

形而上學序

商務印書館





形而上學序論

兩種不同的認識法

形而上學 Metaphysics 之定義至不一者也。而所謂絕對 Absolute 之概念亦有種種之不同。吾人試就此不同之定義與不同之概念一比較之。則哲學者對於一對象之認識。表面上之主張雖若各歧不同。而根本上要不外乎兩種不同的認識的方法而已。所謂兩種不同的認識方法云者。一則吾儕之認識。但環繞於其物之外周。而一則直探該認識物之內面。前者所探之着眼點。因其所以表現之符號之不同。而變更吾儕對於該物所見之景象。後者則不惟毫無着眼點之可言。且全無依賴符號之處。前者之

認識僅止於相對。而後者有時竟能直達該物絕對之境也。以空間中運動之物體例之。吾人所謂『運動』之一概念。常因其物之動靜。二着眼點之觀察而變易。而動靜之二着眼點。則實基於其主軸之系制之不同。換言之。即執相對有關係之各點。而以符號出之也。如舟循陸行。陸靜者也。吾在舟中。則見其動。地日相對。地動者也。吾居地上。惟覺其靜。是等運動。均謂爲相對的運動。且因其視察點與表現法之膚淺。觀察者之吾人。竟全立於其物之外焉。至若絕對之運動。則實屬動體之內性。吾人言是等運動時。不能不將吾人自身歸著於幾何之精神狀態。而與之以同感。恍若吾已置身於該物之中。以努力想像之。蓋吾人既神遊於其物之中。則所謂經驗。不至假藉於悠遠無涯之自擇的着眼點。

而既擯絕一切之表示而直探其真源。則所謂經驗者乃得超脫乎所假藉表示之符號而獨立。夫如是然後吾人動不動之經驗乃與其物之實際相一致。蓋吾人決不能於物外己身所在之地位以獲動之觀念。必也默息遊神於物之當中。而後動之絕對意味始可得而求耳。

今以讀英雄小說偉人傳記爲喻。則見夫撰作書記之人。於其書之主人翁必竭力想像描寫其英偉瑰奇。對於其言論風采品性行止。必一一盡影繪之能事以出之。然是等描寫。雖竭千萬語。究不能使吾人與彼英雄者爲瞬時之融合同化。而得其單純渾一的感情也。蓋若得此單純渾一之感情。則其言行風采品性實如泉水之湧。涓涓不息。一一自然表顯於吾人之精神。而吾人對於

此英雄之各方面已構成一定之觀念。且此觀念常豐富不竭。絲無斷。決非如讀書時。一事一事。各有起落。有若偶然而其人物之本質。亦常若涵有一種未臻成品不可言述之想像。卽其人物之全體。亦將立時畢現於吾儕之前。決非如小說中之僅積若干情事一一追加者也。小說之描叙。反使其言行、風采、品性之種種方面與其人物之全體觀念分離。斷損其人物之本質。一一使呈貧乏之態。又豈若泉湧之活潑豐富所可比擬者。故小說中所讀之一切事實。不過供吾人以觀察該人物之着眼點。而其中所描叙之一切情態。亦不過取與吾人已知之人物相比較而以象徵的符號表示之而已。蓋着眼點與符號。其所以詔吾人者。惟其人與其他通常一般的人物之比較而已。彼我分離。吾人超於其外。

於彼所有之個人的屬性，實未足探得分毫。誠以個人確當的固有性，與組織個人之實質，原爲內面的。非由外可以窺測。更非可與他之事物比較而以符號出之者也。是故敘述的歷史的或分析的之人物研究，僅使吾人止於相對之境而已。若欲求其絕對之境界，則固非與該人物融合而同化之。不能辦也。

絕對與完全、Perfection 語雖不同，而苟以吾人上述之絕對意味衡之。則其涵義，幾無所別。今請設以淺顯之喻。有都市焉。吾人於其可以着眼之各點。攝取多數之照片。綜合觀之。可謂爲該市之全景矣。然此等由照片所綜合之都市的觀念。與吾人日常所談之都市，或現實的行走其中之都市。果能一致而無所異同乎。不能也。又如一篇之名詩。吾人用數國之語言以翻譯之。苦心瘁力。

求其聲色、氣勢、聲韻之必肖。反覆修改。交相訂正。蓋可謂漸近於原文矣。然而於原詩之深微的旨趣。果能無纖微之遺漏乎。不能也。故由某着眼點所取之景象。或用某符號所表現之事物。與原體比較時。無論如何總難免不完全之遺憾。惟『絕對』則爲物之本質全體。決無有不完全者矣。

又絕對於上述之意義時。常與無限、Infinite之意義相一致。如吾人從何蒙 Homer (希臘名詩人) 詩中之某句得一單純印象。欲語之於完全不曉希臘語之人。吾儕首必直譯其句。次乃附以註釋。又次乃於其註釋上再附以註釋。交相重疊。至再至三。則吾人似於所欲述之意思。略可達出。然而若謂吾人業將所欲語者完暢道出則猶未耳。請再以一例證之。運腕一動。其單純的運動與

知覺已於內面完全得一度運動之經驗而不可分解。然自客觀方面觀之。則其腕初由某點通過某點。繼通過他之諸點。而此相隣某點與某點之間。細剖之。更有無數之點。由是其點數至不能窮盡。較之從內面之絕對觀之。腕之運動爲一單純之事實者迥然異矣。是故自客觀方面觀察。（換言之即從與他物之關係上觀察。）『絕對』之不能以其所表示符號盡其意義。亦恰如一枚之金貨以換來無數之小錢不能盡其價值也。以上所述。自內言之。有不可分割之了解。An indivisible apprehension 自外言之。有源源不竭之列舉。An inexhaustible enumeration 而同時能表示此二事者。用至當之字眼以爲之定義。即無限是耳。

如上所述。一切之物。雖多可由分析。Analysis 以爲識別。惟『絕對』

則僅能由直觀 *Intuition* 以得之也。所謂直觀者何？卽一種之知的同情 *Intellectual sympathy* 吾人賴之以遊神於物之內面而親與其特獨無比 *Unique* 不可言狀 *Inexpressible* 之本質融合爲一者也。分析則反之。僅剖割其物檢其組織中之要素使與吾儕已知之要素（卽此物與他已知之物所共同之要素）一致而已。故分析者不用其物之自身以表示。而借他物以表示之者也。所謂分析之法。不過由不知譯爲已知、一翻譯之法而已。使用符號由淺而深。一符號之進展而已。詳言之。卽於所研究之新對象與吾儕可以確信之多數既知事物之間、由聯續之着眼點上察出多數之類似點 *Resemblances* 而一一表現之也。分析之期望常包孕其所研究之對象。而永遠不得滿足。惟其如是。故亦常循對象

之外部而迴轉。終不能達實在之域焉。分析常爲完成其不完成之表現而增加其着眼點。至於無限。常爲完成其不完成之翻譯而變化其符號。至於無已。故分析者繼續以至於無限際者也。惟直觀則常於可能之地位爲一簡單之事實耳。

由是觀之。實證科學 Positive science 之普通機能。在於分析。可了然矣。實證科學之主要工作。爲用符號之工作。自然科學中研究有生命之物之生物學。其最具體者也。然而其研究之也。僅拘拘於生物之機官 Organs 同剖解學之要素 Anatomical elements 等可見之外形。或執不同之形式而比較之。或詳細剖解。將極複雜之形式還原爲極簡單之形式。略言之。卽彼等所研究生活機能者。僅着手於可見的符號所能表現之部分已也。今對於一切研

究的方法。不僅自其外的着眼點觀之。必置身於物之中。不僅藉力於分析。必全賴於直覺。不僅以知其相對的皮相爲已。足必絕對的探得其實在。而後已。約言之。卽排除一切表示翻譯及符號的再現。而直接捉得其實在 Reality 之方法。具如是之方法者。謂之形而上學之方法。故形而上學者。超乎形之上。不用符號之學問也。

自我之內省

或以爲不用簡單之「分析」而純賴「直觀」自內以把握「實在」爲難能矣。今請明告以祛其惑。日常之間。有一「實在」焉。爲吾儕人人所能把握者。是等「實在」之謂何。卽通過時間流動之我等自身之人格。Our own personality in its flowing through

time 綿延不斷之自我。Moi que dure 也。吾人對於他物形神分
隔。與以「知的同感」尙嫌疎闊。則請先與吾人自身以同感也。
可。

吾儕凝神內觀時。請先假定自我爲一不活動的。則首映於眼簾
者爲自「物質世界」向自我而來之一切知覺。知覺施於人格
之上。恍若凝固於表面之堅殼。判明清晰。一一並置者也。其次乃
漸次集合。遂形成多少之對象。更其次乃進而注意於「意識」
且以解釋「意識」之「記憶」。「記憶」爲相類似之知覺所攝
引。乃漸次脫離吾儕人格之根蒂而上遊於表面。其靜止於吾儕
心意之表面時。與絕對之自我乃迥異矣。最後此等意識與記憶
堅相結合。吾人乃覺「傾向」與「自動的習慣」等之「潛在

的活動——戛然擾動矣。是等固定之意識其與自我之區別固爲明晰。然而尙不及彼「意識」與「意識」自身間之更顯然焉。分析之研究。自外以觀內者也。今反自內以觀外。則此等意識之要素結合如一球面之物。漸次擴大以滲入外物世界。而歸於消滅焉。但吾儕將意識自外之四周而趨向於中心之集中。以探此最整齊、最長久、最綿延的自我之底奧。則吾儕之所得。又迥然別一物矣。

於此。判明晶體與凝確表面之底。有連續不動之「流動」[Flux]。伏焉。是等之流動。非吾儕日常所見者可比。侔乃一種多數人狀態之連續。

*The succession of details
a succession of states*

常包涵。既往。To contain that which precedes

it。預示未來。To announce that which follows it 者也。吾人通過此

流動而回顧其經過之跡。正確言之。僅可謂之爲成羣之狀態而已。吾人體驗之。則皆緊緊聯接。具備有機的關係。潑潑活動。戴有共同的生命焉。然而欲吾人能明言其此一狀態。何至而終他一狀態。又何自而始。則任如何爲不可能也。故自事實言之。此羣的狀態。之各個皆無有起迄而相互融合者也。

