

攝持和立即經驗：懷德海與布德利的感受形上學

俞懿嫻

東海大學哲學系教授

arche@thu.edu.tw

自十七世紀科學興起以來，西方哲學便陷入機械論與目的論之間的對峙；精神與自然、人文與科技、價值與事實、決定與自由、心物、主客、能所、內外，時時陷入互不相容對峙情勢。西方哲學家中的有志之士無不對此感到憂心忡忡，紛紛提出各種解決方案。於是自萊布尼茲(Leibniz)以降，漸次發展出一「泛心理論」(panpsychism)的傳統，也可說是「感受形上學」(feeling metaphysics)的前身。所謂「感受形上學」或者「感受宇宙論」(cosmology of feeling)原則上是指一與唯物論(materialism)和機械論(mechanism)對立的哲學思想。不同於後二者將自然視為由特定時空中(space-time located)、不相連屬的(discontinuous)、無意識(unconscious)、無目的(purposeless)的物質質點所構成的大機械，感受形上學主張自然是由能感受、有主體性的、彼此相關(interrelatedness)的生命單元所構成的整體。其基本論旨如下：(一) 在認識論的層次，直覺、立即、整體經驗要較感官知覺與分析概念更能把握到「真際」(reality)；(二) 在本體論和宇宙論的層次，「實在」(reality)是由主體、自發的經驗的單元所構成，而非只具慣性的死寂物質所堆砌；(三) 這「真際」或「實在」中的所有存在之為「能知」，與其他可以被認知的存在之為「所知」，有彼此交感的相關性，使「真際」成為「能所」、「主客」、「心物」、「內外」、「事實和價值」一體(as a whole)的有機整體(organism)。

「感受形上學」在西方哲學傳統中原具有舉足輕重的地位。然其發展到了十九世紀，轉向黑格爾的絕對唯心論(absolute idealism)，造成「以心靈吃吞物質」的不良後果，因而受到實在論(realism)與實證論(positivism)的駁斥和反對。加以唯物論和實證論的學說，較之更符合物理科學所描寫的世界圖像，導致「感受形上學」沒落不受重視。到了號稱「分析時代」(Age of Analysis)的二十世紀，分析哲學與實證論聯手，幾乎扼殺了形上學與思辨哲學生存與發展的空間，也使得科學興起以來各種二元對立的問題更形嚴重(因為上述學派多以否定這些問題、或者取消目的、價值與精神的實在性來「解決」這些問題)。然而與此同時，自然科學的重心已從物理科學轉移到生物科學，物理學本身也產生相對論和量子物理學的革命。根據這些科學新發展，當代歷程哲學家懷德海(Alfred North Whitehead, 1861-1947)提出「機體哲學」(the philosophy of organism)的論述，而「感受形上學」因此獲得全新面貌。

本文是有關哲學發展的巨觀研究；可說是同時具有哲學史與哲學價值的研究。歷史本是從過去到現在、從現在到未來的流程。以某種程度而言，沒有哲學可以脫離哲學史，也沒有哲學史上的課題不具有獨立的哲學意義。為了說明這「感受形上學」的最新發展，本文將以懷德海機體哲學中的「攝持論」(theory of prehensions)為主，布德利(F. Bradley)的「立即經驗說」(doctrine of immediate experience)為輔，以期有助於讀者對這個課題的理解。

壹、問題背景：

在懷德海的機體哲學(the philosophy of organism)裏，「攝持」(prehension)是構成實有的存在原理。¹根據這項原理，一切實有之所以產生、發展、更新，均出於其本身為一「能攝持的主體」(a prehending subject)。透過「物理攝持」(physical prehensions)，繼起的實有結合先前的實有，以構成其自身(是為機械因)；透過「概念攝持」(conceptual prehensions)，實有選擇滿足其意圖的「永象」(eternal objects)，即各種潛存的、可能的恆常模式，以實現其自身(是為目的因)。「攝持」是「相關性的具體事實」(Concrete Fact of Relatedness)，是構成實有或者「現行單元」(actual entities)的具體元素。「攝持」使得「現行單元」具有「向量特質」(vector character)，產生與外在世界的關係，並且涉及「現行單元」的情緒、意圖、評價與因果性。因此可以說「攝持」是所有實有「生成」(becoming)的主要作用，而宇宙萬物之所以能不斷更新變化，也是因為「攝持」的功能。由此可見，「攝持」在懷氏的機體哲學具有重要的地位。不過「攝持」這個字是懷德海自創的，許多學者因為這個怪異的概念拒絕接近懷氏的哲學。然而懷氏何以需要自創新字，作為他哲學的核心概念呢？「攝持論」究竟是一「泛心理論」(panpsychism)？一「泛心理觀念論」(panpsychistic idealism)？一「泛主體論」(pan-subjectivism)？或者一「泛心神論」(panmentalism)？還是「泛經驗論」(pan-experientialism)？懷氏何以提出這樣的概念，在他形上學的發展上，究竟有何意義？

上述問題在懷德海學者之間引發諸多爭議。懷德海的重要追隨者哈茲洵(Charles Hartshorne)認為懷氏的攝持論是一「泛心理論」。²根據哈茲洵的說法，「泛心理論」與「唯物論」(materialism)的立場相反，主張所有的存在都有感受、意圖或者心理層面(a psychic aspect)，包括常識上以為沒有心理層面的無機物質在內(根據唯物論的說法，無機物只是一堆慣性物質的累聚，但事實上無機物仍有特定的結構，可視為最低程度的靈魂)。而懷氏認為每個現行單元均為有感受(feeling)的攝持主體(a prehending subject)，這與泛心理論的主張一致。他們肯定所有存在都是擁有靈魂、主體的經驗單元；而所有事物都是由各種不同的主體和經驗單元所構成。主體之間互為條件，彼此有關，或者形成組織。泛心理論不同於唯心論(idealism)；唯心論主張外在世界依附意識而存在，在時空中的現行世界必需透過感官才能被認識，且僅能化約為人心或者神聖心靈中的觀念，因而缺乏實在性。泛心理論則不然，它可說是一種「心理實在論」(psychical realism)，既承認外在世界的實在性，也承認最低等的心理作用。比如懷氏曾主張無論是多麼微細的個體(如電子、分子)，他稱之為「機體」(organism)，都是具有「自主能力」(心理)的存在。他的「機體」概念，不同於一般生物學的「有機體」，超越了有生命與無生命的界線。³

¹ 本節所說，主要根據懷氏哲學的灌頂之作《歷程與真際》一書。「攝持」一辭，最早則見於懷氏的《科學與現代世界》(Science and the Modern World)一書。謝幼偉先生首先將prehension譯為「攝受」，不約而同地早期拙作[1988]也將之譯為「攝受」。只是「攝受」一詞稍嫌被動，為了兼顧prehension有'taking account of,' 'taking hold of' 的意思，乃將之譯為「攝持」，正好華嚴佛學也有這個名相。參見A. N. Whitehead, edited by D. R. Griffin and D. W. Sherburne, corrected edition, *Process and Reality* (New York: The Free Press, 1978)；A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Macmillan Company, 1925)；中譯本，傅佩榮譯，《科學與現代世界》，台北：黎明文化事業有限公司出版，民國七十六年；謝幼偉，《懷黑德的哲學》，台北：先知出版社，民國六十三年十月。

² Charles Hartshorne, *Beyond Humanism: Essays in the Philosophy of Nature* (1937; Lincoln: University of Nebraska Press, 1968), pp.165-177；Charles Hartshorne, "Panpsychism," in Vergilius Ferm ed., *A History of Philosophical Systems* (New York: The Philosophical Library, 1950), pp. 442-452；哈茲洵認為懷德海、羅易士(Royce, 1855-1916)、費希納(Fechner, 1801-1887)、法瑞斯科(Varisco, 1850-1933)、赫柏林(Haeblerlin, 1878-)等人，都是泛心理論者。

