

萬有文庫

第一集一千

王雲五主編

心理學簡編

(三)

詹姆士著

伍況譯

商務印書館發行



心理學簡編

(二)

著士姆詹
譯甫况伍
校規任郭

著名界世譯漢

萬有文庫

第一集一千種

魏編纂者
王雲五

商務印書館發行

心理學簡編

第十二章 自我

所動我 (ego) 和能動我 (I) 不管我在那裏想什麼，我多少總對於我自己有些知曉。所謂我自己，就是的人格或人性的存在。當這時，有知曉乃在能動我。所以這個所動我裏的總自我好，像是件雙料東西：一部分被知，一部分主知；一部分客觀，一部分主觀。一定分出兩方面。爲簡便起見，可以分別稱做所動我和能動我。我叫他們做分認方面 (discriminated aspects) 而不稱分立物 (separate things)，因爲就是在分認或識別作爲中，能動我和所動我雙方的同一，總差不多。要算常識上最難革除的一種底料。不問究詰到底時，我們對於這同一，看做價值怎樣，反正現在一起首斷不該拿名詞來陰損他。

所以我要分個先後來討論：甲，被知自我，就是所動我，又叫經驗我 (empirical ego)；乙，主知

自我，就是能動我，又叫純我 (pure ego)。

甲 被知我

經驗自我或稱所動我 所謂所動我，和單單叫做我所有者 (mine) 二者間不容易劃分。我們感到或動到某某屬於我們的物，很像很像我們感到或動到我們自己。我們的名譽，我們的子女，我們的親手工作，就許和我們的身體一樣可貴。若是惹了他們，也許會和惹了身體時，激發同樣感情和同樣報復動作。我們的身體到底是祇算屬於我們所有呢？還是簡直就是我們呢？當然有些人準備好了不要自己的身體，看自己的身體做外表覆幕而已。甚或仇視為土牢，恨不得一朝脫離而去。

我們現在討論一種善變論料。同是那個對象，有時當做一部分我，有時當做祇算屬於我所有，還有時當做和我一點不相干。照最廣可能意義講來，一個人的所動我，乃是他能喚做他自己的。一切總量。不但包含他的身體，和種種精神力。還連他的衣服屋宇，他的妻兒，他的祖上，他的朋友，他的名譽，他的工作成績，他的地產，他的乘騎，他的舟楫，以至存款，都在內。這許多東西給他一樣的情

緒。這些東西興盛增榮，他就引以為榮；要是衰滅頹廢，或滅亡，他就引以為哀。雖則對於各物，所感榮衰，不必一個程度。可是感榮總榮，感哀總哀。既經了解這最廣義的所動我，就可以進一步來分開他的歷史，成為三部分——

子 關於其中成分；

丑 關於這些分子所激發的感情和情緒——就是自我評價 (self-appreciation)；

寅 關於這些分子所促起的作為——自我願求 (self-seeking) 和自我保存 (self-preservation)

(子) 所動我的成分可分三類。他們分別構成下列三種所動我：——

物質所動我 (material me)

社會所動我 (social me)

精神所動我 (spiritual me)

物質所動我 我們個個人有個身體，就是物質所動我的最裏部分。身體上有些部分好像屬

於我們更加親切些，此外要數衣服了。昔人道：人是三部分所合成——靈魂、身體、和衣服。現在看來，這豈是一句諺語而已？我們把衣服看做自己私有，看得極重。又把衣服聯到自己身體上，當做一體。有人問我們：完美身體蒙破爛衣服好呢？還是破爛身體蒙完美衣服好呢？多數總要猶疑一會纔能決定。又其次，輪到我們的親近家屬，也算我們自己一部分。像父母妻兒要算我們同氣連枝的骨肉。他們死去，我們自己也算死去一部分。他們做錯事，我們替他們分受羞恥。有人欺凌他們，我們立刻忿火中燒，好像有人欺凌我們自己一樣。再往下，到家了。家裏種種景色就算我們的生命一部分。看見就能提醒最溫柔和愛的親切感情。要是陌生人走進來挑是非，指摘我們家裏陳設布置怎樣不合，或任意糟蹋，我們怎肯輕易饒恕他們？這些東西都是本能方面所特好的目的物，再和人生最要實際關切相聯合。是人都有的一種自衝動：自己照顧身體，拿美服給他穿；愛父母妻兒；替自己找個家屋，算是自己的，好在裏頭住，還好改良他。

還有置產也出於同等本能衝動。所置產業，各依親切程度，而變成我們的經驗自我各部分。那些由親身汗血換得來的，算是最親切。譬如一個人費盡畢生心力，建立一個成績。像蒐集昆蟲標本，

或手寫一部大書之類。一旦毀滅無蹤，怎能不感到自身隨亡一般痛苦呢？守財奴積蓄起來的金錢忽然不見了，他心中當然也感到自己死去一般。我們喪失所有物時，感到抑鬱。一部分誠然因為，所期待會跟着所有物來的某某好處，不能來了。可是更有高出這上者，就是因為感到我們的人格性有些縮減了。一部分我們自己化爲子虛烏有了。這個本來自成一種心理現象。我們喪失所有物後，立刻就被降入一向所極輕視的流丐窳人一流。同時又被隔絕得更遠，不能和那些富貴逼人權勢炫赫的幸運兒接近。惟有僵挺在他們面前，甘心訴告於反對勢利的首要原則。我們不能逃出一種又敬又畏的情緒，也許坦白，也許潛匿。

社會所動我 一個人在同儕人類裏，受別人承認，就算他的社會所動我。人類非但好羣，要看得見別人。還有一種天生傾向，要別人看見我們，而且要別人好意注意到我們。假若一個人孤身寄跡在社會裏，不受任何人注意。這時他所受的責罰，要比任何惡毒刑法還要利害。譬如走進屋裏，雖也不回過頭來理我們；問話，誰也不答腔；做點什麼舉動，誰也不理會。總而言之：碰著誰，誰死不理我們；直當我們無其人。那我們便忍不住要發怒，要生出一種微弱無力的絕望心。惟有身受最酷的剝

反足以解救。因為這種酷刑使我們感到，所處境遇無論怎樣壞法，反正沒有沈陷到完全不值注意的地位。所以還算可以安慰安慰自己。

正式講來，一個人得着多少個人承認，得着多少個人把他印在心靈上，就算有多少個社會自我。要是傷害了這些個他的心像之一，就等於傷害了他本人。不過這些懷有他的心像的人總不能同路數。所以在實際上，我們可以說：有多少派人對他有意見，而這些意見又為他本人所注意，就算他有多少個不同社會自我。他對於這些不同的人羣，各呈一個不同方面。很多年輕人當着師長很恭敬。退到同輩粗野小夥子羣裏去，竟破口相罵，肆無忌憚，直像悍匪。我們對兒童一副面目，對酒食朋友又一副面目，我們不肯拿對待顧客的態度，來對待傭工。也不願拿對待上司的禮貌，來對待熟朋友。這就生出多少個自我來。在實際上，簡直就是一個人分出多少自我。有時分得自相矛盾。像一個人怕讓他的這一夥相識人曉得他對那一夥相識人呈露什麼態度。但是有時也許分得正合分工原理。像一個人待兒童慈愛，而待兵士和罪犯卻嚴厲。

最奇特的社會自我一定寄寓在一個人所愛的人的心靈裏。這個自我有榮枯，就引起最高的

得意和最深的失意。惟有用該個人的有機感情做標準來量，爲可通；否則無從理解。這一個社會自我多久不受承認，該人就多久不屬於他自己的意識上。要等到受了承認，該人便心滿意足，勝於得着一切。

好名，臭名，榮譽，恥辱，都是一個人的一個社會自我的種種名稱。所謂榮譽那一個社會自我，多從方纔講過的那些分裂部分裏一部分生出。要看他合某種生活或某一流人的須要資格否。（這些資格換到別種生活或別一流人裏，便不算須要資格）合的話，由同流看來就贊揚他；不合的話，由同流看來就貶薄他。像普通人遇着城中大疫，可以隨便離開。在教士或醫生看來，便以爲大背他的榮譽。一個兵拿戰死沙場算榮譽。換個別人，早可以逃生。不會玷辱他的社會自我。審判官和政治家穿了國家制服，便不好和人分金錢之利。但是私下裏，儘管這麼辦，不傷榮譽。我們常常聽人說什麼：我本人憐憫你，可是我做了官又不能饒你，和我做政客不能不當他同盟，可是我做道德家，又不能不恨他。諸如此類，都是人類分認幾個不同自我的最常見的例。所謂行規（club-opinion）乃人生最強諸力之一。賊不許偷賊。賭徒不許欠賭帳，而別樣債儘管欠下去。時髦社會的榮譽法典，自古

以來，充滿可否兩大項：什麼在許可列，什麼在禁止列。至於爲什麼要跟這邊走，或跟那邊走，完全爲的要能替我們的某一社會自我盡力最多。像平常，說誑在禁止之列；可是有人問到你和某女子的關係，你儘管好瞞說。像平等的人來挑戰，一定得應；而劣等的人來挑戰，儘管護誑他。

精神所動我，所謂精神所動我，祇要屬於經驗自我，總不包含任何一種正在過路的意識態。我卻要他容納我所有意識態，精神機能，和具體相看待的性向一切。這些東西，聚在一起，隨時能變成那一時我的思想的一個對象。並且激醒些情緒，像所動我上任何別部所激醒者一樣。當我們想到我們自己爲思想家時，我們的所動我上其他分子好像全變爲比較屬外的所有物了。就是在精神所動我裏，有些分子也好像比別的分屬外些。更像我們的感覺能量，就好像比我們的情緒和欲望，差點親切程度。我們的知性過程，就不及我們的執意決意那麼親切。所以那些較帶能動感情 (active feeling) 的意識態，乃精神所動我裏的較近中央部分。我們所曉得的我們的自我那個心和核，爲我們的生命至聖所，乃在幾種內態 (inner states) 所帶的能動感情上 (sense of activity)。這個能動常常就算我們的靈魂裏的生活物質在那裏直接顯示出來。到底是不是，乃較

遠在外的一問題。我現在只要說明：隨便什麼含有這種好像能動性的內態，都帶這種奇特在內性 (internality)，簡直可以說他們跑出來迎接我們的經驗上的一切其他分子。恐怕是人都同意，以爲我們是這樣感到他們的。

(丑) 自我感情和自我情緒比自我成分後起。

自我評價 分兩種：自我滿足 (self-complacency) 和自我不滿 (自憐) (self-satisfaction) 所謂自愛 (self-love) 應該歸在 (寅) 作爲下。因爲人類用這個名稱來指一組或一系發動趨勢，不必真指正式感情而言。

語言曾替這兩種自我評價預備下兩組字。其中同義語多得很夠用。像英語稱驕傲，有 pride (矜負) conceit (自翻) vanity (浮誇) self-esteem (自尊自大) arrogance (傲慢) vainglory (虛榮心) 等語。稱羞辱，有 modesty (退遜) humility (卑辱) confusion (羞愧) diffidence (自疑自愧) shame (羞恥) mortification (大屈辱) contrition (傷心往事追悔)怨艾) obloquy (自取懲咎) personal despair (自暴自棄) 等語。這兩方相對，好像都是我們的天性上的直接而

且原始的稟賦物。但是聯想派要算他們從可感的各種樂和各種苦上，疾速計算過，而成次起現象。我們有自身得意時，有自身失意時，自會把我們引到樂和苦上。所有再現出來的樂，總合而成自滿；所有再現出來的苦，總合而成羞恥。像我們自滿時的確歡歡喜喜的自道當受多少多少榮獎。自失或自棄時，竟會預言將要遇着什麼凶事。不過但想，或僅僅期待得獎，還算不了自滿。僅僅憂慮到凶事，也算不了自失。因為是人都隨帶一種平均的自我感情情調，和人類對滿足或不足所具客觀理由全不相干。就譬如一個境况艱難的人，也許充滿一肚皮自詡，絕不躊躇。反過來，一個穩能成功得法的人，為全世界所欽崇，倒許自疑本人才力不足，疑了一輩子，至死不悟。

一個人可以這麼說：自我感情的通常與發力 (normal provocative)，乃在本人的真成功或真失敗以及本人在世上所處的真好境遇或真壞境遇。我們說：他探手進去，抓出一隻李子，就言道：我是個多麼好的童子！一個人有了很廣拓的經驗自我，有各種權力，使他無往不利，又有高位厚產，又有許多朋友，又有盛名，就不大會讓童子時代所有的衰病的自愧心和疑慮心再來擾亂他自己。我所樹立的，豈非一座絕偉大的城市嗎？反過來，一個人屢次失敗，爬來爬去，還在山脚下爬，再也

爬不高，就很容易讓自疑心征服本人。甚至連有些事業，他的確有才力足以應付的，他也退縮不前了。

自滿和自貶兩樣情緒本身，要算自成一類的奇特情緒。每樣配叫做一個原始的情緒種別 (emotional species)，像怒和痛苦就好這麼分類。自滿和自貶各有特異的外貌表示。自滿時，伸張筋被激，眼光增強，別有光芒，步態寬舒起伏，鼻孔噙張，唇帶特別笑意。試到瘋人院裏去看，總有些人簡直自詡成狂。他們的空幻神氣和乖謬的昂然大步，看上去好像了不得。其實適足以反襯出他們毫無可貴的人性。我們可以在那裏看出自滿至極的人的全副徵狀，看得異常詳悉。但是同院還有正好和上述相反得頂利害的神色模樣可看。這些是好人，自以為犯了不赦大罪，永無超升之日。躲躲藏藏，生怕被人看見。再也不敢放聲說話，或公然看人。這兩種相反自我感情，不必要有充分激發原因，也白會被激動，好像在這路病理制約下的畏懼和忿怒一般。我們自己曉得我們的自重和自恃怎樣一天升，一天降。其中原因好像屬於內臟和器官，而不很像屬於理性。這些原因並且斷不涉及他人看重我們或看輕我們。

(寅) 再後就有自願和自保。

這兩個名稱包含我們的許多基本本能衝動。自願一個名目下，還好分身體自願，社會自願，和精神自願。

身體自願 一切通常有用反射動作，和維持保護等運動，全屬身體方面的自願動作。畏懼和忿怒促起些動作，也一般有用。我們若把自願解做未雨綢繆，為將來預備而非為現在籌措，那就得把怒和畏，連帶弋獵，貪得，建屋，造械等本能，全歸到身體方面的自願衝動上去。其實後來舉出的幾種本能，連帶男女戀愛 (amativeness)，父母愛子，好奇心，和爭勝心，不獨要圖身體所動我 (body by me) 發展，還要教最廣義的物質所動我發展。

