

四川省哲学社会科学重点研究基地·四川思想家研究中心
宜宾学院唐君毅研究所

主办

思想家

主编 杨永明

· 第三辑 ·

河南人民出版社

四川省哲学社会科学重点研究基地·四川思想家研究中心 主办
宜 宾 学 院 唐 君 毅 研 究 所

思 想 家

主编 杨永明

· 第三辑 ·



河南人民出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

思想家. 第三辑 / 杨永明主编. — 郑州 : 河南人民出版社,
2011.2

(思想家研究丛书)

ISBN 978-7-215-04840-9

I. ①思… II. ①杨… III. ①唐君毅 (1909~1978) — 哲学思想 — 文集 IV. ①B261.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 018012 号

河南人民出版社出版发行

(地址: 郑州市经五路 66 号 邮政编码: 450002 电话: 65723341)

新华书店经销 黄委会设计院印刷厂印刷

开本 787 毫米×1092 毫米 1/16 印张 15

字数 400 千字

2011 年 11 月第 1 版 2011 年 11 月第 1 次印刷

定价: 38.00 元

《思想家》学术顾问、学术委员、编委会人员

学术顾问（按姓氏笔画）

方克立（中国社会科学院教授）

王岳川（北京大学中文系教授）

江 怡（中国社会科学院哲学所研究员）

吴 森（美国加利福尼亚大学教授）

李宗桂（中山大学哲学系教授）

单 波（武汉大学新闻学院教授）

唐端正（香港中文大学教授）

徐开来（四川大学哲学系教授）

郭齐勇（武汉大学哲学系教授）

舒大刚（四川大学古籍所教授）

学术委员（按姓氏笔画）

刘国强（香港中文大学哲学系教授）

刘维鸿（宜宾学院党委副书记、教授）

何仁富（浙江传媒学院教授）

宋志明（中国人民大学哲学系教授）

汪明义（宜宾学院校长、教授）

胡 军（北京大学教授、四川思想家研究中心名誉主任）

唐永进（四川省社会科学界联合会副主席、研究员）

黄玉顺（山东大学儒学高等研究院教授）

彭贵川（宜宾学院文学与新闻传媒学院教授）

编委会（按姓氏笔画）

王水龙（宜宾学院四川思想家研究中心、讲师）

何 一（宜宾学院政府管理学院院长、博士）

李 蕾（宜宾学院四川思想家研究中心、讲师）

杨永明（宜宾学院四川思想家研究中心主任、教授）

肖德芳（宜宾学院四川思想家研究中心、教授）

邵 明（宜宾学院四川思想家研究中心、博士）

骆凤文（宜宾学院四川思想家研究中心、教授）

蒋德均（宜宾学院四川思想家研究中心副主任、教授）

序

2009年1月17日是现代新儒家唐君毅先生诞辰100周年的纪念日，为纪念这位卓越的思想家，四川省社会科学界联合会、宜宾市人民政府和宜宾学院于2009年5月23—25日在宜宾学院共同主办了“纪念唐君毅先生诞辰100周年暨学术思想研讨会”，本次会议由北京大学哲学系、四川大学哲学系、香港中文大学新亚书院和哲学系、台湾中央大学儒学研究中心、宜宾县人民政府、唐君毅学术思想研究会协办，由宜宾学院四川思想家研究中心和宜宾市社会科学界联合会具体承办。来自台湾、香港和大陆的专家学者50余人参加了这次会议，一共收到论文40余篇。《思想家》第三辑就是这次会议所收部分论文的汇集。个别学者只是提交了论文摘要而没有提交全文，故未被收录；个别学者提交的论文与唐君毅学术思想研究的主旨不相吻合，亦未收录。敬请这些学者见谅。

唐君毅先生（1909—1978）是从宜宾走向世界的教育家、哲学家、思想家，他很早就立定向要在教育文化方面为中华民族做出自己的贡献。他终身以教育为业，在教书育人的实践中，认真践行孔子提出的“诲人不倦”的教育理念，奉献“人类最高之责任感和最卓越之牺牲精神”，先后任教中学和大学，育人无数，可谓桃李满天下；他一生学贯中西、勤于思考，笔耕不辍，著作等身，留下皇皇巨著千万言，做到了学而不厌。唐君毅生活的时代，正是中华文化面对欧风美雨的侵袭而节节败退的时代，但是唐君毅坚定地认为中国与亚洲的新生“尚不止是充量的接受欧美之近代文明之谓”，他并不相信中国与亚洲文化精神已经死亡，坚信“人类如果没有原自亚洲之伟大宗教精神与中国之儒家道家所培养出之各种德性，如仁爱、慈悲、谦让等，人类定然毁灭”。他要求“中国人与亚洲人必须对其历史文化中之有价值者，能化旧为新，求其以通古今之变”。^①他是这样说的，也是这样做的。他发誓要为“花果飘零”的中华文化进行“灵根再植”，皓首穷经，会通中、西、印三大文化系统，一一肯定其文化价值。晚年在《生命存在与心灵境界》中构建了一个庞大的哲学体系，《简明不列颠百科全书》说唐君毅“将宇宙万事万物看作都是求超越的过程，生命存在不仅是为存在而存在，乃是为超越自己而存在；心灵的活动也是在这个基础上，从现实的生活逐渐向上求更高的价值，最后止于天德与人德一致的最高价值世界。他的世界观是继承和发展中国儒家传统的人文主义的世界观。他的这部著作发表后，西方有的学者认为可和柏拉图、康德的著作比美，并誉为中国自