心像與綿延

此「內的生活」Inner life 實可以與修道轆之回轉作比喻。蓋任何生物步步前進。未有不感覺其自身之漸近於輪迴之終極者也。故逐日生活者。即逐日加老也。又吾儕之過去。嘗追躡吾儕之後。而對於逐次表現於吾前之「現在」。層層增加而無已。自他方言之。以「內的生活」。比延長無斷之線卷也。亦無不可以其

亦逐次自後加大者也。故「意識」Consciousness 實在之意味即爲記憶。Memory 蓋吾儕無舊事物之記憶。決不能有新事物之認識。無過去之記憶。決無現在之發生。而吾儕所有種種之意識實記憶之堆積也。

如上既以回轉與線捲喻內的生活矣。然實際言之。此二者尙不足以盡之。蓋二喻皆喚起線與表面之想像。而面線之各部分又皆同質 Homogeneous 而能相重疊者也。蓋處「同一意識的存在」之生活之間。斷無兩個全然相同之刹那也。苟假定最單純之感情爲不變。則全人格將吸收入其中矣。意識隨伴感覺以前進其現在之一刹那。常超出於前一刹那之外。以包含其所傳下之記憶。而過去與現在之緊接的兩刹那。斷不能一致全同也。所謂有

全然同一之。二。刹那之意。識者必無記憶之意。識也。無記憶之意。識。生生滅滅。反覆不絕者也。斯即所謂無意識之真相。

多數着色之分光鏡 *The myriad-tinted spectrum* 變動顏色時。

其由此色而至他色之間。濃淡之度。吾儕實難感覺也。蓋吾人之「感情流」通過該鏡時。雖分光鏡各色之繼續顯然有外面之關係。是等色彩爲並置的。（即各點有空面）然所經驗之各色。逐次變遷之序列中。每一變化嘗豫示其即來者而包攝其已往者也。反之惟純淨的綿延。 *La durée pure* 則對於並置 *Juxtaposition* 相互間之外面的關係。空間的延長種種之觀念而悉排除之。

設想一極縮小之球。其縮小之極度僅有數學上一點之位置。吾

儕將此球引長之。則爲一線。再加延長。則此線亦更加長大。其後吾儕不注意於線。而攝取注意置之於線上之動作。此動作繼續不停。則必爲一繼續渾一不可分割之動作矣。若其間稍有停頓。則此已非一個動作而爲二個之動作矣。然而此二動作則仍然如前同而不可分割。苟其中再有停頓。則又爲三個或四個而上之動作矣。蓋所可分割者。實爲動作之踪跡。所殘留於空間之不動的線。而非動而未息之動作也。究竟言之。吾儕想像動作時。即緊張與延長之動作。簡言之。即純淨動性。Pure mobility)當脫離伏於其下之空間的觀念而純想像其自身如是。則吾儕可以得自我在「綿延」中進展之極近似的心象焉。

吾儕之綿延之回轉。一方既類似正進行運動之「統一性」。而

他一方又類似展開狀態之「多數性」。若欲用比喻以表示統一性時。則必犧牲多數性。若欲表示多數性。則必犧牲統一性。決無二者能兼顧之比喻。而每一比例則總不能自全。故此心像表示「純粹持續」尚爲不完全者也。若吾人用千百成色之分光鏡作比喻時。則對於分光鏡已有一既成之物在吾人之心目。而吾人之「綿延」。則正聯續「在創造之中」。與之適爲反對。若用自動而伸長之橡皮球。或自動而伸弛之發條作比喻時。則吾儕僅見一由此色至彼色之單純運動。而失吾儕所已體驗目證之種種特殊豐富的色彩。故「內的生活」。實同時具備有性質之「多樣性」。Variety of quality 進步之「連續性」。Continuity of progress 方向之「統一性」。Unity of direction 之三者而不

能。僅。以。一。心。像。表。示。之。也。

概念與綿延

由自我之流動所生之本來的感情。Original feeling 既不能以心像而完確產出。而以心像再現流動狀態亦不視爲必要。則以普汎的或單純的理想之抽象的概念以表現綿延也。仍爲困難。良以吾人對於自我之綿延的直觀尙不能把捉。則欲就他物以得直觀更見困難。此種難點心像與概念均屬相同。特心像常能具體的與吾人以表示。則較概念爲稍優也。夫心像雖能予吾人以表示。而欲以之代綿延的直觀。則仍不可。吾儕自多數不同之對象以借取各色各樣之心像而綜合之。方可指點意識使向明瞭之途徑。而捉得正確之直觀。但有一事爲吾人所不可不注意者。

卽吾人所欲喚起之直觀。其位置常易爲一個心像所僭踞。吾人之心意一旦爲所壟斷。直觀乃被逐出而無由實現。是則選擇多數之心像時。所不能不嚴爲防範者也。此等心像。其情景任有若何之不同。而吾儕之精神則不能不與之以同等之注意及同程度之緊張也。吾人必將意識馴習明確。俾之一一表現毫無蒙蔽而後已。然若不勉強與以同心協助之努力。則任何物不能表示於意識。而徒存一空空之態度已耳。故欲直達於直覺之境。舍期望之努力。 *Desire effort* 不爲功。吾人通常多爲一種心意之習慣。 *Habits of mind* 所束縛而不自由。所謂期望之努力者。卽對此束縛常反感而生一種之努力也。此努力大有益於生活。至是哲學者乃不得不更鼓舞而激勵之矣。若夫概念則本爲象徵的符號。

Symbolical signs 代用對象者也。故全不適用於求實在之綿延。以單純概念爲最。其對於吾人也亦全無努力之要求。非惟此也。進而精察之。則概念之所以不同於心像者。更可以發見種種之事實。良以每概念所保存者僅其對象與其他事物所共同之一部分。僅其對象與他之類似的對象之一比較之表示而已。然比較既顯明其爲類似之點。則將此類似點認爲對象之一屬性 Property 而作爲對象全體所有之一部分觀之矣。於是吾人乃將概念與概念並置之。以爲用此種種之部分可以構成對象之全體矣。而不知其實所得者僅僅爲對象全體之知的相當物 Intellectual equivalents 耶。吾儕常以爲用如是之方法可構成一確實的綿延之再現。於其間統一性 Unity、多數性 Multiplicity、聯續

性、Continuity 有限、分割性、Finite divisibility 無限、分割性、Infinite divisibility 諸概念可以排列爲一綫而無遺失矣。孰知此固爲一謬見而具莫大危險乎。抽象的觀念、Abstract idea 僅有用於分析 Analysis 而已。欲以之換代直觀則不可能。施之於一對象與他對象間之一種科學的研究則可。欲其能爲把握對象之本質、Essential 與固有性、Unique 之形而上學的研究則爲絕對的不可能也。故自一方言之。此等概念之排列與結合爲對象之一人工的再造。Artificial reconstruction 而其對於對象、僅能象徵其稍稍非人格的形相 Impersonal aspect 而已。概念之所以供示實在者 Reality 不過實在之一陰影。而欲概念把握實在。實爲不可能也。自他方言之。欲以概念表現綿延之主張亦爲謬誤。而含絕大之

危險。蓋概念而抽象之。同時亦普遍化者也。概念之所以能象徵對象之特性 Particular property 者。僅在其使特性變爲無數事物之共同性質也。是則概念徒增特性之外延。而因此外延之增加。特性之形式常受多少之變遷。吾人取一屬性重置於其所屬之形而上學的對象之內。則此屬性與其對象未有不恰相適合者。縱有些少之障礙。而屬性亦必依對象之形式以自成形。良以彼此已取一致之輪廓故也。反之吾人自形而上學的對象取屬性而抽象之。以表一概念。則屬性必擴大至於無限。而其外延常較對象之自身爲大焉。蓋因其爲一切事物之共通性。除含所屬對象之部分外。常含有其他多數之對象之部分也。是則就一事物之種種屬性所作之各種概念所描之圓周常較其物之周圍爲

大而欲取是圓以重嵌入該物之中。實不可能也。然於對象之內則諸屬性常與對象爲一致。而屬性與屬性之間亦絕無不互相適合者也。故以概念重建對象。欲使其彼此之一致。乃不得不陷入依賴人工之難境矣。吾人取對象所作諸概念之一爲起點。其餘概念更順次聯絡之。因固定爲起點之概念不同。而結合作用之方法亦隨之以異。例如從統一性出發與從多數性出發。其對於綿延之多數的統一性 *The multiple unity* 之觀念乃大異。總之於各概念中。視其重要之點在何概念以決定也。然從對象所抽象而作之概念則不過如身體之影。吾人常隨意以置其重點。無一定之位置焉。如是則吾人所以探究實在者。僅就所見之外部的着眼點 *External point of view* 之數（即大於環繞實在之圍周

之數。而樹學說之體係焉。以是觀之。則單純概念不合之點。不僅在分割其對象之具體的統一而止於多數象徵的表現也。此等哲學常分爲多數學派。各標其旗幟。各踞其營壘。申其主張之理由。以對峙而不相下。實則不過各選擇其玩具。以與他學派作一不可終竟之遊戲而已。若形而上學對於此遊戲的哲學之觀念。以爲滿足。則亦已耳。苟以之爲一精神之功課。不僅止於練習。而必獨立成一學問。則爲達直觀之故。非超越一切概念。不爲功也。概念元來本爲形而上學所不可缺之科學。惟形而上學初欲超越一切概念。發揮其固有之職能。以別造異於吾儕普通所謂概念之概念。故不得不捨棄固定既成之概念。而顯其本領焉。所謂通常概念者。卽指柔軟的。近於流動的。再現。且時常浮動的。直

觀之形相以成形之謂也。此重大之點。請於後申述之。吾人之綿延既直接能顯示於直觀之內。復間接由諸心像而更能暗示之。則欲一概念之再現（苟概念非形而上學之意義而爲通常之意義時）以密閉之。其不可能也亦昭然矣。

試暫以吾人之綿延作一多數性觀之。則有數語不能不追加申明者。蓋此多數中之各項同於他數中之各項。相互浸透融會而無明瞭之區別。雖依吾人想像之努力將一度流過之綿延固定之。分割之爲並列的斷片而能一一數之。然此種心靈的工作

Operation 僅能施之於綿延初變爲凝固之記憶。換言之。卽對於流動之綿延通過後所殘留之不動的蹤跡。方可施以如是之方法。若對於彼流動的自身。則不可能也。由是則於綿延之間。雖可