對社會的自願 我們在社會上，相愛，相親善，要人歡迎我們，要吸引別人來注意我們，要人讚賞我們，要競勝，要出衆，又慕榮華權勢。而我們對社會一方的自願就在這裏頭直接進行。還有隨便那些物質性，自願衝動，祇要確能幫助我們達到社會一方的目的，我們對社會的自願也就間接在那裏頭進行。直接對社會的自願衝動也許就是純粹本能。這是容易看出的。至於要人認得我，這件

欲望，很有可注意的地方。就是這個欲望的強弱並不跟被認一事的貴賤走，無從用感覺或理性來計算。我們好多認得人，都好得瘋了。爲的是在街上走，好碰着半街人對我們鞠躬。或者聽人談起某人，好應聲喊道：啊，我認得他！認得閩人，和有人恭維我們，自然是我們所最渴望。塔刻立 (Thacker-ay) 著小說時，戲問讀者們：要是有一天，倫敦最闊的帕爾麥爾 (Pall Mall) 街上，大衆看見你一隻手攙着一位公爵在那裏揚長走過，你心裏要快樂到怎樣利害？不過想望公侯貴人和闊排場而想不到身邊時，多數人祇要得着差不多隨便什麼別的東西，也就好了。現在世上簡直有這麼一族人，渴望把自己的名氏常常刊布在報上，不管那一欄裏。名人往來錄也好，時人小誌也好，要人談話也好。甚至於瑣談流言，連被謗挨罵，也比無聲無嗅好。這樣酷好在報紙上出名的癡想走到極端成爲病態，像行刺美國總統加飛爾 (Garfield) 的兇手季托 (Guiteau) 可算一例。他的心靈範圍全被報紙所困。常他上絞台時，對上帝禱告說了幾句真心誠意的話。有一句道：「上帝呀！本地報館有一大筆帳要和你算呀！」

不獨我所認得的人，連我所認得的地方和東西，都擴大我的自我，在社會方面的自我。這是說

的比喻話。法國工人對於一種器械用得順手，就說：我曉得他啦，或我認得他啦（Ça me connaît）。所以弄成這樣一種局面：我們對於有些人的意見，絕不過問，卻最羨慕這些人注意到我們。許多真偉人，許多真挑剔成性的女人，對於他們絲毫看不起的下流漢，及會費上許多工夫來誇耀給他看，來唬糊塗他。

對精神的自願 在本項下，應該收羅各種對精神進步而起的衝動，或屬知性，或屬道德，或屬狹義精神等各方。但是平常當做這樣狹義的精神方面自願，其中多半祇好算人死後的物質方面自願，和社會方面自願。回教拿進樂園做大願。基督教要求免於下地獄算無上希望。這樣所圖的好處的物質性是披露在外的。人類對於天堂，還有較積極較精緻的見解。說到天堂的許多好處，說到和諸聖及死人相侶，說到上帝的臨現，這些祇是最高等的社會好處。惟有尋求那個得救的內藏天性，純潔無瑕，不沾一點罪惡。不問此生，或將來，這種願求纔好算真正純潔的對精神的自我。

但是這樣從廣處，從外表，討論所動我的生命事實，不能夠算完全。必須帶着提起下一問題纔行：

各種不同的所動我有競爭和衝突。眼前擺着許多欲望中物。而物質界生好祇許我們揀選那些再行表出的衆好處之一。就大多數欲望對象講，都是這樣的。就在本文所論也如此。我常遇一種必要情形：非抱定一個經驗自我，而盡棄其餘不可。像要做美男子，又做胖子，又要打扮入時，又要做大運動家，又要發大財；或要說漂亮話，又要做吃喝玩樂朋友，又要迷惑女人，還要做哲學家；或要做慈善家，又兼政治家，軍事家，非洲探險家，還要做推敲詩人，再做聖徒，我就不要這麼做。這並不是什麼假使我能我就要，這路問題。這種事本就太不可能。要發財，就和做聖徒全相反。要迷惑女人，就不能再做哲學家。要吃喝玩樂，怎好兼做慈善家？由一個初入世的人看來，這種種不同性質的人事，好像一個人全都兼得了。等他真教其中一種實現，就非把其餘多少都壓制下去些不可。所以一個人要達到他的最真最強最深自我，總得仔細覆按上列長單，從中揀出一項來託付自己一生。這樣一揀定，所有其他自我全變不真。惟獨這一個自我的榮枯算真。他要失敗，這些失敗也是真失敗。他要成功，這些成功也是真成功。把榮和辱帶着一陣走。在不多幾面前，曾經痛論心靈的選擇作用。現在所談到的這一例，和那個例一般強。我們的思想從許多同一路的東西裏，不住的要決定出那些

該當成爲實在。到此就從許多可能自我或人格裏，揀出一種而不顧其餘。要是在其餘任何未經特意採定做自己的思想所專顧的自我上失敗了，簡直不當一椿羞恥。

我們看，一個人在拳術界或賽船界裏佔了第二把交椅，竟會羞愧欲死。這種奇異乖僻的事真會有的。他能戰勝世界第一拳手以外的一切人，這簡直不算什麼。他本來要專找世界第一拳師來較量，要打倒他。現在既經做不到這一件，那怕就是做到其他隨便那一件，也不是貴了。由他看起他自己來，好像不算他自己。其實也真不是他自己。試換一個手無縛雞力的人，是人都能打倒他。他對於此事絕不以爲可恥，因爲他老早已經拋棄乾淨這一條自我出路。再也不想和人家比拳試試看。心裏不敢，就不去試。不試，自無所謂失敗。沒有失敗，也就沒有羞辱。所以我們在這個世上，全靠自己擁護自己做什麼，然後纔好定下我們的自感怎麼樣。拿我們所得的種種實在物，和我們以爲有的種種可能力，來做個對比 (ratio)。這個比值就可以規定我們的自重。寫出命分式，則有我們的自命 (pretensions) 做分母，我們的成功做分子。其式如下：

$$\frac{\text{成功}}{\text{自重}} \dots \text{自命}$$

減小分母，和加大分子，都好加分數值。拋卻自命，是自己解救自己的福音。正和滿償他們一樣。碰到失敗頻仍的時候，而競爭又老沒有個了，我們總是這麼做。像福音神道史上有的是認罪，自棄，和不作工來求解救等事，要算最深的可能例了。不過此外隨便那種生活裏，也碰得着這類例。一個人在某一專行上，若是本就空無所有，祇要老老實實認了下來，便覺心頭無復掛礙，輕鬆極了。一個人求婚求到末了，對方一口回絕，道出個不字。在受者銜命而去，心中並非全是苦而沒有一點甘。許多波士頓人（我怕還有別處大城裏的人），每好懷着一種自以為音樂家的意念。其實乃是自尋苦惱。據有經驗的專家說，這些男男女女要是肯把這個意念永遠革除，不怕當着大眾貶薄一套和音曲為難聽，而讓人聽見，他們活在世上倒可以快活得多了。我們妄想返老還童，或變癱瘓為苗條。想不成功，一旦不再去想他，這夠多痛快呀。我們自言自語道：謝天謝地。這些妄想不再來擾我們了。往自我上隨便加點什麼東西，固然要算一件可喜可做的事。但是同時也就平添負擔了。美國南北戰爭時，有個人落得分文俱無。反而滾在塵埃，喊道：他從出娘胎再也沒有這樣自由快樂過！

我再說一遍：我們的自感乃在我們掌握中。喀萊爾曾道：『完全不去要求工資，這個世界自會

聽命於你。當今最智的人曾經說過：「真要過日子，祇有從遁世做起。」說的真不錯。」

恐嚇和哀懇不能移動人，除非觸到那人的某一種潛能自我上，或那人的某一種實在自我上。我們要利用別人的意志，差不多總離不了這一法。像外交家和帝王元首，以及一切要掌權治人的人，最要緊就在找出治下人等所最看重的自視原則在那裏，好拿來做種種手段的唯一倚靠點。但是碰着有些人，拋棄了那些易受外界命運影響的東西，不復當做他們自己的幾部分看待，那麼我們就幾乎無法奈他們何。從前希臘斯多噶學派教人知足，所用的製法就是：把你本人辦不到的事一起先行屏除乾淨，然後好運氣會不知不覺的從天而降。埃披克提忒 (Epictetus) (羅馬哲學家西元五〇或六〇年到一二〇年) 勸告我們縮小自我，並團結自我，把自我弄成不可攻壞。他道：「我總得死。可是我死起來，是不是還總得呻吟而死？我當什麼是對的，我便要說什麼。那怕暴君嚇我道：你再說我便要殺你。我祇從容答道：我幾時告訴你說我永遠不死的呀？你幹你的；我行我素。殺人是你的事；慷慨就義卻是我的分內。你要把我除去；我要自己離開這個世界，不再受擾礙。試想我們怎樣航海，先揀幹練領港和水手，再擇定幾時開船，後來風浪大作，我還管的什麼？我這一分已經

做了至於對付風浪，屬於領港或駕駛人的事了。不過船在那裏下沈，我又該做些什麼呢？我祇好這樣——坦然等淹死。不用怕，不用鬧，不用怨上帝。因為我明知是生出來的東西，一定有個死。」

這個斯多噶學派勸人這樣死法。在當地當時固然很有效，很勇敢。可是我們不能不可憐他，因為祇能施行在心地狹窄又缺乏同情心的人裏。這類人的靈魂早已慣於取這副態度。這種辦法全靠排除非我所有。我如奉行斯多噶學派，我所不能取來自享的利益，就不復算我的利益。甚至於我幾乎要否認這些是利益或好處了。有些人本來在別方面不照斯多噶學派做，卻常常用這種排除和否認法來保護他們的自我。凡是狹見的人都設法防範他們的所動我，限制他，教他不要侵犯到他們所不能妥當佔有的境域裏去。他們看起不像他們的人來，看起不理他們的人來，看起他們所不能降服的人來，不問這些人的存在如何本身有大價值，總是一味冷眼否認。利害起來，還許公然厭惡咧。誰不做我所有者，我就要算他沒有。就說是照我的力所能及，要把這樣的人當做和沒有一樣。這樣一來，就不怕我這個所動我太偏小了。因為這個所動我，從這點確定性和限制性上，得着一個明定範圍。可以掩飾裏頭內容物枯窘之病，就把我安慰下來啦。

多同情的人正好相反。走的是開展和廣羅 (expansion and inclusion) 兩路。他們的自我往往界限不明。可是包羅廣遠，又可以償補這個欠缺而有餘。拉丁話說：“Nil humani a me alienum”。意思就是：我看沒有一個人被屏除在疏遠之列。讓他們藐視我這個小本人，讓他們待我如待狗一般。祇要我自身還有個靈魂，我總不否認他們。他們也是些實在，和我一樣。他們有什麼好處，有什麼積極好處，也就算我有諸如此類。這種胸襟極開拓極豁達，常常真能感動人。他們以為無論自己怎樣衰病，倒霉，晦氣，窮迫，沒有人理，總還算這個勇敢有為的世界人羣裏幾個必不可少分子。看見別人賣弄牛馬般大力，看見別人在那裏度青春良辰，看見別人長就賢哲上智，還以為自己都佔一分。甚至想到什麼美國樊特比爾 (Vanderbilts) 一門大資本家，和德國霍亨索倫 (Hohenzollerns) 一系皇肖，也覺得自己佔了他們的一點大富大貴。所以這類人，每一念到這上，便感受一種高尚快樂。可以說是神爲之移，自我在人世裏要自己立在實在裏，可以走拒却一途，也可以走容納一途。像有種人站在羅馬帝安托奈那 (Marcus Aurelius Antoninus) 旁邊，還敢說：「天呀！皇上要什麼，我也要什麼。」這種人的自我上早已除盡一絲一痕的拒却心，否認心和阻撓。

心了。任憑那一方颯來的風，總當是幫助他揚帆用的好風。

這幾種所動我的分級。一個人會被幾樣不同所動我佔有，因此就顯出幾等不同自視。討論家對於本問題，差不多同意定下個階級來。把身體自我打底，把精神自我放在頂上。而拿身外的衆物質自我，和各種社會自我，安插在當中。我們全憑天生自願，便要加重這所有一切種種自我。我們惟獨對於衆自我裏那些保留不了的，纔特爲放棄。所以不爲己這一種性，總是不不得已纔有的德。憤世疾俗的學者舉出狐和葡萄一段寓言，來描寫人類在這一方的進步。他們這樣議論，並非一點不存誇耀他們的理由的心。但是爲種族起見，固當拿這樣道德來教人。若是我們論結果時，大衆同意公認那些保守得了的自我，大概全屬本身自來最可取。那就不用不着怨恨，爲什麼要繞這麼大個灣子，纔懂得他們的高尙價值了。

我們學着制服我們的低自我，來就高自我。當然還有別條路好走。有個直接倫理判斷，一定也在那裏活動。至於別人動作引出來的那些判斷，我們終久也拿來用在本身。雖則用在最後，可並非用得最少。我們對於自己，有許多事十分滿意；換到別人身上，便十分討厭。這真是人性裏最可怪

的定律之一。隨便誰，對於別人身體醜陋同豬一般的，總很難會表同情。還有對於別人的貪慾，好擺架子，好虛榮，猜忌，專橫，和傲氣，也不見得會有同情。要是讓我絕對照自己的意思做，我大約要放縱這一切自起趨勢，在所動我裏茂盛起來，不加防阻。須得經過很久，我纔會對於他們的高下程度，得個明切意念。但是既經時時要在我的同伴上加以判斷，所以照和爾尉茲 (Her Horwicz) 說，我不久就從別人的慾望鏡裏看出自己的慾望。就換個樣子來想到他們，和我單單感到他們時，大不相同。從小時起，就有種種道德概化性 (moral generalities) 積漸灌輸到我。後來大有助於引起對於我自己的這種反省判斷，教他來得快得多。

所以人類就像上文說過的那樣，把他們所會尋求的各種自我，排出階級來。按價值大小，定高下。總得要有點身體自私，纔好做個基礎，讓其他種種自我建立在其上。不過肉體感性感 (sensuality) 太甚，也是可鄙。就是不可鄙，頂多也祇爲人宥恕。爲的還有其他個人性質，我們把較廣的物質自我看得比本人肉體高。一個人好酒肉，貪安逸，捨不得丟開這些來謀上進，就算條可憐蟲。再說整個社會自我，又比整個物質自我高。我們爲名譽，爲朋友，爲然諾，爲信義，應該勝過我們爲自己體

