

## 羅素的知識論析評

吳汝鈞\*

牟宗三先生曾說，西方哲學有三個傳統。一是柏拉圖、亞里斯多德傳統，二是康德、黑格爾傳統，三是來布尼茲、羅素傳統。這種說法，恐怕過了時，不足以概括整個西方哲學的多元性。我想起碼要加上胡塞爾、海德格傳統和懷德海傳統，才夠周延。這幾個傳統都能籠罩哲學的重要範域，如存有論、知識論和價值論。在這篇論文中，我想探討一下羅素 (B. Russell) 的知識論，看看其中有甚麼我們可以借鏡之處。

### 一、邏輯的原子主義

一般來說，我們可以把羅素的思想發展，分為兩個階段：新實在論階段與邏輯構造主義階段。前者指他與摩爾 (G. E. Moore) 強調外界實在、外在關係說，認為外界的事物有其獨立實在性，它們的存在不依於人的意識。他們即基於這種認識，建立實在論以至新實在論的觀點<sup>1</sup>。後者有構造論的傾向，以已知的實體或存在物的構造替代推導出未知的實體的推論。在羅素來說，他承接英國的經驗主義的傳統，認為世界由無量數的原子構成，這些原子都是相互獨立的，沒有一種原子在存有論上有跨越另外一種原子的性向，這也可以說是存有論的先存性 (ontological priority)。他又以邏輯來說這些原子，而不以物質來說，這便成就了他的邏輯的原子主義

---

\* 吳汝鈞，本所特聘研究員。

<sup>1</sup> 實在論與新實在論的分別並不是很明顯。前者指傳統下來強調外界具體事物的實在性，不是意識的構架或妄構。後者則除了肯定外界具體事物的實在性外，也肯定形而上的共相或普遍原理的實在性。這種學說的重要倡導者是摩爾與羅素。它在佛教中也有同道，這便是說一切有部 (Sarvāstī-vāda) 和經量部 (Sautrāntika) 的外界實在說。

(logical atomism) 的學說<sup>2</sup>。在存有論方面，羅素以邏輯來強化他的新實在論哲學觀點，而成就多元的存有論，這多元便是關連著原子說的。實際上，羅素的這種邏輯的原子主義的建立，頗受到他的傑出弟子維根斯坦 (L. Wittgenstein) 的影響，他自己也坦白地承認這點<sup>3</sup>。不過，他在鑽研數學哲學的過程中也從其中得到靈感，最後提出這樣的哲學理論。

關於邏輯的原子主義的思維方式，羅素說：

倘若有人進入我所說的邏輯的原子主義的內裏，便會相信世界可以分解成一些散殊的、具有關係之類的東西。……一個人要考量複雜性 (complexity) 的問題，必會先對種種事實 (facts) 進行分析，而不是分析明顯地是複雜的事物。<sup>4</sup>

所謂散殊的、具有關係的東西，應是指那些簡單的而非複雜的東西或事實，我們的注意應先著眼於這些東西，這便符合邏輯的原子之簡樸的、單純的性格。捨簡而就繁，捨近而圖遠都是不適宜的。羅素的說法的確很切近情理，而且有邏輯性。只是他所說的關係 (relations) 不知是指哪方面的關係，這種關係顯然也有繁簡的不同。倘若是繁複的關係，則顯然與下面跟著要提出的特殊物不相應。

羅素在上面說考量 (consideration)，應該有認識論的涵義。倘若是這樣，則認識簡單的特殊物應是我們展開自己的知識活動需要先做的事。羅素說：

特殊物具有如是的特點，它們之中每一項都是完全地孤立的和自存的。特殊物所具有的這樣的自存性通常被歸到實體 (substance) 方面去。……世界上的任一特殊物絕不會邏輯地依靠任何其他特殊物。……當你熟悉那一特殊物時，便會對它的名字 (name) 有盈滿的、足夠的和完全的理解，不再需要進一步的資料了。<sup>5</sup>

這裏羅素在存有論上講特殊物的孤立和自存，正是他對邏輯的原子主義的一種世俗

<sup>2</sup> 羅素在他的《邏輯與知識》(Logic and Knowledge) 中表示有人把他的學說視為一種實在論 (a species of realism)，但他認為說「邏輯的原子主義」更好。他表示邏輯是哲學中最根本的，它較諸形而上學更能展示某一學派的哲學思想的特性。見 B. Russell, *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1977), p. 323。

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 189-192.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 201-202.

的詮釋。原子便是這樣的一種東西，它自身便是自身，是孤立的，也是獨立的，因而能自存。這也讓人想起羅素所推崇的萊布尼茲 (G. W. von Leibniz) 的單子 (Monad) 理論 (Monadologie)。在這種理論中，單子是孤立的，與周圍的其他單子沒有溝通，因為它是密實的、沒有窗口的。羅素提原子與萊布尼茲提單子，在存有論上是一對很有趣的匹配。在知識論上亦是一樣，只要你熟悉特殊物，便能對它周延地、全盤地理解，不必再提供任何其他特殊物作為參照，因它自身已是自足，已是一切。你若懂，便是全懂，與它之外的世界無關；你若不懂，便是全不懂，不管提供它之外的世界的任何資料，都沒有用。原子、單子也是一樣，它們都各自充盈、滿足，不依待於他者。

由上面的所述可以看到，羅素的知識論是由最簡單的東西開始的，這便是他所謂的「原子」，它在哲學上是多元主義，與黑格爾 (G. W. F. Hegel) 的一元的精神 (Geist) 實體相對反。一般人所理解的原子 (atom)，是物理學、化學的研究對象，表示物質的最小的、基本的單位，不能再被分割。因此，原子是物質的、物理的粒子，它是經驗性格，是生滅法。我們的肉眼不能看見它，因為它的細微性超越肉眼所能接觸的程度，但我們可用儀器確定其存在性。但羅素所說的原子，不是物質性格，而是邏輯性格。他說：

在我說自己的邏輯是原子主義時，我的意思是，我也同意那種常識性的信仰，認為有很多分散開來的事物存在著。對於世界的明顯的多元性，我並不認為它僅僅包含一個單一的不可分的實在 (single indivisible Reality) 的種種狀況和不真實的劃分。……我把自己的學說稱為邏輯的原子主義的理由是，我在分析中所著意的作為最後的餘下物 (last residue) 的原子是邏輯的原子，而不是物理的原子。其中有些是我所謂的「特殊物」，有一些則是謂詞或關係，等等。此中的要點是，我想要得到的是邏輯分析的原子，不是物理分析的原子。<sup>6</sup>

很明顯，羅素在這裏討論的，不是物理學的問題，而是邏輯，特別是知識論的問題。他並不關心作為物理學的最基本粒子的原子，卻是著意於具有原子的根本義的邏輯命題，特別是知識論的命題。「原子」在這裏表示終極的、根本的意思，它的重點反而不是物理學。這樣理解原子，可稱為一種物理學原子的邏輯的轉向，以至

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 178-179.

知識論的轉向 (logical, epistemological turn)。這是很明顯的，因為他在有關脈絡中所談的不是物理學的命題，而是邏輯的、知識論的命題。就知識論來說，它的原子命題或最根本的命題，是主謂命題，例如「孔子是人」，其中「孔子」是主詞，「人」是謂詞。歐斯頓 (William P. Alston) 曾說：

邏輯的原子論因此可以被看成是這樣的論題：所有知識可以透過原子的語句和它們的真值函數的複合體 (truth-functional compounds) 來表述。<sup>7</sup>

羅素的邏輯的原子論有存有論、邏輯和知識論這幾方面的涵義，我們在這裏所關心的，是知識論方面的涵義。歐斯頓的這段話有這樣的意思，認為知識可以透過原子的語句亦即是最單純的語句開始，如「孔子是人」、「這是紅色」。此中所涉及的，主要仍在感覺 (sensation)、知覺 (perception)，還未觸及複雜的概念與命題。

以下我們即看一下邏輯的原子論或原子主義在存有論方面所展示的影響力。羅素說：

在我所說及的東西之中，都有一個意向貫串著，這即是分析的證實性，亦即是邏輯的原子主義的證實性。這證實性是對於你從理論而不是從實踐方面去處理終極的簡單物 (ultimate simples) 這一觀點，世界便是由這些終極的簡單物所構成。這證實性又是對於另一點而言：那些簡單物都有一種不屬於任何東西的實在性 (reality)。如我曾試圖解釋那樣，簡單物有無窮多種。此中有特殊物、性質和不同序列的關係，有不同種類的簡單物的整個階層 (whole hierarchy)，不過，倘若我們的看法是正確的話，全體的簡單物以其各自不同的方式擁有某種不屬於任何事物的實在性。<sup>8</sup>

羅素的意思是，邏輯的原子主義對於終極的簡單物和它們各自具有的實在性都有證實性。證實甚麼呢？所證實的正是作為原子的不能再被分解的終極的簡單物的存在性和實在性。這終極的簡單物正是實在論或實在主義的最根本的、不能被還原為更根本的質體。實在論是由這些質體開始的，也是由它們而成立的。

羅素的實在論的觀點，是在以邏輯的原子主義作為基調背景而引發出來的。這自然是一種科學的觀點，以宇宙是由終極的、不能分割的原子所構成。對於所謂事

<sup>7</sup> P. Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: The Macmillan Comp., 1968), vol.7, p. 242r.

<sup>8</sup> B. Russell, *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, p. 270.

