

形而上学导言

[法] 柏格森 著

刘放桐 译



商 务 印 书 馆



国防大学 2 072 6955 1

形而上学导言

〔法〕柏格森著
刘放桐译

商务印书馆

1963年·北京

本书是根据 T. E. 休尔麦(Hulme)的由著者审订过的英译本转译

AN INTRODUCTION TO METAPHYSICS

by *Henri Bergson*

Member of the Institute

Professor at the Collège de France

Authorized Translation

by

T. E. Hulme

内 容 提 要

法国唯心主义哲学家昂利·柏格森(Henri Bergson 1859—1941)是现代资产阶级哲学中的反理性主义思潮的重要代表。《形而上学导言》一书正是他的反科学、反理性主义思想的集中表现。柏格森一方面对实在作唯心主义的、相对主义的解释，把它说成是没有任何相对的静止和稳定的绝对的运动变化本身，也就是不可解说生命之流、“绵延”等等；另一方面对于人类的理智认识的形式和方法作完全形而上学的解释，把它说成是没有包含任何活动性的绝对静止和僵固的东西。在本书中，柏格森强调他所谓的“直觉方法”，把它和理智的方法对立起来。他认为，只有运用直觉方法，才能“达到绝对的领域”，才能“把握事物的生命的真实的运动”。

译者在书前写有批判柏格森哲学的序言一篇，可供读者参考。

解放前，我馆出过杨正宇译的文言本。书名为《形而上学序论》。

形而上学导言

[法] 柏格森著 刘放桐译

商务印书馆出版

北京复兴门外翠微路

(北京市书刊出版业营业许可证出字第 107 号)

中国人民大学印刷厂印装

<KZ>统一书号：2017·104

1963年5月初版

开本 850×1168 1/32

1963年5月北京第1次印刷

字数 37千字

印张 1 13/16

印数 1—2,000册

定价 (10) 0.30元

60684/10

中譯本序言：关于柏格森的反理性主义和直觉主义

法国唯心主义哲学家昂利·柏格森 (Henri Bergson 1859—1941) 是现代资产阶级哲学中反理性主义思潮的重要代表。他继叔本华、尼采等人之后，进一步发展了反理性主义，并对与反理性主义密切相关的直觉主义作了更为完备的论证，从而使这种哲学更加反动、更加神秘主义化，更加适应帝国主义时代的腐朽的、没落的资产阶级的需要，也更加与作为无产阶级的革命世界观的马克思主义哲学针锋相对。他的这本《形而上学导言》就是比较集中地阐述他的这种哲学的著作。关于这本小册子的发表以及它在柏格森的哲学著作中的地位，英译者 T·E·休尔麦在他的序言中作了一些叙述，可供参考。下面我们对柏格森所宣扬的反理性主义和直觉主义作一些评介。

* * *

一般说来，反理性主义、直觉主义是现代资产阶级哲学各流派在认识论上的一个重要的共同特征，它反映帝国主义时代的资产阶级对于现实世界的发展规律的恐惧，以及对于使人们得以正确地认识这些规律的科学唯物主义的认识论的敌视。但是，与其他资产阶级哲学流派相比，柏格森的哲学在这方面显得特别突出。柏格森公开否认人类的理智(理性)有认识世界的能力，否认人们以理智的形式(感觉、概念等等)和理智的方法(分析、综合、抽象、概括、演绎、归纳等等)所表现和获得的知识具有实在的、客观真理

的意义。柏格森在论证他的这种反理性主义的观点的时候，主要是借助于这样一个诡辩：一方面对实在作唯心主义的、相对主义的解释，把它說成是沒有任何相对的静止和稳定的绝对的运动变化本身，也就是不可解说生命之流；另一方面对于人类的理智认识的形式和方法作完全形而上学的解释，把它们說成是沒有任何活动性的绝对静止和僵固的东西。从而证明理智不能认识实在。

柏格森是如何玩弄这个诡辩的？下面我们具体地来分析一下。

同所有现代资产阶级唯心主义哲学一样，柏格森不敢面对客观的物质世界，他否认物质世界具有实在的意义。那末，实在的东西是什么呢？柏格森的回答基本上同他的思想先驱者叔本华、尼采等人一样，认为它是某种自由的创造意志，非理性的心理体验、生命之流，他也经常用“绵延”、“真正的时间”、“超意识”等概念来称呼它。所有这些名称在柏格森那里实际上都是同义语。这里我们需要指出的是：柏格森关于创造意志、心理体验、生命之流的解释是对于生物学和心理学的歪曲，它们与唯物主义的生物学和心理学对于生命现象、心理现象的解释完全是背道而驰的。他所谓生命不是指现实的生命，不是物质世界发展的产物，而是一种神秘的、处于现实世界之外的力量，他所谓心理体验、意志等也不是现实的心理过程的产物，不是现实的意识现象，它们并不依赖于人的大脑，不是大脑所产生的。^① 柏格森正是把这种处于现实世界以外的生命之流，心理体验、创造意志看作是最真实的存在。宇宙间的一切存在，无论是有机物或无机物、无论是具有生命的东西或无生命的東西，都是由它们所派生的。现实世界的事物的不同只是因

① 参看柏格森：《创造进化论》，1928年纽约英文版，第262頁！

为它們所由以派生的方式的不同。例如，现实的生命现象出于生命之流的自然的运动，而物质事物则出于这一运动的退化，或者说它們是出于生命之流的“逆轉”、“墜落”。^①

柏格森关于生命之流等的解释，有一个重要特点，那就是：他不直接把它看作是某种精神实体，而把它看作是絕對的运动变化本身。在柏格森看来，实在的东西不是現成的事物或状态，而是創造这些事物和状态的活动本身，換句話說，它不是实体性的存在，而只是一种傾向，一种活动性、可变性。关于这种思想，他在《形而上学导言》中曾作了一个如下的总结式的論述：“……实在就是可动性，沒有已造成的事物，只有正在創造的事物；沒有自我保持的状态，只有正在变化的状态……如果我們同意把傾向看作是一种开始的方向的变化，那一切实在就是傾向。”（本书第29頁）。同样的思想在他的《創造进化論》中也有具体的論述。例如他在这里声称：“事物和状态只不过是我們的心灵所采取的一种变的观点，事物是不存在的，存在的只有动作。”^② 当他談到宇宙間的一切事物均来源于他所說的那个唯一的实在的时候，他以为这好比火炮的火花由一个中心发散出来一样，但是他說，“我絕不把这个中心看作是一件事物，而是看作連續的发射。”^③ 柏格森的这种思想实际上就是把运动变化与运动变化者即物质分割开来，設想沒有运动变化者的运动变化，即沒有物质的运动变化的存在，从而就是以这种运动变化来排斥物质的存在。这种观点与以能量来代替物质的唯能論是一丘之貉。它們都是与唯物主义的观点針鋒相对的。不过，与唯能論者相比，柏格森的观点更加带有反理性主义和相对主

① 參見《創造进化論》，第206, 239, 245, 249諸頁。

② 《創造进化論》，第249—250頁。

③ 同上书，第248頁。

义的倾向。他的这种观点是从属他的反理性主义的体系的。

为了论证自己的反理性主义，柏格森不只是把实在归结为他当作生命之流、创造意志等的运动变化，而且对于运动变化本身作了极端相对主义的解释。在柏格森看来，运动和静止、变化和稳定是绝对相排斥的。作为实在的东西的运动变化不可能包含有任何的相对的静止和稳定。静止和稳定只可能是人的心灵的一种假设，实际上根本不可能存在。他声称：“最清楚、最单纯的东西就是运动，而不动性只是运动的弛缓和极限，是大概只能在思想中达到而永远不能在自然中达到的界限。”（本书第23页）柏格森强调运动变化的不可分割性（不间断性），却又抹煞了它们的可分割性（间断性），这点，我们在他的《形而上学导言》的许多地方都可以看到。他的这种观点，实际上是歪曲了运动和变化的本质。列宁曾经指出，“运动是时间和空间的本质。表达这个本质的基本概念有两个，（无限的）不间断性……和‘点截性’（=不间断性的否定，即间断性）。运动是（时间和空间的）不间断性与（时间和空间的）间断性的统一。运动是矛盾，是矛盾的统一。”^① 柏格森的观点显然恰与此相反，他抹煞了运动是矛盾，是矛盾的统一。从而，尽管他强调运动，实际上却一点也不了解辩证的运动。

既然运动变化被看作是排斥任何相对的静止和稳定的，那它们显然就不服从任何必然性和规律性了。事实上，在柏格森那里，运动变化的王国（也就是生命之流、绵延的王国）完全是一个偶然的王国。要想对它作任何确定的说明，都只能是白费力气。在这里，一切都是不可捉摸的、不可界说的。柏格森用如下的比喻说明了他的这种相对主义的思想：包含了一切事物的独特的绵延（即运

① 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1960年版，第283页。

动、实在)“是一条无底的、无岸的河流,它不借任何可以标出的力量而流向一个不能界说的方向,即使如此,我們也只能称它为一条河流,而这条河流只是流动。”(本书第28頁)

与对实在作唯心主义的,相对主义的解释同时,柏格森对于人类的理智认识的形式和方法作了极端形而上学的歪曲。这主要表现在他把一切理智认识的形式,都看作是绝对僵固的、静止不变的,把一切理智认识的方法都看作是从绝对僵固的、静止不变的观点来认识事物的方法。他以为在它們之中,都不包含任何活动性、可变性的原则。在他看来,理智的根本特点,就是以静止代替运动、以绝对的间断性(可分割性)来代替绝对的连续性(不可分割性)、以外在的东西来代替内在的东西、以相对的东西来代替绝对的东西。例如他在本书中就宣称:“按照我們的理智的自然傾向,它一方面借僵固的知覺来进行活动,另一方面,又借稳定的概念来进行活动。它从不动的东西出发,把运动只感知和表达为一种不动性的函項。”(本书第30頁)在《創造進化論》中他对同样的思想曾作了更为具体的論述,在那里,他对演繹、归納、分析、綜合、抽象、概括等理性认识的方法,都逐一作了形而上学的歪曲,硬說它們的出发点,都是绝对的静止和僵固。柏格森的这种观点,与馬克思主义哲学关于人类理智的认识的形式和方法的观点是針鋒相对的。馬克思主义哲学肯定这些认识的形式和方法都有静止的、稳定的一方面,但是它同时又肯定“辯证法是人类的全部认识所固有的”^①例如,“人的概念并不是不动的,而是永恒运动的,相互轉化的,往返流动的”^②。

从上面的評介中可以看出,柏格森实际上立于形而上学的两

① 列宁:《哲学笔记》,人民出版社1960年版,第410頁。

② 同上,第277頁。

个极端：他一方面硬說实在就是沒有任何相对的靜止和稳定的运动变化本身，也就是不可捉摸、不可界說的生命之流；另一方面又断言理智的形式和方法是絕對的靜止和僵固，不包含任何活动性。他也正是从这两个极端出发来論证他的反理性主义的。按照柏格森的意见，理智和生命，靜止和运动，是絕對不相容的，絕對不能設想用作为不动的东西的理智，来认识作为絕對的运动变化的生命之流（即实在）。在人們的概念、判断中，不能包含有真实地反映实在的要素。感觉、知觉、概念等等，都不过是一些人为的符号，它們根本就不能提供关于实在的东西的真实形象，“它們所提供給我們的，不过是这种实在的阴影而已！”（本书第8、9頁）柏格森竭力企图把人类理性的知识說成是只具有純粹的相对的，外在意义，似乎它們与事物的內在的、絕對的东西是格格不入的。在本书中，他一开始就声称理性认识的方法（即他所謂分析方法）“意味着我們迂迴于对象的外围”，“停留在相对的領域”（本书第1頁）。从这种观点出发，他还对于科学进行了露骨的、疯狂的攻击。在他看来，既然科学是人类用理智的方法建立起来的，既然科学知识是用理智的概念来表现的，那末它們就不能具有任何实在的即客观真理的意义，他以为，任何科学知识都不过是一种可以任意虛构出来的符号的結合，它們都是人們为了行动的方便而作出的一种假定。它們只有使用价值，沒有真理的价值。因此他以为，科学认识的目的“不是为了获得关于实在的內在的和形而上学的知识，而純粹是为了使用实在”（本书第30頁）。柏格森的这种观点，与另一个現代资产阶级哲学流派——实用主义的观点，几乎是完全一致的。

