学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

时间与自由意志

BOOK

内部资料 非卖品

时间与自由意志

英译者序言

亨利·路易·柏格森于 1859 年 10 月 18 日生于巴黎。1878 年他进师范学校，1881 年得哲学学士学位，1889 年得丈学博士学位。他在法国各省立中学和巴黎各公立中学主持谷种讲座之后，于 1897 年担任高等师范学院的主任讲师；自 1900 年起一直在法兰西大学当教授。1901 年他当选为伦理政治科学研究院的研究员，因而荣任法国科学院的院士。

柏格森教授的全部著作列子附加的参考书目内[1]。在翻译这本“论意识的直接材料”的过程中，每一阶段都得到了他的合作；而且给了我很大的方便，殷勤不倦地帮助我。原书是 1883—1887 年计划和写出的，1889 年初版。在法文版的注脚内列举了一些英文著作的法文译本。在此英译本中我改用原来英文书名和英文版本的页数。有些在 1889 年以后才问世的英丈版本所以也被列入就是这个缘故。我为各节加了相当详细的小标题。

原书在法国已出到第七版，关于柏格森教授的各种著作，最显著的一点在于它们不仅十分引起专业哲学家的兴趣，而且非常合乎一般丈化程度人们的味口。他所采取的不是在哲学界一向占优势的那种概念法与抽象法。在他看来，实体不是通过脑子的复杂构思所能达到的；在直接的经验里，实体显得是不息的川流，是连续不断的变化过程，只有直觉以及同情的内省才可掌握它。我们的种种概念把实体这不断的川流分裂为许多外于彼此的片段；这些概念在多方面促进语言的发展与社会生活的发展，主要有利于种种实践目的。但是关于实体怎样变化与发展，这些概念对我们没有任何启示。相反地，它们以一种人为的复制品，以一堆无生气的碎片代替实体，从而产生理性派哲学所始终无法摆脱的，并根据这派哲学的前提就无法解决的种种困难。柏格森教授没有企图按照理性派的方式提出一个解决办法；相反地，他号召他的读者把实体的这些碎片丢在一边，而把他们自己浸沉到事物的不息川流里去，并让这川流的不可抵挡的波涛把他们的种种困难一起冲走。

柏格森教授在这本书里首先讨论意识状态的强度。他指出数量上的差异只适用于有大小的东西，就是说，在最后的分析里，只适用于空间；他又指出强度自身完全是质量性的。在讨论个别意识状态之后，他研究它们所构成的众多体；他发现众多体可分为两种。一种是数量性的，或无连续性的，它意味着人们对于空间有了直觉；一种是意识所构成的，而它完全是质量性的。这个在开展着的众多体就是绵延；绵延是先后无别的陆续出现，是一堆因素的互相渗透，而这些因素是那样地各式各样，以致过去的状态无法重新出现。他指出纯一性的、可被测量的时间是人为的一个概念，这概念的构成乃是由于空间这个观念侵犯到纯绵延的领域里。其实，柏格森教授的整个哲学围绕着他对于真实的、具体的绵延的看法和对于有关绵延的特殊感觉之看法。我们的意识在摆脱习惯与传统后而回到它自己的天然态度时就可以得到这种感觉。人们把时间跟绵延混在一起，数学与物理学，甚至语言与常识都以抽象的时间代替这具体的绵延；而他认为这种混淆是哲学上大多数错误的根源。他把这些结果应用在自由意志这个问题上，从而指出：这里所以遇到种种困难乃是由于人们把动作完成之后的情况作为研究的对象，又由于人们使用概念方法。他指出，从那发展着的、活生生的自我看来，这些困难是虚幻不实

[1] 该书目已失时效，这次未把它译出。——中译者

的。我们虽然不能用抽象的或概念式的字眼为自由下一个定义，他宣称在我们根据观察而建立的种种事实中，自由是最清楚的一种。

用一两句话总结一个哲学体系无疑会引起误解。但我得到柏格森教授的同意，把一句格言印在译本的书头[1]。也许他的哲学的精神有一部分可通过这句格言表达出来：“如果有人问大自然，问它为什么要进行创造性的活动，又如果它愿意听并愿意回答的话，则它一定会说：‘不要问我；静观万象，体会一切，正如我现在不愿开口并一向不惯于开口一样。’”

1910 年 6 月 F.L.朴格生于牛津。

[1] 格言出自普罗太纳斯（Plotinus），这次未将希腊原文印出。——译者

作者序言

我们必得用文字表达自己，通常并用有关空间的字眼进行思想。这就是说，语言要求我们在我们的观念之间，如同在物质对象之间一样，树立种种同样明晰而准确的区别，产生同样的无连续性。这样把思想同化为物体，在实际生活中是有用处的，而且在大多数科学里又是必要的。但是我们可以提出来问：我们把不占空间的现象并排地列在空间，这是不是使得某些哲学问题有了种种无法解决的困难呢？又问：我们围绕一些拙笨象征进行争辩，是否把这些象征取消之后这场混战就可结束呢？把不占空间的东西非法地变为占空间的东西，把质量非法地变为数量，这使问题的核心里发生矛盾；既然这样，矛盾当然会在答案内重新出现。

我所想研究的是自由意志这个问题，它是形而上学和心理学的共同问题。我企图证明的是：在主张决定论者和反对决定论者之间的一切讨论都表示他们曾事先把绵延跟广度，陆续出现跟同时发生，质量跟数量，混淆在一起。一旦把这番混淆去掉，刚我们也许可以看出：人们对于自由意志所提出的反驳和所下的定义，甚至在某种意义上自由意志这个问题的自身，都会随着消失。使这一点得到证明，是本书第三章的目的；头两章讨论强度、绵延这些观念，是作为第三章的引论而写出的。

H.柏格森

1888 年 2 月

第一章　心理状态的强度

§1.意识状态能有力等能够有增有减，我们甚至还听说过，一个数量上的差异吗？

人们普通承认意识状态、感觉、感情、热情、努感觉可比同类的另一感觉强二、三、四倍。后面这个论点是心理物理学家所主张的，以后将加以讨论。但是，说一个感觉比另一感觉强，说一种努力比另一种努力大，因而主张在纯内心状态之间有数量上的差异，则甚至对于反对心理物理学的人们说来，也看不出什么害处。并且常识在这一点上毫不迟疑地宣布判决。人们说他们感觉很热或不大热，很悲伤或不大悲伤，而这种对于多少的分别即使应用于主观的事实上和不占空间的对象上，也没有什么可以大惊小怪的。但是这里面有一个很不清楚的地方，牵涉到一个比乎常所假定的重要得多的问题。

§2.这样的差异适用于大小而不适用于强度。

说一个数目比另一数目大些，或说一件东西比另一件大些，我们很清楚我们指的是什么。因为在这两种情形下，我们所指的是两个不等的空间（这点容后再细述），而我们把容得下另一空间的那个空间称为较大。可是一个强度较大的感觉有什么法子容下一个强度较小的感觉呢？难道说，较强的感觉在意义上包涵较弱的感觉吗？难道说，只有在事先经过同一感觉各较弱阶段的条件下，我们才能达到较强的感觉吗？难道说，这里所涉及的也是容者和被容者的关系吗？强度有大小，这确实好象是常识的看法；但是如果把这种看法当作。一种哲学解释而提出来，则我们就不免要陷入循环论证的泥坑。因为毫无疑问，在数目的自然级数中，后来的数目超过以前的数目。但是数目所以能被排成一个由小而大的次序，正是由于数目之间彼此发生容者和被容者的关系，因而我们觉得我们能够准确地解释，一个数目是在什么意义上大于另一数目。那末问题就在于我们怎样能够把那些彼此不能重迭的强度构成一个这样的级数,又在于我们凭什么标志来判断这个级数中的各项目是(比方说）由小而大，而不是由大而小。但这样就总会回到这个问题：为什么可把强度当作大小看待呢？

§3．在广度性大小和强度性大小这两种数量之间，有人认为有区别。

人们通常辨别两种数量：一种是广度性的和可测量的；一种是强度性的和不可测量的。但人 们又认为对于第二种数量可以谈论其强度上的大小。这种做法只是逃避困难而已。因为这两种数量既然都被称为大小，又被认为同样地可增可减，人们就从而承认二者之间有些共同的地方。但从大小这个角度来看，在广度性的和强度性的之间，在占空间的和不占空间的之间，能够有什么共同的地方呢？倘若我们在广度性的、可测量的事物方面，把容者称为较大，被容者称为较小，那末当没有容者与被容者的时候，为什么还说什么数量与大小呢？倘若数量可增可减，倘若我们在数量中看见（比方说）少的在多的之内，那末这样的数量岂不是正由于这个缘故才成为可分的，因而

成为占空间的吗？岂不是我们一谈起非广度性的数量，就是自相矛盾吗？但是对于把纯粹强度当作大小，当作一种好象占空间的东西，常识的看法同哲学家的看法是一致的。我们不仅使用相同的字眼，而且不管我们想起较大的强度或想起较大的广度，我们在两种情况下所得到的印象是类似的；“多些”、“少些”这些字眼在两种情况下都引起相同的观念。如果我们要问这个观念的内容是什么，我们在意识中所得到的仍是一个有关容者和被容者的影象。我们在自己的意识中把一种在强度上较大的努力想象为（比方说）一卷较长的线，或一根在放松时会占较多空间的发条。在强度这个观念里，甚至在用以表达强广的字眼里，我们会发现一个影象，它有关一种起先收缩而后来开展的东西；会发现一种影象，它有关某种在实际上占有空间的东西，并且有关（若可这样说的话）一种被压缩了的空间。这种种使得我们相信，我们在把强度性的东西翻译为广度性的东西；使得我们相信，我们对于两种广度之间的关系有一个模糊的直觉，并且使用这直觉来比较两种强度，或者至少使用这直觉来把这番比较表达出来。可是难于确定的恰恰是这种心理过程的性质。

§4.人们企图用客观原因来辨别强度；但我们虽不知道原因的大小或性质，也可辨别强度。

我们一旦从这方面设想就会即刻得到一个解决办法。感觉，或自我的任何状态，是一些客观的（因而可测量的）原因所引起的；解决办法在于用客观原因的多少与大小来界说感觉的质，也可辨别强度。较强的光觉无疑地是较多的光源产生的，或无疑地可以这样被产生，假定光源彼此相同又离眼睛一样远近的话。但在绝大多数情况了，我们判断效果的强皮时并不知道原因的性质，更不知道原因的大小。反之，我们往往根据效果的强度才提出一些假设，来说明原因的多少和性质；从而来改正我们感觉的判断，因为感觉起先把原因看得不关紧要。自我事先有过这样一个状态：在感觉到效果的同时，它知道了原因的整个情况。如果说我们在判断强度时是把自我的实有状态跟这种事先状态加以比较，则我们是在进行无谓的争辩。我们的进行过程很多时候无疑地是这样的；但照这样讲并不能说明根深的心理现象在强度上的差异，我们在这些现象之间看出这些差异，而这些现象的原因在我们自身之内，而不在我们自身之外。从另一方面来讲，如果我们只注意到现象的主观方面，或者我们所认为产生现象的外因是不易被测量的，那末，我们在判断心理状态的强度时就从来不敢那样胆大。这样，我们显然知道，拔牙齿时受到的感觉比拔头发时受到的强烈；艺术家毫无疑问地知道，大画家名作给他的愉快比店铺招牌给的强烈；为了肯定弄弯一块薄钢片比弄弯一根粗铁棍所费的力气要少些，我们毫不需要事先听过钢铁的内聚力。这样看来，我们对于两种强度进行比较，在普通情况下，一点儿也不需要知道原因有几个，原因有怎样的作用，或者原因的作用有多大的范围。

§5.人们企图以原子运动来辨别强度；但呈现于意识中的乃是感觉而不是运动。

诚然，还可提出一种性质相同但较为微妙的假子运动来辨别强设。我们知道种种机械学说，尤其动力学说，要以物体最后构面单位的明确运动来解释物体在视觉中和触觉上的特性；人在这样预料：我们总有一天会把种种性质（即我们的感觉）在强度上的差异还元为物体内部种种变化在广度上的差异。难道不能说，我们在明确知道这些学说之前已经对于这种看法有了一个模糊的概念吗？难道不能说我们猜中了这点：较响亮的声音所以发生，乃是由于外界有了幅广较大的振动，而这些振动散播在被扰动的媒介里吗？难道不能说，这种数学关系自身是明确的，虽然人们对之只有模糊的观念，而我们正由于针对这种数学关系而言，才肯定某一声音具有较大的强度吗？即使不扯这样远，难道不能说：意识的每个状态同大脑质内分子、原子的某些扰动彼此相应，而且感觉的强度反映这些细微运动的振幅、复杂性或范围吗？现在讲的这个假设至少和前面讲的那个假设具有同样大的或然性，但它一样不能解决问题。因为感觉的强度固然很可能表示我们身体内所发生的大量变化（其数目可多可少），但是呈现在意识中的乃是感觉而不是这种机械变化。我们确实凭感觉的强度来判断变化量的多少：那末强度至少在表面上仍是感觉的一种属性。可是仍然会出现这个老问题：为什么我们会想起一个较大的数量或一个较大的空间呢？

§6.两种不同的强度：（1）根深的心理状态（2）使用肌肉的努力。头一种强度较易被界说。

也许问题的困难主要在于我们对性质很不相同的强度，即对于情感的强度和对于感觉或努 力的强度，用了同样的名字去称呼它们，并且通过同样的方式去想象它们。有一种肌肉感觉伴随我们的努力；我们的种种感觉自身是和某些物理条件有关系的，而这些条件多半对于估计强度起些作用。我们这里所涉及的是发生在意识表面上的现象；在下文将可看出，这些现象同我们对于一种运动的知觉或对于一件外物的知觉总联在一起。但是心灵的某些状态（从我们看来，不管看得对或错）好象是自身充足的；如高度的欢乐或悲愁，又如思索的热情或审美的情绪，就是这样的。在这些简单的情祝下，没有广度性的因素牵涉在内，纯粹的强度应该较容易被界说清楚。下文将提到，纯粹的强度在这种情况下可以还元为某种性质或某种色调，而这色调渲染着大量的心理状态（其数目可多可少）；或者可以（若愿这样说的话）还元为那些构成基本情绪的简单状态（其数目可多可少）。

§7.以愿望的进 展为例来说明。

例如一个不显著的愿望逐渐变为一种高度的热情。你可似觉得这愿望的强度起先不大；这表现在愿望起先是孤立的，好象对于内心生活的其他部分没有什么关系。但愿望逐渐渗透较多的心理因素，好象把自己的色调渲染在这些因素上；到这时候，你对于整个环境的看法就发生了根本的变化。你有了一种高度热情之后，若不是由于看到同样的东西对你不再产生原来的印象，你怎能发觉这种热情的存在呢？你的一切感觉和一切观念都好象兴奋起来，好象重新回到童年时代。我们在某些梦里也有同样的经验；梦里并未出

现什么非常的情节，却充满一种不可言状的新奇感觉。事实是这样的：我们越钻入意识的深处，就越没有权利把心理现象当作一堆并排置列的东西看待。若说一个对象在心灵里占了很大的地方，甚至说这对象充满了整个的心灵，我们的意思仅仅是：一来，这对象的影象改变了许多知觉或许多记忆的色调；二来，在这种意义上，对象渗透了知觉与记忆，虽然对象自身没有呈现出来。但是这种完全动力学式的看法是和思索意识格格不入的，因为思索意识所喜欢的乃是易于用字句表达出来的明晰分别，乃是象在空间所看到的一种具有清楚轮廓的东西。思索意识于是这样假定：在其他情形完全未变的条件下，某种愿望已经增加了强度。这样假定等于好象承认，我们在没有数量与空间的场合仍然可以谈论大小似的！但是意识会把（下文将提到）在身体外表发生的种种肌肉收缩动作集中在身体的指定一点上，从而把这些收缩动作变为一个在增加强度的单一努力感。在一堆乱杂而同时存在的心理状态中逐渐发生了种种变化；意识会同样地把这些逐渐变化当作一种东西的表现，而称这种东西为一个在增加强度的愿望。但是与其说这是数量上的增减，不如说是质量上的变化。

希望所以是一种强烈的愉快，乃是由于这个事实：依照我们喜好而被设想的未来，同时通过许许多多方式呈现在我们眼前，这些方式都同样吸引我们，都同样有实现的可能。即使我们所最爱好的一种方式成为事实，我们也无法得到其他各种方式，从而遭受很大的损失。心目中的未来却充满无穷的可能，因而好象比事实上的未来能使我们有更多的收获。希望比占有所以更加明媚动人，梦境比现实所以更加明媚动人，道理就在这里。

§8.欢乐和悲愁。其先后各阶段跟我们全部心理状态内各种在性质上的变化彼此相应。

在特殊情况下，欢乐与悲愁可以没有任何物质朕兆夹杂在内。且让我们来看看在这种情祝下，情绪由小而大的各种强度具有什么性质。无论内心欢乐或者热情都不是一种孤立的心理状态，起先占着心灵的一角，逐渐向其他部分伸展。在其最低的层次上，欢乐很象我们意识状态的朝向未来。因有这番吸引力，我们的观念和感觉减轻了重量，于是以较快的速度陆续呈现出来；我们的动作于是不需要原来那样多的力气。最后，在极度欢乐的情况下，我们的知觉和记忆被一种不可言状的性质所渲染：这性质好象一种热或一种光，并且是那样新奇，以致我们在观察自己时往往会奇怪这种心境怎样竟于发生。这样说来，纯粹的内心欢乐具有几种特别形式；这些形式个个都是一串陆续的阶段，而这些阶段跟我们全部心理状态内各种在性质上的变化彼此相应。同每个这种变化有关的心理状态虽可多可少，其数目总是很大的。我们用不着计算数目几多就可很清楚地知道：是不是（比方说）我们的欢乐渗透了当天所经验的一切印象，或者是不是有任何印象未受到欢乐的影响。这样，我们就在把两个先后欢乐形式隔开的空当中，画好一些格子，以便欢乐的先一形式逐渐转入后一形式；这种逐渐转变使先后两种形式变为同一情感的先后不同强度，从而使人们认为这一情感在数量上起了变化。我们不难证明悲愁的不同程度也跟性质上的变化彼此相应。悲愁在其开始阶段不是旁的，而是我们意识状态的朝向过去，而是我们感觉、观念的贫乏化，以致好象每个感觉或观念的意义仅仅在于它已有的细微贡献上，以致好象未来的发

展不知怎样被打住了。悲愁在其最后阶段是一种惨痛失败的感觉，这感觉使我们放弃一切希望与一切努力；而任何新发生的不幸事件使我们更加体会自己的努力是枉费心机，并且反而在我们心灵中引起一种苦味的愉快。

§9 审美感。其由上小而大的强度实在是不同的情感。

我们可以看见新的因素陆续加入到基本情绪里去；新因素好象使情感有所增长，而实际新因素在改变了情感的性质外没有旁的作用。关于这种陆续加入的现象，审美感为我们提供了一个更加显著的例子。让我们先研究其中最简单的一个，即优美感。这情感起先仅仅是一种知觉，在人们表面举动上看出某种程度的轻松，某种程度的敏捷。为其他举动做好准备的举动才是轻松的，而在现有姿态中可以指出并好象预报后来的姿态；既然这样，我们就可在现有姿态中和可预料的举动中去发现较高程度的轻松。急促不连续的动作所以不优美，正是由于每个这样的动作是自足的而不预报后来会有什么动作。曲线所以比断线优美，正是由于曲线在时刻转变方向，每个新方向都被前一个方向指示出来。这样就发生了一种转变：原先我们在运动中看见轻松；一转变，我们掌握了时间的川流，在现时中把住了未来，因而感觉愉快。当优美的举动表现节奏又有音乐伴奏时，就有了第三种因素加入。因为节奏使我们在更大的程度上预知舞蹈者的动作，从而使我们相信自己现在控制了这些动作。我们几乎准确地猜中了舞蹈者将要采取什么姿态；既然这样，舞蹈者虽然是自动地采取这些姿态，他却好象是在服从我们的指挥似的。节奏的规律性在舞蹈者和我们之间建立了一种联系；而节奏动作的抑扬顿挫就好象许多看不见的线索，我们用之以操纵我们所想象的木偶人。如果想象中的木偶人骤然停顿一下，我们就会不耐烦起来，禁不住用手做些动作，好象是去拉动木偶人，好象是以手势去替木偶人完成当有的动作，整个动作的节奏已经完全支配了我们的思想和意志。这样就有了一种在动作上的同情加入到优美感里面去。我们若分析这种同情的动人之处，我们会发现它所以讨人喜欢，乃是由于它和道德上的同情是性质相近的；并且道德同情这个观念是它所微妙地暗示出来的。这个最后加入的因素说明为什么优美具有不可抵挡的吸引力；其他因素先在某种程度上将这因素引了进来，后来又同这因素溶合在一起。如斯宾塞所主张的[①]，这因素并不是旁的，只是节省力气而已。要不是这样，我们几乎无法说明为什么优美动作能给人们那样的愉快。真实情况是这样的：在我们所认为非常优美的任何东西上，我们发现轻快，而轻快性是动作的一种标志；此外，我们自己还想象自己可以发现一些暗示，以使我们知道可能发生一种朝向我们的动作，可能发生实在的或萌芽状态中的同情。这种在动作上的同情一有机会就会涌现出来，这种同情正是高级优美的要素。这样一来，我们就把审美感之一系列由小而大的强度分析为同样长短一系列在性质上不同的情感；这系列中的每种情感都由在先的一种情感带路，继而出现于前骗情感中，然后取而代之。可是我们恰恰把这种在质量上的进展解释为在数量上的变化，因为我们喜欢简单的观念，又因为我们的语言不适宜于表达心理分析上的精细地方。

[①] “论文集 ”（精装本，1891 版），卷二，第 381 页。

§10.美感：艺术麻痹我们的活动能力和抵抗能力，使我们易于接受暗示。

为了明白美感怎样自身能够具有数量上的变化，我们应该对之加以仔细分析。我们为美下定义时所感到的困难也许主要由于这个事实：我们认为自然界的美比艺术作品的美先发生从而认为艺术创作的过程不过是艺术家用以表现美的手段，而美到底具有什么要素仍未得到说明。但是我们可以自问：若不偶然经过艺术创作的某些过程，自然界的物件难道还是美的？在某种意义上艺术难道不先于自然？即使不讲得这样远，下面的研究程序似乎较符合健全方法的条件：美术作品是经过人们有意创作的，我们先在这些作品上去研究美；大自然可当作一位具有独特方式的艺术家，我们然后经过不知不觉的步骤从艺术过渡到大自然。采取这种看法便可看出：艺术的目的在于麻痹我们人格的活动能力，或宁可说抵抗能力，从而使我们进人一种完全准备接受外来影响的状态；我们在这种状态中就会体会那被暗示的意思，就会同情那被表达的情感。在艺术创作的过程中，我们可以发现通常催眠手续的变相形式，这手续在艺术里被冲淡了，被精细化了，且在某种程度上被精神化了。例如音乐里的节拍使我们的注意力摇摆在指定的时刻之间，从而使感觉与观念的日常流动停顿起来；节拍对于我们竟有那样大的力量，以致我们略微模仿一下呻吟的声音就会使得自己满怀伤感。如果奏乐时的声音比自然界的声音更有力地感动我们，那是由于大自然只限于向我们表达情感，而音乐则向我们暗示情感。诗歌的明媚动人是怎样来的呢？诗人是这样一个人，他把情感发展为形象，又把形象发展为字句，而字句把形象翻译出来，同时遵守节奏的规律。读者在心目中陆续看到这些形象，于是就有了诗人有的情感，这情感可说是这些形象在情绪上的等值量。节奏的抑揭顿挫麻痹了读者的心灵，使他忘记一切，使他如在梦里一样跟着诗人一样想和一样着；但是如果没有节奏的抑揭顿挫，则这些形象再也不会那样强热地呈现在读者的心目中。造型艺术把固定性骤然加诸生活上，由于一种物质上的传染，这固定性引起观众的注意。通过这固定性，造型艺术达到音乐一样的效果。古代的雕刻作品表现种种微弱的情绪，这些情绪好象一口随便吐出的气一样，把这作品笼罩着；但是苍白大理石的不动性致使所表达的情感，或所暗示的动作，显得好象它们永久固定在那里，从而永久吸引着我们的思想和意志。在建筑物上，在其惊人的不动性中，可以发现有某些效果类似节奏的效果。形式上的对称，同一建筑模样的一再重复，使我们的知觉能力一再徘徊于多个相同形象之间，并使我们去掉那些惯有的和不断的变化，这些变化在日常生活中时刻使我们意识到自己的人格。到这时候，甚至只要有一个观念极其细微地被暗示，这就足以使它充满心灵的全部。这样看来，与其说艺术的目的在于表达情感，不如说把情感铭刻在我们心上；艺术向我们暗示种种情感，而当艺术家找到较有效的手段时就乐于不再模仿自然。如同艺术一样，大自然是通过暗示进行的；可是大自然并未握有节奏所具有的财宝。大自然以长期的伴侣关系来补充这种缺乏；这关系建立在自然事物以及人们自己所共同受到的种种影响的基础上。所以只要有一种情绪极其微薄地被大自然表示出来，它就会引起我们的同情，正如只要催眠家轻轻做个手势，就能把他心中的暗示强加于那惯于受他催眠的人。当大自然把一件具有标准比例的东西摆在我们眼前时，这种同情尤其会流露出来。对于有了这种比例的东西，我们会注意它的一切部分，而不集中注意任何一个部分：从而我们的知觉能力被这番

和谐所麻痹与安慰，本来只要障碍一被扫除就会即刻涌出的同情于是自然流露而不再受任何阻挠。

§11.审美感的各阶段。

从这番分析就可看出美感并非什么特别的情感；事实上，我们所感到的任一情感都会具有审美的性质，只要这情感是通过暗示引起的，而不是通过因果关系产生的。我们现在可以明白，为什么审美的情绪好象能有不同的强度，又好象能有不同的高度。我们各人的历史是由一堆心理状态的紧密结构组成的；被暗示的情感有时几乎不能在紧密结构上产生任何即象：有时虽然引起注意，却仍未能压倒原有的各心理状态，有些时候才竟于夺取原有各心理状态而全部掌握我们并垄断我们的心灵。这样，在审美感的进展中，象在催眠状态里一样，有着多个不同的阶段；并且这些阶段不大跟程度上的变化相应，而更加跟性质上或状态上的差异柏应。但是我们衡量艺术作品的优点，不大依据所暗示的情感有多大抓住我们的力量，而更加依据这情感自身是多么丰富。换言之，我们在强度上辨别各种程度外，还自然而然地在深度上或在高度上辨别各种程度。若把最后这一概念分析一下就可看出：艺术家向我们所暗示的情绪与思想表达了并总结了艺术家个人历史的很大部分（有时多些有时少些）。那种只能在我们心中产生感觉的艺术作品是较低级的作品；这是由于在感觉里，我们的分析往往除了发现感觉自身之外，不能找到任何东西。但是大多数的情绪包含许许多多渗透于该情绪中的感觉、情感或观念。每一情绪是一种不可言状的独特状态：我们若全面掌握某人的一种情绪，使其原来的千头万绪一无所失，那末我们就得把那人的过去生活重新生活一遍才成。可是艺术家想把他那样丰富、那样亲切、那样新奇的一种情绪来同我们共享，又想使我们经验到他所不能使我们了解的东西。为了达到这个目的，艺术家要在情绪的种种表面标志中有所选择。我们的身体在我们看到一种情绪的某些表面标志时，多半会即刻机械地，虽然轻微地，进行模仿，以便把我们即刻过渡到那引起这情绪的而又无法加以界说的心理状态中去。这种会引起模仿的表面标志就是艺术家所要选择的。时间、空间在艺术家意识同我们意识之间所筑的一道高墙就这样地被拆去了。艺术家把我们带到情感的领域，情感所引起的观念越丰富，情感越充满着感觉和情绪，那末，我们觉得所表现的美就越加深刻、越加高贵。这样说来，审美感的先后强度跟我们内心状态的先后变化是柏应的；我们在基本情绪中隐约地看出或多或少的简单心理状态，而审美感的不同深度跟这些简单心理状态的多少是相应的。

§12.道德的情感。怜悯。其强度上的增长是性质上的进展。

对于道德的情绪，可以用同样的方法来研究。让我们以怜悯为例。有看这种情感的人起先在心目中设想自己处于被怜悯者的地位，从而感受苦痛。如果这情感的内容仅伙限于这些，象某些人所主张的那样，则这情感就会使我们去设法避开不幸的人们而不去帮助他们，因为苦痛对于我们自然是可憎可怕的。恐惧情感确实可以是怜悯情感的根源；但在怜悯里有一个新的因素出现，要求对于我们的同伴加以帮助并减少其痛苦。拉·罗契福索德（Lu

Rochefoucauld）说过，这种所谓的同情是一种打算，“一种对于未来灾祸的狡猾保险”。难道我们要跟他的样子这么说吗？也许我们对于旁人受到灾祸的同情确实舍有这个思想：我们害怕有些未来灾祸会落到我们自己头上。但是这只是低级的怜悯。真正的怜悯，其内容不大是害怕受苦，而更是愿意受苦。受苦的愿望是微弱的，我们几乎不希望它变为事实；却是我们逆着自己的意志而仍然怀着这个愿望，好象大自然做了一件大大不公平的事情，而我们必得避免同谋的嫌疑。所以怜悯的要素在于我们要求自卑和企望痛苦。这种对于痛苦的企望却也有它的动人之处，因为它提高了我们对自己的评价，并使我们对于我们暂时所未加以考虑的种种在肉体上的好处，觉得自己不屑加以计较。这样说来，怜悯在强度上的增长是一种在性质上的进展，从厌恶进入恐惧，从恐惧进人同情，从同情再进入谦卑。

§13.和外因有关的或涉及物理的朕兆的意识状态。

我佣不准备继续进行这种分析。我们对于一些心理状态的强度方才已经加以界说；它们都是深藏的状态，好象跟它们的外因没有密切的关系，或者好象不涉及关于肌肉收缩的知觉。

但是这样的心理状态是稀少的。几乎没有任何一种热情或愿望，任何一种欢乐或悲愁，不是有物理朕兆伴随的。这些朕兆在它们发生的场合，对于估计强度多半起些作用。至于所谓严格的感觉，它们显然同外因有关；它们的强度虽然不能根据它们原因的大小而被断定，二者之间无疑地有些关系。意识在它的一些表现上甚至显得在向外伸展，好象强度发展成为广度，如在做出肌肉上的努力时一样。让我们即刻研究最后讲的这种现象，我们一下子就会遇到一种完全不同的心理状态。

§14.肌肉上的努力初看起来好象是可测量的。

若有任一现象以数量的方式，或至少以大小的方式，而直接呈现于意识中，则它无疑地就是肌肉上的努力。我们想象有一种精神力被幽 禁在心灵里，如同风被幽禁在风神的石洞内一样，并且这种力在等机会向外冲出。我们认为我们的意志在看管这种力，间时为它打开洞口，并根据意志所要产生的效果来调整放出的数量。我们把这问题仔细考虑一下就可看出，关于努力的这种相当粗糙看法对于我们相信强度上的大小，起了很大的作用。肌肉力量以空间做它的活动领域，又表现于可被测量的现象中；它好象在它的种种表现发生之前就已存在，不过容积小些，不过（好比说）在一种被压缩的状态中。因而我们毫不迟疑把这容量逐步缩小；并且我们最后相信我们能够懂得，一个不占空间的纯心理状态怎样仍能具有大小。在这点上，科学倾向于加强常识的错觉。例如贝因说过：“伴随肌肉动作的感觉是和神经力的向外流出密切相关的”[①]；意识所觉到的因而恰恰是神经力的流出。翁德也提过这样一种感觉：它起源于神经中尖，又伴随那对于肌肉的有意刺激。

翁德并举了瘫痪的人为例：“瘫痪者对于他所用以尽力提起他腿部的力

[①] “感觉与理智”，第四版（1894），第 79 页。

量，有一个很清楚的感觉，虽然腿部丝毫未动。”[1]大多数的权威学者都主张这种看法；要不是有了詹姆士教授的不同见解，这看法就变成科学界的一致意见了。詹姆士在几年以前曾使生理学家注意某些现象，这些现象很少被人们注意，但确实很值得人们注意。

§15.努力感。我们所感到的不是使用力气，而是在用力之后所产生的肌肉动作。

当瘫痪者用力提起他那只没有作用的肢体时， 他确实没有做成这个动作；但是不管有意或无 意，他做出了另外一个动作。必定是有了某些发生于身体的某些部分，否则就不会发生 动作。努力感[2]。沃尔匹安 曾使人们注意到这个事实：如果对于一个半身不遂的人，要他握紧他那已瘫痪的拳头，他会无意地用他那只没有毛病的拳头来做出这个动作。费勒尔叙述过一个还较奇怪的现象[3]。试把你的手臂伸直而略略弯着你的食指，好象要扣手枪的扳机一样；不要动你的手指，不要收缩你手上的任一肌肉，不要有任何显著动作，可是你仍会觉得你在用力。仔细探究一下，你就可以看出，这个努力感跟你胸膛肌肉的紧张不动密切有关，又可以看出你继续关住你的喉门，并用力收缩呼吸器官的肌肉。等到呼吸一下恢复常态，努力感就即刻消失，除非你真正在动着你的手指。这些事实似乎已可证明：我们所觉得的不是使用力气，而是在用力之后所产生的肌肉动作。詹姆士教授的研究，其新颖的地方在于：他在那些好象会绝对推翻这个说法的实例中，也把这说法证实了。比方说，一个病人的右眼坏了外直筋，病人怎样也不能使眼睛向右转动；可是外物对他好象在向右面后退。既然病人的意志不曾产生任何效果，所以根据赫尔姆霍茨说的[1]，病人所觉到的是意志上的努力。但是詹姆士提出反驳，说我们没有顾到另外一只眼睛里发生了什么。在原来的实验里，左眼是被蒙着的；实际上左眼却在动着，我们也不难证明它在动着。左眼的动作为意识所觉到，这动作引起努力感，同时使病人得到一个印象，认为右眼所见的外物正在移动。这些以及类似的观察使詹姆士教授肯定，努力感是向心的而不是离心的。我们并不觉得有一种力被我们（据人们说）投到我们的身体上去。就正在做功的筋力而言，我们对它的感觉是“一种复杂的、由外向中枢传递的感觉；它来自收缩的肌肉、伸直的韧带、压紧的关节、不动的胸膛、关住的喉门、縐拢的眉头、咬紧的牙关，”简言之，来自身体外表上一切因使用力气而起了变化的部分。

§16.努力感的强度同我们身体受影响的范围成正比例。

我们并不是要在这番争论里选择一边。我们所要研究的问题毕竟不是努力感来自神经中枢或来自身体外表，而是关于它强度的知觉到底有什么准确

---

[1] “生理心理学的基础”，第二版（1880），卷一，第 375 页。

[2] 詹姆士，“努力感”（批评哲学杂志，1880，第二合订本）；参看：“心理学原理”（1891），卷二，第 26 章。

[3] “脑的机能”，第二版（1886），第 386 页。

[1] “光学生理学大纲”，第一版（1867），第 600—601 页。

的内容。只要留心观察自己就可在这点上得一种结论；这结论虽不是詹姆士教授所提出的，却在我们看来是和他学说的精神很符合的。我们认为：如果一个指定的努力对于我们好象越加大些，则因配合这番努力而进行收缩的肌肉必定越加多些；我们在身体的指定一点上好象觉得努力有了较大的强度，这其实可分析为：我们觉得身体外表上有了较大的面积受到影响。

§17.我们关于肌肉努力增长的知觉是一种具有双重内容的知觉：（1）表面感觉多起来了（2）有些表面感觉发生了性质上的变化。

试以逐步较大的力气（比方说）来握紧拳头。你会觉得有一个努力感，它的范围不超过你的手，它的强度在逐步增加超过你的手，它的强度在逐步增加。其实你在你手上所经验到的并没有什么变动，不过起先只在你手上的感觉现在影响到你的臂膊且蔓延到你的肩胛了；最后，另一只臂肱和两条腿子都紧张起来，呼吸也停顿了；整个身体动员起来了。但是除非有人引起你的注意，你就不会清楚地觉到所有这些伴随动作。在被人提醒之前，你一直认为你所觉到的是一个在数量上有了变化的单一意识状态。当你把嘴唇闭得越来越紧时，你相信你在嘴唇上所觉到的是一个先后相同的感觉，不过这感觉的力量在不断增加而已。进一步的研究会使你明白：这个感觉固然先后相同，但脸上与头上的某些肌肉，继而整个身体其余部分的某些肌肉，都在这个动作里起了作用。你觉得新的因素逐渐增加，受影响的面积逐渐扩大，而这真正是数量上的增长：但是由于你的注意力集中在闭着的嘴唇上，你就把这番增长局限在嘴唇上；因而把那里所耗费的精神力说成为具有大小的东西，虽然这种力确实没有广度。一个人陆续举起越来越重的物件；对他仔细加以观察就可看出，肌肉的紧张逐渐蔓延到他的全身。至于他在那只举重手膀上所经验到的特别感觉，它在一个很长期间始终一样，除了在性质上的以外，几乎没有任何变化；但到了一定的时候，重量产主疲倦， 疲倦变为痛苦。然而举动的人会以为，他所觉到的乃是流人手膀内的精神力的不断增加。如果没有人向他指出，则他不会发觉自己的错误；他那样倾心于使用那些伴随的有意动作来测量一个指定的心理状态！从这些事实和许多其他类似事实看来，我们相信我们能够得到下面这个结论：我们关于肌肉努力增长的知觉可以分析为一种具有双重内容的知觉；一种内容是，身体外表上的感觉多起来了，另一种内容是，这些外表感觉中有些在发生性质上的变化。

§18.关于强度的定义同样适用于外表肌肉努力、根深感觉以及介于二者之间的心理状态。

这使得我们把那用以界说根深咸觉强度的方法也用来界说外表肌肉努力的强度。在两种情况下都有一种在性质上的进展，都有一种在逐渐增加并为人们所隐约觉到的复杂性。但是意识习惯于使用有关空间的字眼来进行思想，习惯于把思想译成文字，所以它会只以一个名称来表示努力感，又会把这努力局限在准确的一点上，即在这努力产生了有益效果的那点上。于是意识会觉得有一种努力始终具有同样性质，只在所指定的地方有所增长；又会觉得有一种感觉先后保持相同名称，只增加数量而不改变性质。并且就那些介于外表肌肉努力和根深感觉之间的状态而论，意识多半会发生同样的错

