

懷德海論知覺與自然

趙之振

國立清華大學哲學研究所

地址：30013 新竹市光復路二段 101 號

E-mail: ccchiu@mx.nthu.edu.tw

摘要

懷德海對感官知覺之分析與其自然觀密不可分，本文之主要目的，便是要對此一關係作深入的闡釋，以期揭示懷氏自然觀之基礎及其可能的限制。在說明懷氏對同質與異質的思維方式之區分之後，我們試圖從 (1) 思想與知覺之關係、(2) 命題之結構與 (3) 懷氏是否為概念論者等三個角度，來闡明知覺與自然之種種關係。復次，我們分辨三種關於「自然之二元分裂」的理論，並顯示其中所面臨的困難，以及懷氏一己之自然觀如何能避免這些困難之威脅。最後我們指出：由於其遣詞用字之特色以及方法論之限制，懷氏一己之說亦隱含一些內在的張力與可能的難題。

關鍵詞：懷德海、知覺、自然、自然之二元分裂

投稿日期：2011.04.06；接受刊登日期：2011.09.20

責任校對：江鈺棋、蔣逸群

懷德海論知覺與自然

在源遠流長的西洋哲學的傳統中，不同的時代對自然 (nature) 有不同的觀念。¹ 從最早的古希臘哲學到當代英美哲學中的自然主義，哲學家對自然有各式各樣的理解，即使在同樣的大傳統之下，不同的人對自然之理解也往往有相當的差異。在這一連串的發展中，毫無疑問地，近代自然科學的興起與成功，以及由之而帶來的自然觀，是佔有關鍵性的地位，它的影響一直延續到今天。由於自然科學之研究與其應用持續不斷地取得豐碩的成果，並對人類社會的各個層面產生重大的衝擊，自然科學逐漸建立其權威之地位，遂令人們認為自然科學對其對象所刻劃的，便是自然的真正面貌。然而，自然科學所提供給我們的世界圖像，與常識對世界的圖像，往往有相當的差距。舉例來說，在關於自然世界的科學圖像中，上帝是不佔有任何位置的，而且我們對發生在自然世界之事物的解釋或預測，也不需要牽涉到任何關於上帝的理論或假設；類似地，在自然科學對世界所刻劃的圖像中，道德的規範或價值似乎也沒有任何的位置。² 在一定的程度來說，這兩個

¹ 關於「自然」這個觀念之演變，柯林梧 (Collingwood) 曾經對之作過一番歷史的考察，可參看其著作《自然之觀念》(*The Idea of Nature*)，該書在他過世後於 1944 年由牛津大學出版社出版，後由青木出版社重印發行，見 Collingwood, 1986。又為了行文方便起見，本文在文字表述之形式上，並不嚴格遵守語言符號之使用 (use) 與提指 (mention) 的一般規定。有些學者往往在某符號「A」上施加引號 (即「"A"」) 以表示對該符號之提指，以別於該符號之使用，或以斜體「A」表示該符號所表述的概念；然而，除非脈絡上有容易引起誤解的地方，否則在行文上我們不會拘泥於這一類的規定。此外我們對於方括號 (即「」) 的使用方式是也鬆散的，有時是作提指之用，有時是為了豁顯文義，依不同的行文脈絡而定。

² 至於自然科學要從事這種刻劃的工作，是否需要價值或道德的規範，則是另一個問

圖像之衝突可說是驅使近代西洋哲學發展的動力之一；³ 為了解此兩者之張力，許多哲學家嘗試提出各種的回應方式，例如：為了維護常識的立場，我們可以對一些自然科學理論的預設展開批評，認為這些預設是不融貫的或沒有理據的；或是從關於自然科學之方法論的特性來顯示其限制，以此來替道德、宗教開闢另一個有別於自然科學的領域；或是把「理性」(reason) 一詞之意涵擴大，讓它同時涵蓋理論與實踐之領域；或是根本放棄宗教而全盤接受自然科學；或是採取間接的策略，先把道德的規範化約為心理層次的事物，再把心理的事物化約為物理的事物，以此方式來化解道德與科學表面上的衝突。無論如何，在近代自然科學誕生之後，許多西洋的哲學家都相當重視它所帶來的觀念上或實踐上的衝擊，就這一點而言，懷德海也不例外，他的《自然之概念》便是一部對自然以及傳統自然觀作哲學反省的著作。⁴ 本文的工作，是要從「自然與知覺之關係」這樣的角度，來闡

題。懷德海 (Alfred North Whitehead) 認為：雖然物理科學的結構並不包含任何的價值判斷，但是人類建構起科學之宏偉建築，其動機卻是牽涉到無數的價值判斷。參看 Whitehead, 1967, p.151. 又這裡只是舉例說明兩個圖像的對比，關於此兩者比較細膩的探討，可以參看：Sellars, 1991. 然而值得注意的是：「常識」之外延並非一成不變的，某一個時代之高階層的專門知識，經過時間的累積之後，可能會逐漸成為後代的常識。反之，某一時代之常識，經過一段時間之後，可能會被揚棄，也可能會變成另一時代之專門知識。但是，無論如何，至少就我們目前的歷史處境來說，上述兩個圖像的差別是相當明顯的。

³ 促使哲學思想發展的動力是複雜的，許多要素往往糾結在一起，例如社會政治制度的變遷與技術之發展有密切的關係，而此兩者對哲學思想發展之衝擊是不可忽略的。電腦及其相關技術之誕生與發展，對一些心靈哲學、形上學或倫理學問題之思考，產生了相當的影響，即是明顯的一例。

⁴ Whitehead, Alfred North. 1920 (Reprinted 1978) *The Concept of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press. 以下本書簡稱「CN」。懷氏關於自然的著作並不僅限於CN，因此下文也會涉及懷氏其他相關的文獻。

釋懷氏此一著作中的「自然」概念；我們著重在義理之疏解，而不在對此概念以及相關的議題作鉅細靡遺的批評。

在展開上述的工作之前，我們必須對這樣的工作稍作說明。首先，懷氏對自然之反省與其後期形上學之建立有相當密切的關係，⁵然而，本文並不打算涉及懷氏後期的形上學著作，這一方面固然是篇幅限制之緣故，更主要的原因則是：懷氏在自然科學著作所關懷的對象，與其形上學所關懷的對象不盡相同。簡單地說，懷氏的形上學所關懷的是關於終極實在 (ultimate reality) 或廣義的存有 (being) 的問題；而自然哲學所關懷的則是自然科學之研究對象，此即自然。換言之，至少對於後期的懷氏來說，「實在」概念比「自然」概念更為寬廣。⁶ 本文關心的是懷氏的「自然」概念，因此對於他有關實在的理論，暫不論及。其次，在懷氏對自然所作的種種論述當中，有相當的一部份是依於他對一些當代物理理論的具體看法而發的；例如：基於數學、哲學等因素的考量，他曾建立一套跟愛因斯坦不同的相對論；⁷ 要對懷氏的自然哲學作完備周全的探討，無

⁵ 極粗略地說，懷氏之思想在不同的時期所專注的領域往往有所不同，大致上可說是沿著「自數學與邏輯開始，再擴展至自然哲學 (科學哲學)，最後歸結於形上學」這樣的方向來發展 (當中還涉及教育、宗教等其他領域)，此中各個階段的關係為何，學者有著不同的詮釋；關於這些不同詮釋的簡要陳述，可參看俞懿嫻，2001，頁 6-9。值得注意的是：早期懷氏即使從事數學的研究工作，但他自謂其終極目標是「要對物質與空間之種種關係作普遍性的徹底探究，並且對數學思想之各種應用提出批評」。可見他對自然科學問題之關懷甚早。見 Lowe, 1990, p.15. 其次，懷氏的自然哲學的著作與其後期的形上學名著《歷程與實在》(Process and Reality) 有密切的關係，後者的一些重要的概念--例如永恆對象 (eternal object)，往往在前者已具胎息。

⁶ 無論實在與自然的關係為何，懷氏明言在 CN 他所關心的是自然，至於「實在」之意義為何，則不是他要處理的。見 CN 146。

⁷ 關於這兩種版本的相對論之簡要比較，可參看 Palter, 1960, pp.209-213.

疑是必須要把這牽涉到具體物理理論的部份也包括進來。然而，本文並打算觸及「懷氏如何處理物理理論」這一部份的課題；事實上，懷氏在這一方面的看法，在物理學界所產生的影響即使存在，也是相當有限的。⁸ 因此，本文並不是對懷氏的自然觀之全面探討，我們關心的是自然與知覺之關係；更仔細地說，我們關心的焦點是放在主體對自然之知覺的最基本層次，之所以如此，主要的理由是：懷氏的自然觀完全是以知覺作為出發點的，知覺是他談論自然之最終基礎。

如前所述，懷氏認為自然科學所探討的對象是自然，自然科學便是關於自然的科學；然則甚麼是自然呢？懷氏開宗明義地說：「自然是我們在知覺中透過感官所觀察到的事物，在此感官知覺 (sense-perception) 中，我們察覺到某事物，這事物本身不是思想，而且對於思想來說，它是自足的 (self-contained)。」(CN3) 所謂「自然—在感官知覺中所察覺到的事物—對思想來說是自足的」，懷氏之意是：自然是獨立於思想的。懷氏復對此語作進一步解釋：所謂「自然是獨立於思想的」，其意是：「我們可以對自然作思維，而不同時對思想 (thought) 作思維。」(CN3) 這種對自然的思維方式，懷氏稱之為「同質的」(homogeneous)。而對自然的異質的 (heterogeneous) 思維方式，乃是我們在對自然作思維時，連帶地思想到「自然是被思維的」這樣的事實。(CN3)

上述懷氏對「同質思維」的解釋，可能會引生一個疑問：如果我們把上述引文中的「思想」理解為思維活動之所思，則對自然作同質

⁸ 倒是在哲學界，至今仍然有人試圖將懷德海之歷程哲學與當代的物理學關連起來。例如：(1) Epperson, 2004. (2) Hättich, 2004.