我們上面已经指出，柏格森对于他的反理性主义的論证，是从两个极端的形而上学前提出发的。这里还需要指出一点：柏格森所謂靜止的东西不能认识运动的东西这一論证，也是詭辯論的。

唯物辩证法以为，只要承认实在的绝对的运动变化中有相对的静止和稳定，只要承认人类的理智的认识形式（如概念）的静止和稳定中包含了运动和变化的内容，那末，我们完全可以、而且只能用这种静止的、稳定的东西来认识运动变化的东西。列宁指出：“如果不把不间断的东西割断，不使活生生的东西简单化、粗糙化，不加以割碎，不使之僵化，那末我们就不能想像、表达、测量、描述运动。思维对运动的描述总是粗糙化、僵化。不仅思维是这样，而且感觉也是这样；不仅对运动是这样，而且对任何概念也都是这样。这里也有辩证法的本质。”^① 显而易见，柏格森的观点，正是违背了这种辩证法的本质。

反对理智、反对科学，以为理智不能认识实在，以为科学没有实在的意义而只能有使用的意义，这几乎是现代资产阶级哲学的共同主张，这种主张与它们之为宗教神秘主义作论证是分不开的。柏格森的哲学也正是如此。他的反理性主义，与他的神秘主义的直觉主义，是互相呼应的。下面我们简单地来谈一下他的直觉主义。

什么是柏格森所说的直觉呢？简单说来，这是一种超乎人类的理智、也超乎整个世界的认识。直觉的过程既不经过感性认识、理性认识、实践等环节，直觉的主体和对象也不是现实的人和现实的对象，直觉的结果也不是对于外部世界的真实反映。无论从哪一方面说，直觉都是一种不可捉摸的、神秘的东西。这种直觉方法也就是他所谓的真正的形而上学方法或者说哲学方法。

柏格森的直觉主义在他的《形而上学导言》中有集中的论述。在这里，他一开始就把他所谓直觉方法与理智的方法对立起来。认为它不停留于相对的领域，而“达到了绝对的领域”（本书第1

^① 列宁：《哲学笔记》，人民出版社1960年版，第285页。

頁)。所謂絕對的領域，也就是運動變化、綿延、生命之流，即實在的領域。達到絕對領域，也就是進入運動變化、綿延、生命之流之內。他說，在直覺中，“我將不再從我所處的外部來了解運動，而是從運動所在的地方、從內部事實上就是從運動本身之中來了解運動”（本書第1,2頁）。“我們的綿延只有在直覺中，才能夠直接地顯示給我們。”（本書第10頁）在直覺中，“能夠朝向事物的內在生命的真實的運動”（本書第31頁）。

這種直覺是怎樣發生的呢？直覺的條件是什麼呢？

首先，他以為為了進行直覺，就需要一種意志的努力，必須使人的心靈“違背自身，必須一反它平常在思想時所習慣的方向”（本書第31頁），也就是說，必須超出現實的认识之外，必須把直覺當作是一種超乎現實的认识過程、現實的人與現實的對象的東西。也正是在這種意義上，他聲稱：“哲學（按：指以直覺為基礎的哲學）只能是超越於人類條件的努力”（本書第34頁）。顯然，這種超乎現實的努力只能是一種神秘主義的努力。

其次，為了進行直覺，就必須擺脫任何功利的、實用的觀點。我們只能為直覺而直覺，不能期望通過直覺认识來指導我們的行動。如果抱有指導行動的目的，那直覺就會“退化”到理智的认识。他在《創造進化論》中的如下一段話就非常露骨地表述了他的這種思想：“哲學的職責必是擺脫那種完全是理智的東西的形式和習慣，必是積極地研究和考察活的東西，而不顧及實際的使用，它的特殊對象就是明思慎辨……”^①這就是說，為了進行直覺，對於直覺本身以外的一切都必須無動於衷，必須把自己龜縮到那個神秘的自我的綿延中去。

從柏格森所提出的進行直覺的條件，我們可以很清楚地看出

① 《創造進化論》，第196頁。

他的直覺的神秘主義性質。事實上，柏格森的直覺的境界，完全是一種神秘的境界。他說：“所謂直覺，就是一種理智的交融，這種交融使人們自己置身于對象之內，以便與其中獨特的、從而是無法表達的東西相符合”（本書第3、4頁）。因此，所謂直覺，不僅不是指對事物的認識，甚至也談不到是一種認識，它不過是指與所謂不可表達的東西，即綿延、生命之流的一種符合。而所謂綿延、生命之流，在柏格森那里，實際上是他所主張的那種上帝（上帝不是作為存在的最高實體，而是作為一種最高的創造活動）的同義語。因此，處於直覺的境界也就是處於與上帝融而為一的神秘境界。

由反理性主義、直覺主義而達到神秘主義，這就是柏格森哲學的歸宿。這種歸宿，是他的哲學的腐朽和反動的表現。而這種表現，也正是他所代表的帝國主義的資產階級的腐朽和反動的表現。唯其如此，他的這種哲學也深得帝國主義的資產階級的歡迎。在20世紀初，柏格森哲學在資產階級哲學界中曾轟動一時，以致出現了所謂“柏格森狂”，它影響到包括文學藝術在內的整個資產階級的精神文化；對於許多其他資產階級哲學流派，例如實用主義、存在主義等，曾發生過相當大的影響；以愛德華·勒·盧阿（1870—1954）為代表的天主教現代派理論家，更把柏格森看作是自己的戰友；柏格森的反動哲學甚至也影響到工人運動，20世紀初在法、意等國工人運動中發生過極有害的影響的無政府工團主義，就曾用柏格森的哲學來當作他們反對馬克思主義的思想武器。柏格森的哲學這股逆流也曾波及到舊中國，早在“五四”時代，它就和實用主義、馬赫主義一樣同為中國封建買辦勢力和資產階級右翼用來反對當時開始得到傳播的馬克思主義。以後的中國資產階級哲學也深受柏格森的影響。因此，對於柏格森哲學進行徹底的批判，是我們在與現代資產階級哲學流派作鬥爭中的重要方面之一。

* * *

以上我們对柏格森的反理性主义、直觉主义作了一些述評，这个述評并不是对柏格森哲学的全面的述評，其中可能有不恰当的地方。如果它能為讀者研究和批判柏格森的哲学提供一点线索，它的目的就达到了。

这个譯本是根据休尔麦(T. E. Hulme)的英譯本轉譯的。我在翻譯过程中得到了复旦大学哲学系全增嘏教授的指导，并曾請他根据英譯本并参照1959年法兰西大学出版社出版的《柏格森著作集》中的法文原文校訂过譯文，商务印书館編輯部对于譯文的錯誤和不当之处也提了許多有益的修改意見，在此一并表示感謝。但是，由于我对柏格森哲学了解肤浅，中英文的水平又都很低，譯文中可能还有許多錯誤不当之处，敬請讀者指正。

譯者

1962年11月9日

英譯者序言

这篇著名的論文最初发表在1903年1月的《形而上学与道德評論》上。它的問世晚于《時間与自由意志》和《物质与記憶》而先于《創造进化論》。它包含了在前两部著作中提出的思想，同时又預示了后来在后一部著作中所發揮的某些思想。

这篇論文虽然决不能看作是这些长篇著作的一个提要，却也可当作它們的一篇最好的导言。爱德华·勒·卢阿先生在他新近出版的一本关于柏格森先生的哲学的书中，曾談到“这篇构成这些著作本身的最好的序言非常富有启发性的研究”。

无論如何，它的重要性比一篇單純的导言要大得多。因为，关于直觉一詞究竟指的是什么，柏格森先生在这篇論文中所解释的比在他的其他著作中要充分得多、詳尽得多。在这里，对直觉方法作了專門的論述，而不是像在他的著作的其他地方那样只在将这种方法运用于特殊問題时偶尔談到。由于这个原因，凡想全面闡述柏格森先生的哲学的人，都要詳尽地引证这篇論文；也正是由于这个原因，为了談得上对这篇論文的作者的論点有充分的理解，这篇論文是不可不讀的。这篇論文已翻譯成德文、意大利文、匈牙利文、波兰文、瑞典文，俄譯本新近也已問世，但是法文原本現在已絕版了。

这个譯本有一个最大的优点，那就是它的校样曾经过了作者的审訂。

T. E. 休尔麦于剑桥圣約翰学院

形而上学导言

将各种关于形而上学的定义以及各种关于绝对的不同概念加以比较就可发现，哲学家们尽管有着明显的分歧，却都同意把两种根本不同的认识方法区别开来。第一种方法意味着我们迂迴于对象的外围，第二种方法意味着我们进入对象的内部。前者决定于我们所处的观察点以及我们用以表达自身的符号，后者既不决定于某一观察点，也不依赖于任何符号。第一种认识可以说停留于相对的领域，第二种认识如果可以获得的话，那就达到了绝对的领域。

以空间中某一对象的运动为例来说吧！由于我在观察对象的运动时所处的观察点或动或静的不同，我对于运动的知觉也不同。由于我使之相联的参考系的轴线的构成或者参考系的原点的不同，也就是由于我在说明它时所使用的符号不同，我对它的表达就会不同。基于这二重理由，我把这种运动叫作相对的运动，因为无论在前一种情况下或者后一种情况下，我都处于对象本身之外。但是，当我谈到绝对的运动时，我就是把一种内在的东西，即所谓精神状态，归属于运动着的物体，同时，我还暗示我与这种状态相交融，我通过想像的努力而把自己插入它们之内。这样一来，按照对象是运动的或者静止的不同，按照对象采取了这一种或那一种运动的不同，我们体验到的东西也就不同。而如果我置身于对象本身之内，那我所体验到的就不依赖于我观察对象可能采取的观察点；同时，由于我为了掌握原本的东西而排除了一切复制的东西，我所体验到的也不依赖于我可以用来说明运动的符号。简单地說，我

将不再从我所处的外部来了解运动，而是从运动所在的地方、从内部，事实上就是从运动本身之中来了解运动。我将把握绝对的东西。

再以我在小说中得知他的活动事迹的人物来说吧！作家可以给他的主人翁的性格加上各种各样的特征，可以任其所好地描绘主人翁的言行举止。但是，如果我有一刹那能使自己与主人翁本身同一起来，我就会体验到一种单纯而不可分割的感受，这种感受是与作家的上述这一切描绘不等值的。对我来说，人物的言行举止之出自这种不可分割的感受，犹如涓涓不息的泉头。它们不再是偶性，这种偶性加于我对人物的业已形成的观念之上，并使这个观念不断丰富，然而却永远不会使它完满。这个人物是我一下子整个地把握到的。对我来说，体现他的成百上千的偶性不是加于这个观念之上，从而使这个观念丰富，恰恰相反，它们脱离了观念，然而这并不会穷尽这个观念的本质或者使本质贫乏化。我所知道的关于人物的一切，给我提供了我能观察他的许多观察点。描绘他的那一切特征，都是一些在不同程度上象征性地表达他的符号，而这些特征之使他能为我所知，仅仅是由于将它们与我已知的人和物作许多比较。因此，符号和观察点将我置于他之外，它们所给予我的只是他与其他人物共同的东西，而不是属于他、并且仅仅属于他的东西。至于那真正是他自身的东西，那构成他的本质的东西，由于按其定义来说是内在的，因此不能从外部感知到；同时，因为它们不能与任何其他东西相通约，它们也不能用符号来表达。在此，记述、历史和分析留给给我的是相对的东西。唯有与人物本身相合，才能给予我绝对的东西。

