

羅素五大講演

心之分析

北京大學新知書社出版

Jang Ké-ching

Kweiyang, Dec. 7, 1919

楊
旦
初

心之分析

412

368966

144.71

6005-2

復旦大學圖書館

羅素五大講演

例言

羅素先生心之分析講演，原稿共十五講，講題是：

第一講 『意識』之近世的批評

第二講 本能與習慣

第三講 欲念與感情

第四講 有機生物之過去歷史影響於現在之際遇

第五講 心理的物理的因果律

第六講 內省法

第七講 知覺的定義

第八講 感覺與想像

第九講 記憶

例言



FUDAN JPZ00000171316 復旦圖書館

羅 素 五 大 講 演

例 言

第十講 語言與意義

第十一講 普通觀念與思想

第十二講 信仰

第十三講 真與假

第十四講 情緒與意志

第十五講 心理現象之特性

在華講演也是十五次，但材料只當得原稿上之七講，講題是：

第一講 『意識』之近世的批評

第二講 續前

第三講 續前

第四講 本能與習慣

第五講 續前

心之分析

孫伏盧記



一
這一個講演的題目是「心之分析」，範圍很是廣大；從前未曾在哲學上用過功的人，恐怕不容易懂得的。

現在要下一個「心」的精確的定義，是很難的，諸君後來自能明白；現在只大約說說，什麼是「心」呢，就是「願望」或「信仰」這一類的東西，普通都稱他為心的。此刻的問題，即在用科學的方法精確的解析起來，究竟願望什麼與信仰什麼的願望與信仰是件什麼事情，我暫且不提我自己的學說，先講前人傳下來的舊說，此中有許多是已經過去了的，也有許多是還很盛行的。

我先要打破一種學說，現在很通行的，我從前也相信過的，就是以為心的特別的地方在乎有意識；但我以為「心」不是有意識足以說明的。我對於這個學說的意見，

心之分析

二

並不是我自己想出來的，別人也很有說過的，因為第一層，直接的用分析的方法分析他覺得不妥；第二層，從動物心理學，比較心理學，心理病學，心靈分析等觀察的結果，也覺得不妥。有許多人對於實驗動物及瘋人的心理，都不願意聽，不知研究的結果，常人的心却很與動物及瘋人的心相近；研究得越深，其結果越是如此。

常人的見解，以為「心」與「物」是很容易分的，雖不如哲學家的分得詳細，但總知道他的異點，以為宇宙間實有這兩件東西。然而哲學家多不承認「心」「物」并重；有注重「心」的，以為「物」只是心的現象，有注重「物」的，以為「心」只是物的性質，如燈之有光，火之有熱——前者為唯心派，後者為唯物派。

無論唯心家，唯物家，及常人，對於有一件事情，態度很是相同的，就是：心與物雖不能懂得透澈，却都用不着詳講的；其實這是三種人共同的錯處；心與物是什麼，究竟應該從根本上說起的。

要講心與物，實在是件難事；平常人以為這二者。實在的存於宇宙之間；我想字

宙間還有東西可以做他的原料，不是心也不是物，此二者不適用這個同樣的原料組成的罷了。

對於物的分析，我此時暫不詳說，將來總要說到的；現在但注意於心的分析；心的分析，比物的分析尤為複雜；有許多也從別處得來的，不特哲學，即他種學問，也可以用來證明；現在先述近代心理學界的思潮，使大家知道他的趨向。

常人以為心的特別的地方在乎有意識；視，聽，記憶，感情，都是意識；凡是關於心的，都是有意識的。例如人是有心的，故是有意識的；椅子桌子是無心的，故是無意識的；人倚在桌子椅子之上。自己知道的即是有意識的，桌子椅子不知道有人坐在其上，故是無意識的。

要問意識是什麼，越問越發生問題。意識是心理學中最簡單的觀念，如「紅」「甜」等不可再分呢？還是可以再分？若是複雜的，可以再分的，那麼複雜到如何樣子？越說得多，越弄不明白。有的人說，意識是有意識的與無意識的一種關係；有的人說，

心之分析

四

意識是心中想著什麼的時候代表什麼的一個主象，解答越多，難題又從解答中生出來。

現在於沒有討論最近心理學說以前，先說一說舊派心理學的解答。凡是舊說，必與常人見識相近；因為舊說幾百年的傳下來，到今日還在普通教育中，恰好造成常人的見識。我們先研究他們的不妥處，然後再提出新說。

今且舉出意識的種種形態：第一便是知覺；譬如這個表，你們見了，知道是表，由直接感覺進來的；又如你們看見街上的人哪，狗哪，你們的朋友哪，便想到那人那狗那朋友這都是知覺。

純粹的感覺，是否為意識的一種，我們且不去論他。譬如聽見驢叫，必想到驢的樣子，驢的可騎驢的可以負物等等性質；看見桌子，必想到桌子的有顏色，有硬度，以及一切感覺中的事項。故知覺只如果子的仁的樣子。

再舉一個意識的例，便是記憶。記憶與知覺不同，例如此刻想起早晨做的什麼

事，便是記憶。故現在所記的不是現在的事，是早上的事，其與知覺不同者在此。至於有人問何以現在會想到前事呢，後日再講，現在不過舉記憶作為意識的第二例罷了。

假如照舊心理學的說法，講完記憶，就要講到觀念了。觀念有兩個意義，一個是柏拉圖所用的，不去說他；一個是洛克，巴克萊，休謨三人所用的，與感覺相對待的。現在就用他們所用的意義。他們的所謂觀念，是不由感覺——他們所謂印象——來的。

所謂觀念，將來講下去，恐怕要分析到一點都沒有，但現在仍照舊說，算他為意識的一種；又因思想要用到觀念，故將來恐連思想也要分析到一點都沒有。觀念也是意識的一種方法；譬如看見朋友，是直接由感覺看見的，乃是知覺；若沒有看見，只是想起來的，那便是觀念了；又如看不見的東西，如『生理學』，『人類』等抽象的名詞，也可以想的，也就是觀念。

心之分析

六

除了上舉三例以外，再舉第四個最後的例，便是信仰。感覺沒有什麼對與不對，只是感覺就好了，信仰的特別的地方，就在有對不對的意見存於其間；認清了是非，然後去信仰，確是很好的事，可惜每有錯誤的。但信仰與單是意見又不相同；舉個例，如『我想我是個傻子』與『我信我是個傻子』不同，前者是意見，後者是信仰，信仰與前面三種很有關係，是分不開的。

除了意識以外，還有別的事情，如欲望，快樂，苦痛等，也都在心理範圍以內，但不是意識。因為最難的在意識，故這個講演大部分講意識。

關於意識，有一種學說，現在很流行，但於研究上很有障礙的，非打破不可。這種學說以為意識必有對象，看去似乎近理，其實不對的。我們對於意識解析的問題，必須打破他。

舊心理學對於意識的問題，分為兩派：第一派不重對象，以為心理上怎樣就是怎樣，物掉地咧，風吹樹咧，心理上有什麼就是什麼。第二派注重對象，以為心與宇

宙，很有與會似的，假如真有知識，這知識極值得研究的。

奧國心理學家勃蘭泰那於一八七四年著一部書，叫做『從經驗的觀點論心理學』，他的理論雖然老了，但還有研究的價值。勃蘭泰那謂無論什麼心理現象，必有對象，愛必有所愛，恨必有所恨；故對象是必要的，對象就是心理現象之特別處，與物理現象之不同處。

我以前也與勃蘭泰那之學說相近，相信無論什麼心理現象，除了快樂痛苦以外，必有對象。現在知道不對，要打破他了。勃蘭泰那對於心理學極有興趣，因為心理學對於知識論很有幫助，我也以此愛好心理學。

照勃蘭泰那說，凡是心理現象，都有對象。此說而果確，則有許多事體方便得多，但若是假的必須改正的。現在若用哲學分析的方法，與夫科學所得的結果，此說恐不能存在。如比較心理學與心靈解析，乃與他的學說都很相反的。

思想界旅行的有趣味，與陸地上的旅行一樣：心理學還有許多沒有走到的地方，

不必愁將來的疲勞和無意味。

勃蘭泰那的學說，在歐洲很盛行；他的弟子馬恩農，更說得詳細。他說心理的元素有（一）作用（二）主象（三）對象三件東西。照他所說，作用是不變的，譬如我此刻想司密司，又想勃浪，所想的雖然不同，想的作用還是同一樣。馬恩農說，主象之外還有對象，主象在心中，所想的對象却不必在這裏，或早上已過去了的事體也可以想，或三角形等抽象的觀念也可以想；所以照他的意思，主象與對象是不能相混的。

早上吃早茶，吃的牛油麵包，此刻一想就起來了。但實在的牛油麵包，早已吃過了，這就是主象與對象的分別。再舉個具體的例，如想天壇，照馬恩農的說法，第一，想一想，就是作用；第二想起來的天壇？就是主象；第三，實在的天壇。就是對象。馬恩農之說而果確，則要想必先有作用，次有主象，再有對象，然後能想天壇。我已說過，勃蘭泰那與馬恩農二家的學說，我都不贊成，但必先懂了他，做一個

起點然後再討論新說。馬恩農的所謂作用，似乎可以不必有；我以為想天壇，心中便現出天壇，還要什麼作用？

這個作用在實驗上從未有過，即理論上也沒有作用之必要。平常說，我想，我字在文法上是個主詞，他的有作用的說法，還是從主詞的我蜕化來的。

近代心理學及哲學，說人是怎麼成功的：就是這兒有個想，那兒有個想，特別組織成功的。不止我想，你想，還有第三者第四者等別人的想；所謂「我」者，只是一大堆的思想。思想是我的一部，不是我是思想的一部分。故「我想」這句話，是很不通的。

我想，你想，瓊斯君想等話，都是不通的；這層誤解，大概由於文法上發生的；其實最好是沒有主詞；但文法上如「天下雨」等話，雖明知不是天所下的雨於平常却總有個「 it 」做主詞，「我想」也與這個一樣；其實只要想就夠了，用不著什麼我，你，或某人。

心之分析

照馬恩農的說法，主象對象是很簡單的，但最近的討論，對於此層的詳細解說，却極複雜；他們以為對象不特與主象有關。還與一切別的事情有關，合起主象與一切別的事情來，纔是對象。

再舉個具體的例，如想天壇。想起來的天壇，或用天壇兩個字代表，這便是主象；對象是什麼呢？就是天壇的牆咧，階咧，從前皇帝郊天的事咧，別人也可和我一樣的游玩咧等等合在一起成功的。這些事情，雖未必樣樣都想到，但可以樣樣都想到。純粹玄想的東西，本來沒有對象可言，但照馬恩農的說法，也可以有的；有時知覺的東西，更不必再有主象。一樣東西不必給他兩個名字。將來說起物質來，還要複雜。總之知覺所得，是主象的一部分，也是對象的一部分。

今天所講種種心理現象，因先要解說心，故覺得很為繁複。下次所講二個要點，就是（一）唯心論與實在論的解答，（二）詹姆士的學說，他的學說，對於這個問題，起了一個大大的革命。

上次講與國心理學家勃蘭泰那 (Brentano) 論意識由對象而生，他的弟子馬恩農 (Meinong) 則更把意識分爲三層：(一) 作用 (Acting) (二) 主象 (Content) (三) 對象 (Object)。我上次只是講明他個學說的大概，沒有加以批評；今天先講對於兩家學說的批評，再講述詹姆斯 (James) 的學說。

主象與對象的關係，普通說，就是：人一看見燈，心中便有一件事情發現，這便是主象；而外界實有的燈，便是對象。馬恩農也是這個意思，以爲「知識」就是主象與對象的相當的關係；爲什麼知識不即是外界的東西呢？因爲對象自對象，主象自主象，不能混而爲一的。

我對於區別主象與對象的觀念，不是盡行贊成；但這也有點用處；因這兩個觀念的同否，生出兩派不同的學說，就是實在論 (Realism) 與唯心論 (Idealism) —— 簡單的說，二種學說不同，就是前者的態度是想取消主象，後者則想取消對象。

心之分析

一一一

唯心論重主象，故說凡是知識範圍以內的事，無一不是思想；實在論重對象，以爲凡是對象都可以感覺直接知道的，還有一派，則謂從前的事，在後可以用記憶直接知道的。

唯心論所說，凡是知道的東西，都是現在的，那麼，世界上的東西就少極了！其與現在所想，有論理關係的，如上次所舉，你們想到天壇，是主象，還有關於天壇的許多事，如紅牆壁咧，皇帝求天的所在咧等等，照他們所說，也都不出主象範圍以外。

唯心論的說法，應用於記憶與思想，是很容易的：記起來的事，總直接在心中；即思想也還說得過去。但要用於感覺，可就爲難了，例如聽見聲音，看見顏色，都是直接感覺的，如何說是盡在心中呢？從前巴克萊 (Berkeley) 也說，凡是感覺都在心中；對於他的學說，此刻暫不詳細批評，不過可以說：凡是這種主張直接感覺也在心內的學說，簡直是沒有理由。

實在論重對象，以爲主象可以取消，實在論又可分爲兩派：一派主張只有作用與

對象；一派連作用也不承認，相信只有對象。我的意見，以為第二派很講得過去，但倘應用於記憶與思想，也講不過去了。現在對於這二派畧加批評。

我們第一須知道，實在論有他的感情的理由；所謂感情的理由者，就是不合論理，而却很合人的脾氣的。凡哲學必有他的感人的地方，纔會有人信服。故感情方面必先說明，否則不容易求得真理。

近代唯心論者以為從現在存在的東西，可以推論到一切與現在存在的東西有關的東西，正如法國生物學家居維愛 (Cuvier) 所說，你給我一塊無論幾萬年前的動物小骨頭，我可以從比較動物學推論，知道這動物的種種狀況，與考驗活的動物一樣。唯心論者也說從現在存在的事可以推論五百年前五百年後的事。

實在論對於這種說法有一個批評，我以為很對的：人要直接經驗全宇宙，是做不到的事。準此說來，唯心論便站不住脚。不過倘人不能直接經驗外界物質的存在，則無論什麼事物他都不知道，世界只如一個大夢，也覺得可怕。常人對於這種宇宙觀都

不很喜歡，却很想逃脫他，故用唯心論的說法，以為從現在存在的可以推知一切別的事。因為有這一層感情的理由，故大家又以為不如實在論了。

實在論者說，感覺可以知道外界的東西，不僅限於內界，——內界的固然也有，如想說話就是在內界的。因為多數感覺都能直接知道外界東西的存在，人的感覺上纔不覺得孤寂，却覺得很是舒服。但是批評哲學的對不對，斷不能以人的感情上的舒服不舒服為標準。現在要問問他的方法究竟有什麼論理上的價值。

剛纔說過實在論有兩派：一派主張有作用與對象，又一派主張只有對象。我想兩派的應用，各有難處，不能樣樣都對。現在把他們應用到『記憶』上去，看他們的長處在那里。短處在那里。

譬如記憶昨天所做的什麼事，記憶是今天記憶的，但事體還是昨天的，無論用什麼學理來講，總有昨天和今天的兩件事。所以只有這一樣事情很難說。但倘保留『作用』的觀念來解說他，便容易了。記憶的對象固是在昨天的，但今天可以藉『作用』

去記憶他，這解說不是很圓滿嗎？可惜我已經講過，『作用』這個觀念是憑空造出來的，經驗上從來沒有見過『作用』是件什麼東西。

『作用』既是很空虛的，那麼，第一派實在論對於記憶並沒有解說清楚；至於第二派只要對象，那就更難說了。記憶是在今天記憶的，對象却在昨天，如何能把他們聯起來呢？不得已而用主象的觀念，則又像唯心派的論調了。

剛纔所舉記憶的例，第一第二兩派的說法，都有難處；但倘應用於『感覺』，則第二派就沒有什麼難處了。大概第二派的學說，只是發生於感覺；倘他們不把這個學說應用到感覺以外，我是很贊成的。這一派的學說，有兩個來源：（一）是馬赫（H. von Helmholtz）在一八八六年所著的『感覺之分析』（Analyse der Empfindung）；（二）是詹姆士的學說。詹姆士的學說影響很大，故先提出來講。

詹姆士在一九〇四年著一部書，叫做『意識存在不存在』（Does Consciousness Exist?），裏面說，靈魂的觀念，漸漸的越變越稀，已如朝露一般，快要沒有了；在

心之分析

十八世紀，還有德文中的『超乎經驗的自己』一個名字，後來竟鬼之不如了。從靈魂說下來，至於意識，也是漸漸的越變越稀，到現在已成了一個沒有東西的名詞了。倘學者還要死抱這已經升天之鬼的空名，將來可說一點也用不着。

詹姆士說，我對於意識的這個意見，並不是現在驟然變成的：我二十年前對此已覺懷疑，七年前教學生也已將此字避而不用，現在只是公然的取消這『意識』觀念罷了。

詹姆士的話初聽似乎很希奇，很詭辨，但他並不是有意要說希奇詭辨的話；他說他並不是反對有思想這樣東西，不過以爲思想是一種官能或作用，不是有實質的存在罷了。他的意思，以爲思想並不是有一種與物質不同的材料造成的，思想只是一種官能或作用，從他再生出別的關係，不是他本與物質對待的。

詹姆士說宇宙不是由兩種却是由一種原料造成的，不過排列法有不同，這樣排變做心，那樣排變做物罷了。正如人名冊，按字母(Alphabetically)排也可以，按地理

(Geographically) 排也可以，排法可以不同，原料却不是兩樣的。

詹姆士說，假如世界是一種材料造成的，這材料，可以給他一個名稱，叫做『純粹的經驗』。知識是這個經驗與那個經驗中間的關係，而這關係的自身，也是經驗中的一個。經驗有兩方面，一方面是知者，一方面是被知者，知者是主象，被知者是對象。

但詹姆士不贊成勃蘭泰那所說無論什麼經驗都有主象對象兩方面，他以為只有一樣，不過因為排列的關係，便生出主象對象之區別，是後來的。他舉一個例說：顏料放在雜貨鋪裏，是一種備買的貨物，但一染在布上，變了圖畫，便能引人美感，有精神上的作用了。故同一純粹的經驗，在一種關係時是心，在另一種關係時是物，只有排列的不同，沒有原料上的分別。

我覺得詹姆士的學說，大致都是對的；再把他的學說應用於難題上，初看似乎站不住，不能解決，我從前也是這樣想的，但是如今不同了。不過在詹姆士當初，也不

見得詳細想到應用的一方面。

詹姆士不相信『我想』的說法，以爲這是不通的；他說平常一個人的所謂連續不斷的思流，其實並不是連續著思想，不過連續著呼吸罷了。從前康德說：無論知道什麼東西，總要有我想；詹姆士說，康德所說的我想，其實只是我呼吸罷了。

詹姆士這個笑話，若要拘泥了字面去講，恐也未免說得太過，難道不呼吸便不能思想嗎？不過他的『純粹的經驗』的說法，的確是好的；可惜他終還脫不了唯心論的意味。世界是一種中立的材料造成的，有時排列起來也許不成經驗，故純粹的經驗的說法，其實也略受一點唯心論的影響。

現在美國一派的實在論者，有許多是受他的影響的，有許多是他在『哈佛』裏教的學生，都不用經驗這個字，另用『中立的東西』這字來代替；所以我也稱我自己的哲學曰『中立的一元論』(Neutral Monism)。但是我所謂一元，不是絕對的，不是說世界上只有一元，不只是對於二元論而說——所以也可以稱作多元論，但決不是二元論。

同這個觀念差不多，不屬於哲學的範圍，另外還發生一派學說，就是現在很風行的一派心理學說『行爲論』(Behaviorism)。這派的發起人是美國的華德生(Watson)教授，而詹姆士，杜威，和英國的失勒(Schiller)——實際主義的三個鼻祖——也都相信這派的學說，但其中以華德生爲主要人物。

行爲派最重要的論調，就是：凡在外界可以看得見的行爲是可以知道的；平常人所謂內省，觀察自己，都是不對的；用內省的方法一定省不出什麼東西。

行爲論者並不是說一定沒有心，心中許多事也許有的，但是太雜亂了，不能用科學的方法來研究；故科學的心理學只能研究行爲，却不能研究內省所得的雜亂心理。他們只知道人做的什麼，却不問人想得什麼；他們以爲從沒有誰會思想的，所有得出來的只是說話。要知道他爲什麼要說話，只要用科學來解說，不必用什麼思想。

華德生做了兩種講心理的書，有一章裏別人照例該講思想作用的處所，他却做了一章叫做『說話的習慣』。我們用他的見解來觀察自己，越觀察越覺得是對的，我們

心之分析

實在沒有思想，慚愧的很。

這些議論的發生，並不是因為人的愚笨，實在是因為動物的聰明。平常間動物沒有思想，無論其答案如何，似都有充足的理由；比較心理學家，却視其外面的行為，再推到內面的思想。

平常狗聽見主人喚他的名字，就搖尾而來，看去似有思想的，其實只有行為；若要從此推想他有思想，越研究越覺得靠不住。因此，有許多心理學者，就全不用心理的觀察，却只研究行為；我看這種說法很完全，如鳥的造巢，生卵，育雛，都並不要思想，只有不知不覺的本能的衝動在那裏作用罷了。

動物心理學家很小心的不肯多說，只從行為方面去解釋他，不另外假定他有思想，這是他們審慎的方法；行為派就把這種方法採用了，來解說人類的心理，再用不著什麼意識的解說了。

現在簡單的舉一個例：譬如問兩個小學生二加二是多少；一個回答說是四，一個

回答說是五。平常總以為前一個是對的，後一個是錯的；其實我們所知道的，不過前一個有此習慣，後一個無此習慣罷了。他們只是習慣有不同，不是思想有正誤。知道二加二等於四也是一種習慣，正與馬每天晚上入廐一樣；就是其餘的知識，也都是習慣罷了。

試驗知識的方法，就是考試；考試是什麼呢，就是考驗他有沒有用字的習慣；至於被考者的思想，考的人是不管的。考得對的，就算是好的；但考得最好的人，考的人也未必相信他的思想是最好；他並沒有思想，只有使用符號的習慣罷了。假如有一種能算的機器，一動就能算得算數，他並沒有思想，但沒有一個兒童能考得過他的。故所謂知識，用法子可以試驗出來的，只是行爲。華德生說，心理學家只要觀察行爲就好了；至於人家有什麼心，心理學家用不着研究的。這個說法，用在別人身上，我沒有贊否的成見；但若用在自己身上，便不同了。但華德生說，無論在別人在自己，都是一樣的。

心之分析

二二一

固然，知道自己，總比知道別人多些，因為身體相差甚近，即觀察行爲亦較爲容易；但不是與觀察行爲完全兩樣。他們根本不贊成內省，這一層後日再講，華德生也未免太過了，但他主張從樣樣行爲可以看出他的什麼結果，實在是不錯的。

我此刻可以給一個大綱，我講『心之分析』從開始到現在，只是說明意識不是心的特別的地方，下次再講『欲念』(Desire)也不是心的特別的地方。

上兩次所講都是關於意識的問題：意識是不是心的特別的地方？意識是不是要有主象，對象，和作用三者的相配？和詹姆士的意識究竟存在不存在？所得的結論是：意識不是心的特別的地方，不是心理上根本緊要的東西。

我們一直講下來，都是關於意識的，所以對於認識為心理上根本緊要的東西的說法，已經打破了。但是有人可以說，意識雖不是心的特別的地方，『欲念』(Desire)却是心的特別的地方：人對於所欲的成功了就高興，失敗了就悲哀，都是欲念在心理上根本緊要的例子。

假使世界上的東西都是沒有心的，都是死的，那麼，決不會有什麼喜歡與厭惡，希望與恐懼，——這些東西都是有了心纔有的。這是承認欲念是心理的特別地方的說法。

常人說：人的做事是有目的的，與無生物不同；例如人有了要到什麼地方去的欲

念，必用買票，乘車等行為達到他；倘中途出了阻礙，為要達到目的之故，必想別的方法。要達到將來的目的的，可以做現在行為的指揮，這是生物與無生物不同的地方。

所以人類做事，是依他將來要做的事而定，不依他過去已做的事而定；無生物可就不然了。石子從山上滾下來，不是他要滾下纔滾下來的，他是為山上有不平的地方纔滾下來的，要是半山有了平坦的他方，他就不滾了；所以石子滾下山來，其原因在於山上，不在山下。牛羊下山來則不然：或是他自己要來吃草的，或是有人引他下來的，總之他的原因是在山下的。故生物的行動，以將來的目的而定，無生物則以現在的情形而定，這好像是生物與無生物的區別了。

人都知道意識是心理的事；怎樣知道的呢？照行為派說，只要用考試的方法，看他有什麼語言——廣義的語言——的習慣。欲念也與意識一樣，只要看他外面的行為。這個問題很大，將來還要詳講。我的意見，以為欲念不是獨立存在的，不過是一

串一串事物的關係。用行爲派的方法研究欲念，有許多事體可以斷定的；例如馬吃草不吃肉，我們可以斷定說他要吃草，不要吃肉；鴨能浮水，雞不能浮水，我們可以斷定他說鴨要浮水，雞不要浮水；這是用他的行爲斷定他的欲念。

這是說對於別人的；但對於自己又怎樣呢？平常人以爲對於自己總不會不知道的，而且不會錯的，除非哲學家纔肯對於自己懷疑。現在我勸你們，對於自己也要與對於別人一樣，也應該懷疑，也應該看了行爲再定你們到底有什麼欲念。

平常人以有對於自己的欲念總是不會弄錯的，但是常常有人不知道自己要的是什麼；我們也常說，某人要什麼，連自己還不知道哩；要是知道的，怎麼還會弄錯呢？常人總說，自己有這樣的欲念，不好意思說，後來忘記了，故先是有意識的，後來變做無意識的了。但我以爲平常的欲念是無意識的，到了用行爲發表出來的時候纔是有意識的，所以觀察自己的欲念，也應與觀察他人的一樣，須先從行爲入手。語言也是行爲之一種。