觉。在事实上，肌肉收缩和外表感觉伴随许多心理状态。对于这些外表性的因素加以节制的东西有时为一个纯思想性的观念，有时为一个具有实际作用的观念。在前种情况下所发生的是理智上的努力或注意力：在后种情况下所发生的是那些所谓激烈情绪或尖锐情绪，如愤怒与恐怖，又如某些类型的欢乐、悲愁、热情与愿望。关于强度的定义怎么同样适用于这些介中状态，让我们现在来简略说明。

§19.介中的状态。注意力以及它对肌肉收缩的关系。

注意力不完全是一种生理的现象，但是我们不能否认有种种动态伴随它。这些动态不是现象的原因，也不是现象的结果；它们是现象的一部分，它们通过有关空间的特征来表达现象，如累波（Ribot）所那样出色地证明过了一样[1]。费赫涅（Fechner）已经把一个感觉器官在注意力方面的努力分析为这样一种肌肉感觉：“某种反射作用推动了那些跟各种不同感觉器官有关的肌肉，而这番推动就产生了”这种感觉。当我们作了很大努力以回忆什么事情的时候，我们会清楚地觉到我们的头皮紧张与收缩，整个头颅受到一种由外向内的压力。累波注意到这种现象：他又曾对人们主动进行注意时所特有的种种动作仔细加以研究。“在注意时，前额肌肉会收缩：这肌肉……把眉毛向自身拉拢，使之搞高，并在前额上产生一条一条横的皱纹……在极度注意时，口会大大张开。所有小孩们和许多成年人在这种时候会伸出唇来，好象撅嘴一样。”在主动进行注意的这种现象里，确实总会有一个纯心理因素在内，尽管这因素不过是当事人把那些跟他当时愿有的念头不相干的一切观念尽行排除而已。但进行排除之后，我们相信我们仍然觉得心灵上的紧张在增加，一种非物质性的努力在增加。如果把这个印象分析一下，我们就会发现这并不是旁的，而只是我们觉得肌肉在收缩，而这番收缩蔓延到身体的较多部分或者改变我们感觉的性质，以致紧张变为压力、疲倦、痛苦。

§20.强烈情绪的强度作为肌肉紧张。

我们可把盛怒、强烈愿望、热烈爱情、凶狠仇恨称为心理紧张方面的努力。在这些努力以及 注意方面的努力之间，我们看不出有任何重要的分别。我们相信，每个这样的状态可还元为曾被一个观念所节制的一系列肌肉收缩；就注意力而言，那起节制作用的观念跟知识有关，又多少具有思索的性质；就情绪而言，则它跟行动有关，又不具有思索的性质。这些强烈情绪因而多半不是旁的，而只是伴随这些情绪的肌肉紧张。达尔文（Darwin）对于愤怒的生理朕兆有过一个出色的描述。“心房的跳动大大加速……脸上发红或竟变成苍白。呼吸急促，胸膛隆起，涨大了的鼻孔在震动着。往往整个身体 发抖。声音发颤。咬牙切齿，浑身肌肉通常受到刺激而做出猛烈的、几乎疯狂的动作。手势……显著地或不大显著地表示要打人或要相打的样子。”[1]我们不拟跟詹姆士教授一样，提出极端的主张：[2]认为愤怒的情绪即是这些身

---

[1] “注意力的作用方式”，阿尔肯出版，1888 年。

[1] “情绪的表现”，第一版（1872），第 74 页。

[2] “情绪是什么？”心灵杂志，1884 年，第 189 页。

体感觉的总和。在愤怒里总有一个不可再被分析的心理因素，尽管这因素只是打入或相打的观念；这观念已被达尔文提过，它使许多不同动作得到一个共同的方向。但它虽然决定了情绪状态的方向和伴随动作的方向，我们相信，这状态自身由小而大的强度不是旁的，而只是身体扰动由小而大的深度；对于这些扰动，意识不难根据身体被牵涉的部分有多少以及被牵涉的范围有多大，来加以测量。人们说，还有被遏制的愤怒，它比发泄出来愤怒还较强烈；这样说是毫无用处的。理由在这里：当情绪能够自由发泄时，意识并不注意伴随动作的细节；但当意识抱定目的要把这些细节隐藏起来时，意识才注意细节并把全部力量集中在细节上。简言之，去掉身体扰动的一切迹象、去掉会引起肌肉收缩的一切倾势，则在愤怒现象里只会剩下一个观念；如果到这时候你还要把愤怒作为一种情绪，那你就无法认为它有任何强度。

§21.强度与反射动作。根深感觉的强度和激烈情绪的强度，二者之间没有任何重要差别。

斯宾塞（H·Spencer）说过："恐惧在它达到厉害程度时会表现为啼叫、企图逃走、心房急跳以 及身体发抖。"[3]我们比斯宾塞更进一步，拟这 样主张：这些动作是恐惧自身的构成部分，通过这些动作，恐惧才变成一个能够先后具有不同强度的情绪。若把这些动作完全遏制下去，则强烈的或不大强烈的恐惧状态就会即刻消失，而只剩下恐惧的观念；这观念以纯理性的方式把我们所要避开的危险表示出来。恐惧以外还有高度的欢乐与悲愁，高度的愿望与厌恶，甚至高度的羞耻；我们会发现这些情绪在其达到极度的时候不过是那些已开始在身体内发生并已为意识所觉到的反射动作。达尔文说过："我们知道一对情人在相见时会心房乱跳，呼吸急促，满脸通红。"[1]推开的动作是厌恶的标志，我们重复地做出这种动作，而不注意我们在什么时候想起了讨厌的对象。当我们觉得羞耻时，我们会面红耳赤，并且不知不觉地握紧拳头；甚至在我们回忆羞耻的事情时也会这样。我们根据伴随这些情绪的外表感觉有多少和有什么性质，来估计这些情绪的强度。随着情绪的逐渐失去强度而增加深度，外表感觉就会逐渐消失而让位给内心状态；到这时候，朝着一个指定方向的东西就不再是或多或少的外表动作，而是或多或少的观念、记忆以及各色各样的意识状态。那末在开头所提过的根深感觉以及方才所讨论过的激烈情绪之间，从强度的角度来看，没有任何重要的差别。说喜爱、仇恨、愿望在增加强度就等于说这些情绪在向外伸展，在向表面辐射，就等于说内心状态正被外表感觉取而代之。但是不管情感是猛烈的或反省的，外表的或根深的，意识在它们之中隐约看到一些简单状态，而情感的强度就是这些状态的多少。

§22.感觉的大小。情感性的感觉与表象性的感觉。

我们至今为止限于讨论情感与努力；这些是复杂的状态而其强度并不绝

---

[3] "心理学原理"，第三版（1890），卷一，第 482 页。

[1] "情绪的表现"，第一版，第 78 页。

对依靠外因。但是感觉好象是简单的状态，它们的大小到底是什么呢？人们说感觉是外因在意识内的等值量，而感觉的强度跟着外因变化；照这样说，非广度性的效果内（在现在这个例子里并且是不可分的效果）竟于出现了数量；对于这点我们要怎样加以解释呢？为了解答这问题，我们必得对所谓情绪性感觉和表象性感觉加以辨别才成。无疑地，我们从其中之一逐渐转入另一个，而且在大多数的简单表象里有着一些情绪性的因素。但是谁也不会制止我们把这个因素隔开，而另外提出这个问题：情绪性的感觉（快乐或痛苦），其强度到底是什么呢？

§23.情绪性感觉和身体的拢动。

最后提的这个问题，其困难也许主要在于这个事实：我们不愿意承认在情绪性的状态里，除了身体扰动在意识里的表现外，即除了外因在内心的反映外，还有旁的什么东西。我们注意到，一个较强的感觉一般地跟一个较大的神经扰动彼此相应；但是由于这些扰动，从其为动态而言，乃在意识之外而没有被意识觉到，又由于这些扰动是以一种感觉的面貌在意识中出现，而这种感觉又和运动毫无相象的地方，所以我们看不出这些扰动怎能把它们自己的大小传递到感觉上面去。一方面是可以相迭的大小，如振幅，另一方面是不占空间的感觉；我们重说一遍，二者之间毫无任何共同点。从我们看来，如果较强的感觉对于我们似乎包含较不强的感觉，如果它对我们似乎以数量的形式出现，如同神经扰动自身一样，则其中的理由多半是这样的：它跟神经上的扰动彼此相应，并保持这扰动的一些特征。倘若它仅仅是分子运动在意识中的翻版，它就不会保持什么；因为正由于分子运动被翻译为快乐感觉或痛苦感觉，这运动，从其为分子运动而言，始终在意识之外而不为我们所觉到。

§24.快乐与痛苦作为未来反应的记号，而不作为过去刺激在内心的翻版。

但是我们可以提出这个问题：可否认为快乐与痛苦并不仅仅表示身体内发生过什么，或现在发生了竹么，象通常所认为的那样，而且还能 够指示有什么正在发生，或有什么倾向于发生。大自然无微不至地注重功用；它若在这里只把报告过去或报告现在（报告不再依靠我们的过去和现在）这样一个仅仅科学的任务交给常识，就未免不大可信。此外，我们还得注意下面这点。我们经过一些不知不觉的阶段，由反射动作提高到有意动作；后者不同于前者的地方主要是：在那引起有意动作的外因已经发生之后，又在意志上的事后反应尚未发生之前，后者之内出现了一种情绪性的感觉。的确，我们的行动可以都是反射性的，并且我们可以想到：就许多人而言，外在刺激并不需要使意识以一个介中者的资格出现才能产生确定的反应。就某些特殊情况的人而言，出现苦乐的作用多半是去产生一种阻力，以对付那些自然会发生的反射反应。那末，或者感觉根本不起任何作用；不然的话、这就是自由意志的萌芽。但是感觉如果不曾用一些明确记号把那升火待发的反应的性质告诉我们，则感觉怎能阻止那反应呢？将要发生的反射反应表现于并且（比方说）预存于我们所经验着的感觉自身之内；如果这个记号不是这种表现和预存，难道还是旁的东西吗？所以情绪性的状态不仅一定跟在身体内所已发生的扰

动、运动和现象彼此相应，而且还一定跟（并且尤其跟）那些在准备中的、升火待发的扰动、运动和现象彼此相应。

§25.无意动作倾向于接着刺激发生；我们对于情感性感觉的强度感就是我们对于无意动作的知觉。

起先确实不明显，过个假设怎样把问题简单化了。因为我们是在物理现象和意识状态之间，企图从大小这一角度来发现二者能否有什么共同点。我们把现有意识状态 作为未来反应的记号，而不作为过去刺激在内心的翻版，这好象是仅仅把困难移动了一下。但是这两种说法之间有着很大的差别。因为方才讲过的分子扰动必然在意识之外而不为意识所觉到；所以这样，乃是由于我们在感觉中，即在运动的翻版中，实在看不出运动的迹象。但是反射动作倾向于作为刺激的自然结果而接着刺激发生；这样的反射动作，就其为动作而言，多半会被意识所觉得：不然的话，感觉自身（其功用在于邀请我们在反射反应与其他可能动作之间选择一种）岂不毫无用处了吗？这样说来，我们对于情绪性感觉的强度感不是旁的，而只是对于无意动作的知觉；这些无意动作在感觉中刚刚开始，又（比方说）显出轮廓，并且会照它们自己的本来样子发展下去，如果大自然曾经把我们做成自动机器而未做成有意识存在者的话。

§26.以身体受到影响的范围大小来估计痛苦的强度。

倘若上面的说法不错，则我们不当把一个在增加强度的痛苦比作一个越来越大的声音，而当把它比作一个交响曲，在其中越来越多的乐器发出声音。一个特别的感觉把它的色调渲染在其他各感觉上；在这一特别感觉中，意识辨别出有一堆或多或少的感觉发生干身体外表各点上，辨别出种种肌肉收缩以及各色各样的有机动作。这些简单内心状态的和唱把我们遇到新局势时的种种新要求提了出来。换言之，我们根据我们身体有多少部分被波及以估计痛苦的强度。累塞[1]曾经注意这个事实：痛苦愈轻微，则我们就能更准确地把它指定在某一点上；痛苦变厉害了，则我们认为它和身体的整个一部分有关。他以这句话为结论：“痛苦蔓延的范围跟痛苦的强度成正比例。”[2]我们当把这句话反过来说。身体各部分对于痛苦发生同情作用并作出反应，而这些反应为意识所觉到；我们要反过来根据这样被波及的部分有多少以及各部分被波及的范围有多大，来界说痛苦的强度。若要在这点上使我们自己信服，则只要读一读这位作者关于厌恶的出色描述就够了。

他说：“若刺激微弱，就不会恶心又不会作嘔……若刺激加强，则不仅肺部、胃部的神经受影响，而且整个身体都被波及。脸变苍白，皮肤的平滑肌肉收缩起来，浑身出冷汗，脉膊停止；简言之，在延髓受到刺激之后，整个身体起了变化，而这种遍身的扰动是厌恶的极度表现。”[1]但是扰动果真不过是厌恶的表现而已吗？这些简单感觉的总和若不构成一般性的厌恶感，则

---

[1] “人类与智力”，第 36 页。

[2] 同上书，第 37 页。

[1] “人类与智力”，第 43 页。

厌恶感到底是什么呢？由小而大的强度若不是指在已被觉出的感觉里有了更多感觉参加，那它还有什么意义呢？关于动物在有了越来越厉害的痛苦后会有什么反应，达尔文曾描刻了一个生动的形象：“极度的痛苦驱使一切动物……去做出最猛烈和最多样化的努力以避开痛苦的原因……就人类说，口部会紧紧闭住，或较普通些，牙齿咬紧或互相摩擦，而嘴唇后缩……眼睛惊慌地张开……或者眉毛密密地缩拢。浑身大汗……血液循环和呼吸大大地受影响。”[②]现在要问：我们测量痛苦的强度难道不是根据有关肌肉的这种收缩吗？你试设想一种极度痛苦，然后把你的观念分析一下，难道你不是指它是难于忍受的吗？即是说，它驱使受苦者去做出千百种不同的动作以避开它吗？我能设想，有一根神经传递一种跟一切反射反应都不相干的痛苦；我也懂得，强弱不同的刺激对于这根神经会发生不同的影响。但是除非我们把感觉的差异跟通常伴随感觉的、多少具有广度的、多少起着重要作用的那些反应联系起来，那我就看不出我们的意识怎能把感觉的差异解释为数量性的差异。如果没有这些事后发生的反应，痛苦的强度就是一种性质，而不是一种大小。

§27.以身体的偏向来比较各种快乐。

我们几乎没有任何旁的方法来对于几种快乐 加以比较。较大的快乐除了是指一种我们所偏好的快乐外，它还指什么呢？偏好除了是我们各器官的某一种偏向以外，它还能是什么呢？因为有了这种偏向，当两种快乐同时在心中被提出的时候，我们的身体选择其中一种。对这偏向自身加以分析，我们就看出在有关的器官上，甚至在身体的其余部分上，有一大堆细微的动态，好象关于快乐的形象一开始出现于心中，身体就立刻出动去迎接它。我们把偏向界说为一种动态，我们 并不是仅仅在打比方。当身体面临心中所想起的几种快乐时，身体自发地，好象通过反射动作似地，偏向其中之一。要不要制止这个偏向，那取决于我们自己。但是快乐的吸引力不是旁的而只是这种已开始的动态；我们在享受快乐时所感到的痛快仅仅是身体的惯性，身体在那时候排除了一切旁的感觉而沉溺于快乐之中。任何将打扰我们享受的东西，我们都会加以抵制；通过这番抵制，我们才觉出惯性的力量；如果没有这“惯性力”，则快乐就变成一种状态，而不再是一种大小。在道德方面，如同在物理方面一样，吸引力的功用在于界说动作，而不在于产生动作。

§28.表象性感觉之中有许多同时是情绪性的；对于这些，要以被引起的反应来测定其强度。在其他表象性感觉内有一种新的因素出现。

我们曾对情绪性的感觉分别加以研究；现在我们要注意：许多表象性的感觉具有情 绪的性质，因而会引起我们的反应，而这些反应是我们在估计这些感觉的强度时所要顾到的。光线的大大加强会对我们引起一种特别的感觉，这感觉还没有变成痛苦，却很类似眼睛发花。随着声音振幅的加强，我们的头脑，继而我们的身体好象在振动或好象受了突然震动一样。某些表象

[②] “情绪的表现”，第一版，第 69、70、72 页。

性的感觉，如味觉、嗅觉、冷热觉，具有一种固定的愉快性或不愉快性。在程度不同的苦味之间，除了在性质上的差异外，我们几乎辨别不出什么差异来；它们好象是同样一种颜色的不同明度。但是这些在性质上的差异立刻被人解释为在数量上的差异，因为它们具有情绪性，又因为它们在我们身体上会引起显著程度不同的反应动作，加快乐或厌恶。此外，甚至当我们有着纯表象性的感觉时，这感觉的外因也不能超过一定的强度或弱度：否则它就会激动我们去做出一些可使我们能对它加以测量的动作。有时，我们为了得到这种感觉就一定要做出一番努力，好象感觉在避开我们的注意似的。另外一些时候，感觉压迫我们，把它自己强加在我们身上，霸占我们到一种程度，以致我们要用一切力量逃避它和维持自己。在前种情况下，我们说感觉是微弱的；在后种情况下，我们说感觉是非常强烈的。所以为了听出远处的声音，尝出微淡的味道，看清朦胧的光线起见，我们就竭力使用我们的一切官能，我们就进行注意。正因为一种味道或光线需要我们用自己的努力来加强它，所只我们觉得它是微弱的。反过来，我们根据一个感觉所引起的反射动作之不可抵挡性，或者根据一个感觉使我们所陷入的完全被动状况，就认为它是极端强烈的。当紧靠我们的耳朵旁边放了一炮时，或者有一个使我们眼花的强光忽然亮了起来时，我们会失去知觉一会儿；对于神经很衰弱的人，失去知觉甚至要延长一些时候。我们必得补充说：甚至在所谓中等强度感觉的范围内，当我们可以从容不迫对付一个情绪性的感觉时，我们往往进行比较以估计这感觉的重要性；我们把这感觉跟被它逐走的另一感觉相比，或者衡量这感觉有多大的坚持力量，使它去后又复返。所以钟表的滴答声在深夜比在白天响亮，因为意识在那时候几乎没有被任何感觉和观念所占据，从而容易为滴答声所独占。在外乡人士以我们听不懂的方言谈话时，他们的声音好象很响，因为他们的话语不能在我们心中引起任何观念，从而好象深夜的钟表声一样，冲入了一个空虚沉默的心灵而垄断了我们的注意。就这些所谓中等强度的感觉而言，我们却接触到一系列的心理状态，而这些状态的强度多半具有一种新的意义。因为在多数情祝下，身体几乎不做出任何反应，至少不做出任何可被察觉得出的反应；可是我们仍然把声音的高低、光线的明暗、颜色的饱和作为大小看待。我们可似仔细研究一下，在听到某一声音或看见某一颜色时，我们整个身体里发生了什么。这番研究无疑地将使我们得到许多未曾料到的东西。肌肉力量的增加伴随每个感觉，而这种增加可用量力仪器来测定；这点不是费勒已经证明了吗？[1]但是我们对于这种增加几乎一点感觉都没有；如果我们想起我们在辨别声音与颜色上，甚至在辨别重量与温度上，是多么准确，则我们就不难猜出，在我们对于这些感觉的估计中一定有了一些新的因素起着作用。

§29.可用外在原因来测量纯表象性的感觉。

这个新因素的性质是容易确定的。因为在一个感觉失去其情绪性而变为一个表象性感觉的这个过程中，这感觉在我们身体上所引起的种种反应就会倾向于消失；但与此同时，我们看到那产生这感觉的外因，或者我们如果眼前未看见它，则我们曾经看过而眼前在想着它。我们知道这个外因是广度性

---

[1] 费勒，“感觉与动作”，巴黎出版，1887 年。

的，因而是可测量的。我们经常有一种经验；从初有意识时起，一直到死亡时止，这经验不断地发生。它告诉我们，某种一定色调的感觉跟一定数量的刺激发生彼此相应的关系。从而我们把关于外因上某种份量的观念跟效果上某种性质联系在一起。最后，我们把这观念移入到感觉里去，把原因的份量移入到效果的性质里去；就任何获得的知觉而论，情况都是这样的。强度本来不过是感觉的一种色调或性质，它却正在这时刻变为一种大小了。若右手拿一枚针向左手刺，每次逐步刺深一点；我们从这个实验就可容易懂得这种移入的过程。我们起初觉得有些发痒，继而在有了触觉之后觉得受了刺，然后觉得左手一点上发生痛苦，而最后觉得庸苦蔓延到这一点的周围。我们对此越加似思索则我们越清楚地看出：我们在这里所涉及的是许多在性质上不相同的感觉，是同一大类中的许多小类。可是我们一开始就说同一感觉在逐渐向外蔓延，说同一刺激在增加强度。理由是这样的：我们自己不知不觉就把拿针刺肉那只右手由少而多的用力移入被刺左手的感觉里去。这样一来，我们就把原因移入效果，而自己也不知不觉地把性质解释为数量，把强度解释为大小。现在容易看出，我们对于每一种情绪性感觉的强度都应当以同样的方式加以理解。

§30.对于声音的感觉可根据产生同样声音时所需要的力量来测量音觉的强度。

对于声音的感觉在强度上有很显著的差异。我们已经提过，我们必得顾到这些感觉的情绪性，顾到身体所受到的突然震动。

我们已经指出，一个强烈的声音会垄断我们的注意，会挤走其他一切感觉。但是丢掉那个突然震动，去掉我们有时在脑袋里或在整个身体内所感到的那些显著振动，丢掉同时听到两个声音时在听觉上所发生的冲突，那末，除了所听到声音的一种不准确性质外，还会有什么呢，可是我们即刻把这种性质解释为数量，因为我们千百次得到这种性质都是（好比说）由于曾对某一物体施以敲打，从而使用了一定数量的力气。我们又知道为了做出一个相同声音起见，我们要把嗓子提得多高；而当我们把声音的强度翻译为数量时，关于这番努力的观念即刻呈现于我们心中。发音的神经纤维和听觉的神经纤维在脑子里有着非常特别的联系，而翁德曾使人们注意到这联系。[①]不是曾经有人说过，听到声音就等于向自己说话吗？若不是由于嘴唇动了，有些神经联系就不会在说话时出现；每人都有这种经验，这不过是一种夸大的说法而已。我们在听音乐时会自己向自己重复所听到的声音，以使我们回到那种引起声音的心理状态；这状态是一种原始状态，任何东西不能把它表达出来，但是有些东西——即声音在我们身上所引起的运动与态度——可以把它暗示出来。如果我们不承认这事实，我们怎能解释音乐的表达能力或（宁可说）暗示能力呢？

§31.音调和强度。肌肉努力所起的作用

为了靠我们自己的努力以产生一个中等响亮声音的感觉，我们要花或多

[①] “生理心理学基础”，第二版（1880），卷二，第 437 页。

或少的力气；我们把这声音的强度说成为一种大小时，我们所指的主要是我们所花的力气。但在声音的强度之外，我们还辨别声音的另一特性，即音调。根据听觉的报道，音调上的差异难道是数量上的差异吗？我承认较尖的声音使人们想象到空间的较高地方。人们从而推论，说音阶上的各音，当作听觉而论，除了在性质上不同外还有其他差异；这种推论难道可以成立吗？暂时抛开你从物理学里面所学到的东西，仔细分析一下你对于一个高音或低音的观念；然后看看你所想到的难道不恰恰是努力的多少，即你声带上的张筋为了发出同一声音起见所要使出的或多或少力气吗？你嗓子发出由低而高的声音时，先后所要花的力气是无连续性的；既然这样，你就把这些陆续听到的声音想象为空间的一些点；而要达到这些点就要通过一连串的突然跳跃，每次跳跃使你渡过一段空虚的间隔。你在音阶上各音之间所以树立间隔就是这个缘故。现在要问：为什么我们把高低各音安排于其上的那条线是垂直的而不是横平的呢？为什么我们说声音有时升高有时降低呢？我们一定要记住，高音好象在脑子里产生某种共鸣，而低音好象在胸膛内产生某种共鸣；不管关于共鸣的知觉是真实的或幻想的，这知觉对于我们把各间隔看作垂直的排列无疑地起了一些作用。但是我们也要注意：假定唱歌者经验不够，在他发出胸部音时如果声带越紧张，则身体表面上受影响的范围就越大；而这正是唱歌者所以觉得比较费力的缘故。由于他把空气向上吐出，他就认为气流所产生的声音有着同样的方向；所以身体大部分对于喉部肌肉的同情响应是以一种向上的动态表示的。这样，我们所以说一个声音较高，乃是由于身体在用力时好象是要去拿一件放在较高地方的东西似的。这样一来，人们就惯于把音阶上的每个声音放在空间的一定高度：等到物理学家开始能够以相应的频率来界说声音时，我们就不再迟疑而即刻宣称：我们的耳朵可以直接听出数量上的差异。但是如果我们不提起那些产生声音的肌肉努力，或者不提起那些可解释声音的振动，则声音仍然只是纯性质。

§32.冷热感觉。这种感觉不久就变为情绪性的；可用它们所引起的反应测量它们。

布力克士、哥尔茨柴得尔、敦那得孙[1]等的实验证明了：在身体外表上那些能辨别热的点并不是那些能辨别冷的点。这样，生理学偏 向于在热觉与冷觉之间树立一种在本质上而不仅在程度上的区别。心理学上的观察却还更进一步，因为仔细的注意使我们不难发现，在各不同的热觉之间以及在各不同的冷觉之间有着确定的差异。较强的热其实是另外一种热。当我们逐渐接近火源时，或身体受影响的部分逐渐扩大时，我们觉得越来越热；由于我们对于同样的变化有过千百次的经验，所以我们认为它是较强的热。此外，冷热感觉很快地就变成情绪性的，从而激动我们去做出一些很显著的或不大显著的反应，而我们可用这些反应来测定它们的外因。所以我们偏向于在那些跟外因较低强度发生相应关系的感觉中树立同样的数量差异。可是我们不拟再说下去；每个读者在这问题上要先把自己从过去经验中所得来的一切 体会扫除干净，然后面对感觉自身而对它详细加以研究。研究的结果多半会是这样的：人们可以看出，表象性感觉的大小决定于那被放入效果中的原因；一些

[1] “论冷热感”，心灵杂志，1885 年。

重要的或不大重要的反应把外在的刺激延长，并变成了感觉自身的一部分，而情绪性因素的强度就决定于这些反应。

§33.以身体受影响的范围去测量压力感觉和重量感觉。

关于压力，甚至关于重量，可以得到同样的经验。当你说在你手上的一种压力越来越重时，看看你的意思是不是这样的：起先有一种接触，继而有一种压力。然后感觉痛苦；而这压力自身经过一连串在性质上的变化之后，就在附近部分越来越向外蔓延。再研究一下，看看你对于你所用从对付外来压力那些越来越强的（即越来越占着较多空间的）抵抗，是否不曾想起过。当物理学家把一件较重的东西举起时，他说他经验到感觉的增长。要仔细考虑一下，感觉的这种增长难道不应该宁可被称为一种有关增长的感觉吗？这就是整个问题的焦点：因为照前种说法，感觉是一种数量，象它的外因一样；照后种说法，感觉是一种性质，把外因的大小表示出来。轻重之间的分别也许跟冷热之间的分别显得同样地陈旧与幼稚。但是使这分别变成一种实在心理现象的正是这分别的幼稚性。不仅轻与重在其对我们意识的印象上有着种类上的差别，而且不同程度的轻和不同程度的重是两个大类内的不同小类。必得补充说，由于我们身体为了举起指定重量而做出的努力有着或大或小的范围，性质上的差异在这里就不知不觉地被翻译为数量上的差异。倘若有人对你说有一个其实没有装东西的篮子装满了铁块，并且请你举起它来，你就会即刻看出方才说的情况。你拿到篮子时会觉得失去平衡，好象那些远在手臂以外的肌肉事先曾经对于这动作表示兴趣而现在忽然感觉失望似的。这样的响应努力发生于身体的不同部分；我们主要是根据这种响应努力的多少及其性质，来测量身体指定一点上的重量感觉。如果我们不这样把大小这个观念引入到感觉里去，则感觉不是旁的而只是一种性质。我们习惯于相信，我们在一个纯一的空间直接地知觉到一种纯一的运动；这事实加强了我们在这一点上的错觉。当我用手膊举起一件轻东西时，我身体的一切部分都仍旧不动；我觉到一系列的肌肉感，其中的每项都有它的特殊色调，它的“方位标记”。我们的意识正把这一系列解释为一种在空间的连续运动。如果我事后把一件较重东西以同样的速度举到同样的高度，则我将经验到一个新系列的肌肉感。其中的每项都跟前一系列中相应各项不同。把这些肌肉感仔细研究一下就不难在这点上说服自己。但是由于我们把这个新系列也解释为连续的运动，又由于这个运动跟前一运动具有相同的方向、相同的时间、相同的速度，我的意识就认为不得不把先后两个感觉系列之间的差异放到运动自身以外的一个什么地方去。意识于是把这差异放在那只举重手膊的尽头；意识这样说服自己：在两种情况下，运动感觉是完全相同的，重量感觉则在大小上不同。但是运动和重量不过是思维里的区别；直接呈现于意识里的是这样一种感觉：它有关一个（比方说）具有很大重量的运动。这感觉自身可分析为一系列的肌肉感，其中的每项以它的色调、它的阴暗、它的发源地点，表示那被举起物件的轻重。

§34.关于光的感觉。颜色在性质上的变化被解释为光源强度在数量上的变化。

我们要把光的强度作为一种数量，还是作为一种性质呢？有好大一堆不同的因素在日常生活里配合起来以使我们知道光源具有什么性质；这种因素多到什么程度，也许尚未被人充分注意。我们根据长久经验得到了这番知识：辨别物件的轮廓和细节时若有困难，则一定是光源离得太远或者光线变得很弱了。经验告诉我们，我们有些时候所觉到的情绪性感觉或轻度眼花是由于外因有了较高的强度。增加光源或减少光源可以改变物体的显著线条之形状以及物体所投射的影子。着色面上的明度，甚至光谱上的原色，随着光线较亮起来或较暗下去就会发生种种变化；这些变化是更有意义的。把光源移得近些，紫色就染上一些蓝的气氛，绿色就变成带白的黄色，红色就变为光亮的黄色。反过来，把光源移得远些，则纯蓝变为紫色，黄色变为绿色，而红、蓝、紫都趋近于带白的黄色。物理学家注意到色调上的这些变化已经有了一些时候：[1]但是更值得注意的是：除非特别留心或有旁人提醒，大多数人没有看出这些变化。我们既已一直打定主意，要把在性质上的变化解释为在数量上的变化，所以我们一开始就肯定每一物件有它自己的特别颜色，明确而不可变易。当物件的色调趋向于变黄成变蓝时，我们不说物件的颜色在光线较亮或较暗的影响下发生了变化，反而肯定颜色始终未变，而是我们对于光线强度的感觉有了增减。这样，我们又一次地以我们理智所提出之数量上的解释，来代替我们意识所得到之性质式的印象。赫尔姆霍茨曾经描述过一个同样的解释例子，不过情形还较复杂些。“倘若我们把两个光源着上光谱上的两种颜色以产生白色，又若我们按照同样的比例增加或减少这两个着色光源的强度，以使两种光源之间在强度上维持原来的比例，那末，所产生的颜色是始终一样的，虽然先后各感觉的相对强度起了很显著的变化……所以会这样，乃是由于这个事实：日光在白天被人们当作标准白光；但当光源的强度有变化时，日光自身也在阴暗上发生同样的变化。”[1]

§35.实验果真证明了我们能够直接测量我们的光觉吗？

我们时常根据周围物件在明度上的相对变化来测定光源的变化。但在简单情况下，如对于一件东西，比方说一块白色的平面，先后以不同强度的光线照射上去，那就不能再这样测定了。我们不得不特别强调这一点。因为物理学家把光的不同强度当作真正的数量，事实上他们在用测光仪来测量强度。心理学家更进一步，认为我们的眼睛自身就能估计光的强度。起先有德尔波夫[2]，嗣后有勒曼与奈格力克[3]，做了一些实验，企图从我们对于光觉的直接测量来建立心理物理学的一个公式。对于这些实验的结果我们不拟进行争辩，我们也不否认测光办法自有它的价值；我们却必得看看我们对于这些实验要怎样加以解释。

§36.测光实验。我们看见一系列不同程度的明度，而事后将解释为一系列由大而之小的强度。

---

[1] 鲁得，“近代色彩学”（1889 年），第 181—187 页。

[1] “光学生理学大纲”，第一版（1867），第 318—319 页。

[2] “心理物理学纲要”，巴黎出版，1883。

[3] 参看哲学杂志里关于这些实验的报道，1887 年，第一册，第 71 页，第二册，第 180 页。

让我们用四支烛光照射在一张纸上，并请一位观察者仔细向着这张纸看；然后陆续把烛光吹熄一支、二支、三支。于是观察者会说，纸仍是白的，不过没有原来那样亮了。但是他会觉得有烛光被吹熄了；如果他在这次没有觉出，则他在平时也常常见过一块白色平面在光线变弱时显出同样的变化。让他把过去经验所告诉他的东西以及他对于眼前经验所惯有的解释通通抛开，他就会发现他所真正看到的不是白色平面变暗了一些，而是有了一层阴影在烛光被吹熄时罩到这平面上来。对于他的意识，这阴影是实在的东西，如同白光自身一样。

倘若我们把起先远较明亮的平面称为白色，那我们对于后来所看见的就得使用另外一个名称，因为它确是一种不同的东西；如果可以这样说的话，它是一种具有不同明度的白色。我们受了过去经验以及物理学说的双重影响，已经习惯于把黑色当作没有光觉，至少当作最低限度的光觉，又把灰色的先后明度当作白光一系列由大而小的强度。但事实上，黑色在我们意识里跟白色是同样地实实在在的；并且照射在指定平面上的白光，其一系列由大而小的强度在无成见人们的意识里，会显得为同样长短一系列的不同明度，跟光谱上的不同颜色没有差别。这个道理可以说明，为什么感觉上的变化没有外因所有的那种连续性，又为什么光源可以逐步增强或逐步减弱一个时期，而不会在被照射的白色平面上产生任何显著的变化。在光源的增减不足以产生一种新的性质之前，白色平面上的光亮就不会显得在发生变化。暂且把前面讲过的情绪感觉放在一边；一种指定颜色在明度上的变化就不是旁的，而只是在性质上的变化；只因我们习惯于把原因移到效果里去，把我们从经验和从科学所学来的东西去代替我们所直接得到的印象，所以我们才不觉得是这种样子。关于颜色的饱和程度，也可这样说。的确，如果一种颜色的一系列不同强皮相当干这颜色和黑色之间所存在之同样长短的一系列不同明度，那末，各种饱和程度就类似各种介于同一颜色和纯白之间的明度。我们可以说，对于每种颜色都可从两方面来看，从黑这方面以及从白这方面。因而黑色对强度性的关系就跟白色对饱和性的关系是一样的。

§37.物理学家在测光实验里所比较的不是感觉，而是物理效果。

我们现在可以懂得测光实验的意义了。把一支烛光和一张纸隔着指定的距离放好，烛光照亮纸张，纸张上的光会给我们一种感觉。若把距离增加到两倍，则你会发现要增加到四支烛光才能产生原先的感觉。从此你可做出结论：若将距离增加到两倍而不加强光源的强度，则所产生的光只会有原来四分之一那样亮。但很明显，这里所涉及的是物理上的效果，而不是心理上的效果。因为我们不能说，你曾对于两个感觉进行比较；你只利用了单独一个感觉以对两个不同的光源进行比较，第二光源和第一光源相比，在强度上是四对一，在距离上是二对一。简言之，物理学家从来不曾提过有任何一些比其他感觉大两倍、大三倍的感觉，他只利用了一些完全相同的感觉以做两种物理数量之间的介中项目，从而使这两个数量可被等同起来。数学家往往在计算过程中使用一些可以帮助计算的未知数，而不拟在最后的答案里把这些未知数写出来；在这个实验里，光觉起着未知数的作用。

§38.心理物理学认为自己所比较与测量的是感觉。德尔波夫的实验。

但是心理物理学家的目的完全两样；他所研究的和他所认为要测量的是光觉自身而不是旁的。有时他按照费赫涅的方法去求无穷小差的积分；有时他把一个感觉直接跟另一感觉进行比较。后种方法来自柏拉托和德尔波夫，它和费赫涅方法的差别比人们至今为止所设想的远为较少；既然它对于光觉特别有关，我们就先讲它。德尔波夫请一位观察者坐在三个具有同一中心的圈环前面。三个圈环不一样光亮。他通过一个巧妙的方法能使每一圈环都显出任何一种介于黑白二色之间的明度。让我们假定他使外面两个圈环同时显出灰色的两种不同明度。称这两种明度为 A 与 B，并使之始终不变。又称第三个圈环上所现出的光亮为 C。他变动 C，并要观察者在每次变动之后说出，观察者是否觉得 B、A 间和 B、C 间有了同样大的差异。事实上，到了一个时候，观察者会说 A 与 B 的对比和 B 与 C 的对比是相等的。据德尔波夫说，这样就可做出一个光亮强度表；在表上，每一感觉和下一感觉之间有着在感觉上相等的对比，这样一来，我们的感觉就可通过彼此以被测量。对于德尔波夫从这些杰出实验所得出的种种结论，我不拟加以叙述。主要的问题，唯一的问题（从我看来）就在这里：由 A、B 二因素所构成的 AB 对比和由不同因素所构成的 BC 对比是否真正相等。只要一旦证明了两个不是完全相同的感觉可以相等，则心理物理学就可以成立。但是从我看来，恰恰这种相等关系大有问题：对于有关光亮强度的一个感觉，怎样能说它对另外两个感觉有着同样大的差异，这在事实上是不难说明的。

§39.在什么情况下，颜色上的差异可解释为大小上的差异。

让我们暂时假定：从我们出世以来，光源的递增强度总在我们意识内引起了光谱上的谷种不同颜色。毫无疑问，这些颜色于是就会对于我们显得象音阶上的各种声音一样，象测量仪器上的高低谷格一样，简言之，如同具有大小的东西一样。此外，我们不难把每种颜色放在这系列的一定地位。因为广度性原因的变化虽然是连续的，颜色感觉的变化却是无连续性的，从一种跳到另一种。所以不管 A、B 二色之间的介中颜色有多少种，我们总能在心中把它们数得出来，或大约数得出来，并且总能确定这个数目跟那介于 B 与另一颜色 C 之间的颜色数目是否差不多地相等。若二数相等，则可说 B、A 间和 B、C 间有着同样大的差异，又可说这边的对比和那边的对比是相同的。但是这始终仅仅是一种方便的解释；因为虽然两边的介中颜色数目相等，虽然我们能一格一格地从一边跳到另一边，我们却不知道这些格子是否数量，更不知道它们是否相等的数量。尤其必得证明这一点：在整个测量过程中对于我们有过帮助的那些媒介也能在被测量的对象里则说一个感觉对于另外两个感觉有

