

物質與記憶

# 譯序

此書是從包耳 N. M. Paul 與司爾馬 W. S. Palmer 二人合譯底英譯本  
重譯出來。據他們的序上說他們是翻譯法文原書第五版。著者於第五  
版上特加了一個序論。譯者亦嘗取日本譯本爲參考（日譯本無序論）惟句  
法語氣則一依英譯。柏格森哲學，祇要能通讀本書便可知道，無須詳說。  
現在譯者所要聲明者乃是文法與譯名等件。

譯者以爲文法之改造非由翻譯事業中逐漸蛻化而成不可；所以我以  
爲用翻譯以改造文法乃是一件兩利的事業。可惜現在一班主張直譯底  
人太不注意中國文法自身以致其譯品有兩種弊病：一，非懂西文不能看懂，  
但真能懂西文底人却覺得這種譯文還不及看原文來得爽快流暢；二，不懂  
西文則絕對看不懂。所以我們總得設法避免這兩種弊病。第一總須使

懂西文底人看了覺得爽快流暢和西文有過而無不及。第二總須不懂西文底人稍稍用心便能澈底了解而無疑義。要達此目的，不僅是盡量逼近原文所能為功，必須有下列的條件：

- 一· 以口語體為基本須盡量吸收文言體之長處；
- 二· 於文言體的文法不够用以外須加以創造；
- 三· 對於新標點，須打破坊間流行底誤用而依西文之文法上的關係為純正的使用；
- 四· 於口語體的字眼都須寫正字。

第一條本可不必詳細說明，但亦有幾句可以聲明。本來白話就是土話；要以土語來表現高深的思想自然是不可能的。所以提倡白話底人不是提倡白話而說是提倡白話文。白話文和白話本來不同。所謂白話文，以我的理想推之，就是讀書人口裏說底話。須知我們平日所說底話雖

沒有「乎」、「哉」、「也」、「耶」而「之」、「者」等文言上的虛字仍是常用。所以上語是一個極端，假定說他是南極；而駢文又是一個極端，假定說他是北極。這兩極端是相背的。——背道而馳愈去愈遠。我的主張即是贊成「合轅」而反對「背馳」。甚麼是合轅呢？就是使口語愈近於文言愈好同時使文言愈近於口語愈好。爲甚麼口語要愈近於文言呢？因爲文言究竟是數千年來進化底產物，其文法上的構造遠甚於口語。這乃是一個實際的問題而不是論理上的問題——祇須拿口語譯高深的哲理一試便知，不但名詞不够用而文法亦不够用。爲甚麼文言要愈近於口語呢？我以爲「看」與「讀」是兩個不可缺一的要素，而文言則太偏於看而輕於讀。如「乎」、「哉」、「耶」等讀在口頭總不及「呢」、「麼」等能充分表出疑問。但我的意思仍以爲文言的成分須比口語的成分多些。所以本書在可能限度內總想多用文言。就一二特殊者言之，如介詞與其用「的」不如用

SWTI/538/04

「之」。此外如「我所說的」之「的」等於文言上「我所言者」之「者」。無論介詞形容詞副詞關係代名詞而統通用一個「的」（或寫作「底」或「地」，祇是寫法不同罷了；原來不過一個音，所以任人隨意寫一個已成的字以代表之，本是白話之缺點。今天為創造文法起見，自不能不加以分別。所以我主張介詞仍用「之」，以正當英文之「of」。而關係代名詞「者」亦較「的」為明瞭。凡此都是文言的優點，宜充分吸收過來。

第二條本是一個大問題，淺學如我，難有圓滿解答。我看見黎錦熙君在民鏗雜誌上發表了一篇中國口語文法表解。這篇表解，依據德國文法表解而撰成，確是繁密精深。但我的意思以為文法的關係須於文字自身上表出，如 *dogs* 表示複數；*killied* 表示過去；*democratic* 表示形容；*softly* 表示是個副詞；*localize* 表示是個動詞等等。若是自身上沒有形式與聲音之表示而視其用處如何而定則縱使編有極繁密的表解亦無何等益處。如「

風風雨雨」·有人說第一個風是動詞第一個雨亦是動詞而第二個風與雨乃是名詞·然我以為未嘗不可說第一個風與雨是名詞而第二個始是動詞·但在英文 the rain rains 則決無這種疑惑·可見文字自身雖不必十分繁密表出文法上的關係然於重要部分總得以形式與聲音為特別的標識·若絕無標識則文法前途決不會有進步·因此我第一步想對於「的」字稍加分別·我把「的」字純用為形容詞之語尾如 attentive 譯為「注意的」·把「地」純用為副詞之語尾如 abjectly 譯為「絕對地」於此二者以外我又用「底」字我專把此字來表示形容句如「從南京出發底火車」——「從南京出發」是一個小句·這種形容句在英文往往用 that, which 等字冠首而包孕於大句中不置於名詞之上·(從南京出發底火車即為 the trains which start from Nanking 則「底」與「which」相應)·我想能包孕於大句中而不置名詞上固好,否則即用「底」字以表明

之。本書極力想把形容句不依中文習慣倒置於名詞之上，故在意義不易被誤會時總依原文裝置而以標點表明之。——如下條所舉底例。

第三條是甚淺顯。不過因為現在一班人不明白新式標點之用法，往往以誤傳誤而弄成了一種「中國式的新標點」。——弄出無數的笑話。其中最易誤用者即是「逗」（即，）。如「這一個人，是有覺悟的青年」。——「這一個人」下不當用「，」逗斷，因為這是主語必連接謂語。除了「這一個人，去年在北京讀書，今年乃來到上海」可以在「這一個人」下用「，」逗斷，因為這種逗法不是表示「這一個人」是一小句，乃是表示「去年在北京讀書」一小句插入於「這一個人今年乃來到上海」一大句中。又如「實在論者則，反之，以為精神是腦皮質之副現象」則可以改為「反之，實在論者則以為精神是腦皮質之副現象」。句中「反之」一小句插入大句中，故把「∴則」與「以為∴∴」分開，而其實「∴則」與「以為∴∴」是

連接的。本書中大都如此用法，務請讀者注意。總之，中國式的新標點認在標點表示誦讀的節調，而殊不知標點之目的在表明文法作用。往往一個長句，雖則讀起來不能不有所頓逗，然在文法上無逗斷之必要，則即不必用許多「，」，現在坊間新出版物不是「，」太多即是，太多。

第四條乃根據口語愈接近文言愈好而來，自無待多論。所謂正字即是在文言上有訓詁的字。往往口語有許多字寫不出來，寫出來乃是假借，並非其本字。既是假借，便有種種可能的假借，於是我們不能不於種種假借中擇其最適當者。

還有一層亦得附加聲明：就是口語往往有語氣。如「若」必說「若果」；如「然」必說「然而」；如「固」必說「固然」；如「亦有幾句話可以預先聲明」必說「亦有幾句話可以預先聲明的」。諸如此類，我以為有時可以省略則不妨省略；必須十分讀不順口始仍其舊。「若果」不妨



即說一個「若」字；「然而」不妨祇寫一個「然」字。有許多地方「的」（或「底」）「了」字可以省略到不妨省略，否則一大篇「麼的，呢，了」實在難看。還有表示口氣之字如「啊」「咧」等總以不用為妙。此便是本書於文字方面之旨趣。

復次，更須一言名詞，譯名本來是一個大問題，決非一人之能力所能解決。將來譯名統一自然須下一番工夫，不過在未統一以前，各人不能不盡其心力以求最適宜罷了。本書譯名多從通常所用者，非萬不得已時不自立異。因此必須聲明者祇有數點：英文 *extensity* 與 *space* 相對照；*duration* 與 *time* 相對照；*extensity* 是具體的空間；而 *space* 是抽象的廣袤；*duration* 是具體的時間；而 *time* 是抽象的綿延。所以四個字必各有分別，而不可混同。這四個字之區別不但在柏格森哲學上是重要的，且自從笛卡兒以來久已是重要的了——笛氏說物之特性在廣袤而心之特性在思維。所以

有人不譯 *duration*，難道亦不譯 *extension*，*extensivity* 而即包括於「空間」下麼？此外所謂現實動作與潛伏動作英文爲 *real action* 與 *virtual (eventual) action*；前者謂現實發作的動作，而後者謂可以發作的動作潛存而未發。英文往往用一直畫而連綴兩字，如 *Memory-image*，*sensory-motor* 等。按其意實謂二者合而爲一且相並行，故 *memory-image* 決不能譯爲「記憶的影象。」正猶 *Anglo-Chinese Dictionary* 不能譯爲「英國的中國字典」或「英文的中文字典。」所謂記憶影象就是即記憶即影象。此外有許多字不必定譯一名：有時在此處用此譯名，有時在彼處用彼譯名。這原是不不得已的辦法，然我們祇愈少如此愈好，却不能絕對廢止。

至於本書之意義，初讀底人恐怕不容易明白。其實有幾個要點；苟能撲捉便全體明白了。第一要點即是須知柏氏把原始的精神分爲純粹知覺與純粹記憶。他說純粹知覺不在我們自身而乃在物質中。從此點來

講，他實是一個實在論者——和新實在論沒有兩樣。他首先打破生理的唯心論；他以爲腦髓之功用祇在應受運動與返施運動而決不能產生表象。他用種種科學的事實證明此說。他爲何說純粹知覺即在物質中呢？

他的第一論據便是一切感覺皆有廣表性。他於一方面否認無廣表性的感覺而於他方面又否認均同的抽象的空間。一切感覺都有廣表性所以精神即含有物質性；於是物質不是唯物論者所說底那樣無生氣，而實是切近於精神。且精神既含有物質性所以亦決不是如唯心論者所說底那樣專從事於冥辯，而實是切近於物質。此正是柏格森所謂雖是兩元論的而能免去通常兩元論所有底流弊。柏格森於純粹知覺上證明精神即是物質，和馬哈 (E. Mach) 之感覺論相同。惟柏氏又於純粹記憶上由實在論一轉而到物質論，頗爲高揚精神之作用。柏氏所謂純粹記憶就是羅塞爾 (Bertrand Russell) 所謂重經感奮的律令 (mnemonic causation)。羅氏謂精神與

物質不過律令之不同罷了。精神是重經感舊；(mnemic causation) 物質是循因致果 (mechanic causation)。按所謂「Mneme」即是純粹記憶。這種現象不單是動物所具有，植物亦有之，且礦物亦有之。漢斯 (H. C. Rose) 用通電來試驗鉛，即發見他的反應亦有疲乏。所以純粹記憶乃是普遍的。柏氏哲學之精髓大致如此。將來我再為評論，在此序上不必多說了。

本書譯時未有機會得朋友之贊助，故錯誤之處總在不免；最後得鄭君太朴為執校閱之勞，使我十分感激，特為聲明。

民國十年春 譯者序

## 序論

本書承認精神之實在與物質之實在，並要由於研究一個一定的例，就是記憶，以確定精神與物質之關係。這雖分明是兩元論的，但我們如此討論精神與物質，總要大減兩元論所常有底理論上的諸困難，這些困難就是使兩元論雖由直覺所啓示，雖為常識所採取，而終不為哲學家所推崇。

這些困難在大部分上是起於哲學家對於物質底觀念，有時取實在論的，有時取觀念論的。所以本書第一章之目的就是表明實在論與觀念論都是太過，說物質就是知覺固然是個錯誤，說物質是一個東西能產生知覺於我們內（*in us*）而其自身之本質却異于知覺，亦是一個錯誤。我以爲物質是影象（*image*）之總合（*aggregate*）。我所謂影象是指一個存在，這觀念論所謂表象來得強些，又比實在論所謂物體來得弱些。——就是一

個存在而位於物體與表象之間。這個物質之觀念簡直就是常識的。若我們對一個不懂哲理底人說，他所看見所摸着的底物體祇是存在於他的心上，為他們的心而始有，或如巴開列 (Berkeley) 所說，祇是由精神而存在，必定使這人大驚。這種人必定素來以為物體是在認識此物底心意 (Consciousness) 以外而獨立存在。反之，若我們告訴他，物體和你所交接者完全不同，並沒有顏色如眼所看見者，亦沒有抵抗性如手所摸者，他必定起同樣的大驚。因為他以為顏色與抵抗性是存於物體上；不是我們精神之狀態；乃是離開我們而獨存底一個東西之一部分。在常識上，一方面物體是自己存在，而他方面我們感知物體時，物體便恰似畫像；這便是影象，然而却是自己存在的影象。

這就是我所以在第一章上用這個影象一名詞底意思了。我們置身於一個不知道哲學上種種爭論底見地上。這種見地必定是相信物質

之存在和我們感知物質是一樣；並且因為我們感知物質恰似一個影象，所以這種見地亦就把物質認爲一個影象。一言以蔽之，我們所視量底物質是尙未經觀念論與實在論把他的存在與他的現象分開了底。雖則免掉這個分開亦有些困難。然我們所要求於讀者底就是把這個分開忘記了。若在第一章論列中，讀者對於我所提出底意見無論何種發生了反對，我便請他自己問自己這些反對是不是重返於我所要求讀者拋棄底兩種見解之一。

自從巴開來反對機械哲學，證明物質之第二種性質和第一種性同是一樣的實在，哲學便有了一個大進步。但巴氏的錯誤在以為必須把物質放在精神內，把物質變成純粹觀念。笛卡兒 (Descartes) 不然，他以爲物質有幾何學上的廣袤性，却反而把物質弄得離我們太遠了。雖則要把物質弄得離我們近些，但不必把物質就與我們精神合而爲一。巴開來推論得太

過了，所以他不能說明物理學之成功；而笛卡兒以爲現象中間之數學的關係乃是根本，亦必定把世界之數理的秩序祇成了一個偶然。所以康德之批評論應運而生，表明這種數理的秩序之理由並且給物理學一個堅實的基礎——在他這一番事業中，祇於制限我們的感性與悟性之界限與價值算是成功了。但若我們把物質放在笛卡兒所推遠底與巴開來所吸近底中途——就是取常識的態度——則康德之批評論關於此點亦無必要了；感性與悟性亦不必加以限制了；玄學亦不致爲物理學而犧牲了。

這就是我們自己的態度。本書第一章就是確定我們對於物質之觀察法；以下幾章闡明這個觀察之結果。但我們討論物質只關於心身相關之一個問題，這是本書第二章與第三章所論列底全書之主題。

心身之關係雖則在哲學史上是一個人人歡喜的問題，然而實際上却很少被人研究。若暫拋開兩種說，——一說以爲心身合一是一個不能還



元不能說明的事實，一說以爲身是心的器具，——則關於心理與生理之關係，祇有副象論 (Epiphenomenalism) 與並行論 (Parallelism) 此二說在實際上——即特別事實之說明——同臨到一個結論。或說思想祇是腦髓之職能，心意之狀態是腦髓狀態之副現象，或說心的狀態與腦的狀態恰似兩個譯本，用兩種不相同的言語而翻譯一個意思，無論取任何一說必定以爲我們若能透視腦髓震動，曉得構成腦皮質之原子的震動，換一句話說，就是得着了心理生理學的秘籙，我們便能曉得對應的心狀態上之詳細情形。

此乃是許多哲學家所共信者，科學家亦是如此。但我們必須棄去先入之見而考察事實究竟是否助成此說。心的狀態與腦髓有密切關聯是不能反對的，但一件衣服和掛衣底釘亦有密切的關聯，若是把釘拔去了，衣服自然落在地下，我們能說從釘之形狀裏發生衣之形狀出來麼？釘之形狀與衣之形狀有何等對應麼？雖心理的事實是連帶於腦的狀態

態，却不能使我們推論到心理的系列與生理的系列是並行的。哲學家若爲辯護而說並行論是出於實證科學之結果，則便陷於一個有缺點的循環論中去了；因爲若科學說明事實上之心身相關就是指理論上之並行而言（這個理論並難得理解<sup>(1)</sup>）必是在有意無意之間變成一種哲學：就是科學狃於這一種哲學之習慣以爲除此說外沒有更好更合科學精神底了。

現在我們即把可以助我們解決這個問題底意見應用在事實上，我們必定曉得這個問題是和我們所研究底記憶有關係。因爲記憶乃是精神與物質之交點——我將在本書證明這個道理——所以可以拿來解決這個問題。但現在暫把這個道理攔在一邊：因爲已無人承認凡能證明心

(1) 關於此點我曾在我的 *Le "paralogisme psycho-physiologique"* (*Revue de Métaphysique et*

身相關之事實，不論是常態的或是病態的，都是與記憶有特別的關係。不單有許多的證明（如關於失語症〔Aphasia〕之種種研究）並且解剖學生理學心理學都可以互相貢出有價值的資助。無論何人，不存先入之見而根據事實，以研究心身相關之問題，必定看見這個問題就在記憶之問題中，亦就是在言語的記憶之問題中：此即是從這一隅發生光明出來照到其他黑暗的地方。

讀者可以看見我們如何設法解決這個問題。汎言之，我以為精神狀態比腦髓狀態要廣大得多。這句話乃是指腦髓只表徵心理狀態之一小部分而言，這一小部分就是能發為行動底部分。試檢取一個複雜的思想，這個思想是從抽象的推理之鏈環中自己展開來底。但這個思想仍必與許多影象相伴，這些影象至少亦是初生的（naeent）。若無使這些影象在空間上活動底預示——不過是大致或趨勢——則這些影象決不能映在心

意中——所謂使這些影象在空間上活動就是把這些影象之特別態度印在身上，和把這些影象所含底空間的運動都發了出來。凡思想正在開展便是腦髓狀態正在活動。假定有人能透視到腦的内部而有所見，大概可以詳細曉得這種運動在預備中底詳情；此外却不能證明他更有所得。即使他有了超人的 (superhuman) 智慧，又得着了心理生理學 (Psycho-physiology) 之秘竊，他仍舊不能知道心意中將起如何對應亦和我們祇看見戲台上演者之進去與出來不能知道是甚麼戲一樣。

這就是說心與腦之關係不是不變的，更不是單純的。依戲之性質，只看演者之舉動便可以知道尙有多少；若是手勢戲便是開場；若是喜劇就是終了。所以腦狀態含有心狀態究竟多少以我們把精神生活放下去做行動或提上來做純粹知識爲衡。簡單講來，心的生活有種種的格調，換一句話來說，就是我們的精神生活可以有高低之不同，有時近於行爲，有時離行

爲很遠，都是依着我們對於生活底注意之程度而起分別。於是可以得着本書中主要觀念之一——這個觀念便是我們的問題之起點。通常所謂精神之複雜性，在我看來，就是人格之開展，平時壓緊在行爲上，有時擴張起來恰似放開螺旋機一樣，却總是完全不可分割的，並且愈伸展愈廣闊。通常所謂精神生活之紊亂，所謂內部的失序，所謂人格的疾病，在我看來，就是把心意與其隨伴動作之連絡中斷了，亦就是把對於外部生活底注意減少或損壞了。此說和反對言語之記憶影像 (Memory-image) 在腦質上有定位底說，以及不以腦質上定位說明失語症底說，當本書初版（一八九六年）入世時候，世人尙目爲怪論。到了現在却少得很了。失語症之解釋當時認爲不能搖動底到了近兩年却都搖動了，大部分是根據解剖學上之理由，一部分是根據我們所說底理由<sup>(1)</sup>。並且吉乃 (Janet) 教授由其對於神經病之

(1) 參見 Moutier, *L'Apraxie de Broca*, Paris 1908, 第七章尤要更參考 Pierre Marie 之書。

精密的獨創的研究近來更證明疾病上精神虛旺的(Psychasthenic)現象可以牽精神緊張與注意研究所得底結果來說明——當時却以為這是在玄學範圍(2)。

其實，這種研究即稱為玄學亦不錯。雖不必否認心理學比玄學有自成獨立科學底權柄，但我們相信這兩個科學可互相提出問題，並且互相扶助以從事解決。若心理學所研究底人心是因實際需用而起作用底人心，而玄學所研究底人心是想超出實用範圍重返於純粹創造力底人心，這兩種科學又應該怎樣呢？許多問題，因這兩個科學各有特別名詞，好像不是共同的，然而若我們深探這些問題之內部的意義，便曉得這些問題却非常接近並且可以由兩個科學互相解決。當我們提出這問題之初我們想

(2) 見 Janet, *Les obsessions et la Psychasthénie*, Paris, 1908 其中第四七四頁至五〇二頁  
尤要。

不到記憶之分析的研究與關於物質本性上觀念論與實在論，或機械論與動力論所爭底問題之間有關聯。然而却確有關聯，且是密切的；若我們研究這個關聯，便是把一個重要的玄學問題送到公開的場所了，於是便可以逐漸解決這個問題，不致於仍在辨證法之狹小範圍內引起學派的新爭論。本書有些部分很複雜，乃是因為要使哲學趨赴此途，在此問題上便不能不有一種不可避的綜合。但在這個複雜中，——因為實在本來是複雜的——讀者若能抽出貫串全書底兩個原理來，便可以了解了。第一就是在心理的分析我們不要忘記我們的精神作用之實用的性質——就是專趨於行動。第二就是在行為上成立底習慣常用到思辨之範圍在這個範圍內乃造出許多荒誕的問題玄學必須把這些人爲的差誤去掉。一九一〇年十月序於巴黎·柏格森。

# 目次

譯序

序論

第一章 論表象作用上影象之選擇 身體之

性質與作用……………一

第二章 論影象之再認 記憶與腦髓……………八四

第三章 象之餘留 記憶與精神……………一七二

第四章 影象之限定 知覺與物質 心靈與

身體……………二三八

概要與結論……………三〇九



# 物質與記憶

## 第一章 論表象作用上影象之選擇 身體之性質與

### 作用

暫且假定我們不知道論物質底諸說與論精神底諸說，並且不知道主張外界是個實在與主張外界是個觀念底爭論。我開了感官，必定感知種種影象，閉了感官，種種影象就沒有了，這便是在種種影象中。這種種影象都是依着所謂自然法之不變法則而構造。若果我們完全知道這種法則，必定可以預測出來每一影象之變化，他的未來已經包涵在他的現在中了，並沒有甚麼新奇加上去。

但其中有一個影象，是與其他都不相同，因為我不但是可以從外面由知覺去知道此影象，並且亦可以從內面由情感(Affection)去知道他：這個就是

我的身體。我考察這種情感發生底狀況，我覺得情感是發生在外來刺激與將發行動底中間，可以使最後的結果不致於限定。我細察各種情感，我

生物之獲得  
的地位與機  
能。

覺得每一情感都涵有對於行動底引導，但亦能抑止行動，使暫時不動。我再詳密考察：我覺得尚未完成的行動可以把有益的決定指示出來，並沒有不容選擇底急迫。我追憶起來，再把我的記憶比較起來：我想起在有機界中，無論何處，我都看見過這個相同的感性發現，這乃是自然給了生物以行動的能力以後，更給種族以避免危難的感覺，使個體有個預防。最後，我自問我的心意，心意在情感上有何作用：心意答道凡是自己發動者，所有感情或感覺都是有心意的，必俟動作變了機械的，心意方纔隱了。若此事果不我欺，則從情感發出來底行動決不是機械性的前定動作；實在是對於宇宙有創新，對於歷史有增進。請把我所感者與我所見者做一公式表示

出來：在影象之總體——即所謂世界——中除了經過一個特別影象之導體外，我決不能覺得有甚麼新奇創化，這個特別影象就是我的身體。

我現在取與我相同的身體，來研究所謂我身底特別影象之構造。我看見有向內神經，把外來的刺激傳到神經中樞；並有向外神經，由中樞把刺激傳到皮梢使一肢或全身活動起來。我問生理學家與心理學家，這兩種神經有甚麼目的。他們答我，說：神經系之向外運動是引起一肢或全身之活動，至於向內運動是產出外界的表象（至少必有如此的）。我們對於此說以為怎樣？

向內神經是影象，腦亦是個影象，由感覺神經傳達到腦底刺激亦是個影象。若說腦中刺激產出外象必定是腦中刺激涵有外象，便是全物質界之表象包藏在腦髓分子運動之表象中。這個說法實在是不妥。腦是物質界之一部分。

西體不過是  
一切影象中  
之一影象。

物質界不是腦之一部分，沒有了物質界之全象，必定同時腦與腦中刺激兩種象必定亦沒有了，但假定沒有了腦與腦中刺激，在理論上講，不過祇消滅了這一小部分罷了，譬如一張大畫上揩去了一小點，畫之全體，喻全物質界依然存在，把腦子認做一切影象所以存在底條件實在是自相矛盾，因為腦，在理論上講，乃是影象之一部分，所以無論神經與神經中樞都不是宇宙全象所以存在底條件。

讓我們再研究一下，這裏有外象，有我的身體，有由我身體所做出來底環境變化，我明知外象如何影響於我身：就是把運動傳達到我身，我

身體是活動  
之中心；他接  
受運動并返  
應運動。

亦明知身體如何影響於外象：就是把運動反應了回去。我的身體，在物質界之總體中，亦是一個影象，與其他影象之受動與反動是一樣的，所不同者只是我身在有限的範圍內對於所受的運動如何反應有些自由罷了。

我的身體（細說起來即我的神經系）如何能產出世界的表象全體或一部分呢？你可以說身體是個物質，或則說是個影象。這是名詞的不同沒有甚麼關係。若是個物質，亦不過物質界之一部分；物質界仍在他的周圍。若是個影象，亦不過是所看見者罷了，因為若說宇宙全象是從身體之一個影象而出來，便是不合理。我的身體不過是能移動他物底一個物，乃是活動之中心，他不能產出表象。

倘我的身體是能使周圍各物有新奇變化底一個物，他在一切物中必是占特別的位置。照理，一物影響他物都是依着確定不移並且可以測定

所以身體底  
是一個特別  
影象，專係於  
許多可能的  
反應中行其  
選擇。

底自然法。其間沒有選擇的自由，亦不必探索周圍的境况，更不必試一試看。只有到了時候，立刻發生必然性的機械動作。但我的身體却能致真的影響於其他物，並且能對於許多可取的途徑中決定擇取其一。這

種途徑之選擇是由從周圍形勢所得的利益之多少而定，這種周圍的形勢把可以取得的利益表示給我的身體。如物的大小與樣式與顏色都是因為我離他底近遠而不同；香的濃淡與音的強弱都是因為距離的近遠而變化；可見距離便是以身體直接行動而測度周圍事物底標準。愈離得遠，則把各種物象看來，都變成一樣，沒有差別。稍近了，因為能接觸與移動，便愈可以分得清楚。在身體周圍底各物如一個鏡子，對於身體能反射就是依應乎身體力量之增減底順次而排列。在身體周圍底各物把身體對於各物底作用反射回來——。

假定把我的身體稍微變化，就是假定把腦脊髓系內的所有向內神經都切斷了，將有甚麼樣子出來呢？不過解剖刀把幾束神經纖維切斷罷了；身體的其他部分與世界的其他部分依然如故；這個變化是很小的；但是知覺却全消滅了。再細考察一下，這裏有種種物象構成世界，

知覺指示道  
些可能的反  
應

並有近於我身底物象，最後就是我的身體。在身體上向內神經之職務，是傳達運動到腦髓與脊髓；向外神經再把運動送出來到皮梢。所以切斷向內神經只能得一個結果：就是把由皮梢經過中樞再到皮梢底流通阻斷了，使身體對於處置周圍事物底動作在數量上與性質上不能有所選擇。但這祇是關於動作，而所消滅者却是知覺。豈不是知覺好像反射作用在一切影象中，表出身體之潛伏的或可能的活動麼？解剖刀割時而祇有極微變化者是我們通常所稱底物質界，而一割即消滅者則是我們對於物質底知覺。所以有兩個定義：影象之總體名為物質，而這些影象而與一個特別影象（即我的身體）之潛伏的作用有關係者就名為物質之知覺。

請把這個關係再研究一下。細察身體與向內神經，向外神經，神經中樞。便知道外界對象給一個刺激於向內神經，此神經即傳到中樞，中樞便

是各種分子運動的舞臺，這種運動却是依着對象之性質與部位而定。把對象變了，或把他與我身底關係變了，且在知覺中樞之內部運動上一切亦

腦祇是關於  
動作的反應  
而不關於心  
意的知覺。

都變了。而知覺全改變了。知覺是分子運動之函數；就是依着分子運動。他如何依着呢？必定有人說知覺祇是運動之翻譯，我的知覺所表象於我者除了腦質的分子運動以外沒有別的。然而神經系與其內部運動之形象不過是某種物質的對象之形象，可見得我表象於我者仍是全物質界，則此說尚有意義麼？有許多哲學家想免去這個難題。他們先拿腦來說，因為腦與物質界之其他物質是一樣，若果物質界是個形象，腦亦是個形象。但是他們以為腦內運動可以造出全物質界之表象——此表象比腦髓振動之形象大到無限——他們以為腦內分子運動之形象與其他形象不同，乃是別種性質的一個東西，因為表象是從他出來。至於



物質是另外一個東西與表象完全不同，我們並不見其形。這輩學者對於心又以爲是空虛的，不能構成觀念。最後要把空虛的充實起來，他們發明一種奇怪的說以爲無形的物質可以有作用及到無質的思想。然而在實際上講，若把物質的運動認做一個影象，便是很明白的了，不必在我們所看見者以外更求別種作用。只有一個困難就是從這腦內分子運動之特別影象中發出表象之無限變化來。既然我們都知道腦髓振動是包括在物質界內，這種特別影象自然是表象之一小部分，如何會如此呢？——就是這種運動是甚麼，這種特別影象在表象全體上有甚麼作用？答這問題很容易：這種腦髓分子運動乃是身內的運動專預備身體去反應外界的影響。這種腦內運動自己本是個影象，所以不能更造出影象來；不過如一個羅盤針時刻指示身體即特別影象，對於其周圍各象之地位罷了。這種運動在表象全體上是很小的；不過在所謂我身底一個表象上却是重

要的，因為能時時刻刻指示身體之潛伏的動作。所謂腦髓的知覺能力與脊髓的反射作用不過是程度上等差，而無性質上分別。脊髓受了刺激立刻變成動作；腦髓不過把他延緩了變成自發的反應；但無論如何，神經之職務總不過是傳達動作與連絡動作或抑止動作罷了。如何能以爲我對於世界底知覺是從腦質內部運動發生出來，腦質內部運動變化了，亦隨而變化，腦質內部運動消滅了，亦隨而消滅呢？

這個問題之難處就在灰色質（譯者按即腦質）與他的變化都是獨立自足，與世界之其他部分可以分開。唯物論者與兩元論者對於此點根本上主張一致。他們以腦質中有些分子運動是獨立的；唯物論者以爲知覺如電光石火是附屬於腦內分子運動底；兩元論者以爲知覺連續發生就是腦皮質分子之不斷的振動；他們兩說却都是以爲知覺是翻譯或摹寫

腦是一個影  
象不能產生  
其他影象。

神經系統狀態。然而離了供養神經系底有機體，又離了滋養有機體底空氣，又離了空氣所包圍底地球，又離了地球所環繞底太陽，試問神經系能獨自生活麼？更汎言之，凡是假定一個獨立的對象都是不合理的，因為一個對象取得他的性質乃是從他與其餘一切對象之關係而定，因為一切物是互相規定的，所以一物之存在牽連到全世界之存在。因此我們不能說知覺純是依着腦質分子運動而存在。我們祇能說知覺與腦質分子運動相伴而變化，並且腦質分子運動與全物質界之其他物質仍是不能分離。所以這個問題不單是知覺如何與灰色質之變化相連屬。這個問題更廣大了，且可以用更鮮明的話以表示之。

現在可以這樣說：這裏有一個影象之系統，名曰我對於世界底知覺，此系統祇因為一個特別影象——我的身體——之小變化便可以把他全變化了。這個特別影象便是中心，其餘的都由他而定；他一動，一切都動了，如

迴轉萬花鏡一樣。他方面却有同一影象，各各關聯互相作用，都是依着因

影象屬於兩

個系統，一個

是科學，一個

是心意。

果法則：這就是我們所謂底世界。這個問題就是：如何有兩種系統共同存在，為甚麼同一影象在外界比較上沒有變化而在知覺上即有無限的變化？問題起在實在論與觀念論中間者，甚至起於唯物論與唯心論中

間者，可以這樣來說：為甚麼同一影象在同時能屬於兩種系統呢？——在甲種系統裏，各影象自己變化並且他的變化是與周圍各種影象之實際作用有一定的關係，在乙種系統裏一切影象都因為一個特別影象而變化，這種變化不過是這個影象之動作之反射罷了。

無論何影象不是在他種影象以內即在其外；但對於影象之總體，我們却不能說在我們內部或在我們外部，因為內外祇是影象與影象之關係罷了。若問世界是祇在思想內呢或是在思想外呢，便是把這個問題置於不

可解決的名詞上了，因為雙方對於所謂思想，存在，世界，這三個名詞之訓義，其使用全不相同，則必定成了一個無聊的討論。要討論有結果，必須有一個爭辯之共同根據，且因為雙方都承認我們祇能在影象之形式下摸捉事物，所以我們祇能討論在影象之形式上底問題。因此哲學家都不否認同一影象在同時能屬於兩種系統，一種系統是屬於科學，就是各象自存，具有絕對的價值；他種系統是屬於心意，就是各影象都依着一個中心的影象（即我的身體）而存在，他變了，一切亦隨而變化。問題起於實在論與觀念論中間者是這個樣子：這兩種系統之互相維持的關係是甚麼？於是唯心的觀念論以為第一系統是從第二系統而出來；唯物的實在論以為第二系統是從第一系統而出來。

實在論者以世界為出發點，就是以影象之總體為出發點，以為各影象之互相關係是依着一定法則，結果與原因有嚴正的比例，一切影象並列平

排，而無中心。但實在論者亦承認在此系統以外尚有知覺，即是另外一個系統，在此系統內，身體是中心，一切影象排列在身體之周圍，因身體之小變

化而都生變化。這種知覺便是觀念論者之出發點了：

他所認定底系統便是具有一個特別影象者，其周圍之各影象由這個特別影象而規定。但觀念論者要把現在與過去連接起來，又要能預測未來，便不能不棄了這

實在論與觀念論皆不能說明何故有此兩種系統。

個中心地位，而把一切影象都排列在一個平面上，以爲一切影象不因此特別影象而變化，乃是自己變化；且屬於具有因果律底系統。必如此，宇宙觀之科學方爲可能；因爲科學既存在，且因爲科學能預測未來，所以科學的原本原理不是隨意的。現在的經驗雖祇是第一系統；但若承認過去現在未來之相續，便不能不信有第二系統。所以無論在觀念論上或在實在論上，我們但取兩種系統之一便可由此推到其他。

然依如此推演（即取其一連到其他）無論觀念論或實在論都是不能成功，因為兩種系統不是互相包括的，乃是各自完成的。如你擇取一種系統，在此系統中，並無中心，各種影象有絕對的大小與絕對的價值，我不解為何另外要添上一種系統，在此系統中，各種影象都依着一個中心而變化，你要產出知覺，你必定捏造一個從機器裏出來底神：(Deus ex machina)（如唯物論上說心意是腦質之副現象便是）就是你最初在具有絕對的變化底各種影象中擇取其一，名為腦髓，——對於他的內部賦與一個不可解的特權，隨後乃由此產出其他各種影象之相對的變化。自然你以為這種表象是沒有甚麼重要，不過是腦髓振動所餘留底一閃電光罷了：因為腦質與腦髓振動即在構造此種表象底諸影象中，沒有別的性質！可見得凡是實在論都把知覺認為偶然的，結果反變成一個神祕。反之，你若取各種影象圍繞一個中心而隨着變化底系統，你必定首先就把自然界之條理廢棄了，此種

條理對於我們的立腳點與出發點都無關係。你要承認這種條理又不能捏造一個從機器裏出來底神；就是你必假定在物質與精神之間（或依康德的用語爲感性與悟性之間）有前定的調和。如此則科學變成偶然的了，結果又變成一個神祕。——總之，你不能由第一系統推演到第二系統，又不能由第二系統推演到第一系統；這兩個相反的說，卽實在論與觀念論，雖決心同入比武場，但從他們互相反對的方面各遇着同一的障礙。

若果再細攷察此二說，必定發見一個共同的假定在其中，此假定可以說：知覺祇有冥辯的用途，這便是純粹知識。所討論者祇是問這種知識

因二說皆含  
有一個謬誤  
的假定就是  
以爲知覺祇  
有冥辯的用途

比科學的知識有甚麼重要。一種說是以科學所發明底條理爲出發點，以爲這種知識不過是粗亂幼稚的科學知識罷了。另一說以知覺爲第一位，以爲知覺是一個絕對，且以爲科學不過是實體之象徵的表現罷了！



然此兩說却都以爲覺着便是曉得。我們所要辯駁者就是這個假定。祇須粗粗地一觀察動物神經系之構造便知道這個假定是虛偽的了。若要承認這個假定，便使物心與物心相關，這三個問題反而難解了。

若自原蟲至高等有脊類動物一層一層去研究知覺之進化的狀態，必定發見生物縱然是底質之一小塊，然而已竟能感觸與能伸縮，就是依着外

事實質得其  
反，可於腦髓  
之構造及迷  
化上見之。

來刺激之影響而做機械性質的，物理性質的，化學性質的反應。有機體之程度漸高，便有生理作用之分化。

神經細胞纔發生了，後來更變爲複雜，最後集合在一起造成一個系統；在此時動物對於外來刺激便可以做出種種的活動以反應之。並且對於已受的刺激不立刻發生行動，恰似是等待機會；且同一印象，使有機體覺得環境有了變化底，乃是使有機體預備如何以適應。在高等有脊類動物，其發於脊髓底純粹自動與要腦髓做媒介

底有意動作是根本不相同的，所以能把所感受底印象不即刻發做行動而化做思念。但我們比較脊髓之構造與腦髓之構造，我們必定明白腦髓之機能與脊髓系之反應作用不過是複雜的程度不同，並不是性質兩樣。反應的作用是甚麼？就是向內運動傳達了刺激，經過脊髓之神經中樞，立刻變為向外運動直引起筋絡之伸縮。腦髓之機能是甚麼？就是皮梢之刺激不直接傳達到脊髓之發動細胞引起筋絡之伸縮，而先傳達到腦，然後下降仍到脊髓之發動細胞。刺激繞這個迂塗是作甚麼，他在腦皮質之感覺細胞上又作甚麼？若說刺激由此便得了一種不可思議的力能把自己變為一個事物之表象則我實在不能明白了，且我以為這種假定是無用的，看下文便知。我們所明白看見者祇是腦皮質各局部之感覺細胞——即存在於向內纖維之分枝與羅朗溝之發動細胞中間底細胞——能把所受的刺激隨意送到脊髓之任何發動機，以選取其結果。這種媒介的

細胞愈多，且可以做種種互相連接底細胞之伸枝愈多，則從皮梢而來底同一刺激便有種種不同的進路；結果便有種種不同的動作，可供選擇。所以腦即似中央電話局；其職務是交通之媒介或延緩。除接受以外沒有別的；然而所有知覺機關之分枝却都輻輳於此，所有脊髓延髓之發動機都有委託的代表駐集於此，所以腦實是一個中心，使皮梢之刺激與任何發動機能隨意發生關係。然而對於從一個皮梢而來底同一刺激，同時有無數的進路去引他，便是把這個刺激分裂了，結果就是把他消散在無數自發的反應動作中了。可見得腦之職務是有時把所受的運動送到一個選定的反應機關，有時把這運動送到發動機之總體，則所有各種反應都可發生，亦可因此分裂而消散。換一句話來說，腦對於所受的運動恰似一個分析之器具，對於所施的運動恰似一個選擇之器具。但在無論何種，他的職能都是限於傳達運動與分散運動。在腦皮質上高等中樞之神經細胞不與知識有

關，亦等於在脊髓之神經細胞：這種細胞不過指示潛伏的許多動作或組成其中之一罷了。

這就是說神經系決不是製造表象底一種器械——並不是預備以製造表象底器械。他的機能祇是接受刺激，整備發動機關，使發動機關之最大多數去應付一個刺激。神經愈發達，則發動機愈複雜，與空間各處發生關係愈多了，距離亦愈遠了。這乃是擴大活動之範圍：神經系之長成即是專爲此事。果神經系之逐漸組成，是把全動物界自低等以至高等順次減少他們活動之機械性，則我們豈不明白因神經系進化而進化底知覺是專爲活動不是專爲純粹知識麼？知覺愈豐富，豈不是表示生物對於事物底活動愈不限定麼？現在以這個不限定爲原則，試看能否推知知覺之可能性及必然性。換一句話講來，先設有密接連到的諸形象，名爲物質界，次想像在其中有許多真活動之中心，名爲生物：在每一個中心之周圍，必定

有與中心位置有關係並隨着中心變化底諸影象；這便是知覺所以發生底緣故，且能知道知覺如何發生了。

我們第一可以曉得知覺之範圍與動作之度量是嚴密一致的。根據這個道理，必定明白知覺祇發現於剛剛受了刺激尙未發出必能反應底時間。在元形有機體，必直接接觸對象方能產出刺激，反應便不能延緩。所以在低等有機體，觸覺是受動的同時又是能動的，能使他認得他的物餌而

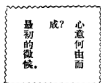
於是我們必以知覺即指潛伏的動作（非限定的動作）而言爲出發點。

去捕捉，能使他感到危險而去逃避。如元形動物之種種伸足與棘皮動物之足帶都是動作的機關同時又是知覺的機關；腔腹動物之螫針是知覺機關同時又是防衛機關。總之，反應被逼而愈成直接的，則知覺必愈似接觸；而知覺與反應之全作用便與由機械性刺激而生底必然性動作沒有分別了。但反應愈是不限定的，因爲延緩的餘地多了，則動物對於有關事

物之距離雖則很遠也能感着了。由視覺，由聽覺，動物便能與很多的事物發生關係，便能感着很遠的影響；並對於這許多對象能取其利而避其害，或暫存而不理。拿生物之獨立自主的程度，換一句話說，就是在動作周圍底不限定範圍，可以嚴正測量出來與生物有關係事物之多少與近遠。不問這種關係如何，不問知覺之內性如何，我們可以說知覺之範圍與動作之不限定有嚴正的關係。現在可以列成一公式：知覺在空間為能事底程度正與動作在時間為能事底程度是嚴正相衡。

。然何以有機體與遠隔事物之關係必取所記心意的知覺之特別形式呢？我們考察有機體內起何現象，我們必看見有傳達了的運動有禁止了的運動，或成或未成。這些運動都祇是關於動作；對於表象作用仍是無關。我們再考察動作與在動作周圍底不限定的範圍——這個不限定是涵在神經系之構造中；與其說神經系是因表象作用而生，不如說是為不限

定而生。既承認這個不限定是個事實，則從此可以知道知覺之必然性了。——就是可以知道生物與利害相關的對象有必然性的變化關係。但是知覺如何就是心意呢，並且心意為何恰似從腦質內部的運動發生出來呢？要解決這個問題，我們先要把知覺發生之狀況變為單純。在實際上，



無一知覺不含有記憶。凡感覺之直接的張本與現在的張本都有過去的經驗夾雜其中。有許多時候，記憶代替現實的知覺，以致知覺成了幾個暗示，用做記號，表示以前的物象。如此雖把知覺之作用弄得便利與敏活了，然而一切錯誤却由此而生。現在為研究之便宜計，讓我們把包涵記憶底知覺拋開，而代以專對現在專對外象與不兼其他職能底知覺。——必定有人說這是個任意假定的說，因為除了個人的要素，這種理想上知覺是與實在不相符合。——但我希望證明此個人的要素乃是接在非個人的

知覺上，好像接木一樣，而此非個人的知覺，乃是對物的知識之根基；且希望證明學者往往忽視這個道理，此輩學者不於附有記憶底知覺與除去記憶底知覺上立一個分別而祇以為知覺全體是一種內部的與主觀的觀景(Imagination)，其與記憶不同者不過是程度上較強罷了。這是第一個假定。但必推出第二個假定。無論知覺如何短暫，必有若干綿延，且必含有記憶力，把續起的各時間凝合為一。即如感覺性質之主觀性亦是由記憶把現實凝縮而成，這一點後當再論。總之，記憶在這兩種形式下——即以憶念(Recollection)之外套蔽於直接知覺之心核與把無數外的時間變成一個內的時間——構成知覺之個人心意之主要部分。即對物的知識之主觀方面。我們為說理明晰見起，便不能不將這個主要部分拋開，但太拋開了也不好。所以隨後應得再把記憶拿來以修正結論中太過的地方。因此下段之說明必祇是圖式的，並且對於知覺，不指包涵記憶底具體複雜知覺而言，乃指



單純的知覺而言這種單純知覺與其說是在實際上毋寧說是在理想上，且這種單純知覺可以為和我同在一處，和我同樣生活，拋棄一切記憶，專對對象為現在瞬間的認識底一種生物所有。姑且採用這個假說，試看如何能說明有心的知覺。

將心意推演出來本來是個冒險的事情，且無此必要，因為有了物質界

有心的知覺祇  
是我們的選擇  
力，乃是由事物  
反照而成猶如  
鏡子之反照。

便是有了影象之總體，此外不能再有別的。然而無論何種物質論都排不去心意。把物質還元到底運動的原子：這種原子雖不具物理的性質，然亦必因有一種不由光線底視覺與有一種不由物體底觸覺而確定。把原子凝集於力之中心，並在一個流體中化為無數的渦漩；這個流體，這個運動，這個中心，祇能因他們與無體的觸覺，無光的視覺相關而定；他們仍舊是個影象。本來影象可以未曾覺着而存在，且可以未成表象而實現；陳列與表

