

社會心理學緒論目錄

第一章 引端..... 一一二

心理學之為一切社會科學底基礎，理論上雖為人承認，實際則為人忽略。——這個事件底歷史的說明。——社會科學們需要較好的心理學的基礎底例證。——倫理學——經濟學——政治學——歷史的哲學——法學。

第一部 對於人在社會中的生活有頭等的重要的心的性質

第二章 本能底性質和他們在人心底組織中的位置..... 二二—四九

尋常對於本能所有的概念底浮泛。——對於本能在人心中所佔的位置意見之不一致。——本能的歷程乃是真的心理的歷程，包含知覺、感情、作為三面。——對於本能所得的

心理學的概念說他是一個本有的心理而兼生理的素質，有與本能底知情意三種作用相符合的三個部分。——本能們在其傳信之部與司令之部所有的變化。——本能與情緒的關係。——本能為人的行為之原始的主要的動機。

第三章 人底主要的本能與原始的情緒……………五〇—一〇四

辨別原始的情緒所倚靠的三個原則。——逃的本能與怕的情緒。——拒的本能與惡的情緒。——求知的本能與驚奇的情緒。——關的本能與怒的情緒。——自卑與自炫的本能和消極的自感與積極的自感。——親的本能與柔情。——情緒的傾向不很清楚的幾個本能。——生殖的本能。——結羣的本能。——獲得的本能。——創作的本能。

第四章 幾個普通的或非特殊的本有的傾向……………一〇五—一四一

同情與情緒之同情的引出。——暗示與感受暗示性。——反暗示。——模倣。——遊戲的

傾向與競爭的衝動。——對於格魯斯教授底遊戲論所擬的修正。——習慣。——氣質。

第五章 情緒底本性和幾個複雜的情緒底組織。……………一四二——一八九

香德對於情操所有的概念。——這個概念底生理學的解释。——不含有情操之存在的
意味的複雜的情緒。——讚美。——驚懼。——恭畏。——感戴。——厭怒。——輕蔑。——厭
怕。——迷震。——羨妬。——含有情操底存在的意味的複雜的情緒。——薄譴。——妬忌。
——報復的情緒。——回怨。——羞恥。——慚愧。——歡悅的情緒與悲哀的情緒之本性。
——幸福之本性。——驚訝之本性。——附錄。——悔恨。

第六章 情操們底發展。……………一九〇——二〇六

三種主要的情操：愛、恨、敬。——恨之發生。——親的愛是一種高等的複雜的情操。——動
的同情與其怎樣從同等者之間之愛之中發生。

第七章 自覺與自願的情操之生長……………二〇七—二四二

未受自願的情操底指導的行爲之例。——道德的行爲之問題。——自我與別的自我底觀念底發生。——爲何我們極具尊重褒貶？——這個問題足以試驗每個道德底價值。

從研究自願的情操在社會的環境之締造之勢力之下的生長而得的對於這個問題的答案。——由觀念褒貶而約束行爲，其中祇含有自私的動機。——這些動機與利己而又利人的動機之複雜化，及與從擴充的自願的情操之中生出的形似利人的動機之複雜化。

第八章 向社會的行爲之較高的平面的進行……………二四三—二六〇

以公眾底意見做行爲底主要的裁制者所有的缺點。——道德的判斷有原始的與模倣的兩種。——情緒與道德的判斷的關係。——道德的情操們與其對於道德的習尚的關係。

係。——被讚美的人物所有的勢力。——本有的素質對於道德的情操們之生長所有的勢力。——抽象的道德的情操們之自願的情操之綜合。——審美的讚美之所能作爲。

第九章 決意作用……………二六一……二九五

我們爲道德的努力之時好像都是較弱的衝動戰勝較強的衝動。——加到較弱的道德的衝動之上的力量來從何處？——自由意志與決定論。——實在有些事爲決定論所不解決，雖然這些事常被認錯。——決意作用與別種意欲的辨別。——決意作用所生的直接的結果。——把決意認爲禁止的理論與本書對於這個理論的批評。——決意作用底力生自自願的情操。——兩種困難的選擇。——自克的情操。——品格。——品格與情操們的關係。

第二部 人心之原始的傾向在社會中的活動

第十章 生殖的本能與親的本能……………一一二

他倆與生率的關係。——知慧與社會的裁制的競爭。——他倆未嘗變弱。——親的本能
在家族以外的活動。

第十一章 關的本能。……………一三二—一三七

他在原始社會中的活動。——他在人性與社會底進化之中所盡的力量。——他趨為更
復與道德的怒恨而活動，以保社會中的秩序。——競爭之將要代替團結。

第十二章 結核的本能。……………二八一—三三三

他在文明社會中為粗的活動所有的不好的影響。——他決定社會底情造的精神的活
動。

第十三章 宗教的概念所藉以影響社會生活的幾個本能。……………三四—五〇

怕。——自卑。——求知。——親的本能。——他們的情緒之與讚美驚懼甚混和。——風
俗底迷信的裁制之重要。——柔情之化於敬神的情操之中。——宗教與道德之關係。——

——求知與其為科學之根源。

第十四章	獲得的本能與製作的本能	五——五二
第十五章	模倣遊戲與習慣	五三——七八
	集合心理之主要的條件——先訓之持久與生長底條件——模倣之為保守的勢力——模倣之促進步——遊戲底社會化的勢力——習慣——他令社會保守的能力。	
增刊第一章	行為論	七九——一一
	本書中的行為論——別的行為論——心理的求樂論——苦樂論——觀念自動論——許多直覺論。	
增刊第二章	性的本能	一一二——二四五
	性的本能在生殖這事中的作為——性的本能底組織——其知的方面之複雜一如其意的方面——他的二等的功用——這個本能底發展——福祿特教授底理論——遏阻與高潔化——謙虛與羞怯——性的反常——性的教育——成熟底問題。	
增刊第三章	後生的情緒	一四五——一七一
第十四版原序		一一三

社會心理學緒論

第一章 引端

研究社會科學的學者之中，已有人承認，了解人底心與其動作底狀況，乃是他們必修的知識底一部，而且社會科學底成功的發展必須倚靠這種知識底滿足與精確了。此種意見底真實可以不言而喻。聽見這些話而還不立刻承認的人，雖有解說也不能教他們相信。這樣說，了解人底心理既是研究社會科學之所必要，而心理學又即是想把關於心底組織與動作所已經確定的智識組合起來，而且想修正、增加、這種知識的一個科學；那麼他底還未被入普遍地、實際地、認做各種社會科學（如倫理學、經濟學、政治學、歷史哲學、社會學、文化的人類學）和較為特殊的社會科學（如宗教學、法律學、教育學、藝術）之公共的基礎，總算是一個很可注意的事實了。在這種社會科學的學者之中，有的像孔德（Comte）和現在的脫克罕（M. Deussen）就拒絕心理學有這種要求。有的口頭恭維他，實際忽略他，而且竟會坐下來做一本關於道德、或經濟、或別種

社會科學的著作，老老實實地承認自己對於心理學一點不懂。還有幾位，或者就是近代討論社會問題的作家之中，底大多數了，他們是承認心理學所應有的位置的，但是他們所取來做他們底文章之心理學的根據的，却是普通說話之中所包含的浮泛而易啓誤會的關於心的知識，和他們所倉卒造成用以自圓其說的武斷。但是現在已經有了一種徵象，表明這種可悲的情形已經漸漸過去，和心理學不久就要被人普遍地、實際地、認做各種社會科學底基礎如眼光較爲明晰的人多年以前所要求的了。

既然這本書是要催迫人們對於心理學的態度之這一種變化，所以他開始就應當略略考究現在人們輕忽他底原因而且指出令人對他改變態度底方法。研究社會科學的學者所以沒給心理學以實際的承認乃由於心理學自己有許多缺憾，這是無可疑的；所以要把他樹建在他應有的位置之上，這僅有的方法自然也就是彌補這些缺憾。這些是什麼缺憾呢，爲何能長存的呢？我們可以約略指出對於這兩個問題底答案，並不責備一般心理學專家和研究社會科學的學者沒有把這些缺憾彌補起來。

心理學之中對於社會科學最重要的，乃是討論人底動作底本源的一部，所謂人底動作底本源，就是支持住我們心身底活動而且管束我們底行爲的種種衝動與動機。然而心理學之中最無進步而且最爲暗晦、浮泛、雜亂的却偏偏是這一部。關於意識狀態底正當的分類，關於意識狀態底分解爲原素，關於這些原素怎樣組合法則，關於這些問題的答案，對於社會科學都沒大關係。關於心身底關係，關於心理作用和生理作用底關係，關於意識與腦之動作底關係等等問題，對於社會科學也沒甚重要。關於那些更爲純粹地屬於知的心理作用的討論，關於我們怎樣看出時和地底關係之討論，關於觀念、概念、比較、抽象等等知的心理作用底分類與解說和他們相互的關係之討論，這些對於社會科學也都沒甚重要。對於社會科學急切重要的不是這些作用自己，乃是這些作用底結果——乃是由這些作用所得到的知識，他們所得到的思想與信仰所組成的全體，和這些思想與信仰規範我們底行爲，決定人間底制度，決定人與人的關係底情形。明白說，這就是心底許多勢力、能力底本源，就是替我們指出動作底目的而且支持住我們底動作的種種衝動與動機；至於那些知的作用祇不過是這些心的勢力所用的奴僕、器具與手段。

在社會科學未有堅固的心理學的基礎之前，我們首當把這些心的勢力和他們在種族與個人底心中的歷史解釋明白。然而自來心理學者所最用心研究和他們已經相互了解將近要建立一種一致承認的教義的都是關於前一類的問題，關於知的心理作用的問題。至於這些就社會立言更為重要的問題他們却很不應當地忽略了。

他們所以如此又是好幾個事情底結果。這些結果，我們如回想到許多科學底歷史，就曉得是 一定不可避免的。當人類開始考慮社會生活底複雜的現象之時，他們不爭把所有的注意都聚集在眼前的問題之上。當他們要想解釋這種現象之時，人類心中已有了幾條模糊不明的信條；這些信條，是經過無數年代慢慢生出來的，是因為神學家玄學家底努力才弄得略微清楚一點的；雖然開始考慮社會現象的人不能十分了解，且僅知其然而不知其所以然，然而當他們要想解釋社會現象之時，他們却又不免從這幾條模糊的信條用演繹的方法來解釋了。所以到了十八世紀和十九世紀底初期，雖然近代底科學方法已經普遍應用到人類所考慮的題目之上，所有的社會科學已經依着近代底方法各各分開，而研究各個社會科學的學者却仍不免用他們所

誤認爲基本的而實則是似是而非的原則來解釋社會現象，却不想對於人底心底組織求一種更深的知識。

當時這些學者底主要目的是想立下幾條普通的原則指導人在立法、行政、和各種私事中之中的動作，而實則他們應當把建設這些社會科學的事務讓給後人，自家先做預備的工作，研究人底心理，替後人先造一個心理學底基礎；然而他們沒有想到這個，當時的人也沒有希望他們這樣。原來當時和他們接觸的問題是太急了；凡一個人所贊同的風俗、法律、制度、都須在理論上講得過去，所以那些大聲要求社會改造的人，自然不得不說明他們底主張怎樣公平，而且和一般人對於人性的見解怎樣符合，以使他們底呼聲更有力了。

而且當時的學者即使能如我們之所希望把建造社會科學的事業讓給後人，他們也不能造出當時所需要的心理之學。因爲在心理學能設成立之前，還有一個更爲有基本性的科學須要首先成立，而這個科學和當時的學者所說明或擁護的社會現象之關係，在彼時却又更外渺茫而模糊。祇有一個比較的而且說明進化底道理的心理學能設做各種社會科學底基礎；祇有達

爾文底著作把人類生理方面的進化和動物生理方面的進化之相啣接教訓了我們之後，我們才能很快地看出人類心理方面的進化和動物心理方面的進化之相啣接，我們才能造出一個比較的而且說明進化底道理的心理學來。

因此當時的學者既要解決目前的問題又沒有心理學上已經成立的真理，於是就專為解決那些問題起見，白造出幾條關於心理的定律。這樣，他們各人所需要的一點最小的心理學的知識，就都由各人自家供給。他們所造的教義之中有許多包含很多的真理。但是這些教義都有一種草率、武斷的性質，既不容有更精、確、詳細的分析，也好像不須有這種分析。不但造設這些武斷的教義的人對於心理底各面不曾有多年的研究，不曾有許多門徑窺探這心，並且他們創設這些假定就不是一心為的發見真理。他們是為要建設一個教訓的學說而後下這種武斷的。對於「實在是怎樣」底研究就步步被對於「應當怎樣」底欲望所阻，所誤。因此，所以當心理學漸次要成為獨立的科學之時，他其中所有對於社會科學最為重要的各部，已被研究這些科學的學者所造的零碎而錯誤的理論佔據完淨。而且這些學者也不顧心理學來佔據他們所認為

已有的領土。因爲心理學底努力又可以推翻他們所有的陳說咧。

等到心理學者想替心理學與別的科學分界之時，他們對於心理學底範圍、方法、與應用、遂不得不承認一種極淺的見解。

他們大概承認心理學爲意識之科學，以內省 *Introspection* 爲僅有的研究法。所以然之故是因內省的分析與意識狀態之說明是心理學本分所僅有的未被別的科學做過的事。

但是心理學者之以內省爲研究此科的方法，實能教人對於此科底範圍長有很狹的見解；因爲我們心理的生活之中有一部分叫做情緒的生活與動機的生活是最不利於內省的觀察與描寫的。我們心底認識作用即知的作用是意識中很豐富、繁雜的一部，甚宜於內省的辨別、分析、與描寫；至於那情緒的意識和意志的意識底內容，比較地雖屬簡單，然而倘用內省的方法考究，就極其晦難明了。

後來直等到達爾文底思想在生物學界起了革命，於是人也就希望心理學者把他們看待心理學的眼光放大，把他們底研究伸張到此科底全部，於是心理學之中以前用簡單的內省法所

已經考究過的地方，現在才有人用新的較為精確的所謂先內省而後實證的方法來重新考究。

現在還讓我們說以前的事。那時那些社會科學，依發生之自然秩序，是本當先有心理學之中的基本的原理做他們底建築底基礎的，而他們却反把心理學之中最重要而最暗晦的部分兼併到他們自己身上。這個成熟得太早的兼併有許多不幸的結果，且讓我們敘述幾個。

因為倫理學底作家處處遇到心理學上的問題，而倫理學底著作之中所包含的關於心理的教義又有許多是作者自造的真理，所以我們可在倫理學中找到最可注意的這一種不幸的結果。古代的道德家因為缺乏心理學的知識遂造出像下面幾種的理論。像禁慾派 *Stoics* 是說聰明而好的人應當設法把情緒從胸中除去。像康德 *Kant* 是說聰明而好的人應當沒有欲望。除去古代底作家底這一種奇怪的思想不問，到了近代也有這一類的三個武斷曾經佔過重要的位置，並且曾替十九世紀關於倫理問題的爭論供給了很多的材料。第一個重要的是所謂心理的求樂論，他說人類底動作底一切的動機都是對於快樂的欲望，和對於苦痛的避免，和這個並行的一個理論是說幸福和快樂相同。這兩個武斷後來被功利主義 *Utilitarianism* 用做

心理學的基礎。有許多思想好的人因不滿意於這兩個武斷遂不滿意於功利主義。他們遂退回到浮泛而神祕的思想上去。這些思想中最重要的一個，是說人心中有一個特別的功能，叫做道德的直覺，叫做良心，叫做道德的感覺或本能。所以從前倫理學所依據的心理學的根據一共是三個武斷，這就是最後一個。採用這第三個武斷底某種形式的人後來看出人底行為之中有許多傾向為他們底主要的信條所不能解釋，於是就又造出幾個相似的武斷來做扶助。他們替人們造出許多奇怪的本能來，就和魔術家從帽子裏造出蛋來，骨相家在人頭上看出凹凸來一般輕巧容易。

雪德威教授 Prof. H. Sidgwick 乃是他那時候倫理思想界底領袖之一，但是最近到了一千八百九十三年他還有話擾亂心理學上底問題。他和他以前底作家一樣也以為人心中有逼入向善的神祕的心能，遂說道德的行動合於理性的行動乃是人心中自然產出的應有的東西。至於人們所做的不合理的行動，他也做了一篇論文，（註一）說明這也是可能的，人們所聞或做的，

（註一）"Unreasonable Action," Mind, N.S., Vol. III.

並以說明自然傾向於合理的行動的人類爲何有時做出不合於理的事來。他引邊沁 Bentham 底話說：「凡人有所舉動之時，必有就當時他底眼光看去所最能增加他底最大的幸福的一條路，而他都是從這條路去幹。」他又說雖然密勒 J. S. Mill 對於這個原則還承認幾個例外，他則以爲「凡希望什麼東西都是因爲想到他就快樂，希望他得利害都是因爲想到他時快樂得利害，否則就斷不能有欲望。」所以照這一派底話說，凡一個人底動作如不能爲他造最大量的幸福，這一定是因爲各種動作所能造的幸福之分量不同，他把各種動作底價值比較錯了的原故。又照他們底說法，既然一切動作都應當以造大量的幸福爲歸，所以沒有這種傾向的動作自然就不但爲不合理的，而且爲不道德的了，所以爲不道德的乃因這是他自己所知道是他所不當做的。雪德威說合理的動作之爲自然之常與應有不合理的動作之爲反常與例外，這不但功利派是這樣說，就是他們底反對黨也這樣說。他取格林 T. H. Green 做例；因爲格林也曾「和邊沁，密勒一樣的籠統地說，凡以下道德的判斷的動作，無論是善的惡的，當人做他的時候都想到當時可算是他底最大的好處的境界，而後就向這個好處去做，而這也就是他所當做的

事」的。由此我們又可曉得格林與邊沁、密勒不同之處僅在用好處二字代替快樂二字，除此以外他也附和邊沁與密勒所下的武斷。雪德威說到這裏，不駁前入底錯誤，却想說些合理的動作既是人性之常為何人們有時却有違理的，反於他所常做的行爲。這就是說雪德威和他所批評的人一樣，也承認人心之組織中有一種未能說明的原理。所以凡人普通都是做自家所知爲合理的事，做自家所知爲當做的事，不過有時却也偶有例外，所以他提出來徵求解釋罷了。但是實際則人們底動作並不受什麼逼人向善的神祕的原理支配，而乃由多數衝動引起，這些衝動底本性乃由多年的進化造成，而當他們進化的時節他們並沒想到人們將來在文明社會中的生活。所以人們底動作實在是反理的是常，合理的是非常，正和雪德威們所說的相反；而我們所必須解決和這本書中大部分所討論的問題，遂也就是——人們底動作既是由衝動引起，爲何有時却也能依道德與理性而有作爲？

尋常的人是常爲有力的衝動所感動，做自家所明知爲錯誤的事，不利於己的事，和破壞自家底幸福的事的，而這些道德哲學家對於行爲底本源却抱持那種奇癢的見解。所以我們就不得

不疑惑他們的心不是缺少了能感動常人的有力的衝動，就是受了嚴格的訓練底道德化以致這些衝動才毫無勢力。倘使二者竟居其一。所以他們才把社會科學建築在極端錯誤的心理學的基礎之上，這也是可悲的事。

從前的經濟學因為曾用這些錯誤的心理知識解釋經濟界的事實和他為經濟的立法所建議的案件之故，也會受了重大的損失。若說古代的經濟學全是由這些錯誤的心理知識生出來的錯誤的結論，這話雖屬侮辱，不盡虛妄。而此科近來的進步則又是因為應用了較可靠的心理知識而後才會發生。這裏可引一個例子證明這兩件事。古代經濟學說人是講理的動物，都是有意地尋找自己底好處，或是在他底一切動作之中，都是被一種開明的自利心所指導；而且尋常又把令功利派底倫理學傷失體面的心理的求樂論和這個武斷結在一齊；這就是說古代的經濟學也把好處與快樂認為一物了。從這些實在含着很足的真理的武斷，他們就推出一個演繹的結論，說市場之中的自由競爭可以令人用最廉的價錢得到貨物底供給。但是人們只有一些兒講理，平常却很不聰明很不講理地容易感動。因為人容易感受暗示，所以廣告術才非常有利。

而有效，古代的經濟學者大約忘去這個了。譬如縫紉機器賣五鎊一具已經賺錢之時，可以賣十二鎊一具，銷路仍旺，而同時在同一市場之內同樣好的縫紉機器竟可以賣不到一半價錢，這種事實惟有我們記得人心中不講理的一面之時才能解釋。又如普遍需要的貨物如被託練斯或公司據為專賣，這種貨物在市場上的價錢就要低落，又如物價之一大部不是為製造家、資本家所得，乃是由在中間轉販的商人所得，這種種事實也已經教以前的經濟學對於競爭與物價的結論不能成立了。

若論經濟學由應用較好的心理知識所得的好結果，只須舉波桑愷夫人底生活程度論 *Mrs. Koehn's "The Standard of Life"* 為例。

在政治學之中也有同樣可以注意的事例。孟萊斯這派 *Manchester School* 底世界主義家預言開明的自私心可以把每一個地方與其人民所最宜的事分給那個地方底人民去做。且由此能令一切的人類為世界的聯合。這又不是從錯誤的心理知識推論出來的麼？後來民族精神暴發成爲造成前半世紀歐洲底歷史的一個大主動力，這個預言遂終歸不能成立。

在歷史底哲學裏，也曾有人從這種粗率的、不完全的雖非絕對錯誤而却易啓誤會的關於人底心理的武斷做出同樣的演繹。我們可取苦新 *V. Comte* 所用爲歷史哲學底基礎的理論爲例。他既鄭重聲明心理學的分析對於歷史底詮解之重要，就說道：「註一」社會生活之各方面與各種現象都可到他們所從生的人性之傾向之中窮本而溯源。他們從人性之中底五個基本的需要生出，這五個需要每個有和他相符合的一個觀念。適用底觀念產出數學、物理學、工業與經濟學。公正底觀念產出文明、社會、國家、和法律。美底觀念產出藝術。神底觀念產出宗教與崇拜。對於真理本身底觀念對於最高度的和形式最純粹的真理底觀念產出哲學。這些觀念可說是簡單而不容再爲分析，同時存在於人心之中，組成人性底基礎全部，他們發生底次序和上文先後所說的次序一樣。」上文所說歷史底哲學也曾從錯誤的心理知識演繹推出錯誤的結論，這就是一個再好沒有的例子了。苦新是法國很有勢力的一個哲學家，他很清楚地看出心理學

(註一) Professor Plant's "History of the Philosophy of History", P. 456.

和社會科學底關係，但是因為他那時候沒有正確的心理學之故，他就隨時造了這麼一個最奇幻的代替品。

至於那些老實不要心理學的基礎的那幾派歷史哲學，傅依樂 M. Fouillée 把他們底特質說得最好。他有一次論到社會學底發達，說道：「這會學是從一個一大部分神秘而有詩的意味的一個學問生出來的。我就是指的往日底玄學家神學家眼光中底歷史哲學。這個哲學和真實的社會學底比較，正如用點石成金的化學和現在的化學底比較，用占卜休咎的星學和天文學底比較。」（註一）

應用錯誤的心理學知識以研究學問，在法律學中也可以得到最後的一個例證。這就是以報復爲懲罰罪犯底目的的那個理論。他現在還有多數作家擁護。他是從意志自由論生出來的。凡是極端相信意志自由的人都以爲懲戒一事除去含有報復底意味，不能有他項合理的說明。因

(註一) "La Science Sociale Contemporaine", P. 380.

爲依照意志自由論說，人底意志既是極端自由，所以凡是和人底動作有關的將來的事就自然不能由現在的事決定，所以我們懲罰罪人之時所持的態度就不應當是爲阻止他將來的作惡增善他將來的德性的、向前看的、態度，祇應是替受害的人報復的、向後看的、態度了。

但是我們對於人底動作底本源愈爲明白，這種理論就愈加不能保持。所以法理學底進步也要倚靠心理學底進步的。

一個人可以依次取一個一個社會科學，說明他底需要一個關於人底動機的真實可靠的理論。但是現在我却不一樣，祇把十九世紀學者底工作底結果總結如下。十九世紀社會科學裏大多數的學者可分兩派。第一派和功用主義家一樣，把人們所有的動機都解釋爲求樂與避苦。第二派厭棄這個樂利的理論，就創出一個認識得很模糊的直覺的心能，做人底行爲之本源，而把這個心能或叫做良心、或叫做道德的心能、或叫做本能、或叫做感覺。到了十九世紀將近閉幕之時，這兩派底理論普通都認爲不好了。但是却沒有令人滿意的代替品被人普通承認；大多數的心理學者所能提出來填補這個空缺的只不過是「意志」一個字，或是「思想之自現的傾向」這

一類的句。在別一方面，達爾文在他底人之由來（一八七一年）裏首先提出一個關於人底動機的可靠的理論，而且說明我們如要更滿足地了解人底動機，我們就應當怎麼樣倚靠比較的、自然歷史的方法向前進行。（這就是說要從比較人底進化與動物底進化下手）但是因為心理學的求樂論當時還盛，達爾文於排斥他時又尊重他，所以他自己對於這事的理論遂因此減少了影響；而現在跟從他底這個指導的心理學者也就比較地還是少數，就是對於他所領頭做的事業而從事繼續的工作，和對於他關於人底動機之歷史所做的概略的說明而從事修正的工作的也還不多。

關於這本書做時所立着觀察的地點和這引端的一章裏主要的論點，所說的已經很多了。這本書底觀察點和這一章裏底主要論點，是說心理學者必不可再抱持那種淺狹無用的意見，承認他們底科學僅僅是意識底科學，而必須要勇敢地替他們底科學要求做一個關於心底各方面和各種功能的有積極的意味的科學，否則我又可說，就是研究行為的積極的科學。（註一）心

（註一）心理學這定義在我“*Primer of Physiological Psychology*”，裏提出的。這本書是一九〇五年在倫敦出版。

理學祇可把意識流底內省的說明做他底起首的工作底一部，不可當做他底工作底全部。這種內省的說明，這種「純粹心理學」，永不能造成一個科學，或者至少也永不能達到「說明的科學」底平面；而且他自己對於社會科學也永不能有大的價值。這些社會科學所需要的基礎，乃是大部分倚靠客觀的方法的一個比較的而且生理學的心理學，乃是對於人和動物在健康與疾病各種狀態之下所有的各種各式的行為之觀察。他對於他底範圍和功能必須有最廣大的見解，而且必須是心底進化之自然史。最重要的，他必須力求我們心底組織之中最重要的原素，（即是組成我們底心之本有的、基礎的、傾向，或即是對於思想與動作的本有的傾向）加以一個精確而滿足的說明。

很可賀地，對於心理學較寬大的這種見解現在已經開始流行。現在更沒有人把人心僅僅當做一張白紙，或當做一個魔術的鏡子，說他底功能僅是被動地承受外物底印象，或是射出外物底不完全的影子了。更沒有人說他僅是「一排來來往往活動的陰影了。」把人心這樣看待的乃是洛克，Locke。若教我們對於他底這種見解僅僅附加兩條關於心底內在的動作的定律，說

心一能有觀念底聯絡與再生，二有尋樂避苦的傾向，我們也不復能滿意了。現在人都覺得老的心理學等於排演莎士比亞 Shakespeare 所著的韓美雷得 Hamlet 而把丹麥底王子路去，又好比彼洩蒸氣機底作用而不曉得有火或熱度底他種來源。我們在各方面都聽到人說靜的、描寫的、純粹分析的、心理學必須要讓位給關於心理的、動的、功能的、理論了。

使心理學變為有用的第二個重要的進步乃是由於人之加進地承認下列二事。第一是承認成人者底心大部分乃是社會的環境所造成結果；第二是承認老的、內省的、描寫的、心理學所討論的、狹義的、個人的、心僅僅是一種抽象之物而沒有實際的存在。

關於造成這些變化的許多複雜的勢力現在不消詳說。我們祇消看定這個可慶的事實而且簡略說以對於建造一個心理學做社會科學和社會學所急需的基礎這事，這本書想怎麼樣教些微之勞。書中第一底部頭上先要把心底本有的基礎之中做我們身心底動作底本源的一部分說明一下。在第二章裏，我想把本能底意義說得極其明白，而且說明本能和心理作用之關係，和本能們底重要。在第三章裏，我想列舉人底重要的本能而且替他們簡略地定些界說。在第四

章裏，我曾替某幾個普通的功能的傾向，即是人有所時所以爲和本能同類而實則性質不相同的，定了些界說。我沒有以爲詳細、精密地批評心理學的求樂論爲必要，因爲那個理論已經被人駁斥的夠了。在第一部底其餘幾章裏，我曾想約略說明我們心底組織之中的這些本有的傾向怎樣聯合起來決定我們底情緒的生活和行爲的生活底路程；而且說明他們在社會的環境底勢力之下，怎樣溝通起來造成些更爲複雜的組織；而同時他們最重要的性質却依舊不變；而且說明雖然要把人底品格和意志底複雜的表現窮本而溯源地討論是不容易，但是若把人心底這個發展約略說明，而且說明有最高的道德形式的決意作用，也不過是我們在動物底心中可以找到根源的這些心底勢力之更複雜的組合這還可以。

所以這本書底第一部是討論人心對於人底社會生活最重要的性質的。或者可說這不是社會心理學應有的的一部，但是他實在是一切社會心理學底必要的引端，而且既然以前不曾有過合理而且被人普遍承認的這一種著作，所以這又是必須要做的。不但如此，而且我們豈可以說社會心理學底這樣的一個引端所討論的乃是社會心理學底基礎問題，因爲社會心理學既

明白了個人心中本有的傾向與能力之後，就須說明他們怎麼樣造成社會底複雜的心理生活，而社會底複雜的心理生活又怎麼樣回過來影響個人心中底這些傾向與能力底活動與發展底方向。但是這件事中基礎的，而且最重要的一部，乃是說明下面一事，即是組織很為複雜的社會底生活之中，有多數人，其品格與行為是有高的道德的性質的；但是人類乃是由動物進化而來的生物，他們底本性有許多記號表明他們底動物的來源，他們底動作之主要的本源和高等動物底動作之本源十分相像，而何以這麼一類的來源本低的生物却能有那麼複雜的社會生活。

若須道爾博士 Dr. Rushdall 也曾說過，「善與惡之生的原料相同——都是些欲望，如把他們從他們對於較高的自我之關係之中分解出來，他們自己就不是道德的，也不是非道德的，僅僅是不關道德的。」（註一）這就是說，個人心中底不關道德的傾向和純粹愛己的傾向本

（註一）"The Theory of Good and Evil", Vol. II, P. 73, Oxford, 1907.

來很強於愛他的傾向，而社會心理學底基礎的問題就是何以人到了社會之中，他底行為就有了道德不道德的性質。所以本書第一部裏主要的論點也就是個人之道德化或社會化了。

在第二部裏，我曾簡略指出人心底主要的本能和傾向，怎樣在入底社會生活之中活動。我底目的乃是使教讀者明白，要了解社會生活底任何方面與種種方面，必須先了解人心底組織。這個真理雖然在理論上有時被人承認，實際是常常被人忽略的。

第一部 對於人在社會中的生活有頭等重要的心底性質

第二章 本能底性質和他們在人心底組織中的位置

人心有一定的幾個本有的即由遺傳而來的傾向做個人的思想和動作與集合的思想和動作之主要的本源與發動力，並為個人底與民族底品格和意志依智慧底指導而漸次發展之所由的基礎。個人心中這個本有的傾向和那個本有的傾向底相對的強弱依民族而不同。而他們又很不同地被文化程度不同的人之不同的社會環境所培養或阻礙。然而很可信的，他們却為各個時代和各個民族之人所共有。所以人性可說是時時處處有公同的本有的基礎。如果這話

可以成立，那麼我們對於社會和制度底發展底歷史之推測就有了一個很切需的基礎。因為這些本有的傾向如果如人所說是隨時代和民族而不同，則所有的這種推測就不過是建築在江中活沙之上，我們就不能得到近於可靠的見解了。

造成人心底基礎的這些本有的傾向，他們底一定不變，可以從比較心理學裏找到證據。因為這些傾向不但或強或弱地存在於現在所有的人類底心中，就是大多數的高等動物也都有這些傾向，否則也都有這些傾向底原形的。所以若說他們在原人底心中和位置於動物與原人之間的我們底祖先底心中所佔的位置與他們在我們心中所佔的有同等的重要，這個不須疑惑。

這些做人底品格和意志之基礎甚為重要，而且比較地不變的傾向，可分為兩大類：——

(1) 特殊的傾向或本能。

(2) 普通的或非特殊的傾向。這些非特殊的傾向是當人心和心理作用在進化底路上達到複雜一定程度之時，從心底組織和一般心理作用底本性中生出的。

我將在本章和以下的七章之中解釋這些特殊的和普通的傾向之較重要的，而且約略說明

在一個人底品格漸次造成之時，他們怎麼樣交叉組合；在本書第二部裏，又將詳說他們之中的每個對於人之社會生活之特殊的重要。

現代所有的學者都喜用「本能」和「本能的」兩語，而除去少數人以外都把他們用得非常之濫，以致現在這兩個詞語竟將近不合於科學之用。人於人底未經思考而發的動作，往往稱為本能的；至於動物底動作普通也都歸之於本能；本能在這裏是很模糊地被看做一種神祕的心能，完全和人底心能不同，好像上帝沒給動物以較高的推理的心能，所以把這個神祕的東西給他們的。這兩個詞語被用之時都含着極少的意義，結果只教用他們的人不曉得自家底思想之散漫模糊；這個，我們可以從現代作家底文中找出幾百段話句來做證據，就是有哲學的訓練的作家也常做出這種話句。下面的幾個例子就是可以證明竟至有素養的作家也還慣常濫用心理學上的名辭。一個哲學的作家在關於社會問題的著作裏說，「國家乃是人民對於社會事件之或明或昧的欲望所生的結果，而國家底權力實倚靠住服從之本能。」又一個說，「祀先制度之久存於西方不過如『一古訓與本能。』一個醫學的作家近來又說，如果酒徒以果品爲生，他就

要「本能地變成一個絕不飲酒的人。」一個政論家也說「俄國底人民正在很快地獲得一個政治的本能。」

從一個著名的哲學家所做的一本關於道德的書裏又可以找到兩段話句做這一類的事底代表。一段說，「以血報血」是「原人底根深蒂固的本能」；他一段說，「懲罰生於報復底本能」還有最著名的的一個哲學家說，「民衆底本能」以為「在自治這個詞裏隱含着社會的約束是正當而且可以辯護的意思。」從曠觀報 *of the Liberator* 近來的一號中討論心理問題的一篇論文裏，我們又可找到最後的一個例證：「反對底本能和贊同底本能都是生而有的……他們底根基很深，而且無論從裏面着手，外面着手，都無法把他們剔除。他們都由於人之缺少天然的獨立性而生，而且影響人底心與品格之全部。」以上所引都足以說明人底濫用專門名辭，所以若說尋常的作者底用「本能」和「本能的」兩語乃是因為他想解釋一個個人的或集合的動作而不能所以用此二語藉以掩飾他底愚昧，這也可以。但是本能底性質和他人在人心中的範圍與功用我們如不能清楚確實地了解，則個人的品格底發展和個人的集合的行為底發展就終

歸是不能了解的了。

十九世紀中葉以前的心理學的著作對於本能很少適當的敘述。只有達爾文和斯賓塞爾底著作把蒙蔽住動物底本能的秘密之幕略微掀起了一點，而且曾令本能與人底知慧和行爲之關係這個問題，近幾年來到處被人討論。

現在專門心理學家對於「本能」和「本能的」兩辭底用法已經意見一致。他們大多數都是用這兩個辭來表白一種一類的動物底心中所共有的某幾個本有特殊的傾向，這幾個傾向可算是一種族性，乃是這一種一類的動物在求和他們底環境適應之時所慢慢地生出，既不能從個體底心底組織中除去，而個體也不能在他底一生之中獲得。有少數作家，像馮德 Wundt就是其中最著名的一個，他們固然用這兩個辭來表白本有的特殊傾向，但又用來表白那些很固定的、獲得的、習慣，即是吾們所更普通一點而且更正當一點稱爲二等自動的動作的東西。但大多數作家底用法似比馮德們底用法好些，本書就是依照的前一種用法。

大多數的心理學者雖然對於這兩個辭底用法意見相同，但是對於本能在人心中所佔的位

質則又意見紛歧。他們都承認人由前於人的動物進化而來，而前於人的動物底生活都是由本能主宰。但是有幾個說，既然人底知慧與推理的力進化了，他底本能就退化了，現在文明人底心中之本能只不過是他們前於人的時期之遺跡，而這種遺跡正同有害的贅疣一樣，如其可割，還不如請外科醫生割去的好。有幾個讓本能在人心底組織中佔更重要的位置；這是因為他們覺得雖然人和高等動物進化了而他們底知慧也已進化，但是知慧實在沒有除去本能而代之，且也沒有教本能退化，只不過到管束、變化，他們底活動為止。還有幾個，像窩奈多、C. H. Schmeidler（註一）和詹姆斯、William James（註二）則以為人底本能至少也和無論什麼動物底本能一樣多，而且承認本能在決定人底行為和心理作用上有領袖的地位。這最後的一種見解現在正很快地得勢。至於這本書，我也希望他略微盡一分力使人對於本能底滿足的範圍與功能加

（註一）"Der tierische Wille," Leipzig, 1880.

（註二）"Principles of Psychology," London, 1891.

以承認。因為我覺得這種承認，由後代的人看來，一定要說是我們這個時候心理學上最重要的進步啊。

知慧程度不高的動物之本能的動作是本能底純粹的形式。到了脊椎動物中之較高等的，他們所有的純粹地本能的動作就已經不多，——所謂純粹，就是未被知慧所變化，未被由知慧底指導而獲得的習慣，或由模倣而獲得的習慣所變化。竟至於嬰孩，他們底知慧在始生的許多月裏才不過有一些兒發達的，然而他們所做的純粹地本能的動作也就不多；這是因為本能雖為人心中所本有，然而除去少數的例外，在始生的幾個月裏都不發達，只有在嬰孩時期到成熟時期之間的種種階段裏才成熟，才能行使功能。

昆蟲底生活裏有許多屬於純粹本能的動作最可注意的例子。有許多昆蟲不變地僅僅把卵產生於那種地方，教幼蟲一經孵化就可找到他們所需的食料而且能殼吃到，不然就產生於別一種地方，教幼蟲能利用於他們底生存的方法寄生於別的東西身上。在這種事例裏，都是因為可以利用的東西或地方在老昆蟲底覺官上生了印象而後老昆蟲才這樣做的；譬如尸蠅嗅到

了腐肉底氣味而後才把卵產在腐肉身上；別種昆蟲因為看見了花或嗅到了花香而後才把卵產在花底胚珠之間，教胚珠做幼蟲底食料。還有別種昆蟲，他們底動作經過更精細的手續。譬如巧蜂，*Mason-Wasp*，他是先把卵產在一個泥做的窩裏，而後從植物底葉上收集些別種昆蟲底幼蟲，先用刺把他們刺麻醉了，而後用泥把他們封了起來；所以封藏起來的這些幼蟲後來就替巧蜂底幼蟲做了新鮮的肉料，但是巧蜂底幼蟲巧蜂將來是不會看見，就是他們底需要巧蜂現在也是不曉得的呵。

脊椎動物中的低等動物也常有未被知慧所支配的本能的動作。雌雞聽到他母親底一種特別的叫聲，就奔到她面前，蜷伏在她底身下；在寂寞的洞裏，長大的松鼠初次得到硬殼的果實就剖開幾個來吃去，把所餘的藏起，而松鼠們貯藏果實時候的動作個個松鼠都是相同；小的貓兒在狗或老鼠河前都有他底特殊的貓的態度，而他底舉動也和幾千百代的貓在這個當兒底舉動一樣。竟至像家犬這樣的一個聰明的動物，有時也有純粹地本能的動作。譬如獵犬跑過兔所走過的道路之時，他底獵取的本能立刻就被他聞到的氣味激起，當他沿路而上的時候，他對於

其餘一切印象都無知覺，而且如果見了他所追的東西，他就要狂吠起來。在這個當兒，無論那個獵犬都是要吠的。原來獵犬底祖先本是野獸，他們都是結羣獵取動物，所以看見了所要獵打的東西之時，一聲狂吠，就可把他底同類喚來幫他。但是已經變成家畜的獵犬，乃是單獨打獵的，他底吠聲祇能把他所要獵打的東西嚇跑。他何以吠的呢？這是因為他原有的合羣的本能在他心裏活動得非常利害，不能受他底淺薄的知慧底支配呀。

關於純粹本能的動作的這幾個例子，已經把本能底性質指示明白。在每個例中，都是一個官能底印象 *Sense-impression* 或許多官能底印象之結合，激起一種完全一定的行為，一種動作，或一串動作，而為凡這一類底動物在相似的際遇之下之所同有。尋常在這種際遇之下所起的這種行為，不是為的增進個體底幸福，就是為的增進這一羣底幸福，不然就是為的保持這一羣動物底永存。(註一)

(註一)有時只有一個動物底身體組織上有了特殊情形的時候，一個本能才可以激動。譬如鳥類底建築巢與配偶的本

能得雖弱那的本能，就是這樣。但是有幾個作家過於着重了身體組織上底特殊的情形，而忽略了官能底印乘所佔的重要的位置。

作家於討論動物底本能之時，往往把這些本能當做施行某幾種動作的本有的傾向；又如斯賓塞把本能的動作當做複雜的反射作用。這個定義，而被一般人承認的，也只說到本能所喚起的行為與動作，沒有說到一個本能底全部。但是本能們不僅是施行某幾種動作的本有的傾向或素向呢。我們有許多理由可以相信，雖是一個最純粹的本能的動作，也是一個明顯的心理作用底結果；而這個心理作用因為是一個生理而兼心理的動作，其中包含着生理的變化，也包含着心理的變化，故不能用純粹機械的詞句解說，而須和一切心理作用相似，都用一個心理作用所含的知、情、意、三面說明；這就是說，每一個本能的動作包含着關於一個東西的知，對於他的情，和向他或離他的努力。

喚起本能的動作的這種心理而兼生理的作用所有的知、情、意、三面，我們自然不能直接地看出。但是我們很有理由可以說，在造出本能的動作之神經系統底活動之中，實在有這三面。當外

物底印象在覺官上生了刺激之時，神經系統底這種活動就開始發軔，後來這種刺激沿覺官裏底神經而上報告於腦，又變做與這種刺激相關聯的衝動，轉而下流達到適用的筋肉或別種執行的器官。因為這種神經的刺激似侵越到腦中發生感覺或發生意識中官覺底變化的部分，所以可說這個心理作用之中有知的一面。因為受這種刺激的主體，表現出感情和情緒的激動底徵象，所以可說其中有情的一面。因為凡是本能的動作都表現出心理作用底那一種一定的配號，就是都對於這個心理作用底自然的目的堅持地努力，所以尤其可說其中有意的一面。所謂堅持地努力，就是說這個心理作用和單單的機械作用不同，不是可以用適當的阻擋物把他停下來；他遇到了這種阻擋物時反而愈加猛烈，而且除非他底目的已經達到，或是和他相反而比他更強的傾向被激動了，或是這個主體因堅持的努力而疲乏了的時候，他斷斷不停下來。

現在喚起本能的動作的心理生理的作用乃是由一個覺官印象喚起，而這個覺官印象却不過是主體同時所受的許多覺官印象中間底一個。同時許多覺官印象之中，偏偏祇他一個決定這個生物底行爲，這就足以證明這個印象所生的影響特別被這個主體所好，而主體底神經系

統又特別宜於感受這個印象與反應他了。這個印象所激起的不僅是生物底知覺界中之許多細緻的變化，實乃是對於這個生物為重要或有關係的一種知覺或許多知覺底複化體；因此所以本能的活動中底知的一面，不應當看做感覺，而應當看做知覺，無論是怎樣粗淺的知覺，他終歸是有知覺底性質的。和我們很相近的動物底動作之中，有許多都帶着懼、怒、柔情，這一類的情緒底表徵；而且凡是同一種的本能的行為，都有同一種的情緒底表徵。凡貓兒做出抵抗的態度之時，他底情緒底表徵都同；狗兒恨外來的狗跑進他主人底家中之時，母雞把雛雞護在翅下之時，也是如此。所以我們很可相信，每一種本能的行為都帶着這一類的情緒底激動，而這一種情緒底激動，無論怎樣微弱，都是這一種本能的行為之所特有。從我們自己底經驗類推下來，我們又可以說，對於一個目的，的堅持的努力（這是心理作用所有的特性，並且是本能的動作和反射作用不同之處），都包含着有一種意的心理，這種意的心理之較為發達一些的，可以稱做欲望、厭避。至於其中盲目的幾種，像我們所有時有的，動物所慣常有的，只不過是一種衝動、妄念、或不安寧的缺乏之感。最後我們好像又可相信，對於本能的努力的繼續的阻擋，都能喚起苦痛的