實 (fact)，羅素認為應以多數的性質依附在上面提過的特殊物 (particular) 來說，例如「蘇格拉底有死」。這特殊物儼如古希臘哲學家所說的基底 (substratum)，它具有種種性質特性，我們可以接觸這些性質，但不能接觸這基底。後來羅素對這種觀點感到疑惑，認為從經驗的角度看，缺乏設定這樣的基底的理據。在經驗活動中，我們藉著感覺可以接觸到種種不同的性質，但說這些性質都積聚或依附在這樣一種基底上，則是另外有待證實 (justification) 的問題。作為性質的載體的基底或特殊物是很難說得通的。照羅素的後期的看法來說，我們只能就共現來說種種性質的聚合。這樣，存在論上的基底或特殊物便為性質所代替，因為現出來的是性質，而不是基底。

## 二、實在論的立場

羅素的邏輯的原子主義以原子為終極物、終極實在，由此開拓出他的實在論。在這種哲學理論中，原子是宇宙萬物的最小的、最根本的單位，它們的積聚，即構成整個世界。原子也好，世界也好，都具有實在性。這種哲學切近常識，故較易理解，也廣為人所接受。

作為實在論以至新實在論的重要人物，羅素常與摩爾一起被提及，有人還提懷德海 (N. A. Whitehead)，這並不恰當。實在論有實體主義的傾向，懷德海的哲學是一套機體主義 (organism)，講機體而不立實體，故是非實體主義。實體主義 (substantialism) 與非實體主義 (non-substantialism) 是不同的哲學，特別是形而上學形態，不應輕易混雜起來。

這一節主要講實在論，而且集中在羅素方面，不過，也稍提一下摩爾。摩爾和羅素都是英國傑出的分析哲學家，他的實在論提出常識的世界觀、宇宙觀，以分析的方法來講知識活動，特別強調知覺，重視作為客體的物質的存在性，認為物質是宇宙的內涵，小至於微塵，大至於天體星球，都不例外，我們對於它們都可以建立客觀而有效的知識。

就羅素而言，他最初不是習哲學的，而是習數學的；在信念上，他有經驗主義的傾向。他認為純粹的經驗主義會導致懷疑論，這在他閱讀休謨 (D. Hume) 的著作前，已經這樣想了。後來他廣泛閱讀布勒德萊 (F. H. Bradley)、康德 (I. Kant)、黑格爾等的著作，有觀念論的想法。最後受到摩爾的啟發，改變了觀點，傾向實在論與



多元論，認為認識活動不能對認識對象帶來影響，後者是客觀的、實在的。他又認為要尋求真理，須承認多元論和關係的實在性；世界由實體構成，這些實體或事件相互間具有各種關係的性質。這事件有時空性，占據著短短的時間和小小的空間。事件相互之間有某種關係：共存 (compresence) 關係<sup>9</sup>。

大體而言，我們可以把羅素的實在論的觀點先扼要地這樣說，事物有實在性，而事物可指特殊事物和普遍事物，這兩者分別形成了現象世界和普遍世界或共相世界，共相世界有點類似柏拉圖 (Plato) 的理型世界，理型正是一種共相。在特殊事物和普遍事物之間，羅素把實在性與前者連繫得較緊密。

由於實在主義的知識論與所謂「實在」有太密切的關係，在探討這種知識論之前，我們要對「實在」一概念的意義作較深廣的理解。在這一點上，我們可先看羅素列舉的一個實在的人和一個人的幻象 (phantom) 兩者的不同處。羅素表示，當我們看見一個實在的人時，我們所看見的直接客體是整個特殊系統中的一個分子，而系統中的所有的特殊物都聚會在一起，而成一個類、同一個種類。在另一種情況，當我們看到一個人的幻象，這是一個孤懸的特殊物，我們不能把它歸到實在的人所組成的那一類中。即是說，實在的人可以構成一個組合、一個類，其中的一個分子可被視為其中的一個表象 (appearance)。幻象則就其本身說好像通常的感性材料那樣，是世界內的一個部分，但它缺乏通常的相互關連 (correlation)，由它而來的種種推論都是錯誤的<sup>10</sup>。這實在的人和一個人的幻象自然是不同，他們之間有明顯的

<sup>9</sup> Cf. B. Russell, "Logical Atomism," *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, pp. 323-343; 又參考羅素著，苑莉均譯，張家龍校：〈邏輯原子主義〉，《邏輯與知識：1901-1950年論文集》（北京：商務印書館，1996年），頁393-417。

這裏有一點值得注意。羅素認為認識活動不能對認識對象帶來影響，那是由於他的實在論的觀點所致。在這種觀點下，認識對象有它的實在性與獨立性，認識活動只反映它的狀態，對它構成知識；它自己則自始至終都維持著原來的樣子，而獨立存在。這種知識論的觀點與佛教的陳那 (Dignāga) 與法稱 (Dharmakīrti) 的觀點很不同。後者基本上是觀念論的立場，他們認為認識對象並無在外界的相應物，因此不能說實在性，獨立性更不能提。在他們看來，認識對象是認識主體所變現、乍現的，認識主體認識認識對象，其實是在認識自己，這便是有名的自己認識 (svasaṃvedana)。參看戶崎宏正：〈認識〉，《岩波講座東洋思想第10卷：インド佛教3》（東京：岩波書店，1992年），頁178-182；桂紹隆：〈ダルマキールティにおける自己認識の理論〉，《南都佛教》第23號（1969年）。

<sup>10</sup> B. Russell, *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, p. 258; 羅素著，苑莉均譯，張家龍校：《邏輯與知識：1901-1950年論文集》，頁312。

區別。羅素把這種區別稱為相互關連的區別。他說：

有些人稱為真實的存在，和在人們的想像中或者在我的主觀的活動中的存在，兩者之間的區別，如我們剛剛見到的，完全是一種相互關連。<sup>11</sup>

羅素的意思是，我們由相互關連看實在性，倘若只把當事者單獨來看，而不加以比較，是看不清楚的。在實在的人之間的相互關連中，當事者由於他的實在性會讓他占有時間與空間，因而有如金岳霖所說的硬性，這即是對礙性，對這硬性或對礙性，我們會有所觸，這是拿他沒有辦法，奈何他不得的。一個實在的人如坐在一座位上，你便不能也坐上去，因為他有硬性、對礙性，除非你把他趕走，否則便拿他沒有辦法。倘若是幻象便不同，它沒有硬性、對礙性，你不能對它有所觸，不用肌肉上的努力便能移走它。所謂相互關連是實在的人之間的關連、實在的人與幻象之間的關連。

以上我們透過羅素把實在的人與人的幻象的比較看到他所謂實在或實在性的涵義。以下我們依次看他如何正面闡釋實在與幻象。先看實在方面，羅素說：

我在現前見到的，是與幻象相反的一個實在物。這意思是，這實在物具有不同種類的相互關連的整體的集合。同時，在這個瞬間對我來說是椅子的表象的那個特殊物並不是孤懸的，卻是以一種大家熟悉的方式與其他特殊物連結起來。……因此，當你去買一座椅子，你不單單只買在那瞬間呈現給你的表象，而亦買了椅子帶回家後會呈現出來的其他表象。倘若它是一座幻象的椅子，它回家後不會呈現給你任何表象，因而不會是你想買的那種椅子。一個人稱之為實在的東西，是一個完全的相互關連的系統，而你稱為幻覺(hallucination)的東西便不是如此。在世上那些多數的特殊物，都是以多數的約定的方式與其他特殊物連繫起來的。<sup>12</sup>

羅素的意思很清楚，實在物是存在於一種與其他實在物相互關連的關係中的；它在我們眼前呈現出來的表象，也並不是孤立的，卻是以一種普及的方式和其他特殊物連結在一起。即是說，實在物和它的表象，都與其他相關的實在物和表象分別相應，分別相連。這實在物和它的表象都是存在於一個整體的集合之中，它們的存在性都需要關連著其他同類的東西才能說的。世界上並沒有完全孤立的、遠離存在群

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 275.

的東西。因此，羅素所說的實在，或實在性，並不是絕對性格的，而是相對義的，這相對義正是在實在物與其他實在物的相互關連中看到。羅素以買一座椅子為例，倘若椅子是實在的椅子，則它在不同的地方可以有不同的表象，這是它的實在性所能夠發散出來的。幻覺的、虛幻的椅子則沒有這種情況，它沒有實在性，因而也不能有表象。表象是預認實在性的。

以下再看幻覺或意象，羅素說：

倘若你閉上眼睛，想像一些視覺景象，你心中的意象在你正在想像時毫無疑問地在那裏。它們是意象，發生了一些事故，這發生的正是在你心中的意象，這些意象是世界的一部分，如同桌子、椅子和任何東西是世界的一部分那樣。它們完全地是合理的對象，只是你稱它們為不實在（如果你這樣稱它們的話）或視它們為非存在而已，因為它們不具有與其他對象所成的一般關係。倘若你閉上眼睛，想像一個視覺景象，伸展你的手去接觸所想像的東西，你是不會有觸覺的，或必然地有觸覺的意象。你不會得到在視覺和觸覺方面的一般的相互關連。倘若你想像一座橡木桌子，你可以不用肌肉上的力量，便能移動它。這跟你實際上見到橡木桌子的情況不同。你的意象的一般的相互關連與一個人選定的稱為「實在的」對象的相互關連是很不同的。<sup>13</sup>

在這裏，羅素以意象 (image) 為例子，不用幻象。這並沒有影響，意象與幻象都是不實在的，雖然意象較幻象近於實際的對象。意象存在於心中或意識中，但不存在於實際的環境中，它不占有空間，它是虛的，不是實的。虛和實的東西都是羅素所說的世界的一部分。但虛的東西沒有硬性、對礙性，因而不可能與實在的、實際的東西形成相互關連。因此，意象沒有所謂觸覺，對身體的任何部分（如手、腳）的運動，不會構成障礙，它對身體本身也沒有相互關連。

### 三、知識的意義的不確定性

羅素的思路是分析性格的，在存有論、知識論方面又傾向經驗主義。經驗主義重視感覺，分析則是知性或理論理性所優為的。對知識問題，倘若能兼具這兩者來處理，正面的、積極的成果應該是可預期的，而由此達致的知識，也應該是清晰

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 257.



