

北京惟一日報社叢書第一種之二

羅素
講演
心的
分析

小峰送我

心的分析

李宗錫
小峯鈞
筆記

第一講 近代心理學家對於意識之批評

這個講演的主題是心的分析(The analysis of mind)，比較是很專門的；諸君從前在哲學上如果沒有用過一番研究的功夫，恐怕不容易懂得。

在未講本文以前，要下一個心的精確的定義，是很困難的。現在祇能約略說，講到後來，諸君自能明白。什麼是心呢？就是欲念(desire)或信仰(belief)這一種的東西。普通稱他為心的。此刻的問題，就是要用科學的方法精確的將這些所謂欲念或信仰等加以分析，使我們實在明白欲念和信仰究竟是什麼。我暫且不提我自己的學說，先把別人的幾種學說來講一講。這些學說之中，有的雖已失了根據，不甚有勢力；但是有許多現在還是很盛行的。

我先要打破一種學說，現在還很流行，從前我也曾相信過的，就是以為心的特別的地方，在於有意識(Consciousness)。但是我以為心決不是有意識足以說

明的。我反對這個學說的理由大部分是從前人的主張中引申出來的。其理由可分為二部分：

(一)直接的理由，就是直接用分析的方法去分析他，發見有困難之點。

(二)間接的理由，就是從比較心理學(Comparative Psychology)和解心術(Psycho-analysis)方面觀察的結果，也覺得不妥。

有許多人不自願聽這種話，因為他們以為解心術是講瘋人的心理的，比較心理學是講動物的心理的，如何可將平常的人來和瘋人或動物相比較呢？殊不知研究的結果，常人的心理的確有許多地方與動物及瘋人的心理相同；研究越深，其結果越是如此。

普通人的見解，以為心與物是很容易分別的：他們雖然很願意承認自己不知道心和物的內容如何，但是確信兩者之間有劃然的鴻溝，而且都是真實存在的。哲學家便不然了。有的承認有心而不承認有物，以為物只是心的幻象；有的承認有物而不承認有心，以為心只是物的性質，如燈之光，火之熱。前者為唯心派(Idealism)，後者為唯物論(materialism)。

無論唯心家，唯物家或常人，對於有一件事情態度是很相同的，就是他們對於心物二者並未十分明白，却自以為是完全懂得了，用不着再詳細講；而不知道正是三種人共同的錯處；心與物究竟是什麼，這應該從根本上討論的。

要講心與物，實在是件難事。平常人都以為這二者原來就存在宇宙之間，但是我想宇宙間還有更原始的原料，不是心，也不是物，這二者不過是用這同樣的原料組成的罷了。

關於物的分析，我此時暫且不講，將來總要講到的；現在但注意於心的分析。心的分析比物的分析尤為複雜；我所必須要講的東西，不是我孤立的，有許多是從各方面引來的，不特是哲學，即他種學問，也可用為證明。現在先要將近代心理學上的思潮說一說，使大家知道他的趨向。

常人以為心的特別的地方在於有意識；視，聽，記憶，感情，思想，都是意識；凡是關於心的，都是有意識的。桌子和椅子便是沒有意識的。當我們坐在椅子上的時候，我們知道是坐在他的上面，但是椅子並不知道他是被人坐在上面。在這種關係中我們相信自己和椅子一定有些不同，是毫無疑義的；這個可以當作

事實，並且作我們研究的張本 (datum)。但是要問到這個差別究竟是什麼，我們可就要陷於困難之中了。意識是最簡單的最後的東西，僅僅可以領會和默想的呢？還是一種複雜的東西，包含在對於客象的行為中，或是包於我們的觀念 (ideas) 中，與客象雖然不同，而其中有一定的關係，抑或僅是客象之符號的代表呢？這樣的問題不是容易回答的；就是縱然把他們回答了，我也不能就承認知道「我們是有意識的」這句話所表明的是什麼意思。

在我們沒有討論最近心理學說以前，先說一說舊派的心理學家對於意識的見解，因為我們研究這個題目時，這種見解自然要發生的。待我們先研究一下，指出他們的缺點，然後再提出新派的學說。今先舉出意識的種種形態：

第一，便是知覺 (perception)。譬如我拿個表，你們見了，就知道是個表。又如你們曉得桌子和椅子，馬和狗，我們的朋友，街上的買賣人等；總而言之，凡經過我們的官覺而認識的事情，都屬於知覺。現在我們且把「純粹感覺是不是意識的一種形式」的問題擱在一邊；目下所要講的是知覺，在這地方，按照向來的心理學說，我們已離開感覺而論到他所代表的事物上去了。當你聽見一個驢叫

的時候，你不只是聽見一種聲音，並且覺察他是驢子發出來的。當你看見一個桌子時，你不只是看見一個帶顏色的平面，並且確實知道他是硬的。這些離開粗糙感覺的原質之增加，就是平常所謂組成知覺的東西。關於這層，到後來再詳細講。現在我們只要記起關於物體的知覺是平常所謂意識的最明顯的例中之一。凡是我們所能知覺的東西，都是我們所能意識的。

再舉一個意識的例，便是記憶(Memory)。記憶與知覺不同，例如此刻想起早晨做的什麼事，現在所記的不是現在的事，而是早晨的事，這便是記憶和知覺不同的地方。至於有人問：何以現在會迴想到過去的事情呢？這個問題等我們講記憶的分析時再把他研究一下，現在不過舉記憶作為意識的第二例罷了。

假如照舊心理學的說法，講完記憶，就要講到觀念了。觀念有兩個意義，一個是柏拉圖(Plato)所用的，一個是洛克(Locke)巴克萊(Berkeley)休謨(Hume)三人所用的。現在就用他三人所用的意義。他們所謂觀念，是從感覺——他們叫他印象(impression)——來的。這種觀念，如果細細的分析起來，恐怕要分析到一無所有。但現在仍照舊說，算他是意識的一種；又因思想要用到觀念，故將來恐怕

連思想也要分析到一無所有。觀念是意識的一種方法，譬如看見朋友，是直接由感覺看見的，乃是知覺；若沒有看見，只是想起來的，那便是觀念了，又如可想而不可見的東西，如「生理學」「人類」等抽象的名詞，也就要用觀念。

除了上舉三例以外，再舉第四個最後的例，便是信仰 (belief)。感覺沒有什麼對與不對，只是感覺就好了；信仰的特別的地方，就在有對不對的意見存於其間；信仰會生出知識來，可惜每有錯誤的。信仰與單純意見又不相同；例如我說『我想我是個傻子』與『我信我是個傻子』不同，前者是意見，後者是信仰。信仰與前面三種很有關係，不過比他們複雜罷了。除了意識之外，還有別種東西，如欲念 (desire) 愉快 (Pleasure) 苦痛 (Pain) 等，也都在心理範圍以內，他們各有他們自己的問題，隨後再詳細講，現在因為最困難的問題在於意識，故這個講演的大部分是講意識。

關於意識有一種學說，現在還是很流行的，而於研究上很有障礙，必須打破他。這種學說以為意識必有對象，看去似乎近理，其實是不對的。

舊心理對於意識的問題，可分兩派：一派的人把心理現象，看作很自然的，

正如他們看待物理現象一樣，這派的心理學便不注重對象。還有一派很注重對象，以爲研究心和宇宙的關係，是很有與會的，假如真有知識，這知識是很值得研究的。後一派可以奧國的心理學家勃蘭泰那（Brentano）爲代表。他於一八七四年著一部書，叫做從經驗的觀點論心理學（Psychologie vom empirischen Standpunkte）。這書雖似稍舊，却還很有研究的價值。

勃蘭泰那以爲縱然心理的現象各不相同，而每一種心理現象中必定包含着一個對象，是毫無疑義的。如在表象中必定有所表現的東西，在判斷時必定有所受或所拒的東西，愛必有所愛，恨必有所恨，欲必有所欲。故對象是必要的，有對象是心理現象的特徵，亦就是與物理現象不同的地方。

我以前的主張，也同他相近，相信無論什麼心理現象，除了快樂苦痛以外，必有對象。現在知道不對，要打破他了。勃蘭泰那對於心理學發生興趣，因爲心理學對於知識論很有幫助；我之愛好心理學也正是爲此。

照勃蘭泰那說，凡是心理現象，都有對象。此說而果確，則有許多地方便利得很；倘是假的，則必須加以修正。現在若用哲學分析的方法，與夫科學所得的

結果，此說恐不能存在。因為精密的解析及在解心術與動物心理中所得的事實，都和他的學說相反的。

思想界旅行的有趣味，與陸地上的旅行一樣；心理學還有許多沒有走到的地方，不必愁將來的疲勞和無意味。

勃蘭泰那的學說流行很廣，並且有許多著作家把他光大起來。在這些人之中，我們可以用他這派的學者奧國人麥恩農 (Meinong) 做代表。照麥恩農說思想一件東西時有三種原素。這三種原素，他叫做作用 (act)，主象 (Content)，和客象 (object)。在任何兩種意識的同類情形中。作用是相同的；例如，假使我想史密斯 (Smith) 或是想勃朗 (Brown)，在這兩種事情中，所想的雖然不同，思想作用的本身是相同的。麥恩農說一定不要把主象和客象混亂了，因為當我有思想時，主象一定存在於我的心中，而客象就不必如此。客象可以是過去的或將來的東西，可以是物理的，不是心理的；可以是抽象的東西，例如平等；甚至於可以是想像的，例如金山；或有可以是自相矛盾的東西，例如圓的正方形。但是在統共這些情形之中，都是當思想存在時主象方存在，並且與別的思想分開自成爲一個遭

遇。

早上吃早茶，吃的牛油麵包，此刻一想就想起了。但實在的牛油麵包，早已吃過了；這就是主象和客象的分別。再舉一個具體的例，如想天壇，照麥恩農的說法，第一，想一想，就是作用；第二，想起來的天壇，就是主象；第三，實在的天壇，就是客象。麥恩農之說如果是對的，那就要想必先有作用，次有主象，再有客象，然後能想天壇。

我已說過，勃蘭泰那與麥恩農二家的學說，我都不贊成，但必先懂了他，做一個起點，然後再討論新的主張。麥恩農的所謂作用，似乎可以不必有，因為我想天壇，心中便現出天壇，還要什麼作用？

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

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

很不通的。

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

照麥恩農的說法，主象客像是很簡單的，但最近的討論，對於這層的詳細解說，却極複雜；他們以為對象不特與主象有關，還與一切別的事情有關，合起主象與一切別的事情來，纔是對象。

再舉個具體的例，如想天壇。想起來的天壇，或用天壇兩個字代表，這便是主象；對象是什麼呢？就是天壇的階咧，階咧，從前的皇帝郊天的事咧，別人也可和我一樣的遊玩咧等等合在一起成功的。這些事情雖未必樣樣都想到，但可以樣樣都想到。

純粹玄想的東西，本來沒有客象可言，但照麥恩農的說法，也可以有的；有時知覺的東西，更不必再有主象。一樣東西不必給他兩個名字。將來說起物質來

，還要複雜。總之知覺所得是主象的一部分，也是客象的一部分。

這次所講種種心理現象，因先要解說心，故覺得很爲複雜。下次所講二個要點，就是（一）唯心論和實在論的解答；（二）哲母史（James）的學說。他的學說，對於這個問題起了一個大大的革命。

第二講 同前

上次講勃蘭泰那的學說，他主張意識總是由於客象而生的。他的學生麥恩農把他分得更清楚。他說意識是由（一）作用，（二）主象，（三）客象三樣合成成功的。上次我只把他們的學說解說明白，並沒有加上批評。這回就要來說對於這種學說的批評，並且介紹哲母史（James）的學說。

主象和客象的關係，不用拿哲學上的名詞也可以講的。譬如說看見燈，心裏的燈是主象，外邊存在的燈便是客象。麥恩農所說的主象和客象，就是這個意思。所謂知識，就是主象和客象中間的一種相當的關係。主象何以和客象不同呢？因爲主象是主象，客象是客象，不能相混的。

關於主象和客象的分別。我不完全贊成，然而有的時候也用得着他。唯心論

(idealism) 和實在論 (realism) 的區別就在於實在論家以為外界的東西是實有的，而不承認有主象；唯心論家則以為只有心裏的現象，而欲否認客象。所以唯心論與實在論的區別，就在於他們對於主象和客象的意見不同。

唯心論注重主象，所以說除了思想以外，沒有東西可以知道，而且我們所知道的實體，統統都是心理的。唯實論注重客象，所以說外界有實在的東西，可以用感覺直接知道的。還有一派的實在論家以為雖是記憶，也是可以直接知道的。

但是唯心論也並不是說在目前的思想以外，就什麼東西都不能知道。世界上的東西，凡是與現在的經驗在論理上發生關係的，也都是心裏的可以知道的。例如上次所講的天壇，不只是天壇的本身在心內，就是那些與天壇有連帶關係的事——如白牆，皇帝來這裏求雨，也都是在心內的。

唯心論的說法，應用於記憶和思想上，——如天壇和與天壇有關係的事——說他們都是在心內，是很容易的。但應用到感覺上就難說了。例如聽見聲音看見顏色實在有這樣的一種感覺，怎麼能說他是在我的心裏呢？最着名的哲學家巴克萊 (Berkeley) 說什麼東西都在心裏；他的學說，後來再加批評。要說外物都在心裏

，已經是沒有理由；若再說感覺着的不是外物，是心裏的東西，那就更加不通了。

剛纔說實在論注重客象，以爲主象可以取消，這派又可分爲兩派：一派相信有作用，有客象；一派不要作用，只有客象。我以爲意識是從感覺發生的，所以贊成第二派；但是用到記憶或思想上去，第二派也有困難。我現在先講第二派所持的理由。並且略加批評。

第一，先講實在論的感情的理由。凡一種學說，要受人歡迎，不但要有論理上的理由，還要有感情的理由，使人家喜歡才行。所以我們研究這種學說，必須要曉得這個道理；否則不知不覺之間受了他的影響，再要求真理就困難了。所以現在先講他的感情的理由。

近代唯心派以爲不但現在的東西都是在心裏，就是與現在的經驗有連帶關係的東西，也都可以推想而知的。好像一個木匠一樣，他的縫子都是能合起來的。法國的生物學家居維安（Cuvier）說：只要給我一塊生物的小骨頭，那生物就便是幾萬年以前的，我只要用化學試驗再和別種生物的骨頭相比較，就可以推知他的

全體是個什麼樣子。現代的唯心派也說，只要看現在存在的某種事情，前後的事情也都可以推想而知了。唯實論對於此說有種種的批評，他們以為用理論的方法推想前後的事情未嘗不對，但是事實上做不到。因為這樣的推論做不到，所以唯心論也就站立不住了。

假如人不能用感覺直接知道外界東西的存在，那就無論什麼東西他都不能知道，但知有一己之存在世界與人生只如一場大夢，這樣的宇宙觀和人生觀，豈不是無謂得很，可怕得很嗎？但是採用唯心論的說法，從現在向前後推想，又發見了許多的缺點，所以只有另想別法。按之感情上的理由，還是叫唯實論回來罷。

實在論說感覺可以直接知道外界的東西，不僅限於心裏，但也有是心裏的，如我想我在這兒說話。是因為多數感覺都能直接知道外界東西的存在，人總覺得自己不是枯枯寂寂的存在世界上，感情上總覺着舒服，然而批評哲學理論的對與不對，斷不能以人的感情上喜歡不喜歡為標準。最要緊的是要問他有什麼實在的理由，他的方法有什麼論理上的價值。

剛纔說過實在論有兩派：一派主張有作用，與客象；一派只認有客象。我以為兩派的應用不同，各有長處，也各有難處。現在且把他們應用到記憶上去，看他們的長處在那裏，短處在那裏。

譬如我們記憶昨天所做的什麼事，所記的是昨天有過的事，與現在的記憶是兩件事。無論用那種學理來講，總有這兩層。所以只有一件事是很難說的，總覺得必有記憶的作用把這兩件事溝通起來。假如用作用的觀念來解釋他，就很容易了，就是現在的作用記昨天所做的事情。這個說法，在論理上很講得過去。但上次我已經講過作用是憑空捏造的，在經驗上從來沒有見過作用是什麼東西。

作用既是個很空的東西，那末，第一派對於記憶就不能解釋清楚。第二派只要對象就更難說了；即如記昨天的事，客象是在昨天，如果沒有作用，現在能想起昨天的事情，又是怎麼一回事呢？這時又要拉出主象來了。譬如記着昨天過橋，所記憶的橋就是心中的主象，但這又很像唯心派的論調了。

剛纔所舉記憶的例，兩派各有難處。但應用於感覺，第二派倒沒有什麼困難了。這一派的學說也許就是偏於感覺而發生的，他們主張沒有作用，感覺什麼就

是什麼，我以為倘使他們不把這種學說應用到感覺範圍以外，我是很贊成的。這一派的學說，來自兩個人：(一)是馬哈(Mach)，他在三十四年前作了一部書叫『感覺的分析』(Analysis of sensation)；(二)是哲母史，他的影響更大，所以先把他的學說提出來講一講。哲母史在一九〇四年的時候，做了一篇論文叫做『意識存在嗎？』(Does consciousness exist)。他在這篇論文中說，從前的人都相信靈魂，可是靈魂在心理上漸漸的變稀，到後來越變越稀，變成一個『超越經驗之自己』(Transcendental ego)的名詞。後來變得比鬼還要稀了，意識也漸漸的變沒有了，現在所謂意識是沒有實質的一個空名詞。現在學者之中，還有死守着這種主義的，其實他的靈魂已經上天，一點也摸不着了。哲母史說：他的意見並不是現在突然改變的，二十年前我對於意識就發生懷疑，七年前和學生講意識，就避開不用這個字眼，用實際上意義相當的字來代他，到了現在已經成熟，可以公然宣布取消這個觀念了。

哲母史的話好像很奇怪，但他並不是喜歡說希罕話。他說，我並不是不贊成思想是存在的，我是僅僅否認思想有實質的存在，我以為思想不過是一種官能或

功用罷了。他又說，並非本有原始的材料與物質不同而由他造成思想：思想只是一種功用，從他再生出別的關係來。不是他本來和物質相對待的。世界上一切東西，非由「心」與「物」兩種東西造成，是一種原料造成的。這樣配置就造成心，那樣配置就造成物；物的不同是由於配置排列的不同，並非原料的不同。譬如造屋，磚的排列不同，屋子的樣式也就不同；又如排字，字母的排列不同，排列出的字也不同。

哲母史說：設想世界是一種材料造成的，這種材料可以給他一個名稱，叫做『純粹的經驗』（Pure experience）。知識是經驗間的關係，而關係的本身也是純粹經驗的一部分。經驗有兩方面：一方面是知者，一方面是被知者。前者是主象，後者是客象。但他是並不贊成勃蘭泰那所說無論什麼經驗都有主象和客象兩方面。他以為純粹的經驗只有一樣，不過因為排列的關係，才生出主象和客象的分別來；所以主客的區別，是後來的。他舉一個例；顏色在雜貨店裏時，是一種可買的東西，染在紙上成了圖畫，就有精神上的作用，可以喚起人的美感。所以同一純粹的經驗，在這樣排列的一種關係時是心，在別一種排列的關係時是物，看

他排列的關係怎麼樣，可以定他是心是物；要是但就他的原質上看，還是同一種純粹的經驗，並不是有兩樣東西。

我覺着哲母史的說法是很對的；現在再把他的學說，應用到難題上去，乍一看來，好像站不住，我起初也以爲是如此，現在可就不同了。不過哲母史當時僅粗粗的說出他的意見，並沒有詳細解釋明白，把他應用到新發生的問題上去。

哲母史不贊成『我想』的說法，以爲這是不通的，他說：無論那一個人怎樣說他的思想是連續不斷，總不過是個空名，其實並不是連續着思想，不過是連續着呼吸罷了。康德 (Kant) 說：一定要我想，才能知道東西。哲母史說：康德所說的我想，其實只是我抽氣罷了。

哲母史這個笑話，不能拘泥字面去講。他用抽氣來比我想，他的意思是說真有感覺(思想的潮流)，即是我想，並不一定要想才算是想。但是他的『純粹的精神』說，還脫不掉唯心派的意味。因爲世界是一種中立的材料造成的，有時排列起來，也許不能成爲那所謂經驗的東西；故純粹的經驗說還帶些唯心的意味。

現在美國的實在論派，有許多是受他的影響的。他們不用『經驗』『經歷』這些

字樣，另用「中立之物」一個名詞來代替他。我的哲學就採用他們所用的名字，叫做「中立的二元論」(“Neutral Monism”)。但是我所謂「二元」，不是絕對的，不過是反對二元論及心物並存的主張。中立的名詞，固可以概括一切，但是世界也許有許多東西。所以我的哲學又可稱為多元論，但決不是二元論。

同這個觀念差不多，不屬於哲學的範圍，而關於心理學的，就是現在很風行的行為論 (Behaviorism)，這派的發起人是美國的華德生 (Watson)。而哲母史杜威及英國的席拉 (Schiller) 也都是屬於這一派的；他們三個人又是實驗派 (Pragmatism) 的鼻祖。主張行為論最早的還要推華德生教授，他做了幾種講行為論的書。

行為派最重要的一句話，是說：凡是表現於外面的行為是可以知道的。他們看不起從前的內省法 (introspection)，以為要知道人的心理，非觀察外面所看得見的行爲不可。

行為派並不是說一定沒有心，但是以內省所得的太雜亂了，不能用科學方法去研究的，所以科學的心理學，只能採用精確的又可以看見的行爲，做他的研究

的對象，不能用內省所得的雜亂的心理。行爲派說：我們祇能知道人做的什麼，不能知人想的什麼。人想說話，我們不能知道。但是平常時時說話。我們可以用科學來解釋他爲什麼要說話。所以用不着設想你有思想，才能說話。華德生做了兩種書講心理。有一章若使別人來做照例該講思想作用的，他却做了一章叫做『說話的習慣』(The Language-habit) 我們用他的見解來觀察自己，越觀察越覺得自己一點沒有思想，慚愧的很。