感情；向他底目的的順利的進行，都能引起快樂的感情；而獲得了他底目的之時，則又有滿意與快樂之感。

大凡所謂反射作用，都是因為先有一個覺官上受了刺激，其次某個神經弧上生了一種純粹生理的變化而後發生，所以我們如把反射動作這個名詞常做普通的這種解釋，我們就不能說本能的動作是簡單的或複雜的反射動作，因為反射動作只不過從純粹生理的作用產出，而照上文所講，本能的動作乃是從一種生理而兼心理的作用產出的呀。雖然如此，不過因為有了反射作用，神經系統裏就有了一種反射的神經弧，而本能的動作在這一點上却和反射動作相似，也有一種永存的神經上的基礎。這種神經上的基礎組織是由遺傳而來，是一種本有的或是遺傳的心理而兼生理的素質；如把他用解剖法考究，他底形狀或者是許多傳達感覺而又能指示動作的神經弧所組成的複雜體罷。

到此，我們可以替本能下一個定義，說他是由遺傳而來的或是本有的一種心理而兼生理的素質，他令他底主人對於某一類的東西而有知覺，而注意，而於知覺了他的時候，感受有特殊性

質的一種情緒底激動，而且對於這個東西有一種特殊的動作，否則也至少感受要做這種動作的衝動。

還有須曉得的，就是有幾種本能除去了人身體上有了像饑餓這一種暫時的特殊狀態之時，尋常很不容易激動。在這種事例上，我們只能說特殊的生理的活動，身體的狀態，能發從裏面令覺官必能感受刺激，並令由覺官而上傳達到心理而兼生理的素質上去的電流，必能把這個素質保持在能受刺激的狀態之中，所以尋常不易激起的本能的動作，到此也就激起。（註一）

（註一）有許多人替本

本能的動作下些定義，只顧到他們底意的一面，只顧到動物所藉以表現出他們底本能底

自動的傾向，而忽略了本能的心理作用底知覺兩面。有幾個作家竟說本能的無意識地做出來的，那就錯得更利害了。斯賓塞爾說本能的動作是強帶的反射作用，上文已經說過。長達生 *Langdon* 更替入神說，說本能乃是「第一

個「動力」*motus* 或「神聖的能力」*Divine Motus*，留在動物心靈的直接的印象。」五十年前考尼 *Köhler*

和斯賓司 *Spencer* 兩個昆蟲學者又說：「我們可以把動物底本能喚做上帝在他們身裏所植的心能，因為有了這些東西，動物就不需教訓，觀察，經驗，而本能做有利於他們個體底幸福與種類底生存的動作。」更晚近一點，觀察蜂

有幾種低等動物，他們底行為好像一生都是差不多完全被本能們所決定，而這些本能又不過會路被經驗所變化。當某一種本能被激動了之時，（就是在一個動物底身體組織上有了特殊狀態的當兒，恰巧碰着了特殊外物之時，）他們都是用一種完全一定不變的情態機械地而

類底動作很仔細的拔克汗博士和他底夫人 T. and Mrs. Tuckwell 又說了在本能三個名詞之下，我們安放一切前於經驗而能做的相同一種之中同性的個體所同樣地做的複雜的動作。還有近代有勞力的一位作家卡爾格魯司教授 Prof. Karl Groos 竟至於兼說：「凡是替本能下定義而想有實用的，必不可以為本能是有意識的動作。」因此他們都忽略本能的活動程序中在內的方面，心理的方面，所以我覺得著重這一方面，而且在我們所下的定義之中承認本能底意的一面，也承認他底感情二面乃是很重要的。我願意翻覆格魯司教授底話，而說凡替本能下定義而不注重他底心理的方面，決不能有實用，而且因為易於誤會之故且不止於無用因為如忽略了本能的活動程序中之心理的方面，那末本能在人心之發展上所佔的勢力和他們在決定個人的和社會的行為和所佔的勢力，我們就不能懂得。然而對於本能的研究所以實際很重要的，却正是因為本能對於人類底社會生活所佔的勢力非常重要呀。

有知覺，而有感情，而行動作。這一類動物所能有的最高度複雜的心理作用，祇不過是同時激起的兩個互相反對的本能之間的爭執。這一類的行爲，我們如把本能看做本有的心理而兼生理的素向，那是比較地容易了解的。

本書在上文之中替本能所下的定義沒有附和別的許多定義，故本能的動作是在對於他底目的有經驗以前所驗的動作。因爲只有一個動物初次運用他底本能之時，他可算是前於經驗，而本能的動作對於他底目的有了許多經驗之後，却依舊是本能的。鳥類底建築，飛燕類底南北遷徙，是年復一年地做的；雖然這些動作比較高等的動物底本能的動作一樣，後來做時都因爲有了經驗之故比以前做得好，但是這些本能的動作在年復一年地做了之後，還依舊是本能的呀。我們底定義也沒有相別的幾個定義一樣，說本能的動作演進之時，都不知覺到他所向的目的，因爲這也不重。像低等動物和很小的兒童他們底本能的動作之時是不知覺到他們底眼前的目的，較高等的動物對於眼前的目的就有點知覺了，無論這知覺是怎樣模糊，當他們重演其本能的動作之時，他們對於眼前的目的却是有知覺的。譬如獵狗，在他追尋了他所要獵取的動物許多回數之後，雖然他對於自家底這種動作底目的已有了預覺，我們仍然可以很適當地把牠底這種動作喚做本能的呀。

雖然說到凡動物底行為是否都是被純粹的本能所決定，這個不能確實回答，但是若說一切較高等的動物都能或深或淺地，而且往往很深地變化他們底本能的動作，令其適合於特種環境，這是顯而易見的。到了每個人底心理之發展的路上，那就更有許多非常複雜的本能的活動歷程發生出來。因為這些本能的活動歷程極端複雜的原故，前人竟不曉得他們和人與動物底尋常的本能作用是同樣的東西，直到近幾年內才看了出來。本能的活動歷程底這種複雜體有四種類，如下文所述——

(1) 凡一種本能都要那個動物對於某一種東西有了知覺之時才可激動，而這個東西就是這個本能底自然的，本有的，刺激物。但是這個本能後來却不僅在動物對於那個本有的刺激物有了知覺之時才會激動，就是有了這個刺激物底觀念之時也會激動，就是對於別種東西有了知覺有了觀念之時也會激動了。

(2) 本能所由藉以表現出來的身體的动作可以無限度的受變化與變為複雜。

(3) 因為能引起人底本能的觀念甚為複雜之故，往往好幾個本能同時激動；那時候還好幾個

活動歷程就或親或疏地互相混合。

(4)許多本能的傾向可以或深或淺地有系統地組織起來以某幾個東西或觀念做對象。

詳細研究第一、二、兩種複雜事實，是研究知的心理作用的心理學分內之事，而且現在已有許多心理學教科書討論過了。所以本章於此只能約略指出重要的幾點。至於第三、第四、兩種，因為切需說明之故，以下幾章要詳細討論。

因為要明白關於本能的這些複雜的事實之故，我們必須把對於本能的觀念再詳細分析一回。上文說過每個本能的活動歷程都有凡心理作用所共有的知、情、意三面。現在，那個喚做本能底本有的心理而兼生理的素質我們又可當他有三部分：一個傳信部；一個中央部；一個發令部；他們三部底動作和本能的活動歷程中底知、情、意三面依次相合。這個素質中底傳信部，或稱做接受部，乃是有組織的一團神經物質或神經纖維；凡能激動一個本能的外物在覺官上生了刺激之後，所生的刺激就由這一部接受下來。接受下的刺激以後，又從這裏傳布到素質中的中央部；這一部底組織大抵專管神經所感受的刺激怎樣分配到各處去，而對於其中流下去變化

臟腑、心肺、血管、液、腺、們底動作的尤其有管束之權，以使本能的動作可以最有實效地演出。而這個中央部底神經的動作就和本能的活動歷程中之情的一面相合。(註一)傳來的刺激最後又從中央部傳到發令或動作之部；這一部底組織專管把收下來的刺激傳到全身底肌肉上去藉以演出本能的動作，而他底神經的活動就和那心理的活動歷程中之意的原素或要麼動作的衝動相合。

在個體底生活進程上，傳信部與司令部可以與中央部不生關涉，並且互相不生關涉而大受變化；至於中央部乃是那素質中經過這個體底一生而不變的中心。人底知慧和求合於環境之力是非常大的，所以人底每個本能的素質中底傳信部與司令部也可大受變化，惟有中央部存着不變；這就是說，每個本能的歷程所藉以發軔的知的歷程，可變為複雜；他所藉以獲得他底目的的身體的動作也可變得非常複雜；祇有情緒底激動和素質內中央部底神經的活動永遠保

(註一)本能的素質中之中央同情之部或者就位於腦底神經球 *Basal Ganglia* 當中。自從巴登那 *Padano*

底近作 (*Archives Italiennes de Biologie*, 1900) 出版之後，證明這個意見的證據更外有力。

住他們底特性，而且他們在人人心中當這個本能每次被激動的時候都是相同。因為人底本能的素質中有兩部分可以變化，所以許多作家就把人底本能的動作和動物底本能的動作當做兩種東西，却不知道不變的還有中央之部，却不知道每一種情緒底激動都是表的裏面有一種本能的歷程。

現在讓我們把傳信部怎樣變化的幾種主要情形簡略考慮一會。為明瞭的原故任取一種本能做例。試取怕或逃的本能；這是在動物界中分布得最廣而且最有力的本能之一。人和大多數的動物可以聽見任何忽然而起的高聲，並不知道有何危險隨在後面之時，這個本能就會激起。我們可以假設這個素質底傳信的門或許多門中之一乃是有組織的一團可聽的神經球，由可感覺的神經線把他和耳連結。既然這個本能可以由任何忽然而起的高聲激起，所以這個門裏底分功是簡單的。後來因為有了經驗，這個傳信的門所受的一個變化就是分功化。因為動物們如重複地聽到某幾種高聲而不見有有害的影響隨着，他們就知道忽略這幾種聲音；（註一）他

（註一）即如我們在火車雷裏所見在旁竊竊的野獸他們就公認慣了火車底聲音所以不怕的。

們底逃底本能就不再被這幾種聲音激起；這就是說，他們已知道辨別這幾種聲音和別種聲音；也就是說，這個知覺的素質，這個本能底傳信的門，已經加進地受了分功化了。

本能底傳信部底變化還有別種情形更爲重要。無人的鳥上底鳥類初次看見來到島上的人時並不懼怕。不怕並非因爲鳥類無怕的本能，乃因這個本能不會有一個專管一事的傳信的門接受他們眼中所印的人影。後來人們打獵，不久鳥們看見了人，人底影子就激動了他們底怕的本能，他們看見人跑近時，也就逃走。由經驗生出來的本能的行爲的這種變化應當怎樣解釋呢？可以說鳥們曾有一次或幾次看見一個人跑近時，他們之中就有一個痛呼了一聲落到地上；所以他們就推到這人已經傷害了這鳥，而他也可以來傷害他們，所以將來必須要避他的嗎？這樣加動物以人底知慧的解釋，現在沒有心理學者首接受了。即使我們現在所考慮的是野蠻人們底行爲或是一羣哲學者、邏輯學者底行爲，這樣把行爲底變化歸之純粹地知的心理歷程也是錯的。既然第一說不對，我們可以說激動怕的本能的乃是忽然而起的鎗聲，但因爲鳥們聽到鎗聲之時也看見人形，所以對於人形的觀念就和對於鎗聲的觀念聯絡在一齊；所以以後人底影

象都引起鎗底觀念，而且就由做傳信之門的有組織的神經球集間接激動怕的本能的嗎？這比前一說和實情近了許多，而且實際也會有許多心理學者對於這一類的事實提出這種解釋而被一般人接受。(註二)但是接受了這一說，就等於承認凡能表出被經驗變化的本能的行為之動物都能有自由觀念，都能在對於一個東西沒有覺官底知覺之時，在心中生出對於他的觀念了。如此就等於承認除去最低等者以外一切動物都能自由地喚起觀念。然而我們有許多好的理由足以相信惟人和較高等的動物有這種能力。所以我們不得不尋找一個更簡單的解釋，而這個又實離我們不遠。我們可以揣想，既然鎗聲屢次激動為底怕的本能之時，他同時都看見人形，所以後來他眼中所攝到的人影就有力足以直接激起這個本能所特有的反動，而非間接先喚起為兒對於鎗聲底觀念，末後才激起這個反動。這就是說在這個經驗重復演了之後，人底影象就能直接激動那個本能的活動歷程中之僅僅的情意兩面。否則我們又可用生理學的名辭，

(註一) 取例說明這就是須寄多在他底 "Der Trauernde Wille" 裏提出的解釋。本來很好的一本書，却因此損了價值。

說眼中接受人影底素質已經和本能的素質中之中央部與司令部直接聯絡，所以這個本能的素質得到一個新的傳信的門，後來他會由此受激動，而與本有的傳信的門無涉。

這第三種解釋，我想很可信爲比前兩種近於實情。第一是因爲我們底承認一個本能的素質可以有新的傳信之門與舊的傳信之門不相關涉，可以由一個事實證其不誤。這就是有許多本能可以用刺激不同的覺官的不同的東西激起並在動物對於這些東西有過經驗之前的這個事實。怕的本能在這一點上最可注意。許多動物底怕的本能可用景象底、氣味底、聽底、某種特殊印象激動，又可用各種高聲激動，或者並可用任何種致痛苦的覺官印象激動，而這些印象都能喚起這個本能底情緒底表現和身體的動作。由此我們可以推想這樣的一個本能有好幾個有本有的組織的傳信之門，而這個本能却可由每一個門中感受刺激而不驚動其餘的門。

但是最能補助這第三種解釋的乃是我們觀察自家底情緒狀態所能得到的證據。我們對於本無好惡之感的人或物，因曾受過他底傷害之故，我們可以見到他就覺駭怕，或怒，或竟至於要逃走，攻擊，而並不記得前次所受的傷害之性質與時會；這就是說，縱然我們知覺到了這人或物

時就喚起了以前所受的傷害之觀念，然而倘要教這個本能底情意，兩面重新激動，這個觀念底再生並非必要；因為祇要有這個人或物在我們眼裏所生的印象就可直接激動那素質中底中央部與司令部了。照這個樣子，就有我們對之本無好惡之感的許多東西，因為我們有了或種經驗，我們就對他們有情的、意的、傾向；而教這種傾向和這種東西生關係的那一回經驗，不但我們不是每回都要記起，並且有時用力思索也不記得。（註一）

關於本能底知的方面底變態，人因勝過動物，論到一個本能的心理歷程所藉以達他底目的或藉以求達他底目的的身體底變態，人的更比動物的高得多了。因為動物所能做的動作底變態，祇不過是他們底本能的素質所本可產生的變態，除此以外他們所能做的動作底變態很少。雖聰明如家犬的動物也是這樣。我們固然可藉長期的訓練教許多高等動物做多數複

（註一）照這個樣子，所以某種氣味、或音調、或音韻舉動中之某種語句風格、或野外風景上色底某種結合、光底某種影響就會直接激動某一種情的素質，而我們止覺得忽然有一陣烈情發動，却不能指出確實的原因。

形的動作，像狗底用後腳跑走，貓底坐下一類之事；但是我們看見演技的馬站在筒上狗用後腳跳走之時，所以覺得驚奇的，正因一切動物尋常都只會做他們所本會做的幾個複形的動作而馬和狗所做的這一類動作乃是例外不常見的呀。

至於人類，祇有一人生後未久即行成熟的那少數較為簡單的本能是藉純粹被本有的素向所決定的動作表現出來；這就如吸乳、哭、爬、眨眼、和見打擊而退縮的種種本能。而大多數的本能底成熟卻在人已獲得模倣動作和用智慧管束動作的能力之後，所以這些本能底動的傾向很難得藉純粹本有的形式表現出來，而乃自始就或深或淺地受智慧和習慣底變化、管束、壓制。我們底軀幹和四肢底動作最是如此；至於不隨意的動作，就是達爾文所稱為事奉我們的不隨意的動作，像由臉部肌肉之收縮而生的動作等等，乃不是同樣地慣受我們管束的。這幾句話中所包含的一個原則可以用一個例子指點出來。當一個人底關的本能激動了的時候，他可以或多或少地遏制住的他底身體的動作；或者因為學過拳術之故，又可變化這些動作，教他們便於這個本能底達到目的；或者他又會用武器，所以這個本能一受激動之時，他底手就立即飛到刀柄

之上或藏手鎗的袴袋之上而不伸出做打人的勢子。但是當時他底心底跳躍是要變快的，臉是要紅的，呼吸是要變深的，全身底血量是要重行分配的，神經是要緊張的，這都是關的本能受了激動之時在內的表現，由本能的素質之中央司情之部決定出來；一個人如對於這些不隨意的動作即使有力管束，他底管束之力也是很小的。因此，所以成人者底關的本能在知的一面可以被本來不足以激動他的東西和時會所激動；在意的方面可以藉本來不會有的動作表現，或因有強烈的，有意的束縛，完全不藉動作表現；然而他底中央之部却不受變化，而能生出身體內部的變態，和這些變態所附帶的一種情緒的狀態與從內部決定出來的或明或暗的面部底形態。因此，所以凡關底本能受了激動之時，人臉上都有怒情底表徵，表徵底深淺雖然因人不同，然而論其大體，乃是古今各種族之人所共有。

人底一切主要的本能，其傳信與動作兩部都能受和此相類的變化，惟有中央之部存留不變，且能決定意識中底情緒的狀態和一個本能受了激動之時所特有的身體內部的變化。

還有須申說的，就是即使一個本能底動作因為屢受管束生了變化，而這個心理歷程底意的

一面，却始終都能保守住他是對於動作的一個衝動之性質；而且當這個衝動了解了他的底目的之時，他就變成一個明顯的欲望或厭惡。

這樣說，是不是人底思想、動作底發動力就無一不是這些本能的衝動呢？對於舊派心理學者所看做人底動作之僅有的發動力並看做一切欲望與厭惡之僅有的本源的快乐與苦痛，我們又將怎樣說呢？

對於第一個問題，我們可說凡心理已經發展的人底動作尚有別種根源，就是他所得的關於思想、動作的習慣。我們做一個動作所用的方式，屢次用過之後，可以變做習慣，而演用得愈屢，他就可以變做衝動底愈有力的根源。不過習慣和本能雖同樣地能做動作底根源，而習慣在這一點上能和主要的本能有同樣的力量，的却是不多；因為從一方面看，習慣是從本能生出來的，是附屬於本能的；倘若沒有本能，就沒有思想與動作，沒有思想與動作，就沒有思想與動作底習慣。習慣不過是造出來輔助本能的。

對於第二個問題，我們可說快樂與苦痛自己不是一切動作之本源；他們至大不過是未經指

導的動作之本源；他們單能變化本能的心理歷程。（快樂能支持住他，苦痛能中止他）還有上文所說的本能的身體的動作底變態，也是在快樂和苦痛底指導與催迫之下造成。（註一）

我們可以說，直接或間接做人底一切動作之本源的乃是本能；每一個思想，無論他表面上是怎樣冷淡，都是由一個本能底意的力、衝動的力、或從這個本能生出來的習慣引上路的；每一個身體的動作也是由這一種東西喚出來，而且支持住的。本能的衝動決定一切動作底目的，而支持住一切心底動作之力也都是由他們供給出來；至於最發達的心中之複雜的智力，只不過是

（註一）聯想派心理學之把快樂與苦痛當做一切動作底根源，可算是他底教義之中最易被誤會而且最荒謬的一點。教授本音 Bain 說，母親底所以愛她底小兒，情願爲他獻身，乃是因爲懷抱他時與他底身體接觸，得到一種快樂。還有比這個更荒謬的說話麼？斯賓塞爾說，我們遇到一個東西而覺厭倦，乃是因爲以前遇到他，觸到他時所受的許多痛苦底許多觀念，現在奇怪地連結起來，在我們心裏再生。還有比這個更牽強，更和尋常的事實矛盾的說話麼？（參看 Bain's "Emotions and 'The Will,'" Chap. vi; 與 H. Spencer's "Principles of Psychology," Vol. I, part iv Chap. viii; 3rd Ed.)

幫助這些本能的衝動達到目的的手段；至於快樂和痛苦，只不過是指導他們選擇手段的方針。拿去這些本能的素質和他們底有力的衝動，一個動物就不能有任何種動作；他就要睡下來懶惰不動，像一個除去了彈簧的鐘，抽去了火柴的蒸汽機。這些衝動是支持住個人和社會底一切生活而且決定他底形態的心的能力。他們是生命與心與意志底中心秘密之所在。

這一章裏所簡略、直率、陳出的意見，我想在下面幾章裏弄得更清楚的一點，而且供獻一點輔佐的材料。（註一）

（註一）讀者如要對於本能底性質更有所知，可參考 *The British Journal of Psychology* Vol. III. 這一本東西裏有邁裏司 C. N. Myers、毛根 Lloyd Morgan、加爾 Willem Carr、斯虎特 G. F. Stout 與本書著者關於本能與智慧所授之稿。

第三章 人底主要的本能與原始的情緒

在我們能十分了解做人底和社會底思想動作之原動力的複雜的情緒與衝動之前，我們必

須先能辨別人底每個主要的本能以及他所特有的情的、意的、傾向而加以說明。這件事本章將試爲之；在第五章裏，我們還要分析幾個主要、的複雜的情緒與衝動，並說明他們是怎樣由有定數的幾個原始的、簡單的本能的傾向化合得來；（註一）在這一部以下的幾章裏，我們又將考慮這些傾向怎樣在組成情操的複雜的素質之中爲有組織的結合。

上文說過，由任何一個本能底激動而起的本能的心理程序都有情的一面，這一面底本性乃

（註一）人常說情緒流動不定，永久在流動的狀態之中，而又無量數的細緻的變化。現在我們想說明我們底情緒的經驗之許多變化可以分析成少數原始的情緒，上面那句話或者可用來證明我們底錯誤了。但是這個反對却是錯的。可以舉顏色底感覺做例說明。顏色底感覺和情緒一雖有無量數變化不同的性質，而這些性質（也可就算是顏色底性質）依溫度底深淺是可以的結在一齊的，但是我們却依然能把這種種性質分析成少數原始的性質，說明他們是怎樣由不同的量度混合而成。並且我們所以要這樣說明他們，也正就是因為他們底色樣太多，由這個變成那個的過程太晦，這個和那個太難辨別呀。而情緒也是如此。

由本能的素質中之不變的中央部底組織規定而成。較爲簡單的本能們之情的一面不甚顯著；雖然這些情的方面各有各底特性，然而很不容易辨別他們，並不容易給各個以特別名稱。到了主要的、有勢力的、本能們，他們每個底情的性質和他們受了激動之時身體底內外所起的變化就各各明顯而有分別；於是言語就替這些情的經驗起了專名，如怒、懼、求知、等等；而他們底總名就是「情緒」。『情緒』這個名詞在尋常說話中都是鬆懈、浮泛、地被人應用，就是心理學者對於他底用法也沒有一致。不過凡是從尋常說話中取來的心理學的名辭，都要受一回特殊化和一個更嚴格的定義而後才適於科學的用法；所以我底把「情緒」這個名詞用在上文所指點的意義之中，而且教後文都依照這個用法，只不過是把英國近代大多數的心理學作家所表現的傾向帶到一個當然的結束罷了。

這樣說，所以每一個主要的本能就決定他所特有的一種情緒的激動；而做每一個主要的本能底情的部分，即有特殊性質的情的激動，就喚做一個原始的情緒。這一條原則是在我論生理的心理學的一本小書裏提出，對於把複雜的情緒分析成原始的物料這事很有用處。有幾個作

家差不多是要承認這一條原則了，但他們之中只有很少數，或竟未有一個，會明白地把他說了出來；所更爲重要的，是當他們想論述原始的情緒，分析複雜的情緒之時，沒有系統地應用這一條原則而始終受他底指導。(註一)

(註一)這段裏所稱的那本生理的心理學就是一九〇五年出版的“A Primer of Physiological Psychology”，這段裏所舉的一條原則之未被一般人承認，可以用 Haldane's Dictionary of Philosophy and Psychology

(1902) 證實，這本字典裏沒有提到情緒與本能之密切的關係，只說因爲一個本能裏所包含的心理狀態已經“感覺”、“知覺”、“感情”、“衝動”等名辭說完，所以不能再替本能下一個心理學的定义，而他替本能所下的“非心理學的定义”，乃是說本能乃是“一個由遺傳而來的能感覺並能自動的反動力，他常爲一個羣族的人所共有，他底性質比較地是複雜的，而且明明能因他所遇的時會而變”。詹姆士在連續的幾章裏討論本能與情緒，差不多是要承認這本字典所舉的一個定則了，但他沒有明白說出他來。其餘或深或淺明白地承認本能和情緒底這個關係的，乃是里本多 (“Der thierische Wille”) 列卜 (Erbot (“Psychologie des Sentiments”)) 奧馬賽斯 (Hergers Marsal (“Pain, Pleasure and Aesthetics” and “Instinct and Reason”))。

凡把一個字從普通說話中取來做科學的用處都要違背普通的用法。現在我們既替情緒下了這麼一個嚴格的定義，所以普通人所看做情緒甚而至於心理學作家也當做真正的情緒的歡悅、悲哀、驚訝，我們就既不能承認是原始的情緒，也不能承認是複雜的情緒了。所以然之故，後文將要說明。現在我只可指出歡悅與悲哀不是可以離開真正的情緒獨立而可以被入覺到的情緒的狀態，他們只不過是他們所陪伴的情緒底性質；嚴格地，我們只可說有一個歡悅的或悲苦的情緒。——譬如說歡悅的驚奇或感戴，悲苦的怒或悲苦的憐憫。

在考慮人們底一個情緒或衝動是否是一個原始的情緒與本能的衝動之時，有兩條規則很有用處。第一，倘使在高等動物底本能的動作之中也有和此相似的情緒或衝動明白地表現出

香港 Shand 說單用內省的方法分解複雜的情緒不會成功，我們必須從觀察他們底動的傾向下手，這是很不錯的。(Chapter xvi, Stout's "Groundwork of Psychology") 但他一方面指示方法，他方面却沒有同時承認上文所說的但他一個原則。我在水章裏就是依照到這兩點的。

來，我們就很可能說他是原始的；倘使高等動物沒有這一種本能的動作，恐怕他若非複雜的情緒，就簡直不是真的情緒了。第二，我們必須研究所考慮的一個情緒除去在一個人瘋狂之時可以特別變劇之外，尋常是否也可變得非常劇厲。因為一個本能的素質乃是人心底組織中專管一種功能而和別的部分近於獨立的一個素質，所以他可與別的素質底功能不相關涉獨自變得非常劇烈。總括以上兩點，就是說凡是像是單一不可分析的情緒，我們必須借助於比較心理學和心的病理學而後才能決定他底原始的性質。（註一）

逃 Flight 的本能與怕 Fear 的情緒

逃避危險的本能對於差，不多一切動物底生存都為必要，而在大多數高等動物底心中他又

（註一）把情緒當做或說成底一個狀態，說他可以由他所陪伴的知的作用辨別出來，我想這是明顯而不容辯駁的。但
是否說意識中底知的因素，如衝動，貪欲，鬥爭，遊戲，他們每個也可以從陪伴着他們每個的情緒辨別出來，這句話底

是最有力的本能之一。這個本能受了激動之時，動物身上司理行動的機關就為最高度的運用，有時因為運用得過於劇烈或持久之故，動物就極端疲乏或死，而行動的機關也就停止動作。人類當這個本能受了刺激之時，往往有奔與跳底非常的事績；有一個運動家，少年時被野獸所追，跳過高牆，而以後在他底軀體和精力完全成熟之前，他絕不能再跳過去。動物或人運用行動的機關之時，往往有當時所特有的複雜的徵象，這些徵象為人和許多高等動物所共有，而且和想逃走之時所用的劇烈的努力合併起來造成怕的情緒之一定不誤的在外的表現，令人一見而知怕的情緒正在活動，所以普通說話之中用一個「怕」字，概括怕底情緒和逃底本能，這也就是承認這兩個東西之間的關聯。駭怖 *Terror* 是最強烈的怕底情緒，他在人或動物底心中發

不錯就沒有那樣明顯了。這是因為他倆是永久密切聯絡在一齊，內省的辨別往往很難之故。然而他倆終究是有一點相對的獨立的。這譬如一個特殊的情緒和陪伴着他的意的傾向，如臭惡屢發生，這個歷程中特特的一面就變得
不甚明顯而那個衝動卻變得較為強烈。由他們強弱底不同就可辨別他倆不是同一個東西。

動之時，往往帶出極大的神經的擾亂，於是那個動物或人就拘攣，或死，不復能逃。心理有病者底這一種神經的擾亂，乃是因為他底怕底本能非常容易激動，而激動的時候又非常劇烈；這種人時時在恐懼之中生活，雖然看見最柔順的動物聽見最尋常的聲音之時也要震駭而退，而且要保護自己以抵抗不會有的危險。

大多數動物底怕的本能可以在他們沒有經驗過傷害或危險之前，被種種東西種種覺官印象激起；這或是說每個本有的素質有好幾個傳信之門。懦怯的動物之中有好幾種，似乎遇到一切不常有的聲音或景象之時都會害怕。（註二）至於文明的人，他底生活已經有許多代不受他在自然狀態之時所受的危險了，所以他底這一個本能也做許多不同的事，而他底傳信一面底分功尤其繁複。（矯正固因天擇之故而不專做他們底本來的職守的器官與功能一樣。）因為

（註一）這裏可以注意，若用前種機器的原理說明本能的動作就有許多事實解釋不來，而這就是這一類事實中底一個。

這個本能可被種種東西和印象所激起，所以若問本來激動原人底這個本能的是什麼東西，這就很難明白。嬰孩底哭聲是沒有多大的分別的，但是做母親的在嬰兒很小的時期就能說這是因為害怕，那是因為動怒，那是因為身體上底不適；這三種的哭似乎都是從一個單一的本能的衝動分化出來，而這個本能的哭底衝動之職務原來祇不過是告訴做母親的，小孩需要她來看護罷了。還有大多數幼稚的兒童聽見了忽然而起的高聲就要害怕，還有幾個尤其怕雖不宏壯而尖銳的聲音；而且這種聲音還可以在許多人底一生之中都能激動他們底怕的本能。還有幾種尚未離人懷抱的兒童，如果被入抱下樓時抱得寬鬆了一點，或是抱住他們的臂膊忽然向下沉降了一點，他們也就害怕。還有幾個，初次和貓或狗接近之時，無論這個動物是怎樣柔順、平靜，他們也非常害怕；還有幾種人，遇到狗兒跳來在他們腳後叫時，雖然從前沒有被他咬過，而且明知現在也斷不會為他所咬，却總覺得有點震駭。

還有些人聽見了大風底聲音就要害怕，雖然他們住在很堅固的屋裏而這屋又經過了百餘次的風雨，然而每個暴風大雨的夜裏他們都要在房裏蹣跚不止。

大多數的動物在演過了本能的逃走之後，一到了可以藏身之處，就要有同樣地有本能的性質的藏躲的動作，原人底怕的本能也實在有這兩種傾向。小孩一經會跑，在他因害怕而逃走之時也總把身體躲藏起來；許多成年的人，黑夜裏聽到奇怪的聲音或雷聲之時，也常把被單裹頭，而且由此得到不合理的安慰，這都足以證明躲藏底傾向之強。怕的情緒有逃和躲兩種性質相反的傾向，我們倘要解說怕底種種式式的徵象，必須向這兩種傾向之中去求。有些人因怕而心跳與呼吸停止，動作失其自由，這是原於躲的衝動；更普通一點的，是人當怕時呼吸與脈搏之促，身體上有狂烈的動作，這是原於逃的衝動。

人底害怕不一定是因為預知危險之故，這尤其可用四五歲的兒童作證。他們往往看見相熟的朋友做奇怪的形狀或聽見他做遊戲的吼聲之時也覺害怕。竟至於當一個兒童坐在嚇他的人底膝上，用膀子環住他底頸項求他停止他底惡劇而且允許不再如此的時候，他臉上也現出怕底種種徵象。還有許多兒童看見可怕的東西跑來，明知是他底遊戲的伴侶所裝扮的，却也非常害怕。

激動的 본能 的東西之中最有興趣，而論到他底活動底方式又最難了解的就是不常遇的東西，奇怪的東西。凡是完全奇怪的東西，凡是和尋常的東西極其相反的東西，只要他能引起一個人或動物底注意，就能令他害怕。我想月蝕這事因為不能引動物注意就未必能教他們害怕；至於野蠻人看見了月蝕就一定要害怕的。從前羅馬尼河 *Romania* 所說的用一條石不出來的線引一個東西向一個狗兒跳動，就可教狗害怕的那段故事，很可以證明非常之物能激動動物心中之怕。下面的一件事在這一點上也能有所啓示：一個勇敢的，五歲的兒童，獨自坐在日光輝煌的屋裏，忽然很害怕地叫了起來，後來她底父親急忙怕到她面前，她祇能說是看見一個東西動的。因為她喜歡老鼠之故，後來在屋角上發現了一個老鼠，她立時就不怕了。她開始所以害怕乃是因為老鼠忽然由她眼界裏穿了過去，老鼠底動作奇特而出乎意外之故。通到怕的本能的素質的這條路，感受非常的東西底刺激的這條路，在人底心中又分化成幾種，而且可受智慧底支配；人底遇到了神祕的東西而害怕和怕的本能之以自己為一個原素與別的東西混合而造成宗教的讚畏與恭畏兩種複雜的情緒而在一切宗教之中占很大的勢力，都是原於這個事

實。

無論怕的衝動是逃或躲，當這個衝動被激動了的時候，他都能停止一切心的動作，把注意力專注在所怕的東西之上；因為怕能教注意力這樣集中而所生的情緒又非常強烈，所以怕底激動能在人心中生深而久的印象。一陣之怒，一陣之憐憫或柔情，一回求知的衝動，也能一時占住心底全部並教心底別的某幾種動作之力增強而能持久；然而當其消滅，只餘很少的痕跡，但前則一經激動就會常在心中來往；他於我們夢中或醒覺之時都可回來，且能令我們對於那可怕的東西生明顯的觀念。因此，怕所以很可教我們不敢做許多事體（現在的或將來的事體），而且在野蠻人底社會之中，很可藉他訓練一般民衆，教他們獲得約束自私的衝動之習慣。

拒 Repulsion 的本能與惡 Disgust 的情緒

拒的衝動和怕的衝動都是避的衝動；除去因痛苦而有的避之外，一切的避都可用這兩種衝動解釋。他們不同的所在在於怕能生出離所怕的東西而退的行爲，拒則生出移除或拒絕這個

東西的動作。在怕的本能這個名詞之下，我們尋常都安放逃和躲兩個關係密切的衝動；而在拒的本能之下，也有兩個關係密切而傾向不同的衝動；在這一點上，拒的本能很和怕的本能相似。拒底第一種衝動即如把氣味不好的東西從嘴裏吐出的衝動；這一類的東西都是氣味惡而又有毒的，所以這一種衝動對於生物的功用甚為明瞭。拒底別一種衝動是由黏滑的東西和皮膚接觸激動起來；他受了激動之時，他底主體底全身縮縮，兩手擲向前方。我們尋常觸到了黏滑的動物之時全身縮縮而顫，好像就是這一種衝動底表現。人之有這一種衝動或者是藉以避有害的爬蟲的，除此以外，很難說他對於生物有何種高等的價值。未及一歲的嬰兒就有這一種衝動，所以嬰兒初次觸到鼠類動物之時往往縮縮而哭。還有些嬰兒底這個本能成熟得較遲，所以常常喜歡戲弄蟲、蛙、鼻涕蟲的，往往忽然的不敢和他們接觸。

本能們會由聯想、類似、比擬、把非原有的對象認做對象，而本能們由對象底範圍之擴張所得的智能化就可以很明白，很有趣地，用惡的衝動之這兩種形式說明。一個其餘都好的人可以因他底言語、舉止，有些和動物底黏滑的性質相似而激起我們底縮縮之感。或者我們才想到一個

人底品格是和害蟲一般的有害或像他底氣味底不好之時，我們也就生出惡的情緒；我們會說「我想到他就覺有病」而且同時臉上會有一種形容（無論程度是怎麼樣淺）就如吐出氣味不好的東西之時的形容一樣。在這些事例中，惡的本能底對象底範圍之擴充並不經過一條迂曲的路；並不是我們想到了有害或黏滑的性質之時，都一定要想到氣味不好或黏滑的動物而後才生出那種情緒與衝動。實在是因為覺到了品格底這種特性之時，就直接激動了惡的情緒；後來我們要用話來說明這種情緒之所由來才用動物比人，說「他像一條蛇」或「他已腐爛到心」的。因為這人這物能生同樣的情緒，所以這人底觀念和這物底觀念才相聯絡。

求知 Curiosity 的本能與驚奇 Wonder 的情緒

雖然大多數高等動物底求知的本能比他所有的別的本能為弱，然而大多數高等動物都有這個本能。求知之心太烈的動物特別容易早死，所以動物不宜有很強的求知的衝動。求知的衝動就是跑近激動這個衝動的東西而考究他，——這是曠野中打獵的人所熟悉的一個事實；他

們往往刺激動物底好奇之心，把他們引到武器所能及的界線之中而後獵取。至於本來能殺激動這個本能的東西好像都是和平常習見之物相像而又看得出是相異的東西。上文說怕的本能之最普通的激動物乃是一切奇怪非常的東西，所以到了這裏，我們就很難用普通的名辭辨別怕的本能之激動物和求知的本能之激動物。他倆底差異好像祇是程度底差異，奇怪、非常、於程度小則激動求知之心程度大而明顯則激動怕。所以這兩個本能底衝動雖然一個是退避，一個是跑近，性質甚為相反，而這兩個本能却能在動物或兒童心中連續着先後激起，在我們底心中同時激起。誰沒有看見一個馬或別的動物遇到地上有件舊衣服一類的東西之時，是先在求知的狀態之中跑近前來，繼而又害怕地逃了去呀？誰沒有在跑進一個黑洞或故宮中底秘密室時經驗過一種恐懼的求知之心呀？假如一個人要觀察動物在求知的衝動之下的動作，他可躺在有許多羊或別種家畜吃草的田裏，隔不多時發一聲奇怪的喊叫。他可以如此把這一羣的家畜漸漸地引到身邊，環繞住他立着，把一對對其一隻隻眼都引得注意在他們所要知的這個奇怪東西底身上。

在和我們最相近的動物即猿類底心中，求知之心非常強盛；他不但教猿猴跑近所要知的東西，且把耳目注意在他身上，並且教他搬弄這個東西。而此相似的一個衝動在兒童們心中也很強盛，這也是不能否認的。至於陪伴着求知的本能的原始的情緒這裏是稱做驚奇；但是有一種複雜的情緒——驚奇——是以驚奇做主要的原素和別的原素組合成功的，這可算是對於驚奇在這裏的用法有了例外了。但上文說過，加尋常的字以特殊化而成科學的用法這是心理學上難免的事，所以這裏因為沒有適當的字的原故把尋常所用的「驚奇」一個名辭化作特別用處我想這也是可原的。

這個本能底運用對於個人並無頭等的重要，所以他本來的強弱乃是因人而異，而強弱相差之度又可在個人向前生活之時愈為增大，本來弱的可以因而更弱，本來強的可以因而更強。在求知之心本強因運用而更強的人底心中，這個本能可變做他底知慧的能力和努力

(註一)這是指的以求知(或在這裏的意思上所用的驚奇)做主要的成分的一種「美」(看第五章)

之主要的源泉；關於最高等的學術的工作和純粹無私利之見的工作大半都是生於求知的本能。我們應當把他看做宗教、科學、底主要的根源之一。

關於 Pugnacity 的本能與怒 Anger 的情緒

這個本能雖不如怕的本能普遍而且明明為許多種類的動物所缺少，但若論他底衝動和他所生的情緒底強烈之度則和怕的本能相等。論他和別種本能底關係他底地位很為特殊，而且嚴格地講，他不能安放在第一章裏替本能所下的定義之下。因為凡一個本能的歷程都由於對於特殊的一個東西或許多東西有了知覺而喚起。而歸的本能却不是如此激動起來，他是因為任何種衝動底施行受了阻擋，一個動物由別的任何種本能喚起的動作受了阻擋而後激動起來的。(註一) 而歸底衝動也就是要打破阻擋，消滅反對。所以必須先有別種本能而後才有關的本

(註一) 反對這個意見的人可說如有人忽然無故打我一下，即使我此時不做何事，我也要立時動怒。這時候我並沒有

能；必須有別種衝動激動了，而後他才激動，而他底強度又和受了阻擋的衝動之強度成正比例。最懦弱的狗於餓時被奪去骨頭可以非常怒恨；健康的嬰孩倘吃的東西被人侵掠了也會現出怒來；還有多數的人們底一生也會在這一類的時會之下不能遏阻怒氣。動物界裏有許多種雄的動物會因其性的衝動底滿足受了阻擋而生最猛烈的鬪的衝動；因為動物底鬪性之激動往往都由於這種阻擋，而阻擋他的又都是同類中底別的雄的動物，所以一個雄的動物底身體組

何種衝動受了阻擋呀。說這句話的人忘去了我這時對於我與打我者的關係和對於他的態度有知覺了。他打我之時我中心受了阻擋的衝動乃是自炫的衝動（詳見本章裏以下一節）這個衝動是在人和人交接之時常常出現的。假使打我的是一個落下的樹枝，或是那人底打我是出於一時之誤，且為當時所必不可免，那我就怒了。所以不怒，乃因我對於打擊所從來之源不覺有相對的人的關係，不覺有這個，所以就不覺有自炫其尊嚴的衝動受了打擊了。又有人說甲可因乙愚拙而動怒，這時甲也並沒有什麼衝動受了阻擋。但是平常的人都要依乙底愚拙足以阻擋他底計畫而後才怒的。

織就自然會令他能爲種種動作利於他和別的同類鬪爭而滿足他底性的要求。因此，他底保護器，像獅和牡馬底鬃毛，尋常也就尤其用來抵抗同類底攻擊。但不只性的衝動受了阻擋才能生怒，一切本能的衝動受了阻擋都會激生怒的。怕的衝動和鬪的衝動，其傾向是極端相反的了，但是前者受了阻礙之時也會激出怒來；所以動物被引到了陷窄之時——就是逃的衝動受了阻擋之時——竟會回頭和獵者相鬪必得到去路而後已。

達爾文曾說過動怒之時蹙眉與翹起上唇等面部的表徵有何種意義；還有一種舉動如大聲吆喝以嚇對抗者也是人和動物所共有的。兒童底鬪性之激動都藉最純粹的方式表現出來，這正和人類底其餘的幾種本能到了被兒童表現出來之時大多數都用最純粹的方式以表現相同。有許多兒童動了怒時，既沒有見過先例，也沒有受過暗示，就忽然奔去，張口咬那激他動怒的人。這就是最純粹、簡陋的方式。後來漸漸長大，約束自己的力量越厚，思想越富，我們所用以勝過阻礙的方法也就越細緻複雜，於是這個本能除去了在激動得非常利害之時就不藉原來的簡陋的方式表出，而另能使「爲別個本能所提出的目的而行的」動作增加力量；這就是說，副的

衝動把他所有的能力加到別的衝動們（就是爲他們底進行受了阻擋而後圖的衝動才起的衝動們）所有的能力上去，由此以幫助我們戰勝困難。這是圖的本能對於文明的人很有價值之處。一個缺乏圖的本能的人不但不會動怒，而且在遇到困難之時也不會有貯藏的能力發放出來。在這一點上，他也和怕相反，因爲怕會禁止他自身以外的衝動發動，而圖的本能却能助長這些衝動。

自卑 Self—Abasement or Subjection 與自炫 Self—Assertion or Self—Display 的本能和卑抑 Subjection 與高舉 Elation 的情緒（或稱做消極的與積極的對己的感情 Negative and Positive Self—Feeling）

這兩個本能，人從來都不大注意，至於他們所附帶的兩種情緒，則以我所知，祇有列卜曾加以適當的承認。（註二）我今也附和列卜，把他們放在原始的情緒當中。列卜稱這兩個情緒做消極

(註二) "Psychology of the Emotions" P. 240.