的思維，似乎便變得不可能；因為每當我們對自然作思維的時候，自然便是思維之所思，從而我們便同時是對思想（即思維之所思）作思維了。

然則，我們該如何來理解這裡「思想」一詞的意義呢？懷氏在使用「thought」一詞時，似乎是歧義的：一般而言，此詞可以指思想活動之產物；但是懷氏有時也以此詞來指一種心靈的活動。⁹ 如果「思想」是指思想活動，則在此一意義之下，上述兩種對自然之思維方式，似乎並非窮盡的：自然科學似乎是有可能對自然作既非同質亦非異質的思維。舉例來說，某些自然主義者可以把思想活動當作一種計算的活動，再把計算活動看作是一種依循某種複雜程序的物理活動；這樣一來，思想活動可以被看作是自然的一部份，從而我們對這部分的自然的思維便不是同質的，因為我們的思維是涉及思想的一更正確地說，我們的思維對象正是思想——物理活動意義下的思想。但是，這樣的思維也不一定因此就是異質的，因為我們在從事此思維時，不一定要同時想到「這部份的自然是被思維的」。¹⁰ 另一方面，如果「思想」一詞是指思想活動之產物，而我們以此一意義來理解懷氏所說的「同質思維」，則同質思維便是這樣的思維：我們在對自然作思維時，可以絲毫不涉及對思想產物之思維。可是，這是否就是懷氏的意思呢？答案不是很確定。雖然懷氏明白地說過：「對自然之思想跟對自然之感官知覺是不同的。」(CN4) 而自然科學所關心的自然，是感官知覺之對象；然而，我們是否可以因此便認為懷氏乃是主張「自然科學所

⁹ 明顯之例為：“I do not wish to be understood as implying that sense-awareness and thought are the only activities which are to be ascribed to mind.” (CN5) 此中「thought」一詞即取活動義。在哲學上，許多字詞都帶有「活動/活動之成果」之歧義，如「知覺」、「直觀」、「論證」、「表徵」等詞皆是如此；而「思想」亦是其中一例。

¹⁰ 簡言之，「S 對 P 作思維」並不蘊含「S 對『P 是被思維的』作思維」。

關心的，不是思想的對象」呢？那倒不一定，因為我們還需要進一步釐清知覺與思想之關係是如何。舉例來說，如果知覺雖然不等同於思想，但卻包含了思想的成份，則人們未嘗不可以說：作為知覺對象的自然，同時也是思想之對象。然而，懷氏是否真的願意說：「知覺的對象是思想的對象」呢？這問題該如何回答，僅僅從他對上述兩種對自然的思維方式之說明來看，其實並不是很清楚的。¹¹

然而，比較清楚的是：對懷氏而言，自然科學的對象（亦即自然），不論它是否為思想的對象，或者只是純然的感官知覺的對象，當我們對它作思維的時候，都不是把它當作「思想的對象」或者「純然的感官知覺的對象」那樣來思維的。簡言之，對X作思維是一回事；把X當作X來思維，又是另一回事。前者不需要對「X之為X」有所察覺或意識，後者則不然。以此而言，「自然獨立於思想之外」的要義，乃在於：自然被思維，但不是以被當作「被思維之物」那樣的方式來被思維的。同樣地，自然被感官所察覺，但不是被察覺為「被感官所察覺之物」。以此而言，我們可以理解何以懷氏甚至會認為：自然除了獨立於思想之外，也獨立於感官察覺（sense-awareness）之外。用他的話來說，自然對於思想與感官察覺，都是自足的；就自然的這種雙重的自足性（self-containedness）來說，懷氏謂：「自然是自外於心靈的」（nature is closed to mind），（CN4）¹² 其意是：在感官知覺中所展現之事物，其種種的相互關係，都可以在不指涉到感官察覺或思想的情

¹¹ 懷氏一方面認為知覺是否牽涉到思想的成份，是一個很困難的心理學問題；（CN3）另一方面，他又認為這個問題大抵是一個字眼上的問題而已。（CN14）然而，無論這個問題的困難是否為心理學的，從哲學的角度來看，對此問題的不同回答，可以有不同的哲學義蘊。我在下文會對懷氏如何來看待「知覺是否牽涉到思想的成份」這個問題，提出我的詮釋。

¹² 此語或可譯作「自然對心靈封閉」；但此譯可能會引起一些對懷氏之誤解，見下文註 15。

形之下，而在思想中被表述。因此，廣義地來說，「對自然的同質思維」便是指「在完全不牽涉對心靈之思維的情形之下，來對自然作思維」的這種思維方式。簡言之，作為自然科學對象之自然，是把心靈排除在外的。¹³

一般而言，「自然獨立於思想之外」的意思往往是：自然之存在（或者自然之如其所是）與我們對之有如何的想法，是沒有關係的；或者更直接了當地說，自然之存在是獨立於思想之存在的。但是，如果上述對懷氏的理解是正確的，則對於他來說，「自然獨立於思想之外」的意思，其實與上述一般對此語之理解，是不相同的。¹⁴ 懷氏這種表述方式有一個優點：他不必先行獨斷地肯定一個獨立的自然之存在，或者獨斷地肯定自然之如其所是，是與我們的思想沒有關係的；反之，他是以我們的日常經驗——亦即上述廣義的對自然之同質思維作為始點，而這種思維的方式，是我們可以經驗到的。¹⁵ 但是，值得

¹³ 雖然典型的心靈活動是包括思想與感官察覺，但是懷氏提醒我們，我們不必預設心靈的活動只有思想與感官察覺兩種方式。(CN5) 然而，即使如此，只要我們對自然從事上述的同質的思想活動，則懷氏還是可以說：作為自然科學對象之自然，是把心靈排除在外的。

¹⁴ 懷氏提醒我們：當他聲稱「自然獨立於思想之外」時，他並沒有意圖要作一個形上學的宣言 (metaphysical pronouncement)。(CN3) 換言之，如果有人以為懷氏關於「自然之自足性」的主張，帶有「自然與思想（或心靈）是兩種不同的形上學實體」這樣的形上學義蘊，則是一種誤解。然而，如果懷氏的聲稱不是形上學的，則我們又該如何去理解此處他關於「自然與思想（或心靈）之關係」的聲稱呢？我們認為：懷氏對於「自然獨立於思想之外」或「自然自外於心靈」的聲稱，毋寧是帶有方法論上的考慮的。這些陳述一方面是以我們對自然之具體知覺為依據，亦即，在對自然的知覺中，我們往往不是把自然知覺為「被思想的自然」——以此而言，懷氏可聲稱「自然是獨立於思想的」；另一方面，在自然哲學的探究中，懷氏特意地把範圍僅限於上述知覺所觀察到的事物，而將其他關於價值或心靈的議題予以擱置不談。因此，如果我們以為他的那些聲稱是一種形上學的宣言，表達了懷氏關於「自然與心靈之關係」的形上學觀點，則便是給予這些聲稱增益了過多的意涵。

¹⁵ 如前所述，關於自然與心靈的關係，懷氏是相當謹慎的，他不希望我們有這樣的誤解：以為「自然是自外於心靈的」意味著兩者在形上學上是互斥分離的。而依據我

注意的是：同質思維不過是我們部份的心靈活動而已，懷氏充份地自覺到：我們的知覺或思維活動，往往包含著某種對道德價值或美的價值之意識或掌握。不過在他對自然的論述當中，則是刻意地把關於「自然之價值」這一部份給捨棄掉。懷氏認為：自然之價值對於「存在之形上學的綜合」(metaphysical synthesis of existence)的工作是關鍵的，但在自然哲學中，他並不從事這一方面的工作。(CN5)¹⁶

既然自然是在感官知覺中被揭露的，那麼，在感官知覺中被揭露的又是甚麼呢？懷氏肯定感官知覺中一定包含非思想的要素，此即感官察覺。然則感官察覺之對象與感官知覺之對象是否為同一的呢？或者為了避免與懷氏此時期所用的術語「對象」(object)一詞相混淆，我們可以用懷氏一己的用語，把此問題表述為：感官察覺所揭露的與感官知覺所揭露的，是否為相同的呢？懷氏明言：「如果感官知覺不包含思想，則感官察覺便等同於感官知覺。」(CN4) 以此，我們可以

們此處對懷氏「同質思維」之闡釋，恰好可以避免這樣的誤解。復次，有論者以為：懷氏一方面主張「自然是感官知覺所觀察到的」，另一方面又主張「自然自外於心靈」，似乎有自相矛盾之嫌。關於懷氏此一可能自我矛盾之討論，可參看俞懿嫻，前揭書第九章之第五節。然而，如果依照我們對懷氏的闡釋，則此一嫌疑自可消解；因為所謂「自然是自外於心靈的」，並不是如原文字面那樣表示自然對心靈是封閉的，而是表示自然對思想與感官察覺之自足性而已。又俞氏一己試圖透過柏格森的知覺觀來了解懷氏「自然對心靈封閉」之語，認為此乃是說「自然的真實性並不依賴心靈，自然和心靈一樣，各自都是真實的。」見上書，頁220。俞氏此處所說的，懷氏也許不會反對，然而，以這樣的說法，來詮釋懷氏「自然對心靈封閉」之語，則是把過多的形上學的意涵，歸屬給懷氏的文本。從該語出現的脈絡來看，懷氏之語並沒有如此的意涵。懷氏固然提醒我們不要以為「自然對心靈封閉」（「自然是自外於心靈的」）意味著兩者在形上學上是互斥分離的；但這絲毫不表示此語乃具有「自然與心靈是同樣真實的」這樣的形上學意義。懷氏的提醒，其實是隱隱顯示出他有意謹守自然哲學的研究與形上學工作之分際；關於這一點，見下文。

¹⁶ 對於這樣的綜合是怎樣的一種工作，懷氏於此並沒有進一步的說明。一般認為，懷氏在後來的形上學著作中，才把類似這裡所提到的工作收納進去。關於懷氏後期形上學的一些基本性格與方法，可參看：趙之振，1989。

