

人集

高覺敷著

心理學論文集

民鐸叢書之二

116060

上海图书馆藏书



A541 212 0007 9134B

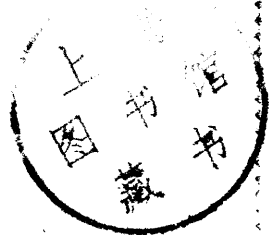
民 鐸 叢 書

第 二 種

心 理 學 論 文 集

高 覺 敷 著

商 務 印 書 館 發 行



125850

420 号 女

自序

我本來最討厭文存、文鈔、論叢、論文集等等。述而不作的文章大可不必集爲論叢以重勞手民。只是環顧國內，出版界關於心理學的書籍非常缺乏。教科書可用的很少，參考書則更寥寥。在學校內任教心理學，學生若問心理學參考書有幾部可看，則盡就所知也不能舉出五部以上。在如此鬧書荒的中國，我這部書似乎也有付印的必要。因此承石岑先生的敦促，遂把這幾年來所作的關於心理學的文字集爲一冊而名之曰心理學論文集。其他論文如在改造發表的惠斯曼（原作外斯蠻）的生殖質論，教育雜誌所發表的生物學與教育，實行道爾頓制所應注意之點，生機主義與機械主義的教育及雜文等則棄而不錄。心理學的文字也還有三篇未能收入，如在教誌發表的本能與兒童心理學，東方雜誌所發表的完形派心理學與行爲主義，一般內所發表的所謂獸性問題。但除此三篇外，我所有

的關於心理學的文字可算盡收羅於此了。

這些文字若照原來發表時期的先後而定次序，則應排列如下：

介紹德列威之人之本能，

新心理學與教育，

心體平行論與心體交感論，

心理學的對象與方法，

墨獨孤的靈魂論及其批評，

所謂意志動作的分析，

青年心理與教育，

社會心理學概說。

（至於心之分析的起源與發展，因爲是一篇譯稿，其發表的時期的先後便沒有指明的必要了。）介紹德列威之人之本能一文前曾載學燈，原稿遺失，到近日纔

找到，所以只得放在附錄內。若照上述的次序讀我的文字，或可推知我的思想的變遷。我最初以為現代心理學者之最可令人折服的，當推英之墨獨孤。所以我對於他的著作如社會心理學導言、心與體、心理學行爲的研究等書都樂讀而不厭。（他的心理學概要在我仰慕他的時候，可還沒有出版。）心體平行論與心體交感論及墨獨孤的靈魂論及其批評二文，實為讀墨獨孤的結果。至由介紹德列威之人之本能一文，更足見我那時是傾向於內省派的。可是就在喜讀墨獨孤的時候，已覺得他的立腳點太空。心理學既已脫離哲學而獨立，便應該追上自然科學以自躋於科學之列。可是心理學的困難實在比旁的科學更難解決。『人是什麼？』這一個基本問題若沒有滿意的答案，則心理學這一座大房子總算還建築在泥沙之上，隨時可以被風吹倒的。所以我以為對於心理學沒有深沉的研究之前，最好對於各派之爭暫抱中立的態度，恐怕一有成見，便不免黨同伐異而不能自拔。心體平行論與心體交感論之所以沒有斬釘截鐵的結論也就是這個緣故。可是徘徊

徊猶豫最足使精神有不安之感。『人是什麼？』的解決恐怕還在最遠的將來，難道終吾生而徘徊，而懷疑嗎？有意見便表示也是人生快事，表示後如果仍不失其虛心的態度，則也未必遽黨同而伐異。因此我於心理學的對象與方法內遂表示其對於行爲主義的信仰了。近來作完形派心理學與行爲主義，且堅決地爲行爲主義辨護。這是個人思想方面的變遷，因便帶述於此以爲序。

承石岑先生的敦促，此書纔能早日出版，敬於此表示感謝之意。

一九二六，九，九。

心理學論文集目次

心理學的對象與方法	一
社會心理學概說	四九
青年心理與教育	一三五
新心理學與教育	一六二
心體平行論與心體交感論	一八一
所謂意志動作的分析	二一一
介紹墨獨孤的靈魂論	二三五
心之分析的起源與發展	三三九

附錄

介紹德列威	四〇九
-------	-----

心理學論文集

心理學的對象與方法

—

就語根而言，psychology 本爲希臘字，意即靈魂的研究。由初民看起來，身體之所以能作種種動作，都由於靈魂的指使。靈魂附體時人便清醒，離體時人便睡覺，靈魂若一去而不復返，身體也便不再有生氣了。那麼靈魂到底是什麼！最古的見解以爲是一種極細微精緻的物體，充佈於身體的各部，但靈魂的本身實爲獨立的個體，可和體合，可和體離，身體既死，靈魂卻依然存在，可隱可現，現則爲和身體相似的氣體。即在生時，這魂靈 (ghost soul) 也可以和體暫離，睡眠和昏厥之故即由於此，到柏拉圖 (Plato) 手裏，這種粗陋的靈魂論便經一度的改革。他以

