

## 第一章 导 言

对哲学的兴趣最初通常是由一种不太相关的冲动所唤起的。这与其说是一种发现世界和自我的冲动，倒不如说是一种关照世界和自我的冲动。在哲学中，我们寻求某种类似智者在福音书中寻找的东西；寻求指导人们做有价值的事情的方法；寻求某种可信的证据，以证明人类的存在并不是一件卑劣的事情；寻找某种东西，以使人类存在的神秘性更易于理解。思维最初与一种外在的行动欲望相关。或许，很长一段时间以后我们才会认识到，哲学对人们的实际生活并没有什么直接意义，并且哲学也不能为它忠实的追随者们提供任何会被误解为一种训诫的东西。当然，一些所谓的哲学家为这种特殊的误解提供了充足的理由。每个哲学家几乎总会包藏野心，这种与哲学无关的野心经常是传教式的。但必须牢记，在轻松活泼的旅行中，我们不应当追随哲学家。

我们需要避免的不仅仅是这一个错误。纯粹好奇的冲动是与哲学息息相关的。当对知识的贪欲使我们倍感心神疲劳时，哲学作为一种包罗万象的知识出现在我们面前。看来，没有什么东西不为哲学家所知晓。哲学家对愚昧无知的痛恨，远胜于对聪明睿智的酷爱。但是，这种对包罗万象的知识的盲目追求并不比不切实际的幻想好到哪里去。这种作法是与哲学的品格毫不相关的，

因为当我们热衷于一种整体性、完整性的东西时，我们必定会放弃那种纯粹是百科全书式的东西。那样的博学之士并不是哲学家；哲学家与启蒙思想家（*philosophe*）很少或几乎毫无共同之处。在思想的孩提时期，知识尚未分化，每一种新知识都因其新颖性而显得十分重要。只有在这个时期，包罗万象的知识才能满足哲学欲望。当今，我们更多地意识到的是知识的无用而不是它的福祉，因而，我们无论如何都不可能期望一部百科全书会引起一位哲学探询者的兴趣。

但是，当摈弃包罗万象的知识，并赞同将有效知识作为哲学的目标时，仍然不止有一条路子可供我们选择。当前，人们很可能期望我们将哲学看作是（在某种意义上是）“各门科学的混合物”、“各门科学的综合物”或“科学知识”。但是，那些必须当作是有效知识之素材（一种不可更改的素材）的各门科学是什么？如果我们以各门科学为出发点，那么我们得出的是其他的结论，还是更具科学性的结论？那些受科学诱惑，同时在探求一个完整而圆满经验世界的人，必定会思考诸如此类的问题。尽管如此，无论我们在（例如）科学经验世界中会发现什么样的缺陷，我们不可能将这一经验世界摈弃为纯粹无用的东西而在它之外的不同世界中寻求一种哲学；这样一种逃避方式未免过于简单。即使难以获得真理，我们也不能将什么东西摈弃为纯粹的谬误。我们需要确立一个考察角度，以便借助这一角度来确定任何经验世界的相对有效性；我们所需要的是一种评判标准。而探求这一考察角度也就是在探求一种哲学。如果我们发现了这一角度，即使我们不能创建一门哲学，至少也能找到用以创建一门哲学的基础。

这样，我认为哲学经验是一种没有预设、没有限制、没有限

定、没有变更<sup>①</sup>的经验。哲学知识本身就证明了自己的完整性。哲学家只不过是思维的牺牲品。而且，哲学看来是一种心境，因为我们不会总是致力于追寻经验中具有终极完满性的东西。一个人不可能只是一个哲学家而不充当其他任何角色，否则，他要么是一个超人，要么不是一个人。的确，这样的生活将是火热奔放的，同时也是枯燥乏味的，是不会持久的。但哲学中合乎要求的東西仅仅是那些确证的、完满的东西——人们很少希冀这样的东西，并且也极少有人会获得这样的东西。人们只是出于对哲学本身的兴趣而追求哲学。这种追求要依赖于不受外在兴趣特别是不受实践兴趣的干扰。普及哲学同时就是在贬低哲学：对哲学的普遍需求即对哲学贬值的普遍需求。或许几乎没有人愿意将自己的青春奉献给苍白抑郁的哲学，只有很少人在通往哲学的道路上行进着。（就实践生活而言），大多数哲学提供给我们的并不是福音，而是一种逃避，对我们而言，这或许是唯一一种最为彻底的逃避。

