

新 实 在 论

哲学研究合作论文集

〔美〕霍尔特等著

伍仁益译

郑之驤校

商 务 印 书 馆

1980年·北京

目 录

緒論	(7)
第一节 新实在論的历史意义	(8)
1. 素朴实在論 (8); 2. 二元論 (10); 3. 貝克萊型的主 觀論 (11); 4. 康德型的主觀論 (14); 5. 新实在論 (16)	
第二节 实在論的論辯	(17)
1. 以自我中心的困境为根据的論証的謬誤 (18); 2. 基于 虛假單純性的謬誤 (19); 3. 排他特殊性的謬誤 (21); 4. 根据最初的断定下定义的謬誤 (22); 5. 思辨的教条 (23); 6. 詞語联想的錯誤 (25); 7. 越軌重要性的謬誤 (26)	
第三节 实在論的改革方案	(27)
1. 用詞謹严 (28); 2. 定义 (29); 3. 分析 (30); 4. 对邏 輯形式的重視 (32); 5. 問題的划分 (33); 6. 明确表示 的同意 (34); 7. 哲学研究和哲学史研究的分离 (36)	
第四节 实在論作为一种建設性的哲学	(38)
1. 摺斥主觀論的意义 (38); 2. 摺斥反理智主义的意义 (39); 3. 一元論和多元論 (39); 4. 認識及其对象; 对 象的独立性 (40); 5. 知識的内容与被認識的事物相等同 (41); 6. 柏拉图派的实在論 (41); 7. 总结 (42)	
第五节 实在論和专门科学	(43)
1. 实在論对专门科学的一般态度 (43); 2. 实在論和心理 学 (44); 3. 实在論和生物学 (45); 4. 实在論对邏輯学 和数理科学的关系 (47); 5. 实在論作为合作的基础 (47)	
把形而上学从認識論中解放出来	华尔特·T. 馬文 (50)
第一节 独断主义和批判主义之間的爭論	(50)
1. 被看作在邏輯上先于一切其他科学的認識論 (50); 2.	

被看作是知識的限度和可能性的科学的認識論(51); 3. 被看作是關於實在的學說的認識論(52); 4. 總結(54); 5. 獨斷主義所持的反对批判主義的命題(54); 6. 本文試圖建立的結論(55)

第二节 認識論在邏輯上不是基礎性的……………(56)

1. 批判主義者的論證中似乎存在着兩種錯誤(56); 2. 邏輯不是一種關於思維規律的科學(56); 3. 邏輯的題材(57); 4. 這個題材是非心理的(57); 5. 邏輯不是關於正確思維的技術(58); 6. 我們在思維中使用邏輯的方法(58); 7. 總結(60); 8. “認識”一詞的曖昧不明: 認識過程和被認識的事物(61); 9. 命題的潛在性(62); 10. 結論(65)

第三节 認識論,特別是認識的可能性的問題相對於其他科學的邏輯地位……………(65)

1. 認識的可能性的科學以邏輯為其前提(65); 2. 主張認識的可能性的科學是除邏輯以外一切科學的基礎的學說(66); 3. 科學命題中科學本身和信念並不以認識的可能性為其前提(67); 4. 真正的、終極前提是超乎探究之外的(68); 5. 問題的重述(72); 6. 認識論在邏輯上後于專門科學(73); 7. 認識的限度和可能性的科學也是如此(75); 8. 結論(79)

第四节 認識論並不提供,而是預先假定一種關於實在的理論……………(80)

1. 超驗主義的兩種類型(80); 2. 獨斷主義者對超驗主義第一種類型的反駁(83); 3. 關於康德的超驗主義的一個簡略的考察,用以說明這些反駁(84); 4. 對超驗主義第二種類型的反駁: (甲)實在是自相一致的系統(87); 5. (乙)實在是一個有機的統一體(88); 6. 結論(89)

第五节 實用的檢驗和歷史的判決……………(90)

1. 近代世界觀的改變應歸因於哪些影響(90); 2. 數學的影響(91); 3. 物理學的影響(92); 4. 進化論和歷史研究的影響(93); 5. 第一性質和第二性質學說所受的影響