這種學說的發生，不是因爲人的愚笨，實在是因爲動物的聰明。平常問動物有沒有思想？有許多心理學家主張是有的，這樣一來，就牽連到思想是什麼的問題。這些問題是很麻煩，很糊塗的。有許多心理學家就想從他外面的行爲去推想他內部的思想。

平常狗聽見主人喚他的名字，就搖尾而來，初看似乎有思想的，其實我們所見的，不過是他的行爲，若從此就推想他有思想，研究越深，越覺得這種說法靠不住。因此有許多研究動物心理學的學者，就捨棄了心理的解釋，但研究他的行爲；我看這種講法很完全，有許多行爲的樣子是很適合於他的目的的，但不能說

他有預定的目的，例如鳥到了一定的時期就築巢，後來就在巢裏生卵，育雛，當他築巢的時候並沒有預想到後來生卵育雛，不過按了他的天性 (Instinct) 的衝動去動作罷了。

動物心理學家很小心的不肯多說，但從行為方面去解釋他，不另外假定他有思想，這是他們審慎的方面；行為派就採用這種方法解釋人類的心理，不再用什麼意識的解釋了。現在簡單的舉一個例，譬如問兩個小學生二乘二是多少？一個回答說是二二如四；一個回答說是二二如五。平常總以為前一個是對的，後一個是錯的；其實我們所知道的，不過前者有這樣的習慣，後者沒有罷了。他們只是習慣的不同，不是思想的真不真。知道二二如四是一種習慣，正和馬每到晚上照例的進圈一樣；就是其餘的知識，也不過都是習慣罷了。

試驗知識的方法，就是考試。但是考試也僅僅是試驗學生有無使用文字和符號的習慣，至於被考者的思想，考的人是不管的。符號使用得合法，就考得好；沒有使用符號的習慣，就考壞了。假如有一種算數的機器，一動就能算出答案，他並沒有思想，但是沒有一個兒童能算得過他的。

對於環境所發生的行為就是知識。所以華德生說：觀察行為，就可以知道他的知識。至於人心中到底有什麼，我們研究不着，並且也用不着研究。這話用在別人身上我不是不贊成，說到我自己身上就不同了，因為我是明明有思想的。華德生說不然，用到人身上固然不能知道他有思想的，就是用到自己身上，也是一樣的。雖然知道自己，比知道別人多些。但所以知道得多，因為自己的身體比別人切近便於觀察的緣故。所以他不信人我有兩樣，不信內省法。這一層後來再講。華德生的說法雖有過分的地方，但是論到行為方面，我們可以跟着他說到那裏去觀察到那裏，有許多結果是很值得注意的。

總結起來，從頭討論到現在，主要之點，就在說明意識不是心的特徵，不是心的確切定義。

第三講 對於欲念的批評

上兩次都是講的意識的問題，先講意識是不是心的特別的地方，次講意識不是要有主象客象和作用三者的相配，後講哲母史所提出的意識存在不存在的問題。有人說，有意識才是心理的，沒有意識就不是心理的。所得的結論是：意識

並不是心的特別的地方，也不是心理上根本緊要的東西。

我們一直講下來都是關於意識方面的，一般人總覺得意識是心理最特別的地方。現在這種主張已經打破了。但是又有人說意識雖不是心的特別的地方，欲念（*passions*）却是心的特別的地方了。例如有人願意這樣，有人願意那樣，成功了就高興，失敗了就悲戚，這都是欲念在心理上根本緊要的例子。

因為心理的特徵是欲念，所以假如世上的東西都是沒有心的，都是死的，那末，這些喜這個惡那個，要這樣不要那樣的種種欲念也就跟着沒有了。這些東西都是心理的特別的地方，有心就會有他們，沒有心就沒有他們。

平常人說人類做事是有目的的，與無生物不同。例如人有了想到那裏去的欲念，他就去買了票乘車，要是路上發生了阻碍，他再想出別種方法去求達他的目的。所以人類的做事是：以將來的目的，來指揮他的現在的行為。

所以人類做事是為將來的目的所規定的，不是為過去的事情所規定的。無生物就不然。例如山上有塊石子滾下來，不是他要滾下來才滾下來的，乃是因為山上有不同的地方才滾下來的，他滾到平坦的地方就停住了。牛羊走下山去其原因

便不同了，他是因爲山下有草吃，才走下去的，所以他是外物引他下去的，不像石頭一般是物理的原因推他下去的。所以生物爲將來的目的而定現在的行爲，無生物只爲目前的情形而定；這好像就是生物與無生物的區別了。

人都知道意識是心理的東西；怎樣知道的呢？照行爲派說，觀察意識，只有用考試的方法，看他有什麼言語（廣義的）的習慣。關於欲念也可以用行爲派的方法去研究，到後來再詳細講。我對於欲念的意見和對於意識是一樣的，以爲欲念並不獨立存在，不過是一串一串事物中的關係，用行爲派的方法研究欲念，就是不問他想要什麼，但從表現出來的行爲上斷定他有何種欲念，例如牛吃草，就說他要吃草，鴨浮水，就說他要浮水，雞不浮水，就說他不要浮水。

對於別人的欲念，是可以這樣看的；至於自己的願望呢，人人以爲總可以知道的，而且決不會錯的。平常一般人的見解都是如此，除非研究哲學的人纔對於自己發生懷疑。我請諸君對於平常人的見解也要發生懷疑，觀察自己要和觀察別人一樣，看你有什麼行爲，才斷定你有什麼欲念。

平常人都信自己的欲念是不會弄錯的，如果真是如此，那就有許多事情很奇

怪了。有時我們不知道自己什麼東西，或者竟是誤認了自己所要的東西。我們也常說，他不知他要什麼，張太太妬忌李太太，但他自己往往不知道。假如我們都自己知道自己的欲念，那裏還會弄錯呢？

平常總說假如有欲念而自己不知道有，是自己欺騙自己，想來是不好意思說出來罷了，決不會有「無意識的欲念」(Unconscious desire)的。但我以為平常的欲念都是無意識的，要到見諸行爲的時候，我們觀察自己的行爲有什麼表現，這時才變爲有意識的。所以觀察自己的欲念要和觀察他人一樣，須先從行爲入手。言語也是行爲之一種。

怎樣的願望是有意識的呢？自己對於自己說要怎樣或想要怎樣就是有意識，不說不想，就是沒有意識。例如餓了，我覺得餓要想吃飯，這是有意識的餓；要是正在做事的時候，只覺着不舒服，不說也不想吃飯，那末，雖然是餓，也是無意識的餓。所以有意識和無意識的區別，在於有無相當的話表示出來。說話一事，看去似乎很不重要，但由此可以知道有意識的欲念是後起的，平常只與動物一樣是無意識的，因為動物是永不會說話的。

我們若信自己的欲念容易知道判斷時，更易陷於錯誤。判斷別人的欲念是以他的行為為標準的；而對於自己所說的話，很多的時候，是自己的明瞭意識中既不願承認的，所以錯誤的機會就格外多了。譬如一個朋友說我有什麼樣的欲念，這種欲念是我從來沒有想到過的，我便說沒有；尤其當這種欲念是對他不起的時候，那更加不說了。我雖是一方面只管不承認，其實當時也許是有那種欲念，不過是無意識的罷了。

從道德方面著想，對於用科學的方法研究，很有妨礙。例如人的善惡，不從行為 (behavior) 上去斷定他，而從動機 (motive) 上去評斷他，那末，無意識中做出來的好事，也不算是好，壞事，也不算壞；那末，好壞只要以有意識與無意識而定，一個人只要一天到晚背誦好話就好了，如果做好人有這麼容易，豈不是太便當嗎？

這樣說來，人的善惡全看他的意識，那末，人只要時常背誦好話，想好事情；待朋友怎樣忠厚，對待貧民怎樣憐恤，辦理政治怎樣的公正，那末，就在無意識中做出許多壞事也沒什麼要緊了。待人儘管不好，交朋友儘管不信，做官就刮

地皮，只要有好心就可以算是好人了，說到這裏，不要再說下去，已經很不近情理了。現在不要從論理方面講下去，因為他對於科學的研究法很有妨礙。我們若要求得真正的結果，必須先把道德觀念打破了，全用科學的方法，把人心中的喜怒哀樂等等看做和化學中之輕氣養氣，數學中之方程式一般去研究他們；這是我們客觀研究的方法。

所以我現在講欲念同物理學中講力一樣，不當他是心理的材料。物理學中的力如何知道的呢？在古代也把力講得很神秘的，如今可就把他看作很簡單了。物理學中的力只當作一個虛字，用來代替力學中的運動公例，欲念也正與力的觀念一樣，不過是用來代表行為的幾條公律罷了。例如動物餓了想吃東西，我們按照行為派的觀察，他在未得食物以前很不安靜，等吃了東西以後，就安靜了；我們可以說使他從不安靜變到安靜的東西，便是他所要的東西，這不是專在心裏的，是可以直接經驗的，都屬於行為論的範圍之內。

我現在下一個定義：欲念的目的，就是從不安靜變到安靜中間所需要的東西，例如餓了吃東西，這個吃便是欲念的目的。這是常有的事。不常有的事，很容

易錯誤。我們不安時，有什麼情形才能安靜，這是從試驗上來的；要想什麼法子使他安靜，那就是理論而非試驗了。理論常會有錯誤的餘地，如不安時想要那樣東西，及至得到了，並不能使他安靜，那豈不是錯了嗎？要是對於一種情形解釋不通，那種學理也就站立不住了。

關於無意識的欲念，近來奧國有一種新發明的學術，叫做解心術。解心術原來是治心理病的法子，用以治療希斯特瑞亞(Hysteria)；神經昏亂症，等病的。但是對於心理學的理論上也有許多發明，從解心術的研究的結果看起來，癲人並不與常人相差甚遠，反過來說，平常人有許多心理現象也和癲人一樣，並不強得許多。

常人的心理現象，如做夢等等，都是無意識的欲念，解心術對於這一方面很有供獻，他有所謂科學的原夢法。創立這種學術的人一個叫做佛洛伊德(Freud)一個叫做融(Jung)。他們的說法，也有過分的地方，如說人的無意識的願望幾乎都是關於兩性方面的。我對於這種學說本是外行，不能斷定他的是非；但照普通的心理眼光看來，如好名啊，權利思想啊，也都是無意識的欲念。現在不是要

批評他們的主張，不過要說明佛洛伊德和融所發明的許多無意識的願望是很重要的，在近代的心理學上有重大的貢獻。

有時一個人有種無意識的欲念，和他平常的品行很不相合，他自己聽見了也決不肯承認的。但是這種欲念在他的身上却是很強，總要想個出路，要是他找不到出路，馬上就會發出神經病。爲什麼緣故呢？因爲他那種欲念既是與平常的行動不合，他就很害怕，便想出許多離奇古怪的事情來，好把他遮蓋過去；因爲這種行動和常情不合的，人就說他是發瘋了，其實是他的欲念沒有出路了才如此的呵！

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

假如諸君不能多讀解心術的書，（這一類的書，近來出版的很不少。）可以讀

一本小書。這本書是哈諦(Hart)做的，叫做癡狂之心理(Psychology of insanity)；他在這本書裏說：現在可以直接用心理的方法研究癡狂的病理，從前解剖腦筋的方法，現在可以不管他了。

上回講過行爲論，用觀察行爲的方法來研究心理，似乎近於唯物，現在又講用心理的方法來治病，似乎又近於唯心論。其實唯心唯物之分，本屬舊觀念，現在研究哲學，本不應該再照從前的舊法子，劃分心物了。講行爲論的近於唯物其實不盡是唯物，講解心術的近於唯心，其實也何嘗是唯心。唯心唯物的區別是舊觀念，現在不適用了。

假使因神經病發生幻覺，照哈諦說：當用心理的方法醫治。但是有許多病如低門虛亞(dementia 神經錯亂症)，生來痴愚，神經衰弱等，還是以生理的法子醫治爲宜，所以須照事實的情形而定，不可一概而論。這並非是心物自相矛盾，心物都是偶然的，並非是哲學的基本的區別，因爲心和物都是一種中立之物造成的。所以有時近心，有時近物，並沒什麼不合。

在這幾次的講演中，我對於心物的意見是這樣的；心也不是如此其心理的，

物也不是如此其物質的。(Mind is not so mental and matter is not so material) 我講心的時候，人家就說我是唯心家，講物的時候，人家就說我是唯物派。其實這個世界，照美國的唯實派的主張，是由於中立之物造成的，既不是心，也不是物。

現在回轉來講解心術。佛洛伊德及融二人，並沒有把無意識的欲念解釋明白，所以讀他們的書的人，對於無意識的欲念都看得很神秘的，很有趣的。在中國知道他的學說的人還少，但在歐美則連街上也常有人談論到，並且用來編戲劇，做小說等，所以差不多人人都知道了。

佛洛伊德說有欲念總是有意識的，如無意識一定是有特別的原因把他遮蔽住了。無意識的欲念好像是常常住在黑洞裏，平常永遠不見天日的，不過間或有一兩次忽然出現罷了。

住在黑洞裏的無意識的欲念，照佛洛伊德說，都是很壞的。平常只因有監督他的，不讓他出來，忽然有一次管不住了，便大叫一聲，奪圍而出，鬧出許多笑話來。照這樣說來，人都是很壞的，假使沒有監督，任着性子要怎樣便怎樣，一

定壞得不堪。因為平常都不讓他出來，所以我們都好像是好人。這種說法是很有趣的。

但是關於無意識的欲念的實在真理，倒不如佛洛伊德說的那樣有趣。我說欲念僅不過是對於某種行為有種傾向，他恰與動學中的力有一樣的形態。力是物理學中一個虛字。欲念是心理學中一個虛字。心有所欲。就覺著不安，達到目的，就覺得安寧。有意識和無意識的欲念，其區別就在於前者知道不安寧的緣故，後者不知道不安寧的緣故。

所以無意識的欲念是最普通最常見的，並不足怪。有意識的欲念是後起的，有了經驗之後才發生的。照佛洛伊德所說，無意識的欲念，本來是有的，不過有監督管着他使不得出來；欲念先是有意識的，後來才變成無意識。這話也許有一兩分是對的，不過大多數的欲念都是無意識的，有意識的欲念到是後起的。

平常人懶得用科學的方法研究自己的欲念，有許多人以為自己是很好的，所以欲念也都是很好的。但從佛洛伊德的解心術看來，覺得無意識的欲念又是很壞

的。他說人恐怕都是壞的，只因監督住了，所以表面上像是很好。但是無論是好是壞，一般人都不過隨着通行的學說講罷了，並不是自己用科學的方法研究出來的。

現在關於這種學說的重要結果，把佛洛伊德本有的奧妙不可測的地方，用科學的方法研究，覺着格外清楚了。從前所以有奧妙的地方，都是因為研究不深，知道不完全的緣故。人類的心理同下等單細胞動物——如阿米巴——比較，知道人也是由單細胞一步一步的進化來的，所以有許多相像的地方，並不是一下子由下等動物變成現在的情形的。

所謂人是有意識的，在這三次講演中——尤其是上次的行爲論，和今天所講的欲念——看起來，對於心理上並不重要，下等動物更不用說了。在這一點看起來，人和單細胞動物很相像。至於究竟生命是什麼，心是什麼，將來再詳講。

從今以後，意識這個名詞不再用了。一則因為他在心理上並不要緊，二則因為各人的解說不同，意義不甚明白。除非將來講到言語學的時候，再將他講一講，但在那時講他，已不是心理學的觀念，不過在言語學中有多少的關係罷了。

第四講 本能與習慣 (Instinct and Habit)

今晚講演的題目是本能與習慣。在未講他的本身——定義和區別——之前，先講研究這個問題所用的方法，用外觀法 (External Observation) 而不用內省法 (Introspection)。就是像研究物理學一樣，觀察他有何事實發生，從那事實上再去歸納出公例來。我的意見雖然不與行為派完全一致，並且使用外觀法也不能將心理現象樣樣都講到，但是他的方法總是最可靠，而且最不會錯誤，所以我使用他們的方法來研究這個問題。

關於內省法，將來要講到，因為這種方法在心理學中也有一小部分的用處。但現在講本能與習慣，却完全用不着他。

現在先講關於動物的進化上，可以有幾層推論，第一層就是心理連續 (mental continuity) 動物從最低等的進化到最高等的無論在他的構造上或行為上都看得出來是連續不斷的，不是當中有一道鴻溝一跳而過的。從這事實很可以推論心理的進化也和生物的進化一樣，是連續進化而來。

這種心理連續的觀念，可以打破許多心理學家的偏見。有一派心理學家說：

有許多生物起初只有生理的生活而沒有心理的生活，必須到了某一個階級上，例如猴子，忽然發生意志 (Volition)，或自覺 (Self-Consciousness) 等心理的內容來，但是用心理連續的眼光來看，這些意志自覺等等東西，不能說完全有或完全沒有，不過有多少的不同罷了。正如我們叫禿子，只能以頭髮的多少為標準，不能以頭髮的有無為標準的；倘以頭髮的有無為標準，那麼譬如一個人只有七八根頭髮，便不能叫他禿子嗎？

剛才說心理的進化，也是漸進的而不是突變的。但是突變說在論理上和漸進說一樣，也沒有自相矛盾的地方。因為也許有許多元素，雖然在他們萌芽的時候於行為上沒有什麼影響，在構造中也沒有顯著的形跡，而從解析的標點上看來完全是新的。但是在心理的進化中寧可採用連續的假設，倘使沒有心理的事實使他不可能，因為不但在理論上很圓滿，並且與構造的和行為的連續的事實上也是相合。所以現在用他做暫時假定的學說。

但是合於有機進化的心理，連續的假設可以有兩種相反的用法：在一方面可以說，我們對於自己的心理比較對於動物的心理知道的詳細，所以我們應當用這

種知識去推論動物，或竟是植物中有類似於我們自己的心理歷程存在。在別方面可以說動物與植物有較為簡單的心理現象，比較人心的現象格外容易分析，以此為根據，就可以說適宜於動物心理的解釋，在人類心理中不應當輕易就否認。這兩種說法都承認心理的連續，然而究竟那一種合用呢？還要以另一問題為這個問題的觀點，就是究竟是人的心理容易知道呢，還是動物的心理容易知道？

這兩種方法所得的結果，很不相同，第一說以人為標準推知別的動物，把別的動物都提得太高了，第二說以動物為根基，由簡單推知複雜，却又把人的智慧降得太低了。一方以為人的智慧高出動物，必先知道人然後可以研究動物；一方以為人雖然有高出動物的智慧，但用下等動物解釋起來，人也似很笨的。剛才的問題是動物的心理與類人的心理究竟那一種我們知道得清楚。倘使我們關於動物的心理知道得清楚，我們應當用這種知識為基礎，來推論人的心理；倘使我們對於人的心理知道得清楚我們應當採用那相反的方法。這個問題——究竟我們知道人的心理多還是知道動物的心理多——又轉到別一問題，就是：在心理學中是內省法正確呢？還是外觀法正確呢？這一個問題我想隨後再詳細討論，現在只要講講他

們的結果就足够了。

關於我們自己的事情，我們知道得很多；這些事情如果在於動物和別人，就不能如此直接知道。例如我是牙齒痛，我思量什麼，睡時我夢見什麼，只有我們自己會知道。關於別人的心理的事情，除非他們告訴我，或是從他們的行為去推論，我纔可以知道。因此關於瑣屑的事體，自知 (self-knowledge) 的遠勝於從外觀所得的。

一件件的瑣事，雖似自己容易知道，但我們要是去解析事實，或為科學的研究，那自知方面的利益，就變得很不明瞭了。例如我們不是不知道我們有欲念及信仰，但是要問什麼是欲念，什麼是信仰，就不容易回答了；除非是心理學家，可以詳細的回答你。從此可知一件件的瑣事，可以內省，遇到複雜一點的問題，便非用外觀法不可了。

人平常因為想做什麼或相信什麼，就有什麼的行為；他自己總知道的。因此看見動物有和我相似的行爲，就推想他必定有和我相同的心理——要什麼，信什麼——才如此做的。用這種方法研究各種動物的行爲，知道動物的等級愈下行爲愈

加簡單，公例也愈加容易求得；假如用所得的公例回頭來研究高等動物的人，觀察他的一切行爲，而仍以下等動物的公律來參證，這便是完全是用行爲論的方法來研究心理了。

還有一種長處，動物的行爲平時沒有人去理會他，不象看人的行爲那樣慣熟，所以用了研究動物心理的方法去研究人的心理，格外能够小心。至於內省法已經有人用解心術及別的方法審查過，就是在我們覺得很確定的情形中，尙不免於錯誤。所以我們要用他的時候，必須十分小心，處處要用外觀法的試驗，及觀念動物的行爲時所提的理論來約束他，強制他。人類心理學比較；動物心理學爲舊。從前的人以爲人類的心理，可以幫助動物的心理，現在我們要說人類的心理須得用動物心理的幫助來講明。但這不過是比較的说法。並不是絕對的。我們凡在能專用外觀法的時候，總須參量的用他。因爲我們關於心理上的觀察，所得事實，確是除了身體上所表見出來的動作以外，沒有旁的東西。如某人有什麼思想和欲望，我們都看不見，所可見的不過外面有什麼動作就是了。