§40.关于光觉强度的差异，情况恰恰这样。德尔波夫的基本假设。

那末，我们在上文所述关于光亮强度的说法如果能被接受，则人们就得承认：德尔波夫在我们面前所摆的灰色不同明度跟颜色是严格类似的；则人们又得承认：我们若说灰色的一种明度对于另外两种明度有着同样大的差

异，则我们是按照我们说（例如）橙色对于绿色和对于红色有着同样大差异这句话的同样意义而说的。但有这点分别：在我们过去的一切经验中，灰色不同明度的陆续出现是通过光源的递增或递减而产生的。所以我们把对于颜色差异所不拟做的事情，竟对于明度的差异做出来了；即我们把性质上的差异提升为数量上的差异。在这里，测量的确没有什么困难，因为由于光源连续减少而被产生的一系列灰色明度，既然是一系列的性质，是无连续性的，又因为我们能把两种灰色之间的主要介中明度大约地估计出来。我们的想象力有了记忆力的帮助，把 B、C 间同样多的介中明度插在 A 与 B 之间；在这种时候我们就说 AB 的对比等于 BC 的对比。不用说，这必然是一个很不精细的估计。我们可以预料，不同的观察者会得到很不一致的估计。我们尤其可以预料：A、B 在明度上的差异越大，则观察者越会表示踌躇，则不同观察者的估计越会彼此不一致；因为在这种情况下去估计介中明度的数目就需要越来越多的力气。略翻一下德尔波夫[①]所列的两个表格就不难看出，经过的情形恰是这样。德尔波夫把外圈和中圈二者之间的明度差异陆续增加。这种差异越大，则同一观察者或不同观察者所先后估计的数目就彼此差得越多；几乎连续地从 3 度增到 94 度，从 5 度到 73 度，从 10 度到 25 度，从 7 到 40 度。姑且让我们把这些分歧搁在一边，姑且让我们假定每个观察者先后总是一致，而不同观察者彼此也总是一致；难道这样就可证明 AB 的对比等于 BC 的对比吗？我们必得首先证明：两个陆续出现的简单对比是相等的数量。但在事实上，我们所知道的只是：简单对比是陆续出现的。我们的想象为了估计光源的客观强度起见，曾经逐一经过一系列较弱的明度；我们必得继而证明：我们在灰色的指定明度上看得出这些较弱的明度。简言之，德尔波夫的心理物理学有一个极其重要的假设，而这假设被他隐藏在实验结果的外衣之下。我们应当把这假设这样拟订出来：“当光源的客观数量连续被增加时，我们陆续得到灰色的一系列明度，每两个明度间的差异代表外界刺激上可被觉察得出的最少增长，而所有这种差异都是相等的数量。此外，任何两个接着发生的感觉之间都有一个差数，而我们所得到的任一感觉就等于一切在它从前的这种差数之总和（从 0 数起）。”这恰是费赫涅心理物理学的假设；我们就来研究它。

§41.费赫涅的心理物理学。威伯尔的定律。

费赫涅以威伯尔所发现的一个定律做他的出发点。这定律说，若有了引起某一感觉的某一刺激，则那刺激要有一定数量的增加才可使意识能够觉出是否有了任何变化；而这种增加量对于原来刺激有着一种固定的关系。我们若以 E 代表那引起感觉 S 的刺激,又以 AE 代表原来刺激为了产生一个差异感觉起见所需要的增加量，则我们可得到这个公式：$\frac{\nabla E}{E}$＝定数。这公式在费赫涅的门徒手中经过了不少的修改；对于这些修改我们不拟加以讨论；到底威伯尔的公式对，还是修改后的公式对，这要根据实验来决定。人们承认这种样子的一条定律多半存在，在这点上我们也不拟提出反对的理由。这里的问题其实不是测量感觉的问题，而是准确地测定刺激要增加到什么程度才能

[①] “心理物理学纲要”，第 61、69 页。

在感觉上引起变化的问题。我们知道，如果确定数量的刺激可以产生确定明度的感觉，则显而易见，为了使这感觉发生变化起见而在刺激上所需要增加的最小数量也是确定的。既然它不是一个定数，则它必得是原来刺激的一个函数。但是一方面是刺激和其最少增加量之间的一种关系，一方面是把“感觉量”和其相应刺激联系起来的一个方程式；我们怎样能从这种关系过渡到这个方程式呢？整个心理物理学跟这番过渡有关，所以值得我们极其仔细地对它加以研究。

§42.费赫涅定律的基本假设以及怎样得到这定律的过程。

从威伯尔的实验，或从任何一系列同样的观察材料，到费赫涅在心理物理学上的这样一条定律，有着一个过渡的历程：我们要在这过程中辨别几种不同的、人为的项目。大家首先同意把我们关于刺激增加的意识当作感觉 S 的增加，所以这意识被称为 S。大家继而肯定：感觉△S 相应于刺激之可被察觉得出的最少增加，而所有的感觉△S 都是相等的。所以它们被当作数量看待。一方面，这些数量被认为总是相等的；另一方面，在刺激 E 和它的最少增加之间，实验提供了这样一种关系：△E＝f（E）。既然这样，△S 的不变性就表示在这一方程式内：$\triangle S = C\frac{\triangle E}{f(E)}$，C 为定数。大家最后同意把无穷小差 dS、dE 来代替很小的差异△s、△E；从而这次得出一个微分方程式：$dS = C\frac{dE}{f(E)}$。我们现在只要为这方程式的两头求出积分就可得出我们所需要的关系：① 这样一来，就可从一个已被证明的，但仅仅有关感觉发生的定律过渡到一个有关感觉测量的、但无法被证明的定律。

我们不拟彻底讨论这个巧妙的手续，只拟简单指出费赫涅怎样看出了问题的真正困难，怎样设法克服它，以及从我们看来，在推论的那一点上犯了错误。

§43.两个感觉若不是同一的，还能是相等的吗？

费赫涅看出：若不事先确定两个简单状态（即两个感觉）的相等与相加是什么意思，则不能在心理学内进行测量。但是除非两个感觉是同一的，我们起先看不出它们怎能相等。毫无疑问，在物理方面，相等和同一不是同义语。但这是由于每种现象、每一物伴在物理界呈现两个方面，一个性质的方面，一个广度的方面；而没有谁会阻止我们把第一方面抛开。那末所剩下的只是那些可以直接相送或间接相送的，因而好象同一的项目。为了测量外物起见，我们开始就去掉这个性质因素；可是这个因素正是心理物理学所保留而认为对它要加以测量的东西。为了测量这个性质 Q 起见，我们企图使用这性质所建立于其上的某种数量 Q'；这种企图是无济于事的。因为要这样做则必得事先证明 Q 是 Q' 的函数；而除非事先已把 Q 的一部分去测量 Q 自己，则这番证明是不可能的。没有谁会阻止我们用温度表上的度数来测量我们的热觉。可是这仅是一种大家惯用的办法；心理物理学的整个立场在于不承认这种大家惯用的办法，而要在温度发生变化时指出热觉是怎样变化的。简言之，情况好象是这样的：一方面，除非两个不同感觉在性质上的差异被丢掉

之后还会剩下什么同一的东西，则我们不能说这两个不同感觉是相等的；但另一方面，既然我们所觉到的只有这个在性质上的差异，那就不见得在这差异被去掉之后还会有什么东西剩下来。

§44.费赫涅的极小差异法。

费赫涅对这问题的处理，其新颖的地方在于不承认这困难是不可克”匾的。当刺激莲柄被增加时：威觉　的变化是一跳一跳的，他利用这个事实，毫不迟疑地用同样的名字去称呼感觉上的这些差异。他说它们都是极小的差异、因为其中每一个都相应于外在刺激上可被察觉得出的最小增加。所以你可以抛开这些先后差异的特别色调或性质；自然会有一种共同的东西剩下来，从而使我们可以看出这些差异在一种方式上是同一的：它们的共同特点在于它们都是极小的东西。这就是我们关于相等所寻求的定义。那末，关于相加的定义自然就会跟着出现。因为如果对于在刺激连续增加过程中先后发生的两个感觉，我们把意识在它们之间所觉出的差异当作数量看待，又如果把第一感觉称做 S，第二感觉称做 S＋△S，那末，我们就要把任何一个感觉 S 当作一个总和，而这总和是把我们在到达该感觉以前所要经过的那些极小差异相加起来的结果。于是只剩下这一步：利用这个双重定义以先在△S 与△E 这两种差异之间建立一种关系，然后通过把微分代入的手续在这两个变数之间建立一种关系。诚然，数学家对于我们以微分代替差异可以在这里提出抗议。心理学家也可以质问，是否数量△S 不是定数而是跟感觉 S 自身同样地有变化。[1]最后，假定这条在心理物理学上的定律可以成立，我们对于它的真正意义仍可发生争辩。但是只要△S 被当作数量看待，S 被当作总和看待，则整个推论的基本假说就已经被承认了。

§45.把感觉当作总和以及把最小差异当作数量的假设不能成立。

那末照我们看来，大有问题的正是这个假设，即使我们懂得它的意义的话。假定我经验到一个感觉 S，又假定在刺激不断增加了一会儿 之后我把这番增加感觉出来了。于是我觉出外因有了增加：但是为什么把这知觉称为一个算学差异呢？这知觉的内容诚然就是：原来的状态已经变了，即 S 已变为 S＇。但是只有在下列条件下，由 S 到 S＇的转变才能被称为一个算学差异：一来，我要觉得 S 和 S＇之间（比方说）是有一个间隔的；二来，我要觉得我的感觉所以由 S 进到 S＇乃是由于有了一种什么东西的增加。你给这转变取了一个名字，你称之为△S；从而你就先把这转变当作一种实在的东西，继而把它当作一个数量。但是你不仅不能解释这转变在那种意义上是一个数量，而且经过仔细的思索就会知道，它并不是一种实在的东西。唯一实在的东西只有我所经过的状态 S 与 S＇。诚然，如果 S 与 S＇都是数目。则尽管只有 S 与 S＇，我可以肯定 S＇—S 这个差异是实在的：因为 S＇—S 这个数目是一堆单位的某种总和，并且在这情况了恰恰代表我们从 S 到 S＇所要经过的相加手续之先后段落。但是如果 S 与 S＇是简单的状态，那末把它们分开的那个间隔到底是什么呢？在这种情况下，由第一种状态到第二种状态的转

[1] 人们最近假定△S 跟 S 成正比例。

变，除了仅仅是你思想的一个动作外，还能是什么东西呢？你的思想为了辩论起见武断地把两个状态的陆续出现说成为两个数量的区别。

§46.只有在一种惯用的意义上才能说起“算学差异”。

或者你只谈论所直接呈现于意识中的东西，或 者你采取一种大家惯有的说法。在前种情况用的意义上才能说下，你会发现 S 与 S′之间的差异类似虹内不同颜色之间的差异，而完全不象大小上的差异。在后种情况下，你若愿意的话则尽可使用△S 这个符号；但只在一种大家惯用的意义上才能说起什么算学上的差异，又只在这种意义上才能把感觉当作总和看待。对于费赫涅批评得最尖锐的是谭涅利，他把后面这一点说得非常清楚。“从没有感觉时起一直到有了（比方说）对于温度 50 度的感觉时为止，陆续出现了一系列表示差异的感觉，人们说，对于 50 度的感觉是以这一系列差异感觉的数目来表示的……我看不出来这除了是一个定义外，还是什 么；这定义一方面是大家所认为正当的，另一方面是人们所武断订立的。”[①]

§47.德尔波夫的结果好象较能言之成理；但归根结蒂，一切心理物理学都陷入循环论证的泥坑。

虽然上文说了许多，我们并不相信平均差等法使心理物理学走上了一条新的道路。德尔波夫的研究，其新颖的地方在于他选择了一种特别的情况；在这情祝下，意识所呈现的好象有利于费赫涅的论点，并且常识自身起了心理物理学家所起的作用。德尔波夫探问过，某些感觉虽然样子不同，是否在意识中直接地显得相等：又探问过，我们若利用它们则能否做出关于感觉倍数的一个表来：表内列的感觉是列于它们前面各项的两倍、三倍或四倍。我们方才看见，费赫涅犯的错误在于他相信：有一个间隔在陆续出现的两个感觉 S 与 S′之间。 在事实上，仅仅有从一个感觉到另一感觉的过渡，而没有在算学上所谓的差异。这过程发生于两个项目之间：如果这两个项目能同时呈现出来，则在这种过渡以外还会有一种对比。虽然这对比还不是算学上的差异，二者却在某些方面有相象的地方；因为被比较的两个项目在这里并排列出，如同二数相减时一样。现在假定这些感觉属于同一种类，又假定在我们的过去经验中，我们经常在外在刺激不断增加时看见它们（好比说）排队走过去。在这种情况下，非常可能原因会被我们投入到效果里去，也非常可能对比这个观念会溶化在算学差异这个观念里。并且如我们在下文将注意到的，在刺激连续不断地增加时，感觉一跳一跳地变化。对于这些突然跳跃以及通常起着界标作用的介中感觉，我们有一个大约的计数。既然这样，我们无疑地会根据突然跳跃的次数，至少根据介中感觉的数目，来估计两个指定感觉间的差别。总之，对于我们，对比会显得象一种差异，刺激显得象一种数量，突然跳跃显得象一个关于相等的因素；再把这三个因素合在一起，我们就可得到关于相等数量差异的观念。而当我们把着了同样颜色但被照得亮些或暗些的几个平面摆在前面时，这些条件比在任何其他情况下都较齐备。在这里不仅有着类似感觉间的对比，并且这些感觉跟一个原因发生相应关

[①] 科学杂志，1875 年 3 月 13 日与 4 月 24 日。

系，而我们觉得这原因跟它的远近紧密有关。既然远近的距离可以连续不断地变动，则对于那许多随着外因连续不断增加而陆续出现的明度，我们在过去的经验中就无法不加以注意。所以我们能说，灰色的一种明度（比方说）和第二种明度之间的对比，对于我们，好象几乎等于第二种明度和第三种明度之间的对比。人们通过一种很混乱的或不大混乱的推论过程对于两个相等感觉做了一种解释；如果我们把这种解释当作定义，则我们在事实上就得到德尔波夫所提出的那样一条定律。但是我们一定不要忘记，意识在这里经过了心理物理学家所经过了的同样中间步骤；又一定不要忘记，意识的判断在这里仅仅有着心理物理学的同样价值。这是象征地把性质解释为数量，这是对那能够发生于两个指定感觉之间的感觉数目加以很粗糙或不很粗糙的估计。这样说来，在最小感觉差异法与平均差等法之间，在费赫涅的心理物理学与德尔波夫的心理物理学之间，区别并没有平常所相信的那样大。前种方法使我们对于感觉做了一种惯有性的测量；后种方法在常识采取同样惯有性看法的特殊情况下，诉诸于常识。简言之，心理物理学的发生经过使令它无法不陷入循环论证的泥坑；因为它所根据的理论假设使它不得不去求得实验上的证实，而除非这个理论假设先被承认，则这种证实是无法得到的。事实是这样的：在不占空间的东西和占空间的东西之间，在性质和数量之间，没有什么可以接触而相通的地方。我们可以用这个来解释那个，可以把那个和这个等同起来；但是不管早一些或晚一些，在开始时或在终了时，我们总不得不承认这办法的惯有性。

§48.把感觉当作大小是一种根本的、却很自然的错误；心理物理学仅仅把这错误发展到极端的程度。

其实，心理物理学仅仅对于常识所熟知的一种看法加以精细的陈述，并把它发展到极端的程度。语言支配思想；并且我们所共见的和所共用的外物对于我们比我们每人所经 验到的生观状态更加重要：既然这样，我们若把这些主观状态客观化，若尽量把它们外因的特征放到这些主观状态里去，则这样做只会有好处而无坏处。此外，我们的知识越加增多，并且我们对于在强度性东西后面的广度性东西，对于在性质后而的数量越加有了认识，则我们也就越加倾向于把后者投入前者，把我们的感觉当作具有大小的东西看待。物理学的特别职务在于计算我们内在状态的外在原因，物理学对于内在状态自身表示极小的兴趣：它经常地并有意地把这些状态跟它们的外因混淆在一起。它从而促成并夸大常识在点上所犯的错误。对于在性质与数量之间，感觉与刺激之间的这种混淆，科学既已司空见惯，那末科学迟早会有一天要企图测量性质与感觉，如同它测量数量与刺激一样。心理物理学的目的就要这样做。在做他的大胆尝试时，费赫涅从他的反对者，从一些哲学家得到了鼓励；这些哲学家一方面说心理状态是无法测量的，一方面却又谈论什么强度上的大小。因为如果承认一个感觉可比另一感觉强，承认这种强弱不等是感觉自身所固有的，跟观念的一切联想都不相干，又跟我们对于数目与空间的考虑（有意的或不大有意的）丝毫无关：如果这样，则我们自然而然会发问：第一感觉比第二感觉强多少；会自然而然在它们的强度之间建立一种数量关系。反对心理物理学的人们有时提出反驳：说一切测量都含有相迭的意思，又说强度既不是可以相迭的东西，就无法在它们之间求出数目上的关系来。

要附和这种反驳也是没有任何用处的。因为照这样讲，则对于我们为什么说一个感觉强于另一感觉，就必得加以解释，则对于我们怎样能够把种种关于较大和较小的概念应用在那些（如我们所已承认）不能彼此发生容者与被容者关系的东西上，也必得加以解释。为了撇开任何这类问题起见，我们可把数量分为两种：一种是强度性的，它们只有“多些或少些”的分别；一种是广度性的，它们可被测量；如果这样做，那我们就很接近费赫涅以及心理物理学家们的说法了。因为一旦承认一种东西可增可减，那就自然而然会去问它增了多少，减了多少。这样的测量不显得是可直接做得到的；但我们却不能从此就推论：科学不能通过一些间接的手续，或者按照费赫涅的提议，通过对无穷小因素求积分的办法，或者通过其他间接方法，来把这样的测量做成功。这样说来，或者感觉是纯粹的性质，或者它若是具有大小的东西则我们应当设法对它加以测量。

§49.因而（1）对于表象性状态，通过我们估计外因有多大（2）对于情绪性状态，通过所牵涉的心理状态有多少，以判断强度。

现在来把前面说过的总结一下。我们已经看到，强度这观念具有两个方面；在研究那些代表外因的意议状态时，我们看见它的一面，在研究那些不代表外因而自足的意识状态时，我们看见它的另一面。在前种情况下，对于强度的知觉就是对于原因大小的某种估计，这种估计是根据效果内某种性质而得来的；如同苏格兰派哲学家所说的，这是一种获得的知觉。在后种情况下，我们猜度基本心理状态要牵涉到那些简单内心现象，而把这些或多或少的简单内心现象称为强度；这不再是一个获得的感觉，而是一种混乱的感觉。事实上，强度这个字的这两种意义通常被混淆在一起，因为在一种情绪内或在一番努力内所涉及之种种较简单的现象一般是表象性的，又因为同时具有情绪性的表象性状态大多数都各自包含一大堆简单的内心现象。所以强度这观念位于两条河流会合的地方；一条从外界带来广度上大小这个观念，另一条则从内心，事实上从意识的深处，带来内在众多性这个影象。现在的问题在于决定这个影象是什么，在于决定它跟有关数目的影象相同，还是完全不同。在本书的下一章，我们将不再在其彼此隔开的情况下研究意识状态，而在其具体的、复杂的情况下，按照它们在纯绵延中所开展的样子来研究它们。我们曾经问过：如果对于一个表象性的感觉，我们不把关于它原因的观念投入它里面去，则它的强度到底是什么呢？我们现在要照相同的样子来问：如果抛开那有内心状态在其中开展的空间，则这些状态的众多性就会变成什么东西，绵延就会呈现什么形式呢？后一问题比前一问题还更加重要。因为如果只在研究彼此隔开的意识状态时我们才把性质和数量混淆在一起，那末，如我们所已看见的，这只会引起一些难于理解的东西，而不会引起严重的问题。但是如果这番混淆侵入到我们内心状态的整个系列里，如果空间被引到我们关于绵延的知觉里，那末，这番混淆就会对于我们关于外在变化与内在变化的感觉，我们关于动作的感觉，我们关于自由的感觉，从根源上加以败坏。从此就产生了伊里亚派的那些僻论，就产生自由意志的问题。我们将着重后一问题；我们却不拟设法解决这个问题，而只拟指出那些提出这问题的人们犯了什么错误。

第二章　意识状态的众多性[1]关于绵延的观念

§50.数目是什么？

一般地讲，一个数目可界说为一堆单位的集 合，或说得准确些，为一与多的综合。每个数目是一，因为它靠一种单纯的直觉呈现在我们心中，并且我们给它取了一个名字。但是它所具有的单一性是关于总和的单一性，它包含许多可以分别加以处理的部分。我们现在不拟详细讨论单一性、众多性这些观念；让我们先来探问一下，数目这个观念是否不意味着它同时表示了另外一些东西。

§51.构成一个数目的各单位必得是同一的。

光说数目是一堆单位的集合，这还不够；我们要补充说：这些单位是彼此同一的，至少在计算它们时被认为是同一的。毫无疑问，我们能够数出一群羊的只数，比方说有 50 只，虽然每只羊都各自不同，都是牧羊人所容易辨别的。但是所以能这样做，乃是由于大家同意不去理会羊的个别差异，而只顾到羊所具有的共同点。从另一方面讲，一旦我们注意到物件或个体的独有特征，我们当然能把它们一个一个地数出，但不能把它们加成一个总和。在这两种很不相同的看法中，我们在计算一个队伍的人数时采取了一种看法，我们在照名册点名时采取了另一种看法。从而我们可以得到这个结论：数目这个观念意味着我们对于一堆绝对相同的部分或单位有着单纯的直觉。

§52.各单位必得是彼此有别的。

可是它们必得在一种方式上彼此有别,否则它们 又会溶合起来而成为一个单位。让我们假定羊群的羊只只一模一样；它们却至少在空间所占的位置上不同，否则它们就不能构成一个群。再让我们甚至抛开 50 只羊自身，而只保留关于它们的观念。或者我们把它们通通包括在同一个影象之内，从而必然把它们并排置列在一个设想的空间内；要不然的话，则我们把关于单独一只羊的影象接连重复 50 次，而这种情况下，的确好象这一系列的影象是在绵延之中而不在空间之内。但是我们即刻可以看出，这么一回事是不可能的。

---

[1] 在一八八三、一八八四年的哲学评论杂志里，对于诺约尔有关数目观念和空间观念相互关系的一篇有趣文章，匹龙提出了出色的反驳。当我看到这篇反驳文章时，我己经写完了这本书。但是我认为没有必要在本书里做出任何修改；因为四龙并未区别当作性质的时间和当作数量的时间，并未区别并排置列式的众多性和互相渗透式的众多性。本章的主要目的在于树立这种重要区别；如果没有这种重要区别，我们才能跟匹龙一样，主张数目可建立在同时存在的关系上。但是这里所谓的同时存在是什么意思呢？如果同时存在着的各项目构成一个有机的整体，即它们永久不能使我们得到数目的观念；如果它们是彼此有别的，别它们是并排置列的，因而我们是涉及空间。把各感官所同时得到的印象当作例子举出来，也是没有用处的。或者我们让这些感觉保留它们的特别差异，而这等于说我们对于这些感觉不去加以计算。不然的话，我们就要去掉它们的差异；但在后种情况下，如果不依靠它们的位置或它们符号的位置，我们怎能区别它们呢？我们将看出，“区别”这个动词有两种意义，一种是在性质上的，一种是在数量上的。根据我的意见，那些曾经对于数目与空间二者的关系加以研究的哲学家们曾把这两种意义混淆在一起。

因为如果我们陆续地并分别地在心中想象羊群里的每一只，则我们所涉及的对象永远不会超过一只羊。为了使得数目在陆续被想象的过程中可以陆续增加，我们就必得保留那些先后出现的影象，并把这些影象放在我们所想象的每个新单位旁边。可是这样的并排置列只能发生在空间之内，而不能发生在纯绵延之中。在事实上，大家不难承认：对于物体加以计算就是对于所有这些物体一起加以思想并从而把它们放在空间的意思。但是这个关于空间的直觉果真伴随每个关于数目的观念，甚至伴随每个关于抽象数目的观念吗？

§53.若不同时有了关于空间的直觉，则我们不能构成关于数目的观念或影象。

每人从童年时起对于数目有过各种不同形式的观念；无论谁把这些观念回忆一下就可回答上面的问题。大家知道，我们起先想象有（比方说）一排球体，又知道这些球体后来变为点，最后这个影象自身也消失了，只剩下、比方说）抽象的数目。但到这时刻，我们对于数目已经不再有着一个影象，甚至一个观念；我们所保留的只是一个符号，这符号对于记算是必要的，它又是人们表达数目的惯有方式。因为我们不要想着 12 这个数或 24 这个数，就能满怀信心地肯定 12 为 24 的一半。为了迅速计算起见，心中不要先想着各个数目的确只有好处而没有坏处。但是只要我们心中所想象的是数目，而不是仅仅的号码或数字，则我们就不得不有一个具有广度的影象。我们习惯于在时间内计数而不在空间内计数，这习惯好象是在这一层上引起误会的原因。为了想象（比方说）50 这个数目，我们从 1 起逐一往下数；当我们数到第五十个数目时，我们相信我们在绵延中，并仅仅在绵延中，构成了这个数目。毫无疑问，我们所这样数出的是绵延中的瞬间，而不是空间的点。但是这里的问题正是：我们是否不曾利用空间的点来数出绵延中的瞬间。我们确实可在时间内（而且只在时间内）觉到一种有下列情况的陆续出现：它不是旁的而只是一种陆续出现，它不是一种相加的过程，即不是一种最后使得我们得到一个总和的陆续出现。因为虽然我们要顾到不同项目的陆续出现才能达到一个总和，可是每个这样的项目必得在我们过到下一项目时停留下来，并且（好比说）等待我们把它加到其他项目上去。如果它不是旁的而只是绵延中的瞬间，则它怎能等待呢？如果我们不把它放在空间，则它在什么地方等待呢？我们不知不觉地把我们所数的每一瞬间放在空间的一个点上；只有在这种条件下，抽象单位才能构成一个总和。事后将指出，我们无疑地可以离开空间而觉出时间的先后各瞬间。但是我们若把以前各瞬间加到现在这一瞬间上去，如同我们把各单位相加起来时所做的那样，别我们所涉及的就不是这些瞬间自身（因为它们已经消失而永不复返），而是这些瞬间当它们经过空间时所好象留在那里的持久余迹。诚然，我们在一般情况下用不着这个影象；诚然，在我们为了想象开头两三个数目利用了这个影象之后，只要知道在需要这影象来帮助我们想象其他数目时它也会同样有用，那就够了。但是每个关于数目的明确观念意味着有一个在空间的视觉影象；并且我们对于那些构成一个无连性众多体的单位加以直接研究，就可使我们在这点上得到在研究数目自身时所得的同样结论。

§54.一切的单一性都是简单心理动作的单一性。由于被当作占空间的东西，

各单位才可被分。

我们已经讲过，每一数目是一堆单位的集 合；从另一方面看，每一数目从其为各组成单位的一种综合而言，自身是一个单位。但 在这两方面，单位这个名词难道是先后按照 同样的意义使用的吗？当我们肯定一个数目是一个单位时，我的意思是说，通过一种简单而不可分割的直觉，我们掌握了这个数的整体；既然这是关于一个整体的单一性，所以这单一性包含着众多性在内。但当我们提起那些构成数目的单位时，我们不再把这些单位当作一堆总和看待，而当作一堆纯粹的、简单的、不可再分析的单位看待；我们拟在一个无限地继续下去的堆积过程中，通过这些单位来得到自然级数。所以好象是有两种不同的单位：一种是最后的单位，谷种数目是它们通过相加手续所构成的；一种是暂时的单位，它们就是上述单位所构成的各种数目，它们自身具有众多性，并且因为心灵由之以知道它们的那个动作具有单一性，它们才得到自己的单一性。毫无疑问，当我们想起那些构成数目的单位时，我们相信我们所想起的是不可分的组成单位。这个信仰跟我们认为离开空间还能设想数目的想法大有关系。但是仔细研究一下就可看出：一切的单一性都是简单心理动作的单一性；并可看出，由于这是一种统一的动作，所以一定要有众多的东西被它去统一。没有疑问，在我分别思索每一个这样的单位时，我把它当作不可分的，因为我已打定主意只要想着它的单一性。但是一旦我把它抛开以便过到下一个单位时，我就把它客观化了，并通过这动作把它变成一件东西，即变成一个众多体。为了好在这点上说服自己，只要注意这点就够：算学用以构成数目的单位是一些暂时性的单位，这些单位可以无限地被分开；每个暂时性单位是一个总和，而构成这个总和的数量单位可以随便是多么小，又可以随便有多少，任凭我们设想。如果单位在这里是一个简单心理动作所特有的那种最后单一性，则我们怎能把它分开呢？如果我们不曾（虽然没有明白说出）把它当作一种占空间的东西，在直觉内有单一性，但在空间里有众多性，那末，我们怎能一面肯定它的单一性而另一面又把它分做多个数量单位呢？你从一个观念里永远取不出你没有放进去的东西；如果你所由以构成数目的单一性是心理动作的单一性而不是物件的单一性，则无论你怎样分析，除了纯粹的与简单的单一性外，你决得不到任何东西。毫无疑问，当你把 3 这个数跟 1＋l＋1 的和等同起来时，谁也不会阻止你去把那些构成它的单位当作不可分的东西；可是这是由于你对于这些单位各所具有的众多性不拟加以利用。的确，情况多半是这样的：3 这个数所以起先对于我们呈现这种较为简单的形象，乃是由于我们所想到的是我们所由以得到这个数的途径，而不是我们从它所可得到的用处。但是我们即刻看出：一方面，所有的乘法都假定我们能把任何一数当作一个可加在自身之上的暂时性单位；另一方面，反过来说，构成这一数目的各单位自身是真正的数目，可以随便多么大，任凭我们指定，但为了我们好把这些单位彼此搀合起来，它们被我们当作暂时不可再分的东西。那末，我们既然承认一个单位可被我们随便分成多少部分，这就证明我们已经把这个单位当作占了空间的东西。

§55.在构成的过程中，数目没有连续性；但人们在数目构成之后将空间的连续性赋与数目。

我们要搞清楚，数目无连续性是什么意思。我们不能否认，数目的形成或构成意味着数目没有连续性。换言之，象上面所说过 的，我们所用以构成 3 这个数的各单位在我们进行运算时好象是不可分的；我们一跳一跳地从一个单位过到另一单位。并且，如果我们使用多个 1/2，多个 1/4 或任何其他单位来构成同一数目，则这些单位从其对于构成这个数的作用而言，仍是暂时不可分的东西，并且我们总是快一下慢一下地，可说突而一跳突而一跳地从一个单位过到另一单位。这是由于为了构成一个数目起见，我们不得不把我们的注意力陆续放在每个构成这数目的单位上。我们所由以设想每一单位的心理动作是不可分割的，我们以数学上的点来表示这种不可分割性，并认为在一点和下一点之间有着一个空间的间隔。对于我们构成数目观念的过程，可很恰当地把它说成是把一系列数学上的点排列在无实物的空间；但与此同时，当我们的注意力离开这些点时，它们就倾向于伸长为线，好象它们企图彼此连接起来一样。我们把已构成的数目着一下，则这番连接已经成为事实：各点都已变为线，原来的间隔已经消失，整个东西呈现了连续体的一切特征。我们所以虽然照一定方式构成一个数目，但事后仍能把这数目分成任何方式，就是这个缘故。简言之，一方面是我们所想到的单一性，一方面是在我们想到以后树立为一个目标的单一性，对于二者必得加以辨别；如同我们又要辨别在构成过程中的数目和已经构成的数目一样。在正被我们思索时，单位是不可分的；在正被我们构成时，数目是无连续性的。但是一旦我们处理已构成的数目，则我们就把它客观化，而它于是显得可以被分割到无限的程度。对于一些东西我们好象有了充分的与完全的知识，对于这些东西我们在事实上使用主观的这个形容词；对于另外一些东西我们会得到源源不绝的新印象，而这些印象可以代替我们原有的观念，对于这些东西我们在事实上使用客观的这个形容词。这样说来，一个复杂的感觉会包括相当大量的简单因素。但是只要这些因素尚未清清楚楚地一个一个呈现出来，则我们还不能说它们已经完全实现了；并且只要意识对于它们有了明晰的知觉，则对于被它们这番综合引起的那个心理状态就会为了这个缘故即刻发生变化。但是我们的思想无论怎样分析一件物体，它的一般形状不会发生任何变化，因为在对于这一物体的影象里已可看出这些分析以及无穷数的其他分析，虽然它们尚未实现出来。在一个未被分割的东西里，我们确确实实地（而不仅大约无问题地）知觉到多个组成部分，这种知觉就是我们所谓的客观性。那末我们在关于数目的观念中就容易决定主观的东西以及客观的东西准确地起了什么作用。严格属于心灵的是一种不可分割的过程，心灵通过它把注意力陆续地集中在一个指定空间的谷不同部分上。但是这样被分隔出来的各部分继续留下，以便跟其他部分联合起来；并且在相加手续完成之后，它们又可随便怎样被分开来。所以它们是空间的部分，因而空间是心灵所用以构成数目的材料，是心灵所用以安置数目的媒介。

§56.由此可知，数目确实被人们设想为一种在空间的并排置列。

我们对于构成数目的各单位无限地加以分开；告诉我们这样做的正是算学而不是旁的。常识十分倾心于用不可分的东西来构成数目。

这点是容易理解的，因为各构成单位的暂时简单性正是这些单位所得自心灵的，而心灵对于自己的动作比对于它所用的材料更加注意。科学在这里

限于引起我们对于这种材料的注意：如果我们没有已经先把数目放在空间，则科学就确实无法使我们把数目搬到空间去。所以我们一开始就必定已把数目设想为一种在空间的并排置列。这是我们最初已得到的结论；我们所根据的事实是：所有相加的过程都意味着有多个部分同时被我们觉到。

§57.两种众多体：（1）物质的东西，它们可在空间被数出来（2）意识的状态，除非被象征地放在空间里，则它们不能被数出来。

如果我们承认关于数目的这种看法，则我们可以看出，我们并不是用了同样的方式去数会种东西；又可以看出，众多性有两种很不相同的方式。当我们谈论物质的东 西时，我们所指的是我们看见与触到它们的可能性；我们把它们安置在空间。在这种情况下，并不需要运用发明的能力或象征表示的能力就可把它们数出来；我们只要在它们被我们观察时所在的媒介自身里去想它们，起先一个一个想，后来同时一起想，就可以了。当我们研究纯情绪性的心理状态时，甚至研究心中的影象时（指视觉、触觉所形成者以外的影象），情况就不相同。在这种情况下，既然各项目不再呈现于空间，那我们就“ 先天地 ”知道：除非通过某种象征的表示，我们几乎无法数出它们。事实上，如果我们讨论一种感觉而它的原因明显地位于空间，则在这种时候我们很清楚地觉到有了一个这种的象征表示。所以当我们听到街上的脚步声音时我们模 糊地觉到有一个人在走着；我们把先后听到的每个声音都放在走路人可能经过的空间一点上；我们把产生感觉的那些可捉摸的原因并排置列于空间，并在这空间计算这些感觉。也许有些人会照同样的方式去计算从远处陆续传来的钟声，他们想象那位于远处的钟来到近边又回到远处；只要头两个单位有了这种空间式的影象就够了，以后各单位自然而然地接着发生。但是大多数人的思想不是这样进行的。他们把先后听到的声音排列在一个想象的空间，然后认为他们是在纯绵延之中计算这些声音。我们一定要把这点弄清楚。钟的声音的确一个接一个地达到我的耳膜；但在下而两种可能中必有一种成立。或者我在心中保持每个这种陆续出现的感觉，以便把它跟其他感觉彼此联合起来，而构成一个可使我们想起一个熟悉调子成熟悉节拍的音组。在这种情况下，我不曾对于声音加以计算，而只限于得到整个系列所产生的（好比说）性质式的印象。或者我有意逐一计算它们；在这种情况下，我就要把它们分开，而这种分开手续又必得在某种纯一媒介里才能进行；在这媒介里声音被剥去了它们的性质，空无所有，并在出现之后留下绝对相同的余迹。现在的问题在于：这媒介是时间，还是空间呢？但是时间的瞬间（我们重说一遍）无法持续下去，以便加到其他瞬间上。倘若各声音被分开，则它们之间必定留下空无实物的间隔，倘若我们计算声音，则虽然声音已经消失，这些间隔必然留了；但是如果这些间隔是纯绵延而不是空间，那末它们怎能留下来呢？所以分开的手续是在空间进行的。诚然，我们越站到意识的深处，我们的困难就越来越大。我们在这里遇到乱七八糟一大堆感觉与情感，只有对它们加以分析才能辨别彼此。它们的数目跟我们计算它们时所需要的瞬间数目是相同的；但是这些瞬间既然可以彼此相加起来，它们就是空间的一些点。所以我们的最后结论是这样的：有两种不同的众多性，一种属于物质的东西，对于这些东西，数目直接适用；一种属于意识状态，对于这些状态，我们若不借助于某种象征表示就不能把它们当作可计算的，而这种象征

