

10  
469064  
(4)

469044  
14 柏格森

湯 徽 葉 芬 可  
合 譯

1923.

## 原 序

在這本小書中我們想把現世大思想家柏格森的哲學敘述一下。他在歐美各地所惹起的讚嘆及景仰，他對於一個亘古不滅的觀念之重論——固然大加擴張——他勇敢的追述同時從一方面說又是蘇格拉底以降之哲學界的一個整頓，他對於進化所最先發見之細確而適度的概念，及他的大學問——統統都似乎可以作他的敘述的理由。自然他還有很多對於他的論調的說明及引伸給示我們；但是他的工作已經過了二十年的躬親考驗；故現在實可以把他的精深一致的理論為淺略及有趣味的解說——但祇限於最重要的部分而已。

我們自然不能視這種論調作為我們的究極注意。沒有哲學家——我們不要期望柏格森是例外——可以看見他的工作的究極結局。

一個哲學家對於自己及當代的人似乎已將以

前所構成的通通掃個乾淨，而到底會見得所幹出的簡單是加了一個重要而有價值的觀念，較之他所以爲他已創造成的廣博系統相去尙遠。

雖然，在這個暗昧情形中他必要幹像我們必要幹一樣。倘若他有所得，無論怎麼少，他也是一個世界的領袖；而和他同時的人亦能知道他們自己實在已被他提拔到一個較高的平面上。研究過柏格森的斷不會懷疑他不是這種領袖的一個。

倫敦 六月，一九一一年。

# 柏格森 (Bergson)

Joseph. Solomon 原著

湯澈葉芬可合譯

## 第 一 章

### 變 遷

無論世界的全體或各部分，都是在恒久的變遷中。有意識的存在體 (conscious being) 覺得牠的意識內容是時常變遷着的；生物是永久生長着或腐壞着或同時呈現這兩種現象；雖無生界亦是恒久新陳代謝着或至少也有運動發生。

固然，文明人類以為無生界中，大部分是固定的——即是人類所構造以支持或節制他們的活動之器具，人類造成牠們使能為滿足恒久慾望的恒久器具，牠的完全價值在乎牠的恒久性中；而城市居民則尤特別覺得他們的環境——他們的建築，街道家具，鐵路，馬車及其種

——是比較上乏味的固定。但這種種仍不免於滅亡及破壞，這是顯而易見的事情。最貴重的時表總會有不能再施其功用的時候；建築物總會被毀滅；價昂而工精的機器或戰艦終於會被破壞而擲之於廢物堆上。地球之岩石及礦質基礎之恒久性質遠勝於人類所手做的物品；但我們仍然很少注意及牠們的恒久性；我們孜孜研究的只是牠們的變遷，現在的種種科學亦不過是這類變遷的記錄。

再說一句，變遷是恒久的及普遍的；正像 Lotze 所說，“牠完全是‘實在’全個系統的主體”。變遷把自己的利益盡地給到我們的生存；我們的實際活動，理論活動都是由我們對於變遷的暗思想或明思想所指導的。我們且不斷定說感情之固定是不可能的，因為這祇是說感情沒有存在的一個名辭（“idem semper sentire et nil sentire in idem recidunt”）；我們且假定感情——如牙痛的感情——當真可以固定（無

論久暫)。但至少可以說，當我們設法除掉不快的感情之時，這是因為我們知道了某種變遷，而且相信可以把那種變遷提出或識得怎樣把牠提出。實際上固是這樣，推理上也是這樣。除非我們能找出別種牠（指實在或事情）所從起的東西以解釋現在的實在或事情，我們總不能滿意。當我們的經歷純全包括於我們所覺得的感情中之時，所有活動的來源都被鎖閉；為痛覺所包蔽着的人斷不能同時設法除掉或希望除掉這種痛覺。醫生對於病人深知這種態度——“我是一個跛者，永不會是別樣的”（*I am a cripple and shall never be anything else* 這是一句英文的諺語）。但實際却不然，當我們覺得牙痛之時，必會設法做出一種變遷。因為在推理時，我們則設法了解一種變遷；在動作時，我們則設法做出一種變遷。雖然，這裏我們仍要注意一個奇妙論點。這種我們常常設法做出或了解的變遷斷不是

變遷。理性及邏輯似乎要強迫我們主持 Bishop Butler 之說“東西就是東西”，及似乎是新的終於和舊的相同。這個奇怪的曲折我們且留在後文（第四章）研究。在那裏我們可考察理性及邏輯究竟是什麼，及由那種地方可找得牠們的權力。牠們在於科學的實驗及結果中有具體的形式，而非難科學是近世觀念所認為異端邪說的。但科學所述的，不單是顯明的事實，也有一條遠出於實證之外的獨斷原理。

牠的事實我們很尊敬的接納；但若因為牠的獨斷原理而否認我們所找出的真確事實，斥之為謬誤，這類蠻話我們就不必附和。我們在後來把牠的獨斷原理攷察一下，就會見得我們所以減省牠的謾罵是有理由的。

變遷實在是一件真確的事實，其真確程度比之什麼真確事實都不遜色的。其次，有些變遷——大概是屬於生物的——顯然是個別的（Personal）。生物的生長——牠們的死亡不可

並論——不是非個別的，普通的，機械的；故爲科學所不取（因爲科學要設完全沒有變遷）。

她們的生長——第二章會有較詳細的說明——有時是有終局或目的的；有時則縱有趨向，宗旨或目的，而牠的結果——實際的終局——在未實現之前雖其主人是有意識的生物亦不能預知；要言之，動作的起始不過是一種衝動，一種趨勢，一種方向罷了。牠不是遵着某種普通定律的命令做去，而且和這種定律並不相符。生物的全個過去就是牠的動作的背景；牠的性質，牠的記憶就是影響牠的動作的東西；而這類東西亦不能擬決牠的終局；其進程是積極創造的。但是在無生界，變遷的結果，從廣義說句，是能够在前決定的，牠是照着一條普通定律，或（較妥的說法）是照着公式的——因爲定律及定律的命令顯明是祇可以照着算式應用於死物之上的。但是對於這條定律的論調，科學和常識不同。



常識以爲變遷是一種實在，雖然牠成認公式不能解釋實際的過程及運動，俱却以爲牠可以表出變遷的開端及終局；牠滿意於普通的因果律——一因一果的定律。科學則以爲所有這樣的公式——所謂“經驗的定律”——就是深遠的試驗之純粹出發點。科學想設法除掉變遷，表明是沒有變遷的一回事。由上文可以見出理性及邏輯不許一件東西可以爲第二件的，無論時間怎樣移動，A祇是A，不能爲別樣的，或者A, B, C之和亦祇是A, B, C之和，不能爲別樣；牠說，變遷祇是假現的。倘若我們堅持這說，則必會陷於困難地步。於是科學用一種調和手段令牠的理由充足。牠成認有時A可以爲B，或A, B, C之和可以爲D，但是牠堅持說雖然在因中所見的“究極原子”可以在果中“變易了位置”，而這種究極原子實在始終相同。所以建設了化學的著名試驗證出燃燒蠟燭時牠所發出的東西（在煙瓮

中，水中等等）雖然和未燃燒前之燭形樣很不相同，其實究極原子之定量及定性始終沒有改變；牠們究竟是相同的原子，不過變易了位置罷。但是變易位置的本身就是種變遷了。

培根在一著名格言中曾說過人類能力所做的實在只限於聯合事物，變易位置。然人類能力所生的變遷還是很大的啊！這個類化自然動力到人類動力去的學說之內涵要義，我們在第四章將會看見。

我們且從別一個立腳點去看看這種事實。

聯絡因果——前因及後果——的公式，在無生界中是不受時間所影響的。養氣能供給及引起化合作用，不是單獨在一個特別時間才能够這樣，而是常常都能够這樣的。但是在生物界中，時間是變遷的本質。食料在生物上之結果，刺激在意識上之結果，都是隨着那個生物或意識的過去歷史——即是隨着食料及刺激施出所為及所在的時候——而有無限的差異

。我們現在要說——雖柏格森亦不免要說——時間是影響 (mord sur) 生物界而不影響無生界的。但是在這個說法我們實在要重述我們的時間觀念。時間是一個抽象，對於什麼都沒有影響的。但時間雖是一個抽象，而時延 (Duration) 則是一個可覺的實在。倘若我們的目的是不是創造或觀察一種東西而祇是等候一種東西，並且——因為我們在醒覺時間而不做事——我們是注意着我們的等候之時，我們便最容易覺得這樣。在那個時候我們的意識不住的變換着，漸趨於較煩悶的田地。一點鐘不過是一個抽象，而一點鐘的等候——比如是等候車期——就是一個很顯明並且大略很痛苦的實在，和別種較長或較短的等候總不相同的了。所以無論在生物界或無生界，凡可以稱為一個進程的時延，都是牠一種的特性；不過有一點我們要注意的，就是在生物界的進程中，——在意識的進程中則尤為明顯——我們知

道進程的連續是一個堆積；在無生界的進程中，我們就不識得這種堆積，並且用不着識得牠。說句最普通的話，我們只能識得無生界在牠自己本身是沒有時延的；至于牠的進程的自身，我們就完全不懂了。柏格森說，當我溶解白糖在一杯水中的時候，這個進程自然有時延；我要等候牠的完成，而那個等候我多少總可以覺得。但是實驗——我們把精深的科學包含在這個字內——所知的祇是進程之開端及終局，設使把這個進程再分為種種進程，所知的也祇是牠們的開端及終局；牠總沒有方法可以明白這個程進及與進程不可分離的時延。縱使科學見得在糖的溶液中沒有什麼奇怪——雖然後來牠會見得奇怪——牠承認在水中未溶解前之糖和已溶解後之糖恰恰是邏輯的相等，但時延（進程之本身）對於科學則仍然是暗昧的或奇怪的。牠仍是不明白何以要有進程，何以這兩個“邏輯的相等”的情形不能同時發

現，像圓圈之一部分和別部分同時存在一樣。

當中的真理似乎就是說我們所謂“邏輯的相等”祇是有用的抽象，而具體的進程是創造種種新結果的並且像意識一樣是不能為我們所僥倖的。

那麼，當我們說時間影響生物界而不影響無生界那句話之時，我們的意思雖不是嚴格的合理，但在實際方面，也可算說得頗對；無奈我們所說的，不是我們的意思。因為我們所講的既是抽象的時間，而抽象的時間是沒有實在的，對於什麼都不能發生影響的。而我們的意思是：倘若我們以為生物界的變遷不是有時延之連續的進程，我們便錯解了這類變遷；而在無生界的變遷，雖也是自有時延的進程，但是不能為我們所知道；所以為着實用及科學起見——在第四章我們會見得科學是最實用的——就祇說及牠們的開端及終局便已夠了。至於牠們的時延我們就祇拿來作比較之用，拿

來比較別種變遷的時延令我們可以知道變遷的那種結果是同時發現的。我們說：“筵席預備妥當那時，我便會穿好衣服了”，我們的意思是“穿衣服”所表出的種種變遷的總時間和“佈置檯椅”“排列肴饌”等等所表出的種種變遷的總時間相同。抽象的時間恰恰就是時延的普通測量器。而在實用方面，這種普通測量器必要表現在某種標準的恆定的進程——如時表指針的移動，或地球繞軸的自轉，或地球繞日之循環——之形式中；上述這類進程之所以被選是因為牠們普遍的原故，就是因為牠們可以分為種種時延相同的基本進程（*elementary processes*）的原故。但是我們這裏豈不是陷於一個繞着圓圈而走的弊病嗎？我們說，時延是被時間測量的；而我們又走回進程的時延那裏去以揀擇時間的代表（運動的時表，地球等）。實際上我們斷不能迴避這個圓圈的徑路，也斷不能迴避這個回復包含的錯誤之