所以我們觀察動物，只能看見他有怎樣的動作，不能看見他的思想。例如有

種動物見着光亮就跑，躲在黑暗的地方。倘使我們撥開一塊輕覆在地上的有苔的石頭，我們可以看見有一羣的小蟲跳開不習慣的日光再找黑暗的地方。這種動物，我們說他有光的感覺，只能說因為他們的運動是受光的影響的；若是推論他們對於光的感覺類似我們的視覺，便未免太草率了。這樣的推論超過於觀察的事實，應當十分小心免除的。

人類的運動平常分為下列的幾類：即有意的(voluntary)，反射的(reflex)半反射的(semireflex)，和機械的(mechanical)是。我們可以引用哲母史的話來說明這個區分(見大心理學首卷第十二頁)：

『當我們走進車站時，聽見說車要開了，我的心初起停一停，緊接着就是一陣的狂跳，這個聲浪立刻從耳鼓傳到腿上，那兩隻腿便飛也似的跳去。途中倘絆了一交，倒下的感覺惹起手的運動，向倒下的方向擋住，使驟然跌去的勢頭減輕些。倘使有一個火星飛到我的眼睛來了，我的眼皮立刻閉住，眼淚立刻流出來將火星洗滅。』

『在這件事情中包含着幾件不同的動作。眼閉，淚流及心跳都是不期然而然的

，這種不期然而然的反應，我們叫他反射的運動。跌下時那減輕勢頭的手的運動也可稱為反射的，因為他來得很快，不假思索。他是本能的還是從幼年學習步行時得來的很難分辨；但是無論如何他不像上面所說的動作純乎自發，人能努力學習，使他格外精熟，或者竟遏止他。這一類的動作——可以稱為本能的，也可稱為有意的——叫做半反射的。至於那跳向車站去的動作，那就沒有本能的原素，純粹是教育的結果；並且因為要達到有意識的目的才進行的，有意志下命令的，所以這是有意的運動。有意的行為及反射的行為不是截然分開的，有許多動作聯結在他們的中間，這些動作常是自發的，但是也可用智慧來改變他的。」

『一個從外面觀察的人，不能看見和行為相伴的意識，若是要去分別那些是自發的運動，那些是有意的運動，往往完全弄錯。有人用目的的適當不適當來分別，據我看來，適當的未必盡是有意的，不適當的未必盡是無意的；換句話說，無意的有時也很適當的，有意的有時也不很適當的。有意與無意，不能用目的的適當不適當來區別。』

還有一種動作，哲母史只提起了一句，沒有把他歸類，就是絆了一交，這一

類的動作，我們可以叫做機械的：他顯然同反射的或有意的運動不同，而與死物的運動完全相同。我們可以下個動物的機械運動的定義，無論什麼動作當他進行時完全和死東西一樣的，便是機械的動作。例如你從懸崖上跌下去，你的運動受地心吸力的影響，重心點恰巧依着拋物線，好像你已經死了一樣。所以機械的運動，除非偶然碰巧——如一個醉漢掉在水桶裏被水浸醒了——不會有適當的樣子。

但是反射的及有意的運動也不常是適當的，除了在幾種極深奧的意義裏。一個飛蛾撲到燈裏去，這是反射的動作，一個人忽忽去買車票，忘了他所要去的地名，這是有意的動作，但都是不適當的。適當是一個複雜的而且僅是近似的觀念，所以我們的思想中應當暫時把他屏除了。

哲母史也曾說過反對的與有意的動作，從外面看起來，沒有什麼區別。生理學家可以發見兩者都依靠神經系統，並且可以發見有意的運動在腦子中比較反射的運動依靠較為高等的神經中樞。但是他不能發見意志或意識的存在不存在，因為這些東西只能從內省知道。現在我們想決然把我們放在外觀者的地位，因此我們不會知道有意的或反射的運動的區別。我們把這兩種運動總名之曰有生命的運

動(vital movements)以與機械的運動(Mechanical movements)相對待。所謂有生命的運動就是依靠神經系統所發生的動作，而機械的運動，是從與死東西一樣動物身體上所發生的動作。但是這個還須加以解析。

爲什麼必須再加分析才能正確完全呢？因爲現在的科學家都相信倘能把動物身體上的物理和化學的公例都知道的清清楚楚，那就無論是生命的或機械的運動都能徹底瞭然了。這樣說來，豈不是把各種運動都變成了機械的運動麼？這也不然。請再看以下的說法：

說得詳細一點，有生命的運動可以用化學物理的公律來解釋，並且不必化學，只用物理也就够了，因爲化學的觀念都可以變成物理的觀念。例如從前以爲化學的原素如輕養銅鐵等，是最基本的原素，不能再簡單了。但是現在知道他們並不是最簡單的原素，而是成千論萬的電子所構成的；因爲電子的構造不同，數量不同，所以結合成的原素也有種種的不同。由此可知化學儘可歸入物理一門，而生理可以用物理化學來解釋，也可以用物理學來解釋了，生理學如何歸之於化學，我們現在只曉得一部分，但我們已足以知道以生物學歸之於化學是可以做到的。

事。倘這假定有效，那末有生命的運動與機械的運動怎樣分別呢？

現在用個譬喻來解釋：假如有兩塊等重的東西，一塊是炸藥，一塊是鋼鐵，我們用同樣的力去碰他一下，前者立即轟然大震，而後者却毫無影響。這種顯然的不同，是很容易看出來的。

再舉一個例：山上有塊石頭，剛剛佔在斜坡上，與山相切的面積很小，稍一推動。就直滾下去。若是埋在地裏的石頭，即便用上很大的力量，也不過把他推動一點，可見因所佔的地位不同，而有區別了。又如雨水落在喜馬拉亞山上，稍微偏向東北一點，就流入太平洋，稍微偏西南一點，就流入印度洋了。一點的不同相差竟至這麼遠啊！

炸藥和山上的石頭有一方面是很相像的，他們都儲藏物理的能力，加上一點擾動就猛發出來，炸藥發去物理的能力就是往外炸，石頭發出物理的能力就是往下掉。

以上兩種相同的情形，可叫做不穩固的平衡 (unstable equilibrium) 情形。人和動物所以發生有生命運動，就因為他的能力儲蓄在不穩固的平衡的情形之下

，一有擾動就發出來。例如向人說一句話，只有很少的聲音，可以引起很大的動作。譬如說你所犯的罪發覺了，快跑罷！你看這句話所引起的動作有多麼大？

人的能力猶如炸藥的能力，儲藏得非常之多，有怎樣的刺激，就有怎樣的反應。所以用物理來解釋人的運動，非研究到極小很細的地方不可，例如石子擺在不穩固的情形，非預先知道的詳細，必不能預測他被推動時，究竟向那一方面掉下去，因此人的行動也必須各方面都知道得詳細透澈以後，然後能用物理來解釋。

在物理學上有兩個觀念；可說是粗體的公例 (macroscopic equation) 及微體的公例 (microscopic equation)。前者決定那常見的物體的顯著的運動，後者能決定在最小的部分裏的微細的事情。只有微體公例用在那裏都對的，粗體公例是從微體運動平均的結果造出來的並且在不同的情形中會不同的。粗體有氣體液體固體的公例和區別，在微體的公例看來，都是不正確的。

用微體粗體來研究動物有生命的運動，非到細處，不能知道。現在用炸藥來做個例，說明有生命的運動和機械運動的區別。有個火星落在炸藥上，爆發的結

果，比火星大得多；倘使很小心的，炸藥也可以在車上搬運；這是炸藥的性質。動物的性質也可分為兩方面：在不穩固的平衡的情形時，一遇刺激，就發生很大的反應，這就是有生命的運動。有時像死物一樣，可以搬來搬去的，那就是機械的運動了。

今天講了這許多話，才把機械的運動講明白，使諸位知道他的要點，將來不再講他了。但是我很抱歉的，就是沒有把今晚题目的本身——本能與習慣——講到，只好等到下一次再講了。有生命的運動與機械的運動的區別在生命中是很要緊的。近數十年來的學者討論這個問題的很多，也有有價值的，也有沒價值的，大概都沒有什麼結果，就是因為他們懂不清楚的緣故。所以今天能把什麼叫有生命的運動，和什麼叫機械的運動講明白，也是很值的。

第五講 同前

上回講動物的運動有兩種：一種是機械的運動，一種是有生命的運動。前者只是同死物一樣，後者則因為在他的身體內儲藏着許多的力，這許多的力處於不穩固的平衡情形之下，所以少受刺激，就發生出極大的運動來，但是這種分別，

也不過是大概的說法，並不是精密的定義。因為在不穩固的平衡情形之下的能力，並不同回都是有生命的。上次所舉炸藥就是一個例。所以儲藏的力，必須是生物的，才能遇到了一點刺激，發生有生命的運動。今天專講生物的運動，把他分為兩種，但不是上次所分有意的及反射的運動，而是講本能與習慣的運動。

關於本能的定義，西方人對於他的意見很多，誤解的地方也很多，我不知道東方人對於本能的見解怎樣。論到動物的本能，有一位英國學者摩爾根 (L. Morgan)，在他所著本能與經驗 (Instinct and Experience) 一書中，替他下了一個定義：凡是從先天來的行動，(一)當他第一回做的時候，就不靠經驗，不用學習的；(二)這種行動不但是於他的本身有利，並且於保存他的同類也有益的；(三)在同類中有少數動物的行動也和他一樣的，並且有了經驗之後，可以改變他的；這種行動就叫做本能的行動。

摩爾根下這個本能的定義，是專為生物學用的，所以把他用到心理學上，有幾處不大方便。照他的定義有三層：第三層說非但一個動物是這樣做，少數同類的動物，也是照這樣做的。這樣說來，我們只研究一個動物，不和他的同類相比

較，對於本能就不能知道得詳細了。這一層在心理學的應用上就不大方便。第二層說：本能的動作對於自身和種族保存是有益的，這也未必的確。有些本能不但於自己沒有利益，並且還是有害的，不過多數是有益的罷了。關於這層，到下面再舉幾個例來說明他。我所要用的是他定義中的第一層，就是本能是第一回做的時候，就不靠經驗，不用學習就能的；這才真是本能的要素啊。

我們現在可以說本能的行動，是有生命的運動動物在新的環境中第一次遇見就會做的，不是從學習得來的。這個定義還要略微修改一點，應該說是假如這種情境是新的，他也會如此做的。爲什麼要這樣改舉呢？因爲本能不是一生就有，是慢慢的成熟的，而這種成熟是由於自然的成長，並不是學習成熟的。本能到了成熟時，情境已不是新的了。所以本能所遇的情境不剛剛是新的，只能說假如現在的情境是新的，他也是這樣做罷了。例如動物幼時，兩性未曾發育，成長時自然發達了，四季也起變化，但決不是從經驗學來的。動物遇見伴侶時有怎樣的行動，無論他已經遇着過，或是沒有，都是一樣。但是我們何以知道他是本能的動作呢？這還得用摩爾根的方法，拿別種動物來比較；假使這種情境是新的，看他

是不是也有這樣的行動。

剛才所說是本能的行動，怎麼叫做習慣的行動呢？凡是從學習訓練而來的，以前有過相似的情境，現在才如此做的，都叫做習慣的行動。這兩種動作，好像很容易分別，不用多講。但是把他用到實例上去，也有許多地方不甚分得清楚的。第一層，有許多本能，是慢慢成熟的；在他萌芽的時期，不甚會做，到他長成的時候就會做了●所以本能的行動表面上好像也是學會的，其實是漸漸發生的。這是本能與習慣第一種難於分別的地方。

譬如說走道一件事，小孩子走道是不是他的本能？平常說小孩子到了幾歲學會了走道。哲母史說，（見大心理學第二卷四〇八頁）走道是小孩子的本能，到了那個年紀自然會走的，不是一定要學了才會的，他初學步的時候，左顛右倒，正因為這時他的本能還沒有成熟。這個試驗的方法，就是小孩生來，永不讓他走道，就是他有學走的動機，也把他遏制住，不讓他學，到十歲時才把他放開來，看他會走不會？但是他試驗過他自己的兒子沒有呢？沒有。這大概是因為哲母史太太不願意，不讓他拿兒子來隨便試驗。因為哲母史曾經說過，倘使有一個有科學

精神的繹夫，有個兒子，不受什麼人的牽制，他就可以用來做這假設的長期試驗。

關於小孩子的走道。雖然沒有試驗過，哲母史却做過鳥飛的試驗。鳥飛同人的走道一樣，平常我們總看見他跟着老鳥學飛，以後才會飛的。但是哲母史把小鳥關在籠子裏不讓他去學，等到他長大時，籠子的門一開，他就飛去了。這可見飛是鳥的本能。這都是關於第一層的例，就是說明本能慢慢地成熟容易與習慣相混。第二層，本能在未成熟時，不限定一種樣子的，——人類尤甚——不過是個大約模的趨向，必須經過學習以後，才能具體的做出來。同樣本能的動物，因學的不同，動作也不同。我們要說這種動作中，有幾分是本能，有幾分是學來的，是很難說的。

還有第三層，本能和習慣不容易辨別的地方，有時我們很承認這種動作不是本能是學來的，對於他知道的很清楚，沒有絲毫疑義，但是倘沒有本能在後推動他，他決不會學的。例如說話確是學來的，但小孩子見人說話時，必先亂嚷起來，後來慢慢地就會說了。倘使他沒有模倣 (Imitation) 的本能，他怎樣能學會說

話呢？

剛才說學習說話，也總要有點模倣的本能。這是關於言語學來源的學說，不是一定要知道的。本能與習慣雖有這三層難於分別的地方，但就普通說來，他們的分別，的確是有的。如吃東西一定是本能而不是習慣，無可懷疑。不然，小孩必須學會了才能吃，那就恐怕等不到他學會，早就餓死了。再舉一個極端相反的例，如騎腳踏車，生來決然不會的，漸漸的學習起來，才能到熟練的程度。這就是本能與習慣的區分了。

關於動物獲得習慣的學問，研究最早的，要算美國的桑戴克(Thorndike)。他在一千九百十一年做了一部書叫做『動物的知能』(Animal Intelligence, P. 253)。書裏有一個關於動物習慣的試驗，就是用鐵絲網造了一個『迷籠』，籠內的道路非凡的迂迴曲折，只有一條出路，可達於籠外，其餘的都是死路。試驗時把一個餓鼠放在籠子的中央，而於出口安置食物，其距離以能使鼠嗅得着食物的味道為準，當老鼠初放進去嗅得食物的味道時，他要找東西吃，就在籠裏亂碰，常為死路所防止，後來各種試驗都做過了，他就走出來了。你一天一天反覆試

驗，每次記下他獲得食物所費的時間；你可以看見時間減短得很快，經過多少日子以後，老鼠一點錯路也不走了。這是試驗動物習慣養成的一種方法。

還有一種試驗，把一個餓貓關在籠裏，這個籠只有一個門，舉起一門，門就會開出來；在門外放一塊食物。這個貓因為餓了，起初就在籠內四面亂碰，用盡力量想衝出一條路來。後來偶然舉起門門來了，便攫得食物。第二天又把他用同樣的情形放在籠裏，又湊巧把門碰開了。第一天純是亂碰，用的時間很長，第二天雖然還是亂碰，費的時間就少一點了。漸次這樣的試驗下去，到了八天光景，平常聰明的貓，一經放入，便立刻就開門了。用這個方法，還可以試驗貓的聰明程度。

我們看貓鼠好像是很笨的，其實我們無論學習言語；寫字，算學或治理國政，根本上都是相同的，必須用「試驗與錯誤」(Trial and Error)的方法。(陳百年先生稱「為試驗之法」，見新潮叢書第二種——迷信與心理——的一八九頁。)所以「試驗與錯誤」可以稱為研究科學的根本方法。我們不要笑話老鼠和貓，他真有科學家的態度，可以稱為初級的科學家，他走錯了路，就改走別的路，直到走對了才

止。有許多人今天這樣做，明天還是這樣做，遇到了錯誤，不知道改變方向，那真是貓鼠之不如了。

桑戴克關於學習的試驗有個結果，他叫做後天的行為或學習的公律。其中有一條是結果的公律(The law of effect)，一條是練習的公律(The law of exercise)，凡在什麼情境時，有什麼動作，假如結果對於動物是愉快的，以後這種動物再遇見同樣的情境時，就有同樣的動作，情境與動作連帶的關係就強；假如結果不是愉快而是苦痛，情境與動作連帶的關係就弱，下次再遇這種情境時，就不會去做了。這是關於定性的。還有定量的方面，就是愉快愈大，情境與動作的關係愈密，下次再做時就愈快；苦痛愈大，關係愈疎，下次再做時，也就愈慢了。這個就是結果的公律。

假如情境與行動的連帶關係的疎密是一樣的，學習的快慢與他所做的回數成正比例，又與他做時所費的時間的長短及做時注意力的強弱成正比例。這個就是練習的公律。

桑戴克的公律中所用愉快不愉快的字眼，將來我還有特別的解釋，與尋常的

見解不同。用那樣的解釋，我對於這些公律不發生什麼問題，可以完全承認的。

剛才說的是他研究動物的結果，我說關於人也可以適用的，不過學的能率有點不同罷了。下等動物用本能的居多，成人的動作，多半受經驗的影響，純粹用本能的很少。有人說，人類沒有天生就會的行動，樣樣都是學來的；這話說得太過了。人必須先有本能，然後肯去學；如小孩學語，必須先有亂嚷嚷的本能，否則決不會去學說話的，一切行動都是如此。

無論學什麼固然都要用「試驗與錯誤」的方法，但試驗要有試驗的本能，否則不能試驗。所以在試驗的時候，最初必有亂動的本能，做試驗的原動力，遇着錯誤，然後逐漸修正，如餓鼠在「迷籠」中亂碰，就是他本能的第一試驗，如果不去試驗，就安安稳穩坐在籠中餓死了。他有吃東西的本能，又有亂動的本能，碰的結果，所以嗅得食物的氣味，就向着氣味所由來的方向碰去，終久成功了。這都是因為他有本能做原動力的緣故。

又如小孩子學說話，先要亂嚷，然後才能說得正確；如不亂嚷，他就學不會說話了。無論學什麼事都是這樣的。所以我們可以說我們獲得習慣和態度，都是

用同樣的方法：他們通體都是先有本能的活動，起初喚起無甚效果的活動，不過補習一種推動力，到後來逐漸獲得有效的法則。一個餓貓嗅到魚的氣味，就跑到廚房裏去，倘使廚房裏有魚，這就是一種非常有效的法則，小孩的有效行為也常是如此的。但是年長的人就曉得但到廚房去不能就使他有魚，曉得廚房有魚是早晨進城晚上回來的結果，但是爲什麼白天進城，晚上回來，海裏的魚就可以到廚房裏來呢？這不能用先天的論理來證明，而是從後天的經驗上得來的。

人學事情，有許多地方自然比動物快得多，這當然有許多別的原因，不過用語言也是許多重要原因之一，因爲語言有化繁爲簡的功用，（有了語言，心理問題也就因此格外的複雜些）。但是有了語言究竟不能改變了學習的要素——喚起學習的本能的部分。言語這東西很複雜，將來要用一兩次的工夫來專門講他。

平常對於本能，有許多誤解的地方，以爲本能是最可靠的，最有智慧的。但我以爲本能，在普通沒有疑問的時候固然可用，一遇到非常的事情，就要引人到錯路上去了。如小雞跟着母雞走是本能的，但是當他很小的時候，一樣會跟着同他們的母雞極相像的一個動的物體走，甚至於會跟着人走（見哲母史的大心理學）

第二卷第三九三頁），所以情境變了，本能就會弄錯的，可見本能不是真可靠的。

說到本能，柏格森(Berenson)是非常崇拜的，給他一個名字，叫做『頓覺』(Intuition)。他以為用他來研究哲學高深的道理，比理論可靠得多。他對於生物學很有研究，說有種動物名叫麻蜂(Ammophila)有異常精巧的本能。他將種子下在毛虫身上，又恰恰在毛虫的神經中樞咬了幾口使他的神經麻痺了，但麻痺程度，只是使他不能走動，毛虫的蛹就可以安然在毛虫的身上繁殖了，並且時候一到還能吃他新鮮的肉。

柏格森講的這種動物的事實，是從他同國的范博爾(Faber)所做的書裏得來的。范博爾是一個大生物學家，他所說的話又是很有趣，所以柏格森很相信他。他說麻蜂刺毛虫的神經中樞是很準的，但又使他不至於死，因為死了肉就不新鮮了。於麻蜂的幼虫吃了，不很適宜。

這樣一說，麻蜂的名，大盛一時，可惜真的只有一時罷了！美國人丕克哈姆(Peckham)和他的夫人聽范博爾呆話說得很神氣，發生了興趣，就實地去考驗，

結果麻蜂，並沒有像范博爾所說的那種本領。這話是從特來佛（Dreves）的人的本能（Instinct in man）一書裏引來的。

特來佛的書中說：照范博爾的觀察，麻蜂刺毛虫的神經中樞是很準的，刺的結果，毛虫是麻木了，但是並不立刻就死。這樣有什麼利益呢？就是麻蜂的幼虫不會被毛虫的運動所傷害，可以安然在他的身上下子了，等到孵化之後，還可以吃他新鮮的肉。但照丕克哈姆夫婦的研究，范博爾的話並不對。麻蜂的刺，不是沒有錯的，並且也不是把神經中樞處處都刺到的；有時刺的毛虫並不麻木；有時也竟被刺而死的；並且幼虫吃死肉，也沒有什麼要緊。范博爾的觀察都靠不住。從這個結果，我們可以知道因好奇心的緣故，竟使大科學家如范博爾，大哲學家如柏格森錯誤到這般田地。

再舉一個例，說明本能不但靠不住，並且還於自己有害。在特來佛的書中說甲殼虫的幼虫有的時候會跑到螞蟻的窩裏去。他們本來是仇敵，但螞蟻不知道，竟就收養他，和養自己的幼虫的方法一樣。不但如此，到似乎還知道，適宜於自己幼虫的飼養方法，不適於他的客人他們就改換方法去養他。養大以後甲殼虫怎

