

社會心理學緒論

下冊

商 務 印 書 館 發 行

北 京 大 學 叢 書 之 一

心 理 學 大 綱

陳 大 齊 著 一 冊 六 角

本書為機能
構成兩大派
之折衷學說
闡述人類精
神上種種現
象的原因凡
心理學上重
要問題以及
諸家主要的
學說均網羅
無遺

元(1081)

An Introduction to Social Psychology
Translated into Chinese
Commercial Press, Limited
All rights reserved

中華民國十一年十一月初版

(社會心理學緒論二冊)

(每部定價大洋壹元肆角)

(外埠酌加運費匯費)

著 者 William McDougall

譯 者 劉 延 陵

發 行 者 商 務 印 書 館

印 刷 所 上海北河南路北首寶山路
商 務 印 書 館

總發行所 上海棋盤街中市
商 務 印 書 館

分售處 北京天津保定奉天吉林龍江
濟南太原開封鄭州西安南京
杭州蘭谿安慶蕪湖南昌漢口
長沙常德衡州成都重慶瀘縣
福州廣州潮州香港梧州雲南
貴陽 張家口 新嘉坡
商 務 印 書 館 分 館

此書有著作權翻印必究

第十四版原序

原序總結全書，非讀過本書之後不能了解，故譯者把他移到後方。

在這本小書裏，我想討論心理學底困難的一支，令凡有素養的讀者不必對於心理學的許多著作預有研究即能了解而覺有趣；我所以用這種簡易的方法撰述本書，蓋希望以研究任何社會科學所必需的極少量的心理學的理論供給讀者，使其便於研究任何社會科學之故。我沒有把劃定社會心理學底精確的範圍與其和社會學及別的社會科學底界限視爲必要；因爲在讀者研究這些別的科學而向前進步之時，這些問題是自然會解決的。我所更要說的乃是：（一）我相信社會心理學給出一塊廣大而肥沃之田以供我們搜索，這塊田是以前被人耕種的很少；（二）在這本書裏，我祇研究社會心理學中最爲基礎的幾個問題，就是必須得到了解決而後研究社會心理學底各支才得有良好的結果的幾個問題。

如果我曾嚴格地批評了我所不能贊成的理論且曾舉出主持這些理論者底姓名，這乃是因爲我相信這些批評很能教我的文字明暢，而對於心理學底現在的狀態這些批評也是切要之

故；而舉出那些作家底名字又是因為他們因其對於心理學的有價值的貢獻久已出名之故。我希望上面一句短言可作為我對於所批評的作家的求恕之言。又這本書中有些近於武斷的語氣，這也是我對於一般心理學者應當求恕之處。書中在一切問題上所發的議論我都不自信為不可攻擊或不可修正；不過若反復表示自家的謙抑與懷疑，在這一種半通俗的書中不宜，而在也有損於行文底曉暢。

雖然我想令此書對於非專門研究心理學的人也能了解而有用，但本書決非僅僅把流行的理論排列出來，以供民衆底享用的；而且我如在這裏指出本書底重要幾點——這幾點我自信是對於心理學的理論的自創的貢獻——則本書對於專門研究心理學的學者就更有用處。

在第二章裏，我從心理與神經兩方面把本能與本能的歷程兩件說的更為滿足而清楚。

在第三章裏，我把在我以前一本書裏所已簡略地述過的一個原則精細地解說出來，那個原則我相信對於情緒與行為底了解極為重要，——就是「一切情緒乃是本能的歷程底情的方面」之原則。這個原則底採用令我為情緒所下的定義比別的作家所下的更嚴而狹；而我又應

用這個定義辨別出原始的情緒們之中更重要的幾個。

在第四章裏，我辨證模倣不生於模倣之本能；且給暗示這個概念以更嚴確的界說，且說明感受暗示性底幾個主要的條件。我又對於最簡單的、原始的、一種同情，採納斯賓塞與別的幾位作家所主持的一種意見；而對於情緒的同情的引出 *The Sympathetic Induction of Emotion* 如何發生又提出一個理論（這個理論像是所能有的僅有的一個）。其次，我又提議把格魯斯教授底遊戲論修正一下，而在討論這一點之處，又推測到競爭的衝動底特殊的性質與起源。

第五章裏，對於『情操』這個概念爲精細的說明。既然情操論是本書總合之部（與心理學上純粹分析之部相對而言）底關鍵，所以我把我的情操論與別的作家底情操論的關係說的極其明白。在本書初版底序中，我說我的情操論導源於香德底理論。但在一九一四年香德底品格基礎出世之後，我覺得我的理論與他那本書裏所盡情發揮的情操論甚爲不同。大概他早年的著作中的簡略的說明我誤解了，且把我自己的思想讀入其中了。所以現在我雖然依舊承認首先聲明心理學需要像我的情操論這一種理論的乃是香德，而言其實際，則我對於情操和情

操與情緒的關係所持的意見與其說是香德底理論所蛻化，還不如說是他的理論底對手。現在我追溯已往，覺得我的理論底種子實包含於斯禿特教授底 *Manual of Psychology* 一書論情緒的一章之中，且是從那裏引發出來。從前我著這書之時，我未知道弗勞德 *Freud* 與別的心理分析家 *Psycho-Analysis* 底著作。後來知道這一派學者從心理病理學方面着手研究心理學的問題已不約而同得到與我的情操論幾於全同的一個概念——就是現今在心理分析的書中甚為重要的『複雜體』“Complex”之概念。這個『複雜體』底概念本來是因為求了解神經病者底心理才始尋覺，而現在也大都是用以解析這種人底心理的，近來乃有研究心理的病理的幾位作家（可注意的即如哈德博士 *Dr. Bernard Hart*）承認這並不是僅僅有神經病者底心中所能有的一種心理構造底狀態，於是他們現在遂開始用這個名辭底廣義指示常人心中所有我所喚做情操的那些構造底狀態。但是我敢說，如把『複雜體』這個名辭仍用於他最初所指的那個狹義，而把『情操』當做一個意義較廣較普通的名辭用以指示一切後天獲得且有情而兼意的傾向的『觀念們底聯合活動』這當能令心理學上底名辭清楚有益。

在第五章裏，我根據我對於『情操』的解釋和第二章裏所定的一條原則且尊重情緒與本能的關係分析了幾個重要的複雜的情緒。這些分析從許多方面看去都是新式的；而且我敢說，雖然細目上需要修正之處很多，但我得到這些分析所用的方法却比普通所用的方法高妙得多，因為尋常分析情緒所用的方法乃是主觀的內省的分析法，並不比較人與動物底心理預先決定出原始的情緒呀。

在六、七、八、九、四章之中，我應用我對於情操們所持的理論和在前幾章裏所得的結果詳細說明情緒與衝動相混和的生活底組織，而所得的理論且比我所知的別人底理論都要確定。讀者固也可以對於我對於動的同情底本性所加的說明甚為注意；但是我的理論底主要的新穎之處則在於我的決意論是把品格看做許多情操依和諧的統系而成的組織且說明其發展的理論。

至於第二部裏我的不成統系的思想，我覺得不能說哪是我創發的而且有幾多是我創發的無疑的，那些思想幾於全是由於讀了許多人類學和社會學的書籍而後得到。

在本書初版出世之後，我添加了增刊三章；行爲論一章於一九一二年加於第五版；性的本能一章於一九一四年加於第八版；論後生的情緒的第三章則加於本版。我想這增刊的三章能教本書更成爲討論人性底活動方面的完充的書本，至於起初之時，我祇想寫出我所創發的理論，所以沒有顧到這層。我現在又覺得還需要一章討論習慣以使這書完充，且希望對於習慣有了明確的理解之後即行寫出。又在本書出版之後，曾出了好幾本書各有一部分討論及本書所含的問題且批評我的意見。這些之中，我覺得有三本最令我注意，就是香德 Shand 底品格底基礎“Foundations of Character”，桑戴克教授 Prof. Thorndike 底人之原性“Original Nature of Man”，與鄒來威博士 Dr. J. Dreyer 底在人之中的本能 Instinct in Man。對於香德底目的和其搜索詩人底話語以爲心理學的例證，我有很多的同情，但在對於了解品格極爲重要的許多事上不能和他同意。他認情緒們爲很複雜的本有的素質，而組織在每個情緒之中的本能祇不過是些受到外來的感覺即自令身體底某部動作底素質；這是我所不能同意的。又他認情操們是些情緒的素質們先天組織成的統系；即如愛與恨他認爲都是先天的情

操各以歡悅、悲哀、怒、怕、四個情緒底素質連合成一個系統。這也是我所不能贊同的；我以為情操不是先天本有，乃是一個人從經驗得來，而且凡是有兩個或兩個以上的情緒的素質聯結在一個情操底結構中之時，（即如怕與怒之聯結在恨之情操中時）我們都應認這兩個素質不是直接互相聯結，乃是每個各和一個特殊的情操（即如恨之情操）底特殊的對象聯結，由此間接互相聯結。以上是我和他的意見最不相同之處；其餘還有許多意見歧異之點是不能在這裏討論的。但有幾點我已紀述於本能與情緒們一篇論文裏而載於一九一四年亞里士多德學會 Aristotelian Society 底會報之中，凡注意我們意見不同之處的人可從那裏得到幫助。其餘的幾點則在本書最後一章裏有較詳細一些的討論。

桑戴克對於人心底組織的意見是在和香德相反的方向與我的意見不同。我說人心底先天的組織是幾個原始的本能，每個都和動物底本能一樣能發激起且支持住長串的思想與行爲；而香德則說是先天的素質們底幾個更複雜的系統（即如愛與恨之情操）每個之中包含一羣情緒的素質與許多本能（香德稱爲本能的東西）至於桑戴克則又與他相反，說人心底先

天的組織之中所包含的，祇不過是許許多多簡單的反射的傾向。若問品格與智慧如何可以認為是許多這一種的原素造成，這個我完全不能了解。但桑戴克所指的一大羣反射作用即是香德所說的許多本能；所以他們的話雖不同，而其承認人心底先天的組織之中有許多很簡單的本能的或反射的傾向則同；所不同的，乃是桑戴克以為這些傾向乃是獨立而不相聯絡的許多動作的傾向底無組織之羣，而香德則以為他們是組織於情緒的素質們底許多系統之中和先天的情操們底更概括的系統之中且受其指揮。

他們一個說人心之中本有些很複雜的先天的組織，一個祇承認有些最簡陋的意欲的反射作用，而我的理論適居於他們之間，這是能鼓勵我的。後來我知道我對於人底本有的意欲的天賦的理論與都來威博士在人之中的本能裏所含的理論相近，則更覺受了鼓勵了。都來威在那篇論文裏先對於本能底問題為精細的歷史的考察，而後評量各家底學說，終之乃說我這本書裏底意見最好。對於某幾處節目他固然是不同意的；即如我所認為本能的傾向，有某幾個，即如性的與求食的傾向，他則歸於身體的自然的欲望 *Appetite* 一類；但我總相信在這裏畫清界

線爲不可能，而願繼續用本能爲綱，認身體的自然的欲望爲其中的一目。因爲這兩種東西底分別祇有在人類心理中還算清楚，但是在動物底心理中分別他倆則完全不能。卽如鳥類底建巢、孵卵、與遷徙的傾向，我們究竟稱爲什麼？他們還是本能呢，還是身體的自然的欲望呢？但他雖在這些小節目上不與我同意，而他在我的意欲的天賦論以外却又承認了這本書中最重要的一部，就是本書對於情操的解說。不過他在承認本書底這一點之處給了我一個啓示，那就是我所不能領受的。我說本能與情操底主要的區別在於本能之中知的素質與意的素質底聯絡是先天的而情操之中這一種聯絡乃是從個人的經驗得來。都來威博士說他倆主要的區別不在於此，而在於本能底素質是知覺的，情操底素質是觀念的，而其所以爲情操亦卽在其爲觀念的。（譯者按所謂本能底素質是知覺的，情操底素質是觀念的，就是說一個本能必須實際遇到了知覺到了他所特有的對象才始激動；而情操則可以不遇到他的對象而僅喚起了這個對象底觀念卽可激動。）我因兩種理由不能領受他的話。第一，我相信，而且曾在別處辨解過，有幾個本能（卽如鳥類底複雜的建巢的本能）也是觀念的不僅是知覺的。第二，有幾種動物我

們是不能說其有喚起觀念底能力的，而他們却能藉經驗令特殊的知覺和某幾個意的而兼情的素質聯絡（就是有了這種知覺之時這種素質遂即激起），所以依理他們所本不必怕的東西，他們也可對之永久怕懼。這一種後天獲得的傾向大部分有情操底性質，所以情操也就未必不可以是知覺的了。

又都來威博士說「在一個本能的活動底進程之中我們心中所必不得不伴之而生的乃是本能繫念 *Instinct Interest*（就是殷殷希冀這個本能底達到目的之心）而非本能情緒；本能情緒乃是由於本能的衝動受了阻擋本能繫念未能得到目前的滿足而生」這也是我所不能贊同的。都來威博士底這一番話似乎無意之中與杜威底意見相合，但杜威在這一點上的理論總未能服我的心而都來威博士底話又未能在杜威底理論上有所增益咧。即使說本能的衝動遇到阻力之時就能生出相當的情緒這乃是本能的素質底本性，我們也不能說在他未遭阻力之時就沒有這個能力。不過在本能的衝動未遭阻力之時情緒底激動淺，在他受了阻力之時情緒底激動深，僅僅是深淺底問題，不是有無底問題。除此以外，都來威博士底批評有些我很願

意領受。而他說我對於「本能在人性中的地位」的說明已經有蘇格蘭派的哲學者（可注意的即如斯頌瓦特 D. Stewart 與赫致森 Hutcheson）在許多點上先我說過而我沒有提到他們底名字，在這一層上我尤其願意表示歉意。但我所以未提及他們底名字完全是由於未知他們的理論之故，而且英國的學者近來有過於尊重德國底哲學者而忽略本國底先賢的風氣，我也不過是被這個風氣所傳染罷了。雖然，我對於邵來威博士在這一點上的指正，我終是感謝的。

在心理學討論人性底根源一部之中，必須有精敏的心理學者們底同意，而後一種意見或假說才能成爲理論再用此理論做向前研求底基礎。而要證驗一種假說，則我們所僅有的方法乃是在約束與指導人的行爲之處把他應用，尤其是在教育與醫藥兩大範圍之內應用。現在在這兩個範圍之內，我對於人心底活動方面和他的發展的理論已被認爲有用，所以這是足以鼓勵我的。有好幾位教育心理學底作家已承認我底理論底價值，而其中有幾位並且擷取我的理論中重要之處寫入爲研究教育的學者所用的書裏。至於醫藥界呢，上文曾說心理分析派底理論

有許多與我的理論相合。這一派曾經承認本能在人性中的重要；而且雖然其注意於性的本能過度，且在好幾處祇注意於性的本能，現在他們則也承認人心中有別的許多本能並且更爲承認他們之能令心理生病一如性的本能了。這一派以外，醫藥界裏還有別的人士也已應用了我的理論且或多或少地加以贊許，最可注意的即如勃林司博士 Dr. Morton Prince，他在一九一四年出版的無意識的一書裏大大引用我的理論且加入新的例證以爲輔證。但雖有這些鼓勵我底表示，終不能說我的理論已得一般的承認。大多數較有勢力的心理學者祇認幾個簡陋的動作底傾向（即如嬰兒底爬與吸乳）爲本能，且依然祇給本能以很小的位置於人心之中。我在兵營裏服務的五年之中，幾於單單注意兵士底心理病症底看護和治療，由這五年中的經驗而言，我自覺在人心底先天的組織之中，給本能以重要的位置，這個理論並不須有重大的修正。

又有幾位批評者說這書雖名爲社會心理學緒論實則並未討論到社會心理學底端緒。有一位寫道，『他做了許多收拾行囊的事以預備一回旅行而他却永未動身。』我也承認這書底名

字容易招這個非難。他應當稱爲『社會心理學引論』因爲他祇不過是另外一冊社會心理學底預備。當我想著這另外一冊社會心理學時，我覺得心理學者對於人性底活動方面與情緒方面的知識還甚爲黑暗，我於動筆之前不能不對於人性中底先天的傾向與其如何藉各個人底經驗而組織成各個人底品格先做一明瞭的解說使得一般入底承認以爲基礎。我本想以這本書做這個基礎的。而我却失望，因爲其中主要的理論與現代一般入底意見相差之遠還過於我所預料的咧。雖然，但我終歸決定了爲那一回旅行而登程，就是做了許多收拾行囊的事以爲預備的那一回旅行，而現在且歡喜告訴大家，我已經有一冊集合心理在印刷之中他是真正討論到社會心理學底一部分的。（譯者按集合心理久已出版，我在改造上曾有過一篇讀都介兒集合心理而一年半前見其學社底廣告，且似說這書已由某一位梁先生擔任繙譯。）

W. McD.

Oxford,

September, 1919.

(完)

社會心理學緒論

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

本書第一部裏已把人心中的幾個原始的傾向辨別清楚，又曾說這些傾向乃是人生與社會底主要的原動力，必須明白了他們而後社會心理學與一切社會科學才有其所需要的基礎。在本書這一部裏，我將證明這個理論底真實，且將考究這些原始的傾向之中的每個如何造就人之社會生活，如何決定社會的組織與制度底形式。

但是他們所經過的歷程是異常繁複，而同時活動的許多因子又是互相混雜，而其所生的結果又是錯亂着織成社會的組織與制度；所以倘說我在本部所提出的意見大多數都屬正確，這就是誇大了。我在本書第一章裏會說所以用肯定的語氣表白我一己的意思乃是爲的說明之簡括與明瞭起見，實則我的理論乃所以啓發讀者非所以教訓讀者，乃所以引人之討論與研究

非所以自詡其正確；這一層還應當申明一下。

從一方面看，生殖的本能與其說是社會的本能不如說是反社會的本能。然而其與社會有重要的關係却不煩多說；因為凡是沒有這個本能的民族都是不能長存於世的。凡一種動物必須後代多於前代而後他們才能保其族類，對於環境才能為較善的適合，而他們也才能有新的變異的種類進化出來；因為這個本能關係至大，所以動物底這個本能都強壯有力；教他有力的乃是天擇作用。在人類心中，他也是最有力的本能之一，所以如何約束性欲，歷古以來對於個人對於社會都是最難解決的問題之一；而在每一個時代每一個國家之中，生殖的本能也都或多或少，的被嚴厲的風俗與法律所約束，而風俗與法律底背面且常有嚴峻的刑罰擁護在後。

有許多種動物單靠生殖的本能保存種類而沒有親的本能；又有些動物（即如蜜蜂中的工蜂）則祇有親的本能沒有生殖的本能；至於人類除去極少數的例外則兩者都有；而兩者底強度又好像有連帶的關係，似乎兩者之一很強的人其他一個本能也強，兩者之一無力的人其他一個也弱。他倆在社會中的活動與所生的社會的結果，從某幾方面看去，好像都是互相混雜，無

從分辨。他倆底密切的聯合對於社會甚爲有利，也教我們研究他倆之時不得不把他倆放在一齊。

最初引人注意這兩個本能在社會中的活動的乃是馬爾薩斯在人口問題上所下的研究。馬氏說，倘在一個組織可算固定的社會之中這兩個本能能殼自由活動，則人口底增加將非常之快；今在文明社會裏，人口之增加並不能及馬氏所指的最高速率，就可知道這兩個本能尋常都受了約束。歐洲多數國家，除去在十九世紀某期因爲機器底發明增進了人類製造衣食的能力故人口增加極快以外，自有歷史以來人口之增加則皆甚爲遲慢。有幾國且有好幾個世紀人口大爲減少；所以西班牙在羅馬的戍兵將要撤退之時還有二千二百萬人，到了十八世紀祇有六百萬。縱然說時疫、饑荒、兵爭等事，減殺人口，而中世紀許多人之受教會感化獨身不娶，也是人口減少底原因，然而歐洲人口增加之遲慢與有時之反而減少却依然是一件不可思議之事。已往的雖然難於理解，但是現代人口增加之遲慢其以有意的約束這兩個本能爲一原因則很爲明顯。譬如現在法國人口底停頓不進，大家是都知道由於有意的約束。又從各國的統計，知道各國

婚姻與生產的數目都依生活必需品底價值與商業、農業、底盛衰而不同，所以不同必定也是有人為約束；這又可知在大多數文明國家之中人為的約束很佔勢力了。

親的本能乃是家之基礎，而且除去少數人以外，凡曾注意這個問題的人，都承認必須家能安穩而後社會才得健和。雖然有些作家會有與此相反的意見，但是家為人類社會之始基則可算無疑。歷史上不會有一個部落或別種社會其中沒有所謂家的。在尼格列拖 *Negritio* 種人之中，到了小兒能蹣跚乳跑走之時，丈夫就不和妻子合作以保護小兒，這或者可算是家之最不安穩的了。

生殖的本能與親的本能連合起來令人做的活動、努力、與工作、比行為之其餘一切動機之和所令人做的為多。

親的本能令人為獻身的行為，令人遏阻較狹的自私的傾向而為子孫做煩重的工作。既然必須一個社會底人能為子孫做這種犧牲與努力而後這個社會才能繼續生存，才能興旺，所以除去文化極低的民族以外，在一切民族之中婚姻制度與撫育兒女的義務都有極嚴厲的社會的

裁制，（這些裁制自然是寄託於輿論、習俗、法律、禮儀、與宗教的理論之中。）且一個社會底文化程度越高而人民底智力越能自由活動，則這些裁制就越被這個社會尊崇。所以然之故可以說明如下。理性與智慧能變一切本能底活動，尤其易於變化生殖的本能與親的本能底活動而且阻遏他們。在高等動物之中，親的本能與生殖的本能由其盲目的活動已足保存動物底種類。在原人社會之中或者也是如此。到了人們底能力愈高，用智慧約束本能的習慣愈熟，則利己的衝動們就一定要遏阻親的本能底活動而有墮胎、溺兒、避妊等事；於是就一定需要有力有強有力

的社會的裁制來保護這個本能；於是這些裁制就一定到處受人尊崇。何以說一定如此的呢？因爲沒有這種裁制的社會一定已經滅亡，祇有這種裁制越過越嚴厲的社會才能生存至今，才能獲得較高的文明咧。個人的智慧與社會底這種裁制時時競賽；如果前者勝過後者，則社會即顛覆而破滅。

上面的幾條原則現在有許多野蠻部落之事足以證明；這些部落因爲社會的裁制沒有大力扶助親的本能以抵抗正在發展的智慧都已趨於滅亡。有許多野蠻種族和西方的文明接觸之

後反而不利；這也是因爲這一種接觸發展他們人民底智慧而却減削他們的習俗與社會的裁制之力之故。就是已往，也有最光明有力的社會因爲智慧底發展軟弱了社會對於親的本能之裁制之故而趨於滅亡，譬如希臘羅馬底社會就是。

在文化較低的民族之中，倘若社會的裁制不能扶助親的生殖的本能以遏抑自私的傾向，就有殺害嬰兒之事；到了文明的民族之中，就要墮胎，兩性間的關係就要不依規則，婚姻之事就不被人尊重，生殖的本能就要故意被人磨削且將有故意限制生育之事。

頤德 Herbert Spencer 嘗說：任何一個社會底迷信與宗教思想之總體其所行的主要的社會的裁制都是對於親的本能加以規正與扶助以抗正在發展的智慧。這句話雖然過火，却有一大部分含着真理。卽如現在的許多文明國家，雖然婚姻制度已經脫離教會底勢力而受國家管束，而其人民又久已獲得自由思想與獨立行動底習慣，然而他們眼前最重要的問題依然是如何使人口不減，以便在國際競爭之中保住自家的地位。這是因爲婚姻制度之脫離教會底約束與人民之自由思想、獨立行動、底習慣都足以減削社會對於親的本能的裁制之力，而社會要得安穩與幸

福又似乎必須要有這種裁制咧。

上文乃是說親的本能與生殖的本能自己從來沒有變弱，他們近來在社會中的活動底變化乃是因爲風俗與社會的裁制有了變化。但是我們對於這個問題也可懷疑，也可說他們的變化不是因爲風俗與社會的裁制有了變化，乃是因爲他倆自己變弱。最近三四十一年以來各文明國底生率都減，常有人在報紙上作文喚起注意，他們就是說生率底低減乃是因爲文明有一種神祕的勢力令母的本能愈過愈弱。但是這一種理論却没有實證；至若說生率底低減不是因爲親的本能自己變弱而是因爲風俗與社會的裁制有了變化，這却可以從好幾方面證明：第一，親的本能也和人與動物底其他一切性質相似乃是因人而不同，而在每個社會之中也一定有些人其親的本能弱於一般之人；但是天擇對於親的本能都是直捷了當地施行作用，所以親的本能與生殖的本能不強的人所生的子女都不如這兩個本能很強的人所生之多；於是親的本能不強的人都時時被天擇剷除，而存留於世的人之親的本能就一代強於一代。關於這一層，有一個很有力的實證，就是在我們英國後一代之人之一半乃是前一代之四分之一所生，還有一半乃

是前一代之人之四分之一所生，所以這四分之一的人之親的本能（或其親的本能與生殖的本能）平均計算必比其餘四分之三的人底這種本能有力量；且這四分之一的人生出後代之一半，後代底四分之一的人又生出其後一代的一半，如此蟬聯而下，存留於世的人就自然是生殖的本能與親的本能本來很強的種。天擇是時常令這兩個本能變強的，所以這兩個本能斷然未會變弱。

還有足以扶助我的理論的，就是在任何一個社會之中生率之低減都是首先發現於最有教育而最閑暇的階級也。在這些階級之中為最著。古代的希臘羅馬與現代的英國和別的幾個國都是如此；美國東方幾州的人民乃是先時從英國移來的人之子孫，大半都會受過教育，西部幾州的人乃是日後移來，文化比東部為低，而生率底低減也是東部過於西部。這自然都是因為受過教育的階級有自由思想、獨立行動的習慣，所以迷信與社會的裁制無力約束他們。又如在澳大利亞迷信與別種裁制底勢力都比較地為弱，一般人底智慧與所受的教育也可算為高，所以生率底低減就在一切階級之中同為顯著，沒有差異。反之猶太人所有的文明比亞洲以外的諸

國歷時都古，也不比他們的文明之時有間斷；文化上既有這個優點，他們的生率就應當久已低減了；但是因爲教人尊重家庭的迷信思想與社會的裁制未嘗變弱，他們的子孫就代代繁茂。

在別的有很古的文化的民族之中我們也能找到同一個教訓：就是凡在宗教的裁制與別種裁制都擁護親的本能與生殖的本能之處，生率都不會十分低減。所以祀先的制度就是能令一個民族底生率安穩的了。古時羅馬帝國底強固不易搖動大半是因爲有祀先的制度與尊重父權。不但如此，實在希臘、羅馬底光華的文明也都建築在這一種強固的基礎之上。

在日本國裏，祀先制度也會有重大的影響。在古希臘、羅馬的時候日本人已經以爲祖先底幸福靠子孫每日的奉祀，子孫底安樂靠祖先靈魂底保佑。因此，所以每代底利害都上與前代底利害下與後代底利害相連；而要保持一個人自己的幸福與祖先和子孫底幸福，則他的第一個義務就是要生出能忠心奉祀祖先的後代。中國所以能歷時許久而且有很大的潛力似乎也是因爲相似的原因。

上文祇說過親的本能與家之穩固有關，所以他對於社會很爲重要。其實第三章裏討論親的

本能的話，如果不錯，則親的本能不但是親的柔情之源，且也是一切柔情與仁厚的衝動與道德的怒恨之源，而在凡能稱爲愛的情操們之中也都有他。所以一切仁厚的行爲，歸根究底，都是由於親的本能底活動，我們也竟可依世上仁厚的行爲之多少斷定他影響社會的勢力之大小。親的本能底衝動之有大力影響社會，我想乃是無疑的事實，而在耶教與佛教盛行的國家之中則尤其如此。有些作家以爲這些國家之中的仁厚的行爲都由耶教與佛教造成。但是倘若一個民族完全缺乏親的本能，則無論什麼教訓與社會的裁判，宗教的裁判，都不能教人有仁厚的行爲。教訓與裁判祇能對於人心中本有的傾向略微加以扶助或遏抑；今耶教與佛教在這些國家之中如此盛行，所以就可斷定人心中本有一個人所共有的性質與他倆甚爲切合。他與人心中那一個性質切合呢？耶教是最得女性愛仰的，耶教中的舊教對於母與嬰兒的關係是看做神聖的，而耶教與回教和別的幾個宗教又是最有女性的性質的；由此看來，所以人心中與耶教佛教本相切合的一個性質可以斷定是母的本能，而親的本能大部分即是母的本能，所以人心中與耶教佛教切合的一個性質就是親的本能。

