

萬 有 文 庫

第一集一千種

王 雲 五 主 編

心 力

柏 格 森 著  
胡 國 鈺 譯

商 務 印 書 館 發 行

力 心

著 森 格 柏  
譯 鈺 國 胡

著 名 界 世 譯 漢

類十五第

分類號

力 心

著 森 格 柏

譯 鈺 國 胡

上海寶山路  
商務印書館

發行者兼印

上海及各埠  
商務印書館

發行所

中華民國十八年十月月初版

此書有著作權翻印必究

The Complete Library

Edited by

Y. W. WONG

MIND ENERGY

By

H. BERGSON

Translated by

HU KUO YU

THE COMMERCIAL PRESS, LTD.

Shanghai, China

1929

All Rights Reserved

## 譯者序

柏格森自己說過，「凡真正的哲學家，一生所討論的，只是一件事。」這件事非常簡單，不容易敘述明白；許多哲學家終身從事著作，未見得能把他們的意思完全表示出來。柏格森一生所討論的，當然也只是一件事。不過他一生的著作有許多種類，有「創化論」，「時間與自由意志」，「物質與記憶」，「夢之研究及哲學發凡等」；討論的問題既然是這樣不同，看着何嘗只是一件事？但若細加研究，這許多著作，仍然是以一件事作中心。這件事就是「創化」。「創化」的必要條件，是「自由意志」；「自由意志」的根據是「綿延」——「時間」就「記憶」的各種現象看，愈足以證明「綿延」與「自由意志」之理。但因討論「記憶」不能不連帶及於「身心之關係」，所以不能不連帶及於「物質」之研究。至於「夢」之現象，和醒時的「記憶」現象，沒有什麼區別，所以「夢」之研究，即是「記憶」之研究。其哲學發凡中最主要的論點是「直覺」——柏格森的哲學方法。柏格森由「直覺」知道人生和宇宙之目的在「創化」，而其餘的學說，都不過是應用科學知識，以證明



「創化」這一件事。以上就是柏格森從前種種著作的大旨。

本書所以名爲「心力」者，其意以爲意識像一條大河流一樣，挾一種強大的力，極力衝向前去，不限於固定的地位，而後始能繼續「創化」。所以這本書的主腦，仍然只是「創化」一件事。本書共有七篇文章。第一篇的主要意思，在說明意識的兩種功用：記憶既往和預期將來。這兩種功用即「創化」之必要條件。這篇的結論仍然說人生之目的在「創化」。其中關於「綿延」、「自由意志」、「物質」、「記憶」及「直覺」等，也都有所討論。這篇文章可以說是柏格森哲學的精華。與柏格森哲學最相反的，莫過於近世最流行的「腦心平行說」，所以他對於這學說也就努力攻擊。第七篇採取「顯過破」的方法，第二篇採取「立量破」的方法。第二篇的結論有兩方面：一方面證明「精神活動」遠超過於「腦髓活動」之外，這也就是第三篇的主旨；一方面證明腦髓只是注意生命的一個機關，這也就是第四第五兩篇的主旨。第六篇又是迴護第一篇的論點，專在證明意識之預期作用。總之，「心力」之說若能成立，則「創化」之理即可確鑿無疑。欲知其詳，請觀全書。

本書的七篇文章不是在一時撰成的；其著作之年月，在一九〇一與一九一三之間。至一九一九年始經柏格森彙纂成書，刊行於世。一九二〇年經卡爾 (H. W. Carr) 譯爲英文。這英譯本曾經柏格森自己校閱過，其中當然沒有什麼錯誤。本書即由卡爾的譯本重譯出來的。

繙譯的時候，傅佩青先生曾多所指導，且對於第一篇亦多所校正，並此致謝。譯文錯誤之處，尙乞海內專家，加以指正，不勝感激。

一九二三年四月二十二日胡國鈺序於天津女子師範學校

# 心力

## 目次

一 生命與意識·····	一
二 靈魂與身體·····	三一
三 活人的神魂與靈學研究·····	六一
四 夢·····	八五
五 現在之記憶與誤認·····	一一〇
六 理智的努力·····	一五九
七 腦髓與思想一個哲學的錯覺·····	一九九

# 心力

## 一 生命與意識 (Life and Consciousness)

這是柏格森教授於一九一一年三月二十四日在伯明漢大學 (University of Birmingham) 講的，名為「赫胥黎講演」(Huxley Lecture)。

如以講演爲一個科學界的名人作紀念，當選擇題目時必有一番困難。這題目必須是那名人所最關心的。這次講演是爲赫胥黎 (Huxley) 作紀念，我却沒有這種困難；因爲他是十九世紀英國所產生的一個大思想家，他於一切問題都會關心，若想得一個他未曾關心的問題却倒困難。但他雖以一個博物學家而兼哲學家，對於一切問題都會關心；他如於其間有所輕重，如果有一個問題比別的問題更爲他所關心的，我以爲這必是「意識，生命，及二者之關係」這個三重的問題。據我個人說，我不知還有別的什麼問題比這個更爲根本的重要，所以我就選這個題目。

討論這個問題，由諸哲學的系統所得的供獻很少。常人深存於心中的問題，常人

## 研究方法

熱心渴望解決的問題，不一定就是哲學家討論的重要問題。我們何自來？我們是什麼？我們何往？這些都是不願哲學系統而從事於哲學思想時所必然發生的問題。但系統的哲學往往把這些問題丟開，而討論許多別的問題。他們說：「在解決一個問題之先，應先知道解決問題的方法。先研究思想的構造，再討論知識的性質，然後批評我們之批評的能力；我們確知那個器具的價值的時候，我們即可知怎樣使用他。」這是系統的哲學之論調。但是這個時候（確知那個器具的價值的時候）永遠沒有達到的日子。我若要知我能走多遠，我以為只有一個方法，那就是走。所以我若要知我能否解決一個問題，也只有一個方法，那就是直接去處理那個問題之自身，空討論思想是無用的。須知凡真正有益於人的知識都能擴張人的思想，若在求知以前分析思想的構造，一定不能有所得；因為有了知識，思想纔能擴張，如今却要在沒有知識的時候，就是思想未擴張的時候，研究思想如何能有效果。所以預先探索思想的自身，反足以阻礙思想的進步。若是只知前進，却日有所得，漸漸近於所欲達的目的，且可知以前所視為障礙的東西，多半都是虛幻。哲學家即不為批評精神而犧牲精神的用處，不為方法犧

牲目的，不爲陰影犧牲獵獸；他們遇見人類之起源，性質，和究竟，這個問題也往往輕輕的放過去，爲得是討論他們自以爲較高深的問題，並且以爲解決這些較高深的問題以後，纔能解決前面那個問題。先討論一切的存在（existence in general），真實與可能（the real and the possible），時間與空間，精神與物質；從這些概括的原理漸漸下降以至於意識與生命，以爲自然就可以知其主要的性質。這樣看起來，他們的論說是純粹抽象的，與事物的自身無關，至多不過與他們自己在實地經驗以前所得的事物之簡單觀念有關係罷了。這豈不是很明顯的嗎？哲學家爲什麼要採用這樣奇怪的方法，很難說明；須知這方法於他有三種利益：一可以使他自己很估身分，二可以使他的事業順利，三可以使他誤認自己有確實的知識。因爲這方法領着他去研究普通的理論，空泛的思想，後來就常能把由經驗得來的事物知識，返觀於心，放在那個思想以內。他還可以說，他能僅憑推理預知經驗，能把許多思想預先包含在一個較寬泛的思想以內。那些由研究事實得來的思想，固然是較狹隘些，這是我承認的，但這些思想是最難得的，並且得着了是最有用的。再就別一方面說，推論抽象的觀念，像幾何學一

新哲學的  
態度

樣，沒有比他再容易的。哲學家很不難製造鐵桶似的系統，因其不易屈曲，却顯着很強硬似的。這個現於外面的強力，都因為他所使用的觀念是有定式的，嚴正的，並不隨着實物之蜿蜒的及變動的外形為轉移。若是哲學稍謙抑一點，不拿他所依賴的原理自擾，直達於他的目的，其結果一定較好。但這種哲學並不直接求得確實知識為目的，因為現在所以為確實的，不久就要發生疑問。他將自蓋然的知識 (probability) 入手，漸漸前進以達到光明的地位。他將隨着經驗逐漸推廣他的範圍，使蓋然的程度逐漸增高，而以求得最終的確實知識為止境。

各類事實

我以為解決一切大問題，絕不能像數學一樣可以由普通原理演繹出來。並且我到現在尚不能找出一個確實的事實可以應用到一切物質上去。這不過是我們物理化學裏面希望找出的事實罷了。我以為在不同的經驗界裏，有不同的各類事實，他們雖不能供給我們所需要的知識，却可以指示我們求知識的方向。知道一個方向不能說是不重要，何況知道許多方向呢？並且這些方向自然就會合在一點，我們所求的也正是這一點。簡單說起來，現在有許多種類的事實，雖說尚未擴張到我們所期望的

地步，但是可以姑且把他們引長。每種事實單獨看起來，只能得着大概的結論；若是把他們會合起來，使他們聚於一點，積這許多蓋然的事實，就可以有達到確實的希望。並且若諸哲學家通力合作，自然能漸漸近於這個希望。這樣的哲學，絕非一個思想家自成一系所能構成的。這樣的哲學，像實證的科學（positive science）一樣，當然永遠要加以刪改修正，漸漸前進，並且也是通力合作的事。

我想請你們採取的第一個方向是這個。尋常所說的心，其主要意思是說意識。意識是什麼？這個用不着下定義，因為意識是人人所知道的，是人人經驗中所有的，而定義絕沒有意識的自身清楚。我取意識中最明顯的一點，為他的特點，就是記憶。記憶的幅員本不甚廣，只能包含過去的一小部分，或者只保留新發生的事項，但是無論如何，凡有意識的時候都有記憶，若沒有記憶就沒有意識。若意識於已往的事不能保存，常常遺忘，那就不過是一個隨生隨滅的意識，和無意識有甚麼區別？來布尼支（Leibniz）說，物質是「一個暫時的心」（a momentary mind），無論他的意思是什麼，他不是



說物質沒有知覺嗎？所以一切意識都是記憶。

但是一切意識又都是預期將來 (anticipation of future)。你無論把什麼時候的心理，取出審視，看他對着什麼方向，你就可以知道他雖經營現在的事，却常特別與將來的事有關係。須知凡意識皆對於生命有幾分注意 (certain attention to life)，而注意就是期望。將來是在那裏；他呼喚我們到他那裏去，不斷的引曳我們順着時間的大道往前進行，並且要求我們繼續的動作。所有動作，都是侵入將來。

保存已然，預期未然——這是意識首要的功用。雖說現在是一個很精密的片刻，但是對於意識，就沒有現在可言。這片刻是在理論上分別過去與將來的一個界限。嚴格的說，現在只可着思，不可知覺。我們以為此刻握住了他，殊不知他早已離我們很遠了。我們所真知覺的是某一段的綿延 (span of duration)，由兩部分組成——一為密接的過去，一為密接的將來。人都斜倚過去，趨向將來。斜倚與趨向是有意識的生物之特別態度。那末意識是連接既往與未來的關節，通達過去與將來的橋梁。但是這橋梁有什麼用處呢？意識是作什麼用的呢？

已然未然  
現在

回答這個問題，請先看什麼物是有意識的，意識在自然界所佔領的區域有多廣。請不要固執要求完全的，確實的，及精密的證據，若是那樣固執就絕得不着證據。因為若要知某物是否有意識，像科學那樣精確，除非我們入於該物之體，與該物合而為一，完全成爲該物，那纔能有確實的把握。我雖現在正對大家演說，大家絕不能由經驗或由推理證明，我是一個有意識的物。我或者是造成的一個精巧自然活動機，可以往，可以來，可以談話。我自己說「我是有意識的」這句話，或者是無意識地說出來的。「我是一個無意識的活動機，」大家雖承認這並不是不可能的事，然而大家總說這是未必然的事。因為我與大家外面顯有類似之點，所以大家用類比 (analogy) 推理就判斷我與大家的內部是一樣。類比推理絕不能超過蓋然的程度；但是有許多事的蓋然程度，幾乎等於實際上的確實 (practical certainty)。請用類比的方法，注意類似之點，考察意識伸張的範圍，和他止於甚麼地方。

有人常說，就人類看，意識和腦髓是直接相連屬的，所以凡有腦髓的生物，就說他有意識，無腦髓的，就說他沒有意識。這個推論的誤謬很明顯。譬如在人身上消化和胃

是直接相連屬的，我們能說只那有胃的生物能消化嗎？若真這樣說，那就錯了，因為不一定有胃纔能消化。阿米巴 (amoeba) 雖是幾乎未經分化的原形質團塊 (undifferentiated protoplasmic mass)，仍然能消化。大凡有機體的組織，若是愈複雜，愈完全，他的各部就愈有分工的作用，特別的器官，有特別的機能。消化作用是胃或普通消化器官的職務，因為他專管一件職務，所以容易有好效果。我們的意識和腦髓之關係也是這樣，所以絕不能說腦髓是意識作用所必要的條件。凡愈下等的動物，神經中樞愈簡單，愈互相分離，最後神經中樞完全失蹤，沒入於未經分化的，混然一體的，有機體內。就生物界的全體說，在他的上端（就是人類）意識既然是連屬於複雜的神經中樞，我們就可以說愈下等的動物，其神經系雖逐漸簡單，其上仍伴有意識；最後神經質雖沒入於未經分化的生物體內，意識仍當存在，不過散漫的混亂的罷了，不能就等於零。在理論上，凡生物或者都有意識。在原理上，意識和生命同其廣袤。但是在事實上是這樣嗎？意識不有時入於睡眠狀態，朦朧狀態嗎？這是一件蓋然的事，並且還有一類事實也可以引到這個結論。

凡生物或  
者都有意  
識

就人類說，意識是藉着腦髓發生作用。請先看人類的腦髓是怎樣動作。腦髓是神經系的一部分。神經系含有腦髓本部，脊髓，及神經等。在脊髓內設有許多機械，各含一個最易觸動的，固定的，及複雜的動作，使身體可以隨意實行，好像自動鋼琴上附屬的一捲一捲的穿孔紙，預先表明這個器具可以作什麼音樂。每個機械都可以直接由外物激動，身體爲適應所受的刺激，就可以發生許多協和呼應的動作。但有時刺激不能即時由身體引起簡單的或複雜的反動，却先傳達於腦髓，再由腦髓下降至於脊髓，使腦髓居間調停之後，脊髓上的機械纔發生動作。爲什麼要走這個紆途呢？爲什麼腦髓要居間調停呢？若想想神經系大體的構造，或者也可以猜得着。腦髓和脊髓上所有的機械有一個普遍的關係，不僅和其中特別的機械有關係；腦髓可以承受各種刺激，不僅承受特別的刺激。腦髓好像是一個交叉的道路，使由感覺道路上得着的神經刺激，傳到運動的道路上去。又可以說腦髓像是一個轉電機，使自有機體某部所受的電流，轉向運動的機械上去。刺激所以不行直途却必須先經過腦髓的緣故，正爲得可以選擇一個運動機械使他發生活動，不至僅發生一個機械的運動。脊髓含有許多固定的

反應，以便應接環境的要求；腦髓居間，正所以他發生最適當的運動。所以腦髓是一個選擇的機關。

### 自動與選擇

但在愈下等的動物，其腦髓的機能和脊髓的機能分別愈不清楚。選擇機能最初位於腦髓之內，漸漸伸張到脊髓裏面，而脊髓上的機械也漸漸減少，並且他們的動作也漸不精確。最後到原始狀態的神經系，甚至於顯明的神經質完全失蹤，在這時候，自動與選擇的機能已經混而爲一。這時候的反動極簡單，好像機械的動作一樣，但是他仍然猶豫，仍然摸索，好像他仍有自擇的能力。例如阿米巴，若有一物當前，可以充他的食物，他就向着那物伸張他的纖絲，使能握住他，以後把他包裹起來。這樣暫時的凸出，既是真正的消化機關，所以也是機械運動；但他既是爲特別作用發生的暫時機關，所以 he 裏面仍然有選擇的痕迹。在動物界自首至尾始終看得見選擇機能；就是用大約不能預知的動作，以適應一定的刺激，不過在愈下等的動物這種機能愈不明顯。這是由第二類事實所得的結論。這個很可以與我們前面所得的結論互相發明。若意識專爲保存過去，和預期將來，如前所言，那或者因爲他須從事選擇。從事選擇必須知道以

前所做的事，並且還要記得以前做事的結果是有益或有害，就是必須預知將來及記憶既往。我們現在就可以由第一個結論，再藉着這一類新事實的輔助，明確回答前面所提出的那個問題。那問題是：一切生物都有意識嗎？或意識只佔生物界的一部分呢？

若意識是選擇，若意識的責任專在決定，那末我們似乎不能在無自發運動的，不用抉擇的，有機體內遇着意識。嚴格的說，沒有完全不能自發運動的生物。就在植物界，雖說他大概固着在地上，却並不是沒有運動的機能，不過他的這種機能在睡眠狀態；遇用着這種機能時，他就醒覺。我以為一切生物，無論動植，在權利上都有運動機能；但在事實上有許多生物都把他拋棄了，——有些動物，（尤其是寄生於別的有機體內不待運動就能得食的動物）及多數植物都是這樣。所以我覺得一切生物最初都有意識。若生物不復自動，他的意識就入於睡眠狀態；若生物再趨向自由的活動，他的意識仍可以醒覺。我們也可以於我們自己證明這個定律。我們若有一個動作不是自由的，是機械的，其結果一定是意識要離去這動作。例如學習一種運動時，其初運動的各部分都在意識之中。為什麼呢？因為這個運動是我們所創的，是我們的決心之結果。以

後因爲這些動作漸漸互相連貫，一個引起一個，像機械一樣，我們就漸漸沒有選擇與決心的必要，我們對於這個運動的意識也就漸漸減少以至於消滅。再就別一方面說，意識在什麼時候最活潑呢？當有內部危急時（moments of inward crisis），猶豫於兩個或許不同的路途之間，並且還覺得將來的成敗全在乎我們的選擇如何，在這個時候意識不最活潑嗎？意識之強弱似在乎選擇之多寡，或在乎行動所需要的創造之分量（amount of creation）。樣樣事都可以證明意識都是這樣。若意識就是記憶與預期，那正因爲意識是選擇。

原始的動物  
的進化有  
兩條路

請先假想生物之原始的形狀是一團簡單的原形質膠黏體，像阿米巴一樣，可以隨意改變形狀。他既能隨意運動，所以隱約之中也有意識。他的生長進化有兩條路。一可以向運動與活動（movement and action）那條路上去，——運動漸加有效，活動漸加自由。向運動那方面去，裏面含有危險，但也含有意識，並且意識的強度和深度也逐漸加增。但他也可以向別一條路上進行，捨棄活動和選擇的機能，用他所含有的儲能（potentiality）適應環境，使能就所在的地方，不待各處遊行，就可以採取所需要

的食物。他既能確保存在，安靜無險，於是乎就漸漸的成爲麻木不仁，癱瘓既久，遂成爲無意識。這是生命進化所必由的兩條路。有生物質的一部分走這一條路，其另一部分走那一條路。大概說起來，第一條路是動物界所走的。（這句話應當加以限制，因爲有許多種動物放棄運動，或者把意識也一同放棄了。）第二條路是植物界所走的。（這句話也應當加以限制，因爲植物有時可以恢復運動，或者意識也隨着復醒。）

生命在初入世界時都有此傾向。我們若就此加以深思，就可知生命攜有能力去侵入那不能自動的物質。世界的自身是服從運命律 (fatalistic laws) 的，在一定情況之下，物質就發生一定的動作。凡他所作的事沒有是不能預知的。假若科學發達完全，假若我們推算的能力無限，我們就能把無機的物質界內所發生的樣樣事都預先知道，像我們能預言日月蝕一樣。物質是不能自動的，是幾何學，是必然的。但是有了生命就有了自由的，不能預知的，運動。凡生物都能選擇，或有選擇的傾向。他的責任在創造。在事事有定的世界內，却有一個不定之地帶 (zone of indetermination) 圍繞他。想創造將來，現在就當有預備的動作。預備將來，須利用既往。所以生命自起首即專爲



保存過去和預期將來，永久繼續，使過去現在將來互相重疊，以成一不可分的綿延。這樣的記憶，和這樣的預期，就是意識的自身。這就是意識所以應分與生命同其廣袤的緣故，但在事實上並不是這樣。

據我們看，意識與物質好像是兩種根本不同的存在，或兩種互相反對的存在，暫時對峙，其將來如何尙待處置。物質是必然的，意識是自由的；二者雖絕對的互相反對，但生命有一個方法調停他們。這正是所謂生命的真意義——於必然中插入自由；利用必然以謀自由。假若物質的決定性 (determinism) 是絕對不容放弛的，那就決不能有生命。但是假設物質在某時某地略示退步，稍現彈力，那個時候和那個地方，就是意識侵入的好機會。在最初意識當然要稍示謙抑，但一旦侵入，他就要逐漸膨大，從侵入的那一點，逐漸擴充，不至戰勝全體不止。因為他有無窮的時間，所以他可以慢慢進行。他從極微量的無限定 (indetermination)，逐漸增加，以至得着所期望的自由。現在還有幾種新事實，也可以由他們得着同樣的結論，並且還要更加精確些。

我們若考察生物怎樣進行去作各種運動，就可知他始終只採用一個方法。這方

生命的真  
意義

蓄積作用  
與爆發作用

法就在利用幾種不穩定的物質，（像火藥一樣）只要有一星之火就可以使他們爆發。我所說的不穩定的物質就是滋養料，尤其是三合質——就是含水炭素和脂肪（carbo-hydrates and fats）。這些滋養料內原蓄積有許多靜能（potential energy），最易變為運動。這靜能是植物慢慢由太陽得來，若動物吃了這植物，或吃了吃這植物的動物，或吃了別的動物專吃吃植物的動物的，他的身上就像收入了一種炸藥一樣，這炸藥是生命由蓄積的太陽的能力（solar energy）所製造的。所謂運動，就是釋放所蓄積的能力。只要一開電門，一搬彈機，一加一星之火，即刻就可以爆發，所期望的運動即刻就可以成就。最初的生物似乎猶豫於動植之間：這是說生命最初要作兩件事，一是製造炸藥，一是應用他到運動上去。後來動植物既已分化，生命遂分爲二界，隨着把最初聯合在一處的兩種功用也就分開了。一個專營製造炸藥的事，一個專營爆發的事。但生命的全體（無論就他的進化開始說，或就他的進化終了說）是有兩種事業，一爲慢慢的蓄積，一爲急速的爆發。他的責任專在使物質用遲緩繁難的手續，蓄積靜能，以備需要動能（kinetic energy）時之用。自由原因（free cause）（就是生命）

雖不能完全破壞物質所服從的必然律，却能使他屈曲；雖只能對於物質施以微弱的影響，却必須專意營求更有勢力的運動，向更有自由選擇的方向進行——請問這個自由原因應當作什麼？他不照着方纔所說的這樣作，却怎麼作呢？他只須一搬機關，一加一星之火，就可以使物質慢慢蓄積的能力爆發出來，無須更作別事。

精  
延  
之  
緊

由第三類的事實也可以得這個結論。請除去動作，專看有意識的生物在動作前

所有的觀念。凡實行家，因為時機引他參與許多事情，遂在事情上留下他的勞績的，請問我們用什麼符號認識他呢？難道不是他的一瞬間知見，能把事情的全體都含在一個範圍以內的嗎？在他現在的知見內保持過去的事愈多，他促進將發生的結果之力量也就愈大。他的行動好像箭一樣；若是他的觀念在記憶內愈緊張，則他的行動飛向前去的力量也就愈大。請論視覺的意識 (visual consciousness) 與知覺的物質

(perceptual matter) 之關係。在最短的時間內，意識可以包含數千百萬個振動。但對

於不能自動的物質，這些振動是繼續的，不是同時的。若物質也有記憶，就最後的振動，看那最初的振動，好像在皇古以前一樣。若將目迅速開合，就可以經驗許多繼續不斷

的視覺而每個視覺都是由表現於外界之最長的歷史所縮減而成。這數萬萬的振動，一個跟着一個，就是一串的事情，我們即極力愛惜光陰，也要用三千年纔能把他們數完。物質若有知覺，這些無味的單調的事情，就要佔他三千年的光陰。但是他們在意識中只能佔一秒鐘的時間，因為意識能把他們縮減成一個美麗的光覺。我們就光覺所說的這些話，也可以應用到別的感覺上去。感覺既處於意識與物質會合之點，他可以把外界事物之綿延（用比喻稱他爲綿延）的許多時期，縮減爲專屬於人類，並且是人類的意識之特點的綿延。若知覺能用這樣方法以縮減物質界的事情，豈非正欲使我們的動作能支配物質嗎？假設存於物質界的必然律，在最小的範圍內，時時刻刻的，可以強力施行；再假設意識要在物質界插入自由動作，只要開放一個彈機或節制一個運動那樣小事，請問意識應當怎樣進行？他不恰恰的採用這個方法却作什麼呢？在意識的綿延與事物的綿延中間，我們可以尋出這個弛張之不同。意識能把物質界無數的瞬間（instants）縮減成一個單獨的瞬間，正爲使意識在一時所期望成就的動作，能夠籠罩物質界無數的瞬間，以便把物質界每瞬間內的極低度的無限定（indeter-

ination) 總合起來。換言之，就有意識的生物之綿延的緊張，豈不可以測量他的動作之能力嗎？豈不可以測量他在物質界內自由創造的活動之數量嗎？我以為能夠測量，但暫時我先不必固執己見。我此時所要說的話，就是由這一類事實，和由前面所說的那一類事實，都可以得着同樣的結論。我們無論專注意識所命令的動作，或注意為動作作預備的觀念，意識都好像是一種力，竭力加入物質內，以便佔據物質和利用物質。意識的動作有兩種互相輔助的方法。一為爆發的動作，把物質慢慢蓄積的能力在頃間宣泄出來，使向所選擇的方向進行。一為縮減的動作，把物質界無數分立的小事情，聚合為一剎那，好像用一句話包括無限的史乘一樣。

意識與物  
質

我們可試置身於這許多種事實會合之點。在一方面有物質，在一方面有意識。物質屬於必然律，缺乏記憶力，或有些須的記憶力，僅能作物質之兩個瞬間的關節。每個瞬間的事，都能由他前一個演繹出來，却對於世界所已經有的東西，絲毫不能有所增加。意識有記憶，且能自由。他在一個綿延內繼續創造，且能生長。這綿延是延長的，是不

可分的，凡過去的事都仍保存在內。這綿延的生長，像植物一樣，像神話上的植物一樣，他的花與葉都是隨時改變形狀的。我們可以臆斷說，這兩種實在體（意識與物質）本同出一源。我在前一本書（創化論）裏面曾說過，若物質是意識的反面，（意識是不斷的有所創造，有所增加；物質是不斷的有所損壞，有所喪失），那末要想解釋物質與意識，就不能把他們分開了說。對於這個論點，我現在不再加以說明。我所欲說的話，就是在地球上生命全體的進化內，我只見創造的意識（creative consciousness）跨越物質，並且藉技巧與發明之力，竭力把拘禁於動物內的勢力，釋放出來，不過到了人類，這個勢力纔能自由。

自藍馬克（Lamarck）與達爾文（Darwin）以來，科學研究逐件證明物種進化（evolution of species）的學說，就是種可生種，簡單的構造可生有組織的構造。現在無須詳細討論這個學說。這個學說有比較解剖學（comparative anatomy），胚胎學（embryology），及古生物學（paleontology），三種科學為他的輔助，自不能不承認他。並且科學已經證明生物由適應環境所生的結果。但適應環境的必要，似乎只

能解釋生命所以被阻礙於種種的構造，却不能解釋生命何以能使組織有逐漸向上的運動。一個極下等的有機體，也能像人一樣，善於適應生存的條件，這個可以由他能保存生命推斷出來的。那末生命既然能適應環境了，爲什麼還要糾纏他自己呢？何況愈糾纏愈危險呢？現在有些生物自極遠的古生代 (remotest palaeozoic times) 直到如今就沒有改變形狀。由此可知生命實能止於固定的形狀了。那末生命爲什麼不照於他能停止的地方爲什麼還要繼續的前進呢？若非有一個衝動 (impulse) 督促他冒險前進，以求得到更高的效率 (higher efficiency) 請問怎麼解釋呢？

### 生命的衝動

我們卽草草的考察生命之進化，也可以覺得實有這樣一個衝動。但決不可說這衝動督促生物只向一方進行，也不可說各樣物種是表示一條路上的許多階級，也不可說這個歷程是沒有阻礙就成功的。須知這個努力 (effort) 在他所利用的物質上會遇着阻力，遂不得不自分其身，把所抱的傾向分向進化的各方面進行。他有時轉避，有時退化，有時突然停止。他僅在兩個方向上確已成功：在一方向只成就了一半，在那一方比較上可以說是完全成功。這是節肢動物 (arthropods) 與脊椎動物 (ver-

自由之各  
方面

植物

動物

人類

tebrates) 進化的兩條線。在第一條線的末端有昆蟲的本能，在第二條線的末端有人類的智慧 (human intelligence)。我們現在確有根據以相信進化的衝力 (evolving force) 中，最初即含有本能與智慧，不過混合在一處或互相包含罷了。

就已發生的事觀之，意識好像是一條大河流，攙合各種潛力經過物質，使物質漸有組織，並且物質雖是必然的，却以物質為自由的器械。但是意識也幾乎墜於陷阱之內。因為物質包裹意識，能使意識趨向機械的動作，以沉睡於無意識之中。在進化的幾條線上，尤以植物界為最，機械運動和無意識已經成為定律了。但我們仍就其中看得見存於進化內的自由，因為他們常能創造不可預料的形狀，這些形狀確是藝術的作品 (works of art)。不過一經創造，他們自己就不能再加以選擇。在別的線上意識確保自由，使個體得有感覺，遂能自有選擇之餘地。但生存之必需 (necessity of existence)，使選擇的能力只限於謀求生活之用。所以自生命最低的階級以至最高的階級，自由好像是緊緊繫於練索之上，個體最多只能伸張至於練索之長度為止。到了人類，遂突然一躍，而練索亦折斷。人類的腦髓很像動物的腦髓，不過他裏面更含有一種特



別的分，能造成新習慣以反對舊習慣，能造成對抗的機械動作以反對各種機械動作。自由雖與必然攜手並行，却能運用物質使至於器械的地位。自由所以分離的，似爲要行統轄的緣故。

## 傳種與進化

物理與化學通力合作以製造類似生物之物，這不是不可能之事，因爲生命率暗暗進行，而欲使物質離去純粹的機械構造，自己先不得不採取機械的構造，不然他就不能佔據物質。須知鐵路與支線會合之點，即火車自支線轉入幹路之點。換言之，生命之入於物質之內，必須那個物質先已得有生命的若干性質，不過尙無生命的動作。物質的自身，只能止於物質。因爲生物之生，都有一種衝進之力（push）。生物有了這種衝進之力，方能傳種，方能進化（由種生種）。我們的科學無論如何進步，縱然能製造生物的幾種性質，終難製造這種衝進之力；所以科學所製造的東西絕不能傳種，絕不能進化。傳種與進化即是生命。這兩樣都是內部衝動（inward impulse）的表示。他們表示兩種需要，一爲加添數目，一爲增長富力；在空間上增多，在時間上加繁。他們表示兩種本能，最初與生命同生，後來就成爲人類活動的兩種原動力（motives），一爲愛

情，一爲奢望。有一種力很明顯的在那裏運動，極力脫離桎梏，超越自身，先舉所已有者，盡以施與，後來却能超過於其所已有之外。心於此外還是什麼？心之所出能多於其所含，此足以區別心力（假設真有）與他種的力，且舍此以外似無他種區別方法。但須知這力沿途也遇了各種阻力。生命的進化，從他的發源至於人類，好像一條意識的大河流，衝着物質流去，一意只想衝開一條地道，或左或右的試驗，或多或少的衝進，多半衝在石頭上，傷害了自己。但至少能在一個方向衝開他的道路，以昇至於光明。這個方向就是進化到人的的一條路。

但是心爲什麼要從事於這個事業？他穿通這個地道有什麼用意呢？回答這個問題，我們仍當考察幾類事實，並且看他們的會合之點。那末我們就得詳細參考心理的生活，心理與生理的關係，道德的理想，和社會的進步。那恐怕很費時間，所以我只說結論。物質意識是對峙的。有物質纔能有區分 (division)，有精確 (precision)。若只有思想，他的分子是互相包含的，分別不出多寡來。思想是繼續的，繼續自然就混亂。若想思想分別清楚，就得用言語把他排列起來。要察看心中所存的思想，只有一個方法，

## 努力

就是把心中互相關聯的思想，用文字寫在紙上。用這類的方法，物質纔能把生命之最初的衝動 (original impulse of life) 內所混合的各種傾向加以辨別區分，鑄為個性 (individualities)，最終成為人格 (personalities)。再就別一方面說，物質喚起努力，並且有物質纔能有努力。思想若是止於思想，美術的工作若只存於思想中，詩人的著作若只存於幻想中，那就用不着什麼努力。但是用文字以表示詩人的思想，用圖畫彫刻以表示美術的思想，那就用得着努力。努力雖很辛苦，却甚有價值，比他所成就的事業還要有價值，因為藉此我們纔能抽出多於自己所已有的，使我們能超出自己之上。若是沒有物質，就不能有這樣的努力。物質本有抵抗力，然而我們能征服他；所以物質同時是阻力，是器具，又是刺激。物質承受我們的力，保存他的痕迹，且使他加增強度。

## 愉快之意義

哲學在討論生命之意義及人類之究竟時，每把自然所給我們的一個表示忽略過去。自然用一個明顯的符號指示人，使人知道已經達到他的目的。這符號就是愉快

(joy)。所謂愉快與逸樂 (pleasure) 不同。逸樂能使生物保存他的生命，但決不能

指示生命所衝進的方向。愉快常常表示生命的成功，得地，戰勝。凡愉快都有一種勝利的意味。若注意這個表示，順着這類新事實追求，我們就可以知道無論在何處，若有愉快，一定有創造；創造愈豐富，愉快愈深摯。為母親的，看着他的子女就很愉快，因為他自己知道他的子女（無論就身體說，或就心理說）都是他所創造的。商人見其商業發達，工人見其工業順利，都很愉快，——豈因得着金錢和名譽嗎？金錢及社會上的地位，固然不能不計，但這些東西只能使我們逸樂，不能使我們愉快。真正的愉快，是自己覺得創始了一番事業，順行無阻，覺得對於生命有幾許的貢獻。試舉些例外的愉快 (accidental joy) 為例，——美術家實現其思想以後的愉快，思想家有所發明以後的愉快。常聽人說，這些人為名譽而工作，他們因為得着他人的稱讚，所以得極大的愉快。其實不然。恰恰因為我們對於成敗沒有確實的把握，我們纔關心於稱揚及名譽。在驕傲裏面隱寓有謙藹的色彩。我們雖沒有成功的把握，但為得名譽起見，自然就努力振作，發憤前進。這好像把先天不足的嬰孩用棉花洋毛包裹起來一樣。我們因為生力不足，所以纔把我們的事業用熱誠的稱揚圍繞起來。假若一個人對於他的創造事業確有