本书的目的是揭示这一哲学概念的主要含义。在这一过程中，我只提出一种总体性的观点。我并不想构建一个体系，而是

在本书当中，奥克肖特频繁使用了“arrest”、“modification”、“failure”等词语。作者认为，经验中存在一种朝着获得一个连贯的经验世界前进的趋向，但这一运动趋向通常难以达到自己的目标。这一运动在任何一个特定的点上都有可能被阻止、被限定（arrested），或被改变、被变更（modified）。从经验的这种限定或变更中所形成的观念世界，作者称其为经验的模式（modes of experience）。历史学、科学以及实践都是连贯的经验总体中的某个点上被限定、被变更的产物。由于经验的本质不断向绝对连贯性迈进，因而较之具体连贯的经验总体即哲学而言，任何一种限定物（arrest）或变更物（modification）都不能被认为是合理的，它们都不能提供经验中的终极完满状态。因之，较之哲学，历史学、科学、实践等经验模式在连贯性方面都存在着某种缺陷或不足（failure）。基于上述理解，我们将“arrest”、“modification”、“failure”依次译为“限定(物)”、“变更(物)”和“缺陷(物)”。

想清楚地考察和确切地把握一个完整观点，即哲学是一种没有限定、没有限制的经验，并且这种经验始终是批判性的，它不为一些次要的、片面的、抽象的东西所干扰和曲解。这一观点必定是短暂易逝的、不易理解的。而任何一个人，只要他对这些困难稍有了解就会知道，我经常发现白天会使那些在晚上看起来很清晰的东西变得模糊不清。但最终，我依旧满怀信心，我已经设法表达出了自己内心深处的观点。由于这是我的一种观点，同时由于哲学的存在并不是要说服别人，而是使我们的观念清晰化，因此在一定程度上，上述观点只是一种个人观点。但是由于我能够提供这一观点赖以存在的基础，因而这一观点也不仅仅是一种个人观点。不能说因为这是我的观点，所以我就想声称我本人的独创性。这一观点所包含的任何真理成分可能已被前人提出过，即使我自己没有意识到这一点也是如此。

即使哲学被视作一种没有限定或限制的经验，它也仍然需要对经验当中所出现的限定加以解释，至少应确定这一限定所具有的特征。的确，按照这一方式加以理解，我们可以把这看作是一门哲学所应做的主要事情。因为在通常情况下，我们的经验并不会因为拥有多少抽象的范畴或假设而变得清晰，反而会被许许多多外在的意图所迷惑和曲解。除非我们异常幸运，否则，一种清晰、明确的经验只有通过一种批判和否定过程才能够获得。在哲学当中，否定过程要比创造过程更需要人们具有不屈不挠的精神，因而所遇到的困难也肯定要大的多。但在哲学当中，没有什么东西只是否定掉就可以的。一种经验形式只有当它不能提供经验中合乎要求的東西时，它才是荒谬的，并因此要被否定掉。但是，并不是仅仅通过忽视或不理睬这种经验形式就达到了否定的结果。否定就是要展示那种使一种经验形式缺乏连贯性的谬误或错误的实质；这样做，既是为了发现错误当中的半真半假的陈述