³ 參見拙作，〈懷德海形上學研究〉，《東海大學文學院學報》，第四十五卷，頁 375-425。

哈茲洵的觀點向為懷德海學者所接受，但近年來路易士福特(Lewis Ford)卻指出懷氏的攝持論曾歷經不同階段的發展，初期只能說是一泛主體論(pansubjectivism)，不能說是「泛心理論」。「泛心理論」是懷氏晚期思想的特色，就《科學與現代世界》(*Science and the Modern World*)所根據的「羅威爾講稿」(Lowell Lectures)本身而言，並沒有這樣的觀點。⁴福特認為懷氏晚期曾仔細區分主體性(subjectivity)、心神性(mentality)與意識之間的不同：「主體性」是指所有現行單元均有自身變化生成的立即性(all actual entities in the immediacy of their own becoming)；「心神性」是指根據現行單元的複雜性與創新能力的不同，而有不同而有不同程度的心理精神作用；而「意識」是指有高度心智能力的、能享有理智感受(intellectual feelings)的現行單元所特有的。但在稍早的「羅威爾講稿」中，上述概念並沒有這樣清楚的區分。⁵因此我們只能以極為鬆散的意義而言說「羅威爾講稿」裡有「泛主體論」的色彩，嚴格說來，那並不是「泛心理論」(指所有事物均有心理層面)。⁶事實上，懷德海最早在《科學與現代世界》一書中提出攝持論，當時他並沒有賦予所有攝持所構成的事件(events)以主體性。只有少數的攝持事件(所謂「自我客體」ego-objects)才享有主體性。攝持等同於知覺，要能知覺的存在才能攝持，太大或太小的存在未必享有攝持。因此要到了《歷程與真際》(*Process and Reality*)，懷氏才賦予每個實存以攝持主體性，每個實存心理性，這時始可稱得上發展出「泛心理論」。然而懷氏晚期主張所有實存都有心物二極(mental/physical pole)，如果說他是個「泛心理論者」了，那麼他同時也得是個「泛物理論者」(pan-physicist)了。

大衛葛瑞芬(David Griffin)對於福特的說法，則有不同的看法。他指出福特的說法只是語辭使用的問題。懷德海晚期思想明顯可見有「泛心理論」、「泛主體論」或者「泛經驗論」的色彩。福特將「泛心理論」界定為狹義地主張一切實有均有其心理層面(All actual entities have mentality)，用以區隔「泛主體論」，後者則廣義地主張所有的事件均有知覺(攝持)、內在性(interiority)和本有價值(intrinsic value)。福特把「泛心理論」看成是「泛主體論」的一種特殊形式，因而認為「羅威爾講稿」裡，只有部分章節有「泛主體論」的色彩，沒有「泛心理論」(「泛心理論」後來見於增加的章節「抽象作用」之中)。葛瑞芬則認為「心物雙極的泛心理論」(dipolar panpsychism)早已見於《科學與現代世界》一書中，懷氏根據培根的「知覺」發展出來的「攝持」概念，顯然已是一「泛主體論」或者「泛經驗論」。⁷

麥克亨利(Leemon B. McHenry)也反對福特的觀點。他認為懷氏的攝持論既衍生自巴克萊(G. Berkeley)的「心」，豈能不向唯心論傾斜？懷氏既突破傳統心物界線，賦予所有存在攝持的功能，當然可稱作是一「泛心理論」，甚而可說是一「泛心理觀念論」。⁸只是如此一來，懷氏賦予無生命的自然類似人心的性質，可能無法得到大多數學者的贊同。約翰科布(John Cobb, Jr.)也認為「泛心理論」預設了實有必需具備類似靈魂般生命系統，但大多數的實有並不具備這樣的特徵。而懷氏在這個論點上有些語焉不詳，且他的學說一向強調所有的實存同時具備心物二極，雖可稱為「泛心理論」，但同時也當稱做是「泛物理論」(panphysicalism)為妥。⁹

⁴ Lewis S. Ford, "Panpsychism and the Early History of Prehension," *Process Studies*, 1995; 24: 15-33.

⁵ Lewis S. Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics* (Albany: State University of New York Press, 1984), p. 38.

⁶ *Ibid.*, p. 245.

⁷ David R. Mason and David Ray Griffin, "Lewis S. Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics 1925-1929*," *Process Studies* 15 (1986), pp. 195-196.

⁸ McHenry, Leemon B., "Whitehead's Panpsychism as the Subjectivity of Prehension," *Process Studies*, 1995; 24: 1-14.

⁹ John Cobb, Jr., "Re-Reading *Science and the Modern World*," *Process Studies*, 27/1-2 (1998), 34-47.

懷德海學者之間的爭議雖然有助於攝持概念的分析與釐清，但總脫不了在psychic, mental, subjective, experiential等語意相近用辭之間糾纏不清，反而模糊了懷氏提出「攝持論」的意義與價值。想要了解攝持論最恰當的方式，本文以為應將之放在感受形上學的脈絡中，從該理論產生的背景著手，以收事半功倍之效。麥克亨利曾將懷氏的攝持論放在唯心論的哲學史脈絡中，認為懷德海和布德利(Francis Herbert Bradley, 1846-1924)、詹姆士(William James)、珀思(Charles Peirce)、羅易士(Josiah Royce)一致，為了反對科學唯物論(scientific materialism)和笛卡兒二元論(Cartesian dualism)中「空洞現行性」(vacuous actualities)的物質概念，因而提出攝持論來。科學唯物論者認為世界是由不具感知的物質粒子所構成，粒子之間只有外在關係(external relations)。懷德海等人為了反對這樣的學說，於是提出較感官知覺更為廣義的經驗概念，以彼此間有內在關係(internal relation)的經驗單元取代物質概念，作為構成世界的成分。¹⁰

麥克亨利的說法雖然有其可取之處，但他將懷氏的學說放在觀念論的脈絡中，顯然與懷氏的本意不符。懷氏曾一再表示反對觀念論的立場，並以機體實在論者(a organic realist)自居，豈能將他的學說看做是一種唯心論？又在前述學者中，懷氏的攝持論雖然和詹姆士所說的「單純結合的經驗」(the plain conjunctive experience)十分接近，但攝持論強調經驗之間的互攝交感(mutual immanence)，乃至將攝持發展成為一宇宙的功能，顯非詹姆士所能及。¹¹ 至於珀思和羅易士雖與懷氏在反對唯物論與二元論上的立場接近，但與懷氏本人的學說關係渺茫。其中唯有英國哲學家布德利，雖然也被貼上觀念論者的標籤 [曼德(W. J. Mander)反對將布德利看做是觀念論者，無視於其同時是個唯實論者和經驗論者]，¹²但他卻是啟發懷氏開展機體哲學最重要的哲學家之一。而布德利的「立即經驗說」(doctrine of immediate experience)，更是影響懷氏感受形上學的主要理論，當然也是其攝持論的理論淵源（懷氏自認他的哲學受到亞歷山大(Samuel Alexander)的影響很大，但就攝持論的發展過程而言，布德利顯然更為重要）。

為了重顯懷氏學說的本貌，避免學者間的細節爭執，本文將探討懷德海「攝持」一概念，以及與該學說關係最為密切布德利的「立即經驗說」(doctrine of immediate experience)，以說明這兩種理論在發展「感受形上學」(the metaphysics of feeling)的重要性。在此先需說明何謂「感受形上學」？布德利和懷德海提出此說，是為了因應何種哲學課題？

貳、近世感受形上學

近世哲學家，萊布尼茲(G. W. Leibniz, 1646-1716)的「單子論」(monadology)可說是最早的「感受形上學」。萊布尼茲認為構成宇宙萬物的基本實有，是以「力」(force, energy)為本質的精神單子(spiritual monad)。單子總在不斷地活動(in activity)---發揮生命的功能，而不只是在運動中(in motion)---機械性地移動。這萊布尼茲的「精神單子」是有知覺能力的宇宙活鏡(living mirrors)，足以反映整個宇宙。此外，雖然「單子沒有窗戶」(windowless)，有其內在目的性且不會受到外來因素的影響，但在上帝所提供的「預立和諧」(pre-established harmony)安排之下，卻能彼此協調。於是在萊布尼茲的形上體系裡，由活生生的單子構成的宇宙是一機體相關的(organic)的世界，因此他說：「據此我們可以看到一個造物、生命、動物、生力(entelechies)、靈魂存在於微小物質中的世界。」(Monadology, 114)如此萊布尼茲便為「感受形上學」描繪

¹⁰ 同注 8。

¹¹ Lowe, Victor, "William James and Whitehead's Doctrine of Prehensions," *The Journal of Philosophy*, Vol. 38, No. 5 (Feb., 1941), 113-126.