爲靈魂和物質絕不相同，不是器官所能感覺的，只可用理知懸想而得的。亞里斯多德 (Aristotele) 出來，纔完全放棄舊說，以爲靈魂只是生活功能的總和。有生之物有種種功能爲無生之物所缺乏的；這種種功能合起來稱爲靈魂比較地便利些。至於這些功能是否受一種另一實體的支配？或者這另一實體是否可以離體獨立？亞里斯多德則統都存而不論。

到了中古時，學者都以爲靈魂是一種非物體的東西，可離身體而行使種種功能。這種見解遂養成中古時重靈輕肉的風尚，學者也離開身體的功能而專談心靈較高尙的理知的功能了。

十七世紀時，迪更兒 (Descartes) 以爲人和動物，就身體的構造言，無異於其他物質，實皆不過爲極其複雜的機器；他們的工作都可用那些解釋其他機器的法則來解釋。但是當時宗教的權威太大，若說人是沒有心靈的機器，則不免和基督教義相抵觸，而且意志作用對於身體動作的應響也是不可諱的事實，所以迪

氏只得說人和動物稍異，人有靈魂以支配各種高等的心作用如思想，和有意動作等。但是繼迪氏之後的學者可就不以此爲滿意了。自然科學已有長足的進步，更足以堅固機械律萬能的信仰。動物既然是複雜的機器，人就不可以當作一種尤其複雜的機器嗎？這麼一來，遂造成十八世紀的唯物主義。到康德 (Kant) 時，風尚又一變。他以為自然界內一切現象不過是一種實體的表現，我們對於這實體的概念那就視吾心的組織如何以爲定。舉凡自然界的各種法則如因果律，機械律等，統不過是表示吾心的性質的法則。心的本體非直接經驗所可知，但是心作用的現象卻爲衆所共曉的事實。我們雖不能用科學的方法以證明或描寫靈魂的存在，但是反心內省實不得不承認靈魂是一種不朽的，起感覺的東西。

以上所述的靈魂論雖極簡單，但頗足見心理學到近代就不能再下定義爲靈魂的研究了。因爲靈魂到底是什麼，極難索解，歷來學者對於靈魂的解釋大半都難免有杳渺而不可捉摸之譏。心理學若自認爲一種科學，可就難以這空空

洞洞的靈魂作研究的對象了。於是近代心理學者多以心理學爲研究心的科學。其實心的本體是什麼，也不在直接經驗的範圍之內；所可知的，所可作爲研究的材料的，還是心所表現出來的各種現象，簡言之，就是意識的狀態或程序。到了福魯特 (Freud) 手裏，心理學的範圍便大加擴充。他除意識外並研究潛意識；其實福魯特派的心理學可以說以潛意識爲研究的對象。和這兩派極端相反的爲行爲派的心理學。這派的始祖爲蝸遜 (Watson)，他們屏除一切關於心的觀念，而專着眼在行爲的研究。

心理學所研究的對象既變，則所用的研究法當然也跟着改變。譬如以意識爲研究的對象便離不了內省法，反之屏棄心靈而研究行爲，內省法當然失了原來的位置。

這篇文章想討論上述三派心理學；即普通心理學或舊心理學，福魯特派心理學或新心理學，和行爲派的心理學的對象和研究法。其實若用對象爲標準而

分類，則心理學原可分社會心理學，動物心理學，兒童心理學等；這種種心理學的支派，也須有相當的討論。但是那麼討論起來，就未免太佔篇幅，所以只得從略。還有一層，兒童心理學，動物心理學，社會心理學就對象言，原和普通心理學有別，但就方法言，實沒有多大的差異。所以本篇的縮小範圍也不無相當的理由。

二

舊心理學的對象爲意識；這句話或者可以引起讀者的疑問。因爲舊心理學有時也研究人們的行爲和潛意識。譬如墨獨狐 (W. McDougall) 的那部 Home University Library 出版的心理學以行爲的研究標名；斯透特 (G. F. Stout) 的那部 Manual of Psychology 也曾討論潛意識。但若仔細研究起來，便可以知道舊心理學本側重意識的研究，雖有時研究行爲，卻和行爲派的研究行爲有別。舊心理學原有時論及潛意識，然其所謂潛意識和福魯特派之所謂潛意識的涵義

