

尚志學會叢書

時間與意志自由

商務印書館發行

0002894

159

會 尙
叢 志
書 學

時
間
與
意
志
自
由

Henri Bergson 著
潘 梓 年 譯

商務印書館發行

作者序言

我們必得要用文字來表白我們自己，我們平常總是在空間的詞面裏運思。這就是說，語言要求我們在我們的諸般觀念之間造出和物質諸體中間所有的同樣顯明而清晰的區別來，同樣底「不連續」來。這種「把思想同化於物體」在實踐生活中是有用的，在大多數的科學裏是必需底。但我們可以問：某幾種哲學問題所提出無法解決底諸難題不會是起於我們的把原非占在空間底諸現象一個挨着一個地誤排在空間裏嗎？是不是止要把我們圍着牠互毆底那些拙笨底象徵撕去，我們就可以停戰？當把無外展底翻成外展底，把質翻成量這樣的一種不正當翻法把矛盾引進了問題的核心時，這矛盾就自然一定要在答案中再現。

我所選取底問題是形而上學和心理學所共有的，即自由意志的問題。我所想證明的，是，定命論者和其反對者的討論是先把久和外展，蟬聯和並時，質和量弄混了：這個混

淆一經驅散，我們大約就可眼見着對於自由意志的反對，給牠所下的定義，乃至，在某種意義內，這自由意志的問題的本身，都隨着那混淆消失去。證明這一點就是現在這卷書第三部的目的：頭上底兩章，一講強度的概念，一講久的概念，是當做第三章的導言而寫的。

一八八八年二月，H. Bergson。

英譯者序言 (節譯)

柏格森亨利路易於一八五九年十月十八日生於巴黎。他在一八七八年入師範學校，於一八八一年得哲學學士學位，於一八八九年得文學博士學位。他在各省省立及巴黎公立各中學校歷主講席之後。於一八九八年任高等師範學校講師，一九〇〇年以後就在法蘭學院爲教授。於一九〇一年他被選爲倫理政治科學研究會會員。

(上略) 在繙譯下面他這部意識之直接材料論 *Essai sur les données immédiates de la conscience* 時，我會處處得到他的合作底大便利，而他所給我的幫助要算是最爲殷勤不倦的了。這書的原本是寫於從一八八三年到一八八七年數年中而出版於一八八九年。(下略)

在法國，這論文已出到第七版了。真的，關於柏格森教授之著作最可驚異的事實是他的著作不但風行於專門哲學家的案頭并且也流行於受過普通教育的一般人。他所

採用的方法不是哲學界所慣用底那種概念的抽象底方法。他以為真實不是用什麼思想的羅織所能得到的；牠是當前經驗中的一個流，一個變的過程，要用直覺，同情底內視去摺捉的。概念把這真實的綿延不斷底流破為互相外視（或外互）底許多部份，這對於語言和社會生活很為便利，在實用上頗有益。但牠們（概念）不能使我們得到生命和那真實的運動；牠們只能以一種人為底拼湊，一種死底片段的籠攏來頂替了這個生命這個真實，因而惹起了許多糾紛，為從來的唯智派哲學所無法解脫，而其實呢，牠們（糾紛）壓根兒就是解決不了的。柏格森教授丟開了從唯智哲學裏去尋求解決法底迷夢，叫他的讀者把這些真實的碎片拋在腦後，把自己浸入萬物的活底川流裏去看那些糾紛的被這沛然莫能禦底急流沖洗去。

在現在這卷書內，柏格森教授先講意識諸狀態的強度。他指出量底差別只能用於於大小，講到末了就是只能用之於空間，而強度就其本身講是純乎是質底。於是從這獨立底意識諸狀態再講到牠們的衆多時他看見衆多有兩種形式：量底或披離底衆多包

含着空間的直覺，但意識諸狀態的衆多完全是質底。這個正在展開中的衆多就構成了久（或綿延），這久是一個沒有裂痕底蟬聯（或繼承）是許多翻新得如此厲害竟至沒有一次雷同底分子的一種穿織。他指出一個一色底可量底時間的觀念是一種人造底概念，成於空間觀的闖入了純久的領域。真的，柏格森教授的全部哲學是以他的真的具體的久之概念和這種久的覺得爲中心的；當我們的意識撒脫了俗套和習慣而回復了牠的自然面目時就可以有這個覺得。他在哲學中最大諸錯誤的根苗上找出了一個混淆，就是把抽象底時間和這個具體底真久視同一物；這抽象底時間是數學，物理學，乃至語言和常識用來替代那真久的。把這些研究的結果一應用到自由意志的問題上去，他就指出那些糾紛都是起於人的立足於動作已被做成以後，并且用的又是概念的方法。用正活着正發展着底「自己」底眼光看去，就可以指出這些糾紛的全屬幻景，而「自由」雖則不能用抽象底概念底詞面來詮定，卻可宣告其爲觀察所建起底最清楚底事實之一。

想用一句話來把一部哲學收拾起，其必引起誤會也無疑，但也許柏格森教授的哲學的精華有一部分是可以從一句格言中掇拾着的（我得了他的許可，）就把那句格言屬在這部繙譯之前了：——「如果一個人要去向「自然」問她創造活動的理由，又如果她是高興聽而回答時，她將說——「莫問我，到靜默中去了微，竟要像我是靜默底，并且是不要說話底。」」

一九一〇年六月，F. L. Pogson 於牛津。

重譯者序言

在中國，大概都知道柏格森的哲學是以其生物學爲出發點而以所謂創化論爲中心點。但一種學說之成爲一種學說，一定是各方面都爲其脈絡所通，根源所據，然後牠的系統纔能成；而我們要了解一種學說也非從各方面去研究牠就所知不全，難免盲人摸象的妄執。「在下」這部翻譯，時間和自由意志，是柏格森的學說在心理學方面底根據；其創化論已經介紹到了中國，這書似乎有繼之介紹的必要。

這翻譯所根據的是英譯本；英譯時，據譯者說，是處處得着作者的合作底，想是不會有什麼錯誤的了。現在重譯時，既未得到英譯時那種幫助，譯者能力又太薄弱，錯誤恐怕錯到太大；譯者除向作者爲責任上底聲明外，還望讀者多多賜教！

本書的內容和方法，作者序言和英譯者序言已有很好底介紹；我這裏還想加說幾句的是——

(一) 作者態度的謹慎和研究的周詳。大凡一個學者的說話都是不肯輕於出口的；一句話一定要左思右想，把牠的分量和意義配合得錙銖悉稱，把牠可有的駁論照顯得纖悉無遺，然後纔肯說出。以前聽杜威講演時，見其訥訥如不能出諸口，一個字掛在嘴邊，要把兩手一頓二頓頓了半天纔把那字頓了出來，以爲這大概是杜威的口鈍。在他的著作裏也可以看到這樣情景。現在柏格森的說話是怎樣還沒有見到過，而其「筆之於書」時，則也大有訥訥如不能出諸口的神氣；要說個心理狀態之強弱非外展底大小就從種種感覺乃至情感上說來說去不讓有一絲遺漏；要說普通心理上所謂的時間，實在是空間，而非真久。就從衆多的怎樣應當區分爲兩種，質和量的怎樣容易在稍不細心底學者思想中混淆，等等方面，反復推勘；要說因果律的管不着自由人的心之活動。就把所謂定命論，所謂聯想主義，所謂科學中底預言，一一從各方面去分析研究，把因果律可以有的各種意義盡都摘發使牠無處隱藏；——并且還從極普通底日常生活中舉例說明，真所謂「心細如髮」「言重於山」。然後知要在學術上說一句話原非易事，杜威並

非口鈍。

(二) 治學最宜辨清分際。這分際有二，一是一個問題本身的分際，一是解釋這問題時意義上的分際。例如這個自由意志的問題，從其本身的分際講，把牠當做哲學上的問題看，和把牠當做實際行為上的問題看，我們的態度，我想是不會一樣的。別話不必說，就這柏格森本書中的說話就在那裏做我們的見證。他說，「……在那基本自己之中有一個寄生的自己，在不斷地蠶食這個基本自己。許多人就是過的這樣一種生活，到死也沒有知道自由是什麼東西。」又說，「這樣講起來，自由諸動作乃是例外，就是在那些最能控制他們自己的行為最能循了理性去做事的人們，自由動作仍是例外。」「我們日常生活的諸般動作，為我們常常在變化的諸般情感本身所喚起的，不敵為那些黏在這些情感上的不變影象所喚起的那麼多。」又說，「……雖則凡當我們高興回到「我自己」那裏來的時候我們就是自由底，但我們高興的時候竟是難遇得很。」這些話不是明明在告訴我們說，講到「基本」「自己」——這實在就是「自己」的本體，雖

則他不贊成康德那種「本體界」的說法——「自己」原來是自由的，但在實際上，一般人都被「寄生自己」侵蝕得太厲害而不自由了嗎？那麼，「高興」回去底「自己」和「例外」的自由動作，已經有人研究他是怎樣自由法的了，還有「不高興」回去底「自己」和非「例外」的「不知自由爲何物」的動作也不妨有個人來研究研究，他不自由到底是怎樣底不自由法，因爲這種「自己」和動作既已是人間所有而且還是大多數了。他們倆遇到了一處的時候一點也不必爭論，正如藥舖裏的掌櫃遇到了棺材舖裏的掌櫃不必爭論，一個說，人是不應當死的，一個說，人是不應當不死的，一樣。

從其解釋時意義上的分際講，自由二字我們能够給牠幾種意義不同的解釋。可以說，自由就是「要怎麼樣就怎麼樣」；也可以說，自由就是「不能捉摸得到」。照前說，所謂自由動作就應當是自己預先定下的，照後說，自由動作就應當是連自己也不能預先料到的。然既說是自己預先定下的了，那還不是將來做何動作現在已有了定局嗎？這還不是心理學底定命論嗎？既說連自己也不能預先料到的了，那還不是動作的到底怎樣

做，其權原不操在自己手裏而在身外的什麼手裏嗎？這還不是物理學底定命論嗎？這樣底左說又不是右說又不是，糾纏到纏不清楚，完全是因為沒有先把「自由」二字意義上的分際認辨清楚的原故；說第一說是心理學底定命論的，是用第二個釋義中底自由來駁第一個釋義中底自由了，說第二說是物理學底定命論的，則剛剛一反轉來；都可以說是牛頭不對馬嘴底駁難。所以，不先辨清一個問題解釋時意義上的分際而就互相詰難起來的人們，其辯論無有是處。（柏格森在第三章的終了時不肯替自由下定義，怕的是授了定命論者以口實，照我看，似乎也是把這個意義上的應有分際忽略了。）反過來，相信人家的學說時也有同樣的毛病；不先辨清這個人討論這個問題時其解釋這問題到底是用的是何種意義，就很容易犯誤把這學說應用到問題雖同意義卻異的場所去的錯誤。柏格森在這裏所說的自由意志是什麼一種意義呢？他說，「帶着我們人格的標記底動作就是真正自由的。」我希望讀這本書的人們，把柏格森這個意義上的分際辨認清楚而不要忘記，切莫發出牛頭不對馬嘴底駁難，說這書是反科學底；更莫不管三七二

十一無限制地應用，把這書引了去做自己辯論的護身符，鬧出「穿了婚服去赴宴」的笑話。

記得三年前中國有所謂「科學與人生觀的論戰」發生，一時也曾「戰雲四起」「烽火連天」，戰得頗為熱鬧，但結果是一羣「泥中鬪獸」沒會打出個青紅皂白。這「勞苦而功未高」的原故，我以為就在於兩方面沒有在開始時把問題的分際辨清。

這本書在學術上的貢獻對中國人講，我以為除了牠本身所有的價值如英譯者所說的那樣外，還有上述的兩種價值；以中國學術界的需要講，這兩種「副價值」還許比牠的「正價值」大些。中國人如不首先承受了這兩種，那就把人家的東西愈是販進得多，愈將使得中國人的思想混亂不清；反過來，如能有了這兩種，那就人家的無論什麼，我們都能從中尋出一點牠之價值所在的東西而使自己對於宇宙對於人生多了解到一方面。

中華民國十五年七月，潘梓年識於北京。

時間與意志自由

目次

第一章 心理狀態的強度

- 量底差別只能應用於大小而不能應用於強度 用物觀底原因或原子動機
計算強度的企圖 種類不同的強度 深底裏的心理諸狀態 欲念 希望
快樂 憂愁 審美諸情感 秀麗 醜麗 音樂詩歌美術 道德情感憐憫
意識諸狀態含有肉體底徵候 筋力底奮勉 注意和筋力緊張 強烈底情緒
忿怒 恐怖感動底感覺 愉快和痛苦 嫌惡 攝影底感覺 和其外著原
內 聲覺 強弱調子和筋肉奮勉 熱覺和冷覺 壓覺和重覺 光覺 測光
實驗 Delboeuf的實驗 心理物理學 Weber和Fechner Delboeuf
把感覺當做大小的錯誤 (一)攝影狀態的強度(二)感動狀態的強度強度和



衆多

第二章 意識諸狀態的衆多 久的觀念……………七一

數和其「一個」 數和隨之而起的空間之直覺 兩種衆多物質諸物體的衆多和意識諸現象的衆多 物的不可侵入性 一色底時間和純久 空間和其內容 經驗派的空間學說 空洞一色底周遭的直覺是人所特有的 看成一色底周遭的時間是可以化成空間底 久蟬聯和空間 純久 久是可量底嗎 動是可量底嗎 *Elapses* 派的妙論 久和並時 速率和並時 只有空間是一色底久和蟬聯諸意識底心 兩種衆多質底和量底 膚淺底心理諸狀態蒙着牠們外著原因的不連續性 把這些汰去了真久就能被覺得是一種質 「自己」的兩付面目在表面上是界說分底意識諸狀態深入一些是互相穿織而成爲一個有機底整個底諸狀態 語言對於感覺的凝固化底影響 分析要傷壞諸情感 深入些底意識諸狀態構成「我們自己」的一部分 只有求

助於那個實際底活着底「自己」問題纔有解決的可能

第三章 意識諸狀態的組織 自由意志……………一四四

動力論和機械論 兩種定命論 物理學底定命論 物的分子說 能力不滅說 如果能力不滅是普遍底生理底和神經底現象將有所必然但和意識諸狀態大約沒有關係 但那個不滅的原則是普遍底嗎 牠不可應用於活底東西和意識諸狀態上面去 以爲牠有普遍性的觀念是起於實際底久和抽象底時間的相混淆 心理學底定命論 隱含聯想派的心之概念 這包含着對於「自己」的不完全底概念 自由動作自由是根本「自己」的表現 真久和難逆料 我們的動作能是各不相同底嗎 到一個決心的過程的幾何學底表法 引誘定命論者和自由論者底諸謬論 真久和預言 鮑二對於彼得的動作的預言的條件(一)變成彼得(二)已經知道了他的結局動作 所含的三種謬論 天文學上底預言全恃運動的假設底加速率 久是不能這樣加速底

真久和因果 「同因同果」律 把因果看做依法底繼承 把因果看做預表
兩種預表(一)把預表數學上底預存隱含「無久」的意義但我們是在持續的
所以可以是自由底 (二)把預表看做有一個要用奮勉實現底將來之觀念不
含着定命論 定命論是把這兩種意義混在一起後產生的 自由是真實底但
不能證定

結論…………… 一三六

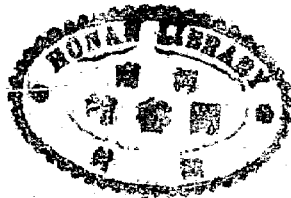
從借自外著世界底諸形式中所認取到底「自己」諸狀態 把強度看做質
把久看做質底衆多 外著世界中沒有久 外展和久一定得要分開 只有根
本底「自己」是自由底 Kant 把時間看做一色底的錯誤觀念 因此他把
那個自由底「自己」投諸時空二者之外 久是翻新底心理狀態對於動作的
關係是唯一底而動作是自由底

時間與意志自由

第一章 心理狀態的強度

各種意識
狀態能有
量的差別

各種意識狀態如感覺(sensation)、情感(feeling)、熱情(passion)、奮勉(effort)等等的能有消長，是通常所承認的；有人且說，一個感覺能說其比別一個同類感覺強兩倍，或三倍四倍。這後一說，是心理物理學家所主張的，到底怎樣我們以後再考究；但就是反對心理物理學的人，也不覺得說一個感覺比別一個較強，一個奮勉比別一個較大，這句話有什麼妨礙，以此而各種純粹內在狀態之間亦可有量的差別。而常識對於這一點，亦



絕不遲疑的與以判決；人們都說他甚暖或不甚暖，或他甚憂抑或不甚憂抑，這種甚不甚的差別，就是講到主觀的事實及無廣袤的東西上去也無人驚異。但這裏含一個很含混之點，含有一個遠過於通常所設想的重要問題。

這種差別
只能用於
於大不之
強能用之
於不之

當我們說這數大於那數或這體大於那體時，我們的意義很是明白。在這裏，我們都是講到兩個不等的空間（這個我們稍後還要詳加說明），我們叫包容得別一個空間的那個空間為較大。但一個較強的感覺怎能包容較不強的那個感覺呢？我們將說那第一個包含着那第二個嗎？我們達到強度較高的感覺非首先經過本感覺強度較低的一步不可嗎？我們這裏也談到某種意義的包者與被包者的關係嗎？這個強度大小的概念似乎的確是常識中的概念，但我們不能用之為一種哲學上的註釋而不陷入迷陣裏。這是無疑的，在一套數目裏後者是超過前者，但數目所有這按「等而上之」的次第而排列的可能，是因為彼此有包者和被包者的關係，所以我們覺得自己能够清清楚楚地說明這個大於那個。於是我們要問我們怎能把這不能互相疊合的強度，也做成這樣一

外展的和內斂的
大小是相等的
分別的兩種量

套等第？我們用什麼指標來辨認這一套裏的各份，是在遞增而不在遞減？但這樣一問常要問回到「爲什麼一個強度能和一個「大小」變爲的一個問題上來。

這不過是要避免通常辨別兩種量那種困難。兩種量就是一種外展的 (extensive)，量得的，一種內斂的 (intensive)，不許量的，但仍能說這一個比那一個的強度大或小。因爲這兩種大小既都被以「大小」之名，又都說能有增減，就已承認牠們是有共同之點了。但從這「大小」一語上着眼，一個外展的和一個內斂的，即一個有廣袤的和一個無廣袤的怎能有什麼共同點呢？如果我們在前者叫包容得別一個的那個爲較大量，如何到了沒有包容或被包容者的地方還在說量，說大小呢？如果一個量是能增減的，如果我們見得（譬如可說見得）那較小的是在那較大的之內，這個量不是因此就要是可分的，因而是有廣袤的了嗎？那麼，說有一個無廣袤的量不是一句矛盾話嗎？然而常人和哲學家都一致把一個純粹強度看做一個「大小」，好像是有廣袤似的。我們不但在用字上混同，並且在想起一個較大的強度和一個較大的廣度時，我們所體驗到的也是相等的。

想觀用那些
客觀原因
來辨別強
度但我門
斷定強
度不必
知道原因
的性質或
其大小

印象；在這兩事之中，那「較大」和「較小」兩詞所喚起的意像是相同的。如果我們自問這個意像是什麼東西所構成的呢？我們的意識又呈給我們一個包者和一個被包者影像。例如一個強度較大的奮勉，我們對之就想像一卷卷起的，長度較大的線，或一個在散開時要占較大之空間的發條的圖。在「強度」這個意像內，即或在牠的表詞內，我們將找到一個「現時縮緊久後要放開」的影像，一個「根本是有廣袤的東西，一個壓縮了空間（如果我們可以這樣說）的影像。」這樣使我們不得不相信我們已把強度變成廣度，我們在比較兩個強度時，至少在表明這個比較時，是用「兩個廣度間之關係」的那個含混直覺。但難於定奪的就是這件事的實在性質。

這裏，曾經有個立現於心頭的解答在此出現，就是用惹起那感覺或「我」（即意識者）之其他狀態的那些客觀（所以是量得的）原因之大小及數目來定牠的強度。一個較強的光之感覺是因有較多之光源而得着，這是沒有疑義的（那些光源須在同一距離內且又互相同一）。但有許多地方，我們決定那結果的強度時連那原因的性

質還沒有知道，不要說牠的大小了。真的就是那結果的強度常要領人去造出一個假說來，說那原因是有幾個，是如何如何的性質，因而再來修改對於我們感覺的估量，修改起初把牠們看得不重要的估量。於是這是無用的辯論了，說我們是以現有的我之狀態和有過的狀態（在經驗其結果時其原因完全看到的那種過去狀態）相比較的。確，在許多地方我們是如此做的；但我們在那些深藏的，其原因存乎我之內而不在我之外的心里現象中間所辨認出來的種種差別就不能如此解說。在另一方面，我們判斷一個心理狀態的強度，要算在「其唯一原因就在主觀方面或其客觀原因不易受我們的測量」時為最果決。例如，我們覺得拔一個牙齒的痛比拔一根毫毛要強一點，這似乎是顯然的；藝術家知道，一個名家的作品所給他的愉快比一塊招牌所給的要強一點，也是無可疑的；一點也不要先知道了什麼「凝固力」然後能說「折一片鋼葉比折一條鐵棒要費力少些」這句話。這樣，在做兩個強度的比較時常是毫不明瞭那原因的數目或其廣狹或其作用的式樣。

想用原子辨別狀態，但我們所注意的，不是原子的動靜，而是感覺。

這裏確還可以有一種假設，性質和上說相同但較為精密。我們知道，有好些機械學的 (mechanical)，尤其是動力學的 (kinetic) 學說，要想對於物體上種種可以見得的覺得的特性，用該物體之最後的一部分之一定動狀 (movement) 來說明，因此就有好些人預料，各種感覺上強度之差別，也必有變為「感覺背後所起變化的廣度之差別」的一天。我們不可以這樣說嗎？我們不知道這些學說，但有一個含糊的臆度，在較強的聲音後面，我們說其有較饒足的顫動傳布在已被擾亂的媒質之中；我們就是憑了這樣看雖看不十分真而其自身却很清切的一個數學關係來斷定某聲音之強度較高就不要說得這樣遠，我們不可以說：各種意識狀態都在大腦質的分子上原子上有某某一種擾動與之相當；一個感覺的強度就是這種分子動狀的廣狹或繁簡或豐富嗎？這末後一說，至少是和別說一樣的可能，但仍未足以解決那問題。一個感覺的強度，關係到我們機體中所做完的工作之多少，那是十分可能的，但我們在意識中所得的是感覺而不是這機械的工作。我們實在是用感覺的強度來判斷所做的工作有多少；那麼，強度仍舊還是，至少

不同類
的強
度(一)
各種
心理
狀態
的(二)
肉體
的(三)
前一
種強
度比
較容
易下
定義

是看像是感覺的一個特性。那問題仍要發生：爲什麼我們說到一個較高的強度要說牠是較大？爲什麼我們要想到一個較大的量或一個較大的空間？

大概問題的難點，主要在這樣的一個事實裏：我們對於性質很不同的各種強度，如一個情感的強度和一個感覺或奮勉的強度，常呼以同一的名字，且用同一方法想像給自己看。那奮勉是有一個筋肉感覺跟隨着，而那些感覺則和可以解釋了感覺強度的一部分的某種物質條件關聯着；這裏，我們所關涉的是起於意識表面的種種現象，這現象常常是，我們往後就可明白，關聯着一個外著(external)物體的或一個動狀的「識得」(perception)。但某幾種心靈的狀態如極樂或極悲，一個反省的情熱或一個愛美的情緒，在我們看來似乎是（這話亦許是真亦許是錯）「自給」的。在這些單純的地方那純粹強度應當比較容易下定義，因爲這裏似乎沒有外展的份子包含着。其實，我們應當明白，這心靈的狀態是可以歸納爲 reduce 一種某質或某種陰影，罩在一大堆或一小堆

心理狀態之上，或歸納為幾個（其數或多或少）造成基本情緒的單純狀態（如果我們願意這樣說。）

舉一個
爲例的
過程

例如一個欲望，初甚隱約，後漸變成一個很烈的情熱。在此，你可以看出這個欲望的清淡，是因爲起初牠在外觀上是和你其餘一切的內生活隔膜的，好像局外人似的。但牠一點一點地滲入一許多心理元素而染之以其自己的顏色：看呵！你對於你環境的全體的態度現在似乎已經根本改變了。如果不是因爲看出東西仍舊而你對之竟生與前不同的意味，如何會牠一抓住你你就覺到一個很烈的情熱？你的一切感覺，一切想像，都光明起來：好像童年又轉了回來。我們在夢裏曾有這類的經驗，在夢裏，我們所想像的並不是平常的事物，然竟因此而有一種描述不出的特別的之處。從可知，我們鑽擊意識，愈到深處，愈不能把心理現象看作一個一個排列着的東西。當我們說一個東西把靈魂占了一大塊或竟完全占去這句話時，我們應當明白，這句話只是說那東西的影子已擾亂了幾千個知覺或記憶的陰影了。就在這個意義內，牠滲入牠們之中，雖則牠自身並沒出面。

但這種完全動的看物法，是和反省性的意識格格不入的，因為後者極歡喜把事物分別得清楚，容易表明在文字裏，極歡喜有明確界線的東西如在空間所識得的那些。那就要說（其餘一切都不改），如此這般的一個欲望是在一個表「大」的分數尺上升了（*Gone up a scale of magnitudes*），似乎在既無多少又無空間的地方仍可以說「大小」似的，但正因為意識在把漸漸增多的，發生於身體表面的，許多筋肉之收縮集中於機體之某一點上（這個，以後還有申說），因而把牠們變成一個單一的奮勉覺，漸漸加強覺，所以要在一種激進欲望的形式中充以發生於一堆同時並存而混雜的心理狀態之中的漸變。但這是一種質的變，不是大小之變。

使希望成爲這樣濃厚的一個快慰的，是下面的那個事實：一任我們的願心去安排的「將來」對我們現出許多色相，都一樣的可愛，一樣的可能。就是那最好的一個實現了，仍要以必須割棄其他的爲憾事，覺得是老大的損失。那個「將來」的意象，孕着無數的可能，因此比「將來」自身要豐收得多，這就是希望的魔力所以比「實有」大，夢的

憂和樂的
情緒牠們
一步步的
階段是有的
我們心理全
數上各狀態
態的變化
與之相當

魔力所以比實在大的原故。

讓我們來試試，發現那特別的憂或樂（沒有生理的徵候夾雜其間的）其強度正在激進時的真相。快樂和情熱，沒有一個是起初只占靈魂之一角以後纔漸漸散佈開來的那種隔離的內在狀態。在牠的最低度時牠就很像一個把我們的種種意識狀態引向將來。於是這些意識狀態的重量似乎因這個吸力而逐漸消失，我們的各種意像和感覺用極大的速度一個接一個的跑過去；我們的舉動不再要我們像以前那樣費力了。最後，到極快樂的時候，我們的各種知覺和記憶都染上了一種說不明白的性質，好像是一種熱或光似的，這真是奇異，連我們自己也時時（在我們諦視自己的生活時）在詫怪如何能够真有這一回事。這樣，純乎內向的快樂是有幾種各別的色相，都是和我們心理狀態全部中質的變更的相當的階段。但和各階段相關的狀態，其數目也多少有點關係的，不過我們無須數清牠們，就很可能知道，我們的快樂是滲入我們一天中所得的一切印象呢，還是有幾個未受牠的影響。我們這樣的作出許多分點介在一個快樂的前後兩色

愛美的情
感他們的
程度強弱
實在各異
情在是種
種各別的
情感

相之間而把牠們分開，而這個從前一色相到後一色相的漸漸轉變，就使牠們好像是同一情覺的不同強度，說牠們是大小上的變化的假設也就此生出。愛感的各階段也是和各種質的變化相應而至，是不難說明的了。愛感的起端，只是一個「想當初」，只是我們感覺和意像的一個落簿，似乎我們的知覺，意像一個個都完全收進了那個「式微」的樣子，似乎那個「將來」有些停頓的樣子。終於感到一個「一敗塗地」的印象，因而事事灰心，只要看見新的不幸（由我們對於掙扎之無益愈看愈透而起）便使我們辛酸。

愛美的情感所給我們這樣逐步增入新元素的例子，更是顯著這個可在基本情緒中看出，這雖然實在是性質上的變更，但似乎是增進其大小。讓我們舉一個最簡單的例，秀麗 (Grace) 的美感。其始，這不過是某一種「流利」(elegance) 的識得，一種在外面舉止上的輕捷 (facility) 的識得。因為凡是能使別人容易看上路的舉止都是流利的，所以我們就在那些能被別人預料得出的舉止中，在那些現下的姿態就已指出方來的姿態，有如把牠預先畫出似的，的姿態中找到高超的流利。如果忽斷忽續的舉止欠秀麗，其理由就

在各個舉止都是「各自爲計」(self-sufficient)的，不聲明後面是跟着什麼的。如果曲線比不規則線要秀麗些，其理由就是曲線雖刻刻在那裏變換方向，而其新方向却早在前一步聲明。這樣，流利動作的識得就過到「主宰時間之流走」的愉快上面來，過到「捉握將來於現在」的愉快上面來。第三個元素是在那秀麗動作合於節拍且有音樂和着的時候加入。因爲那節拍和音律允許我們對於舞蹈者的動作預料得更有把握，我們不覺自信我們是能操縱牠們的了。那舞蹈者將要作的姿態，我們差不多都能猜準，他似乎是服從我們似的：那節拍所循的規律，開關了他與我們之間的交通，那音律的按期而至，好像許多無形的線索，我們牽了去使這個想像的傀儡行動。真的，如果牠稍一停頓，我們的手就要有些發躁，禁不住要做出一個動作的手勢來，要去推牠似的，要去把牠放還於這一套行動之中似的，這一個節拍，已完全占有了我們的思想和意志。這樣，這秀麗的美感中又摻入了一種生理上的同情。如果再把這個同情的魔力分析一下，你還可看見，牠的使你高興是因爲還有一個倫理的同情——牠很微妙地暗示出的一種意象——和

體美的活把
感美的活把
動力的活把
抗力的活把
我入睡唯磨
們能唯磨

牠黏合着。這最後的一個元素，一把牠引進，人們就要沒入其中，這就是那秀麗所以有一種不可抗拒的吸引力的註脚。如果牠除了使人省力外就沒有旁的，如斯賓叟所說，你們不能解釋牠何以給我們如此的愉快。但實在是這樣的：凡我們叫牠秀麗的東西，我們都在這上想像我們自己能够察出（除了那個爲圓活之標識的輕佻以外）一種可使我們猜準其行動的暗示，察出一種暗中存在或簡直是富有活力的同情的暗示。高等的秀麗，其主要部分就是這個活躍的常是牠自己跳出的同情。所以，愛美情感的各級遞增強度，是許多各別的情感，後一個一爲前一個所引進即自露頭角，不久就把前一個完全吞沒。我們解作大小的變化的實在就是這個質的進展，不過我們總是歡喜簡單的想頭並且我們的語言也不合這個精微的心理分析之用所以就這樣解釋了。

要懂得艷麗 (beauty) 的情感何以也會有等級，我們須得對牠做一個細密的分析。大約我們在闡明這個時所體驗到的困難，大部分是由於我們把自然美看做了藝術美的先河：因此，把藝術的工程 (process) 看做只不過是藝術家用以表現美的一種手段

(means)，而美的要素仍未說出。但我們可以問問自己，自然是不是除了碰巧適合我們藝術的某種歷程以外還有什麼美，是不是藝術（在某種意義）不先於自然。不必說得這樣遠，我們用一個較合於穩固方法的規則的方法，先研究一研究種種慘淡經營的作品中的美，然後再不着痕跡地從藝術輕輕移入自然，把自然也看做一個自然派的藝術家。把我們自己安放在這個立足點上，我們就可以看清藝術的目的是在把我們的活動力以至抵抗力都關入睡鄉，因而把我們領入完全聽命的境界，到此，我們乃把藝術暗示給我們的理想當做實在而和牠所表現的情感同情。在藝術的工程中，我們將發現普通用以催眠的那種手段，不過要純些，是提淨了的，是注射靈氣的。例如音樂裏的節拍和音律，我們的注意給牠們引得在固定點之間一往一復的不能停止，我們尋常的感覺流和意象流都給掛了起來，牠們抓住我們的力量竟有如此之大，以至要稍稍帶入一點淒楚調子就够使我們滿懷傷感。如果樂聲比自然的聲音感動我們較爲有力，其理由就是自然只能表出種種情感而音樂則把情感暗示給我們。詩歌的魔力又從何而來的呢？詩人

是這樣的一個人，其先是情感化而為想像，其後想像又化而為文字，到了文字，服從了音律的法則把情感曲曲達出。我們看見了這些想像在我們眼前經過，我們又在我們心中經驗這些想像所頂替的情緒；但如果沒有音律的抑揚頓挫我們從不會把這些想像體驗到如此之強，就是那音律的抑揚把我們的靈魂撫慰得把自己完全忘掉，如在夢中一樣，看看詩人之所看，想想詩人之所想。塑像藝術用牠驟然安放在生命上的一「凝定」也得着同樣的效果，因為有一種物質的傳導把那凝定帶到了觀者的注意上的原故。那些古的雕刻美術品，雖則只表出一點微薄的情緒，好像輕輕吹過的一陣微風，但那石頭蒼白色的不動，使得所表出的這一點情感或剛要開始的那個動作好像永遠釘在那裏的樣子，把我們的思想和意志都收進牠們的「永久」裏去了。我們在建築裏就是在這個驚人的不動中間，找到某種和節拍之效力相同的效力。那格式的勻稱，那建築局勢 (architectural motive) 的無限重複，使得我們的視察官能往復於那些重而又重的東西之間，省了我們在日常生活中常是遇到的那種不斷變化，那種無或已時地在那裏使我們

回憶到自己的存在的不斷變化，止要有一個意像的微薄暗示就够使那意像裝滿我們心靈的全部。所以藝術的情趣是在印入種種情感於我們而不在表現種種情感；牠把情感暗示給我們，並且如果牠會找到比較有效的法子時牠情願放棄自然之模仿。自然也像藝術一樣，是用暗示作手段，不過牠掌握不到那節奏的來源。這個缺點，牠用長期的友誼來補救，因為自然是和我們同憂樂同甘苦的，結果，自然止要稍稍露出一點情感就能在我們心中喚起同情，正如一個催眠家對於他所常施手術的一個被催眠者止要稍作手勢就够作他所要給他的暗示。當自然顯示我們以形樣端正的物類時這個同情尤其顯得特別，我們的注意平均分配於那形象的各部而不固定於任何一部：因此，我們的觀察官能覺得自己已被這個調和撫慰得蘇軀熨貼，再沒有什麼在妨礙同情的自由發洩了，而同情是常在等候着的，止要路上一沒有阻礙牠就要跑出來的。

從這個分析，我們就可知道愛美的情感並非一種特殊情感，無論什麼情感，止要牠是暗示得來的而不是逼迫出來 (caused) 的牠就有美感的意味。現在我們應當明白爲

什麼愛美的情緒在我們看來似乎也有強度上的等級，又有高低的等級了。有時，暗示得來的情感會不能使由我們的歷史組成的那個心理現象之密網稍受損傷；有時，牠能把我們的注意從牠們（心理現象）那裏移開，但不至於相忘；有時，牠竟占了牠們的位置，把我們壟斷了去而完全獨占了我們的靈魂。這樣，一個愛美情感的進程中就和在催眠狀態中一樣，有幾段分明的段落；這些段落，和程度上的變遷相應處少，和狀態上或性質上的差異相應處多。但評定一件美術品的價值，不大看牠所暗示出的那個情感抓住我們的力量而是看那個情感自身的豐富；換言之，在強度的等級外我們自然而然還要分別其入人之深淺或其高下之等級。如果把末後這個概念加以分析，我們可以看見美術家暗示給我們的種種情感和思想都是他自己歷史一大部分或一小部分的表现和總結。如果那只給我們感覺的藝術是下等的藝術，其理由就是因為分析一個感覺時除感覺自身外就無別的東西發現得出。但各種情緒，大都是浸潤着幾個感覺，情感，或意象；而牠們（情緒）又都是各有各的情態，莫可言狀，我們如果要捉握牠的原狀，似乎須得

把那個經驗這情緒的人的生活自身也重新體會一番纔行。然而藝術家就要把這個情緒分一份給我們，十分豐滿，十分親切 (personal)，十分新穎 (novel)，並且要使我們能夠經驗到他所不能使我們明瞭的東西。要做到這一步，他會去到他自己情緒的表徵中選那些容易使我們的身體一見就起一種機械的模仿的，來把我一時就運入那個莫可言狀而即是產生他那情緒的心理狀態。這樣，時間和空間在他和我們意識中間所插入的那垛牆壁就被打開：藝術家領我們進去的那個情感，內中含有的感覺和情緒愈多，愈像愈豐富，我們就覺得這件美術品的美愈是深刻，愈是高妙。所以，美感的各級強度是和我們心中狀態之變化相應合，而其深淺則和我們在基本情緒中隱隱覺得的初級心理現象之多寡相應合。

各種道德的情感也可用同樣的方法去研究。舉憐憫來做個例。起初，牠是起於一個人在心理上把自己放在別人的處境上，感受他們的苦痛。但這裏如果像有些人所說的那樣，不再有別的什麼，牠就不能使我們去幫助他們而只能使我們生「望望然去之」

各種道德
情感之
強度
是
其
高
度
之
一
種
質
的
進
展

的意念，因為苦痛天然是我們所厭惡的。這個怕的情感，的確會是憐憫的根源；但立刻就有一個新分子跑入，即幫助同胞的必需和減輕同胞苦痛的必需。我們將附和 *Id* *Re-*
chevousaid，說這個所謂同情是一種「計算，精明的抵制禍患之保險」嗎？怕我們自己將來有什麼不幸的一種心理，大約在我們對於人家不幸的憐憫裏，是有一個位置的。但這只是低級的憐憫。真正的憐憫，生於怕受苦的心理的部分，沒有生於要受苦的心理的部分大。這要是懵懂的，我們不會願意看見牠實現的；然我們要違背了自己而來「要」的，好像那「自然」犯了一件大大不公的過失，我們要免了和她同謀的嫌疑，非有這個「要」不可似的。所以憐憫的要素是一個自屈的需要，一個下降的祈求。然這個苦痛得很的祈求之上，附有一種魔力，因為牠在我們自己的評隲中把我們擡了起來，使我們覺得比那些可以看得見的財貨高尚，我們的思念暫時已離開了牠們了。這樣憐憫強度的遞增是由於一種質的進展從厭惡到恐懼，從恐懼到同情，從同情又到自卑。

關於著外
或含有的生
理長徵的
幾個意識
狀態

筋肉的蓄
勉的蓄
的乎是有量

我們不想把這種分析再推演下去了。我們剛剛勘定了牠們的強度的那些心理狀態是深藏於內的，牠們不像和牠們的外著原因有什麼密切關係，不像是包入那個肌肉收縮之識得。但這樣的狀態是稀有的。沒有什麼情熱或欲望，快樂或憂戚，是不有生理表徵隨伴着；而有這些表徵的地方，牠們大約就要算和強度有關的東西。至於感覺，牠們既叫感覺，就顯然關聯着牠們的外著原因，雖然不能用其原因的「大小」來定一個感覺的強度，但二者中間之有一種關係是沒有疑義的。有些感覺發生的時候，那意識竟會像在那裏向外展開，好像強度正在那裏化為廣度似的，例如筋肉用勁的時候。讓我們就來研究這最末的一種現象：於是我們要從這套心理現象的這一頭移轉到那一頭去了。

如果有一個現象，牠似乎用量的形式或至少用大小的形式表現於意識，牠是筋肉的奮勉無疑。我們在心上描畫一個心理的力，關鎖在靈魂裏有如風之在伊阿勒司（*Polus* 風神）的洞裏，只在那裏等機會跑出；我們的意志假定在看管着這個力，時時