怎樣的欲念是有意識的呢？自己把要怎樣的欲念說出，或想到，便是有意識的。例如餓了想到要吃，即有要吃欲念，這欲念是有意識的；但倘在做別種事體的時候，受餓還是一樣的，不過沒有想到，也沒有說出，這餓便是無意識的了。所以有意識與無意識的區別，一方是想到或說出的，一方是不想到不說出的，這在心理上雖然小事，但由此可以知道有意識的欲念是後起的，平常只與動物一樣，是無意識的，因為動物是永久不會說話的。

平常因為相信對於自己的欲念容易知道，反使判斷時也因而容易錯悞。判斷別人的欲念，是以行為做標準的，但在自己則說出來的未必實在要的，所以錯誤的機會更多了。譬如某人說你要什麼，你因為難為情不肯承認，其實你這個欲念究竟還是有的。

從道德方面著想，對於用科學的方法研究，很有妨礙。例如人的善惡，不從行為上去判斷，却從動機 (Motive) 上去判斷，無意識中做出來的好事，不能算好，壞事

也不能算壞；那麼，好壞只以有意識與無意識而定，一個人只要儘講好話就夠了，做好人不是太便當嗎？

這樣說來，人的善惡，全看他的意識，那麼人只要終日說好話，想好事；待人怎樣忠厚，買賣怎樣誠實，對待人怎樣慈善，辦理政治怎樣公正，總之只想好的事，不想壞的事，即在無意中做點壞事也不要緊了。這樣用倫理的道德的觀念來判斷，已覺太不近理，若用科學的方法來研究，覺得更與他相背馳了。我們若要求真正的結果，必須打破倫理的道德的觀念，全用科學的方法，把人心中的喜怒哀樂等等，當作木石一般，或化學中輕養一般，或算學中的方程式一般去研究他們。

所以我現在講『欲念』與物理學中講『力』一樣，不當他是心理上實在的材料。物理學中的力如何知道的呢？在古代也當他甚為奇妙的，可是現在很簡單了。現在物理學中的力只當做一個虛字，用來代表力學中的運動公例。欲念也正與『力』的觀念一樣，不過是用來代表心理上的公例罷了。譬如動物餓了要吃東西，我們用行爲派

心之分析

二八

的觀察，先見他跑來跑去極不安寧的樣子，待吃了東西以後，便與未吃以前不同了；這個從不安寧至於安寧的中間，有一件事能使不安寧變為安寧的，這便是欲念。詳細說，不安寧是第一件事，安寧是第三件事，那欲念便是第二件事了。這不是專在心裏的，是可以直接經驗的，都該屬於行為論的範圍以內。

我現在下一個定義，欲念的目的，就是從不安寧變到安寧中間所需要的東西，例如餓了吃東西，這個吃便是欲念的目的。不過有時也會錯的，必須實在經驗過纔對；我們不安時，有什麼情形才能安寧。這是從實驗上來的；要想什麼法子使他安寧，這就是理論而非實驗了。理論常有錯誤的餘地，如不安時想要那樣東西，及至得到了，並不能使他安寧，那豈不是錯誤嗎？要是對於一種情形不能解釋，那種學說也就站不住了。

關於無意識的欲念，近來有一種新發明的學術，叫做『心靈解析』(Psycho-analysis)。這個範圍很狹，發明了專為醫治心理病，神經昏亂症(Hysteria)的，但是後

來關於心理學的理論上也有許多發明。從『心靈解析』研究的結果看來，瘋人並不與常人相差甚遠，反過來，用此術研究常人的心理，常人也並不見得比瘋人好得幾多。常人的心理現象，如做夢等等，都是無意識的欲念；『心靈解析』對於這一方面很有貢獻，有所謂科學的厚夢法。照此術的發明者佛洛伊德 (Freud) 和榮 (Jung) 的講法，固然也覺得太過；一種學術的發明者常常總有一點偏的。他們以為人的真欲念都是關於『性』的方面的；我對於此術本是外行，但照普通的心理眼光看來，如好名譽咧，愛權利咧，也都是無意識的欲念。現在不是要批評他們的主張，不過要說明他們所發明的無意識的欲念是很重要的，在近代心理學上有很大的貢獻的。

有時一個人有一種無意識的欲念，與他平常的品行很不相合，他自己聽見了也一定要否認的。但這種欲念在他的身上也許很強，要是沒有給他出路，就會發神經病。這時候他一切觀念都變了，知道他所信仰所希望的都是假的，於是做出種種奇怪的事情來了。其實只要給他的無意識的欲念有一條出路，決不會如此。

這種病有時他自己很怕知道，所以治這種病時，醫生要找出他的原因來，當面揭破，使他明白，他的病就立刻好了。由此看來，這種治神經病的方法，不像從前用生理的方法解剖腦筋，只是用心理的方法說破他心理的原因。所以醫生並不問病人的腦有沒有什麼病，只要說破他的病因就好了。

諸君倘不願意讀關於這種學說的許多書，（這種書現在出的很多，有的很討厭，讀了未必有趣的）有一本小書，却可以讀。這本書是哈諦（Hart）做的，叫做『瘋狂之心理』（Psychology of Insanity）是劍橋大學出版部出版的（記者按本校同學汪敬熙君已將此書譯成中文，在新青年叢書內，不久出版）。哈諦在這書中說：現在可以直接用心理的方法研究瘋狂的病理，從前解剖腦筋的方法可以不問了。

我上次講行為派用觀察行為的方法來研究心理，似乎近於唯物論，這次又講『心靈解析』的方法來治病，似乎又近於唯心論；其實唯心唯物之分，本屬舊觀念，在近代研究哲學，本不該再有這種說法的了。講行為論近於唯物，其實不盡是唯物，講

『心靈解析』近於唯心，其實又何嘗是唯心？近於心，近於物，都不過因情形之不同而有所近似罷了。

假使因神經病發生幻覺，照哈諦說，應用心理的方法治療。但是有許多病如神經錯亂 (Dementia)，生來癡愚等，還是以生理的方法治療為宜；所以須照事實情形而定，不能一概論。這並非心物自相矛盾，心物都是偶然的，不是哲學中的基本的區別，因為心和物都由於『中立的東西』造成的；有時近心，有時近物，都沒有什麼要緊。

在這幾次講演中，我對於心物之意見是如此：心不是如此其心理的，物也不是如此其物質的 (Mind is not So mental and Matter is not So material)。我講心的時候，人家必說我是唯心家，講物的時候，必說我是唯物家；其實照美國一派實在論者的說法，世界是中立的東西造成的，既不是心，又何獨是物。

現在又回轉來講『心靈解析』，佛洛依德及榮二人，並沒有把無意識的欲念解釋

明白，所以讀他們的書的人，對於無意識的欲念都看得很神秘而且有味。在中國知道此術的固然不少，但在歐美則連街上也每每有人談到，或且用來編戲劇，做小說書，所以差不多人人知道了。

佛洛伊德說：有欲念總是有意識的，如無意識必定是有特別原因把他遮盖住了。無意識的欲念好像常常住在黑暗裏，平時永遠不見天日的，不過間或有一次突然的出現罷了。

住在黑暗裏的無意識的欲念，照佛洛伊德說，是最壞的欲念。平常只因有監督他的，所以他不能出來，忽然有一次管不住了，便大叫一聲，奪圍而出了。他一出來便大大的鬧出笑話。這種說法是很有趣味的。

但是關於無意識的欲念的實在真理，倒不如佛洛伊德說的那樣有趣。我說欲念就是人的幾種行為間的關係的公例，猶如力在物理學中的現在的說法一樣。『力』是物理學中一個虛字，『欲念』是心理學中一個虛字。心有所欲，便覺得不安，目的達

了，不安的也變爲安了。有意識與無意識的欲念，其區別在乎前者知道不安寧的緣故，後者不知道不安寧的緣故。

所以無意識的欲念是最普通最常有的，並不足怪。有意識的欲念是後起的，有了經驗之後纔發生的。照佛洛伊德所說，無意識的欲念，本來是有的，不過有監督他的不使他出來；監督不力，然後無意識欲念突然的來了。這話也許有幾分是對的，不過大多數的欲念都是無意識的，後起的到是有意識的欲念。

平常人懶得用科學的方法研究自己的欲念，有許多人以為自己是很好的，所以欲念也都是好的。但從佛洛伊德的『心靈解析』看來，無意識的欲念又是很壞的。他說人恐怕都是壞的，只因監督住了，所以表面上像是很好。但無論是好是壞，一般人都不過隨著通行的學說講講罷了，並不是自己用科學的方法研究出來的。

現在關於這種學說的重要結果，把佛洛伊德本有的神妙不可思議的地方，用科學方法來研究，覺得分外清楚了。從前所以有神妙不可思議，都是沒有研究完全的緣

心之分析

三四

故。人類的心理，和下等單細胞動物——如阿米排——相比較，知道也是由下等動物一步一步進化來的，所以有許多相像的地方，並不是一下子跳上來的。

所謂人類的有意識的，在這三次講演中——尤重在上次的行為論與今天的欲念——看來，對於心理上並不重要。人尚且不重要，下等動物更不必說了。阿米排也與人彷彿的，至於究竟生命是什麼，心是什麼，將來再詳講。

從今以後，意識這個字不再用了。一則因為他在心理上並不重要，二則因為各人的解說不同，意義不甚明白。除非將來講到言語學的時候，再把他講一講；但是那時講他，已不是心理學的觀念，不過在言語學中有多少關係罷了。

四

諸君：今晚的題目是『本能與習慣』(Instinct and Habit)。且不講他們的定義與分別，先講研究這個問題的方法，——用外面觀察而不用內省的方法。我的主張，雖不與行爲論完全一致，但我以爲雖然心理的全部不是專用外面觀察的方法可以講得周到，他們的方法總是最穩當而且可靠；所以我便用他們的方法。

關於內省的方法，將來再詳講；這種方法在心理學上也有一小部分的用處；但在此刻講『本能與習慣』的問題上，却用不著他。現在先講關於動物的進化上，有幾個假設。第一個就是『心理連續』(Mental Continuity)的假設。動物從最簡單的進化到現在，無論在他的『構造』上或『行爲』上，都看得出來是連續的，決不會一下子跳過，在中間留一個空隙的；我們因此推想到他的心理也是這樣連續進化而來；這便是心理連續的假設。

『心理連續』的假設，可以打破許多心理學家的偏見；他們以爲動物只有生理的生

活，而沒有心理的生活；必須到了某一個階級上，例如猴子，忽然的生出意識，意志，或自覺來；這些東西是突如其來的。但是用『心理連續』的眼光來看，這些意識，意志，自覺等等東西，只能說那個有得多，那個有得少，却不能說那個有，那個沒有；正如我們叫禿子，只能以頭髮的多少為標準，不能以頭髮的有無為標準；倘以頭髮的有無為標準，那麼譬如一個人只有七八根頭髮，便不能叫他禿子嗎？

以上說的是『心理連續』的假設。但是照另有許多心理學家的說法，心理生活是突如其來的，在論理上到也沒有什麼矛盾的地方。固然在事實上並沒有到了什麼時期突然生出心理現象的證據，但也許他在構造上與行為上看不出什麼形跡，只要一旦用科學的方法解析起來，或竟能看出某年某月某日在某種動物上突然有心理現象的發生。這種說法固然也沒有什麼說不過去，但終不如連續進化的較為穩妥；因為他有構造的與行為的連續進化可以相配。所以現在採用這個假設。

連續進化的假設，有兩種相反的用法

（一）因為各種動物與人有連續進化的關係，而人對於自己的心理又知道得較為詳盡，故人可以從自己的心理一直推到下等的動物。

（二）人的心理複雜，不易懂得，下等動物則不然；所以人該用行為論觀察外面的方法，先研究動物的心理，然後再推到人的心理。

這兩個說法都承認心理的連續，然而究竟那一個對呢？因此又生出第二個問題來了，就是：究竟是動物的心理容易知道呢，還是人的容易知道？

兩說都承認『心理連續』的假設，但結果大不相同：第一說以人為標準，推知別的動物，把別種動物提得太高了；第二說以動物為根基，由簡單推知複雜，却又把人降得太低了。一方以為人的智慧高出動物，必先知道人然後可以研究動物；一方以為人雖然有高出動物的智慧，但用下等動物解釋起來，人也似很笨的。剛說的問題是：動物的心理與人的心理，究竟那個容易知道。現在講到這裏，又另外生出一個與此問題相類的問題來了，就是：研究心理還是應該用內省的舊法呢，還是應該用行為派觀

心之分析

三八

察外面的新法呢？

內省的方法，將來還要詳講，現在且講講他的結果。關於自己的事體，如牙痛，如想念，如做夢等，都只有自己知道的。別人的事體，除非人家告訴我，我纔可以知道。瑣屑的事體，只有自己知道最詳。

一件件的瑣事，雖似自己容易知道，但要用解析的方法，求得公律，那內省就不如行為派的外面觀察的靠得住了。例如欲念，信仰，這些較為複雜的心理現象，我們固然不是不知道自己要什麼，信什麼，但要問什麼是欲念，什麼是信仰，就不容易回答了，除非心理學家，可以細細的回答你。從此可知一件件的瑣事，雖是可以內省，遇到複雜一點的問題，便非觀察外面不可了。這種問題我們常常遇見，不過太熟了不以爲奇，反而越加糊塗了。

人平常因有怎樣的欲念與信仰，遂有怎樣的行爲，他自己總能知道。假如用這一點知道的做根據，見了動物也有與我們相似的行爲時，推想他也有與我們同樣的心理

現象，欲念與信仰，則知道動物等級愈下，行爲愈加簡單，公律也愈加容易求得。假如求得了下等動物心理上的公律，再回過頭來研究高等動物的人，觀察他的一切行爲，而仍以下等動物的公律爲參考和幫助，這便是全用行爲論的方法研究心理了。

還有一層好處，動物有許多行爲，不像人的都表現出來，故用了研究動物心理的方法研究人的心理時一定格外小心。因爲平常對於人總是很大意的。內省的方法，曾經有人用『心靈解析』及別種法術試驗過，知道極其靠不住。所以我們若要小心，必須用外面觀察的方法，還須用心理的學說相對照。人類的心理學比動物的心理學爲舊，從前的人以爲用了人類的心理學可以幫助動物的心理學，但現在應用了外面觀察的方法，可謂是用動物的心理學幫助人類的心理學了。但這也只是比較的說法，並不是絕對的。

我們凡在能專用外面觀察的方法時，總須盡量的用他。因爲我們關於心理學上的觀察，所得事實，確是除了身子以外沒有旁的東西。正如觀察動物一樣，當初決不能

心之分析

四〇

假定其有欲念與信仰，只能假定其有行爲罷了。

我們對於動物，只能看見他有怎樣的動作；例如我們拿開一塊地上的石頭，看見底下許多小蟲都跑開了。這可以知道他們是怕光；但是我們若要於見光跑了的行爲以外，還說他們有見光的感覺，便未免太草率了。說他們怕光，這個『怕』字已是心理方面的字，他們究竟爲什麼而跑的，我們不能知道。

現在將行爲分作下列幾類：有意的 (Voluntary)，反射的 (Reflex)，半反射的 (Semi-reflex)，和機械的 (Mechanical)。以下講一段詹姆士的學說來作個例。詹姆士在他的一部『心理學』的頭上說：

譬如我跑進車站去，便聽見說『開車了』，心中一定跳一會兒，停一會兒；這個聲音立刻由耳鼓傳到腿上，那兩隻腿便也飛似的跑去了；中途倘碰著一塊石頭，絆了一交，那兩隻手一定往前伸出，在地上擋住，使跌去的趨勢略爲減輕。

如火車開時，火星飛到我的眼睛來了，那麼我的眼皮立刻閉住，眼淚立刻出來將

火星洗掉。這種眼睛閉住，眼淚流出，和聞聲心跳，都不是想到的，所以屬於反射的。手在地上擋住，雖似全由天性，但其實一半也由於經驗，我們可用法子練習使他改變的，故屬於半反射的。這是詹姆士的說法。

詹姆士又說，因為火車要開了，所以跑快一點，這不能說是本能的行為，却完全是教育的結果。心中必先知道火車將開的事實，然後發出特別命令，叫兩隻腿趕緊飛跑，所以這是有意的行為 (Voluntary act)。有意的行為與半反射的行為不是截然分開的，有許多好像是這一邊又好像是那一邊的。

詹姆士又說。從外人看來，有意的或無意的行為，不大分辨得清楚的。有人用目的適當不適當來分別，但他的意見，適當的未必盡是有意的，不適當的未必盡是無意的，換句話說，無意的有時也很適當的，有意的有時也不很適當的。所以有意與無意，不能用目的底適當不適當來區別。

上火車時還有一種舉動，詹姆士只提了一句，沒有把他歸類，就是絆了一交的舉

心之分析

四二

動，是有意的呢，還是反射或半反射的呢？據我看來，這該歸入機械的行動，因為他與死物一樣。機械的動作在心理上並不緊要；現在所以要講到他，因為要說明他究竟是什麼，後來便擱起不提了。

我現在下個機械的動作底定義：無論什麼動作，凡與死物一樣的，便是機械的動作。例如人站在懸崖上往下掉去，他的重心點一定依著拋物線，與死物完全一樣。所以機械的動作，不會有適當的樣子；固然碰巧也會有的，例如醉漢掉在水裏，酒便醒了，如很適當的；但這不是常有的事。

但是機械的與非機械的動作的區別，也不能用適當不適當來做標準；因為非機械方面的有意與反射，也未必盡是適當的；例如飛蛾撲火，將身燒死，是反射的動作，人上火車。忽忽忘了他將何往，是有意的動作，但都是不適當的。不過可以說，機械的多半不適當，有意的與反射的多半適當，並非絕對的就是了。

詹姆士也曾說過，反射的與有意的動作，雖然有有意與無意的區別，但從外面看

來，是沒有什麼區別的。用生理學來解說，外物感觸神經，而不經過大腦的指揮發出動作的，是反射的動作，否則便是有意的動作。不過我們此刻不能詳講生理，也不能講到內省，所以只概括的把反射的與有意識動作總名之曰有生命的動作 (Vital Movement)，與機械的動作 (Mechanical Movement) 相對待。

什麼叫做有生命的與機械的動作呢？我們可以說從動物的神經系統中發出的行動是有生命的動作；完全按照物理上死東西的行動，是機械的動作。但這還須再加分

析。

為什麼必須再加分析才能完全精確呢？因為現在的科學家都相信倘能把動物身體上的物理和化學的公理澈底知道，那就無論什麼有生命的和機械的動作都可以知道了；這樣說來，不是把一切有生命的運動都變做機械的，消納在物理化學的公理之內嗎？這也不然，請再看以下的說法。

說得詳細一點，固然，有生命的運動未始不可用物理化學的公理來解說，不必化

學，只物理也就夠了，因為化學中許多觀念，都是物理觀念構成的：從前以為元子是無可再分的了，但是現在知道一個元子還是整千累萬的電子造成的，無論銅鐵輕養，無一不是電子構成，不過構造的方法有不同罷了。由此可知化學儘可歸入物理一門；而生理學可以用物理化學來解說，也就是可以用物理來解說了。要是生理學知道得透澈，則一切生理現象沒有不可用物理來解釋的。然則有生命的運動與機械的運動怎樣分別呢？

現在用個譬喻來解說，有兩塊等重的東西，一塊是炸藥，一塊是鋼鐵；我們用同樣的力去碰他一下，先者立即轟然大震，而後者却看不出什麼事來，這不是顯然容易分別的嗎？

再舉一個例，山上有塊石頭，剛剛站在斜坡上，與山相切的面積極小，畧一推動，就直滾下去；但若埋在地裏的石頭，即便用上很大的力，也不過能使他一動，可見因所佔地位不同而有區別了。又如雨水落在喜馬拉亞山上，稍微偏東一點，便流入

太平洋，稍微偏西南一點，便流入印度洋了。一點的不同，相差多遠呵！

炸藥和山上的石頭有一方面是很相像的，他們都儲藏物理的能力，畧加一點擾動便猛發出來；炸藥發出物理的能力，就是往外炸；石頭發出物理的能力，就是往下掉。

以上兩種相同的情形，可以叫做不穩固的平衡的情形。人和動物所以發生有生命的運動，就因為他們的能力儲著在不穩固的平衡的情形底下，一有擾動便發出來。例如聞人說一句話，只有很小的聲音，可以引起很大的動作。譬如說，你所犯的罪發覺了，快跑罷，這話所引起的動作你看有多麼大了。

人的能力猶如炸藥的能力，儲藏得非常之多，有怎樣的刺激，就有怎樣的反應。所以用物理來解釋人的運動，非研究到極細小的地方不可。例如石子在不穩固的情形擺著，非預先知道得很詳細，必不能測算他被推動時是向那一方面掉下去的，因此，人的行動，也必須各方面都知道得詳細透徹了，然後可用物理來解釋。

在物理學上有兩個觀念，可說是：粗體的公例與微體的公例。後者用在各處都對，先者却只從微體運動平均的結果造出來的。粗體有氣體液體固體的區別，在微體的公例看來，都是不正確的。

用微體粗體來研究動物有生命的運動，非到細處，不能知道。現在用炸藥來做個例，說明有生命的運動和機械的運動的區別。一顆火星落在炸藥上，爆發的結果，比火星大得多；倘使很小的呢，那炸藥也可以在車上搬運：這是炸藥的性質。動物的性質也可以分為兩方面。在不穩固的平衡的情形時，一遇刺激，就發生很大的反應，這就是有生命的運動。有時像死物一般，可以搬來搬去。那就是機械的運動了。

今天講了這許多話，纔把機械的運動解說明白，使諸君知道他的要點，將來不再講他了。但我很抱歉的，就是還沒有講到今晚的本題——本能與習慣。這只能留在下次再講。有生命的運動與機械的運動之區別在生命中是很緊要的。近數十年來的學者，討論這個問題的很多，也有有價值的，也有沒價值的，大概都沒有什麼結果，就

是因為他們懂不清楚的緣故。所以今天能把什麼叫有生命的運動和什麼叫機械的運動講個明白，也是很值得的。

心之分析

五

上次講動物有兩種運動，一種是有生命的運動，一種是機械的運動；後者只是同死物一樣，前者則因為他在體內儲藏著許多的力，處於不穩固的平衡的狀態之下，所以稍受刺激，就發出極大的運動來。但是這種分別，也不過是大略的說法，並不是精密的定義。即如在不穩固的平衡的狀態之下的能力，也未必都是有生命的，上次所舉的炸藥就是一個例。所以儲藏的力，必須是生物的，纔能於遇到刺激時發生有生命的運動。今天專講生物的運動，把他分爲兩種，但不是上次所分有意的與反射的，乃是本能的與習慣的運動。

關於本能的定義，西方人對於他的意見很多，就是誤解也很多，我不知東方人對於本能的見解怎樣。論到動物的本能，有一位英國學者摩爾根(Morgan)在他所著『本能與習慣』書中有這樣一條定義：凡是從先天來的行動（一）當他第一次做的時候，就不靠經驗，不用學習的；（二）不但是於他的本身有利，並且於保存他的同類

心之分析

五〇

也有益的；(三)同類中有少數動物的行動也和他一樣，並且有了經驗可以改變的：——這種行動叫做本能的行動。

摩爾根下這個本能的定義，是專為生物學用的，倘把他拿到心理上來，未免有點不大方便。他的定義有三層，第三層說同類中有少數動物的行動也和他一樣，可見我們倘只研究一個動物，不和其他同類相比較，對於本能就不能知得詳細了。這一層在心理學的應用上就不大方便。其第二層說，本能的動作，對於自身和種族的保存是有益的這也未必的確。有些本能不但於自身沒有利益，簡直還是有害的，不過多數是有益的罷了。關於這層，後面再當舉例說明。我所要的是他定義中的第一層，就是本能是在第一次做的時候，就不靠經驗，不用學習的。這確是本能的要素。

我們現在所說本能的行動，就是動物從前未曾學習而第一次遇見就會做的。這個定義還要稍微修改一點，應該說，假如這種情境是新的，從前未曾遇見過，而一見就會做的，那才是本能。為什麼要這樣修改呢？因為本能不是一生就有，是慢慢地成熟

的，而這種成熟是由於自然的成長，並不是學習的。本能到了成熟的時候，情境已不是新的了。所以本能所遇見的情境，不恰恰是新的，只能說假如現在的情境是新的，他也是這樣做罷了。例如動物幼時，兩性未曾發育，長成了自然發育了，這決不是從經驗來的。動物遇見同伴的時候，有怎樣的行動，無論他已經遇著過沒有，都是一樣。但從何而知說是本能的動作呢？這還是要用摩爾根的方法，拿別種動物來比較：假使這情境是新的，看他是不是也有這樣的行動。

剛才所說是本能的行動，現在再講習慣的行動。凡是從學習訓練而來，從前也遇見過相似的情境，現在纔如此做的，叫做習慣的行動，這兩種行動似很容易分別，不必細講。但把他們應用到實例上去，也有許多地方不甚分得清楚的。第一層，本能不是生來即有的，是慢慢發達的；在萌芽的時期，不甚會做，到成長的時期就會做了。所以本能的行動，好像也是學會來的，其實是漸漸發生的。這是本能第一種難於分別的地方。

譬如說走道一件事，小孩子走道是不是他的本能？平常說，小孩子到了幾歲學會了走道。詹姆士說走道是小孩子的本能，到了那個年紀一定會走的，不要學會來的。這個試驗的方法，只要把小孩生來永不讓他走道，就是他有學走的動機，也把他遏住，不准他學，到十幾歲纔把他放下來，看他會走不會。但是他試驗過他自己的兒子沒有呢？沒有。這大概是詹姆士夫人不願意，不讓他把兒子拿來隨便試驗。因為詹姆士曾經說過，倘使有一個科學精神兼有兒子的傑夫，不受什麼人的牽制，必很可以做這個試驗。