表示里的一个必要因素就是空间。

§58.物质的不可入性在物理上不是必要的，在逻辑上才是必要的。

事实上，当我们谈论物质的不可人性时，我们 每人都区别两种众多性。我们有时把不可人性当作物体的基本属性，把它跟（比方说）重量 或抵抗力归为一类，并认为它们是通过同样的方式而为我们所知的。但是一种这样完全消极的属性是我们五官所不能启示的；要不是我们在这点上已有了定见，某些对于物体加以混合与联合的实验的确会使我们对这一属性发生怀疑。设想有一件物体渗透到另一物体里去，你将即刻假走后一物体内有着空虚的地方，而这些空隙被前一物体的粒子所占据；这些粒子却自身不能彼此渗透，除非其中之一先行分裂以便塞满另一物体的空隙。而且我们的思想宁愿无限地延长这一手续，而不愿设想两件物体占着同一地点。如果不可入性真正是我们五官所启示的一种物质属性，那末，我们就一点都不明白：为什么我们想象两件物体的渗透，比我们想象一个没有抵抗力的平面，或想象一种没有重量的液体，会觉得较为困难。“二物不能同时占着同地”，这句话所具有的其实不是物理上的必要性，而是逻辑上的必要性。我们会觉得相反的肯定是十分荒谬的，任何可能的经验都不能使我们不这样觉得。简言之，相反的肯定自相矛盾。但是难道这不等于承认：关于 2 这个数的观念，或较为一般地说，关于任何一个数目的观念，自身意味着一个有关在空间并排置列的观念吗？人们一般地把不可入性当作物质的一种属性，这是因为人们认为关于数目的观念是跟关于空间的观念不相干的。因而我们相信，我们在说两件物体或较多物体不能同时占着同地时，我们好象把什么东西加到有关这些物件的观念里去似的：好象关于 2 这个数目的观念，甚至这个抽象数目，如上文所提的，并非已经就是关于空间两个不同位置的观念似的！所以肯定物质的不可入性就是承认数目观念和空间观念二者之间的相互关系，这肯定所要陈述的是数目的一种属性，而不是物质的一种属性。但情感、感觉、观念都互相渗透，并就其力量所及，每个占着整个的心灵；有人要问，难道对于它们就未加以计算吗？对的，无疑地加以计算；但是正因为它们互相渗透，所以除非我们设想有一些纯一的单位在空间占着不同的位置，从而不再互相渗透，并且使用这些单位来代表它们，则我们对于它们就不能加以计算。这样说来，我们想到数目就同时想到不可入性。当我们为了把物质的东西好跟一切非物质的东西分别清楚而认为物质具有不可入性时，我们不过是把上文所已证明的一种区别用另外一种方式说了出来。这区别存在于占空间的物体以及意识状态二者之间；对于前者数目的概念直接适用，对于后者则要事先经过一种在空间的象征表示才可加以计算。

§59. 纯一的时间作为一种媒介，意识状态在其中构成无连续性的系列。 这样的时间不过是空间而已；纯绵延是另外一种东西。

我们最好把最后一点再研究一下。为了计算意识状态起见，我们必得把它们象征地表示在空间之内；如果这样，这种象征表示难道不多半会改变内在知觉的正常情况吗？且让我们回忆不久以前我们对于心理 状态的强度说了些什么。从其自身上设想，表象性的感觉是纯粹的性质；但通过广度这个

媒介来看，这性质在一种意义上就变为数量，而被称为强度。为了构成无连续怪的众多体，我们把意识状态投入空间；这种投入过程多半会同样地影响这些状态自身；并且多半会在思索意识里把直接意识所未曾给予的一种新的形式给予这些状态。可是让我们注意：当我们谈论时间的时候，我们一般地想着一个纯一的媒介；而在这媒介里，我们的意识被并排置列，如同在空间一样，以便构成一个无连续性的众多体。照这样解释的时间对于我们许许多多心理状态的关系跟强度对于某些心理状态的关系，难道不是同样的吗？即难道时间不是一个记号、一种象征，又绝对跟真正绵延不相同吗？且让我们要求意识把自己跟外界隔开，并通过一番竭力抽象再恢复自己。我们于是向意识提出这个问题：我们意识状态的众多性和一个数目内各单位的众多性，二者之间难道有丝毫相象的地方吗？真正的绵延难道跟空间有任何关系吗？旁的不说，我们对于数目观念的分析就确实不可能不使我们怀疑这个比拟。因为在一方面，如果时间（照思索意识把它表示出来的样子讲）是一种媒介，而我们的意识状态在这媒介里构成一个无连续性为系列以使之可被计算，在另一方面，如果我们关于数的概念终于把一切可直接被计算的东西散布在空间，那末，在这种情况下，我们可以认为这是没有问题的：即倘若我们把时间解释为一种媒介并在其中区别东西和计算东西，则时间不是旁的而只是空间而已。可以证实这种意见的有这个事实：我们不得不借用种种有关空间的影象，以使我们能描述意识对于时间，甚至对于陆续出现，有着怎样的感觉。从此可以推论，纯绵延一定是另外一种什么东西。我们对于无连续性众多性的这番分析使我们提出了这些问题。但是除非我们对于空间观念与时间观念在其相互关系上直接加以研究，我们就不能阐明这些问题。

§60.是否如康德所主张的，空间可离开它里面的内容而存在呢？

空间是不是绝对实在的东西，这个问题我们不拟过分强调，也许同样值得我们来问：空间是不是在空间之内。简言之，我们的五官看到物 件的种种性质并同时看到空间。重大的困难好象在这里：我们要搞清楚到底广度是这些物理性质的一个方面——性质的性质，还是这些性质在本质上不占空间，空间是后来添加的，并且是自足的，没有各性质也可存在。照前种假设，空间就变为一种抽象，或说得较准确些，就变为一种抽取；空间代表某些所谓表象性感觉所具有的共同因素。照后种假设，空间就变成一种实在的东西；它虽然跟感觉不属于同一类，却跟它俩是同样结实的。后种看法的准确提出要归功于康德；他在“超越知觉论”里所推究出来的学说，其内容在于把一种独立的、可离开内容的存在赋与空间，在于承认我们每人在事实上加以分开的在法理上可被分开，又在于不肯跟旁人一样把广度当作一种抽象。从这方面看，康德的空间观跟通俗信仰实在没有平常所设想的那样大的差别。我们相信空间是实在的东西；康德不但远未动摇我们这个信仰，他还指出这个信仰的真正意义，甚至找出种种理由为之辩护。

§61.经验论者其实同意康德的说法，因为若不经过心灵的一种动作，则不占空间的各感觉之综合就不能产生广度。

并且，对于康德所提出的解决办法，从他的时代一直到现在，好象没有

人认真地提出异议。大多数对这问题重新加以研究的人们，不管是天性论者或经验论者，的确有时连他们自己也不知道就被动地接受了康德的解决办法。心理学家都承认穆勒的天性说来自康德；但是洛茨的方位标志说、只因的学说以及翁德所提出的较广泛的解释，初看起来，似乎跟“超越知觉论”不大有什么关系。这些理论家的确好象已把空间具有什么性质这个问题搁在一边，以便仅仅研究：我们的感觉是通过了怎样的手续而被放在空间并被（比方说）并排置列在那里。但是他们提出这个问题正表示他们认为感觉是非广度性的，并且恰和康德一样，认为在表象的材料和表象的形式之间有着根本的区别。从洛茨学说和只因学说以及从翁德调和二说的企图，我们可以得到这个结论：我们所用以构成空间观念的种种感觉自身是不占空间的，而仅仅是性质式的。他们假定广度是对感觉加以综合的结果，好象水是两种气体混合的结果一样。这样看来，经验论的解释或发生学的解释正在康德放下这问题的地方把它拾了起来：康德已把空间跟它的内容分开，经验论者却问这些已被我们思想从空间抽出的内容怎样设法回到空间去。诚然，他们显然已抛开了心灵的活动；诚然，他们明白地倾向于把我们所由以表示事物的广度形式当作是感觉彼此之间一种联合所产生的：他们没有从感觉里把空间抽取出来，而认为空间是感觉的同时存在的结果。但是不假定有了心灵的积极动作，我们怎能解释这样一种发生呢？照我们的假设，占空间的异于不占空间的；即使我们假定广度仅仅是非广度性项目之间的一种关系，这种关系的建立仍然需要一个能把各项目联系起来的心灵。在化学合成的过程里，整体所自然地表现出来的形式与性质似乎不属于任何一个构成它的原子；举出这种例子也无济于事。这形式与这些性质所以发生，正是由于我们把一堆原子集拢在一个单一的知觉内；你若把进行这种综合的心灵丢掉，则你就会即刻去掉那些性质，即去掉各组成部分在意识中呈现时所要通过的那种形式。这样一来，不占空间的感觉依然不变而仍是不占空间的感觉，如果没有什么东西加到它们身上的话。为了使感觉的同时存在能产生空间，必得要有心灵的一种动作，这动作同时顾到这些感觉并把它们并排置列；而这个独特的动作很象康德所谓“先天性”的感觉形式。

§62.这动作是关于一种空虚纯一媒介的直觉：这动作也许为人类所独有，而不是动物所能有的。

倘若我们现在企图描述这动作，则我们就可看出，它主要是关于一种空虚的、纯一的媒介之直觉或（宁可说）概念。因为我们关于空间几乎不能提出任何其他定义。若有一种东西能使我们在一堆同时发生的同一感觉之间辨别彼此，则它就是空间。这样说来，空间是跟有关性质的辨别原则不相同的一种辨别原则，因而空间是没有性质的一种实在。有人也许附和方位标志的说法，认为同时发生的感觉永远不是同一的；又认为由于这些感觉影响各有机因素而这些因素形形色色，所以在纯一的平面上没有任何两个点会在视觉上或触觉上产生相同的印象。这层我们很愿意承认，因为这两个点如果对我们发生相同的影响，则我们就没有理由把其中之一放在右边而不放在左边。但正由于我们事后按照在位置上有差异的意义来解释这种在性质上的差异，所以我们必得对于纯一的媒介，即对于一堆虽然性质相同却仍彼此有别的项目之同时发生，有一个清楚的观念。一块纯一平面上的两点在我们眼膜上所

产生的印象是有差别的；你越强调这种差别，则你从而越为心灵活动开辟场所；心灵对于通过性质上多样性这种形式而出现于其中的东西，按照广度上纯一性的形式加以知觉。虽然由于心灵的努力，纯一的空间才被表示出来，可是毫无疑问，那些使两个感觉显得彼此有别的性质在自身之内必定具有一些根据，以说明这些感觉为什么在空间占着这个或那个确定的位置。所以我们必得辨别关于广度的知觉和关于空间的概念：二者在意义上无疑是互相包涵的；但是我们可以看出，智力越加发达的生物就越加明显地具有一种关于纯一空间的独立观念。所以我们可以怀疑，动物是否完全按照我们的样子去知觉外界；尤其可以怀疑，它们是否按照我们同样的方式去表示外在性。许多脊椎动物，甚至有些昆虫，在空间识别途径是那样惊人地容易；这事实已被博物学家指出并当作一件出奇的事情看待。人们看过，有些动物几乎按照一根直线回到自己的老巢，飞行一二千里的路程，经过从未飞过的途径。学者们曾企图用视觉或嗅觉来解释这种方向 感；最近还用动物辨别磁流的能力来解释，认为磁流可使动物象一个活的指南针一样以测定自己的方向。这等于说，空间对于动物不是那样纯一的，象空间对于我们一样；又等于说，动物并不通过几何的形式以辨别空间或方向。对于动物而言，每一个方向可能具有特别的色调，特别的性质。我们可以理解这种知觉怎样可能，如果我们记住：我们自己都根据一种自然的感觉以辨别我们的左右手；又记住：我们自己的广度之这两个部分确实好象显得各有一种不同的性质。事实上，对于左与右所以不能下一个恰当的定义正是这个缘故。在自然界，的确处处都有性质上的差异；我看不出来为什么两个具体的方向不在直接知觉上具有显著的差异，象两种颜色一样。但是对于空虚纯一媒介的概念是一件远较希奇的东西；我们的经验恰恰建立在事物的多样性上，而这概念是对于这种多样性的一种反作用。所以我们不要说动物有一个特别的方向感，宁可说我们有一种特别的知觉官能或概念官能，使我们能知道一个不具有性质的空间。这种宫能并不是进行抽象的官能。进行抽象就已假定在观念之间或在观念符号之间彼此界限分明，就又已假定它们都具有一种外在性；这点如果被我们注意到，则我们可以看出，我们有了抽象官能就已意味着我们对于纯一媒介有了直觉。我们必得指出：我们要涉及两种不同的实在，一种是多样性的东西，即种种可被感觉的性质，一种是纯一性的东西，即空间。对于后种实在，人们有一个清楚的概念，这种实在使我们能利用界限分明的区别，能计算数目，能进行抽象，也许还使我们能够说话。

§63.从其为一种纯一的媒介而言，从其不是具体的绵延而言，时间可还元为空间。

如果空间被界说为一种纯一的东西，则反过来说，任何一种无止境的纯一媒介好象就是空间。因为纯一性在这里就是没有任何性 质的意思，所以对于两种纯一的东西，很难看出有什么办法加以辨别。虽然这样，人们一般地同意把时间当作没有止境的媒介，跟空间有所不同，但跟空间一样具有纯一性。人们从而假定纯一的东西具有两种形式，在一种形式下，内容是同时存在的，在另种形式下，内容是陆续出现的。诚然，当我们把时间当作意识可在其中开展的纯一媒介时，我们认为时间已被全盘托出；这等于说，我们从锦延里把时间抽取出来。这番简单的思考应该是一种警告，告诉我们这样做

就已经是不知不觉地重新依靠空间而真正地放弃了时间。此外，我们可以理解：物质的东西是外于彼此的，同时又是外于我们的，并从媒介的纯一性上得到这两种外在性，这媒介把它们隔断起来又把它们的轮廓衬托出来。但是意识状态，即使在陆续出现的情况下，也是互相渗透的；在最简单的意识状态里，整个心灵可被反映出来。所以我们可以认为：由于空间观念越过界限而擅自冲进纯意识的范围内，时间，作为一种纯一媒介来看，乃是一个冒牌的概念。无论怎样，我们若不事先问明二者之一是否不能还元为其中之另一，则我们终于不能承认纯一的东西具有两种形式，时间与空间。我们知道，外在性是占空间物件所以异于他物的特征，而意识状态在本质上是不外于彼此的；只因时间被当作一种纯一媒介而意识状态被散布于时间之中，意识状态才变成外于彼此的。人们认为纯一的东西具有两种形式，时间与空间；如果其中之一来自其中之另一，则我们可以“先天式”地忆度，空间观念是基本的张本。但是那些企图把二者之一还元为其中另一的哲学家们，由于他们为时间观念之明显的简单性所迷误，就认为他们能把绵延变为广度。在指出他们怎样被迷误的同时，我们可以看出：时间既被人们设想为一种没有止境的纯一媒介，那它就不是旁的，而只是空间的鬼影在思索意识上作祟。

§ 64.企图从陆续出现关系推演出广度关系，是一种错误。关于“纯绵延”的概念。

英国学派在事实上企图把广度关系还元为很复杂的或不大复杂的陆续出现关系。当我们闭上眼睛用手在一块平面上摸过去的时候，我们手相对平面的摩擦，尤其我们关节的多种动弹，给了我们一系列的感觉；这些感觉只在它们的性质上彼此有别，并在时间上表现某种次序。此外，经验告诉我们，这一个系列是可逆过来的；告诉我们，通过一种不同的努力（在下文将称之为朝着相反的方向），我们可以按照已逆过来的次序再一次地经验到同样的感觉。那末，我们可把空间里的位置关系界说为时间上可逆过来的陆续关系。但是这样的定义已使我们陷入循环论证的泥坑，至少牵涉到一种很肤浅的时间观念。我们等一下就要指出，对于时间确有两种可能的概念，一种是纯粹的，没有杂物在内，一种偷偷地引入了空间的观念。当我们的自我敲自己活下去的时候，当自我不肯把现有状态跟以往状态隔开的时候，我们意识状态的陆续出现就具有纯绵延的形式。为了这个目的，自我不需要在经过眼前的感觉或观念上十分聚精会神；因为若这样做，自我就不能再持续下去。自我也不需要忘却以往的状态。只要自我在回忆这些状态时不把它们放在现有状态旁边，好象把一点放在另外一点旁边一样，而把已往状态与现有状态这两种东西构成一个有机整体，那就够了；当我们回忆一个调子的各声音而这些声音（好比说）彼此溶化在一起时，就发生了这种有机整体的构成。我们说，即使这些声音是一个一个陆续出现的，我们却还觉得它们互相渗透着；这些声音的总和可比作这样一个生物：生物的各部分虽然彼此分开，却正由于它们紧密相联，所以互相渗透。难道不能这样说吗？我们的证明在这里：如果我们在调子里的一个声音上比应当停住的时候停得久些，致令节拍打不下去，则那使我们知道自己唱错了的东西不是那声音的过分延长（从其为延长而言），而是整个调子因有这番过分延长而在性质上所发生的变化。所以我们可以设想有一种没有区别的陆续出现，并可以把它当作一堆因素的互相渗

透、互相联系和共同组织；其中每个因素代表着整体，又只有抽象的思想才能把每个因素跟整体辨别或分开。如果有这样一个人，他始终不变却又永久在变，并且他没有空间观念，则这个人会把绵延说成这种样子。但是我们对于空间观念是很熟悉的，并且确实被这观念所围困；我们不知不觉地把这观念引入到我们关于纯陆续出现的感觉里去；我们把意识状态照一种样子并排置列起来，以使我们能同时看到它们，并能看到它们不再彼此渗透而一个挨着一个。简言之，我们把时间投入空间，用有关广度的字眼来表示绵延；因而陆续出现变成一根连续不断线条或链环的样子。其各部分彼此接触而不互相渗透。请注意，这样构成的这个影象意味着：我们对于先与后，已经不是陆续加以知觉，而是同时加以知觉；又意味着：我们如果设想陆续出现一方面仅仅是陆续出现，一方面却又是在同一瞬间的全部出现，则我们就自相矛盾。当我们谈论绵延中陆续出现的次序以及这次序的可逆性时，我们所涉及的陆续出现或者是纯陆续出现，如方才所已界说的那样，没有任何广度搀杂在内；或者是在空间发展着的陆续出现，它的发展方式使我们对于彼此有别而又并排置列的谷因素可以一下子顾到好几个。现在要问，到底是那一种？答案是毫无疑问的：如果我们起先对各项目不加以辨别，继而对于它们所占的地点不加以比较，则我们不能在各项目之中引入次序；所以我们必要把它们看作是众多的、同时发生的、彼此有别的。简言之，我们把它们并排置列；而我们所以在陆续出现的东西之中引入次序，乃是由于陆续出现已被人们变为同时发生，并被投入到空间去。总之，当我用手指摸着一块平面或一根线条而手指的动作使我们得到一系列具有不同性质的感觉时，下面两种情况有一种发生：或者我在自己心中把这些感觉设想为只发生在绵延中，或者我排出一个先后的次序。在前种情况下，感觉陆续出现的情况使我们在指定一瞬刻不能把好几个感觉看作同时发生而又彼此有别。在各种情况下，我不仅表示我有能力去知觉一堆因素的陆续出现，而且表示我能在对它们加以辨别后再把它们排成一个行列：简言之，我已经有了空间的观念。所以关于绵延中一个可逆系列的观念，甚至仅仅关于时间内某种先后次序的观念，自身之内就涵有关于空间的表象，因而不能用来界说这种表象。

§65.我们若不引人三维空间这个观念，则不能用一根线来象征陆续出现。

为了把这个论证依照较严格的形式陈述出来。让我们设想有一根无限长的直线，并想象有一点 A（一种物质）在直线上移动。如果 A 对自己有知觉，则它会觉得自己在变，因为它在动；它会觉得有东西在陆续出现；但是这番陆续出现在它的意识里会具有一根线条的形式吗？如果 A 能（好比说）上升到它所经过线条的上空，并且同时看到线条上并排置列着的几个点，那末，毫无疑问，陆续出现会有线条的形式。但是 A 若这样做，A 就会形成关于空间的观念；它就会看出，它所经历的种种变化呈现在空间内，而不呈现在绵延中。有些人把纯绵延当作一种类似空间的、但性质比空间单纯些的东西，让我俩现在来指出他们的错误。他们喜欢把心灵状态并排置列，把它们构成一个链环或一根线条；他们却不想想他们在这过程中已引入了关于严格空间的观念，已引入了关于整个空间的观念，因为空间是一种三维的媒介。但是为了看出一根线条是一根线条，必得立足于线条之外，必得看出线条周围的空虚，因而必得想到一种三维的空间：这种情况怎样竟未被这些人所注意到

呢？如果具有意识的 A 尚未具有空间观念——而我们已同意采取这种假设——则 A 所经历的各状态之陆续出现，对 A 而言，不能具有一根线条的形式；但是 A 的种种感觉会动方式地彼此凑合起来，会按照一个调子（从而我们使自己得到安宁与安慰）各先后声音的样子把自己组织起来。简言之，纯绵延尽管可以不是旁的而只是种种性质的陆续出现；这些变化互相渗透，互相溶化，没有清楚的轮廓，在彼此之间不倾向于发生外在关系，又跟数目丝毫无关：纯绵延只是纯粹的多样性。这点我们现在不拟强调；暂时只要这样指出就够了：一旦你认为绵延有了最少限度的纯一性，你就已经偷偷地引入了空间。

§66.纯绵延是完全性质式的。除非被象征地表示于空间，它是不可测量的。

诚然，我们对于绵延的各先后瞬间加以计算；诚然，由于时间跟数目发生某种关系，时间起初好象是具有大小而可测量的东西，正如空间一样。但是这儿有一个重要的区别值得我们注意。比方我说恰恰过了一分钟；我的意思是说，那摇动一下就代表一秒钟的摆垂已经摇摆了 60 次。如果我只通过一次知觉以使这 60 次摇摆通通呈现在自己眼前，则照这里所假想的情况，我不可能有关于陆续出现的观念。我所想到的不是 60 次摇摆的陆续出现，而是一根线条上的 60 点，每一点象征（好比说）一次摇摆。从另一方面来看，如果我们想象这 60 次怎样陆续出现，但不改变它们在空间发生时的实有情况，则我不得不每一下只想到一次摇摆而忘记前一次的摇摆，国为空间未把前一次摇摆的余迹保存下来；可是我若这样做，则我就使自己永远停留在现在，而对于设想绵延或设想陆续出现的企图就不得不加以放弃。最后，如果在心中有着关于现在一次摇摆的影象时，还保存了关于前面一次摇摆的影象，那末，下列两种事情之中有一件会发生。或者我把这两个影象并排置列；要是这样做，我就回到了第一种假设。或者我在一个影象之中看到另一个，两个影象彼此组织起来，象调子里的各种声音一样，以形成我们所谓一个连续性的、或性质式的、但跟数目丝毫不相象的众多体。这样，我就得到了关于纯绵延的影象；但是我却完全会掉了关于纯一的媒介的观念，或关于可被测量的数量的观念。我们仔细研究我们的意识就会承认：凡是当意识不肯对绵延加以象征表示的时候，意识就是按照这种样子进行的。钟摆的单调摇动使我们想睡觉，试问在这种时候产生这效果的难道是我们所听到的最后一个声音，或所看见的最后一次摆动吗？不是，当然不是，因为照这样说，为什么头一个声音或头一次摇摆就不产生这种效果呢？难道这是由于我们回忆了以前各个声音或谷次摇摆而这回忆跟最后的声音或摇摆并排置列在一起吗？但是同样的回忆若事后被并排置列在一个单独声音或摇摆旁边，则它并不会发生效果。所以我们必得承认：这些声音彼此合在一起，并且不通过它们仅仅当作数量而言的数量而发生作用，而通过它们的数量所表示出来的性质，即通过整个这些声音在节拍上的组织而发生作用。对于一个轻微的、连续的声音所产生的效果，难道还有旁的方法加以理解吗？如果我们的感觉始终不变，那末它就会无限地继续是轻微的和容易忍受的。但在事实上，刺激的每次延长跟以前各次的刺激凑合在一起，并且整个系列的刺激在我们身上产生下面这样一个音乐调子所产生的效果：这调子时刻要告结束，但因有了新的声音把它延长，整个调子又时刻在变化。我们所以肯定这个感觉始终相同，乃是由

于我们没有想看感觉自身，而在想着那位于空间的客观原因。我们于是把感觉自身放到空间去，而我们所看到的不是一个在发展中的有机体，不是一堆互相渗透的变化，而是一个始终未变的感觉，它把自己（好比说）向两头伸张并把自己无限地排列在自己旁边。所以必得把纯绵延（照意识所觉到的样子来讲）跟强度上的大小归为一类，如果强度可称为大小的话。但严格讲，纯绵延并不是一种数量；一旦我们企图测量它，则我们就不知不觉地使用空间来代替它。

§67.天文学家和物理学家所处理的时间确实好象是可测量的，因而是纯一的。

但是我们 发现，要设想绵延的原有纯粹状态是一件非常困难的事。这无疑是由于这个事 实：不仅我们自己持续下去，外物跟我们一样也持续下去，而从这个角度看来，时间在一切外表上都象一种纯一的媒介。不仅这种绵延中的各瞬间是彼此外在的，如同空间的物体一样，而且我们五官所知觉的 运动是一种（好比说）明显的标志，表示绵延是可测量的和纯一的。不仅这样，时间还以一种数量的方式出现于机械学的公式里，在天文学家甚至在物理学家的计算里。我们测运动的速度，从而假定时间是一种数量。对于方才所提出的分析，我们要加以补充；因为严格所谓的绵延如果不能被测量，则摆锤的摇动所测量的到底是什么呢？我们承认：意识所觉到的内在绵延不是旁的，而只是意识状态的互相溶化以及自我的逐渐成长。人们却仍会说：天文学家在其公式内所计算的时间，我们钟表所把它分为等量部分的时间——这种时间至少是另外一种样子的：它必得是一种可测量的、因而纯一的数量。但是完全不是这么一会事，仔细的研究就可消除最后这个错觉。

§68.但是我们所谓的测量时间只是计算同时发生。以钟表为例。

钟面上秒针的转动是跟钟摆的摇动配合好的。当我用眼睛跟着秒针转动时，我不是在测量绵延，象平常所设想的那样，我仅仅是在计算一些同时发生，而这是完全另外一回事。在我以外，在空间之内，秒针与钟摆的位置决不会有一个以上，因为过去的位置没有留下任何余迹。在我自身之内正发生着一个对干意识状态加以组织并使之互相渗透的过程，而这过程就是真正的绵延。正因为我这样地持续下去，所以在看到现在这一次摇摆的同时，我就想起我所谓过去各次摇摆的形象。现在且让我们暂时抛开这个想着这些所谓先后爷次摇摆的自我：那就决不会有一次以上的摇摆，其实决不会有一个以上的摆锤位置，因而就没有绵延。反过来，把摆锤及其摇动抛开，那末就再不会有任何其他东西，而只会有自我之多样性的绵延，而这绵延没有彼此外在的瞬间，又跟数目不发生任何关系。所以在自我之内，有陆续出现而没有彼此外在。而在自我之外，在纯空间之内，则有彼此外在而没有陆续出现。彼此外在所以有，因为这次摇摆跟已经消失的从前各次摇摆是根本不同的：而陆续出现所以没有，因为陆续出现只对于有意识的观察者才是真实的，这样一个观察者把过去保存在心中，把两次摇摆或其符号并排置列在一个辅助发生空间内。那末，一方面是没有彼此外在的陆续出现，一方面是没有陆续出现的彼此外在，二者之间发生了一种交换，很象物理学家所谓液体内的渗

透作用一样。虽然我们意识生活的先后各阶段互相渗透，其中的每一阶段都跟一个同时发生的摇摆彼此相应；因为这样，又因为这些摇摆在彼此之间被辨别得清清楚楚，所以我们养成了一种习惯，把同样的区别树立在意识生活先后谷瞬间之间。摆锤的摇动（好比说）分裂我们的意识生活，使它变为一堆彼此外在的部分。所以人们错误地认为内在绵延是纯一的，如同空间一样，认为绵延的各瞬间是同一的，一个接着一个而不互相渗透。从另外一方面看来，摆锤的摇动所以彼此有别，正是因为在下一次摇摆出现的时候前一次的已经消失；我们的意识生活受到了摇摆的影响，而摇摆从它们的这种影响上（好比说）得到了好处。我们的意识在记忆里把这些摇摆组织为一个整体；由于这个事实，这些摇摆起先被保存起来，继而被排成一个系列。简言之，我们为了这些摇摆创造了空间的第四维；这第四维被称为纯一的时间；它并使那虽然只发生在一个地点上的摆锤运动能够连续不断地跟自己并排置列起来。如果我们在这个复杂的过程中，企图确定真实的东西和虚幻的东西各起了什么作用，则我们得到的结果就是这样的。在绵延之外有一个实在的空间；在其中，种种现象跟我们的意识状态同时出现又同时消失。有一个实在的绵延；在其中，多样性的瞬间互相渗透，每个瞬间都可以跟一种同时存在于外界的状况联系起来，并且因为有了这番联系又都可以跟其他瞬间分隔得开。对于这两种实在加以比较，使人们关于绵延有了一种从空间派生出来的象征表示。这样一来，绵延就具有纯一媒介的虚幻形式；并且空间与时间二者之间的环节就是同时发生，而同时发生可被界说为时间与空间的交切。

§69.运动有两个因素：（1）运动物体所经过的空间，这是纯一的并可分的；（2）经过空间的动作，这是不可分的，并且只对于意识才存在。

运动是这种似乎纯一的绵延之生动逼真的象征；我们若以同样的方式分析运动这一概念，则这分析会使我们提出同样的区别。我们一般地说，一种运动发生于空间之内；当我们肯定运动是纯一的并可分的之时，我们所想到的是运动物体所经过的空间，好象这空间和运动自身是两个可以交换代替的项目一样。如果再多想一下，我们就可看出：运动物体的先后位置确实占着空间；但是这物体由一个位置移到另一位置的过程是空间所捉摸不住的，它是一种在绵延中开展的过程，并且除非是对于有意识的观察者而言，它是不存在的，这里所涉及的不是一伴物体，而是一种进展；从其为自一点移至另一点的过渡而言，运动是一种在心理上的综合，是一种心理的、因而不占空间的过程。空间所包容的部分仍是空间；无论运动物体位于空间的那一点上，我们只看见一个位置。意识在各位置之外所以还觉得有旁的东西，乃是由于意识把先后各位置保存在心中而对之加以综合。但是意识怎样进行这样一种综合呢？决不是意识把原来这些位置在纯一的空间重新排列出来；因为如果这样做，则需要一个新的综合来把这些位置联系起来，并由此类推以至无穷。所以我们不得不承认：我们在这里所涉及的是一种（好比说）性质式的综合，是对于我们先后各感觉逐渐加以组织，是一种象似一节音乐调子所有的那种单一性。当我们对于运动自身加以思索时，当我们从运动现象之中把可动性（好比说）抽出来的时候，我们所构成的恰恰是这样的运动观念。想想当你忽然看见一颗流星的时候，你得到什么经验。在这种极端迅速的运动里，你自然地、本能地辨别两种东西：一种是流星所经过的空间，它对你显得象一

条发亮的线；一种是对于运动或对于可动性的感觉，而它是绝对不可分割的。试把眼睛闭着而做出一个很快的手势；只要不想到手势所经过的空间，则意识就只会有一个完全性质式的感觉。简言之，关于运动要辨别两种因素：所经过的空间以及我们由以经过空间的动作，或先后的位置以及对于这些位置的综合。头一种因素是一种具有纯一性的数量；第二种因素则只对于意识才是存在的，它是一种性质或是一种强度，随你说是那种都可以。但我们在这里又遇到液体内那种互相渗透的情况。我们看出一种是完全强度性的感觉，一种是对于所经过空间之广度性的表象，而这两种被混合在一起。我们在一方面认为运动具有它所经过空间的那种可分性；我们在这方面竟于忘记：把一作物体分开是限可能的，但把一个动作分开刚不成功。我们在另一方面又使自己习惯于把这个动作自身投入到空间去，把这动作跟运动物体所经过的整个一根线联系起来；简言之，把这运动凝固化。我们在这方面竟于好象不知道：把一种进展这样地安放在空间就等于肯定：甚至在意识之外，过去是跟现在同时存在的！

§70.人们通常把运动和所经过的空间混淆起来；这番混淆就产生了伊里亚学派所提出的各种僻论。

伊里亚学派提出各种僻论乃是由于人们把运动跟所经过的空间混为一谈。因为两点之间的距离是无限地可分的；如果运动所包括的各部分真象这距离自身的各部分一样。 则这距离是永远无法越过的。但是实在的情况是：亚智利斯的每一步都是一个简单而不可分割的动作；在做了一定次数的这种动作之后，他一定会追上乌龟而跑到它的前面去。伊利亚学派的错误在于把这两方面的东西等同起来：一方面是这一系列的动作，其中每一个都有确定的样子，又是不可分的；另一方面是纯一的空间，即这些动作所发生于其中的空间。对于这空间既然可按照任何方式加以分开和重新合拢，伊里亚派就认为他们有充分理由，按照乌龟的步法而不按照亚智利斯自己的步法来改造亚智利斯的整个行动。他们没有让亚智利斯去追上乌龟，他们其实布置了两只步调一致的乌龟，两只都同意按照同样的步法前进，或者同时进行动作，以使在后面的一只永远追不上前面的那只。为什么亚智利斯的确跑到乌龟的前面去了呢？这是由于亚智利斯的每一步和乌龟的每一步，从其为动作而言，都是各自不可分割的，但从其为空间的距离而言，又是彼此长短不齐的。因而在赛跑进行了一定时间之后，步数的相加会使亚智利斯所经过的空间，比乌龟所经过的空间加上亚智利斯所让它的那段路程，还较长些。当齐诺按照乌龟步法的规律来改造亚智利斯的行动时，他恰恰没有顾到这一点；他忘记了只有空间才是可照任何方式分开和重新合拢的，因而他把运动和空间混在一起。近代有一位学者[1]说，两个物体的相会意味着：在实有空间与虚幻空间之间，在空间自身与无限可分的空间之间，在具体时间与抽象时间之间，有着不同的地方。虽然这位学者做了精细深刻的分析，我认为仍然没有承认这种说法的必要。直觉既已向我们昭示，运动在绵延之中而绵延在空间之外，为什么我们还要采用一种在形而上学的假设（不管它是多么巧妙）来解释空间、时间、运动的性质呢？对于具体空间的可被分割，我们并不需要假定一

[1] 厄维林，“无穷与数量”，巴黎出版，1881 年。

个限度。我们可以承认具体空间是无限地可分的，只要我们辨别两种东西：一种是两个运动物体的同时位置，而这位置在事实上处于空间之内；一种是这些物体的运动，而这运动是绵延而不是广度，是性质而不是数量，因而是无法占空间的。下文会提到，测量运动的速度只不过是确定事物的同时发生，而把速度引人到计算中去只不过是使用一种方便法子以预测事物的同时发生。数学如果只从事测定乌龟与亚智利斯在一个指定时刻的同时位置，或若只“先天式”地承认两个运动物体可在某一点上相会（相会自身是一种同时发生），则数学仍在自己的范围内。但在两个同时发生之间的一段时间里必定有些事迹；一旦数学对于这些事迹要求加以改造，则数学就跑到自己范围以外去了。或者宁可这样说，即使在改造的过程中数学也不得不重新考虑到种种同时发生，种种新的同时发生，而这些新的同时发生会无限地增加起来。这种无限的增加应该是对我们的一种警告，告诉我俩既不能把不动的东西变为运动，也不能把空间变为时间。简言之，除了一个毫无绵延在内的象征媒介外，即除了有多个同时发生被并排置列干其中的空间外，我们在绵延之中找不出任何纯一性的东西；同样地，除了那在性质上跟运动最不相近的东西外，即除了所经过的不动空间外，我们在运动之中再也找不出任何纯一性的因素。

§71.科学要从时间里去掉绵延，从运动中去掉可动性才能处理它们。

恰恰为了这个理由：科学就无法处理时间与运动，除非有了这个先决条件：科学要把那主要的、性质式的因素先行去掉，即从时间里去掉 绵延，从运动中去掉可动性。我们若研究一下有关时间、运动、速度的种种计算在天文学与机械学内起了什么作用，就可在这点上说服自己。

机械学的书籍慎重地指出，它们所拟加以界我的不是绵延自身而只是两种绵延的相等。“两段时间若要相等，则必得有两个相同的物体，在两段时同各别开始时处于相同的条件下，在过程中受到各种各样相同的作用与影响，而在两段时间各别终了时经过了同样多的空间。”换言之，对于运动开始时的时刻，即对于一个外在变动跟一个心理状态的同时发生，我们要加以注意；对于运动结束时时刻，即对于另一次同时发生，我们要加以注意，对于所经过的空间，即对于这个在事实上唯一真正可被测量的东西，我们要加以注意。所以这里并不涉及绵延，而只涉及空间与同时发生。说某一事件发生于时间T的终了，即等于说意识会在这时刻与那时刻之间，注意数目T那样多个的某种同时发生。我们不要被“这时刻与那时刻之间”这几个字所迷误，因为绵延里的间隔只存在于意识中，只是由于我们意识状态的互相渗透才存在的。我们在自己之外只发现空间，因而只发现种种同时发生而未发现旁的；关于这些同时发生，我们甚至不能说，它们是客观地陆续出现的，因为只有通过对于现在与过去的比较，陆续出现才是可设想的。绵延自身内的间隔不能为科学所处理，有这事实可为佐证：如果宇宙内所有各种运动都加快两倍或三倍，则我们的科学公式以及这些公式内的数字也没有更动的必要。对于这个变化，我们的意识会有一种不可言状的和（好比说）性质式的印象；但在意识之外，这变化就不起任何作用，因为在空间之内仍然会有跟从前同样多的同时发生。

在下文可以看出，天文学家在预测（比方说）日蚀之时正做了一件这样

的事。绵延的间隔既然腿科学不相干，他对于这些间隔加以无穷的缩短，因而在很短的时间内——最多几秒钟而已——就看到一系列的同时发生。人类的具体意识却不得不亲身经历这些间隔，而不能仅仅计算其首尾两端就算了，因而对于这一系列的同时发生也许要好几百年之久才能经历得完。

§72.在关于速度的定义里可以看出这点。

把关于速度的概念直接分析一下就可使我 们得到同样的结论。机械学通过一系列的 观念才得到这个概念；把这一系列观念之间的联系追溯出来，是很容易的。机械学首先建立匀速运动这个观念；建立方法如下：一方面设想有某一运动物体的途径 AB；另一方面设想有一种物理现象在同样的条件下无限地重复发生，例如一块石头从同样的高度永远落在同一地点上。运动物体在每次石头落地时依次达到 M 、N、P 等点。如果我们在 AB 途径上画出这些点来，并且如果我们发现 AM、MN、NP 等距离都相等，则这运动可说是匀速的。这些距离中的任何一个都可称为运动物体的速度，只要我们同意把已被选择为比较标准的物理现象当作绵延的单位便可。所以除了空间和同时发生这两个观念外，机械学不要利用任何其他观念就可把匀速运动的速度界说清楚。现在且让我们看看变速运动有什么情况，即看看当我们发现 AM、MN、NP 等距离彼此不等时，情祝是怎样的。为了对于运动物体 A 在 M 点上的速度加以界说起见，我们只要设想有无限数的运动物体 A_1、A_2、A_3……个个以匀速向前移动，其速度依次为 V_1、V_2、V_3……这些速度被排成由小而大的一个系列，并包括一切可能的快慢。于是让我们在这运动物体 A 的途径上设想有两个点 M ’和 M ”，各别位于 M 点的一边，但很靠近 M。在这运动物体达到 M ’、M、M ”等点的同时，其他运动物体在它们的各别途径上达到 M ’、M_1、，M_2 M_2、M_2 ’……等等点上；而且必得有两个运动物体 A1 与 Ap，其关系如下：一方面 M ’M= MM，另一方面 MM ”= M M 。 ”我们于是同意说，运动物体 A 在 M 点上的速度介于 Vn 和 Vp 之间。但是谁也不能阻止我们去假设 M ′ 和 M ″这两个点对于 M 还更靠近些：于是我们就不得不以两个新的速度 VJ 和 Vn 来代替 Vn 和 VP，一个大于 VH，一个小于 VP。我们对于 M ′ M 和 MM ″这两个距离逐步加似缩短，从而就逐步减少了相应匀速运动速度之间为差异。既然这两个距离可以一直被椭短至零为止，刚显然在 V_j 和 V_n 之间必有某一速度 V_M，其情况如下：这速度在一方面跟 VHVJ……的差异，在另一方面跟 V_PV_N……的差异，都可小于任何一个被指定的数量。我们正把这个共同的极限 V_m 称为运动物 A 在 M 点上的速度。由此可见，在对于变速运动的分析里，如同在对于匀速运动的分析里一样，所涉及的只是所经过的种种空间距离，以及所达到的种种同时位置。所以我们有充分理由说：机械学对于时间，丢掉它的一切其他而只保存同时发生，而对于运动自身（在事实上限于对于运动的测量），去掉它的一切其他而只保存不动性。