的、正確的、客觀的以至有效的 (valid)。但羅素的情況完全不是這樣，他反而高度懷疑知識的這種清晰的性格。在這一節中，我們要討論這一點。

首先，羅素認為「知識」是一個遠遠不及通常所想的那樣精確的概念，它在不用文字表達的動物行為中扎根之深，超過了大多數哲學家願意承認的程度<sup>14</sup>。這裏羅素說得奇怪，他提到不用文字表達的動物的行為中有很深的知識概念，不知何所據。我們人類如何知道動物的所知呢？更如何知道牠們具有甚麼樣的知識概念呢？羅素都沒有交代。

第二，羅素認為「知識」這個概念在一定程度上有它不可避免的含糊不清和不夠準確的性質。他指出，知識是屬於正確信念的一個次項，每一件知識都是一個正確的信念，但是反過來說就不能成立。我們可以很容易舉出一些不是知識的正確信念的例子。例如，一個人正確地相信一九〇六年的英國首相的名字的最後一個字是以 B 開始的，但他之所以相信這點是由於他認為巴爾福是當時的首相，而事實上卻是坎伯爾·班諾曼<sup>15</sup>。羅素說知識是正確信念的一個次項，表示正確信念的外延 (extension) 大於知識的外延。正確信念有很多，知識只是其中一部分。以 B 開始的人的姓很多，那個有關連性的首相的姓也是以 B 開始的，但卻與另一以 B 開始的人的姓混淆起來，這便犯了錯誤，得不到真正的、精確的知識。

第三，羅素又提出人們過分地把「知識」一概念視為具有明顯和統一涵義的概念。他認為許多哲學上的困難和爭論，都來自對於不同種類的知識之間的區別，以及對於我們自以為認識到的大部分知識，所持有的模糊不清和不夠明確之處認識不足。這裏他提到知識其實有很多種，他自己在其《人類的知識：其範圍與限度》一書中便表示知識有兩類：關於事實的知識和關於事實之間的關係的知識。另外一種分類是有反映的知識和能夠發揮控制能力的知識<sup>16</sup>。除此之外，我們也可說知識有經驗的知識 (empirical knowledge) 和超越的知識 (transcendental knowledge)，前者的對象是時空性的現象，後者的對象是超越時空性的形而上的真實。知識又有實質的知識與形式的知識，分別成就科學與邏輯、數學。若依康德的思路，知識又可分純粹理性 (theoretische Vernunft) 的知識與實踐理性 (praktische Vernunft) 的知識，這約

<sup>14</sup> 羅素著，張金言譯：《人類的知識：其範圍與限度》(Human Knowledge: Its Scope and Limits) (北京：商務印書館，1997年)，頁8。

<sup>15</sup> 同前註，頁191。

<sup>16</sup> 同前註，頁502-503。

略分別相應於儒學的見聞之知與德性之知。其中，經驗的知識、實質的知識、形式的知識和理論理性的知識是較為明確的；超越的知識、實踐理性的知識或德性的知識的涵義與界限都不是那麼明確。

第四，羅素認為知識是一個程度上的問題。知覺到的事實和非常簡單的論證的說服力在程度上是最高的。具體生物的記憶在程度上就稍差一等。如果許多信念單獨來看都有幾分可信性，那麼它們相互一致構成一個邏輯整體時就更加可信。「『知識』是甚麼意思？」這個問題並不是一個具有確定和毫不含糊的答案的問題<sup>17</sup>。在這裏羅素以程度來說知識，這程度是指知識的精確度。羅素的意思是，直覺、知覺性濃厚的知識，有較高的精確程度、精確性。因為在這種認知活動中，主要是運用直覺，而正常的直覺是比較容易達致一致性的，大家只要運用感官、感性來認識便可，而各人的感官、感性的結構與作用都相近，故容易達成共識。當然，不具有正常的直覺能力的人便當作別論，例如在視覺上有色盲問題的人與正常人便很不同。例如對一個紅色的蘋果的認識：這是一個紅色的蘋果，相信不會引發很大的爭議，因為蘋果是我們在日常生活中都會吃到的水果，大家都很熟悉，只用直覺的簡單認識機能便可以做出如上的判斷了。至於把蘋果切割為幾個部分，分別給不同的人吃，其味道是甜是酸，便比較複雜，因涉及較具分殊性的味覺，甜酸的感覺或知識便較難達到一致性。進一步，若問這蘋果是否可愛，則又涉及個人的過往的生活經驗，再加上不同的美學觀點，問題便變得很複雜，富爭議性，不易得到一致的回應，因而不易有一致性的知識。至於記憶，由於現前的事物已經消失，只憑意識或知性的記憶作用，總會有遺漏、不周延，以至印象磨損的情況，因而影響知識的準確性與整體性。A、B、C 三人對同一事件的發生都有現場的經歷，事後依記憶試圖把事件活現，由於觀點與角度的不完全相同，所憶得的結果自然相互間有落差，對事件的知識各有殊異。

第五，順著上面一點說下來，羅素表示，每個人的知識，從一種重要的意義來說，決定於他自己的個人經驗：他知道他曾看到和聽到的事物、他曾讀到和別人曾告訴過他的事物，以及他根據這些與件所能推論出來的事物<sup>18</sup>。這些直接關連到當事人的所知的因素，構成了他的主觀性 (Subjektivität)，這主觀性或多或少地都會影

<sup>17</sup> 同前註，頁 195。

<sup>18</sup> 同前註，頁 4。

響到各人對同一事件或事物的知識。這一點讓我們想到詮釋學宗師葛達瑪 (H.-G. Gadamer) 的相關觀點。葛達瑪談到理解 (verstehen) 一種文本時，夾雜有當事人的主觀的創發性在裏頭。他提到舒萊爾馬赫 (F. D. E. Schleiermacher) 的所謂對作品的重新構架 (rekonstruktiven Vollzug der Produktion)<sup>19</sup>。在這種重新構架中，當事人自身的主體性或個別的體會、旨趣的涉入，是免不了的。對文本的理解是如此，對事物的理解亦是如此。葛達瑪又談到我們對思想史的理解問題，表示我們不把思想史看成是一種純粹是外在的、客觀的現象、事件，而把它看成是所謂「效應歷史」 (Wirkungsgeschichte)，我們是以自身所有的視域 (Horizont)、體驗 (Erlebnis) 來理解的。我們不免要以自身在思想上與認知上的前此判斷 (Vorurteil) 來理解思想史。理解思想史是如此，理解某些外在的事物、事件，也不能完全免除個人的視域、體驗和前此判斷，這些都是構成我們的主觀性的要素。各人有其自己的主觀性，這主觀性會讓各當事人理解同一事物、事件有某種程度的差異，因而生起不同的知識，或更恰當地說，不完全相同的知識。

第六，羅素又提到知識的限制，他說：

知識首先包含一些事實和一些推論原理，這兩者的存在都不需要來自外界的證據，其次包含把推論原理應用到事實上而得出的所有確實的結果。按照傳統的說法來講，事實是從知覺和記憶中得知的事實，而推論原理則是演繹和歸納邏輯中的原理。這個傳統的學說有著各種令人不能滿意的特點，雖然我並不敢說我們最後一定能找到一個比它好得多的學說來代替它。第一，這個學說沒有對「知識」給出一個內包的定義，……我們看不清楚知覺事實和推論原理之間共同點是甚麼。第二，……講出甚麼是知覺事實是一件非常困難的事情。第三，演繹法已經變得不像以前人們所認為的那樣有效；除了用新的說法敘述一些在某種意義上早已被人認識到的真理以外，它不能給我們甚麼新的知識。第四，人們一直還沒有把那些在廣義上可以叫做「歸納法」的推理方法，令人滿意地系統地表示出來；即使被系統地表示出來的那些推理方法完全正確，它們最多讓結論具有概然性。<sup>20</sup>

<sup>19</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J. C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1990), S. 196.