謂爲有一多數性。然彼完全爲一特異之多數性。與他之多數性毫無類似之點。則不能不認明者也。次則於綿延之間雖謂爲有多數性。然實則因綿延之各要素相互融會流通。雖有多數性。而綿延則爲惟一之綿延。同時具有單一性者也。此所謂單一者乃運動的、Moving 變化的、Changing 帶有色彩的、Coloured 且正在生活的 Living 而非由純粹單一之概念所表現之抽象的不動的空虛的者也。是則所謂綿延者。吾儕苟下其定義非謂其具備單一性與多數性之兩者不可。或以爲施最微妙之精神化學、*Chimie mentale* 的實驗法於此兩種概念之上。規定其分量之比例。如所欲而善斟酌之。使之爲同種之結合。斯可以得純粹綿延所有單純直觀之相似物矣。不知此仍不能者也。惟用一度直觀之努

力深入綿延之內以觀察之。斯對於其所謂單一性多數性以及
其他種種性質可直接了解矣。是故此種種之概念就綿延觀之
不過其外部之種種着眼點而已。任如何分離或結合。決不能使
吾人透入綿延本體之內也。

分析與綿延

自事實言之。吾儕欲透入純粹綿延之裏面。固僅倚直觀之努力
而可能。而欲於此意味得自我綿延狀態之內面的絕對知識。則
非由吾人自己之探捉不可也。然於形而上學要求直觀而可得
者。反之於科學上則仍然需要分析。因分析之職分與直觀之職
分常混同而不可分別。故學派之論爭。與夫學說之衝突。亦由之
而生焉。

心理學之用分析法以研究也。固與其他之科學相同。其對於最初由單純直觀而知之自我。亦分爲感覺、Sensations、感情、Feelings、表象、Ideas等之要素。而一箇一箇分析研究之。以心理學之要素與自我相置換。謂自我卽心理學上所有要素之一系列的事實可乎。謂所有之要素卽自我各部分之相同物確乎。此點實一切問題之所繫。而於人類之人格問題上所有不能解之難問。亦卽由之而生。吾人決不可輕易看過也。所有一個一個之心理狀態。因其繫屬一個之人格而反映於其人格性之全體。此不可爭議之事實也。任如何單純之感情。其經驗此感情者之過去與現在之中。未有不潛在的包含此感情者也。是故此感情苟切然而與經驗此感情之人分離。單獨爲一個

狀態時。不過由抽象或分析之努力以成之一觀念而已。苟同時無此抽象或分析之努力。則心理學之發達乃全然不可能。此亦昭然不可掩之事實也。然則心理學上果用何方法以獲得與心靈狀態分離而含有幾分獨立性之實體乎。元來人格所特有之彩色。非可以既知的共通的言辭所能表現者也。故心理學的分析之第一步非拋棄此特獨的色彩不可。如斯則從單純化之人格中僅與其研究上有興味之一方面遊離而採其能取之次之階段矣。今請以嗜好例之。具體之嗜好。其色彩配合之如何不可言狀者也。因是我之嗜好乃與他人之嗜好異。而心理學上則將此一切全然度外視之。其次則吾儕之人格注意於向某對象之運動而與此態度分離。故心理學則對於其觀察流動之內面的

生活之迅速的視像概棄置之。而專取其具體的嗜好所嵌入之模型 Diagram 以爲獨立之事實也。如斯之心理學、其所得之成績。恰如藝術家過巴黎撮取之羅德羅丹姆塔之概景相似。蓋其塔既爲緊接寺院之建築物。而此建築物及塔之周圍又緊緊與巴黎全市相聯而不可分離。藝術家欲描取此塔之概景。勢非先將是塔與其一切關聯之物分離不可。故其所注意者即止於實在存在全體內之某一形相之羅德羅丹姆塔而已。更進而細察之。則此塔實爲石製。而其石又因用特別之堆砌法乃呈現在之形相。然畫家則對於此建築材料之石不感興味。其注意惟在塔之輪廓而已。由是則畫家之對於一物也無不僅取其外面之圖式的複寫以代其物之內面真實之構造。故其結果此圖案乃因

觀察之着眼點與夫選擇再現方法之不同而生種種之差異。心理學者自人格全體之中以抽出某一心理狀態。其手續正與此同。夫如是則抽出之心理狀態亦僅一概景爲人工的重建之初步而已。其所示則爲自某要素之一方面觀察時對於全體所感之特別的興味而欲保存者也。其表示者乃其要素而非其部分。乃由細細分析紬繹而得。決非由粗粗解剖而得者也。吾人苟旅行至巴黎。於巴黎一切概景之下。作其記念之標記。因吾人已實際有巴黎之經驗。故斯時可依賴全體之直觀以排列此概景。苟反而求其逆行之之方法則無矣。故集多數之景片雖可以組合全體。而得一非常精密之巴黎之概景。然苟其人而未嘗至巴黎無實地之經驗無直觀之依託者。欲其知巴黎之爲何

物而得一全體之印象也。斷乎不能。以是等之情形觀之。則概景者。仍不過其三數符號而已。仍非實在全體之部分也。今請以一更易於明瞭之例。以闡釋記號法完全爲象徵的之情形。苟有人取吾人所素不諳習之詩一篇。將其中組織之文字概爲拆散而顛倒錯亂置之。然後使吾人觀之。則吾人對於是詩之觀念爲如何乎。其謂此雜亂之文字爲是詩之部分乎。是正無異兒童執益智板以爲遊戲。吾儕欲執此種雜亂之文字組合以再造其原詩。實絕對不可思及者也。是故此等文字乃部分表現而非構成部分。二者乃全無關係各爲一物者也。苟吾人而熟知是詩者。逕將其中之文字一一取而置之於適當之位置。覓其前後貫通之脈絡而連續之。斯結合而復現其原文也。易易矣。苟不悉原詩時。其

反逆之手續。即不可能也。無論此文字如何並列以實際示此反逆之手續。然吾儕第一不可不先有一相當可吟咏的意味浮於胸次。即先不可不喚起某直觀於心底。更循此直觀以集聚其要素的符號（即文字）Elementary symbols 以重複構成其原詩。若單整飭其符號的要素而欲復現其原物。不過愚騃之想已耳。其人若悟其所整飭者爲符號之斷片而非對象之斷片。充分領會其中之理由。任如何亦不至作此至愚之想矣。然哲學者欲執人之心理狀態以再造其人格矣。姑無論其僅限於是等之心理狀態乎。或串結是等之狀態爲一綫以附加於其上乎。皆不過前述之愚妄之思想而已。故於此一點。無論其爲經驗論者。或理性論者。皆不過爲同一迷妄之囚虜而已。兩者同誤。

以部分之記號爲真實之部分不辨分析之着眼點與直觀之着眼點而混同科學與形而上學爲一者也。

經驗論與合理論之方法論上的觀察

經驗論者對於人格以心理學的分析所發現者僅心理狀態而已。蓋就分析之職能上與定義上言之。僅如是也。心理學者之任務以分析人格爲已足。換言之即將一切狀態充分記取之。而標其名曰「自我」(Ego)。是所謂「自我之狀態」恰如畫家之於巴黎。以一片一片之概景而標其名曰巴黎也。以心理學者所處之地位情形言之。所謂自我者。原不過於意識中喚起一供給心理學對象之極混亂的本原直觀之一符號而已。是則自我不過一單獨之言語。然於此同樣之情形中。而欲就言語之內以發現實

物豈非一大謬妄乎。卽大哲學者如推羅 Taini 密勒 Stuart Mill 輩皆不能免此謬見。蓋彼等所收之成績。皆單純心理學者所優爲之者也。以彼等所用之方法論則爲心理學的。而自其所提出之對象觀之。則又爲形而上學的。彼等原求「直觀」。然分析乃真正直觀之所否定。亦漫不加察而對於直觀依分析以求之。實不免於奇誕而矛盾矣。彼等原求「自我」。以爲自我可以於心理狀態之內發現之。不知此各色各樣之心理狀態雖已探得。而立於自我之外觀之。則人格僅爲概景之略圖。不過表象徵的再現之一系列也。是則任如何爲之。彼等總不過將狀態與狀態而並置之。增加其相互之接觸點。詳探其狀態與狀態之間隙。決不能捉得真正之自我。而彼等終亦必悟其所究討者爲一空空之

幻影也。而因是即斷定自我爲虛幻者，亦心理學者之方法。是何異於讀至高美之易立亞德 *Hier* 詩，不能於其組織之淺顯文字中會其悠遠之旨趣。而即斷然謂易立亞德之詩爲無意味焉。由是觀之，則哲學上之經驗論實由直觀之觀察點與分析之觀察點所混同。別而生也。可知夫既取原物而翻譯之，又欲於翻譯之中以求原物，此當然不可能者。經驗論者乃以不能於翻譯中求得原物之故，乃並原物之存在而亦否認之。是則經驗論終爲必然的否定的也。更進而深思之，則此種否定其意義僅在分析。非直觀之一事也。自明科學將其提供對象不分明之本原的直觀以直移於分析，而分析復將對於此對象之觀察點續續增加。至於無限。以其性質如是。故科學常輕信彼結合其觀察點即

能重造對象。且欲把捉此對象而不可能。是直與兒童之見壁上之長影以爲固形之玩具欲摘取之。而終不能實現其希望也無異矣。

合理論亦基於同樣之妄想以成立者也。其出發也亦與經驗論同始於一混同之點。而其把捉人格也亦同爲不可能。合理論者與經驗論者相同。以心理狀態爲從「自我」而遊離之破片。而信結合是等之破片。卽爲自我。故彼謂再造「自我之單一性」。乃再結合是等之破片亦與經驗論者相同。最後欲把捉「人格之單一性」。則繼續其新進之努力。恰如目視灼灼之日光而窺捉其中之某點。其無效乃與經驗論者同一揆焉。而經驗與合理論兩者之差異。則僅在經驗論倦於努力。卽以人格爲由多數之

心理狀態而成。斷然謂其無單一性而合理。論則竭力保存人格之單一性也。然合理論於心理狀態之範圍內以求此單一。又以不由分析而知之各屬性與規定說明心理狀態爲不可。（蓋由分析元來之本質而得者常移於狀態也。）而其所謂人格之單一性全然爲消極的而缺此規定也。於此種分析因其似乎爲實質的內容者多取之於心理狀態上。雖命名爲「自我之單一」實則所得者僅一無內容之形式而已。故此單一者一絕對的無規定、絕對的空虛也。經驗論者雖謂遊離之心理狀態卽集合自我之陰影而爲人格之相當物。然合理論者於此則更爲不實在而增加陰影行動之空玄（卽陰影之所在）以重造人格矣。實則此種無形之形式其不能表現生動活躍具體的人格之特性。