¹² W. J. Mander, *An Introduction to Bradley's Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

了一個初步的輪廓：(一) 宇宙自然是由能知覺、能感受的個體所構成；(二) 這些個體因感受而彼此間交相關連，形成一具內在關係(internal relation)的有機整體；(三) 這有感的宇宙和其中的每個個體都有其目的(teleological)。

萊布尼茲之後，巴克萊(G. Berkeley)提出另一種型態的「感受形上學」。站在主觀觀念論(subjective idealism)的立場，巴克萊主張所有存在要不是能知覺的心靈，便是被知覺的觀念(ideas)：「存在即被知覺」(esse est percipi)。存在必須存在於能知覺的「心」，這「心」可以是個人的心，其他有知覺能力的心，以及上帝無所不在的心(universal mind)。巴克萊並且認為「知覺」並非單純出於對外物刺激所產生的反應，另包含了一種對於事物間「關係」和「意義」的掌握。這使得我們真實的知覺非常具有規律性(uniformity)和一致性(consistency)，而這一切均出於上帝的安排。根據巴克萊的學說，懷德海發展出一「意義論」(the doctrine of significance)來，主張我們的知覺不是零碎感覺的集合，而是「有意義」的整體經驗。¹³於是在巴克萊「主觀觀念論」中的宇宙，不是個由死寂物質構成的宇宙，而是個由主動心靈構成的宇宙，其中最基本的存在是被知覺到的觀念。觀念即經驗，這由觀念集合而成的宇宙是一「經驗的宇宙」。巴克萊於是提供了另一形式的「感受形上學」，即一「經驗形上學」(a metaphysic of experience)。

隨著巴克萊的「主觀觀念論」接踵而至的是德國後康德哲學的「客觀觀念論」(objective idealism)。無論是菲希特(Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814)的「道德觀念論」(moral idealism)、謝林(Friedrich W. Joseph Schelling, 1775-1854)的「美感觀念論」(aesthetic idealism)，還是黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)的「絕對觀念論」(absolute idealism)，都一致認為宇宙自然是一具有內在目的的、由理性活動必然連結而成的有機整體，而所有存有的存在的理由便在於這朝向目的的自我意識活動。自然是理性的客觀系統，是由整體相關的活動力結合而成，其終極目的在實現理性的命令。於是在德國觀念論的學說裡，自然即理性精神的客觀表現，所有存有與活動都受到理性目的的支配。¹⁴ 如果說德國觀念論提供了某種形式的「感受形上學」，那便在他們強調自然是意識活動的產物，而這活動是有目的性的、彼此整體相關的。

參、布德利的「立即經驗說」

十九世紀下半葉針對科學唯物論的盛行，英國學界發產生了另一股反動的勢力---德國觀念論和新康德主義大行其道，布德利正是此一風潮中的健將。許多人因此稱他是一位「新黑格爾主義者」(a neo-Hegelian)，但他自承「對於黑格爾我當然認為他是一位偉大的哲學家，但我絕不能稱自己是一位黑格爾主義者，部分原因是我不能說我已精熟他的體系，部分原因是我不能接受他的主要原理，或者說部分主要原理。」¹⁵ 這或是因為布德利雖倡言絕對一元論(absolute monism)，卻不同於黑格爾邏輯觀念論(logical idealism)的主張。雖然布德利和黑格爾均同意「真際」(reality)是不可或分的總體(totality)，是「絕對者」(the Absolute)，不過對於如何把握這「真際」，卻持不同看法。黑格爾認為唯有理性，不同於悟性，足以深入「絕對者」的內在生命，進而把握到「真際」。布德利則否認理性有這樣的功能，他認為人類的思想僅能及於表相的世界，無法把握「真際」。思想是「關係性的」(relational)，只會製造矛盾與悖律

¹³ 參見拙作，《懷德海自然哲學》第四章，〈意義論〉。

¹⁴ 參見W. Windelband, *A History of Philosophy* Vol. II (New York: The Macmillan Co., 1901), pp. 590-620

¹⁵ 176. J. H. Muirhead, "Bradley's Place in Philosophy," *Mind*, New Series, Vol. 34, No. 134 (Apr., 1925), 173-184.

(antinomies)，而「真際」則超越一切矛盾與悖律。¹⁶ 唯有在整體無別的「立即經驗」(immediate experience)中，才能發現這樣的「真際」是「終極的事實」(the ultimate fact)。

「立即經驗」是布德利得自於黑格爾心理學中「立即經驗是無中斷的連續體，或者感覺內容的整體」的概念；是指主體、客體和二者之間關係一體的元素或層面。換言之，在立即經驗之中，無法區別能覺察者和所覺察對象之間的不同。能所合一，成為知識的起點。事實上，絕對真際既為整體，就沒有關係的差別，也不容許雜多的存在。因此在布德利的眼中，主體、客體、時間、空間、實體、屬性、變化、關係，一切分別均屬表相，終將容攝於唯一的真際之中，¹⁷這便是布德利的絕對一元論。在《表相與真際》(*Appearance and Reality*)一書中布德利曾提到「形上學的目標是去發現一能滿足理智的觀點(view)」，而他所謂的這個「觀點」是：「有個事實和既予(a fact and given)：我們在感受中的歧多與單一成為一整體(a whole)，一內藏且未分兩造(terms)與關係(relation)的整體。這一與多的立即結合，是我們開始的『終極事實』。」¹⁸換言之，布德利以一「整體無分別的立即經驗」作為既予事實，是我們所有認識的起點。那麼究竟什麼是這「立即經驗」？對我們而言，如何可知呢？

有關布德利的「立即經驗說」主要見於他的〈論我們的立即經驗之知〉(“On Our Knowledge of Immediate Experience”)一文中。原則上布德利反對彌爾(John S. Mill)一派實證主義的「感覺與材論」(sense-data theory)，反對知覺經驗中有的只是「主客」、「能所」而已。他認為我們所經驗到的不只是「客體」(object)，而被經驗的也不只是對「主體」而言的「客體」。他形容「在任何時刻有一普通情感，不只感受到我面前的事物(objects)，且沒有任何對於事物的知覺能窮盡這一活生生的情緒感(a living emotion)。」¹⁹他舉「意志經驗」(will)為例，他說「我不能把我經驗到的意願簡化為物體的運動，且我不能接受我的意願沒有任何直接知識的說法。有一能知和存有合一(a knowing and being in one)的立即經驗，一切知識由之開始。雖然所有認知以某個方式會被超越，仍將保持不變作為我已知世界的現前基礎。」在此，布德利所提出的是一「既予經驗」(a given experience)的概念。人作為能感受的、主動性的能知主體，首先被給予了「立即經驗」。這「立即經驗」是一切知識的預設，其中不分主客、能所，不作任何分別，而將一切分別包容於其中。這「立即經驗」不是經驗開始的某一個階段，隨著經驗的發展會消失；而是一直保持不變的經驗底層。「立即經驗」也是「整體經驗」，隨著知覺和觀念的增加，這「整體經驗」會將各種不同感受與這些對象結合。²⁰換言之，布德利在此區分一整體經驗的兩個層面，一是無分別的感受，另一是可不斷增加的對象與觀念。前者含攝後者，但不同於後者。

如此這「立即經驗」是「完全含蓋在一不被區分的覺察(awareness)或感受(feeling)中的單一狀態」，²¹不是心理性的「無意識」(psychical unconscious)；「無意識」雖然與心理內容(psychical

¹⁶ 參見F. H. Bradley, *Appearance and Reality A Metaphysical Essay* (London: Oxford University Press, 1893 first edition, 1969).