給他放開一條通路，其流出之多少以欲得的結果爲之節。我們如果細想一想，我們將見這個粗疏的奮勉之概念是在我們相信有「內斂的大小」那點信念裏要占重要地位的。肌肉力，其活動場是空間，其表現是在可以量得的現象中，我們看來，似乎在未表現出來以前就有存在的，不過容積較小，譬如說，是壓緊的，因此，我們就不再遲疑竟去縮小這個容積，縮小復縮小，終於可使我們相信自己能够明白如何一恆不占空間的純粹心理狀態也會有大小。對於這一點，科學也在那裏堅強這個「常人之幻覺」。例如薩茵說：「跟了肌肉運動而起的感覺是和神經精力的外洩量一致的。」所以意識所識得的就是這個神經力之放出。馮德也說一個感覺是（其源在中樞）跟隨着那個「有意地把神經力灌入肌肉」的，他舉一個癱瘓者的例子「他極清楚地覺到一個力的感覺，是用了去舉起他的腿的，其實，那腿毫未動得。」學者大都是相信這個說法的，如果沒有威賡哲姆士教授在幾年前把生理學家的注意拉到其實很重要而一向不知其重要的某幾個現象上去，這個說法怕要成實證科學的天經地義（unanimous view）了。

奮勉使我
們意識到
的不出力
的不用力
使結果的
筋肉運動

當癱瘓者掙扎着想舉起他那已廢之肢體時，他的確沒有會把這個動作做得出來，但做了，由意或不由意，別的了。一定有一個什麼動作在什麼地方做成了：不然就沒有奮勉的感覺。佛爾兵曾指出一個事實使我們注意，即一個半身不遂的人，你叫他握緊那個已癱瘓的拳，他就無意識地用他那個未癱瘓的拳做成這個動作。覆流述過一個還要奇異的一個現象。伸直了你的手臂而稍稍彎曲你的手指，好像在扳鎗機似的；沒有動手，沒有收縮手上的任何筋肉，沒有生出任何顯著的動作，然而，你會感覺到你在用力。但考究得稍稍緻細一點，你就知道這個用力的感覺是響應你胸脯筋肉的屏息的，你把你的喉口塞住而竭力收縮你呼吸器的筋肉。等到呼吸一恢復常態，用力的意識就立刻消退，除非你真在那裏動你的手指。這些事實，似乎已够說明我們所意識到的不是力之出，而是因用力而產生的筋肉運動。哲姆士教授之研究的新貢獻，是他在一個似乎和這假設絕對矛盾的地方證實了這假設之真確。譬如右眼的外隨意筋癱瘓了，病人就要把眼睛轉向右而不能；然外面的物體，在他看來似乎是退還到右邊去的，既然意志的動作

奮勉覺的
強度比例
於我們身
體上受到
影響的部
分之廣度

沒會生出結果，那就自然，海姆荷次說，他所意識到的是意志的奮勉了。但哲姆士教授回答說，還有一隻眼睛上的活動沒有計及。這眼在試驗時是蒙着的；但牠在動，這是不難證明的。產生奮勉感覺是意識所見到的左眼運動和那個「右眼所看見的物體是在動」的印象。這些觀察以及類於此的許多觀察使哲姆士斷定奮勉覺是向心的而非離心的。我們不是自覺到一種我們設想其是用到機體上的力；我們的覺到筋力在工作，「是一個由外到內的複雜感覺，其來源是，收縮的筋肉，伸直的頸帶，壓緊的關節，屏息的胸膛，塞住的喉口，繃攏的眉頭，咬緊的牙關，」一言以蔽之，那奮勉在那裏攪起一個變動的肌膚上的一切點。

我們不是要來幫助這個辯論的任何一方面。我們所要研究的問題，不是，奮勉覺是否來自中樞或來自肌膚 (periphery)，而是，其強度之識得到底緣何而起？我們止要留心觀察自己，就可得一個對於這問題的結論，這種結論雖然哲姆士教授沒有說到過，但我們看來似乎和他所講的精神是合符的。我們以為：一個奮勉我們愈覺其強度高，與之

同樣的強
度定義的
應用到外
表的奮勉
深藏的奮
感和介乎
二者之間
的各種狀
態

重的重量的人：那肌肉的緊張逐漸蔓延到全身。至於那人在這舉重的手上所經驗到的特殊感覺，經過一個很長很長的時間而沒變更，除了質上從重壓變到疲倦（在某一間，）又從疲倦變到苦痛外，未嘗有絲毫變化。那人將以為他是意識到一個注入手上的心力之繼續增加。沒有人和他說明他是不會看出他的錯誤的，所以他總想用那伴隨而起的意識活動來量一個某心理狀態，從這些事實和與此相類的許多事實，我們相信我們能夠得出下面這一個結論，即：我們對於一個筋力增加的意識，是可——歸納為兩種識得——一是肌膚感覺加多的識得，一是這些感覺中間有些起了質的變化的識得。

於是我們想用深藏之情感的定義的方法來下外表之奮勉的強度的定義。雙方都不很清楚的識得一種質的進展和一種遞增的複雜。但那慣於在空間的觀念中構思並且要把所思翻入文字的意識，要用一個名目來表情感，把奮勉指歸那一點發出動作的地方：因此，牠覺到的奮勉是一種永遠是一種性質而只是在指定那一點上增強的奮勉，而情感則始終只一個名字，並且只增長而性質不變。這樣的一個意識迷惑，在介乎奮勉

和情感中間的那種心理狀態發生時也是會有的。其實，內藏的心理狀態有一許筋肉的緊張和外表的感覺跟隨着的。這些表面成份，有時和一種純乎玄想的意義，有時和一種實際的想像相並着。前者如理智的奮勉或注意；後者如那些可叫烈或銳利的情緒，如忿怒、恐怖、某種的快樂、變成情熱、欲望等。讓我們來簡單地指強度的定義可以照樣的應用到這些居中狀態上去。

各種居
中狀態注
意及其筋
肉收縮的
關係

注意不純乎是一個生理現象，但我們不能否認牠的有種種動作伴隨着。這既非那現象的原因亦非其結果；牠們是牠的一部分，牠們是表之於空間的牠！Ridot 驚動一時地證明過的。Fechner 已把一個器官在有所注意時的奮勉，些有幾種器官與之相關的筋肉，因一種反射作用而起活動，因而產生的一種筋早就注意過一種很清晰的頭皮緊張和壓縮的感覺，像我們在竭力要憶起什麼驗到的，似乎有一種壓力自外而內箍住了全頭。Ridot 把那些為有意的注意所動狀研究得更深切。「注意收縮了那眉心的筋肉；這筋……把那兩道眉毛拉

又把牠舉起，使額上起了一條條橫的皺紋……厲害的時候，那嘴也張開了。兒童有許多成人也是這樣，在急切的注意時，兩片嘴唇都骨都着，像撮嘴似的。「有意的注意中，確實有一種純心理作用在內，雖則那不過是意志對於那些在本人願意把他自己給牠占據的，那個觀念之外的觀念的排除。但當這排除已經成功之後，我們相信我們仍舊——自覺——到一種正在升長的靈魂緊張，自覺到一種正在增加的，非物質的，奮勉。一經分析，你就看出這個印象沒有別的，不過是面積漸擴大或性質時時變化的一種筋肉收縮的覺得，所以那緊張就變成了壓力，疲倦，疼痛。

於是我們就不看見在那注意之奮勉和那些可以叫做心理緊張之奮勉如尖利的欲望，不可制遏的忿怒，熱烈的戀愛，凶狠的憤恨等等的中間，有什麼質素上的分別。我們相信，這些心理狀態都可以歸納為一，與一個意像相輔的筋肉壓縮之系統；不過在注意，這個意像多少是有點反省性質，是屬於知的；在情緒，這個意像是非反省的，是行的。所以這些猛烈情緒的強度，好像只是伴着牠們而起的筋肉緊張。Darwin 對於忿怒的生理

表徵曾有一個著名的描寫。他在情緒的表現一書中說，「心的動作有很厲害的加速：……顏色發紅，或竟變成蒼白。呼吸喘急，胸膛隆起，兩個漲大的鼻孔在噙噙扇動。常是全身都發抖。噪音發顫。牙咬齧切，渾身筋肉常是被刺激得去做猛烈的，差不多是瘋狂的，動作。那姿勢……多少表出要去和敵人攻打或開戰的樣子。」我們不要像 James 教授那樣說得太甚，說怒這個情緒是可原成。這些機體感的總和：忿怒裏總有一個無原可推的 (irreducible) 心理分子，至少如 Darwin 所說的攻打或開戰的意像總是有。這意像就使那許許多多紛歧活動有一個共同的方向。但雖然這情緒狀態和相伴而至的活動要這個意像來決定其方向，而這情緒本身的繼續增高之強度，不過是，我們相信，那機體上漸漸加深的攪擾，這攪擾是意識所不難用身體上牽入漩渦的面積來量出的。說這裏有一種被遏的忿怒最為強烈，這是沒有意思的。因為情緒能自由發洩的地方意識是不注意到那相伴而至的活動的細情的，但當那人要把情緒隱藏時，牠就注意到並且集中於這個上頭了。總之，除去了一切機體上攪擾的痕跡，一切趨於筋肉收縮的傾向，所餘下

密度和動作和
情和情和
和和和
上其強烈的感
實上沒有本
異質的差

的忿怒就只有那個意像，如果你一定還要把牠看做情緒，你就再也不能指給牠什麼強度。

Herbert Spencer 說，「恐懼在厲害的時候，其表現為啼叫，為竭力逃避，為心跳，為發抖。」我們進一步說，這些動作就是組成恐怖的一部分：有了牠們，那恐怖纔成一個能有各種程度的強度的情緒。把牠們通通逼退，那恐怖，無論其強度是高是低，的狀態就要代以一個恐怖的意像，一個完全理智的，牠要叫我們逃避的那個危險的表像。快樂，憂戚，欲望，厭惡，以至害羞，也都有高程度的，其高度也只不過是幾個起於機體顯於意識的反射動作。Darwin 說，「當一對戀人相會時，我們知道他們的心是很快地跳，他們的呼吸是加急，他們的面是要泛紅。」厭惡是以反對的動作為表象，這種動作，當我們想到那個討厭的對象時，我們不知不覺地在反覆表示。我們覺得害羞時，我們就面紅耳赤，不知不覺地握緊手指，那怕是回想的也是如此。這些情緒的尖度是可用那些伴隨着來的肌膚感覺的數目和性質來計算的。當那情緒狀態一點一點失去其猛烈而漸漸深刻的，那肌

膚的感覺就比例着一點一點消滅而代之以內藏的狀態；牠不再是我們的向外活動而是我們的觀念，我們的記憶，我們的各種意識狀態。這些狀態多少要有幾個轉入一個有定的方向。因此，從強度這一點講，我們在開篇講過的那些深藏的情感和剛纔討論過的這些尖利或猛烈的情緒是沒有本質上的差異了。說愛戀，憤恨，欲望漸漸猛烈，就是說牠們是投向外面去了，牠們是四射到表面上去了，是肌膚的感覺代替了內藏的狀態了但表面的亦好深藏的亦好，猛烈的亦好反省的亦好，這些情感的強度總是由意識隱約辨認得出的種種簡單狀態之組合而成。

我們以上所講的，只限於各種情感與奮勉，——其複雜狀態之強度並非必須依靠外面的原因，——但我們覺得各種感覺是簡單的狀態；牠們的「大小」是從何而分的呢？各感覺的強度是按着外著的原因（普通就把各感覺說做牠們的「意識影子」）而變異；在一個並不外展，也不可分析的結果中我們將如何說明其有量的存在呢？要回

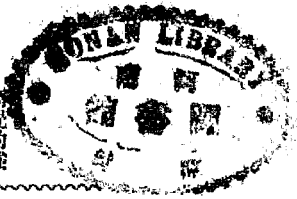
答這個問題，我們先要分清所謂表象感覺 (representative sensation) 和感動感覺 (affective sensation)。這是無疑的，從這一個到那一個其中並無劃然的界溝，而我們簡單的表象感覺大都是有感動的份子竄在裏面。但這不能禁止我們之把這種份子另開而分別研究，首先問一問感動感覺，如快覺或痛覺，的強度究竟在什麼地方？

大約這個問題的所以難解，主要是因為我們不願看見感動感覺中除了機體攪擾的意識表顯，即外在原因的內在回響，以外還有別的什麼東西。我們知道一個較強的感覺通常是相當於一個較大的神經攪擾；但因這些攪擾就其動狀而言是「不意識」的。（因為一到牠們以感覺的面孔跑到意識的門前時就完全不是動的東西了。）所以我們看不出牠們怎會變成有牠們自己的大小的感覺。因為，我們重說一遍可以重疊的大小例如各種「擺幅」(vibration-amplitudes) 和不占空間的感覺是毫無相同之處。如果我們覺得較強的感覺包着較弱的，如果牠在我們看來是冒着一種大小的形式如物

快覺和痛
覺不是已
過刺激的
心理轉變
而是轉變
的記號

質之印像自身那樣，其理由大概是，牠保有牠與之相當的物質印像之類的東西。如果牠只是一種肌肉動狀的「意識化」，牠就保有不了什麼了；因為正因這個動狀之轉為快覺或痛覺的感覺，所以牠為肌肉動狀時始終是不意識。

但我們可以向快覺和痛覺是否不只是表明機體中已經有過什麼或正在發生什麼，並且還能指出將要或想要發生什麼？以主張實利如此之深的「自然」，而說牠只給意識以科學的功課使之通知我們關於那「以後不再和我們有關」的過去或現在的消息，這確乎有點「未必然」。我們還要注意，我們是經看不出的階段從機械的行動升到自由的行動，而後者之不同於前者主要在乎引起行動的外界動作和應之而起的有意反動之間插入一個感動感覺的確，所有我們的動作也許都是機械的，我們也能設想這裏有許多有機物，外界的刺激能引起牠們一定的反動而沒喚起意識來做一個居間人。但如果快覺和痛覺在某種特別「東西」(being)中出現或者就要喚起一種對於原要發生的機械反動的阻力，或是什麼無所為的感覺或是剛在萌動的自由。但如果不用



痛覺的強
度用影響
到的幾聲
算面積來計

機械行動（如果自然不把我們做成意識的而做成機械的，這行動早就自己跑了出來了）的意識。

時間與意志自由

三十四

這話如果不錯，我們就不能把一個強度正在遞增的痛覺和逐漸增高的一個音相比，而要 and 一套樂器漸加漸多的合奏相比。在那特殊感覺——一切感覺都有牠的調子在裏面——裏面，意識辨得出起於表皮上各點的不同感覺有多少數目，如各種「肌肉的收縮」各種機體動狀等；這一班基本心理狀態的歌隊，在一種新情境之前就有一種新申訴。換句話說，我們估計一個痛覺的強度是用那機體上加入此感覺的部份之大小（Ratnel）曾經看出，痛覺愈微弱，所關的某一點愈是清楚；如若逐漸加強牠就要牽涉到有關機體的全部。他的結論是「痛覺愈強，牽及的部份愈廣。」我們應當倒過來說，用身體上和牠相應而起反動——其反動的動作皆為意識所覺察——的部分之大小來定牠的強度。要使我們自己堅信這句話，止要去一讀他自己所寫關於惡心的文字就够。他說：「刺激輕時，許會既不惡心亦不作嘔……刺激加強，牠就不僅限於胸膈部份的神

經，並且幾乎延及全身。臉變蒼白，皮膚的平滑筋收縮，渾身冷汗，脈搏停止：一言以蔽之，一個周遍的機體攪擾跟着延髓的刺激而起，這攪擾可說把嘔吐表現到極端了。」但表現外就再沒別的了嗎？那周遍的惡心感覺到底由什麼組成，如果不是這些基本感覺的總和強度增加一語，如果不是來和已經覺着的感覺聯合的感覺漸加漸多，還有什麼意義？(Darwin)曾爲跟着一個漸變漸銳的痛覺而起的那些反動描出一個耀目的畫圖。他說：「大的痛覺逼着一切動物……用最猛最亂的力來逃出苦痛之淵源……在人，就會牙關緊閉，或再普通些是兩唇後逼，齒牙咬緊……兩眼大張……眉毛鎖簇。身汗如浴……血流和呼吸也大受影響。」那麼，我們用以量一個痛覺的強度的不就是這個受着影響之處的筋肉收縮嗎？我能對自己描出一個神經在傳遞一個脫淨一切機械反動的痛覺，我也能懂較強或較弱的刺激是給神經以不同的影響。但我看不出感覺的這些差別，如果不把牠們聯在那些常是跟在後面而多少有點外展多少有點重要的反動上面，我們的意識怎樣把牠們解做量上的差別。沒有這些末後的反動，那痛覺的強度就是質的而

不是量的。

各種快覺
和身體的
傾向相比

我們要把幾個快覺互相比較，也沒什麼別的方法。所謂較大的快覺，除了說「這是人所擇取」外還有什麼意思？如果不是我們的機體有某種構造，因而同時有兩種快覺呈現於心時我們的身體遂偏向其中之一種，怎會有所謂擇取？把這個「偏向」分析，你可以找出一許多小動狀在那受感部分（organs concerned）中開始且漸趨清顯，就在身體的其餘部分中，也好像在那裏預備着迎受這快覺似的。我們說偏向是一種動狀，並不是比喻的說法。當我們心中想像的幾種快覺到了門前時，我們的身體自自然然地趨向於其中之一種，似乎是反射動作似的。所謂快覺的吸力不過就是這種已經開始的動狀；當我們享受快覺時牠有一種鋒銳，這也不過是機體的惰性，牠（機體）已沉溺其中，摒除一切別的感覺。沒有這個惰力——這是我們拒絕一切要求拉開我們的東西時會自覺着的——快覺就只是一個狀態而不再是一個大小。在義理界也和物質界一樣，吸力是規定動狀而不是產生動狀的。

攝影感度的強弱，也是由許多因素所引起。以反動來估量，則強度的新份子。

我們已把各種感動感覺分別研究過；但我們現在須要注意，有許多攝影感覺也有感動性，因此引起我們的反動，而就用以估計牠們的強度。光度加到極強時，我們就有一種特別感覺，雖非痛覺而有似於昏眩。聲浪的擺幅愈大，我們的頭，以後且及全身，愈覺在那裏顫動或則似乎受了震動。某幾種攝影感覺如味覺，嗅覺，溫覺，有一種固定的性質，愉快或不快。在幾種多少有點辛酸的氣味之間，你所能分辨的，只有質的差異；牠們是一種色彩的各種深淺。但因為牠們的感動性和牠們暗示給我們多少有點明顯的反動之動狀，喜悅或厭惡，這些質的差異立刻被解做量的差異了。此外，就是純粹的攝影感覺，牠的外界原因也不能超過了一定的強度或弱度而不激起我們的活動，這活動就使我們能夠去量牠——感覺。真的，有時我們要出一點力去體會這個感覺，似乎牠在逃避我們的注意似的；有時反過來，牠來襲擊我們，硬挨進來，侵占進來，竟至要我們想盡方法來避開牠不受牠的沾染。前一種感覺就說是弱的，後一種就說是強的。例如要聽得遠處的聲

音，分辨所謂清香或薄光，我們須竭盡我們所有的能力，我們要「注」意了。就因為那香那光要我們這樣的用力去加強，所以我們覺得牠們是微薄。反之，我們的認得一箇極強的感覺，是因為牠的使我們發出「不能自己」的反射活動，或使我們覺得毫無能力。當一尊炮在我們耳旁轟的響了起來的時候，或閃炫的光突然一亮起來的時候，我們一時之間失却了自己人格的意識；有時這種情形在神經質的人會繼續到好些時候。還有的就是在所謂中等強度的各種攝影感覺裏面，我們平心衡量起來，也常是把牠們互相比較看誰要驅除誰，誰掙扎得長久，以定其誰為輕重。例如表的的——答聲在夜間似乎要響些，因為這時的意識無感覺無雜念差不多是空的而為此聲所專寵。外國人偶語時，如果我們不懂他們的語言，我們就覺得他們是說得很響了，這是因為他們說的字音不在我們的心上喚起什麼觀念，因而——破壞了我們知識上的靜默——獨占了我們的注意有如夜間的表聲。但我們於這些所謂中等感覺得着一套心理狀態其強度似乎有一種新的意義在裏面。因為在這種地方，機體大都是完全不生反動的，即使有反動至少也是

純粹的攝影感是攝
用牠們的感應來
外估計原因的

覺察不出來的；然我們仍舊從聲的高低上，光的強弱上，色的濃淡上，分出大小來，那是一定的，當我們聽到如此這般的一個聲音或見着如此這般的一個顏色時，加以稍密的觀察，看全機體中究起怎樣的變化，定能發現使我們驚詫的東西不止一個。○ *Faire* 不是在他的感覺和動狀一書中說過每一感覺都跟着一種「筋力的增加」可用量力量得出來嗎？但這樣的一種增加完全是意識不到的，如果我們省察一省察自己分別各種聲和色，不，就說是各種重量和溫度吧，到底分別得如何精確，我們就容易設想到我們對於牠們的估計中一定攙有什麼新的份子在裏面。

這個份子的性質是容易定出來的。因為一個感覺的感動性愈少而愈為攝影的，在我們方面所起的反動也愈弱以至於沒有，但同時我們認到為其原因的外物，或者現在雖認不到而是以前認到過的現在可以想到。那末，這種原因是外展的所以是可以量的；那繼續的經驗，自意識第一次發出火花起一直流過我們的全生，指示我們某一種濃淡

的感覺相當於某量的刺激。這樣，我們就把某一種量的原因和某一種質的結果聯想在一起；最後，如每個習得的知覺那樣，我們把觀念翻入了感覺，把原因的量翻入了結果的質。就在這剎那，那只是感覺的某種深淺或某種質的強度變成了一個大小。要明白這個經過是容易的，只要右手捏着鍼來刺左手，漸漸重地刺下去就行了。起初我們覺得好像肉癢，後來觸着了，後來刺着了，又後來在「那一點」上痛起來了，最後這個痛漸漸蔓延到四周。我們對於這個反省得愈久，將愈清楚地見到我們是在經歷着許多性質不同的感覺，經歷着一個系屬下的許多品類。然我們起初只說是一個感覺在漸布漸廣，一個刺覺在漸增漸強。其理由是，我們把在刺的右手所用漸次增加的力，漫不經心地放進了被刺的左手的感覺裏去了。這樣，我們把原因牽進了結果，不意識地把質解做量，強度解做大小。現在我們可以知道，個個攝影感覺的強度都應如此解釋。

各種聲覺是有很分明的強度的。我們已經說過，這種感覺有計及牠的感動性——如全身所受的震動——的必要。我們曾經指出極強的聲音是齟斷了我們的注意的——

聲覺其強
度是用發
出同樣聲
音所需要

個，是攆走了其餘的一切的一個。但拿去了你有時在頭裏覺到有時或周遍全身的震動，很分明的顫動：拿去了同時聽到的許多聲音之間的傾軋：那餘下的還有什麼，還不是只有所聽到的那個聲音莫可言狀的一個質嗎？但這個質立刻被解做量，因為你自己得着牠已有幾千次了，例如擊一個什麼東西，在此你費去一個定量的力。你又知道，如要產出同樣的一個聲音你要把嗓子提得怎樣高，這個努力的觀念當你把聲之強度變成大小時即刻跑到了你的心上 *Wandt*。曾經注意到發音神經纖維和聽神經纖維在人的腦中相遇時的特殊聯結。他不是說去聽人說就是自己和自己說嗎？他說，在談話時，有些神經通路是不能開了而不牽動他們的嘴唇的；實在，我們人人有這個實情的，他不過說得過一點。音樂的那種表現力，不，應當說暗示力，我們要去解釋牠的話，如果不承認是我們在那裏把所聽到的聲音自己向自己複述，弄到我們自己把自己帶回到剛從那裏跑出的心境——一個原來的心境，在那裏，沒有東西能表現，但有東西可暗示，即那音聲傳到我們身體上來的那種顫動和姿態——裏面去，如何解釋得了？

所以，當我們說一個中等聲音的強度是一個大小時，意志是說要我們用自己的氣力去喚起同樣的聽覺時要費去若干力量。現在，於強度外，我們還要辨別聲音另一種特質，牠的調子。是不是調子差別，如我們的耳朵所聽見的，是量的差別？我承認，一個較尖的聲音喚起一個空間中站得較高的圖。但那些高高低低的音階，當做聽覺看，因此就要說是質以外的差別了嗎？把你從物理學上所學來的多忘掉，試細細察看一下你對於較高音或較低音的觀念，看你是否只想到你自己要發出那音調時你聲帶的張筋要用多大的力？因為你的嗓子所用的力，從這個音階到那個音階是不連續的，所以你就把一個個的音階對自己描成像站在空間的各點，要達到時要一級一級跳上去，在各點之間你都橫插一個空的隔離的「中間」進去：這就是你所以在各音階中間構成「中間」的緣故。再問，我們排列音階的行列為什麼不是橫的而是豎的？我們又為什麼說有些音階是上揚有些是下落？這要記住高的音階我們覺其有一種回音在頭裏，深沉的音階其回音似在胸中這件事：這個覺無論其為真為幻，其有影響於我們之把音程豎算是無疑的。但

冷熱覺這
些覺不久
就變成感
動的而用
所引起估
量反動的

還要記取一件事，即唱胸音時喉帶愈緊，身上牽動的部分愈大（如果去試驗歌者的話）；這就是他（歌者）把自己的努力當做一種強度的道理。於是因為他呼出的氣是向上的，他就給此氣流所產生的音以同樣的方向；而他身體上較大一部分和聲帶筋的共鳴就表之於一個向上的動狀。所以我們應當說，這調子較高，因為身體在做一種奮勉好像要攀到一個高懸於空中的東西似的。這個方法早成我們給某調以某高度的慣例，一到物理學家能够以一定時間內波動的數目來定調子的高低，我們乃立即跟了說我們的耳朵直接聽出量上的不同。但如果不把發聲時的筋肉奮勉或解釋聲音的波動拉了進來，聲音始終是一種純粹的質。

Blix, Goldscheider 和 Donaldson 他們的試驗，都曾指出皮膚覺着冷的各點不就是覺着熱的諸點。生理學於是對於熱覺和冷覺不僅僅看做程度上的不同而要看作性質上的不同了。但心理學的觀察還要進一步，因為真切的注意很能察出各種不同熱覺之間的特異差別，正和各種冷覺一樣。一個較強的熱實在另有一種的熱。我們叫

牠較強，因為我們已經經驗到幾千次，我們漸漸走近「熱之源」時或我們身上受其影響的面積漸漸擴大時，就有這樣的一個覺。此外，冷覺和熱覺極快地變成感動的，而激起我們多少有點重要的反動，我們就用這反動去估量牠們的外著原因：所以，我們常要在「其外著原因的強度要低些」的諸感覺中建立起相類的「量之差異」。但我這裏也不必多說；大家在把過去經驗所教給他們關於感覺原因的東西一切拂除淨盡而和感覺的本身觀面以後，須要在這一點上細心問一問自己。這個考查的結果大概是這樣：攝影感覺的大小是依靠着已經加入了結果中的原因，而感動份子的強度是依靠着那些多少有點重要且有延長刺激之作用而自己關到感覺本身裏面來的反動。

在壓覺裏甚至於重覺裏也可經驗到同樣的情形。當你說你手上有一個壓力漸變漸強的時候，你看，你是否說起初只是一個觸到，隨後是一個壓力，再後是一個痛，這個痛經過了一串質的變化以後又漸漸在四周廣布開來。再看，看你是否在運進一種逐漸加強，這即是逐漸展開的，反抗之奮力以抵制那外來的壓力。當一個心理物理學家舉

壓覺和重
覺用機體
上受到影
響的面積
來估量

起一個較重的重量時，他經驗到，並且在說，一個「感覺的增加。」試考查一下，這個感覺的增加是否應叫做一個「增加的感覺。」問題就全在這裏了，因為在第一句話裏那感覺就要是和其外著原因一樣的一個量，而在第二句話裏，牠就是代表其原因的大小的。一個質。重和輕的分別會像與熱和冷的分別一樣老式一樣孩子氣。但就是這個分別的孩子氣使得牠成爲心理學上的真實。不但重和輕印入我們的意識時有類屬上的不同，就是各級的輕和重也是兩個「類」的許多「種」還得追加一句，那質的差異所以自自然然地翻成了一種量的差異是因爲我們的身體在做一種多少有點外展的奮力以舉起那個一定的重量。這個，你即刻可以了澈，如果你被叫去舉一隻籃，籃裏人家和你說是裝滿着了鐵塊而其實是什麼也沒有。當你提到手時，你要覺得自己失了平衡，好像遠處的肌肉事前早在那裏躍躍欲試，現在突遭沒趣似的。你用以估量皮膚上某一點的重量的，主要是機體上此處彼處的各點影響而起的奮力之數目和性質；你如果不是這樣的把一個「大小」的觀念拉入了感覺，這感覺就只是一個質。使得這個幻覺分外堅牢的是我

們已成慣例的一種相信，我們相信——在刹那的知覺中——在同樣的空間，做的是同樣的動狀。當我用臂舉起一個輕的重量時，身體上其餘的部份都停着不動，我經驗到一套筋肉感覺，各有牠的——「此處的符號——」(local sign)，牠的特殊陰影：我的意識解之為空間的一個連續動狀的就是這一套感覺。如果嗣後我再舉起一個重一點的重量，用同一的速度，舉到同一的高度，我又經過一套新的筋肉感覺，個個都和前一套中的相當者不同。這是很容易用精密的考驗來使我自己堅信的。但因為我把這一套新的也解作一個連續動狀，而這動狀又是有和前動狀同樣的方向，同樣的「經久」(duration)，同樣的加速，於是我的意識就覺得自己不得不把這前後兩套感覺的不同置諸動狀本身之外（譯者按意即到動狀之外去找牠們的不同點。）這樣，牠（意識，譯者按）就把這個不同坐實於那動的臂膊之端；牠說服自己說，那動狀的感覺前後都是一樣，重覺之不同是在其大小。但動狀和重量不過是反省上的一種分別，立即在意識中顯現的是一個重的動狀（譬如這樣說）的感覺，這感覺自身能用分析來把牠分成一套筋肉覺，個

光質的顏色
的變化的量
的變化的量
的變化的量

個都有牠的陰影，牠的發源地，牠的色彩即所舉重量的大小。

光的強度我們應當叫牠為一種質呢，還是把牠當做量看待？在日常生活中使得我們知道光源的性質的是怎樣大的一羣不同分子在那裏合作，這大概還沒得到充分的注意。我們從悠久的經驗裏知道，當我們感到分別物體的概形(ouline)和詳形(detail)有困難時，那光是在遠處或正在消滅。經驗已經教給我們，那感動感覺或鋒芒的耀目必得歸之於那原因的高強度。光源的數目稍有增減，就要改變物象顯現的明暗和其影子的濃淡。再要緊一點的是那表面上色澤(hue)的變化，甚至七色景的原色(pure colors)是光之或明或暗的影響。光源近一點，堇色就帶一種藍的色彩，綠想變成一種「白黃」而紅則為一種顯黃。反轉來，光要是移開了，紺青就變到堇色而黃則為綠；終於紅、綠及堇都想變成一種白黃色。物理學家曾經把這些色澤的變化提出過；但大部分的人們除非特別注意或預先告訴過是見不到這些的，這是更可注目的一件事。我們止要一決心把質的變解做量的，我們就可這樣的開始，說，每一物都有牠自己的特殊顏色，明確而且無

變異。當物體的色澤要變向黃或紅時，我們不說牠們的顏色在光的增減之影響下起變化，而說顏色仍是這顏色，但我們所得光之強度的感覺增加了或減少了。這樣，我們又把我們的悟性所給與的暈解釋來代替了我們的意識所受的質的印象了。Helmholtz 曾經述過一個解釋與此相類但還要複雜些的例子：『如果用七色景中的兩種顏色來合成白色，又如果我們用同一的比例來增減這兩種有色的光的強度使其在合色中所占的成份仍與前時一樣，那麼，結果所得的顏色仍舊一樣，雖則兩次感覺的強度起了一個頗大的變化……這是全靠著這樣的一個事實：我們看做——在日間——標準日光的那太陽光，當「光強」變異時，牠自身也要在濃淡上起同樣的變化的。』

然而，如果我們常用我們四周物體的色澤之相當變化來判斷光源的變異，在那簡單例子中——如一個單物體，譬如說白的表面，逐步經過種種不同的光度——可決不是如此。我們不得不特別拿住了這後一點。因為物理學家說「光強」的度數為真的量的度數，並且他們的確是用測光器來測量那強度的。心理物理學家就更進一步了：

實驗能證
明我們能
直接量出
我們的
光感

測光試驗
我們先見
到許多不
同的光度
以後把牠
們解做白
光強度的
逐步低減

他們堅持着說，我們的眼睛自己在估計光之強度。——關於此點已經多人試驗——先由 Delboeuf 後來又由 Lehmann 和 Neiglick，都是想從我們光覺的直接測量中來構出一個心理物理學的公式。對於這些實驗，我們不要去駁斥其結果，也不要否認測光這件事的價值；但我們必得來看看我們要怎樣來解釋牠們。

定睛看緊了一張在四支燭光燭照之下的紙，逐步吹滅一支，兩支，三支的燭光。你說，紙面仍是白的而其明度削滅了。但你明知一支燭光恰恰吹滅；或你雖不知道這個，你看見一個「白面」的面貌在光亮削滅時所起這樣的變化已非一次。把你對過去經驗所記得的及你對現在這件情形的慣常說法都擱在旁面，你就可以看見你實在見得的不是什麼「白面」的削滅底光亮，而是一層陰影在燭熄滅的刹那罩到這個「面」上來的。這個陰影對於你的意識是一個真實，和光自己一樣。如果你叫在全份明亮中的第一個面爲白，你就要給你現在所看見的以別名，因爲這是一個不同的東西；這是，如果我們可以這樣說，白的一個新影 (shade)，我們因爲受了自己的過去經驗和物理學學說的

兩重影響，已經成爲慣常地把黑當做光覺的沒有或至少當做光覺的最小限度，而把灰色的各等濃度當做白光強度的遞減。其實，就我們的意識講，黑的有真正正和白一樣，而照在某一個面上的白光之遞減各強度，在無偏見的意識看來，將爲許多種不同的明暗，無異於七景色中的各樣顏色。這就是感覺的變化所以不是連續底有如外著原因之變化的不連續的道理，這就是光之所以能增減到某限度而不生出白面上之光亮的顯然變化的道理；除非那外著的光增減到足以生出一個新的質，那光亮是不顯得有變化的。這樣，如果不是我們的慣於把原因轉爲結果而把我們從經驗裏科學裏學來的東西代去了我們「當下」的(immediate)印象，那就某一顏色明度上的各級變異——這顏色的感動感覺如我們上面說過的那種，暫置不論——只能是質的變化。各級的飽和度也可以同樣的說法。真的，如果一種顏色的各級強度相當於這顏色和黑色之間的各級暗度，那各級飽和度就像介於這顏色和白色之間的各級暗度。我們可以說，每個顏色都能從兩方面去看，從黑的觀點和白的觀點。而黑是就強度講，白是就飽和度講。

在測光實驗裏物理學家所比較的不是物理的結

心理物理學家是口稱要比較感覺的

現在可以明白所謂測光試驗的意義了。置一燭於離一紙片若干遠的地方紙面上發出某一等的光亮如把燭移遠一倍，你就覺得須要四支燭纔能生出同前一樣的光覺。從此你就斷定說，如果距離倍了一倍而不增加光源的強度，那光亮就止能如前四分之一。但這樣，你就明明是在治理物理的結果而非心理的結果。因為這不能說你是把兩個感覺互相比較：你是靠了一個感覺去比較兩個不同的光源，第二個比第一個強四倍而遠兩倍。一言以蔽之，那物理學家並非弄來些這個比那個大兩倍或三倍的感覺，不過用同一的感覺來做個法碼以求兩種物量何如能够相等。這裏的光覺只是數學家藉以計算別的東西的一個未知量而非最終目的之所在。

但心理物理學家的目的是完全兩樣的：他所研究所要去測量的是光覺自身。有時他用了 Fechner 的法子去求無窮小差的積分；有時他竟拿一個感覺直接和別一個比較。後一法源出於 Plateau 和 Delboeuf，其異於 Fechner 方法的地方還沒有從來所相信的那麼遠；但因其和光覺的關係特別多，我們且先來講牠。Delboeuf 把一個

人置於同一中心而明暗各異的三個圓環之前。他用精巧的裝置能使三環經歷從白到黑中間各級的明暗，A, B, C 三個環；先把 A, B 兩環定了兩種明暗差異的灰色，不再變換，然後逐步變更 C 環的明暗，問那人是否有一個時候那 B 環的灰色在他看來是恰恰介於其餘兩環的灰色之中間。真的，有一個時候，那人說 A 和 B 比等於 B 和 C 的比了。所以照 Dalboeuf 說，可以製出一個光覺的等級表從上一個到下一個我們覺得都是相等的級差；這樣，我們的感覺就可互相較量。我不想再去說 Dalboeuf 從這種卓特的實驗所抽繹出來的那些結論；在我看來，那主要的問題，並且是唯一的問題，是由 A, B 兩個分子組成的 A, B 比是否直正等於那個成份不同的 B, C 比？只要兩種並非同一的感覺能相等這句話能被證實，心理物理學就立即成立。但我看，要生問題的就是這個「相等」。其實，一個光之強度的感覺怎能說和其他兩個有相等的距離是容易解釋的。

我們不妨暫時假定說，從我生下以後一個光源的強度在遞增就總要在我們的意識上喚起一個接一個的不同顏色。這些顏色，在我們自然是要覺得像全套音階中的許

在那裏光
的差異可
以做大小
上的差異

光感強度的差異就是這種情況

多調，一言以蔽之，像表大小的尺度上高高低低的許多級度。而且要我們各給以一個牠自己應得的等次也是易事。因為那外展的原因雖是變異得毫無痕跡，而色覺的改變卻是突突地從這個跳到那個有顯然的痕跡。所以介乎A、B兩色中間的介色無論有多少，總是可以思想上計數的，至少可以大約數一數，而其數的是否等於B、C兩色中間的介色之數也就可以定奪了。如果是相等，那B就可說是恰恰立在A、C的中間，這一面的比和那一面的比是相同的了。但這個始終止可作為一種便利上的解釋：因為兩方面介色的數目雖可相等，兩個相鄰的介色之間我們雖可設想其有截然的間隔，但我們不知道這些間隔是否有大小，更不知道是否有相等的大小。總之，我們必須要能指出那些於我們的測量很有幫助的介色也可以入我們的測量。否則所謂一個感覺恰恰立在其他兩個感覺的中間這句話不過是個比喻的說法。

現在，如果前面所舉關於光之強度的幾種見解我們可以承受，我們就要承認DeHouet給我們看的幾個不同的灰色之明暗從我們意識上講，完全和不同的顏色相

類；如果我們可說一種灰色在離其他兩種灰色有相等距離的地方，那就我們可用同一的意識說橙色是在離紅綠二色有相等距離的地方。但這裏有這樣的一種不同，在我們過去的一切經驗中，一級一級灰色的明暗是生於光強的遞增或遞減。因此，我們不想對於顏色之差異去做的事情竟對於明暗之差異做了出來：即我們把質的變化昇做大小的變化。在這裏，測量確沒有什麼困難，因為不着痕跡的光源之遞弱所產生出來的各級灰色之明暗卻是痕跡顯然。我們並且能把介於兩種灰色之間的許多介色計算得大致不差。這樣，當我們的想像，受了記憶的幫助，來在 A 和 B，B 和 C 之間插入相等的介色時，A B 之比就可說是和 B C 之比相等。不用說，這種估量是很粗的。我們可以預料，這估量是因人而異得很厲害。總之，A B 兩環的明暗相差愈甚則各人的算法應當愈不一致，估量時也應當愈費躊躇，因為介色數目的估計，其費力之大小是和明暗的差度成正比例的。這個情形，我們恰恰在 Delboeuf 所作的兩個表上看到了。在他那本心理物理學初步六一、六九兩頁上我們可以看到，當他漸漸增加外環和中環明暗的差度時，同一個觀