也其程度之相差亦不過二五之於一十而已。哲學者以爲此形式爲由人格分離而孤立者。至後更知不能以之規定人格。乃漸次以空虛之自我爲一無底之盛物器。又奚足怪。經驗論乎。合理論乎。二者皆爲無底盛物器之自我而無所軒輊者也。而於此無底器之內。將舉全人類！神！全存在！一一入之而無不自得也。上之情形以余之所見而觀之。則經驗論與合理論之差異僅在次之一點而已。此點之謂何。卽經驗論謂自我之單一須於心理間隙之中尋之。而合理論則以自我爲心理狀態之歸宿處也。經驗論因其謂自我之單一必須於心理狀態間隙中尋之也。故更以他之心理狀態填補其間隙而繼續。乃至於無限其結果遂至自我綿綿緊着於心理狀態之間隙。間以與分析進步之程。

度。相。比。例。而。漸。近。於。零。反。之。則。合。理。論。因。其。以。自。我。爲。心。理。狀。態。之。歸。宿。處。故。宛。如。空。虛。之。空。間。茫。茫。無。限。定。之。根。據。任。如。何。加。繼。起。的。制。限。於。此。種。空。間。然。常。不。免。於。超。越。此。種。制。限。故。常。擴。大。其。範。圍。不。歸。於。零。而。歸。滅。於。無。限。The infinite 也。

真正哲學爲何乎？

推勒 Taine 所主張之經驗論與德國某汎神論者所主張之極端超越思辯論者其分隔似天壤矣。然而非也。蓋兩者同以翻譯之要素作爲原物之部分以推理之。彼此所使用之方法甚類似故也。惟真正經驗論則務必探生命之底奧而捕捉其近於原物之物焉。用醫生聽病法之一種智的聽診法以努力與靈魂相共鳴。斯則爲真正之經驗論爲真正之形而上學也。雖然用此種方法

則吾儕平日思考時所使用之既成概念必全歸於無用。而當然爲一非常困難之事業矣。自我者多數性也。單一性也。且爲兩者之綜合也。故其行於事也誠爲簡單。以此情形言之。單一性與多數性乃爲吾人自堆積中所撰出之既成表象。而無適合對象。型具之必要也。於此點觀之。此等概念恰如往衣服店購現成之衣服。因其大小長短各色俱有。本非照某某定製者之體式所剪裁。故無論何人均可得合身之衣服。然真正經驗則採取一定分寸所製之經驗論也。因其研究一個一個之新對象。故非絕對使用其新努力而對於其對象作適當之概念不爲功也。如斯之概念因僅能適用於其對象。故實難卽謂之爲概念也。真正經驗論則非結合現在之概念如多數性與單一性者所能處置者也。而反

對言之。其所提供之表象實爲單獨的。此表象若已一度構成時。則吾儕何故將此表象置之於其較自身爲大之外延諸概念（如統一性多數性等之概念）構造 *Frame* 之內。而得容易理解之乎。總而言之。如上所述之定義之哲學。其所求爲唯一特獨之直觀。非就多數之觀念以行選擇而加入於某一學派者也。其既得此直觀也。則超越乎諸分裂對峙之學派以上。然後再下而分研種種之概念也。自易易矣。

人格之有單一性。固確實而無疑者。然具有人格之單一之特殊性。果爲如何之物乎。則蓋茫茫然耳。又對於吾人自我具有多數性之主張也。亦吾之所同意。然此多數性果爲何物乎。與他之多數性之異同果何如。則其全然爲一特一之物。不可不認明者也。

故取哲學而言其重要處。卽在知所謂人格之單一性者果爲如何之單一性。多數性者果爲如何之多數性。而於如何之實在則自我之多數的單一乃優越於抽象的單一與抽象的多數也。而賴以知之者僅在自我回復自己所領之單純直感時。如斯則一度立於實在界之絕頂後。再選其下行之路。因其方向種類之不同。而或達單一性。或至多數性。或則更得其他之概念以異總之。吾人執是等觀念之任何一個以下生動人格之定義也。但若僅依是等概念之混合。則決不能得類似綿延之人格。吾見一立體的圓錐體時。其初也由下而上。漸近頂點而漸細。最後至於僅有一數學上之點而盡。其次也由上而下。愈下而愈大。至終乃可以擴爲一無限大之圓。此極易了解者也。然點乎圓乎。

苟將此圓與點並置於一平面上。決不能生一圓錐體之觀念也。心意生活之多數性與單一性亦如是而已矣。或以人格爲「零」。或以人格爲無限。故無論其爲經驗論或合理論。皆不過其片面也。

概念常兩兩相伴而生。以表示兩個反對之表象。此吾儕於各處均能觀察者也。然一具體的實在。殆常能由兩個相反對的着眼點考察而得。因之又能爲兩個不相容之概念所能包攝者也。於是則用概念以表學說。必有一個學說及反對此學說之學說相伴而生。雖欲用論理以和解之。亦不可能也。何者。因其物決非由概念或着眼點所能構成者也。惟其倚直觀所把握之對象。則吾人可於各事通過二說而毫無障礙。因吾人能觀察二說由實在

而生也。故對於此二說因何而相反對。又如何而後可以和解之。斯同時可以把握之矣。

誠以其如是也。故有賴普通知能的工作而進行之必要。普通所謂思考作用僅能自概念而施之於物。不能自物而施之於概念者也。故所謂知其實在時。「知」之一字普通細析其語義不過取既成概念而分配之。更一併而結合之。最後以得自其實在之實用的相當物爲已足。然吾儕此處所不可輕輕看過者。則普通之知能的工作非毫無所用意者也。亦非如其他之情形吾儕爲知而求知之謂也。吾儕實下決心以謀利益。略言之。即使自己之嗜好得以滿足而求知識也。吾儕之所以求知者卽所知對象之各點如此如彼。而於吾儕之既知種類中屬於何者之部門。又其

行動與態度爲如何。其所以一一暗示吾儕者。皆吾儕所求而欲知之者也。此種種不同之可能的行動態度爲以前所全然決定之概念的方向。吾儕舍隨從之以外。無可如何。故適用概念於物之一語。亦正此意也。所謂試概念於物者。卽將其物所以暗示於吾儕之動作與態度之種類而一一以精密之名辭表示之之謂也。要之一切普通之認識皆不過向某方向或自某着眼點所見之知識也。吾儕之嗜好誠極複雜之至矣。此吾人對之之觀察點而有種種之變更也。所謂「廣汎的一」包括的對象之認識者。普通卽如上之意味所能了解者也。而其時又有單純概念不能表示者。則用多種概念能包攝之。而此對象之對於其諸概念乃謂之爲同時分享之也。然對象如何而同時以分享此諸種概念乎。

是則無關實用而爲從來所未嘗提及之問題。總之、吾儕於日常生活依概念之並置與分配以處理萬事者。極自然而極正當者也。且因是時吾儕咸守沈默之暗規。捨去哲學的考察。故哲學上之困難。乃一毫不起。然移上述之處理法而用之於哲學之範圍之內時。則尙由概念而之物。爲欲得達到其物之一種無所用意的認識。乃不得不倚特定之利害所喚起之認識方法（卽自外部着眼點所見之認識方法）而利用之。是則正與自己提出之目的相逆。投身於哲學所永久不能解決之學派論爭之漩渦中。而將對象與方法矛盾倒置之也。要之哲學於吾人之前提出一二重體。此二重體者何。一則謂哲學全不存在。但主張就事物所有之知識利用其對象爲實用的知識。一則謂哲學的考察須依

直觀之努力。置自身於對象之內。利用對象以爲實用的知識乎。依直觀之努力以置身於對象之內乎。總之治哲學者必居一於此矣。

然欲理會直觀之性質。且決定直觀迄何而終。分析自何而始。則不能不回說前所略述之綿延之流動矣。

綿延之性質

由分析而得之概念與圖式。細考其主要特性。則其命意惟在不動之一點耳。余前將命名爲單純知覺之心理學的實體。從內面的生活全體之中而分離之。余研究此感覺時。假定之爲時時如一絲毫不變者。若於其中而認出何等之變化。則彼已非一不變化之單一知覺。而爲多數繼起之連續感覺矣。先認明單一感覺

全體之不變性。然後再一一附着之於繼起的感覺。如是則任以如何之方法。亦必進於分析。而最後乃得達其視爲不變不動之要素焉。此則科學的研究所以發達之堅實根據也。

精神狀態、任其如何單純。未有一刹那之間而無變化者。蓋心意狀態之中常對於現在之感情添加多少過去的追憶。決無無記憶之意識也。而所謂綿延云者、亦即如是如是之意味。所謂內面的綿延者、即將過去於現在之內以延長之一記憶之繼續的活也。然而過去雖云於現在之內而延長之。而其情形則亦有種種之不同。或有於現在心像之中、常得生長增大之過去的心像、判然爲一心像而包含之者。或有於現在依其性質之不斷的變化、而與吾儕逐年增長之相重的年齡爲比例、以增加吾人背後

之擔負（即記憶）而明示此負擔之逐漸加重者。無論何者苟不延續過去以生於現在之中。決不能有綿延之存在也。故存在者僅爲瞬時 *Instantaneity* 而已。

如上所述觀之。則謂吾之從綿延以抽象心理狀態而非難吾之亦僅恃分析者。恐亦有之矣。然余之所以答辯者。則余之用分析所得之要素的心理狀態。皆於時間之內占有位置之狀態也。且尙可以進而重複細釋之者。則余之所分析者。乃分解內面生活爲多數之自同狀態。而此等自同狀態皆亘若干之分或秒以相繼續。故余所謂之要素的心理狀態。縱令其爲不變化的。然亦仍爲綿延之狀態也。