親的本能在爲他的原始的應用（他的原始的應用就是母親底愛護她的兒女）之時，本不同生殖的本能有澎湃的勢力；所以當他發爲仁厚的行爲、道德的怒恨、而爲二等的應用（與原始的應用相對而言）之時，也就很容易受風俗與訓練底變化。既容易受風俗與訓練底變化，所以親的本能在家族以外的活動其力量底大小也依時代與民族而不同。野蠻的人雖然對他自己的兒童非常溫和，對於在他部落以外的人則很爲殘暴。但是這種殘暴的行爲是被他這個部落裏的人底公意所贊同而被風俗與先例所允許的，換句話說，就是他們對於自家部落以外的人所以殘忍乃是因爲他們的親的本能在家族以外的活動受了習俗和訓練底變化。但是這個種族底親的本能與那個種族底親的本能雖然可說不同；若說有一個種族完全沒有這個本能這却難以取信。這個本能底勢力到處可以看見。在古代社會之中他底勢力好像不大；但當羅馬帝國之人道德墮落變爲殘暴的時候，有許多人還以仁厚對待他的奴隸，釋放奴隸的事有時候還極其盛行。到了現代，仁厚的行爲底繁多乃是我們的文明底特色；但這却不可說是因爲親的本能自身變強之故。現代仁厚的行爲如何變爲繁多乃是最有興趣的問題而本書却不當討論。

但是他所生的最重要的社會的影響之中我們却可以注意幾個。

這些影響之中之最顯著的即如國際公法之限制戰爭之時做殘忍過甚的事與文明國家之用多量之金錢與精神以救濟貧苦、建築醫院。而用世界歷史的眼光觀察，人類社會中更爲重要的一事乃是奴隸制度之廢除。所以有這一件事自然是因爲親的本能在近代有了較大的勢力之故了。我們固然可說美國的南北戰爭實在是爲的全國的統一不是爲的奴隸問題，也可說歷來奴隸制度之廢除都是在主人已不能藉奴隸得利之時。但是英國人民之在西印度羣島釋放奴隸共耗去金錢二千多萬，其中實在沒有利害之見存着；又如一八六一年俄國之解放奴隸也是如此。

比解放奴隸更爲重要的乃是允許一般民衆運用政權之事；在英國與別的好幾個國裏，政治權力底普及已與選舉權底普及程度相等。一般民衆所以有政治的權力固然是由於他們自己的要求。但正如頤德所說，一般民衆所以有這個要求又是由於在上位而有仁厚之心者底啓導，如若掌握政治權力的階級缺乏這個仁厚的心，如若他們之中未有許多人贊同一般民衆底要

求，一般民衆雖有這個要求也不能認爲事實。

第十一章 鬪的本能

當社會底組織沿路向前進化之時，鬪的本能所盡的力量比一切其他的因子所盡的力量都大到了現代，民衆之集合的情緒與行動都是鬪的本能之表現，所以他的活動竟可說比以前更爲有力。論到這個本能之本有的強度固然各個種族各不相同；但是我們的這個本能在近幾百年之中不但未因文化程度之加高而漸變次弱，而且反比古代原人底這個本能爲強。不過這個本能所藉以表現的形式却因文化之加高而變化了；卽如法律與風俗底進化既已遏抑個人與個人之間的肉體的戰鬪且教這種戰鬪爲不必要，所以這種戰鬪遂漸漸減少而有羣衆與羣衆之間的集合的戰鬪與個人與個人之間的柔緩的競爭代之而起。又如倘有一個好鬪的民族忽受文明國家底法律底約束，則其人民就必然極端地歡喜爭訟，這都是因爲風俗法律變化而表現出鬪的本能的行爲也遂變化之例。

集合的鬪爭之代替個人的鬪爭而與可用野蠻而付在小而組織強固的羣衆之中的人民爲

例。在這種羣衆之中，個人們之間的鬪爭可以全被法律所遏阻，而鬪的本能乃藉小羣與小羣之間不斷的戰鬪以發洩。戰鬪既不能得物質的利益而也不是爲的這種利益，所以結果祇有毀滅許多村莊，減削許多部落底勢力。非洲中部的保尼阿就是這樣。那裏的人民聰明而善於合羣，每個村落以內的人相待很爲和睦；但是除去歐洲人佔勢力的區域以外，鄰近的村莊與部落却是時常戰鬪；往往有許多村落全被剿滅，人口遂大爲低落。這一種戰爭和許多暴亂的兒童在一屋裏吵鬧一樣，全是由於鬪的本能底活動。得不到物質的利益，祇不過得到一個二個人頭，三個四個俘虜；倘若你問一個聰明的酋長爲何他們要這樣戰鬪不息，他也不過說，若非這樣，則鄰近的部落將不敬重他與他的人民，且將來殺戮他們罷了。如果我們忽略人類心中的本能，把人當做一個純理性的動物，且以爲他單受自私之見底指導，我們將如何解釋這一種事實呢？而且鬪的本能之如此活動又不僅僅是在野蠻人心中爲然。耶教盛行的國家底歷史乃是狂殺狂戰的歷史，而造成這些狂殺狂戰的又莫非以首領或民衆之鬪的本能爲主要的原因。到了現代，歐洲有一千二百萬的軍人，人民的擔負如山，而且兩個國家往往有因些微之事而遂爲劇烈的戰爭的。

這也都是關的本能造成。近代政治家底最重要的任務或者就在於約束國際間的戰鬪了。現在國際法上的這種問題才不過開始萌芽，若要教國際間的戰鬪也如個人與個人之間的戰鬪之稀少這個爲時還遠。

從表面看去，好像造出許多禍害的這個本能都是因爲人類底祖先本有獸性而後才遺傳到今，而社會既已進化則這個本能就當首先消滅。但是仔細想想，這個本能底活動並非完全有害，實在也是造成社會底高等組織的有力的因子之一；而且人類之能有高等社會生活乃因人類有了許多社會的性質，而人之所以能有這些社會的性質有一部分也是由於有關的本能。

上文說家族乃是人類社會之始基與最初的形式而爲人底祖先的動物也是曾有家，所以原人底社會生活實在就是繼續他們的動物祖先底社會生活。但是原始的家庭是何種形式（譬如還是父系還是母系還是一夫一妻還是多夫或多妻）社會底更爲複雜的形式是怎樣從家族發展出來，這些却是很難解決的問題。因爲難於解決，所以想說明人之本能如何扶助這個歷程的理論就不免都是閉目空想。但是這個問題祇有空想可以解決，而且關於這個問題的空想

之中有一個最好的理論是實能說明關的本能如何能叫原人團結爲社會的。這就是亞特京生 Atkinson 與安屈郎 Andrew Lang 之理論。(註一)大意如下：原始的社會是一個多妻的家族，一家之中，包含家長與他的許多妻子、兒女。這些少年男子長成之後，家長怕他們和他在性交上競爭，遂把他們驅逐出外。他們聯成一個半獨立的小羣，依傍於家之左右；有時爲性欲所迫，乃和家長殺鬪；倘其中有一個人戰勝了家長，他就代他管理全家。有些動物之中也有這一種情形。凡這樣因家長底妬忌而下的禁令就是原始的法律 The Primal Law（就是對於一羣人底自然的衝動而加以禁止的初例。）

第五章裏曾說妬忌是必須先有一個情操而後才能有的情緒。這個情操是否以獲得或佔有之本能爲原素之一，我們已承認爲難於解決的問題。但是男性的妬忌之情緒（尤其是與戀愛或佔有有關於男性的妬忌）其以怒爲主要的原素則甚爲明顯；所以人與動物往往在與性的

衝動關連之處表現出熱烈之怒。而怒的情緒就是鬪的本能之情的方面。所以我們如承認前段所述的『原始的法律』之假說，則我們自當相信在暗中執行這個法律的就是鬪的本能了。

凡能令一羣之中的男性的人或動物相與爲熱烈的戰鬪的本能，確實如達爾文所說可以決定這一羣的人或動物之體力與他們所用的武器和身體上的保護器官之形式。但是他所以能幫助人類構造社會却不容易明瞭。我們如要明白這個道理，則必須記住白芝浩 *Baselton* 在物
理與政治中所說的原人進於文明的第一步與最重要的一步乃是其有嚴厲的風俗；因爲嚴厲的風俗能令人有約束自家的衝動之習慣，而一羣之人必須能嚴毅稍稍約束自己，而後其羣才能漸有組織而成社會咧。白氏說這個最重要的第一步非常難達，這是很不錯的；他又說，『嚴厲、固定、強項的風俗乃是古代人類所最需要的東西；必須有了這個，而後他們才能得別種利益。』（這就是說必須有了這個而後才能得到互助合作底利益）他又說，『在初民的時代，政治底量比政治底質更爲重要。當時所需要的乃是有約束大衆的一個勢力，教大衆互相結合做途徑相同的事，且以他們之間相對的需要告訴他們，且教他們的思想、習慣、一切相似。只消有這樣的一個勢

力已夠；至於這個勢力底性質如何反不重要。因為好政府固善於惡政府，而惡政府又勝於沒有政府。『這些話都是用以說明原人之羣中必須有了嚴厲的風俗與法律，而後他們才能有約束衝動的習慣；有了這個習慣而後他們的羣才能漸有組織成爲社會。』白氏底這一層意見是很不錯的；但若論到嚴厲的風俗與法律所以能令原人有這個習慣，白氏的話就不能令人滿意了。他說嚴厲的風俗與法律所以能有這個影響乃因一羣之人既已屢代遵守嚴厲的風俗與法律之後，守法克己的習慣就要由遺傳而成爲天性。獲得的性質（對先天的性質而言）是否可以遺傳本來乃是生物學上一個很大的問題。在白芝浩那個時候，生物學家還和拉馬克 Lamarck 達爾文、斯賓塞爾同意，相信後天獲得的性質可以遺傳。現在雖還有許多學者懷抱這個意見，我們却不能與之同意了。

白氏的理論雖然不能說明這個歷程，然而前面所述的那個『原始的法律』的臆說却能說明他的初步且和近代生物學上的原則不相矛盾。在原始時代，凡違背『原始的法律』的人，倘若其力不能勝過家長則必被家長殺死。所以凡不能遏抑自家的性的衝動的少年男子大概都

次第被家長底鬪性所鋤除。但是能生存而傳種的却不是其餘膽小而僅僅能遏抑其本能的人，因為膽小而能遏抑其本能的必不能戰勝家長，不能戰勝家長就不能有性交而傳其種。能戰勝家長而傳其種的乃是在適當之時遏抑其性的衝動而又狡猾聰明的少年。所以在一家許多少年男子之間的天擇作用乃傾向於發展後代底智慮而不僅僅增強其怕的本能。

凡能對於一個衝動作聰明的遏抑的人比較完全因怕而遏抑他的人心理底組織與心理組織底統一性必高一等。聰明的自克之中固然也有怕的本能活動，但除此以外，又有已經發展了一些的自覺心、與自願的情操、以及考慮的能力、與比較數個衝動底輕重的能力。凡有這些性質的人祇須中等強度的怕就足以令他遏抑性的衝動，而且他的遏抑這個衝動還比心理發展底程度不能及他的人之藉很強的怕而遏抑這個衝動更為有力。所以有了『原始的法律』底活動，則能和家長競爭得勝之人就都是有很強的性的衝動、鬪的衝動、中等程度的怕的衝動，而心理發展底程度稍高、能思慮、且能藉較弱的衝動們之有組織的合作遏抑較強的衝動的人。既然如此，則一家之中承繼而下的一串家長之內較後的一個之戰鬥力與對於自家的衝動為聰明

的克制之力就必較其前的一個爲強。但是每一個家長既是後一代底父親，則他的異常的自克之力就要以或多或少之量傳於後代。所以生於原人底關的本能的『原始的法律』如今已教人類漸有自克與服從法律的習慣而達社會組織向前進化之初步。

以上是說關的本能在原人時代所遺的影響，若論到社會進化之較後的一期，這個本能也有相似的勢力。論述原人時代，我們祇靠空想；論到較後的一期，我們就可對於現代的許多野蠻種族做比較的研究由此得到更可靠的結論了。

無論何地，凡個人之間的戰鬥已滅，部落與部落村落與村落之間的戰鬥已起的時候，勝利與生長就不僅倚靠戰鬥的人之體力而要更靠他們互助合作之力，與他們可以信託的性質，和其爲忠於其羣和首領底號令而遏抑利己的衝動之力。所以凡小羣與小羣之間的凶惡的戰爭已經延長了幾代之處，未被戰禍淘汰而猶生存的民族必定已有了好些社會的與道德的性質，而能互助合作，且有較高等的社會組織。這是因爲未被戰禍淘汰而猶生存的民族都是戰勝的羣，而凡是戰勝的羣必定有固定的組織，且忠心服從首領底號令，而能忠心服從首領的人其道德

又必比因怕懲罰而服從『原始的法律』的人爲高之故。凡因怕而服從首領的小羣與因有較高的自覺、且識自家與羣之關係、且尊重同羣者底意見而服從首領的小羣戰鬥，前者自然不敵後者。

道德較高的羣既能戰勝道德較低的羣，所以羣與羣之間的不息的戰鬥很能發展人之德性。而且鬪的本能越教原始的社會爲兇猛的戰鬥，則未被戰禍所淘汰的人羣之社會的與道德的性質之發展就越發快而有力。這都是由於天擇底妙用。

要分析這些道德的性質且說出人的心理組織由於這一步進化生出幾個什麼原素，這個很不容易。大概這些原素之中有一部分就是上文所說由『原始的法律』之活動而生出的幾個性質與能力，（這就是更明而富的自覺心、與從自願的情操生出的衝動們之由通力合作而能遏抑較強的衝動們之力。）或者最有社會的性質的幾個傾向（如結羣的本能、自炫、自卑的本能、與原始的同情的傾向、）之強度，這時際也向上加高；而他們的強度之加高乃又是能令一羣的人更顧念同羣者之感情與意見，且教公意更能制服個人的咧。

小羣之間的這種天擇作用所生的結果，直接乃由這些小羣之間的兇猛的戰鬪造成，而追溯根源，則生於鬪的本能。這些結果可以用保尼河底許多部落之事證明。讀者如沿那裏的任何一條大河而上，所遇見的部落一定是越在上流的越發好鬪。靠近海邊的部落甚為和平，除自衛之外從不戰鬪，就是在自衛之時也很難得勝利；而在腹地許多大河起源之處的部落則極為兇很好鬪。在腹地與海邊之間的部落比腹地的部落和善，比海邊的部落兇狠，所以就成為這兩種部落之間的天然的緩衝者。從表面看去，好像海邊的部落之道德的性質總當比他們較兇狠的鄰居為高；而實際却都是好鬪的部落優勝。他們的房屋較為廣大清潔；家庭的道德較為高尚；身體較為強壯，且較為勇敢、活潑，可以信任。最重要的是因為他們更為服從首領而忠於其羣，而他們的社會組織遂更為強固而有力；他們個個知道自家與羣的關係而且忠心履行自家的職務。這是說的腹地最好鬪的部落；至於住於海邊與腹地之間的部落，他們的道德的性質也在這兩地的部落之間。

這些部落底血種很為相近，所以他們的道德的性質底差異斷不屬於先天；祇因腹地部落底

鬪的本能很強，所以他們能支持在許多部落之間的天擇（或簡略稱爲羣擇 Group-Selection，因爲他是在小羣們之間的天擇）底淘汰，經過許多世代，而他們的較高的道德的性質就是這種嚴酷的羣擇直接所生的結果。他們的鬪性何以比鄰近的部落爲強的呢？這好像又是因爲腹地底氣候令人活潑好動，所以大多數人民都常有劇烈的戰鬪；既然大多數的人民都好戰鬪，所以柔善的個人和小羣就都被天擇淘汰而生存的人就都是好鬪的人；生存的人既都好鬪，則後代的人豈有鬪性不強之理。

歐洲的民族所以有今日複雜的社會生活，也是因爲有部落之間的這一種戰鬪。顧德曾發過這個議論。他指出在歐洲文明史底後期很佔勢力的歐洲中部、北部的民族，在有史以前曾有許多世代忍受過這種嚴酷的羣擇，所以在有史時期的初葉他們就是世間少有的好鬪之民。他們的戰鬪的性質固然因有這種羣擇而發展；還有些性質乃是能教人有善良的行爲社會有穩固有效的組織的也被這種羣擇所發展。從北來侵略羅馬帝國的日耳曼部落就都有這些性質。他們有空前絕後的兇狠好鬪之性，而且是愷撒所最怕的仇敵。他們永不能爲人壓服，因爲他們的

戰鬥不僅是爲的爭奪利益，也是由於生性好鬥。頡德說這些還不重要，最重要的乃是被羣擇所發展的社會的性質，這些民族有了這些性質而後才能在羅馬底死灰之上建設一種新文明達到今日的程度。

倘以歐洲的人民和印度、中國底人民比較，則關的本能所生的這些社會的影響就更爲明瞭。太古之時，這兩地的小羣們之間從不會有不息的戰鬥；祇有從中央亞細亞高原下來的民族侵略土著的人民而管理之，而土著的人民也遂安心忍受侵略者底蹂躪，經過好些年代。因此兩地底人民之關的本能都不強健，且能容忍苦痛不喜戰鬥，而中國的人民則尤其輕蔑武德。除去關性柔弱以外，所有能團結人羣而令社會進步的那些社會的性質，他們也不完全，所以他們的社會都鬆散而不固結。佛教本是和平的宗教，自然遂在兩地盛行；人民實踐佛教底教訓，正和歐洲人民對於耶教之陽奉陰違相反。

若把日本和中國比較，又可看出一個顯著的異點。日本民族之關性較強，是否因爲含有馬利安 Malayan 血種，這個很難確定。但其人民之奉天皇爲共同的首領爲時雖然已久，而在現代

以前却是分爲許多互相仇視的小羣；所以日本社會全體底組織乃和歐洲封建時代相似，是以軍備爲基礎。因此，當兵都看做最光榮的職業，而人民底鬪性和社會的性質都甚爲發展。

佛教在日本固然也很流行，但他的勸導和平的教訓却從來未被一般民衆所遵行。日本於佛教之外又盛行祀先的制度，現在日本人民因和外界接觸而鬪性加高，祀先的制度好像又要取佛教之位而代之了。

鬪的本能除去對於道德的性質之發展很有影響而外，在社會們底生活之中又有一個更直接而同樣地重要的影響。

本書曾說過在報復的情緒與道德的怒恨之中怎樣都有鬪的本能活動。現在須知刑法與一切關於懲罰的律例之發生與執行也大半是因爲有這兩個情緒。懲罰罪人應當是爲的報復，還是爲的要他改善，還是應當持別種態度，現在作家底意見固然是各不相同；但是在初民社會之中，刑法與懲戒初起之時實在是報復的性質，一方面是替受害的人報仇，一方面是表的社會全體底怒恨。就是現在文明國家底刑法也還保留着幾分報復的性質與希望罪人改善的精神相

混和着。

雖然文明愈進則要限制害人的行爲都要依靠司法事業，然而個人的怒恨亦足以約束人的行爲，在格鬪之風未息的國裏就是如此。而在幼稚園與學校之中，個人的正當的怒恨也足以訓練人的行爲使其適宜於社會生活。

第四章裏曾說到競爭之心也植在一個本能之中，而這個本能乃是從鬪的本能分化出來。雖然如此，但是競爭的衝動好像終和鬪的衝動與自炫的衝動有別；而且我以為競爭的衝動既已隨人的心理底進化而變爲有力，他已有代替鬪的本能以促社會生活與組織之發展的傾向。

我們歐洲的人民既已有好些年代受過嚴厲的軍事天擇之淘汰，所以我們心中的競爭衝動，可算是最爲活動。我們所以熱心於遊戲、運動，是因爲歡喜競爭，而各種遊戲、運動之形式與性質也是由競爭的衝動決定出來。詹姆士說，『世上的工作之十分之九乃是競爭的衝動所造，』這句話大體是不錯的。我們的教育、制度、建築於競爭的衝動之上；竟至於科學、文學、藝術，也是大部分以他爲基礎。

現在競爭的衝動在社會生活之中的活動已經漸把範圍擴大，且漸侵及鬪的本能活動底範圍，而將代他做個人的與社會的行爲之主要的動機。這個傾向遂令社會之中有一重要的變化。原來鬪的衝動有破壞弱於自衛的、失敗的、個人與社會的傾向，而競爭的衝動却不直接傾向於此。他反而是希望弱於自衛的、失敗的、個人與社會之能繼續存在；譬如本無大材，祇因為競爭的衝動所鼓動而致富的人可以爲圖書館、醫院、及濟貧之事而捐許多金錢。所以競爭衝動之自然的傾向實在不是勦滅失敗的競爭者，而是保存他們；因爲必有失敗的競爭者看見，而後自家之成功才愈滿意，而成功者之用失敗者之勞力又是競爭之自然的結果咧。在任何一個社會裏，倘若競爭已代戰鬪而興，則其中個人們之間的天擇就有停止的傾向，而人性之發展就愈加要倚靠羣與羣之間的天擇（就是所謂羣擇）。倘若國際的競爭再完全代替國際的戰鬪而興，則羣擇底效力又要減小。國際的競爭之將代替國際的戰鬪現在已經見端了。現代文明國家之間最常見的事乃是工商業的競爭，武力的戰鬪祇不過偶然有之，而所以戰鬪又大概是爲的爭奪商場或原料之供給。所以論到鬪的心理之發展，可以總結一句，就是先則個人之間有鬪，次則國際

間有鬪而個人之間有競爭，最後則國際的競爭且將起而代替國際之鬪。

這樣說，所以個人與個人之間社會與社會之間因其有衝突是本有去劣留優的天擇的，現在社會之間的競爭既有代替社會間的戰鬥的傾向，所以這也就無異於停止那個助成人性之發展最有力的天擇了。

第十一章 結羣的本能

第三章裏會說結羣的本能有力決定運動、遊戲、所取的方式；第六章裏又說到他怎樣與原始的同情的傾向合作使人求分其情緒與同類中之可能的最大多數。除去決定遊戲、運動、底方式之外，這個本能在文明社會底生活之中也有很大的勢力。人常說倫敦與別的許多大城之興起乃是一種不能說明的經濟的需要之結果。但自倫敦與別的許多大城人口之多實在久已超過為經濟的效能與健全的社會生活之所需要，正如第三章裏所說的牛與別種動物所結之羣其大已超過為自衛所需要的了。人又常說因為鄉村荒寂無味所以人才到城裏來。但是這句話把事實弄顛倒了。教人離開鄉村的不是鄉村底孤寂乃是城市底擁擠。住在鄉下的人幾百年來不

會覺到鄉下孤寂，有了城市底擁擠互相比較而後才覺到的。即如動物，也是所結的羣越大，則越能吸引羣外的動物；所以繁盛的城市之中雖然地土貴、房價高、空氣齷齪、疫癘時行，而人口却越過越多，反之如小的城市則越過越小，而寂寞的鄉村且有無人之患。

在實業的情形不相同的國裏，往往城市人口之擁擠相同，這就可以見得城市人口底稠密不是由於實業組織之經濟的需要。澳洲宜於農牧的生活，而全洲人口之半數却聚在海邊幾個大城之中。中國底工藝現在還完全在手工時代，而經濟狀況也和英國全不相同，然而像廣州那種城市就有三百萬人民，相聚之密竟比英國還要過些。

英國底這一種情形我們必須照下文這樣解釋：就是古代的風俗是要教各人住在故鄉死守祖宗的職業，近代因為交通便利教育普及這種習俗已經沒有勢力。但習俗是有保守的傾向且能抑制個人們的衝動的，他既已軟弱下來，於是本能們就有機會決定人之選擇，而結羣的本能則尤其能令人聚於城市。固然也有別種原因而後人之聚合才得容易，但是倘無本能爲之基礎，則這些原因總不能生重大的結果。

近來行政官吏喜利用種種機會鼓勵人的結羣的傾向。有一些兒事就做出展覽會一類的東西引人來看，遂致現在每闢一條新街都要用幾千鎊來裝飾，有一個外國王子來到都有滿街的人跟着觀看。羅馬帝國衰頹的時候，人民道德之墮落，以結羣的衝動發展過度為一原因，現在人民道德之墮落其也以這個為一原因這也是無可疑的。

在這裏，我們可把吉丁斯 *Giddings* 『論同類底覺心』的話簡略研究一回。他說人類所以有社會一個大社會之內所以有種種結合，乃是由於人有同類底覺心同類者喜歡相聚之故。他說，『就最廣的範圍說，同類底覺心分出生物和無生物。狹一步說，在動物之中他又分出種類。而在同種族的人羣之中，所以有倫理的、政治的、種種式式的結合，以及階級之間所以有界限，人與人之間所以或相友愛或相歧視，這一羣與那一羣底政策所以或異或同，都是因為性質相似者相聚之故。我們對於和我們相似者的行為與對於和我們不甚相似者的行為那是不同的。還有教合羣的行為 *Social Conduct* 和純粹經濟的、政治的、宗教的、行為不同的也是同類的覺心；純粹經濟的、政治的、宗教的行為之不常有，乃是因為同類的覺心常和我們的經濟的、政治的、宗教

的動機混雜之故。一個工人雖不贊同一回罷工的事，却仍附和着做而不獨立異。實業家可以不贊同保護政策，而却依然捐輸於提倡保護政策之人。美國南北開戰之時，一位南方的紳士可以 and 北方人的心理一樣希望統一，但若其知道自家是一個南方之人，則又可以捐輸鉅款於南方之軍。又有些人一方面攻擊古訓與習俗，同時却又身在遵守這種古訓與習俗的社會之中而不能離去。總而言之，當社會的選擇、社會的決意作用、與社會的政策向前進化之時，人心中的其他一切動機都是以同類底覺心爲動機而聽他的號令的。」

相似者之互相吸引。吉丁斯認爲同類底覺心所生，而由我看來，則應當認爲是由結羣的衝動與別的許多衝動合作而生。如果吉丁斯所說的那些社會現象我們必以爲都生於同類底覺心，則所謂同類底覺心這個名辭就祇能有極寬泛的意義。吉丁斯所說的社會中的那些事實，精密一些說，實在乃是由於結羣的衝動。無論那個動物，祇有他在和他相似的動物之前，他的結羣的衝動才能滿足而且滿足之度乃和『相似』之度俱進。固然結羣的衝動也能教種類不同的動物相聚，（即如馬與牛之在同一處嚼草，異種的鳥之聚於一羣）但是其教同類的動物相聚則更

爲有力。動物如此，至於人類，也是在和自家相似者之前結羣的本能才爲有力的活動，而在我們面前的人越發和我們相似，這個本天才越發能得滿足。結羣的本能與同類底覺心不同之處，在於要有同類底覺心則必須心理底發展已達高級且有已經發展的自覺之心；至於要有結羣的本能則不必具這兩件。『同類底覺心』雖然在意識中很爲明瞭，但是他自己既不是情，又不是意，而祇不過一種知識作用，所以他自己無能爲的，他不是一個社會的勢力，又不是一個動機，又不能自己生出欲望或衝動。他所能做的祇不過是有了他時結羣的本能也就活動；但若我們沒有結羣的本能，則我們雖極其能辨人與人之相似和不相似，而這一種辨別却不能生出重大的結果。

因爲我們對於種種結合其愛好之度不等必在和我們相似者之羣之中結羣的本能才得到最大的滿足，所以在人羣之中相似的人就聚在一處。野蠻社會裏同屬一個部落的小羣和血種相近的部落居處都是相近，文明國家之中人民底身心的性質也常常這一地和那一地不同，這都是同類相聚的傾向所生的結果。

住在美國的歐洲的人民常常各依其國籍聚在一處；英國的大城市裏也常有種族、職業、階級相似的人聚在一處，結果遂教同一個城裏區與區之間極爲不同，同一區之裏極爲一致；這都是由於類聚的傾向。還有職業相同的人常聚在同一條街上或鄰近的街上——這就如車匠之都在 Long Acre，賣報者之都在 Fleet Street，醫生之都在 Harley Street 和船行之都在 Lendenhall——也是由於這個傾向。這一種職業底類聚在現在凡事崇尚競爭的時候好像是一種奇怪的現象，其實有這種現象的不僅歐洲。我曾在廣州見過這一種現象，在印度有幾個城裏也曾見過。