絕不相同。請申論如下：

舊心理學者無論其主張心體平行論或心體交感論，但總承認心的存在。他們以為心的本體是什麼，原不在直接經驗的範圍以內，但心所表現出來的種種現象，如知覺，想像，記憶，情緒，思考，有意動作等，都可以直接經驗而不容我們否認的。這種種心作用的總和名為心，心所表現出來的現象名為意識的狀態或意識的秩序。意識只有自身可以經驗，他人的意識我便不能經驗，所以意識是主觀的，以別於客觀的行爲。

假使有人正在觀魚，人為觀的主體，魚為觀的客體，人和魚所以能發生關係就因為主體有觀的動作。由此說來，此地便有三種可以互相區別的觀點了：主體，客體和觀的動作。觀魚的人所注意的為客體的魚，至於自身如何，觀的動作又如何，則統不在注意的範圍之內。簡單說一句：他的觀點為客觀的而非主觀的。假使又有一位心理學者來觀察這位觀魚者的行爲，那心理學者的觀點可就不同了。

他所要觀察的不在客體的魚而在那主體的人和觀的動作。簡單說一句，心理學者的觀點為主觀的而非客觀的。舊心理學以為主觀就是心理學者的特點。但是那觀魚的人也可由客觀的而變為主觀的。假使有位朋友來問他在作什麼？他決應一聲正在觀魚。這麼一來，他就不僅注意客體的魚，且並注意主體的我和觀的動作了。

舊心理學雖純以主觀的我為研究的對象，但舍客觀的物又何以見主觀的我？譬如說到注意和想像，也決須說到所注意的是什麼，所想像的是什麼。所以客觀的物也不得不成心理學附帶研究的對象。雖然她的目的還在主觀，其所以要討論客體的物，不過要便於懂得主觀的我。

這主觀的我，其實就是心理學之所謂意識。但是我可直接經驗我自己的意識，關於他人或動物的意識可就只能推想而知了。推想究用什麼作根據呢？就用自己的意識和他人或動物的行為。譬如那立在池畔的人，我不知道他的意識

有怎樣的程序，但是由他的行爲看起來，並參考自己在相同情形之下應當有何種意識，於是便可推想他正在觀魚了。此處所要注意的就是：舊心理學之所謂行爲和行爲派之所謂行爲，名雖同而義實大異，行爲派心理學的信條爲機械主義，所以解釋行爲純用機械律；舊心理學者之中雖不乏機械主義的信徒，然大多數都採用目的觀以釋人和動物的行爲。他們以爲無生之物的運動和有生之物的運動有極顯著的區別。假使以磁鐵近鐵末到一定的距離，鐵末便紛紛的黏住磁鐵。這種現象名爲吸引。現在若試置紙片於磁鐵及鐵末之間，鐵末決不能繞片而過，卻隔著紙片而黏住磁鐵。這是無生之物的運動，若比以有生之物的行爲，那就不可同日而語了。姑以人爲例罷。譬如甲男和乙女互相愛悅，也猶磁鐵之於鐵末。假使甲和乙決欲一會而甲乙之間卻有一層厚牆作他們的障礙，甲決想種種方法，或踰牆，或穴隙，以便和乙相見，可決不至於蠢若鐵末行隔牆接吻的禮。這可見人的行爲和鐵末不同了。至於這不同的原因果在那裏？舊心理學以爲就因爲人

不像鐵末的純粹爲機械律所支配，他的行爲是有意識作用作指導的。他有自決的能力，假使有一個目的，他便用盡心力以達到那目的。這種能力在下等動物中就稍微有些痕跡了。譬如指寧斯 (Jennings) 解釋喇叭蟲的行爲，以爲不得不假定喇叭蟲也有具體而微的意志作用。動物越高，這種意志作用或意識的存在也越加顯著；至於人則更不必說了。所以解釋人的行爲不得用筋肉的收縮或物理化學的法則便算了事，還須用主觀的意識或意志作用纔算完備。這是舊心理學的特點，和行爲派心理學之解釋行爲實佔極端相反的地位。

舊心理學之研究行爲若有別於行爲派，舊心理學之所謂潛意識也大異於新心理學。新心理學以爲人既由下等動物進化而來，人的心的組織當然有許多動物祖先所遺留下來的成分。這些成分便組成潛意識的基本內容。人當幼少時總不免有種種不能達到的慾望，這些慾望也混跡於潛意識之內。少壯時無論何人總未免間或有非分的妄想。這些妄想若和自己的身分不符，或和社會的道德