可能。我們找出把時間說作一件有普遍運動的獨立東西——數理的物理學者之“獨立變動”——是狠便利的；但是這種名辭顯然是沒有什麼意義的。或者我們把時間說作一條無限長的線而於其上劃出較大或較小的部分以計算一個進程的時延。但是這條線和牠的部分亦顯然是時間之不滿意的符號，因為牠們完全不能代表前進着的運動。一個較精細較真確的符號會是為一點在直線上恆定的移動着所表出的；我們便可以把較長的路程以代表較長的時延，把較短的路程以代表較短的時延了。但是我們必要再問：什麼是決定這個恆定程度（uniformity）的呢？倘若答道“當這點在相等時間劃出相等路程那時”，這時沒有用的，因為這個答覆又令我們要去我尋別種測量時間之等量的標準；換句話說，這個動着的點不復能作所要作的標準了。到底我們必要回到時延那裏，祇能說覺得是這樣；沒有線或點可以合用

。 時辰鐘可用作時延的測量器，簡直是因為我們覺得牠每個運動單位——鐘的每個擺動——都是時延相等的。 所謂“時間運動的恆定程度”祇是一件無意義的杜撰品；喜悅時的一點鐘較之期望時的一點鐘，其長短有無限的差別。 但是時延是真實的，並且所有變遷都是含有時延的。

或者有人會問——倘若所有變遷都是一種進程，倘若牠都有真實的時延，我們對於生物界變遷及無生物變遷之區別，上文已經說過的，豈不是又復變為暗昧難辨嗎？ 這兩種的變遷豈非都是連續的及堆積的嗎？ 我們可以說無生界的變遷之為個別的不若生物界的變遷之甚嗎？ 當一塊巉岩的石被海洋的動作（波浪的衝激（漸漸磨為一塊石卵之時，豈不是有一種不住的形式變遷，在這種形式中波浪之各部因為所影響之地方不相同故在原始的石上都各生有一個不同的結果嗎？ 我們可以承認這樣



問題所主張的是對，但生物界的變遷和無生界的變遷仍然有個顯明的分別。因為在石之不住的變遷中，實在可以再細分之為無數的同類變遷，使能由相加而得其總結果。這種實際上始終同性的進程，可以置之不理，而其純粹結果可由各部的結果相加以找出之。每個時片 (moment) 誠然可當作是獨立的。但是生物發出一個自創 (Self-creation) —— 由自身前進的發達 —— 的恆久進程；牠的種種時片就不是獨立的了。牠的時延不是在牠的進程及別種外界進程間一個徒然抽象的關係；而是牠的存在體 (its being) 之具體的實在；不是一個相對而是一個絕對。這些事情，在下一章我們可以較清楚證出之。

我們對於無生界的變遷且作一結論，即是指出可反性 (reversibility) 是無生界所特有的。牠是屬於沙漏 (—— 量時器 ——) 那類變遷。在沙漏中沙粒依着一個不住的進程由上

半部落到下半部；但是我們祇須把沙漏翻轉便可以舉行還原的試驗而把前時所得的結果盡地除掉。物質的科學固然也嫻於不可反的動作——由動力轉入熱力就是一個例子。但是這種結果科學祇把牠當作是經驗的及偶然的。科學所主持的是：倘若熱力和別種能力真是相等，那便在理論上牠的結果是可反的，正如提舉一塊石所用去之力在放之使再下墜之時便表出是反前道而行一樣。生物之動作是不可反的。初看起來，腐敗固然似乎是反生長動作之道而行。但精密的觀察會令我們找出實在沒有這麼一回事。所謂老年時期是第二次的孩子——孩子這麼變為成人，成人亦這麼再變為孩子——有沒有一種極粗淺的譬喻意思？或者舉一個較定及較簡的例子，遺忘 (forgetting) 是不是反學程 (learning) 之道？誠然，我們可以用末限來代表學程中的時期；我們可以說我們學 A 而 B 而 C；我們又可以說我們先遺

忘C而B而A，這話也有些少準確。但是學程是一個特別進程；有自覺性的存在體（如我們自己）是可以多少知道那個進程的本質的。硬說遺忘是那個進程的反道，不特是不對，並且全沒有意義。因為說一個前進的運動被一個恰恰反其結果的反道運動所接續，顯明是完全不可能的。

倘若我們讀讀 Benn 的初期希臘哲學就可以知道紀元前五百年，當形式散文及連續討論未發生之時，Heraclitus 已用比喻及謎語向他的弟子作驚奇之論以表出本章的主要觀念——世界是一個普遍的流動 (flus)，存在是一個不住的變遷，我們用指定意思的文字斷不可以表出牠的真義的。我們說出一件東西，所說的即便不對，因為這件東西已變了不同；“我們斷不能插足於同河之中” (we cannot step twice-into the same river)。人若長久知道這個道理就會緘默無言，在柏拉圖時代有許多 Ηερακλιδης

派人都真是受了這個學說之影響。後來便發生一個反動。見得這樣說法對於人類生活很不便利，所以種種的文字或文字所表的觀念，或建設這類觀念的知能便恢復了舊日的威嚴而“更有甚焉”。他們硬要去說出世界的真相，去解明牠的全體及牠的各部分，甚且去給牠種種離經歷而獨立的定律——如康德之所謂推理 (a priori 或譯先天)。柏格森就是近代的 Heraclitus，爭持說存在是一個不住的變遷，而對於文字觀念及知能，則表出牠們的起原以辯護牠們的需要及相對價值。至於那種種根本相同的理論，如“人是萬物的測量器”，“知能就是創造自然界之系統的”(康德所說)，“自然界不過是知能或思想——絕對觀念 (absolute idea) 之固有的，自然的，必要的發達罷了”(黑格耳所說)，皆為柏格森所極力攻擊。為着這樣他就有一個特別及超卓的位置。他原來不是一個對於世界有一類特別觀念的思想

家。他的職務是繼續透入生氣直至他可以把歷代種種不能明示自然界於人類的偽說消滅為淡薄的烟霞而止。他像 Heraclitus 一樣，在但凡了解他的論調那種人中，產出一種靈魂的真實變遷。

但是 Heraclitus 沒有分清楚生物界的變遷及無生界的變遷有什麼分別；而柏格森（在上文說過）則指出在前者必要論及進程與時延，在後者（非個別的）則不必論及。下面第四章我們就會再次說及無生界的變遷。據現在我們所滿意的論調，這種變遷是由因到果的一個過程，而因為這個過程是非常絕對固定及絕對不易的，我們便不得不說這個因及由這個因所顯然產出顯然包括而隨着牠以發現的果是理想的相同，像圓周與圓周各部分之和相同一樣。

在過程中，何以時延是必需的——何以因和果不能同時發現——固然是一件奇怪事情，但是我們用不着去解釋牠。其實我們想解釋這

件奇怪事情，我們就要知道：這類絕對的類似幾何的 (Quasi-geometrical) 關係不是宇宙之一分部，實是我們思想——究竟是我們的動作——在宇宙所剝出的種種抽象原子之間的關係。

那麼，現在我們且進而研究“生命”罷。



## 第 二 章

### 生 命

柏格森最初的兩種作品——意識的直接與料(1889)和物質與記憶——對於人類所表現的生命性質敘述得頗詳細。在創化論(1907)中，他再把這兩書的要義提出，加以別種生物學的修正，便成為進化的關鍵。那作品也終於解決了物質與記憶中所有時觸及的問題，人類知識問題，人類理性本質，由人類科學達到或追求其終局那種宇宙觀的普通性質。這類問題留下在第四章。在那裏我們會發表拿“人類的”(或省說“人類”)這個形容詞加於“知識”及“理解”(或說“理性”)等字的理由，知識及理解這種東西，就是常識所以為雖全知全能的存在體(being)亦無以異於我們的絕對機能。在那裏我們也會遇着駁議，說深察——分析或批評——知識及理解的企圖是一件含有自相矛盾而必致失敗的事情。



意識的直接與料的書名說明牠的本身。

至少我們在生物中是有意識及自覺的，那實不成問題。我們實在懷疑有這類喪德的生物在生物界中有可以低到那一個階級的種屬，及什麼是牠們和我們身體的關係。但是我們的意識本身是一件不可懷疑的東西。那麼，這裏我們且找出最清楚最無可異議的那類生命的性質。究竟牠們是什麼呢？

第一是變遷，不住的繼續變遷。但是這種變遷是不是徒然一種恆久原質，心的原子的“變易位置”呢？一種膚淺的分析教我們準備去成認牠是這樣：科學——根據於我們在第一章所說過而擱置以作較精細的考察的那種獨斷原理——開端便相信牠必是這樣。但是倘若我們把這種假定的論調置之不理，我們就可以找出這種多元意識觀是謬誤的，像大多數現代心理學家所已經找出的一樣。他們的觀察已經多次重述，多次翻印，而柏格森在意識的

直接與料首二章尤更極力張大其議。其創說的要義如下。

人以爲“心的原子”在繼續的時片 (moment) 中，有時單獨的發現，有時小羣或大羣共同發現。但是倘若意識簡單是由這類單純或複雜的繼續的原子所構成，則必無牠們實在互相繼續的意識。因爲——用一個英國哲學現在熟識的公式——“知覺之連續” (Succession of Perceptions) 不是“連續之知覺” (Perception of Succession)。其次，我們被時間之“繼續的時片”一辭欺騙了自己。因爲在第一章中已經證出時間不是實在。時延 (Duration) 的確是一種具體的實在，這是有意識的存在體所覺得的；但是把牠分析爲多數的同性時片，雖常覺便利，實不免於虛妄的。同樣，那種可稱爲時間第二相的東西——連續——對於可以主持變遷之意識也是一種具體的實在；但是倘若把牠解作多數的異性時片 (時間的小段，而

著色不同的小段)，——像自然學者在顯微鏡下設法把物體各部著染不同的顏色一樣——我們又再欺騙自己了，因為，再贅一句，沒有時間是可以分段的。我們已經知道“時間”是一個徒然自滅的幻景，一個“偽的空間”——如柏格森所指出；因為牠是有空間性的，就是：一條無限的線，具有那種適為空間所無的所有品，所謂變動。那麼，時延及連續都是實在，不是一種怪誕的時片之斷片，但是為一種意識而有的，那種意識不是分割為種種不連絡之原子，而是一個不住的變遷或動作的全體，即是一個有時延的全體。用粗淺的說法，我們可以當那種動作是一個不住的學程(learning——現在且不計那種偶然的遺忘。用譬喻的說法，我們可以當牠是一個不住的成熟或生長。用最真確的說法(我們希望在下文可以顯出)我們就會當牠是一種對於環境的不斷的順應——但是一種為牠自己的終局的活動順應，

一種真實的創造——恰如宣教士或演說家所用的方法一樣：他始終從事攷察聽衆的觀念及情性，以引領他們達到自己的立腳點，而用自己的慾念以感應之。

這個不住變遷着的全體就是常識所謂“靈魂”“精神”或“心”而哲學家所謂“自我”。可是常識每每神經過敏，以爲牠是由意識的種種狀態所串成（如在繩上）的一種恆久的實質的實在（Substantial Reality）。這個意念，少少反省就可以見得是欠解而非確能成立的。

每個意識狀態都是全個心在不住的動作中的一個變相。雖然常識所說的這麼愚蠢，但牠却明白這個道理。牠狠了然意識狀態不是心的斷片，一個無窮程序中的支體，這個程序我們沒理由認給爲一個統合而給牠一個單獨的名稱。意識時時都是全個心，不過有時這個景色顯現有時那個景色顯現，有時這個藏在背景裏有時那個藏在背景裏罷了。雖然我們對於

