

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件广告宣传页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



汉译世界学术名著丛书

时间与自由意志

[法] 柏格森 著





2 021 8411 7

汉译世界学术名著丛书

时间与自由意志

[法] 柏格森 著

吴士栋 译



商务印书馆

1989年·北京

汉译世界学术名著丛书

时间与自由意志

[法] 柏格森 著 吴士栋 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号)

新华书店总店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

ISBN 7-100-00517-5/B·60

1958年8月第1版

开本 850×1168 1/32

1989年7月北京第4次印刷

字数 130 千

印数 7,800 册

印张 5 1/2。插页 4

定价: 3.05 元

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件广告宣传页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1986年先后分四辑印行了名著二百种。今后在积累单本著作的基础上将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1987年2月

英譯者序言

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

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

原书在法国已出到第七版,关于柏格森教授的各种著作,最显著的一点在于它们不仅十分引起专业哲学家的兴趣,而且非常合乎一般文化程度人们的口味。他所采取的不是在哲学界一向占优势的那种概念法与抽象法。在他看来,实体不是通过脑子的复杂构思所能达到的;在直接的经验里,实体显得是不息的川流,是连续不断的变化过程,只有直觉以及同情的内省才可掌握它。我们的种种概念把实体这不断的川流分裂为许多外于彼此的片段;这

^① 该书目已失时效,这次未把它译出。——中译者

些概念在多方面促進語言的發展與社會生活的發展，主要有利於種種實踐目的。但是關於實體怎樣變化與發展，這些概念對我們沒有任何啟示。相反地，它們以一種人為的复制品，以一堆無生氣的碎片代替實體，從而產生理性派哲學所始終無法擺脫的，並根據這派哲學的前提就無法解決的種種困難。柏格森教授沒有企圖按照理性派的方式提出一個解決辦法；相反地，他號召他的讀者把實體的這些碎片丟在一邊，而把他們自己浸沉到事物的不息川流里去，並讓這川流的不可抵擋的波濤把他們的種種困難一起沖走。

柏格森教授在這本書里首先討論意識狀態的強度。他指出數量上的差異只適用於有大小的東西，就是說，在最後的分析里，只適用於空間；他又指出強度自身完全是質量性的。在討論個別意識狀態之後，他研究它們所構成的眾多體；他發現眾多體可分為兩種。一種是數量性的，或無連續性的，它意味着人們對於空間有了直覺；一種是意識所構成的，而它完全是質量性的。這個在開展着的眾多體就是綿延；綿延是先後無別的陸續出現，是一堆因素的互相滲透，而這些因素是那樣地各式各樣，以致過去的狀態無法重新出現。他指出純一性的、可被測量的時間是人為的一個概念，這概念的構成乃是由于空間這個觀念侵犯到純綿延的領域里。其實，柏格森教授的整個哲學圍繞着他對於真實的、具體的綿延的看法和對於有關綿延的特殊感覺之看法。我們的意識在擺脫習慣與傳統後而回到它自己的天然態度時就可以得到這種感覺。人們把時間跟綿延混在一起，數學與物理學，甚至語言與常識都以抽象的時間代替這具體的綿延；而他認為這種混淆是哲學上大多數錯誤的根源。他把這些結果應用在自由意志這個問題上，從而指出：這裡所以遇到種種困難乃是由于人們把動作完成之後的情況作為研究的對象，又由于人們使用概念方法。他指出，從那發展着的、活生

生的自我看来,这些困难是虛幻不实的。我們虽然不能用抽象的或概念式的字眼为自由下一个定义,他宣称在我們根据观察而建立的种种事实中,自由是最清楚的一种。

用一两句話总结一个哲学体系无疑会引起誤解。但我得到柏格森教授的同意,把一句格言印在譯本的书头^①。也許他的哲学的精神有一部分可通过这句格言表达出来:“如果有人問大自然,問它为什么要进行創造性的活动,又如果它愿意听并愿意回答的話,則它一定会說:‘不要問我;靜观万象,体会一切,正如我現在不愿开口并一向不慣于开口一样。’”

1910年6月 F. L. 朴格生于牛津。

^① 格言出自普罗太納斯(Plotinus),这次未将希腊原文印出。——譯者

作者序言

我們必得用文字表达自己，通常并用有关空間的字眼进行思想。这就是說，語言要求我們在我們的观念之間，如同在物質对象之間一樣，树立种种同样明晰而准确的區別，产生同样的无連續性。这样把思想同化为物体，在实际生活中是有用处的，而且在大多数科学里又是必要的。但是我們可以提出来問：我們把不占空間的現象并排地列在空間，这是不是使得某些哲学問題有了种种无法解决的困难呢？又問：我們圍繞一些拙笨象征进行爭辯，是否把这些象征取消之后這場混战就可結束呢？把不占空間的东西非法地变为占空間的东西，把質量非法地变为数量，这使問題的核心里发生矛盾；既然这样，矛盾当然会在答案内重新出現。