§73.机械学所处理的方程式表示某些已经完成的状态而不表示象绵延与运动这类的过程。

机械学必然处理一些方程式，而代数方程式总表示一些已经完成的状

态；我们若曾注意到这点，则早可预料到上述的结果。我们知道，呈现在我们意识中的绵延与运动，其真正本质在于它们总在川流不息；所以代数学可以把在绵延某一瞬间上所得到的结果，把某一运动在空间所占的位置表示出来，而不能把绵延自身和运动自身表示出来。数学把绵延间隔缩短到最小限度；通过这种做法，数学对于他所处理的同时发生以及位置，的确可以增加其数目。若不用差数而改用微分，数学甚至可以证明它可无限地增加这些绵延间隔的数目。但不管间隔被认为是多么小，数学所处理的总是间隔的首尾两端。至于间隔自身，犹如绵延与运动一样，必然不出现在方程式之内。这是由于绵延与运动是心理上的综合，而不是实物。这是由于运动物体虽然逐一占据一根线条上的各个点，运动自身却跟线条毫无关系。这又是由于：虽然运动物体在不同的绵延瞬间占据不同的位置，甚至这物体仅仅因为占据不同位置就产生了不同的瞬间，可是绵延（照严格意义讲）所具有的瞬间并不是同一的或外于彼此的。它们在本质上是多样性的，是连续性的；是无法跟数目比拟的。

§74.结论：只有空间是纯一的； 绵延与陆续出现并不属于外界，而只属于具有意识的心灵。

从这番分析可以知道，只有空间是纯一的；可以知道，空间的谷物构成一个无连续性的众多体；可以知道，每一个无连续性的众多体都是经过一种在空间的开展过程而构成的。从此又可知道：如果我们照意识对于这些字眼所了解的意义来使用它们，则空间没有绵延，甚至没有陆续出现。至于所谓在外界的先后状态，它们每个单独地存在着；只是对于我们的意识而言，它们的众多性才是真实的；我们的意识能首先保持它们，然后把它们在彼此关系上加以外在化，从而把它们并排置列起来。

意识所以能保持它们，乃是由于外界的这些不同状态引起了种种意识状态，而这些意识状态互相渗透，不知不觉地把自己组成一个整体，并通过这个联系过程把过去跟现在联在一起。意识所以能把它们在彼此关系上加只外在化，乃是由于意识想到它们的根本区别（当后一状态出现时，前一状态已经不再存在），就把它们看成一个无连续性的众多体；而这等于在它们每个原来分别存在于其中的空间里，把它们排成行列。意识为了这个目的所使用的空间恰恰是所谓的纯一时间。

§75.众多性有两种；“辨别”这个动词有两种意义，一种在性质上的，一种在数量上的。

但从这番分析可得到另外一个结论：即意识状态的众多性，按照其原始的单纯状态来看，丝毫不同于那构成数目之无连续性的众多性。在这种情祝下，我们说过，存在着一种性质式的众多性。简言之，我们必得承认众多性有两种，承款“辨别”这个动词有两种可能的意义；对于同样的与别样的这两个形容词之间的差异，承认有两种看法，一种在性质上的，一种在数量上的。有时候，这种众多性、这种有别性、这种多样性仅仅潜伏地（照亚理斯多德的说法）含有数目。因而我们的意识只做了一种在性质上的辨别，而完全没有想到把种种性质计算一下，甚至没有想到把种种性质辨别为几个。在

这种情况下，我们有众多性而无数量。还有时所涉及的是一堆项目，我们会加似计算，或认为它们可被计算。但在这种情况下，我们所想到的是对它们在彼此关系上加以外在化的可能性，我们于是把它们按排在空间。很不幸，我们那样习惯于从同一字眼的这两种意义中取一种以说 明另一种,甚至在一种当中看出另一种，所以我们对于要把它们辨别清楚，或至少用文字来表示这种区别，就觉得非常困难。所以我曾说过，几个意识状态被组成一个整体，它们互相渗透，逐渐得到较丰富的内容，又从而使得任何一个不知空间是什么的人有了纯绵延的感觉。但是一旦我用了“几个”这一形容词，那就证明我已把这些状态隔离开了，已对它们在彼此关系上加以外在化，简言之，已把它们并排置列起来。这样，通过我所不得不用的文字，我就将我们把时间排列于空间这个根深蒂固的习惯暴露出来了。从这种已做好的空间排列里，我们不得不借用一些字眼，来描述一个尚未进行这种排列的心灵是什么样子。所以这些字眼从头起就是容易引起误会的；一个跟数目或空间不相干的众多性虽然对于纯思索意识是一个明晰的观念，它却无法被译成普通的语言。然而我们若不同时想到一个性质式的众多性，则我们就甚至无法形成无连续性众多性的观念。当我们把一些单位串连在一根线上而逐一加以计算时，那些在纯一背景里突出的相同项目被我们加了起来；在这相加手续之外，难道心灵深处不在进行一种组织吗？这番组织是一种完全动力式的过程；如果铁砧有知觉的话，则它对于承受铁锤一连串的敲打会有一种完全性质式的反应；而这番组织就会跟这种反应相象。在这种意义上，我们几乎可以说，日常所用的数目都各有它在情绪上的等值量。商人明白这个道理。在标价时，他们不写出先合的约数；他们只写出下一个较小的数字，事后再由他们自己补充要外加几个便士与几个法丁。简言之，我们通过一种过程来计算单位并把这些单位变为一个无连续性的众多体；而这过程有西方面。在一方面，我们假定这些单位是完全相同的，而只有在我们可把这些单位并排置列于一个纯一媒介里的条件下，这种假定才是可想象的。但在另一方面，被我们加到头两个单位上去的（比方说）第三个单位会使整体改变性质，改变面貌，又改变（好比说）节奏。没有这番互相渗透，没有（好比说）这番性质式的进展，相加就不可能。所以我们要通过没有数量的性质才能构成没有性质的数量这个观念。

§76.我们的先后感觉被 看作是外于彼此的， 象它们的客观原因一样。这种看法影响我们较深层的心理生活。

所以这是很明显的：如果我们的意识不使用一种象征的代替品，则它再也不能把时间当作一种纯一的媒介，在其中，一个陆续出现系列的各项目是外于彼此的。但是我们所以会自然得到这种象征表示，仅仅是通过这个事实：在一系列的相同项目内，每一项目对我们的意识呈现两个方面。一个是对于它们个个都相同的方面，因为我们在这方面想着外物的相同性；一个是单独标志每一个项目的方面，因为每次添加一个项目，整体就发生一次新的组织。所以对于我们所需性质式的众多体，我们有可能把它在空间排列为一种数量式的众多体，并且有可能认为这两种众多体是彼此相等的。我们知道，有些外界现象对我们呈现运动的形式；而在对这种现象的知觉里，这种双重性的过程比在任何其他地方都较易于完成。在这种知觉里，我们确实有了一系列

相同的项目，因为始终是同一伴物体在动着。但从另外一方面看来，我们的意识在眼前的这一位置以及我们记忆所谓的以前各位置二者之间进行了综合；这综合使这些影象互相渗透，互相补充，并且（好比说）互相延长。所以主要是靠了运动的帮助，绵延才呈现为一种纯一的媒介，而且时间才被投入空间去。但是，即使我们把这运动抛开，明显外界现象的任何一种一再重复就会把同样的表示方式暗示拾我们的意识。例如当我们听到铁锤的一连串敲打时，这些声音，从其为纯感觉而言，构成一个不可分割的调子，它们又在这里引起一个动力式的进展；但由于我们知道同一个外因在起着作用，我们把这个进展切成好些片段，并认为这些片段都是彼此相同的。因为这堆因素已经变为彼此相同，所以我们除了把它们安排在空间外，就无法设想它们；既然这样，我们对于纯一的时间，即对于真正绵延的象征影象，就必然地会有一个观念。简言之，我们的自我在它的表面上跟外界发生接触；先后各感觉虽然互相溶合，它们却多少保存着它们客观原因所具有的外在性。因而我们对于我们的表层心理生活就不难设想它被排列在一个纯一的媒介里。但是我们越加进入意识深处，则这种设想的象征性质就越加显著。深层的自我运用思考，做出决定，（好比说）酝酿了并成熟了。这种自我的种种状态与种种变化互相渗透，而我们一把它们彼此分开似便排列在空间去，刚自我就会发生深刻的改变。但是这个较深层的自我和那个表层的自我到底是同一个人的构成部分；二者似乎照着同样的方式持续下去。一个先后相同的现象，其一再重复的形象把我们表昙的心理生活切成许多外于彼此的部分；这样产生出来的许多瞬间又在我们私人的种种心理状态之动力式的、未被分割的进展中产生许多彼此有别的片段。这样一来，外界物体由于它们在纯一空间里被并排置列而得到彼此外在性，而这种外在性波及意识的深处，并在那里扩散。我们的感觉一步一步地被彼此区别出来，好象产生它们的各外在原因一样；我们的种种情感与观念被彼此分开，好象跟它们同时发生的爷感觉一样。

§77.若把表层的心理状态去掉，则我们就不再觉到有一个纯一的时间，就不再去测量绵延，而只觉得绵延是性质。

空间向纯意领域的逐渐侵入决定我们对于绵延的看法。这有下列事实可资佐证：为了使自我不能再觉到纯一空间起见，只要 从自我之内把表层心理状态去掉就可，这些状态是自我所当作节制运动的输摆使用的。在做梦时这些条件一概齐备，因为睡眠弛缓了身体谷种机能的作用，改变了自我和外物之间的接触面。我们在梦境不再测量绵延，而只感觉绵延；绵延不再是数量而重新变为性质。我们对于过去的时间不再加以数学式的计算；在梦境里没有了这样的计算，而被一种模糊的本能取而代之；象一切其他本能一样，这本能会犯极大的错误，但有时也表现非常精巧的技术。甚至在不睡觉时，日常的生活经验也应该教会我们去辨别这两种东西：一种是当作性质的绵延，它是意识所直接达到的，也许又是动物所可感觉的；一种是（好比说）被物质化了的时间，它因被排列在空间而变为数量。当我写这段丈章时，附近的一架钟在敲打；但我起先没有注意听，在打了几下之后才清楚地听到钟声。所以我未曾加以计算：然而只要把注意力朝后转向，就可数出已打过的（比方说）四下，而把它们加到此刻所听到的下数上去。如果我们仔细问自己，方才经过的是怎么一会事，则我看出头四下曾经刺激我的耳膜，甚至影响了

我的意识；但是每下所产生的感觉未被并排置列，而互相溶化到这样一种程度，以致整体呈现一种特别的性质，以致整体变为一个音乐调子。于是为了好在回忆中计算已打过的下数起见，我企图把这一段经过在思想中重演一遍。我想象先打了第一下，再打了第二下，又打了第三下；只要我的想象尚未达到四下这个准确的数目，则我的感觉如被询问就会这样回答：整个的效果在性质上还不对头。这样，我的感觉按照它自身的特别方式核定已连续打了四下；但这方式跟相加手续完全不同，它未引用那个有关多个项目并排置列的影象。简言之，敲打的下数被当作一种性质，并未被当作一种数量而被知觉。绵延正是按照这种样子直接地呈现于意识中；只要从广度派生出来一种象征表示对于绵延尚未取而代之，则绵延一直保持这种形式。

§78.因此。众多性、绵延、意识生活都各有两种形式。

所以我们要辨别众多性的两种形式，辨别对于绵延两种很不相同的看法，辨别意识生活的两个方面。纯一的绵延是真正绵延之广度式的象征；心理学上的精细分析使我们可在纯一绵延下面辨别出另外一种绵延，其多样性的瞬间互相渗透；可在意识状态之数目式的众多性下面辨别出一种性质式的众多性。又可在那具有种种明确状态的自我下面辨别出另外一种自我，而就这另一种自我而言，陆续出现就是互相溶化以及组织有机整体的意思。但是我们一般地满足于第一种自我,即满足于被投射到纯一空间 去的那个自我之阴影。意识要把事物分开的愿望是永远不能满足的；意识为这种愿望所驱使，就以象征来代替实体，或者就只通过象征去看实体。这种被折射了的、因而被切成片段的自我远较符合一般的社会需要，尤其符合语言的需要：意识倾向于它，反而把某本的自我逐渐忘记干净。

§79.我们意识状态的两方面。

为了恢复这个基本自我，恢复它所呈现于纯朴意识中的样子，我们要竭力做一番分析。这番分析要把流动的内在状态跟它们的影象分别清楚，这影象先被折射于，后被凝固化于一个纯一的空间。换言之，我们的知觉、感觉、情绪、观念都呈现两个方面：一方面是清楚的，准确的，但不属于任何私人；另一方面是混杂紊乱的，变动不停的，不可言状的，因为语言若不取消它的可动性就不能捉住它，若不把它变为公共财物就不能把平常的形式套在它身上。既然我们不得不辨别两种形式的众多性，两种形式的棉延，那末我们一定可以预料到：在我们对它给予不同的看待时，每个意识状态自身就呈现不同的方面。我们可把意识放在一个无连续性众多体来看待，或者放在一个混乱的众多体里来看待：可把意识放在有意识发生于其中的时间（作为性质）来看待，或者放在有意识被投入于其中的时间（作为数量）来看待。

§80.其中一方面的发生乃是由于外物与语言的影响 这两种影响使不断变动的感觉被凝固化。

例如我在一个新近迁入而拟久住的城市内作第一次的散步；这时候，周围的一切会同时对我产生两种印象，其中的一种是注定要；持续下去的，而

另一种则会经常变化。我每天看到同样的房屋；既然我知道它们是原来的对象，我就总使用同样的名字去称呼它们；并且认为它们对我的样子始终未变。但是如果我在一个相当长久时期以后再回忆我头几年所得的印象，则对于这些值得注意的、无法说明的、不可言状的变迁我会大吃一惊。好象这些印象由于它们不断地被我看见，又不断地在我心中产生印象，终于跟我的意识生活一脉相承；并且象我自己一样它们生话了，又象我自己一样它们衰老了。这不仅是一个错觉；因为如果今天所得的印象跟昨天所得的绝对相同，则在知觉与认识之间，在学习与记忆之间，会有什么分别呢？可是这分别未被大多数人注意到；除非事先有人提醒，继而仔细地检查自己，则我们几乎看不出这分别来。这是由于我们的外表生活以及（好比说）社会生活在实际上比我们的内心生活和私人生活更加重要。我们本能地倾向于把我们的种种印象凝固化，以便使用语言来表达它们。所以一方面是感觉自身，它永久处于变化的状态中；一方面是感觉在外界的固定对象，尤其是用以表达这对象的文字；而我们把二者混淆在一起。自我的绵延本来是时刻更动的，但在被投入纯一空间之后就被因定下来了；同样地，我们的种种印象本来是经常变化的，但由于它们围绕着那产主它们的外因，它们就表现明确轮廓和具有不可动性了。

§81.语言怎样使时刻变化的感觉具有固定的形式。

照它们的自然状态来讲，我们的简单感觉更加是时刻变化的。我在童年喜欢某种滋味和某种气味，虽然我现在讨厌它们。却是我现在仍以同样的名字称呼我所得到的感觉；并认为好象只有我的口味变了而味道和气味始终相同。这样，我又把感觉凝固化了。当感觉变化过分明显以致我无法不加以承认的时候。我就对于这可变性加以抽象化，给它一个单独的名称，把它凝固化而称之为口味。但其实既没有完全相同的感觉，又没有多种多样的口味；因为一旦我把种种感觉与口味分开并为它们取上名字，则它们对于我们就变成物体了；而在人们生活里只有种种过程。我应 该这样说，说每个感觉一被重复就变样子；又说如果感觉对我不象逐日在变，则这是由于我乃是通过那产生感觉的物体，通过那被用以翻译感觉的文字，来看感觉的。语言对于感觉的影响比平常所设想的更加深刻。语言不仅使我们相信感觉的不可变性，它还欺骗我们，便我们把所得到的感觉之性质都弄错了。例如对于我所吃的一盘菜，人们认为味道非常好。菜的名称暗示人们对于菜的称赞，而这名称在我的感觉与我的意识二者之关系上起了一些作用。从而我会相信我喜欢这滋味，而其实若稍加注意，就可发现我并不喜欢。简言之，人类的种种印象，其固定的、共同的、因而不属于任何私人的因素被储藏在简单而现成的字眼里；这些字眼压倒了，至少盖住了我们个人意识之种种嫩脆而不牢固的印象。个人意识的这种印象若要得到平等的条件以进行斗争，则它必得用明确的字眼表示自己。但是一旦这些字眼被形成了，它们就即刻反过来损害那产生它们的感觉；创造这些字眼本来是为了证明感觉没有固定性，但在被创造之后，这些字眼却会把自己的固定性强制加在感觉身上。

§82.分析与描述怎样歪曲情感。

直接意识这样被压倒的现象在那里也没有在情感方面这样显著。强烈的恋爱或沉痛的悲 哀会把我们的心灵全部占据 在这时候我们会觉到有千百种不同因素在互相溶化与互相渗透，它们没有明确的轮廓，丝毫不倾向于在彼此关系上把自己外在化；所以这些因素是那样独特新奇的。但是一旦我们在这些因素的混沌一团之中辨别了数目式的众多性，则我们就已歪曲了它们。我们若把它们彼此分开并且排列在一个纯一的媒介里（随你高兴，称这媒介为时间或为空间都可以），则在这时候它又会变成怎样呢？一会儿从前，每个因素都染上了它四周一种不可言状的色调；到现在，它变成无声无嗅而准备接受一个名称。情感自身是一种活着的、发展的东西，因而时刻在变化；不然的话，情感怎能逐渐使得我们做出一个决定来呢？我俩的决定即刘会被采用。但是情感所以活着，乃是由于有它在其中发展的绵延是一种其中各瞬间彼此渗透的绵延。我们一把这些瞬间彼此分开，一把时间散布在空间之内，我们就已使这情感失去它的生气与它的色调。所以我们现在是站在自己的阴影前面；我们以为自己已经对自己的情感加以分析，其实不知我们已把一系列无生气的状态代替了它，这些状态可被译成言语，每个状态是整个社会在指定情祝下所得到种种印象之共同的因素和非札人性质的渣滓。而这正是我们所以对于这些状态作出种种推论以及所以把简单逻辑应用到它们身上去的理由。我们会把它们彼此分开，并仅通过这个事实就把它们每个都变为一个类别；既然这样，我们就已把它们准备好了，似便日后进行推演时好使用它们。如果现在有一位大胆的小说家，把惯有性的自我所组织得很巧妙的这个帐幕揭开，把逻辑表层之下的基本荒谬向我们指点出来，并在这系列的简单状态之下指出千百种不同印象之无穷渗透（而这些印象一被人们加上名称就即刻不再存在）：如果有这样一位小说家，则我们将称赞他，说他对我的了解比我们对自己的还较透彻。但是事实并不是这样的。这位小说家把我们的情感散布在一个纯一的时间内，又用言语表达情感的种种因素。仅仅这个事实就可证明，他自己所献给我们的也不过是情感的阴影而已。可是他把这阴影排列成一个样子，致令我们可猜疑到那把这阴影投射出来的原物具有异乎平常的、不合逻辑的性质。被表达出来的因素，其本质是矛盾，是互相渗透；他把这种本质多少表达出来一些，因而促使我们进行思索。我们受了他的鼓励，就把那介于我们意识和我们自我之间的帐幕拉开了一会儿。他曾把我们引到我们自己的真正面目之前。

§83.在表面上，我们的意识状态遵守联想规律。在较深的层次，它们互相渗透，它们是我们自己的构成部分。

在未被空间包围时，我们的意识可以觉到观念自身的自然状态；如果我们企图把握 这种状态下的观念，则我们将同样地大吃一惊。在抽象的过程中，观念的各构成部分发生分裂；这种分裂实在太方便了，以致我们在日常生活里，甚至在哲学讨论里，都不能缺少它。但是如果我们以为这样人为地被分开的部分是织成具体观念的真正纱线，如果我们以象征项目的并排置列来代替真正项目的互相渗透，并认为在这时候我们可把空间变成绵延，那末，我们就不可避免地要犯联想论的种种错误。最后这点在下一章将得到彻底的讨论，这里不拟多耕。现在只要提出这事实就够了：在讨论某些问题时，我们会以冲动性的热忱主张一方面的说法；这种热忱表示我们的理智也有它的

本能；如果这种本能不是我们一切观念所共有的一种动力，即不是一切 观念的互相渗透，则它是什么呢？我们所最坚持的信仰是我们对它们觉得最难加以说明的信仰；我们为它们辩护时所用的种种理由很少时候是那些使我们接受它们的理由。在某种意义上，可说我们并未根据任何理由就接受了它们；因为它们所以被我们珍贵，乃是由于它们跟我们的其他观念气味相投，乃是由于我们一开头就在它们之中看出自己的模样来。所以它们在我们心中所呈现的不是普通的形式；一旦我们用言语把它们表达出来，它们才会呈现这种普通形式。虽然旁人也用同样的名字称呼它们，它们对于他们绝不是跟对于我们同样的东西。它们之中的每一个，其生活如同一个细胞在有机体内的生恬一样：凡是对于自我一般状态有影响的东西对它也发生影响。不过一个细胞在有机体内占着确定的一点；而一个真正属于我们的观念则充满我们的整个自我。但是并非一切观念都这样溶化在我们意识状态的川流内。许多观念浮在而上，如枯叶浮在他水上面一样：心灵在对于这些观念一再加以思索时发现它们始终未变，好象它们是外于心灵似的。在这种观念中，有我们照它们现成样子接受下来而始终未被好好同化的那些观念，又有我们对之未加抚爱而在被遗弃中萎谢了的那些观念。我们离开自我的较深层越远，则我们的意识状态越呈现为一种数目式的众多体，越散开在一种纯一的空间里；所以会这样，乃是由于在这种情下这些状态倾向于越来越变得没有生气，越来越不属于任何私人。因而我们不必奇怪：只有那些最不表示我们个性的观念才能充分地用言语表达出来；下文将提到，联想学派的理论只有对于这些观念才是适用的。这些观念外于彼此，在彼此之间维持某些关关；而在这些关系上每个观念最墓本的性质不起任何作用；并且这些关系是可被分为类别的。这样，我们可以说，它们是由于互相毗连或由于一些逻辑上的理由才被联想在一起。但是如果我们向自我跟外物的接触面底下去挖掘，而钻到有组织的、活生生的理智之深处去，那末，我们就会看到许多观念的联合，或说得恰当些，许多观念的混合，而这些观念一被拆开就彼此排斥，好象逻辑上的矛盾项目一样。在最荒唐的梦里，两个形象可以迭合起来，做梦者可被同时表现为完全不同却又合而为 一的两个人。这种最荒唐的梦也几乎无法使我们对于种种概念在我们醒时所进行的互相交织惰况，得到一个观念。做梦者的想象跟外界切断了联系，只用影象来模仿外界，并按照它自己的式样，把理智生活较深层次在观念方面所经常进行的过程，诙谐地排演出来。

§84.我们把种种意识关态分开，从而促进社会生活，但也从而产生一堆困难问题。只有借助于具体的、活生生的自我，我们才能解决这些问题。

我们所根据的原理是：意识生活呈现两个方面，一个是直接被我们知觉的方面，一个是通过空间折射而被知觉的方面。 这个原理可以在我们对于根深蒂固的心 理现象加以进一步的研究中这样被证实又这样得到解释。根深蒂固的意识状态从其自身而言，是跟数量不相干的，是纯粹的性质；它们互相混合到一种程度，以致我们无法知道到底它们是一个还是多个，以致我们甚至一从这个角度去研究它们就不得不即刻改变它们的性质。被它们这样产生的是这样的一种绵延：其谷瞬间并不构成一个数目式的众多体；如果我们对它们加以描述，说它们互相渗透，则我们仍是对它们加以辨别。如果我们每人过着完全孤独的生活，如果既没有社会又没有语言，试问对于这一系列这

样尚未被分裂的内心状态，我们的意识能够掌握它们吗？无疑地不会有多大的成功。这是因为对于在其中物质被辨别得清清楚楚的纯一空间，我们在心中仍保留了一个观念。这是因为就意识起先所注意的一些模糊状态而言，这个为了好把它们分解为较简单项目而把它们排列在这样一个媒介里的办法实在太方便了。但请注意，对于纯一的空间有了直觉就已经是向社会生活推进了一步。一般动物多半不会在它们的种种感觉之外还想象有一个跟它们大有分别的外在界，加同人类这样想象一样。这种外在界是一切有意识者的公共财产。我们有着一种倾向，要对于事物的这种外在性以及对于媒介的纯一性构成一个清楚的形象；我俩又有一种冲动，使我们要过共同的生活并彼此交谈；而这倾向跟这冲动就是一种东西。但是随着社会生活的条件逐步齐备起来，那把我们意识状态从内向外移动的潮流也逐步强大起来。一步一步地这些状态被变为对象或物件，它们不仅彼此分开，而且跟我们自己也分开来。我们把它们的影象排列在一个纯一的媒介里；我们所用的希言给予它们一种平凡的色调；从今以后，除了通过这个媒介和语言之外，我们就再无法知觉它们。这样一来就形成第二个自我：它把第一个自我遮盖起来，它的存在是彼此有别的瞬间所构成的，它的种种状态是彼此分开的又容易用语言表达出来的。我在这里的意思并不是要造成多重的人格，也不是要把开头已被排除的数目式众多性用另外一种方式重新引进来。起先看到种种状态彼此有别的自我就是后来看到这些状态互相溶化的自我由于自我后来集中注意力，它就看见这些状态溶化为一团，如同雪片的结晶体跟手指发生了一会儿接触后一样。并且老实讲，为了语言的方便起见，自我在已经有了秩序的地方不再恢复混乱是只有好处而没有环处的。自我对于这些几乎不属于私人的状态加以巧妙的安排，并由于有了这安排自我就不再是“大王国里的小王国”；自我不去推翻这番巧妙安排是只有好处而没有坏处的。内心生活如果具有被辨别得清清楚楚的瞬间，如果具有被标志得明明白白的状态，则它较能满足社会生活的需要。其实一种肤浅的心理学如果满足于描述内心生活，则有了下面这一条件它就不会犯错误：它只限于研究已发生的经过，而不去研究正在发生的情形。但是如果这种心理学要从静力学式的研究进入动力学式的研究，要求谈论正在完成中的事物，如同谈论已被完成的事物一样，又如果它要把具体生动的自我当作多个项目的联合而这些项目彼此有别又被排列在一个纯一的媒介内：如果这样，则它会在它的进行中遇到重重的困难。它越加设法克服困难，则困难会越加增多。这是因为它的一切努力只会把基本假设的荒谬越加暴露得清楚；它通过这个基本假设把时间散布在空间并把陆续出现放在同时发生的核心。在下文将可看出：关于因果、自由、人格等问题内所含的矛盾并不来自其他泉源；将可看出：如果要去掉这些矛盾，则我们只要回到真正的、具体的自我而放弃它的象征替身就可以了。

第三章　意识状态的组织自由意志

§85．机械论、动力论、自由意志。

我们容易看出，为什么自由意志这个问题使机械论和动力论这两种关于自然界的敌对学说冲突起来。意识中呈现种种有意活动。动力论以关于这种活动的观念为出发点，继而逐渐减少这观念的内容只表示惯性是什么。这样一来，动力学对于在一方面设想自由的力而在另一方面设想遵守规律的物质，就没有什么困难。机械论采取相反的办法。它假定它所综合的材料不得不遵守种种必然规律；它所提出的结构越来越复杂，也越来越难于预料，并从表面上看来越来越缺少必然性；虽然这样，它原先已把自己关在必然性这个狭圈子里，以后就再也跳不出来。

§86.从动力论看来，事实比规律真实；机械论采取相反的看法。自发性观念比惯性观念简单。

对于这两种自然观加以彻底的研究就会使我们知道：它们在种种规律以及种种遵守规律的事实二者之间的关系上，涉及两种很不相同的假设。相信动力论的人在看到越来越复杂的现象时，认为他所看到的事实越来越不是规律所可捉摸的；这样一来，他把事实当作绝对的实有，而把规律当作关于这种实有象征表示，其象征性何多可少。相反地，机械论者认为个别的事实具有某些规律，而把事实只当作这些规律的会合地方而不当作旁的；照这种假设，规律就变成真正的实有。现在若问，为什么一个学派把较高级的实在性赋与事实，而另一学派把它赋与规律，则我们可以看出，机械论和动力论对于简单性这个名词采取了两种很不相同的看法。从机械论看来，凡是结果可被预知，甚至可被算出来的东西都是简单的。照这定义，惯性这观念就比自由这艰念简单，纯一性的东西就比多样性的东西简单，抽象的东西就比具体的东西简单。但是动力论不急于把各观念排成最方便的次序，而较急于找出它们的真正关系来。往往在事实上，所谓的简单观念，印机械论者所谓的原始观念，乃是通过一种混合过程得来的；在这过程中有几个好象来自较简单观念的丰富观念被混合在一起，它们彼此之间发生中和作用，正如两种光线的互相干预可以产生黑色一样。从这个角度来看，自发性这观念不可争辩地比惯性这观念简单；这是由干只有通过第一个观念才能理解第二个观念，而第一个观念是自身充足的。因为我们每人不要涉及惯性这观念就可对自己的自由自发的活动得到直接的知识，不管这知识被人们看作是正确的或错误的。但是如果要为物质的惯性下一个定义，则我们必得说物质不能移动或不能自动地停止运动；必得说每个物体只要未受到外力的作用就维持原来的静止状态或运动状态。在这两种情况下我们都不可避免地回到活动这观念上去。所以这是很自然的：按照我们怎样理解具体东西与抽象东西之间的关系，简单东西与复杂东西之间的关系，事实与规律之间的关系，我们可以“先天式”地推知，我们对于人类的活动会得到两种相反的看法。

§87.决定论有两种：物理的与心理的。前者可还元为后者。后者所依据的是人们对于意识状态的众多性或绵延的众多性所采取的不准确的看法。

但是在事实上，为了反对自由这观念，人们“后天式”地诉诸确定的事实，其中有些是物理的事实，有些是心理的事实。人们有时认 为我们的行动取决于我们的情威、我们的观 念以及整个系列的过去意识状态。人们有时否认自由，认为自由跟物质的基本属性，尤其跟能量守恒律，是格格不入的。所以决定论有两种；对于万有必然性有两种显然不相同的经验证明法。我们在下文将要指出，这两种形式的后一种可以还元为前一种，并且一切的决定论，甚至物理的决定论，都涉及心理学上的一种假设；我们将继而证明，心理决定论自身以及对它所提出的种种反驳都是以人们对于意识状态的众多性，或宁可说，以人们对于绵延的众多性，所采取的不准确看法为依据的。这样，根据前一章所推究的原理，我们就可看出有一个自我呈现出来，而它的活动无法比拟于任何其他一种力的活动。

§88.人们用有关物质分子论的字眼来表示物理决定论。

就其最近的形式而论，物理决定论跟物质机械论，或宁可说跟物质动力论，紧密地联系在一起。人们想象宇宙为一堆物质；人们的想象又将物质分解为许多分子与原子。人们认为这些粒子永远不停地进行各式各样的运动，有时振动，有时移动；人们又认为物理现象、化学作用、五官所感觉的种种物质属性、热、声音、电甚至吸引力都可客观地还元为这些基本运动。构成有机物体的物质遵守同样的规律；例如在神经系统内所找到的只是一些分子与原子，而这些分子原子在运动着，互相吸引和互相排斥。如果一切物体，有组织的或没有组织的，都这样通过它们的最后组成单位彼此起作用与起反作用，那未显而易见，神经系统从四周物质所受到的冲击会影响太脑在指定瞬间的分子状态。从此又可以知道，在我们心中陆续出现的种种感觉、情感、观念可被界说为机械力的合成结果；一方面是外来的冲动，一方面是神经质原子先有的种种运动，合成结果来自这两方面的互相作用。但也可以发生相反的现象；在神经系统内所发生的分子运动，如果在自己之间互相作用或跟其他分子运动互相作用，往往产生我们身体对于四周事物的反应，作为一种合成结果。所以有种种反射动作，又有所谓自由动作或有意动作。并且由于人们假定能量守恒律不容许有任何例外，所以在神经系统内或在整个宇宙内，没有任何一个原子的位置不是决定于其他原子对它所产生机械运动的总和。如果数学家知道了某人身体内各分子与谷原子在指定瞬间的位置，又知道了宇宙内一切能影响这人身体内各原子的位置与运动，则他就能把这人的过去动作、现在动作、未来动作推算得丝毫不差，如同人们预测天文现象一样[1]。

§89.如果能量守恒律普遍有效，则生理的、神经的现象是必然被决定的，但意识状态也许不然。

对于一般生理现象的看法，特别对于神经现象的看法，很自然地是从能量守恒律推演出来的：我们对于人们承认这番推演不拟提出任何反对。物质

[1] 在这点上参看兰格“作物论史”，卷二，第二部分。

原子论确实仍在假设的阶段：而关于物理事实之完全动力学式的解释如果过分地跟原子论紧密相联，刚会得不偿失。我们却得注意，即使我们抛开原子论，或抛开关于物质最后因素的性质之任何其他假设，只要我们一旦把能量守恒律的应用范围推广到一切有生物内所发生的一切过程上去，刚我们从这定律仍可推出：生理的事实必然地受它们前件的决定。因为承认这定律的普遍有效就等于在骨子里假定：构成宇宙的各物质点都只受吸引力与排斥力的支配，这两种力来自这些点的自身，二者所具有的强度仅取决于这些点之间的距离。所以不管各物质点的性质怎样，它们在指定瞬间的相对位置只严格地取决于这位置对前一瞬间位置的关系。且让我们暂时假定最后这个假设能够成立。我们拟首先指出，我们从这假设并不能推出意识状态的彼此绝对决定；我们拟继而指出，除非根据心理学上的某种假定，我们就无法承认能量守恒律的普遍有效性。

§90.为了要证明意识状态是被决定我们要先证明这些状态和大脑状态的必然关系。没有这种证明。

即使我们假定大脑质内每个原子的位置、方向、速度在每一瞬刻都是被决定的，我们也不的，能从而推出：我们的内心生活也受着同样的必然支配。因为我们应该事先证明大脑的每个确定状态都有一个严格被决定的内心状态与之相应；但是这方面的证明尚有待于未来。一般耕，我们没有想去要求这种证朗，因为我们知道耳膜上的一个确定振动，听觉神经上的一个确定刺激会引起音阶上的一个确定声音；又因为物理现象和心理现象的平行发生已在很大一堆情况下被证实了。但是从来不曾有人这样主张，说我们在指定情况下能有随便听到什么声音或随便看到什么颜色。如同许多其他内心状态一样，这类的感觉显然跟某些决定性的条件联在一起：正由于这个缘故，我们有可能想象或发现有一个遵守抽象机械学规律的运动体系在这些感觉之下。简言之，凡在我们能提出机械说明的地方，我们就看出生理现象和心理现象之间有着相当严格的平行发生；这也没有什么可奇怪的，因为除非在两个系列表现了平行项目的情况下就不会有人提出这样的解释。但把这种平行发生推广到整个的各系列自身上去就是对于自由这个问题加似“先天式”的解决。当然可以这样做，有些最伟大的思想家已经做了这样做的榜样。但象我们开头说的，他们所以肯定在意识状态与广度式样之间有着严格的相应关系并不是为了物理上的理由。来布尼兹认为这种相应关系来自先定的和谐；他再也不肯承认运动能够产生知觉，如同原因产生效果一样。斯宾诺莎说，思想式样和广度式样彼此相应，却永远不互相影响：两种式样不过用两种不同的语言表示同样的永恒真理。但是现今流行的各种决定论远远没有同样朋确的表示，远远没有同样严格的几何推论方式。这些理论诣出在大脑内所发生的种种分子运动，认为这些运动有时候神秘地产生意识，或宁可说，认为意识追随在这些运动后面，加同一条磷光发生在人柴被擦之后一样。我们或者又可以这样设想：当台上的演员弹着发不出声音的钢琴时，有一位不露面的音乐家在幕后奏乐。我们必得认为意识来自一个莫名其妙的地方并把宅自己加诸分子运动之上，好象一个调子加诸在演员之合乎节奏的动作上一样。但是不管利用什么形象，我们通过任何推论都不能证明，也永远不能证明，心理现象受看分子运动的绝对支配。因为我们可发现一个运动是另一运动的根据，

却不能发现它是意识状态的根据：只有实地观察才能证明意识状态是否伴随分子运动。我们知道，除了在很有限的一些情况之外，除了在有关大家所公认为几乎跟意志不相干的一些事上之外，意识状态和分子运动二者之间固定不变的联合尚未被经验证实。但是容易理解，物理决定论为付么把这种联合推广到一切的情况。