在这种意义上，也仅仅在这种意义上，绝对与完满是同义的。假如我们从一切可能的角度将一城市摄成照片，不管这些照片如

何能彼此补充，它們也不能与我們生活于其中的现实的城市相等。又如将一首詩譯成各种語言，这些譯文在声色气势等方面彼此修飾訂正，从而提供一个对于原詩越来越真实的形象，但它們仍然永远无法表現原詩的內在含意。从一定的角度所取的肖像，以一定符号所构成的譯文，与所取的那个角度所要摄制的或者說符号所要表达的那个对象相比，永远是不完滿的。但是，作为对象而非它的肖像，作为原本的东西而非它的复制的东西的絕對，則是完滿的，因为它就是那个完滿的东西。

絕對的东西之所以总是与无限的东西同一，无疑正是这个道理。假如我向某一个不懂希腊文的人談一段荷馬的詩給我的最單純的印象，我首先就要說出那一段詩的譯文，然后对我的譯文加以注解，再将这些注解加以發揮。就这样，随着一层深似一层的解释，我就能越来越接近我所要表达的东西，但是我永远不能完全达到它。当你举起你的手臂时，你就实现了一个你从內部有一个單純的知觉的运动，但是，对于从外部来看你的手臂的运动的我来说，你的手臂是先经过一点，然后经过另一点，而在这两点之間还会有其他之点，如果我要計数的話，那就可以无終結地計下去。因此，如果我們从內部着眼，那末絕對的东西就是一个單純的事物；如果从外部着眼，也就是从对其他事物的关系着眼，那末，就对于表达它的那些符号的关系來說，它就如一枚金币，这枚金币的价值我們大概永远无法用零錢来計算。由此可見，那种同时能引起一种不可分割的了解和一种无穷的枚举的东西，按其詞的定义來說就是无限的东西。

由此可以推論，絕對的东西只能在直觉中获得，而其他任何东西則属于分析的范围。所謂直觉，就是一种理智的交融，这种交融使人們自己置身于对象之內，以便与其中独特的、从而是无法表达

的东西相符合。反之，分析則是一种这样的活动，它把对象归结为已知的要素，也就是归结为这个对象以及其他对象所共同的要素。因此，进行分析，也就是把事物表达为一种不同于其自身的某种东西的函项。因而，任何分析都是一种复制，一种符号的发挥，一种从连续观点所取的肖像，从这种连续观点出发，我们尽可能地指出我们正在研究的新对象与我们相信已为我们所知的其他对象之间的相似。分析必绕着对象打转，它因有一种永远无法掌握的对象的期望，于是便无穷尽地增加它的观察点的数目，企图以此完成它的永远没有完成的肖像；它还不断地换用各种各样的符号，以便完成那经常未完成的复制，如此以至无限。但是，直觉如果可能有的话，它就是一种单纯的行为。

由此不难看出，实证科学通常的职能是分析。实证科学首先就是运用符号来进行研究的。甚至最具体的自然科学，即研究生命的科学，都限于研究生物的可见的外形，即它们的各种器官和解剖学上的要素。它们将这些形式加以比较，把较复杂的东西归结为较简单的东西，简单地说，它们所研究的生命的活动可以说只是它的可见的符号所表现的那种活动。如果有下面这样一种掌握实在的方法，那形而上学就是这种方法：这种方法绝对地掌握实在，而不是相对地认知实在，它使人置身于实在之内，而不是从外部的观点来观察实在，它借助于直觉，而非进行分析。简单地说，它不用任何表达、复制或者符号肖像来把握实在。因此，形而上学就是一门不用符号的科学。

*

*

*

至少有这样一种实在，我们都是运用直觉从内部来把握它，而不是运用单纯的分析。这种实在就是在时间中流动的我们自己的人格，也就是绵延的自我。我们在理智上也许不能和任何其他东

西交融，但我們肯定能和自我交融。

当我注意向内部靜观我的自我时（暫假定自我是不活动的），我首先感知的就是由物质世界而及自我的那一切知觉，它們宛如凝固于外表的皮壳。这些知觉是清楚的、明白的、彼此并列或者可以彼此并列的，它們易于集合成为各种对象。其次，我注意到在不同程度上依附于这些知觉并为解释这些知觉服务的記憶。这些記憶似乎脱离了自我的人格深处，而被与它們相类似的知觉拉到表面，它們靜止于自我心灵的表面，却又完全不是我本身。最后，我感到各种傾向和运动肌习惯（即許多实质上的活动）的搏动似乎与这些記憶和知觉紧密地联系着。所有这些清晰明确的要素愈能与我区分开来，它們彼此之間也愈能区分开来。当它們由内而外地发射出来时（它們实际上是如此的），就一起形成一球体的表面，这个球体愈来愈大，并使自己消失于外在世界中。但是，如果我把自我由边缘而引向中心，如果我在我的存在的深处探求那是最齐一、最长久、最綿延的自我的东西，那我就会发现一个完全不同的东西。

在这些峻削的晶体和这个冻结的表面下面，有一股連續不断的流，它不能与我們任何时候見到的任何流相比较。这是一种状态的連續，其中每一状态都預示未来而包含既往。确切地说，只有当我通过了它們并且回顾其痕迹时，才能說它們构成了多样的状态。当我体验到它們时，它們的组织是如此坚实，它們具有的共同生命力是如此旺盛，以至我不能說它們之中某一种状态終于何处，另一种状态始于何处。其实，它們之中沒有哪一种有开始或終結，它們全都彼此伸延。

这种内在生活可以比之于线团之展开，因为沒有不能感触到自己逐漸走向生命的終結的生物，生活就是逐漸衰老。这种内在

生活也同样可以比之于线团上之线的不断繚绕，因为我們的过去紧随着我們，它会随着获得它的道路上的一个个的現在而不断地扩大，从而意识就是記憶。

但是，它实际上既非展开又非繚绕，因为这两个比喻使人想到线和面（它們的各部分是彼此同质的，并且是可以重叠的）的观念。然而，在同一个有意识的生物的生命中，并没有两个同一的瞬間。以最单纯的感觉（我們假定它是不变的，把整个人格統摄于它之内）來說吧，伴随着这种感觉的意识在两个相续的瞬間本身不能是同一的。因为超出第一个瞬間的第二个瞬間总是包含了第一个瞬間遺留給它的記憶。可以体验到两个同一的瞬間的意识必是无記憶的意识。这种意识连续地忽灭忽生。誰能用什么其他办法来表达无意识呢？

我們最好拿色彩繽紛的光譜（它具有看不到的一层深一层的色調）来作比較。当通过光譜的感受之流依次想像光譜的每一种色調的色彩时，就会体验到一系列的渐进的变化，每一变化都預示着下一个变化而統摄了既往的变化。但是，即使如此，光譜的连续的色調总是彼此处于外在关系。它們是并列的，它們占有空間。反之，純粹綿延則排斥一切并列、互相外在以及伸张之类的观念。

再如，我們設想一个无限小的弹性物体，将它尽量縮小，以至成为一个数学的点。让这个点逐漸延长，使之由点而作出一条不断伸延的线。我們的注意力不要集中在线本身上，而要集中在作这条线的动作上。我們要記住，这种动作，尽管它是綿延的，如果继续不停也是不可分割的；如果插入了一个停頓点，我們就会有二个动作，而不是一个动作，这两个独立的动作的每一个也仍然是我們所談到的那种不可分割的动作，可以分割的东西不是运动的动作本身，而毋宁說是靜止的线，这条线是动作留在空間中的痕

迹。最后，我們要使自己撇开运动所在的空间，以便单单考虑运动本身，即紧张或伸张的动作，简单地說，即純粹的可动性。这样，我們就可获得我們自身在綿延中的发展的較为真实的形象。

但是，甚至这种形象也是不完全的，而且，每一个比較实际上都是不充分的，因为我們的綿延的展开在某些方面类似前进的运动的統一性，而在另一些方面則类似扩张着的状态的杂多性。同时，显然沒有一个比喻能够表达这两个方面之一方面而不損害另一方面。当我用具有成百上千种色調的光譜作比較时，我面前所有的是一个业已形成的事物，然而綿延却是不断地“处于創造中”。当我想到一根处于伸延中的有弹性的线或者一片弹簧时，我就忘却了有生命力的綿延所特有的丰富色彩，而只看到意识借以由一种色調达到另一种色調的單純的运动。内在生活同时具有质的多样性、进步的連續性以及方向的統一性。它不能用形象来表达。

用概念，即抽象的、一般的或者简单的观念来表达綿延更是不可能的。对于我关于自己的意识生活之流的那种原初的感受來說，固然沒有任何一个形象能够确切地把它再現出来。不过，我甚至也沒有必要试图提出这种形象。如果一个人自己不能获得关于他自己存在的构成的綿延的直觉，那任何別的东西都永远不会使他获得这种直觉，概念也好，形象也好，都同样不行。因此，哲学家的唯一目标，应当是促进这样一种努力，对大多数人來說，这种努力往往被那些更适用于生活的精神习惯所束縛了。不过，形象最低限度有一个优点，那就是使我們停留在具体的东西上。任何一个形象都不能代替綿延的直觉，但是，由不同种类的事物，可以获得許多不同的形象，这些形象的作用会聚起来以后，就可以正好把意识引向获得某种直觉的地方。用选择极不相似的形象的办法，我們就可以防止这些形象中的任何一个僭居我們所要获得的直觉的地

位，因为任何一个形象都会被与它相对立的其他形象所撵走。这些形象虽然方面不同，它們都需要心灵作同样的注意，而对某些形象则需要心灵有同样程度的紧张。如果能够作到这样，我們就能逐步使意识习惯于一种特殊的和清晰明确的倾向，也就是为了实实在而在而无任何遮掩地使意识显示其本身而必須采取的倾向。但是，要作到这样，意识无论如何要同意作出努力。因为在意识面前没有什么东西展现出来，意识必須处于一种态度中，为了作出所希望的努力，从而通过自己而达到直觉，意识就必须采取这种态度。反之，概念（特别当它們是简单的时候）的缺点是，实际上它們是代替了它們所表示的对象的符号，并不需要我們的努力。如果进而考察，就可发觉，每一个概念只是保留了与其他东西共同的那一部分，它們表达的較之形象所表达的，更是对象与类似对象的其他东西之間的一种比較。但是，由于比較所显示的是一种类似性，类似性就是对象的一种特性，而这种特性具有作为拥有这种特性的对象的部分的种种外表，因此我們就易于使自己相信，通过排列一个一个的概念，我們就重新构造着整个对象及其各个部分，从而可謂获得了它們的认识上的等值。我們相信用这种方法就可以把統一性、杂多性、連續性、有限或无限可分割性等的概念排成一线，而形成一個綿延的真实的肖像。其实，这完全是一种錯觉，而且是一种危險。既然抽象概念的作用就是可用来分析，即就对象与其他对象的关系来对对象进行科学研究，因此，它們就不能代替直觉，也就是不能代替对对象中的本质的和独特的东西的形而上学的研究。这一方面是因为这些彼此并列的概念实际上所給予我們的，永远不过是对对象的一种人工构造，它們只能用符号表示对象的某些一般的、在某种程度上可以說是非个性的方面。以为我們借它們可以把握一种实在，那是枉然的；它們所提供給我們的不过是这种

实在的阴影而已！另一方面，除了这种错觉以外，还有一种严重的危险。因为概念是在它抽象的同时进行概括的。概念只能使用某一种特殊的特性为无限多的事物所共有的办法来使这种特性符号化。这样，概念通过扩大特性的范围，就往往在不同程度上歪曲了特性。把特性重新置于其他所属的形而上学对象之中；它就会与对象相符合一致或者至少以对象为根据来模塑自己的形象，在轮廓上和对象取得一致。这种特性从形而上学的对象抽出，以一种概念来表现，而后它就无限地变大，并超出了对象本身的范围，因为自此以后，它就必然包含了这个对象以及许多其他对象。我们对于某一事物的特性所形成的不同的概念，绕着这一事物刻划了许多圆周，其中每一个都过大，都不能与事物切合。然而，在事物本身之内，特性与事物是相符合的，从而这些特性彼此之间也是相符合的。因此，如果我们一心想要用概念来重新构成对象，就必须寻求某些办法，使对象和它的特性之间的符合得以发生。例如，我们可以选择一个概念并且由这个概念出发而联络其他概念。但是我们很快就会发觉，由于我们借以出发的概念的不同，这些概念的会合和结合也极不一样。例如，如果我从统一性或者杂多性出发，那我就要以不同的方式来设想绵延的杂多的统一性，一切都要看我们以这一概念还是以那一概念为重点，而这个重点总是随意选择的，因为由对象抽出的概念并无重点，它们只是物体的阴影而已！这样，有多少对象由之出发而得到考察的外在的观察点，或者是能够把对象包含在内的大的圆周，就可以引出多少不同的体系。单纯的概念不仅在把对象的具体统一性分割为许多符号表达这一点上不恰当；它们还把哲学分裂为许多派别，其中每一派都站在自己的地位上，选择自己的筹码，而与其他派别进行永无终结的竞赛。形而上学要么就只是这种观念的玩弄；要么，如果它是心灵的一种认