關於小孩子的走道，雖然沒有試驗過，詹姆士却做過飛鳥的試驗，鳥飛同人的走道一樣，平常我們總看見他跟著老鳥學飛，以後才會飛的，但是詹姆士把小鳥關在籠裏，不讓他去學，迫他長成的時候，籠門一開就飛去了。這可見飛是鳥的本能，但是慢慢地成熟，與習慣容易相混。還有第二層，本能在未成熟時，不限定一種樣子的，不過是個大略的趨向，在人類爲尤甚。他怎樣的學，才能怎樣的做，就是說，必須經

過學習以後，才能具體的做出來。同樣本能的動物，因學的不同，動作也自不同。我們要說這種動作中，有幾分是本能，有幾分是學來的，是很難說的。

還有第三層，本能和習慣不容易辨別的地方。有時我們很承認這種動作不是本能，是學習得來，知道得很清楚，沒有疑義；但是倘沒有本能在後面催促他，他決不會去學；例如說話，是學來的，但小孩子見人說話時，必先亂嚷起來，然後慢慢的會說了。倘使沒有模做的本能，怎麼能學會說話呢？

剛才說學習說話，也總要有點模做的本能。這是關於語源學的學說，此刻不是要知道的。本能與習慣，雖有這三層難於區別的地方，但就普通的說法，他們的區別確是有的。如吃東西，一定是本能而不是習慣，沒有疑義；不然，小孩必須學會了纔能吃，恐未到學會，早就餓死了。再舉一個極端相反的例，如騎腳踏車，生來決然不會的，漸漸學習，纔能到純熟的態度。這就是本能與習慣的區別了。

關於動物習慣的學問，研究最早的，要算美國的桑大克 (E. L. Thorndike)。他

在一千九百十一年做了一部書叫做『動物的智慧』(Animal Intelligence)，裏面有一個關於動物習慣的試驗，就是用鐵絲網罩住一個『迷籠』，籠內的道路非常的迂迴曲折，只有一條生路能達於籠外，其餘的都是死路，試時將一個餓鼠放入籠內，而於出口處安置食物，其距離以能使鼠聞得食物的氣味為準。鼠初入籠，覺得食物的氣味，便東西南北的亂碰，這時試驗者看著時計，看他需多少時候能達到籠外，第二日再試，第三日再試，他所需的時間一定一天比一天的減少，後來甚至一點錯誤也沒有，一經放入便向食物跑去了。這是試驗動物養成習慣的方法。

還有一種試驗，就是把一隻餓貓關在籠內，籠只有一門，舉起門門，便能跑出。這貓因為餓了，起初便在籠內亂碰，竟然碰開了，便得了食物。第二天再試，便比第一天快了，第三天更快了，到了八天光景，平常聰明的貓一經放入便立刻能開門了。這並且可以試驗貓的聰明程度。

我們看貓鼠雖似很笨，其實無論學什麼，就是人，根本上也都必須用這『試驗與

錯誤之方法』(Method of trial and error) 這個試驗與錯誤之方法，可以稱作研究一切科學的根本方法。我們不要笑看貓和鼠，他們真有科學家的態度，也是初級的科學家：他走錯了路，明天就能再走別一條，不到走對了不止。有許多人做事今天做錯了，明天還是這樣做，決不肯改變方向，那真是貓鼠之不如了。

桑大克關於學習的試驗有一個結果，他叫做後天的行為或學習之公律。其中一條是『結果的公律』(Law of Effect) 一條是『練習的公律』(Law of Exercise)。凡在什麼情境，有什麼動作，假如結果對於動物是愉快的，以後這種動物再遇見同業的情境時，就有同樣的動作，而情境與動作的關係強；假如結果不是愉快而是苦痛，下次再遇見同樣的情境時，就不會有同樣的動作，情境與動作的關係便弱了。這是關於定性的。還有定量一方面，就是愉快愈大，情境與動作之關係愈密，下次再做時就愈快；苦痛愈大，關係愈疏，下次再做時也就愈慢了。這個就是結果的公律。

假如情境與行動的關係的疏密是一樣的，學習的快慢與他所做的回數成正比例，

又與他所做的時間及做時注意力的強弱成正比例。這個就是練習的公律。

桑大克公律中所用愉快的字眼，將來我還有特別的解說，與尋常見解不同。用那樣的解說，我對於這個公律不發生什麼問題，可以完全承認的。

剛纔說的是他研究動物的結果，但我說，關於人也可以適用的，不過學的能率有點不同了。下等動物用本能的居多；人却多半受經驗的影響，純粹用本能的很少了。有人說，人類沒有生而即能的行動，樣樣都是學來的：這話說的太過了。人必須先有本能，然後肯去學；小孩學話必須先有亂嚷的本能，否則決不會去學說話的，一切行動都是如此。

無論學什麼，固然都要用『試驗與錯誤之方法』，但試驗要有試驗的本能，否則不能試驗。所以在試驗的時候，最初必有亂動的本能，做試驗的原動力，遇著錯誤，然後逐漸修正。如餓鼠在迷籠中亂碰，就是他本能的第一試驗；設若不去試驗，就安穩穩的坐在籠中餓死了。他有吃東西的本能，又有亂動的本能，所以嗅得食物氣

味，就向氣味所從來的方向碰去，碰的結果終於成功了。這都因為他有本能做原動力的緣故。

小孩子學話，先要亂嚷，然後才說得正確，去了亂嚷就不能說話了。無論學什麼事都是如此。本能是大概的，亂碰的，必須學習了以後才能正確，才能補其不足。不過在學習之先，必有本能做他的原動力。

譬如說，結果要從經驗學來，貓要吃魚，就跑到廚房裏去，假如廚房裏沒有魚，他的經驗就沒用了。所以習慣是靠不住的，人便與貓不同，廚房沒有魚時，他能想別的法子：他白天上衙門去，晚上廚房裏就可以有魚了，但是何以他白天上衙門，晚上海裏的魚就可以跑到廚房裡來呢？這不能用先天的理論來證明，但是後天的經驗確是見得如此的。

人學事情，有許多地方自然比動物快得多，這當然有許多別的原因，不過用語言也是許多重要原因之一，因為語言有化繁為簡的功用。有了語言，心理問題也就因此

心之分析

五八

格外的複雜些。但是學習東西，無論用語言與否，根本上都是一樣的道理。語言這東西很複雜，將來要用一兩次的功夫專門講他。

平常見解，對於本能有許多謬誤的地方，以為本能是最可靠的。但我以為本能在平常沒有疑問的時候固然可用，一遇到非常的事情，就要引人到錯誤路上去了。如小雞跟著母雞走。是本能的作用，但小雞並不要跟著母雞，只須有一個與母雞相像的會動的東西，他們也便跟著走了。所以情境變了，本能就會弄錯的，可見本能是靠不住的。

說到本能，柏格森是非常崇拜的，另給他一個名字，叫做洞見(Intuition)。他以為用洞見來研究哲學高深的道理，比理論可靠得多。他對於生物學甚有研究，說有一種動物，名叫麻蜂(Ammophila)，他的本能很為奇妙。他將種子產在毛蟲身上，又恰恰在毛蟲的神經中樞上咬他數口，使他的神經麻痺了，但麻痺的程度，決不至於致他的死命，只是使他不能走動，所以幼蟲出來，可以吃毛蟲的肉，而又不至於吃毛蟲

的腐爛的肉

柏格森所講這種動物的事實，是從他同國的法伯 (Faber) 所做的書裏得來。法伯是個大生物學家，他所說的話又很有趣，所以柏格森很相信他。他說麻蜂恰恰刺著毛蟲的神經中樞，但使他不至於死，死了他的肉便不新鮮了。

這樣一說，麻蜂的名，一時大盛，可惜真的只有一時罷了！美國人裴克漢 (Dobson) 和他的夫人聽見法伯的話說得很妙，便發生了興趣，實地去考驗，結果麻蜂並沒有，法伯所說那麼大的本領。這話是從特來佛 (Drever) 的『人之本能』書中引來的。

「人之本能」中說：照法伯所講，麻蜂恰恰刺準毛蟲的神經中樞，使他不能走動，但也使他不死，則他的新鮮的肉可以供幼蟲的享用；但照裴克漢夫婦的研究，法伯的話都不對：麻蜂的刺毛，未必就回回都能適中他的神經中樞，刺得輕時依舊能殼走動，重時竟至把他刺死也是常有的事，而且看出幼蟲吃死肉也沒有什麼要緊。法伯的

觀察都靠不住。從這個結果，我們可以知道，因為好奇心的緣故，竟使大科學家如法伯，大哲學家如柏格森，都錯誤到這般田地。

再舉一個例，本能不但靠不住，并且還於自己有害。在特來佛的書中說有甲殼蟲的幼蟲有時能跑到螞蟻的窩裏去；他們本是仇敵，但螞蟻不知道，竟把他收養了，和養小螞蟻的方法一樣，甚至有時他知道養小螞蟻的方法不適宜於甲殼蟲，就另換方法，用甲殼蟲養幼蟲的方法來養他，養大以後，甲殼蟲怎樣報答他呢——把螞蟻都吃了！這好像是警告人不要待外人太好！

有一個人叫做西蒙（Simon），試驗動物的本能說，有了經驗，可以使本能格外長進。他舉了一個例：有人打獵，能學雌鹿的叫聲，將鹿引來；但據他說，年老的鹿，有了經驗，便沒有像年青的易引，他竟能辨別是真的鹿叫還是人假裝的。

關於本能的書甚多，不勝其講，現在且總括起來，講幾條最重要的。

第一，本能的行動，不必預料有什麼成功或目的，就是只要有一點生存競爭上的

衝動就去做了。

第二，本能的用處，在最普通的情境中，纔能有用；情境一變，就靠不住了。如鳥飛到屋裏，見玻璃窗就碰，一回碰不通，下回還是不改，因為這是在他的生活上不常遇見的，他只知道見光就飛，所以弄錯了。再舉一個例，從前有個大生物學家，拿魚來試驗。他用一只玻璃箱，盛滿了水，中間又用一塊玻璃板把他隔開，玻璃板的這一面放著一條大魚，那一面放著許多小魚，是那大魚所愛吃的。大魚看見小魚，就直向玻璃板撞去，一次不行，下次還撞，直撞了六個月，他才學會不撞了。後來把玻璃板去掉，大魚也不到那邊吃小魚了。

第三，本能有了經驗以後，纔有進步。這一層剛已說過，可以不講了。

第四，本能是學習的原動力，動物如沒有本能，便不會用「試驗與錯誤之方法」去學習。

第五，本能可以因經驗而改變，本能所關係的目的物可以因經驗而改變。如小雞

心之分析

六一

跟著母雞走也可以跟著別的東西走，就是一個例。

以上五層，從第二到第五都可以用外觀法直接知道，只有第一層不能用外觀法，但有事實可以間接證明。小孩生下來要吃東西，不是因為他知道不吃便不能生存，不過是要吃東西罷了。又如動物產子，也並想不到什麼傳播種子的意義。所以這雖然不能觀察，但用間接的事實來證明是很明顯的。

所以說本能的要素，不用先想到目的就會去做的，並且大概是有益的。下次講意念，就是第一回應用現在所講的題目——本能與習慣——所得的結果。

六

諸君：今晚講演的題目是『欲念』(Desire)。關於這個題目，前已大略講過；今天所講，不免與以前稍有重複的地方，但比以前的更詳細了。

我們研究欲念的真實學理，所得的結果，與平常見解完全相反，但必須這樣，纔能正確。平常以為欲念的本質，是對於某種預想的而非實際存在的事物之一種態度；這種事物，就是欲念的目的；欲念即以他自身為原動力，用一種動作，求得他的目的。

欲念的內容與信仰的內容沒有什麼區別，所不同的就在他們對於內容的態度。如說『我希望明天下雨』和說『我相信明天下雨』，前者是欲念而後者是信仰。在他們的內容方面，有同一的意象，都想明天有下雨這件事。因此很容易說信仰是關於內容的一種感情，欲念又是一種感情。照這個見解，在欲念中最初來的是想像的東西，和與他有關的特別感情，我們就叫這感情為『欲念』那東西的感情。這種欲念滿足了，

心之分析

六四

心裏就舒服，不滿足就不舒服：這是平常的說法，在我看來，是根本的錯誤。他雖在理論上不能否認，但在事實上看來，可以找出許多不妥當的地方。所以不如把他拋棄了，另用與他不同的新方法來解說。

第一種事實，與尋常對於欲念的見解是相反的，就是『心靈解析』所得的結果。他們研究關於神經錯亂（Hysteria）等病症，說是因為有一種無意識的欲念藏在心中，不能發洩的緣故。許多心靈解析家因此都只重在治療精神病的方法，並不注意到欲念的解析，但他們却用外觀的方法發見病人究有什麼欲念。我想倘使不用日常信仰的話來講欲念，而代以行為派的理論，心靈解析家所發見的那些奇怪事情，必大可減少。心靈解析的缺點，就在沿用常識上的名詞來講欲念，所以在科學上不算精確。

照心靈解析的說法，假如有人說能影響於他的行為的欲念是如此如此的，迨吾人一加細察，他的行為的趨向與他所說的很不相同，大概這才真是他的欲念，不過自知不道德，所以不肯承認罷了。照此說來，那種欲念的目的是真實存在的，不過潛伏於

不明瞭的境界；人因怕他對於自己有害，不准他到意識界裏來；但別人却可從他的行為上看出的。這是『心靈解析』的說法。這種假設雖然應用到許多事實上沒有顯而易見的不妥，但總還免不了用平常的見解來講欲念。

我以為照心靈解析的那種說法，在事實上並沒有這樣複雜，也並不這樣有趣，但是，我剛才說過，他相信外觀法而看輕內省法，並且注意病人實在的行為，而不信託他的說話，那是很對的。因為他仍舊用平常的名詞來講，所以有些解說不對的地方。我以為『無意識的欲念』這個名詞，用不着憑空虛造；欲念只是我們行為的公律，並不是一件什麼東西真在我們心中。我此刻把這些現象的重要特性清清楚楚講他一下。

所謂自己不知道的欲念，不但有病的人如此，就是常人也是如此。譬如有人說他自己的欲念是A，他的行為是要達到A，但從別人看來，他的行為却是趨向B的，而B又是禽獸或野蠻人所常常趨向的一種目的，為文明人所不屑道的。他雖有這種行為，但他決不肯自己承認；在旁人看去，他的行為確是趨向這個目的的。

我們有時也發見許多錯信，說服容忍就是一種，他的行為實在是趨向於B的，誤以他爲真是趨向於A例如我們覺得有一種衝動，要使我們所恨的人受苦，但是又一想文明人不該如此，於是我們就很容易相信他們是惡人，而且用刑罰可以改善他們。這種信仰，實在使我們依了衝動，去達傷害他人的目的，而面子上說我們這種行為的目的是要使罪人改悔。因爲這個理由，所以無論那一時代那一國家的刑法，要是真爲使人改悔而不借此發洩傷害他人的衝動，必可減輕得多。

說明自欺的情形，好像是很簡單的，其實常常是很神秘的；因爲有許多地方並不是自欺，實在是自己不知道。例如有人因怕嚴刑的緣故而把他的『報復的衝動』收藏起來，其實他自己不知道，和沒有學過代數的人不知道什麼是指數一樣。所以我們的衝動用因果的觀察法是不明瞭的，只有用科學的方法研究我們的行為纔能把他發見出來；研究的時候，我們必須把自己當做客觀的東西，像對於行星的運動和化學原素的變化一樣看待。

關於這個問題，研究動物最好，而在許多方面也是解析人的欲念最好的預備。研究動物的時候，沒有倫理觀念的影響來擾亂我們，很容易抱持中立的態度。大概學問上除了講倫理的科學以外，最好不要牽連到道德的觀念，因為他能為我們研究科學的障礙。我們研究人類的時候，常有人批評說，這樣這樣的見解是悲觀了，或是玩世了，或是厭世了，大家都把自己的道德智慧看得很高，常傾向於安樂的幻想，一見人家要用科學的方法知道真正的事實，闖入他們幻想的範圍，他們就不舒服。這種態度，與求真理的精神很相反對：研究動物，不會發生道德的問題，所以可靠得多。

我們對於動物，並不期待他們是這樣的有意識，並且承認他們有效的動作是出於本能的，沒有預先料到後來的目的的。因為這些理由，在心理解析中有許多事情用研究動物的方法，比平常觀察人類的方法容易得多。

我們都承認在觀察動物的行為時，多少總能看出他是要什麼。假使這個說法是不錯的，（我相信他是不错的）那麼欲念一定可以用動作來說明，並且只有動物的動作

心之分析

六八

能夠觀察。我現在並不斷定動物沒有意識，他也許會有心，用心來指揮一切動作；但我們除了從他的動作推論以外，關於他的心，我們一點也不能知道。並且這種推論越是仔細考察，越見得是靠不住。由此可見試驗動物的欲念，只有從他的動作入手。這樣一來，就容易得到結論，知道所謂動物的欲念，除了許多連續動作的特質以外，沒有別的東西，那麼平常說動作是欲念引起來的，就不可靠了。這種見解，對於動物的欲念，供給一種滿意的解說，因此就不難見到人類的欲念也可以應用同樣的見解來說明了。

，從日常習見的動物的行為上，我們很容易斷定他是飢是渴，是快樂還是苦痛，是好奇還是害怕。我們判斷的証實——凡是可能的證實——必定是從動物直接的繼續的動作裏抽出來。一般人常常一看見動物的動作，就推想到他的心理的情境，如是飢還是渴等期望，然後再從他的期望迴轉來斷定他的行為，說他是要什麼東西。但是這樣假定動物有心，是繞一個灣兒，完全沒有什麼意義。我們簡直可以說，方才動物的不安寧

的行爲就是所謂餓，不必繞道說他心裏想着吃東西，外面才顯出餓的樣子來。並且他這種行爲還是照樣繼續下去，除非得着食物或爲更強烈的衝動。如恐懼等所阻止，纔行停頓。

動物的行爲怎麼叫做餓，就是先有不安寧的狀態，再到常放食物的地方找東西吃，用他的鼻子去嗅，眼睛向四面張望，並且增加感覺器官的感覺；當他的感覺能及到食物時，他立刻近前去吃；直到他吃飽了，他的行爲纔全變了，他就躺着去睡覺。這些事情，和與這些相類似的事情，都是從觀察得來的現象，可以從此辨別出一個餓的和不餓的動物來。這種特別的符號，就是我們從他看出許多表現餓的動作的，不是我們無從觀察的動物心理的情境，而是他們身體上表示出來的動作；在身體上表示出來的動作，我們所稱爲餓的，是可以觀察的東西，並不是動物心理中的神秘的不可知的東西。

我們就上面所講，關於餓的情形所有的事情，可以綜合起來說：凡欲念就是常常

在『動作的循環』(Cycle of action)中表現出來，有一定顯著的特性的，無論在什麼動物都是這樣。先有一種不安寧的樣子，其中含有要求某種結果的運動，除非碰到阻礙，這些運動就一直繼續下去，直到完成了結果方止，後來就有一個比較安寧的時期。這一串行為，就叫做欲念。

這種動作的循環，和死東西的運動大不相同。最顯著之點就是：(一)動物行為的適宜，是為實現某種結果的；(二)行為連續下去，直到結果完成為止。但這兩點在動物中也有一定的限制，並非截然與死東西有別，因為(A)死東西多少也有他適宜的動作，(B)動物的行為也不盡當，有時候也不連續下去的。不過後者適當時多，前者適當時少罷了。

(A)我們對於河流入海，也可以說他要是向海裏流；粗畧看去，水不息的流動，直到他流入海中或流到一個地方遇着山的阻礙不能再向前流為止，我們不是不可以說這是他正在流的時候所欲做的事情。但是我們為什麼不這樣說呢？因為我們關於水的

知識，已較爲完全，他的流動可以用物理的法則來說明他。假如我們一旦關於動物的知識也增加了，我們用物理的化學的法則能夠解說他的行爲了，那麼我們同樣的可以把從前硬給他的欲念這名詞取消了。

(B)反過來說，有許多動物的運動，並不是有欲念中所包含的特性。最顯著的就是機械的運動，如跌倒墮落一類的事，物理的力量支配動物的身體和支配無生命的東西一樣。例如上次所講一個人從山上掉下來，在半空中雖然任憑你如何的手足舞動，做許多怕死的掙扎，然而重心點還是同死物一樣，順了拋物線落下。在這種情形中，倘使動物落地時死了，我們粗看去，好像欲念中行爲循環的特性動作起來，真到落地纔安寧了！然而我們決不說他所遭遇的就是他的欲念所在，一則因爲他所遭遇的顯然是機械的性質，一則倘跌下去幸而不死，以後決不會再有重做的傾向。此外還有別的理由，我此刻不說了。

在機械的運動以外，還有阻礙的運動，如當一鳥正飛向田裏去啄食時，忽然被兒

童驚飛了，他的目的，我們不能斷定。倘若動物的行爲常被間斷，沒有機會完成他的循環，那麼行爲循環的特點，就不容易辨認清楚。

依照這各種攷察的結果，動物和死東西——當我們外面觀察他的整個的行爲時——但有程度上的不同，並沒有很精密的區別。因此常使幻想家說木石也有暗昧的靈魂。動物有靈魂的證據既如此之薄弱，那麼反過來說動物要是有靈魂時，死東西也常有靈魂了。可是，在那模糊可疑的事情以外，還有動物的行爲有循環之存在的一大特質，是根本上與尋常物質不同的；並且我想他這種特質，使其行爲與人類有欲念行爲相似，所以我說他也有欲念。

我現在下三個定義，來講明動物的行爲：

第一，『行爲的循環』(Behavior Cycle)，就是動物的一串有意的或反射的運動，傾向於某種一定的結果，除非被死亡，意外，或新的行爲循環所間斷，他總是繼續下去，直到完成結果爲止。這種運動的全體，就稱爲行爲的循環。(此處所謂『意

外』(Accident)，可以名之曰能引起機械運動的純粹物理定律的阻礙。)

第二，行爲循環的『目的』(Purpose)，就是能使行爲循環終了的結果，平常總是由於一種暫時安寧的狀態——倘使沒有阻礙。

第三，『欲念』的定義。我們說一個動物是在『欲念』(to desire)一個行爲循環的目的，這時候行爲循環正在進行。

我相信這些定義也能應用於人類的目的和欲念。這層我暫且不提，先講動物和那些用外觀法可以知道的事情。我很盼望用『目的』『欲念』二字時，除了上面定義中所講的意義以外，不再加上別的意義去。

我們還沒有講到什麼是對於行爲循環起頭的刺激的性質。平常的見解，以爲動物餓了就去找東西吃，吃了東西就安寧，好像是很自然的；因此推想，動物的心理中必先有了食物的觀念，想去達到他的目的，所以發生運動。可是這種見解，在好幾方面都顯然說不過去，而於講到本能的處所尤其不行。試舉生產和育雛來做個例。鳥兒求

心之分析

七四

配，築巢，產卵，鴨卵，哺雛，一直當心到他們長大為止。這完全不能說組成行爲循環的一串動作，是受目的的吸引；他們純粹是本能的行爲。所以我們應當說，他的這種行爲，是由於後面的衝動，不是由於前面的吸引。

鳥兒在各個時期中所做的行爲。只是因為他對於那種特別行爲有一種衝動，並不因為他看到這一串行爲有利於他的種族的保存。別種本能也可用同樣的理由來講。一個餓的動物覺著不安靜，並且被本能的衝動引導他去做可以給他滋養品的運動；但是我尋食物的行爲，並不是充分的證據，可以斷定動物『心』中是有食物的思想的。

現在再講到人類，看我們自己的行爲，有一件事似乎很明瞭的，就是，使我們的行爲循環開始的，是一種不舒暢的感覺。例如餓時，我們最先在心中發生一種不舒暢的感情，覺着坐立不安，廚房有美味便立刻聞著，鄰人有可吃的東西便有去吃的傾向。

無論什麼時候，在行爲歷程中，我們可以覺到我們是餓了，從說「我是餓了」的

一句話的裏頭。這是有意識的餓。但有時找東西吃，在想到飢餓以前，或正在吃東西的時候，想到別的上面去，那就是無意識的餓了。哲學家是常常有這種情形的，但未知哲學家以外的人也有這種情形否。

所謂意識，並無實在的功用，只是一個歷程中的看客罷了。有時要什麼，意識自己下命令，但所謂命令，不過是一句話。如父母命令小孩，怕他不聽，乃先看準他要的是什麼。然後命令他；意識恐怕也是如此的。故所謂意識，就是行為有什麼方向時，有相當的意識與他相合；換句話說，就是有適當其時的命令。

有意識的欲念是兩部分合成的，一部分是能欲念的本質，并不包含信仰，一部分是對於所欲念的東西的信仰。不包含信仰的一部分，格外重要，應該先把他講個明白。

欲念中無意識的分子，差不多是一推，不是一拉，與其說是向着理想的一種吸引，無寧說是離開實在的一種衝動。在人的行為起頭的時候，先有不舒服，然後發生

心之分析

七六

動作，要這樣，要那樣，得了結果，纔覺愉快。怎麼知道他是愉快呢？就是倘使現在的情境繼續下去，他還是繼續着去求愉快。譬如說，動物餓了，——如上次所說老鼠關在迷籠裏——就有不安甯的樣子，迨找到食物以後，就安甯了。這樣看來好像有目的在他的心中，其實不過有欲念的衝動時，就發生行爲，後來情境改變了，他的行爲也就停止了。所以這是由後面推的，不是由前邊引的。

說到人，就和動物不同；他能夠迴想可以用過去的經驗，想到不舒服時有什麼方法使他舒服，先有思想，然後再定如何動作；這倒有點像平常對於欲念的見解。但也是以不舒服的衝動做行爲的開端。