① 唐君毅《我所了解之新亚精神》，《唐君毅全集》卷九，台湾学生书局1991年版，第458、459页。

朱熹、王阳明以来的杰出哲学家”。^② 由此可知，唐君毅的学术成就得到世界公认。

但是，就是这样一位世界公认的大哲学家、大思想家，由于众所周知的原因，其学说长期不被大陆学界所知晓、所重视，以至在相当长时间里，在其故乡宜宾知晓其名字者亦甚少，更不必说研究了。改革开放后，1996年在宜宾举办了第二届唐君毅思想国际学术研讨会，唤醒了宜宾人对这位不世出的杰出乡贤的回忆；2000年在当时宜宾唯一的一所高等院校——宜宾师专成立了“唐君毅研究室”，与此同时，宜宾县也成立了唐君毅学术思想研究会并出版《唐君毅故园文化》，2001年宜宾师专升格为宜宾学院，唐君毅研究室随之升格为“唐君毅研究所”，2003年唐君毅研究所创建“唐学网”，2004年宜宾学院以唐君毅研究所为基础，成功申报了四川省教育厅人文社会科学重点研究基地——四川思想家研究中心（2007年四川思想家研究中心又升格为四川省哲学社会科学重点研究基地），2005年四川思想家研究中心和唐君毅研究所推出《唐学丛书》第一辑五部六本，唐君毅逐渐回归故里，其学术思想开始为人知晓，正吸引越来越多人的学习、研究和宣传。同年底广西师范大学出版社隆重推出《唐君毅作品系列》10部，中国社会科学出版社也推出唐君毅哲学著作10部，并在2006年于北京召开了“唐君毅思想与当今世界研讨会”，这两套丛书基本涵盖了唐君毅先生的主要著作，为大陆学习、研究唐君毅提供了坚实的文献基础。唐君毅著作在大陆的出版和有关唐君毅思想的学术研讨会的召开，标志着唐君毅开始回归大陆。我们相信在当今全球化时代，唐君毅的学术思想不仅会泽被乡里，嘉惠后学，而且会对世界的和平与繁荣贡献智慧和力量。

本次唐君毅诞辰100周年纪念大会，得到中共宜宾市委、宜宾市人民政府、宜宾市人大、宜宾市政协四大领导班子的高度重视，中共宜宾市委书记杨冬生先生亲自出席会议并做重要讲话，宜宾市政协主席尹德宏先生主持会议，中共宜宾市委秘书长吕晓莉女士、中共宜宾市委宣传部部长、副市长游开余先生、宜宾市人大副主任张乃富先生、宜宾市人民政府副市长刘晓晨女士等出席会议。可以毫不夸张地说，此次纪念大会是宜宾市历史上规模最大、级别最高的一次纪念大会。我们坚信：通过此次会议，唐君毅先生的生命与学问必将得到越来越多人的重视、学习和研究，唐君毅先生深刻的人生体验和丰富的人文主义思想必将使越来越多的人受到教益。

《思想家》第三辑从唐君毅的哲学思想、政治思想、学术思想、教育思想以及唐君毅与乡土文化等方面进行了广泛而深入的探讨，取得了丰硕的研究成果，相信本书的出版必将进一步深化唐君毅思想的研究。同时我们也恳盼更多有志于四川思想家研究的专家学者共襄盛举，惠赐稿件，不仅让唐学研究以至现代新儒学研究，而且让蜀学研究以至儒学与国学研究，借《思想家》以光大之。

杨永明

2011年2月28日

^② 《简明不列颠百科全书》第7卷，中国大百科全书出版社1985年版，第677页。

目 录

序	(1)
通过感觉我们能够知道什么?	胡 军 (1)
唐君毅先生对民主政治之反思	翟志成 (23)
唐君毅先生论社会政治、国家群体之成立及国际和平、天下一家之道德理性基础	梁瑞明 (36)
中华民族 中华文化 和谐社会 唐君毅先生的终极关怀	黄兆强 (54)
唐君毅文化哲学要义	刘国强 (74)
哲学：存在觉知、智能追求与批判治疗	林安梧 (82)
唐君毅论横渠之学问路向	苏子敬 (89)
唐君毅对“人心之危，道心之微”诠释检说	郑滋斌 (101)
唐君毅的孔学传道谱系刍议：兼论其对新亚之期盼	陈学然 (118)
以形上哲学视角透视唐君毅的心通九境论	刘俊哲 (134)
冯友兰、唐君毅对杜威反省思维论的发挥	顾红亮 (143)
略论唐君毅的中西文化观	陈 锐 (150)
唐君毅知识论思想的新实在论特征	马亚男 (159)
唐君毅的因果关系理论	雷爱民 (166)
唐君毅研治中国哲学史态度之初探	张海龙 (174)
唐君毅教育思想析论	杨永明 (183)
唐君毅道德家庭观析述	王水龙 (193)
道德自我与大学生思想政治教育	毛 艳 (200)
试论唐君毅“天人并祀”新宗教精神与当代和谐社会之人文理念	任德清 (205)
唐君毅人文思想对地域文化建设的启示	黎成田 (211)
中华客家人的杰出代表：当代哲学、新儒学宗师唐君毅	王 成 (215)
唐君毅先生的书法观	骆为荣 (217)
唐君毅与五粮液	谭贤伟 (221)
中华文化尚待复兴 吾辈仍需努力	王殿卿 (226)

通过感觉我们能够知道什么?