樣報答他呢？把碼頭都吃了！這是警告人不要待壞人太好了。

有一人叫做西門 (Simon) 試驗動物的本能說，有了經驗，可使本能格外長進。他舉了一個例：有人打獵，能學雌鹿的叫聲，把鹿引來。但據他說，年老的鹿，有了經驗，便不能像幼鹿一樣，容易把他引來，他竟能辨別出是真的鹿叫，還是人假裝的。

講本能的書多得很，不勝其講，現且總括起來講幾條最要緊的。第一，本能的行動，不必預先料到，在生存競爭上有什麼目的，只要有了這種衝動就去做

了。

第二，本能的用處，在最普通的情境中，才能有用；情境一變，就靠不住了。如鳥兒飛到屋裏，見玻璃窗就碰，一回不行下回還是要碰。因為這是在他的生活上不常遇見的，他只知道見光就飛，所以就弄錯了。再舉一個例從前有一個大生物學家，拿魚來試驗。他在魚池的一邊放上大魚，在那一邊放上大魚最喜歡吃的小魚，中間用玻璃把他隔開。大魚看見小魚，就直向玻璃上撞去，一次不行，下次還撞，直撞了六個月，他才學會不撞了。後來把玻璃去掉，大魚也不到那邊

去吃小魚了。

第三，發於本能的動作，有了經驗以後，常會比以前進步的這一層剛已說過，可以不講。

第四，本能是學習時所不可缺少的原動力，動物假如沒有本能，便不會用『試驗與錯誤』的方法去學習的。

第五，本能在他們的萌芽的時候，是很容易改變的，並且緊隨着各種目的物而改變。如小雞跟着母雞走也可以跟着別的東西走，就是一個例。

以上所舉本能各種特性除了第一層以外，都能用純粹的外觀法知道的。就是第一層雖不能嚴密的用外觀法來證明，但是可用最顯明的現象，間接來證明的。小孩生下來要吃東西，不是因為他知道不吃就不能生存，不過生下來時要吃就吃罷了。又如動物下子，也並想不到什麼傳種的大義。所以這雖然不能觀察，用間接的事實來證明是很顯然的。

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

第六講 欲念與感情 (Desire and Feeling)

今晚講演的題目是欲念與感情，關於欲念方面，上次已經大略講過，今天所講，不免與以前稍有重複的地方，但比以前的更詳細了。

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

欲念的內容和信仰的內容沒有什麼區別，所不同的就在他們對於內容的態度。如說『我盼望明天下雨』或說『我相信明天下雨』。前者是欲念，後者是信仰。在他們的內容方面，有同一的意象，都想明天有下雨這一回事。因此很容易說信仰是關於內容的一種感情，欲念又是別一種感情。依照這個見解，在欲念中最初來的是懸想的東西，跟着與他有關係的一種特別的感情，這種特別的感情，我們叫做『想要』(Desiring)那東西的感情。這種欲念滿足了，心裏就舒服，不滿足，就不舒服：這是平常的說法，在我看來，是根本錯誤 (Radically mistaken) 的。

他雖然在論理上不能否認，但在事實上看來，可以找出許多繁複牽強的地方來。所以不如拋棄了他，採用與他完全相異的方法來解說。

第一種事實，與尋常對於欲念的見解相反的，就是解心術研究所得的結果。他們研究關於精神錯亂 (Hysteria) 及見神見鬼一類的神經病，說是因為有種無意識的欲念藏在心中，不能發洩的緣故。許多解心術家都是重在治療精神病的方法，並不注意到欲念的解析，換句話說，他們只用外觀的方法發見病人有什麼欲念，而不注意欲念究竟是什麼組織成的。我想倘使不用日常信仰 (Every-day belief) 的語言來講欲念，而代以行為派的理論，解心術家所發見的那些奇怪的事情，大可減少。解心術的缺點就在常識上的字眼來講欲念，所以在科學上不甚精確。

照解心術的說法，假如有一人說他的欲念是如此如此的，鼓動他的行為的就是這些欲念；但從別人看來，他的行為所向的目的，和他自己所說的很不相同：大概這才是他真的欲念。不過比較他自己所承認的欲念不道德，所以不肯承認罷了。照此說來，那種欲念的目的是真實存在的，不過潛伏於不明瞭的意識界，人

因怕他對於自己有害，拒絕他到意識界來，而別人却可從他的行為上看出的。這是解心術的說法。這種假設雖然應用到許多事實上沒有顯而易見的牽強的地方，但是還免不了用平常的見解來講欲念。

我以為照解心術的那種說法，在事實並沒有這麼複雜，並且也不必說得這樣有趣。但是他相信外觀法而看輕內省法；注意病人實在的行為，而不信託他的說話，那是很對的。因為他仍舊用平常的名詞來講，所以有些解說不對的地方。我以為用不着空造「無意識的欲念」這個名詞，欲念只是我們行為的公律，並不是有一件什麼東西真真存在於我們心中。今請先將這些現象的重要特性清清楚楚的來講一講。

所謂自己不知道的欲念，不但有病的人如此，就是常人也是如此的。譬如有人說他的欲念是A，他的行為是要去達到A。但是從別人看來，他的行為確是趨向於B的，而B又是禽獸或野蠻的人所常常趨向的一種目的，為文明人所不屑道的。他雖有這種行為，但他決不背自己承認。在旁人看去，他的行為確實是朝那一個方向去的。

我們有時發見有許多錯信 (False beliefs)，說服容忍，就是一種，他的行為實在是趨向於 B 的，誤以他為真是趨向於 A。例如我們覺得有一種衝動 (Impulse) 要使我們所恨的人受苦，但是又一想文明人不該這樣做的，於是我們就很容易相信他是一個惡人，用刑罰可以改好他。這種信仰，實在使我們依了衝動去達傷害他人的目的，而面子上說我們這種行為的目的要使罪人悔過。因為這個理由，所以無論那一時代那一國的刑法，倘若真是爲了使人改善，而不是借此發洩害人的衝動的，那就一定要減輕得多。

說明『自欺』(Self-deception) 的情形，好像是很簡單的，其實常常是很神秘的；因為有許多地方並不是自欺，實在是自己不知道。例如有人因為怕刑罰嚴厲，就把他的『報復的衝動』(Vindictive impulse) 收藏起來，其實他自己簡直不知道，和沒有學過代數的人不曉得什麼是指數一樣。所以我們的衝動用因果的觀察法 (Casual Observation) 是不明瞭的，只有用料學的方法研究我們的行為才能把他發見出來；研究的時候，我們必須把自己當做客觀的東西，像對於行星的運動，和化學原素的變化一樣看待。

關於這個問題，研究動物最好，而且在許多方面也是解悟人的欲念的最好預備。研究動物的時候。沒有倫理觀念的影響來擾亂我們，很容易抱持中立的態度。大概在學問上除了講倫理科學以外，最好不要牽連到道德的觀念，因為他能爲我們研究科學的障礙。我們研究人類的時候，常有人批評說這樣的見解是悲觀了，或是厭世了，大家都把自己的道德智慧看得很高，常傾向於安樂的幻想，一見有人要用科學的方法闖入他們幻想的範圍，有所批評，他們就很不舒服。這種態度，與求真理的精神很相反對。研究動物，就不會發生道德的問題，所以可靠得多。

我們對於動物並不以爲他們都有意識，並且承認他有效的動作是出於本能的，沒有預先料到後來的目的。因爲這些理由。在心理解析中有許多事情用研究動物的方法，比較觀察人類容易發見。

我們都承認在觀察動物的行爲時，多少總能看出他要什麼。假使這個說法不錯——我完全相信他是不錯——那麼欲念一定可以用動作來說明，而且我們所能觀察的也只有動物的動作。我現在並不斷定動物沒有意識，他也許會有心，用心來指

揮一切動作；但我們除了從他的動作推論以外，關於他的心，我們一點也不能知道。並且這種推論越是仔細考察，越見得是靠不住。由此可見試驗動物的欲念，只有從觀察他的動作入手。這樣一來，就容易得到結論，知道所謂動物的欲念，除了許多連續動作的特質以外，沒有別的東西，那末，平常說動作是欲念所引起來的，就不可靠了。這種見解對於動物的欲念，供給一種滿意的解說，那就不難見到人類的欲念也可應用同樣的見解來說明了。

從日常習見的動物的行為上，我們很容易斷定他是飢還是渴，是快樂還是苦痛，是好奇還是害怕，我們判斷的證實——凡是可能的證實——必定是從動物直接的繼續的動作裏抽出來的。一般人要說他們最初一看見動物的動作就推想到他的心理的情境——是飢或是渴和一切的——從他的期望 (Expectation) 上再迴轉過來斷定什麼行為，說他是要什麼東西的。但是這樣假定動物有心是繞一個灣兒，完全用不着的。我們簡直可以說：方才動物不安靜的行為，就是所謂餓，不必繞道說他心裏想着吃東西，外面才顯出餓的樣子來。並且他這種行為還是照樣繼續下去，除得着食物或為更強烈的衝動——如恐懼等——所阻止，才行停頓。

動物的行爲怎麼叫做餓呢？就是先有不安靜的狀態，再到常攔食物的地方去，用鼻子去嗅，或眼睛向四面張望，或增加感覺器官的感覺；當他的感覺能及到食物時，他就立刻跑前去吃；直到他吃飽了，他的行爲就完全改變了。他就躺在地下，安然睡覺。這些事情，和類似這些的事情，都是從觀察得來的現象，可以從這上辨別出一個餓的和不餓的動物來。這種特別的符號，就是我們從他看出許多表現餓的動作的，不是我們從觀察的動物心理的情境，而是他們身體上所表現出來的動作；在身體上所表現出來的動作，我們所稱爲餓的，是可以觀察的東西，並不是動物心理中的神秘的或不能知道的東西。

總括，飢餓的情形中所有的事情，我們可以說：所謂動物的欲念，就是常常在動作的循環 (Cycle of action) 中表現出來，具有一定顯著的特性的。起初有一種不安靜的樣子，其中含有要求某種結果的運動，除了碰到阻礙，這些運動總是一直繼續下去，直到完成了結果方止，結果完成後，就有一個比較安靜的時期。這一串的行爲，就叫做欲念。

這種動作的循環，有許多特點和死東西的運動大不相同。最顯著之點就是：

(一)這種動作，切合於實現一個或種的結果(二)動作連續下去，直到結果完成為止。但這兩點在動物中也有一定的限制，並非截然和死東西有別，因為(A)死東西多少也有他適宜的動作，(B)動物的動作也不盡適宜，並且有時候也不連續下去的。不過後者適宜時多，前者適宜時少罷了。

(A)我們對於河流入海，也可以說他「要」向海裏流；粗略說來，水不息的流動，直到他流入海中或流到一個地方遇着山的阻礙不能再向前流為止，我們不是不可以說這是他正在流的時候所欲做的事情。但是我們為什麼不這樣說呢？因為我們關於水的知識，較為完全，他的流動可以用物理的公律來說明他。假如我們一旦關於動物的知識也增加了，我們用物理的化學的公律能夠解說他的行爲了，那麼我們同樣的可以把從前硬給他的欲念這名詞取消了。

(B)反過來說，有好多動物的運動，並沒有欲念中所包含的特性。其中最顯著的就是機械的運動，如跌倒墮落一類的事，物理的力量支配動物的身體和支配無生命的東西一樣。例如上次所講一個人從山上掉下來，在半空中雖然任憑你如何的手足舞動，做許多怕死的掙扎，然而重心點還是同死物一樣，順了拋物線落

下。在這種情形中，倘使動物於落地時死了，我們初次一看，好像有種含着欲念中的行爲循環的特性，質言之，卽未落地之前有不安靜的動作，落地後就安寧了！然而我們決不說他所遭遇的乃是他所欲得的，一則因爲他所遭遇的顯然是機械的性質，一則倘跌下後幸而不死，以後決不會再有重做的傾向。此外還有別的理由，我此刻不細說了。

在機械的運動以外，還有間斷的運動，如當一鳥正飛向田裏去啄食時，忽然被兒童驚飛了，他的目的，我們不能斷定，倘若動物的行爲常被間斷，沒有機會完成他的循環，那麼行爲循環的特點，就不容易辨認清楚。

依照這各種考察的結果，可見我們只用外面的，非科學的觀察行爲的全部時，動物和死東西但有程度上的不同，並沒有很精密的區別。因此之故常有幻想家主張雖在木石也有些模糊的靈魂。動物有靈魂的證據既然如此之薄弱，假使要說，動物是有靈魂的，那就照樣的可以推廣一步說一切物體都是有靈魂了。可是，在那模糊可疑的事情以外，在動物的行爲中，有循環之存在，確是一個根本上與尋常物質不同的特質；並且我以為就是這種特質，使他的行爲與人類有欲念的行

為相似，所以我們就說他也有欲念了。

我現在下三個定義，來講明動物的行為。

第一，「行為的循環」就是動物的一串，有意的或反射的運動，傾向於達到某種一定的結果，除非被死亡，意外或新的行為循環所間斷，他總是繼續下去，一直到完成結果為止（A "behavior-cycle" is a series of Voluntary or reflex Movements of an animal, tending to Cause a certain result and continuing until that result is caused, unless they are interrupted by death, accident, or some new behavior cycle.）。

這種運動的全體，就稱為行為的循環。此處所謂「意外」可以稱作能引起機械運動之純粹物理公律的阻礙。

第二，行為循環的「目的」就是能使行為循環終了的结果，在平常的情形之下——如果沒有阻礙——他能教行為停止了，使動物有暫時安寧的樣子。（The purpose of a behavior-cycle is the result which brings it to an end normally by a condition of temporary quiescence—provided there is

no interruption.)。

第三，欲念的定義，就是我們說一個動物是在欲念一個行為循環的目的，這時候行為循環正在進行。(An animal is said to "desire" the purpose of a behavior—cycle while the behavior—cycle is in progress.)。

我信這些定義也可以應用於人類的目的和欲念，這層我暫且不提，先講動物和那些用外觀法可以知道的事情。我很盼望用『目的』和『欲念』二字時，除了上面定義中所含的意義外，不再加上別的意思去。

我們還沒有講到什麼是行為循環起頭的刺激的性質。平常對於欲念的見解以為動物餓了就去找東西吃，吃了東西就安靜，好像是很自然的；因此推想，動物的心理作用中必先有了食物的觀念，想去完成他的目的，所以發生運動。可是這種見解在各方面都說不過去，而與本能有關係的地方尤其不行。試用生產和養育幼兒來做例。鳥兒求配，築巢，育卵，孵卵，哺雛，一直當心到他們長大為止。這完全不能說組成行為循環的一串動作，是受目的的吸引，他們純粹是本能的行為。所以我們應當說他有這種行為，是由於後面的衝動，不是因為前面的吸引。

鳥兒在各個時期中做他所做的事，只是因為他對於那種特別行為有一種衝動，並不是因為他看到這一串行為有利於他的種族的保存。別種的本能也可用同樣的理由來講。一個餓的動物覺着不安靜，並且被本能的衝動引導他去做可以給他滋養品的運動；但是尋找食物的行為，並不是充分的證據，可以斷定在動物的心中有食物的思想。

現在再講到人類，看我們自己的行為，有一件事在我們似乎很明瞭的，就是使我們的行為循環開始的，是一種不舒暢的感情。例如餓時，我們最先在心中發出一種不舒暢的感情，覺着坐立不安，廚房有美味便立刻感覺到，鄰近有可食的東西，便有去吃的趨向。

在這種行為的歷程中，無論什麼時候，我們可以覺到我們是餓了，好像對自己說『我是餓了』，這是有意識的餓。但有時找東西吃，在想到饑餓之前；或正在吃東西的時候，想到別的上面去，所謂『心不在焉』，那就是無意識的餓了。哲學家是常常有這種情形的，但未知哲學家以外的人也有這種情形否。

所謂意識，并無實在的功用，不過是看戲的客人罷了。有時要什麼，意識自

已下命令，但所謂命令，只是一句話。如聰明的父母命令小孩一樣，怕他不聽，要看準他所要的去吩咐他；意識恐怕也是這樣的。故所謂意識，就是行爲有何方向時，有相當的意識與他相合；換句話說，就是有適當其時的命令。

有意識的欲念之造成，一部分是由於欲念的本質，一部分是由於我們要什麼的信仰。後一部分有對的時候，也有錯的時候，此刻暫且不講。前一部分是實在要什麼，現在先把他講明白。

欲念中無意識的一部分，非常重要。他好像是推的，不是拉的，是從實際上發出的衝動的，不是一個傾向於理想的吸引。在人的行爲起頭的時候，先有不舒服(discomfort)的感覺，於是就喚起身上的動作，好像是要使不快停止似的。當不快停止了，或是減少到最小的限度，我們有種感覺，其中含有一種性質，我們把他叫做愉快(Pleasure)。愉快的感覺或是完全刺激不起一點動作，或者頂多喚起一種好像是引長愉快的動作。我下次還要簡短的考慮不快和愉快的本身是什麼東西，此刻只講不快與愉快二者和我們的動作和欲念的關係。籠中餓着的動物——上次講過——有不安靜的樣子，並且喚起一種運動，好像是要教他到籠外放食物的

地方似的，等到吃了東西以後，他們的不快停止了，這時的感覺就變成愉快了。籠統看來好像是有目的在他的心中的，其實不過有欲念的衝動時，就發生行爲，後來情境變了，行爲就停止了。所以欲念是後推的，不是前引的。

人和動物不同，人能夠迴想，可以用過去的經驗想到不舒服時，怎樣就能使他舒服；先有思想，然後定如何動：這倒像平常對於欲念的意思了。但是無論如何不舒服的感覺仍是行爲的最初的主動者。

現在就用行爲論的方法來討論舒服不舒服，愉快不愉快的問題。至於內省時舒服不舒服的性質如何，暫且不管。今用行爲論的見解來下定義。

『不快』是一種感覺的或別種心理現象的一種心質，包含在這種現象所刺激起來的有意的或反射的運動中，志在引出一種確定的或不甚確定的變更，以這種現象停止。

『愉快』是一種感覺的或別種心理現象的性質，包含在這種現象之中，這種現象，或者不能刺激起有意的或反射的運動。或僅能刺激起引長這種現象的運動。

現在要討論有意識的欲念，相信自己要什麼的一部分。平常以爲相信自己要

什麼，一定是對的，不會錯的，其實欲念內的意識，未必回回都對，有時也會錯的。常有的事如在飢餓的情形中一樣不大會錯的；不常有的事——例如在愛情上沒有得過滿足的經驗的——，就很容易發生錯誤了。如有人說我自己不知要什麼，或者有時想要什麼，但是沒有經驗，不知道如何達到目的，在這種地方就容易錯了。

還有一種複雜的問題，就是衝動未必完全有用，也不會全都發出來。有一種是自然的情境，就是強的衝動把弱的壓下去。有一動是人為的裁制，把估據的衝動遏止住。所以文明人的衝動都不是照原來的樣子發出來的。這很像佛洛伊德所說，有許多念意是被監督住了，不能發出來。平常所謂自騙自，就是從這上來的。

但是還有較深的一層，為我們所當注意的，就是說我想要什麼東西的這個信仰，常常有一種喚起真欲念的趨向，對於這種欲念信為真有的。關於這層，今天講不完，下次再講。但要請諸君先想一想，這種情境——本來沒有那種欲念，因為一想後來就真的有了——究竟有沒有？

第七講 欲念 (Desire)

上次講欲念還沒有講完，現在繼續着講下去。上次說過所謂無意識的欲念，就是說有了欲念之後，未曾加以省察。並且用行爲派的方法來下定義：所謂欲念，即人類或動物行爲程序的連續的關係。平常以爲欲念是發動行爲的。但行爲派說欲念不過是行爲循環中的一部分罷了。

上次我講行爲循環時說過，行爲循環就是動物有許多行爲連成一串，向某種方向進行，不達到一定的程度不止。到了那程度，就有比較舒服的情形；這種結果，就叫欲念的目的。當那未達目的時，動物向着那個方向運動，這就叫做有欲念。所以欲念只是有一種趨向，向着一定的目的運動，並沒有旁的意義。

這次所要講的是有意識的欲念 (Conscious desire)。平常以爲欲念，都是有意識的，但據我看來，有意識的欲念實在是占少數，大多數都是無意識的。什麼叫有意識的欲念呢？就是不但在行爲上有動作的表現，並且同時在心中有種真信仰。我想要一種什麼東西，達得目的之後，先前不安靜的情形就能停止。但有時自己以爲是要這個，其實不是，那便是錯信，不能算是有意識的欲念了。

無意識的欲念有兩種：一種是沒有信仰的，就是不想到要什麼，只覺得不安靜，這種無意識的欲念在行爲循環中常常有的。一種是有信仰的，但是信錯了，得到了所欲之物，仍然不能滿意。前一種叫做初等的欲念(Primary desire)，動物，野蠻人，小孩子的欲念都屬於這一類。後一種隨後再講。上面說必須要有真信仰才算是有意識的欲念，但既是要有真信仰，便非得有經驗不可，有了經驗才會不錯，所以日常見慣的事體不容易錯，不常見的很容易錯，例如餓了就想吃飯是常有的事，很不容易錯的。但如兩性的關係，便很容易錯了。起初自己以爲對於異性有什麼欲念，及至經過了以後，還覺着不能滿意，方才知道自己以前所想要的，是錯了。凡是所得的結果，與所期望的不相符合，那種欲念，還是無意識的。

關於這一方面，在文明社會中就發生出複雜的問題來了。就是人的衝動很多，這種衝動能裁判那種衝動的發表；到那時倘有什麼欲念，就很不容易看出來，並且當裁判時，也不覺得有別種衝動；就是覺得，也很容易遺忘。因爲這些原因，所以就容易錯誤了。平常以爲無意識的欲念是自騙自，其實也不盡然，卽照

