

教育叢書第二種

新心理學

阿奈斯 著
林傳鼎 譯

輔仁大學

這本小冊子是聖言會司鐸葛爾慈博士 (Fr. J. Goertz, S.V.D., Ph.D.) 介紹給譯者的。原著係出版於一九三三年，由 Sheed & Ward 公司發行。作者阿奈斯 (R. Allers) 德國人，是個醫學博士，曾在維也納大學研究精神病學，著有「品格心理學」(Das Werden der sittlichen Person) 等書。

全文雖然只有三萬多字，譯起來頗費心力。前後花了十幾個晚上的工夫，總算沒有生吞活剝，傳述出這麼一個成篇大論，實為幸事。

張懷先生和陳祥春先生曾為本書校閱譯稿，謝斯駿先生費時詳讀全文并幫同校對，譯者深表謝意！

一九四〇年九月，譯者

新心理學

阿奈斯原著
林傳鼎譯述

目次：

(一)	緒論	一
(二)	心理分析	八
(三)	個人心理學	二七
(四)	新心理學與哲學	四一
(五)	結論	五八

(一) 緒論

北京圖書館

「舊」心理學已經無用了，正在發展的「新」心理學才是真的科學。舊心理學的特徵可說是與現實生活隔離，而新的心理學能負起人生問題的使命。舊心理學多少是屬於埋頭在實驗室中理論科學家的死工作；新心理學呢，它看不起實驗室中的把戲，而能從日常生活中去找事實。

十九世紀的心理學大部分全屬於理論的；在十九世紀的中葉，實驗心理學一事並不為人所知道。如果有人詰問實驗心理學到底始於何時，我們一定會覺得科學的演進實在是一件非常特別的事；十九世紀的後十年真是瀾漫了「準」科學的功績。這一時期的科學動態可以用「尚未」與「此無他」兩個成語來代表。這幾個字常常不斷地見於無數通俗論文中。對於人生問題之深奧處，皆答以「尚未」發見，而謂心靈生活無它，不外是大腦皮層的功能而已。甚至對於極其複雜現象的底蘊，也把它看為不外是原子與電子之力的作用。

理論科學為人所未聞的進步，以及它在實際應用上的大成功，似乎給這種說法一些理由。所謂「準」科學所用的方法好像是一切科學唯一的法定方法。加里尼歐 (Galileo) 所說

「量一切可量之物，使一切不可量之物可量」，變成了這一期科學的靈感。由於這種態度的自然結果，費青納爾（Fechner）的理想就是要創造一種心理學，把準科學之量的方法應用於心理現象。在以前、心理學可以說是沒有人理會，它被人看做哲學之一支。甚至於康德，也認為心理學應當是哲學之一種，它是一位生客，可以在人類學中去找它的老家。這種科學在一八〇〇年代間是不存在的，而至今也是很難存在的。

費青納爾并不是頭一個介紹量的方法到心理學的人。海爾巴脫早就厘定了許多心理現象之量的定律，不過後者並沒有實驗的基礎。費青納爾的出發點就是建立刺激反應間量之關係的「威伯定律」。到底他的「心物律」之基本概念正確與否，到底心理現象之數學關係是否可能，此地不能細談。不過我們應當注意費氏概念是近代心理學的關鍵。

費青納爾從研究感覺定律出發，頗與自然科學的原則相合。物理學及其有關的科學都是先考察基本簡單的活動，而及於更複雜的現象；而那些複雜的現象都應當被分析為許多原素，看做是許多基本活動之配合的結果。費氏及其信徒們受了休謨（Hume）唯覺論哲學的影響，認為感覺是最基本的心理現象。根據自然科學的概念，較複雜的心理現象當然不外是一組感覺而已。這種說法實等於認為，複雜的物質是無數基本的原子構成的。此風一長，

心理學因此就從研究感覺出發，而及於更高級的心理作用。

當然心理學也知道，它不應當只限於答覆感覺律的問題，它還要答覆教育、歷史、社會學、醫學以及其它科學中有關於心理學的問題。我們希望它能給予教育學好的方法，能瞭解歷史人物性格、社會運動、心理疾病等。但是心理學所給與的答案是：請等着罷，我們尚未知道得十分詳細，我們現在正研究那些較簡單的原素。只有等到對於基本定律獲得充分領悟之後，我們才能開始分析複雜的現象；如教授與學習，欣賞美術的創造與行爲的動機與方法，以及其它大家所要想得到解釋的一切。

有許多科學，如教學法，需要心理學爲其基礎；如醫學需要心理學藉以研究自身的問題。它們實在等不住了，它們需要非課本式的心理學。所以它們自己各自建立一種新的心理學。其結果變成心理學不只一家，各種科學各爲自身的需要與目的而建立各種不同的心理學。因爲任何人只要他想要研究人之某一方面，對於「官方」心理學所給的材料，實不能滿意（註）。

註：我並不是故意小看實驗心理學工作的本身。實驗心理學是非常重要的，我們實在不能少
了它；而且它的方法在許多實際問題上是極其有用的。從一八七〇至一八九〇或一九〇〇年間

，心理實驗室裏的確有不少材料可應用於實際問題上，如記憶與遺忘的研究等是。但是二八

〇年前後，與一八九〇年前後的心理學，可不能滿足其它科學與實際生活的需要。

這種境况就在心理學家自己心中也是引以為遺憾的。在二十世紀初年，有許多科學的心理學家便開始忙於高級心理活動的研究。這種研究的開始應歸功於屈爾佩(O. Külpe)，及其「吳資保學派」(“Würzburg school”)。它的發展尚不僅是外力壓迫的結果，而且是科學本身擴張律的自然結果。屈爾佩和他學生們的研究可以看做一種新的心理學。如果我們閱讀馮德(Wundt)對於屈爾佩，貝勒(Bell)以及他人的工作之批評，一定可以察覺新奮動向之不同。

二十世紀的開始，無疑地可以說是人類心理歷史的一個轉變點。至少這是研究科學發展的人所感覺到的，尤其是德國的心理學家與哲學家。一八九四年有兩篇獨立發表的論文，可以代表心理學上兩種新思想的開始：其一是狄爾西(Dilthey)在柏林科學院關於描寫的與解釋的心理學的演講。狄氏嚴分自然科學方法及心理學、史學与其它科學方法之不同處。他把後者叫做“Geisteswissenschaft”(人文科學)。狄氏的心理學對於外人影響甚為深刻，

它是反對基於生物學原則和應用自然科學方法的心理學，可以叫做 “geisteswissenschaftliche Psychologie”（「人文科學的心理學」），其方法近似於歷史與傳記，或文學與藝術。

另一篇論文是兩位維也納醫師所寫的。他們二人前此的工作都不是屬於心理學的。這論文的標題叫做「害思病症狀的機構」（“On the Mechanism of Hysterical Symptoms”）。作者就是貝呂爾（I. Breuer）和福洛爾（Sigm. Freud）。

這兩篇論文所以然會同年出版實具有深意。科學時勢所趨的徵兆於此表露無遺。一個從心理分析出發，一個從哲學出發，其洞察人心則終合為一流。

想要證明以上論點，我們對於狄氏心理學的敘述不是這裏小小篇幅所能辦到的。下章將要簡略的說明。

各個系統的心理學思想是常常改變的，我們今日決不能不加修正地去接受。不過我們應當承認，在開頭的時候有兩種「新」的心理學。所謂心理分析決不像福洛爾及其信徒們所想的那樣，是唯一的新心理學。同時我們更不要忘了，此外尚有第三種有效的勢力。

這第三種影響就是赫塞爾（E. Husserl）的哲學思想，即現象學（Phenomenology）。它是哲學方法之特殊的一種，並不是一種心理學。不過他的方法與基本觀念，在心理學研究上極為重要。

甚至屈爾佩轉向去研究思想問題 (Denkpsychologie) 就是由於與赫塞爾哲學接觸的成果。後來翟斯塔爾 (K. Jaspers 開頭是一位精神病學家，以後變成哲學家) 在他病理心理學的著作中，曾儘量地應用赫氏的觀念與意表。到現在赫氏的大名及其學派的術語，在許多心理學著作中常常可以找到。

赫塞爾哲學的特殊概念固然重要，但是心理學新發展的貢獻不僅是他一個人的功績。他是布連塔諾 (Breitano) 的學生，最初係一天主教傳教士，研究亞里斯多德與士林派哲學。雖然以後他曾放棄了亞氏與士林哲學的寫作，但是這兩個學派的原則與思想却深存於他的心理與著作中。他的原則受了布連塔諾的影響，在心理學上留下了特殊的勢力。因為他的思想方法與以自然學科方法為根據的舊心理學不同，所以它又是一種「新」的心理學，初為人所不注意，繼則確定了自己的立場。

所有這些的新運動都算是形上學問題興趣的復活，和「十九世紀思想的克服者」(註)。我們這個時代形上學的復興有一種特徵，那就是最主要的興趣集中於人的問題上，研究的

註：此語見於左爾 (K. Jael) 氏所著「康德研究」(Kantstudien, 1930) 一書中。

深處在於人類學。大家只有一個問題：「什麼是人」？

在「此無他」的時期中，本問題的答覆似乎不至發生什麼麻煩：如果人類的本性「尚未」知道得太仔細，那麼「此無他」，不外是物理化學的活動而已，

當這種唯物樂觀論之可靠性被懷疑的時候，當這種膚淺人生觀的思想構造和社會組織不能存在的時候，下面幾個問題又發生了：人生的目的為何？人在世界上的地位如何？他應當做些什麼事？

康德以爲人生有三大問題：即「我能知何物」？「我應作何事」？「我敢有何希望」？他並沒有問到第四個問題，「我是何物」？但這個問題就是我們今日所要問的，同時我們是非這樣子問不可的。因爲生命之無保障，知識之不確，以及社會中種種威嚇的變化，無一不使我們有如此要求。

