

哲学問題

[英] 罗素著

商务印书馆

哲 学 问 题

[英] 罗 素 著

何 明 译

商 务 印 书 馆

1980年·北京

Bertrand Russell

THE PROBLEMS
OF PHILOSOPHY

London

Williams and Norgate

哲 学 问 题

〔英〕罗素著 何明译

商 务 印 书 馆 出 版

北京东总布胡同10号

(北京市书刊出版业营业许可登记证出字第107号)

新华书店北京发行所发行 各地新华书店经售

京 华 印 书 局 印 装

统一书号:2017·39

1959年12月初版

开本 850×1168 1/32

1960年5月北京第2次印刷 字数 130千字

印张 4

印数 5,501—10,800册

定价 (9)0.55元

对罗素著《哲学問題》一書的分析

《哲学問題》一書是現在英国著名的資產階級唯心主义哲学家罗素的早期著作之一，1911年初版出書。

罗素生于1872年。从二十世紀初叶以来一直到目前，罗素是帝国主义时代最活跃的資產階級哲学家之一。在中国，罗素的名字并不陌生，“五四”以后，他来中国講过学（有所謂《罗素五大講演》），向中国学术界宣傳、介紹馬赫主义。（馬赫著的《感覺之分析》一書就是罗素向中国人推荐的第一部必讀書，見馬赫著：《感覺之分析》中譯本譯者序言，1924年商务印書館出版。）当时中国資產階級学者們还成立了“罗素学說研究会”，馬赫的《感覺之分析》就是这个研究会的主要教科書。罗素的新实在主义哲学和杜威的实用主义哲学一样（通过第一号的买办学者胡适的宣傳），在中国資產階級思想界曾經被認為是当代哲学思想上最有权威的学派之一。

罗素的哲学观点在早期是新实在主义（他是創始人之一），后来又成为邏輯实証主义（同样也是这一流派的奠基人之一）。如果說罗素的早期观点是用馬赫主义重新武装了、补充了的柏拉图式的“客觀”唯心主义；那末，他后来的观点便是愈益趋向于馬赫式的主觀唯心主义了。

《哲学問題》一書代表了罗素早期的基本論点：新实在主义，也就是用馬赫主义重新武装了、补充了的柏拉图式的“客觀”唯心主义。^①为了說明这一点，我們需要討論两个問題：一个是罗素在哲

^① 罗素在他的近著《我的哲学发展》（1959年出版）一書中說：《哲学問題》“里面有不少地方自己还是相信的”。

学观点上与貝克萊主教半推半就的关系；另一个是罗素怎样把柏拉图的“理念說”、即“客观”唯心主义改头换面了的。所謂新实在主义的基本内容，在罗素这里早期的表现就是柏拉图主义加上貝克萊主义（馬赫主义的先驅）。

罗素的《哲学问题》中所提出的問題以及对問題的解答是从貝克萊主义出发的。这在本書开宗明义第一章《現象与实在》里看得很清楚。罗素曾經拍案叫絕地認為“……貝克萊还是有他的功績，他指出物質的存在完全可以通情合理地被我們所否定，并且指出倘使有任何东西可以独立于我們而存在的話，那么，它們就不可能是我們感觉的直接客体”（本書第 6 頁）。罗素認為，“物理的客体”（也就是我們所說的物質）只能是而且“必須是从我們所直接認知的东西中得出的一种推論”（本書第 5 頁）。在这里，我們要強調指出，从感觉“推論”物質是貝克萊、馬赫和罗素他們之間一脉相承的共同的东西。列宁在討論感觉对客观实在的关系时，批判过馬赫主义的这个从感觉到物質的主觀唯心主义公式，并从哲学問題的两个基本路綫——唯物主义和唯心主义——提出这个問題：“从物到感觉和思想呢，还是从思想和感觉到物？恩格斯主張第一条路綫，即唯物主义的路綫。馬赫主張第二条路綫，即唯心主义的路綫。任何狡辯、任何詭辯（我們还会遇到許許多多这样的狡辯和詭辯）都不能抹杀一个明显的无可爭辯的事实：馬赫关于物是感觉的复合的学說，是主觀唯心主义，是貝克萊主义的简单的重复”（列宁：《唯物主义和經驗批判主义》，《列宁全集》第 14 卷，第 30 頁）。正如大家所知道的，馬赫的先驅貝克萊認為存在就是被感知，而馬赫的追随者罗素說，不怀疑“感觉材料”（sense-data）的存在，而怀疑物理的客体存在（參看本書第 10 頁，罗素圍繞着这个問題：“究竟有没有任何‘物質’这样的东西呢？”一再地、煩瑣地举出了那个一張桌子在人看不到它的时候是否繼續存在）。从这些俯拾即是而且具