(94); 6. 因果学說所受的影响 (95); 7. 实体学說所受的影响 (96); 8. 心灵主义和一元論绝对主义所受的影响 (97); 9. 結論 (98)	
第六节 應該把形而上学从認識論中解放出来	(98)
1. 形而上学在邏輯上和方法論上从其他知識部門所取得的帮助 (98); 2. 形而上学从認識論所取得的帮助 (101);	
3. 一般的結論 (101)	
实在論的独立性理論	拉尔夫·巴尔頓·培里 (103)
第一节 独立性这个概念的重要性	(103)
1. 它在旧实在論中的意义 (103); 2. 里德和洛克的用法 (104); 3. 由之而来的实在論与实体論的混乱 (107); 4. 目前澄清这个概念的必要性 (108)	
第二节 依存性一詞的意义	(110)
1. 关系 (111); 2. 全体-部分 (111); 3. 部分-全体 (112);	
4. 事物-属性 (114); 5. 属性-事物 (114); 6. 因果关系 (114); 7. 交互关系 (116); 8. 蘊涵 (117); 9. 被蘊涵 (117)	
第三节 独立性在新实在論中的意义	(118)
1. 独立性不是无关系 (118); 2. 独立性不是先在性 (120);	
3. 独立性的定义 (122)	
第四节 实在論的独立性理論用普通詞語予以表述	(123)
1. 一切單純实有体都是相互独立的 (123); 2. 單純实有体独立于它們作为其分子的复合体 (124); 3. 各复合体是相互独立的 (124); 4. 复合体依賴于它的單純的組成成分 (125); 5. 一复合体依賴于另一复合体的一种事例 (125); 6. 另一种事例 (125); 7. 第三种事例 (126); 8. 第四种事例 (127); 9. 当一复合体独立于其他复合体时 (127); 10. 一个实有体如何可以获得依存性 (129)	
第五节 实在論的独立性理論应用于認識方面	(132)
1. 一个被經驗的实有体对一个复合体的关系 (132); 2. 單純的实有体不依存于意識 (132); 3. 复合体就其單純的組成成分來說是独立于認識的 (135); 4. 邏輯和数学的命題	

是独立于意識的(135); 5. 物理的复合体是独立于意識的(137) 6. 邏輯的、数学的和物理的复合体是意識的对象(138)

第六节 主観性或依存于基本意識的事例……………(143)

1. 意識的部分依存于意識的整体(143); 2. 意識各部分的有限互相依存(144); 3. 依存于选择活动的一些因素(144); 4. 依存于結合活动的一些因素(145); 5. 价值依存于意識(146); 6. 工艺作品(147); 7. 历史、社会、生活和反省思維(148)

第七节 主観性不依存于从属的意識……………(150)

1. 意識的主体是不依存于被知的(150); 2. 一意識不依存于另一意識(151); 3. 心理内容不依存于內省(153); 4. 价值不依存于价值判断(154); 5. 知觉不依存于反省思維(155)

第八节 結論……………(157)

对于分析的辯护…………… E. G. 斯鲍尔丁(158)

第一节 导言……………(158)

1. 分析和整体的类型(158); 2. 什么是分析?(160)

第二节 集合和列举的分析……………(165)

第三节 第二类型的整体(空間、時間等)及其分析……………(172)

I. 算学的分析(175); A. 数(176); B. 有理正整数(176); C. 关系(177); D. 有理分数(179); E. 包括整数与分数的全部有理数(180); F. 无理数和实数(181); II. 空間的分析(184); III. 時間的分析(192); IV. 运动和它的分析(196); V. 速度和加速度(207); 加速度(211); 动力学和綿延(215); VI. 其他类别的个体(原子等)(227)

第四节 知觉的分析和概念的分析……………(232)

第五节 有机整体的分析……………(239)

化合物及其他(239); 有机体和它們的分析(245)

实在論的眞与錯的学說…………… W. P. 蒙太格(251)