相抵觸，便都被屏於意識域之外而苟延殘喘於潛意識之內。凡此種種在新心理學內都算是潛意識的內容，而在舊心理學內可沒有相當的討論。

舊心理學以爲適所經驗或注意的事物是在意識域之內，前所經驗，或注意的，和未曾經驗或注意的便統在潛意識內。一個人在指定的時間之內，所能注意的範圍極狹，譬如看書。目光所能直接注意的，一次總不過三四字。這些所注意的事物原很清楚，但是其他事物只成一種模糊不定的背影。假使我正在電燈光下讀書，我所注意的是書本上所有的字句。至於電燈的形狀，書的邊緣裝訂，我所坐的椅，所靠的桌，和桌上所有的筆硯書籍，房內所有的書架，杯，壺，唾筒等，室外所有的風聲鳥語以及各種別的聲音，雖也常侵入各種感覺器內，但是因爲我別有所注，所以這種種刺激不能引起明瞭的印象。換句話說，這些刺激所引起的印象統逗留在意識域外，潛意識之內。但是此處之所謂潛意識的內容很容易侵入意識之內。譬如我讀書時電燈忽滅，我的注意便轉移在電燈上。又假使讀書時，忽有人

來敲門，於是門的印象和敲門的聲音便進入意識之內。門開後，進來的是一位友人，於是我的注意又全在友人身上。此時書本上的字句早移在潛意識之內了。所以照舊心理學說起來，意識和潛意識之間實沒有不可跨越的鴻溝。這時候意識的內容，可成後來的潛意識；這時候潛意識的內容，或也可成後來的意識。至於新心理學之所謂潛意識，可只有一部分，即前意識（Foreconscious，詳見本文第四章）和舊心理學之潛意識相當。其餘大部分當人的注意嚴密的時候，就決沒有侵入意識的希望；即在注意散漫的時候，也須改頭換面纔可侵入意識。兩相比較可見舊心理學的潛意識和新心理學的潛意識決不是同伴事了。

總結一句話，舊心理學雖研究行爲，但用意識來釋行爲，雖間及潛意識，可大異於新心理學之所謂潛意識。所以我們可以說舊心理學所研究的對象是意識的狀態或意識的程序，如感覺，知覺，連想，記憶，想像，思想，感情，情緒，意志等。

三

舊心理學以意識爲研究的對象，意識卻只有自己的可以直接經驗，他人的意識只好由推理而得。至於這種推理究用甚麼作根據呢？就用他人所表現於外的行爲。而他人的行爲又如何可以了解呢？那就須根據於自己的經驗了。譬如我現在看見一個人磨拳擦掌的和另一個人爭鬧，我用自己從前的經驗推知他正在盛怒之下。觀察自己意識的狀態或程序叫做內省；觀察他人的意識狀態或程序叫做旁察。舊心理學以內省爲根本的研究法，旁察法便建築在內省法的基礎之上。請先論內省：

你若問那站在池畔觀魚的人正在作甚麼？他若應一聲正在觀魚，他便報告你以一種內省的結果了。那時他的注意由客體的魚轉到主體的我，而觀察自己意識內正有何種程序。當時意識的內容若簡單些，內省結果的報告若很約略，那

還沒有甚麼大困難；反之，意識的內容比較地複雜，內省結果的報告比較地詳盡，那就談何容易了。左手畫方，右手畫圓，大家都知道是很難辦到的。爲什麼難呢？因爲大多數人的心同時都不能用在兩處，所以注意畫方，同時便不能畫圓；注意畫圓，同時便不能畫方。現在內省法所用以觀察的是自己的心，被觀察的又是自己的心。這同一的心，一方面正在注意客體的事物，他方面又須注意主體的心。這不是一種左手畫方，右手畫圓的把戲嗎？所以你若注意你自己的意識，意識作用便停止進行了。譬如遇到一件極快樂的事，正在不知手之舞之，足之蹈之的時候，忽然要內省意識的程序，你纔要內省，那快樂的神情早以消滅十之八九了。這就是內省法進行上一大障礙。

但是這障礙舊心理學者以爲可以打破。左手畫方，右手畫圓並不是絕對辦不到的；只須經過長時期或短時期的訓練，便可達到一心兩用的目的。但是這一層或者可以引起那些不信任內省法者的懷疑，以爲內省的技術無論如何進步

也決沒有達到那種目的的希望。舊心理學者以爲這種懷疑縱可成立，也不能根本推翻內省法的價值。因爲內省雖不能省察現在意識的狀態或程序，卻可以借助於記憶而觀察已往的經驗。盛怒時固然沒有內省的可能，但是盛怒之後，卻可回憶當時意識的程序。這時候可反察以前的喜怒哀樂之感，今日也可以反察前日遊西湖後所有的感想。所以一心兩用的困難到此便不能成立了。

或者以爲內省法所觀察的不過是我自己一個人的意識，所以結果決不是普遍的。但是舊心理學者以爲這一層也僅爲一種似是而非的揣想。我承認自己意識的存在，同時也承認他人意識的存在。我內省我的意識，別的心理學者也內省他們自己的意識。我們研究的結果可以和他們所得的結果互相比較，採用那大多數人之所是，而屏棄那大多數人之所非。所以最後的結果就未見得不是普遍的。而且我們和其他心理學者所觀察的人們也可以時時報告他們內省所得的材料。所以內省研究的範圍決不是那麼褊窄的。