¹⁷ 布德利雖然認為真際不同於表相，真際是一，表相是多；真際是絕對的，表相是關係的 (relational)；真際是和諧的，表相是矛盾的，但這不是說只有真際存在，表相不存在。反之，布德利認為表相的存在無可置疑，真際之中必然含攝表相，表相是「真實的」表相。而表相之外別無真際，真際是表相的總體。只是表相在真際之中必須轉化，化除其中矛盾的部分，使之融入整體和諧。參見F. H. Bradley, *Appearance and Reality* (London: Oxford University Press, 1969), p. 132.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 491f.

¹⁹ F. H. Bradley, “On Our Knowledge of Immediate Experience,” *Mind*, New Series, Vol. 18, No.69 (Jan., 1909), 40.

²⁰ *Ibid.*, p. 48.

²¹ *Ibid.*, p. 51.

content)相連，但外於「我的經驗」(I experience as mine)，而「立即經驗」則是「我的實際意識經驗」(my actual conscious experience)。至於所有的「間接經驗」和其他特殊的感受，雖然會不斷超越與增加，但仍以「立即經驗」為基礎，且總是處於其內。這是因為我們總是會不斷添加過去所沒有的經驗，因此「立即經驗」總是被超越；但另一方面，我們不可能有不被感受的經驗內容，因此「立即經驗」也不可能被超越。又「立即經驗」作為一般感受(*general feeling*)其內容並不單純，而有內在歧異性(*internal diversity*)。這感受是一「非關係的」(*non-relational*)覺察，其中可以含蓋無數的差異。在這樣的意識狀態，我們經驗到一個「非我」(*not-self*)，一個其中不會有「其他」(*an other*)對象的感受。而這「非我」的對象以及在我心之前主客的關連(*the object and subject related*)都只是感受，因為所有的實際經驗必在我的感受範圍內。²²根據上述分析，布德利於是對「立即經驗」提出以下說明：

在我心靈狀態的每一刻，不管那是什麼，有一整體是我立即覺察到的，它是一多在一中被經驗到的非關係性的統體(*an experienced non-relational unity*)。且主客和每個可能的關係和事項(*term*)只要被經驗，必落入且有生氣地依賴於這樣一個被感受的統體。...[換言之]感受與對象的整個經驗是一非關係性的立即感受到的統體。這整個被經驗的關係性的意識，便落入一直接覺察中。這直接覺察自身是非關係性的。它不會顯示在一關係性的架構中以分析出一個或更多元素、或者作為一個關係或很多關係，或者是這些抽象概念的總和或集合。²³

一個關係僅存在於兩個事項（兩造）之間，這些事項必是客體對象。因之，立即經驗作為一個關係的事項，只要成為一個部分對象，就會喪失作為感受整體(*a felt totality*)的性質。在立即經驗和被感受內容之間的關係，尤其是超越它的內容，必只被當作是一個事實。

這裡必需先說明布德利所謂的「關係」。「關係」一詞原是最普遍的範疇概念，泛指所有與實體相關者。亞里士多德曾提出十大範疇：實體、性質、數量、關係、地點、時間、狀態、位置、主動被動等，而「關係」正是其中的一個範疇。亞里士多德將「實體」視為終極範疇，其餘範疇均處於「述詞」(*predicates*)地位，是其屬性。這個構想直到康德(*I. Kant*)有了一百八十度的轉變，他的先驗分析論(*transcendental analytics*)將亞氏的範疇化為先驗的悟性形式(*a priori forms of understanding*)，而「關係」也成為一種主體的認識形式。布德利則將「關係」的概念擴大到極致，除了「實體」之外，他將亞氏所有的「述詞範疇」均視為「關係」。「關係」不僅是指普通以為的時空關係、因果關係、數學關係、倫理關係，還包括所有的事物性質。簡言之，任何可以被區分的事物相對於純粹經驗而言，都是一種「關係」。²⁴所有的關係都有「兩造」(*two terms*)，如果純粹經驗本身成為其中的「一造」，自然會偏頗不全；因此布德利認為「立即經驗」只要一旦陷入分別，成為「關係性的意識」，便會立即喪失其總體性(*totality*)。

²² *Ibid.*, p. 51-52.

²³ *Ibid.*, p. 52.

²⁴ 參見Brand Blanshard, "Bradley on Relations," in Anthony Manser and Guy Stock eds., *The Philosophy of F. H. Bradley* (Oxford: Clarendon Press, 1984), pp. 211-226.

於是布德利將「非關係性的」、「無分別的」立即經驗作為我們一切經驗的底層，而我們覺察到所有關係和區別的經驗則建立於其之上。一切認識分別均從「立即經驗」開始，而被認識的實際對象可能是不穩定的，必須能排除這些不穩定性和使心靈滿意，我們才能形成有關該對象的完整觀念。因此在我們面前的實際對象是不完整的，唯有關於對象的觀念才是完整的和全面的(all-inclusive)，而能提供這項觀念的唯有「立即經驗」。他說：

我的經驗起始是非客觀的(non-objective)，也是非關係性的；但另一方面是真實的(positively)。經驗到來是已出現在我面前的某物。...整個過程是我們的實際對象不能滿足我們，因它是不完全的，而唯有完全的對象可以滿足我們。我們想要從外以關係性的附加性質、從內以關係性的區分去完成我們的對象。如此感受到的任何結果，不管多麼全面涵蓋，會比我們實際經驗到的少。我們假設有一實證的、無分別的、非關係性的整體，那包含了比對象（外物）還要多的內容，最後包含了所有我們經驗到的。²⁵

於是根據布德利的說法，我們的「立即經驗」不是「感覺與材」或「印象」(impressions)的集合，也不是感覺原子的累聚，而是一連續的、無分別的、非關係性的整體感受。正如前面曾提及，布德利的形上學以發現「終極事實」(the ultimate fact)為目的，而這終極事實正是「立即經驗」。「立即經驗」是對絕對實際的感受；絕對實際之中既然沒有關係差別，是一整體，當然不容許雜多的存在。這便是布德利的絕對一元論(absolute monism)。根據這項立場，「立即經驗」不是洛克的簡單觀念，也不是休謨的「印象」，而是整體無別的意識感受(feeling)，是一項經驗的無限的行動(an infinite act of experience)。²⁶這樣的經驗是最高層次的立即感受，在這層次中，主體與客體之類的對立語詞寂然無聲，彼此喪失外在性。可以說「立即經驗」正是融合雜多事物外在性的純粹精神，在這整體之中一切事物成為具有內在關係的部分。²⁷我們可以稱布德利的這項學說為「觀念機體論」(idealist organism)。

布德利根據「立即經驗」的概念發展出一感受形上學。這裡的感受不是經驗的或者心理的感受，而是作為所有存在實質基礎的感受(a substantive feeling)。根據布德利(1914)的說法，這實質性的感受是「非關係性的整體經驗」(the non-relational whole of feeling)，也是構成整個宇宙的最終中心(a finite center)。表面看來，這絕對一元的經驗實際是來自黑格爾的心理學，但實際上布德利強調這實際是「經驗」，仍不脫彌爾感覺論（即英國經驗論傳統）的影響。

肆、懷德海的「攝持論」

雖然布德利的感受形上學極具原創性，在哲學史上有其一定的地位，然而其困難也是明顯可見的。這項學說既不脫唯心論的傳統，又主張一元論，便不能免於唯心論與一元論所遭遇的種種難題。唯心論不容許外在世界的實在性，一元論否認世界的多樣性，這都與我們對世界的一般認知不相容。懷德海的基本哲學立場和布德利一致：企圖化解「自然與精神」、「心與物」、「事實與價值」的對立二分，這使他在哲學發展的早期階段，受到布德利的深厚影響。懷氏曾坦承道：

²⁵ F. H. Bradley, "On Our Knowledge of Immediate Experience," pp. 61-62.

²⁶ F. H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, pp. 172-173.

²⁷ F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, pp. 146-147.