胡 军

北京大学哲学系

唐君毅先生既是现代新儒学的重要代表人物之一，也是中国现代著名的哲学家，他曾经撰写过《哲学概论》一书。此书共有四个部分，分别是“哲学总论”、“知识论”、“天道论——形而上学”、“人道论——价值论”。对哲学总论的这种安排，清楚表明唐君毅先生极其重视知识论在哲学中的地位与作用。知识的起源在唐君毅先生《哲学概论》一书有过论述。作者谨以《通过感觉我们能够知道什么?》一文纪念唐君毅先生诞辰 100 周年。

一、现象与实在

现象与实在之间的区别问题，似乎是哲学理论中最为悠久，也最为困难的问题之一。这一区别在哲学史上可一直追溯到古希腊的哲学家，别的哲学家可以暂且不论，柏拉图的哲学似乎就是全部建筑在现象与实在之间的区别之上的。他就认为，存在着两个完全不同的世界，一个是我们生活在其中的经验世界，另一个是作为我们的经验世界根据或基础的共相世界。前一个世界是虚假的、不真实的，是转瞬即逝的。后一个世界则是真实的，是永恒的。这一理论在哲学史上有着巨大而持久的影响，似乎有着形而上学情怀的哲学家们都对之乐此不疲，津津乐道。

柏拉图的理论也因此给研究认识论或知识论的哲学家们留下了一个极其困难的，也可以说是最困难的一个问题，几乎是荆棘丛生。在认识论的领域内，柏拉图的问题的表现形式有了相应的变化。它表现为现象与实在之间的区别的问题。这个问题关系到认识主体在整个认识活动过程中所占的位置的问题。更具体地说就是，认识主体和外在世界之间到底具有一种什么样的关系？我们能否直接地认识、直接地达到外在世界？我们能够认识的仅仅是外在世界的现象？或者我们有能力认识外在世界本身？关于外在世界的现象与外在世界本身之间又具有什么样性质的关系？认识论的总任务既然是以达到对外在世界的认识为其目标，所以，上述的困难问题也就是我们必须解决的或者我们必须提供理论方面的解释。

现象与实在的区别的根据是什么呢？这是首先要回答的一个问题。

我们认识外物的唯一途径是感觉。我们依靠我们的感觉器官与外物接触而获得种种的感觉内容或现象。常识认为，这种感觉内容和客观存在的外物是不应该有原则上的差异的。我们的感觉内容可以说在一定的程度上是对客观外物的反映，正是通过这种感觉内容的途径我们才有

可能达到外物。

但是，感觉过程并不总是可靠的，在这种情况下，显然感觉内容和外物并不是同一的或者说是相符合的。然而，我们又知道，感觉的过程又并不总是不可靠的。在极大多数的情况下，我们相信我们的感觉的结果。我们现在首先来讨论后一种情况。

罗素在《哲学问题》一书中就是在这种情况下区分了感觉内容和外物，区分了现象与实在。他以桌子为例，深入细致地分析了这两者之间的区别。比如说，我们看见了眼前的一张桌子，它是长方形的、棕色的、有光泽的；摸起来，它是光滑的、冷的、硬的；敲它的时候，它就发出木器的声响。对于这一切似乎不会有什么问题的。但是，罗素认为，深入的分析会告诉我们，在知觉的过程之中充满着种种的问题。比如，我们通常都接受常识的看法，认为某种桌子的颜色是实实在在清一色的。但是，仔细的观察告诉我们，这张桌子的反光的部分看起来却要比它的其余部分明亮得多，而且由于反光的缘故，某些部分看起来是白色的。而且，如果我们挪动身体沿着桌子走动的话，我们便会发现，桌子的反光部分会随着我们的移动而不断地变化，于是桌子的外表颜色的分布也会随之发生相应的变化。进而，太阳光照的改变也会使反光部分变得或明或暗，并且反光的部分也不会固定在桌子的某一部位。再比如，同时有几个人看同一张桌子的时候，我们可以十分肯定地说，不会有两个人所看到的颜色分布恰好是相同的，因为没有两个人能恰恰从同一个视点观察桌子，而视点的任何改变都要使光线反射的方式发生某种变动。

根据以上的这种分析，我们便没有权利认为我们所看到的颜色就是这张桌子本身的颜色。由于从不同的视点来看，桌子便显出不同的颜色，我们也没有理由认为其中的某几种颜色比起别样颜色更实在是桌子的颜色。更由于人工照明的缘故，或者由于看的人色盲或者戴蓝色的眼镜，颜色似乎因此就不同了，而在黑暗中，桌子就根本没有什么颜色。因此，罗素总结道：“所以，颜色便不是某种本来为桌子所固有的东西，而是某种依靠于桌子、观察者以及光线投射到桌子的方式而定的东西。当我们在日常生活中说到桌子的颜色的时候，我们只意味着：在通常的光线条件下，桌子对于一个站在普通视点的正常观察者所似乎具有的那种颜色。但是其他条件之下所显示出来的其他颜色，也都有同等的权利可以认为是真实的；所以为了避免偏好，我们就不得不否认桌子本身具有任何独特的颜色了。”^①