所以關於結羣的本能之社會的活動可以總結如下：在太古的時候，人民稀少，結羣的本能令人民聚在一處，由此遂需要法律與制度而有法律與制度。又初民之所以有社會的性質乃是由於多數人之相聚，而結羣的本能就是令人相聚的一個勢力。到了文明社會之中，結羣的本能也有重要的影響；因爲文明社會裏人口底繁庶既已教聚合容易，再加以結羣的本能令人相聚，所以遂生出變異的影響或竟生出有害的影響。

第十三章 宗教的概念所藉以影響社會生活的幾個本能

討論宗教的本能的作家很多而曾求說明這個名辭底意思的人却少。應用這個名辭的作家大概都以爲他們所斷定爲人所有的這個本能乃是人所特有的稟賦和動物的本能沒有關係。但是現在的心理學者却沒有堅持這個意見的了。極有關於人之宗教生活的情緒乃是讚美、驚懼、與恭畏。第五章裏曾分析這些情緒而知讚美是驚奇與消極的自感之混和；驚懼是讚美與怕之混和；恭畏是驚懼與柔情之混和。

宗教曾在許多方面影響社會的發展，但若我們沒有一種情緒與衝動供宗教的概念底藉恃，則宗教也不會有這種影響。宗教的概念所藉恃以影響人之社會生活的原始的情緒與衝動都是密切着合作，所以我們之研究這種情緒與衝動也不能分言，祇可合論。

研究關的本能的一章曾說到怕所生的影響。無論『原始的法律』的假說可靠與否，怕在原始社會裏所生的影響必如那一章裏所說，就是原始社會裏的人民因爲怕同類給他肉體的痛苦而後才知道不可不約束自家的衝動使其合於社會生活的需要的。

但是到了社會進化底初期，就有驚懼扶佐簡單的怕以生這一種影響而非單獨由怕產生。有時候且完全由驚懼施行這種作用，沒有怕懼之心雜在其中。

因為人類漸有言文的時候，觀念就愈加豐富，天然界有許多勢力對於較低等的動物祇能令其怕的這時候並能激起人類的求知的本能。既有了求知的本能，人就要注意於令他驚奇的東西，尤其要注意於令他驚奇且怕的東西。這些東西就變成一個人的驚懼的冥想底對象，他就要想出些理論來解釋他們；不消說，這些理論他總以為是能指導他對於這些勢力應當如何行爲的。

現在我們都知道凡事有其機械的原因 *Mechanical Causation* 了，（所謂機械的原因就是說一切現象都生於物質之變化而且相同的原因生相同的結果，）而對於原始時代的人機械的原因，這個理論却祇能解釋他所見所聞的現象之一小部分，若說一切現象都生於此，他却完全沒有這個概念。本來機械的原因說，從表面看去，往往像與事實不符，而後代的人也用了許多心血才能把他發見出來，所以這也無怪原始時代的人之不能懂得。兩物相撞，所生的結果野蠻

人是懂得的，但他們總不以爲這種結果都是一定不變。而且除此以外他們日常所接觸的現象還有許多——如物之墜，水之流，風之吼，動植物之生長，運動，以及雷、電、雨、火、光、熱之發作，——表面上都和機械的原因不相關涉。他們所最熟悉的乃是他們自己因爲內有感情、情緒、欲望，而遂見於外的有意的動作，他們既與這一種動作最爲熟悉，遂認一切可怕的事蹟、現象，都和人的動作一樣生於內心的意志。這裏已觸到一個深奧的問題爲我們所不能細論，我們祇能說泰勞教授在初民的文化裏所設的理論是研究這個問題最可靠的說法。我們須知初民對於自然界底和厚的作用如輕微的雨、溫和的日光、江河之徐徐的流動、動植物之安健的生長，都不能無驚奇的情緒；但是和厚的作用平穩而慣常，至若暴烈的作用如病、死、疫癘、飢荒、洪水，乃是倏忽突兀而無常的，所以初民對之固然更覺驚奇而且還覺懼怕。於是他們的驚奇的思想遂凝聚於這些現象之上，且對於他們有浮亂的想像。他們以爲造出這些現象的乃是些可怕的勢力而這種勢力又能隨時傷害他們個人與羣衆。於是他們時常戰慄、恐懼，深要知道如何可以免觸這些勢力之怒。後來他們底想像認這些勢力含有人的形、性，於是遂又在他們之前有卑抑自己的衝動和植

在自卑的衝動之中的消極的自感。否則也可說當初民對於自然界底這些勢力漸有概念之時，他們已對於這些勢力有降伏的態度，而這種態度本是對人的態度，應先有人與人的關係而後才能有他；現在初民既對於這些勢力作這一種態度，他們就自然要看待這些勢力如人，認他們有能力而且能怒。前一說是說初民先看待這些勢力如人而後對之有自卑的衝動，後一說是說他們先對於他們有自卑的態度而後才看待他們如人。後一說或者要比前一說近於事實，但無論如何，初民既對於這些勢力有了自卑的衝動，則他的情緒就不是簡單的怕而是複雜的驚懼（awe），由怕與驚奇與消極的自感三件合成。這就是說他不但怕這些勢力，而且對於他們覺得驚奇、自卑，且力求順從他們的意旨。

後來對於這些勢力的這種概念既為一個社會的人所深信不疑，於是個人或全羣所受的任何災患就要都以為是得罪了這些勢力所致。於是這種概念遂藉兩條途徑獲得了訓練人羣的能力。這兩條途徑是：（第一）初民社會本來是嚴守習俗的，但在他們未把自然界的勢力看做鬼神之前，違背了習俗還不過僅僅侵害相手方之人；在他們既有了這種概念之後，就以為違背

習俗且侵犯了這些勢力，於是這些勢力就要降災於全羣以洩忿，所以這時候異常的行爲就要看做大逆不道而社會之執行習慣法就要比前加嚴。（第二）初民愚闇，倘有兩事相續而生，則以爲前必爲因，後必爲果，於是凡有福利隨着之事就都以爲可法，凡有禍害隨着之事就都以爲當禁，於是信條與禁例就越過越多。這兩件都是在初民對於自然界的勢力有了那種概念之後發生，所以那種概念已經無形之中訓練了初民不少。

這種概念乃是人的想像與怕、求知、自卑、三個本能合力產出。現在這種概念既已支持住舊的習俗（就是信條與禁例之總和）且產出新的習俗，就可知這幾個本能對於社會的重要。因爲正如白芝浩所說，凡一種人民必須先有一塊硬殼的習俗而後才能有社會的生活，而在社會們底生存競爭之中也祇有已有這一塊硬殼能教人民底行爲合於已定的標準，且教他們約束純粹利己的衝動，且剷除其不能爲這種約束的，人的社會才能久存。

現代的野蠻人種和在人類文明初期有史冊記載的民族，都有這其個人的行爲與社會的行爲都是步步受習俗底限制與約束。卽如保尼阿的人民，他們倘看見了不好的徵兆，——如特種

的鳥兒之叫，或羣蠅之以某種形態過河，——則以幾個月的勞力預備成的探險之隊，就要半途回家；又如結婚的一天鄰近聽見鹿叫，則新夫婦就要分離。

藉神道支持着的這一種荒誕的習俗往往沒有底止。即如現代生存着的野蠻種族，當文明的民族向前進化之時，他們的荒誕的習俗正無時不在生長。就是說到文明的民族，現在也已有關於古代希臘、羅馬的許多事實，足以證明在他們的文明發展之前他們也有極嚴酷的習俗束縛其人民，不過從這種嚴酷的習俗之中却終有他們的偉大的文明脫胎而出，這是他們與現在存的野蠻種族不同之處罷了。

我們可說凡曾久存於世且曾從最蠻野的狀況向上略有進步的民族，起初其習俗之中總必曾含有許多信條與禁例，沒有這些，他們就不會有後來的進步。我們所以能作這樣肯定的說法不但是因為現代的野蠻種族都有這種習俗，也因在人類文明底初期，凡有這種嚴峻的習俗的民族其團結力必定強大，其和缺乏這種習俗的民族為生存競爭之時必定制勝之故。若論這種習俗與心理的關係，則我們也已說過，他是由於怕、與求知、自卑、三個本能合作而成。

所難於了解的乃是這些民族是怎樣破裂習俗的硬殼而得到進步。在回答這話之前，我們必須知道祇有很少數的民族會由野蠻時期向上而有進步，而進步之後依然生存的民族則更是少數。大多數的民族都為習俗所束縛而未得解放。而這些習俗又是越過越嚴，越與其原始的形勢不同而荒謬背理；有些已變為非常奇異，連其心理的根原與歷史也難於指出；有幾處的習俗已經數目增多，性質變為更加嚴厲，對於社會有害而無利。

在許多地方人民之宗教的怕心極大，他們所奉祀的鬼神遂越過越有殘忍嗜血的性質，最甚的如古時墨西哥底亞泰克諸神 *Aztecs*，祭祀他們的時候，要殺許多人祭祀，神壇之上都是染的人之血液。

當宗教向前進化而人的宗教的情緒也由簡單的驚懼與感戴之柔情混和變成恭畏的時際，原始宗教裏的這些嚴酷的性質與勢力沿路都還活動。這也足見這些性質之能持久了。

至於驚懼之變為恭畏，乃是凡會由野蠻時期向前進步且曾久存的民族所必經的階級，而這個階級就是他們戰勝敵羣之自然的結果。何以呢？因為這些民族既屢次戰勝敵羣，則必以為他

們所奉祀的鬼神不但沒有加他們以饑、荒、水、火之災，而他們之所以戰勝也是因為這些鬼神底扶助；既然如此，自然就要信其鬼神之仁德。（古代羅馬的人民在屢次戰勝之後就是這樣。）既已相信他們仁德了，自然就覺到感戴，感戴與原始的驚懼混和遂變而成敬畏。

至於完全殘暴不能令人感戴的鬼神祇能長存於未與別羣有劇烈的衝突的人羣之中，像古代墨西哥底亞泰克諸神就是這樣。

在宗教已經進化的民族之中，人之宗教的情緒雖已由簡單的怕變為敬畏，但是也還依然有對於鬼神底懲罰的怕之心理使人遵守習俗與法律。宗教的情緒之中所以始終有怕，乃是因為在以前許多年代之中人所奉祀的神都是兇很猜忌之神，他可以因少數人的冒犯而加禍於全羣。這種公眾對神負責的觀念，雖古代羅馬人在他們的文化最高之時也還有之；就是現代文明國家遇到國有禍患之時也還隱約有這種信念。

不過社會變為大而複雜之後，這種信仰就漸漸減小。因為那時候人既知道了所謂「公平」，就自然不以其神為不公平，不公平的神也就不奉祀了。既然如此，所以破壞風俗習慣的責任

自然就在破壞者身上而不在大衆身上。即使破壞風俗習慣的人生前沒有災殃，人又將以爲神乃待其死後再行懲罰，而必不遷怒於他人。所以當一個社會很小而又與別的許多社會密切相聚之時，人都以爲大衆將替個人負責，而沒有死後的懲罰之觀念；到了一個社會大而複雜之後，公衆負責的觀念就漸漸沒有，而有死後受罰的信念代他做法律、風俗、底裁制者。嚴峻的教會現在還說有燒人魂魄的地獄之火 Hell-fire，這也是以死後的懲罰嚇人。又英國前一代人常稱善良的人爲『正直、畏神的人』，這句話有把正直與畏神認爲一物且認怕爲合於社會生活的行爲之根源之意，這也足見怕與驚懼兩種情緒本爲宗教思想之根。到了現代，較文明的社會是漸不崇奉宗教中嚴格的教條了，這究竟有幾多度數是由於宗教的教訓之漸變溫和，與鬼神報仇和地獄之火之說之漸失信仰呢？

有些作家以爲原始時代宗教和道德本是截然爲二，其在文明社會之中所有的密切的關聯乃是在社會進化底後期之中生出。這種說法，和本書前幾頁裏對於宗教的發展所持的理論，我以爲必須把『宗教』與『道德』兩字用在非常狹的意義之中而後才始可靠。因爲原始時代

野蠻的風俗所規劃的行爲雖然不是我們現在所認爲道德的行爲而且有些竟和那時的社會不利，然而遵守這種習俗的行爲，我們終須認爲道德的行爲。因爲道德的行爲乃和自私的行爲對待而言，他的要素在於履行社會所規定的義務。這是道德的行爲底廣義，也是他的最好的定義；既然這樣，則別的社會底風俗所規定的行爲無論從我們看來怎樣兇惡可怕，凡遵守這種規定的行爲我們就不能不認爲『道德的』而且也就不能不承認宗教初起之時原與道德關聯，他們並非先分而後合，祇不過社會愈向前進化他們的關係愈密切耳。不但如此；並且無論在何時代社會底穩固都以他倆的堅牢而和諧的關係爲主要的條件，這也是我們所當承認的。

原始社會裏道德底發展乃是社會生活底一切發展之主要的條件；而前文關於古代道德底發展所推測則可以總括如下。道德的行爲在於約束衝動之一時的鼓動而求與規定行爲的條例相合。最初我們是因爲怕被害者個人的報復而不敢害人，我們的衝動乃是藉這一種怕而得約束的。其後的進步經過下面四個階級：（一）個人的權利最初祇有個人自己要求而藉運用自己的體力獲得，後來則社會全體對於個人的權利加以承認，而尊重個人的權利之事成爲

習慣，所以這時人的衝動乃是被這種承認與尊重所約束。(二)被習慣法所規劃(規劃行爲就是對於行爲或表示允許或表示禁止)的行爲增多。(三)規劃行爲的習慣法其實效變大。所以實效變大，是因爲人們有了神的觀念以爲神也扶持這些習俗。從此又生出兩個結果：(A)公衆以爲個人犯罪公衆對神負責所以習俗底執行愈加嚴厲。(B)起初人祇怕個人的報復，現在除此以外又怕神之報復。(四)最後則人之本有的素質也有了變化而能更充足更適當的限制原始的衝動，這一種變化最初是由個人間的天擇產出，後來是由軍事的羣擇產生。

在進化底這個初期之中，鬥和怕兩個本能乃是最重要的因子；稍後則有求知、驚奇、自卑、幾個衝動加了上來；更向後來又有溫厚的保護的衝動發爲對於仁慈的神之感戴加了上來。

關於求知的本能在社會之中所有的作爲我們還有數語。因爲驚奇與讚美之中含有求知的傾向，而驚奇與讚美又是宗教的思想之所由生，所以求知之心在宗教底發展上已經有大力了；但是除此以外他又曾在別一方面助成人類的成就；因爲人類的成就一部分是生於玄想，一部

分是生於科學，而玄想的傾向與科學的傾向無不以求知的本能爲根。從前密勒與柏克爾 (Pyle) 諸人曾說：不但一個社會底文明底總體之程度可用這兩個傾向自由活動底限度測量，並且也必須他倆能自由活動，而後一個民族底文明底子目（如科學、文學、宗教、藝術）才能進步。本書在這裏不能再申說他們的理論，祇願使讀者知道如把成績最好的幾個玄想時期約略考察一回，就可知道他們的理論可靠。在科學發生以前，學者都藉玄想剖解萬物；而玄想底成績最好的幾個時期就是社會底進化最快的幾個時期。所以那時候社會進化底迅速不能說他不是由於學者底玄想。但是在每一個成績最好的時期之後都有一個社會停滯不進的時期。隨着這時候領袖的人物都尊重古昔聖賢，如孔子、亞里斯多德、蓋倫 (Galen) 底思想而以爲無可非議；而這時候社會底停滯實在也就由於人之玄想不盛。玄想的傾向盛時社會進步，玄想的傾向衰時社會停頓，而玄想則生於求知之心，這已足證明密勒、柏克爾底理論不錯了。

再進而論科學時期，歐、美之人所以和別的民族不同，他們所以對於人與自然有很大的宰制之力都是因爲有求知的本能。試把歐洲人北極探險的懷疑的、不倦的、精神和東方人的心理比

較就可看出其間的不同。

我們對於物與象底原因所持的見解經過幾個互相不同的階段；倘若要替我們底玄想之所致就分別標出特點，則這些成就總可分別歸入幾個階段之中。我們對於物與象底原因所持的見解共經過幾個階段呢？格倫尼 *Stuart Glennie* 曾作出一條定律，說明我們底智慧底發展。他說我們起初對於物與物之間的交互的影響不能斷定其量，後來則能換句話說，就是我們對於物、象底原因起初祇有不完全而錯誤的見解，後來才有較精確的見解。孔德說人之思想經過神學的、玄學的、科學的、三個階段，而格倫尼則以爲人對於物、象底原因所持的見解經過幻術的、神鬼的、科學的、三個階段。

這條定律之中自然含有真理；不過我們須知這三個階段並非連續而生，實在乃是凡已經過了野蠻時代的任何民族其思想都同時含有這三個階段；而且社會之所以進步乃由於鬼神的階段比幻術的階段得勢，尤其由於科學的階段比第一個階段得勢，並非由於後者之完全代替前者。

所謂幻術的階段，是說人的思想與行爲有幻術的形式，所謂幻術的形式是指人之想要操縱環境之中的勢力，而對於這些勢力底本性又毫無所知。這時候他知道物與物之間能交互發生影響；但論到他們交動底情態，他祇有最恍恍惚糊的知覺。既沒有充分的知識而又要操縱環境之中的勢力，於是凡他所以爲是先後相繼發生的兩事，他就要都認前者爲因，後者爲果，於是他若要操縱後者，就都去操縱前者。他以爲雨是有物灑下來的，所以他要喚雨，要依一定的格調而灑水；他覺得風是先吼而後來的，所以他要呼風也就先效風而吼。他以爲畫人之像而傷之，則那人必死或病，於是他要害其仇敵之時都畫其像而傷之；他以爲人有病痛都因有實物在內作祟，所以醫治病痛之時都要抽出實物或假設一種實物而抽出之。

不過初民雖曾有許多時代相信這種方術有效，但是有時這種方術是要失敗的，失敗了他就自然不再深信自家有操縱自然界的實力。於是求知與驚奇之心齊動，他就以爲世間有許多神怪的勢力，且對於他們有驚懼與自卑之感。後來社會也承認有這些勢力了，於是就有了崇祀他們的儀式，而對於自然界的種種現象也就有了一組相沿而下的荒誕的說明。在思想底這個階

段裏，一切物象底原因都以鬼神說明，現代未進步的民族依舊還是這樣。

但是大多數民族當鬼神的思想正在得勢之時，也有少數人求知心切不滿意於當時人的見解。這少數的人還依舊保着幻術階段的理想，而因求知心切故又想教自家操縱自然之力增大。這些就是巫師、求點石成金的化學家、與覘星象而算運命者、與一切有獨立思想的人。不過凡是已與別的社會爲生存的競爭而得勝的許多社會，在他們大多數之中，少數人的求知之心總抵不過迷信思想底壓迫，所以那時候有獨立思想的人就多被官府戮辱。所以然之故乃是因爲在野蠻時代社會要得穩固有力，則社會全體對於迷信思想必須爲有力的扶持，而凡與別的社會爲生存的競爭而已得勝的社會，都會這樣擁護迷信思想，所以有獨立思想的人就自然不能容於其中。

因爲進化未遠的社會大半不容個人有獨立的思想，所以宗教底保守精神與求知之心底進步精神就常相衝突。至於人類的進步乃是生於這兩種精神底合作，非生於那一個底偏勝。藉頑強的宗教與習俗之力而得穩固的社會最不容其人民懷疑、求知，不容其人民懷疑、求知，所以最

無進步；但若人民之懷疑的精神過甚，則社會所藉以安固的習俗與信仰又必破懷無遺，而社會也終歸滅亡，即如古希臘、羅馬，就是。人類能得繼續不斷的進步之時，都是先有一個社會，其人民的求知與懷疑之心甚盛，因其懷疑之心盛而這個社會衰頹，而另外却有歡喜保守的許多社會把這個社會底懷疑精神之所成就吸收下去，於是懷疑精神與保守精神一同活動而後這些社會才又得穩固又有進步。

現在歐洲西部的許多社會，因為曾有強固的習俗底扶持所以其組織都已安穩，組織既已安穩，似乎可讓人民的求知與懷疑的精神儘量活動而無害了。但是這種精神自由活動底結果現在還未可知，所以我們還未能遽作這般推測。現代西歐人民底求知的精神極盛，差不多對於一切現象都能窮源說明，除去所謂上帝以外，人心中已無神、鬼、底觀念，而且他們以為上帝底力量也祇不過是造出許多法則而保持之，至於這些法則活動底情狀上帝也不常過問。思想上既有了這種變化，則人心中神與天底觀念約束人的行為之力就自然減小。上文會說神、鬼的思想能教社會安固，現在西歐之人底思想既已如此，則西歐的社會能否長久安固就自然是一個重要

的問題。我以爲現在對於這個問題固不能作確定的回答，但若教思想底解放能保社會安固，則求知的精神於增加人的智慧以外，也必趕速教人以約束自家的天性和獲得健強的社會生活之方法才可。

論到自炫的本能，在本書這一部裏不須多說。所以如此，不是因爲他對於人之社會生活不甚重要，乃是因爲本書第一部裏所說的話已足表示著者對於『他與人之社會生活的關係』這個題目上所持的意見和他怎樣化入自願的情操之中在一切真的決意作用之中活動。現在所要加上來說的乃是下面一句。就是我們所以說在個人的決意作用之中都有自炫的本能活動，乃是因爲在真的決意之中都有自願的情操活動，而自願的情操之中又都有自炫的本能存着；但是個人有決意作用，大的小的人羣也有集合的決意作用；既是凡真的決意都有自願的情操存在其中，則集合的決意自然也就有對於家族或部落或民族的集合的願念的情操存在其中；所以不但在個人的決意作用之中有自炫的本能活動，集合的決意作用之中也有他活動。不過

對於集合的心理歷程的討論却不在本書範圍之內；所以又不能再申說了。

論到自卑的本能在社會生活中的活動，本書第一部與第二部都會說到。但是他在社會之中最重要的活動則在於能令一個人對於別一個人、一個社會對於別一個社會、願意模倣他的行為而易於感受他的暗示，這一點在本書最後一章裏將要論到。

第十四章 獲得的本能與製作的本能

獲得的本能與製作的本能底活動不是直接地影響社會，乃是間接對於社會們底生活有重要的影響。本章對於這一種影響稍有論述。

獲得的本能之對於社會所以重要，由我看來，乃是因為一個社會要得超過野蠻時代而有文明則必先堆積物質的富，縱然要堆積物質的富不是非有獲得的本能不可，而有了這個本能總更宜於為這種堆積。

現在世上還有些人（像保尼阿的潘南人 *Punans* 就是）專以收集野果為生，沒有一定的住所，除去手中所攜者以外也沒有職業與財產。這種人似乎沒有獲得的本能；否則即使有之也

似乎因為他們習於飄泊生涯而這種本能遂不能教他們有堆積貨物的習慣。以上是說的最野蠻的民族。稍進一層，則有游牧的人民，往往聚積無數牛羊，這已經是這個本能底表現。等到游牧時期進為農業時期而農業又盛行的時候，這個本能對於社會就有最大的影響。這是因為糧穀愈多則愈可貴，且能久貯不壞，又便於堆積、分配、轉運，所以人都歡喜堆積糧穀以為財產。有許多文明已達不小的程度的民族其先都會堆積糧穀而後才有文明。而且糧穀在宜為資本以外又是最古而最重要的商品之一，既為商品，則他對於社會自然又有大影響了。

雖然文明程度很高的人堆積資本的動機甚為複雜，然而其中終有獲得的本能為基本的動機和別的動機們混和而合作。而且人的別種欲望尚易於滿足而堆積的本能則不然，人往往在物質的需要已經滿足的時候還依舊想獲得與堆積，所以人之想佔有竟不是為的別種目的而是為佔有而想佔有了！因為獲得的本能有這種特性，於是遂有必須有之而後文明才得發展的『資本底堆積。』我們竟可以說經濟學所研究的東西都是由這個本能底活動而生的結果。

在糧穀以後則有土地，因其為不可破滅的財產遂為人人所要獲得，佔有。從此以後，遂有人收

羅廣大的土地，遂有爲爭領土而起的許多戰爭，這都是由於獲得的本能底活動呀，而在有君主與貴族的社會之中，因爲人人所要得的土地將爲一二人所專有，所以這種戰爭越發繁多，必待國家受了民主化之後才始減少。

製造的本能對於社會所生的主要的影響生於做巨大的製作之時（尤其是做巨大的建築之時）之必有許多人通工合作。任何民族，倘其爲作巨大的建築，如獨石製成的碑塔，如偉大的廟宇，如埃及的金字塔一類的墳墓而需有許多人通力合作，則這種工作往往能教這個民族底已定的生活狀態因幾十萬工人底長久的聚合而更爲固定，這個社會的團結力也因此而更爲堅強。

第十五章 模倣遊戲與習慣

第四章裏曾說到心之交動有暗示、同情、模倣三種方式，又說每一種交動底結果都是交動者底心理狀態被施動者底心理狀態所同化。在每一種方式中，施動者與受動者底作爲各需要一個字來代表。『暗示』是表示施動者之令被動者底知的狀態變化；但是除去『感受暗示』這

個累贅的語句以外，就別無適當的字表示受動者底地位。『模倣』與『感覺同情』表示受動者之令自家的行爲與情的狀態和施動者之行爲與情的狀態一致；但是又沒有字來表示施動者底作爲。這三種歷程既爲社會生活中時常發見之事，所以名詞底缺乏很覺困難；不過我們如依從託德用廣義的『模倣』兩字表示受動者在這三種歷程之中所處的三種地位，就沒有這一個困難了。既有字公同代表受動者底三種地位，則施動者底三種地位就也應有一個字公同代表。我主張用『印』與『印象』兩字來表示施動者底這三種地位。此外我們又可依從託德用『反模倣』一辭表示在『反暗示』的歷程之中受動者底作爲。以下所用的印象、模倣、與反模倣，都是廣義。

印象與模倣乃是對於人之社會生活很爲重要的心理作用。託德說，『社會就是由於模倣與反模倣兩種作用而大家有許多性質相似的一羣之人。』他這句話很足說明模倣對於社會生活的重要。在本書第一部裏，我已說過模倣作用能如何鑄造一個人的心理，令他和他所在的社會同化。在這一部裏，我將不從個人的發展上研究模倣所生的結果，而將研究他對於一個社會

底全體所生的影響。

一切集合的心理生活都要有了模倣而後才能有。關於集合的心理生活，我將別有一書作詳細的研究。在這裏我祇能說當一個人身爲一羣之中的分子（無論這個羣是一羣暴民，或一個委員會，或一個宗教的或政治的結合，或一個城市，一個民族）而有思想、感覺、而行動作的時候，因爲他不是獨自一人有思想、感覺、而行動作，而須與這一羣的全體與別的分分子有交互的心的作用，他的心理的歷程已受了很深的變化。（就是如果他是個人獨自有這種思想、感覺、而行動作，他的心理歷程必與現在不同。）在簡單的羣中，教個人的心理歷程有這種變化的，乃是廣義的模倣。就是在最複雜的羣中集合的心理，集合的考慮、情緒、品格、決意，之所以能設實現、活動，也是因爲有模倣和別的許多因子，混合活動。

現在不再講集合心理底條件、本性、與活動，祇論模倣在社會生活中活動所生的幾件可以注意之事。

本書前一部說過因有模倣而後兒童才能從獸性衝動的生活進而有白克與考慮與真的決

意作用的生活。但是不僅在個人底發展上模倣會有大力，就是在民族與社會底發展上他也會有相似的影響。

人與高等動物心理上不同之處在於人之學習新事、新物、和由經驗而得教訓、和求新異的方術以與環境適應之力、都比動物爲大。人在這一點上所以優越，似乎又是因爲腦部甚大其中含有有彈性的神經纖維造成許多組織。而人的腦部所以得如此之大，其學習力與求環境適應之力所以能得如此優越，則又是隨着人之社會生活與言文（言文乃是有大力促進人之社會生活的東西）底發展一齊發展而來。因爲倘若人是離羣獨處，則因爲沒有知識、信仰、習俗、可以吸收之故，他的腦底一大部分與學習力就偃息而不得運用，不會發展了。所以動物之由低等心理生活進而有高等心理生活，乃是由於先天的心理組織之改善，到了人既爲人之後之能得進步則因爲從先代傳遞而下的知識、信仰、習俗、之和量加大而質改善。傳遞而下的這些東西之和可以稱爲『先訓』Tradition。文明人之優越於他們野蠻時代的祖先與現代的野蠻民族，縱然不是完全由他們的道德的與知識的先訓之優越，也有大部分原由於此。『先訓』底增大與改