象這兩個名詞之距離剛剛是與物質自體和我們對於物質底知覺之間隔相應。我們再細考察一下，看看他兩個不同的所在。若在第二中比第一要存所多，換一句話說，就是由實現變為表象必定要加上一些別的東西，則這個間隔之界限是不能廢去的了，由物質到知覺之推移便永久是不可解的神秘了。若由第一到第二是由於減少，就是一個影像之表象比他的實現少些東西，便與前不同了。因為實現的影像必自己割棄一部分，方能把他的單純實現投到表象上去。我們名一切影像為物質；我們對於他有表象，但是這些影像對於自己和對於我不一樣，這是何故呢？這是因為一個影像與其餘相連，下接在後的諸影像上連在前的諸象。把實有變為表象，必須把在後者與在前者並其內容都切去了，祇留外面一層空殼。現實的影像，即客觀上實物，所以與表象的影像不同者就在有必然性，這個必然性就是由他的各質點能把作用影響到其他影像之各質點，把所受者全

傳過去，對於每一作用引起一個相當的反動一言以蔽之就是波及廣字悠  
宙底變化無論從何方面都要在此經過。若我把他分解了，——尤從外面  
分析——我方能把他移到表象上。表象亦是常常潛伏，因為當其實現時  
要繼續下去便不能不沒入於別的東西裏去。要把潛伏變為現實，不是必  
須把對象弄得顯明，反而是把對象有些方面弄暗昧了，拋棄了其大部分所  
留者不成一個東西，不過一個畫像罷了。若生物在世界上是個不限定的  
中心，若不限定之程度是和機能之數目與等級成爲比例，我們便可曉得生  
物之存在就等於把一切與生物機能無關係底東西都削除了。有些生物  
把無關係的外界影響聽其通過，有些生物把他分析了成「知覺。」好像  
從一方面發出來底光，我們又把他反射了回去，因為光線不遇着反對，便不  
覓反射。圍繞我們底一切影象都是祇由我們和他有利害關係的方面而  
存在。從他的全體中把影響到我們身體上者抽出來扣留了。然依純粹，

機械之原理，不能有這樣的差別，因為物質界之互相關係是包括各方面而無遺漏：就是一切原素互相互作用，互相反應，彼此之間亦沒有知者，亦沒有被知者。但一旦遇着自發的反應，按即生物的活動（這些作用便減少了，於是乃成了表象。可見得事物之表象，乃是由我們的自由反映於事物而生。

一個光線常在由一導體到他導體底時候轉換其方向。因兩個導體之密度各各不同，對於設定的一個射角，不能起折光。這全是反射的現象。就是由發光點反射出來一個影，表明光線不能繼續前進。知覺亦與這種現象相同。於茲有物質界一切影象之總體，並有其中各原素之總體。其間有一個真的——即自發的——活動的中心，光線到了這個中心須能引動他，必定不是通過，而是折回，如此纔能表示發光的對象之輪郭。這並不是積極的，亦沒有新的東西加在影象上。不過把對象之實際作用之一部分拋棄了變為潛伏的作用——就是說，生物對於對象底潛伏動作。可見

得知覺頗似因折光未成而生底反射現象；就是頗似鏡面之反照

對於一切影象「有」與「知道有」是程度上差別不是性質上不同  
物質之實體即是各種原素與各樣作用之總體。我們對於物質底表象不

表象是由從事

物之總體中除

去與我們無干

底方面而生。

過是我們對於物質底可能動作之標準罷了；此種表象  
乃是由於排除凡與我們需要上或機能上無關係者而  
生。假定無心的物質質點亦有知覺，縱使祇是一閃，亦  
必較我們的知覺為完全且廣大，因為一個質點與全世  
界一切質點相連續，並且他的影響能傳達到全世界之一切質點上去，但是  
我們的心意，祇能撲捉一部分或一部分之一方面。認知外物底心意作用  
實由選擇而成。但是在這樣狹小的心意作用中，亦有積極的東西，能預導  
精神：就是辨別力。

解決問題所以困難底緣故全在我們平常以為知覺是物之照像，從一

個特定的地點，用一個特別的器具（即知覺機關）做成——這個照像是由化學上與物理上一種不可知的工作而做成於腦質上。假定知覺真是照像，此照像已在事物內部，與空間各點上發現了，豈不是明白的事實麼？但

表象依生物之

不限定的動作

之程度為限

玄學與物理學却都不能避去這個結論。世界若是原子所構造，每一個原子必都受其外一切原子作用之影響，不過因距離而有性質上與分量上的變化罷了。若依佛拉且（Faraday）說力有中心，從每一中心而放射底各力必把全物質界之影響普及到各中心。若依萊伯尼志（Leibniz）說有單元（Monad）每一個單元就是世界之縮型。所有哲學者對於此點都是一致。在全世界中無論取那一點，全物質界之作用必都經過此點並不遇抵抗亦不受損失，在此點內底全物質界之照像便是個透明的——就是玻璃片後面沒有黑色背景。我們的不限定的界域即專做此背景。此種界域並非

添上甚麼新的東西；不過把現實的動作放過，而把潛伏的動作保存罷了。

這不是一個臆說。這不過表明關於知覺底學說都不可輕視罷了。沒有一個哲學者研究外的知覺而不假定有物質界之可能性——即一切事物之潛伏的知覺。從這個物質中，哲學者再分出一個特別東西名爲我的身體，再從身體內，他又分出知覺之中樞：他以爲外界之刺激由神經而達到中樞。然而他到此却換了一齣。他突然把包圍身體底物質界，與藏匿腦髓底身體，一及含有各種中樞底腦髓都拋棄了；好像拿了魔術杖，他把以前所假定底一切表象變出來一個全新的東西。他把以前所假定底表象都拋棄了，所以這個新東西和他所由出發底物質便沒有共同處。但他又不能完全把物質廢去，因爲物質現象是狠整齊的並且對於他所選定底那一點是無輕重的，這整齊性與無輕重性遂形成一個獨立的存在。因此他不能不認有物質。他祇有把物質中含有生氣底性質都剝奪了。在無

體的空間，他劃出來動的形體；他又假定在這形體內有積量之關係；——就是由事物自身的內容而推演出來底數學關係。於是表象便能投到無廣表的心意中去了。然祇有這樣的分析是不够的，必定還要結合起來。必須說明從物質抽出來底各種屬性如何再行結合。從物質上把屬性剝奪了去必定使表象與其對象相隔疎遠了。若說物質本不具廣表，試問物質何由而得有廣表？若把物質還元到均同的運動，試問性質何由而生？一物與其影象之關係，即物質與思想之關係究竟如何？——因為這種相反的概念在定義上都是一方面所有正是他方面所無。因此困難來到面前；且解決了一個困難必定又添上許多困難。但若拋棄了這個魔術杖，仍舊繼續走最初所取底路徑便不致於如此。上面說過，外界的物象接於知覺機關，威刺了神經，把影響傳入腦髓；不錯，且順此而推其結果。這種運動經過腦質立刻發生為有意的動作。於是知覺的全作用完成了。論到



知覺自身，本亦是個影象，所以不能推究其起源，因為始終離不了他。既說有腦，有質點，還不是和說有物象全體一樣麼？所以現在要說明者，不是知覺之起源如何，乃是知覺之限制如何，因為本當有全體影象，但在事實上却僅有利害相關的一部分影象。知覺所以與影象不同，因為其各部分都是靠着一個可以變化的中心而排列，所以其限制是容易明白了：就是本來是無限的，但在事實上却為所謂身體底特別影象之活動計用以指示其不限定之程度乃自己把自己限制了。身體活動之不限定，因腦質構造而成底，便是知覺範圍之正確的衡量。所以知覺恰似腦內運動之結果，且好像從腦質而出來。知覺不是從腦質而發生，因為腦亦是個影象和其他影象相同，且亦藏在一切影象之總體中，若說被包藏者能產生包藏者，便是不合理了。但因爲腦髓之構造頗似可供選擇底各種運動之圖案，又因爲構成知覺底外界影象之各部分本來包括這種運動所能達到底一切地點在內，

所以有心的知覺與腦質之運動是嚴正相應的。二者所以互相依附底緣故都是因為二者同是一個第三者之函數——這第三者就是意志之不定。

試舉一個例，假定有一發光點P，從這裏光線達到網膜上a b c。科學以為在P點者祇是有一定的闊與一定的長之振動，而心意於此相同

影象不在腦髓

中而實在對象

中構成與覺着

的P點，却感他是光。研究起來，此兩說都是不差；並且倘若振動仍有抽象重學所否認底統一性，不可分性，和均同性，又倘若感覺是由記憶收縮而成，則光與振動本來沒有分別。於是科學與心理在一剎那間乃是相合的。我們可以率然而說，就是由P點把光線之振動送到網膜。於是發生何種現象呢？若不先設有P點之視象，便不能不考究其如何發生，這便遇着一個不可解的問題了。所以無論如何不能不設有這個視的影象：唯

一的問題即是爲問何以選取此影象做爲知覺之一部分，而其他無數影象都被排斥了去。我們可以曉得從P點傳達網膜上各點底振動同時達到腦質之下中樞與腦質之視覺中樞，亦常傳到其他各種中樞，這種中樞有時把此刺激直送到動作機關，有時暫爲抑留。凡有關係的神經要素就是使所受的刺激有效力者；這些神經要素都是表徵意志之不限定；意志之不限定，是依神經要素發展底程度而見；若神經要素有了傷損，因爲可能的活動因此減少，則知覺亦就同等減少了。假定物質界中有接受振動而不做機械性傳達底處所，即假定有不限定之界域，則這個不限定之界域必沿所謂知覺動作的作用之進路而發現；且必似Pa Pb Pc諸光線知其沿此進路而後投射於P點。不限定是個不可實驗不可計算的東西，接受印象與傳達印象底神經要素却不是如此。神經要素是生理學家與心理學家所特別研究者；他們以爲外界的知覺全靠著神經要素，所以拿他來說明。照這樣說，

此刺激，由神經要素傳達到中樞以後，就變了一個心上的物象，再投到外界 P 點。然而這不過是借用科學的方法來以應急需，並未說明真的作用。實際上並沒有一個無廣袤的影象成立於心上而後投到外界 P 點。其實 P 點，從 P 點發出底光線，網膜，與向內的神經本來合成一體；發光點 P 不過是全體中的一部分；所以祇在 P 點，影象 P 乃能成形，能被知覺。

照這樣觀察便是復歸於常識的簡朴見解。我們都自信能撲捉對象，且信所知覺者確是物之自身。然心理學家則非難這種簡朴的見解，因為他們以為大腦作用——知覺之縮小部分——等於知覺全體。若廢去所知覺的對象而僅留腦內作用，他們以為物象依然存在。他們很容易說明這個信念：有許多時候，如幻覺與夢，在其中就有許多影象絕類外界的知覺。在這個狀態，乃是沒有對象而僅有腦髓，所以他們以為腦髓作用就能產出物象來。但不可忘記在此類精神狀態中，記憶占最重要部分。我將在後

面詳述一旦有了知覺必同時發生記憶底道理並說明記憶亦不要一種腦髓作用來做他的完成條件。在未述這兩個點以前，現在請先取一個淺顯平淡的觀察。有許多人生下來就是瞎的，雖則他們的視覺中樞仍舊完全無損；但終身未感受一個視象。從來未曾遇着外界對象自然視象不會發生，視象至少亦須感受對象一次而始生。此正是我們所要研究者，因為我們要研究者是純粹知覺而不是雜有記憶底知覺。把所含的記憶除去了，專取純粹知覺來研究，則人人必都承認沒有一個影象而不有客觀。若在腦髓作用以外尚有外界的客觀，能促動腦髓，則這個客觀的影象必和這個客觀共存且在其中，是很容易明白了；但是如何這個影象起於腦髓運動究竟不能明白。

假定神經或神經中樞損傷了，把神經振動的通過路遮斷了，知覺亦必依着而減少了。這事可以驚奇麼？神經的職務本來是利用外來的振

動變為實際的活動(或立發或暫留)·在振動之通過被遮斷時,若仍有相應的知覺,便可以驚奇了,因為這種知覺本專是使身體與空間上諸點相接觸,以便選擇·若把一個動物之視覺神經切斷了:從發光點發出來底振動自然不能傳達到他的腦髓動作神經,因為把由視覺神經而聯絡外象與

腦髓之損傷所  
以減少知覺者  
由於減少對於  
活動底刺激。

動作機括底線路割斷了:視的知覺便虛痿了;所謂虛痿即是無心·所以不經神經,不由知覺器官,而謂能知道外物並不是理論上所不能想像;但在實際上則不可能,因為這種知覺是沒有用處·這種知覺或者祇能適於幽靈,而不能適用於有生命能活動底東西·因為我們向來以為生物是大世界中之一個小世界,神經系統是個獨立的東西,其職務是製成知覺與創造動作·其實神經系統,介在刺激於身體底對象與身體所能影響底對象中間,不過是一個導體罷了,對於運動為之傳達反應,或禁止·這個導體是由多

數的線所做成，這些線從皮梢連到中樞，又從中樞連到皮梢。從皮梢到中樞有多少線，便是告訴意志，說空間有多少點可以對於動作提出單簡的疑問。每一個疑問就是一個知覺。這種知覺之減少必是由於一切斷這些線，因為如此便不能把外象告訴於活動機括了；但在做成了頑固的習慣時知覺亦會減少，因為有了習熟的反應，便不必再生疑問。無論那一種減少，而所減少者祇是刺激對於自身底表面反射，例如光線對於發光物底反射；亦就是把知覺從外象裏分離了出來底一種辨別作用。所以可以說，則各個知覺都是依着感覺神經而成，但知覺全體却祇能拿身體對於動作底趨向來說明。

對於此點帶有誤解底原因是因為我們的動作對於引起動作底刺激不加分別。關於外物之存在，無論聽見或看見或摸着，但身體要取這個東西底動作總是一樣。所以人的動作力恰似一個特別東西，就是一個貯蓄

器，無論何種外象來刺激，他總隨意發出相同的動作。但在實際上，動作之性質在外面雖是一樣而內面却有不同，按照視覺的印象，聽覺的印象，觸覺的印象而分別相應。譬如我看見許多物在空間，每一個物都是一個視象，引起我的動作。若我的視力突然消失了，然我尚能將分量相同性質相同底空間上的動作，隨意發出；但這些動作已不和視覺的印象相適合，必定隨後再添上觸覺的印象，使腦中有一個新排列。腦皮質中動作神經之元質的伸長只和感覺神經之小部分有關係。我的動作減少時必是雖則我能做相同的動作，但外物不給我以機會。甚至視覺之傳達突然中止則提出於動作底疑問或要求必大部分消失了。這種疑問或要求就是知覺，上面已說過了。現在可以指摘出來常人之錯誤：就是他們以為知覺是從感覺之刺激上出來，而不是從對於動作底一種疑問或要求上出來。他們把知覺作用與動作能力分開了；以為失去了知覺而動作尚存在，所以他們的



結論是以爲知覺即在感覺神經的要素內。其實知覺既不在感覺中樞又不在動作中樞，不過表示兩種中樞間關係之密度罷了。

研究嬰兒心理學者都曉得表象在初起本是無人格的。後來漸漸因爲經驗之結果，以身體爲中心，便做了人格的表象。這種由來是很容易明

在知覺上我  
們是由外圍  
(即事物總  
體)而到中  
心(即身軀)  
而不是由中  
心而到外圍。

白的。如我的身體在空間移動，一切影象因而變化，祇有一個特別影象即我的身體沒有變化。於是我把身體做爲中心，一切影象都與他相關。我相信有外界之存在不是由於我把無廣袤性的感覺投射到出去；否則這種感覺何以變爲有廣袤性呢，並且我何由而得外界性之觀念呢？反之，由經驗的證明，先設有一切影象，

則我的身體在一切影象中間占有特別地位底道理自然明白了。由此並可以曉得內界與外界二個觀念所以發生，不過是自己身體與其他各物之

分別罷了。若以我的身體爲出發點，從身體表面上得來底印象，這個印象既祇關於身體，則無論如何不能變成獨立的客觀，變成外界。反之，以一切影象爲出發點，我的身體在這些影象中成了一個特別的東西，因爲一切影象有變化而我身不變化。於是所謂外界與內界之分別不過只是部分與全體之分別罷了。先有一切影象之總體，在其中有活動之中心，由此把他有利害關係底諸影象反射了出來：於是知覺乃生動作乃備。我的身體就是這些知覺之中心；我的人格就是這些動作所屬底實體。若效兒童，訴諸直接經驗與常識，由皮梢而到中樞，這個道理便全明白了。若是如理論家所說，由中樞而到皮梢，便反而弄得費解了，問題亦愈紛糾了。——就是外界性之觀念如何發生；若是由無廣表性的感覺逐漸拼合而成，如何能構成有廣表的外界；又如何能投到我身以外去呢？何以人人都以爲由我心而到我身，由我身而到他物，其實我本在物質界全體中，後來把活動之中心

從這裏辨出來，名為我身，以別於其他事物？總之，謂外界的知覺是無廣表性質在涵有許多錯誤，謂內心投射到外界亦涵有許多錯誤；並且對於這些錯誤更有許多不完全的答辯，所以一時不能弄得清楚。但我信於這些錯誤之背後，尚有發見有一個玄學上的誤謬，即是把不可分的廣表與均同的空間混合為一，又有一個心理學上的誤謬，即是把純粹知覺與記憶混合為一，則一經揭發自然可以把這些錯誤，漸漸消滅了。然而這些錯誤亦與實際上事實相關，我現在把這種事實講出來用以辨正。

這種事實中第一件就是我們的感覺須得訓練。原來視覺觸覺都不

根據感覺之  
訓練而出之  
嚴謹訓練  
之廣表。

是表示印象之地位。必須有繼續的比較與歸納，方能把一印象與他印象次第排列起來。因此學者便推想到感覺本來是無廣表性，他的廣表性是由幾個感覺並列而生。然依此說則感覺都有訓練之必要，不更明白

了麼？——不是訓練感覺去適合外物，乃是要感覺互相適合。在一切影象中有一個特別影象就是 myself，myself 之活動就是周圍各象之自己反射。我身有種種活動，便是他物有相同的種種反射；每一反射便是我的一個知覺。我身乃是一個影象反射於其他影象，且當其反射時，把其他影象都分析為種種方面以應我的種種活動。所以由各種感覺而知道底一物上各種屬性，乃是表示我的活動之特別方向，即特別需要。把這些感覺綜合起來，果能知道這個對象之全體麼？必定不能，因為這些感覺不過是從一個大的全體上採摘下來。要知覺一切物體一切質點之一切影響，必定自降於一個物質之地位。因為有心的知覺就是選擇；心意實由實際的辨別力而成。對於一物，由各種感覺而做各種知覺，綜合了起來，不能構成這個物之全象；這些知覺各自分離，中間有隙，和我們的需要中間是相應的。要填滿這間隙便須得有感覺之訓練。訓練之目的是使各感覺互相調和，

將因需要之間斷而離散者，仍舊連續起來，一言以蔽之，大致就是再造物質對象之全體。這是由我們的臆說而說明訓練感覺之必要。現在請與上述他們的說明來比較一回。在他們的說明，以為無廣袤的視覺與無廣袤的觸覺並其他感覺連合起來，由綜合而生出物質對象之觀念。但這些感覺如何能得有廣袤性，且假定得有普通的廣袤性，然而在單獨時候一個感覺如何能具有空間上一個定點，這些都是不容易說明的了。我們可以詰問由於何種倣俾配合，由於何種前定調和，使異類諸感覺相結合，構成一個人人經驗相同，且為自然法所統御底固定對象？在我們的說明，正相反，各種感覺之素材就是物質之各種屬性，所知覺者本來是在外物，不在自我；因為抽象纔分拆了他，自然可以結合，便無可驚奇。依他們的臆說，物質對象是我們絕對所不曉得者：他們以為一方面有精神，附有感覺，他方面有空的物質，這個空的物質祇能拿否定來做界說，因為已經把他對於我們底一

切現象都被奪去了。依我們的臆說，則對於物質能有深切的認識。不單是不從所知覺者中把物質排除，並且我們把各種感覺之性質結合起來，恢復其間之聯絡，把因為順應需要而分散者連接起來。可見得物質之知覺不是相對的或主觀的了，乃是離了情意，去了記憶，不過因為各種需要不同而把他分割開來罷了。在他們的臆說，精神亦是不可知，和物質一樣，因為他們假定精神有不可思議的能力，既能喚起感覺，但我們不知道從何處喚起，又能投射到空間，形成物體（但是我們不知道何以投射出來）。在我們的臆說，心意之職務是很容易認定的：就是心意即指可能的活動而言；由我們這個臆說可以把隱蔽精神底一切形式都一掃而空了。由我們這個臆說方能表示精神與物質之顯明的分別與二者之調和。現在請由第一事實再進而述第二事實。

第二事實即學者所常說的「神經之特別力」。我們曉得用振動或電流

刺激視覺神經必定產出一個視覺，但拿相同的電流用到聽覺神經或味覺神經，必定亦覺有一個聲音或一個滋味。從這個特別事實上，學者便立有

根據所謂神  
經之特別力  
底駁難！其  
答辯。

兩個法則：就是不同的原因刺激到同一的神經上產出同一的感覺；和同一的原因刺激到不同的神經上產出不同的感覺。從這兩個法則講來，我們的感覺不過是個記號罷了；各種感覺之職務不過是把空間上均同的

振運翻譯做自己的言語罷了。其結果，乃發生一個觀念，即是把我們知覺分割做兩部分而不能復合：兩部分就是空間上均同的振動和心意上無廣表的感覺。現在關於解釋這兩個法則，我不必涉及生理學上的考究：因為無論如何解釋這兩個法則，無論主張特別力是屬於神經或是屬於中樞，都得遇着難避的困難。所以這些法則是否存在，漸漸變成疑問了。洛志 (Loize) 就疑其中有一個誤謬。他以為非等到「聲浪到眼成光，光波到耳成

香」這些法則方可相信<sup>(1)</sup>。其實，所引證的一切事實都能歸納於一句話之下：就是能產幾樣感覺底同一刺激，與能產同一感覺底幾樣刺激，必定都是電流，或是對於這個感官能引起電氣平衡的變化底一種機械原因。於是我們可問這種電氣刺激是否包涵各種不同的成分，正與各種不同的感覺相應；每種感覺之職務是否在全刺激中祇把特別相關的成分抽出來。相同的刺激產出相同的感覺，相異的刺激產出相異的感覺，自不必說了。再詳說一句，假如用電氣刺激舌頭，便不能說他不起化學上的變化；並且這個化學上變化就是味覺。又如物理學家說光就是電磁氣的振動，我們則以為他們所謂電磁氣的振動乃是光，因為視神經在感電時所知覺者確是光。神經的特別力之說以在聽覺為最有力，因為對於所知覺的事物，能確定他的存在亦莫過於聽覺。現在不必深論這些事實，因為關於此事，近來

(1) Lotze, *Metaphysic*, Vol. II., P. 208.



已有專書論得很精闢了(1)。現在祇可說，此處所說底感覺決不是存在外界而被知覺底影象，却是存在身內底情感。我們可以曉得，為達到身體之目的，完成身體之本性計，每一個感覺要素都有他自己的實際作用，這種實際作用又必定和身體對於所知覺的外物之潛伏作用是同一種類；由此可以曉得各感覺神經都是依着一個特定的感覺方法而振動。然而要說明此點，必定研究感情之本性。於是便移到我們要研究底第三個事實了。

第三個事實就是我們從占有空間底表象狀態經過不可感知的階段而移到似乎絕無廣袤的情感狀態。由此大家以為一切感覺本來沒有廣袤性，廣袤性本來是後加的；知覺作用本是由內而外。其實乃由於心理學家以自身為出發點；他們以為就以身體外皮所感受底印象而可構成物質界全體，把世界還元到自己的身體。但這個還元仍是不可靠的，因為他的

(1) Schwarz, *Das Wahrnehmungsproblem*, 1898, Pp. 313.

身體決不能比其他的東西更實在些。所以，依他的原理，他不能不更進一步：在他把世界縮做生物外皮上之印象以後，他更把生物之身體縮小到一

根據所謂情  
感狀態之主  
觀性底嚴嚴  
——其回答  
情感狀態概  
在所感的處  
所。

個中心，遂以為這個中心是無廣袤性的。於是從這個中心發生無廣袤性的感覺，這個感覺逐漸膨脹，就是逐漸變成有廣袤性，先給身體以廣袤性，後給一切物質以廣袤性。假定在形象與觀念之中，——一個有廣袤性，一個無廣袤性——沒有一連串之情感狀態介在其間，這個情感狀態多少有些渾樸的廣袤性，則他們這個奇說決不能成立。我們的悟性，因為習慣的錯誤所困，對於一物有廣袤無廣袤，都不能決；而情感狀態含有極渾樸的廣袤性，自然是不能完全曉得他在那一局部，因此便推論到這些情感狀態是絕對無廣袤性了。於是把廣袤的次序與廣袤其物都以無廣袤狀態所獲得底一個玄妙性質來說明；知覺

之歷史便成了無廣袤狀態所以獲得廣袤，自身所以投射到外界底歷史了，把這個議論換一個樣子來表示，因為增加身體對於對象底行動，便沒有一個知覺不變為情感，甚至於變為苦痛。如我們不知不覺趾在針尖上，等到離開了，痛感乃漸減，和其原因之知覺遂相一致，且變為表象於外。因此恰似情感和知覺是程度上等差，沒有性質上分別。前者與我的人格之存在有密切關係；就是離了感痛的主體便沒有痛。後者雖然亦是如此；但把無害的情感投射到空間就成了外界的知覺。實在論者與觀念論者都用這樣的推想方法。觀念論者以為在物質界祇是一個主觀的無廣袤性的狀態之綜合；實在論者則以為在這個綜合背後，仍有一個獨立的實體和這個綜合相應；他們兩派都是由感觸而逐漸移到表象，以為物質界之表象是相對的與主觀的，且物質之表象是從我們生出來，不是我們從他生出來。

在批評這個無疑的事實上之有疑的說明以前，我們可以看見這種說

明決不能說明痛苦與知覺之本性。情感狀態本來與人格共存，共滅，後來因為減少強度便贏得廣袤性，能占空間上一個地位，遂成了一個固定的經驗，與他人的經驗相一致——這些話都是不可解的。無論如何，我們總不能不把廣袤性與獨立性賦與於感覺。且在此臆說中，情感比表象更難明白。因為既不容易明白情感如何由減少強度而變為表象，又不容易懂得知覺如何由增加強度而變為情感。在痛苦中必有積極的與主動的東西，有些哲學家說這是由渾淆的表象而成，乃是錯了。但這尚不是主要的困難。由刺激之逐漸增加把知覺變為痛苦，已無人否認；但這種變化必起於一定的時候：為何祇起於這個時候不起於別的時候呢？且在初時，與我無關底一種現象後來突然變成利害關切，其中又有甚麼緣故呢？總之，在這個臆說上，說在一定時候由減少強度方纔有了廣袤性與獨立性是不可解的；在一定時候由增加強度可以創造痛苦出來，亦是不可解的——因

爲苦痛是一個新性質的東西，且是積極活動之根原。

讓我再說到我們的臆說；且指示情感在一定時候，所以從影象上發生底緣故。由此便可以曉得我們何以從有廣表性的知覺而到無廣表性的

情感。然而關於痛苦之真性，却不可不有幾句預先的

說明。

苦痛之真義；  
苦痛是局部  
的無效的勞  
力。

假定有一個東西碰著微生物亞米巴 (Amoeba) 之伸足，其伸足必內縮；這個一小塊底質之亞米巴所有各部分都能感受刺激，都能反應刺激；在此時知覺與運動是一個性質，就是伸縮性。但等到有機體生長到複雜了，於是方有分工；職能雖分開了，然而各部分之獨立性却都漸拋棄了。在像人類底有機體上，感覺神經纖維專是傳達刺激到中心，由此再發出活動來。恰似這些纖維拋棄各個的活動，都成了替全身而作戰底哨兵。若有危及全身底破壞原因，這些覺感神經纖

維必先報告；但有時有機體能做避凶償失底活動，這些感覺的要素爲分工計，便仍保留他的比較上不活動性。這便是痛苦所以發生。據我看來，痛苦只是受損而謀復原底一種努力。——在感覺神經中一種動作之傾向。所以凡是一個痛苦必包含於一個努力中；——雖則有徒勞的努力。每一個痛苦都是局部的努力；但是分開爲局部的努力必定是無效的，因爲有機體必定聯結各部分如一體方能活動。因爲是局部的努力，所以痛苦和身體所遇底危險是全不相比例的。有時危險是致命的而痛苦却很小；有時痛苦是不能忍，如牙痛，而危險可以說是沒有。所以痛苦必定發生在一個時候：就是受著刺激底有機體之一部分不承受刺激而反抗刺激。可見得知覺與情感不僅是程度上差別，並且是性質上不同。

我們已經說過生物是一個中心，把周圍事物對他所施底影響反射了回去；這個反射就是外界的知覺。但這個中心却不是數學上的點；乃是物

體，和自然的一切物體一樣，對於外來的迫害所有曉得，且能抵抗這些迫害之原因，不但反應外來的影響，並且抗拒這些影響，吸收影響之一部分，這便是情感之根源了。現在可以比喻，說知覺是身體之反射力之衡量；情感是其吸收力之衡量。

但這不過一個比喻罷了。要說明有情感底道理，必須更做精密的研究。我們已經曉得知覺是測度我們對於事物底潛伏作用，反之，

情感與知覺  
之差異即在  
情感是實際  
作用而知覺  
是潛伏作用。

亦就是測度事物對於我們底可能作用。身體的活動力愈大（因為神經系愈趨於複雜底緣故），知覺所包括底範圍便愈廣。身體與所知覺的一物相距之遠近便是測度危害大小或希望疎切底衡量。所以對於離開我們身體有一個間隔底對象之知覺，祇是表示一種潛伏作用。對象與身體之距離愈近就是危害急迫或希望即現則潛伏作用變

成實際作用愈快。若是距離降至零度，則所知覺的對象和身體便合併了。就是把身體變成所知覺的對象了。到這時候早沒有潛伏作用，而祇有表徵。特別知覺底實際作用：這就是情感了。所以感覺與知覺之關係就是潛伏作用與實際作用之關係。潛伏作用是關於對象，在對象裏發現；實際作用是關於自己，在身體上發現。由實際作用與潛伏作用之復返到出發點，便恰似外界的印象由身體反射到周圍的空間，而實際作用却保留在身體內。從此可知身體之表面乃是內界外界所共同者，且是所知覺與所感觸的空間上之唯一部分。

可見得我的知覺是在我的身體以外，而我的情感是在身體以內。我所知覺的事物不在我而在那個對象；而我所經驗的情感則在我身上一定的部分。取所謂物質界底各種印象之體系來觀察一下。我的身體就是其中之一。圍繞這個特別印象有無數表象——即此特別印象對於其他



影象底潛伏影響。在這個特別影象內則有情感——即此特別影象對於自己底實際努力。這乃是影象和感覺之根本分別，無論何人都承認。我們說影象存在於我們以外，乃是說他在我們的身體以外。我們說感覺是內界的狀態，乃是說他發生在我們的身體以內。由此便可以曉得縱使身體消滅了，而所知覺的影象之全體尚存在；但消滅了身體，感覺必定亦沒有了。

就是說純粹  
知覺祇在理  
論上而事實  
上是常和情  
感相混合。

關於此點我們必須修正我們的純粹知覺說。我們已經說過知覺祇是把對象全體內和我們利害相關底一部分抽了出來，因為我們的知覺就是從全體影象中抽出來底一部分，亦就是影象對於身體底潛伏作用，或身體對於影象底潛伏動作。但是我們又已經說過我們的身體並不是空間上數學的點，且他的潛伏動作是和實際動作常相

混雜，換一句話來說，就是沒有知覺不含情感。情感就是與外界影象相混雜，身體之內面；所以要得影象之純粹性必定從知覺裏把情感全抽了出。然而心理學者忽視知覺與感覺之職務上和性質上的分別——感覺包含實際動作，知覺祇包含潛伏動作——所以他們以為這二個祇是程度上等差。

因為感覺其中常包含極渾沌的努力所在底局部很不明確，所以說他無廣表性，於是又以爲感覺都是單純的要素，集合了這些要素乃成外界的一切影象。其實情感決不是製造知覺的最初原料；乃是混有知覺底一種不純粹狀態。

於是我們可以從根本上指出心理學家所謂感覺無廣表性與集合感覺而成知覺底兩種謬說了。這種謬說因爲對於空間之職務與廣表之性質有誤解而加甚。且由對於種種事實有所誤解。現在且把這些事實剖

釋一下。

曉得情感的感覺在身體之局部上占有一定的地位似由於逐漸的訓練。拿指尖刺兒童一下，他必定半天方能辨出所刺的地方。——這是不可掩的事實；從此可以說必定皮膚上受刺底苦痛的印象和引導臂手動作底

所以學者認  
情感為全無  
廣表性。

筋覺的印象相應合方能明白觸覺之所在。內界的情感亦和外界的知覺一樣，有許多種類。各種情感亦和各種知覺一樣，是有間隙的，後來因訓練而填滿了。但並不是說每一個情感沒有一個直接的定所，沒有一個地位的特色。進一步說：若情感最初就沒有地位的特色，後來亦不會再有。因為訓練之能事祇是把現實情感的感覺與視覺觸覺上某種潛伏知覺之表象聯合起來，於是一定的情感可以同等地喚起視覺印象或觸覺印象。但在情感自己身上，必有此情感和同種的另一情感不同底所在，又必有和這

個視覺或這個觸覺相結合而不和那個視覺或那個觸覺相結合底緣故。但這不是和說情感在最初就有一定的廣袤一樣麼？

學者說，有時常常把情感定所弄錯了，例如失去一肢底人便有這種錯覺（這種錯覺尚須詳細考察）。但除了兩個事實——一旦受了訓練則訓練便存留，和記憶中有益於實際生活底資料代替直接感覺之資料——以外，還能推出別的結論麼？把情感的經驗翻譯做視覺觸覺筋覺上潛伏作用之資料，乃是為活動計所不可少的。等到這個翻譯成了，原物便褪色了；但是若本來沒有原物，或則感覺最初並不是用自己的力量，依自己的傾向，而有定所，則這個翻譯亦永不會成功了。

然而心理學家以為採取這個常識的見地很有些困難。他以為知覺所以能在所知覺的東西中必是限於這些東西亦有知覺，所以感覺不能在神經中，除非是神經自己覺著。但神經自己不覺著，却是明白的事實。所

以這些學者把感覺從常識所認定底定所上抽離了開來，而移到腦髓，以爲感覺是屬於腦髓而不屬於神經，所以推論感覺之定所必在腦。但有一個很明白的道理，就是感覺既不在起點，則無論何處皆不能存在；若不在神經，

若我們認情感

是越空間的則

我們便把知覺

弄得不可解了。

便亦不能在腦；因爲要說明由中樞到皮梢底投射必須假定有一種力，這種力必定有幾分是屬於主動的心意。於是這些學者勢必更進一層，把感覺輻轉到腦中樞以後，又必從腦中樞把感覺推出來，且推到空間以外。所以這些學者在一方面想像有絕對無廣表性的感覺，在他方面想像有空虛的空間，對於所投入的各種感覺都無差別；於是他們竭力使我們知道無廣表性的感覺如何得到廣表性，和感覺何以擇取這個空間點或那個空間點做他的定所。但此說不僅不能使我們了解無廣表性的感覺如何而有廣表性；並且把情感、廣表性、和表象都弄得不可解了。他們必把情感認做

絕對的東西，不能詰問爲甚麼在一定的時後發生出來或消滅下去。由情感到表象之推移亦是一樣的不可思議，因爲不能在無廣袤性的情感上發見感覺有選擇空間上特定點底理由。於是不能不把表象亦認爲絕對；我們不能叩其起源與究竟。

若以表象自身爲出發點而論，就是從所知覺的影象之全體爲出發點而論，一切暗昧自然冰消了。我的純粹知覺，既抽去了記憶，並不是從我的身體而達到其他物體；乃是在物體之總體中，逐漸自己制限自己，採用我的身體做爲中心。這乃是由於身體所有底兩種能力之經驗而成，兩種能力就是發爲行動與覺有情感；一言以蔽之，就是由於在一切影象中一個特別影象之感覺動作力之經驗。所以在一方面，這個影象常占表象之中心，其他一切影象都是圍繞中心順次排列而受他的作用；在他方面，我不但和認識其他影象一樣知覺其外表，且能由情感的感覺而知道這個特別影象之

內部。在一切影象之總體中，有一個特別影象不但我們能知道他的外表，並且能知道他的內部——這便是情感之座位，與動作之根源我認其為我的世界之中心和我的人格之物質的基礎。

在尚未說明人格與其所包含的影象之嚴正關係以前，請先把前所提出的純粹知覺說再撮要講一講，並且以此說與現代心理學上分析法作一比較。

現在為簡明計，仍以視覺為例。心理學上都說有元始的感覺，與網膜上圓錐體圓柱體所受底印象相應。由這些元始的感覺再構成視的知覺。但網膜不止一個，實有二個；我們便不能不設法說明在兩個網膜底感覺如何能結合起來成了一個知覺而又和空間上一個定點相應。

假定這個疑問已解決了，而以爲感覺是無廣表

以感覺爲起點  
而構成知覺底  
結果。

的；然而如何能得到廣袤性呢？或則我們以爲廣袤性是個空格，可以受容感覺，或則以爲是由於諸感覺共存而不相化合底同時性之結果，無論取那一說都是在廣袤性中加了些不可解的新東西；而感覺得有廣袤性底歷程與各元始感覺統集於空間一個定點底作用仍舊是不可解。

我們暫且拋開這個困難，而以爲視覺的廣袤性已經構成了。然其如何與觸覺的廣袤性相一致呢？凡我的視覺在空間上所知覺者必由我的觸覺來證明。對象是由視覺與觸覺之協合而構成，這兩個感覺在知覺上相一致便可以說所知覺的對象乃是這兩個感覺之共同產物。但元始的視覺與元始的觸覺屬於兩個相異的種類，如何能在性質上有所共同呢？

視覺上廣袤與觸覺上廣袤相應合，祇能以視覺上條理與觸覺上條理相並行底道理來說明。於是祇可假定有一個條理，超越視覺觸覺而獨立，對於視覺觸覺都是一樣。這個條理是不關於個人的知覺，因爲對於一切



人都是一樣；從這個條理構成因果律所統御底物質界。由此推論，勢必立一個臆說，就是說有，一個離我們而獨立底客觀條理；亦就是離開感覺底物質界。

照這樣推論，不過增加不能說明的事實，把簡單的臆說變作複雜罷了。我們究竟得着甚麼呢？ 雖則因為諸種感覺有奇妙的一致，我們便不能把物質拋開，但我們對於物質仍是一無所知，因為我們必以為所感覺的一切屬性都不是物質本體，不過借物質來說明一切感覺之互相應合罷了。物質不是我們所認識所想像者，且不能如我們所認識與所想像者。則物質仍是一個不可思議的東西。

且我們自身的本性，即人格之職務與機能，亦藏在一樣的不可思議中，因為這些投射到空間底元始的無廣袤性感覺，究竟何由而來，如何產生，有何目的？ 我們必須假定這些都是絕對，因為我們不能看見其起源與其

終結。於是雖則我們各人都得分別精神與身體，但是關於身體，關於精神，並關於二者之關係，我們都不能有所知。

我們的臆說是甚麼呢，和他們有些甚麼不同呢？就是不以情感為出發點，因情感本是如此不能另加說明；所以我們乃以動作為出發點，動作就是使事物起變化底能力，這個能力是由心意所證明，並且有機體所有一

必須以動作為  
出發點，不自感  
覺而出發。

切力量都集中在這能力上。我們置自身於有廣袤性的一切影象中；在這物質界我們覺有許多不限定之心，就是生命之特徵。因為從中心放出動作，所以這些中心必於一方面接收其他影象之影響，而於他方面利用這些影響。就是最單純的元始生物亦有這個機能，與營養作用與修整作用相並行。生物進化了，遂把這兩個作用分賦於兩種機關，就是其一是營養機關，其目的在支持其餘的機關；其他是為動作而構成者；其單純形態

就是神經要素之一個鏈條，把接受印象底一端和發生動作底一端連結起來。現在仍說到前次所舉例底視覺，則可知圓錐體與圓柱體之職能不過是接受刺激，發爲動作。其結果並不發生知覺，且亦沒有心意的中心存在於神經系中；知覺所以發生底原因是與構成神經鏈底原因，構成維持神經鏈底機關底原因，並普遍生命所以存在底原因都是一樣的。知覺表示生物之活動力，就是表示生物受了刺激發出活動的不限定。這個不限定乃是圍繞我身底影象之反射或分析，前已說過了，接收，停止，傳達運動底神經鏈就是這個不限定之座位與衡量，知覺隨着神經要素而表現神經要素之一切變化。所以純粹知覺就是事物之一部分。所謂情感並不是從心意中迸發出來，愈出愈弱，遂投到空間；實即同於我們各自所謂身體底特別影象於其周圍諸象之影響中所受底必然變化。

以上乃是關於外界知覺底大概說明。此亦就是純粹知覺說。可見

得知覺上心意之性質就是許多刹那的景象依着記憶之連綿而成底一個串列，這些景象與其說是在我們不如說是即在事物中，外界知覺上心意之本職所以是如此底道理可以就從生物之定義裏推演出來，因為生物之職能雖是接收刺激以便發出不可預定的反應，但是反應之選擇却不是由於機會，這個選擇常受過去經驗之影響，且反應發生必訴諸記憶，此因留有許多相類的地位，凡動作之不限定而得完成，倘非混有純粹的輕率，則必須保存所知覺的影象，可以說我們若不回顧過去決不能知道未來，因為我們的活動向前而進，便生了一個空虛在後面，記憶却去填入了，並且記憶在心意之範圍內乃是意志之不限定之反照——記憶作用實在比表面所見者還要深奧些，現在我們可以把記憶加入到知覺中了，可以修正我們結論之過甚處，可以釐定心意與事物，身體與精神之接觸點。

若果記憶是過去的影象之殘留，這些影象必和現在知覺相混，且可以

代替現在知覺，此乃我所敢斷言者。因為過去的影象所以殘留乃是因為他有用處：就是增加過去的經驗完成現在的經驗；並且過去的經驗增加不已，勢必吞沒現在的經驗。要曉得瞬間的（即現在的）直覺——外界知覺即從此而出——之基礎若不加上記憶便是一個很小的東西。因為這憶過去的相類的直覺，是比直覺還有用處，就是因為能把繼起的事物在記憶上

知覺在事實上  
比在理論上還  
要減少客觀性，  
因為知覺混有  
記憶於其中。

連貫起來，對於決斷可以供給一個有力的指導；所以這些過去的直覺能代替現在的直覺，現在的直覺之職能——後再詳說——不過是喚引記憶，把身體交給記憶，使記憶變為現實的與主動的。所以知覺和所知覺的對象之一致與其說在事實上不如說在理論上，就是因為這個緣故。要曉得知覺不過以一個機會，給於追憶，且要曉得我們在實際上是以前用的程度來測定實在的程度；最後更要曉得我們為便利計遂把透入本體底直接

直覺祇當做現實的符號。從此便可明白知覺就是把內界無廣袤性感覺投射到外界空間底說之誤謬了。他們說我們已完成的知覺是包涵着屬於我們人格底諸影象和追憶出來底諸影象，但他們却忘了尚有一個非人格的基礎，為知覺與對象所共同：這就是外界性。

有一個根本的誤謬，由心理學波及到玄學，使我們對於身體與精神都不能認識，就是以為純粹知覺與記憶之分別祇是程度上差異不是性質上不同。我們的知覺自然是混有記憶在內；並且記憶——如後面所證明——

純粹知覺與純  
粹記憶常相混  
合。

亦必從知覺借得其所可竄入底形體方成為現實的。知覺與憶念，此兩種作用常互相融透，且因為互相融透，亦常在性質上有幾分交換。心理學家之任務必是把二者分析開來，各歸元到本來的底純粹性；如此有許多困難在心理學上與玄學上便都可以解釋了。然心理學者若把純粹知覺

與純粹記憶之不等的混和狀態認做單純狀態。於是使我們既不認得純粹知覺又不認得純粹記憶，而僅看見一個現象，這個現象有時可名為記憶，有時亦可以名為知覺，祇看其中的兩方面之那一方面較強罷了；所以知覺與記憶祇是程度上區別不是性質上差異。這個謬說第一是把記憶說打破了；若我們以為記憶祇是薄弱的知覺，則我們必定誤解過去與現在根本不同，而對於再認 (Recognition) 之現象與無心的 (Unconscious) 作用全不能明白了。且倘若記憶是薄弱的知覺，則知覺必定是強壯的記憶。我們若以為知覺，在記憶之形式下，恰似內界的狀態祇是一個人格的變化，則我們便不能明白知覺之根本作用了——這個根本作用就是構成純粹知覺使我們能置身於事物的內部中。此一種謬誤既在心理學上不能說明記憶之作用，必在玄學上亦可使觀念論之物質觀與實在論之物質觀生影響。