...我承認和布德利密切相繫，除了布德利和其學派所有哲學家及柏拉圖相同之處---將柏拉圖視為黑格爾主義者這點，我和他立場不同。我和他們的不同在於他們將現行世界看作是虛幻、相對、不實的。柏格森和我對此看法不同，他主張理智必然將歷程的理念虛假化。²⁸

事實上，懷氏機體哲學的灌頂之作《歷程與真際》之名，和布德利的名著《表相與真際》(*Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*, 1893)頗為類似。而懷氏的書名正暗示他的學說與布德利有著既相似又相反的關係；以「歷程」取代「表相」，顯示懷氏站在實在多元論(realistic pluralism)的立場，對布德利否定現行世界真實性感到不滿。在布德利而言，「表相」和「真際」，是對立的概念；日常經驗到的表相世界，總是導致矛盾的認知。唯有無分別的一元整體(totality)，才是真際。現行世界，變動不居，只是夢幻泡影。對懷德海而言，「歷程」就是「真際」，唯有透過「歷程」的概念，我們才能把握到宇宙實相。於是懷氏認為自己的立場和亞里士多德最為相合，他的《歷程與真際》在以亞里士多德分析「生成變化」(becoming)的相同等級，分析「毀滅消逝」(perishing)。然而另一方面，懷氏並未因此放棄把握這「消逝」中的永恆元素。透過對「記憶」和「因果性」(causality)的體悟(apprehension)，我們可以感受到無窮的意義，以及毀滅中的不朽。於是懷德海又說：

這便是環繞整個《歷程與真際》一書發展的關鍵理念，在許多方面我發現我和布德利是完全相同的。²⁹

基於此，我們可以看見懷氏在《歷程與真際》的第三部份，也就是「攝持論」，和布德利一樣長篇大論地發表經驗的哲學，並且借用布德利「立即經驗」(immediate experience)的概念，發展出一感受形上學。布德利的「立即經驗」說，強調經驗的整體性，化除主客二分，與懷德海的觀點一致。不同的是懷德海的「立即經驗」並沒有達到布德利所謂「純粹精神」的層次，只是單純的感官知覺直接所得，因此較接近「實在論」，而非「觀念論」。

懷德海在其早期著作中，曾一再強調他的自然哲學是以「立即經驗」為起點，唯有透過立即經驗認識到的自然，才是真實的自然。這「立即經驗」並不是傳統經驗論者洛克(John Locke)、休謨(David Hume)或者其後彌爾(John Stuart Mill)所主張的感覺與材，而是能把握事物之間關係的、有意義的(significant)經驗，即對整體自然相關性的「感官覺察」(sense awareness)以及對自然變遷的體會。³⁰懷德海的「立即經驗」顯然和布德利的說法極為接近，是掌握整體事物各部分內在關係的經驗，簡單地說，就是整體經驗。但不同於布德利以「立即經驗」是「非關係性的」、「無分別的」，懷德海則以之為對於事物間「關係」和「意義」(significance)的覺察(awareness)，而「覺察」正是「攝持」概念的前身。而所有「關係」中，最普遍的關係是「時空」。因此對懷德海而言，自然最終的事實、宇宙最基本的存在不是「物質實體」，而是「時空關聯者」(space-time relata)的「事件」(events)和「機體」(organism)。到了懷德海形上學發展成熟之後，他乃將「感官覺察」轉化為「攝持」和「感受」，這使得懷氏的形上學

²⁸ A. N. Whitehead, "Process and Reality," in *Essays in Science and Philosophy* (New York, Philosophical Library, 1947), pp. 116-117.

²⁹ *Ibid.*, p. 117.

³⁰ 拙作，〈覺察論〉，《懷德海自然哲學--機體哲學初探》，台北：正中書局，2001年，頁199-224。

也發展成爲一「感受形上學」。以下將先說明懷氏如何發展出「攝持」概念來，進而根據《歷程與真際》一書，就懷氏思想成熟期「攝持」概念作一介紹，以明其與布德利「立即經驗說」之間的關係；最後探討兩者提出「感受形上學」的意義與價值。

「攝持」(prehension)是懷德海晚期形上學的另一個重要概念，首見於《科學與現代世界》一書。在自然哲學時期懷德海稱「立即經驗」指發生在時空之中的「事件」(events)，所謂「時空關聯者」(space-time relata)，是最具體的存有。在《科學與現代世界》中，懷德海爲了強調這時空關聯者的經驗內容，以及含攝其他事物的功能，特別鑄造了「攝持」這個名詞。他指出自然的基本事實，是「具有攝持功能的機體」，而不是「簡單定位了的物質」。機體透過「攝持」的作用，得以和其他的「現行單元」或者「永象」產生「內在關係」。物質則只能根據機械法則，以「外在關係」相互作用。是以物質粒子是孤立的，彼此不相連屬。³¹到了《歷程與真際》一書，懷德海則大大地敷陳一套更爲細緻的「攝持論」，以滿足他建立經驗形上學的需要。「攝持」(或者「相關性的具體事實」(Concrete Facts of Relatedness))成爲懷氏形上架構(metaphysical scheme)中八個「存在範疇」中的一個；是他整個機體哲學的四個基本理念之一，³²也是「現行單元」擺脫傳統實體概念「空洞現行性」的關鍵。這套「攝持論」一如既往是以「知覺論」(theory of perception)爲基礎的理論，因此在介紹「攝持論」之前，我們應先簡單瞭解懷氏晚期的「知覺論」。

傳統經驗論主張「經驗」是知識的來源，而取得「經驗」的管道便是「知覺」(外感官與內省)。懷德海則認爲「經驗」不能化約爲「知覺」，而「知覺」也不能化約爲「感官知覺」或者僅是「感覺與料」的取得。「感覺論」往往以爲「知覺」是以感官作爲取得外在世界知識的唯一途徑，懷德海卻認爲還有「非感官的」(nonsensory)的知覺型態。他說：「感官知覺雖然在我們的意識裏地位卓越，卻是非常膚淺的經驗。」³³他還說：「如果我們發現非感官知覺的例證，卻又暗自將知覺等同於感官知覺，那將是阻礙系統形上學發展的致命錯誤。」³⁴爲了更完整的說明「知覺」與「經驗」的全貌，懷德海《象徵系統其意義與效用》(*Symbolism Its Meaning and Effect*)一書中提出「知覺三態論」，以取代「感覺論」。「知覺」有三種型態：一是「呈現立即性」(presentational immediacy)，二是「因果效應性」(causal efficacy)，三是「象徵指涉性」(symbolic reference)。其中前兩種涉及以外在世界爲認識對象的感官知覺，或稱「直接認知」(direct recognition)；「象徵指涉性」則涉及我們對「感覺與材」所作的概念分析。又三種知覺型態中，「因果效應性」是「非感官」的知覺。³⁵

所謂「呈現立即性」(也可反稱之爲「立即呈現」immediate presentation)，是指我們對外在世界的立即知覺。透過立即感覺，外在事物對我們呈現的種種性質；而我們立即經驗到的

³¹ 「攝持」是指認知與非認知的體會(apprehension)，爲避免譯作「攝知」認知意涵過於強烈，譯作「攝受」又缺乏主動體會之意，且取「持」字有把捉的意涵，這裡譯爲「攝持」。「攝持」首見於《科學與現代世界》，在《歷程與真際》裡是懷德海八個存在範疇(categories of existence)中的一個。根據懷德海的說法，「攝持」構成「現行單元」，使得一個「現行單元」能成爲另一個「現行單元」的對象，或者使得「永象」能契入「現行單元」。原則上「攝持」類似向量，有一定的「方向」，是各種事物之間「相關的具體事實」(Concrete Facts of Relatedness)。詳見拙作，〈懷德海哲學在《科學與現代世界》中的嬗變〉，《哲學論集》第三十五期，台北：輔仁大學，民國九十一年七月，頁 67-142。

³² 八個存在範疇是指「現行單元」(Actual Entities)、「攝持」(Prehensions)、「聚結」(Nexus)、「主觀形式」(Subjective Forms)、「永象」(Eternal Objects)、「命題」(Proposition)、「雜多」(Multiplicities)、「對比」(Contrast)。四個基本理念是指「現行單元」、「攝持」、「聚結」(nexus)和「本體原理」(ontological principle)。

³³ A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: Free Press, 1967), p. 212.

