体都体现这个一般原则,是有颜色的,那么每个物体都显示出某种确定的色彩。而且每个显示确定色彩的物体因而都是“有颜色的”。

在下面情况中,一个结合体显示出组成成员之间二重关系的“表示系统”: (1) 如果与结合体中的每一对成员相关联的是这个系统的一种关系而且只有一种关系; (2) 如果这些关系都是一个一般原则的实例; (3) 如果这个系统中任何成员 A 和任何另一个成员 B 之间的关系并不是也联系着 A 和结合体中除 B 以外的一个成员; (4) 如果(这个系统中) A 和 B 之间以及 A 和 C 之间的关系足以确定(这个系统中) B 和 C 之间的关系,这里 A、B 和 C 是这个结合体中的任何三个成员。 195

因此,如果 A 和 X 是这个结合体中任何两个成员,并且 X 知道 A 对 X 的系统性关系,也知道 A 对 B、C 和 D 的系统性关系,其中 B、C 和 D 都是这个结合体中的成员,那么 X 就知道它自身对于 B、C 和 D 的系统性关系,以及 B、C 和 D 相互之间的系统性关系。这样的结合体能够从任何一个成员的观察点确切地表示它的这些成员。关系副词“那里”便预设了一个展现表示性系统的结合体。更复杂类型的表示性系统就可以确定;但是最简单类型的表示性系统就足以表示有关的原则。我们一直在确定亚里士多德的“位置”范畴。需要注意的是在具有表示性关系系统的结合体中,经验的主体性方面可以从所涉及的命题中消除掉。因为从 A 产生的对 B、C 和 D 的认知便引出从 B 产生的有关 C 和 D 的命题。因

此,那种流行的观念认为,就事情的本性来说,经验的特殊主体绝不能从所经验到的事实中消除掉,这种看法是完全错误的。

每一个命题都必须预设一个具有表示性关系系统的一般结合体。这种结合体包括它的判断主体以及它的逻辑主体的位域。这种预设是命题的一部分,而这个命题不可能被任何一个会使这个预设无效的主体所接纳。因此,在一个命题中总要有某些特征对判断的主体和逻辑的主体来说是预设的。这种作为预设的特征可能需要比单纯的表示性要求更多的东西。例如,在“苏格拉底是会死的”这个命题中,单纯的空间—时间表示性系统就能足以表示出“苏格拉底”。但这个命题可能意指“苏格拉底这个男人是会死的”或者“苏格拉底这位哲学家是会死的”。多余的表示性内容可以是这个命题的一部分。无论如何,现在我们已经解释了这样一个原则,即一个命题必须预设现实世界作为展示某种系统性的方面。

这种讨论可以用“恺撒已经渡过了卢比孔河”这个命题来说明。由这几个词组成的形式可以表示无数不同的命题。在其最低的抽象形式上“恺撒”代表从判断主体的视角来看的现实世界中一定现实实有的组成的一个社群,以及这个主体有意识感知到的这些现实实有的客体化。对整个知觉理论我们还要在后面的一章作进一步讨论(见第三部分);在这里可以对它作一定的设想。“卢比孔河”这个词可以与“恺撒”这个词以同样方式来解释。有关“恺撒”和“卢比孔河”留下来的仅有的模糊不清之点就是,这两个社群——其中之一或二者,每一个都具有其确定特征——都可以推测性地延伸到与判断主体同时的世界,或者甚至作更多的推测延伸到这个主体以外的未来世界。“已经”这个过去时的词表明,这

一点含糊之处是无关紧要的，以至于可以构造这个命题而忽略掉这个含糊不清之点。但是也不一定把它构造成像这样：恺撒的一个老兵在多少年以后坐在卢比孔河的岸边上思考着恺撒遇刺的情况，也思考着恺撒渡过了在他眼前平静地流过的这条小河。这就可能成为另一个命题不同于我现在所考虑的比较直接的命题。这再好不过地说明语言的这种令人无可奈何的含糊性，因为这两个命题都适合于相同语句的措辞。但是还可能有第三种命题：一个现代旅行者坐在卢比孔河岸边并且思索着他对一些现实机缘的直接感知，他可能通过时空的划分确定一个相对于他自己的一个事件，通过推论或猜想，他相信这个事件可以包括卢比孔河的一部分过去的历史作为他所直接知道的事件。他也可以通过类似的推理和猜想过程，以及类似的空间和时间的划分过程，确定相对于他自己的另一事件，他相信该事件包含着他并不直接知道的有关恺撒的生活情况。这位坐在现代的卢比孔河岸上的旅行者所思索的这个命题显然与恺撒的老兵心中所想的是不同的命题。因此，还有一种命题可能是在当时听过安东尼的演说的许多人其中的一个，这个人见到过恺撒而没有见过卢比孔河。

显然可以以这种方式产生无数极为特别的命题，它们通过细微的不同层次而彼此不同。一切都取决于这些不同命题所预设的主体直接的感性知识上的区别。但是还有一些更一般类型的命题，在这些命题中“恺撒”和“卢比孔河”具有更加概括的、模糊的意义。在这些模糊的意义中，“恺撒”和“卢比孔河”表示的实有，如果有的话，是由某种类型的推论和猜想出发的路径所确定的。还有一些命题，其中存在着这样确定位置的实有，这个事实是该判断真

假所依据的一部分内容；还有另外一些命题，甚至连这个就真假来说是必要的要求也取消了。正是由于这样一些不同类型的比较抽象的命题，我们才能设想一些更特别的命题的假设性存在，这些命题对于我们的某些人作为判断主体来说可能是无意义的。

上述这种讨论应当表明，采取诸如“恺撒渡过了卢比孔河”这样的语词陈述并且对它的意义进行争辩都是毫无用处的。还表明，任何一个满足这种语词形式的命题因而成为它的一种可能的意义，都规定了它自身的主体所在位域；只有对于这样的主体，才可能有一个以该命题为其内容的判断。

197 一个命题就是使某些预设的现实实有通过某些性质和关系而客体化的潜能，这种客体化使这种预设在某一个不确定的主体的直接经验中具有意义。判断是一个特定的主体所作的有意识的断定，是关于这种潜能对这个主体实现了或没有实现的有意识的断定——这个预设适用于这个断定。必须指出，“实现了的”并不意味着“在直接的有意识的经验中实现了的”，但它的确意味着有助于判断主体从中产生的材料而“实现了的”。由于通常并没有直接有意识的经验，所以判断就可能是错误的。

因此，一个命题就是洛克称为一个“决定于特殊存在的观念”的一例。命题是这种观念的潜能；实现了的、进入既定主体的决断的观念就是判断，这种观念对于一些特殊事物可能是真的或假的。在考察概念性的活动时，对这个问题还要再继续进行讨论（见第三部分）。但很显然，命题是处于永恒客体和现实机缘之间的复合的实有。与永恒客体相比较，命题具有现实机缘的具体的特殊性；而与现实机缘相比，命题则具有永恒客体的抽象的普遍性。最后，必

须记住,命题除了通过判断—感觉进入经验以外还通过其他方式进入。

第 四 节

形而上学的命题——在“形而上学”这个词的恰当的和一般的意义上说——表示这样一个命题:(1)对于作为主体接纳它的任何现实机缘都有意义;(2)是“普遍的”,就是说它的谓词潜在地与所有现实机缘的集合相关联,只要能为这种谓词模式提供适当数量逻辑主体;(3)具有“统一的”真值,就是说,由于这个命题的形式和范围,它的真值等同于把谓词的应用限定于任何一个逻辑主体的集合而获得的每一个单称命题的真值。显然,如果一个形而上学命题是真的,那么第三个条件就是不必要的。因为一个普遍的命题只有在这个条件得到满足时它才是真的。但是,如果这个普遍性命题是假的,只有每一个导出的单称命题也都是假的,这个普遍命题才是形而上学的。如果任何一个导出的单称命题是假的,那么这个普遍命题就会是假的。但是第三个条件无须依赖命题真假的确定就在这个命题中表达出来了。

在一个宇宙时期中,从一个形而上学命题导出的各种单称命题的真值不可能不同于任何其他宇宙时期导出的那些单称命题的真值。

我们肯定会认为,我们拥有形而上学命题;但是如果考虑到过去有关几何原理的错误,那么,对这一点保持某种怀疑乃是明智之举。许多看起来十分明显是形而上学的命题其实是一些算术定 198

理。因此,我将通过考察一个最简单的这种算术定理—加一等于二,以此来说明这种对形而上学信念的理由,也说明保留一点怀疑的必要。^①

当然,如果把这个命题以“一个实有加另一个实有等于两个实有”这样的意义来解释,它似乎是确当的形而上学命题,对它的普遍性或真理性没有任何局限。但是,如果我们注意到,在某种显然有局限的,有时甚至是不真实的这个意义上,人们通常对这个命题的形而上学真理的普遍性同样是满怀信心地加以断定的,所以,即使在这里,我们也必须有所疑虑。在我们谈到现实世界时,我们很少考虑个别的现实实有。我们思考的对象几乎总是一些现实实有的社群,或者是一些现实实有的较松散的组合。现在,为了简便起见,我们来考察一个属于“个体”类型的社群。这种社群将是许多现实机缘的一种线性的连续,形成一条历史的线索,其中每一个机缘都从它的先前的机缘中承继了某些确定的特征。这样一种社群就是一个“持续的客体”。也许一个简单的持续客体要比我们通常感知到的或想到的任何东西更简单。这就是一种最简单类型的社群;对于这种社群生存的任何延续,都要求它的环境基本上由类似的简单持续客体所构成。我们通常所考虑到的是较广阔的社群,在这种社群中可以发现多股持续客体,它是一种“粒子性社群”。

现在让我们来考虑两个不同的持续客体。如果它们的确定特征相同,我们就可以更容易想到它们。我们要把这两种确定的特征叫做 a 和 b ,而且也用 a 和 b 这两个字母作为表示两个持续客

^① 对这个命题的证明,见《数学原理》第2卷,第110、643页。

体的名称。那么,对“一个实有加上另一个实有等于两个实有”这个命题通常解释的意思是,给定两个持续客体,任何注意活动有意识地从这两条历史线索的一条中了解一个现实机缘都必然地会发现两个现实机缘,从这两条线索的每一条中各发现一个。例如,假定一个杯子和一个小碟是两个这样的持续客体(当然它们并不是持续的客体);我们总是认为,只要这两个东西存在着并且彼此靠得很近,一眼就能看到,那么,我们的注意活动感知到这杯子和碟子的任何一个都因此而包含对两个现实实有的感知,一个是在一种机缘中存在的杯子,另一个是在另一种机缘中存在的碟子。在这个特殊的例子当中,对于这种假定的真理性不可能有什么有根据的怀疑。但是在作出这个假定时,我们已经远远地离开了我们最初出发的形而上学命题。事实上我们是在陈述有关我们生活于其中的有许多实有组成的广大社群的真理。它是有关这个宇宙的真理,而不是一个形而上学真理。

让我们再回到这两个真正简单的持续客体 a 和 b。还假定这两个持续客体的确定特征 a 和 b 不是互相对立的,因而这两种特征都可以规定同一个现实机缘。那么,就没有任何一般的形而上学的理由能够说明为什么 a 和 b 这两条不同的线索不能至少在一个现实机缘上相交。的确,由于简单持续客体概念具有极大的普遍性,因而实际上,确定无疑的是——通过适当地选择确定特征 a 和 b——a 和 b 相交的历史线索必定会经常发生。在这种偶然的情况下,一个存在者如果能够有意识地区分两种不同的持续客体 a 和 b,从而知道这两种持续客体的不同的确定特征及其不同的历史线索,他就可能发现 a 和 b 是在一个现实实有中体现出来的。

仿佛这杯子和碟子在一瞬间成为同一的东西；然后，才恢复它们不同的存在。

我们几乎从来没有在纯粹的形而上学意义上使用算术而不加上一些推测性的假定，这些假定的真实性取决于那些支配我们生活在其中的宇宙时期的那些社群集的性质。一个几乎是不言而喻的事实是，日常的语词陈述不可能分辨出算术陈述可能被理解的不同意义。

我们可以毫不困难地想象一个这样的世界——即一个宇宙时期——在这个世界中算术对于一些梦想家来说可能是一个有趣的富于想象力的话题，但对于那些忙于生活事务做实事的人来说，则毫无用处。事实上，我们似乎很难摆脱事物的这种状态。因为如果现实实有处于所谓“虚空空间”的荒原中并完全脱离那些将会形成持续的物质形体的持续客体，那么，对于算术的思考就很可能不会把注意力引向事物的某些非常重要的关系。当然，在这种协调一致的成果极其微弱的环境中发生的任一个现实实有要达到有意识的精神活动所要求的复杂构成，那只是一种臆测。

第五节

我们要提出这样一个形而上学问题：在事物的本性中什么东西使我们能够有意义地把一个归纳推论或一般真实的判断称为“正确的”或“不正确的”？例如，我们现在——1927年7月1日——相信这张美国铁路时刻表在此前的5月和6月是有效的，这表明火车过去运行偶有不准点的情况和极少个别故障的事实。

我们还相信,7月份的现行时刻表将依例遵从同样的限定。按照我们面前的证据,只要把所有我们想要断定的东西的某种高概率的估计引入判断,那么我们所相信的东西就是合理的。如果我们考虑天文事件,我们的论断将包括有更高概率的估计。甚至在这里也存在着某种程度的不确定性。某个著名天文台的计算人员也可能犯从未有过的错误;或者某些未知的物理规律可能会与主要关注的这颗星球的条件有重要关系,导致该星体出乎预料的爆炸。^① 200

这种天文学上的偶然性以及围绕它所产生的种种信念,我们已经作了比较详细的论述,因为——正如这样表达出来的——它们说明了这个问题在哲学中是如何形成的。而且关于铁路时刻表的例子还说明了另一点。因为,1927年7月1日在佛蒙特州,人们有可能一时忘记在五六月间发生的出人预料的密西西比河泛滥的洪水,^②因此,虽然对列车误点的估计由我们眼前意识到的证据证明是合理的,但它在事实上并没有估计到在美国其他某些州相当大的交通混乱的情况。关于火车方面的这个例证的主要之点在于说明这些判断与实际事实的符合,即使这些有关的事件没有发生,或者不会发生。从这些考察中引出了有关“判断”的基本原则。这就是一切判断都是直言判断;它涉及一个命题在用于进行判断的主体的现实机缘时这个命题的真假。这种观点与布拉德雷在他的《逻辑学》中所解释的看法并没有太大的不同。按照布拉德雷的

① 这句话是1927年7月写的,在1928年3月有一颗星体出乎预料地分裂成两个。

② 在写这句话时,更不会预见到佛蒙特州1927年11月的洪水。

看法,每一判断的终极主体是唯一的终极实体,即绝对。同时,在他看来,判断主体是这个绝对的一种样态,如果把它看作是独立现实的,就是自相矛盾的。在布拉德雷看来,判断主体只有一种派生的现实性,它表明主体作为绝对的一种属性的地位。因此,在布拉德雷的理论中,判断是一种活动,绝对在它的属性范围内借助这种活动而取得享有属性的自我意识。要注意的是,在对布拉德雷的观点的这种毫无修饰的概述中,我借用了斯宾诺莎的实体的样态(*affectiones substantiae*)这个用语。

在有机哲学中,一个现实机缘——如前所述——是在获得特殊满足的过程中的整个世界。这就把布拉德雷的现实性理论直接颠倒过来。最终的现实是以特殊的方式获得满足的特殊过程。世界的现实性只是从每一个现实实有的整体协同一致中产生的。必须坚持,判断涉及的是从判断主体的观察点出发的客体化的世界。判断通过该主体而与世界相关。

我们把这个理论记在心中,再来讨论在何种意义上或然性可能在一个现实实有中成为肯定的事实;因此,一个命题表达另外某
201 个命题的或然性,可能在这方面与这个判断实有的构成一致或不一致。这种在最广义上的“或然性”概念,提出了一个令人困惑的哲学问题。数学上的概率论就是基于某些统计学的假设。如果这些假设成立,那么概率的意义就是简单的;剩下来的困难只是有关专门的数学发展问题。但是难于理解的是,这种统计学理论怎么能够适用于或多或少带有或然性的概念惯于适用的所有那些实例。例如,当我们考虑——我们真的考虑过——关于一些星体的内部构成的科学推测,或者对人类社会经过某种前所未有的灾变

以后的未来状况的推测,我们也许会受到某种类比的影响。但很难把这种类比转变为诉诸任何确定的统计性事实的方法。我们可能会想到,这个判断可能通过某种统计性的支持率来证明它是合理的,只要我们知道到哪里去寻找这种支持率。这就是相信统计的概率本身是或然的。但是,在这里,显然是为了支持一种可以适用于现在情况的统计的概率而求助于一种更广意义的概率。有疑问的是,这种更广意义的概率本身是与这种科学的论证相关的专门统计学存在的另一种统计的概率。但是,在这种解释中令人困惑的问题不断地增加;这就使我们不可避免地产生一种怀疑:觉得我们是不是受到一种假托的解释所欺骗,这种解释对于某些固执于某一理论的人显得非常适用。有机哲学提出了可以从世界中产生或然性直觉的两种不同的要素。其中之一是统计上的要素。在这一节和其后的两节,我将试图论证这种统计性理论。因此有必要更仔细地研究必然会遇到的困难。

第一,概率总是相对于证据的;因而,按照统计学理论,数字概率就意味着在用作统计对比“根据”的特定的一类“实例”中,有利的实例和不利实例之间的数字比率。但是,当然也存在着可供选择的其他根据。因此,我们必须提供一个不是建立在“或然性”上的理由,说明为什么选择这一“根据”而不选择另一个根据。我们可能会容许这样一种愈来愈模糊的概率之链,其中我们选择出来的第一个根据在统计学上可能优于其他类型的“根据”。这样便迫使我们进入或然性的第二层“根据”。从逻辑上我们可以进到第三层“根据”,如此等等。但是,如果这种统计理论被证明是有根据的,那么经过有限的步骤以后,我们必定达到一个不是以任何或然

性理由而选择出来的“根据”。由于它是我们的所有推论中据以为前提的唯一“根据”，所以必须把它选择出来。如果没有这样的一种最终的“根据”，那么作为对一切使用“概率”概念的最终解释的统计理论就不可避免地遭到失败的。之所以会失败是由于整个对
202 或然性的估计最后是建立在完全随意性的终极“根据”上的。

第二，对适合于统计概率的“根据”的基本要求似乎它本身也要求助于或然性。称为“根据”的这个类的成员本身必定是“等概率的实例”，其中有的成员是有利的实例，有些是不利的实例，可能有些限制型的“根据”其中所有成员都是有利的或所有成员都是不利的实例。有关命题的或然性需要估计的，这种命题必须已知是这个“根据”的一员，关于这个命题属于哪一种——是有利的还是不利的——则没有别的可供考虑的证据。显然，对于终极的根据来说，“等概率的实例”这个用语必须不涉及任何或然性概念而得到解释。通过参考六面体的骰子，我们可以很容易找到这样解释的原则。一个骰子是一个既定的事实；它的六个面，对于任何投掷情况下，是这一面朝上还是另一面朝上，作为面来说并无不同。而且除了这个既定的事实以外，我们一无所知了。因此，我们不得不再次寻求终极的事实；必须有一个终极的类，而且这种特殊属性必须与这个终极种类的成员所容纳的实例有利还是不利无关。所有这一切必须是直接所知的既定的而无须求助于任何或然性。同时还必须对这个种类——至少在结论所预设的精确或模糊的限度之内有利或不利实例的比率是同样直接知道的。

第三，对“根据”的另一个要求就是它所包括的实例的数目是有限的。如果基数是无限的，那么统计概率所依据的关于基数比

的全部理论就会失败。

第四,“取样”方法的专门任务就是要避免两种缺点。其一是避免上面说到的,如果“根据”中包含的实例数目是无限的,就导致基数比理论的失败。另一个要避免的缺点就是所涉及的实例实际上是新的,不属于事实上所考察的“根据”的范围。按照这第二种缺失,除非有某种进一步的证据,否则根据的统计状况对于有关实例的或然性就是虚假的证据。总体来说,取样方法要着意克服以下困难:(1)从根据的无限性产生的困难;(2)由于有关实例是新的,因而不属于所考察的根据范围之内而产生的困难。在这个讨论中,必须记住,我们思考的终极根据必须不求助于自身以外的任何或然性。因此,关于这种根据的统计性事实必须是“既定的”,而不仅仅是“或然的”。

(1)当我们有一种无限的“根据”包含无限数目的有利实例和无限数目的不利实例时,那么“随机的”抽样对于确定统计概率不能提供任何帮助;原因之一是由于没有这样一种比率概念能适用于无限实例;另一个原因是没有一个样本是“随机的”;它只能遵循一种复杂的方法。不管每一个方法多么复杂,有限数量的样本,每一个都遵循着它自身的方法,它们都会给出一个完全取决于这些方法的统计性结果。就所谓随机抽样的重复性给出的一致结果来说,应当得出的唯一结论就是在这些随机的方法之间存在着相关的、尽管是隐蔽的类似性。因此,有限的“根据”对于统计的概率来说是根本性的。我们必须理解,这种论点并不包含对适用于有限“根据”并得到恰当说明的抽样方法的批评。

(2)如果所涉及的“实例”不属于所考察根据的范围,那么,除

非有更进一步的信息,否则不可能从这个“根据”作出对新的实例的合理的推论。如果或然性真的是纯粹统计性的,而且没有任何新增加的信息,那么就不可避免地得出这一结论。但是,我们当然会毫不犹豫地从一个不包含有关实例的“根据”推论有关该实例的或然的结论。因此,要么这样的推论是不合理的、无结果的和无用的;要么,当这种推论被证明是合理的,那么就有新增加的信息。这是一个困扰着归纳理论和或然性理论的著名的二难推理。

第六节

显然,全部或然性判断必须涉及的终极“根据”只能是在判断主体中被客体化的现实世界。一个判断主体总是对其自身的材料作出判断的。因此,如果要坚持一种统计理论,那么在判断主体和它的材料之间的关系必须能够避免那些困扰着这个统计理论的困难。

每一个现实实有本质上都是社群性的;这一点通过两种方式表现出来。第一,这个现实实有自身特性的要点是由环境给它的感觉过程提供的材料决定的。第二,这些材料对这个实有来说并不是外在的、非本质的东西;它们展示了这个实有所固有的世界。因此,主体据以进行判断的材料本身都是规定这个判断主体特性的构成成分。因此,任何有关这个经验主体特性的一般前提也包含着社群环境为该主体提供展示的一般前提。换言之,一种主体需要一种材料作为合生的预备性阶段。但是这种材料只是经过客体化所产生的抽象的社群环境。而且这种抽象本身的特性也取决

于这种环境。这种假设的判断主体所必需的材料种类也包含具有某种社群性质的环境。

因此,按照有机哲学,归纳推理由于一个隐含的前提而获得有效性。这个隐含的前提就是,特定未来是通过归纳方法证明了的判断的逻辑主体,这种特定未来将会包含与拥有特定经验的当前主体极为类似的现实性;例如,与有关的判断主体相类似,或者与现实世界中设定为归纳判断的逻辑主体的现实相类似。它还假定了,这种特定的未来来自现在,通过连续性继承使这种条件得以保持。因而,这里存在着保持一般的社群环境的预设前提——或者通过判断主体,或者更直接地通过保持一般类型物质世界对于命题的一个或更多的逻辑主体所必需的预设的特性。 204

在这方面,我只是把我在《科学与近代世界》(第3章)的话加以重复,作为结束时的总结:

下面可以看到,就归纳的本质来说我不认为它是从一般规律中引申出来的。它是从过去某种已知的特殊情形的性质来推论未来某种特殊情形的某种性质的方法。但适用于一切可认识的机缘的一般规律,是一个比这种方法更为广泛的假定,对这种有限的知识来说,看来是一个很不可靠的扩大。我们对现在机缘所能要求的一切只是用它来决定某一特殊情况之共同体,这些机缘由于被包括在同一共同体内而在某些方面互相影响着。

显然,在对归纳的这个讨论中,有机哲学似乎是扩展了伦理学讨论的前提:人是一种社会的动物。与此类似,每一个现实机缘都是社群性的,所以当我们设定任何持续型的现实机缘存在时,我们

同时设定了包含在环境中不同类型的社群。对归纳有效性的这种解释还有另一种说明的方法，这就是在每一种预测中都预先设定了一定类型的现实实有，而接着要问的问题便是，在什么样的环境中才会发现这些实有自身？能够给出一种答案的理由就是，假设这种类型的实有需要有适合这些初期阶段现实实有的设定类型的材料；而设定类型的材料又需要有一种设定类型的社群环境，但是自然规律是这种社群环境的产物。因此，当我们设定一种类型的现实机缘时，我们就已经对于自然规律在整个环境中的作用有了某种信息。

就这种归纳范围中的现实实有来说，在每一个归纳判断中，都包含着要保持直接环境中一般秩序这个设定的前提。这种归纳判断涉及在既定秩序中所固有的统计性概率。超前的预测如果离开了它们所预设的确定的宇宙秩序，那么就是毫无意义的。生存也
205 需要秩序，如果预设了生存而又离开了一定类型的生存所要求的那种秩序，那么就是互相矛盾的。正是在这点上，有机哲学不同于任何形式的笛卡尔主义的“实体哲学”。因为，如果实体为了存在除自身之外不需要任何东西，那么实体的存在与环境中秩序的存在就不可能有任何关系。因此，就不可能得出关于存在着的实体与它的未来的环境之间的外部关系的任何结论。对于有机哲学来说，对一个石头的未来情况的预断都必须预先设定这块石头所要求的那种秩序的环境。因此，一个全然未知的环境绝不会进入归纳判断之中。归纳就是关于这种环境的统计性概率，或者是关于永恒客体与这种环境的分级关联。

因此，求助于某种纯然未知的东西的看法就自然地要被排除。

关于不确定的环境中的不确定的实有将发生什么情况的问题是不可能有任何答案的。归纳总是关注那些对直接环境的稳定性至关重要的现实实有的社群。

第七节

在上一节中一直有一种求助于或然性的隐含要求。这一节的目的就是要说明怎样才能使这样要求的或然性按照统计理论加以解释。首先,我们必须确切地指出,这种对或然性的求助从哪里进入归纳概念的。一种归纳的论证总包含着一个假设,就是:作为思考的主题的环境包含着一个由现实机缘组成的社群与现在的一个社群相类似。但是,类似的社群要求它们的机缘有类似的材料,而类似的材料只能由类似环境所造成的客体化来提供。但是自然规律是从支配着环境的这些社群的性质中推引出来的,因此,支配着有关环境的自然规律与支配着直接环境的那些自然规律总有某种类似性。

在这里,“类似”和“支配”这两个概念都有一定程度的不确定性。我们可能会问,有多大程度的类似性?多大程度的支配性?如果有确切的类似性和完全的支配性,那么就会把关于一般条件的确定性和对具体细节的完全无知混在一起。但是这样描述既不适用于我们对直接现在的知识或对过去的知识,也不适用于我们对未来的归纳知识。我们的意识经验包含着由确定性、无所知和或然性这几种情况构成的令人困惑的混合。

这样,很显然,由于现实机缘构成的社群的支配作用,这种关

于宇宙时期的理论便为或然性的统计学解释提供了基础。在任何
206 一个宇宙时期,都有确定的一类支配性社群具有某种有序的相互
联系。还有一种不可能归于任何社群的无序机缘的混合体。但是
鉴于任何一个宇宙时期都具有巨大的广阔范围,因而我们实际上
要涉及无穷无尽的事例,所以就需要有某种取样方法,它依据实例
的本性而不是任意采取的。

为这种自然的取样方法提供的材料构成任何一个现实机缘初
始阶段。每一个现实机缘都使它的环境中的其他现实机缘客体
化。这种环境可能被限制在这个宇宙时期的相关部分。就它在现
实机缘之间个体差异方面具有适当的重要性来说,它是广延连续
体的有限区域。同时,关于个体差异的重要性,我们还可以假设,
在这个区域中每一个相关机缘的广延都有一个更低的范围。有了
这两个假设就可以得出,对任何一个机缘构成相关材料的那些相
关的客体化,都涉及环境中现实机缘的有限样本。因此,我们对外
部世界及其规律所依据的条件的知识,完完全全地具有统计性概
率理论所要求的那种数值计算的性质。这种理论并不需要作精确
的统计学计算。这种理论所表示的全部意思就是我们的或然性判
断最终来自一种数值意义上“多少”的模糊估计。我们对事物以这
种方式发生的统计学基础具有并不精确的直觉。

注:现今对或然性的哲学理论所作的最好的论述可见于J. 梅纳德·凯
恩斯先生的《概率论》。这本论著必定会长期地成为有关这个论题的高水准
的著作。我在本章中的结论在我看来似乎与凯恩斯先生在该书第21章结尾
处所提出的那些结论并无根本的不同。但是凯恩斯先生在这里似乎又回到
非常类似于“频率理论”那种形式的概率的观点,在我看来,这种“频率理论”

正是他在该书的第 8 章作了尖锐的批评的(就其对那种特殊形式的理论的批评来说,是正确的)。

第 八 节

此前的三节所作的论述都是为了解释或然性判断的统计学基础。但是同样这个论述也揭示了这种或然性判断的非统计学的基础。

这里的主要的思想线索是:(1)每一个现实机缘在其自身建构的基础中都有它赖以产生的环境;(2)由于环境的这种功能是从无限多样的确定性形式中作出的抽象,因而便获得了对所保持的各种要素的协调一致的经验;(3)任何属于确定物种的现实机缘都需要一个适合于该物种的环境,所以,设定一个物种就包含着设定这有关的环境;(4)每一个归纳判断和每一个或然性判断中,都或隐 207 或显地设定了一个或多个现实机缘的种类,包含在有关的情境中,所以,根据(3)就包含着设定某种一般类型的环境。

因此,一切或然性和归纳的基础就是所设定的环境和直接经验到的环境之间的类似程度。

这样,关于或然性的统计学基础的论点便又回到社群秩序的理论。按照这一理论,一切社群秩序都取决于属于必要社群的那些机缘在环境中的统计性支配地位。自然规律是来自这一事实的统计性规律,因此,或然性判断可能——一般是模糊而又不精确的——来自对所预设的环境的统计学基础的直觉。这种判断可能来自与所经验到的环境的类比。因而,在经验中就会有这样一种

适合于证明归纳类型的判断的成分。

然而还有另一种成分,和上述四个前提相结合可以产生一种非统计性的或然性判断。永恒客体与经验的初始的物质材料之间具有逐级增强的相关性,这一原则表达了一个实在事实,就是选定的永恒客体能够更好地与确定的环境中产生的新颖机缘相适应。

这一原则表达了,每一种具有不同等级次序的创造物对欲望的包容构成了上帝的原初本性。因此,对设定情境产生的某种确定结果可能有一种对内在适合的直觉。在这种内在适合性中就没有什么统计性的因素。这种适合性取决于事物基础中不同欲望的基本等级,它消除了所有不确定的过渡状态。

这样,可能对产生某种新颖性的或然性有一种直觉。显然,统计理论完全不能为这种判断提供任何基础。

我们一定不能认为这些非统计性的判断具有任何宗教性的意义。这些判断所处的经验层次比任何宗教感情的经验层次要低得多。上帝在世界中作用的概念应当成为非宗教意义的世俗化的概念,这至少像经验中其他世俗化要素一样是一个迫切的思想要求。当然上帝的概念是宗教感情中的一个根本的要素。但反过来说就不对了;宗教感情的概念并不是上帝在世界中作用概念的一个根本要素。在这方面,宗教文献一部分是通过它的吸引力,一部分是通过它的排斥力,令人遗憾地误导出了哲学理论。

第十章 过程

208

第一节

“万物皆流”是人们尚未系统化的、几乎没有什么分析的直觉所产生的最初模糊概括。它是圣经《旧约·诗篇》中一些最好的希伯来诗歌里的主题；这也是希腊哲学中以赫拉克利特的格言形式出现的最初的一个概括命题；在后期的盎格鲁撒克逊思想中，这一格言又出现在飞过诺森布里亚国王宴会厅的麻雀的故事中；在文明时期的各个阶段回忆起这个格言都给诗歌增加伤感的气氛。毫无疑问，如果我们要回到那种终极的、没有被似是而非的理论所歪曲的完整经验上，回到作为哲学的最终目标所阐明的这种经验上，那么，事物的流变是我们必须围绕它建构我们的哲学体系的一个终极性概括。

在这里，我们把“万物皆流”这句话改变为另一种说法“物物流变”。这样便可以在思想中抓住“流变”的概念作为进一步进行分析的首要的概念。但是，在“万物皆流”这个句子里，有三个词——而我们现在是把其中最后一个词“流变”独立出来并由此出发。我们再转到第二个词“事物”，问道，何种事物流动？最后，我们达到第一个词“一切”，问道，投入这种共同之流的“众多”事物的意义是

什么,而且,“一切”这个词如果有意义的话,是在何种意义上能够表示一个明确指定的“如此众多的这些事物”的集合呢?

阐明“万物皆流”这句话包含的意义就是形而上学的一个主要任务。

但是,还有一个相对立的概念与前面的这个概念相反。我一时想不出一个像赫拉克利特所用的“万物皆流”的观念一样完满的永久性的话语。这个对立的概念着意表达事物的永恒性,如坚固的大地、山岳、岩石,埃及的金字塔,人类的精神,上帝的永恒性。

完整的经验表达了经验的一般形式而去掉了无关的细节,对这种完整经验的最好的描述常常可以在表示宗教愿望的话语中找到。现代的形而上学往往显得空洞浅薄,其所以如此,原因之一就是它忽视了表达终极情感的这种丰富宝藏。因此,我们在一首著名的赞美诗的头两行诗句中,找到了在完整的经验中对流动性和永恒性这两种观念统一的充分表达:

存在与我一同永驻吧;
黄昏迅速降临。

其中第一行表达永恒性,通过“永驻”、“我”和“存在”来表示;第二行诗句使这种永恒性处于不可避免的流动之中。在这里我们终于找到了这种完整的形而上学问题的充分的表述。那些从第一行诗句出发的哲学家提出了“实体”的形而上学;从第二行诗句出发的哲学家则发挥了“流变”的形而上学。但实际上这两行是不能这样地分开的;所以,我们发现大多数哲学家的特点是在这两者之

间寻求起伏不定的平衡。柏拉图在一种静止的精神的天国中找到了永恒的东西，而在不断流动的不完善的物质世界中发现了围绕着形式的流变。在这里，我注意到“不完善”这个词。在有关柏拉图的任何断言中，我所说的都是留有余地的；但是，柏拉图认为，流动的事物是不完善的，就是说是受限制并且需要明确地排除许多“似是而非”的东西，我相信，柏拉图的这种观点的权威性是可靠的。前面从赞美诗中引用的两行诗句几乎可以完全表达形成柏拉图哲学主要论点的那种直接的直觉。亚里士多德改变了他的柏拉图主义观点，找到某种不同的平衡办法。他首倡“实体和属性”的理论以及依据这一理论的分类逻辑。但是，另一方面，他对“生成”概念则作出了深刻的分析。亚里士多德本人以自己的独特方式有效地反驳了那种把静止的精神世界同流动的现象的经验世界分开的柏拉图主义的倾向。后期的柏拉图学派强调了这种倾向：正像中世纪的亚里士多德派的思想认为可以用亚里士多德逻辑的许多静止的概念来表述某些主要的形而上学问题，这种做法一直延续至今。

总的来看，哲学史支持了柏格森关于人类理智“使世界空间化”的责难；也就是说，柏格森批评了人类理智忽视流动性、通过静止的范畴来分析世界的倾向。实际上，柏格森还进一步地认为这种倾向是理智固有的必然性。我虽不相信这种指责，但是我的确认为，这种“空间化”是用相当熟悉的语言表达一种清晰明白的哲学的捷径。笛卡尔对这样一种思想体系提供了一个几近完满的榜样。笛卡尔主义由于三个截然分明的实体及实体的“绵延”和“测度的时间”而产生的困难很清楚地背景中表现出来，这些困难表

明了忽视流变性造成的结果。我们在未经分析的赞美诗对永恒的渴望中,在柏拉图对天国的完满性的想象中,在亚里士多德逻辑概念中以及在笛卡尔的数学精神中都可以看到这种对流变性的忽视。牛顿这位思想界的拿破仑,突然把流变性召回到世界之中,把它编进他的“不受任何外物影响的均匀流逝的绝对的数学时间”之中。他还以他的微分理论的形式使这种流变性具有数学的统一形式。

在这里,17世纪和18世纪的许多哲学家实际上都作出了一种发现,虽然这种发现只停留在他们论著的表面,而且他们只是完成了一半。这就是关于两种流变的发现。一种就是合生,用洛克的话来说就是“特殊存在物的实在的内在构成”。另一种流变就是从一种特殊存在物到另一种特殊存在物的转变。这种转变,用洛克的话来说就是“永恒的消逝”,它是时间观念的一个方面;另一方面,这种转变就是按照过去的“能力”而产生现在。

“一种特殊存在物的实在的内在构成”的说法,把人类理智描述为对材料的反省过程的说法,“永恒消逝”的说法,以及对“能力”的阐明,所有这些都可以在洛克的《人类理智论》中找到。然而,由于洛克探讨的范围受到局限,他没有加以概括,把他的零散的观念结合在一起。这种关于两种流变的隐含的概念在休谟著作中也可以看到有不自觉的说明。只是在康德的著作中才得到明晰的阐述,尽管——在我看来——他也有错误的叙述。最后,这种流变的观念消失在黑格尔的进化的一元论及其派生的学派中。尽管在洛克的著作中有种种不一致的地方,但是如果我们想要弄清楚描述这个流动的世界需要两种流变的发现,那么回想洛克的论述就是

最有用的了。这两种流变中一种是特殊存在物的构成中所固有的流变。我把这种流变称为“合生”。另一种是在完成这种特殊存在物的消逝的过程中,通过这种流变构成的存在物是构成由过程的重复引起的另一个特殊存在物的原生素素。我把这种流变称为“转变”。“合生”趋向终极原因,这是它的主体性目的;转变是动力因的载体,动力因就是不朽的过去。

特殊的现实机缘如何成为一个新的创造物的原生素素,关于这个问题的讨论,我把它称为客体化理论。众多客体化的特殊机缘结合在一起而形成统一的创造性合生的材料。但是在获得这种程度的联系时,它们所固有的互为前提的设定便消除了构成中的某些要素而把其他要素引入相互关联之中。因此,客体化过程就是通过相互调节的抽离活动或排除活动使现实世界中多个机缘得以成为一个复合的材料。这种因综合而进行排除的事实有时被称为从那种合生的观点观察现实世界的视角。每一个现实机缘规定了以它自身为发端的现实世界。任何两个机缘都不可能有完全相同的现实世界。

第 二 节

211

“合生”是一种过程的名称,在这种过程中,多种事物构成的世界获得一种个体的统一性,使“多”中的每一项确定地属于构成新颖的“一”的成分。

“事物”这个最一般的名称——或同样地称为“实有”——无非是指“多”中之一,在合生的每一实例中都有其适当位置。合生的

每一实例本身就是一个新颖的个别事物。而不是“合生”与“新颖的事物”；当我们将新颖的事物进行分析时，便会发现除了这个合生过程以外，没有任何别的东西。“现实性”只是意味着这种最终的进入具体，抽掉了这种具体就只是非存在。换句话说，抽掉了“进入具体”的概念，只是一种自相矛盾的概念。因为这样一来就是要求我们设想一种事物不是事物。

合生的一个实例就叫做“现实实有”——或者用同样意义的词，“现实机缘”。并不存在现实机缘构成的一个完成了的事物集合。因为一个不可避免的基本事实就是，由于创造性的作用，不可能有不属于具体统一体的“多种事物”。因此，所有现实机缘的集合按照事物的本性就是合生的另一种观察点，它是从这些多种现实机缘中引入具体统一。所以，除非从一个直接的合生的观察点出发来观察世界，证明预设其完成的事物集合是不可能的，否则我们就绝不可能观察到现实世界。依据一种创造性，任何相对完成的现实世界都是新的合生的材料，这种创造性就叫做“转变”。因此，由于这种“转变”，“现实世界”总是一种相对的词语，表示预设的现实机缘的基础是产生新的合生的材料。

现实机缘是可分析的。这种分析揭示了这样的活动过程，即把那些各自异在的实有转变为具体统一的复合体的构成要素。“感觉”这个词将用来对这种活动进行一般的描述。因此，我们就说一个现实机缘就是一种感觉过程所造成的合生。

我们可以从以下几个方面来考察感觉：(1)感觉到的现实机缘；(2)感觉到的永恒客体；(3)感到的感觉；(4)感觉本身强度的主体形式。在合生的过程中这些不同的感觉会转变成更广普遍性的

整体感觉。

这种更广的普遍性是对感觉的复合体的感觉,包括它们之间的同一和对立的特殊要素。这种对感觉进行整合的过程不断进行,直到获得这种具体统一性的感觉。在这种具体统一性中一切可能实现的不确定性就会被消除。世界上的多种实有、包括这种合生过程本身中产生的那些实有,都在这种最终的统一中起到各自的作用。这种最终的统一称为“满足”。“满足”就是合生的结果成为完全确定的事实。在先前的任何阶段上,这种合生对于它的多种成分之间的结合体显示出的只是不确定性。 212

第 三 节

一个现实机缘只是一个统一体,可以归于合生的一个特例。因而这种合生无非是该现实机缘的“实在的内在构成”。对一个现实实有的形式构成的分析得出了感觉过程的三个阶段:(1)反应阶段;(2)补充阶段;(3)满足。

满足只是标志着全部不确定性因素消失的最终结果;因而,对于世界上所有感觉方式和所有实有来说,满足了的现实实有便体现出“是”或“否”的确定态度。因此,满足就是实现私有的理想作为合生的终极原因。但是,这一过程本身存在于前两个阶段之中。第一个阶段是纯粹的接受现实世界作为审美综合的客体性材料的阶段。在这个阶段只是接受现实世界作为多种多样的私有的感觉中心,包含在互为前提的结合体之中。这些感觉只是当作属于外在中心而被感到的,并没有被吸收到私有的直接性中去。第二个

阶段是由过程本身逐渐形成的这种私有的理想所支配；通过这个过程，许多派生的作为相互异在地被感到的感觉转变为直接被私自地感到的审美鉴赏统一体。这是“欲望”的进入，在其更高级的体现中我们把它叫做“想象”。用物理语言来说，“标量”形式超过了开端的“矢量”形式；开端成了从属于个体经验的东西。矢量形式并没有消失，而是沉降为标量上层建筑的基础。

在这个第二阶段，由于概念性感觉的这种流动作用，这些感觉呈现出一种情绪性特点。但是，这个起源之所以没有消失在私自的情绪中，原因就在于世界上任何要素都不可能是纯粹私有的要素。如果我们能够对意义进行完全的分析，纯粹私自性的概念就可能被看作是自相矛盾的。情绪性感觉仍然服从第三个形而上学原则，这个原则就是：成为“某物”就是“具有与其他实有达到实在统一的潜能”。因而，“成为一个现实实有的实在成分”就是以某种方式“实现这种潜能”。“情感”就是“情绪性的感受”；“所感到的东西”就是所预设的向量情境。在物理科学中，这个原则采取的形式在基本的思辨中绝不应当被忽视，即标量是从矢量产生的构造。用更熟悉的语言来说，这一原则可以表述为“进展”的概念要比私

213 自的个别事实的概念更为重要的论断。在这里用来表达形而上学论断的抽象语言中，“进展”变成了“创造性”（是在动词“创造（create）”的词典意义的一种“前进”，即“引起”、“产生”等意思）。因此，按照第三个形而上学的原则，任何实有都不能脱离创造性的概念。一个实有至少是一种能够把自身的特殊性融入创造之中的特殊形式。一个现实实有，或一个阶段的现实实有，是在超出那个实有；但至少是那种创造性的特殊形式。

洛克的“特殊观念”只是先在的现实实有，它发挥的作用是作为有关现实实有的“实在的内在构成”的初始阶段进展到与自身的特殊性相融合。由于受到一种流行的错误观念的影响，洛克把这后一种“实有”称为“心灵”；而且在他本应讨论后来阶段现实实有构造中的精神活动的的能力时，却又讨论了心灵中的“内容”。他自己匆忙地表达了他的“观念”的这种基本的矢量功能。在我们前面已经引述过的那段话中有一部分他这样说道：“我承认能力中含有一种关系——一种行动关系和变化关系；的确，在我们的观念中，无论何种观念，当专心地考察时，哪一种观念不是含有关系的呢？”^①

第 四 节

第二阶段即补充阶段，本身又分为两个从属的阶段。这两个阶段也许是不重要的；而且它们并不是真正可以分开的，因为它们由于强化和抑制而互相干扰。如果这两个从属阶段都是不重要的，那么整个第二阶段就只是对个体性创生的明确否定；而且这种过程会被动地转变成它的满足。于是这种现实实有就只是传递承继的感觉构造的工具。它的私有的直接性成了完全不相干的了，这两个从属阶段——如果有先后次序的话——前一个阶段是审美的补充阶段，后一个阶段是理智的补充阶段。

在审美的补充阶段，在一个现实机缘合生中对于内在于统一

^① 《人类理智论》第2部分，第21章，第3节。

的客体性内容的对比和节奏有一种情感性的鉴赏。在这一阶段中由于知觉表现为苦、乐、美、丑，因而变得强化了。这是抑制和强化的阶段。在这个阶段，蓝色会由于它的种种对比色而变得更强烈，形状由于它可爱而取得支配地位。曾经被认为是异己的东西，被再创造成为私有的。这是一个有知觉力的阶段，包含对知觉力的情感性的反应。在这个阶段，私有的直接性把感觉材料结合成新的盲目性感觉的事实。纯粹审美的补充解决了它的问题。这个阶段需要概念性感觉的流入和对概念性感觉与纯粹的物理性感觉整合。

但是这个过程中的“盲目性”至此保持着一种不确定性。必须对理智的“观察力”要么确定地加以否定，要么加以承认。否定理智的观察力就是把永恒客体在其纯粹潜能的抽象地位中退到无关紧要的程度。“可能的东西”具有同“事实上的东西”进行相关对比的能力。如果纯粹潜能的这种抽象能力从关联中排除，那么这第二个从属阶段就成了微不足道的了。这样一来，这个过程就构成了一种盲目的现实机缘，所谓“盲目的”意思就是不包含任何理智的作用；虽然总是包含着概念性作用。因此，总是有“想象”形式的精神活动，但并不总是有意识的“理智”形式的精神活动。

但是，如果某些具有抽象能力的永恒客体在与现实事实的关联中得到实现，那么就有一种具有理智作用的现实机缘。这种理智作用的复合有时被称为现实机缘的“心灵”；而这种现实机缘也叫做“有意识的”。但是“心灵”这个词带有独立实体的意味。而在这里并不是指这种意思：较好的用语是，属于现实机缘的“意识”。

一个永恒客体就其纯粹的潜能与确定的逻辑主体相联系得到了实现来说,这样实现了永恒客体称为有关现实机缘精神中的“命题性感觉”。属于一种现实机缘的意识是这个现实机缘的理智性补充的从属阶段,如果这个从属阶段不是全然微不足道的话。这个从属阶段在感觉中引起了纯粹命题性的潜能与实现了的事实之间的充分对比。

第五节

小结:有两种过程,即宏观过程和微观过程。宏观过程是已经达到的现实向将要达到的现实的转变;而微观过程就是把仅仅是实在的那些条件转变为确定的现实。前一个过程造成从“现实的”到“仅仅是实在的”的转变;而后一个过程则造成从实在到现实的增长。前一过程是动力性的过程;后一过程是目的性过程。未来只是实在的,并不就是现实的;过去则是各种现实的结合体。这些现实是由它们的实在的发生阶段构成的。现在是使实在性变为现实的直接性目的性过程。前一过程提供了真正支配着达到现实性的种种条件;而后一过程则提供了现实地达到的种种目的。“有机体”这一概念以双重方式与“过程”相联系。各种现实事物构成的共同体是一种有机体;但是,它不是一种静止的有机体。它是处于产生过程中的未完成状态。因此就现实事物来说,世界的扩展是“过程”的首要意义;而处于扩展的某一阶段上的世界则是“有机体”的首要意义。在这个意义上,一个有机体就是一个结合体。

其次,每一现实实有本身只能描述为一个有机的过程。它在

微观世界中复制宏观的宇宙。它是从一个阶段到另一个阶段发展的过程,每个阶段都是它的后续阶段向该事物的完成发展的实在基础。每一个现实实有都提供了构成它的各种条件的“理由”。这些“理由”就是为这个实有客体化的其他现实实有。