§91.如果物理决定论被认为普遍有效，则它假定了心理决定论。

意识的确告诉我们,我们的行动大部分是可用 论被认为普遍有动机来解释的。但是这不象是说决定关系就效，则它假定了心是必然关系的意思，因为常识相信自由意志。

理决定论。决定论者却被一种关于绵延与因果的看法所迷误（我们对这看法即将加从批判），从而认为意识状态的彼此决定关系是绝对的。联想学派的决定论，其根源就在这里。人们到意识中找事实以证实这个假设，但这个假设起先不能算是有了科学的严格推论形式。机械论是自然现象的基础：很自然地，这种（好比说）接短决定论的说法，这种关于性质的决定论，会向同样的机械论去求支持：物理机械论会把自己的几何学性质传递给心理决定论。这番交易会对于双方都有利：心理决定论从此得到更严格的形式，物理决定论从此得到普遍有效性。碰巧有一种情况利于这种联合。最简单的心理状态在事实上确实以伴随物的身份跟着明确的物理现象发生，大多数的感觉好象跟确定的分子运动联在一起。有人为了种种心理上的理由已经坚定相信，意识状态是这些状态所发生于其下的种种情况之必然结果；对于这样的人，这种仅仅初步的实验证明就很够了。这样的人在有了这种证明之后就不再有什么迟疑，而认为在意识舞台上所演出的戏剧翻译了、甚至逐字翻译了有机物体内各分子和各原子所已扮演过的一些情节。通过这种方式而得到的物理决定论不是旁的而只是心理决定论，这种心理决定论企图诉诸自然科学以证实自己并确定自己的轮廓。

§92.能量守恒律果真普遍有效吗？

但是我们必得承认，在严格应用能量守恒律后所剩下来的我们的自由是非常有限的。因为即使这个定律对于我们观念的发生经过没有必然的影响，它至少会决定我们的行动。我们的内心生活在某种限度内仍然取决于我们自己；但从一个外在的观察者看来，我们的活动就跟绝对机械动作没有什么分别。这就使我们要问，若把能量守恒律推广到自然界的一团物体，则这番推广是否自身就涉及一些心理学说；又问，对于人类自由不曾“ 先天式 ”地存着偏见的科学家是否会认为这定律普遍有效。

§93.这定律假定事物可恢复原先的状态。它没有顾到绵延，因而不适用于生物，不适用于意识状态。

我们一定不要过分估计能量守恒律在自然科学史上的作用。就它现有形式而论，它标志着某些科学的某种发展阶段：它并不是这而不适用于生物，不番发展中的决定因素；若把它当作一切科学研究所不可缺少的假定，那就

错了。诚然我们若对于一个指定数量进行任何运算，刚在整个这运算过程中不管我们怎样把这数量分开，我们总假定这个数量固定不变。换言之：被指定了的就有，未被指定了的就没有；无论照什么次序把同样的项目加来加去，我们总得到同样的结果。科学永远要遵守这规律，这规律不是旁的而只是不相矛盾律；但这规律对于我们所应当认为已有了者的性质，或对于那继续不变者的性质，并未提出任何一种特别假设。无疑地，这个规律告诉我们无中不能生有；但是只有经验才能告诉我们：从实证科学的角度看来，在实有界的各方面或爷作用中，那些心得算作有，那些必得算作无。简言之，为了要预知一个确定体系在一个确定瞬间会有什么状态，我们在一系列的变化中绝对要有一种东西作为不变数量而持续下去；但是这种东西具有什么性质，则要由经验决定；尤其这种东西是否为一切可能体系所具有，换言之，是否一切可能的体系都可被我们计算，则要经验才能告祈我们。来布尼兹从前的物理学家未必个个都象笛卡尔一样，相信宇宙内有固定数量的运动永不增减。难道为了这个缘故，他们的种种发现就价值少些，他们的种种研究就成功小些吗？甚至当来布尼兹已经把“活力”守恒律代替能量守恒律时，我们仍然不能认为守恒律是十分普遍有效的，因为两个无弹性物体的直接相撞是对这定律的明显例外。所以科学经过一个很久的时期而没有一个具有普遍有效性的守恒律。按照守恒律的现有形式而论，又自从有了热力机械学以来，这定律确实好象适用于一切物理化学现象。但是谁也不能知道，我们对于一般生理现象的研究，特别对于神经现象的研究，不会使我们在来布尼兹所讲起的“活力”或动能之外，又在后来所附加并必然会附加上去的潜能之外，还发现有一种新型的能，而这种能不同于其他两种能的地方就在于它不容许我们对它加以计算。物理学家并不从而损失任何准确性或几何学式的严格性，如同人们近来所假定的那样。只是人们确将体会到，守恒性的体系不是唯一可能的体系；也许甚至体会到，每个这种体系在整个实有界内所起的作用相同于化学家的原子在简单体系内或在由简单体系合成的体系内所起的作用。且让我们注意，最彻底的机械学说把意识当作一种副象，这种副象在指定情况下可以附加在某些分子运动上。但是如果分子运动能够在完全没有意识的情况下创造出感觉来，那么反过来说，为什么在完全没有动能和潜能的情况下，或者当意识照着自己方式利用这种能时，意识就不能创造出运动来呢？又让我们注意，能量守恒律只能有意义地适用于这样一个体系：其中爷点在移动之后能够恢复原来的位昼。至少人们认为这种恢复原状是可能的，并认为在这些条件下整个体系的原状或各因素的原状不会发生任何变化。兢言之，时间不起任何作用。人们本能地，虽然模糊地，相信宇宙内有一固定数量的物质，有一固定数量的能量，并且它们永不增减。这信仰的根源也许在于这个事实：那些不能自己运动的物体好象没有持续下去，好象没有保持过去时间的任何余迹。但生命界的情况就不这样。在这个领域内，棉延所起的作用确实好象原因所起的作用一样：要在过了一段时间之后把事物恢复原状的这个观念是一种荒谬的想法，因为就生物而论，从来不曾有过一次这样的复原。且让我们承认，这种荒谬性只是表面的；并且承认，生物所以不能恢复过去，仅是由于生物内部所发生的各种物理化学现象无穷复杂，因而没有全部同时再度发生的机会。但是人们至少会向我们承认这点：恢复原状的假设在意识状态的领域里是毫无意义的。一种感觉，仅仅由于它被一直延长下去，就会发生极大的变化而成为不可忍受的。在这里，同一件东西不会始终不变，它

被它的整个过去所加强和增大。简言之，机械学所谓的物质点永远处于现在这一刹那；但就一般生物而论，过去也许是真实的，就有意识的人类而论，则过去确实是真实的。就人们所认为遵守守恒律的体系来讲，过去时间既不是一种好处也不是一种坏处；可是就一般生物讲，过去时间也许是一种好处，就有意识的人类讲，过去时间则不可争辩地是一种好处。既然这样，如果有人提出一种假设，认为意识力或自由意志是存在的，认为这种力或意志受着时间的影响，并把绵延储藏起来，从而也许不必遵守能量守恒律，那末这种假设难道不是有许多可取的地方吗？

§94.由于人们混淆具体绵延与抽象时间，人们认为守恒律普遍有效。

老实说，机械学的这条抽象原理所以被树立为 ；一条普遍性的定律，不是由于人们想去满足实证科学的要求，而是由于人们犯了心理学上一种错误。因为我们不惯于直接观察自己，而通过我们从外界借来的形式只观察自己。所以我们就相信这两种绵延是相等的：一种是真正的，意识所经历的绵延，一种是绵延仅仅在不能自己运动的各原子上滑过而不起渗透作用和改变作用。所以我们设想事物在过了一些时候之后仍可恢复原状，设想动机不变而重新受动机影响的人们也不变，最后又设想这些原因会产生同样的效果；并认为这样设想都不是什么荒谬的事。我们将在下交证明，这样的一个假设是没有真实意义的。现在只让我们指出，如果一旦我们朝这条路走，则我们当然会把能量守恒律当作一条普遍有数的定律。从而我们对于仔细的研究已在外物界与内心界之间所发现的重要差异，恰恰把它抹煞了：我们把真正的锦延和表面的绵延等同起来了。在这样做了之后还要把时间，即使把我们的时间，当作有关得失的一个原因，当作一种具体的实有，或一种特别式样的力，那就是一件荒谬的事。倘若我们把那些反对自由意志的预先假定一概撇开，则我们只应当说：能量守恒律支配物理现象，并且也许将有一天彼推广到一切现象上去，如果心理事实也跟它不相抵触的话。但是我们远远地超过了这个范围；并且由于受了形而上学上一种成见的影响，我们把能量守恒律当作一个应该支配一切现象的定律，或者认为在心理学确实提出相反证据之前必将承认它可以支配一切。所以，严格的科学跟这些说法是不相干的。摆在我们前面的是一种混淆：具体绵延和抽象时间这两种很不相同的东西被混淆在一起。简言之，所谓物理决定论归根结蒂可还原为心理决定论；上文已提过，后面这种主张正是我们将要研究的。

§95.心理决定论以联想派对心的看法为根据。

就心理决定论最近的、最精确的形式而论，它假定联想论派对心的看法。这派学者起先认为，意识的现有状态必然地为以往备状态所决定；但不久又看出，这不是一种几何学式的必然性，如同那把一个合成的整体跟它的各组成部分联系起来的必然性一样。因为在陆续出现的各意识状态之间存在着一种在性质上的差异，而这种差异对于把其中任一状态“先天式”地从前一状态推演出来的任何尝试总会使之完全失败。这学派于是诉诸经验，其用意在于要证明：我们总能用某些简单的理由以解释一个心理状态怎样过渡到另一心理状态，好象下一个状态要服从前一状态的指挥似的。经验确实证明了这

点；而我们自己也愿意承认：在现有的意识状态以及将要发生的任何一种新状态之间总有某些关系。这种关系可以诅明这番过渡，但是难道这种关系就是这番过渡的原因吗？

§96.联想系列也许只是人们在新观念发生之后用以说明它的东西。

我们在这里可以把亲自观察到的情况叙迹一下。在停了一时刻再继续交谈的时候，我们在事实上注意到，我们自己以及我们的朋友都已同时各自想到某些新的话头。人们说，这是由 干交谈的双方各别以谈话中断时的观念为起点，并循着自己的思路自然地向前发展下去；双方都形成了同样一系列的联想。这种解释无疑地在很多情况下是说得通的：仔细的研究却使我们得到一种意外的结果。交谈的双方诚然把新的话头跟以前的谈话联系在一起；双方甚至还会指出中间经过的种种观念。但是奇怪得很，他们未必总把他们所得到的新观念跟以前谈话中的相同一点联系起来，并且各人所经过的联想系列可以很不相同。由此可以得到一种结论：这个共同观念来自一个未知的原因，也许由于某种物理影响；又可得到一种结论：为了使它的出现有所根据，它会引起一系列可以解释它的前件，这些前件好象是它的原因，而其实是它的效果。我俩要问，除了这两种外，难道还能有旁的结论吗？

§97.以催眠术的暗示作用为例。

一个受了催眠的人在醒了后会遵照原来所指定的时固执行他在催眠状态下所已接受的暗示。这时候他自己会说，他所做的事是他在做这事以前的一系列意识状态所引起的。但这些意识状态其实是效果而不是原因：他必然地会做这伴事，他必然地会向自己这样解释；其实起了作用的正是这个未来的动作，它通过一种吸引力决定了整个系列的心理状态，而这些状态自然而然地会引起这个动作。决定论者对于这一论证非常热心，他们认为它证明了：我们在事卖上有时不可避免地受看旁人意志的支配。但是我们的意志怎样能够为了做出决定起显而做出决定，然后对于已做出的动作使用种种其实为这动作所产生的前件加以解释：这难道不是这一论证所同时证明了的吗？

§98.以深思熟虑为例来说明。

如果我们仔细进行内省，我们就会知道，我们在打定主意之后还会有时对于我们的动作加以衡量和思考。一种几乎听不见的心灵之音好象轻轻地说：“ 为什么还要这样深思熟虑呢？你知道将有什么结果，你十分明白你将要做什么。 ”这番话语没有起作用，好象我们有意表示要捍卫机械原理，要遵守观念联想的规律。意志的突然干涉好象是一个“ 政变 ”，心灵对这政变已经有所预知，并企图通过一种正式宣言事先使它合法化。人们诚然还可以问，即使在意志为了做出决定而做出决定的时候，是否意志果真不遵守某些决定性的理由，是否为了做出决定起见而做出决定果真就是自由意志。我们暂时不拟多说。我们只要诣出这点就够：即使采取联想论的观点，我们也难于认为动作绝对受着动机的支配而我们的意识状态绝对彼此支配。在这种迷惑性的外表下面，从事较精细研究的心理学家有时向我们指出：有些效果发

生在原因之先。有些关于心理吸引力的现象是已知的种种观念联想定律所不能概括的。现在已到了时候，我们可以提出来问：联想论所采取的观点是否涉及一种关于自我以及关于意识状态众多性的错误看法。

§99.联想论涉及一种关于自我的错误看法。

联想论派所主张的决定论把自我当作一堆心理状态的集合，其中最强的状态起着决定作用而带动其他状态跟它一起走。这样，这学说就把同时存在的各种心理状态彼此辨别得清清楚楚。密尔说的，“如果我对杀人的厌恶以及我对后果的恐怖较弱干那驱使我去犯罪的引诱，则我就无法避免犯罪的行为。”[①]下文又说，“他对于做好事的愿望很强，他对于做坏事的厌恶也很强，二者足以克服任何可能跟它们抵触的其他愿望与厌恶。”[②]密尔把愿望、厌恶、害怕、引诱说成一些彼此有别的东西，认为分别地对它们加上名称并没有什么困难。甚至当这位英国哲学家把这些状态和经验它们的自我联系在一起时，他还坚持要树立种种界限分明的区别：“这个冲突是我与我自己之间的一个冲突；它是（比方说）那要享受快乐的自我以及那害怕自己谴责的自我二者之间的一种冲突。”[①]至于原因，他用了整个一章书讨论“动机的冲突”。[②]在这章书里，他衡量种种快乐与种种痛苦，把它们当作至少在抽象思想中可被认为具有独立存在的一堆东西。请注意，反对联想论的学者同意联想论在这方面的说法。反对者也淡论观念的联想以及动机的冲突；其中最有才能的一位哲学家，福易勒，竟至把自由这个观念自身当作一种能抵消其他动机的动机。[③]可是危险就在这里。

双方都陷入一种来自语言的混乱，这混乱的根源在这个事实：语言本来不是为了表达内心状态的一切微细分别的。

§100.语言助长这种错误倾向。举例说明。

全站起就把原来想做的事忘记了。人们说，这假定我要站起来去打开窗子：又假定我还未完很好；你联系了两个观念，一个有关所要达到的目的，一个有关所要做出的动作；前一观念已经消失，只剩了后面这个有关动作的观念。但是我没有再坐下去，我模糊地感觉有一件事等着要做。所以这时刻的站看不坐不同于其他时刻的站着不坐。要做的事（好比说）预存于我现在所站的位置里，从而只要保持这个位置，对它研究一下，或宁可说，把它亲切体会一下，就可恢复那消失不久的观念。所以这个观念必定曾把某种特别色调渲染在心中有关拟做的动作和有关现在的位置之影象上，并且所要达到的如果是另外一个目的，则这种色调无疑地就会不一样。却是语言仍照老样子把这动作和这位置表达出来；而联想论在辨别这两种情况时就会这样说，这次有了关于一个新目的之观念跟关于同样动作的观念联在一起；好象仅仅

[①] 参看密尔“对哈米尔敦哲学的批判”，第五版（1878），第 583 页。

[②] 同上书，第 585 页。

[①] 参看密尔“对哈米尔敦哲学的批判”第五版（1878），第 585 页。

[②] “情绪与意志”，第六章。

[③] 福易勤，“自由与决定论”。

更换目的不会在某种程度上使得有关所拟做出的动作之观念（即使动作自身始终不变）发生一些变化似的！这样，我们不该说，关于某一位置的影象在心中可跟各不同目的之影象联在一起，我们应该说，从外面看来，这些位置在几何学上是完全相同的，但是由于要达到的目的先后不同，从内部看来，它们对于意识就显出不同的样子。联想论的错误在于它首先把这动作的性质因素去掉，而只保留了几何学式的和不属于任何私人的因素；既然已把这个动作的观念弄得无声无嗅，所以必得联想一些特别的差异似便把这动作跟许多其他动作辨别清楚。但是这番联想工作不是我心灵自身所实有的，而只是正在研究我心灵活动的联想派哲学家所想象出来的。

§101.从嗅觉的“联想”举例说明。

我嗅到一朵玫瑰花的香味，于是儿童时期的一堆模糊回忆即刻涌入脑海。实在讲，这些回忆不是花香引起来的：我把花香吸到肺部去时就同时有了它们。花香对我具有那样多的意义。花香对于旁人会有旁的气味。你说，香味永久相同，不过先后跟不同的观念联在一起。我很同意你把你的意思这样表达出来，不过不要忘记：你已经从玫瑰花对我们每人所产生的即象中去掉那属于私人的因素，你只留下玫瑰花香的客观方面，即那属于大家的、因而属于空间的方面。只有这样，才有可能给玫魂花及其香味一个名称。你继而为了辨别我们各人自己的印象起见，觉得必要把种种特性加在关于玫瑰花香的一般性观念上。而现在你说，我们的不同印象，我们的私人印象，是我们把不同的回忆跟花香联想在一起的结果。但是你所说的这番联想，除了对你只外，又除了当作一种解释方法以外，几乎是不存在的。依照这种样子，我们若把几种现成语文的 共同字母并列起来,就能把属于一种新语文的特有声音模仿得很象；可是这声音自身不是其中任一字母或全部字母所造成的。

§102.联想论没有把并排置列的众多性和互相溶合的众多性辨别清楚。

上文已在并排置列的众多性和互相溶合或互 相渗透的众多性二者之间建立了一种区别；这 番讨论使我们回到那种区别。某种情感或某种感觉内部包含一堆或多或少的意识状态；但是除非这堆状态（比方说）散布在一个纯一的媒介里，这种众多性是不会被人们观察到的；有人称这媒介为绵延，但其实它是空间。

在这媒介里我们看出一些外于彼此的项目；但是这些项目已经不再是意识状态自身而是它们的符号，或说得准确些，是表达它们的字眼。我们具有设想空间这样一个纯一媒介的官能，又有利用一般性观念去进行思想的官能；我们已指出，二者之间有着密切的关系。只要一旦我们对于一种意识状态加以描述，加以分析，那末，这个原来主要属于私人的状态就被分解为一些不属于私人的、彼此外在的因素，其中每一个引起一个类别的观念，并被人们用一个字眼表达出来。我们的理智具有空间观念，又有创造符号的能力；但不因为这许多因素是理智从整体内抽取出来的，它们就包含在整体之内。因为它们在整体内并不占空间，也不在乎用符号表示自己；它们彼此渗透与互相溶合。所以联想论的错误在于把哲学家所提出的人为复制物代替心灵中所发生的具体现象，在于把关于事实的解释跟事实自身这样混淆在一起。等

到我们研究较深层的、较广泛的心理状态时，这点就会更加明白。

§103.联想论要解释自我较深层的状态，但未成功。

自我在自己的表面上跟外界接触，既然这个表面保留了物体的种种印象，自我对于它所看见种种并排置列的项目，根据它们的毗邻关系把它们联想在一起。联想论者所能说明的正是种种这样的联系，正是在很简单的感觉和（好比说）不属于私人的感觉二者之间所发生的种种联系。但当我向表面之下再去挖掘而达到真正的自我时，自我的意识状态不再是并排置列的，而开始彼此渗透和互相溶化。每一状态被一切其他状态的色调所渲染。所以每个人有他自己的恋爱方式和怨恨方式，而他的恋爱或怨恨把他的整个人格反映出来。可是语言在各种不同的情况下都用同样的字眼表示这些状态，因而语言对于恋爱与怨恨以及激动灵魂的千百情绪只能掌握其客观的、不属于私人的方面。语言已把种种情感与观念这样地降低到一个平凡的、共同的境界。小说家企图在他的描述中一再增加细节，以恢复情感与观念之原有的、活生生的个性。我们估计小说家的天才就是看他把情感与观念从平凡共同境界提升上去的能力有多大。尽管我们在一个运动物体的两个位置之间继续不断地插入许多个点，我们却仍不能填满物体所已经过的空间；同样地，由于我们把状态和状态联在一起，而这些状态并排置列而不互相渗透，我们就无法把灵魂所经验到的东西完全翻译出来。心灵和语言之间没有任何共同的尺度。

§104.自我不是意识状态的堆积。自由是自我表现，可有程度上的差异，可被教育所限制。

所以只有被语言所述误的不准确心理学才会 告诉我们：灵魂为同情、厌恶或怨恨所决定，好象被这样多的外力所压迫一样。只要这些情感充分地深入，它们就可每个都构成整个的灵魂，因为灵魂反映在它们的每个里面。说灵魂在其中任何一个情感的影响下被决定了即等于承认灵魂是自己被自己决定的。联想学派的学者把自我还元为一堆意识状态：种种感觉、种种情感，种种观念。但是如果他在这些不同状态中所看到的不超过它们的名字所表示的，如果他所保留的只是它们那不属 于私人的方面，那末，尽管他永远把它们并排置列，他所得的仍不是旁的而只是一个虚幻的自我，而只是那把自己投入空间的自我之阴影。这些心理状态在确定人物的意识中表现特别的色调，每个状态由于受到一切其他状态的反射就为这色调所渲染。反过来，如果他在处理这些状态时顾到这特别色调，则为了恢复一个人的心情起见，他就不需要把一堆意识状态联在一起。这是由于整个的人格可以存在于一个单一的意识状态里，只要我们知道怎样在这些状态中去把它选择出来。这个内在状态的外部表现恰恰是所谓的自由动作，因为只有自我是这动作的创作者，又因为这动作把整个自我表示出来。照这样解释，自由不是绝对的，象急进的自由意志论者所认为的那样；自由可有程度上的差异。因为一切意识状态的彼此混合决不象雨点跟湖水的混合一样。由于自我要和一个纯一的空间发生关系，自我就在表面上发展；这表面上可以长出与浮着种种彼此无关的染物。例如在催眠状态中所接受的暗示就未被吸引到意识状态的整中内去；这暗示具有自己的生命，等到机会成熟就将霸占整个的人格。因偶然事

件而引起的盛怒以及从身体深处突然爆发而呈现在意识表面的世袭恶习几乎都发生催眠暗示一样的作用。在这些独立因素的旁边也许还有较复杂的系列；这系列内的各项目确实彼此渗透，可是永远不能跟自我的整体完全混合在一起。在学习过程中未经过适当同化的情感与观念。在重视记忆而不重视思索的教育制度下所受到的情感与艰念就是这样的。这样，在基本自我之内有了一个寄生的自我，而寄生的自我不断地侵犯基本自我。许多人过着这种生活，到死也不曾有过真正的自由。但若暗示被整个自我所同化，则暗示就变为说服了。强烈情绪，甚至突然发作为强烈情绪，好象阿尔色斯提[1]的愤怒一样，反映了本人的整个历史，则它就不会再被打上“命运注定”的烙印。最重视权威的教育也不会减少我们的自由，只要这种教育所灌输的观念与情感能够跟整个灵魂打成一片。在事实上，引起人们做出自由决定的正是整个的灵魂。有一个动力式的系列跟动作联在一起；这系列越能代表基本自我，则动作越是自由的。

§105.我们的日常动作遵守联想津。我们在紧急关头所做出的决定，作为基本自我的表现而言，其实是自由的。

照这样讲，自由动作是例外。有人最能控制自己的行为，总是每次三思而后行；甚至 就这种人讲，自由动作仍是例外。前面提过，我们一般地通过在空间的折射才看到 我们自己，提过我们的意识状态结晶而成为字眼；又提过我们具体的、活生生的自我从而被盖上了一层外壳，这外壳是由轮廓分明的心理状态所组成的，而这些状态是彼此隔开的，因而是固定的。我们又补充过：为了语言上的方便以及为了促进社会关系起见，我们若不要突破这层外壳并假定宅所盖住的东西之轮廓准确地被它表示出来，则这对于我们只有好处而没有坏处。现在要再补充：那引起我们日常生活中种种动作的东西不是经常在变的种种感觉自身，而是跟这些情感结合在一起的种种不变影象。在我早晨惯于起床的时刻，自鸣钟敲打起来；我可以象柏拉图所说的那样，“以整个灵魂”来接受这个印象；我可以让它和那充满我心中的一大堆模糊印象混合在一起；也许在这种情况下它就不会使我做出什么动作。但是一般地讲，这个印象不会打扰我的整个意识，象石头落入地水里面一样；它仅仅使我发生一个要起床和做些日常事情的观念，而这是一个（比方说）硬化在表面上的观念。这个印象和这种观念终于彼此结合起来，以致动作不要自我过问就跟着印象发生。在这个例子里，我是一架有意识的自动机；所以我是这样，乃是由于这样对我只有好处而没有坏处。 人们可似看出，日常生活里的行动大部分都是这样做出的：并且看出，由于感觉、情感、观念在记亿里的凝固化，外来印象所引起的动作虽然不是不知不觉的，甚至是合乎理性的，却跟反射动作有很多相象的地方。这些动作很多很多，但大部分不关紧要；对于它们，联想论才适用。它们合在一起是我们自由动作的基础；它们对于自由动作所起的作用跟种种有机官能对于我们全部意识生活所起的作用一样。并且我们愿向决定论者承认：我们时常有更加严重的关头放弃我们的自由；又承弘，由于惯性或由于懒惰，当我们的整个人格需要（比方说）振作起来之时，我们反而听由局部心理过程去自流。当我们最可靠的朋友们一致

[1] 在莫里哀的喜剧“厌世者”之内（英译者注）。

劝我们采取某种重要步骤时，他们用了那么大力气所说出和坚持的情意停留在我们自我的表面上，并照方才所说种种观念的样子在那里被凝固化了。它们逐渐形成一层厚壳，把我们自己的情意遮盖起来；我们相信我们正在进行自由的动作；只有在事后回忆已经过去的事情时，我们才会发现自己错了。但在这种情况下，在正要做出这个动作的那一刹那，也许会有某种东西起来反抗。这就是根深的自我冲到表面上来。这就是外壳经不起一种不可抵挡的冲击而忽然破裂。所以在自我的深处，在对于最合理的劝告作了最合理的考虑之后，另有一种什么东西在进行活动：可说这是情感与观念的逐渐酝酿以及忽然爆发，而对于这活动我们不是不知不觉，只是未加以往意罢了。如果我们对于这些情感与观念仔细回忆一下，我们可以看出，我们自己形成了这些观念，我们自己经历了这些情感；但是不知怎样我们懒得使用自己的意志力，每当它们升到表面上的时候，我们就把它们压到灵魂的最阴暗处去。我们所以无法用事前的明显情况来说明我们为什么忽然改变主意，就是这个缘故。我们想知道我们所以这样打定主意的理由，可是我们发现我们没有任何理由就决定了，甚至也许是违反一切理由而做出决定的。但在某些情况下，那正是是好的理由。因为在这情况下，所做的动作并不表示一个肤浅的、几乎外于我们的、清楚而易于说明的观念；所做出的动作符合我们全部最亲切的情感、思想、期望，符合那能代表我们整个过去生活的人生观，简言之，符合我们个人关于幸福与荣誉的看法。因而为了证明没有动机而仍可有所选择起见，人们在日常生活里，甚至在琐碎行动中去找例证就是缘木求鱼。可以很容易证明，这些不关紧要的动作是跟一些有决定性作用的理由联系在一起的。在重大而紧要的关头，当行动严重影响我们在旁人面前的而尤其在自己良心面前的名誉时，我们向着通常所谓的动机挑战而毅然做出决定；我们的自由行动越加和灵魂的深处有关，则这种缺乏任何明显理由的情况就越加显著。

§106.决定论认为一边是一个永久先后同一的自我，一边是种种彼此抵触的情感，但这仅是一种象征的说法。

但是决定论者即使不把较重要的情绪或较根深的心理状态当作种种的力，他在这种时候仍把它们一个个分得清清楚楚，因而这使他对于自我采取一种机械的看法。他向我们指出，这个自我踌躇于两种相抵触的情绪之间，一会儿偏向这种，一会儿偏向那种，最后才选定一种。他把自我以及种种激动自我的情绪当作界限分明的东西看待，并认为这些东西在整个过程中始终丝毫未变。但是如果总是一个相同的自我在深思熟虑，又如果推动自我的两个相反情感也没有变化，那末，本着决定论自身所根据的因果原则，自我怎能做出任何一个决定呢？实在的情况是这样的：由于自我曾已经验了第一种情感，自我在第二种情感来到的时候已经有了微细的变化；在深思熟虑的整个过程中，自我不断发生变化，从而使得那激动自我的两种情感也变了样子。这样就形成了心理状态的一个动力式系列，其中各状态彼此渗透和互相加强，而这系列通过一个自然而然的进展就会引起一个自由的动作。但是决定论始终在追求象征的表示，因而不得不用字眼来代替自我自身，以及代替在它们彼此之间占有这个自我的两种相反情绪。决定论通过种种被界说得清清楚楚的字眼把一种固定的形式先赋与当事人，继而赋与种种影响当事人的情

感；这样一来，决定论就事先使得人和情感都没有表现任何有生气活动的可能。决定论于是看到在一方面是永久先后自同的自我，在另一方面是那些同样先后自同的并在对于自我进行争夺的情咸；在争夺中，较强有力的情感必然得到最后的胜利。但是决定论者所注定要接受的这种机械论，除了是一种象征的表示外。一点价值也没有。仔细的内省使我们知道内心的动力式过程确是事实，而机械论经不起这种证据的反驳。

§107.自由和性格。决定论者接着发问：已做好的动作能是另外一个样子吗？或者能被预知吗？

总之，当我们的动作出自我们的整个人格时，当动作把人格表现出来时，当动作与人格之间有着那种不可言状的相象，如同艺术家与其作品之间有时所有的那样时，我们就是自由的。硬说我们在这种情况下受了性格的万能影响，这是无济于事的。我们的性格仍是我们自己。如果我们愿意的话。则可把一个人分裂为两个部分，以使我们通过一番抽象努力可以对于那进行感觉与进行思想的自我以及对干那个采取动作的自我轮流加以注意。但若从而做出结论，说两个自我之一在逼迫另一个，那就太荒谬了。那些问我们是否能改革我们性格的人们要受到同样的反驳。我们的性格确实每天在不知不觉地改变着；如果新的收获只象树木接枝一样地跟我们的自我联在一起，而并没有跟自我混合起来，则我们的自由会遭受损失。但是一旦发生了这种混合，我们就必得承认我们性格上所起的变化属于我们自己，就必得承认我们把这变化收归己有。简言之，如果大家同意把凡是从自我并且唯独从自我所发出来的动作称为自由动作，那末，表示人格的动作是真正自由的，因为只有自我才有权利被当作这动作的创造者。如果大家同意在所做出的决定之某一特征上，在自由动作自身之上，夫找自由意志，那末，大家就会承认自由意志确是事实。但决定论者觉得在这阵地上站不住脚，于是就向过去或向未来去找逃难的地方。他有时在思想上把自己移到较早些的一个时刻，并且肯定未来的动作从这时刻起将受到必然性的支配。他有时事先假定当事人已经做完这个动作，于是认为这动作是无法依照旁的样子发生的。反对决定论的人自己也甘愿接受这些薪的说法，因而（也许不是没有冒着一点危险）就同意把一种预料与一种回忆放到他们关于自由动作的定义里去；所预料的是我们所可能做的事情，所回忆的是跟已有决定不相同的另外一个可能决定。所似值得我们从这个新观点来看问题，把文字上的一切翻译和空间的一切象征都抛开，而看看对于一个已在进行的动作，和对于一个将要进行的动作，纯意识自己会有什么报道。这样，决定论者的原来错误以及反对决定论者的错误，在它们显然涉及有关绵延某些不正确看法的地方，可被我们可从另外一个方面指出来。

§108．决定论者和自由论者关于“可能动作”的学说。

密尔说，“觉得意志是自由的一定就是这个意思：觉得我在做出庆定之先能够选择两种可能之中的任何一种。”[1]主张自由意志论的人们确实这样解

[1] “对哈米尔敦哲学的批判”，第五版（1878），第 580 页。

释自由意志；他们认为当我们自由地做了一个动作时，另外一个动作是“同样可能的”。他们在这点上请了意识出来做见证，而意识指出在动作自身之外还有可做出相反决定的能力。决定论反过来讲，认为有了某种指定前件，则事后只有一种动作是可能的。密尔接着说，“当我们假设地想着我们做了一种跟已做动作不相同的动作时，我们总假定在动作的前件里有些地方不相同。我们想象我们知道了一些没有被知道的东西，又没有知道一些确实已被知道的东西。”[①]这位英国哲学家忠于他的原则，认为意识的作用在于报道实有情况，而不在于报道可能情况。我们在这后一点上不拟多谈；人们可问在那种意义上自我看出它自己是一个决定原因，对于这问题我们拟加以保留。但是除了这个心理问题之外还有一个属于形而上学的问题；对于这个形而上学问题，主张决定论者和反对者沿着相反的路线，而“先天式”地加只解决。主张决定论者的论证意味着：就指定的前件而言，只有一种相应的可能动作。主张自由意志论的学者却假定：从同样的前件可发出几种异于彼此却同样可能的动作。我们拟先行讨论这个问题：两种相反动作或相反意志是否具有同样的可能性；也许这样我们就可得到一些启示，从而知道意志做出决定的过程具有什么性质。

§ 109.人们对于做出决定的过程加以几何学式的（因而错误的）描述。

在两种可能的行动 X 与 Y 之间，我游移不决，一会儿选择 X，一会儿又选择 Y。这就是说， 我经过一系列心理状态，而这些状态可分为两组，看它们是我倾向 X 时或倾向 y 时的状态而定。其实只有这些彼此相反的倾向才是真正存在的；我的人格在绵延的先后瞬间表现了两个不同的倾向，X 和 Y 不过是我们借其终点（好比说）来代表这两种倾向的两个符号。且让我们以 X 和 y 代表倾向自身；这种新的表示方法对于具体的实有情况难道就是一个较忠实的影象吗？上文已经提过，我们必得注意这个事实：在经历两种相反的状态时，自我在生长，在扩张，在变化。要不是这样，自我怎能做出任何决定呢？所只不是恰恰有了两种相反的状态。而是有了一大堆陆续出现的不同状态；在这些状态中，我通过一种想象努力而辨别出两种相反的方向。为了语言上的较多方便我们的想象认为这些倾向或状态具有这两种方向，因而我们若同意不用这两个不变的记号，X 与 Y，来表示倾向自身或状态自身（因为它们经常在变），而用它们来表示这两种不同的方向，那末，我们就可以更加跟真实的情况接近些。我们还要记得这些都是象征的说法；其实不是有了两种倾向，甚至不是有了两个方向，而是有了这样一个自我：它正在通过它的游移不决而生长着与发展着，一直等到自由的动作瓜熟蒂落地出现时为止。

§110.唯一实在的东西是那活生生的、在发展中的自我。我们通过抽象手继在自我中辨别出两个相反的倾势方向。

但是对于有意活动的这种看法是不能满足常识的，因为常识基本上笃信机械论，它喜欢界限分明的种种区别，喜欢用了意义明确的字眼所表示的或

[①] “对哈米尔敦哲学的批判”，第五版（1878），第 583 页。

靠了空间不同位置所表示的种种区别。所以常识会这样想象：自我在经过 MO 这一系列的意识状态而到达 O 点时，就发现自己前面有着两个同样可能的方向，OX 和 OY。这些方向因而变成了东西，变成了意识大道所可通往的真正途径；到底走那条途径则只有让自我决定。简言之，我们唯有通过抽象手续才在活生生的、连继不断的活动中辨别出了两个不同的方向；而自我的这种活动现在却被这些方向自身取而代之，并且这些方向又变为一些不关紧要的、自己没有活动能力的、听候我们选择的东西。但是这样一来，我们就必得把自我的活动移到另外一个什么地方去。我们于是照这个假设把这活动放在 O 点上；我们说，自我到达 O 点时就发现前面有两条路，自我踌躇，斟酌，最后选定其中一条。由于我们觉得对于意识活动在它不断发展各阶段的这个双重方向，要得到它的一个形象是有困难的，所以我们把这两种倾向跟自我的活动分开；这样，我们就得到一个进行活动而无偏见的自我徘徊于两种自己无活动能力的以及（好比说）被凝固化了的行动路线之间。那未，如果自我选择 OX，则 OY 这条路线仍然在那里；如果选择 OY，则 OX 这条路线还可通行，以备自我在发现它有用时可以在它上面重新经过。我们是本着这种意义方在我们谈论一个自由动作时，说相反的动作是同样可能的。即使我们不在纸上画出几何图形来，只要我们一旦在自由动作里辨别出一堆陆续出现的阶段，加对于相反动机的提出、踌躇、选择，则我们就会不由己地并且几乎不知不觉地想起这种图形来，从而把几何学式的象征隐藏在文字的结晶之下。很容易看出，对于自由采取这种真正机械看法就会自然地并且必然地发展为最倔强的决定论。

§111.如果这种象征图形合乎事实，则自我的活动始终倾向一个方向。这样就得到决定论。

我们通过抽象手续在自我活动中辨别出两种相反的倾向；这活动最后发展为 X 或为 Y。既然大家同意把自我的双重活动放在 O 点上，则我们就没有理由把这种活动跟它所引起并为它组成部分的动作分开。如果经验告诉我们 X 被选择，则应该放在 O 点上的不是一种中立不偏的活动，而是一种虽然在表面上有过踌躇而其实事先已经倾向于 OX 方向的活动。如果情况相反，客观的观察证明 Y 被选择，则我们必得这样推论：放在 O 点上的活动虽然对另一方向表示过一些动摇，其实它一直倾向于 Y 这个方向。若说自我在到达 O 点时漠不关心地在 X 与 Y 之间选择一个，则这等于把我们这种象征说法讲到一半就停止了。首先，自我要把这种连续不断的活动在 O 点上分出仅仅一部分去；其次，我们在这活动中无疑地辨别出两种不同的方向；最后，这活动并且还发展为 X 或为 Y：在这种情况下为什么不在顾到头两点的同时又顾到最后这点呢？为什么在我们方才画出的几何图形内不把最后这点应有的意义表示出来呢？但是如果自我在到达 O 点时已经选择了一条路，则另一条路虽然仍可通行也无用处，自我无法走这另一条路，我们的潦草象征图形原来只拟表示所做的动作之偶然性；由于一种自然而然的引伸，它竟于证明了这动作的必然性。

§112.自由论者忽略了这个事实：已被选择的是一条路而不是另一条路。

总之，赞成以及反对自由意志论的人们双方都认为在行动之先，有一种机械的摇摆发生于 X 与 Y 这两点之间。若我选择了 X，则前种的人们会说：我踌躇过，我深思熟虑过，因而 Y 是可能的。后种的人们会反驳，说你既然选择了 X，所以你必定有一个为什么这样做的理由，那些说 Y 为同样可能的人们忘记他们抛开了这问题上种种条件中的一个条件。如果我对于这两种相反的解答进一步作番研究，则我发现它们二者有一个共同的假设：即二者在 X 动作完成之后方进行分析，二者以 MO 线代表我的有意活动之过程并使这线在 O 点上分出 OX 与 OY 两根线以代表两个方向，而这两个方向是我们的抽象在那以 X 为目标的不断活动中所辨别出来的。但是决定论者顾到他们所知道的一切情祝，并注意到 MOX 这条线已被走完。反对决定论的人们却企图忽略他们在画图时所根据的材料之一；OX 与 OY 这两线合在一起应当代表自我的活动进展，他们在画完 OX 与 OY 之后又把自我退回到 O 点上去，让自我一直在那里摇摆而听候他们下一步的布置。