現在就用行爲論的方法討論這個問題，對於舒服不舒服，愉快不愉快，來下個解說。至於內容是否也有不舒服的性質，暫且不管，先用行爲論來下他們的定義。

怎麼叫不舒服呢？動物有這樣的情境時，能有什麼事情發生呢？就是有一種刺激，使他發生一種有意的或反射的運動，這種運動可以減少或消除他的苦痛。如有這

種行動，就叫做不舒服。

怎麼叫舒服呢？假如動物從運動所生的結果，使他的行動延長最初的情形，或者簡直沒有有意的及反射的行動。這就叫做舒服。

現在要討論有意識的欲念的包含信仰的一部分。平常以為相信自己要什麼，一定是對的，不會錯的，其實欲念內的意識，未必回回都對，有時也會錯的。常有的事，如餓，是不會錯的；不常有的事就容易錯了。如有人說，我自己不知道想要什麼，或有時想要什麼而不能知道如何達到目的，在這種地方就很容易錯的。

還有一種複雜的問題，就是衝動未必完全有用，也不會全都發出來。有一種是自覺的情境，就是強的衝動把弱的壓下去；有一種人爲的裁制，把佔據的衝動遏止住。所以文明的衝動都不是照原來的樣子，如佛洛伊特所說，有許多欲念被別的監督住了，不發出來。自欺也是如此，都免不掉受別種的裁制。

研究有意識的欲念有種種複雜的原因，如有時不知道自己有什麼欲念，就猜度說

心之分析

七八

『恐怕是什麼罷』，其實所猜的未必真對，但因這一猜而所猜的欲念竟欲發生了。關於這一層，下次還當詳講；但先要請諸君想一想，這種情境，究竟有沒有的？

七

諸君：今天再繼續講述欲念。上次說過，無意識的欲念，就是有了欲念而不對自己說是有的；我並全用行為主義來下定義，說欲念就是人或動物之行為循念中的連續關係。常人以為欲念是發動行為的，但行為派說，欲念只是行為循環中的一部分罷了。

我上次講行為循環時說過，行為循環就是動物的許多行為連在一串，向著某種方向進行，不達到一定的程度不止。到了那個程度，就有比較安適的情形；這種結果，就叫做欲念的目的。當那未達目的時，動物向著那個方向運動，這就叫做有欲念。所謂有欲念，在我們看來，不過是在那里做有目的的運動罷了，更無什麼其他心理的意義。

今天所要講的是『有意識的欲念。』平常以為欲念都是有意識的；但是我說，有意識的欲念實占少數。怎樣纔是有意識的欲念呢？就是不但在行為上有一種動作的表

現，還在心理上有一種真的信仰。所謂信仰，就是覺得自己欲念什麼，待達到目的以後，確能由不安寧至於安寧。但是我們自己知道，這種信仰，常常會信錯的，會信錯的便不是有意識的信仰了。

無意識的欲念有兩種；一種是沒有信仰的，不想到要什麼，只覺得不安寧，這種無意識的欲念在行為循環中常常有的；一種是有信仰的，但是信錯了，得到了所欲的東西，仍然不能滿意。前一種叫做初等的欲念 (Primary desire)；動物，野蠻人，小孩子的欲念皆屬之。後一種此刻暫且不說。上面說必須有真信仰才算有意識的欲念，但既要有真信仰，便非有經驗不可；有了經驗才會不錯，所以不常見的事體每容易錯，常見的事體每不容易錯。例如兩性的關係，是很容易錯的；但餓了想吃東西，是常有的事，便不容易錯了。兩性的關係起初自己以為對於異性有什麼欲念，及至經過了以後，還覺得不能滿意，方纔知道自己以前所想要的是錯了。凡是所得的結果，與所期望的不相符合，那種欲念還是無意識的。

關於這一方面，在文明社會中就發生出複雜的問題來。就是人的衝動很多，這種衝動能裁制那種衝動的發表，到那時有什麼欲念，就很不容易看出，並且當裁制時，也不覺得有別種衝動；就是覺得也很容易遺忘。因為這些原因，所以就很容易錯誤了。平常以為無意識的欲念是自欺，其實也不盡然；即照佛洛伊德說是被監督住了，也不見得確切。

自己的欲念有錯信，是常常遇見的。還有一種應該特別注重的，就是我要什麼，其實未必要他，但因為自己相信，這種欲念也就真的發生了，但是這個假目的達到以後，或有不能覺得滿意。因為有這些事實，就使意識影響於欲念如此之複雜了。

因為相信有什麼欲念，後來就真有什麼欲念起來了；這種奇怪的現象，有幾個原因。一種是因為用字的關係。有什麼字，就引出什麼意思來，弄到後來就很容易引起說話者的感情。例如演說家說到痛快淋漓，興高采烈的時候，聽的人固然覺得動聽，就是自己原是不信的事情，經這一說，也會真的相信了。一種是當不舒服時，未必有

具體的欲念，因為平常不舒服時總有什麼目的，起初雖然沒有，不過一經相信以後，達到目的也竟能滿意。譬如當不安的時候，自己說我或者是想抽煙罷，因此一事，抽了煙也就滿意了。

剛才說凡是真實的有意識的欲念，我們叫他做初等的欲念；不必真有，因為信了才有的欲念，我們叫他做第二期的欲念，(Secondary desire)。兩者有相同的一點，就是對於行為上都發生實在影響。所以照行為派講起來，並不關什麼緊要。

例如有一個人，在愛情方面有件失望的事。他本來愛下一個人，後來忽然失了歡了；但是一則因有自驕之心，不肯承認自己受了委曲，二則自己相信是個文明人，決不該因這一點小事就懷恨於不忠心於他的人；應該寬容待他，不該存報復之念。但是，結果總覺得不自在，又說不出什麼道理來，後來忽然有了有意識的欲念，以為不如改變事業，環遊地球罷！驟然一看，好像與他從前的事一點沒有關係了。

這種欲念叫做第二期的欲念。先有報復的態度，跟着就覺不快樂，最後發生有意

識的欲念。說他的實在目的，在於環遊地球，而環遊地球又不是他本來的欲念，可是他真會有環遊地球的事情，所以叫他做第二期的欲念。

這原來是無意識的欲念，雖然一時被錯信遮住了，但在不知不覺之間，就會發現出來；第一在夢裏，醉後，病中，自己管不住自己的時候，說話中就會露出復仇的心思來；第二，到各處去遊玩的時候，雖然目的在求快樂，實在是很失望的，便覺得東方的風景並不像他所希望的那樣媚嬌。除非他聽到說，從前他所愛的人，也受到同樣的委曲，那時就另有影響了。

假如這種事遇到了，你必以為伊很不幸，很表同情於伊。但是這時候你忽然看了東方的美術，山河的景色，必定心曠神怡，與前迥異了。所以初期的真欲念如果不達到，就使第二期的欲念達到了，也不能使他滿意。第二期所以仍然叫他欲念，就是他能行爲上發生影響。他與真欲念不同的地方，就在於目的縱然達到了，却還有不滿意的情形。

西方倫理學家常說人的希望都是空的，達到了依然不能滿足的，不知中國倫理學家也有這種思想沒有？我想這話有一半確是對的；第二期欲念達到了，確是還不滿足。這是因為錯信了自己的欲念，所達到的還不是真欲念的緣故。

說到了現在，纔知道有許多無意識的欲念，都不一定是自欺才有的。現在就要自欺的無意識的欲念了。如說自己相信什麼東西，其實未必相信；有時自己有許多欲念，這些欲念又是做不到的，於是就說，假如信仰能做到就好了，後來果真就信了。這並不是純理的結果，而是感情上的原因。平常有許多欲念不能達到，就用信仰來代替他；因為用信仰來代替欲念是最省事的法子，所以有時就用信仰把欲念代替了。

譬如有一個人自己問心時倒有什麼欲念，但是其實並沒有的。比方他願意全世界的人都崇拜他，他的著作受當時人人的稱贊，並且願意世界上的人都有快樂的機會，除了他的仇敵必須經過苦痛的鍛鍊知道改悔以後纔得快樂以外。這種種欲念他都有。

但是這種事情太大了，如何能做得呢？於是另想別法，雖然做不到，也能發生愉快；這樣一來，就想到信仰上去了，以為只要有真信仰，就是達不到，仍舊能獲得一大部分的愉快。因此就用信仰來代替欲念。

這種以信仰代替欲念，與想要達到的真事物相反，或者說是他不想達到真的欲念，只要信仰達到就行了，是第二期欲念的一種特別情形。上面已經說過，雖然他像是真欲念，但達到了目的以後，不能真正的滿意，如環遊地球的人，他雖然到各處去遊歷，仍然不覺得滿意。所以這與真欲念是不同的。

這種以信仰代替欲念的結果，不能使人滿意。假如有了這種信仰的欲念，對於自己就很大，以為我是了不得的，於是對於世界就抱樂觀主義，正如許多宗教家所說宇宙是很美善的。倘使有人反對他們的信仰，不信世界都是好的，那麼有權力的信仰者，就會濫用權力，置他於死地，或者把他禁錮起來。現在有許多人怕人家說上帝不好，就是因為有上面所說的信仰的緣故。

因爲信仰對於欲念有怎麼大的影響，所以欲念的真性反而磨滅；而受意識影響的一部分，也格外變得複雜，難於研究了。現在說明欲念的真性，與日常所見的不同，就是因爲受了假信仰的影響。所以用行爲派的方法研究得來的結果，倒好像是很奇怪了。

我現在把前次與這次研究欲念所得的結果總括起來；無論那一種心理的遭遇感覺 (Sensation)，想像 (Image)，信仰 (Belief) 或情緒 (Emotion)——可以發生一串的動作，繼續下去，直到有多少一定的結果時方停止，只要不被間斷。這樣一串的動作，我們把他叫做一個『行爲循環』。

這種行爲循環究竟經過多少結果才完，要看情形而定，有時少，有時多。如動物飢餓的時候，但求得著東西就夠了；倘使又看見一種特別的食品，引起了一種欲念，那就非吃到了那種食物不可。所以欲念的滿足經過結果的多少，要看情形而定。

在某種情境時使動物發生行爲循環，這種情境就叫做不安寧——從前把他叫做苦痛

(Pain)，因為意義含渾，所以把他改了。有一種心理遭遇的特性，能使行爲循環停止的，或者不改變現在的情形的，就叫做愉快。

凡構成行爲循環的動作，決不是純粹機械的運動。我在三禮拜前（第四次講演）曾講過機械運動和有生命運動之不同：機械的運動是遵照物理的公律，與死物的運動一樣的；有生命的運動是儲藏着許多能力在不穩固的平衡狀態之下，少加些刺激的力，就能發生出很大的運動的。有生命的運動是在行爲範圍之內的，機械的運動便不然了。

行爲循環達到一個結果，就不再運動，即使運動也只保持原來的情形，這就叫做達到目的。在沒有達到目的以前，就說動物在那時有最後目的的欲念。這是用行爲循環的觀點來下欲念的定義。

有一種欲念，同時對於能使他安靜的事情有真的信仰，這就叫做有意識的欲念。沒有真的信仰的，就叫做無意識的欲念。各種初期的欲念，都是無意識的，並且在人

類之中，以信仰爲欲念的目的是常易錯誤的。這種錯誤的信仰，大都是第二期的欲念，在講人類欲念的心理學中發生各種有趣的問題。但從根本上說來，人類的欲念，大致還和動物一樣。

欲念已經講完了，我們再講一個新的題目，就是：過去的歷史影響於有機生物的現在所做的事情。現在先講他的一部分，其餘待下次再講。

這一點就是凡有生命的東西和死東西不同的地方。在物理學中，說有什麼原因就是有什麼結果，這都靠着當時的情形說的。不受過去的影響的，也不能影響於將來。有生物則不然，他現在的情形，不盡靠在現在，却也不靠在過去。但是到了現在，在形體上還看不出什麼受過影響的痕跡來。這個看不出來很爲重要，非得注意一下不可。

這句話可用英國一句成語來形容：燙過的小孩子更怕火。如果燙過的手上尚有瘡痕，他的怕火是固然的了。但是燙傷好了，手上並無痕跡，而他再見火時他的行爲就兩樣了。所以柏格森說過去對於將來是有影響的。有許多生理學家說，他的手雖然好

了，腦子裏却生了變化，所以現在見火時的行爲與未燙過時不同了。我並不一定反對他們的說法，但諸君要記好，現在生理學發達的程度，還夠不上去證明他，不過未嘗不可認爲一種合理假設罷了。

下次講演到末了的時候，再來討論這個假設是否準確，我大致是贊成他的。就事實而論，被火燙過的小孩，下次再見火時，手就縮回。這就是現在的行爲受了過去的影響。除了這件事情以外，對於他的腦子，我們並沒有充分的知識，若說他是有了什麼變更，那是在事實範圍之外了。

這種特性，也不盡在生物，即無生物也有如此的。例如鋼鐵通過電流以後，便變成磁性，在表面上也看不出什麼痕跡來。但是無生物界中，有這種性質的究竟很少，所以就不要緊，不如在生物界中的影響重大。再說，無生物還可用現在的情境來解釋，不必定用過去的事，就如鋼鐵通過電流以後，我們可以說他的分子的方向改變了，所以能成爲磁石，這還是可以用現在的情境來解說的。

心之分析

九〇

在活的東西中，無論是心理的現象，或物體的行為，都有過去影響的特點。但在死的東西中，如上所述，除了電磁等以外，可謂很少。並且過去的經驗，改變現在行為的方向，都是於生存競爭上有利的——有利於身，或有利於種族。

有一個德國著作家射蒙 (Semán)，著過兩部書，一部是一九〇四年出版的，叫做『念舊』；一部是一九〇九年出版的，叫做『念舊感覺』。我照他的說法，對於這種現象，也給他一個名詞，叫做『念舊現象』。什麼是念舊現象呢？就是現在發生種種現象的原因，不但靠現在的情境，還有從前的情境的關係在內。所以只用現在的情境，不足以解釋這種現象發生的原因，必須把過去的事實加進去，也看作現在情境的一部分，纔能解釋圓滿。這種現象就叫做念舊現象。

我剛才說，凡是念舊現象的原因有些包含在過去的情境裏面，這並不是說他們僅有因果的關係，乃是說這種現象的發生，用最近的原因不足以說明，至少非用一兩件過去的事實不可。這種說明是實在的事情，不是懸空的立論。倘使濶空造出一個名

詞，說過去的事情，能在腦子裏發生什麼變化，所以現在的行為就和從前不同，這也未嘗不可，可惜這不一定和事實相符，只能把他當作一個假設罷了。

例如嗅着烟味，在從前曾經嗅着過的人，一定能記起這是什麼氣味，與初次聞着的人大不相同。這不是因為烟味所發生的感覺不同，乃是從前嗅過與現在初次嗅着的不同。現在的感覺有兩件事：一種是現在嗅到的煙味，一種是從前嗅過烟味的影響我並不是說腦子裏不會變動，不過現在的科學程度還不夠，不能觀察出他的變動在那里。所以只能說，現在嗅着煙味有兩種原因，一是現在的烟味，一是從前的嗅過罷了。

照因果律的說法，同因必生同果。從前嗅過的人與初次嗅着的人不同，所以一半是現在的情形，一半是過去的影嚮。這種情形，就是念舊現象。

今天先講了一部分，其餘的待下次再講。這個題目非常重要，因為他是有機物與無機物最不同的地方，也是我這個講演的中心的一部分。

羅 素 五 大 講 演

心之分析

九二

八

『生物過去的歷史對於現在行爲之影響』這個題目，上次只講了一部分，本次再繼續講下去。這不但動物如此，就是植物也如此；生物與無生物最不同的地方，就在這一點。

現在先把上次講過的大畧說一遍。生物對於刺激的反應，不但靠現在的情形，還靠從前的經驗。兩種生物受同樣的刺激，只因從前的經驗不同，反應也就各別了。我並不一定說反應的不同，不由於腦部的有什麼變動，但現在生理學的知識，的確還夠不上知道腦部的有什麼變動。所以我們只能說因為過去的經驗不同，現在的反應也就不同了。

過去的經驗影響於現在的行爲，可用英國的成語『燙過火的小孩子怕火』來說明。小孩子燙過以後，雖然沒有留下顯著的痕跡，但下次再遇見火時，他的行爲就不同了。在這樣的情境中，平常總歸之於腦有什麼變動。這是一個假定，未嘗不近理，但

須記取這究竟只是一個假定，在事實上，生理學精密的程度，尙夠不上看出燙過小孩子的腦子與不燙過的小孩子的腦子有什麼區別。但是他也有合理的地方，等一回就要講到；不過就事實上應用，既沒有痕跡可尋，只能承認現在行爲是受了過去經驗影響罷了。

即在無生物中，過去的歷史似乎也能影響於現在的行爲，例如鋼針通過電流，就有磁性，在表面上並沒有什麼痕跡，然他的行爲兩樣了。不過在無生物中，這種現象並不像生物中的那樣常見而且重要；並且很容易用現在構造上有變更的假設去解釋。生物界便不然了。

關於過去經驗的影響，照德國學者射蒙（Semon）的說法，把他叫作『念舊現象』。就是無論何種現象，凡是過去的歷史爲現象發生之原因的一部分的，叫做念舊現象。但我並不是說過去的事情發生了結果，作爲現在事情的原因，再生出結果來，就是現在的事情，我的意思是要說明現在事情的最近原因，必須追溯過去的事情作爲原

因的一部分，方纔能說得圓滿；否則只能承認腦部組織有變動的設論。

譬如嗅着烟味，你就回想着從前嗅過的情形。你所回想的原因——凡是現在的現象所能關涉到的——不但包括現在的烟味（現在的刺激），還包括以前嗅着時的情形（過去的經驗）。同樣的刺激，在別人沒有和你從前一般經驗的，不會發生同樣的回想，雖說從前的經驗在你腦中沒有留下顯著的痕跡。依照同因必生同果的說法看來，我們不能僅以烟味爲你所回想的原因，因爲在不同的情境中不會有相同的結果。你所回想的原因必須包括烟味及過去的情形。你的回想，就是我們叫做「念舊現象」的一個例。在未講下去以前先來說明念舊現象不同的種類。

(A)後天的習慣 (Acquired habit)。上次講演中曾經說過拿動物放在籠中，他會用經驗來學習如何走出籠去。學會以後，他的行爲就和初學時不同了。學習過的貓，一放進籠去，就會舉起門闕走出，沒有經驗的貓就非常費事，這是有經驗與沒經驗的關係，不是天生來如此的。但是解剖腦子，並看不出什麼兩樣來。故非把以前的

經驗加入爲原因之一部分，不能解釋完全，這種由練習而發生的行爲，就是念舊現象之一例。

現在說貓有這樣本領，因爲他有這種習慣，不必說他的心理或腦部有什麼不同。只要說從前的情形爲現在行爲的一部分就是了。卽人類也是如此：從前有什麼經驗，現在就怎樣反應。譬如有人問法國的京城叫什麼，有經驗的人就會立刻回答說是巴黎，沒有經驗的人就不知道。所以從前的經驗，是現在怎樣反應的要素；至於心理或腦部有什麼不同，可以不必去管，只說凡是從前的行爲影響於現在的反應就好了。所以凡是從前的知識，都包含在已成的習慣中，他就算是念舊現象之一種。

(B) 想像 (Image)。關於想像，以後講演中還要詳細討論；現在只簡單的說他的過去感覺的『抄本』(“Copies” of Past sensation) 這一點。就是感覺沒有了，再想起他來。例如你聽見說『紐約』，假如你到過，你心中就有那地方的想像，或是你沒有到過，見過許多關於那地方的畫片，也就有那地方想像在你心中；否則就不能發

生想像出來。到過或見過畫片就能想像，也叫做念舊現象。

就是你夢中的想像，也靠你過去的經驗，同靠做夢時的刺激一樣。沒有舊的成素，就不能夢中發見。生來的瞎子不會夢見顏色，生來的聾子不會夢見聲音。既然大家相信各種想像中較為簡單的部分是感覺的『抄本』，那麼，他們的念舊現象就很明顯了。這些是很重要的，不僅因為他的自身，並且因為想像在我們所叫做『思想』的裏面占一個重要的部分。

(C) 聯想 (Association)。聯想的事實在心理方面，就是當我們經驗從前經驗過事情，常能帶出與那經驗相關的事情。如人在船上嗅過煤烟的氣味，後來再嗅着這種氣味時，就會聯想到上次所乘的船；否則雖然嗅到那種味兒，也決不會聯想到輪船。所以聯想也是念舊現象之一例

還有一種純粹是物理的聯合。這種聯合，桑大克在動物中曾經研究過，就是某種刺激與某種動作相聯合，如兵士操練時，就是這種情形。這種情形中不需要什麼心理

心之分析

九八

的東西，不過是身體之一種習慣。習慣與聯合之間，沒有本質上的區別，所以我們認爲習慣爲念舊現象，同樣也認聯想爲念舊現象。

(D) 知覺中非感覺的部分 (Non-sensational elements in Perception)。我們看見一種習慣的東西，就有知覺。知覺的重要成分自然是感覺，但也有加入感覺而與感覺聯合別種東西，也是知覺的一部分。例如我們看見錢的形狀是橢圓的，然而並不以他爲橢圓，而以爲他是正圓：這是因爲一見錢就引起正圓的印象，好像所見的也是正圓似的。畫家就不是這樣，感覺到什麼就畫什麼，故可說，他畫的是好像的東西，不是好像好像的東西。

平常看見東西，不但有視覺，還含有觸覺的成素。如見錢面知道他是硬的，就含有觸覺的成素在裏面。知覺之中，含有與感覺相關的東西很多。但有時也會錯的，如見花毯上的紋花，以爲是凸起的，迨用脚一踏，纔知道是平的；那麼，所加添上去的知覺中的非感覺的部分是錯覺了。這是顯而易見的，知覺在實物外常常加添特別的性

質上去。

爲什麼知覺中會含有非感覺的成素呢？這因爲時常經驗的緣故。譬如時常見了錢總感觸到是硬的，所以一見了，卽以爲一定是硬的，不知紙做的錢看去似硬，待手一摸，便知道是軟的了。這因爲不常遇到，所以錯誤的時候也不多。再舉一個例，狗叫的聲音與貓叫的聲音，平常聽慣了是不同的，倘使聽見狗叫出貓的『米，米』，貓叫出狗的『王，王』來，我們就要大詫異了。這種感情是依靠過去的經驗，因此照定義看來，也是念舊的現象。

(E) 記憶 (Memory)。我現在所講的記憶是確實記着什麼事情。我們並不是時時記起以前所有的經驗，倘要記他起來，必須依靠現在有什麼刺激來提醒我們。苟以前沒有這樣的經驗，縱然有同樣的刺激，亦不喚起那種事情的記憶，所以我們記憶發生的原因是：(1) 現在的刺激 (The Present Stimulus)，(2) 從前的遭遇，(The Past Occurrence)；因此，記憶也是念舊現象。照字面講起來，『念舊』這個字本有記憶

的意思，所以記憶，非但是念舊現象的一個例子，簡直就是他的一種，和別的已講的合成一起，就是心理的特別現象。

(E) 經驗 (Experience)。經驗這個字，有人把他用得泛泛，前面曾經講過，詹姆斯用他包括全宇宙各種原素，這很帶有唯心論意味，其實他並不是唯心派。我們如果純講經驗，就太近於唯心家，因為在純粹物理的世界中，所遇到的事情多與經驗無關。惟有念舊的現象才是包含經驗的。因為過去之經驗的影響，現在就有不同的行為。

燙過的小孩子怕火是他有過了火的經驗。所以他下次再見了火就怕起來。把棍子投到火裏去，再取出來，下次再投入火，他還是不怕，就不能說他有火的經驗，因為再投時行為不會改變。所以一定要經驗過之後行為因之不同了，才能叫做經驗。

凡遺傳下來的經驗，各人的傳記之類，必須用念舊的關係把一串的事聯繫起來，這是研究生物學與研究物理學不同的一種特性。物理中不講什麼念舊的現象。

據我所知，講念舊現象最好的是射蒙 (Semon)。他的理論的重要部分，我此刻先把他說一說。

他說生物，無論植物或動物，受着一種刺激，就會發生反應；刺激過後，就恢復他平衡的情形。但是這時新的平衡情形，與未受刺激前的舊的平衡情形不同，因為他對外反應的能力改變了。未受刺激以前的平衡情形可以稱爲『初期中立的情形』(Primary indifference-state)；刺激停止以後的平衡情形，可以稱爲『二期中立的情形』(Secondary indifference-state)。

射蒙說刺激所遺下的結果，是使二期中立的情形與初期中立的情形生出不同的地方。這種不同的自身，我們可以叫做由刺激所發生的留影。因留影不同，行爲也就不同。念舊現象就是以留影爲原因的現象，他的重要，在與腦部及神經系統或別的部分相聯合。

假如同時遇到兩種刺激，有一種後來又遇到了，會帶出別一種反應來，可以叫做

帶出的影響；而具有此種特性的刺激，叫做帶出的刺激。在這樣一種情形中，我們叫兩刺激的留影爲聯帶的留影。

射蒙又說，凡同時所成的許多留影，都有聯合的關係。有時先後相繼續而成的留影也是聯合的，可用同時聯合去解釋他；在事實上並不是孤單的刺激遺下一個留影，是刺激的全部同時遺下一個留影；後來全部中的一部分再遇着了，就有帶出以前喚起全部反應的傾向。英國有個文人叫白脫羅（Butler）的，他說留影的聯帶關係能遺傳於子孫，射蒙很相信他。假如此說而真，那就與教育學說很有關係，但他雖然說的很有趣，可靠不可靠究竟還是問題。