的與積極的對己之情，我因為這兩個名辭在英文中嫌太疊贅，所以改稱做卑下之情與高舉之情。對於這兩個本能的明白的承認與了解，乃是討論品格與決意作用的心理學上最為重要的事，而對於自炫的本能之明白的承認與了解則尤為如此。此理我將在後面一章裏說明。現在我祇證明他們在人心底本有的組織之中實在佔有一個位置。

高等的成羣的動物都有自現的本能，而在求偶之時這個本能尤其旺盛。哺乳類之中把他表現最得明顯的或者要算馬了。他在同類面前走時，他各部底筋肉都強健有神，他身體昂着，頸項弓一般翹着，尾巴豎着，一切舉動都是奕奕有神地演着。許多動物（尤其是鳥類和幾種猿猴）都有表現自家底高貴的器官，專為在這一類的時會之下應用。這個本能是一個社會的本能，所以祇有旁邊有觀看者之時他才表現出來。又這一種自炫的事，尋常人都以為其中含有驕傲的意味；我們常說孔雀「他是何等驕傲！」而孔雀遂成為驕傲底象徵。但心理學者是不承認動物能發驕傲，因為驕傲含有自覺之原素，而動物則除去最簡陋的雛形的自覺以外，就簡直沒有這個東西。至於普通人所以說動物會驕傲而心理學者所以否認，這又原於普通人把情緒和情操分

不清楚之故。「驕傲」這個名辭本來應當用作自顧的情操^見 Self-regarding Sentiment 的一種形式，而這種情操又實在包含着已發展的、為動物所不能有的自覺。但普通人說動物會驕傲時却不是指的心理學上這樣嚴格地講的驕傲，乃是指的做這種驕傲底主要的成分的一種情緒之雛形，而尋常人之說動物有這一種情緒之雛形又實為不錯。這個東西就是可以謂做積極的對己之情或高舉之情的一種原始的情緒；假如我們用驕傲二字不是指的做情操的一種驕傲，我們也可以把這個東西喚做驕傲的。這一種簡單的驕傲，就是在動物底自炫的本能之中表現出來的，却不一定都含有自覺底意味。

許多兒童把自炫的本能表現得很為明顯；在他們會說話、跑跳之前，因他們學做了一事而家中人稱讚他們或含讚美之意而注視他們之時，他們就覺快樂；再過些時，他們還要說「看我做這件事，」「看我做得怎樣好」一類的話；^(註二)還有許多兒童，他們騎小馬着新衣的快樂一

(註一) 著者有一個兒子，才生了十八個月，學跑的時候，每次都喜歡有人稱讚；倘使他跑過許多轉而未有人讚美，他就

半在於行人讚美，倘若四面無人，他們就不高興。再過些時，自覺心漸漸生長，男的兒童底這個本能可以由他底讚美自己或跑路之時身體底搖擺看得出來，女的兒童底這個本能可以由裝飾表示出來。我們成年者底心中，他又為造成自顯的情操的一個重要原素，而且在我們有意地約束我們底行為之時他也很有效力，這個道理將在後面一章裏細講。

在我們自以為低於我們的人面前，這個本能最易激動，而動物差不多也是如此。大狗在小狗面前的高傲的舉動，老雞在小雞之中的莊嚴的步趨，似乎就是例子。如此一說，我們很可相信高舉之情緒底雛形動物們也有的了。上文說在決定一個情緒是否是原始的情緒之時我們應當應用兩種標準：第一，是問這個情緒底雛形是否高等動物也有；第二，是問當人心理有病之時，這個情緒是否可變得非常劇厲。現在倘用第二種標準測驗高舉之情緒是否是原始的，他也能很合於試驗。因為在好幾種精神病裏，擴大的高舉之情緒和擴大的自炫之衝動乃是主要的徵象，

嬰孩在地板上，很怒，很不高興地哭。

而於全身失其知覺的瘋人則尤其如此。人患這種病時永久有高舉之情，他底行為也和他底情緒之狀態相合；他在世人面前大步而行，自誇他底勢力、金錢、美貌、家庭，而實際可無絲毫根據。

若論到卑抑之情緒或消極的對己之情，我們也有相似的理由，說他是原始的情緒隨着一個本能的素質底激動而起。這個本能底衝動當爬、垂死傷氣的舉動、筋力底收縮、慢而不自由的動作、斜看的眼光、表現出來。狗感到了這個衝動之時，更會把尾巴垂到兩腿中間。這些形態都所以表示降伏之心，避免着者底注意而且緩和他或他底心情的。有時一個小狗看見一個較大而老的狗跑近來時，它底舉動是以表明這個本能底性質；他把腿子彎曲下來蹲伏而爬，腹部在地上摩擦，背脊向下，尾巴垂落，頭低，而略偏於一邊，這樣跑到比他尊嚴的狗底面前。

我們底承認這種行為為自卑之本能和卑抑之情緒之表現，教我們能發解釋討論得很利害的一個難題。沒有自覺的動物與小兒果能感覺羞恥嗎？尋常都答道：『不能；因為羞恥含有自覺底意味。』但是有幾種動物，尤可注意的，如狗是有尋常人所稱為羞恥的一種舉動的，這却怎樣解釋呢？原來完全發展的羞恥心即是具有這個名辭底滿足的意義的羞恥心是含有自覺心與

自願的情操的，然而在匍匐而爬的衝動所附帶的情緒之中又別有一種羞恥心底一種簡陋的雛形，而這一種羞恥之中却沒有自覺與自願的情操。但是我們如不承認有自卑的本能，我們就不能說明怎樣有這兩種羞恥。

兒童底這個情緒底表現，往往被人誤認為怕的情緒；但是當一個小兒坐在他母親膝上，把頭轉過去默然不響偷偷張張地斜睨一個生客之時，這個形狀實在不是怕呀。

現在倘應用那個病理學的試驗，這個自卑的本能也能合格。許多精神病底見於外的主要的徵象都由於這個本能底變為劇厲而起。患這種病的人不願親友見他，自以為是最壞、最無用、最有罪過的東西，而且還常常發生幻想，自以為曾做過許多有罪的行爲。許多這一種病者自以為已犯過不赦之罪，而究竟這不赦之罪是指的什麼他們也不曉得，——這就是說，這個無根據的情緒他也想用他病人底知慧來解釋呢。

親的本能 Parental Instinct 與柔情 Tenderness.

作家對於親的本能與柔情的意見很爲不同。有幾位很注意情緒的心理學的作家，可注意的譬如香德，就不承認柔情是原始的情緒；（註一）別的幾位，尤其是亞力克司索照蘭 Alex. Sorntherland（註二）與列卜，（註三）則承認他是原始的情緒而且以爲是一切利他之心底根源。不過索照蘭又和亞當斯密 Adam Smith 那別的許多作家一樣把柔情與同情混做一件東西，而列卜却沒有這種錯誤。

教母親愛護她底兒女的本能 Maternal Instinct 差不多爲一切高等動物所共有。低等動物藉生產極多數的蛋或幼物以延續他們種類底生命，（有幾種魚，一個成熟的魚可以生百萬以上的蛋，）而生出來的這種東西往往是置之不加保護，聽別種東西侵害，所以平均只能

（註一）Professor Shout's "Groundwork of Psychology"，裏討論情緒的一章。

（註二）"Origin and Growth of Moral Instinct"

（註三）見前引之書中。

有一個兩個能長到成熟之年。動物底等級越高，他所產生的蛋或幼物就越少，生產的幼物既少就有父母的保護足以延續這一種類底生命。最簡陋的保護是僅僅加以身體的防護；有幾種動物就是把兒女繫在身上。但是除去這一種最簡陋的以外，親對於子的保護包含着親底行為之求適於環境的本能的變化。即如魚，有幾種竟把卵產在一種簡陋的窩裏而且看守着以備可以來侵害他們的動物。更高一等的動物，親對於子的保護更有心理的性質，更包含親底行為之變化與更長期的、有效的、保護。最後到了最高等的動物，每一個雌的動物每次祇生一兩個兒女，而保護得極為有效，以致生出的兒女大半可達到成熟之期；於是種類底生命之延續就大半倚靠親的本能了。在這一種動物裏，母底愛護其子是她底永久的、最注意的事業，她為此而供獻所有的精力，並可為此而忍受饑餓、痛苦、與死。而且這個本能可變得比別的任何本能有力，竟至於也會把怕征服下來；因為這個本能是為的種族底生存，怕是為的個體底生存，而自然對於個體底生存所注意的却不多呀。這一段裏所說的話，索照蘭在他底道德的本能之原始與生長 原名見見註

一本書裏說得很好，而且有許多詳細的例證。

我們如何向最高等的動物考察這個本能，可在短尾猿裏看見大可注意的例子。有一種短尾猿雌的猴子無間斷地把小猴抱在手裏三個月之久，她在各處跑時永不放了下來。在人類做母親的心中，這個本能也不比猿猴的弱，而且要多受一點智慧化，並被織組起來，做父母親的愛之情操之中的最重要的分子。人類和別種動物一樣，其繼續的生存與幸福都倚靠這個本能。固然也有一種專顧個人的變利的人將設法教這個本能不能達到目的，而且培植和此相反的習慣，不過一個社會裏底這種人如它，那們社會一定就要更快地敗壞。至於這個本能自己除非人質滅亡了，他總不會滅亡；他所以強壯有力，也正是因為這個本能弱的家族和社會常被這個本能強的家族社會所壓倒之故。

若說這個最有力的本能活動之時沒有一個強壯而有固定的性質的情緒陪伴着，這是不可信的；我們可在高等動物底做母的身上看見這個情緒表現出來，尤其可在鳥類與哺乳類，譬如貓與大多數的家畜身上看得出來；而這些動物所表現出來的這種情緒都和人類之中做母親的看見她無助的兒女之時所有的柔情一樣。這個原始的情緒會很普遍地被哲學者與心理學

者所忽略。這或者是因為男人底這個情緒不如女人底強壯，而且有幾個男人完全沒有這個情緒之故。把哲學家合作一類看待，或者他們心中底這個情素比普通人更要缺乏一點吧。

若說男子也能有這個情緒與無私見存乎其間的保護兒女的衝動，我們又應當怎樣說明呢？因為在人種起源的時候這個本能一定是女人專有的呀。對於這個問題，我們可說，凡一性^{或雌性}的動物因特殊的需要而獲得的性質也可以傳給異性的動物，不過尋常都是遺傳得不完全，而且各個個體所承傳的也不同罷了。這譬如羊和鹿底角，雄性的角可以傳給雌的鹿，雌性的角也可傳給雄的鹿。男人之非全無親的本能或者就因為有這一種的遺傳。否則就是因為親的本能微弱的種類難於延續，所以天擇遂教男人不得不有這種本能，而且還增加這個本能底遺傳力的罷。

現在我們說人類之中做父母的所有的柔情乃是和高等動物底親的本能啣結進化而來；但是反對這個意見的人却可舉現存的野蠻人殺害嬰兒之事證明原人本無這個本能與柔情。不過這一種反對的論調却是最錯的了。在野蠻人底生活之中更沒有比他們對於他們底兒女的

溫和與仁慈更普遍的現象。在這一點上，觀察他們底生活的人都有相同的意見。我曾有許多次看住保尼阿 Borneo 地方底一個專好殺人的蠻人，成日價把他底嬰兒抱在手中看護。原來野蠻民族底殺害嬰兒只有在嬰兒初生的幾個小時之內；這是一條公例，例外很少。倘若他已生活了幾天，他底生命就可算安全；因為在這幾天之中他父母底柔情已經完全喚起，而且已經要開始組織成一個愛子之情操爲一切自利的見解所不能勝的了。（註一）

我想這本書裏所說的親的柔情怎麼樣發生的話，這本書裏是說親的柔情生於人，這因爲自詳見上文和別的幾個理論比較，很可佔些優勢。本音說人和小兒接觸之時感到濃烈的快樂，因爲這個快樂底屢生，所以人心中就有了親的本能；但是和小兒接觸之時何以有這種快樂，他却沒有說明。還有幾位說父母希望年老之時得到兒女底孝養所以才有這個本能。本來會有許多理論

(註一) Cf. Chap. XVII of E. Westermarck's *Origin and Development of the Moral Ideas*. London

1906.

說一切愛他之心都生於顧念自己底幸福與快樂的或粗或細之情，這就是其中最荒謬的一個。如果柔情與愛之情操真從這種戴着面具的自私之心生出，則小兒對於其親之愛就應當勝過其親對他的愛，因為有許多年代小兒底種種快樂與需要底滿足都要倚靠他底親的呀。總之我們如不承認有這一個原始的情緒深深地植在對種族非常重要的一個古的本能之中，親對子女的爱情就永久是一個不可解之謎。以前羅馬底道德家就對他莫明其妙。當撒拉 三三 大殺敵黨的時候，只有許多兒子罵他們底父親，不會有一個父親罵他底兒子；於是這些道德家都覺得這個事實不能用他們對於行為的理論解釋。原來他們底理論也和本音底一樣；本音會明白說過：「柔情之純粹為利己的，正和別的任何種快樂一樣，他並不顧及被愛者底感情如何。柔情自然能令其主體快樂，但是在被愛者底地位已能滿足我們底感情底逸樂以外，他並不一定教我們替被愛者計謀好處。」他論到母的柔情之時，又說：「膚淺的觀察者應當知道這個感情之純粹為自利的，正和嗜酒與音樂之心之為自利的一樣。有了這個感情之時，我們就想把所愛的東西放在面前，而且做必要的犧牲以達這個目的，這時候自始至終都只看見自己底快樂，不

見別的東西。』(註一)照本音底這種話說，人性竟和動物性相等，這真是對於人性的極大的毀謗。如果本音和信服這個理論的人不錯，那麼輕蔑人性的哲學家所說的話都是真的了，因為一切寬厚、感戴、愛好、憐憫、仁和、和種種利他的行為都是從這個原始的情緒和這個愛護的衝動生出，他們底主要的根都植在這裏，沒有這兩講東西就沒有他們的。(註二)

柔情又和別的原始的情緒一樣，不能詳細描寫；未曾經驗過他的人不能了解他底性質。正如完全色盲的人不知何為色覺的經驗。這個情緒底衝動是對於小兒加以身體的保護，最普通的表现是把兩臂伸出來環繞住他；雖然這個情緒也會應用到別種東西身上，而且他又化到許

(註一)見前引之書 P. 80.

(註二)現在有很少的女人缺乏母的本能。試考察她們對於一切人的行為，都可看出是從純粹的自私的動機發出。

多情操之中做他們每個底原素之一，然而他底這個主要的衝動却常存不變。(註二)

他又和別的本能的衝動們一樣，如果他底活動受了阻擋，就有向這個阻擋物而起的鬪的衝動代他而興或和他混在一齊；而且因他最有保護的性質，所以對於他的阻擋比對於別的衝動的阻擋更易激起怒情。差不多一切動物都是這樣，竟至於平時很和順的動物，倘外界有想拿去他底幼物或想傷害他們的舉動，就會把他所有的鬪性一齊猛烈地顯出。至於人類在這種時會之下也常用身體保護她們底兒女，不過又別用智慧來保護罷了；倘如你對於她底兒女有極小的恐嚇，極小的輕蔑，(譬如不稱「他」，「她」，而稱「這個東西」)或者僅僅的暗示，說他或她不是世上最美的孩兒，你就可以教她很快地怨恨起來。

柔情與怒的這種密切的關係，對於人底社會生活很為重要，而且我們必須要了解了他而後

(註一)和小兒接吻的衝動在人心中心中很為有力，而且好像是一個本有的傾向。我想許多動物之喜歡舐他們底幼物，和

人們與小兒接吻的衝動或者就是這個衝動底變形。

對於道德的情操才能有可據的理論；因為這樣激起的怒乃是一切道德的怒之原，而公道以及法律底一大部分則又生自道德的怒。所以看上去好像相反，而實則厚道與懲罰兩事底根都一同生在親的本能之中。倘要了解這個本能和道德的怒之關係，必須知道柔情底原始的激動物並非小孩自己，乃是他底痛苦、恐懼、患難之表示，尤其是他因患難而有的哭聲；並須知道這個本能底反應不但可被自己的小孩底哭聲激動，並可被任何小兒底哭聲激動。雖然因人對於自己的小孩有一種組織得強固而且複雜的情操所以柔情與保護的衝動遂更容易被自己的小孩底哭聲激起而且激起來之後也更強烈一點，但是這個本能很強的人，則無論那個小孩底患難都能激動他底很強烈的這個反應。有幾多女人——也有些男人，雖然數目少些——他們聽見了小孩哀哭就不能靜坐、作事；縱然他們為當時的事務所逼不能奔去救護，然而依然不能不注意這個聲響，依然要很苦惱地聽着。

在人類底心中，母的本能應用之範圍很可大大擴充，這正和別的許多本能的反應之應用底範圍都可多少有一點擴充而惡的情緒之尤其如此相同。有許多東西和這個情緒底原始的激

動物相類，（有許多和原始的刺激物相類的東西只有心理最發達的人才能理會，）而這一種相類之點遂教這些東西也能直接激動柔情與保護的衝動，——所謂直接激動，就是我們遇到了他們之時不必先想到原始的激動物而後這個柔情與衝動才會興起。如此，所以柔情底激動不必都在遇見了在患難之中的小兒之時，也會在僅僅看見了或想到了一個完全快樂的小兒之時；因為這麼一個小兒底柔弱、細嫩、和他底不能供給自家底需要而易得疾病都暗示我們以保護之必要呢。又有一種擴充，可以教我們看見幼小的動物也把柔情激起。華次活（Wardlaw）三歲小羊之詩就是讚美形式最純粹的這一種情緒的。而且在這麼一個為一切純粹無私的行為之根源與人間一切善良和諧的社會生活之根源的本能受了激動之時，我們實在也可以變得激動的。

同樣地，凡我們所對之無仇敵之度的成年人，如在患難之中，也能直接喚起這個情緒。不過在這種事例之中，這個情緒往往和因同情而起的痛苦混合，成為痛苦的柔情即我們所稱為憐憫的東西。至若小孩或別種柔嫩無助的東西所喚起的柔情乃是純粹的，並無同情的痛苦混合在

內有許多這個本能很強烈的女人，因為有許多東西和這個本能底原始的刺激物類似之故，往往遇到了任何一種小、弱、柔、嫩的東西之時——譬如一個小杯、小椅、小書、或無論什麼東西——都會喚起這個情緒。

又曾因別種東西和柔情底原始的刺激物在空間裏接近而柔情也遂擴充到這種東西上來；所以一個被愛的小兒或衣服、玩具、與床，也能直接激發柔情的。

但是柔情底應用範圍之前一種擴充，就是悲憤而及人的擴充，比後一種連類而及物的擴充更為重要。我們看見或聽之虐待一個柔弱無力的動物之時，（尤其當他是一個小孩之時，）所以為他而有同情和深感的衝動，並對於虐待者而有所謂道德的怨恨，就是因為有這一種擴充；如果虐待得非當利害，我們竟會想把那虐待他的人底肢體撕碎下來，好像法律底遲緩的手腕和輕寬的懲罰全不足以息我們之怒。（註一）

（註一）——西法底自認其文明程度很高，不行殺頭的懲罰，他們底法律之緩相是否非因其大多數的人民之親的本能

這種全無自私之見存乎其間的道德的怒恨，若不上文解釋，應當怎樣解釋呢？前面說過，這種道德的怒恨乃是公道與法律之初源；沒有他支撐着，法律和法底方法、器具，就都不足以保護人權與自由；違背了一個社會大多數人民底道德的怒恨的法律就祇能用最暴烈的專制的方法執行而且就執行起來也不能澈底，這就如現在的俄國。革命以前因此，所以上面的一個問題很為重要；有許多關於道德的情緒與情操之理論都要用他來試驗是否適當。那些不認人有真的愛人的動機而想把一切利他之心都解釋為細密的遠見的利己之心的人實在和許多明顯的事實矛盾；而且他們對於反對奴隸制度的運動，康果 Congo 變法的運動和為反對解剖人體而起的十字軍，為阻擋虐待兒童而建的會社這一類事，都只能用荒遠無稽的話來解釋。讓我們約略考究一下本 音 是怎樣解釋這一種無自私之見的情緒與衝動的。上文說過，他說柔情完全

比較他薄弱，所以比較地不能有道德的怒恨，這祇是一個問題。近來法國有一人曾很殘酷地虐待一個兒童，以為總統要特赦他；然而剛剛這個時候，法國有一大部分的人底道德的怒恨正要求把這個人置之死刑。

是自利的，而他又和別的許多作家一樣以爲如剛才所舉的這一類事業都生於同情。他說，「從人心中和柔情所從出的一部不同的部分生出同情，所謂同情就是把別的東西底苦樂與痛苦取到自己身上，而且把他們當做自家的快樂與痛苦遂準之而爲動作的一種激動。他不是我們底快樂之本源，他底主要的活動乃是教我們棄快樂而受痛苦。這是我們組織之中好像與尋常的見解（就是尋常以爲人底一切行爲都生於求樂避苦之心的見解）相矛盾的一個東西，應當更詳細地考慮一會。」（註一）

本音講到這裏，自然不能不再加一點說明了。但是我們所找到的祇不過是在他討論道德的反對之情的地方所有的幾行話句。在這幾行裏，他說別的人違背了我們所尊信的教條所以能激起我們反對之情乃是因爲「我們所有令我們曾信這個信條並令我們於違背了他時覺得懊喪、恐懼、的那個尊信義務之心到了別人違了這個信條之時也在我們心中活動之故。這時我

（註一）見前引之書，P. 83.

們對他所起的感情乃是很強烈的不樂與厭惡之感，其強烈之度和我們對於被違背了的義務所有的尊重之心成正比例。而且我們對於他又有一種道德的怒恨或是要施以懲罰的一種激動。^{（註二）}這就是說，依據本音底意見我們所以有道德的怒恨都是因為我們回想「假如我做這事我當已受懲罰；如今他做這事故他必須懲罰」的了。這種回想並非是不普通的，小孩們尤其有這種回想，而且我們所以對於相同的罪加相同的罰也是因為有他之故；不過如要把他拿來解釋本音所說的「我們組織之中好像與尋常的見解相矛盾的一個東西，^{（見）}」這却是完全不殼。要明白他這種理論怎樣和實情不合必須曉得那幾種行為最能激烈地引起道德的怒恨。假如我們聽見一個人搶劫銀行，或是勒劫運送郵件的火車，或在和人格鬥之時殺死對手，我們都能承認這個人應受懲罰；這是因為我們從理智上看出要保全社會底安寧就不宜常見這種行為而且因為我們想到我們自己也許會遇到這種強暴的行為而戰慄之故；但是這時我們

對於罪人所有的感情却可以是憐憫之情，可以是因其事稀奇而有的娛悅之情並附帶着對於他底身手底活潑與靈巧的讚美，而不必爲道德的怒恨。反之，假如這是殘虐一個無能爲的動物一回事，——殘虐一個馬、狗或在諸者之上是一個小兒，——那怕法律沒有對一類的行爲規定一種懲戒遂教我們並沒有想到「如果我做這事我當已受懲罰，如今他做這事故他必須懲罰」，我們底道德的怒却要爆出的。這樣說，本音底話就完全不能應用；而且如把他敘述同情的話更詳細考察一回，就顯得也是靠不住的，而且縱然其中有可稱讚之點，或者那全由於那一段文字底晦晦而有修辭學的妙用吧。他說同情是心中想把他人底快樂與痛苦拿到自己身上而且想替那人消除痛苦延長快樂的一種激動。其實倘用更精確的文字表現他這個思想，我們應當說我們所經驗的同情的痛苦或快樂乃是由我們所看見的痛苦或快樂之景象直接激起，以後這個痛苦或快樂就變成我們底痛苦或快樂，所以我們遂準之而有動作；而我們所做的動作，（假使當時沒有別種心意活動，）乃是用以切除我們自己底痛苦延長我們自己底快樂並不顧及那個人底感情。但是倘要切除由同情而生的痛苦，最便利、最快的方法就是把我們底眼光和

思想轉了離開那個受苦的人物；有許多神經敏銳而柔情和愛護的衝動不強的人實在就是這樣的。他們從有病的人面前過時，都把眼光轉向別方去，而且完全不記念這些人物，但和悅樂的人作伴。譬如曾經陷落賊中現在晒在路旁的一個窮人，他能教從路底那邊跑去了的冷淡的 Levite 派教徒和停下來看護他的 Samaritan 派教徒都生不快之感。冷淡派的教徒可以有很銳敏的靈魂，如果逼他看那個人底受傷之處，他也許竟會暈厥。然而熱心的教徒和他大不相同之處就在於熱心者雖有由同情而生的痛苦而同時心中又喚起了柔情與愛護的衝動，雖然同情的痛苦教他逃避而柔情與愛護的衝動却強於教他逃避之心。（註一）

這麼說，沒有柔情和保護的衝動而祇能感受由同情而生的痛苦或快樂就祇能令我們逃避受苦的人別尋歡樂的伴侶；有了柔情就能把我們牽到受苦的人面前替他解除苦難。但是還有一須注意的，就是柔情與他底愛護的衝動之強度和我們對於欺凌小弱者的怒情之強度對於由

（註一）詳見本書第四第六兩章。

同情而生的痛苦之強度並無永久不變的比例。有許多人天性活潑不知痛苦；然而却有很深厚的柔情，見了殘虐之事就起怒恨。還有，倘有人對於柔弱的人物僅僅地恐嚇他說要怎樣害他，這也足以立時激起我們底怒情。在這種事例之中，我們不可以爲動怒的人先則懸想這個被恐嚇的人物受了傷害之後的情狀，繼而由同情感受痛苦，復次乃替受害者設身處地一想，而後乃怒恨那個恐嚇他的的人。我們對於行施恐嚇者的怒恨乃是立時直接喚起。這正同做母親的人聽見了她底小孩號哭，就立刻喚醒了柔情想奔去保護一樣。這兩件事正是同式樣的心理歷程。

無自私之意的仁厚，與道德的怒恨，倘不用這裏所提出的路徑說明也就沒法說明了。如果不承認我底這個理論——他們就永久爲謎團與奇蹟，爲神秘地植在人心中的傾向既在進化的進程上沒有歷史，又和人心別種性質沒有關聯與類似之點。

因爲把柔情認做原始的情緒是一件重要的事，我們遂不得不把香德討論柔情的話約略批評一回。不過這個批評要在讀者看過第五、第六兩章討論情操底組織的文章之後才會更外明白。

照香德說(註一) 柔情是一個複化物，在他底組織之中有歡悅與悲哀兩個原素。他由下面的步驟得到這個意見：他先承認普通人底意見把歡悅與悲哀當做兩個原始的情緒，而後乃謂歡悅是一個散漫的情緒沒有特殊的傾向。(這是因為這本書裏所指出的每個原始的情緒都在一個有特殊傾向的本能受了激動之時隨之而起這條原則他還沒有承認)至於悲哀，他說，有兩個衝動就是想依附着悲哀底對象並恢復其原狀的衝動，所謂恢復這個對象底原狀就是把他所受的損害即是爲悲哀之源的東西修補起來。於是他進而把憐憫當做形式最簡單的一種柔情，並說悲哀所有的兩種衝動他也有之；不過憐憫又包含了別的一種甜美的原素所以他又不是純粹的悲哀；而這個甜美的原素，香德以爲就是歡悅。所以他說憐憫，即是形式最簡單的一種柔情，乃是由歡悅與悲哀混合而成。

香德沒有對於悲哀加以說明，沒有敘述他底進化的歷史，也沒有說他對於他底對象何以有

(註一) Professor Stout's "Groundwork of Psychology," Chap. XVI

想替他恢復原狀的那一種大公無我的衝動。這最後的一層是一個極大的問題，因為上文說過，柔情底這一種衝動乃是一切利他的行為之源；然而香德對於這個衝動之所由來却沒有說明。他既含糊地武斷悲哀是原始的情緒並有這個衝動。但是在他底討論中間，香德又承認別有一種悲哀是沒有想替他底對象恢復原狀的衝動的——這是一種硬而冷的悲哀；不過照這樣說，他是又承認悲苦是複雜的，是從簡單的原素化合得來的了。他又在下面一句可以注意的話：「憐憫之中所含的柔情似乎是先有了想要救濟苦難的人的思想與衝動而後才有。」現在要曉得我所要着力指說的也就是這一點——愛護的衝動和陪伴着他的柔情存在於憐憫之中做一個原素；而他們也存在於悲哀本身之中，祇因這個原素並非和悲哀一樣自己是痛苦的，所以他並非就是悲哀，祇不過是悲哀的情緒之中的原始的原素之一。

照這個說法憐憫之中的痛苦的原素乃是由同情而生的痛苦。（註一）並非如香德所說是悲

（註一）看第四章。

哀自己；其中甜美的原素乃是由柔情底衝動達到目的所生的快樂，也並不如香德所說就是「沒有特殊傾向」的浮泛的歡悅。惟其如此，所以憐憫可以完全沒有這個甜美的原素而尚無損於他底主要的性質——這就是在我們看見極其可怕的苦難的情狀而又無力救濟這個苦難的人之時；在這個時候由愛護的衝動受了阻擋所生的痛苦又加到由同情而生的痛苦上去，於是我們底憐憫完全為痛苦的。我想用這個事實也可證明我底理論比香德底靠得住了。

關於否認悲哀為原始的情緒的別一個好的理由乃是下面的一個事實，就是凡有一種悲哀的情緒都先有一種組織好了的情操而每一種悲哀的情緒實在都是在愛的情操之中發展出來的一種柔情；他或者因為由同情生出痛苦而遂變為痛苦的（譬如被愛的人物受了傷害之時）；或者因為愛護的衝動無所用而遂變為痛苦的（譬如失去了所愛的人物之時）；假如悲哀之前已先有了組織好了的愛的情操——這個我看是無疑的——悲哀就自然不能算做原始的情緒了。讀者須參看第五第六兩章才能明白這裏的辯論

情緒的傾向不很清楚的別的幾個本能

上文所說的七種本能，在他們激動之時都生出性質最固定的原始的情緒；通常所稱爲情緒，而且在尋常談話之中各各專名的一切情的心理狀態或大多數情的心理狀態都是從這七個原始的情緒和他們所附帶的快樂與痛苦之感化合出來。但是還有別的幾個本能，雖然對於複雜的情緒底化生祇有較小的關係，而對於社會生活却很重要，所以我們必要敘述一下。

這些本能中最重要的是性的本能即生殖的本能。關於他底衝動底強烈和隨之而起的情緒底激動之旺盛是不消多說的。只有他和親的本能之密切的關聯是可注意的一點。我想這個關聯不消多疑的乃是生而具有，而且除去在性情卑下者底心裏以外，他在一切動物底心裏都能教性的衝動底對象多少也變做柔情底對象。（註一）這一種密切的關聯對於生物的功用很爲明顯。他能教雄的動物和雌的動物通力合作，所以雖在動物之中雄的與雌的也常有終生的友

（註一）這個自然要在性的衝動未被完全阻擋之時。

愛與交互的柔情表露出來。

這個本能在人類之中，又能甚於其他的一切本能，把他底衝動所有的偉大的力量借給他所託生於其中的情操們和複雜的衝動們，而同時他自己底特殊的性質却隱晦不露。這一層已有論千論萬的小說描寫過，所以不消多說。(註一)現在在這一節裏只須說這個本能底最重要的一點就在於他能教人明白，(雖在愚鈍的人也會明白)人底許多本能是由動物底許多本能啣結進化而來，而這兩類的本能之性質與功能又大體相同。

在和生殖的本能關聯之處，應當對於性的妬忌 *Sexual Jealousy* 和女性的忸怩 *Feminine Coyness* 說幾句話。有幾個作家以這兩件為特殊的本能，但似乎沒有滿足的理由。妬忌這個名辭，若就他底滿足的意義說，乃是存在於一個預先組織好了的情操之中的複雜的情緒，但是雄的動物向他底情敵表示的仇視的行爲，却又無理由說他一定是含在這種複雜的情緒或情操

(註一) 看本書後面附錄第二章，這一章對於性的本能爲更詳細的討論。

之中。這麼說，性的妬忌既不是本能，又不是情緒，就祇能用別的方法解釋，就祇能說生殖的本能和鬪的本能之間有一種特別密切的本有的關聯，所以男人和大多數雄的動物遇到他們底性的衝動受了阻擋而不能活動之時，他們底怒就容易很強烈地激起。否則若說性的衝動所含的很多的力足以溢而為怒，這也足以解說性的妬忌之起原。

若要解說雌的動物當雄的面時為何羞澀，這也可以說雌的動物底生殖的本能和她底自炫自卑的兩個本能有特別密切的關係，所以她到了雄的動物面前她底生殖的本能和這兩個本能就一同激動。

我們餵的時候所有對於食的欲望和攫住他，把他帶到嘴裏，嚼他，吞他的衝動，我想也可當他是從一個真的本能之中生出。許多動物吃食之時的動作都表現出真的本能的行為所有的徵象，不過我們底食的本能在我們年歲很小的時候，他底傳信和司令兩部就因經驗而受了變化，所以除去他底很強的衝動以外，餘賸下表示吃食的心理歷程底本能的性質的就很少了。

結羣的本能 (gregarious Instinct) 乃是人底對於社會最為重要的本能之中底一個；因為

他在鑄造社會的體制上很佔了一分勢力。這個本能的活動之情的一面並不十分強烈、特殊、足以獨得一個名稱，稱為某種情緒。許多種動物有這個本能，竟至於心力很低的動物也有有這個本能。最簡陋的結羣的本能活動之時其中並不包含心底較高的性質如同情和互助的能力等。葛爾登 Francis Galton 曾描寫過這一種簡陋的本能底活動。他描寫達馬拉蘭之「南非洲之牛」時，他說，（註一）這種牛對於他底同類並不表示何種愛情，而且他在他們之中之時好像並不知有他們；但若把他從他們之中分開，他就表示出極端困苦煩躁的模樣，必待能和他們重新結合而後已；如果竟能重新結合，他就匆忙地奔入他們之中求與他底同類底身體做最密切的接觸。由這個例子，我們可以看出，一個最簡單的結羣的本能只不過是孤獨之時的不安與成羣之時的得意。至於這個本能對於易被猛獸獵取的動物的功用，那是很明顯的。

這個本能往往因屢演而其力愈強；一個個體生於羣中，長於羣中，所以他底和同類相處和效

（註一）“Inquiries into Human Faculties,” P. 72.

法同類而行作爲就變成一個習慣深深植在這個結羣的本能之中。又凡個體所處之羣或社會越大，他底結羣的衝動就越能滿足。這像是一條普通的原則，他底理由須待後文用同情的情緒一條原則說明。因爲這個本能有這一種特性，所以人常看見有許多種結羣的動物千萬頭相聚，數目之多過於爲相互的保護或得別種利益之所必要。

早年探險期中在北美草原中的游客嘗說水牛之屬往往結極大之羣而聚，幾英里以內都成黑色。還有幾種鹿和鳥也同樣地結大羣而處，結大羣而邊徙。

論到原人社會底形式，雖然作家們底意見不同，有的說原人底社會乃是大而混雜之羣，有的比較可信一點說這是血種甚近的親戚所結的小羣，但若論到原人之有結羣的習慣，這是一切人類學家多少都承認一點的；而因現在文明社會底人底這個本能依然還有力量，所以他們底話也就更外可信了。

前說人底一切本能都能變爲劇厲，同時他們所連帶的情緒與衝動也遂劇烈地表現出來，卽如合羣的本能也並不是這條規則底例外。心理病學家所稱爲 *Agoraphobia* 的一種病態，好像

就是從結羣的本能底劇厲的活動生出來的。——患這個病的人不肯獨處，不肯獨自跑過一個空地，而想時刻被衆人環住。這是說的心理異常的人；若論常人，詹姆士也曾說過，「孤獨對於人是最大的苦惱之一。許多人以為孤獨的監禁是最慘酷，最不自然的一種虐刑，文明國不當採用這種制度。對於一個長久關在荒島上的人，一個人底脚印和離得遠遠的一個人底影子乃是最能刺激他的一回經驗。」（註一）

在文明社會之中，我們也能處處看見這個本能底活動。除去少數例外的人以外，——這大概都是有高等的修養的人，——凡人娛樂之時都要求在羣衆之中。城裏人每天的日常運動就是晚間到行人最多的街上去跑，——譬如倫敦底海邊、牛津路、老港路等。有時一個外國太子驅車到了車站，或是倫敦市長出巡，街上幾點鐘之內就要排列着幾千幾萬的人，他們如僅注意這太子或市長底儀仗，他們可以不顧跑了離開他們底路。還有做工的人在他們少而短的例子假日子

也從鄉下或城裏湧到他們曉得定有許多同類聚着的地方。還有半天放假的日子幾千人都湧到籃球或足球場去，這也是結羣的本能造出來的呀。因為在這一類的羣衆之中人人注意同一的東西，有同種的情緒，而且同樣地歡呼、讚美，所以這一類的結合比街上無目的的結合之電力大，而且也更能滿足結羣的本能底要求。若說大家到這裏來僅僅是爲的看運動遊戲，這就荒謬了。假如每一個人都從其餘的人隔開，僅僅看見場上運動的人，試問這幾千個觀客之中還有幾個人能在風雨之下立一點鐘？

就說有修養的人，他們也不是不被羣衆底魔力所感動的。凡曾在倫敦市政廳前立過，或曾在 Clapham 那邊跑過的人，誰沒有感覺到羣衆底魔力？晚間寂寞的泰姆斯堤畔，海潮托着裝貨的空船慢慢地顛簸而上，飽含着神祕的詩意，有幾個人願在這裏而不願到白碼頭的海濱去的。我們有修養的人感受了羣衆底魔力之時往往對自己說，我們是對於民衆底生活感到智慧的興趣的。但是這種智慧的興趣爲力很小，下面別有結羣的本能之有力的衝動正在活動呢。

凡有結羣的本能的人，即使這個本能底力量很強，不一定就是氣質宜羣的人。有許多人在倫

教作孤獨不羣的生活，但若教他們在與熱鬧的城市相去很遠的地方居住，他們就不願意。他們和葛爾敦底牛一樣不宜羣而結羣。(Un-social but Gregarious) 這很足以證明宜羣雖以結羣的本能做基礎，然而他却是一個更複雜發展得更高的傾向。結羣的本能既是更複雜的宜羣的性質底原素，所以他能決定娛樂、戲游之方式，甚而至於也可決定有修養的人們底遊戲、娛樂之方式。我們在劇場、音樂會、講演會和一切這一類的遊樂之中所得的快樂有一大部分也以結羣的本能爲根。坐在石客滿座的劇場裏看好戲比在來客寥落的劇場裏看好戲要快樂許多！假如全場的人又大聲一致的發表自家底感情這又是何等快樂！但是這個本能歷來還造了更重要的社會的影響，這祇有留待後面某一章裏講了。

還有兩個別的本能也有很大的社會的重要，應得簡略敘述一回。聚集東西而貯藏起來的衝動爲一切人類所共有，他好像是從一個真的本能之中發生出來；而且還有許多動物也在盲目無知的情態之中表現出這一種衝動。這一種衝動又和人底別種本能的衝動一樣能發劇厲地擴大擴大得柔和的即如好聚集物品的癩病，擴大得劇烈的即成爲饑者與偷竊病(Kleptoman-

ing) 他又和別的本能一樣能自然成熟，能不用訓練而自能活動。就多數兒童為統計的研究，更可知道祇有少數兒童達到成年之期而沒有貯藏下一種東西，而大多數兒童貯藏下一種東西又大抵未嘗有一定的目的。這些兒童聚集底東西，無疑的乃是因為有一種獲得之本能 (Instinct of Acquisition) 適在那時成熟之故。

我們似乎又可說人有造作之本能 (Instinct of Construction)。兒童底遊戲的動作似乎就從這個本能底衝動生出；到了文明的成年之人，這個本能底活動底範圍雖然受了限制，這個本能還依然存在。我們能造出一件東西之時，無論他底價值與用處如何，我們都非常得意。而且植在這個本能之中要做一點東西的這個欲望或者就是人類底一切製作底動機之一；下自一個泥餉頭，上至一個宇宙觀，一本律典，或者都是由於人有造作的本能而生。

上面所舉的幾個本能和別的幾個小的本能，(如令人跑和爬的本能) 我想乃是我們所能任人心之組織中確實承認的本能了。輕輕巧巧地寫下幾個本能來乃是解決心理問題最討便宜的方法，而其錯誤與普通，又正和對面一派之否認一切本能相同。我們不常聽說有宗教的本能

麼柔南 Pennon 說宗教的本能爲人所固有正同建築的本能爲鳥所固有；還有別的許多作家也把他當做人心底基礎性之一。但我們可以很明白地看出宗教的情緒不是一個簡單而有專一的傾向的東西可由某一個特殊的本能喚起；他實是好幾個本能通力合作而生的複雜之果。所以宗教的情緒與衝動之本源，不能不求之於好幾個非有宗教的特性的本能之中。所以就沒有那一個本能專管宗教的事。

近來又曾見有許多文章論到模倣、同情、遊戲、諸多本能，還不會經人批駁。但我在本書第二部裏將要說到我們沒有滿足的理由可以把他們當做本能；因爲如不把他們當做本能，由他們生出來的一切行爲也可用別的方法解釋的。

詹姆士又承認有競爭之本能，這個是否正當我看也很可疑。凡被認爲由這個本能生出來的行爲，倘把他看做由山的本能與自炫、自卑的本能發生出來，都可解說。我想很難在動物界中找出一個好的事例證明動物有競爭的本能。但是下面有一章裏將要說到到底競爭的本能和他所處的特殊地位咧。

第四章 幾個普通的或非特殊的本有的傾向

人心中有幾個對於社會生活很爲重要的本有的傾向，有時被人認做特殊的本能，而實則當分別看待的。將要在這一章裏討論。上文說過，凡一個本能，無論他在發展的心中關於他受激動的時會和他所藉以表現自己的動作這兩方面受了多少變化，而他底主要的、永久的、中心則長存不動；這個中心乃是那本有的素質之中部，由這一部底激動就生出一個有特殊性質的情的狀態或情緒與向一個特殊的目的而行的自然的衝動。但是這一章裏所討論的幾個傾向，却沒有這種特殊的性質，而有一種多方面的、普通的性質。譬如模倣的傾向，他所藉以表現出自己的動作和陪伴着這些動作而生的情的狀態，其種類之無盡數，正和可以模倣的東西與動作之無盡數相同。

同情與情緒之同情的引出 *Sympathy and the Sympathetic Induction of Emotions*

這些假本能之最重的三個乃是暗示、模倣、同情。論到他們底影響，他們有密切的相似之點，因

為每一個傾向所藉以表現出自己的心理歷程都含着至少兩個人之間底心的交動，一個是動者，一個是被動者；而且每個這一種心理歷程底結果都是或多或少的教被動者底動作與心的狀態為動者底動作與心理所同化。這三個東西乃是對於人的和動物的社會生活極為重要的三種心的交動。他們所經過的歷程，即是印入與接受的歷程，可以偏於心理歷程之知的一面，也可偏於他底情的一面，也可偏於意的一面。如果動者底某一種知會、觀念、信念，在被動者心中引出同樣的知會、觀念、信念，這個心理歷程就是屬於暗示的；如果動者底一個情的或情緒的激動引起被動者底同樣的一種情的激動，這個心理歷程就是屬於同情的；如果這心的交動最顯著的結果乃是由動者底身體的動作喚起被動者底相似的動作，我們就說這是模做了。

託德 (Tarde (註一)) 與鮑德溫 (Baldwin (註二)) 都曾把模倣當做一個非常重要的社會心

(註一) "Les Lois de L'imitation" Paris, 1904.

(註二) "Mental Development," and "Social and Ethical Interpretation."