佛洛伊德說是被監督住了，也不見得對。

對於自己的欲念有錯信，是常常遇見的。還有一種應該特別注意的，就是我相信要什麼，其實未必必要，但因自己相信，這種欲念，也就真會發生的。不過這個假目的達到以後，不覺着滿意。然因為有這種事實，就使意識影響於欲念如此其複雜了。

當我們相信自己想要某種東西時，常能喚起一個想要某物的真欲念來；這種奇怪的現象，有幾個原因。一種是因為語言文字對於情緒的影響。例如演說家說到痛快淋漓，興高采烈的時候，聽的人固然覺着動聽，就是自己原來不信的事情，經這一說，也就真的相信了。一種是當不舒服時，未必有具體的欲念，因為平常不舒服時總有什麼目的，所以起初雖然沒有，但一經相信自己有何欲念，達到目的以後，也似乎是滿意的。譬如當不安的時候，自己說我或者是想抽烟罷，因這一想，抽了烟也就滿意了。

剛才說凡是真的無意識的欲念，我們叫他做初等的欲念；不必真有，因為信了才有的欲念，我們叫他做第二期的欲念(Secondary derire)，兩者有相同的

點，就是對於行爲上都能發生實在的影響。所以照行爲派講起來。他們的分別是不關什麼緊要的。

例如有一個人，在愛情方面有件失望的事。他本來愛下一個人，後來忽然失歡了；但是一則因有自驕之心，不肯承認自己受了委曲，二則自己相信是個文明人，決不該因這一點小事就懷恨於不忠於他的人；應該寬容伊，不該存報復之念，但是，結果總覺着不自在，又說不出什麼道理來，後來忽然變爲有意識的欲念，以爲不如改變職業，環游地球罷！驟然一看，好像與他從前的事一點沒有關係了。

這種欲念叫做第二期的欲念。先有報復的態度，跟着就覺着不快樂，最後發生有意識的欲念，說他的實在目的，在於環游地球；而環游地球又不是他本來的欲念，可是他真會有環游地球的事情，所以叫他做第二期的欲念。

這原來是無意識的欲念，雖然一時被錯信遮住了，但在不知不覺之間，就會發現出來：第一，在夢裏，醉後，病中，自己管不住自己的時候，說話中就會露出復仇的心思來。第二，到各處去遊玩的時候，雖然目的在求快樂，實在是很失

望的，覺着東方的風景並不像他所希望的那樣醉人。除非有一天他聽到說，從前他所愛的人，也受到同樣的委屈，那時就另有影響了。

假如這種事遇到了，你以為伊很不幸，很表同情於伊。但是這時候你忽然看了東方的美術，河山的景色，心蕩神怡，與從前迥然不同了。所以初期的真欲念如果不達到，就使第二期的欲念達到了，也不能使他滿意。第二期所以仍然叫他欲念，就是因為他能在行為上發生影響。他與真欲念不同的地方，就在於目的雖然達到了，却有不滿意的情形。

西方倫理學家常說人的希望都是空的。達到了依然不能使人滿足。不知道中國的倫理學家也有同樣的思想沒有？我想這話有一半的確是對的，第二期欲念達到了，的確還不滿足。這是因為錯信了自己的欲念，所達到的還不是真欲念的緣故。

說到了現在，才知道有許多無意識的欲念都不一定是自欺才有的，現在就要講到自欺的無意識的欲念了。如說自己相信要什麼東西，其實未必相信：有時自己已有許多欲念，這些欲念又是做不到的，於是就說假如信仰能做到就好了，後來

果真就信了。這並不是純理的結果，而是感情上的原因。平常有許多欲念不能達到，就用信仰來代替他；因為用信仰代替欲念是最省事的法子，所以有時就用信仰把欲念代替了。

譬如有一個人自己開心時倒有些什麼欲念，其實並沒有。比方他願意全世界的人都崇拜他，他的著作受當時個人的稱贊，並且願意全世界的人類都有快樂的機會，除了他的仇敵必須經過苦痛的鍛鍊，知道悔過以後，才有這種快樂。他有這種種的欲念。

但是這種事情太大了，如何能得到呢？所以只得另想別法，雖然做不到，能發生愉快；於是就想到信仰上去了，以為只要有真信仰，就是達不到，仍舊能獲得一大部分的愉快。因此就用信仰來代替欲念。

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

這種以信仰來代替欲念的結果，不能使人滿意。假如有了這種信仰的欲念，對於自己就很自大，以為是了不得的，於是對於世界就抱持樂觀主義，以為宇宙是很美善了，正像宗教家所抱持的態度。倘使有人去反對他們的信仰，不信世界都是好的，有權力的信仰者，就會濫用權力，置他於死地，或者把他禁錮起來。現在有許多人怕人家說上帝不好，就是因為有上面所說的信仰的緣故。

因為信仰對於欲念有這麼大的影響，所以欲念的真性反致磨滅，而受意識影響的一部分，也格外變得複雜，難於研究了。現在說明欲念之真性，與日常所見的不同，就是因為受了假信仰的影響。所以用行為派的方法研究所得的結果，倒好像是很奇怪了。

我現在總結前次與這次研究欲念所得的結果：

無論那一種心理的遭遇——感覺(Sensation)想像(Image)，信仰(Belief)或情緒(Emotion)——可以發生一串的動作，繼續下去——除非被間斷了——直到有多少一定的結果時方才停止。這樣一串的動作，我們把他叫做一個『行為循環』。

這種行為循環究竟經過多少結果才完，要看情形而定；有時多，有時少。如

動物饑餓的時候，但求得着東西吃就夠了；倘使又看見一種特別的食品，引起了一種欲念，那就非吃到那種食物不可。所以欲念的滿足，要看情形而定。

在某種情境時使動物發生行爲循環，這種情境就叫做不安靜——從前把他叫做苦痛(Pain)，因為苦痛這兩個字意義含糊，所以把他改了——有一種心理遭遇的特性，能使行爲循環停止的，或者不改變現在的情形的，就叫做愉快。

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

行爲循環達到一個結果，就不再運動；就是運動也欠保持原來的情形，這就叫做達到目的。在沒有達到目的之前，就說動物在那時有最後目的的欲念。這是用行爲循環的觀念來下欲念的定義。

有一種欲念，同時對於能使他安靜的事情有真的信仰，這就叫做有意識的欲

念。沒有真的信仰的就叫做無意識的欲念，各種初期的欲念，都是無意識的；現在人類對於欲念的目的之信仰是常易錯誤的。這種錯誤的信仰，產出第二期的欲念，在講人類欲念的心理學中發生各種有趣的複雜的問題。但是從根本上說來，人類的欲念，大致還和動物是相同的。

第八講 生物從前的歷史對於他現時遺際的影響

這次的講題是過去的歷史影響於有機物的現在所做的事情。這一點就是凡有生命的東西與無生物最不同的地方。在物理學中，說有什麼原因就有什麼結果，這都靠着當時的情形說的，不受過去的影響，也不能影響於將來。有生物則不然，他對於刺激的反應，不但靠現在的情形，還靠從前有過的經驗。兩種生物受同樣的影響，因從前的經驗不同，反應也就兩樣了。但是到了現在，在形體還看不出什麼受過影響的痕跡來。關於這一點很為重要，非得注意一下不可。

過去的經驗影響於現在的行為，可用英國的成語；「燙過的小孩子怕火」(burnt child fears the fire)來說明。小孩子燙過後，雖然沒有留下顯着的痕跡，但下次再遇見火時，行為就不同了。在這樣的情形中，普通總說腦部有什麼變動

。這算是一個假定，未嘗不近理；但是要知道他不過是一個假定，在事實上，生理學精密的程度還够不上看出燙過後的小孩子的腦部與未曾受過燙的時候有什麼區分。但是他也有合理的地方，在這回講演的事了要講到，就事實上去應用，既沒有痕跡可尋，只能承認現在的行為是受了過去經驗的影響。

就是在無生物中，過去的歷史也會影響於現在的行為。例如鋼針通過電流以後就有磁性，在表面看也看不出什麼痕跡來，然而他的行為就兩樣了。但是在無生物界中，這種現象並不像在生物中那樣的常見和那樣的重要。並且很容易用現在構造上有變更的假設去解釋他。在生物界所受過去的影響就很複雜，要解說也就很不容易了。

關於過去經驗的影響，德國的學者西蒙（Simon）著過兩部書，一部是一九〇四年出版的，叫做『念舊』；一部是一九〇九年出版的，叫做『念舊感覺』。我照他的說法，對於這種現象也給他一個名稱叫做『念舊現象』（mnemic phenomena）什麼是念舊現象呢？就是無論何種現象，凡是以過去的歷史為現象發生的一部分的原因的，叫做念舊現象。所以只用現在的情境，不足以解釋這種現象發

生的原因，必須把過去的事實加進去，也看作現在情境的一部分，纔能解釋圓滿。但我並不是說過去的事情發生了結果，果變爲因，因又生果，以至於發生現在的事情。我的意思是要說明用現在事情的最近原因（Proximate cause）不能說明這種現象，非追溯到過去的事情作爲原因的一部分，不可。否則除非要承認腦部的組織有改變的設論。

譬如嗅着煙味，你就回想到以前嗅着時的情形。你所回想的原因——凡是現在的現象所能關涉到的——不但包括現在的煙味，（現在的刺激），還包括以前嗅著時的情形（過去的經驗）。同樣的刺激，若是別人沒有和你從前一樣的經驗，就不會發生同樣的回想，雖說從前的經驗在你腦子裏沒有留下顯着的痕跡。依照「同因必生同果」（Same cause, same effect.）的說法看來，我們不能僅以煙味爲你所回想的原因，因爲在不同的情境中不會發生同樣的結果。你所回想的原因，必須包括煙味及過去的情形。你的回想，就是我們所謂「念舊現象」的一個例。在未講下去以前，先來說明念舊現象不同的種類。

（A）後天的習慣（acquired habit），上次講演中曾經講過拿動物放在籠中，

他會用經驗來學習如何走出籠去。學會以後，他的行為就和初學時不同了。學習過的貓，一放進籠去，就會舉起門門走出來，沒有經驗的貓就非常費事：這是有經驗與沒有經驗的關係，不是天生來就如此的。但是解剖腦子並看不出有什麼兩樣來。故非把以前的經驗加入為原因之一部分，不能解釋完全。這種由練習而發生的行為，即念舊現象之一例。

現在說貓有這樣本事，因為他有這種習慣，不必說他的心理或腦部有什麼不同。只要說從前的情形為現在行為的一部分就是了。即人類也是如此：從前有什麼經驗，現在就怎樣反應。譬如有人問「法國的京城叫什麼？」有經驗的人就會立刻回答說是「巴黎」，沒有經驗的人就不知道。所以從前的經驗，是現在怎麼反應的要素；至於心理或腦部有什麼不同，可以不必去管他，只說從前的行為影響於現在的反應就好了。所以凡是從前的知識都包含在已成的習慣中，他就算是念舊現象中的一種。

(B)想像 (Image) 關於像想在以後的講演中還要詳細討論；現在只簡簡單單的說，他是過去感覺的「抄本」 ("Copies" of past sensation) 這一點。就是感覺

沒有了，再想起他來。例如你聽見有人說「紐約」，假如你曾經到過的，你心中就有那地方的想像，或是你沒有到過，見過許多關於那個地方畫片，也就有那地方的想像在你心中，否則就不能發生想像出來。到過或見過畫片就能想像出來，也叫做念舊現象。

就是你夢中的想像，也靠你過去的經驗，同靠做夢時的刺激一樣。沒有念舊的成素，就不能在夢中看見什麼東西。生來是瞎子不會夢見顏色，生來是聾子不會夢見音聲。既然大家相信各種想像中較為簡單的部分，是感覺的抄本，那麼，他們的念舊現象很明顯了。這些是很重要的，不僅在於他的自身，並且也還因為——以後將要講到——想像在我們所叫做「思想」(Thinking)的裏面占一個重要的部分。

(C) 聯想 (association) 聯想的事實在心理方面，就是當我們經驗從前經驗過的事情，常能帶出與那經驗相關的事情。如人在船上嗅過煤煙的氣味，後來再嗅着這種味氣的時候，就會聯想到上回所乘的船；否則雖然嗅到那種味兒，也決不聯想到輪船的。所以聯想也是念舊現象之一例。

還有一種純粹是物理的聯合 (physical association)。這種聯合桑戴克在動物中曾經研究過，就是某種刺激與某種動作相聯合，如兵士操練時，就是這種情形。在這種情形中，不需要什麼心理的東西，不過是身體的一種習慣。在習慣與聯合之間，沒有本質上的區別；所以我們認習慣爲念舊現象，同樣也認聯合爲念舊現象。

(D) 知覺中非感覺的部分 (Non-sensational elements in perception)。我們看見一種習見的東西，就有知覺。知覺的主要成分自然是感覺，但也有加入感覺而與感覺聯合的別種東西，也是知覺的一部分。例如我們看見錢的形狀是橢圓的，然而並不以爲他是橢圓，而以爲他是正圓：這是因爲一見錢就引起正圓的印象，好像所見的也是正圓似的。畫家就不是這樣，感覺到什麼就畫什麼。故意說得古怪些，可以說他畫的是好像的，不是畫好像好像的。

平常看見東西，不但有視覺，還含有別的成素。如看見錢知道他是硬的，就含有觸覺的成素在裏面。知覺之中，含有與感覺相關的東西很多。但有時也會錯的，如看見花毯上的花紋以爲是凸起的，迨用脚一踏就知道是平的；那麼，所加

添上去的知覺中的非感覺的部分就是錯覺了。這是顯而易見的，知覺在實感覺外常常加添特別的性質上去。

爲什麼知覺中會含有非感覺的成素呢？這是因爲時常經驗的緣故。譬如時常見了錢總接觸到是硬的，所以一見了，便以爲一定是硬的，紙錢原來是軟的，見了還以爲是硬的，用手一摸，就知道是軟的了。這個因爲不常遇到，所以錯誤的時候也不多。再舉一個例，狗叫的聲音同貓叫的聲音平常聽慣了是不同的，倘使聽見狗叫出貓的聲音，貓叫出狗的聲音來，我們就要大詫異了。這種感覺是依靠過去的經驗，因此照定義看來，也是念舊的現像。

(E) 記憶 (memory)。我現在所講的記憶是確實記着過去的什麼事情。我們並不是時時記起以前所有的經驗來，倘要記他起來，必須靠現在有什麼刺激來提醒我們。但是如果以前沒有這樣的經驗，縱然有同樣的刺激，亦不喚起那種事情的記憶。所以我們記憶發生的原因是：

(1) 現在的刺激 (the present stimulus.)

(2) 從前的遭遇 (the past Occurrence)

因此照我們的定義看來，記憶也是念舊現象。照字面講起來，「念舊」(inmemis)這一個字本有記憶的意思，所以記憶非但是念舊現象的一個例子，簡直就是他的一種，和別的已講的合成一起，就是心理的特別現象。

(Fr)經驗(experience)。經驗這一個字，有人把他用得很泛，我前面曾經講過哲母史用他括包全宇宙的各種原素，這很帶有唯心論的意味，其實他並不是唯心派。我們如果純講經驗，就太近於唯心家；因為在純粹物理的世界中，所遇到的事情多與經驗無關。惟有念舊的現象才是包括經驗的。因為有過去之經驗的影響，現在就有不同的行為。

燙過小孩子怕火，是他有過了火的經驗，所以下次再見了火就怕了。把棍子投到火裏去，再取出來，下次再投入火中，他還是不怕，就不能說他有火的經驗，因為在投入時行為不會改變。所以一定要經驗過以後，行為因之不同了，才能叫做經驗。

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

的現象。

據我所知，講念舊的現象最好的是西蒙。他的理論的重要部分，我此刻先把他概括的說一說。

他說生物，無論動物或植物，受着一種刺激時，就會發生反應；刺激過後，又恢復他平衡的情形。但是這時新的平衡情形，與未受刺激以前的舊的平衡情形不同，因為他對外反應的能力改變了。未受刺激以前的平衡情形可以稱為『初期中立的情形』(Primary indifference state)；刺激停止以後的平衡情形，可以稱為『第二期中立的情形』(Secondary indifference state)。

西蒙說刺激所遺下的結果，是使初期中立的情形與第二期中立的情形生出不同的地方。這種不同的自身，我們可以叫做從刺激所發生的留影(engram)。因留影不同，行爲也就不同。念舊現象就是以留影爲原因的現象，他的重要在與腦部及神經系統或別的部分相聯合。

假如同時遇到兩種刺激，有一種後來又遇到了，會帶出別一種的反應來，我們可以叫做帶出的影響(ephoric influence)，而具有此種特性的刺激，叫做帶

出刺激 (ekphoric stimuli)。在這樣一種情形中，我們叫兩刺激的留影爲聯帶的留影。

西蒙文說，凡同時所成的許多留影，都有聯合的關係；有時先後相繼續而成的留影也是聯合的，可用同時聯合去解釋他；在事實上並不是孤單的刺激遺下一個留影，是刺激的全部同時遺下一個留影；後來全部中的一部分再遇着了，就有帶出以前喚起全部反應的傾向。英國有個文人叫勃脫羅 (Butler) 的，他說留影的聯帶關係能遺傳於子孫，西蒙很相信他。假如此說是真的，那就與教育學說很有關係。但是他雖然說得很趣，究竟可靠不可靠也還不能說定。

西蒙關於念舊現象立下兩條公律。第一條公律叫做留影律 (Law of Engraving)，其定義如下：凡是在生物中同時喚起的全部反應，構成一個連接的複合反應，就會在後面遺下一個連接的複合留影，能使後來的反應受他的影響，這就叫他的影響，這就叫做留影律。第二條叫做帶出律 (Law of Ekphory)，就是說：凡是同時遺下的複合留影，倘使在某種情形，有一部分喚起時，就會把全部帶出來。這兩條公律，一部分是設論，一部分是事實。設論的一部分就是受到什麼影

響後，能在神經系統留下一個影子。事實的一部分，就是當受到某一種複雜的刺激時，發生某種複雜的反動，後來過去的刺激有一部分再遇着了，就會使反動的全部再遇着。這是事實上常有的事。

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

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

我常想，照現在生理學的程度看來，以留影的觀念解說念舊現象，只是一句空話，實際上沒有什麼大功用。但在理論上也自有他的好處，因為有了留影的觀念，就能拿現在的事情為原因，說明現在發生的事情，不必找已往的事情作幫助；這是很合於科學精神的。惟在事實範圍以內討論，不如採用念舊的因果關係（Mnemonic Causation）；就是我說過的最近的原因不但包括現在的事情，并且包括

過去的經驗。我並不說這種因果律十分完全，不過在我們現在這樣的知識程度，要比用留影的說法來解釋行爲的法則較近於事實罷了。

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

講到記憶所能知道的，只是現在有怎麼樣的提醒，就記起怎麼樣的事情來；沒有提醒時就看不出來。因此，就有人說記憶隱伏在腦中。何以知道呢？因爲一問便提醒出來了。然則所謂記憶，就是一問就提醒出來。說什麼記憶隱伏在腦子裏，不過是句空話罷了。

假如有兩個人，一人記得某件事，一人却不記得；他們有什麼不同的地方我們不能知道，若說腦筋中有什麼兩樣，我們解剖時又找不出來。所以不如說一人以前經驗過，所以記得，一人沒有經驗過，所以不記得。

在觀察的事實範圍內說一句話，凡是以前經驗過的複雜的感覺系統內有一部

分再現時，全部都聯帶的顯出來。

生物中全部念舊的現象，可用一個公律包括西蒙的兩個公律，這個公律就是：倘生物中有一種複雜的刺激 A，曾經引起一種複雜的反動 B，後來再有機會遇見 A 的一部分，常會引起全部的反動 B (If a complex stimulus A has caused a complex reaction B in an organism, the occurrence of a part of A on a future occasion tend to Cause the whole reaction B.)。

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

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

果 Y (Not X now Causes Y Now) 乃是現在的 X 原因聯合着過去的原因 A B C 在一塊發生出現在的結果 Y。 (A, B, C, in the Past, together With X Now Cause Y now.)。

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

剛才講到現在的原因 X 連合過去的原因 A, B, C, ……等，發生現在的結果 Y。我們可以 A, B, C 等為念舊的原因，X 是刺激 Y 是反應或結果。在無論那一種情形中，凡是經驗能影響於行為的，都是念舊因果觀念的例。

說過去的事情成為現在結果的原因，並沒有什麼背理的地方；從先天說來講，亦很說得通的。反對這公律者的根據只是說過去的事情不會再在現在發生有效的作用，但這是舊玄學上的因果觀念，在科學中沒有存立的餘地。前星期日我在哲學問題的講演中，講到因果律，也說過玄字中的因果觀念在科學中是用不着的；過去的事情影響於現在，並沒有不可通的地方。

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

有許多心理學說，竭力想法使心理學脫離生理學而獨立，他們用念舊的因果觀念也是根據這個意見，在我並不主張心理學要獨立，所以只要留影說能有所發明，用用亦是很好的。

第一個原因是：非但心理學中有念舊現象，生理學中所有的正和他是一樣多；非特動物有，就是植物也有。法蘭西斯達爾文 (Francis Darwin) 曾說植物也有記憶，那是在心的範圍以外了。並且習慣是心理的特徵，也是生理的特徵，而習慣是有念舊現象的。所以平常以為生理可用物理去解釋他，豈知他也有念舊現象的呢！

上面講心理與物理不同，在乎前者有念舊現象，後者沒有念舊現象；才說生理也有念舊現象，那麼心理與物理的不同，就變為生理與物理的不同了。這究竟

是不是呢？霍爾且(J. S. Haldane)說生理比物理複雜的多，不能用物理來解說。但是有許多生理學家希望而且相信生理學進步到某種程度，可以用物理來解說的，我的主張也是如此。