射蒙關於念舊現象立下兩條公律。一條叫做留影律（Law of Engraving），其定義如下：凡是在生物中同時喚起的全部反應，構成一個連接的複合反應，就會在後面遺下一個連接的複合留影，能使後來的反應受他的影響，這就叫做留影律。第二條叫做帶出律（Law of Ekphory），就是說：凡是同時遺下的複合留影，倘使在某種情形，

有一部分喚起時，就會把全部帶出來。這兩條公律，一部分是設論，一部分是事實。設論的一部分就是受到什麼影響後，能在神經系統留下一個影子。事實的一部分，就是當受到某一種複雜的刺激時，發生某種複雜的反動，後來過去的刺激有一部分再遇着了，就會使反動的全部再遇着。這是事實上常有的事。

射蒙的基本觀念，應用於各種方面，是很有趣而且聰明的。有幾種應用，我們以後講到。現在要問這留影是不是念舊現象的根本性質。

關於留影的性質，射蒙沒有詳細說到。至於在身體有什麼兩樣，事實上還不過是個假設，是直接觀察的出品。生理學的確能供給這個假設的根據，如腦子受病，記憶力就弱；但他仍舊不過是個假設，其理由當待本講之末討論。

我常想，照現在生理學的程度看來，以留影的觀念解說念舊現象，只是一句空話，實際上沒有什麼大效用。但在理論上也自有他的好處，因為有了留影的觀念，就拿現在的事情為原因，來說明現在的事情，不必去找已往的事情來幫助，倒很合於科

學的精神。要是在事實範圍以內討論，不如採用念舊因果關係(Mnemonic Causation)就是我說過的最近的原因不但包括現在的事情，並且包括過去的經驗。這並不說這種因果律十分完全，不過在我們現在這樣的知識程度，要比用留影的說法來解釋行為的法則較近於事實罷了。

我所說的最顯明的例，就如過去事情的回想。我們都可以曉得現在的刺激能使我們記起從前的事來，但是當我們沒有記起他們的時候，我們心中並看不出有他們的記憶。可見所謂記憶，只是一句空話，留影也只是一句空話。只能說現在有件事提醒從前的事來，那就又是念舊的因果的說法了。

講到記憶所能知道的，只是現在有怎麼樣的提醒，便記起怎麼樣的事情來；沒有提醒時就看不出來。因此，有人說記憶隱伏在腦中。從何知道的呢？因為一問便提醒出來了。然則記憶就是一問便可以提醒；隱伏在腦中的說法只是一句空話罷了。假如有兩個人，一人記得某件事，一人却不記得；他倆有什麼不同的地方，我們不能

知道；若說腦筋中有什麼兩樣，我們解剖時也找不出來。所以不如說：一人從前經驗過，所以記得，一人沒有經驗過，所以不記得。

在觀察的事實範圍內說一句話，凡是從前經驗過的複雜的感覺系統內有一部分再現時，全部都聯帶的顯出來。

生物中全部念舊的現象，可用一個公律，包括射蒙的兩個公律，這公律就是：倘生物中有一種複雜的刺激 A，會引起一種複雜的反動 B，後來再有機會遇 A 的一部分，常會引起全部的反動 B。

所以用念舊現象的因果觀念，生物對於現在刺激的反應，非但靠現在的情形而定，還須靠以前的經驗。在物理學中，大概同因必生同果，如電光過後，雷聲即來，酒醉之後，繼以頭暈；在生物就複雜多了，過去的經驗不同，雖現在受同樣的刺激，反應也各不相同。人類更是如此，向中國人說你的鼻上髒了，他就會去洗掉，倘使向英國人說，他不懂中國話，就不會發生同樣的結果了。

文字的影響於聽者，是念舊現象，因為他懂得字的意義是靠過去經驗的。倘使不用腦子及身體上別的部分有變更的說法來解釋，却純粹用心理學上的因果律，他們的公式就不是現在的原因X發生現在的結果Y，乃是現在的原因X聯合過去的原因ABC等發生現在的結果Y。

講到言語，並沒有想到懂是什麼，不過有一種傾向，當我們聽見或想到這字時，他就會在心中發現出來就是了。傾向並不是實在的東西，不過是念舊因果律之念舊的部分。

剛才所說現在的原因X，聯合過去的原因ABC等，發生現在的結果Y我們可以ABC等為念舊的原因，X是刺激，Y是反應的結果。在無論那一種情形中，凡是經驗能影響於行為的，都是念舊因果觀念的例。

說過去的事情成為現在結果的原因，並沒有什麼背理的地方，即用先天說來講，也很可以通。反對此說者的根據，只是過去的事情不會再在現在發生有效的作用，但

這是舊玄學上的因果觀念，在科學上並沒有存在的餘地。前星期日，我在哲學問題的講演中，講到因果律，也說過玄學中的因果觀念在科學中是用不着的；過去的事情影響於現在，並沒有不可通的地方。

倘使真要反對念舊的因果觀念，只有一個真實的理由，就是要在事實上沒有他，也可以解釋一切現象。如射蒙的留影說，現在的原因發生現在的結果，就不必用到念舊的因果觀念。但是照他的說法，必先假定過去的經驗能改變神經系統的組織，可惜這不過是一個假設，事實上並沒有人見過。

有許多心理學家，竭力想法使心理學脫離生理學而獨立，他們用念舊的因果觀念，也根據這個意見；但我並不主張心理學必須獨立，所以只要在留影說有所發明，便也覺得很好了。

第一個原因是：非但心理學中有念舊現象，生理學中所有的正和他一樣的多，非但動物有，就是植物也有。法蘭西斯達爾文 (Francis Darwin) 曾說植物也有記憶，

那是在心的範圍以外了。況且習慣是心理的特徵，也是生理的特徵，而習慣是有念舊現象的。所以平常以為生理可用物理去解釋他，豈知他也有念舊現象的呢！

上面說心理與物理的不同，在乎前者有念舊現象，後者沒有念舊現象；才說生理也有念舊現象，那麼心理與物理的不同，變而為生理與物理的不同了。這究竟是不是呢？霍爾且 (J.S. Haldane) 說生理比物理複雜得多，不能用物理來解說。但是有許多生理學家，希望而且相信生理學進步到某種程度，必可用物理來解說；我的主張也是如此。

所以心理有念舊現象，生理也不能說沒有念舊現象；而生理可以化為物理，就是物理與念舊現象也有關係了。

腦子受傷，記憶力就衰弱，這似乎可以證明留影的說法；但是仔細想，也不是不對，因為病理學家只能知道腦壞了記憶就不好，却不能確實斷定腦的那一部分職司那一種記憶，所以不能算是充足條件。

倘要用留影來解釋，必須能在兩種腦筋中找出怎樣的不同，例如見過紐約者的腦筋怎樣，不見過紐約者的腦筋怎樣；但這在目前生理學的程度還遠辦不到。

目前既沒有充分知識找出兩個人腦筋有什麼不同，而竟有人相信腦筋有什麼不同，然則這種相信也止於相信而已。他是從科學上推論而得的，不是從事實上觀察而得的。

現在總括起來說，倘使生理學的條件充足了，的確能夠看出說英國話與說法國話的，到過紐約能回想的與沒有到過不能回想的，在他們的腦部有不同的地方，那就可以舍了念舊的因果觀念而用留影說了。也許將來會有這一天，但現在還相去很遠咧。現在的確還不能證明知道A的人與知道B的人在腦部有什麼不同。在這種情形中，我們的信仰是立於類種及普通科學的法則之上的，不是根據於觀察的事實的。我自己也傾向於採用這種信仰，主張過去事情的影響於現在的行爲，是由於生理構造的改變。但是我也並不想我們應該忘掉別的假設，或完全反對念舊的因果觀念可以爲念舊現象

羅 素 五 大 講 演

心之分析
的最後說明

九

諸君：我今天的講題是內省法 (Introspection)。在未講本題的內容以前，我先要說明這種方法在心理學上爲什麼重要。我前幾次說過，有許多人說心與物是根本不同的，我的意見却不如此。關於物的方面，我在『哲學問題』及『物之分析』講演中，都已講過一點，在座諸君必有聽到的，現在暫且不提。心的方面，我此刻要講述的，就是要證明他與物正是一樣，都不是世界最後的成素 (Ultimate Element)。世界最後的成素是中立的，不是心也不是物。

講到物的方面，諸君大概也都知道我的意見：物質不是永久不變的東西，而是許多成素組合而成的複雜系統；真實存在的不過是感覺與感覺的 *stage*，是暫時的，不是永久的；假如有延長不變的東西，一定是用論理的方法構造成功的，事實上並沒有這樣東西的。

心與物既從同一種成素來的，所以平常所謂物，並不如此其物質的，所謂心，也

不如此其心理的。從前所謂心的特性不是物質的，物的特性不是心理的，這種見解，我們應該打破。現在既先把心理來研究，第一要討論的就是內省法。

平常所以有心物兩種成分相對的說法，有一個原因是我們用以知道心物存在時所用的方法不同；關於物質界的知識，是用感覺從外面得來的；關於心理界的知識，是用內省法從內部知道的。現在既不承認有心物的區別，對於所用的方法自然也發生疑問了。所以我們此刻的問題是：研究心理究竟能不能用內省法？

在常識上，內省法與外觀法的區別，似乎明白而易辨的。例如你在街上看見一個人從對面走來，心裏就發生厭惡的感情；這看見的什麼人，是物質界的事情，用外觀法知道的；厭惡他的感情，是心理界的現象，用內省法知道的。此外如做夢，記憶，及思想，都是我們時常知覺到的，是心理的事實，與從感覺所得物質界的事情，好像完全可以分開。這種內省的方法，從前德國的哲學家康德 (Kant) 把他叫作『內感官』 (Inner Sense)；有時也有人把他叫作『自』的意識』 (Consciousness of Self)；但在近

代英國的心理學上，普通都叫做內省法。這就是平常認為獲得心理作用的知識的方法，我在本講演中所想分析而考驗的。

現在從心理方面說，心理的成素，不外感覺和想象 (Sensations and Images)。物質界的物體，是一種複合的系統，內中有一部分就是感覺，換句話說，感覺就是心理現象成爲物質界的一部分。例如臘燭，就是各方面的種種現象加起來成功的全系統，而感覺就是這全系統中間的一部分。

關於感覺及物體的關係的問題，『哲學問題』中已講過一點，『物之分析』中也還要詳講。現在但講想像。想像是心裏懸想出來的，而懸想又是想像所由組成。想像和感覺，其內部有什麼不同，一時很難說定。有人說感覺是清楚的，想像是模糊的；這種說法多半固是對的，但有時也不一定如此；感覺也會模糊，想像也會清楚的。模糊與清楚，不足以區別感覺和想像。要分別感覺與想像，最好只有從他們發生的原因上去分別：感覺是從外界的東西直接刺激動物的神經——關於高等動物當說外界的東西

刺激腦子而發生的；想像不是直接從外界的刺激發生，而是因為他與感覺有連帶的關係，下次感覺發生時，間接從感覺帶出來的。

感覺和想像未必一發時就成功知識，不過知識是從他們來的就是了。例如聽見雷響時，我們有這樣的感覺，我們的鄰人也有這樣的感覺，因為他們以同樣感覺的全部，歸之於外界同一的原因，就可以成爲對於外界的一種知識。

至於想像，及身內的感覺，就與從外界發生的感覺不同；如我回想幼年時的事，或作別的思想，或感牙痛，都只有自己意識到的，人家決不會也有同樣的事。這種比較的是私有的，不能當作獲得外界知識的來源，因爲有了他們，未必能得到什麼外界的知識。

講到身內的感覺，也有法知道他和外物的關係。例如牙痛，醫生一見就知道，在這樣的生理情形之下，一定應該要有牙痛，因爲用生理的現象來觀察，在物質界就有相當的位置了。

想像與身內的感覺也有不同，心裏有什麼意思，沒有方法同別人的意思及外界的情形相對照。譬如說在腦子裏有什麼變動，人家如何能知道他？有人說：他和外界的東西有因果關係，就是說他是從前感覺的抄本；但是這樣同外物的關係是過去的，不是現在的，與生理上的牙痛不盡相同。

有了感覺便能直接知道外界的東西，有了想像却不能——除了幻想 (hallucination) 以外，如此。感覺與想像的不同，就因為他們的來源不同。感覺從外界的刺激發生，想像因與感覺有連帶關係而從感覺帶出。他們只是上下文的不同，並沒有本性上的區別，所以不能說知道感覺是一種方法，知道想像又是一種方法。從前以為心理的本性不同，就以爲知道的方法也絕對不同的。我們既知道心與物沒有什麼不同，那就知道的方法也不應當有絕對的區別了，就是研究心理也不一定用內省法了。這就是我現在所要一點一點加以證明的。

批評內省法的，大概是美國一系的心理學家，而尤以行爲論者爲最甚。關於行爲

論者批評內省法的議論，以後再講。現在先講一派不是完全贊成行爲論，而却是反對內省法的，鄧拉伯(Knight Dunlap)所著『非內省法論』(The Case against Introspection)載一九二二年九月『心理學評論』第十九卷第五號，最可以表見一派的議論。如今先引他的話來講。

鄧拉伯在他的文中先講了些歷史上事實，後來又引近代兩個護衛內省法的人的話如下：『心理的狀況，只有我們用內省法注意他們的時候，方纔成爲對象；除此以外，他們自己不是對象，不過認識的作用之成分罷了。』又說，『這對象的自身，決不會與個人藉以認識對象的意識之現在的變化是同一的，就是我們想到我們自己的意識的變化的時候，這個說法也依舊不會有錯。我們藉以思想別個意識經驗的意識經驗，與我們所思想到的意識經驗，常常至少有一部分的不同。』

這是斯陶德的話。在未引鄧拉伯批評他的話以前，我先弄幾句。斯陶德是英

國舊心理學的代表；他所用的心理狀況這個字眼，批評起來，正和以前所講的欲念一樣，可用解析法把他化掉，不見得是心理的成素。

講到對象，也很可批評。勃蘭泰那說，凡有一件認識的事情，都包含主象與對象，主象是心理的，對象則除了內省法及抽象思想中的以外都是物理的。這種見解，完全錯了；我在第一講中，已批評過，現在不再說他。斯陶德還說什麼認識對象的作用，在我看來，不過是一句廢話罷了。

譬如看見一張桌子，以常識而論，桌子是物理的東西，不是我們知覺的對象。我們的知覺是由感覺想像及信仰組成的，桌子是從已成的知覺推想出來，另外加上別的東西成功的，知我們心理的成素沒有論理上必然的關係。

平常以為物體離知識較遠，而自己的意識離知識較近，所以想到自己的意識容易知道，與知道外界的東西不同；但是剛才說過，外界東西的存在，是從知覺推知的，與心理的成素沒有純粹上必然的關係；而想到自己的意識，與他也沒有純粹論理上必

然的關係；所以兩種有同樣的難處，不見這樣比那樣容易。

而斯陶德所說『個人藉以認識對象的意識之現在的變化』的話，明明表示對象的認識，已不是直接的作用，而與對象相離很遠，比我所相信的更甚。關於這些問題，到後來講到知識時還要詳細討論，現在不過述其大要，使我們分析內省法的時候有些依傍罷了。

在斯陶德的話中意識一字也用錯了。心理學家對於意識這個字都以爲有兩種意義，是常常混用的。一種意義是『意識某事』(Conscious of Something)，又一種意義是有真實性質的意識(Consciousness)。前者是對於他的對象的關係，後者是有一種特別的心理原素叫做意識。還有第三種用法，有許多心理學家常用的，就是意識的經驗。這三種用法我以爲應當分得清清楚楚。

平常說我知道某事，在我看來，我與某事的關係是外面的遠隔的關係。我可以用叔任的關係來說明他。一個小孩生來是我的侄子，我就變做他的叔子。我對於侄子的

關係，純粹是外面的關係，並沒有其他內面的關係。所以我說認識一個桌子，也是對外的關係，究竟對不對，不能用試驗心理的狀況決定他，必須試驗外面的桌子究竟存在不存在，感覺之外，有沒有從經驗來的知覺的成分。至於說意識不算心理的材料，我們既看不出他有心理的特性，及與物質相異的地方，無論如何來解說他，也是沒有用的。

現在再轉來講鄧拉伯批評斯陶德的話；他說意識在經驗上看不出來。並且觀察自己的心理作用，同時兼有兩樣東西——觀察者與被觀察者——是要分清的。

鄧拉伯說斯陶德錯在不知道這個道理。他自己只能擔任觀察者，而他却偏要同時擔任觀察者與被觀察者。況且我第一次講演中說過，只有一個人觀察，所得的結果是靠不住的，至於怎樣能使多數人來觀察，又另是一個問題。

現在再講詹姆士的學說。詹姆士與斯陶德不同，他不用單人觀察。這是他後來不贊成心物二元論的結果。但是鄧拉伯說他與斯陶德差不多，還是抱持內省法的態度，

他概括的講詹姆士的說法如下。

詹姆士的主要的意思，就是說有了主象對象，及主象與對象的關係，就有認識。他和別人不同的地方，就是他以為主象和對象是一樣的東西，不過不在同時罷了。換句話說，宇宙間先有意識的情形，後有純粹的經驗，因為他們的關係不同，纔生出主象與對象的分別。鄧拉伯說他的理由好像很充分，不過不像故意造出來的了。

鄧拉伯說大家以為事情繼續下去，必定是被別事所知道的；那就不同的事要同時知道，知者必定是同一不變的了。鄧拉伯於這等處所已經有讓步了。怎樣知道許多事情同時知道，而知者是一定不變的呢？關於這一層，以後再講。

鄧拉伯說認識的主象和所認識的對象一定不能更換位置的。所以可以有認識這件事，而決不會有認識認識（上兩字是動詞下兩字是名詞）這件事，同樣，可以有知道這件事，而決不會有知道知道這件事。

鄧拉伯又說，既然平常說會有知道這件事，為何又不會有知道知道這件事呢

你又怎麼會知道你是知道呢？說來好像費理，其實不然。因為如聽見聲音，看見顏色，就可以證明確有這種認識，不必再多費手續，說有認識認識這件事了。換句話說，就是只要有過認識的經驗，就可以說有認識這件關係。

我想鄧拉伯這句話，如此說來不不容易。也許可以從直接認識一件東西來推知我認識。但能不能推知是一個問題，他沒有說到，就用那一句話算做回答了，我以為是不完全。

照鄧拉伯的說法，好像生物只能認識事情，而從來不能認識認識。動物及小孩子，的確但能知道這件事，不能知道他知道這件事，但是我現在看見桌子上的燭燭，我明明覺得我看見這燭燭。可見成人至少有這一層與小孩子及動物不同的地方。

鄧拉伯既然不承認這個，只說我知道認識燭燭是推論的話，不是從經驗來的，否則就同他自己的主張反對了。但是我們是會有認識認識這件事的，所以和鄧拉伯的主張不同。

心之分析

一一三

鄧拉伯批評詹姆士，說他用內省法是因爲以前他把思想和物體分做兩種，後來他雖然取消了這種意見，但還脫不了舊日的見解，所以講起方法來，總說有內省法與外觀法兩種。鄧拉伯自己只承認有內省的想像及身內的感覺，據我看來，這些意見多分是對的。

我們相信有一層意見與鄧拉伯相同，就是所謂知識卽意識同感覺有相當的配合，但是他又說不能有認識認識這件事，便與我意見不同了；我以爲認識認識，知道知道，是可以有的，並無不可能的地方。

我自己對於內省法的批評，及行爲論者對於內省法的攻擊，待下次再講。

十

上次講述鄧拉伯批評斯陶德和詹姆士的話，諸君想還記得；但我以為他的話還有許多偏於主觀的見解，不能十分澈底；他雖不承認有知道知道這件事，但總還承認有知道這件事。今天再講一派對於內省法更爲激烈的批評，這就是美國的行爲派 (behaviorists)。他們以爲研究心理只能全用外觀法，與研究物理的方法沒有根本上的不同。

我對於行爲派批評內省法的，多半是贊成的。但是內省法可有三個不同的意義，我們若要批評他那一部是對的，那一部是不對，必須先把他的意義說明。我想行爲派雖然對於內省法下這樣激烈的批評，到底也沒有明白內省法究竟含有什麼意義，因爲他們從來沒有下過內省法的定義。

現在討論這個問題的三種意義；假如問內省法是不是觀察心理的特別方法，這一問的三種意義就是：

第一，我們自己經驗的事，是否別人也能經驗的？就是說，各種心理現象是不是放在相當的地位可以為共觀察的？例如外界有枝燭燭，大家能夠看見的；我自己的牙痛，便只有我自己能夠經驗別人不能經驗的；縱然別人也可以有牙痛，但那是另一件事。所以表面上看來，內省法與外觀法似有這樣的區別。這一個問題的意義就是：內省法是不是觀察心理的正當方法？

第二，我們所能觀察的現象，都能成為物理的一部分，順從物理的公律麼？據最近的物理學看來，物質的觀察並不是最真的，是從別種成素用論理的方法構成的；物質的最真的成素，只是感覺及與感覺相似的『感覺的條件』，用論理的方法構成物質。這一個問題的意義就是：心理物理是否一樣，無論什麼事情，都照物理的公律構成？這就引入第三個意義了。第三，我們所能觀察的事情，是否其內部成素，與物理界不同？第二個問題是現象的組成是否全合物理的公律，還沒有問到成素，所以第三個問題是關於他的本質的。講到這地方就想到『想像』了，想像很像感覺，但沒有物

理的成素，是則『想像』可以跳出物理公律以外了。不過我們要問，感覺與想像，根本上究竟有無不同？

這三種說法，每種都有內省法的意思在內；對於第一種的說法，我是贊成內省法的，我們確有許多事情只有自己能夠經驗，而不是別人所能觀察的。

照第二個說法，就是我們所能觀察的現象，是否盡能歸入物理的公律，對於這一層，依現時的實驗，我的答案是贊成內省法的，因為有許多事情必定要從內省得來，不與物理公律相合的，不過將來最後的結論，此刻還不敢說定。『想像』在現在的情形中，不能安放於物理公律之下，且確非用內省法不可。

對於第三種說法，心物的現象，是否有本性上的不同，我的答案是反對內省的。平常我們所能經驗的現象，不外感覺與想像；他們並無內部的不同，不過因果的關係不同罷了。這就是說，他們並不是這個有那幾樣性質，那個又有其他幾樣性質，只是想像不照物理的公律，與感覺有因果關係的不同，沒有根本上的差別。因內省法的解

釋的不同，我對於他的態度也就不同。在前兩種的解釋，我是贊成內省法的，在第三種的解釋，我是反對內省法的，以下就詳講所以贊成或反對的理由。

我們先回過來講第一個問題，就是公有私有(Publicity or Privacy)的問題。只從感覺一項來說，我們可以看出因為感覺種類之不同，公有的程度也就不同。例如你覺得牙痛，同屋子的人並不覺得，沒有什麼奇怪；假如你聽見打雷，別人沒有聽見，你必自己詫異，以為是頭昏了。視覺與聽覺是最具有公有性的；嗅覺的公有性就減少些，因為離物一遠便聞不見了；觸覺的公有性更少了，因為兩人不能同時接觸同一點，只能一人接觸過了，第二人再去接觸。味覺是半公有的因為兩人吃相近的東西，就有相似的感覺，但這公有性是不完全的，因為二人不能同時同吃一塊肉。至於身體上的感覺，如頭昏，牙痛，飢餓，口渴，疲勞等，更只有自己知道，別人除觀察他的行動，聽他的說話以外，沒有能直接知道的了。

從這個結果，很容易有一種傾向，以為公有的感覺給我們關於外界的知識，私有

的感覺給我們關於身內的知識；如聲音，大家可以聽到的，就說他是外界的知識；肚痛，只有自己知道，就說他是身內的知識。

至於想像，似是私有的；例如我心裏想什麼東西，你們不能知道，同時你們心裏想什麼東西，我也不能知道；所以想像可與身內之感覺歸在一類。

各種感覺都有相當的想像；固然，有的人非聞聲不能想聲，非見畫不能想畫；但普通人總是有什麼感覺便有什麼想像的。例如困乏時有什麼感覺，不困乏時也能想起來的，就是想像。但有一層重要，成像是私有的，感覺却有公私的區別。例如這蠟燭，大家都看見，我想這蠟燭，大家却不見；因為蠟燭的感覺是公有的，蠟燭成像是私有的。身內的感覺，如頭昏牙痛等，本來是私有，想起頭昏牙痛自然也是私有的。倘感覺與想像都是私有的，很容易分別；倘一個公有一個私有，便不容易分別了。所以辯論的時候，關於公有的感覺，容易辯論出結果來，行爲派主張沒有想像，以後講下去，便知道如果我們承認有想像，對於他們的主張，用視覺聽覺等公共的感覺，容

易駁倒他，用頭昏牙痛等私有的感覺，便不容易駁倒他。

但公有私有的說法，不過是通俗的見解；他們只有程度上的相差，並沒有根本上的區別。例如最公有的感覺，看見桌子，因為觀察者的地位不同，時間不同，所看見的也就有種種不同。倘說我和他在同時同地觀察。所看見的就完全相同，那又是用推論所得的結果了。牙痛是私有的感覺，但從生理上的情形看來，也可以推知到什麼程度就會有牙痛——雖然不能直接知道，却能從間接推知。所以最公有的，也帶些私有的性質，最私有的，也帶些公有的性質。又如說話，大家聽見，總是公有的了，但細說起來，也未必然。一人說話，不消說是私有的了，就是對大眾說，聽的人因為站的遠近不同，到的先後不同，就有的聽見聲音高，有的聽見聲音低，有的先聽見，有的後聽見，近牆的有回音，便不能聽得十分清楚。所以細說起來，沒有兩個人所聽見的聲音會完全相同的。