實在論以為自然現象之定理是起於在我們知覺以外底一個原因，這

個原因或是不可知，或可以由玄學上而推知，都不必論。觀念論乃正相反，以爲知覺就是本體之全部；自然現象之定理不過是表示知覺有可能性底一種符號罷了。但實在論與觀念論同把知覺認作「真的幻覺」，且認爲投射到外界底主觀狀態；所不同者祇在觀念論以爲這個狀態就是本體，而實在論則以爲這個狀態不過和本體相契合。

在這個謬說背後又有一個謬誤涉及知識論全體。前已說過，物質界是由物體所構成，這些物體亦可名爲影像；在物質界中各部分都互相發動而互相反動，構成我們純粹知覺者就是我們的初發動作，當其在物體內表示出來，知覺之現實性就在他的活動性，就在延長此知覺底活動，而不在其較大的強度中：過去祇是觀念，現在是觀念與活動之疑一。但反

哲學必將二者  
分析開來。

對派却見不及此，因爲他們把知覺認爲一種靜觀，專以純正思辨爲目的，且



以爲知覺專追究不關利害的東西；把活動和知覺分開了，就是把知覺與現實的關係分離了，他們却不以爲這乃是把知覺反而變爲不可思議與無用。因此更把知覺和記憶之所有的一切區別都抹殺了，因爲過去就是活動已了，現在是正在活動；由於他們誤解過去的性質，遂致對於過去與現在不能立一個真的分別。於是把知覺和記憶之分別變爲程度上不同了；無論在知覺上或在記憶上主體都不認爲超乎自己以外。反之，恢復知覺的真性，且承認在純粹知覺上有一個自發的動作之系統能深入現實中，於是知覺和記憶之大不相同可以看見了；對於事物之實在性並不是憑空構造，不過接觸，透澈，體驗罷了；則起於實在論與觀念論中間底問題不必用玄學上冗長的辨論而要用直覺便可以解決了。

由此更可明白我們在實在論與觀念論中間所當取底態度。這二說都是把物質認爲精神所構造或改造者。若依我們的原理，則必明白知覺

之主觀性全是由於記憶之參加；於是我們可以說物質的可感性就在物質自身，乃是由內——不由外——而知，並且可以離開我們精神所獨有底綿延性之特別動律·純粹知覺無論如何短速，而實際上總有一定的綿延，所以

如此便是窺探  
物質之真性。

以繼起的許多知覺並非事物之真時，不過是我們知覺上的時候罷了·在理論上，如前所述，外界的知覺上心意之職能本是用記憶之線索把對於現實的許多刹那景象連結起來·在實際上則本沒有刹那·凡我們所能命名者都有記憶作用與心意作用於其中，因為心意把可以無限分割的時間上之無數刹那都牽連起來，而置在一個比較簡單的直覺下·但極端唯物論所謂物質與我們對於物質底知覺有甚麼分別呢？我們的知覺乃是影片的間斷的世界觀；我們不能從現在的知覺中把繼起的知覺推演出來，因為可感性之總體中並無將來可以變到何種新性質底預告·但

普通唯物論所謂物質却可以由數學的推演從一刹那到他刹那。所以科學的唯物論在知覺與物質中間覓不着接觸點，因為他把物質認作空間上均同的變化，而把知覺收縮了變為心意上無廣袤性的感覺。倘若我們的主張不差，我們便容易明白知覺與物質如何分別並如何一致。連續的外界知覺之性質上的差異性就是因為每一個知覺有一定的綿延性，記憶把多數的振動凝縮在一個知覺中，於是本是續起的振動變為同時的了。倘若我們把不可分割的時間在觀念上分割了，分做許多必要的瞬間，就是完全把記憶排除了，於是我們便由知覺到物質，由主觀到客觀了。並且物質愈是均同的，因為有廣袤性的感覺自己分散在很多的瞬間上，則愈近於實在論所說底均等的振動之物理，雖則不能完全一致。所以在一方面可以不必說有一個空間上不可感的運動，在他方面亦不必說有心意上無廣袤的感覺。主觀與客觀就在有廣袤的知覺上相合；知覺之主觀性是由於記

憶作用凝縮而成；物質之客觀的實在性是由於從知覺內部分裂而生底各種繼續振動而成。於是乃稍稍涉論到本書末章所詳述底結論，就是問題關於主觀與客觀及其分離與合一並非屬於空間，實乃屬於時間。

然而我們建立純粹知覺與純粹記憶之分別尚有別的目的。純粹知覺把物質之本性表示於我們，便是教我們立在實在論與觀念論中間；純粹記憶告訴我們甚麼是精神，使我們能在唯物論與唯心論中間有一個判斷。以後兩章將專從這個方面討論此問題，因為從這個方面我們的臆說可以得幾分經驗的徵實。

關於純粹知覺，我們可以做個結論：就是在物質中，雖則尚有在現實所有以外者，然却不是和現實所有者完全兩樣。有心的知覺自然不能普遍於物質全體，因為這種知覺是有心的，便是分析與辨別物質以應我們種種需用。可見物質之知覺和物質祇是程度上等差不是性質上不同；純粹

知覺與物質之關係就是部分與全體之關係。所以可說物質不能在我們所知覺的作用外另有作用。物質沒有神祕的力，亦沒有甚麼隱蔽的東西在其中。現在舉一個最確定最有趣的例，如神經系，是一個有色彩有抵抗力有黏力底物質，雖可以具有未經知覺底物理上性質，然而終是物理上的性質。因為他不能在接受運動，禁止運動或傳達運動外更有他項職務。

但唯物論之所見却正相反，他以爲心意與其一切機能都是祇從物質要素之互相作用中生出來。於是他以爲物質的可感性——即可看與可觸的屬性——都是和磷火一樣，當知覺正在活動時，隨着腦髓現象而起。這個能於心意上造出事實要素底物質又能產出高等智慧之事實。於是唯物論之本質就是認可感性是完全相對的；可以說坻穩克里 (Democritus) 所說底原理便是唯物論之起源。

唯心論常隨着唯物論亦走這一條路。他把從物質上奪下來者附加

在精神上，就是把我們在物質上所知覺底一切屬性都從物質上奪去了，而祇認作主觀的現象。於是把物質弄成了一個神祕的本體；因為我們對於這個本體，所知道者祇是空的表面，所以這個本體可以產出思想來亦和產出其他現象一樣。

打破唯物論底方法只有一個：即表明物質就是所顯現的樣子。於是把物質上隱蔽的不可思議力除去了，且使精神現象成了獨立的實在。如此我們便應把唯物論與唯心論從物質上所奪下來底屬性仍舊給與物質：唯心論以為物質祇是精神之表象，唯物論以為物質祇是空間上偶然的外貌。

這固然是對於物質底常識態度；因為這個理由，所以常識信有精神之存在。我以為哲學當採取常識的態度，但在一方面亦須加些修正。記憶，雖在實際上和知覺不可分開，然能把過去移入現在中，把時間上許多瞬間

縮成一個單純的直覺；却亦有二重作用，就是在實際上從我們自身中知覺物質，而在原理上從物質中知覺物質。

從此可見得記憶問題之重要了。倘若知覺之主觀性是由記憶所賦與者，則物質之哲學第一便應把記憶排除了。因為純粹知覺給我們以物質之全體或精髓，其餘由記憶而來者都是附加於物質上者，則記憶必定是

所以記憶之間

顯其為重要。

在物質以外底一個獨立的力量。倘若精神是一個實在，則在記憶現象上我們便可實驗這個精神。所以有人主張純粹記憶是從腦髓作用中推演出來，一經分析，便知其有根本上的錯誤。

現在再把這個意思用顯明的話來說說。我以為物質沒有隱蔽的或不可知的力，且物質與純粹知覺在根本上相一致。所以我的結論是生物（從廣義而言）與神經系從狹義而言都不過是傳達運動底通路，這些運動

之傳達是當刺激來時喚起反應動作或有意動作。可見得把創造表象底權能歸於腦質實是不可。在記憶現象上我相信可以撲捉精神之本體；但是一班心理學者却以為記憶之起源祇在腦髓作用，因為記憶正在精神與物質之接觸點，且因為唯物論之反對者對於主張腦髓是記憶之貯蓄室亦

可知記憶之真

際必破壞物論。

不反對。倘若曉得腦髓作用祇和記憶之一小部分相應，倘若曉得腦髓作用不是記憶之原因而是記憶之結果，倘若曉得物質祇是活動之器具而不是認識之基礎，則我的臆說可以用通常認為不利底例來證明，而把精神做為一個獨立的實在亦有了必要了。如此便對於精神之性質可以有幾分光明，且可以表明精神與物質之互相作用之可能性。這個證明不單在消極方面證明記憶不是甚麼以後，尚須證明記憶是甚麼。身體之職務既是專預備行動，我們便不能不問記憶何以與身體相關，身體上的損傷如



何影響於記憶與記憶自己鑄成在腦髓狀態上究竟是甚麼意思。不能說這些問題無所啓發於記憶之心理學的解释與相聯的各種精神作用。反之，倘若純粹心理學上的問題從我的臆說上得些光明，則我的臆說便更加堅固與重要了。

現在我應把這個觀念用第三種形式來表明，把爲甚麼記憶問題在我們觀察上是一個特別問題底緣故說出來。從我們對於純粹知覺底分析

且可率玄學  
問題而赴經  
驗的解決。

上可以發生兩個相異的結論：其一超過心理學而直向心理生理學，其他趨赴於玄學；但這兩個結論都沒有直接的證明；第一個結論關於腦髓在知覺上之職能；我們主張腦髓是活動之器具而不是表象之器具。但我們對於這個主張不能有直接的證明，因爲純粹知覺祇關於影響到我們官能與神經中樞底現在對象，且因爲知覺最初頗似由腦髓狀態而出，後來投

射到和知覺絕不相同底對象上。換一句話來講，關於外界的知覺，我們所攻擊的說和我們所支持的說却同到一個結果，所以祇能說那一個比較上合理，却不能說那一個比較上合於經驗。反之，用記憶之經驗上的研究可以判決二說之真偽。因為純粹記憶在理論上是非現存的事物之表象。倘若知覺之必然的原因即在於腦髓之一種活動，這種腦髓活動在對象不存時重覆活動起來便產出知覺；則記憶可以完全拿腦髓作用來說明了。但若我們看見腦髓之機括作用雖有時可以助長記憶，然仍不能保其永留；若我們發見腦髓作用在憶念上是關於我們的行動不是關於表象，則我們必能推知腦髓作用在記憶上亦不過是發作一種職能和在知覺上者相同，並且此種職能祇是保留我們對於現在對象之有效的行動。於是第一個結論可算證明了——倘有第二個結論含玄學上意味者沒有證明。這個結論上之玄學的意味就是在純粹知覺上我們乃在我們以外，我們由直接

的直覺接觸對象之實體。此却不能用實驗去證明，因為由直覺知道對象之實體和由推理構成對象之實體在實用的結果上是絕對相同。惟有研究記憶可以分別這兩說之是非。在第二說，以為知覺與記憶祇是程度上差異，因為知覺與記憶都是表象之自己滿足的現象。反之，若我們發見知覺與記憶之不同，不僅是程度上等差，而有性質上根本不同，則我們必以為在知覺中有完全為記憶所缺少底東西——就是由直覺而撲捉底一個實體。所以記憶問題乃是一個特別重要問題，因為研究這個問題便可以不能證明的兩說都得有心理學上的證明，不過第二說是屬於玄學，似越過心理學之範圍罷了。

於是我們應當進取底途徑已經明白了。我們第一當把常態心理學上與變態心理學上的種種證據取來研究一回。——這些證據都是學者認做可以左證記憶在物理上的解釋者。這個研究必須詳細，否則無效。我

們必須十二分切近事實，從記憶作用上發見身體之職能何由始何由終。且有此研究我們必能確證我們的臆說，由此我們可以直探精神之根本作用，闡明精神與物質之關係。

## 第二章 論影象之再認 記憶與腦髓

在記憶之研究上，且看依上述的原理可得如何結論。身體在對象影響於身體與身體影響於對象的中間，祇是一個導體，前已說過了。他的職

記憶之兩種  
形式過去或  
由身體之習  
慣而保留或  
由獨立的記  
憶而保留。

能祇是接受運動而傳達於動作機括上去，若發為反應動作，便由於傳達到一定的動作機括，若發為有意的動作，便是對於動作機括有所選擇。此外似有一個獨立

的記憶，把時間上繼續起滅底一切影象凝集為一，又似

我身於周圍的諸影象中亦不過是其中之一罷了，但此這一影象却是一個最後的影象，因為無論在何時總須把萬象變化底潮流立刻切斷，方能得着

這個影象，在這個切斷的平面上之中心便是我的身體，周圍各物施影響於身體，身體亦反應他們，反應之複雜的深淺與變化的多少都是與經驗所建立底各種機械之數目與性質成比例，所以在整備動作底形式下，能把過去之動作蓄積起來，其結果則過去的影象亦必須另外保存；於是我們可以有第一個法則如下：

一、保·留·過·去·有·兩·種·形·式·第一·是·在·動·作·的·機·括·第二·是·在·獨·立·的·憶·念·。

但記憶之實用的職能，與普通的作用——就是為現在動作而利用過去的經驗，概括來說就是再認——亦必有兩種形式，就是有時在動作上，使機械之活動自然而適於外境；有時在精神的努力上，這個精神的努力就是想把過去的表象中最能適合於現在者抽出來而用在現在，於是我們有第二法則：

二、現在的對象之再認，若是先從對象出發時，必是由動作而成，若是先從主觀出發時，必是由表象而成。

但尚有一個疑問：這些表象如何保留，且這些表象與動作機括之關係如何？我們將在次章上，論無心的狀態時，闡明過去與現在之根本區別時，再詳論此點。但在此處却可以說身體就是過去與未來之交界，不過這個交界却前進不休；又可以說身體就是過去向未來前進不休底一個尖端身體，當其在一個瞬間，固祇是受影響於這些物與施影響於那些物底一個導體；然在他方面將身體擱在時間之潮流中，則身體乃常在過去變成一個行動底時候。所謂大腦的機括便是劃分時時刻刻過去的表象之連結，亦就是過去表象延拓到現在底伸發，亦就是過去表象和現在動作之連鎖。若切斷這個連鎖，並不能消滅過去影像，不過把連到動作底一切方法都消失罷了——於是不能自完其作用，後當詳論。依如此說，可見腦髓之損傷

祇不過廢棄記憶之一部分，於是有第三個法則：

三。我們是由不可感的階段自依時間經過而生底記憶，而到把記憶發為空間上初發或可能動作底活動。腦髓之損傷祇能影響於這個活動，不能影響到記憶。

我們現在要說一說經驗能否證明這三個命題。

一。記憶的二種形式——我讀一課書，因為要背書，必依每行音節之輕重而讀一遍；後來更重讀若干遍。每重讀一遍記憶上必有些進步，字字都貫串起來了，結果打成一片。到了能背時便是把這課書印在我的記憶上了。

於是我明白一課書如何能背底緣故，且曉得讀時經過底種種情形。每讀一回必有一回之特別情形；我能再想起當每一讀時底種種特別情形，這些情形本是附屬而生，後來却猶影響於句讀之音調，這一遍讀和前後兩

遍必有不同——由占時間上地位不同而分別，簡單說來，每一遍讀印在我心上就和一定的事情發生在我的歷史上一樣。且可以說這些影象就是憶念，就是印在我的記性上者。同一句話用在兩個地方，究竟是不是一個意思呢？

功課之記憶有各種特徵和習慣相同。第一，他是一個努力之重覆，和習慣一樣。第二，他必先把全動作分析了再綜合起來，亦和習慣一樣。第三，和身體之習慣的動作一樣，他亦蓄藏在一個機括內，這個機括由創始的衝動而全體發動，每一個自動的動作由一定的次序，和一定的時間而聯續，成了一個整然的統系。

默誦是創造  
一個腦髓機  
括，即一個身  
體的習慣。

但誦讀之記憶，如第二遍與第三遍無論那一遍都不有和習慣相同底各種特徵。因為誦讀就是一個影象，祇一回便印在記憶上，第二遍讀又有



一個記憶。他恰似日常生活上一個事件；祇在當時，不能再現。後來無論

喚起誦讀之

繼起的階段

即誦讀獨立

的記憶。

讀幾遍加於第一遍上，亦不過把第一遍之原有性質改變罷了；並且雖則愈重讀，對於喚起誦讀之形象底努力便愈容易了，然而這形象却自始無變。

有人說這兩種記憶，讀時之記憶與習課之記憶，只是程度不同，且說讀時每遍之形象繼續而起本是互相重疊，所以學成了的功課便是混合所讀幾遍而成底一個綜合形象。我雖承認後來的誦讀比初起的誦讀所以不同是因為功課已竟比較熟習。但對於每一遍讀，不從熟習功課上觀察而當他是新讀一遍，必明白他是自足的，照初起時候底樣子而存在，並和同時而起的一切知覺同在我的歷史上構成一個唯一的時間，却亦是事實。所以我們可以進一步而確實說明，由心意上講來，這兩種記憶有深奧的分別，就是性質上分別。某一遍讀之記憶祇是一個表象；乃

是包含在可以自由伸縮的直覺中；我們可以隨意使他長短；並且在一瞬間我們得着他的全體亦是沒有甚麼不可能。反之，習課之記憶，無論我在心上如何背誦，終必須有一定的時間，就是因為一節一節連續開展必須有一定的時間；便不是一個表象，乃是一個動作。實際上功課一旦習熟了便沒有生硬的痕跡，亦沒有已覺屬於過去底樣子；即為現在之一部分，和行走與寫數之習慣是一樣；乃是在體驗上與實行上而不在表象上。倘若我們不把當要熟習這功課時連續誦讀底表象都喚起來，我必定疑他是天生的。可見得這些表象是離功課而獨立，且因為這些表象存在於功課之熟習以前，一旦功課習熟了便可不要這些表象。

從這個根本區別上推到極端，我們便不能不在理論上承認有兩種獨立的記憶。第一種是記錄日常生活之一切事情，依着時間發生底事情；不忽微細；每一事情每一舉動必依他的處所與時間而記了下來——就是記

憶影象(Memory-image)·這種記憶是把過去積蓄起來却不關於實用而祇

由於本性如此·有了這種記憶,所以對於經驗過一次底知覺能再辨認,且

要追溯一個特殊影象於過去生活中必靠着這種記憶

但凡知覺都是發為初發的動作;且因所知覺的影象在

記憶上有他的地位與次序,則接連這些影象底動作乃

使有機體變化,在身體內造成新的傾向·於是逐漸在

身體內累積起來,成了另外一種經驗,就是無論何時可

以發出動作底機括之一個連系,這個機括蓄有很多的

由重複動作  
而構成底蓄  
積是蓄積於  
身體中此蓄  
積不是把過  
去表出而祇  
是把過去演  
出來

反動以應外來刺激,且對於可能的要求之逐漸增加亦備有應付·我們當  
這機括發出作用時方纔知道他的存在;並且對於努力之過去的全部積蓄  
在現在而有所知道便是一個記憶,但這個記憶却與第一種根本上不相同,  
這種記憶是常傾向於動作,常立於現在,而望着未來·這種記憶保存過去

祇由於一種並行的運動，這種運動表示過去之累積的努力；然而這種記憶却使過去的努力復活，但他喚起過去的努力不由記憶影象而由於實際運動之一定的次序與組織的性質。所以這種記憶不是把過去而表象出來，祇是把過去實演出來；倘若仍取名為記憶，決不是因為他保留過去影象，乃是因為他把過去影象之效用伸展到現在。

在這兩種記憶中，一個是想像，一個是重覆，第二可以代替第一，且往往就疑為第一。一個狗歡迎他的主人時，又叫又搖尾，便是表明他認識主人；

動物之記憶  
皆如此。

但這個認識果是過去影象之喚起與過去影象和現在知覺之比較麼？難道不是這個動物身體上所習慣的一種特別態度之自覺麼？這個特別態度就是由狗和其主人之關係逐漸親密而構成，所以狗一看見主人便喚起這個態度和機括一樣。我們不要推論太遠；雖則狗之現在的知

覺確有模糊的過去影象流入其中；雖則狗之心意中確有過去的全體潛伏在內；然而這些過去却沒有興味能把狗從封迷的現在中引了出來，且狗之認識祇是體驗不是思慮。喚起過去成一個影象，我們必須向現時動作後退一步，必把現時無用的東西弄出價值來，必有夢想。祇有人類能如此，但人類所喚起的過去亦是暫時的，無論何時都容易逝去，因為追溯過去的記憶是常被另外一種記憶沖斷，這個別外的一種記憶乃是因向前進行而使我们趨於活動底自然記憶。

心理學者都以爲記憶是腦質上之皺襞，亦是因重覆而深刻上去底印記，這些心理學者却忘了我們所有的許多記憶都是關係於我們日常生活上之事情，這些事情之特性就在各有一個時間不能重覆發現。由重覆而有意造成底記憶是很少的且是例外。反之，對於一事一物各依特性而銘記下來底記憶乃是依着時間繼續不斷而發生。但學成的記憶 (Learned

MEMORY) 則因為愈有用愈能注意·由同一努力之重覆而得到底記憶，其

但真的表象  
的記憶對於  
綿延之每一  
刹那——銘  
取而不許重  
覆

構成和構成習慣底程序相似；我們雖則可以把這種記憶算作第一位，認為模範的記憶，且亦可以曉得自成的記憶(Spontaneous recollection)不過是這種記憶現象之初發狀態——如背誦功課之初步·然必由重覆而構成

底記憶和本質上不能重覆底記憶有根本分別如何可以忽視呢？自成的記憶在最初就是完全的，新記憶的影象苟未曾毀壞，無論經過如何時間決不能有所增加；這個影象把他的地位與時間保留在記憶中·反之，學成的記憶則由時間作用而出，如功課愈讀愈熟；於是這種記憶漸漸變為非人格的，漸漸離開過去生活·所以祇由重覆不能把第一種記憶變為第二種記憶；重覆之功用祇在逐漸利用第一種記憶所發出底運動，使這些運動組織起來，成了一個機括，於是構成一個身體的習慣·其實，這個習慣不得再

名爲記憶，因爲這個習慣之構成自己已早不記得了且即使記得這個習慣之構成，亦祇是靠着自成的記憶，這個自成的記憶，祇在那事情發生時銘印一次。在我們所區別底這兩種記憶中，第一種似乎優勝些。第二種是心理學者之所研究者，但是與其說他是記憶不如說他是以記憶來解釋底習慣。

我們舉背誦功課爲例，免是人爲的。其實我們一生所遇見底對象，雖屢屢重覆到我們眼前，然而其數却是有限的。每一對象當被知覺時必引起我們對於他的動作以適應他。這種動作因幾次重覆就變了一個機械成了一個習慣，使我們一旦覺着這些對象就立時發出一一定的態度。這乃是我們神經系之主重職務，前已說過了。向內神經把刺激傳達於腦



髓；這個刺激選擇了他的適當進路，於是又傳出來到由重覆而造成底動作

機括·如此乃得有適當的反應，與環境之順應——一言以蔽之，就是適應，——這乃生活之普通目的·除生活以外一無別事底生物，祇要如此便夠了·雖則知覺作用與適應作用把過去銘記在動作習慣上，然而同時心意却把繼續經過的各境象依其順序以排列而保留下來·這些記憶影象有甚麼用處呢？蓄藏在記憶中，再現在心意上，豈不要把夢境與實境相混雜，有害於生活的需用麼？倘若我們現實的心意——就是神經系對於現在地位底嚴正適應之反照——不把不能與現在知覺共存又不能構成有用統系底過去影象排除了，則必有害於生活的需用·甚至於有渾昧的記憶，與現境無關，可以從有用的諸影象之聯合中溢出來，變為一個圍繞這個聯合底邊緣，這邊緣漸漸消失其光明而沒於無限的黑暗中·但若有一事把由腦髓所保持於外來刺激與動作機括中間底平衡破壞了，把由皮梢經過中樞再到皮梢底纖維緊張力弛緩了，於是黑暗影象乃漸漸光明起來



了這些乃是常見於我們睡夢中。在我們所分別的這兩種記憶中，第二種是活動的，常常禁止第一種，祇許第一種在能使現在地位有益而完成時發生；我們以後可以將此理說明聯想之諸法則。但除了與現在知覺相聯合底一種職能以外，藏在自成的記憶中底影象尚有別種用處。這種影象固然是夢象；固然是離開我們的意志而獨自起滅；所以我們要知道一件事，便不能不背誦幾遍，這就是拿動作機括來代替自成的記憶影象。然而仍有一種單純的努力可保留自成的記憶影象在我們的心意中於一定的時間；且因為既有此力，我們要把附隨的動作構成一個習慣便不須等這個狀態有偶然重復的機會；於是我們利用暫存的影象構造一個堅固的機括以為代替。姑勿論我們所分別的兩種記憶是不實，或則是與事實相符，我們總看見自成的記憶之高揚必係在神經系上知覺動作的平衡已被破壞時候；反之，在平常狀態時候，凡不能保持現在平衡底自成的記憶却都被禁止了；且在

取得習慣記憶 (Habit-memory) 底方法上必受影象記憶 (Image-memory) 之暗中的干涉。請看事實是否證明此說。

暫勿深涉論此數點；俟詳論記憶之毀壞與聯想法則時自然能把這幾點說明了。現在祇講背誦時候這兩種記憶如何並行如何互相補助。銘

盲動作用所  
及底範圍是  
甚廣表象的  
記憶當為習  
慣的記憶所  
掩。

記在動作記憶上底功課能由於盲動而重覆，這乃我們每日的經驗；且考察病的現象更可以曉得這種盲動之概括作用是比我們所意料者還要廣大。我們看見精神錯亂的人有時能回答一連串的問題，這些問題他雖不懂却能回答得很對；在這個時候言語便變了一種反射作用(1)。不能自

(1) Robertson, Reflex Speech (Journal of Mental Science, April, 1888) 卷第 Ch. Féré, Le langage reflexe (Revue Philosophique, Jan., 1896)。

發一音底失語症病者却能追憶他所歌的歌曲上之字音而無一悞<sup>(1)</sup>。且他能背誦一個禱告，一連串的數目，一禮拜之日期，一年之月份<sup>(2)</sup>。這種極複雜的機括，頗似智慧作用，自從構成以後便能自己活動，祇要依着意志之原始衝動就行了。但在這種機括構成時候起何種現象呢？譬如我們想學好一課書，是不是我們以為由誦讀動作而造成底視象與聽象雖現在不看見而已早存於我們的心上呢？即在第一次誦讀，我們如有錯誤，亦可由模糊的不快感而知道錯誤所在，恰似從心意之深淵提出一個警告<sup>(3)</sup>。聚集精神在這個感覺上，則必覺着全影象即在此處，但是空浮的，正似鬼怪，剛要捉這鬼怪而鬼怪就不見了。近來有幾種實驗（雖則是為別種目的而

(1) Oppenheim, Ueber das Verhalten der musikalischen Ausdrucksbewegungen bei Aphasischen (Charité Annalen xiii, P. 348.).

(2) 前書 P. 365.

(3) Müller und Schumann, Experimentelle Beiträge zur Untersuchung des Gedächtnisses (Zeitschr. f. Psych. u. Phys. der sinnorgane Dec. 1893)

實行) (1) 受驗者確自認感受這樣的印象。拿一排字母攔他眼前數秒鐘，囑他記着。他必用節調之適當的運動對於所知覺的字母抑制其發音，乃眼對着字象而連續背誦其拼音。於是發生一種特別的精神狀態，受驗者覺着自己已完全保留了這個視象，然而這個視象之任何部分，當有需要時，却都不能分出來：最可驚者便是行列突然消滅。『有一個觀察者說，這種現象之基礎是總合表象，就是包括一切而渾然統一底複雜觀念。』(2)

蒙在學成的記憶中底自成的記憶可以乘間一閃一閃發現；但有意的記憶一旦開始其作用，這自成的記憶便隱遁了。若受驗者看見自以為已保留在心上底一排字母在眼前消滅，必在其開始背誦時，因為背誦之努力

(1) W. G. Smith, *The relation of Attention to Memory* (Mind, Jan. 1895).

(2) 見前文 P. 23.

把此外的影象都驅逐於心意外了(1)。茲分析記憶術之精巧方法，必可以曉得這種記憶術之目的就是把隱伏的自成記憶提到前面來，且拿這自成的記憶來應用，使其成爲一個能動的記憶；要達到這個目的，則對於動作記憶之來襲必須一概抑止。有一個學者說(2)，精神照像之能力不屬於心意而屬於潛心，因其應答意志之命令很難。要這個能力發生作用，我們自

(1) 德國學者所謂「讀書困難」(Dyslexie)即有幾分類於此種性質。患者初讀時頗正確，

驟突然中止，不能再讀下去，似節制之運動抑阻其記憶。關於此病參見 Berlin,

*Eine besondere art der wordblindheit* 1887; Sommer, *Die Dyslexie als funktionelle Störung*

(*Arch f. Psychiatrie*, 1893)。可與語變症之重者懂旁人言語而不懂自己言語相比較

參看 Bayeman, *On Aphasia*; Bernati, *Del'aphasie*; Broadbent, *Case of Peculiar Affection of*

*Speech*, Brain 所引病例。

(2) Mortimer Granville, *Ways of remembering* (Lancet, Sept, 1899, P. 468)。

己必養成一種習慣，就是對於許多排列之點不去細數而能同時記著（1）；若要這種記憶十分發達，我們必須稍稍模倣這種記憶之瞬間性。雖這種記憶之發現是率然的，且這種記憶常近於夢想，然而他侵入到精神生活中却可以破壞智慧的平衡。

這個記憶是甚麼，由何處發生，有何作用，都在下章說明。現在祇說一個大概就夠了。我們把前幾段所說者總括起來，可以說過去之積蓄是在兩種極端的形式下：一種是動作機括，把過去用於現在；一種是人格的記憶影象，對於過去的一切事物，把他的輪廓，他的色彩，他的時間上地位都攝寫下來。在這兩種記憶中，第一種是順著自然的方向；而第二種在自己放任時候却走與第一種相反底途徑。由努力而得底第一種記憶，是依着我們的意志；全然自成的第二種記憶，雖則保留過去很忠實，然而再現過去却很

(1) Kay, Memory and how to improve it, 1888.

是率然的。第二種記憶對於第一種所能給底唯一助力，就是把類於現狀底狀態上所有在前在後各種影象都拿到第一種記憶面前，而導其選擇：聯想就成立於此。祇在這個時候，因迴想而起底記憶，必服從因重見而起底記憶。此外則我們常自構成一個機括，當有需要時，再把影象攝寫出來，因為我們知道影象之再現是不可期待的。這便是記憶之兩種極端的形式之純粹狀態。

於是我們可以說哲學者所以誤解記憶之真性，就是因為他們祇注目在這兩種記憶之交混狀態——即不純粹狀態。他們不把記憶影象和動作這兩個要素分開，以研究這兩個要素之各別作用，證明這兩要素之混合乃是各棄了一部分原始的純粹性質，他們祇考究這兩要素和合而生底混雜現象。這種混雜現象在一方面表示動作習慣，在他方面表示有定所的影響——這定所是出於幾分有意的。但他們却以為這個現象是單純的。

所以他們必定以爲大腦，延髓，脊髓等機括雖都是動作習慣之基礎，而同時亦是表象之基礎。於是生了一種奇怪的臆說以爲蓄藏在腦中底記憶能變爲有意的，且能由一種不可思議的作用使我們返於過去。雖他們不能

記憶形象與動作習慣雖在生活上兩相混合而在性質上實異其種類，所以研究再認作用乃爲必要。

把記憶作用之心意方面闡明了，然却以爲記憶不單是腦之副現象。不過他們不把因重覆而成底記憶另外提出來，而即以這種記憶和由實用而成底習慣混在一起，於是他們相信重覆之結果祇能把不可分的一個現象弄得程度上強起來：這個現象就在應合腦髓機括或其他機括之動作習慣上表出，所以他們勢必歸到一種臆說以爲記憶形象之後面最初就有這種機括，且大腦就是表象之機官。然而我們一研究這兩種記憶之中間的狀態，便能於其中指出來那一部分是屬於初發動作，即屬於腦髓，那一部分是獨立記憶，即屬於記憶形象。這些狀態是甚麼呢。



依我的臆說，在一方面雖是動作，然必展為現在的知覺；在他方面雖是影象，然却能再現過去的知覺。我們於現在在中而捕捉過去底具體作用便是再認。再認就是我們下段所要研究者。

二 汎論再認 記象與動作 通常有兩種方法說明「覺得一個東西是曾經見過」底感覺。一種方法以為現在知覺之再認就是由於在精神上把這個知覺插到舊日環境裏去。我遇見一個人，在第一回我祇看見

再認是甚麼？

了他。我再遇着他，我就再認識他，就是最初知覺所附帶底境象重上心頭和現實影象拼合在一起。——但不覺得是拼合。依此說，再認就是把現在知覺與過去所知覺而與現在知覺有關係底諸影象相聯合（1）。但已有人研究過，說凡

(1) 此說之統系的說明佐以實驗見 Lehmann, Ueber Wiedererkennen (Philos. Studien, Vol. V, Vol. VII.)

重新的知覺不能指示原始知覺所附帶底境象，謂非原始知覺是由和他類似底現在狀態而喚起(1)。假定A為第一次知覺；B, C, D為附帶的境象，因為接近所以都聯在一起。倘若我們假定這個知覺之再現為A'因為B, C, D是和A相聯不是和A'相聯，所以要喚起B, C, D必須先把A'由類似的聯想而喚起。並且說A'就是與A相同亦無用處。因為A, A'雖則相似然仍不是一個，並A'是個知覺，A祇是個記憶，就這一點已竟不同了。在所謂兩種說明方法中，上述的第一種若詳加推究必消納於下述的第二種。

第二種以為現在知覺潛入於記憶之根底裏去追求記憶中和自己相關的過去知覺；再認就是由知覺與記憶之結合或融通而生。依一個敏捷思想家(2)所說，類似確是在物象間由精神而立底一種關係，這種物象是為

(1) Pillon, *La formation des idées abstraites et générales* (Crit. Philos., 1885 Vol. 1);

Ward, *Assimilation and Association* (Mind, July 1893, Oct., 1894.)

(2) Brochard, *La loi de similitude* (Revue Philos., 1880.)

精神所具而用來比較者，所以類似之知覺乃是聯想之結果不是聯想之原因。然在明切的類似以外，——明切的類似是由精神所取舍底共通要素而成——尚有含渾的類似——兼有幾分客觀性的——布滿在物象自身

再認不僅是知

覺與記憶之配

合。

之表面上，其發出作用或似互吸作用之物理的原因(1)。  
於是我們要問我們常常再認一物而並未確知他是和過去影象相同，這是何故呢？學者有許多遁詞，或說腦上的痕迹都是前後符合的；或說腦髓運動因練習而變為容易(2)；或說知覺細胞與蓄積記憶底細胞相交通(3)。這些假說結果都歸於生理學方面。這些說之第一目的在以知覺與記憶之結合而說明

(1) Pilon 前書 P. 207; J. Sully, Human Mind, Vol. I, P. 381.

(2) Hoffding, Ueber Wiedererkennen, Association und psychische Activität (Vierteljahrsschrift f. wissenschaftliche Philosophie 1889 p. 433.)

(3) Munk, Ueber die Functionen der Grosshirnrinde, P. 108.

再認，然我們的經驗適得其反，證明在許多時候記憶祇出現在再認以後。論者總要歸束於腦髓，或說是運動與運動之聯絡，或說是細胞與細胞之聯絡；——其初並說是觀念聯合——且要以腦髓是蓄藏觀念底假說來說明再認。在我們看來，再認之道理本很明白，而腦髓蓄藏觀念底假說倒是費解的。

但在事實上以知覺與記憶之聯合決不能說明再認作用。因為倘若再認就是知覺與記憶之聯合，則再認在記憶影象消失時必亦消失，在記憶影象保存時方始存在。於是所謂心盲即不能再認所知覺的對象亦必是除了視覺的記憶之障害以外不會發生，而視覺的記憶之障害一定產出心盲。然在事實上却都不是如此。如維爾伯朗德 (Wilbrand) (1) 所研究底心盲病者閉了目能想起他曾經住居底都市，並能想像在街上走路底樣子：

(1) Die Seelenblindheit als Herdersehörung, 1887, P. 56.

但一旦他到了這都市街上，他覺得完全是生路；他甚麼亦不認得並且不辨方向。繆拉(Müller)<sup>(1)</sup>與李遜(Lissauer)<sup>(2)</sup>亦觀察有相類的事實：心盲病者對於旁人指名一物却能喚起此物之影象，能在精神上冥畫此物形狀；但一旦示以實物他却不能認得。可見視覺的記憶之保留，即使為有意的保留，亦不足為類似的知覺之再認。反之，如查郭(Charcot)所研究底視象全消之正例<sup>(3)</sup>，並非一切再認完全消滅。詳細研究此類事實便可以得一個結果：視象全消的病者雖不能認得他故鄉之街道與房屋，不能指出名字，不能辨別方向；但他尚能曉得這是街道這是房屋。他雖則不認得其妻與其子，但他看了以後尚能曉得這是女人這是小孩子。若有絕對的心盲，便不能

(1) Ein Beitrag zur Kenntniss der Seelenblindheit. (Arch. f. Psychiatrie Vol. XXIV.)

(2) Ein Fall von Seelenblindheit. (神經誌 1889).

(3) 見 Bernard 報告 Un cas de suppression brusque et isolée de la Vision mentale (Progress Medical July, 1883).

如此。我們分析起來，知道他是缺少了某種認識力並不是一切認識能力完全消滅。所以我們可以得一個結論：不是一切再認都須得記象作媒介；且我們在不能曉得現在知覺和以前記憶影象是相同時亦能喚起記憶影象。然則再認是甚麼，我們如何給他一個定義呢？

第一，我們推這個作用到極端，必有一種瞬時的再認，祇由身體發出而不需任何明切的記憶影象作其資助。這種再認是成於行動而不在表象。譬如我走在初次看見的街上，每逢轉灣，我必躊躇，不知何往是好。我的

在一種再認中，  
習熟之感便是  
組織好了的隨  
伴運動之心意。

疑惑就是對於我身提出許多選擇，亦就是我的動作全體是間斷的，亦就是對於未來的態度沒有一些預示。或準備。若是我住在這個街上長久了，我走在街上變是機械的，不看見甚麼而自然轉灣。所以這是兩極端，一端是知覺尙沒有把和知覺相伴底動作組織起來，他端是隨伴知覺而起底

動作已竟組織到了不需知覺援助底程度了，在這兩端中間尚有中和狀態，就是覺着對象即喚起連續不斷互相聯繫的許多動作。起初的狀態祇有知覺，後來的狀態除了機械作用沒有別的；在其間有混和狀態，就是機械作用一步一步追隨知覺。若後起的知覺與初起的知覺所不同者就在引導身體向適當的機械性反應，若重新認知有熟知或組織的知覺所具諸特徵，我們難道不應說組織的反應上嚴正的隨伴動作（隨伴知覺而起底動作）之心意便是熟習之感之基礎麼？所以在再認之根底上必有一個動作的次序之現象。

再認一個普通的東西就是知道如何使用他。以前學者對於所謂心盲者底不能再認，給他一個名稱爲「實行不隨」(Apraxia)便可證明此理。(1) 然知道如何使用一個東西就是把適應於這個東西底動作都圖按(To

(1) 如 Kuesmanl, A. Starr, 等人。

sketch) 出來，就是取一種態度，至少亦須經由德人所謂的動慾 (Bewegungsnutriebe) 而表出一種傾向。使用物件底習慣是由把動作與知覺組織在一起而成，且在再認之根底上亦必有反應於知覺而起底初發動作之心意。

未有知覺而不展為動作。李赫 (Riiof) (1) 與毛芝賴 (Maudsley) (2) 早注意到此點。感覺之訓練是由於總合感覺印象與利用這印象底動作之關聯而成。印象愈重覆，這種關聯便愈結實。這種作用中並沒有甚麼神祕。我們的神經系本來是專為建立動作機括經過中樞以連到感覺刺激，且神經要素之分散，神經稍分枝之衆多，因此可以各種異樣的聯合，都能使印象與和他相應的動作之關聯增加到無限的數目。但在構造中的機括不能和已構成的機括一樣發現於心意上。凝固在有機體上底動作體系有一

(1) Les mouvements et leur importance psychologique (Revue philos., 1879, Vol. VIII P. 271.);  
Psychologie de la attention, P. 75.

(2) Physiology of Mind, P. 208.



個根本特徵：據我想，這個特徵就是變更動作體系之條理底艱難。前在動作中已把後動作預造好了，這種預造便是以部分潛含全體，如背誦一個曲子，前音靠後音打成一片<sup>(1)</sup>。每一個知覺都有動作爲組織的隨伴，所以平日覺得是再認就是根據於這個組織之心意。

事實上，我們平常在再認時並想不到這是再認。我們日常生活是費在所遇的事物中，這些事物引誘我們去使用他：於是我們便和他們熟習了，所以動作之傾向自能引起我們再認的感覺。但必須加一句話：就是有許多時候必須於動作之傾向以外尚有別的。

因爲動作機括是由被身體分析而明確底知覺之影響而構成，所以我們過去的精神生活亦就在此：過去的精神生活是和起於某時某處底一切事件一并殘留下來。——後當證明。過去精神生活之記憶是常爲現在的

(1) 佛里 (Poullie) 謂習熟之感起於構成驚駭底內部質量之減少。

心注重在實際需用方面而阻斷，就是被結合知覺與動作底神經系之感覺動作的平衡而阻斷，所以這種記憶祇等到實際印象與其對應的動作之

當記憶形象插入於這些運動，則這些運動乃備有對於各種記憶形象底選擇。

間有了間隙可以插入過去的記憶形象方能發生。通常我們返溯過去而發見既知的，有定處的，有人格的記憶形象，這個記憶形象與現在有關係的，我們必須要有一種努力抗拒知覺引誘我們去動作：就是知覺驅使我們到未來而我們偏要返溯到過去。照這樣意思，就是動作常驅除形象。然亦常助形象使其發生。因為，雖過去形象之連系都殘留於現在，我們仍是在一切可能的表象擇取類似於現在知覺底表象。無論已成的動作或初發的動作都是專為這個選擇而準備，至少亦劃出一個範圍在其中我們去擇取所需要的形象。如我們這樣的生物就是由神經系之構造把現在的印象發為適當的動作：倘若過去形象能展為動作，則這些過去形象便能

有機會混入到現在知覺中而為現在知覺所採用。雖過去影象是本來應當隱藏在現在狀態下，然而如此則在實際上確發現在心上。所以我們可以說引起機械性再認底動作在一方面阻礙由影象而起底再認作用，在他方面却助成由影象而生底再認作用。以原理論，現在代替過去。然而從他方面說，過去影象之消滅却由於現在態度去禁止他：凡過去影象中能適合現在態度者必受抵抗較少；若過去影象中有能克勝這個抵抗者必是和現在知覺最相似者。

有一種心盲病  
可歸於動作習  
慣之失調而不  
是由於記憶影  
象之消失。

倘若我們如此分析是不差，則關於再認作用上之疾病便有完全不相同的兩種，且實際上便有兩種的心盲病。一種是記憶影象不能再現；一種祇是把知覺與其隨起的習慣動作間之聯絡切斷了，——這個知覺喚起不定的動作，頗似另一個新的知覺。事實果證實此說麼？

關於第一點沒有爭論。心盲病者之視象消失乃是普通事實，有時即可以此爲此病之定義。但我們却須研究記憶之消失究竟有多大程度，且是甚麼性質。最引我們注意者就是有一種狀態雖全失了再認能力而視象尙未全失。這個現象是不是照我們所說祇因爲習慣動作之失調而起呢，或是由於感官上知覺與習慣動作之聯絡中斷而起呢？倘若沒有人研究這個問題，我們又沒有從各研究者所敘述中間發見許多有意味的事實，我們便不能作一個回答。

在這些事實中，第一就是方向的感覺之消失。研究心盲病底人都注目在這個特徵。李騷所觀察底心盲病者即在病者自己家中亦完全不辨方向。繆拉更發見一種事實，就是盲人容易辨別方向，而心盲病者雖經數月練習仍不能辨別其自己屋內之方向。辨別方向之能力豈不就是和結合身體動作與視覺印象底能力，延長知覺發爲反應底能力相同麼？

尚有第二點更具特徵：就是心盲病者畫畫時底樣子。我們畫畫有兩種樣子。第一種就是在紙上這里點一點那里點一點，然後連結起來使他像所臨摹的實物。這便是所謂結點畫法。但我們習用的畫法是完全和這個不同。我們熟視了實物以後，用線去連續勾描。設非我們假定有一見便知物形結構底習慣，換一句話說，就是假定有用一條線去勾描圖式底動作傾向，我們如何能解釋這種能力呢？但有幾種心盲病者失了這種習慣，他却尚能畫許多小段之線，然後可以連結起來；但他却不能一筆畫成，因為他的手已失了依着物形描寫其輪郭底能力。這乃是經驗所證明者。李騷之觀察關於此點很有啟迪。他所觀察底心盲病者並一個簡單的東西亦很難畫成；若他由記憶上去畫，他便胡亂畫出零碎的幾部分，不能聯合成一個完全的東西。本來完全的心盲是很少，而語盲却很多。語盲就是視覺再認之消失祇限於在字母上。關於這種狀態，有一種事實，

爲普通可觀察者，就是病者試臨字母時他不能得着寫法。他無論從何點着筆終不能和所臨摹者相一致。最奇者就是病者仍有聽人讀而錄寫或自動寫底能力。所消失者顯然是辨別所知覺的對象之節調底習慣，換一句話說，這種習慣就是以描出對象圖樣底動作傾向而補充視覺。於是我們可以得有一個結論：就是這個習慣乃是再認根本要件。

我們的論題現在且從由動作而成底機械性再認而轉到必須有記憶影象插入其間底再認。第一是由於不注意底再認；第二是注意的(attention)再認。

第二種再認亦始於動作。但在第一種再認，動作是伸發知覺用以引出實用的效果且使我們離開所知覺的對象；而第二種再認則反之，使我們反而切近對象，畫出對象之輪郭。如此則對象在第二種再認中並非占附屬的地位而實占有重要的地位。假定動作棄去了他的實用上之目的，假

定活動力不把知覺展爲實用上的反動却反使知覺有鮮明的色彩，則類似於現在知覺底影象——此種影象就是動作由此而把物體輪郭描畫出來——必是規則地流入這個鑄型中，早不是偶然地發現了，雖則他爲易於流入計把許多的內容都拋棄了。

三 由憶念到動作之漸次的推移 再認與注意 於此我們達到討論之重要部分。在再認是具有注意時，記憶影象是規則地與現在知覺相結合，但這是不是知覺能機括地喚起記憶，或則是記憶能自發地去迎知覺呢？

解答這個問題全視哲學者對於腦髓與記憶之關係認作如何性質而定。因爲每一知覺總是一個刺激由神經傳達到知覺中樞。倘若這個刺激傳達於其他的皮質中樞亦能在其內有印影，於是我們方能嚴格地說記憶祇是腦髓之一個機能。但倘若我們發見了這種狀態亦不過是運動產

何以必須研究  
注意，腦髓損傷  
之結果之兩種  
說明。

出運動沒有產出別的，且倘若我們又發見了感覺刺激之職務祇是把一種態度銘印在身體上使記憶可以插入其間，於是我們便可以明白物質的振動之結果祇在引起動作上之順應作用就完了，而記憶必須於其外求之。在第一說，以為記憶之失調所以由於腦髓損傷就是因為記憶在腦髓上占有一個地位，這個地位損傷了記憶便消失了。在第二說腦髓損傷雖能影響到初發的或可能的動作，然而祇限於動作。腦髓損傷有時妨礙身體使他不能取對於對象可以喚起記憶影象底態度；有時切斷實物與記憶之聯絡；這就是由於毀壞記憶之發現之最後階段——即動作之階段——所記憶之發為現實乃被腦髓損傷所阻。然而在這兩種狀態上，腦髓損傷都沒有真毀壞了記憶。

第二說是我所取者；但在要證實此說以前，須得把知覺注意記憶三者



之大概的關係略說一說。要說明一個記憶如何能逐漸和一個動作接合起來，必須預言有文章的結論。

注意是甚麼？從一方面觀察，記憶之根本作用是使知覺增加強度

且是把知覺內容詳細展開；所以由記憶之實質上說記憶便是智性狀態之

放大(1)。然在他方面我們的心意却詔告我們這樣的

增加知覺強度和因外來強烈刺激而生底知覺強度之

增加，其間却有一個不可混的區別：就是這樣的增加知

覺強度是由內而起，並且是指出智性所取底態度。因

為所謂「智性之態度」不是一個明瞭的觀念，所以此處

注意即是身  
體之適應作  
用，從消極方  
面說，亦是動  
作之抑止。

却發生有困難。心理學者或以為這是精神之集中，或以為這是統覺之努力把知覺送到其辨範圍。這些心理學者中亦有人把這個觀念用在唯物

(1) Merillier, Remarques sur le mecanisme de l'attention (Revue philos. 1889, Vol. XXVII).