<sup>20</sup> 羅素著，張金言譯：《人類的知識：其範圍與限度》，頁 192。

在這裏，羅素從事實問題說起。他說知識包含事實和推論原理，再來是推論原理在事實上的應用而得的結果。我們要特別注意的是，在羅素來說，事實與推論原理都不須涉及外界，即是，事實的真確性與推論的有效性，都不必借助外界的證據便能確認。羅素這樣說事實，頗與一般的說法不同，也頗令人感到困惑。我們在上面也提到事實的問題，但不夠周詳，不足以助解這裏的問題。實際上，羅素在他的《人類的知識：其範圍與限度》一書第三部分〈科學與知覺〉中第一章〈事實的知識和定律的知識〉，對事實概念有頗多的闡釋。例如他說，我們關於事實的信念有時直接來自知覺和記憶，有時來自推論<sup>21</sup>。又說，從知覺到的事實推論到未知覺到的事實所依據的推論不足信<sup>22</sup>。又說，不能提出進一步理由的信念，對於知識論來說甚為重要，因為這些信念是我們的事實的知識所必備的起碼的前提<sup>23</sup>。倘若就這些闡釋來看，事實應是指在我們的經驗範圍中的實際的、真實的、真正的事物、事情。它不涉及在我們的經驗範圍外的東西。因此羅素的事實應指作為現象的真實，這些真實主要通過知覺而得，而不指涉在知覺經驗之外的外界的東西。不過，這一點並不必然表示對於外界實在觀點的否棄，不必與他的新實在論的說法有矛盾。

羅素表示，傳統以來一直對於知識的成分，即事實與推論的獲得不認同，這即是：透過知覺、記憶和推理而得的知識和把推理用於事實上而得的知識。他不滿的第一點是傳統的說法沒有為知識提出一種內包或內容上的定義，即是，沒有羅列出知識到底包含些甚麼項目。按傳統對知識的分類或內容，大體上是經驗主義提出的知識和理性主義提出的知識，前者強調感覺經驗，後者則強調理性的思維。康德則提出三種知識：經驗綜合的知識、先驗分析的知識和先驗綜合的知識。前二者分別相應於經驗主義與理性主義的說法，先驗綜合的知識則是他自己提出來而特別著重的，這是指範疇 (Kategorie)，如因果律、實體屬性關係的知識。這種分法其實不差，也約略相應於羅素自己列舉的知覺、記憶和推理的知識。即是，感覺經驗的知識相當於知覺得到的知識，理性思維的知識相當於推理的知識；只是記憶的知識似乎介於感覺經驗的知識和理性思維的知識之間，而兼有兩者的成分。記憶本是理性（理論理性）或知性的一種機能，而所記憶的則是一般所說的經驗事實。我們可以

<sup>21</sup> 同前註，頁 199。關於知覺、記憶與推論，我在後面會一一闡釋。

<sup>22</sup> 同前註，頁 199-200。

<sup>23</sup> 同前註，頁 201。

看到，羅素的列舉是不錯的，但他認為這種說法不是內容上的列舉，他的意思似乎是，我們要把知識的項目一一列舉出來，這是不是指科學的知識、道德的知識、藝術的知識、宗教的知識、歷史的知識、社會的知識……等等呢？又或把知識限於感覺（直覺）和知性的知識，像物理學、數學、化學、生物學、天文學、地理學、海洋學、心理學等，而排除由康德義的實踐理性所建立的知識，如上帝的知識（宗教）、自由意志的知識（道德）和靈魂不朽的知識（廣義的深層心理學）等等呢？羅素強調對知識應提出內包或內容方面的定義，這是否表示要以羅列的方式，把所有的知識（人類的知識）逐項列舉出來呢？這顯然是辦不到的，也沒有這必要。在羅素本人所宗的新實在論中，從存有論方面說，有兩種實在：特殊物和普遍物。對應這兩種實在，有兩種不同的知識，那便是感覺或知覺的知識和知性或概念的知識，也沒有廣泛羅列的可能性與必要性。羅素的抱怨，並不見得具有適切性 (tenability)。另外，羅素抱怨知覺事實和推理的共同點模糊，讓人難以看得清楚。我想這是很自然的事。知覺與推理是兩種不同的認識機能，各有其自身的認識對象，如佛教陳那與法稱的說法，知覺 (pratyakṣa) 認識對象的個別相 (sva-lakṣaṇa)，推理 (anumāna) 則認識對象的普遍相 (sāmānya-lakṣaṇa)；這兩種對象分別相應於羅素的新實在論的特殊物和普遍物。在這種脈絡中，很難說共通點。如一定要說，反而會使問題變得模糊。我們當然可以說特殊物的共有的特性是普遍物；知覺理解特殊物，推理則由多數特殊物中把其中共有的普遍物抽象出來，而成普遍概念，但這又未必讓羅素感到滿意。下來又有：羅素認為講出甚麼是知覺事實是一件非常困難的事。我想我們可以這樣理解，知覺是直覺的進一步的發展，除了如直覺般吸收外界的與料外，還有初步的概念的分析作用，但畢竟以感覺為重點、基礎，而感覺是主觀的，不能傳達的，「如人飲水，冷暖自知」。知覺也是一樣，基本上仍是感受，不能傳與他人，故羅素說知覺事實難以言詮。另外，羅素又抱怨演繹法不能給我們帶來新的知識。按演繹法的基礎是分析，由已知的前提加以分析它的要素，這本來便不會接受新的東西、新的知識，不知羅素何以提出這個問題。至於歸納法，其結果只有概然性，沒有必然性。這點我想不用解釋了。

羅素對於知識的結論式的說法是，人類的知識只限於宇宙中微乎其微的一小部分，過去有過長得無法估計的蒙昧時期，將來也可能出現同樣長的蒙昧時期<sup>24</sup>。這則

<sup>24</sup> 同前註，頁3。



不單說知識的限制，而且是渺小了。這也很容易理解，人本來便已有多種限制，在整個宇宙中，人是很渺小的。人既是如此，則他的知識也不能免於限制性與渺小性<sup>25</sup>。

#### 四、羅素的知識論的輪廓

以下我們要正面地闡述羅素的知識哲學或知識論。按羅素的哲學壽命很長，一生寫了很多哲學論著，其中有下列四種是專論知識問題的：

- (一) 《人類的知識：其範圍與限度》(*Human Knowledge: Its Scope and Limits*)。
- (二) 《邏輯與知識：1901-1950年論文集》(*Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*)。
- (三) 《心之分析》(*The Analysis of Mind*)。
- (四) 《我們對外在世界的知識》(*Our Knowledge of the External World*)。

其中的《人類的知識：其範圍與限度》是最晚期的著作，應較能代替羅素本人的知識觀點。《邏輯與知識：1901-1950年論文集》則有兩篇探討邏輯的原子主義的長文，是研究羅素的知識論的立論背景之重要文獻。我們在這裏闡述和評論羅素的知識論，以這兩本著作為主。

就羅素的知識論的輪廓言，我們首先要關心的是，所要認識的外在世界和對它的知識的真、假問題。我們自身通常都會知道一些事實，這些事實是關於外部世界的事實。我們對存在的看法、認識，不管是真的抑是假的，都不能不涉及這些事實。在我們所說的是假的情況，它便是讓我們的說法是假的客觀的事實 (*objective fact*)；在我們所說的是真的情況，它便是讓我們的說法是真的客觀的事實<sup>26</sup>。這裏

<sup>25</sup> 對於人的知識的渺小的感歎，其實不自羅素始。物理學家牛頓 (I. Newton) 早已歎息人的所知如沙灘上的一粒貝殼而已。在這裏羅素說知識難有清楚的意義，又說知識的限制性，這在康德著作中都有討論，只是羅素不喜歡康德，因而未看重他的著作。依康德，人的經驗知識受制於他的可能經驗的範圍。即是，人的經驗只限於現象之內，因而其知識亦只能在現象界之中建立。現象界之外的物自身界，因人無這方面的經驗，因而也不可能有這方面的知識。物自身界不如本體界般確定，它只是一限制概念 (*Grenzbegriff*)，限制我們的知識的建立，只能及於現象，過此以往，便無能為力。實際上，如跟著一節提到的，羅素也有人可以認識和不可以認識的存在事物的範圍的覺識，他也表示可能有他所不能認識的超越的東西，只是抓得不夠緊，因而在處理對共相或普遍物的實在（包括超越的東西）的認識問題不夠清晰明確。

<sup>26</sup> B. Russell, *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, p. 183.

所謂的外在世界或外面世界 (outer world)，並不是指在經驗世界之外的超越世界，不是指外界實在，而是指相對於作為主體的自己的客觀世界。羅素認為，對於這個世界中的事實，我們多少有點認識，這種認識也不一定是真的，也有是假的。我們一般所謂的認識，便從這個外面世界開始。當然我們也可以說對自己的認識，但這種認識比較複雜，而且不是我們最先留意的。我們的認知通常是向外的，向著在我們面前的外面世界的種種事物的。

對於這個外面世界的事物，羅素認為，我們的哲學的理解 (philosophizing) 有一個歷程，或循序漸進的步驟，即是，從那單純的、模糊的、不清晰的事物開始，以進於那個精確的、清楚的和確定的事物<sup>27</sup>。透過反省和分析，我們會發覺這一事物其實是包含於我們在開始時留意及的模糊的事物之中。羅素提出，這一事物是實際的真理 (real truth)，而模糊的事物只是它的影子而已<sup>28</sup>。羅素的意思是，我們就哲學的路數來理解事物，並不是第一步便中的的，無寧是，通常是先碰到那些欠缺明確性 (imprecision) 的事物，然後繼續探索，才找到精確的 (precise)、清楚的 (clear) 事物，由它開始來展開我們的認知活動。在我們的認識中，真理是在精確性、清楚性和確定性之中，所謂模糊性只是真理的影子而已。倘若以羅素在這裏的說法與柏拉圖的理型說來做比較，則精確性、清楚性和確定性應當歸於 (pertain to) 理型，模糊性只能說是它的仿製品的性格而已。

說到外面世界或客觀世界，羅素的知識論與它有極其重要的關連。這關連見於他強調事實是屬於客觀世界的，事實不是我們的思想或信念 (belief) 所創造的<sup>29</sup>。他強力地申述事實包含於客觀世界之中，它是怎麼樣子便是怎麼樣子，與我們對它的看法沒有關連<sup>30</sup>。這一點是羅素認為必須先確認的，這是當然之理 (truism)，沒有爭辯的餘地。存有論從這點開始，知識論也從這點開始。這與他的實在論的哲學立場是連在一起說的，他也認為這是老生常談的道理。事實的這種客觀性，不因人的意志轉移而轉移的固定性，讓人想起金岳霖所說的「硬性」，即是，事實便是這樣

<sup>27</sup> 說到頭一種事物，亦即是不清楚明白的事物，羅素用 obvious (明顯的) 字眼，這與跟著的字眼 vague (模糊的)、ambiguous (不清晰的) 在意義上不協調，這 obvious 不是很好的字眼，故我在這裏以「單純的」字眼來說。

<sup>28</sup> B. Russell, *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, pp. 179-180.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 182.