关于桌子的质地的情况也是同样的。我们用肉眼可以看见木头的纹理，但是另一方面，看过去，桌子却是光滑的、平坦的。如果我们通过显微镜来看它的话，我们就会看到粗糙不平和丘陵深谷，以及肉眼所不能看见的各式各样的差异。那么在这两者之中，究竟哪一个是实实在在的桌子呢？自然我们会说，通过显微镜所看见的才是更实在的，但是用一架倍数更高的显微镜来看的时候，那就会又有所改变了。那么，我们既不能信赖我们用肉眼所看见的东西，我又为什么应当信赖通过显微镜所看见的东西呢？再有，我们总是习惯于把桌子看作是固定的东西，而且对此坚信不疑。但是爱丁顿却告诉我们，桌子不是固体的，尽管它摸上去像是固体的。如果我们具有能看见原子的视觉能力，我们便会自然而然地发现构成桌子的分子彼此之间相隔相当远的距离。事实上，他认为，桌子是一个空洞的空间，它只不过是电子和原子等微粒元素旋转运动的场所。所以，我们所看见的固体的桌子只是一种现象，是在我们人类的感官

① 罗素：《哲学问题》，商务印书馆1958年版，第4页。

中桌子所呈现的一种样式，而并不是桌子本来的面目。

谈到桌子的形状也不见得好些。我们都习惯于按照物体的所谓的实在的形状来加以判断，而且我们是如此地不假思索，以至于我们竟以为我们的确看到了实在的形状。但是在事实上，一定的物体如从各不相同的观点来看，形状便会因此而不相同。如果我们的桌子真正是长方形的，那么从任何角度看它都应该是长方形的。但是在感觉经验中，事实上，我们差不多从任何一个观点来看，它都仿佛有着两个锐角和两个钝角。如果对边是平行的，那么看起来它们就会在离观察者较远的一边显得短些，而较近的一边却要显得长些，如此等等。在观察一张桌子时得到的所有这些情况通常都因为太为人们所熟悉而常常被忽视，因为经验已经教会了我们从外表的形状去构想所谓的实在的形状。如我们看见一张桌子，我们会毫不迟疑地认为这张桌子是长方形的，而全然不顾这张桌子在我们的视觉中所呈现的某种梯形形状这一知觉事实。所以，当我们说它是长方形的时候，我们在有意无意之间超出了感觉经验的范围而在运用一种推理能力做着一种从感觉经验到实在形状的理性推理。再者，我们在桌子旁边走来走去的时候，我们所看见的桌子也便经常地在改变着它的形状。所以，在这里，感觉经验又似乎并没有向我们提供桌子本身的实在的或真实的情况，它向我们提供的仅仅是有关桌子的现象而已。

从对于桌子的感觉经验的分析中，我们已经可以看到了现象和实在或感觉内容和外物之间的区别了。

我们通过感觉经验所能知觉到的只能是现象的或作为感觉内容的桌子，而不是独立于我们的感觉经验而存在的桌子本身。那么，这样的实在的桌子是否存在呢？这样的桌子，我们毫不迟疑地认为，是存在着的，它决不能是如贝克莱所说的感觉材料的复合。因为如果我们用布把桌子完全遮盖起来，那么我们从这张桌子本身就得不到任何感觉内容了。因此，如果桌子真的是如贝克莱所说的感觉经验的复合的话，那么这张桌子就会停止它的存在，而那块布便会出于一种奇迹而在桌子原来的地方悬空地放着。这显然是荒谬的。这就是说，感觉内容是由外物所引起的。但外物只是引起感觉内容的一个原因，而不是其全部内容。其实感觉内容是感觉者和外物及某些所必须的正常条件所共同形成的结果。所以，仅仅通过感觉内容我们并不能直接地认识和达到外物。而我们认识和达到外物的唯一的途径又只是感觉内容。这就是感觉内容和外物的区别或者是现象和实在之间的区别。我们只能从感觉内容去推断外物及其性质，而不能直接地认识到外物。

而且感觉内容也并不总是能忠实地反映外物的，这是因为我们的感觉有可能是幻觉和错觉。

例如，有两条平行的线，如果从感觉经验出发，我们就会觉得箭头朝外的直线要比另一条直线长些，但是如果我们用直尺去测量这两条直线的话，就会发现，它们是一样的长的。又如，你把左手放进热水之中，同时又把你的右手放进冷水之中，而后同时又把这两只手同时放进同一盆温水之中，这时你的两只手所得到的感觉显然是不一样的，你的左手有冷的感觉，而你的右手却会有热的感觉。但是我们相信这一盆水是温的，它只是从感觉上说是热的或冷的。再如，把一根直棍一半放在水里，一半露出水面，这时你会发现这根棍子是弯的，但当你完全把它从水里拿出来时，你就会发现它是完全直的。你再把它放进水里时，它又变得弯了。

当我们处在上述的种种情况之下的时候，我们并不能合理地断定我们的感觉内容实实在在地反映了外物的真实的性质。在这样的情况下，我们只能说，事物看上去似乎有某种性质，但

实际上它并没有这种性质。认识过程中的这种错觉（illusions）是经常发生的。我们常常受这种错觉的误导。不过有的错觉能得到及时的纠正，有的错觉我们终其一生都无法意识到，所以它们也就当然地得不到纠正。