我所想研究的是自由意志這個問題，它是形而上学和心理学的共同問題。我企图証明的是：在主張決定論者和反对決定論者之間的一切討論都表示他們曾事先把綿延跟广度，陸續出現跟同时发生，質量跟数量，混淆在一起。一旦把這番混淆去掉，則我們也許可以看出：人們对于自由意志所提出的反駁和所下的定义，甚至在某种意义上自由意志這個問題的自身，都会隨着消失。使这一点得到証明，是本书第三章的目的；头两章討論强度、綿延这些观念，是作为第三章的引論而写出的。

H. 柏格森

1888年2月

目 录

英譯者序言 i

作者序言 17

第一章 心理状态的强度 1

数量差异适用于大小而不适用于强度 §1—3; 企图用客观原因或原子运动以估计强度 §4—5; 各种不同强度 §6; 根深的心理状态: 愿望、希望、欢乐、悲愁 §7—8; 审美感: 优美, 美, 音乐, 诗歌, 艺术 §9—11; 道德的情感, 怜悯 §12; 意识状态涉及物理朕兆 §13; 肌肉努力 §14—17; 注意力与肌肉紧张 §18; 强烈情绪: 愤怒、恐惧 §19—21; 情感性感觉: 快乐与痛苦, 厌恶 §22—27; 表象性感觉: 与外因, 音觉, 强度, 音调, 肌肉努力, 冷觉热觉, 压力感觉与重量感觉, 光觉, 测光实验, 德尔波夫的实验 28—40; 心理物理学: 威伯尔与费赫涅, 德尔波夫, 把感觉当作大小的这个错误 §41—48; 表象性状态与情感性状态的强度, 强度与众多性 §49。

第二章 意识状态的众多性 关于绵延的观念 50

数目及其单位, 数目与相伴随的空间直觉 §50—55; 两种众多体, 物质东西与意识状态, 物质的不可入性, 纯一的时间与纯绵延 §56—59; 空间及其内容, 经验派的空间学说, 对于空虚纯一媒介的直觉为人类所独有, 时间作为可还原为空间的纯一媒介 §60—63; 绵延、陆续出现、空间, 纯绵延 §64—66; 绵延可测量吗? §67—68; 运动可测量吗? §69; 伊里亚派的僻论 §70; 绵延与同时发生 §71; 速度与同时发生 §72—73; 唯有空间是纯一的, 绵延与陆续出现则属于有意意识的心灵 §74; 两种众多性, 性质式的与数量式的, 表层心理状态具有其外因的无连续性, 在这些状态被去掉后真正绵延被感觉为一种性质 §75—78; 自我的两方面, 表层意识状态轮廓清楚, 深层意识状态互相渗透并构成一整体, 语言对于感觉的凝固化影响, 分析歪曲情感, 深层意识状态是我们自己的构成部分 §79—83; 只有借助于具体的、活生生的自我才能解决这些问题 §84。

第三章 意识状态的组织 自由意志 96

动力论与机械论 §85—86; 两种决定论 §87; 物理决定论: 物质分子论, 能量守恒律, 若守恒律普遍有效则生理的与神经的现象是必然受决定的, 但意识状态也许不然, 可是守恒律果真普遍有效吗? 这律未必适用于生物与意识状态, 普

遍有效这观念来自对于具体綿延与抽象時間之混淆 §88—94; 心理决定論: 它假定联想論派的心灵观, 这又涉及对于自我的錯誤看法 §95—103; 自由动作: 自由作为基本自我的表現 §104—106; 真正綿延与偶然性: 已做好动作能是另外一样嗎? 做出决定过程的几何图形, 这图形使决定論者与自由論者所陷入的錯誤 §107—114; 真正綿延与預知未来: 保罗預知彼得动作的条件是(一)保罗即是彼得与(二)保罗已經知道彼得的最后动作, 所涉及的三种錯誤, 天文預測依靠运动的想象加速, 綿延无法这样加速 §115—123; 真正綿延与因果关系: “前件同則后件同”的定律, 因果关系作为陆續出現, 因果关系作为預存而預存有两种, (一)数学式的預存, 意味着沒有綿延, 可是我們持續下去, 因而可能是自由的, (二)預先設想式的預存, 設想一种經過努力而得以實現的未来动作, 并不涉及决定論, 决定論来自对于这两种意义之混淆, 自由是实有的却是不可被界說的 §124—138。

結論.....152

自我的种种状态是通过从外界借来的种种形式而被知觉的 §139—140; 强度作为性質 §141—143; 綿延作为性質式的众多性 §143—144; 外界沒有綿延 §145; 必得把广度与綿延分开 §146—149; 唯有基本自我是自由的 §150; 康德錯誤認為時間为純一的, 所以他把自由的自我放在时空二者之外 §151—153; 綿延是多样性的, 心理状态对于动作的关系是独特无二的, 动作是自由的 §154—157。

第一章 心理状态的强度

§1. 意识状态能有数量上的差异吗？

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

§2. 这样的差异适用于大小而不适用于强度。

说一个数目比另一数目大些，或说一件东西比另一件大些，我们很清楚我们指的是什么。因为在这两种情形下，我们所指的是两个不等的空间（这点容后再细述），而我们把容得下另一空间的那个空间称为较大。可是一个强度较大的感觉有什么法子容下一个强度较小的感觉呢？难道说，较强的感觉在意义上包涵较弱的感觉吗？难道说，只有在事先经过同一感觉各较弱阶段的条件下，我们才能达到较强的感觉吗？难道说，这里所涉及的也是容者和被容者的关系吗？强度有大小，这确实好象是常识的看法；但是如果把这种看法当作一种哲学解释而提出来，则我们就不免要陷入循环论证的泥坑。因为毫无疑问，在数目的自然级数中，后来的数