真的工作〔如果它是一种科学而非单纯的练习〕^①，它就必須超出概念，以便通达直觉。形而上学显然需要概念，因为其他一切科学都运用概念，而形而上学是不能沒有其他科学的。但是，只有当形而上学超出了概念，或者至少是当它使自己摆脱了僵固的、现成的概念，以便創造一种与我們通常所使用的概念完全不同的概念时，形而上学才是唯一真实的形而上学。这里我指的是那些不稳定的、易变的、甚至是飘浮不定的表象，它們总是按那飞逝的直觉的形式来模塑自己的形象。这个重要問題我們将在下面談到。現在，我們暫且只求表明，我們的綿延只有在直觉中才能直接地显示給我們，它可以通过形象而間接地猜测到，但是它永远不会包含于一种概念的表象中，如果我們只就其本来意义来使用概念这个詞的話。

我們暫且把我們的綿延当作是一种杂多性。这里需要补充一点：这种杂多性的各項与其他任何杂多性的各項不同，它們不是明晰的，而是彼此浸透的；同时，当綿延流走时，我們虽可通过想像的努力而能不加怀疑地把它固定下来，将它分割为并列的各个部分并将所有这些部分加以調配，但这种活动之完成所根据的仍然是对于綿延的冻结的記憶、綿延的可动性所留下的靜止的痕迹，而不是綿延本身。因此，我們必須承认，如果这里有一种杂多性，那它与我們所知道的任何别的杂多性都不相似。其次，我們是否以为綿延有統一性呢？毫无疑问，彼此伸延的要素的連續是像分有杂多性那样分有統一性的，但是，这个运动的、变化的、丰富多彩的、活生生的統一性，与为純粹的統一性概念所限定的抽象的、无运动的和空洞的統一性，沒有任何共同之点。我們是否由此作出結論，

① 法文原本中无此句。——譯者

說必須把綿延同时界說为統一性和杂多性呢？然而，非常奇怪，不管我能怎样巧妙地安排这两个概念，將它們加以調配，用不同的方式將它們結合起来，以最精巧的精神化学的操作来实际运用它們，我仍然永远不能达到任何类似我关于綿延的單純直觉的东西；反之；当我通过一种直觉的努力而使自己置身于綿延中时，我就能立刻感到它怎么既是統一性，又是杂多性以及除此之外的許多其他东西。这样，这些不同的概念，都不过是我们可由之考察綿延的許多观察点，它們无论怎样分离或者重新結合，都不能使我们透入綿延之內。

但是，我們終究可以透入綿延之內，唯一的办法就是通过一种直觉的努力。在这种意义上，一种关于自我的綿延的內在的、絕對的知识，靠自我就可以获得。但是，虽然形而上学在此所需要的而且可以达到的是直觉，而科学則仍需要分析。这样一来，在分析的职能和直觉的职能之間就存在着混乱，这种混乱引起了各个学派之間的爭論和各个体系之間的冲突。

心理学如同其他一切科学一样，实际上也是用分析来进行研究的。它将最初作为單純的直觉給予它的自我分解为感觉、感受、观念等它所单独进行研究的東西。这样它就以一系列构成心理学的事实要素来代替自我。但是，这些要素是否真是部分呢？整个問題就在于此。而且，由于这一点被逃避了，致使人类人格的問題经常用一些不清楚的名辞来闡述。

每一种心理状态純粹由于它是属于某一个人，因此它就反映了整个的人格，这一点是毋容置辯的。不管每一种感受怎样單純，它实质上包含了体验到这种感受的人的整个过去和現在，从而，只有运用抽象或者分析的力量，才能把它分离出来，构成一种“状态”。但是，如果没有这种抽象或分析的力量，就不会有心理学的可

能的发展,这一点同样是毋容置辯的。那末,心理学家究竟是用一种什么办法使一种精神状态分离开来,以便把它构造成一种有或多或少独立性的实体呢?心理学家在开始时撇开不能用已知的和共同的名辞表达的人格的特殊色彩。然后他尽力在这个已单纯化的人中将某些本身就值得研究的方面孤立起来。例如,如果他所考察的是意向,他就会撇开那些无法说明的色调(这些色调使意向具有各种色彩,使意向成为我的意向而不是你的意向),他将把他的注意固定在我们的人格所指向的确定的对象,他将把这种态度孤立起来,他也正是把人格的这一特殊方面、内在生活的运动的这一快照、具体的意向的这一“图式”,构造成为一个独立的事实。这一点很有点儿像一个经过巴黎街头作画的画家。比方说他作的是我们的圣母院的一座塔的略图,这座塔与教堂紧连在一起,而教堂与地面、与它的环境以至整个巴黎同样紧连在一起,如此等等。为了作成这幅图,首先就必须把塔与所有这一切东西分离开,而只注意由我们的圣母院的这座塔所构成的这一方面。其次,这个塔的特殊形式是由筑成它的石块的组合所决定的,然而画家本人并不顾及这些石块,他只描下塔的轮廓。这样,他就以外在的、大略的描绘代替了事物的实在的、内在的组织。因此,整个说来,他的略图只相当于从一定的观察点对对象所作的一种考察,也是一定的描绘方法的选择。心理学家之从整个人格中抽取一种单纯的精神状态,他所作的与画家所作的正是一样的。这种孤立的心理状态不外就是一幅略图,是一种人工的重新构造的开始;它是从某一确定的初步的方面考虑下的整体,而这个方面是我们所特别关心并且认真标出的。它不是一个部分,而是一个要素。它不是用一种自然的分解办法获得的,而是用分析的办法获得的。

一个巴黎的访问者为了留作纪念,可能在他在巴黎所作的所

有略图下标上“巴黎”这个字样。由于他确曾见过巴黎，他借助于他对整个巴黎所曾有的原本的直觉，就能够将他的略图列入其中，并将它們連結在一起。但是，要完成与此方向相反的活动，却是絕對不可能的。一个人即使具备有无限多的精确的略图，即使图上标有“巴黎”这个字样，这个字表明这些图必須連結在一起，他也不可能倒回到他从来未有过的直觉，如果他沒有见过巴黎，他就决不可能获得巴黎像什么的印象。这是因为我們在此所涉及的不是真实的部分，而只是整个印象的标记。現在我們举一个更为显明的例子，在此，标记更完全是符号的东西。假定我見到了一些乱七八糟湊合在一起的字母，这些字母組成了一首我所不熟悉的詩。假如这些字母是詩的部分，那我就可以想望用种种排列将这首詩重写，就像儿童将六面积木拼来拼去一样。但是，在这种場合下，我一点也不会想这样作，因为这些字母并不是詩的組成部分，而只是部分的表达，而表达与部分是完全不同的东西。因此，如果我熟悉这首诗，我立刻就可以用续綴的办法毫无困难地把每一个字母放在适当的地位，并把它們連結起来，然而，反过来作却不行。即使我真想从事这种方向相反的操作，即使我使这些字母衔接起来，我在开始时也只是思考某些好像有的意义。我从那里給自己一种直觉，并从这种直觉出发而试图重新下降到会重新构成它的表达的基本符号。运用符号要素来重新构成一事物这种思想本身只不过意味着这样一种荒謬，如果人們回想到他們所涉及的不是事物的片断，而看来只是事物的符号的片断，那末他們之中任何人都不会有这种荒謬的想法。

一些哲学家由于企图用心理状态去重新构成人格（不管他們是否局限于单用这些心理状态，还是为了把这些状态連結起来而增添了某种线索），他們就陷入了这种荒謬。经验主义者和唯理主

义者都陷入了同样的謬誤。他們都錯把部分的標記当作实在的部分，把分析的观点和直觉的观点、科学的观点和形而上学的观点混为一談。

经验主义者非常正确地指出，心理学的分析无非是在人格中发现心理状态。实际上这就是分析的职能和分析的真正定义。心理学家的工作无非就是分析人格，即标明确定的状态。他至多不过是在这些状态上贴上“自我”的标签，說它們是“自我的状态”，这正如画家在他的每一幅略图上写上“巴黎”一字一样。从心理学家本人所采取的角度、而且也是他所必须采取的角度来看的“自我”，不过是一种記号而已！那原始而且非常混乱的直觉（这种直觉为心理学家提供了研究对象）正是由这种記号所唤起的。这种自我不过是一个字而已！我們在此之大錯特錯，就在于相信我們虽处于同样的角度，却能够在字后面发现一个事物。一些哲学家曾经犯过这种錯誤，他們在心理学中不能把自己只看作是心理学家，泰納（Taine）和斯图亚特·穆勒（Stuart Mill）就是这样。从他們所运用的方法說他們是心理学家，但就他們所研究的对象說却仍是形而上学家。他們寻求一种直觉，但他們用极不彻底的办法在分析中寻求这种直觉，然而分析正好是直觉的否定。他們寻求自我，而且宣称要在心理状态中寻求这个自我，殊不知这种杂多的心理状态，是在使自己完全处于自我之外，以便作为一系列的略图、標記以及有些比喻和符号意义的概图的条件下来获得的，也只有在这种条件下才能获得。因此，不管他們怎样将状态并列起来，增加接触点，探寻間隔，他們还是不能把握住自我，他們最后所寻得的只不过是一种空虛的妄想。我們也可以这样来否认伊利亚特有意义，理由是我們在字母的間隔之間沒有找到这种意义，而伊里亚特正是由这些字母組成的。

在这一点上，哲学经验主义是由于混淆直觉的观点和分析的观点所引起的。它在复制的东西中寻求原本的东西（然而原本的东西实际上不在复制的东西中），并以在复制的东西中没有找到原本的东西为根据而否认原本的东西存在。这就必然导致一些否定。但是，如果我们仔细地加以考察，就可发觉这些否定不过是表明分析显然不是直觉。原本的、同时又是非常模糊的直觉为实证科学提供了材料，科学正是从这种直觉而随即转向分析。这种分析则使从外在的观点对这种材料的观察增加至无限。科学由此就相信它把所有这些图式结合在一起，就可以重新构成对象本身。无怪乎科学之看待在它面前飞过的对象，正像儿童把壁上的影像当作真正的玩具一样。

不过，唯理主义也为同样的错觉所愚弄，它的出发点和经验主义一样混乱，它也同样无力达到内在的自我。它像经验主义一样把心理状态看作是许多由把它们结合起来的自我分离出来的片断。它像经验主义一样试图将这些片断联结起来，以便重创自我的统一性。最后，它像经验主义一样，在旨在掌握自我的不断反复的努力中看到自我的这种统一性像幽灵一样漠然散失。但是，经验主义对斗争感到厌倦，它最后宣布除存在心理状态的杂多性外不再存在其他什么东西，唯理主义则坚持肯定人的统一性。显然，如果根据心理状态本身来寻求这种统一性，并且不得不把通过分析而寻得的一切质和规定归结为这些状态（因为分析按其定义本身必然得出一些状态），那由于人格的统一性，唯理主义所获得的无非就是某种纯粹否定的东西，也就是缺乏一切规定的东西。由于在这种分析中心理状态必然为自己采取和保持可以作为内容的任何事物，因此，“自我的统一性”就永远只能是沒有内容的形式。它将是绝对不确定的东西、绝对的虚空。唯理主义为了重新构成人