(half-truth)，也是为了发现半真半假陈述当中的错误。

因此，我首先要考察一下作为整体以及为自身而存在的经验与经验的各种限定之间的关系；其次，要考察一下这些限定之间的相互关系。正如我想要指出的那样，这是要考察具体的东西与抽象的东西之间的关系，是要考察任何一个抽象世界和另外一个抽象世界之间的关系。对于第一个论题，我现在不想做过多阐述；人们经常考察这一个论题，并且也从不同的角度来考察这一论题。但第二个论题，人们很少讨论它；由于这一问题具有一种非真实性的意味，因而要考察它还需要作出某种说明。对于大多数人而言，一种特定的思维方式是否属于（例如）历史学、科学或实践，这一问题看来是将一条毫无结果的纯粹主义原则引入到了具体经验整体当中；这至多会被看作是一个纯粹的“学理”问题，最糟糕的情况，这可能会被看作一个卖弄学问的机会。的确，那些其兴趣在于对其中不管哪一个经验世界进行解说的人而言，不管他们研究的是否为一门科学，他们自然会认为这是一个没有什么意义的问题；当我们考察表述和讨论这一问题通常所采用的方式时，每一种方式都会表明这一问题的无效性。为某种混淆所烦恼是思想颓废没落的表现。但这并不是我对这一问题所持的观点。这是因为，当我思考这一问题时，越来越清晰的一点是，除非这些经验形式被分离开来并保持着独立性，否则我们的经验就无法抵制极为诱人、极为可能的错误——答非所问（irrelevance）。当我们进一步考察这些错误和混淆，考察这种答非所问和南辕北辙（cross-purpose）（这是由于没有确定例如科学经验或历史经验的确切特征而引起的）时，我们不可能认为，就这些论题提出自己观点的人，他们所提出的观点应当引起我们的注意。将整个事情贬低为一件纯文字事情，（当这种问题被马马虎虎地回答或被全然弃置一旁而不作出什么回答时，就会出现这种

情况)这只是那些对由经验所蜕变成的混淆一无所知的人的最初冲动。培根认为,“真理更可能来自谬误而不是混淆”。而我要提出的观点是,混淆,文不对题(ignoratio elenchi),这本身是所有谬误当中最致命的一种。当论证或推论经由一个经验世界而进入另一个经验世界,从经由一种原则所抽象出来的东西进入到经由另一种原则所抽象出来的东西时,就会出现这种混淆现象。事实果真如此的话,那么用以确定这种混淆的评判标准的重要性,就显得十分巨大。这样,我话题的这一部分可看作是对答非所问或文不对题所进行的一种考察。

这样,我的目标是要坚持一种一般性观点——通过阐释这一观点来坚持它。因而,所有已被我引入到论证中的细节都已被降至次要地位。的确,我本应更为彻底地消除这些细节,而不只是将其变得无关紧要和模糊不清。而我之所以一直没有做到这一点,这至少部分归因于在我必须要探讨的这些问题上所存在的思想状况所致。在充满许多基本谬误的领域,一个作者必须要进行清除这些谬误的工作。尽管如此,我们要做的事情并不是完整地阐述我的观点,即并不对其中的任何其他观点进行考察,相反,只是提出一种并不太完美的框架,提供一个单纯的轮廓。而且,我应当指出,这一观点与那种因唯心主义头衔而得名的东西关系密切,而这一观点中所有有价值的东西正是从这种密切关系中推导出来的;而我有意要加以学习的是黑格尔的《精神现象学》和布拉德雷的《现象与实在》。我意识到,今天,许多读者除了要求谴责我的观点不合时宜之外,他们别无他求。因为,一般说来,以前哲学都具有这种弊端,而现在这种弊端为哲学唯心主义保留了下来。(在大多数人看来,)这种哲学的唯心主义如果不是死亡了的话,那么也是衰落了。人们认为它的学说是由一种真理和谬论的混合物所构成的,以这种唯心主义为主要代表的哲学