目超过以前的数目。但是数目所以能被排成一个由小而大的次序，正是由于数目之間彼此发生容者和被容者的关系，因而我們觉得我們能够准确地解釋，一个数目是在什么意义上大于另一数目。那末問題就在于我們怎样能够把那些彼此不能重迭的强度构成一个这样的級数，又在于我們凭什么标志来判断这个級数中的各項目是(比方說)由小而大，而不是由大而小。但这样就总会回到这个問題：为什么可把强度当作大小看待呢？

§3. 在广度性大小和强度性大小这两种数量之間，有人認為有区别。

人們通常辨別两种数量：一种是广度性的和可測量的；一种是强度性的和不可測量的。但人們又認為对于第二种数量可以談論其强度上的大小。这种做法只是逃避困难而已。因为这两种数量既然都被称为大小，又被認為同样地可增可减，人們就从而承認二者之間有些共同的地方。但从大小这个角度来看，在广度性的和强度性的之間，在占空間的和不占空間的之間，能够有什么共同的地方呢？倘若我們在广度性的、可測量的事物方面，把容者称为較大，被容者称为較小，那末当沒有容者与被容者的时候，为什么还說什么数量与大小呢？倘若数量可增可减，倘若我們在数量中看見(比方說)少的在多的之內，那末这样的数量岂不是正由于这个緣故才成为可分的，因而成为占空間的嗎？岂不是我們一談起非广度性的数量，就是自相矛盾嗎？但是对于把純粹强度当作大小，当作一种好象占空間的东西，常識的看法同哲学家的看法是一致的。我們不仅使用相同的字眼，而且不管我們想起較大的强度或想起較大的广度，我們在两种情况下所得到的印象是类似的；“多些”、“少些”这些字眼在两种情况下都引起相同的观念。如果我們要問这个观念的内容是什么，我們在意識中所得到的仍是一个有关容者和被容者的影象。我們在自己的意識中把一

种在强度上較大的努力想象为(比方說)一卷較长的綫,或一根在放松时会占較多空間的发条。在强度这个观念里,甚至在用以表达强广的字眼里,我們会发现一个影象,它有关一种起先收縮而后来开展的东西;会发现一种影象,它有关某种在实际上占有空間的东西,并且有关(若可这样說的話)一种被压缩了的空間。这种种使得我們相信,我們在把强度性的东西翻譯为广度性的东西;使得我們相信,我們对于两种广度之間的关系有一个模糊的直觉,并且使用这直觉来比較两种强度,或者至少使用这直觉来把这番比較表达出来。可是难于确定的恰恰是这种心理过程的性質。

§4. 人們企图用客观原因来辨别强度;但我們虽不知道原因的大小或性質,也可辨别强度。

我們一旦从这方面設想就会即刻得到一个解决办法。感觉,或自我的任何状态,是一些客观的(因而可測量的)原因所引起的;解决办法在于用客观原因的多少与大小来界說感觉的强度。較强的光觉无疑地是較多的光源产生的,或无疑地可以这样被产生,假定光源彼此相同又离眼睛一样远近的話。但在絕大多数情况下,我們判断效果的强度时并不知道原因的性質,更不知道原因的大小。反之,我們往往根据效果的强度才提出一些假設,來說明原因的多少和性質;从而来改正我們感觉的判断,因为感觉起先把原因看得不关紧要。自我事先有过这样一个状态:在感觉到效果的同时,它知道了原因的整个情况。如果說我們在判断强度时是把自我的实有状态跟这种事先状态加以比較,則我們是在进行无謂的爭辯。我們的进行过程很多时候无疑地是这样的;但照这样講并不能說明根深的心理現象在强度上的差异;我們在這些現象之間看出这些差异,而这些現象的原因在我們自身之内,而不在我們自身之外。从另一方面來講,如果我們只注意到現象的主觀方面,或者我們所認為产生現象的外因是不

易被測量的，那末，我們在判斷心理状态的强度时就从来不敢那样胆大。这样，我們显然知道，拔牙齿时受到的痛觉比拔头发时受到的强烈；艺术家毫无疑问地知道，大画家名作給他的愉快比店鋪招牌給的强烈；为了肯定弄弯一块薄鋼片比弄弯一根粗鉄棍所費的力气要少些，我們毫不需要事先听过鋼鉄的内聚力。这样看来，我們对于两种强度进行比較，在普通情况下，一点儿也不需要知道原因有几个，原因有怎样的作用，或者原因的作用有多大的范围。