有典型意义的例子中，可以看出，罗素象貝克萊和馬赫一样，他是从主观唯心主义的基本观点出发的，也就是說，他在哲学基本问题的第一个方面——究竟什么是第一性的：是感觉还是客体？用罗素自己的术语來說，这就叫做“关于感觉材料(的桌子)和实在的桌子的关系问题”(本書第 6 頁)——所走的是从貝克萊到馬赫的老路，認為感觉或知觉是第一性的东西。

罗素从貝克萊、馬赫式的主观唯心主义怎样走向柏拉图式的“客观”唯心主义呢？为了回答这个问题，也还是要从貝克萊講起。大家知道，主观唯心主义走到尽头，势必墮入唯我主义，主观唯心主义者說人只能同自身的意識，即感觉、知觉或概念等心理的东西直接打交道，无权肯定不以人們的意識、意志为轉移的客观实在，即物質的存在。用罗素自己的話來說：“在某种意义上說，必須承認，我們永远都不能證明在我們自身之外和我們經驗之外的那些事物的存在。世界是由我自己，我的思想、感情和感觉所組成的，其余一切都純屬玄想——这种假設並沒有什么邏輯上的謬誤”(見本書第 13—14 頁)。不过，这个主观唯心主义的命題“世界就是我的感觉所組成的，……”在罗素自己也感觉到有困难的，他說：“这样，倘使我們不能肯定客体的独立存在，那我們就会孤零零地落在一片沙漠里——也許真是这样：整个外在世界只不过是一场梦境，唯有我們存在着”(本書第 10 頁)。应当指出，罗素从貝克萊主义，即主观唯心主义出发所遇到的这个走投无路的处境，在貝克萊主教那里也是有的。

貝克萊是一个主观唯心主义者，这是沒有疑义的，然而必須注意到，当他为了摆脱唯我主义的泥坑时，便从主观唯心主义倒向“客观”唯心主义了。貝克萊說有一个不依赖于感觉而存在的上帝是引起感觉的原因，上帝創造了一切事物，这样，他似乎就使得事物(譬如說一張桌子)具有了不依赖于人們的意識而存在的保証，譬

如說，当人們不看一張桌子时，它仍然是上帝心灵中的一个观念，这样，世界就不只是我們的表象，而是一个至上的精神原因的結果。貝克萊的这个从主观唯心主义轉向“客觀”唯心主义的手法，在罗素这里又改头換面地重复了一遍。

罗素虽然同貝克萊一样，都是从主观唯心主义倒向“客觀”唯心主义，然而他們二者之間还是有所不同的，不同的不是在他們的出发点主观唯心主义方面，而是在“客觀”唯心主义方面，也就是說，他們在摆脱主观唯心主义而陷于唯我主义的泥坑时所采取的途徑是有所不同的，貝克萊主教职理所当然地、明目張胆地提出了上帝来解决这个走投无路的难题，而罗素則提出了“共相的世界”，也就是“客觀”唯心主义的典型大师柏拉图的那个“理念世界”的再版。据說这个“共相的世界”与“感觉材料的世界”是根本不同的，“它既不在空間之中，也不在時間之中；它既非物質的，也非精神的；然而它却是某种东西”（見本書第 67 頁）。这个做为“某种东西”的共相“是在做为思想的客体的时候才为人所認識”（見本書第 69 頁），也就是說，共相是客体，即客觀世界或物質存在的保証；在貝克萊那里用上帝来負担的作用，在罗素这里用“共相”来承担了。前者說有一个不依賴于感觉而存在的上帝是引起感觉的原因，后者說有一个不依賴于感觉而存在的“共相”（新实在主义者說它是“潜在”的，或者叫做“邏輯的先驗性”）是“永存的，或者說，它們具有实在，在这里，‘实在’是超時間的，和‘存在’相对立”（見本書第 70 頁，重点和引号是原著者加的），据罗素說这个“存在”的世界，即客觀世界（物質）只不过是那个“共相的世界”的“淡淡的影子”（見本書第 70 頁）。象一切新实在主义者一样，罗素把“共相”、“一般的概念”看做不依賴于我們的意識、离开我們的意識而独立存在的“东西”。在这里，罗素的共相論是柏拉图式实在主义的旧腔，也是中世紀实在主义的老調。数典不能忘祖，新实在主义同“老”实在主义的关系就是这