格，便在这些分离的心理状态之上，在自我的这些阴影之上（对经验主义来说，它们的总和等于自我），加上某种更加不实在的东西，即这些阴影活动于其间的虚空，也可以说是阴影的空间。如何用这种实际上没有形式的“形式”来说明有生命力的、活动的、具体的人格呢？或者来区分彼得和保罗呢？那些把人格的这种“形式”孤立起来的哲学家会发觉它不足以用来说明一个确定的人，他们会逐渐把他们的空洞的自我变成一座无基的住所，这座住所既不是彼得所居，又不是保罗所居，而是由我们为整个人类、为上帝或者为一般存在所选择的场所。这一点难道令人惊奇吗？在这个问题上，我看到经验主义和唯理主义只有一个差别。前者似乎是从心理状态的间隙中寻求自我的统一性，用其他状态来填补这些间隙，如此以至无穷，因此自我就受到不断变窄的间隔的压缩，随着分析之一步一步向前推进而趋向于零。而唯理主义则把自我置于精神状态所栖之地，它所接触的是一个空洞的空间，我们没有理由将这个空间限于此地或彼地，它超出于我们试图加于其上的每一个连续的界限之外；它不断地扩大，它不会使自己消失于零中，而会散失于无限中。

因此，泰纳所主张的那种所谓“经验主义”和某些德国泛神论者的极端先验的思辨之间的距离，比通常所设想的要小得多。两者的方法类似，即在于把复制的东西的要素看作仿佛是原本的东西的部分而来进行推论。但是，真正的经验主义却尽量要求接近原本的东西本身，深入探寻原本的东西的生命，从而运用一种精神的听诊法去感触原本的东西的心灵的搏动。这种真正的经验主义就是真正的形而上学。诚然，这是一个极为困难的任务，因为它不能运用任何一个思维在其通常的活动中所运用的那种现成的概念。再没有比说自我是杂多性或说它是统一性以至说它是二者的

綜合更为容易的事了。在此，統一性和杂多性就是表象，我們之取得这些表象，并不需要以对象为模型，这些表象是現成的，只要把它們从成堆的表象中挑选出来就行了。它們就像有各种現成尺寸的服装，并不按任何个人的身材裁制而成，然而任何人都可以找到适合他的身材的。但是，名符其实的经验主义，即仅按度量来活动的经验主义，却必須对它所研究的每一个新的对象，作出絕對新的努力。它为对象所得出的概念只能适用于那个对象。既然概念只能用之于这一个事物，因此它很难称得上是概念。真正的经验主义的出发点不是連結諸如統一性和杂多性这样的流行的观念；恰好相反，它把我們引向單純的、独特的表象，这种表象一经形成，就能使我們容易了解我們怎样能够把它置于統一性、杂多性等所有外延較它为广的概念的框架中。简单地說，如此界說的哲学就不在于选择确定的概念，不在于站到某一学派方面，而在于探寻一种独特的直觉。因为我們已超乎学派的区分以外，我們就能够由这种直觉出发，而同样容易地下降到不同的概念。

人格具有統一性，这一点是不可否认的，但是，关于以人格体现出来的特殊統一性的独特性质是什么，这种肯定是一点不能告訴人的。我們的自我是杂多的，这一点我也同意，但是，必須了解到，这种杂多性与任何别的杂多性沒有任何共同之处。对于哲学來說，实际上最为重要的事情，就是确切地知道統一性、杂多性以及抽象的統一性和杂多性之上的实在性（即自我的杂多的統一性）这些概念实际上是何所指。而只有当哲学通过自我重新掌握了关于自我的單純的直觉的时候，它才能知道这一点。这样，朝着哲学所选择的由这个顶点下降的方向，哲学就可以达到統一性、杂多性以至我們试图以之界說自我的运动着的生命的任何一个概念。但是，将这些概念混杂起来并不能提供与綿延的自我有任何类似的东

西。

如果我們面前有一个立体圓錐体，我們可以毫无困难地看到它由下而上愈来愈小，最后仅成为一个数学的点；也可以毫无困难地看到它由上而下愈来愈大，以致成为一个可以无限扩大的圓。但是，無論是点或圓以至二者在同一平面上的并列，都一点也不能給予我們一个圓錐体的观念。关于精神生活的統一性与杂多性，关于经验主义和唯理主义之把人格所引向的零和无限，情况也是如此。

正如我們将在另外一个地方指出的，概念总是成对地出現的，总是表达两个对立面。几乎没有不能从两个对立的观点来考察从而可以包含于两个概念之中的具体的实在。因此就有一个正題和一个反題。我們如果试图在邏輯上調和正題和反題，那是徒劳无益的。理由很简单，那就是以从外在的观点出发而得的概念和经验来构成一个事物是不可能的。但是，如果我們从为直觉所把握的对象出发，那在許多情况下就可以容易地通向两个相反的概念，而且在这种方式下，正題和反題可以看作出自实在，我們可以一下把握到二者是怎样对立的和二者是怎样得到調和的。

誠然，为了实现这一点，就必须一反理智的通常的活动。思維通常是由概念到事物，而不是从事物到概念。认识一个实在，就“认识”一詞的通常的意义來說，就是采取一些現成的概念，把它們加以調配，并把它們混合起来，直至获得一个实在的实际等值者为止。但是，必須記住，理智的正常活动决非无关利害关系。总的來說，我們并不是为知识而知识，而是为了站到某一方面去，为了获利，简单地說，是为了滿足一种利益。我們要研究我們所要认识的对象在什么意义上是这或是那，它属于哪一已知类，它会使我們想到何种行动、关系、态度。这些可能极不相同的行动和态度就是我

們的思維的許多概念的方向，它們是一勞永逸地被決定了的，我們只要跟着它們跑就行了，所謂概念之適應于事物，也正在于此。使一個概念適應于一個對象，不外就是問我們對於對象能作些什麼以及對象能為我們作些什麼。在一個對象上標上一個確定的概念，就是以精確的名辭表明對象使我們想到的行動或態度。一切真正的知識，都是朝着某一確定的方向的，或者是從某種確定的觀察點出發而獲得的。誠然，我們的利益往往是複雜的。因此，我們關於同一對象的知識可能有幾種連續的方向，也可能是從不同的觀察點出發而獲得的。就知識一辭的通常的意義來說，我們上面所說的知識就構成了關於對象的“廣泛的”和“無所不包”的知識，在這種情況下，對象並不是置於一個單純的概念之下，而是置於幾個概念之下，對象被認為“分有”這些概念。但是，它如何同時分有所有這些概念呢？這是一個與我們的實際行為無關的問題，我們也用不着去管它。因此，在日常生活中，將概念並列起來並將它們加以調配，就是自然而正當的了。在這種情況下，由於我們已默認擺脫哲學思維，自然就不會有哲學上的困難產生。但是，如果把這種操作方法 (modus operandi) 引入哲學中，如果在哲學中也要由概念而通向事物，如果為了獲得關於某一對象的超利害關係的知識（就是說，我們此時是為知識本身而來把握知識的）而採用一種出自確定的利益並由從對象的外在觀點出發而得的定義所構成的認識方法，那就會與我們原來所選定的目標相抵觸，就注定會把哲學引入學派之間的無休止的紛爭，就會使對象的本質和方法的本質發生矛盾。因此，二者必居其一；或者是不可能沒有哲學，一切關於事物的知識都是旨在從中取得利益的實際知識；或者是哲學通過直覺的努力而把自身置於對象本身之中。

但是，為了了解這種直覺的實質，為了精確地確定直覺的終點

和分析的起点，我們就必須回头來談我們以前曾談到過的綿延之流。

必須指出，由分析而得的概念和圖式的本質特征在於：當它們被考慮到的時候，它們就是靜止的。我把我稱之為單純的感知的心理的實體從整個內在生命中孤立出來，只要我研究它，我就假定它是不變的。如果我指出其中有什麼變化，那我就必須說這不是一個單純的感知，而是幾個連續的感知，從而我應當把我最初歸屬於整個感知的不動性引渡至這些連續的感知的每一個。充分地利用分析，我往往在任何情況之下都能夠設法達到我同意把它們看作為不動的東西的要素。在此，也僅僅在此，我將找到為科學的正常發展所需要的那種工作的堅實基礎。

但是，我無法擺脫這樣一種異議：任何時刻都不發生變化的精神狀態（儘管是單純的）是不存在的。因為沒有無記憶的意識，同時，對於現在的感受來說，沒有不附加對於過去的時刻的回憶的狀態的連續。正是這一點構成了綿延。內在的綿延就是一種記憶的連續的生命，它把過去延長到現在，這個現在或者是以一種清晰的形式包含了過去的不斷增大的影像，或者是（而且也更可能是）由其質的連續的變化而表明了；隨著我們的年齡愈來愈大，我們就拖着愈來愈重的負擔。如果沒有過去的這種殘留到現在，就不會有綿延，而只能有頃刻性。

如果人們責難我，說我僅僅根據我分析了綿延這一事實就由綿延抽出精神狀態，那我就如此回答：“難道我由分析得出的這些基本的心理狀態的每一種本身不就是一種佔據着時間的狀態嗎？”我將說，“我的分析的確將內在生命分解為一些狀態，其中每一種狀態都與其自身同質。不過，既然同質性伸延於某一確定的分或秒，那基本的心理狀態雖不變化，却並不停止綿延。”

但是,当我这样說时,我还未能看到此确定的分和秒(我用它们來說明基本的心理状态)只有記号的价值,这种記号使我想到被看作同质的东西的心理状态,实际上是一种变化和綿延的状态。状态就其本身來說是一种不断的变。我由这种变中取出了一种确定的平均质,我假定这平均质是不能变化的。就此,我构造出了一种稳定的从而是图式的状态。另一方面,我又从这种状态中取出了一般的变,就是說,这种变不是任何特殊的东西的变,而是我称之为状态所占据的时间。如果我对它加以仔細的考察,我就会看到,对我來說,这个抽象的时间就像我划入其中的状态一样,是不动的。它只有在质的連續变化的条件下才流动,如果没有质,它就只是变化的場所,从而就会变成一种不动的环境。我会看到,构造出这样一种同质的时间出来,唯一的目的是便于比較不同的具体的綿延,使我們得以計算同时性,衡量一种綿延之流与另一种綿延之流的关系。最后,我会了解到,我用某一确定的分和秒的記号来表示一种基本的心理状态,只不过是使我自己和别人想到状态已与綿延的自我分离,只不过指出一个場所,状态必須在这个場所中重新开始运动,以便使它由抽象的图式的东西(状态已变成了这种东西)引回到它最初所是的具体状态。但是对此一切我都不顾及,因为它们与分析没有关系。

这就說明,分析所面向的往往是不动的东西,而直觉則把自己置身于可动性中,或者說置身于綿延中,二者意思相同。直觉和分析之間的分明的界限就在这里。实在的、经验到的和具体的东西之被认识,是由于它們是可变性本身,要素之被认识則是由于它是不能变化的东西。要素是一种图式,一种簡化了的重构物,它往往只是一种符号,在任何情况下也只是运动的实在的一种不动的景像,因此就其定义來說是不能变化的。

錯誤之发生只是由于以为我們能够借这些图式来重新构成实在的东西。我們上面已经談过,这里可以重复談一次,誰都可以由直觉而通达分析,但是却不可能由分析而通达直觉。

既然存在着許多由分析而得的属于直觉的可动性的靜止的观点,那我們就可以由可变性而随心所欲地得出許多变异、质和变形。但是,把这些变形衔接起来并不能产生出类似可变性的东西,因为它们并不是可变性的部分,而只是其要素,而要素是一种完全不同的东西。

我們以空間中的运动的可变性(这种可变性与同质性极为接近)为例來說吧:在整个运动过程中,我們都可以想像一些可能的停頓,这些停頓就是我們称之为运动着的物体所占的位置,或者說是这个物体所通过的点。但是,我們不能借这些位置(即使它們的数量有无限之多)而得出运动。它們不是运动的部分,它們是运动中的許多快照,也可以說,它們仅仅是所謂停頓站。运动着的物体实际上永远不处于任一点上,我們最多只能說它通过了这些点。但是,通过(它就是运动)与停頓(它就是不动)沒有任何共同之处。不能把运动置于一个不动的东西上,否則它就会与不动的东西相合,而这是矛盾的。这些点并不像部分一样处于运动中,甚至也不是如运动着的物体所占有的位置一样处于运动之下。它們純粹是我們所作的运动的投影,就像是一个运动着的物体(它被假定为不停頓的)要停頓就可以停頓的許多場所。因此,确切地說,它們并不是位置,而是心灵的“假設”、方面或观察点。然而,我們又怎能由这些观察点而构造出一个事物来呢?