一个“客体”就是一种超验要素,它表征我们的经验必须与之符合的那种确定性。在这个意义上说,未来具有现在的客体的实在性,但没有形式的现实性。因为一种未来将取代现在,它内在于这种直接的、现在的现实构成之中。同时,未来必须与之相符合的种种条件,包括与现在的种种实在关系,都是直接现实中的实在的客体性条件。

因此,每一个现实实有,虽然就其微观过程来说是完成的,但由于它在客体上包含着宏观过程,因而它又是未完成的。它真正经验到的那个未来,必定是现实的,虽然那个未来的完成了的现实还是不确定的。在这个意义上说,每一个现实机缘都经验着它自身的客体的不朽性。

注——这里归于“客体”的功能总的来说与康普·斯密斯教授对康德的《纯粹理性批判》的评注中的一段话(第二版第249页)是一致的,在那里他在考察康德《纯粹理性批判》第一版中“客观演绎”时说:“当我们考察这种客观的演绎时,我们发现,它与主观的演绎相区别的主要特征就是这种客观的演绎对我们的心灵施加某种强制,规定我们以某种方式来思考它。‘客体’一词意味着某种不允许我们作任何思考的东西。”

当然,康普·斯密斯的论点同有机哲学还是有非常重要的区别的,其中包括他在阐述康德著作时用“思维”的地方,有机哲学则代之以“经验”。

第三部分

包容理论

第一章 感觉理论

219

第一节

有机哲学是关于现实的一种细胞论。事实的每一个最终单位都是一个细胞复合体,不可能同样完全地分解为现实的构成要素。

这种细胞可以从发生学上和形态学上分别进行考察。在这一部分,我们要进行发生论的考察;在第四部分,则以现实实有的“外延性分析”这个题目进行形态论的考察。

在发生学理论中,细胞表现为利用世界上各种使它得以产生的要素构成自身存在的基础。每一个利用特定要素的过程叫做包容。这样被利用的世界的最终要素就是已经构成的现实实有和永恒客体。一切现实实有都被肯定地包容,但对永恒客体只有一定的选择。在整合这些各种各样的包容的过程中,其他一些范畴类型的实有成为相关的了;这些类型中的一些新的实有,例如新颖的命题和新的类属对比开始产生了。这些其他类型的相关实有也被包容到合生细胞的构成之中。现在我们对这种发生学过程就其主要轮廓进行探讨。

一个现实实有是一个过程,在其发展过程中,许多未完成的主观统一性活动最终成为完成了的活动统一体,叫做“满足”。“满

足”就是由于实现了现实实有的范畴性要求而产生对这种创造性欲望的满意感。对这些范畴进行分析是形而上学的目的之一。

过程本身就是构成现实实有的过程；用洛克的话来说，这过程是现实实有的“实在的内在的构成”。用笛卡尔使用的旧的用语来说，这种过程就是现实实有本身，“formaliter(形成的过程)”。“合式的”和“形式地”这两个词这里就是在这个意义上使用的。

220 终结性的统一活动在这里称为“满足”，它体现了现实实有超越自身的状况。用洛克的用语就是，在分析满足时所发现的现实实有的“能力”。用笛卡尔的用语来说，满足就是，就其“对象性(objective)”的存在来说，是可分析的现实实有。它是一种现实实有，是一种明确的、确定的、固定的、具有不可避免的结果的顽强事实。如果对这种现实实有的满足进行形态学描述，那么用柏格森的话来说，就是被“空间化”的现实实有。这种被空间化的现实实有是一个被自身的“实体形式”所掌握的既定的个别事实。它自身的过程，即它自身的内在存在，已经发散，已经耗尽，已经满足；但它的各种效果全都可以通过“满足”来描述。一个现实实有的这些“效果”就是它介入它自身以外的不同的合生过程的结果。因此，任何实有这样介入超越自身的过程的都可以说在发挥一个“客体”的作用。按照第四个解释性范畴，一切种类的实有的一般形而上学特性就是它们起客体作用。正是这个形而上学的特性构成了协调一致的世界。一个现实实有的特殊性就是它既能被看作“客体的”，又能被看作是“形式的”。就这个现实实有来说，“客体性的”方面是形态方面：用“客体的”这个词的意思是指所涉及的过程相对于这个现实实有是超越的，因而，它的满足的“存在(esse)”就

是被感知(*sentire*)。就这个现实实有“形式的”方面来说,就是功能性的:用这个词的意思是指所涉及的过程是内在于这个现实实有的。但是客体性的考察是实效性的考察。它是对现实实有的后果方面的考察。在这一章,我们考察的着重点放在对现实实有的形式方面的考察上。但是这种对现实实有的形式方面的考察需要涉及其他现实实有的客体性介入。其他现实实有的这种客体性介入构成了决定有关合生的创造性质。每一个现实实有的满足就是这个世界的既定的一个要素:它使无限制的、抽象的可能性得到限定,从而形成使每一个新的合生得以产生的特定的实在潜能。这种“无限制的、抽象的可能性”指的是仅仅考察那种与永恒客体介入的可能性有关的创造性,而不涉及属于任何确定现实世界的现实实有的客体性介入,包括从中抽掉现实性的上帝。

第 二 节

有限真理的可能性取决于这样一个事实,那就是现实实有的满足可以分解为各种各样的确定的活动。这些活动就是“包容”。但是,排除对合生的贡献便构成了否定性包容,这种否定性包容可以看作从属于肯定性包容。这些肯定性包容称为“感觉”。合生过程可以分为由多种感觉构成的初始阶段、整合了先前简单感觉的更加复杂感觉组成的连续的后继阶段、直到满足阶段,它是一个复合的感觉统一体。这是对满足所作的“发生学”分析。对满足的“配位”分析将在后面第四部分加以论述。

因此,感觉作为满足的构成成分,就其起源来说,应当属于合

221 生的一个早期阶段。

这是从发生学的视角对满足的可分性质所作的一般描述。广延性构成世界时空关系的基础,它是这种可分性质的另一个结果。一个现实实有的客体化在构成其他现实实有中,也包含它自身的充分的形式构造,从这种形式构造中作出的抽象同样也要取决于这种可分性质,它使这个现实实有的某一种感觉的特殊性质得到传递。一种感觉——即一种肯定的包容——本质上是一种造成合生的转变。它的复杂的构成可分析为构成这种转变的五种因素和效果,这五种因素是:(1)感觉的“主体”;(2)被感觉到的“初始材料”;(3)通过否定性包容进行的排除;(4)被感觉到的“客体性材料”;(5)“主体形式”,表示该主体是如何感到那个客体性材料的。

一种感觉在各个方面都是确定的,具有确定的主体,确定的初始材料,确定的否定性包容,确定的客体性材料和确定的主体形式。通过排除会产生一种从初始材料向客体性材料的转变。初始材料构成了一种“多样性集合”或仅仅构成一个“独特的”实有,而客体性材料则是一种“结合体”、一个命题或一个属于某种范畴类型的“独特的”实有。初始材料的合生通过排除可能成为客体性材料,并受到主体形式的影响。客体性材料是对初始材料的投影。主体形式从否定性包容、客体性材料和主体的概念性起源中获得它的规定性。否定性包容是由支配着感觉的那些范畴性条件、主体形式以及初始材料所规定的。一种感觉中所包含的各种要素之间的相互规定表明了感觉的主体是自因这一真理。感觉的不完全性质不同于完全性满足,它表现在如果不依靠整个主体就不可能理解它的生成过程。在一个主体中存在着由各种范畴条件所支配

的各种感觉的相互感应。这种相互感应表达了以前定和谐的形式出现的终极原因概念。

第 三 节

一种感觉不可能脱离容纳它的现实实有。这种现实实有叫做这种感觉的“主体”。正是由于感觉的主体才使这种感觉成为一个事物。如果我们从感觉中抽出主体,那么留下来的便是许许多多的事物。因此,感觉是一种特殊性,正如我们说每一个现实实有是一种特殊性一样。感觉是它自身主体的一个方面。

“主体”一词一直保持下来是因为在这个意义上,它是哲学中的熟知的概念。但那是一种误解。使用“超体”这个词可能更好些。主体—超体就是创生各种感觉过程的目的。这些感觉不能脱离它们所追求的目的,这种目的是感觉者。各种感觉目的在于成为感觉者,把这作为它们的终极原因。感觉之所以是这种感觉就是为了使它们的主体可以成其为主体。因此,从超验的方面看,由于主体借助于它的各种感觉才成其为主体,正是通过它的各种感觉,这个主体才得以在客体上达到超越它自身的创造性。相对于我们自身这种较高级的人类存在来说,这种关于感觉及其主体的理论最好可以通过我们的道德责任的概念来说明。主体因为它的感觉而负有作为主体的责任,而且,从来源上来说,它对它的存在结果负责,因为这些结果是从它的种种感觉中产生的。 222

如果把陈述的主-谓形式当作形而上学终极的形式,那么就不可能表达这种关于感觉及其超体的理论。最好是说各种感觉目的

在于求得它们的主体而不是说这些感觉被指向它们的主体。因为后一种表达方式使主体离开感觉的范围而把它归于一种外在的作用者。这样就会错误地使感觉脱离它自身的终极原因。这种终极原因是感觉所固有的内在因素,构成了那种感觉的统一性。一个现实实有像它实际感到的那样地感觉着,就是为了这个现实实有成其为本身之所是。一种现实实有就是以这种方式满足了斯宾诺莎的实体概念:它是自因,这种创造性不是别有自身目的的外在作用。所有现实实有和上帝都共同具有这种作为自因的特性。正由于这个原因,每一个现实实有也和上帝共同具有超越包括上帝在内的所有其他现实实有的特性。因此整个世界就是一个向新颖境地创造性前进的过程。与这种理论陈述的世界不同的另一种世界是一个静止形态的世界。

第 四 节

有三种主要的范畴条件出自事物的最终本性。这三种范畴条件就是:(1)主体的统一性范畴;(2)客体的同一性范畴;(3)客体的差异性范畴。在后面,我们还要分出五种其他范畴条件。但是上述三个范畴性条件是具有最终的形而上学普遍性意味的。

第一个范畴必须涉及自行实现。自行实现是各种事实中的终极事实。一种现实就是自行实现的,而凡是自行实现的都是现实的。一个现实实有是自行实现的主体同时又是自行实现的超体。

第二个和第三个范畴必须涉及客体的规定性,一切实有,甚至包括其他现实实有,都是作为一个现实确定性的规定者而进入自

行实现的现实之中的。由于实有的这种客体性作用,因而才有真和假。因为每一个现实都没有含糊不清的阴影:由于其他实有决定了它的客体的确定性,所以它恰好是它本身之所是。脱离了现实化过程,真和假便毫无意义:那样一来,我们就处于无意义的范围,处在一个没有任何东西有存在权利的不确定状态。但确定性是现实的灵魂;获得一种特定的确定性就是一个特殊过程具有生命的最终原因;这种确定性的获得便终止了这种过程,从而超越自身而成为客体的不朽性,作为一种新的客体性条件增加可能获得的丰富的确定性,即世界的“实在的潜能”。

这里必须作出一种区分。每一个创造工作都是运用整个世界的一种社群性的努力。每一个新颖的现实都是一个增加新条件的新的参与者。每一个新的条件都能够被吸收进来,增加获得的丰富性。另一方面,每一条件都是排斥相异性、不能容纳相异性的;除非它自身处于一种能够把排斥转变为对比的条件网络之中。一种新的现实可能会出现在错误的社群之中,这种社群对效能的要求主要是起抑制作用。因此新的创造时期为创造性功能提出一项消除抑制作用的繁难任务。坚持在不恰当的时节使新颖的事实产生便是恶的诡计。换言之,新颖的事实可能后退,停滞和推延。但是当创造性进展确实到来时,这种进展在内容上将会更加丰富,条件更加充分而且更加稳定。因为一个现实实有只有在另一方面有肯定的贡献才会使它的客体性效能受到限制。

事实之链犹如一块巨大的堤礁,在一边会造成船只触礁失事,而在另一边则是可供停泊的港湾和安全地带。支配着事物规定的种种范畴说明了之所以会有恶的原因;但同时也说明了在世界的

前进过程中,各种特殊的恶的事实为什么最终会被超越的原因。

第五节

范畴 I. 属于一个现实实有过程中未完成阶段的许多感觉,虽然由于这一阶段未完成而没有被综合,但这些感觉由于其主体的统一性因而是适于综合的。

这就是“主体的统一性”范畴。这个范畴表达了下面这个一般原则,即一个主体是决定每一种感觉的最终目的。因此,超体是已经存在的,作为决定每一种感觉如何引导自身过程的条件。虽然在任何一个未完成的阶段都有许多未被综合的感觉,但这些感觉中的每一种都受其他许多感觉的制约。每一种感觉的过程都是可以使那种感觉和其他感觉相结合的过程。

224 这种主体的统一性范畴说明了为什么任何感觉都不能脱离它的主体的原因。因为这种主体为了能够成为这种感觉的主体而对这种感觉起作用。这种感觉是自行产生过程中的一个片段,是指向它的目的。这种目的就是与它相伴随的各种感觉构成的某种确定的统一体。

这种关于主体内在于它的感觉产生过程的理论要求在这种主体性过程的初始阶段对主体性目的有一种概念性感觉:物理性感觉和其他感觉的产生都是通过处理初始材料作为实现这种概念性目的的步骤。这种基本的概念性感觉在合生过程的连续阶段中受到不断的简化。它从各种受制约的可能选择开始,通过连续的决断而归于融贯一致。关于责任的理论完全是有关这种修正过程

的。在每一个阶段,相应的概念性感觉都以“主体性目的”作为那个阶段的特征。在任何一个未完成的阶段中的多种感觉都必然是彼此相容的,因为它们的一个个个别感觉都是与那个阶段产生的主体性目的相符合的。

主体的统一性范畴是一种适用于未完成阶段的多种感觉的前定和谐理论。如果我们由此而回想起七种“本来的”实有,问及怎样对一个未完成的阶段进行分类,那么我们会发现这种阶段具有命题的统一性。如果脱离了创造性冲动使这个阶段仅仅成为过程中的一个偶发事件,这个阶段只是关于组成它的感觉及其终极超体的一个命题。前定和谐就是这个命题的自洽性,也就是说,是命题实现的能力。但是这样从过程作出的抽象的确有违过程的本性;因为这个阶段是过程中的一个偶发事件。如果我们要公正地对待这个阶段的这一方面,我们就必须说这是一个求真的命题。它是诱导那些相结合的感觉随之产生的,通过这些相结合的感觉,这个纯粹潜在性命题在世界的具体位置上的显著不确定性就变成完全确定的现实。

这种合生过程的基础或根源就是世界中多种多样的材料、现实实有、永恒客体、命题和结合体。在这种合生过程的每一个新的阶段都意味着随着对感觉的实在统一性的掌握不断增长,单纯的命题统一性在减退。每一个相继的命题阶段都是对促其实现的感觉的创造进行的诱导。每一个时间性实有在某种意义上都来源于类似于上帝本身的精神极。它从上帝那里获得它的基本的、与现实世界相关的概念性目的,但是仍有种种不确定性有待自身决断。这种主体性目的在其连续变更的过程中仍然是统一的因素,它支

配着连续的各个阶段上物理性感觉和概念性感觉之间的相互作用。对于合生过程各个阶段中新生的东西产生之前尚未成熟的创造物来说是不可能作出这些决断的。但是这个陈述反过来又需要加以扩充。通过这种扩充又恢复了关于时间性现实实有的初始阶段是物理性的观点。在这里,把“物理性感觉”规定为对另一种现实的感觉,如果这另一种现实被它的概念性感觉客体化,那么有关主体的这种物理性感觉就称为“混合的”感觉。因此,就上帝的概念性感觉直接地与那个合生过程中“既与”的世界相关联来说,这种初始阶段就是上帝的一种混合的物理性感觉。这样,按照概念性评价范畴,即第四个范畴性要求,就存在着一种派生的概念性感觉为这个主体产生材料,并产生对上帝的概念性感觉的评价。这种概念性感觉就是前面的陈述中提到的初始的概念性目的。在这个意义上说,上帝可以称为每一个时间性的现实实有的创造者。但是这种说法容易引起误解,似乎它暗示把世界的最终的创造作用归于上帝的意志。正确的形而上学的立场是,上帝是这种创造性的原初体现,因而也是限定这种这种创造性的原初条件。它是表现这种创造性的现实职能,上帝就是这种永恒的原初的品格。但是,如果这种创造性脱离了它的“创造物”,当然,它也就没有任何意义,脱离了这种创造性和现世的创造物,上帝也就没有任何意义,脱离了“创造”性和“上帝”,现世的创造物也没有任何意义。

范畴Ⅱ. 一个现实实有的满足中的客体性材料,就其在满足中的作用来说,任何要素都是不可能复制的。

这就是“客体的同一性范畴”。这一范畴断定,任何一个实有

就其在世界的每一个个体化中的地位来说,这种实有本质上是自身同一的。在这样一种合生过程中,一个事物只有一种作用,不可能呈现出任何二重性。这正是自身同一性所具有的意义,也就是,在事物与事物的任何一次现实的遭遇中,一个事物不可能以异在的角色面对自身。任何一个事物都顽强地保持自身,起一种自身一贯的统一性的作用。这一范畴是不相容性的一个根据。

范畴Ⅲ. 一个现实实有的客体性材料中有不同要素,就其在那种满足中的作用来说,这些不同要素是不可能“合并”的。

这就是“客体性差异范畴”。在这里,“合并”这个词意指不同的要素各自发挥着绝对同一的功能,没有差异性中固有的对比,因而合并意味着自相矛盾。换言之,在一个实在的复合的统一体中每一个特殊的成分都使自己的地位具有自身的特殊性。任何一个实有都不可能在一个实在的统一体中具有抽象的地位。它的地位必须达到这样的特殊性:只有它才能占有这种地位,而且只有那种现实才能提供这种地位。

对客体性差异范畴的忽视是形而上学论证中的一个普遍性错误。这一范畴是不相容性的另一根据。

第 六 节

只有把每一个现实世界看作是通向有关现实实有合生的“中介”,才能理解上述这些范畴的重要意义。要记住的是,“现实世界”这个用语总是指“某一合生过程”而言的。

假定任何一个现实实有,我们把它命名为 A,它感到其他一些

现实实有,我们把这些其他现实实有命名为 B,C 和 D。因此,B,C 和 D 都处于 A 的现实世界之中。但 C 和 D 可能处于 B 的现实世界中,因而被 B 所感到;同样 D 可能处于 C 的现实世界中并且被 C 所感到。这个例子可加以简化,也可以改变成具有任何复杂程度的例子。现在,B 作为 A 的感的起始材料,也表示 C 和 D 通过 B 的中介而为 A 所感到;同时,C 作为 A 的感的初始材料,也表现 D 通过 C 的中介作用为 A 所感到;因此,在这样一个人为简化的例子中,A 通过三种不同的来源把 D 呈现出来为 A 所感到:(1)直接作为一种原始材料;(2)通过 B 的中介;(3)通过 C 的中介。就 B 和 C 作为中介来说,作为 A 感到的初始材料的作用,这样通过三种方式呈现出来的就是 D。但是,这样对两种居间的媒介进行的人为的简化当然与任何实际情况有很大距离。D 和 A 之间的媒介是由所有那些处于 A 的现实世界而不处于 D 的现实世界之中的现实实有所组成。为了简化起见,我们将继续通过这三种呈现情况进行解释。

因此有三种感觉来源:直接感觉到 D;通过 D 与 C 的结合而感到 D,以及通过 D 与 B 的结合感到 D。这样,在 A 的合生过程的基本阶段,就产生对材料 D 的三种包容。按照第一种范畴,这些包容并不是独立的。合生的这种主体性统一引起了否定性包容,因而 D 在直接感觉中并不是以其完全性的形式被感觉到的,而是由于排除了通过 B 的和 C 的中介作用被感觉到的与 D 不一致这样的包容而使 D 被客体化了。这样,第一阶段的三种感觉是一致的,因而可以进入第二阶段的整合,在这个阶段中就有了 A 对 D 的一种协调一致的客体化的感觉。由于 D 必然是自身一致

的,不一致因素必定是来自通过 B 直接地包容 D、通过 C 直接地包容 D、通过 A 直接地包容 D 的这些主体形式。这些不一致导致在 A 对 D 的整个包容中产生的种种排除。

在这一过程中产生排除的否定性包容并不是完全微不足道的。一种感觉自身在构成中所经历的过程也以完整性感觉的主体形式把自身记录下来。这些否定性的包容也有自身为这一过程提供的主体形式。一种感觉带有它自身出生的痕迹;它记忆了作为主体情感的生存斗争过程;它保持着可能存在过但现在并不存在的东西的印象。正是由于这个原因,没有被一个现实实有作为其感觉材料的東西也可能还是它的重要的构成部分。现实的东西不能归结为脱离潜能的单纯的事实。 227

相同的解释原则也适用于以永恒客体为材料的概念性包容的情况。在这种概念性包容的第一阶段,就有这种永恒客体被感觉到作为单纯的使物理性感觉具有确定性的抽象能力。但是还有对无数现实实有客体化的感觉。有一些物理性感觉显示了这同一个永恒客体作为给它们提供确定性的要素。这样就存在着对相同永恒客体的不同的包容;而根据第一个范畴,这些各种各样的包容必须是一致的,才能进入后继阶段的整合,从而有一个融贯一致的复合的感觉,即对该永恒客体的概念性感觉。这种对一致性的主体性坚持可能从一开始就以否定性包容代替了肯定性感觉。

第七节

在上一节的解释中,只有第一个范畴被明确地提到。现在我

们必须指出,另外两个范畴是怎样隐含其中的。

整合肯定存在,这个事实来自客体的同一性范畴所表达的条件。同一个实有,不论是现实实有还是永恒客体,都不可能在一个合生过程的形式构成中两次被感到。各种未完成阶段对一个客体有多种感觉只能以这个客体的一种感觉的最终满足来解释。因此,客体的同一性要求把一种客体的多种感觉整合为该客体的同一种感觉。对一个现实实有的分析只是理性的分析,或者从更广的范围来说,只是客体性的分析。每一个现实实有都是一个具有原子统一性的细胞。但在分析时只能把它理解为一个过程;它只能作为一个过程被感到,也就是说,作为处于流动之中的过程被感到。现实实有是可分的;但事实上是分不开的。因此,这种可分性只是指它在客体化过程中超越自身。但这种超越是自行展开的过程。

第三个范畴是关于与同一性相对立的差异性。一个现实实有并非单纯的“一”;它也是确定的复合。但是,作为确定的复合,就要以确定的方式包含确定的不同要素。客体性差异范畴就表达了这种不容变更的条件——一个复合的统一体必须为每一个成分提供实在的状态差异,这种差异性与自身实在具有同样意义的实在性,同时对它本身来说又是独特的实在性。换言之,一个实在的统一体不可能为它的不同成分提供虚假的状态差异。

这一范畴实际上只是对第二个范畴的特殊运用。因为一种
228 “状态”终究是某种东西;而按照客体的同一性范畴,它不可能重复它起的作用。因此如果“状态”是此一事物的状态,它就不能在同样意义上是彼一事物的状态。不容许有虚假的状态差异,这就消

除了特殊实体的“类属理论”，这种理论由洛克犹犹豫豫地提出来（《人类理智论》第二部分，第13章，第1节），而由休谟着重地加以认同（《人性论》第一卷，第一部分，第6节）并且被休谟的追随者一直采用。因为类的本质就是不能把功能差异归于该类范围中的各个成员。一个类的成员通过单纯的逻辑析取而成为不同的成员。这样所要求的“类”只是纯粹的多。但是在流行的论述中有一种不合理的倾向，就是把这种“多”转变为“结合体”和“命题”的观念。要求一个类去执行一个真正的实有的任务就如同要求一个想象的猎犬去杀死一个真正的老鼠一样。

因此贯穿于合生中心的整合过程是由主体的统一性范畴、客体的同一性范畴和客体的差异性范畴这三个范畴赋予世界的合生统一性的动力。整个世界的同一性，这个世界的每一要素的同一性，在从一种创造物到另一种创造物的创造性进展过程中不断重复自身直到永远，每一个创造物在自身中都包含着全部历史并且体现出事物的自身同一和它们之间的相互差异。

第 八 节

这种状态差异性与各种成分的实在统一性相结合意味着客体性感觉材料中的两种组成要素的真正综合必定受到每一关联项的个体特殊性的影响。因此，这种完全性综合表现了这一对关联项的共有的特殊性，而且不可能与任何其他东西相关联。一个复合的实有具有来自永恒客体规定性的个体确定性，这种复合实有称为“对比”。一种对比不能与所对比的关联项相分离。

如果我们把注意力完全集中在永恒客体上,就可以找到这种最明显对比的实例。蓝色和红色之间的对比不可能在任何其他两种颜色或者任何两种声音之间,或者一种颜色和一种声音之间重复那种对比。它只是蓝色和红色之间的对比,只是那种对比而不是别的对比。从那种对比中得到的某种抽象,这种对比中内在的某种价值也可以从其他对比中得到。但它们是另外的对比,而不是那种对比;而这些抽象并不是同一个范畴类型的对比。

从另一种意义上说,一个“结合体”也符合“对比”这个词的意义;但我们对这个词避免作这样的使用。我们通常所说的“关系”
229 都是从对比中产生的抽象。一种关系可以在许多对比中发现,而当它这样被发现时,就可以说它把互相对比的事物联系起来。如果有或者可能有两个以上的要素在一起进行对比,而且想要使人们注意这一事实,就用“多重对比”这个词来称呼它们。一个多重对比可以分析为若干作为组成成分的二重对比。但是一个多重对比并不是若干二重对比的单纯集聚,它是在作为它的组成成分的对比之上或之外的一个统一的对比。不能把多重对比看作许多二重对比的单纯的析取,这种理论是突生进化理论的基础。它认为真正的统一体不是各组成要素的单纯的集合性的析取。这种理论同反对特殊实体的分类理论具有相同的根据。这种理论是艺术中的常识性见解。

布拉德雷对关系的论述存在着混淆不清的情况,这是由于他不能把关系与对比加以区分。一种关系是由多种对比组成的类。如果他不能在“单纯性”概念中(如在“单纯现象”中)得到安慰,他就会觉得关系不能起对比作用而感到苦恼。关系不是对比,因此,

布拉德雷的论点证明了,关系同其他事物一样,都是“单纯的”,也就是说,是绝对的表现,是对没有自洽性的实在性的模仿。

第九节

“对比”这个词的一种用法是指从永恒客体实现了的共在性产生的结合性统一体的那种特殊性。但是“特殊性”还有一种更通常的意义。这就是把“特殊”一词用于一个现实实有的那种意义。

一个现实实有在其他各种现实实有中具有一种特别的地位,不可能完全通过永恒客体之间的对比来表达。例如,古罗马帝国与欧洲历史的复杂结合就不能完全以普遍性加以表达。它不单纯是一种帝国的、罗马的、古代的城市与一种大陆的历史之间的对比,这种大陆具有曲折的海岸线、千回百转的河流以及由巨大的陆地板块和茫茫的海洋所包围的各种高山区域,经历了文明化的、野蛮化的、基督教化的、商业化的、工业化的历史。这里所说的这种结合包含着如此复杂的许多普遍的东西之间的对比。然而它还包含更多的东西。因为它是那个罗马与那个欧洲的结合。我们不可能纯粹借助于概念性的感觉意识到这种结合。这种结合是隐含在意识之下,在我们的物理性的感觉中。我们只能部分地意识到这种物理性感觉以及各种特殊的现实实有之间的特殊性的结合。这种意识表现为我们对直接感知到的事物之间的特殊的空间和时间关系的意识。但是,正如在罗马与欧洲的例子那样,就我们整个广泛的知识来说,特殊的现实之间的特殊的结合只有在构成上与我们意识到的物理性感觉相关才能表示出来。

现实实有之间的独特的特殊性结合也可以以另一种方式来表示。由于人们把概念性感觉与知觉性的感觉灾难性地混淆起来，特别是休谟造成的混淆，就把我们只能用普遍性概念来进行想象这个自明之理扩展为我们只能用普遍性概念来感觉。这是不对的。我们的知觉性感觉感到特殊的存在物；也就是说，属于感知者的一种物理性感觉，感到另外两种现实 A 和 B 之间的结合。它感到 A 的感觉，而 A 感到 B，并感到 B 的感觉，而 B 感到 A。它整合了这些感觉，从而统一了它们各种要素的同一性。这些同一性的要素形成了确定 A 和 B 之间结合的因素，这个结合也保持着 A 和 B 之间的特殊的差异性。

同样，那个感知者也感到他的现实世界中许多现实实有的更加复杂的多重结合。但是这样被感到的这种结合可以同特殊的感知者相分离。这个结合对于所有感知者是相同的结合，这些感知者也把那些现实实有包含在他们的现实世界中。这种多重结合表明了，在世界的所有后继的统一过程中那些现实实有是怎样由于它们之间实在的相互包容的客体不朽性而真正结合在一起的。

这样，我们便了解了关于任何现实实有的现实世界是一个结合体的概念，这种结合体的客体化对该现实实有的物理性感觉构成了完全统一的客体性材料。这个现实实有就是该结合体的原初的感知者。但是任何其他现实实有如果在其自身的现实世界中包含着那个原初感知者也都包含着先前的结合体作为其自身现实世界的一部分。因此，在这个意义上说，每一个现实世界都是一个独立于它的原初感知者的结合体。它享有超越自身的未来的客体的不朽性。

每一个结合体都是组成性的结合体,它在一个现实实有合生过程的某个后期阶段首先完成,而在此以后便作为一个不可改变的事实在现实世界中保持它的地位,在与本身相联系的各种现实实有中都有确定时间和确定位置。如果在一个结合体中有一种实现了的普遍性的对比,那么这种对比就位于它所属的现实实有之中,作为它的整体性感觉中最初产生的对比。因此每一个实现了的对比都有一个与现实实有特殊性相联系的特殊位置。这是一个特殊的实现了的复合事实;同时由于它的实在性,它又是产生创造性进展的每一个后继的现实世界中的持续不变的条件。

正是每一个现实、每一个结合体、每一个实现了的对比的这种完全的个体特殊性,成了主体的统一性、客体的同一性以及客体性差异这三种范畴条件的原因。“事件”这个词,有时我们是在许多现实实有组成的结合体这个意义上使用它,有时是在被普遍性所客体化了的结合体这个意义上使用它的。无论是在哪种意义上使用的,它都是一个具有时限的确定事实。

一种复合感觉的初始材料,仅就其作为材料来说,是“多”;但它们是以一种客体的统一性的模式被感觉到的“一”。因此,一个结合体是初始材料的实现模式;虽然这种模式只是与表现许多材料的那些因素的感觉相关,由于这些因素,这些材料获得了感觉的统一性。这就是对结合体这个词的上述第二种用法。 231

因此,“作为‘一’的感觉”不能脱离主体,同样,“作为‘一’的材料”也不能脱离每一种感到它本身存在的感觉。按照本体论原则,完全的结合体是上帝的后继本性中的一种客体性材料;因为这个结合体在某处,但不是由于它自身本性的必然性而包含于现实世

界的任何确定的现实实有的感觉之中的。这种结合体包含着在某处的实现。这是结合体一词的第一种用法。

一种感觉的初始材料在两种极端的情况下具有其自身的统一性。一种情况是,这些材料归于一个单独的现实实有,而不是归于这种感觉的主体;另一种情况是,这些材料归于单独的永恒客体。这些感觉都叫做“初始的感觉”。脱离其主体的特殊感觉是毫无意义的。

因此,有两条关于构成一个现实实有复合性满足的感觉的规律:(1)一种实有只能被感到一次;(2)同一个主体中对同一个实有的不同感觉作为材料可以统一成一种感觉,在对待它们所感觉到的实有时,这些不同的感觉必定是彼此相容的。与这种前定的和谐相适应,“不相容性”从一开始就决定了某种“感觉”被否定性包容所代替。

第十节

对于感觉的各种主体形式最好与可能产生的不同感觉的类型联系起来加以讨论。这种不同类型的分类,考虑到各种感觉在它们的初始材料、客体性材料、主体形式方面存在的差别。但是不能把产生这种差别的来源完全分开。

一种感觉就是利用世界中的某些要素使之成为其主体的真正内在的构成成分。这些要素是初始材料;它们是这种感觉所感到的东西。但是它们是在一种分离情况下被感到的。感觉的过程包含产生排除的否定性包容。因此,初始材料是在感觉的客体性材

料这个“视角”之下被感到的。

由于这种排除,复合的客体性材料的各种成分便成为“客体”,进入感觉主体的建构。用数学物理学的用语来说,感觉具有“矢量”性质。感觉是使其他事物在合生过程中进入统一的感觉主体建构的作用因素。各种感觉是结合体的构成因素,由于这种构成因素,宇宙的统一通过新的合生而不断更新。宇宙永远是“一”,因为除了从一个现实实有的角度将它统一起来进行观察以外,就不可能对它进行任何观察。同时,宇宙永远是新的,因为直接的现实实有本质上总是新颖的感的超体。 232

感觉在本质上是新颖的,这种新颖性属于它的主体形式。初始的材料,甚至作为客体性材料的结合体都可以属于其他感觉的其他主体。但是主体形式就是直接的新颖性;主体形式就是决定那个主体如何感觉到客体性材料的方式。这种主体形式不可能与这种合生的新颖性相分离。它就包含在它的直接当下的直接性之中。“感觉固有的主体形式”为“特殊实体固有的属性”这个概念提供了一个基本范例。如果我们从感觉中抽掉这种形式,那么给我们留下来的只是永恒客体作为主体形式的遗留物。

可以依据一种感觉的创生过程对它进行发生学的描述,这一过程是通过否定性包容使许多初始材料成为它的复合的客体性材料的过程。在这个过程中,产生了主体形式并且把它自身的历史带入感觉之中转变成这种感觉的感受方式。这种感受方式表明了这种感觉是如何生成的。它表明了推动它前进的目的,也表明了它所遭遇到的障碍以及被主体的原创性决断所消除的不确定因素。

按照这种感觉所整合的初始材料的复杂性,并且按照这种感觉最终感到的客体性材料的复杂性,就可能有无数的感觉类型。但是有三种基本的感觉类型参与形成所有更复杂的感受。这三种类型的感受就是:(1)简单的物理性感受;(2)概念性感受;(3)转变了的感受。在简单的物理性感受中,初始材料是单独的一个现实实有;在概念性感受中,客体性材料是一个永恒客体;在转变了的感受中,客体性材料是一个由多种现实实有组成的结合体。简单的物理性感受和转变了的感受构成了物理性感受这一类。

上述这些感受,如果从它们原来的纯粹性而没有后来整合中添加的成分来看,它们当中没有任何一种类型的主体形式包含意识。尽管在命题性感受中主体形式可能包含判断,但在主体形式中并不是必然存在着这个因素。

对感受的一般描述,还必须加上最后一个要点。一种感受是一个新颖的现实实有合生中的一个组成成分。这种感受对于它的材料来说总是新颖的;因为尽管这种感受的主体形式对这种材料有再生性关联,但它并非完全由这些材料所决定。合生过程是由感受的主体形式控制的对感受的不断增进的整合过程。在这种整合中,较早阶段的感受渗入到后一阶段某种更复杂的感受成分之中。因此,每一阶段都增添了它的新颖要素,直到达成一个最终复合的满足阶段。因此,如果通过它的“满足”从形态上来看,这个现实实有对于它的任何一个组成的感受来说都是新颖的。这个现实实有必须以这些感受为必要条件。但是反过来说,任何一种感受都既不能脱离它的材料,也不能脱离它的主体。本质上它是以该主体为目标,并且是由这种目标所激励的。因此这种主体形式体

现了感觉的实效方面；因为这种材料是以那种主体形式被感到的，目的是为了这个主体能够成为本应成为的超体。

在对感觉的分析中，任何在感觉之前呈现出来的东西就是材料，任何只是在感觉之中呈现出来的就是主体形式，任何在感觉之中又在感觉之后呈现出来的就是“主体—超体”。这种“感觉”理论就是有关现实实有生成的核心理论。在感觉中有选择地加以利用的现实世界是必需的材料，这些材料不是无形式的而是具有自身实现了的、选择得适当的形式的材料，即“客体化”了的材料。主体形式是新的特殊事实所特有的新颖形式的进入，并以其特有的方式与客体性材料相融合。这种主体形式如果脱离了感觉就只是一种复合的永恒客体。在生成过程中，这种主体形式获得了从现实世界选择出来的“材料”。换言之，这些材料已经“在形成中”。在这里“在形成中”这个词暂且用来作为“在实现中”的同义语。

第十一节

一个主体形式有两种成分，即它的质的样式和它的强度量的样式。但不能把这两种样式的成分看作是彼此完全分离的。因为在质的样式中，质的要素的相对强度也是构成那个质的样式的相关因素。也可以反过来说，在质的要素之间存在着质的关系，它们对质的关系构成了一种抽象的质的样式。强度样式不仅仅是具有某种强度的各种性质要素；而且它也是具有某种强度的某种抽象性质的样式中各种质的要素。因此这两种样式实际上是不可分的。诚然，有一种抽象的质的样式和一种抽象的强度样式；但是，

在融合起来的样式中抽象的质的样式适合于种种强度,而抽象的强度样式也适合于种种性质。

还有,这种主体形式不可能绝对地与客体性材料的样式相分离。主体形式的某些要素可能会因此而分离;它们形成了与这种样式的客体性材料相分离的主体形式。但是完全的主体形式不可能与这种样式的客体性材料相分离。理智上的分析并不是实际的分离。而且主体形式在其自身原有的要素中总是包含着对这种样式的客体性材料的复制。

234 举一个对感觉进行这样的描述的简单例子,请考虑一下对声音的听觉。为了避免不必要的复杂性,假定这种声音是同一个确定的音调。对这个音调的听觉是一种感觉。这种感觉首先有一个倾听者,他是这种感觉的主体。但是如果脱离了他的这种感觉,这个倾听者就不是本来的那个倾听者了。

其次,还有复杂有序的由其他某些现实实有组成的环境,它不管多么模糊,但都是由于这种听觉才被感到的。这个环境就是这种感觉的材料。它是在这种感觉中得到系统把握的外部世界。在这种听觉中,它是在模糊的空间关系的客体化之下通过展现出来的各种音质被感觉到的。但是就意识来说,对这种感觉的材料进行分析性的辨别,在某种程度上是模糊的和推测性的:这里有人体先前的生理作用以及表象直接性的呈现位域的作用。

还有一种情绪性的感觉样式,是比较确定、比较容易分析的主体形式。这种音调作为一种私人感觉,具有音高、音质和音的强度。这种音调可以分析为基调以及可以选择的各种陪音。这种分析揭示了一种抽象的质的样式,它是基本的音调性质和所选择的

陪音的音调性质的复合关联。这种质的样式可能包含也可能不包含空间类型的关系,如果某些陪音来自空间上分开的乐器——例如来自音叉的空间样式。

基调和它的陪音,都有各自的强度。这种强度样式可以分析为各种音调的相对强度和总音量的绝对强度。相对强度构成的音阶形成这种音调的最终音质,具有某些独立的绝对音量。

音叉的空间样式和音乐厅内音乐演奏的回声也会进入这种音质,但这也与感觉材料有关。在这种整合的感觉中,我们还必须把来自身体的各种神经线路在质和量上对听觉的增进作用包括进去。这样,动物身体作为外部世界的一部分,在感觉材料的样式中占有特别突出的地位,而且在这种主体形式中我们必须把整体地依附于这种听觉以及有差别地分别依附于各种不同听觉的快乐和不快的性质,内转和外转的性质也考虑在内。在倾听者的较早的阶段,存在着不带有这种快乐和不快性质的听觉。这种早期的、单纯的听觉就其本身的性质来说并不决定这些附加的限制。随着这种听觉成为更高综合中的一个要素,这种附加的限制就产生了,但它还是最终的感觉成分中的一个要素。这样,这种听觉通过它对其他感觉的整合而获得复合的主体形式。同时,我们虽然能够区分出三种样式,即材料样式,情感性质样式和情感强度样式,但是我们在分析中不可能把后两种样式中的任何一个完全与材料样式分开,也不可能把它们彼此完全分开。

在满足中最终具体的构成成分就是听觉的主体、它的材料和最终完成的听觉的情感样式。这是一个不能脱离它的任何要素的特殊事实。

第十二节

包容并不是原子式的,它们可以分为其他包容,也可以结合成其他包容。而且,各种包容也并不是相互独立的,它们的各种主体形式之间的关系是由一个主体性目的所构成,这个目的指导着这些包容的形成。各种主体形式之间的这种相互关联叫做包容之间的相互感受性(见第一部分,第2章第3节,范畴性要求7,“主体性和谐范畴”)。

分离的包容是各种抽象;从那种抽象的客体化来看,其中的每一个抽象都是包容的主体。现实就是在合生过程中的主体统一性成为具体的统一性的各种包容的总体。

有无数的包容互相重叠、互相再分、互相补充。发现一个包容应遵循的原则就是,在这种满足的客体性材料中取任何一个组成成分,就会在这种复合样式的主体性满足形式中有一种成分与客体性材料中的这种成分有直接的关联。这样,在这种满足中就以那种整体的主体形式的成分对客体性材料的这一成分进行包容,并作为它的主体形式。

我们可以通过考察现实世界中材料的各种要素的传递以及——在永恒客体的情况下——这些要素在概念性包容中的产生来描述这个包容的发生学的成长过程。这样随着整合、排除和对各种主体形式的确定,便有了包容的成长。但是主体形式的连续的阶段的确定性使这种整合得以具有应有的性质,这种确定性取决于主体的统一性赋予各种包容的相互感受性。因此,从发生学

上来看,一个包容绝不可能摆脱它所属的现实实有不可避免的原子性。从满足中——如前面所述的——选择一个从属的包容涉及一个假设的命题性观点。事实就是作为“一”的满足。从材料中选取一个成分与主体形式中的一个成分相关联并且在一致性的基础上来考察它们,从而形成从属的包容,这是存在着某种随意性的。这种做法的合理性就是可以借此来分析发生过程。如果不能对那个从属性包容的生长过程作出这种分析,那么就会产生对满足的错误的分析。关于满足与发生过程之间的这种关系,我们在第八个和第九个解释性范畴中作了论述(见本书第一部分,第二章第二节)。

第二章 原初感觉

第一节

在一个主体中容纳的“简单物理性感觉”，是一种以另一个单独的现实实有作为初始材料的感觉得，而客体性材料则是后一个现实实有所容纳的另一种感觉得。

因此，在一个简单的物理性感觉得中涉及两个现实实有。一个是这种感觉得的主体，而另一个则是这种感觉得的初始材料。同样也涉及第二种感觉得，即这种简单物理性感觉得的客体性材料。这第二种感觉得对简单物理性感觉得的主体来说是它的主体的客体化。这种初始材料被客体化，成为那种作为客体性材料的感觉得的主体：这种客体化就是初始材料的“投影”。

简单物理性感觉得是一种因果性作用。作为初始材料的现实实有是“原因”，这种简单物理性感觉得是“结果”，容纳这种简单物理性感觉得的主体是受到“结果”制约的“现实实有”。这种被“制约”的现实实有也称为“结果”。所有复杂的因果作用都可以归结为由这样一些基本成分构成的复合。因而，简单物理性感觉得也可以叫做“因果性”感觉得。

但是，简单物理性感觉得是最原始的没有意识的一种知觉活动，

这样说也同样是正确的。作为初始性材料的现实实有是被感知的现实实有,客体性材料是该现实实有得以被感知的“投影”,而这种简单物理性感觉的主体则是感知者。这并不是有意识感知的实例。因为简单物理性感觉的主体形式并不包含意识,除非在以后的整合阶段中获得意识。在实际上至少对于人类来说,似乎只有转变了的感觉才获得意识,而简单物理性感觉绝没有获得意识,意识产生于更高的整合阶段并且以更大的清晰性和明确性显示这些阶段。

因此,简单物理性感觉是感到另一感觉的感觉。但被感到的感觉的主体与感到它的感觉的主体是不同的主体。进入命题性统一阶段的多种简单物理性感觉构成了现实实有合生的第一阶段,这个现实实有是所有这些感觉的共同主体。主体统一性范畴条件要求对每个未完成阶段中各种感觉能够和谐地相容,从而对被感到的现实实有加以限制,使之分别地归于它们各自的感觉的一种投影。因此,在任何一个感觉产生过程中所涉及的否定性包容并不是独立于其他感觉的。这些感觉的主体形式在一定程度上取决于这些否定性包容。这种简单物理性感觉的原初阶段构成一种机制,使创造性得以超越这样一个已经是现实的世界,但在新扮演的角色中仍受到这个现实世界的制约。 237

由于我们对复合感觉的意识分析存在着模糊性,也许我们永远不可能有意识地分辨出一个单独的简单物理性感觉。但是我们的全部物理性关系都是由这种简单物理性感觉所构成的,这些简单物理性感觉是构成这些物理性关系的原子式砖块。一种物理性感觉在其产生的历史过程中除了出现的抑制和增加、减弱或增强

以外,它的主体形式正是对被感到的感觉的主体形式的重演。因此,新的主体通过它的感觉把原因复制为自身的感觉,但又不能同这个原因分开。这里存在着感觉之流。但这种重演是不完全的。合生过程的根本要求是需要对情感的强度样式进行调节。由于原因是这种感觉的感觉者而在结果中再现部分相等的主体形式,因而,原因在客体性上构造着结果。同时,这种原因的感觉也具有它自身的客体性材料以及它自身的初始材料。这样,这种先在的初始材料现在通过原因的中介间接地进入了结果的感觉材料之中。

原因之所以客体性地存在于结果之中,就是由于原因的感觉作为一种感觉不可能与它的主体这个原因相分离。原因这样的进入结果就是时间的积累特性。时间的不可逆性就取决于这种特性。

需要注意的是,在“满足”中包含着对简单的物理性感觉的整合。任何简单物理性感觉都不必在意识中区分出来。物理性感觉可以与任何类型的、无论怎样复杂的感受相融合。一种简单物理性感觉具有二重性:它既是作为原因的感受,又再造成结果作为主体。但是感受的这种转变会造成原因和结果之间的部分的等同,而不仅只是对原因的再现。它是世界的集聚状态,而不是关于它的一个舞台剧。在一个简单的感受中,存在着现实世界的双重特殊性,即特殊的原因和特殊的结果。用洛克的话来说(《人类理智论》第3卷,第3章第6节),由于他的思想的局限,简单的感受是一个心灵中“决定于这个或那个特殊存在物”的一种观念。洛克在这里表达的思想只有形而上学家才会怀疑。

由于简单感受中的这种两重性,因而就有原因转变为结果的

矢量性质。它是来自原因的感觉获得了新结果的主体性又没有失去原因中原有的主体性。简单的物理性感觉体现了自然的再造特性²³⁸，也体现了过去的客体不朽性。由于这些感觉，时间就是直接现在与过去相一致。这样的感觉就是“一致性的”感觉。

新颖的现实实有作为结果是许多过去的现实实有的再造的产物。但是在这种再造产物中存在着从它们的各种各样的感觉总体中作出的抽象。这种抽象是在新颖的统一中进行相容性综合的范畴条件所需要的。由于各种现实实有的满足具有“可分的”性质，因而使得这种抽象的“客体化”成为可能。由于这种“可分的”性质，因果性是一种感觉的转移，而不是总体满足的转移。其他感觉由于不符合范畴性要求而被否定性包容所消解。

简单的物理性感觉具有一种特征，可以以各种不同的方式描述为“再造”，“重演”，“一致性构造”。这种特征可以通过所包含的永恒客体更精确地加以解释。有一些永恒客体规定客体性材料的确定性作为“原因”，还有一些永恒客体规定主体形式的确定性属于“结果”。只要出现重演，那么就有一种永恒客体起双重作用，那就是这种永恒客体部分地规定客体性材料，又部分地规定主体形式。在这种双重作用中，这个永恒客体相对于这两者之间起作用，一方面规定初始材料，另一方面规定合生的主体。它在依照客体的同一性范畴扮演着一个自我一致的角色。

物理科学是研究简单物理性感觉的空间—时间特性和量的特性的科学。现实世界中的各种现实实有在这些感觉的结合体中联系在一起。而且，在创造性进展过程中，先前现实世界所特有的结合体并没有被损毁。新颖的现实超越了它又包含它并且与感觉结

成新的联系使它得到再造、得到增进。但是这些联系总是具有向量性质。因而物理科学的最终的物理实有总是表示传递的向量。在这个世界上没有什么静止的东西。但存在着再造；因而，存在着恒定性作为秩序结果又作为秩序的原因。然而世界上总是存在着变化；因为时间是累积性的又是再生性的，而“多”的积累并不是把它们再造为“多”。