中的“理智主义”被看作是一种过时的力量，要证明它的虚假性，并不需要其他什么证据，它自身的衰亡就是很好的证据。然而，就我所知，这些观点由以建立的基础，并不比那些混乱的推理论证和毫不相关的奇闻逸事所由以建立的基础更为坚固。目前，唯心主义遭受拒斥，这看来是因为唯心主义一直想提出难题并质疑一些假设所致——而如果将这些难题隐藏起来，对这些假设不加质疑的话可能会明智一些。的确，有一段时间唯心主义曾是哲学的正统，但是这种幸运局面不再是现实。一种被公认的哲学不复存在。关于声称唯心主义已经衰落，在唯心主义的反对者看来，其意思只不过是说唯心主义已不再流行；而其支持者所要求的是公正的批判，一门并不期望获得什么名誉的哲学期望进行的批判。在这种情况下，看来所需要的与其是对唯心主义进行辩解，倒不如是重申其基本原则。由于我的观点是唯心论的（至于其唯心论程度多大，我自己也并不知道），因而上述事情是我一直要努力去做的。

任何一个人，只要他对柏拉图和黑格尔思想的博大精深略知一二，就会对自己成为一名哲学家倍感无望。任何人，只要思考一下像柏拉图和黑格尔这样一些思想家所具有的精力和能力（由于这一精力和能力使得他们在那个为他们前后的思想家看来是纯粹矛盾的、不可协调的领域内拥有一席之地），那么他必定会仔细考虑自己是否最好应放弃从事哲学工作。这是因为，较之任何其他理智兴趣领域，二流思想家在哲学领域更少有立足之地。而且，哲学的特性不允许我们因下列看法而聊以慰藉：即使我们不能获得关于整个领域的一种连贯性观念，但我们至少可以在这一领域的某个角落辛勤耕耘，诚实劳作。哲学当中不存在这样的角落；不管我们在谈论什么，我们所谈论的是一个整体，如果不是清楚明白地谈论它，那就是在愚昧无知地、含混模糊地

谈论它。

然而，思想并不是一项专业事情；果真如此的话，思想的重要性将不及我所认为的那么重要。我们进行思考时，不必将自己置身于争论中；思想不应受劝说或说服这些无意义的努力的干扰。哲学自始至终在进行着苦苦思索，在所有学科当中，职业化及其重负给哲学造成的损失最大。我们应该了解所有被人们思考过和谈论过的东西，这一点很重要。或许更重要的是，我们不应使自己受纯寄生观点的影响。因为，对于一门哲学而言，如果它要完全成立，它就必须完全凭借自身而成立，而任何力图淡化这一事实的东西必定被认为是可疑的。

我要向许多人表示感谢。如果我没有对我的一些论据的出处表示感谢，这是由两种原因造成的。第一，在大多数情况下是由于我忘记了应当这么做；第二，由于在哲学中并不存在“权威”，诸如此类的引证资料只会增加我们对著作的毫无根据的信赖，只会引发一种错误的思想态度。如上所述，哲学家并不是学者；哲学不是不会而是经常会栽倒在学识上。并没有什么著作是哲学研究所必不可少的。而声称一个哲学家是无知的，这是一件文不对题的事情；一个历史学家或科学家可能是无知的，哲学家可能只是愚钝的。但是，如果力图尽可能摆脱负重而自由航行，我必定会使自己的轮船随时遭遇不测。但是必须指出，我所期望获得的是一种总体性观点，尽管这不是一种完整的、最终的观点，但是就其本身而言却是系统的观点，并表现为一种合乎逻辑的完整体系。

## 第二章 经验及其模式

这一章的目的是要考察一下经验的一般特征。正如在其他地方一样，在此我对所提出的观点要尽可能作简要的辩护。我将首先考察具有最一般特征的经验，其次考察经验与真理，再次考察经验与实在，最后考察经验的模式。