除错觉之外，我们还会经常处在幻觉的状态之中。有时我们感觉到我们看到了什么东西，但当你定睛细看时却实际上什么也没有。深更半夜，你感到有人在敲你家的门，然而细细听去却又似乎什么都听不着。尤其是在一种不正常的精神状态中，这种幻觉的发生更是经常的事。一个处在醉眼朦胧状态中的醉汉或许看见墙上有许许多多粉红色的老鼠在上下蹿跃。如莎士比亚在其名剧《麦克佩斯》中描述麦克佩斯在幻觉中看见了一把匕首。在一种在我们看来非常明显的意义上可以说，麦克佩斯的确没有看见匕首，因为在事实上根本就没有匕首在他眼前，他又怎么能够看到匕首呢？然而，在另一种意义上又可以说，他确实看见了一把匕首，也是有一定道理的。因为在这种情况下说他看见了一把匕首是描述他的知觉经验的一种很自然的方式。但是，我们在此却应该说，他看见的并不是一把真正的实在的匕首，不是独立存在意义上的物理客体。如果我们要说他看见了什么东西，那么他所看见的必定是只有他一个人才能看见的东西，而且他所看见的东西也只能存在于他的特殊的经验之中。在当时的场合下，这种特殊的经验只有麦克佩斯才有，只有他才能够看到他所看到的东西。这种只有他才能够看到的东西，用认识论的术语说就是感觉内容或感觉材料。从认识外物说，麦克佩斯的这种感觉经验没有多大的认识论的价值。因为他所看到的并不存在于外在的世界之中，而只存在于他的感觉经验之内。但是，从认识主体方面着想，情形就大不一样了，麦克佩斯的这一感觉经验却有很大的价值，因为认识活动的过程本来就是从认识主体出发而以达到客体为其目标的。不谈认识主体的感觉经验又怎么可能谈得上对客体的认识呢？没有认识主体在任何情况下都不可能有任何认识活动发生。任何认识活动的主体应该就是人。就知识的性质而言，知识就是人类的知识。没有人类，也就没有知识。由于一切认识及一切认识的结果都是因为认识主体的存在而有意义和价值的，而认识主体并不始终处在清醒的状态之中。由此，我们可以明白，麦克佩斯的感觉经验在认识论领域内具有重要的意义。从麦克佩斯本人看来，他虔诚地相信他所看见的东西的真实性。书房里没有匕首，但他却亲眼看见了匕首。在这里，我们可以清楚地看到感觉内容和外物之间的巨大的差异。

总之，从认识论的角度讲，现象与实在的区别、感觉内容和外物的区别，应该说是一种客观存在的情况。

现代科学的发展也表明，感觉内容和外物并不就是一个东西。如当我们说“我们看见了太阳”的时候，常识告诉我们说有一个圆的、明亮和炽热的球体。但是，“就在这个地方，物理学却进行了令人难以理解的干涉。物理学明确地告诉我们，太阳并不是‘明亮’的，如果按照我们通常理解的那种意思的话；太阳是对于眼睛、神经和大脑具有某种效果的光线的来源，但是在由于光线不接触活的有机体因而产生不了这种效果时，就不存在什么可以确实叫作‘明亮’的东西。完全同样的看法也适用于‘热的’和‘圆的’等字眼——至少在我们把‘圆’理解为一种可以知觉到的性质时是这样。另外，尽管你现在看见太阳，根据你看见而推论出来的那个物体却存在于八分钟之前；如果太阳在这几分钟内消失的话，你仍然会一点不差地看见你现在正在看见的东西。因此我们不能把物理学上的太阳和我们看见的太阳等同起来；

然而我们看见的太阳仍然是我们相信物理学上的太阳的主要理由”^②。罗素上述这一说法是否有科学上的根据呢?应该说是有的。

天文学的知识告诉我们,太阳离地球的平均距离为14960万公里。根据光速,光从太阳到达地球约需8分钟。这已经是极其普通的科学常识。这些数字告诉我们,我们当下所看见的太阳只不过是8分钟之前的太阳。如果8分钟之前太阳不存在了,没有了,但奇怪的是,我们竟然还能够看到8分钟之前的太阳。这也在清楚地表明,我们所能看到的太阳背后存在着一颗我们永远也看到的太阳。看到的太阳,用认识论的术语说,叫做认识客体。而那颗我们永远也看不到的太阳,则叫做物理客体。这一例证明确地揭示出了,感觉内容和外物并不就是同一的,而是有差异的。

更有甚者,我们所知觉到的太阳的“明亮的”、“圆的”、“热的”等属性,根据罗素的说法也并不归属于物理学上的太阳。罗素的这一说法也有科学上的根据吗?回答也是肯定的。

自然科学的常识告诉我们,色、声、味等并不存在于自然界之中,而是一定的物理化学物质的特性作用于生物体的感觉器官而产生的感觉效果。自然界实质上是一个无光、无声、无色、无味的沉寂的自然界。这的确是一幅令人不快的自然图景,然而这却是我们不得不接受的事实。自然界虽然无声、无光、无味、无色,然而它却到处充溢着电磁波和各种不同化学性质的气味分子或其他分子。物体本身反射出不同波长、不同频率的电磁波。电磁波作用于视觉器官,然后这种刺激通过视觉器官的一系列生理变化的过程,再由内传神经传达到大脑,其结果便在视觉中枢中呈现为颜色。

自然物体也无所谓抑扬顿挫的声音,而只是振动出不同的空气波,它们通过听觉器官的生理转化过程,这种转化的结果又通过神经传达到大脑后才转化为听觉中枢所能感觉到的声音。自然界本身不存在任何声音,但是却充满着电磁波,收音机把电磁波转化为声波,人体的听觉器官又把声波转化为声音。于是借助于收音机,我们就能听到八方之音。

同样的道理,物体本身也无所谓气味或滋味。所谓有味的物体只是发散出各种不同的化学性质的气味分子或其他分子,它们引起嗅觉器官和味觉器官的一系列复杂的生理变化,才被我们感觉为不同的气味和滋味。离开我们的感觉器官,就自然物体本身而言,既无所谓香,也无所谓臭;既无所谓甜,也无所谓苦。