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

剛才有一句話可以證明留影是有的，就是腦部受傷，記憶就衰弱，但是仔細想來，實在是不對的，因為病理學家只能知道腦壞了，記憶就不良，並不能斷定腦子的那一部分職司那一種記憶。所以不能算是充足條件。

倘要用留影來解說，必須能找出腦部有怎樣的不同，即必須能斷定見過紐約的人與未見過的人在他們腦中有怎樣的的不同。但是現在生理學的程度還遠不到這般地步。

現在既還沒有充分的知識找出兩個人腦部有什麼不同，若是就去相信在腦部有什麼不同，不過是一種相信罷了。他是從科學上推論而得的，不是從事實上觀察出來的。

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

第九講 內省法 (Introspection)

今天的講題是內省法。在未講他的內容之前，我先要說明這種方法在心理上為什麼重要。我前幾次曾經說過，有許多人以為心與物是根本不同的，我的意見却不是這樣。關於物的方面，我在「哲學問題」及「物之分析」講演中，已經約略講過一點，在座諸位，一定有聽到的，如今暫且不提。心的方面，我所要講的是要證明他正與物一樣都不是世界最後的成素(ultimate element)。世界最後的成素

是中立的。不是心也不是物。

講到物的方面，諸君大概也都知道我有什麼意見。物質不是永存不變的東西，是許多成素組合而成的複雜系統。眞實存立的不過是感覺或與感覺相似的事情，是暫時的，不是永久的；假如有延長不變的東西，一定是用論理的手續構造成功的，事實上並沒有這種東西。

心與物既是從同一種成素來的，所以平常所謂物，並不是如此其物質的，平常所謂心，也不是如此其心理的。從前所謂心的特性，一定不是物質的，物的特性一定不是心理的，這種成見，我們應當打破。現在既先把心理來研究，第一就要討論內省法。

平常所以有心物兩種成分相對的說法，有一種原因是我們用以知道心物存在時所用的方法不同。關於物質界的知識，是用感覺從外面得來的；關於心理的知識，是用內省法從內部知道的。現在既不承認有心物的區別，對於所用的方法自然也就發生疑問了。所以我們現在要問研究心理，究竟能不能用內省法？

在常識上，內省法與外觀法的分別，好像是明白而易辨的。例如你在街上看

見一個人從對面走來，心裏就發生厭惡的感情；看見的什麼人，是物質界的事情，用外觀法知道的；厭惡他的感情，是心理界的現象，用內省法知道的。此外如做夢，記憶，及思想，都是我們時常知覺到的，是心理的事實；與從感覺所得物質界的事情，好像完全可以分開。這種內省的方法，從前德國的哲學家康德(Kant)把他做『內感官』(“inner sense”)；有時人家叫他『自己的意識』(“Consciousness of self”)；但在近代英國的心理學上，普通都叫做內省法。這就是平常認為獲得心理作用的知識的方法，是我在這個講演中所想分析而考驗的。

現在從心理方面說，心理的成素，不外感覺和想像。物質界的物體是一種複合的系統，內中有一部分就於感覺。換句話說，感覺就是心理現象成爲物質界的一部分。例如蠟燭，就是各方面的種種現象加起來成功的全系統，感覺就是全系統中間的一部分。

關於感覺及物體的關係的問題，『哲學問題』中已經講過一點，隨後在『物之分析』中也還要詳細講。現在但講想像，像是心裏懸想出來的，而懸想又是想像所由組成。想像同感覺內部有什麼不同，一時很難說定。有人說感覺是活現的

(Vividness)，想像是模糊的：這種說法多分是對的，但有時也不一定是這樣；感覺也會模糊的，想像也會活現的。所以模糊及活現不足以分別感覺及想像。假如要分別感覺和想像，只有從他們發生的原因上去區別；感覺是從外界的東西直接刺激動物的神經——關於高等動物應當說外界刺激腦子——而發生的；想像不是直接從外界的刺激發生的，而是因為他與感覺有聯帶的關係，下次感覺再生時，間接從感覺帶出來的。

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

至於想像及身內的感觉 (bodily sensation)，就與從外界所發生的感覺不同，如我回想到幼年時的事情，我有什麼思想，我的牙疼，都只有自己意識到的，人家決不會也有這類的事，這種比較的是私有的，不能當作獲得外界知識的來源，因爲有了他們，未必能得到什麼外界的知識。

講到身內的感觉，也有法知道他和外物的關係。例如牙疼，醫生一見就知道

在這樣的生理情形之下，就應當有牙疼；用生理的現象來觀察，在物質界就有相當的位置了。

想像同身內的感覺也有不同，心裏有什麼意思，沒有方法同別人的意思及外界的情形相對照。假說在腦子裏有什麼變動，又有誰能夠知道。有人說他和外界的東西，有因果的關係，就是說他是從前感覺的抄本；但是這樣同外物的關係，是過去的，不是現在的，與生理上的牙疼，也不盡相同。

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

批評內省法的大概是美國系的心理學家，尤以行為論一派為最甚。關於行為

派批評內省法的議論，下圖再講。現在先講一派，不是絕對贊成行為派，而却是反對用內省法的。鄧拉伯 (Knight Dunlap) 所著『反對內省法的判斷』 (The case against Introspection 載一九二二年九月『心理學評論』第十九卷第五號) 最可以表見這一派的議論。如今先引他的話來講。

鄧拉伯在他的文中先講了些歷史上的事實，後來又引近代兩個護衛內省法的人——一個叫斯陶德 (Starr)，一個叫哲母史——的話，一一加以批評。他引斯陶德的話如下：

『心理的狀況只有當我們用內省法注意他們的時候，方纔成為對象；除此以外，他們自己不是客象，不過認識客象的作用之成分罷了。』 (Psychological states as much becomes objects only when we attend to them in an introspective way; otherwise they are not themselves object, but only constituents of the process by which objects are recognized.) 又說：『這客象的自身，決不會與個人藉以認識客象的意識之現在的變化是同一的。就是我們想到自己的意識的變化時，這個說法也依舊不會有錯。我們藉以思想別個意識經驗的意識經驗，

與我們思想到的意識經驗，常常至少有一都分的不同。

這是斯陶德的話。在未引鄧拉伯批評他的話之前，我先插進去說幾句。斯陶德是英國舊心理學的代表。他所用的「心理狀況」這樣字眼，批評起來，正和以前所講的欲念一樣，可用解析法把他化掉，不見得是心理的成素。

講到客象，也很可批評。勃蘭泰那說，凡有一件認識的事情，都包含主象與客象，主象是心理的，客象則除了在內省法及抽象思想中的以外都是物理的。這種見解，完全錯了。我在第一講中，已批評過這種見解，現在不再講他了。斯陶德還說什麼認識客象的作用，在我看來，不過是一句費話罷了。譬如看見一張桌子，在常識上看來，桌子是物理的東西，不是我們知覺的客象。我們的知覺是由感覺，印象及信仰組成的，桌子是從已成的知覺推想出來，另外加上別的東西成功的，和我們心理的成素沒有論理上必然的關係。

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

論理上必然的關係；所以兩種有同樣的難處，不見這樣就比那樣容易。

而斯陶德所說：「個人藉以認識對象的意識之現在變化」的話明明表示客象的認識，已不是直接的作用，而與對象相離很遠。關於這個問題，到後來講到知識時，還要詳細討論，現在不過述其大要，使我們分析內省法的時候有些依傍罷了。

在斯陶德的話中，意識一字也用錯了。心理學家對於意識一字都以爲有兩種意義，是常常混用的。一種意義是「知道某事」(Conscious of something) 另一種意義是有真實性質的意識 (Consciousness)。前者是對於他的客象的關係，後者是有一樣特別的心理原素，叫做意識。還有第三種用法，有許多心理學家常用的，就是意識的經驗 (Conscious experience)。這三種用法我以爲都應當分得清清楚楚的。

平常說我知道某事，在我看來，我與某事的關係是外面的，遠隔的關係。我可以用叔叔的關係來說明他。一個小孩生來是我的姪子，我就變做了他的叔叔。我對於姪子的關係，純粹是外面的關係，並沒有其他內面的關係。所以我說認識

一個棒子，也是對外的關係，究竟對不對，不能用試驗心理的狀況決定他，必須試驗外面的棒子究竟存在不存在，感覺之外，有沒有從過去經驗來的知覺的成分。至於說意識不算心理的材料，我們既看不出他有心理的特性，及與物質相異的地方，所以無論怎樣來解說他，終是沒有用的。

現在再回轉來講鄧拉伯批評斯陶德的話，他說意識在經驗上看不出來。並且觀察自己的心理作用，同時兼顧兩樣事情——觀察者與被觀察者——是要分心的。

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

現在講哲母史的學說。哲母史與斯陶德不同，他不用單人觀察。這是他後來不贊成心物二元論的結果。但是鄧拉伯說他與斯陶德差不多，還是抱持內省法的態度。他概括的講哲母史的說法如下：

哲母史的主要的意思，就是說有了主象客象，及主象與客象的關係，就有認識。他和別人不同的地方，就是他以為主象和客象是一樣的東西，不過不在同時

罷了。換句話說，宇宙間先有意識的情形，後有純粹的經驗，因為他們的關係不同，才生出主象及客象的分別。鄧拉伯說他的理由好像很充分，不過太像故意造出的了。

鄧拉伯說大家以為事情繼續下去，必定是被別事所知道的；那就不同的事要同時知道，知者必定是同一不變的了。

鄧拉伯在這種地方其實已經太讓步了。怎樣知道許多事情同時知道，而知者是一定不變的呢？這一部分，隨後再講。

鄧拉伯說認識的主象和被認識的客象，一定不能更換位置的。所以可以有認識這件事，不會有認識認識（上兩字是動字，後兩字是名詞）這件事。同樣，可以有知道這件事，不會有知道（動字）知道（名詞）這件事。

鄧拉伯又說：既然平常說會有知道這件事，為何又不會有知道知道這件事呢？你又怎麼會知道你知道呢？說來好像很背理的，其實不然。因為像聽見聲音，看見顏色，就可以證明確有這種認識，不必再多費手續，說有認識認識這回事了。換句話說，就是只要有過認識的經驗，就可以說有認識這樣關係。

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

鄧拉伯的說法，好像生物能認識事情，但從來不會認識認識。在動物及小孩子的確但能知道這件事，不能知道他知道這件事，但是我現在看見棹子上面的蠟燭，我明明覺得我看見這蠟燭。可見成人至少有這一層與小孩子及動物不同的地方。

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

鄧拉伯批評哲母史說他所以用內省法，是因為以前他把思想和物體分做兩種，後來，他雖然取消了這種意見，但還不能完全脫離舊日的見解，所以講起方法來，他還說有內省法與外觀法兩種。鄧拉伯自己只承認有內省的想像及身內的感覺。據我看來，他這幾層的意思多分是對的。

我們相信這一層是和鄧拉伯的意見是相合的，就是所謂知識即意識同感覺有相當的配合，但是他又說不能有認識認識這件事，使與我的意見不同了。我以為知道知道，認識認識，是可以有的，並無不可能的地方。

第十講 全前

諸君大概還記上次講鄧拉伯批評哲母史及斯陶德的話；但我以為他的批評沒有貫徹到底，還有許多偏於主觀的見解。他雖不承認有知道知道這件事，但總還承認有知道這件事，今天再講攻擊內省法更爲激烈的一派，這就是美國的行爲派。他們以爲研究心理，只能全用外觀法，與研究物理的方法，沒有根本上的差別。

我對於行爲派批評內省法的論調，大致是贊成的。但是內省法可有三個不同的意義，我們要在內省法的批評中，指出那一部是對的，那一部是不對，必須先說明他的意義。我想行爲派雖然對於內省法下很激烈的批評，到底也不明白內省法究竟含有什麼意義。因爲他們從來沒有下過內省法的定義。

現在討論這個問題的三種意義；假如問內省法是不是觀察心理現象的特別方

法，非他不可的？這一問的三種意義就是：

第一，我們自己所經驗的事情，是否別人也能經驗呢？還是只有自己能經驗，別人就不能經驗呢？換句話說，各種心理現象是不是放到相當的地位，可以公共觀察的呢？例如外界有枝洋蠟，大家可以看見的；我的牙疼，便只有我自己能經驗到，別人不能經驗的；縱然別人也可以有牙疼，但那是另一件事。所以公有的現象大家可以觀察到，私有的現象只有自己能經驗。在表面上看來，內省法和內觀法，似乎有這樣一種的區別。這一個問題的意義就是內省法是不是觀察心理的正當方法。

第二，我們所能觀察的現象，都成爲物理界的一部分，順從物理的公律麼？還是我們能觀察出於物理界的現象麼？換句話說，心理所能觀察的現象，是不是歸入物理的公律之下。據最近的物理學看來，物質的觀念並不是最真的，是從別種成素用論理的方法構造成功的。物質的最真的成素，只是感覺及與感覺相似的「感覺的與件」，用論理的方法構成物質。這一個問題的意義就是心理物理是否一樣，無論什麼事情是都照物理的公律構成？

這就引入第三個意義了。第三我們所能觀察的事情，是否其內部成素與物理界不同？還是我們所能觀察到的東西，他所由組成的原質的真性與所謂物質的成分是否相同的？第二個問題是凡是可以觀察到的現象，是不是都可以歸入物理的公律。還沒有問到成素，所以第三個問題是關於他的本質的。講到這地方就想到想像了，想像很像感覺，但他並非成素。剛才說感覺是物質的成素，想像既非成素，似乎是不合於物理的公律了。但除了這層以外，他們倆是不是有根本上的不同。

這是三種說法，每種都含有內省法的意思在內。對於第一種的說法，我是贊成內省法的，就是我想確有許多事情，只有我們自己能够經驗，而不是別人所能經驗的。

照第二個說法，我們所能觀察到的現象，是否盡能歸入物理的公律之下，對於這一層，依現時的實驗，我的答案是贊成內省法的；因為有許多事情必定要從內省得來，不與物理公律相合的；不過最後結論如何，現在還不敢說定。想像在現在科學的實在情形中，不能安放於物理公律之下，非用內省法不可。

對於第三種說法，心物的現象，是否有本性的不同，我的答案就同內省法相反了。平常我們所能經驗的現象，不外感覺與想像；他們並無內部的不同，不過因果的關係不同罷了。這就是說，他們並不是這個有幾種什麼樣的性質，那個又有其他幾種性質，乃是想像不照物理的公律，與感覺有因果關係的不同，並沒有根本上的差異。所以因內省法的解釋不同，我對於他的態度也就不同。在前兩種的意義，我是贊成內省法的，對於第三種的意義，我就不贊成他。以下就詳細講我所以贊成或反對的理由。

我們先回頭來講第一個問題。即公有或私有 (publicity or privacy) 的問題。此刻只從感覺來說，我們可以看見因感覺的種類不同，公有的程度也就不同。例如你覺着牙疼，同屋的人並不覺着，沒有什麼奇怪；假如你聽見雷響，別人沒有聽到，你就要驚奇以為自己有腦病了。視覺與聽覺是最具有公有性的：嗅覺的公有性就減少些，因為離東西稍近便聞見，稍遠便聞不見了，觸覺的公有性更減少了，因為兩人不能同時接觸同一點，只能一人接觸過了第二人再去接觸。味覺是半公有 (semi-publicity) 的，因為兩人吃相近的東西，他們就有相似的感覺

：但這公有性是不完全的，因為同一塊肉不能兩個人吃。至於身體上的感覺，如頭昏，牙疼，飢餓，口渴，疲勞等，更加只有自己能直接知道，別人除了聽他的說話，或從他的行動推測以外，沒有能直接知道的。所以更是私有的了。

從這個結果，就很容易有種傾向，以為公共的感覺給我們關於外界的知識（*public senses give us knowledge of the outer world*），私有的感覺只能給我們關於自己身內的知識（*private senses only give us knowledge as to our own bodies*）。如聲音是大家聽到的，就說他是外界的知識，肚疼只有自己知道，就說他是身內的知識。因為有公有和私有之分，就覺得一個是給我們外界的知識，一個是給我們內部的知識了。

至於想像，似乎是私有的。想像就是心理想一樣什麼東西。例如我想聲音，是一種想像，你們不能知道，同時你們心裏想什麼東西，我也不能知道。所以想像可與身內的感覺歸在一類，都是私有的。

各式各樣的感覺，都有相當的想像；固然有些人不會想像聲音，有些人沒有視覺的想像；但是把許多的感覺和想像合攏來看，有各式各樣的感覺就有各式各

樣的想像的。例如困乏時有什麼感覺，不困乏時也能想起來了，就是想像。但是有一層緊要的地方，想像都是私有的，而感覺却有公私的區別。例如這裏有枝蠟燭，大家都看見，我想這蠟燭，大家却看不見。蠟燭的感覺是公有的，蠟燭的意像是私有的。身上的感覺如頭昏牙疼，本來是私有，想起頭昏牙疼自然也是私有的。倘感覺與想像都是私有的，很易於分別；要是一個是公有，一個是私有，便不容易分別了。所以辯論的時候，關於公有的感覺，容易辯論出結果來。行爲派主張沒有想像，以後講下去，就知道如果我們承認有想像，對於行爲派的主張，用公共的感覺如視覺聽覺等，容易駁倒他；用私有的感覺如頭昏牙疼等，便不容易駁倒他。

但公有私有的說法，不過是通俗的見解，他們只有程度上的差異，並沒有根本上的區別。例如量公有的感覺，如看見桌子，因為觀察者的地位不同，時間不同，所看見的也就有種種的不同，決不會完全相同的。倘說我和他在同時同地觀察，所見的就完全相同，那又是用推論所得的結果了。牙疼是私有的感覺，但是從生理上的情形看來，就可推知到某種情形就會有牙疼。雖然不能直接知道，却

能從間接推知，所以最公有的，也帶些私有的性質，最私有的也帶些公有的性質。又如說話，大家聽見，總是公共的了，但細說起來，也未必然，只一人說話，不消說是私有的了，就是向大眾說，聽的人因為站的遠近不同，來的先後不同，就有些聽見聲音高，有些聽見聲音低，有些先聽見，有些後聽見，又因近牆的有迴音，便不能聽得十分清楚。所以細說起來，沒有兩個人所聽見的聲音會完全相同的。

所謂公有的感覺，並不能說各人所感覺的都是一樣，只能說各人都有相似的感覺。研究相似的感覺，容易發見他們有什麼關係。

私有的感覺和別的感覺也有相當的關係，不過在公有的感覺中較為簡單，在私有的感覺中較為複雜罷了。如牙痛，醫生可以從他的牙齒上有洞或別種生理情形推知的。不是像華德生(WATSON)所說不要內省法，有了外觀法就好了。我想私有的觀察，也在科學的範圍以內，與外觀法沒有不相容的地方，不是有了這個，就不能有那個的。所以在第一層我是贊成內省法的。

現在講第二個問題，即是否所有觀察的事情都能歸在物理的公律之下？我們

現在就要論及反對內省法的第二種理由了，他們以為內省所得的結果，不能歸入物理的公律，這種反對的理由雖不充足，但是我想比較反對內省是私有的感覺要強些了。並且我們解說內省法為觀察不合物理公律的現象，比較說內省法是獲得私有感覺的方法。這是第二種要妥當些。因為照第一種解說，凡是私有的感覺是內省，肚疼是私有的感覺，倘使有一個人在那裏肚疼，就說他在那裏內省，那就不成話了。

反對內省法的人常說，有許多觀察的事情，好像只有一人能夠觀察，別人就不能夠觀察，若是解析起來，也就成了能觀察的了。例如想像，鄧拉伯說，是筋肉感覺，那就大家可以觀察，不一定要用內省法知道了。

我想內省的特性，就在位置的問題。內省可以想像在這裏或在那裏，不必合於物理的公律，例如我可以想像某人坐在空椅子上，事實上並沒有這樣的事。又如物理界聲音必有所自來，但我未嘗不可以想像一個憑空沒有來處的聲音。

想像某人坐在空椅子上，這個想像不能說在身內，因為他是視覺的想像；也不能說在椅子上，因為椅子是空的。既然兩邊都不在，這個想像就不是物理界的

了。可見在物界以外，還有可以有東西。所以物理界不能包括一切所有的現象。

華德生也和別的行爲派一樣，要把想像去掉，以爲他是違反物理的公律的。我想這是不掉的，理由等到以後再講。我相信想像不合物理的公律，還有積極的理由，就是說縱然以後的物理學心理學都進步了，一切心理現象都可以用物理公律來解釋了，想像還是可以存在。猶如汽體，液體，固體，在平常物理上看來是不同的，在進步的物理學中從微體公律看起來却都是一樣的。但是從粗體公律看起來，仍各自有他特別的地方。

現在要講第三種，有沒有兩種本質上不同的經驗，一種是用外觀法知道，一種是用公省法知道的。從常識方面看來，內外確是有不同的地方。例如苦痛愉快等等的感情，只有內省可以知道，和物理的現象不同。照舊物理學講起來，物質是分子，電子造成的。這樣一講，好像物是非常物理的，心是非常心理的了。

習慣上對於心物的見解，我都不贊成。因爲物質都是感覺及類似感覺的東西造成的，而心也不出於感覺範圍以外。例如剛才所說信仰，苦痛，快樂，憂愁等

等，沒有一種不與感覺有關係的。所以感覺是心物最後的成分。

所以心的材料，就是感覺與想像間種種的關係。因此心物最後的基本材料，不外感覺與想像。感覺與想像之不同，只是那關係的公律不同。想像的關係之公律，不合於物理的公律，此外並沒有什麼不同的地方。所以對於第二個解說，我以為也許有不合於物理公律的現象，對於第三層解說，有沒有本質上的不同，我可以說是絕對沒有的。