善乃是經過無數的步子漸漸得來每一步都是由一代中少數能創造的人提出而後由於民衆底模倣才被吸收到『先訓』底總體之中。所以組成文化與文明令歐洲白人優越於野蠻時代的祖先的東西乃是『先訓』；而先訓之所以能得存在又可說是由於模倣；因爲後代之能接受前代底先訓是由於模倣，民衆之能容受少數天才底啓發也是由於模倣。

這樣說，模倣就不但是一個令社會保守的勢力，也是一個令社會進步的勢力了。我們將分這兩層看他在社會中的活動。

模倣之爲保守的勢力。

凡一國、一縣、一個階級、學校、一種職業、或任何一個團體底分子其有許多點相似相同令這個團體別與同一類的別的團體大部分是因爲同羣的分子來往更爲親密，且因此而互相模倣由模倣而接受了同一的『先訓』之故。凡同羣之人言文之相似與宗教的、政治的、道德的、信仰和衣食、住、游、戲、運動、底習慣以及生活中其他許多行爲底相似都是因爲如此。

有許多人以為一國底人民所共有的所謂國性大部分是生於天性。實在這種推測是錯的，而所謂國性大體乃是各國的『先訓』之表現。種與種、族與族之間，和歐洲各國底民族之間，其心理組織固然有先天的差異，而這種先天的特點因其對於各國底文化與『先訓』底發展極有影響，固然也甚為重要。但是若把一國之人所共有的先天的特性和他們由於吸收『先訓』而得的後天的共同性相較，則這些先天的共同性就要覺得細微而無足重輕。讀者如不信此言，可以假設在五十年前的時期之中，凡英國人所生的每一個兒童，出世之後，都立時和法國人所生的每一個兒嬰交換，則五十年完了的時候，英國底人就都是法種，法國底人就都是英種。我以為這時候雖然兩國之人底天性已經互換，但他們的國性暫時却祇能有很小的變化。兩國底人還是各說各國底言語，同國之內還是一地和一地底土語稍有不同。法國人還依舊崇信羅馬加特列教 Roman Catholic，英國人還依舊崇信新教 Protestantism。底許多支派。兩國人底政治、制度、與一切風俗、習慣，也大體沒有什麼變更。除去兩國人底形態交換了以外，法國底居民還依舊是法國人，英國底居民還依舊是英國人。這不僅英國和法國交換兒底結果是如此，我以為就和

血種比較地不相近的日本或土耳其其交換嬰兒也是如此。

不但論到一個民族之共同的性質，是『先訓』之力大於天賦，就是論到藝術、科學、文學、談話、世人所認為足以代表個人底個性的這些東西，也是『先訓』之力大於天賦，不過所大之度比較爲小罷了。現代的民族因爲交通頻繁的原故，他們各個所特有的性質已經減少，但是在越古的時代，各地的文學、科學、藝術，越發各有其特性而不相同；而所以有這一種地方色彩，從心內言是由於模倣，從心外言是由於『先訓』。現在古物學者人類學者要考察現在已經滅絕的民族，在古時分布底狀態之時，往往從觀察幾塊地方底墳墓、彫刻、建築底方式或陶器、兵器、底裝飾或竟下至於疊磚成物底方法之異同而得到端緒，這也足見一個民族底『先訓』底特點之能耐久了。

行爲、動作、所取的方式比思想、感情、所取的方式耐久，這是關於模倣的一條普遍的定律。所以古代的儀節有許多其原來的目的已經遺忘而現在尚爲世人奉行。古代藉虜掠而成婚的時候，女家拿東西擲擊虜掠的人，而現在歐洲各國底農人當新郎離開岳家的時候也還用米和舊的

鞋子擲他，這就是靡掠婚所遺留的形式。又當古代盛行買賣婚的時候，婿家應以錢送給女家，現在則這個形式已經翻轉過來，往往女家要以許多粧奩送給婿家了。但是歐洲有幾個國裏，凡人結婚的時候，尚須以幾粒米穀送與岳父岳母，這也是古代殘留下來的形式呀。又譬如我們舊式的鄉村裏種種節期之時的宴會，也都是因為我們的祖先在古時這個當兒祭祀鬼神而後變化得來。現在還有許多地方這種宗教的儀節正在變為假期的宴會。

儀節之於其原來的意義已經消失之後而猶得保存，除去能供考古家底參考而外，還有較為重要的影響。古代有許多作為，在其原意已經消失之後，還被後代盲目地奉行，而後代却已給這種作為以新的意義。斯密司 Robertson Smith 曾說，現在有許多民族，把他們的神前香案上火常年燃着不息，以為必須如此而後他們的生活才得安樂而興旺；香案上燻火本是古代遺留下的儀式；但是古代香案上的火是因為祭神的東西不宜焚燼，所以用火燒去，並不會含有現代人所定的這種意義啊。其餘還有高等宗教中的許多儀節，斯密司以為現代的人也很可以加以新的意義而利用之。

拜克博士 Dr. A. Beck 底話更比斯密司深進一層，他以為文化不甚高的民族底一切宗教的思想都由對於古代本有實用的作爲加以新的意義與詮釋而成。

模倣底保守的勢力在有些民族之中稍強，有些民族之中稍弱。大概在文化程度低的民族之中，習俗底勢力無上，有大力擁護某幾種行爲與制裁某幾種行爲的都是習俗。就是當一個民族底文化已經進步了不少之後，他還依舊易受習俗底壓迫而停滯不進；於是由這個民族自己或別的民族所發見的新理就都不能得他底接受，因爲他所尊重的乃是他這個民族歷史上的偉大的人物，沒有人抵得過這些人啊。像十幾年之前的中國就是這樣。這種民族愈過一代，他所尊重的古人就愈覺其古而神秘；而習俗底硬殼乃越發堅硬而不可破。

模倣之促進步。

因爲模倣能保持種種習俗和『先訓』於不墜，所以他是社會生活中有力的保守的勢力；但是他也盡了一分大力令文明向前進步。他做了兩種活動以促進步：（一）少數有天才的人所發

見的理想與策略因有模倣而後才傳布於羣衆；(二)一個民族底思想與行爲也因有模倣而後才傳布於別的民族。有許多定律，是模倣底這兩種活動之所共同遵守。

一種思想、藝術、習俗，或文化底任何一個原素，一種情操，或心底任何一種習慣與態度，都有以幾何級數（譯者按由一成二，由二成三，……這樣遞加，叫做算術級數 *Arithmetic Progression*；由一成二，由二成四，由四成八，這樣前進，是叫做幾何級數 *Geometrical Progression*）向前傳布的傾向。所以都依幾何級數傳布乃是因爲模倣一種思想行爲而成功的個人或羣之後都將復爲和他接觸的個人或羣模倣；而且一個思想所傳布到的地方越大而人數越多，則羣衆暗示 *Mass-suggestion* 力也就越大（譯者按所謂羣衆暗示就是說倘若奉行某種思想或行爲的人很多，則我們就不考察這種思想行爲底真價，祇因爲奉行他的人多之故而也去奉行，這時這些人底所施的暗示叫做羣衆暗示）之故。

在一個民族之中，文化的原素（就是宗教科學文學等）之藉模倣而傳布，其速度倚靠兩個條件：第一人口底密度；第二交通的器具所已發展到的程度和這個民族使用這些器具所達到

的程度。這條定律底真實很爲顯明，不消多說。我們祇須看看現代的英國因爲十九世紀末葉交通的器具極其發展，思想習俗之藉模倣而傳布已經變得怎樣容易。現在英國的人民有許多事已十分一致。各地的土語正在很快地消滅。衣服、習俗、幾於全國相同，至於運動、遊戲的事叫做 Golf 的一種球戲則在幾年之內通行於全國。還有細微的時尚流行之快也是很可注意的，——這就如用一種新的方式握手，和祝晨安時之把“*es*”字刪去而讀作“*Good Mornin*”，和女帽底款式與大小，與梳櫛頭髮的款式，以及檯球與叫做 *Diabolo* 的一種遊戲，——這些和其餘的許多時尚都是突然而來，像時疫一般在幾個月之中蔓延於全國，而消滅的時候也是同樣地突兀。在這些事中，都有模倣與反模倣兩件東西活動，每個受時尚底感化的人不但豔羨他所模倣的人底優異，並且想和沒有採行這種時尚的人顯出不同，——這就是反模倣。忽然而來

的時尚之又忽然而去全是因爲反模倣底活動，因爲一種時尚倘已傳布的很廣，則想和羣衆截然不同的人就又要拋開他而另創一種款式，——一種新式的女帽無論怎樣合主婦的意，但是侍女們既已戴了這個，而貧賤的隣居也已開始模倣，她也就不能再戴這種女帽了。

這種細微的時尚失勢的時候大概都是完全消滅。但是一切藉模倣而傳布的新的思想都要先變爲時尚而後才能化入先訓之中成爲風俗；而且雖然變遷未必就是進步，但若一個民族之中新的時尚易於流行，這就足以表明他底文化活動而有彈性，能設把新的東西吸收到原有的風俗信仰制度之中，能設變化了。

模倣之變化一個民族底文明是藉代替與聚集兩種方法；就是一個新的『文化原素』其能藉模倣而在一個民族之中流行，或者是和一個舊的『文化原素』衝突逐之而佔其位，或者就是和現存的先訓複化而教他更爲豐富。所以一個民族底言文或宗教的制度是可以被別個民族模倣且逐去他原有的言文或宗教而代之的。但是普通都是不完全逐去舊的言文宗教而代之而和他化合，教他的內容更爲豐富、複雜、適應於這個民族底需要；古時法國北部底言語被英國人模倣的時候，他祇不過有一大部分化入英語之中；日本人之奉行佛教，結果也祇不過教他們叫做 *Shinto* 的國教和佛教融化，也並沒有完全逐去原有的宗教而代之。

凡一種思想或行爲倘既爲一個民族所開始模倣，則在那個社會底狀態未有大變化的期限

以內，他總有依最大的可能的限度而發展的傾向；後來他既凝成風俗或制度之一部，這個風俗或制度就又有堅強耐久且向遠近傳布的勢力，必須有一個對抗的勢力進來，而後他才或滅或退。像飲茶、吸淡芭菰、和拍網球的事就可引來做這條定律底例證。

對於民族之間的模倣也能應用種種模倣所共有的一條重要的定律——就是印像之源必定是一個佔優越的地位的東西，必定是一個較爲強壯、較爲複雜、較爲發展、而由模倣者看來覺得有些神秘的個人或羣。教一個人底思想能傳布於羣衆的以這個人底優越的地位所盡之力爲多，而其思想底本質反比較地不爲重要。凡能建設一種新的宗教的人其能得人之信仰都是或因其有偉大的能力與品格，或因其有神幻的行爲，總而言之，都是因其有優越的勢力。一個大將，既已因屢次的戰功得人尊敬，他就能像拿破崙一樣用自己的理想改變社會底組織。一個政治家，既已由辨才和在議會裏的手腕博得人民底信仰，就能令衆人的政治意見和他一致，而在兩黨對立的國裏，就能令國民底半數一致承認他的思想。近代英國政治的變化有兩件事可做這一點的例證——這就是格來斯登 (Gladstone) 所倡的愛爾蘭底內政由愛爾蘭自立政府

辦理，稱爲“Home Rule”的政策，和倉保蘭 Chamberlain 底保護政策底思想。如果倉氏底思想能在英國被人普遍接受，這真可算是關於大區域的社會的模倣的一個好例。十年之前，英國除去少數懷疑者以外人人相信自由貿易底利益，而這少數懷疑的人因爲沒有優越的勢力却不能得人之一聽；現在則國民底半數都相信保護政策了。這全是因爲倉氏一個人底聲名、人格、被人尊敬，有優越的勢力之故。

但是創發是一種難得的性質，而一個人要有優越的勢力，則在能創發之外，又須道德、身體、境遇，都有優點，而想求得一個能以一身兼有這種種優點的人則尤其爲能；所以如果一個民族必須藉偉大的人物創發思想浸染於民衆而後才能有進步，則進步就一定很遲。

一個民族底進步既不能專靠一個民族以內少數人底創發，所以各個時期的文明底進步大部分就靠民族之間的模倣，而在文明底後期則尤其如此。凡被別個民族模倣的民族他的文明必定發展得較高，而其運用那個被模倣的思想或制度也必較爲靈敏，較爲有力。歷史上所供給的這一種最可注意的事就是羅馬人之被他們所征服的西歐的人民模倣，和其後之被征服他

們的人民模倣。羅馬人從聲名廣大而得的優越的勢力教他們雖在武力衰頹的時候還依舊能把他們的言文、宗教、法律、建築、和他們的物質文明中重要的原素印在這些民族心上。從別的一方面看，雖然羅馬人征服了希臘底全土，而希臘人却不模倣他們，這是因為希臘在藝術、文學、等件上被人尊重甚於羅馬。

日本之模倣西歐，可算是近代史上最可注意的一事。而且這件事還有一個特點。就是民族之間的模倣和個人之間的模倣相像，雖然統而言之曰模倣，其中實有種種不同的層次，最低級的乃是來即受之毫末思索的模倣，最高級的乃是經過精細的考慮由決意作用底努力而行的模倣。像日本底模倣西歐就是自覺的、經過考慮的、模倣，和古代一切民族之間的模倣不同。

全民族對於一件事物的模倣，其有大影響於文明底進步或者最能從研究一個民族底藝術（尤其是建築）看得清楚。一個民族底藝術之顯著的形式都有其祖源，而全國通行的藝術都是從採用一個祖源或混合幾個祖源而成。古物學者所做的事，大部分就是探尋一個藝術底幾個上源而求他們混和底結果。

在古代文明越簡單的時期思想藉模倣而傳布底事例越發可以注意。那時候所以能有大區域的模倣乃是因爲那個時候思想稀少，稀少所以每個思想都有大力。古時有些神話差不多通行於世界全部，在哈德蘭底鮑攸絲軼聞 Hartland's Legend of Perseus 裏就會詳細說到這樣的一個神話。在這種事中，人之所以模倣並非由於模倣的民族和被模倣的民族由運用被模倣的思想而得到什麼優勢或不利之故，所以這更是大區域的模倣之最奇的事例。

又如葬送死者底方式（卽如火葬與土葬）其得有大區域的模倣也微有這種性質：就是古代這種方式只有一個兩個，所以每一個方式出現，都能傳布到很大的區域，而和創始者和模倣者因用這種方式而得的優勢或不利並無許多關係。以上是說的有異常的原因的大區域的模倣，但若就影響最大最重要者立論，那就要算對於一切偉大的發見的模倣了。卽如種植與飼畜的方法，建築物上穹門與圓頂底功用，弓、箭、火藥、輪機、蒸汽底效用，以及印刷與製造玻璃的方法，這些都是先在一處兩處發明，後爲一個兩個民族採用而後被全世界模倣的。

所以在一切言文、法律、科學、藝術、制度、教訓等方面非常豐富複雜的現代文明實在不是一個

兩個民族底創發，乃是世上一切民族共同的產物。歐洲做領袖的幾個民族底文明都是把許多民族底創發混合而成，自家所創發的祇佔一小部分。

有一條定律能應用於國際的模倣而不能應用於個人之間的模倣。這件事託德曾經說過；這條定律就是說國際的模倣乃是由內而向外。所謂由內而向外，就是一個民族必須先得了別個民族底思想與精神而後才能模倣別個民族所以表現這個思想精神的制度與形式。即如別的民族之探行英國底議會制度，總必須先吸收了這個制度之下所含的思想與情操且教他與自家原有的思想與精神融化而成爲『先訓』之一部，而後才能採用這種制度。如果未有這種思想、精神底融化，而祇由有權位者模倣這種制度，則無不失敗。所以南美許多共和國與俄國底『議會的政府』制度都失敗了。如果菲律賓羣島祇因美國人底命令而遂模倣這種制度，那也是要失敗的。因爲如此，所以一個民族倘先研究別個民族底文學，則以後模倣他的制度、法律、風俗，就易於成功，因爲一個民族底思想與精神是在他的文學之中表現得最顯明而易於了解的。所以西歐底文藝復興乃是由研究希臘底文學助成，而英國底政治制度所以傳布得廣遠也是

因爲政理家如霍布士、洛克、亞當斯密、邊沁、密勒、底理論傳布的很遠。

在一個民族之中，個人之間的模倣都是由在上的階級及於在下的階級，其程序不會相反。這是因爲有上文所說的一條基本的定律，凡能教別人模倣自家的個人或羣都是有優越的勢力的個人或羣。個人之間的模倣固然是由上而及下了，就是在這一羣模倣那一羣的時候，也是先由在上的階級吸收外國的思想精神而後藉階級之間的模倣由上而及下。這樣說，所以有許多民族，其皇族與貴族就是對於這些民族有大功的了。古時因爲皇室與皇室之間的交通最爲便利，自由，所以外國底風尚都是由皇室與貴族傳到國裏，而這個民族底生活遂因之而豐富，文明遂因之而進步。佛來忒利克大帝 Frederick the Great 就是這樣把法國底文化傳到普魯斯的。

到了近代做民族之間的文化底媒介的已經由皇室與貴族轉而爲繁盛的都會。即如巴黎，就已經代替法國底皇族而爲吸收與傳布外國思想底中心；又因他有優越的勢力，他又能令巴黎所自創的思想被法國全國模倣。所以如此，乃是因爲一國底知識階級都聚集於都會之故。所以

知識階級在古代是做皇室底俳優，現在却是一國文化底導管。

世襲的貴族與皇室除去能灌輸外國的思想以外，因他們的地位優越，被人尊敬，往往不必有實在的才德而能樹立一個標準受一般民衆底模倣且由此令這個民族底思想情操近於一致。凡民族要得強盛，則思想情操底一致乃是一個重要的條件。所以凡進步的民族都會有出於本族的世襲的貴族與連貫而下的一串階級；不進步的民族（就是從前雖曾有強固的組織現在已經停頓不進的民族）都是未有世襲的貴族的民族，不然就是雖有階級而階級之分太嚴服飾禮制上下不得稍微紊亂的民族。階級之分太嚴則階級之間就不能有模倣，而從別的民族吸收得來的思想與精神就不能傳布於一般民衆。印度底文明之停滯不進乃是由於階級之分太嚴。俄國之無進步也是由於相似的原因；因為俄國人分上下兩個階級，在上的是征服俄國的華來格種人 *Varegs*，在下的是斯拉夫 *Slav* 農民；如果其間另有一個階級，這個階級就可上模倣貴族下啟導農民；而俄國沒有，所以上下隔閡，不得一致。又如中國底文明之所以停滯不進和中國與日本都模倣西洋，而西洋的思想在日本則傳布甚廣，在中國則不然，這也可說是因為中

國沒有出於本族的世襲的貴族之故。日本底進步所以很快和他的人民所以能普遍地吸收歐洲的思想乃是因爲日本有民衆所尊敬的貴族把歐洲的思想吸收來印到民衆心上。中國則除「異種的」滿洲貴人以外沒有出於本族的貴族，而滿洲的貴人又被一般人認爲國仇與蠻夷而不受尊敬，所以他們縱或想做日本貴族所做的事而也做不出來；又中國的官府乃是從民衆之中藉考試選來，既無世襲的優越的地位，自然也就不能把他們所獲得的歐洲文明印到民衆心上。

英國底貴族把全國人底思想、情操、風俗、化爲一致的力量很大。英國人都尊敬貴族且模倣他；雖然這一種心理常生出不好的現象，且尤其能抹除區域與區域之間階級與階級之間言語、儀度、服飾底美麗的殊異，但是他也盡了很大的力量教英國人成爲世間心理最爲一致的民族，且由此教英國人底民族的自覺心與集合的意志之發展高於其餘的民族。

論到反模倣應當另說幾句。他也能令一個大的社會或小的結合底分子性質一致，這也是託德說過的。有些信仰一種偏僻的義理的人其能結合成一種會社就是因爲他們共同有一種反

模倣性的原故。反模倣性在民族與民族之間也活動得很爲利害，尤其是在英國。大多數的英國人可以祇因法國人歡喜接吻擁抱而不接吻擁抱；祇因德國人之髮或很長或很短，而不願過長過短；祇因歐洲其餘各國都行義務兵制而不行義務兵制。從中國人底行爲也可看出甚爲發展的反模倣性能教一個民族傾向於保守。他能教一個民族不願吸收外國的思想且把那些可以表現出他們與別的民族不同的行事（如垂髮辮的習俗）竭力保存下來。

遊戲

論到遊戲傾向底社會化底作用（就是教個人與個人小羣與小羣團結的作用）那是不消多說的。卽就這個傾向在英國的較粗的表現而論，運動、遊戲，除去能訓練我們爲社會生活、爲通力合作、爲服從之事、爲領率之事、和爲公衆底目的而抑制自私的欲望以外，因其能令相距很遠的區域有善意的交際與競爭且因此互相稔熟，所以對於不列顛帝國底前途也很有關係。不但在英國如此，就是無論何處，凡運動、遊戲，成爲習慣的地方他們總多少有些社會化的勢力。卽如

近代國際的運動會和種種競技角力的事就正在教國際的關係進爲和善。

遊戲的衝動尋常又被人認爲藝術的製作底主要的根源之一。倘果如此，則藝術所有的社會化的勢力自然有一部分是生於遊戲的衝動了。論到藝術底社會化的勢力，這是極其明顯的事，我們祇須略說幾句。凡在一個民族之內生出來的藝術作品能令個人們注意於生活與自然界底某幾方面，且教他們在和這幾方面相遇之時感受與作者相同的情緒。既然如此，藝術的作品就能增加人與人之間的理解與同情且由此令他們的心理近於一致，而一個民族底集合的心理生活要得發展，則人民底心理又必須近於一致咧。

同樣地藝術也能令國際的關係變爲和善。如果兩國能互相讚賞其藝術的作品，則他們之間的隔閡就可以彌補，而他們也就有了互相友善尊重底基礎。歐洲做領袖的幾國所以允許日本加入他們的團體，日本底藝術也盡了很大的力量。又歐洲各國之共同讚美希臘底彫刻與德國近代的音樂、英法底戈斯式 Gothic 的建築、和意大利底繪畫，也盡了一分力量教各國互相團結。

習慣

有幾個心理傾向乃是古今人所共有的心理傾向之中的幾個。這就是一切心理歷程之都因屢演而愈易演，和思想與行爲之都有變爲習慣，而習慣之又因一個人年歲愈進而愈變爲固定，和因此而一個人年歲愈進他就愈喜歡熟悉的東西厭惡新奇的東西的幾個傾向。

上文會說模倣能令一代的人採用前代底風俗先訓而不加許多變化，所以他是令社會保守的一個勢力。但模倣之所以能令人保守，則又是因爲有本節所研究的習慣底傾向和他合作之故。思想行爲之想形成習慣的這個傾向，其所以能令一代的人模倣前代而不模倣外國，乃是因爲一個人做兒童的時候本族本地本階級的人底思想行爲與感情最常常印在他的心上；從此他遂有了最早期的習慣與日後的思想行爲底基礎，所以他後來和外國的勢力接觸之時，就不能有多量的模倣。這樣說，所以風俗乃是令社會能有組織的一個條件，而每一代之人底習慣底造成又是令風俗持久的一個重要條件咧。

有一件很可注意的事也和這裏所討論的題目有關。就是在一個社會之中，生活底某幾種情態、文化底某幾種式樣，很能教年歲較大的人有影響社會之力，而生活底別幾種情態、文化底別幾種式樣，則不能如此。在畜牧的民族之中，尤其是在游牧的民族之中，年歲較長的人，因為經驗較富，所以他們對於和游牧者底幸福有關的事所下的判斷都為大家所尊重，他們體力底衰弱也不能減損這個價值，這就是游牧的生活很能令年長者有勢力了。至於在專事戰爭的部落之中，人必須有少年底體力與勇氣而後才能為領袖，所以在這種社會裏年長者就沒有很大的勢力。因為游牧的社會尊重長者，所以這種社會大概都極其富於保守之性。他們的制度尊重父權，他們在尊重父權的組織之下過千百年而沒有變化。（現存的游牧社會之中還有些其社會組織就是自有歷史以來未曾變化。）至於常常戰鬥的社會就是很易變化的了。上文會說他們是最易進步的民族。他們的進步有一部分固然是由於軍事的羣擇所生的影響和戰爭底道德化的勢力，但是有一部也由於他們的保守性不強，而保守性之所以不強則又是因為年歲較長的人（就是較為保守的人）沒有很大的勢力之故。

上文是說在游牧的社會之中年長者有大勢力，而年長者都是習慣已經固定的人，所以習慣底傾向（就是人心底各種功能所有欲成爲習慣的傾向）很能影響社會底生活。但是除此以外，習慣底傾向又能從別一方面影響社會。因爲思想與行爲屢演則成爲習慣之故，做一件事所用的手段，在屢演之後，常常被人認做一種目的；於是習慣底傾向遂又從這條路上影響個人的與集合的生活。有許多對於做事的動機不喜歡細想和分析的人，他們的行爲底目的自家很難得十分明瞭。他們的行爲一方面是由盲目的本能的衝動鼓起，一方面是由於他們對於四下盛行的行爲爲簡單的默許與模倣。女子是最易於如此的。有許多女子消磨半生的精力以教物件清潔屋內整齊，有的却不知道這是爲的家庭的安樂與幸福這幾個目的，有的則知道而不注意，反犧牲目的底一大部分以教手段完善。至於男子積錢，本是爲一個目的而行的手段，後來却變成一個目的。又如我們之訓練心力與體力與求得知識與文才或別種材能這等事也常常自己變成目的，反把真正目的犧牲去一大部分；而且有些道德家且公然贊許把這些手段變爲目的。

習慣底傾向在社會底集合的思想與動作之中比在個人的思想與動作之中更為有力。這是因為一個人對於少數同類所共有的行為底效用還可以起懷疑之心，而對於一羣的人所共同遵守的舉動則難得懷疑之故。因為大家既共同遵守一種行為，這已足以教這種行為不受批評，且教人把這件事當做一個目的了。風俗之成立以習慣底傾向為一個主要的原因。有許多風俗，其目的或者已因年遠而為人所忘，或者從來就不曾有一個人能發明說明；其初起之時或者是由於調和幾種相差很遠的習俗，或者是由於人對於環境的一種本能的反動，或者是由於模倣外國。但是無論一種風俗最初是為的什麼目的，他既已成立之後則奉行這個風俗這件事自己就變成一個目的，雖在他已失效用之後人還犧牲勞力與安樂以保存他。古代的社會所以有許多毫無意義的風俗與儀節就是由於這個原因。

心理作用易成習慣的這個傾向除去能這樣令社會保守以外，又常令社會之中生出許多錯誤的努力與制度或對於一種真理為過分的着力。譬如自由與平等，盧梭是當做圖謀人類的幸福而用的手段的；他宣傳自由與平等底真義；而民衆接受了他的教訓之後，却把自由與平等當

做兩個目的，有時且反爲這種目的犧牲人類的幸福。柯畢登 (Cobden) 提倡自由貿易也是當做一種手段，而民衆接受了他的理想之後，却又把自由貿易當做一個目的。又如美國的人把自由平等認作目的，遂想解決不可解決的黑種問題了；英國人把他倆認作目的，遂將在南非洲造出一個相似的問題了。

本書對於人心底原始的傾向們在社會中的活動所下的研究就此終結。本書所說的話或者已足以令讀者相信：社會中底一切現象並非個人們爲開明的自私之心或尋樂避苦的智巧的欲望所鼓起的動作行爲之總和，而人底行爲底根源總應求之於遠祖傳下而爲人所共有的本能與別種原始的傾向了。

增刊第一章 行爲論

這本書底主要目的在於教我們對於人的行爲有較深的理解，且藉此教一切社會科學有較好的心理學的基礎。在他初版出世以後三年半之中，我已有好幾處約略看出他所生的影響。但

是批評他和論及他的作家之中沒有一個人知道他是想對於動物的和人的種種行爲（下一個細小的動物之求食，上至人之道德的努力，）建設一個理論的。因此我遂在這一版上添上這個增刊。我有三個目的：第一，想把我的這個理論說的更爲明顯以使人注意。第二，想把這個理論轉換成一種辯論的形式以使心理學者注意，尤其要教道德哲學底作家注意。（因爲關於行爲底本源的理論向來心理學家都是讓給道德哲學底作家做的。）第三，我想教研究心理學與倫理學的學生知道我的行爲論對於現代極流行的這種理論有何關係。既有這三種目的，所說的話自然就近於細微、繁雜，不便於一般讀者。因此所以我不把這一章插入這部書底本體之中而單獨作爲增刊。