快，爲自己發財。至於精神自我，更屬高尚，得不可以道里計，寶貴得不可以金錢數。一個人寧可拋卻朋友，鄙棄名譽，喪失財產，甚至犧牲生名，也不該丟了他。

我們把物質自我，社會自我，和精神自我，各分切近和遠伏兩類。就是要分別一個隘小和遠大。讓後者佔便宜，那怕前者吃大虧。一個人必須拋棄眼前肉體上的縱樂，纔能保全周身康健。必須捨得拋開手裏抓上的一塊錢，纔能多賺百十塊錢。必須仇視現在正和自己談笑的朋友，纔好結交一個更有價值的新相識。必須放下學問，文藝，智慧，辯才等，庶幾好讓靈魂容易得救。

在這些較廣大較遠伏的自我中，以潛伏的社會自我爲最可注意。因爲他導領我們的行爲往幾種視若矛盾費解的事上去，並且和我們的道德宗教生命有關係。當我爲榮譽和良心兩動機而冒犯自己的家庭，自己的俱樂部，和自己的同志們，不顧他們非難；當我改信天主教，而不再奉耶穌教；當我改信自由思想，而不再奉天主教；當我背棄普通醫學，而施行致病療病法 (Homeopathy) 或其地隨便什麼醫術時；我心中總想到除了現在反對我的人外，世上還有別的較好可能的社會評判家。就鼓起勇氣往下做，不怕喪失我的實在社會自我。我求助於這些人的判決時，所要達到的

理想社會自我也許很遠很遠。也許僅僅像是可能而已，我一生一世未必一定能希望得他到手。我也許還預料那些如若真知我就贊成我的未來人，等我死後，也竟絲毫不知我了。雖然如此，那種招引我上前的情緒，一定從一種為理想社會自我而出力追求上來的。這個自我至少也值得讓最高可能判斷人來贊同並承認。如果這樣判斷人在我接近中的話，這個自我乃我所尋求的自我。又真，又切近，又至善。無以復加又恆久。這位判斷者就是上帝；就是絕對心靈 (Absolute Mind) 又叫至大伴侶 (Great Companion)。我們在這個科學昌明時代，耳朶裏不住聽得許多人爭辯禱告一事究竟有無效驗。說有效驗的，舉出很多理由；說沒有效驗的，也舉出很多理由。至於我們為什麼禱告，卻很少有人說起。其實我們就是不得不禱告，所以纔禱告。看起來，無論科學怎樣排斥禱告一事，人類總還要禱告下去，直到人類末日，除非人類的心靈改了本性。至於怎樣改法，我們實在敢告不敏，一點也無從預期。一個人的幾種經驗自我中，最在內的雖然屬於社會自我。可是這個社會自我還得向理想世界裏尋索，纔能尋着個合格伴侶。為此，禱告衝動終屬必不可免。

社會自我裏，一切進步全在改換高等審判所，來代替低等審判所。理想中的審判所就是最高

的審判所。大多數人不是永遠懷着這麼一個指望，也就時常把他放在心頭。世上頂卑賤的無階級可依的人，要住這個高尚理想上去求承認，就可以自覺又實在又有依靠。若是在外的社會自我失敗了，脫離我們而倒下來了，又找不着這樣一個在內的遁逃所好棲寄，那真要把大多數人困在無底深淵般的恐怖中了。我說大多數人，因為個人儘有少懷這種理想者，或不很相信有這麼一個旁觀者在那裏看着他。有些人的意識中，要算這點意念佔很主要部分；而換些人，又不如是之甚。最信宗教的人當然最被這個意念縈擾得利害。至於有些人硬說永遠沒有這樣被縈擾過，實在是自欺。因為我敢說，這些人多少也總懷一點這種意念。惟有不好羣居的動物纔能完全沒有他，人類為正義而犧牲時，恐怕沒有一個能不把正義上多少附點人格性而期待他且並不道出幾個謝字來的。換句話說，所謂對社會的完全無私，極難存在。所謂為社會而完全自絕或自殺，這種意念恐怕從來沒有到過人類心靈上。連約伯記 (Job) 裏說的什麼就是他殺了我還信賴他（他指上帝），或安托奈那說的什麼諸神憎惡我，仇視我的兒女，必有他們的理由，都絕不足援引來推翻前議。因為約伯心中必定以為自己被殺之後，跟着有人來崇拜他，能得耶和華承認，因此面大樂特樂。至於羅馬

帝自己拿穩那絕對理由 (absolute reason) 對於他的怕諸神不悅而順服，不會完全置之不理。從前試人信上帝誠不誠，總是問道：你願不願爲上帝的光榮而受譴責？恐怕難得真有人肯答一個是字。除非那些人在心的心裏，拿穩上帝會嘉獎他們這種情願受譴責的心，並且會比他在深不可測的計畫裏一點沒有譴責他們時，賞賜更厚，那麼纔肯答應是。

自我關切或自私 (self-interest) 照目的觀講來的用途 (teleological uses) 拿動物學原則來論人類所以生就自私衝動，和自滿情緒連帶反面情緒，都不難明白。除非我們的意識不僅帶認識性，除非我們的意識對於那些陸續佔據他的領域的對象中若干種，曾經用過一種偏私相待，決不能長久維持自己的存在。因爲有那樣不可思議的必然性，就教個個人的心靈假象限定在個人的身體完全性上，並在該身體從他身體那方得來的待遇上，並在那些利用這心靈假象做工具的精神性向上。這些精神性向 (spiritual dispositions) 還把這心靈假象領到長壽一方，或天折一方，都行。所以每個人類心靈總把他所寄寓的那個身體，算最有關切的對象，其次挨到朋友，最末了挨到精神性向。每個心靈起碼得有一點最少量自私心，成肉體自顧本能狀，纔好存在。有了這

最少量做基礎，就好供其他意識動作大發展。不論自拒自却也好，或更進一層的自私也好。是人的心靈都從適者生存一過程上過來，（如其沒有更直接一點的途徑可走）；一定是要對他們所繫在的身體上發生激烈關切的。不過這關切卻和他們所帶的純粹自我關切，全然不同。

他們的人格，由別人的心靈看來，所成心像也是這般。我活在這個世上，要是感覺不到一堆堆人臉裏，那些表贊成，那些表反對，我也無從活下去了。至於對餘人表出的藐視神氣，用不着也有這樣特異的感動我的力量。而我的精神方引起我的關切，卻一定比別人的精神力來得利害。爲的同一理由，除非我預先培植好了這些精神力，不讓他們腐化，我也決不會有今天。以前有一蹶，有某定律教我照應這些精神力，如今他還教我照料他們。

這三樁共同造成所謂自然所動我（*natural me*）。但是正式講來，這些都是隨時在那裏做思想工作的那個思想的對象。要是動物學和進化學見地不誤的話，那麼這一對象和那一對象，振發激情和關切時，應該一樣有力能從原始上和本能上發作，不該有什麼歧異。就原始和本質講來，激情現象都是一樣，並不問向什麼準的放去。該準的碰巧真成何狀，真屬何物，祇不過事實上一問

題而已。我照顧鄰人的身體和照顧自己的身體，可以使人思到一樣著迷，而且當做原本這樣一般著迷。我照顧我的兒童的身體，就這般著迷。這種對於非己而生的關切充盈起來，惟獨靠自然淘汰好遏阻他們。因為那些太過有害於個人或他那一種族的爲他關切，會遭淘汰。不過還有許多這路關切沒有汰除，像對異性的關切，在人類裏，好像比真爲實用，要利害些。還有和這路關切相並存的其他關切，像嗜酒，像好音樂等，照我們看來，怎樣也看不出有什麼功利可言。所以同情本能和爲己本能，乃處於同等地位。由他們解說，我們從同一心理階層上生出。不過所謂爲己本能佔的部分大得多。

撮要 下列一表可以當個撮要讀。他統有上文所講過的一切要義。經驗自我生命可以這樣分法：

自顧 (self-seeking)	
肉體嗜慾和本能	物質
好悅人心	社會
知性志向	精神

<p>自視 (self-estimation)</p>	
<p>自負心 謙遜心等 誇富心</p>	<p>愛飾裝心 愛豪華心 貪慾 建設才力 愛家心等</p>
<p>誇階級心 誇門第心 虛榮心</p>	<p>好賣弄心 好恭維心等 社交性 好勝心 嫉忌心 愛情 求榮心 好高心等</p>
<p>誇德行心 誇心力心 知純潔心等</p>	<p>道德志向 宗教志向 良心驅使等</p>

忌貧心	
勢利心	卑辱
羞恥等	審過心

乙 主知我

主知我就是能動我，又叫純我。比所動我難以徹究得多，因為這是當隨便一霎時在那裏負有意識的。而所動我不過是他的意識中夾帶諸物之一。換句話說，主知我乃主思者，或思考者 *thinker*。於是立刻有問題發生：思考者是什麼？是否就是意識本身的一個態，在那裏經過？或者還是更深藏些，更不易驟變的東西呢？所謂過路態，我們早已在前面論過。說就是變化所附在的一體。然而個個人總自發以為所謂能動我，老指那一樣東西。所以多數哲學家要在意識過路態背後，設下一種基準。算是有個恆久主動者，或行為者 (*agent*)，或一種恆久物質，老在那裏。一有改變或動作，就成一個意識過路態。這個行為者即該思考者。這個態僅屬他所用的工具或方法。所謂靈魂，所謂超越我 (*transcendental ego*)，所謂精神，都不過是這種較恆久的思考者所化出的許多名稱。

而已。現在暫且不來細論這些名稱的異同。先替我們對過路意識態而有的觀念，下個較明晰定義。過路思想的單一性。前論感覺時，早已曉得，照費希奈爾測量他們所用的方法看來，毫無理由可以當他們是複合的。但是感覺怎樣認識簡單屬性，思想也就怎樣認識那些由衆多部分合成的複雜對象。這個命題不幸正和一個通行成見相左，得費些事纔擁護得了。按常識論，並據隨便那一派心理學家看來，都以為一個思想對象若含許多分子，則該思想本身一定也由那麼多觀念構成。一個觀念對一個對象，似合而實分。

彌爾 (James Mill) (英國哲學家兼經濟學家，一七七三年到一八三六年) 說：「我們容易相信聯想的確把無限多個人的覺念聚成一個複合觀念，因為這是人人所承認的一樁事實。我們不是對於一隊兵會有一個觀念嗎？這豈不是無限若干個對個人的觀念合成一個觀念嗎？」

像這一類的議論，還可以徵引許多。閱者到此恐怕先也要附和他們，助長他們。比方說閱者想到一疊紙牌在桌上。他要是起首反省一下，也許會自行詰問：下列各節，也一樣的許會不問：那豈不是對一疊紙牌而發的思想嗎？那豈不是對那一副裏含有的紙牌而發的思想嗎？這豈不對那桌子

而發的嗎？不是還連桌腿在裏嗎？我的思想豈不是含有這一切部分——一部分爲紙牌，一部分爲桌子嗎？對紙牌這一部分裏不是每張牌佔一部分嗎？對桌子這一部分裏不是每條桌腿佔一部分嗎？這些部分不是各成一個觀念嗎？那麼思想一定由觀念集合而成。每一觀念不該應對這思想所曉得的某一分子嗎？

這種論調好像很動聽，很可信，其實簡直沒有什麼力量。說了出來，要教人吃一驚。他們假設有一疊或一組觀念，其中每個觀念算是認識他們所假設的事實中的某一分子；卻沒有假定什麼東西能穀一下子認識這整個事實。照這個觀念成副廠說講來，像曉得鋤頭花么牌的那個觀念，一定不曉得有桌腿了。因爲另有別一觀念算是專門過問這別件事實的。其餘一切觀念也全都如此。各管各的對象，不顧外事。可是在人生上，活人的心靈裏曉得了紙牌也就曉得了桌面桌腿等。因爲我們曉得這些東西時，同時一下子全曉得他們怎樣互相關聯了。我們對於八，四，二等純粹抽象數所生意念，實在仍屬心靈上的單個感情；和對一所生者，並無單複區別。我們對於一雙，生出個觀念；這觀念卻並非由一雙觀念（兩個觀念）合成。閱者恐怕又要問道：難道檸檬水的味不是檸檬果的

味加上糖的味而成嗎？我回答道：不對。你是錯把對象合在一起，當做感情合在一起了。就物質講，檸檬水含有檸檬和糖。可是檸檬水的味並不包含這兩樣原料的味。因為我們所敢說檸檬水味裏決沒有的兩樣東西，一定就是純檸檬酸，和純糖甜。這兩種味完全不在檸檬水味裏。却有一種味，彷彿有點像他們倆的，在那裏。這個味覺實在是另外一個心態。和檸檬酸和糖甜兩心態，完全不相干。

分明心態不能融合。要說我們的觀念乃由衆小觀念合成，這種意念不獨是未必有的，而且在論理學一方面也不可理解。這個意念竟把我們所真曉得的那些結合上的主要徵狀，全忽略掉了。

我們所實知的結合，全是那些所謂單位向他們本身以外另一物 (entity) 上造成的效果。脫離這個媒介特徵，就無所謂結合了。

換句話說，不論有什麼可能數那麼多物（隨便你叫他們力，或物質微粒，或心靈分子），總不能自行集合起來成個新總和。在新總和裏，每一物仍照以前一樣。惟有大意的旁觀人，一時忽略，沒有認清那些單位，當是一個總和在那裏，此時該總和纔算存在。再不然，他存在時，成一個本身以外

一物上的某項其他效果狀。當氫二和氧化合成水而呈現新性質時，那水仍含那些舊原子，不過排成新格式 H-O-H 而已。新性質就是水遇了人類感官和各種化學試藥等外媒介時所生聯合效果。也像許多人合起許多份臂力，來拉一條繩；或一個人合起許多肌肉纖維，來掣動一條腿。

在示力平行四邊形 (parallelogram) 裏，兩股力並不把他們自己合成對角合力 (diagonal resultant)。卻要賴有一個物體供他們撞擊，好藉此顯出他們的合力效果。樂音憑他們自己配合起來，有時和諧，有時不和諧，也無非如此而已。所謂和諧不和諧，祇是樂音向外媒介，耳上，生出的合成效果的名稱而已。