是故所謂要素的心理狀態者。有若干時間之繼續者也。而特謂

爲若干時間云者。則余之所想定爲自同的心理狀態。非固定不動者。余之所想者。實爲綿延變化之狀態之事實也。狀態之爲物。實亦不斷之流動。吾之所想定以爲不變者。即自此流動中所抽出之某平均性質。如是而吾乃構成固定的圖式的狀態矣。且更於他方面從流動之中以抽出所謂一般之流動。此種流動已非特別之流動。而余乃謂此等狀態流動所充實之處爲時間。更進一層而研究之。則此抽象時間亦與其中所見爲存在之狀態相等。而悟其同爲不動的也。而此抽象時間僅因其性質之繼續的變化而爲流動的。若無此性質。豈不將單視爲變化之舞臺。而爲不同之環境乎。又此所謂自同時間者。單取其於種種具體的綿延之比較上易於爲功也。而吾儕所謂計算同時者。卽一綿延流

動用他之綿延流動以測之而認其爲便利也。最後則一要素的心理狀態之表現結着於若干之分析而想像其狀態爲自元來綿延的自我遊離者也。又此狀態因其既成爲單純圖式。則復歸其以前所持之具體的形相。故不得不限於使之再運動之地位矣。惟僅施行分析則全無斯舉之必要。而如上之輕輕看過一切矣。簡單言之。則分析常施於不動的。而直觀則直入綿延之中爲動性的也。直觀與分析之明確的界限卽在乎是。吾人之認爲實在的體驗的具體的者。卽在此變化性。而吾人認爲要素者亦卽在此不變的也。然要素而爲圖式單純化之重造。屢屢爲單一之符號。則因其爲對於流動的實在之着眼點。故任如何其於定義

上也不變。

然以此固定的圖式卽信爲可以再造實在者。實爲謬誤也。余請再重復申明曰。由直觀而之分析也可。由分析而達直觀也則不能。

因其爲變化性也。故可以附着於其所望之多數之順變 *Variation* 屬性 *Quality* 與變形 *Modification* 蓋是等之物皆由分析直觀所與之動性而得之。多數不動的着眼點以觀察者也。然是等之變形與變化。雖任如何一一并列之一一連續置之。決不能得近似元來變化性之物。蓋彼等乃要素而非部分。全然爲一別異之物也。

今請以同質而最近於變化之空間內之運動爲例而考察之。吾人於此運動之全延長上見有多數可能的停止之表象。乃更名

此等之停止爲動體之位置、或動體之通過點。但縱以若干無限數之位置決不能構成所謂運動者也。位置非運動之部分。而吾儕作爲運動觀之者。以其爲吾儕所取之着眼點不過僅作爲一種想像上之停止云耳。動體不存在於某點者也。若必欲精細言之。則爲動體通過某點也略可。蓋動之通過與不動之停止絕對不同者也。動非以不動爲基礎、而能成立者也。若動以不動爲基礎而能成立、則動與不動豈不爲一致而明明白白陷入一種矛盾之境乎。點異與部分。不存在於運動之內者也。又異於動體所處之位置。不存在於運動之下者也。故運動實不停止者也。假令以動體爲已停止而想像之。則必占領特定之地域。所謂運動之點恰與此假想的地域相同。不過爲吾儕所投出於運動之下而

作成者也。故彼等元來正當之稱呼。不曰位置。而曰想像。而曰情景。而曰精神之着眼點也。世豈有以着眼點而構成事實者乎。雖然吾人無論何時常就運動或表現運動之手段之時間以推理也。吾人因深印於心之謬見及視直觀與分析爲同價值之一種無理的性向。乃第一卽於全運動中區別以若干數之停止及點。且妄以此等停止或點卽爲運動之部分。及至悟其僅以是等之點之不能構成運動也。乃更插其他之點於其間。如是乃相信爲漸近於運動中所能含動性之物 *The essential mobility* 矣。雖然因彼之尙不能充分表示動性也。乃更進而以無限數增加之點代有限數之點矣。如是則吾人之思考力於點之上而添加無限之點以圖模寫動體真實不可分割之運動。而結局則其努力

終歸於徒勞也。雖用如是多數之方法。然因其不能充分行之也。故漸有次之見解。次之見解之謂何。則謂運動雖不能以點組織成之。而運動由一位置而推移於他一位置之一種曖昧神祕則固有之。所謂曖昧之一端。實由偏以不動較動爲明白。而停止先於 *To rest anterior to* 運動之一想像所生也。所謂神祕之一端。實由於欲結合停止以作運動之觀念所起者也。反對言之。則見運動爲根本。實在單以減却之而生一種遲緩或不動之感。故吾人非慣以運動作爲一種最單純最明白之物觀之不可也。人常以爲不動爲運動遲緩之極限而已。然此種極限恐不過爲思維的產物。於自然中決不能認爲實在者也。吾儕至此請以詩喻之。詩之意味固於構成詩之文字之形相中求之。且吾人信數其文字

增加之數。而結局得捉其不易捉得之詩之意味矣。然而若於一字一字之間以尋詩之意味之一部分。則知其無效。而上之計畫歸於失望也。惟於其一字與次之一字之間則所久求而不可得之神祕意味之部分之隱伏也。可以想像矣。余請再反覆言之曰。文字非爲詩之部分。不過僅爲其符號之要素而已。就運動而言之。則動體之位置非運動之部分。乃空間之點。而其空間則想像爲運動之支持層也。故此空間乃不動的空虛的僅存在於概念中者。決非可以知覺之者也。僅有符號之價值而已。若欲用符號以造一實在其可能乎。

然此種情形則符號巧合於吾人深固的思維之習慣。吾人所住之世界爲一不動之世界。乃於此不動以發見實用上之支持點。

終爲以此不動而力求一動之再造。其結果所得者乃不過真實運動之一倣造的質物。然此創造物於實際生活上則較實物之直觀尙爲有用。而於吾人之精神間所較之最爲有用之觀念言之。則爲視爲明亮觀念之一種不可抗的傾向。彼不動所以較動爲更明瞭。而想像停止之所以先於運動者。實亦基於此也。

如是而轉化運動之問題。自昔至今乃生出許多之難問矣。或則由空間而之運動。或則由軌道而之飛騰。或則由不動位置而進於動性。就此種種而組織成之。自此移彼之問題遂以起。然先於不動而存在者運動也。空間內之位置與空間內之變化 Displacement (地位之變化) 之間。並無部分與全體之關係。僅真實不可分解的對象有種種可能的關係而已。

此外尙有多數之問題由同一之謬見而生者也。前述之多數的不動點對於一動體之運動關係。與各種性質之概念對於一對象之性質的變化之關係相同也。是則分解一變化以作得種種概念而生固定。其由不安定之實在所見之結果與所謂思性某物。思惟之 *Thought* 之一語。按之普通意義乃對於流動的對象從一或一以上之不動着眼點所見之事也。一言以蔽之。則欲知如何而能利用此對象。且時時考問其有若何之狀態與否也。對於實在而欲得實用的認識之滿足者。則從未有如此種處理法之正當者也。認識限於以實用爲目的。故對象對於吾人所示之主要可能的態度與吾人對於對象所採之最良可能的態度。吾人執而一一並列之爲已足矣。既成概念因其如在停車場所顯之流

轉之道程。故恰適用於上之處理法。然以如斯之概念而欲其透入事物之內面的本性。以欲得不動的着眼點所造之方法適用之於流動的實在。乃實忘却形而上學之本質矣。若形而上學爲可能。則彼天然斜下之思惟作用之一種猛圖再昇的努力。卽一種內的精神膨脹以突入彼研究之對象之內。極苦而勞之努力也。卽不能由概念而進於實在。非由先捉得實在然後再降於概念之努力不爲功也。哲學者因努力以捕捉一切之實在。然而有時不能捕得之之事實亦甚多。正如兒童之以掌捕煙。煙去而掌中空空無物者同其趣也。由是而學派之各以他人不能捉得在逃之實在而相互非難之爭論。乃不絕於書矣。

然而形而上學若爲不必用直觀以研究之者。則直觀之對象爲

動之綿延。而綿延若爲心意之本質。則將幽閉哲學者於狹隘的。自己省察之範圍內。正如昏睡之牧人以守彼潺潺之逝川。而僅爲拱手傍觀自己生活之一種哲學矣。然如所言。則從余此書之開宗明義第一章起。均已全陷入一種謬誤矣。是則綿延之特有性。爲一種之誤解的。而形而上學的直觀所具之活動。殆皆爲狂暴之性質而誤認之者也。此僅依吾人所倡之方法而可以超越觀念論與實在論之二者。主張實在於吾儕上位及下位（有時謂其內在 Interior 於吾儕之中）之對象之存在。且謂是等對象之共存。實毫不感困難者也。而分析法則常能將齷集於大問題周圍之許多曖昧點漸次消散之。故亦常作爲一種直觀法看過。此書僅將下之各項闡明。若此諸點則請俟他書專論之也。吾

人所主張之直觀乃無數動作之一系列。而非單一之動作。且此等動作皆屬於同一之類而無疑者也。但各個動作屬於特異之種類仍爲應付一切差異程度之動作之多種形狀也。

直觀之性質

分析綿延時。換言之即分解綿延爲既成之概念時。分析及概念之本質對於一般之綿延必生兩個相反之見解。而吾人至後乃又因結合此兩個反對之見解以再得綿延。然此等處因其學說對於如何而至再爲結合。尙屬不可知。故其結合 *Composition* 也實爲一稍稍奇怪之物。總之此種結合任其如何可能。而因其程度之不同形相之雜異。欲一一而表示之。頗爲難能也。此結合與一切之奇跡相同。或全體存在或否者也。例如於其一方有其繼

起的意識狀態之多數性。而於其他方又有其結合多數狀態之統一性。則綿延謂其爲此統一性與多數性之綜合 *Synthesis* 也。亦無不可。然此種綜合誠爲一種不可思議之工作。於冥冥之中以行之。而不見其正體者也。請更反覆以申明之。則無論如何吾儕對於其色彩與程度仍茫茫然也。要之立足於上述之假定而得以存在者。僅爲唯一單獨之綿延而已。而吾儕之意識則通常於其內以行動之。更加精密言之。則以綿延運動於空間內之一種單純相作爲代表時間之運動以還原於諸概念時。於一方得軌道上僅可想望之多數點。於他方則將此多數之點更結合之以得抽象之統一。宛於串頸圈之珍珠之綫焉。卽令此抽象的多數性與抽象的統一性之綜合爲可能。仍不過一單調之物而已。