但是,當我們推論运动以及時間(运动就是表达時間的工具)的时候,我們就会试图去构造。由于出自我們的心灵深处的錯觉,也因为我們不能使自己不把分析看作与直觉等值,我們在开始的时

候，把整个运动过程区分为一定数量的可能的停顿或一些点，我們把它們当作是运动的部分，而不問它們与这些部分是否相似。我們由于无能借这些点来重新构成运动，于是就插入一些别的点，相信我們能够以此而愈来愈接近运动中的本质的可动性。由于这种可动性仍然远离我們，我們就以一种“数量无限增加着的点”来代替固定的和数量有限的点，这样，我們就借一种思想的运动（这种运动无限制地由点及点）来虚构运动着的物体的实在的和不可分割的运动，而这是徒劳无益的。最后，我們說运动是由点构成的，但是它还包含了由一个位置到另一个位置的含混不明的、神秘的通道。仿佛这种含混性的产生，不是完全由于这样的事实，我們把假設的不动性看作是比可动性更为清楚，把静止看作是先于运动。仿佛这种神秘性的产生，不是完全由于我們企图以一种加法而从停顿通向运动（而这是不可能的），尽管用单纯的减法从运动而趋向运动的弛緩以至不动是如此的容易！我們必須善于使自己把运动看作是最单纯、最清楚的东西，而不动性則只是运动的弛緩的极限，是也許只能在思想中达到而永远不能在自然中实现的界限。我們所作的就是从詩所由以組成的字母的形式中寻找詩的意义。我們相信，通过考虑数量不断增加的字母，我們最終就会把握那经常隱逸的意义，同时，当我们看到从每一个字母中寻找一部分的意义无用时，我們就死死地設想，在每一个字母与次一个字母之間，有着这种难于寻找的神秘的意义的片断！但是，需要再一次指出，这些字母不是事物的部分，而只是符号的要素。其次，运动着的物体的位置不是运动的部分，它們是空間中的点，而空間則被假定为运动的基础。这个空洞的、不动的的空間只能設想到，而决不能感知道，它只有符号的价值。誰能靠玩弄符号而构造出实在来呢？

在这种情况下，符号是适应我們思想中的那些最为根深蒂固

的習慣的。我們照例是使自己处于不动性中，从这个不动性中，我們找到了实际目的的立脚点，我們并试图以这种不动性来重新构成运动。我們用这种办法所获得的只是粗笨的模仿，对实在的运动の虚构。但是，在生活中，这种模仿的用处較之对事物的直觉本身的用处还要大。于是我們的心灵就有一种这样不可遏止的傾向，即，把往往对它最有用的观念看作是最清楚的观念。对于心灵來說，不动性比可动性清楚，静止先于运动，其道理就在此。

运动問題所引起的这些困难，其根源从古以来都是这样。它們往往是这样的事实的结果，我們坚持由空間而通向运动，由軌迹而通向飞跃，由不动的位置而达运动；我們还坚持运用加法而由一者通向他者。但是，正是运动是先于不动性，而位置和移动之間的关系并不是部分和整体之間的关系，而是可能的观察点的多样性与对象的实际的不可分割性的关系。

許多其他問題也是由同样的錯觉所引起的。静止的点对于运动着的物体的运动的关系怎样，不同的质的概念对于同一对象的质的变化的关系也怎样。因此，一种变化可以分析成的不同的概念，就是实在的东西的不稳定性的許多稳定的观察点。而思想一个对象，就“思想”一詞的通常的意义來說，就是对于对象的可动性采取一种或一种以上这样一些不动的观察点。簡單地說，思想就是时时寻問对象在何处，以便使我們知道該如何去对待它。而且，既然我們所涉及的只是关于实在的实际知识，那这种作法是最适当沒有的了。知识既然是面向实际事物，那它就只需要列举事物对我們的最为可能的态度以及我們对事物的最为可能的态度就行了。而現成的概念，即我們借以标出变的道路的站的一般职能也就在此。但是，企图借这些概念而通达事物的最內在的本质，那就是把下面这样一种方法用于实在的可动性上；創造这种方法的目

的，是給实在以观察的靜止的点。这就忘記了，如果形而上学是可能的，那它就只能是重新攀登思想活动的自然斜坡的一种費力的、甚至是痛苦的努力，其目的就是用一种理智的扩张的办法，把自己直接地置身于所研究的对象之内。简单地說，形而上学就是一条由实在通向概念而不再是由概念通向实在的通道。像儿童试图以手掌来抓住烟雾一样，一些哲学家也往往如此来看待他們想把握住的飞掠于他們面前的对象，这难道奇怪嗎？就这样，各个学派之間的許多爭論就无止无休，每一个学派都指责其他学派，說它們让实在的东西滑过去了。

但是，如果說形而上学要用直觉来进行研究，如果說直觉把綿延的可动性作为它的对象，如果綿延是一种心理性质的东西，那我們不就使哲学家完全限于靜观自己嗎？那哲学不就“像一个睡着的牧人观察水流”^①一样，只是观察自己的生命嗎？如果这样来談論，那就会重犯我們一开始这种研究就已不断地指出过的錯誤。这就会誤解綿延的独特性质；同时，也就会誤解形而上学的直觉在本质上的能动的，甚至可以說是激烈的性质。这就会看不到，唯有我們所說的这种方法，才能够使我們超出于唯心主义和实在主义之外，肯定在我們之下和在我們之上（虽然在一定意义上在我們之内）的对象的存在，毫无困难地使它們并存，并且逐渐消除分析在这些大問題上所积聚起来的含混之处。在此，我們不来研究这些不同的地方，我們只来表明，为什么我們所說的直觉并不是一种單純的活动，而是一个无限的活动的系列（所有这許多活动无疑都属同一个种，但其中每一个活动却属于一个非常特殊的属），以及这些不同的活动是怎样与所有不同程度的存在相应。

^① “Comme un pâtre assoupi regarde l'eau couler.” 引自阿尔弗萊·德·摩西的詩。英譯者注。

如果我要分析綿延，就是說，把綿延歸結為現成的概念，那根據概念和分析的本性，我就不得不採取關於一般綿延的兩種對立的觀點，並企圖用這種觀點重新構成綿延。對於綿延來說，這兩種觀點的結合會有某些不可思議之處，因為誰都不能了解，兩個對立面怎麼會相遇。這種結合既不能表明程度的差異，也不能表明形式的多樣，像一切不可思議的奇蹟一樣，要末它就存在，要末就不存在。比如，應當指出，一方面存在着意識的連續狀態的雜多性，另一方面又有將它們結合在一起的統一性。綿延則是這種統一性和雜多性的“綜合”，這是一種在黑暗中產生的神祕的作用，對於這種作用，我重復一遍，誰也不能了解它怎能容許有色調或者程度。在這個假設中，有一種、而且只有一種單純的綿延，我們自己的意識慣常地在這種綿延中活動着。更明白地說，如果我們是就在空間中實現的運動的單純的方面來考察綿延，如果我們要把當作時間的表達者的運動歸結為概念，那我們一方面具有在數量方面隨心所欲的軌跡上的點，另一方面又具有一種抽象的統一性，這種抽象的統一性把這些點連結起來，就像一根鏈條把頸圈上的珍珠串起來一樣。在這種抽象的雜多性和這種抽象的統一性之間，二者的結合一旦作為可能的東西而建立，就成了某種獨特的東西，它不能再具有色調，就像算術中既定的數相加不會具有不同的色調一樣。但是，如果我們現在不來分析綿延（分析綿延歸根到柢就是借概念來作出綿延的綜合），而是借直覺的努力而立即置身于綿延之中，那麼，我們就會具有某些非常確定的緊張的感受，在這種緊張中，確定性本身就表現為無限可能的綿延之間的一種選擇。自此以後，我們想要向自己描繪多少綿延，就可以描繪多少綿延。它們彼此極不相同，雖然，其中每一個由於歸結為概念（就是說，外在地從兩個對立的觀點來考察），最後總是成為多與一的同樣不可界說的

結合。

我們現在來把這個思想說得更確切一些。如果我把綿延看作是為一種統一性所彼此連結起來的瞬間的雜多性（統一性像一根線一樣串於其間），那末，不管所選定的綿延多么短促，這些瞬間在數量上是無限的。不管我怎樣假定它們的結合如何緊密，在這些數學的點之間總是還有其他的數學的點，這些其他的點之間又有別的点，如此以致無窮。因此，從雜多性的觀點看來，綿延就分解成了一團塵埃似的瞬間，由於每一顆塵埃都是一頃刻，因而它們沒有一個是綿延的。從另一方面說，如果我考察將這些瞬間結合起來的統一性，那也同樣不是綿延的，因為已經假定變化中的事物以及在綿延中實際上能夠綿延的任何事物，都是用瞬間的雜多性來解釋的。如果我進一步深入探尋這種統一性的本質，那在我看來，它就是運動着的東西的某種不動的基質，就是時間的非時間的本質。這就是我稱之為永恒性的東西；這是一種死的永恒性，因為它不外就是抽空了可動性的運動，然而，正是這種可動性使運動具有生命。更仔細地考察就可發覺，不同的學派對於綿延這個問題的意見分歧，完全是在這一點上的不同，因為他們有的強調這兩個概念的這一個，有的強調那一個。有的人堅持雜多的觀點，他們把他們歸之為一團塵埃的某一時間的不同的瞬間當作具體的實在，至於那使我們能夠把顆粒稱之為一團塵埃的統一性，他們更是把它當作是生造的東西。與此相反，另外一些人則把綿延的統一性當作具體的實在，他們把自己置身於永恒的東西中。但是，儘管如此，他們的永恒性仍然是抽象的，因為它作為某一概念（根據假設，這一概念本身是排斥相反的概念的）的永恒性，是空洞的，因此，誰也无法了解這種永恒性怎麼能夠包含有並存於其間的数量不確定的瞬間。根據第一個假設，我們就會有一個全無凭借的世界，這個

世界在每一刹那都完全是自行重新終結和开始的。根据第二个假設，我們就会有无限多的抽象的永恒性，关于这种永恒性，人們也很难了解它为什么并不包容于本身之内，为什么容許有与它并存的事物。但是，在这两种情况下，而且不論誰采取这两种形而上学的哪一种，从心理学的观点看来，時間都会表现为两种抽象的混杂，它既不能有程度，又不能有色調。無論在哪一种体系之下，都只有一种包含了任何事物的独特的綿延，这是一条无底的、无岸的河流，它不借可以标出的力量而流向一个不能确定的方向。即使如此，我們也只能称它为一条河流，而这条河流只是流动，因为实在是利用这两种学說在邏輯上一时的混乱而得到它們的承认的。一当它們摆脱了这种混乱，它們就会把这一股流凝結成为一片无际的坚冰，或者无限多的結晶針，也就是经常把它凝結成为一种必然分有观察点的不动性的事物。

如果我們一开始就用一种直觉的努力将自己置身于具体的綿延之中，情形就会完全不同。可以肯定，我們將找不到合乎邏輯的理由来假定杂多的和歧异的綿延。严格說来，除了我們自己以外，不会有别的綿延，这就像世界上除了橙色以外沒有别的顏色一样。不过，以顏色为基准的意识（它是从内部同橙色交融，而不是从外部感知橙色）会感到自己介于紅色和黃色之間，甚至在这最后一种顏色之外，还会推想到由紅到黃的連續自然地扩散于其間的整幅光譜。我們的綿延的直觉也正是这样，它决不会像純粹的分析那样使我們悬于虛空中，它会使我們接触到綿延的整个連續，而这个連續是我們必須跟踪着的，不管是向下还是往上。在这两种情况下，我們都能借一种不断增加的强制的努力而无限地扩张自己，在这两种情况下，我們都超越了自己。在第一种情况下，我們通向一种愈来愈松散的綿延，这种綿延的振动比我們的綿延为速，它将我們