察者或不同的觀察者前後所定的數目差不多相差到從三度到九四度，從五度到七三度，從十度到二五度，從七度到四十度。但我們姑把這種不一致放在一邊，姑且假定觀察者始終是前後一致的，始終是大家一致的；我們就可以確定 A B 比和 B C 比是相等的了嗎？第一須得證明的，前後兩個初基的比是兩個相等的量，但我們所知道的實在只是他們倆的前後相繼。第二還要證明，在某一種明暗的灰色裏我們是見到「我們的想像在估計那光源的客觀強度的所要設想到的」一級一級許多級較淡的明暗。一言以蔽之，Delboeuf 的心理物理學是先肯定一個極其重要的「假定」的，外面卻罩上一件「實驗之結果」的外套，那假定我們可以述之如下：『當那光的客觀量逐漸增加時，逐步所得各級灰色——一級代表一個「物理刺激剛到可以覺得中的程度的增加」——中間的差異是一個一個相等的量。並且這些感覺中的任何一個能等於在牠以前——從零點起的一切感覺各感覺間的差異之總和。』這剛剛是 Fechner 心理物理學的假定，我們正要來講牠了。

Fechner
的心理學
和
Weber的
定律

Fechner 用 Weber 所發明的那個定律做出發點，按這定律，某樣的一個刺激喚起某樣的一個感覺，其後，要使意識覺得到有什麼變化，那刺激一定要增加的量，和原刺激有一個定比在裏面。譬如我們用 E 來表和感覺 S 相當的刺激，用 ΔE 來表要使一個新的感覺發生時原刺激必須要增加的量，於是我們就有

$$\frac{\Delta E}{E} = \text{定數}$$

的一個公式。這公式已受了 Fechner 的門徒不少的修改，我們在此可不必有所討論；是 Weber 所立出的那個定比對還是牠的後起者對，讓實驗去評判。我們也不要來討論這樣性質的一種定律能否許其存在。這裏的真正問題不在一個感覺的計量裏而在測定刺激增加到產生感覺上的變化時到底在那一刹那。如果一個刺激的「有定」量產生一個感覺的「有定」[景] (shade)，那刺激在要產生這個景的變化時所需要的最小量自然也是有定的了；因為這是不定的，所以這個必定是原刺激的一個函數。但我

Fechner
的定律所
由得到的
歷程和爲
其基礎的
假定的

們怎麼樣從刺激和其最小增加量中間的一個比，一過過到一個「把「感覺量」和其相當刺激聯在一塊」的方程呢？全部心理物理學就包在這個轉變裏，所以這是值得我們的精密推考的。

我們須看清楚從 Weber 的實驗或其他與此相類的實驗轉到像 Fechner 那樣的一個心理物理學定律，在這個轉變歷程中是用的怎樣。幾個巧妙關鍵。第一是假定我們對於一個「加刺激」的意識爲感覺 S 的加感覺，所以命之爲 ΔS 。於是再斷定相當於刺激上兩到可以覺出的最小增加的一切加感覺 ΔS 都是互相等。所以把牠們當做量看待，並且一方面假定這些量始終是互相等，一方面又因爲實驗會在刺激 E 和其最小增加量之間得出一個公式 $\Delta E = f(E)$ ，而把那 ΔS 的定量寫成這樣的一個公式：
$$\Delta S = C \frac{\Delta E}{f(E)}$$
 C 爲一個定量。最後又把那極小差 ΔS 和 ΔE 換成無窮小差 dS 和 dE 。於是這個時候的方程就是一個微分方程式：
$$dS = C \frac{dE}{f(E)}$$
 現在我們只要兩端求積就可以得到所要的公式：(1) $S = C \int_0^E \frac{dE}{f(E)}$ 。於是那轉變就此做成，從關於 1

個感覺之發生的一個已經證明之定律一轉而為計量感覺的一個不可證明之定律。

〔註一〕在特別情形的地方，我們無制限地承認 Weber 的 $\frac{\Delta I}{I} = k \Delta I$ 那個公式，求積後就得 $\ln I = C \log Q$ 的一個公式， C 是一個定量。這就是 Fechner 的「對數定律」。

我們也不必在這個精緻的工作上加以詳細的討論，讓我們來用幾句簡單的說話指出 Fechner 的如何捉住這個問題的真正難點，如何想法來打過這難關，在這裏，我們以為，他推理上的漏洞就可以找到了。

兩個感覺
能夠不要
是同一而
相等嗎

Fechner 看明白不先把所謂「相等」所謂兩個簡單態狀的「加頭」即兩個感覺的「加頭」(addition)的意義規定清楚，測量是不能用到心理學裏來的。但除非兩個感覺是同一的，我們起初是看不出牠們是能相等。毫無疑問，在物理界裏相等並不是同一。但這是因為那裏的一切現象一切物象都有兩個方面可表，一是實的，一是外展的。我們把那第一個置之一旁是沒有什麼不可以的，於是所餘的只有那可以直接或間接

互相疊合的項目(terms)結果就見其是同一。現在「我們如要量一個東西首先就得把牠從這東西上除下」的這個質的成份就是心理學要來量的東西。想法用在質之下的那個量 Q 來量這個質 Q 是沒有用的；因為這先得證明 Q 是 Q' 的一個函數，這件事又是除非這個質 Q 首先用牠自己的分數(fraction)量過就做不到的。所以，用溫度的度數來量我們的熱覺是沒有什麼不可以的；但這不過是一種習慣，心理物理學的根本要點就在於排開這種習慣而直探熱覺的如何會因溫度起了變化而也起變異。一言以蔽之，一方面似乎是除非兩個感覺上的質的差異除去了以後仍有一種可以互相符驗的東西留在那裏，那感覺就不能說其相等的；但在另一方面，又因為我們所覺到的就只有這個質的差異，所以一旦把牠除去就不能再有什麼餘下。

Fechner 處理這個問題新奇的地方，是他竟不把這個難點看做通不過去。他利用感覺是一跳一跳地變異而刺激則縣延一線地變下去的這個事實，就毫無遲疑地用同一個名稱稱這些感覺的差異；他說，牠們都是些極小的差異，因為都是相當於外著刺激

上剛剛可以覺到的最小增加的。所以你竟可以把這些前前後後的差異之特「景」或特質置之一旁；這裏將餘下一個相同的剩餘使我們用以看見牠們是某種意義的同一：牠們大家有「是極小」這一個共同性。我們所求「相等」一語的定義，當就是這樣的一個。於是「加頭」的定義自然也就有了。因為如果我們把意識在兩個起於刺激之增長增高的蟬聯感覺中間所覺到的差異當做一個量，如果我們把第一個感覺叫做 S ，第二個叫做 $S + \Delta S$ ，我們就得把個個 S 感覺看做一個和數，由那些我們在達到這個感覺以前所必須經過的極小差異相加而得。這只有一步尚未做完的，就是只要利用這個一以當二的定義來，第一，確定 ΔS 和 $\Delta \Delta$ 兩種差異中間的關係，第二，代進微分因以確定兩個變數的關係的確，數學家在這裏可以提出抗議反對以微分代差異；心理學家也可以質問那個 ΔS 量是否會不是定量而也和 S 感覺自己一樣的會變；(二)最後，那個心理學定律的定律就算可以承認，我們對於牠的真正意義還可以有所討論。但止要是把 ΔS 當做一個量把 S 當做一個和數，這件公案全體的根本假定就已承受了。

感覺是一個和各級
極小差異
是許多量
的這個斷
定的關係

〔註二〕後來已經斷定 ΔS 是比例於 S 的了。

即便能了解此一假定而問題卻正在這裏假定我經驗到一個感覺 S ，再把刺激漸增加，加到某度時，我覺到了這個增加。現在我已接到這個原因的增加了，但爲什麼我要叫這個通知爲一個算學上的差異呢？不錯，所謂通知就是原有狀態 S 已經變了；已變成了 S' ；但這個從 S 到 S' 的轉變止能在我能意識到——譬如這樣說—— S 和 S' 之間有一個「中介」的時候，在我能覺到我的感覺從 S 到 S' 是起於什麼東西之加入的時候，纔被稱爲一個算學上的差異。你給這個轉變以一個名稱，叫牠做 ΔS ，是先把牠算成一個實在然後再把牠造成一個量。但你現在不但不能說明在什麼意義中這個轉變會是一個量，並且你的反省還在告訴你牠是連實在也沒有的；那唯一的實在就是我所經過的 S 和 S' 兩個狀態。自然，如果 S 和 S' 是兩個數目，我就能肯定 $S' - S$ 的差異是有實在，雖則知道的只有 S 和 S' ；理由是， $S' - S$ 的那個數目，牠自身是某種單位之和，應是代表我們從 S 到 S' 沿路所經歷的站數。但如果 S 和 S' 只是兩個狀態，那所謂介

乎牠們中間的「中介」有什麼意義呢？從第一狀態到第二狀態的這個轉變，不過是你思想中的一個作用，為談講的便利計，隨隨便便的把兩個狀態的蟬聯化成兩個「大小」的相差的一個作用。除此，牠還能是什麼呢？

你不是固守着意識給你什麼就是什麼，你就得借助於一種習慣的表出法。如前說，你就覺得 S 和 S' 中間是一種類乎虹的各景之間的那種差異，絕對不是一個大小的「中介」。如後說，你如高與你就可以採用 ΔS 這個符號，但你只能在一種習慣的意義中說這裏有一個算學的差異，你也只能在一種習慣的意義中把一個感覺化成一個和數。批評 Fechner 最厲害的是 Jules Tanuwy，他在科學的評論裏把上述的第二點說得極其清楚。他說「例如五十度的的一個感覺，就應該說是要用一串從零度起接續着一個一個一直到五十度止的微分感覺來表明……這種說法，我覺得除了算是一個又可說是正當又可說是瞎說的定義外，就無其他意義了。」

我們上面雖是說了許多，但我們並不相信「均級法」(method of mean grada-

我們正能
習慣的一
意識的意
義中說到
算學的差
異」

Dalbeert
的結果似

乎可取
但歸到
一切心
犯理學
圍一種
病圖的
走都理
毛

tions) 是把心理物理學放在一條新路上。Dalboeuf 研究中的奇特之處是他的選了一個特例，在這裏，意識似乎要偏袒 Fechner，並且在這裏是常識僭了心理物理學者的權位了。他要探問是否某幾個感覺，同雖不同，對我們卻直顯出其相等來，是否可以借牠們的幫助來製一個表，表出這感覺為那感覺的兩倍，那感覺又為再次一個感覺的三倍，四倍，等等。Fechner 的錯處，我們剛纔已經見過，是他的相信兩個蟬聯感覺 S 和 S' 的中間有一個「中介」在，而其實只是從這個到那個的一種遞過，而不是算學中所謂差的一種差異。但如果那「遞過」在牠們倆中間遞過的兩個感覺能夠同時並存，那就這裏除了轉變外還有一個比；並且這個比雖不是一個算學裏的差，和牠卻有某種相同的地方；因為那相比的兩個項是並排在那裏像兩數相減的樣子。現在假定這些感覺是屬於同一個種族，並且在我們的過去經驗裏，又是當那物理的刺激漸漸增加的時候我們總看見牠們在面前跑過；那就極其可能，我們將把原因攙進結果裏去，而那個比的觀念將銘為算學中差的觀念。還有，如我們所要留意的，因感覺是突然而變而刺激則逐漸

增高，我們自然要用一種粗略的猜想來估計某兩個感覺中間的差異，說這些突然的跳過裏面是有一個數的，至少來說那些常給我們用爲界碑的「間覺」(intermediate sensations)是有一個數的。總結起來，那個「比」我們看來要像是一種差，那刺激要像是一種量，那突然的跳要像是一種相等的東西；把這三件事情一合起來，我們就可以得到那個相等的量的差異的觀念。把這些情形顯得最明白的，無過把顏色相同但光有濃淡的幾個面同時呈現於我們之眼前的時候了。在這裏，不但在那些同類感覺中間有一個比，並且還有「我們始終是覺其相當於同一個原因，不過因爲距離的關係，所受的影響有所厚薄」的那些感覺；又因爲這距離是逐漸變遷的，所以我們逃不了要到我們的過去經驗中去注視一大隊沿了原因的漸增而相繼而起的感覺之各景。所以，我們能夠說，一個灰色之此景和彼景中間的比，在我們看來，差不多是等於彼景和另一第三景中間的比；如果我們的規定兩個相等感覺是說：「牠們是這樣的兩個感覺，多少有點混雜的推理把牠們解作相等的，」那我們實在已得到了像 *Dalboeuf* 所提出的那個定律

了。不過切不要忘記，在這裏，意識已經經過了如心理物理學家所經過那樣的許多中間階級了，而其判斷也和心理物理學家的判斷一樣有價值；這是一種象徵的解釋，把質解做量，是對於那些能跑進某兩個感覺的中間來的「間覺」之數目的一個粗疏計算。這樣，這裏並沒有如普通相信那樣大的一個不同存於最小差異法和均級法之中，存於 Fechner 的心理物理學和 Delboeuf 的心理物理學之中。一個是達到一個習慣的感覺測量法，一個是在一種特例中訴之於常識——在那裏，常識也是採用一個同樣的習慣。一言以蔽之，凡是心理物理學，壓根兒就犯一種走圓圈的毛病，因為牠所依據的那學理的假定判牠去做實驗上的證實，而牠呢，除非把牠的假定首先承認了是不能在實驗上證實的。實在，「非外展的」和「外展的」之間，質和量之間，是沒有切點的。我們能夠用那個來解釋這個，把這個當做那個的相當者；但早一點或晚一點，在開始或在終了，我們須得承認這個類化的習慣性。

其實，心理物理學，不過把常識所習熟的一個概念推到極端而寫成精密的公式。因

心理物理學不過是
把那個根是
本不自然的
錯誤即把
感覺看做
了一種極
小的東西
的

爲語言比思想的權力大，因爲人所共知的外著物象，在我們看來，比人所共經的內在狀態來得重要，所以事事我們要使牠有一個自己外著原因的表辭，或把這些狀態物象化，或把牠們的外著原因拉了進去，無不做到極致。並且我們的智識愈是增多，一個內斂的後面有一個外展的，一個質的後面有了一了量，等事見得愈多，我們也就愈要把後者攙入了前者，把我們的感覺當做「大小」看。以較量我們內在狀態的外著原因爲其職守的物理學，對於這些狀態自身的興趣是極少；牠時時在那裏周納，要把牠們和牠們的原因混爲一談。這樣，牠就更把常識在這點上所生的錯誤推波助瀾地擴大開來。終於免不了要到這樣的一天，那種與質和量的混雜，感覺和刺激的混雜等認識了的科學要來用測量那東西的方法來測量這東西；這就是心理物理學的對象。在這個大膽的企圖裏，Rechner 受了他的反對者的那些哲學家的激勵也實在是不少，那些哲學家一方面既說什麼內斂的大小，一方面又說心理狀態是不受測量的。因爲既然我們承認一個感覺能比他個感覺較強些，又承認這個不相等是感覺自己所固有而與一切與之相聯的觀

念無關，與一切或明或暗的數目及空間之意識無關，那就自然要來質問那第一個感覺到底超過第二個感覺多少，因而要在牠們的強度中間設立一個量的關係。我們也不要像心理物理學之反對者時要那樣的說，一切測量都含有彼此疊比的意思，在那些不能互相疊比的強度中間是沒有求出一個數的關係的餘地的。因為這麼一說，我們就須得去購明爲什麼要說一個感覺比另一個感覺強些，「較大」「較小」的概念怎能應用到我們剛剛承認其彼此沒有包者和被包者的關係存乎相互之間的那些東西上去。如果我們因爲要避去這一類問難而去分出兩種量來，一種是內斂的，止可以說其「較甚或較微」，一種是外展的，是可以聽我們去測量的，那我們就已跑到 Fechner 和一班心理物理學家那一面去了。因爲一樣東西一承認其能有增減，就自然要問增是增加多少減是減少多少了。並且我們不能因爲這樣一種的測量不像能直接做成，就斷定科學也不能用別種間接方法來做成牠，或如 Fechner 那樣，用無窮小的分子的積分法，或用其他什麼「兜圈子」的法子。於是，感覺或者純乎是一種量，或者，如果牠是一種大

於此狀態之心理狀態之判定
是為心理狀態之判定
是為心理狀態之判定
是為心理狀態之判定

小，我們應當想法去測量牠。

時間與意志自由

六十八

把前面所說的都總結起來，我們知道強度這個觀念是帶了兩付面孔出現的，照我們的研究所得，一是表一種外著原因的意識狀態，一是自給自足的 (self-sufficient) 意識狀態。如前說，強度的知覺就是因結果裏某一種的質而去計量那原因的大小。這如蘇格蘭哲學家所常說的是一種習得的知覺。如後說，我們是把強度這名字給與我們揣度一個基本心理狀態所含有的那些簡單心理現象一共有多少的那個數目的；這不是一種習得的 (acquired) 知覺而是一個混雜的 (confused) 知覺了。其實，這個字的這兩種意義常是分不開的，因為合在一個情緒或一個奮勉裏的那些簡單現象，普通是有攝影性的，而那攝影的心理狀態又大都數因為牠們同時也有感動性所以牠們也含有一許多初步的心理現象。這樣，那強度的觀念就位置在兩個川流的交流處，一個是從外面帶進給我們「外展的大小」的觀念，一個給我們從裏面帶出——實在是從意識的極深

處帶出來的——一個「內在的多少」的印象。現在所要爭的一點是：這個印象是什麼性質，牠還是和數的印象同類，還是完全與之不同。在下章我們不再把意識狀態看做一個一個孤立的而來討論了，而要在牠們具體的羣體 (concrete multiplicity) 中來討論牠們，在牠們把牠們自己展開在「純久」 (pure duration) 中時來討論牠們。並且要像我們前面問「一個攝影的感覺，如果我們不把牠的原因的觀念拉了進來，那所謂牠的強度將是什麼意義？」一樣我們現在要探求『我們的內在狀態，如果把牠在裏面展開的空間除去，那所謂牠的羣體將是怎樣？所謂「久」將是什麼式樣？』這第二個問題比第一個還要重要。因為，如果把質和量的混雜限止在各個互相脫落的意識現象上，那就像我們剛剛看見過的，不是引起問題，竟是引起糊塗了。但一涉及我們心理狀態的連鎖 (series)，一把空間引進了我們的「久」的知覺，牠壓根兒就要損壞我們對於外界變化和內界變化的「覺到」 (feeling) 活動的「覺到」自由的「覺到」，因而損壞到意大利亞哲學家的那些妙論 paradoxes，因而損壞到自由意志的問題。我們寧願

時間與意志自由

七十

執着那第一點，但我們不來解決這問題而來指出問這問題的人的錯誤。

第二章 意識狀態的衆多 久的觀念

我寫完這篇之後，在哲學評論（一八八三年和一八八四年的）裏讀到 Pilon 對於 G. Noel 論數觀念和空間觀念之相依的那篇重要文字的嚴厲駁論。但我沒覺到我下面這一篇有修改的必要，因為 Pilon 沒有把當實看的時間和當量看的時間分別清楚，沒有把排列着的衆多和貫穿着的衆多分別清楚。這一個分別就是這一章所要說明白的，Pilon 不管這個所以說數是可以從並存的關係上發生的了。但這裏所謂並存是什麼意義呢？如果這並存是一個有機的整體，牠就永不能使我們有數的觀念；如果是各別的，那牠們就排列着而我們是講的空

間了。我們不必來舉幾個感官同時收受幾種印象的例子。我們不是把這些感覺的特異差別遺去，這就等於說我們沒算到這些；我們就是把這些差別排去。那麼，如果我們不用牠們的位置或牠們象徵的位置來分別牠們還有什麼方法呢？我們要知道：「分別」這句話有兩種意義，一是質一方面的，一是量一方面的；我以為這兩種意義已被研究數和空間的關係的那些哲學家弄混了。

普通一點，可以說數是許多「一個」(units)的集合，或說確切些，數是一和多的綜合。凡數都是一，因是牠是由一個單純的直覺引到心上來因而給以一個名稱的；但這個一，是一個總和的一，牠包着許多可以分別看待的部份。現在且不把這些一和多的概念澈底清查，姑先問一問這數的觀念，是否還含有別種意義在裏面。

只說數是「一個」的集合還不够，一定要添上一句說，這些「一個」都是同樣的，或至少在我們計算時是把牠們看做同樣的。這是無疑的，一羣羊雖是各不相同，牧羊人

數是什麼

造成數的
許多「一」的
要是一個一定
的數是同數

但牠們也
一定要是
各別的

一看就看出，但我們卻能點數着說這是五十隻：這是因為我們在此大家都把牠們個體的各別處略過，只注意牠們相同之點。反過來，一到我們注意於物體或個體的特殊形相時，我們自然就是論牠們的各個而不是論牠們的總體了。我們在隊伍前檢兵時是一種見解，在名冊上點兵時又是一種見解，這兩種見解是完全不同的。因此，我們的結論是：數的觀念是對於各各都完全相同的許多部份或「一個」的單純直覺。

然牠們又必須要有點各別，因為不如此牠們就要成爲一個單一底「一個」。我們儘管可以說一羣羊都是同樣的；但牠們至少在所佔空間的位置上是不同的，否則牠們就成不了一個羣。我們就是把五十隻羊的本身置諸一旁只保留着牠們的觀念，這空間的位置還是有的。我們不是把牠們一下子都表在一個想像裏——要是這樣，我們就必定是把牠們一個挨一個地排列在一個想像的空間內——就是把一隻羊的想像接連着重複五十次——要是這樣，那一串想像就的確是佔在「久」內而不佔在空間內了，但我們立刻發現這是辦不到的。因為我們如把一羣羊一隻隻地接續着，後一隻頂着前

一隻，在心中繪出，我們就永不會得到超過一隻孤羊的意象。要使那數目按着我們繪畫的前進而逐步增大，我們一定得把一隻隻的意象一一保留着和正在我們心中繪出的新意像並列着；這麼一來，這個「排列」就發生在空間內而不發生在「久」裏了。其實，假定計算物體即是一總想計這些物體，放在空間之中是很容易的。但是不是凡是數的觀念，以至於抽象的數的觀念，都有這樣一個空間的直覺伴隨着呢？

我們構成
一個數的
意象或親
念時不能
沒有空間
的直覺伴
隨着

這個問題誰都能回答，止要把童年以來他所取的各式各樣的數之觀念回想一下就得了。我們大概可以想到，我們起初是有一排（譬如這樣說）球的意象，後來這些球就變成點，最後，連意象自身也消失去，只遺下，我們可以說，「抽象」的數。但到了這時候，我們已不再有數的意象，以至於數的觀念也沒了；我們只守着一種符號——這是計算時所必需而為表數很方便的一種塗術。因為我們能够不用去想12或24那個數就可毅然決然地說21是42的一半的確，以計算迅速而論，我們處處可以不用去想那些數。但一到我們要把數對自己交代清楚，就不只以號碼或數目字為滿足，我們就不得不去找那

個外展底意像。在這一點上，領我們去誤解的似乎是在時間內計數而不在空間內計數的那種入之已深的習慣。例如我們要想像50這個數，我們就從一起，把所有的數都一一複一遍，複到五十時我們就相信，我們已是「在時間內而只在時間內」把那個數想出。在這裏，我們之爲計數經久的時而不是計數空間的點，是無可疑的；但問題是在：我們是否沒有借助空間的點來計數經久的時。在時間內，並且只是在時間內，認取一個「蟬聯」的確是可能的，但這樣認取得的只是一個除蟬聯外就不再有的底光光蟬聯，而不是一種加，不是可以堆積起來堆成一個總和底蟬聯。因爲我們雖已由計數一聯不同的數目而得到一個總和，然所數及的各數目當我們從上一個數到下一個去的時候，上一個還必須要留在那裏等着（譬如這樣說）人來把牠加到別一個裏面去牠如果只是「久」之中的一刹那，牠怎能等得呢？如果不把牠置在空間裏，叫牠在什麼地方等着呢？我們不因由地把它們所計及的各刹那停在空間中的點上，止有這樣那些抽象的數目纔能合成一個總和。像我們後面要講的那樣，離開了空間去認取一聯刹那。

之可能是無可疑的；但當我們把前乎此的各剎那加到現下的一剎那裏而來的時候，如我們把各數目加起來時那樣，我們所處理的不是那些剎那的本身，因為牠們已經是「逝者已矣」的了，而是似乎是牠們在空間經過時所遺留下的那些不滅的遺跡。這是真的，我們普通是不用這樣一種意像的，並且在頭上的兩三個數用了這種意像以後就够使我們知道，如果我們要，底下的各數也是一樣可以用這種意像來描擬的。但凡是清楚的數之觀念都含有一個佔在空間中的視覺意像；而對於那些要去組成一個離披底「衆多」的「一個」加以一番直接研究時，將使我們得到和研究數的本身時一樣的結論。

個個數都是幾多「一個」的集合，這是我們已經說過的，在他方面，個個數的自身又都是一個「一個」，因為牠是那些組成牠的幾多「一個」的一種綜合。但這兩個「一個」是否取的同樣的意義呢？當我們說數是一個「一個」時，意思是說我們把捉這數的全體是由心的一種單純而不可分的直覺把捉着的；這樣，這個「統一」裏面是

一切「統」都是
心的「統」作
單的「統」作
的「統」作
有把牠看
在空間的
東西的

包含着「衆多」的，因為這是一個全體的「統一」。但當我們說組成那數的那些「一個」時，我們就不再把那些「一個」想做總和，而把牠們想做單純的，不能再化的「一個」，好像要一路「滾加」下去以生出一個一個的數來的樣子。因此，「一個」就似乎有兩種，一種是最後的，數就是這一種「一個」積累而成的，還有一種是臨時的，就是這樣積累而成的那個數，就其本身講是一個「多」，牠的成爲純一的「一個」全由於心在認取牠時的那種單純活動。這是毫無疑義的：當我們思維用以積成數的那種「一個」時，我們相信我們所想的是那不可破分的「原一」。這種相信和那種以爲數是可以離開了空間認取底觀念，有大大的關係。不過，把事情看仔細些，我們就可以看出一切「統一」都是心的一種單純活動的「統一」，既然這是一種心理上單純化的活動，這裏就有受單純化的什麼「衆多」。不錯，在我們把這些「一個」一個一個分別着單想起某一個的一剎那，我們覺得牠是不可破分的，因為我們在那時一心一意只想在牠的統一上。但一到我們放下這「一個」而去想次「一個」時，我們立刻就把它這「一個」物觀

化，這麼一來，我們就把牠變成一個東西，換言之，變成一個「衆多」。一個人要領會這樣一種情形，止要去理會下面這一件事：卽算術用以合成數的那些「一個」都是臨時的「一個」，牠們是能被無限止地破分下去的，並且各「一個」都可以隨我們歡喜想像到多麼小多麼多底許多分數量的總和。如果這裏真有像心之單純活動所顯示的那種最後統一，我們怎能再把這「一個」破分呢？如果我們不把牠看做暗暗裏是一個外展底物體，在直覺上是一，在空間裏是多，底一個物體，我們怎能既肯定了牠的統一卻又把它破爲許多分數呢？你在你所構成的一個觀念內永不能找出你所沒有放進去的東西；如果你用以合成你腦中的數的那些「一」是一個活動的一而不是一個物體的一，那就無論你如何去分析，總是分析不出「簡單而純一的一」以外的什麼東西來。不錯，當你把你這三個數相等於「 $1+1+1$ 」的總和時，沒有不準你去把組成這數的三個「一個」看做破分不得的道理；但這是因爲你這時是不要用到包藏在各個「一個」內的那「衆多」的原故。真的，那個「 3 」的數也可以在我們心上起初是現的這種單純形象，因爲我們

數在成立
的過程
中是不連
續的但成
立以後就
和空間有
了關係了

所想起的，是我們如何獲得這數的途術而不是這數可以給我們的用場。但我們跟手就見到：一方面，一切乘法都是把任何數都看做一個臨時的「一個」，可以自相疊起的；他方面，一切「一個」又卻是些真正的數，可以隨我們高興把牠看到如何大，不過爲要把牠們互相攙和起見就暫時把牠們看做破分不得。一承認「一個」是可以隨我們要分成多少部就分成多少部，就表示我們是把牠當做是外展的了。

我們必須要明白什麼叫做數的不連續。一個數要合成或構成，就含有不連續的意義在內，這是否認不了的。換句話說，像上面所講的那樣，合成？那個數的各「一個」當我們拿在手裏時似乎都是破分不得，我們是從這「一個」一過就過到那「一個」的。我們如果再用二分之一或四分之一或任何小於一整個的分數做「一個」來合成這個數？這些「一個」止要是用以合成所說的那個數的，仍然是一種原一，破分不得，至少在當時是破分不得，當我們從這「一個」過到那「一個」時也總是一跳一跳地跳過去（譬如這樣說）的。這是因爲，我們要得着一個數，我們必得把我們的注意釘住在

合成這個數的各個「一個」上。於是我們認取這些「一個」的任何「一個」時的心理活動分解不得，就有一種數學的點來代表，從上一點到下一點，中間夾着空間的間隔。但一方面排列在空洞底空間內的一聯數學點很足以表現出我們構成數的觀念的過程，另一方面，這些數學點又有比例着我們注意的漸從牠們移開而演成一條線的傾向，似乎牠們是在想法互相廝併的樣子。而到我們去看已經合成後的一個數時，這廝併已是已成的事實：點已變成了線，分隔已經軋出，那數從頭至尾都是顯現着連續的特性了。這就是數的所以一方面雖由我們按照着一個定則把牠合成，一方面卻能隨我們怎樣割法來把牠割開的道理。一言以蔽之，我們必須把正在想起的那個「統一」和想起以後又放下來把牠物觀化了的那個「統一」分別清楚，把正在成立過程中的數和已經成立後的數也分別清楚。在我們正在想起牠的時候那「一個」是不能再化的，在我們正在湊合一個數時那數是不連續的；但一到我們去看那已經成就了的數時那數就是連續的了，一到我們把那「一個」物觀化了時那「一個」又是可以化分並且可以

無窮地化分下去的了。其實，我們是把主觀^①這個詞用在似乎是知道得很完全很緻細底東西上，把物觀^②這個詞則用在知道雖是知道，但常常有新加入的新印象來頂替我們已經對牠切實地有過底舊觀念的那些東西上。這樣，一個複雜底靈感，要含着一許多單簡的分子在裏面；但在這些分子沒有清清楚楚地立出來以前我們是不能說我們對於牠們是十分明亮的，而一到意識對於牠們有了一個明顯的認知以後，那從牠們的綜合上所得來的心理狀態立刻就要因此而改觀。不過那個物體的大概形狀是無論思想把牠如何分析終沒有什麼改變的，因為這些「區以別矣」的部區，以及無窮無盡的其他，在我們捏攏那物體時的心影中早就隱隱約約地見着了，雖則沒有把牠們「坐實」這種在無區分的整個中不只依希地而且是確鑿地見到許多區分，正就是我們所說的物觀性。於是要在那數的觀念中定出主觀的部分確實占多少物觀又確實占多少就很容易的了。所應屬於心的一部分，是心對於某一空間的各區分——注意集中一下的那個無間斷的過程；但這樣隔絕開去的各區分要保留着隔絕的情形纔好去和別的聯合，而等

由此說來
數實在排
被想做是
列在空間
的「排列」
的「排列」

那「相加」一經做完以後牠們又可以隨便怎樣去破開了。所以，牠們是空間的各區分，而空間因此就是那心用以造成數的質料，並且是心把數存放於其中的那個「周遭」。

講正確一點，教我們把組成數的那些「一個」無限止地分割下去的是算學。常識要把築成數的分子看做破分不得的傾向是很強的。這個也容易明白，因為那些分子，「一個」的臨時單純性正是牠們得之於心的東西，而心呢，總是對於自己的活動多注意些，對於用來工作的質料不大注意。科學在這裏就只是把我們的注意到這個質料上去：如果我們原來沒有把數安置在空間內，科學就斷乎做不成牠使我們把數搬運過去的工作。所以，我們從頭就得把數想做排列在空間的一種「排列」，這就是我們根據了一切加法都含有「一個同時見到許多部分的衆多」的意義這個事實而得着的第一個結論。

現在如把數的這樣一種概念承認了，我們就可以看見各種東西不能樣樣都用同

衆多有兩種
（一）實物
（二）空間
計數的對象
把牠們非
徵的表在
空問裏是
不能計數

一的方法來計數，這裏的衆多有不相同的兩種。當我們講到物質諸物體時，我們就想到牠們的看得見摸得到；我們把牠們安置在空間裏面。在這裏，我們要計數牠們時是用不着創造力來費心或什麼象徵的表識的；我們止要就在牠們在那裏給我們觀察到的那個「周遭」裏去想起牠們，始而一個個的想，然後再同時一齊想起。當我們考慮到那純乎是靈感的心理狀態，或就是除開用視覺觸覺所造成的以外底那些心影時，情形就不同了。在這裏，那名目已是不置在空間內的了，似乎我們根本上就不能計數牠們，除非用了一種象徵表識的手續。其實，這一種表識法，在我們對付那些其起因明明位置在空間底感覺時，我們是很覺到的。例如，當我們聽到街上的一種足音時，我們的意識裏就混進一種模糊的視覺，仿佛有一個人走在走過去；於是每一步足音都被位置在街上的某一點，爲那個過往人所或許走在上面的；我們就在那些感覺可以覺察到底原因所依托的空間內計數我們的感覺。大約有些人計數一個遠地鐘聲的繼續傳來，也用同一的方術，他們的想像在繪一個往來擺動的鐘；這一種懸擬空間的想像止要頭上兩三個感覺有

了就已够足，以下的就自然跟了來。但大部分的人，其心不是這樣進行的。他們把繼續傳來的聲音排列在一個想像的空間內，因而就以爲他們的計數牠們純乎是在一個「久」裏。然而，在這一點上我們是必須看清楚。那鐘的聲音確乎是一聲聲接續着我耳朵裏來的；但下面的兩種說法必有一種是對的。或是我把一聲聲接續着來的感覺每個都保存起來，好叫牠和別個接合以成一套，使我藉此想起這是某一種我所知道的空氣震動或音律：要是這樣，我就不是在計數。那聲音，我只在那裏撥拾（譬如說）那全套所產生出來的那些質底諸印象。或是我明明是要來計數牠們，那就我須得把牠們分開，這個分開一定要在分一種一色底「周遭」裏，好叫那些聲音在這個裏面褪去了牠們的一切性質，空空洞洞地把表明牠們存在過的遺跡留了下來，這種存在的遺跡個個都是絕對相同的。現在就有個問題，即這個「周遭」是時間還是空間。但時間的一剎那，我們再重複的講，是不能帶住了以待別一剎那來和牠相加的。如果這些聲音是拆開的，牠們的中間就一定留着空虛間隙。如果我們去計數牠們，牠們自己雖已消失，那些間隙一定要

物質的不可侵入性不是物理上的一種必需，而只是論理上的一種必需。

是遺留着這些間隙如果不是空間而是純淨的「久」牠們怎能遺留得下呢？所以，這工作一定要在空間裏面做纔行的確，我們愈向意識深處探索去，困難愈加厲害。這裏我們覺得自己已為一種感覺和靈感混在一處的「衆多」所迷惑，止有細細分析纔能把牠們分別清楚。牠們的數是和幾多利那（這是我們去計數牠們時就得把牠們捉住的）的數一般無二；不過這些利那，既然能够彼此相加，就仍舊是空間中的許多點了。所以，我們的最後結論是這裏有兩種衆多：一種是屬於物質的實體的，在此，那數的概念是可以一運用上去的；還有一種是意識狀態的衆多，這是沒有一種象徵表識的幫助就看不出是可以數的，這象徵表識裏有一個必不可少的要素，就是空間。

實在講起來，凡我們說起物質的不可侵入性的時候我們大家都是把這兩種衆多分別得清清楚楚的。我們往往把不可侵入性算做物體的一個根本性，和物重或阻力等物性用同樣的方術得來而又是在同樣的地位上的。但這一種物性負的方面是不能用我們的感官去發覺出來的；的確，把東西混合和把東西化合的某幾種實驗，如果我們

沒有預先在這個上存什麼心，也許會使我們覺到這一種物性的不存在。試設想一個侵入到別個物體底物體：你將立刻斷定這裏是有好些空的空間在一個物體裏面讓別個物體的質點來侵占；講到這些質點，牠們自己又是不能相侵的，除非一個個都鬆開了以挨入別個的罅隙裏去纔行；我們這樣一種想法將無窮竭地拉長下去因為我們頗不願意設想兩個物體同占在一個地盤上。且說這不可侵入性如果真正是物的一種性，那就我們完全不明白爲什麼要我們意會到兩個互相吞沒着底東西，要比意會到一個沒有阻力的面或一種沒有重的流動質難得許多。其實，所以要有那個：「兩個物體不能在同一的時候占着同一的地盤」的命題。不是由於物理學上的必要而是由於論理學上的必要。如要把那命題反說了，就要鬧成一種「非想得到的經驗所能洗得掉底笑話。」簡單一句，就是語含矛盾。但這句話豈不是就等於承認了「就是那個數2的觀念乃至於任何數目是含有空間中毗連的觀念？」如果這不可侵入性被一般人當做了一種物性，其理由是，因爲數的觀念是被想做和空間的觀念沒有關係的。這樣，我們相信，我們說了

「兩個東西不能占在同一的地盤上」這句話是在「兩個物體」這個觀念上增加了什麼東西上去了：好像那個數²的觀念並不是像我們講過的那樣，「空間的兩個不同的位置」的觀念似的因此，承認物之不可侵入性不過是承認數和空間兩種觀念中間的相互關係，這與其算是說的物的性質毋寧算是說的數的性質。——然而，又要說了，我們不去計數那些靈感、感覺、觀念了嗎，牠們都是互相浸沒的，各個都「從牠自身一方面講」是占據到靈魂的全部的？——自然要去計數；但就是因為牠們互相浸沒着，所以除非用許多一色底「一個」——各各分別占着空間的位置，結果就不再互相浸沒，除非用這樣的「一個」來做牠們的表識，我們就不能計數牠們。這樣，不可侵入性同時就有了數的面貌；當我們把這樣一個性指給了物以別物於非物時，我們不過是用另一形式來述說上面所成立的那種外展物體的「互為區別」罷了，這種區別，那數的概念可以一選就用得上，各種意識狀態也可以用上，不過先要象徵地表識在空間裏纔行。

我們現在應當詳論那最後一點了。我們如果要來計數意識狀態，我們須得把牠們

問是使得
各種意識
狀態可以
在裏面成
爲互成分
立底一串
的「周遭」
這種時間
不是空閒
以外的什
麼東西純
粹的東西
是另外的
什麼東西

象徵地表識在空間裏，這個象徵表識法是不是要把發生那內在知覺的條件改變了常態呢？讓我們回想到沒有多少時候以前我們關於某幾種心理狀態的強度是如何講法的。「攝影」感覺就牠本身而論是純粹是一種質；但從牠的外展底「周遭」看進去，這一種質就變成某一意義內的量，因而說牠有強度了。同樣，把我們的心理狀態投進空間使成一種一個個都各自分立的衆多，這似乎要使這些心理狀態的本身發生影響，使牠們在反省的意識裏得着一個爲逕直底認所不給牠們的新形式。至此，且讓我們注意一件事情，即當我們講起時間的時候，我們通常總是想起一種一色底周遭，我們的意識狀態在這周遭裏一個挨着一個地排列着像在空間裏那樣，因而形成一種一個個都各自分立的衆多。這樣懂得來的時間，牠的對於我們意識狀態的衆多不要就像強度的對於某種意識狀態那種樣子嗎——只是一個符號，一個象徵，和真正的久絕對不同？讓我們來要求意識把牠自己和外著世界絕緣，然後竭力的抽象再還牠自己的廬山真面目。於是我們就要發這樣的一個疑問：是不是我們意識狀態的衆多和一個數的許多「一