第一节 真与錯的意义	(252)
1. 真与假的定义 (252); 2. 何謂实在和非实在的东西 (252); 3. 对于定义的責难; 心理物理学轉喻的語言錯誤 (256); 4. 心理物理学轉喻的語言謬誤的第一个后果 (257); 5. 心理物理学轉喻的語言謬誤的第二个后果 (261); 6. 总结 (262)	
第二节 在純粹事实世界中的因果和意識	(263)
1. 作为事实分析之元素的空間、時間与性质 (263); 2. 因果的二律背反——实体論者的正題和实证論者的反題 (265); 3. 关于意識的主要的二律背反——泛实体論者的“反題”与泛灵論者的“正題” (269); 4. 一个补充的关于意識的二律背反; 被感知的对象是在腦子以內还是在腦子以外? (277); 5. 意識与因果; 物灵論作为二律背反的交互解决 (279); 6. 潛能的三个方向 (282); 7. 术語上的某种困难 (282); 8. 潛能的三个水平 (284); 9. 总结 (286)	
第三节 真与錯的起源	(286)
1. 認識論的三角形 (286); 2. 两类真与錯 (290); 3. 注意与信仰 (293); 4. 心理物理学轉喻之实质的謬誤 (295); 5. 真与錯的程度与內在关系的謬誤 (298); 6. 总结 (300)	
虛幻的經驗在实在論的世界中之地位	埃德溫·B. 霍尔特 (302)
第一节 知觉和思想的錯觉	(302)
1. 关于空間的錯誤 (302); 2. 关于時間的錯誤 (305); 3. 关于第二性质的錯誤 (307); 4. 思想的錯觉 (351)	
第二节 錯誤	(352)
1. 映象不断定什么东西 (352); 2. 实在論者断定什么? (353); 3. 矛盾和“有” (355); 4. 矛盾和实在論 (362)	
生物学的一些实在論的含义	华尔特·B. 皮特金 (369)
第一节 从生物学角度对实在論进行的攻击	(370)
第二节 关于生物学的情境的形式分析	(372)
I. 关于某些刺激和反应的簡單描述 (374); A. 刺激和反	

应之間的可描述的区别(374); B. 反应的几种类型(376);	
a. 简单的适应(381); b. 简单的选择(385); c. 传导(388),	
扁魚(389); d. 改变(397); e. 抵抗(400); (i)毁坏刺激的	
抵抗(400); (ii)借插入作用而造成的抵抗(402); (iii)借	
停止旁枝的机能而造成的抵抗(403)	
第三节 这种形式分析的结果	(405)
1. 知觉的非构造性 (405); 2. 有机体内沒有內在关系	
(412); 3. 为反应所不能达到的整个情境 (415); 4. 作为	
刺激的純粹关系; 关于不可辨别的東西的謬誤(416)	
第四节 近代意識學說的一些缺陷	(424)
1. 形态学的謬誤(424); 2. 实用主义的观点(427); 3. 新实	
在論的分析(428); 4. 生物学的观点(432)	
第五节 意識在生物学上的地位	(433)
1. 环境的一般結構 (433); 2. 环境作为空間的复合体	
(435); 3. 生物学的情境的因素 (443); 4. 投射的不可辨	
別者(447); 5. 幻觉的对象(450); 6. 結論(455)	
附录	(457)
六位实在論者的方案与初步綱領	(457)
略論霍尔特教授的論文	W. P. 蒙太格(468)
略論蒙太格教授的論文	E. B. 霍尔特(470)
略論霍尔特和蒙太格教授的两篇論文	W. B. 皮特金(471)
书刊及論著名称对照表	(475)
人名对照表	(481)
主題索引	(484)

緒論^①

新實在論在目前可以說是一種介乎傾向和學派之間的哲學。過去，當它還只是為它的敵人所承認的時候，它還只是一種傾向。但是從爭論中已經發展出了一種學派的意識，一個實在論者承認另一個實在論者的時候，如果說現在還沒有確實到來，也是即將到來了。這種正在開始的學派情緒，以及一種爭取更好地互相理解和更有效地合作的願望，促成了目前的這次嘗試。

新實在論將在一個時期內保持論辯的口氣，這也許是不可避免的事。一種新的哲學運動總是以反抗傳統的形式出現，並把它的建設性成就的希望建立在改正傳統思想成規上的。新實在論現在還處在這種批判動機占主導地位的階段中，這種批判動機也就是新實在論的活力和協調一致的主要源泉。但是，在一種哲學能夠成熟並在人類思想中起重要作用之前，它必須成為一種完備的哲學，或者至少要顯示出有希望成為一種完備的哲學。如果它要担起這項任務，它就必須起全面的作用。因此，本書作者們抱著一種希望，希望他們不但能夠充實、澄清和增強實在主義的批判，而且也能够闡明這種批判是專門的哲學問題的解決以及各專門學科的方法程序的基础。