所謂公共的感覺，並不能說各人所有的感覺都是一樣，只能說各人各有相似的感覺。

覺。研究相似的感覺，容易發見他們有什麼關係。

私有的感覺與別的感覺也有相當的關係，不過在公有的感覺中較為簡單，在私有的感覺中較為複雜罷了。如牙痛，醫生可以從他的各種生理情形推知的；不過不如華德生所說不要內省法只要外觀法那樣簡單就是了。我想私有的觀察，也在科學的範圍以內，與外觀法沒有什麼不相容的地方，不是有了這個，便不能有那個的。所以在第一層我是贊成內省法的。

現在再講第二個問題，是否所有觀察的事情都能歸在物理的公律之下。有人不喜歡不能歸入，所以不滿意於內省法。但是可以照字面講，凡有不合物理公律的現象，就叫做內省的結果。這是第二種解說，比第一種解說還要妥當些。因為照第一種解說，凡是私有的感覺是內省，肚痛是私有的感覺，倘使有一個人在那裏肚痛，就說他是在那裏內省，那就不成話了。

反對內省法的人常說，有許多觀察的事情，好像只有一人能夠觀察，別人就不能

夠觀察，若是解析起來，也就成了能觀察的了。例如想像，鄧拉伯說，是筋肉感覺，那就大家可以觀察，不一定要用內省法知道了。

我想內省法的特性，就在位置的問題。內省可以想像在這裏或在那裏，不必合於物理的公律，例如我可以想像某人坐在空椅上。其實並沒有這件事。又如在物理界，聲音必有所自來，但我未嘗不可以想像一個憑空沒有來處的聲音。

想像某人坐在空椅子上，這個想像不能說是在身內，因為他是祖覺的想像；也不能說是在椅子上，因為椅子原是空的。既然兩邊都不在，這個想像就不是物理界的了。可見物理界以外，還有可以有的東西；而物理界不能包括一切所有的現象了。

華德生也和別的行爲派一樣，要把想像去掉，以為他是違反物理的公律的，我想這是去不掉的，其理由待下面再講。我相信想像不合物理的公律，但還有積極的理由，就是說縱然以後的物理學心理學都進步了，一切心理現象都可以用物理公律來解釋了，想像也還是可以存在。猶如氣體液體固體，在平常物理學上看來是不同的，在

進步的物理學上從微體公律看來却都一樣，但從粗體公律看來，仍各自有他特別的地方。

現在講到第三種，有沒有兩種本質上不同的經驗，一種是用外觀法知道，一種是用內省法知道的。從常識方面看來，內外確有不同的地方；例如苦痛愉快等等的感情，只有內省可以知道，與物理的現象不同。照舊物理學說，物質是分子電子造成的，好像物是非常物理的，心是非常心理的了。

習慣上對於心物的見解，我都不能贊成。因為物質都是感覺及類似感覺的東西造成的，而心也不出於感覺的範圍以外。例如剛才所說的信仰，苦痛，快樂，憂愁等等，沒有一種不與感覺有關係的；所以感覺是心物最後成分的一種。而心的材料，就是感覺與想像間種種的關係。因此，心物最後的基本材料，就是感覺與想像。感覺與想像之不同，只是那關係的公律之不同。想像的關係之公律，不合於物理的公律，此外更沒有什麼不同的地方。所以對於第二個解說，我以為不合物理公律的現象也許會

有的；但對於第三個解說，是否本質上的不同，我可以說是絕對沒有的。

總結起來，對於第一層解說，我是贊成內省法的，因為我是承認有私有的現象的；對於第二層解說，我暫時贊成內省法，因為從現在的科學程度看來，想像還不能歸入物理公律之內；對於第三層解說，是否有本質上的不同，我就不贊成內省法了。至於內省法可靠不可靠，可以看第二層所說凡不合於物理公律的想像所得結果可靠不可靠而定。

平常的人總以為內省法比外觀法靠得住一點，英國經驗派的哲學家休謨就是這樣主張，德國哲學家康德也是這樣主張，但我想這樣主張是沒有理由的：無論對於自己的或對於外界的信仰，倘使是自發的，沒有經過考慮的，同是容易陷於錯誤。所以審慎考慮，在兩方面有同樣的困難，同樣的重要。有時我們有了信仰，自己會不知道，就是知道了，也會完全錯誤的。

關於自己的欲念，內省法很容易錯誤，心靈解析家已經證明了：就是關於知識方

面，他的錯誤也很容易證明的，例如有一篇自傳，做的人以為知道他自己的事總沒有更比他正確的了，詎知細心的考據家常會用旁證。(documentary evident)發見許多不小心的錯誤。又如我們幾年前寫一封信，已經忘了，一天忽然看見，就要驚訝何以我從前會說這許多傻話。

用解析的方法來研究信仰，欲念，及願意，可以知道內省法給我們的幫助很少；必須用他們的結果來對證，如我們實驗物理科學一樣，纔靠得住。所以內省法雖然也是知識的一種來源，但並不比外觀法來的正確。下次再講感覺及想像的定義，證明心理的成分，想像是不可少的，決不能把他去掉。

羅 素 五 大 講 演

心之分析

一三四

十一

今晚的講題是感覺與想像。從這回起所要講的都是普通心理學中所討論的問題，即記憶(memory)。知識(knowledge)，信仰(belief)，情緒(emotion)，意志(will)等是。我在前幾次曾經講過在心理學中有個根本的問題，就是說心的材料與物的材料完全是一樣的，只因爲他們各自的因果關係不同。才生出心的現象與物的現象之差別來。我既然是這樣說，就應該把普通的心理學中所講的這些問題，用新的觀點來解析一下，看看這種說法能不能講得過去。

雖然把心和物分成二元，在哲學的根本原理上是不對的；但從表面上看起來，好像大家都承認他們有些不同的地方。這種表面上的二元論究竟是怎樣發生的呢？據我看來，乃是因爲心物各自有他的因果關係，心理界的因果的關係，與物理界的因果關係不同。所以我雖然不承認造成心與物的材料有什麼差異，却是承認他們確有因果關係的不同的。

心之分析

二三

諸君總還記得我在這種的講演起頭的時候，引過詹姆士的說話，說他不贊成造成心物的材料有何不同。至於他們的因果關係方面，他亦以為在心理界的與在物理界的是不同的。

心中所想的火，與真的不同。例如心裏可以想有融融的火靠近我的身旁，但是不能使我溫暖；可以想樹枝丟在火裏或者燒著或者不燒著；又可以想一盆水潑在火上，火可以不熄滅。這個可以說他是心理的火，不是物理的火；他是燒不著東西的，用水撲也不會熄滅的。解說這種古怪的現象，就說他是心理的現象，不是物理的現象。他們有一定的分別：凡是經驗得多了，把那些有一定關係的攔在一起，叫做物理的，其餘就叫做心理的。這是詹姆士的話。

詹姆士這種的說法，有一個大意的地方，就是好像說心理的現象是沒有規則的，一有規則便是物理的現象了。其實心理的現象，何嘗沒有規則，不過與物理現象的規則不同罷了。例如做夢，從前以為是沒有規則的，但自佛洛依德用科學方法研究以

後，發明新原夢法，以爲夢境之有規則正和行星運行之有規則一般無二。雖然佛洛伊德所說不免有過於誇張的地方，事實上原夢法還遠不如物理學的精確，但卽此可知科學的原夢法，已見端倪了。可是他們所有的規則是很不同的，在夢裏想到英國去，一忽兒就到了；想到什麼人，一忽兒就站在面前了；在物理界中沒有這樣快的事情。然而這種現象都是實有的，不過他的因果關係和物理界不同罷了。我們不能因爲他不合於物理的公律，就說物理界的現象是有的，心理界的現象是沒有的。

假如這兩種現象，能夠清清楚楚的分別的，那就我們可以把凡是遵照物理界的因果公律的現象叫做物理的，凡是遵照心理界的因果公律的現象，叫做心理的了。無如心界和物界常有相互的作用，物理界的現象，常會引起心理界的現象；心中想到那裏去，也會發生身體上的運動。心理的作用能影響於物，物理的作用，也會影響於心。從物的原因上發生心的結果，就叫做感覺；從心的原因上發生物的結果，就叫做有意識的行動。但後一動不是現在所要討論的。

心之分析

一三八

要是心理界的因果公律和物理界的因果公律的區別是分明的清楚的，那就要下精確的定義就容易了。然而在事實不能怎樣分得清楚，因為追後研究到最精密的時候，也許心物的因果公律之不同不是最後的區別。例如舊物理學以爲氣體與液體有不同的公律，其實研究得精細了，他們都歸在一個公律之下。心理研究精了，或者也是這樣的；心的因果公律不必以心爲原因，物的因果公律，也不必以物爲原因。並且有很多的事情，不容易指他什麼是因，什麼是果。在星期日講演哲學問題時，說過因果律很有含糊的地方，過於拘泥了，是沒有什麼意思的。表面上所以有心物之不同，因爲習慣與聯想都是表明心理的公律和物理的不同，然安知他們不是根於生理來的。心理根於生理，有什麼心理的現象，就有什麼生理的變化；這是生理學家所常說的話。心理學家雖然還沒有承認，以爲心理另有自己的公律。但如科學再有進步，我想心理的事情未嘗不可以歸到物理的公律之下。如習慣和聯想等，將來也許可以用腦子的變化來說明他，這一層意思，在上次講念舊現象時已經說過了。所以心理學進步了，也許

就可以歸入生理學中，生理學進步了，也許可以歸入物理學中；最後；所有的現象都歸入物理中，也許是會有的事。

既然這樣說，沒有分別心物的因果公律的方法，怎樣下感覺的定義呢？要知道何謂感覺，非先知道什麼是知覺不可。但是在這一科的講演中也不能專講知覺，留到物的分析之講演中，關於哲學的一部分再詳細的講。此刻只簡單說知覺是直接知道物理界的東西在那裏，如看見槓子，聽見雷響等都是。凡是覺得外界一件事情，把全經驗加在一起，從中除去了感情欲念的分子，所剩下的，就是對於那件事情的知覺。

諸君總還記得，前次講念舊現象及念舊的因果關係時，曾引德國哲學家射蒙的話，他說：現在有的這樣的感覺，不但靠現在的刺激，並且還靠從前有過的經驗，要是沒有從前的經驗，便不是這樣了，這就叫念舊現象，譬如一聽人說話便能懂得，因為從前學過了，見了猛獸就跑，因為知道他能傷人，這都是念舊的現象。現在假定，已經知道知覺是什麼，那就可以下感覺的定義了。所謂感覺，就是從知覺中除去念舊

現象的成分，所剩下的成分便是感覺。

我現在舉幾個例來講。譬如聽說英國話，一個人是懂的，一個人不懂；兩人的感覺相同，而知覺不相同，懂的人的知覺中有念舊現象的成分，材料豐富，所以一聽見聲音，就發生出別種意義來。不懂的人不過聽見一種高低的聲音罷了。這種不同，是念舊現象的不同，至於知覺中之感覺的成分，是兩人相同的；或者不懂的人要比懂的人聽得更清楚些。這個感覺的成分就是聲音。這是感覺定義的一個例。

又如看見槓子，除了感覺之外，還有別的成分。例如我初一看時以為他是硬的滑的，但至用手一摸像棉花一般，竟是軟的，就立刻詫異了。因為有這預料，就有念舊成分在內，所以他是知覺，不是真的感覺了，

但如我們順着這個定義用下去，不一定處處都是對的，也有可以懷疑的地方。平常說從感官進來的東西都算是感覺，如耳聞，目見，鼻嗅等都是。有了感官，便有感覺。這話似乎是很容易說的。然而在事實要知道那一部分是中心的最後感覺，那一部

分是不屬於感覺的，就很困難了。有時從習慣上加進去了許多的成分，並不是真感覺，而把他當做感覺。例如你們聽趙先生同我兩個人的說話，略懂一點英文的，近了可以聽得清楚我的話，一遠就不行了。聽趙先生的話雖站在遠些的地方，也還聽得清楚。這並非聽的方法不同，因為有熟習與不熟習的關係。你們聽慣了中國話平常都是怎樣說的，知道在這個字下面大概接着是那個字，這一句下面大概接着是那一句。所以聽見人說話的時候，聽了上一個字，就想到下一個是什麼字，聽了上一句就想到下一句是什麼話。因此，有許多的話其實並沒有聽清，而自以為聽得很清楚。這就是因為熟習了，有許多是不知不覺加進去的，對於英文本不熟習，沒有已成的習慣可以加將進去，所以聽不清楚的地方，就不能連接下去了。還有別的事可以證明。譬如初次到了外國的人，對於外國的。語言不熟習，聽外人談話時，非走近前去聽不可；聽人談本國話，雖遠些聽也行。這就是有以非感覺的成分，當做感覺的例。

在實際上只有聽是實在的感覺，其餘的都是加入的分子。有時明明是把別的東西

加進去了，而自己竟不覺得。所以感覺和知覺在理論上很容易分別，實際則頗感困難。剛才所舉的是聽覺的例。視覺也有加入的分子，惟不如聽覺顯著。例如跑到外國去，看見東西都很兩樣，看見椅子以爲是硬的，其實像年糕一樣軟；看見椅墊子以爲是軟的，其實像鐵一樣硬。雖然視覺不像聽覺那麼複雜，木至於錯得這樣利害，但道理是相同的，都有不知不覺加進去的東西。

平常所常遇見的感覺，常會引入非感覺的成素去，組織成功知識。關於這層也有一個例。從前有個史學家，聽見汽輪爆發的聲音，他以爲是放手槍，有人告他說不是，他說他還看見手槍的光呢。這是因爲他平常聽見手槍響，常看見火光，後來聽見汽輪爆發的聲音，以爲是放槍，就聯想起有光來，所以就那麼說了。現在有汽輪爆發的聲音，不會再有人看見火光了！

所以我們有什麼感覺，雖然似乎是純粹的感覺，我們必須問是否還有別的非感覺的成素夾雜在內。研究心理的人就要一層一層的剝下去，把念舊的現象剝盡了，賸下

的才是純粹的感覺。現在雖不能一件一件都用這個方法來試驗，但諸君要知道經驗內有好多似乎似純粹的感覺，其實有非感覺的成分在內。

感覺不同，念舊現象的發生也就不同，這不是沒有緣故的：乃是因為賡下來的中心感覺，其原因不同，所以帶出的非感覺的部分也不同了。例如看報，引出來的念舊現象占大部分，純粹的感覺，不過是白紙黑印罷了。至於能夠得到什麼消息，大概都是靠着帶出的念舊現象，純粹的感覺占極小的部分，但他是其他各部分的起點，必須要有這種感覺，才會帶出別種意義來。所以在無論那種經驗中雖然很難確指那些是感覺，然其有感覺成分則無疑。否則，除非要像萊勃尼之(Leibniz)一樣否認外界的一切動作能影響於我們。

我們的感覺可以說是外界知識的來源，所謂外界，非但指身體以外的東西，即身體也包括在內。有人說知識就是感覺，有感覺就有知識。例如見朋友走來，一見就算知道，聽見聲音，一有聲音的感覺便算是知。這種講法，我從前也會信過，近來可就

不信他了。自然我們不能否認知識是從看和聽來的，但我想若僅以看和聽的本身為知識，那便錯誤了。若要如此說，必須把見與所見分開「見」是心理的作用，「所見」是對象，從作用上發生出知識來。如不這樣說，所廢下來的就不過是感覺，比方見了燈，所見不過是燈的樣子，如何能稱為知識呢？

要把「見」和「所見」分開來，必先承認有作用和對象的說法，如覺得必須有所覺得的東西，看見必須有所看見的東西，看見顏色，顏色是材料，見是作用。但是我在第一次講演時對於他的主張已有破壞的批評了。

我想作用不過是為文法上的便當而假設的。如天下雨，我看見，其實只是下雨，看見罷了；只因文法上的習慣，必須加上天和我等主詞，便把人引到錯路上去了。所謂作用，即便說有，也是空想出來的，在經驗決沒有，在理論上也不一定會有。並且常識所謂一事，用科學的方法解析起來，其實是一組或一串 (a class or a series) 的事，不必拘定說是東西，即人亦何常不是許多組或串的事情所造成的。文法的用字，

一個單字，總不是代一事或一物的，總是代許多串及許多組的。所以我在實際上也許是由別的東西所合成；以抽象的我為主體，雖沒有理由說他無，但是也沒有理由說他有；既無理由說他有，又何必一定強說他有呢？譬如說茶碗繞了太陽轉，雖不能證明準無，也不能證明準有，那麼何必加了這個進去說他有呢？

假如我們要免了主體作用的假定，再回到感覺的問題，我們便要承認感覺同材料是一而二，二而一，不能分開的東西。如顏色算材料，看算感覺，倘不用作用的觀念，看見顏色就等於感覺的本體。乍聽好像很奇怪，一是外界的顏色，一是心理所生的感覺，如何能相等呢？其實他們的不同，不過是上下文的不同。同一顏色在物理的關係中，所見的東西從上下文看，就是物理界的一部分；同一顏色，在心理的關係中，如感覺到的感覺，從上下文看，就是心理的一部分在那一堆關係中是顏色，在一堆的關係中是感覺，只有上下文的不同，本質是一樣的。所以各種東西，在心可稱為心理的，在物可稱為物理的，因為關係的不同和地位的不同，可以叫做感覺，又可

心 之 分 析

一四六

以叫做感覺材料，其實是一樣的。

我們講這感覺同感覺以外的成分，是要證明單有感覺不能算知識。一見人就算知識，必須按照舊說承認和對象不同而後可。剛才已經批評過，作用是烏有的，感覺是心理的一部分，也是物理的一部分。顏色的感覺就是顏色，並非知識，知識是從念舊現象來的。

十一

上次講的是感覺底定義。所謂感覺，就是知覺中除了念舊現象的成分所剩餘的東西。今天講感覺同外界的刺激有怎樣的關係？以及感覺和想象有什麼分別？關於想像也有一番詳細的討論。

在第一回講演中，我曾講過勃蘭泰那的意見，他以爲心理現象的特性，就必須有一個對象，如想必有所想，看必有所看，喜必有所喜，愛必有所愛，爲別種現象所沒有的。上次已經舉出反對他的理由，現在更從感覺方面來講一講。如見燭光，他以看自看，光自光，看是心理現象，燭光是物理現象，兩者不相同的。但實際的經歷，不加推想，看見光與光是一件事，並不能分開。

舊說以爲看與所看不同，所看的性質很多，如看見壺，知道裏面有水，外面是熱的等等；其實這都不是直接看見的。非但別的性質，就是壺底視覺方面，直接看見的也不過一部，不是壺底全部。

心之分析

一四八

剛才說看見壺，實在看見的並不多，別種性質都是從前有過經驗，臨時加進去的。就像視覺，倘專從感覺得來的，真是只有一點，倘把加進去的想像去掉，所餘下來的視覺不過一片一片顏色的光罷了。話說到這樣切實，由此問看與所看是像勃蘭泰那所說有分的呢？還是只是一事？

我從前也曾信過看與所看不同，理由非常簡單。當我看見一塊顏色，我覺得那個顏色不是心理的，而是物理的；但我的看不是物理的，而是心理的。因此我就斷定顏色與我看的顏色不是一樣東西。這因為我當時相信心和物沒有公共之點，兩者截然不同。照巴克萊的主觀唯心論的說法，顏色也是心理的，不是物理的，我在別處雖然批評他不對，但是他說顏色是心理的是不錯的。諸君知道我現在對於這個問題的態度，是主張心物並沒有根本的區別，宇宙的基本成分是中立的材料，因為他的上下文及因果關係不同，有時是心理的，有時是物理的。故顏色在某種關係中是心，在別種關係中是物。同樣的感覺與所感是一件事，不過因上下文的不同，有時就叫他心的一都

分，有時就叫他物的一部分罷了。

這種說感與所感不可分，是詹姆斯的主張，美國實在論家的主張，也是杜威教授的主張。假如看與所看可以分開，那末，有一感覺發生，如顏色，頓時就有一作用。覺得有這事，這個就算是知識，未免把知識看得太簡單了。知識與記憶及聯想都有關係，是很複雜的，不如舊說那樣簡單，將來再講。杜威在他的『實驗邏輯論文集』(Essays in Experimental Logic)裏說：『讓實在論去說經驗不是知識，純粹是自然的事情 (Naturale vents)，把看見一事看作同椅子倒下一樣。這一改，那些先生們必定很詫異，一點沒有缺少什麼』。我想這話說得不錯，但也有看錯的地方，就是實在論家不見得詫異，他們多數的態度是如此的，其餘亦極同情。我也是表同情於他的一人，但我算不算實在論家，我不給自己定名詞，讓人家去叫罷。

假如問宇宙是什麼成分造成的，可以說有三種，這三種有相互的關係，不能截然分清。第一種是感覺，如看見顏色，聽見聲音及嗅覺，味覺等是。這種成分為心物所

心之分析

一五〇

公有。第二種是想像，多少和感覺相像。但是想像靠從前的經驗，他的因果關係和感覺不同。例如我們可以想像一個椅子上坐個想像的人，這個和物理界的現象不同。第三，不是想像，也不是感覺，就是平常所謂存在物理界的單件的事情，歸在一塊所成功的物體。例如桌上的壺，大家走了，都看不見他，而他的性質如光熱等還是存在。這個第三類，在理論上沒有信以為有必要。巴克萊說他是存在於上帝的心中，這話好像不易懂得，其實是吾人總願意他繼續存在罷了，所以我們可以說宇宙是三種成分組成的，即感覺，想像和物體是。前二種現在還要討論。後一種應在物的分析中講的，現在只當他沒有，不加討論了。

我現在簡單說一句：感覺是心理界及物理界所公有的；他們可以說是心物兩界的交點 (Sensations are what is common to the mental and physical world; they may be defined as the intersection of mind and matter.)。這並非是一個新見解，不但美國的哲學家已經說過，馬赫在一八八六年所出版的『感覺的分析』(analy

sis of sensation)中早就說過了。感覺不靠念舊現象，他是我們經驗的中心部分，除了在嬰孩也許會有純粹感覺外，他是不會單獨存在的。他的本身不能算知識，不過供給我們關於物理界及身體的知識的『與料』。有人以為什麼都是感覺造成的，經驗的全體都是感覺，感覺即知識。我以為在感覺之外還得加上一件東西，就是想像。想像是什麼，怎樣去下定義，就是我們現在所要討論的。

所謂想像，並非但指視覺而言的，凡是能設懸想的都是想像。平常以為想像和感覺很易分別，如想硬與見硬，想畫與見畫，想起一音樂的調子和聽見一個調子，一點不難分別。但是不見得回回都如此容易分別，有時會分辨不出來的。

想像和感覺有時不易分別。平時閉了眼睛想是想像，但是在夢中我們就以爲是真見了。又如人患了精神病，有種幻見，其初是有一念去不掉，終至於真看見了。不一定有病的人才如此，平常也有這種現象。如聽遠處的鐘聲，以爲是打過了。後來真個打了，才知道以前是錯聽，有時以爲當打九下，其實打了八下，替他加了一下了，又

心之分析

一五二

如聽馬蹄的聲音，走遠了聽不見了，還以為是聽見的。此外如本來沒有的事，越想越以為有，如背上受着瘡，以為有蚤，越疑心越像有蚤在背上咬，這亦是誤以想像為感覺的例。所以感覺和想像的區別，不是回回容易看出的。

平常區分感覺和想像，有三種不同的方法，如下：

- (1) 想像的活現的程度較低 (By the less degree of vividness in image)。
- (2) 我們不信想像有物理的存在 (By our absend of belief in their physical reality)。
- (3) 想像的原因與結果和感覺的不同 (By the fact that their causes and effects are different from there of sensations)。

我信只有第三種最靠得住，前二種多分可靠，因為他們有例外，不能用作定義。但是他們亦有可以區別的重要部分，所以一併把他來講一講。

第一種以活現不活現來分別想像與感覺是休謨所主張的。他用的名詞同我們不一

樣：我們所謂感覺，他都叫做印象 (impression)；我們所謂想像，他都叫做觀念 (idea)。雖然不完全相合，大概是如此的。他說印象進來時很活現的，很猛的，觀念是印象的影子，不着實的，但是他立刻加上幾句，說有時這兩樣也分別不出來。

現在引休謨的話。他說：『我信這種分別不必用許多話來解釋的。思想與感覺間的不同人人能看見的。雖然在特別的舉例中他們倆不是不能相混的。但在普通的情形中他們很易辨別的。如在睡着時，發熱時，發瘋時，受精神上的刺激時，我們的觀念可以同印象很相近；在別方面我們的印象有時也會如此其模糊，我們不能同觀念相區別。雖然如此說，易混的究占少數，普通都是極易分別的。所以給他兩個不同的名詞，一叫觀念，一叫印象』。

我贊成休謨的話，兩種是應當分開，各自給他一個特別名詞。但是他自己承認他的標準有時不合用，那就很顯然的不能拿來做區別他們的定義了。一個定義假如只能應用於顯然易分的地方，不算好定義；定義的主要目的，正在能用到難於分別的情

形。照休謨說，到了疑難的地方就不能用，那就顯然是不適用了。固然倘若兩者但有程度之差，是不能分得清清楚楚的，如說禿子，究竟頭髮脫落到怎樣情形，才算禿子，很難說定的；因為禿子與非禿子是頭髮多少的不同，並無別種區別；至於感覺與想像不是程度的不同，而是種類不同，所以應當找個靠得住的，回回可用的定義。

英國的心理學家斯陶德在他的心理學的手續 (manual of Psychology) 中，討論過區別感覺及想像的各種方法後，提出自己的見解，與休謨稍有不同。他說：『想像與知覺（廣義的感覺）的區別，歸結起來有性質上的不同。知覺有一種壓力是想像所沒有的。他照了刺激的各种強度有不同的力量及活現鼓動心臟。這種力量或活現的程度，就是我們平常所謂感覺的強度的一部分。但是這種感覺程度的成分想像所沒有的』（四一九頁）這就是他們倆分別的地方了。