的人生之日

藝術家的  
觀點

成功的把握，且確知他的事業能繼續進行，他必不顧稱揚，他的感情一定要超越榮耀以上；因為他是一個創造者，且自知是一個創造者，他所覺的愉快就是上帝的愉快。若是在各界生命的勝利就是創造，豈不可以說人生之目的就是創造嗎？這個創造，不像美術家和哲學家的創造，是人人所能作的。這種創造是自己創造自己（creation of self by self），由少取多，由無生有，常使世界的內容日益豐富，自己的人格日益生長。

自外面看，自然好像是一個難料的奇異的花軸一樣。創造生物的力所以創造各種不同的動物植物，似乎毫無所為，毫無其他目的，不過只為創造的快樂而創造。這個創造的力在各個動植物的身上都加以美術品的無上價值。他附着在最初的生物身上和附着在人身上一樣。但生物的形狀一旦規定，以後就永遠重複；他的動作一旦實行，以後就要自然的模仿自己，繼續作同樣的動作。自發運動與重複，除去人類，到處都有。我們由這兩樣可知這些生物都是在停步休息的狀態。這種停止的狀態並不是生命之前進的運動。所以美術家的觀點雖甚重要，却並不是最終的觀點。形狀之豐富和新奇固能表示生命之擴張，表示一種能力，但在這擴張裏面，生命的衝動却現有停止

的狀態，暫時無力前進，好像孩童溜冰時在停止之前，作一個很優雅的彎曲一樣。

道德家的觀點較這個更要高深。在人類內（尤以人類之優秀分子為最）生命的運動繼續前進，毫無阻礙，使道德生活之創造的潮流，沖過美術品的工作（那就是他沿途創造出來的人類之身體）。人類能時時依賴過去的事業，使將來的事業更有效果，這是生命最大的成就。但有道德的人，是最高級的創造者——他的動作本甚嚴重，却能使別人的動作更加嚴重，本甚寬厚，却能使寬厚的火焰，更加旺盛。有道德莊嚴的人，就是發見形而上的真理的人，尤以那些能用創始的簡單的英氣，開闢道德的新路的人為最。他們雖是進化的最高點，但離着本源最近，並且能使人看見從深淵發出來的衝力。研究這些大人物的生活，若極力用同情以經驗他們所已經驗的，就能藉直覺（intuition）的作用，追求生命的原理。為追求深處的神秘，有時必須望高處看。須知現於高山頂上的火，就是深藏於地下的火。

在生命的衝動前面兩條大路上（一是節肢動物的路，一是脊椎動物的路）本能與智慧最初是互相包含的，以後漸漸發展，遂分道而馳。在第一條進化道路的終點是

膜翅蟲類，在第二條進化道路的終點是人類。他們的形狀雖絕對不同，他們所由的道路雖愈離愈遠，進化却都是向着社會生活進行，好像生命最初就知道社會生活的必要，好像他的原始的重要慾望，只能在社會上得着滿足。社會是個人能力的積合體，由其各分子之努力得着益處，却也使大家的努力更覺容易些。社會之存在，專在屈服個人；而社會之進步，又在使個人自由；二者的要求雖相反，却又不能不相調和。但是在昆蟲僅成就了第一個條件。蟻與蜂的社會是很有訓練的，很有聯合的，不過固定在一個不變的慣例上。社會若忘却個人，隨着把自己的目的也就一同忘却。個人與社會二者都在一種睡遊狀態 (sommambulism)，圍着一個圓圈旋轉，却不直向前面運動，以謀更大的社會效率 (social efficiency)，及更完全的個人自由。惟人類的社會對於這兩個目的都能注意。人類雖互相爭奪，互相戰鬥，但的確是用摩擦和衝突，以求鋤平障礙，鏟除敵仇，消滅反抗，使個人意志加入於社會意志 (social will)，而不失其個性；且使各種不同的社會，再加入於更寬泛更廣大的社會之中，又不失他們的本源和獨立。我們看着這個現象，一方面心緒不寧，一方面膽氣鼓舞。我們看見他就不能不說：「生

命在這裏仍然經過許多阻礙，藉着區分個體及綜合社會兩樣，以求最大量數，最多種類，最高性質之發明和努力。」

現在我們可以說我們的結論。人類之道德性 (moral nature) 的志望，絲毫不與實證的科學相衝突。在這一點，和在許多別的点，我很贊成 Sir Oliver Lodge 的許多著作裏面所發表的意見，尤以他的名著生命與物質 (Life and Matter) 爲最。請問直覺怎麼能與科學有衝突？若直覺是像本能 (instinct) 一樣，(有意識的，精細的，鍛煉的，本能) 若直覺比較理智與科學更近於生命，爲什麼科學要使我们放棄直覺呢？直覺與理智 (intellect) 並不相反對。但直覺有時不願接觸用科學方法研究的事實，以求更加精確；而理智有時不願限於科學的本體，(限於由事實而推論的，由推理而證明的) 而添加一種無意識的相矛盾的哲學在內，這或者是他們反對之點。科學家極力稱這種哲學有科學的價值。這種不願事實的言論如何能使人信從呢？

若知人類精神的活動超過於腦髓的活動；若知腦髓只能貯藏運動的習慣，不能貯藏記憶；若知其他的思想作用較記憶更與腦髓無干；若知在身體死後，人格之保存



(preservation of personality) 和人格之擴張 (intensification of personality) 不僅是可能的事 (possible)，並且是蓋然的事 (probable)；我們就可以假設的說：

「意識所以要經過物質的緣故，正爲如鋼鐵之煅煉，預備作更有效率的動作，更爲強勁緊張的生活。」身體死後的那種精神生活，我想仍然是一種努力的生活；需要發明，需要創化。我們只順着自然的運行，無須有特別的修養，自能達到那種生活。並且我們在那種生活內的道德程度，全隨此生的道德程度爲高下，好像氣球在空中所佔的位置，一定要隨空氣的密度爲轉移一樣。我承認這只是一個假設。以前所說的話大都是蓋然的，此處所說的話却只是可能的。我們不能不自認愚昧，但絕不可就以爲我們永遠不能知道。若有意識的生物在身體死後仍然另有一種生活，我以爲我們絕不能找不出方法去發見這件事。凡關於人的事絕不能永遠脫離人的視察以外。有時我們覺得所求的知識是無窮的遠，誰知他就在我們的身旁，不過等着有了時機我們自能發見他。請想太陽系以外的距離 (ultra-planetary space) 最初大家都以爲是不可

知的，現在怎樣了？孔德 (Auguste Comte) 說過，天體構造的化學成分是我們永遠不

能知道的。孰知數年後分光鏡 (spectroscope) 既發明，我們居然能知道星體是由什麼成的，並且較我們身在星體之上所知道的還要確實些。

## 11 靈魂與身體 (The Soul and the Body)

一九一二年四月二十八號在巴黎講演。

這次演說的題目是「靈魂與身體」。我的意思就是說「物質與精神」。我恐怕大家聽這話起誤會，以為我要討論一切存在物，以及許多不存在的物。須知我並不想發明物質根本的性質，更不想發明精神根本的性質。就便不知二物的性質，我們也能分別他們的同異，及指明他們的關係。譬如大家圍着我聽講，我不能人人都認識，但是我仍能分別我與大家的同異，也能看清大家的位置和我的關係。身體與靈魂也是這樣；指明二者之主要屬性是一件很費時間很煩難的事；但知二者所以合所以分的道理却比較容易，因為二者之分合是經驗的事實。

請先看常識對於這一點的解說。據常識說，人人都是一個身體，和別種物質都屬於相同的定律之下。推之則進；曳之則退；舉而放之則墜。這些運動是受外界機械的刺

激所發生的。此外尚有自內發生的運動，他們的性質是不能預料的，所以與前面那些運動有分別。這就是我們所說的「隨意的運動」。他們的原因是什麼？那就是我們所說的「我」。什麼是「我」？這個東西似乎（不管他真妄）汎濫於與他所聯合的身體之各部，並且在空間上時間上都要超過身體之外。就空間說，人人的身體是限於很明顯的外圍之內，但是用知覺的機能（尤以視覺爲最）我們能遠超過於身體之外，甚至可以達到星體。就時間說，身體是物質，物質是現在的。即使過去真在身體上留有痕迹，這個痕迹對身體說不能稱爲過去；對意識說，纔可以稱爲過去。意識能知覺他們，並且能藉着他們以解釋外來的知覺。意識可以保存過去，捲藏時間所展示的東西，以爲將來作預備，因此意識纔能對於創造將來這件事上有所貢獻。方纔所說的隨意運動，就是由過去的經驗學習得來。但有一種意識力，時時迫着這些運動向新方向上發展，其主要目的似專在爲世界加添新事項。他在他自己以外創造新事項，因爲他在空間上能發表非預知的，及不能預知的運動。他又在他自己以內創造新事項，因爲隨意的運動對於志願作這運動的人也有影響，多少要改變他的性質，並且用一種神祕的力量，成就

「由自己創造自己」的事業，這事業似即爲人類生活的唯一目的。簡單的說，身體在時間上限於現在，在空間上限於所佔的位置，對於外界的影響能作不隨意的，機械的反應。此外我們尚見一物，在空間上遠超過於身體，在時間上綿延不絕。他對於身體所加的運動是自由的，是不能預知的，與不隨意的，預知的運動不同。這個超過身體各部及由創造自己以創造新動作的東西，就是「我」就是「靈魂」就是「心」。心是一種力，他能取出多於所含的，發出多於所受的，給出多於所有的。我以爲我所看見的只是這樣。就外表說是這樣。

有人或者要對我說：「很好，這不過只就外表說。」請過細看。請聽一聽科學說什麼。『第一，你承認這「靈魂」不能離去身體有所動作。身體自生至死即與靈魂相伴。就便二者真能判別，但是就發生的樣樣事情看，好像二者是不可分的。假如你吃了迷藥，你的意識即歸消滅；假如你飲了酒或咖啡，你的意識就要增長。稍受毒素即可發生困難，深影響於知識，感情，及意志。久受毒素（如受傳染病的影響）即可發生瘋狂。在檢查屍體時雖說不能在瘋人腦髓中都找出傷痕來，但我們也常常找出傷痕來。並且就便沒

有明顯的傷痕，或者神經纖維上起有化學的變化，所以纔發生瘋狂。請進言之：科學能在腦髓某迴轉 (convolution) 內指出心的某種功用之位置。如方纔所說的隨意運動之機能，也能在腦髓中指出一定的位置。在前頭葉與顛頂葉中間之羅蘭多域，其上有傷損，看他傷損某點，即可喪失臂，腿，面，舌，的運動。你本以為記憶是心的主要功用，但是記憶也在腦髓中佔一定的位置。第三左前頭迴轉之底邊專司發音運動的記憶；第一第二左顛顛迴轉中間的一部專司字音的記憶；第二左顛頂迴轉的後部專司文字及字母的視像，等。請更進言之。你說在空間上與時間上靈魂要超過於所連合的身體之外。請先就空間說。視聽都能超過身體的限制，這固然不錯。什麼緣故呢？因為從遠方來的振動達於耳目，傳於腦髓；在腦髓裏這刺激就成為聽覺或視覺。所以知覺仍然是在身體之內，並非散布於身體之外。再就時間說。你以為心能包含過去，身體只限於現在。但是我們所以能回憶過去的緣故，都因身體仍把過去的痕迹保存至於現在。外物印於腦髓上的印象，和像片上的印像一樣，和留聲機片上的印像一樣。若把機器上好。留聲機片就可以復發樂音；所以在保存印像的那一點，若有適當的振動，腦髓即可

復現記憶。所以無論就時間及空間說，靈魂都不超過身體。那末靈魂尚能和身體判別嗎？我們所見的只是腦髓中的分子元子繼續不斷的變化，或有轉移，或有新結合。這些變化有表現於感覺內的，有表現於記憶內的；凡腦髓的變化與所有知情意的事實都相符合，這是無可疑的。意識加於這些事實以上，如一種燐火一樣；我們如於黑暗中在牆上擦一枝火柴，牆上就留有一種燐火。這種意識的燐火因為能自己發光，遂生出內部的奇異視覺幻像；所以意識就以爲他能變更各種運動，指配各種運動，和產生各種運動，殊不知意識確是這些運動的結果。常人所以相信意志自由的，都是這緣故。其實我們的視覺若能透過頭蓋骨，用一種顯微鏡（較之現在最好的顯微鏡更放大數十萬萬倍的器具），考察腦髓內部的動作，看腦髓分子，元子，電子的振動；此外若再有方法指明某種腦髓狀況爲某種心理狀況，（一種字典，能使我們把腦髓振動的各狀況繙譯成思想感情的言語）我們就能知道，（和所假設的「靈魂」一樣）心何所思，何所覺，何所欲，以及他自以爲自由的動作。（孰知完全爲機械的動作。）我們比靈魂所知道的還要詳細，因爲「靈魂」僅棲息於內部腦髓振動之一部；靈魂像一羣鬼火一樣，常棲

息於某類特別元子之上；但是我們能考察所有的各類元子，能考察內部腦髓振動的全體。「有意識的靈魂」最好不過是一種結果，所以他只能看見結果；我們既見結果又見原因。」

他們的缺點

這以上是通常藉着科學的名義所說的話。但所謂「科學的」事實，都常是已觀察的或能觀察的事實，已證明的或能證明的事實。那末方纔所述的學說絕不能稱爲科學的學說，因爲在現在科學狀況之下尚不能證明這種學說。有人必說由能力不滅的定律可知宇宙所有的力或運動，絕不能有絲毫增減。若機械的動作之外更有別種動作，若主動意志 (efficient will) 能作自由的動作，那末能力不滅的定律就要破壞。須知這樣推理已犯有論點竊取的誤謬，因爲能力不滅的定律，與所有物理的定律一樣，都是由觀察物質現象所演繹而成；他所應用的範圍以內，就無人以爲能有變動，選擇，及自由；我們想研究這定律能否也應用到意識上去，因爲意識（他是一種觀察的機能，能隨意試驗）常覺得能發自由的動作。凡直接現於感官或意識上的事實，凡經驗的對象，無論內界外界，若尙未能證明他只是一種外表，我們都應當以他爲真實的事

實。我們通常都覺得自己是自由的，這是我們直接的經驗，當然是無疑的。假若有人說這種感想不過只是幻想，那末他們就應當供給充分的證據；但是他們絕不能證明這類事實，儘其所能不過把一種定律，只能在無意志作用的事實內證明的，故意引伸到隨意的動作上去。意志雖能創造能力的確他所創造的分量很少，對於測量器具或者不發生顯明的影響。但是他的結果或者很大，好像一星之火就可以使火藥庫爆裂一樣。在這一點我不願加以詳細的考察。我以爲由考察隨意運動之構造及普通神經系的功用，以及屬於生命的重要事項，就可以得着下面這個結論：意識始終的目的，自初等的生物形狀起首，即專在利用物質的決定性（determinism）或規避能力不滅的定律，由物質以製造炸藥，使更加強烈，更加有用。只須微許的動作，如以手指輕壓槍機一樣，就可以在適當的時機，向選擇的方向，把蓄積的能力，隨意放出。筋肉內的肝澱粉，其實真是一種炸藥；有了他纔能成就隨意的運動：製造這種炸藥和利用這種炸藥，好像是生命永久的重要的事業。自初出現於渾沌的原形質體，隨意可以改變形狀，以至完全擴充至於有機體，意識都能作自由的活動。我不願詳細討論這個枝節的問題；在



別處我也曾討論過。我請再把前面所說的話重複申說一下：就是凡學說不能由經驗證明或表示者，都不能稱爲科學的。

那末經驗說什麼？他說靈魂的生活或（用一沒有論點竊取之弊病的名辭）精神的生活，是繫着於身體的生活之上，二者有連帶的關係，此外無他。這一點並無人反對；但是他並未說凡腦髓的動作都等於精神的動作，並未說由考察腦髓就可以知道心理發生何種動作。一件衣服與所掛的釘子有連帶關係；把釘子去掉，衣服就要落下；釘子鬆動，衣服就要動搖；釘子過銳，衣服就要撕破；由這些不當就說釘子的各部完全與衣服的各部相符合，或釘子等於衣服，更不當說釘子與衣服是同一物件。精神的確附着於腦髓，但是絕不能就說精神的各節目都形於腦髓之內，也不當說精神是腦髓的功用。所有觀察，試驗及科學的證明都不過說精神與腦髓有一種關係罷了。

什麼關係呢？啊！我們所要求於哲學的就在這地方！哲學已經滿足我們的正當希望了嗎？哲學應當就靈魂的各種表象以研究靈魂的生活。哲學家既然精於內觀法，他應當返降於內，而後順着意識漸漸運動，在空間上進化，有時停止，有時伸張，以復昇至

於外面，注視意識由漸化為實體，及意識外現的各階級，至少他可以得着一種隱約的直覺，知道精神爲什麼加入於物質之內，或身體與靈魂有什麼關係。由此本只能得着微許的光明，此外無他。但是這點微光也能使我們在心理學病理學所討論的各事實之內尋出一條道路來。這些事實，依次修正內部經驗之不完全的，缺陷的地方，使臻於完全，又當修正內觀法之不足。由繼續往來於這兩種觀察的中心，（一位於內界，一位於外界），我們就可以得着一個解決，漸與這個問題相當，決不能如哲學家所常要求的完全解決，却有可以達完全的希望，像科學家的解決一樣。最初的衝力確當發自內部；我們只當由內部的觀察以搜求主要的光明；這正是這問題所以止於哲學問題的緣故。

但哲學家喜居高位，不願輕自貶損。自從柏拉圖邀請哲學家都趨向觀念世界上去，哲學家也都極願趨謁那個社會，與美衣服的概念相周旋，使他們得有機會，互相會晤，互相聯姻，在貴族階級中備極禮貌，以往來周旋。他們極不願沾染微細的事實，若精神病等事實尤甚：因爲怕污了他們的手。簡言之，科學所應分要求於哲學的學說，伸縮

自如能臻完全的學說，完全根據於事實之學說，哲學家或不願供給這種學說，或不知怎樣供給這種學說。

很自然的，科學就要說：「因為哲學在心腦之符合這一點並未以事實及論證加我以何種限制，那末我暫時就以他們是完全符合，好像二者恰恰相等或同一。我既然是一生理學家，我自有所用的方法，僅外面觀察及試驗的方法，我只看見腦髓，也只能討論腦髓。所以我繼續進行，好像思想只是腦髓的功用；這樣我纔能勇往直前，更有機會以求進步。我們在不知我們的權利有何限制之時，最好就起首工作，好像沒有限制一樣；那末我們將永遠有機會退回。」這是科學家對於此點的態度。並且科學家若能不用哲學，他所思所說的只能是這些。

但科學家不能（且未曾）不用哲學。科學所需要的學說，（可以隨時改革以適應內外兩方面的經驗之學說），哲學家既不能有所供獻，科學家自然要採用古代哲學系統的學說，並且這學說與科學家所採用的方法也相一致。在這一點實又沒有選擇的餘地。前三世紀的哲學在這一點所遺留下的一個假設，只是嚴格的「靈魂身體平

行說。靈魂表示身體之所爲，或身體表示靈魂之所爲，或二者同表一物（既非靈魂又非身體）。如把一種原文繙譯爲兩國不同的文字一樣。十七世紀的哲學怎麼就得着這個結論呢？這的確不是由研究腦髓之生理或解剖得來，因爲在那時候尚未有這兩種科學。這結論也不是由研究常態的精神生活及精神病得來。這個假設是由哲學之普通原理自然演繹而成，大約專爲實現近世物理學的希望而設。在文藝復興以後有許多發見（尤以克卜勒 Kepler 及伽利略 Galileo 的發見爲最）使人知道許多天文的及物理的問題都能變爲數學的問題。以後就發生一種思想，以爲全體物質世界，無論有機體與無機體，是一架大機器，屬於數學的定律之下。所以普通的生物體，以及人類身體，都當適合於這機器，像鐘表上的齒輪一樣；凡物的動作都是有定數的，都能由數學推算。所以人類的靈魂絕不能有所創造；假若真有靈魂，他的各種狀況止能把身體表現於外延於運動的各事項繙譯爲思想及感情的言語。笛卡兒本沒有這樣極端的主張；因爲他酷愛實在，所以寧使學說稍有衝突，也要說世界上確有自由意志。斯賓挪莎，及萊布尼茲二哲學家，由他們的哲學系統之論理，除去這種限制，所以他們極

力主張身體狀況與靈魂狀況相平行的學說，但是他們的意思並未說靈魂只是身體的返光，却像要說身體是靈魂的返光。他們二人正是狹隘的笛卡兒學派的先導。這學派以爲精神生活不過是腦髓生活的一方面，所謂「靈魂」者不過是腦現象的集合體，意識加於其上，就像燐火一樣。其實經過十八世紀，我們可以尋出笛卡兒學派的哲學漸趨簡單的路徑。因爲他愈趨狹隘，所以愈深入於生理學，且因生理學需要自信力，所以自然採用這種學說使能增加其自信力。因此哲學家如 *La Mettrie*, *Helvetius*, *Charles Bonnet*, *Cabanis* 等（他們與笛卡兒學派最有關係，這是人人所知道的）纔能採取十七世紀的哲學以應用到十九世紀的科學上去。現在科學家在討論身心之關係的時候所以採用平行學說的緣故，很可解說，因爲哲學家此外未曾有所供獻。科學家用同樣先驗 (*a priori*) 方法本可以得着別的學說，但他們所以寧願採取平行學說的緣故也很容易知道，因爲他們藉此可以勇往直前。如若他們科學家有人來對我們哲學家說「我們所說的是科學，精神生活與腦髓生活有精密的完全的平行是由經驗所證明者」——我們將回答說「啊，不然！你本可以像哲學家一樣，採用這個學

說，但不當仍稱你爲科學家，當稱你爲哲學家了。你不過把我們所借與你們的東西還回來了。你所與我們的理論，本是我們所深知的。這是我們工場的出產。這個本是我們哲學家製造的，並且這個貨物是很舊的了。這個本不能就貶損他的價值，但也不能增高他的價值。請你看他做本來的東西給我們，不要說這是科學的結果，以事實爲基礎能隨事實而改正的學說，這種學說在生理學心理學發端之前已具有完全的固定的形式，足可證明他是哲學家所創造的學說。」

請先免去偏見，專就實在知道的事實立論，以定式表示心理活動與腦髓活動之關係。這種定式，當然是臨時的，只能有多少蓋然的程度。但若關於事實的知識逐漸增廣，蓋然的程度就可以逐漸增高，這定式也可漸臻確實。

若詳細考察心理的生活以及生理的附帶條件，我們就可相信常識的說法是對的，就是人類意識所含的比相當的腦髓所含的多，多至於無窮。普通的說，這就是我所得的結論。至於如何得着這結論的理由，請參看「物質與記憶」尤以第二第三兩章爲最要。我以爲若有人能在腦髓極活動的時候看入腦髓內，隨着元子的來往，以解釋元

子的動作，他當然可以知道幾許心理的狀況，不過知道的很少就是了。對於精神狀況他只能知道由姿勢、態度、運動所表示的，他只能知道在動作成就之中或動作起首的時候所含有的精神狀況；此外的事實，他不能知道。對於現於意識內的思想及感情，他就好像處於觀戲的地位一樣，把臺上優伶的動作雖然看得很清楚，但是把他們所說的一字也聽不見。優伶的動作、姿勢、與態度，本都與所演的戲有關係；我們若知戲中的情節，有時就可以預先知道他的姿勢；但是反面就不然了：知道姿勢不一定就知道戲中的情節，因為戲劇所含的要比優伶的身段得多。所以我相信若是關於腦髓構造的科學及心理學都已達到完全的地步，我們就可以預先知道在某種心理狀況之下，腦髓就要發生某種狀況；我也相信反面一定不是這樣，因為在一種腦髓狀況之下，可以發生許多同等適宜的心理狀況。

我並未說隨便那一種心理狀況都與某種腦髓狀況相當，這是要請大家注意的。假設你有一個畫片架子，你不能隨意把畫片都裝進去。畫片總要與架子相符，凡與架子的形狀大小不同的畫片，當然不能裝進去。若是形狀大小都合式，那畫片當然就可

以裝進去。假若比較簡單的動作（姿勢、態度、運動等，這都是複雜心理狀況所由實現的動作），恰為腦髓所預備作的動作，心理狀況因此就可以恰恰插入於腦髓狀況之內。適合於一個架子的畫片本不止有一個，所以（適合於一個腦髓狀況的心理狀況也不止有一個）腦髓不能決定思想，就大體說，思想對腦髓是獨立的。

在腦髓生活裏面所描寫的只有心理生活之一部分。若就事實加以研究，我們自能將這特別的一部分敘述得更加精確。這一部分心理事實是我們知覺及感情的機能嗎？不是。我們身體，在物質界之內，感受刺激，能以適當的運動適應之；腦髓或神經系全體所關涉的只是這些運動，使身體在適當的時機即刻發生特種運動。但知覺的自身是另外的一件事。那末是我們意志的機能嗎？也不是。身體能實行隨意的運動，因為在神經系內沒有特種的機械，專候號全發動；腦髓是發令的那一點，是運用那些機械的地方。羅蘭多區域，通常都說他專司隨意的運動，其實他只像鐵路上司旗的岡位一樣，在那個地方司旗的把火車可以引入適當的軌道。他像一種轉電機，把某種外界的刺激與某種運動的機能聯絡起來。但是在運動機關及選擇機關以外尚有一種不同



的事物就是選擇的自身。那末是我們思想的機能嗎？也不是。我們在思想的時候，內部常要自言自語；把表示思想的各種發音運動，雖未實作出來，但也略具大體，或備而未用，這些一定早發現於腦髓中了。但據我看，思想之腦髓機械不僅限於此一端。內部發音運動，本非必需者，此外尚有必要之一端，較此更加精微。我所說的是那些初發的運動，像符號一樣，把思想之許多繼續的方向表示出來。須知關於真正的具體的生活的思想，心理學家所詔示於我們的很少，因為他最不宜於內觀。我們尋常在這一點所研究的，並非思想之自身，不過只是用意像與觀念所製之人為的仿造的思想而已。用意像與觀念不能再造思想，就像由許多固定的位置不能製造運動一樣。觀念之發生，在思想停止進行之時，或在自返之時。像遇了阻力之鎗彈內自生的熱一樣。在鎗彈未停止以前，決找不着那熱，所以在思想的時候，決找不着觀念，就是觀念不是思想的一部分。例如試把「熱」「發生」「鎗彈」等觀念，連合起來，再加上「在內」「自己」二字所表示的「內面」「返射」等觀念，以便再造「熱自生於鎗彈內」那句話所表示的思想。你就知道我們不能再造那個思想，因為那句話所表示的思想是不可分的運動，而與那些字

相當的觀念是在思想停止的各時期在心中所發生的意像或概念；可是思想並不停止。請捨棄人造的思想；而注意思想的自身；你將只見方向不見狀況，只見思想內部的方向連續的改變，常有改變外面的方向以表示他自己的傾向，所謂外面的方向，係指動作及態度而言，能把往來於心中的東西，在空間表現或形容出來。這些略具大體或備而未用的運動，常不易知，因為我們就不想知道他們。但我們有時要握住思想，使能畢肖其真，以傳達於旁人於靈魂，這時就不能不注意那些運動。凡所用的文字縱然選擇的很精，決不能把心中所欲說的完全發表出來，除非此外再加上抑揚頓挫，長短高下，纔能使讀者心中，常隨着一列萌芽的運動，以發表思想感情之起伏，而與我們自己所發表的一樣。文學的技能全在於此。這像音樂家的技能一樣；須知音樂不是如常人所想，僅憑耳力所能領略的。一個外國人，縱然精於音樂，決不能辨別我們以為有節奏的文章及無節奏的文章，決不能辨別用我們的文字所作的極完善的文章及近於完善的文章，這是一個明顯的證據，可知我們所討論的不僅聲音之實際調和，此外尚有別的東西。其實文學家的技能其首要者在使讀者忘却他所用的文字。文學家所求的

調和在使思想之往來與所造的詞句相一致，其善者至於完全一致，使詞句內所含的思想之起伏，激動我們的同情，發生相同的思想，若就各字分析而言，那就無甚價值：使文字所含的意義順流無阻，使心心相應，毫無間隔，外此皆不足道。故文字之抑揚，專在抄摹思想之起伏：所謂思想之起伏不就是伴着的萌芽未覺的運動之起伏嗎？思想所藉以外現於動作的這些運動，確在腦髓內設備清楚，或行動於腦髓之內。我們的視線若能透入腦髓，看他的動作，將只見思想之運動的附帶條件，而不見思想之自身。

對於生命  
之注意

換言之，思想皆傾向動作，雖有時不必見諸實行，大體要備具幾種潛在的可能動作。這些實行的或潛在的動作，就是現於腦質裏面的思想之大體，為思想在空間之簡約的射影，以表示思想運動的起伏。所以腦髓與思想之關係很複雜很精密。你若要求我用一個簡單的定式表示這個關係，自然是很粗疏的，我可以說「腦髓只是演身段 (pantomime) 的機關。」他的職務專在扮演精神之生活，以及精神所適應的外界環境。腦髓職務之於全體意識的生活，猶指揮杖的運動之於全班合奏的音樂一樣。合奏的音樂當然要超過擊節的運動，所以精神生活也要超過腦髓生活。正因腦髓由

精神生活內把可以演爲運動的，可以實現的，抽出來，正因腦髓爲精神加入物質之點，所以腦髓能時時保持精神使適應環境，使精神常與實在相接觸。嚴格的說，腦髓非思想之機關，非感情之機關，亦非意識之機關；但腦髓能保持意識，思想，感情等，使緊張於生命之上，所以使他們能發爲有效率的動作。我可以說「腦髓只是對生命的注意的機關。」

這是所以腦質微有變動就可影響精神全體的緣故。毒素對於意識之影響，以及腦病對於精神生活之影響，我也曾說過。在這些時候，是精神的自身有損傷呢？還是精神加入於物質的機械有損傷呢？在瘋人發狂時，他的推理可以很合於論理；瘋人常覺有人窘迫他，你若聽他的言論，你將要說他所以錯誤的正坐過用論理之故。其錯誤不在推理之誤謬，而在推理之無關於實情與在睡夢中無異。就外觀看，我們可假設的說，致病之原因在腦質之受毒。但決不可說在腦髓某種細胞內的推理受了害毒，所以也不可說在腦髓之某點有元子的運動恰與推理相當。或者腦髓的全體都受有影響，就像一個打得不緊的繩結可以使全繩鬆弛一樣。船繩稍鬆就可使船身飄蕩於風浪之

上，所以腦質微有變動，也可使精神失其所常憑倚的實物而覺實在體自其下離去，遂致飄搖不定而感眩暈。須知許多人在初瘋之時，先有一種感覺與眩暈差不多。心緒昏亂，與迷路者無異。他將說實物對於他已不似從前那樣的確實明顯，實在。其實生命之緊張，或生命之注意，最初本能保持精神於與動作有關係的實物之上，忽然鬆弛，這就是腦髓損傷的直接結果。因為腦髓聚集許多機械，使精神能以實行的或萌芽的反動適應外物的動作，必也適應精確，而後精神完全加入於物質的事業纔算成就。

由研究記  
憶尤以言  
語記憶為  
最所得的  
學說

約略言之，以上所說似即為精神與身體之關係。現在我不能把得着這個結論的事實理由，一一枚舉。我想你們或者不能相信我的話。我怎麼辦呢？我想有一個方法，可以把我所反對的學說作一個最終的處置；就是就腦心相等的學說按字義解釋，指摘他自相矛盾之點。這個學說使我們必須在同時採用兩種互相反對的觀點，同時採用兩種互相排斥的符號系統。幾年前我曾證明這一點；理由雖說很簡單，可是先得約略討論實在論與觀念論二種學派，那是很費時間的。我以為不從唯物論着想，也可以使

腦心相等的學說似可通曉。並且純粹推理雖足以證明這個學說之不當，可是他並未提出（且未能提出）相當的學說來。所以我們只好從經驗入手，這在前面已經暗暗說過的。但是對於這許多常態事實和病態事實，我們怎樣能詳細審查呢？若把他們一加以考察當然是不可能的事；完全詳細考察一件也過於費時間。免去這種困難，我想只有一個方法，就是由已知的事實之中，選出最利於平行說的事實來。這些事實當然就是記憶；本着這些事實，平行說纔有證明的朕兆。若就這些事實，詳細考察，我能用幾句話證明其結果不但能使利用這些事實的學說歸於無效，且能證明我所供給的學說。若能這樣，則我們不無所得。這決不能完全證明我們的學說，離着完全證明尙遠；可是至少也知道在何處求那個證明去。請試一試看。

思想之功能可以在腦髓中指出一定位置者僅爲記憶，——或（精密的說）言語之記憶。在這次演說起首的時候，我曾請大家注意一件事情，就是由研究失語症遂使我們在腦髓某迴轉內，指出某種言語記憶的位置來。卜羅加（Broca）首先證明說腦髓第三左前迴轉若有損傷，其結果即喪失發言運動，其後關於失語症及其腦髓狀況

之學說，逐漸複雜，孜孜兀兀，始克成立。關於這學說，我將要詳細的討論。最近有資望的研究家很反對這學說，他們的理論完全根據於詳細的觀察，就是觀察得失語症的人之腦傷。我自己在二十年前（我說這個，不是爲現着有價值，專爲指示純粹內觀可以有所成就，而大家相信更有效率的方法反無所得）僅憑分析言語與思想之構造，也曾說過大家相信無疑的這個學說，至少應當加以修正。但是我現在暫且不提這個。失語症的原因是腦髓受有損傷，且有時能明顯的或隱約的指出他的位置來。在這一點，我們大家都同意。那末請看以思想爲腦髓之功能的學說怎樣解釋這件事實，以及相信腦髓思想平行說或相等說的人怎樣解說。

他們的解說很簡單。通常都說回想卽存於腦內，這都因爲腦髓的某類分子之上，有所變動，凡既往的經驗所以不能由記憶回想的，都因爲保存這些回想的細胞有變動或有損壞。我們方纔也說過照像片及留聲機片。用腦髓解釋記憶的都以這兩樣爲比喻。都以爲外物印像之存於腦髓，與存於照像片留聲機片者無異。若細加考察，當知這個比喻之不當。例如一物之視覺的回想，若真印於腦髓之上，那末一物之回想決不