³⁴ *Ibid.*, p. 231.

³⁵ David Griffin & John Cobb, *Founders of Constructive Postmodern Philosophy*, pp. 14-23; pp. 179-187.

這個週遭世界，也因此感覺被飾以彌爾(John S. Mill)所謂的「感覺與材」。不過彌爾「感覺與材」概念，乃至於休謨(David Hume)所謂的「印象」，都沒有涉及與可感性質相關的時空關係。懷德海的「呈現立即性」則特別重視知覺發生的時間性、知覺對象所在的空間延展性，以及知覺者和知覺對象之間的時空關係。³⁶

所謂「因果效應性」(也可反稱之為「動力因果」efficient causation)，是指對「呈現立即性」的因果知覺，也就是對因果效應的直接知覺。針對休謨主張「因果關係」出於思想的習慣或者信念，康德主張「因果關係」是悟性先驗的範疇形式，懷德海特別提出知覺的「因果效應性」概念。雖然理論上有所不同，但休謨與康德一致認為「因果關係」不是知覺可以直接認識的對象。懷德海則認為我們知覺到「當下現前」(immediate present)本身，便已預設了這「當下」必須順應「立即先前」(immediate past)所提供的「環境」。越是低級的生物，受到「先前環境」的影響越大。因此「因果效應性」是最原始的知覺型態，是機體對「環境」的順應；而這裡「環境」是指我們的身體與相關的器官，以及外在世界。對於像人類這樣的高級動物，「因果效應性」會和其他心靈作用相結合；譬如憤怒、憎恨、恐懼會使人「怯退」(retreat from)，而吸引、愛、飢渴、熱切、享受會使人「朝向」(expansion towards)。我們的情感趨向，必伴隨著真實事物作用於我們身上的清晰認知。比如說我們討厭一個人，我們所討厭的不會是種種「感覺與材」的集合，而是引起我們討厭的那個人(a causal, efficacious man)。³⁷總之，因先果後的作用，是知覺的先決條件。休謨顯然誤把「呈現立即性」當成是唯一的知覺型態，而把「因果效應性」看成是從前者衍生出來的。³⁸事實卻正好相反，我們對於「立即先前」產生「非感官」的、「因果效應性」的知覺，總是先乎感官知覺。

至於所謂「象徵指涉性」，是指綜合前述兩種型態的知覺活動，這個知覺的類型涉及「概念分析」(conceptual analysis)的功能。懷德海認為人心本有象徵性的作用，當經驗中的某些成分激發起經驗中另一些成分中的意識、信念、情緒、與作用時，前者即所謂「象徵」(symbols)，後者即所謂「意義」(meanings)。而心靈從「象徵」過渡到「意義」所發揮的有機功能，便是所謂的「象徵指涉」。「象徵指涉」是知覺者本有的主動綜合能力，³⁹能將「呈現立即性」和「因果效應性」綜合成爲一個有意義的知覺。換言之，當我們直接認識到外在世界的種種性質，得到「感覺與材」之後，那些「感覺與材」引發我們經驗的種種感受，並涉及概念分析，這便是「象徵指涉」的作用。因此，直接認知本身，無論是「呈現立即性」或是「因果效應性」，都不會造成任何知覺錯誤。只有因爲「象徵指涉」綜合作用的錯誤，才會造成錯誤的知覺。懷德海舉例說「伊索寓言」中的狗，因爲誤認自己口中含的肉在水中的倒影是真的，正想搶食水中之肉時，反而丟失了口中的肉。這狗的「直接認知」並沒有錯，只是從「呈現立即性」到「因果效應性」的「象徵指涉」的作用錯了。只有這項綜合作用才會造成錯誤；而「象徵指涉」正是受到先前「給予事物」所影響的、一種相當原始的綜合活動。⁴⁰「象徵指涉性」雖然是知覺的基本綜合作用，但已涉及概念分析，因而可以作爲思想與材。這時知覺的「象徵指涉性」和思想概念的架構以符合邏輯一貫性爲原則，便可對宇宙實際取得更爲完整的認知。⁴¹

³⁶ A. N. Whitehead, *Symbolism Its Meaning and Effect* (New York: Macmillan Company, 1927), pp. 15-18.

³⁷ *Ibid.*, pp. 35-56.

³⁸ *Ibid.*, p. 61.

³⁹ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 24.

⁴¹ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, pp. 64-65.

懷德海的「知覺三態論」是建立在「實在論」的理論基礎之上。他反對將知覺侷限於「感官」認識的範圍，或者將之等同於「感覺與材」。我們對於因果的知覺，雖然是「非感官」的，但卻是「感官知覺」的來源。我們對於外在世界真實存在的身體感受(bodily feelings)，先於任何眼前的知覺，這便是「因果效應性」。我們所看見的，不會是「褐色的」、「圓形」的集合，而是「圓桌」，這便是「呈現立即性」。至於我們判斷這圓桌很結實，可以置物其上，看來適於放在花廳等等，則是屬於「象徵指涉性」。總之，對懷德海而言，知覺的涵義廣泛，包括思想、判斷、直覺、感受、享受、滿足種種心靈作用在內，可以說只要是現前的實際經驗，都是知覺。這樣的知覺概念，不僅豐富了我們的經驗內容，更能反映世界的真相。

上述「知覺」的概念，進一步發展便成為「攝持」。一般人以為有意識的感覺是「知覺」，懷德海卻認為「知覺」不必一定要有意識，無論有意識或者無意識，凡是「現行單元」的知覺便是「攝持」。換言之，「攝持」可說是廣義的「知覺」。根據機體哲學，所有的「現行單元」都是「能攝持的事物」(a prehending thing)。我們可將每個「現行單元」視為是由「與材」(datum)所產生的「經驗動作」(an act of experience)，這裡所謂的「與材」指的是其他的「現行單元」，作為新生「現行單元」的材料，而「經驗」則泛指一切「感受」(feelings)，不只限於意識、思想和感官知覺。這時懷德海引進「感受」一詞，其含意幾乎等同於「攝持」。

根據懷德海的說法，我們可以將宇宙視為由許多「現行單元」所構成的「團體」(solidarity)，每個「現行單元」都是「感受與材」的歷程，能將許多「與材」吸收聚成一個「滿足」的整體。「感受」便是從「與材」的客觀性過度到「現行單元」主體性的總名。「感受」或近乎亞歷山大所謂的「享受」(enjoyment)，或近於柏格森所謂的「直覺」(intuition)，或有如洛克所說對於「殊別事物的觀念」，或可能最符合笛卡兒所說的：「是什麼就是什麼。至少我相當確定我看見光線，我聽到聲響，我感覺到熱。這不可能是假的，這可稱之為我心中的『感受』(sentire)，精確地說，那也是思維。」⁴²質言之，「攝持」或者「感受」便是真實存有的主體經驗，這經驗以外物為對象，透過認識，使之與實有融合為一體。於是懷德海將「攝持」視為「現行單元」與外在世界聯繫的管道，且足以展現「現行單元」的特質。「攝持」有向量的特性(vector character)，它具有情緒的、有意圖的、有評價的、也有因果的作用。每個「現行單元」特質，均可產生「攝持」。有些「攝持」或可說是完全的實現，不過也有些「攝持」不完整，只是「現行單元」的附從成分而已。⁴³以懷德海的術語來說，「攝持」如果是「現行單元」的「向量特質」(vector characters)，「感受」則是「積極的攝持」(positive prehension)，「知覺」則可被視為最基本的「攝持」和「攝持」。

原則上，懷德海將宇宙元素分為兩大類，一是「現行單元」，另一是「永象」。所有的「現行單元」都受到「積極的攝持」，而「永象」則只有某一部份被選擇。質言之，一個「現行單元」是由許多「不完整的主體單元」作用於另一個「完整單元」的過程，這「完整單元」便名之為「滿足」。這「滿足」得之於創造衝動，以完成其範疇要求而得。因此，「滿足」使得「現行單元」得以具體實現其自我超越的可能。如果以型態學來形容「現行單元」的滿足，如依柏格森的說法，便是把「現行單元」空間化了。空間化了的「現行單元」所實現的個別事實，便是其自身的「實體形式」(substantial form)。總之，從一個「現行單元」的「滿足」可分析出許多不同的作用，這「作用」便是所謂的「攝持」。⁴⁴對於「現行單元」的「攝持」，

⁴² Ibid., pp. 36-41.