欲於其中發見色彩或程度也實不可得。如算術然雖能加算若干之數目。然而不能得實物之形色也。與此相反者即不分析綿延。換言之即不用概念以爲綜合也。最初吾儕由直觀之努力深入綿延之中以經驗某特定之緊張的感情。Determinatetension此所謂特定云者。非綿延之全體。而由無限可能之綿延所一一擇選者也。然使之還元於概念時。換言之即從兩個反對之觀察點自外面以觀之之時。則綿延常無何等之特性。而復歸於多數性與統一性之結合也。

以上所論之要旨請再加精密以表明之。若將綿延視爲多數之瞬息繫結於貫通如綫之統一上以觀之。則所擇取之綿延任其如何短促。而其瞬息之數仍爲無限者也。任如何想像瞬息與瞬

息爲相互接近。而在此等數學意味之諸點之間常得以推想有他多數數學意味之點。如是而其點可以增加至於無限也。是則從所謂多數性之一方面以觀之。綿延之結局不過爲瞬息之一縷飛塵。而因其瞬息皆爲刹那的。故不過仍爲不延續之多數瞬息而已。然結合此種瞬息之統一性者果爲何物乎。則此種統一性亦爲同一不能綿延之物。以綿延中之變化的部分與其真之綿延的部分皆在於多數性之側以假定之之故也。對於是種之統一性。吾人若愈加以精邃之研究則愈覺其爲與動體相對之一種不動的實體。而作爲一種無實在本質之時間視之也。因其爲動性的運動而缺乏生命本質。故必稱之爲永久且爲死之永久焉。就綿延問題上各種反對的學派之見解而深味之之時。則

彼等意見之所以歧異不出於重視上舉兩概念中之一而輕其一之一原因也。甲學派立足於多數性之上。彼等乃謂細究時間而分離之爲詳多之瞬息。且認之爲具體的實在。是則彼等實以顆粒粉碎之統一性視爲一種人爲的也。與之反對之乙學派則以綿延之統一性爲具體的實在。彼等實埋首於永久之中。而其所謂永久云者亦因其空虛故依然止於抽象之境。且又因其排除假定上反對概念之一種永久概念也。故其對於此永久如何爲無限多數之瞬息而得共存於自己之內也乃全屬茫然而不知矣。若從甲學派之假定。則世界固爲懸於空中之一世界。而此世界之各瞬息必每瞬息全終。然後其他之一瞬息再起。彼此之間毫無聯絡者也。從乙學派之假定乎。則以抽象的永久爲存

在於無限者也。然彼何故而不能止於自足之狀態乎。又如何而能使多數之物與自我以共存乎。不能了解也。要之於此兩種情形時。吾儕任取兩形而上學說之何一見解。皆不過從心理學之見地以觀之。而時間不能有何種之采色與何異同之程度。而爲兩個抽象概念（統一性與多數性）之混合物而已。此兩說皆以爲一切存在還滅於自己之中。單純綿延如一無底無岸之河流。並未具有特定之力。而單行其泛濫之流溢也。然真切言之。則尚非流也。因陷於論理之混亂與困難。僅能要求實在爲流。故亦謂之爲流已耳。故此等哲學而欲嚴密貫通其主張。非凝結此流動爲一大片之堅板（指統一性）或無數之結晶針（指多數性）不可也。爲大片之堅板乎。爲無限之結晶針乎。俱不之間。總

之務必視之爲一物而後已。而此物則必然關係於此觀察點之不動性者也。

但吾人若倚直觀之努力。最初卽置身於綿延之具體的流動內。則所發見之光景必爲全然不同且極新奇者矣。實則綿延之分歧爲多色多類。於倫理上實無確據之理由。謹嚴言之。吾人於自己之綿延以外。謂無他綿延之存在也。恰如謂橙色之外。無他之采色之存在焉。但若以意識爲在橙色之內。則橙色云者乃非外面的知覺。而與內面的同感一致者也。此時之意識自然卽感知此色之位於赤色與黃色之中間乎。曰非徒此也。尙能豫感其自赤而後至於黃之全分光鏡 Spectrum 之一連續的循環流動也。吾人之綿延的直觀正與此同其趣。純淨分析之於吾人也如據

空氣而不知其所措。直觀則異之。能使吾儕與此綿延之全連續相接觸。吾人於此綿延或自其上或自其下以追跡之。皆無不自得也。於此兩種情形中。皆能依努力強烈之次第以擴大吾儕至於無限制且使吾儕超越自己而無礙也。於下方以追跡綿延時。綿延乃漸次分散。其脈動較吾人之脈動且遙快。分割單純知覺使其性質成稀薄之分量。其極限也為純淨的同質與純淨的重覆。而吾人之所以稱為物質性者亦即此也。自上方以追躡綿延時。則益加緊張。益加收縮。而進於強烈之綿延。其極限也為永久。且非概念之永久。非死之永久。而為生之永久動之永久也。如此則吾人自己之綿延恰如光中之振動之存在也。物質性則能如綿延之集中。而生動之永久為全綿延之凝結也。直觀乃行動於

此極限之間。惟此等直觀之運動乃正爲形而上學之要件耳。

直觀哲學之基本元理

欲就以上所述直觀運動之種種階段而一一論及之固爲難能。然於此就其方法而與以概觀也亦無不可。因最初已試其應用。故卽就此方法爲原理之根據以簡單說明之、亦決不至全爲無用。今更進而舉命題之大部分於本書以證明之。希望吾儕處置他問題時加以完全之說明焉。

(一) 有實在焉。雖直接與吾人之精神然而爲外部的也。於此點也常識乃對於哲學者所稱之觀念論 Idealism 與實在論 Realism 而一併反對之似爲正當矣。

(二) 此等實在乃動性也。所存在者非既成物。乃將成之物。非自己。

已封鎖之狀態。乃正在變化之狀態也。故靜止 *Rest* 者固可謂爲表面上之事實。然更不如謂爲相對之事實之爲切。吾人自己之人格常流動者也。此流動人格所有之意識。乃導吾人入於實在之內部。而吾儕非以此實在爲標本。而表象其他之實在不可也。因之。則此生動狀態之方向。變化可稱之爲傾向。而一切之實在。亦莫不謂之爲傾向也。

(三) 因吾人之精神要求堅確之支點。故日常生活中之主要機能。常在於狀態及表象物象之處也。因吾人之精神亦可謂之瞬息的着眼點。故時常可見實在之不可分割的動性焉。感覺或觀念皆由是而生也。如是乃以不連續代連續。以固定性代動性。以表示變化與傾向之方向的固定點代變化中之傾向也。此種替代

乃爲常識語言實際生活中必不可缺者也。其詳請於後段論之。綜前所述觀之。則吾儕理智作用之自然傾向。一面則使凝固之知覺活動而他面則用固定之概念以進行也。理智以不動爲出發點。故以運動亦作爲不動之函數而理解表現之也。彼位於既成概念之內。故自內努力以捕捉流動之實在。正如以稀疏之網而掬流動之水。然非能獲得實在之內面的與形而上學的認識之方法。不過爲利用實在而已。何以言之。因一切之概念（卽一切之知覺亦無不如是）皆不過吾人之活動對於實在所提起之一實用問題 Practical question 耳。而實在對於此問題之答案亦正如商場交易上之唯否。然吾人則正因此而逸去實在之本質焉。

(四)因形而上學發生之二律背反 Antinomy 乃更陷入種種矛盾分歧爲種種反對的學派。釀成學說間不可調和之衝突等。皆爲其內在的難點。而推求此等難點之所由來。則皆由於吾儕對實在之一種無所用心的認識專以適用於普通實利爲目的之方法而起者也。吾儕偕動體以踐彼不動位置之上。動體能通過種種情形。而吾人則但能拱手留於不動之位置以觀其通過而已。不能置身於動體之內。遂有上之矛盾扞格反對等等困難發生焉。實在傾向 Tendency 動性也。而吾儕乃欲以認識與概念構成之。夫認識與概念之機能爲使實在成爲靜止者也。因之亦發生矛盾扞格反對著種之困難焉。故停頓 Stoppage 任有如何之多。吾儕決不能集合之以爲動也。反之吾儕若以動爲出發點。用減

退之方法。吾儕可以由思惟視動爲有多少之停頓者。換言之。卽固定之概念。固可依吾人之思惟自動的實在而得抽出之。然欲以概念之固定性再造實在之動性。則決無其方法也。惟獨斷論 Dogmatism 欲爲建造學說系統者。故常不審其不能而悍然爲之。但至後其計畫與努力卒歸於無用也。

(五)獨斷論以是必處於失敗運命之下矣。而以吾人之知力決不能達到絕對之懷疑論的觀念論的批評論的種種學說。亦不過以爲用概念之固定性決不能再造實在之動性而加以證明已耳。用凝固既成之概念固云不能再造生活之實在。然而捨此方法固不能謂以外卽毫無把握實在之他之方法也。故就吾人知識之相對性所提出之一切論證皆以一根本的謬見爲前提者。

也。換言之。卽此等之證論。其成立於謬誤之假定上。也。亦與彼等所特別攻擊之獨斷論同。此謬誤的假定之云何。卽以爲欲把捉流動的實在（彼等以固定概念構成之）則一切知識非由有固定輪廓之概念出發不可也。

（六）但吾儕之睿智誠可以循其反對之方法而進行。先投入於動的實在之中。以擇取其不斷之變遷的方法。約言之。卽用吾人所稱爲直覺之智的同感以捕捉之也。惟此爲一極困難之事。因吾人精神之自體先不能不有所殘害。其思惟活動之習慣方向亦不能不有所轉換而振轉其一切之範疇耳。夫惟如是。然後吾人乃能獲其流動之概念。亦惟於此等之流動概念中始能依實在所有之曲折蜿蜒而得事物之內的生命之流動。且惟如是。然後

能超越一切學派之論爭。以建設一進步之哲學。因其能脫離一切惹起難問之人爲的表現。然後能自然解決一切問題。故所謂哲學的思考者。轉換。思惟。作用。之。習慣。方面。者也。

(七) 此等方面的轉換。雖一刻尙不能以實行的態度出之。然吾儕苟得深究人類思想史時。則科學上所有之偉大功業與夫哲學上所有之永遠傳流物皆莫不賴此研究方法之轉換之賜。卽如人類精神上使用所最有力之極微解析之一研究法。亦實自此轉換而生出者也。近世數學之以流轉生出的代既成固定的。追蹤數量之生出。不從外面以把握運動。而自內面以把握運動。不取運動之終極的結果。而努力以捕捉變化的傾向也。一言以蔽之。卽努力以捕捉對象之輪廓之動的連續。雖謂爲動的連續。然