① 下面的緒論表達本書各位作者的共同見解；但為方便起見，緒論中引用了下列已經發表的論文中的某些部分。蒙太格：“新實在論與舊實在論”，載《哲學、心理學及其他》雜誌，1912年，第9期，第39頁。培里：“實在論，作為一個改革的論點和方案”，載《哲學、心理學及其他》雜誌，1910年，第7期，第337、365頁。

一、新实在論的历史意义

新实在論不是一件偶然的事情，不是一种“神奇的表现”，也不是一种孤立的、古怪的突然的思辨产物。不管我們对它的正确性或持久性抱什么样的看法，我們至少要在近代主要思潮中給它一个地位。它是一个带有根本性的典型的学說——可以由思想队伍的广大活动加以說明，并且特別表现在这些思想队伍的目前的联合上。

新实在論的历史意义在它和“素朴实在論”、“二元論”和“主观論”的关系中显现得最为清楚。新实在論主要是研究認識过程和被認識的事物間的关系的学說；就这点來說，它是经历了上述三个阶段的一种思想运动的最后阶段。換句話說，新实在論的目的就是要去处理那曾經引起了“素朴实在論”、“二元論”和“主观論”的同一問題；并且要从这些学說所犯的錯誤和所曾經作出的发现中吸取經驗教訓。

(1) 素朴实在論是这些理論中最原始的一个理論。它认为客体是直接呈现在意識之前的，而且也恰恰是它們所呈现的那样。并没有任何东西插入于認識者和对他而言的外在世界之間。客体在意識中并不是由观念来表象的；它們是本身直接呈现在那里的。这个理論在外表和实在之間不加区别；事物恰恰就是它們所表现的那样。意識被认为是就好象通过感觉器官而照出来的一道光綫，照亮着認識者身外的世界。这种质朴的看法完全忽略了个人在观察上容易发生的錯誤以及在感觉作用后面的复杂的机构。在一个根本沒有錯誤这回事的世界中，这种認識关系論才能不受詰难；但当謬誤和幻觉被发现以后，困惑就接踵而来了。梦境也許是最早

的謬誤現象，把原始的心灵从独断实在論里喚醒过来。一个在床上熟睡着的人怎么能够同时又走到遙远的地方并和一些死者談話呢？梦里的事件怎能和清醒經驗中的事件一致呢？最初处理这类謬誤的方法是把实在世界分成两个領域，同样是客观的并且同样是外在的，但其中之一是可见的、可感触的和有规律的，另外一个則多少是不可见的、神秘的和无常的。死后或有时在睡覺中，心灵能够进入这第二个領域。儿童的客观化了的梦乡和野蛮人的鬼域就是自然实在論对付謬誤問題的初步努力的結果。但是，我們很容易看出，把存在着的客体世界这样双重化，仅仅能够解释为数极少的梦中經驗，至于对清醒經驗中的謬誤，这显然是不适用的。举例來說，每当梦境涉及的事件正是清醒生活中已經經驗过的事件时，那就不可能也归之于一个幽冥世界。虛妄事件是和其他人的經驗相矛盾的，甚至是和各人自己比較正常的經驗相矛盾的，因此，虛妄事件必須全部被摺斥于外在世界之外。那么，它們應該被放置在什么地方呢？当然只有把它們放置在經驗它們的人的心內，还有比这样做来得更自然的嗎？因为虛妄的客体只有对他才产生作用。我們的梦和我們的幻想的以及一般幻覺的对象都被认为只是存在“在心中”。它們正象情感和欲望一样只是由一个独一的心所直接經驗到的。心灵本来已被认为是生命的神秘原則，还賦有超越一般物理事物的特殊性质，心灵的内容就因此益臻丰富，又被当作是一大批非存在的客体的容納所。对謬誤現象作更进一步的思考，就会发现一切知識中的相对性的因素，最后并且了解到任何外界发生的事件只有在它不再存在之后才能为人所知觉到。我們知觉其为现存的事件，总是已經过去了的，因为要知觉任何事物，这个事物必須要輸送某种能量到我們的感覺器官上来，而等到这种能量到达我們的器官的时候，产生这种能量的那个存在阶段就