二千年來這問題有個答案，其主意始終未變。它就是宗教的答案。

許多新思想家以及新心理學的信徒們，對於本問題會供獻許多新的答案。這些答案頗有考究的價值：他的論點爲何，是否可以成立，這都不僅是理論的問題。固然人們心裏對於科學的信念有些動搖了，但是很多人還相信生活的組織應當根據科學律，而心理學似乎就

是爲要達到這種目的的第一個科學。教育學應受心理學的管轄；犯罪學應受心理學的幫助；我們對於旁人的行爲需根據心理科學的原則；廣告和買賣也要受心理學觀念的指導。心理學變成一種權力了；它所以然能在近代生活中獲得如此中心的地位，完全由於它能從實驗室中的「舊」心理學變成研究人類真正心理的「新」心理學。現在我們先從兩大派的醫學心理學講起。

(二) 心理分析

在醫學中，科學與實用的態度顯然有些區別。科學的目的在乎發現定律，這種定律的應用愈廣愈爲上乘。因此每一個個別事件的發生，都只能當爲一種特殊的「案件」或「例子」，順從同樣的定律。這意思就是說定律不承認個人而承認個例。另一方面，實用的對象是人（例如病人）。所謂醫生爲結核病的個案診治，無非是診治一個人。個人這個範疇在自然科學的系統中是找不到的。

這樣看來，一個醫生的心目中，至少不自覺地發生一種矛盾：一方面認爲醫學是一種科

學，它應該用科學的方法與概念去從事自己的事業，另一方面又得把醫學看為實用的，以個人為對象。這種矛盾遇到精神病案件的時候特別容易感覺到。固然有許多疾病與品格內體無關，但有些病實足以影響整個的人。例如腿部外傷當然不至於侵入我們實在的我，而純粹之功能失調自然就會影響這個我。消化有毛病多少必至影響病人的情緒行為；有些痼疾會使一人的性格發生極大的改變，這是誰都知道的事。在頭一種例子中病人說：「我的腿壞了」；在第二例中病人說：「我覺得不舒服」。前者病在表面上，自我經驗到不暢，而無關其內心；後者自我本身遇到基本的變化。如果某種疾病係發生於自我的深處，其變化非由於自我以外的力所造成，而根深蒂固於品格之最深處，那麼病人所需要的決不是普通的診斷。他似乎需要人家「瞭解」他。可是「瞭解」並不是自然科學的方法呀，物理學、化學、甚至於生物學所應用的概念範疇中無此一說。「舊」心理學的方法、概念與範疇一一均本於自然科學，而「瞭解」——一種特殊的方法——被置若罔聞。狄爾西說：「我們說明自然，但是我們瞭解心理。」

可是醫學實用的基本需求就是要我們瞭解病人個別的品格。那些經驗豐富、世故深遠的老人往往知道怎樣去瞭解病人。他雖然不以醫人為職業，可是對於病人的益處甚大。這種

瞭解不外是個人天賦或獲得的經驗，其本身是非「科學的」。這種方法既不能學又不能教。瞭解的意思就是把握住品格整體的構造，所以與分析相反。自從賓奈爾 (J. F. Pinel) 介紹分析法以來科學的醫學實用的確受益不淺。但是，這種方法在生理與病理的個案中固然証為有效，而在心理的病案中可謂慘敗。因為如此夏柯 (Carro) 才把神經病和身體的病分開，而稱之為「心因」的 ("Psychogenic") 病。夏柯及其弟子們一如常奈 (P. Janet)，李查爾 (Richter)，季爾 (Gilles de la Jourette) 等的工作以及賴布爾 (Lebault)，貝因罕 (Bernheim) 等人對於催眠術的研究，在醫學上可謂新發軔。以後才慢慢地引起心理學方面的興趣。

醫學與心理學接觸後所發生的難題當初并未即見。就是貝呂爾和福洛爾在開始其事業時，也還是因襲舊時的常規。他們兩人合作的時候（福氏在一八九五年以後才獨自進行），貝呂爾是頭一個人在醫學中應用心理學的概念，同時他的思想極受海爾巴脫的影響（註）。但這事實不是舊思想遺留於心理分析之唯一的因素。貝氏和福洛爾在解剖學、神經系生理和神經病理學中都有很多的研究。他們的思想與方法完全合乎舊日醫學的觀點。兩個人都不能排脫舊概念。

註：在心理分析中，我們可以發現許多海爾巴脫概念的遺跡。許多心理分析的名詞和隱喻，

常和海爾巴脫的暗合。例如「抑壓的機構」一語即是。也許「機構」一語係由海爾巴脫的朋友暗示給貝呂爾和福洛爾的。

當作者寫完這一段文章的時候，烏來爾(M. Dore)寫一本極高明的書，叫做心理分析源流論(Histo-

rische Grundlagen de Psychoanalyse)。書中証明海爾巴脫和福洛爾的思想方法有許多接近的地

方。同時經過梅奈(Meynet)唯物論意旨的教訓，這些哲學尙受康德與叔本華的影響。

心理分析頗有它的驚奇的史蹟：當它初引起人家注意的時候，許多精神病學家和心理學家很反對它，爲的是它并不很「科學化」。他們以爲心理分析所包含的因素與自然科學的習慣不同。可是現在一般反心理分析的議論，却和以前完全相反；現在大家常說心理分析不能算做真實的心理學，就是因爲它所包括的自然科學的因素太多了。某福洛爾的信徒曾以爲，這種議論的變化可以證明大家存心儘向心理分析找錯處。事實不然，在心理分析中有兩種不同的科學態度綁在一起。第一種是二十世紀的新思想，與舊派的批評家不睦；第二種的思想只知儘量保留舊日自然科學與生理學的方法，與新的批評相衝突。本書下文將一一叙明心理分析自從其始創以來有許多極重大的自在矛盾。

心理分析

初看起來，心理分析的理論似乎給我們一種牢不可破、常住而有系統的印象，但是如果要把這種印象支持得住，我們千萬不要退却這理論的基本假設。這些「格言式」的假設只有從本題目的文獻方面去考察，心理分析本身就沒有顯明地替它表達出來。實在的，這也不是它應做的事。物理學決不問數學的前提是真實和可靠與否，生物學也談不到化學的定律是否正確。考察科學之設準是另一種學問的任務，那就叫「科學之科學」或叫做「科學論」。如果科學論的考察認為某些基本的或「格言式」的假設是不可靠的，那麼由此假設所獲得的命題皆屬不可靠。

一般對於心理分析的批評不在本文話下，因為他們常從小處着眼，所以心理分析家所給的反駁是：你們對於某命題的反對有待於新發現。這種辨論固然也有幾分真理，但是如果心理分析的基本假設尙屬空虛而無法為人所接受，那就沒有什麼價值了。我們現在應當採取最有效的批評方法（註）。

所謂心理分析這名稱應當僅指福洛爾的系統而言。福氏自己曾宣稱，沒有一個人配稱為心

註：此地我們假設，本文讀者對於心理分析的要略都已知道，我們至少可以說心理分析之通

俗化已足使大家熟識其爭點與名詞。

理分析家如果他尚不能認為福洛爾原則是真實的。福洛爾原則的例子不外就是「下意识」「反抗」以及「衝動之重要」等的理論。所以說這是完全錯誤的事，如果我們把所有各派的醫學心理學都做心理分析。心理分析雖是最老最有系統的學問，但只是許多系統中之一種。嚴格的心理分析自然并不排斥所有的醫學心理或心理治療學。

照我所知道的，心理分析尤其是福洛爾的工作中，有五大基本前提。這五個命題都是心理分析決不可缺的要素，若缺一則福氏理論不能存在。

心理分析之五大前提之一即「心力論」(Psychoenergetic supposition)。福洛爾假設心理生活如物理一般，其力有調換的可能。這種力之量乃連接於心理狀態、目的或現象中。所謂力，在心理分析中名之為「性力」(libido)，可從一個目的轉變到另一目的。這種說法不僅是隱喻的。福氏處處表示，雖然這種心力在目前是不能測量的，但將來總有可量的一天(註)。我們現在就從文字方面來看心理分析之量的表現。

心力的假設以及它與心理現象量的關係之假設，給我們第二種前提：一種力之特殊的量如可以說是連繫於一個簡單心理狀態，那麼這個狀態一定是絕對地和其他狀態隔離。我們

註：大科學家加里尼歐曾說：「量一切可量之物，使一切不可量之物可量。」

知道在連續的意識流之中，其力并無顯明之量附着於任何特殊元素裏。心理生活連續性這概念與心理分析理論是互相衝突的，因為心理分析假設有量的區分的可能。這種假設必然歸到品格構造的原子概念。在一九八〇年間詹姆斯已經譏此說為「心理粒子論」，竟然現在又重新介紹到心理學裏來。福氏及其弟子們似乎并没有注意到自己基本理論的錯誤結果，我們可以說任何人接受其第一原則不得不採納第二原則。

心理分析對於心理構造還有一個概念與休謨所說的一樣，認為品格僅是「一組觀念」。與福氏同時的馬赫(E. Mach)相信自我是一個「較穩定的感覺叢」。馬氏是當時很重要的思想家，他的觀點即是一般心理分析的觀點。如果這樣的話，那麼在心理分析這系統中無自我之地位，更無所謂靈魂。

以上所述心理分析之兩大假設雖然與其它較完善系統的意見相反，但二者本身并不互相矛盾。其內在的矛盾却發生於第三種概念，即「衝動」的假設。

心理分析所了解的衝動并不等於本能。所謂本能者即個體於某種情境之下所生的某些複雜反應。衝動也像個體本能的反應一般，發生於身體構造的深處，但它有時會變成意識經驗的內容。福洛爾曾經說過：驅迫力決不是意識的內容；吾人所經驗者并非意識本身，