样的。

到此为止，罗素的这个柏拉图式的“客观”唯心主义观点就愈益显露出来了。罗素自己也并不隐讳这一点，他在讨论“共相”（第九章：《共相的世界》）时说：“我们现在所谈的是一个很古老的问题，因为还是柏拉图把它带到哲学里来的。柏拉图的‘理念说’就是解决这个问题的一个尝试，就我的意见看来，他所作的至今还是一个最成功的尝试。以下所要提出的，大部分是柏拉图的理论。只是由于时代的进步而作了一些必要的修正罢了。”（见本书第 63 页）。

罗素对于柏拉图的“理念说”加了什么样的“修正”呢？不过是把“理念的世界”改为“共相的世界”，把柏拉图诉之于“回忆”（柏拉图认为“理念的世界”只有不死的灵魂追忆它自己在未进入肉体监狱之前的处境时才能观察到的）的东西，罗素则诉之于“先验的知识”，如此而已。

在这里便不无兴趣地出现了一个问题：罗素早期观点既然是这样一个柏拉图式的“客观”唯心主义者，同时，罗素（特别是后来）又是从贝克莱到马赫一脉相承的主观唯心主义者，那末，罗素是怎样杂揉主观唯心主义和“客观”唯心主义于一身呢？同时又怎样做出一副反对唯心主义的姿态来的呢？

在这里，罗素在认识论上的形而上学承担了这个割裂认识过程，从而杂揉贝克莱、马赫主义和柏拉图主义于一身的的作用。认识论问题，正如罗素自己在《前言》里所说的，是他在哲学问题上要讨论的中心。据罗素说，“有两种知识：关于事物的知识和关于真理的知识”（见本书 30—31 页），这两种知识或者又叫做“认识的知识”和“描述的知识”（整个第五章就是讲这个问题的），也可以说人类认识上有两种“自明真理”，这就是经验的知识和先验的知识，或者更经常地称做“感觉材料”与“共相”，尽管罗素在这里一再翻新名词，

其实问题就是一个：感性认识和理性认识的关系问题，也就是同一认识过程上的感觉阶段和概念（逻辑）阶段的关系问题。罗素在这个问题上的唯心主义观点和他的认识论上的形而上学方法是密切地结合在一起，他把认识过程上的两个阶段——感性认识和理性认识——加以形而上学地割裂从而成为“两截”的认识论，也就是说，罗素认为知识有两个各自截然不同的来源，一个是感觉或经验的，另一个是超感觉或超经验的。如果说，罗素由于不了解感觉和概念（共相）一样都是客观世界的主观映象，从而使他陷入了“双料”的唯心主义（主观的与“客观”的），那末，同样由于罗素不了解同一认识过程上感性认识和理性认识的辩证统一关系，从而使他陷入了形而上学，这就是罗素的那个“两截”的认识论——“感觉材料”和“共相”——形成的根源。罗素的唯心主义观点和他的形而上学的认识方法是相呼应的。假如说，由于罗素孤立地绝对化了“感觉材料”（“感觉材料”成为第一性的东西），使得他同贝克莱、马赫一样成为主观唯心主义的感觉论者，那末，又由于他不能辩证地对待感性认识和理性认识（感觉与概念、个别与一般、具体与抽象）的关系问题，使得他把共相加以形而上学的夸大，从而使之成为超感觉、超时空、既非物质、也非精神的那样一个先验的“东西”，这就使得罗素回到柏拉图主义的“客观”唯心主义那里去了。罗素的这个“双料”唯心主义的认识论的根源，大体说来，就导源于这个“两截”的，即形而上学的认识论。

至于罗素在本书中做出一副反对唯心主义的姿态，以至后来大吹大擂地标榜“中立一元主义”，“逻辑原子主义”，似乎既要与唯物主义又要与唯心主义对立起来，其实，只不过是用“客观”唯心主义的共相论解救主观唯心主义（如果贯彻到底的话）势必陷入的唯我论，同时反过来又以主观唯心主义的感觉论（从贝克莱到马赫的主观唯心主义者都以口口声声尊重感觉为名的），即罗素所谓“感