这一节对简单物理性感觉的论述，为讨论有机哲学中的宇宙论奠定了基础。这种宇宙论包含对终极要素的讨论，从这些终极要素的讨论中必定引发对物质世界即自然界的更完全的哲学讨论。首先，我们一直力求同样公正地对待笛卡尔所着重强调的世界观点和现代量子论的原子观点。笛卡尔把自然世界看作一个广延的充满物质的空间，通过时间而永久持续。现代物理学家认为能量是以一定的量子传递的。这种量子论在新近的神经学中也有类似的想法。它认为疲倦就是积劳的表现；它是物理性的记忆。此外，因果性和物理性记忆都有相同的根源：这两者都是物理性感知。宇宙论必须同样公平地对待原子论、连续性、因果性、记忆、知觉，能的质和量的形式以及广延性。但至此还没有涉及有机体的终极的振动性质以及自然界中的“潜在”要素。

第 二 节

概念性感觉和简单的因果性感觉构成了两种主要的“原初”感觉。所有其他的不管多么复杂的感觉都是来自从这些原初感觉的一个阶段开始的整合过程。但是这两种原初感觉之间有一种区

别。在一个主体的现实世界中的一种现实实有必定要通过某种因果性感觉参与该主体的合生过程,不管这种因果性感觉多么模糊、多么琐细和隐蔽。否定性包容可能会消除因果性感觉的特殊的的重要性。但是,远离的现实实有以某种方式通过追踪某种因果性感觉被肯定地包容。对永恒客体来说,则不存在这种必然性。在任何既定的合生过程中,它可能会通过概念性感觉被肯定地包容;但是,它也可能被一种否定性包容所排除。现实必定会被感到,而纯粹的潜能则可能被排除。就它们作为客体所起的作用来说,现实实有与永恒客体之间最大的不同就在于此。一个是顽强的事实,而另一个则永远不会失去潜在性的“特征”。

在每一个合生过程中都存在着两个方面的创造性动力。一个方面是简单的因果性感觉的产生;另一个方面,是概念性感觉的产生。这两个相对照的方面可以叫做一个现实实有的物理极和精神极。任何一个现实实有都不可能没有这两极;尽管在不同的现实实有中它们的相对重要性有所不同。而且概念性感觉也并不一定包含意识;尽管任何有意识的感觉不可能不包含概念性感觉作为综合的要素。

因此,一个现实实有本质上都是具有其物理极和精神极这样的两个极;甚至物理世界如果不涉及复杂的精神性活动这一方面就不可能恰当地得到理解。原初的精神性活动就是概念性感觉。

概念性感觉是感觉到永恒客体作为一种“客体”的基本形而上学性质;也就是说,感到永恒客体作为被实现过程的决定因素的能力。内在性和超越性是一个客体的两种特性:作为实现了的决定因素它是内在的;作为一种决定的能力它是超越性的;在这两种角

色中它都与自身以外的某种东西发生关联。除了唯一由所选择的永恒客体规定的性质以外,就没有任何别的属于现实的特性。现实²⁴⁰的确定性来自永恒客体作为决定因素的功能的唯一性。如果一个现实实有是这个,那么,按照事情的本性,它就不是那个,也不是可能是那个。不相容选择这个事实就是确定的特性据以存在的最终事实。概念性感觉是永恒客体作为决定性质的一般能力,从而也包括它的排他性能力。在本书各讲的专门用语中,概念性感觉就是以永恒客体为“材料”的感觉。同样,当一个否定性包容的材料是永恒客体时,那么它就被称为“概念性”包容。在概念性感觉中并没有从“初始材料”到“客体性材料”的必然进展。这两种材料可能是“同一的”,除非这些具有不同来源的概念性感觉得到整合。

肯定性的和否定性的概念性包容构成了属于一个现实实有精神极的基本活动。

第 三 节

概念性感觉的主体形式具有“评价”性质,现在我们必须对这一观点加以解释。

一种概念性感觉产生于它的主体的某种未完成阶段并且进入后继阶段对其他感觉加以整合。在后继阶段中,永恒客体作为这种概念性感觉的材料,它是某种材料中的一个成分,这种材料中其他成分是早先阶段的其他感觉的客体性材料。这种新的材料是经过整合的材料;它将会形成某种“对比”。依据第一个范畴性条件,

早先阶段的感觉是适于整合的感觉。因此,接着的后续阶段并不涉及被否定性包容所排除;在合生的主体中对肯定性包容的排除就会把合生的主体分成许多主体并且把这些众多的主体与超体分开。虽然不会对后继阶段作整体性的排除,但可能会排除某种新的完整性的感觉,这种完整性感觉只是那个后继阶段的一个组成成分。

但是在形成这种整合性材料的过程中,必须确切地规定这个永恒客体是怎样进入那个材料与其余永恒客体以及由其他感觉引起的现实实有相结合的。这种规定是由概念性感觉成分的主体形式造成的。还应当记住,依据第一个范畴性条件,这种主体形式并不是独立于早先阶段的其他感觉而产生这种规定的。而且这种完整性感觉的主体形式具有其强度样式。这种样式的强度对材料中作为那种感觉所感到的每一要素的相对重要性加以调节。在整合了的材料中所感到的对该永恒客体的强度调节是由这种概念性感觉的主体形式规定的。然而还要看到,依照第一个和第七个范畴条件,这种概念性感觉的强度形式在这一方面也要依赖于早先阶段的其他感觉。因此,根据对概念性感觉评价的“高”、“低”,在整合的感觉中所感到的永恒客体的重要性就会增加或减少。因此,评价既有质的方面的,规定这个永恒客体应当如何利用,同时又有强度方面的,规定这种利用具有何种程度的重要性。

因此,评价具有三个特征:

(1)按照主体统一性范畴和主体性和谐范畴,评价有赖于它的产生阶段中的其他感觉。

(2)这种评价规定了永恒客体在何种状况下进入以物理方式

感到的整合了的结合体。

(3)评价是高还是低从而决定了完整性感觉的主体形式与永恒客体相一致的强度的重要性。

完整性感觉的这三个特征来自它的概念性成分,归结起来称为“评价”。

尽管这三个特征包含在评价中,但它们只是这个主体的主体性目标的产物,决定主体在它自身构成超体过程中的性质在整体上应当是什么。

第 四 节

意识与感觉的主体形式相关。但这种主体形式需要一定类型的客体性材料。抽象的主体形式便失去了它的实在性,并且融入那种能够决定感觉具有那种独特的确定性的永恒客体之中。但是,当这种永恒客体向感觉“提供信息”时,它的活动必须与那些共同构成这种确定性感觉的其他成分相一致,才能起到这样的作用。这样一个并不显著的讨论的要旨现在必须运用到意识“概念”上。意识是感觉中的一种要素,属于主体形式。但是,只有在客体性材料具有一种适当的特性时才能有那种主体形式。而且,只有当产生这种客体性材料的初始材料能够把这种客体性综合相互适应的可能性传入个体的自我时,这种客体性材料才能表现出这种适当的特性。

以最初的创生方式产生的纯粹概念性感觉中绝不包含意识。在这方面,纯粹的精神性感觉,无论是概念性的还是命题性的,都

类似于纯粹的物理性感觉。无论哪一种初始的感觉或命题性感觉 242
只有通过精神性感觉的多种综合作用才能以意识来丰富它的主体形式。

只要有了意识,就会有某种记忆的成分。意识从模糊不清的无意识的隐蔽的深处回忆早先阶段的东西。很久以前在柏拉图的回忆说中就肯定了这一真理。毫无疑问,柏拉图直接想到的是在纯粹形式的永恒天国中产生的、萦绕于灵魂之中隐约可见的永恒真理。如果真是这样的话,那么在更广的意义上,意识启迪了先于意识的经验,而且如果把经验仅仅看作材料,就可能有没有意识而存在的经验。

休谟肯定了同样的观点,而对他的意义作了两种相反的限定。他认为我们绝不能通过概念把握我们先前从来没有通过感觉印象经验过的东西。有机哲学把“感觉印象”这个概念概括为“纯粹的物理性感觉”的概念。即使如此,休谟的论断按照休谟自己的陈述也是非常不严谨的。但是,无论是对柏拉图还是对休谟来说,直接的观点都是意识与回忆的根深蒂固的联系。

在这里,我们所持的看法是,在分析任何有意识的感觉成分的产生过程时,都会发现有某些物理性感觉的成分;相反,只要有意识,就有某种概念性功能的成分。因为在具体事实中的抽象因素恰恰就是引起意识的因素。意识就是在物理性作用和精神性作用进行某种综合的过程中产生的。洛克在他的观念理论上走得比休谟更远,我觉得,他更准确地表达了事实;尽管休谟增加了一些为洛克所忽略的东西。

洛克坚持对“外部事物”(见《人类理智论》第2卷,第21章第

1 节)的直接的有意识的把握,在另一处他把外部事物称为“外在事物”(《人类理智论》第3卷,第3章第7节)或称为“这种或那种特殊存在物”(《人类理智论》第3卷,第3章第7节)并且用个体的保姆和个体的母亲为例加以说明。在有机哲学中,物理性感觉所提供的结合体是这种直接把握的基础。在这里,有机哲学采取的路径与笛卡尔和康德共同采取的路径相反。笛卡尔和康德这两位哲学家(笛卡尔带有一些疑虑,康德则毫无问题地)都接受了传统的主体论的感觉主义,而特别把对“外部事物”的直观归于理解力。

休谟所增加的东西在于,最明晰地表达和讨论了传统的感觉主义的信条。因此,在休谟看来,正如洛克在他记得按照这种感觉主义进行论述时那样,“印象”是对普遍性质的有意识的把握。例如,他写道(《人性论》第一卷,第一部分第1节):“我们在黑暗中所形成的那个‘红’的观念和在日光下刺激我们的眼睛的那个印象,只有程度上的差别,没有性质上的区别。”这就意味着彻底的感觉主义不能把知觉和概念加以区别。休谟在心中并没有第四个解释性范畴(至少在他进行哲学论述时没有作这种区别,尽管对于其他
243 各种“实践”他承认有这种区别),即任何一个实有都不可能脱离它的能力作为现实世界的过程中一个客体起作用。“作为一个客体起作用”就是“作为一个现实事件确定性的决定因素”。按照有机哲学,单纯的概念并不包含意识,至少在人类经验中是这样。意识是一种整合了物理性感觉和概念性感觉的综合性感觉。传统哲学对有意识的知觉的说明只是把注意力固定在它的纯粹概念性方面,因而在认识论上造成了困难。洛克以他的质朴的良好辨别力

设想,知觉除了这种概念性的方面以外还包含其他因素;虽然他并没有认识到这种设想同极端的主体论的感觉主义之间存在着的矛盾。在我们对自然的感知中物理性感觉构成非概念性因素。^①而且,所有的知觉,甚至对概念的知觉至少都需要综合物理性感觉与概念性感觉。在知觉中,现实作为事实的过程是与各种潜能相结合的,这些潜能或者表明它是什么和可能不是什么,或者表明它不是什么和可能是什么。换言之,如果不包含肯定和否定的确定性就没有意识。同时,肯定中也包含它与否定的对比,而否定也包含与肯定的对比。再则,肯定和否定如果离开了与特殊现实的确定性的关联,也就毫无意义了。意识就是表明我们如何感受到肯定与否定的对比的。概念性感觉是对一种未加限制的否定的感觉,也就是说,概念性感觉是对确定地排除了任何特殊实现的确定的永恒客体的感觉。意识要求客体性材料包含(作为对比的一个方面)由某种确定情境所规定的有限制的否定。后面就会发现(见本书这一部分第四章),这个理论意味着,如果离开了命题作为这种客体性材料中一个要素,那么就根本不存在任何意识。

^① 见怀特海,《自然的概念》,第1章。

第三章 感觉的传递

第一节

按照本体论原则,世界上没有什么无中生有的东西。现实世界中的每个事物都由某个现实实有所引起的。它或是从过去的一个现实实有传递而来,或者属于这个现实实有的主体性目的,属于该现实实有的合生。这种主体性目的既是本体论原则的一种体现,又是对这一原则的一种限制。它是本体论原则的体现在于,这个本体论原则在这里适用于这种直接性合生的事实。这个主体在合生过程中通过对自身未完成阶段的自我批判而完成了自身。在另一个意义上,这种主体性目的通过它自身的自主性对本体论原则有所限制。但这一目的的初始阶段是主体从上帝本性中概念性地实现的必然有序的事物中承继而来的禀赋。这种直接性的合生主体是由它追求自我建构的生命目的构成的。因此这种初始阶段的目的源于上帝的本性,而它的完成则取决于主体—超体的自因。上帝的这种功能类似于希腊思想和佛教思想中事物的无情性的作用。初始的目的是最适合于走出绝境。但是这种最适合的目的如果是坏的,那么上帝的无情性作用可能会人格化为拨弄仇恨的女神埃特。草料被焚烧。但是在上帝那里无情的东西在于追求“秩

序”的评价；而“秩序”就意味着“社群能够使现实从调整了的对比中产生定型化的感觉强度”。在这个意义上，上帝是具体化原则，也就是说，上帝就是那样一种现实实有，每一个时间性合生都能从它这里获得初始目的，使其自因由此而生。这个目的规定了永恒客体对概念性感觉的不同层次的初始的关联；并且以其初始的概念性评价和初始的物理性目的构成了感觉初始阶段的自主性主体。上帝的无所不包的概念性评价与现实世界传递的各种特殊的可能性相关联，与初始感觉的各种可能的初始性主体形式相关联，这种关联决定了从一个现实世界转变到相关的新颖合生过程的创造性转变。这样，就构成了初始阶段合生的主体具有不可分割的物理的和精神的两极构造。

如果我们更喜欢这种说法，便可以说，是上帝和现实世界共同构成了初始阶段新颖合生创造性的特性。这样构成的主体就是使自身的合生成为主体—超体的自主的主人。它把合生过程中的主体性目的转变为具有客体不朽性的超体。在任何阶段，它都是主体—超体。按照这种解释，在起源上的自我决定总是想象性的。这种决定性的动力因就是具有自身独特的感觉特性的现实世界之流，以其集中的强度被新颖合生的主体所感到和重演。但是这种重演只有与样式相一致的特性。主体性评价是新颖的概念性感觉所起的作用；这种自主的概念性因素按照它在复杂的综合和再综合过程中获得的相应的不同重要性，改变着那个合生过程中感觉的整个范围的主体形式，并且由此引导着这种综合的过程。

由于只有极微弱的自主性能量，所以主体只是接受物理性感觉，按照那个时期的“秩序”确定对这些感觉的评价，并且依据主体

自身的客体不朽性传递这些感觉。主体自身的自主的个体经验的闪现对于科学来说是微不足道的,因为科学对感觉传递的研究一直追溯到最终观察者的意识经验。但是一旦个体性经验不是微不足道的时候,这种主体的自主性在调节它的初始性主体目的中的重要作用就必须加以考虑。每一个创造性活动都是世界使自身具体化为“一”的过程,没有什么在它之上作为最终条件起作用的东西。

第 二 节

前一节的一般理论所要考察的是那些调节感觉传递,使之在新的合生中进入新颖的感觉材料的原则。由于任何感觉都不可能脱离它的主体,所以感觉的这种传递只是考察现实实有的客体化的另一种方式。如果一种感觉的材料包含其他现实实有的客体化,那么这种感觉就称为“物理性的”感觉。在前一章中讨论了“简单的物理性感觉”的特例。属于这种特例的感觉只有一个现实实有作为它的材料,而这个现实实有就被它的一种感觉所客体化。更复杂的各种物理性感觉是在后继的合生阶段中通过种种简单的物理性感觉相整合以及对概念性感觉的整合而产生的。但是在讨论这些更为复杂的物理性感觉之前,必须考察一下简单物理性感觉的进一步划分。这种简单的物理性感觉可分为“纯粹的物理性感觉”和“混合的物理性感觉”。在“纯粹的物理性感觉”中作为材料的现实实有被它自身的一种物理性感觉所客体化。因此,鉴于这种“重演”是简单物理性感觉的主体形式的特征,我们——在较

简单的现实实有的实例中——就有了物理世界中能量转化的一个例子。当这种材料是高度复杂层次上的现实实有时,使之客体化为材料的这种物理性感觉可能具有高度复杂的性质,那种认为由某种能量形式转化为新的主体的简单的看法就完全不能充分揭示这种纯粹物理性感觉的重要方面。 246

在“混合的物理性感觉”中形成材料的现实实有是它自身的一个概念性感觉客体化的结果。因此鉴于这种自主性因素是一个概念性感觉的主体形式的特征,我们——在较复杂的现实实有的情况下——就有了一个关于物理性世界中能量来源和能量方向的实例。一般说来,这种混合的物理性感觉的简化方面并没有充分揭示它在主体的合生过程中的作用。

有机哲学通过混合的物理性感觉的理论以及转变的感觉理论避免了身体与心灵之间的灾难性的分离,这种身心的分离是在任何重要方面都是来自笛卡尔主义的那些哲学体系的特征。有机哲学以这些方式使概念性感觉进入物理性感觉的范畴,反过来,物理性感觉也引起概念性感觉,而概念性感觉又引起其他概念性感觉——按照概念性评价范畴(范畴 IV)理论,这些将要在这一章的下面几节加以讨论。

按照主体性评价范畴,混合性感觉的一个重要特征就是从这种感觉产生的概念性感觉的强度。在下一节,“概念性评价”这种范畴条件要与所有物理性感觉(纯粹的和混合的物理性感觉)联系起来加以讨论。现在这一节只是就混合的感觉预先谈一下这种讨论。这样,一般范畴的相关部分现在就可以加以论述了。

混合的物理性感觉为其主体产生了一种概念性感觉,与先前

主体的概念性感觉具有相同的材料。但是,分别在这两种主体中的这两种概念性感觉可能会有各不相同的主体形式。

只有由主体的统一性(如范畴 I、VII 和 VIII 所表达的)所造成的概念性感觉才能在形成主体形式中有一种自主性。这些统一的条件把混合性感觉中有共同感受的主体形式与具有相同主体的派生的概念性感觉的主体形式联系起来。

显然,混合性感觉有两个子类:(1)感到时间性现实实有的概念性感觉的那些混合性感觉;(2)感到上帝的概念性感觉的那些混合性感觉。

以上帝的概念性感觉为材料的那些混合性感觉在时间性主体中造成上帝的客体化。上帝的感觉中那些被肯定包容的感觉是与时间性世界传递来的物理性感觉具有某种相容性对比和相容性同一的感觉。但是当我们论及上帝时,我就可以不加任何限制地肯定休谟的原则,即一切概念性感觉都是来自物理性感觉。休谟原则的局限性在我们讨论到概念性反转范畴(见本章第三节)时要谈到的,这种局限就在于这个原则仅仅涉及来自时间性世界的传导,而对上帝未加考虑。如果没有上帝的干预,世界上就不可能有任何新的东西,也没有任何秩序。创造过程就处于无效的僵死的水平,而被不相容的逆流逐渐排除了所有的平衡和强度。所以,来自上帝的那些新颖的混合感觉与具有派生的相同感受的概念性评价是进步的基础。

第 三 节

概念性感觉首先来自物理性感觉,其次来自彼此之间的相互

作用。在这个论断中,没有考虑上帝的干预。如果考虑上帝的干预,那么所有概念性感觉必定都来自物理性感觉。不受限制的概念性评价,斯宾诺莎意义上的“无限”,在宇宙中只可能有一次;因为那种创造性活动作为一种表征创造性作用特点的不可避免的条件,在客体上是不朽的。

但是,除非另有说明,我们将只考察现实世界的时间性实有。我们必须讨论这种与时间性世界相联系的、从物理性感觉产生的概念性感觉的范畴性条件。根据主体的统一性范畴条件(范畴I),初始阶段的物理性感觉具有命题的感觉统一性,适合于将多种感觉整合成对现实世界的统一感觉。但是,要完全确定这种最终满足的主体形式还有待于概念性感觉的产生,这种概念性感觉的主体形式引入了“评价”因素,也就是“高评价”或“低评价”。

这样,就有一个补充阶段接着初始的纯粹物理性阶段。这种补充阶段开始于两个从属的概念性创生阶段,然后进入整合阶段和再整合阶段,在这些阶段中可能出现命题性感觉和理智性感觉。在这一章,我们要讨论的仅仅是概念性创生的最初两个阶段。这两个阶段不是概念性分析阶段,而是概念性评价阶段。随后的分析阶段涉及命题性感觉,只是在某些情况下出现意识。但是在这一章,我们只讨论不包含意识的概念性评价,以及这种评价对那些在发生这种评价的现实实有之外的未来的物理性感觉的影响。 248

最初的问题是要发现一些原则,依据这些原则,某些永恒客体被肯定地包容,另一些永恒客体被否定地包容,某些永恒客体被感觉到,另一些被排除。

要解决这个问题,除了前面解释过的三个范畴性条件以外,还

要加上另外五个范畴性条件。这些范畴性条件是有关概念性感觉产生和协调的条件。就概念性想象来源于物理的经验来说,这些条件支配着“概念性想象”的一般过程。

范畴 IV. 概念性评价范畴。在每一个物理性感觉中都有纯粹的概念性感觉产生,这种概念性感觉的材料是在现实实有或结合体的确定性中体现出来的以物理的方式感觉到的永恒客体。

这一范畴保持了关于精神始源于感觉经验的旧的原则。它肯定了一切感觉经验都产生精神作用的原则,但这并不意味着这些初始的精神作用不会产生其他精神作用。也不意味着这些精神作用包含着意识,意识是复杂整合的产物。

精神极是作为物理极活动的概念性对应物而产生的,这两个极在起源上是不可分的。精神极开始于对物理极的概念性记录。按照感觉主义学派的观点,这种概念性记录构成唯一的经验材料。这一学派的学者完全忽视了物理极中发生的物理性感觉。休谟对“感觉印象”和康德对感觉材料的设想使用的都是只适用于概念性记录的用语。因而产生了康德在终极材料上的杂多观念。休谟——至少在他的《人性论》中——只能找到“能力”和“活跃程度”之间的差别。

概念性感觉的主体形式是评价。这些评价是依照主体的统一性范畴的。因此,概念性记录就是概念性评价;而概念性评价引起创造性目的。精神极引进一个主体作为自身合生过程的决定者。精神极就是依据永恒的评价原则决定自身理想的主体,这些原则在运用于自身物理的客体性材料时能够自主地加以调整。每一个现实实有就其物理极来说都是“适时的”,而就其精神极来说则是

“滞后的”。现实实有是时间性世界与自主评价的世界这两个世界的统一体。每一个简单的物理性感觉与它的概念性对应物的结合在后继阶段中产生一种物理性感觉,这种物理性感觉重演的主体形式按照概念性感觉中评价的高或低而获得或失去主体的强度。至此只是存在着对各种主体形式的主体性再调节。这就是物理性目的阶段。概念性感觉的结果就是这样,至此所能提供的只是,被修改的主体形式不单纯来自这个客体化现实实有的重演。而且,到这个阶段,在这种后继的复杂整合中,我们还发现,这种概念性的对应物也有一种与它从中产生的物理性感觉相分离的作用。 249

范畴 V. 概念性反转范畴。第二阶段产生的概念性感觉的材料与构成精神极初始阶段材料的永恒客体有部分相同、也有部分不同;对相同和不同如何决定要取决于主体性目的通过对比达到的深层强度。

因此,精神极的第一阶段就是概念性复制,而第二阶段则是概念性回复阶段。在这个第二阶段,在概念上感到了相近的新颖性。这是一个使主体形式在质的样式和对比的强度上逐渐得到丰富的过程^①,这种丰富过程之所以可能是由于对相关的多种选择进行肯定的概念性包容。对种种物理性的不相容性还存在着概念性对比。这里所说的这个范畴似乎限制了柏拉图的回忆原则以及休谟的记忆原则的严格使用。也许这个范畴同柏拉图的回忆原则的意旨并无任何矛盾。但它的确限制了休谟的原则的严格使用。诚然,休谟本人也承认有例外情况。正是这个范畴才能够使新颖性

^① 关于这一问题的另一论述,见我的《宗教的形成》,第3章第7节。

进入世界；所以，即使在恒定之中也绝不会有无差别的持续。但是，如这个范畴所说，由于回复阶段必然包含着与先前阶段相同的感觉要素，所以回复总是受到限制。按照主体的统一性范畴和后面要加以解释的主体性和谐范畴 VII，所有感觉的创生过程都是受主体赋予的最后综合的能力支配的。而且，按照客体的同一性范畴，这种能力在自我同一性要素的双重作用中总是有它的根据。因此，在综合中必定总有同一性的根据和追求对比的目的。对比的目的产生于对比所增进的深层强度。这种同一性根据和这种对比的目的二者结合的必然性在概念性回复的范畴中部分地得到表达。“追求对比的目的”表达了最终创造性目的，这种创造性目的就是每一种统一都要依照合生条件达到感觉的某种最大的深层强度。这种最终的目的是在范畴 VIII 中表述的。

这个回复范畴还有一个还没有回答的问题，这就是：一个未实现的永恒客体如何能够、又在什么意义上能够多少接近于实现了进入的永恒客体——也就是说，能够与任何另外未被感到的永恒客体相比较。按照本体论原则，这个问题只有参照某个现实实有才能得到回答。每一个永恒客体都进入上帝的概念性感觉。因此，一种更加根本的说明必须按照范畴 IV 把一个时间性主体中回复的概念性感觉归于上帝的概念性感觉，这种概念性感觉来自上帝经验中概念上有序关联的混合的物理性感觉。这样，由于认识了上帝的创造性活动的特征，我们就获得了一种更完全的合理的解释。这样一来，回复范畴就被消除了；休谟关于从物理性经验产生概念性经验的原则仍然毫无例外地保持着。

第 四 节

上一节讨论的两个范畴涉及纯粹的或混合的物理性感觉在其自身主体的后一阶段中产生概念性感觉的作用。现在这一节要考察“分散于”一个结合体的各成员中不同主体的类似的感觉。本节要考察继这个结合体之后的一个单独的主体，它包容这个众多分散感觉的多样性集合作为具有自身众多简单物理性感觉（有些是纯粹的，有些是混合的）相应的多样性集合的材料。然后，本节要阐述这样一个过程，通过这个过程，使这个单独主体中的这些多种多样不论多么复杂的感觉之间的相似性——由隐含在这些感觉的各种类似的材料中的一个永恒客体所构成——通过一种续发的整合过程转变成的一种感觉，这种感觉把作为一个实有的结合体和那个永恒客体之间的特别的对比构成它的材料。这种对比就是我们所熟知的那个永恒客体对这个结合体的限定。这一整合过程的中间阶段就是在最终主体中形成一种以那个永恒客体作为材料的概念性感觉。这种概念性感觉对于这个结合体各种成员的上述各种各样的简单物理性感觉都有同等的关联。正是概念性感觉的这种同等关联才导致这种整合，使结合体中的众多成员整合成由它们构成的一个结合体，而且在这种整合过程中该结合体与从这些成员的相似性中显示出来的一个永恒客体形成了对比。

因此，许多纯粹的和混合的物理性感觉产生了一个单一的概念性感觉，这就构成了包容性主体中这一转变的预备性阶段。对该主体中的这些感觉的整合形成了那个永恒客体所限定的结合体

的转变了的物理性感觉,这个永恒客体是这种单一的概念性感觉的材料。这样,就物理地感到世界作为一个统一体,并且感到世界是一个可分为各部分的统一体即结合体。每一个这样的统一体都具有自身的特征,这些特征来自该结合体众多成员未经区分的现实实有。在某些情况下这种结合体的客体化对它的个体的原子性现实的特征只有间接的相关。在这种情况下,客体化可能把新的有利的或不利的要素引入这个世界。通常这种客体化带来直接的信息,从而使包容性主体自身形成了贯穿被包容结合体中的普遍秩序的直接结果。转变就是以这种方式使现实世界作为一个共同体被感到,并且通过它的普遍秩序而这样被感到。转变的产生是由于被包容的结合体各种成员之间的相似性,而且转变消除了它们之间的差别。若没有转变,我们的微弱的理智活动就不能深入到事物的占支配地位的特征中去。我们只能通过排除而获得理解。转变依赖于一种范畴条件。

范畴 VI. 转变范畴。(按照范畴 IV 或按照范畴 IV 和 V)当同一个概念性感觉被包容性主体同等地从它的各种现实实有的相似的简单物理性感觉产生时,那么在后继的整合阶段——对这些简单的物理性感觉与所产生的概念性感觉一起进行整合——包容性主体可能把这种概念性感觉的材料转变成与被包容的现实实有的结合体或该结合体的某个部分之间的对比;因而,这样加以限定的这种结合体(或它的部分)就是这个包容性主体所接纳的的感觉的客体性材料。

这样使许多现实的简单物理性感觉转变成作为一体的结合体的一种物理性感觉就称为“转变了的感觉”。这样一种感觉的产生

依赖于强度、评价和相互有利的排除。

为了理解这种范畴条件,必须指出,把简单的物理性感觉整合为一种复杂的物理性感觉只是为被感到的结合体的各种现实实有提供了相互需要的分离的实有。我们必须说明一种结合体是如何代替构成它的各种现实实有的。这正是莱布尼兹在他的《单子论》中提出的问题。他通过某种未分析的“微知觉”理论来解决这个问题。需要有某种范畴为作为一个实有的结合体的物理性感觉提供其自身存在的范畴类型。最终主体中这样一种物理性感觉,是通过转变由结合体中各种成员所接纳的各种类似的物理性感觉与各种类似的概念性感觉(以结合体的这些不同成员为主体)结合在一起而产生的,这些概念性感觉是或者直接地按照范畴Ⅳ,或者间接地按照范畴Ⅴ从这些物理性感觉产生的。各种物理性感觉之间的类似性在于它们确定的属性显示了相同成分的永恒客体。概念性感觉的类似性在于这个永恒客体或从一个永恒客体产生的一个回复是结合体中各成员分别接纳的各种相关的概念性感觉的材料。最终的包容性主体包容了结合体的成员。(1)通过“纯粹”的物理性感觉使这些成员被类似的物理性感觉分别加以客体化;(2)通过混合的物理性感觉使这些成员分别地被这些类似的概念性感觉加以客体化。

252

依据范畴Ⅳ,在这个包容性主体中这些类似的纯粹物理性感觉会产生一种概念性感觉;依据范畴Ⅴ,可能有一种回复的概念性感觉。这样就存在着一种直接的概念性感觉;因为这些简单的物理性感觉(在最终主体中)在体现相同永恒客体这个意义上说都是类似的。(如果没有回复,这种类似性会扩展到纯粹的和混合的物

理性感觉。如果有重要的回复,这种类似性只扩展到以被回复的概念性感觉为材料的混合物理性感觉。后一种情况只有在回复的概念性感觉包含着占支配地位的强烈评价时才是重要的。)因此,不同现实的这些众多物理性感觉在最终主体中产生一种概念性感觉。因而这个单一概念性感觉在整个结合体的各种现实中便具有同等的关联。就这方面来说,结合体中回复的概念性感觉也就成了微不足道的,除非这些感觉在整个结合体中都保持这种同等的关联。我们暂且不考虑这种结合体的多种现实中的回复的感觉,在这种包容性主体中的混合的物理性感觉,按照范畴Ⅳ,也产生一个具有同等关联的概念性感觉;它也是与纯粹的物理性感觉(在最终主体中)所产生的同样的概念性感觉。因此(没有回复的)混合的物理性感觉的影响就是增加了纯粹的物理性感觉产生的概念性感觉的强度。但是,也可能要考虑到回复,也就是贯穿整个结合体的同等关联的回复。这种回复可能在结合体的各个单独的现实中产生,或在最终的包容性主体中产生,或者也可能有涉及上述两个来源的双重回复。因此,我们必须承认可能有多种不同回复的感觉,每一个都具有同等关联。只要有协调和回复起支配作用,就会产生一种增长了强度的概念性感觉。如果在这些各种各样的概念性感觉中存在着不协调,那么强度就会有所削减,一般说来就没有转变发生。但是,如果从这些同等关联的概念性感觉的某些来源或全部来源中,一种支配性的同等的概念性感觉显示出足够的强度,那么转变就会随之发生。

然后这种同等关联便转变成该结合体全体的或部分的物理性感觉与某一个永恒客体形成对比。需要指出的是,这一个同等的

概念性感觉是这个过程中的一个本质性因素,借助这个因素,整个结合体便引入了同等的关联。否则,就没有一种因素能够把对许多成员的特殊关联转变成对这个整体的一般关联了。

在这个物理性感觉中表现结合体特征的永恒客体可能是一个表现类似的物理性感觉特征的永恒客体,这些物理性感觉属于结合体全部成员或某些成员。在这种情况下,结合体作为整体以某种方式产生属于它的各种成员的特征。 253

还有,在这个转变了的感觉中只有一部分原有的结合体可能被客体化,而这种永恒客体可能从另一部分原有结合体的成员中产生。这就是以“表象直接性”为知觉方式的情况,我们要在后面一章(第四部分第五章;亦可参见第二部分第二章第一节和第二部分第四章第七节以及第二部分第八章)加以讨论。

这种永恒客体也可能是一个回复的概念性感觉的材料,只是间接地从原有结合体的成员中产生。在这种情况下,结合体中转变了的感觉便产生了新颖性;在不适当情况下这种新颖性可以叫做“错误”。但是转变了的感觉,不管它的转变历史怎样,仍然是最终主体据以包容结合体的确定的物理事实。例如,想一想表象直接性的例子,色盲可能被称为“错误”。然而它仍然是一个物理的事实。一种转变了的感觉仍符合物理性感觉的定义。

我们有意识地包容世界通常的方式就是通过这些转变了的物理性感觉。只有在我们有意识地感知异在的精神时,我们才接近于有意识地包容一个单独的现实实有。我们将会发现,转变了的感觉非常类似于命题性感觉,类似于连续整合中的有意识的知觉和判断。模糊性也是来源于这些转变了的感觉。因为一种表示结

合体所有成员相互包容的性质,转变成了这个结合体的一个谓词。由重复的力量产生的强度使这种转变了的知觉成为那种显著类型的感觉,这些感觉在进一步的整合中获得意识作为其主体形式的一个要素。它表现了整合过程中造成的对物理性感觉的一种简化。

按照这一范畴,任何结合体中所接纳的概念性感觉都会把该结合体的未来的作用改变为物理性客体的材料。这一范畴支配着一个现实实有中的概念性感觉转变成物理性感觉的过程,这些物理性感觉或者是该现实实有本身的后续阶段,或发生在后来的一个现实实有中。早先是概念性的东西后来在扩展了的作用中被物理性地感觉到了。因此,比如说,一种新的“形式”通过回复在概念上显著地进入,而在其他范畴条件容许时,则物理性地受到延迟的表现。

范畴Ⅳ和范畴Ⅵ的这种共同的作用便产生了称为“内转”和“外转”的东西。因为按照范畴Ⅳ在结合体的各种现实产生的概念性感觉具有的材料与许多物理性感觉的客体性材料表现出相同的样式。如果在概念性感觉中存在着向上的评价,那么物理性感觉便以其主体形式中增长的强度传递给新的合生。这就是“内转”。

但是,如果在概念性感觉中存在着向下的评价,那么(在后来的合生过程中)物理性感觉要么被排除,要么以衰减的强度传递给它。这就是“外转”。因此,“内转”和“外转”是“决断”的两种类型。

因此,这种带有评价的概念性感觉首先具有目的特性,因为它是一种动因,依据这种动因,才能对自身之外的客体化的主体的因果效验作出决断。但是这种概念性感觉只有与它由之产生的物理

性感觉相整合才能获得这种目的性质。我们将在第五章关于“比较性感觉”的论述中来讨论这种结合。

显然,这种内转和外转以及转变范畴只有在高级机体的情况下才有其重要性。它们构成了走向理智性精神的第一步,虽然它们本身并不等于意识。但是一个包含这些作用的现实实有必定具有概念性感觉的重要强度,能够覆盖和融合这些简单的物理性感觉。

对转变范畴的考察还表明,要达到理智性就在于获得抽象的能力。大量无关的细节要排除掉,着重点放在现实世界中具有系统性秩序的那些因素上。只要有平凡的秩序,就一定会有平凡化的现实实有。对否定性包容的正确的协调是精神进步的一个秘密;但是除非有相关因素的某种系统配置来表征环境,否则就没有什么东西能够用来构成对世界的鲜明生动的包容。低级的有机体只是各种能量形式的累积,这些能量以其多种多样的具体形式注入低级的有机体。这些有机体接收能量并且加以传递;但是它不能简化成可理解的系统。关于能量结构性流动的物理学理论必须涉及简单的物理性感觉在个别现实之间的传递。因而,我们可以预期物理学中与现存的宇宙秩序类型有关的某种量子理论。物理学关于互相替代的能量形式以及从一种能量形式转化为另一种能量形式的理论最终取决于由转变范畴和回复范畴某种体现所规定的传递过程。

第五节

第七个范畴性要求在两个方面支配着概念性感觉的效用:在

完成概念性感觉自身的主体方面以及在随后的合生过程中使这些概念性感觉的主体客体化方面。这就是主体性和谐范畴。

255 范畴Ⅶ. 主体性和谐范畴。对概念性感觉的评价是依据这些概念性感觉是否适合于成为主体所追求的满足中的共同要素而相互决定的。

应当把这个范畴条件同“主体的统一性范畴”相比较,也应当与概念性回复范畴相比较。在前一个范畴即主体的统一性范畴中,内在的不一致称为“逻辑的”不一致乃是前定和谐中的形成条件。在这个第七个范畴以及在概念性回复范畴中对一种目的的审美性适应是这种前定和谐中的形成条件。这三种范畴表达了感觉的根本的特性。因为超体是这些感觉的结果,也是对这些感觉的产生发挥作用的主体。它们创造了它们自身造物。需要注意的重要一点是,这种在过程的状态中还不充分确定的现实实有,决定了它自身的最终的确定性。这就是道德责任的全部要点。这种责任是由材料的限度和合生的范畴条件所规定的。

但是,自主性是微不足道的,除非在按照回复范畴产生概念性感觉过程中复杂性达到巨大的能量的程度。回复范畴必须与审美性和谐范畴联系起来加以考察。因为通过回复产生的对比是实现审美理想所要求的对比。除非存在着复杂性,否则理想的多样性会导致物理上的不可能,从而导致贫乏和枯竭。它需要一种复杂的构成使多样性作为一致性的对比展示出来。

只有依据主体的统一性范畴以及主体性和谐范畴,这个过程才形成结果的特性,反过来说,对生成结果的分析才能揭示这个过程。

第四章 命题与感觉

256

第一节

对于意识的本性至此还没有足够的分析。我们已经谈到,最初的基本的感觉即物理性的和概念性的感觉,也谈到它们最终合成肯定一否定的对比。但是在整合形成意识的开端和结束之间,有“命题性感觉”的产生。命题性感觉就是,这种感觉的客体性材料是一个命题。这样一种感觉本身不包含意识。但是一切形式的意识都是由命题性感觉与其他感觉(或者是物理性感觉,或者是概念性感觉)以各种方式整合造成的。意识就属于这样一些感觉的主体形式。

从物理性感觉与概念性感觉的整合产生一种复合的感觉,命题进入经验作为实有,构成这种复合感觉的材料。^① 可是一种概念性感觉并不与这个现实世界相关联,这意思就是说,这种现实世界的历史与这种概念性感觉的材料并没有任何特定的关联。这种材料是一种永恒客体,而一个永恒客体只是涉及纯粹一般的、未确定的现实实有中的任何一个。永恒客体本身不会在各种现实或各

^① 亦可参见第五章中论述的“物理性目的”。

个时期中作任何选择。你不可能仅仅通过想到红性就知道什么是红色,你只能通过在现实世界的物理性经验中进行探寻而发现红的东西。这种观点就是经验论的最终根据,即永恒客体对于进入经验没有提供任何说法。

但是现在有一种新的实有出现了。这种实有也许能够告诉我们有关特殊现实的情况。这种实有既不是现实实有,也不是永恒客体,也不是感觉。它们是命题。一个命题必须是真的或假的。这就是命题与永恒客体的区别所在;因为永恒客体决无所谓真假。命题与永恒客体之间的这种区别来自这样一个事实,即真和假总是基于某种理由,但是,按照本体论原则(第8个“解释性范畴”),一个理由总是对确定的现实实有的一种关系。而一个永恒客体本身是与所有确定的现实实有(甚至包括上帝在内)相分离的。它只是在绝对一般的意义上与任何这种实有相关。因此,不可能有任何可以决定永恒客体真假的理由。永恒客体的极大的多样性就是
257 它们在这个现实世界中有多种多样的作用的理由。

因此要完全脱离现实世界来理解永恒客体,结果就把它归结为纯粹无差别的非存在。这就体现了这样一个范畴原则,那就是,一个实有存在的一般形而上学属性就是“成为现实生成过程中的决定因素”。因此,永恒客体与创造过程中的每一实例的各不相同的关联要求在上帝的原初本性中得到概念上的实现。上帝没有创造永恒客体;因为正如永恒客体需要上帝,同样,上帝的本性也需要永恒客体。这就是存在的范畴类型融贯一致的体现。永恒客体相互之间的一般关系,差异性关系和模式关系就是它们在上帝的概念性实现中的关系。除了这种概念性实现,就只有与非存在

无法区别的单纯的孤立性。

尽管一个命题保持着永恒客体的不确定性,但它并没有与许多确定的现实实有完全脱离。它是一个复合的实有,在其组成成分中有一些确定的现实实有。如果从命题的构成上看,而不是从命题的抽象来看,这些确定的现实实有确实提供了决定命题真假的理由。但是这命题本身,除了依靠这些理由以外,并不能说明自身。在这方面,它同永恒客体一样是不确定的。

如前所述,一个命题性感觉是把一个物理性感觉与一个概念性感觉结合起来的特别类型的整合所产生的感觉。如果这种物理性感觉是简单的,那么这种物理性感觉的客体性材料就是一个现实实有,如果这种物理性感觉比较复杂,那么这种感觉的客体性材料就是多个现实实有的确定的结合体。概念性感觉的材料是一个(作为可能性)与任何现实实有相关的永恒客体,在这里的“任何”一词是绝对的一般性而没有任何选择的。在这种整合起来的客体性材料中,物理性感觉为它提供了确定的一组现实实有,通过它们所感到的与感觉主体之间的物理性关系表示出来。这些现实实有是这个命题的逻辑主体。这样,在永恒客体中固有的“任何”这个概念所表示的绝对一般性就在融合中消除了。在命题中,永恒客体在决定结合体的可能性方面只限于这些逻辑主体。这种命题可能涉及任何一个所提供的逻辑主体而具有有限的普遍性;或者它也可能涉及完全的一类所提供的逻辑主体作为潜在的关系项而具有单称性,每一个逻辑主体在复合的永恒客体的样式中都各自具有规定的地位。命题在对逻辑主体有限关联的某种确定方式上作为确定性的决定因素,是潜在性的永恒客体。这种永恒客体就是

命题的“谓词样式”。这一组逻辑主体，完全挑选出来作为这个谓词样式中的这些逻辑主体，或者集合地挑选出来作为这个谓词样式中这些逻辑主体中的任何一个，或者作为这个样式中这些逻辑主体中的某一个。因此，这种物理性感觉表示这些逻辑主体，并且分别地给它们提供了所必需的个别的规定性，从而赋予每一个主体在这种谓词样式中的假设性地位。概念性感觉提供了谓词样式。因此，在一个命题中逻辑主体的地位被归结为为可能性提供的材料。它们在现实中的真正作用被抽掉了；它们除了要达到它们的物理性表示的目的以外，再也没有事实中的成分了。每一个逻辑主体只是以它所规定的对谓词的假设性的关联，因而在各种现实中成为单纯的“它”。^①

显然，概念性感觉的材料在命题中作为谓词重新出现，命题则是作为整体的、命题性感觉的材料。在这种综合中永恒客体的绝对普遍性的关联遭到排除。物理性感觉的材料也遭到排除。因为真正在物理性感觉中产生的现实实有的特定的客体化被排除了，除非需要它起表示作用。客体化仍然只能表示逻辑主体必须具有那种确定性才能成为该谓词的假设性材料。逻辑主体的这种必要的表示作用需要现实世界作为系统性的环境。因为在纯粹的抽象中不可能有任何确定性的位置。命题就是那个谓词以那种确定的方式适用于那些逻辑主体的可能性。在每一个命题中，作为命题本身而不超出命题范围，就其在一个命题性感觉中的实现以及自身的真理性来说，只有完全的不确定性。然而，事实上逻辑主体在

^① 见我的《自然的概念》第1章中对这种思想线索的另一种说明。

实现了的相互关系中都是确定的现实实有。因此,命题事实上总是真的或假的。但它自身的真或自身的假,都不是命题所决定的事。这个问题只是与一个拥有命题性感觉以该命题作为其材料的主体相关。这样一个现实实有称为命题的“包容性主体”。甚至一个包容性主体也不一定是对这个命题作判断的。这种特殊的实例已经在前面第二部分第九章讨论过。在那一章中,“判断主体”这个词被用来代替含义更广的“包容性主体”。

我们对命题的一般性质的讨论可以总结如下:命题和永恒客体都具有不确定的性质,这种不确定性质在于二者对于现实都是确定的潜能,在现实中没有确定的实现。但是它们二者之间的区别在于永恒客体涉及具有绝对普遍性的现实性,而命题则涉及被表示出来的逻辑主体。真和假总是需要某种纯粹的既定的因素。永恒客体除了表现在某个既定的事实中以外不可能表明它们是什么。命题的逻辑主体提供了真假所需要的既定因素。 259

第 二 节

命题既没有感觉的特殊性,又没有结合体的实在性。命题是感觉的材料,需要有一个感觉到它的主体。命题通过它的逻辑主体与现实世界的关联使它成为对感觉的诱导。事实上许多主体都可能以不同的感觉感到命题,或者以不同种类的感觉来感到命题。人们把命题首先同逻辑联系起来考虑而且在道义上对真命题过于偏爱,这个事实模糊了命题在现实世界中的作用。逻辑学家只是讨论对命题的判断。的确,某些哲学家也不能把命题同判断加以

区分；而大多数逻辑学家都把命题看作是判断的附属成分。这样的结果就是，假命题遭了殃，被弃之不顾。但是，在实在世界中更重要的在于一个命题是有趣的而不在于它是不是真的。“真”的重要性在于增加了趣味。这里所持的观点是，判断感觉只构成命题性感觉的从属部分；而判断感觉是来自命题性感觉与其他感觉的一种特殊的整合。命题性感觉的最简单的实例，并不是意识性的感觉。意识只是产生于某些整合，其中命题性感觉作为被整合的成分。需要注意的另一点是，物理性感觉总是整体性的命题性感觉发展历史中的一个组成成分，它与该命题没有单独的关系，与那种感觉的主体也没有单独的关系，感觉的主体也是包容这个命题的主体。任何一个主体，如果它的任何物理性感觉的客体性材料中包含着所要求的逻辑主体，那么在后继的阶段中它能够接纳一种命题性感觉以该命题作为它的材料。它只需要产生一种概念性感觉具有必要的谓词样式作为其材料，然后就能把这两种感觉整合成所要求的命题性感觉。

显然各种新命题都是随着世界的创造性的进展而形成的。因为每一命题都包含着它的逻辑主体，除非那些逻辑主体就是这些作为逻辑主体的现实实有，否则，它就不可能是本来所是的命题。因此，对于任何一个现实实有来说，如果它的现实世界不包含命题的逻辑主体，那么它就不可能感到该命题。“恺撒渡过了卢比孔河”这个命题不可能在汉尼拔还在地球上存在的时候被汉尼拔所感觉到。汉尼拔可能感觉到类似于这一命题的许多命题，但不可能感觉到这个命题。还要指出的是，构成命题的语词形式也包含一种促使肯定的判断感觉产生的激发因素。在富于想象的文学作

品中,这种激发因素受到语言的一般环境的限制,甚至受到重要书籍的形式和编排的限制。有时甚至特意设计出一些语词的形式来抑制形成某种判断-感觉,例如,“从前……”。这种语词上的陈述也包含用词和短语来表示必须指出命题的逻辑主体的某种物理性感觉。但是语言总是有省略性的,它的意义总是依赖于发表语言的环境。例如,“恺撒”这个词可能意指一个傲慢的年轻人,也可能指一个黑奴,或者指第一位罗马皇帝。 260