但是內省法終究免不了他種困難；研究兒童的心理，癡狂的心理或動物的心理，內省法便不能應用了。動物，兒童和病狂的人或表現一種情緒，或發出一種動作，可是你若問他們爲什麼或怎樣有那種情緒或動作，動物不能用言語報告，兒童能說話，可沒有內省的能力，病狂的人雖間或告訴你一種理由，或意識的程序，但是他們的報告是十之九不能引以爲據的。此外心理學所究研的材料如語言，文字，風俗，習慣，典章，制度等統無內省的可能。所以在這種情形之下便不得不借重於旁察法了。

內省法的要點是觀察者和被觀察者同爲一人，旁察法的要點是觀察者非即被觀察者。譬如我若觀察一個人的行爲。問他爲什麼或怎樣有這種行爲，他若告訴我最初這麼想，後來那麼想，最後以爲優柔寡斷，躊躇不決，往往不免誤事，所以遂發爲那種行爲；他所用的方法是內省法。反之，我只觀察他所表現於外的言語動作，而揣想他的意識有何種狀態或程序：這就叫做旁察。內省法所能研究的

不過是個人自己的意識，旁察法所研究的材料可就豐富了。人或兒童，在人或動物，風俗習慣或語言文字，政治法律或典章制度統可用旁察法來研究，所以旁察法似乎比內省法好得多了。但是舊心理學總以內省法作旁察法的基礎，以為沒有內省法所得的結果，便不能解釋旁察法所得的材料。譬如我看見一個磨拳擦掌，大聲疾呼的人，我就可推知他正在發怒，然而我怎能知道呢！那就根據於我從前內省的經驗了。我怒時也磨拳擦掌，大聲疾呼的，現在這個人有同樣的行為，想必有同樣的情緒。在論理上這種推理似乎不大妥當。因為知道A是B，可不能推知B就是A，知道怒則磨拳擦掌，大聲疾呼，可不能推知磨拳擦掌大聲疾呼便一定是怒。其實這種旁察法還有容易錯誤的一層：就時用主觀的意見誤解客觀的事實。你所觀察的不盡是和你的年紀相差程度相等的人，還有兒童，動物和癡狂者的意識和你自己的相差很遠。你若專憑主觀，以解釋他們的行為，那就不免有許多誤謬之處了。譬如狗看見我們俯身作勢的時候，便狂吠而逃。現在若專憑主觀

的揣想，勢必以爲狗看見我們俯身的時候，便因從前的聯想而推知我們要拿石子打他了。其實狗那裏有和吾人同程度的記憶和推想呢？所以旁察後若加以解釋，實不免有許多困難和錯誤；所觀察的對象若和觀察者的意識相差愈遠，那種差誤也更易發生。你若減少謬點，就不得對於他人或動物的行爲下孟浪的批判了；勢必至參酌各方面的情形然後纔可仔細地作最後的結論。

旁察法還有一層缺點和內省法相同的，就是用內省法或旁察法都不能支配那些所欲研究的對象。譬如我要內省自己怒時意識的程序，我若不在忿怒，就沒有方法想了。又如我要觀察他人恐懼時的情態和行爲，但是他人若不在恐懼，我也沒有方法可以達到我旁察的目的。所以近來心理學者往往用實驗以補助內省和旁察的不足。譬如要知道一個人的注意是否同時可分在兩處，那就用實驗比較的便利多了。叫他背誦一首記得很熟的詩，同時又默寫另一首很熟的詩，看他有多少差誤之點。試驗一個人恐不能得可靠的結果，於是用同樣的方法

試驗五十個或幾百個人。用實驗法時，所欲觀察或內省的材料是由觀察者創造的，所以受觀察者的支配。觀察者一方面可以觀察那些被試驗者的動作如背誦默寫等，和動作的產品如所背誦的和所默寫出來的詩；他方面又可請那些被試驗者報告他們意識的經過。

心理學實驗法的始祖可算范培爾氏（Weber），不是因為范培爾之前沒有用過實驗法的心理學者，乃因為到范氏的手裏，實驗法才有成績之可言。從前有些人以為心理學不能算做科學，因為科學是可量的，意識是不可量的。科學之所以為科學是否在於可量和不可量，我們且慢討論，但是如果以為心理學沒有數量的可能，那就不免太冤了。意識的內容雖不可量，而刺激物的強度卻可以數量計，『設有燈十盞同照一處，則吾人所見者只有一光，並非一光之中可見十光；而此刺激物之強度，係十燈發生之以脫波動，其中固有十之分也。』換句話說，十盞燈光所引起的光覺不能說是十倍於一盞燈光所生之光覺，但是十盞燈光的刺