若是拿感情來做基本分子，或基本單位，也是這樣。試拿一百來個這種分子，照洗牌那樣把他們洗過，再累在一起。擠壓得能怎麼緊怎麼緊（不管這種辦法叫什麼）。其中每一感情仍舊不改故態，仍舊包藏在自己那套皮裏，不向外開一扇窗，不問問其他感情算什麼一回事。假若有這類感情成羣，或成組；從這樣一羣感情上又生出個意識，那就會有第一百零一個（極言其多）感情出來。而且是件全新事實。那一個個原有感情一同來到時，也許就依順一條奇怪物理定律，做個預兆。

以示將有個第一百零一感情要跟着被創造出來。有些事物須經我們先分別曉得，然後纔好籠統曉得。不過這裏的一百個原有感情和後來的新感情間，並沒有實體性同一處。新感情對一百個原有感情也是如此。我們再也不能從那許多感情裏推知出這一個感情來；也決不能說他們從自身上演化出他來。這樣說法，教人無從理解。

試拿十二個字的一句話，拆出十二個字來，再分別告訴給十二個人，一個人祇讓他曉得一個字。然後把這些人排成一排，或混在一堆，教各人深思冥索他所受的那一個字。無論怎樣思索，決不會索出那整句話來。我們雖然常常說什麼時代精神，什麼民間情操，還用種種說法把輿論當做實體。其實這祇好算象徵語。我們從不夢想到這精神，這見解，或這情操，以為他們各在時代，民間，或公眾等字樣所指的那幾個個人的意識外，再加上些什麼額外意識。個人心靈並不相團結而成較高複合心靈。心理學上精靈派 (spiritualists) 和聯想派 (associationists) 一向爲此而爭執。爭得不得開交。聯想慢說是許多分明觀念聯在一起，就成爲心靈。像對於 a 有個觀念，對於 b 有個觀念；於是對於 (a + b) 就有個觀念。這有如在算學上說：a 的平方加 b 的平方，等於 (a + b) 的平方。顯然

不真， a 觀念加 b 觀念，並不等於 $(a+b)$ 觀念。前者是兩個觀念，後者祇是一個觀念。在這一觀念裏，曉得 a 者也就曉得 b ；在那兩個觀念裏，曉得 a 者明白標定不曉得 b ，曉得 b 者也明定不曉得 a 。總而言之，兩個分明離立的觀念，無論用何論理法也合不在一個觀念裏。若是 a 和 b 兩個分立觀念來了之後，跟着自然而然而有個 $(a+b)$ 觀念也來了，那祇好把 $(a+b)$ 這個觀念當做前兩制約的直接產物。也像那兩個觀念，為更前制約直接產出，一般直接。

我們要假定真有意識流存在，最簡單莫如設想我們曉得若干物是聚合在一起時，就是曉得他們在該意識流上，各自單獨動盪。這些物也許很多，就在腦裏引起許多神經流。但是和這些神經流相應而生的心理現象，祇成一個完整心態。或帶經過性，或帶實體性（見前），該衆多的物就現在這心態之前。

靈魂為有結合力媒介。哲學中的精靈派很便捷就已經看出：我們把若干物當做在一起，而共總曉得他們，其實乃從另一單獨某物上整個曉得他們的。這個某物並不是過路思想。照這一派人說來，要算一個簡單恆久的精靈實有物。許多觀念就在這上顯出他們的聯合效果。至於這實有

物叫精神也好，叫我也好，叫靈魂也好，都不要緊。反正他所執掌的主要機能，祇在充當個結合媒介。上文方纔說過：合知事物這件祕密，也許寄藏在頂簡陋的場所。那時所講的傳達知識用具，和現在所論者，不相同。我們要問到底誰是真知者？這恆久實有物呢？還是這過路心態呢？若是除掉已經討論過的幾種根據外，還有其他根據好容納靈魂到我們的心理學裏來，隨後就藉這些根據達到辯論目的，那麼靈魂也可以變成主知者了。若是沒有這些其他根據來容納靈魂，還不如抱定我們的過路心態，當他們是唯一主知者。因為我們在心理學上，無論怎樣，總得承認或假定這些過路心態的存在。我們對於衆物的確能合知。拿心態的機能之一來稱呼這合知一事，固然可以說明他；就是換個靈魂反應來稱呼他，也一樣可以說明他。要說拿這兩個概念中任何一個來解說他，那卻不行。祇好讓他在心理學上當件最後底料罷了。

此外還有人主張用別的根據來容納靈魂在心理學裏。其中最要幾種如下：

自己同一 (personal identity) 前面曾經說過：我們所真曉得存在在那裏的思想，並不四散分飛，卻好像各自隸屬於某一思考者，而不另屬別人。一個思想能從他所會想到的其他一羣思

想裏，分出那些屬於他自己，那些不屬於他自己。前者另有一種親熱性，爲後者所完全沒有。這樣演出結果，就有一個昨天的所動我；判斷下來，算是在某項特異精微意義上，和現在在這裏下判斷作爲的能動我一樣。單照主觀現象而論，這判斷並不呈現特別神祕性。仍屬於對同一性而下的那一大類判斷。講到對於同一性而下的判斷，在第一身，就是本身，固然不希奇。在第二身或第三身，可就大大希奇了。知性一方的作爲好像沒有什麼主要不同點。不管我說我現在和我以前一樣也好，或說這隻筆現在和這隻筆昨天一樣也好。這樣想，和反過來想並說我們倆當中沒有一個現在和以前一樣，都一般容易。我們所須顧慮的問題，祇在查詰該判斷對不對而已。要問我們所斷定以爲有那個同一性，到底真在那裏不在？

被知我裏的同一性 試從我現在和我昨天一樣這句話裏，抽出我字，當他是廣義我，那就有很多地方今昔不同。照具體所動我講，我現在和我以前有些兩樣。那時餓，這時飽，那時走路，這時靜止；那時窮些，這時富些；那時少些，這時老些；諸如此類。可是在別的方面，我還是和以前一樣。這些可以叫做主要方面，像姓名，職業，和處世關係，今昔全相同。又像面貌，機能，和記憶中物，今昔也幾乎難

辨。還有現在這個所動我和那時那個所動我，乃相連續的。其中轉變逐漸來的，從不會一時影響到整個我。這麼說來，我所以認得我是我，無非就像我斷定隨便什麼別的聚合物老是他自己，那樣罷了。這個結論或者靠主要本質上的相似性做根據，或者靠所比較的幾個現象上的連續性做根據。他的意義也不出這些根據所許以外。我們斷不能把他看做一種形而上單一，或絕對單一，其中種種差別都被壓服的那樣。過去自我和現在自我，比起來一樣。就是在這一時看來，他們是一樣。如此而已。他們在類別上一樣；不過這個類別相同性，和幾個類別差異點，一並存在。而那些類別差異點也是這麼實在的。若是從一方看，我是一個自我；換一方看，一樣要變成幾個自我。倘個個不都是我嗎？說到連續這個屬性，也是如此。他所給予該自我者，乃一種祇表相連不斷性的單一性而已。這相連不斷完全是件確定現象物。要說連續性再多給一點，也是沒有的了。

主知我裏的同一性 以上說的祇是被知我。像我還是一樣，這樣一個判斷裏，該我做爲廣泛的具體人看。若是從狹隘方面看，當我做思考者，做該所動我的一切具體定限所隸屬者，做知有這些定限者，豈不會有一種絕對同一性從各時現出嗎？再有一種東西，時時在那裏消滅，並且自己明

白拿過去自我來供用，而拋棄那個非自我，當他外物，這豈不是精神能動上的一個恆久永續原理，隨便發現在那裏總是那一個樣的嗎？

哲學和常識都大得力於這一說。可是在反省上，要使這觀念成爲正當，卻很困難。假若沒有過路意識態，那麼我們就可以假設一個永久原理，絕對不和他自己離異，算是個個人心裏的永作不停的思考者。要把意識態認許爲實在，那就不必假設這樣一種實體同一在那思考者一方了。昨天的意識態，和今天的意識態，並沒有什麼實體同一。因爲今天的在這裏，而昨天的已經死去，永不復回。不過他們在機能上卻有同一性，因爲都曉得同是那堆對象。祇要過去所動我做這些對象之一，他們倆對他都生出同一反應。都歡迎他，尊稱他叫我所有者，當他和其他所知物立在對峙地位，以示優異。事實教我們非在思考者身上假設一種同一性。不過祇有機能同一性像是真能合格。許多思考者一個個跟着來，各自分明，卻都從同一方面曉得有同樣一個過去。有了這些替我們做充分傳達具，我們就得着我們所真有的人格單一性一切經驗，和人格同一性一切經驗。這樣一串陸續而來的思考者成爲一股心態流，（其中每一心態，帶有他自己的複雜對象，已被認識；還有情緒反

應和選擇反應，對這對象而發。拿自然科學來治心理學，就得假定有這個心態流纔行。

這樣看來，論理的結論好像如下：心理學祇要管意識態好了。形而上學或神學可以證明靈魂存在。不過在心理學上，用不着多此一舉，用不着假定有這樣一個實體的單一性原理。

能動我怎樣取用所動我？爲什麼每個跟着來的心態要老取用那同一過去所動我呢？上文不久方纔說過：自己的過去經驗對於自己總顯得親熱。而自己所想到別人曾受的經驗，總不顯這樣親熱。我們現在是要求的答案離此不遠了。我感到現在的所動我又熱熱，又親密，我自己有這麼一堆熱烘烘的肉，算是我的身體。還有精神所動我裏那個中心核也在這裏。我對於自己的能動，覺得親切，源出於這精神所動我（見前）。我們實感到有我們的現在自我時，不能不同時也感到上述兩件中的任何一件。還有隨便什麼別的思想對象，把上述兩件，連同他自己，一並帶到意識裏來，我們也當他和那些攀附在現在所動我上的思想對象，一般親熱。

我們想到隨便什麼這對象，祇要他能做到這個制約，也都或有這種親熱性。但是那些這對象再現出來時，纔能恰合這個制約呢？

顯然是那些活的時候會滿足這制約的遠對象。除了他們之外，都不行。我們仍教他們再現出來，帶着獸性般的親熱性。在他們身上，也許還攀附着當時動作中所經內能動的嗅味。從自然因果上，我們將把他們互相調和，並令他們同化在現在我們想來以為在我們身內的那個親熱自我上。我們更把他們另行分出，做為一羣，和那些沒有此項號誌的隨便什麼對象相離。很像美國西草原牧場主人，在廣場上縱脫了他的牛羣。等到春回，重行揀出他自己烙過印的那些隻牛，再把他們歸到一羣裏去。我現在稱為我所有者的那些過去經驗，就是這類對象。至於別人的經驗，無論我曉得的怎麼樣詳盡，永遠不帶這樣栩栩欲活的特異號誌。因為這個原因，所以彼得和保羅同床睡覺，醒來後，各人仍舊認定各人本身。彼得醒了，回想到未睡前各人心靈裏有些什麼。認出那些親熱觀念，仍舊拿來當他自己的使用。斷不會被誘動，去拿那些疏遠冷淡觀念，來混在自己的觀念裏。那些疏遠冷淡觀念，他歸給保羅。彼得也一樣，不會把他祇能看見的保羅的身體，混雜到他又能看見又能感到的本人身體上。我們隨便那一個人睡覺醒來，都對自己言道：這裏還是那個舊所動我。就如同說道：這裏還是那個舊牀，還是那個舊房間，還是那個舊世界，一般。

我們醒時，雖然每趟意識跳動死去之後，跟來一個新的，這新來者卻曉得他的前行者。把這前行者列爲他所曉的衆物之一，當做和他親熱，也像上文所述那般。要招呼一聲道：你是我所有者，並且和我同屬於一個自我；算其中一部分。每個後起思想曉得有這些先驅思想，並且把他們包括過來，就成一個最後收受者。把一切內容物，和一切所有物，都盛載起來。等到取這些內容物過來供用時，又成最後主有了。照康德說：『我們好比把彈性球當做非但有運動，還曉得自己有運動。第一球動了，把運動傳給第二球，還把他的這點意識也傳給第二球，第二球就把這兩件收到他自己的意識裏去。然後照樣再傳給第三球。直等到末一球收得以前衆球所已經收得者，並且教他實現在本身上爲止。』新生思想有這樣妙訣，能殼緊緊跟着垂死思想興起來，承乏取代，並且採用他。所以我們的自我中的較疏遠分子就大多數能供我們支用。誰擁有最末了一個自我，就擁有末了前一個自我。因爲誰佔有該佔有者，就佔有該被佔有者。要在本說略所包含以外，尋出本人同一上隨便什麼別的可證實特徵，都辦不到。要想像隨便一條超越的單一原理（假使有這樣一種原理），可以範造種種事物，成爲隨便別樣結果；或從隨便別樣結果上，讓人知曉，而不單單生出一股意識流。

其中每一相續部分，乃知有一切前行部分，並且抱着他們，採用他們，就像替整股過去意識流做了個再生表象，而無從分辨出來。這樣想像，也是做不到的。

自我也有變異和增殖。這個所動我也像別的聚合物，一邊生長，一邊變遷。那些過路意識，正當陸續走過時，本當保守他們對過去所有的知識永遠同一。卻不免失職，讓大塊大塊知識竟自落開。並且錯把別的部分再生表現出來。我們審查這一長串時，所以認出還有同一，也祇靠一種緩變中的相對同一罷了。其中總還保存些共同分子。最共同的分子，也是最一律的分子，就在這佔有一些共同記憶事項一事上。一個人長大以後，無論和少時怎樣不同，卻總認他的幼時為他自己的幼時。由成年看童年，和由少年看童年，都是如此。

所以能動我在他的所動我裏所找出的那件同一，乃是件未經嚴密說明的東西。祇好算大概說來的同一。就像隨便一個外界觀察者，也能從這一堆事實裏找出這麼一種同一來。我們常說：某人變得教人認不得了。我們對自己有時也這樣說；不過不常說。由能動我或外界觀察者所認出的所動我變異，或輕或重，現在應該討論一下。

自我變異可以分做兩大類：

甲，記憶變更；

乙，現在身體自我上和現在精神自我上的變更。

(甲) 記憶變更爲人人所熟識，用不着再多講。記憶喪失乃人生中一種常態事故，尤其是在年老時，更不足爲奇。一個人所實感到的所動我，就隨着那些消失的事實一共縮減。夢中事物和受催眠後所得經驗，都很少長存下去。