觉材料”来塗抹一下、陪衬一下“主要因为共相所具有的是这种奇异的存在”(見本書 69 頁),从而重新武装和补充柏拉图的这块老牌“客觀”唯心主义而已。

罗素在認識論上的結論意义(認識論本身的意义以及它的社会意义)究竟何在呢?他反对的是什么,信仰的又是什么呢?我們試看他在本書开宗明义第一句話,就为自己提出了一个認識論問題:“世界上有沒有一种如此确切的知識,以致于一切有理性的人都不会对它加以怀疑呢?”到了全書接近完結的时候,罗素得出明确的結論来了:“有些知識,例如关于我們的感覺材料存在的知識,無論我們如何平心靜气地彻底思索它,也表現出不容加以怀疑。关于这种知識,哲学的批判并不是要我們不去相信它。但是有些信念——例如,相信物理客体恰恰和我們感覺材料相似——直到我們开始思索的时候,还是我們所怀有的一个信念,但是一經过仔細探討之后,这个信念就不存在了。象这类的信仰,除非另有支持它們的新論証发现,不然,哲学就劝告我們把它們摒棄掉”(見本書 105—106 頁)。在这里,我們清清楚楚、毫不含糊地看到罗素在認識論上反对的是唯物主义的反映論(就是肯定感觉与概念是客觀世界、即物質的主觀映象),信仰的是唯心主义的感觉論,即不可知論,据他說:“即使物体的确具有独立存在性,那它們也必然和感覺材料大不相同”(見本書第 24 頁)。在罗素手里用来反对反映論的武器,除了主觀唯心主义的不可知論以外,还有“客觀”唯心主义的可知論(也就是作为自明真理的“共相”)。從我們在前面已經揭示出来的罗素的那个“两截”的認識过程看来,后半截、即罗素所謂的“共相”或“抽象的觀念”,正如前半截、即罗素所謂感覺材料一样,都不是客觀世界的反映,如果說,罗素的那个主觀唯心主义的不可知論是由于他把認識的第一个阶段——感覺材料絕對化了,从而得出了感覺材料不反映物理客体那样一个反对反映論的結論,那

末，罗素的那个“客观”唯心主义的可知論便是由于他把認識的第二阶段——共相(概念)加以形而上学的夸大，竟把它当作了先驗的自明真理，它和“感觉材料”一样，也不是客观世界的反映，不过是把这个貌似客观的共相(其实，正如列宁所指出的，它只不过是脫离开人而变为虛幻的抽象的人的感觉、思想和意識。)做为反对唯物主义反映論的另外一种形式而已。

总之，罗素的“两截”的認識論是反对反映論的，正如他的“双料”唯心主义(主观的与“客观”的)是反对唯物主义的一样。如果說，罗素的观点是彻头彻尾的唯心主义，那末，他的方法便是十足的形而上学，他把唯心主义的观点和形而上学的認識論紧密地结合起来，用来反对(不論是有意识地还是无意地)辯証唯物主义的認識論，即反映論。罗素针对哲学基本問題的两个方面——(1)究竟什么是第一性的：是物質、存在、物理客体呢，还是精神、思維、“感觉材料”或“共相”呢？(2)这一类的感觉、概念(共相)能否正确地反映客观世界呢？——做了唯心主义的、形而上学的回答。他的这个观点的来源，远一点說，是从柏拉图到貝克莱这一条彰明較著的唯心主义路綫的嫡系，近一点說，罗素的新实在主义观点便是馬赫主义的一个变种，在馬赫那里把感觉称做“中性的要素”，在罗素这里把“感觉材料”和“共相”叫做“中性的东西”，这也就是罗素自己所謂“中立一元主义”、“邏輯原子主义”、“邏輯分析哲学”等等名称的根据。

在这里，必須強調指出，通过新实在主义者罗素(还有实用主义者杜威)对中国資产階級哲学思想的影响，馬赫主义曾經是中国資产階級哲学家們捧为“科学”的人生觀和世界觀的，它不仅相当根深蒂固地影响了中国資产階級的职业哲学家們，而且在資产階級的自然科学家和人文科学家当中也有相当广泛的傳播和影响。試回忆一下 1922 年以来中国資产階級思想界进行的那次所謂“科