激的確是十倍於一盞燈光的刺激。燈光的程度既然可量，於是光覺也間接地可量了。視覺如此，其他各種感覺和記憶等也莫不然。不過有一層卻須聲明：就是在舊心理學內，實驗法不過是一種更爲精密的內省和旁察，可不是取內省和旁察而代之。

四

舊心理學的對象以意識爲限，至於新心理學則擴充範圍而兼及潛意識了。新心理學者以爲意識僅佔心內極小的部分，而潛意識則範圍很廣；而且人們的行爲表面上雖多受意識的指導，骨子裏卻多爲潛意識所支配。所以心理學者若只約究意識而舍潛意識，那就不免所及者少，而所棄者多了。

爲什麼潛意識佔心的部分較多呢？這一層縱在舊心理學內也不至於發生疑問的。因爲我們一時所能經驗的範圍極小，所以在指定的時間內意識的內容

總極有限。至於潛意識可就不同了。凡前所經驗的統在潛意識內留些痕跡，所以潛意識的幅員就比較地廣大得多了。舊心理學者往往以冰山喻整個心的內容，以冰山露於水面的部分喻意識，而以冰山沉於水內的部分喻潛意識。這也可見意識和潛意識的比例了。但是新心理學者之所謂潛意識，還不僅以此爲限。凡前所經驗而現在不在經驗的範圍內的，不過是潛意識中之一部分。名爲前意識。前意識和意識之間實在沒有嚴格的界線，外界無論什麼刺激都可以喚起前意識內有些分子，使他們到意識域內活動。所以用冰山來比意識和前意識，其實不大恰當。冰山沉於水內的部分決不能翻過身浮在上面，前意識的內容可都有復入意識域內的機會。

新心理學之所謂潛意識，除前意識外，還有原始的下意識 (the primary unconscious) 和福魯特的下意識 (the secondary unconscious)。原來人的始祖爲野蠻人，而野蠻人的始祖又爲動物。就體之組織言，人們既然有動物祖先所遺

留的痕跡如鰓孔，尾髯等，就心的構造而言，當然也有相當的遺跡。人既然是進化的，所以一時代有一時代環境和需要，一時代有一時代的反應和動作。漁獵時代所有的動作雖有些不適用於農工商業時代的生活，但是那些動作的印像卻仍留在文明人的心靈之內。譬如兒童有戰鬪，遊戲的本能，成人們也好作游獵戰鬪的遊戲。不過人類祖先所遺留下來的各種傾向，深埋在心之組織的下層，平時既沒有侵入意識的機會，而侵入意識時又往往改頭換面不容易引起人們的注意。到現在已經引起學者的注意之後，也除非用種種技術才可發現牠們的真面目。所以原始的下意識雖爲心的基本組織，可是大部分還在不可知之列。

和原始的下意識類似的便爲福魯特的下意識。人們本有三種普遍的意緒 (universal complexes)。即自我的意緒，性的意緒，羣的意緒三種。因受經驗，教育，環境的影響，又養成種種別的意緒。什麼叫做意緒？意緒就是一組觀念因受同一情感的羈絆而聯絡在一起。在常人的心內，意緒本都互相附屬而不相侵犯，但

即就常人而言，意緒也有時互相衝突，例如性和宗教，性和道德，國和家族，宗教和愛國心的衝突。人們遇到意識內有這種衝突的時候，多往往設法避免。有些人將兩種相抵觸的意緒互相隔離，使牠們沒有短兵相接的機會。有些人竟驅逐那些相衝突的意緒於意識域之外。譬如已往失意的事，如犯過，失戀等，都有熱烈的情緒相伴隨，想起來當不勝其苦，於是於不知不覺之間統都忘卻。這在新心理學內就叫做阻抑和遺忘。然而我們所遺忘的卻不限於這類有苦痛相隨的往事。有些意緒，牠們自身雖沒有帶些苦痛的滋味，但因足引起苦痛的衝突的，也統在阻抑之列。譬如對於姑姨母姊或伯叔父兄有非分的戀愛，就是這類意緒的好例。社會的制裁和自己的良心都不許有這種不正當，不道德的戀愛，於是不得不施盡九牛二虎之力以阻抑這些意念，不使牠們稍露頭角於意識之內。好像意識域內有一隊保護治安的警兵，一有非法犯警的暴徒，便不準他們擅入境內。但是被抑的意緒，倘使有熱烈的情緒作伴，大概都不能消滅於無形，牠們雖被阻抑，卻苟延殘