⁴³ Ibid., p. 19.

⁴⁴ Ibid., pp. 219-220.

可稱之為「物理攝持」(physical prehensions)；而對於「永象」的「攝持」可稱之為「概念攝持」(conceptual prehensions)。「感受」屬於「積極攝持」的範圍，「免除感受」(eliminating from feelings)則是「消極攝持」(negative prehensions)。所謂「積極攝持」是指有感受的「攝持」，如情緒、評價、意圖、敵對、厭惡、意識等等；而「消極攝持」雖有感受，卻把它的與材當作是無用的東西。此外有「純粹攝持」(pure prehensions)和「不純粹攝持」(impure prehensions)或者「混和攝持」(hybrid prehensions)，前者是指單純的「物理攝持」與「概念攝持」，後者則是指兩種「攝持」的混和。根據懷德海的理論，「現行單元」在生成變化的過程中，或與其他「現行單元」結合，或與「永象」結合。「現行單元」與其他「現行單元」結合涉及「物理攝持」，也就是以「現行單元」為「攝持」的對象。而「現行單元」如果與「永象」結合，則涉及「概念攝持」，也就是以「永象」為「攝持」的對象。簡單地說，「物理攝持」便是一知覺主體對於外在個別事物的知覺，這知覺極為基本具體，受到因果法則支配。而「概念攝持」是感受主體對於普遍抽象觀念的認知，受到目的因的支配。

根據「範疇方案」，「攝持」是「相關性的具體事實」，這意味著「現行單元」因「攝持」而與其他事物發生關連。其次，「現行單元」的具體元素是「攝持的共生」(a concrescence of prehensions)；換言之，「現行單元」是由「攝持」所構成的。因此分析「現行單元」，也就是分析「攝持」。其三，「攝持」有三種成分：一是「能攝持的主體」(the subject which is prehending)，二是「被攝持的與材」(the datum which is prehended)，三是「主體」如何攝持「與材」的「主觀形式」(subjective form)。這是說「攝持」是主體性的活動，有如能思必有所思，「能攝持的主體」必有「所攝持的與材」與之相應，此外還涉及「攝持的方式」。

又「感受」即所謂的「積極攝持」。在許多「攝持」共同聚合成一個「現行單元」的過程中，有各種不同層次的「感受」。每個「感受」可分析出五種成分：一是能感受的「主體」，二是將要被感受的「起始與材」，三是「消極攝持」的「消除作用」(the elimination in virtue of negative prehensions)，四是所感受的「客觀與材」(objective datum)，五是主體如何感受到「客觀與材」的「主觀形式」。這裡「感受」的五種成分，大致與構成「攝持」的成分一樣，只是多了第二和第三項。⁴⁵另一方面，當「現行單元」攝持到與之不相容事物時，將之排除在外，這便是「消極攝持」。我們隨時可見事物彼此相關(interconnection)，這便是所謂的「相容與相反原理」(principle of compatibility and contrariety)。有些事項(items)彼此相反，致使它們無法共存於一個「現行單元」之中。這可見於自然界有不同物種，每個物種各有其本質，彼此不能相容。只要「種類本質」是複雜的，則必然是由許多相容的事項所構成。但有的「感受」彼此相容，有的彼此不相容，不相容的感受便是「消極攝持」。⁴⁶

每個感受都發自特定的主體，有特定的「起始與材」(initial datum)，特定的「消極攝持」，特定的「客觀與材」，以及特定的「主觀形式」。從「起始與材」過渡到「客觀與材」必須經過「消除作用」。這「起始與材」可以是「雜多」(multiplicity)，也可以是「某個東西」。而「客觀與材」則可以是「聚結」(nexus)，或是「命題」，或是「某些範疇類型中的某個東西」。換言之，「起始與材」是「攝持主體」所在的認識背景，所有可以被攝持的事物，都是「起始與材」。但「攝持主體」真正攝持到的對象則是「客觀與材」。透過「主觀形式」的消除作用，「起始與材」共生成為「客觀與材」。我們可以說「主觀形式」的確定性得自「消極攝持」、「客觀與材」，以及「主體的概念起源」。而「消極攝持」則是由支配感受的「範疇條件」(categorical

⁴⁵ Ibid., pp. 220-221.

⁴⁶ Ibid., p. 148.

conditions)、「主觀形式」以及「起始與材」所決定。雖然有許多成分會彼此互動，但不致影響「感受的主體是自因的」這項事實。而「感受」是最具體的事實，我們無法把它從能感受的「現行單元」中抽離出來。須知一定有能感受者，才有感受。而每個感受必有目的因內在在其中，而「現行單元」之所以是自因的，正是因為這個緣故。⁴⁷

而根據懷德海的「機體哲學」，自然最終的事實是「現行單元」。這「現行單元」有如不可再分割的細胞，其中不含與之同等實在的細胞。這樣的細胞可以兩種方式分析之，一是「發生學」(genetics)，發生學分析「共生」歷程的區分。經由「共生」，每個「現行單元」從接受「簡單物理感」(simple physical feelings)出發，終而達到自身的「滿足」。發生學旨在處理不同種類的攝持，攝持之間的整合與再整合，攝持整合模式的導向，對於某些攝持的拒斥，攝持成分的價值衡量，以及命題與對比所扮演的角色。⁴⁸另一是「型態學」(morphology)，前者與「攝持論」有關，後者與「延展論」有關。

發生學主張細胞是基本存在，宇宙的不同元素都是因它而起。而特定元素與之配合的歷程，即所謂「攝持」(Each process of appropriation of a particular element is termed a prehension)。「現行單元」涉及「攝持」共生的歷程有三階段：一是順應感(conformal feelings)，二是「概念感」(conceptual feelings)，三是「比較感」(comparative feelings)，其中包含「命題感」(propositional feelings)。所謂「順應感」是最基本的感受，是一種以其他「現行單元」為起始與材(initial datum)的「簡單物理感」。⁴⁹「簡單物理感」提供因果關係以本體論的基礎；作為「原因」的「現行單元」是「起始與材」，而作為「簡單物理感」主體的「現行單元」則是受到制約的「結果」。「簡單物理感」是沒有意識的、最原始的知覺行動，「起始與材」則是被知覺到的「現行單元」。「簡單物理感」有兩類，一是純粹的，另一是混和的。如果感受的「客觀與材」是「物理感」，那麼我們所有的便是純粹的「物理感」。如果那「客觀與材」是「概念感」，那我們所有的便是「混和的物理感」。⁵⁰「概念感」以「永象」為與材，同樣有兩種，簡單的和反轉的(reverted)。在聚結實現性中的「概念感」，有「物理感」的客觀與材中所顯示的相同模式。如果在「概念感」中得到向上的評價，那麼「物理感」得傳遞給新的共生，在他的「主體形式」中增加強度，這便是「朝向」(adversion)。但如果得到的是向下的評價，那物理感要不是被消除，便是被弱化。「比較感」的內容是類種的對比(generic contrast)，有兩種類型。一是「理智感」(intellectual feelings)，另一是「物理意圖」(physical purposes)。「理智感」起於一「命題感」和「指示感」(indicative feeling)之間的結合，「物理意圖」則起於「概念感」和「基本物理感」(basic physical feeling)之間的結合。⁵¹另有兩種不同的「物理感」，一是「指示感」，另一是「物理回憶」(physical recollection)；而「述詞感」(predicative feelings)便是從「物理回憶」中衍生而出。又「述詞感」和「指示感」的結合，會產生「想像感」(imaginative feelings)。這是一種以衍生自「指示感」的邏輯主詞為其與材的「命題感」，且以衍生自「物理回憶」為其「述詞模式」(predicative pattern)。除了上述複雜的各種「感」之外，懷德海還提出了三種基本的「感受」：一是簡單物理感，其起始與材是單一的「現行單元」；二是概念

⁴⁷ Ibid., pp. 220-221.