仍不過拘束於對象之輪廓之動的連續也。何以言之。以數學不過爲一物之數量之學已也。又近世堪爲驚嘆之應用亦不過基於某種符號之發明而已。雖如吾所論之直觀之發明之生源。而於其應用則僅能供符號之應用也。惟形而上學之目的則能防止以符號表直觀。且必防止以符號代直觀。而不斤斤於應用也。以其已解除實在利用之義務。故其探究之範圍可擴大無限。由是在科學失之於利用與嚴密一方者。乃可收之於包含與延長之一方也。雖然數學爲數量之學。故數學的處理法。僅實用於量者也。而此所謂量又實爲初生狀態之性質。換言之即謂分量爲性質之極限亦無不可。因是形而上學採用近代數學之產生的觀念。以適用於一切性質（即一般實在）之上也。亦誠爲當然。

是則形而上學決非如近世哲學之幻想而爲一普汎的數學者也。反之形而上學愈進而其所遇之對象乃愈不能脫離符號的繙譯。雖然形而上學之研究無論如何必以接觸實在之連續性與流動性中適用上所稟最大效果之方面爲其始也。形而上學之於近世數學之根本觀念也。恰如自己之姿容映於小鏡之中。其所映照雖較實物爲小。然而爲自己非常明亮之一映象也。則不謬。卽形而上學中數學的方法實自具體的實在所借來。當然仍循具體的實在之方向以行。不採數理的方法所向之方向也。亦昭昭然矣。由是觀之。吾儕以謙和果斷之態度構一定式曰。形而上學之目的在實行。其性質之微分與積分之演算也。

(八) 然吾人忽然而迷失此等目的。誤以其所用之科學方法爲其

所生之根源者何哉。則以此一度所獲得之直觀非發見一表現法適用法以自爲其表徵與應用不可故也。而此表現法與適用法必須極合吾人之思惟習慣。以固定概念爲必要之支持點。且供給此固定支持點於吾人者也。其普汎法之可謂爲精細與正確對於各個情境得擴張其適用至於無限者。實在於上之諸點中也。此種論理的進步之擴張與工作實能繼續發達亘數世紀之久。然創造此等方法之動作則僅能繼續於一瞬間。1. 科學所用之爲論理的器具者吾人往往誤以爲科學之本身。而吾儕之所以忘卻形而上的直觀爲一切發生之根源者。其原因亦在此也。

1. 此點乃本論文之別問題。請參看形而上學及論理學評

論 Reven de metaphysique et de morale 中羅尼亞 Le Ray 龐山

Vincent 魏博雅 Will bois 諸君有味之論說。

哲。學。者。及。科。學。者。徒。環。繞。科。學。的。智。識。Scientific knowledge 之。相。對。性。Relativity 左。右。者。全。因。其。遺。卻。直。觀。爲。一。切。本。源。之。故。使。用。既。存。觀。念。從。固。定。而。進。於。流。動。之。象。徵。的。智。識。爲。相。對。的。認。識。然。入。於。流。動。之。中。與。物。之。生。命。爲。一。致。之。直。觀。則。決。不。止。於。相。對。之。境。且。惟。此。直。觀。乃。能。達。絕。對。之。境。也。

於是科學與形而上學乃於直觀而結合矣。真正之直觀的哲學者必實現科學與形而上學所久已渴望之結合的統一者也。一方舉形而上學措之於實證科學之位置。即措之進步無限而不能完成的科學之位置。同時他方使實證科學以其真實研究之

範圍爲意識。常使研究之範圍較其所想象者加大。故直觀哲學者於形而上學之內輸入極多之科學。而於科學之中則尤輸入極多之形而上學者也。吾人對於種種實證科學跡其發達之歷史的過程。固可以得幾許之直觀。然此直觀之獲得。僅能由天才之靈感也。於此等直觀之間。吾人可以再建所謂連續者焉。

(九)關於根本認識事物之方法。實惟一而無二。此惟一之方法者何。卽無論何種科學皆有其根底於形而上學之中而爲古代哲學者所共同確信者也。彼等之謬誤實不在於彼等之確信。彼等謬誤之點惟在以變化僅爲不變之表示與展開。而以人性爲極自然之信仰所左右也。因有謬誤之信仰也。故以活動爲薄弱之冥想。以綿延爲永靜之虛妄的動的影像。且以靈魂爲由觀念而

剝落者也。自柏拉圖至柏羅提娜 Plotinus 之哲學，皆不過彼等所謂根本原理之進步而已。其原理之謂何，則以不動所有之實在性較動爲多。而由恆在至不恆在，其間所差僅逐次之一減少耳。噫，殊不知彼等所謂之根本原理，正爲真正之反對乎。所謂近世科學者，以動性爲獨立實在之日開始者也。而以動性爲獨立實在，則又始於介立呂 Galileo 氏之球體在斜平面上運動原理之發見。彼之原理謂球自上至下之運動，實爲其本身且實屬於其本身之性質也。其始亞里士多德 Aristotle 氏以爲用不動之高低的兩概念能說明運動之動性而深信之。至介立呂乃知此概念之不能求運動之原理。彼嘗置球於斜平面上而運動之。以爲球向下之運動，卽所以爲其自身。彼遂決然研究其本

來之性質。自此日始遂以產近世之科學焉。然如此之事實決非科學發展史上一孤立單獨者也。余深信科學上之種種大發見如創始新科學或變更實證科學等皆無不賴於與純粹綿延深底相接觸之測量也。實在所接觸者愈爲活動時。則其所以探測者愈深也。

吾人投測深之錘於海底而引上之。則有液體之一塊相伴而上。爲陽光所曝遂分離爲固形之砂粒。綿延的直觀之爲悟性之光所曝。卽刻成凝固分明不動之概念也。亦大類此焉。悟性之任務在以顯在的停止點或潛在的停止點表示物之實在之生動。且記取此等生動之出發點與到着點也。人之思惟限於人類之關係而已。若捕捉流過停止點各間隙之物則爲人類以上之事業。

矣。雖然哲學者不得不有超越人類制限與束縛之努力者也。科學家之所最注意者即賴以指示直觀之途徑之概念也。彼等所作爲符號考察的沉澱物之產物愈多。而其納一切科學於符號性也亦愈力。彼等愈信科學之象徵性乃愈欲實現之。使科學幾全成爲象徵的。於實證科學之內漸對於其自然的與人爲的之區別及直接直觀之材料與悟性環繞直觀所施之偉大差異乃一概抹殺之矣。由是承認一切認識之相對性的主張以生矣。因是形而上學乃亦漸迷惘於同一之途而僕僕其上矣。吾儕謂彼與科學革新家同運而興之形而上學革新家對於實在之動的連續性不能感知可乎。謂其能超然於吾儕所謂具體的綿延之外而不稍接觸之可乎。實則彼等之入於純粹綿延

之內較其所自信者遙多矣。而其中尤以較其所自言者爲多。彼等之學說蓋以其所體驗悟得之直觀爲中心。而建築於其中心周圍之建築物也。若得彼等所得直觀以共通連續性爲基礎而一一串結之。則於多數輻合線及分射線之外更發見一精密規定之思想感情之方向焉。是等潛在思想果爲何物乎。而余等當稱此感情爲何物乎。則不能不借用柏拉圖學派之語將其新理學的意味除去之。以觀念爲平易理解之某保證。以靈魂爲生命之不息而解釋之矣。故此暗伏的潮流突有使近代哲學將置靈魂於觀念之上之傾向。而近代哲學與近代科學實向古代思想之正反對方向以進行也。瞭然矣。

但近世哲學與近世科學同爲深奧的生命周圍之豐富的符號

所組織者。故科學以由分析而發達也。以符號爲必要。而形而上學則常有須擺脫符號之主要理由焉。而吾儕乃輒忘之矣。以爲形而上學之工作仍在悟性之固定分割與重造也。誠哉悟性固已於形而上學與科學不同的形相之下而行其任務矣。此點余欲於他處詳述之。故現僅止於於此而申述次之事項。即彼收拾固定要素之悟性能於物象之內或關係之內以探求固定性也。悟性動作於關係之概念上時爲科學的象徵主義。而動作於物象之概念上時爲形而上學的象徵主義。但於此二者任何一之內之排列。則全由悟性而來者也。因悟性信其爲獨立而自恃也。故寧甘受成績爲符號的人功排列之譏。而不認許其所負於實在之深邃的直觀之處也。若吾人如形而上學者與科學者所表

示之文字之解釋僅取彼等所自營之物的景象以觀之。則形而上學者之所爲不啻穿深入之隧道於實在之下。科學者之所營不啻架宏大之橋梁於實在之上。而事物之動的流動則悠悠乎經過二者之間。而絕無所觸焉。

康德哲學之批評

康德之批評哲學也。其主要方法。卽在徒恃文字以治形而上學與科學。且竭力推進形而上學與科學達於象徵主義之極端。如悟性之因急於要求自己之獨立與自足。乃亦自然而趨於同一之方向。極爲危險者也。康德方法以科學與哲學所聯於知的直觀 Intellectual Intuition 之線索上者也。吾人一觀察之。乃不難看出吾儕所謂科學者之完全爲相對的與吾人所謂哲學者之完

全爲人工的也。因其誇視悟性之獨立於科學哲學二者之間。故對於形而上學與哲學內面掣肘之知的直觀概排去之。因其排去知的直觀也。故整理關係之科學則僅存空虛形式之皮毛。而整理物象之形而上學亦不過爲內容之皮毛。故科學則不過於空架之內再構以空架。而形而上學不過於幻想之後更躡以幻想也。噫亦奇矣。

因彼之打擊科學與哲學者甚大。故二者今尙未能得完全之恢復也。惟吾人之精神則已能知科學爲完全相對的認識。而哲學爲完全虛空的思索矣。康德之批評以吾儕觀之。雖在今日似乎尙能應用於一切科學與形而上學。而實際則彼之批評僅特別適用於古代之哲學。適用於常所使用之形式。（此形式爲今代