理作用，而鮑德溫又和現代大多數作家一樣，以為他是生於一個模倣之本能。但是如把模倣的動作底性質仔細考量一會，就可曉得他們有許多種類，是從許多種心理歷程之中生出；沒有一個是從模倣之特殊的本能生出來的，祇有許多是從同情生出的，還有幾個是從暗示生出的。因此，所以我們必須先研究同情與暗示，待到把他們底界限說得極其明晰之後，而後才可研究模倣的動作。

有幾個作家說同情生於一種特殊的同情之本能，皮爾士也被普通說話中底辭語所誤，『說同情是一個情緒。』（註一）但是依據前一章裏底原則，我們却不能承受這兩種意見。在尋常說話之中，『同情』這個名辭是指的我們對於我們與之有同情的那個人的柔厚的看待。但是這一種同情祇不過是同情的情緒底一種特殊的而且複雜的形式。至於同情底原始的、基礎的、形式則正如同情這兩個字底字義所指乃是我們看見別的人或動物有某種感情或情緒

（註一）見前引之書 p. 410

底表現之時我們之也有此種感情或情緒和我們之因有之而受苦。(註二)

情緒底同情的引出其最簡單、最無誤的、形式可以在一切結羣的動物之中看出；倘要看出他怎樣幫助動物爲生存之努力，這也很容易。怕和怕所有的逃的衝動常在一羣動物之中由少數而傳於多數，這就是一個最明顯普通的例子。許多結羣的動物常於受了驚嚇之時發出駭怕之特殊的叫聲；當一羣動物之中有一個如此，這個叫聲立刻就激起這一羣之中凡聽見了這個叫聲的動物之逃的衝動；於是全羣就像一個單一的動物一般而逃。還有像狗與狼這一類結羣的、打獵的動物，如果有一個看見了他可捕獲的東西而追趕且吠，他底吠聲也能激起他底同類之趕逐的本能令他們跟在後面叫喚。還有兩狗狂吠且鬪之時，看見聽見他們的狗也會把身體挺直起來而且露出怒容。還有一羣動物之中倘有一個擬神觀看一個不常見的東西，即使他底同

(註二)這一條道理斯賓塞爾曾經明白地表白出來。(Principles of Psychology Vol II, p. 567) 本書雖沒有始

類沒有看見這個東西，他們也就會露出驚奇之容走上來一同考察。在這些事例之中，我們祇看見一個動物由激動旁邊的同類底一個本能而喚起他們底相似的行爲。其實在每一個例中，那個被喚起的本能的行爲都有一個連帶的情緒與衝動陪伴着他，這也是無疑的。

這一種簡陋的同情乃是令動物互相聯合的一種東西，他能教一羣之中個個動物底行爲與他底同類不相作逆，而且教他們雖無知識也能略得社會生活所生的主要的利益。

一個動物底本能的行爲怎樣會激起他底同類底相似的行爲的呢？雖然這一種行爲已經被人討論的很多，但是對於這個問題的答案至今還沒有一個令人滿意。幾年之前，若說「這是由於本能」或者已經夠了。但是今日這個回話却不能令我們滿足。我想由許多事實看來我們不得不假定在一個結羣的動物心中每一個主要的本能都有一個特殊的報知之門，或收入的傳信之門，遇到同類中別的動物之同一個本能，在身體上有了表現而這種表現又在我們所說的這個結羣的動物底覺官上生了印象之時，這個特殊的傳信之門就把這種印象接受下來而且喚起別種作用。這就如怕的本能在別的報知之門以外又有一個特殊的報知之門會藉因

怕而生的叫聲把怕的本能激動起來；鬪的本能也別有一個特殊的報知之門會藉怒的吼聲把鬪的本能激動起來。

人底同情之根源在於本能的素質在傳信一面所有的和此相似的特殊化。嬰兒底同情的情緒幾於完全屬於這一種簡單的種類；就是大多數的成年的人也還繼續因其伴侶有某種感情或情緒之表現而生這一種直接的反應。嬰兒雖在見了旁人有某種感情或情緒底表現而他尚未能了解其意義之時也就會引出他底這一種感情或情緒來。或者他回應得最早的就是別的嬰兒底哭聲。再長大一點，別人底微笑之容與快樂之容也就會引起他底微笑之容來。再過些時，我想求知之心與怒也就會這樣直接地從一個兒童傳到別個兒童。笑在人底一生也是很顯著的。是有傳染性的，而且笑底傳染雖不是一個真正的本能的表現，他却證明情的心理狀態也能有同情的引出。對於別人底情緒之表現而有這一種直接而無限制的反應乃是兒童最令人歡喜他們的事之一。就是野蠻人種底兒童，也能把這種反應非常好的表現出來，（或者尤其是黑種，）而這也能令他們非常可愛。

成年的人之表現這種同情的反應其度量大小因人不同，但是沒有完全缺乏這種能力的。一個和悅之容令我們覺得開暢；憂鬱之容令歡樂的羣衆也覺憂鬱；看見了別人底苦痛的情緒我們也覺苦痛；看見他人張惶或聽見他們駭怖的聲音，我們雖不知道他們底情緒之原，雖對於這個原不感痛癢，我們也覺得一陣駭怕；怒生怒，過路之人底揆奇的眼光也引起我們底深奇之心；柔情底表現也會彈動我們心中底一根柔絃。(註一)總之凡藉特殊的，不致被人認識的，身體的動作表現出自己的每個原始的情緒似乎都可由這種直接的反應喚起。因此，所以假使這裏所述的意見可靠，我們就不能附和許多作家說同情生於一個本能，而寧可說他生於每個主要

(註一)做了這幾行文字之後未久，我正抱住一個小兒看住窗外處黑夜那邊來了一下電光，幾秒鐘後又來了一聲雷響。小兒見了電光就覺歡喜，但是聽見第一聲雷響之時他就駭怖的哭了；我聽見了他底尖聲一霎時後，立刻就感覺到一陣駭怕，雖以黑暗中一切可怕之在嚇我，我之駭怕也不過如此。而且我獨處之時是不怕雷聲的，所以上面底這回事可以證明兩點：——第一，一個人表現出來的情緒可以藉別個人底本能的反應力引出他底相似的情緒；第二，高聲有可以激起怕的特殊性質。若單論刺激官底神經的能力則電甚於雷；然而雷却不能激起兒童之怕。

的本能的素質在他底傳信之部所有的特殊的變化，這一種特殊的變化能令一個人底每個本能，在知到別人底同一個本能因受激動而在身體上有了表現之時也受激動。

前面有一頁曾說，這種生而具有的同情並不含着高等的道德的性質。有許多人能與別人有同樣的感情，見他人底悲苦而覺憂傷，見他人底歡悅而覺快樂，然而他們却完全是自私的人物，絲毫也不想去救除所見的人底困苦而增進他們底快樂。他們底敏於同情僅僅令他們見了困苦的人、書本、景象、而羨，別找歡樂而無憂慮的朋友。而且極其敏銳的同情又和替他人解除困難增進幸福的高等行為不能並存；因為極其敏於同情的人見了他人底痛苦的形狀之時竟會自己也覺極其痛苦一點不能有所作為。所以有人遇到「无妄之災」須用外科醫生治療之時，有許多女人常因有同情的痛苦而不能有所效力。（註一）

（註一）這個在嘔吐這件事上很可注意。一個柔弱的母親有時可以看見她底兒童嘔吐而轉臉去，竟有一種抵抗不

暗示與感受暗示性 Suggestion and Suggestibility

「暗示」這個字是從尋常說話之中取來加以特殊的意義以做心理學的用處的。但是雖在心理學者之間，他也曾用在兩個不同的意義之中。一世代以前，他底意義和現在在尋常說話之中所有的意義相似；所以那時人常說這個觀念暗示出那個觀念。但是說這句話時還是用「暗示」二字適當，——可以說這個觀念重生出那個觀念；而且現今已有了一種生長不息的傾向想給這個字以一個更專門更嚴格的意義。在這本書裏這個字就是如此用法的。心理學者在近幾年內才知道暗示與感受暗示性在社會裏處處活動而且非常重要。原來曾經被人爭辯戲笑了許多年的所謂催眠的現象現在的心理學者已承認他是心底一種特殊異常的狀態之自然的表現，並且承認這種狀態之主要的徵象就是受術者底極端容易承受告知他的說話；而心理學者底注意於暗示亦即由他們對於這兩點的承認而起。心底這一種特殊異常的狀態叫做易受暗示的狀態；在施術者與受術者之間往來並教受術者接受對於他的任何說話的那個歷程或

手續就叫說暗示。以前曾有一個時期，以為感受暗示性非在心理異常之時必不能有，並以爲暗示是心理學上珍奇不常看見的一個題目。但是後來不久，就知道感受暗示性有許多高低不同的度數，下自一個受過教育的成年的人之低度的感受暗示上至一個受了催眠術極深的人之高度的感受暗示都是感受暗示，並且知道暗示是在我們之間永久活動的一種作用，明白了解了他對於社會科學有極端的重要。

若要替暗示下一個定義對種種式式的暗示都能適用，而且把他與別種心和心交通的歷程之界限劃分清楚，這是很難的事；而且他和別種心底交通的歷程之間實在也無明瞭的界線可劃，因爲凡是這個人教那個人相信一種說話所經過的歷程之中都多少有一點暗示的原素和論理作用通力合作。下面的一個定義我想對於種種式式的暗示都能應用：暗示乃是心底交通的歷程之一種，其結果在使交出去的命意被人深信的接受下來而其接受在論理上並無適當的基礎。因此，所以倘要測量一個人底感受暗示性底強弱，祇要看他底這樣接受別人底命意輕易到什麼度數。至於這種命意，自然不必都用正式的言語傳達出來，他也可以僅用手勢或嘆氣

之聲表現。若論每一個人底感受暗示性，這又不是時時相同；他依傳來的命意所關之題目與他所從來之源而不同，又依本人一時一時的腦筋狀態而不同。最不容易感受暗示的乃是清醒而喜歡倚靠自己，有固定的見解，又有一大堆組織得很有系統的知識遇到有話傳到他面前之時，慣喜把這些見解和知識引來以下批評的這一種人。較大的感受暗示性大約有四個原因：——

- (1) 感受暗示的人底中有特殊的狀態，其中尤以因歇斯第里亞 (Hysteria) 病、受人催眠、尋常之催眠、疲倦、四事而生的思想之散漫不相聯絡為最重要；
- (2) 感受暗示的人對於暗示所關的題目缺少知識與固定的見解和其知識之未能組織完善；
- (3) 暗示的語句所從來之源有莊嚴驚人的性質；
- (4) 感受暗示的人底品格與心之本來的素質有特別性質。

第一種情形尋常不常發現，可以不消多說。其餘三種情形可以各用事例說明。假設對一個很有科學的素養的人說死者之身可以有一天從墓中爬起再過一回新的生活。因為他知道埋在墓中的死者之身不久就要經過一種很完全的分化作用，而且因為接受了上面的這個命題就無異把他所有組織得很強固而有系統的對於自然現象的知識完全打破，所以他定不接受這

個命題。但若把同一個命題說給兒童或野蠻人聽，他們因沒有足以與這個命題相抵抗的有組織的信仰與知識，就要很輕易的接受下來。這一種人是可以很輕易的接受下任何荒謬的命題的。但是在文明社會之中大多數無很多的科學的素養的人其接受或拒絕一個命題又要看上文所述的第二第四兩個情形。假使一個荒謬的命題是由一個同伴的人提出，雖是很小的兒童或野蠻人也不肯相信；如果這是由一個被人尊敬的教師莊重地提出，背後又有一個古而有勢力的宗教撐着，則不但兒童與野蠻人要相信這個命題，就是最文明的成年的人雖有和此相反的信仰與知識也要相信他了。凡其成功大部要靠他底偉大的來源的暗示叫做優先權暗示。(Priority Suggestion)

但並不是知識的修養相等的人其易感受優先權暗示也就相等。這裏要看第四個條件，就是品格與心之本來的素質。論到本來的素質其能決定感受暗示性底強弱的最重要的事件乃是一個人所有的自炫和自卑兩個本能之相對的強弱。凡人和他底同類接觸之時一定都喚起這兩個本能之中的一個或兩個。凡我們所以爲下於我們的人當前之時，都引起我們底自炫的衝

動；我們對於這種人不易感受暗示或全不感受暗示。凡令我們覺得他有高上的勢力的人當前之時，無論他既上於我們還是僅僅是身體底懸樞，是在社會上所佔的位置優越，還是關於學術的名譽，或甚至於僅僅是組織的本領優於我們，他都能喚起我們底自卑的衝動而我們遂非常容易感受他底暗示；否則他也會把我們底自炫與自卑的衝動同時喚起，如此則他們之間就有一陣痛苦的競爭而我們就感到稱爲『扭扭的感情』的複雜的情緒之擾亂。（註一）

如果自卑的衝動勝過自炫的衝動，則我們對於在我們面前的人就容易感受暗示。凡自卑的本能強於自炫的本能的人很容易感受他先權暗示；反之這個衝動不及自尊的本能強盛的人很容易成爲堅決自恃的人，很不易受這種暗示。在由社交積漸造成我們底品格之時，強盛過度的自炫或自卑之心都可得其補救；幹練而喜自卑的人可以學到合理的自信之心；喜自炫而不笨拙的人也會知道自己的弱點；依這種補救所及的程度之高低，一個人感受優先暗示的性質也

（註一） 奧明白 卷第五章。

會或增或減起來。

這樣說兒童一定是易於感受暗示的了。第一是因為他們缺乏知識，而他們所有的知識又缺乏有系統的組織；第二是因為年歲比他們大的人底身體、力量、智慧、名譽，都比他們所有的大而這些都易於喚起他們底自卑的衝動教他們易於感受暗示，而他們之能從他們底社會的環境之中很快地吸收知識、信仰、與情緒，也大半是因為他們易受暗示。但這不但兒童如此，就是大多數的成年的人也有這個性質，而其對於羣衆暗示和他們所知道是社會全體與歷來的風俗所贊同的命意則尤其如此。關於暗示底社會的重要後面將有一章討論。

有幾個作家嘗給「暗示」這個字以特殊的含義，現在要說明其不當以替這一段簡短的文字做個結束。這些作家嘗說到「暗示的觀念」(“Suggestive Ideas”)和在心中為暗示的活動的觀念，其意是說這些觀念和這些活動都有一種近於魔術的性質的特殊的能力；然而他們却未能說明這些觀念與活動怎樣與別種觀念和活動不同。現在我將說明這個。凡藉暗示作用由這人傳到那人的一個觀念所有的能力似乎祇不過是教那人信服他的能力；而由論理的方法在一

人心中所生的堅固的信仰，其能決定他底思想、動作，甚至於他身體內部底活動並不下於由暗示作用在他心中所生的堅固的信仰；其間主要的不同之點則在於用暗示作用雖在論理上無根據或竟至於與他由知覺推論而得的智識相反的說話也能令他相信而用論理的方法則不能如此罷了。

還有反暗示 (Counter-suggestion) 也應當討論幾句。這是指的一個人對別一個人所施行的動作，其結局乃是對面的人並無適當的論理的基礎而承受與施行暗示者底命意適相反的意。有許多人，你若想對他們施某種暗示，乃適得和你底話相反的結果，或者你偶然說一句不關緊要的說話，他們也伴與此相反的回答。你可以對這一種人說今天天氣很好，他雖在此刻以前不會對於天氣有什麼見解、感覺，但他一聽見了這話反可以回道：『我不與你同意，我想今天底天氣非常可怕。』或者又有一個人對他說道：『我想你應當休息一天才好。』他可以本也思量休息的，然而聽到了這句話時可以反回道：『不，我不須如此。』並且可以你越教他休息，而越不休息之心越發堅決。有許多兒童，往往有這一種很強的反感受暗示性，而後才有尋常的感受暗示。

示性。有許多人底反感受暗示性變成習慣；他們遂以行爲、言語、飲食、衣服、與人不同爲得意，而且歡喜輕蔑社會上一切細小的習慣。我想這一種人尋常都是自以爲他底品格有力而且自己愛賞其特性的。這種異常的心理狀態之永久存在的可以有很複雜的心理的原因；但是其較爲簡單的和一切這種心理初起之時都是因爲嘗用別一個人底勢力指導這一個人而又用得未得其當，所以這個人對於那個人底指導或竟至於對於一切人底指導都生了厭惡之情，於是他底自炫的衝動力量遂勝過自卑的衝動而後才生出反的感受暗示之性。

模倣 Imitation

這個字在託德底很著名的社會學的著作之中於代表這個字尋常所指的那些心理歷程之外本已又代表同情與暗示兩個心理歷程。現在「暗示」這個動詞既祇代表暗示底歷程之中主動者所做的事而我們又須別有一個動詞表示這個歷程之中被動者底職務，則我們似乎也可把「模倣」這個動詞底意義擴充一點代表承受暗示的歷程。

但是論到『模倣』這個字底更嚴格的意義，他祇能用來代表一個人底抄襲別個人底行爲或身體的動作。這一種狹義的模倣或模倣性常被人認做一個本能。所以啓姆司說：『這一種模倣性乃人和別種結核的動物所公有而且意義最充分的本能。』(註一) 鮑德溫也嘗用過『模倣之本能』和與此相等的一類話句。(註二)但他又把『模倣』這個字應用到許多種心理歷程上去，以致我們不能決定他是否真是說這些心理作用都生於他所假定的這個本能。

所以，承認模倣是一個本能乃因凡一個本能都有他底特殊的性質，而可以模倣的動作則無盡數，故在模倣的動作之中和激動或指導模倣的動作的覺官印象底性質之中遂無一點有特殊的性質之物。而這種動作與覺官印象底種類所以極其繁雜又並不是因為一個生而具有的素質生了複雜的變化如一切真的本能所有的複雜的變化之故；因為模倣的動作底種類繁

(註一) "Principles of Psychology," Vol. II, p. 408

(註二) "Mental Development, Methods and Processes," 3rd ed., p. 281, New York, 1908.

雜自始即是如此的。更重要的一點乃是每一個真的本能都有一個特殊的情的狀態更有一個特殊的衝動令人幹一種繼續不息的動作直至這個衝動得其滿足而後止，而這一種衝動遂成爲一個真正本能的心理作用最重要的特徵。然而種種式式的模範的動作却沒有共同的情的狀態，也沒有這種共同的衝動要求外面的事態之某特種的變化以令他自己滿足。還有，我們如把主要的各種模範的動作考慮一下，我們即不假定模範是特殊的本能也能解釋他們。這也是見模範不是本能了。模範的動作依據產出他們的心理歷程底種類可以辨別出三種或五種來。

1. 第一種模範的動作乃是由同情激起表示情感的動作，他們怎樣由同情激起已在同情項下說過。所以當一個兒童見人微笑而微笑，因聽見別個兒童之哭而哭，見別個兒童因驚嚇躲藏而躲藏，他可算是模範別人底動作。假使上文關於原始的同情底反應所得的結論不錯，我們就可說這一種模範的動作乃是本能的，且不是生自模範之本能，乃是因爲主要的本能的素質們在其感覺的方面有了特殊的變化而生；而且他們乃是表現的由同情引出的情緒與感情，所以又必先有情感之此種引出而後他們才生。這種模範的動作凡結羣的動物都有，就是一切的動

物大多數也好像都有。到了人們集成羣之時這種動作尤其顯著；羣衆之所以常有過分的行爲，這種模倣的動作乃是主要的原因。

第二種模倣的動作乃是簡單的見象即動的動作。最明白的例子可以見於被催眠的人和。在別的有定的幾種異常狀態之中的人。有許多被催眠的人，如其用力注意施術者底動作可竟模倣其一舉一動。馬來人種中有一部分人民有名爲「一二三」的一種病能教他們底舉動在這一點上就如受了催眠術之人。就是我們，如用力注意於別個人底舉動，也就會模倣所見的動作，否則至少也有要模倣他的開始的舉動，——這些如看見打彈子的人底一下困難的打擊，跑繩索的人底左右平準其身體，跳舞的人底合乎節奏的搖擺之時我們都是如此。這一類模倣的動作所以發生似乎都因甲底動作在乙底視覺上所生的印象有令乙立刻用身體的動作把他重新表出的傾向之故。兒童底模倣的動作有許多是這一類。所以往往有人用奇異的行爲引起兒童底探奇的注意之時兒童就用力看住他而且立刻模倣他底動作。兒童之所以很容易獲得奇怪的姿態和與之相處的人底威儀與舉動，似乎都因其能爲簡單的見象即動的模倣。這一種模

做也可有一部是有意的，如此就混入第三種由考慮而成的、有意的、或自覺的模做了。

3. 某人或某種敏活的動作令我們稱讚，我們遂凡事都把這人取做模範或有意模倣他底動作。這是第三種模倣。

在第二種與第三種之間又有第四種模倣，與前兩種都很相近，為兒童從第二種到第三種的過渡之點。在這一種模倣裏，假設做模倣的動作的人是一個兒童，他觀察一種行為之時他不是注意演這個行為所用的舉動，乃是注意於那些舉動所生的影響。後來遇到他所處的地位和他所觀察的人底地位相似之時，前回所見的影響底觀念就回到他心上直接引他有所作為。譬如兒童有一回看見一個年長的人投紙於火，後來他到了火與紙面前就要模倣這種行為；雖然他做這種行為所用的舉動可以和那人不同，然而他却造出相似的影響。這一種的模倣，有許多或者可認為第二種簡單的見象即動的模倣，生於觀念之藉動作實現自己的傾向；但是還有許多是種種式式的衝動在其中活動的。

為敘述底完備起見應當談到第五種模倣。這是很小的兒童對於非表示情緒與感情的動作

所有的模倣，兒童在未可信其對於動作能有觀念能為考慮的，自覺的，模倣之時就能做這種模倣。有些靠得住觀察者曾對於這事有少數的報告。勃來埃 Preyer（註一）說他底兒童在生下來第四個月中就能模倣他，把嘴唇突出。未曾親見這種舉動的人因為很難說他是那一類模倣就說這是偶有的事實。然而我曾在我底兩個兒童身上證實兒童確有這種模倣。一個兒童在他出世之後，第四個月中有好幾次遇到他所看住的人把舌頭伸出就屢屢伸出舌來。要解釋兒童早年對於特種動作的這一種簡單的模倣，我們必須假定有人心中一種簡單的司知覺的素質接受了外來的印象就有把個藉動作立即表演出來的傾向；而因這個素質不是兒童到這個時期才始獲得，所以祇有說他是生來即有。這一種的一個本有的素質或者是一個極其簡陋的本能。或者每個兒童都有好幾種這種簡陋的本能，或者有了他們而後兒童才容易會做新的動作，尤其有了他們才有說話之時所有的筋肉的運動。

（註一）“Die Seele des Kindes,” 5te Auflage, Leipzig, 1900, S. 150.

同情、暗示、模倣，這三種心的交動在一個人由他底社會的環境造成他底性格之時和在尋常社會之中怎樣操有重要的勢力，後面三幾章將要討論。

遊戲 Play

還有人和許多動物所公有的遊戲的傾向也應得注意一會。遊戲有時被人認做本能；但是種種式式的遊戲的動作之中沒有一個可說是生於遊戲之本能。不過雖然如此，遊戲終當算爲人心中有高的社會的價值的傾向之一。兒童和許多種動物之幼小的都不必有教訓、先例、而自會遊戲。有好幾個解說遊戲的理論已發表出來，每個都想把一切遊戲的現象歸納於一個簡短的公式之中。近代這一種理論之最老的一個乃由詩人席勒（Schiller）首創，而由斯賓塞（Spencer）發揮出來。依照他們底意見，遊戲乃是過賸的神經的能力底表現。兒童或小的動物被他底父母所喂養，保護，不消用力於尋食和得每日的麵包，於是就有過賸的能力貯蓄下來，而這些又沿着最開放的神經管道溢出，於是遂生出實際生活之中所常有的那種無目的的動作。這個理論實在含着

一些真理，但是很明顯的他不足以說明一切遊戲的事實，竟至動物底簡單的遊戲他也不能說明。他不足以說明遊戲的動作何以有這種那種形式；他更和小兒和小的動物之常遊戲到神疲力倦才止這個事實不相符合。他所包含的真理在於說動物在被養護得最好而有餘賸的能力之時最喜運動。然而人和動物之最喜工作也是在這種時候呀。

還有些人所觀察的以兒童底遊戲為多，他們遂把兒童底遊戲認為重演之定律底實例。他們想說明人類底文化史上有好幾個時期而因為在某一個時期之中人類心中適有某某幾個本有的傾向成熟所以人類遂有在這一時期之中所特有的活動而有這一期的文化；他們又說兒童底遊戲也分幾個時期恰和人類文化史上的時序之程序相合，所以可稱其事為重演。依傍這一種理論的人以為當人類從文化史上每個時期之中經過之時人底心的組織之活動就得到特殊的傾向，而每一期的文化就是人心在這個時期之中所有的特殊的進化之表現；遊戲底重演論和根據住重演論所施的教育都以這個錯誤的信仰為根據。然而我們實在沒有許多理由可說人在由野蠻而進文明之時人心會經過這種深的變化，所以這個理論是難於接受的。

教授卡爾格魯司（註一）近來發表了一個關於遊戲的新的理論。他從考慮幼小的動物底遊戲入手，指出遊戲對於他們的用處在於做他們將來的生活之中的嚴重的事務之預備；他認動物底生存努力底成功與否都看他底能為比遊戲更特殊化而更難的活動與否，而遊戲就能令他們由練習而能為這種活動。想想小貓底玩弄地板上的球。將來他捉他可吃的動物之時必須耍舉動靈敏，而玩弄球的這種遊戲就是先事之練習。再想想小狗們底戲作戰鬪。他們由做這種練習遂能敏快地施行攻擊、逃避攻擊，而他們將來底善於戰鬪就能勝於其如不為這種遊戲。

格魯司從這種考察下手，說凡在成熟之後必須靠靈敏的舉動以求生的動物之於未成熟之時都喜歡遊戲足以證明動物底未成熟之年和他當時喜歡遊戲的傾向乃是個體在發育之過程中求合於生與環境的一種特殊的變化。所以格魯司把席勒和斯賓塞底話反了過來，說並非幼小的動物底喜歡遊戲乃因他們是在未成熟的幼年而有過賾的能力，實在動物之所以有

(註一) "The Play of Animals" and "The Play of Man"

未成熟的幼年乃是爲的要教他們遊戲。依照這一種見解，動物幼年時代的遊戲的傾向乃是很有效用的特殊的種族性而爲天擇所生。如果要問這個求合於生的特殊的變化究竟是甚麼東西，那回答就是——一個成年的動物底能爲有效能的生活與否要看他底種種本能能爲靈活運用與否，而這個求合於生的特殊的變化就是這些本能在被需要爲嚴重的用處之前預先成熟而活動的傾向。實在凡一種動物底任何一個本能，其在一個個體底一生之中那一個時期成熟，是依照這一種動物之進化所已達到的階段而不同，所以個體底種種本能的動作之成熟與出現底次序並不合於前文所說的重演之定律，而可以在個體未用到他之前有預先成熟的傾向，而格魯司底見解也未嘗不可以信。不過他底話不能滿足地解釋動物底遊戲之一切事實，尤其不足以解釋兒童底遊戲之一切形式。原來有一種很有興趣的困難存留着呢。

想想小狗們底戰鬥。如果這是由於鬪之本能底先期而熟，這些小狗就應當其相戰鬥而且盡力互相傷害了；而且既然凡鬪的本能激動之時都有怒的情緒伴着，那末當這些小狗跳動之時也就應當露出種種怒的徵象了。然而狗在別種時會之下雖能動怒，而戲作戰鬥之時並不

如此，而且他們底做這些戰鬥的舉動又是用的特殊異常的方法；一個狗攔住別個狗底頸項而後把他捺到地上或做與此相類的舉動；然而總不傷害他底對手；牙齒不會咬得很深，血也不會流出。他們底不相傷害不是因為筋力不足或牙齒不利；也不是因為他們底一切舉動都缺乏能力；他們在僅僅地互相趕逐之時實在是非常用力的。戰鬥的舉動之這種特殊的變相似乎乃是許多幼小的動物所同有，而兒童底遊戲則亦復如此。這應當怎樣解說而且怎樣和格魯司底理論相調和呢？不臘德萊 E. H. Threlkeld 曾對於這個問題有所指陳。(註一)他拿小狗之遊戲地咬人代表一切遊戲，說在這個例子和許多別的例子裏面都有對於動作所加的制限表現於遊戲之中；而且他提議把或多或少 self-restraint 的自制當做遊戲底特性。他說當小狗遊戲地咬你底手的時候，他知道不可用力太過傷害了你；『這裏有一種制限，一切遊戲所同有的制限。』不臘德萊在這裏好像是承認一個遊戲地咬人的狗能有由考慮而生的自制之力。我想他是把動物底心理作用

(註一) "Mind," N. S., Vol. XV., p. 108.

之複雜性估量了過了度，而且是把動物所實在不能有的自覺心和用智慧約束行為之力認爲動物所能有了。不臘德萊所以爲狗所有的這種心理正如一個兒童和別個兒童格鬥，知道如重傷了他自己將受懲罰，故用力約束住自己祇向他身上非要害處打擊之時所有的心理相同。如果以爲小狗底心理作用達到這樣複雜的程度我想這是不可通的。而且動物如能有意地約束自己，則必有前次之因不約束而得到不良之結果這回才知約束之必要，然而在動物年歲很少未可信其能爲這種推論之時他遊戲之時已能限制自己，這也足見不臘德萊底話可疑了。因此所以我們不能以爲小狗戲作戰鬪之時乃是用全力咬他底對手而同時又用力限制自己底動作；我們寧可懸想既然他底舉動在別的一切方面都和真正戰鬪的舉動相似，他所表白的本能乃是鬪的本能之特殊的變相。

小狗戲作戰鬪之時的舉動和他底這種舉動與真正的戰鬪不同之處應當認爲本能的，但又當認爲是由於鬪的本能之一種變異的形式之激動而起，（這個本能之變異的形式乃是從原來的鬪的本能分化出來而又依傍着他有獨立的存在的一個本能。）凡真正的鬪的本能激起

之時都附帶着怒的情緒而遊戲的動作之中沒有，這也足以證明小狗底這種舉動不是真正的關的本能之表現。所以格魯司所說遊戲是原於本能們底早熟這個理論應當加以修正，而承認遊戲是從藉遊戲的動作表現出自己來的本能們所有的變異的形態而起。

格魯司底理論能應用於兒童底遊戲之中的幾種，尤其能應用於男的兒童之戰鬥的與獵取的遊戲，女的兒童之玩弄木偶的遊戲。但是兒童還有幾種遊戲不能用他底話說明，而且不是本能的直接的表現。遊戲底動機很多，而且往往複雜不能用一條公式說明；而遊戲和工作之間也沒有有一定不變的界線。在格魯司底公式所能應用的那一類遊戲之外，我們還能看出遊戲底動機底主要的幾種，——有的人是為要增加動作底敏銳程度而遊戲，有的是為令人相信我時我覺得快樂而遊戲，有的是為自為主動者時覺得快樂而遊戲。而想養過別人的這個欲望則更是一切遊戲之中都和別的動機一齊合作而為我們所難得缺少。不但如此，即在人生底許多嚴重的動作之中，想養過別人的這個動機也佔重要的勢力。在許多政客心中這是一個重要的動機。許多傭職和商人因有這個動機逼迫，放在實際的目的久已獲得之後還作繼續的努力；而

在社會之集合的生活之中他也佔有不小的勢力。但是無論他在何處，人都承認他給動作以遊戲的性質；我們於做許多種嚴重的動作之時，常說是『戲作遊戲』(Playing the Game)就是這種承認底表現呀。

想賽過別人的這個強壯的欲望和想勝過與我們競爭的人的這個衝動是從那裏來的呢？上文會說動物無競爭之特殊的本能，因為爲了自覺才能競爭而動物沒有自覺之故。但是若說競爭的衝動生於自炫的本能這却是可以守護的一個意見；不過自炫的本能雖常和競爭的衝動複合而且因爲有他而力量越大，然而也不能說兩個東西就是一個。競爭又不能說就是鬪的衝動；因爲在大多數最文明的人心中鬪的衝動也非常猛烈而有毀滅對手的一種野蠻的傾向而競爭的衝動却不想毀滅對手。因爲這個問題底暗晦和競爭的衝動在社會生活中的重要，我遂想對於競爭底本性和原始供獻一點揣測之言；這就是我在討論幼小的動物底遊戲的戰鬪之時所已隱約表露過一點的意思。

競爭的衝動乃是妄想勝過對手；他和鬪的衝動不同之處在於不求毀滅對手而反歡喜對手

繼續存在做已被征服的人物。又在鬪的衝動活動之時我們不會對於被征服者有紆尊的優待，而在競爭的衝動活動之時却可如此。競爭的衝動底這兩個特點好像就是引幼小的動物戲作戰鬪的衝動之變相所有的特點。那末，豈不可說競爭的衝動之重要的一大部分就是戲作戰鬪的衝動（戲作戰鬪的衝動乃是從原來的鬪的本能分化出來的一個本能之衝動所以動物在幼年時期練習戰鬪的動作的）嗎？爲擁護這個意見起見，我們可以指出，每個人種底競爭的衝動之強度和其鬪的本能之強度好像是平行而有密切的關聯。歐洲人底競爭的衝動很強，英吉利人尤強；英吉利人底許多種遊戲都以這個衝動爲主要的動機，而且我們（英人）種種動作底所以有力也都因爲我們富於競爭之心。從一方面看，最喜競爭的我們，不能不認爲世上最好戰鬪的人民，就是我們底盎格魯撒格遜的、丹麥的、諾爾曼的、祖先也不能不認爲世上最可怕的好鬪之民。從別一方面看，凡不好戰鬪的人如印度人和緬甸人，似乎也就比較的缺乏競爭的衝動。這些種族底人民都以爲足球這一類的遊戲是非常荒謬無理就是世上凡缺乏競爭的衝動的人也都有此種感想；至於如紐錫蘭好戰的 Maori 人，他們和我們底祖先一樣，曾經有許

多代以打仗爲職業與快樂的，他們學做足球的遊戲之時就非常高興，而且學了不久就會於賽球之時戰勝我們。

我想在年幼的兒童底心中也可看出競爭的衝動從圖的本能分化出來所經的歷程。圖的本能在兒童年歲很青的時候就能活動；競爭的衝動要到他四五歲時才始出現。在四五歲之前，兒童底遊戲很容易浮泛而無定形，或僅僅地四面亂跳，或僅僅無目的地叫喚，這是遊戲之中用席勒、斯賓塞底理論很足以說明的一種形式。到了他四五歲時，競爭的衝動就開始活動，而且從此以後就操縱他一生所有非由意志而生的動作。在這裏我們又當注意，自覺之生長在一方面雖不利於大多數別的本能底簡陋的形式之活動，在他一方面却利於競爭的衝動之活動而且令他有力量。（註一）

（註一）當我在 *Torres* 海峽之中一小羣的島上和雜種的 *Lipuan Melanesian* 人同居之時我很注意他們競爭的衝動之表現。雖然成年的人和兒童都把很多的时间用於遊戲，然而只有在少數比賽的遊戲之中有激烈競爭的結

人心還有一個普遍的傾向，是和我們非常稔熟而容易忽略過的，也須約略敘述一下；這就是每個心理作用之因前曾活動而遂易再生因以前之活動越屢而再生也遂越易的一個傾向。關於這個傾向底教義可以稱爲習慣之定律，不過這裏「習慣」是他在他底最廣的意義之中。因爲有這個傾向，人之愛稔熟的遠甚於較爲不稔熟的，人在一切心理的生活之中其愛動與反動之時所慣由的路線遠過於其愛必須要爲新的調劑的動作。凡在某種處境之下，如果某種心理作用或動作越爲慣習，則要變化或改良這個心理作用或動作就越難，而因這個處境之性質生

辨表現出來，而在大多數尋常的遊戲之中則幾乎沒有。我想教他們底兒童行各種英國式的運動而不得成功，這好像就是因爲他們缺乏競爭的衝動。又鄰近的島上雖有可得很高的工作的機會，而人民却安於窮困，止有少數人肯受虧損而去而去的人也不過工作數個月就回來；這件事好像也是由於同一個原因。這些人民不喜歡作戰，而成人和兒童也從來不曾互相鬥過——這是一個很可注意的事實，不能說是生於儂俗之儂美或社會制度之良善；因爲不過幾代之前，他們還吞食在這裏觸礁的船上之人的。

變化遂教人必須爲新的對付也就越足以致苦痛。這是一個重要的定律，因爲有他，而個人心底一切獲得遂能保存下來，其求新的獲得遂較爲困難，而嬰兒底心之無限的軟性也遂蟬蛻爲成熟的心之有限的彈性。

氣質 Temperament

以上關於心之本有的組織之較爲重要的幾個形態之說明，爲要教他完全，就不可不對於氣質略說幾句。這是一個很難的問題，有許多心理學者情願置之不提。但是個人與個人，民族與民族之間有許多最可注意的心理的差異都是以氣質爲根源的。

我們以爲造成氣質的許多因子乃是永久地影響我們底種種心理作用而爲我們底身體組織上所本來規定了的幾個情態。他們每回影響我們底心理作用之時所操的勢力雖然可以很小，但因此所生的影響能相積聚，——就是因他們所操的勢力在我們底心向前發展習慣們正在造成之時是永久向一個方向活動，——所以他對於成人者底心理之總和很要負些責任。

氣質正如古人所知，大部分是身體組織上底事；這就是說，在造成氣質的許多因子之中，身體上底器官對於心理生活所生的影響要佔一個重要的位置。不過除此以外還有別的許多因子；我們既不能用一條簡單的公式把這些因子說明；而因為氣質乃是這些互相獨立的許多因子所造成之共同的結果，我們又不能把氣質分成很清楚的幾個種類，如古人和近代的許多作家之所為。近代最好的心理學者之中，有幾個曾因要做這個不可能的事而流於荒謬。所以然之故乃因現在我們對於造成氣質的因子所有的知識很淺，將來必須生理學有了進步而後我們底知識才會進步。不過在一點上我們一定已勝過古人——這就是我們曉得這個問題底複雜而明白承認自家底無知。

造成氣質的許多因子可以便利的分為兩類，……一方面乃是由身體上的器官之行使其功能而在神經系統上所生的影響和由此而在心理作用上間接所生的影響；他方面乃是神經組織尋常行使功能之時所有的特殊的情態。論到第一類，我們倘觀察由身體上的器官之行使功能在心理上生偉大的影響的幾個事例就可對於這一類的因子之性質有些明瞭。近來因為知

道有幾個尙未能明白了解的器官能在心理上生偉大的影響，而人對於氣質底知識遂加進了一點。最可注意的這一種器官就是頸項裏面名為「Thyroid Body」的一種軟的神經組織。現在我們知道，這個器官底行使功能如有了缺陷就能教我們失其感覺而近於癡迷，而他過於旺盛的活動又能生出相反的影響教我們過於易受刺激而近於瘋狂。我們又曉得還有幾種病證也能教氣質生特殊的變化；名為「Phthisis」的肺病能教人活潑而多希望；多尿的「Diabetes」能令人煩悶而迷惘。凡這一種由身體上底失序而生出的氣質上的變化都是因為有一種化學的物質從失序的組織之中排到血裏，復藉血流而達到神經系統，遂令神經底活動生出變化。我們或者可說，人身上底每一個器官都能這樣間接地影響我們底心理生活，而所謂氣質也就多許多這一種化學的變化所協同產生之實或互相乘除所餘之果。

人身上大多數的器官或者也能經過和上述的手續同樣地重要的手續連合起來決定一個入底氣質。這些器官都有報知的神經把他們所起的衝動傳達到神經系統底中部，而這些衝動或者又能或多或少地影響神經系統之活動，並且有很大的一分力量決定所謂「Coenesthesia」。

五、——就是人底心理生活之尋常的色調所由從而決定之意識之潛晦的背景。

生殖的器官就是最能這樣影響氣質的一個好例。還有全身底肌肉系統也能生這一種影響，譬如發達而活潑的肌肉系統能教神經系統保有一種色調令人凡事留心而自信。大抵身體的器官之能完全行使其功能，不但能這樣利於心底種種活動，而且能教人心有念物而不念己的習慣；至其不能完全行使功能，則令人意識之中常念身體的自己，而心遂有內省深思的傾向。

論到神經系統全部的組織在決定氣質上所能作爲，我們所知道的比所知於身體的器官所能作爲的更爲稀少。我們祇能指出神經系統底少數性質，說他們能決定甲底氣質和乙底氣質不同之點。這譬如神經系統之易受激動或難受激動之異點，對於外來的刺激反應得或快或慢，把神經的衝動傳達得或快或慢之異點，或易於疲勞或不易疲勞，或易於恢復疲勞或不易恢復疲勞之異點，都是屬於這一類的。但是人們底神經系統或者還有別種更細密的不同之點爲我們所不知的咧。

由此看來，氣質乃是許多因子所生的複雜之果，而每一個因子又大半是生來已經決定，雖然

他們或可被疾病和自然的環境之勢力所變化，尤其可被氣候與食物所變化，但却難用有意的努力變化；而且因為各人底氣質有各人底特點，所以個人底心理之發展都是永久有這個或那個一定的方向，而心之選擇力也永久向這個或那個一定的路線。這譬如生而具有活潑的氣質的兒童，很易承受光明的努力；他底思想都指着將來而有快樂的預想；樂觀的思想很容易避他底心；悲觀的思想雖為他所了解而不能在他心中有永久的勢力。至於氣質悶鬱的兒童，則一切都和上一個兒童相反。氣質就是能這樣決定我們對於人生的觀眺和我們底思想底形式與動作底路線的。

雖然在尋常人底談話和思想之中，氣質往住和素質 *Disposition* 與性格 *Character* 不分，然而他和他們二者實應當辨別清楚。一個人底素質乃是他所有一切生而具有的本能以及這些本能所附帶的特殊的衝動（即是第二章裏所討論的那些傾向）之總和。這個人和那個人底素質之不同，乃是原於這個人底許多本能所有的衝動和那個人底本能們所有的衝動強弱本來不同，不然就是原於他們底這些衝動由於或用或不用而生之強弱底不同，不然就是原於

這個人或那個人缺少這個或那個本能，不過這却是比較地難得如此的。因此，所以我們若說有一個易怒的、或柔順的、或懦怯的素質，這是很正常的；而却不應當說有一個易怒的、或柔順的、或懦怯的氣質。至於品格，乃是以素質與氣質為基礎而獲得的（獲得的是對於本有的而言）傾向之總和；他概括我們所有的情操和廣義的習慣在內，而且乃是素質與氣質兩件東西和自然的環境與社會的環境兩件東西依智慧之指導而交相影響所生的結果。所以一個人底素質與氣質大部分是生而具有，很難被他所為底努力所變化；至於品格就大部分是他自己底努力造成的了。

第五章 情緒底本性和幾個複雜的情緒底組織

第三章裏所討論的那些原始的情緒之純粹而未經化合的形式普通都由動物表現出來，我們不常感到。我們底情緒的狀態普通都由於兩個或兩個以上的本能的素質之同時激動而起；而尋常用以指示我們底種種情緒之名詞大多數也就是這種混合的、二層的、或複雜的情緒之名。我們底種種情緒狀態之可以認為由較少數的幾個原始的結緒化合而生，這並不是新的發

見譬如笛卡耳 *Descartes* 就祇承認六個原始的情緒，或照他底稱呼，就是六種熱情，就是——讚美、愛、恨、欲望、歡悅、憂傷；他說「一切其餘的情緒都由這六個之中底幾個化合而成。」他似乎沒有造出幾條原則來決定原始的情緒有什麼特徵與原始的情緒和複雜的情緒怎樣辨別。

原始的情緒之互相混合雖然不都因為有情操之存在而大部分却由於如此；而且有幾個複雜的情緒的歷程祇能從情操之中生出。所以在討論複雜的情緒之前，我們必須把情操之本性了解得極其清楚。

「情操」這個字還用在好幾個不同的意義之中。列卜奧別的法國作家都用法文中和情操相等的一個字以概括一切的感情與情緒，把他當做心理作用之情的方面底普通名詞。到了康德（註一）才對於我們心底組織之中被別的心理學者所忽略過的最重要的一種形態加以承

（註一）"Character and the Emotions", *Mind*, N. S., Vol. V., and "M. Ribot's Theory of the Passions",

Mind, N. S., Vol. XVI.