### 第一节 经验在任何地方都包含着判断

在所有哲学词汇当中，“经验”是最难以驾驭的一个词语。每个鲁莽的作者如果试图使用这一词语来避免它所含有的模糊之意，那么他的这种作法是一种野心。首先，我将指出我认为经验一词意味着什么。“经验”代表具体的整体，在分析过程中，它被分为“经验活动”（*experiencing*）和“被经验到的东西”。“经验活动”和“被经验到的东西”如果被分离开来，它们将成为无意义的抽象物；实际上，二者是不可分离开来的。例如，感觉涉及到被感觉的东西，意愿涉及到所欲求的东西。其中的一方并不决定另一方；它们之间的关系肯定不是因果关系。在最严格意义上，被经验到的东西的特征与它被经验的方式相关。诸如此类的两种抽象物彼此紧密地联系在一起，构成了一个单一的整

体。可以从经验活动这一方面，也可以从被经验的东西这一方面来建构一种关于经验特征的观点。但如果同时从两方面来做的话，那将是多余的，因为从这一方面看是正确的观点，从另一方面看也是正确的。但是，由于在哲学当中我们的任务是避免抽象观念，经验这一具体的整体就需要引起我们的注意。我所关注的根本不是与被经验的东西相分离的经验，也不是与经验活动相分离的被经验的东西，而是经验本身，是一个具体的整体。

对经验特征的反思会使我们发现，大多数人的头脑当中都充斥着偏见与混乱；通常我们会发现，这种偏见和混乱源自于将差别（*distinction*）提升为类别（*difference*）（的作法）。这样的一种差别将经验划分为可以真正被称为思维的东西、（由于是较为初级的、直接的而）达不到思维水平的东西以及超出思维水平的东西。我们已被告知，思维是一种独特的经验模式，这一经验模式同时需要与纯粹的意识、情感、知觉、意志以及直觉、情感区分出来。或许我们会发现，我们自身也已经相信了这些经验模式的顺序及其相对效用性。

出于某种目的，对经验的这一分析或许是确切而有用的，在此我们没有必要对其加以否定。上述那些名称当然代表了可以被区分开来的东西。然而，如果对这一问题强行作出结论的话，那么我们将不难理解这一问题何以只能是一个错误。因为最终，一种纯粹意识（而非思维着的意识）的意识将被证明是一个纯粹的矛盾体。知觉如果被孤立起来，它就会变成一个无意义的抽象物。获得独立性的直觉只会发现自己一文不值。我打算要坚持的观点是，经验是一个单一的整体，它里面的限定都会是很显眼的，但它容许存在非终极性的、非绝对性的区分；经验不仅在在

何地方都与思维不可分离，而且它本身就是一种思维形式。当然，力图对经验进行分析，（例如）将知觉、反映、意志、情感、直觉区分开来，这并没有什么错；其错误之处在于它作出了下列假定，即在对经验进行分析之时，我们是在思考一些本质上不同，且最终能够绝对彼此区分开来的一些（经验）活动。这些（经验）活动是分析的结果，是一些毫无生机活力的抽象概念，它们需要与其所属的具体整体结合在一起，并因此在这一具体整体当中推导出它们的本质。所有抽象的、非完整性的经验都是对完整的、个体的、具体的经验的一种限定，而我们如果要确定前者的特征，必须参考后者。正如我所指出的，思维或判断并不是经验的一种形式，它们本身就是具体的经验整体。

这种有关经验特征的观点并没有很好地确立起来，以至于不可能不需要进一步的论证加以支持；的确，没有一种经验观念曾被那样确立起来。尽管对我的观点提出一种全然令人满意的论证，这种可能性看来很小，但我必须进行论证以便为我的观点建立基础。我首先要考察那种声称“达不到思维水平”的经验；其次再考察那种声称“超越思维水平”的经验。毋庸置疑，在考察这些观点时，我只需要考察一下它们的逻辑形式即可。如果在逻辑形式上能够证明这些观点没有根据，那么下列观点也将不再有任何意义：我们可以在过去当中寻求经验的前思维阶段（pre-thinking stage），或者我们可以在未来当中寻求经验的后思维阶段（supra-thinking stage）。