§5. 人們企图以原子运动来辨别强度；但呈現于意識中的乃是感觉而不是运动。

誠然，还可提出一种性质相同但較为微妙的假設。我們知道种种机械学說，尤其动力学說，要以物体最后构成单位的明确运动来解釋物体在視覺上和触觉上的特性；我們中間有許多人在这样預料：我們总有一天会把种种性质（即我們的感覺）在强度上的差异還元为物体内部种种变化在广度上的差异。难道不能說，我們在明确知道这些学說之前已經对于这种看法有了一个模糊的概念嗎？难道不能說我們猜中了这点：較响亮的声音所以发生，乃是由于外界有了幅广較大的振动，而这些振动散播在被扰动的媒介里嗎？难道不能說，这种数学关系自身是明确的，虽然人們对之只有模糊的观念，而我們正由于針對这种数学关系而言，才肯定某一声音具有較大的强度嗎？即使不扯这样远，难道不能說：意識的每个状态同大腦質内分子、原子的某些扰动彼此相应，而且感觉的强度反映这些細微运动的振幅、复杂性或范围嗎？現在講的这个假設至少和前面講的那个假設具有同样大的或然性，但它一样不能解决問題。因为感觉的强度固然很可能表示我們身体内所发生的大量变化（其数目可多可少），但是呈現在意識中的乃是感觉而不是这种机械变化。我們确实凭感觉的强度来判断变化量的多少：那末强度至少在表面上仍是感觉的

一种属性。可是仍然会出现这个老问题：为什么我们会想起一个较大的数量或一个较大的空间呢？

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

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

§7. 以愿望的进展为例来说明。

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

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

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

§8. 欢乐和悲愁。在特殊情况下，欢乐与悲愁可以没有任何物质其先后各阶段跟我 朕兆夹杂在内。且让我们来看看在这种情况下

們全部心理状态內
各种在性質上的变
化彼此相应。

下,情緒由小而大的各种强度具有什么性質,無論內心欢乐或者热情都不是一种孤立的心理状态,起先占着心灵的一角,逐漸向其他部分伸展。在其最低的层次上,欢乐很象我們意識状态的朝向未来。因有这番吸引力,我們的觀念和感觉減輕了重量,于是以較快的速度陸續呈現出来;我們的动作于是不需要原来那样多的力气。最后,在极度欢乐的情况下,我們的知觉和記憶被一种不可言狀的性質所渲染;这性質好象一种热或一种光,并且是那样新奇,以致我們在观察自己时往往会奇怪这种心境怎样竟于发生。这样說来,純粹的內心欢乐具有几种特別形式;这些形式个个都是一串陸續的阶段,而这些阶段跟我們全部心理状态內各种在性質上的变化彼此相应。同每个这种变化有关的心理状态虽可多可少,其数目总是很大的。我們用不着計算数目几多就可很清楚地知道:是不是(比方說)我們的欢乐渗透了当天所經驗的一切印象,或者是不是有任何印象未受到欢乐的影响。这样,我們就在把两个先后欢乐形式隔开的空当中,画好一些格子,以便欢乐的先一形式逐漸轉入后一形式;这种逐漸轉变使先后两种形式变为同一情感的先后不同强度,从而使人們認為这一情感在数量上起了变化。我們不难証明悲愁的不同程度也跟性質上的变化彼此相应。悲愁在其开始阶段不是旁的,而是我們意識状态的朝向过去,而是我們感觉、觀念的貧乏化,以致好象每个感觉或觀念的意义仅仅在于它已有的細微貢獻上,以致好象未来的发展不知怎样被打住了。悲愁在其最后阶段是一种惨痛失敗的感觉,这感觉使我們放弃一切希望与一切努力;而任何新发生的不幸事件使我們更加体会自己的努力是枉費心机,并且反而在我們心灵中引起一种苦味的愉快。

§9. 审美感。其由小而大的强度实在是不同的情感。

我們可以看見新的因素陸續加入到基本情緒里去；新因素好象使情感有所增长，而实际上新因素在改变了情感的性質外沒有旁的作用。关于这种陸續加入的現象，审美感為我們提供了一个更加显著的例子。讓我們先研究其中最簡單的一个，即优美感。这情感起先仅仅是一种知觉，在人們表面举动上看出某种程度的輕松，某种程度的敏捷。为其他举动做好准备的举动才是輕松的，而在現有姿态中可以指出并好象預报后来的姿态；既然这样，我們就可在現有姿态中和可預料的举动中去发现較高程度的輕松。急促不連續的动作所以不优美，正是由于每个这样的动作是自足的而不預报后来会有什么动作。曲綫所以比断綫优美，正是由于曲綫在时刻轉变方向，每个新方向都被前一个方向指示出来。这样就发生了一种轉变：原先我們在运动中看見輕松；一轉变，我們掌握了時間的川流，在現時中把住了未来，因而感覺愉快。当优美的举动表現节奏又有音乐伴奏时，就有了第三种因素加入。因为节奏使我們在更大的程度上預知舞蹈者的动作，从而使我們相信自己現在控制了这些动作。我們几乎准确地猜中了舞蹈者将要采取什么姿态；既然这样，舞蹈者虽然是自动地采取这些姿态，他却好象是在服从我們的指揮似的。节奏的規律性在舞蹈者和我們之間建立了一种联系；而节奏动作的抑揚頓挫就好象許多看不見的綫索，我們用之以操縱我們所想象的木偶人。如果想象中的木偶人驟然停頓一下，我們就会不耐煩起来，禁不住用手做些动作，好象是去拉动木偶人，好象是以手势去替木偶人完成当有的动作；整个动作的节奏已經完全支配了我們的思想和意志。这样就有一种在动作上的同情加入到优美感里面去。我們若分析这种同情的动人之处，我們会发现它所以討人喜欢，乃是由于它和道德