而是它的代表，即衝動目的之想像的現實化，也就是允許一時滿足之情境與行動的代表。（這學說往往假設，衝動機構的原始功用不會為其它的衝動所改變。）

衝動的滿足引起愉快，這就是心理分析所了解的。但是心理分析所知道的僅是滿足的愉快，其它也就沒有了，同時它所說是還是性的滿足。事實上其它型式的滿足却被福洛爾遮蔽了；而性以外的滿足的確是存在的。所謂滿足的愉快的特徵，就在於得到滿足後願望的突然消失；但是還有其它型式的行為，使吾人覺到愉快不在乎滿足而在乎動作。一個兒童在遊戲中得到滿足，他決不停止遊戲；甚至於不管疲勞與外來的引誘，他以全部的力量去對付動作。這種型式的愉快就是貝勒(R. Beller)所謂功能的愉快，與滿足的愉快并不相同。此外我們還有第三種的愉快，即創作的愉快，與前二者也不相同。

近代描叙心理學的材料也是被心理分析所忽略的。心理分析專注重心理病態的發生論，而怠於現象論的觀察。所謂滿足是唯一的愉快型式一語，實際上不是從實驗的事實中歸納得來，完全是在分析研究之前的一種假設。福洛爾實在還抱一種「科學前期的態度」，這事實我們將會發現的。

衝動的假設在心理分析的系統中有兩重的任務。有了這個假設人類「心力論」這概念似

乎就合法得一點。所謂衝動（註）是被看作一種獨一原本的材料，從其中可以直接或間接地發生所有的有意識或無意識的心理現象。它們（衝動）是個體的功能，具有動的本質，造成某種緊張的局面。經過適當和愉快的動作之後得到解放，衝動就會停止活動。至於滿足就是相連於緊張中解放的經驗。如果這種觀念與現實無遠，那麼心力或其它類似的概念在心理學中也就算是合法的。

衝動假設的第二種任務就是連絡有機生活與心理生活中的空隙。我們知道即使極端的唯物論，決不會把心身現象的基本異點抹殺去的。這種異處的說明是唯物論哲學家的難題。心理分析自以為它是根據生物學的概念出發的；根據福洛爾自己說，心理分析要成爲一種「自然科學」。它對於人類的本性既要採取一元論的解釋，必然要把身心兩方面的現象連絡在一起。衝動的假設就是這連絡工作的法寶。它認爲衝動可表現於心，這表現的過程等於某種情境或動作的意像，可以獲得一時的滿足。

註：衝動多少是各自獨立的。心理分析既把人類的品格看做「粗衝動」。所以說它那原子

論的觀點是很顯明的。在心理分析中聯合衝動而成完整的品格之連接物是找不到的。

事實上衝動論不像心理分析所想的那樣，可以得到心身連續性的結論。所謂表現這觀念也是極不合理的，此中難題甚多。衝動決不會成爲「有生命」經驗的內容，它只是個體簡單的功能，與有機的活動（如性腺的變化）連接。衝動的本質自身決不會包含任何東西可生表現作用，他的變形是可能的。無論心理分析除了性衝動之外尙承認其它的衝動，或者它以爲衝動以外人類品格尙有其它地盤，其理論也像一切一元論的哲學一樣，不是自身矛盾，就是與事理相背。

心理分析的產生是因爲不滿意於舊學派對於心理疾病處理之不適當。我們知道純粹用生物學的治療法是不能瞭解特殊的疾病的。那是很顯明的事，理解個人、觀察生活與品格整體的完形不是這些方法所能解決的。但是心理分析的始祖們依然不能脫去舊方法的羈絆。他們要想了解人的完形，理解一人的品格，但是他們的方法却合於研究原子的，屬於分析的，把品格看做一個混合體。

固然分析是一切科學主要的方法。人類心理若不是一步限一步，一片証据隨着另一片証据地了解，那是無法研究的。不過分析決不是最後的目的。如果分析係應用於整體而言，則分析之後必隨之而組合。所謂組合并非原來隔離分子之混合而是有系統的綜合；無綜合

不足以言人類品格的瞭解。但是福洛爾的理論與方法除了純粹之分析以外沒有別的。

心理分析既不能制服一般科學態度的影響，又為某些惰性所阻礙，結果走到一個相反的方向。它自認為是一種自然科學，與自然科學有相等的範疇；它認為構成品格的許多原素之間的聯絡也像物理學一樣，有一種因果關係的存在。這因果律就是心理分析的第四格言。它認為個人活動無論何時皆絕對地為他過去的歷史所決定；個人原始的機構、衝動的特性以及過去經驗的總和就是現在的經驗與行為的原因。所以心理分析決談不到自由的。一個心理分析家如果把自由意志這概念引用到他的系統裏，那就是自相矛盾；心理分析如不承認絕對的定命論則自趨於滅亡。

心理分析的第五個基本假設就是說自由聯想與因果連結是相同的。貝呂爾與福洛爾開頭曾用催眠術方法去探討那隱存在經驗深處的病症原因，以後福洛爾就用自由聯想法去代替催眠術。這是近代心理分析發展史中一個有決定性的過程。根據這種方法，患病者讓自己的思想很自由地表露出來，報達於分析者。分析者相信從這自由聯想系中，一切主要的病因全可以發現。但是事實上并沒有一個足使人信服的証据能証實，追究這聯想系之後病的主因是否必定發現出來。同時心理分析所支持的理論，完全是據於含糊的論証。它

所證明的就是它解釋中的假設。許許多多所謂新發現，完全都是用這方法得來的。可是事實上心中諸物是互相連繫的，自由聯想決不可能析清吾人觀念中的萬般紛結。心理分析却沒有想到這些事。

心理分析的五大前提既已解釋清楚，我們現在要問，由於這些原則所成立的系統到底是根據何種思想而產生的？這問題極易於答覆：自然主義與唯物主義的哲學或形而上學的觀點，成功了這一套人性論。心理分析是生命唯物論者的後嗣。

我們知道只有在唯物論的系統中，量與原子這兩種範疇才能够應用到生命的心理裏。所謂因果律也是唯物論的顯著特徵。福氏所謂宗教是一種錯覺，由於人類文明的進步，科學會取而代之，也是唯物論的觀點。任何人如果接受福洛爾的教訓，就得否定一切物質以外存在之物。

與唯物論相接近的就是心理分析的定命論。這是我們上面已經說過的，基於同樣的觀念，福洛爾學派尚且主張一種快樂論。剛才提到，心理分析所承認的愉快僅是滿足的愉快。它以為有兩種原則控制人類的生命：一是唯樂原則，一是唯實原則，一人發展愈成熟，第二原則愈順利。據福氏說，兒童（以及原始人）最初總是盡量地求衝動慾望的馬上滿足，但是

漸漸地經驗告訴他們，這種一時的高興隨之就有更不愉快的結果，所得不償所失，因此他就知道了怎樣去適應現實；目前稍爲克己一點，犧牲一時的滿足，以便將來得到更高的酬報。

但是所謂適應現實的動機完全還是想追求更大的快樂；所以說事實上確實原則也就是唯樂原則的變相。根據這種理論，人類行爲的目的只有一個，就是求快樂。

人生的價值在心理分析論裏是找不到的。心理分析以爲所謂價值都是求快樂的假裝；可獲滿足的情境往往爲目前環境的形勢所改變；原始的目的既不見了，所以衝動的永恆的力就轉向到別的目的去。同時、新目的中「性力」的多少，就是價值的表現。

人們常常以爲心理分析主張「汎性主義」。這種譴責似乎過分一點，因爲心理分析至少承認有兩種衝動（慾）的存在：一種是性衝動，一種是自我衝動。但是嚴格說起來這種苛責也不無真理；據心理分析說，性衝動的聯合有超越自我的傾向，而任何目的的慾望都是性力的表現。所謂「性力」尙不是轉化的性慾的力，而本身就是性。照這樣說起來，引起衝動的目的就是衝動本身。福洛爾以爲經過環境的影響，一人可仍隨衝動去努力，使其它目的

註：除了性與自我衝動之外，福洛爾尙增加一種「死的衝動」。這個奇怪的觀念在此地我們最好不談。

代替原始的目的，這過程叫做「昇華作用」——這一句話很久以前尼采早就用過了。衝動既是「性力」的，其自然也是屬於性慾的。所以說心理分析不知世間無性慾之物。

根據性的假設，心理分析成爲一種「準主觀論」。因爲外界的事物既然只有與衝動發生關係才有價值可言，那麼價值的客觀存在完全被否認了。凡是有價值的東西並不是他本身有價值，而是它能給衝動滿足，因此而有價值。所謂工作與義務這兩個概念，決不爲心理分析所容納。在心理分析學家看來，一個人做工不外是求滿足的變相；其目的非爲盡義務，而爲求滿足（註）。「他我」就是求愉快的方法，性的對象。心理分析實在不知人的價值與尊嚴。康德所謂物皆有價，人獨有尊嚴。這句話在心理分析看來是毫無意義的，因爲他把「他我」看做發展「性力」的場合。嚴格說來，心理分析並不認識「他我」：「他我」非我，乃性之對象也。心理分析的倫理學就是快樂論，附加一些功利論；道德律不外是人類發展史過程中實用的常規，并無絕對的力量。

註：根據謝奈爾 (Max Scheler) 在「同情」(Sympathy 1922) 一書中的分析，這種概念實

在與現實相差甚遠。其它各著也有同樣的證明（見「倫理的形式論」第三版 Der Formalismus in der Ethik, 1929）。

福洛爾的歷史觀點在這裏也很值得提一提。他相信個人發展的歷史與種族的歷史是一致的。他毫不修改地把生物學中的「復演論」應用於歷史中。復演論本為海格爾(Hegel)所創，謂動物的發生係在短時間內復演其祖先進化的過程。我們實在懷疑，這種理論怎能應用於文化的演進裏（註）。人類歷史不能與生活史相比，社會的組織與習慣完全和生理的組織與功能不同。福氏對於文化演進的概念在民族學中也找不到證據，當他頭一次發表圖騰與「禁忌」的研究時，其中民族學的材料已經就證據不足，何況近來民族學的研究已經證明其說之不確。心理分析所謂「伊的潑斯神話」可以代表個人與歷史裏的普遍事實，也不是在另何國家與文化中所能找到的。同時圖騰也不是舊時社會組織的一般情況。關於福氏觀點的誤謬司密特(W. Schmidt)以及克倫門(Clemen)等人已經指出來了。但心理分析對於他們的發現却沒有注意到。它自信自己的理論是絕對地真，其實他只是從許多神話材料中找出合乎它的理論的事實，或把那事實解釋成合乎這理論。這就叫做證據嗎？