屬於客觀世界，是改不得的，我們拿它完全沒有辦法。我們要認識事物或事實，便必須尊重它的這種客觀性，意識在事實的面前只能以馴服 (submission) 自處和對待它。

羅素說到外面世界或客觀世界的事物的獨立性，不因我們的意向而有所改變，這頗有我們可以認識它而不能改變它的意味。不過，他也不認為我們人可以認識任何東西，甚至他並不輕易承認、接受事物的存在性。他說：

我要做出澄清，我並不排斥任何事物的存在性，我只是拒絕去肯認它（的存在性）。對於沒有明證性的任何事物，我都拒絕去肯認它的存在性，但同樣地，我不排斥任何沒有明證性的事物的存在性。因此，我既不肯認也不排斥它，我只想說，它不屬於可認知的範圍，因而肯定地不是物理學的一部分。如果要對物理學加以解釋，那必定是透過可能是經驗的事物來做了。<sup>31</sup>

在這裏，羅素表示對於事物的存在問題，不能以純然的邏輯來處理，不排斥並不是肯認，不肯認並不是排斥。羅素的著眼點是明證性 (evidence)、經驗的 (empirical)、可認知的範圍 (realm of the knowable)、物理學 (physics)；這些都不是邏輯的概念，而是存有論、認識論或知識論的概念，後者所指涉的，是外面的存在世界，這有轉變的可能性。例如明證性問題，某些事物對我們沒有明證性，但它會改變，變得對我們有明證性；不可經驗、不可認知的東西也有可能變為可經驗、可認知的東西。只要是緣起法、生滅法（以佛教的詞彙來說）的存在，便有變化的可能性；這與邏輯概念不同，它的意義是非常確定的，也不涉及存在世界的實在物。這段文字很重要，它展示羅素的思想還是很精密的，對邏輯跟存有論、知識論的分野具有強烈的意識：邏輯是形式的學問，只處理推理及其合法性、有效性的問題，與存在事物無關，而存有論、知識論則是處理存在事物的問題，是有關存在世界的學問，物理學即是這種學問中的一個部門<sup>32</sup>。

上面剛提到「意義」(meaning, Sinn, Bedeutung) 一概念，這裏不妨就羅素的哲學做些說明。羅素說出幾點。我們說「蘇格拉底」這個語詞是指某一個人；「有死」一語詞指一種屬性；「蘇格拉底有死」這個語句指一件事實。但這三種意義是

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 273-274.

<sup>32</sup> 有關明證性、可認知的範圍一類概念，分別在胡塞爾的現象學和康德的知識論中是關鍵性的概念。明證性 (Evidenz) 是胡塞爾的現象學的開始，可認知的範圍在康德來說，相當於可能經驗的範圍，是我們的知識論所討論、處理的範圍，出了這個範圍，便不是知識論的事了。

完全不同的。有一點非常重要，我們不能認為，「意義」的所指，恰好是一個事物，因此也恰好有一個符號與被符號化的事物的關連。一個信念或陳述 (statement) 具有真和假的二元性，而事實則不具有這種真和假的二元性。在世界中，只有一個事物能令一個命題為真，令另一個命題為假。對於每一件事實，有兩個命題，其中一個是真的，另一個是假的<sup>33</sup>。羅素的意思是，語詞的所指是無所謂的，它可以存在，可以不存在，此中有一意義而已，這意義是邏輯性格，與實際的世界沒有必然的連繫。但語句或命題則不同，它標示一事件，這事件如果是存在的，則是事實；如果不是存在的，只是想像的、構想的，則不是事實。倘若只就陳述或命題本身言，它的所述，可以是真，也可以是假，因此有兩種可能，故說為「二元性」。但事實則不是這樣，它不是事件，事件可真可假，事實則非真不可。當然我們可以對於一事實，擬出兩個命題，一真一假。事實為真，是很自然的，事實為假，則有矛盾。既然是事實，便必定是真的，是事實而又是假，是不可理解的。說來說去，不外乎是：就邏輯言，意義是可真可假，或無所謂真假；就存在世界言，事實本身便含有真的意義，倘若沒有或不含有真的意義，便不叫做事實。

以下我們直接就羅素的知識論的模式或樣貌說。羅素認為，知識有兩種，一是親知的知識，一是描述的知識。前者是直接呈現在我們的心靈之前的對象的知識；後者則是透過時間接觸對象的屬性、性質加以描述而對對象構成知識，這種知識能使我們超越自己的經驗範圍，對於外面世界有普遍的知識。親知的知識近於經驗的知識，以感覺為主。描述的知識則涵有推理。如見煙而知有火，因而有火的存在的知識。煙是間接對象，火是直接對象，是我們所要知的。

羅素的哲學立場傾向於經驗主義 (empiricism)，他的整個知識論的架構，是由感覺開始的。他說：

感覺明顯地是我們對於世界的知識的根源，這世界包含我們的身體在內。<sup>34</sup> 他認為感覺是一切經驗知識的來源，而物質對象則是引起感覺的原因。在他來說，知識的成立經歷以下的歷程或階段：感覺、知覺、記憶、省思、想像、概念的運用、推理、判斷<sup>35</sup>。在其中，他似乎特別重視感覺和記憶，後者又分直接的記憶和

<sup>33</sup> B. Russell, *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, pp. 186-187.

<sup>34</sup> B. Russell, *The Analysis of Mind* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1968), p. 141.

<sup>35</sup> 這些歷程或階段，在他的《心之分析》一書中大體上都有論及。

真實的記憶。再加上直接的預料，這有推理在裏頭。羅素認為，這些步驟都能提供知識，而且不必然要依靠外界的證據<sup>36</sup>。

倘若以康德知識論的兩個重要成素，感性 (Sinnlichkeit) 和知性 (Verstand) 來概括羅素知識論的多個階段，我們大體上可以以感性概括感覺、知覺；而以知性概括記憶、省思、概念的運用、推理和判斷。至於羅素的想像，則對應於康德的構想力 (Einbildungskraft)。在知識論的多個階段中，由於羅素的基本立場是經驗主義，因此與這個立場密切相關的感覺與知覺便變得非常重要。如上面剛提到，他的知識論的架構是從感覺開始的。為甚麼感覺、知覺在經驗主義來說是那麼重要呢？這得看羅素對經驗主義所下的定義，他說：

我們可以用這句話給經驗主義下定義：「一切綜合性的知識都以經驗為基礎。」……「知識」是一個不能得到精確意義的名詞。一切知識在某種程度上都是可疑的，我們不能說出可疑到甚麼程度它就不再算是知識了。……人們同意凡是通過證明從一項知識推論出來的東西都是知識。但是因為推論必須從前提出發，所以如果要有知識，就必須有不是從推論得來的知識。<sup>37</sup>

實際上，一般所謂的經驗主義中的「經驗」指的便是感覺的、感官的經驗，知性或推理是無所謂經驗。而感覺、感官經驗是我們對存在世界的事物的直接接觸，由此而來的知識，是有關存在世界的。理性主義不重視這方面，經驗主義則非常強調它。到康德把這兩者綜合起來，但一說到知識，總是指涉及存在世界的。我們必須對存在世界有所知才能說知識。這便造成在知識論中，感覺、知覺重於推理、知性的觀點。這樣我們便可以很容易理解羅素的意思：知識論必建立在對存在世界的接觸上，知性、推理、推論不能接觸存在世界，因此不能憑自身的力量去成就知識，它必須要有現成的知識作為前提，由此才能推論出進一步的知識。這現成的知識非得靠感覺、感官對存在世界的事物的接觸不可。

最後是認知對象的同一性問題。這個問題比較複雜，涉及經驗性格和形而上的實體概念。羅素說：

在一切情況下你好像具有一個在多種變化中都貫注著的連續的質體，你必須要做的是問自己甚麼東西使你把那些連續不斷的表象視為屬於同一個物體

<sup>36</sup> 羅素著，張金言譯：《人類的知識：其範圍與限度》，頁 118。

<sup>37</sup> 同前註，頁 592-593。



呢？當你找到甚麼東西使你有它們屬於同一的物體的觀點時，你便會看到使你這樣說的東西正是確當不移地在那裏以統一體 (unity) 的樣式 (表示出來的物體)。倘若有任何東西超越出來，我只會把它看成是我不能認知的。我所能認知的是，那裏有某一系列的表象連繫在一起，我會把那些表象的系列定義是一張桌子。<sup>38</sup>

這個問題很簡單，我們看到一張桌子，覺得其中儼然有些東西貫注、持續在其中，我們覺得桌子發出多種持續不斷的表象，這些表象都一致地屬於同一的桌子。則那貫注、持續在桌子中的東西是甚麼呢？羅素認為，我們的答案並不那麼重要，但它須在經驗性格的東西中找，而與一個被確認的實體的形而上的同一性 (recognized metaphysical identity of substance) 無關<sup>39</sup>。羅素講同一性，很明顯地是不在形而上的實體作為一切表象或性質所依附的載體或基體 (substratum) 之中，他根本不承認這種載體或基體的實在性，這是經驗主義者所亟亟要否定、要排斥的東西。他不承認現象事物有甚麼統一體，更不要說是形而上的統一體了。他只從經驗的領域中來考量那貫注於、持續地存在於桌子中的要素。但所有經驗性格的東西都是會變化的，我們根本無法在其中找到不變化的統一體，因而同一性還是很難說，後者預認一種持續不斷地存在而又不變化的質體。羅素對同一性問題的解決，只能在經驗的脈絡中提出一系列的表象連繫，這連繫使我們保持物體，例如桌子。這顯然不是一個使人滿意的答覆<sup>40</sup>。

<sup>38</sup> B. Russell, *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, p. 273.