回到最初对经验特征的考察上来，一直有人认为，在感觉与思维之间，知觉与思维或判断之间存在着差别。在那些主张这一区分的人士当中，有些人认为知觉是一种独立于思维或判断的经验模式。我们所要考察的正是这种观点。关于这种经验模式的优先性和有效性问题，我们可暂且放在一边不论；我们的任务是要

考察下列观点：知觉是一种完全独立于思维或判断的经验形式。

我以为，认为知觉和判断之间存在差别，这几乎没有什么可怀疑的。知觉是一种直接的、直觉性经验，它不受推论限制，也不受反思干扰。判断则具有解释和反思之意；它是一种间接经验，它要受经验者所拥有的知识或所拥有的观点的限制。当然，在特定情况下，这种区分的精确性也会变得模糊，以至于看起来它们之间几乎没有区别了。知觉可能非常复杂和缜密，以至于会接近判断的水平；而判断也会非常简单、非常直接，以至于看上去几乎具有知觉的特征。但是从总体上说，这种差别还是存在的，并且这是一种绝对差别；知觉不是思维，思维也不是知觉，它们都是经验形式。这种纯粹的感觉经验具有什么含义，关于这方面的例子我们早已见到过。“比方说，我躺在床上，正进入梦乡。突然。我被一巨大而长久的声音所惊醒，这好像是一列疾驰的列车发出的声音。在我以前所拥有的整个知识体系当中，没有什么使我逻辑地得出该知觉将会在这一时刻出现于我的意识当中；即使我已经为这一期望（即期望该知觉出现于我的意识当中）找到一些根据，我也不会注意到这些根据；最终，如果我确实期望该声音会在那一时刻出现，但我也没有真正听到它，因而这一声音也不是出自我对它的期望之中。不管我是否期望这一声音，它都在意识层面上强行存在。我没有必要找到根据来宣称这一声音的存在，因为它直接在宣称自己的存在。”<sup>①</sup>简单说来，我们所拥有的知觉是一种直接经验、是直接的、未加修饰的、完整性的经验，它既无指向性，也不涉及任何超出自身的经验。那么，我们所面临的问题是：这是一种可能的经验形式吗？

现在，让我们将事例放置一边不论——从这些事例中我们几

乎学不到什么东西，让我们假定正如有些人所说的那样，经验在感觉里面完全不受判断的影响。考察一下感觉在这种情况下具有什么特征。将感觉与判断分离开来，这首先意味着感觉中被给定的一定是些孤立的、简单的、独特的、全然没有关联的东西；是些短暂的、不可表达的、无共享性的、不可重复的东西。（据认为）在感觉当中，只不过存在着一个空洞的“这是”（this is），而其中的“这”（this）是全然不确定的东西，是没有什么性质，没有什么特征的东西；而其中的“是”（is），其含义也仅仅限定为“这里”或“现在”。认为所存在的差不多只是“这”，这种看法或许是可疑的；但可以肯定，所存在着的绝不少于“这”。我认为，那些认为感觉是一种独立的经验形式的人，将不会对这一点进行争辩。我们已习惯谈及一种对黄色的感觉，但我们是在不同于前面所说的那种意义上使用感觉这一词语的。在经验当中，黄色绝不是独立于我们先前的经验的，绝不是与其互不相关的，也绝不是不受先前的经验所更改的。当然，黄色是一个普遍概念，根据这一概念所经验到的东西当然不是不可表达的，也并不是没有什么性质或特征的。相反，正如在实际经验中的情形一样，黄色通过与先前经验相联系而展现了自己的特征，即被辨认为在性质或程度上是不同的或相近的。黄色是被辨认出来的。但是恰恰是这种摆脱认识的自由被（有些人）认为是经验中被给定的东西。第二，感觉中的主体必须与其对象相关联。由于感觉中被给定的东西是单一的、不相关的、不确定的，只是一个纯粹的“这”，因而感觉意味着连续的、统一的经验行为者的缺席。感觉中的自我正如感觉的对象一样是一个纯粹的抽象物，它被看作是与视觉、听觉相等同的东西，因而总是缺乏连续性和个体性。一个特定感觉当中的主体是一个独立的官能当中的短暂状态。这样，当感觉与判断分离开来时，它将既没有一个确