個「底衆多有絲毫相像真正的「久」是否和空間有什麼關係斷然的，我們數之觀念的分析只能使我們對於這種比擬懷疑。因為，如果時間是像表在反省底意識裏的那樣，是一種「周遭」，我們的意識狀態在裏面形成一套各自分立的東西可以讓我們加以計數，在另一方面，我們的數之概念又是終於把一切能够直接計數的東西陳列在空間裏的，那麼，我們就要斷定所謂時間，我們看做一種使我們在這裏面作出許多區別而計數之的周遭底時間，是只是空間而沒有別的。要來做我這個主張的佐證的還有下面的一個事實，即，我們不得不從空間上假借些想像來陳述反省意識對於時間乃至對於聯所覺到的形狀；從這上，我們就要說那純粹底「久」一定是另外的什麼東西。這樣的一種問題，那對於各各分立之衆多觀念的分析已經令我們發問過了。但除掉直接去研究互相關係着的空間觀念和時間觀念外我們是不能得着解決這種問題的一線曙光的。

空間是像
以它之所
離開的那
說的那樣
的內函而
獨立存在
的嗎

我們對於「空間的絕對真實」這個問題不必太注重；我們大約還可以問一問「空間是不是就在空間內？」簡言之，我們的感官認取各種物體的各種物性就一同認取了空間；那最大的難題似乎是在發現出那個「外展」——是否是這些物性的一個形態——物性的一個性——或者說，是否這些物性本質上是非外展的，空間是後來加上去底一個東西，但牠自己是自給自足的，不需依賴那些物性而自有存在的。照第一說，那空間就要原成一種抽象，說精確些，一種提煉出來底意象；牠將表出某幾種感覺（稱爲攝影的）所共有的那個分子。照第二說，空間就要是一種實在，較之感覺自身，雖然等第不同，卻是同樣地實質。這後一種概念的切實表出，我們要歸功於 Kant 他在 *Transcendental Aesthetic* 裏所推究出來的那個學說，含着「給空間以離開牠的內函而獨立底存在」的意義，含着「把我們人人在事實上把他分開的東西定爲當然可以分開」的意義，含着「不贊成把外展看做一種抽象如他人然」的意義。在這一點上，康德派的空間概念和普通人的信念沒有通常所設想的那麼差異。Kant 毫沒有把我們對於空間的真

經驗主義者其要從因和 Kant 爲一致的因素合許多不爲一而得感外展的感能那一個不展那一個不作的能沒有一個動

實的信心搖動，他曾指出牠的切實意義，並且還加以證實呢。

不但如此，Kant 這個決論從他提出以後一直到現在，似乎還沒有受過嚴重的批駁；真的，有時牠還要在他們的不知不覺中強迫大多數要來把這個問題從新估量的人們，不管是良知良能主義者還是經驗主義者，採納。Johann Müller 的良知良能說，心理學家都一致說牠是導源於 Kant；但 Lotze 的「位標」說 (Hypothesis of Local Signs) 和 Bain 的學說，以及 Wundt 提出來的比較含蓋得多一點的說明初看似乎都和 Kant 的「超絕的審美」(Transcendental Aesthetic) 無關。〔譯者按，洛宰的位標說在現代的心理學中很爲重要，用特撮其大要於下以供參考。洛宰所謂位標有似乎一種感覺——位置覺，其實不是感覺而純乎是一種神經作用。例如網膜上的任何一點接續着受到擺速和擺幅都不一樣的許多光波的刺激，人就看見一點顏色和光度在接續着變易但始終占在一個位置的光。這個人起於網膜的神經作用，我們可以斷定牠是許多作用的複合體；這裏止少有三種作用爲這個人覺着光點的颜色，光度和位置的

根據或標準。這三個作用中的第三個，就是這個人據以領會這光點的位置的就叫位標。這是網膜上各點所特有而且永不變動的，牠受了刺激就可以使人看見在某某位置上的一光點。又如我們看見兩點星光一左一右，顏色，光度，大小，一言以蔽之，一切物理方面的性質，都是一樣，就只位置不同。在此，網膜上所起的兩組神經作用，在裁奪光性和光度等方面講是完全相同的；但在這些相同的作用外，我們必須各組加入一個爲本組所特有的作用，并且不管光覺所起的各種光性是如何的變更，止要是發生於這兩點的，這兩組作用各組所有的那個特有作用是始終如一的。這個作用就是洛宰所說的位標。(一)又，第一章講壓覺和重覺的一節中已經提到過「位標」這個名目，可參照。這些學說的主人似乎確已把「空間之性質」這個問題置諸一旁，好讓他們單單來考查我們的感覺到底是被什麼作用放到空間裏去并且一個挨一個的排列，譬如這樣說，起來的，但就是這個問題，已顯出他們是把感覺看做非外展的，并且和 Kant 一般無二在表象的實質和其形式的中間分出一個根本上的差別來。從 Lotze 和 Bain 的學說及 Wundt

想來調和他們兩人的學說尋譯出來的結論是，我們用以得出空間觀念的幾多感覺其自身是非外展的，只是一種質的。「外展」是假定其為綜合幾多感覺的結果，一如水是兩種氣化合的結果。這樣，經驗說或生發說已從 Kant 放下的地方拿起那空間的問題了：Kant 把空間和牠的內函分開；經驗主義者卻要問，用我們的思想從空間中取出來的那些內函如何再打發牠們自己回去。這是真的，他們好像沒有注意到那樑心的作用，並且他們顯然是想把我們頂了去表現種種東西的那個外展的形式看做幾多感覺的一種互相聯合所產生出來的：這空間既沒有從那些感覺提煉而出，就要假定其為那些感覺同時並存的結果。但這樣的一種「造端」，如沒有那樑心的積極參加，我們怎能解釋明白呢？外展和非外展是假設其有分別的，所以，就是我們假定那個外展只不過是幾多非外展的名目中間的一種關係，這個關係仍舊一定要有一個能夠把這幾多名目聯合在一塊的心來把牠建立起來。舉幾許化學上化合的例是不相干的；在這裏，雖然那化合物似乎是「自我作古」地取了不屬於任何原子的一個形式和幾個物性，然這個形

這一個活動
裏面一個空
洞而一色
底「周遭」
的「那個直
覺」大約這
是別人所特
有的動特這
分有的動特

和這些物性正是由下面這個事實上來的。即，我們把衆多的原子融合在一個單一的認識內。如把執行這個綜合工作的心去掉，你立刻就要失掉那些物性，這就是說，失掉那些原子綜合了以後呈現到我們意識上來的那付顏容。這樣，那些非外展的感覺，如果沒有什麼加上去，就仍舊是牠們原來的樣子，這就是說仍舊是非外展的感覺。要使牠們的同時並存會生出一個空間來，就必須要有心的一種活動來把牠們一下子都抓了起來，拿去列成一「橫排」這個「只此一家」的活動就是 Kant 叫牠是感覺性的一種基本形式的東西。

我們如果現在要來替這個活動找特點，我們將見牠在本質上是含有對於一個空洞而一色底「周遭」的那個直覺，或概念的。因為要替空間下任何一個別的定義是不怎樣可能的空間就是使得我們能够辨別一許多同樣而又同時的感覺的彼此的；因此，牠是一種「差別的原則」而不是什麼「質底差別的原則」，所以牠是一個沒有質底真實。或者有人要說，例如位標學說的信徒就不免要這樣說，同時的感覺從不會再是同

樣，因為牠們所感的機體部分是不同，所以一個一色底面上不會有產生同樣視覺或觸覺的兩個點。這話我們十分願意承受，因為如果這兩個點使我們受一般無二的感的話，這裏就沒有理由一定要把其中的一點放在右邊而不放在左邊了。不過正因為我們以後要把這個「質的不同」解做一種位置上的不同，所以我們必須要有一個一色底周遭的清楚觀念，即對於那些性質雖是同一然彼此仍是各異底名目的「並時發生」必須要有個清楚觀念。你愈是堅持着一個一色底面上的兩個點，在我們網膜上所起的印象，其中是有不同，你就愈替心的作用留下了餘地；那心是在外展底水天一色那個形式之下看出所給牠（譯者按應指心）的那種質底花樣翻新。那是一定的，雖則一個一色底空間的呈現出來是出於心的努力，然使兩個感覺顯出差別來的那些質，其自身總也含着「一種理由，為什麼這兩個感覺要占在空間中這個或那個某某位置上。因此，我們必須把外展的視覺和空間的概念分別清楚：自然，牠們是互相蒙混着的，但我們在理智動物的標尺上爬得愈高，我們就愈清楚地遇到一個一色底空間的獨立觀念。所以，是否

動物也像我們那樣的認取那個外著世界是一個疑問，尤其是牠們是否和我們用同樣的途術去表識那個「外界」是一個問題。自然學者已指出了一件奇異的事實，即有許多脊椎動物（甚至有些昆蟲也是如此）在空間裏找尋牠們的道路是出奇的容易。有許多動物差不多是在一直線的路上跑回老家，牠們所走的路程有時會長到幾百英里，而且是以以前未曾走過的。這樣一種對於方向的覺得會被解釋其由於視覺或嗅覺，近來又被解做磁流的認辨，這要使那動物變成一個活的指南針了。照這話說起來勢必至於要說空間的對於動物不像對於我們那樣是一色底，在牠看來，那些方向，或空間的裁奪並不是一種純乎幾何學的形狀。那些方向，牠看起來也許是各有各的形狀，各有各的特殊性質。如果我們記到我們自己分辯我們的右邊和左邊是由一種自然的靈感，在這時，我們自己外展上的這兩個部分好像都對我們表示各有一個各異的特性似的；如果我們記住這個，我們就可以明白這樣一種辨認是可能的了。我們所以不能給左和右下一個適當的定義，也就是因為這樣的一個道理。實在說起來，質的差異在自然界裏是處處

時間要眞
是一種一
色底周遭
而不是實

存在的，我不懂得爲什麼兩個具體的方向就不能像兩個顏色那樣一看就看出分別來。但對於一個空洞而又一色底周遭的概念是一個非常特別的東西，這是反抗爲我們經驗背景的那個「翻新」的一種反動。所以，我們可以說動物有一種特殊底「方向覺」而說人有一種特殊才能，能認知或領會一種沒有性質的空間。這個才能不是抽象的才能的，如果我們注意到抽象是臆斷出種種「分割得很斬截底」差別相的，是斷定種種概念或牠們的象徵相互之間是有一種「互相見外性」的，我們也就看見抽象的才能裏已含有對於一個一色底周遭的直覺了。我們所必須要說的是，我們要來和兩種不同底真實發生關係，一種是翻新底，即各種感覺着的性質；一種是一色底，即空間。這第二種爲人類智慧清清楚楚地悟得底，使得我們能用割得很清底差別相，能計數，能抽象，大概還能言說。

如果以水天一色一語爲空間的定義，那就反過來說似乎凡是一色底而沒有邊界底周遭都應當是空間了。因爲這裏所謂水天一色是含有「什麼性質都沒有」的意義，

實際感久的
話牠就可
以化成空
間

要說這裏有兩個「一色」各不相同，實在是難能的事。然而，普通又都把時間也看做無邊界的一個周遭，和空間不同，但其為一色底則一如空間：這樣，一色就假設其有兩種式樣，按照牠的內容而或同時並存或後先相隨。這是千萬萬確的，當我們把時間當做一個一色底周遭使那許多意識狀態在裏面展開着的時候，我們是把牠一下子就放出的，這就是說我們是從「久」裏把牠抽象出來的。這一點簡單的審察，當能警覺我們，這樣我們就已不知不覺之中跌回空間上去而時間實在已被放棄了。不但如此，我們還能想到：物質的實物，這一個在那一個的「身外」又在我們身外，是從一個周遭的一色裏得來的，這兩個「見外性」因為這個周遭嵌在實物之間而把牠們隔開，就形成了牠們的邊緣；但意識的種種狀態就不是這樣，就是一先一後底兩個意識也是互相滲透的，其中最簡單的一個也能照出靈魂的全體來。所以，我們可以臆斷着說，在一色底周遭那個形式之下意會得的這一個時間是一個冒牌的概念，因為牠把空間的觀念侵入了純意識的境地。無論如何，我們終不能不先求兩個中的一個能被化做其他一個而就允許有兩

想從聯
的關係中
轉出外展
的關係來
的「純久」
的解
概念

個一色底東西，時間和空間。卻說「外著」是占在空間裏底那許多東西的互別記號，而意識的那許多狀態又是本質上原非互外的，只有把時間看做一個一色底周遭而把牠們展開在裏面牠們纔變成互外。於是如果這一色底兩個假定形式即時間和空間之一個是從別一個尋譯出來的，我們能循流溯源地斷定空間的觀念是那個基本「與件」。但那些會想把這兩個觀念的一個化成其他一個的哲學家，因為被時間觀念的「看相單純」所誤，就以爲他們能從「久」裏譯出「外展」來。我們一方面指出他們的如何受騙，一方面還要看清楚，在一個無邊界而一色底周遭的形式之下所意會得來的那個時間，只不過是依附在反省底意識上的空間之魅影。

英國派實在是在想把外展的關係化成時間內複簡不一底蟬聯關係。當我閉着眼睛用手沿着一個面撫過去的時候，我們手指抵着那面磨擦，尤其是我們關節各式各樣的動彈，給我們一串感覺，這些感覺只有從牠們的性質上去區別牠們並且在時間顯着一定的次序。不但如此，經驗還教我們說，這一串可以倒過來，我們可以用另一種的（或

者照我們以後的說法，取反對方向的）努力再得一次同樣的那許多感覺不過次序恰恰倒一轉：因此，空間內的位置關係可以用時間內可以倒得轉的蟬聯關係來註釋。這樣一種釋義實在犯了「兜圈子」的毛病，或至少裏面所含的是一個極其膚淺的時間觀念。真的，像我們稍後就要說明的那樣，時間可以有的概念共有兩種：一種是脫去一切雜念的，還有一種是暗暗裏牽入了空間觀念的。「純久」這個式子，是當我們這個「自我」讓牠自己生活着的時候，當牠不叫把牠現下的意識狀態和牠已往的那些意識狀態分開的時候，我們意識狀態的蟬聯所竊取的。爲了這個原故，牠就不必「全身」沉沒在那個在過的感覺或觀念內；因爲要是這樣，牠就不再在持續了。牠也無須把牠已往的幾許狀態忘卻：只要如此就夠，即在記起這些狀態時不把牠們和牠目下這個狀態並排着像這一點和那一點並排着那樣，而把過去的狀態和現在的狀態通通都融在一個有機底盤個裏，彷彿如我們記起一個曲調的許多音子時，一個個都譬如說，溶化了溶做一處那個樣子。我們不可以這樣說嗎，說這些音子雖是一個個繼續着發出的，然我們的認取牠

們是互相映帶着的，這個音子裏有那，那個音子裏有這，說牠們的總體可以和一個活的東西相比，那活物的各部分雖是各別，然因為彼此聯帶得太密切所以互相吞沒融成一片了。其證明如下。如果我們打斷了節拍，在一個曲調的某一音子上留滯到超過應當停留的時間，那警醒我們使我們知過的，不是這音子過分的延長，而是全部樂章因此引起底質的改觀。這樣我們能夠意會到不見個體底蟬聯，把牠想做一種「交錯」一種許多分子的相互結合和組織，各分子都是全體的縮影而不能把牠和全體區分或脫離，除非用抽象的思想。這樣的一個「久」的說明，如果有永是那個樣子而又永在那裏變且沒有空間觀念的一個人，他就會說出這樣的一個久來。但我們因為和空間觀念很熟簡直被牠困在核心，所以就不知不覺地把牠牽入了我們純乎蟬聯的靈感裏去；我們把我們的意識狀態一個挨一個地排列着好像我們要一下子把牠們都認取了似的，牠們不再是一個個掩映着而是一個個並列着的了；一言以蔽之，我們把時間投入了空間，我們用外展底字面來表述那個久，於是蟬聯就是一根連續的線或鏈的樣子，各部分靠是靠緊

的但沒互相吞沒。注意，我們這樣形成的心影，所含的就不再是接續底，而是並時底，一個先後的認知了，要在這裏設想一個只是一個蟬聯底蟬聯，并且蟬聯雖是蟬聯但是都裝納在一個而只此一個的剎那內——要是這樣設想就是自相矛盾了。那麼，當我們說到「久」之中的蟬聯的一個次序時，并且說這個次序是倒得轉的時，我們所取用底蟬聯是純乎底蟬聯，沒有外展夾雜在裏面，如我們剛剛詮釋的那個樣子呢，還是舒展在空間底蟬聯，舒展得叫我們能夠一下子就抓到一許多分子，又是各別又是並排着底一許多分子呢？這個問題的答案是毫無疑難的：我們要引用次序。這個字，是不能不先把各項加以區分然後再比較牠們所占的地位的；因此，我們一定是把牠們看做並時而又各別底「衆多」；簡言之，我們是把牠們一個挨一個地列着。如果我們要把一個次序牽到是蟬聯底東西上來，這是因爲那「蟬聯」已改爲「並時」而被投入了空間了。總之，當我們的手指沿着一個面或一條線的運動給我們以一串性質不同底感覺時，下面底兩種情形必有一種是當時遇着的：或者我們在純粹底久裏把這些感覺繪給自已看，要是這樣，

蟬聯不能
成條不
練而假
三度空
的觀念
的問入

牠們前後相續的樣子就要使我們不能在某一刹那認取一許多的牠們，並時底然又是各別底；或者我們列出一個接續的次序來，但要是這樣，我們就不只使出認取一個「許多分子的蟬聯」的才能，並且還使出把那些分子區分以後又把牠們排成一行的才能：一言以蔽之，我們已經有了空間的觀念了。因此，在久裏可以倒得轉底一串這個觀念，或就是時間裏底蟬聯的某一種次序。這個觀念，其自身就含着空間的意味，是不能用了來詮釋時間的。

如要把這話再講精密一點，可以讓我們想像一條無限長的直線，在這線上有一個物質點A，在那裏移動。假設這個A點是有意識底，牠就覺到牠自己的變易，因為牠在移動；牠將知到一個蟬聯；但這個蟬聯在牠看來是否取的一條線的形式？如果牠能把牠自己高高舉起，譬如這樣說，遠離了牠所經歷的那條線，並且一下子就認取了這線上的幾個點並排在那裏，那就這蟬聯之爲一條線也無疑矣；但這麼一來，牠就要構成空間的觀念，並且牠將看見牠所身經的變遷是展示在空間內而非展示在純久內了。我們這裏

所指摘的，是那些把純久看做和空間相彷彿不過性質簡單些的人們的錯誤。他們歡喜把心理狀態一個挨一個地排着，歡喜把牠們排成一根鏈或一條線的樣子，他們沒有想到這麼一來就把叫牠空間最爲切當的空間觀念引了進來，把整個兒底空間觀念引了進來，因爲空間原來是一種三度底周遭。但他們怎能沒留意這個：要把一條線看得像一條線，必須要在線身以外取得一個位置，必須要計及圍着線之四周的虛空，結果必須想起一個三度的空間[？]如果我們這個有意識底A點還未有過空間的觀念——這是我們已經一致採用底假設——則牠所身經底那些狀態的蟬聯，在牠看來就不能是一條線的形式；牠的一聯感覺將自己活活地互相加并，而把牠們自己組織起來，像我們常用以自娛底一個曲調的一聯音子那樣。一言以蔽之，純久竟可以是除了一聯質底變化外就沒有別的，這一聯質底變化互相溶合，互相吞沒，沒有顯明的輪廓，沒有一點彼此見外的傾向，沒有一點和數的血統關係；牠只是一個質底變化，是純粹底翻新。但目下我們不要拘泥在這一點上；我們止要指點明白，你什麼時候給了「久」一些兒最少量的「色」。

純久完全
是質底除
非把牠象
徵地認識
在空間內
他是不能
量底

你就在什麼時候偷偷地把空間引了進來，這就夠了。

我們計數久的一聯，那是確實底事，因為時間和數有關係，所以我們起初以為牠是一個可以計量的「大小」和空間一樣，這也是的確的。但在這裏有一個緊要關頭，區別要分辨清楚。譬如我說，一分鐘已過，我這句話的意思是說那個「一秒」的「答」的鐘擺已經擺完了六十次。如果我是用一個單個兒底心的知覺，一下子就這六十次擺動繪給我自己的，那我已用懸擬把一個蟬聯的觀念拋荒。我並不想着一個接一個的六十擊「的答」，而是想着一條固定線上的六十個點，每點象徵了，譬如這樣說，鐘擺的一個擺動。反過來，如果我要把這六十擊繪成蟬聯中底擺動，但不要改動了牠們是在空間裏產出的「行巡」，那我在想起各擊的答時就不得不拋荒了前一擊的回想而來專想這一擊，因為空間沒有把前一擊的遺跡保留下來；但這麼一來，我就要宣告我自己永遠留在「現在」裏；我就要拋棄設想一個蟬聯或一個久的企圖。於是，最後我如果把前一擊的答的回想留住使和當下一擊的答的意像攪成一團，那就要發生下面兩種情形的

一種。或者我將把這兩個意像一個挨一個地排列着，要是這樣，我們仍回到第一個懸擬上去了，或者我將在那一擊之中認取這一擊，兩擊互相吞沒把牠們自己組織成和一個曲調裏的衆音子一樣，使成一個我們將稱之爲綿延底或質底衆多而且和數不同底東西。我將這樣得到那純久的意像；但我將完全摒除了一個一色底周遭或一個可量底數量的觀念。仔細查察我們的意識，我們將看出牠凡在不用象徵來表識這個久的時候都是這樣進行的。當那鐘擺單調底的答催我們入睡時，試問產出這催睡的效力底是最後聽見底那一擊的答，最後認取底那一次擺動不是呢？不是，顯然不是，因爲如果是的話，那麼爲什麼第一擊不能生同樣底效力呢？不是前頭底那些的答或擺動被回想來使和最後底一個排列成一排呢？但我們如果過後做這樣底一個回想的答或擺動列成一排，這樣一個回想就永不會發生效力。因此，我們必得承認：那些的答已互相化合，不是用牠們「量只是量」底那種量來作法而是用牠們的量所發出來那種質，就是全部節拍的組織，來作法的。一個輕微底但是綿延底刺激發生那樣底效力，那效力還能由別底途

天文學家
和物理學家
家手裏的
時間的確

徑去了解嗎？如果那感覺始終是一個樣子，牠就當永遠是輕微底永遠是可以忍受底。但事實不是如此。每個新添底刺激都被納入了前頭底幾許刺激裏面，全部對於我們發生一種樂章的效力，這樂章好像聲聲都是「尾聲」，卻又永遠有一個新底音子添來使全章時時改觀。如果我們要說這始終是一樣底感覺，這是因為我們所想的不是那感覺的本身而是牠那位於空間底那個物觀起因。這樣，我們就把牠一個個地放在空間裏，不去認取牠所發展出來底那個組織，不去認取牠一個吞沒一個底變化，而只認取一個「老調」的感覺，覺得牠在那裏把自己伸長開去，譬如這樣說，而把自己和自己橫排着無限止地排出去。由此說來，意識所認取底那個純久，必須放在所謂「內斂底大小」裏面去算帳，如果愈內斂愈強烈的那個強度可以稱之為「大小」的話，然嚴格說起來，「久」不是一種量，一到我們要來把牠量度，我們就在不知不覺中把牠換成了空間。

但要把那個「久」想得像牠本來那樣底真純，我們覺得是異常困難；這一定是由於下面的那個事實，即在這裏持續底不是只有我們，那些外著實物似乎也和我們一樣

像是可量
的因此是
一色底

地在那裏持續要從這一個觀點去看時間，時間就備具一個一色底周遭的一切相。不但這個久的各剎那要似乎是互相「見外」，像空間裏底那些物體那樣，就是我們各官能所認知的「動」也好像是，譬如說，一個一色而可量底久的一種外顯標記。不但如此，時間還蒙了量的形式跑進力學的公式，跑進天文學家的算式，甚而至於跑進物理學家的算式。我們計量一個動的速率，頗有把時間的本身看做一種「大小」的用意。真的，我們剛剛做過底那個分析也有待乎補充，因為如果真真所謂久是不能計量底，那麼，被那鐘擺的擺動所計量的算是什麼？雖已承認了意識所認取底那個內在之久，是「不是各意識狀態互相融合而為那自我的逐漸生長以外的什麼東西」，然還要加一句說，天文學家用進他的算式底這個時間，我們的鐘表所分成均等部分底這個時間，這個時間至少是有點兩樣：這一定是一個可量底自然就是一色底「大小」——但這並不是久的又一種，一番精密考究就將把這個末後的幻景驅散。

當我用眼睛在鐘面上跟那相當於鐘擺之擺動的秒針之移動時，我並不如似乎普

但我們所
說的計量
時間實在
只是計數
許多一並
許多一並
證做時許
來一個鐘
例鐘並

過多這樣想底那樣在計量什麼久；我只是在計數許多並時底東西，這是大不相同的。在我之外，空間裏是絕不會有多過單單一根針和一個鐘擺的位置的，因為已經過往的位置沒有什麼留下來。在我之內，許多意識狀態的互相穿織或組織正在往下進行，這是組成真正的久的。所以我把我所稱為鐘擺的過去之擺動底，和我現時所認取底擺動同時繪給我自己，是因為我是這樣持續法的。現在讓我們來把在這裏意想這些所謂蟬聯而起底擺動底那個自我，暫時拿開去這裏所有的就決不會多於鐘擺的一個擺動，不，簡直只一個位置，因此，就沒有什麼久了。反過來，把鐘擺和其擺動拿去；這裏就只有這個自我時時變刻刻翻底那個久，沒有互相見外底剎那，沒有和數的關係。這樣，在我們的自我之內，只有蟬聯而沒有互外；在自我之外，純空間內只有互外而沒有蟬聯；互外，是因為現下的一擺動和前頭那些擺動有分別，而那些擺動已不再存在了；沒有蟬聯，是因為蟬聯是只對於一個有意識底旁觀者存在的，他把過去保存在心裏，把兩種擺動或其象徵一個挨一個地排在一個副空間裏。且說，在這個有蟬聯而無互外和這個有互外而無蟬聯之

間，發生一種對流作用，和物理學家所謂滲透現象很相像。因為我們意識生活的蟬聯相，雖則是互相穿織着，實在是各和當時發生底鐘擺之擺動一一對照着，而這些擺動又是顯然互相區分的，所以我們就得着一種習慣，總要在我們意識生活的蟬聯各剎那之間設立同樣的區分：那鐘擺的許多擺動，就把意識生活裂成，譬如這樣說，許多互相見外底部分：因而生出一個一色底內在之久的錯誤觀念，和空間相仿，牠的各剎那都是一個樣子，并且是不交錯地互相接續着。但在另一方面，鐘擺的那些擺動——其所以各各區分着只不過是因爲當這一個上場時那一個已經消滅了的原故——這樣地和我們的意識生活親近一番，對牠們自己也是很有益的。因爲我們的意識已把牠們在記憶裏組成一個整個的原故，故牠們初時還保持原狀，後來也就被安排成一串：一言以蔽之，我們已替牠們造出了空間的第四度，我們稱之爲一色底時間，這個使得那鐘擺的動，發生雖只在一點上發生，卻能不斷地一個挨一個地排列下去。現在我們如果來把這樣一個複雜過程測定一下，這裏面的真實部分到底有多少，想像部分又有多少，這就是我們的所得。

動的兩個要素所經
 底空間這底
 是一色底
 可分底
 去底動下
 道是不作
 只分底并且
 識是對於實
 底是實

這裏有一個真實空間，沒有「久」現象就在這空間裏望着我們的意識狀態同出同沒。這裏有一個真實的久，牠時時變刻刻新底各刹那互相吞沒着；然各刹那又能叫牠和外界與之同時底一個狀態配着對，且因此就能把牠和其他各刹那切開。把這兩個真實一比，就替那個久生出一個取象於空間底象徵表識法。這樣，久就竊取了一個一色底周遭的虛幻形式，而替這時空兩造牽線的媒人就叫「並時」，這可以詮釋為時空的交切。

如果我們也用同樣的方法來分析那個「動」的概念，這個似乎是一色底久的活底記號，我們也要分出同樣底區別來。我們一般總是說一個動是起於空間之中的，並且在我們以為動是一色底可分底的當兒，我們所想到的那個動所經過底空間，好像這空間和動之本身是「二而一」似的。不過我們多反省一下，我們就看見那動體繼續所占的位置的確是在空間裏面底，但牠從這個位置過到那個位置的那個過程，是占在久裏而除掉對於一個意識的「旁觀者」外就沒有「實在」底一個過程，牠是因開空間的。我們這裏所要的不是一個實物，而是一個進行動，只要牠是從這點到那點的一個經過，牠就

是一個心理底綜合，一個心底自然也就是無外展底過程。空間內只有空間的各部分，我們無論在空間的那一點上去看那動體，我們總只能得到一個位置。如果意識在位置外還能覺到別底什麼，這是因為牠把一一的位置都保存在心裏而把牠們綜合做一處。但意識怎麼做出這樣一種綜合法來的呢？這不能是把些同樣底位置列在一個一色底周遭裏底事體，因為一個綜合必須要是把那些位置一個黏一個，又黏一個，再黏一個以至於無窮，這樣地黏下去。這樣使我們不得不承認我們這裏所說的是一種質底，譬如說，綜合，一種把我們連續底感覺逐漸穿織起來的組織，一種像音樂裏的一個樂章的統一。當我們想起動的本身時，常我們，譬如說，從動裏抽繹出所謂「可動性」時，我們腦經裏所形成底動的觀念就是這樣底一種。想一想你在忽然看見一棟流星時你經驗到些什麼：在這一一個異常之快底動的裏面有一種自然底，不因不由底分開插在所經的空間——這是冒着一條火線的形式跑入你的眼簾的——和那絕對分不開底動或可動性的感覺之中間。閉着眼睛扭一個手足，將使你意識裏，止要沒有所經之空間的想頭，起一個純

發
生
的
妙
論
的
就
是
這
派
的
妙
論
的
就
是
這

乎是質底感覺的「形像。」一言以蔽之，動的裏頭有兩個要素要分辨清楚，即所經的空間和我們用行經空間的動作，一個一個的位置和這些位置的綜合。這兩個要素的第一個是一個一色底量；那第二個是除非在意識裏就沒有實在：這個隨你叫牠是一種質也可以叫牠是一種強度也可以。但這裏我們又遇着一種滲透了，對於可動性純乎內斂底感覺和對於所經之空間外展底表識的一種攙和。一方面我們給動以牠所行經之空間的可分性，忘記了要分一個實物。是十分可以但要分一個動作。就不可以；另一方面我們又慣要使自己把這個動作本身投入那空間去，把牠合到那個動體所行經底全線上去，一言以蔽之，把牠凝成一體：好像這樣地把一個前進擺在空間裏並不就是把過去和現在並列在一起——不但沒有把牠們並列在意識之內并且也沒有在意識之外把牠們這樣並列着——似的！

Relatives 派的妙論就由這一種動和空間——動所行經底空間——的混淆而起；因爲介乎兩點之間底空隙是可以無窮地分割下去，所以如果動也是由許多部分如空

個普通對
於動和所
經之空間
的混感

隙一樣情形底部分合成的，那空隙就永遠越不過去。但實在講起來，Achilles 的每一步都是一個分割不得的單個兒動作，幾個這樣底動作一來，Achilles 已經超過了那只烏龜了。〔譯者按：亞基黎氏 Achilles 是伊利亞特 (Iliad) 的一個「神行太保」所謂伊利亞派的妙論 (The Paradoxes of Eleatics) 指該派巨子柔諾 (Zeno) 所創的那個詭辯；今摘其大要如下以供參考。他說：如果使亞基黎氏後烏龜一段路同時出發，亞基黎氏將永不能超過那只烏龜。因為當亞基黎氏跑到烏龜的出發點時，烏龜已前進了一點，再等他追到牠這一點時，牠已經又前進了一點；這樣，無論他行得怎樣快，既在牠的後面多少路，要追到牠總需一點相當的時間，而在這一點時間內，烏龜無論走得如何慢總可以前進一點，因此他永遠不能超到牠的前面去。〕Eleatics 派的錯誤是起於他們的把這一串動作，每個都是自成一種而不可分割的一串動作，和這動作所經過的一色底空間看做了一個東西。因為這個空間是能夠按照了隨便什麼的一個定律分割而再把牠合攏的，所以他們就以爲他們把 Achilles 的行動的全部改組一下是可以沒有

知道他們拿來組合 Achilles 的行動底步法是烏龜的步法而不是他自己的步法：他們算底實在已經不是 Achilles 的追烏龜，而是兩個烏龜互相配準了，大家都用同樣步法或並時動作，使牠們永不能相及。爲什麼 Achilles 要超過烏龜呢？因爲 Achilles 的各步和烏龜的各步就牠們的「動」看，牠們都是分割不得的，就牠們的空間看，牠們在大小上是不一樣的：所以不久 Achilles 所經過的空間就比烏龜連走過底和出發時所得底「讓地」加在一處的空間長了許多。這就是 Zeno 當他把 Achilles 的行動按了和烏龜行動一樣底定律改組時所遺漏掉的東西，他忘記了能夠隨便我們怎樣地把牠分割而再合攏起來的只有空間是如此，因此，把空間和動弄混了。因此，我們覺得，雖然現代思想家 Evelyn 在他那本無極和數量裏已做過精微底分析，總不必說兩個動體的合到一處就含有把真動和想像動分別看待，把自存底空間和可以無窮地分割下去底空間分別看待，把實際底時間和抽象底時間分別看待的意義。爲什麼既有直接底直覺來昭告我們動是在久之中而久是在空間之外，我們還要去依靠玄學關於空間

時間，和動的性質的玄虛設想？任牠如何巧妙，終是玄幻難測。我們不必使實際底空間的可分割性有什麼限止；只要我們把兩個動體的同時位置——這實在是是在空間裏——和牠們的動——這是不能占有空間的，因為是久而不是外展，是質而不是量——分別清楚，我們是可以承認空間是可以分割到無窮的。測量一個動的速率，我們將要看見，只是去確定一個「並時」；把這個速率引用進算式裏去，只是用一個預期一個「並時」底方便法門。所以，數學如果只去測定 Achilles 和烏龜在某一刻那同時所占的位置，或者牠就承認這兩個動體是在 \times 點上相遇的——這個相遇其本身也是一個「並時」——牠就算是確守自己的範圍的。但牠若要去翻造出一個發生在兩個「並時」之間底「隙地」底什麼東西來，牠就「妄干非分」了；或者竟要叫牠去把「並時」重新想想，新鮮的「並時」，牠的無限止地增加應是一種警告，使我們知道我們是不能從「不可動」底東西裏做出「動」來，也不能從空間裏做出時間來的。簡言之，正如在「久」的裏面找不出一色底東西來一樣——除非找出一個毫無久的意味底一個象徵底周

科學先
從時間中
排除了久
從動中排
去了可動
然後繞動
們來處治牠

遭，即空間，在空間裏那些「並時」是排列成線的同樣，在動的裏面也找不出一色底分子，要有，只有那個不屬於牠的東西，所經底空間，那是不動的。

就因為這個緣故，所以科學不能處治時間和動，除非先把那本質底分子去掉——即從時間中去了久，從動中去了可動。這個，要使我们自己對牠深信不疑是很容易的，只要查考一下在文學和力學內，時間，動，速率等的研究是占的什麼位置。常有論及力學的文章鄭重聲明，他們並不想來詮釋久的本身，不過詮釋一下兩個久的相等。「有兩段時間，在各段的開始有兩個完全同一底動體在完全同一底條件之下受着種種相同底力和影響的驅策而動下去，到這兩段時間終了時兩個動體所經過底空間也完全相同；這樣的兩段時間互相等。」換言之，我們是注意動之開始確實是在那一剎那，即一個外著變動和我們心境上的一個變動的並時而起確實是在那一剎那；我們是注意動之終了又在那一剎那，這就是說，另一個「並時」又是在那一剎那；最後，我們還要量出所經底空間，其實，真正可以量得出的只有這個空間。因此，這裏沒有久的問題，只有空間和並

時的問題。說在一個時間 t 的終了將要發生一件什麼事情，實在是說意識將於某時和某時之間注意 t 個某一種底並時的意思。我們切莫爲「某時和某時之間」的幾個字所迷誤，因爲久的「時隙」只有對我們是存在的，只有把我們的意識狀態穿織進去後纔有存在的。在我們的外面我們只能找到空間，因而就只能找到幾多並時，這些並時我們就是要說牠們是物觀地蟬聯着也有所不能，因爲蟬聯是只有經過了現在和過去的比較纔能想出的。——久的時隙其自身之不能爲科學所計及，可由下面這個事實證明，卽，如果宇宙的一切動都比現在快上兩三倍，我們的算式和算式裏所用的許多數目字都不至因而有所改變的。這樣一種變快，在我們的意識上大概是有一種說不明白底，好像是屬於質一方面底印象，但在意識以外這個變是一點不發生影響的，因爲發生在空間裏的「並時」仍舊是這個數目而沒有增減。往後，我們就可以知道，天文學家的預言，譬如說，日月蝕，就是做的這樣一種事情：他把久的時隙縮短了不知多少，反正這是科學所不在乎此的，在一個很短很短的時間內——至多只有幾秒鐘——認取了一聯並時，

這可以定
速率的
來義中看出

這一聯並時如讓實際底意識去認取亦許要經歷幾世紀之久因為牠必須實歷全數底時隙，不能只取牠們的兩端。

把速率的意念直接分析一下，將使我們得同樣底結論。這個意念是力學經歷了許多觀念而得到的，這一種歷程很容易追蹤得出。牠先是作出始終如一底動的觀念，一方面心中繪出一個某動體的路線 AB ，再一方面繪出一個在同樣底條件之下無限止地重複下去底物理現象，例如，一塊石頭永遠在從同高落下落到同一底點上。如果我們在 AB 線上作 M, N, P, \dots 等點，為這動體每次落地時所接觸的點，如果 AM, MN, NP, \dots 等距離又是相等的，這種動就叫做始終如一的動；而這些距離的任何一個就可以叫做這個動體的速率，止要那個曾被選為相比之項底物理現象是已經決定其為久的單位。這樣，一個始終如一的動的速率，在力學裏詮釋起來，除了空間和並時外就不用到別底意念。現在再讓我們來看一看始終不一樣底動，這就是 AM, MN, NP, \dots 等距離不相等的動，看是怎樣。要規定動體 A 在 M 點上的速率，我們止要設想許許多多底

動體 A_1, A_2, A_3, \dots 等等，都是動得始終如一的，其速率各爲 V_1, V_2, V_3, \dots 等等，一個快於一個的一個個快上去，一切可能底大小都有一個速率與之相當。於是再讓我們在動體 A 的路線上設想兩個點 M', M'' 位於 M 點之兩旁，靠得非常之近。當這個動體達到 M, M', M'' 三點時，同時別的動體也各在各自的路線上達到 $M_1', M_1, M_1'', M_2', M_2, M_2'', \dots$ 等等點；這裏必定有這樣的兩個動體 A_b, A_p 牠們路線上的各點是 $M_b', M_b, M_b'', M_p, M_p, M_p'' = M_b M_b''$ 。於是我們就可以說動體 A 在 M 點的速率是在 V_h 和 V_p 之間。但不能叫我不再假定 M' 點和 M'' 點再向 M 點移近些，那就 V_h 和 V_p 兩個速率必須另換兩個新速率 V_1 和 V_n ，一個大於 V_h ，一個小於 V_p 。我們把這兩個距離 $M'M$ 和 $M''M$ 逐步縮短下去，我們就逐步減少兩個始終如一的動的速率之相差。卻說這兩個距離是有一直減小到零的可能的，所以在 V_1 和 V_n 之間決有一個某速率 V_m 之存在，這個速率 V_m 能夠使牠一面和 V_b, V_1, \dots 等等的相差，他面和 V_p, V_n, \dots 等等的相差，兩差相較其差小於任何一個某量。就是這一個普通極限 V_m 我們將稱之爲動體 A 在 M 點上的速率。——你看，在這