說，在此情形之下，感官察覺所揭露的與感官知覺所揭露，便無兩樣。現在我們的問題是：（一）對於懷氏來說，感官知覺是否包含思想？（二）如果感官知覺包含思想，那麼，感官察覺所揭露的與感官知覺所揭露的，是否為一樣的呢？

要回答以上的問題，讓我們不妨先從感官察覺入手，因為感官察覺是感官知覺中必要的成份。懷氏說：「感官察覺揭露了具有種種要素 (factors) 的事實 (fact)，這些要素對思想而言乃是事物 (entities)。」(CN12)¹⁷ 由於感官察覺是感官知覺的必要成份，因此，感官察覺所揭露的，未嘗不可以說是感官知覺所揭露的；表面看來，這似乎也是懷氏之意。在對「自然是自外於心靈的」作解釋的時候，他說：「在感官知覺中，自然是作為一個事物之複合體 (a complex of entities) 而被揭露的，這些事物之間的各種相互關係，可以在不指涉到心靈—也就是不指涉到感官察覺或思想—的情形之下，而在思想中被表達。」(CN4-5) 從以上兩引文看來，無論是感官知覺或是感官察覺所揭露的，都涉及事物；但是，細審懷氏之表述，似乎透露出這樣的差別：感官察覺所揭露的，包括了事實，以及事實中的要素，但不包括事物，而事物是思想之對象；因此，感官察覺是不包含思想的。但是，感官知覺所揭露的則包括了事物，因此，感官知覺包含思想。由是我們認為：懷氏使用「感官知覺」一詞是有歧義的：狹義的感官知覺只是感官察覺，它不包含思想；廣義的感官知覺則包含思想。這便是我們對於上一段所述的問題（一）之回答。以此為基礎，對於上述的問題

¹⁷ 懷氏原文為“Sense-awareness discloses fact with factors which are the entities for thought.”。此中「entities」可譯為「存在體」或「存在事物」，由於在CN懷氏明白表示「entities」的意思是「事物」(thing)，故此處暫譯為「事物」。至於“entities for thought”則頗難翻譯，主要原因是事物與思想之關係並不明確；對此關係有不同理解者，可能對此片語有不同的翻譯。

(二)，我們也可以這樣回答：感官察覺與狹義的感官知覺所揭露的是一樣的，與廣義的感官知覺所揭露的則有所不同。(以下所使用的「感官知覺」一詞，除非另有說明，否則都是指廣義的感官知覺。)

從上可知，感官知覺所揭露者有三，此即事實、要素與事物；其中前兩者是感官知覺中的感官察覺所揭露的，而事物之揭露，則必須依賴思想。雖然事實與要素都是感官察覺所揭露的，但兩者是有不同的，不同之處在於：事實是尚未分化的 (undifferentiated)，而要素則是已經分化為事實之成份 (elements of fact)。(CN13)¹⁸ 當事實之成份為思想所揭露，則為事物，故我們可以說事物也是事實之元素。同樣的要素，若在感官察覺中呈現，則為事實之成份；若在思想中被揭露，則為事物。然而，思想所及之範圍比自然更為寬廣，因為我們的思維方式不限於同質的方式，並不是所有思想所揭露的事物都是自然事物(natural entities)；例如我們也可以思維關於心靈的種種問題。另一方面，不是所有的事實成份都是事物，因為不是所有的事實元素都被思想所揭露。雖然自然是作為一個事物之複合體而在感官知覺中被揭露的，但是，這樣的自然複合體的結構，是不為我們的思想所窮盡的，「就如同事實的要素永遠無法在感官察覺中被窮盡那樣。」(CN14) 對於懷氏來說，這種對事實要素的不可窮盡性，便是我們自然知識之不可窮盡性的基礎。(CN14)

懷氏說：「對感官察覺來說，終極的事實便是事件。」(CN15) 感官察覺所揭露或呈現的事實乃是不斷消逝的事件 (events)。作為事件而呈現於感官察覺中的自然，不是一個完全靜止地在那兒讓我們去觀察的自然，因為事件總是川流不息的，事件也不會重複。然而，感官

¹⁸ 此處「elements」譯作「成份」，因為它們不是指化學元素之類的事物，而是指構成事實之成份；一事實是怎樣的事實，是部份地依賴於這些成份是怎樣的成份而定的。

察覺所揭露的，除了事實之外，還有事實中的種種要素。相應於事實與要素，懷氏提到在感官察覺中的辨別歷程 (process of discrimination) 有兩個側面：一是把事實辨別為各個部份——此中各部份本身仍是事實，亦即一事實可以包含其他的事實作為其自身的一部份；懷氏將這種從對感官察覺中的事實再作辨別而得的部份事實，稱為「部份事件」(partial events)。然而，懷氏對另一個側面之表述，則比較不清楚。懷氏原文對此一側面之表述是這樣的：“the discrimination of any part of fact as exhibiting relations to entities which are not parts of fact though they are ingredients in it.” (CN14) 此語頗不易解。它或許可以有兩種可能的讀法：依第一種讀法，我們把這辨別看作是事實與事物之關係之展現，把事實之任一部份辨別為該部份事實與各事物之種種關係，而此中事物不是屬於事實的部份，而是事實的成份 (ingredients)。¹⁹ 依第二種讀法，我們把這辨別，看作是事實之任一部份展現為各事物之種種關係，依此，被展現的是事物與事物之間的關係，不是事物與事實之關係。然而，兩種讀法都不無桎礙之處：第一種讀法是把原文的「exhibiting relations to」理解為「exhibiting its relations to」；第二種讀法則是它理解為「exhibiting relations of」。雖然這兩種讀法的意涵，都未嘗不是懷氏的哲學所能容許的，但是引文到底是表達何者的意義，抑或還是第三種可能的讀法，頗不易斷定。縱使懷氏曾明白地宣稱：「除了事件之外，自然中還存在其他的要素，它們是直接地在感官察覺中向我們揭露的。」(CN15) 但是這樣的說法，分別與上述的兩種讀法是一致的，因而僅憑此仍不足以支持上述的哪一種的讀法為優。我個人傾向不採取第二種讀法，因為依照第二種讀法，被揭露

¹⁹ 參看 CN14。又「ingredient」與「factor」兩詞似乎沒有顯著的差別。不過前者似乎隱隱地暗示著與契入關係(ingression)有關，而契入正是對象與事件之關係。此處「ingression」一詞暫時採取俞懿嫻之中譯，見前揭書第九章。

的是事物與事物之間的關係，但是這種關係之揭露，應當涉及思想之運作，而不只是純然的感官察覺而已，這與「事物與事實之關係」之揭露相比較之下，距離感官察覺的活動更為遠一些。倘若如懷氏所言，此處的辨別歷程是「在感官察覺中」的辨別歷程，那麼，第一種的讀法—此辨別所展現的關係，乃是一事實之成份與該事實的關係—便與上述「感官察覺所揭露的，也包含了事實之要素」的說法完全相符。²⁰

關於事實之部份與事實之成份的差別是這樣的：事實之部份本身是事件，而事實之成份本身不是事件。在感官察覺中所揭露的事實，乃是各個部份事件 (partial events) 所聚集而成的。以我當前的感官知覺為例，我察覺到這物是紅的、這是紅的玫瑰、這紅玫瑰在桌上、此桌子在房間內、這房間很大、房間外的相思樹在動搖...等等，這種種的事件都呈現在我感官的知覺當中，而或清楚地或模糊地被我察覺到。²¹ 在這樣的感官察覺中，被察覺的整個事件已經被或隱或顯地辨別為各個的部份事件，(CN15) 因此，上述的例子並不純粹是事實本身的例子。而且，嚴格來說，由於事實是尚未分化的，我們很難用語言來描述這樣的事實。²² 從這一點來說，懷氏堅持感官察覺所揭露的

²⁰ 懷氏曾在 1922 年赴美的一次演講中提及「對自然之雙重認知」(two-fold cognisance of nature)，這是指依於形容詞之認知 (cognisance by adjective) 與依於關係性之認知 (cognisance by relatedness)。前者頗類似上述的第二種辨別；後者頗類似上述第一種辨別。關於懷氏對自然之雙重認知之陳述，參看 Whitehead, 1922, pp.2-3. 此文後來收入懷氏的著作《相對論原理》(Principle of Relativity)。(以下此文簡稱“PPS”)

²¹ 人們可能會質疑：在這個例子中，我們沒有區分事態 (state of affair) 與事件；「這是紅的玫瑰」表述的是事態，「房間外的相思樹在動搖」表述的是事件。然而，從懷氏所提到的一些例子來看，懷氏本人並沒有如此截然的區分。

²² 或許有人認為我們可以使用指示詞 (demonstrative)；但如果這樣，便已經牽涉事實之要素，而不是純然未分化的事實。

是包含事實與要素兩者，而不只是未分化的事實而已，這其實便是相當於主張：感官察覺中所給予的，是已經帶有各種要素，具有各種關係結構的事實；而且，如同前述，這些要素或結構，不是我們的思想或感官察覺所能窮盡的。

然而，這些要素之根源何在呢？僅憑以上所述，還不足以決定這個問題的答案。不過懷氏曾經猜測：低等的生物對事實要素的感官察覺，可能足以引起這類生物體的情緒或行動，而沒有引發其進一步的認知。(CN14) 無論這樣的說法是否正確，懷氏如此地猜測，似乎透露了他對要素的看法，此即：要素是事實之要素，是在感官察覺中被給予的，它們是依於事實，而不是依於進一步的認知能力（如思想）之運用，它們不是思想之類的認知能力之產物。就這一點而言，懷氏的想法似乎是傾向前康德式的。

從存有論的層次來說，感官察覺中的事實要素並不依賴於思想；然而，思想可以把要素固定而使之成為其認知的對象。例如：在時間 t_1 的感官察覺的一個要素是「紅」，在另一時間的 t_2 感官察覺的要素也是「紅」，這兩個要素都是感官察覺所揭露的，對於這兩個時間中的感官察覺，它們都各自具有「帶有其個體性的內容」(content of its individuality)，²³ 但是我們的思想可以認知到此兩者都是紅，對於思想而言，「紅」是一確定的事物 (definite entity)；從察覺中的紅轉至思想中的紅，便是「從作為一要素的紅，轉至作為一事物的紅」之過程。然而，伴隨著此過程的，則是原先具個體性的內容之喪失。雖然在思想中，帶有個體性的內容喪失了，但是這也使得我們在思想上可以溝