心的頃刻狀態不免會說是“部分”，但是我們愈加攷察自己，就越加找出我們斷不能當牠們真是有獨立性的部分，而覺得牠們統統是互相影響的。關於這事的證明，沒有別種試驗可以勝過柏格森的，他對於通常所以爲心靈狀態可以測量，同性質的能力或情緒或感覺可以有深淺之別的那種觀念，曾有可羨的試驗。其實——舉一個他所極力研究的例——喜悅是由我們意識的原質之擴張及令牠們着力較多而變爲較強的。現代的心理學家說，當牠漸強的時候，牠“啓發”到別種原質去；但實在那種強度 (intensity) 便是那種啓發 (irradiation)，而且祇能覺得是那樣，不能覺得是別樣；一個較大的喜悅不能分析爲一個多數較小的喜悅所合成的總數；牠是我們一個不可分析的狀態。

那麼，近代的“心理的物理學”(science of Psycho—physics)，以試驗來測量每個意識原質的，是根據在一種意識生命之本性之謬誤意念

上；要是除掉了謬誤的假設，斷不能前進一步的。

簡截說句，心是由一種自創——或者較確切的，由一種活動的順應——永永變遷着的。

這就是構成心的自由的東西。心是創造着的；永永不是已被創造了的。所有心的過去經歷——我們有理由以為——都留下給牠自己。雖然有許多絕少來到或永沒有來到“意識的水平線”或者“顯現以作代表”的，但牠統統都仍然幫忙去構成各頃刻間的心，以決定牠對於順應的內在趨勢的程序。倘若我們懷疑及心的自由（或者我們常說意志的自由），這祇因為——經過科學的習尚——我們以為心在每個頃刻都必含有本性及體積混合的種種原質，由牠們的互相反應以決定第二個及以後各個的意識狀態。但是當我們想求達到實際上決意之時，我們可以（不致阻碍這種進程）由心取出適量之注意以觀察心的本性，便見得“心

的原質”（這裏便是“動機”）是常常變遷着本性及能力的。一個人不是一團的慾望，有的較強有的較弱，爲着牠們自己或牠們同黨而打仗，以致其中一個可以顯出牠是較強而強逼那人隨之而去的。其實，心的進程或精神的進程中，每個新動作（在我們工作中每個新步驟），不是被決的，不是可預知的，而是永永自決着的。我們不能預見牠，不能在一個單獨直覺中了解牠，不能催促牠。天文家可以在前預告某年有日蝕或月蝕發現；決定這樣的全系事情，或者可以於一頃刻間在他的意識之前盡地顯露。但是我們未經過今天的生活及未轉入了明天，便不能知道明天的動作。倘若在未做成一種文學或藝術的作品之前，我們決不能知道牠會成爲怎樣，這是更明顯的。

大浪漫家 R. L. Stevenson 在他的一封信中 [ II 356-7 ] 曾說過，兩個著述家合作一篇小說，必定要分清界限，各人執行自己的工作，學

不能指定乙的方向，要這樣才能成功；否則是不可能的。他說：“我，個性描寫的藝術家，只要有一個朦朧意象在心內，便可以開端描寫；但我怎樣能夠在開端描寫之前把這個朦朧意象演為文字呢？我可以為我每個情景我出言語；但我怎能在前預告這種要用我所有的藝術與及取捨的審度之總時間才能產出的結果呢？”

那麼，倘若生命只是意識，則牠的普通性質如進程，時延，創造，便皆可以由內省法為我們完全的及必然的斷定。牠會被證出是反對“科學的分析”，而且對於科學那條“同樣恆久的原質是各處都存在的，將來和過去是實質相同的”的定理，也會加以非難。又會被證出在牠本身有時延及連續。但是生命不祇是包含心，並且包含身體；而活着的身體和無生氣的身體有狠多相同之點；化學定律，物理定律自然管轄牠一部分；牠可以作準確試驗的



對象。牠和意識有最密切的關係，這是真的；可是怎樣可以有一個關係，似乎是一個不可解決的奧妙。但是身體除自己外，也可以被別人攷察，沒有一個斷論——和種種內省的斷論不同——是只關於一個特別身體爲人所不能試驗而要接納的，那麼我們豈不應該先研究身體然後研究心嗎？我們的答覆是反面的；因爲對於一個活着的身體的知识，雖是（或會是）很廣博的，但必不能免於膚淺之弊。例如腦是身體最重要的機官；但是我們對於腦的動作的種種著述，也不過是我們幻想的獻議而已。

意識與身體的關係，就是柏格森的物質與記憶所企圖解明的。這個書名要加以解釋。

牠論及記憶；牠又論及現在之知覺(Perception of the Present)；而這兩種東西都顯然是要靠物質，身體，及外界事物的。我們初看時自然以爲這兩種當中，一並是外界的物質對於

我們身體的物質所發生物理能力之直接結果，一種是這類能力之後來結果。！所以知覺便常常通稱印象，而記憶則解作另一種新的印象——一名“想像”——為初次印象所做成的，或解作在一種潛伏狀態中的獨立印象。但是這種說法有無數的普通難點。！在一個物質印象及一種意識之間有什麼的一致 (Identity) 或類似 (similarity)？縱使這兩種是為互相連屬如因之與果，或如同一實在之“二相”(two aspects)，為什麼意識要為外界對象之畫片？意識怎樣能夠類似對象？這類難點，拿來反對關於知覺及記憶的一個“印象派”理論，已為時很久了。柏格森又更提出一種令人最佩服的新難點。上述理論以為我們的身體，或者較為特專的腦，一被外界東西影響之後，便把牠們的畫片給與我們。但是我們自己和外界東西是同性的，同為物質界的一部分。我們既是那個系統的一部分，那麼，說我們可以有法包含

那系統中其餘各部分的相當體或畫片，寧非大大自相矛盾！

柏格森的理論是卓絕的及新創的。我們身體的主要部分就是神經系統——cavier 已知道很久——其餘各部分是爲着牠的滋養及牠的事務而存在的。人的神經系統，一部分含有傳遞外界在身體上所起的激刺的向心神經 (afferent) 及接受那種激刺的“中樞”；一部分含有由中樞傳遞激刺到身體表面，運用肢體以應付外界之變遷的離心神經 (efferent)。其重要點就是由向心神經來的激刺在中樞裏被傳到離心神經去而結果生出那種原本激刺的回復，或應付外界的運動。倘若某種向心神經是指定與某種離心神經相連絡的，那就當活着的身體被刺激時，牠就即刻應以一種相當的動作。在下等動物之動作，說廣一些，在人的“反射動作”——如忽遇火光時之閉眼——我們誠然見有這類決定的，瞬息的，不可制馭的，及（

我們必要加多)無意識的應付。但是在人類動作，不是處處的向心神經與離心神經都有這種指定的連絡的；腦祇是“一個大的電報交通處”那裏對於這兩種神經之聯合及對於怎樣傳遞向心神經所傳來的變動於離心神經以應付外界，有無限的方法。由這裏我們對於人類特有的思慮動作，對於先擬決然後執行的動作，可以看見一個分解了。物質的種種原因在許多方法會限制牠可以舉行的動作；但是牠們不會決定動作。決定動作的是在牠裏面的一種生活力(élan de vie)，活動順應的一種精神或心理原理。倘若這樣，則這種生活力，就是活着的人的本身，不是祇為目前的物質印象而動作的；牠在統統過去的印象中，已經過了鑄型——或較妥的說法，已鑄型了自己。一個問題——用柏格森的句語——來到牠處；牠便至從已經歷的所有積蓄中找出答覆。柏格森以為這個論調，用之於知覺及記憶都是對的。

但有人反對，說我們只聽過動作是這樣，實沒有聽過知覺及記憶都是這樣的。柏格森的回答是：知覺及記憶可解作各種動作或“到動作的連絡”，並且祇有這樣解法。這個論調很是驚奇的；但至少必要承認其餘種種對於知覺及記憶的論調都已破壞。我們硬要說知覺是現在之畫片，記憶是過去之像 (Image)；但我們要承認我們在這個現在之“心的畫片”，不能夠找出什麼意義；對於記憶也是一樣，而通行論調可取信之點更少。不存在這裏的過去，怎樣能夠造出一幅畫片呢？我們縱使斷定畫片已經做成而留存，但當我們的意念是一幅新現在的新畫片，起來佔據位置的時候，牠怎樣能再留存呢？又，我們怎樣能解釋記憶的普通潛滅 (Invisibility) 及牠有時再到顯現 (Visibility) 去的回復呢？何以牠有時完全有時暗淡及不完全呢？牠藏在那裏？五十年前發明了某種的記憶遺失 (Memory-failure) 是

隨着或伴着某種的腦髓傷害我，似乎很可以斷論，一種記憶藏在腦之一部分，別一種藏在別一部分。但現在我們對於牠們互相關係的實情知道較詳細，而總不能成立一個適合牠們的理論。既不能成立每種記憶藏在每種位置的理論，我們便要向別處尋求解釋了。那麼，或者因為我們自認現在的蒙昧，就可以較忍耐聽聽柏格森的學說。

知覺，據柏格森所主張，自然不是我們在外界上的動作；但牠是我們對於外界的活動態度，我們的基礎動作 (Nascent action)。由 Royce 教授的大演講 (——Gifford Lectures——) 中借一句話——“我們對於事物的明哲觀念永不是事物的純像，而是常常含有一種教我們對於自己有觀念的事物怎樣提出動作的意識的”。我們行近一個熱熾的火燄時；我們可以完全不知覺而會實際上迻避牠；反之，我們可以知覺牠而不迻避，懂得迻避是我們的衝動而因為某

種原故漸漸的把衝動制止。構成我們的火燄之知識——或較妥的說法，火燄知識之一部一的，正是我們對於火燄向我們的動作及我們向牠的反動之意識；因為我們的反動大部分會根據於過去之經歷；倘若我們濕了衣服，我們便曉得行近火燄之前來弄乾牠；或者我們可以想及擲下灰屑以消滅火燄。但是每種記憶都有一種實際用途；牠是現在要做的東西的一種意識。誠然，記憶所重提的似乎祇是過去，而對於現在在我們之前的事物沒有顯出什麼動作。但是那時在我們自己方面已有了動作了。過去的回復是由我召回的，是因為我們想令過去重生，以了解現在或以滿足某種現在的情景，例如因憂患而辭心於安居樂業的慾望。

並且過去之“像”的完全或缺乏，清楚或暗昧，又是視我們所以召回牠們之目的而定的。

如柏格森所說，“記憶的平面”(Planes of memory)有許多種。在一種幻想情景中，各

像回復得狠完全狠清楚。各像又回復得如過去一般；不覺得牠們是由過去所生的像，而覺得牠們是過去之像；因為我們漸漸置我們在過去之中；要不然我們就完全不覺得牠們是過去之像了。當我們不是這樣置自己於過去之中——這種就是柏格森所專稱爲“純粹記憶”的一種生活動作——的時候，即過去所生的像也會重現，但是牠們重現不過來幫助我們現在的知覺及區別牠的對象罷，並不是如過去之像一樣。或者嚴格些，我們不應當說牠們“重現”，牠們是我們自身中永永存在的一部分；被我們用以對付激刺之順應的反動所引進到意識裏去的。所以在知覺及記憶中的動作都是屬於人的，屬於全個心的。身體與每種實際的或基礎的動作中自然都有關係——與現在的動作相隔越遠者其關係越少；但是牠的情形或情形的變遷祇可以限制那個動作；而不會組織動作；祇是輸運流水的“運河”。這樣——用