當只有一個，應當多至於數千百萬；因為接着各種觀察點，一個極簡單極固定的東西，可以變其形狀大小及其色彩。我看那物的時候絕不能完全固定在一個位置之上，且眼球也不能固定不動，那末印於網膜之上達於腦髓之內的意像當多至不可量數，且無一完全相同者。這是就一個簡單固定的物件說。若就一個人的視覺意像說，那該有多少意像呢？因為人的外貌常變，他的身體可以移動，他的衣服環境也隨時改變。可是意識所謂示於我們的是單一的意像，或差不多是單一的意像，就是對於一物一人都是在實際上有一個不變的回想。就這件事看起來，可知回想與機械的記錄不同，這是很明顯的。我們所說的這些話，也可以應用到聽覺的回想上去。因為說話的人不同，因為一人在各時所說的言詞不同，一個相同的字若印於許多留聲機片上，絕不能互相一致。那末回想一字的聲音——比較上是不變的，單一的——如何能與留聲機片一樣呢？僅僅此處所討論的已可使人對於下面這個學說有所懷疑了：即以爲「言語記憶的疾病之原因，在腦皮上所存的回想有變動或損傷」的那個學說。

我們請看看在這些疾病內所實在發生的是什麼情形？腦傷就便很重，深影響於



言語的記憶，可是有時用稍許有力的刺激，例如一種情緒，仍可以忽然喚醒似乎完全忘却的回想。若是回想最初即記於腦質之上，如今腦質已受損傷或敗壞，如何能發生這類事項呢？就發生的許多事情看，好像腦髓專司喚醒回想，而非貯存回想。患失語症者不能找着所要說的話；好像在四圍摸他的路徑一樣，他缺乏所需要的能力以置其手指於所欲指之點上；須知在心理界，正確乃能力的一種外面表示。回想好像常存在那裏；有時說別的話時，病者反可以把他以爲遺忘的話，實說出來。在他所衰弱的只是「環境之適應」，這正是腦髓機械所專司的事。或更精言之，受影響的只是預先描摹運動以喚醒回想的機能，在這些運動內，若真有回想，自然就可以發生回想。在忘却固有名詞的時候，我們用什麼方法去回憶那個字？我們按着字母一一加以試驗；最初在心內暗誦那些字母，若仍不足，就大聲念出來；我們這樣依次置身於各種運動性質以使其有所選擇。若一旦既得適當的態度，則所求之字音自然流入於其內，像入於爲他預備的架子一樣。腦機械所司的即是這種運動，或真或潛，或實行或只具大體。疾病所損傷的或者只是這種運動。

請看失語症漸加沉重時，就是忘字漸多時，發生什麼情形。有許多病症，所忘的字是有一定的次序，好像病症也知道文法一樣。最初忘却的是固有名詞，後普通名詞，後形容詞，最後動詞。猛一看，這似乎確能證實回想聚於腦髓之內的學說。固有名詞，普通名詞，形容詞，動詞，可以說各居一層，互相重疊，而腦傷依次的破壞各層。殊不知疾病的原因可以極不相同，疾病的情形可以極不一致，在腦中有關係的那一部分無論那一點，無論在那一方向，受了傷損，而忘却的回想仍守相同的次序。假如疾病所損害的是回想的自身，請問能發生這種情形嗎？所以這件事實應當另找一種說明。在此處我有一個極簡單的解釋。第一，若忘却的字，固有名詞在普通名詞前，普通名詞在形容詞前，形容詞在動詞前，其故在記憶固有名詞較普通名詞難，普通名詞較形容詞難，形容詞較動詞難。腦傷既漸加沉重，則腦髓所司之喚醒回想的功，其喪失之次第自當先易後難。那末回憶各類字爲什麼有難易之分呢？在這些字裏面爲什麼動詞最容易喚起呢？僅僅因動詞表示動作，而動作皆可模擬。動詞可以直接用動作表示，而形容詞必須借助於動詞，名詞必需一方面借助於形容詞以表其屬性，一方面借助於形容詞所含之

動詞，而固有名詞須借助於名詞，形容詞，動詞三方面：故自動詞以至固有名詞，其距直接可以模仿的動作（身體所司的動作）愈遠，而把含於字內的觀念用運動表示，其方法亦不得不愈加複雜。腦髓的專責既在供給這些運動，而腦髓功用之消失及喪滅，又隨腦部傷痕之廣狹輕重為進退，那末組織變動或損害致不能喚起固有名詞，普通名詞及形容詞而仍能保存動詞者，誠不足為怪。就此等事實，及許多別的事實看起來，可知腦髓活動只佔心理活動之演身段的那一部分，決不能與心理活動相等。

記憶存於何處

假設回想不存於腦髓之上，那末他存於何處呢？嚴格的說，我不知「何處」這問題能有什麼意義，因為我們所問的這件東西是完全與身體不同的。照像片是存於箱內的，留聲機片是存於架上的；但回想既是不能見不能觸的東西，為什麼定要一個物件去容納他，及怎麼能有一個物件去容納他？若是你固執己見，我只好承認有物件去容納回想（這不過只是個比喻），我只好說回想是存於精神之內。我不願作假設，我也不願借助於神祕的實在，我是完全以觀察為根據。因為凡事沒有比意識還要直接明確的，而精神即是意識。意識所表示的，其首要者為記憶。譬如現在我正和大家談話的時

候，我說“conversation”，這個字。我的意識表示這個字是在一個時候，不然，他就不能是一個整字，及傳達一個單獨的意義，這是很明顯的。可是我發末尾那個音的時候，前面那三個音早發過去了。若就末尾那個音說，前三音屬於過去，末一音屬於現在。而且末尾這一音我也不是同時發出來的。我發這一音的時間縱然很短，然而也可以分為若干部分，就最後的那一部分說，在他前面的那些部分又當屬於過去。若最後的那一部分不能再分析了，我們纔可以決定稱他為現在。所以無論你怎麼辦，你決不能畫清過去與現在的界線，所以也不能畫分記憶與意識的界限。假定腦髓是保存過去的機關，假定已過去的在腦髓中佔一定的地位，這樣假定已經犯了心理學上的錯誤，以完全實際上的區別為有科學上價值了，因為沒有一個定時間可以說現在已經成了過去，所以也沒有一個定時間可以說知覺已經變為回想。其實我說“conversation”，這個字的時候，不僅該字之首段中段末段都存於心中，即便在他前面的那些字，在句首的那些字，也都存在我的心中；不然，我就要把我說話的意思忘却了。假若我們文字的標點不是現在這樣，那末我這句話的開端更要遠在前面；那末他就可以把前面那

些句話都包在內，而對於我稱謂「現在」的，更可以伸張到前面去了。請把這個理由盡量發揮。假設我所說的話繼續經過了多少年，自我一有意識的時候一直到現在，仍然繼續說那一句話，再假設意識完全不顧將來，不顧行動，以便收納這句話的全體意思：那末我將要對於「怎樣完全保存過去的事實」這個問題不再深求解釋，和我不求解釋「在發“conversatio”，末一音的時候怎樣保存以前的那二個音」一樣。可是我相信精神生活和說一句單獨的話沒有區別，自意識發生時起即繼續前進，雖有時以讀點隔開，但未曾以一圈完全止住。所以我相信我們的全體過去事實仍然存在。不過他存於下意識之內，假如有時打算使他出現，意識可不必求之於外，或求旁的幫助；只須除去障礙，揭開幔帳，則凡他所包含的，凡他實際上的情形，都可以現出來。我們有這障礙是何等欣幸，有這幔帳是何等寶貴！我們得着這個利益，都是腦髓所賜。腦髓使我們專注意於生命；而生命之視線常在前方；若過去能有助於照耀將來及預備將來，他的視線纔向後面看。所謂生活者，若就精神說，即專在注意於將成就之動作。生活即是藉着腦髓之力設法加入於物質之內，因為腦髓能自意識中採取其能利用於動作者，能

在臺上演習者，而掩藏其餘的一大部分。這就是腦髓對於記憶的職務；腦髓非爲保存過去，乃爲覆蓋過去，使能實際利用者現露於覆蓋之上。這也就是腦髓對於全體精神的職務。自精神中取出能外現於運動者，使精神加入於運動的架子內，所以腦髓能限制精神之視野，庶幾動作纔有效率。這就是說精神在各方面都超過腦髓，而腦活動只與精神活動之一部分相當。

由此可知精神生活並非身體生活之結果，好像身體只爲用於精神，所以我們假設身心之連合爲不可分的當然是沒有理由。在所餘的這幾分鐘以內，我不想討論人類所過的極困難的一個問題。可是我更不願意規避這個問題。我們何來？我們所作的是什麼？我們何往？對於這樣極關緊要的問題，若哲學不能實有所解說，若哲學不能漸漸解明這些問題像生物學歷史學解明他們的問題那樣，若哲學不能由更深奧的經驗，由關於實在體更深奧的智識，以研究這些問題，若只能由心身假設的主要屬性，用演繹方法，使承認精神不滅者與否認精神不滅者，互相非難，無有窮期；那末我們就可以說——用潘司克（Pascal）的話——哲學之全體不夠費一點鐘的價值。「精神

「不滅說」的確不能由試驗證明，因為經驗只能是有定時的經驗；至於宗教家雖談論精神不滅，可是他們專以天啓為根據。假若哲學能以經驗為根據以證明死後精神存在之可然，甚至於或然的程度，那當然是很重大的事，並且可以說哲學有一長足的進步。至於精神存在之時間為有窮或無窮，哲學家可以不必討論。減少至於這樣謙抑的地位，靈魂之究竟這個哲學問題我以為不至於不能解決。一方面有腦髓，可以動作；一方面有意識可以覺，可以思，可以欲。若腦髓的動作與意識之全體相當，若精神活動與腦髓活動是完全相等的，那末意識自當與腦髓同其命運，而皆隨死亡以俱滅。若經驗本不與這個學說相反，則哲學家之承認精神不滅者自不能以哲學之玄想維持他的學說——他的理由決不堅固。但是精神生活若汎濫於腦髓生活，而腦髓若只就發生於意識中之一小部分演為運動，若前此所言，則死後精神之存在可為或然的事，而列舉證據的責任，當屬之反對者，不當屬之承認者；因為通常相信意識與死俱亡的唯一理由是看見身體之敗壞，且為經驗的事實，殊不知意識之全體對於身體可以完全獨立也是經驗中的事實，前面那個理由當然不算充足。討論死後精神存在之問題，自沿

習的哲學所安放他的高位取下來，而復置於經驗界之內，我們當然不能即刻求得一個完全的根本上解決。我們怎麼辦呢？在哲學上，我們自不得不就二種方法加以選擇：一爲純粹推理之方法，以求得完全的決斷的結果爲目的，因爲既已假設這結果爲完全，所以不能再有進步；一爲經驗的方法，以近似的結果爲滿足，然而可以無窮的修正擴充。第一個方法，因爲他的目的在使我們即時求得確實的智識，遂使我們永久只徬徨於蓋然界或甚於可能界之內，須知用這個方法常能隨便證明兩種反對的學說有同等的理由，同樣的可信。第二個方法之目的只在蓋然的智識，因爲他動作於一平面上，其蓋然程度可以無窮的增加，却可以使我們漸近於一種情形實際上與確實無少異。在這兩種方法內，我曾細加選擇。我若能對於你們選擇方法上略有微許的供獻，那我就很快樂了。

## 二 「活人的神魂」與「靈學研究」 (“Phantasms of the Living” and “Psychical Research”)

一九一三年五月二十八號在倫敦靈學會的會長演說辭。



此次我被選爲貴會會長不勝欣幸。我自覺學問淺陋，不稱斯職。關於貴會所討論的現象，我雖然知道一二，但是多半從讀書得來，從未親身加以觀察研究。那末你們爲什麼選舉我，使繼許多有名專家之後，以體居會長之職呢？我想這其中或者有遠隔知覺（telepathy）的作用，我對於你們的研究很關心，常常注意誦讀你們研究的結果，極愛追求你們所作的事業，你們雖遠在二百五十哩之外，或者也都覺得，也都知道。你們探索心理現象未經開闢之境，很現有敏巧，明察，堅忍，剛毅諸美德，我以爲很可羨慕。但是我最羨慕的是你們的勇敢，尤以起首數年爲最，與科學界大部分的偏見相奮鬥，與使勇人喪膽之非笑相抵抗。所以我被選爲靈學會（Society for Psychological Research）會長，心中很覺自豪，決非言語所能形容。我在旁處，讀過某少尉的一段故事，因爲他的長官或死或傷，遂一擢而得統領全聯隊之職——他一生所思的只是這件事，所談的只是這件事，這幾點鐘的事實，使他終身不忘。我好比就是那個少尉，這個快樂的機會——不僅幾點鐘，却是幾個月——使我居於勇敢聯隊之首，我將始終以此自豪。

對於靈學有許多偏見，至今猶有存者，這是什麼緣故呢？通常以「假借科學的名義」責備你們的人，多半是淺學之流，這固然是不錯。並且貴會的會員也有物理學家，化學家，生理學家，醫學家，此外不屬於貴會，而關心貴會事業的科學家也逐漸加增。但是也有許多著名的科學家，他們對於無論怎樣狹隘微細的實驗工作都很歡迎，唯獨對於貴會所公布的所研究的，一概加以反對，一概加以擯棄。他們有什麼理由呢？我要先說說這一點。須知我無意為批評而批評他們的批評。我常以為哲學在辯駁上所費的時間都是妄費了。自來許多思想家互相反駁的結果有什麼？可以說等於零，或幾乎等於零。其有價值而能傳之久遠的，都在發明積極一方面的真理；真理的重量自能驅逐僞理，所以無需反駁，這却是反駁最好的方法。此處所要討論的，不是反駁，也不是批評，是另外一件事。我要指明在旁人的偏見非笑之後有一種哲學學說，存而不顯，毫不自覺，——因為不自覺，所以前後不相符合，而真所謂哲學者，固當本之觀察經驗以謀繼續改造，今既不自覺，故不能繼續改造，——並且這種學說是由人類心理古昔所染的偏癖自然發生的，這就是他所以永久流行的緣故。我願撕破隱瞞他的假面，直接研

究他，看他有什麼價值。但是在做這件事以直達於你們研究的問題之前，我願意談談你們的方法，這個方法我深知最爲許多科學家所不樂的。

專門研究家所最不樂的是看見和他同等的科學採用他自己小心規避的一種研究方法，和立證方法。他恐怕受了傳染，很自然的，他就把持他的方法和工人把持他的器具一樣。他愛惜方法，只因爲他是個方法就是了，並不管由方法得什麼結果。威廉詹姆士分別職業家與愛美家的區別，以爲後者所特別關心的在所得的結果，而前者所特別關心的在所以得結果的途徑。你們所研究的現象確與自然科學的材料是同類的，但是你們所不得不採用的方法，却與自然科學所採用的方法一點也沒有關係。

遠隔知覺  
與科學

我說他們是同類的事實。我的意思是說他們乃屬於定律之下，並且能在時間上空間上重複無窮的次數。他們和歷史家所討論的事實不同。歷史的事實決沒有重複的。往時所發生的 *Austerlitz* 之戰，決不能再發生一次。因爲歷史上不能發生同樣的情形，所以不能發生同樣的事實；歷史所關心的只是特別事實以及產生這些事實的特別情形，所以嚴格的說，歷史與定律無關，因爲所謂定律者是由某種相同的原因發

生某種相同的結果。歷史最要的問題，是在推求某種事實是否的確在某時某處發生以及所以發生的情形。可是表實的幻覺——例如一個久病或將死的鬼魂可以出現於遠方親友的面前，甚至離有天涯地角那樣遠——與此相反，他乃是一種事實，若是真有其事，一定是表示一種定律，與物理的，化學的，生物學定律相同。假設這現象是某人的意識感動別人的意識之結果，假設兩個人的精神可以無需媒介互相交通，如你們所說的遠隔知覺那樣。若遠隔知覺是實有其事，他當能重複無窮的次數，請更深言之，若遠隔知覺實有其事，這現象當能在隨時隨地發生，不過強度甚微，使人不易注意，或在將入意識域的時候，腦機關為謀我們的利益起見，遂使他不發生效果。人體時時發電，空氣也時時傳電，我們動作於磁流之中，可是在數千年之中生有數百萬萬人，絕無人認為有電的。人類可以繼續生活，絲毫不覺有電，現在對於遠隔知覺，或者也是這種情形。其最要之點，即遠隔知覺（若實有其事）當為一種自然現象，一旦知其條件，則無需等候「活人的神魂」自己發生，也可以設法得着遠隔知覺的現象，就像現在無需等候。大風雨中空間發電之後，纔可以看見電光一樣。

所以這現象，就他的性質說，其研究之方法應當與研究物理的，化學的，生物學的事實一樣。可是實際上不是這樣。你們爲事實所迫不得不另謀一種方法，在歷史家的方法與判事的方法之間。若表實的幻覺在往昔曾發生過，你們自當研究記錄，加以批評，以作一段歷史家的事業。若在今日發生，你們自當作一種審判的調查；審問證人，使互相對質，以決定各證據的價值。專就我說，我想起你們這三十多年繼續研究的好結果；及預防錯誤的各種方法；並且看見你們定出規則只採取感受者在證實之前已經對旁人述說過幻覺，甚至已經筆記的幻覺；以及想起發生的事實有這樣多，且其相同，有如父子之相肖，而你們就各證人各不相干所供給的證據，也都一一考察，權其輕重，加以批評，其結果也都相一致；因爲這些緣故，所以我相信遠隔知覺是實有其事，像我相信無敵艦隊 (The Invincible Armada) 之敗一樣。我相信這個，本沒有數學的確實性，像證明畢達哥拉斯 (Pythagorus) 定理一樣，也沒有物理學的確實性，像證明伽利略 (Galileo) 定律一樣，可是至少有歷史事實上的確實性及法律事實上的確實性。

現在有許多人，不樂意你們的就是因爲這個緣故。他們自己不知道這就是所以反對你們的原因，所以看見你們用歷史的方法，法律的方法，去研究這類事實，心中就很覺奇怪，他們以爲這類事實若是真有其事，當遵守定律，所以應當用研究自然科學的觀察試驗方法去研究他們。請你先在試驗室內設法發生這樣一件事實，他們一定就樂於採用；不然，他們仍不免於懷疑。只因「靈學研究」之進行不能如物理化學那樣，他們就判斷他不是科學的研究，因爲「精靈現象」尚未具有簡單抽象的形式，以便在試驗室內隨意試驗，他們就宣告他不是真正的事實。我想這就是許多科學家「下意識的」推論。

這樣感情用事，不願具體的事，在反對你們許多結論的言論裏面也可以看得見。請舉一例。從前有一次宴會，談話中間忽然談到貴會所研究的現象上來。有一個著名的醫生也在座，他是一個有名望的科學家。過細聽旁人說完了之後，他接着就發言，儘我所記得的是這些話：「你們所談論的我很愛聽，但請你們在下結論之前須要仔細想一想。我自己也曾知道一件很奇怪的事。這是一件實事，並無虛假，因爲對我述說這

事的那婦人是很有智識的，他的話我是絕對信任的。那婦人的丈夫是一個軍官。在打仗的時候陣亡了。在他死的時候，那婦人就看見當時的情形，很清楚，並且處處都與實在的情形相符。由這一點你們或者就要像那婦人一樣，下一判斷，以爲這是遠隔知覺的緣故。……可是你們忘了一件事情，就是一個婦人夢見他丈夫死了或將死的時候，他丈夫依然無恙，這樣的事發生了不知有多少次。我們只把後來證實的事記得了，把未證實的全忘了。若就全體觀察，當知所見與實情符合，不過是偶然的事項罷了。」

以後談話就談到旁處去了；大家並未討論哲學問題，因爲那不是討論哲學問題的時間和地方。可是在起席的時候，有一個小姑娘，把這些談話都注意聽了，就來對我說「我覺得方纔那醫生的辯論有錯誤。我雖不知道他的誤謬在什麼地方，可是一定有誤謬。」誠然，確有誤謬。這女孩說對了，那有學問的醫生錯了。他沒有顧及這現象中的實際情形。他的推論是這樣：「在夢中或幻覺中以爲一個親戚是死了或將死，這本可以真可以僞；那個人或已死或未死。若所見的後來證明實有其事，那末要想證明他是否偶然發生的，就應當拿真實的件數和虛妄的件數比較一下。」他不知道他已經

把辯論的前提改換了；他把那描寫具體如生的情形——一個軍官在某時某地陣亡，有某某等軍人在他的左右——用一個抽象的無生氣的公式代替了：——「那婦人的事是真實一類的，不是虛妄一類的。」啊，我們若承認他用抽象的去改換具體的，自然就應當抽象的去比較真實的件數和虛妄的件數，其結果或者虛妄的件數要佔多數，那末那醫生就算對了。可是這樣一抽象，把其中最要之點忽略過去了，——就是那婦人所實看見的圖畫，那圖畫是描寫離他很遠的極複雜的景緻。一個畫家隨意摹畫戰爭的情形，可以僅憑偶然的順利，使所畫的軍人完全與在戰場內的軍人相同，且站立的姿勢也都一樣，你以為能有這種事嗎？的確不能。或然數的計算，如該醫士所用的，也指明這是不可能的事。因為在一個景緻內，某人站的某種姿勢，當然是二人一樣；而且各人的面貌也是一人一樣；所以所畫的人物——以及包含他們的全景——可以分爲無窮的節目，且非互相連屬的。所以要有一個機會使擬造的景緻與實在的景緻完全一致，除非先有無數的一致之點不可，（就使那樣了，我們尙未說時間的一致，就是兩相同的景緻是在同時發生的。）換言之，畫家由想像中所繪的畫完全描寫戰爭



某部分的實在情形，由數學上說，這是不可能的事。那末看見戰爭一部分的那個婦人，其地位正與畫家同；他的想像繪了一幅畫。若那幅畫與實在的景緻相一致，這一定是因爲他看見那景緻了，或與看見那景緻的人他們意識中有了交通。我們無須拿真實的件數與虛妄的件數作比較；在這裏用不着統計學；我若把其中所包含的絲毫沒有遺漏，只供給我一這單獨的一件事就夠了。我若有機會再和那醫士討論，我就要對他說：「你所說的故事，我不知道可信不可信；那婦人所見的是否就是在那時候距他很遠的地方所發生的實在景緻，我也不準知道；假若這兩點都證實了，假若我再知道在他所看的景緻內有一個他不認識的軍人其面貌也與實在的無異——那末就使有人對我證明說幻像的件數有幾千，而證實的幻覺除此之外尙未有第二件，我仍然相信遠隔知覺——詳言之，卽能見事物，爲感官及假借各種器械所不能見之事物——是實有的事，完全無疑的可以成立。

在這一點所說的已經夠了；請再討論深根固蒂的那個原因，使科學家的活動完全趨於一方向，而至今猶阻礙「靈學研究」之進行。

我們有時很驚訝，以爲近世的科學，本取試驗的態度，似當歡迎各種觀察試驗的事實，可是對於你們所關心的事實，偏偏一概鄙棄。但我們須了解近世科學之試驗的性質。試驗的方法是近世科學創造的，這是很的確的；但這不能就等於說他把前人經驗的範圍在各方面都擴充了。與此相反，他把經驗的範圍在許多地方反縮減了；並且這正是他所以有力量的緣故。在近世科學以前，早有人作觀察試驗的工作。但他們是隨意觀察，並不拘於某一方面。那末創造「試驗方法」之要點在什麼地方？在使已經存在的某種觀察作用試驗作用，不就各方向去應用，使趨向單獨的一點，這就是測量（measurement）——測量某種變量，以爲他是同樣可以測量的某種別的變量的函數所謂「定律」者，就這名辭近世的意義說，乃表示二種變量一定的關係之謂。近世科學是數學的苗裔，其產生的時期，在代數得有充足力量及充足的韌性之時，能把實在體包括起來，使入於計算的羅網之內。所以首先發生的爲天文學機械學，採取近世所賦與他們的數學形式。以後發生物理學——仍然是數學的物理學。由物理學產生化學，仍以測量爲根據，以比較重量容量爲根據。在化學之後有生物學，雖尙未具數學的

形式，且距此尚遠，可是他藉着生理學仍然極力使生命的定律適合於物理化學的定律，——間接的適合於機械學定律。簡單的說，凡科學都以數學為理想的目的。好像測量是一件要緊的事，就使有時不能應用計算，而只限於敘述及分析等作用，科學常設法只注意將來能加測量的那一方面。

反對派的  
哲學學說

唯獨心理的主要性質是不能測量的。所以近世科學的第一個運動即專在找出能否把心理現象用一個可以測量的且能與他相等的現象去代替他。就事實看起來，意識與腦髓有一定之關係。所以近世科學即採取腦髓（採取腦事實）——我們本不知他的性質，可是知道他最終可以分析為分子元子之運動，就是屬於機械類的事實，——以為腦髓的作用即等於心理的作用。所有心理科學，所有哲學，自十七世紀以迄今日，都沿用這個相等說。說思想與說腦髓沒有什麼區別；或以心理現象為腦現象之「外觀」如唯物論者一樣，或以心理現象與腦現象為平等的，如把一種原文，繙譯為兩種不同的文字一樣。簡言之，腦髓心理完全平行的學說好像很合於科學的。自然而然的，哲學與科學就把與這學說相反的不合的一概拋棄。而「靈學」所討論的事實，至少

有一大部分，一看就是與這學說相反。

現在我們請先仔細研究這學說，看他有什麼價值。就理論上說，這學說所有的許多困難，我現在不必再饒舌。我在旁處也曾說過，以為就字義說，這學說是自相矛盾的。而且造物似乎不這樣浪費，把腦質用分子的元子的運動所表示的再用意識重複一回。因為凡多餘的機關沒有不萎縮的，凡無用的功能沒有不消滅的。意識若只是一種副本，與動作不能有干連，就使生有意識，也應當早歸消滅了。動作因為習慣成了機械的動作之後，那個動作不就成了無意識的了嗎？我不願固執這樣理論上的意見。我所要求的是就事實看，不存成見，既不能證實平行說，也並不暗示有平行說。

有一種知識的機能，乍一看我們或者以為由經驗證明可以說是位於腦髓之內的：這機能就是記憶，尤以言語的記憶為最。至於判斷，推理或別種思想作用，沒有一點理由可以信他們是附屬於內部腦運動的，若真有此事，則這些作用只是腦運動的裏子罷了。可是影響於言語記憶的疾病，如通常所說的失語症，恰與此相反的，確可以在腦髓某迴轉內找出相當的傷痕來：所以通常以為記憶或者只是腦髓的功用，而言語

之視覺的，聽覺的，運動的回想或者是位於腦皮之內——如照像片保存光覺的印象一樣，如留聲機片記載聲音的振動一樣。有些事實很適於腦心符合或互相連屬的學說，若就這些事實細加研究：（腦髓的確是一種感覺運動的機關，所以我把感覺與運動除外，這是不待言的）你就要說這些事實都可以分析成爲記憶的現象，而失語症又都在腦髓內能找出相當的位置來，只就這一件事說，已經可以開首有實驗的證據去輔助平行說。

但就各種失語症細加研究，可知不能就以爲回想是存於腦髓之內，如照像片與留聲機片一樣。據我看，腦髓不保存過去的觀念或意象，不過只貯存運動的習慣罷了。關於失語症最近的解釋，我曾在「物質與記憶」內細加批評，此時不必再事申說，這批評似非而實是，且與科學獨斷之說相衝突，然而病理解剖之研究既逐漸進步，也逐漸證實我這批評，（請參看馬梨教授（Pierre Marie）及其弟子之著述）此處只限於指示我的結論。

若就事實細心研究，我以爲最明顯的是各種失語症的特種腦傷痕並不影響於

回想的自身，所以回想並不存於疾病所損傷的腦皮那一部分。這些傷痕確使回想不能發起或難於發起；只影響於喚醒回想的機械，且只能影響於這個機械。（與別的無干）更精密的說，當需用回想時腦髓的功用，在賦與精神一種能力，使自身體得有某種態度，或某種初發的運動，為得供給一種適當的架子於所求的回想。若有這個架子，則回想自然就能加入其內。腦機關只須備這架子，並不供給回想。這是由研究言語的疾病所得的結果，也是由分析普通記憶所可達到的。

至於別的思想功用，更無絲毫事實略示腦心平行之說。對於普通思想的功用，和對於特別記憶作用一樣，腦髓的職務似僅在加身體以運動及態度以演奏精神所思的，或環境使精神所思的。我曾說腦髓是「演身段的機關」也就是表明這個意見。在腦髓極活動的時候，若有人能看入腦髓之內，隨着元子來往，以解釋其所作為，當然可以知道幾許心理的狀況，但只能知道一點。凡能用身體的姿勢，態度，及運動表示的——心理狀況所包含的動作，無論在成就之中或在初發之時——他都可以知道；其餘的則一無所知。對於表示於意識中的思想及感情等，他只居於看戲的地位，雖能把臺上

優伶的動作看得清楚，但是把他們所說的一字也聽不見。或如一人所知的音樂一樣，完全只看見指揮合樂的人之各種運動。腦現象之於心理現象，恰如指揮者的姿勢之於合奏的音樂一樣；他們只表示運動的起伏，此外無他。換言之，在腦皮內，我們尋不出精神較高等的工作。除去感覺的功用之外，腦髓只司扮演（真實的意識，並非比擬）心理的生活。

我以為這種「演身段」的運動，很重要。藉着這個，我們纔能加入於實在之內，纔能適應自己，以適當的動作，應環境之要求。意識縱然不是腦髓的功用，可是腦髓能使意識附着於我們生活的世界之上；他是注意生命的機關。這就是腦髓所以微有變動——例如微受煙酒毒（永久的受毒如通常以為或者就是瘋狂的緣因者尤甚）就可以使精神生活全部發生變動的緣故。這並不是精神直接受有影響。不必相信，如通常所信的，以為腦皮特種的機械就是特種推理的機械，以為毒質所損傷的就是這種機械，而病人因此遂致發狂。但傷損的結果是機械的聯輪有移動，所以思想不能恰恰再加入於物件之內。瘋人常覺有人窘迫他，他的推理仍然能很合於論理；但是他的推理與

實在不合，出乎實在之外——如在夢中推理一樣。指導思想趨向於動作之上，以爲環境所要求的動作作預備——這正是所以有腦髓的緣故。

因此腦髓遂成爲心理生活的溝渠，却又成爲他的限制。遂使我們的眼光不至左右迴轉，也不至費大部分時間於後面；他能使我們的眼光直視前面所欲走的方面。這不是已經由記憶的作用可以證明的嗎？許多事實似乎表示已經的經驗，以至於極微細的條目，都仍然保存，並無絲毫遺忘。我想你們也曾聽見山溺水懸樑救活的人談論過，他們說在某一時間可以把既往的全部經驗完全看見。別的例都說呼吸停止並沒有這種現象，可是通常都說他有這種現象。凡越阿爾柏山失足墜入山崖的人都曾經驗過，這種現象，凡見敵人舉槍射擊自己以爲命中將死的軍人也都會經過這種現象。其實是因爲凡既往的經驗都仍然存於我們的後面，只需一回顧就可以看見；但是我們不能回顧，也不必回顧。所以不必回顧者，因爲我們的目的在生活，在動作，而生活與動作都是注視前方的。所以不能回顧者，因爲腦髓的構造專爲適於這個目的的——把過去的遮蓋着，只使能指導現在的情況而與動作有利益的透過來：把所有的回想



這樣隱瞞着，只使有關係的和身體用「身段」描寫的，透過來，因為這個，所以喚起的回想都是有用處的。我們對於生命之注意若是一時稍現薄弱，（我不是說那個有意的注意，因為那是暫時的，個人的，我說的是那個普通的繼續的注意，與生俱生的，我們可以稱他為種族的注意）則極力保持注視前方的精神，至此遂忽失其緊張之力，而反捲回來遂發生回顧的現象；重把既往的歷史全都看見。這樣看見既往的全景都因為忽然自知死期已至，遂對於生命不加關心的緣故。所以腦髓的職務，若只就他是記憶的機關說，專在縮小意識的範圍使能保持注意於生命之上。

此處對於記憶所說的也可以應用到知覺上去。我不願詳加討論。簡單的說，我們若把腦中樞當為一種機關，可以把物質的振動變為意識的狀況，則關於知覺的事都很暗昧，甚至於不可解說；可是我們若把這些中樞（以及與這些中樞相聯的感覺機關）當為選擇的器械，就知覺廣漠的範圍內，只把能實現的選擇出來，則事事都可說了。來布尼茲說每個單子（Monad），對於實在的全體都具有一個有意識的或無意識的觀念，那末他稱為精神的那些單子，也自然應當是這樣了。我不像他這樣趨於

極端。可是以我爲應當知覺的東西要多於實際知覺的東西，而此處身體的職務仍然是把與實際無干涉的，與動作無關係的，摒除於意識之外。所以感覺機關，感覺神經，以及腦中樞等，都把自外來的影響加以限制，以便指示動作的方向。因爲這樣，所以使現在的視野狹隘了，好像記憶的腦機械把過去的視線遮蓋着一樣。可是無用的記憶或「夢幻」的記憶，有時利用對於生命不加注意的時機，既然可以入於意識的範圍之內，那末圍於我們常態知覺界限上的許多知覺，通常多爲無意識的，最易入於意識之內的，不有時在特別的情形或有那種傾向的人身上，也可以入於意識以內嗎？若真有這種知覺，不僅所謂心理學者對於他們應當研究；卽「靈學」也能——也應當——對於他們加以研究。

須知在空間纔生出明顯的區別來，在空間我們的身體是互相分離的；精神既然是附着於身體之上，所以也是互相分離的。但是附着於身體之上的精神只有一部分，所以我們可以想像的以爲其餘的一部分精神是互相侵佔的。在精神與精神中間可以發生變化，與滲透的現象相同。若真有這種互相交通的事，造物早當設法使其無害，

或者有某種機械專司把這樣發生的意象驅入於無意識的範圍以內，不然則日常生活就要感受許多困難。可是這些意象有時也可以偷漏過去像違禁物品一樣，尤以阻礙的機械喪失效用的時候爲最；對於這樣的事實，「靈學」應當加以討論。這或者就是表實的幻覺或活人的神魂所以發生的緣故。

我們對於意識汎濫於有機體以外的觀念愈加深思，愈覺得靈魂能在身體死後仍然存在。假若精神的狀況完全與腦髓的狀況同形狀，假若人類的精神並不多過於腦髓所表示的，那末我們或者可以說意識與身體同命運而隨身體以俱死。但不願各種系統，專就事實加以研究，却得着相反的結果，精神生活要遠超過於腦髓的生活，則靈魂或者在死後仍能存在，至於供給證據的責任當屬於反對的人，不當屬於贊成的人；因爲我們相信意識在死後消滅的唯一理由，在看見身體已經敗壞了；可是意識的全部對於身體幾乎可以完全獨立，也是一種經驗的事實，那末前面那個理由尙有什麼價值呢？