²³ 見 CN13。顯然地，懷氏這裡使用「內容」一詞並不預設內容一定是命題性的或概念性的。這裡所謂「帶有其個體性的內容」的紅，用當代的語詞來說，似乎較類似於作為「感質」(qualia) 或「感覺與料」(sense-data) 的紅——雖則人們對「感覺與料是否為客觀？」這問題之看法未盡相同。

通；懷氏明言：「思想是可以溝通的，而感官察覺則是不可溝通的。」
(CN13)

由於要素與事物之間有著密切的關係，一旦我們試圖以語言來表述一些關於感官察覺中帶有要素的事實，它所表述的，其實是思想中的事物或事物之間關係；但是感官察覺中的要素與思想中的事物是不可混淆的，因為對於懷氏來說，前者包含帶有不可溝通的個體性內容，而後者卻是可溝通的。讓我們回到具體例子，以說明此中之差別。試考慮語句 (A) 「這是紅的玫瑰」；我們可以從以下兩個角度來看待此一語句：(一) 藉著此語句，某說話者S試圖以挑選特定要素（紅、玫瑰）的方式，來表述其具體的察覺經驗。但是，這經驗中的要素包含了一些個體的、無法全幅地與他人共享或溝通的主觀內容，例如紅這樣的感質，或是S個人對玫瑰之愛惡的細膩感受等等。因此，嚴格說來，以A來表述S的經驗，是令人誤導的，至少也是極為片面的。(二) 語句A是要表達我對知覺經驗之思想（判斷）；一方面，這思想有真假可言，其真值是可以討論的，對於此思想，我可以與別人溝通，甚或爭論；另一方面，此思想也是關於事物的。²⁴

關於思想與事物之關係，我們或許可以用懷氏對於「命題之結構」的觀念來說明。讓我們回到上述的語句A。²⁵ 假設說話者使用語句A與某聽者溝通，此語句所表達的命題為這是紅的玫瑰。懷氏認為：像這樣的一個命題，它是由兩部份的詞組 (phrases) 所組成的，一是指

²⁴ 懷氏確實聲稱：「一切的思想都是關於事物的。」(CN5) 當然，這樣的聲稱絲毫不蘊含「思想是不可錯的」。

²⁵ 懷氏一己的例子不是 A 而是一連串的對話，其中涉及一些描述詞、代名詞「it」與指示詞「this」等等；詳見 CN6-12。我們以下對命題結構所作的說明，是依懷氏所述而來的，但不引述其個例，而是試圖揭示懷氏例子背後的一般義理。

示的詞組，另一是描述的詞組。²⁶ 此中「這」屬於前者，「是紅的玫瑰」則屬於後者。²⁷ 「這」此一指示詞使人察覺到一事物之存在，或者說，它指示了 (demonstrate) 該事物。值得注意的是，懷氏認為指示詞組僅是一種示意的動作 (gesture)，它本身不是命題的構成份子 (constituent)，被指示的事物才是命題的構成份子！當指示詞組所指示的事物是不存在的，則由該指示詞組所組成的語句，並不表達任何命題。²⁸ 因此，指示詞組在語句之功能是在於指示事物，而語句的表達功能，主要是由描述詞組來負擔。我們對指示詞組所指示的事物可以有種種的爭論，甚至有相互矛盾的看法—例如我認為「這是F」而你認為「這不是F」。²⁹ 但是，如果我認為「這是F」，而對於你而言，「這」根本是無所指的，則我們之間的看法便稱不上是矛盾的，因為對於你而言，「這是F」根本不是命題，從而沒有矛盾可言。

懷氏在CN並沒有對命題之存有論地位多作陳述，但仍然隱約透露了一些他對命題的獨特看法：(一) 透過命題，思想揭露的事物之間的關係，由於這些關係，我們才觀察到這些事物。(二) 思想把其揭露之事物當作純然的客觀物 (bare objective)，並以命題的方式來表達它們之間的關係；然而，這些事物是在自然這個複合體中的，它們不是獨立於自然而存在。(三) 指示詞組使人察覺事物，但這事物不是孤立的事物，而是在關係網中的一個關係項 (relatum)。(四) 組成

²⁶ 從這裡的用詞來看，懷氏並沒有嚴格地區分命題與表達命題之語言。同樣地，只要無礙於理解，在表達之形式上，我們的陳述也不嚴格地作如此的區分。

²⁷ 我們這裡是依照述詞邏輯的作法，把傳統命題學說中的繫詞，納入述詞的結構當中。

²⁸ 另一個可能的情形是：指示詞組對說話者而言是指示一事物，對聽者而言，卻又指示另一事物。懷氏認為這便是混淆 (confusion) 發生的情形。

²⁹ 由於指示詞「這」之所指是依賴於語言使用之脈絡而定的，因此，在某些脈絡之中（如前註所言的「混淆」之情形），「這是F」與「這不是F」不一定是相互矛盾的。

命題的整體詞組不是言語的形式所能窮盡的，它還包括產生此一命題之一般環境。³⁰ 一般來說，以語句形式來表達的命題，都是有所省略的，它只是傳達了我們所想傳達的，而把不相干的要素排除掉了。³¹

乍看之下，懷氏似乎認為：一個包含指示詞組的命題，是一個類似羅素式的命題 (Russellian proposition)，它的結構成份包含了事物本身。然而，以羅素式的方式來理解懷氏的命題觀是否正確，或許還可進一步探討，原因是懷氏對事物以及對事物之認識的看法，整體而言不一定與羅素相同。但是我們幾乎可以確定的是：依懷氏，命題式的語句，不管有多詳盡，都不足以窮盡感官察覺的全幅內容。然而，感官察覺是感官知覺的必要成份，如果感官察覺的內容無法完全以命題的方式來表達，則感官知覺之內容是否便具有非概念的成份呢？³² 換言之，就感官知覺的內容來說，懷德海會不會是一名非概念論者呢？要回答這個問題，我們首先必須考慮「內容」一詞之意思。

就某種意義而言，懷氏似乎應當被視為非概念論者。如前所述，懷氏明顯地承認感官察覺中具有某種無法溝通的、帶有個體性的內容；而且在談到對「紅」之感官察覺轉至對「紅」之思想時，懷氏自

³⁰ 懷氏的原文為：“...the verbal form is never the whole phraseology of the proposition; this phraseology includes the general circumstances of its production.” (CN9) 我是把此中的「its production」理解為「the production of the proposition」。如果把此中的「production」解讀為「產物」，則「the general circumstances of its production」便頗為費解。

³¹ 如前所述，這裡對懷氏命題觀之陳述主要是以 CN6-12 為根據。懷氏在 CN 並沒有一個明顯的命題理論，但他對一些例子的說明，卻多少透露箇中消息。

³² 此處所謂「感官知覺之內容具有非概念的成份」，其意是：某一知覺主體可以不具有概念或思想的能力，而仍然具有該知覺經驗的內容。在當代有關概念論與非概念論之爭辯當中，概念論或非概念論之版本不只一種；我們這裡對概念論/非概念論之表述是屬於典型的一種。以此一爭論所牽涉到的一些論題為背景，回過頭來檢視懷德海對知覺經驗之論述，當可有助於我們對懷氏知覺理論之理解。

己也用「內容之喪失」(lose of content) 之語，這意味著思想掌握不住感官察覺中所揭露的某些內容。如果「非概念的內容」指的便是這種帶有個體性的內容，則人們未嘗不可以說：懷氏主張感官知覺是具有非概念的內容的。

然而，一般而言，我們在談論「經驗內容」的時候，我們所使用的「內容」一詞，往往並不是指上述那種無法溝通的、帶有個體性的、類似感質或感覺與料的「內容」，而是指經驗之表徵內容(representational content)。當我們經驗到「事物是如此這般」的時候，此經驗之表徵內容即是「事物是如此這般」；如果事實上事物確是如此這般，則此表徵便是真的，如果事實並非如此，則此表徵便是假的。因此，經驗之表徵內容是有真假可言的，從而我們可以根據此一內容，進一步作推理的活動。由此可見，此一意義下的內容是可以溝通的，我們甚至可以對它進行反思或批判；而由於經驗具有這樣的內容，使得經驗可以證成相關的信念。知覺經驗具有此一意義下的內容，應是懷氏所不反對的。

一旦釐清了「內容」一詞的兩種意義之後，我們便可以比較清楚地看到，依照懷氏對「內容」一詞寬鬆的用法，他應當是同意：上述兩種意義下的內容，都是我們的知覺經驗所具有的。因此，如果對「內容」是採取這種寬鬆的用法，則懷氏無疑是會主張我們感官知覺之內容是有非概念成份的，因為他是承認感官察覺中具有某種無法溝通的、帶有個體性的內容的。然而，如果我們僅僅因此便宣稱懷氏是關於知覺內容的非概念論者，則有令人被誤導之嫌；因為這樣一來，凡是承認這種無法溝通的、帶有個體性的內容的，便都是非概念論者。然而，非概念論者關心的往往是表徵意義下的內容，亦即主張：知覺主體不必具有相關的概念／思想的能力，而其知覺經驗仍可以具表徵／證成的作用。因此，一個人縱使同意知覺經驗具有個體性的內容，亦可不必同時主張非概念論。由是以下的問題仍然存在：對於懷氏而