已經过去了。除了关于被知觉的客体的这个普遍和必然的时间差錯之外，还要加上一个几乎是同样普遍的空間差錯。因为一切相对于观察者而运动的客体都不是在它們被感知时的地方被感知的，最多只是在它們发出刺激时的地方被感知的。而且，除了感知的这些空間差錯和时间差錯之外，我們知道，我們所感知的事物不但依赖于这个事物本身的性质，而且依赖于事物的能量到达我們的机体途中所通过的媒介物的性质；也还依赖于我們的感觉器官和脑器官所处的状态。最后，我們有一切理由相信，每当我們的脑受到的刺激和正常状态下某一客体传来的刺激相同时，我們就会感觉到那个客体，即使它在任何意义下都不是当时现实存在的。这許多不可否认的事实証明了：謬誤并不是无关紧要的和例外的现象，而是一种正常的、必然的和普遍的缺陷，它是每一个感觉經驗所免不了的。

(2) 正是这种种考虑，它們使哲学家放弃了素朴实在論而贊成二元論，也就是說贊成上面說到的第二种理論。笛卡尔和洛克的哲学就是这种理論的范例，根据这第二种理論，心决不能感知外在于它的任何事物。它只能感知它自己的观念或状态。但是由于訴諸这些观念出现所在的心看来不可能解释这些观念出现时所处的那种秩序，因此这派哲学家认为可以允許，而且甚至必須断定有一个外在的事物世界，这些外在的事物多少类似于它們在我們心中所引起的反应或观念。我們所感觉的，在这派理論中被认为仅仅是真实存在的事物的图象。意識不再被认为相似于一道光綫，直接照亮有机体体外的世界，而是被认为相似于一个画家的画布或是一个照像底片，而那本身不可被知觉的东西則反映在这个画布或底片上。这第二种理論，或者說图象論的巨大优点，在于它充分解释了謬誤和幻觉；它的缺点是在于，除此以外它似乎什么都沒

有解釋。唯一的外在世界是一個我們永遠不能經驗的世界，我們能够經驗到的唯一的世界是觀念的內在世界。當我們想要訴諸推論，作為這個不可經驗的外界的保證，企圖借以說明我們的理論的不謬時，我們就遇到了一個困難，這就是：我們所推論出來的那世界只能是由經驗材料構成的，也就是說只能是由心理圖象的種種重新的組合構成的。一個被推論出來的對象總是一個可以感知的對象，總是一個在某一意義上可以被經驗的對象；而我們上面看到，根據這個學說的觀點，唯一能為我們所經驗的是我們的心理狀態。並且，我們的一切興趣所集中的世界是那個為我們所經驗的事物的世界。即使——假定有這麼一種不可能的辦法——我們能够証實我們所能經驗到的世界以外的一個世界是存在的，這也只是一個無益的成就，因為這樣一個世界將不包含任何為我們所見和所感覺的事物。對於我們來說，這樣一個所謂的實在世界比起鬼域或夢鄉（我們知道，這是原始實在論者企圖當作生活中某些虛妄事件的容納所的）還要更加陌生、更加古怪。

（3）在這樣一個時際，很自然地會想試驗一下索性把這個心外的事物世界拋開，讓我們自己滿足於一個世界，在這個世界里只存在心靈和它的種種狀態。這是第三種理論，也就是主觀論。根據這個理論，沒有主體就不可能有客體，沒有對於存在的意識就沒有存在。存在就是被感知。能够不依賴認識者而獨立存在的事物世界（這個信念是自然實在論者和二元實在論者所共有的信念）在這裡被攔斥了。這第三種理論和第一種理論的相同之處，是在於它在認識論方面也是一元論的，也就是說，主張知覺作用的呈現說，而不是知覺作用的表象說；因為，按照第一種理論，凡被感知的必然是存在的，而按照目前這種理論，凡存在的必然是被感知的。素朴實在論把“被感知的”歸結為存在這一大類之下的一個屬

类。主观論把“存在的”归結为被感知的事物这一大类下的一个属类。但第三种理論虽然和第一种理論具有这些关系，它也和第二种理論具有相同之点，这就是它把一切被感知的客体都看作心理状态——看作是認識观念的心所本来具有的观念，并且是不能和心分割开来的，就象任何偶然的属性不能和具有这个属性的实体分割开来一样。