簡言之，就已知的事實，不存成見，細加研究，我們就可以得着這些結論。這就是說，

我以爲心靈研究的範圍很廣，甚至可以沒有限制。這個新科學不久就要把所損失的時間補充了。數學遠發生於古昔希臘時代；物理學存在了已有三四百年，化學發生於十八世紀，生物學也有這樣久，心理學好像自昨日起，而心靈研究則好像自今日起。損失了這許多時間，我們悔恨嗎？我常自問以爲近世科學，若不自數學起首以趨向機械學物理學化學那一方面進行，若不集其全力於物質之研究，而自研究精神起首，——如克伯勒，伽利略，牛頓等設皆爲心理學家，——不知要發生什麼景況。這樣發生的心理學不知應當是怎樣，我們現在不能推測，好像在加里里以前的人不能猜想現在的物理學一樣，——這樣的心理學之於現在的心理學或者猶現在的物理學之於亞里士多德時代的物理學一樣。因未存有機械的觀念，科學或者對於你們所研究的現象細加研究，不至於先事拒絕他。「靈學」或者要佔有優勝的位置。一旦發明心理活動最普遍的定律（如實際上發明機械學的根本原理一樣），科學將自純粹精神之研究而入於生命之研究；那自然就要發生一種生物學，可是生機的生物學（*vitalist biology*）與現在的生物學不同，他將要在生物可以知覺的形式後面，去搜求內部不可知覺的

一種力，而以外面的形式爲這種力的表示。對於這種力我們現在尙沒有十分把握，這是因爲精神科學尙在幼稚的時候；這就是科學家所以稱生機主義（vitalism）爲不生育的學說之緣故：他現在雖然不生育，但絕不能永遠這樣，且近世科學若自靈學那一端起首，則他也不至如今日之不生育。隨着這種生機的生物學就要發生一種醫術，務求直接療治生活力之缺陷；其目的將注視於原因而不注視於結果，注視於中心而不注視於外圍；而以暗示治療的方法或以精神感應精神的治療方法，其形式與程度我們不能絲毫有所推測。心力的科學就要這樣創立，這樣發達。但這種科學隨着精神的表示一步一步的自高降下，經過生命與組織，若最終遇見不能自動的物質，就要忽然停止，並且很驚訝的，很氣餒的。他就要把他常用的方法也試用在這件新物件上，但絕不能有所把握。好像現在對於精神的各事實不能應用計算與測量一樣。這時候所謂神祕之境乃不屬之精神而屬之物質。假設在一個未經發現的地方——設此爲美洲，不過歐洲尙未發現他，與歐洲不相往來——發達了一種科學和我們實際的科學一樣，且能應用到機械上去。自愛爾蘭或不列顛尼的海岸出發的漁夫，深入海心，或者

有時遠在天涯看見一隻美國船衝風破浪急速前進——假設是一隻汽船。他們回來了。自然要述說他們所見的。你以為有人相信他們嗎？或者不然。不信任他們的程度就要等於零。聽這段故事的人的教育程度，他自然要浸染了一種科學，傾向於心理的那一方面，與物理學機械學正相反。他們或者要組織一種研究會——但這時候是一種物理研究會——審問各種證人，把他們所述說的一一加以判斷加以批評，以證明汽船之確有「靈魂」。可是因為這個學會暫時只能應用歷史的或批評的方法，那末若有人要求他——因為他相信有這樣神祕的船——製造這樣一隻船且能運動，他絕不能滿足他們的希望以去其疑竇。

我有時常作這種夢想，但不過只是一個夢想而已。我不作這個夢想的時候就要說了——不然，人類心理趨向這種方面是不可能的事，也是不必羨慕的事。所以不可能的，因為在近世發端的時候，已經有了數學，若數學能對於世界的智識有所供獻，我們自然是要採用的。我們絕不能要捕獲蔭影却把獵獸放走了。就便真能這樣，把人類的精神用在心理的科學上，就心理科學的自身說，也不是可羨慕的事。因為把用在物

理科學上的工作，才能，天才，就使用在心理科學上去，關於精神的智識自然要很有進步，這是無可疑的，可是仍然要永久缺乏一件東西，最有價值的一件東西，若沒有他則其餘的都要喪失一大部分價值——這就是精密，切實，渴望證據，以及區別可能蓋然與確實的習慣。不要以為這些性質是智慧天生就有的。人類沒有這些性質的時候也很久，並且這些性質或者可以永不發生，假若在希臘一隅內從前沒有那一種人，他們不以近似為滿足，而發明精確的性質。那末數學的證據——希臘天才所創造者——是原因還是結果呢？這個我不知道；可是確因為有了數學，知力纔互相要求證據，且因數學的科學，藉着機械學，把物質現象的數目包括愈多，人類要求證據的心理也就愈大。要求精密，切實，明確，諸點，本是數學家的特性，而在研究具體的實在時候我們也有這種習慣，這都是研究物質科學纔養成的，若沒有物質的科學或者也沒有這些習慣。所以科學就便最初即應用於心理事實之上，無論怎樣進步，或者仍止於不精確及暗昧的地位；他或者把似是而非的以及確有至理的分別不清楚。可是現在我們能分別清楚，並且也有物質科學那些性質，這都是受物質科學之賜，我們可以毫不危懼冒險

前進以探索心靈實在未經開化之境，我們前進應當細加小心，仍當鼓舞勇氣，摒棄阻礙我們運動的哲學，而精神科學所得的結果或者要遠過於我們的期望。

## 四 夢 (Dreams)

一九〇一年三月二十日在心理學會講演。

我所要討論的這問題很複雜，並且要牽連許多別的問題——如心理學的，生理學的，哲學的問題——如果完全細加討論，那恐怕很煩瑣很費時間。所以我把許多序言以及不關緊要的都拋開，直接研究這問題的主腦。

譬如我正在作夢。我雖看見有東西來往，其實並無東西。我雖似行動，作事，及遇見各種事故，其實我此時正在牀上靜臥。我雖聽見我自己說話，並且懂得所得的回答，其實只有我一人，也沒有說話。怎麼就發生這種幻覺呢？爲什麼沒有人沒有東西，我却看見人和東西呢？

我們請先問問——的確沒有東西嗎？我們在睡的時候，的確不是也有實在的東西呈現於視官，聽官，觸官，以上，像醒的時候那樣嗎？



請閉目試試，看發生什麼現象。許多人就要說沒有發生什麼現象。那是因為他們沒有留心注意。最初先有一片黑背景。然後現出有顏色的星點，有時很黯淡，有時很鮮明。這些星點一伸一縮，改變形狀，改變顏色，且常改變位置。這些變化有時是慢慢的，漸的，有時又很快。這種幻像是由什麼地方來的呢？生理學家及心理學家通常稱之為「光塵」(light-dust)「眼魔」(ocular spectra)或「現光」(phosphenes)。他們把這現象歸之於網膜上血液流行時所不斷發生的輕微變動，或閉目時眼皮對於眼球之壓力，遂致視神經上生一種機械的刺激。這現象的解說及這現象的名稱都不關緊要。這種現象本是普通的經驗，並且一定就是「構成夢境的材料」。

三四十年前牟黎氏(M. Alfred Mury)及赫維侯爵(The Marquis of Hervey of St. Denis)都說這些流動如水的色點，在我們入睡的時候，可以凝為固定的形狀，因之遂形成夢中的事物。我們對於這種言論不能不懷疑，因為這是心理學家在將入睡時的觀察。最近美國心理學家耶魯大學拉德德教授(Tard)想出一個更嚴重的方法，不過難於運用，因為運用這方法須先有一種訓練的工夫。這方法就是使我們在方

醒的時候，仍然閉着眼睛，把將消滅的夢境——自視野中消滅，或自記憶中消滅——保留一時。這時候我們就可以看見夢中的東西都融爲現光，化爲色點，這正是我們閉目時所實見的東西。譬如我們在夢中讀報。及至醒了，所以爲是報及印的各行字不過只是一個白點，上有許多黑線就是了。這些白點黑線就是夢中所真見的。又譬如我們夢在大海中游行，——周圍都是灰色的波浪，頂端皆有白沫。及至醒了，這些都不見了，不過只有一個淺灰點，其上又有許多光亮的星點。在夢中的確看見灰點了，也的確看見光亮的星點了。所以在睡眠時，實有一種光塵現於知覺之中，而夢境卽是由這光塵所構成的。

那末只有光塵就夠了嗎？我們請專注意於視覺。在這些自內發生的視覺以外，又有自外來的視覺。我們雖閉着眼，却仍然能辨別光暗，且有時也能認識光的性質。凡由真光之刺激所發生的這種感覺，就是許多夢的起源。在睡得不熟的時候，如果別人忽然點着一枝蠟，那睡的人就可看見許多東西，都爲火的觀念所支配。提息 (Tibet) 曾說過兩個例。「B、夢見亞歷山大戲園失了火；全體房子都燒着了。忽然他又覺得到了

院中的噴水池那裏；圍着池邊的柱子都有練索連着，那練子上也有火線奔射。他又覺得回到巴黎展覽會，那展覽會也正失火。此外他又經驗了許多可怕的事。他忽然驚醒了。其實是病院中的看護在巡視的時候從他牀邊經過，拿着一個探暗燈，由這燈中射出來的光線，恰被他在夢時看見了……M 夢見他又在從前服務的海軍中。他先到 Fort-de-France，又到 Foulon，到 Lorient，到 Crimea，到 Constantinople。他看見電光，聽見雷聲，現在又發生了戰爭，他還看見由礮口射出光來。他忽然驚醒了。其實和 B 一樣，他也是被病院看護的探暗燈所射出的光線驚醒的。」這些都是忽然一道亮光所引起的夢。

若由一種柔和的繼續的光線，譬如月光，所引起的夢，就和這些不同了。苦老斯 (Krass) 說有一次夜裏醒的時候，他正向着夢中的女子伸着兩支手，其實是月，那時月光正射在他身上。這是常常有的事。這似乎是因爲月光撫摩睡者的眼睛，遂能喚起美女的幻像。古時 Endymion 寓言中，那牧人常在微睡之中而女神 Selene (就是月) 對他很鍾情，我們不可以用上面所說的以解釋他嗎？

聽覺也有自內發生的——如營營聲，玎璫聲，呼嘯聲——我們在醒時很難感覺他們，及至入睡之後，就可以聽得很清楚。此外還有許多自外來的聲音，我們在入睡之後，仍然繼續可以聽見。家具相擦聲，爐火爆裂聲，雨打窗扉聲，風弄煙囪聲，這些聲音睡的人都可以聽見，而夢中就可以把他們變爲談話聲，哭聲，音樂等。牟黎氏睡時，有人在他耳旁用剪刀與火鉗相摩擦，立刻他夢中以爲聽見警鐘之聲，且參與一八四八年六月的變。此外的例還很多。但聲音在夢中所佔的位置，多半不能像形狀顏色那樣重要。我們的夢多半是視覺的。有時我們本只有所見，却同時以爲也有所聞。西門 (M. Max Simon) 說過有時我們夢中正在談話，却忽然知道沒有人談話：覺得我們與談話的人可以直接交換思想，一種靜默的談話。這種現象很奇怪，却易於解說。必須真聽見聲音，在夢中纔能聽見聲音。夢中不能無中生有自己造作出來。所以若沒有聲音，夢中也難造出聲音來。

觸覺也能加入夢中，和聽覺一樣。若有所接觸，有所壓迫，在夢中也能入於意識之中。觸覺能影響於視野中的意像 (image)，以改變其形狀及其意義。譬如睡時，若身體

與睡衣之接觸入於意識中：睡的人就可以夢見穿衣的很少。若他那時正夢見在街上行走，那末他就要夢見穿着那套簡單的衣服現身於廣衆之中——可是旁人也不驚異；因為我們在夢中若現有奇特的地方，我們雖有時自己覺得慚愧，而在我們四圍的人却少有驚異的。我以這個夢爲例，因為這是常常有的夢。尚有一個夢，也是許多人會經驗過的。就是夢見足不着地，在空中飛翔，飄蕩，移動。我們若作過這夢，後來就容易再作這個夢，在每次作這夢時，我們似乎就要說「我常夢見足不着地能在空中移動，這次我醒着也有了這種經驗。我現在纔知道，並且對旁人證明，人類可以不受引力公例的支配。」假若你忽然醒了，你或者就可以知道你有這些感想。你覺得足未着地，誠然，因為你是在牀上躺着；再就那一方面說，因為你自以爲不是睡着，所以你自己不知是正在牀上躺着。那末你自然是站着了，可是你又不能着地。這就是你所以夢中以爲自己飛翔的原故。請再注意，當你覺得飛翔時，你總要以爲側着右身，或左身。向前驅進，舉臂鼓舞，猛力運動，好像伸開了羽翼一樣。其實你側着那邊身子，正是你躺着的那邊身子。醒時，你就知道飛行努力的感覺，正和你身與臂在牀上的壓覺相當。因為你不知

道他的原因，所以只有一種隱約的疲乏感覺，且能隨意把這感覺歸之於各種努力之結果；現在你既然自以為足未着地，再與這感覺聯絡起來，他自然就成為飛行中努力的感覺了。

這些壓覺升入視野，利用其中充滿的光塵，就能變為各種形狀顏色，我們求他一個所以然的緣故，這到是件很有趣的事。西門有一次夢見他面前有兩堆金錢不是一樣高，他乃設法使他們平均。可是未成功。他覺得很難受。因為難受的漸漸利害，最後把他驚醒了。他那時纔知道有一條腿裹在被褥的褶疊中了，兩腿不能平列，而他正努力使他們靠攏，但是未成功。這個隱約的不相等之感覺，衝入視野中，或者遇見一二個黃點，（這是我提出的假設）因此遂形成兩堆金錢也是不等的。凡在睡時，觸覺都自有一種傾向以形為視覺，因之以加入於夢中。

較此更重要的尚有「內觸覺」(internal touch)，自有機體各部發出，尤以自臟腑中發出的為最。睡眠可以給他們一種很高的尖銳程度，或回復他們原來的程度。我們醒時一定也有這些感覺，但我們那時候多注意於行動，好像在身外生活。睡時我們

纔在身內生活。常患喉頭炎及扁桃腺炎的人，有時在夢中以為又得病了，並且覺得喉部刺痛。及至醒了，他們就要說了，這不過是幻想罷了，啊這個幻想不久就成爲事實了。有些重大的疾病，癲癇，心病，等都是這樣先看見的，在夢中先預言了。那末我們對於下面的這些事自然不加驚異了：哲學家如沙賓霍爾 (Shopenhauer) 能由夢境以推知交感神經所發生的擾動；心理學家如察納 (Serner) 以為各個器官能自生特別的夢，夢是各器官的符號；而醫學家如亞狄格 (Artiges) 曾著文討論夢之「診斷價值」——就是討論由夢以診斷疾病的方法。最近提息曾指出消化，呼吸循環等若有變動失常，自能就特種的夢中表現出來。

總之，通常睡時，我們的感官決非與外界的印象相隔絕。我們的感官的確不能像醒時那樣正確，可是我們有許多「主觀的」印像以補其缺。醒時我們動作於公共外界之中，所以不覺得這些印像，及至睡了，他們就能再現，因為那時我們纔真從事於純屬自己的生活。知覺在睡時若有變動，實有所擴張他運用的範圍，至少在某些方向擴張；所以我們不當說睡時知覺的範圍有所縮減了。可是他在擴張上雖有所得，而在緊張

(Kenson) 上則有所失。他所供給的印象無有不是紛亂的混雜的。然而我們的夢的確仍然是由真正的感覺所製造成的。

我們怎麼製造夢呢？感覺是製造夢的材料，但是隱約不甚清楚。請先就第一……平面上的那些感覺說，如閉目時浮於眼前的那些色點。假如有一片白色背景，其上又有些黑線。他們可以代表地毯，棋盤，一頁印刷品，或許多別的東西。那末誰選擇呢？這些材料是不定的，那末用什麼模型印上一個定形呢？這模型就是記憶。

我們首先要注意的，就是夢中普通都不能憑空創造出東西來的。確我們可以舉幾個例，如美術的，文學的，科學的著作是在夢中成就的。我想起一個例來，並且也是大家所熟知的。塔提尼 (Tartini) 是十八世紀的一個音樂家，他努力譜一段樂，但是思想不充暢。他忽然睡着了。後有一鬼魔現出身來，拿起四絃琴，奏了一段樂，塔提尼醒來時候就由記憶中把這段樂寫出。這就是我們現在都知道的「鬼魔譜」。但是從這樣簡單的敘述，我們不能推出什麼結論。塔提尼在回憶那樂的時候，那樂一定尙未成有固定的形式。我們應當把這個斟酌的確。作夢的人在醒時，其想像力對於夢境常有所添



加，返省時把他改變了，增補其缺漏，而且缺漏的地方或者很多。我會極力搜求更詳細的觀察，及確實的證據。我想只有施蒂芬森 (Robert Louis Stevenson) 的例最好。有一篇很奇怪的文章，題爲「說夢」，在那裏面他說他的許多小說，且多創作，多半是在夢中作成，或至少在夢中略具綱要。若仔細讀那篇文章，你就可以知道他一生有時具一種心理狀況，很難分清他是醒着或是睡着。我相信凡精神有所創造時，凡有所努力以成就一篇美術的著作時，或解決一個問題時，那精神的確不是睡着了。我的意思是說工作的那部分精神，與作夢的那部分精神不同：工作的那部分在下意識中從事於其工作；這工作對於夢境毫不發生影響，且只在醒時表現出來。而夢則不過仍然是既往經驗的再生，不過這個過去我們有時不能認識他是過去。他常爲已經遺忘的景況，似乎消滅的記憶，其實他們深藏於記憶之中。夢中所發出的意象有時是一物或一事的意象，這事物我們在醒時看見了未曾注意，幾乎不覺得看見了。或者夢是由零碎的片片記憶所組織而成，此處探一點，彼處探一點，而亂雜的呈現於夢人意識中。對於這些無意義的異樣的碎片的全體，知力（他仍然繼續推理，與常所說的相反），設法想付

與一個意義。他以爲這不合之點是因爲有所缺漏，所以設法喚起別種記憶以彌補他，而這些記憶因爲也是亂雜的，所以又需要別種解釋，由此遞推以至於無窮。但是在此點我暫時不必固執己見。爲解答所提出的問題起見，我只說一句話就夠了，就是對於夢中各感官所供給的材料付與形狀的那種權力，把耳目及身體內外部所受的隱約印像變爲正確的一定的物件的那種權力，就是記憶。

怎麼說是記憶呢？我們在醒的時候，的確有些記憶，忽隱忽現，依次出現於心中。但是這些記憶與我們的環境及動作都連接得很密切。這時候我想起赫維侯爵關於夢的一本著作來。這是因爲我正討論夢的問題，並且因爲我正在心理學會講演。我的環境及事業，我所見的及所作的，都能支配我記憶之活動，使向某方向進行。在醒時所發生的記憶，雖說似乎與當時的事業無連絡，可是多少總要與當時事業的某方面有關係。請想想動物要記憶有什麼用處呢？他每時想起從前處同樣境遇之下所發生的利害結果，爲得指示他應當作什麼。至於人，記憶雖說不是專服務於動作，這是我承認的，可是與動作連屬得極密切。我們所有的記憶，無論在什麼時候，都是聯爲一體，像金字

塔一樣，其尖端恰與現在相符合——這個現在不斷的運動，以侵入於年來。但是聚集於現在事業之上且藉之以發生的記憶，在他們的後面，尚有許多別的記憶，無慮數千百萬，都藏於意識域之下。我相信我們既往的生活，以至於微細的節目，都仍然保存；絲毫未有遺忘；自我們一有意識起，凡所知的，所思的，所欲的，都是永久存在的。存於這些深奧地方的記憶，據我們看，好像是一種不可見的鬼怪。他們或者很希望升到光明的地方來；可是他們從未努力上升過；這都因為他們知道這是不可能之事，而且我既然是一個有生氣的活動的人，我自有所作的事，不能與他們相周旋。假設在某時我對於當時的環境及急迫的動作，——這兩種勢力能聚集記憶的活動於一點之上，——都不關心了；換言之，就是假設我睡着了；這些被壓迫的記憶，最初本拘禁於意識域之下，覺得此時我已經把障礙物除去了，遂升至於活板門那裏，起首活動。他們升起之後，四方分散，在夜內乘着無意識的時機，往返舞蹈，與影畫無少異。他們遂羣集於半開的門那裏，個個都想出去。但是因為他們擁擠太多了，所以出不去。那末在這些裏面，當選那個使他出去呢？這個很容易猜得着。在醒時所喚起的記憶，都是與現在的環境，與實

際的知覺有關係的。在睡時現於我眼前的形狀雖比較變動些，呈於耳內的聲音，雖比較模糊些，身體外部各處所受的觸覺雖比較不清楚些；——可是自我機體各部所來的感覺却比較多些。這些記憶都想借重於顏色，聲音，或簡稱實體，可是只有幾個能成功，就是只有那些能與我所看見的光塵，及自身體內外所聽見的聲音，相融和的，且能與機體各部印像所組織的感情狀況相適合的記憶，纔能成功。記憶與感覺既已聯合，遂成夢境。

柏羅泰納 (Plotinus) 在他的 *Enneades* 內華妙的文章中曾述說人類是怎樣生的。他說自然創造身體，不過只具大體。若只憑他的能力，他就不能完成那幅畫。在那一方面有靈魂，居於觀念世界之內。既不能動作，也不想動作，所以他們安靜無爲，以自處於時間以上，空間以外。但是在這些身體中，有些身體的形狀恰能應合某種靈魂的慾望。而在這些靈魂中，有些看見許多身體與他們的形狀相同。所以自然所棄置的不完全的身體遂向靈魂升起，以便能得着完全的生命。而靈魂既下視身體，見其與鏡中之影無少異，乃有動於中，側身前望，遂致墜落。靈魂墜落就是生命之始。我可以以這

分離的靈魂比那隱於無意識之深處的記憶，而以身體比我們睡時的感覺。感覺是熱烈的，有色的，振動的，且幾乎是有生氣的，不過暗昧不明就是了；記憶是清楚的，明顯的，不過空空洞洞，且無生氣。感覺極欲得一形狀以固定其流體；而記憶極欲得一物質，以充實他，鎮壓他，簡言之，即實現他。記憶與感覺遂互相吸引；記憶既有感覺付以形體，給以血肉，遂成爲生物而自有其生活；這生活就是夢。

那末夢之發生原不是件神祕的事了。夢之構成，與實際知覺之構成，其實是很相同的。二者作用的機械，大體是相同的。置於眼前的東西我們雖有所見，發於耳邊的言語我們雖有所聞，其實若與記憶所增加的相比較，則爲數甚微。我們讀書報時，請問我們真把每字的各字母或每句的各字都看見了嗎？若真都看見了，那末我們一定不能讀那許多頁數。其實不是這樣。我們在每字每句中真看見的只有幾個字母，或幾個特別的筆畫，看見這些，正爲得使我們能猜度其餘；至於其餘的那些，我們自以爲是看見了，其實不過是自己所喚起的幻覺罷了。關於這件事，現在有許多明確的實驗，可以使人不懷疑慮。請以葛爾察德 (Goldscheider) 及穆勒 (Müller) 的實驗爲例。做這

實驗即寫出或印出尋常的帖子，如「行人止步」第四版序」等，故意作些錯誤，改換字母，或脫落字母。把這些帖子在黑暗中掛在被實驗者的面前，每次只掛一個，並且不要使被實驗者知道寫的是什麼字。以後就發一聲口號，點着一個光閃一下，時間必須很短，總以使他不能把所有的字母都看見爲度。由這實驗，他們遂能決定讀一個字母最少用若干時間。以後就不難配合適當的光度，使被實驗者就三四十個字母的帖子內，只能看清八九個或十個字母。可是他常能把全文讀出來，並且沒有困難。這尙不是本實驗中重要之點。你若問被實驗者的確看見什麼字母了，他有時自然要說出上面實有的字母，可是他也常常說出上面所沒有的字母——或是脫落的，或是用別的字母代替的。因爲欲完成其意義，非有那幾個字母不可，所以他遂能看見上面沒有寫的字母，並且看得很清楚。凡實看見的字母是爲引出一個回想用的。而無意識的記憶，既見這帖子，遂奔向前去，以圖實現，因之遂突出那個回憶，以成錯覺。這個回想的確爲那被實驗者看見了，與看見實際的字無異，有時還許清楚些。要之，速讀與預言無異，不過不是抽象的預言就是了：這就是記憶之外現，記得的而非真實的知覺之外現，他們利用

各處所遇見的不完全的實現，以求完整的實現出來。

所以在醒時我們就一物所得的知識，其作用與造成夢境的作用很相同。我們只看見一物的大體；這大體乃急求助於完全的記憶；而這個完全的記憶，（我們心中並不知覺他，或只知覺他爲一個思想）即利用時機，呈現出來。我們在觀看東西時，即預備了一個架子，而這種幻覺，即插身入於架子之中，與這架子相適合。此外尚有許多極有興味的觀察，都與這種作用內記憶意像（*memory-images*）之行動及態度有關係。意像雖說深存於記憶中，可是並非靜寂不動，漠不關心的。他們是活動的，且預備活動，可以說是很注意的。譬如我心中先存一個成見，展開報紙一看，我當時就可看見幾個字，恰恰與我的成見相當。及至過細一看，那句話是無意義的，當時就知道我所念的字與所印的字不同；不過只有幾點相同，形狀約略相似就是了。我心中所預存的成見，一定先在無意識內把同類的意像，相當文字的回想，都喚起，且給他們一個出現於意識域的希望。可是只有一個意像真能來到意識域，這意像就是某字形的實際知覺所正要實現的那個意像。

這就是真正知覺的機括，也就是夢的機括。這二者內都是一方面有感官上的印像，一方面有記憶，自納於印像之中，利用其生氣以恢復生命。

那末知覺與作夢有什麼區別呢？睡眠是什麼呢？我此時自然不是要討論睡眠之生理的狀況。這是生理學家的事；而且也是尙未解決的問題。我要考查怎麼表示睡眠人靈魂之狀況。精神在睡眠時仍然繼續其功用；我們方纔也說過，精神仍能運用於感覺與記憶之上；他在睡時聯絡感覺與由感覺所引出的記憶，與醒時是一樣的。然而在一方面有常態的知覺，在那一方面有夢。那末二者的機括當然是不同的。其不同之點是什麼呢？睡眠之心理的特點是什麼呢？

我們絕對不可倚賴學理。有人說睡眠卽是與外界分離。可是我們方纔說過睡時感官並不與外界印像相隔絕，而這些印像卽是構成許多夢的材料。又有人說睡時思想之較高等的功用暫歸休息，停止推理的作用。我以為這學說也不比那學說確實些。在夢時我們不願論理則有之，但非不能運用論理。我甚至於要大膽的說（很像違反之論）作夢的人所以錯誤的正因為他推理過分的緣故。當作夢時，若只願意居於旁



觀的地位，看他夢中意像之進行，那自然就要規避荒謬之點。若欲力求有所解釋，用其論理，以求連貫不相符合的意像，自然就要舞弄推理，遂至頻於荒謬。我承認在睡時較高的智識機能是暫時休息，我也承認推理機能雖說不爲意像不相符合的行動所鼓舞，却也有時偽造常態的推理。可是用這樣說法，我們也可以去說別的機能。那末我們自不能以廢除推理爲作夢之特點，與以隔絕感官爲作夢之特點是一樣的。我們請離開理論，專就事實考查。

我們可以用內觀法作一個精確的實驗。自夢中醒來時——因爲正作夢時我們不能分析夢——請注意自睡至醒的經過，極力的精密考查。若注意那不甚注意的地方，我們自能用一個已醒之人的眼光，以偵察睡眠之人的狀況。這本是件難事，不過我們若耐心預備作這件事，這也不是不可能的事。我請述說我的一個夢，以及在醒來時我所真知覺的。

有一次我夢見在講臺上對大衆講演。在講堂の後部有一片亂雜的怨聲。聲音也漸漸大了。由喃喃的低聲，而成喧嘩，而成一可怕的騷動。最後處處都發出一種「出去」

「出去」的聲音，且其聲音的節奏是有規律的。在這時候我忽然驚醒了。此時在旁邊花園中有一隻狗正在狂吠。狗吠的 *wow! wow! wow!* 之聲正與 *“ano, ano, ano!”* [「出去」] [「出去」] 之聲相同。這時候正是做夢的時候。那個已醒的我忽然現身出來，對着正在那裏的作夢的我，跳了去捉着他，就說了「就地被獲了！你告訴我說是一羣喧嘩的人，其實是一個狂吠的狗。你以為能跑得脫哪，請別作此想。我不能放你，除非你把你的祕密宣布出來，讓我看明你所作的事。」對於這些話，作夢的我就回答說了「請只用你的眼睛看看我一無所事，此外我與你並沒有別的區別。你以為在聞狗吠且知其為狗吠時，你沒有作甚麼事嗎？大錯了！你自己毫不知覺，其實你大有所努力。你把全體的記憶，把既往所聚集的經驗，都拿了來，忽加壓力使聚會於所聽見的聲音之上，而聚會之點，即記憶中最似於感覺且善能解釋感覺的那一點。其時的感覺即恰為記憶所包括了。你必須求一個完全的符合，絕不可使感覺或記憶微有重疊。（若有重疊，那就正是夢中的狀況了。）欲求記憶與感覺之適應，你必須大加注意，或使記憶與感覺同時緊張，如裁縫之緊張衣料那樣，纔能成功。你在醒時雖自以為無所事事，其實你的生活是一種勞苦的

生活，因為你時時皆有所擇，有所去。你就感覺中加以選擇，把一羣「主觀的」感覺，在睡時可以出現的，都擯除於意識域之外。你又就記憶中加以選擇，把不與現在狀況合式的回想都擯除了。這種繼續不斷的選擇作用，這種隨時更新的適應作用，就是通常所謂「共覺」(common sense)的必要條件。這樣適應選擇，遂使你常在緊張狀態之中。你在當時不覺有所努力，猶之你不覺得空氣的重量一樣。但若時間加長，你自然就覺得疲勞來了。「共覺」的確是件很疲勞的事。

「請重複說一遍，我與你不同之點，就是我無所事事。你受環境的要求，時時有所努力，我則毫不努力。你附着於生命之上，我則與生命分離。我對於事事都漠不關懷，視為無足重輕。所謂睡眠就是不關心。我們不關心到什麼程度，睡眠也就到什麼程度。凡為母親的，睡在嬰兒之旁，雖說不聞雷聲，可是嬰兒微有啼哭，就能使他驚醒。若就他的嬰孩說，他真睡着了嗎？凡對於我們所常關心的事，我們實在未曾睡着。」

「你問我在作夢時作什麼？請讓我先告訴你在醒時你作什麼。夢中之我就是你既往的全體，——你就你現在動作的周圍作一個小圈，却帶着我使我漸漸縮小而納

我於這小圈之中。這種情形就是醒着就是常態的心理生活，也就是努力奮勉有所志願。至於作夢，還要我替你解釋嗎？你若放身自由，不再聚精會神於一點之上，無所志願，你自然就入於作夢狀態了。假若你仍固執要求解釋，請先自問在醒時你怎麼把你內中所有的在一霎時無意中都設法聚會於你關心的那一點之上。請你問問醒時的心理就知道了。醒時心理的主要功用就是你所要求的回答，因為醒時都有志願，醒與志願是一樣東西。」

此以上都是夢中之我所要說的。如果我們還讓他往下說，他還可以告知我們許多別的話。但是時間有限，我們就以此收尾罷。那末夢時與醒時的主要區別是什麼呢？我總起來說一句，就是無論醒時夢睡，所運用的機能都是相同的，不過在一方面是緊張的，在那一方面是弛緩的罷了。所謂夢的就是全體心理生活減去聚精會神的努力。在夢中我們仍有所知覺，有所記憶，有所推論。作夢的人可以富有知覺，記憶，推理等作，但就精神界說，豐富並不含有努力的意義在內。惟求適應正確纔需用努力。當狗吠的時候，我忽然喚起羣衆暴動的回想來，這都因為當時恰有那個思想就是了，用不着

我多事。若聞狗吠之聲，就所有回想中，選出狗吠的回想，與之聯合以便解釋此聲，——就是的確知覺是狗吠聲，——那就非需要一種積極的努力不可。作夢的人不能再有所努力。這就是夢中人與醒的人之區別，且止有這點區別。

以上所說的是夢與醒之區別。但是表示這個區別各有不同。我也不必再過細說了，僅舉出三點請大家注意：第一夢是常變的，第二夢的經過很快，第三夢中所表現的常爲不重要的回想。

夢是常變的，很易說明。夢中主要之點是不求感覺與記憶之正確適應，不過使二者有所接觸就是了，各種不同的記憶都能與夢中的感覺同等的相適合。譬如在視野中有一個綠點，其上又有許多白點。這個感覺可以使人回想到草地上徧栽菊花，檯球盤上有些球，及許多別的事。這些回想都極力求在感覺中實現，所以就要競爭追逐。有時他們是依次來的；先見草地，以後又變爲檯球盤了，我們當時就可以看見許多非常的變化。有時他們是同時來的；那末草地就是球盤了，——這本是件荒謬的事，作夢的人就要用推理去免除他，但是愈推理愈入於荒謬。

夢的經過很快，我想也是這個緣故。在幾秒鐘內夢中所經過的事情，若在醒時，就要佔一整天的工夫。牟黎曾舉一個例，是人人都知道的：「我在屋內牀上睡眠，我母親坐在枕旁。我正夢見革命時的恐怖時代；看見許多殺戮的事，出身於革命裁判所，看見 Robespierre, Marat, Fouquier-Tinville 等人，我自己辯護；最後判決了把我處死刑；禁於囚車中，送往革命場去；我上了斷頭臺；劊子手把我放於致命板上，向前一推，刀卽落下；我覺得已經身首異處，就在這大痛苦中驚醒了，這纔知道是帳竿子忽然落下來了，打在頸部脊椎之上，恰和斷頭臺上的刀是一樣。這些事都是在一霎時發生的，因為有我母親作證；其實我有了那個外面的感覺纔起首作夢，誰知發生了這許多事。」（牟黎所著的 Le Sommeil et les Rêves, 第四版，一百六十頁）不管別的——心理學家相信這事與否，我以為這是蓋然的事，因為在討論夢的文學中，我常看見與這同樣的敘述。這些意像所以這樣迅速的，也不是件神祕的事。夢中的意像常常都是視覺的意像。夢中所聽見的談話多半是醒時所改造的，補足的，擴充的；或者有時只是話中的思想附着於意像上的，只是他全體的意義，遂以為真聽見談話了。視覺的意像，無論