言，知覺主體可以不必具有相關的概念或思想能力，而其知覺仍可以具表徵或證成作用嗎？

要對這一問題作探討，我們或許可以從「與要素和事物相應的心靈能力」之釐清來著手。首先，我們在先前已經看到：要素是在感官察覺中被給予的，它們之存在依於事實，而不依於思想能力之運用。但是，作為終極事實的事件是不可能被認知的，理由是感官察覺中的事件都是不斷地消逝的，每一事件都與其他的事件不同，而認知是需要相同性 (sameness) 的，(CN143)³³ 對相同性的認知則需要理智的比較活動。然而，有趣的是，懷氏認為在感官察覺中，有一種感官的認知 (sense-recognition)，這是感官察覺的一種非理智的關係 (non-intellectual relation)，此一關係連結了心靈與自然(事實)的要素；在理論上，這種對要素的認知是不涉及任何理智的比較活動的。³⁴ 然而，懷氏也同意：在事實上，如果沒有理智之比較與判斷，則不會有認知。因此他把上述感官的認知看作是理想的極限 (ideal limit)，它為理智活動提供材料。(CN143)³⁵ 由是，感官的認知是一種對要素的特

³³ 嚴格說來，如果我們無法認知事件，則我們連「每一事件都與其他的事件不同」這樣的話都不能說。

³⁴ 自字面觀之，「感官的認知」一詞頗容易引起誤解，讓人以為這是一般從感官而來的認知。但顯然地，這裡所說的「感官的認知」是懷氏哲學中的術語，並不是指常識中我們依於感官經驗而對一般物理對象所產生的認知。關於感官的認知，一位匿名審查人寫道：「懷氏此專門術語應來自康德哲學論先驗演繹中的「the Synthesis of Recognition in a Concept」...指的是康德所說「recognition of appearances」(表象或現象的再確認)。」且不論審查人之文本證據如何，我對此一意見秉持保留的態度，理由是：首先，此處所言之綜合屬於康德提出的第一版先驗演繹中的三重綜合中之一種，乃是屬於先驗的層次，它是否能看作是對現象之再確認，值得商榷；其次，審查人所言的「現象之再確認」，是否如懷氏所說的「感官的認知」那樣，是不涉及任何理智的比較活動的，亦不無疑問。至於我們是否能夠從更寬廣的角度，來比較康德與懷德海對「知覺與自然之關係」之看法，則是另一回事，於此無法論及。

³⁵ 懷氏之所以要把感官的認知當作一種理想的極限，其理由或許是這樣的：雖然感官的認知是以非理智的方式，來揭露事件中要素；然而，科學的終極材料 (ultimate data)

殊認知，它是一種對事實元素的直接的察覺，³⁶ 它不牽涉對其他事物的關係。但是唯有透過理智之比較與判斷，我們才能認知事物以及事物之間的關係，而理智之比較與判斷的活動，則已經是我們概念能力之展現了。因此，如果知覺主體不具備相關的概念能力，則知覺活動只剩下對事實與要素的察覺；然而，對事實的察覺不是表徵的，即便是對要素的感官的認知，也不是表徵的，因為在這種非理智的、與思想無關的認知模式中，主體還沒有作出判斷等理智的活動，因此，對此活動所揭露者，還沒有真假或恰當與否可言，從而此時的知覺（感官察覺）還沒有表徵的作用。換言之，如果知覺主體不具有相關的概念能力，則其知覺便不可能具表徵作用。這樣一來，我們便可以如此回答上述的問題：懷氏不會主張非概念論。或者更恰當地說，如果我們對「內容」採取表徵義，則他不會採取非概念論的立場。³⁷

綜上所言，感官察覺為理智活動提供材料，這些材料便是事實的要素。透過理智或思想的活動，這些要素以及要素之間的關係，便成為確定的事物與事物之間的關係，換言之，事實之要素是事物（至少是自然事物）之基礎，沒有事實要素，便沒有事物，也沒有關於自然的知識。自然的事物有各種的類型，而事物之間也有各式各樣的關

並不是一個非持續性的瞬間；這些瞬間毋寧是由於思想之必然性的理由才被引介的。在實際的觀察知識當中，我們所認知的事實，乃是持續經過一段時間的知覺，才能被認知的。參看 Whitehead, 1919, p.8. (以下此書簡稱「PNK」)

³⁶ 懷氏又稱感官的認知為「對可比較的特性之感官察覺」(CN189)，可見它是一種察覺活動。此一活動是對可比較的特性之察覺，但其自身並不是一種比較的活動。又關於要素之直接地在感官察覺中向我們揭露，可參看 CN15。

³⁷ 如前所述，在當代有關概念論與非概念論之爭辯當中，概念論或非概念論之版本不只一種；因此，我們並不排除一種可能性：如果人們採取一種特殊的非概念論，則懷氏可以被看作是此一意義下的非概念論者。其次，關於懷氏的立場，我們可以進一步思考以下的問題：給予懷氏在此一時期的命題觀，他如何能或是否能接受表徵意義下的「內容」觀念？關於這個問題的討論，見下文。

係，懷氏自然哲學進一步的一項工作，便是探究這些事物之類型與關係，以及從這些事物及其相互的關係，如何衍生一些重要的科學概念（如時間、空間）。

然而，懷氏提出這種以感官察覺或知覺為基礎的自然觀，其背後尚有一個動機，此即對西洋近代自然觀之批判，這種自然觀，他稱之為「自然之二元分裂」(the bifurcation of nature)。懷氏曾經以不同的方式來表述這種自然觀，根據其中的一種表述，自然是被劃分為兩個實在系統 (systems of reality)，對於此兩種實在，懷氏說：「其中的一個實在，是理論物理所研究的事物（諸如電子）；它是有待我們去認識的實在，雖然根據這理論，³⁸ 這實在是永遠無法被認識的，因為被認識的乃是另一種實在，而此實在則是心靈之穿插活動。職是之故，自然有二，其一乃是猜測，另一則是夢幻。」(CN30) 根據另一種對「自然之二元分裂」的表述，自然被分為二：「在察覺中被觀解 (apprehended) 的自然與作為察覺之原因的自然。」(CN30-31) 前者是表觀的自然 (apparent nature)，後者是原因的自然 (causal nature)。

以上兩種表述詳略有異，但都是對同一自然觀的不同側面之描述，因為依懷氏，近代自然觀之要旨是這樣的：原因的自然其實便是理論物理所研究的分子、電子系統，雖然這樣的系統只是我們的猜測，但分子、電子被認為是會影響心靈的，會使之產生對表觀自然的察覺。心靈便是兩種自然的交會點：心靈受原因的自然之影響而察覺到表觀的自然。然而，對於原因的自然，我們只能作猜測，它卻是永遠無法被認識的，因為心靈對此一意義下的自然，是沒有察覺能力的。至於表觀的自然，我們雖然對它有察覺的能力，可是卻被視為如夢幻一般，意味著這表觀自然是主觀的，並不是客觀實在的面貌。

³⁸ 按：此處的「理論」不是指理論物理，而是指主張自然之二元分裂的理論。

懷氏認為：二元分裂的自然觀可追溯至古希臘哲學家對自然事物 (natural entities) 之形上學地位的錯誤觀念。根據此觀念，自然事物與感官察覺之要素是分離的，前者被看做是後者之托體 (substratum)，而這些要素卻被降格為自然事物的屬性，由是產生了一種事實並不存在的之區分，此即托體與屬性的區分。(CN16)³⁹ 亞里斯多德的實體 (substance) 觀念，便是體現了此一區分中的托體觀念；在「實體」的眾多意義中，亞氏強調的是把實體看作「不再述謂任何其他事物的終極托體」。(CN18) 這樣的作法，是相當於在感官察覺所揭露的事物底下，尋找或設定更具體的事物。懷氏甚至進一步認為：近代科學的物質概念和以太 (ether) 概念，都可以溯源至這種慣常的設定。(同上) 根據這種實體與屬性之區分，我們所知覺到的都是屬性，而物質則是這些被知覺的屬性所歸屬的事物。然而，隨著近代光學理論之發展，這種知覺理論所作的簡單區分便受到動搖了。以視覺為例，我們看東西需要光線傳送至眼睛，但是進入眼睛的光—無論它是粒子或是波—卻是我們所知覺不到的，由此引生初性 (primary qualities) 與次性 (secondary qualities) 之區分。這兩種性質都是我們可以知覺的，但是初性是物質的屬性，而次性則不然；就後者而言，我們知覺到的許多東西（如顏色）其實都是不存在的。⁴⁰

懷氏進一步細膩地區分上述自然觀所隱含的三種不同形式的二元分裂的理論。極端形式的二元分裂理論之主張是這樣的：表觀的自然與原因的自然分別屬於截然不同的實在秩序 (order of reality)。例如：表觀自然中之空間關係是我們所知覺的；但是原因自然中之空間

³⁹ 懷氏的原文並沒有明言此一區分是「托體與屬性的區分」，但是我認為從文本的脈絡，懷氏要指出的，應是這樣（或與之相類似）的區分。

⁴⁰ 見 CN26-27。從對次性作這樣的表述來看，我們更可以理解何以懷氏會說：「表觀自然是夢幻」。(CN42)

關係則是致因對象 (causal objects) — 如粒子 — 之間的關係，它們並不是我們所知覺的。復次，這兩種空間並沒有點對點的關連；依照此種極端形式的理論，「我們看到的草坪所佔有的空間，與組成草坪之分子所處的空間，是有某種確定的空間關係的。」這樣的說法是沒有意義的。更進一步來說，不僅空間分屬兩個不同的實在秩序，連時間也是如此地分屬兩個不同的實在秩序。(CN42)

另外一種比較中間形式的二元分裂理論，則是拒斥上述極端的形式，而容許我們可以直接認識自然，但是卻主張這樣被認識的自然，「是存在著一些心靈的附加物 (psychic additions)」，而這些附加物並不是自然的一部份。懷氏稱此理論為「心靈附加物理論」(CN42-43)。洛克 (Locke) 有關初性與次性之學說，便是此一形式的二元分裂理論之典型表現。

然而，還有一種更具薄弱形式的二元分裂理論，這理論主張：屬於科學的分子與以太都純然是概念的，「因此，只存在一個自然，此即表觀自然，而原子與以太都只是在概念性的演算方程式 (formulae of calculation) 中的邏輯字詞 (logical terms) 之名字而已。」(CN45)⁴¹ 一般談及懷氏的「自然之二元分裂」的時候，往往忽略此種主張「只存在一個自然」的理論。然則何以懷氏會把這樣的理論看作是一種關於自然二元分裂的理論？我想其理由是這樣的：自然之二元分裂在第一種形式的理論甚為明顯，不必贅說；第二種形式的理論把自然之性質劃分為截然不同的兩類，亦屬二元分裂之格局。第三種形式的理論則是把科學中的理論語詞（如「原子」、「以太」）看作沒有實質的所指，反而是我們知覺到的表觀自然才是真實的；這仍是一種二元分裂