如果现实实有的现实世界包含着一个命题的逻辑主体,那么这些现实实有就被看作是处于该命题的“位域”之中。这个命题可被这些现实实有所包容。在处于一个命题位域之中的那些现实实有,只有其中的某些现实实有会肯定地包容这个命题。有两种纯粹的命题性感觉,即“想象性的感觉”和“知觉性感觉”。这两种命题性感觉不能截然分开,但它们中的极端的实例则起着不同的作用。

第 三 节

命题性感觉只能在包容性主体发展过程的后期阶段才会产生。因为在早期阶段它需要:(1)物理性感觉的客体性材料包含所需要的逻辑主体;(2)物理性感觉在决定其材料的确定性的多种因素中包含某种永恒客体;(3)这一永恒客体的概念性感觉,按照范畴条件 IV 必然从上述第(2)项的物理性感觉中产生;也许还有(4)按照范畴条件 V,某种概念性感觉是前一种概念性感觉的回复,它包含另一个永恒客体作为它的材料。

上述(1)中的物理性感觉将称为“指示性感觉”；(2)中的物理性感觉将称为“物理性识别”，物理性识别是提供谓词样式的那些概念性感觉的物理性基础。

“谓词样式”或者是作为上述第(3)项概念性感觉的材料的永恒客体，或者是作为上述第(4)项概念性感觉的材料的永恒客体。在前一种情况下，第二种概念性感觉即上述第(4)项中的概念性感觉，对于讨论命题性感觉没有关系。这两种情况无论哪一种，以谓词样式为材料的那种概念性感觉就叫做“谓词性感觉”。

在这个对谓词性感觉来源的说明中，我们与洛克和休谟的看法总的来说是一致的。他们认为，每一种概念性感觉都有其物理性基础。但是休谟提出了一个原则，认为所有的永恒客体首先都是物理地被感到的，因而就只承认上述第(3)项谓词性感觉的来源。然而，休谟作出了两个让步，就破坏了他的一般原则。因为他承认在不同浓度的颜色层次中的中间“浓度”的独立来源，而且也承认新的“样式”的独立来源。这两种情况都被上述第(4)项所要求的回复原则所承认。命题性感觉是在后一阶段产生的，在这个阶段存在着对“指示性感觉”与“谓词性感觉”的整合。在这种整合中通过涉及两种材料的双重消除综合了这两种材料。包含在指示性感觉材料中的多个现实实有被划归为纯粹的多样性集合，其中每一个现实实有由于排除了真正构成该结合体确定性的永恒客体而成了纯粹的“它”。但由于这种整合把这些现实实有置于命题与既定的谓词样式的统一之中，因而使它们不致成为纯粹的多样性。因此，最初所感到的作为纯粹事实的现实就转变成一组具有实现规定的谓词样式的潜能的逻辑主体。这种谓词样式也受到排除的

限制。因为作为概念性感觉的材料,它对绝对地任何一个现实实有来说都有实现的可能性,但是在这个命题中它的这些可能性只限于这些逻辑主体。

依据范畴Ⅶ,命题性感觉的主体形式依赖于环境。它可能包含意识,也可能不包含意识;可能包含判断,也可能不包含判断。它可能会包含内转或外转,也就是说包含决断。只有在“肯定—否定”的对比进入这种主体形式时,它才包含意识。换言之,只有在这些感觉是一种整合性感觉的组成成分,它的材料是一个结合体和一个命题之间的对比,结合体是对它的真假的决断,而命题按其本性来说否定这种决断,只有这时,才有意识进入这些感觉的主体形式之中。命题的逻辑主体是这个结合体中的现实实有。意识是对这种特殊的实在结合体与对它的想象性自由相对比的感觉方式。意识可能对于了解实在事物是什么具有重要意义,或者对于了解想象是什么具有重要意义,或者对于上述两个方面都具有重要意义。

第 四 节

一个命题本身,在它的各种包容性主体之间是同等相关没有偏重的,就它的本性来说,它并没有充分决定这些包容的主体形式。但是以同一个命题为材料的各种不同的命题性感觉在不同的包容性主体中,按照它们在这些主体中不同的经历而具有广泛的差别。可以把这些命题性感觉分为两种主要的类型,分别称为“知觉性感觉”和“想象性感觉”。这种区别是建立在“指示性感觉”和

“物理性识别”之间的比较基础上的,从指示性感觉中产生了逻辑主体,从“物理性识别”中产生了谓词样式。

262 这些物理性感觉或者是相同的,或者是不同的。如果它们是同一种感觉,那么所产生的命题性感觉在这里就称为“知觉性感觉”。因为在这种情况下,我们就会看到,命题表明它的逻辑主体有一种特性,这种特性来自那个包容性主体物理地感到这些逻辑主体的方式。

如果这些物理性感觉是不同的,那么所产生的命题性感觉在这里就称为“想象性的感觉”。因为在这种情况下,我们就会看到,命题表明它的逻辑主体有一种并不一定与这些逻辑主体有密切的关联的特性。因为这些物理性感觉是复合的,在它们之间有不同程度的差别。两种物理性感觉可能有广泛的不同,也可能几乎完全相同。因此,两种命题性感觉之间实际上并不像可能有的那样截然不同。如果注意到知觉性感觉可以区分为三种而出现三种不同情况,它们之间又会相互过渡,那么这种区别就变得更加模糊了。

由于我们现在在讨论知觉性感觉,而我们所掌握的只是一种物理性感觉,它只拥有指示性感觉和物理性识别这两种作用。首先,假定这种谓词样式是直接从事第(3)项的物理性识别中产生的,因而不存在回复,而与第(4)项是毫不相关的。在这种情况下所产生的命题性感觉就称为“确实的知觉性感觉”。这种感觉依据其产生的方式有一个命题作为材料,这个命题的谓词以某种方式在它的逻辑主体的实在结合体中得到实现。所感到的这个命题提出的谓词来自实在结合体而不是由这个包容性主体折射来的。

然而,由于这个命题以这种方式包含着逻辑主体与谓词,因而它并不一定是真的命题。因为按照范畴性条件VI,这个包容性主体对该结合体的最初的物理性感觉可能已包含着“转变”。在这种情况下,命题归于它的逻辑主体的是物理地拥有确定性谓词的结合体;而这个谓词可能只是概念性地被这些逻辑主体所拥有。因此,命题提出的作为结合体中一个物理性事实,实际上只是一个精神性的事实。除非把命题理解为本来的命题,否则便会产生错误。这样的理解属于主体形式。

但是如果最初的物理性感觉在任何阶段上都不包含回复,那么这个命题的谓词就是那种构成该结合体确定性的永恒客体。在这种情况下,这个命题便毫无限制地是真的。因而这种确实的知觉性感觉就称为“直接的”感觉。因此,存在着“间接的”知觉性感觉(在涉及回复时)和“直接的”知觉性感觉;这两种感觉都称为“确实的”感觉。就这两种“确实的”感觉来说,谓词在结合体中物理地或理想地得到实现,不需要与包容性主体有任何关系。

第三,也是最后一点,按照上一节的第(4)项,这种谓词性感觉可能通过回复而在包容性主体中产生。在这种情况下,这个谓词在这种包容性主体中就有某些因素在实际上有助于增进结合体的确定性;但是它也有某些因素与结合体中相关的因素形成对比。这后一种因素被引入包容性主体的合生之中。因而由于这个包容性主体的主体特性而使这个谓词的真实性受到扭曲。这样一种感知性感觉就被称为“不确实的”感觉。 263

不确实的感觉是“受束缚的”想象所产生的感觉,就是说,整个起源只有一个物理性基础,即既是“指示性感觉”又是“物理性识

别”的物理性感觉。想象就束缚在一个终极事实上。

第五节

想象性感觉是在指示性感觉和物理性识别互不相同时的一般情况。但是这种不同可能是从一种极端的情况到另一种极端情况之间的不同程度的差异,一种极端的情况是,分别构成两种感觉的客体性材料的两个结合体几乎全无联系;另一种极端情况是,两种结合体几乎完全相同。但是只要在这些感觉之间存在着差异,就有某种自由想象的成分,命题作为一种想象性感觉的客体性材料具有来自一个结合体(有回复或没有回复的)的谓词,这个结合体在某些方面不同于提供逻辑主体的结合体。因此,命题是作为与逻辑主体相关的想象性概念而被感觉到的。这个命题就其本性来说,对于应当怎样感觉到它并没有任何提示。在一种包容性主体中它可能是知觉性感觉的材料,在另一种包容性主体中则可能是一种想象性感觉的材料。但是,这两种感觉的主体形式会因这些感觉在各自主体中产生的变化历程的不同而有所不同。

命题性感觉的主体形式中占支配地位的是评价而不是意识。在纯粹的命题性感觉中各种逻辑主体都保留了显示出来的特殊性,但都失去了它们自身实在的客体化方式。这种主体形式存在于纯粹物理性感觉和清晰意识之间的过渡区,这种清晰的意识能够把握物理性感觉和想象的可能性之间的对比。一个命题性感觉是对超验未来中创造性发生的一种诱导。在它作为一种诱导起作用时,有关命题逻辑主体的命题性感觉可能在随后的某个阶段引

起涉及强化结合体中那些主体的某种物理性感觉的决断。因此，按照不同的范畴条件，各种命题可能进行强化、弱化、抑制或转变，而并不一定进入清晰意识，也不一定遭遇到判断。

因此，为了求得真实，甚至物理性感觉也必须加以批判性考察，因为它们的证据并不是不需要分析其来源的最终证据。这个结论只是肯定了科学研究中一个平平常常的看法，即我们绝不能从独断的确实性出发。这种确实性总是我们作为批判性分析的结果而不断接近的理想。如果我们证实了，我们依靠的是一种确实的知觉性感觉，它的产生并不包含回复，那么我们就知道，作为那种感觉材料的命题是真的。由于命题性感觉的产生方式，除了对这种产生的方式进行批判的考察以外，对一个命题的真实性不可能有直接的保证。

这种感觉必须是(1)知觉性的，(2)确实性的，(3)直接的。我们在上一节中对这些条件都分别规定了明确的意义。

然而，对于建立在直接的物理性感觉基础上的直接知识的可靠性总存在着一种局限，即创造性的突现可能把虚假的规定性输入现实世界的物理性感觉之中，这种虚假的规定性是从那个现实世界所包含的概念中产生的，而不是从这个现实世界的物理性感觉中产生的。

这种产生错误的可能性特别明显地出现在属于表象的直接性方式的那个特殊一类物理性感觉。

作为想象性感觉材料的命题可能是真的。除了命题的感觉的产生方式以外，有两个问题现在必须加以考察，那就是意识在感觉的主体形式中产生的问题以及命题的直觉性判断产生的问题。

第六节

语言对于精确命题的表示通常总是模糊的。口头语言只是一连串声响而已。它的功能是：(1)在包容性主体中引起某种表示命题的逻辑主体的物理性感觉；(2)在包容性主体中引起某种能起“物理性识别”作用的物理性感觉；(3)促使这些“物理性识别”提升为概念性的“谓词性感觉”；(4)促使指示性感觉和谓词性感觉整合为所需要的命题性感觉。但是在这种复合的功能中总存在着对说话发生的环境的不言而喻的依赖关系。让我们来考虑一下下面这个传统的例子：“苏格拉底会死的”。

这个命题可能意味着“它会死的”。在这种情况下，“苏格拉底”这个词在说话的环境下只是引起一种表示会死的那个“它”的物理性感觉。

这个命题也可能意味着“它是苏格拉底的并且会死的”，这里“苏格拉底的”只是这个谓词样式中的一个附加成分。

现在回到表示这个谓词样式的几个词上来，即“会死的”，或者
265 是“苏格拉底的和会死的”。稍加思考就会揭示这样一个事实，即假定只有一个属于这个命题的逻辑主体，这是一个纯粹的约定。“会死的”这个词意味着对这个世界中现实实有的一般结合体的某种关系，对于任何现实实有都是可能的。“会死的”并不是指“在任何可能世界中会死的”，而是意味着“在这个世界中会死的”。因此，存在着对这个现实世界的一般的指称关系，作为显示“会死的”可以在其中实现的事物系统组合。

“苏格拉底的”这个词意味着“在雅典人的社会中实现苏格拉底的属性”。它不是意味着“在任何可能世界中是苏格拉底的”，也不意味着“在这个世界的任何地方是苏格拉底的”；而只是意味着“在雅典，苏格拉底的”。因此，这里使用的“苏格拉底的”是指一个由许多现实实有组成的社群。因而苏格拉底的属性可以在那种环境中实现的某些一般的系统属性。“雅典人的社会”也要求这个现实世界显示某种系统的组合，使“雅典主义”可以在其中实现。

因此“苏格拉底是会死的”这个说法的一种意义中，逻辑主体是一个单称的它(苏格拉底)和这个现实世界的众多现实实有构成一个社群使“会死的”一般属性可以在这个社群中实现并且包含前面的“它”。在另一个意义上，在逻辑主体中也包含构成雅典人社会的众多现实实有。这些现实实有是实现“苏格拉底的和会死的”这个谓词样式所必需的，而且也都是确定地表示出来的逻辑主体。这些现实实有也需要这个现实世界的一般组合以支持“雅典主义”与“会死的”相结合。

第五章 经验的更高阶段

第一 节

“比较性的感觉”是整合的结果,这是我们尚未加以考察的;比较性感觉的材料是各种类属性对比。无数更为复杂感觉都归于“比较性感觉”这个名目之下。

现在我们先来考察两种简单类型的比较性的感觉。一种类型是来自对命题性感觉和指示性感觉的整合,命题性感觉有一部分是来自“指示性感觉”。这种类型的感觉称为“理智性感觉”。这种类型的比较性感觉又分为两种:一种是由“意识性知觉”组成;另一种是由“直觉性判断”组成。直觉性判断的主体形式也包含意识。因此,“意识性知觉”和“直觉性判断”同样都是“理智性感觉”。“比较性感觉”的另一种类型称为“物理性目的”。这样一种感觉来自对概念性感觉和基本的物理性感觉的整合,概念性感觉或者是直接地按照范畴条件Ⅳ(概念性评价范畴)从基本物理性感觉产生,或者间接地按照范畴条件Ⅴ(概念性反转范畴)从基本物理性感觉产生。但是这种整合比之于同样从基本物理性感觉中产生的称为“感知性的”“命题性感觉”的那种整合来,还是比较初级类型的整合。这些物理性目的的主体形式或者是“内转”或者是“外转”。物

理性目的的主体性形式并不包含意识,除非这些感觉获得与意识性知觉或直觉性判断的整合。

第 二 节

理智性感觉中的材料是多个现实实有组成的结合体和以这个结合体的成员为其逻辑主体的命题之间的类属性对比。在每一个类属性对比中它的统一性来自每一个对比因素构成成分中的某些实有的两方面功能。这种统一性表明与第二个范畴条件(客体的同一性范畴)的一致。接纳了两种感觉的共同“主体”造成一种整合,使这些现实实有中每一个通过这种整合都在这样一个类属性对比中获得这两个方面的一种作用。作为这个主体中的一个因素,任何一个客体化的现实实有都不可能起两种相互分离的作用。²⁶⁷在那里只能有一个可分析的作用。因此,在来源上可以以这个类属性对比两方面因素分别描述每一个现实实有的两种不同的作用方式,都可以作为只有双重位态的同一个作用在主体中实现。这种双重位态被统一为“对比”。这样一个可分析的作用本身包含着纯粹的事实和纯粹的潜能之间的对比,纯粹的事实就是有关的客体化的现实实有对物理性感觉中客体化的结合体所提供的东西,而纯粹的潜能是同一个现实实有在命题实现的可能性中发挥着它在命题的谓词样式中规定作用的潜能。这种对比就是被称为“肯定—否定对比”的情况。它是对物理性感觉中客体化事实的肯定和这种纯粹的潜能之间的对比,这种潜能是在命题性感觉中对这种肯定的否定。这是关于这个现实世界中的各种特殊实例的“事

实”和“可能”之间的对比。这种对比的感的主体形式就是意识。因此在经验中意识会随着理智性感觉的出现而产生并且与这种理智性感觉的变化和强度相一致。根据范畴条件Ⅶ(主体性和谐范畴),作为任何感觉中产生的主体形式因素最终在所有感觉的统一中获得了共同的满足;所有感觉都在意识中获得量子辐射。

上述说明与我们的意识经验的通常事实相一致。意识忽隐忽显地闪烁着;即使在它最明亮时,也只有一个清楚照明的很小的聚焦区和一个很大的经验半影区,透露出朦胧理解的强烈经验。清晰意识的简明性并不能表示完整经验的复杂性的程度。我们的经验的这种特性也表明意识是经验的顶点,只是偶尔才能达到,它不是经验的必然基础。

第 三 节

如果一种感觉的材料是一个命题,并且它的主体形式包含着某种形式或某种永恒客体,与某种等级的强度相联系作为其情感样式中的一部分,那么这种感觉就称为“信念”或者说包含着“信念”的要素。这种永恒客体就是“信念特征”。当这种特征进入情感样式时,那么按照所包含的强度,这种感觉,不论它是什么样的感觉,都是某种程度上的信念。

洛克在他的《人类理智论》(第四部分,第15章,第3节)中坚持认为,这种信念特征在强度上各有不同。他写道:

人心如果采纳了这类命题,那就叫做“信念”、“同意”或“意见”。所

谓信念等等,就是,我们虽不确实知道一个命题是真实的,可是我们会因为各种论证或证明承认它是真的而使我们信以为真,由此我们就看到,或然性与确实性之间的差别。信念和知识之间的差别就在于:知识的每一部分中都有一种直觉;而且每一种直接的观念,每一步骤都与其有明显确实的联系;而在信念方面则不是这样。 268

洛克关于确实性和不确实的信念之间的区别是值得赞赏的。但是这种区分远不像看起来那样的重要。因为我们通常所关注的并不是这种直接的直觉。我们只有在语词中记录下对这种区别的记忆。关于这种记忆的语词记录是否会在我们心中回忆起一个真命题,这肯定总是一个很不确定的问题。相应地,当我们要依赖不确定的记录进入不确定状态时,我们对直接直觉的态度必定是像古罗马的角斗士那种态度,“将死者向你的致敬(*morituri te salutamus*)”。必须了解,我们不是在谈论一个命题在表达它对其他某些命题的关系时的那种客观的或然性。对信念的相对的坚定性是一个心理上的事实,它可能会、也可能不会得到客观证据的证明。这种信念特性通过它与来自各种类型理智性感觉的意识相融合而采取各种不同的形式。

第 四 节

意识性知觉是对与直接事实相关联的东西的感觉,它与潜在的无关联的东西形成对比。现在我们必须对这种一般的描述加以详细的解释。

“意识性知觉”非常重要,因而值得我们对其产生的整个历程

加以重新论述。我们将会看到,有几种不同的产生方式会涉及到,其中有些产生方式会导致错误的知觉。因此,对意识性知觉进行批判性考察与对各种判断(直觉性判断和推论性判断)的批判性考察同样重要。

首先,有一种基本的物理性感觉,从中产生有关“主体”的整个系列的感觉。被称为“知觉性感觉”的那种命题性感觉就从这种物理性感觉中产生。意识性知觉就是整合了知觉性感觉与原来的这种物理性感觉而产生的比较性感觉。

在说明这种“知觉性”感觉的产生(第三部分第4章第4节)时,首先要把各种不同种类的这样的感觉分析为“确实性的”感觉和“非确实性的”感觉;其次要把“确实性的”感觉分析为“直接的”感觉和“间接的”感觉。如果不加限定,直接的知觉性感觉感到它的逻辑主体潜在地带有一个表达结合体内在特性的谓词,这个结合体是这种物理性感觉的初始材料;如果加以限定,这个陈述也适用于间接的知觉性感觉。这种限定就是,包含在结合体中的从属的概念性感觉由于回复(见范畴条件V)而转变,从而能够在这个
269 “主体”(这种意识性知觉的最终主体)中被感到,就像它们一直是这个结合体中的物理性事实。当然,物理性感觉的这种转变只有在不包含不相容对立时才会产生。

因此,一般说来,转变了的物理性感觉只有作为种种不相容性和抑制性的复杂过程的产物才会产生。除了在少数高级有机体中才能实现的特别情况以外,转变只能说明那些强度微弱得可以忽略不计的物理性感觉。但是,需要指出的重要一点是,甚至确实的物理性感觉也会由于把感到的概念转变成感到的物理性事实而使

感到的结合体的特征受到歪曲。确实的感知性感觉会以这种方式把错误引入思想；而转变了的物理性感觉能够把新颖的因素引入物理世界。这种新颖的因素可能是有利的因素，也可能是灾难性的因素。但是，要点在于，物理世界中新颖性，以及确实的知觉性感觉中的错误，都是按照回复范畴通过概念性作用所产生的。

现在我们且把转变了的知觉性感觉的重要性情况放在一边，来考察直接知觉性感觉的包容性主体。这种主体在其合生阶段包含两个因素，即原生的物理性感觉和派生的知觉性感觉。在前一个因素中物理地感到的结合体通过自身特有的物理的联系而客体化。在事实与回复的概念之间不存在产生衰减的不相容的对立。因而这种客体性材料以自身特有的强度被感到，并传递给这种物理性感觉的主体形式。这个整合中的另一个因素就是“知觉性”感觉。这种感觉的材料是命题，以结合体的现实实有作为其逻辑主体，它的谓词也是从这个结合体产生的。这种知觉性感觉的整个产生过程都以物理性感觉作为唯一的基础，它同时起着“指示性感觉”和“物理性识别”两种作用（见第三部分第四章第三节）。

这样，把这两种因素整合成意识性知觉便使这个结合体作为事实与自行产生、自行限制并在自身中体现出来的潜能相对照。这种对照是作为整合感觉的客体性材料的类属性对比。主体形式就这样以实现潜能的方式对这个结合体真正本质呈现出生动的直接意识。用休谟的用语来说，就是有一种极为“强烈和生动”的“印象”。

因而，对意识性知觉的正确性有两种直接的保证：一种是休谟的“强烈和生动”的检验，另一个是通过意识对这一过程中所包含

的各种感觉的阐明,因此,这种物理性感觉并没有把概念转变为物理性联系,对这个事实有待于进一步检查。这两种检验方法无论哪一种都不是不可错的。还有一种延缓的检验方法,即未来与这种假设中产生的预期相一致。这后一种检验只有通过一个持续客
270 体即持续的感知者生命中的未来机缘才能实现。

应当看到,值得怀疑的不是对作为现实世界一部分的结合体的直接知觉。值得怀疑的要素是观察谓词对这个结合体的规定。

当主体从自身的基本物理性感觉的概念性起源进入下一阶段,产生回复的概念性感觉而起谓词性感觉的作用时,这种不确实的知觉性感觉便在主体中出现了。物理性感觉由于从结合体的概念性回复产生,因而它可能会,但也可能不会失去直接关联。但不管怎样,这个主体都会通过自身的回复过程为这些逻辑主体产生一个谓词,无论作为物理的事实,还是作为这个结合体中的概念性功能,都与这个结合体没有任何直接关联。因此,把物理性感觉同不确实的知觉性感觉结合起来的比较性感觉就把结合体同一个命题的类属性对比作为它自身的材料,它的逻辑主体构成结合体中的各种现实,而它的谓词部分地与结合体中所体现的复合样式相一致,部分地与它不一致。这种情况实际上是通过想象对一个命题达到的意识性感知,它与这个结合体相关而与事实并不一致。事实上这种情况更类似于第二种理智性感觉即直觉性判断。但是,由于对一个基本的物理性感觉的使用发挥指示性感觉和物理性回忆这双重作用,所以在比较性感觉中的命题就会与相同感觉中的结合体有某种生动的关联,这种关联出现在确实性知觉的情况中。然而,这种情况实际上是一种直觉判断。

第五节

“判断”这个词是指我们所讨论的三种比较性感觉。其中每一种感觉的材料都是一个客体化的结合体与一个命题之间的类属性对比,命题的逻辑主体构成这个结合体。这三种比较性感觉就是:(1)“肯定形式”的感觉;(2)“否定形式”的感觉;(3)“悬置形式”的感觉。

在所有这三种感觉到的对比中,由于对比两边的现实实有之间的客体同一性,因而对比的材料达到了统一。在“肯定形式”中,由于客体化结合体的样式与谓词之间的同一性,因而就有了更进一步的统一的基础。在“否定形式”中,这后一种统一的基础就被包含着不相容差异的对比所代替。在“悬置形式”中,谓词同结合体的样式既不是相同的,又不是不相容的。它与客体化的结合体的样式有区别,但又可以相容;这个结合体就其自身的“形式的”存在来说,在事实上可能体现、也可能不体现这种样式和谓词。因而 271 在这种比较性感觉中存在着样式和谓词之间的对比而没有不相容性。

如前所说,在直觉判断中,这种比较性感觉是整合了一个结合体的物理性感觉同一个命题性感觉,命题性感觉的逻辑主体是这个结合体中的现实实有。就这种一般性描述来说,直觉判断同意识性知觉并无不同,因而都可以作为“理智性”感觉归于一类。但是,对于直觉性判断来说,存在着更为复杂的生成过程。有两种不同的物理性感觉,即指示性感觉和物理性记忆(第三部分,第四章

第三节)。谓词性感觉或者按照范畴条件Ⅳ直接来自物理性记忆，或者按照范畴条件Ⅴ间接地来自物理性记忆。对谓词性感觉同指示性感觉的整合产生想象性感觉(见第三部分，第四章第五节)。这是一个命题性感觉，其材料的逻辑主体来自指示性感觉，而谓词样式来自物理性记忆。这两种物理性感觉在来源上可以相对地分开。因而，这种想象性感觉的主体形式中可能并没有相信或不信的偏好；或者，即使有这种偏好，其情感强度也可能是轻微的。

直觉判断就是一种比较性感觉，它的材料是由指示性感觉所涉及的结合体同想象性感觉所涉及的命题之间的类属性对比所构成的。在这种类属性对比中，每一个现实实有都具有两方面功能的对比。一方面就是在这个结合体样式中显示出来的功能，另一方面就是它在这个潜在的命题样式中发挥的功能。如果除了显示出来的和潜在的这二者之间的对比以外，还有样式和谓词之间的同一，那么按照客体的统一性范畴，在这两方面的功能即显示出来的和潜在的功能中也存在着单独的复合永恒客体。在这种情况下命题与结合体融贯一致，而这种融贯一致就是命题的真理性。因此，“真”就是在结合体的样式和类属性对比中命题的样式没有不相容的对立，或者没有“实质性的对立”。涉及客体性差异范畴的唯一的对比只是显示性与潜在性之间的对比，而在所有其他方面则由客体的同一性范畴支配着这种融贯一致性。

如果在显示性和潜在性之间的对比以外的任何其他方面产生对比，那么这两种样式就不是同一的。因而，在某种意义上这个命题无论是重要的或不重要的，都不会被感到是真的。

需要指出的是，直觉判断在其主体形式上与材料中可以感到

的东西相一致。因此,错误不可能从构成这个判断主体形式的整合中产生。但是错误的产生可能是由于作为被整合因素之一的指示性感觉在其来源中包含着回复。因此,错误是由存在于意识之下的作用而产生的。虽然这些作用也可能在意识中出现并且容易受到批判。 272

最后,把直觉判断同意识性知觉区别开来的东西就是,意识性知觉是一种原创性过程的结果,这种过程使它最密切地限定于这样有意识感知到的事实。但是这两种知觉之间的区别并不是绝对的。在意识性知觉中我们可以发现一种转变,它使结合体中包含的概念转变为该结合体中的物理性感觉,还有一些不确定的命题性感觉,其中产生一个带有被回复谓词的命题。这些就是意识性知觉呈现出直觉判断一般特征的情况。另一方面,如果两种物理性感觉是不同的,它们之间的差异可能是微不足道的。其中一种感觉材料的结合体实际上可能与另一种感觉材料的结合体是相同的。在这种情况下,一个直觉判断便接近于一种意识性知觉。

对产生直觉性判断的各个阶段所作的简要分析就是:(1)“物理性记忆”和“指示性感觉”;(2)从物理性记忆产生的“谓词性感觉”;(3)从整合“谓词性感觉”与“指示性感觉”产生的“想象性感觉”;(4)通过整合“想象性感觉”同“指示性感觉”产生的“直觉性判断”。

如果把一个直觉性判断的主体形式描述为必然包含对这个命题的确信或不信,那就是一个很大的错误。有三种情况会出现。作为直觉性判断材料的类属性对比可能把这个命题的谓词表现得与客体化的结合体中显示出来的相一致。在这种情况下,主体形

式就会包含着确定的信念。第二种情况,这个谓词可能表现为与客体化的结合体中显示出来的永恒客体不相容。在这种情况下,这种主体形式就会包含着明确的不信或怀疑。但是还有第三种情况,事实上它是更为通常的情况:这个谓词可能表现为与客体化的结合体中显示出来的永恒客体完全无关或部分无关。在这种情况下,这种主体形式需要表现的既不是相信,也不是不信。它可能包含着这些决断中的一个或另一个,但它并不一定如此。这第三种情况可以称为“悬置的判断”。因此,一个直觉性判断可能是一个信念判断,可能是不信的判断,也可能是悬而未决的判断。就最终的满足来说,有时推论过程的任务就是把一个悬而未决的命题转变为信念判断或者不信的判断。

但是理智性感觉的主要功能既不是对一个判断的相信,也不是不信,甚至也不是对它悬而未决。这些感觉的主要功能就是提高这种情感强度,与所涉及的概念性感觉中的评价以及比任何理智性感觉更初级的单纯物理性目的中的评价相适应。这些理智性感觉以截然分明的方式发挥这种功能,把抽象的评价限于表达与那些确定的逻辑主体相关的各种可能性。这些逻辑主体由于其他一些包容而成为关注的主题,因而,这个命题就成了对创造性活动的诱导。换句话说,对这个命题的包容造成了这种主体性目的的修改。

理智性感觉就其基本的功能来说,就是把注意力集中在增加重要性的方面。这种注意力的集中也引起了对物理性目的的批判,它是对真和假的理智性判断。但是,必须记住,理智性感觉除非已经找到比它们本身更加原始的“物理性目的”在有效地发挥作

用,否则就不能理解理智性感觉。意识是在相关普遍性进入概念性包容之后出现的,而不是在此之前。

第六节

显然,肯定的直觉判断与意识性知觉非常相似。意识性知觉就是非常简化的一种肯定性直觉判断;而直接的肯定性直觉判断就是一种非常复杂的完善化了的意识性知觉。这两者之间的区别来源于这样一个事实,即意识性知觉包含感知性感觉,而肯定的直觉判断包含想象性感觉。在感知性感觉的构成中只包含一组现实实有。这些现实实有是所感到命题的逻辑主体。但是,想象性感觉的构成中则包含两组现实实有。其中只有一组现实实有提供所感到的命题的逻辑主体;而另一组现实实有则在产生的过程中最终被排除了。因此,感知性感觉和想象性感觉这两种感觉之间的区别并不在于所感到的命题不同,而是在于这两种感觉的情感样式的不同。无论哪一种情况,这种情感样式都是来自创生过程。在感知性感觉中,情感样式反映整个创生过程中谓词和逻辑主体之间的密切联系。在想象性感觉中,这种情感样式则反映谓词与逻辑主体之间最初的分离。这个例子表明了,在这些感觉的整合过程中从整合感觉的材料中排除了的成分还可能在其情感样式上留下它们的印记。随着否定性直觉判断而来的是意识的胜利。在这种情况下,对于一种可能存在是而并不存在的东西有一种意识性感觉。这种感觉与它的主体所拥有的确定性否定包容直接相关。这种感觉是对不存在东西的感觉,它感到这种不存在是由确

定地排除了实际上存在的东西而产生的。因此,否定的明晰性是意识的特有的特征,在这里这种明晰性达到了最大限度。

直觉判断的两种情况,即肯定的直觉判断和否定的直觉判断都是比较稀少的。这两种直觉判断连同意识性知觉相当于洛克称为“知识”的东西。洛克在《人类理智论》(第四卷第14章第4节)关于这个问题的一节有很短的论述,可以全部引述如下:

所谓判断只是在未见其然时,假定其然。因此,在真伪方面心灵便施用两种能力:第一就是知识,人心借此可以确实认知任何观念间的契合或相违,对之深信不疑。第二就是判断,在这里我们并没看到各种观念确实的契合或相违,我们只是假定它们契合或相违,并且在心中把它们结合在一起或把它们彼此分开。因此,所谓判断,就其本义而言,就是在未确知其然时,就假定其然。如果心灵对观念的结合或分离与事物实际上相一致,那就叫做正确的判断。

洛克称之为“判断”的,我们在这里称为“推理性判断”。

悬置的判断产生的过程包括:(1)“物理性记忆”和“指示性感觉”;(2)从物理性记忆产生的“概念性想象”;(3)通过对“指示性感觉”与“概念性想象”的整合产生的“命题性想象”;(4)通过整合“指示性感觉”与“命题性想象”产生的“悬置的判断”,使客体化的谓词和想象的谓词之间的关系能够排除其中任何一种的直接判断。

如果找不出想象的谓词与客体化的谓词之间的相同,或者与它的任何部分的相同,但是的确存在着与它相容的对比,在这种情况下,对这种想象性感觉同指示性感觉的整合就构成悬置的判断。它是对一种对比的感觉,这种对比就是这些逻辑主体显然是什么

与同一个逻辑主体还可能是什么这二者之间的对比。这种悬置的判断是我们意识到客体化中所包含的限制。如果我们在把想象性感觉同事实相比较时只是知道何者为是,何者为不是,那么我们就没有任何根据发现客体化在造成事物的形式构成中的省略所起的作用。正是由于我们对所想象的东西和我们实际上物理地感到的东西之间的相容性有了这种增加的知识,它才给我们提供了这种信息。我们绝不能把高级的合生作用的形式构成过分简单化,把悬置的判断解释成好像是一种否定的判断。在科学理论中甚至在精细的直接观察中的全部进步都要取决于对悬置判断的使用。应当指出的是,悬置判断不是一个或然性判断。它是一个相容性的判断。这种判断告诉我们关于逻辑主体的形式构成增加的信息可能是什么,这种信息既不是包含在我们的直接感知中,也没有被我们的直接感知所排除。这是一种关于我们自己的事实判断。悬置 275 的判断是推动科学进步不可或缺的武器。但是在直觉判断中支配着情感样式的可能是与真假无关的东西。于是我们便有了“意识的想象”。我们在感到现实世界时总是意识性地赋予想象的谓词,不论它们是真或是假。

当我们把这三种情况的直觉判断(包含对真的关注)同意识性想象(包含对真的忽视)相比较时,也就是说,同“被赋予的感觉”相比较时,我们注意到,除了否定性判断的情况以外,意识想象的材料与相应的判断的材料是相同的。然而,这些感觉在情感样式上是非常不同的。支配一种情感样式的是对真的忽视;而支配另一种情感样式的则是对真的关注。这种对真的忽略可以用另一种方式来表达,即随时准备消除在有关物理性感觉的客体性材料中表

现出来的真的客体化样式；而对真的关注只是拒绝消除这种真的客体化样式。但是在主体形式中的这些情感因素并不取决于这两种感觉在材料上的任何区别。因为除了直接否定性判断的情况以外，两种类型的感觉中的材料都是相同的。一种感觉的情感形式不可能只是从所感到的材料中推导出来，过程的主体性目的所产生的。主体的其他一些感觉可以看作是催化剂。在理智上它们是可以同有关感觉分开的。但是这种感觉事实上是主体作为它所在位域的主体性目的的产物；这种情感样式就是这个主体在它的感觉中肯定自身的一种独特方式。这种对情感样式的地位所作的解释只是对这样一种理论的运用，这种理论认为，一种感觉利用了与主体不同的世界要素，通过综合这些要素在表现自身主体性的统一的情感样式中，从而把这些要素吸收到它的主体的真正的内在构成之中。

一种感觉的情感样式对同一主体的其他感觉之间的相互依赖可以称为各种感觉的“相互感应性”。任何一种感觉都不可能脱离它的主体，在这个意义上说，这也是感觉的不可改变的“特殊性”的一个方面。

第七节

“物理性目的”构成了一种比理智性感觉更为原始的比较性感觉。一般说来，理智性感觉似乎是可以忽略不计的，因而只是在特殊例外的现实实有中才获得重要性。我们没有任何决定性的方法来检验这种假设。然而，人们通常都会作出这种假设。因而可以

设想,有某种证据可以说服人们接受这种看法。但事实上并没有 276
以这样或那样的方式产生任何证据。我们知道,在这个地球的表面
上有少数一些实有具有理智性感觉;就这些时间性的实有来说,
我们的知识也只是以此为限了。

关于那种更原始类型的比较性感觉自身进入的不确定性——
在理智性感觉中是非常突出的——这是被推入背景的永恒客体的
状态。在这样一种类型的物理性目的中对物理性感觉和概念性感
觉的整合并不涉及把这种物理性感觉的客体性材料归结为纯粹的
逻辑主体的多样性。这种客体性材料仍然是本来的结合体,表明
了永恒客体的进入构成了这个结合体的确定性。同时,作为概念
性感觉的材料,永恒客体中也排除了这种比较性感觉自身进入的
不确定性。在整合的比较性感觉中,材料就是概念性材料与实在
性的客体化结合体二者之间的对比。物理性感觉是对实在事实的
感觉;概念性感觉是评价一种抽象的可能性。新的材料就是这个
被感到的事实与作为感觉中材料的永恒客体之间的相容或不相
容。纯粹的抽象与实在的事实在感觉中的这种综合就是一种类属
性对比。关于物理性目的,我们在这里所发挥的宇宙论体系要求
我们坚持一切现实实有都包含物理性目的。物理性目的的恒定性
说明了自然秩序的持续性,特别是“持续客体”的持续性。

产生物理性目的的阶段系列要比理智性感觉的情况简单一
些:(1)存在着一种物理性感觉;(2)按照范畴条件Ⅳ,产生了这种
物理性感觉的初级的概念性关联物;(3)这种物理性感觉与它的概
念性关联物的结合形成物理性目的。我们把这种物理性目的称为
最初种类的物理性目的。

这种物理性目的中的材料是在物理性感觉中感到的结合体与概念性感觉中所评价的永恒客体二者之间的类属性对比。这种永恒客体也是以结合体的样式体现出来的。因此,这种概念性评价现在与处于种属对比中的结合体的感觉非常接近,它体现出被评价的永恒客体。与物理性感觉相一致的评价赋予这种超验的创造性以内转或外转的性质。内转的性质保证把物理性感觉复制为主体自身之外的客体化的一个要素。这种复制可能受到来自其他感觉的不相容客体化的阻碍。但是如果一种物理性感觉的评价产生内转作用,那么这种物理性感觉因而就是一种具有超越自身主体进入未来的某种持久力的要素。它会沿着形成持续客体的种种机缘的路径被感觉到并且被重演。最后这种传递系列遭遇到种种不相容的因素而被减弱或者被修改,或被排除而不再持续。

如果存在着外转而不是内转作用,那么这种超验的创造性呈现出的特性就是在那种感觉形式下抑制或削弱该主体的客体化。所以,外转倾向于排除主体自身在未来被客体化的一种可能性。因此,内转作用促进稳定性;而外转则促进变化,但并没有显示出这种变化。就其本身来说,外转作用促进内容的排除,使它变得微不足道。

在第一阶段中构成原初的物理性感觉的仅仅是反应式重演的单纯性质,在第二阶段从整合这种原初的物理性感觉与概念性相关物产生的评价使得第一阶段中的这种单纯性质得到丰富。这样,合生经验的两极性质在物理性的一极提供了来自外部现实世界的经验的客体性方面,而在精神一极中提供了经验的主体性方面,它来自与物理性感觉相关联的主体性概念评价。这些精神的

活动具有双重的职能。首先,它们在这个直接的主体中实现了该主体的主体性目的,从而从自身的初始材料中获得了满足。以这种方式从现实世界产生的决断是动力因,通过主体性目的作为终极因体现出来的决断使之得以完成。其次,一个主体的物理性目的通过它们的评价决定各种感觉在超越自身的创造性进展中进入该主体的客体化的相对效能。在这个功能上,精神活动以动力因的角色决定其主体。因此,精神极是使创造活动具有终极因和动力因这双重性质的纽带。构成精神极的决断使实际事实得以进入了创造性活动的特性之中。精神极与意识没有必然联系;但只要有理智性感觉产生,意识就在事实上进入了主体形式。

第 八 节

这个第二种物理性目的是由于精神极中产生回复。正是由于这第二种物理性目的,才使振动和律动在物理世界中具有支配性的重要意义。回复是由于对比的诱导作用作为决定经验强度的条件而产生的概念。这种诱导作用可以表达为一个范畴条件。

范畴性要求Ⅷ. 主体性强度范畴。概念性感觉据以产生的主体性目的在以下两种情况下引起感觉强度:(1)在直接主体中,(2)在相关未来。

我们首先要指出:(1)由一个永恒客体实现的任何进入造成的感觉强度,如果该永恒客体是实现了多个永恒客体之间对比的一个要素,那么这种感觉强度就由此而升高;(2)两个或更多的对比的共同进入可能是不相容的,也可能共同进入更高的对比。

因此,获得平衡的复合体是这种主体性目的范畴的结果。在这里,“复合体”的意思是指实现了对比、实现对比的对比,如此等等;“平衡”是意指,不会因这种样式中某些要素引起对比的排除,另一些要素抑制这些对比的排除而造成复合体的削弱。

这样便有一种要求最大数量的永恒客体的实现必须受到对比条件的限制。但是,这种“对比条件”的限制就是要求保持“平衡”。在这里,“平衡”的意思是指任何实现了的永恒客体都不会消除其他实现了的永恒客体之间的潜在的对比。因为消除了这种潜在的对比就会使进入这种样式的各种要素可能产生的感觉强度受到削弱。因此,就直接存在的主体来说,按照范畴Ⅳ产生的概念性评价可用于这样一种着重强调的倾向,就是使最有利的平衡产生的整体强度达到最大化。这种主体性目的就是在既定材料中选择平衡。但是,构成合生主体的直接感觉中一个要素的是,与直接事实相联系的对超验未来的预期性感觉。这种预期性感觉是对现实本性中固有的客体不朽性的感觉。这样一种预期性感觉涉及在上帝原初本性中决定的相关永恒客体的实现。只要这些感觉在高级有机体中上升到重要的强度,就会对更加遥远的其他可能性产生有效的感觉。这样的感觉就是依据反转性范畴(范畴Ⅴ)而产生的概念性感觉。

但是这里必须有“平衡”,而“平衡”就是为引起对比避免不相容的阻滞作用而对同一和差异进行的调节。因此,这个涉及未来的第二阶段引起了回复并且遵从范畴Ⅷ。每一个回复的概念性感觉的材料和同一极的原初感觉的相关材料基本相同。这样,综合便更容易得到推进。但是引起对比是通过复合材料的某些要

素中的差异或回复而达到的。这个范畴表达了一种规则,即追求有利平衡的目的决定了什么是同一的,什么是回复的。回复是由于把达到复杂性的目的作为获得强度的一个条件。

当这种回复的概念性感觉在其主体形式中获得向上评价的较高强度时,结果产生了对物理性感觉、最初的概念性感觉和次级的概念性感觉这三种感觉的整合,这种整合造成了复杂的物理性目的,比前一种回复的概念性感觉很微弱的情况要复杂得多。现在这种物理性感觉由于与最初的概念性感觉相整合、与对比中的次级概念性感觉相整合而获得重要价值,由于引入了概念性对比而提高了主体性强度的等级,并且由于它是引起对比的新颖要素而使这种提高了的强度集中在回复的感觉上。因此这种物理性目的提供了具有复合性质的创造力,支配着这种创造力的是:(1)概念性反转范畴,通过这个范畴产生了次级的概念性感觉;(2)转变范畴,通过这种范畴,概念性感觉能够像物理性感觉那样进行传递;(3)主体性和谐范畴,通过这个范畴使两种概念性感觉的主体形式得到调节而适合于达到主体性目的;(4)主体性强度范畴,通过这一范畴便决定了这种目的要从那些由于接近相同而被整合,又由于回复而形成对比的感觉中获得平衡的强度。

因此,在一个持续客体的连续的机缘中,这种复杂的物理性目的支配着其中的承继关系,回复的概念性感觉被传递到下一个机缘之中作为物理性感觉,而原来的物理性感觉的样式现在又作为回复了的概念性感觉中的材料重新出现。由此,沿着生命历程的路径有一种连续机缘的物理性感觉的对比的系列。这是种种物理性感觉的生动对比的承继系列,而且在每一个机缘中都有物理性

感觉以其原初评价同回复的概念性感觉形成对比。

因此,一个持续的客体从承继物和新颖的结果之间的对比中获得感觉强度的增长,而且还从贯穿于整个生命历程结合起来的承继物的稳定节奏性质获得增长的强度。这个持续客体具有重复发生的影响力、对比的强度以及两个对比因素之间的平衡。这样,有节奏的持续性同物理性振动之间的联系就可以得到解释。它们是从制约强度和稳定性的各种条件产生的。这种主体性目的是在统一的一般设计中求得对比的幅度。一种强烈的体验是一个审美的事实,它的范畴条件可以从各种特殊艺术的审美法则中概括出来。

符合上述要求的范畴条件可以这样总结如下:^①

1. 新颖的结果必须分为相关的等级从而保持特性与根据之间的某种同一性。

2. 新颖的结果必须分为相关的等级从而与这个根据在性质的同一性方面保持某种对比。

上述这两条原则是从现实事实就是审美经验的事实这个理论
280 中引申出来的。所有审美经验都是在一一中实现对比所形成的感觉。

如果把这里所作的说明加以扩展,就要加上第三条原则,即新的形式首先作为概念性经验进入肯定的实现,然后转变为物理性经验。但概念性经验本身并不包含意识;它的本质是评价。

在物理性目的同理智性感觉所引起的意识性目的之间有种种

^① 见我的《宗教的形成》,第3章第2节。

命题性感觉,其主体形式中并没有与理智性感觉相联系而获得的意识。这种命题性感觉标志着一个介于纯粹物理性阶段和意识的理智作用阶段之间存在的阶段。命题是感觉的诱导并使这些感觉具有愉悦和合目的的确定性,这种目的性是在物理性感觉转变成物理性目的的单调评价中所没有的。在这种单调评价中,对现实实有的各种感觉成分我们只能确定其比较性创造效能。在一个命题性感觉中,相对于确定的逻辑主体(这些逻辑主体在其他情况下就作为经验中被感到的确定要素)的谓词样式的评价有一个“持续”——或在其原来意义上说,时期。围绕着作为可能性的纯粹事实,存在着情感样式的滞留,并相应地获得相对于未来的确定性。这种进行超验的创造性活动的特殊可能性——在其从主体到主体进展的意义上——这种特殊的可能性总是在被挑选,被持有,并被赋予情感的形式。在命题性感觉具有重要地位的存在阶段,与理智性感觉阶段不同,可能与柏格森的纯粹本能的直觉阶段相同。因此,这里就有三个阶段,即纯粹物理性目的的阶段,纯粹本能性直觉阶段以及理智性感觉阶段。但是,这三个阶段并不能截然分开。有一些阶段,命题性感觉在其中具有不同程度的重要性或非重要性;还存在着理智性感觉在其中具有不同程度重要性或非重要性的一些阶段。甚至在更高的阶段,还存在着感觉的整个暂休期,它在最终的满足中只获得它们自身固有阶段,即物理性或命题性感觉阶段的特征。

第四部分

广 延 理 论

第一章 配位划分

283

第一节

把一个现实实有的满足分为其组成成分的感觉有两种不同的方式,即发生学划分和配位划分方式。发生学的划分是对合生过程的划分;配位划分是对具体事物的划分。在“发生学”方式中,各种包容都在它们的相互的生成关系中体现出来。现实实有被看作一个过程;存在着从一个阶段到一个阶段的生长过程;存在着整合和再整合的过程。最后达到一个客体性材料的复合统一体,表现为所感觉到的各种现实实有、永恒客体和命题与相应的主体形式的复合统一体之间的对比。这种从一个阶段到一个阶段的发生学的历程不是物理时间上的行程;恰好相反的观点表达了合生过程与物理时间的关系。这种观点简短地说就是,物理时间表达了生长的某些特征,但不是表达这些特征的生长。最终完满的感觉是“满足”。

物理时间出现在对满足的“配位”分析中。现实实有拥有一定量的物理时间。但是发生学过程不是时间性的连续;这恰恰是时间的分期理论所否定的观点。发生学过程的每一阶段都以全部总量为前提,每一阶段的每一种感觉也是这样。支配着这一过程的

主体的统一性是不能与初始阶段的主体性目的一同作这种广延量的划分的。支配着这种合生的难题就是使连续无间断(*solido*)的量现实化。这种量就是广延连续体中的观察点与最初来自上帝的主体性目的相一致。在这里,“上帝”就是使这个世界中因它而有物理性“法则”的那种现实。