<sup>39</sup> *Idem.*

<sup>40</sup> 羅素是實在論，特別是新實在論的重要倡導者，確認特殊物和普遍物的實在性，但不認可像希臘哲學所說的基底 (substratum) 或形而上的質體的實在性。這基體或質體被視為不變的，種種屬性可依附於其上，而成為呈現在我們眼前的現象或表象。這基體、形而上的質體是可說同一性的，但也有其困難，我們很難確認它的存在性。我們的感覺只能接觸到經驗性格的東西，不能接觸形而上的、超越的東西，如基底、形而上的質體，這類東西既不在經驗的、感覺的範域之內，自然難說存在性。我們的知性、理性能否接觸這些東西呢？知性、理性不能直接接觸這些東西，但可憑其推理、推論能力來確認其存在性，像佛教經量部依當前的現象的種種性質推論它們背後應有實體、基底來支持它們，或依附於其上。但這只是推論而已，缺乏明證性，這種觀點也不能真正站得住。

## 五、論感覺

以下我們討論羅素的知識論的主體內容，這即是感覺與知覺。上面我們約略地討論過對象問題。在知識論上，認知對象是對著認知機能說的，在羅素來說，這些認知機能包含感覺、知覺、記憶、反映、想像等等。由於羅素的立場是經驗主義的實在論，一提到經驗主義，在認識論或知識論方面，感覺與知覺自然是最重要的認知機能或認識手段。一般來說，感覺與知覺基本上被納入直覺（感性直覺）的機能中，感覺是一種接受外界與料的能力，此中並未有主體與客體的分野或意識。知覺則較感覺進了一步，比較接近分別、思量等知性的能力<sup>41</sup>。

關於感覺，羅素把它定義為「一個物理原因所引起的最初的心理結果」<sup>42</sup>。這樣說，自然很模糊。說它是由物理因素所引生的最初期的心理狀態，但之後又如何呢？羅素沒有發揮下去。羅素說感覺，時常關連著知覺來說，而在感覺之先，他又提到純粹感覺 (pure sensation)。感覺與知覺都有認知義，純粹感覺則不是認知性的<sup>43</sup>。倘若不是認知性的，則是甚麼樣的活動呢？羅素也沒有交代清楚。我們大抵可以這樣理解：感覺似乎介於純粹感覺與知覺之間。純粹感覺無認知義，感覺則略有認知義，知覺的認知義又較強。

實際上，羅素的感覺的概念頗為模糊。在他的《心之分析》(*The Analysis of Mind*) 中有一專章是探討感覺與意象的，其中對感覺的闡釋仍欠清晰和精確，反而讓人有零碎（不是零亂）之感。他說感覺是心理世界和物理世界的共通處，它可被

<sup>41</sup> 在佛教，陳那的相應說法可以提一下，以做比較。陳那以認知對象有兩種：自相或特殊物與共相或普遍物，因而認知機能也有相應的兩種：現量或直接知覺 (pratyakṣa) 認識自相，比量或推理 (anumāna) 則認識共相，這兩方面構成現象層面或俗諦 (saṃvṛti-satya) 的認知活動 (pramāṇa, 量)，而得出兩種知識（知識也可以作量）。對於認知機能，日本學者喜歡說認識手段。在這裏我想我們應注意的是，既然說直接知覺，則應有非直接的知覺。直接知覺相當於羅素的感覺，非直接知覺則相當於羅素的知覺。但陳那沒有說非直接知覺。在康德來說，他認為現象層面的認知機能有兩種：感性 (Sinnlichkeit) 或感性直覺 (sinnliche Anschauung) 與知性 (Verstand)。感性相當於羅素的感覺，至於知覺，康德也有 Wahrnehmung 字眼，如同羅素的知覺那樣，略有分別、思維的意味。

<sup>42</sup> 羅素著，張金言譯：《人類的知識：其範圍與限度》，頁 48。

<sup>43</sup> B. Russell, *The Analysis of Mind*, p. 142.

看成是心、物的相交 (intersection)<sup>44</sup>。如上面所提，他說純粹感覺與認知無關，對於感覺，他也認為它本身不是知識，但它能提供有關物理世界的知識的資料給我們<sup>45</sup>。這種說法，似與康德說感性是接受性相近，接受即接受存在世界方面的資訊也。對於感覺，羅素的說法也常有不一致之處。他一方面說在我們的經驗中要確認有感覺的性格 (nature) 的東西，是很困難的。但又說通過感官而得到的東西，都是感覺。我們所見到的，所聽到的，所嗅到的，甚至是頭痛和筋肌扭傷，都是感覺<sup>46</sup>。又說在我們的覺察 (awareness) 中，有感覺在，這是一心理事件，可展示於對顏色的覺察中，而顏色是物理性格的 (physical)，可被視為感覺與料 (sense-datum)<sup>47</sup>。

在上面我們提了羅素在他的《心之分析》中多處有關感覺的說法，他的確說了一些東西，但仍不夠明白，尤其不夠具體。以下我們試就他的《人類的知識：其範圍與限度》找一個有關的而且是具體的說法看看。羅素說：

許多現象是騙人的。人們可能把鏡子裏看到的東西當作「實在的」東西。在某些條件下，人們把一件東西看成了兩件。看來虹在某一點似乎接觸到了地面，但是如果你走到那裏，你是不會找到它的。在這一方面最值得注意的現象是夢：不管夢可能多麼鮮明生動，我們醒後還是相信那些我們曾經認為我們看到過的物體是不真實的。但是在所有這些情況中，與件的核心並不是虛幻的東西，不真實的只是那些引導出來的信念。當我作夢的時候只是在我精神以外的事物不像我所認為的那樣。事實上並沒有感覺上的錯覺，而只是在把感覺材料解釋它們本身以外的符號時才發生錯誤。<sup>48</sup>

羅素在這裏以作夢作為例子來說明感覺自身是一種與它的與料直接地接觸這樣一種經驗活動，在這裏，解釋與分別是隨著這種活動而來的，不必包括在感覺之中。在夢中，我們接觸到（看到）種種事物，這接觸在夢中來說，是真實的，而且可說是感覺。當然我們醒後會知道這些事物不是真實的。在這裏羅素提醒我們，與件的核心，亦即是夢中的接觸並不是虛幻的，只是由於我們醒後知道這是發生、出現在夢中，而夢是不真實的，更精確地說應是，夢中的經驗，從夢醒後加以回想的角

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>45</sup> *Idem.*

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>48</sup> 羅素著，張金言譯：《人類的知識：其範圍與限度》，頁 201-202。

看，是不真實的。其實夢與醒的真實程度，可以說是一種比較的問題。現實的生活、活動也不見得完全是真實的。一個人可以在現實中迷迷糊糊地過日子，一切活動都是隨順他人的慣習（漸漸地也變成自己的慣習）而做出的，最後他清醒起來，甚至得到覺悟，然後回想起以前的種種活動，都是在迷茫中、迷失的狀態中表現的，因而不是真實的。羅素認為與件的核心亦即是在夢中看夢中的活動，並不虛幻，虛妄或不真實是我們對夢的態度、看法、信念。我們的信念是，夢是不真實的<sup>49</sup>。這種信念是引導性的。

上面剛提及羅素認為與件的核心亦即是在夢中看夢中的活動並不虛幻。關於這點，佛教中也有類似的說法。佛教發展到中、後期，在唯識學 (Vijñāna-vāda) 中出現有形象的量論或有相唯識 (sakarajñāna-vāda) 一學派，它認為我們在昏暗的地方或在黑夜看見前面一條長長的東西，以為是蛇，走近看，才知不是蛇，而是繩子。在視該有關物是蛇的感覺中（或可說為知覺，感覺與知覺有時很難分，下文有討論），對於蛇的形相 (ākāra) 的感覺，並不是虛幻的，也無所謂對、錯。見蛇的感覺是不對的，走近看而見繩則是對的，似乎其中有對、錯之分，但這兩個感覺活動出現在不同的時間中。見蛇是事實，見繩也是事實，這都如歷史性的事情那樣，都已發生過，我們不能以後一見繩活動來訂正前一見蛇活動。見蛇與見繩也不必矛盾，因為兩者是在不同時間中出現的活動。倘若是同時出現，便有矛盾了。

進一步，羅素又就經驗事物的同一性的感覺來說感覺活動的性格<sup>50</sup>。他以一張桌子作為例子，表示我們在不同情境看一張桌子，總會認為是同一張桌子。他說其中必有一些有關那桌子的經驗現象性質，使我們對桌子生起自身的同一性，認為它總是同一的桌子，不會變成另外一張桌子。這些經驗現象是甚麼呢？羅素自問自答，對於這個問題，答甚麼都沒有影響，但這個答覆必須是關乎經驗的因素，而不能涉及一個共認的形而上的實體的同一性 (a recognized metaphysical identity of substance)。羅素提出要注意的地方是，此中必須顯示出某一個被給予的經驗性格的東西，這東西能促使你視那張桌子為同一的桌子。此中完全不涉及任何有關形而上的實體的同

<sup>49</sup> 關於與件，羅素在其書中曾經做過說明：「這樣就存在一種介乎自然產生的信念與不能提出進一步理由的信念之間的區別。後一類信念對於認識論來說最為重要，因為它們是我們的事實的知識之不可缺少的最小量之前提。我們把這類信念叫做『與件』。」（同前註，頁 201）