主观論有許多的形式，或者說有許多的程度。它的最初和保守的形式是在貝克萊的哲学中。笛卡尔和洛克，以及二元認識論的其他支持者，在客体的第二性质問題上已經超越了图象論的要求。他們不滿足于这样一种学說，即认为这些第二性质作为存在在对象中的东西，只能是推論出来的；他們甚至于否认第二性质具有象他們給予第一性质的那种可以由推論得出来的地位。我們感知到的第二性质甚至并不是在外界存在的事物的摹本。它們是由第一性质的組合在心中所引起的模糊反应；它們类似于虛假的东西，因為它們仅仅是主观的。在紧接在貝克萊以前的二元实在論的体系里所以会有这个主观論的因素，其主要原因是因为这些二元实在論者相信：对于知觉者的相对性就蘊涵着主观性。由于第二性质表现出这种相对性，它們便被判定为是主观的。因此，貝克萊要指出第一性质具有同样或甚至更大的相对性，这实在是世界上最容易不过的事了。一个客体的被感知的形状、大小和坚实性，正象它的顏色和溫度一样，也是同样地依賴于知觉者和这一客体的关系的。如果說任何和知觉者具有相对关系的客体只能作为一个观念而存在这种說法是一条公理的話，那么为物理世界所仅存的那些第一性质也可以归結为不过是一些观念而已。但就在这里，貝克萊把它的推理突然停住了。他拒絕承认 1. 观念之間的关系或者說在观念出现于我們之前时它們所处的那种秩序，以及

2. 為我們所認識的其他的心對認識者而言，正象物理世界的第一性質和第二性質一樣，也同樣具有相對關係。只有在你對其他的心有經驗時，你才能認識其他的心，而要推定它們的獨立存在，正象要推定物理對象的獨立存在一樣，就必須要通過恰恰同樣那末多或同樣那末少的把你自己的觀念客觀化和實體化的過程。貝克萊避开了他自己的邏輯的這個明白的結果，他用了“思念”(notion)一詞來表述我們對於這樣一些東西的認識，這些東西的存在並不依賴於它們為我們所認知這樣一個事實。如果你對某一事物具有一個觀念——例如對於你的鄰人的軀體——那麼那一事物只是作為一個心理狀態而存在。但是如果你對某一事物具有一個思念——例如對於你的鄰人的心——那麼那一事物就能够不依賴於你對它的認識而獨立存在。要是考慮到貝克萊用了怎樣有力的辯才極力攻擊哲學家們以詞語代替思想的那種傾向，那麼他自己竟會提供一個恰恰是那種謬誤的顯著的例子，實在是很可悲的事。在後來的時期中，克利福德和畢爾生曾經毫不遲疑地利用了一種與此完全相類的語言上的手法，借以逃避為一個一貫的主觀論所不能逃避的唯我論的結論。區別只是作為“心構體”而存在於認識者意識中的那些物理的對象，以及作為“推知體”而可以以任何方式依賴於認識者而被認識的其他的心，這種區別，無論在它的意義上或在它的無用程度上，基本上和貝克萊之區別觀念和思念是完全一樣的。因為，實在論和主觀論之間的爭執點並非來自一個“心理中心的困難”——即脫離任何意義來思議客體的困難——而是起於那個更趨於極端的“自我中心的困難”，^①也就是如何思議那被認識的事物是離開我對它們的認識而獨立存在的困

① 參看本文以下第二節(1)。

难。“自我中心困难”的严酷性完全不以对象本身的性质为轉移，不管那对象是一个物理的东西，例如我的邻人的躯体，或是一个心理的东西，例如我的邻人的心。

休謨见到了这个困难的某些部分，并設法加以处理，这见之于他証明貝克萊的心灵实体本身仅仅是一些观念；但是休謨的立論本身就要受到两种批判：首先，在避免一种完全的相对主义或唯我主义上，他的立論不比貝克萊更成功——因为要解释某“一束知觉”怎么能够認識同样地真实的另“一束知觉”，这和解释一个“心灵”怎样能够認識其他“心灵”一样，同样是很困难的。其次，休謨的学說还遭到了它所特有的另外一个困难，在破坏了把心看作一个“实体”的概念以后，他的学說就使与此相关連的另一个概念——把被感知的客体看作是心理的“状态”的概念——变为沒有意义了。如果沒有实体，那就不可能有任何状态或偶有性，那么把被認識的事物看作依赖于認識者或看作是和認識者不可分割的，就不再有任何意义了。