柏格森的譬喻說——載運船隻的運河是在船下的水，不是區分運河的路線或聯合運河於天然河流的隄岸。所以身體，神經，腦的損害能影響於知覺及記憶，非是因為身體，神經，或腦可以知覺及記憶；而是因為外界事物不能向腦施其動作以激刺之使起反動——於是便失却知覺；或者是因為神經系統有損害的原故，而致令凝結注意所必須的物質連絡失了實現，而致令想置我們於過去的試圖失敗。

但是假定以上所述的皆對，其結果豈不是適足以證明我們的身體祇不過是心的工具（古希臘之所謂“機官”）祇令心可以有生命，而身體自己則完全沒有真生命的嗎？豈不是雖各動物的身體亦不過祇是笨鈍的物質嗎？我們的答案是，不然：因為的們我身體雖現在亦認為是永永被心所左右的。無論何時我們習得一種新的身體的能幹——游泳，乘自轉車，背誦一本Æneid的書——我們都已經修改了我

的神經系統，已經創造了一種新的神經的機械。我們說我們游泳是因為我們記着怎樣游泳；但是這裏實沒有記憶；我們沒有明顯的或潛意識的召回我們前時的試圖或召回由試圖構出的或由別人習得的規則。當我們一識游泳之時，我們入水中便引起支持及引進我們所必須的運動。同樣，或讀或聽 (Seneid) 之第一行，便引起所謂‘自然吐露’第二行的運動，正如祇說“唱一首六辨士的歌”便能夠令一個嬰兒繼之以“一袋的小麥”。這種機官的趨勢和記憶是完全不同（雖然稱她為運動記憶或機官記憶，有些利便）。在這種趨勢中，心或生命實際上已結果了一種身體的創造。全個活着的身體可以說就是她的創造。下一章討論“進化”(Evolution) 就會表明這句話是可信的並且大約是對的。

以上述知覺及記憶。而論及思想則在第四章：在那裏我們也會說及知識，使能證明雖

---

知覺及記憶之和都不能等於知識，及知識（如康德所爭持）離開思想是不能了解的。

## 第 三 章

### 進 化

進化是一個語意曖昧的名辭。無論在死物中或在生物中，無論在一個單獨意識中或在種族，民族，或人類的種種觀念及種種制度中，總要有變遷的系統及似乎是趨於一個定限的，便可說是進化；甚且有許多人推測生物本身是由死物進化成的。其次，斯賓塞更做出一個公式（固然是常被人攻擊）以概括所有這類進化變遷的情形由同性入異性，由不固定入固定及細確之公式。我們且看看柏格森對於進化究有什麼意思。

進化不是任一種的變遷。牠祇是那種顯然為精神生活的特性及同時多少為物質生活的特性之變遷——一種活動順應的變遷，一種對於生活扶助物的利用，一種對於生活抵抗物的逃避。牠是自創的一個不住及不可反的進程。精神生活顯然是這樣的。意識顯然是常

常和外界交戰，以增加牠種種的觀念，以發達種種新的意志模樣——模樣的新終局及模樣採用的新方法。意識由習慣的構造——就是（見第二章之末）新神經機械的創造——漸漸在同一方向中鑄型身體。所以個體的生命(individual life)中有進化在。但這種進化我們常稱之為發達development；而進化一辭則留之以表生命系統中之發達，在這個系統內每一個繼着前一個的生命雖其形式和前者不相同然是由前者演進的。

這個演進(derivation)——生殖(reproduction)的一個特別情形——像普通的生殖一樣，提出一個牠本身的問題。從別種情形觀之，有心（或稱精神）及同時多少有身的生物發出一種不住的自創，一種不斷生長的個性(individuality)；而從生殖方面觀之，則生殖是由舊體形式轉到新體形式之創造。到那個界限，生殖是背逆個性破壞個性的；因為牠由生物中

取出一部以構成一個新的生活個體，而一個真實的個體之一部斷不能離個體以存在——如亞里士多德所看出，手由身體割離之時，祇能像石像的手不能為真實的手了。但是這個問題，這個矛盾，祇是屬於我們在研究‘實在’之前所必要預備的那種事情；這不過是柏格森第一條原理的一個說明。在實在中是沒有矛盾的。倘若我們在演說或思想之時，講演辭或思想始終一致而竟然說出或想出矛盾的事情來，那便是自相矛盾，倒行逆施，及徒勞無益。

但那個人敢說“實在”是等於或趨於這樣一致呢？實在——至少是生活的實在——的原理就是恆久的變遷，非一致的固定。而恰恰因為我們觀念——表出觀念的文字——的意義及目的是一致的固定，所以所有的觀念對於實在必不準確。我們必要當牠們祇是一種（因為牠們實是）令“實在”利便於我們的需求之器具，當着牠們不利便我們之時我

們便把牠們除掉的。祇有一個思想家（黑格爾）是甚至把變遷本身認爲一致的。倘若我們採納他“矛盾的一致”（identity of contraries）的原理，他自然是對。但是採納這條原理簡直是革除有暫時用途的言語及思想；倘若“熱”和“冷”是一樣意思，那就這兩個字雖暫時的使用處亦不能有了。關於這一點在第四章我們會再加討論。

簡截說句——我們且不怕自相矛盾而成認生命是構造種種個體，並且又是破壞個體之個性的（至少到這個地步：由個體取出種種部分以做成種種新個體）。一個不住的進程是前進着的，個性之創造在於個性之消費。這樣正是柏格森之所謂“進化”，而在一個單獨有機體中個性之成熟就是最好稱之爲發達。

進化與發達雖互立於反對地位，但都是生命的實情。到底牠們可以變爲一件相同事實，倘若個性化（individualization）就是生命的工

夫，但不是生命的原理(life-principle)。我們必要成認在事實上生命原理是固守於個性中的，真實活着的祇是個體——因為自創（向自身的順應）必要有一個個體的本身——然生命原理仍是超出任一個單獨的個體或種種個體之連續。正是因為我們必要同時成認生命是在於個體之中及超出個體之外，科學的生理學者——已迫於用普通的機械的及非個別的定律以解釋生的現象的——便似乎很可以戰勝唯生論(Vitalism)所說生命是一件原始的事實的理論。科學的生理學者說：你的原始事實祇不過是一個幻想，一個自相矛盾的怪物，同時是個體的及超個體的。倘若生命簡單是一個抽象觀念，便不能答這個批評；因一個自相矛盾的觀念實不是一個觀念。可是柏格森並沒有說（甚且極力反對）生命是一個觀念；其實生命是究極的實在。倘若生命在於構成一個個體及增長牠之後，便隨牠陳腐而又由牠取出



一個斷片以做成一個新個體，則我們反對生命是實在及固執不能表明生命的觀念豈不是愚蠢麼？所以柏格森說，到底沒有觀念是可以表明生命的；創造及使用觀念的知能在這裏是不準確的；但是我們可以在內省的一剎那間了解生命的真相，雖然這個直覺一息間又復失去。

我們在後文會看見爲什麼我們可以有權在剎那間了解牠，及爲什麼不能恒久明白牠，且不能用知能以明白牠。

倘若近代普通成認的理論是真，生物種屬之進化是由於‘代殖’generation（言有一代生殖二義）的，那便發達及進化祇是一個相同的進程。而近代精察生物在未分殖前所經過的種種形式變遷之胚胎學及表明在地球上各系不同的種屬實已彼此相繼之化石學差不多便令我們不能不信‘代殖’完全可以解釋由一或少數種屬而達到多數種屬之發生。固然舊動物學家的“天然分類”已經多少顯出在種屬之間有種種關

係很類似我們所謂戚族的關係，那種由於血統及遺傳的關係。對於固定種屬可以妥當代表我們的日常經歷而為亞里士多德所最先表之以嚴格形式的舊理論，除外我們所經歷的主觀的需要——就是自然界會為恆久的及細確的甚且像我們的文字及觀念一樣的恆久及細確——實在沒有什麼需要。但是倘若發達及進化——法文名之為“變化論”(transformism)——在本質上是相同的，則生命進程在普通上便很明白了。

因為，據柏格森在創化論首章所極力指出，我們那就必要成認當“生命”為一個純粹抽象觀念是斷斷不能的，這個祇能類化現象種類的普通名辭還要令我們去找一個對於那類現象本身的存在及本性的解釋。我們常常曉得一個普通名辭是不能解釋什麼的。對於行星和目的關係，空中的石和地球的關係，你表之以“吸引”的普通名辭，你又用有興趣及有實用的

方法已把似乎絕對不同及不能彼此解明白的種種現象聚合一起；但你實不能指出在這兩種情形中所發生的（不是結果）是什麼，更不能指出牠們所發生的不特相似並且相同。對於極不相同的生物也是一樣，祇由牠們的普通類似性而說牠們是“生的”是不夠的。爲着牠們的本性及變遷我們所想望的不止一個普通名辭：我們想望一個解釋。或者用機械原理以解釋牠們；或者用終局原理以解釋牠們，說牠們是追求着一個已定的終局。實際上最普通的及最多的生物學者主持之一種方法，或一條原理（倘若不能成爲一種工作進行的方法）就是用機械原因以解釋個體之生命。別一派人數較少而仍是重要分子的生物學者——所謂唯生派——則採用終局的解釋；以爲在活着的個體內動作及反動都是由一種終局的吸引而向着這個終局前進的。但是倘若相同的惟一進程不單止發現於個體的生命及牠種種新生命的

蕃殖——就是有機體啓進論——並且發現於新而極不相同的種屬（不是構成一個不住的系統而是構成幾個分支的系統的種屬）的蕃殖——所謂有機種族史(Phylogeny)——那便機械的解釋及終局的解釋都變爲不可能了。上述事情爲各處進化生物學者的複雜意見所提出，而亦爲他們意見和他們所要解釋的事實之比較所證明。

那種種意見可以分爲消極的及積極的兩種。所有正式的達爾文主義祇說歷代固定的專確新種屬由於排除其中不適用於環境的種類以獲牠們的存在——這個觀念已如 Empedocles 一樣陳舊，不過後來爲亞里士多德的理性思想所摺斥。這個意見可稱之爲消極的：牠祇說出不存在的理由，不說出存在的理由。對於新種屬的恆久存在及對於滅亡種屬的暫時存在，達爾文主義都不試圖說出一個理由；而交牠們於機械的偶然事，或者較妥的說法，交牠們於

一個種種偶然事之大堆，碰着倣倣情形便產生可以保存自身的生物。已經有人常常證明這種偶然事之堆積可以組織一固著而自助的全體是很難信的，無論每件偶然事是小的變遷或是——如現在所似乎有理由主持的——大的變遷。但是柏格森則加多一個較有力的駁案。因為我們在種屬很不相同的生物中找出（他指出）功用相同的相同機官，例如脊椎動物的眼及軟體動物中雙殼類的眼——脊椎動物和軟體動物固然都是由於相同的原始“底質”（Protoplasm）所演進，可是各走歧途已為時很久。或者有人會駁說，各走歧途也許有相同的結果的。但是上文舉例所說的“結果”不是狹義的結果。不是像兩個不同道的游客偶爾遇於一個相同之點；而是兩個游客同行一條相同的路程，那路程是無限曲折的。——Eimer的著名學說——所謂“定程進化說”（Orthogenesis）——以為創造不絕的小變遷

“在同一方向中”以創造一個漸漸順應自己（指外界能力）的有機體（例如脊椎動物之眼）的不是一件偶然事實而是一種外界能力（例，光）。這個學說也是陷於相同的錯誤。牠更有一種錯誤：牠所說的順應是一種液體對於載液體的器皿的順應，不是那種漸漸利用外界能力的活動順應。眼由進化發生的結果，不是令自己對於光較於適合，而是漸漸由光取出較多的利益，及漸漸創造較多的輔助機器和對於其餘身體各部的聯絡路徑以令所取得的較大利益可以在較複雜及較有用的運動中實現出來。