力學只處
治些方處
式出程式
所表出的
東已不是
更西不成
像久和是
程那樣的
過動的

個始終不一樣的動的分析中，和在始終如一的動的分析中一樣，只有一個一次所經的各種空間和一次並時達到的許多位置的問題。這樣，我們就當然可以說，力學裏所保有的時間只是一個「並時」所保有的動——實在只是動的測量——只是一個「不可動」。

這樣一個結果，如果想到力學必然是處治些方程式的，而一個代數方程式又總是表的已經完事了底什麼東西，那就早已可以料到了。而久和動的主要要素，就牠們顯現到我們意識上講，正就是這個「不停地正在做」底什麼東西；這樣，代數只能表出在久的某一剎那上所得的結果和某一動體在空間內所占的位置，而不能表久和動的本身。真的，數學是可以把「時隙」定得很小因而把牠所考慮到的「並時」和位置增加了許多：牠還竟可以不用「相差」而用微分，以表示牠可以把這些久的時隙增加到無限數。然而，這時隙無論你設想到如何小，數學所抓到的始終是這時隙的兩端。至於時隙的本身，至於那個久和那個動，一定在方程式之外。其理由是：第一，久和動是心理上的一種綜合而不是實物；第二，雖則那動體也一個又一個地去占據一條線上的許多點，而動的

本身和這一條線是沒有一些關係的；最後，雖則那動體所占的位置因各剎那而不同，則只要「牠所占的是不同底位置」這件事實就足證明牠竟能造出各各不同底剎那，然真正所謂的久沒有互相同一或互相見外底各剎那，因為牠本質上就是時時新刻刻翻底，綿延不斷底，和數是沒有可以比擬之處的。

從這個分析上我們就可以知道，只有空間是一色底，只有在空間內底物體纔能形成一種披離底衆多，每個披離底衆多都是經由一個「展開在空間」的過程而始有的。我們還可以知道，久，甚而至於那個蟬聯，如果我們給牠們的是照意識所認取那樣底意義，牠們就都不在空間之內所謂外著世界的蟬聯狀態，一時只能有一個存在；牠們成爲蟬聯底衆多，只有對那種能夠先把牠們保存起來然後再把牠們一個挨一個地排起來使牠們互相平敷着的意識纔有真實。如果牠能保存牠們，這是因爲外著世界的這些各個狀態引起了許多意識狀態一個個互相吞沒，不落痕跡地把牠們組成一整個，因爲這一總束而過去就和現在連在一塊。如果牠是把牠們互相平敷着的，這是因爲牠既把牠

結論止有一
空間是和一
色底久是和
蟬聯外著是
屬於於外著
底於世界而
是於於世界
識底於於心

衆多有兩
種區別已
這個詞的
意義有兩
種——是
底——是質

們想做根本就是各別底（這一個出現時那一個已經消失）牠就見得牠們是一種
離底衆多，這就是說，把牠們排成了一線，排在空間裏，各個都各自分立。拿來做這種用場
底空間正就是所謂一色底時間。

但從這個分析上還有一個結論可以得着，即意識狀態的衆多，從其本來那種純潔
看，完全和那種將以合成一個數的離披衆多不一樣。這樣底一種衆多，我們稱之爲質底
衆多。總之，我們必須要承認同樣和別樣的分歧是有兩種概念，一種是質底，還有一種是
量底，要承認「區別」這個字有兩個可能的意義；要承認衆多有兩種。有些時候，這個衆
多，這個區別，這個分歧，假如亞利士多德來說一定說祇是可能地含着數目。要是這樣，意
識上只起一個質的鑒別而絕沒想到計數實的多少，就是把牠們區分爲幾個。這件事也
是沒有的。在這個時候，我們就只有衆多而沒有量。還有些時候，剛剛與之相反，這是一個
端之衆多的問題，端是可以計數的，或是以爲可以計數的；要是這樣，我們就把牠們一個
一個互外地平敷着，我們把牠們排列在空間裏。不幸得很，我們對於這同一個字的兩種

意義，用這一個來說明那一個甚而就在這一個裏領會那一個的習慣竟如此堅頑，以至要來把牠們區分時覺得有異乎尋常底困難，至少在把這個區分表之文字時是覺得困難。所以我曾說，幾個意識狀態是織成一個整個，互相吞沒着，內容逐漸加富，因而可以使得任何一個不知空間如何物的人起純久的靈感；但就是這個「幾個」一詞的使用就顯出我已把這些狀態分開，把牠們一個個互外地平敷着，簡言之，把牠們一個挨一個的並排着；這樣，我就由我被逼着使用底那個語言而滑入了那個已經入骨三分的習慣，把牠們敷排在空間裏。這樣地一敷排出去，我們就不得不借用我們剛用的那些字面來描述一個心的狀態，其實，這個心還沒有把這狀態做完；所以這些字面，最初就是要令人誤解的，而一個和數或空間沒有關係底衆多這個觀念，雖則由純乎反省的思想想起來是清楚的，終沒有法子把牠翻入通用的語言裏去。然而，就是那個雖披底衆多的觀念，我們也是不能不想一想質底衆多而就可以得着的，當我們把許多「一個」沿着一條占在空間底線貫穿起來而唱着數一個個計數的時候，不是有下面這樣的一個情形嗎：一

面把突現在一個「色底背景上的同類諸端逐一相加，一面在那靈魂的深處把這些「一個」隨時組織起來，這完全是一個活底過程，和一個鐵砧（如果牠是能感覺底承受從一個錘上落下來的一頓錘打時那種純乎是質底感動沒什麼兩樣）在這個意義裏，我們差不多可以說，在日常生活上的數目都各有牠們的「情緒值」（emotional equivalent）。做買賣的人很明白這個，所以標註一樣物品的價目，並不用先令的整數祇記上零數，以後他們再核註該有多少辨士多少「法秦」（合一辨士四分之一），一言以蔽之，我們計數許多「一個」而把牠們合成一個離披底衆多時，這過程有兩個方面：一方面我們假定牠們是同一底，這個只有把牠們一個個並排在一個一色底周遭裏面時纔可以想像得；另一方面，當那第三個「一個」被加入前二個時，牠就把全體的性質，「面貌」以及「調子」（譬如說數是有一種調子的）都改變了；沒有這個穿織及這個質底進展（譬如這樣說）就沒有加的可能。所以，我們是經由量的質而構成無質之量的觀念的。

我們感覺的，是互為的，被物像所影響的，我們的外觀，因為互為的，所以我們的一方面，並不在一個地方，這是一樣的原因，我們的情形，在一個活着的心理，深處，是生動的，起上也是反應的。

這樣，情形就很明白，如果牠自己不投到一個象徵底替身上去，我們的意識就決不會把時間看做一個一色底周遭，而把一個蟬聯的諸端看做在這個周遭裏是這個立在那個之外那樣互外的。但我們是很自然地要跑到這個象徵表識法上來的，只因為，在成串的同，一諸端各端對於我們的意識都有兩付面孔，一付是牠們大家所共同的，因為我們那時是在想着那個外著物體的始終是一個，還有一付是各端所特異的，因為每有一端加入就要使全體組織翻新一次。因此，所以有把我們以前稱之為質底一種衆多使蒙了數底衆多的形式以後來排列在空間裏面的可能，有把這個看做和那個同值的可能。且說，這樣一種雙方並進的進程，再沒有像在認取在我們看來是一個動的形式那種外著現象時那麼容易完成了。在這裏，我們的確有一串同一底諸端，因為這始終是這一個動體；但在另一方面，在現實這一個位置和我們的記憶稱之為以前諸位置之間我們的意識又在那裏做出一個綜合來，使得那些竟像互相揉合，互相玉成，互相，譬如說，繼承。因此，久的僭取一色底周遭的形式，時間的被投入於空間，正主是受動的幫助。不過，我們

就是捨棄了動，無論一種顯明的外著現象如何反覆法總要暗示給我們意識以同樣底表識法。例如，當我們聽到一串錘子的打擊聲，那聲音就其為純粹底感覺講是成爲一個分不開底曲調的，這裏就是一個活動的進程；但又因爲我們知道發生這一套聲音的，始終是同此一個物觀原因，所以我們又把這個進程割成零片而片片視爲同一；而這個衆多零片就除非把牠們排列在空間裏面外是再也容易會得到的了，因爲牠們現在已經是個個同一，所以我們就必然要生一個一色底時間的觀念，爲真久的象徵意像。一言以蔽之，我們的自我是和外著世界的表層接觸的；我們的蟬聯感覺，雖則互相融合，始終保存着一點原屬於牠們物觀原因底那種互外的樣子；這樣，我們表層的心理生活就不費什麼大勁而被繪成排列在一個一色周遭裏的形象了。但當我們向意識深處再探進一步時，這樣一個同樣的象徵性就更加重要；那個深居在意識底裏的「自己」善能運思決策，善能燃燒發焰這個自己，其所有底種種狀態和變化是互相吞沒的，如我們因爲要把牠們排列在空間而把牠們互相分開，牠立刻就要失去本來面目。但因爲這個深

諸層淘去了
們就感不到
一個色
底時間或
去最那個
久而只覺
個實地是一

居底「自己」和那個表層底自我到底是要合成同此一個「人」的，所以牠們倆似乎是在同一的途徑中持續的。當一個同一底物觀現象的反複出現，永遠地重沓下去，把我們的表層心理生活割成互相見外的許多部分時，那些這樣截出的許多剎那，反過來又到我們那些更有人氣底意識狀態的那個活動而不分開底進程上去截出許多各別底片斷。這樣，物質底東西因為牠們的橫排在一色底空間裏而得着的那個互外性，就映射到，伸展到意識的深處：慢慢的慢慢的，我們的感覺一個個互相區別開，如引起牠們來底那些外著原因一樣，而我們的靈感或觀念則互相分開，如和牠們並時底那些感覺一樣。我們平常對於久的概念，其有待於空間的逐漸闖入純意識之領域，可由下面這件事實證明：我們要褫奪自我認知一個一色底間的能力，止要拿去了牠這個心理狀態的外圈就夠了——這個外圈是牠當做一個「平衡輪」用的。這種條件在我們的夢裏是有得實現的；因為睡着了，機體的各種機能盡行弛放，而自我和外著物體之間的交通就此破壞。在這裏，我們不再測量什麼久，但我們覺到牠；牠從量底狀態一轉而為質底狀態；

我們不再對過去底時間爲數學底計算；那數學底計算已禪位於一個糊塗本能，這本能也和別的一切本能一樣，能犯極大的錯誤，但也往往做事做得異常精巧。就是在清醒的時候，日常生活的經驗也應教訓我們分別，那個是只是一種質底久——這是意識直接刺取到的也，或者就是動物所認取得的，那個是所謂物質化了底時間——這是因爲排入了空間而已經變成量了。當我正在草寫這幾行東西時，那時計在外面一間屋裏的鐘上敲起來了，但我那隻沒有注意的耳朵沒有認取牠，一直到有好些擊數自己送進來了以後。所以我是未曾計數牠們；然我止要把我的注意向後一轉就知道已經敲過的是四擊，並且即刻就把牠們和我聽取到的那些加在一處。

於是如果我自己細心問一問自己，剛纔到底是什麼回事，我就看見那起頭四擊是刺入我的耳朵的，甚至是印入我的意識的，但牠們各擊所產生的感覺不是一個挨一個地排列着，而是有一個消溶一個地融合着，融合得使那全體有一個特有的質，從這個裏聽出某一種的樂章來。於是因爲要回過去估一估已經擊過的數目，我就把這樂章試在

腦子裏複製一番：我的想像就一擊，兩擊，三擊這樣想下去，在還沒想到那第四擊以前，我的靈感，當問到牠時，始終回答在質上總還有點兩樣。牠就這樣「自肚皮經」地（*from own way*）核實了四擊的蟬聯，但決計不是用的相加的方法，也沒有在想像內作一個四個各別之端的排列。總之，這些擊數是當做一種質認取而不是當做一種量認取的；所謂久是呈現於當下底意識，就是這個樣子，這個久的形象，在沒禪位於一個從外展性蟬蛻出來的象徵表識法以前，是始終保存着的。

所以，我們應當分辨出兩個衆多的不同形式，兩個很不相□底久的看法，兩個不同底「意識之面貌。」一個精密底心理分析，可以在一色底久的底下分辨出另一個久，其時時新刻刻翻底諸剎那是互相吞沒着的；可以在意識狀態數底衆多之下分辨出一個質底衆多；可以在有界線很清底諸狀態底「自己」之下分辨出另一個「自己」；在這裏，彼此相繼就是互相溶化而成一個有機底整個的意思。但就一般講，我們總是有了一個就已滿足，這就是以投在一色底空間裏的自己之陰影為滿足。意識為一個這也要

所以衆多
意識生
活都有兩
種形式

分開那也要分開分終分不壓底欲望所唆使，就把那象徵來替代了真實，或竟從象徵裏去認取那真實。因為這「自己」經過這樣的一個轉折因而碎成片片。以後，一般講對於社會生活的需要，特殊講對於語言，倒合式了許多，所以意識就寧願取了這轉折過底「自己」，而把那個基本「自己」反漸漸地遺忘了。

我們要掘出這個基本「自己」來，像尚未攙雜過底意識所認知的那樣，一個分析的大努力是為必要，把那流動底內層心理諸狀態和牠們那些先受折光作用再在一色底空間凝固了的意象分離開了。換句話說，我們的知覺，感覺，情緒，觀念等等都在兩付面孔之下出現的：一付面孔是清楚而精確底，但是「非人格底」；另一付面孔是模糊底，永遠在變底，不可以言語形容底，因為語言是不能攔捉住了牠而不侵害了牠的動性的，或不能把牠裝進平庸的形式裏去而不把牠變成了公物的。如果我們已被領去分辨過衆多的兩個形式，久的兩個形式，我們就一定要預期各意識狀態，不和其他的一個夾雜的話，各有一付面孔，看我們是在一個離披底衆多內去看牠的還是在一個混成底衆多內

語言怎樣
地給流動
諸感覺以
一個固定
形式

記住，還有什麼分別呢？然這個分別，我們大多數人的注意是讓牠滑過去的；除非我們預先受了警告去留心檢察我們自己，我們就難於認知這個分別的。這是因為我們外層底和，譬如說，社會底生活是比我們內層底和個人底存在，在實際上是重要得多。我們本能地要把我們的印象硬化了，以便把牠們表現在語言裏。因此，我們把靈感自己——牠是在一個永在變化底狀態中的——和牠那一成不變底外著物象，尤其是和用以表現這物象的語言，弄混了。和我們自我的那個流水似底「久」被牠投在一色底空間裏的影子固定化了一樣，我們常在變遷底諸印象，也因為把牠們自己纏繞在為牠們起因底外著物象之上的緣故，就并物象的明確外形和其不動性也取之了。

我們的各種簡單感覺，就牠們的自然狀態講來，還要流動些。如此這般的一個氣味，如此這般的一個景物，當我是一個小孩時，是中我們的意的，但我們今天已不歡喜牠們了。然我對於經驗到的感覺還給以同樣的名稱，并且我說起來，還好像那氣味和景物還是依舊，不過我自己的嗜好已經變了似的。這樣，我又把感覺硬化了；并且等到牠的能變

性明顯到使我不得不承認的時候，我又把這個能變性抽象了而給牠一個牠所特有的名稱，並且把牠硬化在一個滋味的形狀裏。但實在講起來，這裏是既沒有相同的感覺也沒有重複的滋味的：因為各種感覺和各種滋味，一到我把牠們另開而各給以名稱時，牠們對我就好像都是物體，而在人的靈魂裏是只有各種過程的。我所應當說的是：每種感覺都是一重複就要改變的，如果我覺得牠并不在逐天變化，這是因為我是從爲其起因底那個物體中去認取牠，是從翻譯牠那個字眼裏去認取牠的。語言對於感覺的這個影響是要比通常所想到的還深刻些。語言不只使我們相信我們各種感覺的不能變化，牠往往還要：在當時所覺到底感覺的性質上來欺蒙我們。所以，當我享用一碟設想其爲美味的佳肴時，這碟肴饌所戴的名字，帶了要來使我覺得牠是名不虛傳的暗示性，跑來橫阻在我的感覺和我的意識的中間；我會在稍加咀嚼就覺得牠不好吃的當兒仍相信這個味兒是中我的意的。簡言之，那已經有了定煞底界說的字眼，那現成底，粗疏底字眼，裝滿了人之印象所遺留下來的那種堅硬底，廣泛底，因而就已經是非人底，渣滓，要來攪擾，

分析把描
寫如何把
情感拉扯
了

或至少要來蓋沒我們個別意識的那種嬌嫩底，易走樣底，諸印象。

在各種相仿底詞面中細細推敲一下，那後取的一個應可以表現得很精密；然這些字，止要牠們一落定形，立刻就對於產生牠們的感覺成了叛徒，並且還要顯出「因為感覺是不堅定底所以牠們要來把牠們的堅定性借一點給牠」的神氣。

我們直覺意識所受的這一種攪擾，再沒有比我們有什麼情感時那樣明顯的了。一種猛烈的愛戀或一種深刻的悲傷佔有了我們的靈魂；在這裏我們感受到萬種情絲或愁腸，一條條都互相溶化互相滲透沒有一點顯明的界限，絲毫沒有要把牠們自己分析開來以各立門戶的意思；因此也不想去分辨牠們各自的來源。一到我們要到牠們的模糊一片裏分辨出一個數底衆多來，我們就把牠們拉扯得歪嘴拗鼻的了；那麼，當我們把牠們互相另開了以排列在這個隨你歡喜叫牠時間也好叫牠空間也好底一色底周遭裏的時候，又是怎麼樣呢？在一剎那之前，牠們各從各的環境中沾惹了一種不清楚底顏色；現在我們使得牠沒有顏色了，要預備接受一個名稱了。情感自己是一種生物，牠是要

生活的發育的所以是長在變化的；不然，牠怎能慢慢的使我們下一個決心呢？我們的決心是當下一時決定的。但牠是活着的，因為牠在裏面發育底那個久是一個各剎那都互相吞沒底久。我們把這些剎那互相分開了，把時間敷展在空間裏了，我們就使這個情感失去了牠的生命和牠的顏色。因此，我們現在是站在我們自己的影子面前了；我們相信我們已經分析了我們自己的情感，而其實呢，我們是替牠代進了一排許多沒有生命底狀態的，這種狀態是能被翻進文字裏去的，牠們個個都是社會全體在某一時、時候所感到的諸印象之空泛底，無人味底渣滓。這就是我們所以對牠們加以推論而把我們的簡陋邏輯應用到牠們身上去的道理：把牠們分成種類——這止要把牠們互相另開就得——以後我們就已把牠們預備好了以備將來演繹推理之用。現在如果有一個大膽小說家，把我們未能免俗底自我的那個織得很巧底幃幕拉了去，在這個邏輯的表皮之下指出一個根本謬誤來給我們看，在這一排許多簡單狀態之下指出一個成千不同底印象——牠們已在被人加上名稱的一剎那失其存在了——的互相吞沒來給我們看，我

從表面看
我們的意
識從那
些深一層
的想那
看他們那
看他們那
織着而穿
的我們自
己的

們就要稱揚他說他知道我們比我們自己還知道些。但可惜沒有這樣一個小說家。就是他把它們的情感敷展在一個一色底時間裏而把牠的許多成份都用文字來表出這件事，已表示他也只是把牠的影子呈獻給我們；但他把這個影子擺布在這樣一個樣子內，使我們疑慮到投下這影子底那個物體的異乎尋常處和不合邏輯處；他用「表現出來」這個法子使我們反省到一點就是所表那些成份的要素底那種互相抵觸和互相穿織的東西。我們受了他的鼓勵，也曾把我們插在我們自己和我們的意識中間底那層幔幕暫時放棄一下。他曾領我們回復我們自己的本來面目。

這樣一種驚異，當我們竭力去逼視在自然狀態中底我們諸觀念之本身時，我們也可以經驗到的——觀念的本身，我們的意識是能够認取到的，止要沒有空間的闖入。這一個把組織一個觀念的諸成份割裂開——這是在抽象中就要用到的——我們在日常生活中甚至在哲學的討論中做起來是太便當的了。但我們如要再進一步而以爲這樣人爲地分開底各部分就是用以織成那個整個兒的觀念的原絲；要用牠們符號的橫排

來替代本真原素的穿織；要從空間裏製出久來：那我們就免不了要跌入聯想主義者的錯誤裏去了。我們不要逗留在這後一點上，這是下一章所要澈底清查的一個主題。這裏且說一說我們偏執某種問題時的那種衝動底熱烈，是在顯示我們的智慧是怎樣地有其本能的根苗——那麼，這樣一種本能如果不是所有我們的觀念所共同底一種原動力，即牠們的那種互相穿織，還能是什麼？我們黏得最緊底信念是我們覺得最難解釋底信念，而我們用以替牠們辯護的理由不見得就是領我們去採用牠們的理由，在某種意義內，我們是不要有什麼理由就採用牠們了，因為使牠們在我們眼睛裏為有價值的，就是牠們的能配得過我們其餘一切觀念的顏色這件事，還有因為我們一開頭就在牠們之中見到一點我們自己的東西。因此，牠們在我們心中決沒有那種通套的形象，這是一到我們要把牠們表之於文字時牠們立刻就有的；雖然在別人心中牠們也是戴着同樣的名稱，可決不是同樣的東西。實情是這樣的，牠們各有那個同樣底生命有如一個細胞在一個機體中一樣：凡是影響到那個「自己」的一般狀態的也都影響到牠。但細胞

在機體內是佔着一個定點的，而一個觀念，止要真正是我們的，就在我們的自己全體中無孔不入。然也不是所有我們的觀念都是這樣併合在我們意識諸狀態的那塊濼狀物裏面的。有許多是浮在表面上，像許多枯葉漂在湖面上那個樣子；那裸心，當牠把牠們一而再再而三地想了幾次之後，覺得牠們老是那個樣子，好像牠們是牠的身外物似的。其中有許多是我們收來的現成觀念，牠們淹留在我們的自己中永沒有受好好底同化，或者還有許多我們忘了去鞠育牠們底觀念，牠們已在忽略中萎謝了。如果我們的意識諸狀態是比例着我們的逐漸離開那自己的深層而一步一步地漸漸蒙起一個數底衆多的形象，這正是因為這些意識諸狀態傾向着漸漸變得無生命，漸漸變得無人味。因此，如果只有那些和我們最不親密的觀念能被在文字中表得圓滿，我們一點也不要驚異：聯想主義者的學說，我們將來可以看見，只有對於這些觀念是應用得上的。牠們在牠們自己中保持着互外的關係，在這種關係中牠們各自最深處的性質是毫無用場的，所以這種關係是能被歸類的了。這自然可以說牠們是因毗連而聯想在一處或因什麼邏輯的

理由而聯想在一處的了。但如果掘到那個自己和外著物象的接觸面的底下去，我們就透進了那個活着而有組織底智慧的深處，在那裏我們將遇到接合在一處或簡直是打成一片底許多觀念，牠們一經解開就似乎像邏輯上互相拒斥的矛盾諸端。那些最奇的怪夢，如兩個影像互相疊合，我們同時看見兩個不同的人，然而他們又只是一個人，等類，不會給我們一個由諸概念織成底觀念，這是我們清醒時所常有的。夢者的想像，已和外著世界絕了緣，光光有些意像，在那裏「自肚皮經」地拼湊，這是學的常在智慧生活的深處進行的那個過程。

把我們諸狀的
意識拆開了
社會生活
確被我們
增進了但
引起了許
多只有去
乞靈於那

這樣，再把幾個深居底裏的心理現象研究一下，就可以證實，也可以演明，我們從以開始的那個原理：意識生活是看我們直接去認取牠還是從空間裏打了轉折去認取牠，而擺出兩付面孔的。直接去看牠們自己，那深居底裏底意識諸狀態是和量沒有關係的，牠們是純粹底質；牠們是這樣底互相株連着使我們竟不能說牠們是一個還是幾個，不

個整個兒
底活著底
「自己」方
可以解決
的問題

就是從這樣底一個觀點去考究牠們也是不能不立即就要使牠們的性質改觀的。像牠們這樣所作出的久就是諸利那並不成為一個數底衆多的一個久。我們用「牠們是互相插入的」這句話來顯出這些利那的特點，還嫌把牠們說得太落痕跡。如果我們各人都度一種純粹個人底生活，如果這裏既沒有社會也沒有語言，請問我們的意識是否可能擱捉到一套如此毫未破損底內在諸狀態呢？這顯然是不能十分成功的，因為我們仍舊還要保持一個諸物體在裏面互相區分得很清楚的一色底空間的觀念，因為要把「霧圍團」的諸狀態化為比較單簡的諸端，當牠們開始引惹意識的注意時就把牠們安放在這樣一個周遭裏是太便當了。但請注意，對於一個一色底空間的直覺就是走向社會生活去的一個步驟。

一般動物，大約除了牠們的感覺外，就不像我們這樣，把一個外著世界對自己描摹得和牠們自己截然不同，這是一切意識動物所共有的公產。我們要把諸般東西的這種「互外」和牠們周遭的一色縉得清清楚楚的這個傾向，就是使我們去過共同生活使

我們去說話的那個衝動。但比例着社會生活的諸般條件漸漸完備起來，把我們的意識諸狀態從裏面帶到外面來的那個流也因而漸漸得動起來；慢慢的慢慢的這些狀態就被化成了實體或東西；牠們不但自己互相裂開，並且還從我們身上裂開去了。從此以後，我們非在我們起初安放牠們影子的那個一色底周遭裏，非經過以牠自己的顏色染在牠們身上底那個文字，就不再認取到牠們。這樣，就成立了一個自己第二，把那自己第一遮去，這個自己的存在是由各別底諸剎那所組成，牠的諸狀態是互相分開的，容易表到文字裏去的。我這裏並不是來分裂人格，也不是把我開頭就把牠摔出去的那個數底衆多換了一個形式取回來。這個還是那個自己，牠起先認取到的是許多各別的狀態，往後牠把注意向心一下就可以看見這許多狀態互相溶化像一片雪花落在手上停了一會後就要融化得像一个結晶那樣。並且實在講起來，爲語言的關係，那自己不把那混雜帶到要講條理的地方來，不再用這種奇妙的安排法去安排那些差不多已是非人底諸狀態——這已是牠不能用了去建設「王國中底一個王國」的了——牠就事事便當。一

個有分別得很清楚底諸刹那的內在生活，有顯然各異的諸狀態的內在生活，對付起社會生活來要適合得多。真的，一種膚淺的心理學如果只去描寫牠是可以不因此鬧進歧途的，但牠須限止自己只去研究已經發生底狀態而把正在前進底狀態留下。如果這種心理學要從靜的研究到動的，要求去論究到正在製造底東西一如牠論究到已經做好底東西那樣，如果牠把那個整個兒底活底「自己」做成一個許多互相各別而一個挨一個地排列在一個一色底周遭裏的諸端之聯合來呈獻給我們，那就牠將在牠的前途中遭到「一波未平一波又起」的困難。這些困難，將見牠愈是努力去打通牠們而牠們愈是增加，因為所有牠的努力，只能使牠對於牠用了去把時間敷展在空間內，把蟬聯就放在那個「並時」的中心，底那個基本學說的謬誤，看得愈加清楚。我們將見含在因果說，自由說，人格說，諸問題之中底諸般矛盾，是互為因果的，如果我們要把牠們一掃而光之，我們止要回返到那個真實底整個兒底自己那裏去而把牠的象徵代替物丟棄就得。

第二章 意識諸狀態的組織 自由意志

機械論
動力論
自由意志

自由意志這個問題爲什麼要引起對於自然的兩派對敵學說，機械論和動力論，打起架來，是容易明白的。動力論是以意識所發的自由活動那個觀念爲出發點，進而把情性看做這個觀念的逐漸消乏；這樣要一方面領會自由動力一方面領會許多定律所管轄的物質自然就沒有困難。機械論是走反對方向的道子。牠以爲牠所會歸的那些物質都受必然諸定律的管轄，牠雖然跑進了漸漸多的諸般「化合物」之中，這些都是愈弄愈難前知，并且只就表面而論也都是愈弄愈不可逆料的，牠仍然不肯跳出牠在開頭就把自己關在裏面的那個湫狹的「必然」之籠。

動力論是
以爲事實
要比這些
機械論的
態度剛的
反一度自
然發動性
的觀念要
的觀念的
些簡單的

把這兩種對於自然的相反概念澈底考查一番，將顯出牠們論到牠們所管轄的諸般定律和諸般事實的關係是有兩種極不相同的假設的。動力論的信徒，當他漸漸往高處看時，他就以爲他漸漸見到要從諸定律的掌握滑開出去的事實；他這樣就把事實定爲絕對的真實，而把定律看做這個真實多少有點象徵性的表現。機械論剛剛相反，牠在那特殊事實裏發現出某幾種定律，就把這事實看做這些定律的會集處，而只是一個「定律的會集處」在這個假設上，那爲真正的真實的是那定律。現在，如果要問爲什麼一派要把那個較高等的真實指給事實一派又要把牠指給定律，這可以找出機械論和動力論取用單純（simplicity），這個字是各有各的意義而很不一樣。在第一派，凡是其後效是能够前知或竟是能被算出的原則就算是簡單的；這樣，照了這個定義，那就惰性這個意念要比自由那個意念單純些，一色比翻新簡單些，抽象比實際簡單些。

但動力論要找出牠們的真實關係來，就不這樣地亟亟於要把諸般意念安排在最便當的秩序中實在講起來，所謂簡單意念——這是機械論的信徒所視爲基本條件的

——常要從揉合幾個內容較豐富的意念而得，——這些較豐富的意念似乎是從那個簡單意念裏出來的，因此把牠們這樣地互相揉合了牠們多少可以「中和」了些，正如黑暗是可以因兩種光的相抵而產生一樣。從這新的觀點看過去，「自然發動」這個觀念是比惰性那個觀念不容爭辯地簡單些，因為那第二個只有用第一個來詮釋纔能被人懂得，而第一個則用不着人家的詮釋的。因為我們各人都對於自己的自由底自然發動有直接的知識（不管以為牠對不對）的，這個知識裏沒有一點惰性的意念的幫助。但我們要詮釋物的惰性時，我們必得說，「牠不能動了，」或說，「牠自己停止了，」說，「每個物體都一直保持住牠的靜境或動境，止要沒有什麼力從外面橫加上去，」無論怎樣說，我們不得不跑回到活動的觀念上去。所以，尋根究蒂起來，我們用以了解抽象和具體，簡單和複雜，事實和定律，這些對待意念的關係的塗術既各有不同，我們就應當對於人類的活動得到兩個相反的概念，這原是很自然的事。

可是，就經驗上說，確有幾種事實是在那裏對於自由提出攻擊，有些是物理方面的，

(一) 物理學底定命論
(二) 心理學底定命論
前者是根據於自己後者是以化者
依據於自己的後者
個體對於狀態的
識或久不
的或久的不
衆多的不
正確的概念
上的確的

用物理學底定命論
子論的說
話來寫的
物理學底定命論

有些是心理方面的。有時，我們說，我們的動作是我們的情感，我們的觀念，我們以前意識諸狀態的全套的必然結果；有時，自由又被彈劾為和物的根本諸性，尤其是和能力不滅的原則，不相容。因此，就生出兩種定命論，這是對於萬有必然性表面看似不同的兩種「經驗之證明。」我們就要指出這兩種論調的第二種是可以歸納於第一種的，并且一切定命論，物理學底定命論也是如此，都含有一個心理學上的假設：然後我們再進而證明心理學定命論的本身，和對於牠的許多駁詰，都是依據在一個對於意識諸狀態，或一選說久，衆多的不正確概念上的。這樣，依了前章所推究出的幾多原則的指導，我們將看見有一個「自己」出現，他的活動是不能和隨便什麼別的力的活動相比的。

物理學底定命論，就其最晚出的形式講，是和物的機械學說或運動力學說有連帶關係的。這宇宙是被看做一個物質堆，而物質呢又設想其分解成許多分子和原子。這許多質點又假設其都在無時或息地做出各種運動，有時是震動，有時是移動；那些物理現

象，化學作用，以及我們各種官能所認知的各種物性，如熱，聲，電，大約引力也在內，都是設想其可以物觀地原成這些基本運動。跑來組成諸般有機物體的物質也是遵循同樣的定律，例如我們在神經系內只找到些運動不息，互相吸引，互相抵拒的分子和原子。如果一切物體，有機的或無機的，都是在牠們的最後質點內互動和互相反動，那就在某一剎那的腦經分子，其狀態顯然是要為神經系受之於四周物質的諸般震撼所修改，因而諸感覺，諸情感，諸觀念，在我們體內此往彼來的蟬聯着，都是能被看成機械底結果，是一方面有受之於外底諸般震撼，一方面有神經質原有底諸般運動，兩方化合起來的結合物。但反對方向的諸般現象也會有得發生；在神經系內進行的諸般分子運動，如果這個和那個或這個那許多化合了起來，結果就要使我們機體對於牠的環境發出一種反動；因而有諸般反射運動，也因而有諸般所謂自由動作和隨意動作。不但如此，又因為這個能力不滅的原則已斷定其為不許有例外的了，所以這裏是沒有一個原子，無論是在神經系中還是在宇宙的全體，其位置是不受別的諸原子加之於牠底諸般機械動作的總

如不滅這力
原則是個
遍底生理現
象和神經只
現象是必
然底但和
意識大體
有關係沒

和所限定。故知道了一個人體的諸分子或原子在某一剎那的位置是如何，并且也知道宇宙間所有能够對牠發生影響底一切原子之動狀和位置是如何——這樣的一個機械學家，就能算出爲這個機體所麗附的那個人過去，現在，以及將來的諸般動作而歷歷不爽，正如一個天文學家預言一種天文現象那樣的準確。（關於這點請看 Lange 的唯物論史第二卷第二部）

就一般講，這一種生理現象的概念，就特殊講，這一種神經現象的概念，全是從能力不滅那個定律來的一個極自然的演繹推理，這個要我們承認，我們是沒有什麼難題的。這是的確的物質的原子論現在仍舊還在假設時代，并且物理事實用運動力來說明時，如果說得過於親切了，到也要弄到所得不償所失。然我們必須要看清楚即使我們把原子論乃至隨便什麼講到物質最後元素的別種假設，一概都存而不論，那生理諸事實之爲前於牠們諸事實的必然結果，終是能力不滅這個定理必有的結論，止要我們把這個定理一推廣到進行於一切生物內的一切過程。因爲承認這個定理的普遍性，骨底裏就

是斷定組成宇宙的諸般物質點單只受支配於發自這些質點自身且以牠們相互間的距離為唯一之比例而分出強弱來的那些吸引力和抵拒力。因此，這些物質點在某一刻的相對位置——無論牠們的性質是怎樣——就要嚴格的受牠在前一刻和什麼東西的關係的支配。現在讓我們暫時假定這末後的一個假設是正確的：我們要來指出，第一，這個並不就要說我們的意識諸狀態也是互相有絕對的限定，第二，就是這個能力不滅一原則的普遍性也是除非有什麼心理學的假設來幫助就不能承諾的。

我們就是假定了腦質的各原子，其位置速率和方向都是每一刹那多受限定的，仍舊是完全不見得我們的心理生活也是受支配於同樣的一個必然性的。因為我們先得要求證明一個嚴密限定的心理狀態是相當於一個一定的腦經狀態，而這樣的一個證明還要等我們來給的。我們尋常是不想到要有這個證明的，這是因為我們知道耳膜上一個一定的震動，聽神經上一個一定的刺激，發生出音程上某個一定的音子，還有，物理諸狀態和心理諸狀態的兩兩並行已在好大一個數目的實例中證明過了。然又從沒

要證明意識的受限定性，需要指出牠們和腦質的諸狀態有必然的關係。這種必然的關係，是沒有證明過的。

有人對於我們在某某條件之下要聽什麼聲調就聽什麼聲調，要看什麼顏色就看什麼顏色的這種自由，發生過什麼爭辯。這樣一種的諸般感覺，和許多別種心理狀態一樣，顯然是和某幾種限定此感覺的條件聯帶着的，就是爲這個緣故，所以能够在諸般感覺之下想像出或發現出一系順從我們那種抽象的機械學的運動。總之，凡是我們能够給一個機械的說明的地方，我們都能看出一個頗爲嚴格的並行存於生理諸狀態和心理諸狀態之間，我們對於這個是無須驚異的，因爲在兩套狀態顯得並行的地方這樣一種說明是斷然不會遇到例外的。但要把這種並行伸入牠們兩套的的本身說牠們澈頭澈尾都是並行的，那就是不假經驗的（先天的）將自由問題解決了的。確，這也是可以做的，并且已有幾多大思想家這樣做過了；可是有一層，如我們起頭所說的，他們的在意識諸狀態和外展諸式樣之間確說其有一種嚴格的對照，並不是爲物理上有一種規則的緣故（Leibniz）。把牠指歸一種預先定好的和諧，他決不承認一個動能引起一個知覺像一個原因產生一個結果那樣（Spinoza）。說，思想的諸式樣和外展諸式樣是一一對照着

的但決非互相有什麼影響；牠們不過是把同一的永久真理表之於兩種不同的語言裏。但盛行於今日的那些物理學宿命論的學說，就遠不像這樣的說得清澈說得像幾何那樣乾脆了。牠們注意在腦經中發生的諸般運動上；意識是往往被假設其由什麼神祕的塗術從這些運動上發生出來，或是追蹤在牠們之後像擦一根火柴後面所跟的那道燐光一樣。或者我們也可以這樣想：有一個看不見的樂師躲在幕後在那裏奏樂，另外有一個演員在台上在那裏指按發不出聲音的鍵盤；可以假定意識是從一個不知道的地方來合在分子的諸般震動之上，正如一折韻調合在那個演員的有節奏的動作之上的那種情形。但無論我們依靠到什麼意像上去，我們不能證明并且永不能任何理論來證明用心理上的事實連性命都被分子運動限定好的。因為在一個運動中我們可以找出別一個運動的理由，但找不出一個意識狀態的理由；只有觀察能夠證明後者是伴隨着前者而起的。由此說來，這兩端間那種一定不易的聯帶到現在還沒有被經驗證明過，只有很有限的幾處有些事實在那裏伸訴牠們是差不多對於意志獨立的。但為什麼物理學

物理學的
定命論等
到牠被斷
定的時候
就假定了
的定命論
了

的定命論要把這種聯帶推廣到一切可能的地方去，這是容易明白的。

意識的確在告訴我們，我們的動作大都數是能用動機來說明的。但這個並沒會顯明這裏的限定就是必然的意思，因為普通的心理都是相信有自由意志的。然定命論者為一種「久的概念和因果概念」所誤——這是我們稍後就來批評的——堅持意識諸狀態的互相限定是絕對的。這是聯想派定命論的根源，這個假設是要求意識的作證來替牠扶持的，但牠在開頭時是不能希望有科學那種乾脆的。

這似乎是很自然的，這個「幾似定命論」（譬如這樣說，）這個質底定命論，要找就是伏在自然現象的機械論來做牠的靠山：這樣，後者就把牠自己那種幾何學性質傳給了前者。這件事對兩方都有好處，心理學底定命論經了這一種洗禮後就換上了一種嚴格的形式，物理學底定命論呢可以因此而含蓋一切。恰巧有一個幸運的遭際使這個聯合分外順利。最簡單的心理諸狀態在事實上的確是附隨着很有一定的物理現象而發生的，而大部分的感覺又似乎都和有一定的分子諸運動黏在一塊。止要這樣一個經