⁴⁸ Paul Schmidt, *Perception and Cosmology in Whitehead's Philosophy*, p. 105.

⁴⁹ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 334.

⁵⁰ Ibid., pp. 261-262.

⁵¹ James Bradley, "'The Critique of Pure Feeling': Bradley, Whitehead, and the Anglo-Saxon Metaphysical Tradition," *Process Studies*, V14, N4 (Winter, 1985), 266.

感，其「客觀與材」是一永象；三是「變化感」，其客觀與材是一「現行單元」的「聚結」。⁵²從懷德海在此自造的各種概念可見，他對於「感受」的分析過於細膩，經常與邏輯概念結合（如邏輯上「命題」是由「主詞」和「述詞」所構成，他便提出「命題感」、「指示感」和「述詞感」的說法），令人難以索解。但其用意在說明宇宙創化歷程中，每個個體的經驗生命必與其所在的整體發生交感互攝的關係，其中涉及了知覺、想像、理智、評價、意圖種種作用，以及目的與因果的關係。

總上所說，「攝持」、「知覺」或者「感受」，是「現行單元」與其所處環境交互作用的管道。「現行單元」有其「主觀形式」、「主觀目標」，並不斷追求「滿足」。在這變化生成的過程中，先前的「現行單元」會與後起的「現行單元」結合，這是透過「物理攝持」以達成。而「現行單元」如果揀擇「永象」而與之結合，則需透過「概念攝持」。兩者混合，則為「混合攝持」。「攝持」的關係使得實有成爲互攝有機的整體，同時超越了心物二元的對立，打破了有機物與無機物的界限。懷德海提出「攝持」的概念旨在取代「死寂物質實體」的概念，以化解「具體性錯置」與「空洞現行性」的謬誤，其目的在批判科學唯物論的機械宇宙觀與物質實體的預設，進而指示一個有機的、整體的宇宙。在其中所有的存在都有其目的、意圖與感知，且通體相關。而「攝持」便是這「機體」的基本功能；雖然「攝持」不必隨伴著意識，但卻顯示在所有實存最細微的知覺之中。因此我們生活的這個宇宙，不是沒有目的、沒有意圖、由不相連屬死寂的物質累積而成的。我們所在的宇宙，是有生命的、有攝持功能的機體宇宙，這便是懷德海的「感受形上學」。

伍、對於布德利和懷德海感受形上學的評價

在哲學史的發展上，布德利和懷德海的感受形上學當然各有其重要地位。簡要地說，感受形上學在唯物論與二元論之外，提供了一條化解「自然與精神」(nature and spirit)、「情與理」(feeling and intellect)、「心與物」(body and mind)、乃至「事實與價值」(fact and value)對立二分的途徑。感受形上學不僅承續了西方思辨哲學的傳統，且對同時代的感覺原子論(sensational atomism)與經驗實證論(empirical positivism)提出嚴厲的批判。正如James Bradley曾暗示，布德利的感受形上學其地位有如康德的《純粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*)；雖然他們的哲學動機正好相反。康德因不滿於理性論的獨斷主義(dogmatism)，於是提出「純粹理性批判」，布德利則不滿於感覺論與實證論的「感覺與材」之說，於是提出「純粹感受批判」。他進而精確地觀察到布德利以感受化解主客二分，正是延續後康德主義「主客相同」(the identical subject-object)的學說。只是這主客既不在「直覺」(intuition)之中，也不在「辯證思維」(dialectic)中，只在「經驗世界」(empirical world)中。所以說布德利的哲學融合了黑格爾的心理學和彌爾的感覺主義。⁵³ James Bradley對布德利的評價可能師法自懷德海；懷德海曾經形容他的機體哲學志在建構一「純粹感受批判」，其哲學地位相當於康德的「純粹理性批判」。⁵⁴由是可見，布德利與懷德海的「感受形上學」不僅同樣出於對感覺論和實證論的批判，且同樣出於對康德先驗論的反動。

又George Gentry曾指出「攝持」，或者說「感受」爲懷氏的形上學提供了三項解釋原理：

⁵² Ibid., pp. 232.

⁵³ James Bradley, "F. H. Bradley's Metaphysics of Feeling," in Anthony Manser and Guy Stock eds., *The Philosophy of F. H. Bradley* (Oxford: Clarendon Press, 1984), pp. 211-226.

⁵⁴ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p.113.

一是內在有機相關性原理；二是原子性原理(the principle of atomicity)；三是突創發展原理(the principle of emergent development)，可以說懷氏的感受形上學除了承續思辨哲學的傳統之外，還得力於現代科學的新發現。⁵⁵是以懷德海一面以感受形上學和布德利結為緊密的同盟，另一面則超越其唯心論與一元論，走向唯實論與多元論。布德利的「感受」是「非關係性的」(non-relational)，且是不分能所的實質性材料。這感受似乎是一神秘的實體(substrative feeling)，令人難以理解如何可為人所認知。懷德海認為布德利的感受仍不脫他一向批評的「實體論」(substantialism)，「非關係性的感受」更喪失了與自身以外事物相關的基本功能。換言之，布德利為了避免能所二分，因而否定「關係」的真實性。他認為所有關係都有兩端，如內外、主客、能所，但這些兩端都是「表相」，不具真實性；真實的感受當然是「非關係性的」。懷德海則反之，認為無論心物主客，乃至其間的關係，都各具真實性，構成彼此相關的整體；真實的感受當然有其「具體的相關性」。但真實的存有不是靜態的實體，而是動態的「生成」。感受在事物生成變化、不斷創新的過程中，正具有關鍵性的地位。具有感受或攝持能力的實有不僅消極地與先前的實有結合，且積極地選擇各種可能性與潛存性，以滿足自身的主觀目的。如此懷氏的攝持論不但持續著哲學史上化解唯物論與二元論之弊的努力，且突破了唯心論與一元論的困境，其價值應高於布德利的學說。

近來西方學界正興起一股研究布德利與懷德海哲學的風潮。懷德海生前在美國便已名重士林，死後數十年間他的學說著作仍為學者討論不休。到了一九七一年，Charles Hartshorne的弟子 Lewis Ford, John Cobb, Jr.邀集 Ian Baubour, Milic Capek, William Christian, Nathaniel Lawrence, Ivor Leclerc, Victor Lowe, Paul Schmidt, Donald Sherburne, David R. Griffin等懷德海學者，發行《歷程研究》(*Process Studies*)雜誌，數十年不歇。迄今以加州克萊蒙神學院(The School of Theology at Claremont)為中心的「歷程研究中心」(The Center for Process Studies)仍定期發行刊物，舉行各類學術會議，研討懷德海和 Hartshorne 思想。SUNY(State University of New York) Press 在過去二十年餘間也出版了一系列研究懷德海的著作，極具學術影響力。布德利在十九世紀末本是著名的哲學家，除了懷德海，他還刺激了 G. E. Moore, B. Russell 等人發展新實在論與分析哲學，是當代最具影響力的形上學家。只是二十世紀的英美哲學幾乎為分析哲學和邏輯實證論所壟斷，致使布德利漸為人所遺忘。但近十幾年來，布德利的思想又見復興，Merton College, Oxford 曾於 1993 年舉行紀念布德利《表相與真際》一書出版百年的學術研討會，同時 W. T. Mander, Leemon B. McHenry, James Bradley 等人陸續出書介紹布德利的學說。1994 年，國際布德利學會(International Bradley Society)和「布德利研究」(Bradley Studies)雜誌在 Dundee, Scotland 合辦布德利的學術研討會，這些都顯示布德利的學說已再度受到學界的重視。值此二十一世紀初，吾人當記取上個世紀專執於「分析」的教訓，尋求一重視「綜合」的時代。以「綜合」(圓融)的思維模式彌補「分析」思維模式的不足，當有助於化解各種二元對立的哲學問題。而懷德海與布德利的感受形上學，正可提供新的綜合哲學重要的理論依據。

⁵⁵ Gentry, George, "Prehension as Explanatory Principle," *The Journal of Philosophy*, Vol. 35, 19 (Sept., 1938), 517-522.