我將先明白敘述這部書從頭至尾所包含的一個理論而後藉指出目下最流行的關於行爲的理論之謬誤以證明這個理論底適當。

人的行爲 Conduct 乃是行爲 Behaviour 底一目。他是行爲之最高級的行爲；我們如想了解人的行爲則應先對於行爲有個概念，且須知道人的行爲和較低級的行爲在那幾方面不

同。

我們有時候也說到無機物如器具、武器、天氣底行爲。但是我們這樣說時，都是因爲一件東西好像抵抗我們的意志令我們的目的不能實現之故；我們故意把這件東西當做活的其中含有遊戲的意味。至於我們尋常應用行爲這個名詞的時候，我們都是指的有生之物；無生物底動作祇能稱爲機械的運動。我們倘要明白行爲底意思，則須研究行爲有幾種特點令他和一切機械的運動不同。我們試在想像之中從最簡單的行爲起到最簡單的行爲止把他們列成一串等級，就可知道複雜的行爲都有四個特點：

一、一個生物不是僅僅向一個方向運動如無生物受了外力壓迫之時之所爲；他的運動很不能用我們描寫機械的運動之時所用的文字描寫；要描寫他，我們必須說他是堅持着向一個目的努力。因爲他的運動不像無生物底運動遇到了阻力就要停止；阻力與抵抗反能令他的努力更外加緊直到達到目的而後已。他的目的大概是對於他和周圍的東西的關係加以變化，（這種變化是對於這個個體或他的一種很有效用的。）

二、生物底努力又不僅是對於一個方向的堅持的推進；因爲這種努力不但遇到了阻力也不停止，而且在未戰勝這個阻力之前他且時常變換其方法與方向。所以行爲乃是對於一個目的堅持的努力，而在必要之時且爲要達他的目的而變化其方法手段。這又是機械的運動所不能爲的。

三、凡有一回行爲發生之時一個生物底全體都牽連在內。我們所認爲行爲的動作不僅和手足底反應作用一樣僅僅是身體一部分底反動，實在這個動物全體底精力都集中在這一回行爲之上而想求得其目的，而他身上底種種部分與器官也和爲做這一回行爲而用的器官一同活動。

四、第四個特點雖然和前三個特點一樣地普遍，然而却不容易看出。這個特點就是在前次喚起某一種行爲的時會再現之時雖然這個生物仍可以有與前次相似的行爲但是他的動作却不是和前次一樣的演出。（像機械底活動就是這樣了，一個機械如不會因前次的活動損傷了那一部分，他這次的活動定和前次一樣。）這一回他的動作必定有較多的功效而其採用手段

也必和他所求的目的較爲適合——他所循的路程要短一些了，否則他的行爲也在別的方面表現出較多的功效了。

上面所說行爲底四個特點乃是純粹在外的客觀的特點。但行爲既是有目的的動作他就自然還有在內的心理的方面。人慣常以爲有目的的動作都是經過真的決意作用而有的努力，行爲既是有目的的動作，於是他們遂以爲行爲底內心的方面就都含有決意作用。但我們在經過決意而有努力之時，我們心中必有一個目的預想得爲清楚且爲我們之所欲得，我們先是經過一番考慮而後決意要令這個目的實現，而在努力令他實現之時又是自覺地努力。現在世俗既以爲行爲之發動必須經過決意作用，遂以爲凡是有目的的行爲就必須對於他的目的有明瞭的預覺，而一切對於所要得的目的無明瞭的預覺的行爲，就都不承認爲有目的的行爲。但是有目的的行爲實在共有兩種：高級的雖對於目的有明瞭的預覺，低級的其預覺却不甚明瞭。現在世俗對於有目的的行爲既加了這樣嚴格的限制，而和有目的的行爲相對待的又祇有機械的活動，於是一切較低級的行爲就無從位置。

笛卡兒以爲把行爲底一切較低等的形式都認爲機械的活動就可免除這個困難。但我們有兩層理由不能把這個方法認爲合意：第一、行爲底四個露於外的特點是人的行爲和較低級的行爲之所共有而機械的活動則和行爲絕對不同，所以較低級的行爲上不宜和高級的行爲相距太遠，下不應和機械的活動認爲一類；第二、高等動物與低等動物是連續進化而來，而他們的性質更有共同之點，像笛卡兒這樣把低級的行爲認爲機械的活動就是把人與動物之間的距離看得太遠，這簡直是爲要免除一個困難而反生出第二個較大的困難了。

既有了這第二個困難而又要免除他，於是就有人想把真的有目的的行爲（就是高級的行爲）也一齊硬併入機械的活動一類；但是如此辦法就等於說當我們對一個目的而爲努力之時我們對於自家的努力所有的意識乃是假的，當我們自以爲正努力求令將來的事合於我們的意志之時我們實在不能這樣了。要說明這個辦法底荒謬需要長而繁密的辯論在這裏連綱要也不能說。我祇能說，如果我們對於有目的的努力和想實現理想的努力而有的意識乃是幻而不真則我們的這種努力也就決無效果，所以相信了那一種辦法則一切倫理的教訓就都沒

有意義而道德哲學也就喪失了基礎。

要免除這個困難，則必承認尋常對於有目的的動作所定的意義太為狹窄，（尋常以為必須動作者對於他的動作底目的有明瞭的預覺這才是有目的的動作）我們必須把他的意義擴充，把低級與高級的行爲都認為有目的的動作。

反對把他的意義擴充的人一定要說必須動作者對於他的動作底有明瞭的預覺而後才能說他的動作是有目的的動作，但是我們不能說較低級的動物一定對於自家的動作能有明瞭的預覺，所以我們就不能把較低等的動物底行爲（就是低級的行爲）認為有目的的動作。

這一種反對的話可以用下文答復：心理的歷程都像是由認識引起，且受他指導的一個努力或意欲的歷程；而這一個認識作用乃是對於現存的一個事物底一種狀態而有知覺且希望有一種變化的心理。這就是說，所謂心理生活不是指的一個主體底各種心理狀態如稱為意識或觀念的等等東西之相繼續，他都是指的主體對於所認識的對象而做的活動（就是想變化主體與對象的關係的一種活動）。但是主體對於這一種變化所有的預覺其明瞭清楚底程度乃

是時時不同的。有許多自願的行爲，我們演做之時，祇對於他們底目的有極浮泛的預覺。這就如我們覺得喉嚨裏不大清爽之時就用咳嗽以使之清爽，或覺得喉嚨裏有些乾燥難過的時候就伸手取一杯水來飲飲，這時候我們對於自家的行爲底目的都是極不清楚的。就是在我們的行爲乃是仔細想出且最爲有目的的時候，我們對於這個目的底一部一節也不能都有明瞭的預覺。這樣說，我們對於行爲底目的的預想就都不能完全無缺，不過不完全底程度有深有淺，有的是近於完全，有的是極不完全罷了。既然凡對於行爲底目的的預想都不能罄完全，我們就不能把完全的預想認爲有目的的行爲之必要的條件，而把預想近於完全的認爲有目的的行爲，預想較不完全的就認爲與有目的的行爲絕不相同的一種。

而且認識了動作底目的也不能說這個動作就一定是有目的的動作。我們認識了動作底目的之後未必都去實行動作，有時並且認識得越發清楚越不想去做。要得行爲實現，則必須喚起要做的傾向；所以動作底必要的條件乃是意欲的傾向底喚起，不是對於動作底目的的預覺；對於目的的預覺祇不過能在我們動作之時指導我們。預覺越浮泛，動作越沒有實力；預覺越細密，

動作就越發能獲得目的罷了。

我們由對於自家的動作的經驗，知道在做種種動作之時，我們對於動作底目的所有的預覺，其完密之度各各不同，最不完密時祇覺得心中要求一種變化，而所要求的是什麼變化自己說不出來。我們既由自家的經驗知道了這個，也就可以知道低等動物動作之時的心理狀態，竟至於最低等的動物動作之時的心理狀態。動物底動作之中，有些因為動物底覺官上時常獲得印象而這些印象時常指導他們之故，其動作遂也精確而有定向適於尋求其目的（像最顯著的幾種純粹的本能的動作就是）；除去這些少數動作以外，進化底等級越低的動物其對於動作底目的所有的預覺越發模糊，而其動作也就越發雜亂而無定向。預覺之很低下的乃是僅僅的一種無目的的感覺，由此發為完全無目的的運動或努力；斯禿特博士稱他做 *Anolitic Satisfacence*。我們身體上感到痛苦而又不知確在那一處時，就很不安適地扭動身體或狂伸其手足，這也就是對於動作底目的有很模糊的預覺。這是說的預覺之很低下的，至於極低下至於無可再低的一種，則我們人類沒有經驗過，也不能一定說在動物的行為之中是有是無。雖然如此，但

是雖下至最低級的動物，其於動作之時必對於一件東西有模糊的知覺而在身體上模糊着預想一種變化。這却是我們所深信的。

這樣說，所以認識都是爲的動作；他的功用在於喚請動作且指導他。但要得真有動作，則不但須有喚請他的認識，也須有一個能激被他喚醒的動作底潛在的傾向（即意欲的素質）。這種意欲的傾向有的性質浮泛，祇令主體想動；有的受了特殊化能令主體專意要爲某種之動。每一個這種傾向喚起之後都能教自己在未達到目的之前振興不衰，且令主體爲要達那個目的而有的身和心的活動繼續進行。所以當一個動物爲一個目的而努力之時，這都是因爲他的組織之中本有爲那個目的而努力在意欲的傾向伏着，現在因知覺到了一個東西而興起。每一個有機物都因其種類而稟有一定的幾個這一類的意欲的傾向以便於爲生存競爭；而在他的生活底進程之中，他所有的這一種傾向又可以生變化與分化。

詳細研究這些意欲的傾向底本性已入於形而上學底範圍不是心理學之所需要。在這裏我祇能說一切生物都可認爲是叔本華所稱爲意志，柏格森所稱爲生的衝動的東西底表現，或簡

單些說都是生命底表現；而每一個有定向的意欲的衝動則可認做這個基本的求生之欲底分化之物，有一個生理心理的意欲的素質做他的基礎。（所謂生理心理的素質可以參看第一部第二章。）心理學本是可以實證的科學，但這些意欲的傾向則必須認爲我們推想達於極頂的東西，不能再行分析證實，不能指出是某綱之目。本來一個獨立的科學都有幾個達於極頂近於不能說明而也不必說明的概念做他的基礎，現在上面的一句也就等於說心理學中可以實證的關於行爲的事實最後也必須用幾個達於極頂的概念說明了。物理學者對於他的科學以內的事實都是用機械的活動的概念解釋，而與這個概念有關的形而上的問題他却不管；卽如一個動的物體之有循一直線而動且不變化其速度的傾向，他就是認爲極頂的事實而無可再解釋的。同樣地，心理學者也可以用有目的的活動或嗜欲的活動這個概念說明他的科學以內的事。又物理學者之研究一切機械的活動乃是爲要求得關於這種活動的最普通的定律，而其說明一件事實就是指明他是這種定律底活動之一例或用分析的眼光看去他是多數遵守這種定律的簡單的機械的活動之聯合。同樣地，心理學者也應當研究種種或複雜或簡單的嗜欲的

活動以求關於這種活動的普通的定律。而其說明一個這一種的活動也應當就是說明他是那幾條普通的定律底活動之一例或用分析的眼光看去他是幾個遵守這些定律的嗜欲的活動之聯合。這樣說，則人類底一切動作、一切決意、努力、選擇、決斷、就都常用關於嗜欲的活動的定律說明；倘有一件行爲，我們未能指出他是爲一個生物底心理底基礎的意欲的傾向之表現，我們就等於未曾說明他了。

因爲近代物理的科學很爲進步，而其用機械的活動的定律說明物理的事實又有偉大的成功，於是就有一種流行的意見，以爲物理的活動比意欲的活動易於了解，而意欲的活動必須說明爲機械的活動之一種，而後才能看得清楚。這實在是一種錯覺。我們對於機械的活動祇能有見於外的認識，而對於意欲的活動則能有在內的經驗和在外的認識，所以我們對於意欲的活動實在比對於機械的活動熟悉。至於這兩種活動底性質之相似也是形而上學的學者之所承認，但是最好最可讚美的理論並不是把意欲的活動認爲機械的活動之一種，而乃是把機械的活動認爲意欲的活動之一種，把他認爲有意欲底意味的活動之一種，衰落退化的形式。有幾位

最有名的形而上學者都持這個理論，而他所遇到的困難與不可說明之點也不像和他相反的那個理論所遇到的那樣嚴重。

上文已把這本書裏所包含的行爲論敘述明白，現在祇須指出別的幾個行爲論底誤點以證我這個理論底可靠。

現代在心理學界流行最廣的理論乃把一切有機物都認做機械，一切行爲都認爲是依機械的方式而活動的理論。我已持前段所述的理由把這個理論駁過。

其餘的理論之中在近代思想界最有勢力的乃是心理的求樂論；不幸他又爲功利主義底創發者所採用當做他們對於社會、倫理、等問題而發的一切理論之基礎。這個理論說想求增樂減苦的欲望乃是一切行爲底動機；而且因爲人實在都有想求增樂減苦的傾向，他遂并說這是由事實而得的歸納。因爲表面上他像是能說明一切行爲而當一種行爲被認爲想求增樂減苦的努力之後我們也覺得不必再問想求增樂減苦之故，所以有許多人相信這個理論乃是行爲底最後的判決，不能有再進一層的說明。一切關於行爲的其他的理論沒有在一看之下比這個理

論更令人滿意的了。

無疑的，倘我們對於行爲爲精細的觀察固然也能指出這個理論底缺點。卽如我們求食之時，我們所要得的乃是食物自己並非得食之後所能生的快樂。但是因爲人的心理甚爲複雜而行爲之源又甚爲暗晦，求樂論者遂仍然可用他的理論解釋任何一件行爲。有兩件事握在他們手裏：第一，凡人得到所要得的目的之時都有滿意之感或快樂，所以一個人之想求一種目的就可說是想求那種快樂；第二，人爲求樂的欲望所鼓動而有作爲之時，有時可以犧牲眼前的快樂或竟受苦以圖得較遲而較大的快樂，所以表面不像爲的求樂的行爲，實際却是爲的這個。等到求樂論者遇到不能用他的理論說明的事，（卽如人之爲盡其義務而犧牲生命）他又說，這個人倘不盡其義務，則將來要有追悔的痛苦，所以他做這事也是爲的減少痛苦。

雖然如此，但是我們研究了動物底行爲之後却能對於這個理論下輕易而有效的攻擊。因爲有些下等動物，我們是不能認爲有認識快樂與追尋快樂的能力的，而他們却也對於無數目的爲堅持的努力咧。

第二種行為論像更是真實可靠。他認一切身心的努力非生於求將來之樂避將來之苦的欲望，而生於現在的苦樂的勢力；他把感情（就是苦樂的感情）認爲連結知與意的東西，知識必須能在我們心中喚起樂或苦的感情而後才能令我們動作。這個理論爲便於稱呼起見可以名爲苦樂論。他在現代很爲流行，且也比求樂論較爲細密而不易駁斥。所以難於駁斥，乃是因爲一切心理作用都附有苦或樂的感情的色彩，所以每一件行爲都可認爲生於和他相伴而生的感情。這個理論以爲雖然我們得到所要得的目的之時有快樂的感情隨之而生，但是我們所以對這個目的而有欲望而爲努力却不是爲的將來與目的之達到相隨而生的快樂；譬如我們餓時，我們乃是想得食物而非想得飲啖的快樂。這一層是很不錯的。但他又進一層說，令我們有欲望與動作的原動力雖不是將來的苦樂，却乃是我們有欲望動作的時候當時所經驗到的苦樂；即如我們想得食物的時候，令我們努力求這個目的的不是我們所預想到的將來飲啖之時的快樂或預想到的將來饑餓之時的痛苦，而乃是當時想到了飲啖立即生出的快樂或覺到了饑餓立時生出的痛苦。

對於苦樂論的批評都從上段最後的一句着眼。試問饑餓的人是因爲想到飲啖的快樂而求食，還是因爲覺到饑餓的痛苦而求食的呢？苦樂論的學者有的說是因爲快樂，有的說是因爲痛苦；有的人則竟說是因爲快樂與痛苦兩者，因爲凡是欲望都兼有苦樂兩個感情，即如求食的欲望因其含有想到飲啖而有的快樂所以他是快樂的，但因其爲未曾滿足的欲望所以又是痛苦的。說意識可以同時有苦樂兩種色彩這個已經可疑；說我們所認爲同時存在的苦與樂又能令我們做同一種的行爲則更屬可疑。縱然說苦樂兩種感情乃是先後相繼而生而非同時存在，這也不能說苦樂之感就是行爲之源。因爲實際上一種欲望可以是快樂的或痛苦的，——得向其目的進行就是快樂的，受了阻擋就是痛苦的；然而當感情由極樂變爲極苦的時候，那個欲望還是堅持着不變。這就如情人有大希望之時則樂，受了阻力則苦，然而他的欲望却仍舊不變。何以呢？因爲苦樂生於欲望，欲望非生於苦樂。

試研究低等動物底行爲，這個道理就可明白。我們尋常認低等動物不能喚起不在官覺之前的東西底觀念，所以不能說他們的行爲是由想到一個目的之獲得而生的快樂喚醒起來。苦樂

論者既不能說這種動物底行爲是生於由想到目的之獲得而生的快樂，乃說這是生於痛苦。但是就我們饑餓之時而論，我們的痛苦乃是欲望未滿足的痛苦。既然這是欲望未滿足的痛苦，自然就必須先有欲望而後才有痛苦。但欲望是一種意欲，是一種動作的傾向。所以饑餓就不是能令我們努力、動作的一種痛苦，而實在是一種動作的傾向，由其不能獲得目的而後才生出痛苦。我們的飢餓是這樣，動物底飢餓以及生物底一切痛苦都是這樣。（都是由於有了欲望而不能實現才始痛苦。）

這樣說，痛苦是生於意欲，意欲非生於痛苦。苦樂論認動物底一切行爲都生於當時的痛苦就自然不可靠了。但其以痛苦爲行爲之源雖然失敗，他又以爲人的欲望與行爲是生於想到目的之獲得而覺到的快樂。苦樂本是極端相反的兩件東西，今苦樂論者以爲他倆同是行爲底本源，這個已不足信。但即使我們不用這一層駁他而姑追求快樂的感情所以能鼓勵行爲的道理，則又可看出苦樂論在這一方面也是把感情與意欲的因果關係看顛倒了。我們凡想到目的底達到之時不必都覺快樂，要得快樂，必須自信這個目的有達到之可能或所取的行動已經一步步

驟向於成功。卽如饑餓之時必須知道不久將有鐘聲噹噹喚人聚食，或我們已一步步與食物相近，我們才有快樂之感；若知道得食之事爲絕不可能，則我們雖不能禁自己想到食物，而想到了却祇有痛苦，沒有快樂。所以想到目的之獲得不必都覺快樂，且由快樂而生出行動；實際上乃是先有行動意欲的傾向而後才想到目的之獲得；想到了目的之獲得爲可能或不可能而後才有或苦或樂之感。所以總而言之，苦樂生於意欲，不是意欲生於苦樂。

苦樂之生於意欲的傾向（就是有專一的指向的衝動與嗜欲）不但於求食的欲望如此，於別的許多欲望也是如此。這就如我們想得人之稱讚或對於一件事物懇切求知，或想報仇、除患或感到性的衝動之時，我們的欲望都是在目的可望達到的當兒有快樂的色彩，在受了阻力的當兒有痛苦的性質。我們的欲望（卽意欲的衝動）底強度非定於感情底性質（卽苦或樂的性質）與強度；而感情底苦樂的性質實生於欲望底遭遇。所以苦樂論者如說感情決定意欲，則我們將問什麼決定感情，如他說是認識決定感情，則我們又將指出在想得稱讚、與想求報仇、除患這一類事中，實在是由認識決定意欲，由意欲決定感情，而不是由認識直接決定感情。

爲教辯論明瞭的原故，我們還可姑且承認苦樂論者所說的話把由想到行爲底目的而生的快樂認爲喚起行爲與支持行爲的原動力，祇進而問行爲底目的底觀念爲何能有快樂的色彩。於是就有兩種回答：一種人即如莫爾海教授（Prof. Muirhead）說，這是因爲所想到的目的和我們的本性相近之故。但是這樣則就等於說這個目的爲我們的本性之所傾向，也就等於說我們心中本有一個意欲的素質指向於這個目的了。如此，則已經拋棄了苦樂論而接受了本書所持的理論。

第二種人說，我們由覺官而得的知覺有的生性快樂，有的生性痛苦，其他種種快樂與痛苦都因爲與這一種快樂與痛苦相連才始發生。這一種理論以須奈多發揮的最爲精詳。依照這個理論，見食所以快樂，乃是因爲食物之味所生的快樂已和食物之形在我們心中所生的印象相與連絡，且必須有由味覺所生而與視象連合的這一種快樂，而後我們才想得食，才努力求食。有某幾個欲望，其滿足之時通常都帶有覺官底快樂，如把這一種理論應用上去，像是很爲適合；但是也有好幾個困難之點咧。第一，由知覺所生的快樂之可以和一个東西底觀念連合這是推想，沒

有實證。第二上文會說明一個欲望底感情底色調（即是苦或樂的色調）可以由極樂變爲極苦，而依照須奈多一派人底理論，則一個欲望底感情底色調和由知覺而生的感情底色調相同，而由知覺所生的感情其爲苦爲樂既有定，所以一個欲望底感情底色調也就有定；我們說色調能變，這個理論說色調有定，這和我們所已說明者不符。這還是說的其滿足之時附有覺官底快樂的欲望。至於其滿足之時沒有覺官底快樂的欲望，（如對於稱讚、報復、知識的欲望）則這個理論就更不能應用了。

不但如此，並且我們竟可否認苦樂論者所說的有些知覺之生性快樂有些知覺之生性痛苦，由此把他連根推翻。論到身體上的痛苦，好像苦樂論底這個推測可以應用了，而實則並不如此。大凡一種痛苦的知覺乃是能令人求避他的一種覺官印象，必須避之不得而後痛苦的感情才生。譬如手觸極熱的東西所以立即退縮，乃是因爲皮膚上所感到的乃是一種痛苦的印象，退縮而不得，就必有痛苦的感情了。牙痛與別種器官因發炎而起的官覺所以極其痛苦，也都是因爲我們求避而不得之故。原來人身上的各種器官都有求避強烈的刺激的傾向以教他們不受過

分的刺激，即如牙齒底感覺銳敏就是爲的要教他們不咬太硬之物以免於折斷。如果強烈的覺官印象已激起了想求避他的傾向而這個傾向却不能達到目的，我們的痛苦就無限了。雖然這樣，但是我們倘因願意忍受一種強烈的印象（即如倩牙醫補牙之時）遂用力遏住避他的傾向而得成功，則這個印象也就失去痛苦的性質。殉教的人所以能從容不迫受極酷之刑，就是因爲他們的信仰與所受的教訓令他們願意受這種痛苦且令他們能藉意志底力量遏阻想避這種痛苦的傾向之故。如果意志底努力成功，則所受的刑罰雖極酷而痛苦的性質必減。因爲如此，所以遠願的饑餓雖然極苦，自願的饑餓（即如爲健康而禁食）不過微微不適。

上面是說的感覺底痛苦性質，若論他底快樂性，這也是依意欲而有變化的。試研究味底快樂，就可知道快樂的味乃是能令我們繼續咀嚼與吞咽的味。喜歡吃甜的東西的人，在糖味能刺激他做咀嚼與吞咽作用的時候，他都覺得糖味快樂；到了他喫飽之後，咀嚼與吞咽的傾向不能受糖味底刺激，他就不覺糖味快樂，如果繼續吞食，並覺得不適。這是大家公認的一個事實。從這件事看來，也可知道不是意欲生於快樂，實在所以快樂乃是由於本有一種意欲而他又得成功。

但是依照苦樂論底說法，意欲與行爲却生於感覺所生的快樂呢！

照這樣說，則苦樂論所好像最能說明的事例，實際上也是用苦樂論說明則不能，用我們的理論說明則可能了。我想我們如能舉出幾種行爲說明他們底發生和痛苦與快樂都無關係，則苦樂論者就不得不承認他們的理論祇能說明幾種行爲不能說明一切行爲，要能說明一切行爲則必附從我們認感情生於意欲非意欲生於感情了。我們試舉出人的行爲之兩極端來說說：一個極端就是含有最高的道德的努力的行爲；別一個極端就是僅僅的習慣的行爲。歷史上有一個故事，說羅馬和加塞基 Carthage 打仗，羅馬的將軍柔周勒斯 Regulus 被加塞基擄去，監禁了多年，下次打仗，加塞基敗了，乃放柔周勒斯回來請他代爲求和，柔周勒斯先也答應了，比及回來，反而帶兵去打，終被加塞基捉去殺死。他的這種行爲，如用心理求樂論解釋，一定要說他以為知道加塞基可打而不打將來必定懊悔，他怕懊悔底痛苦甚於其怕俘虜與殺底痛苦，所以才這樣做的；至於苦樂論者則必說他想到這一類勇武的行爲就有很大的快樂，所以他即使慮到俘虜與死，而他却依舊要打，教他去打的就是他當時的快樂；否則又必說他以爲離開加塞基而

歸對不起羅馬，想到對不起羅馬，遂覺痛苦，教他去打的，乃是他當時的痛苦。用倫理學或心理學底眼光看去，求樂論底解釋固覺牽強，苦樂論底理論也高不到許多。因為有許多行為，我們預想到他們的實行之時無不痛苦，而我們却依舊堅持着去做，這實在不是用苦樂論所能解釋的呀。譬如人對於所愛的幼子，有時常覺非懲罰不可。每次施行懲罰的時候，做父親的都知道是犧牲了快樂而行痛苦之事。我們不能說他們想到了兒子底行為將來的改善，遂覺快樂，他的行為就是被這種快樂喚起。縱然他想到這一層，他所有的快樂也極其微小，且必和他們的痛苦（就是因看見了他兒子的痛苦而有的同情的痛苦，和因損害了愛子之情而有的痛苦）抵消而沒有餘賸咧。

上段是說含有道德的努力的行為，不能用苦樂論說明，至於習慣的和近於機械的行為則也是這樣。我們往往祇因為所處的地位和從前做某一種微瑣的動作之時所處的地位相同，遂不知不覺把那個動作再演一回，這就如換背褡的時候總要開一開時計，既不是有心去開，也不會經過考慮與決意。我們做這一種行為的時候，雖祇有極小量的注意，然而他們却依然是一種意

欲；他們是習慣底表現和我們當時所預想的苦樂以及以前所經驗的苦樂都無關係。這一種行爲或者是最能令我們了解動物底許多行爲的了。

現在我們當進而研究其他關於行爲的幾個理論。先說主知論，他也是自以爲能說明一切行爲的。他認行爲都生於觀念，却不曉得品格之發展與組織（即心之意的方面之發展與組織）和知的方面之發展與組織實在大部分是沒有關係。前人之主持這個理論的乃是海爾巴脫（Herbart，今人之贊助這個理論的乃是波桑愷教授 Prof. Boanquet 與不臘得萊。（假使我沒有誤解了他的著作。）

依照主知論說，心乃是多數觀念以或深或淺的組織而合成的總體；每一個觀念乃是一個知慧的結核，又是一個動作底傾向。他把行爲之一切較高的形式喚做觀念自動的行爲（Idea-motor Action），就是說這一種行爲乃是由於這一種行爲底觀念現於意識之中而後不假思慮直接發生。就是上而至於決意作用，依照主知論說，也不過是這種觀念自動的行爲底複雜之例。這樣說，是否一切行爲都是所謂觀念自動的行爲呢？行爲之由所謂『固定的觀念』生出的，

通常嘗被人認為觀念自動的行為之最好的例子了。但是依近代心理的病理學說，則固定的觀念之所以固定，所以能決定行為，乃是因為固定的觀念活動之時常能喚起一種有力的意欲的傾向之故。既然知與意連合而後才有行為，行為就不是從單單的觀念生出的了。即使不這樣說而且把觀念自動的動作認為事實，我們還能指出許多行為是戰勝了內心與外界的種種困難而後發出來的，我們却不能說他們是祇因為有了觀念升到意識之中而後即直接發生，此外不會有別種動力。倘是那樣發生出來，則當一個觀念與別的許多觀念相持不下的時候，什麼東西教這個觀念戰勝別的觀念的咧？不曉得萊說這乃是因為自我把這個觀念所認定的目的認為即是他的目的之故。波桑愷說教他戰勝的乃是人對於這個觀念的注意。如果自我與注意這兩個名辭是用在他倆的正確的意義之中，就是如果自我是認為意欲的傾向之組織體（這個組織體就是品格）而注意是認為因有認識而發生的意欲，則他們兩位底話就都屬不錯。但波桑愷之所謂注意是被他認為一個觀念與他適合的一羣觀念之相融和；既然注意之中不會認為含有意欲，所以所謂適合乃是論理的適合。（就是倘有一個行為底觀念認為和別的幾個行