如果我們認識了心理分析是完全根據於唯物論、定命論與快樂論的哲學，同時它不但與

註：這理論也不為所有生物學家所接受；即使生物學家接受了它，本文的批評也算是妥當的。

其它的實驗材料相衝突，而且自身也是矛盾的，我們一定會覺得奇怪，它經過長期困難的奮鬥，竟然獲得成功；會成爲一種治療的方法。心理分析所以然會得到成功，無疑地係由它能從心理學與醫學的舊方法中反動出來。此外它是把人類品格看作完形的首創者。心理分析的實在價值就在於它能認識人類品格中非推理的材料。但是上面已經說過，心理分析並沒有破壞了舊心理學，它還是生物學的、推理的、分析的，所以便成功了醫學中新舊態度的妥協。起初它驚震了舊心理學的狂熱崇拜者，漸漸地使一般人了解到新方法的需要，但始終并未放棄舊方法。它並沒有得到綜合之妙，而僅僅是妥協。

雖則心理分析的理論是背理的，但對於神經病的治療却有相當的效果。可是雖然有許多病人是治好了，事實上尚有許多案件這種治療法皆告無功（註）。所以我們要問問錯誤的理論有什麼用處？一種根據誤謬假設的治療法能否幫助病人？我的意見如下：分析者醫好了病人，非由於分析本身的作用；「分析的情境」倒是能使病人品格發生變化。由於這情境的呈現有些病自然會消失的。

註：照我個人的經驗看來，神經病人并不絕對地需要心理分析治療。事實上這方法是可以不用的。

爲要了解這件事，我們最好引容(G. Jung)的意見(註一)做參考。容氏以爲心理治療可分四步：第一步卽自供。這方法使病人把自己的秘密供出來，因此得到解放，疾病有時就可以治療。這一部在分析方法上，許多案件中都證明其效果甚大。因爲在人類心理中保存秘密是一件頂難受的事，猶如毒藥作祟一般。(此處所謂自供的意思並沒有宗教的含義在裏面，它不外是把秘密告訴別人而已。)第二步方法容氏把它叫做啓示，那就是分析者對病人說明他疾病之由，他的毛病究竟在那裏。告訴他自己所不知道的願望，他的遺忘了的記憶等等。除此之外還讓病人知道他的疾病深處的底細。奇怪得很，心理分析能發現抑壓在病人心中的事物，打破下意識的障礙，使心理復歸於常態。這種方法据弗倫齊(Ferenczi)與南克(Rank)所給的定義叫做「轉化作用」(註二)，那就是使舊時受抑壓的性力得充分的發展。許多病人是可能受到這方法的好處。一旦他們知道潛力的底細，能把握現實之後，他們

註一：容本來也是胡洛爾的學生，以後又反其「正宗」另立派別。他的觀點因限於篇幅不能細述。

註二：「轉化作用」就是使病人的性力連繫於分析的人，不過這種情境是暫時的。

往往可以再造人格。不過在大多數情形之下，獲得的知識是不够的；病人不但需要知道爲什麼他會生病，而且還應當了解他該做些什麼。換句話說：我們不但要指示給病人他以前所抱負的目的是錯誤的，同時還應該使他看到如果他要變成常態的話，將來的目的該是如何。据容氏這第三步的手續就叫做教育。心理分析必須把教育看做實際生活所需求之適應的授與，換言之即使病人從衝動的滿足中獲得大量的愉快。照我所知道的，教育應該假設某些價值的系統，所以說教育係据於價值的理論的。教育的目的在乎建立價值的態度與行爲，教育應該調和價值的主觀標準與客觀的存在。因此教育得假設一種倫理的系統決不應當與道德脫離關係。但照上面所說，心理分析這教育型式是基於快樂論的（甚），這種非科學的論點決定了它的路線。真正了解教育的本義者是阿德勒（Alfred Adler）的比較個人心理學，下章將詳細討論。容氏尙舉出心理分析第四步驟，它叫做感化。我實在分不清到底感化的意義與教育有什麼基本不同之處。事實上教育的目的就是感化；它企圖破壞人類不良的傾向而助長善良的我。所以說教育就是感化的過程，有效的心理治療的最後目的就是感

註：道倫理的信念或係發生於福洛爾的唯物主義與自然主義之先，甚至於可以說福氏的理論出於此種信念。

化，也就是轉化。

最後我們要簡略地重述心理分析的主要前提：心理分析是根據於一種假設，認為人類的本性中只有生物學的力量。這種系統是唯物論的，它的倫理觀點是極端的快樂論。它抹殺了價值的客觀性，凡超越自我的目的，皆可視為滿足慾望的。又因為它是唯物主義的，它對於生命的概念係屬於原子論的。不知自我的存在，更無論靈魂。

心理分析可以說是「自下」的心理學。它相信高級的心理活動，是從許多初級的活動組合而成的，而且是由生物學的功能造成的。它從人類本性的下級功能中找材料，認為人類的本性在初民、兒童以病人中尤其顯著。我們知道「自上」的心理學就不然，它認為人類的真正本性是絕對表現於高級活動中，不是用生物學的功能所能說明的。「自上」的心理學相信發展愈成熟的人愈能充分表現這種本性：天才比白癡更賦有人性。同理、英雄的天性勝於精神病人，聖人勝於囚犯。

心理分析絕對是一種「自下」的心理學，事實上它只看到人生之一面。

(三) 個人心理學

阿德勒的系統據說與佛洛爾的心理分析不同，因為它是重果而不重因。固然兩者的分別尚未十分分明，我們究竟極難說個人心理學是心理分析學之一派。心理分析家總是認為阿德勒的理論是從分析學中引伸出來的，而且它的前提都已包括在心理分析之中，但是個人心理學事實上整個是另一套東西（註）。

阿德勒與佛洛爾都是醫生，二人皆從病理學與生物學出發。從病理方面看，阿德勒認為光是生物學的方法是不夠的。他覺得人不僅是個有機體而已，最主要的，人是一個社會動物。社會中互相倚賴的事實，個人間彼此關聯，在個人心理學看來是首要的。至於心理分析所指歸於他我之唯一功能或存在，那僅是滿足的「場合」而已。所以說個人心理學的基礎概念，恰似亞里士多德所謂人應該被瞭解為「政治的動物」。

註：從史實方面看，若說阿德勒的觀念係得自心理分析學也是不正確的。雖則阿德勒曾經有過一時屬於分析學派，可是不久他就發表出自己學說的要點，所以說他與心理分析學家的關係只是一時的。

因此看來個人心理學在它的半科學態度上，表示一種極端的實物論與物觀論的傾向，恰與心理分析所特有的主觀主義異趣。

佛洛爾有些時候認為健康是一人工作所必需的，同時它可以使人享受人生的快樂。但根據心理分析的解釋，一切工作的進行衝動滿足的獲得是必要的。反之個人心理學以為健康與不健康是順應社會需要的效果；現實不但比個人的努力有效，而且是它的先鋒。現在所謂對於人類生活有最大影響，最有決定性的現實就是社會 (Society) (註)。

心理分析往往根據生物學的活動（即所謂反射機構）去解釋人類行為。反之個人心理學似乎用意志歷程去說明所有的反射動作（無論其為本能的與衝動的）。心理分析所用的「衝動」一語，個人心理學所用的「意志」一語兩者皆用以說明人類本性的基本歷程，其論點之不同，可以充分地從字義上表示出來。

固然阿德勒並沒有絕對的放棄了人類行為的生物學觀點，可是他認為人類品格完全受「

註：個人心理學多半應用「羣體」(Community)一語而不用「社會」。也許這個意思是阿德勒從湯尼 (E. Taine) 的著作中得到的。湯尼曾寫一本書叫做「羣體與社會」，其中認為社會是一種技術的組織，而羣體是基要意志的實體。可是較為通俗一點，我們這裏應用「社會」一語，亦實入羣聯合 (Community) 之意。

種新的原則所支配，這種原則決不共存於其它的高等動物界之中。所謂人與動物屬於一支之說實在是很難瞭解的。僅此一端，已足證明進化論之不確；例如傳統與技術進步的遺傳，事實上都不是在動物中所能找到的。現在白蟻所蓋的窩，還是和幾萬年前不分上下，但是在人類世界中原始民族所建築的房子，與美國紐約市的摩天大樓不知差異多大！

個人心理學假設人與動物雖皆具有基本的自衛本能，但人所有的與動物所有的只是相似而非相同。所謂自衛本能只有在危險來的時候才是真正的表現出來，本能與衝動決不能夠直接觀察得出的。因為如此，一般所謂本能或衝動能獨立的存在而不受情境的約制，那只是純粹的假設；我們只能夠承認它做假設而已。本能與衝動僅是假設的概念，也如物理學中所假設的「能力」一樣，完全是為方便起見而用的。到底在沒有外界刺激來的時候，一個衝動是否存在，那是無法證明的。所以說「本能」「衝動」這兩名詞是不能亂用的。

根據個人心理學，一個人所住的主要世界只包括許多同居的人。當然除了人的世界以外還有自然的世界；以及自然界所有的力，如野獸疾病等。不過這些事物只是到一個人長大之後才能自覺地經驗到的。在兒童期中人生的第一個深刻印象印在腦子裏，無疑地最佔優勢的要算是人的印象。從這同居的人的世界中，那些主要的和特殊的危險就要發生，一個人