方面，以為這是腦力之十分伸張，或以為這是腦力之消費而與刺激的強度相應者。但如此說來，不是以心理學上所認的事實祇翻譯為更不明白的生理學上的言辭即是用一種比喻，總不過如此罷了。

我們漸次推究必知道注意之定義與其說是精神之順應作用毋寧說是身體之順應作用，且必知在心意之這種態度上祇是一種態度之心意。

注意之積極方面是著搜記憶影響而插其於現在知覺中底勢力。

此乃是李鉢之見地，雖受人攻擊，然仍有勢力，不過我們以為李鉢所說底動作祇是注意現象之消極的條件罷了。因為倘若我們假定連帶故意的注意而起底隨伴動作祇是一種禁止作用，我們亦能說明精神之隨伴作用，這個作用就是一種神祕作用由同一官器在同一境况下對於同一對象能發見這個對象中間漸漸複雜起來有了多數的東西。然更進一步我們可以主張禁止作用之現象不過是故意的注意發為實際。

動作底一種預備罷了。倘若注意，如我在上文所提及者，含有精神之一種倒退作用使現在知覺不致發為實際動作，則必先有禁止動作底作用。但在這個禁止動作底大概態度上必立刻分出許多微細的動作，合起來方能追攝所知覺的對象之輪郭——這些微細的動作中亦有為人所已曾研究者<sup>(1)</sup>。由這些動作，注意之積極作用方纔發生。注意之積極作用乃由記憶而繼續發展。

當外界的知覺把追攝物形之大概底動作喚起時，記憶便把由動作而印成底記憶影象而與現在知覺相類似者引到現在所得的知覺上。如此則記憶便重新創造了一個現在知覺；或由現在的知覺影象或其他同性質的記憶影象反射在現在知覺上便是把現在知覺加了一倍。倘若我們所保留的影象或所憶出的影象不把現在所知覺的影象之細目全部都遮着

(1) Lange, Beitr. zur Theorie der Sinnlichen Aufmerksamkeit (Philos. Studien Vol. VII, P. 390).

了，等到已知的細目投射在未知的細目上，我們便能進到記憶之深遠分明的區域。這種進程可進至無窮：就是記憶使知覺強盛起來而知覺轉因而廣大並吸引許多補助的記憶。如此則我們不可以為精神是使用一定分量之光，有時分散於四圍，有時凝聚於一點。以比喻來講，我們可以拿注意之原始作用比電報局之書記接得重要的電報後再把原文一字一句拍回以便校正。

然而要拍電報必先要知道如何使用拍電機器。正猶要把由影象而得底知覺再反射到影象上必先把握這影象再現出來，易言之，就是由於綜合之努力把他再造出來。通常所說注意是一種分析力，這亦是真的；但並未充分表明這種分析如何而可能，又未說明由於分析如何能在知覺中發見最初所未知覺者。所謂分析就是由於求綜合底連次嘗試——即許多假定——而成：記憶便擇取種種相似的影響而送入新的知覺之方向。但這

個選擇不是率然的。所啓示於這些假定者，與由遠處影響到這個選擇者便是一種模倣運動可以延留知覺且可於影象與知覺給以一個共同的格式。

如此則明切的知覺之歷程必定和我們通常所想者大不相同了。知覺不但是由精神所凝集或製造底印象而成。有大多數知覺是感受後立

注意的知覺，  
就是從過去  
中擇出的影  
象反射於現  
在事。上底  
反射作用。

即消滅者，亦有許多是消散在實用的動作上。但注意的知覺必都含有一個反射，就是一個由自動而造成底影象投射到相同或相似的對象上用以自鑄其形。若我們熟視一物，突然轉眼他向，我們必得有此物之一殘影（After-image）我們不能說這個殘影在我們熟視時已早存在麼？近來發見了向外的知覺神經，乃使我們知道這是常有的事：在把印象傳到中樞底向內作用以外尚有把印象傳

到皮梢底向外作用。我們所得的影象是其物之照像；我們所得的記憶是隨知覺而起者，祇是知覺之回聲(Echo)。但在和其物相同底影象背後尚有其他種影象蓄藏在記憶上祇和其物相似，更有他種影象不過和其物有些多少關係罷了。這幾種影象都現出來與知覺會合，以資養知覺和知覺同得着充分的活氣在空間上。閔斯投堡<sup>(1)</sup> (Münsterberg) 與寇耳僕<sup>(2)</sup> (Külpe) 之實驗證明此點毫無疑義：凡能解釋現實知覺底記憶影象都是混在現實的知覺中，使我們不辨何為知覺何為記憶。關於讀書作用，郭耳特雪透(Goldscheider) 與羅拉之巧妙實驗尤足供參考<sup>(3)</sup>。這些實驗家都反對葛

(1) Beiträge zur experimentellen Psychologie, Vol. iv, P. 15 ff.

(2) Grundriss der Psychologie, Leipzig, 1893, P. 185.

(3) Zur Physiologie und Pathologie des Lesens (Zeitschr. f. Klinische Medizin, 1893)——譯自Mc-

Keen Cattell, Über die Zeit der Erkennung von Schriftzeichen (Philos. Studien 1885-86)

拉夏(Grashey)之說，<sup>(1)</sup>因他主張讀書是逐字而讀；他們用實驗證明快讀乃是一種推測作用。我們的精神祇注視有特色的幾行，而以投射在紙上底記憶形象填補其空隙，以代替紙上印刷之真字並且可以錯認為真字。如此我們便是不斷地在這裡創造或再造。明晰的知覺可拿一個無端的連環為比喻：就是知覺影象(Perception-image)向精神而前，記憶影象即填其後，一個跟隨一個而成了連環。

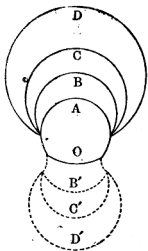
這些影象之  
多少與繁簡  
與精神緊張  
之程度成比  
例。

關於後一點尚須詳說。人人往往以為注意的知覺之發生是由於一個直線之進程：就是對象激起感覺，感覺引起觀念，一個觀念又連牽其他觀念逐漸推廣到很遠。這就是所謂直線的進程，精神離對象愈去愈遠，永不能再返到對象反之，我以為反省的(Reflective)知覺乃是一個輪環在其

(1) Über Aphasie und ihre Beziehungen zur Wahrnehmungen (Arch. f. Psychiatrie, 1885, Vol. XVII)

中所有的一切要素，——即所感知的事物亦包括在內——都恰似電流之輪轉一樣，互相緊接；所以刺激決不能中途停止而潛伏於心下；必仍返到所由出發底對象上。不可拿此辨別祇認為空言。我們對於智慧作用有兩種極端不同的概念。從第一種概念而觀，事物之發生總是機械的且是由偶然的繼續增加而成連系。注意的知覺祇是刻刻從精神之較深的一層中把新要素提出來加在舊要素上，並可以不造成一個普通的變化，亦不引起全系統之變更。反之，由第二種概念而觀，注意就是精神與對象之統一，就是無隙的環界，所以我們到較深的注意狀態必須創出許多新環界，這些新環界雖由舊環界而出，却除了對象以外沒有和舊環界相共同者。在記憶之種種環界中，——後當詳述——以少圓A為最近於直接的(Immediate)知覺。此小圓祇包括對象O與復遮蔽對象之殘影。其後有大圓B, C, D, 和智慧的擴充之努力程度相應。遍通各圓便是記憶之全體，因為記憶常





常是現在的；且記憶因為有彈性可以擴張，能把許多啓示反射在對象上，——有時關於對象自己的內容，有時關於說明對象底補助事件。如此，等到把所知覺的對象重新造成一個獨立的全體以後，我們把離他很遠的諸狀態重新集合起來和他共成一個體系 (System)。若我們以 B' C' D' 表示向深而進的層次，這漸次加深之原因即在對象中，並暗中即和對象共存，則可知注意之進行必致不僅重新創造所知覺的對象，且把和對象相結合而又擴張不絕底體系亦重新創造了；所以 B, C, D 等圓表示記憶之擴大的層次，而其反射之 B', C', D' 便表示達於實體之深入的層次。

所以同一的精神生活迴旋在記憶之各層中不知有若干次；且精神之

同一的作用可以有種種不同的高度。在注意之努力上，精神是常常涉及他的全體，但因精神所擇取以施其作用底各層之不同，亦有簡單與複雜。通常決定我們精神之方向者就是現在知覺；但這知覺亦包有些影象，至於所包的影象之多少依精神之伸張之程度與其高深之度量而定。

換一句話來說，人格的記憶是有明確的定所，排列在我們過去生活中；把許多這種人格的記憶總合起來，便是我們記憶之最後的與最大的外圍。

記憶有各種  
層次，其最大  
者包括過去  
之一切，即是  
夢想層。

這些記憶本來是暫存的，其實現祇由於機會；有時身體的態度偶然有明確的決定引起這種記憶；有時因身體的態度之不決定而這種記憶乃有率然發現之餘地。

然若外圍縮小了，記憶便祇在許多同心的內圓中迴旋，在這些圓之狹小範圍內所包括底記憶乃是逐漸縮小，離原來人格的形狀愈遠，並且因為減少區別愈能適合於現在知覺，並愈能限定現在知覺類似

「種類」包含「個體」。記憶如此收縮便到了和現在知覺相混淆時候。在此時不辨何處是知覺終了何處記憶開始。在此時，記憶不是把他的影象率然起滅乃是嚴正地一一和身體動作相追隨。

然記憶愈接近動作且愈接近現在知覺則記憶作用愈有實用的價值過去影象，照舊再現出來，連他的詳細內容和感情所染的色彩都絲毫不改，便是遐思 (Fancy) 或夢想：動作乃是縮小記憶使他銳利能如快刀之薄刃以

在動作層則

記憶映小，降

與動作合而

爲一。

切透現實的經驗。實際上，心理學者未能把記憶中之動作的要素辨別出來，以致把喚起記憶底機械性作用太輕視了或太重視了。依我們的見地，當知覺機械地引起模做的動作時，活動則爲必要。由此可以得一個

草圖，遠的記憶與近的記憶都投射於其中，遂有真正的內容與真正的色彩但通常對於記憶作用却不是這樣說明。有時以爲精神是絕對不依靠環

境，而無論在現在的對象上或在過去的對象上都能自由起作用；——果爾，則不能說明何以感覺行動的平衡上一有微細的紊亂而記憶之正當作用即受損傷。有時反之，形象之喚起以為祇是由於現在知覺之機械性作用之結果；且以為由於相同的諸作用之一個必然的聯串，對象喚起感覺，感覺又喚起和他相聯結的觀念；——果爾亦不能說明何以開始是機械的而後來就改變了，勢必使我們以為心是住在腦中，有時睡有時醒。此兩說對於身體之真的職能都誤解了，且對於機括之介在所以為必要底原故始終沒有論到，且此兩說亦未指出這個機括之介在既然有了如何應當拋棄。

今且不作汎論。我們必定取今日所已知的大腦上之定位 (Cerebral Localization) 以驗是否與我們的臆說相印證或相矛盾。想像的 (Imaginative) 記憶之失調，與腦皮質上之局部的損傷相應而起者常是再認力上之疾病；或統涉於視覺的再認與聽覺的再認如心盲與心聾，或涉於文字之再

認力如語言與語彙，請考察此種疾病。

倘若我們的臆說有根據，這種再認力之損退決不能歸結到記憶與腦中受損部分相應底事實上，必定是出於兩種原因之一：其一即身體當刺

所以稱的受  
損既影響於  
非注意的再  
認之機械性  
運動與注意  
的再認之有  
意的運動。

激來時，早已不能採取那種正常態度去在許多記憶中機械地擇取其一二；其二即記憶已不能在身體上尋着一個倚點(Fulcrum)，就是記憶沒有把自己伸展到動作底機會。在第一種，所損傷者是接受了刺激自然發為動作底機括：注意便不能由對象而固定。在第二種，所損傷者是那種特殊的腦皮質中樞：這種中樞之專司是先立感覺由此準備有意的動作，可以名為象中樞(Imagē-Centres)：注意便不能由主觀而固定。無論在那一種，不是實際的動作已被阻止了，就是未來的動作尚未準備：都沒有記憶之損傷。

病理學承認這一句話· 病理學告訴我們心盲心聾與語盲語聾是絕對不同的兩種· 在第一種，視覺的記憶與聽覺的記憶猶能喚起，但這些記憶却不能適合於相對應的知覺· 在第二種，記憶之喚起是被阻止了· 果真如上述，於第一種，損傷是在機械性的注意之感覺動作的機括，於第二種，損傷是在有意的注意之想像的機括麼？ 要證實我們的臆說，我們必須取一個特別的例來說明· 我們固然可以指出對於物體底視覺再認與對於文字底視覺再認都由半機械性的動作進程而開始，然後相應的記憶乃主動地投入其中· 但我們毋寧祇論聽覺印象，尤以有聲調的言語之聽覺為最，因為這個例是最包括的· 聽人說話，先認其音，次辨其義，最後則幾乎能完全解釋：簡單說來，就是經過種種層次之注意，並喚起種種程度之記憶· 況且祇有言語上聽覺記憶之損傷是已經研究過了· 聽覺上言語形象必定因腦皮質的皺襞之一定部分受傷而始毀壞：這便是定位說之一個透例，

由此我們可以斷定腦髓究竟能蓄藏記憶與否。於是我們在言語之聽覺的再認上證明第一是機械性的感覺動作進程；第二是記憶之主動的（即不從中心的）投入。

一、我聽見二個人說話用一種我所不懂的言語。我聽得出他們的話麼？雖達到我耳鼓底震動亦和達到他們耳鼓者是一樣。但我却祇

日常生活之  
證明所謂聽  
人說話動作  
的圖略。

覺着是一個混亂的聲響，其中所有的音都是相同。我分別不出來，且不能背述其一二。然而在這個聲響中，這兩個對談者却能辨別子音母音與拼音，各各不同，質言之即辨別得出字來。他們與我之不同是在何處？

問題便是言語之知識祇是記憶，如何能使現在知覺之材料生變化，如何在同一的物理狀態下能使人聽見他人所不聽見者。有人說聽覺把堆積在記憶中底言語憶出乃是由聲音之印象而喚起，反使聲音之印象強明

然而若我所聽的談話在我祇覺的是一個聲響，則勿論這音如何增高，決不因為高朗而能理解其意義。本來一字之記憶是由其字之音而喚起；然而其字之音必須為耳所聞。倘若我們沒有把這音分別出來是拼音與文字，我們所聽的音如何能與記憶相涉呢，如何能在聽覺影象之寶藏中把本來相聯結的影象選擇出來呢？

感覺性的失語症之研究者對於此難題不甚注意。因為語豐之患者自己聽自己的言語等於我們聽我們所不懂的外國話。他雖仍保有未受損傷的聽覺，然不能理會所聽見的言語，並且常常辨別不出來。這種疾病之說明通常以為是由於腦皮質上言語之聽覺的記憶被損傷了，或是由於一種損傷有時在腦皮質外，有時在腦皮質下，阻止聽覺的記憶之喚起觀念，或阻隔知覺不使與記憶相聯。但果真是一種損傷在腦皮質外或腦皮質下，則心理學上至少尚有幾個問題：由損傷而消滅底心意作用是甚麼；在通



常狀態，由何種媒介能把本來到耳是連續的聲音而分別成言語？

我們若在一方面認有聽覺印象在他方面又認有聽覺記憶，這個難題便不能解決了。若我們知道聽覺印象組成初發的運動，能按着所聽見的言語之節調而加重其節調，則這個難題却不難解。內部的隨伴運動，由機械性而發，本是混雜無倫次的，後由重複變成明顯；於是草出一個圖略來，由此聽的人在大致上與方向上可以尋着說的人之運動。這就是在心意上用初發的筋絡感覺，現出所聽見的言語之運動的圖案(Motor diagram)。把我們的聽覺去適應一種新言語初非改變粗雜的聲音，又非用記憶以補充這聲音，乃是把音官之筋絡上運動的傾向與聽覺印象相聯結；亦是完成隨伴運動。

在練習體操時候，我們祇是照着我們所看見的操式或所記憶的操式模仿罷了。我們對於體操動作底知覺是模糊的；因此我們所要模倣底動

作亦是模糊的。雖則我們的視覺却是一個繼續的全體，然而我們要再造知覺——影象底運動却是複雜的，並由許多筋絡之收縮與緊張而成；於是對於這個運動底心意自然包括有許多由節調變化而起底感覺。描摹影象底模糊運動便是對於影象做潛伏的分析；在其中者就是自己的分析作用。由重覆與實習而得底進步就是把以前所包蔽者開發出來，使每一要素的 (Elementary) 運動都有自動性，因而分明，但不致把各運動間之聯絡切斷了，因為一個運動若不和其他運動聯合在一起便是無用。我們說習慣是由一個努力之重覆而成，固然不差；但若重覆之結果祇是產出同一的東西，則反覆之用處在何處呢？反覆之真的效果就是先分析開來然後再綜合起來，以訴於身體之領會。每反覆一次便是把本來互相融透的諸運動分析開來；每次都對於前次所未覺着底新內容喚起身體之注意；這個反覆作用能使身體去辨別與分類，告訴甚麼是重要的，並在全運動中一一指出內

部構造之界線。這就是說身體會了這個運動即是這個運動之學成。

言語之隨伴運動能把一羣聲音之連續切斷了。我們便不能不研究伴運動是甚麼。這個不就是言語自身在內部反覆麼？若果如此，則

聽人說話底  
隨伴運動不  
過表出其大  
概。

小孩將能把凡是他所聽懂者都背出來，我們亦將能把所懂得的外國語都發為正確的音而說出來。事實上却不是如此簡單。有時我能知道一個曲子，明白其中句調之排列，且銘記在記憶中，但我却唱不出來。我能聽得出英國人說德國話時腔調有種種特別的輕重，——我能在心上矯正他——但却不能因此就說我若說時我必能發德國語之正音。此外，病理學對於日常經驗之事頗為證明。就是有人懂得他人之言語而自己不會說。所以運動性失語症不與語變相連。

這乃是因為用以分析所聽見言語底圖案祇表出其大概。其於自己

言語恰似底稿畫之於完成畫。因為懂得一個煩雜的動作是一件事而去實行他又是一件事。懂得他，祇要知道甚麼是他的本質，所以和其他可能的動作不同罷了。但實行他，則必使身體能領會了。身體上是不容有一點含糊。必定把這個動作之所有的一切要素都一一顯現出來，然後再聯合在一起。這便是必須有一定完全的分析，而不遺漏一個細目，且必須有一個現實的綜合，沒有一個細目不包在內。所以想像的圖案而由一二初發的筋覺所組成者祇是一個草稿。而筋覺，為實際上完全所經驗者，便是在這草稿上着色添神氣。

我們必須研究這種隨伴運動如何方能產出，與是否實際上常常發生。我們曉得要讀出一個字，舌與唇必須扣節，喉必發聲，胸部之筋絡必行空氣之呼出的運動。如此，每讀一個拼音都和準備在脊髓中樞與延髓中樞中底機括一一相應。這些機括由在心意——行動帶 (Psycho-Motor Zone) 中底

稜形(Pyramidal)細胞之軸形纖維而聯絡於腦皮質之高等中樞。由此聯絡意志之衝動，乃有通行之路。於是我們要發那一種音調，便於許多準備中的動作機括內選擇任何一組，把命令傳給他，使其活動起來。但這些準備

有一種感覺性失語症可爲左說，因此種病症似由於動作圖案受損。

中的機括，而和發音扣節之種種可能的運動相應者，必須與在有意地說話時使這些機括活動底原因(無論這原因是甚麼)相聯；且這些機括與言語之聽覺有聯絡已在事實上是無疑了。第一，在醫學臨症報告上種種失語症中，我們就曉得有兩種即李其漢(Liechheim)所說底第四種與第六種即可以證明這個關係。有一種患者，由李其漢所觀察，因跌而把言語上節調之記憶乃至自己說話之能力全失了；然而他尙能正確地背出旁人對他說底言語(1)。反之，有一種患者，自己說話之能力未損，而却絕對是語雙，雖

(1) Liechheim, On Aphasia (Brain, Jan., 1885, P. 447).

對他說甚麼都不能懂，然而背誦他人之言語底能力却仍然保存(1)。或則可照巴斯卿(Bastian)所說，認這些現象都是由於言語之受聽的記憶或扣節的記憶之疲乏而起，聲音印象祇是把這些記憶從昏睡中提醒(2)。此說雖有一顧之價值，然却不能說明應聲症(Echolalia)之奇怪現象，此症早由盧葆(Romberg)(3)費興(Voisin)(4)文斯洛(Forbes Winslow)(5)所揭出，又曾由柯士髦(Kussmann)(6)名為聲音的反射。此種患者機械地又無心地背誦所聽見的

(1) 同上 P. 414.

(2) Eastan, On Different kinds of Aphasia (British Medical Journal, Oct. and Nov. 1887, P. 937).

(3) Romberg, Lehrbuch der Nervenkrankheiten, 1853, Vol. II.

(4) 見 Tristenann, On Aphasia London, 1890, P. 79 所引。參看 Marcé, Memoire sur quelques observations de physiologie pathologique (Mém. de la Soc. de Biologie, 2nd series, Vol II, P. 102).

(5) Forbes Winslow, On obscure Disease of the Brain London, 1881, P. 505.

(6) Kussmann, Die Störungen der Sprache, Leipzig, 1877, P. 55 以下。

言語，恰似聽覺自然變為扣節的動作。從這些事實上觀察，就有人推論，說有一個特別機括聯絡字句之聽覺中樞與譚話之節調中樞(1)。但真理却在此兩臆說之中間。這些現象固然不純是機械動作，但亦不是出於有意的記憶。由這些現象證明言語的聽覺印象有一個自己變為節調運動底傾向；這個傾向自不能脫離意志之統御，而且含有幼稚的辨別力，且在常態中對於所聞言語之要點由內部的反覆而自己表現出來。我們所謂運動的圖案即不外乎此。

請再切實研究此臆說，我們必將在有幾種語聾上發見我們所尋求的心理學上說明。有些語聾是完全保有聽覺的記憶，大家曉得了。這種患者保留有言語之聽的記憶與聽的感覺，未有損傷；但他自己所說的言語却

(1) Arnaud, Contribution à l'étude clinique de la surdité verbale (Arch. de neurologie, 1886).

P. 192). Spanner, Ueber Asymbolie (Arch. f. Psychiatric, Vol. VI, pp. 507, 524).

不能再認(1)。有人以為這由於腦皮質下之損傷，因此阻止聲音的印象使不能連到蓄藏記憶底腦皮質中樞中之言語的聽覺記憶。但第一個疑問就是腦髓是否蓄藏影象。第二欲證明音響印象所通入底經路因損傷而被阻，則必於其結果更求有一個心理學的說明。因為在這個臆說上，聽的記憶尚能在心意上喚起，聽覺印象亦能達到心意；果爾則必定在心意上有一個缺陷，即是連續之中斷，亦即是一種阻礙，不許知覺聯及記憶。若我們想起粗的聽覺實在祇是聲響之連續，而由習慣所成底感覺與行動之聯絡，在平常狀態，其職務乃是分析這個連續，則我們對於種種事實必有所剖明。一個損傷在心意的機括上就是阻止這個分析，作用阻止記憶之突起以適合相應的知覺。所以心意作用上之損傷即可看做運動的圖案上之損傷。

(1) 詳見 P. Sérioux, Sur un cas de surdité verbale pure (Revue de Médecine 1893, P. 733 以下)；

Liechthelm 報告 P. 461；Arnaud, Contrib.   l'étude de la surdité verbale (Arch. de Neurologie, 1886, P. 366)。



倘若我們研究保有聽覺記憶底語聾這種狀態雖不甚多，我們關於這方面必更發見有有趣的事象。安德萊(Adler)指出一個注目的現象，說話聾患者雖仍有敏銳的聽覺但即對於最大的聲響亦復不能反應(1)。換言之，即患者對於聲音已早失掉了運動性的反應。查閣(Charcot)所研究底患者，雖能聽見打鐘，但不能數出打幾下鐘(2)。大概是因為他不能分析與辨別。尚有他種患者聽人譚話祇似一個混亂的聲響(3)。最後，有一種患者雖對於所聞言語失了理解力，然苟對他清清楚楚說了好幾遍却亦能懂的(4)。

(1) Adler, Beitrag zur Kenntniss der selteneren Formen von sensorischer Aphasie (Neurol. Centralblatt, 1891, P. 296 以下)。

(2) Bernard, De l'aphasie, Paris, 1889, P. 143.

(3) Ballet, Le langage intérieur, Paris, 1898, P. 85.

(4) 見阿爾萊所引之三種症候 (Arnaud, Contrib. Clinique à l'étude de la surdité verbale, Archives de neurologie, 1886 P. 366 以下)，魯特 Schmidt, Gehors—und Sprachstörung in Folge von Apoplexie (Allg. Zeitschriften f. Psychiatrie, 1871, Vol XXVII, P. 304.)

這最後的事實，乃聽覺記憶未受損傷底語聾症上所常見者，頗堪注目。

須脫李克 (Stricker) (1) 之誤認即在相信所聞言語純是內背譯者按即暗中背誦；祇取運動性失語症從無引起語聾底一事實亦足推翻其說而有餘。而况一切事實綜合起來皆證明有分析聲音與建立圖案底運動傾向。這種機械性的運動傾向未嘗不包有幼稚的心意作用(如我們上面所說，否則我們對於相同的字發為異樣的音一事如何能認得字是相同，因而譜入相同的圖案呢？這些內部的運動如背誦與再認乃是有意的注意之開場；亦是有意作用與機械作用之界限。如上所述，智性的再認之現象乃由這些運動而產出。但十分完全的有心的再認是甚麼？

二、我們於是論到我們的論題之第二部分了：就是由動作之研究而移到記憶之研究。我們已曾說過注意的再認是一個輪環，在這個當中，因

(1) Stricker, Studien über die Sprachvorstellung, Vienna, 1890.

我們的記憶緊張起來以應合外物要把舊日影象追憶出來投射於其上，以致使外物把他的較深部分都現於我們面前。現在所研究者是特別情形：就是研究譯話者，他的觀念在他的心意中如何發展為聽覺表象而聽覺表象又如何化為言語。若我們前面所說不差，則聽者必是把自己位置於相

移到理解之譬  
通問題了，所以  
理解不能歸來  
於一種機械作  
用底緣故。

應的觀念之中間，於是使這些觀念發展為聽覺的記憶。又把這些記憶譜入運動的圖案，於是方能掩在所聞的粗朴音聲上。察人家的算法就是自算一過。懂人家的話，亦是一樣，就是以這個觀念為起點，把所聽見的連續聲音依着智慧再造一番。並且更汎言之，注意辨認與理解 (Interpretation) 都可總括為一個作用：就是精神，採取了所對的平面，以後又在自身上，以粗朴知覺而選出和這些知覺之遠因近因相均齊底地點，乃把記憶流入於這些知覺中以掩蔽其上。

通常的見解却不是如此。依聯想論者之論法，我們必看見有人主張，祇由接近之關係，聲音之知覺喚起聲音之記憶而聲音之記憶又喚起相應的觀念。於是腦髓一有損傷則記憶即有所消滅，更專就我們所研究者而言，則語聲病者必有腦傷。心理學上說明與臨症上經驗似乎一致。二者皆摘示在腦皮質中有半眠的聽覺記憶之存在，或是某種細胞之物理化學的變化或是某種細胞之他種變化。且以為感覺的刺激可以把他喚醒；更以為由大腦內部運動或由於橫過腦皮質喚起補充表象底運動可以召出觀念。

現在請一言這種臆說之奇妙結果。言語之聽覺形象不是一個輪廓清晰的對象；因為同一個字可發為異樣的音，同一個音又可發為異樣的調，則同字便生有異音。如此，若我們採取我們所說的臆說，則必以為一個字有許多聽覺形象，其數正和他的種種異音與種種異調相應。是不是你以

爲這些影象都貯在腦中麼？是不是你以爲腦髓對於所蓄的影象行其選擇作用呢？若真是選擇那一個是優先呢？假定你能說明腦髓所以選擇其中之一底緣故，然而何以同一個字由另外一個人發音時候雖其音不同而尙能聯到同一的記憶呢？你必須曉得記憶在假定上已是個

若聽覺影象是蓄積於腦中則因爲一字是一影象必有無數的影象，且此無數的影象，必歸於無用。

惰性的與受動的東西，不能在外的差異下發見內的類同。你以爲文字之聽覺影象是一個實體或一個種類：這個種類可以由主動的記憶在許多複雜聲音中抽釋其相同者祇留其共同圖案而構成。然若假定腦髓記錄所聽見的聲音之實質，則同一個字必有數千異樣的影象。且每發一個新音必在舊影象中又加一個新影象。

然尙有更難解者。因爲我們曉得一個字有他的個別性質由於我們已學得抽釋字句底方法。我們所聽見的祇是句而不是字。一個字常和

其他相伴的字聯在一起，且因其所在的句之節奏而有種種樣子：好像一個曲子中每一音大致都影響於全體。於是我們假定有模範的聽覺記憶存在於大腦內部之組織上，用以專俟相類的聽覺印象：這些印象不須再認而即通過。然而何以乾燥的，惰性的，孤立的影象與聯結他字同組織在一句內底字之活的實體，其間有一個共同的標準，有一個接觸點呢？我們曉得機械性的再認之開始是由於在心內注重所聽見的句內之主要部分並採取其運動。但假定對於一個有形字，人人都發為同一的音與同一的調，則我們必不能曉得何以所聽見的字與腦中的影象相聯結。

倘若記憶是真貯蓄在腦皮質細胞中，則感覺性失語症必是損失了一定的幾種字，而尚完全保有其他。但事實上却絕不是這樣。有時是記憶全體之消滅，祇由精神上聽的能力之頹廢；有時是這個機能之普遍的衰弱；然而通常都是記憶機能之衰退而非記憶之數目之減少。患者頗似無力

提起自己的聽覺記憶，又似徘徊於字象之周圍而不能命中。引他憶出一個字，就是把第一個拼音告訴他(1)，或祇憑憑他(2)，使他知道其字之痕跡就行了。以一個情緒亦能引起他的這種記憶(3)。然而亦有一種狀態，似表象之一定的系列從記憶上消滅下去了。我們研究這許多事實，覺都可歸

感覺性失語症  
之現象不但不  
佐證此種影象  
之存在，並且啓  
發相反的一說。

類為兩種。在第一種，記憶之損滅常是突然的。在第二種，則是逐漸的。在第一種，所損失的記憶影象是偶然的且率然的；或是某某幾個字，或是某某幾個記號，或是所習得的言語上之一切字。在第二種，字之消失乃是

(1) Bernard, 前節, P. 179, 179. 參看 Babice, Les troubles de la mémoire dans l'alloclisme, Paris, 1886, P. 44.

(2) Rieger, Beschreibung des Intelligenzstörungen in Folge einer Hirnverletzung. Würzburg, 1859, P. 35.

(3) Wernicke, Der aphasische Symptomencomplex. Breslau, 1874, P. 39. 參看 Valentin, Sur un cas d'aphasie d'origine traumatique (Revue médicale de l'Est, 1880, P. 171).

依於文法的次第，如李赫所指摘：即先消失固有名詞，次則普通名詞，最後爲動詞(1)。這乃是外的差別。然而我相信尚有內的差別。第一種之健忘，由於猛烈的震盪而起者，其所損失的記憶必是現存的，並不僅是現存的而且是正在作用的。茲舉屢屢取自文斯洛(2)底一例，即有一種患者祇忘却F一個字母。設非對於此字母預有含渾的認識，何以在所說或所寫的字中凡遇此字母即將其抽去呢。——我們不能無疑了。尚有一種亦是文氏所引者(3)，就是患者忘却了所學過的言語與所寫過的詩。然而他一旦再執筆却仍寫出同一的詩來。這便是患者能常常恢復其已失的記憶。今雖對於此問題勿過於獨斷，然却不能不認這些現象與吉乃(4)所舉底人

(1) Ribot, *Les maladies de la mémoire*, Paris, 1861, P. 131.

(2) Forbe Winslow, *On obscure Disease of the Brain*, London, 1861.

(3) 文氏前書 P. 372.

(4) Pierre Janet, *Etat mental des hystériques*, Paris, 1894, Vol. II, P. 263. 參看蔡氏 *La Automatismes psychologique*, Paris, 1898.



格分裂有類似點。這些現象有一二頗似消極性的幻覺(Negative hallucination)與催眠術者所施底特點暗示(Suggestion with point de repère)(1)。——然第二類之失語病乃真之失語症與此完全不同。這種失語症是有定所的職能，即實現文字記憶底能力之逐漸的減縮。我們對於依文法順次底健忘，如先忘固有名詞而後忘動詞，將如何以說明呢？若文字影象真貯蓄於腦皮質細胞中，則我們終無以說明；此種健忘；且疾病總是依同一的順序而侵害於這些細胞豈非大可詫異麼？(2)倘若我們承認記憶當其要實現時必

- (1) 見葛拉夏(Granley)所舉底情狀。此情狀新由松茂(Sommer)研究，他揭實謂關於失語症之已有的諸說皆不能說明此狀。在此情狀，我以爲患者之行動乃是對於其獨立記憶底一個暗號。(Bommer, Zur Psychologie der Sprache, Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. der Sinnesorgane, Vol. II, 1891, P. 143) 參看 Arch. de Neurologie, Vol. XXIV, 1892 所載松茂氏在癡癲病醫會之報告

- (2) Wundt, Grundzüge der physiologische Psychologie, Leipzig, 1903. Vol. I P. 314-315.

須有一個隨伴的動作且當喚起記憶時必須有一個可以接合於身體態度底精神態度，則可以說這個事實了。果然如此，則可知動詞本來是表示模倣的動作，當言語的機能將消失時，動詞自然尚能由身體的努力恢復過來；而固有名詞反之，因為他雖我們身體所能表出底非人格動作最遠，所以言語機能一衰弱便先影響及到他。現在有個可注意的事實，就是失語症患者雖是總不能尋得他所要尋的名詞，然而却能用迂曲的說法用他種名詞（1）甚或不可解的名詞來代替。他不能想起某字，他却能想起和這字相應的動作，並且這種態度能定動作的方向，由動作的方向乃生出字句來。即我們亦是如此，我們想起已忘却的名詞之第一字母，我們誦讀這個字母一二遍便可以憶得這個名詞（2）。所以在第二種事實，機能是全部受了侵

(1) Bernard, *De l'aphasie* Paris, 1886, 174.

(2) 葛拉夫(Graves)所引藍士者忘却一切名詞而但記得每詞之第一字母，並由此得憶起該名詞(見 Bernard 前書 P. 179 所引)。

害；而在第一種事實，健忘雖似完全，然而實非最後的。在這兩種中，我們既不能發見記憶是定位於腦質之某細胞上，又不能發見其因腦質之某細胞受損亦隨而消滅。

然而我們叩諸自己的心意，爲問當我們聽他人說話而要懂他的意思時候起何現象，是不是我們靜等聲音的刺激以引起言語影象？我們難道不覺得我們是採取一種隨對話者而變，隨他所說的話而變，隨他所表

內者對於此問  
匪之解答。

示的觀念之性質而變，隨其句之一班的運動而變，恰似我們對於自己的智慧加以啟發底傾向麼？運動的圖案，加重所說的話，沿着思想之一切曲折，指示我們的思想以進路，恰似一個空的器皿，由其形而定，流質注

入必因其形以成形。

但心理學者則不願取此種說明方法，因爲有一個牢不可破的趨向使

我們無論在何時都祇認靜物不認動勢。我已說過我們以觀念為始，把觀念發展為聽覺的記憶影象能插入於運動的圖案，以遮蓋在所聽見的聲音上。我們由一個連續的運動，把如迷霧的觀念凝結成明切的聽覺影象，這如流質的聽覺影象又與實際所知覺的聲音相融合，遂化為固體。無論在

通常的談話是  
由於我們的精  
神有一種頑習，  
就是祇認靜物  
不認動勢。

何時，都不能明白劃分何為觀念或記憶影象之終點，何為記憶影象或感覺之始點。並且事實上，所聽見一團聲音之混雜與由記憶影象所附加底清晰，其分界果在何處？記憶影象自身之不連續與未經記憶影象分

析為分明字句以前底原始觀念之連續，其分界果在何處？但科學思想，則把這實變化之不可分的系列分析了，且以為象微的表現有不可抗的必要，乃把一個發展之主要的情勢靜止了，而化為固體的東西。於是把所聽見的粗朴聲音變為分散的與完成的文字，而把憶起的聽覺影象認為一個

實體獨立在由他發展而成底觀念以外：這便是分爲三概，粗朴的知覺，聽覺，與觀念，都是自足的全體。倘若我們訴諸純粹經驗，則觀念實爲所自始，因爲把許多聽覺記憶聯合在一起，即由於觀念，而粗朴的聲音變爲完成的聲音，又是由於記憶。反之，倘若我們隨便假定粗朴的聲音本是自己完成的，又隨便假定記憶是自己聯合的，則我們未嘗不可把這個進程之真的次序顛倒了，以爲由知覺到記憶，由記憶到觀念。雖則如此，然而我們無論在何時無論是何形，總不能不覺得我們應得恢復這個已被切成爲知覺記憶與觀念三概底連續。於是我們以爲這三件東西各宿在腦皮質或延髓之一定部分而互相關通，知覺喚醒聽覺的記憶，而記憶又引起觀念。恰似我們把一個連續的發展之主要的情勢化爲固體的分散的獨立物件，我們把這個發展化爲物質現象上之交通，接觸與衝撞。但如此顛倒真的順序實爲一種過失，且其結果必致系列上每一項都有僅由其後繼諸項而實現

底要素加入其中，並且把連續不可分的進程之潮流凝為分立獨存的物件，又是一個錯誤。這種法式若嚴限於應用在此說所由創立底事實上自然是可以的；但每有一個新事實發生便不得不使我們把這圖案弄得複雜，把新的階段插入於運動之線路上；而況把這些階段連排並列起來亦不能造成運動之自身。

關於此點，沒有比感覺性失語症之圖案之學說史更有教訓的了。在初期，其中著名者如查瀾 (1) 伯洛賓 (Broadbent) (2) 柯士髦 (3) 與 李其漢 (4) 這些學者都承認一種臆說以為有一個觀念的中樞 (Ideational centre) 由腦皮

(1) Bernard, *De l'aphasie*, P. 37.

(2) Broadbent, *A Case of Peculiar Affection of Speech* (Brain 1879, P. 494).

(3) Kussmanl, *Die Störungen der Sprache*, P. 182.

(4) Lichtheim, *On Aphasia* (Brain 1935). 但對於感覺性失語症最初為組織的研究之術

尼克 (Wernicke) 不認有概念中樞 (Der Aphasische Symptomencomplex).

質外之路連到種種的言語中樞。但關於此點愈加分析，觀念的中樞乃愈不確，最後竟至消滅。因為腦體之生理學的研究對於感覺與動作之定位雖意見成功，而對於觀念之定位則到底不能成功，所以種種不同的感覺性

關於失語症之  
學說之歷史可  
以取鑑。

失語症使得醫學家不能不把智慧中樞分裂為無數的表象中樞——即視覺表象中樞，觸覺表象中樞，聽覺表象中樞等等，——否則亦必把這些中樞中無論那兩個之交通都分為兩個不同的路線，一個上昇，一個下降(1)。

此乃後期學說上圖案之特色，以懷斯曼(Wyssman)<sup>(2)</sup>穩依理(Moell)<sup>(3)</sup>佛洛德

(1) Bastian, On Different kinds of Aphasia. 關於視覺性失語症之說明參看 Berrheim, De la ébété psychique des choses (Revue de Médecine 1885)

(2) Wyssman, Aphasie und verwandte Zustände (Deutsches Archiv für Klinische Medizin 1890)  
馮萬南(Magnan)已於斯圖文唐(Schwartz)所立底圖案上開此說之端。見 De la ébété des mots (Th. de Méd. 1881)。

(3) Moell, Ueber Aphasie bei Wahrnehmung der Gegenstände durch das Gesicht. (Berliner Klinische Wochenschrift, 28 Apr. 1890)。

(Freud) (1) 爲代表。這種學說雖漸漸繁密，然終未盡與實際上之繁密相符合。因圖案之漸成繁密，他們卽以爲損傷便可有許多異樣的，而特別的損傷與單純的損傷亦可以有，因爲圖案之繁密純是由於分析本來混合的諸中樞而成。關於此點，經驗却不實證此說，因爲有許多精神的損傷雖學說認爲獨立的，而其間實有聯合。可見關於失語症之圖案愈趨繁密而愈自招破壞，所以較近病理學對於圖案漸愈懷疑而復返於事實的敘述，誠無足怪了(2)。

否則將何如？聽了這班學者關於感覺性失語症之討論以後，我們總覺得他們未嘗注意到語句之構造。他們以爲語句就是由喚起物象底名詞集合而成。但詞之分類(parts of speech)由何而來呢？——「詞之分類」

(1) Freud, Zur Auffassung der Aphasien, Leipzig, 1891.

(2) Sommer, Arch de Neurologie, Vol. XXIV, 1892.