斯陶德這種說法有一樣好處，就是說感覺可以來得輕的，未見輕就變成想像，因此但是來得輕不能作為想像的特性。例如月光是感覺，火光一閃還是感覺。但是他又

說忽然聽見火車一叫，心中便僕僕的跳動，想像無論如何來，決不會有此情形。這說也有短處，同休謨的見解一樣是可加以批評的。

在莎士比亞的劇本中，馬克培斯(Macbeth)說：『忽兒有了殺人的念頭，這個可怕的念頭使我的頭髮搖動，心膽戰慄，失去自然的作用』。這種影響恐怕就是火車叫也比不上他。所以說想像沒有強力，有了這個明白的例，也就說不過去了。

有時往往伴着很強烈的感情發生一種想像，關係於將來的計劃，有時且關係於終身的事情。他把全部占去，全副精神都放在上面，這種想像到後來就會變成幻覺的。此外如發熱，或做夢時如活見一般，都是想像，而以爲是感覺。這都是想像也會來得很猛的證據。所以第一種區別，無論照休謨的說法，或是照斯陶德的說法，要作爲精確完全的定義，終是不行的。

第二種區別想像與感覺的方法，就是說想像沒有物理的存在。當我們覺察我們所經驗的是種想像，我們對於他的信仰同對於感覺的決不相同；就是我們決不會想他有

發生外界知識底同樣能力。想像是想出來的 (Images are Imaginary)；總覺得有些不真。而且想像究竟是怎麼一回事，也不容易明白。

什麼叫做想像不真呢？我們決不能說他沒有這件事，他明明是有這回事的？那末，應該怎樣解釋呢？我們只能說想像底不真，因為也沒有隨從的東西，假如他是感覺一定會有的。如看見臘燭，真有臘燭存在；想像的臘燭，除了推想他有外，沒有真的存在。

譬如我們喚起一個椅子的想像，決不會想去坐上；因為我們知道像馬克培斯的劍 (Macbeth's dagger) 一樣，他不是視覺所能明白看見的，他和可以接觸的感覺沒有相互的關係；假如他是視覺，就不但是一個視覺的想像，還有可以觸知的感覺。但是照這個意思，所謂想像底不真，不過說他不遵守物理底公律。這又使我們回到第三層因果的區別了。

這個真或不真的分別還有一種不能作為想像的定義的理由：就是我們必先知道他

們是想像，然後能覺得他是不真。當我們誤信想像為感覺時——如在做夢的情形中——我們覺得他同假如他是感覺時一樣的眞。我們所以覺得想像不眞，因為我們已經知道我們現在是討論想像了。並且想像的本身既會欺騙我們（如誤認想像為感覺），那能說與想像有關係的東西（如真不真）不會欺騙我們呢？

現在講第三種分別感覺與想像的方法，就是說他們的原因結果不同。我信這個才是分別感覺和想像的唯一眞實的理由。詹姆士說心理的火不能燒着眞的木棍，是用結果來區別想像的，但是我想不如用他們的原因容易區別。斯陶德說『感覺的特別性質就是他發生時必須有個刺激，從生物的外界事的，不像想像是從內部發生的』。這個見解我極以為是。可是他並不以此特性為感覺的定義。而我則以為別的區別不能處處合用，唯有這個區別是處處可用的。

照這個說法，感覺是從感官來的，想像不是從感官來的。在暗地裏或是閉着眼睛時，我們不能有視覺，但是在這種情形之下，我們很可以有想像。有人說從神經中樞

來的是想像，從外面來的是感覺。但這不過是一個假定，並非生理上的事實，所以這個假定是不必有的。

照此說來，想像是為聯想，感覺或別一想像所出的，所以他是念舊現象，遵守念舊的因果關係。但我並不是說有了念舊原因，就不會有生理的原因。我在星期日講因果觀念時，曾經說過，因果的關係並不單是一對一的關係，從這方面可說這是他的原因，從那方面又說那可是他的原因了。故所謂因果的關係，不過是疎鬆的說法。想像以念舊現象為原因，將來也許會以生理為原因的，兩者都會對的，未必這個對了那個就不會對。

所以可以說想像的原因常常遵照念舊公律的，他受過去的經驗及習慣所支配。倘使你聽見一個人在隔室玩弄鋼琴，你就會想到他的手指放在琴鍵上，正在那裏彈琴，倘使你聽得有聲，走過去一看，見他的手並不觸那音鍵。你就要詫異了。這因為那個鋼琴是有別動機器的，只用腳踏，不用手彈。你所以想到他的手，因為從前凡是聽

見相似的音調時，同時必定看見有手在琴鍵上彈的，所以以後一聽見有相同的聲音，就想像有人用手在那裏彈琴了。倘在別個世界中，凡是弄琴時，都有機器，不用手彈，他聽見琴聲，就不會想到手動了。

所以感覺和想像的不同，可以說都是原因的不同。想像有念舊的原因，而感覺不會有。還有一種區別，就是感覺和想像的結果不同。感覺有物理的結果，又有心理的結果。例如你跑到車站去，看見你要趁的車已經開了；你看見車動是物理的結果，你心理發氣及失望是心理的結果。在別方面，想像雖然也許會發生身體的運動，而所守的是念舊的因果不律，不是照物理的不律的。他們的結果，無論是什麼性質，都是遵守念舊的因果公律的。但是結果的不同不如原因容易分別，所以我此刻不大注重他。

華德生教授是行爲論的重要人物，他用行爲論的觀念來否認想像之存在。他說平常所謂想像，沒有可以觀察的現象 (Observable Phenomena)，所以是不存在的。他說平常所謂想像，不過喉頭將要說話時之一種狀態，如想紅，不過是口頭快要說紅，

心之分析

一六〇

而尙未說出罷了。可是他沒有充足的理由和實在的證據，證明沒有想像；不過因講行爲論時，遇到想像就講不通，只好否認他罷了。其實想像是的確有的，此刻限於時間，對於他的主張不能詳細批評了。

現在總結起來說一說。想像與感覺不同，是原因的不同，結果還在其次。有人說想像是很輕很模糊的，這話多分是對的，但是有許多例外，不能用爲定義。想像是個人所有的，不能給別人看，所以華德生很反對他，以爲不能用外觀法來研究。我想只有個人能知道的，不但是想像，就是身內的感觉也是如此的。我在講內省法時說過，身內的感觉如牙痛，肚痛等，雖然是個人的感觉，也可用科學的方法去研究。所以不必因只有個人能知道就不能用科學方法研究。固然我們對於想像的知識遠不如對於感覺完全，但是可以知道他將來一定有公律可求，並且現在也可以用科學的方法去研究的。

十三

今晚是講記憶，大概要三四回才能講完；因為記憶是知識的起點，無論什麼知識都有他的成分在內。知識的分析到後來再講，他是全講演中最困難的一部分。記憶不就是知識，知識在記憶之外還有別的成分；至於別的成分是什麼，那又是另一問題了。我不信知識的分析能純粹用外觀法來研究，關於這層放到後幾個講演中去討論。在本講演中，我想作記憶的知識 (Memory—Knowledge) 之分析，一方面作為論普通知識問題的導言，一方面也因為記憶在有幾種形式中，不但是知識的成分，而且是別種心理現象的成分。所以這個講題是很複雜很重要的。

上次講過單是感覺不能成為知識，感覺也未必就會給我們知識。感覺非知識是很明顯的，知覺非即知識，表面上不容易看出來。知覺有複雜的成分，如感覺及念舊現象等，感覺是從知覺中除去念舊現象所積下來的部分。在普通的環境中就有知覺，他是以前的經驗再加上現在的刺激成功的，所以過去有影響於知覺毫無疑義。不過未必

就是記憶有什麼影響於知覺了。有時實際是念舊現象，心裏並不記得，有什麼印象就把他引出來了。故知覺有時成爲習慣，不成爲知識。知覺的研究本是很簡單的，有人把念舊現象看作很靠得住的，因此易生幻覺及錯誤，把知覺的意義弄糊塗了。我們只要把相信念舊現象可靠的觀念取消，知覺就很簡單的。記憶就比知覺複雜得多。而且也重要得多。故先把記憶研究清楚。

我所以先講記憶，還有一個原因，就是因爲他和想像很有關係。平常以爲像是過去感覺經驗底抄本。在前講中我曾引過休謨的話，他說：『我們所有的簡單的觀念在他們最初的模樣是從簡單的印象來的，觀念與印象相應，確切是印象的代表』。這一個理論無論容易或不容易舉出例外來，人人都信他含有多量的真理，雖然確切 (Exact) 這個字未免言之過甚，不如說觀念逼近 (Approximately) 代表印像格外正確些。但如此更改休謨的理論，無論如何，對於我所想要供你們研究的問題不發生影響，這一個問題就是爲什麼你信像是——有時或時常，逼近或確切——感覺的抄本呢？有什麼證

據呢？有什麼理論上的證據呢？

現在講他的難處。想像與感覺，能說像不像，譬如眼前看見一把茶壺是感覺，閉了眼睛想茶壺的模樣是想像，平常以為想起的模樣與茶壺的感覺相像，試問何以見得是相像呢？怎樣能說他對呢？壺的感覺是過去了，想像是現在的，若要比較，惟一的方法只有記住過去的感覺。假如現在的想像與所記的感覺相合就準，否則就不準。但是又要問怎樣記呢？非用想像不可。那就要問第二次記壺的想像究竟可靠不可靠呢？這樣問下去，得不到什麼結果。所以感覺同想像是沒法直接比較的。

剛才說想像與感覺相像是很難說的，因為不能直接比較。然而說他們不相像，其困難相同。華爾葛末斯 (Wohlgemuth) 說想像和感覺不同，例如瞪眼看見一個人的紅鼻子，隔一會兒閉了眼睛想他，想像的紅鼻子和其看見的很兩樣。我說也不對，閉眼時感覺已成過去，沒有比的機會，怎樣能說他不像呢？說他不像和說他相像有同樣的難處。所以現在研究記憶的問題，必須根據別的原理，不能根據相像不相像；因為相

像與否是無從實驗的。

研究記憶，有幾點必須要牢記在心的。第一點：記憶是現在的事情，是現在的心理現象；即使所記的是過去的事，記總是在現在。如有人說記憶是假的，從前沒有這回事，很難否認他。如現在記昨午吃飯，也許昨晚真是吃的，也許是病的現象，無從斷定的。故現在有記憶，不能用論理法來推論以前必定有這回事。假如有人記憶世界是五分鐘前忽然造出來的，雖然大家以為世界有了千萬年的歷史，然而那個人所說和他當時實在的記憶並不錯，在論理上沒有說不過去的地方；因為記憶是現在的現象，與過去的事情無必然的關係。不同的時間所發生的事情，在論理上，其間無必然的聯結；因此不能因為現在所遇到的事情也許將來也會遇到，就可否認宇宙是五分鐘前造成的假設。因此所遇見的事情平常所謂屬於過去的，在理論上是脫離過去的；他們完全分析成現在的內容，在理論上可以當作沒有過去的存在。我說這套話的用意，只是要說明記憶是現在的現象，不必依靠過去的現象的。

假如照舊時因果觀念的說法，有什麼事必定有個原因，那就記憶必定要有被記憶的事情了。但自休謨以後因果律在哲學上已被否認了。因果觀念從經驗得來，多分是對的，惟因果觀念既要靠經驗，有記憶而後有經驗，那就因果觀念又要靠記憶了，怎樣能用他來解說記憶呢？所以研究記憶又得用別的方法了。剛才所說世界是五分鐘前造成的假設，並非有什麼價值，使人相信。這個像懷疑派設論世界不是真實的一樣，雖在論理上並無自相矛盾的地方，但即使算他是真，在學問上並沒有什麼趣味，亦沒有真理的價值。我所以舉這例，是要說明解釋現在的現象必須用現在的經驗，問所謂心理上的記憶，在記憶時究竟有怎樣一種心理現象。

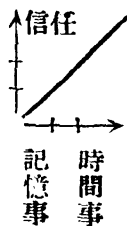
第二點。印象要是沒有信仰，不能組成記憶。那就習慣更不能成爲記憶了。行爲派用行爲來解釋一切心理現象，因此說記憶也是行爲的一種，可以用機械實驗。他這樣講記憶，是把記憶看作習慣了。他們以爲作同樣事多了，就成爲習慣。但是怎樣會知道作的是同樣的事呢？前後的事情相同不相同，不能直接相比，又必須借助於記憶

了。故純粹用行爲派的觀點來研究，也總是離不開記憶的。至於單是想像，是否也算記憶？在我們經驗上驟然來一想像，未必就是記憶，因不覺得與從前的感覺有何關係。故純粹的想像發現，不能就說是記憶。

我們可以問想像不能單獨成爲記憶，加上信仰能不能成爲記憶呢？我想是可以的，但是也有難處，就是研究時有兩件不相合的事情。多數人承認用來記憶的想像是所記憶的抄本，同時又覺着是不完全的抄本。想像不如所想像的那樣清楚，完全，及活現，如看見紅鼻子與想覺紅鼻子總有些兩樣。但何以能知道記憶的想像 (Memory-image) 是一個不完全的抄本呢？怎樣可以比較呢？於是就有人想我們必須不用想像可以有直接知道過去的方法，用了這個方法就可以批評他像不像了。換句話說，現在有想像時，同時有對於以前感覺的直接知識，可以比較他們的相同不相同。但我則以爲不必用此說，於理方順，所以再用別說來替代他。

現在純粹從形式上來討論記憶，問從記憶的現象上可以指出什麼形式來。記憶的

想像必定具有兩種特性，一種是記憶所指的事情在過去期間的遠近，一種是我們對於記憶信任得深不深。這兩種可以排列為兩串，其式如下：



照此分析便可知記憶的想像不像原來所記的實事。這是心理現象形式上的問題。但是却可用此法來作心理分析的解說。

我們信任記憶想像的深淺，要看想像自身的性質方能決定，因為不能找出過去的形體來同現在的想像相比較。那麼，什麼時候信仰得深，什麼時候信仰得淺呢？有人專以想像的清楚或模糊來定信仰的深淺。想像清楚就信得深，想像模糊就信得淺。我以為這個不對。想像清楚未必就可信。例如當我們疲倦的時候，面前活現出一個朋友的面孔來，和平常的樣子不同，雖然明知其不像，然而却是清楚極了。可知記憶的想像，清楚的未必就對，單是靠清楚與否不能定信仰的深淺。

我以為對於想像的信仰深不深，不是靠活現不活現，而是靠熟悉的感情 (Feeling of familiarity)。熟悉的感情有程度之差。譬如看見一個熟朋友的照片，就有熟悉

的感情，看見一個生人的就不會有；同在一個照片上，假如眼睛不很像，熟悉的感情就低；對於像的部分，熟悉的程度就高。這個譬喻用到本題上，就是要定記憶過去的想法之真不真，全靠熟習的程度高不高；熟習之程度高就可靠，不高就不很可靠。

我現在再講記憶的現像，在論及過去的知識時所必定具有的別一種性質，就是對於過去有遠近的經驗。假如A是所記憶的事情，B是當時的記憶，T是A與B中間相隔離的時候，B的性質，隨着T的變化而有不同；或是隨T的增加而增加，或是隨T的增加而減少。時間的長短不同，記憶的意味也不同。但無論他是如何，總能使我們生出遠近的感覺來。

我想在事實上記憶過去的事情，覺着有遠近的感情，其因數極爲複雜。有人說對於過去의 遠近有種特別的感情可以覺着。這一說在記憶的事相隔甚近時是可以用的；相隔的時間長久了，便要找旁的標準。有一種是以事情的上下文 (Context) 來作遠近的標準的。

我想所記的事情的上下文之多少，以他的距離的遠近爲定，近的事情上下文就多，遠的事情上下文就少，我們記兩三歲時候的事情，孤零零的單記着有這麼一件事，記不起上下文來，如快鏡一樣，一次只能照得一樣東西。記近來的事情，上下文就非常豐富了，前前後後都有連帶的關係。

假如記一件事又要記他的上下文時有兩種方法，第一種是前一件事後一件事一步一步的挨次記起來的，不是一下子把前前後後的事都記起來。譬如想起有一天到什麼地方去散步，又想起遇到一個什麼人，講了些什麼話，如此一件一件的下去，不但所記的事情很長，心理的過程亦很長。還有一種方法，就是把記憶事情的上下文同時現在目前，猶之知覺經驗中看見手動一動，雖不同地不同時，全部都在經驗中。在事實上手的動是有前後的，但在心理現象的範圍以內，是看成整個的。這是因爲我的手一點一點移動過去，雖然有若干的停留，因爲我們有停留的感覺，把若干停留彌補好了，所以看成一個整個的運動。這種停留感覺還沒有成爲想像，這個要在極短的時間

內才有，再遠就不行了。心理上就用這個辨別新舊程度的不同。

記憶過去的事情與現在的關係，有的是可以直接相比而覺其長短的，有的是能直接覺得，必須與別事相比的。如甲，乙，丙……戊許多件事情，知道了戊是昨天的事，就可推知甲是什麼時候的事，這是間接記起的。最近的事情，可以直接定先後，間接記起的事情，最後也要用到直接的事情，才能知道他是多少時候以前的事情。

現在總結討論記憶的想像的結果。想像成爲記憶，其中有兩種感情，一種是熟習的感情，一種是過去時間遠近的感情，前者使我們對於記憶發生信仰，後者使我們覺着有過去這回事，以定過去的事情的時間上的程序。

十四

上回講的是記憶中的想像，平常的想像與感覺的想像不是完全相似的。今天來講『記憶的信仰』。上次說過單是想像不足以成爲記憶，非得對於這種想像有過去事情的信仰，才算是記憶。現在就講記憶內的信仰。

諸君總還記得在第一次講演時曾引勃蘭泰那的學說，他以爲在知識中有主象或作用；並且我還加以批評，說他主張有作用的理由不充足，作用這個東西是他空想出來的，事實上不必有，理論上也用不着，所以把他取消了。可是不要作用，講到記憶就更難了。那麼想什麼法子來免除這種困難呢？

假如在知識中留下作用，記憶的問題便要簡單得多。我們就可以說記憶是現在的作用及所記的過去事情間的直接關係。這樣說去，是很明瞭的。但因反對作用之故，就使說明記憶必須有個更複雜的原理了。

除了記憶之外有什麼方法可以知道過去的事情呢？沒有。除了記憶之外，沒有

直接的方法可以證明有何種過去的事情的。上回說過宇宙也許是五分鐘以前造成的，在理論上什麼人都不能否認他，否則除非要像勃蘭泰那所說意識中的經驗有對象在那裏，現在有記憶，一定以前有過這回事的。但是對象作用之說已被否認，此說便不能成立。有人說凡是記憶都能給我們一種正確的知識，不會錯引了路的。但這不過是一種設想罷了。

這個難處，就在現在的記憶和所記憶的事情，其間隔離很遠，怎樣會發生關係。前後不是直接的事，要說他能互相聯絡起來，理論上有難處。但是我們不能因為要免去理論上的困難，就在觀察事情的時候隨便一點，遷就一點，這不是科學的態度。所以現在讓我們丟去事實與理論的問題，但問記憶時有什麼真實的心理現象。

關於記憶有幾件事是一定要知道的，記憶的原理就以此為出發點，從此往深研究，得以知其詳細。但亦不能說得很確定，只能含糊些說，否則就不準確了。因為新的題目方在草創之時，決不能像算學一樣，有幾件顛撲不破的基本定理，演成各種算

式，建立完全的系統的。例如遠遠看見有一件東西走來，辨不清楚是什麼，假如你冒然就決定他是像人，或瘋狗，你就冒了一個錯誤的危險了；要是你不急於下判斷，繼續觀察，就能使你有精確的知識。研究記憶也是如此的，你開初就下決定的斷語，不一定會對的。所以起初只能說得含糊些，再進而求精密的知識。而且有時愈研究得精細，愈覺得不一定對，可是不敢冒險，亦不是科學的態度。現在我們就大膽的說去，總然能說得很精密，而同時仍免不了有冒險錯誤的地方。

上次說過記憶是靠不住的，常常會有錯誤的。如今且說關於記憶第一件可信的事實就是我們可以有關於過去的知識。諸君聽了這話恐怕要詫異與前說不符了。其實不然，我所謂記憶常有錯誤是指這一件那一件的記憶說的。至於記憶能知過去的事情是無可疑的。所以我們雖然必須承認記憶隨處會有錯誤，却不能否認他能得到關於過去的知識。縱然懷疑派在理論上可以把記憶說得如何不真，可是在實際上有許多事情是無可懷疑的，如我們早晨起身，昨天做了許多事情，前幾年世界上發生大戰爭，如果

不是瘋子，沒有一個人能否認這事的。我們靠記憶知道過去的事情能夠到什麼地步，精確的程度如何，自然尙待研究；但是記憶可以給我們過去的知識，除了這個再沒有第二個方法，這是可以說定的。

關於記憶的第二件事實，就是我們的確知道過去的事情比知道將來的事情的能力大。我們關於將來的事情有些是可以知道的，例如日蝕月蝕等都是可以預先推算到的；可是這種知識必須用精細複雜的機械來計算，並且是推知的，不是一下就感覺到的。記憶過去的事情，便一覺就覺到，毫不費力量，其容易與我們直接知覺外界的事情相等。所以我們可以暫時替記憶下個定義——雖然也許不十分真確——記憶是知道關於過去事情的方法，與知道將來事情的方法沒有相像的地方。如記憶早起有什麼事情，與推算明天將要有什麼事情發生完全不同，這就可以算是記憶。這個定義，並不是十分可靠，也許可以有例外。現在暫時就像這樣說，至少可以使我們知道記憶所論及的是過去的事情，不是將來的事情。

關於記憶的第三件事——也許不如前兩種那樣的一定——就是記憶的真理不能如實驗主義家之所期望於各種真理的一樣完全有實際的公用。我們所記憶的事情，有許多是瑣碎的，對於將來，一點不關重要，但是並不因此就減少記憶的價值；因為記憶的真假，要看對於過去的事情相合不相合來下斷定，並不能用對於將來有沒有實際上的結果斷定的。關於真理的定義有三派不同的主張，唯實主義家 (Realists) 以為真理就是信仰與事實相符合，實驗主義家 (Pragmatists) 以為真理是要用我們信仰的將來的結果來斷定的，唯心主義家 (Idealists) 以為真理的意義就是「相盈」(Coherence)。把這些主張應用到記憶上去，似乎唯實派的主張最為可靠。關於真理的問題，我在星期日哲學問題的講演中已經講過，現在若是再講他，就要把心理方面的討論撇開了，所以仍回過頭來繼續討論記憶。

柏格森在他所著的『物質與記憶』(Matter and Memory) 的第二章中，把記憶分為兩種：一種是習慣的記憶，一種是迴想 (Recollection) 的記憶這兩種應該把他分別清

心之分析

一七六

楚的。用讀書來做例，假如書讀得很純熟，能夠背誦，可是不記得是什麼時候讀的，讀時是什麼情形，這不是真記憶，是習慣的記憶。所謂迴想的記憶，就是當我第二回讀書時能夠想起第一回讀書時的單件的事情（*Unique event*）。所以柏格森說回想單件的事情，決不是只用習慣所能做到的，並且在事實上是根本同習慣的記憶不同的，惟有迴想的記憶才是真記憶。

這種分別——習慣與迴想——在記憶的研究中非常重要。不過在事實上並不像在理論上可以分得清清楚楚。習慣在生活上占大部分，有從習慣來的事而自己覺不出的。例如有—回記起從前的一樁事情時，用話來對自己說過一遍後，我們所用的話很容易變成習慣的。所以過後迴想起這件事，事情已經忘了，話到會記得，就會重新對自己說一遍，表面上好像是迴想，如柏格森所說是指單件的事情，實底裏不過是習慣的記憶罷了。好比留聲機器能把從前印進去的話——迴想出來。人們的記憶看似比留聲機高，也許就是這麼一回事啊。

無論在實際上要精密的分別習慣的記憶與遐想的記憶有怎樣的難處，記憶有這兩種形式是無可懷疑的。我們能記憶從前所沒有記憶過的事情。例如我記起在早晨吃點心，這決不是完全習慣使我如此的。這種事情就是構成記憶的要素。除非分析在這種情形之中所遇到的事情，不能了解記憶是什麼東西。

我們現在所要討論的一種記憶，是知識的一種，知識的本身是否可以歸到習慣，這是另一問題，隨後再討論。現在有一句話先要說明的，就是說過去的事情影響於現在的行爲，在適當的時候雖可使經驗的知識增加，但過去的經驗未必就是知識。如一個人能背誦一首詩，並不能表明他能記起以前學時或背時的情形來，只是能背誦而已。又如把動物放在迷籠中，他學習了多少次以後，一放進去就能跑出來，只不過是習慣罷了，並不能證明他記得以前有過這種境地。所以現在的行爲因過去的經驗而同，並不能證明記得過去的經驗。

法蘭西斯達爾文(Francis Darwin)證明植物也有記憶，但亦只能證明有習慣的記

憶，並不能證明有知識的記憶。勃脫維 (Samuel Butler) 主張動物能記憶他祖先的事實，仔細試驗起來，亦不過是習慣的記憶罷了——動物現在的行為因祖先的遺傳而有不同。至於知識的記憶，一點也不能證出來。

西蒙有念舊現象及念舊感覺二書，證明記憶的事情都是習慣的記憶；想像復現於我們心中，是靠習慣，不是靠知識。但是我在上面已指出真記憶是迴想過去單件事情的記憶，是知識的記憶，和習慣不同。我現在就要問真記憶對於知識問題上有什麼重要的地方。