上述的种种科学常识表明了罗素的看法应该说是正确的。这样,当我们说“太阳是明亮的、热的”时候,我们就在有意无意之间把原本不属于太阳的属性归为了太阳。

电磁波、空气波和物体发射的各种化学元素都是物质微粒的运动方式,它们远远不是我们的天然的生理感官所能达到的可感领域〔以下引用了吕大杰《关于洛克第二性质学说的评价和辩证唯物主义的一些问题》(载《外国哲学史研究集刊》第二辑)一文和杨雄里《色觉研究的某上主要进展》(载《科学通报》1977年第8期)一文中的一些资料。〕物质微粒及其运动形态本身不是我们的天然感官所能直接接触到的。它们作为一种外界刺激作用于我们的感官。我们只能通过感官在接受这种刺激后所引起的变化和产生的结果而间接地感知它们。我们的眼睛所看到的只是颜色,耳朵所听到的只是声音,鼻孔所嗅到的只是气味。我们的感觉器官并没有直接地告诉我们,这些就是电磁波、空气波等。我们之所以得知我们的感觉对象为电磁

② 罗素:《人类的知识》,商务印书馆1982年版,第246—247页。

波、空气波等，并不是感觉器官直接感知的结果，而是为科学的知识 and 理性的推论所揭示的。事实上，我们所直接感觉到的乃是电磁波、空气波等在我们感觉器官上的作用而引起的变化和产生的结果，而并非电磁波、空气波等本身。

科学告诉我们，被我们人类称之为颜色的电磁波，只是在波长约 $390\mu\text{m}$ — $760\mu\text{m}$ 之间的一段。在这一段之外，尚有红外线和紫外线，不过，它们并不能为我们的视觉器官感觉得到，所以我们也就不能把它们称之为颜色。其实，我们称之为声音的空气波也只是空气波领域内的很少的一部分。此外，尚有低声波和超声波，因为听不到，我们也不称它们为声音。气味看来也是，我们人类认为无味的东西，很多其他动物则能在很远的地方就可以嗅出味来。

我们人类能把波长为 $390\mu\text{m}$ — $760\mu\text{m}$ 的电磁波转化成颜色，并不是因为这一波长的电磁波本身是颜色，而是因为视觉器官内的复杂的生理机制把它们转变成为了颜色的缘故。人的视网膜中有两种细胞，即棒状细胞和椎状细胞。棒状细胞在形成可见物体的明暗、椎状细胞在形成可见物体的色彩上，有着特殊的作用。电磁波只有通过椎状细胞才能在视觉中枢表现为颜色。如果椎状细胞具有缺陷就会成为色盲，棒状细胞有缺陷则成为夜盲。棒状细胞内含有一种名叫视紫的特殊物质，它在光的刺激下便会发生分解。随着分解时的生理化学过程，我们便获得了光及明暗的感觉。至于把光线刺激转化为颜色感觉的生理机制和生理过程，19 世纪的科学家提出了两种学说。一是托马斯·扬格与赫尔姆霍茨先后提出的“视觉三原说”，推测在视网膜椎状细胞中有红、绿、蓝三种色觉物质。这些物质受光分解，最后便形成各种不同的颜色感觉。黑林则提出了与此不同的“拮抗说”，此说也假设视网膜中存在三种色觉物质，但是黑林认为不是三种基色，而是有六种基色，这六种基本色以成对拮抗的方式出现，如黑—白、蓝—黄、红—绿。其中，每一拮抗对的一种光线（如产生红色的光线）使一种色觉物质异化，另一种光线（产生绿色的光线）则使这种物质同化。后来的实验表明，在视网膜中确实存在着三种对光谱有不同敏感性的视色素的物质。这就证实了托马斯·扬格和赫尔姆霍茨的“视觉三原说”。同时，实验也表明，颜色信息在神经道路中的传递都是编码为拮抗成对的形式。这说明黑林的“拮抗说”也是有道理的。

其实，颜色感觉依赖于主体的生理构造这一事实早已为恩格斯所注意和肯定。他在《自然辩证法》一书中写道：“什么是光，什么是非光，这是以眼睛的构造为转移的。”^③

至于空气波依赖于生物的听觉器官而转换为声音，各种化学元素依靠生物的嗅觉、味觉器官而转化成嗅觉、味觉的科学事实，由于篇幅所限，我们就不在此一一叙述了。

以上的科学常识旨在说明感觉内容和外物之间是有区别的。

实际上，西方历史上的许多著名的哲学家和科学家都是认为感觉内容和外物是有差异的，认识主体并不能直接地达到客观外物。洛克就是持这样的看法的一位哲学家。这样的看法充分地体现在他关于物体的两种性质的学说之中。他把物体的性质分为第一性质和第二性质。与此相应，他又把观念分为第一性质观念和第二性质观念。关于物体的两种性质，洛克这样写道：“所谓凝性、广袤、形相、运动、静止、数目等等，我叫它们做物体的原始性质或第一性质”，“第二（指第二性质）就是任何物体中一种特殊的能力，它可以借不可觉察的第一性质，在某种特殊形式下，在我们的感官上生起作用来，并且由此使我们生起不同的各种颜色、声音、气