之本來的職務是在一切影象中建立各種意義(Meaning)之關係與程度。豈不有人說這些字都仍表示一個物象，雖則是複合渾的，然而却是確定的？然而試看同一字因其所占的地位與所連的他字而能表出種種不同的關係。豈不又有人說這些乃是十分發達的言語之精華，但言語祇要有喚起事物象底具體名詞便够了？此誠無疑，但說者愈用原始的言語則表示關係底字雖愈少而聽者精神活動之餘地反而愈大，因為聽者須自尋出說者所不表示底關係：這就是說不能不拋棄每一字象必喚起其對應觀念底說了。在實際上，這不過一個程度上問題：每一種言語，無論其為精密與粗糲，總留有許多可以意會而不可以表示者。說話，因為由並列的字而進行，本質上就是斷片的，所以祇能由散在這裏那裏底一二要點指出思想進行之主要階級。若我以與你的思想相類底一種思想為始，而又時時借助於字象示以許多要點使我能順着轉向，這便是我所以能懂你的言語底

緣故。若我僅以字象爲始，我便不能懂你的話，因爲兩個相次第的字象中間有一個空隙無論多少具體的表象都填不滿的。因爲影象祇表示事物，而思想則是運動。

把記憶影象與觀念認爲已成的東西，且在任何中樞上給他們一個定所，乃是徒勞。並且借解剖學上與生理學上的話來扮成一個臆說亦是無

欲把影象定  
其處所於腦  
中實背於心  
理學的分析。

益；此說不過是所謂聯想說；此說不過是玄妙的智慧之一種頑固的傾向把所有動勢都變爲靜形，又把靜形化爲固體；並且此說既無益於追探心意之運動又不足使事實之說明化爲簡明，因爲此說祇是由一種玄學上的

僻見而生。

但我們必須上溯此種謬說所由來底矛盾點。我們已說過，觀念——由記性之深層而喚出底純粹憶念——發展到記憶影象便愈能使記憶影



象插入於運動的圖案。這些憶念愈取得完全的，具體的，與有心的表象之形式，便愈和吸引憶念並付憶念以格式底知覺相融合。所以不能說在腦中有一個定所，記憶凝結於此堆積於此。所謂記憶之消滅由腦髓之損傷而成者祇不過是記憶於自己實現之不斷的進行上有了了一個破裂罷了。所以，例如若果我們認言語之聽覺的記憶在腦髓之某處有一個定所，則我們必定因同樣的強有力理由要把影象中樞與知覺中樞分開或把二者混在一個中樞上。這正是經驗所詔告者。

於一方面由心理學的分析於他方面由病理學的事實致使此說不能不陷於一個極大的矛盾，請一詳述。從一方面說，若知覺一旦發生便留在腦中成了一個貯蓄的記憶；則記憶祇能似由知覺所影響底腦髓要素之一個獲得性質；且在何種確定的時候這個知覺能勾引其他的要素呢？這

本是很自然的臆說，並且白因(1) (Bain)與李鉢(2)很相信他。然而，從他方面說，病理學告訴我們有一種憶念能完全消滅，但和他相應的知覺却仍存在而無傷。心盲並不妨於視亦猶心聾不妨於聽。更專就言語的聽覺記憶之消失而論，有許多事實證明這是與第一第二左顯尖形腦葉之損傷有嚴正的關係，雖則不盡如通常認此損傷為聾之原因；這事會有人用猿來實驗過，其結果祇成心聾，這就是說，祇失了理解聲音底能力而尚能聽(3)。於是我們必以為知覺與記憶各有一個神經要素。然此說與初步的心理學即相矛盾；因為我們雖知記憶愈明確愈強烈即變為知覺，但沒有確定的時期方起這種變化，所以無論何時我們亦不能指出他是由想像的要素變到

(1) The Sense and the Intellect, P. 329 參看 Spencer, Principles of Psychology, Vol. 1, P. 416.

(2) Ribot, Les maladies de la mémoire, Paris, 1881, P. 10.

(3) Luciani, Les fonctions du cerveau, Paris, 1892, P. 211. 見蘇圖(T. Soury)所引

感覺的要素。所以這兩個相反的臆說，一個把知覺之要素與記憶之要素認爲同一，一個把他分爲二，都是由此必推到彼由彼必推到此不許我們獨執其一。

記憶影象由  
一個動力進  
行而入於知  
覺於知覺中  
乃成爲現實  
的。

否則該如何呢？若把明切知覺與記憶影象在其靜的狀態認爲是一個東西，自然知覺是自足的而無待於記憶；然我們必須把由記憶而通至知覺底動力這行拿來考究一番。

在一方面，完全的知覺祇能在他與一個記憶影象——這乃是我們提出使與知覺相遇者——之聯結中而成立與分別。如此注意乃生若無注意則祇有與機械性反應相伴底諸感覺之受動的並列罷了。然而在他方面，如下文所述，記憶影象若留爲純粹記憶必是無力的。純粹記憶是潛伏的，祇能由知覺去吸引他方變爲現實的。純粹記憶是無力的，祇由化爲現

在感覺而始借得力量與活氣。這豈不是說明切的知覺是由相反的二流而成，一個流是向內的，從外物而來，一個流是向外的，以所謂純粹記憶爲出發點麼？祇有第一種流便祇有受動的知覺及其相伴的機械性反應。祇把第二種流聽其自然，則可喚起一個現實的憶念——而此流愈強則記憶亦愈明顯。這兩種流合起來，在其匯合點，始有可以辨認的明切知覺。

此乃是內省之證明。但我們不能說至此而止。未有充足的證據而探入腦髓的定所之難題，自是危險。然我們已說過，把完全的知覺與記憶影象分開來便是惹起臨症的觀察與心理學的解析間之衝突，其結果是給記憶在腦髓有定所說一個兩背律(Antinomy)。我們既不以腦爲記憶之貯蓄所，則當研究這些已知的事實是如何(1)。

(1) 我們所按出底說在一方面頗與馮蘭(Wundt)之說相似。所以不能不把二者之相

茲爲簡括論旨起見，姑承認外來的刺激能在腦皮質或大腦中樞上產  
出元始的感覺。實際上，每一個知覺就包含有許多這種感覺依一定的次

同點與相異點說明一番。我們相信明切知覺含有向外的作用，這是與馮德相同者；因此我們以爲所謂影象中樞母質是用以彙集感覺印象底諸中樞，這雖與馮德稍有不同，然而亦相似。但馮德以爲向外的作用是在於統覺的刺激，這個統覺的刺激之性質，祇能就其普通狀態下定義，並且是和所謂注意之固定性相應，而我們則以爲向外的作用在每一地方各有定形，其形即爲經過連續的階段，自己要實現出來底潛伏對象之形。所以我們對於中樞之職能之意見與他大不相同。馮德以爲：第一，有統覺之普通的機關，在頂葉；第二，有特別的中樞，雖不能貯蓄影象，然仍有把影象再生出來底傾向。我們的意見則相反，以爲影象之痕跡決不能留於腦質上，統覺之中樞亦不能存在；但在腦質上祇有潛伏的知覺之機關，爲記憶之意向所影響，正猶現實的知覺之機關，在皮格爲外物之作用所影響。（參看Wandt, *Grundzüge der physiologische Psychologie*, Vol. I, pp. 320-327.）

第而並列共存。但這個次第由何而生呢，且何以保其必共存呢？在對

若果有影象  
中樞則必似  
由記憶而發  
動底一種鍵  
盤正猶感官  
是由對象而  
發動底一種  
鍵盤。

於一個現在的物象時，可以如此回答：就說次第與共存都是由於接受外物印象底感官而來。試看感官便知道他容納許多同時的刺激，依一定的次第，有一定的方法印映其上，而頓時分布這些刺激於其面上之特選的部分。感官恰似一個廣大的樂鍵盤，外物於感官上頓時放出數千音調之諧和，於是依一定的次第在一個時間喚起無數的元始感覺而和所關的感覺中樞之一切點皆相應。今假定沒有外物或感官或二者皆無：這個元始感覺或仍可以引起，因為這個弦既然存在，當然能照舊樣振動；然而同時扣許多弦又聯合許多單音在一個諧調上底樂鍵盤却在何處？所以據我的意見，若果有影象定所，祇能如此種性質之樂鍵盤，一個純粹的精神原因能直接使所關係的諸弦都振動起



來，當然不是一件不可思議的事。但在心聽(Mental hearing)上——這是我們現在所研究的唯一例——職能之定所却很確實，因為顯業若有一定的損傷便把他消失了。在他方面，我們會揭出理由以明不能承認影象之痕跡貯於腦質上任何局部。所以祇留有一個疑似的臆說，就是有一個局部對於聽覺中樞占有和聽官相對等底地位。這便是心耳(Mental ear)。

於是前面所說底矛盾消了。在一方面我們曉得由記憶所召起底聽覺影象必使同一的神經要素為之活動與初次的知覺相同，並且憶念必漸變為知覺。在他方面我們又曉得憶起複雜聲音例如言語底能力可以和神經質之其他部分而為知覺這些聲音底能力所不關者相關。這便是所以心聲雖無心聽而仍有實聽(Real hearing)。弦既尚在，則由外來的影響仍可振動；所缺者祇是內的樂鍵盤罷了。

換句話來講，這些中樞，似元始的感覺即生於其中，可以從前後兩個不

相同的側面使其活動。從前側，他可接受由感官與實物所送來底印象；從後側，他經過許多連續的居間狀態，為潛伏的對象之影響所左右。倘若有影響中樞，亦祇能是對於感覺中樞和感官相對等底一種機關。這些中樞並非純粹記憶（即潛伏的對象）之貯藏所，正猶感官非現實的對象之貯藏所。

現在必須聲明一句：就是以上所說不過是把實際上所起的事象為簡括描述。種種異樣的感覺性失語症便充分證明聽覺影象之喚起不是一個簡單的動作。在意向 (Intention) —— 即我們所謂純粹記憶 —— 與所謂聽覺的記憶影象間，常有許多居間的記憶介於其間，而這些記憶必先在甚遠的中樞上或不甚遠的中樞上已發為記憶影象。於是由連續的階段，觀念乃趨赴於一個特別影象即所謂言語影象以自成其形。所以心聽是端賴各種中樞之完全及通於各中樞底線路之完全。雖然如此複雜却不使事物之根本有改變。不論中間的歷程是何性質與有多少，我們總不是由

知覺而到觀念，乃是由觀念而到知覺；並且再認作用之根本的進程不是向內的而是向外的。

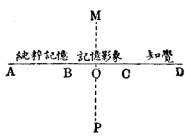
於此問題起了如何由內而生的刺激能產生感覺呢？——無論其活動及於腦皮質或其他中樞，但我們祇有一個便宜的方法以表明這事，却是明白的，純粹記憶，當其發為現實的必在身體內把相應的感覺都引了起來，但這些潛伏的感覺，要發為現實的必促身體去活動並示身體以其常常所帶起底行動與態度，感覺中樞內之變化，這些變化通常是先於身體所已成或略成底行動，其正當的職務是為行動而預備，並不是感覺之真因，不過感覺力之標識與其效能之條件罷了，潛伏影象現實其自身底進程不外乎經一串之階級漸漸由身體獲得有用的活動與有用的態度，所謂感覺中樞之刺激即是這些階級之最後者：他是動作的反應之開場，動作於空間之初步，換一句話來說，潛伏影象向潛伏的感覺而開展，潛伏的感

覺向現實的動作而開拓：這個動作要實現自己必亦實現和他自然相連的  
感覺與在感覺內自成其形底影象。我們必須更細一層研究潛伏的狀態，  
必須深一層透察精神的活動與精神物理的活動之內部的作用，以明由於  
何種連續的歷程，過去依其自己實現而趨於挽回其已失的勢力。

### 第三章 象之餘留 記憶與精神

現在把前兩章簡括總結一下。我們曾分為三個歷程，即純粹記憶，記  
憶影象，與知覺，但在事實上却沒有其一能離開其他二者而存在。知覺不  
僅是精神與現在對象之接觸；他是孕有記憶影象在內，解釋知覺用以完成  
知覺。記憶影象亦孕有純粹記憶，即為其物質化所由始並孕有知覺，在其  
中記憶影象乃自成其形，若從知覺而言，記憶影象可以定義為初發的知覺  
至於純粹記憶雖在理論上是獨立的，而在實際上祇在有色彩有活氣的影  
象中顯現出來。今將此三狀態以一直線之接連的三段 AB, BC, CD, 為喻，

我們可以說我們的思想是由A到D之一動而成，却不能指明何處是此一段終止彼一段開始。



這正是心意所表證，當其分析記憶，無論何時總是隨着正在進行的記憶作用而進。無論何時我們試憶起一個憶念，追懷歷史上之某時期，我們必自覺為一種獨得的活動，由此能離開現在，先移到普通的過去，次移到過去之一特別地段——是一種整頓作用，有幾分似照像器上對於焦點之配合。但我們的憶念仍是潛伏的；我們不過取適當的態度以預備接受他罷了。憶念漸漸現出來恰似雲霧的凝厚；他由潛伏的狀態移到現實的狀態；並且因為他的輪廓愈分明與他的面上愈有色彩則，他便趨於類似知覺。然而他尚有深根仍連着過去；若其一次實現而絕不留其固有的潛

伏性，若在現實的狀態而又絕無與現實相異者，則我們不能說他是個記憶。聯想說之主要的謬誤就是用不能自動的，並列的元素之不連續的雜多而代轉化 (Becoming) 之連續，這連續乃是活的實體。正因為這樣構造的

聯想說祇以  
固定的實體  
排列起來而  
代替流動的  
實體，且以爲  
記憶祇是知  
覺之剩的狀態。

元素，各當其發生，其前必有所承，其後必有所繼，則自我們的眼光看來必是混和的狀態，換言之，即非純粹的狀態。然而聯想說之原理則必須以爲每一個精神狀態必是原子之一種，一個單純的元素。於是，在我們所分別底各狀態上必須因爲其固定性而犧牲不固定性，即是因為終局而犧牲開始。若依此而論到知覺，則我們在知覺上必祇看見積聚的諸感覺而着色於知覺，而不看見記憶形象而爲知覺之矇矓的心核。若依此而論到所憶起的影象，則聯想說者必告訴我們這是既成的，並且實現爲薄弱的知覺，至於由此漸漸發展底純粹記憶則

不使我們看見。在聯想說所提出底固定性與不固定性之衝突中間，知覺驅逐記憶影象而記憶影象又驅逐純粹記憶。於是純粹記憶便沒有了。聯想說把 A D 一線之進行用 M O 橫線切而為二以後，以為在 O D 部分祇是感覺即構成知覺全體底感覺；在他方面又把 P O 部分還元於實現影象，由其發展乃得有純粹記憶。於是精神生活可完全概括為兩種元素，感覺與影象。並且此說在一方面把能使影象復返於原始狀態底純粹記憶在影象中埋沒了，而在他方面又把影象之一部分推入於知覺中使影象接近於知覺，於是改兩種狀態祇為程度上差別。便是強狀態與弱狀態之分，前者似是我們所看做的現在知覺，後者似是我們所看做的過去表象但其故不明。然在實際上，除了我們自己明明置身於過去中決不能復返到過去因為過去在本質上是潛伏的，所以除了我們隨着由過去去發為現在底影象之運動，由暗昧而趨於明顯，以外，我們不能知道過去的東西確是過去。我

們若在現實的東西，已實現的東西，中求其微跡，必為徒勞；若於光明裏求其黑暗，方能得着。這正是聯想說之誤謬；因為他立在現實上，竭力在現實狀態中想發見過去的發生之微跡，想分別記憶與知覺，且想把本係數量上分別者而改為性質上分別，故為徒勞。

攝寫(To picture)不是迴憶。當一個憶念，變成現實的，自然是要存於一個影象中；然而其逆行則非真，並且單純影象，除了我已在過去中尋着他，且順着由黑暗而到光明底不斷進行把他提出以外，不能和過去有關係。當心理學者從凡我們所憶起的感覺愈變成現實則我們愈注重於此感覺底一個事實而演成結論以為感覺之記憶就是感覺之初起，則他們常常把上述者忘却了。他們所引用底事實自然是真的：我們愈用力以追憶過去的痛苦則離我們覺得這痛苦是實在的乃愈近。但這個很容易懂，因為記憶之進程就在乎他的物質化，上面早經說過了。問題是一個痛苦之記憶當



其初起是不是真的痛苦？因為被催眠者覺得熱其時他受了屢次的告訴，對他說熱，却不能說這種暗示之言語是熱的，並且不能因為感覺之記憶可以移為感覺而即斷言記憶是初發的感覺；或則這種記憶，有關於繼起的感覺，其作用正猶提出暗示底催眠術者：我們所批評底論旨，在這個形式下，已經證明其無價值了；然而這個論旨却本不是十分邪妄，因為他對於記憶當其實現必變為其他東西底不可掩的事實亦有所援助。然若以這個論旨而逆行（但既採此論則逆行亦必為正當）實言之，即以感覺之強度減少而代純粹記憶之強度增加時，則其不合理即暴露了。因為倘若兩種狀態祇在程度上有差，則必定有一個時間，在這個時間內感覺變為記憶。譬如一個刺痛之記憶祇是微痛，反之所感的鉅痛可以漸漸輕減變為所憶的刺痛。於是有一個時候不能辨別所感者究竟是所經驗的微細感覺抑係所想像的微細感覺了（這是自然的，因為記憶影象本來一部分是感覺）但在

我看來這些弱狀態決非強狀態之記憶。可見記憶乃是另外一個東西。謂知覺與記憶祇是程度上差別底謬說不僅是聯想說之結論，亦不僅是哲學史之一個偶然的主張。他的根底却很深。分析到最後，知道他是

但記憶與知覺根本不同。過去是無力的，而現在是感覺動作的，所以是能動的。

託命於一個誤謬觀念而關於外界知覺之對象與性質者。我們歡喜把知覺祇認為純粹精神之指示，而有純粹思辨的興味。於是以為記憶在本質上便是這種知識，因為他的對象已不是現在的，所以我們在知覺與記憶間祇認為程度上差別——即以為知覺把記憶推過去，於是祇留他自己於現在，因為對的必是能的(Right is might)。然而在過去與現在之間頗有不僅是程度上差別者。我的現在就是於我有興趣者，於我有活氣者，一言以蔽之，就是引我活動者；而我的過去則是沒有力量的。我們必須更詳究此點。用以與現在知覺相比較，則

我們便可容易了解所謂純粹記憶之性質。

我們若不確定一個現在的實體之心意所承認底具體標識則我們必不能表出過去狀態之記憶之特徵。在我，現在的瞬間是甚麼？時間之本質就是經過；已經過的時間就是過去，而對於正在經歷的刹那則名為現在。然這不是數學上的刹那。自然有一個理想上的現在——即一個純粹的概念，亦即分離過去與未來底不可再分的限界。然而真的，具體的，活的現在——如在我說我的現在知覺時我所說底現在——必占有一個綿延。這個綿延在何處呢？是不是當我在理想上決定我所想的現在刹那時，這個刹那即在數學的點之這邊或那邊呢？這個刹那是顯然既在這邊又在那邊；我所謂的現在有一支腳縮在我的過去，又有一支腳伸在我的未來。在我的過去，第一，因為我說話時候本在那里逝去；在我的未來，第二，因為這個時候本向未來而進；這就是我所趨向底未來，並且我能確定此

不可分割的現在，此時間曲線之微分要素，正由於其所指示者是未來之方向。可見所謂我的現在之精神狀態必是即刻的過去之一個知覺和即刻的未來之一個決定。即刻的過去，迨其被知覺，乃是感覺（如後所論，每一個感覺都是一個元素的振動之長期連續之翻譯；並且即刻的未來，迨其被決定，乃是動作或行動。於是我的現在就是感覺與動作；並且因為我的現在既是不可分的，則動作必連結於感覺，感覺必伸展於動作。則我們可以結論說我的現在即成立於感覺與動作之一個聯合的體系。我的現在，在本質上，乃是感覺的動作（Sensory-motor）。

這就是說我的現在就在我所有關於我身底心意中。身體因為有廣袤於空間，乃有感覺，同時又有動作。因為感覺與動作都有定所在有廣袤的身體上之一定的局部，則在一定的時候，祇能有動作與感覺之唯一的體系。這便是我的現在所以對於我是一個絕對確定的東西，能與我的過去

對照·因為我的身體是立在致影響於我身底物體與我施影響於其上底物體中間，所以我身是動作之中心，在此所接的印象便能擇取其自己要變

我們的現在  
就是我們的  
生活之物質  
性，其在綿延  
之每一瞬間  
都是純一的。

為動作時所取底途徑·這自然是表示我的轉化之現實的狀態，即我的綿延在生長中之部分·更汎言之，即是本體底轉化之連續中，所謂現在就是由我們的知覺在流體上切成一個類於即刻的橫切面(section)而成；這個橫切面即是我們所謂物質界·我身占其中心；這就是，在物質界中，我直接覺着那個流體底所在；我的現在之現實性就在身體之現實的狀態·倘若物質，因為其有廣袤於空間，可以定義為常常復始底一個現在，反之，我們的現在就是我們的存在之物質性，換言之，即祇是感覺與動作之一個體系而沒有別的·並且這個體系是由其綿延之每個時間而確定，正因為感覺與動作占有空間，亦因為許多東西不能同時同占一

個處所——這樣簡單，這樣明顯的道理，又是和常識上之觀念相合，竟被人誤會，究何由而來呢？

其理由祇在心理學者認現實的感覺與純粹的記憶之差別僅在程度上而不在性質上。而在我們看來，兩者之區別却是極端的。現實的感覺

純粹記憶，因為過去之每一瞬間皆保留於其中，則根本上是離開生活。

占有身體表面上之一定的局部；純粹記憶反之，與身體任何局部無涉。雖純粹記憶依其物質化而可產出感覺；然在其時早失其為記憶，已變為現實的東西，並且祇有再取由過去之深淵中把他喚起（因為他是潛伏的）底作用，方能再賦以記憶之性質。他變為現實的，換言之，變為能喚起動作底感覺，乃是正由於我使他為能動的。但許多心理學者以為純粹記憶祇是薄弱的感覺，初發的感覺之總合。因為他們把感覺與記憶中間之所有的性質上分別都抹煞了，他們遂依他們的臆說之推論勢必把記憶為之物質

化，把感覺爲之觀念化。他們看見記憶祇在影象之形式中，就是說，具體於初發的感覺中。因爲他們把感覺之精華賦與於記憶，他們不認感覺之觀念性與感覺自身絕不相伴，他們勢必當其復返於純粹感覺時，把他們暗中所賦與於初發感覺底觀念性放在純粹感覺上。因爲倘若過去，在理論上不是能動的，能取一個薄弱的感覺之形式，則必有無力的感覺。倘若純粹記憶，在理論是和身體任何部分無涉，是一個初發的感覺，則感覺在本質上不必於身體上有定所了。於是乃有一種謬論以爲感覺是飄忽的與無廣表的，其得有廣袤性與固着在身體上乃是由於偶然；此說深毀壞外界知覺之說，如上所說明，並且引起許多疑問在玄學上之各種物質觀。我們必須斷言：感覺在本質上是有廣表的與有定所的；他是動作之根原——純粹記憶，因爲是無廣表的，與無力的，所以無論如何不能分有感覺之性質。

我所謂我的現在就是關於即刻於未來之我的態度；就是我的切迫行

動。所以我的現在是感覺——動作的。從我的過去中，凡能化成影象又化成初發的感覺者，必祇是能和這個行動相協勞，插入於這個態度中者，一言

記憶實現於  
影象上乃借  
得知覺幾分  
性質。

以蔽之，自己變為有用的；但當其化成影象時，過去早離了純粹記憶之狀態而與現在之某一部分相融合。記憶實現於一個影象上便和純粹記憶大不相同。影象是一個現在的狀態；過去中所以有他的部分，是由於記憶。記憶，則反之，當其無用時永為無力的，乃是純粹的而沒有感覺混雜於其中；乃是與現在無接觸的；乃是無廣袤性的。

純粹記憶之根本的無力正是他所以使我們曉得他是保留在潛伏的狀態中。未論入此題之中心以前，我們可以說我們所以不願承認無心的（譯者按——即不知不覺的）精神狀態乃是由於我們祇認心意是精神狀態之根本性質；所以若有一個精神狀態便不能不是有心的（consciousness）。但心



意若祇是現之特別徵識，易言之，即是現實活潑的與主動的，則凡不活動者既可不屬於心意，而又未嘗消滅。換一句話來講，在心理學範圍內，心意

心意乃是現  
在之標識所  
以純粹記憶  
是潛伏的與  
無心的。

不是存在 (existence) 之同義語，而祇與現實的動作或直接的效能有同義；並且如此限定此詞之意義，則我們把無心的或無力的精神狀態表明出來便比較容易了。我們對於自由活動的心意不論作何觀念，我們總不能

否認心意在具有身體機能底生物中，其主要職務是指導行動與啓迪選擇所以心意祇對於決定之直接的前頭並與其因有益而相關底過去憶念給以光明；其餘則仍留在陰影中。但容易再現的誤謬而為本書所排斥者却又取一個新形式發生了。這個誤謬就是以為心意，雖與身體的機能相聯，然却是一種能力，這種能力祇偶為實用的，其本質上是傾向於思辯。設使其為純粹知識，何以心意許其所得的知識逝去；且我們亦不懂何以心意對

於尚未全失的東西已不復照耀。於是我們可以結論說心意在理論上所有者不能超過他在事實上所有者，並且在心意範圍內，所有真實的必是現實的。若認明心意之真的職能：我們沒有理由說過去，迨其被知，立即自滅，正猶我們不能說物質對象，迨我們不去看他時，他就不復存在。

我們必更推敲最後的一點，因為難題之中心就在這點上而集於無心狀態旁底問題之許多晦昧點亦在這點上。無心的表象之觀念，不拘時人

祝論無心的  
精神狀態，集  
於此問題旁  
底人爲的因  
賊。

之偏見如何，而總是不可否認的；我們尚且可以說我們常常用他，並且沒有別的概念比他更近於常識。因為人人都承認表現於知覺上底影象不是物質之全體。然而，在他方面，未知的物體與未想的影象，倘非是一種無心的精神狀態，則是甚麼？現在你所知覺的房間其牆外另有相連的房間，於是推，至於此所房屋之其他各間，更推至你所居的街道與城市。

不拘你對於物質採取何說，實在論者亦好，觀念論者亦好，當你說到街道城市與房中之其他各間時候，你必是想起許多知覺不在你的心意中而在心意外。這些知覺却不是由你的心意接受他時而創造者，乃是已早存在；並且在理論上因為心意不曾擬議他，所以除非在無心的狀態上如何能自己

存在呢？何以心意以外的一個存在，在我們當其於客觀便明白而說到主觀則含糊了呢？我們的

三  
同現實知覺與潛伏知覺在一水平線  $\text{ABC}$  上，延兩線而長，這個水平線包含空間上之一切同時的事物，在其垂直線  $\text{CI}$ ，繼續喚起底憶念乃順置其上。一點，位於第兩線之交，乃是在心意上唯一現實的。但何以我們對於  $\text{ABC}$  全線之實體雖未全知覺而仍認為真實無稍躊躇，而現在  $\text{CI}$  線中，祇現實所知覺的現在。是

真存在之唯一點呢？在兩線（時間的與空間的）之極端的分別之根底上有許多曖昧的與未成的觀念與臆說不值一研究，所以我不能詳盡分析他為完全暴露此謬說計，我們必在其根源上並順沿其曲折的進路，發見兩種運動：一為肯定無關於心意底客觀實體；一為肯定心意狀態而無客觀的實體——即空間無限地保存許多並列的東西，而時間則把互相接連的諸狀態併吞在一起。在本書第一章汎論客觀性時已將此事論究了一部分；其他部分將於末章論物質之觀念時再論。現在祇揭二三要點。

第一，排列在  $\vee \Gamma$  線上底對象現於我們眼前都是我正在知覺者，而  $\Omega$  線所包含者祇是已知覺者。過去早無興趣給我們；已將其可能的動作中消耗完了；若要恢復勢力，祇能借現在知覺之活氣。即刻的未來，反之，乃是由迫切的動作，由尚未消耗的精力而成。物質界之未知的部分，充滿了希望與恐怖，對於我們實有一個實體，這個實體為我們的過去生活而早忘却

者所不能有亦不會有。這個分別，雖純然關於生活之實際的需用與物質的要求，然却漸漸形成玄學上的分別於我們的心上。

我們已說過圍繞我們底對象把我們加於外物底動作或外物致我們底影響由種種相異的程度表現出來。這種可能的動作之完成時期由對

所以一種觀  
念，謂一物未  
被知而確有  
著用於客觀  
的事物則很  
明白，由用在  
主觀的思念  
則不明白了。

應的對象之近遠而表見，所以空間上之距離與時間上恐怖或希望之接近成比例。空間對於我們頓時貢獻關於近的未來之圖案，並且因為這種未來必無限退後，所以象徵這個未來底空間在他的不動性上必亦有無限擴張之特性。於是直接現於我們知覺底水平線必為一個較廣的圓所包圍，這個圓雖存在而未被知覺，其

外尚包有他圓，推至無窮。我們現實的知覺之本質，儘其為有廣袤的，則常是一個廣大無邊的經驗之一部分的内容，並且這個經驗，雖不存於心意上，

因為他擴張到知覺之水平線以外，然實際上仍存在。但當我們自己覺得是依靠於物質的對象時，這些物質的對象就是我認為現在的實在者，則我們的記憶，適得其反，因為他是過去的，却是一個重載使我們負着，而我們又常想釋却。這同一個本能，既使我們把眼前的空間展拓無限，又使我們把時間因其流去而封閉於我們背後。並且實體，儘其擴張，似能超越我們的知覺之界限；在我們的內部生活中所有真實者祇是現在瞬間所起始者；其餘因非實用皆隱了。所以當一個記憶再現於心上，大有類似幽靈底樣子，但這神祕的現象可用特別原因來說明。在實際上，這個記憶與現在狀態之關係可和未知的東西與已知的東西之關係相比較；而無心的精神狀態對於這兩種情形都有相同的作用。

但我們這樣詔告於自己却有為難之處，因為我們早已有了一種習慣對於同時排列於空間底事物之連串與繼續展拓於時間底狀態之連串中

間恆喜擴大其區別而埋沒其類似。在第一種，事項是依完全前定的順序而互相規定，所以每一新事項之發生皆可以預料。如我離開我的臥房，我必知道我須經過書房。反之，我的記憶乃是由一種率然的順序而表現。於是表象之順序在第一種是必然的，在第二種是偶然的；並且論到在心意以外底事物之存在，這個必然性更成爲元素。假定有所未知的事物之全體而不感有不便，實由於這些事物之嚴正的順序恰如一連環，而我的現在知覺即其中之一環。此一環將其現實性通於連環中之其餘各環。——但若我們深切以觀，則我們必知我們的記憶亦形成同性質的連環，並且我們的性質，時常表現於決斷中者，亦是一切過去狀態之現實的綜合。在這個撮要的形式下，我們過去的精神生活比外界的存在還要實在，因爲我們知覺外界不過一小部分，而我們過去的經驗則全體可以使用。說我們祇有一個撮要，並且過去的知覺，從其獨立地一個一個而觀，已是完全消滅了，其

再現總是率然的，誠哉不差。但這個貌似全滅底類似或貌似率然再現底類似完全是由於現實的心意時時刻刻祇承受有用的，而對於無用的便即時排斥，加以傾向於動作，所以祇把過去知覺中之能和現在知覺對於決斷有關係者賦以實體，若當我表示我的意志於空間上之一定點，則我的心意必繼續經過所謂構成空間上距離底中間物或障礙物，反之，若要引導這個動作，則我的心意必須越過一種時間上的間隙即所謂分開現狀與類似現狀底前一狀態者；並且當心意一躍而回到以前的時日，則中間的許多過去都略去了，使知覺排列成空間上之嚴正的順次，與使記憶成時間上之不連續，就是由於這個同一的理由，我們並不把未知的事物與無心的記憶認為兩種極端不同的東西；不過對於動作之需要則以為兩者正相反罷了。

於是我們論到存在之主要的問題了，這個問題在此祇能一瞥了之，因



爲若涉論一深便漸移入玄學之中心。我們祇能說，在經驗上，所謂存在必具兩個條件：(一)現於心意上；(二)其前其後有論理的或因果的聯次。一個精

所謂存在實  
含有心意的  
把握與嚴正  
的關聯，且二  
者各有種種  
相異的程度。

神狀態或一個物質的對象之實在性都是由於二重的事實而成立，即是(一)我們的心意認知他(二)他是時間的串列或空間的串列之一部分，這串列是由元素互相自己規定而成。但這兩個條件都有程度，並且兩者都是必然的，然其充實的程度却可以不等。如在現實的精神狀態，聯次是不十分嚴正，並且由過去以決定現在，因其有偶然之餘地，故不具數學的推演之性質；——然其現於心意則是完全的，現實的精神狀態是把他的內容全體都交給知覺作用自身。反之，若我們講到外物，他的聯次便是完全的，因爲這些事物都順着必然的法則；但其他一條條件，即現於心意，則不過部分的充實罷了，因爲物質的對象，因其許多未知的元素都與其他事物相結合，故隱

然包括無數的東西超過我們所看見者：——我們必須說，所謂存在，依此字之經驗的意義而言，常常含有心意的認知與法則的聯次；這兩個條件雖在同時而程度不同，然而以分析為職務底智慧即不審此，智慧並不認處處都有這兩個條件配成種種比例，而却把這兩個條件分開，把存在之兩種

此謬誤實起於分成以心意的把握為特性底存在與以法則的聯屬為特性底存在。

絕異的形式，以其一賦與外物，其他賦與內心，使各得一個排外的條件以為特徵，其實所謂排外的不過是較優的罷了。於是精神狀態之存在可以說全由於心意之審知，而外界現象之存在是全由於並排與續列之嚴正的順序。故雖未知覺而實存在底外物雖極小部分亦不能在心意上；而內的無心狀態，雖極小部分亦不能存在。我在本書之起首已揭明此第一種謬說之結果：就是他把握物質之表象弄成虛妄的了。第二種謬說，補足第一種者，對於無心狀態的觀念加以迷

蒙，遂把精神之概念毀壞了。我們的過去精神生活之全體雖規定我們的現在狀態，然非必然的規定；過去的精神生活雖全呈露於我們的性格中，然並非一一明白顯露出來。這兩個條件合在一起，乃使每一個過去的精神狀態皆是一個真實的——雖則是無心的——存在。

然而，為動作起見，我們常常習於顛倒事物之真的順序，所以我們為得自空間底影像所重圍，於是我們不能不問記憶究堆積在何處。我們知道

記憶所保留  
者果在何處  
？此問題所  
含底義題。

物理化學的現象起於腦中，腦又在身中，身又在空氣中；然而過去一度成立，若是保留，則積在何處呢？把他定所於腦質上，在分子的變化之狀態中，似過於簡單，因為如此乃是把他當作一個容器祇要開放便可使潛伏影像流出到心意。但腦若不能達到目的，則在何種倉庫我們蓄藏那些積存的影像呢？——我們忘却容者與所容之關係其明瞭性與普通性乃由

展拓空間於前而切斷時間於後底必然性而借來。因爲一物在他物之中，故其保存之現象殊欠分明。我們可更進一步而說，姑且承認過去是保留在堆積於腦中底記憶；則腦髓因爲要保留記憶必先保留自己。然而腦髓，不過是擴張於空間底一個影象，不能更占有現時以上；他與物質界之其餘的部分一樣，亦是普遍的轉化之一個不斷自新的橫切面。於是你必以爲世界在每一個瞬間死了而復生，否則你必把連續從心意之存在上奪下來而賦與於世界，並認過去爲一個實在，能延長，能伸展到現在。如此你將記憶置於物質中乃一無所得，並且你勢必把過去之完全的與獨立的保留，即你不承認於精神狀態者，擴充到物質界各狀態之全體上去。於是學者不得不以爲過去自身之保留無論取何種形式總是有；至於我們對於他難以理解底緣故純是由於把能含與被含之關係，本來祇適用於物體之集合在空間上一瞬間者，而推廣到時間上記憶之連串上。這個根本的誤謬

是由於把在連續的潮流中之綿延變作一剎那中被切成一個橫切面底形式。

但過去，在理論上，已消滅，若要自己保留將如何呢？是不是我們在

過去並非無  
存而祇是無  
用罷了。

此有一個真矛盾？——我們答道這個問題正是過去是否為無存抑僅為無用。你可以說「現」即是「在」，因為現祇是正在做成的。若你了解那隔離過去與未來底不可分的界限，則必知沒有比現時更小的了。當我們想現在將成，則現在尙未存在；當我們想現在方存，而現在已成過去。反之，倘若考究現實體驗於心識上底具體現在，則我們可以說這個現在大概由即刻的過去而成。在可以為知覺之起點底光線一秒中之一分，亦有無數之振動在其中，其第一振動與最末振動其間尙可分割多次。你的知覺，雖則是剎那的，然仍由無數的記憶要素而成；在實際上每一個知覺即是一個記

憶·實際上我們祇知覺過去，因為純粹的現在乃是傾吞未來底過去之不可分的歷程。

在時間上每一瞬間，心意祇照到過去之即刻的部分，這個部分向未來而趨，要和未來聯合以實現出來。心意既專以決定這個未決定的未來為務，則必分其光之少許照到過去中較遠的各狀態，這些狀態因其有用乃可以與現在的狀態結合，換言之，即與即刻的過去相結合；其餘者仍留在黑暗中。依生命之根本的原則，即所謂動作之原則，我們祇定着在我們的歷史中之這個光耀的部分；所以我們覺得難以認知在黑暗中所保留的記憶。我們否認過去之完全的保留是正由於我們的精神生活之傾向——我們的精神生活就是許多狀態之展拓由此使我們注意不注在已全開展者而正在開展者。

今，於冗長的討論以後，請復返於出發點。記憶有兩種，絕不相同，前面

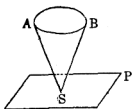
已說過了。其一種，因定着於有機體上，祇是對於種種可能的要求保有適當應付底靈敏組織的機括之全套。這種記憶使我們能適應於現在境遇；由此我們所受的作用乃自變為反應，這些反應有時是已全成的，有時祇是初發的，但總有多少是適當的。這種記憶，與其謂是記憶毋寧謂是習慣，雖

兩種記憶互  
相作用，各有  
所借助。

演出過去的經驗，而不喚起過去的印象。其他一種則是真的記憶。因其與心意同範圍，所以他保留我們的各種狀態皆依其發生之順序，於每一件事皆定其位置，紀其時日，不似第一種記憶在不斷自新的現在上活動，而却在過去上活動。我今雖分析出來記憶之此兩種形式之根本的不同，然仍未一言其關聯。在身體上，及在表徵過去行動之堆積的努力底機括上，想像作用與背誦作用之記憶恰似是懸在空中。然倘若我們所知者祇是即刻的過去，倘若現在之心意就是記憶，則我們所分析的兩種形式却密

切聯結了。從這個新見地而觀，我們的身體祇是表象之常自甦新的部分，即常是現在。在底部分，亦即每一瞬間剛剛成過去底部分。身體，因他自己是

一個影象，所以不能蓄存影象，因為他即是許多影象之一部分；則要尋出過去的及現在的知覺在腦髓中之定所，所以為無謀之企圖，亦就在此：因為這些知覺不在腦髓中，而腦髓却在這些知覺中。但在諸影象中之一個特別影象，即所謂我的身體，於每一瞬間，是由普遍的轉化之一個橫切面而成，如



前所說：身體便是所接受的運動與所施放的運動之通過點，且是一個連環在影響於我底事物與我所影響底事物中間——一言以蔽之，即是感覺——動作的現象之座位。今以圓錐SAB表示堆積於記憶中的底憶念全體，其底部S，位於過去，常為不動，而其頂部則表示現在，時時前進不息以接觸於動作層。



此層表示宇宙之現實的表象。身體之影象集中於S；並且因其屬於P，故此影象祇接收或反應那些作用為構成平面底一切影象所發出者。

身體的記憶，由於依習慣所構成底感覺動作的機括之總和而成，便是似剎那的(Quasi-instantaneous)記憶，而過去之真記憶為其基礎。因這兩種記憶並非各別的東西，又因第一種，如前所說，祇是第二種之尖端，前進不息，插入於經驗之移行的層，所以這兩個職能乃有互相的補助，則是自然之理了。於是，在一方面，過去之記憶把一切憶念貢獻於感覺動作的機括以率導其作用，並把經驗所教示的方向賦與於動作的反應。接近與類似之聯想正由此而成立。然而，在他方面，感覺動作的官器把發現於身上底方法，即化為物質，現於現在，貢獻於無力的(即無心的)記憶。因為憶念必再現於心上，所以憶念必須由純粹記憶之最高點降到動作發生底處所。換言之，記憶所應付的訴求乃自現在而生，並且記憶所借得的活氣亦是從現在活

動之感覺動作的要素上得來。

我們認為善保平衡的精神，換言之，即善於順應實際生活底人，難道不是由於這種調和之正確，換言之，即這兩種記憶互相補足之嚴正呢？活動的人之特徵就是有一個敏才對於所遇的境況能喚起與此境況相關底

才能即自由  
正當使用自  
成的記憶而  
成。

一切記憶以為資助；且此敏才亦是無用的或無關的記憶出現於識國時所遇底堅強壁障。祇生活於現在，祇以直接的反應應付刺激，乃是低等動物之徵識：人若照這樣而行便是一個衝動的人。然而祇耽樂於過去而生活於過去，憶念雖現於心意而無益於現在境遇，仍是不切於實行：這便不是衝動的人而成了夢幻的人了。現在這個兩極端之間，記憶之巧妙的性質足以嚴正順隨現在境況之輪郭，又足以強拒其他訴求。所謂實用的常識就是這個。

在兒童，自成的記憶之非常發達是由於兒童未曾驅使其記憶與行為相結合。他們常追隨在時印象，且他們的行為不聽記憶之教示，所以他們的憶念不限於行動之必要。他們比較容易保留記憶祇是因為他們銘記時很少辨別。當智慧發達後，記憶之顯著的減退是由於憶念與動作相結合底組織發達了。所以有心的記憶得之於貫徹則失之於廣漠；其始易為夢幻之記憶，其繼則真為夢幻。我們取其智慧的發達未超過兒童期底人而觀察之，當見其自成的記憶甚盛。有一個傳教師，對於非洲土人演說了一長篇以後，聽見其中有一人背誦其原文，自始至終，一絲不改。(1)

倘若過去全部所以隱而不見是因為他被現在的活動所禁阻了，則當我們乘實需的生活而代以夢幻的生活時，他仍可以發在於譏閱、睡眠，無論自然的或人為的，總是引起這種無干的 (Indifferent) 狀態。較近有人說

(1) Kay, *Memory and How to Improve it*, New York, 1888, P. 18.