有多少，本都可以同時出現於全景之中；何況時間雖短，仍有那些繼續的頃間呢！那末在夢中把醒時幾天的事聚為幾秒鐘就不足為奇了。夢中是把醒時的經驗縮為小影了去看的。夢之進行恰隨着記憶之進行。在醒時用以解釋視覺的視記憶必須恰與視覺相適合；他是隨着視覺發展的，這兩者所佔的時間是相同的。換言之，認識外界事情的知覺所經的時間，與外界事情所經的時間是一樣的。但在夢中時，解釋視覺的記憶恢復了他的自由；因為此時視覺很流動，遂使記憶不能附於其上；而記憶的遲速也就不能適於實在的遲速了；所以意像就可以隨便的急速衝向前去，好像影戲片子在展開時沒有制止的東西，那樣快。就精神界說，迅速不是努力的表示，像豐富不是努力的表示一樣。惟節制之功——常使適應正確——纔需用努力。把作解釋的記憶緊張起來，使注意於生命，簡言之。即使其出離夢境：立刻外界的事情就能隨記憶之進行擊其節奏，緩其速度，——恰和鐘擺一樣，他把發條的彈力分配在幾天內，一點一點的散開，但若沒有鐘擺制止之功，那發條就可以立刻展開了。

今再討論第三點。我必須先說明在夢中為什麼寧選某某等回想，而把其他同樣

可以涵蓋現在感覺的說想不用，但是不幸夢中的怪想並不比醒時的怪想容易解說些。所以我不能細加解說，只能把他主要的傾向指出來。在尋常睡夢中喚起的思想，多半是醒時瞬息之間由心中經過的思想，所喚起的東西，多半是看時未曾注意的東西。若夜間夢見白天的事情，其最有機會再現的，常是偶然的不關緊要的事情。在這一點上我完全與德拉哲 (Delage) 羅伯特 (W. Robert) 及佛樓德 (Freud) 同意。譬如都在街上等候電車過去，因為我站在便道上，他當然不能碰着我。在電車急速經過時，假若我心中生一種怕危險的觀念，或自己未覺恐懼而身體自然退縮一下，在夜間我就可以夢見被電車軋了。譬如我白天看望一個將病死的朋友。若忽然我中心起了一線的希望，——我只覺得有一線，——夜間我就可以夢見我的朋友復元了。無論如何，我多半夢見他好了，絕不夢見他死了或病了。凡夢中最易復現的思想，常為日間最不注意的思想。這並不足為奇。因為夢中的我是迷亂的，隨便的。而與他最調合的記憶一定也是迷亂的，未曾努力的記憶。

以上所說的是我對於夢之問題所供獻的意見。我自己知道說得不完全。可是這



些都是專就我們現在所知道的夢說，我們所記得的夢，且是微睡時的夢。至於熟睡之後所得的夢，或者是另一種，我們不得而知，因為醒來時記得的很少或全不記憶。我以爲——這不過只有理論的根據，所以也只是假設的根據——在那時我們把過去的事一定看得更寬泛更詳細。關於熟睡的事，心理學應當努力研究，不但研究這些無意識的記憶之構造及功用，還要研究那個更神祕的現象，那就是「靈學」所討論的事。對於此事我自己並未親身研究過；可是我雖沒經驗，却不能使我不重視「靈學會」不辭勞瘁，熱心所搜集的觀察。開闢無意識之境，用適當的方法研究精神之下層，這將是二十世紀心理學的主要事業。我確信將來一定有大發明——與前數世紀物理自然科學的發明或者是一樣重要。這至少是我的希望，我就以這個希望作這次演說的結束。

## 五 現在之記憶與誤認 (Memory of the Present and

### False Recognition)

一九〇八年十二月「哲學雜誌」內的一篇論文。

我現在要解釋的這種幻覺，差不多人人都知道。有人在注意發生的各事項，或從

事於談話的時候，忽然相信以爲現在所看見的曾經看見過，現在所聽見的曾聽見過。現在所說的也會說過，——現在所在的地方也會到過，而且情形相同，所感覺的，所知覺的，所思的，所欲的也都相同，其實把他既往某時期內的生活，以至於極細微的節目都重複生活一次。這種錯覺有時很完全，能使人在錯覺繼續存在時「以爲」能預言未發生的事；因爲他覺得已經知道過，他怎麼不能預言呢？感受這種錯覺的人多把外界看着像是一種特別的狀態，和在夢中一樣；他對於自己成爲一個素不相識之人，像有兩個自己一樣，而對於自己所說的所作的都只居於旁觀的地位。這樣「人格脫離」(Depersonalization) (這是採用 M. Dugas 描寫這種經驗的名辭) 不一定就是誤認，也不一定就是誤認的症象；但是多少總與誤認有關係。並且各種症象的程度也不同。這種錯覺有時不是完全同於既往的經驗，不過只具大體。可是無論具大體或完全符合，他總帶有他本來的性質。

現在的著作內有許多描寫誤認的。他們很相似，而且有時用一樣的文字表示出來。有一個文學家，能自己觀察，而且他自己觀察是特別爲我作的。他精於內觀，從未聽

說過誤認的幻覺，且自以爲只他一人有這種經驗。他的敘述共約有十幾句話，都是出版的別種著作內所有的，並且文字幾乎是完全相同。起初我自己很慶幸，以爲我至少得有一個新式的表現，因爲那個文學家說在這現象內最顯著的是一種「無可奈何」的感情，覺得世上沒有能力可以使將發生的言語動作不發生。可是一讀伯納勒羅氏 (M. Bernard-Leroy) 的著作，其中也有同樣的話：「我對於自己的動作成了一個旁觀者；這些動作之發生是無可奈何的。」不知尚有別種錯覺能這樣相同否。

誤認與其  
他不同的  
幻覺

在誤認內我並不把只有一方面與誤認近似，而普通方面完全不同的錯覺包括在內。亞爾諾氏 (M. Arnaud) 在一八九六年敘述一件特別病案，他細心觀察了有三年之久。在這三年內，那病人繼續經驗，（或自以爲經驗）以爲把既往全體的生活重複生活數次。這麼的病案不止一個；似乎和鄒克 (Pick) 所敘述的，苦勒潑林 (Kripelin) 所敘述的，及阜勒爾 (Forel) 所述說的病案都相近似。我們誦讀這些病案，即時就可看出與誤認很有不同之點。這錯覺並非突然出現，成一種顯明短促的印象，使人驚其新異。患者反覺得他所經驗的都是自然的，常態的；他有時還要需用那

個印像；在沒有那個印像的時候，他還極力搜求，並且相信那印像比較實在的印像還要更無間斷些。就這錯覺細心研究，尚可以找出別的明顯不同之點。在誤認內，幻妄的記憶並不位於過去之某點；不過在過去的中間就是了——普通的過去；在上面所說的病案內，就不是這樣，患者可以把以爲既往的經驗，指出一定的時期來；他們的確受害於記憶之幻覺 (hallucination of memory)。須知這些病人都是有精神病的。克，阜勒爾及亞爾諾所述說的病人都覺得有人窘迫他們；苦勒潑林所述說的病人常感受視覺的幻覺，及聽覺的幻覺。他們精神的變動或者與柯利亞 (Coriat) 稱爲「重疊的記憶錯誤」(reduplicative paramnesia) 的病案內所述說的有關係，這就是克在新近著作內所稱的「一種新式的記憶錯誤」(a new form of paramnesia) 在最後病案內的患者自以爲把實際生活重複生活了許多次。亞爾諾的患者也有完全相同的錯覺。

莊納氏 (M. Pierre Janet) 在精神衰弱 (Psychasthenia) 的研究內提出

一個更精密的問題。他反對各大家的言論，以爲誤認只是一種病理的狀態的，比較的很少，無論如何都是模糊不清楚，所以他以爲就事實看，不當拿誤認當作特別的記憶之錯覺。他以爲這些病案其實都與普通的精神之變動有關係。因爲「實在之功用」(function of the real) 薄弱了，所以患者不能完全了解實際的情形；他不能確定這時候是現在，過去，或將來；假若對他所發的問題內暗示有過去的意思，他一定就決定說是過去。精神衰弱(莊納氏對此有很詳細的研究)本是許多變態之堆積場……而誤認也是這些變態中之一，這是我所承認的。至於各種誤認都有精神衰弱的性質，我也不願加以否認。但是在一方面這現象有時很精密，很完全的確可以分爲知覺與記憶兩部分，並且呈這現象的人絕未有別種變態；在那一方面這現象有時只具一個隱約的形式——略具一種趨勢或傾向，並非是清楚明顯的狀況——而呈這現象的人的確表示許多精神衰弱的症象；這兩種的內部構造是否相同，仍然是一個問題。假設誤認(這是專就我們所知道的說)是一種暫時的，不甚利害的疾病，是自然所設的一個方法，爲得使幾許精神缺乏只限於某地方某時期之內，因之減少至於極溫和

的地位，不然這種精神缺乏若是擴張起來，汎濫於全體精神生活，就要成爲精神衰弱  
的病了；假若真是這樣，那末可想而知的就是這樣集中於一點的作用可以使發生的  
精神狀況具有精確複雜諸性質，且自具一種特性，不易在感受普通精神衰弱的患者  
內遇得見，所以這作用就最易把他們所受的根本缺乏造成一種隱約的誤認，以及許  
多別種心理的特點。這樣發生的錯覺自是一個特別的精神作用，而普通精神衰弱的  
患者都不是這樣。至於精神衰弱的患者也有這種錯覺，那是無用諱言的。但我們所要  
解釋的就是爲什麼及怎麼生出「已經看見過」的那種特別感想來——我以爲這  
種情形很多——並且在這種情形內清清楚楚的承認一方面有現在的知覺，一方面  
又有同一的過去的知覺。須知研究誤認的那些人——如曾生 (Jensen)，苦勒潑林  
(Krapelin)，邦納提利 (Bonatelli)，山德 (Sander)，安哲爾 (Anjel) 及其他諸人  
——其中許多人自己就有誤認的經驗。所以他們所說的，並不僅限於由旁處所搜集  
的材料；他們常注意自己所經驗的，和專門心理學家一樣。這些專家在敘述這現象時，  
都一致的以爲確是過去之再生，是兩方面的現象，一方面是記憶，一方面是知覺，並非

只是一方面的現象，其中的實體並非虛懸空中隨意與時間，知覺或記憶脫離的。所以縱然把莊納氏對於精神衰弱這問題所供獻的絲毫不加犧牲，我們仍當把這別爲誤認的現象加以特別的解釋。

## 誤認的解釋

什麼解釋呢？第一，有許多人以爲誤認之發生，由於把實際的知覺與從前內容相似的知覺或感觸人的風味相似的知覺，認爲是同一的知覺了。這些專家中有些人（如 Sander, Höffling, Le Lorrain, Bourdon, Bélugon）以爲這過去的知覺是屬於醒時的經驗；又有些人（如 James Sully, Japie等）以爲是屬於夢中的經驗；而枯拉瑟 (Grasset) 又以爲不分醒時或夢中的經驗，却都是無意識的經驗。他們大家雖說有以爲是已經見過的東西之記憶，有以爲是想像的東西之記憶，可是在一點上一致，就是都以爲誤認是真正記憶之再生，不過混亂的，不完全的就是了。

## 真正記憶之再生

我們可以採取這個解釋，不過有一個條件，就是提出這解釋的許多人所加的限制。其實這解釋只能應用於與誤認有幾方面相似的現象。我們大家全都有過一種經

驗，就是在新景緻之前，忽然很驚異，不知曾否看見過那景緻，及至細加思索，纔知道從前曾有過相似的知覺，與現在的經驗有幾方面相同。但誤認與這現象不同。在誤認內那兩個經驗似是完全同一的，並且覺得就便細加思索也不能變同一爲近似，因爲我們不但是看那「已看見的」，並且是把「從前的生活」再生活一次。我們自信以爲把從前幾秒鐘的生活完全恢復，其內容之全體，如知的，情的，意志的，都完全相同。苦勒潑林曾主張有這個主要不同之點，他又指出一個別的不同之點。他以爲誤認的錯覺是忽然來的，而且也是忽然去的，去後就好像作一個夢一樣。至於把現在經驗與從前近似的經驗相混亂的時候却不是這樣——這混亂之來大約是漸漸的，而去時大約也是容易的。我請再加一句話，（這或者是要緊的）就是這樣混亂之錯誤和別的錯誤一樣，是位於純粹智力範圍內的現象。誤認却與此相反，可以使全體人格發生變動；其影響於情意和影響於智力是一樣。凡有這經驗的人都常感有一種特別的情緒，對於自己成爲一個旁觀者，而且動作也都成機械的了。所以這樣的錯覺是含有各種不同的分子，以組成一個單獨的簡單的結果，換言之，即自具有真正的心理的個性。



第一種學說  
以為誤認  
發生於  
觀念內

這現象發生於什麼地方呢？發生於觀念，或情緒，或意志呢？

有些解釋誤認的學說，以為在知覺進行時，或稍前一點，生有一個意像，却即時就成爲過去的意像了。凡持這種學說的，都有一種傾向，以為誤認是位於觀念之中的。爲了解釋這意像起見，所以先假設腦髓是雙的，同時生有兩個知覺，但有時其中之一因爲緊張的程度較弱，而落後了，所以生有一種記憶的感想。(Wigan, Jensen) 孚依埃 (Fouillée) 也以爲「腦中樞等不能同時同力合作」，所以生出二重像來，(double vision) 「這種病態的現象，乃是內部的重複和回響」，現在的心理學都不願採用這種解剖學的計畫，所以把腦髓雙重作用 (cerebral duality) 的假設都棄置不用了。但是又有一種學說，以為第二個意像或者就是知覺的一部分。據安哲爾說，凡知覺都有兩方面：一爲意識上印一個粗略的印象，一爲精神之關顧那個印象。尋常這兩種作用是同時的，若二者有一落後，就要發生兩個意像，因之遂發生誤認的現象。辟朗 (Pieron) 也有這樣的主張。拉郎德 (Talange) 其後又有亞爾諾 (Arnaud) 却以爲凡景緻當前都能立時生一印象，不過我們自己不覺得，以後有幾秒鐘的心亂，以後纔生

有常態的知覺。若此時我們又覺得那第一個印象了，我們就要有一個隱約不明不佔時間的記憶之感想，那末就要發生誤認了。邁爾斯 (F. W. H. Myers) 也提出一個很精巧的解釋，以爲我們應當分別意識的自我及下意識的自我。凡景緻當前，意識的自我先只感着一個全體的印像，其詳細的節目，却都是較外界的刺激稍後些；而下意識的自我却把這些節目一個一個的都同時照下來了。所以後者實較前者在先，若他忽然也出現於意識之中，那末對於意識的自我所正在知覺的東西，他就成爲記憶了。勒梅德 (Lemaître) 所佔的地位在拉郎德與邁爾斯之間。在邁爾斯之前，逐加 (Dugas) 提出人格之分析的假設來。在他們兩人之前，理薄 (Ribot) 着重二意像的學說，他以為在誤認時是有一種幻覺，其程度較知覺尤烈，且處於知覺之後；這幻覺把知覺推到後面去了，所以使知覺成爲一種隱約的記憶了。

我現在不能把這些學說一一詳加考查。在原理上我承認這些學說就是了。我以為誤認之發生實因爲意識中生了兩個意像，其一意像是由那一個意像的摹本。其最困難之點，據我看，是在解釋（一）爲什麼有一個意像成爲過去的了，（二）爲什麼這錯

覺是繼續的。我們若以為成爲過去的意像是在現在的意像之前，且比現在的意像，程度較弱，不甚注意，或居於意識中較少，我們仍當解釋他爲什麼成爲一種記憶了；就便能有所解釋，我們的解釋只能應用於知覺某假時期內的記憶；這錯覺在知覺進行時不當繼續延長隨時更新。若說這兩個意像是同時造成的，那末這錯覺之繼續自易了解了，但其中一意像爲什麼成爲過去的又更難解說了。我們的確應當問問，究竟這些學說，儘管就是第一種的，能否解釋所以成爲過去的緣故，究竟知覺之薄弱或知覺之下意識的作用能否使他帶有記憶的色彩。無論如何，凡解釋誤認的學說當同時滿足這兩個要求，據我看，我們若不把常態記憶之性質，從純粹心理學的眼光去研究，這兩種要求似乎是不相容的。

我們若不承認二重意像，而乞助於「已經看見過」的「知識的感情」，假設他是加於現在知覺之上，遂使我們以爲是過去之再生，這樣能否就免去上面那個困難呢？這就是伯納勒羅在他一本重要的著作內所發表的意見。他以為現在的再認 (Recognition of the present) 普通都不是喚起過去的意像來，在這一點我和他同意。我自

己也曾說過，以爲日常經驗事物的「習熟之感」都因爲他們所引起的反動，是機械的，並非因爲有一個記憶的意象 (memory-image)，與知覺的意象 (perception image) 相對。但是誤認之發生的確不是因爲加了這種「習熟之感」，而且伯納勒羅也會極力分別誤認與習熟之感。我們在街上遇見一個人時，有時就要說我們遇見過他，在這種經驗時，我們自有一種習熟之感，伯納勒羅所說的感情只能是這個感情。但是這種感情的確是聯屬於真正的記憶，記憶那個人或記憶與他相似之人。這感情或者只因爲覺得一個隱約的，幾乎消滅的回想，而同時起首努力以喚起那個回想，但是並未成功。可是在這種時候，我們常說「我在旁處看見過他」；我們並不說「我在此處看見過他」，情形相同，而且那次的時間和真正現在的時間也分別不清楚；「這個不同之點很重要。若誤認之原因在感情，這當然是另一種感情，絕不能是常態再認內的那種感情，棲於意識之上，誤認了他的目的物。因爲這感情是另一種，所以他自有特別的原因，我們最好去發見他的原因。

第三種學說以爲這現象的起源，當求之於動作範圍之內，不當求之於感情或思

想之中。這是最最新的一種傾向。數年前，我曾倡言於衆，以爲在精神生活內應當分別各種緊張的程度或各種節調的程度。其聚於動作上的程度愈緊張，那末意識就愈能得其平衡，但在夢中意識愈散漫，所以也就愈不穩固。在這兩極端的平面中間——動作的平面及睡眠的平面——又有許多居間的平面，與「注意生命」及「適應實在」漸漸減少的各程度相當。（請參看物質與記憶二二〇頁至二三〇頁）我這些意見大家不能全然相信，有些人以爲他們是違反之論。但是現在的心理學都漸漸與這些意見相接近，尤以自莊納氏從別的議論上得到同樣的結論以來爲最。按着第三種學說我們應當在精神節調之低降上去求誤認的原因。據莊納的意見，以爲這種精神的低降把附屬於常態知覺上的「綜合的努力」減少了，遂使知覺帶有記憶的色彩或夢中的色彩，所以能直接發生誤認的現象。較這主張更求精密的說法，莊納以爲我們此處應當研究那個「不完全之感」（feelings of incompleteness），他在這一點有獨創的研究。凡有誤認的病者覺得他的知覺不完全是真實的。所以也就不完全是現在的，遂至心慌意亂，不知他所應付的究竟是現在，過去，或是將來。雷恩金伯（M. Léon-Kind-

(Hering) 也曾想出減少綜合努力的這個意見，並且把他詳加推論。在別一方面黑猛 (Heymans) 也極力證明以爲「精力低降」能改變尋常環境的色彩，而且能把「曾看見」的色彩加於正在發生的事項之上。他說「假使我們尋常的環境此時所喚起的聯想都很微弱。這時候所發生的現象就和在許多年後再看見以前所知道的早忘却的地方或物件，再聽見以前所知道的早忘却的音樂，所發生的現象是一樣……那末有時在常態的回想內我們既然知道解釋微弱的聯想以爲他們是對於現在那物件的從前的經驗，我們也就可以假設以爲在精力減少之後，尋常的環境就要減少他的聯想的能力，因之遂發生一種印像以爲自己的事情和環境都重複一次，完全相同，不過是從模糊的過去之深處所喚起的就是了。」最後杜郎馬 (Dronard) 及亞爾伯 (Albas) 作了一篇大文章，以自觀爲根據，把誤認分析得最精密。在這裏面他們解釋這現象以爲是「注意的節調」(attentional tone) 之減少，因之遂使「下等精神」作用 (lower psychism) 與「上等精神」作用 (higher psychism) 相分離。下等精神作用因爲沒有上等精神作用的輔助，所以對於現在事物的知覺是機械的，而上等精

誤認之發生  
因為精神  
的調節  
降低了

神作用在這時候却不注意事物的自身，而注視下等精神作用所造成的意象。

我對於這學說，和對於前面那學說是一樣，就是說我承認他所含的原理。就是在精神生活普通調節之低降內，我們應當去搜求誤認的原因。其最要之點即在決定對於生命不加注意時所採取的特別形狀，及解釋怎樣他的結果就能使我們誤認現在為過去之複生。綜合的努力若稍現鬆弛的，確可以使實在體帶有夢中的色彩——但是為什麼這種夢似乎是已經生活的某時期之再現呢？就使假設「上等精神作用」在這時加入，注意於未注意的知覺，那末我們所得的應當只是一個被注意的記憶，不當既有知覺又有相當記憶。在別一方面，若照黑猛所假設的，微細的聯想的記憶 (associative memory) 只能使人難於再認識環境；但是對於熟識的物件難於再認識，與處處與現在相同的一個過去的記憶，這兩樣大不相同。我以為我們應當把兩種解說連合起來，承認誤認之發生是由於精神緊張程度之縮減而同時又是因為有兩個意象，但是我們應當考求什麼縮減纔能產生複像，及什麼複像纔能解釋精力之縮減。若為調和這兩種學說起見，設出人為的計畫來，那就是錯誤了。我們請只就指出的這兩

有一種病  
態心理表  
示有所缺  
乏

有一種病  
態心理表  
示有所增  
加

個方向去研究記憶的機括，那末這兩個學說最終或者可以會合在一點。

但是在研究記憶之前，我們請先就所有變態的或病態的心理事實約略說幾句話。有些變態的心理表示常態生活有所缺乏。如感覺喪失，健忘，失語症，癱瘓，以及許多別的狀況，其特點都在失却某種知覺，某種記憶，或某種運動。要想解釋這些狀況，我們只指出他們在意識中所消滅的就夠了。他們都是有所缺乏。我們也都一致的說他們在精神上有所缺乏。

在別一方面，却又有許多變態的或病態的狀況，似乎對於常態生活有所增加，但無所減少，反有所補充。如狂惑，幻覺，及強迫觀念等都是積極的事實。他們都表示有東西，不是表示沒有東西。他們似乎對於精神加了新的感覺方法，新的思想方法。要想解釋這些狀況，我們當注意他們是什麼，他們添加什麼，並非注意他們不是什麼，他們缺乏什麼。如果許多種精神病都屬於這一類，那末許多變態心理及特種心理也都可以屬於這一類。誤認就是其中之一。誤認的狀態是自成一類的，與真正再認大不相同，



這一點俟討論到後面就知道了。

其實都有  
所缺乏

然而哲學家却要審查一下，看看在精神界，疾病與頹廢究竟能實有所創造嗎？看似乎積極的那些性質，雖說能使變態現象呈新奇的狀況，若細加研究，究竟不是內部也有所缺乏，離乎常態的缺乏嗎？我們常說，凡疾病都有所減少。這話是不錯的；不過說得太含糊，所以我們應當在意識各部實際沒有喪失的時候，精密指明他所減少的是什麼。我在以前的一本著作內曾研究過這一點，這本書我也常對大家提過。（按即指物質與記憶）在那裏面我指出有一種縮減能影響於意識各狀況的數目，又有一種能影響於他們的結實或他們的重量。第一種的疾病只減少幾個狀況，對於別的狀況却不發生影響。第二種疾病雖說沒有消滅一個狀況，然而所有的狀況都受了影響，都喪失了他們的壓艙石，就是說都喪失了他們加入於實在體的能力。（請參看物質與記憶第三章，二二七頁至二三〇頁）其所損失的就是「對於生命之注意力」（attention to life），至於所添加的新現象不過只是所損失的外表。

我承認這以上所述的意見仍然是太寬泛，不能用以解釋種種心理事實。不過這

意見可以指出一個方向來使我們去求那個解釋。

我們若承認這個原理，那末在研究病態的或變態的現象時，就使他呈有特別的性質，我們絕不再追求積極的原因 (active cause)，因為這現象，不管他外表怎樣，絕不含有積極的新奇的東西在內。在常態的時候也會預備了這個現象；不過在他將出現於意識內的時候，被一個繼續活動的裁制機關阻止住了，這個裁制機關能使我們「對於生命加以注意」 (attention to life)。我的意思是說常態的心理生活是一組功用，各有其心理的機關。若這些機關不相干涉各自活動起來，那就要發生許多無用的不利的結果，能夠擾亂別種機關的功用，因之遂破壞那個可調節的平衡 (adjustable equilibrium)，須知有那平衡，我們纔能繼續適應環境。其實我們日常都繼續不斷的有所排除，有所改正，使各功用都注於切用之點，因此纔能保持健全的精神。假若這類的工作薄弱了，當時就要發生新鮮的症象，其實這些症象早就在那裏了，假若沒有阻止的機關，他們早就應當表現出來了。我曾說過，病態心理是自成一類的，我想研究家聽見這話一定很驚訝。因為病態心理雖是很複雜，然而複雜之中却有一定的

秩序，所以研究家總想着追求一個積極的原因 (acting cause)，使能把他們的各分子加以組織。但是假若在心理界，疾病不能有所創造，那末自然是因爲某種機關的功用薄弱了或停頓了，這機關在常態生活時能阻止別種機關的功用，使不能完全發展他們的效力。若真是這樣，那末心理學的主要事業就不在研究變態心理爲什麼發生某種現象，而在研究常態的健全的心理爲什麼不發生那現象。

在研究夢的時候，我就是用的這個方法。我們常以爲夢是一種鬼魅，加於醒時實際知覺思想之上，像棲於其上的鬼火一樣。大家都以爲夢是另一種事實，以爲心理學應當另闢一章專討論夢的問題，以後再不要提他了。這也是很自然的事，因爲與我們最有關係的是醒時的事，睡夢中的事都是與動作無關係的，無用的。所以自實用的觀點看，夢是一種附屬品，自理論的觀點看，夢是一件偶然的事。若免去這種偏見，我們當時就可看出夢境是常態生活的下層 (substratum)。夢並不是棲於醒時實體之上的；一件奇怪東西；與此相反，把散漫的心理生活，就是夢中的生活，加以限制，加以聚集，加以緊張，其所得的結果，就是醒時生活的實體。所以我說，夢中所運用的知覺記憶較

醒時所運用的更自然夢中的意識像作遊戲一樣，只爲知覺而知覺，只爲記憶而記憶，對於生命漠不關心，就是不想成就什麼動作。一到醒了就要不斷的把散漫的夢中生活之全體加以免除，加以選擇，使聚集於有實際問題的那一點。所謂醒就是有意志。一旦沒有意志，不注意於生命，漠不關心了，只這樣自加節制。你卽刻就由醒時的生活達到夢中的生活了，——緊張的程度加弱了，可是範圍加廣了。所以醒時生活的構造實較夢時生活的構造複雜些，精密些，積極些，所以也需要解說就更甚。

因爲夢中的現象與精神病的現象很相同，我很希望對於夢所說的話都可以應用到許多精神病上去。我們研究精神病自然不當有印板的文章。所有精神病的現象是否能用一個原理去解釋，還是一個疑問。而且現在有許多精神病，仍然還沒有詳細的界說，幾乎不能有所解釋。我在起首的時候也說過，我所供獻的意見不過只是一個方法的表示，其目的只在指出研究的方向來。然而有幾種病態的或變態的事實，我以爲可以引用這個方法。誤認就是其中之一。我以爲若是沒有別的機關同時阻礙他們，由知覺機關與記憶機關通力合作自然就能生誤認的現象。所以我們所要研究的最

人人時時  
爲什麼不  
發生誤認  
的現象

重要的事情，不是某時某人爲什麼有這現象，乃是人人時時爲什麼不發生這現象。

現在我們請討論記憶是怎麼成的。不過我所說的記憶都是心理的 (psychical)。

可是他們或者多半是無意識的，不是有意識的，或半意識的。至於說記憶是腦中所留的痕迹，我對於這話的意見曾在物質與記憶內述說過，這本書我已經提過許多次了。我在那本書內曾極力證明各種記憶都的確是位於腦髓之內的，我的意思是說在腦髓內爲各類記憶意象 (memory-image) 都設有一種特別的機械，其目的在把純粹記憶改變爲萌芽的知覺或意象；我的意思即止於此，若更進一步，而以爲各記憶都存於腦質之內，這不過是把確實的心理事實改爲可疑的解剖的言語，而所得的結果却又與實際所觀察的相矛盾。其實當我們談論記憶時，我們所指的是存於意識中的東西。或是循序引導可以喚回的東西。記憶常來往於意識與無意識之間，其過渡的關節是聯續的，不能明分界限，所以我們不能說二者有根本不同的性質。我所說的記憶都是含有這樣純粹心理的意義。在那一方面我們請都承認「知覺」是意識中知道有物

記憶與知覺是同時造成的

就無意識的記憶說

當前就是了，不管他是外界的或內界的東西。若把這兩個定義都承認了，那我就說「記憶之造成並不後於知覺之造成；二者是同時造成的。」當創造知覺的時候，他旁邊步步都跟着有個記憶，好像身旁的陰影一樣。但是在常態的時候，我們不覺得有這個記憶，好像假如我們眼睛，每次向陰影射去都放光線，那就不覺得有陰影是一樣。

假設記憶不是與知覺同時造成的：請問是什麼時候造成的。他是等着知覺消滅之後纔成立的嗎？通常無論我們說無意識的記憶是心理的狀況或腦髓的變動，我們都是這樣想。若以他為心理的狀況，我們說先有一個現在的心理狀況，就是知覺，等到他消滅了，纔有已去的知覺之記憶。若以他為腦髓的變動，我們說當某細胞起作用時就有知覺，這作用在腦上留下痕跡，所以在知覺消滅以後就有了記憶。假若真是這樣，那末我們意識的生活就應當是由許多分界清楚的狀況所組成，每個狀況之起首及收尾都能就客觀方面看得清楚。但是把精神生活分為各狀況，如把戲劇分為數幕那樣，都是相對的，隨着我們對於過去所下的各種變動的解釋不同，並不是絕對的，這豈不是很明顯的事嗎？按照我的觀點不同，興味不同，我把昨天可以隨意分割為若干次，

每次的各列情形或狀況都不相同。雖說這些次分割不是一樣程度的人爲的，可是絕沒有一次是自然成的，因爲精神生活之開展是聯續的，不是分割爲各部分的，我同朋友在鄉間所費的那後半天可以分爲吃茶點，加上散步，加上吃飯，或分爲談話，加上談話，加上談話等，這些個談話，一個跟着一個，却沒有一個是自成一明確的實體的。這樣的分法可以分爲幾十種；但是沒有一種是與實在的銜間相符合的。我們如何能說記憶就選擇某種分割方法，或把精神生活分爲幾個時期，等着某時期完了，纔和知覺清一次賬目呢？

有人說在外物當前時，我們就有一個知覺，等到那物不見了的時候，我們也就沒有了那個知覺了，所以若就這一端說，我們可以指明在什麼時候知覺成爲記憶了。殊不知說這話的人忘了一件事，就是知覺是由繼續的各部分所組織而成，若說那知覺全體的個性有多少，這些各部分的個性也有多少。各部分知覺的對象也是一個跟一個消滅的：若這些對象都消滅了以後，如何能發生記憶呢？記憶如何能在知覺進行時，知道各對象尙未完全消滅，知道知覺尙未完成呢？

假若記憶不是跟着知覺一步一步造成的我們越過細想，越想不到記憶是怎麼成的。現在的事情在記憶中或是沒有痕迹，或是時時都是兩方面的，向兩對稱的方面噴射出去，一方向後趨於過去，一方向前趨於將來。只有趨向前面的那一方，就是我們所說的知覺，是我們所關心的。在事物當前的時候，我們用不着那事物的記憶。實用的意識把那記憶看作是無用的拋棄了，理論的思想就以爲沒有那個記憶了。所以我們都誤以爲記憶是在知覺以後成的。這是我們所以有這個錯誤的緣故，此外還有一個更深奧的原因。

其主要的原因是因爲喚起的及有意識的記憶都有知覺的效果，似乎是知覺之再生，實際上沒有不同的地方，不過較微弱一點。知覺與記憶似乎只有緊張程度的不同，性質上沒有不同的地方。我們既然稱知覺爲一種強烈的狀況，記憶爲一種微弱的狀況，並且既然以記憶爲由知覺微弱之後所生的，所以我們就以爲必須等到知覺消滅以後，記憶纔能把知覺記載於無意識之內。因此我們就以爲在知覺正創造及發展的時候，不能同時創造記憶。



但是以知覺爲一種強烈的狀況，記憶爲一種微弱的狀況，知覺以縮減而成爲記憶的這種學說是與極簡單的事實觀察相衝突。譬如取一個極強烈的感覺，使他逐漸減少以至於零。若感覺與記憶之間只有程度之差，那末在感覺完全消滅之前，他應當先成爲記憶。在作這實驗時，本來可以有一個時期使你說不清是經驗了一個微弱的感覺，或想像中有一個微弱的感覺，可是無論如何這微弱的狀況絕不能成爲強烈狀況的記憶，居於過去的時間以內。所以我說記憶與知覺是完全不同的東西。

某種感覺的，記憶本可以「暗示」那個感覺，使他再出現於意識中，最初很微弱，以後越加注意，他也就隨着越強烈。但記憶與他所暗示的感覺有區別；恰因爲我們在暗示的感覺後面覺得有記憶，好像在引起幻覺的後面有一個施催眠術者，所以我們說記憶的原因是位於過去之內的。感覺一定是實際的，現在的；至於由無意識的深處暗示感覺的那個記憶，差不多不出現於意識之上，他自有他暗示的能力，這能力乃屬於不存在而又欲再生的東西之上的。當這暗示一到了想像之內，立刻所暗示的東西就起首現出來，這就是我們把經驗的微弱感覺及記憶的無一定時期的微弱感覺所以

難於分別的緣故。但暗示絕不是所暗示的。所以某感覺的或某知覺的純粹記憶也絕不是在那感覺或知覺的某個強度。若說他是那強度，那就好像說催眠術者的言語先得有點甜味或鹹味纔能使被催眠者口中覺得甜味或鹹味是一樣。

假若我們推求這個錯誤的原因及其用意，我們就知道在我們心內本有一種需要，以爲我們全體內部生活之組織都是根據於加入現在實體的那一部分，知覺的那一部分及行動的那一部分。我們的知覺及感覺是我們知道的最清楚的，而且對於我們也是最重要的；他們注視身體與外界各時不同的關係；他們能指示我們的行動。所以我們有一種傾向以爲別的心理事實都是知覺或感覺所縮減而成。有些人反對這種傾向，以爲思想不是意像之活動，然而他們仍不能相信記憶是與知覺根本不同的東西。他們以爲無論如何記憶總應當用知覺去表說。以爲一定是有一種作用影響於意像上了。什麼作用呢？此時就生了一段自然的推論。我們先驗的說這作用的影響一定改變了意像內容的性質，或他的分量。或二者都有改變。但他的性質絕不能改變，因爲記憶代表過去，不當有所改變。那末他的分量有改變了。但分量有範圍及強度之分，