學者自古代借來以表示其思想者。故亦依然一古代之哲學也。
一又自康德之批評以觀之。其形而上學之與吾人以物象之單一既成的體系。其科學之與吾人以關係之單一體系。蓋顯然不可反對者也。簡言之。即謂以柏拉圖派學說之觀念論或現於希拉神殿之建築的單純性 *Simplicity* 以表現自己之科學與形而上學。而吾人對之顯然不可反對者也。若必謂形而上學爲既成之概念所構成者。則吾人之巧排置先在觀念以組成形而上學。正如匠人之利用建築材料以造大廈矣。簡言之。即謂其爲吾人精神不斷的擴張以外之物。非超越吾人現在觀念或單純論理所必要之常新的努力。如是則形而上學乃與一切純粹悟性所產之物相同。而明明爲人工的矣。若科學全然爲一分析或概念

表現之事。而經驗僅明瞭觀念之徵驗以爲功。科學由透入各實在之特有運動之各多樣的直觀而出。不能尋其相互密着之關係。則科學實爲一巨大之數學。而舉實在之全體收入既成之網以爲一單一體系矣。夫如是則科學不過僅對於人類之悟性而存在。純然爲一相對之認識也。吾人苟注意讀純粹理性批判

The Critique of Pure Reason 一書。無論何人均能悟康德之科學爲

此種普汎的數學。 *Universal Mathematics* 其形而上學殆爲一種絲毫未有變更之柏拉圖說。而實則普汎數學之迷夢仍不過一柏拉圖說之遺物也。吾人若假定觀念爲不存於物而存於物之關係或法則中時。則普汎數學者正觀念之世界也。1 近代之哲學者多以此迷夢爲實在。康德亦夢此迷夢者也。不惟如此。彼且堅

信一切科學的認識爲普汎數學之一斷片。且爲其基石也。是以批判哲學之主要任務卽在置此數學之磁基。換言之。卽在決定何者爲智慧。何者爲對象。而俾一貫之數學以結合此二者也。若所有之可能的經驗能確入吾儕悟性之堅硬既成的範疇內時。〔舍吾儕假定一豫定調和說之外〕吾人悟性之自身能構成自然。恰如自然之映影於鏡而復現於悟性之內也。如是科學因其有效性全拘限於其相對性局部之內。故能獲其可能性。而形而上學則因其徒徜徉於事物之幻象間而不能如科學之就關係以力事概念的整秩。故形而上學含有不可能性也。略言之。一純粹理性批判。一全體之大綱。卽在建設彼柏拉頓派之學說。謂以觀念爲物者爲不正當。以觀念爲關係者爲正當。而此既成。

概。念。一。度。自。上。而。向。下。引。之。實。如。柏。拉。圖。之。所。主。張。爲。思。惟。與。自。然。之。共。通。基。本。也。但。純。粹。理。性。批。判。之。全。體。仍。成。立。於。使。吾。人。之。智。慧。柏。拉。圖。化。之。一。假。定。上。換。言。之。卽。將。一。切。可。能。的。經。驗。注。入。於。先。在。的。形。式 *Preexisting Moulds* 外。無。他。也。

1. 此題請參看一八九四年彭德之哲學研究第九卷 *Wun-*
dt's Philosophische studien, Vol. IX 1894 中所載拉都呂
士姑姆托羅 *Radulescu-Motru* 所著之康德自然因果說
之發達論 *Zur entwicklung von kant's Theorie der Natur-*
causalität 一文甚饒趣味也。

此問題之全部皆根據其上也。若科學的認識果如康德之所主
張。則必如亞理士多德之信自然之內僅一預造且預定之惟一

單純科學矣。科學上之發見不過僅追躡內在於物之一論理的已畫成之線。以點逐漸解明之。正如吾人於紀念日之晚將所有繞屋宇而列成環形之煤氣燈以一一燃之也。（按此乃舉西俗以爲例。）又形而上學的認識若亦如康德之所思想者。則其對於一切大問題不過表示二反對態度（定立反定立之二律背反）同爲可能而已。卽形而上學說者自遠古以來於解決潛在所圖示二反對之間常施以暫有之人爲的決定也。由是觀之。形而上學者固由二律背反而生。因二律背反而死者也。然察之實際。則近世科學非單示此簡單如線之單純性。而近世形而上學亦決非單示如此全然不可解決之反對者也。

近世之科學非單一者也。亦非單純者也。惟成立於窮極而明瞭

之觀念，則吾之所敢承認者也。但此等概念非開始即爲明瞭者。由吾儕之使用而漸次明瞭者也。其明瞭性 *Clearness* 之大部分因適用觀念於事實由觀念之反照而得光者也。蓋以一概念爲明瞭云者，其結局執以前所使用之有利事實之既定確實性表示之之外無他也。最初此等觀念多不能明瞭表出之。而科學上既承認之觀念與此不明瞭之觀念結合爲困難。而常近於不合理之域焉。故是等科學研究之再進的方法非以嚴正規律組合此相互密合之豫定的概念爲事者也。真實且富裕之觀念乃密切接觸諸實在之流之接觸點。而此等實在之流則固不必一一集中於同一之點。因此等接觸點於其所共處之概念中常相互磨去其稜角。故能一一圓整適合而穩定也。

換一方面言之。近世形而上學固非全不可和解而反對。至於若是之甚者也。惟同一時間同一情形中若對於此二律反背之定立與反定立全無認受之方法。斯至於如是之不相容矣。但哲學之成立明明在取自外面所批評之定立與反定立兩反對的見解之實在而依直觀之努力以直入其中者也。若吾儕前未曾見灰之爲物也。則何者爲白。何者爲黑。斷不能有精密之想像。及吾儕一旦目擊色中之何者爲灰也。斯了解黑白兩着眼也。易易矣。康德批評哲學說執一切思想而拘束之。惟奠基於直觀之學說。則常因其直觀的程度之如何而脫却康德批判說之樊籠。吾儕苟欲擯去一切爲定立所拘束之板滯的枯死的形而上學。則此等學說實構成形而上學之全體。且惟此等學說乃能生活於

哲學者之胸中。學派間之差異。一汎言之。毋寧謂爲環集於數大思想家之周圍而信奉其主義者之差異。一至顯著者也。但吾儕試一研究彼各大思想家自身間之差異何若。窮探諸學說差異的奧底。蓋在共同之處焉。重複言之。即彼此之間有單簡明瞭之共通點也。吾儕常於洋面執測深錘投下。再屢屢舉起而視之時。雖其附帶之物質每次不同。而深淺之度亦因之以異。要之每次彼皆直觸乎大洋之底。則同可感知者也。學說間之共通點亦正如與測深錘同之也。彼等所謂某主義某主義之信奉者正如就此錘出水時所附着之物質而研究之。不知乎分析之機能恰存在於其間也。此等大思想家。常將其所得者如其所能以列爲圖式且進展之。一一譯成抽象的觀念。於某種情形時彼等所爲亦

常常如彼等主義之信奉者之不明所以也。惟所以使此分析出發。且隱伏於分析之間。常有一種異於分析能力之特別能力的單純動作焉。此單純動作之謂何。吾儕倚其正當之定義。可以呼之爲直觀也。

結論

現值吾文之結論矣。請一申論此等能力之并未帶有何等神祕的意味焉。吾儕無論何人均有練習此能力達於某某程度之機會也。試以文學的著作例之。凡有文學的創作者。皆能了然者也。吾儕之爲一文也。開始對於其主題。經長久之時間以研究之。其次再將所需用之材料搜集之。更其次乃着手將所搜得材料之要點一一類誌之。然而經如許之經營。猶不能構成彼文學的著

作也。吾儕欲完成此著作。尙有一種最主要的需要。此需要之謂何。卽直接突入題目之中心。盡力之所至以探得一衝動力。何謂衝動力乎。卽使吾儕逐其後不知不覺以自由創作之一種常覺爲極艱苦的努力也。吾儕一度獲得此種衝動力時。常能使吾人之心意向所搜集材料細目分配之途以出發。而此種衝動力常自進展分析爲無限之條目焉。愈進而探之。則所發現之條目也愈多。吾儕決不能表明其數量之爲幾何也。吾儕常覺此衝動力似隱映於吾人之後也者。及突然反身試捕捉之。則其去也飄然。蓋彼非物實一運動之方向也。雖彼之擴大性爲無限。而其自身之簡單則又極爲有限者也。所謂形而上學的直觀似與此同類者也。文學作品中之文書誌要等之爲物。實與實證科學所搜

集之觀察點與實驗相當。蓋吾儕非對於實在之外面的表現有爛熟之知解。決不能由實在以得一直觀。——換言之。即吾儕不能與實在之深奧的部分以知的同感也。——所謂爛熟的知解者。非單謂同化最重要事實之問題也。實集多數之事實而將其全體融解之。且於此融解 Fusion 之中。可將觀測者所無意插入觀測中之一切預想的早熟的觀念中和之。如是而行則惟既知事實之粗質性能表現於視覺界中。吾儕前所使用之例。雖令其如何簡單且特別簡便。自我與自我直相接觸。而此等直觀之努力。要求之於集多數心理學的分析而加以綜合比綜之人。則決不能者也。近代哲學界中之思想家泰半與其時代之科學的知識同化者也。自前世紀之後半以至於今日。形而上學之內容逐漸

被侵蝕矣。推其主要原因。則近來哲學者與實證科學接觸而專
傾於科學之一方也。雖形而上學的直觀固僅能由物質的知識
方能獲得。然而形而上學的直觀與該知識之概要與總和則大
有別也。余請再反覆申明之。自動的衝動所異於動體通過之途
徑者。正如鐘內法條之緊張性異於鐘擺之可見的運動。以此意
味觀之。形而上學與事實之普遍化。固無何共通點之可言者也。
雖然吾儕可下其定義謂之爲積分的經驗也可。

尚志學會叢書
形而上學序論

此書有作者作權翻印必究



中華民國十九年七月初版

每冊定價大洋叁角
外埠酌加運費匯費

原著者 法國柏格森

譯述者 楊正宇

發行兼
印刷者 上海寶山路
商務印書館

發行所 上海及各埠
商務印書館

Shang Chih Shue Wei Series
INTRODUCTION TO METAPHYSICS

By

H. BERGSON

Translated by

YANG CHEN YU

1st ed., July, 1921

4th ed., May, 1930

Price: \$0.30, postage extra

THE COMMERCIAL PRESS, LTD., SHANGHAI

All Rights Reserved