睡眠，就是在動作的神經要素與感覺的神經要素之聯絡上有一個間斷。(1) 我們雖不必承認這個獨創的臆說，然而在醒時對於所受刺激施出適當反應底神經系到了睡時便變為弛緩——縱其祇是職務上的弛緩——則不能否認。有許多夢，有許多夢中起而行動的病(somnambulism)是由於記憶過張，已為世人所共知。我們相信已消滅的記憶完全再現出來；我們幼時已忘的光景詳細再現出來；我們把久已忘却其為曾經學過底話居然說起來了。關於此點最有啓迪者莫過於在溺水或自縊之突然的悶死時所經驗的現象。這種人甦蘇以後，說出他在最短的時間看見其一生中已忘的

(1) Mathias Duval, *Théorie histologique du sommeil* (C. R. de la Soc. de Biologie 1895, P. 71) 譯

*Lépine* 著書 P. 85. 及 *Revue de Médecine*, Aug. 1894 及 Pupin, *Le neurone et les hypothèses*

*histologiques*, Paris, 1896

過去事件，雖至小之事，亦皆依其發生的順序，在眼前一瞥。(1)

若一個人不為實際生活而專事夢理則他的過去歷史之詳細內容必不斷經列於其眼前。反之，一個人若阻遏其記憶及記憶所生的種種必為實踐其生活而非表象其生活；他成了一個有心的自動機器，依着有益的習

自成的記憶  
喚起差別，替  
成的記憶喚  
起類似兩者  
相交乃生概  
念。

慣之引導對於所受的刺激發出適當的反應。第一種人，不能超越於個人；他心對於各種形象紀其所起的時日於時間，定其所在的位置於空間，乃能明其相差，而不管其相似。第二種人，常為習慣所左右，無論在何境况祇能辨別其和前一境况相似底方面；他雖不能為概然

(1) Forbes Winslow, *Obscure Disease of Brain*, P. 25.—Ribot, *Maladies de la mémoire*, P. 139.—Mauro, *Le sommeil et les rêves*, Paris, 1878, P. 439.—Egger, *Le moi des Moutanais*, (*Revue Philobique*, Jan., Oct. 1896) —參考 Bail 之書記憶是記註一切事物而不失其「之一」種能力。(Rouillard, *Les amnésies*, Paris 1885 p. 25 所引。)

的思惟，因為概念(General Idea)涵有許多記憶影象之表象(至少是潛伏的表象)，然而他尚能為概然的動作，因習慣之於動作正猶概性(Generality)之於思惟。但這兩個極端的狀態，即其一是純粹的把握的記憶而以個別為對象，其他是純粹的動作的記憶以概性之標識而銘刻在動作上雖實有分別而其分別之顯明可見者則祇在除外的情形。在平常生活，這兩種是互相浸透的，所以各必棄其原始的純粹性之一部分。第一種發現於差別之憶念，第二種發現於類似之知覺：這兩個潮流相合乃生概念。

我們現在不把概念之問題全部都解決了。概念亦有不僅從知覺而發生者，亦有與物質對象相關甚遠者。我們且把這些攔在一邊，祇研究基於類似之知覺底概念。我們可以追隨純粹的記憶，整全的記憶，於繼續的努力中，這個努力是把這種記憶插入於動作的習慣。如此我們便能於記憶之職務與性質上有所發明，且同時或可在特殊的方面把類似與概性之

兩種同等暗昧的觀念弄明白了。

若我們考察圍繞於概念底心理學上困難，必見這種困難是由於一個循環論：要概括必先要抽象，而要抽象必定先知道如何概括。名辭論與概念論就在這個循環上迴轉，各以其他之缺陷為其長所。名辭論，因其祇保留概念之外延，以為概念祇是個別事物之無限的串列。名辭論者又以為

名辭論與概  
念論互相循  
環。

觀念之統一祇在乎符號之相同，這符號是我們加於一切個別的事物上而漫無分別者。依名辭論者之意，我們其始知覺一物，隨賦以一名，此名，因其為推廣到無數其他事物上底能力或習慣所驅動，乃發為一個概念。

然因為一個名辭既必須推廣又必限於其所表徵的事物，則這些事物必示我們以類似，當我們拿與他物相比較時，以明其與不適用此名底其他一切事物有分別。所以概括作用不能不基於性質之共同與抽象的觀察；於是

名辭論漸漸不能不以內包爲概念之定義而不僅以外延爲滿足。而概念論則正以內包爲出發點；他以爲個別事物之外表的統一可由智慧分析爲種種不同之性質，每一性質，又可與所限於其上的個體相離，變成一種類之代表。概念論者不謂每一種類在實際上包含許多事物，反以爲每一物，隱然依所獲得的性質之多少，包含許多種類。然而面前的問題就是個別的性質，雖由抽象之力分析出來，是否仍舊是個別的；要歸納這些性質於一種類是否另需一個精神的努力由此先賦諸性質以名辭，再於此名辭下集合許多個別事物。白蓮之白非白雪之白；此二白，縱其由雪與蓮而抽出，然仍爲雪白與蓮白。此二白，惟當我們要賦以一個共同的名辭而察其類似時始失其個性；於是，因此名辭通用於無數的類似事物，我們又回轉來把此名辭所求應用於事物底概性再賦與此性質。然而，如此推論，我們豈不是復返於前此已廢底外延了麼？所以實際上我們是在一個循環中，名辭論



引我們到概念論，概念又引我們回到名辭論。概括作用祇能由共同性質之抽象而成；然而性質必須共同則又必是已經過概括作用者。

今窺探此二相反論之根底，我們必見有一共同的假定在其中：即二者皆自個別事物之知覺出發。第一說由列舉而構成種類；第二說由分析而析散種類；然而列舉與分析所從事者乃是恰似許多實體起於直覺上底個別事物。這便是他們的假定了。雖其非常明瞭，然我們必發見經驗實否證此假定。

我們可以明白個別事物之明切分別乃知覺之贅疣正猶概念之表象之為智慧之精鍊。種類之概念本為人類思想所獨有；此概念須具有反復思考之努力由此從表象上把時間與空間之殊特的內容抹煞了。然而對於這些殊特的內容之反復思考——無此反復思考則我們認不出來

個物之明切知覺與極顯之明切概念同是後來發達而成。

事物之個性——必預具有一種指摘區別之能力與影象之記憶而爲人及高等動物所獨有者。則可知我們不自個物之知覺出發又不自種類之概念出發而實出發自一個中間的知識即對於特性與類同之模糊的感知：這個感知，離開充分概括底概性與離開明切知識底個性一樣遠，由溶解作用產生概性與個性。反省的分析把這個感知濾淨爲概念；辨別的記憶把他疑結爲個物之知覺。

倘若我們追溯對物的知覺之純粹功利的起原，則此點將更爲明瞭。

所遇的境況中所最引我們趣興者，我們首先要撲捉者，必是應合我們趨

因爲原始的  
知覺祇是對  
於事物性質  
上實利之辨  
別。

向或要求底方面。然而要求是直向類同而起；他不管個別的差異。所以我們可以推知大概動物之知覺都是限於實益之辨別。凡是草都引誘食草的動物；草之色與香，在這些動物感着恰似一種力，我並不是說思想

即是性質或種類乃是外的知覺之唯一直接的張本(Basis)。在概性與類似之根基上，動物之記憶表出許多比較，由此更發出許多差別；動物能辨別這個田畔與那個田畔不同，這個草地與那個草地不同；但這乃是，如上所述，知覺之贅疣而非其重要的部分。勢必有人說這不過把問題更推進一步，把發見類似與構成種類底作用貶到無心的狀態中罷了。但我們並未將何物貶到無心的狀態中，因為有一個簡單理由就是我以爲分辨類似不是於心理學的性質之一種努力；這種類似，頗似一種力，客觀地發出作用，且喚起相同的反應，和純粹物理學的法則，凡相同的結果必出於相同的原因，一樣。鹽酸常由同一的法式而作用於石炭，不論其爲雲石或白堊與炭酸鹽；然我們並不是說酸在種種的種類中能辨出種類之特性。但酸於鹽中吸取其鹽基底作用與植物於種種不同土壤吸取其營養要素底作用實無根本不同。更進一步，試察原始的心意如一滴水中之亞米巴所具者：此種

原始的心意對於種種可以同化的有機質祇感類似而不感差別。簡單言之，我們可以自礦物至植物，自植物至有單簡心意的生物，自動物至人類，推知他們自其環境中把吸引他們者與使他們有興趣者提出來底作用之發達，並不由於抽釋作用之努力，乃祇由於環境之其他部分不吸引他們；繼表面上差別的动作而起底反應之類似乃人類心意發達到概念底種子。

從神經之構造上以窺神經之目的與職務。我們必見有種種知覺之機括都經過中樞之媒介而與相同的動作官器相聯。感覺是不定的；感覺有各種樣子；而动作的機括，反之，一度構成，永照老樣子活動。縱使知覺盡量依表面的詳狀而差別；若繼這些知覺而起底動作性反應是相同的，若有機體在這些知覺中抽出有用的結果是相同的，若這些知覺引起身體的態度是相同的，則必有一個共同的东西從這些知覺而出；於是概念在未表象出以前，已感覺過了，經驗過了。——果爾則我們把前此逃避不脫的循環論

竟逃脫了。如上面所述，要概括，我們方抽繹類似，但要分辨類似，我們必先知如何概括。現在並無循環論，因為抽繹作用自開始時精神所出發底類似不是概括作用，成立時精神所隨着底類似。所由開始者是感觸的與體驗的類似，或可名為機械性作用的類似。所得隨着者

是以概念於  
其表衆出以  
前已先經驗  
過了。

是明辨的或思索的類似。在歷程中，由悟性與記憶之二重努力則個物之知覺於種類之概念始得構成——記憶把差別加於已抽成的類似上，悟性由類似之習慣分出概性之明切觀念。概性之觀念，在其初，不過是在差別的境遇中之態度的類似之認識罷了；乃是由動作之範圍昇到思想之範圍底一種習慣。然而從因習慣自然而造成底種類，由於對此作用底反復思考之努力，使我們移到種類之概念，並且此觀念一度構成了則便造成無數的概念，此回却是有意義的。今不須追究智慧之詳細的構造。僅言，悟性，模倣自然之努力，

故意設有動作的器官以便有限的悟性應付無限的個物，就夠了；這些機括之綜和就是有節調的言語。

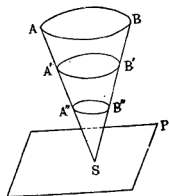
但精神之這兩種相異的作用，即其一辨別個物，其他括成種類，並不需同分量的努力與同速度的進步。第一種作用，須有記憶之干涉，發生於經驗之開始；第二種作用前進無窮而永不達其標的。第一種構成固定形象，復以此形象藏蓄於記憶中；第二種發現為不定的與暫存的表象。請詳論最後的一點，因為在此點我們便接觸到精神生活之根本問題了。

實際上概念之本質就是在動作層與純粹記憶層中間往返不息。茲



再取前圖為喻。S 表我從身上所得的現在知覺，換言之，即對於某種感覺動作的平衡之現在知覺。記憶之全體布滿於其錐底 AB 之表面。在這圓錐中，概念搖擺於錐尖 S 與錐底 AB 之間而無間斷。在 S，概念取

身體的態度與說出的言語之明確形式以發表；在△□容納無數各別影象底方面，雖有易碎的統一，仍必分裂。所以心理學者祇固執已完成者，考究



已做好者而忽於正在進行者，在這個運動中除搖擺之兩極端外無所知；他們有時認

概念即同於表現此觀念底動作或表示此觀念底言語，而在他時又以爲即等於在記憶中底無數影象。但，實際上，概念，無論在兩極端之任何一端當我們要定着他，他早已逃脫了。概念是由彼此互通的兩個潮流而成——常常或結晶於言語或蒸騰於記憶。

這乃是總結到在表於S點底感覺動作的機括與分布於△B底記憶之全體中間頗有餘地，如前章所指示，以容精神生活之無數的往返，如此圓

鏡中之許多橫切面 A'B', A''B'' 等。我們若離開感覺的狀態與動作的狀態而趨於夢想，則我們要分布自己於 A'B'；我們若使自己密接於現在的實物由動作的反應以應感覺的刺激，則我們要集中自己於 S 點。在事實上，常態的自我絕不定着於這兩極端之任何一端；此自我實活動於其間，常取與其中間各橫切面相應底位置，換言之，即賦與表象以影象與觀念，僅僅對於現在活動足為有用的輔助。

從低等的精神生活可以推演出來觀念牽聯之法則。但，未詳論此點以前，請一闡流行的聯想說之謬。

謂每一觀念起於心中皆與其前的精神狀態有類似與接近之關係，我不抗爭；然此種說實於聯想作用無所啟迪，即未嘗以何物指示於人。因為我們未見有兩觀念而絕無一二點相似亦絕無多少相近。先以類似而論，雖兩個觀念之差別甚深，然，假若我們充分追溯其始，終會發見一個種類為



二者所共同隸屬，隨後必更發見一個類似，恰如結合二者底一個連環。次言接近，一個知覺A，如前所說，不能因接近而喚起一個先前影象B，除非先喚起類於A底一個影象A'，因為在記憶中接觸於B者實不是知覺A，乃是憶念A'。縱使我們假定A與B相距如何遼遠，且設使插入的A'對於A，有

聯想既之類  
正由於超視  
概念與實需  
之聯合。

十分遠隔的類似，而終能發見之A B之間有一個接近之關係類似。這乃是說在任何兩觀念間總有一個類似與接近，所以當我們發見一個接近與類似之關係在繼續的兩個觀念間，則我們無法解釋何以這個觀念喚

起那個觀念。

我們所要發見者實是在無數憶念中而皆與現在知覺有多少相似何以單選取其一，並且何以祇這一個浮在心上。這正是聯想論者所不能說明者，因為他把觀念與影象認為獨立的實體飄浮於內界的空間，恰似真壁

冠魯 (Epicurus) 之原子，遇有偶然的機會把這些實體送到互相吸引之範圍內，便互相接觸互相結合起來。若我們在此點以探此說之根底，則我們必知其誤謬是在此說把觀念過於智慧化了：此說賦與觀念以純粹思辨的職能；此說相信觀念是爲自己而存在不是爲我們而存在；此說忽視意志活動影象於觀念底關係。倘若許多記憶都在無活氣無定形的心意上不分輕重而亂動，則便無何以現在知覺必須擇取其中一個記憶底緣故了：在此情狀下我們祇能箋釋知覺與記憶之已成的聯合與其已成的類似或接近，——這便是祇含渾表示我們的精神狀態有互相的親和力罷了。

但聯想論對於此發現於類似與接近之兩重形式底親和力仍未能說明。若我們據其說以觀，聯想之普通傾向依然暗昧正與聯想之特別形式相同。聯想論，因其凝固個別的記憶影象爲已成的事物使其在精神的生活中爲明切而乾燥的，便不能不把神祕的引力攜贈於對象中間，此神祕的

引力，亦猶物理學上之引力，不能預言其自成何等結果。因為設使影象，依其說，既是自足的，何必更求有與其相類者或相近者以添加於其上呢？

其實，這個獨立的影象乃是精神之後來製造的產物。在事實上，我們未知互相類似的個別事物以前而已知類似；且我們，由於集合其相接近的諸部分，未知其部分而已知其全體。我們由類似性而到類似的個物，把種種的個別差異刺繡於一個共同的繡布（即類似性）上。並且我們由全體而到部分，由於一種分散作用，為實際上生活之便利，把實體之連續分裂起來。可見觀念牽聯並非最初的事實，而觀念分散乃是我們所由始；並且一記憶有連結他記憶底傾向能用精神之自然復臨於知覺之未分散以前的統一以解釋。

於此我們乃發見聯想論之根本的缺點了。設有一個現在知覺對於種種憶念有種種牽聯以次而起，我們有兩種方法，如前所說，以知此聯想之

機括。我們可把知覺認為不變的精神原子對於偶然經過其旁者得聯合起來。這即是聯想論之見地，然而尚有一個見地，——即我在前面論再認時所揭示者。我以為我們的全人格，伴以我們記憶之全體，現於我們的現實知覺中渾一而不可分。於是，若此現實知覺以次喚起種種記憶，必不

不先說明類  
俱與接近為  
何決不能以  
二者說明他  
物。

是由於一種機械性的附連，即一個不動的知覺吸引無數的精神原子，而乃是由於心意全體之擴張，展布於一個廣大的面積，發見其詳細的內容；這正如一堆星霧，自逐漸增加強度的望遠鏡以觀，則分成無數的星。在第一說（此說之長所在甚簡明）又在其可與誤解的物理原子論相對照，每一記憶都是一個固定的與獨立的東西；我們對於這固定的與獨立的東西既不能發見何以一個記憶必自求其他記憶添加於其上，又不能發見在無數的記憶中既都有同等的權利，則何以因為類似或接近而祇選擇幾個用以聯

合。我們必假定各觀念率然互相衝突，或假定在其間有一個神祕力；然而心意給我們以實證，告訴我們說精神的事實不是飄浮的獨立實體。從第二說，我們祇揭開一個事實，即精神的事實本是互相聯合且常一齊發現於直接的心意上如一不可分的全體，惟由反復思考始分析為零屑斷片。我們所當說明者不在如何是內的狀態之附連，而乃是何以心意使其發展之內容或狹或廣（即收縮與伸張之兩種運動）。如後所說明，此運動乃生命之根本的需要之結果；且我們將得知在運動之進行中所構成底觀念牽聯是和所謂接近與類似之一切程度相應。

姑且假定我們的精神生活僅還元到感覺動作的機能。換言之，假定我們置其自身於第五圖圖形之S點，此點乃與最簡單的精神生活相應。在此狀態，每一知覺自動地伸展為適當的反應；因為前此相類的知覺已構成複雜的動作機括專待相同的訴求以便活動。如此則在此機括中有類

似之聯想，因為現在知覺發出作用由於其類似於過去知覺；並且有接近之

聯想，因為追隨過去知覺底運動再現出來，且可引起無

數的動作以與最初者相伴。於此我們探得類似之聯

想與接近之聯想之根原與其融合點——此點不在思

想上乃在體驗上。其根原與融合點都非我們的精神

生活之偶然的形式；此二者表示一個根本的傾向之兩個互相補足的方面，

此傾向乃是有機體對於所遇的境况抽出其有用的要素，且蓄積可能的反

應於動作的習慣之形式下，以便應付相同的他種境况。

假定我們進至精神生活之一極端，且依思想之進路，由體驗的精神

生活而到夢想的精神生活。換言之，假定我們把自己置於第五圖之錐底

AB，於此由記憶將所有一切過去的事件都保有詳細的內容。離開動作

而把過去全體懸於心中底心意絕不對於過去之此一部份較彼一部分更

先從動作層  
而觀，因二者  
於此層中實  
相一致。

爲注意。由一種意義而言，一切記憶皆異於現在知覺，因爲若我們考察這些記憶之雜多的內容，則決無兩個記憶而是相同的。然而，由他種意義而

次從夢想層  
而觀，因在此  
層中二者乃  
完全相異。

言，任何一個記憶都與現在境遇相近；不過在此知覺中與在此記憶中其祇因類似而出現底內容可以忽畧罷了。並且記憶與知覺相聯時，接近於記憶底許多事件亦與知覺相密接——此等事件繁多無限，祇爲我們現實動作之尖點所限制。於此已無生活上之必要以規定類似之效力與接近之效力；並且既一切事物皆相類似，則任何一物皆可聯結任何他物。在第一種情形，現在知覺自己延長爲確定的動作；現在知覺溶化於一切同等可能的無數記憶中。在  $\Delta$  的聯想可以喚起隨意的選擇，而在  $S$  則喚起一必然的動作。

然而此乃兩個極端；心理學者爲研究之便利計，必輪流置身於二端，但

實際上我們仍終不能達到其極端。因為人類不有純粹的感覺動作的狀態，正猶其不有絕少活動伏在其基礎下底幻想生活。我們的精神生活，如上所說，通常乃搖擺於此兩極端之間。在一方面，感覺動作的狀態S指示記憶之現在的方向，此方向不是別的，祇是記憶之現實的，活動的那一極端；

平等精神依  
記憶緊張之  
程度而搖擺  
於兩極端之  
間。

在他方面，記憶和過去之全體乃繼續前進，用以插入其最大可能的部分於現在活動中。由此二重努力致每一瞬間產生如圖中A'B, A''B''等橫切面所表示底狀態。這些是我們的過去生活全體之許多重覆。每一

橫切面之大小以其近於錐底或錐尖為衡；並且每一個過去之完全的表象祇把適於感覺動作的狀態者，及從所要實行的動作之方面觀之，類似於現在知覺者，送入於心意之光明中。換言之，記憶，負着過去之全體，由二個同時的運動以應現在狀態之訴求，此二個運動其一為遷移，由此記憶以其全



體迎接經驗，爲動作計，雖不分裂而實有多少疑縮；其二爲迴轉，即自己轉到現在瞬間之境況，以其最有益的方面呈露於自己。類似之聯想，應此種種程度之疑縮，亦有種種的程度。

於是憶念恰似，在過去生活之許多次可能的復元中，重覆無限次數。

當記憶愈近  
於動作層時，  
類似之聯想  
便愈普及，而  
當記憶趨赴  
於夢想層時，  
則其愈成人  
格的。

因記憶愈疑縮則憶念愈成一共同的形式；因記憶愈展放則憶念愈成人格的形式；憶念乃入於無數的異樣體系中。聽見外國語之一字可以令人想起此外國語之大概或想起由某種方法曾經發音底一個聲音。這兩種由於類似的聯想並非由於兩個不同的表象僅以偶然的機會而着到於現實的知覺之吸引範圍。這兩種聯想乃與兩種相異的精神性質相應，即與記憶緊張之兩種不同的程度相應；後者較近於純粹影象，前者較趨於直接的反應，換言之，即趨於行動。把

這些體系分類起來，把這些體系一一與精神生活之各種調子相聯合底法則發見出來，把每一調子皆由其時之需要與人格的努力之程度而如何規定詳說出來，必為一件困難的事：心理學之全體即是研究此事，惟我們今且勿從事於此。然而人人都知道這些法則之存在與這種確實的關係之存在。例如我們讀一冊心理學的小說，我們覺得他所描寫的某種聯想確是真的，又曾是體驗過的；其他小說則惹惱我們或不給我們以確實的印象，因為我們覺得書中所述者在精神之種種層次中成為機械的與隨意的聯合，似著者未曾注意於固守其所採取的那一個精神層。於是記憶有緊張性與活潑性之種種不同的連續的程度：這些程度不易於確定，雖繪神的畫家猶難免於混同。病理學且確證——用一個相淺的例——由本能而辨別底一個真理。例如於氣鬱病者(Hysteria)有統系的健忘，似已消滅的記憶實尚存在：大約這似滅而存的記憶是與智慧的活潑性之某種確定的調子

相結合而病者早已不置身於此智慧的活潑性中。

由於類似的聯想既有無數的異樣層次，則由於接近的聯想亦然。在表示記憶之根底極層上，無一憶念不因接近而與其前其後各事件之全體相聯結。然在動作所由集中底空間上之一點，接近則祇以運動之形式

記憶在介於  
兩極層間底  
各層上可依  
各種方法而  
組織。

召回直接跟隨於前一相同知覺底反應。實際上每一個由於接近的聯想必於兩極端中間占有精神上之一位置。倘若於此我們推想記憶全體有許多次可能的重覆，則過去生活之每一副本必是分割為許多部分，而分割在此副本上者決不與在彼副本上者相同，因為這些副本皆取幾個優越的記憶為其特徵而此優越的記憶乃是其他記憶之支柱。例如我們愈近於動作，則接近乃愈趨向於逼近類似；所區別者不過是時期的繼續之關係罷了：如當聽見外國語之一二字句而在記憶上喚起

其他字句時不易辨別其聯合是由於類似抑由於接近。反之，我們愈離開動作（無論是現實的或可能的）則由於接近的聯想乃愈祇限於再現過去生活底繼續影象。今且勿深論此種種體系。現在祇把這等體系不是由於憶念並列平排一如原子而構成，指明出來就夠了。其中常有一二優越的記憶恰似有光的星點，其他則繞其四圍構成濃麗的迷霧。這些有光的星點依記憶擴張之程度而增加其數目。把一個憶念定其位於過去底作用，決非如常人所想，全由於探入記憶之羣中（猶如探入囊中）而把互相密接的記憶提出來，在這些記憶中乃使所要定位的記憶得其位置。我們在插入的記憶之逐漸增加中以何種倣俾的機會而能剛剛揆中這個憶念呢？實際上定位作用乃是由於擴張之努力之逐漸增加，由此記憶常自現其全體以展拓各憶念於較廣的面積上遂把在渾漠廣汎中不有適當位置底記憶亦辨別出來。並且記憶之病理學很有所啟迪。在漸退的健忘病上自

心意而消失底憶念大概尚保存於記憶之較遠的一層，並且患者由一種非常而努力，猶如在催眠狀態中者，尚能喚起這個憶念。然而這些憶念是在較低的一層上專待可以攀附的優越的記憶影象。如突然的震盪，激烈的情緒都是他可以攀附的事件；若這些事件，因其性質是突然的，而與過去歷史之其他事件分開了，則因這些事件而成底記憶亦必隨而忘却。我們可以明白由於物理的或倫理的震盪而生底忘却必包含直接在其先的事件——就是在此外其他記憶上所不易說明底一種現象。由此推知我們若不認較近的記憶或較遠的記憶有此種期待性，則平常的記憶便成了不可解的了。因為以影象印在記憶上底事件，無論如何簡單，總占有一定的時間。充實於此間隙之初期底知覺，與其後的知覺構成一個不可分的記憶，在事件之決定的部分未引起他以前，儘是鬆着的。所以一個記憶並其前的詳細情形之消滅與在某事以前許多記憶之消滅（如在漸退的健忘病）祇

是程度上差別不是性質上不同。

從低等的精神生活之種種研究遂發見智慧的平衡。這個平衡可以由於其材料的要素之紊亂而破壞。我們在此雖不能深入精神病理學之問題，然又不能完全避棄，因為我們正要發見心與身之確實的關係。

因為身體限  
定對於生活  
的注意，所以  
精神之通常  
作用是依着  
感覺動作的  
系統之完全。

我們可以假定精神是不斷遊行於兩極端中間，此兩極端即動作層與夢想層。假如我們下一個決斷。在此時，因為精神集合經驗全體構成所謂性格，精神乃把經驗傾注於動作上，此後我們乃可於此動作中並於為動作之材料底過去中發見由人格印成在動作上底不可預測的形式；但這動作除自插入於現在境况中（即由身體在空間與時間上之特別位置而生底特別境况之全體）不能發為現實的。假如我們做一個智慧的工作，或

構成一個概念，或從許多記憶中抽出一個概念。在一方面爲遐思留有較大的餘地，在他方面爲論理的判斷亦留有餘地；然而這個觀念若有生氣則此觀念必有幾方面接觸於現實；這就是說此觀念必能一步一步漸漸自己凝縮而變爲身體所做者而同時爲心裏所想者。我們的身體，一方面接受感覺，他方面施出動作，乃是用以固定我們的精神，且似以一個壓碇或稱錘給於精神。精神之活動超出於累積的記憶之全體，亦猶這些記憶較現時的感覺與動作爲無限廣大；然而這些感覺與這些動作則規定所謂對於生活的注意，且在平常精神作用上一切皆依靠於這些感覺與動作，正猶稜塔必有尖頂。

若我們一瞥於較近所發見的神經系統之詳細構造，則我們必見皆是導線而無中樞。導線位於一端與他端之間，此兩端由通流之通過而相觸。我們所見者不過如此。恐實際上亦不過如此，倘若身體真祇是一個地位

用以交通會合所接受的感覺與所施行的動作如本書通體所主張者。然這些導線自外界接受震動或刺激又取適當的反應之形式以返此等刺激於外界，換言之，即由皮梢到皮梢精密以構成底導線，正是由於其聯合之固結與其交流之確實，所以保持身體之感覺動作的平衡者，換言之，即保持身體對於現在境遇底適應。弛放這個緊張，即破壞這個平衡，則所起者必皆猶注意離開生活時底現象。夢與狂不外於此。

現在所述者正是一種較近學說以為睡眠是神經枝中之固結之斷散。縱使我們不承認此說，雖此說已由種種實驗證明，而我們必假定在深睡中於神經系上的刺激與反應之關係上至少總有一個職能的停斷，所以夢常是一種精神狀態，在此狀態中注意不由身體之感覺動作的平衡而固定，且漸漸證明神經系上這種緊張之弛放是由於

睡眠與瘋狂  
使記憶與注  
意離開感覺  
動作的機能，  
此機能實使  
記憶與注意  
接觸於現實。



神經要素之中毒此毒爲在醒時平常活動所漸漸積成。所以勿論自何點以觀，夢總似狂。不但癲狂之一切心理的徵候皆發見於夢——此二狀態之比較已早成通說——並且癲狂亦起源於腦髓之耗損，這種耗損是和平常的疲憊是一樣，都由累積特種毒質於神經系的要素中而成(1)。我們知道癲狂常是傳染病之後繼者；我們亦知道以毒藥在實驗上可以產生癲狂之一切現象(2)。在癲狂上，精神的平衡之消失豈不是純由於損壞有機體內感覺與動作間之關係麼？這個損壞足以產出一種精神的眩暈，以致記憶與注意失其與實物之接觸。若我們聽了癲狂病人關於起病之自述，我們必知道這些病人都感有一個奇異的感覺，或如他們所謂的「非實物

(1) 此種觀念因許多學者之研究而得發展。其統系的說明可見於 Cowie 之著述 *The Mechanism of Insanity* (American Journal of Insanity, 1890—1891)。

(2) 特別參閱 Moreau de Tours, *Du hasechisch*, Paris, 1845。

之感覺，」就是他們所知覺的事物對於他們已失了堅實性與抵抗力(1)。

若我們的分析為不謬，則我們從現在實物上所感得的具體感覺是在事實上由有機體自然應付刺激底現實動作之心意而成；所以感覺與動作間之連絡若是鬆了或損了，則實物之感覺必漸弱或竟消亡(2)。

不但在種種癲狂間，且在所謂癲狂與人格分裂(較近心理學多以此與癲狂比較)(3)間有許多區別可以指出。在人格分裂病，似是記憶之一二組自行離開中心的記憶且斷絕與其他記憶之關聯。但這人格分裂病未有不隨後引起感覺性與動作性之分裂者(4)。我們勢必於後者之現象中

(1) Ball, *Leçons sur les maladies mentales*, Paris, 1890, P. 608. 參見「奇異的分析」*Visions, A Personal Narrative*, *Journal of Mental Science* (1895, P. 284).

(2) 同前 P. 176.

(3) Pierre Janet, *Les accidents mentaux*, Paris, 1894, P. 292.

(4) Pierre Janet, *L'automatisme psychologique* Paris, 1908, P. 95.

發見前者之物質的本質。倘若我們的智慧全體位於尖點，換言之，即在感覺動作的機能上由此插其自身於現在實境，而是真的，則智慧的平衡必因這個機能之損傷有種種樣式且受種種不同的影響。在施於感覺動作的機能之普遍的活潑性上底損傷與使所謂實物之感覺衰微或減退底損傷以外，尚有他種損傷表示感覺動作的機能之機械的（而非動力的）減少，恰似某種感覺動作的關聯與他種感覺動作的關聯失了聯合。使我們的臆說而真確，則記憶在此二種情狀下必受不同的影響。在第一種情狀，記憶並未消失，不過一切記憶皆不穩，皆不確實趨向於現實；於是遂生精神的平衡之真破壞。在第二種情狀，這平衡並未破壞，不過於其複雜性上有所減少罷了。記憶仍留有其平常的方面，僅拋棄其個結性之一部分，因為其感覺動作的基礎雖未經化學的變化而已有機械的減少。然在無論在這兩情狀之任何情狀下，記憶總未直接被毀或受傷。

謂身體保留記憶於大腦，謂記憶之減退由於腦髓之損傷，謂記憶之充進與幻覺適得其反，乃由腦髓活動之餘剩而成，此諸說既不由推理而出亦非基於事實。實際上祇有一種情狀於廣視之下似助此說：即是失語症，或

腦髓受傷祇影響於記憶  
所由實現底  
動作之繼續  
或對於生活  
之注意所必  
要底感覺動  
作的平衡而  
絕不能損及  
記憶其自身

汎言之，即聽覺的或視覺的再認作用之紊亂。祇此一種情狀是損壞有定所於腦髓上一定部位者，但即在此情狀，我們亦未見某種一定的記憶有機械性的直接的減退，不過所影響底記憶於全體上其機能漸漸衰弱罷了。並且我們已說明為何大腦損傷可以使記憶全體衰弱底緣故不藉助於記憶蓄積於腦中底臆說。損傷所真影響者是感覺的與動作的部位而與此類知覺相應者，且尤其是那些可以使感覺的與動作的部位由內部發動底附屬中樞；所以記憶，因其失所憑執，遂致無力：在心理學上無力即訓為無心。在其他一切情狀，有無定所

的損傷擾亂了感覺動作的聯合之全體或由侵害或由分裂於是遂生智慧  
的平衡之破壞或單簡化，且由反動而生記憶之失序或斷裂。以為記憶是  
腦髓之直接機能底學說——此說既引起許多不可解的理論上難題且其  
複雜不能想像，其結果與內省的所見不符——不能得腦髓病理學之資助  
一切事實與一切比較皆佐證於另一種學說，此說祇視腦髓為感覺與動作  
之媒介，此說以為精神生活之尖端——即不絕前趨於事事物物之網中底  
尖端——在感覺與動作之總合，此說且以為身體之專職即導記憶向實物  
而聯記憶於現在，以為記憶自身完全獨立於物質以外。這就是說，腦髓祇  
助有用的記憶之喚起且對於此外的記憶為暫時的抑止。我們不能知記  
憶如何宿於物質中；但我們可以了解如何「物質產生忘却」——此句乃當  
代哲學家之一名言。(1)

(1) Ravaisson, *La philosophie en France au XIXe siècle*, P. 176.

#### 第四章 影象之限定 知覺與物質 心靈與身體

從前三章得有一個總結：即是身體，因其常趨向於行動，乃為行動計，以制限精神生活為其根本的職務。身體祇是選擇表象之一工具。身體既

精神生活之  
根本法則是  
心意有趨向  
於動作之傾  
向。

不產生智慧的狀態又不引起智慧的狀態。先以知覺而論。身體以其時時所占於世界底地位指示物質之我們所得撲捉底部分與方面：知覺，既是我們加於事物底潛伏動作之衡量，則必自限於對象而現實影響於我們的官器且引起我們的動作者。次論記憶。身體之職能不是蓄積記憶，而祇是為要喚起於明切的心意上，選擇有用的記憶，賦以實效。由此，為最後的動作計，補充現在境況與解釋現在境況。第二種選擇較第一種選擇為不甚確定，誠然不差，因為我們的過去經驗是個人的而非普通的，因為我們有許多不同的記憶而都能同等適合現在境況，並且因為自然界於知覺上

不能有限制我們的表象之一個不變的法則。在此情狀必很有餘地留給遐思；雖動物束縛於物質的需要，絕少利用遐思，然而人類則不斷推其記憶之全體以壓迫身體所半開底門戶：於是乃生遐思作用與想像作用——精神對於自然界乃有許多自由。所以謂心意趨向於動作之趨向是我們的  
精神生活之根本法則乃是不差的。

嚴格言之，我們可至此而止，因為本書專在論定於精神生活上之身體的機能。然而，在一方面，我們在研究之中途遇着無法中止的玄學問題；在他方面，我們的研究，雖主要在心理方面，而尚有許多機會足使我們預見此問題可以到達的方面而不關解決此問題底方法。

此問題不外於身心合一之問題。此問題現於我們面前很明白很緊急，因為我們於物質與精神間認有一個截然的區別。並且我們不能認此問題為不可解的，因為我們論定物質與精神從積極的性質上而非從消極

真正的心理學，既分別精神與物質，必更指明二者合一之樣式。

### 決其自己所提出底難題。

困難起於二重對照律即能認識的精神上有非廣袤性與性質而被認識的物質上有廣袤與數量。

方面。純粹知覺置我們於物質中是不差的，而我們由記憶以透入精神亦是真的。但在他方面，當內省顯示我們以心物之區別時，內省且亦證明心物之合一。或許我們的分析自始即錯，否則心物二者必助我們以解

在一切學說上，此問題之困難實由於我們悟性所設底二重對照律。即其一是廣袤性的與無廣袤性的之對照律，其二是性質與數量之對照律。精神是純一的而物質是雜多的；知覺是由差異的性質所構成，而所知覺的世界則分析為均同的變化；這原是不差。於是乃於一方面有非廣袤性與性質，於他方面有廣袤與數量。我們已駁難過那主張第一是從第二推演出來底唯物論，然而我們亦



不承認那主張第二是由第一所構造底唯心論；反於唯物論，我們主張，知覺無限超越於腦髓狀態；然而又反於唯心論，我們要證明，物質在各方面都超越於我們對於物質底表象，因此表象乃是精神，由於智慧的選擇，摘集物質內者而成。在這相反的兩說中，其一說把創造之真力交給身體，其他說則交給智慧；第一說以為腦髓產生表象，第二說則以為悟性把自然界之工匠打樣出來。反於這兩說，我們提出同一的證據，即訴於心意的證據，此證據詔示我們身體祇是諸影象中之一影象，而我們的悟性亦不過是一種能力，專用以分析，辨別，比較而不能創製或構造。今既篤守心理學的分析與常識，則勢或使平常兩元論所引起底爭論為激烈，且盡把玄學所啓示底通路都遮斷了，亦未可知。

然而正因為我們已把兩元論推到一個極端，我們的分析乃不啻有他的矛盾的要素。今夫純粹知覺之說於一方面，純粹記憶之說於他方面，遂

可設有方法以調和非廣袤與廣袤及性質與數量。

先取純粹知覺而考察。當我們認定腦髓狀態非知覺之條件而為動作之開始，我們便把所知覺的事物之形象置於所謂我身之形象以外，並且

因為純粹知覺是外物之一部分所以外物分具知覺之性質擴張之觀念。

復把知覺置於事物自身以內。於是知覺乃成事物之一部分而事物即分具知覺之性質。物質的廣袤本非如幾何學所考察底拼成的廣袤；而事近似於我們的表象上之不可分的廣袤。這就是說純粹知覺之分析可使我們於廣袤之觀念上預知其對於有廣袤的與無廣袤的究竟孰近。

純粹記憶之觀念能溶化第二種對照律即性質與數量之對律，正與純粹知覺之溶和第一對照律相並行。因為我們把純粹記憶從根本上即與延展此記憶並使其有力底腦髓狀態分開來。於是記憶並非物質之出產；反之，物質當其為占有一定綿延底具體知覺所攝，在大部分上却是記憶之

出產。然而在——繼起於具體知覺中底差異性質與科學所置於這些知覺之背後底空間上均同變化，其間分別果在何處？第一種是不連續的，不能從其一產生其他；第二，則反之，求助於計算。但惟其求助於計算，故無

可感的性質  
之差異性是  
由於這些性  
質凝縮於記  
憶奮緊之觀  
念。

使其變為純粹數量底必要：我們可以說絕無純粹數量  
其物。我們可以說不過他們的差異性因甚淡薄以致  
為實際上所忽畧罷了。若每一個具體知覺，縱其如何  
短小，已是無數繼起的純粹知覺由記憶而集成底一個  
綜合，難道我們不能說可感的性質之差異性是由於這些性質凝縮於記憶  
而成，且客觀的變化之相對的均同性是由於這些變化之自然的奮緊(Ten-  
sion)之弛放而成麼？並且我們難道不能用奮緊之考察以減輕性質與  
數量間之懸隔，正猶用擴張(Extension)之考察以減少有廣袤的與無廣袤的  
之距離麼？

在未入此問題以前，請以公式表明我們所採用的方法之普遍原理。我既已用此方法於昔日所著的書中，今更用於此書。

普通所謂一個事實並非現於直接的直覺底實在，不過是為實際上之利益與社會生活之急需對於實在之一個順應罷了。純粹直覺，無論外的

哲學之方法。  
哲學必復返  
於實在。

或內的，總是對於一個不可分割的連續體底直覺。我們把這連續體分割為原素互相排列起來，或以與各別的文字相應，或以與獨立的對象相應。然而正因為我們如此分割原始的直覺之統一，我們便覺得必須在所分開的項件中間立有一個附加的連絡。於是乃以空架上之人為的統一，其為無生氣亦與其原素相同，以代活的統一——由內部連續而生底統一。經驗論與獨斷論皆以照這樣造成底現象為出發點；二者所不同者祇是獨斷論得之於形式而經驗則得之於實質。經驗論雖漠漠糊糊覺着聯結這

些項件底關係有人爲的性質，然仍重視項件而忽其關係。經驗論之謬誤不是過於重視經驗，而實是以一個脫節的不具的經驗（卽爲動作與言語之簡便而設底經驗）而代真的經驗（卽由精神直接接觸於其對象而生底經驗）。正因爲實在之分割是出於實際生活之需要，所以這分割不是出於事物之構造之內的格局；正因這個理由，所以經驗論無論對於任何大問題皆不能使精神滿足，並且當其充分自覺其自己的原理時，則必力禁提出這些問題。獨斷論則發見且表擻經驗論所未見底難題；惟獨斷論求所以解決這些難題仍遵經驗論所啓示底途徑。獨斷論雖承認經驗論所說底分散的與片斷的現象，然祇願綜合這些現象起來。——惜此綜合既不由直覺而成，自不免爲一個隨意的綜合。換言之，倘若哲學祇是一個構造，則必有許多哲學系統同具相等的價值而互相排斥，且其最後的判斷必屬一種批評的哲學以爲一切知識皆是相對的且以爲事物之終極的本質不是精神所能卽

到的。實際上哲學思想之普通的經過就是如此：我們先自所信爲經驗者而出發，我們設法把似可構成經驗底零屑斷片爲種種可能的安排，最後我們不能不承認所建立者都易於搖動，於是我們拋棄從事於建立底努力。然而尚有可取的最後企圖。此企圖卽是尋經驗於其本源，或於其轉向以前，因爲經驗偏向於功利的方面遂變爲所謂人性的經驗乃是經驗之轉向思辨的理性之無用，如康德所說明者，恐怕就祇是奴隸於身體的需要下且爲滿足需要不能不析物質底一種智慧之無用；我們對於事物底知識在精神之根本的構造上早不是相對的，不過在表面的與後加的習慣上，在由身體機能而出底與由低等需要而出底偶然形式下是相對的罷了。所以知識之相對性不是確定的。把功利的需要所造成者打破了，我們便能再

把直覺之原有的純粹性仍返於直覺，於是乃發見與實在之接觸。

此方法在其應用上表出許多重遇的題難，因爲每一新問題之解決都

須有一個完全的新努力。拋棄思維作用及知覺作用之某種習慣本不容易；然而這尚且是應做的事之消極部分；做了這消極部分以後，即我們自己置身於所謂經驗之轉向中，亦即我們利用一種微光照由直覺至功利之路經而為人性的經驗之破曉，我們尚須以所見於真曲線上底無數微小原素而重新構造隱於這些原素背後底曲線。以此義而論，哲學者之事業頗似數學者之由微分起以規定函數底事業。哲學研究之最後的努力即是積分之真事業。

我曾應用此方法於心意之問題；<sup>(1)</sup>且曾表明精神之功利性的作用而關於內部生活之知覺者是由於空間上純粹綿延之一種屈折作用而成，此屈折作用即是我們分析精神狀態歸元於一個非人格的形式而附以名稱，

(1) *Les données immédiates de la Conscience* 英譯名爲 *Time and Free Will* (譯者按此書已爲楊君正宇所譯)。

一言以蔽之，即是使精神狀態插入於社會生活之潮流中。經驗論與獨斷論以爲內的狀態都是這樣不連續的，不過經驗論側重精神狀態自身，所以以爲自我祇是許多並立的事實之一個繼列，而獨斷論則或有聯結之必要，但其所見的聯結祇在一種形式下或一種勢力下——即能容其總體底外部形式，亦即保證原素之黏合底物理形式。於是關於自由之問題乃生相反的反兩說：即定命論以爲行動是原素之機械的配合之結果；而其反對說若確守其原理則必以爲自由的決定即是一任意的命令，一個自無而有的真割造。——但此乃告訴我們尚有第三種見地可取。第三種見地即是重

經驗論與獨斷論皆以爲實在是在一種不連續的形式中，而忽於綿延。

新置我們自身於純粹綿延中，此綿延乃是連續的流動，並由此我們於不知不覺中自一狀態移至他狀態。此純粹綿延即是活的連續，惜爲習慣的知識之方便計，乃受了人爲的分割。於是我們看見動作由唯一的進程，



自其前一動作而發生，於是我們乃在此動作中發見解釋此動作底前一動作，遂以爲有新的東西加於前一動作上，其進化頗似花落結果。自由不能，如有人所主張者，還元於情感的自發性。至多不過動物是如此，因爲動物的精神生活是情感的。但在有思維作用底人類，自由行動可以說是感情與觀念之綜合，而導赴自由底進程亦是一個合理的進程。此方法之人爲的性質，實言之，祇在分別習慣的或實用的知識之觀察點與真的知識之觀察點。我們於一種綿延中自己看見自己正在活動，即我們於其中必須看見自己方爲有益，這種綿延乃是一種由分散的並立的原素而成底綿延。至於我們活動於其中底綿延，則是精神狀態互相融透於其中底綿延。我們研究動作之奧秘的性質時，易言之，即我們討論人類的自由時，唯此除外的與唯一的時，我們可以由思維而置自身於此綿延中。

此方法可以應用在物質之問題麼？此問題即是在康德所謂「現

象之歧異」中我們能否撲捉表示有渾漠的傾向於廣袤底部分於此部分所附麗底，且由此以分割此部分底均等性空間上，亦猶形成我們內部生活底部分能離開空的不定的時間而復返於純粹綿延。要超脫外界知覺之根本的條件誠為虛妄的企圖。然而問題却是某種條件，通常認為根本的，

且二說亦忽  
視具體的與  
不可分的廣  
張乃在此廣  
張下造成一  
個人為的空  
間

是否關於對物的利用，由此而成底實際利益是否較甚於由此而得底純粹知識。更特別言之，關於具體的廣袤，其為連續的，各別的兼組織的，我們不知何以必須與在背後底無定形無活力的空間相結附——對於此空間我們可以無限分割，我們可以隨意切畫，且在此空間，動作祇似許多利那的地位，因為沒有東西以保證過去與現在之黏合。於是在一定的程度內我們恐怕可以超越空間而不必跳出於廣袤性以外；並且於此我們乃復返於直覺，因為我們對於廣袤性確是以知覺感着，而對於空間祇是以概念得

着，——空間乃是一種心理上的圖式，或有人反對此方法以為此方法隨意給直接的知識以優權？然而何以我們必須懷疑於任何知識，——即何以必致疑於直接知識——此種懷疑是否僅為由反省而發見底困難與矛盾，是否僅為哲學者所提出底問題？若我們能指明這些困難，矛盾與問題都是蒙蔽於直接知識上底符號的圖式之結果，——乃我們反認此符號的圖式為本體，但要超出此圖式以外必須有一個非常的努力，——則直接的知識自身對於此指明不是早給我們一個確證麼？

讓我們在此方法之應用所可導赴底諸結果中擇取其關於現在問題者，我們必自限於幾個指摘，因為構成一種物質論非此處之問題。

一、——凡運動，既係由一靜止點到他靜止點之經過，必是絕對不可分的。

此非一個臆說，乃是一個事實，不過通常誤認為臆說罷了。

試舉一例，如我的手放在A點，我移此手到B點，頓時經過A、B兩端之中間，於此運動，有兩事可見：一即我所看見底一個影像；二即筋覺使心意覺着底一個動作。心意以一個單純事實之內感告我，因為在A是靜止，在B是又靜止，是於A、B間是一個不可分的（或不分的）動作，即由靜止點到

運動是不可  
分的而可分  
的祇是其軌  
道。

靜止點之經過，亦即運動其物，但我的視覺看見此運動於一條橫線 $\text{—}$ 之形式中，此條橫線和一切空間相同，可以無限分割，所以我初看一下，我隨意以為此運動是可分的或不可分的，是以我於空間上抑於時間上觀察此運動為衡，亦即視我認此運動為在我身外成形成底一個影像抑為由我自己做成底一個動作為衡。