学与人生观”論战，当时“科学”一面的主将丁文江就是从英国馬赫主义者毕尔生那里取得一套所謂“科学的知識論”作为武器的，所以那一次論战基本上是中国馬赫主义者們想“罢黜百家、独尊馬赫”的局面。列宁曾經指出，馬赫主义是资产階級思潮的一种国际現象，我們从中国現代哲学思想史看来，更觉得这个論断的亲切和正确。

建国以来，我們已經初步展开而且还要繼續深入展开对资产階級哲学思想的批判，应当說，这个批判的主要方面之一是要对准馬赫主义的。对于作为馬赫主义变种的实用主义、特别是以胡适为代表的反动的所謂实验主义近年来曾經做过一些認真的批判，而对于作为馬赫主义变种的新实在主义、特别是以罗素及其中国的門徒所代表的反动哲学观点，还有待于开展深入的批判工作，因为罗素的新实在主义在中国资产階級职业哲学家当中的影响是較大的一个，同时，罗素的反动哲学观点在資本主义世界、特别是英、美帝国主义国家里还是一个有广泛市場的哲学流派。

另外，罗素还是一个资产階級的社会活动家。近年来他主張禁止核武器战争并緩和国际緊張局势、贊成和平共处的办法，特别是最近罗素贊成赫魯曉夫在联合国提出的全面裁軍建議，这对世界和平运动說来是有它一定积极意义的。当然，罗素对資本主义旧世界的基本态度是小罵大帮忙的。

商务印書館編輯部

1959年11月

目 录

前言	1
第一章 現象与实在	2
第二章 物質的存在	10
第三章 物質的性質	17
第四章 唯心主义	24
第五章 認知的知識和描述的知識	30
第六章 論归納法	40
第七章 論我們关于普遍原則的知識	48
第八章 先驗的知識如何可能	56
第九章 共相的世界	63
第十章 論我們关于共相的知識	70
第十一章 論直觀的知識	77
第十二章 真理和虛妄	82
第十三章 知識、錯誤和或然性意見	91
第十四章 哲学知識的範圍	98
第十五章 哲学的价值	106
譯名对照表	113

前 言

在本書各章中，我主要仅限于談那些我認為可以發表一点肯定的和建設性意見的問題，因为單純是否定的批判似乎是不适当的。为了这个緣故，本書中知識論所占篇幅就比形而上学更多些，而哲学家們討論得很多的一些論題，倘使处理了，也处理得非常簡略。

G. E. 穆尔和 J. M. 凱因斯两位先生的未出版的著作給了我很宝贵的帮助：前者是在处理感觉材料和物質客体的关系方面，而后者是在处理关于或然率和归納法方面。吉耳伯特·墨萊教授所給的批評和建議也使我获益不少。

第一章 現象与实在

世界上有沒有一种如此确切的知識，以致于一切有理性的人都不会对它加以怀疑呢？这个乍看来似乎并不困难的問题，确实是人們所能提出的最困难的問题之一。在我們了解到找一个直捷可靠的答案会遭遇的障碍时候，我們就算完全卷入了哲学的研究——因为哲学不过是一种企图，企图解答这类根本問题。但是，哲学不象我們在日常生活中那样，甚至于也不象我們在科学中那样粗率地、武断地来解答問题，而是先探討这类問题令人感到困惑的所在，并認識潛伏于我們日常观念中的种种模糊与混乱，然后才批判地解答。

在日常生活中，我們想象許多事物是真确的，但是仔細加以观察，就可以發現它們是如此充滿了显明的矛盾，以致于唯有深思才能使我們知道什么是我們真正可以相信的。在探討真确性时，我們自然是从我們現有的經驗出發，而且在某种意义上，知識无疑就是从这些經驗派生出來的。但是，关于直接經驗使我們知道的那个东西究竟是什么，关于这一点，任何陈述都很可能是錯誤的。我覺得我此刻正坐在一張椅子上，面前是一張某种形状的桌子，我看到桌上有一些字紙。我轉过头来，便看到窗子外边的建筑物，还有云彩和太阳。我相信太阳离地球約九千三百万哩；我相信它是一个比地球大許多倍的熾热的天体；我相信由于地球的自轉，太阳便每天早晨升起，并且未来它仍将繼續如此。我相信，如果有个正常的人走进我的房里，他也会象我看見一样看到这些椅子、桌子、書和紙，而且我相信，我所見到的桌子就是我的手压着的這張桌子。这一切，似乎都如此之显然，以致于几乎不值一提，除非是为