的單純的感覺分開，把它的質沖淡成為量，它的極端是純粹的同質性，即我們借以界說物質性的純粹重復。如果我們朝另一個方向前進，那就會達到這樣一種綿延，它愈來愈使自己緊張、收縮、強化，它的極端是永恒性。這已不是概念的永恒性（概念的永恒性是一種死板的永恒性），而是一種生命的永恒性。這是一種活生生的、從而也是運動着的永恒性，我們自己的特殊的綿延將包含在這種永恒性中，就像振動包含在光中一樣；這種永恒性是一切綿延的集聚，就像物質性是它的擴散的集聚一樣。直覺就在這兩個極端之間運動，而這種運動正是形而上學的本質。

* * *

關於這種運動以後的不同階段如何，這裡可以不談。不過，既然已經對方法作了總的考察和初步的運用，就不妨儘可能確切地表述一下方法所依賴的一些原則，下面的大多數命題在本文中都已獲得了某種程度的證明，我們打算在論及別的問題時再對它們作更充分的論證。

一、存在着一種外在的、然而直接給予心靈的實在。在這一點上，常識是對的，因為它既反對哲學家們的唯心主義，也反對他們的實在主義。

二、這種實在就是可動性，沒有已造成的事物，只有正在創造的事物；沒有自我保持的狀態，只有正在變化的狀態。靜止從來就無非是表面的，或毋寧說是相對的東西。我們關於我們的自我所具有意識，在它的連續不斷的流中，把我們引入一種實在的內部，我們必須按照這種實在去表達別的實在。因此，如果我們同意把傾向看作是一種開始的方向變化，那一切實在就是傾向。

三、我們的心靈尋求着堅實的立腳點；在日常生活，它的主要職能就是表達狀態和事物。它對於實在的連續的可動性，在長

隔的時間內採取几乎是瞬息的观点。它由此而获得感觉和观念。就这样,它以不连续代替连续,以稳定代替运动,以确定变化和倾向的方向的固定的点代替变化过程中的倾向。对于常识、语言、实际生活来说,甚至在某种程度上(我们将竭力确定这种程度)对于实证科学来说,这种代替都是必要的。按照我们的理智的自然倾向,它一方面是借凝固的知觉来进行活动,另一方面又借稳定的概念来进行活动。它从不动的东西出发,把运动只感知和表达为一种不动性的函项。它利用现成的概念,并且竭力企图好像在网中一样在这些概念中去把握住实在(它在其中通过)的某些东西。而这样作的目的不是为了获得关于实在的内在的和形而上学的知识,而纯粹是为了使用实在。因为每一个概念(每一个感觉也是一样)都是我们的活动向实在所提出和实在以是或否的方式(正如交易中一样)回答的一个实际问题。然而这样一来,它就从实在的东西中漏掉了作为实在的东西的本质的东西。

四、形而上学的内在困难,它所引起的二律背反,它所陷入的矛盾,彼此对抗的学派的区分以及体系之间的不能克服的对立,多半是由于我们把一般用于追求实际目的的方法,运用到关于实在的超利害关系的知识上。它们的产生,是由于这样一个事实:我们使自己处于不动的东西中,以坐待运动的事物通过,而不使自己处于运动的事物中,以便同它一道越过那些不动的位置。它们之产生,是由于我们企图利用知觉和概念(其职能就是使实在成为静止的东西)来重新构成实在(实在是倾向,从而又是可动性)。不管停顿的数目有多少,我们决不能以它们来创造可动性。反之,如果有了可动性,那我们就可以用减法通过思维而从其中随心所欲地获得许多停顿。换句话说,下面这一点是显然的,我们的思维可以从运动的实在中引出固定的概念,但是决不能用固定的概念来重新

构成实在的东西的可动性。但是，独断論既然是体系的建造者，它就总是企图从事这种重新构成的工作。

五、它这样作是注定要失败的。怀疑主义、唯心主义和批判主义的学說的产生，实际上正是由于在重新构成实在上无能为力，也仅仅是由于这种无能为力。其实，一切否认我們的理智有达到绝对的东西的能力的学說，也都是这样。但是，我們虽不能以僵死的、現成的概念来重新构成活生生的实在，却决不能由此推論，說我們不能通过别的途径来把握实在。因此，证明我們的知识的相对性的那些論证有一个根本的錯誤，它們像它們所攻击的独断論一样，以为一切知识都必須从有固定的輪廓的概念出发，以使用这些概念去把握住那流动的实在。

六、实际上我們的理智能使用一种与此相反的方法。理智能使自己处于运动的实在之内，并朝向实在的不断变化的方向。简单地說，它能够用我們称之为直觉的理智的交融的办法而把握住实在。这样作是极其困难的。心灵必須违背自身，必須一反它平常在思想时所习惯的方向，必須不断地修正(或毋宁說改造)它所有的范畴。但是，如果这样作，它就会达到流动的概念，这些概念能够从实在的一切迂迴曲折中去了解实在，能够朝向事物的内在生命的真实的运动。只有这样，才能建立起一种进步的哲学，这种哲学摆脱了不同学派之間的爭論，从而能够很自然地解决它們的問題，因为这种哲学会抛弃那些表达这些問題的生造的名詞。因此，进行哲学思維，就是逆轉思維活动的习惯的方向。

七、这种逆轉从来沒有系統地实际作过。但是，一部经过深思熟虑而写出的人类思維史会表明，科学上一切最伟大的发现以及形而上学中一切具有永恒价值的东西，都出于这种逆轉。人类的心灵所使用的最有力的研究方法，即微积分，正是由这种逆轉而来

的。現代数学正是这样一种努力：以正在創造的东西代替創造好了的东西，研究数量之产生，不再从运动的外部 and 它的展开的结果、而是从内部以及它的变化的倾向中来把握运动。简单地說，就是采取事物的輪廓的动的连续性。誠然，現代数学仅仅作为关于量的科学，它限于把握事物的輪廓。同样也誠然，它只能通过发明一定的符号来使它获得惊人的运用。同时，如果我們刚才所談过的直觉是发明的根源的話，那获得运用的就只是符号而已！但是，形而上学的目的不是求运用，它能够、而且通常必須避免使直觉轉化为符号。只要形而上学使自己摆脱了为实际的使用效果服务的責任，它就可以无限地扩大其研究領域。它与科学比較时，在效用性和精确性上可能的丧失，将会在范围与广度上得到补偿。虽然数学只不过是关于数量的科学，虽然数学方法只适用于量，但是不要忘記，量往往是一种发生状态中的质，我們可以說它是质的极限。因此，形而上学自然就应当采取我們的数学的发生观念，以便把它扩及一切质，也就是扩及整个实在。这样作决不会导至普遍数学这种近代哲学的妄想。恰恰相反，形而上学愈是这样作，它所遇到的对象就愈会成为不能翻譯成符号的东西。但是，形而上学的研究无論如何是始于同实在的连续性和可能性相接触，而这种接触能够具有惊人的使用价值。形而上学会在一面反映它自身的形象的鏡子中靜观自己，反映出来的形象无疑大大縮小了，但正因为如此，却非常清晰。它将会极其明白地看到，数学的方法取自具体的实在；它会循着具体的实在的方向前进，而不循着数学的方法的方向前进。在我們事先斟酌一下下面的表述中什么是太謹慎以及太冒失以后，那我們就可以說：形而上学的对象是在质的方面进行微积分演算。

八、为什么这种对象被忽略了，为什么科学自身在它所采用的

方法的来源問題上失錯，其原因就是直觉一經达到，便必須寻求一种适合我們的思維习惯的表达方式和应用方式，以及一种以既定的概念的形式为我們提供我們所迫切需要的坚实的立脚点的东西。我們所謂精确性的条件以及将一般方法无限制地运用于特殊情况的条件，即以此为基础。这种运用以及这种邏輯上的改进工作，可以延续于几个世紀，然而創造方法的行为只能持续于一个瞬間。因此，我們往往把科学的邏輯工具当作科学自身^①，却忘記了作为其余一切的发生的根源的形而上学的直觉。

哲学家們以及科学家們自己关于科学知识的“相对性”所說的一切，都是由于忽視了这种直觉。所謂相对的知识就是以先在的概念表示的符号的知识，这种知识由固定的东西出发而达运动的东西；而不是直觉的知识，这种知识使自身处于运动的东西中并且把握了事物的生命本身。这种直觉达到了絕對的东西。

因此，科学和形而上学在直觉中結合起来了。一种真正直觉的哲学必能实现科学和哲学的这种渴望已久的統一。它既使形而上学成为一种实证科学，即成为一种愈来愈进步的并且可以不断地完善的科学；同时它又使真正的实证科学能意识到它們的真实范围远比它們所想像的要大。它会使科学愈来愈成为形而上学，使形而上学愈来愈成为科学。結果，它将会恢复直觉之間的連續性，这些直觉是各种科学在其历史过程中的此处或彼处所达到的，而这些科学之达到这些直觉，只能借助于天才之力。

九、并不存在着两种根本不同的认识事物的方法，不同的科学都起源于形而上学，这些都是古代哲学家就已一般地想到了的。他們的錯誤并不在此，而是在于他們往往为如下一种信仰所支配

^① 关于这点以及本文所論及的其他几个問題，請參看“形而上学和道德評論”上所載勒·卢阿、温申特以及威尔皮瓦諸先生的很有意思的文章。

(对于人的心灵来说,这也是很自然的),变异只能作为不能变的东西的表达和发挥。他们由此推论,行动是一种冲淡了的静观,绵延是不动的永恒性的不可靠的和多变的形像,灵魂是理念的墜落。由柏拉图开始到柏罗丁为顶峰的全部哲学就是这样一个原则的发挥。这个原则可表述如下:“不运动的东西较之运动的东西更为实在,而我们之由稳定的东西通达不稳定的东西,仅用减法就行了”。其实,真实情况恰与此相反。

近代科学开始于可动性已建立而为一个独立的实在的时代,它开始于这样一个时代,这时伽里略在考察球体从斜面上滚下时,毫无犹疑地对这种由上而下的运动,为其本身、在其本身,来进行研究;而不在高和低这两个概念中去寻求这种运动的原则(亚里士多德则以为他能借这两个不动的概念来恰如其分地解释可动性)。在科学史上,这不是一个孤立的事实。科学上之种种伟大的发现(至少变更实证科学或创造新的科学的发现),都是对于纯粹绵延的深度的许多探测。所接触的实在愈有活力,探测到的也就愈深。

但是,由沉入海底的探测索所带上的是一团液体物质,它们经过曝晒而迅速干涸,成为无数固体的、不连续的沙粒。当绵延的直觉曝于知性之光时,也同样很快转化为固定的、清晰的和不动的概念。对于事物的活生生的运动,知性的任务就是标明实在的和实质的站,指出出发和到达的情况,因为就人之作为纯粹的人而言,他的思维所涉及的全部就在于此。要把握住发生于各站之间所发生的是什么,那就是超乎人的事情了。然而,哲学只能是超越人类条件的一种努力。

科学家们的注意主要集中于概念,他们用概念标出直觉的道路。他们愈是强调那些已转化为符号的副产物,他们就愈赋予每门科学以一种符号的性质。他们愈是相信科学带有符号的性质,他们

实际上就愈是使科学成为符号的科学。他们一步一步地抹煞了实证科学中的自然的東西与人为的東西之間的一切区别，直接的直覺材料与知性环绕直覺所进行的大量分析工作之間的一切区别。这样，他们就为肯定我們的一切知识的相对性的学說开辟了道路。