錯誤記憶也不算希罕。他們一發生，就把我們對我們的所動我而生的意識扭歪了。多數人對於號稱或派做他們的過去經驗，不能全信，要多少起些疑。他們也許親眼看見過，也許親口說過，也許親自做過。也許僅僅夢見這樣，或想像到這樣罷。夢中物常常自行插入真人生流裏，爲狀極雜亂難明。我們舉出自己的經驗，告訴給別人聽時，最容易記錯。我們敘述這種事時，總比真情簡單些，卻更饒趣味些，幾成不二定律。我們對別人敘述時，說的乃是當時所要想說，或要想做的事，而並非當時所真說過，或真做過的事。初次敘述時，也許完全曉得這個區別。可是不久，杜撰便占勝。把事實

驅出記憶以外，取來自代。所以就是滿意說實話做見證，也不免錯誤。尤其是遇着涉及驚奇事故時，總是偏向驚奇一方，加重形容，教記憶不知不覺跟着走進杜撰一途。

(乙) 我們離開記憶變更，來到現在自我上的變態變更，或反常變更，其中擾亂要重大些了。他們分三式。不過我們對於這些變更分子和變更起因，所知很少。雖則分出三式，也無關宏旨。這三式如下：

子，癡心妄想 (insane delusions)

丑，交替自我 (alternating selves)

寅，降神 (mediumships) 或被祟 (possessions)。

(子) 瘋狂時，常有妄想投射到過去裏去。這種妄想或屬憂鬱質 (melancholic)，或屬多血質 (sanguine)，要看病狀而定。有時受感性和衝動上都有倒錯症。當他們離開過去時，本伏而不動。一到現在，就發作了。就引誘患者，以為現在這個所動我，乃是完全另外一個人。這種自我變更要算最可怕的了。人類過了春情發動期，在知性和執意兩方面，猛然發展，就有近乎此類的變遷要發

生，這是按常態應該有的。至於病理一方，那些例非常奇怪，值得多注意一會。

據李播 (M. Ribot) 氏 (法國心理學家，一八三九年到一九一六年) 說，我們所以有人格，其基礎乃在對於自己的生活性 (vitality) 有個感情。這感情的永在性十分到程度，所以就藏伏在我們的意識背景裏。

「他是人格基礎，因為總在那裏，總有動作，總不休息，不曉得什麼叫睡眠，不曉得什麼叫昏聩，和人生延長得一般久。其實就是人生的一個形式。他替記憶所組成的自知所動我，充當一名維持者。又替他的其餘部分充當一個聯想媒介。(中略) 設想我們現在能立刻換去我們的身體，拿個別人身體來補在裏頭。什麼骨骼，血管，臟腑，筋肉，皮膚等，全都翻新。祇賸神經系不更動，還帶他那些舊記憶事項在裏頭。這樣一來，平空流進許多面生生活感覺，聚在一處，便要大起擾亂。神經系上早銘刻好了自身存在舊意識，現在又添了個新意識。又實在，又新穎，在那裏盡力發作。這兩者之間不慣同處，將要永遠衝突到底。」

身體受感性上有些特別倒錯症引起這些衝突。他們到底是些什麼？大部分都非有健全心

靈的人所能思惟。有種患者另外有個自我，在那裏替他重述他的思想。有些患者內懷魔鬼，和患者互相問答。歷史大人物也有屬於這類的。有些患者以為別人替他製造思想。有些患者好像有兩個身體，分臥兩牀上。有些患者覺得自己已經失卻身上幾部分，像牙齒，腦，胃等等。有些患者以為身體一部分是木頭，玻璃，乳油等物所製成。也許簡直不再存在，或竟死去，或變為一件外物，不和出言人的自我相連系。偶或身體幾部分竟和其他部分斷絕意識關係，算是長在別人身上。須由仇視意志來指揮，纔運動得了。像右手竟會和左手打起來，如同對待仇敵一般。或者患者把本人的哭聲，派做他所表同情相向的別個人的哭聲。研究瘋狂學的文字裏，充滿都是這類錯感實例。膝 (Taine) 氏曾述克立舍白爾醫生 (Dr. Krishafer) 碰見過一個患者。他的病症非常奇特，可以看出，一個人的經驗會忽然背離常態，完全改觀。

「過了頭一兩天，便無從觀察或分析我自己，如此有幾週。所患痛苦叫狹心症 (angina pectoris) 又稱絞心症，十分劇烈難當。直等到一月頭幾天，我纔能向自己敘述經過情節。(中略) 有一件事我明白記起得最先。我一個人在那裏已經久患視覺病。忽然之間，這視覺病大增。看見的東西，

都縮小了，並且退到極遠處去了。看人和看物一樣。我自己也離開我非常遠。我四下觀看，驚嚇不可名狀，整個世界都避開我了。（中略）同時我又注意到我的聲音也離開極遠。發出來，簡直不像我自己。我舉腳踏地，還感知地有抵抗力。不過這抵抗力好像虛誕，並非土壤變軟，卻是我的體重減到幾乎沒有了。（中略）我感到自己沒有重量了。（下略）東西不獨離開得遠，還像是平塌塌的。我對人談話，這人就如同紙上剪下來的像一般，並沒有凹凸。（中略）如是者時起時滅，足足鬧了兩年。（中略）我的腿一直像是不在身上。我的臂也幾乎像不屬於我了。至於頭就如同失去。（中略）我看不起我自己來。如同自動機一般，在那裏自動。所聽從的衝動，在我自己以外。（中略）在我以內。乃是另一新實有物，以及我自己另一部分，即舊實有物。這另一部分對於新實有物，不聞不問。我清清楚楚記得對自己說道：這新實有物隨便怎樣受罪，也不干我的事。我在這些錯感上從來沒有真受欺騙，不過我的心靈接二連三要糾正那些新印象，每易於疲乏。我讓我自己去過這個新實在物的苦生活去。我極其切望再看見我的舊世界，再回到我的舊自我上去。幸虧有這點欲望，我算是沒有自殺。（中略）我做了別一個人。我厭惡，我痛恨，我蔑視這別一個人。我看他十分可憎。他的確是

另外一個人，取得我的形體，並佔領代行我的機能。

〔以上見一八七八年，第三版睿智論 (De l'Intelligence) 第二冊，第四六一面附註。〕

像這類例裏，所動我改變了，是的確的；而能動我未曾改變，也一樣的的確。就說是患者現在的思想認得出舊所動我，也認得出新所動我，祇要他的記憶有效總行。不過在客觀範圍內，本來對於再認一事上及主我專有 (egoistic appropriation) 上的判斷，祇供給很簡單援助。後來從中翻起種種新奇惶惑。在此中看起來現在和過去，不會聯合。我的舊所動我那裏去了？這個新所動我是什麼？他們倆是不是一樣？難道我一人有兩個所動我嗎？患者對於這些疑問，能假憑想像舉出什麼理論當做可靠，就拿來置答。於是瘋狂生活就起首了。

(丑) 交替人格一現象，就最簡單狀而論，好像依據在記憶錯誤上。一個人忘卻他的要約，許諾，知識，和習慣，我們就說他前後不相符，或自相矛盾。至於怎樣纔算人格改變，這祇屬程度上的問題罷了。但是病理各例裏，像雙人格，和交替人格，其中記憶突然斷然就喪失。未喪失以前，多先經一個假死或暈厥 (Stupeur) 時期，長短不定，此時患者變成無知無識。行催眠術很容易改換人格。數被

術人忘卻某年某月某日以降他所經歷各事，他竟會回到該時以前，重變一個小兒。或者告訴被術人，說是他已經變成另外一個人，完全想像中人；於是他心中所懷關於自己的一切事實，都好像暫時滑溜出來，而他輕輕快快投入新人格裏去。他所帶的生動多趣的想像越多，這輕快程度也越高。但是病例上轉變，乃由自發。最著名一例，要數法國波爾多 (Bordeaux) 阿茲姆醫生 (Dr. Azam) 所記某某非利達 (Felida X) 事。這個女子十四歲時起首變到第二態裏去，性情脾氣都和以前兩樣。好像原先有些禁令，忽然放弛。在第二態裏，他仍記得第一態。可是從第二態裏鑽出來，回到第一態去，他卻不記得第二態了。這第二態大體比第一態性質高些。等到四十四歲，第二態勝過第一態很多。簡直佔據了他的大部分時間。在這時期裏，他記得他在本態時所遇各事。不過一回到本態去，總記不得變態中所歷經驗一絲一毫。他常以為十分困苦。譬如他乘馬車送殯去，半途從第二態變回第一態，便不曉得那個朋友已經死去。他初有這病時，有一趟居然在第二態裏受了孕。等他回復第一態，簡直不曉得這孕怎麼來的。像這些時候，記憶完全失效。他感到苦惱之極，有一趟竟逼得他要圖自盡。

札內 (M. Pierre Janet) 法國心理學家，一八五九年生，彼寫過一例，更要可怪：『有個雷溫泥 (Léonie B.) 一生歷史說出來，聽者將以為荒唐不經，其實俱是真事。這人從三歲起，就患自然離魂病 (somnambulism)，十六歲後，受過各種人的催眠。常時不絕，直到如今四十五歲。他住在窮鄉，他的常態生命固然在這樣環境裏發展。他的第二生命卻在富人客廳和醫生辦公室裏過的，所以和第一生命所趨的方向大不相同。現在這個可憐農婦當他好好的時候，是個嚴肅人，並且頗多憂慮，沈靜遲鈍，不論對誰，一律和藹，卻又極其膽怯。僅看他的外表，誰也不會疑惑到他內藏什麼奇怪人格。當他正在變態中，用催眠術來教他睡着，很不容易。他的臉也不是平常那樣。他把眼閉上，的確把眼閉上。不過他的其餘感官非常靈敏，可以補兩眼的缺。他變成快活喧囂，坐立不寧，有時簡直教人不耐。但是脾氣仍舊好，就是愛點嘲笑人，諷刺人，和出虐諷。有時生人要看他睡着後的模樣，特為來訪他。他略過一席頃後，便要道出些奇語，聽了真教人驚訝不置。他口述這些來人的容貌，形容得有聲有色，做做他們的舉止，自稱曉得他們的輕微好笑神色，和他們的激情，算是要做什麼的。還替個個來人造上一段異史。除此之外，他還能記起許許多多事。等到清醒過來，對於這許許多多事，簡

直疑惑都不疑惑到他們的存在。因為那時候他的健忘症(amnesia)到了完全程度了。(中略)他拒卻雷溫泥一名，而承受雷溫廷(Léontine [Léonie 2])一名。他初被催眠時，慣於受用這個名稱。他就沿用下來，當自己是雷溫廷。他說：「那個好女人不是我自己，他太蠢笨。」他在離魂病中時所經歷過的一切感覺和一切動作，總之就是一切意識經驗，他全歸給他自己。就是歸給雷溫廷，即雷溫泥二身，並且拿這些來編進他這條已經很長的生命脈史裏。至於他清醒時所經歷的事象，他全歸給雷溫泥一身(Léonie 1)。(這是札內所用來稱呼清醒時的這個女人者)我初起首察出他有一件重要行為，不在此例之內。我就不免疑惑到他的記憶事項這樣劃分開來，其中許有些隨便不守定理處。當清醒時，雷溫泥有個丈夫有幾個兒童。可是發起病來，祇承認兒童是他自己的。卻把丈夫歸給別一個雷溫泥。這個選擇也許可以說得明，祇是並不跟什麼規則走。後來我纔打聽出，他早年所遇術者，也像近來有些催眠術家那樣心粗膽大，把他催眠過去，為的使他頭一兩趟分曉分得順遂。那曉得後來幾次分曉，竟會自行墮入術中，無怪乎他要認兒童為他自己所有的。確是從他自己而有，所以還是不背那條例。就說是離魂時，另成別一人格，這是說的他患頭一種離魂病。

時等到屢次受術者按摩，屢次暈厥後，他又達到另一新狀態。我稱此態爲雷溫泥三身 (Leonie 3)。到此他簡直又變成第三個人。不像好動不停的兒童了；卻莊肅嚴厲，不多開口，不亂動。他也把這個自己，從清醒時的自己上分開。他說：『那是個好女人，祇可惜有點笨。但是並不是我。』他也不認雷溫泥二身是他自己。他說：『那是何等癡癩的東西！你怎能看出他有點地方就是我呢？還幸虧他不來理我呀。』」

(寅) 在降神或被祟等例裏，第二態襲來時，和引去時，都比較驟然。停留期也短，祇不過幾分鐘，到幾點鐘。這第二態發展得若是充足，等他退去，本原意識再回來，就一點也記不起方纔經歷過些什麼。在第二態裏的人，說話，寫字，或做他事，全像受別一個人鼓動。常常自述這個人的姓氏和歷史。昔時人類多以爲有鬼從外來，附在人身上，指揮他。現在還有些人信。由我們看來，這外來的指揮者，至多不過像個古怪的紅番印第安人，或其他說狂話而實無害的人而已。這外來指揮者多自行示意，算是某某已死人的靈精或亡魂。這已死人也許爲在場人所曉得，也許爲他們所不曉得。我們就說這受指揮者爲被祟，或做了鬼差。就是做了物質和精靈兩界間的媒介。這種媒介性通神或降

神，不論程度深淺，都好像屬於一種完全自然特別式的交替人格。有些人，神經上並沒有其他顯然毛病。得了這種善感性，多多少少得着一點，不能算得了希罕稟賦。這裏頭的現象很深奧錯雜，現在纔起首有人用正當科學方法來研究。最低一級的通神現象，就是自發寫字（automatic writing）（*Spontane*）頂起碼是寫者明知什麼字跟着來，卻覺得好像被外力逼着寫。高一點的，就是不自知或無意識的寫字。當讀書或談天時，都會同時發生。還有神靈感動而說話奏樂等等，也屬於比較低級的降神現象。其中常態自我並非不參與有意識動作，不過引動力好像從旁處來。最高級降神是完全的，連聲音話語等等全都變了。而且絕沒有一點什麼事後追憶，直等到下一趟再發生離魂時。所說的話，在種別上，人人相似。這是件可怪的事，照美國人講起來，這指揮者或役使者普通乃是一個怪僻，好用隱語切口，喋喋多辯的那麼樣人，像所謂紅番降崇。教人稱女人做 *Wife*，稱男人做好漢（*Draves*），稱屋宇做穹廬（*Wigwam*）等。完全用紅人口氣。是極其普通。若是一個人知識程度高了些，他通起神來，又多在難捉摸的樂觀哲學和水（*philosophy-and-water*）上。說起話來，盡是什麼精神，美，調和，定律，進步，發展等等。翻來覆去，沒有個了。不問誰嘴裏說出來，這些降神話足有