定的客体也没有一个确定的主体，它是一种直接经验。

我认为，从这一点转向实际经验，将迫使我们进行一番比较。在我看来，经验，即使在其最初级的形式方面至少也包含着意识。我们并不知道一个纯粹的、不确定的“这个”，也不可能知道一个赤裸裸的“这里”。在经验中总是存在着某种并非全然不确定的东西——尽管这种东西很简单，而任何超出纯粹非确定性这一状况的东西，同时也超出了孤立性、单一性和不相关性这一状况。意识到某个东西，这在某种程度上就是认识了它；而认识同时使我们进入判断、推理、反思以及思维过程当中。而且，意识要求一个主体须超出感觉的短暂状态；要求某个相关的经验体至少具有某种程度的组织化和统一性。简单说来，没有任何东西可以宣称自己在经验中处于一种完全隔离、孤立的境况，处于一种无世界、无世代、无任何相关性的境况。无论何时何地，经验总是有意义的。

这样，那种认为感觉是独立于思想和判断的一种经验形式的观点是自相矛盾的。这种将感觉与思维绝对分离开来的作法是错误的：声称从思维的专断当中摆脱出来，就是声称完全处于可能经验之外。一方面，经验中给定的东西不可能具有感觉中给定的东西的特征。另一方面，（正如感觉中被给定的成分被认为是来来往往的一样）任何能为人们认识的东西不可能孤立地出现和离去；它是为一个连贯的、连续的自我而出现、而离去的。感觉中的这一自我（当然是设想出来的），这个抽象的、非确定性的、短暂的自我，这个没有记忆、不能进行反思的自我，也是一个矛盾的东西。具有观念、偏见、习惯、知识的自我存在于任何实际经验当中；力图将这样的自我从任何经验当中排除出去，这无论如何是不可能的事情。当然，有些时候这种自我并没有完全在场，也有很多时候我们没有意识到它的在场；但尽管如此，自

我仍然是经验的一个必要条件。对于与判断相分离的感觉而言，这样的自我并不为其所知晓，因而与判断相分离的感觉宣称了自己与经验的疏远。

如果感觉不能保持与思维和判断无涉的一种经验形式所具有的特征的话，那么看来任何经验都不能具有这一特征。但是有关感觉问题的判断也是关于知觉问题的判断。我认为，知觉与感觉之间的区别仅仅在于前者所具有的复杂性。感觉总是简单、单一的、孤立的；尽管知觉是单一的、孤立的，但它不是简单的，因为它不止由一种感觉构成。在知觉中，感觉失去了自己的简单性而进入到一个由彼此相关的感觉构成的世界中，从而形成了一个确定性的整体。有人争论道，这一复杂的经验本身是独立于判断的。就知觉高于感觉而言，可以说知觉肯定是一种比“这个就在此时此地”（this is here and now）等要更具有确定性的东西；但是如果知觉要独立于思想和判断，那么它所言的东西要比（例如）“这是一棵树”少得多。在感觉与判断这一可疑的间隙之间还存在哪些含糊不清的事情可供知觉言说，知觉怎么会绝不能成为某种判断，我对这一点尚不明白。很难想像，在感觉不能成为判断的地方知觉能成为判断。

有一种论断认为，知觉是独立于思维或判断的一种经验形式，只要有如此众多的人士对这一点确信无疑，我们就应对其加以考察。该论断认为，实际知觉与任何紧随其后的判断之间具有显而易见且不可否认的差别，这种差别就包含着知觉与判断的分离。在看到一片绿叶和判断“那树叶是绿的”这二者之间具有差别，这一差别意味着知觉不是一种判断。的确，类似的论证可以用来支持感觉问题的论断。在感觉黑与判断“这是黑的”之间具有区别，而这一差别只能用来解释下列假定：感觉并不涉及判断。但是，尽管我很难（或不可能）否定感觉与判断、知觉