認而且用『情操』這個字來代表他。他說我們底種種情緒（或更嚴格一點，我們底種種情緒的素質）有以激動他們的種種東西或一種一類的東西為中心而組織成系統的傾向。情緒的傾向們之這一種有組織的結合，並不是一回偶有的事實或經驗，乃是為我們底心的一切活動之基礎的，而且組織得很複雜的神經系統之一種固有的形態。考德主張用『情操』這個字代表情緒們以某一個東西為中心而造成的有組織的系統。這個字底這一種用法很與尋常說話之中這個字底用法相合，而且心理學者們一定也快要採行這種用法了。

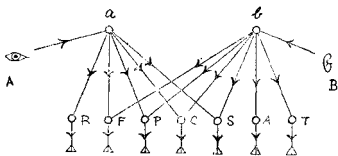
人們之衝動與情緒的生活之中底許多事實乃是以前的心理學之中混亂而暗晦的一部，有了考德對於情操所造的這個概念，我們就立刻能把這些事實整理起來。凡一經獲得了這個概念的人都能覺得他是極明顯而且必要；然而心理學者雖在近來幾百年中對於人之情的生活有了許多研究，而這個重要的發見還必須留給現代的一個作家來做，這總算是一個可異的事實了。我想早期的心理學者所以未能得到這個概念，一定是因為那時盛行一種狹而令人麻醉的見解，以為心理學者底職務祇不過是對於自己的意識、觀察、分析，而且描寫他底內容。

愛與恨是可以做代表的兩個情操，倘我們把他倆底本性和形成之方式約略研究一下，這很可以教我們知道何為情操。因為在香德對於心理學做這個大的貢獻之前人從未能把情操與情緒辨別清楚，而愛與恨這兩個字遂用以指示幾個情操又指示幾個情緒，這真是大的混亂之源。譬如我們用「柔情」二字所表的那個原始的情緒之素質乃是造成愛之情操的一組情緒的素質之中的一個重要的分子；然而做化合物的這個愛之情操和做原素的這個柔情之情緒尋常却同樣地用「愛」字代表。又如「恨」尋常是用來指點由怒與怕與厭惡合成的複雜的情緒並指點以這三個情緒的素質為主要的分子而成的情操。但是有時常甲並不想到乙而且並不感覺任何種情緒之時，我們尋常也說甲是愛乙或恨乙的啊。凡是說甲恨乙或愛乙之時，我們底意思都是說甲如果想到乙就可感覺到一羣情緒和感情之中的任何一個，而究竟感覺到其中的那個這要看乙底處境而定。這就是說，尋常的說話之中也承認愛和恨不是僅僅的情緒而是在想到所愛所恨的對象之時可以感覺到某幾種情緒的幾種永存的傾向了。既然尋常說話之中不是承認愛和恨是僅僅的情緒，那末，我們之不承認把「愛」和「恨」用於任何情緒

而把他們底用處限於這些永存的、複雜的、素向則所別異於通常的言語文字的也不過是爲欲免以往的混亂所不得不然的了。現在還須注意，愛之情操所包含的情緒的素向正和恨之情操所包含的情緒的素向相同；不過愛之情操所包含的甲、乙、丙、幾個情緒被激動之時愛之對象之處境和恨所包含的那相同的幾個情緒被激動之時恨之對象之處境却不相同而多相反。因此，所以正如香德所說，當一個人對於別一個人或物有了愛之情操之時，他可以見了他而有柔情，當他有危險而怕、而懷念，當他被威逼而怒，見他失去而悲，見他樂利無恙或恢復到他面前而悅，見人待他好而謝；至若他恨了一人，他可以見了他來而怕、或怒、或又怕又怒，見了他受傷害而悅，見了人愛他而怒。

若照香德所說，只須教愛之對象底處境和恨之對象底處境相反，則恨之對象所能喚起的情緒愛之對象就能喚起，這是太過分了；因爲愛之情操所特有而最主要的情緒乃是柔情，而恨之情操之中並沒有他底素質。雖然，這兩個很不相同的情操却能激起許多相同的情緒，而愛之情操所包含的情緒的素質有許多也爲恨之情操包含在內；這就是說，有幾個情緒的素質既爲

愛之情操底分子也爲恨之情操底分子。我想如借助於視覺的想像，把一個情操當他是在神經系統底某處所有的素質而畫了出來並且將他所含的分子排列成行，這或者能教人愈加明白一點。讓我們畫一排圈兒，把每一個代表一個原始的情緒的素質。我們可以懸想，每一個這種素質被激動之時，就生出和他所司的情緒和這個情緒所特有的衝動。而這些素質又必須認爲互相獨立，不相關聯。試把A當做恨之情操底對象，B做愛之情操底對象；而把圖中之a代表知覺到了A或想到了A而即激動的複雜的神經的素質，b做知覺到了B而即激動的素質。於是可



此圖所以表明恨與愛兩個情操底神經的基礎。A是恨之情操之對象，B是愛之情操之對象，a與b是隨A與B之觀念之喚起而即激動的神經的素質。與情之意的素質h、i、k、l、s、連綴b與l、A、B、C、P、F連綴，其間關係之複雜圖中用排字母是代表的本能；即拒；即怕；即調；即求知；即自卑；A即自炫；即柔情。

以懸想^a和R、F、P、（就是怕、鬧、三個本能底生理上的中心，）底關聯最爲密切，和C、S、（求知與自卑底生理上的中心，）較爲淡疏，和T（柔情或親的本能之中心，）則全不關聯。於是又可懸想，凡^a活動之時，（就是A之觀念到了意識之中之時，）他所受的激動常有蔓延而及於這些素質的傾向；於是他們一齊就都在激動的狀態之中，並可令其中底任何一個或數個藉動作而表現於外，——譬如令P和R之時，那個人底情緒狀態就是怒和慳惡之混合，而這兩個情緒所特有的鬧和拒之衝動就能決定他底動作、態度、與表示^c。同樣地，也可懸像，和T底關聯最爲密切，和A、S、C、P、F、較爲淡疏，而全不和R連結。假如這個圖雖表現得簡陋而不完全，而所表現的乃屬事實，則我們可說一個情緒底生理上的基礎乃是神經系統之中把含著住這個情操底對象底觀念的素質（即如^a和^b）和幾個情緒的素質（即如R、F、P、等）連結起來的一組道路（即是圖中底^aR、^aF、^aP、等直線所代表的道路，）而觀念這個字，如用他尋常的意義把他當做貯在心裏的一種東西，則又可算做情操底主要的仁核；沒有他情操就不能存在，有了他而後幾個情緒的素質才能連結起來，造一種功能的組織。這一說，所以任何一個情操底組織裏所包含

的許多情緒的素質並非直接互有關聯；而且依據向前引導的原理，其中任何一個素質底激動並不向後退及於專司認識的素質（如 a 與 b），而祇依司令的方向向前發爲衝動（這是圖中所已用表示方向之箭表明的。）且從此又可知道，這些素質之中的任何一個不僅歸屬於一個情操而可爲許多情操在各個底組織之中所同有的一個原素。

第二章裏曾說到一個本能的素質可以藉習慣底幫助經過一種歷程被他原來的刺激物以外的東西直接激起；而本章裏所說的這麼一個複雜的心理生理的素質或一組之素質也就是由和此相同的一個歷程造出來的。凡一個情操底對象越發常爲這個情操所包含的一組情緒之中的任何一個底對象，這個東西就越發容易喚起這個情緒；因爲依照習慣底定律，這個心理生理的素質之間越發常有關係則他們底關係就越發密切了。

我們既簡略通過香德對於情操底理論而且加以生理學的說明，就可進而研究幾個複雜的情緒，並且試證其爲由上文已經研究過的幾個原始的情緒化合而成。如果我們能假證明複雜的情緒實是由這幾個原始的情緒化合而成並附帶着快樂與苦痛刺激與寬疏之感情的東西，

這也就是以證明我們所稱為原始的情緒之真是原始的並足以教我們所依據以辨認原始的
情緒的一個原則愈加有力了，（我們所依據的一個原則乃是說每一個原始的情緒都陪伴着
一個本能底激動而起，而且乃是一個簡單的本能的心理歷程之情的方面。）

既然原始的情緒們可以用許多方法互相結合，而且和別的情緒結合以造成複雜的情緒的
一個原始的情緒在各個結合體中所有的強烈之度又可以各各不同，所以我們所有的複雜的
情緒遂無盡數，由這個連接於那個，由那個又蟬蛻成第三個，其間相差之度極小而無明瞭的分
界之線。至於尋常說話中所有代表情緒的名詞，祇不過代表最重要的複雜的情緒之中底幾個
罷了。

在分析複雜的情緒之時我們必須大部分倚靠香德所提倡的方法——這就是說，我們必須
觀察情緒之意的傾向，情緒所逼迫我們做的動作之本性。因為每一個情緒無論是怎樣複雜，都
有他所特有的自動的傾向，而這個情緒所有見於外的態度與表現都是從這個動的傾向生了
出來。我們倘要知道這個道理怎樣真實，可以想想一個技術嫺熟的戲子怎樣能用他底動作把

最複雜的情緒表現出來。

在分析任何一個情緒之時，我們必須當他是在最強烈的程度之中；因為不強烈的複雜的情緒之中的原始的情緒，他底原始的性質與衝動不易辨識。

我們可以粗粗地把複雜的情緒分做兩類，——一方面是不必有一個有組織的情操底存在而也能感覺得到的；他方面是必須要有一個情操底存在而後才感覺得到而且他們乃是在一個情操所包含的一組情緒之中激動起來的。我們將先研究第一類中較重要的情緒之中的幾個。

不必須有情操底存在的複雜的情緒之中底幾個

讚美 *Admiration* ——這一定是一個真的情緒，而且一定是非原始的，很明顯的他是一個複雜的情的狀態，並且必須心的發展達到不小的程度而後才能有他。我們不能想到有任何一種動物能作真正的讚美，很小的兒童也不能發讚美。讚美不僅僅是一種快樂的知覺或冥想。一個人

可因對於一個東西有知覺冥想而得快樂而對於他並不讚美；譬如聽人用竹管作嗚嗚之小調可以得到快樂而我們並不讚美這個小調和奏唱這個調兒的方法，並且竟會因自家聽到他而快樂而輕蔑自家。讚美也不僅僅是對於一個東西底優美、偉大、而有之智慧的和快樂的賞會。

Appreciation 在由對於被讚美的東西的冥想而生之複雜的情的狀態之中似乎包含着兩個原始的情緒，就是驚奇 Wonder 與自卑的情緒，其中之含有驚奇可以分兩層證明：第一，驚奇乃是附屬於求知的本能的情緒而這個本能之意的方面或衝動乃是跑到所要知識的一個東西底面前而繼續注意他的衝動，而我們對於所讚美的東西也有做這種舉動的傾向，所以讚美之中定包含着驚奇；第二，凡我們極端讚美之時臉上都有驚奇之容。兒童表示他們底讚美之時常用「哦，怎樣可驚！」「哦，怎樣聰明！」和「你怎樣做這會事的？」這一類話句，而他們底讚美之中之包含着驚奇與求知的衝動也可從這些話句看得出來。一當我們明白了解了所讚美的東西而能完全加以說明，我們底驚奇就停止，而由這個東西所喚起的情緒就不復是讚美了。

但讚美又不僅僅就是驚奇。(註一)我們跑向前去考察所讚美的東西之時，我們底態度和向一個僅僅令我們求知和驚奇的東西跑走之時不同。我們對於所讚美的東西是帶着一點躊躇慢慢地跑去；我們到了他面前而自覺卑下，假使被讚美的是一個人，我們又竭力讚美而且變得忸怩，像兒童在一個不相識的成年者之前；我們有退縮、寧靜、避他底注意的衝動。這就是說，因為我們知道是在優上於我們者之前，我們底自卑的本能和他所附帶的消極的自感之情緒遂被激起了。現在要曉得這個本能與這個情緒乃是社會的，乃是由人與人的關係而生。必須要有比乙大而有力的甲在乙之前，而後乙底這個本能和情緒才會激起；就是我們讚美一張畫、一個機器、或別種藝術的作品之時，這個情緒還依然有他底社會的性質而關涉到人；我們還依然或明或昧地想到創造這些作品的人為我們讚美底對象，而且我們還常常說「他是一個怎樣奇怪的人！」

(註一)我願意指點讀者，驚奇在這裏的含義和他尋常的意義有些不同(參看第三章論述驚奇之處)

這樣說，是不是我們底讚美之情緒就祇能被別的人和他們底造作喚起呢？實在我們也讚美自然之物如美麗的花，或風景，或介殼，或動物底完美的身體和他求適合於他底生活狀況的變化。在讚美這些東西的時候我們似乎並想不到我們所知的一個人做讚美底對象；但讚美實含着一個別的人在內，而且祇消他帶着消極的自感，他就是一個對人的態度，所以他都引我們創設一個人或人的勢力做所讚美的東西之創造者。自古以來，凡人對於自然物有了讚美，不是把製造這些東西的勢力當做神仙以為他們專門創造那一類的東西而加以管束，就是把這個勢力當做創造一切的上帝或造化；即使人們底智慧知道這些概念是野蠻時代底泛神思想之餘而加以拒絕，他們還依然要把創造一切東西的能力給予自然 *Nature* 這一個字而視之如人。我想我們所對之冥想的東西如不能令我們想到一個人的勢力，我們所感覺的情緒就僅僅是驚奇，否則至少也不是讚美。極端自信、自滿、自尊的人底不能讚美和讚美底必須包含有一定度數的謙恭都是因為消極的自感乃是讚美之必要的原素。最後還須加一句話，有許多讚美——實在一切審美的讚美——都含着快樂之原素，而喚起快樂的條件則又可以很為複雜。

假使喚起讚美的東西又有一種恐嚇而神祕的性質能令我們害怕，譬如美國底威克道里亞瀑布 Victoria Falls 天空之北稱為 Aurora Borealis 的明光或對人的雷電這一類東西，則我們也可把我們那時的情緒當做一個複雜的情緒，受加進的複雜化之一例而研究一下。在這個時候，讚美之中所有的卑謙地跑向前去注視那個東西的衝動多少要與退縮逃走的衝動和怕的衝動中和，我們停滯在中間，既不跑向前去，也不十分退縮；讚美和怕混和了而我們就感覺到稱為讚懼 awe 的情緒。

讚懼有許多深淺不同的層數，一頭是由讚美與很少量的怕混合而成的讚懼，一頭是由怕和很少量的讚美混合而成的讚懼，中間底無數層依這兩個原素化合的分量而不同。所以讚美乃是兩原的化合物，讚懼乃是三原。而讚懼還可以和別的東西混合造更複雜的情緒。假設讓令我們讚懼的勢力我們又認為仁厚的東西，他雖然隨時可以毀滅我們而此刻却顧念我們，保護我們，能令我們感戴，於是讚懼又和感戴混和而我們遂感覺到很複雜的慕畏 Reverence 之情緒。慕畏大概是宗教的情緒；沒有多少人能令我們生由驚奇、怕、感戴、與消極的自感、四件混合而成

的恭畏之情。凡能喚起恭畏的人們或根據風俗被人認為有這種資格的人們，他們底神聖的資格大概是由於被人認為上帝之官吏或使臣而起。

那末化在對於神的勢力之恭畏之情之中的感戴 *Gratitude* 又是什麼東西呢？感戴自己也是複雜的。他是柔情與消極的自感兩個原素的化合物。反對這個意見的人或者要說，——假使柔情乃是親的本能所附帶的情緒而這個本能之意的方面乃是保護之衝動，則我們在神的勢力之前如何會起這個情緒呢？我們回道，——會起的，他底喚起正和兒童對於他底父母親的柔情之被喚起相同，就是假手於同情。柔情在原始的情緒們當中佔據一個特殊的位置，就是他自已雖是對於別的一個人而發而且他底衝動乃是替那個人圖謀利益，然而他却能藉第四章裏所研究的那一種同情的反應在那個人心中喚起相同的情緒；而這一種藉同情喚起的柔情又極容易以喚起他的人為對象。所以對於照顧我們、保護我們的神的勢力我們也可有感戴之情緒。但感戴又不僅僅是藉同情而生的柔情。一個兒童或動物給我們一件絕對無用或反致不便的東西之時，他可由此觸動我們底心令我們由同情的反應而對於他有柔情；然而我以為即使

他給我們這件東西在他底方面有所犧牲，而我們也不致覺到感戴。香德說感戴之中含有我們對於喚起這個情緒的人所有的同情的悲哀，所以悲哀，乃是因為他把我們所感謝的東西給予我們之時他自己受了犧牲、損失。本來香德是以歡悅與悲哀為原始的情緒而以柔情為歡悅與悲哀所混合而成；所以香德之證明感戴之中含有柔情，乃是先說感戴之中含有歡悅與悲哀而後證明其中含有柔情的。但是我們底感戴實在也可以是因為別人對於我們底仁厚而起，而這個在施之者底方面並沒有犧牲與損失，祇不過是純粹令他快樂的仁厚的行為。所以我可以說感戴之中還有別的一個原素令他和簡單的柔情有別而且較為複雜，而這就是消極的自感。由於一個人知道在優於自己者之前而起。凡想令我們感戴的人，不但須令我們知道他對於我們有仁厚的感情與柔情並須令我們知道他底勢力和他底能為我們做我們自己所不能做的東西。消極的自感這個原素在真的感戴之中和柔情混合，而他底求避免他底對象底注意和在他面前自表其卑謙的衝動又和柔情之親近他底對象之衝動相中和，足以代表真的感戴的動作即如跪而吻施恩的人之手，在其中是有柔情與消極的自感混和着的。消極的自感這個原素令

覺到感戴的人不能有純粹的快樂，令驕傲的人不易覺到感戴，並令他能造成愛之情操的方位不及施恩的人之所希望。而且假使施恩者底仁厚的行為不是生自純粹的仁心與柔情而帶有矜尊的意味，假使做這事的動機之中含着積極的自感和自炫其能力的意，那末這個行為就祇喚起消極的自感而不能喚起柔情，這一種消極的自感乃是苦痛的，能令受恩的人漸生惡之情操而無愛之情操。

消極的自感從兩個本源裏化入我們所研究過的那一種恭畏之中，先是附於讚美之中化了進去，後是附於感戴之中化了進去。但又有一種恭畏，柔情是直接化了進去而不是附屬於感戴之中進去的。假設我們立在一個石壁石柱斑駁搖落的北歐式的 *Chapel* 大教堂面前。我們一定要對於他覺到讚美，而他底敗頹的狀態和脆弱而難持久的形容又能在我們心中直接喚起柔情與保護的衝動；這就是的我們經驗到一種溫柔的讚美，一種向無專名代表的複雜的情緒了。再假設我們跑進了這個大禮堂，由兩大排高大的石柱之間走去，其間黯淡、神祕的、光被黑暗的屋宇所吞，而且靜悄悄如在大林之中；這時就有怕之原素加到我們底溫柔的讚美這個情緒

之上而把他變做恭畏，（否則如柔情消失，就變做讚畏）這一種恭畏因為所含的消極的自感較少，所以他所含的人的意思也就比前一種以感戴為原素之一的恭畏所含的少。（註二）

宗教底歷史可以把這個很複雜的情緒底產生底歷程指示我們。原人時代底宗教似乎把情緒所向的鬼神分做兩羣：一羣是可怕而喚起讚懼之情的；一羣是仁厚而能動感戴的。後來直待宗教的理論經過了長期的進化之後，才由一種融合的手續，得到一個能喚起恭畏之中的一切原素的上帝之概念。

還有別的一羣複雜的情緒是以怒與怕為最顯著的原素。當一個東西令我們同時懼且怒時我們所經驗的情緒乃是厭惡。Aversion 在厭惡之中厭底退縮、避諱的衝動和怒底攻擊、毀滅他底對象的衝動都表現於外。尋常最易喚起這個情緒的乃是他人底行為、卑鄙的殘暴、或對於我們

（註二）一個人可以被引了下面的那句問話——是否因為北歐式的教堂不能激起怕情而怕又為恭畏之所必需

所以中古時代才有許多建築家把教堂外面蓋上許多奇怪可怕的形象如巴爾頓（Nore Dane 殿外形的獸

底努力之不正當的反抗；因此所以可說厭惡這個情緒乃是原始的道德的判斷之所從生。我想厭惡又可與積極的自感複化——我們在不道德的人面前之常自覺其尊嚴，正如一個人在身體矮小脆弱的人之前常有積極的自感與挺其胸，豎直其頭，大步慢走的傾向一樣。「厭惡」這個字尋常又用來指代以這個情緒為原素之一的一個情的狀態；但若這個原素之力很大，則這個情的狀態乃是我們輕蔑別人時所經驗到的情緒，而其名即為輕蔑（contempt）；所以厭惡是怒和厭兩原的化合物，假使把積極的自感加了上去，就是三原；而輕蔑乃是厭和積極的自感兩原合成，他和厭惡不同之處就在於沒有怒之原素。

怕和厭又能化合，即如人見蛇或鱷魚的情緒之時，有些人見了許多種動物如鼠、蛾、爬蟲、蜘蛛等時也起這一種兩原的情緒，也有僅僅看見了某種人就起這個情緒的，不過更普通一點的乃是在想到了某人底品格之時。這就是我們所稱為厭怕 Loathing 的情緒，其最強烈的則成為厭駭。Horror 厭怕又可和驚奇化合，於是雖有怕和厭底混合的衝動而我們仍徘徊於所厭怕的東西之側，這時我們就在可怕的迷癡 Fascination 之中。

還有怒、怕、厭惡、又可化合成三原的化合物。「恨」這個字雖然留下來指代以這個化合物爲原素的惡或恨之情操爲較好，然而也是最適宜於用來指代這個化合物的。

羨妬 (Envy) 也和這一類情緒相近。我爲他所做的分析雖不自覺其可靠，而很願說他是消極的自感與怒兩個原素底化合物；前者是由羨妬底對象之高上的能力或位置喚起，後者是由所羨妬的人教我們不能享他所享的好處佔他所佔的位置而起。我以爲除非羨妬底對象對於我們有所剝削或反抗，羨妬都不會發生；所謂剝削或反抗，卽如這個人底取我們所要取的賞品，佔我們所要佔的位置，於是他就變爲我們底目的底實現之阻擋物了。

含有情操底存在的意味的複雜的情緒

有幾個複雜的情緒的狀態祇有我們以前對於這個情緒底對象已有了一種情操而後才能經驗得到，現在我們可以研究這種情緒之中的幾個了。

在愛之情操之中有好幾個界說很清楚的複雜的情緒。薄譴 (Reproach) 像是由怒與柔情化

合而成。『哦，你怎樣做這件事的！』乃是薄禮之自然的表現為愛之情操之對象的人做了一件事；這件事如果是我們與之不關痛癢的人所做，可以祇激起我們底怒；現在這個人乃是我們底愛之情操之對象，我們想到了他時就有柔情，而柔情遂令我們底怒不能滿足發展而和怒化成薄禮。母親底責備她或小兒虐待動物乃是薄禮之最簡單的形式。一種較為複雜的形式之起，是在愛之情操已被回施或僅僅他底主體以為他是已被回施而但底對象底行為却好像全不問我們底痛癢之時。這時由傷了我們底自顧之情操而生的苦痛和對於我們底柔情的阻擋就成為我們底情緒狀態之最顯著的兩點而且其力足以遮掩住怒；或者『薄禮』這個字是最宜於指代這一種更複雜的情緒的狀態的。

對於愛之情操之對象而做要傷害他或毀滅他的嚇迫可令我們有為這個對象底傷失而有的預有的痛苦，而且預有一種同情的痛苦恰和這個嚇迫倘其實現我們所將感受的相同；這個痛苦和柔情混合，或者又和對於施行嚇迫者而有的怒混合，就生出我們所稱為憤念 *Anxiety* 的狀態。在尋常言文之中我們常說我們怕這個對象底喪失或傷害；但是這個情緒之中是否有

怕這個原素還是一個問題。

妬忌 Jealousy 是一個困難的問題。人常說動物和小的兒童能表現妬忌。一個餵養的狗如看見他底主人撫摩一個小貓或別的狗，可以情緒上被激動起來；他有時會現出悶鬱之容退藏起來，否則他就衝上前來要求撫愛，側目看住那個小貓。有些很小的兒童他遇到他們底母親厚待別的兒童之時，也會有和此相類的舉動。在這兩類事例之中，妬忌者都易對於插入者表示怒態。雖然我們要想說明這一類事實就不能不承認有佔有之本能，（註一）然而却不能從這些事實就斷定妬忌是一個原始的情緒。不過雖在上文所引的幾個事例之中，似乎從妬忌者底行為看來，也有愛之情操之存在，無論這裏所包含的愛之情操是怎樣簡陋。實在必有愛之情操存在之處才能有強烈的妬忌發展出來；而激動妬忌的條件（就是組成妬忌底對象的東西）則又複雜；因為激動妬忌的條件不是某一個人和他底處境與行為，乃是三個人之間的關係。若單有內想

（註一）我們可把這個和第三章裏所述的獲得之本能看做同一個東西。

把甲底愛之對象（就是甲所愛的乙）之注意引向自己，這雖足以令甲動怒而尚不足以令他妬忌。妬忌包含着對於內的這一種怨又包含着乙對於甲底柔情與情緒之拒絕。若要懸想一種全無自私之見的愛不要求他底對象回報柔情，這也是可以有的。如此的一個情操就不會妬忌，母親對於兒女的愛有時就和這一種情操相近。但是普通則愛之情操都因為想得回報而生，而且既生之後也要求回報；如其得到呢，回報就能激起積極的自感，而積極的自感又和柔情混合以增加愛之情操底快樂的性質。不但如此，而且愛之情操又常要求最大量的回報為他最完全的滿足；我們一天得不到這個最大之量，我們就一天不能安適，而我們底自擴的衝動也就不能滿足，所謂自擴的衝動就是積極的自感所有之衝動呀。如果我們所希望愛之對象給與我們的願念無論有多大的一部被他給了別人或僅僅我們以為他給了別人，妬忌就生了出來。所以妬忌乃是情緒底一種易變無常的狀態，他底存在得永久的原素乃是因被阻擋了而覺苦痛的積極的自感，而他又有徘徊於報復與薄譴之間的傾向；倘意識中見得最清楚的乃是插入的第三者他就要想報復；倘這是愛之對象他就要想薄譴。在有些妬忌之中，柔情之量極小，或竟至於沒

有，於是這一種妬忌所在其中託身的情操就是純粹自私的情操；而愛底對象就祇不過是被看做愛之者底財產之一部，大我之一部，支撐住他底虛榮的柱石之一，就是他底所以寶貴他底愛之對象和對於他而有愛與卑謙之表示，也祇不過因其足以滿足他底積極的自感和自顯的情操之故。在這一種事例之中，情操之對象因為給予第三人以顧念而喚起的妬忌，其中所含的妬忌可以破而回於這個對象自己。（註一）

還有一個情緒可以稱為報復的情緒 *Yengetful Emotion*，雖然其中以怒為大的原素而他卻不僅是怒。研究道德底原始的人應當對於他感特殊的興趣，因為古代一人受了別人底傷害都是私相報復，後來才漸有國家官吏代懲害人之人，所以報復的情緒乃是法律上的制度之主要的本源之一而法律中之關於人對人的傷害不侵及社會、國家之事的律例則尤其是生於這

（註一）託爾斯泰底 *Kreutzer Sonata*……小說乃是研究這一種妬忌的這一種妬忌所託身於其中的情操一定不是愛而是恨與極大的自顯之情操之奇異的混合物。我想妬忌不會生在純粹而簡單的恨之情操之中還是很明顯的。

個情緒。報復的情緒和簡單的怒不同的一點在於報復的情緒因依於一個情操（尋常是自願的情操）而生故比怒更爲持久。至於最能激起這個情緒的行爲，乃是在衆人之前加於一個人的侮辱。如果他當時沒有立即回報，這最足以失他底體面。如此的侮辱足以喚起他底積極的自感和這個情或所附帶的在衆人之前炫耀一個人自己而修復他底價值與能力的衝動。假使立即回報了這個侮辱，這時的情緒或者可以稱爲回怨。Resentment 如果帶着怒的自炫的衝動不能立時滿足，於是就生出一種苦痛的欲望；他就在人心中發炎；而且決不會得其滿足，除非他炫耀過了自己底能力或回報過了一個同樣大的或更大的侮辱。而積極的自感之這一種痛苦的努力所以保持住一個人對於別個人底怒的就是報復的情緒。

雖然報復的情緒最易爲在衆人之前所受的侮辱喚起，而對於一個人底大我之任何一部的故意的傷害，對於一個人底自顯的情操所伸張得到的東西底範圍之內任何一部的傷害，也能把這個情緒喚起。——這就如傷害了他底家族、部落，或有他在其中的任何一個較大的社會之時。古時倘一家或部落之中有了被人殺害的人，這一家或部落之人就都懷抱報復的情緒，必待

殺了那個兇犯或他底家族或部落中任何一人而後已。再擴充一點說，在一個民族戰敗了的時
候，這個情緒又能變為公衆的情緒。如此則其中因積極的自感受了阻擋而生的痛苦的欲望底
力量就能勝過其中怒底原素。普法戰後法國人對於德國的態度，馬耶巴 Meyba 戰後英國人
對於波埃人 Böer 的態度都是在最偉大的自願的情操（我們稱為愛國的情操）之中激起
來的報復的情緒所決定的。

我所說報復的情緒乃由怒與未達的積極的自感混合而成的這個意見尚未被人普遍承認。
這個問題在與懲罰底歷史有關之處被人討論的很多。斯泰因 Steinmetz 是德
國有名的一個學者，他說（註一）「報復之心是植在對於權勢與能力的感情之中，他底目的乃
是要把被所受的傷害低抑下去的對己之感情高舉起來」他引原人底沒有方針的報復扶助
他這個意見。所謂沒有方針，就是隨使用一種暴烈的舉動自炫其能力以滿足報復之心，而最足

（註一）“Die Entwicklung der strafe.”

以代表這種報復的要算馬來人之所謂 *Amok* (註一) 在這一類事例之中，受了傷害的人並不對於傷害他的人研究報復的方法而後實行。他沉思上一刻，無疑的這時從他底本能裏是有一種痛苦的欲望生出來的；沉思之後他就拿起名爲 *Parang* 的武器來向他村莊上奔去，遇到了人就殺，直待他自己被人殺死而後已。還有別種野蠻人受了傷害之時也作極強烈的沉思與頹傷之態。就是古史上也曾經說過 *Yeh-lin* 在他底軍營裏怎樣沉悶的；就是有些野蠻人底遇到這個情緒和這個衝動不得厭足之時就成幾天的直挺挺躺在地上而竟至於死，也是有人敘述過的。

在別一方面，則有威斯透馬克反對斯泰因瓦芝而說對己之感情(或簡稱自感 *Self-feeling*)並非報復的情緒之重要的原素。他說「回怨可算是心對於痛苦之原所有的攻擊的態度。怒乃是忽起的回怨，其中對於痛苦之原的仇視的反動沒有爲考慮所限制。報復乃是比較地經過考

(註一) Mr. Hugh Clifford 在他著 "The Amok of Pito Kaya" 小說裏把這回敘述得很好。

感而後生的回怨，其中對於痛苦之原的仇視的反動或多或少地爲理性與思慮所限制。但是我們不能於怒與報復之間畫一條明顯的界綫，也不能辨別要加痛苦於痛苦之原的實際的衝動任什麼時候才加了進來。(註一)

威氏對於怒和報復與他倆底關係之見解甚與本書前而幾頁裏所說的不同。威氏把回怨當做這一種情緒的反動之基本的式樣，而從此辨別出怒和報復兩種變態，說他倆不同之處在於怒是忽起的、衝動的、回怨、報復是考慮的、受制約的回怨。我想這是一個失敗的分析，所以失敗，乃是因爲上文所說的一切原始的情緒乃是基礎的本能的心理歷程之情的方面，其餘的一切情緒乃是由這些情緒混合而成的這條原則威氏沒有承認。威氏說我們如著了一本書而受了人家底批駁，則我們底自感雖受了痛苦的打擊，我們總不在批評者身上圖謀直接的回報而都想再做一本更好的書；他想用此證明報復是經過考慮的回怨。但威氏底書是研究道德的觀念

(註一) 'Origin and Development of the Moral Ideas,' Chapter II, and P. 22.

之起原的，而他在這裏所引的事實却是最有修養、最有智慧的人底事，今想從考慮這種人底情緒而於情緒在古人時代之原始狀態有所發明我想這是危險的事；而且卽就威氏所引的事而論，我想大多數的作家對於不公正而有傷害的批評如果得有機會也總是要直接報復的；我們社會中底文字之戰往往不過是這種情緒之修飾過的表現罷了。

我們對於這些情緒的說明比較地和斯泰芬相近，和他不同之處則在於承認報復的情緒是怒和積極的自感之二原的化合物。這兩個原素可各以種種分量相與化合，所以報復也就有種種強弱不同的層數；最強烈的如馬來人奔走殺人之時的盲目的憤怒，或如狂怒的兒童亂擊他四面的東西之時所有的情緒；最緩和的如細心計畫而可以展期到幾年之後實行的報復；在這兩極端之間尤有許多種類。至於回怨與報復不同之處則在於回怨乃是由旁人底攻擊直接喚起的怒和積極的自感之混合物而其先不必有一個已發展的自願的情操之存在，報復雖是同樣的混和物而却生於一個自願的情操之中，——因此他遂有持久的性質，——並且因怒和積極的自感底兩個衝動常受打擊，遂又帶着一種痛苦的感情。

有些作家把報復的情緒認做道德的怒恨之根，如毛塞爾博士 *Dr. Marciers* 就是（註1）而威斯透馬克則把這個位置給與他底「回怨」。威氏把回怨分爲道德的與非道德的 *Non-moral*（非道德的乃與道德無涉之意與不道德的有別）兩種；以爲非道德的即怒與報復道德的乃道德的怒恨與反對。這個分類好像是糾纏不清；所以如此，不但因爲威氏未能看出怒與報復之異點，並因他未曾有調標準用以辨別他底道德的與非道德的怒恨。報復是否是道德的，對於暴虐的害人者所起的大公無我的怒，即我們所稱爲道德的怒恨之物（道德的怒恨我們在第三章裏曾研究過，從柔弱無助的兒童或動物能喚起我們的親的本能，道德的怒恨即是從一種親的本能之中生出的怒）是否是非道德的——這些乃是研究道德的學者所當判決的問題，然而報復與道德的怒恨之根本上不同且是由不同的時會喚起則至爲明白，而其一爲利己的一爲愛他的則亦屬無疑。這兩個情緒合起來乃是一切法律底主要的根；把他們分開來就沒有了一個能產生足以保障人底權利與自由的法律與風俗，也沒有一個能教法律底執行順利

（註1）"Original Responsibility," Oxford, 1915.

無阻。

贊同與反對曾被威爾斯透馬克與別的作家認為情緒。但如此則必致心理學上底名辭永遠糾纏不清。贊同與反對乃是判決而非情緒，雖然他們也和別的判決一樣常為情緒所決定，然而即不都是如此；因為雖是道德的贊同與反對也可以是一個人從他以前所相信的教義上用邏輯的方法推演出來的理智的判決。而不必有情緒雜在其中咧。

羞恥 *Shame* 是一個情緒，他在人與人交際的行為上所佔的勢力為別的情緒之所不及。有好幾個字如稚嫩 *Shyness*、忸怩 *Rashness*、卑謙 *Modesty* 都與羞恥有密切的關係，而因被人濫用遂生出大的混亂。他們有時被人認為情緒，有時被人認為本能。但是稚嫩與卑謙和勇敢、寬厚、卑鄙一樣，乃是品格與行為之性質若羞恥乃是真的複雜的情緒，忸怩縱嚴格地講不能稱為情緒，却也是一個情緒的狀態。

羞恥曾給心理學者以許多困難，因為在一方面好像是須有自覺而後才能有羞恥，在他方面

則動物與很小的兒童都不能有高深的自覺而他們却好像也能表現羞恥。鮑德溫教授之研究兒童底這些情緒，(註一)比別的心理學者可算較有成功。他說兒童底忸怩之發展有兩個時期：在第一期裏兒童在生客之前常有鮑氏所謂有機的忸怩，這有機的忸怩大多數的兒童在第一年中就能表現，鮑氏認為與怕是同一個東西；在第二期裏兒童有令別人注意自己的努力——這一期鮑氏稱為真的忸怩之時期。鮑氏底描寫像是精確，但他未曾說明他所描寫的忸怩之起源，也未說明忸怩與羞恥的關係。

惟我們既已把積極的與消極的自感認做了原始的情緒且又接受了香德對於情緒與博操的辨別，我們對於與羞恥相關的這個困難和別的困難就有法解決了。兒童對於生客的最早的反應如鮑德溫所說乃是怕底徵象。但是真的忸怩的行為要到兒童第三歲上才有，他既與怕無關，而且我以為乃是表白的白炫與白卑兩個本能底相反的衝動底衝突，並附帶着這兩個本

(註一) "Social and Ethical Interpretations in Mental Development."

能所有的積極的自感與消極的自感兩個情緒；我說是表白的他們底衝突而不說是表白的他們底混化因爲這兩個本能底情緒與衝動都極端相反不能相混和呀。想想一個三歲的兒童；他因有生客在前靜悄悄躲到他母親底裙後，頭垂着，臉悶着，眼光斜着，後來忽然出現，說道，「你會這樣麼？」就在生客底脚下翻了一個筋斗。成年的人在一羣聽衆之前所覺到的略微有點痛苦的慌亂似乎和兒童底這一種慚愧是同樣的性質，而且也生於那兩個衝動和情緒底衝突。我們底消極的自感之激起是因爲在我們面前的人我們以爲上於我們，不然就是因爲他們人數多而成一集合的全體足令我們感覺其有力；但是除非我們底積極的自感也被激起，除非我們覺得我們要去表現我們自己或我們自己的能力，或去當衆演說，或須到上於我們者之中佔一個平等的位置，或僅僅由一羣人之前穿屋跑過，除非這樣，我們纔不會感覺到那個又有點痛苦又有點快樂的強烈的情緒底激動，即我們所稱爲慚愧的情緒的狀態。是否沒有自覺也能有這個情緒的狀態這很難說。因爲自炫與自卑兩個衝動之中底任何一個雖然沒有自覺也能激起，但是若要教他們所有的兩個相反的情緒同時激起，則似乎是必須先有自我底觀念而自顯

的情操也必須先有一點發展；如果沒有自覺與自願的情操，則這兩個相反的情操之中就祇有一個起來把別的一個逐去。在慚愧被激起的時候，消極的自感都更直接的，由於有一個人或許多人在面前而激起，積極的自感都更要倚靠自我底觀念和自願的情操；這可算是一條定律。

但我們所研究的慚愧的狀態却不是羞恥。若照羞恥這個字底滿足的意義講，必須以自我底觀念與自我底屬性與能力為中心的自願的情操十分發展之後才會有的。自願的情操既已如此發展的時候，自己若在他人的面前表現出這些屬性與能力底缺陷，（這些屬性與能力合起來組成爲自願的情操之對象的自我，）就妄覺得羞恥。若自我在他人面前所露的缺陷乃屬於別的一切方面而非組成自願的情操之對象的這些能力與屬性，則就有慚愧沒有羞恥。所以以勇敢與武力爲自願的情操之對象的人如在旁人面前露出懦弱無能的狀貌，他就要覺得羞恥；至於大多數的女人，他們爲自願的情操底對象的自我之中是不包含勇敢與武力的，所以他們見以而逃和不能跳過籬笆之時他們就不覺羞恥。

所以羞恥不僅是消極的自感，也不僅是消極的與積極的自感之爭鬪。凡羞恥底發生都是因

爲先有積極的自感在自顧的情操之中激起而又受了打擊；而因爲這個積極的自感是生於自顧的情操之中所以他底衝動甚爲強烈，因受了打擊所以他能喚起苦痛之感；所謂羞恥就是因爲這樣喚起的積極的自感受了打擊而有的痛苦的悔恨。凡令我們受到羞恥的行爲都是令我們底同類輕視我們的行爲，因其如此，我們還覺得我們底積極的自感不能得其滿足。這麼說，羞恥與報復的在情緒由於我們底自尊之心受了打擊而生，然則兩者不同之處爲何？羞恥與報復的情緒不同之處在於激起我們底羞恥的打擊非生於別人而生於我們自己；否則即使他是生於別人而也是由於我們自己底行爲喚起，所以對於我們底自尊的衝動的打擊雖能激起我們之怒，而這個怒和報復的情緒不同，乃是引向我們自己而且是不能得其滿足的。因此，所以對於自尊之心的打擊所生的痛苦，如果這打擊是發自別人，還可由報復的行爲而得其解除，而喚起羞恥的打擊所生的痛苦，則不但不能解除，且因所生之怒不能得其滿足而痛苦且可益甚。所以羞恥和報復的情緒好像很有密切的關聯，而在野蠻人底心中好像凡羞恥受了激動之時都有報復的情緒隨之而起。不過羞恥和報復的情緒却終有兩點不同——第一，喚起我們底羞

恥的對於積極的自感的阻擋雖也能喚起我們要想自炫的痛苦而有怒意的欲望，然而每個成望實在沒有得其滿足的可能，我們對於這個阻擋所從容之人實在沒有報復的機會，因為這個人就是我們自己；第二，羞恥之中含有消極的自感與退縮避人注意的衝動，而在報復底最純粹的形式之中，却沒有消極的自感這個原素。不過一個人受了傷害或侮辱之時如依然當惱怒的行動，他底報復的情緒之中就有了消極的自感，他那時底情緒就是報復與羞恥底不完全的混合了。

單單的慚愧很容易變為羞恥。因為人在慚愧的時候對於自己和別人底關係都能明白地知覺，既明白了自己和別人底關係，則對於自家底行為底任何小的缺憾自然也就立刻看出，於是別人對於這種缺憾所加的譴責與非議就能對於自家底積極的自感加以打擊，而把慚愧化成羞恥。要能完全了解羞恥必須研究自顧的情操，而本書關於自顧的情操的討論却須放在後面。

悲哀與歡悅兩者、我們因其為情緒底快樂或痛苦的性質而非可以獨立的情緒曾於前文之

中否認他們爲原始的情緒，現在我們却可以進而研究他們底本性了。

情緒有一種性質以前未曾被人注意而我們在研究悲哀與歡悅之前則當在這一點上約略有陳述。凡情緒之意的方面之衝動如得其滿足，則這個情緒就有快樂的色調，如不能滿足，就有痛苦的色調；然而在這種色調之外每個原始的情緒又各有一種內在的感情的色調，和他底意的方面之能得滿足與否不相關涉。論及情緒們底內在的感情的色調，有一條定律，就是情緒底強度愈增則快樂的色調愈退而不快樂的色調愈進；所以雖在平凡的強度之中有的是快樂的有的是不快樂的，而在頂高的強度之中則都變爲不快樂的或痛苦的；而在最低的強度之中或者且都是快樂的啊。所以強度很低的怕只不過在我們底努力或追求上加上一快樂的懇切之心，這是在兒童、運動家、與探險者底心理上可以看得出的；而強度極高的怕則爲人間最可怕的經驗了。但是這條定律也有例外，即如柔情，除去在極高的強度之外他都有快樂的色調，而若極端的自感，則強度愈高快樂愈甚，即在最高的強度之時也依然能保持住他底快樂的色調。

這樣說，我們應當把歡悅與悲哀當做什麼東西呢？歡悅就是僅僅的快樂麼，快樂與歡悅就是

同義的兩個字麼？很明顯的這個並不如此；歡悅是被人普遍地認為過於僅僅的快樂，高於僅僅的快樂。曾有詩人以優美高尙之性質給與快樂如考勞列基 Coleridge 所以給與歡悅的麼？考勞列基之詩說道：

「哦，心之純粹者喲，你不必問我

靈魂中底這個有力的音樂是什麼東西喲！

不必問他是什麼，存在那裏，

不必問及這個光，這個光榮，這個美麗光明的薄雲，

這個美而造美的勢力，

這個歡悅，這個有德的夫人喲！

歡悅是僅僅給與純粹的心的東西而且只在純粹的心最純粹之時，才給與他。

歡悅是甘美的聲音，歡悅是透明的雲——

我們祇在我們自己底心中歡悅呀！

從歡悅之中，流出媚耳媚目的一切美麗之物，

流出爲這個聲音底回聲的一切的好音，

流出這個光所混合成功的 一切的面色。

歡悅 (Joy) 底強度無論怎樣高，他總不惟僅等於快樂，這是很明顯的。讓我們看看尋常所認爲歡悅之最純粹的形式究竟是什麼東西，——所謂歡悅之最純粹的形式卽如嬰兒的母親在看護他底美麗而健康的小兒之時所有的歡悅。這裏有許多原素合起來造成這個歡悅的情緒：

(一)有對於美的東西冥想所有的審美的快樂，這個快樂無論那個觀察者都可以有，(二)有同情的快樂，是由兒童底微笑之容從母親心中引出或反射出來，(三)有柔情，柔情自身固有快樂的色調，而且他底強度愈進他愈能滿足，(四)有積極的自感，積極的自感固然本來是快樂的，而因母親以爲有這麼一個兒童足以證明她自己底價值，所以積極的自感在這裏又有最好的滿足，(五)母親底柔情與積極的自感這兩個原始的原素乃是各從一個強壯有力的情操底組織

之中發展出來，柔情是從她對於她底兒童的愛之情操之中發展出來積極的自感是從她底自願的情操之中發展出來，而且有一天母親以她底兒童為自己底榮辱之所繫，他心中底這兩個最強壯的情操就有一天要結合着成為一個統治的情操或熱情，而有了這個統治的情操柔情與積極的自感那兩個情緒就更為強烈而能持久，(六)因為歡悅之中所包含的這些情緒不是由偶然見到的東西激起來的一個一個獨立的經驗乃是從強壯而能持久的情操們之中發展出來的東西，所以這些情緒就有了向前瞻望的傾向；他們見到無限長的將來，於是遂又有希望或快樂的幻想加到這個複雜體之上。

歡悅都同這裏所舉的一種歡悅一樣乃是一種複雜的情緒的狀態，其中有一個或數個從一個強有力的情緒底組織之中發展出來的原始的情緒佔住主要的地位。所以我們祇能說有歡悅不能說有歡悅的情緒，倘便定要把歡悅從他所與之化在一齊的情緒們之中分解出來，則所分解出來的東西我們就不能認為歡悅而當說他是快樂，不過是高等的快樂，有複雜之原的快樂，由於一個情操或組成一個複雜體的數個情操之和諧的活動而生的快樂罷了。

對於悲哀 *Sorrow* 細想一會，也可得到相似的结果。試把母親因為傷失了她底兒童而有的悲哀做個例子。這其中有柔情存在着，柔情本來是有快樂的色調的，而在這裏因為他底衝動萬難滿足祇能用採花獻墓這一類的動作求極其細微的慰藉，所以這裏的柔情遂有苦痛的意味，而因為這個情緒是從一個強有力的情操之中發展出來，所以因其衝動之難得滿足而有的痛苦遂時常覺到。其次這一種悲哀之中又有壓碎了的驕傲與希望，而因失去大我之一部遂又不免有消極的自感，又若想到從前本有足以避免這個悲劇的機會祇因自己疏忽未覺才有今日之結果，則這個痛苦的消極的自感底強度就要更為加甚。

在這個例子之中，我們應當說有一個悲哀的情緒，而這個情緒就是柔情與消極的自感兩個原素底有痛苦的色調的化合物。悲哀在別的例子之中和在這個例子之中一樣，都含着在一個情操之中有一個或數個原始的情緒被激動了的意思。或者在每個例子中都有柔情這個原素；因為拿去了柔情就祇賸了痛苦的消極的自感；再拿去這個情緒就一切沒有祇有一種痛苦的沉悶的感情；而這個感情雖能稱為憂鬱 *Grief*，却不能稱為悲哀呀。稱為憂鬱的這一種心的狀態

可以由滅除愛之情操而同時又移除他底對象的事件喚起；譬如我們所甚愛的朋友如用一種忍心的舉動表明他已斬斷了我們和他底關係而同時又足以表明他實不值得我們底愛戀，這就是足以喚起憂鬱的一種事件。在這一類事件之下，我們都有一種難忍的苦痛，在其中並沒有衝動與欲望，所以可以稱為憂鬱，却不是悲哀。但是若說在這一種心的狀態中沒有一點怨或厭惡和他倆每個所附有的衝動，這又很難。所以憂鬱與悲哀不同之處在於憂鬱有較少的柔情而有較多的怒，譬如被適子所拋棄而因以罵天罵命運與宇宙的父親，他底心情就是憂鬱呀。到了這裏，我們就可考察憐憫與悲哀不同之處。式樣最簡單的憐憫乃是染着一點由同情引出的痛苦的柔情。悲哀固然也是一種痛苦的柔情，然而他與憐憫不同之處則在於憐憫所有的痛苦有由同情引出的性質而悲哀所有之痛苦不然；又在於悲哀含有愛之情操存在着的意味而憐憫不然；又在於憐憫之因此遠比悲哀有較多的暫時存在的性質與較少的瞻前顧後的傾向。固然也有悲哀的憐憫，即如我們看見良友患着痛苦之病而將死之際所有的情緒。這時候我們底情緒固然是悲哀，但這個情緒之中却含着柔情，又含着由同情引出的痛苦；這似乎和我底