一大半好像準是由一位著作家撰定的。一切下意識自我，對於所謂時間精神 (Zeitgeist) 上某一層，是否特別易於受感，並且是否從那裏得來感悟或鼓勵，我不曉得。不過在相信降神術者那堆人裏，第二自我發展起來，顯然如此。他們通神時，一起首和中了催眠術沒有分別。受術者自居物靈兩界間媒介地位。祇因為他的意見要這樣期待他。當他處於這種情形之下，他施行這個媒介職務時，或強或弱，或輕快或萎頓，和他的表演才能成比例。不過這裏頭有件很怪的事，就是有些人從來沒有受到降神家的影響，一旦失了魂，也常常一樣會同走這條路。自稱某人亡魂，做出那些人臨死掙命苦狀，說出回到極樂國何等快活，以及現在何等苦楚。

我曾親眼看見過幾個人的確起首表出這類現象。我也沒有什麼理論發表。不過我和一個通神家久相接近，熟悉他的失魂狀態。就相信這種役使力或指揮力，也許和本人的任何可能清醒自我，完全不同。我現在記起一件降神事。那神靈自稱是個已故法國醫生。我後來相信他熟悉當時環境事實，和他從未會過的極多在坐人的生死親友。其實連這些在坐人的姓氏，他都未曾聽見過。我這裏記述我的私見，並未引證實據。當然不是要勸人相信我的見解，祇是因為我相信心理學家虛

待起來痛加研究這些降神現象，我希望說出私見來，好引動一兩位讀者，向那種自命科學家所不屑探究的地方，去另闢求學田園。

註 這個降神的奇才異能有些記在精神研究會 (Society for Psychical Research) 會誌第六卷第四三六頁上，和一八九二年出版第七卷末部裏。

覆案和心理學上的結論 現在且把這一長章總括起來：自我意識包括一股思想流。其中每一部分充當能動我；能記得過去諸部分；曉得他們所曉得的事物；並能從這些事物裏，特別看重若干件，當做所動我，而拿其餘一個來供我些使用。這所動我乃是客觀方面所曉得的東西，合在一起的一個經驗總聚體。那個能動我曉得這些東西，所以自身不能再做聚合物。就為心理學起見，能動我也用不着做不變的形而上實在物，像靈魂，或像那做不合時觀的超越我。他是個思想，時時刻刻在那裏變。但是總把過去和過去所稱為自有者，當做他自己所有。一切實驗事實，全好用這描寫語來描寫。不怕多受什麼臆說的累；祇須假定有過路思想，或過路心態存在，就行。

如果過路思想真是好直接證實的存在物 (existents)，為任何學派向未疑及，那麼用自然

科學治心理學的人，祇要認定有他們做唯一主知者就夠了。至於爲什麼要添進這思考者一個較超越東西，我看祇有一個設解。就是要否認我們對於我們的意識態的存在，有什麼任何直接知識，像常識所假定我們有的。這裏所論意識態的存在，祇算臆說。或者算是斷定，凡有被知者必有相依主知者，的另外一個說法而已。若問該主知者到底是誰，那已涉及形而上學問題了。既經揀定這些名詞來陳說本問題，那麼用個全世界的精神，算是這世界經由我們而想也好，或用一組分個實體靈魂也好。這兩種意念，外觀上，必須算是和我們自己的心理學上的結論，平排並立。應該一律看待，並且一視同仁般來討論。我個人相信：向這一方向進行，將來很多可供研討的新資料。個個心理學家所相信的心態，一離對象，使不容明白理解。可是要對他們懷疑，又映出我們的自然科學見地範圍以外（參看第一面）。在本書內，得到臨時結論，也祇好當做最後定論：就說是思想本身就是思考者。

第十三章 注意

意識的狹窄性 人類生活上有一件極奇怪的事實，就是我們的感覺表面祇管時時接收印

象，把我們團團圍住。可是我們僅僅理會其中極小一部分而已。人類所受印象的總量，從不通過所謂有意識的經驗以內。這經驗卻穿過這印象總量，好像一條小川流過一大片花草繁密的廣場一般。但是那些物質印象，不論我們把他們算進不算進，卻全都在那裏。對於感覺器官所生影響，也全都一樣強有力。至於爲什麼許多印象不能透進心靈，就成神祕問題了。我們舉出意識狹窄性 (*die Enge des Bewusstseins*) 一說，也祇好替他題個名稱而已。那能就此把他解明白呢？

生理方面的根據 我們的意識境和我們的廣闊司感覺表面，和時時灌注進來的輸入神經流大股大陣，比較起來，誠然狹窄。一股神經流必先穿透大腦兩半球體，把種種過程逗引起來，充塞在兩半球體的通徑裏，然後纔能留在意識上，算爲經驗。當此時，一股輸入神經流佔據了兩半球體。而且他所引起的效果正在得勢，其餘神經流便都退避三舍。有時也許探首門旁，窺伺窺伺。卻無從攬入。須候常時佔領兩半球體的神經流，歷久變爲疲乏以後，纔換得到他們進據。所以從生理方面看來，意識所以狹窄的，好像因爲兩半球體的動作，時時趨向因結統一一方的原故。兩半球體的動作，全看當時一股神經流而定。這一時看這一股，那一時又看那一股。不過無論何時，兩半球體的動

作總是整個爲定的。當某一系或某一組過程正得勢時，就有和他們相依附的觀念給我們些應時關切。這樣說來，在前面已再三推重的人類注意上的選擇性格，就像有了生理根據。但是不論何時，得勢的那一系總有趨於解散的傾向。所謂團結，難得十分完全。而被屏蔽的神經流也並非全無效用。他們祇須存在，就能影響到我們的思想上的緣縫和邊際。

分散的注意 有時常態的團結作用好像並不存在。這時候大腦動作也許真沈到最小量。我們差不多個個人每天都犯一種毛病。而且不止一趟。就是兩眼釘在空際，覺得世界上的聲音全都融雜成爲一片。注意力分散開去，自己的全個軀體同時可以感到。而意識的前景又好像充滿了一種空讓時間白白逝去的嚴肅意識。至於心靈的晦暗背景裏，我們仍舊曉得應該在那裏做些什麼。比方站起身來，穿上衣服，答應別人所問的話，試往次一步裏去推想等等。可是不曉得爲了什麼原因。故我們總發作不起，我們總被昏睡懵懂所包纏，以致心靈後面所伏的思想不能穿破這層睡魔障礙。我們時時等候這層障礙自己消散，因爲我們不曉得他爲什麼就該老在那裏。可是他畢竟老在那裏，一息一息拖延下去，我們祇好跟着他漂浮漂浮些時候。也不曉得爲了什麼原故，碰着一宗能

力發給下來——也不曉得什麼樣的能力——我們又能假重新回復原態。收斂心神，於是雲霧眼，擺擺頭，而背景裏的觀念復活起來，就照舊過人生活。

這是所謂分散的注意力到了極端時所演出現象。在極端分散注意，和極端集中注意之間，還有居中層次，都曾經實驗家考驗過的。所謂集中的注意到得極端，一個人的關切完全把一個人吸收起來。甚至於連軀體上創痛到了很劇重程度，當那片時都會漫不覺得。我們有所謂意識跨度 (span of consciousness) 問題，就研究這些中間層次。

意識跨度 我們遇着若干不同隸一個概念系裏的對象，到底同時能假顧到幾種？卡特爾教授 (Prof. Cattell) 曾用字母配合起來。讓人祇看一秒若干分之一，教人來不及換字母先後排列次序一一看清，一一分別認出。祇能整行字母一認。他驗得若是字母配成習見的字，可以比無意義配合時多認三倍。試用整個字配成句語，又用整個字任意先後安放，不成貫串。也令人一組組分別瞥視很短一會。對成句的可以比不成句的多認二倍。這樣所謂認出，乃是整個句子當做一個對象這樣領會出來。若非這般領會，簡直就不能對各個單字領會了。但是一句整句已經領會了，其中各

個單字又很分明的呈現出來了。

一個字乃是一個概念組。其中各個字母並非一個一個的通入我們的意識的裏面。和一個個字母單獨領會時，迥不相同。一句整個突現在眼前，乃成一概念組。其中各個單字也並不分別通入我們的意識。所謂一個概念組的意義，也許包括衆多可感覺的對象。過後這概念組還許可以轉譯成爲那些可感覺的對象。不過照實在存在的心靈狀態看，這概念組卻並不含有對那些對象而發的意識。譬如我想到英文人 (English) 字，當他整個字想。我心中所有，要和分別想到 m, a 和 n 三個字母時心中所有，很不相同。分別想到 m, a 和 n 三個字母時，乃把他們當做三件不相連屬的底料想。

底料彼此不相連屬，到了無從用一個概念來包括在一起的程度，就更難同時領會其中若干件；而且要更難許多。心靈顧到這一件時，就有拋棄另一件的傾向。不過在某某限度之內，這也未嘗不可避免。坡爾罕 (M. Paulhan) 曾經試過。口中朗誦一首詩，同時心裏默念另外一首。手邊寫出一首或一句，口中道出另外一首或一句。又在紙上布算，同時背誦詩句，諸如此類。他發見心靈同時

用於兩種異性工作上，要算最利於一心雙顧的制約。若是兩件工作同隸一類，像兩個乘法，兩個背誦，或背誦一首詩而默寫另一首，就較難辦到，較難拿穩。

坡爾罕曾測驗過同時做兩樁同樣工作，和先後做該兩樁工作，所需時間相差多少。據他測得：同時做的，每能節省不少時間。就如下例：

『拿十二來乘 421312212，需時六秒。背誦四句詩，也需時六秒。可是同時做兩樣，也祇需六秒鐘。足見同時並做，並不多費時間。』

我們原先提出的問題乃是：同時可以顧到多少對象。現在把他改成：同時可以容多少全不相連屬的概念系或過程在那裏進行。答語便是：輕易不能多於一個，除非那些過程已經變為極慣熟的纔行。不過就在這種例裏，兩個過程，甚或多到三個過程，祇管同時進行，也並不能多多引動注意力來回的擺。像愷撒曾經口授四通書信，同時自寫第五通。這種傳說中的過程，既不很多帶自動性，那麼當時心靈必定從一個過程急速擺到次一過程上。歸結下來，並不省什麼時間。

若是注意力施在細微感覺上，要把他們察得準準確確，那時候對於一方用下注意力，就很牽

動別一方的知覺。馮特教授曾在這個問題上做了很多好工作。他用一個鐘面，上安一隻指針，轉得很快。另由一個鈴報時。他一聽鈴響，就試拿全副注意力放在指針上，要看定針剛轉到那裏，不遲不早，要捉個正着。這兩個感覺，一屬視，一屬聽，本來不相配，卻要同時察及。據多時實驗之後，經耐心考察之後，纔研究出來，視覺印象到底不能和鈴響恰好同時。印象察入不是比鈴響早一點；就是比鈴響遲一點。極難恰當其時。

注意分類 注意可以分做若干類。分法各有不同。可以分做——

甲 對意識對象而發的注意（感覺注意）；或

乙 對理想對象或再生對象（represented objects）而發的注意（知性注意）。

也可以分做——

丙 直接的；

丁 派生的（derived）。

所謂直接的，是指論題或刺激本身就能引起關切，不必藉重任何外物以相生。所謂派生的，是

指須要和其他直接引起關切的物相聯合，纔能引起關切。我所稱為派生的注意，又有人叫做統覺的注意 (apperceptive attention)。

又可分做——

戊 被動的，反射的，不隨意的，不努力的 (effortless)；

己 自動的（或能動的）和隨意的（或有意的）。

有意的注意總是派生的。我們對於一個對象所以要努力，祇爲努力了力，可以對某項遠離關切，如願以償。不然絕不肯向一個對象上努力顧到。不過感覺性的注意，和知性的注意兩者，都可爲被動的，也都可爲有意的。

在直接的感覺性的不隨意注意裏，其刺激乃屬一種很強烈廣闊或急驟的感覺印象。也許乃屬一種本能的刺激。就是一種知覺靠他的性質，而不徒仗他的力，來喚起我們的某一種先天衝動，出來援助。所以他就有一種直接激動性。等到專論本能一章裏，我們可以看出這些刺激怎樣隨動物個體而異。又可以看出人類中大多數刺激是什麼，就像奇怪或新奇物，活動物，野獸，光亮物，美麗

物，金屬物，以及字呀，打擊呀，血呀等等，都包含在其內。

兒童時代和少年時代的注意，多帶這種對直接激動的感覺性刺激而發的善感性。到了長成，我們通常都已揀定若干種刺激，和一種或一種以上所謂常久關切相連屬。我們的注意力對於此外別的關切，竟不理不答了。兒童時代裏，特富能動能力，就是自動能力。是一大特色。這時人類沒有多少樣組織好了的關切，用來迎合新印象，而且斷定他們值得注意不值得。演出結果就有極端的注意流動性。我們小的時候，對於這種極端的注意流動性，都很熟悉，而且他還把混亂事件當做兒童當時的初步功課。任何強烈感覺對於他的那些器官上，都發生適應作用。當該一時，教我們絕對忘卻正要着手所做的工作。按法國著作家形容出來，這種反射又被動的注意性質，把個兒童弄得好像屬於自己的少。而屬於一個個碰巧教他注意的對象上的反多。這件事，為教師者必須首先制勝纔行。有些人畢生脫不了這個境地，他們的事業全成功在心靈遊散中的間隙裏。

印象不強烈，也不帶本能的激動性，若經先前經驗和教育，得和這種樣性質的物——就是不強烈也不帶本能的激動性——相連屬，就有所謂被動的感覺性注意，由派生作用而導出。像這些

物可以稱為注意動機。印象從這些動機上抽出一種關切來，也許竟和他們融成一個單獨複雜對象。其結果則為該印象被吸收到心靈裏一個焦點上去。像輕轉按拍一下，就本體而論，本非動人關切的聲音。混在世上一切雜音裏，簡直分辨不清。但是換到做信號用的場合上，像情男情女向窗上輕扣一下，便大兩樣。很少聽不真，察不清的時候。赫爾巴特會說過：