但我苟拋棄一切先入之見，我必即知我實無此選擇，必看見由A至B之運動乃一個不可分的全體，且即設有分割，而所分割者乃是路線而非運

動·誠然我的手不經過由A到B之許多中間的地位不能由A到B誠然這些中間的地位頗似沿路的程站，其數可隨意而多少·然而在如此分點與真所謂分程之間有根本的差別：即在分程每程我們必停止於此，而在分點則動體必直經每點而過·一個經過是一個運動，而一個停止是一個不動·停止即是把運動斷絕了；而經過即與運動其物正同·我看一個動體經過某點時，我推知其會可停止於該點；當其並未停止於某點時，我們必以其經過是一個阻滯，雖此阻滯為無限微短，因為我們思維其經過時至少必有一些時間；然而停止於其處者祇是我的想像，而動體所從事者，則反之，乃祇是動·因為空間上各點現於我們必是固定的，我們便覺得十分困難若不把點之不動性賦與於動的物體而使二者相符和；當我們如此重造運動之全體時，我以為動的物體於每一無限微小的時間都占有其動軌上之一點·但我們切不可把認知這個運動底感覺之事實與改造這個運動底

精神之人功混而為一·感覺任其自然，必能詔告於我們以運動之真象，其在靜止點之間乃為堅實的與不可分的全體·其分割純為我們的想像作用，此想像作用之職務即為定着平常經驗上底動的影象，恰似夜間電光之一閃而照暴風雨的景况·

於此我們乃從根本上發見一種謬誤因此蒙蔽真運動之知覺·運動是由從一點到他點之經過而成，即由橫過空間而成·因其所橫過的空間可以無限分割，且因為運動恰與其所沿的路線相應，則運動途絕似與路線合而為一，且亦猶路線變為可分的·路線不是運動所畫成麼？運動不是在路線之許多連列並排的點上橫過麼？誠然不差，但此諸點，除了在已畫成的線上，易言之，即除了在不動的線上，沒有實體；且運動把許多不同的點繼續表示時，我們必把運動滯留於各點；其連續的許多地位不過祇是這許多想像的靜止點·這乃是以路軌而代行過，並且因為行過之下即

路軌，遂以爲二者合一。但如何一個進行能與一個事物相一致，一個運動能與一個靜止相一致呢？

所以易生此誤謬底原因是由於我們在經過的時間上分割運動，正猶在經過的空間上分割運動一樣。縱使我們承認由一點到他點之運動形成一個不可分的全體，然此運動終占有一定的時間；所以倘若我們於其歷時中切取一個不可分的刹那，則似動的物體於此刹那占有一個一定的地位，此地位獨立於其他地位以外。於是運動之不可分性遂包含真的刹那之不可能性；且對於歷時之觀念爲簡單的分解便如何以我們把刹那賦與於時間，且知何以時間不能有任何刹那。例如一個單箭的運動，即我手由A移至B。這個經過在我的心意上是不可分的與渾一的。誠然此經過是有所歷久，但此歷久，在實際上與我心對於此運動之內的直覺相應合，亦與運動相同，是堅實的與不可分的。今當此經過由運動表示爲一個單純

的事實時，此經過乃於空間畫成一個軌道，此軌道為簡明計我們認為幾何學上的線；且於此線之兩端，認為抽象的兩極，已非線，乃為不可分的點。倘若我既取動體所畫成底線為運動歷的時之衡量，難道不應以線所終止底端象徵運動的歷時之終了麼？且倘若點是一個不可分的長，何以我們不能終了運動的歷時而以一個不可分的刹那呢？倘若全線代表全時，則線之部分必與時之瞬間相應合，線之點必與時之刹那相應合。時間上之刹那是由均齊之需要而生；因為我們從空間上要求一個時間之完全代表，於是我們不期然而然就達到這個分割時間為刹那底思想。——然而此處正是誤謬所在。當  $A$   $B$  線表徵由  $A$  到  $B$  之已成的運動之已經歷的時間，則此線因其是不動的，決不能再表徵正在經過的運動與正在流動的時間。並且因線可分為段，可止於點，則我們不能推定其相應合的時間亦由部分而成亦不能推定其時間是限於刹那。



散諾 (Zeno of Elea) 之論據不外起源於此誤謬。其論據以爲時間與運動二者皆與畫於其下底線相一致，而以賦與於線底可分割性復賦與於時間與運動，簡言之，直將時間與運動視如線。對於此種混同，尙有常識與言語助其張目：常識以運動所經的路軌之諸性質應用於運動自身；言語則翻譯運動與時間爲空間上之名詞。然常識與言語不但有權從事於此，且亦不得不如此，實因常識與言語，既常視轉化爲一個事物而可以利用，不必再深涉於運動之內性，正猶工人不問其斧鋸之分子的結構。常識認運動一如其軌道之爲可分的，乃祇表明實際生活上所重置底二個事實：第一，每一運動都畫成一個空間；第二，於此空間之每一點上，動的物體都可以停止。但研究運動之內性底哲學者却不能不把運動之本質上之動性而爲散諾所畧去者再復臨於運動。由散諾之第一辯二分辯，他以爲動的物體是靜止的，且他以爲沿動體所經底路迹祇有無數的程段：他說我們不能想像如

何一個物聽而能越過兩程段之間隙。但，以此方法，他僅證明不能以不動性而構成運動，乃是無人懷疑者。其唯一的問題即為既認運動是個事實，而又謂其經過無數的點，則前後是否相矛盾。特此毫不足怪，因為運動是一個不可分割的事實，或一個不可分割的事實之一個串列，而其經過的軌

散踏以踏軌  
所具底諸性  
實移付於運  
動，則一切困  
礙與矛盾從  
此而起。

道則是無限可分割的。在第二辯（追龜辯），散諾因承認運動，且更以運動臨於兩個動體，但他仍以爲運動與其所經的路相一致，我們可以隨意用何方法以分割運動恰如分割所經的路一樣。他未想到龜有龜之步法而阿企里斯（Achilles）亦有其步法，且阿氏以其不可分的步法，踏數步以後，當追過了龜；他以爲我們可以任意分割阿氏之運動等於可以隨意分割龜之運動：這乃是因一種人爲的方法，此種方法祇是出於我們自造，而不合於運動之實際，把二者改造了。此同一的謬誤亦現於其第

三辯(飛矢辯)中且更明顯。他在此辯上推論到因為可以把動體斷經的路分爲點則自然可以把運動之歷時分爲不可再分的刹那。但散諾之四辯中最有啟迪者恐尙是第四辯(跑馬辯)此辯向爲世人所輕視，且其矛盾亦益顯，祇因蒙蔽於前三辯中底懸斷至此乃揭穿了(1)。今請勿深涉論，但言明現於自發的知覺中底運動是一個明顯的事實而散諾一派所揭示底困難與矛盾不關於活的運動而寧關於由精神以人爲的方法所改造底死的運動。於是我們達到由前段而生底結論：

(1) 今略述此辯。設如有一動體甲於此，具一定的速度，且同時越過兩物體，其一(乙)是靜止的，其他(丙)迎面者來亦具相同的速度。當此時甲動體越過乙物體有若干遠，則其越過丙必是加倍。於是散諾之結論以爲一個歷久即是其自身之加倍。世人都說這種孩氣的議論是因爲散諾未曾注意於速度在甲與丙相遇底情形下者是倍於其在甲與乙相越底情形下者。——誠然不差，但我要問何以他不能見

## 二·——有真的運動·

以嚴正的方法把常識表明出來底數學者以從點而發出底距離或從軸而發出底距離爲位之定義，以距離之變化爲運動之定義。他們以爲運動就是長短之變化；且因爲一點與一軸中間之種種距離之絕對的價值既

到此呢？對於一個動體經過兩個物體，一個是靜的，一個是動的，而相距各異底一個事實，若人承認時間是絕對之一種，且表現於心上或於心中之物上，則爲明確的事實。因爲此絕對的或心上的時間之一定的部分經過了，此同一的動體，當其經過兩物體，可以橫越其一倍於其他底兩個空間，而無須推論到時間是其自身的加倍，因爲時間仍獨立於兩個空間以外。然而在數諾之一切推論中，其謬誤是正出於此事實：即他拋棄時間在一邊而祇考察其客觀的瘋迷於空間。何以一個動體所畫成底兩個路線，不能用一個相等的測度，即時間之測度，以衡量呢？縱使其一是倍於其他，何以二者不能表現相同的歷時呢？從此結論一個歷時即其自身之加倍，數諾實忠於他的虛說上之論理；並且他的第四辯和前三辯有同等的價值。

數學家以爲  
運動是相對  
的而物理學  
家則以爲是  
實在的。

表示對於此點底軸之移動又表示對於此軸底點之移動，所以他們對於同一的點以爲靜的與動的無分別。倘若運動不過是距離之變化，則一物或是動或是不動全視其所關的點，遂無絕對的運動。

若我僞由數學而進至物理學，即由運動之抽象的研究而進至發現於宇宙間底具體變化之研究，則大異其趣。雖則我們單取一個物質的點可以自由說他是靜的或動的，但物質的世界有變化，每一個實在的體系之內的結構有變化則是實在的了，並且我們於此已無餘地以選擇靜與動。運動，不論其內性如何，已成一不可抗辯的實在。我們不能說全體中之任何部分是正在運動；實是全體即在動中。所以學者於一方面主張特別的運動都是相對的而於他方面謂運動之全體是絕對的，亦毫不足怪了。笛卡兒就犯了這種矛盾：他於認定一切運動都是相互的（1）推相對說至於極端

以後，又籍出運動之公例視運動猶如一個絕對(2)。萊伯尼志(Leibniz)及其他學者於笛氏以後亦認有此矛盾(3)即此矛盾祇由於笛氏先以幾何學者之態度為運動之定義而後却以物理學者之態度而論究運動。因為在幾何學者觀之，一切運動都是相對的：此義以我們的見地表出來，就是數學的符號不能表明正在運動中底物體與其所關係底軸點之區別。且因為數學的符號常為測量而用，祇能表示距離，所以其不能表明這個區別乃是自然的道理。但尚有真的運動則無論何人不能否認：倘若沒有真的運動，則宇宙將無變化，且我們對於自己動作之覺着亦將成無意義。穆亞(Henry More)在其對於笛卡兒之抗辯中，有幾句談諧的話：他說「當我靜坐時，有一

(1) Descartes, *Principes*, ii, 29.

(2) *Principes*, ii, §37.

(3) Leibniz, *Specimen dynamicum* (Mathem. Schriften Vol. II, P. 249).

個人疾馳於千步以外，此乃明明是他在彼運動而我在此靜止<sup>(1)</sup>。

倘果有絕對的運動，是否尙能謂運動祇是地位之變化？果爾我們

必須把地位之各異認爲絕對的區別，且認有絕對的地位於絕對的空間中。  
奈端(Newton)<sup>(2)</sup>即如此思維；而歐萊(Euler)<sup>(3)</sup>與其他學者繼之。但此果能

果有真動，則  
決不是位置  
之變化。

想像或理解麼？一個地位能絕對和他地位相區別祇由於此地位之性質或其對於空間全體之關係；所以在此說中，空間不是由差異的部分集合而成即是有限的。但有有限空間必以另一空間爲界；且在空間之差異的部分下我們必定想像有一個均同的空間而爲此差異的空間之基礎。

(1) H. Morus, *Scripta Philosophica*, 1679, Vol. II, P. 248.

(2) Newton, *Principia*, 1871, P. 6.

(3) Euler, *Theoria motus corporum solidorum*, 1765, P. 30—33.

如此則我們必又復返於無限的與均同的空間了。於是我們不能禁止自己相信一切地位都是相對的或有些運動是絕對的。

或可說真的運動與相對的運動所以分別即在真的運動有一個真的原因或即在真的運動由一個力而出發。但我們必須了解何謂力。在自然科學上，所謂力祇是體積與速度之一個函數；力可用加速度以測量。力惟由假定發生於空間上底運動而辨認出來。力與這些運動合而為一，故亦分享有運動之相對性。所以追尋絕對運動之原理於如此定義之力中底物理學者勢必由此論系之推理而復返於此輩學者最初願有以避免底絕對空間說。於是我們對於力必須探玄學上的意義，而賦與我們在空間上所知覺底運動以深奧的原因，此原因恰與心意自信能在努力之威中所發見者相類：努力之成果真是一個深奧的原因之感覺麼？是不是分析告訴我們於此威中除了起於身體外表底已成運動之感覺並無別的？



於是可知我們追尋運動之實在性於與其截然不同的一個原因中必屬徒勞：分析常常告訴我們必須復返於運動自身。

然而何以我們不於此外求之呢？當我們將運動附於其所經沿的路線，則同一點依其所關的點或軸而有靜動之不同。若我們從運動的本質之動性上形成運動，必適得其反。當我的眼以一個運動之感覺報告於我時，這個感覺即是一個實在，並且不問其係對象在我眼前變更其地位抑是我眼在對象前活動，而總確是有物正在經過。當我顫發動作而竟產出此動作時，則我必確信動作之實在性，且我的筋覺必報告我以此動作之覺着。這乃是說，當運動在我的內部發現為一種狀態或性質的變化時，則我便能撲捉運動之實在性。然而當我覺着事物之性質的變化時亦是這樣麼？聲音與寂靜是絕對不同，正猶一聲音與他音聲之不同。在光明與黑暗間，在種種顏色間，在種種樣式中，其差異都是絕對的。由此到彼之經

過自然亦是一個絕對真實的現象。我乃是執一環之兩端，即內的筋覺與外物之可感性，且我於任何一端皆不見有運動，若有運動，亦僅視為關係。唯關係是一個絕對。然於兩端之間，今有普通所謂外界物體之運動。則我們將何以區別真動與貌似運動呢？於所知覺的外界物體中，能說何物正運動，何物是靜止麼？提出此問題即是承認常識所建立底物體互相獨立之不連續，每一物有其個性，可以與人類相比擬，乃是真實的。因為，依其反對說，問題早不是如何物質之部分上產出地位之變化，而乃是如何在全體中而生出方面之變化——對於此變化，我們尚須規定其性質。於是我們縮成第三公例：

三 · —— 凡·把·物·質·分·析·為·獨·立·的·物·體·而·具·有·絕·對·的·輪·廓·必·是·一·個·人·為·的·分·析·

一個物體，即一個獨立的物象，現於我們前必為諸性質之一體系，於此

諸性質中，尤以抗阻與顏色——視覺與觸覺之張本——為中心，其餘皆依  
靠於此二性質。在他方面，視覺與觸覺之張本都是明明在空間上具有廣  
表性的，並且空間之根本性質就是連續性。聲音與聲音之間有寂靜之間  
隙，因為聽覺不是常常不斷的，在香與香之間，在味與味之間，亦都有罅隙，因

分物質為枚  
體既不是由  
於直覺所供  
給，亦不是由  
於科學所要  
求。

為嗅覺與味覺之作用常似偶然而發的。但我們一張  
眼睛，則反之，全視野必皆有色；並且因為固體必須互相  
接觸，則我們的觸覺可必緊接着物體之面或邊而無或  
中斷。何以我們對於物質，把原始感覺所給於我們底  
廣表之連續性分割開來而為各有特質各具自性底枚體呢？雖則此連  
續之樣式時時變化，然而何以我們不純認這是全體的變化正猶萬花鏡之  
旋轉呢？一言以蔽之，何以我們在全體之活動性中尋求正在活動的物  
體所經循底路軌呢？實際上所給於我們者乃是一個正在運動的連續，

於此連續中一切皆變化而一切皆存留；則我們分爲兩個項件，即永恆與變化，而以物體表示永恆，以空間上均同的運動表示變化，果自何而來呢？

這既非直覺之教示，又非科學之要求，因為科學之目的即在於宇宙之人爲的分割中重新發見其自然的關節。不僅如此，我以為科學，以其有對於一切質點之互相作用之完全的說明，則廣見之必復歸於一個普遍的連續之觀念。設使我們以心意爲最直接的資據，而以科學爲最遙遠的理想，則心意與科學於根底上乃相一致。然則上述的頑習，即把物質世界視爲斷片的物體所合成，此諸物體各有確定的輪郭，且常變更其地位，即常變更其互相間之關係，果自何而來呢？

心意與科學以外，尚有生命。在哲學者所慎重解析而成底思辨原理下，尚有祇能以生活之需要即行動之需要而說明底傾向爲從來研究上所忽略了。在動作上賦與於個體的心意使其自己表現之力必構有一個獨

立的物質領域以與各生活體相應；這就是說我的身體，與由此比論而生底其他一切生活體，這些乃是我最有權能從宇宙之連續中分別出來者。但一個物體，當其一度構成獨立的東西，則必以其種種需要致使其他物體亦構成獨立的。在最低等生物，其營養必須由先探索而後接觸，簡單言之，即

示心意以物  
體者乃出於  
生活（即動  
作）之需要。

必須有連續的努力向於一個中心：此中心正即所以造成一個對象——即可充食餌底對象。無論物質之性質如何，總可以說生命在物質中建立一個原始的不連續性，以表示其需要之兩元性及所以滿足此需要底方法。但食餌之需要尚非唯一的需要。尚有許多需要附屬於食餌之需要；此各需要皆以保存種族或保存個體為目的；此各需要皆使我們於自體以外分別所求的或所棄的獨立物體。可見我們的需要乃是許多探燈（Spotlight）照在可感的諸性質之連續上探出分明的物體來。這些需要除了在

連續中劃出一個物體來，認其爲自己的，遂以與可以與人身一樣而和此物體發生關係底其他物體立有界限不能自己滿足。建立這些特別關係在由可感的實體上劃出底諸部分中間正卽是我們所謂的生活。

然而倘若此種對於實體底最初分割不甚與直覺相應合而寧與生命之根本的需要相應合，我們能否更把此分割推進一層用以取得物質之切

要立一個哲學上的物質觀，我們應當排除了由實際需要而構成底習慣的影響。

近的知識？如此我們因可延長生活的運動；但實以背向真的知識。這正是所以分析物體爲同性部分底粗笨工作致我們於歧途，於此我們覺得我們既不能辨何以必須停止分析又不能辨何以必須再進而分析。實則分析乃實用的動作之尋常的條件，不宜移到純粹知說之範圍。我們決不能以分子——無論其爲何如——而說明物質之單純性質；至多不過於分子上，此分子亦與物體一樣而同爲人造的，亦認有

發動與反動正猶物體上一物對於其他物體底發動與反動罷了。這固是化學之目的。化學所研究者不是物質而寧是物體；於是我們可以曉得化學何以分析至猶具有物質之普通性質底原子而止。然原子之物質性一入物理學者之眼則漸漸分散了。我們沒有理由說原子不是液體或氣體而祇是一個固體；我們更沒有理由說原子之互動不由他法而祇由撞接。何以我們以為原子是一個固體且其互動是撞接呢？因為固體，既是我們所最能捉者，便是在我們與外界之關係中最引我們的興趣者，並且因為接觸，在我們看來，是以我們身體作用於其他物體底唯一方法。但極單簡的實驗却詔告我們說在兩個隣接的物體中間實無真的接觸；（一）且固體

（一）關於此點見 Clerk-Maxwell, *Action at a Distance* (Scientific Papers, Cambridge, 1890 Vol.

ii Pp. 313—314).

非物質之絕對確定的狀態；(1) 固體與撞接所以致於明顯乃由於實際生活之習慣與需要；——此種影響對於物質之內性絕無所啓明。

此外，倘有科學所認為無可抗辯的真理，則此真理必即是物質之各部分之互相作用。在物體之分子間，吸力與拒力是正在作用。重力之影響廣布於各行星間之空間。則必有相類的東西存在於原子間。可以說此東西早非物乃是力。且有人告訴我們連結原子與原子底線必愈進愈細乃至於為不可見的與非物質的。但此粗朴的影象有何用處？生命之保存當然必須在日常經驗中把受動的事物與這些事物行於空間底運動分別開來。於是我們必以確定事物之座位於一明切點，於此我們可以接觸事物，方為有利，遂以其可接觸的輪郭為其真的界限，於是我們必以為事

(1) Clerk-Maxwell, *Molecular Constitution of Bodies* (譯書 P 618).—Van der Waals 則於他方面  
證明液體與氣體之連續。



物之作用與事物自身是截然相異，可以分離（雖於事物自身不知其詳），然而因為物質論是從事於發見隱蔽於習慣的影象下底實體；此習慣的影象純然是應我們需要者；我們第一必須使實體得離這些影象而自由。物理學者研究力與物之作用愈透澈則我們必見力與物愈接近。我們看見力愈益物質化，而原子愈觀念化，這兩個乃合趨於一個共同的界限，而世界恢復其連續性了。我們尚可稱其為原子；原子，從分析的精神以觀，仍留有其個別性；不過原子之堅實性與惰力則或分散於運動或分散於力線，以力線之互相聯結乃恢復普遍的連續。雖則我們自相異的論點出發，然而我們必須到達這個結論：——所謂相異的論點即開爾芬（Lord Kelvin）與伐拉旦（Faraday）之說，此二物理學家對於物質之構造深有研究。在伐拉旦以為原子是力之中心，他的意思是說原子之個性存於數學的點上，交叉於此點有無數力線放射於空間，而此力線實為構成原子者；所以每一原子占有

重力所遍及底空間全體，且一切原子互相溶透：(1)開爾芬取相反的觀念，假定有一個完全的，連續的，均同的，不可壓縮的流動體充滿於空間：我們所謂一個原子，而他則視為一個漩渦，永久迴轉於此連續中，其性質本於迴旋的形狀，其存在與其個性則本於其運動：(2)然勿論在何說，我們推究物質之最後的原素愈切近，則我們必見感覺於物質之表面所感得底不連續性愈消失了。心理學的分析已告訴我們說這種不連續性是出於我們的需要：無論何種自然哲學終發見此不連續性與物質之普通性質是不相一致的。

(1) Faraday, A Speculation concerning Electric Conduction (Philos. Magazine 3rd series, Vol. XXIV).

(2) Thomson, On Vortex Atoms (Proc. of the Roy. Soc. of Edin. 1867). 俞有相同的一說為 Graham 所提出，見其所著 On the Molecular Mobility of Gases (Proc. of the Roy. Soc. 1853 P. 621).

在其實際上，漩渦與力線，在物理學者之心上，都不過是便於圖解其算法底兩種符號罷了，但哲學則不能不問何以這兩個符號較其他符號為更便利呢，且何以獨許這些符號有更進一層的用處呢。倘若這些符號所應合底觀念絕不會指示給我們一個方向由此使我們尋得實物之表象，則我們能否復返於經驗呢？這些符號所指示者是很明白的：這些符號表示於我們，說普遍於具體的廣袤中者，祇有奮緊或勢力（Energy）之變形，紊亂，更易。由此，這些符號乃與我們所正研究底運動之心理學上的分析相合：——心理學上的分析即表示於我們，說運動不僅是對象中間底關係之變化，把運動視為等於一個偶然的添加物加於對象上，而實是一個真的，獨立的實在。所以科學與心意皆不反對此最後的公例：

四 · —— 真的運動，是狀態之遷移，而非事物之遷移。

縮成此四個公例，我們乃把通常所認為相反的兩個項件，即性質（或感

覺與運動之距離弄狹了。初見之，這個距離似尚不能越過。性質是差異的；而運動是均同的。感覺，因其根本上是不可分的，常不能測定；而動作，常

運動是一  
個性質而非  
一個數量且  
類似於心意。

常是可分的，可以可計算的方向與速度之等差而分別之。我們常願把性質，取感覺之形式，置於心意中；而我們常認運動發現於空間在我們以外。這些運動合起來亦不能於運動以外更成別的東西；我們的心意，雖則不能與運動接觸，然尚能由一個神祕作用把運動翻譯為感覺，此等感覺再自投射於空間以遮掩於其所翻譯的運動上。於是兩個世界，除由於一個神祕的東西彼此不能交通，——此兩個世界其一為空間上運動之世界，其他為具有感覺底心意之世界。則性質與數量之差異即為不可免除的了。(1) 然而問題正是：真的運動是否祇為數量之差別，或是否運動自身其

(1) 如我在「時間與自由意志」上所說的

性質即爲內部的振盪與時間的分割？——此分割乃運動爲自身存在計分割時間爲不可計算的刹那·重學上所研究底運動祇是一個抽象，或一個符號，一個共同的衡量，一個共同的分母，用以與一切真的運動相比較；但這些運動，在其自身，是不可分的，占據時間，涵有其前與其後，且以性質常變底一個串線把時間之許多繼續的瞬間貫聯起來——此性質常變底串線必有幾分與我們自己的心意之連綿相似·我們難道不可說我們所知覺的兩種顏色之不可還元是由於這些顏色在一瞬間內所演底無數振盪凝縮於較短的綿延中麼？倘若我們能把這個綿延拉長了，就是說，體驗此綿延於緩慢的韻律中，我們難道不能，依着韻律緩慢下來，看見這些色顏逐漸而褪且伸展爲繼起的許多印象，這些印象雖仍具色彩，然漸漸與純粹振盪相合一麼？有時運動之韻律十分緩慢適與我們的心意之習慣合其符節，——例如在音階之低調時候，——我們難道不覺得所知覺的性質自

分析爲重復的與繼起的無數振盪而由一個內的連串聯合在一起麼？

常常妨礙運動與性質之互相接近者就是把運動附在原素上——原素即原子或其他之贏得的習慣；——即是把原素之堅實性插入於運動與凝縮運動而成底性質之間。因爲日常經驗所示於我們者乃正在活動的物體，則爲要保持原素的運動——可以把性質還元爲此運動——計，恰似必有小體或分子。於是運動在我們的想像上祇不過是一個偶然事件，許多地位之一個連系，許多關係之一個變化罷了；並且，因爲確定者常驅逐不定者乃是表象之一個法則，重要的與中心的原素在我們便成爲原子，而運動便祇成爲在諸原子之繼起的許多位置中間底一個聯貫。然而此說不但有一種不便利，即把一切關於物質之疑問都移付於原子，且不但把物質之分體，在我們看來不過是人類需要之向外的投射，反認爲是一個絕對；並且把我們的一種經驗弄得不可解了，這種經驗就是在知覺上，於同一時間，我們

既覺有我們自己的心意狀態復覺有獨立於我們以外底實物。我們的直接知覺之這種混合的性質，具體的矛盾之這種現象，乃是一種主要理使我們相信有絕對與知覺不相一致底外界。有一種學說以為感覺與運動完全差異，而感覺祇是把運動翻譯於心意上罷了，對於此直接知覺之混合的性質頗為忽略；且此學說勢必自限於感覺以內，因為感覺最初即是現實的證據，並且不必把運動加於感覺上，因為運動，既不與感覺接觸，已早是無用的副本了。實在論，照此說來，却是自殺。誠然，我們已無選擇之餘地；倘若我們相信可感的性質有均同的基本是確有根據，則祇能在我們於性質自身中推測有超於感覺以外者底作用上見之，一似這個感覺孕有可以推測而不能知覺的內容。其客觀性——就是說含有超於現實呈露以上者——必，如我們所推論，由發生於其內部底許多各樣運動，如繭蛹一樣者，而成立。表面上是不動，而其根基則是活動與振盪。

在事實上，決無人能由另外的方法而知數量與性質之關係。相信有異於所知覺的實在之實在就是承認我們的知覺依靠於實在而不依靠於

我們於性質  
自身中推測  
有外於感覺  
者，即是推測  
有藏於我  
們自己編造  
中底運動之  
雜多。

我們·於是在占有一個瞬間底知覺中必已攝有所應繼起於其次一瞬間底理由·機械論在其主張物質狀態可由其一演出其他時即將此信條明切縮定·倘若我們於可感的性質之差異性下發見有可用以計算的均同的原素，則唯於此時此種推演方為可能的·然而，在他方面，倘若這些原素在性質以外——這些原素原用以說明性質之嚴正的條理——則早已不能盡其任務，因為性質必須假定其由於一個神異而始符合於原素，並且除設有所謂預定的協和以外則二者不能相應·所以無論如何我們不能不把運動，以內部的振盪之形式，置於性質中；並且我們不能不以為振盪並非均同的，性質並非差異的，如二者表面所現者；且最



後我們不能不把二者之方面的區別認爲由於把無限的難多凝縮於一個不容再分的時延底必然性。

我們必須論述最後的一點，此點我已曾在各處稍稍涉論，且是我認爲重要的。我們心意所體驗的綿延乃是一個綿延而具有自定的律，一個綿

綿延之緊張  
有種種不同  
正論心意之  
程度有種種  
不同。

延而迥異於物理學者所謂的時間，此時間在一期間內能蓄積現象要少多有少多。紅色光線——即波幅最長者與振數最少者——在一秒間發出四百兆之繼續的振盪。倘若我們要得其數量之觀念，我們必盡量分開此種振盪能使我們計算他，或則至少亦須能辨別其繼列；並且我們必須問其繼續究占有多少日多少月多少年。然空的時間之最小的間隙，我所認爲均一的，據哀客斯納 (Erner) 說，乃是一抄之五百分之一；特我們究能在繼續中知覺如此短小的間隙與否尙是可疑。假設我們能如此而推至於

無窮。換言之，即假設我們的心意能把捉四百兆振盪之連續，每一振盪瞬即飛過，每一振盪與其次之振盪必隔有一秒之五百分之一以爲區別。則一簡單的計算告訴我們此種作用之終結必經二萬五千年。如此則我們在一秒內所經驗的紅光之感覺必和在我們歷史中雖以極經濟的時間尚須占有二百五十年紀底現象相當。這個果說得通麼？我們於此必須把我們自己的綿延與普通的時間分而爲二。在我們的綿延上——即我們心意所感覺底時間，——一個間隙祇能攝有我們所覺得的現象之一定數目。我們曉得其內容能增大麼；並且當我們說到一個無限可分的時間，我們所想的即是我們自己的綿延麼？

我們愈研究空間，我們愈把分割性推廣下去；我們對於所分割者仍未改變其本性。這正是因爲空間，在定義上，是在我們以外；因爲空間之一部分雖與我們絕其關係而常似存在；所以，縱使我們不爲分割，我們尚曉得空

間是可以分割，且我們的想像之新努力可以隨意分割空間，並且空間永不失其為空間，常具有並列性與區分性。抽象的空間終不過是無限的可分性之精神上的圖案罷了，然而綿延則大異其趣。我們的綿延之諸部分是與分割綿延底運動之繼續的時間相一致，謂使我們在其中分辨出來其所具有的許多刹那與許多部分；並且倘若我們祇能在一個間隙中分辨出來原素的運動之一定數目，換言之即倘若分割終止於某點，則可分性必亦終止了。我們把想像更進一步，把分割更細一層，換言之，把內部現象之循環加快，必為徒勞；因為用以更細分割我們自己綿延底努力不過是把綿延引長正如其量罷了。並且我們曉得萬象互相接續，我們不能計算其中之一二。我們曉得這個道理不僅是得自物理學；感官之粗朴的經驗即以此告訴於我們；我們覺得自然界之連綿較在我們內部狀態者還要迅速。我們如何懂得此種連綿，且超乎一切想像以外底連綿果是甚麼？

此種連綿確非我們自身的綿延；但又不是均同的與非人的連綿，即不是對於一切物一切人都相同，不是在一切具體的綿延以外，不是浮空的潮流。想像上的均同的時間乃是，我曾在他書言之<sup>(1)</sup>一個言語上的偶像一個假造的東西，其起源極易窺破。在實際上，連綿未嘗有唯一的韻律；連綿可以被想像有許多的韻律，或遲些或速些，以心意之各種弛放或奮緊之程度為衡，且由此以定心意在生命上之等級。懂得各種奮緊之綿延恐是很難的，因為我們已取得一種實用上的習慣，慣以均同的與獨立的時間而代心意所親驗的真綿延；但幸而，第一，使此觀念被遮蔽底誤謬尚易於發見，並且第二，此觀念於根底上其長處即在與我們心意深相契合。我們不是有時覺得於睡眠中在自身內恍若兩個人，一個睡數分鐘，一個睡終日終週，麼？

歷史之全體不是於極短的時間內凝縮於一種心意中——此種心意

(1) 見時間與自由意志。

較我們自己的更有高度之奮張，其觀察人類之發展即把此發展凝縮爲其進化之各種主要方面——麼？所以知覺作用就是把無限的稀薄的實在之廣漠的時期凝縮爲奮緊的生活所辨別底瞬間，且就是總括一個長期的歷史·覺着 (To perceive) 就是化爲不動 (To immobilize)。

這就是說雖物質界並不絕對和我們對於物質界底表象相異而我們仍在知覺作用中撲捉有超於知覺自身以外者·在一種意義下，我的知覺誠然在於我的內部，因爲知覺是把我無數時日所經歷者都凝縮於一個瞬間·但是倘若廢棄了我的心意，而物質界固依然存在；祇不過把連綿中我以之對物作用爲條件底特別律除去罷了，而我所作用於其上底諸事物則復返於其自身，猶可分爲許多瞬間如科學於其中所分析者，可感的性質並未全消不過因散布於分割成無數底一個連綿中而稀薄了罷了·如此則物質分化爲無數的振盪，而聯合於一個不斷的連綿中，一切互引趨於一

切方向猶如抖盪之傳播。簡單言之，第一請把日常經驗上之不連續的諸對象聯合起來；於是再把這些對象之性質之不動的連續溶化爲空間的振盪；最後請定着你的注意於這些運動上抽去橫於其下底空間，而祇觀察其動性（即我們在自己動作上所自覺底不可分的作用）如此你乃得物質之真

我們的心意  
概括事物之  
內部的歷史  
之時間全體。

際，此物質之實際雖勞你想像，然實爲純粹的，且超脫你爲實際生活之急需計在外界知覺中所加於物質底一切東西。現在復返於心意，且與生活之急需相俱：在長期內且數次越過事物之內的歷史之廣漠的時間以後，得取那些類剎那的看法，此看法今則如繪畫，其中愈活潑的色彩必凝結原素的重覆與變化愈多。把一個奔者之許多繼續的地位凝縮爲一個符號的態度與此正同，此符號的態度爲我們眼睛所見，由我們的藝術表現之，遂自我們觀之，竟成爲一個人正在奔馳底全象。我們對於四圍事物在一瞬

間底一瞥祇得之於無數的內的重覆與進化之結果中，此結果依理，是不連續的，但我們以空間上對象之相對的運動而恢復其連續。變化是隨處皆存在的，但存於內部；我們定其處所於此於彼乃是把他移存於外部了；所以我們僅以包括普遍變化於其中底處所之變化而構成物體，論其性質是安定的，而論其地位是移動的。

在一種意義上，確有種種對象，一人異於他人，一樹異於他樹，一石異於他石，乃是不可否認的事實；因為每一人每一物都有特性，都依靠着特定的進化律。然而一物與其四圍之分離不能絕對劃清；且其間由不可感的階段自此以通於彼：物質界上一切事物之互相聯絡，一切事物互相發動與反動之永遠不替足以證明事物初無明切的界限，此界限乃是我們賦與於事物者。我們的知覺攝取事物核心之形，知覺使事物終了於我們加在事物上底可能的動作之所不及處，即至不與我們需要相涉處而止。此乃知覺

心 (Perceiving mind) 之本原的與明顯的作用：知覺心，僅隨着實際生活之需要與需要之指示，把有廣袤的在連綿中分割了。但若要照此以分割實在，則我們自己必先掖誘自己說實在是可以隨意分割的。隨後我們又必在可感的性質之連續下，即在具體的廣袤下，張一網，此網之目無論何種形式，都可變成且可隨意變為極小：此種僅由想像而成底基體，此種隨意無限分割底想像上圖式，便是均同的空間。然而我們的現實知覺，即刹那的知覺

活體採用物  
質之綿延者  
必為必然律  
所管轄凝縮  
此種綿延而  
為我們自己  
的綿延則我  
們乃征服必  
然律。

把物質分割為獨立的物體，同時記憶遂把事物之連綿的流轉固結為可感的性質。記憶延長過去於現在，因為我們的動作將要安排於未來必與由記憶而增大底知覺已所凝縮於過去正相比例。用一個直接的反應去報答所接受的作用，此直接的反應即採取所接受的作用之規律且亦和所接受的作用為同樣的久長，在現在且在常自難新的



現在——這乃是物質之根本律，必然性即成於此。倘若實有自由的動作，或至少一部分不拘定的動作，則這些動作祇能屬於能在長期中把自己轉化所附麗底轉化定着了底活體，即能把轉化堅結為分明的瞬間，把物質凝縮了，且把物質同化了變為一種反動通過於自然的必然性中底活體。這些活體之綿延有多少奮緊便表現其生命有多少強力，且由此衝定他們知覺之集中力之程度與他們的自由之程度。他們加於四圍物質底動作之獨立便依其脫出於統御事物之流轉底特別韻律底程度而加甚。所以在混入於記憶底知覺中所現出底可感性質在事實上便是由實在之固結而生底繼續諸瞬間。但為分別此諸瞬間計，且為用在我們自己存在中復在物質存在中所共具底一條線上把這些瞬間聯結起來計，我們勢必設想有一個普遍的連續之抽象的圖案，即一個均同的與無差別的媒體，把物質之流轉視為長正猶把物質之空間視為關於是均同的時間乃成。

均同的空間與均同的時間既不是物之本性復不是我們認識事物底根本條件；二者於其抽象的形式上祇表示我們的二重工作，即固結與分割，此二工作乃是我們做於實在之活動的連綿上者，因為我們要於活動的連綿上求一個倚點以便於行動，要於活動的連綿中擇定一個工作之起點，簡

均同的時空  
祇是我們對  
於事物底心  
理上圖案而  
不是事物之  
本性。

單言之，即要把實際的變化加於其中。二者乃是我們對於物質底潛伏動作之抽象的圖案。主張均同的空間與時間是物之性質底說其第一誤謬在引起玄學上獨斷論——不拘是機械論的，或是動力論的，——之不可越的困難，即動力論把正在流轉的宇宙切成橫切面而建立為絕對，遂不能以一種性質上的推移使這些橫切面相貫聯；機械論則取橫切面之一而注重於做成於其濶上底分割，換言之，即注重於地位與面積之利那的差別，亦遂不能由此種差別之變化而產出可感的性質之繼起。我們豈非必須

再求他說麼，抑即同於康德，認空間與時間是感性之形式麼？倘若我們如此，我們勢必把物質與精神同視爲不可知的。現在倘若我們比較此二說，我們發見在二說中有一個共同的基礎：就是，不論二說把均同的空間與均同的時間認爲思辨上的實體或爲思辨上的形式，而二說終賦與空間與時間以冥想的功用而非活動的功用。於是於玄學的獨斷論與批評哲學之間乃有餘地可立一種學說，此說視均同的空時爲我們因動作而非因知覺，用以加於實在上底固結與分割之原理，此說以真的綿延與真的廣袤賦與於事物，此說以爲一切困難之淵源不在此綿延與此廣袤（此二者實屬於事物且直表於精神，而在均同的空時，此空時乃由我們在綿延與廣袤下，爲分割連續計，爲固定轉化計，且爲備有行動所能及底點計，而始抽引出來。

關於可感性質與關於空間底謬念深宿於人心，所以非自各方面揭破不可。從另一方面而言，我們可說這些謬念包含有實在論與觀念論所共

認底二重假定：第一，在各種不同的性質之間絕無所共同；第二，在廣袤與純粹性質之間亦絕無所共同。我們則主張，適得其反，在各種不同的性質之

各種性質依  
其程度之不  
同而有各種  
廣袤。

間實有一個共同的东西，且這些性質各分具有廣袤，不過程度不同罷了，並且我們主張若忽視此二真理勢必把玄學上之物質論，心理學上之知覺論，且汎言之，心物相關之問題陷於重重的困難中。今在未述其結論以前，請於各種物質論之根底中，暫提示我們所抗駁底二假定並此二假定所由發出底誤謬。

英國的觀念論之精髓即是視廣袤為觸覺之一性質。因為此種觀念論以為在可感的性質中沒有別的面祇是感覺，且在感覺自身中亦沒有別的面祇是精神狀態，所以此種觀念論於各種不同的性質不發見有可為並行論之基礎者。於是此種觀念論勢必以一種習慣而說明並行的現象，此

觀念論與實  
在論皆以爲  
各種感覺都  
是不連續的，  
所以二說皆  
不明知覺之  
真性。

定其爲不具演表性之間亦絕無所共同。

然而原子的實在論以爲運動是在空間上而感覺是在心意中者亦不能於廣表現象與和廣表相應底感覺之間發見有何共同。此種實在論以爲感覺是從廣表現象而出恰似一種磷光，或是一種翻譯即是把物質現象翻譯爲精神的言語；但勿論何如，則感覺總不是其原因之影像之反射。誠然一切感覺可以臨於一個共同的起源，此起源即是空間上運動；然而，正因爲感覺都是發展於空間以外，則感覺必須當其成感覺，便把結合其原因在

一起底聯絡拋棄了。因其與空間共分割，所以諸感覺亦互相分裂；諸感覺間無所共同亦不與廣袤相共同。

於是觀念論與實在論之差異祇在觀念論以廣袤貶於觸覺，以為是觸覺之特性，而實在論把廣袤推得更遠，到一切感覺以外。但此二論皆一致主張各種可感的性質是不連續的，並且主張從純粹有廣袤的而移至絕對無廣袤的乃是由於飛躍。然而此二論於知覺說上所遇底根本困難即自此共同的假定而起。

設如白開萊所說，謂關於廣袤之一切知覺都是屬於觸覺。果我們取此說，則我們誠可以否定聽覺嗅覺與味覺之根本上之廣袤性；但我們至少亦須說明和觸覺空間相應底視覺空間之起源。有人說視覺成爲觸覺之符號而止，且在對於空間上事物秩序底視覺不過是觸覺之一個指示罷了。但例如有一種以不可名狀的與獨得的印象而給我們底知覺，此種凸景之

視的知覺我們則不能說明其能與觸覺之記憶相一致。一個記憶與一個現在知覺之聯合可由加入一個既知的要素而把這個知覺弄得豐富了，但却不能創造一種新印象：所以凸景之視的知覺確具獨得的性質。或有人說在一個平面上可起凸景之錯覺。這祇證明一個平面，其上的明暗頗似一個凸物，足以使我們想起凸景；但此凸景若初未一見，則如何能想起呢？我們已曾說過，我們的知覺論全被一種觀念所毀，此種觀念卽是以爲若有某種機官產生某種知覺之錯覺，則此機官必亦能產生某種知覺。——頗似以爲記憶之作用不是使結果之複雜性尙餘留於原因之單純性以後。且或又有人說網膜自身卽是一個平面，且倘若我們由視覺而看見有廣表的東西，必祇是在網膜上底影象。然而在一個對象之視覺中，腦髓，神經，網膜與對象自身構成一個聯結的全體，一個連續的歷程，而在網膜上底影象祇是其中的一部分，如已在本書首章所說，難道不是真的麼？我們有何

理由獨分出此形象而以知覺之全體臨納於其中呢？並且如我在前著上所揭示者，<sup>(1)</sup>除在具有三進的空間外，何以我們不能知覺一平面是一個平面呢？白開萊推進其主張於如下的結論：即他以爲視覺對於廣表性絕無知覺，然而我們所提起對於此點底駁難却反因此而愈得力，因爲凡在線面積之視覺中底獨得的性質祇由與記憶相聯，便能自然造成，實爲不可解。——此種視覺如此分明所以數學者不復超出其外，且此種視覺具有純視的空間，但我們不復堅持這些論點，且亦不堅執自生盲之視覺會由外科醫術而得恢復底事實而出底爭論：白開萊以來所謂習成的視覺之說其受現代心理學之攻擊<sup>(2)</sup>已至不堪，茲將心理學上的抨擊暫置勿

(1) [時間與自由意志]

(2) 關於此點 Paul Janet, *La perception visuelle de la distance*, *Revue philosophique*, 1879, vol.

VII, — W. James, *Principles of Psychology*, vol. II, chap. XXII. ——關於廣表之視覺, Dunan,

*L'espace visuel et l'espace tactile* (*Revue Philos.*, 1886.)