話相矛盾了。但這個情緒之中除去由同情引出的痛苦，又別有一種痛苦，是由於我們想到將要失去我們底愛之對象而起，既有了這第二種痛苦，這時我們底情緒自然是一個悲哀的情緒了。悲哀之不必含有由同情引出的痛苦，又可由別種事件證明；譬如我們喪失了一個親愛的人之時，我們倘真實地相信他進了天國去享受更快樂的生活，我們底悲哀之中就沒有由同情引出的痛苦。這樣說，悲哀之中所有的痛苦是自願的痛苦而憐憫之中的痛苦不然，所以憐憫這個情緒可以看作高尚於悲哀。

在離開同情與悲哀這個題目之前，我們可問一聲什麼是幸福 Happiness？幸福是不是即是快樂 Pleasure 或多數快樂之和，如果不是，他是什麼呢？如果往日的道德學者曾經仔細問過這個問題而且求過他底答案，則前世紀在爭辯倫理問題上所耗費的精神可以有多少節省下來做別的有用的事業呀！功利派的學者始終把快樂與幸福認為同物，把幸福與快樂之和認為同義的兩個名辭，也不停下來想想為什麼他們是同物而同義。功利派有一條原則說各種行為之相對的價值皆當依他們為最大多數的人底最大幸福所能盡的力量之大小而定。如果『最

大多數「這四個字是指的當代的人以及較遠的後代的人，則這一條原則倒也不很容易駁斥；但是這條原則以前都是被人認為與「一切行為都應當以增進快樂之總和到最大的可能的限度為目的」這條格言相同，而這一條格言邊沁又加以說明，以為「時稱為 *utilitarian* 的那一種兒童的遊戲如果與所能喚起的快樂相等，他倆底好處也就相等。」有了這一種說明，那些性質優美的人就自然對於功利派底教義不能贊同，於是這些人乃在暗晦而神祕的思想之中摸索他們底倫理學的基礎，而功利派底理論之中所含有的真理乃遲之又久才為世人接受。密勒和其餘的諸公一樣，也把幸福認為快樂之總和，但他又想比別人說得優美一點，遂在快樂之中辨別出高等與低等的兩種，並謂高等快樂之宜於需求過於低等。密勒底努力所取的方向是不錯的；但是有一天幸福是認為僅僅的快樂，無論是高等的快樂還是低等的快樂之總和，快樂與痛苦有一天被認為行為之僅有的動機，則功利派底理論就有一天不能擁護。

我想一個人可以實際感到快樂而並不覺到幸福也可以有許多時接連地感到許多快樂而依然不自覺其有幸福。譬如一個人在他底終身的希望與志願受了不可挽回的打擊之後，如果

他愛音樂，他可以到一個音樂會裏去從音樂得到快樂，或到別處去得到別種快樂，然而他却始終自覺其為無幸福。他底「無幸福」的心緒固然要教他難於找到快樂，且教他所得到的快樂也甚為稀薄，然而快樂與「無幸福」雖是對抗的東西却不是完全不能並存。

同樣地，一個人可以感到痛苦而依然覺得他有幸福，不但是肉體的痛苦，就是感到痛苦的感情也還可以仍舊感到幸福。假設有一個天性很厚的人，他以前因為一時之誤曾做了一件卑鄙的事，但他後來已經努力把所做的傷害彌補起來，把他和別人的關係恢復過來，而且變成一個完全幸福的人。假使他想到以前所做的那回卑鄙的事，他可以有痛苦的感情，然而他却依舊是一個有幸福的人而沒有間斷。否則再設一個更明瞭的例子。假定有一個人很喜歡救助有病與苦難之徒，且於此感到高尚的幸福。這樣的一個人是要常常覺到同情的苦痛的，但是有一天他知道自己是為別人圖謀福利他就有一天是個有幸福的人，雖在覺到憐憫的情緒之時也不間斷他底有幸福的心緒；不但如此，並且我們可以相信同情的痛苦能教感到他底幸福增加。再假設有一個仁厚而富於同情的人，他往往於救助別人之時得到幸福；今若有一個朋友在

信任的態度之中把自己底痛苦統統告訴了他，則聽之者雖然感到同情的痛苦，然而因為他知道他底朋友很信任他，且因為信任他而痛苦減輕，他底幸福也就增加起來。這一類的事實不足以表明幸福不是僅僅的快樂之和麼？既不是僅僅的快樂之和，幸福是什麼呢？我們可說幸福與歡悅之關係正和歡悅與快樂之關係相同。快樂是一種偶有的、飛逸的、意識之性質；他所自來的心理作用只包含一個人底真我底一小部分。歡悅生自有組織的一羣心理作用（或稱情操）之和諧的活動，而這一羣心理作用又造成一個人底真我之全體底一部；所以歡悅比之快樂有更大的延續性與更深厚的音調；他是一個人底真我底更密切的一部，所以人對於自己底快樂雖可以站在旁邊用哲學的、評量的、態度為客觀的思索，而對於歡悅則不能。至於幸福，乃從一個組織得很好的一致的人格之中的一切情操之和諧的活動生出；所謂一致的、組織得很好的人格，在其中間，主要的情操們都是互相扶助，發為前後一致的動作，以達同一的多數目的或是關係密切而且互相和諧的許多目的。所以人格愈豐富發展愈完全地一致，則其人就愈能有長存的幸福而不怕有種種痛苦之逆流。兒童和人格未能統一的成人，他們之一時的快樂與痛苦能

宰制其意識之全部；而在人格完成了者之心中，這種快樂與痛苦祇不過是方向已定的有力的潮流之上所起的滄海之微波。

如果這裏對於幸福的說明不錯，則對於幸福之和有所增加就不僅僅是對快樂之和增加而乃是對於人格之較高的形式之發展有所捐助了。以前的道德哲學家如洛林等人以為道德的努力底正常的目的乃是人格底發展而開明的功利派則以為是幸福底增加；現在我們所得的結論如果不錯，他就能調和這兩派底理論，因為照我們底說法，人格底發展與幸福底增加乃是相同的兩個目的。

在第三章裏，曾說到那裏為情緒所下的定義不得不把驚訝 *surprise* 這個情的狀態和歡悅與悲哀一樣的列於原始的情緒之外。所以然之故，乃是因為驚訝這個情的狀態沒有和他相當的一個本能，沒有一個特殊的意的傾向。凡忽然而來的、意外的、印象都能在我們心上生出一種激動，所謂驚訝就不過是這種激動底一種狀態；否則又可說驚訝是由反於我們底預料的印

象產生出來，而這種印象因其是與我們底預料相反，故不能立刻喚起我們底適當的情的意的反應，我們對之也不能立刻就有應付的方法。在我們接受這個印象與採取適當的態度應付他之間，我們心中有一種混亂與衝突的狀態，這個就是驚詫。

第五章底附錄

在本書底前幾版裏，不曾對於悔恨的情緒有所討論。下面的一段文字乃是加上來彌補這個缺憾的。

悔恨 Remorse 這個情緒通常被研究道德的學者認為稱爲「良心」的那個特殊心能所生的影響之中之最有力者。他是一個複雜的情的狀態，必先有一個發展得很好的自願的情操和多數道德的情操而後他才會有。他由於記起了一個人所悼惜的已往的行爲而起；他和一切的悼惜 Regret 一樣也有痛苦的色彩，所以痛苦，乃是因爲爲他底根源的衝動或欲望乃是對於已往之舉而非對於將來，所以看得出是永遠不會滿足。但他所悼惜的事乃是由一個人自己

底行為產生出來；這是他與別種悼惜不同之處。既然他有這種特點，所以由他底不能滿足的欲望所喚起之怒乃是引向自己而且不能由譴責詛咒而得其滿足；因為對於自己的譴責與詛咒只不過增加那個複雜的情的狀態之痛苦。假使對於自己底身體施行懲罰罷，這個雖能對於破阻擋了的衝勁給與一點滿足，而由於省覺了已往的過失在白額的情操上所生的傷害却依然不能醫治。因為有這一層特性，所以悔恨與羞恥很相類似，而且很可以稱為羞恥的怒的悼惜。

第六章 情操們底發展

我們已知一個情操是以一個對象底觀念為中心的許多情緒的素質之有組織的結合體了。在發展的心中的情緒們底組織乃是由經驗之深淺而定；這就是說情操乃是從人心中產生出來的東西，不是心底遺傳下來的組織之中本有的東西。這一點大體是確實的，那像走心底組織之中本有的情操或者就祇有母親愛子的情操；但我們又須曉得，母親底這個情操在他底對象（即兒童）產生之前就已經對於這個對象底觀念漸漸生長了。

情操們底生長即是對於我們底情的意的生活加以組織，所以他對於個人與社會之品格與

行爲非常重要。倘若沒有情操，我們底情緒的生活就祇不過是一場混亂，沒有秩序、一致，和任何的繼續，而我們一切社會的關係與行爲既然是以情緒與情緒們底衝動爲基礎，也就要成爲混亂的、變化無定的、不能預測的了。我們對於情緒們底衝動所以能加以有意的約束，都是因爲情緒的素質們能設有系統地組織爲情操。又如我們對於事物底價值的評斷，其根基也生於我們底情操之中；又如我們所有的道德的原則，乃是由我們對於事物底道德的價值所下的評斷造成，所以他們底根基也生於我們底情緒之中。

在討論情緒之時，我們曾依據他們情的方面的性質給他們以特殊的名稱且爲他們分類；現在我們也可依據每個情操之中的情緒的素質們之性質替情操們分給而加以名稱。但既如上文所說同一的情緒的素質們可化入很不相同的情操們之中，所以我們之爲情操們分給創名所能做的就很細微，而我們爲情操們所造的名稱也就祇不過是意義很寬泛的名稱。有些情操，其中以柔情與他底保護的衝動爲主要的原素，故他們有引人親近他們底對象的傾向；這一類的情操我們有愛、戀、等名字代表。有些情操，以厭或怕爲主要的原素，故他們有引人逃避

他們底對象的傾向；這一類的情操我們有恨、惡、等字代表。喜、戀、雖較愛為弱而與愛為同義，惡雖比恨為弱而實與恨同義；愛與恨是很普遍的兩個情操；每一個代表一大類組織雖不同而相似的情操；第一類所共有的性質是尋求他們底對象且於其在前覺到快樂的傾向，第二類所共有的性質是逃避他們底對象且於和他相近覺到痛苦的傾向。

我們還有第三種重要的情操我們也必須加以承認的，這就是自願的情操，或者就稱為敬重。*Reverence*。敬與愛不同之處在於愛以柔情為主要的原素而在敬之中則沒有柔情否則即使有之也不過處於附屬的地位。敬底主要的原素乃是積極的與消極的自感之素質；而敬與愛之間可以看得出的不同之處尤在於敬重之中以羞恥為最有力的情緒。

人或要問，——如果敬重是以這些自願的情緒為主要的原素的一個情操，我們對於別人如何能有敬重之情。我想我們可以答道，我們所敬的人乃是自敬的人，我們對於別人的敬重乃是他底自敬之心底同情的反射；因為我們縱或讚美一個人底某種性質或愛他到某種程度，倘若他不表示出他底自敬，我們總不會敬他。我們尋常所承認的可以敬而不愛也可以愛而不敬

的事實很足以表示敬與愛底性質之根本的不同。

舊時研究道德的學者常引用自愛 *Self-Love* 這個名詞，且由此遂把自愛自敬兩個很不同的情操混亂在一個名詞之下。所幸自愛是一個比較地少有的情操；是卑鄙的自私者底自顧的情操。這一種人對己保留柔情且縱逸於自憐 *Self-pity*；他所有的積極的自感可以很少，又可以缺少羞恥之情。

在愛、恨、敬這三種完全的或長足了的情操之外，我們又必須承認從最簡陋的情操而上還有發展底程度各不相同的種種情操；這些情操之中雖然有許多，其複雜與力量永不能達到很大的度數，而這些情操却可以認為是長足了的情操們在生長之時所經過的一段一段的階級。這些階級我們可以依據每個之中的主要的情緒的素質之性質而加以名稱。

情操們又可依據他們底對象之本性而分類於是他們就分成具體的特殊的、具體的普通的、與抽象的三類——第一類如對於一個兒童底愛之情操，第二類如對於一切兒童的愛之情操，第三類如對於公道與道德的愛之情操。這三種情操在個人心中發展之先後與上句敘述他們

所取的程序相同，最先有而且最易有的自然是具體的特殊的情操了。依據情操們底對象之數目計算，一個人所有的情操自然可以很多；但是差不多每個人都有少數的情操（或者祇有一個），論其力量與指導這個人底行為之力都勝過他所有的其餘的情操。

每一個情操和其他能生長的有組織之物一樣都有他底一生的歷史。他是漸漸的生長出來，他底複雜與力量可以漸漸增加，他又可以無窮盡的繼續生長，又可或快或慢或部分或全體的衰頹。

倘有無論那一個情緒屢屢被某一個特殊之物強烈地激動起來，這時候就有一個情操底雛形已經造成功了。假設有一個兒童和他底易於動怒的父親同居而這個父親除去打罵他威逼他以外一點也不注意這個兒童。起初這個兒童兒不過遇到他父親發怒之時覺得害怕，後來父親發怒既屢，兒童心中就有了怕的習慣，於是雖在他底父親心氣和平之時兒童遇到他時也就害怕；這就是說，單單父親底來到可令兒童底怕的素質不自覺地激動，而其激動之次數愈多其激動也就愈烈，最後他底激動遂能生出怕之一切表現了。再進一步，單單想到這個父親單單這

個父親底觀念也能生出同樣的影響；這就是這個觀念已與怕之情緒互相連結；否則用心理學上的話說，就是怕之情緒之中包含着兩個心理生理的素質，一個乃是必須有父親底觀念升到意識之中而後才激動的心理生理的素質，一個乃是他底激動生出怕之身的心的徵象的這一種素質，所謂父之觀念已經和怕之情緒連結就是指這兩種素質已經互相連結了。這一種連結造成一種雛形的情操我們祇能稱為怕之情操。

同樣地，A對於B的一回仁厚的行為可以喚起B底感戴的情緒；倘A屢次做這種仁厚的行為而有利於B，則B底感戴可變成習慣，可成為A對B的一種持久的情緒的態度——感戴的情操。把這段和前段底話總結言之，單單一回的行為（無論他是喚起強烈的感戴的，還是喚起強烈的怕的），都足以教前段所說的兩種素質底連結和B對於A的怕的態度或感戴的態度可以有或多或少的持久之性。

有一種情緒，其先並不必有情操已經以這些情緒之對象為對象而存在；而前兩段裏所講的道理對於這一類的情緒都可應用，即如讚美、怒、厭、憐憫之情緒都是如此。所以情操之複雜的乃

由許多情緒組合而成，而由一個單一的情緒的素質與某個東西底觀念之連結而造成的情操。我們就可認為情操之最簡單的。但是情操底停留在這種簡單的狀態之中其經過的時間往往不久。這一種簡單的情操如不受刺激，則易於消滅；如常常與其對象有加進的關係，則可發展為更複雜的組織。譬如在上文所說的那種情形之中造成的怕之簡單的情操很可以和別種情緒的素質化合而成為恨；兒童底怒可以屢屢被那個易於暴怒的父親之嚴酷的責罰激動起來；或者他底報復、厭惡、羞恥，也可以這樣被激動起來；在這個父親每回做這些情緒底對象之後，這些情緒就更容易被他或僅僅他底觀念所激動；後來一想到這個對象，就可教這些情緒一齊不自覺地激動起來，或教他們很有力地連續地活動起來。所以本來以怕為僅有的原素的那個怕之情操現在已發展為滿足的恨。

如今試取親的愛做強有力而很複雜的情操之例且研究他底發展。凡做父親的人如果能有親底柔情，則幼小的兒童總能由其柔弱無助的狀態喚起他底這個情緒，又若這個父親未曾因懶惰或不良的習俗之故限制這個情緒底衝動，則這個衝動總要發為許多柔厚的動作以求其

滿足。每回這個情緒和他底這個衝動被這個特殊的對象所激動之後，他們都變得越發容易受這種激動，直到最後凡想到這個對象之時都生出一點這種情緒。因此這個對象就獲得了引他底父親注意而且保持住他底注意的能力，而他底父親也遂因此永久注意他底感情底表徵；而這些表徵又能藉同情的反應喚起父親底相同的感情與情緒。由此父親所有的溫柔而動人的情緒（如憐憫、好奇、讚美、感戴，以及同情的痛苦與快樂，和因別人之傷害或忽略這個兒童而起的怒）就屢屢被這個對象所單獨喚起或連絡喚起。兒童很小的時候親底愛之情操之發展底程序或者就是這樣了；但是兒童漸次長大他也就知道回報親底情操，而由他底溫柔與感戴的容貌遂使親底許多情緒愈能得其滿足；如此遂使父親底愛之情操比前堅固，且造成即將在動的同情那個題目之下所要討論的那種關係。不但如此而已；因為父親知道世上的人普通都把這個兒童底性質或缺點認為他自己底性質或缺點，所以他很容易把兒童和自己認為同一；因此他底敬或驕傲之自願的情操遂直接擴充到兒童身上；凡是他底好處都能滿足父親底積極的自感；凡是他底缺點都能激動父親底消極的自感；他底羞恥就是父親底羞恥，他底光榮就是父

視底光榮。所以在親的愛之情操之中實在有愛己愛人的兩個情操混合着；親的情操所以在我們底本性之中有很堅固的基礎和我們所以從他得到最強烈的歡悅與悲哀都是因其為愛己愛人兩個情操底混合體之故。在這裏，我們應當知道不但這個情操之中的各種情緒如柔情與積極的自感是以複雜的連帶關係互相激動，並且好像在任何一個複雜的情操之中每個情緒都因其是這個組織底一員而得到增大的強度，而他底衝動也因此得到增多的能力，其所增加的能力之多少則與這個情操所包含的情緒之數目為正比例。（註一）在這種種之外尚須增加別的一個事實——就是為這個兒童所做的每次的努力、犧牲、痛苦，也能增加這個情操底力量；我們每一回為他有了這種努力、犧牲、痛苦，我們都覺得在我們底愛之情操之對象之中已放入了我們自己底一部；我們對於努力與犧牲底堆積所有的知覺能教這個對象有加多的價值；我

（註一）因為這個原故，所以這一種之中由自願的情操與對於身外別的東西之愛混合而成的別的幾個情操（愛國心就是最顯著的例子）往往能對於行為供給極為強壯有力的動機。

們逐漸把他看做我們貯蓄資本之所，失去了他就等於失去我們已往的努力。由此我們又把兒女與我們自己認爲同一，以致凡人對於他的讚美都令我們快樂，凡人對於他的嫌惡都令我們痛苦，正如別人對於我們底科學的藝術的，作品所持的態度之能喚起我們底相似的反應相同；因爲我們已爲撫養這個兒童之故盡了我們底最好的力量，正如我們爲製造一個科學的藝術的，作品已用去了我們底最好的力量了。

雖然親的情操之最完全的形式生於純粹的愛他的情操與擴充的自顧的情操之融和，然而也可信僅生於二者之一。譬如心理上或生理上有缺陷之兒，他底母親很不易因爲有他而覺得驕傲，即不易把自敬擴充到他底身上；這是因爲他不足以增加她底積極的自感，祇足以爲她底羞恥與痛苦之原。然而這些祇足以造假而不足以造愛的勢力，却不能壓服她底母的本能；兒底底更大的需要祇不過令她底柔情之激動愈屢而愈有力；於是她所用以對待這個兒童的情操就幾於純粹是柔情的。

在別一方面，有許多父親，他們對於他們底兒童所有的情操祇有很小的部分是柔情的，或者

全然不是柔情的。他們底情操不是真正的愛，僅僅是他底自願的情操底擴充。倘若他們底兒童舉止笨拙，衣服襤褸，或性愚而鈍，他們就覺得羞恥；倘若兒童們被人稱讚，或得到任何種的成功，他們就覺得滿足，而所滿足的即是他們底積極的自感；他們爲其兒童工作，且爲之懷抱野心，正和其爲自己工作與懷抱野心相同，全沒有感到一些兒柔情。

至於「對於同等者之愛」*Affection* 却不生於簡單的柔情而生於讚美、感戴、憐憫，且尤足以由動的同情 *Active Sympathy* 而得其發展。動的同情是指的意義最滿足的同情。第四章裏曾說過同情，現在却須知道同情有簡單的、原始的、被動的一種，與動的一種。在親的情操之發展之中，動的同情之所作爲可以很少，而對於「同等者之間之愛」之發展他却非常重要；因爲親的情操可以完全祇發自一面，而同等者之間之愛倘無一點回報與這一種意義較滿足的同情他就不能滿足地發展或耐久了。

動的同情是一個難的問題，我們可在此研究一下。他含着至少二人之間的相互的關係；其中的每一個人不但可以感到別一個人所表示的情緒，並且他自己也很希望別一個人分享到他

底情緒；他活動地尋找那個人底同情，當他已把自己底情緒傳給了那個人時，他就獲得一種特殊的滿足，由此可以增加其快樂與歡娛，倘若所傳給的乃是痛苦的情緒，又可由此減削其痛苦。

倘若聚在一處的二人可由相似的東西激起他們底相似的情緒，則他們之間即可發生動的同情感關係，但要教他們能被相似東西喚起相似的情緒則他們又必須要有相似的情操。兩個人可以久已住在一處，但若他們底情操不同，這個人所喜所惡的東西那個人對之不感痛癢，則他們之間就不能有慣習的同情。這樣的兩個人之間可以有交互的愛之情操，這一個人人在患難之中之時那個人可以憐憫他、扶助他，他們之間是有交互的柔情的。（有些母親對於她底兒女就是這樣，）但卻沒有動的同情。這一種愛之情操時常因兩個人底意見嗜好之不同而發生爭執、煩惱，他所能生的歡悅自然就因而減少。此種事例很多；他們足以表明柔情與憐憫雖被尋常人與許多心理學者把他們與同情混而不辨而他們實不足以組成同情；又足以表明同情非愛之必要的原素，或簡潔些說就是同情（概括簡單的被動的同情與複雜的動的同情）與柔情絕對地不同。

但若二人之間有了動的同情之關係，而二人又爲能有柔情的人，則二人必能都起愛之情操；而且除去親的愛以外，動的同情乃是愛情底最堅固的基礎，且爲一切完全令人滿意的愛之重要的形態。以上三節內所說之愛都是

但是別人分了我們底情緒之時何以我們就感到滿足的呢？論到快樂的情緒，他人之分享我們底情緒固能藉原始的同情之基礎的反動（註一）令我們所原有的情緒增強遂間接令我們底快樂或歡悅增大。若論痛苦的情緒，則他人之與我們有相同之感祇能令我們所原有的怒、怕、憐憫與報復的情緒，悲哀的情緒，增強；何以這時候我們也希望別人與我們有相同之感且於達到這個希望之時覺得滿意的呢？

所以動的同情現在還須再有一種解釋，爲要得這個解釋之故遂不得不重論結羣的本能。上文說過，在第一個社會的本能受了激動之時，並不生出性質很顯著的特殊的情緒。在最簡單的

（註一）參看第四章。

例中，他底活動僅僅效從一羣動物之中分離出來的某個動物有煩躁不安之感，且令他來去徬徨直至重與其羣相結而後已。現在我們所要指示的乃是結羣的本能似乎能因別的幾個本能之激動而激動。最顯著的就是他和怕的關係。一個結羣的動物可以離羣稍遠自在田中嚼草，但一受了些微的驚嚇，他就要奔來和他底同類相結而不還自逃逸。還有怒與求知，與遷徙的本能，與饑餓之時的求食的衝動，與求配的本能，也與結羣的本能有相似的聯絡。有許多種動物，平日分散而居，或結家族而居，到了這些本能激動了之時，都能結極大之羣。

這樣說，好像結羣的本能有能補足這些特殊的本能之每個之力，令一個動物必須處於其同類之中，而這些同類的動物又必須和他有相似的激動而後這些本能之中的任何一個才能得到完全的滿足。既然人也一定承繼了這個本能，則由第四章裏所說的簡陋的同情的反動（又可稱為僅僅的情緒之同情的引出）發展為動的同情所依據的原則我們即可向人底這個本能之中尋出。動物底結羣的本能乃是他底別的本能激動了之時他尋找同類的盲目的衝動，到了人類心中，這個本能就變成希望能與分享我們底情緒之人相聚的欲望；這個欲望能引我們

求同情的反應於我們所覺得必能給我們以這個反應的人；後來我們既慣求之於某一個人，這個欲望就能得到一種滿足比我們求同情的反應與別人之時他所能得到的更確實而完全。

照上文所講，我們是承認動的同情的根生在結羣的本能之中的，這個推測底不錯和這個本能底衝動之與柔情的或保護的衝動不同可以由一個事實指點出來，——就是有許多人他們底生活狀況雖然相似而論到這個衝動却有很大的差異（這種差異和他們底柔情的衝動之強度並不平行。）有些人好像缺乏動的同情的；他們單獨地讚美、懷怨、或單獨地含羞柔情或求知與感戴之情已經滿意；若有他人分享他們底情緒，他們祇得到很少的滿足或竟沒有什麼滿足。這一種人並非不能有柔情與愛之情操；他可以很愛他底家族，也可以有絕無自私之見的行爲，但他底本性終歸是孤獨的，他底結羣的本能總非常之弱，故他所有的歡悅與悲哀也祇有埋藏在自家胸中。

至於結羣的衝動很強的人，他們獨處之時所有的悅樂總不如與富於同情的伴侶相處之時所能有的悅樂爲多。他可以是一個熱心讚美自然界底美麗的人；他若偶然在最美麗的風景之

中獨自散步，這本是甚爲悅樂的事，但因無人同遊，他却感覺一種痛苦而又模糊的慾望，而這個慾望底本性如何他也可以不能立即認識出來。如果當時的機會便於做下文所說的事，他就要對眼前的風景注意一會，而後回到家裏，做一篇極其生動的文章，寄於他所知道定能分享他底情緒的朋友。有些人他們底結羣的本能很強，他們底情緒又快而活動，如果旁邊的人不分享他們底情緒，他們總不滿意，他們可因旁人之冷淡而覺痛苦，或竟至於懷怒。

許多兒童很明顯的表現出動的同情底這個傾向；他們要求他們底每一個情緒都要立刻有人分享。他們出外跑時常叫道：「哦，來看呀！」而且凡能激動他們底求知與讚美之心的東西，他們都要指與同伴石或帶給同伴們看。如果這同伴不富於同情或因其屢次的要求而覺厭倦，他們就要悲痛或怒，或竟大哭。又有些兒童可以在相同的環境之中長大而其結羣的衝動却比較的爲弱，他們就可成日價在花園中遊戲而不覺得需要同情，也絕不喚別人來分享他們底情緒。

這樣說動的同情乃是一種自私的衝動，他祇不過求一個人自己底滿意。有些自私的人他們

底這個傾向很強；這種人往往因其不息地要求人之同情的情緒而令妻友厭倦而他們還依然不改故態。他們時常要求同情而不能給與同情。所以同情無論是被動的或自動的却不如本音與別的幾位作家所說而爲利他之心之根，也不如香德所說與母的衝動爲同一之物。不過他自己雖不是一個利他的衝動也不是利他之心底根，然而對於令人生利他的情操和令人爲社會服務的愛情他却是一個最有價值的互相關聯之品。全無同情的人和其同情完全受了特殊化（就是祇對於某一個或某幾個人能有同情）的人都不能率領羣衆替社會革除弊政或替公衆表示道德的怨恨。

必須這一種動的同情受了特殊化而且在相對的兩方都和一個交互的愛之情操連合了，必須每一個人都知道對面的人希望他底同情而且能由其同情增加歡悅減少痛苦，必須這一個入又願意爲對方面的人製造這些結果且由知道自己已造了這些結果而得到快樂，——必須如此，而後意義最滿足的同情才能獲得。

第七章 自覺與自願的情操之生長

如果我們要求明瞭社會們底生活，我們必須知道個人們怎樣彼此所託生的社會創造，怎麼樣經過這種創造之後他們就變得宜於在社會中做他們底職分——簡單些說，我們必須知道個人們是怎樣會有道德的行爲的。道德的行爲大體即是社會的行爲，若把這兩個名辭認爲同義也不會有人作嚴重的反對；不過倘把「道德的」這三個字單單用於人類所得能有的較高等的社會的行爲，這就更和尋常的用法相合了。

低等的社會的行爲乃是由本能鼓動而生的直接的結果——即如爲母的動物之爲保護其兒女而忍受飢寒、傷害、或死即由於母的本能之衝動。至於尋常得爲「道德的行爲」之較高等的社會的行爲其中則含有願意的克調與對於本能的衝動所施的約束。但是願意的克調是從自我底觀念和以這個觀念爲中心的情操（即以這個觀念爲中心的一羣有組織的情緒與衝動）之中生出。所以要得明瞭社會的現象就不得不對於自覺與自願的情操之生長加以研究。而自我底觀念與自願的情操發展之時兩者又有極其密切的關係，所以研究他們之時又不得不把他們放在一齊。至於他們底發展，我們可以看出大體乃是一個社會的歷程，自始至終都

倚靠個人與他所屬的有組織的社會之間的複雜的交動。

差不多一切動物都能或多或少地依經驗底教訓和快樂與痛苦底指導變化他們底本能的行爲；而這一種教訓也能教幼小的兒童有比純粹的本能的行爲高一級的行爲。凡幼小的動物或兒童起初所有的種種努力與舉動若不是反應作用就都是直接從本能的衝動生出。如果這一種舉動能直接達到目的，則由其滿足所得到的快樂就能教主體以後對於這一種對象或在這一種時會之中有繼續做這種舉動的傾向。倘是這種舉動初次做時沒有成功，則由失敗所生的痛苦就把他們宣告終結。但是那個衝動還依舊存在着呢，於是就有種種式式的舉動繼續着來受試驗直至得到成功而後已。既已成功，於是由此所得的快樂就能教最後所取的那一種舉動有繼續重生的傾向，以後這個兒童或動物要達相似的目的之時就要都用這一種舉動而不用其他。動物之能得到比此更高的教訓的甚爲不多。但是小兒在他漸能自由喚起已往的觀念之時，則任何一個本能鼓動他攫取的一個目的就能明顯地呈於心中做他底欲望底對象。由盲目的嗜欲或衝動變爲欲望的第一個結果就是努力底繼續；因爲他既能把對象明顯地呈於心中，

他底注意就不會被一切不相干的覺官的印象所斬斷了。

後來當小兒底知慧加進地發展，則為達任何一個衝動底目的而做的一串動作就要加長；這時候小兒就繼續地做許多動作，其中底每個祇不過是為要達一個本能的衝動所規定的目的而有的手段，而這個本來的衝動就長存着做他們底原動力。如果所做的成串的動作不能令這個小兒靠近他底目的，他就要捨棄他們而做別種動作，直至找到可以令他達到目的的手段而後已。此後倘遇到同樣的時會，這最後的一串動作就要再生了。

方纔所說一切這些動作底原動力都由一個本能的創動供給的這一條原則對於了解心的生活與人們底行為非常重要。被任何一個本能的衝動所支持住的一串動作可以因有這個原動力而無限地伸長或不息地再生；而且他們又可以成為達一個目的而仔細地思量考慮出來的聰明的方法。

兒童底純粹的本能的行為之這一種複雜化可用一個具體的事例說明。假設有一個餓了的小兒在一個開着的食櫥裏找到可以吃的東西。下次他在食櫥面前餓了之時，他自然就要跑去

尋找食物。這樣服從經驗的教訓乃是一切較高等的動物之所能爲。如今再假設這個小兒饑餓之時乃是在家中底別處。於是食櫥和其中的食物底觀念就要升到他底意識之中，他就要跑去重演他前回的舉動。再假設在第三回的這個當兒他看見櫥門開了而門又爲他所不能觸到。他去取了一張矮凳，仍然不能觸到門。或者這時對於他底衝動的阻擋激起了他底怒氣，他就在櫥門上亂搥了一回直至由怒而變爲失望他遂哭泣。但他倘是一個伶俐的兒童，他就要棄凳而別取一椅啓門以取食。所有的這一串種種式式不同的動作都爲原始的餓的衝動之所支持；餓的衝動將其所含蓄的能力給與一切能使這個衝動滿足的手段；故兒童之求這些手段其懇切之度幾與其求能直接滿足這個衝動的食物相同。而且以後倘遇到相似的時會，他就要尋椅而不尋凳；因爲由其成功所得的快樂已經教尋椅的傾向更爲堅固，而由失敗所生的痛苦又已除去了尋凳的傾向了。

如今再懸想一種加進的複雜化。假設這個兒童正將攫取食物之時，忽有一個嚴厲的長者看見了他，遂把他閉在一間黑暗的屋裏以示懲罰，而兒童於此遂嘗了極端害怕的痛苦。第二回餓

的衝動又鼓動他去攫取食物；或者在未取到食物之前他又聽見了那個人底聲音。這個聲音喚起了那個人底觀念，這個觀念又喚起了前次的懲罰所生的怕，否則也可說這個聲音直接喚起了怕之衝動如第二章裏之所研究。這時候兒童心中退縮的衝動與怕的衝動之間有了衝突；而前者之力勝過後者，所以他就逃而躲匿；不久害怕之心消散他所希望的東西之觀念遂復現於心，於是原有的衝動恢復，且終達其目的。

衝動們底這一種簡陋的衝突乃是僅能有知覺作用的心理生活所特有的性質。倘若那兩個衝動同時並存，而且雖有怕的衝動令那個兒童聽到些微的聲音就想逃走，而他却仍靜悄悄的向他底目的物走去並且步步留心防備被人見聞，他就算已有一種較高的心理生活。一個兒童既有了這一種較高的心理生活，則怕與求食的兩個衝動乃是聯合以決定他的動作之中的一步一步；其中以求食的欲望佔主要的勢力，另一個衝動祇不過對於為達這個目的而有的手段加以變化。由這兩個衝動底聯合活動而生的動作其所附帶的情緒狀態很為複雜；他不僅是對於食的欲望，也不僅是怕，也不僅是食欲與怕底很快的更替的活動，而乃是這兩個東西底不

完全的混合，我們所不能加以名稱的一種情緒。

這一種行為祇含着極少量的自覺，這就是說，上文所說的那個兒童未必能有他自己受懲罰底觀念或那個懲罰底觀念呈於意識之中。文明社會之中，有許多人在不良的環境之中長大，他們底行為不能超過這個平面。他們所能為的觀念的思考都不過用來以求滿足從原始的本能的衝動之中直接生出來的欲望；他們於追求他們底目的之時可以有狡猾的計畫，於求滿足這些衝動之時可以有幾種習慣，或者就是在生客面前知道留心與對於所不畏懼的人表示兇狠的習慣。但他們總無責任與義務底知覺或自我底觀念；他們對於自己與別人祇有簡陋的情操，不能有品格，無論良的是不良的，也不能有真正的決意作用。在這種較低的平面上的行為之中，很易看出其中的一切舉動都由本能的衝動喚起，而在施行這些舉動之時所得到的痛苦與快樂祇不過能對於這些舉動加以變化且由此形成為求滿足這些衝動而有的習慣。這一種行為可算是非道德的 Non-moral（即與道德不相關涉之意與不道德或反道德 Immoral 不同），其不能受道德的審判與動物底行為相同。

這是說的最低等的行爲，至若最高級的行爲，或是決意作用所直接產生之果，或是「爲決意作用底間接之果」之習慣所生之果，否則這些習慣也是由決意作用經過考慮而後造成而曾在這裏加以鼓勵，在那裏加以約束。這一種人不是有了衝動就有作爲，也不想教每個欲望都能實現；他縱不壓制他所有的最強的欲望，却常常抵抗他們，且與他們爲反對的方向而行動；他底行爲不是僅僅欲望之衝突所生之果，而使那一個欲望有力就那一個佔勝；他常不依抵抗力最小之方向進行，而依抵抗力最大之路；他底行爲底動機可以是最近的经验中底事實，可以是他所抵抗的感情、情緒、欲望，較爲柔弱的感情、情緒、欲望。

人爲什麼能依抵抗力最大的方向動作，且教較弱的欲望戰勝較強的欲望的呢？人底這一種動作既難解釋，於是最高等的道德的行爲，遂像是無因而生爲自由的意志之產物，所謂生於自由的意志就是說他不是從造成個人底心的組織之已往的條件之中生出來的。所以這一種行爲就引起了關於意志的一個最複雜的問題了。

當兒童底心理向前發展之時，他都要由上文所說的那一種最低設的行爲達到這最高的一

級；我們倘要明瞭決意作用之本性與造成他的條件和他在社會底生活之中所生的影響，也就不能不對於這一種由低級而達於高級的進化有所理解。這一種進化是由自覺、情操、與品格三者之發展造成。而且我們倘要明白自覺能如何盡其一分之力造成最高等的道德的行爲，我們就不能不仔細研究自覺是如何生長。因爲道德的行爲大體就是社會的行爲而自覺也是社會底產物。兩者既有這種連帶的關係，所以要能理解道德的行爲，就不能不理解自覺底生長了。但是何以說自覺是社會底產物呢？這是因爲自覺是由自我底觀念與自願的情操兩件造成；而這兩件東西底發展又生於人與人與社會之間的不息的交接；所以這樣造成的「自我底複雜的概念」也念到他人與社會，而且實際這個概念也不僅是一個自我底概念，乃是與別的許多人有關係的一個人底自我底概念。自我底概念之社會的性質爲道德觀念之所由生，古代研究道德問題的學者所以必先決定人有一個特殊的道德的心能（或稱爲良心，或稱爲道德的本能），以爲解決一切道德問題之前題，都是因爲忽畧了自我底觀念底這個性質之故。

我們可以粗粗地把行爲分爲四等，凡人必須經過較低的一級，才能達到較高的一級。第一級

是本能的行為而這一種行為祇被施行本能的動作之時所感受的快樂與痛苦底勢力所變化。在第二級裏本能的衝動之活動是被社會根據已成的制度所給予的懲戒與酬賞所變化。第三級底行為大體是為對於社會的讚譽與譴責的預想所指導。在最高的第四級裏，行為是被一個理想所支配，這個理想令人祇行其所是不顧他底接近的社會的環境所施之讚譽與譴責。

自我 *Self or I-ego*。這個名辭在哲學上有好幾個意義，其中最明顯重要的一個乃是做推論底主體而且可以實驗的自我 *Empirical Self*。在研究道德的行為與品格之發生之時我們祇須顧到可驗的自我。我們可以把自我認為可以長存的『心理作用的全體』或靈魂，他一回一回所表現的狀態就是我們底意識底狀態。我們又可說每個人認識別的人與物時是以自己為主體而他被人認識或知覺之時他又變為對象，所以自我又可認為人間精神之網中為主體又為對象的一個柱或軸。不過這些概念乃是一個人在他底心理已經發展了很遠之後由細緻的思考所得的結果；在能有這些玄冥的概念之前，他必定先已有了可驗的自我之概念。除去可驗的概念以外，自我底別的幾種概念祇有被我們認為自我之可驗的概念之一部之時才與現

在所討論的題目有重要的關係。所以如果一個人相信他有一個持久的靈魂能於身體死後尙有意識，這就可算是他對於他底自我的概念之一部而且這個信念就能對於他底行爲常常有重大的影響。不過這個信念祇不過是有定數的幾個人底可驗的自我之一部，却不是別的人底可驗的自我之一部；而且對於最高等的道德的行爲他也並非必要的東西；所以我們就不必討論了。我們現在祇須簡略地研究一切有尋常的心理組織之人所共有的可驗的自我之生長。而在做這一回的研究之時大體將要依從晚近的幾個學者對於這個歷程所下的說明；這幾個學者之中最著名的人物就是鮑德溫與羅埃司 *Rayce* 二位教授。

小兒底自我底觀念發展之初步乃是辨別外界底東西而認其與己爲二。怎麼樣達到這一步我們不必研究。我們祇須注意凡他底經驗之中不屬於外界的部分都合攏來組成他自己底觀念底中心。他身體上底部分在自我底觀念發展之歷程之中佔着一個特殊的位置，因爲有時候他們是在意識之中認爲外界底東西，有時候（即是當身體上底部分之中有了痛苦或冷熱之感或筋肉的感覺之時）却又被認爲自我底部分。這樣說就是必須對於外界久存的東西有了

概念而後才能有身體的自我底概念，而對於外界底東西的概念又必須有自我底概念射入其中且把自我認為努力之中心與對於壓力的抵抗之源泉而後才能完全了。倘若有一個稟賦與常人相同的人自幼在孤獨的環境之中未與人或動物接觸，試想他底自我底觀念是怎麼樣發展的？我想他或者祇能得到一個很簡陋的自我底觀念。他所認識的自己祇不過是一個身體的自我，這個自我可以由其接續的存在與其為各種痛苦之所寄而從外界的東西之中辨析出來。他底身體內部的器官屢次所生的感覺可以令他知道他底自我有繼續存在的性質；而原始的情緒各種的欲望快樂與苦痛即為造成他底自我底觀念的重要的原素。孤獨的個人所有之自我底觀念其複雜的狀態或者很難超過這個程度；因為自覺過於此度的發展就完全是一個社會的歷程不是孤獨的個人所能有的了。

幼兒所能認識的身外的東西有人與無生物兩種，起初兒童對於這兩種東西不能辨別。在始生的幾個月中大都祇注意於人，所以如此，起先是因為人們乃是他們所知道最易於有動作且發聲音的東西，後來是因為滿足其食欲疏解其苦痛的都是人。他既知注意於他們，所以就對於

他們感到興趣，且觀察他們，且由看見他們而得安慰，離開他們而得苦痛；而且兒童生後不須多時，僅僅母親底聲音就能停止兒童底哭使他預知其需要，有滿足之望。在如此相近的時期，別人底感情底表示（尤其是笑）與別的兒童底哭也能引起他底相似表示以及相示的情緒與感情；於是他遂能用自己底經驗理解別人底感情底表示，且知他人也有他自己所經驗的感情與情緒。他又覺得有些東西能以大小不同的程度抵抗他底動作且能很有力地把他們底運動之力印在他底肢體之上。所以他就漸以為外界底東西也能有感情與努力，也和他一樣能為運動，也能有同情的反應。起初兒童對於物的態度一如其對於人，必在生後幾年內底進化之中才能明瞭地辨別人與物底不同，從無生之物底身上略微剝去他自己所經驗的感情與情緒；若要完全剝去，或者且永久不能。兒童之認無生的東西能有人底性質足以證明他底物底觀念與他底自我底簡陋的觀念未嘗辨別清楚，且前者常染後者底色彩，而他底自我底觀念起初又不僅是從他對於無生物所有的觀念蜕化出來。

當兒童漸次能辨別人與無生之物，因他底快樂與痛苦大半是以人為根源，故他注意於人仍

然甚於其注意於無生之物。他不斷地注意於人且漸模倣他們底行爲。他覺得有許多事他所願做而不能做的他們都能做；而且往往祇因爲他們底行爲能令他注意且使他底貯蓄的能力能有流瀉之門他就想模倣他們底舉動。但是對於兒童比他人底行爲還要重要的乃是喚起這些行爲的感情與情緒。他覺得可以他人底感情與情緒作遊戲的資料，於是他遂喜研究旁人對於他的態度。他由模倣他人對他的情緒的態度而能更了解他人底情緒與動機；他常常自己假作父母、教師、兄、姊、而令一個較小的兒童或狗或貓或木偶人立在前代替他底位置。起初兒童對於他人雖知其能爲身體的動作、情緒的表示，却不知這些動作與表示底實在的意思，如今有了自身底經驗就明白了這種意思。又起初他對於自己祇知有身體的我，如今有了這種模倣的遊戲他又知道他底自我不但是他底身體並包含着能爲身體的動作與感情的表示的能力。所以總而言之這時候兒童底旁人們底自我底觀念與自己底自我底觀念乃是平行地發展。

但兒童之模倣他人底行爲與其能由此更爲了解這種行爲底意義却又不必都在遊戲之中。他在日常的嚴重生活之中也能如此。譬如一個五六歲的女兒對一個較小的兒童講話或和他

遊戲或安慰他或譴責他就常常模倣她底母親底態度。

這樣說所以兒童早年所有的自我底觀念不僅是他底身體底觀念，也不僅是某幾種身體的與心理的能力底觀念，並且是他底自我與旁人們底自我之間的關係底觀念。現在須知他人對於他的態度都由他們在讚美，責備，感戴，怒恨，快樂，厭惡，之中表出。而兒童既能了解這些態度底意義，他就常把旁人在這些態度之中所估定的他認為是他底真正的自我，譬如時常被他人責罵稱為劣童的不幸之兒就很容易接受下這個說了又說的暗示，且自認為一個劣童實行劣童所做的事。反之如果他常受讚美被人諛為聰明可愛，他就很容易變成這樣的一個兒童，而他底這樣造成的自我底觀念也就可以對於他底行為很有影響。

這樣說所以兒童底自覺乃由他在同類底心中所找到的他自己底影子鑄造而成。不過說得這不但是心理的自我如此，就是身體的自我也是這樣；譬如我們每一個人都有點知道旁人對於我們底儀表是作何種感想的；不過文明的人底對於身體的自我除去借助於旁人所有的感想又能否由鏡而得觀念。虛驕的人時常記得旁人對於自己底身體所有的感想永不能對於自己