爲的觀念適合，這個就被注意，就領袖別的幾個觀念而發爲行爲。波桑愷又說，當我們考慮究竟做那一種行爲的時候，意識之中有好幾個觀念互爭雄長，得勝的一個都是藉人格全體底幫助才能得勝。他又進而解說所謂人格底全體以爲這祇不過是附有苦或樂的感情的許多觀念之組織體，當他們有一部分和現實相反的時候他們就有把自家表現於意識之中的傾向。波桑愷是這樣解說自我，不臘得萊也以爲自我祇不過是『多數觀念之織物』。照這樣說，主知論把本書全篇所研究且認爲一切生命與心理之基礎的意欲或意志都置之不問了，所以我批評這個理論，也祇有把本書對於本能、情操、決意、所說的話重請讀者思量。倘本書對於這些東西所說的話不是一個有精神病者底幻想，則主知論總無成立之理。但是我還要加一句話，就是論到了低等動物，則主知論就更爲無力；因爲我們既不能認低等動物可有觀念，則低等動物底行爲就祇不過是純粹的機械的反應動作，今若用主知論解釋他們的動作則豈非說無意識的機械作用之中也含有智慧與意志麼？這個連多才如斯賓塞爾也曾承認爲不能辯護。

其餘關於行爲的一切理論因他們有一相同之點可以併爲一類。他們的相同之點在於把道

德的行爲認爲與其餘的一切行爲完全不同；且認道德的行爲生於所謂『良心』或『道德的知覺』或『理性』或『合理的意志』或『義務的知覺』這一種心能，而這一種心能又好像是由上帝栽植在人心，而不是積漸的進化之結果。他們也承認人心中有低等行爲底傾向；但又喚這些做動物的傾向、本能、熱情，且以爲乃是我們的動物祖先所殘留的東西，不值得道德哲學家底注意。

這些理論有兩個缺點：（一）人是與動物啣接進化而來，這些理論與啣接的進化之原則不符；（二）這些理論都可稱爲『心能論』（凡以爲人有一種心能專司道德的行爲的理論都是心能論）而心能論底謬誤之點則已爲世俗所知。雖然如此，但是對於他們之中較重要的幾個我們還應當再說幾句。其中的一個以爲理性乃是道德的行爲之源；但我以爲理性底功能實在祇不過是令人能從已獲得的命題抽出新的命題。假設有一個飢餓的人在一件東西之前而不知其爲食物；由理性底幫助他知道他是食物，於是吃他，或起吃他的欲望；但若他本不饑餓，理性是不能造出欲望不能迫他吃的。理性之能令我們有道德的行爲其功能也不過是這樣。理性

能令我們從已有的知識知道何種行爲是好的行爲。但是除非我們已經有了做好的行爲的欲望，（就是除非他已有了道德的情操與道德的品格）理性是不能教我們做好的行爲或有做好的行爲的欲望的。他不能創造欲望，他祇能引已有的意欲傾向向其適當的目的；所以若像某幾個作家所說，（註一）理性能創造想得道德的性質的欲望，或如雪德威所說，凡有理性的動物所有認何事爲善何事當做的認識與判斷都能「生出一個行爲底衝動或動機」這都是錯的。因爲祇有在受了道德化的人（就是想有德行、想做正常的事的人）之心中善行底認識可生善行底衝動，至於雖有理性，雖能認識善行而不想爲善的人，他對於善行的認識却不能生出爲善的衝動。所以必須把「理性的動物」認爲有爲善的欲望之人，而後我們所批評的理性論才似乎可通。（著者說似乎可通，乃是因爲單單把理性的動物認爲有爲善的欲望之人而不能和本

（註一）即如若須道爾就說，「我們若無做善行的欲望，固然不能有善行，但做善行的欲望却由認識善行的理性創

書一樣說明欲望或意欲在人心之組織中的地位，則這種理論還是沒有良好的基礎。又若僅用『合理的意志』代替『理性』而以爲道德的行爲生於合理的意志，則這種理論也不能比用理性二字之時有許多進步。因爲這樣改換了一個名辭之後，雖然已不像主知論者之認行生於知，但是僅僅說行爲生於『合理的意志』祇不過是說我們經過考慮而爲道德的選擇與決斷，這種選擇與決斷不是相反的幾個欲望盲目着衝突之結果，而意志之爲行爲之源的道理還未能說出來呢。

認行爲生於一種特殊的心能的理論都可稱爲直覺論，雖然種種直覺論底說法各不相同，而懸擬爲道德的行爲之源的那個特殊的心能又有種種之名，然而這些理論都大體相似，不用分說。其中有一個，是從康德傳下且認道德的選擇與行爲生於『義務之知覺』的，我們可以考究一番。現在固然無人以爲有道德者之行爲生於『道德的心能』而都以爲在日常生活之中我們的行爲都生於別種根源了。但是還有人以爲當我們心中有觀念衝突我們由考慮而爲道德的決斷之時因有『義務之知覺』活動而後道德的決斷才生。『義務之知覺』這個名辭實在

是凡把道德的行爲認爲神秘之物且和別種行爲絕跡不同的學者最後的護身符了。若須道爾說『承認一件事爲我們的義務就能令我們有做他的動機。』並且他還以爲『義務之知覺』是我們爲道德的決斷之時『一個現於意識之中力量極足的動機。』

如果這個理論可靠，則道德哲學家底一切心理的研究都不必要，因爲『理性指出我們的義務義務底知覺令我們做他』單單這一句話已是他們所要的心理學底全體了。可惜近代擁護這個理論的幾個學者不肯聽『義務之知覺』做一個完全神秘的東西而不提而要略微加以說明，遂教這個理論自相矛盾。雪德威說『應當』底知覺，義務底知覺，是一個原始的天性不能加以定義；若須道爾也說我們認某事爲當做的這個觀念『是我們爲一切道德的決意之時所都有而且不可分析的一個觀念。』但他又進一層說，『義務底意思就是依種極好的事體相對的價值與重要以爲比例對於他們的輕重不同的努力。』又說，『歸根澈底，義務乃是依種種目的底客觀的價值以爲比例對於他們的輕重不同的尊視。』但是我們要能對於種種善行的價值爲正確的比較且依最好的去做，則必須先有一個已發展的道德的品格，所以照這樣說

『義務底知覺』之與其說是一個原始的天性，不可分析的觀念與行爲底衝動，不如說是心理組織中極複雜的一部，卽以有組織的許多道德的情操和一個已發展的自願的情操所造成的道德的品格，所有的抽象的名稱，這一層雖直覺論底一個著名的擁護者也不自覺地承認了。說到道德的品格，個人都是經過許多年代受社會的環境與關於道德的先訓之壓迫而後才能有他，這是本書前已論過而現在也已被人普遍承認的。我們以爲在道德的品格發展的較低之時，『義務底知覺』乃是我們對於同類所要求於我們的東西之知覺；到了道德的品格發展的較高之時，我們已對於品格有了理想，對於自己有所要求，那時候『義務底知覺』就是我們對於所要求於自己的東西的知覺（詳見第九章）。至於我們怎樣且爲何回應同類與自家底要求，與如何做出這些要求，則我已有關於行爲的理論（就是對於道德的情操們的理論與決意作用的理論）說明過了。（譯者按詳見第一部第七、八、九、三章）

在結束這一種『道德的心能』論之前，須知直覺論在某一點上與事實相符，就是我們在已獲得道德的情操們之後我們實在常常不願到行爲底結果而卽下道德的決斷爲道德的努力

好像真有一種專司道德的心能。但是不顧到行爲底結果而卽下道德的決斷乃是因爲品格底發展已高，向道德而努力已成習慣，所以我這句話祇不過說直覺論底含義有一點與事實相符並非承認真有『道德的心能』而且我們已下道德的決斷之後也常因慮到自家的行爲對於人類底幸福所生的影響而遂校正其決斷，所以我們雖常『不顧及行爲底結果』却並非絕不顧及。

又道德的情操們雖是在每個個人底生活底進程上漸漸造成而利於獲得道德的情操的一種心理傾向，他們却也可遺傳。既然這一種傾向可以遺傳而爲道德的決斷的能力又以道德的情操爲根，則爲道德的決斷的能力也就可說是先天的。道德的心能論以爲人有專司道德的一種先天的心能，所以他在這一點也可算與事實相近。

我們既已批評了關於行爲的各種理論，現在最後所要說的乃是這本書裏所倡的一種行爲論以前就已有幾位著名的哲學家隱約見到，祇不過沒有明白解說出來，而比較地見得最清楚的或者就要算格林與斯禿特兩位。他倆承認動物底行爲爲真的意行，爲廣義的意志之表現。又

承認人也能有這種原始的意欲之相似的表现；但是另有狹義的意欲（就是嚴格地講意義正確的意欲）則惟人能有，而欲望就是這一種意欲之較為複雜的方式。雖這樣說，但他們却不以為決意作用或道德的行爲就僅僅是欲望們衝突底結果。他倆說意欲之較簡單的方式、盲目的衝動與欲望，乃是在一個人心上刺激他做這件事做那件事的勢力；但一個人却又曉得他的真的自我能允許這些勢力底要求也能反抗他們；必須有自我出來承認一個衝動底要求或抗拒他，而後一個人才能說是做了一回真的決意的行爲。而且他倆又不以為自我是一個抽象的不可分析說明的性質。格林說，他用『自我』這個名辭指的人之品格；他用『良心』這個名辭實際也是指的人之品格；而他所謂『良心』則又是指的在一個人底道德的訓練底進程之中依環境底指導漸漸地造成的辨別行爲底善惡的一種能力。簡單些說，格林乃是把良心或道德的品格認為意志底許多習慣底有組織的全體。

至於斯禿特，他也說決意與僅僅欲望底衝突不同之處在於我們決意之時有自覺心插進來判決欲望們底勝敗；並說這樣自覺地袒護一個欲望抵抗別的欲望的這個自我乃是許多受了

統一化的觀念。Interest 底有組織的全體。但斯氏所謂顧念乃是附有苦樂的感情之可能性的。一個意欲的傾向；所以斯氏所謂自我也就是許多意欲的傾向底受了統一化而有組織的全體。

照這樣說，這本書所擁護的一種行為論這兩位作家久已隱約說過。他們承認意志是和認識有同等的位置的一個基礎的心能；且在人與動物底心中這種意欲的心能都或明或暗地引人做有定的某幾種行為以求特殊的目的；而當這些意欲的傾向之中有一個兩個單獨活動的時候，結果就生出一種衝動欲望或行為。他們又承認道德的決意和道德的行為都倚靠這些傾向底有組織的結合；且以為簡單些說，道德的決意表現出品格也竟就是正在活動的品格。他們的理論如此，所以本書底一個主要的信條實在都暗含在他倆的理論之中。本書底那個信條乃是：要能說明或理解任何種行為，我們必須說明他是某種意欲的傾向之表現，或幾個這一種傾向底結合或衝突之表現；我們如能這樣解說行為，則我們就可算已做了科學家所能做的事。

增刊第二章 性的本能

在本書底前幾版裏討論性的本能的話很為簡單。所以如此，一部分是因為這本書乃為一般

讀者而作，在這樣的一本書裏討論性的本能很難令人滿意；一部分是因有幾位靈巧的作家已經詳細研究過他，不用本書多說；而且本書以為要能了解人之身心的種種活動則必先追尋出幾個先天的不學而能的本能的傾向，而一般人在於性的本能有關之處則已一致承認了本書底這個信條，所以我當時更覺對於性的本能不必多說。

但現在我已覺得要使我的行為論為人普遍承認，其事並不能如我所懸想的那樣容易。又因為對於性的經驗與行為的研究極能證明扶助我的理論，我遂想把從前未說的話補說一回。又近來心理的病理學之中有許多極其被人注意的問題都和性的問題極有關係。這也是我增加這一章的原因之一。

有許多種動物，每種有雌雄兩類，其生殖為性的生殖，（就是必須有雄的體中的一個種子細胞 Sperm Cell 與雌的體中一個即卵 Egg 融合而成一個新的苞芽）高等動物則更是這樣。這兩個細胞底融合和令他倆融合的歷程合起來稱為受精作用。有許多種植物，其生殖也是性的生殖，但受精作用却聽機會去做；植物自己僅僅造出許多雄的細胞或雌的細胞或並有雌

雄兩種（即花粉與胚珠）而教他們所處的地位利於被自然界的勢力（尋常是風或昆蟲）撮合。植物雖不能自己令卵與種子細胞遇合，動物則有性的本能令雌雄兩體在他倆體中的種子細胞與卵已經成熟已想活動的當兒自爲受精作用。有許多種魚，其性的本能底活動是最簡單的方式；雄的都靠近雌的游泳，當雌的把卵放到水裏之時，他也射出許多種子細胞；後來種子細胞與卵相遇遂和他融合且鑽到他的裏面。這裏非講魚底受精作用，所要注意的乃是魚底這種動作足以代表一切動物雌的與雄的性質之不同——就是在性的本能發動之後，都是雄的尋找雌的，雌的處於被動的地位而能吸引雄的。除去雌雄細胞最後的融合以外，所謂受精作用還包含性的本能底兩步活動在內：第一乃是異性的兩個個體之相近；第二乃是異性的生殖細胞之依可自家互相接近的方法射出來。

『自然』所以教動物有性的本能就是爲的要這兩步活動。性的本能和別種本能一樣，是一個先天的複雜的『心理生理的』素質；並有每個『心理生理的』歷程所共有的知情意三部，或由這三部底神經底組織與功用說，就是傳信之部、中央之部、司令之部。

現在須注意的，乃是雄魚既知追隨雌魚，就可知道如魚這樣的低等動物其身體底外部已有可以認識的性質藉以辨別性之異同。這一種可以認識的外體的性之異點通常稱爲二等的性的特質，一切分雌雄兩性的動物無不有之，通常是藉官覺之一以認識，到了較高等的動物則雖也藉聽覺嗅覺而以藉手於視覺爲最普通。

更須注意的，乃是受精作用底初步既是雄體之靠近雌體，則能行受精作用的動物至少在雄的方面就必有辨識雌體的先天的能力；因爲不能辨識是不知道靠近的。論到智慧較高的動物，雄的之認識雌的還可說是由於後天的經驗，但智慧較低的動物和雄的動物之初次遇見雌的遂即被他吸引却不能說是由於如此。所以藉性的特質以辨別異性的能力乃是一種先天的能力，乃是性的本能底一種重要的功能，沒有了他則性的本能就等於無用。本書第一部之中曾說到一個本能不僅是依特殊的情慾而有行爲與感情的先天的素質，並且是認識爲一種動物底福利計所必須認識的東西的先天的素質。而照這裏的話講性的本能也就是足以證明本能底知的方面之與情意兩面並重且都是先天的了。

有許多種動物底性的本能不但其知的方面須有辨認異性的能力，並且在意的方面也需要有在必需的地方與時間放散生殖細胞的能力。最簡單的乃是當兩個異性的動物互相靠近了時就能刺激他倆做這種活動，像雄的魚或蛙就是遇到雌體在水裏放卵也就把種子細胞注在那裏。但是有許多動物其受精作用底這一步却不像這樣簡單而乃是一串較複雜的動作，這就是說，當他們的性的本能受了刺激之時，他們身體上某部分的組織却不是起一回單一的反應或連續着幾回起同一種的反應，而乃有一串異樣的反應，前面的一步都挨次喚起後面的一步。

像哺乳類動物其受精作用底第二步（上文說受精作用含有兩步，異性相近是第一步，射精是第二步）就變複雜了，就是哺乳類動物底卵乃是停在雌體的胎裏而雄體的種子細胞則必射到胎裏和卵融合。因此，雄的遂有陽具，雌的遂有陰道，而性的本性亦遂變化為複雜，就是雌雄兩體僅僅靠近的時候不會就有受精作用之第二步，必須陽具插入陰道之內才始有之。又為要教種子到雌體的胎裏融合之故，雄的動物之性的本能底知意兩面遂都變為複雜。在知的方面，他不但能認識異性，且能辨識陰道。在執行的方面，（即意的方面）他並能擁抱雌體以陽具插

入陰道，且做一種運動以使精液排泄。哺乳類的雄的動物之性的本能雖已變為這樣複雜，至若雌的，則因她處於被動的接受的地位，不必有認取陽具教他插入自家體中的先天的能力。（要了解雌的動物和雄的動物的性的異點這一層很為重要）所以她的性的本能所受的變化，却不如雄的所受的之多。但是有幾種動物交媾之時雌的也是以一種運動應和雄者的運動的。精液排出的時候雄的動物的動作停止；至於雌體，則她的身體內部有幾種生殖的器官能做一種特別的活動，到了他們這樣活動的時候，雌體之擁抱雄體也就停止。兩性交媾之時各有一種強烈的衝動與感情之興奮；當交媾作用為順利的進行之時，這種感情底興奮也隨之增高，等到兩性獲得最後的暢適乃忽然衰退下來。至於兩性交媾的時候，自始至終自然都是很快樂的，這是因為本能的活動向其自然的目的為順利的進行之時其都有快樂的色彩乃是一條普通定律。

上文對於哺乳動物底性的本能所說的話也能應用於人類；而且人類的性的本能雖然常常因為被意志底勢力和情操理想們所掩遮而不得顯露，但是把他明白直捷表露出來也是常有的事。不但如此，並且有許多受過高等教育的男女平時很能約束自家的行為，有時情欲奮興，却

又衝決一切藩籬以求這個本能底滿足。

人的性的本能和大多數高等動物的性的本能一樣要到少年時期底末尾，發展才得完全。至若他在人的那一歲上開始活動與其如何向前發展這都是爭辯未決的問題，我將留於本章底末節之中討論。現在先就人之已經完全發展的性的本能研究幾個特點與特殊問題。

前幾段裏所說的受精作用之兩步有幾位很有名的研究性的心理的學者以爲乃是兩種衝動底表現而這兩種衝動他們就稱爲 *Contraction* 與 *Delumescence*。但是把性的動作底兩步認爲出於兩個不同的本能這終歸是錯的。動物界有許多『鏈索的本能』的事例——鏈索乃是以一串之環連成，所以『鏈索的本能』也就是指的藉一串的動作表現出來的一個本能；這一串之中每一步都預備其後一步底出現，由每一步所造成的狀況都改變那個本能底指向與活動；但當前後的步子蟬脫的時際，那個衝動則仍有大力支持全部的活動，且使主體底熱烈的意欲的激刺始終不變。我們可取令動物爲製造的努力的本能（如鳥之建巢、蜘蛛之織網）以及松鼠之貯藏果實於地、鳥之擇地生卵而令之孵化，這一類的動作做鏈索的本能之例。在這

些本能的歷程之中每一步所造成的狀態都喚起其後的一步。而受精作用也是這樣。我們對於中意的異性的認識令我們想走近他且令生殖的器官膨脹（至少男的如此）而生殖器底膨脹又自然引到最後的一步。又在受精作用底這兩步之中，身體的活動雖然前後不同，而心中的熱烈的意欲的激刺則自始至終不變；受精作用在這一點上又和其他『鏈索的本能』相同。這種熱烈的意欲的激刺在不和別的傾向情緒們混合之時應當稱爲『狂欲』Inst. 因爲宗教家底責罵，狂欲這個名辭已經失其尊嚴。但他在心理學上終是一個必要的有用的字。他是情人對待的熱烈的意欲的態度之主要的原素；而且無論雅潔的情人底態度與感情怎樣有別的傾向復化，因有性的戀愛而發生的身心的活動總以他爲根源。

雖然情人們互相對待的情緒都染有狂欲底色彩，但所謂性的戀愛却不能說就僅僅是性的衝動之引向於某一特殊之人。性的衝動之引向於某一特殊之人固然是性的戀愛底重要的原素；但對於某一人的習慣的『狂欲』則僅是一種粗陋的情操不能當戀愛之名。性的戀愛乃是一個複雜的情操，其中除去性的本能底熱烈的意欲的素質以外，又有親的本能底保護的衝動

與柔情和他混和；且對於狂欲之純粹自私的、獸欲的、傾向加以限制。

女人對待所歡者的情操之中含有母的原素曾爲許多小說家所承認。男子對待所愛者的情操之中含有柔和的保護的衝動也是同樣地明顯。至於性的戀愛之於利己的傾向以外兼有純粹利他的傾向，這個在女子方面可以由母的衝動之強與其在一起對人的關係之中都容易喚起這個衝動看出；在男子方面也可間接由女子底體格與心理之類似兒童及其在最能吸引男子之時之最能類似兒童看出；因爲女子底身心既有這個特點，則自然在男子的愛之本能之中就當然要賦與一個保護的衝動；既然這個特點在女子最能吸引男子的時期爲甚，則這個特點就是女子的性的戀愛底附件而男子的性的戀愛之中自然就要有一個與之相對的附件。（這相對的附件就是保護的衝動。）

性的戀愛這個情操除去包含性的本能與親的本能之『先情緒後意欲的』素質以外又包含其他幾個本能（最能看出的就是自炫與自卑之本能）底這一種素質。所以這個情操尋常很爲複雜，我們不能說性的戀愛所有的性質，性的本能都有。辨別性的本能與性的戀愛之不同

與承認性的戀愛組織之複雜乃是很爲重要的事。這可用福祿特教授 S. Freud 底理論在研究心理的病理的學者之間所引起辯論說明。福氏底理論中以爲實際上性底活動之範圍比我們尋常所承認的爲大，而一切心理的神經的失常以及尋常心理生活中表面與性欲無關的一切理想與活動都以性的活動爲根。他的這個意見引起了劇烈的反對，且令許多人對於他的理論中重要而有價值之點也不能看出，而其所以有此謬誤的意見即由於他未能辨別性的本能與性的戀愛之情操。他和他的信徒認性的戀愛之情操是足以代表一切愛的樣本，認一切和因有這個情操而發生的行爲感情相同的行爲感情都是性欲之表現。於是父母對於子女之愛、與子女對於父母之愛、以及其他一切的愛和柔情之一切表現，他們就都認爲是性的或含有性的原素；而尋常雖見於性的戀愛之情操之中却非祇能見於這個情操之中情緒的與意欲的傾向，他們也就都認爲染有性的色澤。（註一）如果我們認清了性的本能與性的戀愛之情操之不同，就可知道性的本能之中祇含有與受精作用底兩步直接有關的傾向而不含其他，而性的戀愛之情操則所含甚多。

由人之性的本能表現出來的意欲雖然如上文所說數目有限，但是這個本能底意的方面仍不能不算複雜。若論他的知的認識的方面，則其複雜更過於我們尋常所料的了。本書第一章裏曾說一個本能尋常含有一個或幾個認識的素質，以使這個本能底對象和他應當活動的時會。這個本能底主體便於認識。性的本能也不是這條定律底例外。上文說動物底外體有可以認識的性的特質，而有些動物則異性初次相遇即有性的吸引；從這些事實看去，可知動物底性的本能底組織之中實含有令他們辨別異性的認識的素質。至於人呢，則因必在辨識的能力與指導自己的能力甚為發展之後而後性的本能才始成熟，所以沒有事例可以直接證明人的性的本能之組織之中含有先天的認識的素質。雖然，却有可以間接證實這一層的事實咧。第一，一個人

(註一) 卽如在性的關係之中引起的殘暴的行爲，就被他們認爲尋常的(對異常的而言)性的本能底原素之一。其實

這種行爲乃是由於自炫與自卑兩個本能在特殊的性的關係之中以異常之力活動而生出，並非尋常性的本能活動之時都有這種行爲。

的形體之美能在別人心上起很強的情緒的激刺與審美的讚賞而男子具婦人之美則更能如此。如果不是因爲人的性的本能含有先天的認識的素質，則這種事實即無從說明。還有未知情欲的少年往往遇見女子而覺到強烈而神祕的吸引與感情的激刺，且雖立志不要想她而心中終有她的觀念，這是更能證明性的本能底知的方面有先天的組織的。倘不承認性的本能含有這種先天的組織，則我們所以這樣覺到異性底吸引就祇能說是由於我們會與異性接觸而有性的快樂底經驗；或由於知道異性乃是性的衝動底自然的對象和能令他滿足的僅有之物。以前固曾有人用這兩層理由說明那種事實了。用第一層理由即等於應用苦樂論而苦樂論底缺點則本書已經說過。就是用第二層理由說明罷。須知我們往往在有性的快樂底經驗與性的事實底知識以前就常覺到性的吸引；既然這樣，則用這兩種方法說明就都不能行。（註二）

人所以有性的反常之事，誠哉是由於曾爲性的反常的舉動而得到快樂；但是有些人雖已對於這種反常之事有了知識與經驗而其性的衝動仍常指向於異性，這就是足以證明性的衝動是先天的指向於異性了。他既是先天的指向於異性，就可知他的知的方面也有先天的組織使

人藉性的外體的特質以認識異性。

本書自始至終以爲本能不僅是依一定的情態而有行爲與感情的先天的能力，並且是兼能認識這種行爲與感情底對象的先天的能力；而上文對於性的本能的研究就很能證明這個原則。本能底知的方面之有先天的性質，固然動物界有許多行爲（尤其是高等動物底行爲）很能用以證明，但是心理學者却常不肯承認這個道理。所以如此像是因爲現代的學者已不承認人有『先天的觀念』（就是不憑官覺而能自由喚起的觀念）；而先天的認識的素質和不憑官覺而能喚起一個東西底觀念的先天的素質又相差不過幾微，所以以爲承認有先天的認識的素質就等於承認有『先天的觀念』。由我看來，我們很可以證明這兩種素質都是先天的可

（註一）福祿特教授以爲男子所以對於女子有性的衝動乃是因爲男的嬰兒在母親懷中吸乳得了性的快樂之故。照

這樣說，則女子之對於男子而有性的衝動又是由於什麼呢？又女的兒童也會在母親懷中吸乳何以世間的女子不

都有同性愛之癖？

以遺傳；我們應當遵照事實推論，不當附和哲學界的時尚。

本書底主要的信條乃是說每個本能都是令我們的身心活動的精力之一個主要的根源。這個原則也可用性的本能說明。

人與動物的性的衝動之常對於其自然的目的爲強固堅持的努力，和其常令我們有強烈的欲望雖盡已發展的人格所有的勢力和一切道德的情操與理想以及宗教、風俗、法律、之力而不能抵擋，這都是尋常所承認的。

我們尋常又承認性的衝動能令一個生物活潑而有生氣，而爲達這個衝動底目的一步一步所做的活動，性的衝動所發的精力也能毅令其持久，令其有力。但他在這一點上還有兩層特別可以注意：第一，一個本能底目的可以在我們意識之中甚不明瞭，而這個本能却可在我們心中活動的很爲有力，且令我們爲一步一步的動作以求達到他的目的；像性的本能也就是這樣。一個對於性的關係完全未有知識與經驗的少年遇見了一個合意的女子可以很迫切地想求近她，跟她在與她有些微接觸之時而覺情緒上非常滿足。因爲他對於性的生活沒有智識，這時他

心中的性的衝動祇不過是一種模糊的煩燥不寧，一種對於自家所不能說明的目的的盲想；但是如果處勢順利，而這個衝動也就自然引他爲一串動作完成受精作用的兩步。

第二，性的動作對於社會所生的影響是很重大的，所以我們天性之中有阻礙他的活動的性質，（尤其女子的柔和畏意的性質）而社會也有習俗、法律、與理想、限制他的活動。不過雖然如此，人與人的交際之中也有利於他的活動的事件。除去在極少的情形之下社會不許這個本能完成其目的以外，文明社會中大多數人之性的本能尋常是屢屢受到刺激的。既然這樣所以這個衝動除去能保種族底繁衍以外，就又能決定社交底方式且令人常有社交的活動。當兒童或少年兩性混合爲跳舞或別種遊戲的時候，人人都極其悅樂而有生氣，雖然當時的集會極其純潔也沒有人知性的本能底目的和當時的悅樂之源，然而人人底悅樂却實在由於性的本能底活動。至於“Kiss-in-the-ring”，一類的遊戲與不甚純潔的跳舞和男女之間種種自覺與不自覺的獻媚與殷勤，則更不消說得，乃是由於有性的本能活動了。