以上述機械解釋。現在請說終局解釋。

終局解釋可以幫助我們嗎？倘若生命界的全體是由於一個單獨生活力的推動之唯一結果——上文已證出“變化論”所根據的事實——我們要接納這個論調——則生命必不依着終局原因（施行吸引的一個終局）的原理以進行

也是顯明的。因為動物界的各部分顯然有彼此對敵的事情；羊被狼食，畜被人食。倘若世界所有種進化是向着一個自相調和的終局，一部分是為其餘各部所必需，則不應有相食相殺的事情。但是許多大生物學者還力辯說——像亞里士多德之說——每個生物發出的舉動是屬於終局的，牠的各部都同心協力向着一個普通終局進去，各部中之各部也是一樣，如在眼中原質之複雜構造，即是一個證明終局的很好例子。或者舉出一個較近的辯論，就再構再生的事實；當生物體受意外之傷害或試驗之傷害時，極力設法保持原本的秩序，或恢復傷口，或重做所失去的機官所破除的機能，這很可以證明生物是為着一個終局而奮鬥。這種事實是不可否認的。但是我們也要承認生物個體會保護有害無益的寄生物的事實；生物體之各部表出一個個體的生命及個體的固守和全個生物體完全分立的：再生(regeneration)

本身就是這種生力分立的一個例證。雖然這各部會不加害於全個生物體甚或會為全個生物體的利益而合作，而這種動作還是和這個學說的原理不對。因為這個學說棄生物界中各生物之調和而取“內在的終局”(Internal Finality)的原理，說每個單獨生物體自己調和以追求牠自己的終局。但是我們要成認在動物個體中各獨立部分之動作似乎是為彼此之利益而施行的；而這是“外在的終局”(External Finality)，恰恰為我們所已否認為原理的（因為我們在全個生物界中找出調和之事正如衝突之事之多）。

那麼，生物界強迫我們要去成認一種生命力 (*élan de vie*, Life-force) 完全非機械的，祇有向着一種方向的目的，沒有向着一種結局的目的；包於個體中而仍常超出個體者，所以我們必不可在連屬於個體的“現實”(Entelechy) 或“靈氣”(Psychoid) 中以找尋牠(如 Driesch 所



做)，又必不可把牠縮爲我們所自覺的‘能力’。雖然個別的能力是生命力的一種形樣，雖然柏格森以爲Lamarck及新Lamarckian派之認能力而否認偶然爲進化的原力是對，但生命力實廣於及深於任一種可自覺的個別能力。柏格森這個生命力無寧說是和叔本華的意志(will)或Von Hartmann的無意識(Unconscious)同類——不過極爲確定，較爲易於被直接經歷所可實證。其始生命力把自身浸入物質中；於是漸漸令自己的形樣較爲確定，漸漸趨於“組織”物質令牠對於自己的環境爲一個較自由及較完全順應。誠然，順應是由許多方法做成的。所有能保持牠們的存在的一種屬都可以稱之爲真純的順應。但是倘若牠們就從此而止，則生命之呼吸(le souffle de la vie)便轉入一環流狀態而常常旋繞於其間。這種停息，甚或退化，是生物學者所熟睹，且爲我們對於人類之日常經歷所熟睹的。然而我們雖找出下

級種屬恆為進化所棄，但至少在脊椎類中則實已有一個由原始底質 (protoplasm) 到人類的大而徐的演進；人類自身，和別的種屬不同，似乎表出一種隨着他的特別進化路徑而有無限的進步的可能性。

現在我們回復到生命討論以完成第二章之所說。在第二章我們祇能說出全個意識及身體由於神經系統之變遷，表明生命是一個不斷的生長，不斷的成熟，不斷的自創，不斷的自應 (self-adaptation)。我們現在就不得不要主持所有生物體都大概是一樣。我們所以不得不這樣主持的原故，正是因為種屬進化或變化之強迫所致。因為我們已被強迫去成認機械原理及終局原理不能解釋這類變化，且要成認惟有永永固守着自己的生命力，常常型鑄新種屬以作牠的道途——漸漸較柔軟，漸漸彈力較大，漸漸較易於駕馭的道途——的，才能解釋這類變化。那麼，對於生命之解釋有那

個可以比較這個不用機械原理，不用終局原理（像 Driesch 的唯生論，以為所有各部都向着一個終局以協力合作的），而用生命力的推進之解釋，更為自然呢？一個體的身體也是在恆久的自創中的。固然當我們看看身體的動作之時，我們似乎找出可為科學所論述的有秩序的重復現象——消化作用，排洩作用，循環作用似乎常常在於重見的情形之下恰恰重見牠們；這是我們可以找出對心臟內容之公式或定律。所以最易於主持機械說的生理學者便最喜嘲笑他們之所謂“神秘的”生命力。他們多少是對的。他們實不看見生命的全體；他們未了解真的動的生命，祇看見牠的一部分——許多部分中之一部分。普通的種種科學都是部分之偏見，動力學述及東西之一相，化學又述及同一東西之別相。但是這種種偏見之知實不能構成“實在”（柏格森所說）正如種種照相片之知實不能構成實物一樣。而當我們

觀察生物之時若不做生理學者之法，不是考察動作而是設法了解各部及各部之生長各部之變化，則我們所見得的必不是重複現象，必不是公式之場。我們越加考察就見得有機的和無機的越加不相類似。胚胎中變遷之反抗“情形變遷含有結果變遷”的機械定律，無異於在進化種屬系統中之形樣的連續之反抗這種機械定律。甚且據通常之說，前者是後者之縮法重見——有機體之啓進隨着有機體種屬史之路徑。那就對於上文述過的再生現象（被損之部分可以再生或可以找別個替代方法以恢復全個有機體的工作而不致傷害全個有機體之普通生命）我們又有什麼話說呢？一條時表的錶當被砂屑所阻之時還能行走嗎？牠可以奮鬥嗎？可以成功再繼續前進嗎？其實令死物變為有機的是生命力，生命力就是生長之源，無論這個生長是無意識的及純粹物質的或是有意識的及屬於精神的。上從有極端發達且

現還發達着的神經系統之人類，下至變形蟲，所有機能，有一種特別活動的種類，都是由於這種生命力所致。這種種類斷不是由機械所產生；我們更可以預測（雖然我們例證）牠們將來也斷不能由機械方法以產出。與這類有機的產物最相近的人力製造品祇是在有機體生命中已為廢物的東西；向着生活物的產品，我們却沒有前進一步。

實際上倘若我們細察在自然界中“組織”（Organizing）的進行，就知道牠和人力製造的進行不相類似並且恰恰極端相反。人力製造品是材料合並的結果，組織則是不住的化分，細胞分拆的結果。前者的工作，由周圍向中心，後者的工作由中心向周圍。前者的材料是把其性質給與結果；後者的材料則要經過變化，經過轉易。

這種人力的製造及由內在生命力的組織之差別就是柏格森新 Heraclitean 主義的中心觀念

；他用盡他的心才用盡他的想像及魄力以令我們明白這個道理。已把對於意識之原子理論拋棄的人必立即承認我們現在的意識不是人力製造的結果；意識斷不是各意識原子之和所構成的。“人類心的分析”斷不能再令我們相信我們自己對於金的觀念或金的知識祇是（像洛克之所謂）重量，顏色等等觀念所湊合成的；我們的良心是可憐災禍，恐懼災禍，畏怕誹謗，歡喜讚頌等感情所湊合成的。

但是進一步研究，為什麼生物不止一類而有許多不同的種屬呢？這種種差異是由於什麼的呢？柏格森說，這種種差異是由於生命力的趨勢內共有種種之別，因牠們對於物質所施能力之強弱而有分別。這樣，在孩子期內表出有多數暗昧中聯絡的才能；成人時則盡棄其餘而發達其一；孩子對於商業，詩辭，思想等等才能輪流表現，五光十色，及乎成人則祇擇其一種。這類生命力的趨勢普通言之約有

三種 —— 麻木，本能，知能。

第一種趨勢在存在固定的植物中可以表出。這類植物永永從事於一種相同的運動：由葉在日光中向碳酸所起的作用，以吸收日光中的能力令自己生存，或吸收其潛力令自己適於供養動物。其次，講到動物界。動物由植物或由別種動物取出牠所需用的能力，而其工作不是恆久相同，可以彼此清楚分離而且是非繼續的。這種工作擴張到我們所謂“動作”。這類動作是由特別組織所直接指定的，沒有選擇餘地的，故屬於本能。至於知能則又於別類動物顯之：那類動作的組織留有許多選擇餘地令那類動物可以使牠的組織變為有目的的而不致為組織所直接影響；在於能令外界無機的東西順應自己的目的動物中則又顯出一種較高級的知能。我們在後文會見出知能的原有對象是固定的物質；本能的原有對象就是生物。

對於知能的討論留下在第四章。在那裏我們會證明這裏所述及的不單是知能的動作，實兼及我們所謂“知能”之根源，知覺，思想及知識。我們現在的目的——最近的目的就是分別本能及知能，本能及癡木。

我們且再贅一句，我們所想說及的不是抽象而是實在，不是公式而是運動，不是分類的目錄而是工作的機能。倘若有人認癡木為植物生命的真實公式，本能及知能為動物的真實公式，則他對於柏格森的論調還是很不了然。他自然會改正他的承認，一方面指出不是所有的植物都是癡木的，而有些實在可以移動及吃東西而像動物一樣——如我們所見的攀藤及插窠植物；又一方面指出不是有些動物，甚或人類，可以是癡木的像日常言語所說的一樣。但是柏格森的目的不是找出一條有例外或無例外的公式，而是指出真的活動趨勢。這種種趨勢的實在及牠們對於普遍的生命力之關係不是



因爲上文的例外而變爲較可思議，實是因爲牠們而較爲真確。因爲“這類例外”可以立即真實的“證明這條定律”——然而恰好因爲這不是一條純粹定律而是一件較定律爲多的東西。向癡木生命的種種趨勢，向本能生命的種種趨勢，向知能生命的種種趨勢——這很多的趨勢都是原始趨勢或生命力的部分；牠們是相異的而且是相補的(Complementary)，相補的因爲牠們是相異的。把本能和知能合爲一致，如說本能是“失效的”知能是一件大大的謬誤。那麼，植物表出的痕跡除屬於向癡木的之外沒有什麼。而我們所見種種不同的趨勢正是植物類的全個進化系統所表出的東西，種種例外適足以爲之證明。因爲當植物向前移趨於較複雜之時，當植物漸有植物特質之時，牠進化的普通方向顯明是隨着癡木之路徑的；那類表現一種類似動物生命之運動及非繼續的營養者祇是衰弱退化，不似植物的植物。

同樣，那類癡木不仁如植物或以本能爲生活如走獸的人類，謂之爲不似人焉可也。

三條進化路途當中本能的路途是最難了解的；柏格森用了一部分最好的工夫把牠闡明。

當生物的組織已達到有一個神經系統（或較好的說法，有一個感覺運動系統，一個聯絡外部機官的神經系統，當機官受外界影響時可以立即刺激神經系統以起動作及實行牠的意志的）之時，本能是這個組織的無上機能。但有人會問，本能對於進化有什麼關係呢？有本能的祇是進化的結果，確定的種屬，我們斷不能說本能是會進化的。然而這個論調恰恰和事實相反。請把單獨個體的發達說說：個體的本能豈不是和個體的組織一齊發達的嗎？吮乳的本能過了嬰兒期後還繼續嗎？又或性的本能有在發育期前表現的嗎？倘若獸有交合的本能，則植物豈不能有由碳酸取炭氣的本能嗎？各生物豈不都是一束本能？人類