§113.但是这个图形所表示出来的仅仅是人们对于这过程之公式化了的记忆，而不是那引起这动作之动方式的进展。

但是我们的确不要忘记，这个把我们内心生活分裂在空间的图形其实完全是象征性的；这样的一个图形是我们无法画出的，除非我们假定我们的考虑已经完毕，我们的 主意已经打定。如果你事先把图形画出。则你就假定你已达到了终点，又假定你在想象中已看到了最后的动作。总之，这图形对我没有表示出正在进行中的动作，而只表示出已经做完了的动作。自我在经过 MO 线并选择 X 之后能否选择 Y？这个问题不用向我提出。我会回答，这种问法毫无意义。因为确实没有 MO 线，没有 O 点，浪有 OX 途径，又没有 OY 方向。提出这样一个问题即等于承认空间有可能充分代表时间，同时发生有可能充分代表陆续出现。这样就是要使画出的图形具有写实的价值，而不仅具有象征的价值；这样就是要相信我们能够在这图形上指出心理活动的过程，如同能够在地图上指出一支军队的进军路线一样。自我经过一番深思熟虑的过程；这过程在做出这动作以前的一切阶段都有我们在场。于是我们把这过程中一系列的项目重新叙述一遍，而以同时发生这种形式来看待陆续出现，并把时间投入空间；又有意或无意地根据这个几何图形来进行推论。但是这图形代表一件东西而不代表一种进展。从其自己没有活动能力这点上讲，它只可算作人们对于整个深思熟虑过程以及对于做出最后决定之公式化了的回忆。既然这样，对于那使深思熟虑发展为动作的具体运动和动力式进展，它怎能提供任何启示呢？却是一旦图形已经画好，我们就在想象中回到已过去的时间，而认为我们的心理活动曾经恰恰走了在图形上所画出的途径。这样一来。我们就犯了上面所提过的错误，我们先给事实一种机械的解释，然后以这解释代替事实自身。所从我们一开头就遇到种种不可克服的困难：如果两种动作是同样可能的，则我们的选择是怎样进行的呢？如果其中只有一种是可能的，则我们为什么相信我们自己是自由的呢？我们并没有看出这两个问题所问的归根结蒂都是：时间是空间吗？

§114.根本错误在于混淆时间与空间。在肯定关于自由的直接经验时，自我是不可能发生错误的，但它无法解释这种经验。

如果我看一看地图上画着的一条路线并且沿着它追溯到某一点，则谁也下会制止我回转过来从企图找出任何地方有无岔路。但是时间并不是人们可以重新走过一遍的一条路线。诚然在一段时间过去之后，我们有充分理由把陆续出现的各瞬间当作是外于彼此的，从而设想有一根线条在空间经过。但在这种情况下，我们要搞清楚这根线条并不象征正在进行的时间，而只象征已经过去的时间。这一点同样地被赞成和反对自由意志论的人们忘记干净。前种的人在肯定人们有可能做出一种异于实有动作的动作时忘记这点，后种的人在否认这种可能时忘记这点。前种的人这样推论：“路线尚未走完，所以动作可采取任一方向。”我们的回答是，“你们忘记在动作未做完之先谈不上什么路线，而动作既已做完之后路线已经走完。”后种的人会说：“路线是这样走完的，所以动作的可能方向不是任何一个方向，而只是这个方向。”我们的回答是，“在动作未做完之先没有任何方向，不管是可能的还是不可能的；理由很简单：这时候根本谈不上什么方向不方向。”这种拙笨的象征想法害了我们而我们还不知道；抛弃这拙笨象征则我们就可看出，决定论的论证具有这种毫无意义的形式：“动作既已做完就做完了”；又可看出，反对派的回答等于说：“动作在未做完之先还没有做完。”换言之，关于自由的问题，经过这番讨论之后，仍然跟开始讨论时恰恰一样。我们对于这种情况也没有什么可大惊小怪的；因为我们必得在动作自身的某些色调或性质中去找自由，而不能在这个动作对于尚未发生的动作之关系上或对于可能发生的动作之关系上去找自由。一切困难来自这个事实：双方都把深思熟虑过程设想为一种在空间的摇摆；而其实这过程是一种动力式的进展，在其中自我以及它的种种动机永远在变化着，如同真正活生生的东西一样。在肯定自己的直接经验时不会发生错误的自我，觉得自己自由，并且这样说出来；但是自我一旦企图向自己解释自由是什么，则它除了通过一种在空间的折射之外就再也看不到它自己。所以有了一种机械性的象征，而这象征对于证明有自由，对于证明无自由，或对于解释自由都没有用处。

§115.预知动作是可能的吗？有人说预知多半可能，有人说预知绝对不会错误。

但是决定论不肯承认自己的失败，它改用一种新的形式把问题这样提出：“让我们把已经做好的种种动作放在一边，让我们只研究我们将要做出的种种动作。我们的问题是：若有一个具有较高理智的生灵从现在起把一切将要发生的前件都知道了，则他对于这些前件所将要引起的决定是否不能绝对准确地有所预知。”我们很愿意问题被这样提出；这种提法可洽我们一个机会更准确地陈述我们自己的说法。但我们首先要辨别两种人；一种人说，知道前件就可使我们得到一种多半不错的结论；另一种人说，可使我们得到绝对不错的预知。我们说某一位朋友在某种情况下多半将照某种样子行事；与其说这是对我们朋友的未来行为有所预知，还不如说这是对于他的现有性格，即对于他的过去，下了一个判断。虽然我们的情感、观念、性格不断地变化着，突然改变到底是少有的事。若我们对于我们的一个熟人还不能说他的某些行动跟他的性格很符合，而另一些行动跟它绝对抵触，则这是更加少有的事。一切哲学家在这点上都意见一致，因为说一个熟人的一个指定动作

跟他的现有性格符合或抵触，并不就是把未来跟现在联在一起。但是决定论者的主张远远超过这点：他认为我们的答案是暂时的，而这仅是由于我们永远不能知道一切有关的条件；他认为随着我们知道了较多的条件，预知的可靠性就将逐步增加；他认为我们如果对于一切前件有了完全的、彻底的知识而丝毫没有遗漏，则我们的预知就绝对不会错误。那末这就是我们所要研究的假设。

§116.要完全知道一种动作的一切前件就等于去实在做出这一动作。

为了使得我们的陈述可以更准确些，且让我们设想有一个人要在严重的情况下做出一个好 象自由的决定；把这个人称为彼得。又假定有一位哲学家（保罗）和彼得活在同一时期，或说他比彼得早活数百年，假如你愿意这样假定的话。保罗并且知道有关彼得动作的一切条件。问题在于保罗对于彼得所将要做出的决定是否能确定地预知。

可有几种不同的方式把一个人在指定瞬间的心理状态设想出来。我们看小说时就企图进行这种设想。不管作者在描写英雄的情感上，甚至在追述他的历史上，花了多大的工夫，小说的结局，被我们猜中或未被猜中，总会使我们对于英雄性格所已有的了解还较深刻一步。所以我们原来对于英雄性格只有一种不完全的了解。实在讲起来，被翻译成为自由动作的种种深层心理状态表达了并总结了我们整个的过去历史；如果保罗知道有关彼得动作的一切条件，则我们必得假定：彼得生活中的细节没有一件是保罗所遗漏的，而保罗的想象把彼得的历史复制一遍，甚至重新经历一遍。但在这里我们要提出一个重要的区别。当我自己经验某种心理状态时，我准确地知道这状态的强度以及它在对其他状态的关系上之重要性；我并不要依靠什么测量或比较，因为（比方说）根深情感的强度不是旁的而只是情感自身。从另一方面讲，如果我企图向你报道这种心理状态，则除了使用一种数学性质的确定记号外，我就无法使你知道它的强度：我不得不估计状态的重要性，不得不把它跟以前状态以及以后状态比较一下，简言之，不得不确定它在最后动作里所起的作用。我们说它是较强的或不强的，较重要的或不重要的，看它可以解释最后的动作还是跟最后动作不相干而定。然而就我自己的意识而论，它觉到这种内心状态，它不需要这番比较：状态的强度，作为状态自身之一种不可言状的性质，直接呈现于它里面。换言之，心理状态的强度不是当作一种伴随这状态并表示其力量的特别标志而呈现于意识之中，如同代数指数一样。上文已经提过，强度所表现的反而是心理状态的明度，是心理状态的色调；如果所指的状态（比方说）是一种情感，则它的强度即是它的被觉。所以我们在了解旁人的意识状态时要辨别两种方式：一种是动力学式的，即是去亲身经验这些状态；一种是静力学式的。

即是把关于这些状态的影象，或宁可说，关于它们对理智的象征，即关于它们的观念，来代替我们对于它们的体会。在静力学的方式下，意识状态被想象出来而未被复制出来。即然这样，就要在关于心理状态自身的影象上添加一个关于状态强度的指标；因为这些状态对于心中想着它们的人们无法再起作用，而这些人又没有机会通过亲身感觉以知道它们的力量。那末这个指标必然具有一种数量性质：人们将指出某一情感比方说比另一情感有力量些，我们对它要多注意一些，它起了较大一些的作用。但是除非知道了这堆

状态或心愿所引起的种种确定动作外，还事先知道了当事人后来的历史，那我们怎能知道这些呢？所以，如果保罗要想对于彼得在他历史上任何一瞬间的状态有看充分的观念，则只有两个办法可行。一个办法是：象小说家知道他自要把小说中的人物怎样 继续描写下去一样,保罗必得知道彼得的最后动作，必得对于彼得所要经过的先后状态在心中有一个影象，又必得指出这些先后状态在彼得整个历史上的价值，从而能够对于这个影象作一番补充。另一办法是：保罗要打定主意不仅在想象中而且在行动上去经历这些不同状态。前面一种假设一定用不着考虑，因为现在所争论的正是：保罗若仅仅知道了以前的状态，则他能否预知最后的动作。因而我们不得不根本改变我们对于保罗所已形成的观念：他不象我们起先所设想的那样只是一个眼光可只看穿未来的看戏人，而是一个把彼得一生的情节事先彩排过一遍的演戏人。并且要注意，不能让保罗在扮演时遗漏任何一点细节，因为就是最平常的事情在一个人的生活史上都可有重大的意义；即使我们退一步，假设它们没有重大的意义，则我们除非针对它们和最后动作的关系而论也不能断定它们丝毫不关紧要；而照假设，最后动作是我们所不知的。保罗要在彼得自己之先，经过种种不同意识状态；对于这些状态的发生过程，我们也没有权利加以缩短，那怕只是缩短一秒钟。因为比方说，同一情感的效果在绵延的每一瞬刻都在不断地堆积起来；并且这些效果的总和不能一下子就被体现出来，除非就其整体而静这情感对于最后动作的重要性已被知道，而最后动作正是我们所假定为尚未被知道的东西。但是如果彼得与保罗照同样的次序经验了同样的情感，如果二人的心灵经过同样的历史，则我们对于二人将怎样加似辨别呢？难道根据二人所寄居的身体来辨别吗？要是这样，则二人总在某些方面有所不同，即二人在他们一生的任一瞬间都不会对于同样的身体有一个影象。难道根据二人在时间上的先后来辨别吗？要是这样，则二人不能再亲眼看见同样的事迹。可是照假设，二人有着同样的经验，二人有着同样的过去以及同样的现在。我们必得此刻明确地弄清这点：彼得和保罗是一而二又二而一的，在他进行动作时被称为彼得，在我们重述他的历史时被称为保罗。我们若知道了有关条件则我们就能预知彼得在未来将怎样动作；这些条件越加被搜集得齐全，则我们对于彼得一生的了解就会越加亲切，并且我们就越加儿近于把他的一生毫无遗漏地重新经验过一遍。这样，我们就到达这样一个瞬间：那时动作正在发生，那时再没有任何可被预知的东西，只有一些等待做出的动作而已。在这里又可看出，无论谁企图在心目中把一个真正经过意志作用的动作复制出来，他所得到的结果只会是在这动作被做出之时或在它已被做完之后仅仅对它过目一下而已。

§117.因而要问一个动作在一切前件都被指出之后能否被预知，这是毫无意义的。

一切前件都被指出之后，一种动作能否被预知呢？这是一个毫无意义的问题。因为对干这些前件的了解可有两种方式：一种是动　力学式的，一种是静力学式的。照第一种方式，我们会不知不觉地把自己跟我们所研究的人等同起来，会经过同样一系列的状态，从而会回到进行动作的那一瞬间：所以再也谈不上什么预知的问题。照第二种方式，我们在描述似前状态具有什么性质外还估计了它们具有多大的重要性；仅仅这样做就已事先假定有了最

后的动作。这种种在这里又使一派学者仅仅认识到：当动作尚待做出时，动作还没有做好；而使另一派学者仅仅领会到：当动作已被做出后，动作就已经做完。这番讨论象从前那番一样，使自由这问题丝毫未动地停留在讨论开始时它所在的地方。

§118.这里涉及两种错误：一种把强度当作大小而不当作性质，一种以物质性的象征代替动力式的过程。

我们对于这个双重论证加以更深刻的研究就可在论证的根原上发现思索意识的两种错觉。第一种错觉在于把强度当作心理状态的数学特征，而不当作一种特别的性质， 而不当作种种不同状态的特别色调，如我们在本书之初所已提过的那样。第二种错觉在于抛弃意识所觉到的具体实有成动力式进展，而把这进展在它已到达终点时的物质性象征来做代替品，亦即把已做好动作的物质性象征加上一系列前件来做代替品。诚然，在最后动作已经做完之后，我就能把一切前件的应有价值估计出来，并把这些因素的互相作用想象为多种力的冲突或合成。但在前件与它们的价值已被知道之后还来问我们能否预知最后的动作，这就是把要证明的东西预先放到问题里去；这就是忘记我们不先知道最后动作（而最后动作正是我们尚不知道的东西），就无法知道前件的价值；我们照自己的方式画出一个象征图形并用它以表示在完成后的动作，而这样发问就是错误地认为这图形是动作自身在进行时所自动地画出来的。

§119.认为可以预知一种动作，归根结蒂是把时间和空间混淆在一起。

在这两种错觉自身里又涉及第三种错觉；我们可以看出，要问一种动作能否被预知归根结蒂是要问：时间是空间吗？你起先把在彼得心中陆续出现的各种状态并排置列在一个设想的空间，并且把彼得的一生看作运动物体 M 在空间所经过的一条路线 MOXY。然后你在心中抹去这曲线上的 OXY 部分，并且提出这个问题：在知道 MO 后，能否把运动物体经过 O 点后在曲线上所要走的 OX 部分指点出来。当你请来一位比彼得活得较早的哲学家保罗，并要他设想彼得将在什么条件下进行动作时，你向他询问的基本上就是这个问题。这样说来，你使这些条件都齐备了；由于你的布置，到了时候自然会出现一条在平原上已做好标志的道路；这条道路即使我们不曾走过并永远不会去走，我们也可从山顶上向它观望。但是你不久就看出：除非 MO 线上各点的位置，不仅在它们彼此关系上而且在它们对于 MOXY 全线各点的关系上，都指点给你看了，光知道曲线的这一部分还是不够的。而这即等于事先提出我们所正要寻求的因素。于是你改变你的假设；你知道时间不需要被我们看见而需要被我们经历；因而你做出这个结论：如果你对 MO 线的知识不是充足材料的话，则这必是由于你是从外面去看这根线而没有设身处于 M 这点的地位；这点不但经过了 MO 而且经过了整个曲线，从而使 M 这点的运动变为你自己的活动。所以你把保罗请了出来，又把他和彼得合成一体。这样一来，保罗在空间所经过的线很自然地就是 MOXY 线，因为照假设，彼得经过了这根线。但是你丝毫没有证明：保罗预先知道彼得的动作；你只指出彼得照着他已做出的样子做出了这一动作，因为保罗已变为彼得。诚然，你又不知不觉地回到

你原先的假设，因为你不断地把正在向前进展的 MOXY 线跟已经走过身了的 MoXY 线混淆在一起；即是说，你不断地把时间跟空间混淆在一起。在需要保罗时，你请他下山并把他和彼得合为一体；不需要时，你就让他重新上山顶，回到他原来的观望台上去。非怪他在上山之后就看见 MOXY 线完完全全在那里：原来他自己刚把它完成好了。

§120.这番混淆来自对天文现象的预测。

科学好象指出，我们在许多情况下确实可以预知未来；这就使这番混淆变为很自然的和几乎不可避免的。难道我们不曾预测天体的会合，日食月蚀，简言之，大部分的天文现象吗？这样，人类理智难道不是在眼前这一瞬间掌握了非常长久的一段未来绵延吗？无疑地，它掌握了。但是这种预测跟对于自愿动作的预知没有丝毫相同之处。的确，在下文就可看出，那使我们对于天文现象能够加以预测的种种理由正是那些使我们对于一个出自自由活动的动作不能事先加以确定的理由。这是因为物质界的未来，虽然它跟一个有意识生存者之未来同时发生，却是无法跟生存者的未来相比拟的。

§121.以物理运动的想象加速为例。

为了指出这种重要区别起见，让我们暂时假设有一个捣乱的魔鬼，比笛卡尔所请求过的那个还要魔力大些，又假定他下令把宇宙的一切运动加速到两倍。在天文现象上，至少在那些使我们能预测天文现象的方程式内，不会发生任何变化。因为在这些方程式内，t 这个符号不代表一段绵延而代表两段绵延之间的一种关系，代表一些时间单位，简言之，代表某些数量的同时发生：这些同时发生，这些一同出现，仍会有以前同样多的次数；只是使它们分开的间隔要缩短些，但是这些间隔永久不出现于我们的计算内。而这些间隔恰恰是我们所经历的绵延，是我们意识所觉到的绵延；如果我们从日出到日没不曾经验到平常那样久的绵延，则我们的意识即刻就会告诉我们日子已经缩短。毫无疑问，意识不会去测量这番缩短，也许它甚至不会直接觉得这是一种在数量上的变化；但是他会通过某一种或另一种方式而觉得经验的积累比平常减少了，而觉得日出与日没之间所成完的进展跟平常不一样了。

§122.天文预测就是一种这样的加速。

那末，当天文学家预测（比方说）一次月蚀时，他仅按照他自己的方式使用我们所赋与那位捣乱魔鬼的魔力。他下令要时间加快十倍、百倍、千倍；并且他有权利这样做，因为他所这样改变的只是意识间隔的性质，又因为照假设，这些间隔并不出现在我们的计算内。所以他可以把天文时间上的几年，甚至好几百年，放到心理绵延上的几秒钟内。在他事先画出一个天体所要经过的路线时，或以一个方程式去代表这路线时，他就做了这样的一个手续。他所做的只是在这个天体和其他天体之间建立一系列的位置关系，一系列的同时发生与一同出现，一系列的数目关系。至于严格所谓的绵延，它不出现于计算之内；只有那能经历这些间隔的意识才能觉到这绵延，在事实上，意识经历这些间隔自身而不仅仅觉到各间隔的首尾两端。的确，我们还可以设

想：意识过着非常迟缓与懒惰的生活，以致它的一眼就可把这天体的整个路线看完，恰如在看见一颗流星时我们把它的先后位置看作一条发亮的线一样。这样的一个意识会发现它自己真正处于天文学家在想象中使他自己所处的条件下；天文学家所认为在未来的现象，它会觉得已在眼前。实在讲，天文学家所以能预测一种未来的现象，乃是由于他在某种程度上把未来现象变为眼前现象，或者至少是由于他把我们和未来现象之间的间隔大大缩短。总之，我们在天文学内所谈论的一段时间乃是一个数目，而这数目内各单位的性质在我们计算中无法被规定清楚；因而我们可以随我们的高兴而假定这些单位是随便多么小，只要我们把这假定推广到整个运算过程里去，从而在空间位置上保持原有的先后关系就可以。于是我们将在想象中面临我们所要预测的现象；我们会知道恰恰在空间的那一点以及恰恰经过几个时间单位之后就将发生这一现象。如果我们再恢复这些单位在心理上的原有性质，则我们就是把这现象重新投到未来时间里去，并且说我们预见到它，而其实我们已经看见了它。

§123.在处理意识状态时，我们不可能改变它们的绵延而不同时改变它们的性质。

这些时间单位构成活生生的绵延；由于它们不易为科学所掌握，所以天文学家对于它们可以随便加以处理。但是它们恰恰是心理学家所关心的东西，因为心理学家处理这些间隔自身而不处理各间隔的首尾两端。诚然，纯意识不把时间看作一堆绵延单位的总和；不借助于其他东西的话，意识对于测量时间就无法进行，甚至没有理由进行。但是一个只延长（比方说）—半原来日数的情感对于意识就会跟原来的情感不同，本可逐渐加浓其实质并改变其色调的千百种印象都不再出现于这情感里。诚然，当我们对这情感加上一个名称时，当我们把它当作一件东西看待时，我们相信我们能把它的绵延缩短一半（比方说），又把我们历史的其他部分也缩短一半，好象我们的生活还跟以前一样，不过尺寸缩小了就是。可是我们忘记了这些意识状态乃是过程而不是东西；忘记了我们所以用单独一个字眼代表它们中间的任何一个乃 是为了语言上的方便；忘记了它们是活生生的，因而是在不断变化中的；忘记了由于这种缘故我们就不可能在一方面从它们减去一二瞬刻，而在另一方面又不使它们因损失一些印象而变成内容较贫乏并从而变得性质不同。我很懂得，一个行星的轨道可以一下子或在很短时间内就被我们看见，因为在这里唯一有关的东西是行星的先后位置或行星运动的种种结果，而不是那些把它们分开的相等间隔之绵延。但当我们所处理的是一种情感时，它除了自身被人们感觉以外就没有任何确定的结果。为了好充分估计这种结果起见，我们必得经历这情感自身的一切阶段，必得经过同样的绵延。即使这情感最后引起一种确定的动作，而这动作可比作行星在空间的一个确定位置，我们对于这动作的知识也很难使我们把这情感对于整个一生的影响估计清楚；而这种影响正是我们所要知道的东西。一切预见其实都是看见；我们若把一段未来时间随便缩短到什么程度，并同时不要改变各部分彼此之间的关系，如同在进行天文预测时一样，则这种时候就有了这种的看见。但是缩短一段时间的意思除了是使那些充满时间的意识状态变为较空虚或较贫乏之外，还是什么呢？恰恰由于我们把一系列心理状态当作固定不变的基础，所以我们才

能使一段天文时间在绵延单位的长短上随便怎样改变，从而我们才有可能看见一段被缩小尺寸的天文时间；这方面的可能性难道不意味着：我们要以同样方式去改变一系列心理状态就是不可能的吗？

§124.过去绵延和未来绵延在这方面的区别。

这样，当我们问一种未来的动作可否被人们预知的时候，我们不知不觉地把两种东西等同起来。一种是时间，它是各准确科学所处理的，又是可还元为数目的；一种是真正的绵延，它的所谓数量其实是一种性质，并且若是从它减去一二瞬间，则那些充满于其中的事实就不可能不改变性质。在一大堆的情况下，我们有充分理由处理真正的绵延，如同处理天文时间一样：这事实无疑地使人们较易于把时间与绵延等同起来。例如当我们回忆过去，即回忆一系列往事的时候，我们总把过去缩短，我们却不因此就歪曲了那些对我们有趣的事件之性质。理由是：我们已经知道了过去；因为进展就是心理状态的存在本质，心理状态在它到达进展的终了时就变为一件东西，而我们对于这东西一下子就能在心目中有一个形象。在这里，我们发现我们自己所处的地位相同于天文学家把一个行星所需要好几年才走得完的轨道一眼就看完时的地位。其实，天象预报应当比作对于以往意识状态的回忆，而不应当比作对于未来意识状态的预知。但当我们要确定一个未来的意识状态之时，不管这状态是多么不深刻，我们无法再认为种种前件是处于静止状态中的一堆东西，我们要认为它们是处于动力式状态中的一串过程，因为我们所关心的只是它们的影响。可是它们的绵延就是这种影响。所以缩短未来的绵延以便事先看出这绵延的各部分就无济于事了；人们必得在这种绵延开展时去经历它。就根深蒂固的心理状态而言，在预见、看见、动作三者之间没有任何可辨别得出来的差异。

§125.决定论者提出这个论证：心理现象遵守“前件同则后件同”的定论。

决定论者现在只有一条出路了。他多半会放出这个论证：心理弃前说，不再肯定我们有可能预知一种未来动现象遵守“前件同作或意识状态。他却会主张每一种动作取决则后件同”的定律。于它在心理上的种种前件；换言之，主张意识界的事实是遵守规律的，如同自然界的现象一样。这种进行辩论在骨子里意味着：他要抛开具体心理状态的特别标志，为的是怕他自己会遇到种种对之无法加以象征，因而对之无法加以预知的现象。这样一来，这些现象的特别性质就被丢在脑后去了；但是人们又说，它们既然是现象就必得遵守因果律。于是他们这样申辩：因果律的意思是说，每一现象取决于它的种种条件；换言之，是说同样的原因产生同样的效果。那末或者动作跟以前的种种状态有着分不开的联系；不然的话，因果律就有了一个不可理解的例外。

§126.但就内心状态而论，同样的前件永远不发生第二次。

决定论者的论证，其最后这种形式和我们以前讨论过的一切其他形式并没有人们所可能设想的那大差异。说同样的内心原因会产生同样的效果，即

等于假定同样的原因能在意识的舞台上出现第二次。如果绵延是我们所说的那种样子，则根深的心理状态是根本上不同于彼此的，则任何两个状态不可能是十分相象的，因为它们是一个生活过程中的两个不同瞬间。外在物件上并不显出已过去时间的迹痕，所以时间虽然先后不同，物理学家可以再度得到完全相同的简单条件。可是对于保持其迹痕的意识而言，绵延是一种千真万实的东西。我们在这里无法谈论什么完全相同的条件，因为同样的瞬间不能发生两次。人们说，即使没有完全相同的两个根深内心状态，我们的分析可把这些不同状态化成较一般性的、较相类似的因素，从而在它们之间进行比较。这样说是无济于事的。这就等于忘记：即使是简单的心理因素，不管它们是多么不深刻的，它们都有它们自己的生命与人格；它们处于不断变化的状态中，同一情感只要重复出现一次就变成一种新的情感。这情感跟同样的外困有关，或以同样的姿态表现自己：除了这点以外，我们使用以前的名字去称呼它确是毫无根据的。所以，根据两种意识的所谓彼此类似以推论同样的原因产生同样的效果，这简直是把我们所要证明的东西预先放到问题里面去。总之，因果关系倘若在内心界仍然有效，则它跟我们所谓自然界的因果关系不能有丝毫相象的地方。对于物理学家而言，同样的原因永远产生同样的效果；对于不肯让自己被仅仅表面类似所迷惑的心理学家而言，根深的内心原因总共只产生一次效果，永远不会产生第二次。如果人们现在说这种效果和这个特别原因有着分不开的联系，则这种说法只有下面两种意思之一。一种意思是：前件既被指出，未来动作有可能被预知。另一种意思是：动作既已做完，在同样的条件下没有可能发生任何其他动作。我们在前面已经看出。这两种说法都是毫无意义的，并且二说都涉及一种对于绵延的错误看法。

§127.对于决定论者整个论证所根据的因果观进行分析。

然而决定论者这个最后说法值得我们讨论一下，那怕这样做只是从我们的观点来把“决定”与“因果”两个名词的意思解释清楚。

我们已经说过，我们既谈不上按照预测天文现象的样子去预知一个未来动作，也谈不上在一个动作已经做完后来肯定在原来情况下不可能发生任何其他动作：我们的这番话是白说了。我们已经补充过，即便普遍决定的原理采取“同样原因产生同样效果”的形式，它在意识状态这个内心界也丝毫没有意义，这番补充的话也是白说了。决定论者也许在这三点的每一点上都个别地承认我们的说法；他会承认在心理学的范围内决定这个名词不能具有这三种意义的任何一种；他又多半无法发现第四种意义；然而他会继续重复地说，动作和它的前件有着分不开的联系。我们在这里所遇到的误会是那样根深蒂固，所遇到的成见是那样顽强，以致我们除非从根本上去打击决定论者就不能驳倒他们；而问题的根源即是因果律。通过对于因果观念的分析，我们可指出这观念所涉及的模糊意义。我们至今为止只对于自由提出了完全消极的看法；现在虽不拟为自由下一个正式的定义，我们通过这番分析也许可对之得到进一步的了解。

§128. 因果关系，作为“恒常的陆续出现”，不适用于意识状态，也不能证明没有自由意志。

我们看见种种物理现象，而这些现象遵守种种规律。这就是说：（1）从前见过的现象 a、b、c、d 能够照原先的形状再度出现，（2）某一现象 P 曾发生于条件 a、b、c、d 之后，而且只发生于这些条件之后；只要一旦同样的条件再度发生，则 P 必然地再度发生。如果因果原理并不告诉我们别的东西，象经验论者所说的那样，则我们愿意向他们承认，说他们的原则是从经验中得来的。但是这原则就再也无法证明任何跟自由论会有抵触的东西。因为照这样讲，我们将这样理解：在任何时候经验指出有了这种恒常的陆续出现，在那时候确定的前件就会产生一种确定的后件。但是我们要问：在意识界是否也找得到这种恒常性；自由意志的整个问题就在这里。我们暂时向你们承认：因果原理不过是把以前所观察到之千逼一律而无例外的陆续出现总结一下而已；在根深的意识状态里尚未发现过恒常的陆续出现，因为要预知这些状态的企图是永远会失败的；既然这样，你有什么权利把这个原则应用到这些状态上去呢？照你说，我们所观察到的种种事实表现着决定关系，而这关系是这个原理自身的唯一泉源；既然这样，你怎能根据这个原理来证明内心状态的决定关系呢？实在讲起来，当经验论者们利用因果律以证明人们没有自由时，他们乃是本着一种新的意义来解释因果这个名词，而这种新意义正是常识对这个名词所采取的意义。

肯定两种现象恒常地陆续出现，确实就是承认：我们在看见头一种现象时就已经看见第二种现象。但是两个观念之间这种纯主观的联系对于常识还是不够。从常识看来，如果关于第二种现象的观念已经包含在关于第一种现象的观念里，则第二种现象自身必然客观地（不管通过什么方式）存在于第一种现象内。而且常一定会得到这个结论，因为必先在哲学上有了很大的修养才能准确地辨别这两种东西：一种是客观联系，它发生于现象自身之间；一种是主观联想，它发生于关于这些现象的观念之间。这样一来，我们不知不觉地从第一种意义过到第二种意义上去，我们把因果关系想象为未来现象之预存于它的种种现有条件中。可是这种预存是可用两种不同方式来解释的，这观念的模糊意义恰恰就从这里开始。

§129.因果关系，作为未来现象之预存于它的种种现有条件中，在一种形式下破坏具体现象。

首先，数学为这种预存向我们供给了一个类型。我们在一张纸上面一个圆圈，画圆圈时的运动自身就产生了圆形的一切数学特性。照这种意义讲，可说有无数的定理预存于定义之中，虽然对于把这些定理推算出来的数学家而言，它们是散布于绵延里的。诚然，我们在这里是在纯数量的领域里；诚然，由于几何特性可用方程式表示出来，我们很容易了解为什么那表示图形基本特性的原始方程式可以演变为无数的新方程式，而这些新方程式在实院上被包含在原始方程式内。相反地，种种陆续发生的并为我们五官所知觉的物理现象不仅在数量上有区别。在性质也同样有区别，所以要一下子就说这些现象彼此相等是有一些困难的。但是正因为它们是通过我们的五官而被知觉的，我们就好象有了充分理由把它们在性质上的区别归诸它们在我们心中所产生的印象，就好象有了充分理由来假定在我们的多样性的感觉之后有一个纯一性的物质界。这样一来，我们把我们五官所加诸于物质的种种具体性

质，如颜色、热力、抵抗力，甚至重量，通通剥去；我们最后只剩下纯一的广度，只剩下无物体的空间。到这时候，唯一可做的事就是在空间画出种种图形，就是使这些图形遵照数学公式运动，就是以这些几何图形的形状、位置、运动来解释物质的明显性质。我们知道，位置是用一系列固定数量表示出来的，运动是用一个定律，即用种种可变数量之间的一种不变关系表示出来的。但是形状是心中的一个影象；不管我们假定这影象是多么稀薄，多么透明，只要我们的想象对它有了（好比说）一个视觉性的知觉，它就仍然是一种具体而不可再分析为其他东西的物质性质。所以必得把这个影象自身扫除干净，而以画图形时的运动之抽象公式去代替它。于是你可想象有种种代数关系纵横交错在一起，它们通过这番纵横交错而变为客观的东西，并且仅仅由于它们复杂性所起的作用就产生了双目可见、双手可触的具体实有。你这样想象不过是按照未来实在地预存于现在的意义来理解因果原理，又把这原理的种种涵义申引出来而已。我们这时代的科学家，也许除了克尔交外，确还没有把抽象手续进行到这种地步。这位敏锐而渊博的科学家曾经假定：空间充满一种纯一的、不可被压缩的液体，空间有种种旋涡涌动着，从而产生物质的种种属性。这些旋涡是物体的组成因素；这样一来，原子变为运动，物理现象被还元为恒常的运动，而这运动发生在一个不可被压缩的液体内。但是这种液体是完全纯一的，在它的各部之间既没有将之隔开的空隙，又没有任何可资辨别的差异；如果你注意到这些，则你可看出一切发生于这液体内的运动其实就是绝对的静止，因为在这运动发生之前、之时、之后，没有任何东西发生变化，整体之内没有丝毫变化。这样看来，这里所讲的运动不是一种实在发生了的运动，而仅仅是一种呈现于人们想象中的运动：它是种种关系之间的一种关系。人们虽然没有明确地提出，却隐约地假定运动和意识有些关系。假定在空间只有同时发生，又假定物理学家的任务是向我们提供一些计算方法，以使我们能为我们绵延的任何一瞬间算出这些关于同时发生的关系。没有任何体系比这个体系把机械论贯彻得更加彻底，因为物质的最后组成因素之形状在这里都被分析为一种运动。但是笛卡尔的物理学已经预先有了这种解释。笛卡尔认为物质不是旁的而只是纯一的广度；果真这样，别对于广度各部分的各种运动，我们能通过那支配它们的抽象规律或通过种种可变数量之间的一种代数公式而加以设想；但是我们不能以影象的具体形式来表示它们。并且我们不难证明：在机械解释上的进展越加能使我们发展这种因果观，因而越加能使我们从原子身上剥去它的感觉性质，那末，自然现象的具体存在就越加倾向于消失在代数公式的烟雾中。

§130.这样的因果观引起笛卡尔的物理学与斯宾诺莎的形而上学，但它若不抛开绵延就不能把未来跟现在联在一起。

照这样讲，因果关系是一种必然关系；这句话的意思是说，这关系会无穷地几近于同一关系，如一根曲线儿近于它的渐近线一样。同一原理是我们意识的绝对规律，这原理肯定：我们所想的东西在我们想着它的时候是被我们想到了的。这原理所以具有绝对必然性乃是由于它没有把未来跟现在联在一起，而只把现在跟现在联在一起。意识在自己忠于职务并限于宣示心灵的眼前明显现象时对于自己有着不可动摇的信心；同一原理就把这种自信心表示出来。但从其被认为可把未来跟现在联在一起而言，因果原理永远不能具

有必然律的形式；因为实在时间的先后瞬间并不是彼此联在一起的，而任何逻辑上的努力都无法证明，曾经发生的东西将来还会发生或还会继续发生下去；都无法证明，同样的前件永远可以引起完全相同的后果。笛卡尔那样透彻地明白这一点，以致他把物理界的恒常性又把同样效果的继续发生归诸上帝所经常重新施舍的恩惠。他建立了一种（好比说）刹那性的物理学，以说明一个其全部绵延尽可放在现在这一瞬间的宇宙。斯宾诺莎主张，现象的无限系列。对于我们，具有在时间内陆续出现的形式，在绝对之中这系列即等于神的单一性。照这样说，他一方面假设现象之间的表面因果关系溶化为绝对之中的同一关系，另一方面假设事物的无限绵延全部包含在一个单独的瞬间内，而这瞬间就是永久。总之，不管我们研究笛卡尔的物理学也好，研究斯宾诺莎的形而上学也好，或者研究近代的科学理论也好，我们处处都发现人们渴望在因果之间建立一种逻辑性的必然关系；我们在下文可以看到，这种渴望表现于一种倾向，要把陆续出现关系变为固有关系，要抛弃活跃的绵延。又要把根本性的同一来代替表面性的因果。

§131.现象的必然决定关系意味着没有绵延；但是我们持续下去，所以是自由的。

倘若因果被解释为必然的联系，而因果观的发展引起斯兵诺莎或笛卡尔的自然观，则反过来讲，在先后现象之间所建立的一切必然决定关系可说是由于我们模糊地看出，有一种数学式的机械关系在现象的多样性后面。我们并不认为常识已经直觉地想到物质分子运动论，更不认为常识直觉地想到斯宾诺莎的机械论。但是可以看出，结果好象越加跟原因必然地联在一起，则我们越加倾向于把结果放到原因自身内去，如同把经过数学推演而得来的结果放到原理内去一样，并从而把绵延的效果一笔钩销。在种种同样外在原因的影响下，我今天的行为并不跟昨天的一样，这丝毫不足奇怪，因为我变化，因为我持续。但是离开我们的知觉来看，事物好象没有持续下去：我们越加研究这个观念。则从我们看来，要假定同样原因在今天不会产生它昨天所已产生的效果，对我们就显得越加荒谬。诚然，我们确实觉得，虽然事物不象我们一样地持续下去，也必得有个理由使现象对于我们显得是陆续出现的而不是同时一下排列出来的。由此可知。因果观念虽然无限地接近于同一观念，却是所以从我们看来，它们二者永远不能合而为一就是这个理由；要使二者相合，则除非我们对于数学机械论有一个清楚的观念，或者除非有一种玄妙的形而上学打消了我们在这点上应有的顾虑，就不成功。同样地明显，随着我们越加倾向千把绵延当作我们意识的主观形式，我们就越加相信在现象之间有着必然的决定关系。换言之，我们若越加倾向于把因果关系看作一种必然决定关系，则我们就从而越加肯定事物不象我们一样地持续下去。这等于说，我们越加把因果原理加强起来，则我们越加强调物理现象系列和心理现象系列之间的差别。从此就终于可以得到一番推论，不管这意见多么使人难于理解；这番推论是：倘若我们假定外在现象之间存着数学上的固有关系，则这假定应该会使人们信仰人类意志有自由，而这信仰可当作这假定的一种自然结果，至少当作一种说得过去的结果。但最后这种结果不是我们眼前要讨论的，眼前只拟指出因果这一名词的第一种意义。我们认为我们已经说明：由于有了某种关于绵延的看法，人们很容易通过一种数学的形式来设想未来