在未講本文以前，有兩件關於記憶的事必須知道的，一種是熟習的意味 (Feeling of Familiarity)，一種是認識 (Recognition)。我們當覺着在我們的四周圍有許多事情是很熟習的，可是我們不一定記得在什麼時候我們曾經遇見過他。平常我們走到以前常到的地方，就會有這種感情。如在家裏或在常走的街上。大多數的人和動物在熟習的環境裏才覺着快樂，換一個很生的地方，好像很不舒服的，這種情形在危險的

境地中尤其顯著。熟習的感情程度的差異，程度最低時，好像覺得這個人我從前看見過的，但是並不準是看見過的。例如我們走到前門去決不會錯，看見一個人似乎見過的，就靠不住。假如我說，他從前好像有過這事：其實是記錯了，歷來不曾有過的。

這種熟習的意味，有時來得很含糊的，並沒有指定的物件。他使我們在環境中找尋，直到我們找得適當的物件，下個判斷說這個就是熟習的，我們就滿意了。我想我們可以說熟習是一種有定的感情，能夠離物件而存在的，但是通常他和環境的幾種形態有特殊的關係，這種關係就是——我們用言語表出來——說這種形態就是熟習。假如判斷這件熟習的事情是從前經驗過的，就是反省的結果，並不是從熟習得來的。如馬回到馬廄裏去，這是由於熟習，可是並不記得或知道自己的房子。

除了熟習以外，記憶更重要的原素，就是認識。認識有二種的意義，第一種是對一種東西不但覺得熟習，並且知道他是如此如此的（It is such and such.）例如我們認識我們的朋友耶芳斯，我們看見貓狗時，知道這是貓是狗。在這個地方必須有過去

的經驗才行，但不必有對於過去的真實的知識。例如我們看見一個貓，我知道他是一個貓，因為我從前看見過貓，但是這個時候我並不記起我以前看見貓時有什麼特別的情形。

我們認識什麼東西，平常總說這是我已前見過的，這話的程度超出上面所說的認識，因為這是用反省法下論理的判斷的。若狗之認識他主人，就不會說曾經見過。所以認識不必定要有這麼高的判斷，只要以前有過這個經驗就算了。

認識這個字還有一種意義，就是並不是知道一件東西的名稱或特性，不過知道從前有過一回就是了。在這意義中，認識包含關於過去的知識是不完全的。他並不包含一個指定的過去事實的一個有定的記憶，不過有這種知識，就是說現在所遇見的事情是與以前遇見的事情相像罷了。

認識的意義與熟習不同，認識是一個信仰或判斷，熟習的意義裏並不含有這個。我此刻並不想分析信仰，因為在後幾個講演中要提出來特別加以討論，現在不過說這

個認識是一種信仰就是了。

關於認識的信仰，就是相信『這件事曾經存在過』(“This has existed before”)。但記憶的什麼事情何以不說『我曾經歷過』(“I have seen this before.”)，而要說是曾經存在過呢？我們認識一件事情，我們不僅知道他以前在宇宙間有過，並且可以說他曾經存在於我的經驗界中。但我想這個分別在事實上未必可靠。所以不可靠的道理下面再講。

所謂我的經驗(my experience)很難下個定義；大概說，有許多的經驗在一塊，有特別的組織，在這個組織裏，記憶的各種形式占最重要的一部分，並且是歸於一個人，就叫做我的經驗。故所謂我的經驗，不過是記憶的關係罷了。我的記憶關係和你的記憶關係不同，所以我記得的，未必你也記得，你記得的未必我也記得。以記憶的關係作為心理的事實，用這我字，並未加上別的去。

如此說來，不必說我會經有過，加上我去亦沒有什麼用處。可是若說這事曾經存

在過，用到事實上去太覺複雜了，實在的記憶中認識的經驗是很簡單的。不過這種複雜也無法避免，因為言語的組成本用以表現思想的，而思想決不是很簡單的東西，所以言語就是很複雜的不能用來表示像認識那樣簡單的事情。我現在仍舊回轉來討論與真記憶有密切關係的事情。

關於認識的第二點比剛才所說的更重要。當我認識某種東西時——這個東西就是在以前一個機會中曾經經驗過的——在事實上他不是惟一相同的東西，不過是有些相像罷了。例如認識朋友的臉，一個人的臉是常變的，沒有兩個時候真真是完全相同的，常識以為臉子是一個，不過有各種的神氣罷了；而不知各種神氣在他一定的時候是真實有的，而一個臉子並非實有，祇是用論理來構造成的。

在常識方面我們說兩件東西是相同的，而在實際上不過是反應相同罷了。例如我這時叫他王先生，他就答應，換個時候，照樣喚他，他仍舊答應，反應相同，就給他一個定名。而在論理上沒有兩樣東西是完全相同的。

所以王先生不是絕對不變的，他是一串的現象，有時看見這一部分，有時看見那一部分。因為實際差得不遠，不關緊要，所以平常看見他，就覺着曾經見過這個人了。精密說來是不對的。宇宙間一串所謂王先生的現象，現在所見的與從前所見的不同，晚上看見的與早晨看見的不同，不像常識看來好像是相同，其實是沒有個絕對相同的東西。

所以無論什麼時候，我們說認識「這個」，「這個」一字是很含糊的，僅僅不過包含差不多相像的東西。討論到真記憶時這一層還要提到。

贊成行爲派的人以爲認識就是現在對於刺激的反應與從前相同。這適與事實相反。凡事第一次遇見是不認識的，第二次才有認識，怎樣會知道第二次反應與第一次相同？明明是兩樣的呵。

所以認識的現象與物質不同是心理的因果公律不同：就是說原因的單位不是單件事情有兩件或多件事情 (The causal unit is not a single event, but two or more

心之分析

一八四

events)，爲物理界所沒有，是心理界特別的地方。

因爲心理的因果關係很複雜，因此柏格森說，在心理界中，沒有什麼會再來兩回的，所以是沒有因果公律的。我以爲他說得太過了，在心理學中並不能證明沒有因果公律，不過比物理界的那些公律更複雜就是了。上次說過將來也許可以用物理的公律來解釋心理的現象。並且將來關於神經系統的知識知道得比現在詳細了，心理的複雜因果律也許都變爲簡單的。現在雖然還不能做到這一種地步，但與其如柏格森所主張，還不如相信心理現象可以用機械的物理公律解說。

十五

上次所講的是普通記憶中所有的熟習的意味及認識等經驗。這些還不能算真記憶。真記憶要能記得以前那一回所遇見的事情，即今晚所要講的。

有了真記憶就是知識。記憶所給與的都是過去的知識，而過去的知識未必全是記憶的知識。有許多過去的知識，我們從研究歷史得來的，是推知的，不是直接記憶起來的。就是對於現在的知識亦有同樣的分別；有些是從感官得來，有些是非直接得來的。例如我知道此刻有許多人在紐約城裏走，我並不能看見；這是推知的，不是直接知道的。所以關於過去的知識有兩種，一種是直接知道的，一種是間接知道的。記憶是過去的直接的知識，不是推知的，也不是抽象的。

關於記憶有兩個極不同的問題，第一，要問當記憶時有何心理的現象及過程，第二，要問現在有的心理現象及過程與已所知的有何關係。當我們記憶時，記是現在的，所記是在過去的，怎麼現在的心理現象能直知過去的事情。

上面兩個問題只有第一個是純粹心理的問題，至於如何給我們知識，又是知識論的問題了。同時，要是承認從薄弱的根據上能得過去的知識，那就不能否認記憶能給與過去的知識。不過我們現在的興趣集中於記憶時有何心理現象，不問他給我們知識的部分。

在想像及感覺間，有一種介於中間的經驗 (Intermediate experience)，關係於立時的過去的。例如聽見一個聲音，初聽時是感覺，聽後耳中尚有餘音，與隔數日後記起這聲音，意味不同，非想像亦非感覺。詹姆士說這種經驗就是關於過去意味的根源，從此生出過去的經驗來。所謂過去 (Pastness) 就是從那兒得來的。

諸君總有這種經驗，聽打鐘的聲音，打時不用心，打後一剎那間才覺着，雖然不是感覺，亦不是記憶，這是半感覺。又如聽說話時，聽見後面的字時，前面的字還覺着，我們所以能懂得全句話，全靠這種保留的感覺。這種半感覺半想像是介於感覺與想像的中間的。

一個感覺漸漸消滅，經過許多連續的程序，達到純粹的想像。這種介乎感覺與想像間的正在消殘的東西，可以叫做直接的記憶 (Immediate memory)。直接記憶不算過去，心理學上叫做『顯似現在』 (Specious Present)。顯似現在包括從感覺達到想像中間所有的各種原素。我們靠了他們才能知道物體運動及語句的次第。

在顯似現在中可以分那些是先前的，那些是後來的，最先的部分是快要消盡的部分，最後的部分是最近於感覺性質的部分。初受刺激時；我們發生一個感覺；於是逐漸過渡，最後成爲想像。感覺正在彫殘的時候，叫做彫殘感覺 (Alopathic Sensation)。這個名稱是西蒙題的。等到彫殘的歷程完全了，就成爲想像。既成想像，以後稍有機會就會再現的。

真記憶同直接的記憶不同，是記過去的事情，純粹用想像作代表，至少事情的距離也要夠使彫殘感覺彫殘完了，成爲想像的程度，才能成爲真記憶。

直接的記憶也很重要，一則因爲他能使我們有繼續底經驗 (Experience of Success)

ession)，如看見手動。因為顯似現在有長度，有彫殘的現象，可以覺出先後來。二則因為有了直接的記憶，使我們對於想像與感覺的關係容易懂得。感覺與想像間的鴻溝，有彫殘感覺來作渡橋了。但是現在無暇來研究這兩層，要講到真記憶的本身了。

假如你問我今天早晨吃的什麼，假如我早晨吃的什麼直到現在從未想過，吃時亦沒對自己說。在這種情形中，我的回想適是真記憶，不是習慣的記憶了。我對於那個想像有信仰，相信早晨有這回事，這種想像叫做記憶的想像(Memory image)與懸想的想像(Imagination-images)不同，因為對於懸想是沒有信仰的。

讓我們暫且不講用字來代想像的記憶，因為我想起來，這些都是習慣的記憶，用想像記出前有的事情，才是真真的記憶。

記憶的想像與懸想的想像並沒有本質上的不同。我們平常的分別，以有無信仰為標準。凡是對於一個想像，覺得以前有過這件事的，叫做記憶的想像。假如對於想像並沒有這個信仰，不過空想到一件事，就是懸想的想像。

關於信仰，假如我的見解不錯，至少可分爲三種，就是記憶，預期(Expectation)及普通的承認(Bare assent)。這三種並非指信仰的內容如何，不過是態度不同罷了。在我所謂普通的承認中，雖然在所信的內容中會有時間的分子，而在信仰的感情中並沒有時間的分子例。如我信凱撒(Caesar)在紀元前五十五年到英國，並不是我對於這事有過去的經驗，不過記得歷史上如此說罷了。又如我信曆書上所载二日後有日蝕，這也不過是普通的承認，並非預料。此外如二二如四，亦是普通承認是這樣，並無別的意味。所以有許多事情是普通的承認，不是記憶過去，亦不是預料將來。

講到預料，如看見閃電，知道就有雷聲來，對於未來的態度很直接的，與記憶過去的事情一樣。從前有過與目前就要有都在經驗範圍以內，但一是向前，一是退後，意味不相同，而內容是一樣的。預料將來在這地方很像記憶，是很直接的，不過方向不同罷了。

故所謂預料，記憶及普通承認，不在其內容如何，而在於對他的意味如何。我所

有的想像可以期望他實現；讀小說時可以一些沒有信仰而聊以自娛；讀歷史也不是記憶，其內容可以是過去，現在或將來。這三種的分別在態度，非在內容；在這三種態度中無論什麼內容都會有的。關於這層下次還要講到。此刻但討論信仰在記憶中種種特別的地方。

要研究記憶，使記憶與習慣及聯想相區別，就要問記憶是如何來的，怎樣會記出從前的事來。例如一個人走進一間屋子，覺得很熟習，只有一點不熟，仔細一看，原來牆上新掛起了一幅畫。這個對於牆上掛畫的不熟悉，就使他記起以前牆上沒有掛過這幅畫。

剛才說第一回進房子時看見是空牆，現在忽見掛了一幅畫，便覺着很新奇。詳細些說，就是以前進房子只進過一次，見牆上是空的，現在看見那裏有了一幅畫，有畫的地方，覺着與以前有些不合，因此就喚起記憶來了。

現在所以能有空牆的想像，就是因為進去的時候，牆上掛起畫來，覺着與以前不

同了。假如第二回進房子裏的時候，牆上仍舊沒有掛畫，也許連以前這牆是空的也想不起來，不過覺着很熟習罷了。因為有了空牆的想像，又有畫的感覺，兩者不相符合，所以就生出指定的記憶來了。

我們可以此類推，了解各種記憶的來源。現在環境的狀態，喚起從前的想像與現在的感覺的不相符合，這個想像，就是用記憶記起來的東西。

我們可以習慣或聯想解說何以現在環境的狀態能喚起記憶的想像來，但是不能說叫記憶的信仰。用習慣來解說記憶的信仰，將來也許能做到，但是還沒人說得清楚。現在呢，我們必須承認記憶的想像可用習慣來解說，至於記憶的信仰，我們暫時必須順着柏格森說，決不能用習慣來解釋。即使記憶的回數多了，會成習慣，第一回記憶，總不會是習慣的。

剛才講記憶的信仰之態度是怎樣，現在要講他的內容了。記憶的信仰，賜給記憶的想像的東西，我們可以叫他做意義 (Meaning)；他能使我們覺着想像指定一件過去

心之分析

一九二

的事情。如以前見過空牆，想像所指就是以前的空牆。故記憶的信仰用語表出，就是『類似這個想像的事情以前有過的』(Something like the image occurred)，或者這樣的舉是從前有過的。

我們說想像與過去的事情想像，在事實上不甚正確。我們想空牆，只是直接想空牆罷了，不見得把以前所見空牆與現在的想像來相比較。在研究心的分析時方才有比較，平時想空牆，記是記得那個空牆並沒有比較的意思。

假如我們想這個是以前有過的 (This Occurred) 有人批評這是錯了，『這個』(This) 明明是現在的，怎麼說從前有過呢？記憶的信仰如此假設，便成騙人的東西了。我說他的批評有一點錯誤，就是有一個不應該有的假定，就是假定用字是一定不含混，非常精密的。假如用字是非常精密的，那想像決不能同他所代表的完全相同，『這個』只能稱呼想像，不能稱呼想像以外的任何一種東西，那就判斷『這個是以前有過的』是錯了。但是平常說話用字總有含糊之處，兩樁事情，只要差不多，就算一

樣，平常說話不能照常像那樣精確的。

所以平常用字並非每一個字指一個單件，是指一羣的，在平常思想或語言中並不認他爲倍數的。因此最粗的記憶，說這件事從前有過，含糊則誠然，錯誤則未必。

有許多含糊的相同 (Vague identity) 等於很相近或很相像 (Close similarity)，我們就叫他相同；我想哲學中大部分的學說就在這些地方討便宜。哲學家有許多是這樣，如說『這個』是以前有過的，『這個』又是現在的想像，又是想像所代表的東西，而同用一個同時的語辭，所以他們就說：『這個』以前存在過而現在不存在，因爲他是記憶一件東西；但又是『這個』現在存在而從前不存在，因爲他是一個現在的想像 (This existed and does not exist since it is a thing remembered, but also this exist and did not exist, since it is a present image)。因此柏格森的用過去來解現在 (Bergson's interpretation of the present by the past)，黑格兒派的時間可聯可分說 (Hegelian continuity and identity-in-diversity) 以及旁的種種觀念，都

從會佔便宜來的：有許多自相矛盾的話，說來好像很對，其實都是文字上占便宜。

因為有這種矛盾，對於過去的事情與現在的想像不但不分辦清楚，即縱然分辦清楚了，我們的記憶就同日常生活的記憶不同，假如我們忘這一層，我們分析平常的記憶，就要弄錯了。但是何謂含糊 (Vagueness)，何謂精確 (Precision)，須先加以分析。

精確與含糊的分別，只有程度之差，沒有絕對的分別。最精確的也有些含糊，最含糊的也有些精確，絕對的精確，是理論上的事，實際上並沒有這種東西。要明白「精確」的意義，最初可以用度量的器具來比方，如有一天平或一寒暑表，所謂這些東西是真確，就有極少不同的刺激，他們會生極不同的結果 (These are said to be precise when they give different result for very slightly different stimuli)。一個診病用的寒暑表假使是準的，那就使血的溫度有很小的不同，他也能使我們看出來。我們大概可以說一種儀器之準確的程度與他對於極少不同的刺激之反應的大小為正比

例。刺激稍微不同，便發生一個極不同的反應，這種儀器是準確的，否則是不準確的。

無論思想或知覺，所受的刺激相同，而反應有準確與不準確的區別。有許多是天賦的。有許多是自習慣來的，音樂家聽人奏樂，只要調子稍微改變，平常人連一點都不覺得，他立刻就能辨別出來。反應對於特種刺激的準確是從實際證明的。如聽說話的聲音，有許多聲音細聽才能分辨出來，聽慣之後，一聽就聽出來。中國的字音分平上去入，中國人聽了，很容易辨得出，外國人就弄不清楚。Light 與 Night 兩字，英美人一聽就覺着兩樣，有許多中國人讀來是相同的。譬如在『天一亮就來』，及『天一黑就來』的兩句話中，所喚起來的反應不同，倘使有時分辨不清，反應上也就不準確了。

所謂準確，就是說進來的刺激少而喚起的反應大；思想也是這樣的。惟在思想的情形中，並不是一有感覺的刺激，立刻就生出反應來，然此對於方才所待討論的問

題，沒有什麼差別。現在回到記憶：一個含糊的記憶，適用於許多不同的事情，例如『我遇見一人』是含糊的，因為無論遇見什麼人都可以證實他這個記憶。一個準確的記憶，就是證實這記憶的事情範圍很狹，例如『我遇見趙二』比較『我遇見一人』範圍狹多了。一個人記憶是準確的 (Accurate)，其中含有準 (Precise) 與確 (True) 兩個分子：在前例中，『我遇見趙二』準是準了，而未必確，因為也許是我夢裏遇見的。所以記憶單是供給極有定的事情還不夠，非得使他確不可。

用譬喻來講，含糊的記憶容易對，準確的記憶不容易對。用一個含糊的思想去記從前的事情，好像拿一大塊和了的麵去投鵠心，投到上面，完全把他掩蓋住了，並且也許還擴延到鵠心的四周。用一個準的思想去記憶以前的事情，好像用箭去射鵠心，略差一些，就中不到上面了。

但是想像不光是對就算，準亦是很重要的。假如以香茹代鵠心，以毒菌代鵠心的四周，用麵投上去，把香的毒的混了起來，就沒有什麼用了。記憶也是如此的。倘使

我僅僅記得我遇見一個人，我的記憶也許極不適宜於我的實際需要。「我遇見李三」這個記憶是比較的準了。假如「我遇見李三」這個記憶就是準確；「我遇見趙二」這個記憶說是不準確，但是無論在那一種情形中，他的準的程度，總是和單是回想「我遇見一人」不同。

準確與準的分別不是根本的。在我們思想中可以省去準，但分別含糊與準確。我們現在來講他們的定義：

一種儀器是可靠，在於有關係的因子不變，他亦不變，例如寒暑表，溫度不變，他亦不變，就算可靠。溫度未變，別的不相干的情形變了，他亦跟著變，就不可靠。

一種儀器對於什麼現象，或刺激有次序的關係，是去量 (Measure) 外界的刺激。刺激有次序，反應也有相當的一定之次序。如寒暑表，熱了上昇，冷了下降，有一定方向的次序，用以量外界的溫度。若要把寒暑表製成熱了下降，冷了上昇，也未嘗不可，並且還有一樣的準確。假如在寒或暖的時候上下無定，就不可靠，不能用以

爲量溫度的標準了。

假如一種儀器，又可靠，又可量，他的準確的程度 (Degree of accuracy) 就是刺激畧變，反應即大不同。反應的不同，對於刺激的不同之比例，就是他的準度。更精密的說來，用刺激除反應，直到最少限度爲止，成爲微分系數的時候，即是他的準度。刺激微異，而反應大變，即爲準確；反之即爲不準確。

在心理的反應上，什麼叫做含糊呢？就是對於刺激的反應不準確。刺激不同，而反應是差不多的，就是含糊。這許多定義要懂得清楚。因爲對於記憶雖然沒有，而關於知識的各種問題却是極有用的。

平常以爲含糊靠不住，其實越含糊越容易對。然而不大有用，因爲一含糊了，當該分別的地方就看不出來。

這些個定義很有用的，不但對於記憶有用，即對於一切講到知識的問題都有用。我們要知道，含糊的信仰，雖然因爲他對於也許有重要的分別的時候常是不去分別，

所以他所信的真不真沒有準確的信仰那樣有價值，但這種信仰，不但不是必定是錯的，並且比準確的信仰更有接近真理的機會。

上面這許多含糊與準確的討論，都是爲了解釋一個『這』字而發，因爲我們在口述記憶時要用『這是有過的』一句話。在這樣的一判斷中，這個『這』字，是一個含糊的字，可以應用於現在的記憶的想像，又可以用於做他模範的過去遭遇。一個含糊的字與一個普通的字不能相同，雖然實際上不大分別得出來。普通的字，應用於有共通性質的一類事物，這些事物的區別在用這字的人不大分辯得出來，所謂普通字，是可以應用於一羣不同的事物的，這些事物，因爲有一點共同性，所以對於用這普通字的人就不見得是不同。我並不是說他把他們看作一樣。不過是說他對於他們發出同樣的反應，不把他們算做不同就是了。我們可以把含糊的字比作一堆火藥，而把普通的字比作一堆子彈。含糊的字是要判別異同；而普通的字與特別的字二者，都是這樣判別的結果。『這』字在最初的記憶信仰當中是一個含糊的字，不是一個普通的字；他

包含想像與想像的模範，因為這兩樣是不分開的。

但是我們還沒有講完記憶信仰的分析。所以相信『這是有過的』是因為記憶中有信仰感情的性質；這個『這』字，我們已經知道，是如此含糊，如我們所描寫的樣子，但是我們必定還要問所謂『有過的』究竟是什麼意義。一個意義是現在有這想像；我們自然還須再找些別的意義，這種意義是關於過去事情的有過而與現在的想像無關。

有兩個不同的問題要問：（一）使我們說出這事物遇見了的是什麼？（二）我們說這句話的時候，我們覺着什麼？對於第一個問題，論到我們遇見的字的粗淺意義，記憶的想像不能說是遇見了；他們的本身並不為人所注意，只是用作一種過去事物的記號。想像是『只能想像』的；在粗魯的思想，他們沒有屬於外物的那種『實在性』粗淺說起來『真實的』（Real）東西，一定是能夠引起感覺的東西，而且是有組織物體的種類的關聯性的東西。一件事物可以說是『真實』的或是能『遇見』的，這時候這事

物一定是適合於這關聯的上下文的。記憶的信仰的模範，是能適合於事物的上下文的，而記憶的信仰是不能的。這就使我們覺得，模範是『真實的』，而想像只是『想像的』(Imaginary)。

但是對於第二問題——就是我們說一件事物『遇見』或是『真實』的時候我們覺到什麼——的答案可就不同了。我們除了間或有的反射以外，不會想到這關聯性的存在與不存在；我們只有各種不同的意味，這意味給他智識化起來，可以認為對於關聯性存在不存在的預期。『覺得真實的』(Feels real)的東西，能使我們希望，恐懼，預期，或驚異，但是『覺得想像的』(Feels imaginary)的東西就沒有這些存在。覺着真實的一種感情，是與尊敬很相近的；他最初屬於能使事物對於我們沒有有意作用的一切性質。這個覺得真實的感情，與記憶的想像相關聯，復為形成記憶特性的特種信仰的感情所推引至於過去，似乎就是組成純粹記憶作用的分子了。

我們現在把純粹記憶的分析總括起來。

記憶必要(a)一種想像，(b)一種從前存在的信仰。所謂信仰，就可以用『這是曾經存在的』一句話來解釋。

信仰也與別的東西一樣，可以分作(1)信仰的(2)被信仰的兩種。信仰的是一種特別的感情或感覺，或感覺的雜和，與預期或純粹的使信仰及於過去的允諾不同；推測過去是信仰的感情，而在被信仰的內容。信仰的感情與被信仰的內容，中間有一段關係，使信仰的感情能推及於內容，而為這內容就是被信仰的一句話所解釋。

被信仰的內容有可以或不可以用語言文字表示出來的兩種。我們先講不能表示出來的例。譬如我們單單記憶一件事物，此刻有一個想像的，那麼這內容包含(a)想像(b)感情，推及於注意，我們可以用這件事是『真實的』而不是『想像的』一句話把他尋譯出來，(c)想像與真實之感情中間的一段關係，就是我們說感情推及於想像時所表示出來的那一種。這個內容裏頭，並不包含什麼時間的決定性；時間的決定性存在信仰的感情之性質，這信仰的感情可名之曰『記憶』(Remembering)，或者恰當一點，

可名之『迴想』(Recollection)。至於推論過去使我們認清想像與迴想的事物中間的分別的不過是後來的思索。待這一點分別弄清楚了，我們就可以說想像『就是』過去的事情了。

語言中表示出來的內容，最好是用『這個之存在』一語代表他，因為這些字裏面沒有時間的分別，時間是屬於信仰的感情，而不是屬於內容的。『這個』(This)這字，在這裏是一個極含糊的名詞，包括的記憶想像(Memory-image)和與記憶的想像相似的東西，裏面還含着他的模範。『存在』(Existence)這字，表明一種『真實』的感情，當初是起於能使我們不用有意作用而有結果的東西。『之』(of)這個字，在『這個之存在』句中，代表『真實』的感情與『這個』中間存在的關係。

這個記憶的分析也許是極錯的，但是我不知道怎樣修正他。(完)