因爲意像含有許多部分，而且有一種強度。記憶所改變的是意像的範圍嗎？不是的，因爲他若對於過去有所增加，那就算是不真，他若對於過去有所減少，他就算不完全。那末自然是對於強度上有所改變了；然而絕不能有所增加，所以一定是有所減少了。這就是一段自然的不自覺的推理，一層一層的都排除了，最後遂覺得記憶是微弱的意像了。

我們自得到這個結論之後，關於記憶的心理學，全都受了影響，甚至於生理學也都受了影響。無論我們說知覺的腦機械是怎樣，我們總覺得記憶也是那機械之再生活動，把同一事實重複一回，不過較微弱些。然而現在有許多事實，都與這學說相反。這許多事實證明一個人可以喪失視覺的記憶，却仍然能看，可以喪失聽覺的記憶，却仍然能聽，精神的盲聾 (psychic blindness and deafness) 不一定就喪失視覺或聽覺；假若知覺與記憶都是由同一中樞所發生的作用，都是同一機械之活動所生的結果，如何能發生這樣的事呢？我們在遇見這困難的時候，通常都規避他或暗暗偷渡過去，却不肯承認知覺與記憶是根本不同的。

我們的理性若用意識很分明的各狀況以改組心理生活，若以為各狀況都可以用意像去解釋，他所遵的這兩條道路自然就會合在一點，都承認記憶是微弱的知覺，且在知覺之後發生的，不是同時發生的。知力的這種推理法，固然是很容易用言語發表出來，而且在實際上或者也很有用，但是與內部觀察相反，所以請把這種推理法除去，專看實際所發生的事實。那末你就可以看出記憶時時都是重複知覺，隨着他一同發生，一同發展，而且能在知覺消滅後仍然存在，正因為他們的性質是不同的。

記憶究竟是什麼呢？要想把心理狀況描寫清楚除非是用意像作解說，然而我們現在却說意像的記憶不是一個意像。所以我們敘述純粹的記憶不能很清楚，而且多半是以比喻作解說。我在物質與記憶內曾貢獻一個解釋，我請再重述一回。（一六七頁及一七二頁及第一章）記憶之於知覺，猶鏡中的影之於鏡前的東西一樣。這個東西可以摸得着，看得見；我們可以加他以動作，他也可以加我們以動作。總之，他是能生動作的，是實在的 (actual)。鏡中之影却是潛在的 (virtual)，他雖與那個東西相似，却不能作那東西所作的事。我們實在的生活，在時間中開展的時候，同時都有一個潛在

的生活重複他，像鏡中之影一樣。我們各時期的生活都有兩方面，一方是實在的，一方是潛在的，就是一方有知覺，一方有記憶。我們生活的各瞬間隨着呈現，當着呈現的時候就都分爲二途。我們或者可以說有了這個分裂纔有生活的各瞬間，因爲現在的瞬間常向前方進行，爲已經消滅的密接的過去及尙未來的密接的將來之中間的一個界限，假若沒有一個活動的鏡子繼續把知覺返照於記憶之內，這個時期只不過是一個抽象的東西就是了。

覺得重複  
既往的生  
活

假設精神忽然覺得這個重複的影子了。假設知覺及行動之返照達於意識之內，不是在知覺完全以後行動完成以後，假設他是隨着知覺行動一步一步的，繼續同時成的。我們就可以同時看見實在的生活及潛在的影子，一方面是真正的東西，一方面是那東西的反射。並且我們絕不能把那東西與反射混而爲一，因爲那東西自有知覺的性質，而反射却早成爲記憶了：假若他在最初不成爲記憶，他就永不能成爲記憶。以後，在施行他尋常的功用時，他就把我們的過去表示出來，完全帶有過去的色彩；記憶在成就的時候，就已經帶有過去的色彩，並且我們覺得這就是他主要的屬性。什麼過

去呢？沒有時期的過去，並且不能有時期的過去；普通的過去就是了，不能是特別的過去。假使他只是一個過去的景緻，或只是一個過去的感情，那末我們自然就要被欺騙了，並且要以爲把正在知覺的景緻曾知覺過，把正經驗的運動曾經驗過。然而不是這樣，比這個更甚。時時在知覺記憶內所重複的，是我們所看見的，所聽見的，所經驗的全體，我們現在的情形以及我們的環境。當我們覺得這個重複時，我們現在的全體一方面似乎是在知覺，却同時又似乎是記憶。然而我們知道生活絕不能把他歷史內某時期重複生活一次，知道時間絕不能把經過的路程再經過一次。那末怎麼辦呢？這是一件很奇怪的事，而且是迷亂心思的事。他和我們日常所經驗的事情都相反。我們覺得遇見了一個記憶：的確是記憶，因爲他有許多特點，都是我們所稱爲記憶的那些狀況所有的，而且那些狀況只能在實在的東西消滅以後纔發生的。然而如今我記得的東西，不是從前的東西，是現在的東西；他和所重複的知覺，都是一步一步同時發生的。他是現在那時期的記憶，而且就在現在那個時候。他在形式上是過去的，在實質上是現在的。他是「現在之記憶」。

一步一步的，隨着情境之進行，那個跟隨的記憶就能在各時期之上加以「會看見過的」色彩，「會知道過的」感情。然而那個情境在終止進行之前，一定似乎是一個全體，爲當時的興味由全體繼續的經驗中所分割出來的。我若把全體的情形未曾生活過，如何能把他一部分生活過呢？我們若不知道所捲藏的是什麼，如何能認識所展開的是什麼呢？那末我們不能在每瞬間預料將要來的那瞬間嗎？將要來的那瞬間早已經被現在的那瞬間侵入了；二者的內容是分不開的：所以，現在的瞬間既然是屬於過去的，正要來的那瞬間怎麼不能也是屬於過去的呢？我既然認識現在的那瞬間，我怎麼不能也去認識正要來的那瞬間呢？所以我對於將發生的各事項之態度，始終像是能認識他，所以始終像是已經知道過。這不過只是智識的「態度」就是了，只有形式，並無實質。因爲我不能預言將發生的事，所以我自知未曾知道過；但是我覺在他將發生時一定已經知道過，這不過是說在知覺他的時候我一定能夠認識他；這種將來的認識，我覺得是必不能免的事，都因爲我的認識機能衝向前去，預先對於現在的事加以回顧的影響，所以我居於一個奇怪的地位，覺得把自己明知不知道的事情，也能知

道。

假若我把從前記得的早經忘却的東西，忽然機械地背誦出來。因為我在朗誦每字的時候就能認識他，所以我覺得在朗誦每字之前，一定先有那字在心中；然而我只能在朗誦那字的時候纔想起那個字。凡人若覺得現在的東西繼續分爲知覺與記憶兩方面的時候，他的情形，正合上面所說的是一樣。假若能稍知自我分析 (self-analysis)，他就可以拿自己比着是一個演戲者：一方面機械地演他的戲，一方面聽他自己唱戲，看他自己演戲。他把自己的經驗分析的愈深，愈覺得自己分爲兩個人格，一個在臺上運動，一個在臺下坐看。在一方面，他自己仍然知道他是誰，他的思想動作也自隨環境爲轉移，加入於實際生活之內，以自由意志去適應他；這是他現在之知覺所成就的事。然而現在之記憶也在那裏，使他自以爲把已經說過的重複說一回，把已經看過的又看一回，因之把他變爲一個正在演戲的伶人一樣。所以就發生了兩個自己，一個自知是自由的，自居於旁觀的地位，看那一個自己機械的演奏各種戲劇。但是這種分裂，絕不能繼續到底。不過來往於再個觀點的中間，以觀察自己，一方知覺只是知覺，一



方既有知覺又有記憶去重複他，精神則來往於二者之間。第一個含有我們習慣的感想，自知是自由的，很自然的以加入於實在世界之內。第二個使我們以為把從前知道的又重複一回，把我們變為一個自動機，像在戲臺上一樣，像在夢中一樣。凡人若在幾秒鐘內經驗過大危險，並且手忙腳亂作了許多事情纔脫離大險，他一定能了解我方纔所說的話。他此時也有二重我的經驗，不過是潛在的，不是實在的就是了。我們本是自動，其實是「被動」。我們覺得有所選擇有所願欲，其實所選擇的是加於我們之上的，所願欲的是無可奈何的。所以這兩種情形互相浸透，同居於意識之內，然而就論理說，他們是互相矛盾的。因為他們是互相矛盾的，所以返省的意識就以爲他們是人格之分裂，有了兩個人格，一個是自由的，一個是不得不然的；一個是自由的旁觀者，看那一個機械的演奏各種戲劇。

總起來說：我在前面曾假設一個人的精神，在他常態的時候，忽然把永久繼續存在的重複現象自己知道了，我又在最後三頁內把精神在自覺見有現在之分裂的時候，有三個主要的方面也曾述說過了。這三個主要的方面就是誤認的特點。誤認的現

以爲能預  
言將發生  
的事

象若是愈明確，愈完全，而有那經驗的人把他分析的愈精微，這三個特點也就愈顯著。許多經驗過誤認的人都說自覺有一種「不自主」的感想，他的情形和演戲的伶人相彷彿。凡別人所說所作的，凡他自己所說所作的都像是「無可奈何的」。他對於自己的運動，思想，行爲，都是居於旁觀的地位。好像他的人格重複了一樣，然而實際上却沒有重複。有一個人說，「覺得重複的這種感想只存於感覺之內；若由實體的觀點看來 (material standpoint)，仍然只是一個人。」他的意思或者是說在他的經驗內有一個二重人格的感想，然而自己却又明知只有一個人。

我在這篇文章開首時曾說，凡有誤認經驗的人常覺得自己的精神狀況很特別，自以爲把將發生的事早知道了，然而同時却又覺得不能預言他。有一個人說，「我常常覺得把將發生的事早知道了，然而實際上却又不能明說他是什麼事。」又有一個人追想將發生的事，「好像追想一個早經忘却的名辭一樣。」最初有一個人說他自以爲把他周圍的人所要作的事都預先知道了。這就是誤認的第二個特點。

然而最普通的那個特點，就是我最初請大家注意的那一點。在誤認內所喚起的

真正再識  
有兩種

記憶是一個散漫的記憶，並非附着於過去之上的。他並不和從前的經驗相符合。患者自己也知道這個，並且知道的很清楚，他並不是由推理的作用知道的，乃是直接知道的。他覺得所喚起的記憶一定只是現在的知覺重複了。那末他是「現在之記憶了」？然而他並未用這幾個字以表示他的經驗，這或者因為他覺得這種說法是自相矛盾的，既說現在，如何又說記憶呢？因為他以為記憶是過去之重複，所以他總以為一個表象若與他所代表的事情脫離關係，絕不能帶有過去的色彩。其實他自己不覺得的就有了一段論說，以為記憶都是在所代表的知覺以後成立的。然而他又說這過去與現在之中間是無空隙的，這樣說法却又正和「現在之記憶」是相同的。「我覺得心中有一種的答的聲音把從前一分鐘與現在一分鐘中間的許多事都消磨盡了。」這句話恰恰表示誤認最顯明的一個特點。當我們稱這現象為「誤認」的時候，我們應當加一句話說，這作用並不是模倣「真正的再識」，並不是「真正再識」的錯覺。那末常態的再識是什麼呢？他可以有兩個方法發生，一為附於現在知覺之上有一種「習熟之感」，一為喚起現在知覺所似乎重複的過去知覺。誤認却都沒有這兩種作用。第一種再識的特

點，就是他並不把從前自己看見那東西的某環境喚起來。我對於我的書桌，桌子，書籍等都有一種熟習之感，正因為他們沒有把我歷史上某時期的事喚起來。假若他們喚起某時的偶發事項，其中也有他們在內，我自然認識他們是那事項中的一部分。然而這個再識是加於第一個再識之上的，顯有不同之點，好像「屬自己的」(PERSONAL)及不屬自己的 (IMPERSONAL) 其中顯有不同之點是一樣。誤認却與這種習熟之感不同，他常喚起從前自己的環境，並且相信他是完全與從前自己的環境相同的，一樣的精密，一樣的明確。他既然與第一種再識不同，或者他與第二種再識相同？在第二種再識內，一定要想起與現在環境相同的從前的環境來。但是我們應當注意，在這時候的兩種環境，只是相似的，並不是同一的。在第二種再識內我們不但知道兩種環境相同之點，並且又知道他們不同之點。譬如我在戲院看見從前看過的戲，我自然把戲辭及佈景都認識；最後我把全戲都認識了，並且知道我從前看見過；然而我從前的座位不同，兩旁的人也不同，心中的思想也不同；無論如何絕不能與今日的我完全相同，因為在他們的中間，我又已經生活了許多日子了。兩個意像雖說相同，然而裝這兩意像的

架子不同。隱約之中既然覺得這兩個架子不同，所以使我在覺得兩意像是相同的時候，同時又能分別他們是不同的。誤認却與這個相反，意像是相同的，架子也是相同的。我看的是同樣的戲，有相同的感覺，有相同的思想，地位是相同的，日期是相同的，完全在我歷史上是居於相同的時期。所以我們就不當稱他爲「錯覺」(illusion)，因爲錯妄的知識都是模倣真正的智識，而我們所正在討論的現象却並不是模倣從前經驗中的現象。我們也不當稱他爲「誤認」，因爲他並不是那兩種「真正再識」的副本。這現象是自成一類的，是由「現在之記憶」所生的現象。「現在之記憶」本應當安居於無意識之內，如果他忽然昇入於意識之內，自然就要生這現象。他一定像是記憶一樣，因爲記憶自有他的特點，與知覺不同；然而他絕不能是過去的經驗，因爲我們都知道絕不能把自己歷史上同一時期再生活一次。

現在我要另討論一個問題，就是爲什麼這記憶在尋常是隱藏的，而在特別的情形內怎麼就又顯露出來。普通的說，或按理說，凡能幫助我們了解現在及預期將來的過去纔能出現於意識之內。他是動作的一個先導。我們在分別研究思想之功用的時

這記憶爲  
什麼在尋  
常是隱藏  
的

候，若把他們看作是目的，不把他們看作是方法，又若自居於純粹精神的地位，專注視於觀念及意象，那就是大錯了。若真是這樣，那末，現在的知覺所引起的相似的記憶自然是無用處的，無目的的，不過只為快樂罷了，——把吸力的公例引入精神界之內的快樂，這公例與管理物質界的吸力公例相似。現在我不必討論「相似律」(Law of similarity)的真妄，請只說一句話就夠了。請任意取出兩個觀念及兩個意象來，無論他們相距的多遠，他們一定仍有相似之關係，因為我們常能把他們置於同類之下：假若在精神界只有同類相吸引的公律，沒有別的公律，那末無論什麼知覺都可以把無論什麼記憶引起來了。其實知覺所以喚起記憶的緣故，為的是在過去環境前後及附着他的那些情形可以光照現在的環境，以便指示一條出去的明路。因有相似之點而喚起的記憶可以有千萬個之多，然而真正出現於意識中的只是在特別方面與知覺相似的那個記憶，那記憶一定要能光照預備的動作及指示預備的動作。這記憶不必一定自己出現，他若能把他接近的那些情形喚起來就夠了。（在他以前的情形及在他以後的情形）要之，這些情形須是在了解現在及預期將來上有用處。我們還可

以說這些接近的情形也不必一定出現於意識之內，只要那個結論出現就夠了，就是明確指示一個動作。意識在普通動物內的職務或者就是這樣。但是意識愈發展，他照耀記憶的工作愈光明，而且相似聯合律（這是方法）愈可以照穿接近聯合律（這是目的）。假若觀念之聯合在意識中一旦得了正式的許可，他就可以引入一羣奇怪的記憶，與現在的情形相似，然而實際上沒有一定的意味。這樣我們纔可以解釋所以能有夢像有動作一樣的緣故。然而真正能決定回想的定律，仍然是動作的需要；他們保持意識的關鍵，而奇怪的記憶只能等着機會，候着相似之關係（有此纔能正式通過）鬆懈的時候，或未規定清楚的時候，纔能偷渡過去。要之，我們全體的記憶時時都由無意識的深處向上直衝，意識因為注意於生命，所以只能幫助現在動作的記憶逼過來，其實也有許多偷渡過來的，因為一定有一個普通的條件，而此處的條件却又是有些相似之點就能通過。

因為對動  
作無益處

請問對於現在的動作還有較「現在之記憶」更無用的東西沒有？我們寧讓別種記憶出現於意識之內，也不能讓現在之記憶現出來，因為他雖沒有實際的用處，他至

在特別情  
形怎麼就  
出現

少也能供給一點智識。只有現在之記憶對於我們沒有絲毫貢獻，因為他是知覺的副本。我們既然有實物在面前，還要他潛在的影子有什麼用處？若真要現在之記憶，豈不是為陰影而捨棄實體嗎？這就是我們常不願加以注意的憶記所以不能出現於意識中的緣故。

我在此處所說的注意，當然不是指着個人的注意說 (individual attention)，他可以隨着各人不同的性質而改變他的強度方向，及久暫。我所指說的注意，可以稱為種族的注意 (racial attention)，他在精神生活內自然的向着一定的地方，且自然的背着一定的地方。在這些地方之內，我們自然可以隨着個人注意的變動加以個人的注意，然而他只能加於種族的注意之上，好像人類的眼睛就分光帶內選出某部位來使我們能看見光，這樣的選擇只一度就定了。然而個人的眼睛，却仍能就看見的東西加以選擇，就是個人的選擇只能加於人類的選擇之上。（譯者按柏格森的意思，是說種族的注意劃出一個範圍來，個人的注意只能在這範圍內活動，猶之人類的眼睛劃出能看見的範圍來，而個人的眼睛只能在這範圍內加以選擇。）個人的注意若



因爲種族的  
注意微弱  
了

現在的特  
點是預期  
將來

是稍有缺欠，其結果爲不在意 (absent-mindedness) ——這是常有的事——種族的注意若是稍有缺欠，其結果就要形成病態的或變態的事實了。

誤認也就是這種變態。他表示對於生命的普通注意力暫時微弱了：此時意識不是仍然對着他自然的那方向，却看他所不關心的那些東西去了。但是我們在此處把「對於生命之注意」怎麼解釋呢？結果形成誤認的那種不注意又是什麼呢？注意與不注意都是很曖昧的名辭。我們能對於這兩個名辭下一個更正確的定義嗎？請試試看，然而對於這樣曖昧的題目我不敢說一定能得着完全的清晰及正確的界限。

現在的特點是預期將來，我們尋常對於這一點多半不知注意。返省的意識 (reflective consciousness) 所指示我們看的內部生活 (inner life) 是一個狀況之後，跟着一個狀況，每個都有起點，有終點，而且暫時是獨立自成一體的。意識在這返省的時候，是爲言語作預備的；他的事業專在辨別，分割，並列；他最喜歡確定的，不動的；他把實體看作是固定的。但直接的意識 (immediate consciousness) 所領會的事情與這不同。因爲他是存於內部生活之內的，所以他不見內部生活，乃是覺得內部生

活，覺得他是一個運動，繼續向將來侵入，而這將來也不斷的向後倒退。當我們正動作的時候，我們把這個覺得的極清楚。我們把動作的終點直接就看得見；當動作的時候我們不很覺得繼續的各狀況，却覺得在我們實際地位與所欲達的目的中間之距離是逐漸減少了。然而這個終點，我們只把他當作是暫時的終點；我們知道在他以後還有東西哪；我們在跳過第一障礙物之後，早已預備跳第二個了，等到跳過第二個，又已經預備跳第三個了，這樣繼續前跳以至於無窮。譬如在聽人談話的時候，我們不必對各個字都加以注意，全段的意義是最緊要的東西：自起首我們就假造出意義來，預先在某方向上等着，以後看那漸漸說出來的話引我們注意到什麼意義上去，我們再隨處彎曲，以適合那個意義。我們都是藉着他所侵入的將來以了解現在，不是只就現在以了解現在。這個活力的衝動 (vital impulse) 催着我們跳過許多精神狀況，因之在這些狀況上，加了一個特別的色彩。然而這色彩是永久存在的，並且我們也與他相習而成自然了，所以尋常都不覺得他，等到沒有他的時候我們纔覺得他。人人都有一種經驗，就是取出一個熟悉的字來，加以注意，漸漸反覺得這個字很奇怪。這個字好像

很新奇，其實的確是新奇，因為意識從未停步專意注視過他；我們常倉卒經過他，以便早達於那句話的末尾。我們對於說話的衝動雖說有時能完全加以裁制，然而對於全體精神生活的衝動，却不能這樣裁制他；但是在這普通的衝動微弱的時候，我們所經過的環境就要呈一種奇怪的色彩，好像一個字的聲音在一句話進行的中間忽然停住了那樣奇怪。他此時已不是真正生活的一部分，一段了。若由過去經驗中以搜求與他相似的經驗，我們或者就要拿夢境來和他比較。

在許多誤認的記載內都描寫這經驗以為帶夢中的色彩，這也是件很可注意的事。例如，布爾哲 (Paul Bourget) 說，隨着這錯覺，「有一種不可分析的感想，以為實體都成夢境了。」英國有一個著作家在幾年前，敘述他的經驗，他在全體現象之上都加了一個「朦朧的」形容辭。他又說以後再想起那現象的時候，他就好像是「夢中幾乎忘却的事蹟」一樣。這兩個人，彼此都不認得，並且兩人的國語也不同，然而他們所說的話實際上却是相同的。所以說，這現象帶夢中的色彩是很普通的事。

又有一件可注意的事，就是患誤認的人常覺得熟悉的字都是很奇怪。黑猛作過

一次調查，其結論說，這兩種性質是相聯的。他又說，（並且說得很恰當）現在解釋第一種現象的學說並未說明他所以與第二現象相聯合的緣故。

既有這些情形，我們不應當在意識之衝動暫時停止進行之內以搜求誤認最初的原因嗎？<sup>7</sup> 他與他所附着的將來相分離，又與附着於他後面的動作相分離，因此遂使他帶一種特別的色彩，像一張圖畫一樣，像伶人自己看見所演的戲一樣，像實體變為夢境了一樣。我請再把我由自己經驗中所得的一個印像敘述一回。我並沒有誤認的經驗，但是我既然要研究他，所以常極力納身於一種精神狀況之中，如有誤認的人所敘述的那樣狀況，以便由實驗中發生誤認的現象。我並未完全成功，然而我常得到一種狀況與他很相近，不過倏忽之間就消滅了。我不但覺得我所在的景緻很新奇，並且覺得與我日常生活的歷程都大相反。譬如這景緻是我旅行中所看見的景緻，然而這旅行必須不是預先規定的。第一個情形就是經驗一個特別的驚訝，我可以稱他為「我怎麼在那裏的一種驚訝」(astonishment at finding myself there)。在這個驚訝之上又

加了一個感想，與他雖說不同，却與他有關係，就是覺得「與將來斷絕了」(The future is closed)，覺得環境與樣樣東西都分離了，不過只有我附着在他上面。這兩種情緒漸漸互相感觸，實體也就隨着喪失他的確實性 (solidity)，而現在的知覺也就有爲他後面的東西所重複的傾向。這正要出現的東西是「現在之記憶嗎？」我不敢一定說是；然而我覺得已經上了誤認的道上了，若再稍向前進，就可以達到誤認了。

那末「現在之記憶」爲什麼等着「意識之衝動」鬆弛了或停止了纔能出現呢？我們對於觀念怎麼出入，於無意識中的機械一無所知。所以我們只能暫用一個圖畫以表示這作用。假設全體無意識的記憶都向意識擁擠上來，——意識却定出一條規則，就是凡能有益於動作的纔可以過去。現在之記憶，和其餘那些記憶一樣，也想着出來；並且他比較別的記憶離着我們都近些。因爲他附於現在知覺之上，所以他常幾乎入於知覺之內。知覺所以能脫離他的，都因爲知覺常向前方運動，所以常能居於前面。換言之，記憶只能藉着知覺實現：假若現在之記憶能暗入於現在之知覺內，他一定可以出現於意識之中。然而知覺常在他的前面：藉催促他的那個衝動的力，知覺之在現在

時間之內不似在將來時間之內的那樣多假設這個衝動忽然停止了，記憶就可以趕上知覺，那末就要發生誤認了，在同時一方面知覺現在，一方面又認識現在。

就大體說，誤認像是由「不注意於生命」所發生之最無害處的現象。根本注意的節調若是永久低降了，其外面的表現就是實際的錯亂或疾病，大約都是長久的，大約都是利害的。然而這注意或者有時仍照常保持他的節調，而他的缺欠或者用一個別的方法表示出來，就是暫時停止他的功用，普通時間很短，而且相離的很遠。當他停止的時候，即刻誤認就能追上意識，在他裏面佔幾刻工夫，以後又退回去，像一陣水浪一樣。

我請舉一個最後的假定以作這篇文章的結論。我在起首的時候就已經暗示有這假定。假若「不注意於生命」可以由二種形式表示，一個利害，一個不利害。那末我們不可說較柔和的形式正是「自然」的一個方法，所以使那個人不至有那較利害的形式嗎？在根本注意有缺欠的時候，就是在幾乎由醒覺狀態入於睡眠狀態的時候，意識若把那災害位於幾點之內，使注意在那裏暫時停止，完全休息；那末在其餘的時間，注

意自然仍能保持於實體之上。有許多誤認的現象似乎輔助這個假定。患者忽然覺得與事事都脫離了，像在夢中一樣。當他又仍然安靜自若的時候，他這時就要經驗誤認的現象。

這個意志中的缺點似乎就是發生誤認的原因。這似乎是他極深的根，極遠的源。至於他實際的原因和構造，當在記憶與知覺的交互作用中去搜索。誤認是由這兩種機能的自然功用，各施行他的職務，所發生的。意志本是繼續不斷的向動作努力，假若他不繼續催促現在向將來前進使他不致返轉回來，在那時候立刻就要發生誤認。意識這樣向前方突進可以表示生命的衝力 (Life-impetus)，但是因為他很簡單，所以不容易分析。然而在他放弛的時候，我們可以研究他以前保持變動的平衡 (mobile equilibrium) 的那些條件，所以我們纔就表示他主要屬性的一個現象加以分析。

這篇文章的題目是討論誤認，其實他的目的在證明「生命之衝力」(Life-impetus)。但是因為這衝力很簡單，不易分析，所以由研究誤認入手。這篇文章很長，不容易看出頭緒來，我請把他的綱領寫在下面：

## I 誤認的特點

- (1) 覺得重複已往的經驗
- (2) 覺得能預言未發生的事
- (3) 覺得有兩個自己
- (4) 覺得有一種無可奈何之感
- (5) 忽然而來忽然而去的
- (6) 誤認是位於普通過去之內不是特別的過去

## II 誤認的解釋

- (1) 以爲是真正記憶之再生
- (2) 以爲發生於觀念內……意識中有了兩個意像
- (3) 以爲發生於感情內
- (4) 以爲發生於意志內……精神的色調降低了
- (5) 把(2)(4)兩種學說聯合起來



### III 病態心理

(1) 一種表示有所缺乏

(2) 一種表示有所增加

(3) 其實都有所缺乏

(A) 那末研究病態心理當先研究常態心理……譬如研究夢

(B) 那末研究誤認當先研究常態記憶

### IV 記憶

(1) 記憶與知覺是同時造成的

(a) 就無意識的記憶說

(b) 就有意識的記憶說

(2) 記憶是潛在的

### V 誤認各特點之解釋

(1) 所以覺得重複既往經驗的緣故

(2) 所以覺得能預言的緣故

(3) 所以覺得有兩個自己的緣故

## VI 現在之記憶

(1) 他在平時爲什麼是隱藏的——因爲無益於動作

(2) 他在特別情形內爲什麼現出來——因爲種族的注意微弱了

## VII 生命之衝力或活力的衝動

(1) 現在的特點是預期將來

(2) 衝力微弱就生誤認

# 六 理智的努力 (Intellectual Effort)

一九〇二年正月「哲學雜誌」內的一篇論文，

我現在要討論的問題與近代心理學中所討論的「注意之問題」不同。我們常回憶既往的事情，解釋現在的動作，了解旁人的言論，追溯旁人的思想，注意自己的思想；在這些時候，就是心中有複雜觀念的時候，我們覺得可以持兩種態度，一爲緊張的態

度，一爲放弛的態度，其主要的區別在一有努力之感，一無努力之感。在這兩種態度內其「觀念之運用」(play of ideas)相同嗎？其知識的分子，種類相同，關係相同嗎？其觀念的自身，其觀念所引起的內部反動，以及構成觀念之簡單狀況的形狀，運動，及組合等，不就是分別這兩種思想——一種自然生活的思想，一種聚集努力的思想——的方法嗎？在覺得努力的時候，我們同時也覺得觀念有一種特別運動，難道說這是無關緊要的事嗎？這些都是我所要解答的問題。這些問題可以總合成一個問題：就是，理智的努力有什麼理智的特點？

這問題與  
感覺的注  
意不同

我們無論怎樣解答這問題，都與近代心理學中注意之問題不相干。因爲心理學家所最關心的是感覺的注意 (sensory attention)，就是，對於簡單知覺之注意。因爲不伴有注意的知覺，在相當情形之下，其內容可以同於伴有注意的知覺，所以注意的特別性質應在這內容之外去搜求。理薄 (Ribot) 曾提出一個意見，以爲在注意時，相伴的運動現象很重要，尤以停止的動作 (actions of arrest) 爲最。不過近世心理學沒有採用他這意見的。但是知識聚集 (intellectual concentration) 的狀況愈復

雜，他與隨着的努力也就愈密切。須知有許多精神的事業，不是隨便安然可以成就的。我們能無所努力以發明一種新機器嗎？或求一個平方根嗎？這樣知識的狀況都帶有努力的痕迹。這就是說知識的努力在此處有一個知識的特點。在複雜的高尚的思想內，既然有這個特點，在較簡單的狀況內，自然也可找出他的痕迹。或者在感官的注意內也可以找出他的痕迹，不過在此處他或者只居於背後附屬的地位。

爲研究簡單起見，我把知識的各種事業分別研究，先由最容易的起首，就是再生 (reproduction)，以後再研究那最困難的，就是製造或發明。我們請先討論記憶之努力，或（更精密些）討論回想之努力。

在物質與記憶內，我曾說意識可以分爲若干不同的「平面」(planes)，第一層是尙未變爲清楚意像的「純粹記憶」(pure memory)，到了第二層那記憶纔藉着萌芽的智覺運動以實現。尋常有意喚起記憶的時候，就是循序經過這幾層平面。在這本書出版的時候 (1896)，衛塔瑟 (Witasek) 著了一篇很有趣味很有思想的文章，在那裏面他稱這種精神的作用，爲「自非直觀以達於直觀的途徑」。請以我自己書內

的意見爲主，以衛塔瑟的意見爲輔，就着喚起記憶這件事，先討論隨意的觀念及有意的觀念之區別。

普通的說，當我們記誦一段功課的時候，或極力保持一組印像於記憶之內的時候，我們唯一的目的只在保存所學的功課。我們並不計畫將來怎麼纔能回憶他們。我們對於回想的機械漠不關心；最重要的事是在需用記憶的時候我們能喚起他，不管怎麼喚起的。這就是我們所以同時或繼續採用極不同手續的緣故，運用機械的記憶，又運用理智的記憶，在他們的旁邊，又排列聽覺的，視覺的，運動的意像，因之把他們仍保存在自然的狀態之內，或在別方面，用一個簡單的觀念以代表他們的意義，使我們於必要時能把他們重造出來。這也就是我們在回想的時候所以不完全採用反省的意識或自動的意識的緣故。這兩種意識是互相錯綜的，譬如意像可以自然引起意像來，而同時又可以運用精神於那較不具體的觀念之上。所以我們極難精密規定精神所採取的兩種態度之異點，一則機械的回憶複雜記憶之各部，一則自動的改造他們。機械的回想，與智力的改造，這兩樣是完全混雜的，幾乎常常各居一部分，所以很

難說那個在什麼地方起首，那個在什麼地方收尾。然而有幾個例外。有時我們學習一段複雜功課，心中只想將來能得即時的回想或機械的回想。在那一方面，又有時我們自知把所學的永遠用不着即時回想起來，所以採用遲慢的返省的改造。我們請先研究這樣極端的事情。我們就要知道隨着將來回想的種類不同，我們所採的保留（Retention）方法也不同。並且在得着記憶的時候，我們既然要成就兩種事業使將來回憶時，或是用得着理智的努力，或是用不着理智的努力；那末這兩種事業或者可以指明這個努力的性質及其條件。

胡登（Robert Houdin）曾著一書，名（*confidences*），此書於一八六一年在巴黎出版。在這本書內（第一卷第八頁）有一段文章，敘述他怎麼使他兒子養成直覺的及即時的記憶（*intuitive and instantaneous memory*）。他最初取一張骨牌，「五四」使那兒童看，問他一共有多少點，却不許他數。以後又在這骨牌旁邊另放一張，「四三」又要他立時回答。這是第一次的功課。第二天他繼續使他在「一瞥之間加上三四張骨牌的點子」；第三天，五張，以後按日增加，直到他能在一瞬間即刻加上十二張骨

即時的記  
憶

牌的點子爲止。「我們既得了這個結果，遂又從事於別種困難的工作，繼續作了一個多月。以後我們二人急速經過一個兒童玩具的鋪子，或一個售賣各種貨物的鋪子，注意的看一次。走過幾步之後，我們由懷中取出鉛筆及紙來，各記所看見的東西，看誰記得多。……我兒子常能記出四十件東西。」這種特別教育的目的，在使這兒童在集會場所，能於一瞬之間，記下各人身邊所帶的東西。以後把這兒童的眼睛蒙上，他就假裝能透視 (second sight)，衆人中隨意取出一件東西來，他父親給他一個特別預定的暗號，他就可以敘述那件東西。以後他視覺的記憶發達至於這樣的地步，譬如在一列書籍之前站幾秒鐘，他當時就能記得許多書名，並且能指出那些書的位置。他好像在精神上把全體照了一張像片，所以他即時把各部分都能回憶起來。在第一次的功課內，尤其在不使那兒童逐漸加那些骨牌的點數，這一個方法內，我們可以看出這種記憶教育的主要根源來。所有一切視覺意像的解釋都擯出於觀察之外。這是把精神只保持於視覺意像的平面之上。

使聽官也養成同樣的記憶習慣，我們當使精神專保持於聽覺意像的平面之上。

語言教授中提出的方法，最重要的是 (Prendergast) 的方法，這方法的原理常常有人採用。這方法在使兒童誦讀幾句話，不許問他們的意義，——永不教授分立的單字，常是一句完全的話，使兒童機械的背誦。假若他稍微猶豫一刻，就得又從頭念。以後改變各字的地位，在這些話中練習互換各字，最後不必加以理解力，聽官自能了解其意義。這種教育的目的，在使記憶能即時容易喚起回想來，其方法在極力使精神運動於聲音意象之中，不使較抽象的分子，在感覺運動平面以外的分子，參加其間。