⁴¹ 從這裡可明顯看出懷氏並沒有嚴格地區分符號之使用與提指；這樣的情形在其著作中並不罕見。

的主張，只是它與上述兩種形式不同，它所否認的是科學理論所處理的對象之實在性。⁴²

上述三種二元分裂的理論都各有其困難。極端的理論認為有兩種自然，但卻分屬不同的領域；我們的心靈受到原因自然的影響而知覺到表觀自然，但是原因的自然是我們無法認識的，我們只能對之作猜測。如此一來，科學的工作便彷彿是「以各種人為的、出自於想像的性質，來妝點這些無法被知的事物。」(CN40) 但懷氏認為科學的工作並非如此。對他來說，自然只有一個，這便是在知覺的知識(perceptual knowledge) 中呈現在我們面前的自然，而科學的工作乃是要決定此一可被知的自然之特殊性格。(CN40)⁴³ 然而，拒斥極端理論的雙重自然觀，並不意味著同時也要拒斥對事物原因之探究。懷氏曾說：「科學並不討論知識之諸多原因，而是討論知識之融貫性。科學所追尋的理解，乃是一種對於內在於自然的種種關係之理解。」(CN41) 表面看來，由於懷氏摒棄傳統「原因的自來」的觀念，人們遂可能會認為，他因此主張科學並不討論知識之原因，似屬順理成章之事，畢竟他甚至還曾明白地說：「知識便是終極的，任何對知識之「為甚麼」作解釋，都是不可能存在的，我們只能描述知識之「是甚麼」，也就是說，我們只能分析其內容及其各種內在關係，但是我們不能解釋為何知識存在。」(CN32) 然而，細究其實，懷氏並不反對科學探究事物之原因，而是反對「科學是把事物之原因或事物原因之媒介歸諸心靈」這樣的意見。懷氏強調：科學其實並不探討心靈與自然事物的關

⁴² 懷氏沒有明言誰主張薄弱形式的二元分裂理論，我想他指的可能是柏克萊 (Berkeley) 這一類的哲學家。

⁴³ 一般而言，知覺的知識與知覺的經驗 (perceptual experience) 並不同；但是，至少在行文上，懷氏對此兩者似乎沒有嚴格區分。例如他曾說：「我們對自然的知識是一種對活動 (或遷流) 之經驗。」(CN185)

係，因為心靈被認為是自然領域之外的事物，從而心靈與自然事物的關係便不是內在於自然的關係；但科學所追尋的理解，乃是一種對於內在於自然的種種關係之理解，因此，科學在追尋一連串事物的原因的時候，「那因果鍊是完全不一樣的，心靈是全部被排除在外的。」(同上) 以此觀之，科學的知識是可以包括因果知識的，只是這樣的知識並不是關於自然事物與（外在於自然的）心靈之關係，而是關於自然事物與自然事物之關係。懷氏把這種自然之一部份與其另一部份之因果關係，看作是「一種內在於自然的相互作用」(CN31)。⁴⁴ 這種因果關係既然是內在於自然，則無疑可以是自然科學的探究對象。

懷氏對比較中間形式的二元分裂理論的一項質疑，則是在於它違背了我們的常識，把我們的感官知覺強分為二：一部份是心靈的附加物，此不屬於物質對象之實在領域，例如：我們知覺到某物理對象之顏色，其實並不是該對象之真實性質。另一部份則是屬於物質對象之實在領域，而且它還是心靈附加物之原因。然而懷氏指出：如果我們追尋上述感官知覺之原因（如知覺主體之神經生理系統），則可以看出即使是初性，也該如同顏色那樣沒有真實性。(CN43-44) 懷氏明白否定初性與次性的區分，因為「一切我們對自然之知識，都是在同一條船上，要麼一起漂浮，要麼一起下沉；科學的各種建構都不過是對被知覺的事物之特性作說明而已。」(CN148)「就真實性而言，所有的感官知覺都是在同一條船上，而且必須以同樣的原則對待之。」(CN44) 而中間形式的二元分裂理論，卻是將我們的感官知覺作分別的對待。

關於薄弱形式的二元分裂理論，其困難在於最終會導致自然科學

⁴⁴ 嚴格來說，懷氏此處的看法雖然並不蘊含否定心靈因果 (mental causation) 之存在，但卻蘊含：如果認為心靈不屬於自然領域，則我們對心靈因果是沒有科學知識的。

對於自然無所斷言。懷氏指出：照理來說，在科學的領域中，演算之方程式是要陳述「某些發生在自然的事情」為真。由於純粹的數學本身並不具有物理的意義，故如果科學要對發生在自然的事情有所陳述，則總是需要作出像「存在著具有氫原子那樣性質的自然事物」之類的斷言，以此，科學之演算方程式才能夠是關於自然事物（如氫原子）的，才能具有物理的意義。然而，薄弱形式的二元分裂理論卻是否認科學之理論語詞（如「原子」、「以太」、「氫原子」等）所指的自然事物是存在的，如此一來，科學定律之陳述便與發生在自然的事情毫不相干。(CN45-46) 如果以懷氏此一時期的命題觀來看，薄弱形式的理論蘊含以下的結果：自然科學對自然事物所作的陳述其實並不表達任何命題，因為這些陳述句的指示詞組之所指是不存在的；這樣一來，自然科學對自然事物其實是毫無所說的。⁴⁵

基於對近代自然觀（乃至近代科學）之長期反省，懷氏對這種觀點的批判其實並不限於二元分裂而已。⁴⁶ 然則懷氏一己所提出的自然觀，又是否能免於上述的困難呢？如前所述，懷氏強調只有一個自然—具體的感官知覺所揭露者，即是自然。以此而言，其自然觀固然不會有極端的二元分裂理論之弊病；然而，懷氏主張科學的概念如時間、空間、原子等，都是從具體的感官知覺抽象而來的，這樣一來，會不會如同二元分裂理論那樣，導致科學所涉及的對象（及其性質）

⁴⁵ 或謂這些指示詞組之所指是相關的理論概念；但如此一來，則科學所說的仍然不是自然，而只是概念。

⁴⁶ 懷氏還曾指出近代科學所面臨的一些問題，例如著名的「具體錯置之謬誤」(The Fallacy of Misplaced Concreteness) 或「簡單定位」(simple location) 等，見 Whitehead, 1985, pp.61ff. 又懷氏也提及：從生物學的角度來看，近代的自然觀無法解釋或表達生命現象，「沒有一個生命的特徵能夠在一瞬間顯示其自身。」見 Whitehead, 1961, p.57. (此文最先發表於 *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. 2 (1919), pp.44-108.

與常識的感官知覺所涉及的對象（及其性質）分屬不同的領域？懷氏的回答是否定的，他說：「毫無疑問地，分子與原子都是抽象物 (abstractions)；但是話又說回來，克利歐佩特拉紀念碑也是如此。⁴⁷ 具體的事實乃是事件本身。……一事物作為一個抽象物，並不意味著它甚麼都不是，而僅僅是意味著：它的存在不過是自然的一個更為具體的成分 (a more concrete element of nature) 的一個要素而已。因此，一個電子是抽象的，乃是因為你不可能把事件之整體結構給徹底消滅之後，卻還能繼續保持電子之存在。同樣地，貓之咧嘴也是抽象的；分子是真實地在事件之中，與咧嘴之真實地在貓的臉上，其意義是相同的。」(CN171) 依此，科學所處理的原子、分子固然是抽象的，但是日常感官知覺所涉及的對象（如一座紀念碑、貓之表情等）也是抽象的，而且兩者皆是真實的，其為真實之意義並無不同，亦即：它們皆是存在於事件之中，並依賴事件之存在而存在。因此它們並非分屬兩個不同的實在領域。

我們可以進一步從懷氏之對象論 (theory of objects) 來對上述的觀點稍加說明。依懷氏，我們感官知覺所揭露的即是自然，此中包括事實、要素與事物。事實是不斷遷流的事件，而我們對孤立的事件是無法認識的。但是，事件是有個別特性可言的，這些特性便是事件中的要素。復次，事件與事件之間也有各種的關係，此一事件與另一事件在某方面之異同，便是由這些相關的特性與關係來決定的。就單一事件來說，它本身即具有各種要素；純粹以理論言之，我們的心靈可以藉著前述感官認知的方式，直接關連到這些要素，然而，嚴格而言，這樣的關連只是「為了理智的活動提供材料」，(CN143) 尚不足以成為知識。懷氏承認：「事實上，並不存在任何不伴隨著比較與判斷之

⁴⁷ 懷氏此處所言的應是指位於倫敦泰晤士河畔的克利歐佩特拉（埃及豔后）紀念碑。

理智產物的〔感官的〕認知。」(同上)我們可以這樣說：感官的認知是經驗之非理智的側面，而比較與判斷則是其理智的側面。(CN143)比較與判斷是思想的活動，這些活動所掌握的便是「自然中可以再次出現的成分」，此即懷氏所謂的「對象」。(CN144)值得注意的是，懷氏這裡使用模態詞「可以」(can)來對「對象」作定義式的說明，似乎暗示著：對象必須是可以重複/持續出現，但不一定要實際上重複/持續出現。以此，我認為甚至可以進一步作如此詮釋懷氏之主張：感官知覺所揭露的要素與事物，其實都是對象。但是在單一事件中的要素乃是這樣的對象：雖然它是可以重複地出現，惟其囿於單一事件，故不存在重複出現之情形；而關連到此對象的心靈能力則為感官的認知。事物卻是這樣的對象：它作為事件之特性，重複出現在遷流的諸事件中，透過如比較、判斷等活動，思想掌握這些事件的重複的成分，從而揭露了自然的某些特性，認識自然中的某些事物。⁴⁸對於同一對象，以感官的認知來揭露的，便是要素；以思想來揭露的，則是事物。由於在實際的情形中，經驗總是包含這兩種掌握對象的方式，因此，透過經驗之掌握對象，我們可以對自然的事物有所認識。懷氏認為對象之類型有很多，它們可以相當極端地不同，其數目亦無任何的限定；不過他特別指出其中三類，此即 (1) 感覺對象 (sense-object)，如某一特殊種類的顏色、聲音、味道、乃至感覺 (feeling)。(2) 知覺對象 (perceptual object)，如某一件大衣之類的日常物理對象 (physical object)，但是在錯覺中被知覺到的（如鏡中之像）也可屬於知覺對象。(3) 科學對象 (scientific object)，如電子等。⁴⁹就