有確定的評量而不惑於他人底感念。

現在當說到從行爲底第一級到第二級的過程。第一級的行爲大部分是從希冀獎賞畏懼懲罰的心生出，所以有此一級的行爲有不得不然之勢；到了第二級裏則僅僅對於社會的讚美與譴責的知覺已經有指導行爲之力。

兒童在他底社會的關係之中所遇到的反對與禁止其有用於他底人格底發展不下於他對於旁人底心理狀態所有的理解。這種反對與禁止能令他對於自己底自我與旁人底自我的觀念愈加明瞭確實。假如他想做一種動作而有人反對而他又無力打消這個反對，則他對於對手底人格就可有更明顯的觀念，對於自己底行爲之社會的性質也就可有更滿足的了解；倘若這種反對每次都應他底動作而生，則這兩種結果尤其容易得到。再進一步，如他有了法律底簡陋的經驗，則他對於旁人底人格與自己底行爲之社會的性質就可有更爲明晰的了解。大概這裏所說的法律，就是年長者對於兒童所舉的禁例而要得兒童服從，起初之時，總須借助於體罰。這種禁例起初是專爲特種動作而發；兒童受過懲罰之後就知道自己將爲這一種的動作負責。後

來禁例與被禁的行爲加多，他對於旁人負責的事也就加多，他就漸漸知道自己與旁人有一定的關係，且是社會底一員而在其中有一定的位置；於是自覺的習慣與考慮而後動行的習慣就發生了。兒童心理底這一種進化可算是社會的進化史之縮史；因為社會底進化也是先由公衆對於個人或由最強有力的人對於其餘的人施行幾種禁例而後被禁受罰的人才漸知道事必考慮而後動行而後社會才有文明。

但是以對於懲罰的恐懼、負責底知覺、與有此兩件造成的習慣爲基礎的行爲祇不過是一個奴隸底行爲。即使永不犯法，永久遵守這些禁例，這種人底行爲也不能稱爲道德的。而且因爲畏懼懲罰而後有負責的意思雖然能教人守法却無大力增進實在的幸福。

何以我們底行爲能受公意底指導的？我們怎麼樣能漸漸知道注意同類底褒貶的簡要明白？人類必如何約束其衝動才能有今日複雜的社會之生活，這就是必須解決的一個主要問題。因爲對於大多數的人們，我們同類底褒、貶（尤其是發爲輿論之時）乃是道德的行爲底最有力的支持之物；沒有了他，我們就祇能因畏懼懲罰而不犯禁例，我們底行爲就不能超過死守法律

的這個平面；知道了顧念他倆，這就是向較高的平面所經過的階級，我們就能知道忠於對於行為所有的理想。

人們之尊重公意與其想得同類底發許而免其反對的這種心理其強度有時不可理解。若說這是因為他們顧念自家底實際的幸福與物質的繁榮，或說這是因為他們知道將來聽見了災禍就能快樂聽見了貶抑就有痛苦，這都不足完全解釋那個現象。有些很聰明的人，往往情願犧牲一切的歡悅與樂逸以博身後之名；這就是他們希望於不能感受痛苦與快樂之時這顧念同類底錯誤了。若說顧念褒貶之心全出於對於將來的苦樂之預想，這豈是很好的解說。我想人們之極其顧念社會的褒貶與人們之或多或少地都有這種傾向可算是為道德論底基礎的心理問題中之最重要而最難解釋的一節。有幾個道德哲學家僅僅把這個問題置之不理，結局則他們底道德論也全然失所根據。這裏可以舉一例。很受人尊重的剛才去世的福勞博士 Dr. F. Fowler 說過，『在尋常狀態中的人性其組織是這樣的：即是我們回想已往的失誤之時所有的懊恨都超過以前做這事時所有的快樂，超過之度正和回想正當的行為之時所有的滿足超

過以前做這事時所有的痛苦的度數相同。」他並說由回想已往的行為所生的快樂與痛苦其強烈之度勝過其他任何種的快樂與痛苦，故這種痛苦與快樂可稱為道德的裁制者。他認好的行為底最有力的鼓動之物乃是對於最大的快樂的欲望與對於最大的痛苦的厭惡；所以依照他底意見一切道德的行為都生於開明進化計畫精密的求樂之心。

本來最古的心理學說是說人有和為良心的一種神祕的心能示人以善惡之途而令人知所避趨，其後繼起的一派雖看出此派之誤而又有相似的謬論；如上文所引述的福勞博士底話就是這第二派底代表了。假使福勞底話不錯，則道德哲學家本可單單承認有這個事實而讓心理學者去說明何以人心有這麼一種組織。然而他底話却和事實全相矛盾，且其把一切道德的行為歸結為求樂之心尤屬訪蔑人性。最上等的道德的行為並非因為要得回憶之時所能得的快樂要避懷恨所有的痛苦而生，譬如愛國的志士之捨身以挽已失的希望那裏是為的這兩件麼？有些品格優良而強壯的人既決心做一件事就全不顧到將來回憶之時所得到的痛苦與快樂；就是在一般的人們，其由懷恨所生的痛苦也很容易免除，其由回想到他人所不知的善行而生

的快樂亦很爲弱小。至多，我們只能說：有些良心很壞的人底行爲是受回憶的快樂與痛苦所支配；又倘我們有法改造人心底組織而我們又祇不過要求因果底公正，則我們也就可以令人心底組織變爲這樣。因爲人性既是這樣，則道德好的人就必得快樂不好的就必得痛苦，這就可算是因果公正了。以前有些不顧真理祇求樂苦與善惡相應的保姆的道德家確曾發過這種希望的。

既這樣說，我們就不能由接受爾勞氏底這一類話以求免除上文所設的那個問題的困難之點而必須求其解決於自願的情操之發展了。

自願的情操有兩種主要的形式，可用驕傲 *Triumph* 與自尊 *Self-respect* 兩個名辭代表。假使以一條直線代表自願的情操，在尋常說話之中是以近於其底一極端的一段代表驕傲，在這裏我們祇說用單單的一個極端代表驕傲，所以這裏所指的驕傲乃是自願的情操之很難避到的一種形式。這一種意義極狹的驕傲比自尊爲簡單，所以應得先研究一下。

假設有一個熱而有權力的國王之子他有很大的才能與強烈的自炫之本能以及這個本能

所附帶的積極的自感那個情緒。假設他永不受磨折、規勸、批評、而能一無顧忌地宰率他底同類。這樣的一個兒童底自願的情操就要變成不可搖撼的驕傲而時求他人底尊重、感戴、讚美，以教這個情操滿足；而組成這個驕傲的情操也說祇不過是積極的自感與怒兩個情緒。（因為人對於他倘不表示尊重降伏的態度，就要激起他底怒情。）他底自覺心可以很強烈而顯著；但因他在自知上所有的進步很小，所以這個自覺心底內容很壞。他將不注意於人對於他的批評，也將不反省自己底品格與行為。能教這樣的一個人受道德化的勢力祇有宗教的教訓，或一個強有力的自然的柔情與他底愛他的衝動，或宗教與柔情之結合。柔情所以能消除驕傲理由甚為明顯；宗教的教訓所以能生同樣的影響，乃因宗教能教他知道還有一個勢力比他更大他將來要對於這個勢力負責。

凡自願的情操有了這一種形式的人都不能變為謙和；這就是說，他知道了自家底缺憾或他人底優長之時，雖能對他底積極的自感加以阻抑而使之發怒，却不能令他起羞恥、卑謙、之情，或讚美、感戴、恭畏、等含有消極的自感在其中的任何種情緒。既然人必須有消極的自感而後才能

受道德的稱讚與譴責之感化而這裏所說的這一種人又沒消極的自感存在於他底自願的情操之中，所以這一種人對於道德的稱讚與譴責不能有何種感覺。

有許多未受完善的道德的訓練的人他們底自願的情操甚和這一種純粹的驕傲相似。他們可以很喜歡得人底讚美、諛詞、與感戴，而對於道德的贊同却不生感覺；可以因人之輕蔑、譏刺、而覺痛苦，而對於道德的責備却沒有感動。而在我們大多數的人們，讚美與輕蔑之能激動我們底自感其力也勝過讚美與譴責，尤勝過僅僅的讚同與不讚同。

但是道德的天性發展到尋常程度之人，他們底自願的情操與驕傲不同之處則在於這個情操之中含有消極的自感；而自曾與驕傲所以不同也在於自尊之中含着這個自感。上文說過，消極的自感都因人令我們知其勢力大於我們而起，而這個自感底衝動即是對於此人作卑謙、降伏的態度，而當小兒底智力漸次發展之時這個衝動就發為易於模倣易於感受暗示之性。兒童底消極的自感之初起都因年長者對他行使權力之故。其始這個權力都先藉體力後藉獎賞與懲罰顯其偉大的力量。每回有人對兒童行使這種權力，都教他知道有一個堅強的勢力為他

所必須尊重，所以他底消極的自感就喚起了。後來他底自我底觀念（在這個觀念對於行使權力者有關係時）都興或大或小的這個自感混合，他就慣對於這一個人表示降伏的態度。由此消極的自感就植在白顯的情操之中。自此以後這個兒童就把所有的人分為兩類，第一類是令他覺得勢力比他偉大能喚起他底消極的自感令他取降伏承受的態度，第二類是不能把偉大的勢力印在他底心上而反喚起他底積極的自感令他持自尊的態度。後來他底能力發展知識增加，原來屬於第一類的人們有些就轉送到第二類去；他知道他們底能力有限制了；也不再畏與他們競爭了，而且他於競爭之時得勝一回，他們所有喚起他底消極的自感的能力就減少一點。既達到了這個階段，他們就祇能喚起他底積極的自感，他對於他們的態度也遂由自卑而變為自炫。凡天賦的能力很好而自炫的本能又強的兒童就能這樣沿社會的階梯而上。他連續着鑽進幾個較大的社會的範圍，（先是他底遊戲的伴侶的範圍，次是初級學校的同學底範圍，次是大學堂底範圍，次是同業底範圍，）每個起初都把一種偉大的勢力印在他底心上，每個底勢力所以對他可稱偉大不僅因為其中有許多人其名譽與年歲都大於他，並且因為

他們大家是一個有組織的全體，其所能運用的勢力這個新來的兒童全不了解之故。但是不久他在每一個範圍以內就找到了他所應有的位置，他就知道什麼人他應當尊重，對於什麼人他也可自炫。所以當他初進一個學校之時，他看見最高年級的學生就如看見上帝，聽到他底話就如聽到法律；竟比他略微早來了些時的學生，因為能知他所不知的事，且於學校的集合的勢力之中佔有一份位置，也就能發喚起他底消極的自感。但是等到他自己到了最高年級或做全校的首領之時，他底態度是怎麼樣和不同呀！後來他進了大學，乃重演以前的一回歷程；四年級的同學是他底上帝了；竟至於先來的一般同學也都足以鎮壓他底想像了。但是到了他底第四年的末尾他對於這個學校的社會的態度又是怎樣變更了呀！他用容忍的態度對待一般同學，用輕蔑的態度看待新來的學生；後來或者祇有名震全球的極少數儕輩能發喚起他底消極的自感；至於其餘的人他已了解了他們，知道了他們底能力底範圍，把他們送到能發喚起他底積極的自感那一類了。以後他跑到世界裏去，又儘他底能力之所及重演演述這個歷程。

不過假使有權力者曾一度藉懲罰與獎賞喚起人之消極的自感，則這個情緒以後就易於喚

起；而且在一切人們之後，有一個最偉大的勢力立於似明似昧的背景之中，最足以喚起人之消極的自感而令他有降伏的態度，這就是說的社會全體所有之勢力。兒童漸漸知道他在社會中的位置，並知道這個社會全體比他底相識者之社會為無限的大，無限的有力，而能給人們以稱讚與禮賞獎賞與懲罰，且能把他底贊同與不贊同藉被人普遍承認的格言發表出來。這個集合的聲音直接激動人之自顯的情操，卑抑我們或高舉我們，喚起我們底羞恥或喚起我們底自滿之心，且其所生的影響比年長者之賞戒兒童所能生的影響為大；而且這個社會全體的權勢並能遷移人的權勢而代之。倘若有人對我們底行為為極有根基的判斷，他就等於運用社會全體底權勢；即使他本人底勢力次於我們，他底表白對於我們仍可以有很大的影響，因為我們知道他所發表的道德的判斷就是萬能的社會所下的集合的判斷呀。

所以對於兒童行使強硬之權勢可以教他底自顯的情操不成為狹義的驕傲（所謂狹義的驕傲即是不承認人之優上於己，不知羞恥，對於道德的贊同與反對不生感覺之驕傲），而能教這個情操取自尊之形式，可以變得卑謙，可以有消極的自感之接受的、模倣的態度；又能由此教

兒童能從先例、教訓、道德的贊同與反對得到教訓。

這樣說是不是消極的自感之化入自顧的情操之中就足以說明我們非常尊重公意尊重同類底稱讚與譴責之故？我想還須再加一點說明才始滿足。因為自炫的本能雖令我們求入底注意，自卑的本能卻令我們避入底注意，他偏却不能令我們直接求贊同而避反對。積極的自感祇求入之注意自己，由入之注意得到滿足，而不問其注意為何種性質。所以有些但求出名的人常犯罪以使其名聞於社會；有許多人以奇異的服裝引人注意，而其式樣則不足以使人讚美或贊同；還有大多數的人們以其名字載於書報為樂，絕不計及所載的是什麼事體。這一類的事是否由於本能之反常，還是自炫自卑兩個本能底活動之原始的方式本來就是這樣？這個問題很難回答；不過若說得到人之讚美的注意之時我們底滿意都比得到非讚美的注意之時為大，我想這却比較地近於事實。但是依照上文所舉的事實來說，自炫的本能有時祇求入之注意，不求入之贊同。然則我們尊重人之贊同與稱讚又當怎樣解釋呢？原來稱讚與贊同在我們心上所生的影響和讚美所生的不同；他倆不同讚美一樣僅僅滿足積極的自感；凡我們把稱讚認為

稱讚之時，我們都承認稱讚者底優尚而對他有降伏的態度。全社會讚美一個偉大的人物之時，這偉大的人物可以從他底讚美得到快樂而不厭惡他們底煩瑣；這是因為社會全體底勢力優上於這個偉大的人物。反之，若是一個人稱讚優尚於自己的人，稱讚者就要覺得自己煩瑣，被稱讚者也就要厭惡他底稱讚而無所快樂。既然我們底接受稱讚就是承認稱讚者底優上，所以稱讚喚起我們底消極的自感。既然稱讚又是優上於我們者底承認我們底優點，所以稱讚又能喚起積極的自感。換句話說，稱讚喚起我們底惶惶的情緒，在其中間，自炫與自卑兩個本能所有的衝動與情緒不完全地混和在一齊，但因他倆底衝動都正在得到滿足，所以這個惶惶的情緒又有很大的快樂的性質。至於道德的贊同含着社會對於我們底行為的判斷，所以也能喚起一個相似的複雜的滿足。（譯者按這裏有幾個名辭須得解釋一下。讚美 Admiration 是由驚奇與消極的自感兩個原素合成上文已經說過。稱讚 Praise 祇承認他底對象底優點，却不必承認他底優上於己，所以其中無驚奇與消極的自感；蓋西文中的稱讚大概是自優上者對於低次者而發。贊同底原文是 Approval，反對底原文是 Disapproval。Disapproval 實在是不贊同

的意思，因「不贊同」不成爲名辭，所以上文都譯爲反對，其實贊同與反對原文都是指的兩種情緒，所以本書中「反對」這個名辭之中並不含有意志與行爲底意思。

譴責與反對也能造出相似地複雜的結果。他們阻擋自炫的衝動，呼喚降伏的衝動，所生的情緒的狀態依這兩個衝動相對的強弱分爲無窮的層數；在一個極端是怒的回怨，其中完全沒有消極的自感；在他一極端是一種悔恨的情緒，其中以消極的自感爲主要的原素，並可由對於譴責者的完全的降伏而得甜美之感（就是因爲降伏的衝動得到滿足而生的甜美）而在兩極端之間還有無數層次。

因爲自願的情操之中含有自炫與自卑兩個素質，我們才能有這許多層的道德的情緒。但是倘要完全了解稱讚與譴責和對於這兩件的預想所能生的偉大的影響，我們尙須有他項說明。有許多人，他們底自願的情操很強且能教他們對於旁人底意見有敏銳的感覺，然而自願的情操却不能有效地限制他們底行爲。他們情願有時享受稱讚所生的高舉之快樂，有時忍受譴責所生的悔恨。

要教譴責與反對能實地限制人底行爲，似乎還須有別的一個因子或許多因子來通力合作，以使自願的情操經過道德化的歷程。這一種因子之中的一個就是人在兒童時期底早期所受的懲戒。我們大多數的人們必須有懲戒與對於他的怕而後才能初次限制本能的衝動，起始創設先思而後作的習慣。尋常都是先有實在的懲戒，後有懲戒底愈過愈柔和的形式如懲罰、怒言、譴責、與道德的反對等等，但這些柔和的懲戒所以能約束我們底行爲則又因為他們能喚起我們對於早期的懲罰所有之怕。原來在我們受過早期的懲罰之後，怕的素質就化入自願的情操之中，而怕又能禁止行爲，所以柔和的懲戒既能喚起怕之觀念就自然能約束我們底行爲了。這樣說，怕一經化入自願的情操之中，就能使我們對於有權勢者的情緒的態度感染一點怕底色彩，又使我們在對人的關係之中能有恐懼 *Awe* 與敬畏 *Reverence* 之情緒，而他自己又是令道德的贊同能有實效的條件之一了。

稱讚與贊同所以能制限我們底行爲，或者也因為他們與我們在兒童時代所受的簡陋的獎賞有些關聯之故。兒童所受之道德的訓練漸進，則稱讚與贊同就漸能代替獎賞底功用。

還有一件東西，在各人心中依各種程度活動，以我們尊重人之稱讚、譴責、道德的贊同與反對。這就是所謂動的同情。上文說過這是求與別人分享我們底情緒與感情的傾向，他底本根植在原始的被動的同情之中，又植在結核的本能之中。凡這個傾向強壯的人都不願使他底情緒的經驗處於孤獨的地位；如果不為他人所分享他底歡悅就不是歡悅，他底痛苦就加倍痛苦；其他如怒、道德的怒、報復的情緒、憐憫、高舉、讚美，如果幽閉在一己之心中，也就要立刻喚起要求同情之痛苦的欲望。動的同情固然令他求把別人底情感與己和諧；而因為那件事不易做到，故又能令他求使自己底情感與別人和諧。由此，凡令旁人不樂的行為他自己也就不能滿意；而令他人快樂的動作，縱然若非因為能滿足他底動的同情就反足以使他痛苦，他也就願意去做。他遇到同類底稱讚，就知道自家底情緒為他們所分享；他遇到譴責與反對，就感到孤獨底痛苦。有許多兒童以情感底孤獨為最苦的懲罰；而道德的反對就能令他覺到這一種痛苦。道德的贊同就能滿足他底動的同情底衝動令覺得與同類一致。後來兒童越長，他所處的範圍也就越大，每一個較大的範圍所表示的贊同與反對也就能生愈大的影響，而他底贊同與避反對之心也

就越強。

上文所講的兩條原則——就是（一）有權力者由施行獎賞與懲罰所能生的影響，（二）動的同情令我們底情感求與同類和諧的衝動——我想已足以說明自願的情操之道德化已足以說明我們為何非常尊重我們同類底褒貶與一般人底道德的贊同與反對了。人底尊重社會的褒貶之心固然是普遍而有力的一個社會現象；但是他又能引導幾種人爲更高級的行爲，令他們底行爲受一個理想底指導，且令他們依其所以爲是的路徑去做，全不顧及社會所下的褒貶。

對於別人看待我們的態度，我們所有的感覺敏鈍各不相同。所以如此，一部分是由於我們底智力人各不同，大部分則由於各人底自願的情操所發展到的程度各不相同。凡是這個情操發展得很好的人，時常都能看出旁人對於他的情感底表徵，所以較爲細緻而無定象的情感他也能知覺理會。至於知覺鈍而自願的情操不強的人，祇能理會褒貶底粗陋的表示。第一種人尋常都稱爲有銳敏的良知，第二種人則稱爲有較爲不完全的良知。

以上所研究的一種行爲乃是社會的褒貶所指導的一級。以後就要說到比此更高的一級了。但是被社會的褒貶所指導的行爲同時也可以有利他的動機；我們在研究高級的行爲之前須把這種複雜的心理研究一下。

當勞人底褒、貶之感動我們不但是因爲他倆激動了我們底自願的情操，並且是因爲我們知道被褒獎的行爲能令褒貶我們的人快樂，被貶抑的行爲能令他痛苦，而我們又願他有快樂而無痛苦；這時候我們底行爲之動機就是自利之心與利他之心所合成的了。必須我們與褒貶我們的人有了交互的愛好，而後我們才能有這種動機。這種動機固然不能完全剷除由願念褒貶而生的自私的動機而代之；然而在家族與別種親密的小羣之中，他却是自私的動機之有力的代替品。和愛的兒童早年就受這個複雜的動機底指導。他們底順從年長者底教訓固然一部分由於欲得褒獎而免貶抑，大部分則由於欲教他們所愛的人能得快樂而免痛苦。

這一種行爲自有他底可愛之點。他能教人有柔和而富於同情的（不過是富於狹的同情的）品格；却不能使人有堅強的品格與以廣大的道德的教義爲基礎的行爲；至於這一種動機旺盛

的人，他又能令他們依據其所愛好的人底天性而為動作。女兒們之由這一種動機發出行為比男的兒童們更為普遍。所以然之故，或者即如第三章裏所說，一切利他的動機都生於視的本能，而親的本能本來又為女性之所專有。

求譽避貶的自利的動機既與這一種利他的動機化合之後，又可再加上一種含有利他的性質的自私的動機造成更為複雜的心理。當一個兒童底行為令他底母親贊許且令她快樂之時，除去他對於她的柔情得到滿足之外，他從她底贊許所得到的快樂之上又加上由他見她快樂而有的快樂；這一種加上來的快樂有下面的兩源之一，或兼有兩源，——一個源是較為簡單的，一個是較為複雜的。本書前面說過一種原始的同情的反動，就是看見了旁人底感情或情緒底表徵而自己也起同樣的感情或情緒的那種反動；這裏所說的加上來的快樂也可以是由這一種同情的反動得來。有許多這種反動力很強的人，他們對於四圍的人底仁厚的行為大部分是由這一種動機生出；他們不願看見接近的人憂鬱，而願看見他們快樂；因為四圍的人底憂鬱可以令他們難過，四圍的人底歡樂可以令他們歡樂。假使這樣的一個人所處的地位有力影響他

底四圍的人底幸福——譬如他爲一家之長或許多僕人底主人之時——他可以因爲要得同情的快樂，而免同情的痛苦，遂令自家對於他底四圍底人的行爲仁厚到某種程度。

加上來的快樂之較爲複雜的根源在於知道旁人底快樂乃由我們給與。旁人承認了我們底行爲加惠於他們之時，我們底積極的自感就得其滿足；如果他們明白表示了感戴之心或微露感戴之意，則其滿足我們底積極的自感爲尤甚。既滿足了積極的自感就自然有快樂了。凡其中的快樂生於此種複雜之源的行爲，雖其中包含一點原始的同情的傾向與愛他的衝動，却實在是自私的行爲。有時這一種行爲很像真的愛他的行爲；但真的和假的愛他的行爲有一個質大的區別；即是從真的愛他的動機（即是柔情底衝動）生出來的行爲其以恩惠給人沒有限度，有時還可犧牲生命與人生最可貴的東西以求行惠於人；至於這裏所謂的似是而非的愛他的行爲，凡東西之一經犧牲其所生的痛苦就要勝過這種行爲所生的快樂的，這種行爲就斷不能教人犧牲這種東西。

而且這種假的愛他的行爲祇能令人對於他所時常接近的人（即是其快樂與感戴他所能

發看到的人）有仁厚的行爲；至若在他底範圍之外他所不常看見的人，他對他們就要沒有感覺。就是在他底範圍之內，他也不能公正；他將善視時常爲感激之表示的人而恨冷淡無所表示的人。而這種行爲又不利於他自己，因爲這種行爲能使依附他的人專事諂媚，公正的人在旁隱笑咧。

還有一種行爲，是由於自願的情操擴大生出貌似愛他的動機，再由這種動機生出來的。這一種行爲對於社會底生活非常重要。我們必須也把他們安放在行爲底中間一級裏，和上段所說的假的愛他的行爲一齊加以研究。

關於這一種行爲，本書在研究擴充的親的情操之時已經隱約說過一點。前面說他不但可爲對於兒童的愛之柔的情操，而且可以因爲父母親底自願的情操擴充到兒童與兒童所有的一切之上，而父或母底智慧又把兒童和兒童所有的一切認爲自家自己底一部，而親的情操遂也因之而受複雜的變化。

但是自願的情操並非祇能擴充到兒童身上。次於兒童則有家族全體（包含他底過去、現在、

將來、三面）也可爲這個情操底擴充所向的目的。一個人覺得他底家族可以集合地受苦，集合地興旺，可以爲旁人底判斷、情緒、情操、之集合的對象，而他既是這個集合體底一個分子，所以他也就是這些判斷、情緒、情操、底對象之一部。因此所以旁人對於他底家族的態度，就能激動他底自顧的情操，喚起他底怒、威、報復的情緒，積極的自感、或羞恥。他就希望他底家族興旺而得人之尊重；而他忠於他底家族之心也就竟可以不弱於他底爲己之心。一家所共有的姓字是很能盡一分力量教人把家族認爲自己把自顧的情操擴充到家族身上去的。

而自顧的情操之擴充又並非到家族而止。在原始的社會之中，部落與克蘭（Tribe）（克蘭乃是小於部落而爲同族的人所結的羣）因其能爲別的部落與克蘭底注意顧念底對象，也就可爲個人底自顧的情操底對象。在文明的社會之中少年們可以依次把家族、小學堂、大學堂、城市、同業、認爲自我而寄其自顧的情操，最後且把他擴充到國家與民族。但是有須注意的，就是要得自願的情操爲加進的擴充，必須先有一個對象（卽如學校、同業、國家）存在於與他相似的許多東西之中，他與這些團體底關係，卽如人與人之關係，而他又必須爲這些團體底與一般人底判

斷、情緒、情操之所向，而這些判斷、情緒、情操，又必能喚起我們底怒、恨、喜、悅、與人與人之間的一切情緒。假使團體與團體之間沒有像人與人的關係的關係，則自願的情操就不會擴充。所以與世間隔絕的民族，其人民底自願的情操不會擴充到這個民族之上；而若國際的交涉愈多，競爭與批評愈烈，則人們擴充到這些國家或民族之上的自願的情操就愈有力，而把個人底自願的情操擴充出來的人也就愈大。這就是說，愛己之心與個人的自知之心是因人與人之間的不息的交際而發展，愛國心與民族底自知之心也因國際間的善意或惡意的交際而發展了。

因有這一種擴充的自願的情操，於是我們才有做犧牲自己的事的動機。如果擴充的自願的情操很強，這一種動機竟壓伏較狹的自願的動機。不過尋常這兩種動機是和諧地活動而不相矛盾的，所以愛國的軍人底為國舍身使他底國家有光也使他自己有光。（註一）

（註一）許多人底愛國心和完全發展了的親的情操一樣，乃是由自願的情操之假愛他的擴充與真正地愛他的情操混合而成。

人底道德的行爲有一大部分是由自私的情操之這一種貌似利他的擴充造成。這一種擴充能令人壓伏個人的眼前目的而爲社會的合作以造個人的努力所不能獲得的目的。這一種擴充能令我們底感情的生活豐富，而把我們底情緒與行爲舉到一個「超於個人的」平面。

第八章 向社會的行爲之較高的平面的進行

行爲之爲尊重褒貶的心所約束雖對於人類全體非常重要，而自有他底限制與缺點。

第一、這一種行爲所包含的動機雜染着一點利他的色彩而大體終歸是自私的。第二、如果當我們底行爲畔離了社會所定的標準之時，我們深信其必不致爲我們所愛重的人所知或竟不致爲任何人所知，我們尊重社會底褒貶之心就不足以爲我們底行爲底有效的裁制者。因爲要彌縫第二種缺憾之故，乃有人創出一種說法，以爲在人間之上尚有一個無所不見的上帝監察住人們底行爲，且將依據每個人底行爲是否合於社會裏通行的道德以定他死後所當受的賞罰。在社會底道德的進化達到某種程度之時，這一種理論固然力足以規範人民底行爲。不過他所倚恃的乃是賞罰，而如前章所說求賞怕罰的心還不如尊重褒貶的心底高超，所以這一種理

論所喚起的動機又比尊重社會的褒貶之心所喚起的動機爲低了。而且因爲這種賞罰底實現之期至爲遙遠，而其性質又無定，所以創設這種說法的人遂又不得不說這種賞罰極其重大，以教人們警惕；但是以與行爲不相稱的賞罰允許人們，這又足以敗壞人們底道德了。

以公意爲行爲底主要的裁判還有第三個缺點，就是以公意爲基礎的行爲必須順從一個人所託身的社會所有之古訓與習慣，而一個社會所保守的道德的古訓與習慣又未必都合於理。菲基人 *Fijian* 以達到一定年歲之時殺其父母而於喪葬之前溫柔地擁抱其屍一次爲天職；保尼阿有幾個部落之人以獲得一個人或婦人或小兒之頭爲得到民衆底尊崇之階梯，以膝下未束狹帶被人看見爲可恥而其餘的衣着則絕對爲不必要。

這樣說公意底裁判並不足以使行爲必好；還有更重要的，就是其中缺少進步底原素而反足以造成固執的風俗，這種風俗既不宜沒有變化，而一有變化又反將其中曾經有價值的原素剔去。

上文所說的受社會的褒貶底指導的行爲乃是行爲底一個等級，現在我們就要說到有幾種

人怎樣升到較高的一級了。

當兒童底社會的環境漸次擴大之時，他覺得家庭內的規則之中有幾條到處被人遵守，犯了他們就要喚起普遍的反對。在原始的社會裏習俗底力量堅強無上，無論你犯了那一條通行的規則，都可以喚起普遍的反對之聲。假使兒童底自願的情操是如上文某段裏所說乃因家庭之內有人對於他運用權勢而後才開始發展，而這個兒童又沒有較高的信條指導他底行為，他總不能忍受普通的反對；在原始的或野蠻的社會之內人們底所以一致遵守其中的習俗就是這個道理了。

在文明社會裏，兒童在早年所必須遵守的規則比一個野蠻的兒童所遵守的為嚴為多。但是他既離家而入較大的社會的環境，他就知道他早年所遵守的規則之中有些（即如禁止偷物殺人的規則）是社會全體所擁護而已定為法律的；這些他自然繼續承認而遵守。有些並不受他所在的社會的環境底擁護；還有許多，他覺得是有些人遵守有些人忽略的，在這一界裏是被入擁護，在那一界裏是被人反對的。凡尋常的兒童或成人若未能升到行為底較高的一級，他總

是遵守他所在的那一界底習尚。

兒童既知道他所在的社會之內各人各界底信條不同，則這些未經普遍遵守的規則就不能有大力指導他底行爲；與這些規則相關的行爲所受的公衆的批評也就不能令他確信；而且如果他又依從不同的界裏所遵守的不同的信條，他遵守道德的習慣也就不能十分堅固。所以文明社會裏的意見之紛歧足以減削公意指導行爲之力，且教人們之依傍社會所宣布的信條不及野蠻人底忠實。但這並不是說文明人底道德的天性不及野蠻的人；而且雖然文明人底意見之紛歧，生出許多罪惡，爲組織良好的野蠻社會之所無，然而他也有一個很大的優點足以抵消他底缺點而有餘；就是他能令較高等的行爲與品格（就是高於原始的社會之所有的）有發展的機會，且令關於道德問題的習俗能藉這種較高的行爲與品格底勢力而進步。

何以在原始的社會之中不能有這種發展與進步呢？這是因爲原始社會底習俗之嚴峻與羣衆之死守習俗，令個人底道德的判斷與選擇無發展的機會；而且不能供給機會造就既能抵抗本能的衝動又能抵抗羣衆底批評而惟行其所以爲的那一種強固的品格呀。

讀者試假設自己所處的社會規定了凡人見他底岳母之時必須俯伏於地，或對於他底某幾種威屬不能直呼名字，且一犯了這種規則就要受社會全體底責罵與最嚴厲的懲戒。讀者如試爲這種假想，就要知道這種嚴峻的習俗怎樣令品格與意志底發展爲不可能了。

人必須運用過道德的判斷而後才能有較高等的行爲；現在我們須研究道德的判斷是經過一種什麼歷程生出來的。我們可取諾勞博士在於道德的判斷有關之處所說的話代表世俗的理論。他說：「當一個動作既已被人認定了是善是惡或已歸籍於性質已定的一類行爲之下，則贊同或反對的情緒就自然跟隨出來；」又說：「認識的作用一經完了，所判斷的行爲一經加上了謊、偷、欺詐、暴虐、忘恩等名稱，則相當的倫理的情緒就立時激起。」世俗的理論是以爲我們判斷一個行爲之時都是先行歸類定名的知的歷程，而後發生相當的情緒，像福勞博士底話就是這一種理論底代表。但是也有持反對的論調的，像威斯透馬克就以爲道德的判斷乃是道德的情緒底發表；而且說道：「行爲所喚起的道德的評判之到底都以贊同或怒恨之情緒爲根據，乃是曾經被人反對而未曾有效的事實。」

這裏是兩個關於道德的判斷的相反的理论。一個說判斷先於情緒，一個說判斷後於情緒。我們必須承認他倆都有一部分含着真理。威斯透馬克所反抗的理论，誠如威氏所說，犯了唯智論者所共有的錯誤，而道德的判斷也實在到底都生於情緒；不過我們却須特別着重「到底」二字。因為一個人底道德的判斷之所由生的情緒並不是他下判斷的時候他自己底情緒，也不是他以前所有的情緒，乃是那些盡了一分量造成我們今日底道德的習尚的古人底情緒，尤其是他們底無利害之見存於其間的道德的怒恨的情緒呀。

原始的人遇到某幾種行為之時起贊同之情緒，遇到某幾種行為之時起反對怒恨之情，遂認前幾種行為為善良的，後幾種行為為非善良的。這種道德的判斷累代傳遞下去就造成道德的習尚。到了現在的人們，那道德的習尚所由生的情緒（就是原始的人在對於行為下道德的判斷之前所感受的情緒）他們也必須經驗過一回數回而後才能為道德的判斷。但是在理論上說，他們也能在未感受這些情緒之前而即能為道德的判斷。因為每一個社會底道德的習尚都含着許多格言與訓條，而組織良好的社會又無不把這些灌注到每一個個人底心裏。兒童由暗示

(大都是由優先權暗示)而接受這些流行的訓條;他底父母與教師屢次申說些道德的命題,說欺妄、暴虐等爲惡,誠實、仁厚等爲善;又有社會全體以其不可侵犯的威權逼迫人之順從。兒童接受下這種種命題;而且在他未能完全了解他們之前,在他所判斷的行爲未能喚起他應有的情緒之前,他就要在他自己底與別人底行爲之上應用這些教訓。假如他底父母曾對他說過飲食之時置肘於桌爲不當,而他又已獲得尊重法律與規則的情操,將來他看見別個兒童有這種行爲之時,他就要含怒申斥。在這裏,我們祇可說他由道德的判斷而生怒的情緒,不能說判斷是生於情緒了。所以我們應當認清兩種道德的判斷,卽原始的與模倣的。論到模倣的道德的判斷,乃是先有分類之知的作用而後生出情緒,這是福勞底理論可以應用之處;論到原始的道德的情緒,乃是先有情緒而後有辨別,這是威斯透馬克底理論不錯之處。

無論那個尋常的兒童,如果流行的訓條曾藉權威灌注於他底心中,他總不免接受他們;後來他底自願的情操知道了尊重社會的褒貶,他尤其要遵守這些訓條。既已遵守他們,則他對於行爲就要爲模倣的判斷。論到模倣的判斷,我們竟可推進福勞博士與唯知論者之言,承認這種判

斷可以完全為智慧的，不但其前可以無道德的情緒，即其後也可無之。這就是說，我們可以僅藉別人底暗示而接受訓練，後來遇到我們評判行為之時，這些訓練就可藉純粹知的作用喚起道德的判斷。這個知的作用可以如下面的方式進行——一切欺妄都是惡事；這是一回欺妄所以這是惡事。但是這種沒有情緒陪伴着的純粹知的判斷所有引導人們抵抗罪惡的能力自然不及情緒的判斷所有的為大。

我們為模倣的判斷之時，我們祇不過履行前人底暗示，我們底行為並未有較高的發展；他向較高的平面發展端在我們為原始的判斷之時。所以以下將論原始的判斷。

贊成與反對的判斷可以分為審美的與道德的兩類，都從同一之源分化出來，而在許多人底心中他倆卻沒有完全的分化。我們依然在這兩類判斷之中用同樣的話句；必須、應當、好壞、錯誤、正當，這些字依然用在道德的判斷之中，也用在審美的判斷之中。尋常都說人有贊同與反對兩種特殊的情緒，道德的審美的判斷都從他倆之中生出。這也是現代情緒的心理學底混亂之一斑。

上文已說，贊成與反對的判斷可以由一人所遵守的信條喚起而為純粹地知的作用，而在判斷發出之後也不必都有相當的情緒以受判斷的行爲為對象而隨之而起。但是現在還有一個問題，就是在人之本性之中是否有贊成與反對兩個特殊的情緒為原始的道德的判斷之所由出？我想一定是沒有的。因為一個贊成的或反對的判斷乃是由本書所已經承認了的那些原始的和複雜的情緒之中的一個生出，而除去那些情緒之中我們實在又沒有別種情緒。贊成的判斷可以從讚美、感戴、積極的自感、之中生出；反對的判斷可以從簡單的怒情之中生出，也可以從以怒為一個原素的複雜的情緒如羞恥、譴責、厭怒、之中生出，也可以從怕或厭之中生出。這兩種判斷又可以為快樂與痛苦的感情激起，而這種感情並不附帶着何種情緒；不過這樣生出的判斷與其說是道德的判斷不如說是審美的判斷罷了。小的兒童底這兩種判斷是從未有組織的情緒生出；成人們底這些判斷乃因旁人底行爲影響了某個情操底對象由這個情操裏的情緒們激起來的。

情緒之能決定道德的判斷乃是可以注意的事。一個人底具體的情操引他所下的道德的判

斷祇有由他看去可算公平，却不能有普遍的客觀的公平，有時且絕不公平。因此所以對於所愛所恨的人很難有公正的道德的判斷。這是因爲在愛之情操之中喚起贊同之情的情緒很佔勢力；在恨之情操之中喚起反對之情的情緒很佔勢力。但這是說的具體的情操（卽是對於具體的東西的情操）；至若抽象的情操如對於公平、誠實、勇敢、獻身的愛，對於自私、欺詐、懶惰、的恨，——他們不與具體的情操混和之時，就能令我們底情操普遍地公正。這種情操乃是特殊地道德的情操；有了他們而後我們才能有道德的發展，我們對於自己底和別人底行爲的判斷才能進於善良，我們自己也才能有道德的信條。不過論到這種抽象的道德的情操之發展，個人又是最易於受社會的環境底影響的了。

無人能藉自家底未受幫助的思索未受指導的情緒得到許多道德的情操；更不能這樣使這些情操有和諧的組織。第一，辨別行爲品格而加以抽象的性質的那個知的作用就不是個人之未受幫助的能力所能辦到；他必須借助於社會公有的言文。不但如此；每一個文明的社會都有發展得或多或少的道德的習尚，其中包含着一組因襲的抽象的情操。這個道德的習尚是由這

個種族裏的善良之人經過許多世代造成；復藉每代善良之人底情操與機關（如學校、教會、）制度（如法律）傳遞而下。還有每一種同業之人又自有其特殊的道德的習尚，他可以在某幾點上比社會全體底道德的習尚為善，在某幾點上比他為惡。

每個社會底道德的習尚其最滿足最完全的形式都存在於比較地少數的人底強固的情操之中。這少數的人乃是每一代的精華；大多數的人們所獲得的道德的情操乃由寄託於他們心中的道德的習尚吸收得來。格林說，（註一）「無人能為自己造一個良心。他都需要社會替他製造。」這實在是不錯的了。

假使人要獲得抽象的道德的情操，他必不可在被嚴峻的法律一致的風俗束縛住的社會之中生長成人。在社會未能有道德的習尚之前，嚴峻的風俗乃是使社會固結的東西，但他必須破碎了而後進步的民族底道德的習尚才能向上生長。論到個人，也必須破壞了嚴峻的風俗而後

（註一）“Prolegomena to Ethics,” p. 361.