驗之證明的開端，對於那種原先已憑了心理學上的理由而確信我們的意識諸狀態是牠們發現時那些周圍情形的必然結果的人，就已經很够足。從此以後，他就再也不用遲疑，一口咬定，在意識舞台上開演的戲劇，只是有機物質的諸分子諸原子早已編好的劇本一景一景地照樣排排或竟是傀儡登場似的一聽後台老板的牽線。這樣達到的物理學定命論簡直就是心理學定命論，牠是在找自然諸科學來替牠辯證，替牠確立牠自己的界線。

但我們必須要承認，在我們認真要應用能力不滅那個原則之後遺留下來自由是很有限的了。因為就算這個定律不把牠那種「必然」的勢力加到我們諸觀念的行動上來，牠至少足以支配我們的各種運動。我們的內生活仍可以依靠我們自己到某一程度；但從外面的觀察者看來，我們的活動和絕對的機械動作是沒有什麼分別的了。這樣，就使我們不由得不得來問一問能力不滅這原則這樣的伸展其勢力到自然中的一切物上去，是否本身就含着一種心理學的學說在裏面，是否那種沒有存心要反對人類自由

能力不滅
這個原則
確是普遍
地有效嗎

牠含着一個體
系能夠回到
牠原來的狀
態的記憶了
久而因而生
於諸般意識
物狀態上就
應用不

的偏見的科學家，也有把這個原則定爲一種一般的定律的意思。

我們切莫替能力不滅這個原則在自然科學史中所盡的力量來報虛帳。就牠現有的形式講，牠在某幾種科學的進化中牠是佔着某一方面的勢力的；但牠還沒有在這個進化中掌握中樞，我們要把牠算做一切科學研究所少不了的一個假設，那就錯了。的確，我們在某一種量上所做的每一個數學演算，都在指說這個量任從我們把牠如何割裂，算到終了，這個量終究還是這個量。換句話講，就是，有的還是有，有的還是沒有，任從我們用什麼次序來加併同樣諸數目，我們總是得同樣的得數。科學將永遠服從這一個定律，這個定律非他即「不矛盾律」(Law of non-contradiction)是也；但這個定律關於我們所應取爲已定的性質或關於什麼應是永久不變的並未有什麼特別的規定。不錯，牠告訴我們一點什麼是不能從沒有什麼裏來的；但從實證科學的觀點看來，告訴真實的那幾許方面或作用是必須算做一點什麼那幾許是沒有什麼的只有經驗。簡言之，要預知一個限定的體系在一個限定的剎那是什麼狀態，絕對必須要有一點什麼在一

套配合之中始終保持住爲一個不變底恆量的；但來決定這樣的一點什麼到底是如何性質的，尤其是來使我們知道這一點什麼是否是在一切可能的體系中都可以找到，換言之，使我們知道是否一切可能的體系都是允許我們去計算牠們的，這就是經驗的事了。在 Leibniz 以前的物理學家不見得都是相信宇宙之中的動是保守着一個定量的，如 Descartes 就是一個例子：難道他們的諸般發現在這一點上就沒有多大的價值或他們的探討沒有多大的成^功嗎？就是到 Leibniz 把這個原則用「活動力」(vis viva)「不滅」的原則來代替了之後，也不能把那定律看做十分普遍的，因爲牠在兩個沒有彈性的物體直接相撞時容許一個顯然的例外。所以科學的沒有一個普遍的什麼不滅的原則已經是「由來久矣」了。照牠現在的形式，並且是從熱的機械說發達了以後，能力不滅這個原則似乎的確是通用於物理化學諸現象的全部。但沒有人能夠說，就普通講生理現象的研究，就特殊講神經現象的研究，不會在 Leibniz 所講起的活動力或運動力 (kinetic energy) 和那個較後的並且是必有的附帶品，儲蓄力 (potential

energy) 外再顯現給我們一種新能力和前兩種能力都不同，牠是不受我們計算的。近今來評給物質科學的那種精確性或幾何學的乾脆，不會因此而而有絲毫損失的；只要牠明白到有保守性的諸體系不是可能的唯一諸體系，並且明白到在實際上的真實的全體中，這些體系大概還是各有同樣的重要，如化學家的原子在諸般物體中和牠們的諸般化合中一樣。讓我們看清楚了，機械說的根本意義是把意識當做一種副現象，在某一種情境之中可以附加到某某幾種分子運動上去的。但如果分子運動能從一個零的意識中創造出感覺來，為什麼意識就不能夠，或從一個零的運動力和儲蓄力，或用牠自己的方法運用這種能力，創造出運動來呢？我們再還要看清楚，能力不滅這個定律只能對於「所有各點，動過之後仍能退回牠們的原先位置上去」這樣的一個體系應用，而可以理解的。這個「退回」至少是意想其可能的，並且還以為在這種條件之下，那整個的體系的原狀，或其各分部的原狀，是沒有什麼變化的。總之，時間是插不進去的；而人類這個雖是暗昧卻本能底相信，相信物質有一個不滅的定量，能力有一個不滅的定量，其

根株大概就在這樣的一個事實內，即在物質不像是在持續或保留過去的任何遺跡，但在生命的領土中不是這個樣子的。在這裏，「久」是的確好像要有一個原因的作用，說把東西在經過某一段時間以後仍舊退回到原來的地位上去這樣一個觀念，是含着一種荒謬在內的，因為這樣一種「退回」去，在一個生物上是從未曾會做成一次。我們願意承認，這荒謬只是一個「看相」，諸般生物的不能退回到過去去只不過是因為在活的物體中所發生的物理化學諸現象實在是無限的複雜所以再也沒有重複一次的機會；但至少下面這句話是我們可以說的，即「退回去」這個假設在意識諸狀態的世界裏是差不多沒有意思的。一個感覺，止要稍為往下延長，就要改變其性質以至於不可忍受。在這裏，同樣的東西不能保持其同樣，而要為牠的過去全部所加重所漲大。簡言之，物的質點，照機械學所理解到的說，是長留在一個永久的「現在」裏，而「過去」對於活的諸物體大概是一個真實，對於有意識的生物更是斷斷乎不可疑的一個真實。過去的時間對於假定其為終古如斯的一個體系是無關得失的，而對於生物，牠可以是一種

「宇宙不是一個滅了由觀念起而起的時間」
一切生物都是不滅的
觀念是時間的對象

利益，對於有意識的生物，牠更是必不可疑的一件東西。既是這樣，那麼，關於一種「意識底力」或自由意志的假設，不是還很有討論的餘地嗎？那意識力既是受制於時間的作，用而儲滿着「久」的，不因而可以逃出能力不滅那個原則嗎？

實在說，要把這個機械學的抽象原則定為一個普遍底定律，並不是因為要應付實驗科學的什麼需要，只是一種心理學上的錯誤罷了。因為我們不慣於直接觀察我們自己，只是從借自外著世界的諸般形式中認取我們自己，所以我們就不因不由地相信那個真久，為意識所度活的那個久，和在內在諸原子上面滑流過去而沒探入這些原子的裏面使牠們起一個變動的那個久，是一個東西。因此，我們也就看不到在把各種東西退回到牠們多少時以前的原位置上，去這件事裏面，在假設同是諸動機對於同是諸人，可以重新再用這件事裏面，在計擬這些原因將重新產生同樣的效果這件事裏面，有什麼荒謬在內了。這樣一種假設的沒有真實意義，就是我們將要來證明的一件事。現在且讓我們只指出：如果我們一跑進這樣一條道上去，我們自然就要把能力不滅這原則定為

一個普遍定律。因為我們從此就把外世界和內世界——這是經過一番精密的研究後就可知其為主要世界的——的分別處拋開了：我們已把真實的久和表面的久視同一物了。從此以後，再要把時間，甚至我們的時間，看做有關得失的一個原因，看做一個實際的真實，或一種有牠自己的道理的力，就要覺得荒謬了。這樣，我們原來只應當說（假如我們不受一切關於自由意志的假定的牽制）「能力不滅這原則是管轄物理學諸現象的，如果心理學諸事實也證明其為有利於牠牠也許可以有擴充到一切現象上去的一天」的，我們卻遠不止這樣說，我們在「一種玄學底先入為主的影響之下，竟把能力不滅這原則定做一種應當管得着一切現象的定律，或必須要假設其如此的，直到有許多心理學上的事實當真宣言反對起來時纔慌了手足，所以，科學，真正所謂科學，是完全用不着這個的。在我們面前的只是實久和抽象時間——兩個極不相同的東西——的一種混淆。一言以蔽之，這所謂物理學底定命論根本上是可以原成一種心理學底定命論的，而我們所要來查究的，我們開頭就已提過，就是這後面的一種定命論。

心理學底
定命論是
依據在聯
想的概念上
之概念的

那聯想的
程序可以
只是一種
事後想去

心理學底定命論，就其最近而最清楚的形式而論，是含着聯想主義者的心之概念的。現存的意識狀態起先是設想其和前此諸狀態有必然之關係，但不久就明白這個是不能有一種幾何學底必然性，例如像什麼加什麼得數就等於什麼那樣底必然。因為在聯想諸意識狀態之間是有一種質底差異在，無法把任何一個意識狀態追本求源地原成牠的「前任」諸狀態。所以，就要請求到經驗請牠來表示從一個心理狀態轉到另一個心理狀態是始終能用一個簡單理由來說明的，那第二個好像是聽從那第一個的說話似的。經驗真的就這樣表示了：并且講到我們自己，我們也是願意承認在現存的意識狀態和這意識將要過去的任何狀態之間是有一種關於在裏的面。但這個用以說明這轉變底關係，就是這轉變的原因嗎？

我們可以在這個當兒述一述我們親自觀察的情形嗎？在重新繼續一個已經停了幾分鐘的談話時，我們可以見到兩方面，我們自己和我們的朋友，同時都在想起某種新

解釋一個
觀念的
企圖

的話頭。——這可以說兩方面各在循了各人自己的思路把談話所停在那個觀念的來脈尋繹出來；兩方面都已構成了同樣的聯想的程序。——這種釋明其可以應用到好大一個數目的例子上去是無疑的；然而，細細一探索不料使我們得到一個意外的結果。這是一個事實：兩人確把那新話頭都連接到談話中停在那裏這句話上去；他們或者還把中間過渡諸觀念也都指點出來；但，奇怪得很，他們不見得總是把那個新觀念，就是他們剛剛想到的話頭，連接到前面談話中的同一個論點上去，他們所聯想到的那些過渡觀念，兩人的程序可以完全不同。這樣一種情形，我們除掉說那個共同觀念是起於一個不可知的原因——或者是起於什麼物理方面的影響——而因為要替牠的出現說明理由，所以就想出一套前置觀念來說明這個觀念的來脈，這前置諸觀念似乎是這個觀念的原因，其實是牠的結果——我們除了這樣解說以外還能有什麼說呢？

當一個受了催眠後的人在那個命定的時間去實行在催眠時所受的那個暗示時，在他看來，他所做的行動是從他自己前此一套意識諸狀態來的。但這些狀態實在只是

從催眠性
的暗示來
說明

從
審
思
來
說
明

結果而非原因；那動作是必然要做出來的；那病人也必然要對自己有個說明的；而決定（這是有有一種攝力來決定的）那將來的動作要爲其自然之結果的一套心理狀態的就是那個將來的動作。定命論者一定要這樣說了：這就證明我們的確是往往要不由地服從別人的意志的。但這個不也指給我們看，我們的意志是怎樣地能夠爲意志而意志，并且又怎樣地能夠把已經做就的動作，讓幾許該動作實爲其原因的諸前置觀念來說明嗎？

如果我們細細的考問考問我們自己，我們就知道，我們往往會我們的心早已決定了我們卻衡量起動機來，對牠們一一考慮。一種幾難辨出的內心聲響在那裏私語：「爲什麼要這樣考慮？你已知道那個結果，并且你是十分的定將要去做點什麼了。」但是不相干！我們似乎不肯不保全那個機械論的原則而不肯不去湊合那些聯想諸定律。那個意志的襲來是一種激變，這個我們的心首先看見了，然後再事前設法用一個形式的考慮來使牠爲合法的產出的。的確，我們可以問，是否那意志就是在爲意志而意志的時候，竟

沒有什麼決定牠的理由，是否爲意志而意志就是自由意志。對於這一點，我們暫時且不多說。我們這裏主要指出，就是採用了聯想學說的觀點，仍難斷定一種活動是絕對的爲其動機所限定而我們的意識諸狀態是絕對的互相限定。在這些迷惑表象之下，一種較爲注意些的心理學往往顯示給我們種種先於牠們的原因的結果，以及種種閃避那些有名的聯想定律而互相吸引的心理諸現象。但現在時機已到，我們要來問聯想學說所採取的那種觀點是否含有一種有缺陷底「自己」之概念和意識諸狀態之概念。

聯想學說
含有一種
有缺陷底
「自己」之
概念

聯想派的定命論把「自己」看做諸心理狀態的一個集合體，其中最強的一個狀態帶領了其餘的一切而有統制牠的權力。這樣，這個學說就把並存的許多心理現象一個個劃分得界限分明。Stuart Mill 說，「如果我對於殺人的嫌惡和對於其結局的恐怖強過了逼我去殺人的那種誘惑，我就決不去謀殺了。」他又進一步說，「他要去做的」是「的欲望和他不願去做「非」的嫌惡很強，足以打過……其他要來和這個欲望和嫌惡對抗的任何欲望或嫌惡。」這樣，欲望，嫌惡，畏懼，誘惑等等，在這裏就被看做各別

的東西，把牠們分別稱說是沒有什麼不便之處的。就是當他把這些狀態和那個自己聯接在一處的時候，這個英國哲學家仍舊堅持着要把牠們一一分清的。他說，「在我和我自己之間是有衝突的；譬如求快樂的我和畏自責的我要互相衝突。」（以上所引三段分見他一八七八年出的第五版 *Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy* 第五八三頁，五八五頁，五八五頁。）Bain 在他那本 *The Emotion and the Will* 裏有專論「諸動機的衝突」的一章。他在這一章裏把各種快樂和各種苦痛看做許多各自獨立的諸端，我們可以至少抽象的，各給以牠們自己的存在。注意，定命論的許多反對者也一致跟着牠跑到這個地步。他們也講諸觀念的聯合和諸動機的衝突，而這些哲學家中最厲害的一個 Alfred Fouillée 竟至於把自由這一個觀念的自身當做了能够戰勝其他一切動機的一個動機（參看他的 *La Liberté et le Déterminisme*）。但這裏實在有種危險。他們兩方面都犯着起於語言的一種混惑，這是因為語言這樣東西完全不適於傳達內在狀態的細微的層次的緣故。

這個錯誤的傾向又受了語言的幫助例證

例如，我要起來去開那個窗子，但在我還未立起以前我早已忘記到底是要去做點什麼了——不差，這可以說，你已把兩個觀念聯在一處了，一個是要去達到的目的，的觀念，一個是要去做完底動作的觀念；那個目的的觀念已經消失去，只有這個動作的觀念還留着在此——然而，我不再行坐下；我只有一个模糊的靈感，好像有一件什麼事情在等我去做似的。這個特別的站着不動，自然是和別時的站着不動不一樣；在我所站的這個姿勢中，那個要去做底動作好像就藏在裏面似的，所以，我只要保持着這個姿勢把牠研究一下，或說正確一點把牠細味一下，就可以尋出那個暫時消失的觀念。這樣，這個觀念一定有某一種特別色調染在那個要去做動作的影上，和所取底那個姿勢上，這個色調，其和如果要達到底目的換了別個時底不是一樣，那是毫無疑義的。然而，語言卻仍要用同一的方法來表這動作和姿勢；而聯想派的要分別這兩種情形，卻是說同是這個動作的觀念這一次乃聯到一個新的目的上去了；一若光光所要達到的目的的一點新是毫未改變所要做的，那個動作的觀念，而那個動作的本身好像也是始終無

從臭味的
聯想上
來的例證

二似的，所以我們應當說，不是某一種姿勢的印象能在意識裏和兩個不同所要達到底目的的印象相聯合，而是兩個從外面看去形狀相同底姿勢，照所想達底目的而從內裏對於意識顯出不同來的。聯想派的誤會，是牠的先去了那個所要做的動作的質底元素，只餘留了牠形底非人底元素；再又去了這個動作的觀念，使得牠沒有一點彩色，於是牠必須去聯上一種特殊的不同纔能把牠和許多別的動作分別清楚。但這樣一種聯接只是研究我的心的那聯想派哲學家的聯接，而不是我的心本體的聯接。

我嗅一朵薔薇，立刻在我的記憶中來了我童年時的許多模糊的回想。實在講起來，這些回想並不是那薔薇的香氣所喚起的；牠們就是和在這香味中被我一氣吸進去的；這就是我當時的情形。對於別人，牠就嗅得兩樣了。——你將說，氣味是始終只有這個氣味，但聯想到不同的觀念上去了。——我十分願意你就用這個方法來表現你自己；但請你不要忘記，你已經首先從那薔薇對我們各人所生的不同印象中把那人底元素移去了；你只留下了那物底一方面，薔薇氣味的這一部分是公有的產物，所以是屬於空間的。

只有這樣纔能送一名字給那薔薇和牠的香味。於是你覺得要去把我們各人所得的印象互相分別，有加幾種特性到薔薇香的一般觀念裏去的必要了。你於是乎說，我們各人的不同印象是緣我們各把不同的回想聯想到那薔薇香上去這件事而起。

但你所說的那種聯想，是除了對你外，當做一個表現的方法外，就沒有存在的。也和這個一樣的道理，把有一許多語言所共同的一種字母，取其中的某幾個一個挨一個地拼在一起，我們就能把一種新語言的特別聲音，這個那個地拼得很準；但那聲音的自身並不是這字母的任何一個也不是牠們的全體所造成的。

聯想派未
能辨清楚
並列底衆
多類鏤成
多一片底衆
多的分別

我們的話又說回來了，我們上面曾分別並列着底衆多和鏤成一片底或互相穿織着底衆多。如此這般底一個情感，如此這般底一個觀念，含蘊着無限多底意識諸狀態；但這個多除非把牠看做好像是敷展在有人叫牠是久其實是空閒底這樣一個周遭內，就不會觀察到的。於是我們就見到許多互相見外底端，而這些端已不再是意識諸狀態的本身只是牠們的象徵，或說確切一點，只是表現牠們的字面。如我們曾經指出過的那樣，

聯想派解
釋自己
的較深狀
態時的失
敗

想見到像空間那樣水天一色的一種周遭的能力和用一般諸觀念來構思的能力，其中是有一個密切的關係在。一到我們想要給一種說明與一個意識狀態而把牠分析，這個狀態，原來完全是人底，現在就立即要化成許多互相見外的非人分子，各喚起某一種某一類的一個觀念而以一個文字表出之。但那個意識狀態，不見得因為我們那裝置着空間的觀念和創造象徵或符號的力量，的理性從牠的整個裏抽繹出許多分子，牠就的確是含着這些分子的。因為在那個整個中牠們是不估空間的，不在乎要用符號來把牠們表出的；牠們一個個互相吞沒着，鎔化着。這樣，聯想派就犯着常用哲學心目中底人造象徵來代替發生在人們心裏的實際現象的錯誤，犯着把事實的解釋和事實的本身混為一談的錯誤。這一點，當我們再看幾個比較深刻比較廣漠的心理狀態後，我們就可以更加明白。

那自己是用牠的表面來和外著世界接觸；因為這個表面是把物象的印痕一一保留着，所以那自己就照了「接近律」把牠認取到的許多並列之端聯合起來；聯想派的

學說所適合的，就是這樣的一種連接，這種極簡單而可以說牠是非人底諸感覺的連接。但我們愈是掘到這表面的底下去而直抵那真自己的時候，牠的意識諸狀態就愈不是——並列着而漸漸互相吞沒互相鎔合起來，各個都染着其餘一切的色彩。這樣，所以我們各人都有各人自己的愛惡；而這個愛好或憎惡都返射着其人的全人格。然而，語言卻在處處都用同一底字眼來記述這些狀態；所以牠會只捉住了愛，惡，以及攪擾靈魂的萬千情緒的物觀底而非人底的方面。我們估量一個小說家的才力，就用他把他所要想法恢復其廬山真面目的那些情感，觀念，從語言已把牠們導入了空泛的境界中提了出來，一點一滴細細地把牠們原來底，活着底，個性加了進去，那種力量來做標準。但正如我們能够在一個動作的兩個位置中間無窮地插入許多點而仍舊永遠塞不滿這中間空隙一樣，我們光光是把諸狀態和諸狀態聯合起來而這些狀態又非互相吞沒着而只是一個挨一個地並排着的，我們決不能把我們靈魂所經驗的翻出得完全無缺；在語言和心的中間是沒有什麼共同「因子」的。

「自己」不
是一種意
識的狀態
的積累體
自由是
「自己」表
現「可以
有程序上
的差等并
且可以因
教育而減

所以，凡告訴我們說，靈魂是為同情、嫌厭、或憎惡等所制限，有如這些就是壓逼牠的許多力似的，只是一種為語言所誤的不正確底心理學。這些情感，止要牠們是够深刻的，各各造成那個全靈魂，因為靈魂的全部內容在各情感中都有牠的返射。如說，靈魂是在這些情感之任何一個的勢力之下受制限，這就是承認牠是自己制限自己。那聯想主義者把「自己」原成意識諸狀態——諸感覺，諸情感，諸觀念——的一個累積物。但如果他在這些各式各樣的狀態中所看見的，除表在牠們的名稱中的一點意義外就別無他物，如果他但留存着牠們的非人方面，他就可以把牠們一個挨一個地排列着而永不會得到超過一個虛幻的自己以外的東西，超過自我把自己投在空間裏的影子以外的東西。如果，反一轉，他取得的這些心理狀態是帶着牠們在某一個人人格中所蒙受的特殊色彩的，并且這個色着在各狀態上都返射出其餘的一切的，那麼，這裏就沒有把一許多意識狀態聯合起來以築成一個人的必要了，因為那全人格就在牠們的各個的獨體中，止要我們知道了怎樣去挑選這一個獨體。這個內在狀態的向外表現，就是稱之為一種

自由動作底活動，因為這「自己」將獨攬這個動作的大權，因為這動作將表現那「自己」的全體。這樣了解到的自由，就不是像一個極端自由派的哲學家所說的那樣爲絕對的，而是可以有差等的。因為我們決不是說，一切意識狀態互相揉合像兩點落在湖心裏那樣。那「自己」，因為牠終究不免要和一個一色底空間發生關係，所以就在一種表面上發展，在這個表面上可以有諸般獨立分子生成，而浮動。這樣，在催眠狀態中所受的一個暗示，並不吸收入意識諸狀態的大堆裏去，而是賦有牠自己的生命，到時期一到牠就來篡奪那人的全人格。因一點偶然的不如意而至發出一種狂怒，或從一個人靈魂的階隙驟然升到意識表面上來的一種遺傳性的惡意，其作爲差不多也和那催眠的暗示一樣。和這些獨立分子相並列的還可以找到些比較複雜一點的組合，內中的各端雖也是互相吞沒着的，但牠從未能和那「自己」完全揉成一氣。這就是從未能使人好好同化的一種教育得來的那些情感和觀念的組合，就是從只訴之於人之記憶而不訴之於人之判斷的一種教育得來的結果。在這裏我們可以看見，在那基本「自己」之中有一個寄

由的丁是
「自己」的
自由表現

的——那些蓋在外面的諸心理狀態是互相分開因而就固定的。我們又說，爲便於語言起見，爲增進社會關係起見，我們不把這一層外殼撕去，而說牠就是牠所蓋在底下的那個東西的形象的一個準確外形，就處處便當的了。現在應當再加上一句，說我們日常生活的諸般動作，爲我們常常在變化的諸般情感本身所喚起的，不敵爲那些黏在這些情感上的不變影象所喚起的那麼多。在早晨，當那一點我慣於在這一點起身的時鐘敲打時，我可以如 Plato 所說 *οὐκ ἄντι, θυμῷ* 那樣的收受這個印象；我可以讓牠和裝滿我心的那一塊諸般印象之「模糊一片」「水乳交溶」起來；要是這樣，牠大概就不限定我去做出動作。但就一般的情形講來，這個印象是不去攪擾我意識的全部像一塊落一個池面上的石頭那樣的，牠只去蹴起一個似乎是硬化在意識表面上的觀念，即起身去做我的日常職務的一個觀念。這個印象和這個觀念後來變得互相黏在一處，所以那個動作就不用那個「自己」的過問而自然跟着那印象做出來了。在這樣一個情形中，我是一具有意識自動機，而我之所以如此，是因爲如此以後我就可以事事便當的原故。

我們可以看出，我們日常的動作大部分是這樣地做出的，也就因為有如此這般的諸感覺，諸情感，或諸觀念硬化在記憶裏，所以外來的諸般印象就在我們這方面喚起諸般雖是意識底甚至還是智慧底卻和返射諸動作有許多相同之點的行動。聯想派的學說可以用得上去的，就只是這些為數雖是很多而卻大都是不重要的諸動作。把牠們合在一起看，牠們是我們的自由活動的「基礎」，從和這個自由活動的關係上看去，和我們機體功能對於我們自覺生活的全部的關係一樣。我們并且還要對定命論承認，我們在比較嚴重一點的時候常要放棄我們的自由的，並且因為「不高興」或懶惰的緣故，在我們的全人格都應當（譬如這樣說）震動一下的時候，我們也會允許這種部分的動作在那裏體動心不動的樣子做下去。當我們最信託得下的朋友們一致勸我們去做一種重要舉動時，他們發出的那些「情意」用了極大的執着力執着在我們「自我」的表層上，在那裏，牠們就和我們剛說的那些觀念同樣地固定或硬化起來。慢慢地慢慢地，牠們就成爲一層厚殼把我們自己的許多「情意」蓋沒掉了；我們於是就相信我們是在自

由地動作，但過後正要回過頭來把過去回看一下，我們就可以知道我們是怎樣的錯誤啊。不過一句，就在正要去實行這個舉動的一分鐘，會有什麼東西在反抗牠。這就是深居底裏的「自己」在那裏衝到表層來。這就是外殼的破裂，驟然對於一個銳不可當的衝襲退避。如此，在「自己」的深底，在這個對於那些最合理的勸告的最合理的考慮之下，另有一件什麼東西在那裏進行——一種諸情感諸觀念的漸漸發熱而驟然沸了起來；這個並不是沒有見到，不過沒有注意到吧了。如果我們回身來看看牠們，到我們的記憶裏來細心搜查一下，我們就可以看見這些觀念是我們以前自己造就的，這些情感是我們以前自己撫養成的，不過經過我們一種奇怪的不願意不願意使出我們的意志來，我們就每當牠們要跑到前面來的時候即把牠們逐回到我們靈魂最暗的深處。這就是我們要來找出一種可以看出出的前因以解釋我們的驟然變計而不能的所以然。我們想要知道爲什麼我們下這樣決心的理由，而我們所發見的是「我們是毫無理由的決定了」，或者竟是「反對一切理由而決定了」。但是，有時，這就是最好的理由。因爲所做的那個

定命論把
那「自我」
放在一面
永遠是
「我」依然
把互故

動作，這纔不是表現的什麼浮在表面的觀念，差不多在我們「自己」「身外」的觀念，一一各別而易於計數的觀念；牠和我們那些最深切的諸情感，諸思想，諸志向是一致的，牠和那個爲我們全部過去經驗之同值物的特殊「生命概念」是一致的，一言以蔽之，牠和我們親身對於幸福對於誠實的觀念是一致的。因此，要到通常的或竟是隨隨便便的生活情形中去找例子來證明人是會沒有一個動機而擇道而趨的，是向來的一種錯誤。我們可以容易地指示出來這些不甚重要的活動是縛住在什麼握制限之權的理由之上。我們的於左衝右突之中去挑選那個在便利上叫牠是一個動機的東西，是在情節重大空氣嚴肅的緊要關頭，在有關於我們對於他人尤其是對於我們自己的信用的時候；這個任何顯明理由的缺乏愈是來得驚人，我們的自由愈是到了深處。

但定命論者，就是他自己約束住，不去把那些較嚴重的情緒或深居底裏的心理狀態看做許多的力的時候，他仍然要把牠們互相區分因而對於「自己」得着一個機械的概念。他將示給我們看，這個「自己」躊躇在兩個互相衝突的情感之間，這一面呆呆

相衝突的許多情感，放在這一方面，不過是種種象徵的主義。

那一面站定，終於決定了偏袒其中的一個，這「自己」和擾亂牠的兩個情感因此就常常做界限分明的物體看待，在這過程中始終是一個樣子。但如果職司慎思的始終是同一的「自己」，如果使「自己」游移不定的兩個相反情感是沒有變化的，那麼，繩子就是定命論所依為護身符的那個因果原則，那「自己」如何終於會有決定的一天呢？實情是這樣的：那「自己」當第二個情感來侵襲的時候，就由已經經驗了第一個情感這一點事實，牠已稍稍有點變樣了；在思考的一段時期中，那「自己」是在變化不已，結果就把來困厄牠的兩個情感都修改了。一套活的狀態就這樣的塑成，牠們是互相吞沒互相襯力的，并且要循一個自然的進化而達於一個自由動作的。但定命論，始終貪用那個象徵表識法，不由得不用文字來替代平分「自我」的兩個對敵情感，并且「自我」本身也用文字來代替了。用界說分明的文字，始而給那個人以一個定形，繼而又給他游移不定的兩個情感各以一個定形，定命論早就把牠們一切有生命的活動褫去了。於是牠就看見一面是一個「自我」，永遠是「依然故我」，另一面是互相衝突的情感，也永

自由和性
格定命論
者再向我
們的動作
能是各別
的嗎或者
牠是能被
預言的呢

遠是「依然故我」在那裏向「自我」「爭寵」勝利將必然地歸那個較強者。但這個機械論（這個我們前面已經宣過牠的死刑了）除了用做一個象徵表識法外，就無一毫價值；牠在一個細心底意識面前是站立不住的，因為那意識昭示我們內在底動力論是一個事實。

總之，當我們的動作是從我們的全人格裏跳出來的時候當我們的動作表現我們的全人格時，當我們的動作和我們的全人格有像吾人有時見之於藝術家和其作品那樣一種不可以言語形容的類似時，那時我們就是自由的。說我們那時是聽命於我們「性格」的萬能的影響的，是無甚用處的。我們的性格仍舊是我們自己；並且只因我們歡喜把一個人一劈兩半，所以我們就可以使抽象的變動把那「自己」看做兩個；那能覺或能想的是一個，那能做的又是一個；並且還從此下一個很奇妙的結論，說這「兩個自己」之一是在壓制那其餘的一個。問我們是否能自由改變我們的性格的人們也犯着同樣的毛病的確，我們的性格天天在那裏不知不覺地改變，並且如果那些新添上

的分子不是和我們的「自己」揉成一團而只是和牠夾雜着，我們的自由就要受損了。但止要一到揉成一氣，我們就必得承認，這加之於我們性格上的這種變化是我們自己的變化，我們已把這變化「收用」了。一言以蔽之，如果大家贊成叫凡是從「自己」而只是從「自己」發出來的動作爲自由的，那麼，帶着我們人格的標記底動作就是真正自由的，因爲止有我們的「自己」可以說是這動作的根源。這樣，我們就得承認，自由意志是一個事實，如果大家贊成到自由動作本身裏去找牠的話，如果大家贊成到當時決斷的某一個特點中去找牠的話。但定命論者，覺得他在這個地方有些說不過去，乃遁入「過去」或「將來」中去。有時，他憑了他的玄想把他自己移回前面去多少時候，而就從這個時候斷言將來那動作必然的定命；有時，預先假定動作已經做完，說，這動作是不能有其他任何作法的。反對定命論的人們，他們自己也跟了牠一般兒見識，大家贊成把預期我們將來許要做一點什麼和回想以前我們也許曾有如何如何的決心這種意義，引入我們自由動作——大概不是沒有一點波折的——的定義裏面去。現在我要提出

定命論者
和自由論者
對「可能
的」動作
學說

忠告，我們應當把我們自己置在這們新立足點上，把一切文字的繙譯，一切空間中的象徵，都置諸不理，而注意於單單純意識顯示我們關於已經過去的一種行動或還在要來的一種行動的是什麼情況。這樣，定命論的根本錯誤和其反對者的誤會就可以從又一方面抓拿到，因為牠們顯然帶着某一種「久的錯誤概念。」

Stuart Mill 說，「一定要在我尚未決定之前我就意識到我是有決定何去何從的能力，這纔算是意識到自由意志。」這的確是自由意志的一般保護者所謂自由意志的說法；他們說，當我們自由地做一種動作時，還有一種別的動作也會「同等地可能。」在這一點上，他們是訴之於意識的「見證，」意識顯示我們，在那動作本身以外還有選擇反對方向的動作的一個權力在。反過來，定命論就嚷着說，給了某某諸「往事」就只有一個結局動作是可能的。Stuart Mill 又說：『當我們假設地擬想我們自己剛做過的動作異於適纔所做底的時候，我們總要在「往事」中假設一種差異。我們擬想我們自己是知道了一些我們實在沒有知道的东西，或沒有知道一些我們實已知道了的

東西』（上引兩節，分見一八七八年第五版 Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy 五八〇頁和五八三頁。）這個英國哲學家，對於他的這個原則甚是忠實，只叫意識來告訴我們關於實在已是的东西而不叫牠告訴我們關於可以是的东西。對於這後一點，我們暫時不要堅持：這個問題我們把牠保留在「那自我在何種意義中見得牠自己是一個限定結果的原因」的一問題中。但除了這個心理學的問題之外，這裏還有一個應屬於玄學的問題，這是定命論者和其反對論者解決起來時壓根兒就走相反的道路的。前者的辯論，意謂，相當於命定的某某諸「往事」的，這裏只有一個可能的動作：在另一方面自由意志的信徒則以為，同是這樣一套的往事，能發生出幾種不一樣而卻相等地可能的動作來。我們第一要詳加討論的，就是這個「兩個反對的動作或志向的相等可能性」的問題；把這問題解決了，大約我們就可以推得一點因苗到底那意志在定奪牠的決擇時是怎麼一種經過。

達到一個
過程的時
何也就因
而也就因
自欺就是
法底表象人

我在兩個可能的動作X和Y之間游移莫決，一忽兒決定做X，一忽兒又決定做Y。這就是說，我經過一套心理狀態，而這些狀態能被分做兩羣，看我是偏向在X還是偏向於Y。真的，先是這些偏向也是一種真實存在的，而X和Y是兩個符號，為我用以表出我的人格在久的蟬聯剎那中兩個到了牠們的到達點或終了點（譬如這樣說）的傾向。現在讓我們索性用X和Y來表識這兩個傾向的本身；這個新表識會使我們對於那個實際底真實有一個更忠實的想像嗎？我們必得注意，像我們上面說過的那樣，那「自己」當牠經過這兩套相反的心理狀態時是在生長，在磅礴開去，在變化；不然，牠怎能有達到決定的一天呢？所以，這裏並非真有兩種相反的狀態，不過是一許多蟬聯而不同的狀態我於其中用想像之力分出兩個對峙的方向來。這樣，我們如果一致主張把那不變的符號X和Y不用以表識這兩個傾向或那些心理狀態的本身——因為牠們常在那裏變的——而用以表識我們的想像為語言上的便利起見而指示牠們的兩個不同方向，我們就更為接近於那個真實了。就是這些我們還須明白，不過是一種象徵表象法，從真實

把「自己」的活動搬到別的什麼地方去。照這個假設講，我們就要把牠放在O點上；我們將說，那「自己」當牠走到O點時看見兩條道路開在面前，於是游移起來，斟酌起來，終於決定挑了其中之一。因為我們覺得要把意識活動在繼續發展時的各相都繪出個二重方向來是件難事，乃把這兩個傾向和這「自己」的活動分開；傾向在一方面，活動在又一方面：這樣，我們就得着一個不偏不黨而很活動的「自我」在兩個顫動而有似乎固定了的「動作途程」中間彷徨算決。如果結果是擇取的OX，則OY線仍留在那裏，如果結果是擇取的OY，OX這條道仍開在那裏，靜待「自己」到重尋舊跡時來取用牠。這就是我們在說一個自由動作時說兩個相反的動作是同樣地可能的意義。這樣，我們就是不繪一個幾何圖樣在紙上，而一到我們在那自由動作裏分別出許多相繼出現的「相」——即對立動機、遲疑和決擇的概念——來的時候，我們就不因不由地并且差不多是不知不覺地想到這樣的一個圖樣來了：這樣，就把那幾何象徵法隱藏在一種語言的符號之後。真正的定命論，其大都耍自然地、邏輯地，生出這種實在是機械底

如果這種
象徵法是
表的事實
那麼那
「自己」的
活動就永
遠只是傾
向在一個
方向內而
結果就是
定命論了

「自由之概念」來，於今也就容易看出來的了。

我們用抽象把牠區別為兩個對立傾向的那個「自己」的活底活動，是終於要在X上或Y上發作出來的。現在既已大家一致把那「自己」的二重活動位置在O點上，那就沒有理由來把這個活動和那為這活動所發出而為其一部分的動作分開。如果經驗告訴我們，那選擇已偏取了X，那麼，放在O點上的那個活動就不是一個中立不倚的，而是一個雖則表面上有些遲疑，實則早就傾向於OX那個方向的活動。反一轉，如果觀察證明了那選擇已偏取了Y，那我們就必得要推論我們把牠位置在O點之上的那個活動是雖則有些趨向第一方向的游移，其實是側在這個第二方向的。斷定說那「自己」當牠走到O點時是在毫無成見地游移於X和Y之間，這是把我們的幾何學底象徵法半途中止了；這是在O點上把這個繼續前進的活動分下了只一部分——這活動，不錯，我們是把牠區分為兩個方向的，但此外牠還直達到X或Y；為什麼這末後這一個事實不和其他兩個事實一樣地算在裏面呢？為什麼不把牠在我們剛纔構成的那

自由論者
忽略了
一件事
與一條
已經選
定是那
一條不
是那

個象徵圖樣中所應有的位置指給牠呢？不過，如果那「自己」當牠達到O點時就已命定其入於某一方向的話，那其餘的一條道就用不着再開在那裏，因為那自己不能去取用牠。而這個要想來表示出所做那個動作的難於逆料性的粗疏象徵法，結果，把牠自自然然地輕輕地扯長一些，就證明了這動作的絕對必然性。

簡括一句話，自由意志的擁護者和反對者都一致主張那動作是先有一種游移於X和Y之間的機械擺動的。如果我決取了X，擁護者將告訴我：你嘗狐疑而斟酌，所以Y也是可能的。反對者將應之曰：你選取了X，你自然有一種選取X的理由，揚言Y也是一樣可能的人們就忘記了這一種理由：他們把這問題的許多條件之一遺諸一旁了。現在我如果把這兩種對立的解答深深地發掘下去，我就發現到一個共同假設：他們都在那X動作做過以後說話的，對於我那自由活動的過程用一條MO路線在O點上分出X和OY兩線以象徵抽象在那個以X為其標的的繼續活動中所區分出的兩個方向，用這麼一個路線來表出。但定命論者把他們所知道的通通都計到，並且注意到那條M

但那個圖只
能過得那
個板記的
印不是發
而動作作
爲個動作
進那個作

O X路線是已經度過了，而他們的反對者則忽略了他們用以構成那個圖樣的諸「與件」之一，并且把O X和O Y兩線——這兩線應當合起來以表那個「自己」的活動的進展——追蹤出來了之後，他們就把那「自己」領回到O點上使在那裏來回游移一直游移到有了前進的命令。

這是的確不可以忘記掉的，那圖樣——這實在只是把心理活動割裂在空間內的一個東西——純乎是象徵的，并且這樣一種圖樣，除非採取了「我們的斟酌已完畢而我們的決心已下定」的這個假設，就無從構起的。如果你要預先摹給這圖樣，你得假定你已做到了結局而是在想像裏立在那個結局動作之前的。簡言之，這個圖並不示給我那正在做着底事業而只示給我已經過完了底事業。因此，不要問我是否那「自己」在已經度過M O路線而擇取了X之後還能不能選取Y；我回答你這問題是毫無意義的，因為這裏並沒有M O線，沒有O點，沒有O X路，沒有O Y方向。問這樣的一個問題是承認時間有有空間來完全代表的可能，一個蟬聯有用一個並時來完全代表的可能。這對