論請祇注意於另外的一點，此點在我以為是重要的。假定眼睛於其初即不給我們以空間關係之報告。視形、視景、視遠都變為觸覺之符號了。然而這些符號如何成其功用呢？於茲有變更形體且正在移動底對象。視覺攝取其變化之形相，而觸覺證實於其後。於是乃有兩系列，即視覺的與觸覺的，或在二者之原因內有一個東西能使二者互相應合且常保其並行勿替。但此結合之原理是甚麼？

在英國的觀念論，此結合之原理祇能是一個木偶神，於是我們又遇着神祕了。在尋常的實在論諸感覺互相應合底原理是在異於感覺自身底一個空間；但此說祇把困難拋於後面，且更使困難增大，因為我們必要曉得一個在空間上均同的運動之體系何以喚起與此運動絕不相似底各種感覺。謂空間的視覺其發生僅由於影象之聯合便有自無而有的創造之意義；則一切感覺乃自無而生，或至少亦不與喚起感覺底運動相似。要之，

此第二說與第一說之實際相差不如普通所信者之甚。無定形的空間，互相擁擠的原子都祇是我們的觸覺之客觀化，此觸覺因我們賦與以特別重要，遂把他從其餘的諸感覺中分離出來，且當其與他種感覺相較——假定此諸感覺祇是觸覺之符號——則竟成獨立的了。如此，則我們把觸覺的內容之一部分成爲空虛；且當把一切感覺都認爲觸覺之附屬品以後，我們並把觸覺自身分割了，所餘留者祇是觸覺之抽象的圖案；以此圖案我們遂構成外界。我們於抽象與感覺之間不見有可能的聯絡，難道還有甚麼可怪麼？但在實際上，空間不在我們以外正和其不在我們以內相同，並且空間不屬於感覺之特別的一組。一切感覺皆具有廣義性，一切感覺都有多少根基在廣義性中；並通常的實在論之困難即在設使我們既把感覺之互相結合抽釋出來而單獨置於無限的與虛空的空間之形式下，則我們便不復見這些感覺何以具有廣義性及這些感覺何以互相應合。

現代心理學漸漸浸染一種觀念謂一切感覺皆具有多少廣表性。有人主張沒有不具廣表性底感覺，(1)或沒有無「容積之感」底感覺。(2)英

但最近心理學有一種傾向以爲一切感覺於其原始皆爲有廣表的。

這些感覺之廣表性在觸覺與視覺之強烈的廣表性前暗淡而消失罷了。

(1) Ward, Psychology (在 Encycl. Britannica 中)。

(2) W. James, Principles of Psychology, vol. II, P. 134——我可以說此種主張屬於康德，因

爲他在 *Transzendentaler Aesthetik* 書中關於空間上各種感覺之廣表性不認各種感覺之張本間有甚麼差別。然不可忘記此種批評哲學之見解與心理學不同，且批評哲學之目的祇在表明當知覺得其最後的形式時一切感覺途都具有定所於空間。

由此言之，空間誠為固定性與無限的分割性之符號。具體的廣表，即可感的性質之各種各樣是不在空間以內；空間即是我们所投入於廣表性中者。空間不是真的運動所占底一個地位，把空間置於其身之下者乃是真的運動。但我們的想像，為表示之便宜與生活之需要計，事顛倒事件之

我們以為靜

先於動，空間

先於運動，乃

逆真的順序。

自然的順序。我們的想像，因其慣於向已成的不動的影象——此等影象之表面的固定性祇不過是我們的低等需要之固定性之反射罷了——之世界中求其倚點，則勢必相信靜先於動，且因勢必把靜認為動之點與處，故以為運動祇是距離之變化，而空間先於運動而存在。於是在均同的與無限可分的空間上我們以想像畫成橫線與定點；隨後以運動敷於橫線上，乃見其可分割一如所畫的線且同失其性質。我們的悟性在與此相反底觀念上推敲下去則於此說必祇發見矛盾難道還有甚麼可怪麼？把

運動同化於空間，我們必見這些運動亦是均同的和空間一樣；並且若我們於運動中，祇看見方向與速度之可數的差異，則我們便把運動與性質中間之一切關係都毀壞了。於是凡我們所做者就是把運動封閉在空間，把性質封閉在心意，且於此二並行的系列間建立一個神祕的應合——但在理論上二系列不能相遇。可感的性質，既被謫於心意中，則不能再發見其具有廣袤了。運動，既被謫於抽象的空間上，——於此空間祇是一個單獨的瞬間，且於此空間一切常自甦新——則失其現在與過去之聯結，此聯結實為運動之本質。並且因為知覺之兩方面，即性質與運動，都被弄得暗昧了，則知覺之現象即成了不可解的了——因為如此便是假定有一種心意雖是對於自身且又超於空間而竟能翻譯空間上所起底現象。請取其反對的方面，拋棄解釋與測量之先入的觀念而逕面直接的實在：則我們當下必知於知覺與所知覺的事物之間，於性質與運動之間，實無不可越的界限，實

無根本的差異，實無真正的分別。

於是我們由一個曲折的長途而復返於本書第一章所建立底結論。我曾說過，與其謂我們的知覺本來在精神中毋寧謂其本來在事物中，與其謂我們的知覺本來在我們以內毋寧謂其本來在我們以外。知覺之各種正和實在中所表現底各方向相應。但我須附加一句話：即與其對象相一致底知覺存在於理論而非存在於事實；此種知覺祇能在我們自封於現在瞬間時發生。在具體的知覺，常有記憶之干與，且可感的性質之主觀性是顯然由於我們的心意於其初即是記憶，把許多瞬間互相融透而凝結為一個單獨的直覺。

如此則心意與物質，身體與心靈皆彼此會合於知覺中了。但在一方面此觀念在我們看來仍有不明白的地方，因為如此則我們的知覺及我們的心意似亦分具所賦與於物質底可分性了。倘若取兩元論我們自然不

認所知覺的對象與知覺主體有部分的一致，這乃是因爲我們覺有知覺之不可分的統一性，而對於對象則以爲在本質上是無限可分的。於是立有一種隱說謂有一種心意而具有無廣袤的感覺恰與有廣袤的萬象相對立。然而倘若物質之可分性是全在我們加於物質上底動作，質言之，卽我們變

拋棄行動之  
偏見則知覺  
與物質乃現  
其觀合。

化物形底能力，且倘若物質之可分性不屬於物質自身而屬於我們爲便於捕捉物質計而敷設於物質下底空間，則此困難卽消釋了。有廣袤的物質，自其全體觀之，是類於平衡一切補償一切中和一切底心意；此物質具有我們的知覺之不可分性；所以我們確可把類於物質之廣袤性者歸於知覺。知覺與物質二者，因我們把所謂「行動之偏見」拋棄了，遂互相接近，感覺恢復其廣袤性，而具體的廣袤亦恢復其自然的連綿與不可分性。且均同的空間，立於二者之間似一個不可越的界限者，至此亦除了成爲一個圖

案或符號以外，並無他種實在性了。此均同的空間祇利於動作於物質上底生物之行爲，而無利於冥索物質本性底精神作用。

由此則我們研究所集中底問題，即心身相合之問題，乃得幾分光明。

此問題之難解，就二元論而言，乃由二重事實而起，此二重事實即物質在本

通常的兩元  
論以爲物質  
是純空間的  
而精神是超  
空間的於是  
把物質與精  
神之一切交  
通乃切斷了。

質上是可分的而精神在一切狀態上都是無廣袤的，所以二者自始即斷其交通。且當我們深究此二假定，則我們關於物質方面發見有一個混同，即把具體的與不可分的廣袤而與伏於其下的可分的空間相混同；且關於精神方面亦發見有一觀念，即以爲有廣袤的與無廣袤的之間沒有程度亦沒有可能的推移。然而倘若此二假定含有一個共同的誤謬，倘若由觀念到影象由影象到感覺確有一個逐漸的遷移，倘若精神狀態因其愈趨向於現實，即活動，而愈接近於廣袤，倘若所轉的廣袤仍爲



不可分的且與精神之統一性相調和，則我們便懂得在純粹知覺之作用中，雖精神與物質根本相異然精神實能住於物質上且能與物質相合。精神所以異於物質即在精神就是記憶，換言之，即過去與現在之綜合而注目於未來，在此綜合內，精神為要利用物質且為要由行動以表顯自己，乃把物質之許多瞬間凝縮了，這乃是精神與身體相合之最後的目的。所以如我在本書之開始所說者，心與身之分別必建立在時間之關係上而不在空間之關係上乃是正當的了。

尋常的兩元論之謬誤即由其從空間的見地出發：此說於一方面把物質及其變化置於空間上而於他方面把無廣袤的感覺置於心意中。於是精神何以作用於身體，身體何以影響於精神就難於理解了。且於是遂成一種事實之假的陳述——即並行之觀念或預定的調和之觀念。並且既不能構成記憶之心理學又不能構成物質之玄學。我們會致力於說明這

種心理學與這種玄學互相連附；且我們曾致力於說明這些困難若取另一種二元論即可輕減，——此種二元論即從主觀與客觀合一於其中底純粹知覺出發，而於主觀與客觀之各自的綿延中追隨二者之發展，且此說以為關於物質，愈深為分析，必愈見其祇為無限迅速的許多運動之一個連續，這些運動可以互相演迭，因而彼此相等；關於精神，以其既係在知覺中底記憶，則愈自己表現為一個過去趨於現在底伸展，一個演進，一個真的進化。

然而身與心之關係果就此更明白了麼？我們以時間的分別而代

心物之分別  
必須不在空  
間上而在時  
間上——且  
此時間必容  
有程度之等  
差。

空間的分別：二者是否尙能合一？須知空間的分別不容有程度：物質既認為在空間中，精神既認為在空間外，則二者間便無可能的推移。然而，在事實上，倘若精神之最低度的機能是把事物之連續之繼起的瞬間聯結起來，倘若精神因此而與物質相接觸，但因此而辨別

物質，則我們必能曉然在物質與充分發達的精神之間有無量的程度——充分發達的精神即是一種精神而能發出一種動作不僅是不拘定的，並且是合理的與反省的。各各繼連的程度，表現生力之增進者，實與綿延之奮緊的程度相應，且與感覺動作的體系之發達的程度相應，用以自表現於外然而請研究神經系自身：我們必因此而知神經系之愈趨繁密便是使生物之活動力愈有餘地，使生物愈有遲發反應底能力，愈有使所受刺激於各種動作機括間多生關係底能力。這尙是關於外面的。神經系之逐漸繁密似表示生命對於物質之逐漸獨立，則神經系便不外乎此種獨立之物質的象徵罷了——這就是說內力之獨立，此內力使生物自事物之低等的韻律而解放，且此內力爲要影響於未來較深而保留過去較多——實言之，此象徵即是生物的記憶之象徵（但此象徵一字有特別意義）。如此則在粗朴的物質與最能反省的精神之間有記憶之種種可能的強度，換言之，即有自由

之種種程度。在第一說，以爲身心之分別在空間上者，身與心恰似兩條鐵路之路軌交成直角；在第二說，則二路軌會合於一曲線，由此我們於不覺中從其一可達到其他。

然而我們於此所言豈不祇是一個比喻麼？不是於所謂物質與最低度的自由或記憶之間尚有分明的差別或不可還元的反對麼？誠然，雖尚有差別，但却能合一，因爲其合一可見於純粹知覺中——以部分的合一之極端的形式。尋常的兩元論之困難不起於心物二者之分別，而實起於不能看見二者如何接觸。現在如我所說，純粹知覺——那精神之最低度亦即無記憶的精神——實是我們所謂的物質之一部分。我們可更進一步而說：記憶決不涉於物質無所預示底機能及物質所不效仿底機能。倘若物質不記有過去，這乃是因爲物質把過去不斷地重覆了，因爲物質，服從於必然，把許多瞬間之一系列展開了，這些瞬間中繼起者都與前行者相

等而可以由前行者中演出繼起者來；如此則其過去實即含在其現在中。但一個生物而能多少自由發展者必是時時創新；所以除其過去，以記憶之形式存於現在外，我們不能於其現在中求得其過去。於是，再取本書所常用的比喻而言，必須曉得過去必是由物質而實演，由精神而想像，亦正爲這個理由。

### 概要與結論

一·我們從事實上所得復從推理上所證底觀念就是我們的身體不過是動作之一個器具罷了。無論在何程度，無論取何意義，無論從何方面，

我們都不能看出身體是用以預造表象，——且更非用以說明表象。以外界知覺而觀：在腦髓之知覺的能力與脊髓之反應的機能中間祇有程度差別而無性質區分。當脊髓應其所受的刺激而發爲具有多少必然性

身體祇是動作之一個器具。

底運動，腦髓則使這些運動與具有多少自由選擇性底動作機械生關係；但在我們的知覺中凡腦髓或說明者祇是開始的，準備的，或指示的動作，而非知覺自身。以記憶而觀，身體保有能把過去再現出來底動作習慣；身體能再取過去可以插入其中底態度；或由於把以前的知覺延長下來底大腦現象之重覆，身體能貢獻給記憶一個與現實相接觸底點，一個恢復其在現實上已失去的影響底方法；但無論在何種情形下腦髓都不能蓄積憶念或影象。如此則可知無論在知覺上，在記憶上，在十分發達的精神上，身體總不能直接有所貢獻於表象。由於引伸此說於各方面且推兩元論至於極端，則我們恰似以一不可越的深淵而分開身體與精神。其實我們乃是指明溝通二者之唯一可能的方法。

二· 由此問題而起底一切困難，不論在兩元論抑在唯物論與觀念論，都是起於，在知覺與記憶之現象上，認物理的是心理的之副本，心理的是物

理的之副本。假使我取副象觀之唯物論：我必不能懂何以某某大腦現象必為心意所伴附，這就是說我們最初所設定底物質界之心意的重覆究有何用處或如何發生。假使我取觀念論：則我必以為祇有知覺，且身體亦是

知覺與記憶，  
物理的與心  
理的決不僅  
是互相的副  
本。

知覺之一。但考察詔示於我們，凡我們所接成的影象全因所謂身體之一個特別影象之極微的變易而生變化（如我一閉眼則萬物皆沒有了）；而科學則斷言於我們，一切現象必是依着一個一定的順序而互相繼續互相規定，在此順序中結果與原因成爲嚴正的比例。於是我不不得不在我所謂的我身，即到處跟着我底我身中，對於我身四圍而互相繼續底諸影象之變化，求其嚴正的等量——即可以由其一推出其他底等量：則如此說來底大腦運動仍是我們的知覺之副本。大腦運動仍是知覺，是可能的知覺，誠然不差。所以第二說較第一說爲優；但在他方面，此說仍必假定有一個不可

理解的應合在我們對於事物之真知覺與我們對於全異於事物底大腦運動之可能的知覺中間。當我們細察此點，則我們必知毀壞各種觀念論底暗礁：因為從由感官所感知底秩序到為科學而理會底秩序沒有可能的推移於其間；若我們特取康德之觀念論，則沒有從感性到理性之推移。於是我們祇可遁於尋常的兩元論。我以物質置於此方面以精神置於彼方面，且假定大腦運動是我的對物表象之原因或機會。然而倘若大腦運動是表象之原因，倘若大腦運動足以產生表象，則我必一步一步退到以為心意是副象底唯物論。倘若大腦運動祇是表象之機會，則我便可假定大腦運動絕不與表象相似，且可從物質上把表象所賦與底一切性質都剝奪了，於是我乃復返於觀念論。觀念論與唯物論就是這種兩元論所搖擺於其間底兩極端；而兩元論為要主張本體有兩元性，乃決使心物二者處於同等的地位，以為二者實是一個共同的原本之兩種翻譯，一個單純的原理之預



定的並行發展，如此便否定二者之互相影響，且由其不可避免的結論，勢必犧牲了自由。

倘若我們察看此三說背後，我們必發見此三說有一個共同的基礎：就是此三說都把精神之原素的作用，即知覺與記憶視為純粹知識之作用。

這種謬誤是  
由於我們相  
信知覺與記  
憶是純粹知  
識，其實二者  
乃是趨向於  
動作。

此三說所置於心意之根源中者不是外界的實在之無用的副本即是絕無利害關係的智慧結構之無力的材料；但三說都忽視知覺與動作之關係並記憶與行為之關係。誠然我們在理想的極端上可以推知有絕無利害關係的記憶與知覺；但在事實上記憶與知覺總是趨向行動而身體總是準備行動。請先觀知覺。神經系之漸趨緊密就是使所受的刺激與各種動作機括接連，而登時案出許多可能的動作。次觀記憶。我們必知記憶之原始的作用是喚起類於現在知覺底一切過去知覺。

且以指出有益的決斷。但不僅於此。記憶，因其使我們能把綿延之許多瞬間由一個單純的直覺而把握之，能使我們由事物之流轉中而解放，質言之，即由必然性之韻律中而得自由。記憶愈能把許多瞬間凝縮為一，則記憶給我們以統御物質底力乃愈大。所以生物之記憶即是生物統御事物底能力之衡量亦即此力之智慧的返照。且容我們以此力為出發點，即從此真的原理而出發：讓我們假定身體僅是活動之中心。則我們必見有結論以解決知覺，記憶與身心之關係。

三。先取知覺而考察。我的身體有知覺的中樞。這些中樞震動，於是我得有事物之表象。在他方面，我曾假定這些震動既不能產生我的知覺又不能翻譯我的知覺。知覺遂在振動以外。在何處呢？我可率然直答：置有我身即置有一個確定的影象，特此影象與其他一切影象相俱，因為沒有一個物象而不是從其占於宇宙全體底地位而取得其性質，其規定，

其存在者；所以我的知覺祇能是這些物象自身之一部分，且知覺是在物象中而非物象在知覺中。但知覺在物象中確是如何呢？我知道我的知

知覺示我們

以物其自身。

覺似是一一隨着所謂「感覺的神經」之振盪而起，且在他方面我又知道感覺的神經之振盪其職務乃是準備身體對於其鄰接的物體而發反應，案出可能的動作。知覺則便是從物象全體中把身體對於物象底可能動作分離出來。於是知覺恰祇似一個選擇。知覺一無所創造；反之，其職務却是從事物全體中排除凡我所不能把握者，且從我所保留的一切物象中排除凡與我身之需要無涉者。此乃是我所謂的純粹知覺之簡單的說明了。讓我們指出介於實在論與觀念論而為我們所取底中間地位。

凡實在都與心意有姻緣有類似直言之即有關係——我們既名事物為「影象」這便是我們所讓於觀念論者了。無論何種哲學，設其不是自相

矛盾，則未有不歸到此種結論者。然倘若我們把一切有心的生物之過去的，現在的，與可能的心意完全集合起來，而我們仍必見有物質的實在之一

但知覺所承  
若，既物其自  
身之一部分  
而已。

極小部分，因為影象於各方面都超於知覺以外。科學與玄學所求以重新構造者正是這些影象，由此再造一個連環之全體，知覺對於此連環祇撲捉其數環罷了。但於知覺與實在間為要發見部分與全體之關係，則必

須認明知覺之真職——即專為準備動作。這乃是觀念論所忽視者。何以觀念論不能由表現於知覺上底條理而達到科學所得底條理，換言之，即由感覺繼續所示底偶然性達到綜合自然現象底必然性，如上所述呢？

顯然因為觀念論於知覺上以冥想的職能臨於心意，所以觀念論不能看見何以心意於二個感覺間把第二感覺自第一感覺面出底中間的連環除去。這些中間的連環與其嚴正的秩序，不論依彌耳(Mill)認此連環為「可能的

感覺」抑或依康德，認此秩序之本質爲非人格的悟性，而終仍是不明白的，但若以爲有心的知覺具有一個全係實用的目的，且若以爲此種知覺僅僅是在事物之全體中指示出來關於我們可能的動作所及者，則我們便能懂得此外一切何以爲知覺所遺漏，且懂得所遺漏者亦與知覺具相同的性質。於是物質之認識早不是主觀的，如英國的觀念論所說，且亦早不是相對的，如康德所說，知覺不是主觀的，因爲知覺與其謂其在我不知謂其在物，知覺不是相對的，因爲現象與物其自身之關係不是假現與實在之關係而祇是部分與全體之關係。

於此我們乃復返於實在論，但實在論，除了一個重要論點是正當的以外，仍與觀念論一樣同是不可承認的，且正由於同一的理由。我曾說觀念論不能由表現於知覺上底條理而達到見効於科學上底條理，此條理換言之即實在。反之，實在論不能從實在上推演出我們對於實在底直接認

識來·若取尋常的實在論之見地，則我們於一方面有由獨立部分而構成底物質瀰漫於空間，而於他方面有絕不與物質相接觸底精神，除非是，如唯

謬誤即是以  
均同的空間  
先於廣義而  
為實在的或  
理想的媒介。

物論所主張，腦質之奇怪的副現象·倘若我們取康德之實在論，則我們於物其自身即實體與知識所由構成底各種感覺之間無可推知的關係，無共同的標準·今若我們採取此二種極端的實在論之根基，則我們必發見二者皆將赴於一點：即二說同視均同的空間為在知識與事物中間之屏障·簡單的實在論以此種空間為一個真的媒介，事物皆懸於其中；康德之實在論視此種空間為一個觀念的媒介，許多各異的感覺皆配列於其上；但在二說，此媒介物都是自始而即有，似為凡投入於其中者之必然的條件·且若我們再採取此共同點之根基，則我們必又發見此點實由於賦與均同的空間以一個無關實用的職務：即或則以為空間祇是支撐物質底實在，或

以爲具有純粹冥想的機能給各異的感覺以並列配合之方法。所以實在論之困難，正猶觀念論，亦起於承認有心的知覺與此知覺之諸條件皆是趨向於純粹知識，非趨向於活動。但現在假定此均同的空間於論理上不先於事物與能從事物而得底純粹知識，而實後於二者，且假定廣袤先於空間，更假定均同的空間祇關係於我們的動作，恰似一個無限大的網，我們因爲要處置物質，用此網張在物質的連綿之上，把物質依着我們動作與需用之計畫而分割了，則我們此說不但有一種利益使我們與科學相合，因爲科學告訴我們每一物都發其影響及其他一切物，且在一種意義之下，都占有廣袤之全體。當我們知覺一物，我們祇知覺其中心以我們身體所不能屆者爲界，不但更有一種利益，卽於玄學上解決或減少因空間可分性而起底各種困難。這些困難，如我所說過，是由未能分清兩種見地而出，卽未把活動之見地從純粹知覺之見地分出，且尙有一種利益卽是把實在論在廣袤與知

覺間所立底堅強屏障撤去了。因爲我們此說不似他說於一方面認有外界的實在，此實在是雜多的與可分的，於他方面認有感覺，此感覺絕異於廣袤又不與廣袤有可能的接觸，所以我們以爲具體的廣袤實不是可分割的而直接的知覺亦不是無廣袤的。於是我們從實在論出發而復返到觀念論所引赴底論點；我們把知覺再置於事物中。且當我們拋棄實在論與觀念論所自認底一個假定，此假定實爲二者之共同界限，則我們便見實在論與觀念論已調和於一了。總括而言：若我們假定有一有廣袤的連續，且在此連續中假定有實際活動之中心，卽以我們的身體表之，此中心之活動性得於每一瞬間燭照對於其所能影響底物質之部分。這個活動之需要，與能力，既限制我們的身體於物質中，亦得於四圍的媒介上劃成分明物件。則恰似我們爲要阻止或保留外界事物之潛伏作用，而對於其實際作用乃經一番濾淨：事物對於我們身體及我們身體對於事物之這種潛伏作用卽



是我們的知覺。但因爲我們身體受其四圍物體之刺激，而不斷於身質內引起初發的反應，即因爲腦質之內部運動於每一瞬間案出對於事物之可能動作，則腦髓狀態是嚴正與知覺相應。腦既非知覺之原因又非知覺之結果，且無論如何腦亦非知覺之副本；腦不過延展知覺罷了；知覺是我們的潛伏活動而腦狀態則是我們的既起活動。

四。但此純粹知覺說必須限於兩點，乃成功於兩點。因爲所謂純粹知覺，即似爲實體之一層，不可分割，則必屬於一種生物，此生物不能以自體

現實動作與  
潛伏動作到  
情感與記憶  
——推移。

之知覺，換言之，即其情感與他體之知覺相混合，復不能以他時之直覺，換言之即其記憶，與現時之真覺相混合。換一句話來說，我們起初爲研究之便利計，以生物視爲空間上數學的點，且以有心的知覺視爲時間上數學的瞬。於是我們以其廣袤性交還於身體，且以綿延性交還於知覺。由此我

們交還於心意以其二個主觀的要素，即情感與記憶。

情感是甚麼呢？我曾說過，我們的知覺是指示自己身體對於其他物體底可能的動作。但我們的身體，既是有廣袤的，亦能對於自身發出動作和對於他物一樣。於是我們身體之一部分必混入於知覺中。當我們觀察外界物體，在理論上這些物體是和我們隔着一個空間，此空間之大小即表徵物體在時間上加於我們底利害之近遠：這便是我們對於這些物體底知覺所以祇指示可能的動作。但我們自身與這些物體之距離愈減短，則可能的動作發為現實的動作乃愈速；故現實的動作之喚起之緩急以此距離之近遠為比例。且若此距離為零點，就是所知的物體即是我們的自體，則知覺所案出者祇是現實的動作而早非潛伏的動作。這乃是苦痛之本質，因為苦痛即是受損部分力圖恢復底一種努力，特此努力是局部的，分立的，故在除以全體來活動而不能活動底有機體上必遭失敗。所以苦痛

祇在所覺着的地方，亦猶對象祇在所知覺的處所。所感的情感與所知的影象頗有差別：即情感在我們的身體以內，而影象在我們身體以外。並且我們身體之表面，即自體與其他物體之共同的限界，取感覺與影象二者之形式以成，正由此故。

情感的感覺之主觀性即由其此種內在性而成；而一切影象之客觀性亦即由其此種外在性而成。但於此我又想到一種易起的謬誤，此謬誤曾通本書以排斥之。即有人假定知覺與感覺各為自己而存在；哲學者以一個完全冥想的機能賦與於二者；且哲學既忽視二者所關係的現實動作潛伏動作又忽視二者之特性與區別實依此二種動作以定則哲學者於二者之間除認為程度等差外，不能更見有何分別。於是根據情感的感覺之定所是很模糊的（因為此種感覺所包含底努力不是一種分明的努力）底一種事實，立刻他便宣告此種感覺是無廣袤的；並且他又視這些淡薄的情感

與無廣袤的感覺爲可以由此構成空間上影象底材料。於是不能說明下列四問：一，他既視心意或感覺之原素是絕對的，則這些原素自何而生呢；二，無廣袤的感覺如何與空間相結合相配列呢；三，何以此種感覺在空間上探有特定的秩序呢；四，這些感覺如何能構成一切人類所共具底一種經驗呢？反之，我們所應取爲出發點者却是這種經驗，即我們活動性之必然的範圍。所以我們最初必置有純粹知覺或影象。且感覺，既非影象所由造成底材料，乃是我們自己投射於外物底一部分，恰似滑入影象中底混雜物。

五，我們因僅討論感覺與純粹知覺，故未論及於精神。我們既反對心意副象說，則我們誠能證明絕無腦髓狀態與知覺相等。知覺對於一切影象之選擇誠然是一種預示於精神底辨別力。影象全體之物質界自身亦誠然是心意之一種，此種心意即補充一切，中和一切，使一切潛在的部分

記憶是精神  
而不是物質  
之表現。

之動由反應而平衡，其反動常等於發動，互相拘束不致破飛。然而要接觸精神之實在，則我們必置自己於一點上，於此以個別心意保留過去以伸展於現在，而使現在豐富得脫離必然律——此必然律即謂一切逝而不返，過去祇以別種形式再見於現在中。當我們自純粹知覺而到記憶，則我們乃捨物質而向精神了。

六·此書全部所集中底記憶說必是純粹知覺說之理論的結束與實驗的證明。與知覺相伴底腦狀態既非知覺之原因亦非知覺之副本，且知覺與其相伴的生理狀態之關係等於潛伏動作與現實動作之關係，這二層道理我們不能以事實來證實，因為在我們的臆說上處處還似以為知覺是腦狀態之結果。因為在純粹知覺上，所知覺的對象是一個現存的東西，一個使我們身體生變化底物體。其形象是現實的，所以我們說腦髓變化案

出身體之初發的反應和我們說腦髓變化於心意上造出現存的影象之副本在事實上是沒有兩樣。雖則我們亦知我們自己的意義對於此二種說法不相等。但論到記憶則反之，因為一個憶念就是一個非現存的東西之表象。此二說必生相反的結論。倘若，在有一個現存的對象時，我們身體之一狀態既足以創造此對象之表象，則於其對象非現存時當更能如此。於是在此說必以為憶念是由引起原始知覺底腦髓現象之稀薄的反覆而生，且祇存於一個薄弱的知覺中，乃有二重公例：即（一）記憶祇是腦之一種機能；（二）知覺與憶念祇是程度上等差。倘若反之，腦髓狀態無法產生現存的對象之知覺而不過祇延展此知覺，則腦髓狀態雖亦能把我們所喚起底此種知覺之記憶伸長起來且發為動作，然終不能產生此種憶念。且在他方面現存的對象之知覺就是該對象自身之一部分，非現存的對象之表象必是與知覺絕異底另一種現象，因為現存與現缺不是程度等差，沒有中間處。

階段。於是又有二重公例正與前二重公例相反：(一)記憶是另外一種東西，絕非腦髓之一種機能；(二)知覺與憶念不僅是程度上等差而實是性質上不同。此二說之間乃起有力的爭駁；於此我們可以經驗判斷其孰曲孰直了。

我於此不再詳述論證，而祇再提其重要點。凡事實的論據而佐證記憶是大概堆積於腦皮質者都是自記憶之局所的病患而來。倘若記憶實是位於腦中，則特定的忘却必與腦髓上之特別的損傷相應。但在有些健忘症把過去經驗之全體突然湮沒，我們並不看見有明切的腦傷；且在各種失語症與關於視覺再認與聽覺再認之疾病，記憶定其局所於腦髓雖是明切，然我們亦不見某某記憶因其定所有損而消失，但見記憶之機能全體其活力有多少減退罷了，如患者提起其記憶以與現在境况相接有多少困難此種接觸之作用是我們所當研究者因為我們要決定腦髓之職務究竟是

否不僅為保留其功用抑且為困束憶念於細胞中。

於是我們便隨着一個進行的運動由此而過去與現在乃互相接觸——此運動即是再認之作用。在事實上我認得一個現存事物可由兩種相



異的方法，但此兩種方法皆不證明腦髓是形象之貯藏所。有時身體，以純然受動的再認，——體驗的而非思索的——而與已成機械性底態度或動作所喚起底一種知覺相應。在此情形下一切皆可以由習慣而造成於

身體上底動作機括為之說明，而記憶之損壞可以歸於此等機括之損傷。有時，於他方面，再認由記憶影象出與現在知覺相遇而主動地產生，於是這些憶念，當其遮蔽於現在知覺上時，必亦能推動腦髓機括即知覺通常為產出動作而推動者；否則若這些憶念在本質上是無力的，則必亦無發為現實的傾向。所以凡在腦傷累及記憶時，此被損的記憶之互相類似初不因同



屬一時間或由於論理關係而祇因其皆為聽覺的或皆為視覺的或皆為動作的。所受損者不是記憶自身而是腦中種種感覺的或動作的局部，或在腦皮質內常常促這些局部生作用底附屬中樞。我們更進一步且深研究文字之再認，如感覺的失語症之現象，則我們必可證明再認作用不是由沈眠於腦中底記憶之機械性的喚起而成。反之，再認作用實含有心意奮緊力之多少強度，此心意之奮緊乃是撲捉純粹記憶內之純粹憶念而使其為物質化遂漸與現在知覺相接觸。

但甚麼是純粹記憶，甚麼是純粹憶念？由於解答此問我們乃完成前立公例之說明。我們會立有一個公例就是說記憶是另一個東西異於腦髓之一個機能。我們會又以純粹記憶之分析指出知覺與憶念不是單純的程度上等差而實是根本的性質上分別。

七、請指出此最後問題不僅具有心理學上的意義且實含有玄學上

的意義。我們雖有一個純粹心理學上的公例如下：憶念是薄弱的知覺。設憶念果真是薄弱的知覺，則知覺豈不類似於強壯的記憶了麼？然英

心意之各層。

國的觀念論却正胚胎於此。英國的觀念論以為所知覺的事物之實在性與所想像的事物之觀念性祇是程度上等差不是性質上分別。且由此論據乃發生二種信念一謂我們從內部狀態造成物質，一謂知覺祇是一個真的幻覺。當我們論到物質時我們所常駁斥者即是此種論據。苟我們的物質觀而不錯誤，則記憶必是和知覺極端相異。

如此我們便把一個玄學上問題與以直接觀察所能解決底心理學上問題相合了。心理學如何解決這個問題呢？倘若一個知覺之記憶祇即是這個知覺而薄弱了，這豈不是說微音之知覺就是巨響之記憶麼？然實際上決不許如此混同。且我們可更進一步而說一個憶念之心意決

不會發生有一種現實的弱狀態，於此狀態我們覺得他太薄弱遂要貶付於過去。當我們以此狀態比列於強狀態，正猶以比較模糊的現在經驗比列於比較明切的現在經驗，似甚簡單，然設非我們已具有體驗的過去之表象則我們何能以弱狀態貶付於過去呢？在實際上，記憶不是由從現在到過去之逆溯而成，乃由從過去到現在之順進而成。我們本置身於過去，我們自潛伏狀態出發，一步一步經由心意之各層之一系列而趨赴於一端，於此端乃在現實知覺中成其物質化，換言之，即趨赴於一點，於此點乃成現實狀態，再換言之，即趨赴於心意之極層於此層，身體乃現。而純粹記憶即存於此潛伏狀態中。

心意關於此點之證明常被他人誤解者是甚麼？爲甚麼把憶念認爲薄弱的知覺，既不能說明何故要把薄弱的知覺貶付於過去，又不能說明何以我們尙發見其年月，更不能說明何以其祇見於某一時而不見於其他時

？這純是由於論者把現實的精神狀態之實用的目的忘却了。他們把知覺視為不關利害的一種精神作用，一個純粹的燭照。於是因為純粹憶念却可能是此種性質的東西，因為純粹憶念不與現在的與急切的實在相應，所以記憶與知覺便成為同性質的兩種狀態，且二者之間除了強度上等差外不能發見有別的分別。然而在實際上我們的現在必不可認為是程度上較強者；現在祇是影響於我們而使我們發出動作，換言之，即是感覺的與動作的；所以我們的現在即是我們的身體之狀態。我們的過去，則反之，早無作用，惟自己投入於現在感覺中始生作用，因為從現在感覺乃借得活氣。所以當憶念如此而為現實化時，憶念不復是憶念已重變為知覺了。

於是我們乃明白何故一個憶念不能是腦狀態之所產。腦狀態祇延展記憶；腦狀態祇附與以物質性使其對於現在能有把握。但純粹記憶是精神的顯現。我們由記憶乃真能踏入精神之領域。

八·研究此領域非本書之所務·我們僅立於精神與物質之交點用

聯想與概念。

以窺見二者之互相交流；而研究智慧之自發性與身體的機括之結附點就夠了·於是我們勢必研究聯想之現象與概念之發生·

聯想說之主要的謬誤是甚麼？就是把一切憶

念排列於同一的平面上，而不認這些憶念距離現在的身體狀態即動作有  
近遠不齊·所以聯想說既不能說明何以憶念必與其所由喚起底知覺相  
鈎連，又不能說明何以其聯合僅由類似與接近而不由他種方法，更不能說  
明在都能由類似或接近與現在知覺相結合底無數憶念中何以獨偶擇其  
一·可見聯想說把心意之各層混同於一了；且可見此說以比較不完全的  
憶念而視為比較不複雜的憶念，其實此比較不完全的憶念乃是比較非夢  
幻的憶念，比較非人格的憶念，且是較近於動作者，較能適應於現在境况之

新性質者——頗似已成的衣服。惟聯想說之反對論於此點亦復追隨於聯想說。此種反對論者駁斥聯想說因為聯想說以聯想說明精神之高等作用，而不因為聯想說誤解聯想之真正性質。後者乃真是聯想說之根本的舛謬。

在行動層——即身體把過去壓縮為動作的習慣——與純粹記憶層——詳細保留過去的生活之影象者——之間，我們相信我們於心意能發見無數各異的層次，即所體驗的經驗之無數的再現，此再現雖是全體的而每次各異，由增其人格的內容以補充一個憶念不在乎機械地以其他憶念並列於其旁，而實在乎推移自己到心意之更廣的一層，即在乎離活動而趨於夢想。一個憶念之定所亦不在乎機械地把此憶念插入於其他記憶中，而實在乎由記憶全體之逐漸擴張而畫成一個大圓足以包攝過去的詳狀。這些層不是互相重疊的已成的東西，而寧是潛伏的存在，此潛伏的存

在乃精神之特徵。智慧，既活動於各層之間隙中，所以能不絕地重見各層，或創新各層；智慧之生命，即由此種運動而成。於是我們乃明白聯想法則，所以由於類似與接近而不由其他，又明白所以記憶於無數相類或相近的憶念中選出此影象而不取彼影象，更明白所以最初的概念是由於心與身之連合的作用而構成。生物之利害關係即在乎於現在境況中發見所類似於其前境況者，且以先於前狀者及後於前狀者而與現狀比列，用以利用過去經驗。在可以想像的一切聯想中，由類似而成的聯想與由接近而成的聯想，祇不過是一種聯想而具有大便利罷了。但爲了解聯想之法則計，且爲了解其對於記憶底率然選擇計，我們必輪流置自身於心意之兩極層，即活動層與夢幻層。於活動層祇有動作的習慣；這些習慣可名體驗的或實做的聯想，而非表象的聯想；於此，類似與接近是相混合的，因爲相類似的境外，當其再現，必與身體之某種動作相連結，並且同一個機械性反應，既把

許多相接近動作演開來，亦得從誘發這些動作底境況中畫出其與前況相似者。但，當我們由動作而到影象，且由稀薄的影象而到濃厚的影象，則類似與接近不復相伴：二者遂互相對立於並無活動隨影象而起底極層上。所以許多類似的憶念中選出一個，許多接近的憶念中選出一個不是率然的：這實是依記憶之常變的奮緊程度而定，因為記憶常要插入現在動作中且由現在動作中退出，所以移其全體由一種調子而至他種調子。且記憶在兩極層中間之此種兩重運動，如我所說，亦案出最初的概念——即動作的習慣昇求相似的影象用以從其中抽釋類似，且相似的影象降入動作的習慣以混合影象與言語之機械性發音為一。所以觀念之初發的概性質由於精神之某種活動性，即動作與表象間之運動而成。這正是所以哲學者容易把概念定其處所於兩極端之一，且使概念結晶為文字或蒸騰為記憶，其實概念乃由精神之從一端到他端的進行而成。



九· 由如此了解精神之原素的作用，且由如此認定我身與其四圍事

身心之合一。

物是以過去之重力向未來而推進底一個正在前進的尖端，則我們乃能解釋證明我們所說過的身體之機能，且同時預示心身之合一。

我們既順次研究了純粹知覺與純粹記憶以後，且亦會合二者為一。倘若純粹記憶就是精神，且倘若純粹知覺在一種意義下就是物質，則我們必能，由於置自身於二者之交點上，對於精神與物質之相互作用有些闡明。純粹知覺，就是剎那的知覺，在事實上本是一個理想，一個極端。每一個知覺都占有綿延之一定久長，伸展過去於現在，所以總含有記憶。因是若我們取知覺於具體的形式，視為純粹記憶與純粹知覺之綜合，直言之，即物與心之綜合，則我們乃把身心合一之問題縮小於最狹的範圍中了。這即是本書後半部所特別從事者。

普通兩元論上兩種原理之對照律乃化爲三種對照律即無廣袤的與有廣袤的，性質與數量，自由與必然。倘若我們對於身體職能底概念與我們分爲純粹知覺與純粹記憶底分析能闡明身心合一之任何方面，則其故必由於把這三種對照律打破了或調和了。我們現在順次考察此三對照律，且將自心理學所推演而得底結論更附以玄學的意味。

第一。倘若我們於一方面想像有物質，具有廣袤，可分爲碎屑，而於他方面想像有心意與感覺以其自身無廣袤故投射於空間，則我們於此種物



廣袤。

質與此種心意中，即於身與心中，顯然不能發見有何共同。但知覺與物質之對照律乃是一種人爲作用，即悟性依着其習慣與法則而分析物質與再造物質。這個對照律不是由直接的直覺而起。所起者並非無廣袤的感覺。否則如何與空間相合，如何於空間中擇其定所，如何配列以造成人人

皆有的共同經驗呢？且所有者並非分裂為獨立部分底廣袤；否則既與我們心意斷絕一切可能的關係，何以尚有與我們表象之條理與因果嚴正相應底條理與因果呢？所起者與所有者必是介乎可分的廣袤與純粹的非廣袤中間者。所以我名這個為「擴張的」(extensive)。廣袤性是知覺之最顯著的性質。我們造成複合的空間與無限可分的空間就是由於把廣袤堅結起來，與用抽象空間把他細剖起來。——此抽象空間即是我們為動作便利計而鋪張於廣袤下者。在他方面，我們得着無廣袤的感覺，且要由此構成影象，惜乎不能，亦就是由於把廣袤稀薄起來，使他分散於情感的感覺中，與蒸發為純粹觀念之質品。由我們二重勞作而成底此兩種相反趨向實自然開列於我們面前，因為這是一種動作之必然的結果，此種動作就是廣袤對於我們實自己分裂為絕對獨立的對象細剖廣袤底思想由此而來，與我們由不可感的嬗迭從情感而至感覺以為知覺漸為無廣袤的底

傾向即生於此)。但以建立論理的區別與裁明的對照為職能底我們悟性常次第採取諸路而順沿至於極端。於是在一極端建立一個無限可分的廣表，在他極端又建立絕對無廣表的感覺。且創有其後不禁自己驚奇底對照。

第二、性質與數量之對照律即心意與運動之對照律，似頗不是人為的。但此種對照律所以為根本的則祇因為我們已承認其他對照律。假設



以為事物之性質祇是無廣表性感，發於心意上，所以性質，祇為符號，表示均同的與可算的變化起於空間上罷了，則必於此種變化與感覺之間預想有不可解的應合。反之，設若拋棄所建立於二者間底人為的相反性，則必見分隔二者底壁障次第消除了。第一，謂心意當其自省時必見無廣表性知覺之一個內的行列是不確的。若你把純粹知覺臨著於所知覺的

事物中，則此第一層壁障便消去了。特尚有第二層壁障：就是科學所研究底均同的與可算的變化似屬於各樣的與獨立的原素，如原子，其變化似祇是偶然的，且其各樣性介入於知覺與對象之間。但倘若廣袤之分割是純與我們對於他底可能動作相對待，則獨立的質點之觀念便是圖表的與暫時的了。且科學自身亦許我們不信此觀念；於是第二層壁障又去了。尚有一個不可不打破的最後壁障：即是性質之差異性與有廣袤的運動之表面的均同性之分別。然而因為我們已把這些運動所屬底原素如原子等拋置於一旁，則我們早不以一個動體之偶然的運動為問題，不以重學所研究底抽象運動——其實不過是具體動作之共同的衡量罷了——為問題。這種抽象的運動，若我們變易我們的關係點就變為不動，如何能成為真的變化即所感著的變化之基礎呢？且此種運動，既是由許多刹那間的地位之連串而合成，如何能充滿於部分互相融透的綿延中呢？則祇能有

一種臆說：即是謂具體的運動，既是類乎心意能引伸過去於現在，能由自身的重覆產生可感的性質，則必已有些類於心意者，有些類於感覺者。在此說上，具體的運動可就是同一個感覺不過因擴散於無數瞬間而變為稀薄的罷了，此同一個感覺恰似繭中之蛹在那里振盪。惟尚有最後一點必須說明：即是凝縮如何而成？此凝縮不是說均同的運動凝縮為分明的性質，而實是說不甚各異的變化凝縮為較甚各異的變化。但此問題已由具體知覺之分析而解答了：即具體知覺，既是純粹知覺與純粹記憶之活的綜合，則必在其表面的單簡性上總括許多瞬間之雜多性。所以視為表象底可感的性質與視為可算的變化底可感的性質祇是綿延之韻律之差異，即內的奮緊之差異。可見我們以奮緊之觀念可以打破性質與數量之對照律正猶我們以擴張之觀念打破有廣袤的與無廣袤的之對照律。擴張與奮緊都有種種程度而常是確定的。悟性之職能就在由此二者擴張與奮

緊)上把二者之空架——即均同的空間與純粹的數量——抽離出來這將此具有程度底實在而代以剛性的抽象，此抽象為動作之便利而生，祇能或取或捨，不能折衷，惟此創造實使反省的思維陷於兩難，因為實在早把雙方皆否認了。

第三。我們既如此解釋有廣袤的與無廣袤的之對照律及性質與數量之對照律，則我們說明必然與自由之對照律必少困難了。絕對的必然似全等於綿延之瞬間的一一相續。物質界之綿延不是如此麼？每一瞬間能由其前一瞬間數學的演繹出來麼？我於本書且為研究之便利計曾假定實是如此；且晚近哲學所深切研究底自然界之偶然性在我們必視為實等於必然性，則事實上我們自身的綿延之韻律與事物流轉之韻律之距離不過如此罷了。今請篤守我們的臆說，縱使其所有限制。則

自由與必然。

可知自然中之自由不是帝國中之帝國。我會說過自然可視為一個中和的潛伏的心意，此種心意其將發的表現互相控制與互相抵消。個人心意照到自然界底第一閃光並非一種探照作用；此種個人心意祇排除障礙；此種心意祇於實在全體中抽出潛伏的一部分，且擇取與自己有利害關係者；此種心意，由其聰明的選擇作用，是表現其形式得之於精神，而其材料則仍取自自然界。當我們注視於此種心意之發生時，則我們同時必看見生物之出發，此種生物雖為最單簡的形體而亦能為自發的與不可預料的行動活質之進化就在機能之分化，第一即使其發育，第二使神經系增加繁密以流通其所受的刺激且以構成反應；所以高等中樞愈發達，則對於同一刺激發發反應時其動作之途徑可供選擇者乃愈多。於是乃有充裕的餘地留給於空間上之行動——這乃是我們所看見者。至於我們所見者則是心意之奮緊於時間上相伴俱進。此心意係由以前的經驗之記憶



組織使成新穎的與豐富的判斷，而且當其  
直接經驗之記憶把其現在的綿延中所有漸漸  
增多之時間凝結起來，則心意便愈能創成一種活動，此活動即是內的非  
限定性而充滿於物質之無數的瞬間上者得容易漏過必然性之網目。所  
以無論我們在空間上或在時間上考察，自由性終具有其深根於必然性中，  
且即與必然性密切織成。精神自物質取得物質所餵養底知覺，乃將自己  
的自由性格印於其上而返送於物質。