但是，形而上学也致力于同样的目的。

为什么那些身为科学和形而上学的革新家的近代哲学的大师們沒有关于实在的运动的連續性的观念呢？为什么他們不使自己置身于我們所謂具体的綿延中呢？他們实际上是如此，远甚于他們所覺悟到的，特别是远甚于他們所說的。如果我們力困用連續法将各种直覺(各种体系就是围绕着这些直覺而組成的)連結起来，那我們就可发觉，同别的收斂的和发散的线条在一起的，还有一个非常确定的思想和感受的方向。这种潜在的思想是什么呢？我們將怎样来表达感受呢？我們可以再一次地借用柏拉图派的話來說(除掉他們的話的心理学的意义，并将理念之名加之于某种安定而易于理解的东西上，将灵魂之名加之于对于生命不息的某种热望上)，有一股見不到的流使近代哲学把灵魂置于理念之上。这样，这股流就像近代科学一样，甚至比近代科学更甚，朝着与古代思想相反的方向前进。

但是，这种形而上学也如同这种科学一样，它把它的較深奥的生命包含于一种丰富的符号組織內，而往往忘記了，科学为其分析的發揮需要符号，而形而上学的主要目的就是要抛弃这些符号。在此，知性仍然把自己的工作看作是从事固定、分割和重新构成。誠然，它是以稍为不同的形式来作这种工作的。在此，我們无须坚持我們打算在别的地方加以發揮的論点，只要指出下面这一点就行了：知性（它的职能就是对稳定的要素来进行活动）可以是在关系中、也可以是在事物中来寻找稳定性。就知性对关系概念

进行活动来说，它最后会成为科学的符号论。就知性对事物的概念进行活动来说，它最后会成为形而上学的符号论。但是，在这两种情况下，都是由知性来进行安排的。因此，知性就得意洋洋地相信自己是独立的。它不愿意马上承认它是由于对实在的深度的直觉而得的，却宁肯自招这样的危险，即：可以把它的整个工作看作无非是人为地安排符号。这样，如果我们所根据的是形而上学家和科学家嘴里所说的以及他们实际上所作的，那我们就可以相信，形而上学家在实在之下掘了一条深长的地道，科学家则在实在之上架了一座高大的桥梁，然而，事物的运动之流却在这两个人工的建筑之间通过，而不与它们接触。

康德的批判主义的主要手法之一，就是完全按照字面来理解形而上学家和科学家的意见，并强使形而上学和科学通向极端的符号论（形而上学和科学可能通向符号论，而且，一当知性要求充满了危险的独立性，它们就会自动地通向符号论）。既然康德忽视了把科学和形而上学系于理智的直觉上的纽带，他要表明我们的科学全是相对的，我们的形而上学全是人为的，就毫无困难了。既然他夸大了知性在这两种情况下的独立性，既然他从形而上学和科学中除去了作为二者的内在的压舱物的理智的直觉，于是，在他看来，科学及其所研究的关系就不外是一层形式的薄膜，而形而上学及其所研究的事物就不外是一层质料的薄膜。因此，对他来说前者不过是包容于框架内的框架，后者不过是追求幻想之幻想。这一点难道还奇怪吗？

他大大地打击了我们的科学和我们的形而上学，使它们至今尚未从狼狽的状态中完全恢复过来。我们的心灵总是轻易地把科学看作完全是一种相对的知识，把形而上学看作完全是一种空洞的思辨。在我们看来，康德的批判甚至在今天似乎还能适用于一

切形而上学和一切科学。实际上，它更特别适用于古代人的哲学，以及现代人经常用以表达自己的思想的形式（它们本身也是从古代人那里继承过来的）。这样一来，反对宣称能给我们以事物的单纯的和完备的体系的那种形而上学，反对自认能作为关系的单纯体系的科学，简单地說，反对以柏拉图的理念論或者希腊神庙的建筑的清晰性来表现自己的那种科学和那种形而上学，就都是正当的了。如果认为形而上学是由概念（概念在其出现以前就是属于我们的）构成的，如果它是由先在的观念（我们利用它们作为大厦的建筑材料）的巧妙的排列构成的，简单地說，如果它是我们的心灵的不断扩张以外的什么东西，即超出于我们的实际观念以至我们的基本逻辑的不断反复的努力以外的什么东西，那就显而易见，形而上学就会像纯粹知性的一切产物一样成为人为的东西。其次，如果科学整个地、全部地是一种分析或者概念表象的工作，如果经验在此只是作为“清楚的观念”的证实，如果科学不从杂多的和歧异的直觉（这些直觉使自己处于每一种实在的特殊运动中，但并不总是彼此切合）出发，却宣称要作为一种庞大的数学，一种单纯的封闭的关系体系，而把整个实在束缚于预先准备好的密网中；那末，对于人类知性来说，科学就会成为一种纯粹相对的知识。如果我们细心地阅读一下《纯粹理性批判》，那我们就会看到，对于康德来说，科学实际上就是指这种普遍数学，而形而上学就是这种实际上未加更改的柏拉图主义。其实，普遍数学的梦囈本身就不过是柏拉图主义的一种残余。当我们假定理念由一种关系构成或者由一种规律构成，而不再由事物构成的时候，普遍数学就是由理念世界而来的，康德把少数近代哲学家的这种梦囈当作实在^①。不仅如

^① 关于这点，請参看拉杜勒斯庫-摩特魯的一篇饶有兴味的論文：《論康德自然因果論的发展》，載馮特的《哲学研究》，第9期，1894年。

此，他还相信，一切科学知识都不过是普遍数学的分离出来的一个片断，或者毋宁说是通向普遍数学的一块踏脚石。因此，《批判》的主要任务，就是为这种数学奠定基础，也就是，确定理智必须是什么、对象应当是什么，以便有一种连续的数学可以把它們連結起来。如果能把一切可能的经验置之于我們的知性的僵固的和业已編成的网中，那必然是因为我們的知性自身将自然組織起来，并且像在一面鏡子中一样在其中重新发现自身（除非我們采取一种先定諧和之說）：因此，科学是可能的，科学的一切效用是由于它的相对性；形而上学是不可能的，因为形而上学无非就是用对事物的幻想来模仿科学根据各种关系认真地来进行的概念的排列工作。简单地說，整本《純粹理性批判》的目的是确立：如果理念是事物，那柏拉图主义就是不恰当的，如果理念是关系，那它就成为恰当的；現成的概念一当它們以这种途径从天上拉回到地下，就如柏拉图所主张的那样，它們事实上就不仅是思想而且也是自然界的共同基础。但是，整本《純粹理性批判》还依据一个这样的假定，我們的理智除了按柏拉图主义来活动外，不能有任何其他活动，这就是說，它只能把一切可能的经验注入先定的模式中。

整个問題就在此。如果科学知识的确像康德所設想的那样，那就会有一門如亚里士多德所相信的那种在自然中預先形成和預先表述出来的單純的科学；从而，科学的伟大发现的作用不过是逐点地照明內在于事物中的这种邏輯的已引出的线，就像我們在节日的晚上逐盞点燃围绕在某个建筑物上的、已经安排好了的一串煤气灯的灯口一样。其次，如果形而上学的知识的确像康德所假定的那样，那它就归结为心灵在一切大問題上的两种同样可能的态度的选择，它的各种表现就是实质上永远地表达出来了的两种解决办法之間的种种任意的、变化无常的选择，也就是說，它是按二

律背反的方式而生滅的。其實，近代科學並未顯示出這種單線的清晰性，近代形而上學也沒有顯示出這些不可克服的對立。

近代科學既不是單一的，也不是單純的。我坦率地承認，它依賴於我們最終發覺是清楚的東西的觀念。但是，這些觀念是在使用中一步一步地變得清晰的，它們的清晰性主要是由於事實以及它們對事實的運用通過反射而投於它們之上的光芒。這是一種概念的清晰性，這種清晰性幾乎不外是從有用的觀點處理概念而最終所獲得的確定性。起初，這些概念必然不止一個顯得模糊，它們不易與已納入科學中的概念調和，實際上與謬誤很接近。這就是說，進行科學研究，並不是有条不紊地使預先就注定了彼此非常相適應的概念切合起來。真實和有效的觀念就是與實在之流的許多緊密的接觸，而這種接觸並不必然會合於同一點。無論如何，觀念所寄居于其中的各個概念，總要以磨去彼此的稜角的辦法而獲得相安共處的。

另一方面，近代形而上學並不是由最終成為不可調和的對立的東西的極端的解釋方法構成的。無疑地，如果沒有同時和同樣採納二律背反中的正題和反題的辦法，那就會成為這樣。但是，哲學正是在於人們用一種直覺的努力使自己處於具體的實在中，對於這個具體的實在，「批判」是在正題和反題這兩種對立的觀點之外來進行考察的。如果我從來沒有看到過灰色，我決不能想像到黑色和白色如何彼此滲透；但是，一旦我看到了灰色，我就能不難了解怎樣從兩個觀點，即白的觀點和黑的觀點來考慮它。有一定的直覺基礎的學說之能夠避免康德的批判，正是因為它們是直覺的；其次，如果我撇開論題中的固定的和僵死的形而上學，而只考慮哲學家們的活生生的形而上學，那這些學說就是整個形而上學。不同的學派之間——廣泛地說，在少數幾個大師周圍的弟子的集

团之間——的分歧是非常显著的。但是，我們能否在大師們本人之間发现这种显著的分歧呢？在此，支配体系之間的分歧的是某种东西，我們重复地說，这某种东西是單純的、确定的，类似一种探深器，人們感到它在不同深度上接触到了同一海洋的海底，然而它每一次提到海面上来的却是极不相同的东西。大師的弟子們平常就是利用这些东西来工作的，分析的职能即在于此。至于大師，就他将他所提出的东西表述、发揮和复制成抽象的观念來說，他与他的弟子們走的是一条道路。但是，那种引起分析并且隱身于分析之后的單純的行动，却是出于一种与分析能力完全不同的能力。这种能力按其真实的定义來說就是直觉。

在为本文作出結論时，我們可以指出，这种能力并无任何神秘之处。在一定程度上，我們每一个人都有机会运用这种能力。假如我們之中有人想要創作一篇文学作品，那他就知道，假如主题已经过詳細研究、材料已收集齐全，筆記都已作就，为了創作出这篇作品，还需要某种另外的东西，这就是一种非常艰苦的努力：使自己直接处于主题的核心中，尽可能深入地寻得一种我們唯一需要自己去寻得的冲动。这种冲动一旦获得，就能使心灵朝向这样一条道路，在此，心灵重新发现他已经收集的那些材料以及除此以外的許多其他細节；这种冲动把自己发揮并分析为可举至无限的辞，愈往下，我們发现的辞就愈多，我們决不能把可以說的一切都說出来。但是，如果我們突然翻回到我們感到隱于我們之后的冲动，并试图去捕捉它时，那它就已消失了，因为它不是一件事物，而是运动的方向，它虽然无边无际，但又是无限單純。形而上学的直觉看来与此相同。文学作品中的文獻和筆記，相应于实证科学所彙集起来的观察和实验的总和。因为，除非我們通过长期与实在的外部表现的接触而了解到它的秘密，我們就不能由实在获得直觉，也

就是說，获得与实在的最內在的部分的理智的交融。而作到这样，不只是将最明显的事实吸收下来就行了，还有一大堆事实需要积累起来，并混合为一体，在这种混合物中，一切預想的和不成熟的观念（观察者可以不知不觉地把它們插入他們的观察中）一定会彼此中和。如果这样作，那只有既知事实的空泛的物质性能够显示出来。对于沒有将大量的心理分析結合起来并彼此加以比較的任何人來說，即使在我们曾引以为例的单纯而特殊的情况下，即使就自我与自我的直接接触來說，清晰的直觉的最后的努力仍是不可能的。近代哲学的大师們是一些这样的人，他們吸收了当代的一切科学知识。至于上世紀下半期以来形而上学的局部失色，其原因显然只是由于当今哲学家們在与变得太专门了的实证科学接触时碰到了特别的困难。虽然形而上学的直觉只有通过物质的知识才能获得，但是它完全不同于这些知识的单纯的总和或綜合。我們重复地說，它之不同于这种总和或綜合，犹如机械的推动力不同于运动的物体所经过的道路，犹如发条的紧张程度不同于钟摆的可见的运动。在这种意义上，形而上学与事实的概括毫无共同之处。不过，它仍然可以界說为完整的经验。



数据加载失败，请稍后重试！