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

平常的人總以為內省法比外觀法靠得住一點。英國經驗派的哲學家休謨就是這樣主張。德國哲學家康德也是這樣主張。但我想這樣主張是沒有理由的。無論對於自己的或對於外界的信仰。倘使是自發的，沒有經過考慮的，同是容易陷於

錯誤，所以審慎考慮，在兩方面有同樣的困難，同樣的重要。有時我們有信仰，自己都不知道；就是知道了，也會完全錯誤的。

關於自己的欲念，內省法很容易錯誤，解心術家已經證明了；就是關於知識方面，他的錯誤也很容易證明的，例如有一篇自傳，做的人以為總沒有比自己知道自己的事再正確的了。詎知細心的考據家常會用旁證 (documentary evidence) 發見許多不小心的錯誤 (inadvertent errors)。又如我們幾年前寫的一封信。已經忘了，一天忽然看見，就要驚詫從前為什麼會說這許多傻話。

用解析的方法來分析信仰，欲念，及願意，可以知道內省法給我們的幫助很少的；必須用他的結果來對證，正如我們實驗物理科學一樣，才靠得住。所以內省法雖然也是知識的一種來源，但並不會比外觀法來的正確。

第十一講 感覺與想像 (Sensation and image)

今晚的講題是感覺與想像。從這回起所要講的都是普通心理學中所討論的問題，即記憶 (Memory)。知識 (Knowledge)，信仰 (belief)，情緒 (emotion)，意志 (will) 等是。我在前幾次曾經講過在心理學中有個根本的問題，就是說心的材料

與物的材料完全是一樣的，只因爲他們各自的因果關係不同。才生出心的現象與物的現象之差別來。我既然是這樣說，就應該把普通的心理學中所講的這些問題，用新的觀點來解析一下，看看這種說法能不能講得過去。

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

諸君總還記得我在這科的講演起頭的時候，引過哲母史的說話，說他不贊成造成心物的材料有何不同。至於他們的因果關係方面，他亦以爲在心理界的與在物理界的是不同的。

心中所想的火，與真的不同。例如心裏可以想有融融的火靠近我的身旁，但是不能使我溫暖；可以想樹枝丟在火裏或者燒著或者不燒著；又可以想一盆水潑在火上，火可以不熄滅。這個可以說他是心理的火，不是物理的火：他是燒不

著東西的，用水撲也不會熄滅的。解說這種古怪的現象，就說他是心理的現象，不是物理的現象。他們有一定的分別：凡是經驗得多了，把那些有一定關係的攔在一起，叫做物理的，其餘就叫做心理的。這是哲母史的話。

哲母史這種的說法，有一個大意的地方，就是好像說心理的現象是沒有規則的，一有規則便是物理的現象了。其實心理的現象，何嘗沒有規則，不過與物理現象的規則不同罷了。例如做夢，從前以為是沒有規則的；但自佛洛伊德用科學方法研究以後，發明新原夢法，以為夢境之有規則正和行星運行之有規則一般無二。雖然佛洛伊德所說不免有過於誇張的地方，事實上原夢法還遠不如物理學的精確，但即此可知科學的原夢法，已見端倪了。可是他們所有的規則是很不同的，在夢裏想到英國去，一忽兒就到了；想到什麼人，一忽兒就站在面前了；在物理界中沒有這樣快的事情。然而這種現象都是實有的，不過他的因果關係和物理界不同罷了。我們不能因為他不合於物理的公律，就說物理界的現象是有的，心理界的現象是沒有的。

假如這兩種現象，能够清清楚楚的分別的，那就我們可以把凡是遵照物理界

的因果公律的現象叫做物理的，凡是遵照心理界的因果公律的現象，叫做心理的了。無如心界和物界常有相互的作用，物理界的現象，常會引起心理界的現象；心中想到那裏去，也會發生身體上的運動。心理的作用能影響於物，物理的作用，也會影響於心。從物的原因上發生心的結果，就叫做感覺；從心的原因上發生物的結果，就叫做有意的行動。但後一動不是現在所要討論的。

要是心理界的因果公律和物理界的因果公律的區別是分明的清楚的，那就要下精確的定義就容易了。然而在事實不能怎樣分得清楚，因為這後研究到最精密的時候，也許心物的因果公律之不同不是最後的區別。例如舊物理學以為氣體與液體有不同的公律，其實研究得精細了，他們都歸在同一個公律之下。心理研究精了，或者也是這樣的；心的因果公律不必以心為原因，物的因果公律，也不必以物為原因。並且有很多的事情，不容易指他什麼是因，什麼是果。在星期日講演哲學問題時，說過因果律很有含糊的地方，過於拘泥了，是沒有什麼意思的。表面上所以有心物之不同，因為習慣與聯想都是表明心理的公律和物理的不同，然安知他們不是根於生理來的。心理根於生理，有什麼心理的現象，就有什麼生

理的變化：這是生理學家所常說的話。心理學家雖然還沒有承認，以爲心理另有自己的公律。但如科學再有進步，我想心理的事情未嘗不可以歸到物理的公律之下。如習慣和聯想等，將來也許可以用腦子的變化來說明他，這一層意思，在上次講念舊現象時已經說過了。所以心理學進步了，也許就可以歸入生理學中，生理學進步了，也許可以歸入物理學中；最後，所有的現象都歸入物理中，也許是會有的事。

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

諸君總還記得，前次講念舊現象及念舊的因果關係時，曾引德國哲學家西蒙的話，他說，現在有的這樣的感覺，不但靠現在的刺激，並且還靠從前有過的經

險，要是沒有從前的經驗，便不是這樣了，這就叫念舊現象。譬如一聽人說話便能懂得，因為從前學過了，見了猛獸就跑，因為知道他能傷人，這都是念舊的現象。現在假定，已經知道知覺是什麼，那就可以下感覺的定義了。所謂感覺，就是從知覺中除去念舊現象的成分，所剩下的成分便是感覺。

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

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

但如我們順着這個定義用下去，不一定處處都是對的，也有可以懷疑的地方

。平常說從感官進來的東西都算是感覺，如耳聞，目見，鼻嗅等都是。有了感官，便有感覺。這話似乎是很容易說的。然而在事實要知道那一部分是中心的最後感覺，那一部分是不屬於感覺的，就很困難了。有時從習慣上加進去了許多的成分，並不是真感覺，而把他當做感覺。例如你們聽趙先生同我兩個人的說話，略懂一點英文的，近了可以聽得清楚我的話，一遠就不行了。聽趙先生的話雖站在遠些的地方，也還聽得清楚。這並非聽的方法不同，因為有熟習與不熟習的關係。你們聽慣了中國話平常都是怎樣說的，知道在這個字下面大概接着是那個字，這一句下面大概接着是那一句。所以聽見人說話的時候，聽了上一個字，就想到下一個是什麼字，聽了上一句就想到下一句是什麼話。因此，有許多的話其實並沒有聽清，而自以為聽得很清楚。這就是因為熟習了，有許多是不知不覺加進去的，對於英文本不熟習，沒有已成的習慣可以加將進去，所以聽不清楚的地方，就不能連接下去了。還有別的事可以證明。譬如初次到了外國的人，對於外國的語言不熟習，聽外人談話時，非走近前去聽不可；聽人談本國話，雖遠些聽也行。這就是有以非感覺的成分，當做感覺的例。

在實際上只有聽是實在的感覺，其餘的都是加入的分子。有時明明是把別的東西加進去了，而自己竟不覺得。所以感覺和知覺在理論上很容易分別，實際則頗感困難。剛才所舉的是聽覺的例。視覺也有加入的分子，惟不如聽覺顯著。例如跑到外國去，看見東西都很耐樣，看見棹子以爲是硬的，其實像年糕一樣軟；看見椅墊子以爲是軟的，其實像鐵一樣硬。雖然視覺不像聽覺那麼複雜，不至於錯得這樣利害，但這理是相同的，都有不知不覺加進去的東西。

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

所以我們有什麼感覺，雖然似乎是純粹的感覺，我們必須問是否還有別的非感覺的成素夾雜在內。研究心理的人就要一層一層的剝下去，把念舊的現象剝盡了，贖下的才是純粹的感覺。現在雖不能一件一件都用這個方法來試驗，但諸君

要知道經驗內有好多似乎是純粹的感覺，其實有非感覺的成分在內。

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

我們的感覺可以說是外界知識的來源，所謂外界，非但指身體以外的東西，即身體也包括在內。有人說知識就是感覺，有感覺就有知識。例如見朋友走來，一見就算知道，聽見聲音，一有聲音的感覺便算是知。這種講法，我從前也曾信過，近來可就不信他了。自然我們不能否認知識是從看和聽來的，但我想若僅以看和聽的本身為知識，那便錯誤了。若要如此說，必須把見與所見分開「見」是心理的作用，「所見」是對象，從作用上發生出知識來。如不這樣說，所贖下來的就

不過是感覺，比方見了燈，所見不過是燈的樣子，如何能稱為知識呢？

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

我想作用不過是為文法上的便當而假設的。如天下雨，我看見，其實只是下雨，看見罷了；只因文法上的習慣，必須加上天和我等主詞，便把人引到錯路上了。所謂作用，即便說有，也是空想出來的，在經驗決沒有，在理論上也不一定會有。並且常識上所謂一事，用科學的方法解析起來，其實是一組或一串（*class or a series*）的事，不必拘定說是東西，即人亦何常不是許多組或串的事情所造成的。文法的用字，一個單字，總不是代一事或一物的，總是代許多串及許多組的。所以我在實際上也許是由別的東西所合成；以抽象的我為主體，雖沒有理由說他無，但是也沒有理由說他有；既無理由說他有，又何必一定強說他有呢？譬如說茶碗繞了太陽轉，雖不能證明準無，也不能證明準有，那麼何必加了這個進去說他有呢？

假如我們要免了主體作用的假定，再回到感覺的問題，我們便要承認感覺同材料是一而二，二而一，不能分開的東西。如顏色算材料，看算感覺，倘不用作用的觀念，看見顏色就等於感覺的本體。乍聽好像很奇怪，一是外界的顏色，一是心理所生的感覺，如何能相等呢？其實他們的不同，不過是上下文的不同。同一顏色，在物理的關係中，所見的東西，從上下文看，就是物理界的一部分；同一顏色，在心理的關係中，如感覺到的感覺，從上下文看，就是心理的一部分。在那一堆關係中是顏色，在這一堆的關係中是感覺，只有上下文的不同，本質是一樣的。所以各種東西，在心可稱為心理的，在物可稱為物理的，因為關係的不同和地位的不同，可以叫做感覺，又可以叫做感覺材料，其實是一樣的。

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

第十二講 全前

羅素講演

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

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

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

剛才說看見壺，實在看見的並不多，別種性質都是從前有過經驗，臨時加進去的。就像視覺，倘專從感覺得來的，真是只有一點，倘把加進去的想像去掉，所騰下來的視覺不過一片一片顏色的光罷了。話說到這樣切實，由此問看與所看

是像勃蘭泰那所說有分別的呢？還是只是一專？

我從前也曾信過看與所看不同，理由非常簡單。當我看見一塊顏色，我覺得那個顏色不是心理的，而是物理的；但我的看不是物理的，而是心理的。因此我就斷定顏色與我的看顏色不是一樣東西。這因為我當時相信心和物沒有公共之點，兩者截然不同。照巴克森的主觀唯心論的說法，顏色也是心理的，不是物理的，我在別處雖然批評他不對，但是他說顏色是心理的是不錯的。諸君知道我現在對於這個問題的態度，是主張心物並沒有根本的區別，宇宙的基本成分是中立的材料，因為他的上下文及因果關係不同，有時是心理的，有時是物理的。故顏色在某種關係中是心，在別種關係中是物。同樣的感與所感是一件事，不過因上下文的不同，有時就叫他心的一部分，有時就叫他物的一部分罷了。

這種說感與所感不可分，是詹姆士的主張，美國實在論家的主張，也是杜威教授的主張。假如看與所看可以分開，那末，有一感覺發生，如顏色，頓時就有一作用。覺得有這事，這個就算是知識，未免把知識看得太簡單了。知識與記憶及聯想都有關係，是很複雜的，不如舊說那樣簡單，將來再講。杜威在他的『實

驗邏輯論文集』(Essays in Experimental Logic)裏說：「讓實在論去說經驗不是知識，純粹是自然的事情(Natural events)，把看見一事看作同椅子倒下一樣。這一改，那些先生們必定很詫異，一點沒有缺少什麼」。我想這話說得不錯，但也有看錯的地方，就是實在論家不見得詫異，他們多數的態度是如此的，其餘亦極同情。我也是表同情於他的一人，但我算不算實在論家，我不給自己定名詞，讓人家去叫罷。

假如問宇宙是什麼成分造成的，可以說有三種，這三種有相互的關係，不能截然分清。第一種是感覺，如看見顏色，聽見聲音及嗅覺，味覺等是。這種成分為心物所公有。第二種是想像，多少和感覺相像。但是想像靠從前的經驗，他的因果關係和感覺不同。例如我們可以想像一個椅子上坐個想像的人，這個和物理界的現象不同。第三，不是想像，也不是感覺，就是平常所謂存在物理界的單件的事情，歸在一塊所成功的物體。例如桌上的壺，大家走了，都看不見他，而他的性質如光熱等還是存在。這個第三類，在理論上沒有信以為有必要。巴克萊說他是存在於上帝的心中，這話好像不易懂得，其實是吾人總願意他繼續存在罷了。

，所以我們可以說宇宙是三種成分組成的，即感覺，想像和物體是。前二種現在還要討論。後一種應在物的分析中講的，現在只當他沒有，不加討論了。

我現在簡單說一句：感覺是心理界及物理界所公有的；他們可以說是心物兩界的交點 (Sensations are what is common to the mental and physical world,

they may be defined as the intersection of mind and matter.)。這並非是一個新見解，不但美國的哲學家已經說過，馬赫在一八八六年所出版的『感覺的分析』(analysis of sensation)中早就說過了。感覺不靠念舊現象，他是我們經驗的中心部分，除了在嬰孩也許會有純粹感覺外，他是不會單獨存在的。他的本身不能算知識，不過供給我們關於物理界及身體的知識的『與料』。有人以為什麼都是感覺造成的，經驗的全體都是感覺，感覺即知識。我以為在感覺之外還得加上一件東西，就是想像。想像是什麼，怎樣去下定義，就是我們現在所要討論的。

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

想像和感覺有時不易分別。平時閉了眼睛是想像，但是在夢中我們就以爲是真見了。又如人患了精神病，有種幻見，其初是有一念去不掉，終至於真看見了。不一定有病的人才如此，平常也有這種現象。如聽遠處的鐘聲，以爲是打過了。後來真個打了，才知道以前是錯聽，有時以爲當打九下，其實打了八下，替他加了一下了，又如聽馬蹄的聲音，走遠了聽不見了，還以爲是聽見的。此外如本來沒有的事，越想越以爲有，如背上受着癢，以爲有蚤，越疑心越像有蚤在背上咬，這亦是誤以想像，爲感覺的例。所以感覺和想像的區別，不是回回容易看出的。

平常區分感覺和想像，有三種不同的方法，如下：

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

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

第一種以活現不活現來分別想像與感覺是休謨所主張的。他用的名詞同我們不一樣；我們所謂感覺，他都叫做印（impression）；我們所謂想像，他都叫做觀念（idea）。雖然不完全相合，大概是如此的。他說印象進來時很活現的，很猛的，觀念是印象的影子，不着實的，但是他立刻加上幾句，說有時這兩樣也分別不出來。

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

我贊成休謨的話，兩種是應當分開，各自給他一個特別名詞。但是他自己承

認他的標準有時不合用，那就很顯然的不能拿來做區別他們的定義了。一個定義假如只能應用於顯然易分的地方，不算好定義；定義的主義目的，正在能用到難於分別的情形。照休謨說，到了疑難的地方就不能用，那就顯然是不適用了。固然倘若兩者但有程度之差，是不能分得清清楚楚的，如說禿子，究竟頭髮脫落到怎樣情形，才算禿子，很難說定的；因為禿子與非禿子是頭髮多少的不同，並無別種區別；至於感覺與想像不是程度的不同，而是種類不同，所以應當找個靠得住的，回回可用的定義。

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

斯討脫這種說法有一樣好處，就是說感覺可以來得輕的，未見輕就變成想像

，因此但是來得輕不能作爲想像的特性。例如月光是感覺，火光一閃還是感覺。但是他又說忽然聽見火車一叫，心中便僕僕的跳動，想像無論如何來，決不會有此情形。這說也有短處，同休謨的見解一樣是可加以批評的。

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

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

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

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

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

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

這個真或不真的分別還有一種不能作為想像的定義的理由：就是我們必先知道他們是想像，然後能覺得他不真。當我們誤信想像為感覺時——如在做夢的情形中——我們覺得他同假如他是感覺時一樣的真。我們所以覺得想像不真，因為我

們已經知道我們現在是討論想像了。並且想像的本身既會欺騙我們（如誤認想像爲感覺），那能說與想像有關係的東西（如真不真）不會欺騙我們呢？

現在講第三種分別感覺與想像的方法，就是說他們的原因結果不同。我信這個才是分別感覺和想像的唯一真實的理由。詹姆士說心理的火不能燒着真的木棍，是用結果來區別想像的，但是我想不如用他們的原因容易區別。斯討脫說『感覺的特別性質就是他發生時必須有個刺激，從生物的外界來的，不像想像是從內部發生的』。這個見解我極以爲是。可是他並不以此特性爲感覺的定義。而我則以爲別的区别不能處處合用，唯有這個區別是處處可用的。

照這個說法，感覺是從感官來的，想像不是從感官來的。在暗地裏或是閉着眼睛時，我們不能有視覺，但是在這種情形之下，我們很可以有想像。有人說從神經中樞來的是想像，從外面來的是感覺。但這不過是一個假定，並非生理上的事實，所以這個假定是不必有的。

照此說來想像像是爲聯想，感覺或別一想像所出的，所以他是念舊現象，遵守念舊的因果關係。但我並不是說有了念舊原因，就不會有生理的原因。我在星期

日講因果觀念時，曾經說過，因果的關係並不單是一對一的關係，從這方面可說這是他的原因，從那方面又說那可是他的原因了。故所謂因果的關係，不過是疎鬆的說法。想像以念舊現象為原因，將來也許會以生理為原因的，兩者都會對的，未必這個對了那個就不會對。

所以可以說想像的原因常常遵照念舊公律的，他受過去的經驗及習慣所支配。倘使你聽見一個人在隔壁玩弄鋼琴，你就會想到他的手指放在琴鍵上，正在那裏彈琴，倘使你聽得有味，走過去一看，見他的手並不觸那音鍵。你就要詫異了。這因為那個鋼琴是有別動機器的，只用腳踏，不用手彈。你所以想到他的手，因為從前凡是聽見相似的音調時，同時必定看見有人用手在琴鍵上彈的，所以以後一聽見有相同的聲音，就想像有人用手在那裏彈琴了。倘在別個世界中，凡是弄琴時，都用機器，不用手彈，他聽見琴聲，就不會想到手動了。

所以感覺和想像的不同，可以說都是原因的不同。想像有念舊的原因，而感覺不會有。還有一種區別，就是感覺和想像的結果不同。感覺有物理的結果，又有心理的結果。例如你跑到車站去，看見你要趁的車已經開了；你看見車動是物

理的結果，你心理發氣及失望是心理的結果。在別方面，想像雖然也許會發生身體的運動，而所守的是念舊的因果公律，不是照物理的公律的。他們的結果，無論是什麼性質，都是遵守念舊的因果公律的。但是結果的不同不如原因容易分別，所以我此刻不大注重他。

華德生教授是行爲論的重要人物，他用行爲論的觀念來否認想像之存在。他說平常所謂想像，沒有可以觀察的現象 (Observable Phenomena)，所以是不存在的。他說平常所謂想像，不過喉頭將要說話時之一動狀態，如想紅，不過是口頭快要說紅，而尙未說出罷了。可是他沒有充足的理由和實在的證據，證明沒有想像；不過因講行爲論時，遇到想像就講不通，只好否認他罷了。其實想像是的確有的，此刻限於時間，對於他的主張不能詳細批評了。

現在總結起來說一說。想像與感覺不同，是原因的不同，結果還在其次。有人說想像是很輕很模糊的，這話多分是對的，但是有許多例外，不能用爲定義。想像是個人所有的，不能給別人看，所以華德生很反對他，以爲不能用外觀法來研究。我想只有個人能知道的，不但是想像，就是身內的感觉也是如此的。我在

講內省法時說過，身內的感覺如牙痛，肚痛等，雖然是個人的感覺，也可用科學的方法去研究。所以不必因只有個人能知道就不能用科學方法研究。固然我們對於想像的知識遠不如對於感覺完全，但是可以知道他將來一定有公律可求，並且現在也可以用科學的方法去研究的。

第十三講 記憶 (Memory)

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

上次講過單是感覺不能成為知識，知覺也未必就會給我們知識。感覺非知識是很明顯的，知覺非即知識，表面上不容易看出來。知覺有複雜的成分，如感覺

及念舊現象等，感覺是從知覺中除去念舊現象所贖下來的部分。在普通的環境中就知覺，他是以前的經驗再加上現在的刺激成功的，所以過去有影響於知覺毫無疑義。不過未必就是記憶有什麼影響於知覺罷了。有時實際是念舊現象，心裏並不記得，有什麼印象就把他引出來了。故知覺有時成爲習慣，不成爲知識。知覺的研究本是很簡單的，有人把念舊現象看作很靠得住的，因此易生幻覺及錯認，把知覺的意義弄糊塗了。我們只要把相信念舊現象可靠的觀念取消，知覺就很簡單的。記憶就比知覺複雜得多。而且也重要得多。故先把記憶研究清楚。