於是乎對着這個危險所生的反應，就是爲得優勝而鬥爭。這自衛傾向的一切花樣，最妥當的可用尼采的術語來形容，即所謂「力之意志」(‘Will to power’)。

詳察尼采對於「力之意志」一語所給的含義，我們覺得這名詞似乎有一種消極的特性。從表面看來，它指示一點肉慾與自我的傾向，同愛與道德互相衝突。這樣看來此語含義似與個人心理學所說的不同。「力之意志」是人類好壞行爲之力的大本營。在某些情境之下，這所謂「力之意志」可發展成爲自我主義以及自我中心的傾向，而忽略了現實的要求。可是因爲現實的力量強於自我，如果一個人要企圖躲避現實，或以私人的慾望去征服它，那麼無數的衝突一定就要發生，多半變成爲神經病。

與這第一基本前提(即「力之意志」的存在)相聯的，尚有第二個前提：那就是說這種同樣的傾向要是沒有常態的規正，當它要想去克服那絕對不能克服的現實時，就會發生一種「自卑的經驗」(註)。

心理分析學以爲現實會阻止人類慾望之立時的滿足。但根據個人心理學，個人本身就是

註：個人心理學常用自卑「感情」這個名詞，可是這種心理現象本質上極爲複雜，尚包括有

知的因素，所以我們認爲用較嚴格的「經驗」用字來代替「感情」較爲正確。

現實之一部分。依前者則個人只有妥協於現實才能存在；依後者則個人要存在就需要適應現實的定律，因為這些定律同時就是個人本身。從個人心理學的觀點看，順從現實律并不含有限制個人發展的意思，反之它的意思是使個人更合乎他的本性。所以說個人心理學認為不能適應現實就不能成爲一個完全的人。

個人心理學尚且假設另一個人類本性的基本傾向，那就是「合羣的意志」(“Will to community”) (註)。

這是一件很不容易明白的事，到底阿德勒是怎樣地瞭解他自己所解釋的基本事實間的關係。舉例來說，按理力之意志的發生一定在於自卑經驗的發展之先，因爲一個人發現自己卑下以前一定先有一種「高」的慾望。可是呢，我們有時候從阿德勒和他信徒們的著作中讀到，自卑的經驗會產生力之意志一類的話，而且說後者是前者補償過程的結果。而事實上這種過程是不能離開力之意志而存在的。力之意志使它發生作用。

同樣的情形，合羣的意志有時據說也是從自卑經驗中發生的。個人過於低能不足以抵抗

註：個人心理學對於術語的應用向來是很隨便的。它常常不加選擇地從通俗心理學中採用許

多名詞。阿德勒學派把某些傾向稱爲合羣的「感情」，其實它無非是一種意志的行爲。

自然界破壞的力，所以要聯絡他的同伴，藉以獲得為生命而鬥爭所需的力。這個假設似乎又與個人心理學的本來原則相反，成爲一種空洞的公式。因為要理想合羣，一個人需先賦有合羣的官能，而最終這種官能就等於「合羣的意志」。根據個人心理學自己的原則，它應當認爲合羣的意志在性質上是最基本的，并不能再化爲更原始的原素或因子。

阿德勒向來總是儘量的使事物變成簡單化。許多批評家對這一點很不滿意。阿德勒的系統實在只能算是人類行爲之某一特殊方面的簡單公式，而不是一種最後完全的學說。要想把各種各樣的人類性格用兩種意志（力之意志與合羣的意志）的平衡與衝突去解釋是不可能的專。這是實在的，人類每個動作態度或行爲會從個人立場中得到一種色彩。這種立場係居於極端的自我與無我唯羣（註）的兩極間。認識兩大傾向的優越者，在行爲上是一件極其重要的事。可是至少常態人的行爲不能用這二大傾向的消長去解釋。任何變態型都是歸向簡單化，因爲每個病態的變異無非是常態型的縮減與限制。變態的特質是很容易彙集的，愈變

註：無我并不是不自私的意思，因爲所謂不自私的我還存某些地方存着。這裏所指的無我，

可舉例如下：一個人毫無意見隨波逐流，讓自己爲社會的環境所決定，避免一切決意，「做一

個人所做的事」。

態就容易彙集。例如一個白癡的人可以說失去了許多個人所有的特質。在另一方面愈常態的人在型的歸類上就愈不容易。所以說阿德勒從精神病研究中所得的結論不能應用於常態的人。實在的，一個人的行為往往隨自己的立場而決定；其好處就在於能够自己估計，使其不流於唯我獨尊主義。但是到底一個人要變成一個數學家或商人，問題就不僅在於合羣的意志發展如何，以及外界阻力強弱的情形。阿德勒把現實過分的簡單化，所以很危險的會認為人類努力的目的就是求愉快，這豈不是與心理分析所主張的快樂說很相近嗎。個人心理學告訴我們，人類為「實用」、為公共福利而努力；所有一切的價值都以「實用」為根據。這種說明因陋就簡，實等於說個別差異的發生由於力之意志發展的變異而來。固然任何積極價值的實現，早晚對於人類是「有用」的，但是我們千萬不要讓這個命題推論出第二個命題，認為價值等於實用。可是我們還應當感謝個人心理學貨真價實的貢獻，因為它認識了人類行為之價值的重要性以及這價值的「客觀性」。這些觀點就與心理分析不同，它從人類本性的固有傾向中去找解釋。

個人心理學還有一個基本前提，認為人的品格或性格常成一個單元。甚至於很明顯衝突的品格特質，也被解釋為是聯續於某人特殊動作的系統中。有了這個前提其自然的結論為：

人從行為中表示自己是個整體（註一）；一個人的一切行為是根據一個系統發展。這個系統很朦朧地爲兒童期中接受的目的所決定，「直堅持到老，其中難免與現實發生衝突，而主觀的感到苦痛。可是這種原本的目的，個人本身（至少在神經病人裏）是不知道的。個人心理學並沒有很顯明的指出，到底這個不知的目的怎麼樣又會存在於一個人的性格中。所謂「無意識」像心理分析所說的決不能成爲論點（註二）。所以個人心理學就說，個人沒有瞭解自己的動作，或說真正的目的隱存於動作之間（註三）。

所謂力之意志的目的不能讓人知道這個發現，就造成了自卑經驗的學說。這實足以破壞

註一：這種論點固然主要的應該歸功於個人心理學，同時是個人心理學把這概念介紹於醫學心理學中。可是在阿德勒還沒有想到他的學說之前，這原則早經狄爾西，柏格森與赫甫丁等很

顯明的發表出來。所以說阿德勒學派如果認爲這個真理是他自己所發明的那是錯誤了。

註二：「無意識」一詞很顯明的是一種方便的假設，也像我們說衝動，本能一樣。若問到底它是否存在那是個無謂的問題。心理分析所謂「無意識」是一個事實，那是它系統中論點竊取虛偽之又一明証。

註三：參閱原著的品格心理學。

至少減低)一個人天然的勇氣。士林派學者有言：Operari sequitur esse (動作隨存在而生)——任何人的動作皆從其特殊的本性中得來。人之密切的性格與構造是他動作的定理(Law of Being)。這就是知人的主要秘訣(註)。如果一個人自認爲卑下，任何別人一定會下個結論，說他不但不行動專於人，即其意志亦專於人。但是人之所以爲人就是因爲他具有某些價值；如果我們批評人家說他比別人的價值低，或無價值，那就等於告訴他「你並沒有絕對的存在」。這種似是而非情境所生的結果，一會兒將要討論到。

個人心理學相信沒有一個人是真正的無價值，一個人如果認爲自己並沒有價值那是錯誤的。根據阿德勒，性格變態發展的根本就是有這錯誤。如果一個人合羣的意志發展不健全，這種錯誤沒有改正，那麼他對於自己以及外來世界的一切判斷都隨之而錯誤。他既認爲自己無力克服生活的困難，必然的要躲避現實。

註：此處所說只是主要的而非唯一的。雖然我們常常說「從一個人的成績去瞭解這個人」，而且說我們評判我們的隣人根據他的事業。但是除此之外我們還有一種直觀的方法去瞭解一個人的內心，在實際的行爲之後看到更真實更圓美的我。要是這種直覺是不可能的，那麼我們休想教育人家與改造人家。

所以個人心理學所看到的治療術要設法取得雙重的目的：第一它要使病人看到他自己已經犯了這樣複雜的錯誤，而瞭解這錯誤是怎樣發起的；第二它要想法子把這些不能順應現實、由於根本錯誤所生的謬誤的目的去掉，而代以與現實律相調和的其它正確目的。

個人心理學應用「錯誤」這一個字，充分表示了他的理智主義 (Intellectualism)。現實與品格的知識，實在為人格常態與滿意發展所必需的。自我一定要知道什麼是人力所能及的，以及人有意志需具何種能量。中世紀哲學家所云無先認亦無意志 (Nihil volitum quin prae-cogitum) 就是這個意思 (註)。

個人心理學的理智主義并不是理論主義 (Rationalism)。它認為理智的瞭解是足使變態人格行為改造的唯一因子。這種瞭解解決不是自圓其說的。這個論題我們可以把它叫做個人心理學的蘇格拉底主義。它似乎出之過急一點：在某種意義上說道德是可以傳授的，而現實要索的知識就是順應現實的頭一個條件。可是我們大家都知道，知法并不就等於行法；理智上獲得的知識固然是一切道德行為必要條件，但是僅有了它還是不夠的，因為它并不是唯

註：關於意志的哲學與心理學的簡明解釋可參看阿費林 (Aveing) 所著品格與意志 (Per-

一的知識。知識一語實在帶有雙關之意；我們應當分別兩種的知識：一種是純理智的，另一種尚沒有適當的名稱。遼門 (Newman) 在他的名著「同意的定律」中，謂同意有兩種：一是「推理的同意」或「概念的同意」；二是「真正的同意」。照我們所知道的第一種同意實等於上面所說理智的瞭解，第二種的含義表示接受某種定律不僅由於理智，而是整個品格的同意。理智同意還是表面的，只觸及自我的周緣，不及人格深處；而真正的同意乃發自品格的最深處（註）。