豈不能有明白了解，湊合事實爲一個有秩序的系統等等的本能嗎？這都是一個似乎較驚奇的難點。但是這類問題之和祇是說每個種屬有牠的確定的生存狀態以構成牠爲一個種屬。

不能證明交合本能，肉食本能，或胡蜂爲子孫保存生物食品時能用複雜方法以佈置某種東西的本能，不是和植物的吸收作用，人類的知能了解完全不同。本能和由於鑒別力的癡木機能不同。胡蜂採擇種種生物食品，對於各個不同的生物施行以相當的作用，其所爲正像精明之蟲學專家及老練之外科醫士。然牠並不是蟲學專家或外科醫士。牠沒有知識。牠的鑒別力雖狠精細，然究竟是盲目的。牠發出的作用是沒有觀念的，非由學而得的及不能進步的。人類有時也表出同樣的順應。未經教育，甚且會爲教育所錯導的人，對於別人有適當的行爲。這樣行爲（據我們說）就是同情的朕兆。上述的胡蜂也有這種同情的

本能。這種本能直接了解活着的生命自體——我們所謂“同情”也包有這個意義。本能和知能的知識極端相反，本能所了解的是單獨的不是普通的，是種種東西，不是種種東西的關係。所以教動物以“名稱”之時，牠所注意的是這個名稱所指的東西；牠不能知道這是東西的名稱，因為定名之動作（一個聲音和一件東西的關係）牠完全不能理會。孩子則不然，在很幼少之時他便懂得定名的意思；他明白人給他以事物之名稱並且識得問及別件事物的名稱。

本能因為在同情中對於生命祇能明白些少，因為不能向自己反省，不能概括，所以斷不能令牠的主人翁了解生命的種種動作。倘若牠有這樣反省的可能性——知能可以刺激牠以起這種反省——那麼，牠便不祇徒然可以使用生活，並且可以了解生活。這種了解我們有一個適合的名稱就是“直覺”（Intuition）

● 雖然這種直覺仍限於單獨事物而不能名之爲“知識”(Knowledge)，但實際上牠若在美病才能之中，則藝術家由這種才能必可以深入對象的生命中，且可以把這個生命表現出來，以令我們亦得門而入。牠真是我們一件無價的寶。牠縱不能給我們以知識的銳利及準確；亦必能補知識之不足。知識之於牠正像一個暗昧的邊緣圍着一個光明的中心一樣。牠令我們覺得所有構造我們“知能的知識”的範疇(Categories)——(和合Unity)及複雜(Multiplicity)，機械因果(Mechanical Causation)及目的因果(Intentional Causation)——都不是完滿的。牠令我們知道由全體向全體的交互透入，令我們知道不住的創造。

但是我們現在要論及知能，人類生命的特別趨勢，知能動作的原理，知能知識的根源；及當知能試圖超出自己範圍之外以理會創造知能的是什麼之時所發生的錯誤之淵藪。

## 第 四 章

### 思想，知能，知識：理解與邏輯

著名的舊定義告訴我們說“人類是理性的動物”；而我們也自引以為榮耀，因為理性和牠的機能——思想——似乎是指示我們動作之惟一適當權力，能夠令我們得見“真實”（Real）的表現之惟一指導者。有時我們會不狠明白理性及思想究竟是什麼，及怎樣動作。

我們甚且會不相信他們，因為我不要幫助亦常常可以推測真理或成功動作；我們跟隨牠們之時有時顯明是被牠們錯導的；我們又有時實在找出牠們不能引領我們到真實之表現那裏去，並且阻攔我們斷定我們自己永不可以了解真實。那時我們便會憤恨及嘲笑我們從前所盲從的東西。柏格森就是設法把我們所盲從的偶像向我們宣告的。知能——自然是人類的特別能幹——之本性及界限（科學之功用

)，就是創化論的普通材料，其三四兩章論之尤詳。

思想以觀念而表，理性以觀念而動；而觀念則必要自相一致及永永相同。但是倘若這個世界實際是永永變遷着及自創着的，觀念怎樣可以和他們照合呢？其實觀念祇能夠和一種我們所有意創造出的實在完全照合罷。我們所手做的時表，我們所手築的橋梁——這種種我們可以明白；我們便有觀念完全表出牠們的本性直至牠們為自然界之進程所毀壞而止。

柏拉圖的研究者所慣聞的討論可以說明這點

- 這個大思想家始初介紹這類“觀念”之時給牠們一個永久的聖禮，由自然界及製造品——如在理想國 (Republic) 第十卷所說之器具——一律舉出他的說明，這是令我們狠驚奇的。後來他的解釋者，一部分因為考察他的記述，一部分因為亞里士多德的勢力，便把牠的原意弄壞了，說他的“觀念”祇是關於自

然界的東西 (Τά φύσει) 不關於製造品。我們現在不去爭論。但可以說，如果柏拉圖的原意真是這樣，那就柏格森必當他是大錯特錯了。觀念所表的是製造品的真實記述。觀念實在是超乎“所記述的具體東西”而且“可以和牠們分離的”——柏拉圖與其首徒之著名的爭論；柏拉圖是對的，亞里士多德是錯的。但這類具體東西祇是指製造品而言；對於自然界的東西，觀念祇可以有暫時的，近似的及膚淺的記述罷。

誠然，柏拉圖及近代黑格耳學者都相信一個“絕對觀念”是在上帝的——倘若牠自身不是上帝那個絕對觀念盡地包括所有的實在及所有有限的觀念，這類觀念是根據某種邏輯的萌芽方法而生出來的，或是（如Royce教授所似乎這樣主持）擴充着到上帝那裏去的。但是這個絕對觀念我們殊不明白甚或為我們的知能所不可及。對於我們，觀念是有限的觀念



。並且我們要重述上文所說過的：這類觀念所表的是我們的製造品的真實記述，實際上已指導了或決定了製造品的製造；但是對於自然界的東西，則牠們的記述祇是膚淺的及近似的罷了。

倘若這句話是對，我們便起始去考察觀念和牠們主要的恆定的固定性是怎樣發生的。我們知道人是一個有觀念的動物，一個有思想的動物，因為他是一個能製造的動物。在他裏面非常發達的生命趨勢(life-tendency)不是像在植物中或在禽獸中那種一樣，祇去建做牠可以居住的有機體。雖然上文說過人在追求游泳的才能，乘自轉車的才能等等之時也修改他自己的有機體，但人類活動之主要結果不是一個較完備的有機體。其實他所成功的主要結果是一種離他獨立的東西，不在他自己的有機體中，也不在別種有機體中；却是無機的器具。

。柏格森在創化論中 149—152 頁中表明這個

道理。

大概說來，器具祇是人類所能造，所能用，所能認識的東西。據柏格森說，狐狸能認識陷阱而迴避之。猴子也證明是可以把家私的螺旋釘除去而分拆之為數部分；無尾猴可以用剃刀剃鬚髮。除這幾個動物可以認識及使用人造物之例子外，我們還可以找出動物能為自己構造器具。但就普通言之，還可以說人（並且祇是人）是製造器具的動物；他真是擴張其活動，為器具而造器具（如為帳幕而造紐綫機）的唯一動物。但一件器具——第一層對於造者第二層對於用者——是一個觀念的合體。這個觀念停止時便簡單是一個觀念；表現時便為一件東西，這件東西仍然是一個觀念，並且因為是一個觀念所以便是恒定的；在不住的流動（flux）所允許的界限而享受牠特有的恒定性。或者有人反駁說，器具對於製造者既不過是一個觀念何以懂得這個觀念的人

也可以使用這個器具呢？這句問話的答案是：懂得這個器具的用途較完全的人，對於牠的觀念必然明白得較完全；一件東西的用法就是牠的觀念。我們在上文說知覺之時已見得這個道理。不過知覺對於自然界東西有些缺點，雖然牠能表出自然界東西和我們活動的關係或者教我們怎樣使用自然界東西，但我知道我們實沒有理由說自然界東西祇是為着我們的使用而存在。那麼，這類嚴格，恆久的觀念便不能應用到自然界東西裏去。但是器具則不然，牠（例如織造機）祇是為我們的使用而存在。織造機和牠的觀念是相當的或相等的。

牠有一種恆定的功用，這種恆定的功用實際上就是牠各恆定部分的恆定功用之總數。

但是在純粹天然的東西（即是自然界東西）便不能是這樣，除外在活着的有機體中我們不能找出恆定的功用；在那裏我們不能找出恆定部分，所以便更不能找出各恆定部分的恆定

功用以計出這件東西的全個功用。固然物理學者也有些理由說已找出了這種種恆定部分，恆定功用，及其關係。但我們仍然否認生命的運動由自己發出之恆久的並且常新的全體重創 (re-creation)；因為分析雖能顯示機器全體的秘奧於我們，但對於生物全體的秘奧就倒把我們的眼睛遮蔽。所以像我們在第二章所已見得的，我們的真實意識生命斷不能為心理學者的分析所可解釋，而反為這種分析所隱蔽及弄壞。一個富於經驗的大心理學家 (Münsterberg) 也稱這種分析為“太心理主義”以極力表示他的意見和我們現在的意見相同。科學所謂理會的祇是重複的現象；若分別論之，則有機體的種種狀態中，固然有許多是重複的。但是倘若生命必然，是一個不住的創造進程，到底沒有重複狀態的，則科學所能理會者雖許多是大有利益大有實用之價值（因為表面上似乎有許多是重複狀態可以用恆定觀念恆定名稱

以了解之者），而實際上斷不是生命本身。

科學家對於天然的東西的‘觀念’較之常人的‘知覺’雖有程度之差其實皆陷於同一的弊病。二者都是根據於分析的。‘分析’是一個煌煌然貌似專深的名辭，雖痛斥這種方法之謬誤，科學家亦總不會引以為羞。那麼，我們且用俗話說句，我們不是‘分析’，實不過把我們面前的大堆分析為實用上可以駕馭的部分罷。那就是科學家及常人所不能免的普通方法。科學家固然喜歡哂笑常人的‘知覺’，而常人則視科學家的‘觀念’為眩目迷心，甚或憤恨之。常人向科學家問道：“什麼！你否認我們實在能見一個真的噴火山，一條真的蟲，一條真的河麼？我不應該這樣說法而應該換轉你的話，說是浪動以太或電子麼？

你可以看見或澈底想及這種以太或電子麼？”常人斷不能了解——其實在柏格森前沒有人能了解——知覺雖是屬於“真實”的，

但仍然是相對的，向我們的活動相對的。而科學家的觀念也等是相對的。以世界之一種實物論之，兒童對於這種實物之知覺較之成人必不相同。小 Maculay 和他的小朋友在 Clapham 公共場所上見得所有崗嶺都列成“小小的山脈，這種存在斷非八歲以上的人所能見。”

小蟲對於這種事情的知覺自然又不相同。至於科學家對於世界的了解則又更不相同了。

因為他的了解的解釋原理，雖為常人的知覺，兒童的知覺，或甚至小蟲的知覺所暗括，總不會為他們所認識——那條解釋原理的意思是：要所在恆定及所有恆定如機器之各部才是一件“東西”，一個實在。科學家既為這條原理所導，遂明目張膽否認一切顯示變遷的事物，視之為“非物”或至少亦視之為非物觀的。