於我們剛繪的那個圖不只說其有一種象徵的價值；說其有一種寫實的價值了；這就是相信那心理活動的過程是在這個圖上追溯像一個軍隊的進行可以在地圖上溯出一樣。我們已經歷經那「自己」在牠各相中的斟酌直至那動作做出了為止；於是我們把這一套的各端一一追想，而在那「並時」的形式之下認取那蟬聯，我們把時間投進了空間，我們并且還意識地或無意識地根據了這個幾何學底圖做我們的推理。但這個圖只表一個東西而不表一種進行；牠由其靜止性講，只相當於那斟酌的全歷程和最終所達到的決定的印板記憶；牠怎能給我們一些兒實際活動的觀念，一些兒那斟酌由以發為動作的那個動底進行的觀念？然而，這圖一朝構成以後，我們就在想像中跑回到以前去以爲我們的心理活動就確確實實是照圖上所畫的路線進行的。這樣，我們就跌入了上面已經指出過的那個錯誤裏去了：我們給一個事實，以一個機械的說明，回過來就把這說明代替了那事實的本身。因此，我們立刻遇到了一開頭就遇到的那個難題：如果那兩個動作是同樣地可能的，那我們怎能有個決定？如果只有牠們中的一個是可

能的，又爲什麼我們確曾相信我們自己是自由的？而我們且沒有知道這兩個問題仍問回到「時間就是空間嗎？」這個問題上來了。

根本錯誤是在弄混了時間和空間。在「自己」的肯定當前，自由的經驗是沒有或錯的，但牠不能說明這一個經驗。

如果我的眼光在地圖上追蹤一條道路一直追到某一點，這裏是沒有什麼在禁止我不叫退回轉去試找一找牠有沒有在什麼地方岔生支路。但時間不是一個人能够重新經過一次的一條線。的確，牠一朝逝去以後，我們是可以把那蟬聯的各刹那繪得互相見外因而把牠想成一條橫過空間的線；但這個時候一定要得明白這一條線不象徵正在過去的時間而只象徵已經過去了的時間。自由意志的擁護者和反對者一樣地把這個忘記了——當前者是在是認那個，後者是在否認那個，做得異乎我們已經做過的那樣做法的可能的時候。前者是這樣想：「那路線是還沒有繪出，所以牠可以取任何一個方向。」對於這個，我們的回答是：「你忘記這個了，在那動作沒有做完以前要說起一條路線是不可能的；但到那時路線就已畫出來了。」後者說：「那路線是如此這般地畫出來了；所以牠的可能方向不是任何什麼方向，而只是這一個方向。」對於這個，我們的回

答是：「在那路線沒有畫出以前，這裏是沒有什麼方向的，無論是可能的或不可能的都沒有，就因為這一點兒理由這裏就談不到什麼一條路線的問題。」把這個笨重的象徵法——這樣一個法的觀念，是侵襲在你腦子裏你還沒有知道的——撒開，你就看見那定命論者的辯論是用的這樣一個稱子氣的形式：「那動作，一經做過後就是做過的了。」而他們的反對者則應之曰：「那動作，在還沒做過以前是還沒有做過的。」換句話講，那自由的問題，經過這樣一番討論以後仍和這討論開始時一般無二，並未能稍稍向前進一些兒；這個我們也不必奇怪，因為自由原須在那動作本身的某一種陰影裏或性質裏找尋而不能在這個動作和不是底什麼東西或可以是底什麼東西的關係中找得的。一切困難都起於下面這個事實，即兩方面都把斟酌給成一種搖曳於空間的形象，而實在呢，牠是一種動底進行，在這進行中那「自己」和其動機，和真底生物一樣，是在一種永在變化的狀態中的。那「自己」當牠肯定牠的當前經驗時，當牠覺着牠自己是自由而說出來時，是錯不了的；但一到牠想試試把牠的自由向牠自己說明時，牠就不再

預言一種
助的嗎大
能近是底
概論和底
結輪身底
有結輪身底

能見到牠自己，除非用一種經由空閒折光返照。因此，一種機械的象徵法，無論用以正證，反證，或例證那自由意志，是一樣地無能的。

但定命論是不會承認牠自己是已被打到的，牠將把問題換上一個新的形式說：「讓我們把已經做完了的諸動作置諸一旁；讓我們單單論一論那些要來底諸動作。問題就在：是否有一種高等底智慧，知道了從今以後的一切將來底前事之後，能够用了絕對確定的口吻預言那結果將取什麼決定？」——我們很高興那問題是這樣的寫下：這將給我們一個機會可以把我們自己的學說寫得更加精密些。但我們應當首先分別清楚，說知道了前事我們就能寫出一大概近是底結論的人們和說一種無有或誤底先見之明的人們是不同的。說某一個朋友，在某某諸情境之下，將大大地或許做出某一個行逕來，這是沒有像批評他現在的性格就是說批評他的過去那樣地堅確來預言他將來的行爲。雖則我們的諸情感，我們的諸願念，我們的性格，是常在改變的，但一種突然的變

完全知道
一種動作
和諸條件
就是去其
作這個動

化終是少有得見到；我們不能說我們所知道的一個人，某某諸動作是和他的性情很一致而某某諸動作是絕對和他的性情不一致，這尤其是少有的事。在這一點上，一切哲學家大概都是一致的；因為說某一種動作和一個人所知道的某人現在的性格一致不一致並沒有把將來和現在連結在一處。但定命論者的說話將遠過於此：他說，我們的結論是暫時的，是只因為從沒有知道那問題的一切條件；說我們的「先知」將比例着我們所知這些條件數目之增加而增加其近是性說，所以，完全知道了所有的一切「前事」而沒有除外，將使我們的先知有「無有或誤」的眞確。於是我們所要來考查清楚的，就是這樣的一個假設。

爲比較可以明確一點起見，讓我們設想一個人，叫他去在嚴密的境況之下做一個似乎是自由的決定；這人我們名之曰彼得。問題是：是否一個和彼得生在同時的，或者你如果高興就說他是在彼得前幾世紀的哲學家鮑二，知道了彼得動作時的一切條件之後，能夠用確定的口吻預先說出彼得將取的選擇？

要把一個人在某一剎那的心的情形描繪出來，這裏有好幾種塗術。例如當我們讀一本小說時我們可以把這件描繪的事試做一下；但無論作者在描摹他那英雄的諸般情感時乃至在追敘他的歷史時是如何用心，讀到末了仍要在（早在意料之中或出乎意料之外）我們對於那性格已有的那個觀念之外加上一點什麼：所以，那性格只能東鱗西爪地被我們知道。實在講起來，那些深底裏的心理諸狀態，由諸般自由動作所翻出來的那些心理狀態，都是表現并且總結我們過去歷史的全部的；如果鮑二是知道彼得動作時的一切條件的，我們就必須設想彼得的生活沒有一絲一毫逃過了他，而他的想像就在重組乃至複演彼得的歷史。但在這裏我們必須辨清一個重要分別。當我自己經過某一種心理狀態時，我確切地知道這個狀態的強度及其和別個狀態關係上的重要；這不是由較量而知道的而是因為一個深居底裏的情感（譬如說是這樣的一個情感）的強度就不外乎這情感的自己在另一方面，我如果想把這個心理狀態向你申訴，我就不能使你領會到牠的強度除非用一種數學底什麼明確記號：我須得計量牠的重要，把

牠和牠的前驅後繼一一比較，一言以蔽之，測定牠在結局動作裏佔的什麼位置。并且我將看其是可用以說明那結局動作的還是和牠背馳的而說牠是較強或較弱，較爲重要或較爲不重要。在那一方面，從我自己的意識講，是無須乎這一種比較的，因爲我的意識是認取到這個內在狀態的；那強度是給那意識當做那狀態本身的一個不可以言語形容的質的。換句話講，一種心理狀態的強度不是當做跟着這個狀態而起的一個特殊符號而給予意識像代數裏的一個指數使指明那狀態的倍數量的；我們上面已經說過，牠乃是表明牠的陰影，牠的特別色澤的，如果這狀態是一種情感的話，那牠的強度就是在牠的被意識覺到裏。因此，我們須要分別出我們類化別人的意識諸狀態時的兩種塗術：一種是動的，自己去經驗一番；還有一種是靜的把諸狀態的意象或簡直就是諸狀態的智底象徵，諸狀態的觀念來代替那諸狀態的意識。如後說，那意識諸狀態就是想像出來的而不是重行產生出來的；但這時，在心理諸狀態本身的想像之外還得加上牠們強度的一種什麼指標，因爲牠們並不在「其心在描繪牠們的那人」身上起一種照樣底作

用而那人也並沒有機會去切實地感覺到牠們以經驗到牠們的力量。現在這個指標的本身必須是有一種量的特性：例如牠須指出某一種情感比別一種情感有力些，牠須指出這情感必須被多注意一些，牠須指出這情感曾在動作裏佔較大的一個位置等等；這個怎能知道呢，如果那人的後部歷史不預先知道，清清楚楚地知道了這些狀態或偏向所發出的諸動作？所以，如果鮑二是要對於彼得在其歷史中任何一刹那的心理狀態有一個十全的觀念，這裏止有兩條路可走；或是像一個小說家——他是知道把他所描寫的諸人物描寫到如何地步的——那樣，鮑二必得要是已經知道了彼得的結局動作，並且還必須要因此而能把他對於彼得行將經過的蟬聯諸狀態的意象，用一種表明那些狀態在彼得的全部歷史的關係上有何價值的指標來補充；或是他必須要下一個決心不只在想像中，簡直要實地，去把這些不同底狀態經歷一番。那第一說一定只能存而不論，因為所爭的一點就是：鮑二是否能夠只知道了一切前事以後就能預料得到那結局動作。所以，我們覺得我們自己不得不把我們原先所有的鮑二之觀念根本改變一下：

他不是像我們起頭所想的那樣是眼光直注到將來的一個旁觀者，而是先來把彼得的身世預演一番的一個演員。并且要注意，你是不能叫他免去了這個世中的任何一個細節的，因為那最平常的事情在一個生活中都有牠們的重要之處；就是你以為牠們沒有什麼重要之處，你也不能離開了牠們和那結局動作的關係而斷定牠們是不重要，而這結局動作照假設是不知道的。你也沒有權利去截斷——那怕就只截斷一秒鐘——鮑二行將先於彼得去經歷的那些不同底意識諸狀態；因為那同樣情感，譬如說的諸結果是在久中一剎那一剎那堆積起來的，這些結果的總量是不到我們知道了這情感的總量在那結局動作的關係上有什麼重要時即不能一下子就看真切的，而這結局動作就是假設其尚沒有知道的那個東西。但如果鮑二和彼得所經驗的諸般情感完全是一樣，其次序也是一樣，如果他們的心有完全一樣的歷史，那你怎樣去分別出他們兩個人呢？將用他們所寄託的那個身體來分別嗎？那就他們將始終總有一點不同的地方了，即在他們的歷史中他們將沒有一剎那有一個同樣身體的心之圖畫了。將用他在時

間中所佔的地位來分別嗎？要是這樣，他們將不再是在同樣遭際之中了；然而，照假設，他們是有同樣底過去有同樣底現在的，是有同樣底經驗的。你現在一定只能這樣的解決這個問題：彼得和鮑二是一而二而一的一個人，當他在動作時你叫他彼得，當你再述他的歷史時你就叫他鮑二。你把那些你知道了你就能够預言彼得的將來動作的諸般條件搜得愈完全，你就對於他的存在理解得愈親切，而你也就愈是到了要把他的生活重行活一遍連那最細的細節也不漏去地活一遍的地步：這樣，你就到了這樣的一個時候，即那結局動作的發生不再是要你去預先逆料底東西而只是要你去做底東西。到此，又是凡是要想去懸想地複排一種其實只是想望的動作，結果只是等那動作正在做出時或已經做完時去過目一下。

因此問一
所動作是
否他的
翻切前事
以後就了
能了

因此，下面那種問法是沒有意義的：把一種動作的一切前事通通說明了以後，那結局動作能不能就可以預先料到？因為類化這些前事的塗術這裏有兩個，一個是動底一個是靜底。由第一塗術時，我們將經幾個知覺不到的步驟而把我們自己和我們所處治

夠預先料
想是沒有
句意是問

這裏含着
兩個謬論
一、把強
度看做了
一種大小
而不看做
一種實質
二、把物
質的象徵
代替了動
的過程

的那個人同爲一人，去經歷同樣一套的諸狀態，因而跑到了就是那動作在被做出的一剎那；這樣，這裏就不能再有什麼預料這動作的問題。由第二塗術時，我們是預先假定了那個結局動作，因爲我們在這些事前諸狀態的質底描述上附上了牠們重要不重要的量底估價。所以這裏又是一方面只說明「當那動作還要去似時那動作還沒有做」這一句話，另一方面則說明「當已做了時那動作是已做了」的一句話。這個，和以前的討論一樣，把自由這個問題仍擱在開始時把牠拾起來底那個地方。

探到這個二重論辯的深處，我們就將發現在牠的根源上思想的意識的有兩個根本幻覺。第一個是把強度看做了心理諸狀態的一種數學底指標而不看做——如我們在這論文開始時所說的那樣——這些各各狀態的一種特質，一種特別的陰影。第二個是把那動的進程已經達到了牠的結局時的物質象徵，這就是說把那已經做完了的結局動作連同了牠的一套前事的物質象徵，代替了意識所見到的那個實際的真實進程或動的進程的。確，那結局動作一經做完，我就能够給予一切前事以牠們所應有的價值

而把這些種元素的互相鼓盪繪成諸力的一種衝突或一種合作。但去問一切前事及牠們的價值都已經知道了以後是否一個人就能預言那個終局動作，就犯了把所要解答的問題預定爲已答的錯誤了；這是忘記了那些前事的價值是不能在沒有知道那個結局動作以前知道的，而這結局動作就是尙未知道的那個東西；這是錯把我們自己隨便畫了來以表那個動作在做完了以後的情形的那個象徵圖定做了是那動作自己在進行中畫出來的，是牠在一種機械活動的形態中畫出來的。

而這兩個幻覺，其自身又含着一個第三幻覺，你可以知道，那結局動作能不能預先知道這一個問題常就是「時間就是空間嗎？」的那個問題。你起始先把彼得心裏一個接着一個聯續而起的諸狀態一個挨一個地並列在一種想像底空間內，而把他的生活看成由M一個動體在空間劃出來的一種路線M O X Y。於是你再在腦子裏抹去這條路線的O X Y的一部分，因而發問，是否你知道了M O之後就能定出那動體M過了O點後所畫出

M
O
X
Y

一說要預料
常就是動作
混了時間弄
和空間

這線的OX部分。這就是大體上，你在引用那個生活於彼得之前而把彼得將來動作時的諸般條件繪給自己看的哲學家鮑二時所提出的問題。這樣，你就把這些條件物質化了；你叫時間走成一條早就在地面上劃出的大路，有如我們能從山頂上揣測出一條我們並未走過并且將來也永不會走到的大路來那樣的路線。但不久你就注意到，知道了這線的MO部分還不够，除非有人告訴了你這兩點在這線上的位置，不只是這兩點互相對待的位置并且要是對於MOXY全線上各點的關係的位置；這就要弄到預先說明了那些就是要來測定的諸分子爲止了。於是，你就改變了你的假設；你明白時間不是給你看的，是給你度活的；因此你斷定如果你只有知道了MO線的知識，與件還嫌不够，其理由一定是因爲你是從外面看上去的而不是把你自己和M點——牠不只畫出MO，全線也是牠畫出的——化爲一物因而把牠的運動變成你自己的。所以，你就勸鮑二來和彼得合成一體；於是鮑二在空間中畫出的自然就是那條MOXY線，因爲照假設彼得是劃這麼一條線的。但這樣你並沒有證明鮑二預先見到了彼得的動作；你只指示

明白彼得是照他那樣動作法動作的，因為鮑二已變成彼得了。這樣，你的確就自己還不知地跑到你先前的假設上來了，因為你常在把正在畫出的那條線M O X Y和已經畫就的那條線M O X Y混為一物，這就是說把時間和空間混為一物。等到叫鮑二跑了下來把他自己和彼得化為一人化了所需要那麼久的一個時候以後，你又讓他再跑回去坐在先前的觀察者的地位上。那時如果他能認取到M O X Y線的全線就不足為奇了：因為他自己剛剛已經走完過這條線。

使得這個混淆為一種自然底并且差不多為一種免不了底混淆的是科學似乎在指出許多地方我們是能預言將來的這件事實。我們不是預先測定了諸天體的會合如日蝕和月蝕，以至一許多天文現象嗎？那麼，人類的智慧不是已把在來的一大段久包納在現前的剎那裏了嗎？不錯，是這樣的；但這樣一種的預期和一個發於意志的動作的預期是沒有絲毫相同的地方。真的，我們以後就知道，使得預言一種天文現象為可能的理由就是禁制我們不叫預先測定一個從我們的自由活動發出來的動作的理由。因為物

這種混淆
是起於天
文現象的
可以預言
這件事

從假設
物運動
的加速
上找個
例證

質宇宙的將來和一個意識存在的將來雖然是並時的卻沒有相似處。

爲要指出這一種根本區別起見，讓我們暫時假設一個怕人的魔物，比 Descartes 所禱求的那個怕人魔怪還要有法力些，下一道法令說，宇宙間的一切運動都加速兩倍。這對於天文現象不發生什麼變化，無論如何，在那些使我們能夠預知天文現象的方程式上是不發生變化的，因爲在這些方程式上那個符號 t 並不是代的一個久而是代的兩個久的一種關係，代的時間單位的某一個數目，簡言之，代的「並時」的某一個數目；這些並時，這些「同時而發」仍要發生同等的次數；不過分隔這些「並時」的時隙是縮短了一些，但這些時隙是從不在我們的真式中露其顏容的。且說，這些時隙剛剛就是度括其中的那個久，我們的意識所認取到的那個久；我們的意識將立刻報告我們日子的縮短，如果我們沒有在日出和日入之間經驗到照常的「久量」(amount of duration)。一定的，牠並不在計量這個縮短，并且牠（意識）大約連牠（縮短）的是一個量的變化還沒有當下就認取到；但牠將由一種不知怎樣的塗術明白到經驗的積聚較之平常

爲衰落，明白到平常在日出和日入之間所完全的進程於今忽生變化。

天文上的預言就是個這樣的速率

現在，當一個天文學家預先報告譬如說一個月蝕時，他只不過就是存他自己的方術中使用我們剛剛推給我們那個怕人魔物的那種威力。他下一道敕令說，時間應當加快十倍，一百倍，一千倍，他有發這敕令的權力，因爲他這樣所變更的只是諸意識的時隙的性質，而這些時隙呢，照假設，又是不入那些算式的。所以，他可以在幾秒鐘的一個心理學底久之中壓進了天文學底時間的幾年乃至幾世紀；這就是他在預先溯出一個天文的路線或把牠表在一個方程式裏的時候所取的手續。他所做的事情只不過是這個天體和其他某幾個天體相互間位置上的一套關係確定了下來，把一套並時（即一套並時發生底現象）確定了下來，把一套數底關係確定了下來；至於真正所謂久，這是遺在那算式之外了，并且是只能被一個能够在諸時隙之中度活過去底意識，一個以諸時隙的本身爲生活而非只是認取到諸時隙之兩端底意識所認取。真的，我們還可以意想到，這個意識的生活能度得如此遲緩而懈怠以至把那天體的全路線只一瞬就都刺取到，

一如我們把一個流星的蟬聯諸位置當做一條火線認取了來那樣。這樣的一個意識，將發現那個天文學家把他自己理想地置身於其中的情形現在倒實實在在到牠自己身上來了；天文學家看見是在將來中底東西牠將看見是在現在中的了。其實呢，如果天文學家預知了一種將來的現象，這也只是把牠變成一種某程度中的現在之現象，或者至少是把介於我們和牠的中間的間隔縮短了許多。簡言之，我們在天文學中所說的時間是一種數，這個數的單位的性質不能在我们的算式中有所特別；所以，我們願意把牠們假定怎樣小就可以假定得怎樣小，只要這個假定在全盤的演算中都是一樣，因而空間內位置上的前後關係照舊保存着，那就行了。於是我們就應當是在想像中立在我們想要去預先報告的那個現象的門前了；我們應是在這個現象將在多少個時間單位以後發生於空間中的那一點上；如果我們把這些時間單位的心理底性質歸還了牠們，我們就仍舊把這件事情擲諸將來之中，并且說我們已經預先知道了牠，而實在呢，我們是已經知道了牠的了。

了牠們的質地是辦不到的。我很知道一個行星的躡度是可以一下子或在一個很短的時間內認取到的，因為牠的前後諸位置或其運動的諸遺跡就是有關係的唯一東西，而分隔牠們的相等時隙的經久若何是沒有關係的。但當我們要來對付一個情感時，牠就除了牠的已被覺到外再沒有什麼明確的痕跡；而這個痕跡要估量完整是必須要經過了這個情感本身所有的一切相并且要用到同樣的久的。就算這個情感是已經終於發為一種確定的動作而這動作是可以比之於一個行星在空間中的確定的位置的，然知道了這個動作以後仍難使我們能够去估量這個情感在一個生活故事的全體上的影響，而我們所要知道的就是這個影響。一切預知實在都只是現知，而這個現知就是當我們能够把那將來時間所應有的時隙要減縮到多少就減縮多少一方面卻又仍能把牠各部分相互的關係保存着的時候生出來的，天文上的各種預言就是這樣的。但把時間的一個時隙減縮了，不是把裝在這時隙中的意識諸狀態挖空了或掏窮了是什麼？那麼，豈非就是那個在縮影中看一個天文學上底期間的可能性裏面含着要同樣地去改變

一套心理學上底事實的不可能嗎？因為只有取這心理學上底一套做一個不變的基礎，我們纔能把一個天文學上底期間隨意改變，要用什麼做久的單位，就用什麼做久的單位。

過去的久
和將來的久
久在這一方面
別方面的分

這樣，當我們問起一個將來的動作是否能被預知時，我們是不知不覺中把我們在真正科學中所用到的時間，可以化成一個數的時間，和那真正的久，牠的所謂量實在是一種質的久，我們不能割去了牠的一息兒而不改變了裝在牠的裏面的諸般事實的性質的那個久，視同一物了。這個視同一物，是因為有許多地方我們是可以把真正的久當做天文學上底時間看待的這件事而分外容易有，這是沒有疑義的。例如，當我們把過去喚到心上來時，即想起一套已經做過的事業時，我們總是把牠縮短了，但並沒有損害到使我們發生興趣的那件事情的性質。這是因為我們是早已知道牠的了；因為那心理狀態，當牠到了那進程的結局——這就是使牠所以能存在的一點——時就變成一個東西，這是一個人能夠一下子就給他自己的。在這裏，我們覺得我們自己是和那天文學

定命論者
認為心者
從這一個
現象的個
眼從這個
一就有的
前事的後
同樣的定
律的的定

家在他一眼就看清一個行星要走幾年纔走得完的疆道時處於同一的位置。按實在講，天文學上底預言應當和過去底意識狀態的回憶相比擬而不可以和將來底意識狀態的預期相比擬。當我們要測定一個將來底意識狀態時，無論這狀態是如何的廣泛，我們總不能再用靜底眼光去看牠的許多前事看成許多東西；我們一定要用動底眼光去看牠們看成許多過程。因為我們所要問的只是牠們的影響如何。那麼牠們的久就是這一個影響。所以，要把將來的各部分預先繪出來而把牠的久縮短了一些是不行的；我們必得當這個久在一方面展開時我們自己去跟在牠後面把牠親歷一番。凡是講到深居底裏底心理諸狀態的時候，所謂先見，現見，實做，就沒有什麼可以知覺到的分別。

此外定命論者還可以走去的道路現在只有一條了。他大概可以放棄前說，不再咬定預知某一個將來動作或意識狀態的可能，而主張每一個動作都是被其前此心理諸狀態所限定，或者換句話講，說，意識諸事實和自然諸現象一樣，是遵循諸般定律的。這樣一種論辯法，「骨底裏」就是說，他將把實際底心理諸狀態的各種特別之處置諸不問，

否則他就要看着他自己為一種不理一切象徵表識法因而自然也就不受一切預期待現象所包圍。這些現象的特別性質就此即擲諸腦後，他只咬定着說，牠們既是一種現象就一定仍歸是遵從那條因果律的。現在，這一條定律的意思是說，個個現象都是被牠的條件所限定，或者換句話講，同樣底原因產生同樣底結果。於是，不是那個結局動作拆也拆不開地牢縛在牠的前事上，就是那個因果律要有一個不可解的例外。

定命論者這個最後的辯論方式，和其餘我們在前面考究過一切的方式不會差得像所想像的那麼遠。說同樣的內在原因將產生同樣的結果，就是假定了同樣的原因能在意識的舞臺上出現到第二次。如果久是我們所說的那種樣子，那就深處的心理諸狀態根本上就是各各不同的，要牠們有兩個完全一樣是不可能的事，因為牠們是一個生活故事中的兩個不同底刹那，那外著底物象是不帶着所經時間的標記，因而物理學家雖在不同的時間裏也能重遇到同一底基本條件，而這個久則是一種對於意識——牠是留存着牠的踪跡的——是真實的東西，在這裏，我們不能說到同一底條件，因為同一

但攝起內
在諸狀態
來那同樣
底前事是
從不會發
生的第二
次的

底剎那是不發生兩次的。這是無須乎再說的：雖然那些深處的心理狀態沒有兩個是完全一樣的，然可以把這些不同底狀態分析成較為普通較為同樣底許多元素，那時就可以互相比較了。那時會忘記了就是那最簡單的心理元素，無論牠們是怎樣的膚淺，也都是有一種人格，有牠們自己的生命；牠們是在一種永在變化的狀態中的，同樣底一個情感，只因為是重複的了，就是一個新底情感了。我們真是沒有理由再用牠以前的名稱來稱呼牠了，只可以說牠是相當於同樣的外著原因或把牠自己向外放射在各種相似的外貌中：所以說同樣底原因產生同樣底結果這句話，簡直就是循環的論證，先假定了有所謂兩個意識狀態的相同然後再從此推論出去。簡單一句話，如果那因果關係在內在諸狀態的領域內仍是適用的，牠也無論如何不能像我們在自然裏所說的因果律那樣。對物理學家講，同樣底原因總是產生同樣底結果：對一個心理學家——他是不為表面上的一點相似所迷惑的——講，一個深處底內在原因產生牠的結果一共只有一次而永不會再生一次的。現在如果要斷言這個結果是拆也拆不開地連牢在這個特別原

因上的，這樣的一個斷定不外於下述的兩句話：或者是，諸般前事既經指定了以後，將來的動作就可以預先知道；或者是，那動作一經做出以後，其餘的任何動作就見得是沒有在這些指定條件之下發生的可能。這兩句話，我們早就知道是同等地沒有意義，牠們也是含着一個錯誤的久之概念的。

然而，把定命論者這個最後的辯論方式詳論一下亦許是值得的，雖則只是從我們的眼光裏來解釋「定命」和「因果」這兩個字的意義。我們去辯論說，無論是像預知一個天文上底現象那樣地預知一個將來底動作的問題，或是斷言一種動作一經做過以後在這指定的諸條件之下其餘的任何動作都是不可能的問題，都是這裏所不能有的，是徒然的。我們再去加上一句，說，就算是取了這個方式：「同樣底原因產生同樣底結果，」這普遍定命的原則也是在意識諸狀態的內在世界內沒有任何意義的，也是枉然。定命論者大約對於我們在這三點上的論辯，點點都得服從的，大約也承認定命這個字的這三種意義，沒有一種是能够用到心理底園場裏去的，大約還許不見得能够在這三

橫在所有
定命論者
下的辯論之
因果概念的
分析

因果律的解釋
一按審規作
矩來的時是
承一適用於
不識諸狀於
意以不致能
自用以駁志

種意義之外發現出一個第四種意義來，然而，他仍要反覆下去，說，那動作是拆也拆不開地運牢在牠的許多前事上。這樣，我們可以知道，在這裏我們是遇着了如此根深的一個誤解如此冥頑的一個偏見，以致我們不從他們的根蒂上去痛擊他們，是不能使他們改善的。這根蒂就是那個因果律。把這因果的概念一分析，我們就可指出牠的含義是怎樣的含糊，我們雖然不想替自由下一個形式的定義，大約也可以得到超出直到此刻纔把牠造成的那個純乎在消極方面的自由之觀念以外。

我們見到許多物理現象。而這些現象是服從各種定律的。這就是說：（一）現象 a, b, c, d, 以前見到過的還能照樣再行發現；（二）某一個現象 P, 是在 a, b, c, d, 諸條件之後而只在這些條件之後出現的，一到同樣諸條件重行來到時這現象是沒有不再現的。如果這因果律，是如經驗論者所壞的那樣，此外就不告訴我們什麼，我們將誠懇懇地向這些哲學家承認，說他們這個定律是從經驗裏來的，但牠就再也不來證明反對我們的自由的任何東西。因為從此可以明白，凡是經驗昭示我們有這樣一個按着規矩來

的繼承的地方^②就是一定底某某諸前因引起一個一定底某後果；但問題是在是否這個規矩在意識的王國裏也是找得到的這一句話，自由意志的問題就完全在此。我們暫時對你承認，說那個因果律只不過是把在過去中所觀察到的許多一律底無或不然底繼承結一筆總帳；然由什麼權利你就因此把牠應用到還沒有於其中發現過按着規矩來的繼承——因為要想預先料到牠們（意識狀態）的企圖總是失敗的——的那些藏在深處的意識諸狀態上去照你說，這個因果律的本身既是以觀察所得諸事實的皆有定命為唯一的來源，你怎能更進而根據了牠來證明內在諸狀態的也有定命呢？其實，當經驗論者援用這個因果律來駁到人類的自由時，他們是把因果這個字用在一種新意義裏的，這就是普通常識所給牠的那種意義。

真的，斷言兩個現象的照了規則繼承，就是承認把第一個現象指定了我們就已得到了第二個現象的朕兆。但這個完全是主觀上底兩個觀念的聯接，對於普通常識還不够用。在常識，似乎是，如果第二個現象的觀念早就合在第一個現象的觀念裏了，那就第

是早就含在第一個方程式裏的。在正相反對的又一方面，一個個前後接續着而爲我們的感官所知覺到的物理現象。其分別之由於實的地方正不弱於由於量的地方，所以要一下子就宣告牠們的互相等就有一點困難了。但正因為牠們是經由我們的感覺機關而被我們知覺到的，我們就似乎不妨把牠們質一方面的差別歸之於牠們加之於我們底那種印象，因而說在我們感覺上底不一樣之外還有一個一樣的物質宇宙。這樣，我們就將把物質的實際諸物性，即我們的感覺用以裝飾物質的那些東西如顏色，熱，阻力，乃至重量等等，撕去，最後我們乃看見我們自己是圍着一個水天一色的「外展」身子外面的一個空間。於是所餘下的就止有了一步了，就是在空間裏畫出各種各種底圖，叫牠們按照了數學上各種已經成了公式底定律而移動，而用這些幾何圖的動，位置，形狀，等等來說明物質顯在表面上的各種質。且說，位置是用許多固定底大小的一個系統來規定的，動是用一個定律即各種大小中的一個不變底關係來表明的；但形狀是一個心底意像，無論我們把牠假定得如何單薄，如何隱約，止要我們的想像對牠是有譬如可以說有

視覺上的知覺，牠終究是成爲物質的一種實際底，所以也就是不能再化底質。我們必得把這個意像的本身掃個精光，而代之以生出這個圖的那個運動的抽象公式。是描出種種代數底關係一個個互相糾紛着，這樣一糾紛牠們就變成客觀的東西，并且就因爲牠們這一點的複雜可以產生出實際底，可見底，易知底實在——這個，你只是在尋繹出解作把將來預表在現在裏那樣意義的因果律所應有底結論。真的，在我們這個時候的這些科學家似乎沒有抽象抽得如此厲的，要有，大約就是 Lord Kelvin。這個敏銳而淵博的物理學家假定地說，空間裏是裝滿着一種水天一色底不可壓縮底流質，其中有許多漩渦在湧動，而種種物性就此產生：這些漩渦就是組成種種物體的成份；這樣，原子就變成了一種運動，而物理現象就原成了發生在這個不可壓縮底流質之中的有規則運動。但如果你注意到這個流質完全是一色底，在牠的各部分之間是既沒有做牠們間隔的一種空隙也沒有什麼差別可藉以把牠們分辨清楚，你就見到所有發生在這個流質裏的一切運動實在是等於絕對底不動，因爲在這運動之前，之中，之後，什麼東西

都沒有變動，全體上也沒有一點爾變化。這樣，這裏所講起的運動並不是實實在在有此發生的運動，而是心上描繪出來的一種運動。這是各種關係之中的一種關係。這個，見到是沒有真正見到但暗暗裏實在是假設：動是和意識有一種關係的，空間裏只有各種「並時」，物理學家的任務就在於供給我們許多方便物使能替我們久裏的任何一個動計算出在「並時」這一方面是什麼幾種關係。沒有什麼地方會比這個學說把機械論推演得再遠一點的了，因為就是這個物之最後成份的「形狀」這裏也已把牠原成一種運動了。但 Cartesian 物理學早就知道要有這種解釋的了；因為如果這個「物」真如 Descartes 所嚷，只是一個水天一色的「外展」，那這個外展各部分的運動就只能從管轄牠們的那個抽象定律上或從關於許多變化無定底大小的一個代數方程式上去領會，而不能被表在一個意像的具體形式裏。現在我們不難來證明：這種機械底說明愈是進展得能使我们把這個因果概念向前演化，因而也就能使我們給原子把牠所負自己的各種可以感覺到底性質的負擔解除了下來，自然現象的實際存在就愈要消

這樣就講到那兒去了。物理學和哲學的形而上學上來了。但要把將來和現在結在一處，是不能不冷擺了這一個久的。

滅在代數底煙霧中。

這樣解釋起來，那因果關係之為一種必然關係其意義將無止境地跑近那個「同一關係」那裏去，正如一根曲線跑近牠的漸近線那樣。那同一律是我們意識的絕對底定律；牠說所想的就是當我們在想這一剎那所想的。使這個定律有牠的絕對底必然的就是牠的不把將來結在現在上，而只把現在結在現在上；牠在表出那個動搖不得的信條，即意識是在牠自身中覺着的，止要牠是忠於牠的職務，把自己只限於宣布那標心顯明的現在狀態。但那個因果律，牠要是老在虛擬着把將來結牢在現在上，將永不能得到一個必然律的地位；因為真時間的蟬聯各剎那不是互相連繫着的，邏輯無論如何賣力總是不能證明已經「是」過的東西將來還會「是」或繼續着「是」下去，也不能證明同樣諸前因準可以引起同一底後果。這一點 Descartes 是知道得很清楚的，所以他把物理界的整齊有秩序和同樣底結果的繼續下去，歸之於上天常常在更始的新恩典；他是在建造一個可以說是「當下底」物理學，意向着一個宇宙共久之全部可以包含

在現時底一剎那內。Spinoza 則力主現象的無限蟬聯——這在我們看來是時間裏的一個繼承的形式——在絕對中是相等於神底「統一」。所以他一方面堅說現象間那個表面底因果關係在絕對裏是溶成一種同一關係的，另一方面他又堅說萬象的無限之久是整個兒包含在單單底一個剎那裏的，這一剎那就是「永久」。總之，無論我們研究 Cartesian 物理學 Spinozistic 形而上學也好，或研究我們現代的科學學說也好，我們處處可以找到這樣的一種熱望，在原因和結果之間建立起一個邏輯上底必然關係，我們還可以看見這樣一個熱望在顯示牠有一種傾向，要想把後先繼承底關係換成本來黏附着底關係，要想把那個活動底久除去，要想把那個表面上底因果代入一個根本上底同一。

現在，如果解做「必然底連接」那樣意義的因果觀念，發展起來就要到 Spinozistic 或 Cartesian 底自然概念，那麼，反過來就可以假設成立於前後繼承諸現象之間的一切必然底定命關係，都是起於我們的在這些現象的「不一樣」背後見到一

說現象必然就是定命
然就是定命
底就是定命
我們確是但說
以是自由所是

種含糊糊底數學底機械關係。我們沒有說常識對於「物」會有什麼動力學學說的直覺，至於一種 Spinozistic 機械論大約更是不能看，但你可以看出，那結果愈是像要必然地連繫在原因之上，我們就愈有把牠納在原因本身裏去（像把一個數學上底「後文」納在牠的原則裏面那樣）的傾向，因而把久的效力一筆抹煞。我在同樣底外著諸條件的影響之下做事，今天做得不和昨天一樣，這是毫不足怪的，因為我是在變的，因為我是在持續的。但世間萬物，離開了我們的認識講，不像是在持續；我們愈是把這個觀念研究得透澈，愈要覺得設想同樣的原因在今天將產生不出昨天所產生的那種結果是荒唐可笑。這是實情，我們的確是覺到一切東西雖然不像我們自己那樣在那裏持續，然這裏必定有一種理由爲什麼諸般現象只見其一個個相繼而起而不見其一下子就都排列了出來。這就是爲什麼這個因果觀念雖然在那裏無限地走近那個同一觀念，我們總還覺得牠們終究是合併不得，除非我們把一個數學底機械論的觀念領會得異常清楚，或者除非有什麼玄妙難識底形而上學把我們對於這一點所應有的懷疑挪去。這也

是同樣顯然的，我們的相信諸現象是必然底相互限定，是比例着我們把那個久看做我們意識上的一種主觀形式這個傾向而加強起來的。換句話說，我們愈是傾向於把因果關係看成一種必然底定命關係，我們從此就愈是肯定東西是不和我們一樣地在那裏持續^⑤。這就是等於說，我們愈是把這個因果律看得重，我們就愈是注重於物理現象和心理現象間的差別。從此，結果就是這學說將終於（無論這學說是顯得怎樣的似是而非）這樣說：說外著諸現象之間有一種數學底「本來就互相黏附着」的關係這一個假定，應當帶了相信人類有自由意志的信念一起來，為牠的一種自然底或至少是可有底結論。但這個最後的結論我們暫時不要去管牠；我們這裏止是想把因果這個字的第一種意義宣明出來，我們想，我們已經指示明白，把將來預表在現在裏這一種意義是容易在一種數學底形式之下領會清楚的，這是要謝謝某一種看相不是其實是很近於常識的那種久之概念的。

預表還有

但這裏還有一種預表的意義，更和我們習熟些，因為是當前底意識給我們這一種

就是一種意義
對於我們
將來一個動
作不底動
觀念但氣
是不費
力就能
現出來
這一種
義內並
含着必
底定命

型式的。我們實在是經過一聯前後相繼底意識諸狀態，那後一個狀態雖不含有在前一個狀態裏，我們卻在相當的時候有牠的多少有點含糊底觀念顯現在我們面前。但這個觀念的真正實現並不像能確定，不過像可能吧了。然而在這觀念和動作之間還有一種幾乎覺不出來底中介過程插在裏面，這過程的全套，我們覺得牠是有一種特別別底形式，無以名之曰奮勉的情感。從觀念到奮勉，從奮勉到動作，其中進展是如此連續着以致我們也不能說那裏是觀念和奮勉的終點，那裏是動作的起點。因此，在某一種意義內，我們在這裏仍可以說將來是預表在現在內的；但必須加上一句，說這個預表是極不完全的，因為我們已經有了現在觀念底那個將來動作，只當牠為可以實現而非當牠為已經實現，並且還有，就是當我們計畫那個做成牠所必需的奮勉時我們還覺得這裏仍可以有中止的時候。於是如果我們決定把因果關係描繪在這一個第二種形式裏，我們可以斷言原因和結果之間不再有一種必然底定命關係存在裏面，因為那結果不再是指定在原因裏的了。在這裏那結果只是在一種純乎是可能性的狀態中，而那個模