<sup>50</sup> 倘若我們對感覺與知覺不做出嚴格區分（事實上也很難做出嚴格的區分）的話，這個事例也可以用於知覺的情況。

一性的假定。此中要涉及一個系統，在這個系統中，有些特殊物 (particulars) 相互關連著<sup>51</sup>。羅素的意思是，感覺只涉及經驗性的性質、質體 (entity)，特別是經驗性的性質可以組成一個相互關連的特殊物或特殊性質的系統，這系統可以讓我們確認桌子的同一性。桌子的同一性不能經由對於一些形而上的因素思考、綜合而成。無論如何，感覺只能就感官的經驗活動或經驗性質說。

## 六、論知覺

在知識論上，我們通常確認兩種機能，這便是直覺與思維。前者包含感覺與知覺，後者則包含多方面的能力，如概念分別、分析、判斷、綜合、記憶、想像、推理（推論）等。康德稱前者為感性，稱後者為知性；另外他還提到統覺 (Apperzeption)，這則是一種知性的能力，與綜合有密切的關連。大體上，經驗主義 (empiricism) 重視直覺，理性主義 (rationalism) 則重視知性，雖然他們分別用不同的字眼，但總的情況是這樣。在這裏面，直覺 (intuition, Anschauung) 的問題比較麻煩，感覺與知覺的界線很難區分。一般來說，感覺是比較單純的直覺形式，是較早發生的，此中未有明顯的分別活動和主客的對峙關係，它的作用主要是透過感官去接收外面世界的資訊，那即是感覺與料 (sense-data)。知覺則是進一步的直覺作用，它除了有感覺的作用外，在某種輕微程度上也具有分別、判斷的傾向。這可以說是感覺的進一步的發展，但它的認知作用仍是扣緊感覺與料，或康德所說的雜多 (Mannigfaltige)，未能離開感覺而做獨立思維；實際上，它離知性的階段仍是很遠很遠。英國經驗論者巴克萊 (G. Berkeley) 的名言「存在即被知」(To be is to be perceived) 中的知，應是指知覺而言；事物的存在或不存在，要由是否被知來決定，此中起碼對存在有所分別，有所覺識，這不應只是感覺的事，無寧應說是知覺的事。

對於知覺，羅素在我在上面所列舉的他的著書中都有多處闡釋及，但說得有點零散，一時難以做周延的概括。我在這裏要從他所舉的一個例子開始，來看他的知覺觀點。他假定某甲看見他的朋友靠近將要入站的火車窗口坐著，過了一會看見他在月臺上向他走過來。某甲的知覺的物理原因是某些在友人與某甲的眼睛之間穿過的光的信號。由於這光的信號，某甲雖然未能全程見到他的朋友，他仍可相信友人

<sup>51</sup> B. Russell, *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, p. 273.



在由看見他靠近窗口到看見他走在月臺上的這一段時間內他一直存在著，並且他在空間上由前一個位置到後一個位置走的是一條連續不斷的路程<sup>52</sup>。羅素的意思明顯地表示，某甲在以上的經驗中，是在運用他的知覺的。而知覺中也包含某種程度的分別、推論聯想以至判斷在內，這些工作通常是由知性或思維來做的。即使在某些時段某甲看不到他的友人，但他仍可憑著知覺中的那些推論、聯想，來確認某甲是存在的，他的由月臺步出車站口是持續的。因此，知覺除了以感覺為基礎外，還包含有知性或思維的某些作用，如分別等。

羅素指出這種把感覺核心擴展到產生一般用「知覺」這個多少有些未經證實就假定成立的名稱所表示的內容的過程，只有在我們的聯想習慣與外在世界發生的過程相符合的範圍內才是可靠的<sup>53</sup>。我覺得羅素的說法是對的，感覺可以讓我們看到上面所陳的事件中某甲的活動，但在看不到他時，某甲相信事件還是繼續著，而某甲還是在存在或生存的狀態中，不會死去或消失。某甲對整件事件的這種理解或信念，顯然不能單憑他的感覺便能成就的。其中包含有一些合理的推想、預測與判斷，這些活動不能歸諸感覺，而須歸諸知覺。故知覺是感覺的進一步的認知活動，雖然兩者仍是屬於直覺的階段，仍未完全通向知性、思維。我們或許還可以把知覺看成是感覺通向知性、思維的橋樑。但無論如何，知覺傾向於感覺，是遠遠強於它傾向於知性、思維的。

知覺作為一種認知機能，基本上還是傾向直覺一面，因此它有多處與感覺（感覺與知覺都在直覺的脈絡中說）有交集，同時，它又兼有一些知性的作用，如上面所提到的。因此，對於知覺的理解，不能孤立地把它從感覺與知性中抽離開來，獨立地進行，而是要在關連著感覺與知性的某些作用和知覺概念的情況中來理解。對於我所說的這點，羅素的著作中恰巧有一段文字非常有關連，也可說是相應，因此，以下試把這段文字引出來，然後做些提要與評論。羅素說：

我們對於事實的知識有兩個來源，即感覺與記憶。其中感覺具有更基本的性質，因為我們只能回憶已經成為感覺經驗的東西。儘管感覺是知識的一個來源，但它本身卻不是通常所說的記憶。當我們談到「知識」時，我們通常有意把認識和認識對象區別開來，但是在感覺上卻沒有這種區別。按照大多數

<sup>52</sup> 羅素著，張金言譯：《人類的知識：其範圍與限度》，頁 205。

<sup>53</sup> 同前註。

心理學家的用法，「知覺」具有知識的性質，但是知覺之所以如此是由於經驗，也許可能是由於先天的氣質，加在純粹感覺上面的附加條件而造成的。但是人們只有在下面的情況下才把這些附加條件看作知識，那就是在感覺與我暫時的心理狀態之外的其他事實之間要有一些關連。……所以從感覺過渡到知覺，不僅涉及到事實，而且涉及到事實之間的關連。可是只有在把知覺當作知識的一種類型時，它才涉及這些關連。……只有在事實之間存在著某些關連的情況下，比方說鐵的外形與堅硬之間的關連，知覺才能和實在相符。<sup>54</sup>

這裏先說及感性，可以補我們在上面所說的不足、不夠確定之處。即是，感覺不能算是知識，知識總是預認主體、對象或客體的區別的，感覺沒有這種區別。但它是成就知識所不可或缺的，因為它能接受外界的與料，而知識是必須涉及外界、存在世界方面的知識，故感覺有它的重要性。它扮演接觸外界、吸收其與料的角色，可為知性所記憶，使知性能對前此所得到的外界與料與展現在眼前的與料相比較。知覺則不同，它是感覺的進一步發揮，除了掌握到外界的與料外，也能在某一有限程度下對與料加以分別。不過，羅素說知覺有它的「先天的氣質」，這種氣質作為附加條件加在純粹感覺上，便成為知覺，而有分別、認知的作用，這一點不是很清楚。純粹感覺是完全沒有主、客的分別性的，也不涉及外界的與料，而是一種純然的心理感受。感覺比純粹感覺較為成熟，它有與料作為認知外界的資源，但仍無主、客區分，無分別作用。知覺又比感覺更進一步，它有與料，也有簡單的分別作用，可以成就簡單的知識，這包括對事物、事實的知識和它們的關係。這種關係因為還未有知性、思維的範疇概念的作用於其中，故應只是一些單純的關係。羅素所謂「附加條件」，大概是指能作初步的區別、分別作用的因素。而所謂「暫時的心理狀態之外的其他事實」顯然是指性質的區別、分別的事實，感覺必須依仗這些性質上的區別、分別的事實或功能，認知才能說，才能成為知覺；而不同的區別、分別之間的關係，誰先誰後，也應包括在內。故羅素說由感覺到知覺須經一過渡歷程，在這歷程中，要有性質上的區別、分別的事實和它們之間的關係的涉入，才能成就知覺，產生初步的知識。這種關係，應是簡單的性質之間的關係，羅素舉鐵（塊）的外形和堅硬性之間的關係來例示。至於說知覺和實在符合，讓人想起羅素

<sup>54</sup> 同前註，頁 503-504。

對傾向於知識方面的真理的理解，這即是他的符合說所涵的意思，這也應有外面實在的意味。即是說，與實在符合的，便是知識，否則便不是。而實在有它自身的客觀性與獨立性，不受人的主觀意欲所影響而有所改變。

上面剛剛提過符合說。羅素表示，像以上所說的，把感覺核心擴展到知覺有些問題，因為一般所用的「知覺」這個字眼，有些未經證實便假定能成立，它所表示的內容上的過程，只有在我們的聯想習慣與外在世界中發生的過程相符合的範圍內才是可靠的<sup>55</sup>。羅素對於知覺作為一種認知機能持保留的態度，關鍵問題在於實證，知覺的實證度並不足夠。不過，他的實在論的立場強調我們的認識須符合外在世界的事實，他認為知覺可以達至這種認識，因為知覺對於我們的聯想的習慣具有適切性。實際上，由感覺過渡到知覺，涉及性質上的區別、分別的事實和它們之間的關係，這和我們的聯想慣習或聯想模式是相應的，後者由我們的知性、思維來提供。羅素的說法的合理性或可接受性不是很強，知覺與知性、思維畢竟是兩種不同的認知機能，兩者在認知活動不但互補，而且相互合作。知覺有它的獨立性，不一定與知性、思維的運作完全相應。

在羅素的知識論中，非常重視知覺這種機能，特別是要理解個別事實而對它建立知識的場合，知覺尤其重要，他特別把知覺與個別事實的知識緊密地連繫起來，視之為經驗主義最重要的主張之一。他說：