在这个量中既有空间性要素,也有时间性要素。因此,这个量就是一个广延域。这个广延域是合生所依靠的决定性基础。这种基础支配着现实世界的客体化,使新颖的合生得以可能。满足的配位的可分性就是从这个广延域的可分性的关系上来看待这种“满足”的。

合生以它的基本域为前提,而不是这个基本域以它的合生为前提。因此合生的主体统一性与基本域的可分性无关。在对这个
284 基本域进行划分时,我们并不考虑主体统一性与这种划分的不一致。但是这个基本域终究是可分的,尽管在发生学的生长过程中它是分不开的。

因此,分不开的基本域的这种可分性质也反映在满足的性质之中。当我们在对这种满足进行配位划分时,我们找不到实际上分开的感觉,而是看到可能分开的感觉。同样对这种基本域的划分并不是实际上的划分;而是可能的划分。这样对广延域的每一种划分方式都产生一定的“广延量”;而一种“广延量”也被称为“观察点”。对“观察点”这个概念,现在必须作简要的说明。

这一概念涉及三个相联系的理论。第一,从直接合生的有关现实中取得规定的“现实世界”理论;每一个现实实有都是从自身特有的现实世界中产生的。第二,每一个现实世界都是“中介”的

理论。按照这一理论,如果 S 是相关合生的主体, A 和 B 是它的现实世界中的两个现实实有,那么,要么 A 在 B 的现实世界中,要么 B 在 A 的现实世界中,要么 A 和 B 是同时性的现实实有。例如,如果 A 在 B 的现实世界中,那么对于直接主体 S 来说,就有(1)A 在 S 中的直接客体化;(2)由于存在着客体化的系列,就有 A 在 B 中和 B 在 S 中的间接客体化。由于 A 和 S 之间包括许多中间的现实,所以这种系列可以延伸到任何长度。

第三,要指出的是,尽管有这些“决定的”条件,但绝不会因此而消除自由。这些条件只是限定自由,总有一种偶然性情况需要直接的决断。这种情况可以通过“这个现实世界”的不确定性体现出来,这种现实世界需要决定一种直接新颖的合生的条件。对于这种现实世界的确定性,有几种可能的选择留待直接决定。按照直接的决定,某些现实实有或者可能在确定的过去,或者可能在同时性的结合体之中,或者甚至也可能留待未定的将来。而且,由连续的客体化构成的这种间接系列也会按照这种选择加以调整。这些可能的选择是通过所要选择作为新颖合生基础的特殊广延量的不定性表现出来的。

第 二 节

对满足的配位划分是“可能分开的感觉”,对这种说法的意义我们现在就要加以讨论。

每一个这样的配位划分都对应于基本域中的一个确定的从属区域。它表明了,从该从属区域的观察点来看,满足的那个成分具

有现实世界统一感觉的特性。从现实世界客体化的这种限定的观察点来看,这个配位划分同一个现实实有并没有什么区别。但是
285 只有这个现实实有的物理极才能进行这样的划分。而精神极则是不可改变的“一”。因此,这种配位划分的主体形式来自原生的概念性感觉,这些概念性感觉涉及完全的基本域,而不是仅限于上述从属域,换言之,概念性感觉与完全的现实实有有关,而不是与上述配位划分相关。因此,这种配位划分的发生学源起的整个过程是不可能依照那些范畴条件来解释的,因为这些范畴条件支配的合生的感觉仅仅来自限定的客体性材料的物理性感觉。而精神极的原创性能量则构成了一种动力,使概念性包容对主体形式进行调节和再调节,从而决定了达到“满足”的特别的整合方式。

显然,由于精神极在起源上是微不足道的,因而在配位划分中解释不了的东西(在现实上当作分离的东西)也就由此而成了微不足道的。因此,对于许多有关低级现实实有的抽象来说,这些配位划分接近于与产生它们的现实实有处于同一水平的那些现实实有的性质了。

因此,要决定配位划分与真正的现实实有之间区别对于特殊的论题是否相关,这是一个经验性的问题。如果它不是与特殊的论题相关联,我们就是在讨论一个无限可分的广延性宇宙。

一种配位划分可以归属于一种类属性对比。这种对比中的两个成分就是:(1)作为亲本的现实实有;(2)作为那个超体的潜在的命题,这种超体来自对限定的从属区域的物理性观察点。因此这个命题就是一种否定的潜能,除了那些可以从该观察点产生的要素以外,这个命题潜在地否定物理极的亲本实有所有客体化了的

现实世界;但还保持了主体形式的相关要素。

非限定的命题是假的命题,因为按照这个命题的假设,事实上起作用的精神极就不是精神极了。但是对于许多不同的目的,命题的虚假是无关的。命题是非常复杂的。如果依据有关的论题给命题加上相关的限定,那么这命题就表达了真理。换句话说,非限定的假命题是一个基式,可以从中引出无数真的限定命题。必要的限定取决于特定的有关论题,并且表达了对于该论题使用非限定命题的界限。

非限定命题表达了现实世界的无限的可分性;而限定则表达了世界的那些特征如果轻率地使用这一原则就会被忽略掉。这个现实世界是原子式的;但在某种意义上又是无限可分的。

286

第 三 节

这些原子式的现实实有个体地表达了宇宙发生学的统一性。世界通过反复发生的自身统一而不断扩展,而每一次统一都通过自身的增加而自动地重新创造了新的多样性世界。

每一个原子式的现实的无限配位可分性导致了另一种类型的无限多样性,这似乎表明了,至少对于某些目的来说,现实世界应当被看作纯粹的无限多样性的世界。

但是这个结论要受到随之而来的“广延性秩序”原则的限制。由多种多样的原子表达出来的这种原子式的统一性世界现在被广延连续体的协同一致性所代替。这种协同一致不仅包括每一个原子式现实中的配位划分,而且显示了所有原子式现实相互之间在

一种关系系统中的配位划分。

在早先的一章(第二部分,第四章,第四至第九节)中我们讨论了在什么意义上可以把世界看成各种影响进行传递的媒介。各种传递路线的这种有序配置使一个在先的现实 A 的各种可能的客体化能够被间接地接受到后继的现实 B 的构成之中,这就是各种不同的现实实有的广延性关系的基础。但是这种外在的广延性关系的系统自身同内在于各种现实实有的内在划分的系统是相联系的。这样,就有一种基本的广延性联系系统,它以一种统一的样式表达了:(1)把原子式的现实统一为一个结合体的那些联结应当符合的一般条件;(2)把任何一个现实实有的满足的无数次级配位划分联合起来的那些联结应当符合的一般条件。

作为上述第(2)种情况的一个例子,我们假定 P 是对现实机缘 A 的一种配位划分。那么,P 就可以看作是一种现实机缘以自身的现实世界形成第一阶段发生性起源的初始材料。事实上,P 就是具有这种观察点的假设性合生过程的假设性满足。对 A 的其他配位划分或者是在 P 的“现实世界”中,或者与 P 是同时性的,或者是对 P 的配位划分,或对 P 具有一种复杂关系,可以用下面属性表达:其中的每一个配位划分都可以配位地划分为包容体 $Q_1 Q_2 \dots$,以至于每一个包容体都与之具有上述三种关系中的一种关系。

除了对一种满足单纯地进行潜在的次级划分,分成配位的感觉以外,还有各种现实实有仅仅潜在地积聚成为超级现实,对于这种超级现实来说,真实的现实只起着次级配位划分的作用了。换言之,正如为了某些目的,一个原子式的现实可以当作许多配位的

现实来看待,同样,为了另一些目的,一个由许多现实组成的结合体也可以当作一个现实来看待。这就是我们对待一个分子的生存期,或者一块石头的生存期,或者一个人体的生存期的习惯做法。 287

这种广延性就是这个世界上各种机体形态结构都符合的一般形式。这些机体有两种类型:一种类型由单个的现实实有所组成;另一种类型是由多种现实实有的结合体所构成。这两种类型的机体由于它们共同的广延性而相互关联。如果我们把注意力局限于一个现实实有再分成各个并列的部分,那么我们会把广延性看作纯粹是来自“全体和部分”的概念,也就是说,来自“广延的全体和广延的部分”的概念。这就是我对这个问题的两项早期研究所采取的观点^①。在出发点上存在的这个缺点造成的损害表现在这些著作中所使用的“广延抽象法”若不借助于“绵延”理论就不可能定义一个“点”。因此,本应是“绵延”的属性成了点的定义。通过这种处理方式,彼此相互外在的那些现实实有之间的广延关系被纳入背景中去;尽管它们都是同样基本的关系。

从那时起,德拉格纳教授^②就指出,可以采取某种更普遍的广延联系的概念作为研究广延性的出发点;而且可以根据它来定义比较狭窄的“整体和部分”的概念。正如德拉格纳教授所表明的那样,以这种方式就使我在定义一个点方面的困难可以不借助于其他方面的考虑而得到克服。

在这一部分的后面几章都是探讨这个整个问题的。在这些章

① 见《自然知识原理》,1919年;《自然的概念》,1920年,英国剑桥大学出版社。

② 见德拉格纳教授发表在《哲学、心理学和科学方法杂志》1922年第19卷上的三篇论文,特别是第三篇论文。

中,我也将一般地依据纯粹广延性原则而不借助于测量或绵延来定义直线和“平直”位域。

第 四 节

一个现实实有,就其作为一个物理性机缘的特性来说,它是对现实世界的其他物理性机缘的盲目的感知活动。当我们从形态学上把这个机缘作为一个既定实有来考察时,由于其自身观察点在广延上的可分性并由于其他现实机缘在广延上的可分性,因而它的感知性联结也是可分的。这样,我们便达到一些感知性联结,包含感知者基本域中的一个次级区域以及被感知者的基本域中的一个次级划分。这些次级区域之间的关系,涉及在这种传递过程中起中介作用的中间区域的地位。换言之,从另一个区域对一个次级域的观察视角取决于这样一个事实,即广延性关系表现了以其媒介功能赋予现实世界的条件。

这些广延性关系并没有确定被传递的是什么,但这些关系的确确定了所有传递活动都必须符合的条件。它们表现了产生每一个现实机缘的实在潜能中所包含的关系系统,这种关系系统也包含在每一个现实机缘本身所达成的事实之中。这种“广延性的”关系系统只不过是这些内在关系的一般形态,这些内在关系把种种现实机缘联系成一个结合体,把对任何一个现实机缘的包容结合成配位可分的统一体。

对于笛卡尔来说,物体的基本属性就是广延性;而对有机哲学来说,物理性机缘的基本关系是广延性联系。这种终极关系是独

特的(*sui generis*)关系,是不能加以定义或解释的。但它的形式属性是可以陈述的。而且从这些形式属性来看,也有许多可定义的派生概念对于表达形态结构具有重要作用。配位可分的某种一般的特性也许是一种终极的形而上学特性,在物理性机缘构成的每一个宇宙时期中是持续恒定的性质。因此,如我们这里所说的广延联系中有些比较简单的特性,也许就是这种终极的形而上学的必然性。

但是,当我们在下一章中考察这些属性时,我们很难画出一条分界线,把极为普遍的、不可能设想有其他普遍性的那些特性同极为特殊的只能设想为仅属于我们的宇宙时期的那些特性区分开来。这样一种宇宙时期相对于我们的能力来说可能在时间上和空间上都具有不可测量的范围。但是就事物的终极性质来说,它是一种有限的结合体。在这种结合体之外,还会出现一些具有新的关系的实有,即没有在我们的经验中实现的、我们的想象预见不了的那些实有,它们将会把新型的秩序引入宇宙之中。

但是,对我们的宇宙时期来说,有各种特征的广延性联系是一种根本的有机的关系,根据这种有机的关系才能确当地把物理世界描述为一个共同体。除了这种广延性体系以外,就没有重要的物理性关系了。在这个物理世界中的一个现实机缘意味着该实有是这个广延性联系体系中的一个关系项。在这个宇宙时期,这种体系确定了物理上是现实的东西。

当我们考察了广延的全体与广延的部分相互包含的关系时,这个广延性体系的更加根本的方面,也许在形而上学上是必需的方面就立刻变得明显了。你如果消除了整体,也就消除了它的一

切部分；而如果你消除了任何部分，那么那个整体也就被消除了。

在对广延状态的这种一般描述中，没有说到任何有关物理时间或物理空间的概念，也没有说到更加一般的创造性进展的概念。289 这些都是要以更加一般的广延性关系为必要前提的概念。它们表达了有关现实机缘的附加的事实。空间的广延性实际上是广延的空间化；而时间的广延性实际上是广延的时间化。物理时间表达了从发生学的划分返回到配位性划分。

如果仅就广延性来说，空间也许有三百三十三个维度而不是只有我们现在时期的普通的三个维度。三维空间形成了一个关于物理机缘的附加的事实。实际上，单纯的空间的维性，除了确切的维数以外，也是不包含在单纯广延概念中的附加事实。同样，就时间的连续系列而论，是唯一的还是多重的，也不能仅仅从广延概念引申出来。

就自然概念作为有机的广延共同体来说，它省略了一个同等重要的观点，即自然永远没有完成。自然总是在超越自身。这就是自然的创造性进展。这里我们产生了时间问题。要注意的直接相关之点就是，时间和空间是以广延性体系为必要前提的自然特征。但广延性本身并不决定那些符合于物理时间和物理空间的特殊事实。

第五节

对于配位划分和发生性划分的讨论提出了一个比本章已经讨论过的任何一个问题更为广泛的问题。

“包容”理论体现了对自然的“二元分立”的拒斥。它不仅体现了这一点：它所反对的是所有现实的二元分立。在对现实的分析中，每个阶段都显出公共性和私自性的对立。有些要素只有通过有关事实以外的东西才能理解；而有些要素则表达了该事实的直接的、私自的、个体的个别性。前一种要素表达了世界的公共性；后一种要素则表达个体的私自性。

一个现实实有若从事物公共性方面来考察它便是一个“超体”；也就是，它来自它所发生的公共性，而且它自身还增加所传递的公共性。它是从已决定的公共事实发展到一个新颖的公共事实的过渡环节。公共事实，就其本性来说是配位性的。

一个现实实有从事物的私自性方面来看，它是一个主体，也就是说，它是自我享有的发生过程的一个环节。构成这种现实实有的是有目的的自我创造，这种自我创造所拥有的材料是来自事物的公共性。

永恒客体也同样具有这两个方面的关联。一个永恒客体从事物的公共性方面来考察它就是一个“共相”；也就是说，就其本性，290它指的是世界的一般的公共事实而不揭示自身包含的经验性细节。作为一个实有，永恒客体自身本性需要进入——肯定地或否定地进入——每一个具体的现实之中。但它的本性并不揭示任何现实的私自细节。

从事物的私自性方面来考察，一个永恒客体就是一种“性质”或“特性”；也就是说，就永恒客体自身本性表现于任何现实来说，它构成了那种现实的私自确定性的一个要素。永恒客体公共地表示自身；但它私自地享有自身。

包容理论所依据的理论就是任何具体事实都不纯粹是公共的,也不纯粹是私有的。公共性和私自性的区分是一种理性的区分,而不是相互排斥的具体事实之间的区分。唯有依据这种具体事实才能够对现实进行分析,因而具体事实是包容体;每一个包容体都有其公共的方面和私有的方面。它的公共方面是由所包容的复杂材料所构成;它的私自性方面是由主体形式所构成,通过主体形式便使私自性质被赋予公共材料。感知性事实与情感性事实相分离;因果性事实与情感性事实相分离,与感知性事实相分离;以及感知性事实、情感性事实、因果性事实与目的性事实相分离,这些便构成了复杂的二元分立,对于完满的宇宙论来说是致命的危害。自然的事实是种种现实;而这些现实可分成种种事实,是对它们的包容,具有其公共的来源、私自的形式以及私自的目的。但 these 现实是发展过程进入公共性新颖阶段的环节;而这种配位的包容可以从私自的发生过程抽象出来加以考察,因此,这种配位的包容就表达了世界的公共性。这种包容有公共的历程,但就它们的产生来说是私自性的。

第 六 节

公共性和私自性的对立也反映在永恒客体按照其进入现实实有的基本方式进行的分类上。一个永恒客体在一个现实实有的合生中只能以下面三种方式之一起作用:(1)它可能是某种客体化结合体的一个确定性的要素,或者是作为一种感觉材料的某种单独现实实有的一个确定性要素;(2)它可能是某种感觉的主体形式中

的一个确定性要素；或者(3)它可能是一种概念性感觉或一种命题性感觉的材料中的一个要素。所有其他进入方式都是以这三种方式为必要前提的整合中产生的。

这里的第三种方式只是对潜在进入另外两种方式中的一种或另一种所作的概念性评价。这是实在的进入现实的方式；但是它只是一种有限制的进入，以纯粹的潜能抑制其提供确定性功能的直接实现。 291

因此，前两种进入方式构成了永恒客体功能的非限定地实现方式。但是现在我们要问，这两种方式是不是无论哪一种都毫无差别地能够使每一个永恒客体进入呢。回答是，这些永恒客体要分为两个种类，“客体性的”种类，“主体性的”种类。

客体性种类的永恒客体只能获得第一种方式的进入，而绝不能获得第二种方式的进入。在其非限定的实现过程中，这种永恒客体总是一个现实实有的或一个结合体的确定性要素，属于有关主体的一种感觉材料。

因此，这一种类中的成员只能发挥关联性的作用：根据它的本性的必然要求，它把一个现实实有或一个结合体引入另一个现实实有的实在的内在构成之中。它的唯一职能就是作为客体化的媒介。它绝不可能成为一个主体形式确定性要素。世界的协同性建立在这一种类永恒客体不可改变的客体性的基础上。这一种类中的成员不可避免地会把其他现实引入这个直接主体。它所赋予外部世界的确定性可能符合、也可能不符合客体化现实的实在的内部构成。但是不论符合或者不符合，该结合体对于那个现实实有的特性就是这样。这是一个实在的物理的事实，有其物理的结果。

客体性种类的永恒客体是数学上的柏拉图主义的形式。它们作为一种媒介与世界相关联。

但是前面提出的对感觉质的描述(第二部分,第四章第三节)将包括主体性种类的永恒客体的某些成员。

主体性种类的永恒客体的成员就其基本特性来说,就是感觉的主体形式的一种确定性要素。它是一种感觉能够感受的一种确定的方式。它是一种情感,或者一种强度,或者一种内转或外转者一种快乐或痛苦。它确定了一种现实实有的感觉的主体形式。 A_1 可能是构成 A 的组成成分,通过这种构成, A 为 B 而客体化。因此,当 B 感到 A_1 时,它感到“ A 具有那种感觉”。通过这种方式,这个使 A 的感觉具有确定性的永恒客体,就成了使 A 具有确定性的永恒客体,作为 B 包容 A 的一种客体性材料。这样一来,这个永恒客体就既能够主体性地起作用,又能够相对性地起作用。它可以是主体形式中的一个私自性要素,又能够作为客体化中的一个媒介因素。在后一种特性中它可能在转变范畴的支配下,成为一种对感知者客体化的结合体的特征。

在 B 的物理性感觉的第一阶段, B 的感觉的主体形式与 A 的感觉的主体形式相一致。因此,在 B 的经验中这个永恒客体就有一种双重的作用方式。它会成为 A 对 B 的决定因素,也会成为使 B 与 A 有共同感觉方式的决定因素。物理能量的强度属于主体性种类的永恒客体,但是这种特殊形式的能量之流则属于客体性种类。

例如,“红”可能首先是一种情绪的确定性因素,是 A 的经验中的一种主体形式;然后它就成了使 A 为 B 而客体化的一种媒

介,从而 A 在包容这种情感方面被客体化。但是, A 可能只是一个结合体中的一种机缘,以至于结合体的每一个成员由于包容具有类似的主体形式都为 B 而客体化。因而按照转变范畴的作用,这个结合体为 B 而客体化,如同“红”这个特征所体现的那样。这个结合体也可以用它的数学形式作为客体性种类的永恒客体体现出来。

第七节

由各种现实实有的配位划分引起的感觉——或者更确切地说类——感觉——消除了拥有这些感觉的主体的本来地位。因为感觉的这些主体形式只有通过统一的主体产生的范畴性要求才能得到解释。因此,一个现实实有的配位划分产生了一些感觉,它们的主体形式一部分被消除了,一部分是解释不了的。但是这种配位划分方式使客体性种类的永恒客体所引起的确定性要素保持不致变形。

由于这些感觉之间的关系需要借助于主体形式才能使它们得到解释,因而就必须引入调节各种不同强度关系的随机的自然律来填补这种空缺。否则,这些主体形式就成了随机的副现象事实,虽然应当具有有效的重要性,但在物理自然中不起作用。

贯穿于有关宇宙时期的自然秩序自身表现为一个包含客体性种类永恒客体的形态学体系。在这个体系中最根本的要素就是使配位划分本身的一般原则得以体现的那些永恒客体。这些永恒客体表现了广延性理论的最一般的方面,在这种广延性理论中完全

排除了现实实有各有其合生的私自性的原子性概念。留给我们的就是关于全体和部分、点、线、面以及平和直的广延联系的理论。

这一章的基本思想可以概要地总结如下：发生学划分关注的是现实机缘合生的直接性质。配位划分是关注一个现实机缘作为一个具体客体的性质。因此，对于发生学的划分来说，有关一个机缘的基本事实就是它的初始的“既成”状态。对于配位划分来说基本的事实就是最终的“满足”。但是随着这种“满足”的获得，就失去了终极原因的直接性，这种机缘进入了它的客体的不朽性阶段，由此而构成了动力因。因此，在配位划分中我们是从动力因功能上分析这个机缘的复杂性，正是在这一方面广延性的形态学系统获得了重要意义。以这种方法，我们通过对过去世界的“满足”来达到对既成状态的分析。依照这些满足在另一个世界中它们的相对地位是一个或不是一个满足，使这些满足得到系统的处置。这些满足也可以分为不同的包容体，它们可以作为在相同形态系统中具有相对地位的类—现实来对待。这些形态学系统从现在宇宙时期的确定特征中获得具体秩序。广延连续体就是由这些具体机缘以及这些具体机缘可分成的包容体构成的具体化的有序体系。

第二章 广延性联系

294

第一节

在这一章我们要详细考察被称为“广延性联系”的物理关系的主要特征。我们也要详细考察在我们的自然经验中具有重要性的那些派生的观念。这种重要性来自所考察的这些特征。对这些派生观念的定义，仅就定义来说，也同样适用于具有任何特征的关系系统。但是只有所涉及的这种关系具有这里考察广延性联系的那些特征时，这些定义才有重要意义。

我们并不是要把这里所考察的这些特征归结为最低限度的逻辑值，从中可以通过严格的演绎推出其余的特征。的确也没有一个唯一的最低限度逻辑值的集合可以从中推出其余特征。而是有许多这样的集合。研究这样的集合在逻辑上有很大的意义，而且在逻辑以外也有重要意义。但是这样的研究对于我们在这里所讨论的问题都没有什么关系。

为了简短起见，我们就用“联系”和“联系着的”这两个词来代替“广延性联系”和“广延上联系着的”。我们将用“区域”这个词表示在“广延性联系”的体系中包含着的关系项。因此，在这个缩略用语中，区域是互相联系着的事物。

下面一组图表说明“联系”所指的关系类型。在每一个图表中 A 和 B 这两个面积都表示二者相互联系的一种情况。

这种图表容易引起误解：一是由于这些图表引入了非常明显的特征，而我们的任务则是要通过“联系”这个基本概念来定义这些特征；另一个原因是因为这些图表引入的是一张纸那样的二维的空间广延所特有的那些特征。

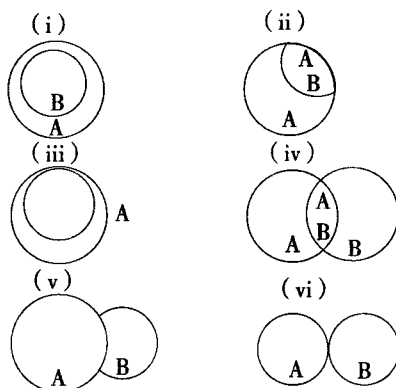
在第二套图表的三个图上，A 和 B 两个面积是不相联系的；但是它们通过面积 C 的“中介方式”联系起来。

第 二 节

定义 1. 两个区域如果都与第三个区域相联系，则此二区域是“以中介方式”联系着的。

295

图表 I



公设 1. 联系或通过中介方式的联系，联系的双方都是对称关

系；也就是说，如果区域 A 与区域 B 联系着或以中介的方式联系着，那么区域 B 也与区域 A 联系着或以中介方式联系着。

显然，这个公设关于中介性联系的部分是可以从这个定义的条件得到证明的。在后面定义和公设的讨论中，我们将不去关注关于证明可能性的种种情况。

公设 2. 任何一个区域都不会与其他所有区域相联系着；任何两个区域都以中介方式联系着。

公设 3. 联系不是传递性的；也就是说，如果 A 与 B 联系着，并且 B 与 C 联系着，不能由此得出 A 与 C 联系着的结论；虽然，在某些情况下，确有 A 与 C 相联系的情况。

公设 4. 任何一个区域都不是与自身相联系或以中介方式与自身相联系的。

这个公设只是一种名称上方便的安排。

定义 2. 如果每一个与 B 相联系的区域也与 A 相联系，那么就应当说区域 A “包含着”区域 B。另一种说法就是，区域 B 是区域 A 的“部分”。

这个“包含”定义是由德拉格纳教授提出的。它构成了对广延理论的一个重要补充。对于我们现在这样的研究来说，这种定义实际上是这个主题的极为重要的部分。

公设 5. 当一个区域包含另一区域时，则这两个区域是相联系着的。

公设 6. 包含关系是传递性的关系。

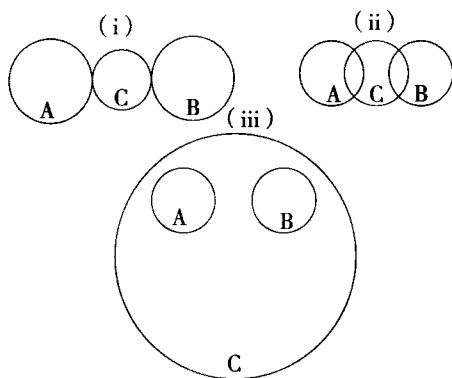
公设 7. 一个区域不包含自身。

公设 8. 包含关系是非对称的；也就是说，如果 A 包含 B，那么

B 并不包含 A。

296

图表 II



公设 9. 每一区域都包含另外一些区域；这样包含在一个区域中的两个区域并不一定是互相联系着的。总是可以发现，这样的两个区域是包含在某个既定区域中的。

定义 3. 两个区域如果都包含着第三个区域，那么这两个区域可以说是“重叠的”。

公设 10. 重叠关系是对称的。

公设 11. 如果一个区域包含另一区域，则这两个区域是重叠的。

公设 12. 两个重叠的区域是联系着的。

定义 4. 对某一既定区域 A 的“剖析”是一个由多个区域构成的如下集合：(1) 集合中所有成员都包含在 A 中；(2) 集合中没有任何两个成员是重叠的；(3) 包含在 A 中的任何一个区域若不是这个集合的一个成员，则该区域或者是包含在此集合的一个成

员之中,或者是与此集合中一个以上的成员相重叠。

公设 13. 对任何既定的区域可以作多种不同的剖析。

公设 14. 对一个区域的剖析并不是对任何其他区域的剖析。

定义 5. 一个区域被称之为两个重叠区域 A 和 B 的“交会区”,如果这个区域(1)或者同时包含在 A 和 B 之中,或者它是 A、B 两个区域中的一个,并包含在另一个之中;(2)任何一个包含在 A 和 B 之中的区域若不包含于这个区域之中,就不能与这个区域相重叠。

定义 6. 如果 A、B 两个区域有一个而且只有一个交会区,那么就可以说这两个区域与“唯一交会区”相重叠。如果有一个以上交会区,那么可以说 A、B 这两个区域与多个交会区相重叠。

公设 15. 任何一个区域同时包含在两个互相重叠的区域中,如果它本身不是一个交会区,那么它就包含在一个而且只是一个交会区之中。

公设 16. 如果 A 包含 B,那么 B 就是 A 和 B 的唯一的交会区。

公设 17. 两个区域的一个交会区,如果它不是这两个区域中的一个,那么它就包含在这两个区域之中。

公设 18. 每一对互相重叠的区域至少有一个交会区。

定义 7. 两个区域是“外在地”联系着的,如果(1)它们是联系着的,而且(2)它们并不互相重叠。这个定义之可能是由于采取了德拉格纳教授“广延联系”为出发点而胜于我原来的“广延整体和广延部分”^①的出发点的另一个优点。在本章第二节第一套图

① 见我的《自然知识原理》和《自然的概念》。

表中的图(v)和图(vi)可以说明外在联系。至此,我们还没有对这两个图表分别表示的两种情况加以辨析。外在联系的概念是通向尚未触及的“平面”概念研究的重要一步。

定义 8. 区域 B“相切地”包含在区域 A 之中,如果(1)B 包含在 A 之中,并且(2)有一些区域同时与区域 A 和 B 外在地相联系。

定义 9. 区域 B“不相切地”包含在区域 A 之中,如果(1)B 包含在 A 之中,并且(2)没有第三个区域同时与 A 和 B 二者外在地相联系。

在这个阶段,7,8,9 这三个定义之可能就是从德拉格纳教授的“广延联系”概念出发所获得的优点。第一套图表的图(i)可以说明不相切的包含;图(ii)和图(iii)可以说明相切的包含的两种情况(尚未加以区分)。

第 三 节

定义 10. 由若干区域构成的集合叫做“抽象集合”,如果(1)该集合中的任何两个成员之一“不相切地”包含另一个;(2)没有任
298 何一个区域包含在该集合的每一成员中。

这个定义实际上把抽象集合限制在我在《自然知识原理》(37 节第 6 段)称为“简单抽象集合”的那些集合上。由于每一区域包含其他区域,又由于这种包含关系是传递的,因而很显然,每一个抽象集合必定由无限的成员所组成。

依照三维空间的特殊情况,我们看到,抽象集合可能具有不同类型的收敛。因为在三维空间情况下,一个抽象集合可能收敛于

一个点,或者收敛于一条线,或者收敛于一个面。但应当指出的是,无论是对点、线还是面,我们都还没有加以定义,而且,我们提出要通过抽象集合来定义它们。因此,我们必须不涉及点、线、面这些概念来定义不同类型的抽象集合。

定义 11. 如果一个抽象集合 α 的每一成员包含抽象集合 β 的某些成员,那么就可以说抽象集合 α “覆盖”了抽象集合 β 。

应当指出,每一个抽象集合都应当看作是由包含关系决定其成员的连续序列。这种序列从一定大小的区域开始,逐渐向越来越小的区域收敛而没有任何极限领域。当集合 α 覆盖集合 β , 则 α 的每个成员包含 β 的敛尾中的所有成员,只要我们开始沿着 β 集合的序列进行得足够远。我们会发现,虽然抽象集合必须从大的一端的某个区域开始,但这些起始的大型区域绝不会进入我们的推理之中。注意力总是集中在,当我们把这个序列进行得足够远时会出现什么样的关系。如果这种关系从某个地方开始,那么唯一引起我们关注的就是在整个无限序列的其余部分一直继续下去的那些关系。

定义 12. 如果两个抽象集合中每一个集合都覆盖另一集合,那么就可以说这两个集合是“相等的”。

因此,如果 α 和 β 是两个相等的抽象集合,并且 A_1 是 α 中的任一成员,那么就有 β 中的某个成员,比如说 B_1 , 包含在 A_1 之中; 而且也有 α 的某个成员,比如说 A_2 , 包含在 B_1 之中; 还有 β 中的某个成员,比如 B_2 , 包含在 A_2 之中,如此等等,以至无限。两个相等的抽象集合在它们的收敛方面是相等的。但是只要这两个集合是不同的,那么在“相等”这个词的更一般的意义上说,就会有一些

关系和特征对于这两个集合来说不是“相等的”。对于“相等”这个词的这种特殊意义与物理属性的联系,在《自然的概念》的第四章作了更加专门的解释。

公设 19. 一个抽象集合与自身相等。这个公设只是一种用语上方便的安排。抽象集合显然满足这种自返相等的条件。

定义 13. 一个几何单元是由彼此相等的抽象集合组成的一个完全的组群,这些抽象集合与这一组群之外的任何抽象集合并不相等。

公设 20. 相等关系是传递的而且是对称的。

因此,一个几何单元的任何两个成员都是彼此相等的;而不属于这个几何单元的抽象集合与该几何单元的任何成员均不相等。显然,每个抽象集合属于一个而且只属于一个几何单元。

定义 14. 一个抽象集合所属的几何单元称之为与该抽象集合“相伴随”的几何单元。因此,几何单元是和它的每一个成员“相伴随”的。

公设 21. 任何覆盖着一个几何单元中任何成员的抽象集合也覆盖着该几何单元的每个成员。

公设 22. 被一个几何单元中任何一个成员所覆盖的抽象集合也被该几何单元中每个成员所覆盖。

公设 23. 如果 a 和 b 是两个几何单元,那么或者 a 的每个成员覆盖 b 的每个成员,或者 a 的任何成员都不覆盖 b 的任何成员。

定义 15. 几何单元 a 应被看作附随于几何单元 b 的,如果 b 的每一成员覆盖 a 的每一成员,但 a 和 b 并非相等同的。

公设 24. 几何单元并不是附随于自身的。

这个公设只是用语上的方便安排。

当一个几何单元 a 附随于几何单元 b 时,那么 a 的成员就应看作是比 b 的成员有更“强的收敛性”。

定义 16. 一个几何单元如果没有任何几何单元附随于它,那么这个几何单元就称为一个“点”。这个“点”的定义可以相当于欧几里德的定义:“点是没有部分的。”

定义 16.1 一个几何单元中的成员对于规定的条件可以说是“基本的”,如果(1)该几何单元的每一成员都满足那些条件;(2)如果任何一个抽象集合满足那些条件,与它相伴随的几何单元中的每一成员也都满足这些条件;(3)任何几何单元如果其成员满足这些条件,那么它不可能与既定的几何单元相伴随。

“基本的”这个词也会适用于几何单元,如果这种几何单元的成员在上述定义所规定的意义上是“基本的”。

显然,在某种意义上,一个点是“绝对”基本的。事实上,这就是我们在这里给出的点的定义与欧几里德的定义相一致的意义。

定义 17. 一个抽象集合若是一个点的成员,那么它就叫做“点状”集合。

定义 18. 一个几何单元如果依照 p 和 q 两点伴随于它的条件,它的成员是基本的,那么,该几何单元便称为“ p 和 q 两点之间的线段”。300

定义 19. 如果一个几何单元是两点之间的线段,那么这两点就叫做这个线段的“端点”。

定义 20. 若一个抽象集合是一个线段的成员,则此集合称为“段式组合”。

公设 25. 有许多不同的线段具有相同的两个端点,但是,一个线段只有两个端点。

这一公设说明了,可能有许多几何单元对于某些既定条件来说是基本的。然而,有这样一些条件,即只有一个几何单元对这些条件中任何一个条件来说都是基本的。例如,一个几何单元的点的集合唯一地规定了那个几何单元。也可以在“平直”几何单元的理论中发现另一种唯一性的实例,我们将在下一章加以考察。这种“平直”几何单元的一个特例是直线提供的。整个几何学理论取决于发现唯一符合基本几何单元的条件。希腊人以其通常幸运的直觉在直线和平面的观念中碰巧发现了这些条件。但是,我们完全有理由相信,在另外的时代,与这种属性颇不相同的条件可能是重要的——也许在这个时代就是重要的。发现这些条件显然是头等重要的。也许,可以把爱因斯坦对物理学的现代重建最好看作是发现了这样一些不同类型的条件本质上的交互作用。

第 四 节

定义 21. 一个点可以说是“位于”一个区域,如果这个区域是组成该点的点状抽象集合的一个成员。

公设 26. 如果一个点位于一个区域,那么那些足以接近于构成这个点的各种抽象集合敛尾的区域,就不相切地包含在该区域之中。

定义 22. 一个点可以说是位于一个区域的“表面”,如果该点位于其中的所有区域与上述那个区域相重叠但不包含于该区域

之中。

定义 23. 一个“完全的位域”是许多点的集合,这些点或者构成(1)所有位于一个区域的点,或者构成(2)位于一个区域表面的所有点,或者构成(3)伴随于一个几何单元的所有的点。

一个位域总意味着“点的所在位域”。

公设 27. 一个“完全的位域”,如定义 23 中所规定的,是由无限的点所组成。

定义 24. 如果一个完全的位域由位于一个区域中的所有点所组成,那么这个位域就称为该区域的“位容”;如果一个完全的位域由一个区域的表面上的所有的点所组成,那么这个位域本身就叫做该区域的“表面”;如果一个完全的位域由伴随于两个端点之间的一个线段的所有的点所构成,那么这个位域就叫做这两个端点之间的“线性延续距”。 301

公设 28. 在不同位容和不同区域之间,在各个表面和各个区域之间,在各个线性延续距和各线段之间,以及在任何几何单元与伴随其中的点的位域之间,都存在着一对一的相互关联。

公设 29. 如果两个点在既定的位容中,那么就许多连接这两个点的线性延续距,这些线性延续距的各点都处于这个位容之中。

公设 30. 如果两个点处在既定的表面上,那么就有联结这两个点的许多线性延续距,这些线性延续距的所有的点都处于该表面上。

公设 31. 如果两个点落在既定的线性延续距上,那么就有一个而且只有一个线性延续距以这两个点为端点,它的所有的点全

部落在这个既定的线性延续距上。

需要注意的是，“位容”和“表面”这些词并不意味着容积是三维的，或平面是二维的。在把这种广延理论运用于我们这个时期的存在的物理世界时，容积是四维的，平面是三维的。但线性延续距则是一维的。

为了弄清定义的这个阶段所要求的理论发展，我们已经阐述了足够数量的公设，这些公设有些是可证的，有的则有公理的自明性。特别是在一个线性延续距上点的序列概念现在可以从“在……之间”概念的定义得到阐明。但是，这种研究会使我们过多地引向几何学的数学原理。

在本章的结尾有必要用一段解释性的话语来澄清下面这个原则，那就是对区域概念即现实化的实在潜能中广延性观察点的概念，需要某种确定的界限。一个区域的内部，即它的容积具有完全的界限，这种界限排除在它之外的潜在性广延。这种界限既适用于空间方面的广延也适用于时间方面的广延。只要对于内外之间的界限对比存在着模糊不清之处，在那里就没有恰当的区域。在下一章谈到，所有椭圆，即一个椭圆类中的所有成员，同每个椭圆一样都保持着相同意义的这种界限属性。因此，在椭圆几何的情况下（本书 330 页），没有任何一个椭圆能包含半条直线。在本书 304 页，条件 VII 表达得比较粗疏，所以只能适用于无限空间的情况，即适用于欧几里德几何和双曲线几何。

第三章 平直位域

302

第一节

建立在精确数学概念基础上的现代物理科学都是从希腊几何学的基本原理开始的。欧几里德的《几何原理》第一条定义就是：

“点是没有组成部分的东西。”

第二条定义是：

“线是无宽度的长度。”

第四个定义是：

“直线就是其本身所有各点均匀平列，没有高低不同的任何一条线。”

这些译文出自托马斯·L. 希思先生编辑并作注的《希腊的欧几里德》，第一卷。希思先生是研究欧几里德几何原理的最伟大的在世权威学者。希思认为第二个定义如果不是出自柏拉图本人，也是来自柏拉图学派。对于英译为“evenly”的希腊语，希思还提供了另外一些译法，如“平等并列”、“均匀平置”、“无高低偏斜”。

欧几里德的第一个“公设”（希思的译文）是“试作如下假设：从一个点到任何一点可画一条直线”。

希思指出，这条公设旨在意指存在和唯一性。

随着这些陈述在希腊科学中出现,也就产生了“形式”和具体的有形事物之间的混淆。几何学的出发点旨在研究有形事物的某种形式。但是它最初对“点”和“直线”的定义中,似乎直接设定了某些具有非常特殊性质的终极的有形事物。柏拉图本人在他“反对把点看作单独一类”事物(希思,上述引文)时,似乎对这种混淆有过怀疑。他应当由此继进,对所有几何实体即点、线和面,作出同样的质疑。但他需要“形式”,因而他获得了新的物理实体。

按照前面一章的论述,“广延”应当通过“广延联系”来说明;也就是说,广延是一个结合体的现实之间的关系形式。一个点是具有一定“形式”的现实实有的结合体;“线段”也是如此。因此,几何学就是对结合体的形态学研究。

第 二 节

欧几里德的直线定义存在的弱点就是,从这个定义推论不出任何结果。用“均匀平列”、“均匀平置”这些用语来表达的概念需要有定义。这个定义应当使两点之间直线线段的唯一性可以从中推导出来。但这些要求无论哪一个都没有得到满足,结果在现代,“直线”的概念要依据测度的概念来定义。在现代,直线被定义为两点之间的最短的距离。在古典的几何学中,采取了相反的程序,测度要预设直线为前提。然而,这种现代定义,“最短距离”的概念又要加以解释。^①实际上,对“最短距离”这个概念的定义是指作

^① 见第四部分,第五章,论“测度”。

为某些物理事件之路径的那一条线。

在这一节中将会表明,旧的经典理论中的缺陷可以得到补救。直线将会通过前一章中所阐发的广延性概念来定义;联结两点的直线的唯一性将会从这个定义的各项推论中得到证明。

首先必须定义“椭圆”区域的类。我们能够用来作出定义的唯一武器就是与唯一的交会区相重叠的区域概念(见上一章定义6)。显然一对椭圆只能与唯一交会区相重叠,这是一对椭圆的特性。但是同样明显的是,有些并非椭圆的区域也可以与唯一的交会区相重叠。然而,若干椭圆组成的类具有一种特性,那就是并非该类成员之一的任何一个区域会与某些椭圆交会而有多种交会区。同时也能发现有多个椭圆构成的子集能够满足各种条件。

因此,我们要定义这样一个类,它的区域相互之间以及它与其他区域之间都具有我们归于上述椭圆类的那些关系。换言之,我们不可能定义单独的一个椭圆,但可以定义椭圆的类。这样一个类就叫做“椭圆类”(ovate)。这种椭圆类的定义是通过列举该类各个成员或该类各子集成员所具有那些特有的属性进行定义的。在这个列举过程中就会发现,具有一个椭圆类的广延连续体对于这个类来说是有维度的。因此,在广延连续体中直线的存在是同这个连续体的维度性质联系着的;这两种特征都与连续体中的特殊椭圆类区域相关联。一个广延连续体只具有一个椭圆类看来是可能的。但是我还没有成功地证明这种属性,对于这个论点来说也不是必需的。

这里,给出一个初步的定义是方便的:

定义 0.1 一个“椭圆的抽象集合”是这样一种抽象集合,它

304 的成员全都属于我们所考察的完全的椭圆类。

椭圆类的特性可分为两组:(a)一组是非抽象性条件;(b)一组是抽象性条件。

定义 1. 一个由各种区域组成的类如果满足以下(a)和(b)两组的条件,这个类就叫做“椭圆的类”。这两组条件是:

(a)一组非抽象性条件

(1)椭圆类中的任何两个重叠区域只有一个唯一的交会区也属于该椭圆类。

(2)不是这个椭圆类中成员的任何区域与该类中某些成员以多重交会区相重叠(见前一章定义 6)。

(3)这个椭圆类中任何成员以多重交会区与不是该椭圆类的某些区域相重叠。

(4)这个椭圆类中任何一对外在联系着的成员都有一些表面或者与一个“完全位域的各点”相接触(见第二章定义 23 和公设 27),或者与单独的一点相接触。

(5)任何一个不属于这个椭圆类的区域与该类中某个成员外在相联系,从而使它们的表面在一个不构成“完全位域”的点的集合中相接触。

(6)这个椭圆类中的任何成员与不是该类的某个区域外在相联系,从而使它们的表面在不构成“完全位域”的点的集合中相接触。

(7)任何有限数量的区域共同包含在这个椭圆类的某个成员中。

(8)如果 A 和 B 是这个椭圆类的两个成员,并且 A 包含 B,那

么这个椭圆类就有一些成员包含 B 并被包含在 A 中。

(9)该椭圆类的每个成员中都有一些剖析部分(参见前面一章定义 4),完全由该类成员所组成;也有一些剖析部分完全地或者部分地由不属于该类的成员所组成。

(b)一组抽象的条件

(1)在任何一点的成员中,存在着椭圆的抽象集合。

(2)如果考察由两个点、三个点或四个点所构成的任何集合,那么就有一些抽象集合,对于以下两个条件(i)和(ii)是基本的:(i)这些抽象集合覆盖着上述的点;(ii)这些抽象集合与一个椭圆的抽象集合相等。

(3)存在着由 5 个点组成的这样的集合,在(i)和(ii)两个条件下就没有任何抽象集合是基本的:(i)覆盖着上述 5 个点;(ii)与一椭圆抽象集合相等。

依据这后一组的定义,有关的广延连续体就叫做“四维”的广延连续体。类似地,可以定义任何维数的广延连续体。在这个宇宙时期我们所涉及的物理的广延连续体是“四维”的。要注意,维度的属性是相对于广延连续体中特定的椭圆类的。可能有一些椭圆类能够满足除了“维度”条件以外的所有条件。也有一种广延连续体相对于一种椭圆类有一种维数,而相对于另一种椭圆类则有另一种维数。

很可能,那些以连续性为前提的这类物理规律要依赖于两个或更多不同的椭圆类紧密结合的属性。

第 三 节

公设 1. 现在宇宙时期的广延连续体中至少有一个椭圆类具

有上一节所示的(a)和(b)两组特性。

定义 2. 对于一个这样的椭圆类我们将以 α 来表示:所有定义都要相对于这个选定的椭圆类作出。

是不是还有另外一种椭圆类,这个论点是无关紧要的。如果有,那么依照这个另外的椭圆类所定义的派生的实有就与依照 α 定义的那些实有完全不同。对我们来说,有这样一个椭圆类由于其物理性关系的重要性而引起我们的兴趣,这就足够了。

公设 2. 如果两个抽象集合对于以下两个条件都同样是基本的,(a)覆盖一组既定的点,(b)与某个椭圆抽象集合相等,那么,这两个抽象集合是相等的。

由于这个命题的重要性,所以要给出一个证明。

证明:这两个抽象集合或者与同一个椭圆抽象集合相等,或者与不同的两个抽象椭圆集合相等。在前一种情况下,所要求的结论是很明显的。在后一种情况下,假定 μ 和 γ 是两个不同的椭圆抽象集合。 μ 和 γ 这两个集合中每一个都满足上述两个条件。我们就必须证明,它们二者相等。设 M 和 N 是分别属于 μ 和 γ 的任何两个区域。那么,由于属于既定的一组不同点的抽象集合的收敛部分最终必定由所有处于 M 上的区域和所有处于 N 上的区域所构成,因而 M 和 N 彼此相交会。但是,由于是椭圆, M 和 N 只有一个交会区,而且上述所有的点都必定位于这个交会区。同时,这个交会区也是椭圆形的。因此,通过选择这些交会区,就可以发现第三个抽象集合,它满足这两个条件并且同时被 μ 和 γ 所覆盖。但由于 μ 和 γ 对于这两个条件来说是基本的,它们两者都和这第三个抽象集合相等。因此它们二者彼此相等。证讫。

推论. 由此可推出: 所有对于这种类型的双重条件同样是基本的抽象集合都属于同一个几何单元。

定义 3. 如公设 2 所列举的, 由两个点构成的一个集合所定义的唯一的几何单元叫做这两个端点之间的“直”线段。如果这个集合是由两个以上的点所构成, 那么这个几何单元就叫做“平直”的几何单元。“直”线段也包括在“平直的几何单元”的意义之中。 306

如果由若干点构成的一个集合定义一个平面的几何单元, 如公设 2 所示的那样, 那么可能会出现同一个几何单元被那些点所构成的某个子集所规定。因此, 我们就有以下定义:

定义 4. 规定一个平直的几何单元的点的集合, 如果不包含规定相同平直几何单元的子集合, 那么这个集合就被看作是处在它的“最低限度”。

公设 3. 处于最低限度的任何两个由有限数量的点构成的集合不能规定相同的平直的几何单元。

定义 5. 附随于一个“直线段”的许多点构成的位域称为这个线段两个端点之间的直线。

定义 6. 附随于平直几何单元的许多点构成的位域称为该几何单元的“容量”。这个位域也称为“平直位域”。

公设 4. 如果任何由许多点构成的子集处于一个平直位域上, 那么该子集也规定了一个包含在既定位域中的平直位域。

定义 6.1 一个完全的直线是由许多点构成的这样的位域:
(1) 连接这个位域中任何两个成员的直线完全处于这个位域之内;
(2) 这个位域中处于最低限度的每一个子集由两点所构成; (3) 没有任何添加到这个位域的点不失去(1)和(2)两个特征中的一个或