预存于现在之内，而这种看法。虽然表面上看不出来，是常识所相当熟悉的。

§132.预存可当作顶先设想；设想有一种若不经过努力则我们不能使它实现的动作。这种预存并不涉及必然决定关系。

但是还有另外的一种预存，这种是我们较为熟悉的，因为直接意识向我们供给了这个类型。在事实上，我们经历了意识的先后种种状态；虽然后面的状态不包含在前面的状态之内，我们在经历前面一状态时对于后面一状态有着一个模糊的或不大模糊的观念。这观念的事后变为动作却不显得是确定的而仅是可能的。但在观念与动作之间发生了一些几乎不知不觉的中介过程，整个这过程对我们具有“自成一类”的形式而被称为努力感。从观念到努力，从努力到动作，进展是那样的连续不断，以致我们无法知道观念与努力在那里结束，动作在那里开始。由此可见，我们在某种意义上仍然可说未来预存于现在之内。但是我们要补充说，这样的预存是很不完全的；这是由于我们现在所想着的未来动作被我们当作可能实现的，而并未被当作已实现了的；又是由于我们郎使把那些为了实现它而必需做出的努力都计划好了，我们觉得仍有停止执行的机会。那末，如果我们照这第二种形式设想因果关系，则我们能够“先天式”地肯定：因果之间再也不会有必然决定关系，因为结果不会再呈现在原因之内。结果被当作一种仅仅的可能，或者被当作一个也许没有相应动作接着发生的模糊观念，结果才呈现在原因之内。这种不很准确的说法能为常识所满意，却是没有什么可奇怪的。儿童与原始人类多么甘愿相信有一个离奇古怪的自然界，在其中，反复无常性所起的作用并不亚于必然性；我们只要把这事实想一想就可明白常识为什么满意。老实讲，对于因果的这种看法反较容易为一般人所了解，因为这看法不需要人们做出任何抽象努力，而只要人们假定在外界与内界之间，在客观现象的陆续出现以及主观现象的陆续出现之间，有着某种类似的地方就可以。

§133.如同第一种因果观引起斯宾诺莎的形而上学，这第二种因果观引起来布尼兹的哲学。

实在讲起来，对于因果关系的这第二种看法比第一种更自然些，因为人们心中要求有一个影象而这种看法满足了这一要求。如果我们会在经常比 B 先出现的 A 现象内去找 B 现象，则这是由于把两个影象联想在一起的习惯终于使我们觉得：第二种现象（比方说）被包扎在第一种里面。我们于是自然而然地把这番客观化的过程贯彻到底，并且把现象 A 自身变为一种心理状态，而认为现象 B（当作一种模糊的观念）包含在这种状态内。既然这样，我们简直就认为两个现象之间的客观联系类似那把关于这种联系的观念暗示给我们的主观联想。这样一来，人们就把事物的种种性质看作种种实在的、并且有些类似我们自己状态的状态；人们认为物质界具有一种模糊的人格，而这人格散布在空间，虽然它不明确地赋有意志力，它却被一种内在冲动，被一种努力从一个状态引到另一状态。古代的物活论就是这样的；这是一种不彻底的，甚至自相矛盾的说法。这说法虽然把真正的意识状态赋与物质，却使物质仍然具有广度；它一方面把物质的种种性质散布在空间，另一方面又把这些性质当作内心的（即简单的）状态。一直等到来布尼兹，这种矛盾

才被去掉；他并指出：如果外在性质或外在现象的陆续出现被解释为我们自己观念的陆续出现，那就必得把这些性质当作简单的状态或知觉，又必得把支持这些性质的物质当作不占空间的、类似我们灵魂的元子。但是果真这样，则物质的先后状态不能从外面被知觉，如同我们自己的心理状态不能一样；我们必得提出先定的和诺这个假设以说明这些状态怎能表示彼此。这样，我们对于因果关系的第二种看法引起了来布尼兹的哲学，如同第一种看法引起了斯宾诺莎的形而上学一样。在两种情况下，我们仅仅把常识所具有之两种不彻底的、模糊的观念发挥到最大限度或陈述得更加精确。

§134.第二种看法并不包括必然决定关系的意思。

现在可以清楚地看出：因果关系，照第二种看法来讲，并不包括结果必然决定于原因这种意思在内。哲学史上的事实可以证明这点。我们知道古代的物活论是这种看法的最早产物，又知道它借助于一种实在的、“有请即到的神灵”来解释种种原因以及种种结果的恒常陆续出现；这神灵有时被认为是一种必然，它处于事物之外，翱翔在事物之上；有时被认为是一种内在的理智。它所遵守的规则有些象那些支配我们自己行为的规则。来布尼兹的元子，其种种知觉并不必然地决定彼此；上帝要把它们的次序事先安排好。事实上，他所以提出他的元子论不是由于他对元子有了某种看法，而是由于他只以元子来构成宇宙。他既然否认了实体之间的一切机械影响，他就不得不说明这些实体的种种状态怎样彼此配合。所以就有了一种决定论，其发生乃是由于不得不肯定有一种先定的和谐，而完全不是由于对因果关系有了动力学式的看法。但让我们把历史事实放在一边。我们对于一种不确定的努力有一个观念，对于一种自身尚未发展为动作并且在其中动作仅仅处于观念阶段的努力有一个以观念；意识自身证明，关于力的抽象观念就是这个观念。换言之，对于因果关系的动力学式看法认为事物具有一种绵延，而它绝对类似我们自己的绵延，不管我们自已绵延的性质是怎样的。这样看待原因对于效果的关系就等于假定：未来对于现在的联系在外物界不比在我们内心界较为紧密。

§135.关于因果与缠延这些互相矛盾的解释，其中每一种都可保证人类有自由；可是合在一起就消灭自由。

我们从这种双重的分析可以推论：因果原理涉及两种互相矛盾的绵延观，涉及对于未来预存于现在之两种互不是相容的看法。人们有时候把一切现象，物理的或心理的，看作同样地持续下去，因而看作跟我们同样地持续下去；在这种情况下，未来只是以作为一个观念才存于现在；并且由现在过到未来之历程采取了一种努力的形式，而这努力未必总能使所设想的观念得以实现。另一方面，人们有时候把绵延看成意识状态的特别形式；在这种情况下，人们不再把事物当作跟我们同样地持续下去，而承认事物的未来从一种数学的方式预存于事物的现在之内。现在要指出，这两种假设中的每一种，分开来看，都可保证人类有自由。因为从第一种假设可得这个结论：自然界的一切现象甚至都是偶然性的。第二种假设认为物理现象所以有必然决定关系乃是由于事物不象我们一样地持续下去，从而促使我们把那经历绵延的自

我当作一种自由的力。所以每种对于因果的明确看法，在我们知道自己的意义时，自然而然地会引起人类自由这个观念。可是不幸得很，人们已经养成对于因果原理同时采取两种意义的习惯；这是由于一种意义对于我们的想象力说起来较好听些，而另一种意义对于我们进行数学推论更加有利。有时候，我们特别想到物理现象的恒常陆续出现以及一种现象变成另一现象所要经过的内在努力。有时候，我们注意这些现象的绝对恒常性，并且从恒常性这观念通过不知不觉的步骤而过渡到数学必然性这观念，而数学必然性这观念和按照第一种意义讲的绵延是不相容的。我们认为让两种看法彼此混合是没有什么害处的，并且有时着重这种看法，有时着重那种看法，看我们对于科学的要求是多多加以照顾或不大加以照顾而定。但把具有这种模棱两可形式的因果原理应用于意识状态的陆续出现，乃是轻率地和毫无意义地使自己陷入种种无法解决的困难。关于力的观念其实是和关于必然决定关系的观念不相容的，这观念（好比说）习惯于和必然这观念混合在一起；而这正是由于我们曾把因果原理应用于自然界。一方面，我们只根据意识的见证才知道力是什么样子。而对于未来动作在现在已绝对地被决定这一点，意识没有肯定什么，甚至搞不清楚。经验所告诉我们的只有这些；如果我们以经验为据，则我们应当说我们觉得自己自由，应当说我们把力看作（不管看得对或错）一种不受拘束的自发性。但在另一方面，力这个观念被人们邀请到自然界来，它跟自然这个观念在自然界携手同游而在旅行终了回去以前早就被腐化了。回去时，它已充满了关于必然的观念；鉴于我们使它在外界所起的作用，我们认为力严格必然地决定那些为力所引起的效果。在这里又可看出，意识所犯的错误来自这种事实：意识并不直接地观看自己而是通过一种折射观看自己，这种折射要通过意识所借给对外知觉的种种形式，而对外知觉不先在这些形式上留下自己的迹痕就不会把它们归还。在力这观念和必然决定这观念二者之间可以发生（好比说）一种调和。一方面是外在现象彼此之间完全机械式的决定关系，另方面是我们使用力气对于方所引起的动作之动力式关系；在我们眼光中，前种关系现在采取了后种关系的同样形式。但是反过来，后种关系采取了一种数学推论的形式，而人类的动作被认为机械地，因而必然地出自那产生动作的力。毫无疑问，两个不同的并且几乎相反的观念之这番混合对于常识是有种种方便的；因为这番混合使我们对于我们生活中两个瞬间之间所存在的关系以及对于那把外界两个先后瞬间联系起来的关系，能用同样的方式加以设想，又能用完全同样的字眼加以表示。我们已经看出：虽然我们最深层的意识状态跟数目式的众多性格格不入，我们却把这些状态分裂为外于彼此的部分；已经看出：虽然具体绵延的合因素互相渗透。那通过广度而把自己表现出来的绵延却把各瞬间显示得彼此有别，如同散布于空间的种种物体一样。那末在我们生活的各瞬间之间，当生活已被（好比说）客观化了的时候，我们建立一种类似外界因果关系的关系，那又有什么可奇怪的地方呢？那末在自由努力这个动力学式观念和必然决定这个数学式概念之间，发生了一种又可比诸物理学内渗透作用的交换，那又有什么可奇怪的地方呢？

§136.自由努力和必然决定这两个观念虽在一般人心目中联系在一起，却在自然科学内仍被分开。

但在自然科学内，这两个观念的分开是一件既成的事实。物理学家可以谈论各种力，甚至可以用内心努力做比拟来设想力的作用方式，但是他决不会把这种假设放到科学的解释里去。有些学者仿法拉第的样子以动力点代替占空间的原子；就是这些学者也用数学方式来处理力的中心和力的路线，而并不理会作为一种活动或作为一种努力的力自身。这样讲来，我们可以明白，外界的因果关系是完全数学式的，又跟心理上的力对于被它所引起的动作之关系没有任何相象之处。

§137.心理学应该也把这两个观念分开。

现在到了时候可以补充这一点：内心的因果关系是完全动力式的，又跟两个互为条件的外在现象之间所存在的关系没有任何类似之处。因为外在现象能在一个纯一的空间里再度出现，所以它们之间的关系可用定律的方式表示出来；但是深藏的心理状态在意识内只发生一次而决不能发生第二次。对于心理现象的精细分析在开头就已使我们得到这个结论；而对于因果观念自身和绵延观念自身的研究仅仅证实了这个结论。自由是确实现在我们能把对于自由的看法明确地提出来。

§138.自由是确实有的，但是不可被界说的。

自由乃是具体自我对于它所做动作的一种关系。这种关系是不可被界说的，恰恰因为我们乃是自由的。因为我们能分析一种东西，却不能分析一种过程；我们能把广度分裂，却不能把绵延分裂。或若我们坚持要分析一种过程的话，我们就不知不觉地把过程变为东西，把绵延变为广度。正由了我们把具体时间分裂了，我们就把时间的各瞬间放在一个纯一的空间里；我们把已做好的东西去代替做的过程；既然我们在开始时对于自我的活动（好比说）加以固定化，现在我们看到自发性降为惯性，自由降为必然。这样讲来，对于自由提出任何正面的定义就一定会促成决定论的胜利。

难道我们为自由下这样一个定义，说自由动作是一种虽然已经被做完却当初可以不必被做出的动作吗？但是这个说法正和相反的说法一样，意味着具体的绵延和它的象征符号是绝对没有分别的。而一旦我们承认这种没有分别，我们方才所提出的公式之继续发展就会使我们得到最硬性的决定论。

难道又下这样一个定义，说自由动作是一种“即使一切条件都事先被知却仍然不可被预知的”动作吗？但当我们处理具体绵延时，要设想一切条件已被指出即等于把自己恰恰放在正要做出这动作的那一瞬间。又有人承认，对于内心绵延的内容可以事先加以象征式地设想。我们已说过，这等于把时间当作一种纯一的媒介，又等于用新的字眼重新肯定绵延自身和绵延象征绝对没有分别。仔细研究关于自由的这第二种定义又一次地把我们带到决定论的面前。

难道最后下这样一个定义，说自由动作是一种并未被它的原因所必然决定的动作吗？但是或者这些字眼失去它们的意义；不然的话，照我们的理解，这等于说同样的内在原因不一定总引起同样的结果。这样一来，我们就承认了一个自由动作的心理前件可以再度发生，就承认了自由表现于一种其各瞬间彼此类似的绵延里，就又承认了时间是一种象空间一样的纯一媒介。从而

我们就又回到关于绵延自身及其空间象征二者没有分别的观念上去；若继续追究我们所下的这个定义，我们又一次地从定义里得到决定论。

现在来总结一下。无论从那方面要求对于自由加以解释（虽然我们起先没有这样想到）归根结蒂是提出来问：“时间能被空间充分地表示出来吗？”如果你在处理已经过去的时间，我们对这问题的回答是：能够。如果你在谈论正在发生的时间，我们的回答是：不能。我们知道，自由动作发生于正在进行的时间内，而不发生于已经过去的时间内。所以自由是一种事实，在我们所观察到的种种事实中没有一件比它再更清楚。自由问题的种种困难以及自由问题自身都是一种愿望所产生的：这愿望即是要把广度所具有的同样属性赋与绵延，要以同时发生来解释陆续出现，要使用一种语言以表达自由观念，而这观念却显然无法译成这种语言。

结　论

§139.近代心理学认为，我们是通过自己的结构所借来的种种形式以知觉事物的。

为了总结以前的讨论，我们拟暂时丢开康德的术语以及他的主张（事后再回到它），而拟采取常识的观点。我们觉得近代心理学特别关心证明：我们是把我们从自己的结构所借来的某些形式做为媒介以知觉事物的。自康德以来，这种倾向越来越显著。这位德国哲学家在时间与空间之间，在广度与强度之间，以及（照今天的说法）在内心意识与对外知觉之间，划了一道鸿沟。可是经验论派在把这番分析向前推进一步时，企图以强度来重造广度，以绵延来重造空间，以内心状态来重造外在性。心理学在这方面的工作并有物理学参加来使其完成。物理学指出：如果我们要预知未来现象，则我们必得把现象在我们意识中所产生的印象扫除干净，并把感觉当作关于实体的记号看待，而不当作实体自身看待。

§140.但是自我的种种状态难道不是通过我们从外界借来的种种形式而被知觉的吗？

我们觉得我们有很好的理由来提出这个相反的问题：自我自身种种最明显的状态（我们相信我们直接掌握了它们）是否不是通 过我们从外界所借来的某些形式之媒介而被知觉的，而这样一来，外界就把我们所借给它的东西归还了我们。“先天式”地看来，经过的情况多半是这样的。理由在此：我们已把物质安放在方才所提到的种种形式里，我们倘若假定这些形式完全来自心灵，则我们想经常把这些形式应用在事物上而不致于使事物留下一些标志在这些形式上，那就是一件难于办到的事。在这种情况下我们若还利用这些形式以获得关于自己的知识，那我们就冒着这番危险：在把自我放入一种架格中（即外界）之后，我们会把自己在这架格中的反映当作自我的色调。可是人们还可再进一步而提出这个说法，说适用于事物的种种形式不完全是我们自己的贡献，说它们是物质和心灵二者调和的结果，说我们如果给了物质许多东西则我们多半会从物质得到一些东西，又说这样一来，当我们企图在外界作完一次旅行之后再来掌握自己的时候，我们就已经不再不受拘束了。

§141.我们必得去掉空间这观念才能理解心理状态的强度、绵延、与自由决定。

为了确定物理现象彼此之间的种种实在关系起见，我们在对于它们的观察方法与思想方法上把凡是跟它们显然有抵触的东西尽行抽开。恰恰同样地，为了看出原始状态中的目我起见，心理学应该对于显然带着外界标志的某些形式加以扫除或加以改正。这些形式是什么呢？当心理状态被彼此分开而作为多个不同的单位时，它们似乎是多少有些强度的。其次，再从它们的众多性方面来看、它们在时间里开展着而构成绵延。最后，在它们的彼此关系上，又从其在众多性中始终保持某种单一性这点而言，它们好象互相决定。

强度、绵延、自由决定是我们对之要加只澄清的三个观念；为澄清它们，我们要把它们因受外界侵犯而得来的东西，简言之，因受空间观念影响而得来的东西，尽行扫除出去。

§142.强度是性质，不是数或大小。

让我们先研究三个观念中的头一个。我们看出心理现象自身是纯粹的性质或是性质式的众多体，而在另一方面，那产生它们并位于空间的原因乃是数量。这种性质变为关于数量的记号，我们并疑心在性质后面有着数量：从这方面设想，我们就把这性质称为强度。所以一个简单状态的强度不是数量，而是数量的性质记号。你将发现强度是两种东西的调和：一种是纯性质，而这性质就是意识状态；一种是纯数量，而这数量就必然是空间。当你研究外界物体时，你把各种力放在一边，承认它们存在而只注意它们种种可测量的和有广度的效果。这样，你在这种时候毫无顾虑就放弃这番调和。到了你分析心理状态的时候，那你为什么要保持这个混合性的概念呢？如果在你之外，大小永远没有强度，则在你之内，强度永远不是大小。正由于这点被忽略过去，所以哲学家不得不辨别两种数量：一种是广度性的，一种是强度性的。可是他们始终未能指出这两种之间有着什么共同点，或未能说明同样的“增”字“减”字怎能用在这样不相同的东西上。心理物理学种种夸大的地方同样地要由他们负责；因为一旦我们按照打比喻以外的任何意义而认为感觉能够在数量上有增加，则这是鼓励我们会谈一步追问感觉到底增加了多少。虽然意识不测量强度性的数量，我们不能据此就认为科学不能对之间接加以测量，如果它是一种大小的话。所以或者心理物理学的公式是可能的，不然的话，简单心理状态的强度就是纯性质。

§143.我们的意识状态不是无连续性的众多体。

现在来讨论众多性这个概念。 我们已经知道，为了构成一个数目，我们首先必得对于一个纯状态不是无连续性一的媒介，即对于空间，有一个直觉，而在这媒介里，彼此有别的各项目可以排成一个行列。其次，我们必得有一种渗透过程与组织过程，经由这过程，这些单位被动力式地加在一起而构成所谓一种性质式的众多体。这些单位所以能被加起来乃是由于有了这番动力式的过程；但是它们所以彼此有别乃是由于它们存在于空间。因而数目或无连续性的众多体也是一种调和的结果。当我们研究物质对象自身时，我们将这番调和丢开，因为我们认为它们是具有不可人性的和可被分割的，即是无限地有别于彼此的。所以当我们研究我们自己时，我们也必得把这番调和丢开。由于未做到这层，联想论犯了许多错误：例如它想通过种种不同意识状态的相加来重造一种心理状态，从而把自我的象征代替自我自身。

这些初步考虑使我们能够从事本书的主要任务，即对于绵延、自由决定这些观念加以分析。

§144.内在的绵延是一种性质式的众多体。

在我们之内的绵延是什么呢？它是一种性质式的众多体，跟数目没有丝

毫相象的地 方；它是一种有机体式的演化，而这演化尚未成为一种正在增长中的数量；它是一种纯粹的多样性，其中没有彼此制然有别的性质。简言之，内在绵延的各瞬间并不是外于彼此的。

§145.我们在外界找不到绵延，只找到同时发生。

在我们以外有什么样子的绵延呢？只有现在；或者只有同时发生，如果我们愿意这样说的话。外物无疑地在变化着；但是我们如果保持“ 陆续出现 ”这动词的平常意义，则除了对于一个在想着它们的意识而言外，这些瞬间并不是陆续出现的。我们在指定的时刻观察到整个一系列同时发生的位置在我们之外；而先于这些的同时发生已经完全消失。把绵延放入空间其实是自相矛盾的一件事，其实就是把陆续出现放在同时发生之内。所以我们一定不要说外界物体持续下去，而要这样说：它们里面有一种不可描述的根据，由于它，我们要在自己绵延的先后瞬间对它们加以研究而不致于看出它们有了变化，是一件做不到的事。但是这种变化并不涉及陆续出现的意思，除非我们按照一种新的意义来解释这个字；我们前面已经讲过，科学与常识在这一点上是一致的。

这样讲来，我们在意识内发现种种状态，它们陆续出现，而不彼此有别。我们在空间则发现种种同时发生，它们不陆续出现，而彼此有别；所谓彼此有别就是指后一种出现时前一种已经不存在的意思。在我们之外，有彼此外在而没有陆续出现；在我们之内，有陆续出现而没有彼此外在。

§146.可测量的时间这个观念来自陆续出现与彼此外在这两个观念的调和。

在这里又有了一种调和。那些构成外界的同时发生虽然彼此有别，但对于我们的意识而言是陆续出现的：我们于是认为就它们自身而言，它们具有陆续出现这种属性。所以人们有了一种观念，认为事物持续下去，象我们一样，又认为时间可放到空间里去。我们的意识这样就把陆续出现引入外界物体；与此同时，外界物体反过来对于我们内在绵延的先后瞬间在其彼此关系上则加以外在化。物理现象的种种同时发生是绝对彼此有别的；意思是说，有了后一个同时发生的时候，前一个就已经不存在了；而在内心生活里，陆续出现含有互相渗透的意思。这些同时发生把内心生活切成许多也是彼此有别和互相外在的片段。这种切割情况恰如钟摆的切割一样：钟摆把发条之动力式的和未被分割的张力切成许多彼此有别的片段，并且把这种张力（好比说）向两头散开。这样一来，通过一种真正的渗透过程，我们得到了一种混合观念，认为有一种可被测量的时间；从其为一种纯一体而言，这种时间就是空间，从其为陆续出现而言，它就是绵延；换言之，这观念在骨子里是一个自相矛盾的观念，它把陆续出现放到同时发生里去。

§147.科学既从外物界去掉绵延，则哲学必得从内心界去掉空间。

在对外物进行仔细研究时，科学把广度与绵延这两个因素拆开。因为我们已经指出过，科学对于绵延不保留旁的而只保留同时发生，对于运动自身不保盅旁的而只保留运动物体的位置，即不动性。二者在这里被分得清清楚

楚，而这番分开使空间得到种种好处。

所以在研究内心现象时我们要重新把二者分清楚，可是这回要使分开有利于绵延。推论式的理智为了好了解内心现象起见，已把内心现象分开和排列在纯一的媒介里：经过这番手续的或者已经发展好了的内心现象当然不是我们所要研究的对象。种种内心现象通过互相渗透而构成一个自由人的不断变化；有这种作用的并且正在发展中的内心现象才是我们所要研究的对象。在其原始状态被这样恢复之后，绵延就完全显得是一个性质式的众多体，是一个其中各因素互相渗透之绝对多样性的体系。

§148.忘记把广度与绵延分开就使一派人否认自由，又使另一派人为自由下定义。

正由于人们忘记做出这种必要的分开，所以一派人否认自由，而另一派人为自由下定义，从而也不知不觉地否认自由。他们在事实上这样提问：在全部条件被指出之后，动作可否被知。不管他们从正面回答或从反面回答，他们都承认我们可以设想全部条件已经事先被知。如我们所已指出，这等于把绵延当作纯一性的东西看待，等于把强度当作有大小的东西看待。

他们或者说，动作被它的种种条件所决定；他们说这句话时并未看出他们在利用因果这个字的双重意义，从而把两种彼此格格不入的形式同时给予绵延。他们或者诉诸能量守恒律，而不问明这定律是否同样地适用于两种不同的瞬间：一种是外界物体的瞬间，这种瞬间彼此相等；一种是一个活生生的、有意识的存在者之瞬间，这种瞬间越来越获得较丰富的内容。总之，不管人们对于自由有什么看法，要不是我们把时间和空间等同起来。则自由是无法否认的；要不是我们要求空间应当充分地代表时间，则自由是无法界说的；要不是我们把陆续出现与同时发生混淆在一起，则我们对于自由这问题无论从这方面或从那方面都无法进行争论。这样说来，任何形式的决定论都将被经验驳倒，而任何为自由下定义的企图都将使我们陷入决定论。

§149.把广度与绵延分开有利于自然科学，但不利于语言与社会科学。

我们可以问为什么科学在处理外界事物时那样自然地把广度与绵延分开，而在涉及内心状态时要把它们分开就要花费这大的力气并惹起这许多反感：我们也不难于找出其中的理由。科学的主要目的在干预知与测量；要不是我们假定物理现象不象我们自己同样地持续下去，我们就无法预知；在另一方面，我们唯一能测量的东西就是空间。所以在性质与数量之间，在真正绵延与纯粹广度之间，自然而然地发生了这种分开。但在谈到我们的意识状态时，保持二者不分的错觉对于我们只会有好处而无坏处：我们通过这种错觉，可使意识状态分享外界事物的彼此外在性，因为这番彼此有别以及这种凝固化过程同时使我们可不理会意识状态的不稳定性而把固定不变的名称给予它们，使我们可不理会意识状态的互相渗透而把彼此有别的名称给予它们。这使我们能把它们客观化，能把它们投入到社交生活的川流中去。

§150. 所以有两种不同的自我：（1）基本的自我，（2）基本自我在空间和在社会的表现。只有前者才是自由的。

所以最后有两种不同的自我，其中的第二种是第一种的（好比说）在外界的投影，是第一种在空间的以及（好比说）在社会的表现。我们通过深刻的内省以达到第一种自我。这番内省使我们掌握我们的种种内心状态，并使我们把它们当作活生生的、经常在变化着的东西，又把它们当作不可测量的状态：这些状态彼此渗透并且它们在绵延中的陆续出现跟它们在空间里的并排置列丝毫没有共同的地方。但是我们掌握自己的时候是非常稀少的。我们所以只在很少的时候才是自由的，就是这个缘故。大部分的时候。我们生活在我们自己之外，几乎看不到我们自己的任何东西，而只看到自己的鬼影，被纯绵延投入空间之无声无嗅的一种阴影。所以我们的生活不在时间内展开，而在空间展开；我们不是为了我们自己而生活，而是为了外界而生活；我们不在思想而在讲话；我们不在动作而在被外界“所动作”。要自由地动作即是要恢复对于自己的掌握并回到纯粹的绵延。

§151.康德舍不得否认自由，但把自由的自我放在空间与时间二者之外。

康德的大毛病在于把时间当作一种纯一的媒介。他没有注意到，真正绵延是互相渗透的瞬刻所构成的；没有注意到，当真正绵延好象具有一个纯一整体的这种形式时，这是由于它被排列在空间。因而康德对于空间与时间二者的区别在骨子里等于把这二者混淆起来，又把自我的象征和自我自身混淆起来。他认为，除了通过并排置列的方式外，意识就不能知觉心理状态；他忘记了，这些状态被并排置列又被彼此辨别于其的媒介当然是空间而不是绵延。这使他相信，同样的状态可在意识的深处再度出现，恰如同样的物理现象可在空间再度出现一样；当他认为因果关系在内心界有着在外界同样的意义和同样的作用时，他至少隐约地承认了这点。这样一来，自由就被他弄成为一种不可理解的事实。然而由于他对于他所企图在范围上加以限制的内在知觉有着无限的信任，虽然这信任并非有意识的，他对于自由的后仰仍是不可动摇的。所以他把自由提升到本体的领域去了。由于他已把绵延和空间混淆在一起，他就把这个确实在空间之外的、真正的、自由的自我变成一个被认为也在绵延之外的，因而是我们知识能力所不能及的自我。但是实在的情况是这样的：任何时候我们通过很大的反省努力，不去注意那追随我们的阴影而反诸自己，那时候我们就可以知觉到这个自我。虽然在一般情况下，我们进行生活与进行动作一般地是在我们之外，是在空间内而不在绵延内，虽然我们通过这种形式致令那把同样结果跟同样原因联系在一起的因果律对于我们有所借口，可是我们总能回到纯粹的绵延里去；而在这绵延里，各瞬间是内于彼此而又异于彼此的，并且一个原因再也不会重复产生它的结果，因为这原因自身永远不能重复出现。

§152.康德把时间和空间二者都看作纯一的。

康德把真正绵延及其象征混淆在一起，他的学说的优点和弱点都与这点有关。康德设想一方面有“物自体”，一方面有纯一的时间与纯一的空间，物自体通过这种时间与空间而被折射出来。他认为从此在一方面就出现了现象性的自我，即意识所知觉的自我，在另一方面就出现了外界的各种物体。

照这种说法，时间与空间不在我们之外，也同样地不在我们之内；内外的区别自身是时间与空间的作用。这种主张的好处在于为经验性的思想打好坚固的基础，又在于保证现象（从其为现象而言）是充分可被知的。我们确实可以把这些现象看作绝对的而抛弃那不可理解的“物自体”，要不是实践理性向我们提出了警告的话。实践理性是我们天职的启示者；它象柏拉图的回忆一样，走来告诉我们：“物自体”是实有的，虽为我们看不见，却存在着。康德认为在意识质料与意识形式之间，在纯一性的东西和多样性的东西之间，有着显著的区别；这种区别就是决定整个这种学说的因素。但是要不是时间也被看作一种媒介，而这媒介对于它自己里面被什么东西塞满是漠不关心的，则这种区别不会被提出来。

§153.但若时间（作为绵延）是纯一的，则科学就能对它加以处理。

但是如果照着直接意识所知觉它的样子来讲，时间是纯一的媒介，如同空间一样，那末科学对它就能加以处理，好象对于空间能够一样。 我们已经设法证明过：绵延从其为绵延而言以及运动从其为运动而言是数学所无法掌握的：数学对于时间掌握不了旁的而只掌握同时发生，对于运动掌握不了旁的而只掌握不动性。这是康德甚至反对康德的人们所好象没有看出来的一点。

他们告诉我们，所谓现象界是为了科学知识而建立的，而在现象界内凡不能变为同时发生的东西，即不能放入空间的东西，都是无法通过科学而被知的。

§154.自由却变成不可理解的了。康德的解决法。

其次，在那被假定为纯一的绵延里，同样的状态可以一再发生，因果关系会含有必然决定关系的意思；而一切自由都变成不可理解的了。“纯粹理性批判”就产生了这样的结果。康德本可以从此推论：真正的绵延是多样性的。这样推论就可解决第二种困难，因而会使康德去注意第一种困难。但是康德没有这样做，他宁愿把自由放在时间之外，而在现象界与本体界二者之间划了一道无法越过的鸿沟。他把现象界连根带叶交给我们的悟性，而对于本体界则不许我们问津。

§155.顾到真正的绵延就可纠正错误。

但是这番区别也许说得太过分了，这道鸿沟延就可纠正错误。也许不是他所设想的那样难于越过。因为如果照意识在仔细注意时所知觉的样子来看，真正绵延的各瞬间是互相渗透的而不是并排置列的；又如果这些瞬间在彼此关系上构成一个多样性的体系，而在这体系内，必然决定这一观念丝毫没有意义：如果这样，则那被意识所掌握的自我就是有自由的，则我们对于自己就有绝对的知识。但在另一方面，正因为这个绝对是经常跟现象混合在一起的，并且它以现象来充满自己又自己渗透到现象里去，所以这些现象自身可被数学推演手续处理的程度不是人们所肯定的那样大。

§156.我们跟康德一样，假定有一个纯一的空间。对于空间的直觉是人类所独有的，并为社会生活开辟道路。

所以我们曾假定有一个纯一的空间；我们跟康德一样，把空间自身同那些充满空间的物质分别清楚。我们跟他一样地承认：空间是“我们感性的一种形式”，而我们在这里的意思不过是：其他心灵，例如动物的心灵，虽然对于物体能有知觉，可是它们既不能把物体彼此分别得很清楚，又不能把物体和它们自己分别得很清楚。对于纯一媒介的这种直觉是人类所特有的；这直觉能使我们对于种种概念在其彼此关系上加以外在化；这直觉把事物的客观性启示给我们：因而这直觉是社会生活的预兆，又从两方面为社会生活开辟道路。一方面它替语言准备好了一切条件；另一方面它向我们指出有一个外界，而这个外界跟我们自己完全不同，又是一切心灵之共同的知觉对象。

§157.但若具体绵延是多样性的，则心理状态对于动作的关系是独特无二的，则我们就可正确地认为动作是自由的。

若照意识在仔细注意时所知觉到的样子来讲，自我是活生生的；它的种种状态既是未被辨别清楚的又是不稳定的。要把这些状态分开而不致于改变它们的性质，又不致于使它们有了固定的格式，或者要用言语把它们表达出来而不致于使它们变为大家公共的财产：这些都是做不到的事。我们已树立了这样一个自我以和纯一空间对立。这个自我那样清楚地辨别外物，那样容易地用符号表达外物；对于这个自我，把同样的种种区别引入它自己的生活中去是一个很大的引诱；对于它，把一大堆彼此被辨别清楚的、并排置列的、用言语表达出来的项目来代替它自己种种心理状态的互相渗透，来代替这些状态之性质性的众多性也是一个很大的引诱。这样的一个自我怎能抵得住这些引诱呢？这样一来，我们就得到一种时间，它是纯一性的，它的各瞬间被串连在一根线上；我们反而没有得到一种绵延，它是多样性的，它的各瞬间是互相渗透的。我们得到了一个可被人工重造的自我以及种种简单心理状态，而这些状态可以彼此凑合又再分开如同用字母拼成文字一样；我们反而没有得到一种内心状态，其先后各阶段是独特无二的，是无法用死板文字来表达的。我们知道，我们不能把这种做法仅仅当作一种象征表示，因为当前性的直觉与推论式的思想在具体实在界是二而一的东西，又因为我们起先只拟用以解释行为的那套说法终于在解释之外同时控制了我们的行为。我们的种种心理状态本来是彼此分开的，现在却被凝固化了。一方面是这样结晶了的观念，一方面是我们对外的动作，在二者之间我们看见有种种固定联想被形成。神经纤维通过一种过程以得到反射动作；由于我们意识对这过程这样进行模仿，机械性的动作就逐渐地把自由浸没起来[1]。正在这个当头，联想论

---

[1] 那些可同反射动作相比的有意动作，勒努维尔（Renouvler）已经提过；他认为在紧要关头才谈得上自由。但是他似乎没有注意到这些：一来，我们的自由动作在绵延的每一瞬间都进行于我们意识的深处，这番进行（好比说）连我们自己都不知道；二来，对于绵延的感觉正来自这个泉源；三来，绵延是多样性的和连续性的并且我们的自我在其中演化着，没有这种绵延则根本在道德方面不会有任何紧要关头发生。这样看来，对于一个指定动作加以研究，甚至加以仔佃的研究，也不能解决自由问题。我们的多样性的意识状态，其整个系列必得被考虑到。换言之，解决这问题的关键要住对于绵延这观念的精密分析里去找。

派和决定论者从一方面出现，康德从另一方面出现。由于他们都只注意我们意识生活的最平凡方面，所以他们所看到的是种种判然有别的状态；这些状态能在时间内一再出现。如同物理现象一样；因果律对于这些状态是适用的，并且可以说，乃是本着这定律适用于自然界的同样意义而适用于它们的。在另一方面。这些心理状态被并排置列在一个媒介里，在其中同样的事实可以一再出现；这媒介并呈现种种外于彼此的部分；由于这种情况，这两派学者就毫不迟疑把时间变为纯一的媒介，又把时间当作空间看待。从此以后，在绵延与广度二者之间，在陆续出现与同时发生二者之间，一切区别都被取消。到这时，唯一可做的事是把自由骗逐到大门外去。如果你不能完全摆脱你对自由的传统尊敬，那你就只能经过应有的隆重仪式把自由护送到“物自体”之超自然的境界里去，而这境界的神秘门限是我们的意识所无法越过的。但从我们看来，还有第三条路可走。我们在生话中有时做出重要决定；这些时刻是独特无二的，永远不能再度出现，如同一个国家的过去历史永远不能重演一遍一样。第三条路就是要我们在思想上回到这种时刻去。我们应该首先明白：这些过去状态所以不能用文字充分地表达出来，或者所以不能通过简单状态的并排置列而被人工地重造出来，正是由于在其动力式的单一性上以及在其完全性质式的众多性上，它们是我们真正的、具体的绵延之阶段；而这种绵延是一种多样性的、活生生的东西。其衣，我们要明白：我们的动作出自一种心理状态，而这状态是独特无二的，永远不能再度出现的；我们的动作所以被宣称为自由的，正是由于这动作对于这状态的关系是无法以一条定律表示出来的。我们最后要明白：一来，必然决定关系这个观念自身在这里丝毫没有意义；二来，在一动作尚未完成之前，我们谈不上能否预知这一动作，而在一动作既已完成之后，我们也谈不上能否断定相反动作的可能性。因为在具体绵延里，要使一切条件都被知道即等于把自己置身于动作正在进行的那一刹那，而不等于去预知这一动作。有一种错觉使一派学者认为自己不得不否认自由，又使另一派学者觉得一定要为自由下一个定义；对于这个错觉我们也要搞个清楚。这是由于有了一种转移：具体绵延的各因素是互相渗透的，象征绵延的各瞬间是并排置列的；而人们通过不知不觉的步骤从具体绵延转移到象征绵延，因而从自由的活动转移到被知觉的机械动作。这又是由于虽然我们任何时候愿意反诸于己，我们那时候就是自由的，可是我们很少时候愿意这样做。这最后是由于即使在自由动作确已发生的情况下，我们一方面对于动作加以讨论而另方面不要把动作的种种条件外于彼此地排列出来，即不要使之被排列在空间而不再呈现在纯绵延内，这是一种做不到的事。这样说来，自由这个问题来自一种误解；这问题对于近代学者的关系就象伊利亚派的僻论对于古代学者的关系一样。如同那些僻论一样，这问题的根源在于一种错觉；通过这错觉，我们把陆续出现与同时发生，把绵延与广度，把性质与数量，混淆在一起。