大多數哲學家承認個別事實的知識只有在知覺或記憶起這些事實時，或者在通過正確推理從知覺或記憶起的那些事實推論出來一些事實的情況下，才有可能。<sup>56</sup>

這裏說大多數哲學家，顯然是以經驗論者為主，自然包括羅素本人在內。他們認為要得到個別事實的知識，知覺是最為核心性的因素；沒有知覺，對於外在世界的與料的掌握和分別便不可能。知覺是直覺的進一步發展，由直覺所吸納到的有關存在世界的訊息，也保留在知覺之中。在羅素看來，知覺自身便可得到有關個別事實的知識，他並不像康德那樣，強調知識成立於感性與知性的交互作用、相互合作的情境中。知覺自身固然可以成就知識，對於知覺經驗的記憶或由知覺經驗作為前提，透過正確的、有效的推理，都可以讓人得到知識。記憶和推理都是知性、思維的作

<sup>55</sup> 同前註，頁 205。

<sup>56</sup> 同前註，頁 594。

用，以下我們即轉入羅素在知性、思維（思維自然是知性的思維，故知性可以概括思維）方面的觀點。

## 七、記憶、推論與反映

在存有論上，羅素是實在主義者；在知識論上，他是經驗主義者。經驗主義者通常是重視感覺、知覺，而輕視知性、思維；理性主義者則剛好相反。後者如笛卡兒、萊布尼茲和斯賓諾莎，前者則如洛克、巴克萊和休謨。康德則兩者兼重，認為知識是感性與知性或理論理性的交互作用而成的；而且提出先驗綜合判斷的範疇概念，認為是知性的綜合、連結的形式。他把構想力（想像）放在感性與知性之間，視為溝通兩者的媒介。羅素則重視感覺與知覺，而輕視知性、思維；他也不認可先驗綜合判斷，認為判斷只有兩種：分析判斷與綜合判斷，前者是邏輯性格，是重言 (tautology)；後者則是經驗性格。他也看不起杜威 (J. Dewey) 的實用主義的知識論，認為太過浮淺。這些都是哲學史的常識了。

羅素雖然在好些方面不同意康德的知識論的觀點，但在知識成立的成素或機能方面，他大體上也是依著感性與知性這兩個主軸來說，這還是離不開康德的影響。康德說感性，他則說感覺與知覺；康德說知性，羅素則提記憶、推論和反映。另外還有一些項目，限於篇幅，在這裏也就不一一討論了<sup>57</sup>。

先看記憶和推論，羅素說：

當我們考察我們關於事實的信念時，我們就發現它們有時直接來自知覺和記憶，而在其他情況下則通過推論得出。從常識來看，這種分別並沒有甚麼困難：直接來自知覺的信念對於常識來說是無可置疑的，而推論儘管有時可能錯誤，人們卻認為在這種情況下錯誤是比較容易改正的，除非問題特別讓人看不清楚。我知道我的朋友瓊斯先生存在，因為我經常看到他。在看見他的時候，我是通過知覺知道他的，在看不見他的時候，我是通過記憶知道他的。<sup>58</sup>

<sup>57</sup> 羅素在其《心之分析》中，討論各種認識機能，但未有專章論及概念思維 (conception)，殊為可惜。

<sup>58</sup> 羅素著，張金言譯：《人類的知識：其範圍與限度》，頁 199。

記憶是知性或意識（我們通常說知性主要是就意識而言）的作用，而所記憶的可以是知覺經驗，或他人所說的，或文獻所記載的。在這幾方面的記憶對象，自然是以知覺經驗最切近知識，後二者都有出錯的可能性。至於推論，即一般所謂的推理。說到推論，我們會馬上想到邏輯推論或邏輯推理。倘若順著正確的程序去做，邏輯推理是不會出錯的。關於這方面的推論，一般人都少有異議，羅素自然不會例外。他說推論有時可能錯誤，這並不是就純形式義的推理說，而是涉及科學命題的推論，這則不光是形式的事情，而涉及對非形式的、經驗義的知識的建立問題，涉及對存在世界的理解。這種科學的推論可以很複雜，而且須假定世界本身是一有秩序、有軌則的宇宙存在體。羅素說：

科學推理所根據的知覺材料是只有我們自己才知道的；我們所說的「看見太陽」這件事是在看見的人一生中發生的一個事件，根據這個事件，經過一種長而複雜的推理過程才能推論出天文學家所說的太陽。非常明顯，如果世界亂七八糟，毫無規律可言，這種推理就是不可能的。<sup>59</sup>

羅素的意思是，我們天天看見太陽，並不表示客觀的太陽的存在性。這內裏有很多因素可以讓看見太陽是一種錯覺，不是真有太陽。這些因素包括我們的視覺器官的結構與視覺機能的作用的真實之適切性，還有大氣層、太空、光線種種問題。科學通過種種實驗配合著種種假說，克服了這些問題，而得出「太陽存在」的結論。即使是這樣，「太陽存在」亦只能有概然性，不能有必然性，因為自然科學是不可能必然性的，經驗性格的自然世界不可能提供任何必然性，後者只能在邏輯與數學中找到。

關於記憶，羅素有進一步的看法，這涉及反映，因此我們在這裏便看看反映的問題。羅素說：

一般所說的知識分為兩類：第一類是關於事實的知識，第二類是關於事實之間的一般關連的知識。與此緊密相關的還有另外一種區分：有一種可以叫做「反映」的知識，還有一種能夠發揮控制能力的知識。萊布尼茲的單子「反映」宇宙，在這種意義上單子也就「認識」宇宙。但是由於單子之間永不互相作用，它們也就不能「控制」它們身外的任何東西。<sup>60</sup>

<sup>59</sup> 同前註，頁 197。

<sup>60</sup> 同前註，頁 502-503。



關於事實的知識主要是由知覺而得到；關於事實之間的一般關連的知識，則除需要知覺外，還需知性或思維的作用，如抽象和比較，這些作用，我們在這裏不會討論，羅素在《心之分析》中也沒有以專章來探討。但他提出一種與事實、事實的關係的知識有密切關連的知識區分，區分為反映的知識和控制的知識。所謂反映，羅素沒有正面地、詳細地解釋它的運作程序，只表示某種東西可以反映其他東西，使我們對那其他東西有知識，他舉的例子是萊布尼茲的單子說。即是，單子可以反映整個宇宙，我們可以透過單子的這種作用來認識宇宙。這裏頗有些問題：我們如何便能在這種反映作用中認識宇宙呢？是認識宇宙全體 (the universe as a whole)，抑是認識宇宙中的事物呢？羅素沒有說明。我個人覺得這種反映作用的認識論意義並不明朗，倒是有比較明顯的存有論、宇宙論的意義。由於羅素沒有細說，我們對此中的存有論、宇宙論的涵義也不宜做進一步的闡發。不過，反映云云，很容易讓人聯想起唯識佛學所說的第八阿賴耶識 (ālaya-vijñāna)。這是一種潛意識，內在於眾生的生命之中，含藏著無量數的精神性的種子 (bīja)，這些種子遇到足夠的緣（條件）便會現起，形成存在世界的現象、事物。全部種子現起便會構成當事者所面對的整個宇宙，一切花草樹木、山河大地都在其中。這也可說是阿賴耶識反映存在世界，但這反映並無知識論意味，而純是宇宙論意味。至於羅素所說的能夠發揮控制能力的知識，到底是甚麼樣的知識，羅素沒有解明，而只舉單子來例示，說單子反映宇宙，因而提供有關宇宙的知識，而單子是封閉性的，沒有窗口，因而一個單子不能與其他單子溝通，不能影響、控制其他單子，它所反映的宇宙也與其他單子所反映的宇宙沒有交集。即使此中有交集，有控制現象，但如何便能說控制能力的知識呢？羅素沒有說清楚，我在這裏也就不著墨討論了。

由反映再來看記憶，羅素說：

記憶是反映的知識的最完全的範例。……對於記憶來說，符合「真理」以及因而也就成為「知識」的條件在於目前的想像與過去的感覺經驗之間的相似。……當我在記憶中有著某個事件的映像時，如果我說這個映像為「真」，那絕不是指這個語詞的通常用法。它之所以為「真」是就意象與它的原型之間所具有的那種相似來說的。<sup>61</sup>

羅素在這裏展示反映所涵蓋的內容非常豐富，它包含記憶在內，它是反映的知識的

<sup>61</sup> 同前註，頁 504-505。

完整的模型。羅素是以是否符合外面世界的真實性來說知識的，這若從記憶、反映來說，便是眼前所有的想像與過去的感覺經驗（其實也應有知覺經驗）之間的相似性，有這相似性便是知識，沒有便不是。有相似性表示符合外面世界的實況，沒有便是不符合。而過去的感覺、知覺經驗是怎樣的，則必須依靠記憶的作用。因此，記憶是成立對外面世界的知識的極其重要的條件。它可以把外面世界的事物、現象重現出來，這便是羅素所說的「原型」；我們眼前所有的意象或想像若與這原型相符，意象、想像便是真的，便可以說知識，若不相符，便是假的，便不能說知識。

## 徵引書目

羅素著，苑莉均譯，張家龍校：《邏輯與知識：1901-1950年論文集》，北京：商務印書館，1966年。

\_\_\_\_\_，張金言譯：《人類的知識：其範圍與限度》，北京：商務印書館，1997年。

Edwards, P., ed. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan, 1968.

Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

Russell, B. *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1977.

\_\_\_\_\_. *The Analysis of Mind*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1968.