两者。

定义 7. 三角形是由不在同一直线上的三个点规定的平直位域。这三个点是这三角形的三个角点。

定义 8. 平面是由非共线的点构成的这样的位域：(1)由这个位域的三个非共线成员规定的三角形完全处于这个位域之内；(2)这个位域中任何有限数目的点都完全处于这一位域所包含的某个三角形中；(3)若不失去(1)和(2)两个特性中的一个或两者，则任何点的集合都不可能添加到这个位域上。

定义 9. 一个四面体是由四个不共面的点规定的平直位域。这四个点叫做这个四面体的四个顶角点。

定义 10. 三维的平直空间是由不共面的点构成的这样的位域：(1)由这个位域中任何四个不共面的点规定的四面体完全处于这个位域之中；(2)这个位域中任何有限数目的点都完全处于此位域中所包含的某个四面体上；(3)任何点的集合都不可能添加到这个位域上而不失去(1)和(2)两个特性中的一个或两者。

对这些定义和命题如作任何进一步的发挥都会导致一些与我们直接目的无关的数学上的具体问题。这足以证明，可以不用借助于测度而在广延连续体中揭示出直线、平面和三维平直空间的独特属性。连续体的系统属性取决于它具有一个或更多的椭圆类。这里，我们考察了一个“有维度性质”的椭圆类的特殊情况。

第 四 节

对于“外在联系”的概念的重要性需要作进一步的讨论。

首先,有一个纯粹的几何学问题需要注意。椭圆区域的外在联系理论有助于说明欧几里德的“平直”概念。一对椭圆(见第三节)只能在一个完全的位域或者在一个唯一的点上外在地联系起来。现在我们来考虑这类“完全的位域”,它可以是外在联系着的一对椭圆表面共有的一些点。我们且将只有一个接触点的情况排除在外。这类位域看来具有希腊人用“平的”一词(ισος)所指的意思。在这样一个位域的无论哪一边都有一个椭圆的内部和另一个椭圆的外部,因而这个位域对于与之对立的概念凹和凸来说是“平的”。说一切平的位域都是平直的,一切平直的位域都是平的,这是一个多余假设——或者是可证明的,或者按照所采用的主题进行特殊的逻辑推演。

第二个要讨论的问题涉及“外在联系”在物理上的重要性。如果认识不到现实实有的原子特性,那么运用芝诺的论证方法就很难理解支配着物理科学的连续传递概念。但是有机哲学中采用的“现实机缘”的概念则可以对物理的传递作如下的解释。

如果构成两个现实机缘的“观察点”的两个区域是外在相联系的,这两个现实机缘就可称为“相邻接的”。那么,由于没有中介性的现实机缘,前一个现实机缘在后一个现实机缘中的客体化就特别地完全。这样,就会有一个先在的、邻接的机缘的集合在任何既定的机缘中被客体化;而伴随着每一个客体化发生的分离只是为了使这些客体化取得必要的和谐。对更久远的过去的客体化就要被称为“间接的”客体化;相邻接的机缘就会实现“直接的”客体化。间接的客体化要通过连续的直接客体化的各种路径加以传递。因此必须用通过连续广延量的路径进行直接传递的概念来代替科学

中的连续传递的概念。这些广延量是由连续邻接的机缘构成的基本区域。对于有机哲学来说,完全不必否定一个机缘在后来的不
308 相邻接的机缘中直接客体化的情况。事实上,对于有机哲学来说,似乎相反的意见倒更自然。如果物理科学坚持对超距作用的否定,那么更可靠的推测就是,直接客体化除了对相邻接的机缘以外,实际上是可以忽略不计的;但是这种实际上可以忽略不计的直接客体化是现今宇宙时期的一个特征,它没有任何形而上学的普遍性。同时,还应当引入一个进一步的区分。物理性的包容分为两种,纯粹的物理性包容和混合的物理性包容。纯粹的物理性包容,是以一个先行的机缘为材料对于其自身的一个物理性包容进行客体化这样一种包容。混合的包容是以一个先行的机缘对于一个概念性包容的客体化作为它的材料。因此,纯粹的物理性包容就是物理性感觉的传递,而混合的包容则是精神性感觉的传递。

我们没有任何理由把混合性包容的条件与纯粹物理性包容的条件看成相同的。事实上相反的假设倒更自然一些。因为概念性的一极并不参与对物理极的配位划分,而广延的连续体是来自这种配位可分性的。因此,这种关于精神极的直接客体化和关于物理极的间接客体化的理论在适用于现今宇宙时期方面看来与有机哲学是最为契合的。这个结论可以得到某种经验的支持,理解他人思想情感的心灵相通的特殊事例以及日常社会交往对感觉情调的本能领悟都可以提供证据。

但是,这种直接的客体化也会通过间接客体化的途径而加强或者减弱。而且纯粹的和混合的包容会被整合因而不可避免地会

相互混合。因此,只有在例外的情况下一个直接的混合包容才会有足够生动的确定性去接受一个清晰意识关注的主体形式。

第五节

至此我们已经探讨了产生最初阶段的物理性机缘的那种实在潜能的主要特征。在构成主体的整个自我形成的历险过程中这些特征仍然互相交织着。现实实有是物理极和精神极相互作用的产物。这样,潜能转变成现实,广延关系使质的内容和其他特殊性的客体化塑造造成融洽的有限经验。

一般说来,意识是非常微弱的;即使在生动的命题性感觉中近于意识的情况也没有获得重要地位。占支配地位的是没有意识的物理性目的。显然,没有意识的物理性的包容和精神性的包容是构成物理宇宙的终极的材料。它们在每个现实中通过主体统一性目的结合在一起,这种主体统一性目的支配着它们的共同生成和它们最终的合生。这些没有意识的物理性目的还通过一种方式使一个主体中的包容成为后一个主体包容的材料,因而使前一个主体客体化为后一个主体,这样,它们便可超越特殊的主体的限制而结合在一起。这两种相互联系的包容本身结合在一起成为一个共同的体系,即广延关系。 309

正是通过“广延性”使得包容之间的联系呈现出内在关系的两个方面,但这种内在关系在某种意义上也是外在关系。显然,如果物理世界的协同一致性与对它的个别现实性的描述相关,那这只能是由于上述关系的根本的内在性。另一方面,如果各种现实的

个体分离性发挥其影响,那么在这些关系中就必定有这样一个方面,从而可以把这些关系看作是外在的,也就是看作是分开的事物之间的联系。广延系统可以适合于这两种目的。

笛卡尔的主体论运用于物理科学就成为牛顿关于自然物体都是只有外在关系的单个存在的假设。我们与笛卡尔的观点不同,我们认为笛卡尔描述为物体的基本属性的东西实际上是现实机缘之间的内在关系以及现实机缘之内的内在关系的形式。物理科学的基本观念的这样一种思想变化就是从唯物主义到有机的转变。

用物理科学的语言来说,从唯物主义到“有机的实在论”——可以这样来称呼这种新的观点——的转变就是用流动的能量概念取代静止的物质概念。这种能量有其作用和流动的结构,脱离了这种结构,这种能量便是不可设想的。这种能量也受到一定“量”的要求的制约。这些就是个体性的包容以及这些包容所属的个体的现实实有在物理科学中的反映。数学物理学把赫拉克里特的话“万物皆流”翻译成自己的语言。这句话就成了“一切事物都是向量”。数学物理学也接受了德谟克利特的原子论,把它翻译成“一切能量流都服从‘量子’条件”。

从终极的科学理念领域中消失了的观念就是那种虚空中的物质存在概念,即具有被动的持续性、基本的个体属性、具有各种偶然的历险的物质存在的概念。物理世界中有些特征可以以那种方式来表达。但是这种概念作为科学中和宇宙学中的终极概念是无用的。

第四章 张力

310

第一节

实在世界中没有什么纯粹的惰性事实。一切实在都因感觉而存在：它引起感觉；又被感觉到。也没有仅仅属于一个个别现实的私自性感觉。一切原生的事物都是私自的。但是如此产生的东西，便公开地遍及世界。因此有关平直位域的几何事实都是表示各种现实实有的感觉特征的公共的事实。因而在这个宇宙时期出现有关这些事实的感觉便具有极为重要的意义。如果一种感觉在材料中表现出来的形式关涉到几何的平直位域，那么这种感觉就叫做“张力”。在张力中，这些几何形式以外的质的要素表现为包含在这些几何形式中的性质；而这些形式也是组成特殊的结合体的形式成分，这些结合体形成这里所说的物理性感觉的客体性材料。我们应当记得，两个点决定一条完全的直线，三个非共线的点决定一个完全的平面，四个非共面的点决定一个完全的三维平直位域。

因此，一种张力具有一种几何意义的复杂分布。这里存在着由一些作为某种点集的有限集合的位域构成的几何“位置”。构成位域的这些点属于能够确定经验主体观察点的位容。张力是对更

简单的感觉的复杂整合；它把比较简单的感觉包括在它的复合的性质之中，这些感觉中相关的性质更具体地同这种位置相联系。但是支配着张力增长的几何意义把这个张力位置所确定的完全的线、平面和三维平直体提升到重要地位。在这个整合的过程中，这些较广泛的几何元素与来自更简单阶段的那些性质建立了联系。这个过程是体现转变范畴的一个例子；而且应当通过中介性的概念性感觉的介入来加以解释。因此，由于相关几何元素的进入，这些广延区域通过来自简单感觉的性质和几何关系获得客体化。这种类型的客体化的特征是通过这些性质和确定的几何关系的密切联系表现出来的。这就是所谓感觉质的“投射”的基础。这种感觉质在张力中的投射会按照不同张力之间的差别采取多种形式。有时，这种“位置”保持其个体的重要性；有时，在把感觉最终综合为一种张力的过程中这种“位置”几乎从最终的综合中完全被排除了。有时，这些广泛的几何元素所表示的整个广延区域只是模糊地被几何化。在这种情况下，只有微弱的几何显示：因而张力采取了模糊地感到某种外在性质的模糊形式。有时，这种广延区域被几何化，但没有相应地排除这种位置的重要性。在这种情况下，就既有对此处位置又有对彼处某个客体化区域的双重参照。此处通常是一个动物身体的某个部位；而几何化的区域可能是在相关的动物身体的内部也可能在它的外部。

显然，重要的张力感觉涉及复杂的合生过程。因而，这种张力感觉只有在比较高级的现实实有中才能发现。它们无论在哪一方面都不一定包含意识，甚至也不一定包含与生命相联系的近于意识的东西。但是，我们会发现，持续的物理客体的行为只有依据它

们的张力的特性才能得到解释。另一方面,在虚空中发生的事件则不需要着重强调特殊的张力秩序关系。但是,有序的物理复杂性的增长则要取决于张力之间的有序关系的生长。数学物理学中的基本方程,例如麦克斯韦电磁方程就是对整个物理宇宙的张力次序关系的表达。

第 二 节

表象的直接性就是我们通过感官对同时性世界的感知。它是一种物理性感觉。但它是一种复合类型的物理性感觉,在这种感觉的形成中,概念性感觉、更原始的物理性感觉和转变都在整合过程中发挥其作用。它的客体性材料是确定地体现某种性质和关系的同时性事件的结合体;包容这些性质和关系的主体形式来自原始的物理性感觉,因而也成为我们的“私有的”感觉。最后,就所有的物理性感觉来说,这种复合的派生的物理性感觉与它在概念性实现中所固有的评价获得整合而成为一种经验类型。

朴素的常识总是认为,首先,“主体”拥有这种感觉;其次,认为有如下次序的分析成分:(1)同时性世界中作为材料的区域;(2)从这种材料产生的并表现这种材料的感受;(3)包含这些要素的整合性感觉;(4)评价性的主体形式;(5)解释性的主体形式;(6)目的性的主体形式。但是对表象直接性的这种分析并没有穷尽这种感觉的所有内容。因为我们是以身体的进行感觉的,而且身体还可以进一步具体化为特殊的感受器官;但是,无论在什么情况下,“身体的运用”在我们的表象直接性的知觉中总是一个常在的因素,尽管是

一个难以把握的因素。这种“身体的运用”是有关感觉产生的线索，被这种感觉深藏在主体形式和客体材料之中。但是这种“身体的运用”本身可以作为最终“满足”中的一个感觉成分而单独分出来。从这个观点看，身体或身体的感觉器官成了感觉成分的客体性材料；而这种感觉又有其自身的主体形式。这种感觉也是物理性的，所以我们必须寻找一个永恒客体，作为决定身体确定性的客体性材料。这种感觉成分就叫做身体效应的感觉。它是比它所产生的表象直接性感觉更为基本的感觉。无论在常识中还是在生理学理论中这种身体效应都是表象的直接性所依据的而且是导致表象直接性的必要成分。因此，在直接的主体中，这种表象的直接性应当看作是在后一阶段中由身体效应的感觉与其他感觉的综合产生的。现在我们要考察这些其他感觉的性质以及在身体效应的感觉中所涉及的复杂永恒客体。

首先，这种永恒客体一定与最终的表象直接性感觉中的永恒客体有部分的相同。这两种感觉互相联系的全部关键之点就在于这种表象直接性是从身体效应产生的。当下的知觉是完全从先前的身体活动中承继而来的，否则，全部生理学学说就应当统统抛弃。这两种永恒客体是高度复杂的；而第二种永恒客体的复杂要素至少必须含有前一种永恒客体的复杂要素。

这种复杂的永恒客体可以分析为一种感觉材料和一种几何样式。在物理学中，这种几何样式表现为作为感觉主体的身体中现实机缘的一种张力状态。但是在最终的感知者中对身体效应的这种感觉是通过身体中先前的现实实有对先前的感觉的再现。因此，在这个先前的实有中存在着与相同感觉材料相关的感觉和高

度类似的张力状态。这种感觉必定是前一节定义的意义上的一种“张力”。现在这种张力涉及一个几何化的区域,在这种情况下它又涉及作为本身一部分的“焦会”区域。这个焦会区域是由这“位置”所确定的多种直线密集会聚的区域。这就是所谓“投射”会聚的区域。

这些直线通过整合更简单感觉的过程进入感觉,整合过程主要涉及这种几何样式的“位置”,这些直线具有决定这种感觉的双重功能。它们规定感觉者的“张力”,而且还规定由此而与感觉者相关联的焦会区域。如果我们只考察一个抽象的样式,我们讨论的就是一个抽象的永恒客体。但是作为具体感知者的具体感觉的313
决定者,我们所讨论的感觉是把它主体(包括它在位域中的“位置”)与它自身之外一定的空间区域(焦会区域)联系起来的感觉。这种确定的同时性焦会区域是一个作为客体性材料一部分的结合体。因此对身体效应的感觉就是对这种感觉材料的感觉,这种感觉材料一般包含在承继下来的张力从几何上规定的整个区域(由先前的“位置”和焦会区域构成)之中,这种样式化的区域特别地受到感觉者身体的最终“位置”所支配,也受到最终的“焦会”位置所支配。因此,这种感觉材料具有一般的空间关系,其中占支配地位的是两种空间区域。这种感觉是由先前身体上的多股神经承接而来的。但是就一种确定的表象直接性感觉来说,这些传递身体效应的多股神经,在它们最后发送到最终的感知者时,会聚到许多身体“张力”所选择的同一个焦会区域。

在对这些感觉的整合过程中,可以达到一种双重转变作用。在沿着身体中的神经纤维完成连续的现实实有进行传递的每一种

连续的感觉中,主要涉及的有两种区域;在它们之间有一种由这种样式的联系所选定的中间区域构成的关系。这两个区域一个是已经讨论过的焦会区域,另一个区域是直接主体中构成其几何观察点的“位置”。这种最终的现实实有的“张力”规定了“位置”、“焦会区域”、中间区域而且较模糊地规定了整个“呈现的”空间。对身体的张力(在前一节所定义的张力的意义上)的最终的感觉就是,沿着身体中某个神经通道或其他通道的一系列身体机缘前后互相承接的类似感觉构成的线路的最后的一段。还有一些由类似感觉构成的平行线路,这些线路最终由于同时发生的强化而会聚在单独的机缘或机缘组成的路线上,这就是最终的感知者。

每一个这样的身体张力感觉都规定了它自身的位置、它自身的焦会区域以及中间区域。这种感觉材料与这样被感到和被确定的外部世界模糊地联系着。但是由于这样的感觉发生转变(或者是逐渐地转变,或者是在身体的临界点上发生转变),因而就会有一种逐渐增加的特别着重的强度。而着重就是评价,只能通过重新评价才能改变。但是评价是在概念性感觉中发生的。这些物理性感觉的概念性对应物可以分析为许多概念性感觉,能把感觉材料与这种张力所确定的各种区域联系起来。由于这种概念性感觉与一定区域相关,因而属于从属类型的、称为“命题性感觉”。一个从属的命题性感觉把一种感觉材料与感觉者的“位置”联系起来,另一个命题性感觉把感觉材料与感觉者的焦会区域联系起来,又一个命题性感觉把感觉材料与感觉者的中间区域联系起来,再一个命题性感觉把感觉材料与神经连线上的先在要素的位置联系起来,如此等等。整个感觉材料与空间一时间的联系可以分析为多

种多样的与同时性确定区域和先前确定区域之间的联系。一般地说,除了高级机体以外,感觉材料的这种时—空联系都被整合为模糊的外在性感觉。作为组成成分的评价在这种情况下还不能把自身区分为不同等级的强度。但是在表象直接性显著的高级机体中,总会发生以下三种情况之一:或者(1)特别着重于感觉材料与某些先前的感觉者集合中的位置之间的联系,或者(2)特别着重于感觉材料与最终感知者的焦会区域,或者(3)特别着重于感觉材料与先前感觉者的位置以及与直接感觉者的焦会区域的联系。 314

但是这些区域是不能脱离一般的空间—时间连续体来理解的。对一个区域的包容总是对直接接触点的位置与该区域之间广延关系的系统要素的包容。当这些评价产生时,转变范畴便为这些感觉材料限定的(与之相对比的)区域提供了向后继的感觉主体传递的途径。在第一种情况下,只有纯粹身体的感觉;在第二种情况下,就有涉及身体以外同时性空间中的各种区域的“投射”出来的感觉;在第三种情况下,就既有身体的感觉又有从外部投射的感觉。因此,在涉及所有感官感觉的情况下,都会有从最初的私人的概念性着重转变成公共性的物理感觉。

因此,通过转变范畴的作用,就有两种类型的感觉,这些感觉的客体性材料是未加区分的现实实有的结合体。第一种类型的感觉就是“因果效验”的感觉;第二种类型的感觉就是“表象直接性”的感觉。在第一种类型中,身体的结合体构成的各种现实的不同感觉中的类似要素转变成一种感觉归于身体的结合体,作为一个实有。在第二种类型中,这种转变更加复杂,它把有关结合体从先前身体的结合体(即“位置”)转变为同时性焦会结合体。

这两种类型的感觉都是高级的现实实有特有的一种复杂过程整体性简化的结果,它是高级的现实实有的特征。显然,这两种类型的感觉对于构成虚空空间中的现实机缘没有多大重要性;但是在属于持续机体(无机的和有机的都是如此)生命史的那些物理性感觉中,它们则具有支配性的重要地位。

对于有关的感觉质来说,当它们沿着承传的路径从一个机缘传到另一个机缘直到某种最终的高级感知者时,它们的功能会发生逐渐的转变。在感觉质的最原始的功能形式中,以物理的方式感到的一种感觉质在情感上享有它的纯粹个体本质。例如,红色是315 是通过情感上享有纯粹的红而感到的。在这种原始的包容中我们有了初始的物理性感觉,在这种感觉中主体感到它自身在享有红色。这就是休谟的撇开了与其他这种印象的全部空间关系的“感觉印象”。就这些印象以这种初级的原始的方式出现来说,用休谟的说法,它们是“由一个不知道的原因在心灵中产生的。”但是,事实上我们绝不能把这种最终的非理性的成分孤立起来。在我们的经验中,如果加以明确地分析,物理性感觉总是来自某种先前的感知者。机缘 B 包容机缘 A 作为一个先前的主体经验到具有情感强度的感觉质。而且 B 的情感的主题形式也与 A 的主题形式相一致。这样,对一种感觉质的情感性感觉就有从 A 到 B 的向量传递。以这种方式 B 感到从 A 产生的感觉质,并且感到它也具有从 A 产生的情感形式。这是因果效验感觉的最原始的形式。在物理学中,它是一种能量形式的传递。在高级的动物身体的一个机缘到另一个机缘的传递过程中,存在着对这些感觉质功能的逐渐修改。在动物身体的初始机缘的最原始的功能中,它们是对情绪

的限定——用物理学的语言来说,是能量的类型;在这个传递路径末端的高级经验性机缘的最终功能中,这些感觉质是同时性结合体所表现出来的“固有的”性质。在这种最终的感知者中,常常是完全没有对这种感觉质的原始的情感性功能的任何意识性的感觉。但并不总是如此,例如,感知红色的覆盖物常常与发红的炎症感觉相联系。

让我们再回到休谟关于“感觉印象”源于不知道的原因(见《人性论》,第三部分第5节)的理论,首先必须把逻辑的在先同物理的在先区分开来。毫无疑问,一个感觉印象在逻辑上是最简单的物理性包容。它就是这种感知机缘在参与它自身的合生过程中感到这种感觉质。这就是享有一种私自性感觉。

关于这种感觉有一种逻辑的简单性,使它成为原初的本来类型的物理性感觉。但是休谟的理论把物理上的在先性归于这种感觉,因而受到两种反对意见的批评。首先,有一种经验上的反对意见。休谟的理论从这种印象的复合作出关于共同的物理世界的假设,这是同素朴的经验完全对立的。我们发现自己在一个共同世界中担负着主动作用者和受动者的双重角色,而对感觉印象的意识性认识则是复杂的精心思虑的结果。这也就是洛克在其《人类理智论》的第三卷和第四卷中所持的看法。儿童首先模糊地说明特殊事物的复杂的外形,表现出对各种确定形式的混淆不清,然后,才把他对这些形式的印象单独地一一加以分辨。一个年轻人在跳舞时并不是以感觉印象开始他跳舞的经验,然后才对舞伴进行猜测。他的经验采取了相反的途径。来自休谟的哲学学派的非

性的感觉在产生的时候就是向量,合生的发生学过程引起私自性因素的增强。

其次,休谟的理论必然是不合理的。因为如果感觉印象是从不知道的原因所产生(见休谟同上书),那么对合理的宇宙论的理性主义的探求就必须终止。这样一种合理的宇宙论要求形而上学提供一种能使形式与它所进入的机缘之间相互关联的理论。如果没有这种理论,那么想要达到合理的宇宙观点的一切希望皆成泡影。

休谟的这个理论除了使它的支持者感到高兴以外,并没有什么值得赞赏的地方。

有机哲学通过两种学说为这种关联提供保证:(1)关于上帝体现了根本完满性欲望的学说,(2)关于每一机缘都影响到包括上帝的宇宙合生的学说。因而依据概念性复制范畴,对上帝欲望以及其他机缘的向量包容产生了精神极的概念性包容;通过精神这一极与纯粹的物理性包容的整合产生了对感觉质的原始物理性感觉以及它们的情感性的和目的性的主体形式。这些感觉带有原始的简单性,由于对向量的包容与概念性欲望的这种整合排除了这种简单性,因而出现了差别。这种原始的感觉不可能与它们的主体形式相分离。主体绝不会失去作为接受者、受动者、施动者的三重属性。对这些原始的感觉我们已经在“物理性目的”这个题目下讨论过了(见本书第三部分,第五章)。它们相当于休谟的感觉印象。但它们并不是引起经验过程的根源。

我们知道,表象直接性的感觉是由于整合了从身体效应中获得的一种概念性感觉与一种纯粹区域性感觉而形成的。这种纯粹

的区域性感觉也是身体效应的复合感觉的一个成分,它会随着一般区域性感觉成为我们对整个同时性世界的直接物理性感觉而增强。而概念性感觉则由于物理性目的的产生而增强。这种整合采取的形式就是把作为身体效应组成成分的复合永恒客体创造性地归于张力感觉中感到的某种同时性焦点区域。这种主体形式也是从概念性评价和派生的“物理性目的”传递而来的。但是这种主体形式是从身体效应中产生又适合于这种身体效应的。因此仅仅感到这个区域被赋予的永恒客体似乎也自然感到了它的效应。但是并不存在同时性区域之间的相互效应。主体形式的这种传递称为“符号性传递”。^①

317

一种增加的概念性感觉及其评价是从这种表象直接性的物理性感觉产生的。它就是对上面这样描述的区域的概念性感觉。这是适合于表象直接性的纯粹客体性材料的审美评价。但是这种评价不是原始的而是通过符号性传递从概念性包容获得的评价。原始的主体形式包含一种评价,就好像这种同时性区域由于自身固有的构造以因果方式作用于感知主体一样。第二性的评价就是对纯粹事实的审美性鉴赏;这种纯粹的事实只是被这样限定的那个区域。因此,感官所感到的这种同时性世界本身是通过后来的概念性感觉得到评价的;但是对它从先前的效应产生的评价也是通过早先的概念性感觉与派生的“物理性目的”相联系的转变而产生的。

^① 见我在弗吉尼亚大学的三次“巴伯一派济讲座”,《符号论》(纽约:麦克米伦,1927年出版,以及剑桥大学出版社1928年出版);亦见本书第二部分第三章。

然而,所有这些作用都不能与自然相分离成为心灵中的主体的私自性。精神的和物理的作用都不可避免地互相交织;二者都导致公共性而又都来自公共性。包容的向量性质是根本的特性。

第 三 节

高级有机体的特征就是通过否定性包容消除其环境中的无关的偶然因素而对各种系统秩序引起极大的关注。对于这个目的来说,转变范畴就是主导性原则。通过这个原则的作用,每一个结合体都可依照自身成员之间的相似,或者依照与之相关的其他结合体成员间的相似而被包容。以这种方式,该有机体便抑制了事物的单纯多样性,而设置了自身的对比。艺术的准则只是以特定的形式表达对经验深度的要求。道德原则与艺术准则的类似就在于,它们从另一方面表达了同样的要求。根据同时性的现实实有都是相对独立地出现的原则,同时性的现实实有的结合体特别适合于把系统的性质从其他结合体传递到它们自身当中来。因为,如果要把一个结合体中个别实有普遍存在的特征转移到作为统一体的另一个结合体中,那么,转变范畴的作用就会出现困难。这种困难就是,接受性结合体中个别现实分别在感知性主体中客体化的那些系统性特征也同样需要向它们自身结合体转移;但是这是一个应当接受其他传递的结合体。因此,就有互相竞争的性质都影响同一结合体的客体化。结果就是衰减或排除。

318

如果组成这种接受性结合体的与感知性主体是同时性的实有,那么这种困难便会消失。因为同时性的实有并不通过它们自

身的任何感觉的客体化进入感知主体的构成。因此，它们同这个主体唯一的直接联系就是它们都包含在相同的广延性系统之中。那些与感知主体同时性的现实实有构成的结合体并没有提供任何另外的特征来阻止先前结合体的特征向它转移。

一个高级的感知者必然是持续客体的历史路径中的一个机缘。如果这个路径成功地使自身扩展到未来，那么，它在直接机缘中的决断就必须与同时性机缘中共同发生的事件有最密切的关联。因为这些同时性的实有在最近的将来形成对于未来体现的持续客体的“直接过去”；这种“直接过去”具有极为重大的影响；因为从更遥远的过去发生的所有传递路径都要通过它。因此，虽然同时性机缘也没有提示什么；但它对于持续客体的保存具有极大的重要性。

感知性主体经验中存在的这种缺陷可以通过表象的直接性加以弥补。这种类型的经验是把过去的经验反映到现在。更加重要的同时性机缘是那些邻近的机缘。它们的现实世界实际上是与感知性主体的世界相同的。感知者通过从它自身过去继承来的永恒客体的中介作用包容同时性机缘的结合体。而且，感知者还选择了被张力效应所包容了的那些同时性结合体，这些张力效应的焦点区域是那些结合体过去的重要因素。因此，对于成功的机体来说，表象的直接性，虽然它没有产生有关同时性世界的直接经验，而且在不利的情况下它确实产生的经验又可能是无关的，但它产生的经验的确能够表现这个同时性世界在事实上是怎样从自身的过去产生出来的。

表象直接性力求实现这样一个原则，即它能更好地获得有关

同时性世界的信息,即使偶尔会产生错误。

第 四 节

经验的深度是通过特别着重于环境中的系统的结构体系,舍弃个别的变异而获得的。系统结构中的每一要素都有其重要性,而每一个个别的偏离则要被推入背景中去。要寻求的变化是结构上的变化而绝不是个体的变化。例如,结构性的系统结合体是持续客体的历史路径,与这种系统结合体相比,我们便忽略虚空空间。较高级的机体都以一切可能的方法来简化它们的经验从而加强那些具有紧密成分的系统结构的结合体。

在实行这一原则的过程中,那些被这样的机体中各种不同的张力几何化了的区域,不仅只是处于同时性世界之中,而且它们还聚合起来加强同时性世界中的一个统一的位域。这个选择出来的位域贯穿着直线、平面以及与这种张力联系着的三维平直位域。这就是“张力位域”,属于持续客体历史中一个机缘。这种机缘是我们所要讨论的直接的感知性主体。每一个这样的机缘都有它的一个张力位域,适合于它的所有张力。各种张力的焦点区域都处于这个张力位域中,而且一般说来都是各不相同的。但是这种张力位域作为一个整体对所有的张力都是共同的。每一个这样的机缘都有处于它自身的一个张力位域中。

“静止”一词的意义就是一个机缘与它的张力位域的关系,如果有这种张力位域的话。一个机缘如果不具有统一的张力位域,那么,就没有能够与它构成“静止”关系的支配性的位域。一个机

缘“静止”在它的张力位域之中。虚空中的机缘对于某个位域是不是“静止的”，这个问题为什么是毫无意义的呢？原因就在于此。由于这种机缘没有任何张力位域，因而“静止”关系就不适用于它们。张力位域就是由感知性机缘的张力感觉加以彻底几何化的位域。它必定具有属于直线和一切维度的平直位域范围的性质。因此它的范围就会是互不相交的三维平直位域。一个张力位域近似于三维平直位域；但它具有时间密度，因而事实上是四维的。

第 五 节

回顾一下本章前几节以及第二部分第四章的论述，我们注意到，关于任何一个现实机缘 M 有七个不同的方面（见第二部分第四章第八节）规定了其他现实机缘组成的位域。首先，有三个位域是由因果效验，即 M 的“因果的过去”， M 的“因果的未来”和 M 的“同时性机缘”所规定的。属于 M 的“因果的过去”的一个现实机缘 P 是通过对它自身的（即 P 的）感觉性质和感觉强度的投影表象对 M 的客体化。从 P 到 M 存在着一定质和量的向量感觉之流，这样，在主体上属于 P 的东西在客体上属于 M 了。属于 M 的“因果的未来”的一个现实机缘 Q ，与它对 P 的关系相比是对 M 的逆向关系。因为构成因果未来的那些现实机缘将有 M 作为它们各自的因果的过去。与 M 同时性的现实机缘 R 和 S 是那些既不在 M 的因果的过去，也不在 M 的因果的未来的现实机缘。 M 的同时性的位域的特殊性就是，它的任何两个成员如 R 和 S ，并不一定是彼此同时的。它们可能是彼此相互同时的，但并不一定如此。

从“同时性”定义的形式来看,显然,如果 R 与 M 同时,那么 M 与 R 同时。M 的位域同时性的这种特殊性——R 和 S 二者可能都与 M 同时,但并不相互彼此同时——指出了另一种位域集合。一种“绵延”是一个由现实机缘组成的位域,使得(1)该位域的任何两个成员是同时的,而(2)任何一个不属于这个绵延的现实机缘就是这个绵延中某些成员的因果的过去或因果的未来。

一个绵延是一个由“共同生成”中的或“共同合生”中的现实机缘组成的完全的位域。这是一种过时的“现在世界的状态”。对于一个既定的绵延 D,现实世界可以分为三个互不相交的位域。一个位域是这个绵延 D 本身。另一个位域是由处于 D 的过去某些成员的现实机缘组成的位域,这个位域就是“绵延 D 的过去”。剩下的一个位域就是由处于 D 的将来的某些成员之中的现实机缘所构成,这个位域就是“绵延 D 的将来”。

依据绵延的定义,包含一个机缘 M 的绵延必定处于 M 的同时性的位域之中。按照古典的、前相对论的时间概念,就只有一种包含 M 的绵延,而且它也包含所有 M 的同时性成分。按照现代的相对论观点,我们必须承认有多个包含 M 的绵延——事实上,有无数的绵延,因而它们中没有一个包含所有 M 的同时性成分。

因此,绵延 D 的过去包含属于 D 的任何现实机缘的整个过去,例如 M;它也包含 M 的某些同时性成分。而且,绵延 D 的未来也包含 M 的全部未来,也包含 M 的某些同时性成分。

我们从一个现实机缘 M 开始,至此,我们发现了六个位域,或六个类型的位域,完全是依据从“因果效验”引出的概念来加以定义的。这六种位域就是,M 的因果的过去,M 的因果的未来,M 的

同时性的成分, M 所定义的绵延的集合, 以及最后, 取任何一个我们称为 D 的这样的绵延作为典型, 就有 D 的过去和 D 的未来。因此, 有三种确定的位域是由 M 唯一地加以定义的: 即因果的过去、因果的未来以及同时性的成分。还有由 M 定义的绵延的集合, 以及“绵延的过去”的集合和“绵延的未来”的集合。由现代的相对论引起的悖论是两方面的。首先, 现实机缘 M 并不是作为所有现实机缘的一般特征规定唯一的绵延; 其次, 如果规定了这样一个唯一的绵延, 那么它并不包含 M 的全部同时性成分。

但是在这个绵延构成的集合中, 可能有一个绵延唯一地与 M 相联系。因为表象的直接性方式使一个特殊绵延中的现实机缘为 M 而客体化。这就是“呈现的绵延”。这样一种呈现的绵延是持续的物理客体属性中的固有的因素。它实际上等同于张力一位域。之所以在静止、速度、加速度这些概念中存在着某种绝对性, 其原因就在于这种张力一位域的存在。因为这种呈现的绵延就是那种空间化的世界, 在其中物理客体处于静止状态, 至少对于它的机缘 M 暂时是静止的。这种空间化的世界是由 M 自身的有限范围的感觉深度对 M 的客体化, 这种感觉深度是从有关现实机缘即 M 的因果的过去所承继而来的。因此, 呈现的绵延带有该现实机缘性质中的特别活跃的部分。构成一个物理客体的是一条由许多现实机缘构成的历史路径, 其中每一个现实机缘都具有其呈现的绵延。

我们对呈现绵延客体化的部分意识, 就其来自感官来说, 它构成了我们对现存世界的知识。只要记住客体化构成了一个现实机缘 (M) 开始其感觉的连续阶段的客体性条件, 我们就必须承认, 这

些客体化在最一般的意义上表达了外部世界得以形成有关现实机缘的因果性关系。因此,呈现绵延的客体化表明,它的同时性的机缘重新获得了决定 M 中的非常实在的效验。诚然,造成这种客体化的永恒客体属于 M 从过去产生的感觉深度。但是,这种过去在很大程度上是与 M 共同具有并且与呈现的绵延共同具有的。这样,通过这种过去的中介,呈现绵延在产生 M 的过程中发生了效验。这种效验并没有违背同时性机缘独立性的原则。因为在这种呈现绵延中的同时性机缘只是通过它们的来源中的感觉深度发生效验,而不是通过它们自身直接的感觉深度发生效验。

因此,柏格森把世界的“空间化”归结为理智引起的扭曲,就这点而言,他是错误的。这种空间化是每一个现实机缘物理构成中的实在成分,属于一个持续的物理客体的生命史。对于所谓“虚空空间”中的现实机缘来说,我们没有理由相信任何绵延总是为空间化而选取出来的;也就是说,以表象的直接性方式的物理性感知对于这种机缘来说是无关紧要的。持续的物理客体的静止和运动的实在性取决于它们的历史路径中那些机缘的空间化。呈现的绵延就是持续客体对它处于瞬间静止的绵延。这种绵延正是那个机缘在这种持续客体的生命史中的张力一位域。

第五章 测度

322

第一节

把张力一位域与绵延相等同只是基于经验证据的一种近似的说法。这二者的定义是完全不同的。一个绵延是现实机缘的一个完全的集合，因而所有的成员都是互为同时性的机缘。我们可以用这样的陈述来表达这种属性：它的各个成员都享有“共同的直接性”。表明这种完全性的事实就在于：任何另外的现实机缘加到这个集合中都会失去这种“共同的直接性”。在这个集合之外的每一个机缘都是这个集合中某些成员的未来，并且与这一集合中其他成员相同时。按照一个机缘是处在绵延的某些成员的未来还是未来，就可以把这个机缘看作是处于该绵延的未来或过去。

任何一个机缘都不可能同时既在一个绵延的未来又在这个绵延的过去。因此，一个绵延就在这个世界中形成了它的过去和它的未来之间的一个屏障。由种种机缘构成的任何一条路径，其中相邻的成员都是连续的，这个路径包含着一个绵延过去的成员和未来的成员，因而它必定也包含该绵延的一个或多个成员。这就是我们已作说明过的绵延的概念（见第二部分，第四章，第八节、第九节）。

对张力一位域的定义(见前面一章)完全取决于一些几何元素,这些几何元素是一个包含着有关经验性机缘的结合体客体化中的几何形式要素。这些要素是:(1)若干点的集合,这些点处于这个经验性机缘的区域性观察点的容积中;(2)直线的集合,这些直线是由所有成对的这些点所规定的。这种点的集合就是张力的“位置”;直线的集合是“投射线”的集合。“投射线”所贯穿的完全区域就是张力一位域。一种张力一位域是以两个“平直”的三维表面为边界的。如果这个位置中某些成员在这种张力感觉中有一种特殊的功能,那么这些把成对的点联结起来的投射线就可以规定这个张力一位域中的一个从属区域;这个从属区域称之为“焦会区域”。

这种现在时期的张力一位域似乎局限于它们的的同时性的经验机缘。事实上,“张力一位域”是作为表象直接性方式的感知的基本成分而出现的。在这种感知方式中,每一个这样的经验机缘都有323 一个唯一的张力一位域。静止和运动可以依照实在的张力一位域以及潜在的张力一位域来定义。因此,对于在力学科学中非常重要的、构成各种物体的分子,我们可以把它看作是唯一与它们的包容体相联系的张力一位域。

对绵延理论和张力位域理论作这样的扼要说明,就把它们的定义完全分开了。因此,从这些定义中得不出任何理由能够说明,为什么一个经验机缘的张力一位域与包含该机缘为其成员的任何绵延二者之间有某种密切联系。人类不断地把呈现出来的世界看成由这样一种绵延构成的世界,这是一个经验的事实。这个呈现出来的世界是一个由各种感官直接感知到的同时性世界。但是密

切的联系并不一定包含不受限制的等同。在构成与科学理论相一致的宇宙论时,如果假定张力一位域与呈现的绵延这一对相互联系的关系不包含同一个广延区域,这种假定是可以允许的。从有意识感知的观点来看,二者之间偏离可能是微不足道的,但它对科学理论来说可能是重要的。

第 二 节

那种把投射出的感觉质说成是“第二性的质”,这种说法是来自“张力一位域”和与之相联系的“呈现的绵延”之间根本区分的观念。“张力一位域”完全是由有关的经验者决定的。它无限地延伸到该经验者之外,虽然它是由那些完全处于这个经验者观察点的广延区域之内的几何元素所规定的。张力一位域的“位置”是这个广延区域内的点的集合,借助于那些称为“投射线”的直线便足以形成这个完全的张力一位域的定义。这些直线是一些结合体,其几何关系是以这些结合体为材料的张力感觉中的形式成分。对一种张力感觉和一种“物理性目的”的整合造成表象的直接性,因而依据转变范畴,物理性目的中所包含的感觉质被投射到由投射线所规定的某个外部的焦会区域。

应当指出的是,这种表象直接性理论和张力一位域的理论完全取决于通过纯粹广延性对直线的定义。如果这个定义取决于经验者以外的现实的物理机缘,那么这个经验者就会发现,他的环境的现实物理结构对于他向这些结构之外的焦会区的“投射”可能是一种障碍,也可能是一种帮助。而以表象的直接性方式对感觉质

的投射则完全取决于大脑的状态和表征大脑状态的系统几何关系。大脑是如何被激发的,是通过眼睛的视觉刺激还是通过耳朵的听觉刺激,或者通过过量的酒精消耗还是通过歇斯底里的激情,324 这些都不重要;只要对大脑有适当的刺激,那么,经验者就会感知被投射的感觉质显示出来的某种确定的同时性区域。表象的直接性对于环境中的同时性的现实显得并不重要,但这一点不能加以夸大。仅仅是由于经验者和这些同时性现实恰好都依靠一个共同的过去,才使得表象的直接性不致成为贫乏的单纯审美展示。表象的直接性的确展示了某种东西,也就是同时性世界的实在的广延性。它涉及同时性的现实,但只是使它们受到广延关系的制约而客体化。它展示了一个遍及整个世界的系统,一个既包含着又超越了这个经验者的世界系统。它生动展示了系统的实在的潜能,包含着又超越了这个经验者。由于直线只能通过测度来定义,需要特殊的现实机缘来实行测度,所以几何学理论缺少与具体的物理事实的必要的分离。因而所需要的几何形式只能在考察了测度所要求的特殊现实机缘以后才能引入。但是我们上面解释的投射理论要求,对一条完全直线的定义在逻辑上先于广延环境中的特殊的现实。这一要求已由前面的直线理论所提供(见第三章)。投射线的确要依赖于一个经验的机缘。但是,甚至这种依赖关系也只是要求那个机缘的感觉成分参与到某些几何元素之中,即参与到点的集合以及由这些点所定义的直线的集合之中,作为它们的材料。因此,按照这种解释,表象的直接性方式就是,使同时性几何关系的生动感觉通过对某些焦点区域的特别着重而进入经验之中。

这种理论总是常识所采取的理论。当我们看到一个有颜色的形体时,它可能是一个实实在在的人,或者是一个影子,或者是镜子里面的映像,或者是一种幻觉;但不论是什么,它总在那里向我们显示外部空间的某个区域。如果我们注视着—千光年以外的一片星云,我们也不是倒着向后看一千年。这样的说话方式是说明性的用语,使注意力从观察一片同时性的天空光照的直接经验的基本事实转移开。在哲学上,防止语言产生的解释性妄想是极为重要的。还有,发光云块的大小完全取决于我们使用的望远镜的放大能力。这样通过望远镜看到的云块同通过来自观察者的直接“投影”所确定的一个较小的云块之间的关联又是一个需要科学解释的问题。这个较小的云块据说就是我们所观察到的东西由于望远镜的使用而“放大了”。我们的确看到的是较大的云块,而我们通过理论的推算把它与这个较小的云块联系起来。这种科学的解释忽略了望远镜和实际看到的较大云块,把它们只是看作工具性的中介。它把注意力集中在同时性的较小的云块,并且最终甚至放弃了那个更能说明过去—千光年的另一区域的那个云块。这种解释只是说明所谓直接观察的陈述完完全全只是对简单的直接经验的解释性陈述。当我们说,我们看见了一个人,这意思可能是指我们看到了一个颜色斑块,我们相信它是一个人。在这种情况下,我们全部相关的经验可能要多于那个单纯的视觉经验。用笛卡尔的话来说,我们对外部世界的经验不仅包括有关包容体中对客观实在的观察,而且包括运用这些包容体之外的全部经验的“推断”。对表象直接性的这种理论的反的意见——它预设了一个不依赖外部现实的直线定义——由于在第三章中提出了那样一个定义而得

以消除。当然,这个定义的要点就是表明了广延连续体除了包括使它原子化的特殊现实以外,在它的系统结构中还包括由直线所表达的区域之间的关系。这些关系是就在那儿由人们感知的。

第 三 节

笛卡尔主义赋予表象直接性的“客观实在性”的理论受到现代私人心理域理论的完全的反对。洛克的“第二性的质”的理论对于这种现代立场来说是一种折中方案,笛卡尔自己的立场整个来看也是如此。笛卡尔在这点上的看法是模糊不清的,可以把它解释为与有机哲学的观点相符的。但是,洛克把感觉质看作是对物理的自然事实的纯粹的精神性附加。这两位哲学家都把物理的世界看作本质上独立于精神世界的,尽管这两个世界具有难以界定的偶然关系。按照有机哲学,物理的和精神的的活动是难分难解地相互交织在一起的;而且我们还发现感觉活动是一个机缘参与另一个机缘的向量包容的形式;最后在探索表象的直接性的根源时,我们发现使感觉质功能发生转变的精神活动,从而使这些感觉质从因果性包容的参与者转变为表象性包容的参与者。但是就整个过程来看,感觉质像任何其他东西一样参与到自然中。它是修改永恒客体的物理参与的精神功能:表象性包容的情况只是一个显著的例子。关于精神的整个理论——从上帝以下——就是精神是一个不断修改的动因的理论。但是,就感觉质来说笛卡尔和洛克都抛弃了“客观实在性”(但是对笛卡尔来说,在《形而上学的沉思》I中也说过,“确实,至少用来构成这个东西的颜色总应该是真实

的。”)，但他们还希望在广延关系上挽救客观实在。这是一种不可
326
能的折中。于是客观实在被贝克莱和休谟轻而易举地扫到一边去了。
(见休谟的《人类理解研究》第一部分,第12节,在这里,休谟显然是正确地提到贝克莱是这一系列论证的首创者)。现代的“私人心理域”理论则是休谟理论逻辑的结果,尽管休谟作为主动提出者拒绝接受这个结果。这一现代理论提出了现代科学说明中的一个巨大的难题。因为所有精确的观察都是在这些私人心理域中作出的。那么这样一来,谈论仪器、实验室以及物理能量都是无济于事的。因为真正在颜色视觉的私人心理空间中观察到的只是颜色感觉的狭窄光带。这种集合起来形成完全私人经验的感觉印象“是由于不知道的原因在心灵中产生的”。分光镜是一种虚构,辐射能是一种虚构,观察者的眼睛,观察者的大脑,观察者在一张纸上的实验记录也是一种虚构。过了几个月以后,当他向一个学术团体宣读他的记录时,他又在新的私人心理域中对白色背景上的黑色记号有了新的视觉经验。而且,这些经验又是“由不知道的原因”在心中产生的。使他把早先的经验和后来的经验联系起来的只是“习惯”而已。

按照这种理论,一切精确的测量都是在这种私人心理域中的观察。

休谟本人“作为一个主动者”拒绝接受这种理论。结论就是,休谟对经验的说明过分地简单化了。这就是有机哲学所采用的结论。

但是从这种讨论中提出了一个重要的事实:一切精确的测量都是与表象直接性方式中的知觉相关的;这种观察纯粹是与环境

的系统几何形式相关,这种几何形式是从张力的“位置”发出的投射射线所规定的形式,而与构成环境的现实无关。世界的同时性现实与这些观察无关。一切科学的测度只是与产生这些现实的系统的实在潜能相关。物理科学只是有关世界的数学关系的理论,这就是这种理论的意义所在。

这些数学关系属于我们所生活的宇宙时期广延系统的广延秩序的特征。由持续客体——电子、中子、分子、物体——组成的社群保持着这种秩序,同时又从这种秩序中产生。因而在表象的直接性中所涉及的这种数学关系既属于这个被感知的世界,同样也属于感知者的本性。它们是公共的事实,同时又是私人的经验。

表象的直接性感知方式在一种意义上来说是贫乏的。就它——除了符号的传递以外——揭示同时性世界来说,这样被客327 体化的世界缺乏所有那些构成主体形式的要素,即情感要素、鉴赏要素和目的要素。这种客体化的结合体之间的联结只是显示了数学关系的确定性。

但是在另一种意义上说,表象的直接性感知方式又具有极其重大的意义。这种感知方式显示了构成我们宇宙时期(在这个词的最广的意义上)所有结合体的那些复杂的系统数学关系。由于这些关系的基础在于支配着这个宇宙时期的那些社群机缘的直接经验,因而这些关系只是表现了这个宇宙时期的特征。因此,我们便发现了,各种机缘构成的社群与自然规律之间相互作用的理论有一种特殊的运用。表象的直接性感知方式是构成物体结合体的那些社群的一个确定特征。而且,它也属于虚空空间中较弱强度的电磁机缘。从一个单独的经验者的观点来看,那种表象的直接