喘於潛意識之內而爲潛意識內容之一部，卽福魯特的下意識。福魯特的下意識若不戴上面具，便沒有侵入意識的希望，所以和前意識不同；而且從前被斥在意識域之外的緣故，乃由於阻抑和遺忘等作用，所以和原始的下意識又有區別。

潛意識內有前意識，原始的下意識，和福魯特的下意識，範圍固然廣大的很，但既在直接經驗以外，又怎能支配我們的行爲呢？

前意識在舊心理學內也有相當的討論，所以此處又略而不述。我們現在所要討論的是原始的下意識和福魯特的下意識。

新心理學者以爲人究竟是驕誇不過的動物。他們的行爲本來受潛意識的支配，卻偏要說自己是理性的動物，一切行爲都受理性的指導。明明受性本能的驅使，卻偏要說是審美。明明爲自我的意緒所支配，用種種手段保住自己的位置，卻偏要大放厥辭，以爲社會盡義務，爲國家謀幸福。明明是羣的意緒在那裏指揮着，叫他們盲目地做做羣衆的動作，卻偏說這是自己思考的結果。他們之所以有

這種自欺欺人的遮護，大半是由於自我的意緒，性的意緒，羣的意緒都深埋在心之組織的下層，雖在那裏有相當的活動，可常在直接經驗之外。還有一層，無論什麼人都不願承認潛意識的勢力；假使人的行爲都受潛意識的支配，那理性動物的頭銜就不免取消了。

其實人類縱使不願承認潛意識的勢力，而潛意識支配行爲一層卻有確實的證據而不容否認的。注意偶然放鬆或意識域內的稽查偶然散漫時，下意識內種種被抑的意緒便立即發現於不知不覺之間。霍爾特 (Edwin B. Holt) 說自己有一天去訪 A 夫人，但是到 A 夫人那邊去，須經過 B 夫人的門口。霍爾特本不願見 B 夫人，但是那天過去的時候，恰巧她正坐在門口遊廊內，於是他不得不向她敷衍幾句。告別時，他本想說很快樂見 B 夫人於此，卻脫口說很不願意見她。他所以有這種差誤的緣故，就因為他的潛意識內本有恨 B 夫人的意念。由此一例也可見福魯特的下意識對於日常行爲的影響。

說話的差，有時固然是由於下意識作怪，寫字的差也何獨不然。有兩女子和同一男人發生戀愛。有一次甲女和乙女通信時，甲女本想寫「願君快樂」卻寫錯爲「願君不幸」。其他如幻想夢寐等，都是福魯特的下意識所玩的把戲。窮苦的人們常蓋造一座空中樓閣，幻想自己如何發財，如何購置產業，鬧得「像煞有价事」。夢寐時更足給福魯特的下意識以再好沒有的機會。人當睡時，注意散漫，而意識域的稽查也偷閒休息，於是下意識內的種種意緒便乘機搶入意識了。但若不改頭換面，則必不免喚起稽查的已經疏鬆的注意而驚醒睡眠者的一場清夢。所以爲保護睡眠起見，下意識的意緒若侵入意識，便不得不戴上種種面具。於是夢遂有兩種內容：（一）明顯的內容就是夢者所記得的夢景，（二）隱匿的內容，就是隱於夢景背後的真意義。

福魯特的下意識還不僅靠上述各種情形，求間接表現的機會。有許多人的日常動作大半都受被抑意緒的指使。我們請用哈特（Bernard Hart）所舉的例

來說明罷。某君本極孝愛他的父親，但是後來忽然和父親失和。有一天他來看哈特，精神異常困頓，說自己那天剛看見兩個外國人被人虐待，他心極不平。哈特本來熟知這個人的心理，後來分析研究的結果，方知道他纔接到父親的信，大受責備。他所謂心極不平的真因就在自己受父親的虐待；至於那兩位外國人的事，不過是一種理由化作用 (rationalization) 罷了。

以上僅就常人的生活而言，現在若說到精神病和癲狂者，那就更足見下意識的勢力了。被抑的意緒既沒有正當發洩的孔道，於是不得不求間接實現的機會；重一點的，便成種種精神病。這類的例多得很，現在只能舉一例以概其餘。某女曾和某少年發生戀愛。有一天她叫他去換銀幣，他便把那銀幣放在袋內，說永遠不離掉牠以作紀念。她以為他真愛她，不日可求婚了。於是她每有錢幣到手便想起那天的情景。不料那少年後來竟未求婚而一去杳然，以至她十二分地失望。這失戀的事在那女人的意識內當然引起無窮的痛苦，所以不得被斥在意識域

之外。但是那已經被抑的意緒決不能輕易消滅，於是遂求間接的表現了。她對於銀幣前本有特別的興趣，此時她便更進一層，只有錢鈔到手，便細心考察那鈔票的號碼。這種失常的行爲似乎不易索解，其實就是由於福魯特的下意緒在那裏作怪。