^③ 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社 1971 年版，第 264 页。

味、滋味等观念。”^④ 洛克认为，由物体的两种性质产生的两种观念也是有区别的。关于第一性质的观念（如体积、形相、动静等观念）是物体的第一性质的肖像，和物体的第一性质的原型是相似的。关于第二性质的观念（如色、香、味、声等观念）是物体的第二性质在人心中的主观表现，不是物体的第二性质的肖像，与物体的第二性质的原型不相似。由此可见，洛克正确地看到了色、声、香、味等感觉内容不是外物本身所有的，而是外物的第二性质作用于我们感官的结果或产物。洛克的第二性质学说，在我国哲学界一直为人们所误解，其根本原因在于许多哲学工作者缺乏应有的科学常识。

洛克的两种性质学说实际上是对霍布斯类似思想的系统发现。霍布斯把色、声、香、味等称之为偶性，认为偶性并不存在于物体之中。

而霍布斯和洛克的这些思想又来自于伽利略。伽利略认为，第二性质不过是感官上的主观效应，和不可与物体分离的第一性质迥然不同。他说：

当我设想一件物质或一个有形体的物质时，我立刻觉得我必须设想按它的本性，它是有界限的、有形状的，和旁的东西比较起来是大还是小，处在什么地方和什么时间，在运动还是静止，与其他物体接触还是分离，是单个、少数还是多数。总之，无论怎样，我不能想象一种物体不具有这些条件。但关于白或红，苦或甜，有声或无声，香或臭，我却不觉得我的心被迫承认这些情况是与物体一定有关系的；如果感官不传达，也许推理与想象始终不会达到这些。所以我想物体方面的这些味、臭、色等，好像真的存在物体中，其实只不过是名称而已，仅仅存在于有感觉的肉体中；因此，如果把动物拿走，一切这样的质也就消除了或消灭了。^⑤

其实关于物体的两种性质的学说并不是由伽利略首先提出来的，在他之前的刻卜勒就已经承认了物体第一性的质（或不可分离的性质）与第二性的质（或不甚实在与不甚根本的性质的）差别。^⑥ 这类思想最早可追溯到古希腊的原子论哲学家。如德漠克利特认为：“在自然中颜色是不存在的，因为元素是没有性质的，只有一些结实的微粒和虚空；由微粒构成的复合物，全靠元素的次序、形状和位置而获得颜色。”^⑦ 这就是说，色、声、味等属性是原子的排列组合等运动造成的。

虽然物体两种性质的思想渊源甚早，但是“第一性质”和“第二性质”概念却是由自然科学家波义耳在1666年发表的《从微粒哲学看形式和性质的来源》一书中第一次提出的。牛顿也对物体的两种性质学说表示赞同。他说：

正确地说来，光线并没有颜色，在它们里面没有别的东西，只有某种能激起这样或那样颜色感觉的本领或倾向。正像声音一样，它在钟和乐器弦或其他发音体发出的这种运动的传播，而在感觉中枢中则是以声音形式出现的这种运动的一种感觉；所以颜色在物体中也不是别的，只是一种能把这种或那种光线更多地反射出来的倾向。在光线里面它们不过是把这种或那种运动传播到感觉中枢中去的倾向，而在感觉中枢它们则是以颜色形式出现的这些运动的许多感觉。^⑧

④ 洛克：《人类理解论》，商务印书馆1978年版，第101页、第106页。

⑤ 转引自丹皮尔的《科学史》，商务印书馆1987年版，第201页。

⑥ 同上，第200页。

⑦ 《古希腊罗马哲学》，三联书店1957年版，第101页。

⑧ 《牛顿自然哲学著作选》，上海人民出版社1974年版，第119—120页。

18 世纪的法国唯物主义者继承了洛克的两种性质学说的基本思想。如拉美特利在其《心灵的自然史》一书中就直接使用了第一性质和第二性质的概念，认为颜色等属性并不是物体本身固有的。他指出：“颜色不是随着光的变易也发生变化吗？可见我们是不能把颜色看成物体的属性的。心灵对各种滋味所下的判断也是非常含混的，滋味连各种盐类的面貌也不能向心灵表达。”^⑨

在现代哲学家中，把现象与实在或感觉内容与外物之间的区别视为一种常识几乎成了一种共识。比如我们在前面曾经提到过的罗素，他的哲学立场虽然经常发生变化，但是纵观其漫长的哲学探索的生涯，我们却可以发现他的哲学研究的基本前提就是认为感觉内容和外物是有本质性的差异的，我们不能直接到达外物。如若不信，我们可以读读他于 1912 年发表的第一部哲学著作《哲学问题》及他一生中最后一部发表于 1948 年的哲学著作《人类的知识》，就可以发现罗素哲学研究的主题就是在企图解决通过感觉如何达到外物的问题。我们现在先来看看罗素的老师及其同事怀特海是如何来看这一问题的。我们就开门见山从他的《科学与近代世界》中的一段话来看看他在这一哲学问题上的基本立场。他这样说道：