了答复一个怀疑我能有所知的人。可是，在我們还不能确定我們已經能以完全真确的形式把它們加以說明之前，我們对于一切都有理由怀疑，并且所有这些都需要許多次审慎的討論。

为了明确我們的困难，讓我們把注意力集中在这張桌子上。看起来，它是長方形的、棕色的、有光澤的，摸起来，它是光滑的、冷的、硬的；我敲它的时候，它就發出木器的声响。任何人見到、摸到这張桌子，并听到它的声音，都会同意这样的描述，所以就好像不会有什么困难問題發生似的；但是，只要我們想更加精确的話，我們的麻煩就开始了。虽然我相信这張桌子“实在地”是清一色的，但是，反光的部分看起来却比其余部分明亮得多，而且由于反光的緣故，某些部分看来是白色的。我知道，假如我挪动身子的話，那末反光的部分便会不同，于是桌子外表顏色的分布也会有所改变。可見，假如几个人同时看这張桌子的話，便不会有两个人所看到的顏色分布恰好是同样的，因为沒有两个人能恰恰从同一个观点看見桌子，而观点的任何改变都要使光綫反射的方式發生某种变动。

就最实用的目的來說，这些差別是无要紧要的，但是，对于一个画家，它們可就極其重要了。画家必須摒除这样的思想習慣，慣于断定物体所具有的顏色就是常識認為它們所“实在”具有的那种顏色；而必須养成一种習慣，能按照物体所表現的样子来观看它們。在这里，我們已經开始遇到一个构成哲学上的最大困难的區別了——“現象”与“实在”的區別，事物好像是什么和究竟是什么这两者之間的區別。画家想要知道事物好像是什么，实践家和哲学家則想要知道它們究竟是什么；而哲学家想知道的願望比实践家更为强烈，并且因为他知道解答这个問題的困难，也便更感到煩惱。

我們再回过头來談桌子。根据我們以上的發現，显然并沒有一

种顏色是突出地表现为桌子的顏色，或桌子任何一特殊部分的顏色——从不同的观点上去看，它便显出不同的顏色，而且也沒有理由認為其中的某几种顏色比起别样顏色更实在是桌子的顏色。并且我們也知道即使都从某一点来看的話，由于人工照明的緣故，或者由于看的人色盲或者戴藍色眼鏡，顏色也还似乎是不同的，而在黑暗中，便全然沒有顏色，尽管摸起来、敲起来，桌子並沒有改变。所以，顏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、观察者以及光綫投射到桌子的方式而定的东西。当我們在日常生活中說到桌子的顏色的时候，我們只意味着：在通常的光綫条件下，桌子对于一个站在普通观点的正常观察者所似乎具有的那种顏色。但是其他条件之下所显示出来的其他顏色，也都有同等的权利可以認為是真实的；所以为了避免偏好，我們就不得不否認桌子本身具有任何独特的顏色了。

同样情况也可以适用于質地上。一个人可以用肉眼看見木头的紋理，但另一方面，看过去，桌子却是光滑的、平坦的。如果我們通过显微鏡来看它的话，我們就会看到粗糙不平和丘陵深谷，以及肉眼所不能看見的各式各样的差异。两者之中，究竟哪一个是“实在的”桌子呢？自然我們总想說，通过显微鏡所看見的才是更实在的，但是用一架倍数更高的显微鏡来看的时候，那就会又有所改变了。那末，我們既不能信賴我們用肉眼所看見的东西，我們又为什么应当信賴通过显微鏡所看見的东西呢？这样說来，我們所从而出發的感官对于我們又是靠不住的了。

談到桌子的形状也不見得好些。我們都習慣于按照物体的“实在的”形状来加以判断，而且我們是如此之不假思索以致于我們竟以为我們的确看到了实在的形状。但是事实上，如果我們要画画，我們就必須曉得，一定的物体若从各各不同的观点来看，形状便不相同。如果我們的桌子“实在”是長方形的，那末，差不多从