個人心理學過分的重視純正理智悟性的影響，似乎與它本來的主張相矛盾。它與心理分析大不相同，承認人類意志的自由。其學說果為可靠；那麼我們一定得承認一個人對於目的的選擇有極端的自由。但是如果一個人對於現實要求的充分認識，以及應這要求的積極價值，已足使他改變自己生活那就沒有所謂自由了。因為這樣一來，人類意志就被迫着根據公認的價值順序而行動。這個問題如果再討論下去，一定會涉到自由意志與價值知識的

註：真正同意作用的方法在心理學上還是一個謎，但也正是辨証的開始。到底真正同意是否一種意志的官能，到底意志在其中有何地位，此處不能詳細討論。

調和問題。限於篇幅不能細述(註一)。阿德勒承繼蘇格拉底的學說，相信價值的決定能力。這種相信以及個人心理學的寫實主義，充分表示於阿氏所謂「現實的邏輯」或「絕對真理」的現實諸語中。

阿德勒認為現實應包括自然與社會。他所謂世間只有一種價值，即實用價值，實在與這觀點是相聯的。這兩個意旨恐怕都是由於缺乏明確的哲學思想所致。個人心理學就沒有間過，到底社會怎樣獲得權力、限制個人；社會是怎麼來的。

另一方面個人心理學還有一個缺點：阿德勒以及他的正統門徒總認為，人之天賦能力、才藝等等是平等的，而任何個性差異皆由於環境的影響。固然醫學與教育學往往有過重先天與遺傳影響的傾向，然而這種信念有許多毛病，會流為悲觀論甚至於虛無主義(註二)。如果僅僅一個人的體質會決定性格的發展，那麼教育等於絕望。從這一點看來，個人心理學注重環境因素是很對的。可是事實上我們無法否認人性中有無數與生俱來的特質，在品格的構造上

註一：這裏我們只能參考士林哲學的規範即：[dictamina ultimam Practicum rationis]

〔最後實現的受命〕。

註二：饒幸的很，這種武斷僅僅得到了理論的同意，事實上教育的事業決不是如此。

佔重要的地位。我們相信沒有一個健全的人會缺乏基本的能量，沒有一個常態的人在體質上不能依道德律而行動，沒有一個完全的人沒有心智，或許某些的特殊化官能并非與生俱來的。不過事實如何尚不能確定。如果我們想像各種不同的行為直線皆由某一中心而發，那麼這些行為在常態的人類中決不會缺乏的。人與人間的差異并不是因為在某特殊區域中缺乏某些線的關係，而只是因為線之長短不齊（註）。

雖然個人心理學理論的立場并不鞏固，可是它所批評的論題却是一個限重要極有用的假設。在討論體質因子之重要性之前，我們至少得將所有品格特質看做對於經驗的反應。我們能够明瞭這些反應而不能瞭解體質；我們可以希望反應改變，但是我們很難改造體質。不但如此，我們不能告訴人家，品格特質是受先天的因子所決定；反應所生的效果也許酷似體質的效果，因為兩者是不易分清的。所謂體質決定性格只能從破壞方面表現出來。個人心理學認為品格特質應當首先看做經驗的反應，如果這種特質不能以反應說明之，那麼就可以說是先天的。這種論點應當加以修正。個人心理學相信這種說法就是現實的描寫，而事實上它只是一種方法論而已。

心理分析很早就認為，一個人在兒童期中所獲得的經驗，在一生品格的發展上是有決定

註：我們可以說這種差異是梯形的 (Scalar) 而非向量的 (Vectorial)。

性的。這觀點可算是品格完形理解的初步；它注意到品格的非理化部分。可惜心理分析不能擺脫它先前所想要改造的範疇與方法，尙羈禁於自然科學的系統中，相信分析是它唯一的方法，墜於自然主義、主觀論、唯物論與快樂說的陷阱中。

個人心理學的成立比心理分析晚十年。它也會避免去某些心理分析所初犯的錯誤。當阿德勒進行發表他的理論的時候，品格整體的觀念比以前也稍有進步。固然他自己并不太注意到哲學與心理學的發展，可是他難免爲當代漸變的精神所影響。在某種意義上說，個人心理學比心理分析「新鮮」一點。我們說它較「新鮮」，多半是因爲它的實物論；它是許多新哲學思考的特點（註）。

個人心理學雖是主張實物論的，可是還不够現實。心理分析所看到的現實僅是有機生活範圍以內的，其它也就不管了。個人心理學更進一步，見到了「其他的我」之存在，見到了社會甚至於價值的客觀性。因爲它公開的宣佈一種目的論，所以它就不得不相信這些價值對

註：這裏我們只能稍爲舉出幾個人的名字：赫塞爾（Husserl），哈德門（Heidegger），海德

格爾（Heidegger），斯東（Sturm），謝奈爾（Scheler）以及新士林派。

於人類生活的重要性。它認為人類生活多少是受將來的目的所約制，這可以說是哲理「人類學」的初步。可是它把「社會」看做現實的最高峰，而忽略了它的本體論的基礎，那在哲學上是個弱點。

如果根據上列觀點，個人心理學能自加修正，它仍然不失身分，可以加入一個大的人類學集團裏，研究各種各樣的現實。心理分析自以為是一種自然科學，那麼個人心理學恐怕要成為社會學之一支，因為它看到了，生物學原理不足以解釋人類性格的問題（如精神病等）。同時個人心理學還有一點值得一提，就是它注重整體，採取亞里斯多德學派的論點：「全體居部分之先」。這觀點能够使個人心理學迎合近代心理學中大部分的思潮。

（四）新心理學與哲學

整體這個觀念可以說是新派心理學中一種共通的特點。從這一點看來，它們都是直接或間接源自狄爾西的；個人心理學所了解的整體是異於一般心理科學的一個範疇。此

地限於篇幅，不能對於各派心理學家所倡立的學說加以概述。我們只能夠說明一些較共通的基本觀念（註）。

第一我們要問，所謂人類的品格是一個「單元」到底是什麼意思？而且爲什麼它應當包括在整體的範疇中。我們要注意整體並不等於「調和」。一個「整體」很可以包括許許多多互相衝突的原素（此處所說原素的意思，並不指說它們可以累積相加而成整體，一個單元的原素與「累積」的小單位不同）。整體的事實與它所具有的內在的「張力」可以并存。人性可以說是一種「動的單元」——甚至於其它活的個體多少也是一種「動的單元」。現實尤其是生活的現實，並不爲推理邏輯的嚴格定律所限制。當蓋丁黎（Romano Guardini）寫一本具體生活哲學的時候，其書名就叫做矛盾（Der Gegensatz 1925）。整體這個概念在人性的研究上是非常重要的。謝奈爾在他批評心理分析（見論同情 Über Sympathie, 1922）的

註：此外還有一個學派也是以整體爲其主要的範疇之一。可是它相信所謂「單元」也可以存

在於心理生活以外的。這一派的主要代表者是苛勒（Köhler），考夫卡（Koffka），和維太鐸（Wertheimer）。他們與亞里斯多德學派相隔甚遠。我們很懷疑，到底這一派所謂整體的觀念

，與近代其它各派是否十分相合。

時候，說明這個學派的貢獻就是能指出經驗中一個基本的特質，即「向位價值」(“Stellenwert”)因子。我們所接受的每個印象的意義或其重要性，以及我們所生的經驗都可以說是先前經驗和接受新印象時特殊心理完形的函數。兩個人接受一種同樣的經驗，往往因為過去歷史與經驗的不同，反應也就兩樣。這種事實是很顯明的，可是一般心理學卻把它忘掉了；爲的是它們先存一種物理學的觀點，認爲相同的事實必生相同的經驗。

如果我們想要瞭解一人對於經驗的反應，一定要注意到他全部的過去歷史。我們對於這個人的「歷史的整體」應當注意到。此外，我們還要注意到他的實際活動的整體，以及與他有關之現實的整體（這裏所說的現實不只包括人與物的世界，尙且包括其它許多「無我」的東西）。這種觀人之術，還要應用於被觀察者生活的各個時刻中。我們應當把人類品格看做空間之一種。它是具有實體的；同時在生活過程的各時刻中，自我與現實的關聯具有形式的廣度。時空的連續便建立一種似具體的單元。

任何一個人如果想要建造人類品格，或且改造人類品格，定要完全注意到下列一個極關重要的事實：即性格的徵候或特質是不存在的。無論在變態的人們中，或精神病人中也好

，沒有一種微候，沒有一種單面的行爲，是永遠固定而顯著的。「同樣」的現象可以代表無數種的結構，或且可以表現不同人心之各種情狀。「同樣」的特徵，甚至於在同一個人生活之不同時期中，而也會有差異。要對於一個人有真的瞭解，只有研究這個人行爲的整體，以及他的過去歷史。

說到以整體爲範疇去評判品格，在方法上并不要遊蕩分析。不過分析有種種限制，只是一種初步的方法，一定要有綜合繼之於後。

綜合并不是相加的意思。嵌鑲細工是由許多無數小部組成的，但其結果并不等於其數學之總和，或幾何之分配；它乃是代表一個圖形、一個景、一個像。筆之成畫，字之成詩，道理也是如此。機會決不能使「原素」安排成爲一種有意義、而互相關連的東西。我們應當假設，在他們的配合中，有一種新原則使其發生意義。這種新原則恰等於古希臘與中世紀的哲學家所謂型式原則，即所謂 *forma informans materiam* (物質成形)。型由質相連，而成「一些東西」。在沒有成「東西」以前，它是「沒有東西」，一種無形——成混沌狀態。因其初無本質，一旦形具而「有生焉」(註)。