糊底觀念亦許會沒有一個相當的動作跟了來。這樣一種「許幾近是」常識對之竟就滿足；但我們如果想到兒童和初民是怎樣的易於接受一種仙怪世界——在這裏「隨便」是和「必然」一樣底重要——的觀念，也就覺得這個並不算得怎樣奇異了。這樣去看因果還是一般常人所較易懂得的，因為這個無須有抽象的麻煩，并且只含着內在界和外著界的某一種「相仿」客觀諸現象的蟬聯和主觀諸狀態的蟬聯的某一種「相仿」。

這一個因果
的第二種
的觀念引入
了概念引入
了 *Lehrerin*
正如第一
種概念的
引入了一
樣 *Prinzipia*

這一個因果關係的第二種看法，實在是比第一種看法要自然些，因為牠立即就能滿足一個心底意像的需要。如果我們要到照規矩總是在前一步底那個現象A裏面去找尋現象B，則其理由是把兩個意像聯想在一處的那個習慣，到後來就給了我們似乎是裏在第一個現象的觀念裏底第二個現象的觀念。於是這個物觀化的事情要做自然就做到最遠最遠底限度；我們自然要把現象A的本身做成一個心理狀態，現象B就設想其為包含在這狀態裏面底一個模糊觀念。這麼一來，我們簡直就是把兩個現象客觀

的連繫設想其和暗示給我們以牠的觀念底那個主觀上之聯想是一個樣子。物的諸般性質從此就成爲實實在在底諸般狀態。彷彿有點像我們自己的那個「自己」所有的諸狀態；那個物質宇宙，就授之以一個含糊底人格，這人格是瀰漫在空間裏底，而且雖沒有真正給以一個有意識底意志而其從一個狀態到另一個狀態卻是受一種內在底衝動所指揮的，這衝動就是一種奮勉。這就是古時的萬有有生論，一種無聊乃至矛盾底假設，牠讓「物」仍有其外展雖則牠又給之以真實底意識諸狀態，并且牠把物之諸性周布於外展裏一方面又把這些物性當做內在底即單純底諸狀態看待。這個一直等到 Leibniz 纔把這一種矛盾一掃而光，并且指示出，如果諸現象的外著諸性質的後先相繼承是被認爲和我們自己諸般觀念的後先相繼承一樣，那就這些物性一定要被當做單純底諸般狀態或諸般知覺，而支持牠們的那物一定要被當做一種無外展底 *monad* 彷彿於我們的靈魂。不過如果真是這個樣子，那物的相繼而起底諸狀態就和我們自己的心理諸狀態一樣地不能從外面被我們認取了來；要說明這些內在諸狀態怎會彼此

互相代表就一定把預先做就底和諧那個學說拉了來。這樣，用了我們的第二種因果概念，我們的說話就說到了 Leibniz，正如我們用了第一種概念說到了 Spinoza 一樣。並且我們這兩種說法不過是把常識的兩種無聊底含混底觀念推演到他們的極限處或演成較為分明底公式吧了。

這個不含
必然底定
命的意思

現在我們可以明白看出，這個第二種講法底因果關係並不含有果是受因之必然底限定的這一種意思。歷史的確是在證明這一點。我們看見古時底萬有有生論——這一個因果概念的第一次出產品——其對於因因果果的依法繼承是用一個「真正底奇遇」來解釋的：有時牠是在諸物之外而翱翔於諸物之上底一個「必然」，有時牠又是按着種種規則——彷彿有點像管轄我們自己的行為底那些規則——做事底一個內在「理性」。Leibniz 所意會到的 monad 也不是相互間有必然底關係，上帝還須預先去把牠們的次序定好。其實，Leibniz 的定命論不是從他 monad 的概念裏發出來的，而是從他的只用 monad 來建造起那個宇宙這件事上生出來的。他否認

因果和久
相矛盾種
互相關法
底單譯來
都是據護
自由的破
壞們就要

了物質相互之間的一切機械影響以後，須得來說明牠們的諸般狀態怎麼能夠會互相配當得如此湊巧。因此就發出一種定命論，這定命論他直認了一種預先做就底和諧以後所必然要生的，而決不是從因果關係的一種動底概念上所生出來的。但我們可以把歷史置在一旁。意識本身也在那裏作證，說力的抽象概念是一種尚無定向底奮勉的觀念，是一種還沒有發為動作并且那動作在此時還只到了觀念的地步那樣底奮勉的觀念。換句話講，因果關係的動底概念是以一個久給予了東西了，這個久不管其性質是怎樣，反正是和我們自己的那個絕對是一樣；把因果關係這樣的描繪起來，就是說，那個外著世界裏的現在和將來不會比我們自己內在生活裏的連繫得密切一點。

從這個二重分析看來，就知道那個因果原則是含有兩個矛盾底久之概念，兩種互相排斥底把將來預表在現在的方術。有時，一切現象，物理底或心理底，都被繪成是在同樣底情狀中持續底，那就自然是像我們這樣的持續情狀了：在這個時候，將來之在現在裏就只是一個觀念，并且從現在到將來的過程是取的一種奮勉的形式，而這奮勉還

不會準能做到所刺取到的那個觀念的實現。有時，在另一方面，又把久看做意識諸狀態所特有的形式；在這個時候，諸物就不再假設其像我們這樣的持續，而承認牠們的將來是有一種數學底「預先存在」預存在牠們的現在中。且說，這兩種假設，當單獨講起來時牠們都是擁護人類底自由的；因為那第一說將說到這樣的結果，即，就是自然現象也是不能預定底，而第二說呢，既把物理現象的必然底定命歸之於物的不像我們這樣的持續。這件事實，就使我們振振有詞來把那個臣服於久底「自己」看做一種自由底力。所以，凡是清清楚楚底因果概念——在那裏，我們知道我們自己的意思——都自然而然地要歸結到人類底自由的那個觀念。不幸得很，習慣已經長得總要把這個因果原則的兩個意義同時並用，因為一個是較能固寵於我們的想像，而另一個又是較合那個數學底推理的脾胃。有時，我們特別地想到物理諸現象的依法相繼承，又想到這個現象由以變成那個現象的那種內在底奮勉；有時，我們又把我們的心釘住在這些現象的那種絕對底有規則。這一件事，上面并且由一種知覺不出底步驟我們從這個「有規則」的

觀念一過過到那個「數學底必然」這就把第一次所懂得來的久排了出去了。我們竟沒有看見讓這兩種概念互攪在一起有什麼妨害，沒有看見憑着我們自己對於科學興趣的或多或少而把第一次想法或第二次想法推為有較大底重要有什麼妨害。但把這樣一種裝在模稜兩可底形式的因果律應用到意識諸狀態的後先相繼承上面去，是浪費地并且是荒淫地跑進了無法解脫底許多困難中去了。就因為我們常常應用自然界裏的那個因果原則，結果，那個其實是排斥必然底定命那種觀念的力之觀念，竟有了一種習慣，譬如這樣說，要去和那個必然之觀念混合在一處。一方面，我們只有靠了意識的作證纔知道了那個力，而意識並沒有說起，簡直就沒有懂得，現在還正在那裏跑來底諸般動作會有什麼絕對底定命：經驗所教給我們的就盡在於此了，我們如果依靠着經驗，我們就將說，我們覺得我們自己是自由的，說，我們看見那個力，對的或不對，是一個在自由地自發的東西。但在另一方面，這個力的觀念，被帶進了自然界，在那裏牠和那個必然的觀念手攜手地旅行着，等到牠從這次旅行歸來時早已不是原先的完璧了。牠歸來時

已經和那個必然的觀念胎珠暗結：我們就因為牠在那個外著世界時我們會叫牠做過那樣的職務，牠回來後仍把牠看做那些從牠產出底結果的定命者，帶着嚴格底必然性的定命者。在這裏，意識所犯的錯誤又是起於這樣的一件事實，即牠的看那個「自己」不是直接去看的，而是從牠曾經借給外著底認知的那些形式中經過一種轉折的，而這些形式當借者歸還時又是不能不在牠們「身」上留些牠的「芳澤」。於是在力之觀念和必然底定命之觀念的中間就來了一個和約似的東西。兩個外著現象相互之間的那種完全是機械底定命，現在也在我們的眼睛裏竊取了和我們施用那個力於那個自力發出底動作時所有的那種動底關係同樣底形式；但這個關係又倒轉來取了一種來自數學底形式，人類底動作已被設想成機械地，自然也就是必然地，從產生這個動作底那個力發出來的東西。這是毫無疑義的，這樣一種兩個不同底并且差不多是相反底觀念的混合，對於常識是深為便利的，因為牠能使我們把存在我們生活中底兩個剎那之間的那個關係，和把外著世界中相繼諸剎那緊縛在一起的那個關係，都用同一的方術

自由必然定勉
命與他種
觀念的混合
的觀念中
思想中
是但物理
事但物理
底請科學
是把他學
楚得清的
楚的們

來繪出，都用一個并且是一樣的字眼來表出。我們已經知道，雖則我們最深處的意識諸狀態已拒絕了數底衆多，然我們仍把牠們割裂成許多互相見外底部份；雖則實際那個久的諸成份是互相吞沒的，但那個久仍把牠自己表在「外展」內，把各剎那顯得像散處在空間內底諸物體一樣的各分畛域。那麼，這還有什麼奇怪呢？當我們的生活被物觀化了之後（譬如這樣說），我們就在牠的各剎那之間立起一個相仿於因果的客觀關係底關係；在自由奮勉的動底觀念和必然定命的數學底概念之間發生了一種對流作用，——這又可以和滲透作用相比擬？

但是，這兩種觀念的分別看待，在自然諸科學裏是一個已成底事實。物理學家也會說到什麼什麼力。甚而至於也會用一種內在底奮勉做比喻來描繪諸力的動狀，但他決不把這樣一種假設引用到一個科學底說明裏來。就是像 Faraday 那些人用動底點來代替外展底原子，他們也是把「力心」和「力線」當做數學上底東西看待的，但他們決不擾亂當做一種活動或一種奮勉那種力的本身。這樣，我們應可以明白，那個外著

底。因果關係是純乎數學底，與心理底力和從這力發出來底動作二者之間的那種關係實在是沒有相類的地方。

牠們也應
當被心理
學分別看
待

現在已經到了時候，我們可以加一句，說，內在底因果關係純乎是動底，和兩個互相等待着底外著現象之間的關係是沒有類似之處的。因為，後者因其可以在一個一色底空間內發生第二次所以牠們的關係能用一個定律的詞面來表出，而藏在深處底心理諸狀態則只在意識發生一次，決不會重生一次。一個對於心理學底現象的細心分析在頭上就已領我們走到了這一個結論了：現在再把因果和久的兩個觀念從牠們的本身上去研究一番，不過是使這個結論分外堅牢些。

自由是一
種風寬不
過下不得
定義

現在我們能把我們這個自由的概念整理一番了。自由是那個實際底「自己」對於牠所做的那個動作底一種關係。這種關係是下不得定義的，正因為我們是自由的。因為我們能夠分析一個東西，但不能分析一個過程；我們能把外展割開，但不能把久割開。否則，如果我們堅要把牠分析，我們就在無意之間把過程變成了一個東西，把久變成了

外展就因為把實際底時間一割裂以致我們把牠的諸刹那排列在一色底空間裏面去了；以致我們把「已做」代替了「正做」了；還有，因為我們開始就把那個「自己」的活動上了印板，譬如這樣說，所以我們就見得「自發」墮入了「惰懈」的地獄，自由墮入了必然的冷宮。這樣，任何積極底自由之定義都是要促成定命論的勝利的。

我們將下自由動作的定義說，這個動作，當一經做成之後，也許是幾乎沒有做成嗎？但這個斷語，——牠對面底斷語也是如此——隱含着實際底久是和牠的空間象徵絕對相等這樣底一個觀念；我們一承認了這樣一個相等，我們就要跟了我們剛剛定下底那個公式的發展而走到那最結實底定命論上去。

我們將下自由動作的定義為「這動作就是預先知道了一切條件還是不能預知的」嗎？但把一切條件看做已經知道時就是要講實際底久的話，把自己置身於那動作正在被做底那一刹那中了。或則我們就是承認心理底久這個東西是能夠預先象徵地繪出的，這就等於我們已經講過，把時間看做一個一色底周遭，而把久和牠的象徵絕對

相等的話用新底字面再說一遍。這樣，自由的這個第二種定義將領我們再到定命論一次。

我們將下自由動作的定義說，牠不是必然地爲其原因所限定嗎？但不是這些字沒有了牠們的意義就是我們把牠們解作同樣底內在諸原因不一定會喚起同樣諸結果。於是，我們就承認一個自由動作的心理諸前事是能重複幾次的，承認自由是在各剎那彼此都一樣底一種久裏施展的，承認時間是一種一色底周遭，和空間一樣。這樣，我們將仍被領回到久是和其空間底象徵絕對相等這個觀念上；我們將因壓出我們剛剛定下那個自由之定義而再從這個裏得出一一次定命論。

總而言之，凡是對於自由要有一個說明底要求，其將回到下面這個問題無疑，即：「時間能用空間完全代表嗎？」對於這個，我們的回答是能，如果你說的是已經流出底時間；不能，如果你說的是正在流出底時間。現在那個自由動作是發生在正在流出底那種時間裏而不是發生在已經流出底那種時間裏的。所以自由是一個事實，我們所觀察

底一切事實中沒有比這事實再清楚的了。所有這問題的困難乃至這問題的本身都是起於這樣的一種欲望：要給久以和外展同樣底品性，要用一個「並時」來解釋一個「蟬聯」，要把自由表在明明表牠不明白底一種語言裏。

結 論

現代心理學是說我們自己的經驗東西是我自己創造的諸般形式的

把前面的討論總結起來，我們應當暫時把 Kant 的術語和其學說置諸一旁，以後再講，我們應當採取常識的見解。現代心理學，我們覺得牠特別是在要證明我們的認識各種東西是經由借自我們自己的構造底某某形式的紹介的。這種傾向，從 Kant 以後一天天地顯著起來：一方面德國哲學家在時間和空間之間，在外展底和內斂底之間，並且像我們在現在所應當說的，在意識和外著底知覺之間，劃一條顯明底界線把牠們隔開，一方面經驗派把分析還要做進一步，想從內斂底裏做出外展底來，從久裏做出空間來，從內在諸狀態裏做出外著諸現象來。物理學更來把心理學這一方面底工作補

但那個
「自己」的
諸般狀態
不是從借
自外著世
界底種種
形式裏認
取來的嗎

充完滿：牠告訴我們，如果我們想要預料諸般現象，我們必須把牠們在我們的意識上所生底印象掃個一乾二淨，而把種種感覺當做真實的符號，莫當做真實的本身。

我們覺得，這裏也很有一種理由可給我們用以去把我們自己放在對方面底問題的面前，問，是不是我們相信是我們直接攔捉得來底那些「自我自己最明顯的諸般狀態」，大都是經由借自外著世界底某某形式的紹介而認取得來的，這樣，外著世界就把我們會經借給牠的東西還歸於我們了？尋根究底講起來，似乎很可以有這樣底事情的。因為，假定了所說底種種形式，我們把物裝進去底那些形式，完全是從心那裏來的之後，就似乎很難說把牠們常常應用到各種物象上去而物象會立刻留下一種痕迹在牠們之上：於是我們用這些形式來獲取關於我們自己這個人的智識底時候，就難免要誤把我們投身於其中底那個火爐，即外著世界的返光當做了自己的顏色。但你還可以跑遠一點，說，可以用到諸般東西上底諸般形式不能完全是我們自己造成的，說，牠們一定是從物心之間的一種調和裏產生出來的，說，如果我們給了物許多東西，我們大約也從物

那裏收到一些東西，說，這樣，當我們想攔捉在外著世界裏旅行了一次以後底那個「我們自己」時，我們所捉到的不能再是兩手空空底我們了。

要懂得心理諸狀態的隨意底及強度久以我們必須除去那個觀念空間的觀

強度是實或不是實或大小

現在，正如因為要確定物理諸現象相互之間的各種真實關係，所以我們把凡是我們自己的觀察法和思維法裏面有和牠們顯然衝突的盡行抽去一樣，我們要看到那個「自己」赤裸裸底本真，心理學應當把帶着外著世界的昭然痕跡底某幾種形式除去或改正好。這幾種形式是什麼呢？當把牠們一個個地隔開而看做如許各別底「一個」時，心理諸狀態是似乎強弱有差。其次，在牠們的衆多方面去觀看時，牠們是在時間裏展放開來而構成了久。最後，在牠們的相互關係中，在牠們的於衆多之中保存着某一種底統一這一點上，牠們似乎是互相定命的。強度，久，意志的決定這三個觀念是須得把牠們刷洗清潔的，這個，只要把牠們因可感世界之闖進而染上底東西，一言以蔽之，由空間觀念之揆入而染上底東西盡行汰去就得。

考查了這些觀念的第一個，我們看見，心理諸現象在牠們自己純乎是一種質或質

底衆多，在其他方面，牠們位於空間內的原因是一種量。只因這一個質變成了那一個量的標識而我們又疑心那量是在這質的後面的，所以我們就叫牠爲強度。所以，一個單簡狀態的強度不是一種量而是牠的質底記號。你可以看見，牠是起於一種純粹底質，這就是意識狀態，和一種純粹底量，這必然是那空間的一個調和的。而你研究外著諸物象時乃毫不思索地拋開了這一個調和，而斷定說牠們是自有存在的，并且只看着牠們的可量底外展底種種結果。那麼，爲什麼等到你分析意識狀態時你就執着這個調和楔而不舍呢？如果你身外底大小是決非內斂底，那在你身內底強度就決非大小。哲學家所以一方面不得不分別出兩種量來，一是外展底，一是內斂底，可是一方面永不能說明白牠們倆有什麼共同點，或者那些同樣底字眼「增加」和「減少」怎能用之於如此不相像底兩個東西上去，就是因爲他們把這一點忽過了的緣故。同樣，他們對心理物理學裏的許多誇大的地方也是要負責的，因爲一到把大小方面增加的力量用在一種形而上學底意義以外的什麼意義內而指給了感覺，我們就逼得去找出，牠到底增加了多少。於

是雖則意識並未在計量內斂底量，科學卻不必也跟了不能間接去計量牠，如果牠是一種大小的話。這樣不是一個心理物理學底公式是可能底，就是一個簡單底心理狀態是一種純粹底質。

我們的意識不是一種多難披底衆

於是轉到衆多這概念上來，我們就看見，要去構成一個數我們必須第一有一個一色底周遭即空間——互相各別底諸端在這裏面能被列成一行一行地——的直覺，第二有一個揉和或組織的過程使這些「一個」可由此被流動地加在一處 (dynamically added together) 而成一種我們稱之為質底衆多的東西。這些「一個」的得以相加是因為有這個動底過程，而牠們的仍然各別又是因為是在空間裏。所以，數底或離披底衆多，也是從一種調和裏產生出來的。且說，當我們考究物質諸實體的本身時我們是把這個調和拋在腦後的，因為我們把牠們看做格格不相入底可以分割底，一言以蔽之，無窮地互相區分着底。所以當我們研究我們自己的「自己」時也把這個調和拋荒了。就因為沒有能够辨清這一點，所以聯想主義犯了許多錯誤，例如想把許多各別底意

內底久
是一種質
底衆多

在外審世
界內我們
找不到什
麼久只有
「並時」

識狀態加起來以組成一個心理狀態，因而把自我的象徵代替了自我的本身。

這些初步研究能使我們趨近於這一部工作的主要目的，即久和自由定命這兩個觀念的分析。

在我們身內底久是什麼呢？是一種質底衆多，和數沒有相似處；是一種有機底演化學。——這可不是一種正在增加之中底量；是一種純乎底「翻新」裏面沒諸般各別底性質。一言蔽之，內底久的各剎那不是互相見外底。

在我們身外的是什麼樣底久呢？只有一個現在，或者我們願意用別種說法的話，可以說只有一個「並時」。那自然，外著底各種東西也是在變的，但牠們的各剎那不是緊地一個繼承——如果我們保存着這個字通常底意義的話——一個的只有對於把牠們保存在心裏底那個意識是如此的。我們在一个指定底剎那中，於身外是見到一個許多並時底位置的全系統；見到一個前乎此是沒有什麼遺下底許多「並時」的全系統。把久放在空間裏，實在自己和自已搗亂而把「蟬聯」放進了「並時」裏去了。所以，

我們切不要說，外著底各種東西是在持續的，只可以說，在這些東西之中是有一種說不明白底理由，我們由此理由就不能在我們自己之久的各剎那去考驗牠們而不看到牠們是已經變了。但這個變是不含着「蟬聯」的，除非把那個字用在一種新底意義中：在這一點上，我們已經見到過，科學是和常識一致的。

這樣，在意識裏，我們找到後前繼承着底諸狀態，不能一個個區分出來；在空間裏我們找到許多「並時」，牠們因為沒有繼承所以各自互相區分着，這就是說當這個出現時那個已經消滅了。在我們之外，有「互外」而沒有蟬聯或「相承」；在我們之內，有相承而沒有互外。

這裏又來了一個調和。那些構成外著世界底並時，雖則牠們自己是各別的，對於我們的意識卻是互相繼承的，因此我們就把「相承」歸之於牠們的本身。因此，我們就有「東西是也像我們那樣在持續」的觀念，有「時間是可以帶到空間裏來底」的觀念。但一方面我們的意識把相承或蟬聯這樣地引進了外著東西的本身，一方面這些東西

一個可
底時
一個
個是
個和
個起
觀承
於相
互兩
觀之
和個
種調
和的

是為科學
久從
外著世界
中開除
來所以
心理學必
須把空間
從內去
界中除

也就反過把我們內在底久的相承各剝那化做互相見外底關係。絕對各別底——意思是說當那個發生時這個已經不在了一——物理諸現象的許多「並時」把一個內在生活——在這裏那蟬聯是先後互相穿織着的——切成了許多段，並且也是各別底互相見外底，正如一個鐘的鐘擺把那個發條的動底沒有分開底「伸張」切成了許多白為起訖底段落而把牠們鋪開出去，譬如這樣說，成爲「一條一樣。這樣，經由一個真正底滲透過程，我們得了「一個可量底時間」這樣的一個混雜觀念；牠是在空間裏，因爲牠是一色底；牠是一個久，因爲牠是一個蟬聯或相承；這就是說，歸根說來，這是「並時中的相承」這樣底一個矛盾觀念。

這兩個元素，久和外展，科學當牠把外著物象研究到精密處的時候是要把牠們拆開的。因爲我們已經指出過，科學裏是沒有什麼久而只有並時的，是沒有什麼動的本身而只有動體的許多位置即不動性的。這裏是把分別辨得很清楚的，而空間在此最爲得手。那麼，當研究到內在諸現象時——這裏所研究的斷斷乎不是已經發展終了底內在

現象，或爲容易懂得牠們起見，那個亂七八糟底理由已把牠們拆開而且把牠們排列在一種一色底周遭裏的那種內在現象，而是正在發展之中底內在現象，并且是憑了牠們的穿織正在構成一個自由人的繼續演化的那種內在現象——自然也應當把這個同樣底分別辨別清楚，但這一次，優勢要讓久占去了。這樣返璞歸真後底久，將顯得牠是一個完全是質底衆多，一個「前一個滾入後一個底諸分子」的絕對底時時翻新。

只因爲他們常常忘記了把這個必需底分別辨清楚，就鬧得一派人要來否認自由，又一派人要詮定自由不料因此也不因不由地否認了自由。他們在問，到底那個動作當牠的全部條件通通指出了以後是否能被預料得到？不管他們的答案是一個是字還是一個否字，反正都是承認這付全付底條件是可以想做是預先指出的：這就等於，像我們已指明過的那樣，把久當做一個一色底東西看待，把強度當做大小看待了。他們不是要說那動作是被牠的條件所限住，而沒有見到他們是在把因果這個字用在兩重意義內因而他們是同時給予了久兩個互相拒斥底形式。就是要抬出那個能力不滅的原則

忘記了把
外開就久
分得一派
累得否認
人要否認
自由要認
定自由證

這對於科學是有利的，但對於社會生活卻是有弊的。

來也不問一問這一個原則是否一樣可以用到外著世界的各刹那——那是彼此完全相等底——和一個活着底有意識底生物的各刹那——那是內容愈來愈豐富底——上去。一言以蔽之，無論把自由怎樣看法，牠總是否認不了底，除非時間和空間是可以視同一物；牠總是否認不了底，除非空間將完全代表了時間；牠是不能在這一意義或那一個意義內被人爭辯底，除非先把相承和並時弄混亂了。這樣，一切定命論皆將遭經驗的拒斥，但凡是要來證定自由底企求到反啓了定命論的生路。

於是，如果要問爲什麼這個久和外展的分開，科學在外著世界內做得如此自然，而等到牠是內在諸狀態的一個問題時卻要費這麼大勁並且還要惹起這麼許多反感，我們也就不難見到其理由之所在。科學的主要目的在於預料和計量；但我們不能預料到那些物理現象，除非我們假定了牠們是不像我們那樣在持續^①；在另一方面，可以計量底東西只有一個空間。因此，量和質，真正底久和純粹底外展，在這裏就自然而地分開了。但到我回頭研究到我們的意識諸狀態時，我們就覺得保住了那個幻景就什麼都很便

當——那幻景就是我們因此去使意識諸狀態分潤一部分外著諸物象的外著性的。因為這個「有區別」同時還有這個「實體化」使我們得以不管牠們的原不固定而給牠們以諸般固定底名稱，不管牠們的互相穿織而給牠們以諸般各別底名稱。牠使我們能把牠們客觀化，能把牠們投入了社會生活中的漩渦裏去。

因此上，「自己」就終於要有不同底兩個，其中一個彷彿是其他一個的外著底影子 (projection)。牠的空間性的和社會底表現。我們要得那第一個，是要用深入底內省的，牠使我們摺捉我們內在諸狀態之為活東西；之為永在變化底東西；之為非計量所能及底狀態；之為互相吞沒着而其在久中後先相繼承，絕不和一色空間裏的排列有什麼相同之處底諸狀態。但我們能够這樣摺捉到我們自己的時候是罕有的，這也就是我們罕能自由的道理。我們大部分的時間是消磨在「我們自己」身外的，幾於見不着「我們自己」的任何東西，只見着我們自己的魅影，一個毫無彩色底陰影為純久所投在一色底空間裏的。因此，我們的生活是展開於空間中而非展開於時間中；我們是爲了外著

因此者兩個不同底「自己」根本上「自己」底「自己」這「自己」的「自己」社會底代前表只有那由的

Kant 是
死守着他
由的自由底
把一個自底
那一個自底
已一投之
於空間和
時間兩者
之外

世界而生活着而非爲了「我們自己」而生活着；我們是在說而非在想；我們是在「被做」而非在自己做。要動作得自由是要恢復了自己的所有權而回到純久裏去。

Kant 的最大錯誤是把時間算成一個一色底周遭。他沒有注意到真正底「久」是由一個包在一個裏那樣底許多刹那造成成功的，他沒有注意到當牠似乎是蒙着一色底整個那樣的形式時是因爲牠被表在空間裏的緣故。這樣，就是他所分出來的那個空間和時間的分別結果把時間和空間鬧混了，把自我的象徵表識和自我自身鬧混了。他以爲意識除了把心理諸狀態橫排就沒有法子去認取到牠們，而忘記了把這些狀態一個挨一個地排列在裏面而使之互相區分着的那一個周遭自然只是空間，而不是久。因而就累得他要去相信同樣底狀態是能在意識的深處再現，一如同樣底物理現象之在空間裏反複；這至少是當他把外著世界裏因果關係的意義和功能指給內在世界裏的因果關係的時候隱隱有這樣底信念含着的。這樣，自由就給他弄成一個不易了解

底事實。幸而他對於這個內在認知力——其範圍他是想來加以限制的——有無邊底。雖然是無意識底信任心，所以他對於自由的信念仍舊是動搖不得。他自然就要把牠提到本體界 (Sphere of noumena) 裏來；因為他已經把久和空間弄混了，所以他就把這一個真正自由底「自己」——牠的確是在空間之外——說成一個應該設想其也在久外底，因而自然也就在我們知識能力之外底「自己」。但實情是這樣的：凡當我們用了死勁反想而認取到了這個「自己」的時候，我們是把我們的眼睛從那個隨在我們身旁底影子上轉回來而回到「我們自己」裏面去就吧了。雖則我們普通總是在我們自己的這個身的身外生活着動作着，並且是在空間內而不是在時間內，雖則我們因此就授了把同樣底結果連繫在同樣底原因上底那個因果律以一個把柄，然而，我們始終是能够回到純久裏面去的，在那裏，各剎那是一個包着一個，一個奇似一個底，在那裏，一個原因是不能使牠的結果重複一次的，因為牠自己就從沒有重複過。

就是這個真久和其象徵的混淆，康德主義的長處在此，康德主義的短處亦在此。

間都看做
是一色底

Kant 在一方面想像出「自存諸物體」(亦譯物自體)(things-in-themselves)；一方面想像出一個一色底「時間」和「空間」，自存諸物體就從這裏面反映出來。這樣，假設一方面有那現象底自己——這個自己意識是認取到的——在那裏起來，一方面有外著諸物象在那裏起來。照這樣講來，時間和空間將和其不在我們之外一樣地不在我們之內；這個之外之內的區分就是時間和空間的事情。這個學說有一層好處，牠供給了我們經驗方面的思想以一個堅牢底基石，而擔保了把現象當現象看底現象為完全地可知。真的，如果不是那個「實踐理性」(Practical Reason) 責任的啓示者，和拍拉圖底回想那樣，跑來通知我們說「自存諸物體」是存在的，看不見但是在那裏，我們也許會把這些現象定為絕對底而把那不可了解底「自存諸物體」撤去。在這個學說的全體裏，的要點就是意識的實質和其形式兩者之間的，「一色底」和「翻新底」兩者之間的這個顯明區別，而這個緊要關頭的區別，如果不是時間也被看做和牠裏面所盛的東西沒有差異底一種周遭，就大概永遠分不出來。

但如
果那
時時
間是
一色
底時
間就
能處
理牠
學底
處理
牠

自由
將
不可
解的
東西
解決
的

但如果那時間「當下意識」所認取到底那時間，是如空間一樣是一個一色底周遭，那科學就可以有法處理牠和其能處理空間一樣。然我們已經設法去證明過，把久當久看底久，把動當動看底動，是數學所不能對付的。凡屬於時間的東西除去「並時」外都是要從牠（數學）的指縫中滑去的，凡屬於運動的東西除去「不動」外也都是要從牠的指縫中滑去的。這個就是康德派乃至他們的反對者似乎未曾見到底一點：在這個所謂現象底世界內——這一個據說是不準科學智識跑進去過問底世界——一切不能翻成並時底，即不能翻成空間底關係都是從科學講來為不可知的。

第二，在已被斷定為一色底那麼一個久內，同樣諸狀態是能够重三疊四地發生的，所謂因果是隱含着必然底定命的意思的，而一切自由就變得不可解。這樣一種情境的確是從他那部「純理性的批評」講來所必至之結局。但 Kant 不因此而推斷說那個真久是「翻新底」——這麼一說，第二個難題可以掃去，第一個難題卻又要來找他打麻煩了——他卻要把「自由」投諸時間之外而立起一個踰越不得底疆界在現象

怎麼操顯
及了真久
牠可以好
纏正把

我們贊成
Kant 假
定一個一
色底空間

的世界「這個他連根帶葉地交給了我們的悟性」和自存諸物體的世界「這個他不準我們入內」的中間。

但這個區別大約是劃得太分明了，而那個疆界也大約要比他所設想底容易越過些。因為如果那真久的各剎那一朝爲一個細心底意識所認取，不是一個挨一個地平臥着而是互相吞沒着，又如這些剎那由牠們彼此的比較上講是一種花樣翻新的東西，在這裏，那個必然底定命的觀念是絲毫意義也沒有了，那麼，意識所擱捉到底那個「自己」就是一個自由底原因，我們對於那些「我們自己」就可以有絕對底智識。而在另一方面，正因為這個絕對體是常常滲雜着現象的，並且當牠把牠們裝到自己身裏去時是和牠們淪肌浹髓地滲透着的，所以這些現象的本身也就不會像所說那樣底馴服於數學推理力之下了。

所以，我們曾經假定過一個一色底空間的存在，並且贊成 Kant 把這個空間和牠所盛底實質分別清楚。我們和他一樣，也會承認那一色底空間是一種「我們感覺性

對於這個人所直覺是人的活而為之預備

但如實是實際狀態那裏是對於關係動作是各次不動作當然動了自由底了

的形式」并且我們只知道這句話的意思是在說，別種心，例如動物的心，雖然牠們也見到物象，但不能把那些物象分辨清楚；或把牠們彼此分別，或把牠們和牠們自己分別清楚。這個對於一個一色底周遭的直覺，一個人所特有底直覺，使我們能够把我們的概念化得一個個互相分離或互外着，并且把諸般物象的客觀性顯現給我們，因而一方面使得每樣東西受語言的表現，一方面示給我們一個外著底世界，完全和我們自己分立，在這個世界的認知裏一切心都共同有分，這樣，就預表了，預備下了社會生活的塗術。

在這個一色底空間的面前，我們曾放着一個細心底意識所認取到的那個「自己」，一個活着底「自己」，牠的諸般狀態是一時分別不出底不固定底，不能把牠們拆開了而不變了牠們的性質，不能裝入了一個呆滯底形式或表在文字裏而不變成了公物的。這個「自己」把外著諸物體區別得如此分明，把牠們用象徵來表出是如此容易，怎能抵抗要把同樣底區別引進牠自己的生活裏來底那種誘惑；怎能抵抗要用一種數底衆多，一個挨着一個互相區分着底衆多，表之於文字底衆多，來替代牠的心理諸狀態的互

相穿織，替代牠們的質底衆多底那種誘惑？這樣，我們就在其各剎那互相吞沒着底一個翻新底久的地位上得着其各剎那是綴在一根空閒底線上而底一個一色底時間。我們就在其後先相繼各「相」都各有牠自己所特有底面目而不能表在語言的呆板諸詞面裏底這樣一個內在生活的地位上得着能用人功去改組底一個「自己」得着能被互相加併也能被互相拆開一如各字母之拼成各字那樣底許多簡單心理狀態。且說，以上云云，切不可以為這不過是一種象徵表識法，因當下底直覺和胡扯底思想是實際真實中的一個東西，并且起初我們只說是借以說明我們的行為底那個機械學說，後來也竟管起牠來了。那時把牠們互相分開底我們的心理諸狀態，現在也將凝固在那裏了；在這樣地結了晶底我們的諸般觀念和我們的外著諸行動之間，我們將眼見着要結起許多永久底聯合來了；并且我們的意識既這樣地模仿了神經質在辦理反射諸動作時所用底那種過程機械性底動作就漸漸地把自由蓋沒了。（Renouvier 已經講到過這些可以和反射運動相比底隨意動作，并且把自由只限在緊要關頭底一剎那了。但他不像

是會注意到我們自己活動的過程，是瞞着我們自己，藏在我們意識的暗隙，偷偷地每一剎那都在那裏進行的；他未曾注意到沒有這個翻新底意識底久，爲我們的那個「自己」所演化於其中的，這裏就不會有什麼道義底緊要關頭。這樣，指定一個自由動作來研究，就是研究得很緻細，終究解決不了這個自由的問題。一定要把我們那些時時刻刻變翻底意識諸狀態的全套通顧到，纔有解決這問題的希望。換句話講，這問題的鑰匙，一定要到久之觀念的一種精密分析裏面去找尋。就在這一點上，聯想論者和定命論者在那一面做起解釋來，康德派又在這一面做起解釋來。因爲他們只看在我們意識生活的最普通底方面，所以他們所見到的是許多記號號得明明白白底狀態，能够在時間中一再重現，和物理諸現象一樣，並且如果我們願意的話，可以把用在自然界裏因果定律律底那樣意義用到這些狀態上來。在另一方面，又因爲這些心理狀態在裏面一個挨一個排列着底那個周遭是在呈現互相見外底許多部分，在這裏面，同樣底事實似乎是能被反復幾多次的，所以他們就絕不遲疑去把時間看成一種一色底周遭而把牠和空

間一樣看待。從此以後，一切久和外展二者之間的差別，相承和並時二者之間的差別盡行廢去；所餘下的唯一底事情就是把自由出諸門外，否則如果你還不能把你對牠習俗上底禮兒完全免去，你就用全付儀式把牠禮送上，「自存諸物體」的那個超現世底仙國去，這仙國的神祕之門你的意識是闖不進去的。不過，照我們的見解，這裏還有一條第三條路可以走，即把「我們自己」在思想裏帶回到我們生活中下什麼嚴重底決心時底那些剝那上去，這些剝那有牠們自己所特有底面目，永不會重複一次——正如一個民族的歷史的過去諸時代從不能重行回來一樣。我們應當知道，如果這些過去諸狀態不能充分地發表在文字裏，或者用幾許較為簡單底狀態排列成一串來人為地再造一個，這是因為從牠們的動底混一和完全質底衆多上看，牠們是我們那個真實底實際底久，那個翻新底久，那個活着底久，的諸般「相」。我們應當知道，如果我們的動作是被我們宣告為自由底，這是因為這個動作對於這動作所由出底那個狀態的關係是不能用一個定律來表出的，因為這個心理狀態是有牠自己所特有底面目而永不能再有得發生的。

最後我們應當知道，在這裏，必然底定命那個觀念是絲毫沒有意義的了；應當知道，無論是在那動作還未做出以前去預知那個動作的問題還是當那事情一經做成以後去推測別一個反對動作的可能性的問題，這裏都是不能有的，因為去把一切條件盡行指出，在實際底久裏，就是把自己置身於這個動作正在做出的一刹那而不是預知這動作了。但我們也要明白使得一派人以爲他們是不得不去否認自由，另一派人又覺得他們一定要來證定自由底那個幻景到底是什麼。這是因爲那轉變是由知覺不到底步驟從實際底久，其各剎那是互相吞沒着的，一轉轉到象徵底久，其各剎那是一個挨一個地排列着的，馴而至於從自由底活動一轉轉到意識底機械活動。這是因爲雖則凡當我們高興回到我們「自己」那裏來的時候我們就是自由底，但我們高興的時候竟是難遇得很。最後，這是因爲就是在我們的動作是在自由地被做出的時候，我們也是不能推論到牠而不把牠的許多條件列成互相見外底一排，因而自然是列在空間裏而不是列在純久裏的了。這樣，這一個自由的問題是從一種誤解裏跳出來的：現代之有自由一問題，一如

古時之有伊里亞派的諸妙論，並且牠也和那些妙論一樣，其根源是在那種幻景裏的由。
這幻景，我們混淆了蟬聯和並時，久和外展，質和量。

民國二十一年一月二十九日
 敝公司突遭國難總務處印刷
 所編譯所書棧房均被炸燬附
 設之涵芬樓東方圖書館尙公
 小學亦遭殃及盡付焚如三十
 五載之經營墮於一旦迭蒙
 各界慰問督望速圖恢復詞意
 懇摯銜感何窮敝館雖處境艱
 困不敢不勉爲其難因將需用
 較切各書先行覆印其他各書
 亦將次第出版惟是圖版裝製
 不能盡如原式事勢所限想荷
 鑒原謹布下忱統祈 垂鑒
 上海商務印書館謹啓

版 權 所 有 翻 印 必 究

中華民國十六年十二月初版
 民國廿二年
 三月印行 國難後第一版

(四三七)

尚志學
 會叢書
 時間與意志自由一冊

Time and Free Will

每冊定價大洋捌角

外埠酌加運費匯費

原 著 者
 Henri Bergson

譯 述 者
 潘 梓 年

發 行 者
 上海商務印書館

發 行 所
 上海及各埠
 商務印書館