性感知方式揭示了环境中那些支配性的系统关系。但是由于个体性机缘的经验构成这些社群，因而在环境中这些关系占有支配性地位。

正是由于对终极的系统的这种揭示，才使物理宇宙的理智综合成为可能。这样就有了一个遍及所有相关事实的系统的框架。依据这种框架，丰富多彩的世界中各种变动的、多样的、游移不定的、短暂的细节才能够通过它们与宇宙体系中的共同方面的关联展示出它们之间的相互关系。各种声音在性质上彼此不同，声音和颜色在性质上彼此不同，颜色在性质上又不同于有节奏地阵阵起伏的情绪和痛苦；然而所有这些都同样是周期性的，都有它们的空间关系和波长。发现以表象的直接性方式揭示出来的数学关系的真正关联，是理智性征服自然的第一步。精确科学由此诞生。如果没有作为自然事实的这些关系，这样的精确科学便是毫无意义的痴人说梦。例如，一个杰出的天文学家，依据对感光底片的测量结果，推测我们的恒星系的旋转周期大约是三亿年，这种推测只有从贯穿这个宇宙时期的系统几何关系中才能获得它的意义。但是，如果他要对儿童玩的陀螺的旋转周期作出类似的陈述，那么他也要有同样的系统参照。这两种周期也是可以通过系统进行比较的。

第 四 节

测度要取决于计算和稳定性。问题就是，被计算的是什么，什么是稳定的？被计算的东西是一条直的金属杆上的英寸，即一根

328 码尺。同样,稳定的东西就是这根码尺对于它的内在关系以及它与这个几何世界的广延关系的稳定性。首先,这根量杆是直的。因此,测度依赖于量杆的直,而不是直依赖于测度。对这个陈述的现代解答是,测度是无限小量的比较,或者是近似无限小量的比较。而对这一解答的答复则是没有无限小量,因而也不可能有近似的无限小量。在数学中所有关于无限小量的说法都只是改装了的一类有限量的陈述。这种看法是自 19 世纪中叶维尔斯特拉斯时期以来一直是结论性的数学理论。而且对于任何两个端点之间的线段来说,一切弯曲的曲率都是可能的。

当然,所有的测度中我们都假定向码尺的接近。但它是近似于直。而且考虑到系统几何学的直线以及由这个量杆展示的这种类型的接近,所使用的量杆的部分越小,量杆的直方面的缺陷引起的百分误差越是可以忽略不计。但是除非直的概念在广延性关系上具有确定的意义,否则这个实际测度的整个过程就是毫无意义的。我们不可能把两个端点之间的一个弯曲线段同这两个端点之间的另一个弯曲线段区分开来。一个线段并不比另一线段更直一些。而且它们之间的长度的任何百分差异率都可能存在。

此外,英寸之所以可用来计数,是因为它们是全等的,而且端点是沿着直的量杆对准的。任何一个英寸都不能算做完全重合的英寸。计数本质上是有关非重合的直线线段的。对长度的数值测量表示这样一个事实,即这个码尺是一根可以分为 36 个 1 英寸长的全等线段的直的量杆。

有一种现代理论认为“全等”意指重合的可能性。如果情况是这样的,那么当这种可能性得到实现时,全等的重要性便上升了。

另外,这种可能性也可以是作为进入主体性目的的诱导而成为重要的。如果后一种情况是真的,全等物体就会以倾向重合或不倾向重合的形式来起作用。事实上,可能会有接受或反对重合的情况。当然这种说法是不切实际的。回到前一种情况,沿着码尺方向的 36 英寸的重要性取决于这样一个事实,即这些英寸长度并不重合,即使把这量杆毁掉,也绝不会重合。这个量杆有一个能实现的属性,即它是 36 英寸长。虽然重合是用来作为检验全等的方法,但它并不是全等的意义。

现在我们必须来考虑“重合”作为一种检验方法。对全等的检验或者是通过一把钢的码尺从一个物体的重合传递到与另一个物体的重合,或者通过某种光学手段借助于一种光学仪器并使一个波的系列中相继的波长相重合,或者依据类似原则通过其他振动仪来加以检验。 329

同样明显的是,所有这些检验方法都取决于对稳定性的直观。这种“稳定性”意味着对于所使用的各种不同的仪器,即码尺、光学仪器或其他类似的仪器“全等的稳定性”。例如,当这根码尺从一个尺位转移到另一个尺位时,假定它仍然与以前的码尺本身全等。仅仅直观到它仍然是同一个物体还是不够的。有些物体可能发生了变形仍然保持着那种自身的同一性。而我们所要求的属性是自身全等的属性。物理条件的细微的变化都会造成量杆的微小变化;而且感官知觉也绝不是绝对精确的。但是除非精确性有某种意义,否则“微小的变化”以及“精确性的微小欠缺”这些说法便是毫无意义的。离开这样一种意义,量杆存在的两种情况就成了不可比较的,除非通过另外一种依据相同原则的实验。这种

实验只能是数目有限的；所以最终我们要归结到这些直接的判断。

不论对仪器的检验和对物理因素变化(如温度变化)所作的校正推进得有多远,最终总要依赖于直接的直观,表明相关的环境没有改变。由于有先前的检验和相关环境没有改变的现象的唯一保证,仪器才能一分钟一分钟地、一小时一小时地、日复一日地使用着。

这种“现象”总是以表象的直接性方式产生的一种知觉。如果这种知觉是“私有的”,在任何意义上都不同于“公共的”这个词的相关意义,那么科学测度所依靠的这种知觉就只能表明特殊观察者的私人心理而没有“公共的”含义。

上面这样一个结论非常明显地与我们关于公共世界中实在的现实可以相互交流的信念不相一致,因而,如果考虑到所有科学和哲学的最终检验的共同经验的基础,我们可以把这个结论作为一种归谬论题(*a reductio ad absurdum*)加以放弃。在这样一些陈述似乎在提供通向陈述简单性的捷径时,许多现代科学哲学就执意回到这种“私自性”理论,而另一方面,在那种概念对于表达科学在公共经验中的地位显得非常重要时,这些科学哲学便要回到使用这种观察公共世界的概念。科学要么是有关观察公共世界的系统理论的重要陈述,要么就成了一个喜欢发表白日梦妄想的孤独智士的梦呓。但是哲学则不能从一种观点到另一种观点摇摆不定。

第五节

最后,我们必须考察一下“重合”作为张力一位域中两种几何

元素之间的一种关系,它的意义是什么。我们只需依照两个直线线段来考察这种意义,而把所有其他意义都看作从这个意义中引申出来的。

张力一位域是通过贯穿其中任何一个有限区域的“投射射线”来定义的。这样一个位域是一个系统的整体,是独立于那些可能使它原子化的现实的。这就是这种位域同依赖于其物理内容的“绵延”之间的区别所在。一个张力一位域只是依赖于它的几何内容。这种几何内容可以用任何适合的“公理”集合来表达,从这些“公理”中可以推出它所包含的直线和点的系统的相互联系。这个结论要求张力一位域的几何关系的系统一致,但还要有进一步的经验观察来发现这个一致系统的特殊性质。例如,关于一个完全的直线是一个“封闭”的一系列点的位域还是一个“开放”的一系列位域的问题,就是一个完全需要有这种经验观察发现的问题。我们只有对不同理论在说明被观察的事实方面的能力进行比较,才能找到这个决定。

只是与直线相关的属性就是(1)这些直线的完全性;(2)直线包含的点;(3)所包含的任何两个点的唯一确定性;(4)它们在一个单独的点上相交的可能性。表达系统几何理论的附加公理必须不涉及长度和全等。因为这些概念需要从这种几何理论引申出来。因此,这些公理必须只是与相交的直线有关,并与它们包含或排除其他相交的线所表示的点有关。这样的公理集合是数学家们都很清楚了解的。有许多这样的集合分别地构成不同的几何理论,而且只要给出一个能够构成确定几何理论的公理集合,那么就很容易获得一些不同的公理集合,从这些集合的任何一个都可以推出

所有其他集合,在这个意义上,这些公理集合是彼此等价的。所有这些等价的集合都产生相同的几何理论。等价的集合有其重要性,但这种重要性并不表现在我们现在所研究的问题上。因此,我们可以不必考虑它们。而不同的公理集合则是指构成不相容的几何理论的那些公理集合。

有许多这样的集合,具有很多不同的特殊属性。然而有三种这样的集合能把特殊的简单性与对观察事实的普遍的一致性结合起来。这三种集合分别给出三种几何理论的非度量属性,这三种几何理论就是分别被数学家们称为椭圆几何理论、欧几里德几何理论和双曲线几何理论。我们用不着给出三种公理集合。但是我们可以很容易地解释这些几何理论的主要不同点,而又不远离这种哲学讨论。

首先,可以给出这三种几何理论共同的“平面”定义。在本书这一部分第三章中已给出的定义就足够了。但是另一种可能的定义可以这样表述:如果 A 、 B 、 C 是任意三个非共线点,并且 AB 、 BC 、 CA 分别表示包含 A 和 B 、 B 和 C 以及 C 和 A 的三条完全的直线,那么分别与这三条线中任何两条线相交但不是相交于 A 或 B 或 C 三个角的任何一个的那些直线,就会通过构成一个平面上所有的点,而且在这些直线上的点都是属于这个平面上的点。

这样,一个平面就被定义为至少附属于这样一组直线上的所有点的位域。这些公理就是使这个定义与本书第一部分第三章的定义相等的公理。而且这些公理可以保证通过一个平面上两点的任何直线本身完全附属于该平面。同时从这个平面的定义可以得出,一条线 L 和不属于 L 的一个点 P 是共面的。

这三种几何理论之间的区别现在可以借助这样三个几何要素的组合来加以说明,即一个点 P , 一条不通过 P 的线 t 以及 P 和 t 所属的平面 π 。试想所有通过 P 并附属于平面 π 的线。那么,在椭圆几何学理论中,所有这些线都与线 t 相交;在欧几里德几何理论中,除了唯一的一条线——唯一与 t 平行而通过 P 的线以外,所有这些线都与线 t 相交。在双曲线几何理论中,在这个平面上通过 P 的线可以分为两类,一类是与 t 相交的线,另一类是与 t 不相交的线,每一个类都包含无限数量的线。而凯利和冯·斯塔特^①证明了线段的全等和其中包含距离的数值度量是可定义的。最简单的例子就是欧几里德几何学的情况。在欧几里德几何中,基本的事实就是平行四边形的对边相等。要定义不平行的线段之间的相等,则需要更复杂的情况。但是,我们用不着对这个数学问题进行具体的解决。

但是由平行四边形对边相等的特殊例子所提供的说明能够使全等概念所依据的一般原则得到解释。两个线段是全等的,如果在包含这两个线段的直线构成的系统模式中这两个线段的功能是类似的。

对功能类似的定义就是通过非测度几何对全等的定义。可能会发现有不同的类似性给出的彼此不相一致的全等定义。能够着重进入支配性社群实有的内在构成的定义,就是相关宇宙时期的重要定义。 332

^① 见凯利,《关于齐次多项式的第六篇论文》、《皇家学会会报》,1859年;冯·斯塔特的《位置几何学》1847年;《论位置几何学》,1856年。

现在对于整个广延连续体的测度是可能的了。这种测度是依靠宇宙时期的主要社群的一个系统的方法。如果有了一种确定的测量形式,那么与这种初始形式有确定的数学关系的其他形式就可以得到定义。就数学的方法来说,这样的系统与任何其他系统都是等效的。唯一需要记住的重要之点就是每一个“配位”系统都必须对于构成全等的类似性具有可定义的关系。

第六节

物理性测度现在已经是可能的了。由爱因斯坦引入的这种现代方法是“最小作用量”方法的推广。这种方法就在于,考察时空连续体中任意两点之间的任何连续线,力求将这个场的物理属性表达为这条连续线的积分。设定的这种测量就是对由相关的不同点构成配位关系的几何测量。各种物理量作为所包含的“常量”进入有关的代数函项。这些常量取决于使广延连续体粒子化的各种现实机缘。这种介质的物理属性是由这个积分所满足的各种条件来表达的。

通常,这个积分中的“无穷小”要素称为距离要素。这个名称虽然作为一个专门用语是可用的,但它却是一个会引起误解的名称。还不可能有一种关于这条路径中不同要素全等的理论。重合概念并不适用。没有任何可能的系统的理论,因为所谓“无穷小”距离取决于整个环境中的现实实有。表达这种所谓距离的唯一方法就是采用预定的几何测量。这种错误的产生是由于物理学家的思想无意识地受到从亚里士多德到康德流传下来的假设的影响。

亚里士多德把“量”作为他的范畴之一,但并未区分外延的量和内涵的量。康德作了这种区分,但把这两者都看作范畴性概念。从凯利和冯·斯塔特的著作(见同上引文)可以得知,外延的量是一种构造。流行的物理学理论预设了各种线段的所谓长度的比较而没有任何理论作为这种比较的依据,而且忽略了一切精确观察都属于表象的直接性方式这个事实。此外,还忽略了一个事实,即并不存在无穷小量,因而需要的是有限线段之间的比较。由于这个原因,就解释来说,最好放弃对这种积分使用“距离”这个名称,而使用例如像“动量”这样的名称来表示其物理内涵。^① 333

然而,需要指出的是,这种讨论得出的结论并不意味着否定基本的物理规律以微分几何问题的形式出现的现代处理方式。积分的动量是一个广延量,一种“长度”。动量的微分要素是以相关环境的个体特殊性来衡量的系统长度的微分要素。整个物理场理论就是在系统几何学的背景下各种现实机缘的个体特殊性的密切结合。这种系统几何学表达了整个广大宇宙社群中所固有的最普遍的“实体性形式”,它构成了决定合生过程的基本的实在的潜能。^② 在这个理论上,有机哲学非常接近于笛卡尔的哲学。

① 见我的《相对性原理》,剑桥大学出版社,1922年。

② 这种关于全等因而也是关于测度所需要的基本一致性的起源理论应当与耶鲁大学的 F. S. C. 诺思罗普教授的两篇深刻有趣的论文的理论相比较,这两篇论文是:(1)《相对论与科学的第一原理》;(2)《宏观原子论》,载《哲学杂志》第25卷。我不可能修改他的“宏观原子论”来适合我的宇宙学观点,而且如果我的《微观原子机缘》的理论被接受的话,这种观点似乎也不是必需的。但是,如果我的这种理论被抛弃,那么,诺思罗普教授的理论看来就是唯一可选择的理论。遗憾的是直到我的这部著作最终修改交付出版时,我才注意到这两篇文章。

全部论证可以总结如下：

- (1)现实机缘是不可移动的,因而重合理论是无意义的。
- (2)外延的量是一种逻辑构造,是表达全等单位的数量,这些全等单位是:(a)非重叠的,(b)穷尽了有关的结合体的。
- (3)全等只能定义为在包含两个全等要素的系统复合中某种确定的类似功能。
- (4)所有实验性测度最终都涉及对所使用仪器的早先状态和后来状态之间相重合的直觉。
- (5)一切精确的观察都是由表象的直接性方式的知觉作出的。
- (6)如果这种知觉仅仅涉及私人心理领域,那么科学就成了没有任何公共内涵的个人的幻想。
- (7)表象的直接性方式下的知觉只是取决于“身体”的“使用”,只是显示外部的同时性世界与该“身体”的系统的几何关系。

第五部分

终 极 说 明

第一章 理念的对立

337

第一节

哲学的主要危险在于材料选择的狭隘性。这种狭隘性来自文明史上特定的作者、特定的社会集团、特定的思想学派、特定的时代的特异秉性和畏缩心理。由于个人的气质偏好、社会集团的地域褊狭和思想型式的局限，因而所依靠的材料便受到任意偏见的影响。

这种对材料选择上的褊狭所造成的弊端最严重的表现在本书最后部分所要论述的题目——终极理念问题上。我们在着手研究这个题目时，必须力求不带任何偏见地叙述各个时期各种地方流行的那些普遍类型的伟大理念。我们的不带偏见的选择标准必须是注重实效的：所选择的典型时期必须是由于本身的内在意义或者由于它产生结果的内在意义而受人关注的。例如，罗马共和国早期历史上的罗马农民的严格自我节制造就了罗马帝国的伟大时代；新英格兰的早期清教徒的严格的自我节制造就了新英格兰文化的繁荣。苏格兰的严肃同盟的结盟者时期产生了使现代文明归功于苏格兰的深刻印象。但无论是罗马共和国时期的农民，还是美洲的清教徒，或是严肃同盟的结盟者都没有能够获得完全的拥

护。而且它们彼此也各有不同。但是无论在哪一种情况下,其中都有显著的重大建树。与这个例子不同的是,我们发现审美文化繁荣的古希腊时代、罗马的奥古斯都时代、意大利的文艺复兴时代、英国的伊丽莎白时代,英国、法国的复辟时代以及整整几个世纪的现代世界、现代巴黎、现代纽约的条顿文明。道德学家对这些社会中某些社会是有许多批评意见的。但是在对人们的生活作任何批评性判断时,绝不能忘记这些时代的成就。在对这两种不同的例子无论作何种评价,单纯的藐视便意味着盲目。在每一个这样的实例中,都有一些令人敬羨的因素。那些建立宗教制度的人们的身世中都有其杰出之处,在几个世纪发展的一个接一个的事例中体现出来的行动上、观念上或自我约束上的杰出之处。在摧毁这种宗教制度的那些叛逆者中也有其杰出之处:他们是冲击天
338 庭的充满热诚的巨人。也许这种反叛只是表明年轻人有肯定其拥有适当辉煌的权利,肯定即时之乐的最终价值的权利。哲学不能忽略世界的多样性——在这世界上,小精灵在跳舞,而基督被钉上了十字架。

第 二 节

有各种各样不同性质的气质控制着不同时代的精神的形成。前面有一章(本书第二部分第十章)我们已经注意到的圣歌中“存在与我一同永驻”这句话中包含的恒定性的意义和接着的一句“黄昏迅速降临”中包含的流变性的意义。各种理念就是围绕着恒定和流变这两个概念而形成的。在不可避免的必然之流中总有某种

持存永驻的东西；压倒一切的恒定性总有涌入流变之中的成分。只有从流变中才能抓住永恒；而流过的瞬间只有归于永恒才能发现其合适的强度。想要把这两个要素分开的人就不可能找到对明显事实的解释。

在佛罗伦萨的美第奇教堂中的日、夜、晨、昏、四个象征性形象——米开朗基罗的雕塑杰作表现了事实流变过程中的永久性元素。四尊塑像待在那里，置于周而复始的连续顺序中，永远表现着万物本性的意义。完满的现实不仅体现出抽象中的永恒，而且还体现了：它把永恒注入本质上的流动之中。完满的时刻是在时间的流逝中永不消逝的。而那时，时间已失去了它的“永久消逝”的性质；它成了“永恒流动的形象”。

第 三 节

另外还有一种对立对于理解各种理念也同样是重要的，这就是：秩序作为构成卓越的条件，和秩序作为阻碍生命更新的因素这二者的对立。这种对立可以在教育理论中见到。造成杰出人才的条件就是通过技能上的全面训练。纯粹的技巧必须超出有意识训练的范围，必须具有无意识习惯的性质。获得杰出成就的第一个、第二个、第三个条件就是要有广义上的学问，包括知识和获得的控制行为的能力。

有一个悖论使许多有希望的教育理论遭到毁灭性破坏，这个悖论就是，训练产生技巧，但又非常容易阻碍想象性热情的发挥。技巧要求重复，而想象的热情则带有冲动。在一定程度上，每一个

获得的技巧都为发挥想象力打开新的道路。但是对每一个个体来说,合乎程式的训练的有用性都有一定限度。超出了这个限度,就会发生蜕化。“野地的百合既不会耕耘,也不会纺织。”

人类的社会历史展示出许多伟大的组织,它们交替地发挥着不同的功能,既能为社会进步创造条件,又会成为阻碍人性发展的工具。地中海沿岸国家的历史,西欧的历史,就是各种政治组织、各种宗教组织、各种思想的体系以及各种抱有巨大目标的社会机构祈福和降灾的历史。一代又一代的最崇高的杰出人物为之祈祷,为之劳作,为之牺牲的辉煌时刻一旦获得,就标志着从祈福转变为降祸的转折点。于是就需要使人重振精神的某种新的原则。进步的艺术就在于在变化中保持秩序又在秩序中保持变化。生命绝不是靠防腐药物保持活力的。在某种单调无变化的系统秩序下停留得越是长久,僵死社会的崩溃造成的冲击力越大。

同样的原则也表现在艺术上,单调地流行一种风格令人厌烦。欧洲到处盖有珍贵的哥特式建筑,使几代人感到饱和。这些奢华贻足的时代似乎已经失去了那种特殊形式的一切美丽动人的意义。看来这种最终微妙的感觉还需要某种新颖的要素从过时的制度中拯救其巨大的遗产。光有秩序是不够的。所需要的是某种更为复杂的东西。那就是具有新颖性的秩序,从而使宏大的秩序不致退化为单纯的重复;因而在制度的背景上总要反映出这种新颖性。

但是这两个要素在实际上是一定不能互相分离的。世界的优秀的本质就在于,世界的稳定的秩序应当宽容地对待另一时代不协调的微弱曙光。同时,当秩序在新条件之前沉入背景中时,它还

有它的需要。旧的支配地位应当转变为新的感觉据以产生的坚实基础，从制度和新鲜感觉之间微妙对比中吸收这些感觉的对比强度。两种要素无论哪一种如果过度了，不论是过去完全消失，还是过去占支配地位，都会使现在变得软弱无力。这不过是对亚里士多德的“中庸之道”的一种应用而已。从因果效验转变为表象的直接性的教益就是伟大的目的是由现在的生命达到的；现在的生命新颖而直接，但这是由于充分继承了适当有机化的动物身体而获得了它的丰富性。正是由于这种动物身体以其秩序的奇迹使过去环境中的宝藏得以注入到生命的机缘之中。这些生命的机缘最终的感知路径也许是在大脑空隙的“虚空”空间中游动的一丝偶然事件。它既不耕耘，也不纺织。它吸纳过去；而生活在现在。它被不同强度的私自感觉、内转或外转的感觉所惊动。这种肉体生命发展的结果，便把自己作为一个新颖的要素贯穿于整个身体通道。它对身体的唯一的作用就是它的生气勃勃的原创力：它是产生新颖性的器官。

第 四 节

因此，世界面临着一个悖论，至少在世界的高级现实中，它渴求新颖而又唯恐失去过去，以及它所熟悉的东西和它所钟爱的一切。它极力摆脱时间的“永恒消逝”的特性。新年的快乐很大成分就是希望旧的季节周而复始地更替，以及在这些季节更替中的稳定的事实——友谊、爱情和往日的同伴。然而与这种唯恐失去过去相联系，现在，作为仅仅是对过去的单调沉闷的保持，呈现出

一种恐惧过去、拒绝过去的反叛性质：

不管死亡是注定的还是获得的，
残酷的折磨还要从头再来

每一个新的时代都要对其直接先驱的审美诸神发动无休止的战争，以此开启它的事业。然而意识的、理性的生活的最终事实绝不是把自己看作只是一种片刻的欢乐，瞬间的效用。物理世界中秩序的作用就在于引入新颖性。但是，正如物理性感觉中经常出现对因果性要求的模糊坚持，因而在更高级的理智性感觉中也经常出现对另一种秩序的模糊要求，哪里没有奔腾不息的波涛，没有舵行，没有海难，“那里也就不再有海洋”。

这正是宗教在文明化社会中达到更高阶段时所逐渐形成的问题。对这个宗教问题的最一般的表达就是，世俗世界的过程是否会形成另一种与秩序联系在一起的现实，其中新颖性并不意味着丧失。

在世俗世界中的终极的恶比任何特定的恶更为深重。这种终极的恶就在于，过去逐渐消失，时间是“永恒的消逝”。客体化包含着排除。现在的事实并不具有任何充分的直接性与过去的事实联系在一起。时间过程把过去掩盖在特殊的感觉之下。现在的事物中有一种共同的生成。为什么不能既有新颖性而又不失去事物中的这种共同的直接性呢？在世俗世界中，过程必有所失，这是一个经验的事实：过去是抽象的现在。但是，对于任何终极的形而上学的普遍性来说，没有任何理由能够说明为什么这就应当是事情的

全部。恶的本性就在于,事物的特性就是互相干扰。因此生命的底蕴需要一种选择过程。但这种选择就是排除,是走向另一种旨在尽量减少这种干扰式的世俗秩序的第一步。选择既是对恶的度量方法,又是规避恶的过程。它意味着消除事实中的互相干扰因素。事实上没有任何因素是不起作用的:因而与恶的斗争就是通过提供一些中介要素以引起一种复合的和谐结构,从而建立一种互利方式。某种初始重建的秩序显得轻微而平凡,它表明了一个事实,即各种现实都是产生出来的,这些现实就其自身本来的直接“目的”的性质来说,是轻微平凡的,但对于出现一个既明晰的、又具有内在直接价值的世界来说,又是合适的“手段”。

341

世上的恶就是,就其传播来说是半透明的那些要素,本身并没有多大重要分量;而那些具有个体重要性的要素,由于它们之间的相互冲突,给生动的直接性加上退到黑夜的要求。“他给予他所亲爱的人——安然睡眠。”

因此,在我们的宇宙学建构中,还留下一些最后的对立,喜与忧,善与恶,分与合——那就是说,多合为一——流动与永恒,伟大与卑微,自由与必然,上帝与世界。这一系列对立中,除了上帝与世界这个最后一对对立以外,每一对对立都在经验中具有某种终极的直观指向。上帝与世界需要有着重的说明。这些对立体现了对宇宙论问题的说明,这种说明所依据的是有关创造性起源的性质即概念性欲望和物理的实现这个基本的形而上学的理论。这个论题构成了宇宙论的最后一章。

第二章 上帝与世界

第一节

只要把时间性世界看作是创造活动的自足的完成,把它解释为来自一个既是显赫的实在同时又是不动的推动者这个终极的原则,那么由此得出的不可避免的结论就是:对这种混乱世界我们所能说的只是:“因此,他给予他亲爱的人的是——安然睡眠”。这是佛教徒式的宗教训诫,在某种意义上说,也是正确的。在这个最后一章的讨论中,我们必须提出的问题是,形而上学的原则是不是加给人们一种信念,认为它是全部真理。在回答这个问题时,必须反映出世界的复杂性。如果开始进入思考的是,世界是由什么构成的这样一个天真的问题,那是幼稚可笑的。理性的任务是探寻这个多方面的事物的更深的底蕴。对于那些意义深远的问题,我们一定不能指望有简单的答案。不论我们的目光穿越多远,总还有在它之外挡住我们视线的其他高峰。

上帝是“不动的推动者”的观念来自亚里士多德,至少就西方思想的发展来说,是如此。上帝作为“显赫的实在”的观念是基督教神学所珍爱的学说。而把这两种观念结合成为一种关于本源的显赫的实在、一种超验的造物主,由于这个造物主的律令,才形成

了这个完全遵从造物主意志的世界,这种学说融入了基督教和伊斯兰教的历史,铸成了悲剧性的谬误。

当西方世界接受基督教时,正是恺撒征服的时候。因为西方神学所接受的经文是由恺撒的法学家们编纂的。查士丁尼法典和查士丁尼神学这两部文献表达了同一种人类精神的运动。那个短暂的加利利人的谦逊温和的目光在整个这些年代都不确定地闪烁着。在对宗教的官方的论述中,它采取了一种平凡的形式,只是把这种宗教归于犹太人喜欢一种关于救世主弥赛亚的错误观念。但是在以埃及人、波斯人以及罗马帝国的统治者的形象塑造的上帝中更深的圣像崇拜被保留下来。基督教会把仅仅属于恺撒的那些品性赋予上帝。

在有神论哲学形成的伟大时期(这个时期随着伊斯兰教兴起而结束)经过与同时期文明共同发展以后出现了三种思想类型,除了细节上的许多不同以外,这三种思想类型分别地把上帝塑造成一个罗马帝国统治者的形象,一个人格化的道德力量的上帝形象,以及根据终极的哲学原则塑造的上帝形象。休谟的《自然宗教对话录》³⁴³分别对解释世界体系的三种方式作了无可辩驳的批评。

这三种思想学派可以分别与神圣化的恺撒、希伯来的先知、亚里士多德联系起来。但是先于亚里士多德的有印度的和佛教的思想;希伯来先知可能要追溯到更早的思想线索;伊斯兰教和神圣的恺撒只是代表了一切时代和一切地方最自然、明显的偶像崇拜的有神论象征。

有神论哲学的历史表明不同的阶段与对待这个问题的三种不同方式相联系。然而在基督教的加利利来源中还有与上述三支主

要思想类型中任何一支都不大相同的另外一种思想影响。这种思想既不强调统治的恺撒，也不强调冷酷的道德论者，也不强调不动的推动者。它关注的是这个世界的仁慈的因素，由爱缓慢地起作用。它在不属于这个世界的当下直接性的王国中发现了目的。爱既不是世界的主宰也不是不动者；而且对于道德教化也不大在意。它并不展示未来；因为它在直接的当下求得自身的报偿。

第 二 节

对于现存的宗教，除了按其现实状况或者按其应然的状况来谈论以外，我们还必须冷静地研究这里论述的形而上学原则在这些点上关于上帝本性的要求。这里没有什么本质上属于证明的东西。而只是使理论系统面对某些表现出来的事实。但是对非系统化传说的事实本身是颇有争议的，而系统显然是不充分的。在这种特殊的思想领域对这种理论系统作出的推论，只能看作是对于如何依据该系统而加以改造提出的建议。由此而来的只是试图给休谟的《自然宗教对话录》这部名著增加另外一位谈话人。任何有说服力的论证完全取决于如何阐明我们意识经验中那些有些独特性的要素——这些要素可以大体上归于宗教和道德直觉。

首先，不能把上帝看作是一切形而上学原则的一个例外，看作是被人们祈求使这些原则免于瓦解的力量。上帝就是这些形而上学原则的主要体现。

作为原初的存在来看，上帝是对概念上无限制的绝对丰富潜能的实现。就这一方面而言，上帝不是先于一切创造物，而是与一

切创造物同在。但是,作为原初者,他还远非“显赫的实在”,因而在这种抽象状态中他还是“不完全的现实性”——这表现在两个方面。首先,他的感觉只是概念性的,因而缺乏充分的实在性。其次,概念性感觉,除了与物理性感觉的复杂整合以外,在其主体形式中并没有意识。

因此,当我们作出理性的区分并且以抽象的原初现实来思考上帝时,我们应归于他的既不是充分的感受也不是意识。他是事 344
物基础中不受条件限制的概念性感觉的现实;由于这种原初的现实性,因而就存在着各种永恒客体与创造过程相关联的秩序。上帝的统一的概念性活动是一种自由的创造活动,不受有关事物任何特殊过程的约束。这种创造活动既不会因为对事实上发生的事情的爱或恨而偏转方向。现实世界的一切特殊性事物都以这种统一的概念性活动为预定的前提。而这种统一的概念性活动只是预设了创造性进展的一般的形而上学特征为前提,上帝就是这种特征的原初体现。上帝的这种原初本性就是通过具有原初特征的创造活动而获得的。

上帝概念的现实性既体现了、同时又确立了这些范畴性条件。构成上帝原初本性的概念性感觉在其主体形式中体现了它们的相互感应性和它们在主体性目的上的主体统一性。这些主体形式就是决定永恒客体对每一现实机缘相对关联的各种评价。

他是对感觉的诱导,是欲求的永恒动力。他与每一个创造活动的特殊的关联,产生于自身被限定的在世界中的观察点,因而这种关联对他构成了初始的“欲求对象”,确立了初始阶段的每一个

主体性目标。我们可以从亚里士多德的《形而上学》中引一段话^①表达与这一思想路线的某种类似和某种差别：

既然动与被动的事物是居间的事物，这就必须有某些致动而不被动的永恒事物，这种永恒事物为实体亦为现实。欲望的对象和思想的对象也以这种方式致动；它们致物于动而自己不动。欲望与思想的基本对象相同。欲望所求对象为外表的善，而理性期望的基本对象是真实的善。但是，思考既为起点，欲望则应后于意见而不是意见后于欲望。思想因思想对象而动，相反的两方面中的一方本身就是思想的对象……。

亚里士多德没有作出概念性感觉和理智性感觉之间的区分，但只有理智性感觉才含有意识。但是如果“概念性感觉”和它的主体性评价形式一起被用来代替上述引文中的“思想”、“思考”和“意见”，那么就与我们所论述的思想路线完全一致了。

第 三 节

上帝的本性还有另一方面是不能忽略的。在对有机哲学的全部论述中，我们一直在思考上帝对这个世界的³⁴⁵基本作用。从这一观点来看，上帝是具体性原则——依据这一原则，从某种情境中会产生一种确定的结果，否则这种结果就会变得模糊不清。至此，所关联的还只是上帝的原初本性方面。

^① 《形而上学》，1072a，23—32，W. D. 罗斯教授译。F. J. 卡尔森先生使我注意到这段引文和我的观点的一致性。

但是上帝的本性的丰富性既是原初的,又是后继的。他既是开端,又是终结。他是开端并不是说他存在于一切成员的过去。他是每一个其他创造性活动共同生成的概念性活动所依据的现实。由于一切事物的相对性,因而也存在着世界对上帝的反作用。上帝本性的完满性进入丰富的物理性感觉,这是来自世界在上帝中的客体化。上帝与每一个新的创造分享它的现实世界;而上帝对该现实世界进行客体化的过程中,将合生的创造物客体化为上帝中的新颖要素。上帝对每一个创造物的这种包容都有主体性目的的指导,并且赋以主体形式,这完全来自他的包容一切的原初性评价。上帝的概念性本质由于其终极完满性因而是不变的。但是他的继生的本质则是世界的创造性进展的产物。

因此,同一切现实实有相类似,上帝的本性也是两极的。它有原初本性和后继本性。上帝的这种后继本性是意识性的,它是现实世界在统一的上帝本性中通过上帝智慧的转换而实现的。原初本性是概念性的,后继本性是在原初的概念的基础上由上帝的物理性感觉构成的。

上帝的本性一方面是通过他的概念性经验构成的。这种经验是世界中的原初事实,不受它所包含的任何现实的限制。因而它是无限的,没有任何否定性的包容。上帝这方面的本性是自由的、完全的、原初的、永恒的,缺乏现实性的和无意识的。上帝的另一方面的本性随着时间性世界的物理性经验而产生,然后又取得与原初方面的整合。它是被决定的,不完全的,后继的,“永久持续的”,充分现实的,有意识的。上帝的必然的善表现了对他的这种后继本性的决定作用。

概念性经验可以是无限的,但它属于本是有限的物理性经验的性质。在时间性世界中的现实实有应当看作是源于物理的经验,它的完成过程最初是由上帝的后继的概念性经验所促成的。上帝应当看作是源于概念性经验,他的完成过程是由最初来自时间性世界的、后继的、物理性经验所促成的。

第 四 节

上帝的主体性目的的完全性来自他的原初本性的完满性,这种完全性造成了他的后继本性的特征。上帝的主体性目的中没有任何缺失,没有任何障碍。世界是在一种协调一致的直接性中被感到的。上一节所说的“永久持续”的意思就是把创造性进展与保持相互直接性结合起来的特性。

主体性目的的智慧包容了这样一个完善系统所能包容的每一种现实——它的痛苦、它的忧伤、它的失败、它的胜利、它的直接的快乐——通过确当的感觉把它们编织成和谐的普遍感觉,这种普遍感觉永远是直接的,永远是多,永远是一,永远具有新颖的进展,向前运动而永不衰竭。对纯粹利己的破坏性的恶的反抗,则被消解为平凡的纯粹的个别事实;然而它们在个体的快乐、个体的忧伤、在引起所需要的对比的过程中的确获得了善,由于它与完成的整体的关联因而使这种善仍然得到拯救。这种善的形象——它只是一种形象——使上帝本性的有效成长得到最好理解的形象,就是亲切关怀而永不消失的形象。

上帝的后继本性就是他对世界的判断。在世界进入他自身生

活的直接性时他拯救了世界。上帝的判断是一种亲切的判断，它没有失去任何可以拯救的东西。上帝的判断也是一种智慧的判断，它使时间性世界中纯粹是毁灭之物得到使用。

还需要用另一种形象来理解上帝的后继本性，这就是上帝的无限宽容的形象。宇宙中包含三重创造性活动，组成这三重创造性活动的是：(1)一个无限的概念性实现；(2)多样性的协调一致在时间性世界中的自由的物理性实现；(3)多样性现实事实与原初的概念性事实的终极的统一。如果我们了解第一项和最后一项这二者的统一与中间的时间性世界中物理性实现的多样性自由形成对比，那么我们就了解上帝的宽容精神，他以自身本性的完满慈爱地拯救了这个中间的充满苦难的混乱世界。事物的纯粹的力量就在于这种中间过渡性的物理过程：这是一种物理性创生的能量。上帝的作用不是造成创生性力量与创生性力量、破坏性力量与破坏性力量之间的斗争；而在于他以强大的理性进行坚忍不拔的工作造成概念性和谐。他并不创造这个世界，他只拯救这个世界；或者更准确地说，他是这个世界的诗人，以他的慈爱的和宽容的精神，通过他对真、善、美的洞察，来引导世界。

347

第五节

如果把流动性与恒定性错误地割裂开来，就会导致一个具有显著实在性的、完全静止的上帝概念与一个缺乏实在性的完全流动世界相关联。但是，如果把静止和流动的对立解释成分别表示不同的现实，那么解释静止事物与流动事物之间的相互作用就会

在每一步上都陷入矛盾。这样的哲学一定会把包括“假象”——“单纯现象”——的概念作为一个基本原则。这就是最终的柏拉图主义的问题。

毫无疑问，希腊人、希伯来人的直觉和基督教的思想都同样体现了一个俯视着世界的、静止的上帝概念和一个或者为完全流动，或者偶然静止而最终流动的世界的概念——“天和地终将逝去”。有些思想学派则提出一种设想，认为可以从最终的流动的世界去掉一些经过选择的成分而达到使静止的成分保留下来，他们想借此来减轻世界的流动性。但是这种设想并没有划出一条确定的界线把这些选择的成分同其他类似的成分分开。而且，他们对保留下来的成分用一对最终的对立来解释，即对某些成分是幸福而对另一些成分是痛苦。

这些思想体系有一个共同的特点，都是从我们的确想要表达的基本直觉出发，而又使这些思想体系本身纠缠于各种语言表达之间，因而造成了与流动中的永恒和永恒中的流动这个初始的直觉不同的结果。

但是文明化的直觉虽然模糊但总是要掌握这个问题双重性而不是单一性。这个问题并不是单纯的一个流动性和恒定性的问题，而是这样一个双重的问題：具有恒定性的现实需要有流动性方得完满；具有流动性的现实需要恒定性方得完满。问题的前半是关于从时间性世界产生上帝的后继本性使上帝的原初本性得以完满。问题的后半部是关于每一个流动的现实机缘通过它的客体永恒性的功能摆脱“永恒消逝”保持“永久持续”而使之完满。

这个双重的问題不能分成两个单独的问题。问题的任何一方

面只有通过另一方面才能得到解释。上帝的后继本性就是这个流动世界通过它在上帝中客体的不朽性而成为“永久的持续”。而且现实机缘的客体不朽性也需要上帝的原初的永恒性，从而使创造性进展从上帝与进化的世界的关联中被赋予主体性目的而不断重建自身。

但是时间性世界中的客体不朽性并没有解决精微的宗教直觉的洞察力所提出的问题。“永久持续性”已经消失；而“永久持续性”则是精微的宗教据以建立的那种洞察力的内容——持续不断地吸收到最终的统一体中的“多”。上帝的流动性以及流动经验的永久持续的问题是由宇宙中同一种因素解决的。这个因素就是时间性世界通过接纳和改造而不断完善，以实现作为一切秩序基础的原初欲望。上帝就是以这种方式由个别的、流动的、有限事实的满足来完善的，而时间性机缘是通过它们的永久持续与变化了的自身的统一而得到完善，融入与永恒秩序一致的统一体作为最终的绝对“智慧”。最后的总结只能通过一组对立面来表达，这组对立面表面上的自相矛盾是由于忽略了不同的存在范畴造成的。在 348 每个对立面中都有相反变成对比意义上的变化。

上帝是永恒的，世界是流动的，这样说是正确的；正如说世界是永恒的，上帝是流动的也同样是正确的。

上帝是一，世界是多，这样说是正确的；正如说世界是一，上帝是多也同样是正确的。

与世界相比，说上帝显然是现实的，正如说与上帝相比，世界显然是现实的同样也是正确的。

世界内在于上帝，这样说是正确的，正如说上帝内在于世界也

同样是正确的。

上帝超越世界，这样说是正确的，正如说世界超越上帝也同样是正确的。

上帝创造世界，这样说是正确的，正如说世界创造上帝也同样是正确的。

上帝与世界是相比较的对立，通过这种相比较的对立，上帝的创造性活动完成了它的最高任务，把具有对立差异的分离的多样性转变成具有比较性差异的合生的统一性。在每个现实中都有实现合生的两极，即“享有”和“欲望”，也就是“物理性的”极和“概念性的”极。对上帝来说，概念性的极先于物理性的极，对于世界来说，物理性的极先于概念性的极。

物理性的极就其本性来说是排他性的，受到矛盾的限制；概念性的极就其本性来说是包容一切的，不受矛盾的限制。前者从无限的欲望中分有无限；后者从独特性的享有中分有有限。由于上帝的欲望的先在性，因而对上帝来说只能有唯一的一种原初本性；而由于物理世界中多种现实的享有的在先性，因而在物理世界中就必定有多种现实构成的一种历史。

上帝和世界相互对置，表达了这样一个最终的形而上学真理，即欲望的想象和物理性享有都同样要求创造的优先地位。但是任何两个现实都不能割裂开来：每一个现实都是完全的。因此，每一个时间性的机缘都体现着上帝，而又在上帝中体现出来。在上帝本性中，永恒性是原初的，流动性是从世界中派生的；在世界的本性中，流动性是原初的，而永恒性则是从上帝中派生的。而且世界的本性是上帝的原初材料；而上帝的本性则是世界的原初材料。

当创造活动达到它的最终阶段的永恒持续——即世界的神圣顶峰时,创造活动便实现了永恒性和流动性之间的协调一致。

相反的要素互相对立又互相需要。在它们的统一中,它们相互约束或相互对比。上帝和世界就处于这种相互对立又相互需要关系之中。上帝是一切精神活动的无限根据,是追求物理多样性的想象力的统一。世界是追求完满统一性的有限的、现实事物的多样性结合体。无论是上帝还是世界都不会达到静止的完善。二者都依从终极的形而上学的根据,即产生新颖性的创造性进展。上帝和世界二者都是为对方创造新颖性的工具。

无论在哪一方面看上帝和世界的运动过程都是彼此相对运行的。上帝原初为一,也就是说,他是多种潜在形式相关的原初的统一体;在这一过程中,他获得了一种后继的多样性,被原初的特性吸收到自身的统一之中。世界原本是多,也就是说,多种具有自身物理有限性的现实机缘;在这个过程中,它获得一种后继的统一性,它是一种新的机缘并且被吸收到原初性质的多样性之中。因此,应当把上帝看作一与多,与此相反的含义上应当把世界看作多与一。作为一切宗教之基础的宇宙论的主题就是关于世界的动态努力变成永久持续的统一体的历程,也是上帝洞察力的静态的威严通过吸收世界的多样性努力以实现其完满性目的的历程。

第六节

上帝的后继本性是通过接纳现实的多重自由构成他自身现实化的和谐,以此实现他的经验。这是真正现实的上帝,因而使他的

单纯的概念的现实性的不足得到完善。

世界上存在的每一种范畴类型都必须有其他用来解释它的范畴类型的存在。因此,如果把多种永恒客体看作纯粹孤立的多样性,那么这些永恒客体就没有任何存在的特性了。这些永恒客体需要依据上帝对它们在概念上的实现把它们观念转化为有效的存在。

但是如果以一种贫乏空洞的永恒假设来设想上帝的概念性实现,那么上帝的概念性实现就成了毫无意义的了。正是上帝的概念性实现在宇宙的多样性统一中发挥了有效的作用,这种统一才能从被决定的情景中成为产生各种现实的自由创造。而这些不一致的多样性现实事物彼此互相需要但又互不相顾,相互利用又相互排斥,不断消逝但又需要生命作为顽强的事实,这就需要把理解扩大到包含事物本性的另一阶段。在这个后一阶段中,多种现实成为一种现实,而一种现实又是多种现实。每一种现实都有其现实的生命和进入新颖性的直接渠道;但是它的转变并非它的死亡。上帝本性中的这种最后阶段的转变总是在不断扩大自身。在这个阶段,对直接的欢乐与痛苦的完全调节达到了创造的最终目的。这种目的就存在于作为手段的完全统一的调节之中,也存在于获得各种个别类型的自我生存的完全的多样性之中。作为手段的功能能不能与作为目的的功能相分离。超越自身的价值意义被直接地享有作为个体的自我实现中的不可抗拒的因素。正是以这种方式使直接的悲哀和痛苦转变为一种胜利喜悦的要素。这就是通过世界的苦难而获得救赎的观念。它所体现的很小的例子如冲突在艺术中的审美价值。

因此,应当把宇宙看作是对它自身的各种对立的积极的自我

表达——它自身的自由和必然，它自身的多样性和统一性，它自身的欠缺和完善。所有这些“对立”都是事物本性中的要素，是不可更改的存在着的要素。“上帝”的概念就是我们用来理解这种难以置信的事实——不可能，然而又确实存在着的事实的方式。

第七节

因此，上帝的后继本性就是由具有个体的自我实现能力的多种要素构成的。它是多样性的，同时又是统一的；它是一个直接的事实，同时又是一个不断超越自身的前进过程。因此，上帝的现实性也必须理解为创造过程中现实成分的多样性。这就是上帝在天国中的作用。

时间性世界中每一现实都会被接纳到上帝的本性之中。上帝本性中相应的要素并不是时间性的现实，而是把那种时间性的现实性转变成活生生的、永存的事实。时间性世界中一种持久的个性就是具有某种特殊完满性的后继机缘整合它们的先前的各种机缘构成的路径。上帝本性中相关联的事实则是在要素系列中的更加完全的生命统一体，对这个要素系列来说，前后相继的连续并不意味着失去直接一致性。上帝本性中的这种要素承继了时间性世界中相应的成分，按照时间性世界中同样的原则，未来承继了过去。正如现在的机缘就是现在的个体，但还具有自身的过去，同样在这个意义上，上帝中相应的机缘就是体现上帝的那个个体。

但是，这种普遍相对性原则不应当就停留于上帝的后继本性。这种后继本性本身也要按照与各种合生的机缘相关联的等级进入

时间性世界。因此,宇宙完成它的现实性有四个创造阶段。第一个阶段是概念性原创阶段,它在现实性上有缺陷但在其对评价的调节上是无限的。第二个阶段是物理性创生的时间性阶段,它具有现实多样性。在这一阶段达到了充分的现实性,但在个体互相之间缺乏协调一致。这个阶段从第一阶段产生了它的决定性条件。第三阶段是完满的现实性阶段,在这个阶段,“多”就是永久持续的“一”,无论是个体的同一性,还是统一体的完满性都没有失去任何限定条件。在永久持续中,直接性与客体的永恒性得以协调一致。这个阶段从先前的两个阶段产生了它的生成条件。在第四阶段,创造性活动得以完成自身。因为完善了的现实又返回到时间性世界,并限定这个世界使每一时间性的现实都包含作为相关经验的直接事实。因为,天国现在与我们同在。第四个阶段的作用就是上帝对世界的爱。上帝的爱是一种对特殊机缘的特殊天道。在这个世界中所做的转变成了天国的实在,而天国的实在又回到这个世界。由于这种相互关系,这个世界上的爱变成了天国的爱,并且又重新照耀着这个世界。在这个意义上,上帝是伟大的挚友——相互理解、患难与共的挚友。

在这里,我们发现了客体的不朽性学说的最终运用。在每一个时间性创造物的生命中全部消逝的机缘,它的厌恶或愉悦,出自事物本性的判断,救世者和灾祸女神,其内在根源就是永存于上帝的存在之中的创造物本身的转变。这样,这种坚持不懈的追求就是合乎正义的——我们的消逝着而又永在的直接活动的永存不灭的意义使这种不懈的追求生存的热情不断增添新的活力。