註：艾亨甫 (Ehrenfels) 是頭一個人把「格式特性」一概念介紹入於心理學中。「格式特

性」是一種媒介，能使無意義的原素組合而成爲有意義的。（如單音相配而成爲旋律。若各單

音一致改調，而旋律仍然存在。）如果艾氏不用「格式」而用「型式」一語，那麼他的概念一

定要被認爲是古時 *forma* 一語的再用。

在十九世紀末年的時候，似乎大家已經覺得，我們應當假設有機體中有種知識媒，因爲專以物理化學過程解釋有機生活是不可能的。這個事實以及其它類似的經驗，使得生機論復活起來。名動物學家及哲學家特利司（Eas. Dierck），曾把亞里斯多得學派的圓滿論介紹入個體研究的哲學中。以後他假設靈魂是一切心理現象的主體，同時是一種人類品格的有質之型（*forma substantialis*）——雖然他並沒有明白的這樣子說。特利司也并不是唯一的哲學家或心理學家認爲舊心理學無心靈而離開了它，往新的方面跑（所謂新其實還是舊的）。最初大家都希望把人類品格看做一種「格式」一個整體之後，靈魂這概念在心理學中就可以避免去了。但是名自我爲「單元」，心理學并未過分的受益。漸漸的心理學家們便輕易不肯談到靈魂，以爲它是各種心理現象統一的因素和主體。

在這一方面，醫學心理學給了一種很強的刺激。心之影響於身被發現了；催眠術的研究以及心因病症候的研究，表示說沒有一種身體功能或器官能够不受心或靈魂的影響。這些

發現似乎可以供給，中世紀哲學中所謂靈魂爲身體全部及各部之單元（*anima tota in toto corpore et tota in qualibet parte*）一語實驗的證明。

此地我們不能詳細說明，現階段的心理學怎樣要認識人之心物的整合，如聖湯馬司（*St. Thomas*）所謂靈魂是肉體的實形（*anima forma substantialis corporis*）（註）。

心理學最近的發展都歸向於以靈魂爲存在的質，這種傾向可從理論以及實驗的醫學心理學中去觀察。心理分析因其不能認識靈魂，甚至於不能瞭解自我，似乎是已經退時了。雖然在幾年以前它倒是一種新的心理學。另一方面個人心理學與福洛爾派不同，它並不認爲人類品格僅是一叢衝動；它用不着自反其原則，可以假設靈魂的存在。這種靈魂不僅是包括一些基本的傾向，而且制馭這些傾向。

整體或單元這概念并不是心理學中新觀念之唯一特徵。上面已經說過個人心理學表示很強的實物論傾向，同時其它學派也有同樣的傾向。早在一八七六年，布連塔諾在其「從實

註：塞弗特（*Sefer*）司鐸在他的論文「心理學，形而上學與靈魂」（1938）上結論說，新心理學的考察，有意的或無意的會歸向到一個老原則，即所謂形式與主質或 *forma* 與 *essentia*。

驗出發的心理學」一文中，曾指出心理現象表現於「剎那之「注意」間。他認為心理現象「指示」或「維意」於它的「對象」；同時所謂心理對象注意之存在 (inexistentia intentionalis mentalis objecti) 是他系統中主要的論點。杜華斗斯基 (Twardowski) 受了這種哲學的影響之後，在一千八百八十多年時就教給我們怎樣去分別「動作」「內容」與「對象」。固然嚴格說來，心理學本對於認識論的問題無關，用不着問到底所經驗的事物是否存在。而這種注意因子的認識，是更進一步的現實論。這一點也就是後來赫塞爾指責「心理主義論」之誤謬的根據（註）。從那個時候起，這個理論（即一切概念皆為心理活動的產物，而所有邏輯定律僅成為心理定律的概論），便無立足之所了。所謂注意的因子，其意思乃是說每個心理現象多少皆與其對象有關，而這對象本質上是非心理的。對象係獨立於主體以外的，而主體的經驗在性質與連續上確有賴於對象。所以說心理現象的性質與連續決不是自動的。紅與橙之相似，並不是靈魂中某種特殊作用的結果，而是兩者物觀的本質使然。事實上邏輯與數理的真實性並不是心理事實的反射。我們對「心理現象所給的」客觀性的認識，使得心理學

註：「邏輯研究」(Logische Untersuchungen, 1913) 第三版和「純粹現象學概論」(Lehrbuch einer reinen Phenomenologie, 1914)。

在某些方面不得不放棄它的獨立性。這種情形可用如下似相矛盾的話來形容：任何一個人要想從事純粹心理學的工作，而不注意到現實中非心理學的定律，那就休想成爲心理學家。

心理學從其本質上看來，因此不能不發展成爲實驗科學，而從形而上學及本體論的思考中分出。

各個心理現象既然都有注意的因素，所以說任何現象，若不附有與其相關的對象，那是不可能的事。自從十七世紀時候笛卡兒發表他的公式「我思故我在」(*cogito, ergo sum*)，以後哲學的領域可以說是安穩了。但是在現在這句話似乎又說得不够；事實上無思維 (*cogitatio*) 而不是有所思之物 (*cogitatum*)。所以我們應當說我存在因爲我想某些東西 (*cogito aliquid, ergo sum*)。

這種自我所具有的存在精確性，到現在一點並沒有動搖。但是這自我中「有」某些「非我」的東西，也是同樣值得注意的。

對象乃是經過知而「呈給」主體。所欲望的事物不但是在欲望之前得先「看見」，就是情緒發生之前，也得先有「知覺」；不論它是怎樣淡薄的。所謂「知」不僅是推理之知，如

知覺、表現、判斷等，而且包括了「直覺」之知。直覺決不是感覺也不是情緒，雖然在非科學的語言中往往爲人所混淆。直覺與感覺的分別在價值論與行動的研究中極其重要（註）。

價值不能爲人所感覺，它只是存在於特種的注意時候。它是心理現象的對象，所以離開它們而獨立。

個人心理學並沒有什麼哲學的背景，也沒有和近代心理學思潮有什麼接觸。但是講到「絕對的真理」的時候，這個學派的確認識了價值的客觀性。個人心理學的根本觀念，不但是社會學而且是倫理學的現實主義。近代醫學心理學中這種轉合點在純理知識裏也是很顯明的。個人心理學相信善惡知識的力量可以保障道德的行爲。價值的知識是善的行爲的基礎。聖湯馬司與個人心理學並沒有什麼差異。我們不要忘記了個人心理學是竭力的避免精確的公式；它只顧到實際的效用。它對於理智之知的重視，純粹是爲了實踐的方便，而非有何理論的立場。

使病人瞭解了自已的效果已經逐步實行，這種方法的可靠性也已經得到證明。這就是個人

註：直覺的意義應當解釋爲如聖湯馬司所說的 *Simplex intuitus veritatis*（真理的簡易直覺）。

心理學所要做的專。到底最後的「轉變」純由於理智的承認，或由於更深的理智活動，個人心理學可就沒有過問。在理智知識以外，其它有用因子的介紹，可以與個人心理學理論的結構無關。我們可以與它的基本假設相衝突，認為在人類的品格中有所謂一種最後實際理由的受命（*dictamen ultimum practicum rationis*）。此中價值的認識、它們的秩序、以及從中所生的責任，不是專賴理智而是靠整個的人。一個人對於自己的瞭解愈深，愈容易認識超性的客觀。聖奧古斯丁說：「勿他往，歸向你自己，超越你自己」（*Noli foras ire: redi in te et transcendere teipsum*）。

這種我的自動超越實在是個人心理學的主題。一個人如不能滿足這個我，可以說是變態或精神病的要點。對於自己的我估計過高，無疑義的是害怕無我之危的反應，作最後的掙扎；意圖克服自己品格的不完全處。

個人心理學中，存在於實用而散漫的公式裏之最基本的傾向，就是它對於人類生活與本性的宗教概念（註）。如果沒有唯物論的基礎，心理分析一定要消沉的；同樣的，個人心理學如

註：許多阿德勒的信徒對於宗教是非常冷淡的。他們當中有些人認為宗教是一種精神病。有

的甚至於以為個人心理學應當很顯明的非宗教，反宗教；這完全是因為他們並沒有充分瞭解自

已理論的緣故。這是很悲觀的一件事，許多實踐心理學家竟然缺少系統化的邏輯思考，以及哲理反省的能力。

果與唯物論相連過密，也要遭受同等的命運。個人心理學對於人的要求，要是沒有參照基督教的倫理和基督教的哲學，決不會有適當的動機；甚至於在它的實際工作中，若非倚靠基督教的道德決無法進行。沒有一個人能够了解，爲什麼他要盡社會一員的任務，如果他不能够認識所謂社會不僅是一羣烏合的人。社會以及世界應使人心深知它們的要求是合法的。爲人道計，它們有絕對的權力。我們只有認識社會是一種大的現實，然後才能瞭解如果我們不盡義務，苦痛和品格的不全馬上難免發生。所以說一些阿德勒信徒們所謂社會是絕對的現實一語，實在并不是從他的理論基本立場引伸出來的。

個人心理學像它教科書以及阿德勒的名著中所表達的理論，并不能答覆一般精神病研究中極簡單的問題。例如爲什麼精神病的症候常常與罪惡行爲相似？爲什麼罪人對自己內在情況的描寫，與精神病患者所表現的一樣？爲什麼憂慮與「犯罪感」在精神病人中那麼普遍？這些問題確是非常困難，我們現在無暇詳細討論，因爲它們需要幾個哲學家人類學之基本前提的說明。如果個人心理學不僅是一種教育的方法，如果他要成爲性格與行爲的學說，

它一定得需要哲學的基礎。這個基礎沒有別的，就是基督教的思想。

剛才所提出的問題似乎醫學心理學能够回答。但是醫學心理學的出發點是觀察心理生活與性格的變態現象。所有各派的醫學心理學都假設變態與常態的品格之間，並沒有什麼基本的差異。這種假設需要證明，似乎不能不加修改的接受。例如我們說：幻覺與知覺是同類的，而前者之構造與後者是完全相同，這句話一定不對。但是如果說到精神病的特質的時候，我們一定要認為，精神病人格和普通人在主要的結構與傾向上，並沒有基本的差異。

這個論題可從分析常態人心理中得到證明。如果我們假設變態人所有的現象常態人皆有之，這個理論的出發點是不可能的。這就是心理分析莫大的錯誤，以為精神病者的情叢與性機也是常態生活的要素。個人心理學在某種範圍內已避免了這種危險，但是它也常忽略了，去用無成見的觀察來証實它的理論。