(4) 我們接着就要研究一下为康德所发展的那种主观論，这里我們可以注意到三点：康德的主观論 1. 向着二元論后退了一步。这是在于他搬弄二元論的物自体概念，即使他并不真正持有这种概念，物自体是超出于被經驗的客体領域之外的实在，是作为这些客体的原因或理由的。2. 在貝克萊和休謨的主观論基础上向前走了一步，这是在于康德非但把自然界的事实而且把它的规律都归入于主观的地位，至少就它們依赖于空間和時間的形式以及种种的范畴而言是如此的。3. 在康德的体系中出现了一个完全新穎的特点，注定要在后来的哲学体系中起显著作用。这就是对于認識者的二元的看法，認識者自身是一个双重的存在，超驗的和經驗的。这个超驗的或实体的自我把规律赋予自然界，并且把被

經驗的事物當作是它的種種狀態。另一方面，經驗的或現象的自我只是許多事物之中的一个事物，在它對於它本身是其中一部分的世界的關係上說，並不享有任何特殊的卓越性。

康德以後的哲學以下列方式處理剛才提到的三點： 1. 康德學說的那個後退的特點——對物自體的信念——被擯棄了。 2. 前進的一步——康德對於作為認識者的自我所賦予的那種立法權——被接受了，並且進而把意識看作不但是先驗的關係形式的根源，而且是一切關係的根源。 3. 雙重自我學說被擴展到了把康德所主張的多個超驗的自我併入於一個絕對的自我，其結果是我們各個不同的經驗的自我以及他們所經驗的客體都被認為是一個獨一的、完備的、無所不包的、永恆的自我的表現或片斷。但是我們不难看出，這種有限的自我和絕對的自我的新二元論也陷入同樣的困難，正象我們在笛卡爾派的意識狀態和物理對象的二元論中所看到的困難一樣。因為，片段所具的經驗或者包含着或者不包含絕對體的經驗。如果是前者的話，那麼絕對體當然就成為可知的了，但卻必須犧牲它的絕對性，而轉化為僅僅是那所謂的片斷的一個“狀態”。絕對體的存在，於是，就將依賴於它之被它自己的片段所認識這樣一個事實，而每一個片段的自我就必須要認為它自己的經驗就構成整個的宇宙——這就是唯我論了。而如果我們選擇上述那個二難論的另外一端，堅持絕對體的獨立的真實存在，那麼就要作另外一個犧牲，使絕對體成為不可知的，把它納入於二元實在論者的不可經驗的外在世界的地位。這個兩難論的困境本身正是把認識作為一種內在關係並因而也就構成它自己的對象這樣一種看法的必然後果。的確，近年來大部分的哲學討論都是有關於絕對論者在受到貝克萊和休謨的傳統下的經驗論者的攻擊時怎樣努力為自己的學說辯護的問題，他們既要避免認識論

上的二元論的漩渦，同時又要避免唯我論的礁石。但是，正象我們所看到的，屬於早期純粹英國學派的那種更偏重於經驗論的主觀論者，也應該受到他們給予絕對論者那樣的批判；因為，貝克萊派要証實他對其他心靈存在的信念，或是休謨派的現象論者要証實他對自己的經驗之“束”或“流”之外的其他經驗之“束”或“流”的存在信念，其困難程度不下於絕對論者要証實超出于有限片段的經驗之外的那些有關絕對經驗的特點。

(5) 現在，新實在論者就踏進這樣一個紛擾的場面，要來向絕對論者和現象論者公正地提出他自己關於認識者和被認識者之間關係的新理論。

從這個新理論的立場來看，一切主觀論者都有一個共同的弊病。對於一個實在論者來說，在象費希特和貝克萊、布萊德雷先生和畢爾生教授這樣一些作家之間的本體論上的分歧，遠不及把所有這些人結合在一起的認識論上的錯誤來得更重要和更顯著。擺脫主觀論，代之而建立一個既可以補救弊病又可以產生積極效果的理論，這是任何一個實在論的倡導者的所面臨的中心的首要問題。這個問題站在一切其他哲學爭論的前列，例如一元論和多元論之爭，永恒論和時相論之爭，唯物主義和心靈主義之爭，甚或實用主義和理智主義之爭。這並不意味著新實在論不應該導致這些問題的解決，而只是因為首先必須排斥了主觀論，才能有清楚地討論這些問題的基础。

新實在論者的關於關係的理論在實質上是很古舊的理論。要理解它的意義，必須要回到康德以前，貝克萊以前，甚至洛克和笛卡爾以前去——遠遠地回到那種原始的常識去，這種常識相信一個獨立於對它的認識而存在的世界，同時相信這個獨立的世界能夠直接呈現在意識中，而不仅仅是被“觀念”所表象或摹寫而已。