「一個練語家聽得有人道出一點不合文法的言語來，就如同兩耳受了重傷一般。一個音樂家聽了一個奏錯的音調，也覺得深受創痛一般。一個世俗人看見別人違犯禮節，一定難過得如同中傷一般。我們受了一種科學的基本原則，深深印入，等到隨時可以從心靈上重新產出他們來。清清楚楚，極易辨識。那時這種科學裏的進步就快得利害了。反過來，我們在那裏學基本原則時，若是對於該主辭上相連屬的更單純的知覺對象，認祇管認熟，卻並不因熟悉而獲預先傾向，那麼學起來一定非常緩慢，而且無定。兒童很小很小的時候，聽見大人說話，還未能了解話中意義。可是忽然這裏捉着一個已知單字，忽然那裏捉着一個已知單字，就照樣自己重說這些單字。這種統屬注意，很可以明明白白的察出。就是連犬聽得人說到他，提起他的名稱，也會掉轉頭來望望人。這也屬於

統覺注意。學校中童子本來是心猿意馬的。可是聽到教師講故事時，竟能留神靜聽，一刻不放鬆。這種才能和方纔所舉的，相去不遠。我自己記得在課堂中，常因教授法乾枯無味，管理法又鬆弛，以致學生紛紛私語，釀出嘈嘈之聲。祇要教師改講故事，他們就寂靜下來。故事延長多久，他們的秩序也能維持多久。試想這些童子簡直不像在那裏聽講的。怎麼故事一開場，他們竟能注意呢？這是因為有多數童子平常的確聽得教師談話，祇因所談大都和他們先前的知識和職業不相干。以致一邊灌進，到了他們的意識上，一邊又洩出，簡直不能一刻停留。等到教師談話激醒學生的舊思想，話語中一個個字固結成組成系，和新印象很容易聯合在一起。於是新舊相並，同生一種整個總關切。就把游蕩觀念騙到意識國以下，而把安定觀念引來暫時補缺。

我們在思想上，聽從一串自身有激刺力又能引起關切的心象。這時候不隨意知性注意就為直接的。若是其中心象，惟獨對於一種遠隔目的，能引起我們的關切。或因他們所聯結的他物，把他們弄成貴重。這時候不隨意知性注意就為派生的。在這時候，腦流就會團結成系，十分堅固。而我們沈埋在他們的對象裏，也十分深透。以致驅去平常感覺之外，還連極酷的痛苦也放逐了。巴斯噶爾

(Pasani) 威斯力和荷爾 (Hall) 都算是有這種能量。卡盆特博士 (Dr. Carpenter) 自述：「他常患極猛烈的神經痛症，而他又須開始講學。初講時，疼得非常利害，幾乎自己以為非罷講不可。但是他決定努力向思流中航去，方纔駛進思流，便覺一帆風順，絲毫沒有騷擾。直到講完，注意力被釋放，那時疼痛又回來，仍舊挾着曾經征服一切阻力的那一股強力。到此他就希罕起來，不懂剛纔怎能不覺那等劇痛。」

〔以上引自心靈生理學 (Mental Physiology) 第一二四節。軍人在沙場上，受了傷，不自覺，還照舊打仗。這種實例常有人援引，也和卡盆特博士自身經歷相似。〕

有意注意 卡盆特博士自述他藉堅決努力之功，把自己安然放入思流中去。這種努力便為能動注意，或有意注意上的一大特徵。這種感情，人人知曉。可是大多數人都要稱為甚難描寫。我們碰着一種極微弱的印象，不管屬於視聽味嗅觸那一覺，要去捉住他的時候，就在感覺範圍內做出這種努力。我們遇有一種感覺，沒在一團其他和這個相似的感覺裏的時候，要從中辨認出來，也靠這種努力。我們抗拒較有勢力的刺激的吸引，而讓天然不動人的某項對象，佔據我們的心靈。這時

也屬這種努力爲用。在知性範圍之下，遇有恰好相似境遇時，也有這種作用。像我們對於一個觀念，本來還在若有若無之間。如要竭力把他分辨清楚，就用得着他。像許多近似字義，要從中痛加剖辨，認出某一義怎樣和其餘微別，相差到怎樣細微程度，這也用得着他。像一個思想，和我們的衝動極不一致，讓他獨處無援。隨即遜位，給有激刺力又熱憤的心象。我們若要堅決保持這個思想，也要用着他。宴會場中，衆客全都高談歡笑，談論種種趣事。若有一人，卻傾耳靜聽鄰坐低聲細語向他說無興味又不受歡迎的話。我們可以斷定，這類人可以同時發爲一切形式的注意努力。

所謂有意注意，一氣祇能維持到幾秒之久而已。所謂維持，是指陸續發出努力，屢次把論題挽回到心靈上。論題一經挽回，若投人性情，就發展起來。發展時能引起關切，該論題就暫時收服注意力，置之被動地位。卡盆特博士方纔說過，祇要走進思想流，就不怕沒有帶領。這被動關切，可長可短。他一衰弛，就有某種不相連屬無關係物，來把注意導入別途。等有意努力重行搬回原論題上。如是更番往返。祇要環境條件合宜，可以延到多少點鐘之久。當此時有一件事可注意，就是注意力並不固定附着在一種心理學所謂同一對象上；乃固着在一串相繼而互爲關聯的對象上。這些對象僅

構成一個同一論題而已。若是一個對象，永不改變，就沒有能一直顧到他了。

但是常有些對象在一時不會發展，他們祇會消滅。要把心靈附着在和他們相關的任何物上，必須費盡屢次續補的努力。連頂堅決的志意不久都支持不下。而讓志意中所有思想，遵循那些較饒激刺力的引誘以去。此時志意已經抵禦他們，到不能再抵禦的時候了。凡是人各有他所差避的論題。他遇着這些論題，簡直羞澀退縮如馬受驚一般。祇要稍微窺見，便避之若浼。這樣就是他對濫縱浪費子所傳授的遺產正在衰落中了。但是爲何單單揀出浪子來呢？其實對任何受激情鼓動的人，那種反對該激情的關切思想，很難很難在心靈以前多停留一霎時。這就像活在世上，活得正高興，忽從喜悅驚愕聲中聽得汝必死（*memento mori*）或你要記得你必死一句話一般。當這種提示時，自然就起來把他們趕出去，不讓人見到。試問現在讀者雖然受了這一觸，要往身死一事上想。但是你究能繼續往下想多久呢？就是不說到死，就說較輕較和緩的不好聽的話罷。要人長在那上頭想，也一樣爲難。尤其是腦力用到疲乏以後，更不容易辦到。一個人祇要能發捉住隨便什麼路過的推諉，不論怎樣輕微，怎樣膚淺，都要擒來爲自己解嘲，庶幾可以遣除當時一片憂思。我認識一

個人。他早晨起來，總要通通火，安排椅子，拾起地板上的塵污，一片一片，一顆一顆，拾來；整理桌案，陳設物件；收起隔天報紙；見一本書，拿下一本來；修手指甲，諸如此類，把半天光陰全都虛耗。總而言之，有消磨時辰的法子，都做到。全不須預籌。爲的什麼原故呢？祇因他所應該做的事，乃是預備一篇午間所用合乎論理學的功課，而他正恨這樁事。所以祇要不是這樁事，其餘他無有不做。

再講對象必變。視覺對象真會變成看不見；聽覺對象真會變成聽不見。如果我們一直注聽，而不稍動的話。赫姆霍爾斯曾拿自己的感覺注意來嚴加考驗，就是專教眼睛看平常特爲忽視的對象。他從這上發見些趣事，已在他所述網膜競爭一節裏發表過。所謂網膜競爭的現象有如下例，像第五十四圖裏所示實體畫片一對。若用兩眼分別注視兩半，一會看出這一半，一會看出那一半，一會看出每半的

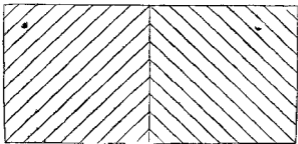


圖 四 十 五 第

一部分，卻很難很難同時看見兩半相合。赫姆霍爾斯說：

「我發見我自己能隨己意專顧這一組線，一會又專顧那一組線。這一組看得見的時候，那一組完全隱去。比方我試數一系裏的一條一條線，先數這一系，再數那一系，便有這種現象發生。（中略）不過要把注意力鎖定在任何一系上，歷久不移，可極難做到。除非我們另外參加一種顯白目的在注視一舉之中。這目的或可隨時償補注意能動，使他常新不衰。像數線條多少，比較線條間的距離等等，就屬此類。注意平衡不管在什麼環境之下，都不能堅持多久。讓注意力自便，他自會傾向於四下遨遊，討新生活，無時或休。祇要一個對象上的關切，已過，不復有什麼新關切可尋，注意力就捨棄了他，另向別處去，我們的志意也攔阻不住。我們若要注意釘在一個對象上，長久不挪，必須時刻找出新花樣，來逗引他，扣留他。這新花樣是要出在該對象上的。尤其是別的強有力印象正在吸引我們他去時，更不可少。」

赫姆霍爾斯所說的話乃有基本的重要。在感覺性注意上已經信而有徵，何況在知性注意上呢！對於一件已知思想論題，要能維持常久注意，須有必要條件，就是須把他翻來覆去的滾，一時不

停，並且挨次思考其中各種不同光景和關係。等到一個固定單調去而復來的觀念，老佔據一個人的心靈，這個人便成了病夫了。

天才和注意 我們現在可以曉得爲什麼心靈越新鮮，越能創始，獲得物越豐富，注意越容易維持長久。在這種樣心靈裏，主辭茁發，萌芽，又生長。他們隨時演出新結局來安慰人。更把注意重新加固。不過知性未曾受給於各項原料，既停滯不生動，又不能自出心裁，那就難以在任何主辭上做長久思維了。祇要一警工夫，已經盡罄他的關切可能性了。所謂天才，通常當做特別善於維持他們自己的注意，非庸人所及。不過大多數天才例裏，所謂維持力恐怕都屬於被動一類。他們的觀念閃爍發光。每一主辭分成無量數小枝。攢簇在心靈之前，在他們的肥沃心靈之前。所以他們可以寢饋在該主辭之內，醉心思索，歷久不廢。但是這全屬天才造成這種深長注意，並非深長注意造成天才，我們往根本追究去。其實天才大異於常人處還不多在他們的注意力的性質上，乃多在他們所注意的對象的性質上。他們向這些對象上施用他們的注意力，乃能奏效。天才所向的對象乃連接成系，彼此互相提示，其中都按某條合理定律，所以我們稱這樣的注意爲維持著的注意。稱這樣歷久

不廢的沈思論題爲仍舊那個論題。平常人雖有這種系，卻不全貫串。他們的對象並不按理性相結縷，這樣的注意就謂之漂泊無定據。

大約人有了天才就真被天才所阻止，不容他收穫有意注意的習慣。大約要期待嚴格的意志的德能暢茂起來，還須從中庸的知性稟賦上去求。不過注意之來，不管是憑天才也好，是憑意志也好，祇要對於一個論題多加注意，時間越長越有把握。至於隨意換回漂泊無定的注意，一趟又一趟，這種才能就是判斷力，性格，和意志三者的基礎唯一所寄。沒有了他，一個人便無從自己主持自己。教育法若能增進這人類這種才能，定爲至高無上的教育法。可是替這理想下定義容易；要上實用條陳，做到這種理想工夫，卻不容易。普通教育家所能道的唯一格言，對注意一層而發的，祇不過說是：兒童對某項主辭，預有關切越多，發生注意也越容易。所以最好把兒童引導到已經獲得的經驗或知識上，教他拿新物綴到舊物上。如果能穀激醒好奇心更好。因爲這樣引進來的新物，就該顯示其爲對於心靈內預存問題所生答案，或一部分答案。

注意所需的生理制約 注意所需的生理制約好像如下：

- 一 正當的腦外皮中心必先經觀念力和感覺力所激動，然後纔能對於一個對象發生注意。
- 二 感覺器官必須利用自己的筋肉器械，或伸或縮，以求適於接收該對象至最清晰程度。
- 三 大約總有一股血液要跟着流進腦外皮中心。

關於第三條，不必多講。因為我們還不能詳細證明，我不過從普通類比上去說而已。至於第一第二兩條，卻能證明。現在最好先證第二條：

感覺器官的適應 不獨對於對象發生感覺性注意時，有適應作用。就是對於對象而生知性注意時，也有適應作用。

我們注意到可感覺的物上時，適應作用總發現，這是很明顯的。我們看或聽時，眼和耳自求其適應，不必由人作主。我們就跟着扭動頭部，或引動身體。我們嘗味或嗅氣時，也移舌唇和呼吸，就該對象。要曉得一物外表性質，我們就運用捫摸器官，按適宜方法去探察。像這些動作中，除掉施行積極性的不隨意筋肉收縮作用外，我們還把其他動作遏止，防他們和現在所要得的成效相衝突。像嘗味道時，閉了雙目，聽聲音時，屏了息，諸如此類。所得結果乃是：器官一方覺得注意力正在發出去，

這樣的感情多少帶些厚重性。我們常把他當做自己的能動的意識的一部分，其實他是從經過了適應作用的器官上來的。所以任何對象有緊接激勵力的，都引起感覺器官的反射適應作用。於是演出兩樁結果：一樁就是覺得有能動作為（正是現要討論的問題）；二樁就是該對象變得更清晰。但是知性注意上也有相似於這類的感情發生。我記得費希奈爾頭一個解析這些感情，並且把他們從方纔所舉出的那些較強感情上分辨開來。他的書中言道：

「我們把注意力，從一種感覺所統轄的對象上，轉換到別種感覺所統轄的對象上，就感到方向有變更，或緊張力換了部位，這是無從描寫的。不過當其時，這個感情十分確定，而且還可以隨意招致。所謂不同部位的緊張，是指自己覺得眼睛裏有一種緊張向前，耳中又有一種緊張向兩旁。我們加重注意，也就增強緊張。我們向一樣東西來謹慎注視，或換一樣聲音來謹慎傾聽，此時該緊張也跟着變動，這就叫做竭盡我們自己的注意力。試拿眼注視，立刻又換耳傾聽，來回換用，更迭迅速，就感到其中異點很清晰。我們自願從觸覺或嗅覺或味覺上細細辨識一物時，感情自定位置，最帶顯然差別，按所藉重的覺器而異，從不或爽。」

當我試往往事或幻想上去，要召回一個煌煌欲活的圖像時，我所有的感情，乃和我要用眼或耳深深理會一物時所經歷的，完全相類似。至於這件類似感情所處位置，卻大不相同。我們向著實在對象（也連遺像在一起）施用最銳利注意力時，能多銳利就多銳利，其緊張分明往前，等到注意從一覺變到別一覺，緊張就改換方向。可也祇在幾個外露的覺官間，變來變去，而讓頭上其餘部分得免。至於記憶或空想，為例又不同。因為在這裏，感情全從外覺官縮回，好像躲避在頭顱內容腦處。比方我要追念一個地名或人名，他就活現在我前，並不依照我強把注意向前伸而發生，乃接我把他收回向後的多少而起。