上的同情是性质相近的；并且道德同情这个观念是它所微妙地暗示出来的。这个最后加入的因素说明为什么优美具有不可抵挡的吸引力；其他因素先在某种程度上将这因素引了进来，后来又同这因素溶合在一起。如斯宾塞所主张的^①，这因素并不是旁的，只是节省力气而已。要不是这样，我们几乎无法说明为什么优美动作能给人那样的愉快。真实情况是这样的：在我们所认为非常优美的任何东西上，我们发现轻快，而轻快性是动作的一种标志；此外，我们自己还想象自己可以发现一些暗示，以使我们知道可能发生一种朝向我们的动作，可能发生实在的或萌芽状态中的同情。这种在动作上的同情一有机会就会涌现出来，这种同情正是高级优美的要素。这样一来，我们就把审美感之一系列由小而大的强度分析为同样长短一系列在性质上不同的情感；这系列中的每种情感都由在先的一种情感带路，继而出现于前驱情感中，然后取而代之。可是我们恰恰把这种在质量上的进展解释为在数量上的变化，因为我们喜欢简单的观念，又因为我们的语言不适宜于表达心理分析上的精细地方。

§10. 美感：艺术麻痹我们的活动能力和抵抗能力，使我们易于接受暗示。

为了明白美感怎样自身能够具有数量上的变化，我们应该对之加以仔细分析。我们为美下定义时所感到的困难也许主要由于这个事实：我们认为自然界的美比艺术作品的美先发生，从而认为艺术创作的过程不过是艺术家用以表现美的手段，而美到底具有什么要素仍未得到说明。但是我们可以自问：若不偶然经过艺术创作的某些过程，自然界的物件难道还是美的？在某种意义上艺术难道不先于自然？即使不讲得这样远，下面的研究程

^① “论文集”（精装本，1891版），卷二，第381页。

序似乎較符合健全方法的條件：美術作品是經過人們有意創作的，我們先在这些作品上去研究美；大自然可當作一位具有獨特方式的艺术家，我們然後經過不知不覺的步驟从艺术过渡到大自然。采取这种看法便可看出：艺术的目的在于麻痹我們人格的活动能力，或宁可說抵抗能力，从而使我們进入一种完全准备接受外来影响的状态；我們在这种状态中就会体会那被暗示的意思，就会同情那被表达的情感。在艺术創作的过程中，我們可以發現通常催眠手續的变相形式，这手續在艺术里被冲淡了，被精細化了，且在某种程度上被精神化了。例如音乐里的节拍使我們的注意力搖摆在指定的时刻之間，从而使感觉与观念的日常流动停頓起来；节拍对于我們竟有那样大的力量，以致我們略微模仿一下呻吟的声音就会使得自己满怀伤感。如果奏乐时的声音比自然界的聲音更有力地感动我們，那是由于大自然只限于向我們表达情感，而音乐則向我們暗示情感。詩歌的明媚动人是怎样来的呢？詩人是这样一个人，他把情感发展为形象，又把形象发展为字句，而字句把形象翻譯出来，同时遵守节奏的規律。讀者在心目中陸續看到这些形象，于是就有了詩人有的情感，这情感可說是这些形象在情緒上的等值量。节奏的抑揚頓挫麻痹了讀者的心灵，使他忘記一切，使他如在梦里一样跟着詩人一样想和一样看；但是如果沒有节奏的抑揚頓挫，則这些形象再也不会那样强热地呈现在讀者的心目中。造型艺术把固定性驟然加諸生活上，由于一种物質上的傳染，这固定性引起观众的注意。通过这固定性，造型艺术达到音乐一样的效果。古代的雕刻作品表現种种微弱的情緒，这些情緒好象一口隨便吐出的气一样，把这作品籠罩着；但是蒼白大理石的不动性致使所表达的情感，或所暗示的动作，显得好象它們永久固定在那里，从而永久吸引着我們的思想和意志。在建築物上，在其惊人的不

动性中，可以发现某些效果类似节奏的效果。形式上的对称，同一建筑模样的一再重复，使我们的知觉能力一再徘徊于多个相同形象之间，并使我们去掉那些惯有的和不断的变化，这些变化在日常生活中时刻使我们意识到自己的人格。到这时候，甚至只要有一个观念极其细微地被暗示，这就足以使它充满心灵的全部。这样看来，与其说艺术的目的在于表达情感，不如说把情感铭刻在我们心上；艺术向我们暗示种种情感，而当艺术家找到较有效的手段时就乐于不再模仿自然。如同艺术一样，大自然是通过暗示进行的；可是大自然并未握有节奏所具有的财宝。大自然以长期的伴侣关系来补充这种缺乏；这关系建立在自然事物以及人们自己所共同受到的种种影响的基础上。所以只要有一种情绪极其微薄地被大自然表示出来，它就会引起我们的同情，正如只要催眠家轻轻做个手势，就能把他心中的暗示强加于那惯于受他催眠的人。当大自然把一件具有标准比例的东西摆在我们眼前时，这种同情尤其会流露出来。对于有了这种比例的东西，我们会注意它的一切部分，而不集中注意任何一个部分；从而我们的知觉能力被这番和谐所麻痹与安慰，本来只要障碍一被扫除就会即刻涌出的同情于是自然流露而不再受任何阻挠。