由於性的本能底活動而生的人與人之間的動作有些其性的色彩很爲明顯。像跳舞、歌唱、以

及情書底寫作，其性的色澤已略為暗晦。還有性的色彩更為暗晦而確實，是由於性的本能底活動的，就是藝術的作品之製作與享樂。

本書對於本能曾有一條普通的定律，說一個本能底意欲方面所發的精力令人用力去做一切，像能助人達到這個本能底目的的動作且做得持久不息。依據這一條定則，則歌舞與情書之寫作之由於性的本能底活動已足說明。青年往往努力求一種經濟上優越的位置以便娶得所愛的女與情郎；這一種勞苦的持久的努力乃是源於性的本能底意欲，而歌舞與情書之寫作則也源於這個。

但是藝術品底製作底目的就是藝術品底完成，所以藝術品底製作之含有性欲底勢力就不能用上面的一條原則說明。但是前文又曾說過凡一個目的被追求了已久之後則為達這個目的而有的手段就能變為目的。現在須知一個本能底目的如在人的意識之中不甚明顯（像性的本能底目的就是這樣）則為達這個目的而用的手段就更易變為目的。所以藝術品底製作之本含有性的色彩是能用這一條原則間接說明的。

但是性的本能與藝術品製作的關係在許多事例之中却比此更爲直接。性的本能底激動能令身體上生很足的精力，心理上更有對於一種不能說明的目的的模糊的情緒與欲望；這種過賸的精力既沒有明瞭的目的而那時的衝動又沒有機會可以在行爲與思想之中表現出來，所以積餘的精力遂藉純粹自慰的即抒情的動作如歌舞而發洩。這雖說明了歌舞之源，但是還有比歌舞更有藝術的意味的製作與活動咧。要說明這種製作與活動和性的本能所生的精力之關係，這依然是一個困難問題，或者且是美學上最重要的問題。這種製作與活動固然有許多是原於先例、先訓，但若不十分承認性的本能底知的方面有先天的組織，則對於這個問題終不能有滿足的解答。雄的夜鶯之聞雌鶯之鳴而有非凡的震動，雌鴿見雄鴿之旋轉而有異常的悅樂，與其都因性的本能底知的方面有先天的組織，這是誰也不能否認的。而人類也有與此相似之點：往往男女們底性的本能僅僅受了激動而他們絕未想到令這個本能滿足之時，他們就覺得甚爲悅樂。即如我們之歡喜低等的藝術、文學、娛樂，與他們之所以盛行全就是因爲他們訴諸我們的性的本能之故。又如雕塑或繪畫美麗的人體，這也是訴於這個本能；不過美麗的人體之高等

的雕塑與繪畫就兼能喚起我們的驚奇與讚美，而驚奇與讚美是一種尊敬恭畏的態度，所以他就能遏阻性的衝動底稱霸，抑住他在身體上的表現，且把他所生的精力引向別的管道發洩。於是這種精力遂藉智慧底管道令人能賞鑒光、色、線、底和諧；這就是把性欲底激動所生的精力用來做純粹審美的賞會了。

除此以外，性的本能還有一種間接的影響也為許多人承認，祇不過極難以事例證實。我所指的一種影響就是說性的衝動所生的精力倘不是全部都消費於性的途徑，則又能流入與性的本能無關之處的智慧的活動而使這種活動有力。即使這是事實，也終歸不能說明理由；否則即使生理學可以稍加說明，心理學也是不能說明的。

性的本能所生的精力之這一種利用就是福祿特教授稱為『純潔化』Sublimation的作用。我想我們雖不能承認福祿特底其他的理論而却可以採用這個名辭且承認他的含義。

從已往以及將來，性的本能底約束都是一個困難問題。而社會越有進步，人越能以遠見的智慧約束目前的衝動，這個問題就越發困難。因為性的本能本已是一個強有力的本能而其滿足

本已伴有極大的快樂，今人之智慧再向前發展，則人就要求這種快樂底極大的可能之量且想避除孕育而毀性的本能底最後的目的了。這一種人性底失和不但侵害人類底幸福且教正在進步的文明有停頓與退化之患。自然是不是能藉削滅智慧或性的本能之力而為我們解決。這個問題的；因為減削了性的本能則種族有滅亡之患，減削智慧則人生又失了價值。

因為自然不能解決這個問題，於是人類乃創出許多關於性的問題的道德與教義以約束性的衝動底活動，以令知慧的與道德的生活這一方面和本能的衝動與族類底繁殖那一方面互相調和。所以無論文野一切社會就都有法律與習俗約束性欲，且有公意、宗教、迷信、為強有力的制裁了。但是如上文所說性的衝動所生的精力除去消費於性的活動之外，賸餘的部分是又能發為與文化很有關係的別種活動的。所以想求進步的文明社會就不但應防性的活動之侵害文化，且當指導他的賸餘的能力以促進文化了。因此，所以我們對於性的本能之本性與活動和尋常發展底程序就不可不求明瞭。

承認人有性的本能的人，尋常都以為人為兒童的時候這個本能是潛伏於人心中，到了成年

之時乃忽然成熟在一二年之內獲得滿足的力量。

但是近幾年來就有福祿特教授所領的一派病態心理學者發出一個與此很不同的意見。我想現在還未能對這一派學者底意見下確定的判斷。不過他們的理論之中有些原則是從他們所看護的精神有病的人歸納得來；而有幾條祇能應用於少數心理異常的人的原則之被他們應用於一般尋常之人這乃是我所深信的。雖然如此，但是因為他們關於尋常心理所發的理論既然大體不錯，而且即使我承認這些理論祇能應用於少數的人而這少數的人為數也已經不少，所以我將略述他們的理論之大凡。

福祿特的理論與尋常所承認的理論不同之處，在於以為個人的性的生活在有生之初或未生之前即已開始發展。但他雖以為兒童的性心在最早的時期即已醒覺，但又說兒童的性心並不是有一定的目的的一個衝動，而乃是在種種官覺的刺激與身體的運動之中尋求快樂的一種能力。他未附和別的幾個作家，認一切快樂都有性的性質，而却以為兒童在這些刺激與運動之中尋出的快樂都有性的色彩。（因為福氏沒有說明，這句話底意思實在不能明瞭）他認嬰

兒含指的習慣乃是代表嬰兒的性的作用的例子；含指乃是盲目地尋求性的滿足；並且是這個嬰兒將來的許多性的煩悶之源。因此他又認唇上的黏膜是可以刺激性欲的範圍。他說：個人除去原始的刺激性欲的範圍（就是外體的生殖器官）以外，還有許多這一種二等的刺激性欲的範圍；倘若二等的範圍祇小有發展，則性欲的發展就依常則；倘若二等的範圍之中有異常發達就有種種性欲的反常之事。他以為這種二等範圍既都可以有異常的發展，所以兒童就是性之種種反常的可能者。

福氏一派以為在嬰兒時期全部之中都有無目的的性的激動底初步，後來到七歲的時候才有羞恥、厭怕、厭惡、幾個傾向活動過住粗的性的衝動。如果環境與訓練善良，兒童時期（大約從七歲到十四五歲）的性的傾向也可以或多或少地過阻。到了成熟時期，性的傾向變強；但著道德的訓練與審美的理想也加一分力量來過阻性的傾向，則這個傾向就祇用高潔的形式表現出來；所謂藉高潔的形式表現，就是性的衝動不求直接的表現而化為對於異性底才與美的感念。福氏一派以為常有別的勢力阻撓性欲底阻過與高潔化兩種作用而引性欲為粗的直接的

表現或流入反常的狀態。依照他們說，兒童底性的衝動所以知道指向異性乃是由於他從他的母親的撫愛得到一種快樂；但是母親若愛他過甚而他對於母親的愛好過篤，則他的昏昧的被遏阻着的性的衝動就要退入於潛藏的意識之中爲不自覺的活動，而要在他將來的思想、感情、行爲之中表現出來。他可以漸漸妬恨他的父親，因爲妬恨又被遏阻而不得表現，則對於父的妬恨就變爲輕蔑。倘竟如此，則除去這個少年與年歲相若的女子不能有情以外，還沒有什麼危險。然而妬恨之心加甚，就要演出 Hamlet 與 Oedipus Rex 兩書所述的弑父弑兄一類的家庭慘劇。福祿特一派的心的病理學者把這種受了阻遏而不自覺地活動的傾向喚做『複雜力』(Complex)；把對父有隱潛的妬恨的對於母的隱潛的性的吸引喚做 Oedipus Complex；因爲上面所說的 Oedipus Rex 一書是敘述的一種對於母的吸引，所以這裏把 Oedipus 加於『複雜體』之前。且以爲文史上這一類性的反常之事都可爲他們的理論說明原委。

弗氏底理論之中我們所最要討論之點乃是兒童在幾歲上性的本能才始覺醒。我想人類中有大小不可知的一部分，其性的本能在很早的時期即能受刺激，至於大多數的人之性欲則在

較後的時期才始發動。福氏底理論本是由研究神經有病的人歸納而得，這些人底心理之異常乃是因其神經有病，而神經有病的人又是人類中的少數，所以福氏底理論不能應用於大多數之人。但依照生物學講性慾覺醒之時乃是因人而異，所以他的理論除去神經有病者以外又未必不能應用；我祇不過說不能應用於大多數的人罷了。

有些人爲要擁護福氏底理論遂以爲人與人之間的一切愛好之情都含有性的色彩；上文已指出這一種意見底謬誤，說他是由於不能辨別性的本能與愛之情操，所以可以不必申論。此外能輔助福氏底理論的乃是許多兒童早年玩弄其生殖器這個事實。但必須大多數兒童都有這個習慣而後才能贊同福氏之說，承認性的本能覺醒之早；而實際有這種異常的先天的傾向的祇不過少數兒童（大多數有這個習慣的兒童乃是由於模倣）所以我們就不能用這個事實扶助福氏。至若所謂二等的刺激性慾的範圍之說，則既不能有詳細的說明，也不能得充分的例證。而且依據本章一路的推論，性的衝動乃是依其先天的組織自然指向異性的，而依照二等的刺激性慾的範圍之說，性的本能之本性竟就是模糊雜亂而無定向，這與動物界的許多事實不

符。

在反而有兩種有力的辯論可以抵抗福祿特之說。第一有許多自作傳記的人曾說到自家兒時的性的經驗，(註一)從他們的紀述看去，一個人所能記憶的性的感情之第一次激動都在八歲左右。福祿特說成年的人所以不能記憶幼兒時代的性的經驗乃是因為一個人在那時候的性的激動昏昧而不自覺。但是何以在八歲以前的性的經驗不能記憶，在八歲以後的性的經驗則能記憶，他却完全沒有說明。不但如此，並且我所說的這些自傳的人還記得在幼兒時代（就是八歲之前）曾有人謀激動其性欲而無效而在八歲之後則有效。既然性的衝動在八歲之前雖有人啓發而也不激動，就可知性的本能那時候沒有覺醒。

第二從觀察兒童的行爲可以得到一個強有力的例證。兒童都要到八歲之時才有想靠近異

(註一)最可注意的即如 H. Ellis 在他的“Psychology of Sex”與 A. Moll 在他的“Untersuchungen der Libido Sexualis”所記。

性的表示而對於她們亦才有一種新的感情。在八歲之前男女兒童之間固然也有深厚的愛好，但這種愛好却絕不染帶性的色彩；有一件事足以間接證實此層，就是他們在別種情形之中還可很覺忸怩而在互相愛好之中則絕不忸怩。到了性的本能起始活動之時，就是在八歲左右）兒童對於異性的兒童就常常覺得忸怩而對於最能吸引他或她的異性的兒童則尤其如此。男女兒童相對的態度之這一種變化其所以適在八歲左右發生，祇能說是因為這個時候有了一個新的有勢力的因子活動，而這個因子又祇能說是性的衝動。

性的本能底表現和謙虛的態度有密切的關係，且常常為這種態度所變化。有許多人以為這一種態度生於名為謙虛 *Modesty* 的一種心能。但謙虛實在是表明品格或行為底一種性質，我們心中沒有這一種先天的心能；所以這些人的話是不能說明這種態度底根源的。有幾位作家又以為謙虛的行為是性的本能底一個原素，但我們在與性的本能無關之處也是常有謙虛的態度的咧。

我想把表現於性的關係之中的謙虛稱為『忸怩的謙虛』 *Pudor* 以別於別的謙虛。至於

忸怩的謙虛、和別的謙虛、以及忸怩這個情緒之中退縮的傾向、和種種這一類的行爲與態度、我認爲都生於自卑之本能底退縮的傾向。

女子在男子之前以及許多種動物底雌者在雄者之前往往覺得羞怯；這種『女性的羞怯』*Coviness* 就是女性在性欲已經激動之時對於男性底近前的避拒。如果性的天擇能如達爾文、瓦來司 Wallace 諸公所說乃是助成進化的一個重要的因子，則『女性的羞怯』之生物學的功用就很爲偉大。因爲女性羞怯，男性就有活潑的追求；於是男性之力或智足以戰勝情敵或其聲色、形體之美能引女性注意者就有表示其優點的機會；如果女性見每個男性近前而都不避拒，則優者就沒有戰勝劣者的機會。所以女性的羞怯實盡了一分之一力助成性的天擇。有些人因爲女性的羞怯曾在進化之中盡了這一分之力，遂以爲羞怯生於一個特殊的本能，其職務就是能助成性的天擇。但凡一種事實，如果能說明的途徑，就無另設假說之必要。上文已經說明了『忸怩的謙虛』之源；至於女性的羞怯，我以爲就可認爲女性在被熱烈的男性追求的時候表現出的『忸怩的謙虛』否則再精確一點，也可說是女性在這種時候表現出的忸怩，因爲照第一部

第五章所說，忸怩乃是自炫與自卑兩個本能底衝突之表現，而當女性被男性追求覺得羞怯的時候，自炫的動作與生於自卑的本能的退避的動作乃是混合着發生的。（大概男性的追求加甚的時候，女性的退縮甚於自炫；男性的追求減削的時候，女性的自炫甚於退縮。）

自炫自卑的衝動之所以常與性的衝動混合着活動，乃是由於這三個本能底本性。因為當性的衝動興起之時，我們一面是力求伴侶且注意他或她對待我們的態度，一面則又對於自家的優點、劣點，有更明瞭的自覺；所以性的本能激動之時，自炫與自卑的衝動自然也就活動。至於女性的『忸怩的謙虛』與羞怯所以強於男性，則因（一）女性的自卑的衝動強於男性（女性的自卑的衝動之強於男性可以由女性的行為與感情底許多特點證明）；（二）而在成年的女子底忸怩的謙虛與羞怯之中，除去有自卑的衝動直接活動以外，又有別的受了更多的知慧化的傾向和着活動，這就如力求不犯女子社會底習俗與免除男子的厭惡這些傾向都是。

自炫自卑兩個本能底活動與性的本能底活動之有密切的關係，可用各地的衣服底款式為解為證，尤其能用現代女衣底款式為解為證。衣服本來的目的是為的隱蔽身體還是為的裝飾

這還是一個未決的問題。一般人都以為是為的隱蔽身體；近來有幾位作家則以為衣服底原始的目的是為的裝飾身體上的性的特質，且引人注意這些。我想原始時代的人之衣服其兼有這兩種目的乃是無可疑的；就是現代也還是這樣。現代女子的衣服用許多精細的方法引人注意其二等的性的特質而同時又能掩蔽身體。有許多男子的服飾也兼顧到這兩層功用。

上文對於有性的關係的『忸怩的謙虛』羞怯、忸怩、三者的討論足以證明他們當兒童八九歲左右之時之忽然強盛乃是由於性的本能也在這個時候覺醒。再者有許多在八歲與成熟之間的兒童常因惡勢力底引誘而有手淫與性的反常之事，而在八歲之前有這等行爲的人却不如此之多，這也足以證實一般兒童底性的本能都須到八歲左右才始發展。

在兒童時期之中（從八歲到成熟之時）性的衝動尋常都不強盛而且沒有明瞭的指向。且種子細胞尋常都未成熟。雖有性交也不發射。（這乃是足以證實性欲在這個時期不必有身體的表現的許多事實之一。）但因人在這個時期愚暗而無經驗，又好奇而易受薰染，且性欲雖無明瞭的指向而當其刺激之時也能有快樂的感情之故，人遂易於做性的反常之事如同性愛及

以不自然的東西爲對象而動性欲等類。雖然如此，但是性欲不受惡勢力底引誘而以自然的對象爲對象，且在成熟之時依規則發展的人却依然很多；所以我們不能因有一部分人性欲反常遂以爲性欲之指向異性不是他的先天的組織之所決定。

因爲兒童底性的本能有反常的危險，所以文明國之嚴禁男風自然乃是合理的事。不幸有許多主張同性可以相愛的人以爲這純粹是個人的感情與嗜好問題，社會毋庸以不可忍之痛苦加於有此先天的癖性者之身。有這種癖性的人受了社會底這種裁制誠哉是很爲痛苦，但他們和身上有他種殊異之點的人一樣，除去力求遵奉社會的教訓以外實無他法。而且這種癖性如果真是屬於先天，則爲之辨護者尙稍有根據，無如一切性的反常之事大半都是由於模倣例。既然這樣，所以社會倘對於男風與同性愛加以默許，則豈非又爲將來之人樹設先例，則兩性間的關係豈得不和古希臘一樣趨於紊亂，而社會也豈得不日漸頹敗？

又因爲兒童底性欲有易於反常的危險，所以男女兒童之間不宜太相隔絕。因爲我們雖不宜激刺兒童底性欲，但是男女兒童能相聚合則他們的性欲就自然暗中指向異性而不致有性的

反常之事了。又兒童的性欲如果指導得宜，也能藉尊重道德、才智、美貌之心而化爲高潔，所以我們不可不利用這個時期指導兒童底性欲。

要教兒童底性欲能有適當的阻遏而且化爲高潔，則必教他尊重女子底身體。所以善良的母親與純潔的姊妹就對於兒童非常重要了。倘若有一個社會，其中的女子僅僅被看做男子的玩弄之具，則這個社會之中男女老幼之人一定都要放縱於慾。要除這一種禍害，必須教男的兒童所接觸的女子都是高潔端莊之人，且須教他尊重女子底人格。

再者因爲兒童底性欲往往走入歧途，現在遂有許多研究教育的學者以爲不如把性欲之事明示兒童反可免除這個危險。關於性欲的事實之中，固然有一部分可以明示兒童，但是有些教育家所用以告知兒童的却太多了。無知固然危險；有知則有時其危險也甚於無知。性的生活之事其中有一部分是斷不能叫兒童知的。知道了性的罪惡之事固然對於兒童不利；即使對於性的心理學有充分的了解亦復危險；即如研究醫學的人是常與性的罪惡之事有赤裸裸的了解，對於性的心理學最明白的了；但是醫界中人底行爲却未必比別的階級、別的職業、中人純潔。

兒童到了成熟的時期，生理與心理上有許多變化。這裏有一個很大的問題，就是身心上的這些變化是性的本能與性的器官之成熟和性的衝動之增強所生的直接與間接的結果呢，還是因為有別的幾個先天的傾向在幼兒時期與兒童時期是潛伏不動到了成熟之時才始活動呢？有些人以為是由於人心中有別的幾個先天的傾向在成熟之時才始活動。但是第一說比第二說簡單，如果人在成熟之時身心的變化可以用第一說明，則還以用他說明為是。

把幼兒底生殖腺割去，則他成年的時候就沒有一般兒童成熟之時所特有的生理的變化，至於那時候的心理的變化，雖不能用事實證明其無，論理則也好像是不能有的。如果成熟之時身心的變化是由於別的幾個先天的本能底活動，則割去生殖腺斷不會有這種結果。且這幾個先天的傾向是幾個什麼傾向，主持第二說的學者又不能說明咧。

成熟時期的心理的變化其最為一般人所普遍承認的乃是對於異性的注意之加甚，與對於自家的性的激動與性的性質的注意之加甚。所以有這種變化，乃是由於這時候性的衝動底力量增大且易於刺激之故。性欲底成熟，除去在心理上生出這些直接的影響以外，又有許多間接

的變化，直接的影響人人相同，間接的影響則人各不同，所以不同，乃是因爲遏抑各人的性欲的勢力其有實效的程度各不相同之故。

在遏制性欲的勢力沒有實效之羣中，性的衝動底增強所生的間接的結果祇不過是自覺心之變強。（自覺心，在第七章裏曾經說過，乃是對於自我在社會中的地位與自我對於旁人的關係的覺心。）所以變強，乃是（一）因爲這時候生理上有新有的強健的活動，心理上有些很強的感情與欲望爲以前之所未有，（二）因爲這時候既有異性底吸引又知人較深，所以其注意旁人比前加甚。自己底身心有大的變化，則對於自我有明瞭的認識；注意於旁人加甚，則也能令自我對於旁人的關係更爲明瞭。自覺既是對於自我和自我與旁人的關係的覺心，所以這時候自覺心就自然強盛。

自覺底強盛令自炫自卑的衝動與由他倆底衝突而生的忸怩那種心理狀態也強盛而易於激動。這就是說人到了成熟的時候最注意旁人對於自己的態度，最易因旁人之褒獎而覺高舉，由旁人之貶抑而覺自卑。這時候自卑的衝動與自炫的衝動固然都變爲強盛了；而自炫的衝動

且比自卑的衝動更強，在人之心更爲時常醒覺。因此所以這時候的男女都極其注意於自家的容顏、服飾，而男的尤注意於其體力、才智。

在遏阻性欲的勢力不能對於大多數人有實效的社會之中，我想除去自覺心底變爲強盛以外，性的本能底成熟更不能生別的心理的變化了。像現存的野蠻種族和我們大城市中的野蠻種族之人就是因爲沒有遏阻他們的性欲的勢力之故，在成熟之時才沒有其他心理的變化。

所謂限制性欲的勢力，在極野蠻的社會裏就是關於性的動作的嚴酷的禁例與懲戒的條例。在文明社會裏，乃是由和平的法律與德行之純正以及對於異性的尊敬而限制性的活動。

由這些勢力限制性的衝動而生的結果，用寬泛的文字總括言之，乃是在人有一切思想感情動作的時候嚴重的態度底加甚，與在自己與他人有關之處和自己與社會有關之處嚴重的態度之更爲加甚。（人既在這些處所態度極爲嚴重，所以對於道德上、宗教上的一切問題態度也就極爲嚴重。）嚴重的態度底加甚，可說是性的能力之總括的、高潔化、所生的結果。

但除此以外性的能力又能有專指一方的特殊的、高潔化。常有人在成年之時因性欲底激動

過甚，而知內心有引他作惡的勢力，遂由此而皈依宗教潛心修道。又有許多人因成熟之時審美的情緒發達，遂治小說、詩歌、與別種藝術。這都是性的能力底特殊的高潔化之例。

增刊第三章 後生的情緒

在本書第一部裏，我認有定的幾個情緒爲原始的情緒，卽如怕、怒、柔情、惡、積極的自感、消極的自感，與驚奇。我又說，他們所以爲原始的，乃因他們每個都是一個本能底激動直接所生的，不可避免的結果與主觀的表現，而所謂本能就是專門指向於一種特殊的動作的先天的素質。但我並非說原始的情緒祇有這七個。那時我承認人心底先天的組織之中還包含別的許多本能的素質，而伴隨他們每個底激動而生的主觀的激動或感情是與原始的情緒們性質相同；但我又會說這些感情底性質是暗晦的，且相互之間祇不過小有分別，所以不易藉內省認識。

在原始的情緒們之外，我又曾說到許多公認的情緒，說他們是原始的，情緒們底化合物，這就是說，他們是當兩個或更多的本能的傾向同時激動之時主體所經驗的情緒的性質。卽如驚懼、恭畏、感戴、讚美、厭怒、羨妬，都是。我又曾說，這一種混合的情緒之中有幾個是必須先有了情操而

後才能激動，而所謂情操就是對於特殊的東西或特殊的一類東西而有的情緒而兼意欲的傾向。像薄譴、妬忌、報復的情緒，與羞恥，就是這一目情緒之例。

在說過上面的這些情緒之後，我進而研究歡悅與悲哀，說他們都非原始的情緒，因為這兩種感情或情緒底狀態並不是一個本能底激動直接所生的結果與表現，而乃是由於任何一個意欲的傾向在有定的幾種條件之下活動而生。所以他倆可稱爲後生的或附從的情緒 *Derived Emotions*。後生的情緒不僅歡悅與悲哀兩個，還有許多很容易認識且有現成的名稱的許多情緒的狀態也屬於此類。他們不與那一個意欲的素質有特殊的關係，而乃是由於任何一個意欲的素質在一定的條件之下活動而生。

我久已覺得這些情緒不但就他們自己說是很有興味而且重要，而且研究他們以及他們所因之而生的條件和他們與原始的情緒們傾向們的關係又能教讀者更加明白何以本書前面幾章裏那樣重視原始的情緒。既然研究有如此的必要，所以我增添本章。在本章裏我研究他們，將處處以香德在品格底基礎裏研究他們的話語爲出發點而取他的理論的形式所以如此，乃

因香德對於他們的研究比別的已出版的書籍都更爲精細；而把我與香德對於這些情緒的意見對照，則這些情緒所引起的許多有趣的問題之中有幾個又能令讀者明白了解。

香德說可以代表這一類的情緒就是自信 *Confidence*、希望 *Hope*、驚沮 *Disappointment*、煩念 *Anxiety*、頹鬱 *Despondency*、絕望 *Despair*，而這一類的情緒都是在一種繼續的欲望底進程之中發生，所以他把這些情緒都放在『欲望底前瞻的情緒們』這個總目之下研究。對於這一層，我與他完全同意，惟認這一類情緒底範圍比他所見的爲大：其中除前瞻的外，尚有後顧的一目；就是悔 *Regret*、懊恨 *Remorse* 與悲哀 *Sorrow*。至於歡悅，則我以為他有一個特殊的地位，前瞻與後顧兩目都非所專屬，因爲有些歡悅是前瞻的，有些是後顧的。

這些情緒發生之時有種種強弱不同的程度，我們可以注意其較強的表现而置其較弱的形式，因爲在我們覺醒之時意欲的傾向們底活動是時時刻刻都有一個這一種情緒底較弱的形式伴隨着的。

照上文說，必須有一個強有力的繼續的欲望而後這一類的情緒才能發生；惟強有力的繼續

的欲望尋常是生於一個組織堅強的情操，所以這一類的情緒尋常也都是在這種情操活動之時發生。但却不盡是如此。即如求食的欲望可以僅生於一個簡單的原始的饑餓的傾向；但若這一個簡單而原始的本能的傾向很強有力，他雖不能生出欲望底前瞻後顧的情緒之全數，也能生出其大多數。

香德認欲望是一個情緒的系統，而其中的這些情緒是與本書所認為原始的情緒的東西性質相似；就是他以為在每個這一種情緒底背後，有一個含有特殊的意欲的傾向與目的。的素質，這個情緒底性質是植根在這個素質之中，且依他的一時一時的活動而變。因此，所以他認欲望底系統是人心先天的組織裏的一個複雜的素質由許多這些情緒底素質組成。他所以把這些情緒認為如此，乃是因為他同我一樣地承認每個情緒不僅是意識底一種特殊的情的色調，而實主要地是一個有特殊的意欲的傾向的素質，所謂本能，祇不過是附隸於這些情緒的素質之下，且或深或淺地組織於其中而傾向於身體上種種動作的素質。

但香德之把欲望系統下的這些情緒那樣看待，我却不能贊同。我承認原始的情緒們有他們

所植在的本能的素質所有的特殊的傾向，但這些後生的情緒不連附或植於任何特殊的素質之中，所以他們沒有任何特殊的傾向；所以他們不是造成品格的勢力，也不能說是組織在情操們之中，或組織在造成一個人底品格的大有力的情操們之中。

凡一個人底智慧底發展，已足令他把一個目的底觀念保持於心中之時，到了任何一個強有力的衝動或意欲的傾向不能直接達到目的或向他平順地進行的當兒，他心中就有一種特殊的經驗，而欲望就是表示這種經驗底總名。倘欲望底意義實是如此而這又已為一般心理學者所承認，則在欲望之後也就無須假設一個特殊的素質認為欲望底根了。如果我們竟順從香德而如此，則我們要想尋驗這個特殊的素質與別的意欲的素質們（或原始的本能或情操們）的關係之時，就將遇到不可解的糾紛；如更依他進而承認欲望是一個複雜的素質，包含這個系統之下的一切情緒們底素質們於其中，則我們所遇的困難就更將複雜，且無所得。香德對於欲望所以得到他的這個意見，像是由於受的文學底影響過深（他是常常引徵於文學的），因為在詩與美文裏，這些情緒往往被看做神秘的勢力而且是常常當做人看待的。（就是人化 *Personification*）

sonifer)