可是有些頗有力量的理由很可以使我們接受此觀點：認為常態人格與精神病患者沒有基本的分別。其中一個理由可從心理治療的成效中證明，如果精神病純粹是機質的原因，如果精神病人格全部異於常態者，那麼心理治療會使變態改為常態是何道理，就無法說明了。事上在精神病品格的研究中，我們的確也發現出與常態人們相同的態度與傾向。這似乎是表

現的不同而已。我們常常覺得，如果我們具有精神病患者同樣的精形；我們也要患同樣的病；我們對於患者瞭解得很清楚，我們要知道他的過去歷史，和現在的情形。一旦得到這種知識之後，那麼對於他的行為之認識也和認識普通人一樣，沒有什麼困難了。這樣看來，如果變態與常態人格之間有什麼基本的差異，那是不可能的。

醫學心理學所提此點，似乎是很公道的。但是如果說他是合法的話，我們還要從旁證明，用別的方法從別の出發點去判定。

上面我們已經指出了，個人心理學對於人性的解釋極接近於基督教哲學所教給我們的。同時我們還看到心理分析的出發點不能與基督教哲學相容。兒童心理學的研究似乎也證明，個人心理學的基本觀念是很健全的。在另一方面，人類進化的心理學并未給我們任何理由，可以相信心理分析的話（註）。

註：心理分析論文中所說的話與這當然是相反的。這是很不妥當的，因為心理分析的可靠性

并無實據。貝勒（C. Brier）的研究（見「兒童與青年」Kindheit und Jugend, 1931）指示

我們說，心理分析所論的兒童性發展問題實非中肯。心理分析並沒有關於常態兒童充分的實驗材料，完全從成年病人的故事中去下結論，實在是過猶其詞。

醫學心理學認為精神病不是一種病，像結核、消化不良、出疹等的意義一樣，與身體疾病相同之點，是它也含有主觀的苦痛；可是它不像一般身體的病一樣，並沒有嚴重的危險。任何疾病無論多輕都是死的預兆；每種疾病皆具有死的恐怖，身體的微恙皆足發展而成痼疾，可以說疾病操縱生命的得失。生命的危險病人往往不會感覺到，可是它對病者的行為有絕對的影響。病人行爲一有改變那麼病就可以從性格與行爲的變化中辨出。固然精神病患者的口語與行爲，從外人看來好像與普通病人沒有什麼分別；然而事實上，各種行爲的各態中是有相當的分別。但精神病病人覺得精神病是一種病，他的身體覺得痛苦，不能工作，而且事實上真是一點病也沒有。雖然他覺得消化不良，然而他的胃却是健全的；他覺得心跳，忐忑不寧，而他心臟中肌肉和神經并無參差；他覺得痛，覺得感覺作祟，然而各部分的器官却是常態的（註）。

個人心理學（以及在某種範圍內的心理分析）相信精神病的症候不管是身體的或心理的，都不應當從主觀的苦痛方面或病者所給的印象方面去解釋，而應當從客觀的效果方面去

註：有一點此地暫時不能細論。精神病的症候當發生於容易得病的器官上面。這種病是稱

神病的徵候，而非精神病本身。當精神病沒有的時候，它們有時還仍舊存在。

瞭解。這裏有個小小的例子，與個人心理學所說的很符合：一個小孩因為功課沒有準備好，所以不願意上學，願意留在家裏，因此只有得病才能使人家原諒。但是許他留在家中之後，他應當受得病者一切的待遇，他不能夠吃他所愛吃的東西，也不能在花園中玩耍。所以任何人要想躲避普通生活和普通工作，想不同別人家合作，也只有生病最好。在這種情形之下，病人并不知道他爲什麼要生病，心理治療的主要工作就是使他認識這件事。

下意識這個問題此處無法討論，這個概念是心理分析使它通俗化起來，用爲解釋某些事實的唯一要點，使得人們不能不假設一種不自覺心理生活的存在。這實在不是唯一的解釋法。個人心理學常常說，我們不瞭解自己的行動和動機；又說自欺的心是極普遍的；又說自我認識的不夠更是普通的情形。聖奧古斯丁說：「連我自己也不知道我是怎麼一會事」(ego ipse totum capio quod sum 見懺悔錄第十書八章 Confessions, X, 8)。我們相信，對於某些已知的目的我們的意志是無力的；而另一方面我們對於不知的目的却向之追求。聖奧古斯丁說有兩種意志在我們心中（見懺悔錄第八書八九兩章第十書第十八章及「三一論」第一書第五章，第十四書五至七章）——大家如想知道自欺的危險，應當讀法貝爾司鐸（註）對於本題的

註：有些批評家對於我的著作「性格心理學」中懷疑的分析有所指責。他們將要看到法貝爾司鐸對於這種情境的描述，同我無甚差異，法貝爾司鐸實在並沒有受近代心理治療學的影響。

講義。很久以前丹麥哲學家 and 神學家凱爾卡加特 (Soren Kierkegaard) 在他的名論文中曾指出，我們當中有許多人并不知道自己真正的心向。

這樣看來，我們所認為一個人向着自己所不知道的目的進行，這種思想與奮哲學所說的并沒有什麼兩樣；所謂精神病人格追求自己所不認識的目的，這完全與基督教思想家對於人心本性的基本觀念相合。事實上我認為，一本嶄新的性格心理學可以從「神甫」和士林派的著作中去引用材料；一本道德心理學應該包括聖奧古斯丁，聖葛里哥尼 (St. Gregory)，聖英納提亞斯 (St. Ignatius)，聖法蘭西斯 (St. Francis de sales)……等人的名言。

事實不僅是精神病者不知自己的目的與動機，而是真正的我在意識中被遮蓋着。譬如說爲什麼一個人要裝病：個人心理學的答案說這是遮蓋現實的唯一方法。苦痛常是從外而來的，最初絕沒有自己令自己苦痛這一會事。可是精神病的心理態度很有奇怪之處，他們總有一種「罪惡感」居於心中。這種病者態度之錯誤是很顯然的。雖然一個病人他不知道到底在那真正做些什麼，爲什麼他會有罪惡感，甚至於認爲這罪惡感是必然的。事實上這種

感覺就是品格中基本結構與態度之認識的反映。同樣的情形也存在於精神病的第二種症候即憂慮中。

罪惡感與憂慮感一樣，是發生於一人對於有限力量反抗的態度中。所謂不負責（Zugewandtheit）就是精神病苦痛的根本態度。不自量的努力一定包括有自我矛盾；因為任何志願都要受人類本性的制約。只有一個「無所不能」的人才能够達到這個目的。對於自己本性的嫌惡可以說是志願出發的基礎，精神病就是這種近似矛盾的態度之一種。因為這種不負責態度在人性中是根深蒂固的（註）。所以說精神病就是人類品格共有特點的誇張。只有聖徒可以脫離精神病，因為他有誠心，他是一個有目的的人。

如果對於精神病心理作詳細的分析，我們將要發現所有精神病的主要問題，無例外的，都是形而上學的問題。精神病的根本衝突不是由於環境制止衝動的滿足，也不是由個人無力而社會苛求的關係而生，乃是由「罪人」原本的傲慢與自己對於主要目的之認識的不調故也。

心理治療的目的就是令患者獲得謙遜的態度，勿視自我過高，為他人而生活；主生我如

註：聖奧古斯丁說，傲慢（Superbia）是一切疾病的根本，因為它是罪過的根本。

斯非我自爲耳 (quoniam Dominus ipse fecit nos, et non ipsi nos)。

心理分析根本上是個人主義的，不能夠真正了解人在宇宙中的主要立場。個人心理學認爲人爲社會而生存雖不是一種人生最後的目的，但這種觀點對於爲人之適當態度是主要的、必需的。聖伯納 (St. Bernard) 說我們應爲大家而服務 (Non sibi cuique sed omnibus esse vivendum)。(見舊約雅歌)。合羣的意志實在是基本主要之謙遜美德的心理與自然的觀點。「誰說自己在光明裏而惱恨自己的兄弟，他是還在黑暗裏」(見新經若望一書二章第九節)。

(五) 結論

我們已經很粗糙的，把心理學兩種主要系統的基本觀念概述過了。同時我們還指出它們在那些地方，和流行在近代心理學中其它觀念相合；那些地方不合，其情形怎樣。

在研究的過程中，我們看得很清楚，某些基本觀念係與基督教哲學同神學是相符的；甚於是耶穌和女宗徒教訓的譯述。同時近代醫學心理學之一派(個人心理學)，在積極方面與基督教哲學或人類學非常相近。不過這一個系統會含有與其自己假設相衝突的原素，同時對

於人類本性還認識得不够，所以很需要基督教哲學的補充和改正。

另一方面，心理分析雖有許多歷史的價值，而事實上過於接近唯物論與快樂說，實在不能滿足真正形上學之人類學的要求。因為它有它之唯物論的基礎，所以心理分析與基督教思想完全不能并存。

我們相信，不久的將來近代心理學將逐漸進步，更接近於基督教思想者所建立的真理。

現在努力於大心理學知識的學者們，雖然自己並不覺得，而其實就是對於永恆的哲學 (*eterna philosophia perennis*) 有所貢獻。

心理學無疑的於最短期內一定有很大的進展。我們相信它將要發展成爲真正的哲學人類學。我們希望它在治療與教育上證明能有極大的益處。但是它的進展固大，而我們可不要忘了，人類本性及其歸宿之最後的謎并不是科學所能解決的。所有科學早晚皆終於神秘 (*reductio ad mysterium*)；驚異不僅是一切科學知識之始，而是它們的終。同時心理學似乎與其它科學不同，容易走到一個新點，當它權力終止的時候，也就是神秘力量開始的時候。最後我們願意引士林派大師聖湯馬斯的話做爲結束：*Præter hunc supplementum sensuum defectum* (感官所不能捉到的，誠心就能給你)。

本書譯者其它著作：

唐宋以來三十四個歷史人物心理特質的估計

中國工業心理衛生運動（英文）

中國字字相的實驗研究（在編印中）

CC
712.244

712.244

中華民國二十九年
十月出版定價六角