⁴⁸ 懷氏說：「你不可能認知一事件，因為當它已經過去，便已經過去了。...但是一事件的特性卻是可以被認知的，...我們如此認知的事物，我稱之為對象。一對象是處於那些事件或事件之流中，其特性是由對象所表達。」(CN169)

⁴⁹ 這些對象的例子都是懷氏自己提到的。關於此三類對象及其關係之詳細說明，可參看 CN 第七章，尤其頁 149 之後。亦可參看 PNK 的第七章。

某一意義來說，無論哪一類型的對象，皆是抽象物。對於懷氏來說，抽象物之為抽象，並不是指它是屬於心靈與物質領域之外的第三領域之存在，而是指它不是最為具體的。如前所述，事件才是最為具體的，而對象則依於事件而存在的。然而，在另一方面，一事件之所以是如此這般的事件，也是依賴於「其中如此這般的對象與其他事件具有如此這般的關係」。因此，只要事件是存在的，相關的對象也就是存在的，因此也都具有真實性。既然科學對象、日常的物理對象、乃至於某一特殊種類的色、聲、香等，都是同屬對象之列，則此皆屬於自然之事物，從而初性與次性之區分便不成立。由此可見，懷氏自然觀並沒有中間形式的二元分裂理論所面臨的困難。⁵⁰ 明顯地，透過上述的對象論，我們也可以看到懷氏的自然觀不會有薄弱形式的二元分裂理論之困難，因為科學不僅是對自然有所說，而且還能談論形形色式的自然事物。

然而，縱使懷氏的自然觀能夠避免種種二元分裂理論的困難，但它本身是否能避免其他的困難呢？對於這個問題的詳盡探討，自是超出本文的工作；以下我們試圖從感官知覺與自然的關係，約略提出此

⁵⁰ 依懷氏，次性固然如同其它的對象那樣，是屬於自然的事物，但是上述三種類型的對象卻是具有不同程度的複雜性，也有不同的依存關係。詳言之，這三種類型的對象組成一個上升的層階 (ascending hierarchy)，其中最底層的是感覺對象，中間為知覺對象，最上層為科學對象，而且上一層的成員預設 (presuppose) 下一層的成員，反之則不然，故感覺對象並不預設其餘兩類型的對象。(CN149) 但問題是：懷氏所說的「預設」，到底是取形上學的意義？抑或是知識論的意義？如果是採取形上學的意義，則三類對象之間的存在便具有不對稱的依存關係，從而人們可以說此三者之實在性的程度還是有所不同的。不論這一點是否與懷氏的學說相容，我個人並不贊成以這樣的方式來理解上述「預設」之意義，因為如此一來，我們便會有「電子之存在要依賴日常的物理對象之存在，而後者之存在卻不必依賴於前者」這樣不可置信的結論。因此我傾向認為此處「預設」一詞應理解為知識論意義下的預設關係，亦即：對上層對象之認識，要依賴對下層對象之認識，反之則不然。初步看來，這樣的說法似乎不無道理；只是關於對象論所可能衍生的相關問題，我們無法在此作詳細討論。

中可能引起的問題，以及懷氏可能作出的回應。

懷氏自然觀的獨特之處在於他是以具體的感官知覺為根本的。所謂「對自然之知覺」並不意味著還有非自然者可以作為我們的知覺對象；我們知覺所及者即是自然。不幸的是，懷氏在陳述其觀點的時候，其遣詞用字往往並不是很精確與一貫，即使是關鍵性的字詞或概念，亦復如此。例如他並沒有嚴格地區分以下四者：知覺的經驗、知覺的判斷、知覺的知識以及知覺知識所關涉的世界。⁵¹ 在談到二元分裂的時候，懷氏說：「如果我們要避免這種不幸的二元分裂，我們便必須把我們對表觀世界 (the apparent world) 的知識，理解為一種對某種超越個人的東西之個別的經驗 (individual experience)。自然便是這樣的一個包含眾多個別經驗之整體；由是我們必須拒絕『自然乃是如其真實之所是』而『對自然之經驗則純粹是心理的』這樣的區分。我們對表觀世界之諸多經驗便是自然本身。」(PPS2)⁵² 知識、經驗與自然三者固然是關係密切；但是，僅從字面來看，上述引文顯示懷氏是認為：知識應當被理解為一種經驗，而對表觀世界之經驗則被當作是自然本身。乍看之下，這樣的說法頗不易理解。我想懷氏之所以有這些字詞或概念上的糾葛，一個緣由是在於：他的種種關於知識、經驗與自然之陳述，都隱然假定了我們的感官知覺是真實的，而且他是站在第三

⁵¹ 一般而言，此四者是不應混淆的。知覺的經驗與知覺的判斷並不同，我們有可能透過對象對感官之刺激而產生「事物是如此這般」之經驗，但卻由於同時擁有其它信念，而這些信念的內容與經驗內容相衝突，從而不相信（並因此不判斷）「事物是如此這般」。其次，知覺的判斷與知覺的知識也不同，我們可能會作「事物是如此這般」的判斷，卻由於判斷之內容為假而對此沒有知識。最後，知覺的知識以及知覺知識所關涉的世界也是不同的，至少前者之存在必須預設知覺主體或知識主體之存在，但後者之存在則不必有這樣的預設。

⁵² 此處所說的「表觀世界」指的是我們透過感官所觀察到的所有事物之聚集 (assemblage)。見 PPS1。

人稱（而非第一人稱）的觀點來描述我們的知覺經驗。由於知覺經驗是真實的，它便不會是純粹心理的，因為透過它，自然可以得以揭露，從而成就我們對自然的知識。其次，在真實的知覺經驗當中，一連串不斷遷流的事件發生了，而且這些事件都是客觀地具有種種特性與關係的；但是在知覺經驗中，我們只能透過知覺中的理智活動而認知這些事件中部份相關的事物，而沒法窮盡其全幅內容。因此懷氏謂自然具有「雙重性」(duality)：既有其發展性的一面，不能為我們所窮盡；但也有其恆定性 (permanence) 的一面，可以為我們所認知。⁵³

當然，我們的感官知覺不盡然是真實的，我們也有被感官經驗所欺騙的時候：感官經驗告訴我們事物是如此這般，但事實並不如此。然則我們如何判定真實與非真實的經驗呢？我想這個問題對懷氏不一定會構成特殊的困難。首先，由於懷氏認為知識所追求的是融貫性，因此，不融貫的經驗便不應當被看作真實的。其次，即使非真實經驗發生了，這發生的事件本身仍是真實的，因此透過對「此一事件與內在於自然的其他相關事件的關係」之探究，我們甚至可以進一步對非真實經驗之所以產生，給予一個因果的解釋。⁵⁴

然而，感官知覺既有真實與否可言，則表示它具有表徵的作用，它的內容是有真假可言的：內容為真，則表徵正確，內容為假，則表徵不正確。然而給予懷氏在此一時期的命題觀，他能怎樣來說明感官知覺之表徵作用呢？我們已經看過：對懷氏來說，知覺（思想）透過命題而揭露事物的關係。然而，初步看來，懷氏的命題觀似乎面臨一

⁵³ 關於自然之雙重性，請參看 PNK 98-99.

⁵⁴ 我們這裡對懷德海的辯解，已經假定了他是可以接受知識論上融貫論的學說；但是懷氏本人對於融貫性之概念所言不多，因此他如何面對一般融貫論所面臨的挑戰，我們能替他說的也不多。其次，我們這裡完全不涉及有關知識的懷疑論之難題，這是另一個不同的題目，於此不論。

些困難。(一) 依照懷氏，當一語句之指示詞組所指示的事物是不存在的，則由該指示詞組所組成的語句，並不表達任何命題。若然，則像「福爾摩斯不存在」這樣包含空名 (empty name) 的否定存在句，便不會表達任何命題，因為其中的指示詞組所指示的對象並不存在；然而，此語句卻是真的，從而是有真值的，而一般而言，真值之載體 (bearer) 正是命題。(二) 關於命題之存有論地位的問題：命題到底是屬於「自然」的層次，還是屬於「自然之表徵」的層次？如果命題是屬於自然的層次，則命題如何能表徵？純粹自然事物之間，如果不涉及心靈或意向性，如何能有表徵與被表徵之關係？其次，我們已經看到，對於懷氏來說，命題不盡然是語言性的，命題之構成份子包含了事物；如果一語句之指示詞組所指示的事物不存在，則該語句只是徒具語言之形式，其實不表達任何命題。如此一來，真正的命題就必須包含事物；然而，如果事物就是自然中的事物，懷氏似乎不能說「命題是自然的表徵」，因為命題包含事物，而不是表徵事物。

對上述第二個困難的一種可能的回應方式是這樣的：對懷氏來說，如果一語句之指示詞組所指示的事物不存在，則該語句固然不表達任何命題；但這僅僅表示：被指示的事物之存在，是命題構成的必要條件。如果一命題存在，則它的構成份子必然包含了事物，可是此命題還是可能具表徵作用的，這一部份的作用可以由它的描述詞組來承擔。在命題「a 是 F」中，如果事物 a 是 F，則表徵為真，否則為假。如此一來，懷氏似乎還是可以主張命題具有表徵的作用。