然常人當着忠於他的思想之時也是一樣。他拋却許多他所“知”的，不是因為是“非物”或主觀的，而是因為是“偶然的”或不“重要

的”。他和科學家所不同的祇是比較上不能恆久忠於他的思想，對於細微不加考察，對於表現於他的事物易置身於純粹美術的愛惡之外。科學家則不然，他“想及”所有的事物，“解釋”所有的事物，非是因爲他比之常人較爲不實際，實是因爲他較爲實際。Lord Kelvin 把科學家的理想表現得非常完全——“除非我能夠構造一個天然進程的標，我不能滿意說我已經解釋了牠”。那就是我們剛才講過的科學家的原理。他假定他所考察着那部分地方是一件機器，他假定全個世界是一件大機器而其各部分是小機器。這樣（並且祇是這樣）他可以使用牠，不特可以使用牠並且可以把牠再造。雖然世界的全體或各部分大聲說給他知道牠不是機器，無奈他總詐作不聞。這就是科學的“獨斷”，即是第一章所述及的人類知能之特性。牠祇是獨斷；倘若不能令我們滿意我們有權可以棄掉之。

科學家想像他自己由這個獨斷已得了大的權力，於是便向前直走遠出於常人之所夢及。

常人常常想使用他的環境，令環境變為他的器具；但就普通言之，他所想的祇不過無生界的宇宙。我們顯然見得兒童之論“東西”，以其用途為限，而對於能用東西像他自己一樣的“人們”則視之為協助或阻碍他去使用東西者。哲學家如 Münsterberg，一方面能明白及尊重科學，而一方面又能明白科學的範圍的；也見得這種態度就是人類彼此相視之真實及平常的態度。人類不是（至少可以說其主要功用不是）別人的“對象”或“東西”，而更不是自己的“對象”或“東西”：Berkeley 也想表出這個道理，在一段常被人嘲為空談的文中他宣告說我們對於自己本身雖有一個“意象”（notion），但實沒有一個“觀念”。生理學者及解剖心理學者每每分析人類的身及心，像兒童之分析玩物成人之分析無生界環境一樣



。生理學者猶可少恕，然解剖心理學者則未免太膽大了。

科學家把所有他所見的東西都當作宇宙之“部分”，這種種部分由牠們的功用之和以組織成爲全體的功用，好像機器之各部一樣。其實他所見的祇是全體中一部或一相之一個恆定攝影；各部真實的工作，真實的互接逃出他觀察之外。這裏柏格森介紹出他的影畫的好譬喻。在影畫中我們似乎看見生活真實運動。但實際上我們所見的祇是種種靜的畫片，每張祇是前者的代替不是前者的連續，不過因爲薄膜的移動每張輪流表現得很快便能更易前者的位置而爲我們所不覺罷了。我們對於自然界的觀念及思想也是這樣。這類觀念及思想是靜止的，固定的，像普通言語所表的知覺一樣；我們保存這類知覺是因爲牠們對於生活的根本需要狠爲適應，我們保存科學家的觀念是因爲牠們的用途較廣。可是倘若我們問及

我們怎樣找得新觀念，則牠們的靜止性便可以清楚顯現。因為新觀念之發現不是由於舊觀念之發達，而是由於新經歷，由於試驗活動。

人類永沒有由他們的觀念以學習怎樣游泳；不諳游泳的人類的觀念祇會向他們證明他們永不能夠游泳。直至他們成功了游泳之後，他們才成功了想出一類表明游泳之在今時都是可能的的觀念。邏輯課本告訴我們說試驗的目的是實證我們所已知道的觀念或假設。但牠的較廣濶及較根本的目的不是找出我們所期望的事情能夠發現，而是找出在某種情景之下什麼可以發現。

以上是我們向人類知能的批評。但怎樣我們才可以找出人類知能的界限呢？倘若知能期望可以指出牠自己的界限（像自洛克以下的經驗哲學者所期望的）我們有理由可以說這種期望是矛盾的。正如“超絕學者”（*transcendentalists*）所喜說的話，“知道一個界限就是

超出這個界限”；當康德或斯賓塞告訴我們說有些東西是“東西自東西的”(thing in themselves)或“不可知的”之時，他們顯然是自相矛盾，說我們知道不可知的東西。雖然，我們實能夠找出知能的界限，因為我們不祇是知能，是較知能為多的。以上數事已證明在我們意識的生命中所發現的不祇是一部一部的合並，每部及各部之合並是可以預知的，生命的所有品不祇是各部的所有品之反復重現或祇是排列的方法和舊日不同。我們的種種思想，種種情緒，種種目的，種種動作在前都已證出是絕對新奇(absolute novelties)的一個不住的創造，不是預定的，不是預知的，但仍然是屬於我們的，或就是我們，而非外界所強加於我們的；牠們的發原是完全在了解的知能之範圍以外的；用柏格森的特別及重要辭句來說，這就是我們“所覺得及生活所在”的東西。在各種生命中（不特有意識的生命並且所有的生物所

有的有機體都包括在內)我們都要承認這件同樣的事情。我們已見得分析的合並的知能不能夠明白那種不可分析為最小之確定部分的東西，不能夠在全體中指出各部本性之痕跡。無論是有機體或意識的生命都是出乎知能範圍之外的；而我們所以知道這樣，是因為我們的靈魂，我們的意識不為知能所限之原故。

我們毋寧說知能是靈魂的一種專門功用，於進化歷程中在人類是達到極點的罷。但我們可以因牠的用途很大，因牠——倘若不能代表世界的生活方面——完全適合於代表世界之無生方面，便引以自賀嗎？在知能中我們所有的是不是簡單一個驚奇的墜地果僅令我們有適合的儀器以對付無生的特別材料呢？這裏我們所有的是不是的不過一個奇異的或不可解的命運呢？是不是祇一個不期而遇的恩惠呢？我們祇答案是“是”又是“不是”。倘若意思是說：一方面有一個種種東西由自

然律互相聯絡的世界，一方面有一種心的能幹不知如何故被採用以想出這類自然律並且明白牠們的根本原理——矛盾律或因果律——我們便是不對。心的能幹斷不是一件奇異東西。

心的能幹是因生命力以進化的，故能展發一種特別動作——那種由構造雖我們有機體獨立的無機器具以產生結果的動作。對象則因這種能幹對於不住的流動（這個流動分析為部分時，各部分便變為固定的）的論調而進化。

知能不是我們的神秘贈品，實質的世界又不是一個天然適應於知能的神秘贈品。知能之所以然是由於進化，而這種進化又給我們以適於對付的物質。從一種意義說，現象的世界像康德所講，是知性（intellect）的一種創造；而斯賓塞想把我們的知能解作一種現象世界在我們所造成的印迹，說那個世界實在包有知能，要不然便沒有存在，他便大錯了。而那獨世界仍然多少是真的，並且我們對於牠的知

識不是徒然“因我們的認識能力而為相對的”，若是這樣便顯然是全等於沒有知識。大約總有一個世界其種種原質是有恆久的定性及關係的；倘若我們的知覺及我們的科學不是錯覺則這樣世界是必有的；然令我們動作成功的指導者斷不是純粹的錯覺，斷不是純粹的非實在像我們在雲間或夢中所見的形像一樣。所以我們在未答“不是”之前必要答“是”。世界是流動，是不住的創造，但非完全都是這樣。除生命並牠的不住創造外還有牠運用創造能力所在的材料。例如生命——我們且把牠看作詩才——創造新詩，但是新詩所含的仍是舊字。而這種生活的材料有牠自己的定律，恰恰和生命的原理相反的——不動性，互相影響之欠缺，能力之分散，腐壞；牠恰恰就是生命的消滅或生命強弱度之低減。我們在這裏可以有定律（自然界的定律）不過這種定律祇令我們可以有一個抽象的並且假定的真理

罷。所以我們有幾何及算術的定律似乎是絕對的而到底還不過是假定的，祇在“倘若”及創造的生活力停止動作的時候是真的。在這種生活力動作的地方這種定律便會錯誤；雖然“一”和“一”可以停止變為“二”；然牠們仍可以是不多於“一”，例如在一種化合中。

但是因為不動性的區域是這麼廣濶，所以知能的區域亦隨之而廣濶。物質有上昇(ascend)也有下降(descend)；上昇停止時下降便起始；毬的像一路上升直至擲毬的衝動疲乏而止，於是下降便多少是實質宇宙的真畫片。科學是熟悉於下降運動的，牠斷不能預知或計算那個上升。而下降運動是物質的一個恆久性質，故物質可供我們數學之用。幾何學可以找出物質的真理，因為據柏格森說：“物質是和幾何相通的”。我們把物質分為種種原子，在原子間找出種種關係，由計算令我們有成效的預言；於是我們便將我們知能之驚奇的神

聖能力視爲我們的榮耀。其實，柏格森說，我們也能够把別類原質構成了世界，而根據於那類原質的計算也可以令我們的成效一樣卓越的。因爲世界的不動性可以担保對於牠的一種數學對付之成效；牠（指這種不動性）好似一個不倒翁隨便着置之於什麼位置都能立即復原牠的直立態度。

“永永令幾何學成功的”（柏拉圖語），不是上帝而是有知能之人類。對於人類知能，所有的動作不過是運動，所有的運動又不過是運動痕跡的線；線的實在又祇是種種原子，原子實際上又祇是有時向此移動有時向彼移動及可以回復到原處的點；點之實在又祇是空間，時間則不過一件不可解的偶然事情，或者毋寧說之爲非實在——如在抽象幾何學中牠是非實在；在那裏每部是“繼于”別一部之後，不是“繼續”別一部。科學的理想是一個在現在可以見出所有“將來”的洞見（intuition）。



，而牠的將來實不過是一種純粹的錯覺。所有我們的邏輯都是根據於這個觀念；我們的演繹自然是這樣；那裏我們祇由現在以推現在；“他是一個人，所以他會死”。但是柏格森指出我們歸納的根據也同是這個觀念。倘若我們推說水置火上是會沸騰的，以昨天之水沸騰故，這是因為我們把今天的水，火和昨天的水，火相一致，或者當牠們是可易置的；於是我們便斷定在兩種情形中水及火必要同法完成了，才可以沸騰。這個斷定和歐基里德對於兩相當邊及其夾角相等之兩三角形是相等的之證明，沒有分別。

但是你說將來不是錯覺。我是承認的。

我們覺得時間是一種實在，但我們必要先覺得變遷是真的才行。新的繼續舊的，但是在一個新形式中；新的不是包在舊的之中而永永存在的；新的是由舊的“發生出來的”。這種真的時間柏格森名之為“時延”，一個不住

變遷的實在之時延。宇宙有這個時延；而各活着的東西也有。對於宇宙之將來形式或一種生物之將來形式的忖測可以有一種粗淺實際的正確，但不能多過於此了。倘若科學精神（知能）不以這種粗淺的正確為滿意，牠之能事亦必止於宇宙之種種碎片（Fragments），及生命之種種模樣（Aspects）而已。牠要仰給於可重複的東西；而在全個宇宙中或在生物之生命中我們所找得的斷不多過一個向重複的逼近，其近似值大概遠遜於我們所想及。

科學有兩個爭論，一個是和柏格森那種論調一樣的，一個是和普通唯生派（Vitalists）的論調一樣。科學罵這種論調為朦朧之說，斷不能引我們到確定的結論；而且這種論調又把科學的實用及進步方法誹為極端謬誤，而不知科學由經驗的實證永永都向新的斷論前進着。

但是柏格森自身是一個生物學者，他對於生物學何嘗誹謗；他知道牠是膚淺的，可是也承

認牠的進步及牠的實證。不過他却要爭持說牠祇能令生物變為黑暗，不能令變為光明；牠的全體真理強迫我們否認“我們能知自己是什麼”。像影畫一樣，生物學所給示我們的是在各極相貼近時片中我們自己的準確畫片；但影畫猶可以表出各時期過渡運動的現象，而科學則雖運動的一個錯誤代表亦沒有給示我們——牠完全拒絕這種運動之解釋。這樣，科學便拋棄那件主要事實；影畫的形象猶能似乎移動；科學的形象則完全是不動的。然其實萬物都是運動，如 Heroclituo 所說，“沒有東西是靜止的” (πᾶντα ῥεῖ).