洛克在写书时是能够理解牛顿动力学的，于是他便把质量列为物体的第一属性。简而言之，他是根据 17 世纪末期的物理科学状态提出了第一属性和第二属性的理论。第一属性是实体的基本属性，这些实体的时—空关系组成了自然界，而这些关系的秩序性就组成了自然的秩序。自然界的事素以某种方式被生物躯体上的心灵所感知。从根本上说来，心灵的感知是互相关联的人体中某些部分所发生的事素——如大脑中的事素——所引起的。但心灵在感知时也经验了许多感觉。确切地说，这些感觉只是心灵本身的性质。它们由心灵投射出去，而包围在外在自然界的适当物体上。因此，物体被认为具有某种性质，其实这种性质并不属于它们本身，而纯粹是心灵的产物。在这种情况下，自然便有了一种功绩。其实这种功绩应当是属于我们自己的。如玫瑰花的香气、夜莺的歌声、太阳的光芒等，都是这样。诗人们都把事情看错了。他们的抒情诗应当不对着自然写，而要对着自己写。他们应当把这些诗变成对人类超绝的心灵的歌颂。自然界是枯燥无味的，既没有声音，也没有香气，也没有颜色，只有质料在毫无意义地和永远不停地互相碰击着。^⑩

以上简单的历史回顾表明，承认现象与实在的差异，承认感觉内容与外物之间的区别，是历史上许多杰出的科学家和哲学家的一脉相承的思想传统，而现代科学又支持了这样的看法。从反映论的观点看来，我们只能通过感觉经验去认识外物。由于现象与实在之间、感觉内容和外物之间是有差异的，那么我们究竟怎样才能认识外物，形成关于外在世界的知识呢？在认识论的这一最基本的问题上，许多哲学家作了极艰辛的探索，提出了不同的思想体系。

二、知觉怀疑论

知觉怀疑论者认为，我们没有合理的理由使我们认为我们的知觉判断是真的。他们认为，相信自己的知觉判断，认为它们反映了外在的事物是毫无理由的，如果坚持这样的看法，就是

^⑨ 《十八世纪法国哲学》，商务印书馆 1963 年版，第 211 页。

^⑩ A. N. 怀特海：《科学与近代世界》，商务印书馆 1989 年版，第 53 页。

一种独断论者的武断的看法，因为你说不出来理由来坚持这样的看法。怀疑论者认为，你所说的关于外在事物的知觉判断是真的，但是他却很合理地指出，你的这样的知觉判断很可能只是你梦中出现的一个景象。你有可能始终处在梦境之中，而且你的整个人生可能就是一场梦。如果是这样的话，那么根本就不可能存在一个什么外在的世界，而且你看到的所有的各式各样的事物也都只是在你的梦中出现的幻影，它们并不具有任何的实在性。你可能振振有辞地说，你正在读一本书，并以这样的事实来驳斥怀疑论者。怀疑论者的回答是，你现在正在读书这是一件确确实实的事，但是这样的事情只不过是你的漫长的梦境中的一件。果真人生是一场梦幻，那么外在世界也就根本不存在。这难道是真的吗？

知觉怀疑论者的上述看法很难说它是一派胡言，从逻辑上我们很难证明它是虚假的、错误的。而且，我们认为这样的看法有其可能性。但是，我们认为这样的看法很难说是正确的。

反对知觉怀疑论的有力武器往往是常识。持常识看法的人往往有一种本能的看法，即外在的世界是实实在在存在的，我们日常的一切行动都是在这样的世界背景之中进行的。不但这样的世界是实在的，我们所见所闻的大多数的事和人在一定程度上都是实在的，我们没有必要去怀疑它们的实在性。因为我们都知道梦和真实生活之间的区别。虽然我们很难找到一个合理的公认的标准在理论上将这两者区别开来，但是在实际的生活中，我们要做到这一点并不是一件很困难的事，因此如何去作出这种区别并不会构成实际上的困难。我们很有可能在短时间内不清楚自己是否还在做梦，但是不久之后我们就能明确自己是否还在做梦。所以当你梦到一个很好的朋友去世了，感到很是悲伤，但是当你醒来时，你却发现这个朋友就在你的身旁走来走去。你可在梦中变成一只美丽的蝴蝶，但醒来时你却发现你还是你，你在现实中不可能变成一只蝴蝶，变成蝴蝶只是梦中才有的事。但是在梦中你确确实实地变成了一只蝴蝶，你也以为你变成了一只蝴蝶。

在这里，你怎么知道你变成一只蝴蝶是一场梦境呢？有可能那不是一场梦，而是实实在在的事实。当你现在处在梦中，你可能觉得蝴蝶真的变成了你。在这两件不同的事情中，我们怎么样才能够做出正确的取舍呢？

常识认为“日有所思，夜有所梦”，认为梦是日常生活经验的影子。但是，我们也可以反过来说日常生活是梦中生活的影子。所以，常识的这一说法并不具有一定的说服力。区别日常生活和梦境的一个较有力的说法是梦中的生活与人们平时的生活并不互相适应，而且梦中的生活有时也互相冲突。正是根据这种经验生活的连续性和联贯性，我们才能据此区别日常生活与梦境的生活。

我们把有连续性和联贯性的经验生活称之为正常的反映实在的生活，而把那些缺乏连续性和联贯性的互相冲突的生活叫作梦。但是，怀疑论者会认为，我们在这里所说的这两种生活都是梦的一部分，因为整个人生都是一场梦。所以，所谓有联贯性的生活和无联贯性的生活都是梦的生活，它们的区别是梦的生活和梦的生活之间的区别，而绝不是梦的生活和非梦的生活之间的区别。

但是，我们仍然可以坚持认为，梦中的生活与醒时的生活仍是有区别的。这一区别是依据于这样的原则，即醒时的生活经验可以用来解释梦中的生活，而梦境中的内容却不可以用来解释日常的生活经验。科学的功能就在于它能成功地解释我们生活周围所发生的一切。所以，日常生活所拥有的解释性的功能是梦所无法拥有的。这就是这两种生活之间的区别。