§11. 审美感的各阶段。

从这番分析就可看出美感并非什么特别的情感；事实上，我们所感到的任一情感都会具有审美的性质，只要这情感是通过暗示引起的，而不是通过因果关系产生的。我们现在可以明白，为什么审美的情绪好象能有不同的强度，又好象能有不同的高度。我们各人的历史是由一堆心理状态的紧密结构组成的；被暗示的情感有时几乎不能在这种紧密结构上产生任何印象；有时虽然引起注意，却仍未能压倒原有的各心理状态，有些时候才竟于夺取原有各心理状态而全部掌握。我们并壘

断我們的心灵。这样,在审美感的进展中,象在催眠状态里一样,有着多个不同的阶段;并且这些阶段不大跟程度上的变化相应,而更加跟性质上或状态上的差异相应。但是我們衡量艺术作品的优点,不大依据所暗示的情感有多大抓住我們的力量,而更加依据这情感自身是多么丰富。换言之,我們在强度上辨别各种程度外,还自然而然地在深度上或在高度上辨别各种程度。若把最后这一概念分析一下就可看出:艺术家向我們所暗示的情緒与思想表达了并总结了艺术家个人历史的很大部分(有时多些有时少些)。那种只能在我們心中产生感觉的艺术作品是較低級的作品;这是由于在感觉里,我們的分析往往除了发现感觉自身之外,不能找到任何东西。但是大多数的情緒包含許許多多滲透于該情緒中的感觉、情感或观念。每一情緒是一种不可言状的独特状态;我們若全面掌握某人的一种情緒,使其原来的千头万緒一无所失,那末我們就得把那人的过去生活重新生活一遍才成。可是艺术家想把他那样丰富、那样亲切、那样新奇的一种情緒来同我們共享,又想使我們經驗到他所不能使我們了解的东西。为了达到这个目的,艺术家要在情緒的种种表面标志中有所选择。我們的身体在我們看到一种情緒的某些表面标志时,多半会即刻机械地,虽然輕微地,进行模仿,以便把我們即刻过渡到那引起这情緒的而又无法加以界說的心理状态中去。这种会引起模仿的表面标志就是艺术家所要选择的。時間、空間在艺术家意識同我們意識之間所筑的一道高牆就这样地被拆去了。艺术家把我們帶到情感的領域,情感所引起的观念越丰富,情感越充滿着感觉和情緒,那末,我們覺得所表現的美就越加深刻、越加高貴。这样說来,审美感的先后强度跟我們内心状态的先后变化是相应的;我們在基本情緒中隱約地看出或多或少的簡單心理状态,而审美感的不同深度跟这些簡單心理状

态的多少是相应的。

§12. 道德的情感。

怜悯。其强度上的增长是性质上的进展。

对于道德的情绪，可以用同样的方法来研究，让我们以怜悯为例。有着这种情感的人起先在心目中设想自己处于被怜悯者的地位，从而感受苦痛。如果这情感的内容仅仅限于这些，象某些人所主张的那样，则这情感就会使我们去设法避开不幸的人们而不去帮助他们，因为苦痛对于我们自然是可憎可怕的。恐惧情感确实可以是怜悯情感的根源；但在怜悯里有一个新的因素出现，要求对于我们的同伴加以帮助并减少其痛苦。拉·罗契福索德(Lu Rochefoucauld)说过，这种所谓的同情是一种打算，“一种对于未来灾祸的狡猾保险”。难道我们要跟他的样子这么说吗？也许我们对于旁人受到灾祸的同情确实含有这个思想：我们害怕有些未来灾祸会落到我们自己头上。但是这只是低级的怜悯。真正的怜悯，其内容不大是害怕受苦，而更是愿意受苦。受苦的愿望是微弱的，我们几乎不希望它变为事实；却是我们逆着自己的意志而仍然怀着这个愿望，好象大自然做了一件大大不公平的事情，而我们必得避免同谋的嫌疑。所以怜悯的要素在于我们要求自卑和企望痛苦。这种对于痛苦的企望却也有它的动人之处，因为它提高了我们对自己的评价，并使我们对于我们暂时所未加以考虑的种种在肉体上的好处，觉得自己不屑加以计较。这样说来，怜悯在强度上的增长是一种在性质上的进展，从厌恶进入恐惧，从恐惧进入同情，从同情再进入谦卑。

§13. 和外因有关的或涉及物理的朕兆的意识状态。

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

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

§14. 肌肉上的努力初看起来好象是可测量的。

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

① “感觉与理智”，第四版（1894），第79页。

翁德并举了瘫痪的人为例：“瘫痪者对于他所用以尽力提起他腿部的力量，有一个很清楚的感觉，虽然腿部丝毫未动。”^① 大多数的权威学者都主张这种看法；要不是有了詹姆士教授的不同见解，这看法就变成科学界的一致意见了。詹姆士在几年以前曾使生理学家注意某些现象，这些现象很少被人们注意，但确实很值得人们注意。