在我本人注意到記憶等觀念上時，覺得有這退縮，這好像多靠眼球真外滾真上滾的感情所造成。所謂眼球真上滾真外滾，當睡覺時，會發生，比起我們對着一個物體看的時候，眼球所取的行为態度，恰好相反。

但是這樣的覺官適應，並不算有本質性的過程。連在感覺性注意裏，也不好算。這是一種次起結果，可以阻擋使他不發生。據實察，確有其事。照平常而論，正當視野邊緣一帶，有個對象，引起我們

的注意，就不能不同時打動我們的眼睛。就說是激起旋轉和適應的運動，把該對象的像收聚在網膜上，也就是收聚在眼中感覺力最強的點上，這都很可信。不過從練習上，我們未嘗不能努力顧到一件視野邊緣上的對象，而同時又教眼睛不動，這是可以練得到的。在這些情事之下，該對象從來不會變成十分顯明。因為他在網膜上所投像的地位，無從使他明顯。可是我們經過努力之後，對於他就有較前更活躍的意識。我們不妨各自試驗試驗，就會相信。教師在課堂裏顯出不注視學生行動的樣子，卻從中已經看出他們做什麼了。女人比起男人，多數善練習外圍視覺注意力。赫姆霍爾斯把這件事實說得極其驚人，我且徵引他的全豹。他用一對對實體畫，由電火花突然照耀出來。他試把一對對吸收在一個單獨立體知覺裏，畫都藏在暗匣中。電火花一會一會照亮匣裏，每張畫心穿上一孔，讓室內的光打從那裏射過，等畫身不受電火花照映時，一片黑暗中還隱這一對亮點。兩眼直對他們注定，可防視線散漫到他方。若是視軸平行時，這兩點合而為一，祇要兩個眼球稍微一動，這單像立刻化雙。赫姆霍爾斯驗得兩眼不動時，電火花一映在簡單線條圖畫上，就察覺其為立體狀。若是代以複雜照像，那卻要經許多次繼續映射，纔能看得完整。

他說：「但是此中有一件堪注意的事。我們祇管把兩個針孔的地位牢牢定着，永不讓他們的結合像分裂爲二。可是當電火花未來之前，仍能有意移開我們的注意力到一片暗場隨便那一部分上。等到火花一來，專收受這一部分畫圖的印象。在這種時候，注意並不跟眼的位置和適應爲轉移，也不隨眼中任何已知變遷爲轉移。他有自由權，可藉有意識的和有意的努力，把自己送到一個黑暗總視野上任何擇定一部分上去。這是預爲將來替注意理論張本的最要觀察之一。」

〔以上見視覺生理學 (Physiol. Optik) 第七四一面。〕

發動中心的觀念性激動 但是如果在這個實驗中，不從物理方面替圖畫外圍部分謀適應，那麼所謂他分佔我們的注意，到底怎麼講？我們對於一物，一直不願整理安排自己，來求湊合。那麼等到分播注意在該物上時，要發生些什麼呢？這就引出所謂觀念性的激動，爲過程中第二特徵，我們前已說起過。對於該圖畫邊緣部分所施的注意努力，就包括對於該處所呈現者，力求造成頂明白觀念的那種努力。一點也不多，一點也不少。這個觀念乃是要赴該感覺上，爲他援助，把他顯示得更明晰，這觀念可以共努力同來。這樣來法，卽是所謂注意在這些環境之下所生緊張的餘賸部分。

我們要注意到某物，預先想到該某物，這是我們的注意動作中到處必現的特徵。留埃斯 (Lewin) 替這種預先為一種經驗而生的想像，起個名稱，叫做預先知覺 (preperception)，總算最能中肯的了。

在知性注意一方這是必然發現的。因為所注意的物並非別物，乃一觀念，乃一內裏再現作為，或概念。如果我們證明對象上的理想的構造存在感覺性注意裏，那他就無處不在了。當感覺性注意正佔勝時，可以分別指出知覺對象有幾多從外來，有幾多從裏來。若是我們曉得我們為這知覺對象而預備下來的，常有一部分包含心中對象的想像副本的創造作為，就足以奠定我們現在的討論點。

在測驗反應時間時，一心注在將要施行出去的運動上，就縮短所需反應時間。前在第八章裏，我們把這時間縮短的原故歸於發動中心預先飽載滿綻等信號一到，便早已預備好爆發出來了。所以對於一種反應，預伏期待的注意，這是和對於問題中的中心（反應中心）施以初期激動 (sub-excitement)，相並而行的。

要擒捉一個很弱的對象，最好先教我們的注意力和他接觸得利害些，以為預備，經此一番觸接，注意力會變銳利些，就不致於錯過該對象。赫姆霍爾斯說：「我們要初起觀察陪音，最好在該音之先，自行照所欲尋求的音調，輕輕呼上幾呼，就容易分析該音。（中略）試用一個反響器放在耳邊，這器比方和c音中的g陪音相應，就發出c音來驗，可以聽出g陪音大大為反響器所增強。（中略）我們要肉耳聽得某音，可用反響器來相助，使他傾注在該音上。等到反響器慢慢移開，g陪音也逐漸微弱下去。不過注意力祇要向他施用，就容易把他捉牢。觀察人到此聽得g音調，乃從該音調的自然未經改變的聲音中聽出，但憑肉耳已足。」

馮特評論這類經驗，連帶說到：「弱的或浮泊的視覺印象上，也有這樣的事。試用電火花，隔稍久照一照在一幅畫上。過了第一火花，常常過了第二第三火花，就差不多一點東西也辨認不出。不過該糊塗像卻牢牢記下了。每多照亮一趟，多教我們把他記完全些。等到末了，我們反達到一個較明白的知覺地位。對這內能動而生的首要動機，多從外印象本身而起。我們聽見一個聲音，就從某某幾樣聯想上疑惑到其中含有某陪音。隨即喚醒自己對於該陪音的記憶，最後卒從所聽見的音

裏辨出該陪音來。又如看見些礦物，爲從來所未會碰見過的。於是這眼前印象喚醒記憶心像，記憶心像又和該印象本身融在一起，差不多總全融了。（中略）各種的印象性質須賴不同的適應方法。我們對於那些印象，有意志去把他們收入知覺。那些印象每一增強，我們也感到內注意的緊張也跟着增強。」

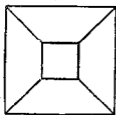
我們可以把這全文，當做一個腦細胞雙方被戲弄，這樣想來。這個像徵式乃是順乎自然的方法。有一對象從外激動他，又有別的細胞從裏喚醒他。腦細胞須賴兩個成因合作，纔能得到他的充分能力。這兩個成因單單存在，還不算數。必須存在時再經我們內心想像到其上，纔能對該對象發生充分注意和知覺。

此外還有幾種經驗，到現在也可以十分明白了。像赫姆霍爾斯又加一種觀察，乃關於電火映照實體畫者。他說：「有些畫簡單得很，以致不甚容易看成雙的。但是我祇要竭力想像，活活潑潑想像，這些畫果真呈現雙像時，應該作何狀，竟能把他們看成雙的。即使他們受光僅僅一瞬，也無妨。這樣的注意勢力乃屬純粹的，因爲一切眼運動都被排斥在外。」

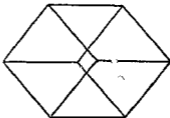
赫姆霍爾斯又論網膜競爭如下：

「這並不是兩個感覺角力，乃由於我們能否安定我們的注意而起。講到注意所由決定的原因，簡直找不出什麼現象最合於做研究之用。單單造就意志，先用這隻眼看，再用那隻眼看，這是不夠事的。必須自己定下一種意念，好期待看着什麼，纔行。意念越明白越好。到了此時，網膜競爭就實行發現。」

第五十五第五十六兩圖裏，結果在兩可之間。我們可以把一個視若形狀，硬變成別一視若形狀。就靠我們預先竭力想像到要看着那一個視若形狀。還有些謎圖裏，幾條線拼成一形狀，和該圖所顯然表示者並不相關連，其中情形也正相似。其實任何例，凡有個對象，既不顯著，又難從背景上辨出的，也都可這樣認清。我們初看時，也許很久看他不出，可是一旦看了出來，隨後要看出，就看出。因為我們的想



圖六十五第



圖五十五第

像中如今載了該對象的心靈副象了。比方一串法國字“pas de lieu Rhône que nous”在不解意義的人看來，誰立刻能認出就相當於英文“Paddle your own canoe”（自己划你自己的艇）一句呢？不過一旦曉得這個合一點以後，誰又會二次讓他空過，不再打動自己的注意呢？我們遠望一座時鐘將要打時，心中滿滿裝載關於鐘打的一種心象，以致時時刻刻自以為聽着要聽的或怕聽的聲音。我們等候有人或獸來到時，也是這樣的想來人或來獸的脚步聲。由獵人聽來，樹林中祇要稍微一動，就當是有獸到了。由逃亡人聽來，總當是有追者趕到了。好色男子在街頭看見一頂女帽，總要即刻拿來當做戴在他的愛神頭上的。心靈裏所有這個心象，就是所謂注意對於所尋求物的知覺的一半，就是所謂預先知覺。

因為這個原故，人類惟獨對於自己從訓練上得來，認得清的物狀，曉得把視力移注其上，此外便當做沒有看見一般。一個現象經人指點出來後，任誰都能認清。可是在未曾揭破以前，萬人中未必有一個能自己發見。就是在詩學和美術上，也得要靠人來指示給我們看。應該揀擇什麼樣的光景，應該讚賞什麼樣的印象，纔能盼得我們的審美性張大到最大限度，而不致誤中不當的情緒。幼

稚園中有種教練法，就是教兒童審察一朵花或一個鳥類標本看他能舉出多少特徵來。關於已經曉得的特徵，像葉呀，尾呀，喙呀，腳呀等，他們一舉就舉出。至於鼻孔，爪，鱗片等件，他們祇管看上幾點鐘，也未必能認出。須等有人教他們往這些項上留心，纔能發見。過了這一趟，往後再遇着這些項，一看就認出。一言以蔽之，我們平常所看見的物，乃是我們所預覺的物。而預覺的物祇限於已經帶上標識的物。爲我們而特別帶標識，其標識乃深深印入我們的心靈。這許多標識就好比招牌，招牌失落，我們便不曉得在這知性世界裏怎樣好法了。

教育方面的系論 兒童初研究一個主辭時，當然沒有準備好來接受他。要增強他們的注意力，反使他們的智力茫然不知所就。這種場合，應該由教師另尋別法。從功課的附屬物上，引出派生的關切，或趣味來。心靈中念起賞罰來。這賞或罰的內隸性，已經不算很重。可是起碼也得有這點內隸性。一個論題本身不能喚起自動注意，就必須從他處假借一種關切，不過最好莫如內關切。所以教課時，要常常試把我們的新知識和兒童所固有的預覺知識，編織在一起。用合理的連鎖從中連繫。心靈對於舊物熟物容易注意得到，舊物熟物還幫助我們換取新物而保持住。依照赫爾巴特

(Herbart) 說，就是為新物構成一種統覺羣 (an 'apperceptionsmasse')。一個教員能般曉得應該用什麼統覺羣，這就足以表出他的才智。心理學祇能定下概括規則而已。

第二章心靈漫遊來論，到了年長以後，讀書或聽講時，會受累的。如果注意乃屬自內感覺所再生，那麼一個人讀書不單用眼，聽話不單用耳，還一一把看見的聽見的字語，清清楚楚道出，豈不應該加深他看字聽話的注意嗎？我們從經驗上曉得事實是如此。我和人談話，或聽人講話時，如果自動把話語反響給自己，就能使漂泊心靈緊緊釘着在所談所聽上，比單單用耳聽要緊貼得多。我的學生很多報告給我說，他們試過有意這樣做，都得益。

注意和自由意志 我講了半天，好像把注意全歸神經情形所決定一般。我相信我們所能注意得到的一串一串的物，乃是這樣決定的。一個對象不靠神經機械不能贏得我們的注意。不過一個對象既經贏得我們的注意以後，他所接受的注意量，或多或少，卻另屬一問題。要把心意注在對象上，每須努力纔行。我們以為可由自己做主，多努些力或少努些力。如果這種感情並不欺騙我們，如果我們的努力乃屬精神的力，而且未有一定，那麼這個努力對於結果所供給的，乃和大腦制約

所供給的，立於同等地位。就是不引進新觀念，也要加深並延長無限若干觀念在意識上的停留。這些觀念，不然的話，就要消滅得更快。這樣贏得的滯留也許不能長出一秒鐘之久；可是這一秒鐘就屬危機一髮。因為心中考慮時常在那裏上下起伏，而兩個相聯屬的考慮系又幾乎在平衡中時，注意起始沒有一秒好差。多一秒便成這家的天下，這一系便得勢，佔領全域，自行發展。少一秒便成那一家的天下，那一系便得勢，佔領全域，自行發展。有此無彼，有彼無此。一系得勢發展，就許教我們發為動作。這一動作就許定下我們的命運。等到專論意志一章裏，就可以曉得有意生命全副倚注意量多寡為樞紐。祇看兩方相競逐的發動觀念稍微多接受一點注意，或稍微少接受一點注意，就足為定。不過我們所以感到有所謂實在，和我們在有意生命裏所以受刺激和激動，卻完全因為我們有這麼一個意識，把有意生命裏的物當做真是由我們時時刻刻斷定的。我們又不把這些物當做無限若干年前一氣做好，如同一串鏈環急速鑄就的一般。這個假象，令人生和歷史，都滿中悲觀，也許並非錯感。所謂努力不僅為下平常的一種力而已；他會有創作力或原創力的。至於其為量也，許在無定之中。講到末了，頂謹肅的洞，洞是自認不解為上。因為所用的力都太細微，不容細細測

量。心理學既列為將成科學之一，就必須在他所討論的事實中自定一個完全定數論（complete determinism）做為要基。這是任何科學所不能少的。心理學還必須從自由意志的效果上，抽象抽出結論來。即使真有這樣的力量存在的話，我在本書上也要這樣進行，像其他心理學家一樣。不過我自己很明白，這樣進行法，雖則在方法上為主觀需求所辯明，便於安排事實成簡單而且科學的形式。其實並不能解決自由意志問題的最後真理，左也不是，右也不是。