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

切——感覺的抄本呢？有什麼證據呢？有什麼理論上的證據呢？

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

剛才說想像與感覺相像是很難說的，因為不能直接比較。然而說他們不相像，其困難相同。華爾葛末斯（Wohlgemuth）說想像和感覺不同，例如瞪眼看見一個人的鼻子，隔一忽兒閉了眼睛想他，想像的紅鼻子和真看見的很兩樣。我說也不對，閉眼睛時感覺已成過去，沒有比的機會，怎樣能說他不像呢？說他不像和說他相像有同樣的難處。所以現在研究記憶的問題，必須根據別的原理，不能根據相像不相像；因為相像與否是無從實驗的。

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

假如照舊時因果觀念的說法，有什麼事必定有個原因，那就記憶必定要有被記憶的事情了。但自休謨以後因果律在哲學上已被否認了。因果觀念從經驗得來

，多分是對的，惟因果觀念既要靠經驗，有記憶而後有經驗，那就因果觀念又要靠記憶了，怎樣能用他來解說記憶呢？所以研究記憶又得用別的方法了。剛才所說世界是五分鐘前造成的假設，並非有什麼價值，使人相信。這個像懷疑派設論世界不是真實的一樣，雖在論理上並無自相矛盾的地方，但即使算他是真，在學問上並沒有什麼趣味，亦沒有真理的價值。我所以舉這例，是要說明解釋現在的現象必須用現在的經驗，問所謂心理上的記憶，在記憶時究竟有怎樣一種心理現象。

第二點。印象要是沒有信仰，不能組成記憶。那就習慣更不能成爲記憶了。行爲派用行爲來解釋一切心理現象，因此說記憶也是行爲的一種，可以用機械實驗。他這樣講記憶，是把記憶看作習慣了。他們以爲作同樣事多了，就成爲習慣。但是怎樣會知道作的是同樣的事呢？前後的事情相同不相同，不能直接相比，又必須借助於記憶了。故純粹用行爲派的觀點來研究，也總是離不開記憶的。至於單是想像是否也算記憶？在我們經驗上驟然來一想像，未必就是記憶，因不覺得與從前的感覺有何關係。故純粹的想像發現，不能就說是記憶。

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

現在純粹從形式上來討論記憶，問從記憶的現象上可以指出什麼形式來。記憶的想像必定具有兩種特性，一種是記憶所指的事情在過去期間的遠近，一種是我們對於記憶信任得深不深。這兩種可以排列爲兩串，其式如下：

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

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

我以為對於想像的信仰深不深，不是靠活現不活現，而是靠熟悉的感情（*feeling of familiarity*）。熟悉的感情有程度之差。譬如看見一個熟朋友的照片，就有熟悉的感情，看見一個生人的就不會有；同在一個照片上，假如眼睛不很像，熟悉的感情就低；對於像的部分，熟悉的程度就高。這個譬喻用到本題上，就是要定記憶過去的想像之真不真，全靠熟習的程度高不高；熟習之程度高就可靠，不高就不很可靠。

我現在再講記憶的現象，在論及過去的知識時所必定具有的別一種性質，就

是對於過去有遠近的經驗。假如 A 是所記憶的事情，B 是當時的記憶，T 是 A 與 B 中間相隔離的時候，B 的性質，隨着 T 的變化而有不同；或是隨 T 的增加而增加，或是隨 T 的增加而減少。時間的長短不同，記憶的意味也不同。但無論他是如何，總能使我们生出遠近的感覺來。

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

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

假如記一件事又要記他的上下文時有兩種方法，第一種是前一件事後一件事一步一步的挨次記起來的，不是一下子把前前後後的事都記起來。譬如想起有一

天到什麼地方去散步，又想起遇到一個什麼人，講了些什麼話，如此一件一件的下去，不但所記的事情很長，心理的過程亦很長。還有一種方法，就是把記憶事情的上下文同時現在目前，猶之知覺經驗中看見手動一動，雖不同地不同時，全部都在經驗中。在事實上手的動是有前後的，但在心理現象的範圍以內，是看成整個的。這是因為我的手一點一點移動過去，雖然有若干的停留，因為我們有停留的感覺，把若干停留彌補好來，所以看成一個整個的運動。這種停留感覺還沒有成爲想像，這個要在極短的時間內才有，再遠就不行了。心理上就用這個辨別新舊程度的不同。

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

現在總結討論記憶的想像的結果。想像成爲記憶，其中有兩種感情，一種是

熟習的感情，一種是過去時間遠近的感情，前者使我們對於記憶發生信仰，後者使我們覺着有過去這回事，以定過去的事情的時間上的程序。

第十四講 記憶的信仰 (Memory—belief)

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

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

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

除了記憶之外有什麼方法可以知道過去的事情呢？沒有。除了記憶之外，沒

有直接的方法可以證明有何種過去的事物的。上回說過宇宙也許是五分鐘以前造成的，在理論上什麼人都不能否認他，否則除非要像勃蘭泰那所說意識中的經驗有對象在那裏，現在有記憶，一定以前有過這回事的。但是對象作用之說已被否認，此說便不能成立。有人說凡是記憶都能給我們一種正確的知識，不會錯引了路的。但這不過是種一種設想罷了。

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

關於記憶有幾件事是一定要知道的，記憶的原理就以此為出發點，從此往深研究，得以知其詳細。但亦不能說得很確定，只能含糊些說，否則就不準確了。因為新的題目方在草創之時，決不能像算學一樣，有幾件顛撲不破的基本定理，演成各種算式，建立完全的系統的。例如遠遠看見有一件東西走來，辨不清楚是

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

上次說過記憶是靠不住的，常常會有錯誤的。如今且說關於記憶第一件可信的事實就是我們可以有關於過去的知識。諸君聽了這話恐怕要詫異與前說不符了。其實不然，我所謂記憶常有錯誤是指這一件那一件的記憶說的。至於記憶能知過去的事情是無可疑的。所以我們雖然必須承認記憶隨處會有錯誤，却不能否認他能得到關於過去的知識。縱然懷疑派在理論上可以把記憶說得如何不真，可是在實際上有許多事情是無可疑的，如我們早晨起身，昨天做了許多事情，前幾年世界上發生大戰爭，要是不是瘋子，沒有一個人能否認這事的。我們靠記憶知道過去的事情能夠到什麼地步，精確的程度如何，自然尚待研究；但是記憶可以

給我們過去的知識，除了這個再沒有第二個方法，這是可以說定的。

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

關於記憶的第三件事——也許不如前兩種那樣的一定——就是記憶的真理不能如實驗主義家之所期望於各種真理的一樣完全有實際的公用。我們所記憶的事情，有許多是很瑣碎的，對於將來，一點不關重要，但是並不因此就減少記憶的價值；因為記憶的真假，要看對於過去的事情相合不相合來下斷定，並不能用對於將

來有沒有實際上的結果來斷定的。關於真理的定義有三派不同的主張，唯實主義家 (Realists) 以為真理就是信仰與事實相符合，實驗主義家 (Pragmatists) 以為真理是要用我們信仰的將來的結果來斷定的，唯心主義家 (Idealists) 以為真理的意義就是「相盈」(Coherence)。把這些主張應用到記憶上去，似乎唯實派的主張最為可靠。關於真理的問題，我在星期日哲學問題的講演中已經講過，現在若是再講他，就要把心理方面的討論撇開了，所以仍回過頭來繼續討論記憶。

柏格森在他所著的『物質與記憶』(Matter and Memory) 的第二章中，把記憶分為兩種：一種是習慣的記憶，一種是迴想 (Recollection) 的記憶這兩種應該把他分別清楚的。用讀書來做例，假如書讀得很純熟，能夠背誦，可是不記得是什麼時候讀的，讀時是什麼情形，這不是真記憶，是習慣的記憶。所謂迴想的記憶，就是當我第二回讀書時能夠想起第一回讀書時的單件的事情 (Unique event)。所以柏格森說回想單件的事情，決不是只用習慣所能做到的，並且在事實上是根本同習慣的記憶不同的，惟有迴想的記憶才是真記憶。

這種分別——習慣與迴想——在記憶的研究中非常重要。不過在事實上並不像在

理論上可以分得清清楚楚。習慣在生活占大部分，有從習慣來的事而自己覺不出來的。例如有一回記起從前的一樁事情時，用話來對自己說過一遍後，我們所用的話很容易變成習慣的。所以過後迴想起這件事，事情已經忘了，話到會記得，就會重新對自己說一遍，表面上好像是迴想，如柏格森所說是指單件的事情，實底裏不過是習慣的記憶罷了。好比留聲機器能把從前印進去的話一一迴想出來。人們的記憶看似比留聲機高，也許就是這麼一回事呵。

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

我們現在所要討論的一種記憶，是知識的一種，知識的本身是否可以歸到習慣，這是另一問題，隨後再討論。現在有一句話先要說明的，就是說過去的事情影響於現在的行為，在適當的時候雖可使經驗的知識增加，但過去的經驗未必就是知識。如一個人能背誦一首詩，並不能表明他能記起以前學時或背時的情形來

，只是能背誦而已。又如把動物放在迷籠中，他學習了多少次以後，一放進去就能跑出來，只不過是習慣罷了，並不能證明他記得以前有過這種境地。所以現在的行爲因過去的經驗而不同，並不能證明記得過去的經驗。

法蘭西斯達爾文(Francis Darwin)證明植物也有記憶，但亦只能證明有習慣的記憶，並不證明有知識的記憶。勃脫羅(Saemuel Butler)主張動物能記憶他祖先的事實，仔細試驗起來，亦不過是習慣的記憶罷了——動物現在的行爲因祖先的遺傳而有不同——至於知識的記憶，一點也不能證出來。

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

在未講本文以前，有兩件關於記憶的事必須知道的，一種是熟習的意味 (Feeling of Familiarity)，一種是認識 (Recognition)。我們當覺著在我們的四周圍有許多事情是很熟習的，可是我們不一定記得在什麼時候我們曾經遇見過他。平

常我們走到以前常到的地方，就會有這種感情——如在家裏或在常走的街上。大多數的人和動物在熟習的環境裏才覺著快樂，換一個陌生的地方，好像很不舒服的，這種情形在危險的境地中尤其顯著。熟習的感情有程度的差異，程度最低時，好像覺得這個人我從前看見過的，但是並不準是看見過的。例如我們走到前門去決不會錯，看見一個人似乎見過前，就靠不住。假如我說，他從前好像有過這事；其實是記錯了，歷來不曾有過的。

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

除了熟習以外，記憶更重要的原素，就是認識。認識有二種的意義，第一種

是對於一種東西不但覺得熟習，並且知道他是如此如此的 (It is such-and-such.) 例如我們認識我們的朋友耶芳斯，我們看見貓狗時，知道這是貓是狗。在這個地方必須有過去的經驗才行，但不必有對於過去的真實的知識。例如我們看見一個貓，我知道他是一個貓，因為我從前看見過貓，但是這個時候我並不記起我以前看見貓時有什麼特別的情形。

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

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

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

不過說這個認識是一種信仰就是了。

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

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

如此說來，不必說我曾經有過，加上我去亦沒有什麼用處。可是若說這事曾經存在過，用到事實上去太覺複雜了，實在的記憶中認識的經驗是很簡單的。不過這種複雜也無法避免，因為言語的組成本用以表現思想的，而思想決不是很簡

單的東西，所以言語就是很複雜的不能用來表示像認識那樣簡單的事情。我現在仍舊回轉來討論與真記憶有密切關係的事情。

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

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

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

是沒有個絕對相同的東西。

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

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

所以認識的現象與物質不同是心理的因果公律不同：就是說原因的單位不是單件事情有兩件或多件事情 (The causal unit is not a single event, but two or more events.)，為物理界所沒有，是心理界特別的地方。

因為心理的因果關係很複雜，因此柏格森說在心理界中沒有什麼會再來兩回的所以是沒有因果公律的。我以為他說得太過了，在心理學中並不能證明沒有因果公律，不過比物理界的那些公律更複雜就是了。上次說過將來也許可以用物理的公律來解釋心理的現象。並且將來關於神經系統的知識知道得比現在詳細了。心理的複雜因果律也許都變為簡單的。現在雖然還不能做到這一種地步，但與其

如柏格森所主張，還不如相信心理現象可以用機械的物理公律解說。

第十五講 真記憶 (True Memory)

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

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

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

上面兩個問題只有第一個是純粹心理的問題，至於如何給我們知識，又是知

識論的問題了。同時，要是承認從薄弱的根據上能得過去的知識，那就不能否認記憶能給與過去的知識。不過我們現在的興趣集中於記憶時有何心理現象，不問他給我們知識的部分。

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

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

一個感覺漸漸消滅，經過許多連續的程序，渡到純粹的想像。這種介乎感覺與想像間的正在消殘的東西，可以叫做直接的記憶 (Immediate memory)。直接

記憶不算過去，心理學上叫做「顯似現在」(Specious Present)。顯似現在包括從感覺渡到想像中間所有的各種原素。我們靠了他們才能知道物體運動及語句的次第。

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

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

直接的記憶也很重要，一則因爲他能使我們有繼續底經驗 (Experience of Succession)，如看見手動。因爲顯似現在有長度，有彫殘的現象，可以覺出先後來。二則因爲有了直接的記憶，使我們對於想像與感覺的關係容易懂得。感覺與想像間的鴻溝，有彫殘感覺來作渡橋了。但是現在無暇來研究這兩層，要講到真

記憶的本身了。

假如你問我今天早晨吃的什麼，假如我早晨吃的什麼直到現在從未想過，吃時亦沒對自己說。在這種情形中，我的回想迥是真記憶，不是習慣的記憶了。我對於那個想像有信仰，相信早晨有這回事，這種想像叫做記憶的想像 (Memory image) 與懸想的想像 (Imagination-images) 不同，因為對於懸想是沒有信仰的。讓我們暫且不講用字來代想像的記憶，因為我想起來，這些都是習慣的記憶，用想像記出前有的事情，才是真真的記憶。

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

關於信仰，假如我的見解不錯，至少可分為三種，就是記憶，預期 (Expectation) 及普通的承認 (Have assent)。這三種並非指信仰的內容如何，不過是態度不同。在我所謂普通的承認中，雖然在所信的內容中會有時間的分子，而在信仰的感情中並沒有時間的分子例。如我信凱撒 (Caesar) 在紀元前五十五年到英國

，並不是我對於這事有過去的經驗，不過記得歷史上如此說罷了。又如我信歷書上所載二日後有日蝕，這也不過是普通的承認，並非預料。此外如二二如四，亦是普通承認是這樣，並無別的意味。所以有許多事情是普通的承認，不是記憶過去，亦不是預料將來。

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

故所謂預料，記憶及普通承認，不在其內容如何，而在於對他的意味如何。我所有的想像可以期望他實現；讀小說時可以一些沒有信仰而聊以自娛；讀歷史也不是記憶，其內容可以是過去，現在或將來。這三種的分別在態度，非在內容；在這三種態度中無論什麼內容都會有的。關於這層下次還要講到。此刻但討論信仰在記憶中種種特別的地方。

要研究記憶，使記憶與習慣及聯想相區別，就要問記憶是如何來的，怎樣會

記出從前的事來。例如一個人走進一間屋子，覺得很熟習，只有一點不熟，仔細一看，原來牆上新掛起了一幅畫。這個對於牆上掛畫的不熟悉，就使他記起以前牆上沒有掛過這幅畫。

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

現在所以能有空牆的想像，就是因為進去的時候，牆上掛起畫來，覺着與以前不同了。假如第二進房子裏的時候，牆上仍舊沒有掛畫，也許連以前這牆是空的也想不起來，不過覺着很熟習罷了。因為有了空牆的想像，又有畫子的感覺，兩者不相符合，所以就生出指定的記憶來了。

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

我們可以習慣或聯想解說何以現在環境的狀態能喚起記憶的想像來，但是不能說明記憶的信仰。用習慣來解說記憶的信仰，將來也許能做到，但是還沒入說

得清楚。現在呢，我們必須承認記憶的想像可用習慣來解說，至於記憶的信仰，我們暫時必須順着柏格森說，決不能用習慣來解釋。即使記憶的回數多了，會成習慣，第一回記憶，總不會是習慣的。

剛才講記憶的信仰之態度是怎樣，現在要講他的內容了。記憶的信仰，賜給記憶的想像的東西，我們可以叫他做意義 (Meaning)；他能使我們覺着想像指定一件過去的事情。如以前見過空牆，想像所指就是以前的空牆。故記憶的信仰用話表出，就是『類似這個想像的事情以前有過的』(Something like the image occurred)，或者這樣的事是從前有過的。

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

假如我們想這個是以前有過的 (This occurred) 有人批評這是錯了，「這個」(“This”) 明明是現在的，怎麼說從前有過呢？記憶的信仰如此假設，便成騙人的東西了。我說他的批評有一點錯誤，就是有一個不應該有的假定，就是假定用字

是一定不含混，非常精密的。假如用字是非常精密的，那想像決不能同他所代表的完全相同，『這個』只能稱呼想像，不能稱呼想像以外的任何一種東西，那就判斷『這個』是以前有過的『是錯了。但是平常說話用字總有含糊之處，兩樁事情，只要差不多，就算一樣，平常說話不能照常像那樣精確的。

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

有許多含糊的相同 (Vague identity) 等於很相近或很相像 (Close similarity) ，我們就叫他相同；我想哲學中大部分的學說就在這些地方討便宜。哲學家有許多是這樣，如說『這個』是以前有過的，『這個』又是現在的想像，又是想像所代表的東西，而同用一個同時候的語辭，所以他們就說：『這個』以前存在過而現在不存在，因爲他是記憶一件東西；但又是『這個』現在存在而從前不存在，因爲他是一個現在的想像 (This existed and does not exist since it is a thing remembered, but also this exist and did not exist, since it is a present image) 。因此柏格

森的用過去來解現在 (Bergson's interpretation of the present by the past)，黑格兒派的時間可聯可分說 (Hegelian continuity and identity-diversity) 以及旁的種種觀念，都從會佔便宜來的：有許多自相矛盾的話，說來好像很對，其實都是文字上占便宜。

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

精確與含糊的分別，只有程度之差，沒有絕對的分別。最精確的也有些含糊，最含糊的也有些精確，絕對的精確，是理論上的事，實際上並沒有這種東西。要明白「精確」的意義，最初可以用度量的器具來比方，如有一天平或一寒暑表，所謂這些東西是真確，就有極少不同的刺激，他們會生極不同的結果 (These are said to be precise when they give different result for very slightly different stimuli)

。一個診病用的寒暑表假使是準的，那就使血的溫度有很小的不同，他也能使我

們看出來。我們大概可以說一種儀器之準確的程度與他對於極少不同的刺激之反應的大小爲正比例。刺激稍微不同，便發生一個極不同的反應，這種儀器是準確的，否則是不準確的。

無論思想或知覺，所受的刺激相同，而反應有準確與不準確的區別。有許多是天賦的。有許多是自習慣來的，音樂家聽人奏樂，只要調子稍微改變，平常人連一點都不覺得，他立刻就能辨別出來。反應對於特種刺激的準確是從實際證明的。如聽說話的聲音，有許多聲音細聽才能分辨出來，聽慣之後，一聽就聽出來的。中國的字音分平上去入，中國人聽了，很容易辨得出，外國人就弄不清楚。Light 與 Right 兩字，英美人一聽就覺著兩樣，有許多中國人讀來是相同的。譬如在『天一亮就來』，及『天一黑就來』的兩句話中，所喚起來的反應不同，倘使然時分辨不清，反應上也就不準確了。

所謂準確，就是說進來的刺激少而喚起的反應大；思想也是這樣的。惟在思想的情形中，並不是一有感覺的刺激，立刻就生出反應來，然此對於方才所待討論的問題，沒有什麼差別。現在回到記憶：一個含糊的記憶，適用於許多不同的

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

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

但是想像不光是對就算，準亦是很重要的。假如以香菇代鵝心，以毒菌代鵝心的四周，用麵投上去，把香的毒的混了起來，就沒有什麼用了。記憶也是如此的。倘使我僅僅記得我遇見一個人，我的記憶也許極不適宜於我的實際需要。『我遇見李三』這個記憶是比較的準了。假如『我遇見李三』這個記憶就是準確；『我遇見趙二』這個記憶就是不準確，但是無論在那一種情形中，他的準的程度，

總是和單是回想『我遇見一人』不同。

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

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

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

假如一種儀器，又可靠，又可量，他的準確的程度 (Degree of accuracy) 就是刺激略變，反應即大不同。反應的不同，對於刺激的不同之比例，就是他的準確。更精密的說來，用刺激除反應，直到最少限度為止，成為微分系數的時候，

即是他的準度。刺激微異，而反應大變，即為準確：反之即為不準確。

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

平常以為含糊靠不住，其實越含糊越容易對。然而不大有用，因為一含糊了，當該分別的地方就看不出來。

心的分析終

羅素講演

一七五

心的分析



民國十年七月一日初版



心的分析

定價大洋五角

講演者 羅素

記錄者 李宗鈞

發行者 北京惟一日報社

總發行所 北京惟一日報社

宣武門外香爐營頭條
電話南局一三四八號

分發行所

北京各大書坊 天津華洋公
論報 中美日報 上海民國
日報 國語日報 中國晚報
棋盤街羣益書社 寧波路
神州國光社 漢口武漢商報
南昌第一中學校

羅素及勃拉克講演集

全集合訂二鉅冊定價大洋一元三角

分訂本定價如下

哲學問題……………四角

心的分析……………五角

物的分析附數理邏輯……………一角四分

經濟影響下之政治思想附社會結構學……………四角五分

#10

609150