回憶複雜記憶的容易與否，似隨他的分子能否完全保持於同一意識面 (plane of consciousness) 之上為轉移。人人都可以自己證明這話。假如我們尚記得幼時所讀的一段詩詞，在背誦這詩詞的時候，我們覺得一字跟着一字都想起來，若思索他的意義，不但無益，反足以妨礙回想的機械。這時候的記憶可以是聽覺的或視覺的，然而同時一定是運動的。在此時我們的確很難區別什麼是聽官的記憶，什麼是發音的習慣。假如在背誦的中間忽然停止了，我們就覺得一種不完全 (incompleteness) 之感。這種感想有時似乎是因為其餘的詩詞尚繼續歌舞於記憶之中，或因為發音的運動



尚未達於衝進的極端，所以要完全達到；有時（並且很多）這兩種原因同時都有。但是我們須知道這兩組記憶——聽覺的記憶及運動的記憶——是同等級的，同是具體的，同是近於感覺的。若用已經用的言語表示，他們是在同一「意識面」之上的。

假若，在別一方面，記憶之中伴有努力之感，那末我們一定可以看見精神來往於各平面之中。

伴有努力的記憶

我們若不想得着即時的回想，請問我們是怎麼記得的呢？記憶法的論文內說得很詳細，然而我們自己也可以發明一個方法。我們把那篇文章注意誦讀，以後分爲各章各節，對於他的內部組織特別注意。因此我們把他全部的計畫都看清楚了。以後在這計畫內加入極顯明的言語。把附屬的觀念附於顯著的觀念之上，把顯著的代表文字又附於附屬的觀念之上，以後又在這些文字之上加上附屬的文字，以便把全體連貫起來像一條鍊子一樣。有一篇文章說，「記憶的祕訣，在就全篇文章中攫其顯明的觀念，短句，及簡單的字，要以能包含全頁的意義爲佳。」又有一篇文章提出下面一條規則：「把全篇文章縮減爲簡短的實在的公式……在每個公式中注意最明顯的字，

……把這些都聯合起來，以便把這些觀念組成一個論理的線索。」此時我們並非把意像機械的附於其他意像之上，以便在回想時使後面的意像隨着前面的意像一同出現；我們却跳躍於一點之上，在那裏許多意像似乎都聚為一個單獨的，簡單的，不可分的觀念。我們所記得的只是這個觀念。在回想的時候，我們再自金字塔之頂點向底邊下降。我們自較高的平面上（在那裏全體都聚為一個單獨的觀念）向較低的平面進行，漸漸近於感覺，在那裏簡單的觀念都散為意像，而意像又復散為各句各字。然而回想的時候絕不能是即時的容易的。與他相伴着的有一種努力。

這第二種方法，在回想的時候一定很費時間，然而在學習的時候很省時間。有人常說記憶力之漸至完善與其說是保留力 (retentivity) 之增進，寧說是分割觀念，調合觀念，聯結觀念之技能之進步。詹姆斯 (William James) (心理學原理第一卷六百六十八頁) 曾引用一個教授的話，說「在二十歲前，可以歷時一點鐘的宣講稿要費三四天功夫纔能記得；二十歲以後，兩天，一天，甚至於半天；到了現在，只慢慢的，分析的，注意的，接連的讀一次就夠了。」此處的進步，很明顯的不過只是聚集所有觀念，意

像，文字於一點之上的能力加增了。這是握住金幣而不是兌換的銀幣銅幣了。

這金幣是什麼？這許多意像如何能含於一個簡單觀念之內？我以後再討論這一點。這個能發展為許多意像的簡單觀念，可以用一名辭去表示他的特點；我請先提出這個名辭。我從希臘文中借用一個字。稱他為「動的計畫」(dynamic scheme)。我的

動的計畫

意思是說，這觀念與其說含有那許多意像，寧說是表示在重造他們的時候我們所當作的事。他並不是由縮減各意像而摘選的一部分意像；若真是這樣，那末這計畫為何麼能使我們完全回憶那些意像，(這樣的事很多)這恐怕很難解說。他也不是——或不止是——這許多意像所聚合而成的一個抽象觀念。這個觀念固然在其中佔一大部分；但是我們既然把他與意像完全脫離，那就很難說明這觀念是個什麼樣的東西，而且同一個論理的意義可以通用於各組不同的意像之上，所以很難說我們為何什麼藉他保存改造某組意像而不保存改造別組意像，這是很明顯的事。這計畫雖說不容易說明，然而我們若就各種不同的記憶，尤以專門的記憶或專家的記憶為最 (technical or professional memories)，互相比較，自然能覺得這計畫是什麼，也可以了。

解這計畫的性質。我在此處不必一一詳加說明。請專注意於一種記憶，在這一點近幾年來大家多有詳細的研究——就是，下棋人的記憶。

一個精於下棋的人，能不看着棋盤，同時下幾盤棋。在他的敵人每走一着的時候，把棋子所走動的地位報告他，他再走一着，如此不假視力的遊戲，每時只把各棋盤上棋子的地位默繪於心中，他居然常能戰勝，與他下棋的人，不但常是許多選手，而且幾盤棋是同時下的。特納 (Taine) 在 (*L'Intelligence*) 內 (第一卷八十一頁) 有一段很著名的文章，其中有關於這件事的學說：他這學說都根據於一個下棋人，他的朋友的敘述。按照這學說，下棋人此時只用一個純粹視覺的記憶。他把各棋盤上棋子所走動的地位都好像「由內部的鏡子中」看得見。

然而比納 (Alfred Binet) 就許多蔽目下棋的人考查他們心理的作用却得着一個很明確很不同的結論。棋盤及棋子的意像並非映於記憶中，很明顯清楚，「像映於鏡中一樣」，不過在每走一着的時候，他就要努力改造一次。這努力是什麼？實現於記憶中的分子究竟是什麼？在這一點，這調查得到許多出人意料的结果。下棋的人

一致的說，各棋子的內部視像，不但無益，反足以擾亂心思。他們所保存於心中的不是各棋子外面的狀況，乃是各棋子能力，關係，價值，其實就是他的功用。棋子不是一片奇形的木料：乃是一個「潛力」(oblique force)。「礮臺」是「行直線」的一種能力。「武士」『大約是等於三卒』，而且他走動也有一定的規矩』等等。這以上是專就各棋子說。請再就全體的遊戲說。映於下棋人心中的東西，乃是這些種力的組合，或同黨勢力及敵人勢力的關係。下棋人自最初心中即專注意於遊戲的歷史。他把發生現在情形的各事情都一一重現……他因此纔得着一個全體的觀念，使他能時時看見各分子。並且這個抽象觀念是一個單獨的觀念。他把各分子互相貫穿的现象都包含在內。最足以證明這一點的，就是每盤棋，據下棋的人看，都自有他的特性。下棋的人就各盤棋所得的印象是自成一類的。有一個下棋的人說，「我領會一盤棋，猶之音樂家領會一段合奏之樂一樣。」正因爲有這個外貌的不同，所以下棋人能同時下幾盤棋，使他們不至相混。所以此處也是有一個全體理想的計畫，並且這計畫既不是由全體意像所抽選的一部分，也不是全體意像的縮影。這計畫是完全的，和喚起的意像是一樣完全，不

過他把意象所展爲互相分離的各部分，都包含在內，使成爲一種互相牽連的狀況。

你在難於喚起簡單記憶的時候，請分析你自己的努力。你在起首先有一個觀念，並且覺得其中許多不同的動的分分子是互相包含的。這種互含的關係 (reciprocal implication)，因此內部的錯綜 (internal complication) 很重要，他是計畫的觀念 (schematic idea) 之主要屬性。就是你所要喚起的意象很簡單，這計畫絕不能是這樣簡單。我不必在旁處去找例。前幾天我作這篇文章的大綱，記下所要參考的書，在這時候我想把 (Prendergast) 這人名也包在內，他的直覺法 (intuitive method) 我曾在前面提過。我從前曾讀過他的著作，其中有關於記憶的幾篇文章。但是我當時想不起這個人名來，並且也想不起我最初在什麼書內看見這人名。但是我對於這人名有一個普通的印像，所以我就由這印像上起首。這印像是一種奇異的印象 (impression of strangeness) 不是普通的奇異——乃是特種的奇異。他好像有一種明顯的野蠻性質在內，有「劫掠」的意思在內。凡人看見肉食鳥類攫取小鳥獸，握於爪內，捕獲而去，心中自有一種感想，我想這人名的時候，心中也有同樣的感想。我自己解釋，

以爲 (prendre) (攫取) 這個字，一定在我印象中佔一大部分，因爲他幾乎是我要想起的這人名之前二音。這點相同之點是否就能引起這樣正確的一種感想，我自己也不知道。在今天我想 (Prendergast) 這人名的時候，自然的也想起 (arhögaste) 這人名來，我或者把 (prendre) 的普通觀念與 (arhögaste) 這人名相混了，我自己也不準知道。我在讀羅馬史的時候見過 (arhögaste) 這人名，他在我記憶中引起隱約的「野蠻」意像。這件事我也不敢說一定，然而我所能實說的，就是存於我心中的印像完全是自成一類的，就便有許多困難，他仍然有變爲固有名詞的傾向。那印像使我先想起的字，特別是 d 與 r 那兩個字母。然而在喚起的時候，他們並不是視覺的或聽覺的意像，也不是現成的運動意像。他們只指示一種努力的方向來，使我在追尋那字的時候有所遵循。我覺得——自然是錯了——這兩個字母一定是那字起首的字母。我以爲若是用這兩個字母依次與其他的母音相聯合，或者可以發見那字的第一音，以後再藉着這個向前進行，或者可以達到那個字。這樣進行最終或者可以成功？這個我不準知道，因爲這樣進行未久，我忽然想起 (Kary) 所作的關於「記憶之教育」的一

本書最初我是在這本書的註內遇見 (Prendergast) 這人名。我所以即刻就在那本書內查出這人名。我這次忽然想起這個有用的記憶或者是一件偶然的事；或者變計畫爲意像的這種工作已經出乎範圍以外，不直接喚起那意像，却把最初包含那意像的情形喚起來了。

以上這些例內，記憶之努力，其主要之點，似在把一個計畫（雖說不簡單，然而集於一點的）變爲一個意像，有明顯的各分子，而且多半是互相分立的。我們使記憶自由發生不加努力的時候，意像都自然隨着出現，這些都是在同一意識面之上的。在那一方面，當我們努力回想時，我們似聚集於較高的平面之上，以便逐漸下降，以達於所欲喚起的意像。在第一種內，意像與意像相聯合，我們是在一個平面上運動，我可以稱這運動爲橫行的，在第二種內，我可以稱那運動是豎行的，因爲他使我們自一平面以達於其他平面。在第一種內，意像是同類的，然而他們所代表的東西不同；在第二種內，經過各作用的東西是同一的，然而表示的方法不同——用不同類的理智狀況表示的，有時是計畫，有時是意像，下降的運動愈急，計畫也就愈趨進於意像。要之，在一種



作用內，我們覺得他是在外延內，表面上進行，在那一種作用內。我們覺得他是在強度上深度上進行，這兩種感想顯然不同。

這兩種作用  
常常相混

然而這兩種作用在尋常鮮有完全分立的，純粹的，不相混的。許多回想既是自計畫以下降至於意像，而同時又是運動於意像之中。這就等於說記憶作用常含有努力的一部分及自動的一部分。我在這篇文章起首的時候，也曾表示過這個意見。譬如我此時忽然憶及數年前的一次長途旅行。把旅行中的事故都想起來，然而沒有一定的次序，這些事都是一一機械的想起來的。假如我努力回憶某時期的事，我就得自該時期的全部起首以後繼續達於各部分，這全體最初似是一個單獨的計畫，自有他特別感性的色彩及節調。而且心中繼續喚起的意像，常迫着我回想到計畫上去，以便完成那些意像。要之，我在覺得有所努力的時候，一定是自計畫以趨向於意像上去。

就着以前所說的我們可以作一個結論，就是，回想之努力，其主要之點，在把分子互相貫透的一個計畫的觀念 (schematic idea)，變為部分並列的一個意像的觀念 (imaged idea)。

結論

我們請再研究普通理智作用 (intellecion in general) 的努力，就是在了解及解釋環境時候所發出的努力。我在此處請只討論幾個要點，其餘的請參看我以前的著作。(物質與記憶八十九頁至一百四十一頁)

理智作用 (intellecion) 是繼續前進的；所以很難說理智的努力在什麼地方起首及在什麼地方收尾。仍然是同時有一種了解及解釋的事業，不伴有努力在內，又有一種事業，雖說不一定含有努力在內，然而有所努力的時時，一定就有這種事業。

第一種理智作用，在遇見知覺的時候，就自動的用一種適宜的動作去適應他。對於尋常的一件東西，假若我們不知怎樣使用他，請問我們怎麼能認識他？我們有知覺的時候，若不是機械的引起一種動作，(習慣上與這知覺相聯合的動作) 請問我們如何能說「知道使用他」？最初研究「心盲」(psychical blindness) 的人，稱他爲 (apraxia)，(這是個希臘字，原意是不動作)。據此可知不能認識尋常的東西就是不能使用那些東西。這種完全自動的理智作用範圍很廣，絕非料想所及。尋常的談話，大

部分都是對於慣例的問話所發之現成的反應，這反應是自然隨着問話發生的，並無智慧加於其間以注意二者的意義。譬如病人在癲狂的時候，也能就簡單的問題繼續作適當的談話，然而他們絕不知道所說的是什麼意思。我們有時候連接許多字，好像只用他們的聲音適宜與否爲根據，以發出適當的言語，然而我們的智慧絕未參加在內。在這些時候，感覺都是即刻就用運動去解釋。這時候的精神是在同一「意識面」之上的。

即時用運  
動解釋感  
覺

真正的理智作用與這個不同。其要點在精神繼續來往於兩方面之間，一方面有知覺或意像，一方面有他們的意義。這運動的重要方向是什麼？我們請假設他是自意像起首，由此前進以發見他的意義，假設先有意像，而謂所「了解」就是解釋知覺或意像。我們無論是聽人辯論，聽人談話，或讀一本書，常有知覺或意像呈於心中以便解釋其關係，好像他必須自具體的起首以達於抽象的。但這不過是個外表，其實精神在有所解釋的時候所遵循的道路恰與此相反。這件事很容易知道。

自意義向  
意像進行

就演算數學學習題的時候看，這是一件很明顯的事。假若我們自己不加計算，請問

能了解旁人所演算的嗎？假若我們自己不解明一個問題，請問能了解旁人對於那問題的解釋嗎？演算雖說是陳列於黑板之上，解釋雖說是印於紙上或用手述；然而我們所看見的這些數字符號只不過是指路的標記，為得使我們的確知道未入歧途；我們所聽的所看的言語，若要有完全的意義，除非我們能自作那些言語，除非把他們所指示的數學原理自己能表示出來，以便對於他們重新加以改造。在繼續傾聽或誦讀一段辯論的時候，我們只得着幾個暗示，選擇幾個指引的標誌。自這些視覺的或聽覺的意象，我們就跳到表示關係的抽象觀念以上。以後又由這些觀念起首，把他們變為想像的文字，以便與所誦讀的或所傾聽的文字合為一體。

至於其他各種解釋的事業不也是這樣嗎？我們有時爭論，以為讀書與聽話，是以聽見的或看見的文字為跳板，從那裏跳到相當的觀念之上，以後再把那些觀念排列起來。若就讀書聽話加以實驗的研究，其結果所表示的却與此不同。在尋常讀書的時候，我們就一個字中所看見的很少，只一二個字母——或比這個還少，只幾個筆畫，或幾個特點。卡塔爾 (Cattell)，顧爾察德 (Goldsheider) 及模勒 (Müller) 及披爾

斯表利 (Pillsbury) (雖說爲 Erdmann 及 Dolge 所批評) 等的實驗都證明這一點。及拔格雷 (Bagley) 對於聽話的許多實驗也有同等的價值；他們都完全承認所聽見的只是所說的言語之一部分。就便不用這些科學的實驗，我們人人都知道對於不熟悉的外國語言絕不能字字都聽得清楚。其實在這些時候，視覺與聽覺的職務只限於供給指引的標誌，或限於繪畫一個大略，以使用記憶彌補其缺。在敘述再識的構造時，若以爲我們自視聽起首，既有知覺，而後纔搜求與他相同的記憶以便去認識他，這樣的說法是一個大錯誤。其實我們所以能有視聽的，都是記憶的作用。只憑知覺，絕不能喚起與他相似的記憶，因爲若真是這樣，他就必須先是完全的，先具一定的形狀；然而他必須借助於記憶纔能成爲完全，及具一明顯的形狀，這記憶在加入之後纔補足他的內容。既然是這樣，那末指導我們改造狀形聲音的東西，一定是「意義」比一切別的東西都重要。我們就誦讀的一句中所看見的東西，就口述的一句中所聽見的東西，其用處只不過爲得使我們置身於一類相當的觀念之中就是了。以後自這些觀念起首——就是自抽象的關係起首，——把他們用假設的文字在想像中實現出來，試

看他們能否恰與所聽見的所看見的相合。所有解釋，其實都是改造。只稍許與實際知覺的意像相接近，就能使抽象的思想向某方向上進行，這抽象的思想以後發達為完全的意像，不過只是假扮的，以後這些意像又依次與知覺的意像相接觸，隨着他們進行，力謀與他們聯為一體。假若他們兩方完全符合，那個知覺就是完全解釋了。

我們在聽本國言語的時候，這種解釋的事業很快，所以沒有時間去把他分析為各種方面。但是在用外國言語談話的時候，（並且假設我們知道的不完全）我們把這件事覺得的很清楚。我們把那些聽清楚的聲音只用作是指引的標誌，以後即刻就跳到某類抽象觀念之上；既然採取這種理智的色調以後，我們就帶着這個預存於心中的意義向前進行，以迎接所知覺的聲音；這些事都是當時就可以覺得的。這兩者必須能相連合，而後解釋纔能正確。

假設我們是自文字向觀念進行，請問能有「解釋」這件東西沒有每句中的文字並沒有絕對的意義。每字都是由前後的文字採取一個特別意義。而且每句中的所有文字也不能引起一個獨立的意像或觀念。他們許多都是表示關係的，然而表示關係

只能就他們在全體中所佔的位置說，只能就他們與句中其他各字的聯絡說。假如精神常自文字向觀念進行，他一定是很錯亂，而且茫無頭緒。假如我們自假設的意義起首，以後下降至於實際知覺的文字，用他們作一種欄桿一樣，隨處彎曲把我所要走的道路指示出來，那末知識自不能不是直接的，確實的。

有意的注意

我此時無暇討論「感官的注意」之問題，然而我以為有意的注意 (voluntary attention)——就是或者伴有一種努力之感的注意——與機械的注意 (mechanical attention) 之區別，正因為前者能使位於意識各平面上的心理分子都發生作用。當我們機械的注意時，最有益於明顯的知覺之某種運動態度，都發生作用，以適應那個紛亂的知覺。然而在有意的注意時，似乎不能不有一個「前知覺」(Preperception) (這是 G. H. Lewes 所提出一個名辭) 就是不能不有一個觀念，他可以是一個預期的意像，或者比較這個還更抽象，——一個假設，乃是關於正要知覺的東西之意義，及其與過去經驗中某分子的關係。關於注意之擺動 (oscillation of attention) 的性質，各家學說不一。有人以為這現象起源於中樞，有以為起源於外圍。然而我

們就便不完全採用中樞起源的學說，我們仍當承認凡注意時，意像無不有一種特別的「離心投出」以求下降至於知覺。只有採用這種學說我們纔能解釋注意之效果，無論他的效果是增加意像的強度或是使意像更清楚明顯。（這兩種學說都有人主張）假若純粹知覺不只是一個暗示，不只是對於記憶所發的一個刺激，請問我們如何能解說在注意之後知覺就可以豐富的緣故？只純粹知覺各部分，却能暗示一個全體之計畫的觀念，就是暗示各部分的相互關係。我們把這計畫發展為記憶意像，極力使記憶意像與知覺意像相適合。假如不能成功，我們就又採取別的觀念，別的計畫，再自這觀念逐漸下降。其積極的有用的一部分工作仍然是自計畫起首以向知覺的意像進行。

凡有所解釋，有所了解，有所注意時，其理智的努力都是「動的計畫」向可以發展這計畫的那些意像而進行的運動。這運動就是把知覺的東西所暗示的抽象觀念，繼續改為具體的意像，使能適合知覺的那些東西。在這種作用內的確不能都伴有努力之感。不久我們就要討論，在這作用伴有努力之感的時候，這作用是在什麼特別情形

這種作用  
內不能都  
伴有努力  
之感



努力之感  
只能在這  
種作用內  
發生

發明之努  
力

中發生的。然而只能在這種作用中，我們纔覺得有理智的努力。在理智作用中，努力之感皆發生於自計畫以達於意像的歷程中。

我今請就最高的一種理智的努力——發明之努力——去證明這個定律。理薄（Ribot）說過，凡在想像中有所創造就是去解決一個問題。但是若不假設這問題已經解決了，請問我們怎麼去解決一個問題？理薄說，我們在面前安置一個理想，就是在心中假設已經得到某種結果，以後再搜求如何配合其分子纔能真正得到那結果。我們先一躍而至於那個完全的結果，就是所要實現的那個目的，以後發明之全體努力即在竭力彌補所越過的空隙，以復達於那目的，然而這次並非一躍而至，乃是繼續遵循一定的方法慢慢達到的。然而沒有方法如何能知道目的，沒有部分如何能知道全體？我們所知道的這目的或這全體絕不能是一個意像，因為若是一個意像，他就可以使我們看見成就的結果，那末他一定也可以使我們就意像中看見所以成就這結果的方法。所以我們不能不假設這全體只是一個計畫，而所謂發明者即在變計畫為意

像。

凡想製造某種機器的發明家，心中必先有一個觀念，預想這機器將來的工作。這種抽象的工作，用各種試驗，繼續由他心中引出各種具體的簡單運動，以便實現那全體的運動，以後再想出那機器的各部分以及各部分的配合，以便實現那些簡單運動。必須到了這種時候，那發明纔能成功：就是計畫的觀念已經成爲意像的觀念了。凡作小說的著作家，凡創造人物的戲劇家，凡譜奏合樂的音樂家，凡敘述史事的大詩家，最初心中都先有一個簡單的抽象的東西，或稱他爲無體質的東西。音樂家與大詩家心中皆先有一個新印像，以後纔藉着聲音與人物以發表他。小說家與戲劇家都是先有一個題目，以後纔把他發展爲事蹟，及個人的或社會的感情，以便藉着生人以實現。他們在工作之首，都先有一個全體的計畫，假若他們得到各分子的清楚意像了，那纔是真正達到目的。薄郎 (M. Paulhan) 曾舉出許多極有興味的例，表示文學的及詩人的發明都是由「抽象向具體」進行；就是由全體向部分進行，由計畫向意像進行。

然而我們絕不可以相信這計畫在這作用中是繼續不變的。他極力用些意像去

還計畫不  
是不變的

充實他，然而這些意像也可以使他改變。有時在最後的意像內，最初的計畫絲毫沒有保存。發明家在規畫機器的各節目時，常拋棄原來計畫的一部分，或改變他的工作。詩人及小說家所創造的人物常能影響於所要使這些人物發表的觀念或感情。所以有不能預料的部分，尤其是在這種地方；我們可以說，是在意像回頭趨向計畫而改變他時所生的運動中計畫。但是無論計畫有所改變或無所改變，我們只能在自計畫以達於充實他的那些意像的途中看見努力在內。（此處「努力」這個字是就他的嚴格意義說）

這計畫不一定都顯然居於意像之前

這計畫也不一定都顯然居於意像之前。理薄說，我們應當區別兩種創造的想像（creative imagination）——一為直覺的，一為反省的。第一種的想像是自全體向節目進行……第二種是自節目向隱約中知道的全體進行。最初先自一片段起首，繼續前進，逐漸以達於完全的地步……客伯勒費去半生之力以謀實現大而無當的假設，然而有一天他忽然發見火星的橢圓軌道，他以前的事業纔具有一定的形狀以組成一個系統。」換言之，我們雖沒有一個單獨的計畫，具有固定的嚴正的輪廓，並且即

刻就是一個清楚的概念，然而我們仍可以有一個有彈性的或變動的計畫，其外形不能在心中規定清楚，因為在這計畫謀實現時所喚起的意像可以對於他暗示某種形狀使他採用。但無論是固定的或變動的，我們只在這計畫發展為意像的時候，纔生有努力之感。

我們把這些理論與前面那些理論聯合起來，就可以得着關於理智工作的一個公式——就是關於精神伴有努力之感的那種運動之公式。理智的工作，都是先取一個觀念，領着他經過意識的各平面，向一定的方向進行，就是自抽象以達於具體，自計畫以達於意像。以後我們所要討論的問題，是在什麼特別情形之內，這種精神的運動（他或者常伴有努力之感，不過很微弱，或很熟悉，所以不能明確知道他）纔使我們明確知覺理智的努力。

常識對於這問題的答案是，在工作困難的時候，這工作之上就加有努力在內。但是我們用什麼符號去知道工作之困難？若那工作不能「繼續前進」，遇見阻礙，或達

到目的時所費的時間多於我們預料的時間，我們就可以知道這工作之困難。所謂努力就是有所遲緩，有所阻礙。在那一方面，我們可以預定一個計畫，却繼續等候那個意象，或完全遲緩工作，因之遂毫不覺有努力。那末努力之感一定是發生於等候時間（waiting-time）正在補充之際，就是發生於等候時間中繼續出現的各種特別狀況。這些狀況是什麼？我曾說此時有一種自計畫以至意象的運動，而精神有所作為時，就是在變計畫為意象時。所以這些繼續發生的狀況一定就是意象在極力加入計畫時所作的許多試驗，或有時是計畫在設法變為意象時所發生的許多改變。在這種特別的猶豫之內或者可以找出理智的努力之特點。

杜威博士著有一篇文章，名「努力之心理」，其中發表了一個很有興味很深奧的思想，我請仍把這思想復述一遍，以後再使他適合於我現在的目的。據杜威說，當我們用舊習慣以學習新運動時，就有努力在內。尤以在練習身體運動時為最，我們在那時候只能利用習慣的運動，或改變習慣的運動。然而因為舊習慣仍然存在，所以他對於我們所要養成的新習慣起一種反抗。努力就是這兩種習慣（既相同又相異）競爭的

表示。

我請再用「計畫」「意像」這些名辭，仍把這思想表示一回。我請把我的公式用於杜威心中的身體努力之上，看看身體的努力與理智的努力是否能互相發明。

譬如我們在無人幫助以學習複雜運動時，如學習跳舞，我們怎麼進行呢？最初我們先看人跳舞，這樣我們纔得着一個跳舞之視覺的知覺。我們既把這個知覺存於記憶之中，以後我們的目的即在用四肢作各種運動，務求眼中所得的印象與記憶中的印像相同。但是記憶中的印像是什麼？我們能說他是清楚的，確實的，完全的意像嗎？若真是這樣，我們豈不是在不知跳舞時也能把跳舞的運動看清楚嗎？我們在學習跳舞時，固然應當先看別人跳舞，然而我們必須知道一點跳舞之後，纔能看明跳舞的節目，或跳舞的全體；這是一件很明顯的事。我們所要利用的意像，不是一個清楚的視覺意像；所以不清楚的緣故因為這意像的職務雖在指導學習之進行，然而在這進行中他也隨着有所改變，以漸臻於明確；他也不完全是視覺的意像，因為他若在學習進行中——就是在謀得適當運動。意像的進行中——漸臻完全，其原因由都在視覺意像所引

的運動意像（較視覺意像更明確），侵入於視覺意像之中，漸漸遂佔據他的位置。其實意像最有用處的那一部分，不純粹是視覺的，也不純粹是運動的；他同時是這兩方面的，因為他是大略表示運動繼續各部分之關係的，而且特別是時間的關係。這種表示關係，不是表示東西的意像，就很像我所稱說的計畫。

能行而後  
能知

譬如一個計畫（假設是完全的），已經能自我們身體中引起繼續的運動，而且這些運動的標準乃是這計畫所設立的，除非到了這種時候，我們纔可說是真正知道跳舞。換言之，計畫乃是一個抽象的觀念，離着所實行的運動很遠，然而他必須用許多運動的感覺去充實他，這些運動的感覺就恰與所實行的運動相當。他要想成就這段事業，除非先把這些感覺的觀念一一引出來，就是把組成全體運動之片段簡單運動之「運動意像」（kinesthetic images）（這是 Bastian 的話）引出來：這些運動感覺的記憶，有時振刷起來，變為實際運動的感覺，因之遂變為實際成就的運動。這些運動的意像一定是我們早有的。所以在養成複雜運動的習慣時，例如學習跳舞時，我們必須先有那些簡單運動的習慣。其實我們行步的運動，跂足的運動，轉身的運動，都是在學

習跳舞時所利用的運動。但是我們利用他們的時候不是仍然保存他們原來的狀態。我們必須把他們多少加以改造，根據跳舞的運動改變他們，特別把他們加一番新聯絡。所以在一方面有全體新運動之計畫的觀念，在那一方面有許多舊運動之運動的意像，這些運動聯合起來就可以組成那全體的運動。學習跳舞就在把這些舊運動意像，加以新組織，使他們全體都能加入於計畫之中。此處我們仍然是發展計畫使成爲意像。然而舊組織與新組織相衝突。例如行步的習慣與跳舞相衝突。行步的全體運動意像，阻礙行步的簡單運動意像與其他意像相聯絡，不使他們成爲跳舞的全體運動意像。因之跳舞的計畫不能即時就用適當的意像去充實他。這種遲延有時是因爲計畫不得不把許多簡單的運動引入一種對待的狀態，也有許多時是因爲計畫在謀變爲意像時不得不自身加以改變。這種遲延都是由大約成功的試驗所組成，一方面使意像適應計畫；一方面使計畫適應意像，使這些觀念互相影響，互相錯綜。用這種遲延不就可以分別難事及易事嗎？分別學習運動及實行運動嗎？

凡努力學習，努力了解，要之，凡有理智的努力時，都發生有這種作用，這是很容易



知道的。請以記憶的努力爲例。我曾極力證明，這努力是在自計畫以達於意像的過渡時代發生的。但是有時計畫可以即時就發展爲意像，因爲只需一個意像就能成就了。然而又有時，許多相似的意像同時出現。普通的說，若有許多不同的意像互相競爭，這一定沒有一個意像可以完全適合於計畫所提出的條件。這就是計畫在發展爲意像的時候所以不能不自己加以改變的緣故。譬如我想回憶一個固有名辭時，我首先想他的普通印像；我把這印像就可以作爲是一個「動的計畫」。當時與某字母相當的許多簡單意像都呈現於我心中。這些字母或是聯合起來，或是互相排擠，要以能遵照計畫的指導以自謀一種新組織。但是有時在這樣進行之中，覺得無論如何都不能得到一種實用的組織。那末這計畫自不能不漸加變更——這種變更乃是適應所喚起的意像之要求，然而這些意像或者也可以略有變動，甚至於完全攆斥也可以。但是無論在意像自己處置，或是意像與計畫互相讓步，凡回想的努力都是表示計畫與意像之中有空隙，以後纔漸漸填充，或逐漸縮減。假若計畫與意像之聯合愈需來往擺動，愈需競爭磋商，那末努力之感也就愈顯著。

在發明之努力內，這種事業表示得最明顯。我們在將加組織的各分子之前，先覺得有一個組織的形式，（這形式自然是可以改變的）以後許多分子互相競爭，最後，假若我們完全成功，形式與實質自然是互相適應，因之遂保持一個平衡的狀況。這計畫隨時都有變動；然而若專就某一時期說，我們可以說他暫時是不變的，而意像的職務即專在謀與這計畫相適合。譬如我們同時向各方面伸長一塊象皮，使成爲某種多邊形。他在別處伸長了，在此處一定有縮減的地方。那末我們就得時時再作一回，每時把所成就的一部分結果保持着；然而在這樣進行之中，我們或者把最初所設的多邊形也改變了。凡發明之努力都是這樣，無論他是幾秒鐘的事，或是多少年的事。

那末，這種計畫與意像之來往，這種意像之運用，相爭相和的以謀入於計畫之中，這種觀念之特別運動是努力之感的不可缺的一部分嗎？我們有努力之感時，就有這種意像之運用，無努力之感時，就無這種意像之運用；既然是這樣，我們可以說他與努力之感無關係嗎？然而自別一方面說起來，意像之運用，觀念之運動，如何能成爲感情的一部分呢？近世的心理學有一種傾向，想把感情中所覺得的都分析爲末梢的感覺。

(peripheral sensations) 我們就使不採取這種極端的學說，感情似乎仍然是不能變為觀念。那末理智的努力中所帶的感情色調與觀念之特別運用（這是就努力加以分析後所發見的）的確有什麼關係呢？

我承認在注意、反省，以及普通理智的努力內，所經驗的感情都可以分析為外圍的感覺。然而我們不能就跟着說，「觀念之運用」（我曾指明他是理智努力的特點）不能也在感情中覺得出來。如果我們以為感覺之運用是觀念之運用的反響，不過色調不同了，我們就可以把上面兩種學說都承認。這個理由不難解說，因為我們此處所運用的不是觀念之自身，乃是「觀念之運動」或觀念與觀念之競爭，或相互干涉。我們可以說，這些心理的擺動有他們感覺的和音。我們可以說，精神如有不決之事，身體就呈一種不安的現象。所以理智努力中的特別感覺或者就是這種停頓狀態不安狀態的表示。那末就大體說，我們不可以說這些由情緒中分析出來的末梢感覺大約常是情緒所依附所生的觀念之符號嗎？我們常有把思想演奏於外面的傾向，並且也能自覺這種演奏，而這種自覺又能藉一躍之力復跳回於思想之上。因此遂發生一種情緒，常

以觀念爲中心，然其中特別明顯的是許多感覺，觀念就是藉這些感覺以延長的。感覺與觀念是互相銜接的，所以我們不能說觀念在什麼地方收尾，或感覺在什麼地方起首。意識既處於二者之間，遂使努力之感自呈一種介乎感覺與觀念之間的特別狀態。然而我也不必固執我這個意見。須知我所提出的問題，就現在心理學的情形看，尚是一個不能解決的問題。

在本章結束之前，我請指明這種心理的努力之學說把理智事業的主要結果都包括無遺，並且這學說幾乎專在把事實加以純粹簡單的敘述，一點也不像是理論。

努力可以使觀念更加清楚明確，這是大家所公認的一件事實。出現於觀念中的節目愈多，這觀念就愈覺清楚；而與其他觀念愈有差別，這觀念就愈覺明確。假如心理的努力確是計畫與意象之相互影響，我們一定就可以料到有這兩種效果，在一方面使這觀念與其他觀念有差別，在那一方面又增加這觀念之內容。這觀念所以能與其他觀念有差別的緣故，因爲那計畫把不能發展他的許多意象都擯斥於外，因之遂使