与判断之间存在着差别，但从这一点我并不能得出感觉和知觉本身并不涉及判断的结论。确保感觉和知觉独立于某些特定的判断，并不能确保它们独立于所有的判断。该感觉或该知觉与该判断无关，对这一点作出解释并不等于说对下列问题已作出了解释：该感觉或该知觉与任何判断无关。我认为这样的证明是不能成立的。在知觉与观念之间所作的类似对比也不能为任何其他观点提供依据。因为正如其他对比一样，对于这一对比而言，只有当我们看到它所描绘的差异性是一种程度性差异和判断范围内的差异时，它才能被有效地用来论证上述观点。如果观念意味着获取一些初级经验并把它们看作是一个连续的、可理解的整体构成要素（我认为，除此之外，观念没有其他含义），那么知觉与观念的区别仅仅在于它们所包含的经验的性质，而不在于用来把握这些经验的方式。简单说来，感觉或知觉要使自身成为一种经验形式，不可能不包含判断。在某种意义上，我们只能感知到我们所认识的东西，只能感知到那些对我们有意义或有价值的东西；而在有意义或有价值的地方，就存在着判断，甚至也可能存在着记忆。少于思维的经验是一个矛盾体，在任何地方都找不到这样的经验。

不能否认，这是一个重要而又困难的问题，基于此，我想从一个全新的角度来对其重新考察。一种并不包含思维的经验形式和思维或判断之间的差异，有时可以被认作是直接经验与间接经验之间的差异。有人认为，感觉是直接经验。那么我们的问题可以概括如下：是否存在一个有效的基础，可以使声称是真正直接经验的东西既可保持自身的直接经验性，同时也可以保持自身作为一种经验形式所具有的特征。有一种观点认为，在所谓不证自明的命题当中我们有一种直接的经验。基于我们的目标，我们将这一观点置于一边，集中考察感觉是一种直接经验这一观点。正

如我们所知，对于“直接经验”的被给定的成分所具有的一般特征，我们没有任何疑义。直接经验中被给定的成分将被仅仅限定在接收该经验的那一时刻所被给定的东西上面。这一被给定的东西是孤立的，没有什么意义或相关性，并且与任何其他经验（不管是直接经验还是间接经验）全然无关。“直接经验”中被给定的东西被限定为：“这个”、“这里”或“现在”。直接性不能与非确定性以及不可表达性分离开来。但是，当我们转而讨论实际感觉中被给定的东西时，不单单是很难辨认出真正直接性的特征，而是不可能辨认出真正直接性的特征。感觉中被给定的任何东西都是确定的，感觉总是对某种东西的感觉。任何东西对我们总具有某种意义或相关性，没有什么东西仅仅限于或完全限于在被接受的那一刻所是的样子。没有不为统觉所改变过的感觉；因为感觉中的任何东西都不是被完全孤立地呈现的，而是作为经验系统的一部分，作为我们自身的一部分而被加以呈现的。脱离这一经验系统，它将丧失其作为经验的特征。简单说来，如果深入思考一下直接性我们就会知道，在经验中没有什么东西可以说是具有直接性的；因为直接性与经验是相互排斥的。经验与判断是不可分离的；有判断的地方就有推论，直接性已被间接性取代。认为感觉由于具有直接性而是一种与思维无关的经验形式，这种观点必定是错误的。的确，对直接经验与间接经验进行一种整体的比较，这种作法是恶毒的、使人误解的。在某种意义上，由于（正如我们将要看到的）经验是实在，因而可以说所有的经验都是直接性的。在另一种意义上，由于作为一个连贯性体系所具有的特征，所有经验可以说都是间接性的。但我认为，如果我们要更为深刻地理解经验的特征，我们就必须抛弃这两个术语，因为它们使人误解。

不过，尽管感觉和知觉都不能声称自己是直接经验，但我认