§15. 努力感。我們所感到的不是使用力气，而是在用力之后所产生的肌肉动作。

当瘫痪者用力提起他那只没有作用的肢体时，他确实没有做成这个动作；但是不管有意或无意，他做出了另外一个动作。必定是有了某些动作发生于身体的某些部分，否则就不会发生努力感^②。沃尔匹安曾使人们注意到这个事实：

如果对于一个半身不遂的人，要他握紧他那已瘫痪的拳头，他会无意地用他那只没有毛病的拳头来做出这个动作。费勒尔叙述过一个还较奇怪的现象^③。试把你的手臂伸直而略略弯着你的食指，好象要扣手枪的扳机一样；不要动你的手指，不要收缩你手上的任一肌肉，不要有任何显著动作，可是你仍会觉得你在用力。仔细探究一下，你就可以看出，这个努力感跟你胸膛肌肉的紧张不动密切有关，又可以看出你继续关住你的喉门，并用力收缩呼吸器官的肌肉。等到呼吸一下恢复常态，努力感就即刻消失，除非你真正在动着你的手指。这些事实似乎已可证明：我们所觉得的不是使用力气，而是在用力之后所产生的肌肉动作。詹姆士教授的研究，其新颖的地方在于：他在那些好象会绝对推翻这个说法的实例中，

① “生理心理学的基础”，第二版(1880)，卷一，第 375 页。

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

③ “脑的机能”，第二版(1886)，第 386 页。

也把这說法証實了。比方說，一个病人的右眼坏了外直筋，病人怎样也不能使眼睛向右轉动；可是外物对他好象在向后面后退。既然病人的意志不曾产生任何效果，所以根据赫尔姆霍茨說的^①，病人所覺到的是意志上的努力。但是詹姆士提出反駁，說我們沒有顧到另外一只眼睛里发生了什么。在原来的实验里，左眼是被蒙着的；实际上左眼却在动着，我們也不难証明它在动着。左眼的动作为意識所覺到，这动作引起努力感，同时使病人得到一个印象，認為右眼所見的外物正在移动。这些以及类似的观察使詹姆士教授肯定，努力感是向心的而不是离心的。我們并不覺得有一种力被我們(据人們說)投到我們的身體上去。就正在做功的筋力而言，我們对它的感覺是“一种复杂的、由外向中樞傳遞的感覺；它来自收縮的肌肉、伸直的韌帶、压紧的关节、不动的胸膛、关住的喉門、縐攏的眉头、咬紧的牙关，”簡言之，来自身体外表上一切因使用力气而起了变化的部分。

§16. 努力感的强度同我們身体受影响的範圍成正比例。

我們并不是要在这番爭論里选择一边。我們所要研究的問題毕竟不是努力感来自神經中樞或来自身体外表，而是关于它强度的知覺到底有什么准确的内容。只要留心观察自己就可在这点上得一种結論；这結論虽不是詹姆士教授所提出的，却在我們看来是和他学說的精神很符合的。我們認為：如果一个指定的努力对于我們好象越加大些，則因配合这番努力而进行收縮的肌肉必定越加多些；我們在身体的指定一点上好象覺得努力有了較大的强度，这其实可分析为：我們覺得身体外表上有了較大的面积受到影响。

^① “光学生理学大綱”，第一版(1867)，第 600—601 頁。

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

試以逐步較大的力气(比方說)来握紧拳头。你会觉得有一个努力感,它的范围不超过你的手,它的强度在逐步增加。其实你在你手上所經驗到的并没有什么变动,不过起先只在你手上的感觉现在影响到你的臂膊且蔓延到你的肩胛了;最后,另一只

臂肱和两条腿子都紧张起来,呼吸也停頓了;整个身体动员起来了。但是除非有人引起你的注意,你就不会清楚地觉到所有这些伴随动作。在被人提醒之前,你一直认为你所觉到的是一个在数量上有了变化的单一意識状态。当你把嘴唇閉得越来越紧时,你相信你在嘴唇上所觉到的是一个先后相同的感觉,不过这感觉的力量在不断增加而已。进一步的研究会使你明白:这个感觉固然先后相同,但脸上与头上的某些肌肉,继而整个身体其余部分的某些肌肉,都在这个动作里起了作用。你觉得新的因素逐渐增加,受影响的面积逐渐扩大,而这真正是数量上的增长;但是由于你的注意力集中在閉着的嘴唇上,你就把这番增长局限在嘴唇上;因而把那里所耗費的精神力說成具有大小的东西,虽然这种力确实沒有广度。一个人陆續举起越来越重的物件;对他仔細加以观察就可看出,肌肉的紧张逐渐蔓延到他的全身。至于他在那只举重手膀上所經驗到的特別感觉,它在一个很长期間始終一样,除了在性质上的以外,几乎沒有任何变化;但到了一定的时候,重量产生疲倦,疲倦变为痛苦。然而举动的人会以为,他所觉到的乃是流入手膀内的精神力的不断增加。如果沒有人向他指出,則他不会发觉自己的錯誤;他那样傾心于使用那些伴随的有意动作来測量一个指定的心理状态!从这些事实和許多其他类似事实看来,我們相信我們能够得到下面这个結論:我們关于肌肉努力增长的知觉可以分析