他才能有道德的進步。對於藉風俗或藉別的任何種方法規定的關於行爲的規則，他必不可爲絕對的服從。否則他就不能有考察行爲自由運用道德的判斷與選擇的機會，也就不能吸收由善良之人傳遞而下的道德的情操。

假設如在野蠻的社會裏，一般我們有社會的關係的行爲都被嚴峻的風俗所規定；假設你必不可對你底岳母說話或看住她；你在屋外遇到她時須俯伏於地待她走過；而一犯了這種規則就要受死刑或別種嚴厲的懲戒。假設你一切其餘的社會的行爲都有同樣地嚴格的限制；或自己是中世紀一個宗教團體裏的分子，從少到老，你底僅有的義務就是絕對地服從尊者、長者。讀者如爲這種想像，就能知道在這樣的環境之中我們怎樣不能對於行爲有所考慮，不能獲得道德的情操或爲任何種的道德的判斷了。那時我們對於行爲，祇須認定那幾種行爲爲社會所規定，而後去服從這種規定；就是對於旁人底行爲我們也毋須爲道德的判斷，祇須爲事實底確定。他違從還是沒有違從風俗呢？如其沒有，應當懲罰；如其違從了，他就自由了。

但是生長於複雜而文明的社會之中的兒童既和意見與信條不同的許多團體接觸，又讀歷

史與小說認識異樣的意見、信條、行爲、品格；而且既有言文，他遂能對種種行爲與品格加以名稱，他對於行爲與品格底性質也遂能有幾種抽象的概念。假設生於這種情狀之中的兒童完全沒有道德的指導，他就要獲得幾種抽象的道德的情操，其性質完全由他底本性之中最強壯的情緒的素質與他底遭遇而定；行爲之最能常常令他得最深的滿足的，他將對之有愛好的情緒；甚或常常阻撓他底努力而令他痛苦的，他將對之有怒恨的情操。這就是說，他將藉由他底情緒與具體的情操生出來的許多原始的道德的判斷造出幾種抽象的情操。

不過當一個兒童這樣和種種式式的品格、信條、意見接觸之時，他並非完全不受他人底指導而實在有許多勢力來鑄造他底正在發展的抽象的情操。道德的情操之被他那時代和他底國家之道德的習俗所用力擁護的將從各方面印到他底心上；譬如那時的道德的習尚如包含着對於誠實、勇敢、的愛和對於殘暴與卑鄙的惡，則羣衆就將時時有言論與行爲表示這一種愛與這一種惡了。至於道德的習尚之更爲細緻的一部所包含的道德的情操，他也就將看出有些人是有這些情操中之這幾種的，有些人是有那幾種的。在這些人之中，有些人之以他們底情操印

在他底心上將比別的幾種人有力；凡能有力地把這些印在他底心上的人其勢力獲得地位，大都是以喚起他底讚美。讚美是一切情緒的狀態之中最能令一個人感受他人底暗示的；這是因為如上文講過，讚美乃由驚奇與消極的自感兩個原素造成，驚奇令讚美者注意於被讚美者，消極的自感令他對於被讚美者作降伏順從的態度之故。因此所以兒童對於他所讚美者底道德的教訓最易由暗示作用接受下來；他模倣他底行爲，由同情作用分享他底道德的情緒；所以他底正在發展的抽象的情操遂等於他底這種情操底模型之所鑄造。如果他們要鑄造他底道德的情操，他們所有的勢力甚大；必須他能爲獨立的思想而後他們底勢力才有限制。

所以兒童底抽象的情操乃是由許多情緒的判斷（即贊同與反對的判斷）慢慢造成；這些判斷，若論其爲由他底情緒與具體的情操之中生出，固可以稱爲原始的；但他們實不是獨立地造成，乃是依旁人底暗示與同情底指導造成。在近代的社會裏，不但人與人的接觸有造成一個人底抽象的情操之力，文學也有很大的這一種勢力。我們倘已有點知道一個著作家底人格而讚美他，則凡發表他底抽象的情操的話句都能在我們心上傳遞他底人格底勢力，而在這些情

操未會成熟的少年的心上爲尤甚。因此所以高貴的文學，如其能表露作者底高尚的人格，則其價值高於尋常的日刊、週刊；因爲尋常的日刊、週刊底文章任何美妙，他們所宣傳的道德的情操任何高尚，他們總不能有被讚美的人格所有的偉大的勢力。即使被衆人讚美的作家實際並不優於一個尋常的文人，然而讀者，既知道有許多人曾讚美他，他就要因有羣衆暗示與羣衆同情之故增加自家對於他的讚美之情與降伏之情，於是這個作家就有很大的勢力足以影響他底抽象的情操。

當一個人吸收道德的習尚中底更爲細緻的部分（更爲細緻的部分這個名辭見於向前數的第二段中）之時，他底本有的素質也常表露出來。如果他底道德的情操自始就是受的精細的訓練，則他底本有的素質之表露並不是藉手於這個人對於抽象的東西（如誠實、忠厚、卑鄙、殘忍）的好惡之情底信實，乃是藉手於各種情操底強度與由他們喚起的情緒底勢力。如果和尋常事例一樣，一個少年有選擇的自由，則他底本有的素質就要行使選擇作用，先是選擇某種人加以讚美，而後他底某幾種情操就自然比別的幾種發展得大。但若一個情操之中包含着

一個缺陷的本能或情緒的素質，則無論鑄造這個情操的勢力如何有力，這個情操就不會十分發展。所以如果一個人底求知的本能很弱，他總不能對於學術的生活有強壯的情操；如果他底自炫的本能與積極的自感那個情緒很弱，他就對於自修、自完，不能有很強的情操；如果他底保護的衝動與柔情很弱，他就不能對於愛他與獻身有強壯的情操。

一個人既獲得了抽象的情操，則他對於自己底與別人底行為所有的情緒的態度就已經決定；因為我們判斷一種行為都是先規定他底性質，認定他是公正的事，或獻身的事，或殘暴的事，而後這一種認識作用再依照我們對於這一種行為的情操喚起相當的情緒；如果我們對於這一種行為的情操為愛，則認識作用自然喚起贊同之情，如果我們底情操為恨，自然喚起反對之情。由贊同又喚起欲望；由反對又喚起拒却。所以如果我們對於公道有愛之情操而又知某人今正受不公道之待遇，則從抽象的情操之中喚起的對於公道的欲望就自然能令我們努力以保公道。至於動機之強度（即在一個情操之中喚起的欲望或拒却之強度）又依那個情操底強度而定。有許多人，從他們底抽象的情操之中喚起的欲望不如從他們底具體的情操之中喚起

的欲望與拒却為強；這兩類的動機說有相反的傾向，所以僅僅有了道德的情操的人不一定就依據這種情操而行作為。以一個人為對象的愛之情操所喚起的欲望可以和以公道為對象的愛之情操所喚起的對於公道的欲望衝突；而自願的情操以及他底許多的情操又可以與道德的情操衝突。所以一個人可以有最美善的道德的情操而其行為却不必善良。

即使一個人有純粹地愛他的情操，一如對於仁厚與人類之愛，即使這些情操非常地有力，他也未必能有最高級的行爲。要使行爲達最高的等級，必須先有批評自己的習慣，而要有這種習慣，又必須有自願的情操。除此以外，他又必須有一個最有勢力的情操能支配其餘一切特殊的道德的情操而加以組織；這個情操可稱為一切道德的情操之首領，就是嗜好完全地道德的生活的情操。一個人倘有了這個情操，就要盡力求為人類實現完全地道德的生活；既然他管束他人底生活不如管束自家底生活為易，他自然就要先求自己底生活之完善。在這個主要的情操之中，其他利己的情緒與情操和利他的情緒與情操就要得到一些兒和解；這就是說，他們將要融合於一個對於行為底理想的愛之情操之中；而想實現這個理想的欲望就要變成一個主

要的動機，一切其他抽象的情操都將輸其所有的力，以便這個動機強固。

在這裏，我們應當知道有許多人，他們對於優良的品格與行爲之美所有的審美的賞會很能令他對於行爲發生一個理想，對於這個理想發生愛之情操。一切的讚美固然不都是審美的讚美；但若因有某種優上的性質而得我們底讚美的人或物表露出一種粗糙得很和諧而又集中的關係與動作之複雜現象，而我們又能領會這種複雜的現象之和諧的性質，則我們對於這個人或物的僅僅的冥想就能生出快樂；這就是說他能給我們以審美的滿足，且因此遂變爲我們底欲望之對象。一個優美的品格，一個優美地度的生活都有這些審美的性質；如果我們能領會他底和諧與統一，則我們對於他的讚美就成爲審美的讚美；我們就要希望自家底品格也有這些審美的性質，以使他尊嚴高尚；於是我們底自顧的情操就要獲得這一種加上來的滿足，我們就要力求實現這個審美的理想。所以我說一個人對於行爲品格底審美的賞會能令他對於行爲與品格發生理想。

由這種審美的賞會生出的欲望和想實現行爲底理想的純粹地道德的欲望可以以種種比

例相與混和以管束這個人底行爲。而如快樂派 *Epicureans* 首領馬禮愛司 *Marius* 這一等人又可以僅僅把從審美的賞會生出來的欲望爲約束一切行爲之力。

第九章 決意作用

上文已經說過一個人能如何對於行爲獲得一個理想，而他底原始的本能的素質們又如何。在複雜的道德的情操們之內有了組織使他力求實現這個理想；總而言之，就是他如何能對於行爲獲得一個理想，對於這個理想發生愛之情操。他底能有這兩種獲得，端因其從善良的人吸收了道德的習尚中較爲細緻之部；這也是上文所已經說過的。這些善良的人因其能喚起我們底讚美，故對於我們很有勢力。我們底讚美既令我們易於順從他們底意見，回應他們底情緒，模倣他們底行爲，又可與怕混和造成前文所稱爲讚懼 *Awe* 的三原化合物；又可再與柔情混和造成更爲複雜的敬畏 *Reverence*；如此則這些被我們讚美的人就越發對於我們有大勢力，其勢力之大正與加上來的怕與柔情之強度成正比例。

以上是本書對於道德的行爲之來源所下的解釋。至於古代研究道德的學者，則既忽略了道

德的情操，又不知他能被個人吸受，又誤把個人認為獨立的個人，不知他永久有社會的關係而他底道德的情操即是從此中得來；於是他們遂假定人有一種特殊的心能而稱之為良心，或道德的本能，或道德的覺心，藉以說明道德的行為之所由來。

但是我們底理論還沒有滿足。有些人雖得到道德的理想和對於他的情操，却不能使這個理想實現；有些人却能使這個動機支配他底一切的動機，約束他底一切的行爲。怎麼樣才能使這個動機佔到優勢，這一層我們還須說明。上文說過，從完成的道德的情操之中生出的欲望比之從本能與具體的情操之中生出的欲望其力為弱為小，所以許多人雖獲得對於行為的理想與對於這個理想的情操而尚不能使這個理想實現，這也是當然的事。但是善良的人却能順從柔小的欲望而壓伏強有力的欲望，這是什麼原故呢？

在善良的人造成這個習慣之始，柔弱的欲望與強壯的欲望們之間必有一番戰鬥。戰鬥之時，意志（意義最滿足的意志）出而扶助較弱的衝動令他獲勝。詹姆士曾用表式解說如下：

I（理想的衝動）弱於P（原有的傾向）。

I + E (意志底努力) 強於 P。

詹姆斯雖知令理想的衝動勝過本能的衝動的乃是意志之力，却不知道意志為何有這種力量。他但承認意志為流入的能力，却不知他底來源。所以他底話也就等於意志無定論了。本來所謂無定論就是把意志認為神秘的、忽來的、不可窮源的、能力的理論；而承認他有一定的來源，有後果也有前因的，則稱為決定論。我固不願意加入無定論與決定論的爭辯之中。但若承認了無定論底說話，我們就不能不承認一切社會現象底起始都生於忽然而來的無根由的意志，於是這些現象就沒有原因可尋，我們也就不能有真正的「社會底科學」。

所以我們必須說明意志底努力並非一個神秘、不可理解的歷程如無定論之所思；而實在可用解釋人之別種動作的原則來解釋他；而且其中並不含有新的原素，祇不過是原始衝動之更細緻、複雜的組合。

與我們意見相反的辨論有兩個根據：一個是道德的；一個是心理學的。他們依據第一種根據以為我們如不承認意志底自由，不承認以往的條件與現在的道德的選擇無關，（無定論就是

承認這個的，一則一個人底行爲就全是他底心身的以前的遭遇與條件所造成，我們就不能令他負道德的責任；如此則一切獎賞、懲罰、底制度與一切褒、貶、就都失其根據。這一種辨論把負責底意義與賞罰底本性和目的都認錯了。

如果懲罰是因爲要求報復而加痛苦，則有定論之令某人爲他底不好的行爲負責，說他應當懲罰可算是反於邏輯。他應當對這個作惡的人說：『可憐的人，你做這件事也是不自主呀；所以我承認你是僅僅的一個機械，也就無所怨恨於你，而你也不爲這事負責。』如果懲罰底目的是報復，則有定論者固當對於罪人持這一種態度。然而爲報復而行懲罰則極與道德相反。懲罰之可行端因他能遏止將來的作惡而改化人底品格；必須懲罰能改善一個人底性質而後這個人才當懲罰。我們止懲罰兒童與成人而不懲罰瘋人，即因懲罰了瘋人祇令他受痛苦不能令他改善之故。所以執行懲罰的人對於受罰的人的態度應當是：『我懲罰你是爲教你不再做這一種惡事。我固知道你做這事是不由自主；但若不罰你，則第二回遇到誘惑，你將又要不克行惡；如罰了你，或可不再爲之；而且懲罰能令你有約束衝動的習慣，又因能令你尊重正當的威權故可』

使你底自願的情操向正常的方向而發展。一換句話說，有定論者是以爲一個人底惡行乃是他的本性的結果，乃是由許多條件決定而生，而其中最重要的條件就隱於他底本性之中；因爲懲罰能改善他底本性，所以他當受懲罰。

如果無定論不錯，如果一個人底願意的行爲不是由他底心的組織之中所包含的條件決定出來，則懲罰也就定是爲的報復。在決定做一件事之前，我們底許多衝動欲望之間都是先有一番衝突的，如果衝突的結果非由我們本性中所包含的條件決定，而乃由一種神祕的、忽起的、無根由的、外力所定，則褒、貶、與賞、罰，我們就都不當受，他人也就不能藉改善我們底本性而求管束這個外力。如此，則懲罰就全是爲的報復，作惡的人就不能有道德的懲罰與道德的負責。所以辯論底結果完全是定論者勝利，而使人不負道德的責任者也並非有定論者乃是無定論者。

但是抗議意志自由說的尚有以道德的需要爲根據的一個理論很不容易駁斥。如果如有定論者所說，每一次的行爲完全是由一半在自己底本性之中一半在環境之中的以前的條件所決定，則我何必爲道德的努力。決定我底行爲的條件已定於我有生之前，而我還做道德的選擇，

力求理想底實現，這豈不是愚拙？這個是從有定論當然得到的推論，也是最難辯駁的一點，有定論者從未對他作適當的回答。若說決定行爲的條件都在我們底本性之中，我們只要善於指導、約束，他們，我們對於自家底行爲就有一部分操縱之權，這個理論或者天性不甚惡的人還肯接受。但是對於天性極惡而又能指出其惡劣的根性乃由其父、祖、遺傳而來的人們，有定論者又將無所措詞。有些人疑惑有定論者難於作答已合起來把這個問題置之不理。

但是心理學總不當因為依從那一個說法而後道德才有根據，遂依從那一個說法，也不當因為表面上無定論者有力，遂承認在人底本性之中找不到決定行爲之力。

所以現在我們所應當解釋的問題乃是：當較弱的、較爲理想的、動機與較強的、較爲原始的、動機衝突之時，意志有時是袒護弱者，對於意志底這種努力底條件，即意志因何而爲這種努力的根由，我們是否可爲心理學的解釋？

上文曾說一切衝動、欲望、厭避、動機——總而言之，即一切意欲 *Conations*——可以分爲兩類：即（一）是從本有的素質或本能之激動生出的；（二）是從一個人依苦、樂、底指導從原有

的素質分化出來的素質之激動而生的。上面所設的一個問題裏說到意志 Σ 底努力即決意作用 *Volition* 了。現在我們要問這個決意作用還是由前兩類的意欲中之幾個組合而成的更複雜的意欲呢，還是其中所包含的動力乃是另外一種？我們自然當先假定他是由前兩類的意欲中之幾個組合而成，而求這個假定底證實；待到不能證實，然後再由第二條路說明。我想如把一切的意欲列成一排，由簡而繁，由最明顯的及於最暗晦的，（最暗晦的意欲即是當低等的和高等的動機扶助高等的動機而教他獲勝的道德的選擇，）列為一個漸進的階梯，則決意作用之能否由第一條路解釋即可明瞭。如果一切意欲不能這樣排列，則決意作用與別種意欲就或有性質不同之處。如果他們可以這樣排列而無阻礙，則一切意欲就祇有繁簡底程度底差異，沒有種類底分別，而決意作用就祇不過是由舊的分子用新的方法化合而成，他與別的意欲之間也就沒有明瞭的界線。一切意欲之可以這樣排列我將在後面一章裏說明。

不過決意作用與別種意欲之間雖沒有明瞭的界線，而「決意作用」這個名辭仍須留為特殊的一種意欲之用。現在就要考究這一種意欲有什麼特徵？

有些作家不承認決意作用與別種意欲底分別，而以爲種種心的活動都生於意志。叔本華以爲低等動物所表現的食欲生於意志，人們最高等的道德的努力也生於意志；本詩不承認心的活動有低等、高等、底分別，而以爲心的一切活動都生於求樂、避苦之心。而許多年以來，尋常又把一切身體的舉動分爲無意識的反應動作與預意的動作兩類。直到近數年來，因爲心理學者對於形式簡單的動作有了較深的見解，又明白了他們在人類生活上所生的影響，他們遂知道當把一切意欲分爲決意的與非決意的兩類。而斯賓塞和其他的幾位作家因爲祇注意於身體的動作表現出來的意欲，遂把一切先有動作底觀念而後立即生出的動作都認爲決意的。但先有動作底觀念乃是見象即動的動作^見底特徵，而許多這一種動作又是機械性活動會與真正的決意作用不同。

有些作家又以爲在決意的動作發動之前，主體對於所尋求的目的都有明瞭的觀念，這就是決意的動作之特徵。但是被欲望所鼓起的一切動作都是有他所尋求的目的底觀念的，一切意欲差不多都是這樣的。而且一個人對於他底欲望所尋求的目的雖有了明瞭的觀念之時，他又

可以努力抵抗這個欲望底鼓動。這時候我們常常說這個人底意志或這個人自己是努力抵抗他底欲望，或終歸管束住他，或終歸被他管束住。既然意志與欲望之間尚有這種交涉，則決意作用自然就不僅是欲望，也不僅是生出動作來的欲望了。這樣說，凡是由欲望們之衝突生出來的動作我們都可認為決意的麼？這個也不可以；因為一個人底心理的發達未到能有真正的決意作用之時，他已能有衝動們底衝突了。

香德以為決意作用乃是從意欲分化出來的一種東西，乃是一種特殊的意欲，不能分析說明。斯奈特教授 Professor Stout 既批評了香德的說話，乃問「決意作用和一個欲望怎樣分別？」他自己說：「決意作用乃是附加了一種判斷的欲望，而這一判斷乃是『我將儘我所能令我所希望的目的實現』這一類的話句。」固然不是一切決意作用都附有這個判斷，即使都附有這個判斷，斯奈特教授底話也不足以辨別決意作用與欲望底不同。上文會說在代表決意作用的用力的道德的選擇之中，意志底努力能扶助較弱的動機令其勝過較強的動機。現在須知僅僅的一個「我將做這個那個」的判斷並沒有這種扶助動機的能力；這一判斷乃是決意作

用已經完成之後所有的結果，並非他所必具的要素。

決意作用底特徵（即他與簡單的欲望或欲望們之簡單的衝突不同之點）在於運用決意作用之時人格底全體、或人格底中心，即這個人自己、或他與別人所認為屬於他自己的一切，都加到弱的衝動這一邊來，令他戰勝強壯的衝動；至於一個僅僅的欲望和人格底中心比較，祇覺是自己以外之物，不能認為屬於自我的一個勢力，我們底自我且可對他有畏、恨、厭惡之情。

在依這一點向前推論而求決意作用之來源之前，我們必須先問決意作用之直接的結果為何依據極流行的意見，我們底意志祇能令身體底部分活動。這是本音所明白發表的意見而為斯禿特教授所承認的。但我却不以為然。因為意志除能令身體底部分活動以外，又能令一個觀念或知覺繼續存在於意識之中；倘若當時沒有意志底努力，則別的觀念或覺官印象就要逐去這個觀念或知覺而代之。但是本音、斯禿特這一派學者因為要解除這個困難之故，却說當意志令我們這樣注意之時，我們底覺官之中也自有其相當的筋肉的運動以間接幫助我們把一個觀念或知覺保在意識底中心。你看斯禿特教授說：「為注意而行的決意作用和為運動一臂膊

或身體上任何部分而行的決意作用極其相似。因其相似，故可知我們必須對於肌肉的運動能為自由的使令而後才能自由使令注意。『他底前一句話是不可辨駁的，但後一句話却與他無邏輯上的關聯。』

我們有兩個滿足的理由足以推倒這一派底理論。第一欲望很能把他底對象底觀念自保持於意識之中心；有時我們雖努力把這個觀念從心中排除出去，而我們却仍然時常想到我們所熱烈地欲望的東西。欲望自保持於意識之中心的這一種能力乃由他直接表現出來，並未有人說他是先號令身體組織為某種活動而後才間接獲得此種能力。現在欲望既能把他底對象底觀念直接保持於意識之中，則決意作用也就是欲望，且不惟僅是欲望，為什麼說他不能把一個觀念保持於意識之中心呢？第二個理由是決意作用的努力之能把一個觀念保持於意識之中心很容易用試驗證明。

所以我們必須顛倒本音奧斯虎特一派底說法；不能說由決意作用之使令注意乃由決意作用使令肌肉運動所生的間接的結果，而應當承認由決意作用之使令肌肉運動也就是由決意

作用使令注意，而決意作用直接所生的重要的結果，即是把一個觀念保持於意識之中心，何以說由決意作用使令筋肉運動也就是由決意作用使令注意呢？因為我們決意做一個運動之時，我們也不過用力把運動底觀念保持於意識之中心使其發為運動。詹姆士說：「意志底重要的作為就是注意於一個困難的對象把他保持於心中。」又說：「所以施行注意的努力乃是意志底重要的現象。」這些話都是我們當贊同的。若問我們藉決意作用而施行注意之時，倘所注意的乃是一回身體的運動為何用力保持於心中的這個運動底觀念，即能自發為運動？這祇能說心理與生理之間有種神祕的關係尚為現代的人之所不能理解。

這樣說，所以決意作用必包含施行注意的努力。施行注意就是把一個觀念保持於意識之中心。一切決意作用之必把一個觀念保持於意識之中心可以用幾種決意作用說明。我們考慮行為底兩個不同的方向，研究究竟何去何從的時候，我們是把這兩個方向底兩個觀念輪流喚到意識之中；後來這一個觀念逐退了那個，而後我們才決定行為底方向。我們決意選取幾個東西之中的一個之時，我們是把這一個東西底觀念努力保持於意識之中而把其他幾個底觀念逐

去。又當我們決心依某一個方向做事之時，我們是先替這一個方向造一個極明瞭的觀念，而後藉注意作用之努力把這個觀念保於心中。我們決意做某一種事之時，有時說有『我將如此做了』的一種判斷；但這不過是加上來的部分，並非必要的部分。必要的部分就是施行注意的努力。我又想到一個例證。在我們決意追念一同忘去的事實，即如追念一個人底姓名之時，我們是先把這個人底觀念保於意識之中，使我們可以慢慢想到關於他的各種方面，想到他是何種性情的人，曾於何時何地，和我們聚在一處，想到了這些，則我們自然就較易於記起他的姓名了。

關於決意作用的問題裏，還有一個更重要的部分，就是決意作用之重要的部分固然是把一個觀念保持於意識之中心而驅逐其他競爭的觀念，但這祇可算是一個結果，其先必定有一個心理的歷程把他造成，我們能對於造成這一個結果的心理歷程加以說明麼？極端的意志自由論者一定回道，『不能，意志祇注意於一個觀念的這一種動作並不受心與品格底影響，他在個人底心中並無已往的歷史，所以對於造成他而在他的心理的條件我們遂不能加以心理學的說明。』詹姆斯並沒說這種極端的話，他也承認把一個觀念用力保於心中乃是決意作用

所生的結果；但沿這個結果而上，他祇承認有一步可以說明。直接在這個結果之上的一步即是把其餘許多互相競爭的觀念逐出心外；其餘的觀念既被逐出，所以存留的一個乃以其獨有的勢力生出身體的動作或令主體決心為某一種行動。

馮德曾與詹姆士相似的論調。他以為決意就是從別一方面看上去的成見，而成見之動作就是排除一切思想、觀念而單保留升在意識底中心的一個。所以依照這兩位底意見，決意作用之排除多數的思想、觀念，大體是個消極的作用。但若論到這個排除是如何做成，排除的勢力是從何處生出，令人有這個排除的能力的是些什麼條件？他們兩位都沒有說明。推測詹姆士底意思，好像是以為這個排除的勢力是從神祕不可思議的源泉生出，否則就是沒有來源，忽然發生。但是以決意作用必有這個原始的禁止的理論乃是靠不住的；而且倘使用這個謬誤的理論為出發之點，我們就不能循沿決意作用而上求得善良的說明。這個理論底可以稱讚之點在於承認使令注意的決意作用和一切的注意一樣，除去保持於意識底中心的一個觀念以外，對於其餘一切的思想與觀念都加以禁止；但是這一種禁止祇不過是決意作用所附帶的結果，却不

是這個作用底主要的中心；他底主要的中心不是消極的禁止，乃是積極的對於一個觀念（即我們當時所尋求的目的底觀念）再行着力。單獨對於一個觀念着力，自然就對於其餘的觀念冷淡，冷淡了就被誤認為禁止；其實禁止是再行着力底消極的一面，而決意作用底中心乃是積極的對於一個觀念的再行着力。論到對於能如意運動的肌肉施行禁止的命令，我們還沒有很好的例證。但是我們底約束不如意的傾向就是藉手於對於互相反對的肌肉增加氣力，否則就藉手於意志而把注意力引向別的方向。譬如打噴嚏與見人舉手來打而即向後退縮乃是所謂反應動作。我們要遏阻噴嚏之時，都是故意增加呼吸底速度，做快而有力的呼吸；我們要遏阻退縮之時，都是對於下顎、眉上、與手上底肌肉增加氣力，或對於全身底肌肉用力。這是舉的兩個事例，我們心理生活中的其餘的一切的禁止都祇不過是積極的激動之消極的方面。因此，所以不能依從馮德與詹姆士底說法，把禁止認為決意作用底主要的方面。他底主要的方面乃是一回積極的增加氣力，由這個氣力底增加而某一個觀念乃升入意識之中心決定主體底身心活動所取的方向。

所以現在我們已可擱置別的作家底理論而着重於一點，就是當兩個動機互相衝突而意志右袒其中的一個令我們施行決斷之時，我們對於所欲望的觀念（即是戰勝了的觀念）都用一種方法增加他底氣力。

上文會同決意作用是善就是我們開始就承認了的兩種意欲的衝動之特殊複雜的聯合；現在所得的結論祇足以爲回答這個問題之初。因爲從這個結論，我們可以知道決意作用之主要的活動與欲望之主要的活動相同，乃是把我們所欲望的目的底觀念保持於意識之中心，教他勝過其餘的一切傾向與觀念，而且努力以求這個觀念底實現呀。

上文會有一處，說到我們施行決意作用之時，我們都把我们底自我加入戰勝了的觀念底一面。現在已可詳論這事。

可駭的自我（就是每人認爲是他底自我的那個東西底觀念）其在決意之中爲主要的活動，曾被許多人承認。不曉得來與別的幾位作家對於「我們把自我與行爲底目的認爲同一之物」這一句話加以同意，而這一句話就是暗中承認自我在決意作用之中佔重要的位置。斯忒

特博士對於這一點更有明白的承認；他說我們決意之時都有「我將做這事了」這個判斷，而這個判斷就是決意作用之主要的形態，令他與欲望不同之處；又說「令自願的決意與別種心理作用不同之處在於有自覺跑進來做一個合作的分子。」至於自覺怎麼樣跑進來做一個合作的分子我想他却沒有解說明白。

單單的一個觀念都不能抵抗強有力的欲望而鼓勵人之行為；觀念之有這種能力的祇有由於病理而在人底心上固定了的關於行為的觀念，和由有催眠之力的暗示作用引進來的關於行為的近於病理的觀念。自我底觀念（或稱自覺）也自然不是這一條原則底例外。他所以在決意作用之中爲有力的活動乃是因爲有自願的情操底幫助，如果他是單單的一個觀念，他總不能鼓勵人之行為。所謂自願的情操前曾說過，就是以自我底觀念爲中心而組織成的一羣情緒的與意欲的素質，當自我底觀念升到意識之中心之時他們都被激動起來。當我們爲道德的努力之時，在自願的情操之中升起來的許多欲望、厭惡、成就變成我們底行為底動機，他們加到較弱的觀念底方面，教他戰勝我們動物性中較強較粗的欲望，且把這個欲望底觀念驅逐

到意識之外。

一個人底自我底觀念，其內容無論怎樣豐富，這個人底認識這些內容無論怎樣明瞭，倘若沒有一個強有力的自願的情操，則這個自我底觀念之約束這個人底行為與幫助他為道德的選擇總不能有很大的力量。假設有一個有豐富而明確的自知缺自敬與自尊之心的人，則上一句裏所說的道理就可由他來證明。上文固曾說過，必須有自願的情操而後自知才得深，所以有豐富、明確的自知而缺少自願的情操的人就自然很少。不過有些先得自知而後喪失自尊之心的人，其實是有豐富、明確的自知而無自願的情操。他既有豐富、明確的自知，所以他底知道什麼能令他有最大的滿足，什麼能令他有最大的痛苦，和他底能預知其遇到某種處境就有何種行為，都比別人精確。他可以變成一個極伶俐、機警的人，却不能成為有德之人。他可以以有道德的情操，又可對於行為與品格保着一種理想，且對於這個理想有愛好的情操，足以令他力求這個理想底實現。但是倘若他已失去他底自敬之心，而其自願的情操已經頹敗，則他雖有精確的自知與道德的情操，他底行為却終不過小人底行為。每回從道德的情操之中發出一個欲望和較

粗而強的欲望們衝突之時，因為沒有從自敬之情操之中發出來的幫助，這個欲望都遭失敗。凡在獲得很好的道德的情操之後變為酒徒的人，我想都有這一類的經驗。他可以還想作道德的行爲而對於行爲也可以懷着一個高尚的理想；但若世人已知道他是酒徒而他又知道世人知之，他就不能替他的較好的動機於他的自願的情操之中找到幫助，因為這時候他已失去自敬之心了。反之如他底喝酒還未被世人知覺，而他每回喝酒之時自敬之心都加入道德的情操們一面以抵抗飲酒的欲望，他就還有改善的希望。

所以到此我們就可替決意作用下一個定義：說他是藉手於從自願的情操之中激起來的一個衝動底合作而給一個欲望或意欲以助力。

既然如前文所說，自願的情操之生長乃是一個漸進的歷程，所以由決意作用而生的複雜的意欲與非由決意作用而生的意欲之間就沒有明瞭的界線，最低級的意欲是雖知其所向的目的而沒有自願的情操複雜化的簡單的欲望，最高級的是使高尚的動機戰勝的道德的努力，（這就是意義最滿足的決意）而在這兩極端之間更有無數層複雜的意欲，在其中間自願的

情緒們與意欲們以種種大小不同的力量活動。現在應當設例表白這兩極端之間的重要的層次。

我們設例如下：

1. 假設有一個兒童想得暗室中的食物而又畏懼室中的黑暗不敢進去。這相反的兩個衝動之中無論那一個戰勝了決定他底行爲，這都不能算是決意作用之例。

2. 假設他從前曾因怕懼之心戰勝而受懲罰，現在他想到這一回懲罰又厭惡懲罰，遂教他的求食之欲戰勝了怕懼之心。這就是施行決意了麼？在這一類的行爲之最簡單的例中，即如幼兒與狗之所常有，我都說沒有決意作用。

3. 但若他有了一點自覺而且說道，『我不願受懲罰，所以要去取食物來，』如此我們或者可說這是最低級的決意。

4. 再沿這一串層次而上，假設他說道，『我必須把他取來，否則母親將輕蔑我，』或說道：

5. 『我必須把他取來，否則別的兒童將稱我爲懦夫。』

6. 否則假設他又說道，「我必須到屋裏去把食物取來，因為一個人不應有這一種荒謬的害怕之心，倘有人知道我不敢去，我應當自覺羞恥。」

在像 4, 5, 6. 這一類的例中，令一個衝動戰勝別個的乃是社會的環境底勢力。而在 5, 6. 兩個例中，更可明白看出有自敬之情操存在着，且有從其中喚起的一個衝動和求食的欲望通力合作；所以 5, 6. 兩例普通都稱為施行決意作用之例。

7. 現在試假設一最後之例，在其中間，雖然一個人自己有怕做一件事的衝動而社會也不贊成他做這件事遂使這怕的衝動更為有力，然而意志底努力却右袒施行動作的動機，遂使這個動機戰勝了怕的衝動。假設這個例中的主人有大本領，他一生的行事曾被人認為利於社會，如今他忽跑到一個正在焚燒的屋前，其中還有一個兒童未經救出。要把他救出像不可能，而且雖然這個人底保護的衝動令他努力，一方面又有實際的危險把他抑住。假設這個怕的衝動若單身和救人的動機相抗已足勝之而有餘，而現在這個人的朋友與社會全體又皆右袒他的怕的衝動，他的朋友說不應當犧牲寶貴的生命做這絕望的事，而他也知道倘竟捨身做這件事社

會上一般的人也將稱他愚夫。雖然如此，而我們底英雄却以為捨身救人乃是高等的行為，於是他思慮了一刻終歸縱身入火。這時候社會的贊同與反對都申訴於他底自願的情操表明其不贊許入火的行為，而意志却到底戰勝他倆底中訴與怕之衝動。所以無疑的，這件事算是施行決意作用與困難的選擇而依抵抗力最大的方向指導行為底例子。

這個事例不合於上文替決意作用所下的定義嗎？我們可說這人決意入火之時怕與顧念社會的褒貶之心都是抗拒他底這個決意，祇有抗拒他底決意的因子而他還能施行決意，所以意志自由論為不錯嗎？我想我們可以不下這個結論，因為上文所用的原則現在還能幫助我們解釋捨身入火的那個事例。

我想可以有兩種方法解釋這一種決意作用：

1. 這個人底所以下這個決心，可以因為有幾個人所發的贊許他最寶貴，而其能感動他底自知的情操，其力量又比社會全體與其他一切的人所發的贊許為大，而他又知道他底捨身救人必能得到這幾個人底贊許。他可以平素很崇拜為中國太平之亂的戈登和這一類的人物，

而這時正想到他們；否則他又可以以為他底這一種行為合於一種最高的人格；而且雖然他知道這一類的人物未必能知道他底行為，但又深信其如果知道則必然贊許無疑；他底這一種深信之心遂從他底自願的情操之中喚起一個戰勝一切且決定下他底困難的選擇的動機。這件事和上文第五、第六兩個事例都是因為某幾個人底贊許與反對而行決意，都是較低級的決意作用之例。

2. 否則他底決心又可以是從他底信條生出。他可以久已以為勇敢誠實乃是塵上的美德，且靜時會實行這個理想。如今這個時會到了，所以他就依據這個信條抵抗其他有力動機。這一種行為乃是決意底例子，而且乃是最高等的例子，因為這裏的決意不是同時決定乃是久已決定了的。（按久已決定了的決意可以稱為決心，原文為 *Resolution*，決意之原文因為 *Volution*）。

但是要教他所信服的教義真能影響他的行為，則尚須有別的一個條件。他必須有一個強有力的自克之情操（*Sentiment of Self-Control*）。必須有這個情操而後決心與決意才得成功。

這個情操又可稱為自願的情操之特殊的發展。因為一個人底自願的情操如果很強，則他要想實現自克底理想的欲望也就很強；既然這個欲望很強，則雖然心中有別種動機抵抗，他自然就能實行他所信服的道理。所以自克之情操乃是決心與決意之主人的情操。他能令人之自願的情操不受社會與他人底毀譽、申說、之影響。他能令一個人底精神獨立。

上文對於縱身入火的兩種解說足以代表人們底兩種較高等的決意作用。第一種是一個人因為要得一個或幾個特殊的人底贊許所以決意做一件事，大凡富於動的同情的人之道德的決意都是如此。上文已經詳細說過贊同與反對所有之勢力，所以這一種決意現在已不消再為解釋。

別的一種乃是比較地弱於同情的人所常有。這一種決意作用所有之力很不容易說明，是從自願的情操生出；因為自願的情操之對象不是僅僅的自我，乃是與別的種種人有種種關係的自我，而這一種決意作用却不顧旁人底毀譽、社會的贊同與反對，所以這一種決意作用好像與自願的情操沒有什麼關係。不過這一種決意作用之不顧旁人底毀譽、社會的贊同與反對，而惟

依照自我底意見；其是否真是如此還是一個疑問，因為自我底觀念實在乃是含有社會的關係的自我底觀念，所以在自我之中已有社會的關係隱約存着。今姑舍這一點不論，我依然覺得這一種決意作用與自顧的情操有一定的關係，就是必須自顧的情操在社會的勢力之下有了發展而後才能有這一種決意作用。我們大多數人都經過這個歷程。起初是一切人與一切階級底批評都能激動我們底自顧的情操；後來我們覺得對於同一行的行為，同一的我，各人有各人的批評，各界有各界的批評，而都不相同；於是我們乃漸知道不必顧念羣衆底批評與意見，乃漸知道倚靠自家底決斷；由此我們對於自家的評量，本來最易隨旁人之意見而轉移的，現在乃漸成固定而獨立。

大多數人心理發展底歷程之中都有這個階段。我們達到這個階段之時並非全不顧念旁人底意見；我們心中都有揀選出來的少數之人，他們底思想與我們大體相同，而他們又為我們底道德的情操之所從得；當我們為道德的努力之時，我們都或多或少地思念到他們。我們底心理既達到了這個階段，我們就自然不再和兒童時期一樣，遇到任何人底贊同而覺得意，遇到任何

人底反對而覺頹喪了。

把我底行爲底進化論綜結起來，可知我是說低級的行爲是求別人底贊許，而高級的行爲乃是求自己底贊許。上面的幾篇文章可算就是自許之理論。但是有兩個理論與我底這個自許論不同，應得辨別一下：

1. 昔亞當斯密曾有寓言，謂人胸中還有一人，是我們底行爲之大公無私的觀察者。我們凡事都求其贊同。這不過是求真理的初步，與真理相去還遠。

2. 其次有本書所已經駁拒過的快樂論，他以為我們爲道德的努力之時，我們都是求得自足底快樂，而避懷悔底痛苦。但是我以為本書這裏所討論的一種決意作用如捨生入火之事，其中對於快樂、痛苦，並無預想。快樂與痛苦可以從行爲發生出來；然而對於快樂的渴望與對於痛苦的厭避却不必是動機中之重要部分；我們所欲求的乃是贊同，不是由贊同而得的快樂，所厭避的乃是反對，不是由反對而生的痛苦；無論我們所欲得的是旁人底贊同還是自己底贊同，那袒護那力量較弱而性質較高尙的衝動之力都是從自炫之本能生出。假設有一兒童意欲做一

件事而心又害怕，但又有觀者在旁，所以他到底乃藉意志底努力壓住怕之衝動。他鎮壓住怕乃因他知道有人正看住他；這就是自炫之本能被激動起來袒護較弱的動機一面了。這是最明顯的例，還有些同類的事例，其中也有自炫之本能活動，不過不很明顯罷了。

這樣說，所以道德的進步與決作用底發展並不等於有新的因子，或稱之為意志或稱之為道德的本能或稱之為良心，進來活動，而實在就是自願的情操底發展與能喚起我們底自炫之衝動的社會的環境底改變；起初我們顧念人人底褒貶，繼而祇顧念選擇出來的少數人之意見，或一個理想的參觀者之意見，最後這個社會的環境變成能批評的自我，於是我們做一件事不顧一切人底批評祇顧自我底批評了。

反對這個理論的人可以說他把凡為道德的努力的人都認作虛驕的人。反對的人可說尋常所稱為好人的人祇做依其所生的社會的結果判斷像是善行的動作，並不問旁人與自己將以自己為何如人；並可說這一種行為乃是僅有的真的道德的行為；今若顧念將在旁人或自己心中受若何的判斷，這就是虛驕的人所做的事。反對的人既說「尋常所稱為好人的人祇做依其

所生的社會的結果判斷像是善行的動作，這就是承認尋常所稱為好人的，人祇有向外觀察的態度。至若他所稱為虛驕的人所特的態度，乃是向內觀察的態度。他雖看輕向內觀察的態度，但他既重視向外觀察的態度，也就是承認一個人做一件事時所特的態度對於他底行為底道德的價值有很大的關係了。現在須知一個虛驕的人與一個真正道德的人有兩點不同。虛驕的人之所以做善良的行為全因他要令其行為為人稱讚；至若一個真有道德的人乃是為善行自己喜歡善行，所以喜歡，乃因他有道德的情操；他不必都顧念別人底意見，也未必每次都拉出自我，必須他的衝動有了衝突而道德的努力與選擇為不可免之時，而後自我與自顯的情操才出來行判決的職務。這是他倆所特的態度之第一個異點。還有真的道德的人對於行為有一個很高的理想為他所難得達到，他明白了這個，乃注意令他底行為不與這個理想相距太遠，且注意不令其理想的參觀者起反對之情；至若一個虛驕的人底理想則其為不高，他既常常達到這個快樂，且常有自己贊同自己的快樂。這是他倆第二個不同之點。

但若不考慮意志與稱為品格的東西之間的關係，則我們對於決意作用的研究就還未算完

全。品格會被人稱爲「從意志之中生出的東西」；而意志則也可稱爲「從品格之中生出的東西」。然則究竟何爲品格呢？本書前說品格乃是在一個人底生活底途途上建築起來，他必須與素質及氣質辨別，素質與氣質大部分乃是先天的東西。我想能適當稱爲品格的東西，其中之以情操們組成一大部分，這是無疑的，但是品格底全部都是情操們嗎？除去情操們以外就沒有成熟的心理組織之獲得的性質造成狹義的品格之主要的部分嗎？我想除去情操們以外品格之中之含有這一種加上來的東西可以用一種事例證明：就是有些人之有許多有力的情操而却不能稱爲有強壯的品格的那個事例。這一種人就是縱逸於情操者 *Sentimentalists*。

要得品格強壯有力，一個重要的條件就是情操們必須有和諧的組織或和諧的依次序的排列。而突待情操們有這種和諧的組織或排列，則必須有一個情操佔主要的地位，他能在主體底一切處境之中供給一個主要的動機，把他的行爲引向一個主要的目的（就是對於那個主要的情操底對象而有的目的）底實現。佔主要的勢力的情操可以是一個具體的情操，也可以是一個抽象的情操；可以是對於錢或家，或國，或公道，之愛。當這樣的一個情操所佔的勢力勝過其

他一切情操之時，我們可稱這個情操爲統治的熱情 *Ruling Passion*，倘有別的動機與從這個情操之中生出的動機相與衝突，則別的動機總無力抵抗。

假設有一個人其統治的情操爲對於家之愛，而這個家乃具有很長的歷史的美麗之家，剛傳到這兩人手裏即負債而將倒敗。他跑來恢復往昔的光榮，或者起首之時很不高興，後來他的愛家之情操漸漸有力，但得到爲這一個目的而用力的習慣，而他對於一切東西的愛、惡，也都依其能否幫他達這個目的而定。其他的一切動機都因不當運用而變爲很弱。這個人失去其他的一切情操與興趣；他棄去遊戲、藝術、騎射，與一切而不顧，且可以對於旁人底意見不感痛癢，且可以甘心作樞吝之態或做卑鄙的行爲以求實現他心中的目的。

如此之人可以算有強有力的品格麼？若以他與情操們之間祇有很小的組織的人比較，他底品格可算是強有力了。那情操們之中祇有很小的組織的人是有時向這個方向有時向那個方向而動作。如果他富於同情，他將依據他所與同處的團體底意見與情操有時以這個情操佔主要的位置，有時以那個情操佔主要的位置。除非不得已之時，他將不爲任何事而爲堅持的努力。

還有一種人，他的情操們之間不但沒有組織，而且因為他的行為都由臨時的處境所喚起的游逸而全無組織的衝動鼓動起來，他的情操且未能強固而確定；這一種人的品格可說是特別柔弱，否則也可說他沒有品格。然則品格除去包含情操們而外，依據由有組織的情操所供給的動機而有的習慣的動作就是一個主要的因子。

這樣說是不是僅僅保有一個統治的熱情而這個熱情所發的動機又慣常發為動作，遂使這個情操確定而牢固，則所謂品格遂即成立了嗎？這種條件所造成的不是意義滿足的強有力的品格。他只能教一個人在與他的主要的情操底對象有關之處有強有力的意志；但這並不是意義滿足的強有力的意志與品格。對於與他的主要的情操底對象無關之物，或若他的這個對象已經喪失不能挽回，則他的意志與品格就將露出極端的弱點。實在他不能算有強有力的意志，也不能算是運用決意作用；他的統治的情操供給他以極強的動機，令他在與這個情操底對象有關之處決無衝動們之間的衝突，也不必有所考慮，也不必有意識作用；而在別的時候與地位他則不能運用決意。

祇有一個情操，由其變為統治的情操而後才有意義滿足的強有力的品格。這就是自願的情操。他也有較為不完全的形式，即如好名之心。這個情操變為統治的熱情之時，他能蓋及人生底一切行為；於任何境遇之中，他都能供給一個主要的動機，即是從自願的情操之中生出而令人有真的決意作用的動機。但是自願的情操却不真是道德的情操，而且他雖能造品格，而由他造成的品格又不是道德的品格呢。

要得意義滿足的道德的情操，則必須於強有力的情操之外又有對於行為的一個理想不依旁人底意見以為轉移；而由這個主要的情操供給出來求達這個理想的動機，又必俱有主要的勢力。有許多人，正如莎士比亞所說，他們也有正當的情操與理想，但是他們心中的游逸而無組織的欲望却時常強盛為他們所不能克服。他們缺少品格底第二個主要的因子，就是自克的習慣，就是自願的情操所慣有的主要的勢力；而其所以如此，則或者是因為為自敬之心底根的本有的素質在他們心中本來很弱；或者是因為他們不知習慣底偉大的勢力，而常說「我這一回且不抵抗這個欲望。倘若我運用意志，我總能抵抗他的。」有一回他這樣縱容自家，則決意作用底

力量就有一回變得比無組織的欲望們爲弱；有一回自願的情操勝過其他的衝動，則下次他就愈能如此。等到後來自願的情操有了佔主要的勢力底習慣，（或者是在衝動們底許多次的衝動之後，）他就很容易決定每次衝突底結果，而教衝動們之間後來難有衝突；他無論何時都給主體以有決定的勢力的動機，就是「我將做正常的行爲」的這個欲望。後來這個動機既屢次獲勝，其勢力之大遂和固定了的習慣相同；既成爲習慣，他遂能自己活動而不用主體之注意，他初造之時所附有的情緒與欲望就也減弱，而自我所慣常向其眼中求替同的人物現在他也就漸不自念到。

如此，自我遂能管束行爲，一個人遂超至道德的衝突之上；他有了意義最滿足的品格，完全有意志，且以道德與恬靜底其美觀之花表示於世界。他的努力不再是道德的衝突，祇不過是求發見何爲最應當做最值得做的智慧的努力。

到此，我們應當注意兩點，既然我們會把個人的意志與民族的意志和其他集合的意志認爲相似，則尤當注意這就是（一）自覺與自願的情操之發展令個人的行爲漸不倚靠他的環境；

(二) 最低等的行爲乃是對於在覺官上所生的印象的直接反應，最高級的行爲乃由完全包在人心之組織中的條件生出，而自覺與自願的情操之發展就是從最低級向最高級的繼續的進行。換句話說，低級的行爲生於機械的原因，高級的行爲都知他的最後的目的，而個人的心理之發展正和民族的心理之發展相同，就是從前一級向後一級的繼續的進行。固然若把最後的目的用作意義最低的解釋，則嬰兒的舉動也可算是知道他的最後的目的，不過一個人必須能把他所向的目的明白說明，而後他的行爲才能算是爲的有意識的目的。如果一個人的人格之發展才到中段，未到這個極點，則他的行爲就都是爲的眼前的許多目的，而且這些目的不能互相和諧；如若有一個統一的人格向前發展，（就是如若有一個明晰的自覺與對於行爲的一個理想，與對於自我和那個理想的情操向前發展，）則這些眼前的目的就將漸漸不能得勢，而都受一個有全力的自我底理想底約束。

上文研究決意作用的理論與別的作家不同之處，在於着重於意欲的素質們之和諧的組織，與道德的情操，與自願的情操；這個理論有創作的精神之處，在於說明從我們與動物所共有的

本能的素質進爲高等的意志與品格的發展。這個理論又着重於自炫之本能與他所附帶的積極的自感。有些人將以道德的行爲爲高尚的東西，若說他也倚靠我們與動物所共有的——一個的動，這未免減損他的價值。但我們須知我們所讚美的東西底來源之卑下並不足以減損這個東西底內在的價值，也不足以減少我們讚美他的心理。

(第一部完)