然而，這裡的問題是：描述詞組「F」是事物？抑或是事物之表徵？如果是前者，則命題「a 是 F」乃是具有關係的事物（且不論此中的關係是甚麼關係），它本身不是表徵，從而也不是自然的表徵。如果是後者，則這作為表徵的「F」本身是甚麼呢？一個可能的回答是：它就是描述詞組「F」這個語言表式 (linguistic expression)。但是，如此一來，命題「a 是 F」便成為一個頗難理解的組合，此即事

物與語言之混合物—此中 *a* 是事物而 *F* 卻是語言表式；然則此兩者如何結合？另一個可能的回答是：組成命題「*a* 是 *F*」中的成份 *F*，乃一種類似弗列格式的意義 (Fregean sense) 的東西。雖然人們對於弗列格這個獨特的概念有不同的詮釋，然而少有爭議的是：弗列格式的意義是具有客觀性格的，是可以予以公共討論的。在懷氏的哲學概念當中，其性格約略與此相當者，乃是他所說的「對象」。對象可以契入不同的事件；對象 *F* 可以重複出現在感官知覺當中，「*a* 是 *F*」與「*b* 是 *F*」可以都為真。雖然我認為懷氏的「對象」觀念未嘗不可在一定程度上關連到其「命題」觀念，然而，在 CN 或同時期的 PNK 中，關於對象之論述大抵是著重在它們之主要類別以及它們與事件之契入關係，並沒有明顯談及它們與命題之關連。更重要的是，即使我們同意命題是由事物或對象以某種關係所組成的，這只是事物或對象之間的關係，僅僅如此，知覺或思想又如何能透過它表徵事物？況且依懷氏的學說，它是思想所揭露的；因此，與其說它是表徵，毋寧說它是被表徵的事物，更為恰當。

上述問題之癥結，是在於懷氏把心靈完全排除在自然哲學的領域之外。懷氏批判地繼承了經驗論之遺緒，扣緊感官知覺來談論自然，企圖將自然科學，建立在最真實的知覺經驗之上。然而，感官知覺乃是一種心靈的活動，自然知識也是心靈活動之成果；而懷氏卻將心靈活動，乃至於知覺中的種種有關價值與規範的部份，排除在其對自然哲學探究之外。因此，當他面臨上述與「感官知覺之本性」（如知覺內容、表徵）有關之問題的時候，便不免顯得左支右絀，或是不夠完備。懷氏或許可以說，基於自然哲學之方法論的考慮，我們可以把關於心靈方面的問題暫時予以擱置。然而，懷氏關於自然（事件與對象以及其各種的關係）之論述，與他對於心靈經驗之作用與結構的理解是密切相關的；他堅持把關於心靈的問題排除在自然哲學探究之外，毋寧是透露了他的一項信念：自然，作為自然科學研究之對象，並不包含心靈，也不包含道德、美感等規範

或價值。以此觀之，雖然懷氏曾經對近代自然觀的一些謬誤予以批判，但他自己似乎仍然是秉持一種近代科學興起以後的除魅的 (disenchanted) 自然觀；根據這種自然觀，自然乃是受自然法則支配的世界，心靈以及任何具有價值或規範意義的事物，除非以某種方式被自然化，否則，終極來說，它們在這樣的世界中都是沒有地位的。因此，懷氏的自然觀似乎隱含一種內在的張力與限制：一方面，真實的知覺，以及由此而來的知識，是一種認知的成就 (cognitive achievement)；作為知識根源的知覺經驗，它並不只是發生在自然中的一連串的事件而已，而是牽涉到價值與規範意義的：它固然往往是我們對世界的種種信念之原因，但同時也是證成這些關於世界的信念之理據。在一定的條件之下，我們甚至可以回過頭來，以這些信念來批判知覺經驗之內容。另一方面，懷氏試圖以真實的知覺為基礎，來探討自然以及自然知識之哲學問題，但他所採取的方法論取向，卻使得他必須擱置與知覺有關的價值或規範性的探討，這樣的劃地自限，自是使得對有關知覺本性問題之探究，難以透徹。⁵⁵

⁵⁵ 一位匿名審查人寫道：「懷氏把心靈完全排除在自然哲學的領域之外」的斷稱，無法由作者的評述中推衍得出……設若心靈事件（心理事件）有做為自然意義的自然事實被把握，它仍可歸入懷氏的自然哲學範疇，作者並未就這觀念評述，故而不宜做此過甚的斷稱。」對於此一評論，我的回應如下：第一、把心靈排除在自然哲學之探究之外，是懷氏本人之主張，不是我的推衍的結果。第二、對於審查人的假言式的設想，我是傾向同意的。關鍵的問題是：作為自然意義的自然事實之心靈事件（心理事件）到底是怎樣的事件呢？遺憾的是，審查人對此關鍵之處並沒有提出說明。將心靈（心靈事件、心理事件）自然化之嘗試，在當代哲學並不罕見，我們固然不難設想一種「將心靈事件等同於、化約為、或隨附於 (supervenies on) 自然事件」之理論，但我不知道該審查人是否會同意這類的觀點便是懷氏的心靈觀。第三、雖然懷氏主張把心靈完全排除在自然哲學的領域之外，但其自然哲學並沒有完全排斥對心靈的探究；感官知覺便是典型的心靈活動（心靈事件或心靈狀態），在 CN 中懷氏對感官知覺之分析，未嘗不可以看作是一種對心靈之探究。復次，在對象類型當中，便有一類是感覺對象，因而心靈事件之存在，亦應是懷氏所能贊同的。然而。

然而，以更寬廣的脈絡觀之，或許我們可以這樣說：懷氏對除魅的自然觀隱然還是有所批判的，因為他充份地意識到：近代科學所描述之自然，只是實在 (reality) 的一部份而已，並不足以涵蓋整體實在之領域；至於有關實在之整體性的形上學探究，則是超出自然科學或自然哲學的範圍。⁵⁶ 後期懷氏的哲學主要便是從事這樣的形上學工作，此中有关價值之問題也被納入探討的範圍。然而這些與實在有關形上學議題，已遠超過本文之範圍，於此只能擱置不論。⁵⁷

我這裡試圖指出的是：一旦我們承認感官知覺這種事件是心靈的，而且它是具有表徵的功能的，則關於這類事件之本性的探究，總會涉及意向性或規範性等相關的問題，而懷氏對這類問題之探索未能透徹，我的猜測是因為他在 CN 中秉持一種近代科學興起以來的除魅的自然觀之故。

⁵⁶ 懷氏明白地表示：在 CN 中他並不處理實在之終極性格。(CN150-151)

⁵⁷ 兩位匿名審查人對本文給予寶貴的意見，於此謹致謝忱。本文初稿曾發表於「重探自然—人文傳統與文人生活國際學術研討會」，台南藝術大學，2008年6月25-27日。又本文之完成，要感謝楊儒賓教授之鼓勵與國科會之支持。

參考文獻

中文：

俞懿嫻 YU Yixian, 2001, 《懷海德自然哲學：機體哲學初探》*Huaihaide ziranzhexue : Jiti zhexue chutan*。臺北 [Taipei]：正中書局 [Cheng Chung Book Co., Ltd.]。

趙之振 ZHAO Zhizhen, 1989, 〈懷德海論思辨哲學之基本性格與方法〉*Huaidehai lun sibian zhexue zhi jiben xingge yu fangfa*, 《九州學刊》*Jiuzhou xuekan*, 第三卷第三期 Vol. 3 no. 3 : 35-53。

西文：

Collingwood, Robin George. 1986. *The Idea of Nature*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

Epperson, Michael. 2004. *Quantum Mechanics and the Philosophy of Alfred North Whitehead*. New York: Fordham University Press.

Hättich, Frank. 2004. *Quantum Processes: A Whiteheadian Interpretation of Quantum Field Theory*. Münster: Agenda Verlag.

Lowe, Victor. 1990. *Alfred North Whitehead: The Man and His Works*, Vol. II: 1910-1947. Ed. by J. B. Schneewind, Baltimore. The Johns Hopkins University Press.

Palter, Robert M. 1960. *Whitehead's Philosophy of Science*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

- Sellars, Wilfrid. 1991. "Philosophy and the Scientific Image of Man," in *Science, Perception and Reality*. 1-40. Atascadero, California: Ridgeview Publishing Company.
- Whitehead, Alfred North. 1919. *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1920. *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1922. "Some Principles of Physical Science," a pamphlet published by Bryn Mawr College, April 18th.
- . 1961. "Time, Space, and Material: Are They, and If So in What Sense, the Ultimate Data of Science?" in *The Interpretation of Science: Selected Essays*. Ed. by A. H. Johnson. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- . 1967. "The Anatomy of Some Scientific Ideas," in *The Aims of Education and Other Essays*. New York: The Free Press.
- . 1985. *Science and the Modern World*. London: Free Association Books.

Whitehead on Perception and Nature

CHIU Chi-Chun

Graduate Institute of Philosophy, National Tsing Hua University

Address: No. 101, Section 2, Kuang-Fu Rd., Hsinchu 30013, Taiwan

E-mail: ccchiu@mx.nthu.edu.tw

Abstract

Whitehead's account of perception and his concept of nature are closely related in his well known book, *The Concept of Nature* (CN). The main purpose of this paper is to elucidate his concept of nature therein by (1) exposing his view on the relation between perception and thought; (2) disclosing his view on the nature and structure of proposition, and (3) answering the question of whether he can be regarded as a conceptualist. These tasks together will shed light on how nature is disclosed by sense perception and what kinds of components and mental faculties are involved in such experience. Furthermore I will discern three versions of bifurcation of nature with different degrees of strength and argue that Whitehead own concept of nature can avoid the difficulties involved in those versions. Finally I will point out that although Whitehead severely rejects some fallacies related to the classical conception of modern science, which are said to be committed by some philosophers, he himself, perhaps due to his peculiar kind of methodological considerations, seems to hold in CN a disenchanted view of nature and this causes some

problems for his view on the relation between perceptual experience and nature.

Keywords: Whitehead, Perception, Nature, the Bifurcation of Nature