現在意識之內容自具一真正的個性。在那一方面，這觀念所以能增加其內容之節目的緣故，因為計畫之發展即在吸收能與他同化的許多記憶及意像。所以我說，普通簡單的理智努力，例如對於知覺之注意，似乎都是由純粹知覺起首，先提出一個假設，以謀解釋這知覺，以後喚起許多記憶來，再與知覺之各部分相比較。所以這知覺一方面藉着記憶所喚起的意像以增加其內容，在那一方面，又能與其他知覺有區別，因為這計畫自最初即有一個不變的標記在那裏。

我們常說，注意是一種單獨觀念態 (monoidism) 而在那一方面，我們又知道心理狀況之豐富與否都隨注意所含之努力為轉移。這兩種學說很容易調和。凡理智的努力內，都有許多或隱或顯的意像，大家都蜂擁而入於計畫之內。然而這計畫比較上說是一個不變的，所以這些想入於計畫之內的意像一定是彼此相似的，或彼此互相調和的。凡理智的分子正在組織的時候，那纔能有心理的努力。這樣看起來，凡心理的努力都有單獨觀念態的傾向，然而此時精神所向以運動的統一性 (unity) 並非是抽象的，乾燥的，空虛的；乃是「指導的觀念」(directive idea) 之統一，這觀念是許

多正在組織的分子所共同遵守的。這統一性也正是生命的統一性。

因為誤解統一性的性質，遂使理智努力之問題發生許多重大的困難。這努力在使精神「集合」起來以聚於一個「單獨的」觀念之上，這是毫無疑義的事。然而「單獨的」觀念，不一定就是「簡單的」觀念。與此相反，他可以是一個複雜的觀念，我在前面也說過，凡精神有所努力時，都是一個複雜的現象：在這一點內我們可以找出理智努力的特點來。因為是這樣，所以我以為解釋理智之努力，不必求之於理智之外，只研究理智的分子之組合或其相互影響就夠了。假如我們以為「統一」之內含有「簡單」的意思，假如我們以為理智努力聚於簡單觀念之上仍可以使他保持簡單，請問我們怎麼區別某觀念在困難時與在容易時之不同呢？請問理智緊張之狀況與理智弛緩之狀況有什麼區別？我們自然就要在觀念之外去求這個區別。或以為他在附屬於觀念的感情之內，或以為理智以外有一種「力」參於其間。然而附屬的感情及這不可解說的「力」都不能解釋理智努力能發生實效的緣故。以後到了解釋這實效的時候，遂不能不把觀念以外的東西都拋棄，而專注視於觀念之自身，求其內部之異點以區別純

粹被動的觀念，及附有努力的觀念。以後我們纔知道這觀念是一個聚合體，而其分子在這兩種內有不同的關係。這兩種內部的構造既然不同，爲什麼不就在這不同之點內去求理智努力之特點？無論如何，最終我們一定要承認這個不同之點，爲什麼最初不就承認這不同之點？觀念各分子之內部運動既然一方面可以解釋他所以困難的緣故，一方面又可以解釋理智努力所以有實效的緣故，爲什麼不就在這運動內去求努力之主要屬性？

計畫與意  
像之關係

有人或者要說我假定計畫與意像是並立的，而且又假定他們能互爲影響？

然而，第一，我所說的計畫，並沒有什麼神祕的意思在內，而且也不是假設的。專門心理學家，既然常把觀念分析爲意像，或就觀念與真實的或可能的意像之關係以解釋觀念，他對於我所說的計畫自然要懷疑，其實其中並無可疑之點。這計畫不過是真實的或可能的意像之功用，而且我在本章全篇中所用的「計畫」這個名辭，也就是作這個解。這計畫乃是意像的預期，乃是一種理智的態度，有時專爲某意像之發生作預備，例如在記憶內就是這樣，有時專爲把可以加入他的意像多時互相磨盪的，使其互

相配合，例如在創造的想像內就是這樣。凡想像將來一定要成的東西，就是計畫現在試探要成的東西。凡想像所表示的東西都是固定的，像已經造成的東西一樣，計畫不過過表示他正在成就中的狀態，所以是活動的。他的職務既然在喚起想像，所以在想像發生之後，就退回隱藏起來，因為他的事業已經成就了。以後，想像就用固定的形式把以前的狀況表示出來。假設精神中只有想像，那末他把過去的經驗或過去經驗的固定分子，只能重新排列成一種別的次序，像鑲工一樣。但是假若精神是柔輦的，能利用過去的經驗使其彎曲以適應現在的情形，那末他除想像之外，一定要有另外一種觀念，常能實現為意像，而又常與意像有區別。我所說的計畫就是這個觀念。

這計畫之存在是一件事實。若把所有觀念都化為清楚的意像，以為是外物的副本，那纔真正是一個假設。而且這假設之不當，若就本篇所討論的問題去看，更覺清楚些。假若精神生活完全是由意像所組織而成，請問我們怎麼區別精神聚集的狀況與精神散漫的狀況？我們自不得不假設在一種狀況內。這些意像之繼續發生，是沒有公共目的，而在那一種狀況內，他們偶然同時及繼續聚合起來，漸漸以圖某問題之解



決。或者有人要說，這些意像機械的聯合，並不是偶然的，乃因其中有相似之點，所以也是服從普通的聯合律然。而在理智的努力內，繼續發生的許多意像可以外面沒有真正相似之點。他們相似之點或者全在內部；他們外形雖說不同，或者意義相同，同能解決一問題，他們對於這問題同居於相似的地位或互相輔助的地位。所以這問題在心

中絕不能也是一個意像。假若他是個意像，他所喚起的許多意像一定是與他相似，而且也都彼此相似。殊不知與此相反，他喚起意像及聯合意像，都以他們解決一困難的能力為根據，並不以他們的外貌為根據。所以這種表象 (presentation) 與意像的表象 (imagined presentation) 不同，不過我們只能就他與心像 (mental imagery) 的關係去解釋他。

至於解釋計畫與意像之相互影響，其中有困難的地方，這是無庸諱言的。然而意像與意像之相互影響能有更清楚的解釋嗎？或者有人說，意像與意像以有相似之點互相吸引，請問這種說法不是只把事實加以純粹簡單的敘述嗎？於敘述事實之外有所解釋嗎？我所請求的就是把全體經驗不可有絲毫忽略。除意像與意像可以互為影

響以外，計畫也可以吸引意像或激動意像。除精神能在一單獨平面上發展外，精神又能自一平面以達於其他平面，漸向深處運動。除聯合的機械以外，又有心理努力的機械。這兩種事業內的勢力不但強度不同，而且方向也不同。至於推求他們「怎樣」發生作用的緣故，這恐怕不只是心理學的問題；這也是普通的形上學的因果問題的一部分。在激動與吸引之間，在成效原因 (efficient cause) 與究竟原因 (final cause) 之間，我以爲有一種居間的作用；哲學家就這種作用加以減縮分解之功，以達於兩反對的極端界限，因之遂在一方面得着活動原因的觀念，在那一方面得着究竟原因的觀念。這種作用就是生命的作用，其主要之點在自較不實現的以達於較實現的，自緊張的以達於擴張的，自部分互含的關係以達於部分並列的關係。理智的努力也就是這一類的作用。在分析理智的努力時，我以他爲一個極簡單而同時又是一個極抽象的例，竭力推論非物質的 (immaterial) 逐漸成爲物質之作用，這作用就是生力活動 (vital activity) 之特點。

## 七 腦髓與思想一個哲學的錯覺 (Brain and

## Thought: A Philosophical Illusion)

一九〇四年在日内瓦(Geneva)萬國哲學會所讀的一篇文章；以後又在「形上學與倫理雜誌」內發表，其問題目爲「心身的謬論。」

說  
心身並行

在近代哲學內，有一種學說，採用極廣，他說精神狀況和他相當的腦髓狀況是均等的。哲學家常研究他們均等的原因及其意義，却不研究他們是否均等。有些哲學家以爲腦髓狀況有時又用一種「精神的燐光」重複一次，以表明他的大體。有些別的哲學家又以爲腦髓狀況與精神狀況是兩列分立的現象，處處都相符合，却不必以腦髓現象爲精神現象的原因。然而他們都承認這兩列現象是均等的，或（用他們常說的話）是平行的。爲表示這個學說起見，我請把他列爲一個命題的形式：「設有一個腦髓狀況，一定隨着一個精神狀況。」或這樣說：「設有一個超越人類的智慧，注視腦髓元子的振動，並且有一本心身指南，一定能就腦髓的活動以偵知相當意識中所發生的事。」或這樣說：「意識所宣布的事不多於腦髓中所發生的事；他不過把腦髓中的事另換一種言語發表出來。」

這種學說完全發源於哲學，這是一件毫無疑義的事。他是直接由十七世紀笛卡兒派哲學 (cartesian philosophy) 所傳下來的學說。這學說最初本隱含於笛卡兒哲學之內，(不過有些限制) 以後爲他門人所採用，推之至於極端，以後又經過十八世紀的「醫術哲學家」(medical philosophers)，遂流傳而至於今日之心理的生理學。(psycho-physiology)。

生理學家爲什麼毫不猶豫就採用這個學說，很容易解釋。第一，他們就沒有選擇餘地，因爲這問題是自哲學中來的，而哲學就沒有提出別的解決方法。第二，爲謀生理學的利益起見，所以採取這學說，以便繼續進行，似乎將來一定有一天可以把精神活動完全譯爲生理學的言語。惟有這種假設，生理學纔能繼續前進，把思想之腦髓狀態愈加以精密的分析。在研究學問內有一個很好的原理，其意以爲我們不當於倉猝之間就說生理學有限制，好像我們不當說別種科學研究有限制是一樣。然而獨斷的承認心身平行說却又是另外一件事。這學說並不是一個科學的定律，不過是一個形上學的假設。若就這學說可通曉的地方說，他是一種科學之形上學，不過這裏所謂「科

學」這名辭是就着笛卡兒時代的意義說，就是有一個純粹數學的架子的。我以為若就事實加以研究，不存成見，不傾向於數學的機括，那末關於心腦之符合，可以得一個更精微的學說。腦髓狀況不過只表示精神狀況中已經表示的動作；可以說，把思想之運動的起伏表示出來。假設有一個心理的事實，你一定可以決定同時的腦髓狀況是什麼。反而言之就不真了，因為同一腦髓狀況可以同等的適合於許多不同的心理事實。我曾在物質與記憶內解釋過這個學說，此時不必複述。我現在所提出的理由都與該書無干。我並不是要提出一個別的學說以代替心身平行說；我的目的在指明這學說（就他通常的形式說）含有自相矛盾之點。然而這個自相矛盾之點很有研究的價值。既然知道這個矛盾之點，我們就可以知道一個方向以謀解決這問題，而且同時把一個極精微的哲學幻想之構造宣洩出來。所以在指明這矛盾之點的時候，我們不專是從事於批評的破壞的事業。

我以為這學說所以能暫時成立的緣故，因為他所用的名辭很曖昧，假若用正當的言語表示，他就絕不能成立。這學說含有一個詭辯的方法自一種符號系統暗暗偷

渡至於反對的符號系統之內，而且並未覺得有這個改變的地方。我何必還說這誤謬有一部分是有意的？就表示這問題的文字，就可以看出這個誤謬之點；這個誤謬是自然發生的，我們無法規避；除非在表述這學說時完全只保持於一種符號系統之內，不使哲學中所用的兩種符號系統相混，那或者可以免除這個誤謬。

凡談論外物時，其實我們只能就兩種符號系統加以選擇。或以外物及其變遷爲一組東西，或以爲是一組觀念。假如我們完全保持於所選擇的系統之內，這兩種都可以採用。

我請先把這兩種系統分別清楚。實在論談論東西，觀念論談論觀念，他們不是只在字面上爭辯；觀念論與實在論是兩種不同的符號系統，在分析實在體的時候，兩個下手的方法就不同。觀念論者以爲在出現於他意識中或普通意識中的東西以外，沒有實在的東西。若說物質的屬性有不能表示於觀念中的，那就是荒謬。世上絕沒有潛在力 (virtuality)，或永久潛在 (virtual) 的東西；凡存在物都是實在的 (actual)，或能成爲實在的。這種符號系統以爲凡物質的主要事件都已表現或能表現於觀念

之中，而實在世界之運動與表現於觀念中者無異。實在論的學說恰與此相反。實在論承認物質能不依賴觀念而存在，其意以為在我們的觀念以下，有一個不可知的原因，就是說知覺是實在的，其後又有隱藏的能力，或潛在力；要之，實在論以為我們知覺中所見的區別和調節，都純粹與我們知覺是相對的 (relative)，不是絕對的。

哲學史內，關於觀念論及實在論兩種傾向，有更深奧的定義，這是無庸諱言的，而且我自己在別處把「觀念論」與「實在論」兩名辭也用作別的意義，與方纔所說的不同。這就是說我並不特別喜歡方纔所下的定義。這定義或者只能代表柏克雷 (Berkeley) 的觀念論及與他相反的實在論。他們或者只代表我們尋常對於這兩種傾向——觀念論的傾向，以為全部實在體就是能表現於精神中的東西，而實在論的傾向，以為在表現於精神中的東西以外尚有別的東西——的觀念。然而我所要發表的理由，與這兩名辭歷史上的意義無干。假如有人說我這兩個定義不普通，我只請他把「觀念論」與「實在論」這兩名辭作為暫時約定的名辭。在這篇文章內，他們只表示對於實在體的兩種思想，一以為東西與觀念就是表象 (presentations)，伸延而調節

於空間之中，而爲這些東西呈於人類意識之內的能是同一的，一以爲不能是同一的。這兩種學說互相排斥，所以不當把兩種符號系統在同一時間用於同一物件之上，這是人人所公認的。我現在的目的，只要求這一點就够了。

在以下我打算證明三點：（一）假如我們採取觀念論的思想，那末承認精神狀況與腦髓狀況之平行就是自相矛盾。（二）假如採取實在論的思想，其中也有一樣的自相矛盾之點，不過倒轉過來。（三）我們若在一命題內同時採用這兩種符號系統，這平行說或者可以調合不相矛盾。那就是說，這學說所以可通曉者，都因爲我們在無意中用了一種理想的魔術，能即時自觀念論以達於實在論，又由實在論以達觀念論；假如在這個符號系統內有人正要指出我們矛盾之點，我們却早已跑到那個符號系統內去了。然而這個魔術是很自然的；就這件事說，我們是天生的魔術家，因爲就這問題（腦髓與思想之關係）的字義說，就含有兩種觀點，一爲實在論，一爲觀念論——「腦髓」這名辭使我們想到東西，「思想」這名辭使我們想到觀念。這問題的文字既然含有兩種意義，所以答案之中也自然含有兩種意義，因之遂足以敗壞那個答案。



第一，我們請先採取觀念論的觀點，以討論此時現於視野範圍內的東西之知覺。這些東西藉着網膜及視神經以影響於腦髓內的視覺中樞。因之遂使元子的及分子的性質發生變動。這腦髓的變動與外物有什麼關係？

按照平行說，就以爲知覺都是爲外物所影響的腦髓狀況所決定，與外物的自身無干，所以只要仍有髓腦狀況，就使即時用一種魔術滅絕外物，意識中的現象絲毫不發生影響。然而就着觀念論說，這句話是荒謬的。因爲觀念論家以爲外物都是意像，而腦髓也是一個意像。凡東西都表示於意像中或可以表示於意像中，此外並沒有別的東西。那末在元子振動以外，絕不能再有超越振動的東西。我們既然假設在腦髓中只有元子的振動，所以我們在那裏只看見振動，或只能得着振動。若說自元子振動的意像，可以發生外界的意像，或說某意像可以表示那意像，或說有此意像就有那意像，這種說法是自相矛盾的，因爲這兩種意像——外界，及內部的腦髓運動——最初本假設是同性質的，而腦髓運動的意像是表現的意像界之一部分，而外界是那個意像界

的全體。假如我們採取一種學說，以爲運動是觀念的根本，是一種神祕的能力，而且我們只能知覺他的影響，那末我們說腦髓運動之中潛在的含有外界的表像，或者還可以解說。無奈我們採取一種學說，以爲運動的自身就是觀念，所以上面所說的話是自相矛盾的，因爲他說表象界 (field of presentation) 的一部分是表象界的全體了。

若採取觀念論的主張，我也可以解釋腦髓的變動，以爲他們或者是外物影響之結果；這變動或者是有機體所受的運動，以便預備適當的反動。神經中樞——意象中的幾個意象，畫片中的幾個活動畫片——含有能運動的部分，他們把外部的運動吸收進來，變爲內部的反對運動，或實行出來，或只表一個兆端。然而腦髓——一張畫片——的職務，只限於吸收別種畫片的影響，以便記載他們的運動起伏。只有這樣說，腦髓對於其餘的世界表象 (world-presentation) 纔可以說是不可缺少的東西，而這也就是腦髓所以受有損害就不能不引起發生表象的一部分 (或全體) 破壞的緣故。然而他自己絕不能供給那個表象，因他自己既然也是個觀念，他絕不能表示全體的表象；除非他自己不是表象的一部分而成爲表象的全體或者這事可以作得到。所以

部分就是全體

若嚴格的採用觀念論家的言語以表示這個平行說，我們就可以把他總合成一個自相矛盾的命題：部分就是全體。

有這個矛盾的緣故，因為哲學家在無意之中自觀念論的觀點走過假實在論的觀點上去了。最初他本以腦髓為一個觀念，或一張畫片，與其餘的觀念或畫片恰恰相似，包於那些畫片之中，不能與那些畫片有所區分：腦髓的內部運動，既然是許多畫片中的一張畫片，所以他無須供給其餘的畫片，因為那些畫片是與他同時存在而且是圍着他的。然而在不知不覺中他把腦髓及其內部運動都變為東西了，就是變為原因了，隱於一個特別畫片之後，其權力可以遠超過於所表現的。他怎麼自觀念論偷渡至於實在論呢？這都因為有許多精微的誤謬輔助他；然而假設沒有事實也指着那個方向，恐怕他不能平安容易偷渡過去。

因為知覺之外，又有記憶。我在回想從前知覺的東西時，那個東西可以未在眼前。此時只剩下一件東西在那裏，就是我的身體；然而我此時仍能就記憶意象中看見那些東西。那末我的身體或我的身體之一部似乎有一種能力可以喚起這些意象。我們

請假設他不能無中生有以創造這些意像；那末至少他能引起這些意像。假設某腦髓狀況不與某記憶意像相符合，假設思想與腦髓的活動不是平行的，腦髓如何能引起意像來呢？

對於這問題的答案很明顯：按照觀念論的學說，凡完全沒有某東西的時候，這東西絕不能成爲一個觀念。因爲凡出現於觀念中的既然都是東西的自身，此外沒有超越的東西，而東西之存在又既然與我們對於他的觀念相符合，所以凡有一部分觀念，一定也有一部分東西存在。然而我承認回想絕不能是東西的自身。因爲若與東西相比較，回想有許多缺欠。第一，回想是片段的，因爲他只保存最初知覺的幾個分子。第二，回想只有喚起回想的人知道，而東西却是公共經驗的一部分。第三，在喚起記憶意像時，與他相伴的腦意像 (brain-image) 之變動，不是一種激烈運動，像知覺時那樣，可以激刺有機體使即時起一種反對作用。身體在此時並不覺得爲知覺的東西所鼓舞；而我們覺得外物是實在體的緣故既然是因爲他可以暗示活動，所以呈現於記憶中的東西絕不能仍然是實在的 (actual)。這就是我說在回想時東西並不存在的真

意義。若按照觀念論的學說，記憶意象其實只能是由最初表象所分出的一層薄膜，或由外物所分出的同樣東西。他是永久存在的，不過意識不想利用他的時候，並不注意他。意識在能利用他的時候纔想着去看他，這就是說，除非現在的腦髓狀況已經表示有萌芽的反動，和實物（完全的觀念）所引起的反動一樣，意識纔去看那個意象：身體活動的兆端能使觀念有一個成爲實體的兆端。然而此時記憶意象與腦髓狀況不能就說是「平行的」或「均等的」。因爲萌芽的反動只表示正要出現的觀念之結果，並非表示觀念的自身；又因爲同樣的反動可以適合於許多不同的回想，所以某種身體狀況不能就引起一定的回想；與此相反，許多回想都可以同等的出現，不過意識在此時就要加以選擇。這些回想此時有一個共同的條件，——就是入於同一運動的架子之中：這就是他們「相似之點」（resemblance）「相似之點」這名辭，在現在聯想學說內用得最曖昧，但若用「運動調節之同一」（identity of motor articulation）去解釋，他的意義就可以是很明確的。然而我不必固執己見。我只說一句話就夠了，就是按照觀念論的學說，凡知覺的東西都與完全的及完全活動的表象相符合，而記憶的東西

也與那表象相符合，不過那表象是不完全的，及不完全活動的，而在知覺時或在記憶時腦髓狀況都不與表象相等，因為腦髓狀況是表象的一部分。以下我們請再就實在論加以研究，看他能否使心身平行的學說更明確些。

譬如有些東西現於我的視野之內；我的腦髓也正在這些東西之中；感覺神經中樞內的分子元子因為受了外物的影響，所以起了變動。就觀念論的觀點看，我們不當說這些內部運動有一種神祕的能力可以重複外物之觀念，因為最初我們本假設這些運動在觀念內是什麼，在實在內也就是什麼，並且就這學說看，他們既然是腦髓元子的運動，所以只能是腦髓元子的運動，不能再是別的東西。然而實在論的要點，就在假設觀念之後有一個原因，而這原因却並不是觀念。所以我們似乎沒有理由說實在論不當以為外物之觀念是含於腦髓變動之內的。有些學說以為腦髓狀況確實是觀念之創造者，所以說觀念只是腦髓變動的「附帶現象」(epiphenomenon)。又有些別的學說，(遵從笛卡兒學派的區別)以為腦髓運動不是知覺出現的原因 (Cartesio)，

乃是知覺出現的機會 (chance)，或以爲知覺與運動是一個實在體的兩方面，而這實在體既不是知覺，又不是運動。然而這些學說都以爲一種腦髓狀況都有一種相當的意識狀況，假設有一個人曉得心身的暗號，那末他只看腦質內部的運動，就可以知道在相當意識中發生了什麼事，而且能把詳細節目完全知道。

但是分別討論腦髓及分別討論其元子之運動，其中含有自相矛盾之點，這不是一件很明顯的事嗎？一個觀念論家可以說凡能給他一個分立觀念的東西都是可以分立的，因爲他把東西與觀念就不明分他們的區別。實在論的主要之點就在不承認這種意見；他以爲表象界所畫的界限都是人爲的，或相對的；他以爲在表象之下有一組相互的影響及糾纏的潛在力；要之，他解釋東西，不是就着他入於表象之內說，乃是就着他與全體實在體的連帶關係說，而這實在體是不可知的。所以科學家愈就着身體的「實在體」以研究身體之性質，愈覺身體的各屬性，以及身體的自身，都成爲身體與能影響他的外物之關係了。許多互爲影響的名辭，（無論是什麼名目：如元子，質點 (material points)，力心 (centres of force) 等）就科學言的，確不過是暫時的名辭；

然而這相互的影響就是科學所稱的最終實在體。

譬如我對實在論家談話，我就要說，你最初先假設一個腦髓，却說外物對於他加以改變之後，自能生出外物之觀念來。以後你又把外物除去，以爲腦髓的變動自己就能供給外物之觀念。然而你把包着腦髓的外物除去之時，同時（無論你有意無意）你把腦髓的狀況也除去了，因爲腦髓狀況藉着外物纔能有他的屬性及他的實在體。所以只保存腦髓狀況的緣故，因爲你早已暗暗走到觀念論的符號系統之內去了，因此你纔能假定凡在觀念中分立的都是可以分立的東西。

請你始終主持你的學說。外物與腦髓同時存在的時候，纔能發生觀念。你應當說觀念不只是腦髓狀況的功用，乃是腦髓狀況與外物相合而生的功用，因爲腦髓狀況與外物此時是一個不可分的實體。所以平行說若以爲腦髓狀況與外物分立之後能自己單獨創造外物之觀念，或惹起觀念，或至少表示觀念，這種話恐怕不能成立。若完全採用實在論的言語，我們就得這樣說：一部分所以存在的，都因爲有全體其餘的部分，然而在全體其餘的部分消滅之後，這部分却仍能存在。或這樣說：兩件東西的關係



可以等於該兩件東西之一。

腦髓元子所發生的運動，可以是他們在觀念中所表現的情形，或另是別種情形。按照第一種假設，他們是什麼，在知覺中仍然是什麼，至於所知覺的東西當然是別的東西：所以腦髓運動與其餘所知覺的東西，其中有被含與包含的關係。這是觀念論的觀點。按照第二種假設，腦髓運動之根本實在體就是他們與別的知覺全體後面的東西之聯帶關係，我們在考察這個根本實在體的時候，同時就考察實在體的全體了，因為腦髓運動與全體實在體是一組不可分的東西：這就是說若把內部腦髓運動看作是一個分立的現象，這運動當時即歸消滅，而且我們也不當冒昧以一現象（他只是部分，且是由全體中人為的取出的一部分）為全體表象的根源。

這種矛盾之點其實都因為實在論未完全保持於純粹不雜的狀態之中。我們固然可以假設一個普通實在體存於觀念之後；但是我們一談到特別實在體的時候，我們無論有意無意，自不得不假設各個東西都大約與我們的觀念是相符合的。實在論家以為實在體是一個隱藏的背景，並且因為實在體是在空間之後的，所以又以為在

背景那裏，件件東西都是含於件件東西之內的；既然這樣說了，他却在這背景之前又安放下許多清楚明顯的觀念，像觀念論家那樣，以爲他們是表象之全體。他在假設有實在體的時候，固然是一個實在論家，可是一到解釋這實現體的時候他即刻就變爲觀念論家了，因爲用實在論的言語以解釋詳細的節目時，其中總含有觀念論的言語在內，而此時觀念論的言語之下却都有一個標誌，表示他們是暫時借用的字。實在論既然是這樣自由採取觀念論的主張，那末我們在前面批評觀念論的話，也可以用以批評實在論了。要之，我們無論採取實在論或觀念論，在說腦髓狀況與知覺記憶是均等的時候，同時自不得不承認部分就是全體。

把這兩種符號系統比較看來，我們就知道觀念論的要點在停止於空間中所展示的东西及空間的區分，不再深加分析，而實在論家則以爲所展示的东西都是外表，而空間的區分也是人爲的；他以爲在並立的觀念之後，有一組相互的影響，所以畫片或觀念都有互含的關係。然而我們關於物質的智識既然不能出乎空間之外，而實在論所說的互含關係，縱然很深奧，若真是存於空間之外，同時自然就得擯出於科學之

外；所以實在論在解釋詳細節目的時候絕不能出乎觀念論之外。當我們談論知識或科學的時候，我們大約都是觀念論家（本章所稱的觀念論家）假若不是，我們就不當拿實在體之分立各部分，以推求他們的關係——這正是科學之要點。所以實在論家的學說在此處不過只是一個虛懸的理想，其目的在警告他，使他知道自已對於實在體的解釋尚未達至深處，因之更須考求實在體各部分的根本關係，而不以他們外面並立的關係爲止境。然而實在論家却又不能不使這個理想成爲實在他實現這個理想於並立的觀念或畫片之中——可是觀念論家就以這些觀念爲實在體的自身。所以此時這些觀念對於實在論家已經成爲許多外物了，——就是以他們爲潛勢力的貯藏所——因此他纔能說內部腦運動（此時已不是簡單觀念，已經是外物了）可以把全體觀念世界潛藏於其中。這就是他所以承認心身平行說的緣故。他忘却他最初本把這貯藏所置於觀念之外並非在觀念世界之內，置於空間以外並非置於空間之內，並且又忘却他最初的學說本假設實在體是不可分的，或其真正的調節不是像在觀念中那樣。他拿實在世界的特別一部分以爲是與觀念世界的各部分都相符合，在

腦髓是表  
象的一部

腦髓是實  
在體的一  
部分

這時候他談論實在體合談論觀念是一樣，他把實在體展示於空間之中，因之遂放棄他的實在論以便採取觀念論的學說，然而就觀念論說腦髓這觀念與其餘的觀念世界，其關係的確只是部分與全體的關係。

你最初——我請再對哲學家說——說腦髓就是我們所看見的那樣，位於表象之中的：那末你算假設他是表象的一部分，一個觀念，這可以表明你是一個觀念論家。此時腦髓與其餘的表象之關係只能是部分與全體之關係。然而忽然你又假設出一個實在體來，以為他位於表象之下。很好，這個實在體自然是位於空間之後了，這就是說腦髓已不是一個獨立的實體了。你此時研究的對象應當是全體實在體，他是不能知道的，在他的上面却展示有表象的全體。這可以表明你現在是一個實在論家；然而採取這個實在論和方纔你採取觀念論是一樣，都不能證明腦髓狀況等於表象的全體；因為此時外物世界的全體。又含於（隱藏的而且不能知的）全體知覺內去了。然而忽然你又把腦髓抽出，專意討論外物，繼續把實在體加以分析組合之功好像他是表象一樣，這個表示你已經不能區別表象與實體了。你這時候又回到觀念論來了；很好，

請你就在那裏吧。其實你又不能！你此時本以為腦髓就是他在表象中所現的情形，就是一個觀念，殊不知假若實在體是在表象中展開的，假若他是擴張的不是緊張的，他絕不能仍含有潛在力在內；（這是實在論最初所假設的）在無意之中你就以為腦髓運動等於表象之全體了。你這樣自實在論以入於觀念論，又由觀念論以入於實在論，來往經過很快，所以你不覺得有這樣起伏的運動，却以為完全只在一個符號系統內運動了。把這兩種相矛盾的學說置於外貌相調合的狀態，這就是平行說的要點。

我在以上極力掃除平行說這種錯覺。然而我不敢說我已經完全成功，因為有許多別的學說在平行說的左右，與他表同情，去保護他。這些學說有些自平行說生出來的；有些在平行說之前藉着非法的結合以產生平行說的；有些雖說與他沒有血統的關係，却因為常在他的旁邊居住遂至受了他的影響。圍着平行說的這些學說好像是一個很堅固的防禦線，就使你攻破一點，別的点仍然能抵抗你。我請就這些學說中特別提出幾個來討論。

（一）有一種隱含的（或無意識的）學說，以為有一個腦髓的靈魂（cerebral

soul) 這就是說觀念世界是聚於腦質之內的。在身體運動的時候表象世界似乎是隨伴身體的，我們遂以為在身體之內一定有一個與表象世界相等的東西。我們遂說腦髓運動就是這相等的東西。所以意識不必出乎意識範圍以外就可以知覺宇宙之全體；他只須徘徊於腦皮有限制的範圍以內就夠了，——腦皮好像是一個照像匣，他可以把全體世界縮成一個小影。

(二) 又有一種學說，以為凡因果關係都是機械的，所以宇宙之間沒有東西不可以數學計算的。我們的行動既然是由觀念(過去的及現在的)所發生，所以我們就得假設腦髓(行動發生的根源)含有與知覺、記憶、思想相等的東西，不然，機械的因果關係說就要破壞了。然而這種學說——以為全體世界，把生物也包含在內，都可以作為是數學的對象去研究——是關於精神的一種先乎經驗的學說，遠發源於十七世紀的笛卡兒學派。我們固然可以用近世的名辭表示他，把他譯為近世科學的言語，並且也可以舉出許多實際的觀察以作他的輔助，(其實我們有了這個學說纔有那許多觀察) 因此遂以為這學說是由實驗中得來的，然而實在體實際能測量的那一部分

抽象作用

仍然是有所限制，而這個視爲是絕對的定律，仍然帶有形而上學學說的色彩，這是自笛卡兒的時代以來就是這樣。

(三)又有一種學說以爲只須把表現的畫片的意象縮減成爲一個無色彩的外形，及其部分之相互的數學關係。就可以由觀念論的觀點（意象表象）(Image-presentation)渡到實在論的觀點（東西的自身）上去。我們心中抽象之能力既能創造這種虛無的狀態，我們既受這種虛無狀態之催眠，遂承受一種暗示以爲在空間內，在質點 (material points) 之運動，就是抽象的知覺，其中含有一種奇異的意義。我不知道他是什麼意義。我們遂以爲這種空白的抽象有一種能力，絕不是直接知覺中具體意象所能有的。其實我們在談論實在體的時候，我們只能就兩種學說加以選擇——一種學說以爲實在體是展布於空間之內，所以也是展布於觀念之內，因之遂以爲他完全是實在的 (actual) 或能成爲實在的；一種學說以爲實在體是一個潛力貯藏所，自己聚集起來以居於空間之外。然而就第一種學說無論怎樣抽象，免除，——或使其空泛——絕不能使我們近於第二種學說。畫片的觀念論 (pictorial idealism)

以爲直接的表象就是那樣，有色的，如生的，你若採取他的觀點以解釋腦髓與觀念之關係，凡你所說的話，都可以應用到那個艱深的觀念論 (abstruse idealism) 上去。他把那些表象都縮減爲數學的空架，然而因爲他注重觀念之空間的性質及互相排斥而不並立的性質，所以他也證明一個表象絕不能包含其他之表象。你縱然把擴張的表象互相摩擦，使喪失其在知覺中互相區別的性質，你仍然不能前進一步以達於一種實在體，只有緊張，並無擴張，愈不擴張也就愈實在。這好像把一個銅錢上表明其價值的數字磨去之後却以爲他可以無上的價值是一樣。

(四) 又有一種學說，以爲若兩全體有連帶關係，則其一的各部分一定也與其他各部分有連帶關係。因爲凡意識的狀況都伴有相當的腦髓狀況，例如腦髓狀況微有變動，精神狀況沒有不隨着發生變動的，(然而反面却不一定都是真的) 例如阻礙腦髓活動的傷害，對於精神活動也有傷害，我們於是就作一個結論以爲凡意識狀況的各部分，都有一種腦髓狀況與他相當，因之遂把這兩個名辭互相代替去用。以後我們又把就兩全體所推知的連帶關係推之至於各部分的節目，以爲他們也是互相關



連的，因之遂把一種連帶關係變爲一種相等的關係。一個螺旋釘之有無可以決定一個機器之運行或不運行：因此我們就可以說螺旋釘的各部分與機器的各部分相符合，而以機器等於螺旋釘嗎？腦髓狀況與觀念或表象的關係或者也就像螺旋釘與機器之關係是一樣，就是部分與全體之關係。

這四種學說又各含有許多別的學說，若把他們也一一加以分析一定很有趣味，因爲在分析之後我們就可以知道他們是許多回音，其根本的聲音仍然是平行說。在這篇文章內，我極力指明這平行說內含有矛盾之點。因爲由這學說所推出的結果以及其中所含的假定布滿於全體哲學之內，我覺得這種批評的研究對於精神之研究是一件分內的事，而且也可以是一個起點，以便推求精神與自然之決定性 (determinism of nature) 的關係。