他受文學底影響過深，可以引他討論希望的話作證。他認希望爲在人心活動的最有力的勢力之一，爲包含於人底品格底結構中的一種東西；且認他對於行爲有種種影響。他指出詩人們認『能發生愛情與欲望的很重要的傾向』都生於希望。所以雪莉 Shelly 說：『希望尙能從他的殘破的殼裏造出他所想念的東西。』密爾頓 Milton 說：『什麼生力 Reinforcement 我們能得自希望！』鄧尼孫 Tennyson 也說到『教我們爲人的有力的希望。』

康姆擺耳 Campbell 也對『希望』說道：

『你的撫慰是生活底迷途中的撫慰，

他喚起每個睡伏的熱情而令他活動。』

而亞米哀爾 Amiel 也說：『到底一切東西都繫於靈魂中一個單一的原素底存在與否——

就是希望。人在有一切行爲之前，都先有想達一個目的底希望。失去了這個，他的一切行爲就變成無意識的身體上機械的動作。』香德既引述了詩人們底這一類話語，又說道：『不會有別的

情緒曾受人這般尊重；而且他並認這些詩人底話語足以證明他對於希望的意見底真實。於是他又把這些詩的文辭釋爲科學的語句，說明希望所有的傾向道：『希望增加欲望底力量，幫助人抵抗不幸的命運與失意的情緒底壓迫，且藉此兩途教他的目的更易達到；』而『又能令將來都覺勝於現在，』且再由這一方面增加欲望底力量。此外，他又說希望能給我們以勇氣，能保持住思想與努力底方向，而這又是希望對於欲望的不能少的一種功用。他研究希望是如此了，而其討論這一類之中其他情緒，也都用相似的方法，說這些都是對於特殊的目的有明瞭的傾向的有力的心的勢力，而引詩的文辭作證。固然我們不能認詩的文辭全無價值，但香德却過於重視這些了。詩人都是用詞藻與比擬說話，不顧科學的分析，不用科學的名辭；當他們把希望、頹鬱、絕望認做能令我們做這樣做那樣的勢力之時，我們祇須不過於拘泥文義，也就可以不問他們對於人性有無知識了。

我所以反對香德把這些情緒認爲和原始的情緒的意欲的傾向們（即如怒與怕）相似，主要的理由，乃是因爲他們是偶然發生的東西，他們每個不是生於一個固定的意欲的傾向的情緒，

而乃是在別的動機鼓起的行爲向前活動底進程之中偶有的感情底色調。卽如希望，他就永不是一個獨立的動機；我們都是希望達到由於別的一動機而想達到的目的；而香德認爲希望所有的推進努力之力，我們也能說這是生於別的一個原始的動機並非生於希望。第二、香德認爲這些情緒所有的目的是太寬泛而抽象了。凡是一個先天的素質都必有一個特殊的目的，我們不能說他僅僅指向於『令將來覺得勝於現在』這麼極其寬泛抽象的一個東西。第三、欲望是香德認爲抽象的東西的，而其實欲望之下的這些情緒也同樣地是抽象的東西。因爲當一個原始的意欲的傾向激起之時，我們一面是生出欲望與情緒，一面是對於這個欲望底目的努力，但我們的智慧同時又將對於自家底努力預測其成功或失敗底程度，這種測度變化欲望與情緒底性質，而本章所論的這些情緒們就是這個欲望與情緒依智慧底測度而變化底方式，所以他們是抽象的東西。第四、這些情緒的狀態雖然性質明瞭可以各有清楚的名稱，但他們之間的辨別並不同怒之與怕或惡或柔情截然不同；他們是以細微的階段連續而下，而我們給與他們的名字祇不過表示一長片感情上底部分與點。既然如此，所以我們如能用比香德底假說簡單的名

假說說明這些情緒，且能免去他的假說所遇的困難，則依照採用科學方法所必遵的原理，就不選用這個較簡單的假說。

今試看用這個較簡單的假說說明一個強有力的欲望其結果如何。爲簡便起見，現在拿餓時尋食這個原始的傾向說明。假設我們在北極探險隊之中，由北極回來之時，在前面數日路程之遠有一堆貯藏的食物，我們將要去拿。這時我們所攜帶的東西已經吃完，但沿路平安，身體安健，而我們又確知前面的食物藏在何處。所以我們雖然欲望盛而思念切，或竟想到滋潤的牛肉而爲這強烈的欲望所苦，但我們前進之時總是自信必可得的。（譯者按這裏先講後生的情緒們之第一個，就是 *Jonhdence*，原文這字以譯作『拿得穩』最好，但爲簡便起見而一時又想不出別의適當的名稱，所以姑且譯作自信。）我們不是希望得這一堆食物；我們是自信地向前去拿他；我們對於所應取的行動很爲明瞭，而對於成功也毫不疑慮；我們是僅僅爲強有的欲望逼迫而爲堅強耐久的努力。所以自信是一個消極的條件；就是他僅僅是欲望之未受阻擋地向其目的進行。（譯者按稱爲消極的條件是因下文有『未』字）香德說『自信能令智慮與動作鬆

懈，而使目的底成就與否倚靠外界底狀態與條件。」他所以有這句話，是很明瞭的，即如現在我們探險中的人既已自信必可得到那一堆食物，自然就祇顧向前去取，沒有其他的計畫了。但我們雖不作其他計畫，而我們的努力却不易因自信而鬆懈。所以我們還應得改正香德底話，承認在我們預先想不到失敗底可能看不見困難，將來阻擾我們的計畫與目的之時，我們都是僅依原定的計畫進行而不作別的思考。

但假設忽爾天色陰沉，風雪將到；或地上積雪融解，不易步行；或有別種任何困難令我們疑慮其能否成功。於是我們就是立即有希望了；我們將希望天晴雪凍而前進之時也不復自信，祇有滿肚希望，且冥想前路底食物。但困難對於我們的恐嚇無論怎樣輕微，是又能令我們加進注意於眼前的目的。這乃是一切衝動一切意欲底根本定律：就是在我們有任何意欲之時，阻力都能教我們對於目的與達他的手段更加了解，且令這意欲底歷程更爲明顯地呈於意識之中。所以希望 Hope 並非加到欲望之上的一個新的勢力；他祇是當自信不完全之時欲望活動底一種新的方式。在困難底恐嚇是輕微而遙遠之時，我們的希望都對於目的底達到附帶着一種快

樂的預想；而這一種預想就是希望所必有的特性。

假設風雪已起，困難變大，於是煩念 *Anxiety* 就要代希望而興，或和他輪流迭起。煩念之時，我們的注意愈加集中於目前的事務之上，但尤其注意手段，甚爲目的。我們將求新的方法抵抗這未能前知的困難，且將思量若把隊中不甚強健的分子留於途次休息，而令強健者前進，是否更外好些。在希望之時，我們是對於成功有快樂的預想，現在乃是對於失敗和失敗後的結果有痛苦的思慮；我們將要想到不能得到食物之後的境地，將來飢餓而露宿於外時的狀況，和那時候心中不息的煩念與夜中可有的惡夢。這些並非一個新來的勢力所生的結果；這時在我們心中活動的還依舊是那個求食的欲望，祇不過是在已經變化了的智慧的條件之下活動罷了。香德說，『煩念是一個耐久的刺激物，能支持住注意思慮和能幫助注意實踐目的的身體的活動。』：煩念能藥希望底縱逸的預想；就是希望能引我們輕忽而煩念則藉細心與預慮藥除我們的輕忽。』他的話又竟是承認煩念爲一個新的獨立的勢力了。我則以爲煩念乃是當我們所用以實現一個欲望的手段已經覺得無力而我們已別求方法且預慮到將來失敗底痛苦之時我

們的一種心理狀態。如果這時候有任何一個新的勢力插入這個歷程之中，我以為這乃是由慮到失敗底痛苦而起的怕底衝動，不然就是由意欲之受了阻擋而起的怒底衝動。我始終以為煩念不是與原來的欲望截然為二而且可以加到他上面的一個意欲的勢力。

困難起則自信進為希望，困難愈大而嚴重則希望進為煩念，且進一步，如果我們覺得阻力太大，難以戰勝，則煩念又進而成為頹鬱 *Despondency*。當希望褪色之時，我們開始頹鬱；或用詩的言詞說，就是頹鬱逐去希望；而用相似的言詞，我們也可認煩念就是希望與頹鬱底衝突更迭而佔據上風。但是祇不過是詩的言詞而非真相，因為希望與頹鬱並不是兩個可以各自獨立的勢力。前面有一章裏說到怕與求知，怕與怒，積極的與消極的自感底衝突，那就不是詩的言語了；因為在這些衝突之中，是真有兩個傾向相反的衝動真相衝突；即如動物與兒童就是常常同時又怕而又想求知，或又怒而又怕，——『願意去傷害而又不肯打擊』的。但是當希望與頹鬱在煩念之中更迭興起之時，那個動機、意欲的傾向、與目的、自始至終却都是同一。所不同的，乃是當欲望被對於目的底成就的快樂的預想所扶助之時則為希望；當他附有了對於失敗的痛苦

預想且被這種預想所阻遏之時則爲頹鬱。在頹鬱的心境之中我們依然前進，祇不過是低頭而垂肩；我們必須藉決意作用增進欲望之力；就是藉舉起自我底理想，藉喚醒自炫的傾向。我們說：『無論如何失望，我們總不退縮；倘若非死不可，我們也將奮鬪而死，如英國人之所應爲。』在頹鬱的時候，我們的努力自然不如希望之時有力，所以差異可用關於感情的一條最普遍的定則說明，就是快樂能令所附屬於他的行爲增強且支持住他們，而痛苦則能令他們衰弱且遏抑他們。而在煩念之中則非真有希望與頹鬱兩個相反的衝動真相衝突；其中依然祇有一個欲望或意欲的傾向，祇不過當時對於成功的快樂的預想和對於失敗的痛苦預想勢力是均衡的，而成功與失敗底可能性也是相等的，所以我們心中就有希望與頹鬱繼續更迭而生。這樣說，則希望與頹鬱終不過是同一的欲望在不同的條件之下的不同的表現了。香德想規定頹鬱底傾向和他的生物學的功用，說道：『頹鬱令欲望軟弱正如希望令他強壯，』說了這句之後，他却不能知道自然爲何要令生物有這種心力。最後他說，我們爲求達一個目的而用的某一個手段如果覺得無力，我們就要別尋方法，而頹鬱底生物學的功用就在於令我們棄舊的手段而找新的手

段。但是下從最簡單的動物上到人類，這實在乃是痛苦 Pain 底功能呀。

再假設我們的探險隊爲風雪所阻，或是到了儲食之地而所藏已空。成功是絕不可能了；我們也已精疲力倦了；就是最樂觀的人此刻也祇有等待饑寒而死。於是失望 *Despair* 就代頹鬱而起；我們拋棄希望，鬆解努力，躺下去等待死亡。倘若我們堅毅能忍，我們就寫一封絕望書，且逐日紀錄日記，以使別的探險的人可以找到我們的骸骨。如果我們軟弱呢，我們就祇覺慘但憂傷，且大哭求救，後來知其無用，就更把全身都浸在失望之中。

香德想要規定失望底傾向與功用之時覺得很難措辭。他覺得文學裏有許多話語都是說失望能給我們的努力以一種新而激越的能力，於是他就造出以下四條定則。（一）『失望能在欲望之中喚起一種願做最危險而無把握的行爲的決心與能力。』（二）『失望從欲望之中除去一切希望，且也必須一切欲望都已除盡而後失望才生。』（三）『失望有令欲望軟弱退縮的傾向。但第一條是說失望能從欲望之中喚起一種新的能力的，於是就須有第四條來調解（一）（三）兩條底衝突。』（四）條說，『降伏於失望底勢力之下的欲望，失望有令他軟弱的傾向；戰勝失望』

的欲望，失望有令他強壯的傾向。』這些話完全是把欲望們與欲望中的情緒們人化了。他把欲望認做一個大的勢力，失望認爲他的一部，現在這個新生的失望來和原始的欲望衝突，正如兩個人之相衝突，而欲望則起而抵抗，結果或者是把他吸收下去增加自己的力量，或者是對他降伏。

我們絕望的時候實在是常有奮勇的舉動的，但却不能認爲絕望與欲望底衝突而應照下文解釋：在所欲望的目的有達到底可能之時，我們都是一步步仔細按照原定的計畫去做。等到後來覺得這計畫無效，我們就失掉自制之力且不復爲智巧的努力，而惟盲目地野蠻地純粹本能地，像一個動物一般地亂動。卽如我們的探險隊現在既已到了這個絕地，就可棄去一切器具，組織、團結，而渙散；各人如狂地帶着『失望底盲目的勇氣』而動。但如果這是勇氣，這也祇不過是困獸爲純粹本能的怕與怒所驅而鬪之時所有的勇氣罷了。

休謨 Hume 關於欲望曾有一條根本的定律，其中說，『一當欲望自己消滅之時，我們就知道要滿足任何欲望都不可能』這是能說明絕望時的心理的。但這句話終歸有些誇張。實際

的情形乃是當我們的知慧知道所欲望的目的不能達到之時，爲達這個目的而爲的動作就立時停止；我們不復向前窺視；我們的態度完全變爲後顧的；但欲望則猶依然存在，祇不過是以悔 Regret 之特殊形式存在罷了。假設你會想救在患難之中的一個朋友，而稽延過久，或所取的計畫不足以免他於死亡。他死了之後你的欲望並未完全消滅，或者且比以前更外刺心。你說，

『哦我是怎樣懊悔我從前做得不快速呀！』這句話即足以表明你的欲望還依然存在；而且現在雖然已經無法可想，你還依舊計念，如果你當時知道他的危迫你將做些什麼事體。在每回你這樣想時，你的思想都附有因欲望之受了阻遏而起的痛苦。這個思想欲是悔 Regret；倘其中又含有自責，那就是懷恨 Remorse。

這樣說，絕望乃是我們轉移方向的一點，過了此點，我們就不復前瞻而惟帶那被遏阻了的欲望（就是悔）而後顧。我們坐在幕帳之前等死的探險諸人，即使不是極端沮喪，也已滿肚裝滿了悔心——悔未做這事那事，悔沒有早些上我們的歸路，悔沒有把食料分藏於數處，悔沒有做一切可以令我們不致失敗的事。但是悔之不是加到原始的欲望身上來的一個新的勢力，則正和

自信、希望、煩念、頹鬱、絕望、等相同。

上文已經說過在一個很強烈的欲望活動之時許多後生的情緒是怎樣連遞而生；但是在我們爲極細微的努力之時，這些後生的情緒也有微弱的活動。卽如早晨你去趕火車時你自信是很當時的。既然時間寬裕，你就寬懷『自信』地跑，永不慮到過時。後來你說起你的表比尋常爲慢，且看見別人匆忙地向車站跑，於是『希望』就取『自信』之位而代之。否則用詩的言詞說，就是希望逐去自信。你問過路者以時而照他的話說你的表果然慢了，於是希望就進而成爲『煩念』，你就雇車急行。教堂裏的鐘聲證實了過客底話，於是煩念就進而成爲『頹鬱』；你覺得不必急了，火車終歸難趕了。後來你又看見遠遠的有火車來到，於是頹鬱就變成『絕望』；火車去了，絕望又變而爲『悔』。至於這一串情緒們底強度，則將與趕火車的欲望底強度成正比例。

現在我更將用與上文相似的意見在第五章裏討論歡悅與悲哀的議論之上加幾句話；因爲這兩個情緒乃是和欲望所生的情緒們密切地相關聯的。

香德認悲哀爲原始的情緒之一，且爲造成品格的大勢力們之一。我則以爲他也是一個後生

的情緒，是欲望底後顧的情緒們之一；簡略說，他乃是悔底一種特殊的形式，是從愛之情操之中生出的悔，所以就是柔情的悔。悲哀底發生最屢而且最足為代表的時會，乃是所愛者死時。想當一個被愛的兒童病危的時期我們底情緒底更替。在他健康的時候，我們愛護他的欲望是在對他所施的愛與他所答的愛容之中得到時常更新且前進的滿足。這時由愛之情操底欲望所鼓起的行爲是在寬懷『自信』之中做成。這一種自信乃是自信底一種特殊形式，可以稱為歡悅。他也就是附隨着歡悅的柔情的一種歡悅的行爲。他的特點在於當欲望未曾減弱之時欲望都是繼續得到滿足。假設這個兒童畧微有些不適，而我們希望他不久就好；我們的溫柔的看護就是比前加倍了。後來他的病越重，我們就覺得『煩念』，有希望與煩鬱更迭而生，而且煩念加甚，當他的病越過越重的時候。他的死是不可免了，我們就覺得『絕望』。他死了，絕望就變為『悲哀』。因為這時候我們的態度不復是前瞻的，完全是後顧的了。這時候欲望不復令我們動作；而愛之情操底意欲的傾向們，尤其是保護的衝動，則依然令我們把那個兒童放在心上；我們不能忘記他，即使能也不願；我們把悲哀擁在心上；因為愛之情操還活着，而衝動們因為未得滿足還

依舊在我們心中刺着；我們悔未做這件那件，悔沒有預防這樣那樣，沒有替他更早一點更着力一點調治。所以悲哀乃是柔情的悔。我覺得除去在與愛之情操和這個情操底衝動們之完全受阻以外，我們從未經驗過真正應當稱爲悲哀的情緒。真正應稱爲悲哀的情緒除去在他的對象毀滅之時是不會發生的。

如果這是真的，則悲哀就明明不是一個原始的情緒而是一個後生的情緒；而且他也就和欲望底其他一切前瞻的和後顧的情緒們一樣不是從一個特殊的意欲的素質生出，沒有爲自己所固有專有的衝動或傾向，自己不是一個勢力；而且既然自己沒有一個特殊的素質，他就不是組織在愛之情操或恨之情操之中。（香德說他組織在恨之情操之中。）香德說悲哀有三個明顯的傾向或衝動：（一）呼喊救援與安慰；（二）黏附住對象且拒絕弔唁；（三）恢復對象。他所說的這些傾向之中，呼喊救援與拒絕弔唁是相矛盾的；而黏附着對象與恢復對象這兩個傾向則是組織在愛之情操中的柔情底傾向。當我們的能力完全崩頽之時，呼喊援慰的傾向實在是常進入悲哀之中；但是以這個傾向爲主要的屬性的却不是悲哀。我以爲有一個原始的本能的素質

我在前幾章裏未曾說到而這個傾向就是附屬於他。這個呼喊援慰的傾向像是在我們的能力不足以獲得所力求的目的之時都表現出來，而且有一個最好是稱爲『艱幸』*Distress* 的原始的情緒伴之而生。這就是嬰兒高聲啼哭之時所屢屢地且自由地表現出來的情緒。我們也常想鎮壓住這個情緒底外象；但我們雖能遏哭與泣而改之爲歎，却同樣地容易阻眼淚之汪汪。（這乃是其本能的表現之一部）就是強毅的人，當他熱烈地追求一個目的之時他的能力已達於極度而無效，他也可以垂頭沮氣，而哽咽，而哭，且高呼上帝。

香德說，當我們強迫奪去兒童底玩物之時他的情緒乃是悲哀。其實這時的情緒倘不以怒爲主要的分子，他乃是『艱幸』；艱幸之後尋常有怒，倘他的含怒的努力又不復遂，則卽有涕淚與哭。

香德又說，恨也和愛一樣地能產生悲哀，當他的對象是安健興盛的時候。我以爲這是名辭底誤用，否則也是寬鬆的用法；而這是當避的，因爲我們必須對於名辭嚴格注意而後在心理學底這一部分困難的疆域之中才能得到加進的了解與普遍的同意。在日常言語之中所用以指示

情緒狀態的名辭我們是不注意其精細的區別的，而注意這個且令各個名辭特殊化，這却是科學的著作家之任務！

我以爲我們看見所恨者成功而興盛之時所有的情緒應稱爲「激悶」Chagrin 不當稱爲悲哀。激悶也是欲望底後顧的情緒們之一，不過這裏的欲望是恨之欲望，是毀滅打擊恨之對象的欲望。他又是悔底一種形式，就是沒有柔情時原素而祇有阻遏了的怒與增加了的怕之苦辛的悔。又若我們盡力抵抗恨底對象而這極其緊張的努力却不得成功，則激悶之感情中又將含有艱辛，而這個感情就或將藉涕淚哽咽或竟至於狂叫表現出來。

現在我將移轉方向討論對於我的意見的一種反對。前面有一章裏，曾說到我們可以說一個人有一種懦怯的，或易怒的，或好問的，或謙虛的，或自炫的素質。『素質』在這裏是廣義的，是指的一個人底先天的素質們之總和；而其前所加的一個形容詞乃是說在其總和的素質之中某一個原始的情而兼意的素質最爲有力。所以同樣地我們也就自然可以說有一個希望的煩念的類鬱的素質。於是這裏就有人要問，就是這既是文字底正當的用法，則豈非已經證實了香德底

理論底真實，也承認希望、煩念、頹鬱，這些情緒底每個都是生於他自己的先天的素質，且是一個原始的情緒，一如怕、怒、惡、柔情、求知、與自炫自卑的感情等等麼？由於他的怕或怒底素質之有大力或易於激動，則人之有希望的或頹鬱的素質者豈不能說是由於他的希望或頹鬱或素質之有大力或易於激動麼？

人之所以把後生的情緒們與原始的情緒們認為相似，乃是因為日常的言語是把他們混同不分，這一層是我們必須承認的。但我們却不應過於尊重日常的習慣。如果事實能以較簡單的方法說明，我們就應當採用這個方法。即如上段所說的人底性質底差異是當用兩個名辭指示的。我們應當說懦怯或易怒的人是有懦怯或易怒的素質 *Disposition*，而對於樂觀的（即希望的）或頹鬱的人則應說他是有希望的或頹鬱的氣質 *Temper*。假如氣質底這些情緒與這些差異也和原始的情緒們一樣是各個都植根於他自己的先天的素質之中，則甲底每一個這種情緒底先天的強度和易於激動的程度就應當可以獨立地（就是和甲底別的這種情緒不相關聯）與乙底這個情緒不同，換句話說，就是各人底每一個這種情緒，就應當可以獨立地各

不相同。但原始的情緒們是可以這樣獨立地因人而異的，而後生的情緒們却不如此。希望的氣質是自信的氣質底較小的程度；頹鬱的氣質是密切地與絕望的氣質相聯，且是他的較小的程度；頹念的氣質則位置於希望與頹鬱之間；總而言之，自信的氣質與絕望的氣質是兩極端，其餘都是位於這兩極端之間的階級。

但尚有氣質底別的許多形式呢？有頑強的氣質，易變的氣質；又有別的一組氣質其兩極端是用粗暴與和平兩個名辭指示。品格底這些天賦的特殊的形式是品格底重要的決定者，對於一個人一生活格底發展很有重大的影響，尤其是在少年時代。我們將如何說明他們呢？我想就是香德也斷不說易變的氣質是生於特殊的先天的輕率底氣質，或是頑固、粗暴、和平，是各生於其相當的氣質。試把幾個有均衡的先天的素質（廣義的）的人（就是在他們的素質之中沒有某一個原始的情而兼意的素質特別強盛）研究一下。他們的氣質也依然是很不相同。

氣質底主要的因子像有三種：第一、意欲的傾向們底勢力雖然可以均衡，但是他們可以一齊都強，或一齊都弱；否則甲底這些傾向中底任何一個或數個或全體可以是立在強弱的等第上

這個中段位置，乙的又可以立在那個中段位置。這樣，各人底氣質就自然不同。第二，各人底天賦的意欲的傾向們可以在兩點上相互不同，第一在強度，第二在持久之度；而每人底意欲的傾向們又可以在這一點底等級上或高或低，而和他們在那一點底等級上底高低不關。氣質底第三個大的因子乃是意欲易於感受苦樂底影響的程度。有些人其欲望與努力很易受苦樂底影響；快樂很能毅健壯扶助他們的意欲，苦痛很能毅阻遏他們。這些乃是我們所稱為感覺銳敏的人。有些人則對於苦樂比較地不生感覺。痛苦不易挫折他們，快樂不易引導他們。這些乃是我們所稱為感覺不很銳敏的人。所以差異，究竟還是以相同的程度的苦樂給與這兩種人，而前一種人回應得更為敏銳，還是因為前一種人所受的苦樂更為強烈所以回應得更為敏銳，這是不可知的。但人們底先天的組織在這一點上不同終是明顯的事；而所受的苦樂倘是身體上的苦樂，則人們在這一點上的不同就自然越發顯著。

既然個人們底意欲的天賦在強度、持久之度、與感受性，這三點上各不相同，所以種種式式的氣質可以都認為是這三個屬性底各種程度底結合。這些屬性有八種可能的結合，所以氣質也

就有八種顯著的形式：（一）最頑強自信的氣質是由高的強度、持久之度、與低的感受性結合而成。（二）輕率多變的氣質是由相反的結合，就是高的感受性與低的強度與持久之度結合而成。（三）高的感受性高的強度與低的持久之度結合則生出暴烈無常的氣質；這一種人是在自信或希望與頹鬱或絕望之間更迭奔走。（四）頹鬱的氣質乃是結合低的感受性低的持久之度與高的強度而成。（五）高的感受性與高的持久之度低的強度結合則生出煩念的氣質。（六）希望的（即樂觀的）氣質由於這三種屬性都是高度。（七）和平的氣質結合高的持久之度與低的強度低的感受性。（八）這三個屬性都在低度之時則生出懶閑的 *Sluggish* 氣質。此外我們還應當承認尚有兩種別的先天的異點，就是對於苦樂底影響較遲鈍或較敏銳的感覺；有了這兩個異點，就更易說明希望的和頹鬱的氣質了。

假使我對於氣質底殊異的說明是近於真實，則以日常言語為根據而說有所謂希望的、煩念的、頹鬱的素質的辯論，就自然沒有大力來攻擊本章對於後生的情緒底本性的理論。對於我的理論還有另一種反對。人可以問——如果希望、絕望、等後生的情緒們不是支持思想約束行為

的意欲的勢力，他們究有什麼功能？其實這乃是範圍較廣的問題，倘把一切情緒都看做經驗底方式，則這個問題也可以對他們發問。固然從前曾有人把這個問題更外擴展一些，應用到意識上來。現在我們姑把他的最廣的應用置而不問，僅對於他應用於原始的情緒們和後生的情緒們之處作一回答。我想原始的情緒們底功能在於令有他們的生物在經驗他們之時認識自己底心理狀態與傾向，且認識同類的生物底心理狀態與傾向。假設有一個人或動物，他的本能的行為激起之時沒有這一種情緒隨之而生，或一切本能的行為激起之時都有相同的情緒隨之而生。則這一個生物與別的一個凡有一個本能的反應激起之時都有一個特殊的感情隨之而生。生物比較，豈非要失敗麼？因為後面一個能認識這些感情們底每個底性質，由此遂能預知自己底行為底傾向，而必須預知，才能對於行為為知慧的約束。由於相反的原因，前面的一個動物就沒有阻止約束或變化他的行為底可能了。所以我說原始的情緒們底性質能令心或知慧抓住一個本能而肇約束之始基，這種約束力在甚發展的品格裏是近於完全的。這樣，所以情緒們自身底性質對於我們為必要。在別人將要侮辱威逼我們之時，我們就覺到怒或怕底驅

覺這時我們對自己說——現在必須約束自己了！因為情緒底性質預示我們以行爲底傾向，所以我們能約束這種行爲到或一程度。要懸想動物心裏也有這個歷程，雖然比較爲難，我們却可以武斷在動物心裏也有這相似的只不過較爲簡單的歷程。而且我們倘想一想由於原始的同情的傾向在人類與結羣的動物們之中是怎樣廣布而重要，就又可知這些情緒底性質是很能令我們每個了解同類底心理狀態，且由此了解令我們能到或一程度知道如何回應他們所將要表現的行爲的。如果我們沒有這些特殊的情緒底素能和在同類表現了他們之時認識他們的原始的傾向，則我們如何能對於同類底心情有任何同情的內見，這是難於了解的。

雖然在動物界裏原始的情緒們好像是以最簡陋的形式出現，但我們可以懸想他們在人類生活之中是有相似的功能的。