到這裏駁者會說，我們在宇宙中必要“秩序”；而這種秩序就是科學所找尋的。那麼，科學未發見一種秩序之前宇宙便沒有秩序了嗎？或者毋寧這樣說：豈不是科學祇用一種類似幾何的秩序 (Quasi-geometrical order) 以替代別一種為我們意識的生命向我們所清楚說明。

的秩序嗎？老實說，絕對無秩序是一個純粹的否定；純粹否定的用處祇是否認肯定的東西；除反抗一種謬誤外沒有告訴我們什麼。我們入到一間沒有家私的房內說我們房內沒有東西；當真是沒有東西嗎？——沒有空氣，沒有塵埃，沒有蛛網嗎？不是，我們的意思祇是沒有我們所期望的東西在這個為居住目的而創造的房子罷了。又或者我們說一間房全無秩序。其實房內的東西及其位置都可清楚解釋；每件東西或每個位置都有牠的因；牠有所謂“機械的秩序”；倘若我們知道牠以前的事情，我們就總不會以牠為奇。牠所沒有的是“目的的秩序”，我們期望在為居住而造的房子可以找出秩序。我們硬要求出對於過去宇宙現在宇宙及將來宇宙的一個理論——就是我們所謂玄學。但是以現在論似乎宇宙是實質上一個自創的恆久進程，其過去的歷史我們自然可以知道幾分，然其將來及其趨勢是出乎用

途有限及用途不定的經驗規則之外而我們實不能知之。我們應該怎樣？我們的種種觀念可以記錄過去的經歷；但牠們沒有權可以預知將來的經歷。現在斷不能包含將來。除外在沒有真將來的幾何學——或者在那種爲我們幾何作用的知能常常想把宇宙縮成（直至我們找出一個 Descartes 或一個 Spinoza 絕對把物質和空間合爲一致而止）的固定物質。固然我們說我們已把運動一並計了。但是這種運動祇不過是分量(Quantity)，倘若我們歡喜可以稱牠是“定向的分量”(Directed quantity)，然仍是分量，沒有性質(Quality)。但是真的運動必然是定性的(Sin generis)；並且所有牠的種屬都是定性的。而我們的科學則必然是定量的，可以圖表出的；由斜線與直線依着某種定律相遇之點所成之曲線可以把科學的全體表出。

對於近代科學與亞里士多德的僞科學(Ps-

endo-science) 之比較在柏格森前已有人指出，不過沒有人比之柏格森能够較簡明及較有力罷了。他新奇的創見指出一種極端和亞里士多德的玄學相似，而根據於知能之默認，知能之神明的玄學怎樣發達以圍住了我們的科學，及人類怎樣以為牠是一樣的可靠。對於亞里士多德每個天然東西有牠自己的觀念或質素 (Essence) 或形式 (Form)，由這種觀念或質素或形式出的種種錯誤都是因于牠的物質 (ύλη) 的偶然及暫時變更。近世研究運動的科學 (動力學就牠的抽象形式，而天文學則就牠的具體實用) 在亞里士多德則用昧而無用的引力及拒力之“觀念”以代之；有些東西，如石，是自然跌下的，有些，如火，則自然昇上的，而牠們祇當着在原本位置之時才是牠們的真實本身及的確真實 (“把一件東西置于原本位置就是把牠置于牠自己的原質或原素”——他在 De caelo 的話，創化論 248 頁引之) 這種奇怪無用的

物理學的內容就是古時希臘的玄學，據這種玄學所說，一件東西的“觀念”便是牠的純正實在——正像 Spinoza 的話，“觀念是知性想及實質時所當為組織實質的原素之東西”。

近代物理學者自 Galileo 以下個個都哂笑亞里士多德的物理學。他們說，石的運動非石的本身，是為我們所必要注意的。他們教誨我們使我們知道什麼是極有實用價值的，什麼是由亞里士多德之理論所永不能演繹出的——就是怎樣計算每時片間石的位置。但是近代物理學者較古代的也是一樣的歡喜固定觀念，不過他們的固定觀念不是一件東西而是一條定律；對於他們宇宙不是種種定著東西的團結，而是種種定著定律的團結。他們說及東西的“運動”；但他們所實在告訴我們的祇是為一條定律所決定之點的系統，每點便是在某時片的東西罷了。然其實東西是經過這系統中之各點，而不是在其中之任一點；若是在其中之任

一點則我們由 Zeno 的辨論便可以很容易找出運動是不可能的。實際上運動就是實在，不過是一種脫離物理學者所有“定律”的實在；Zeno 的辨論祇足以證明他自己前題之謬誤。

又——離開這個在近代物理學的玄學基礎中之大缺點而說——“一系定律”比之“一系東西”豈不是一個對於宇宙更爲不可能的知覺嗎？因爲定律（那是自然律）等于是已考出的種種類似，(Similarities) 而爲着去考察類似，我們便要一個比較作用的知性以聯合多于一，康德的“知覺之綜合”(Synthetic unity of apperception)。若是這樣，結局便會沒有別種東西；因爲倘若這個綜合完全在知性之中，則除這個綜合以外可以給與知性的不能是東西而祇不過是一個“渾沌的複雜”(Chaotic manifold)，這個“渾沌的複雜”雖康德亦說是“全沒有益于我們的”。這個“綜合”便變了宇宙的本身——因爲康德所提出“有的東西（他應說



‘可以有的東西’)是東西自東西的”那條無功效的條件不久便被他的繼者剷除了。又在T. H. Green的團圓系統我們可以看見表現和上帝一致的“意識聯合”，那個上帝自然包括他所發出的宇宙——一個“形式的”宇宙由一個“形式的”上帝發出。但是倘若我們祇要承認運動自身是哲學的中心興趣如承認運動結果是科學的中心興趣一樣，我們便應該把固定的觀念——Berkeley所謂“可見的不動觀念”——的權勢立即推翻而祇由“一個頃刻消散的直覺”以知道生命及創造（不是定律或東西的固結）就是世界的原素。

Samuel Butler (The way of all Flesh的著作者，一個英國的大著作家)在1886年已經見得這個道理。他對於想像的柔性，暗示性及活潑性之描寫可以拿來和柏格森比較一下。（他在Luck or cunning? P.30說），那麼，我們現在來到這個道理了：倘若我們對於變遷所及的

事物（而沒有可知的事物爲變遷所不及者）加以流利及和諧的思想，我們必要先先脫離思想術的教授爲我們學識所已設立的種種法則。

……以前的邏輯是真的巴別塔（Tower of Babel 見舊約創世記第十一章——譯者），我們以爲由牠便能够登天親見上帝和上帝同住，而不會再有奇異的事情……及不會再有不能追求我們的臆說之‘言語的滑亂’了”。



## 第 五 章

### 結 論

我們現在且試把以上數章所說過的概括于下。

上數章斷定世界必然是一個動的進程，不是一種特別機器磨出預定的結果，如快樂，災禍，文明等等的；實在完全不是一種機器；因為機器是依着定律工作的，倘若其最後結果不可預知，其最近的動作或結果亦必可以預決。

但是世界之結果雖是最近的我們亦無從知曉，還敢說最後的麼。我們固然要能够（而常常失敗）在世界中這里取一片那里取一片以作成滿足慾望的器具，我們幻想以為可以了解世界的觀念或意義到那個田地，又以為可以合理的希望將來有一日能了解世界的全體及其各部。

• 有許多人甚且相信我們有種種觀念是超出各種經歷之上而決定種種經歷的。但是種種

觀念實不過是影子——我們做出的動作的影子。當我們的動作變為自知，就是當我們在柏格森所謂“基礎動作”(Nascent action)那種狀態中，及當實際行為之目的中輟之時，種種觀念便產出了；可是牠們的產出和一個果子之創造不同，牠祇是一個由樹墜下的成熟果子。

人說觀念可以感應動作；里格耳說觀念“有手有足”。誠然。但那是因為牠們自身的本質是動作，因為牠們是在動作期內。墜地的果子常常是還未成熟的；然一經墜地便不能再成熟了。請把製造一個兒童的人格的試圖思想一下。父母們常常囑咐他種種“道德”觀念，有什麼功效？我國的學校不久也會像法國樣設立種種道德班，發出種種教育部審定的道德問答，依着部定時間表在半點鐘內必要熟習其中一頁。對於兒童富有經驗的人能够期望這個辦法有大功效嗎？倘若兒童覺得誠實是切要的，他必要經歷過說謊的結果：當他

自己說謊之時他找出他不能取信于人，或者當別人對他說謊之時他不知何去何從。父母或教師所囑咐的觀念祇是一個成熟程度已定的果不會再成熟的。

世界不是已被創造成的；牠是一個創造者，自身的創造者。在神學的說話——專門神學界所採用漸多的說話——上帝是貫乎世界之中，不是超生世界之外。我們豈是陶工的泥土有的被做成貴重器皿有的被做成卑的器皿的麼？我們常常是這樣說；在悲傷時間中之反省，更常常以為我們相信是這樣。但是在動作時間中有人會這樣相信嗎？這個信仰的意思是會等于癱瘓；在癱瘓權力之下我們斷不能動作。但是倘若我們什麼都不能做，我們還可以有了解之餘地嗎？我們的生命可以變為亞里士多德之沈思生命，Spinoza的自由（當人類的嗜好約束及慾望約束脫離我們之時我們便可以外至的自由，見 *Ethics* 卷五）嗎？

不，我們不特不能夠達到，而且連了解這個意義而亦不能。了解一種機器至少是可以使用牠，至好是可以創造牠。無力動作亦必無力思想。

然我們在生活期內不是無力的。“神聖的特別權力”(Divinae particula aerae)——那個屬於令我們為生物之普通生命力的部分——會動作，會創造；隨着牠的創造之後，便可以有了了解(Understanding)。

## 裨益于研究柏格森的學者 之幾種英文書

柏格森之三大著作都已經譯成英文；(1) Donnèrs. (感覺之直接與料) by Pogson, Sonnenschein (2) Matiere et Memoire (物質與記憶) by Miss Paul, Sonnenschein (3) Evolution Creatrice (創化論) by Mitchell, Macmillan.

Pogson已把各國雜誌中凡關於柏格森的論文製一個長的目錄附入譯文內：著者在一九一一年正月發表的 Mind (心) 中一論文對於記憶和認識有些精深的理論。

詹姆士 (W. James) 在他的一個多元的宇宙 (A Pluralistic Universe) 中亦有論及柏格森的。

包爾文 (J. M. Baldwin) 的發達與進化 (Development and Evolution)，

Driesch 演講于 Aberdeen 的 Gifford Lecture (書之卷一為首要部分。)



Jacio 的思想之鍊金術 (The alchemy of thought,) 和他在 Contemporary Review 的一九一一年正月號所發表的詹姆士之音信 (Message of W. James,) 雖然很少講及柏格森，然著者所受的 Inspiration 正和柏格森的相同，故牠們對於柏格森的觀念之了解有大的幫助。

Binet 的心與腦 (The mind and the Brain,) 國際科學叢書之一。

中華民國十一年十一月一日初版

本書（實售大洋二角五分）  
（外埠寄費二分半）

柏

原著者 柏 格 森

格

譯者 湯 澈 葉芬可

森

發行者 趙 南 公

印刷者 泰 東 圖 書 局

版權所有

上海四馬路一二四一五號

總發行所泰東圖書局

特約代售處

重慶唯一書局  
各省各大書局