索引*

- Absolute, idealism, xiii, 7, 116; 绝对; 唯心主义
- Abstraction(s), 3, 6, 7, 16—17, 18, 20, 22, 28, 30, 63, 73, 75, 93, 97, 101, 116, 133, 146, 160, 162, 163, 167, 203, 210, 220, 231, 235, 238, 254, 287, 307 抽象
- Abstractive set, 297—333 抽象集合
- Actual entity, 现实实有
- Actual occasion, 现实机缘:
synonym for actual entity, 18, 22, 73, 7, 现实实有的同义词
- Alexander Samuel, 28, 41 亚历山大·萨缪尔
- Aquinas, Thomas, 11, 108 阿奎那, 托马斯
- Aristotle, 10, 39 亚里士多德
- Atè, goddess of mischief, 244, 351 安坦, 司骚乱戏弄之女神
- Augustine, 14 奥古斯丁
- Bacon, Francis, 5, 14 培根, 弗兰西斯
- Becoming, xiii, xiv, 23, 25, 28, 35, 45, 150, 233; 生成
- Behavior, 16, 94, 100, 108, 174—175 行为
Being:
synonymous with entity, thing, 21 存在: 与实有、事物同义
- Belief, 186—187, 199, 267, 271, 272 信念
- Bentley, Rechar, 93, 94n 本特利, 理查德
- Bergson, Henri, xii, 107 柏格森, 亨利
- Berkley, Bishop, 11, 326 贝克莱, 主教
- Body - mind problem, 6, 108—109, 246 身心问题
- Bradley, Francis C., xiii-xiv, 43, 54, 156, 184, 190, 200, 229 布拉德雷, 弗兰西斯 C.
- Buddhism, 244, 342, 343 佛教
- Caesar 174, 195—196, 259, 261, 342—343 恺撒
- Categories, xii, 8, 14, 20—28, 209 范畴
- Causal efficacy, perception in the mode of, 58, 64, 116, 168—183, 254 因果效验, 因果效验的感知方式
- Causality (causal efficacy): 因果性(因果效验):
doctrine of, xii 因果性理论
- Causal prehension (feeling), 148, 161—162, 176, 236, 239, 325 因果性包容(感觉)
- Causa sui, 7, 86, 88, 221, 222 自因

* 索引中的页码, 为原文的页码, 即中译本的边码。

- Cayley, Arthur, 98n, 331, 332 萨莱, 阿瑟
 Cell, 98, 99, 104, 105, 107, 126, 219, 227
 细胞
 Certainty, 8, 13, 14, 193, 205, 264, 268 确
 实性
 Christianity, 342—343, 347 基督教
 Civilization, xi, 9, 17, 337, 340 文明
 Clarity and distinctness, 8, 162, 173—174,
 236 清晰和明确
 Class, 46, 89, 228, 229 类
 Coalescence, 26, 225 合并
 Communication, 4 联通
 Comparative feelings, 254, 266, 270, 275—
 276 比较性感觉
 Comparison, 146, 164, 166 比较
 Compatibility: 相容;
 and contrariety, 148 与对立
 Complete locus, 307 完全位域
 Complexity, 8, 80, 161, 227, 246 复合性:
 Composition, 58, 147 组成
 Compulsion, 175 强制
 Concavity and convexity, 307 凹和凸
 Concept of nature, 125n, 128n, 243n, 287n
 自然的概念
 Concepts, 16, 55, 194, 242 概念
 Conceptual analysis, 247 概念分析
 Conceptual imagination, 248 概念性想象
 Conceptualism, 40 概念论
 Conceptual origination, 247 概念性来源
 Conceptual pole, see mental pole 概念
 极, 见精神极
 Conceptual prehension, (feeling, valua-
 tion, reproduction, registration), 32—
 34, 44, 45, 49, 87, 164—65, 189, 214,
 239, 240—243, 248 概念性包容(感
 觉, 评价, 再现, 记录)
 Concern, 55 关注
 Concordance, 252 一致
 Concrecence, 7, 2641—2642, 49, 84, 108,
 219, 220, 224—225, 232, 283, 316
 合生
 Concrete, 18, 21, 51, 290 具体的
 Concreteness, 20 具体性
 Conformity, conformal feelings, 56, 82,
 108, 113, 116, 162, 164—165, 188, 210,
 238, 241, 245, 291, 315, 347. See also
 Sympathy 符合、一致, 相符, 一致的感
 觉, 亦见同感
 Confusion, 97, 251 混淆
 Congruence, 97, 98, 328—329, 330, 331,
 333 重合
 Conic section, 6 锥线
 Connection, 6, 210, 297. See also extensive
 connection 联系, 亦见广延性联系
 Consciousness, 35, 52—53, 56, 61, 108,
 109, 120, 123, 162—163, 165, 176, 177,
 199, 229, 241—243, 253, 256, 264, 267,
 311, 315, 321, 338, 343 意识
 Conscious perceptions, 58, 162, 253, 266,
 268, 269, 272, 273, 274, 323 意识性
 知觉
 Consequent, novel, 279 后继的, 新颖的
 Consistency, xii, xiv, 3, 5, 51, 57, 227 自
 洽性, 一致性
 Constants, 332 常量
 Construction, 151, 155 构造
 Constructs, 3 概念, 组成
 Contemporaries, 55, 121, 123—126, 171,
 174, 284, 286, 322 同时性的
 Contemporary image, 63—65 同时性
 形象
 Content, geometrical and physical, 330
 内涵, 几何的与物理的
 Contiguity, 307, 322 接触, 邻接
 Contingency, 284 偶然性
 Continuity, 35—36, 61, 239 连续性

- Contradiction, 3, 348 矛盾
 Contrary, 45, 148, 154, 188 对立
 Contrast(s), 22, 24, 26, 29, 92, 95, 100, 112, 162—163, 165, 166, 187, 213, 228—229, 240, 279—280, 283, 346, 348 差异
 Coordinate(morphological, extensive) division(analysis), 69, 163, 219, 220, 233, 283—288 配位的(形态学的, 广延的)划分(分析)
 Corpuscular society, 99, 105; 微粒性社群
 Cosmic epoch, 91—92, 93, 96—98, 112, 116, 163, 197—199, 205—206, 245, 308 宇宙时期
 Cosmological argument, 93 宇宙学论证
 Cosmology: 宇宙论:
 seventeenth century, xiv; 十七世纪的
 Plato's, xiv, 93, 94 柏拉图的
 Newton's, 93, 94; 牛顿的
 of philosophy of organism, 103 有机哲学的
 Kant's, 190; 康德的
 Creation, 85, 95—96, 223, 341, 348, 349 创造
 Creative act, 245, 247, 250 创造活动
 Creative advance, xiv, 21, 28, 45, 227, 277, 346; 创造的进展
 Creativity, 7, 20, 29, 43, 102, 211, 222, 225, 277 创造性
 Creatures, 20, 22, 32, 69, 80, 225, 227, 255, 345, 351 创造物
 Critical judgment, 178 决定性判断
 Critical philosophy, 50, 173, 174, 175 批判哲学
 Criticism, 10, 151, 268 批判
 Critique of pure feeling, 113 纯感觉的批评
 Cumulation, 237, 238 积累
 Custom, 326 习俗
 Daily life, 156, 174 日常生活
 Datum(data), 23, 47, 52, 58, 86, 106, 165, 203, 224, 230—231, 248 材料
 Dead, appropriation of, xiii 死的, 对死的材料的占有
 Decay, 188 衰退
 Decision, 28, 43 决断
 Deduction, 8, 10, 343 演绎
 Definiteness: 明确性
 Definition, 3, 11, 13, 223 定义
 Deity, divine, 40, 93, 94, 343 神
 de Laguna, T., 287, 295, 297 德拉格纳, T.
 Delusive perceptions, 64, 122 虚妄的知觉
 Democracy, 50, 108 民主
 Democritus, 96, 309 德谟克利特
 Depth: 深度:
 of experience(satisfaction), 15, 93, 105, 114, 318 经验的(满足)
 Descartes, xi, xii, 11, 39, 91, 130 笛卡尔
 Determination: 规定:
 achieved by concrescence, 23, 27—28, 29, 45, 46—47, 150, 164, 212, 219 由合生所形成的
 Dewey, John, xii 杜威, 约翰
 Dimensions, 66, 91, 92, 289, 310 维度
 Dipolar(bipolar), 45, 108, 239, 244, 277, 345 二极的
 Direct perceptive feelings, 262, 264, 268—269 直接感知的感觉
 Discor(dance), 90, 187, 252, 339, 349, 350 不谐
 Discovery, method of, 5 发现, 发现的方法

- Discreteness of actual, 309 现实的不连贯性
- Disjunction, 21, 22, 30, 40, 341. *See also* Many; Multiplicity 析取的, 分离的。亦见多, 多样性
- Disorder, 83, 91, 92. *See also* Chaos 无序。亦见混沌
- Dissection, 296 分解
- Diversity, 21, 22, 26, 101, 102, 165, 192, 227, 278, 348 差异性
- Division, divisibility, 19, 23, 62, 66, 69, 80, 112, 163, 220—221, 227, 238, 283 析分, 可分性
- Dogmatism, xiv, 5, 8, 9, 14, 264 独断论
- Dominance of order, 83—84, 205, 332, 339 秩序的支配
- Dominant (central presiding) occasion, 102, 107, 109, 119, 143, 339 支配的(中心的, 主导的)机缘
- Duration, 125—126, 320—321: 绵延, 延续
- Dynamics, 35, 72, 101, 173, 323 动力学
- Efficient cause, causation: 动力因:
and ontological principle, 24 与本体论原则
- Ego, 49, 118 自我
- Einstein, Albert, 61n, 332 爱因斯坦, 阿尔伯特
- Electromagnetic, 91, 98, 327 电磁的
- Electrons, 66, 78—79, 91, 92, 98, 99, 104, 326 电子
- Elimination, 23, 166, 210, 221, 226—227, 231, 235, 240, 254, 258, 261, 277, 278, 292, 316, 317, 340 消除
- Emergence, 40, 45, 46, 88, 187, 229, 253 突现, 发生
- Eminent reality, 7, 342 显著的实在
- Emotion, 18, 47, 163, 165, 166, 213, 226, 314—315 情感
- Emphasis, 47, 48, 102, 108, 110, 146, 163, 313 着重, 注重
- Empiricism, 285 经验论
- Empty space, 56, 78, 92, 99, 105, 177, 311, 319 虚空空间
- End(s), 40, 83, 222, 224, 339, 349—350 目的
- Enduring substance, 79 持续实体
- Enduring objects, 99 持续客体
- Energy, 109, 116, 120, 239, 254 能, 能量
- Enjoyment, 9, 41, 49, 51, 85, 159, 166, 178, 262, 289, 340, 348, 350 享有
- Entirely living nexus, 103—105, 107 完全有生命的结合体
- Entity(-ies), 3, 20, 21, 28, 30, 43 实有
- Environment, 89, 90, 99, 203—206, 207, 234, 254, 264—265 环境
- Envisagement, 34, 44, 189 直观, 凝视
- Epiphenomenal, 292 副现象的
- Epistemology, xii, 48—50, 52, 54, 73, 117 认识论
- Epochal theory of time, 68, 283 时间的时期理论
- Epochs, historical, 14, 15, 17, 338, 339, 340 时代, 历史的
- Equations, 311 相等
- Error, 30, 113, 161, 168, 172, 183, 189 错误
- Essence, 41, 44, 50, 53, 60 本质
- Eternal, 40, 189, 248, 345, 347 永恒的
- Eternal object(s), 40 永恒客体
- Ethics, 5, 189 伦理学
- Euclid(ean), 62, 307, 330 欧几里德
- Evenness, 302, 307 平直, 平齐
- Event, 73 事件
- Everlastingness, 163, 167, 345—346, 347,

- 348, 349, 354—351 永恒性
- Evil, 30, 112, 223, 340, 341, 346 恶
- Evolution, 30, 46, 93, 95, 140, 163, 168, 181, 229 进化
- Exabsurdo, xii, 8, 57, 329 归谬法
- Exactitude, 329, 332, 333 精确性
- Excellence, 338 杰出
- Exclusion, 41, 43, 44, 45, 209, 223 排除
- Existence, 20, 22, 24, 43, 73, 75, 76 存在
- Experience, xi, 3, 4, 5, 9, 15, 33, 39, 51, 经验
- Explanation, 7, 96 解释
- Expression, 96, 209 表达
- Extension, lower limit to, 206 广延, 较低限度的
- Extensive abstraction, 97, 287 广延性抽象
- Extensive connection, 294—301 广延性联系
- Extensive continuum, xii, 61—82 广延连续体
- Extensiveness, 61, 77, 80, 238, 287, 301 广延性
- Extensive order, 286 广延秩序
- Extensive perspective, 58 广延视角
- Extensive quantity, 97, 332, 333 广延的量
- Extensive region, 168—170, 301, 310 广延区域
- Extensive relationship, 61, 67, 122, 286, 288, 326 广延性关系
- Extensive scheme, 288, 318 广延性体系
- Extensive society, 96—97 广延社群
- Extensive whole and part, 287, 288 广延的整体与部分
- Extensive world, 54—56, 62, 63, 116, 117, 120, 140, 156, 158, 171, 176, 206, 234, 313, 314, 321, 333 外部世界
- Ezekiel, 85 以西吉
- Fact(s), 6, 9, 11, 12, 13, 15, 17, 20, 39—40, 42, 46, 51, 96, 129, 161—162, 188, 219, 220, 276, 290, 338, 343 事实
- False propositions, 184—185, 186 错误的命题
- Fatigue, tedium, 16, 239, 339 疲倦, 厌烦
- Feeler, 88, 222, 237 感觉者
- Feeling(s), xiii, 23, 25, 26, 27, 41, 49, 55, 85, 88 感觉
- Final causation, cause, 19, 24, 29, 104, 150, 277 终极原因
- First principles, 6, 10, 13 第一原理
- Flat loci, 287, 292, 300, 310, 319, 322 平直位域
- Fluency, flux, 15, 46—47, 209, 309 流变, 流
- Focal region, 312—314, 316, 318, 319, 322, 323, 324 焦点区域
- Force, 94, 346 力
- Formal existence (formaliter), 29, 45, 51, 53, 56, 58, 62, 75, 76—77, 83—84, 88, 94, 129, 164, 177, 212, 215, 219, 220, 226, 257, 271, 274 形式存在
- Forms, 20, 22, 29, 46, 290 形式
- Four dimensions, 91, 169, 319 四维
- Freedom, 27—28, 47, 88, 107, 110 自由
- Freud, Sigmund, 32 弗洛伊德, 西格蒙德
- Future, 56, 123, 163, 215, 319 未来
- Galilei, Galileo, xiv, 47 伽利略
- General ideas, notion, truths, xii, 3, 5, 7, 10, 15, 17, 18, 39, 83, 194, 199, 211 一般观念, 概念, 真理
- Generalization, 5—6, 7, 16, 112, 158, 208 概括
- Generation, 93, 209 产生

- Genetic division (analysis), 69, 219, 220, 227, 235, 283, 291, 292 发生学的分析
- Genetic relations, 34, 35, 89, 90, 92 发生学关系
- Geometry, 66, 97, 116, 197, 301, 324, 328, 330, 333 几何学
- Germaneness, 186 密切关系
- Givenness, 42—45 既定性, 给予性
- God, 7, 18, 19, 31, 32, 36, 40, 4749, 343—351 上帝
- Good, 15, 33, 105, 338, 339, 346 善
- Greatness, 337, 341 高尚, 伟大
- Habit, 140, 175 习惯
- Hallucination, 324 幻觉
- Harmony, 16, 48, 102, 111, 340 和谐
- Hebrew, 208, 343, 347 希伯来
- Hegel(ian), 11, 113, 166, 167, 210 黑格尔(黑格尔主义的)
- Heraclitus, 208, 309 赫拉克里特
- Hierarchy, 96—109, 166, 192 层次
- High-grade, 222, 254, 314, 315, 318 高级的
- Historic route (individuality), 56, 119, 161, 188 历史的路径(个体性)
- History, 10, 46—48, 111, 167, 227 历史
- Homology, 127—128 同族关系, 同源性
- Human body, 118, 119, 122, 126—129 人体
- Hume, xi, 11, 39, 83, 91 休谟
- Humility, 17, 342 谦逊
- Hybrid entities, 185—186, 187, 188 混合的实有
- Hybrid prehensions, (feelings), 245—247, 252 混合的包容(感觉)
- Idealism, xiii, 116 唯心论
- Ideals, 83—84, 91, 150, 212, 255, 337 理念, 理想
- Idea(s), 3, 39, 53 观念
- Identification, 166 确认, 认同
- Identity, 21, 55, 57, 78, 79, 165, 169—170, 192, 225, 227, 247, 278 同一性
- Illusion, 50, 54, 79, 346 假象
- Imagination, 4, 6, 32, 270 想象
- Immanence, 93, 111, 164, 220, 239, 348 内在的
- Immediacy, 25, 136, 137, 163, 244, 350, 351 直接性
- Immediate, 4, 13, 14, 36, 55 直接的
- Imperfection, 47, 209 不完全
- Impetus, integral, 333 冲力, 整体的
- Importance, 9, 15, 90, 92, 160, 161, 259, 261, 280 重要性
- Imposed will, 342 被赋予的意志
- Impossibility, 45, 255 不可能
- Impure potentials, 22 非纯粹的潜能
- Impure prehensions, 33, 36, 63, 107, 162, 184, 191, 192 非纯粹的包容
- Imputative feeling, 275 应归于的感觉
- In being, 233 存在着
- Incompatibility(-ies), 149n, 163, 247, 269, 270—271, 272, 278 不相容性
- Inconsistency, xiii, 8, 226, 255 不一致
- Independence, 61, 137, 179 独立的
- Indetermination(s), 23, 29, 44, 45 不确定性
- Indication, theory of, 194—197 指示, 理论
- Indicative feeling, 258, 260, 261, 263, 264, 266, 269, 270, 271, 272, 274 指示性感
感觉
- Indicative system, 194—195 指示性系统
- Indirect perceptive feelings, 262, 268, 269, 272 间接感知性知觉
- Individual actuality (unity of experience),

- 15, 129, 198, 211, 245, 309, 318—319
个体性现实(经验的统一体)
- Individuality, 45, 84, 152, 154, 289, 309
个体性
- Individualization, 55—56, 115, 154, 225
个体化
- Induction, Inductive judgment, 5, 83, 199, 201, 203, 204—205, 207. *See also* Probability 归纳, 归纳性判断。亦见或然性、概率
- Inertia, 177 惰性, 惯性
- Inference, 3, 49, 64, 272, 274 推理
- Infinity, 202—203, 206, 247 无限
- Ingression, 23, 25, 29, 40, 41, 44, 52, 59, 64, 155, 233 进入, 侵入
- Inherence, 29, 78, 145, 158, 167, 232, 315
固有的
- Inheritance, 34, 89, 109, 119, 167, 179 承继, 遗传
- Inhibition, 90, 109, 163, 213, 223, 237, 263
抑制
- Initial aim (basic conceptual aim, initial subjective aim), 105, 108, 128, 224, 225
初始目的(基本的概念性目的, 初始的主体性目的)
- Initial datum(-a), 152, 221, 231, 232, 237, 238, 240, 241 初始的材料
- Initiative, 102 初始的
- Inorganic, 98, 102, 103, 106, 177, 188 无机的
- Insight, 4, 9, 15 洞见
- Inspectio*, 49, 64, 76, 97, 325 内省
- Instability, 106 不稳定, 变化无常
- Instances, 194 实例
- Instant, 68 瞬间
- Integral feeling, 311 主要的感觉
- Integration, 26, 56, 69, 180, 211, 223, 226, 232, 235, 245, 283 整合
- Intellectual feelings, 187, 191, 247, 266, 270, 271, 276 理智性的感觉
- Intellectual supplement, 213—214 智力的补充
- Intelligence, 168 理智
- Intensification, 56, 107, 111, 213 强化
- Intensity, 15, 16, 83, 88, 105, 109, 211
强度
- Interest, 5, 15, 16 兴趣, 利益
- Interpretation, 3, 10, 325, 341 说明
- Intuition(s), 22, 48, 97, 208 直觉(观)
- Irrelevance, 90, 149, 272 无关联的
- Isolation, 3, 90 孤立
- James, William, xii, 50n, 68 詹姆士, 威廉
- Jehovah, 94, 95 耶和华
- Joy, 338, 341, 346, 349 快乐
- Judging subject, 191, 200, 203 判断主体
- Judgment(s), 5, 14, 25, 43, 187, 190, 191, 200 判断
- Judgment, derivative (inferential), 191—192, 197, 268, 274 引出的(推出的)判断
- Judgment, intuitive, 190, 192, 264, 266, 268, 270, 271—272, 274 直觉的判断
- Judgment-feelings, 197, 259 判断—感觉
- Judicium*, 49, 76, 82n, 325 审判, 判定
- Justification, 4, 14, 15, 16, 181 证明, 辩护
- Justinian, 342 查士丁尼
- Kant, xi, 11, 29, 39, 83, 91, 113, 153—154
康德
- Keynes, J. Maynard, 206n 凯恩斯, J. 梅纳德
- Kingdom, immediacy of, 343 王国, 的直接性
- Knowledge, 52, 58, 119, 155 知识

- Language, 4, 5, 11, 12, 13, 167, 174, 182 语言
- Law(s), 14, 98 法则
- Least action, method of, 332 最小作用量, 的方法
- Leibniz, 19, 27, 47, 48, 80, 190, 251 莱布尼茨
- Length, 333 长度
- Life, 102, 104, 105, 120, 161, 183, 311, 339 生命
- Light, 36, 78—79, 163 光
- Limitation, 43, 45, 149, 限制
- Living occasions, 102, 104, 109, 184 活的机缘
- Living person, 107 活的个体
- Living Society(-ies), 99, 102, 104, 105 活的社群
- Locke, John, xi, 11, 39, 60, 130 洛克, 约翰
- Loci, families of, 97 位域, 的家族
- Locomotion, 73, 78 移动
- Logic, 3, 5, 9, 17, 97 逻辑学
- Logical, 3, 6, 8, 9, 114, 255 逻辑的
- Logical subjects, 257—58, 273, 280 逻辑主体
- Love, 340, 343, 344, 351 爱
- Lucretius, 96 卢克莱修
- Lure for feeling 25, 85, 88, 185, 189 感觉的诱导
- Macrocosm, macrocosmic, 47, 215 宏观世界, 宏观的
- Mahometanism, 342, 343 伊斯兰教
- Man, 89, 92, 204 人
- Manner 123, 131, 134 方式
- Many, 21, 208, 210, 348 多
- Massiveness, 107, 110 宏大
- Material bodies, 72, 101, 109, 323, 326 物体
- Materialism, 78, 309 唯物主义
- Mathematical, 62, 95, 170, 327 数学的
- Mathematics, 6, 8, 9, 10, 62, 90, 91 数学
- Matrix, 6, 9, 285 母体, 矩阵
- Matter, 31, 70, 71, 95 物质, 质料
- Matter of fact, 4, 14, 16, 29, 71, 212, 227, 261, 349 实际事实
- Maxwell, Clerk, 91, 311 麦克斯韦, 克拉克
- Meaning, xi, 13, 20, 意义
- Means and end, 349—50 手段与目的
- Measurability, 66, 91, 92 可测度性
- Measurement, xiv, 97, 170 测量, 测度
- Medium, world as, 226, 284, 286, 288, 291 媒介, 世界作为媒介
- Memory, 120, 122, 135, 167, 239 记忆
- Mentality, 5, 33, 182 精神
- Mental operations, 33, 85, 213 精神性活动
- Mental originality, 107—08 精神的起源
- Mental (conceptual) pole, 45, 108, 240, 308, 316 精神的(概念的)极
- Mental prehension, 56, 63, 308 精神的包容
- Mental progress, 254 精神的进展
- Metaphysical, 8, 13, 14, 19, 21, 22, 29, 40, 193 形而上学的
- Metaphysicians, 237 形而上学家
- Metaphysics, 4, 11, 13, 42, 84, 90 形而上学
- Method, philosophic, xiv, 3, 4—6, 8, 158 方法, 哲学的
- Microcosm, microcosmic, 47—48, 215 小宇宙, 微观宇宙的
- Microscopic, 128—29, 167, 214—15, 333n 微观的
- Mill, John Stuart, 12 穆勒, 约翰·斯图亚特

- Milton, John, 95—96 密尔顿, 约翰
- Mind, 49, 54, 76, 85, 109, 141, 214 心灵
- Minima sensibilia*, 214 微知觉
- Modes, 23, 96, 166 样式
- Molecular theory, 78, 94—95 分子理论
- Molecule, 66, 73, 78, 95, 98, 99 分子
- Monads, 19, 48, 80, 190 单子
- Monism, 7, 79, 137, 145 一元论
- Morality, xii, 15, 27, 42, 84, 105, 222, 255, 317, 337, 343 道义
- Morphology, 7, 41, 139, 140, 219, 220, 222, 233, 287, 288, 293 形态学
- Motion (movement), 73, 125, 321, 323 运动
- Multiplicity, 22, 24, 57, 83, 131 多样性
- Mutual determination (sensitivity), 27—28, 192, 221, 223, 235, 257, 344 相互规定(感应性)
- Mutual unison. *See* Unison of becoming 相互一致。亦见生成一致
- Narrowness, 110, 111, 112, 114, 115, 166 窄度
- Natura naturans*, 93 能动的自然
- Nature, 63, 238, 243, 289 自然
- Nature of things*, 6, 14, 186, 190, 338, 349, 359 事物的本性
- Necessary, -ity, 3, 4, 42, 288, 350 必然的, 必然性
- Negation, 161, 243, 267, 273—74 否定
- Negative judgment, 5, 270—74 否定判断
- Negligible, 148, 177, 245, 308, 321 微不足道的
- Neutral stuff, 31, 41 中性材料
- Newton, xi, 10, 71, 73, 76 牛顿
- Nexus (*nexūs*), 194—95 结合体
- Non-actual entities, 22, 28 非现实的实有
- Nonentity, nothing, 40, 43, 46, 66, 93, 167, 211, 223, 257 非实有, 无
- Nonsense, 223 无意义
- Non-temporality, 7, 16, 40, 46 非时间性
- Northrop, F. S. C., 333n 诺斯罗普, F. S. C.
- Not-being, 189 非存在
- Not-given, 45 非给予的
- Novel, 21, 46, 207, 211, 238, 289 新颖的
- Novelty, 10, 12, 21 新颖性
- Nunn, T. P., xii 努恩, T. P.
- Object(s) 16, 52, 56 客体
- Objectification, 23, 49, 50, 52, 53, 116, 137, 152, 177, 180, 206, 210, 235, 245, 246, 291 客体化
- Objective actuality, 159 客观现实
- Objective content, 150, 152, 153, 155, 160, 213 客体性内容
- Objective datum, 164, 237, 240 客体性材料
- Objective diversity, category of, 26, 22, 225, 227—28, 230, 271 客体的差异性, 范畴
- Objective existence (*objectiv*), 45, 76, 83, 215, 219, 237 客体性存在
- Objective identity (unity), category of, 26, 57, 165 (unity), 222—23, 225, 227—28, 230, 231, 238, 249, 266, 271 (unity) 客体性同一(统一), 范畴
- Objective immortality, xiii, 87, 185 客体的不朽性
- Objective lure, 86 客体性诱导
- Objectivism, 158, 159 客观主义
- Objectivist principle, 160 客体性原则
- Objectivity, 156 客体性
- Observation, 4—5, 9, 326 观察
- Obviousness, 9, 13, 118, 125, 137, 145 显著

- Occasions, 16, 88, 92, 177, 339 机缘
 One, 21, 78, 348, 349, —
 One-substance world, 6, 19 一元实体世界
 Ontological principle, 13, 18, 19, 24, 32, 40, 80 本体论原则
 Opposites, 109, 341, 348, 350 对立
 Order, 32, 34, 40, 72, 84, 88, 111, 162, 286, 338, 347 秩序
 Order of nature, 72, 91, 92, 163, 276, 292 自然的秩序
 Organic realism, 309 机体实在论
 Organism, 128, 151, 214, 287, 309 有机体, 有机论
 Organism, philosophy of (organic philosophy), 18, 19, 25, 27, 29, 36, 39, 47, 49, 51, 54, 55, 58, 60, 66, 72, 73, 75, 77, 79, 80, 81, 83, 84, 86, 87, 103, 108, 113, 125, 138, 139, 141, 142, 145, 146, 147, 149, 151, 157, 158, 160, 162, 166, 167, 191, 201, 204, 205, 215n, 219, 242, 246, 307, 308, 316, 325, 326, 333, 344 有机论, 哲学(有机哲学)
 Originality, 102, 104, 106, 107, 108 原创性
 Origination, 48, 49, 117, 186, 224, 232, 290 起源
 Originative phases, 115, 117, 122, 168, 172, 177 原初阶段
 Ovate regions classes, 303—09 椭圆区域类
 Over-intellectualism, 141, 186 过分偏重理智
 Overlapping, 296 重叠
 Overstatement, 7 夸张
 Participation, 20, 21, 40, 46, 95 参与, 分有
 Particularity, 15, 43, 55, 197, 225, 229, 230, 237 特殊性, 特征
 Particulars, 33—34, 41, 52—53, 57, 128, 146—47, 152, 158, 194, 210, 229, 344 殊相, 特殊
 Past, 14, 63, 120, 123, 127, 129, 163, 210, 320, 340 过去
 Pathology, 102, 109 病理学
 Pattern, 192, 230—31, 245 模型
 Percepta, 180, 181, 242 感知样式
 Perception, xii, 3 知觉
 Perceptive feelings, 260, 261—63, 264, 266, 268, 270 感知性感觉
 Percipient, 63, 120, 145, 270, 312, 319 感知者
 Perfection, 47, 338, 345, 347, 348—49, 350, 351 完满, 完善
 Periodicity, 327 周期性
 Perishing, xiii, 29, 35, 81, 85, 346 消逝
 Permanence, 29, 163, 238 永久性
 Person, personality, 90, 107, 108, 119, 181, 350 个体, 个性
 Personal (serial) order, 34—35, 90, 92, 105, 107, 161 个体的(系列的)秩序
 Personal pronoun, 75, 人称代词
 Perspective 61, 67, 76, 121, 153, 154, 169, 210 远景, 视角
 Phase(s), stage(s), 56, 58, 84, 85, 86, 102, 163—66, 220—21, 283 阶段
 Philosophy, xi-xiv 哲学
 Physical feelings (prehensions), 23, 225, 230, 285 物理性感觉(包容)
 Physical field, 80, 92, 106, 128, 333 物理场
 Physical pole, 33, 45, 108, 184, 308 物理极
 Physical purposes, 184, 266, 256n 物理性目的

- Physical realization, 341, 346, 348 物理性实现
- Physical recognition (recollection), 260, 261—64, 269, 270, 271, 272, 274 物理性识别(记忆)
- Physical time, 283, 288—89 物理时间
- Physical world, 238, 325 物理世界
- Physics (physical science, theory), 4, 5, 119, 309 物理学(物理科学, 理论)
- Physiology, 5, 87, 103—04, 114, 118, 141, 171, 174—75, 234, 312 生理学
- Planes, 127, 306, 310, 319, 331 平面
- Plato, xi, 21, 39, 83, 159 柏拉图
- Plenum, world as, 238 充实空间, 世界作为充实空间
- Pluralism, 18, 73—74, 78, 79, 137 多元论
- Points, 287, 292, 299—332 *passim* 点
- Position, 25, 195, 258 地位, 位置
- Possibility, xii, 31, 61, 161, 220, 276 可能性
- Potential difference, 87 潜在的差异
- Potentiality, 22, 23, 29, 40, 187, 239, 349 潜在性, 潜能
- Power, 18, 49, 56, 79, 129, 146 力, 力量
- Practice, 14, 17, 146 实践
- Pragmatic, 13, 82, 87, 133, 167, 182, 181, 220 实用主义的, 实效性的
- Predicate, 24, 157, 186 谓词, 谓项
- Predicative feeling, 260—61, 264, 271, 272, 274 谓词性感觉
- Pre-established harmony, 27, 48, 221, 224, 231, 255 先定和谐
- Prehending subject, 141—42, 258—64 包容性主体
- Prehensions, 18, 19, 20, 22, 24, 43, 56, 61 包容—negative, 23, 26, 41—42, 44, 83, 101, 106, 110, 112, 148, 220, 221, 226, 227, 237, 238, 254, 273, 317, 345 一否定性包容
- positive, 23, 41, 44, 49 一肯定性的包容
- Present, 27, 169 (specious), 177, 214—15, 320, 339—40, 343 现在(似真的)
- Presentational immediacy, 61—65, 123—27, 171—73, 182, 234, 311—33 表象的直接性
- Presentational objectification, 58, 61, 64, 321 表象的客体化
- Presented locus (-i), 126, 127, 177—78, 234 呈现的位域
- Primary and secondary qualities, 63—64, 78, 113, 122, 323, 325 第一性的质和第二性的质
- Primary feelings, 231, 239, 241—42 初级感觉
- Primary substance, xiii, 21, 30, 50, 138, 157, 158 第一实体
- Principia mathematica*, 149n, 198n 《数学原理》
- Principle of Relativity, The, 333 相对性原理
- Principle of natural Knowledge, The, 125n, 288n 《自然知识原理》
- Priority, 54, 143, 162, 315 先在性, 先天性
- Private sensation, 18, 141, 234, 311, 315 私自的(隐秘的)感觉
- Probability, 6, 167, 199—207, 268, 274. *See also* Induction 或然性。亦见归纳
- Process, 7, 16, 21, 128 过程
- Progress, 14, 111, 187, 247, 254, 339 进步
- Projection, 126, 172, 176, 177—78, 180, 310, 312, 314, 322—26, 330 投射
- Proper entities, 30, 221, 224, 228 特殊的实有
- Propositional feelings (prehensions), 164,

- 184, 185, 191, 214, 命题性感觉(包容)
- Propositional imagination, 274 命题性想象
- Propositions, 22 命题
- Protons, 66, 78, 79, 91, 92, 98, 326 质子
- Psychology, xiii, 5, 18, 103, 141, 268, 325, 326 心理学
- Publicity, 22, 151, 289—90, 310, 314, 317, 329 公共性
- Pure conceptual (mental) prehension (feeling), 33, 63, 184, 241 纯粹概念性的(精神的)包容(感觉)
- Pure physical prehension (feeling), 33, 63, 214, 242, 245, 250, 251—52, 308, 316 纯粹物理性的包容(感觉)
- Purpose, 16, 19, 24, 33, 47, 49, 128, 222 目的
- Pythagoreans, 10, 71 毕达哥拉斯
- Quality, 29, 53, 66, 78, 144, 157—58, 167, 191, 232, 233 性质, 属性
- Quantity, 98, 233, 239, 332, 333 量
- Quantum, 73, 78, 79, 80, 94, 309 量子, 量
- Quasi-feelings, 292 似一感觉
- Rational, rationalism, rationality, 3, 5, 6, 9, 14, 15, 17, 42, 47—48, 151, 153, 190, 316, 340, 346 理性的, 理性主义, 合理性
- Real, 7, 22, 53, 63, 148, 214 实在的
- Real internal constitution, 24—25, 29, 41, 43, 45, 53—54, 59, 64—65, 185, 210, 212, 213, 219, 231, 275, 291 实在的内在构造
- Realism, xii, xiii, 29, 41, 79, 81, 116: 实在论
- Realitas objectiva*, 49, 53, 55, 61, 76, 115, 158, 159, 325, 326 客观实在
- Realization, 23, 40, 115, 186, 233, 341 实现
- Real potentiality, 23, 27, 65—66, 73, 96, 220, 223, 308, 326, 333 实在的潜能
- Reason, 39, 342 理性, 原因
- Reception. *See* Phase 接纳。见阶段
- Recollection, 242, 249. *See also* Physical Recognition 回忆。亦见物理性认识
- Re-creation, 128, 213 再创造
- Re-enaction, 237, 238, 245, 248, 312 再制定, 重演
- Reformed subjectivist principle (doctrine), 79—80, 157, 160, 167, 189, 196—97 改造了的主体论原则(理论)
- Refreshment, 32, 339, 351 更新
- Region, 121, 283, 287, 311, 313 区域, 部位
- Regional, 67, 316 区域的
- Regnant nexus, society, 102, 103 优势结合体, 优势社群
- Relatedness, relations, relationship, xiii, 44, 56, 58, 62, 66, 78, 92, 96, 97, 121, 137, 144, 147, 189, 191, 194—95, 228—29 联系, 关系, 关系性
- Relativity, 22, 28, 32, 43, 50, 58, 65, 66, 148, 149, 166, 220, 239, 345, 350; 相对性
- Relevance, 3, 7, 27, 27, 63, 165, 172—73, 277, 285 关联
- Religion, 15—16, 46, 107, 111, 153, 183, 208, 337, 339, 343 宗教
- Religion in the Making, 249n, 280n 《宗教的形成》
- Religious experience, 39, 167, 183, 185, 207, 343 宗教经验
- Reminiscence, 242, 249 回忆
- Repetition, 133—37, 139, 140, 148, 155,

- 210, 253, 279, 338 重复
- Representation, 53, 54, 76, 144, 237 呈现, 表象
- Reproduction, 91, 92, 237, 238 再造, 复制
- Responsibility, 47, 222, 224, 255 责任
- Responsive phase. See Phase 反应阶段, 见阶段
- Rest, 319, 321, 323 静止
- Res vera (e)*, xiii, 22, 29, 68, 69—70, 74—75, 128, 137, 166, 167 实在事物
- Reversion (category of), 26, 101, 104, 246, 247, 249—50, 251—53, 254—55, 260, 261, 262, 263, 269, 272, 277—79 反转 (范畴的)
- Rhythm, 78—79, 213, 327 节奏, 旋律
- Sampling, 202—03, 206 取样, 抽样
- Santayana, George, 48—49, 52, 54, 81, 142—43, 152, 158 桑塔亚那, 乔治
- Satisfaction, 40, 89, 153, 164, 219—21, 227, 232—33, 235, 280, 292—93 满足, 补偿
- Scalar, 116, 177, 212 标量, 无向量的
- Scheme of thought, xiv, 3—4, 8, 9, 14, 39, 337, 339 思想体系
- Science, 11, 15, 39, 100, 264 科学
- Science and the Modern World, 77n, 189, 204 《科学与近代世界》
- Seat, 310—11, 312—14, 322, 323, 326 位置
- Secondary qualities, 63—64, 78, 113, 122, 323, 325 第二性的质
- Self, 15, 16, 25, 26, 85, 88107, 108, 150, 154, 350, 377 自我
- Sensa, 114, 115, 116, 314—15; 感觉质
- Sensation, 141, 157, 172 感觉
- Sensationalism, sensationalist doctrine, 52—53, 57, 74, 128, 135, 141—42, 145—46, 147, 155, 156, 190 感觉主义, 感觉主义理论
- Sensationalist principle, 141—42, 157, 158, 160 感觉主义原则
- Sense-data, 53, 61, 62, 64, 169, 174, 312—13, 314 感觉材料
- Sense-perception, 36, 81, 114, 127, 321, 329 感官知觉
- Sense reception, 113 感官接纳
- Sensitivity, 42, 163, 192, 221, 235, 275, 344 感受性
- Sentiri*, 220 被感知
- Separation, 154 分离
- Seriality, 35, 111, 289, 330 系列性
- Serial order, 34, 90 系列秩序
- Shape, 64, 66, 213 形状
- Sheffer, H. M., 149n 谢菲尔, H. M.
- Sight, 118, 121, 170, 214 视觉
- Simple location, 137 简单位置
- Simple physical feelings. See Physical feelings, 简单的物理性感觉。见物理性感觉
- Simpliciter*, 50 单纯地, 完全地, 直接地
- Simplicity, simplification, 16, 54, 95, 106, 112, 114, 115, 131, 132, 133, 135, 143, 224, 253, 254, 267, 314 简明性, 简化
- Smith, Norman Kemp, 121n 斯密斯, 诺尔曼·康普
- Social 39, 203, 204 社群的
- Social order, 34, 90, 96, 203—07 社群秩序
- Society, 15, 84, 92, 95, 128, 129, 198, 205 社群, 社会
- Sociology, 5 社会学
- Solidarity, 7, 40, 56, 67, 167, 200, 286, 291, 309 协同一致性
- Solipsism, 81, 152, 158 唯我论

- Something, 212. *See also* Thing 某物。
亦见事物
- Something becomes, 136—37 某物生成
- Somewhere, 40, 46, 59, 231 某处
- Soul, 104, 141, 242 灵魂
- Space, xii, 61, 70, 72, 80, 113, 289 空间
- Space-time (spatio-temporal), 67, 70—72, 91, 92, 195, 221, 313, 314 空间—时间
- Spatialization, 82, 114, 169, 177, 209, 220, 289, 292, 321 空间化
- Spatial relations, 76, 234, 327 空间关系
- Speculative philosophy, xiii, 3, 14—17. *See also* Metaphysics 思辨哲学。亦见形而上学
- Spinoza, 11 斯宾诺莎
- Stability, 100—02, 106, 187, 279 稳定性
- Stage-play, 237 舞台剧
- Standpoint, 67, 211, 284, 285, 286, 307, 313, 322, 323, 344 观察点, 立足点
- Static, 82, 209, 214, 222, 309, 346, 349 静态的
- Stationary, 125, 128 固定的
- Status, 225, 227 地位
- Straight lines, 97, 292, 300, 301, 310, 312, 322, 323, 328, 330, 331 直线
- Strain (-feeling), 126, 170, 312—13, 316, 318, 322 张力, 伸张(一感觉)
- Strain-locus, 126, 128, 322, 330 张力一位域
- Stream of experience, 189, 190 经验之流
- Structured societies, 99—109 有明显结构的社群
- Stubborn fact, xiii, xiv, 43, 128—29, 219, 239 顽强事实
- Subject, 41, 45, 59, 182 主体
- Subjective aim, 25, 19, 24, 27, 69, 24, 277 主体性目的
- Subjective end, 224 主体性目标
- Subjective form (s), 16, 85—86, 88, 89, 141, 154, 155, 157, 168, 211, 226, 231—35, 249, 311 主体形式
- Subjective harmony (category of), 27, 235, 241, 247, 249, 254—55, 261, 267, 279 主体性和谐(的范畴)
- Subjective immediacy, 25, 29, 155 主体的直接性
- Subjective intensity (category of), 47, 247, 277, 278, 279 主体性强度
- Subjective unity (category of), 26, 219, 222—25, 226—27, 230, 231, 235, 237, 240, 246, 247, 248, 249, 255, 283—84 主体的统一性(的范畴)
- Subjective valuation, category of, 246 主体性评价, 范畴
- Subjectivism, 80, 152, 158, 160, 309 主体论
- Subjectivist bias, 159, 166 主观主义的偏见
- Subjectivist doctrine, 189, 190 主体论学说
- Subjectivist principle, 29, 157, 158, 160, 167, 191 主体性原则
- Subjectivity, 15, 40, 155, 237—38 主体性
- Subject-predicate, xiii, 7, 13, 30, 49, 51, 54, 56, 75, 137, 145, 159, 222 主—谓形式
- Subordinate (sub-) societies, 99—100, 103, 104 从属的社群
- Sub-region, 284, 285, 287—88 从属区域
- Subsistence, 46 生存
- Substance, 25, 29, 40, 77, 81, 136 实体
- Substance-quality, 27, 49, 117, 145, 147, 156, 157, 158, 159, 160, 167 实体—属性
- Substantial form, 34, 56, 220, 333 实体的形式
- Suffering, 346, 349, 350 苦难

- Super-actuality, 286 超现实
- Superject, 28, 47, 232, 233, 285 超体
- Supplemental phase, 111, 118, 119, 164—65, 172, 177, 180, 212 补充阶段
- Supplementary feelings, 115, 119 补充性感觉
- Surface, 292, 300 表面
- Survival, 9, 101, 107, 205, 347 生存
- Suspended judgment, 191, 270, 272, 274—75 悬置的判断
- Symbolic reference (transference), 81, 121, 127, 141, 142, 178—83, 317, 326 符号性指涉(转移), 符号表示, 符号运用
- Symbolism, 121n, 317n 符号论, 象征主义
- Symbols, 181, 182—83 符号
- Sympathy, 49, 162, 246, 292. *See also* Conformity 同情。亦见一致, 符合
- Synthesis, 28, 44, 45, 50, 115, 210, 212, 223, 228, 249 综合
- Tangency, 297, 298 相切
- Taylor, A. E., 42, 82n 泰勒, A. E.
- Tedium, fatigue, 16, 239, 339 厌烦, 疲劳
- Teleological process, 214 目的论过程
- Telepathy, 253, 308 心灵感应
- Temporal, 32, 40, 44, 47, 65, 69, 72, 77, 128, 169, 190, 225, 246, 247, 283, 301, 319, 340, 342, 346, 347, 351. *See also* Time 时间性的。亦见时间
- Tennyson, Alfred, 111 坦尼生, 阿尔弗雷德
- Tensors, 6 张量
- Tetrahedron, 306 四面体
- Theism, 343 有神论, 一神论
- Theology, 47, 96, 342 神学
- Theories, 22, 42, 161, 184, 188. *See also* Proposition 理论。亦见命题
- Thing(s), 21, 208, 211. *See also* Entity 事物。亦见实有
- Thought(thinking), 14, 16, 102 思想(思维)
- Time, xii, 64, 136—37, 289 时间
- Timeless, 32, 40 永恒的
- Togetherness, 18, 20, 21, 32, 85, 96, 189—90 共在
- Totality, 15, 163 整体, 总体
- Tradition, 104 传统
- Transcendence, 85, 87, 88, 94, 220, 222, 342 超越
- Transition, 55, 109, 119, 129 转移, 过渡
- Transmutation (category of), 27, 63, 65, 77, 101—02, 111—12, 250—54, 262, 269, 272, 279, 280, 291, 292, 311, 313, 314, 317, 323 转变(范畴)
- Triangle, 291 三角形
- Triviality, 110, 111, 254, 277, 285, 340—41, 346 卑微, 平凡, 琐碎
- Truth, 14, 16, 39, 159, 264, 342 真, 真理
- Ultimate, the, 7, 20, 21, 342 终极者
- Unauthentic perceptive feelings, 263, 268, 270, 272 非真实的感知性感觉
- Unconscious, subconscious, 52, 54, 186, 187, 242, 338 无意识的, 下意识的
- Understanding, 52, 153, 251 理解
- Uniformity, 112, 333n 一致性
- Unifying control, 107, 108 统一的控制
- Unison of becoming (immediacy), 124, 126, 128, 320, 322, 340, 345—46, 350, 351 生成的和谐(直接性)
- Unity, 150, 211, 212, 286, 348 统一性
- Universality, 4 普遍性
- Universals, 14, 21, 43, 55, 57, 128, 146, 151—52, 158, 190, 229, 230, 273 共

- 相,普遍
- Universe, 22, 26, 47, 89, 94, 95, 166, 225
宇宙,世界
- Unrest, 28, 29, 32, 340 不安,不息
- Urge, 129, 219, 228, 239, 285 欲望,冲动
- Vacuous actuality, xiii, 29, 167, 309 虚空
的现实性
- Vagueness, 65, 76, 81, 111—12, 116, 120,
121, 163, 176, 178, 237, 253 模糊性
- Valuation, 19, 24, 108, 187, 254 评价
- Value, 84, 104, 185, 228 价值
- Vector(s), 55, 87, 117, 119, 120, 151, 177,
180, 212, 213, 231, 237—38, 309, 315,
316, 317 向量,矢量
- Vegetables, 33, 98, 107 植物,蔬菜
- Velocity, 321 速度
- Vera causa*, 77, 119 自因
- Verification, 8, 10 证实
- Vibration, 79, 94, 163, 188, 239, 277, 279
振动
- Viscera, 118, 121, 141 内脏
- Vision, 33, 117, 118, 121, 167, 212, 214,
346, 347, 348, 349 想象,洞见
- Volume, 300—01, 313, 322 体积,容量
- Von Staudt, Karl G. G., 331, 332 冯·施
塔特,卡尔 G. G.
- Wave-lengths, 163, 327 波长
- Waves, 36, 98 波
- Weierstrass, K. W. T., 328 维尔斯特拉
斯, K. W. T.
- Whewell, William, 12 威廉·惠威尔
- Whole and part, 96, 287, 288, 292 整体与
部分
- Width, 110—12, 114, 163, 166, 279 宽
度,广度
- Words, 182 语词
- Wordsworth, William, 140 威廉·华兹
华斯
- World, 96, 112, 120, 163, 238, 239, 347—
49 世界
- Zeno, 35, 68—69, 307 芝诺
- Zest, 163, 188, 351 趣味,热情