为一种具有双重内容的知觉；一种内容是，身体外表上的感觉多起来了，另一种内容是，这些外表感觉中有些在发生性质上的变化。

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

这使得我们把那用以界说根深感觉强度的方法也用来界说外表肌肉努力的强度。在两种情况下都有一种在性质上的进展，都有一种在逐渐增加并为人们所隐约觉到的复杂性。但是意识习惯于使用有关空间的字眼来进行思想，习惯于把思想译成文字，所以它会只以一个名称来表示努力感，又会把这努力局限在准确的一点上，即在这努力产生了有益效果的那点上。于是意识会觉得有一种努力始终具有同样性质，只在所指定的地方有所增长；又会觉得有一种感觉先后保持相同名称，只增加数量而不改变性质。并且就那些介于外表肌肉努力和根深感觉之间的状态而论，意识多半会发生同样的错觉。在事实上，肌肉收缩和外表感觉伴随许多心理状态。对于这些外表性的因素加以节制的东西有时为一个纯思想性的观念，有时为一个具有实际作用的观念。在前种情况下所发生的是理智上的努力或注意力；在后种情况下所发生的是那些所谓激烈情绪或尖锐情绪，如愤怒与恐怖，又如某些类型的欢乐、悲愁、热情与愿望。关于强度的定义怎么同样适用于这些介中状态，让我们现在来简略说明。

§19. 介中的状态。注意力以及它对肌肉收缩的关系。

注意力不完全是一种生理的现象，但是我们不能否认有种种动态伴随它。这些动态不是现象的原因，也不是现象的结果；它们是现象的一部分，它们通过有关空间的特征来表达现象，如累波 (Ribot) 所那样出色地证明过了一样^①。费赫涅 (Fechner)

① “注意力的作用方式”，阿尔肯出版，1888年。

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

§20. 强烈情绪的强度作为肌肉紧张。

我们可把盛怒、强烈愿望、热烈爱情、凶狠仇恨称为心理紧张方面的努力。在这些努力以及注意方面的努力之间，我们看不出有任何重要的分别。我们相信，每个这样的状态可还原为曾被一个观念所节制的一系列肌肉收缩；就注意力而言，那起节制作用的观念跟知识有关，又多少具有思索的性质；就情绪而言，则它跟行动有关，又不具有思索的性质。这些强烈情绪因而多半不是旁的，而只是伴随这些情绪的肌肉紧张。达尔文(Darwin)对于愤怒的生理朕兆有过一个出色的描述。“心房的跳动大大加速……脸上发红或竟变成苍白。呼吸急促，胸膛隆起，涨大了的鼻孔在震动着。往往整个身体

发抖。声音发颤。咬牙切齿，浑身肌肉通常受到刺激而做出猛烈的、几乎疯狂的动作。手势……显著地或不大显著地表示要打人或要相打的样子。”^① 我们不拟跟詹姆士教授一样，提出极端的主张；^② 认为愤怒的情绪即是这些身体感觉的总和。在愤怒里总有一个不可再被分析的心理因素，尽管这因素只是打人或相打的观念；这观念已被达尔文提过，它使许多不同动作得到一个共同的方向。但它虽然决定了情绪状态的方向和伴随动作的方向，我们相信，这状态自身由小而大的强度不是旁的，而只是身体扰动由小而大的深度；对于这些扰动，意识不难根据身体被牵涉的部分有多少以及被牵涉的范围有多大，来加以测量。人们说，还有被遏制的愤怒，它比发泄出来愤怒还较强烈；这样说是毫无用处的。理由在这里：当情绪能够自由发泄时，意识并不注意伴随动作的细节；但当意识抱定目的要把这些细节隐藏起来时，意识才注意细节并把全部力量集中在细节上。简言之，去掉身体扰动的一切迹象，去掉会引起肌肉收缩的一切倾向，则在愤怒现象里只会剩下一个观念；如果到这时候你还要把愤怒作为一种情绪，那你就无法认为它有任何强度。

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

斯宾塞(H. Spencer)说过：“恐惧在它达到厉害程度时会表现为啼叫、企图逃走、心房急跳以及身体发抖。”^③ 我们比斯宾塞更进一步，拟这样主张：这些动作是恐惧自身的构成部分，通过这些动作，恐惧才变成一个能够先后具有不同强度的情绪。若把这些动作完全遏制下去，则强烈的或不大强

① “情绪的表现”，第一版(1872)，第74页。

② “情绪是什么？”心灵杂志，1884年，第189页。

③ “心理学原理”，第三版(1890)，卷一，第432页。

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

§22. 感觉的大小。
情感性的感觉与表象性的感觉。

我们至今为止限于讨论情感与努力;这些是复杂的状态而其强度并不绝对依靠外因。但是感觉好象是简单的状态,它们的大小到底是什么呢?人们说感觉是外因在意识内的等值量,而感觉的强度跟着外因变化;照这样说,非广度性的效果内(在現

① “情绪的表现”,第一版,第78页。