明白了潛意識的內容和勢力，然後可進一步討論新心理學的研究法。

五

新心理學的研究法，初無異於舊心理學，也不過是內省，觀察，實驗等法而已。但是因爲新心理學所研究的對象大部分屬於潛意識，而潛意識不易引入意識之內，所以牠所用的內省，旁察和實驗就不能和舊心理學盡相符合了。

人們的思想，言論，行爲固然多受潛意識的支配，但是他們總不願意承認牠的勢力。隸屬於一政黨下的政客，討論國事，雖免不了受黨見的暗示而限制他們的

的思考力，但是他們卻總以為已經考慮各方面的利害，所以纔有最後的主張。這種自欺欺人的遮護，在新心理學內叫做理由化作用。因為人們自認為理性動物，因為他們作了一件事，定要舉出那件事的似是而非的理由，因為下意識都埋在心之組織的下層而為直接經驗所不能及，所以現在若要發現那隱在背後的真動機或被抑的意緒，那就不免有些困難了。

發現那些被抑意緒的方法叫做心之分析 (psychoanalysis)。在常人的心內雖也有許多被抑的意緒，但是牠們只能苟延殘喘於潛意識之內，卻不能作軌外的活動而破壞心境的治安，所以還沒有引用心之分析的必要。至於那些精神病者，就不得不請心之分析的專家，以發現潛意識內被抑的意緒了。精神病者倫知道自己精神病的原因，他的病便立即可以減輕或消滅，心之分析第一步的方法為字的聯想 (word association)。分析者說一個字，叫做刺激字 (stimulus word)；被分析者聽了那個刺激字，便回答一個字，叫做反應字 (reaction word)。譬如刺激

字若爲桌，反應字可爲椅。刺激字和反應字相距的時間叫做反應時間 (reaction time)。反應字的性質和反應時間的長短，就看刺激字是否觸到被抑的意緒而定。譬如一個近來纔偷了錢的人，你若給他一個和偷錢無關係的刺激字如「山」，他就很不假思索地還你一個反應字如「海」或「高」等。但是假使說給他「錢袋」兩字，他恐怕就不知所措了。有一位精神病者，從前曾和一位姓白的女士很有關係，分析者給他一個白字，他就牛頭不對馬嘴地說「那是白的，紙是白的，牆也是白的。」所以由字的聯想，可以測知被分析者所有的主要的被抑意緒。

其次爲夢的研究。下意識深埋在心之組織的下層，平時很難侵入意識。幻想和夢寐時纔給下意識以活動的機會。但是夢時下意識如果以廬山真面目侵入意識，又恐遮不過稽查而驚醒睡者。所以夢常有兩種內容：一種是明顯的內容，一種是隱匿的內容，就是隱於夢景背後的真意義。你若明白那隱匿的內容，你就可以明白那夢者所有被抑的意緒，但若要做到這一層，便不可不先研究夢景，好像猜

謎，要知道謎底是什麼，不可不先了解謎面的意義。所以心之分析法內有所謂述夢。被分析者假使有夢，便統報告給分析者。羅女士 (Barbara Low) 在她的心之分析 (Psycho-Analysis) 書內曾舉一例，是她院內的病者所報告的，現在姑轉述於下：

「我坐在街車內往南倫敦 (South London) 去，或者波里克司登 (Brixton) 去。看見 S 也在車內，旁邊還坐一位較老的婦人，是我所不認識的。S 和我談話。我問她是否已結婚呢。她說，是。後來她問我已否結婚，我說未曾，於是夢就結束了。

就夢景而言，這夢似乎簡單而無甚意義，其實夢者述夢時也曾說這是毫無意義的夢。但是引用自由聯想法 free association 之後，這夢就覺得不是這麼單簡了。第一他看見 D 在街車內，他便覺得極為不快。他和 D 本曾有三四年的親密的友誼。他對於 D 雖極傾倒，可沒有求婚的勇氣。到後來 D 另嫁人，而他則不勝懊悔，悔恨自己的懦弱，同時又宣言 D 也不能辭其咎。

於是他再由自由的聯想，而憶及他夢中所欲到的終點。他以為是波里克司登。他對於這個地方有許多聯想，而尤以少年時宴會恥辱的事為最重要。他有一次在波里克司登赴宴，喝湯喝得太忙了，不免燙得不堪，以至於離席噴沫。因為這也是失意事，所以和D事連作一夢。

由此又想到D，以為D色已較衰，卻佯裝快樂滿足的樣子，似不免令人討厭。他問D已否結婚，她竟得意洋洋地說是！

再次而憶及那位坐在D旁的較老的婦人。他說，「我不知道那婦人是誰。最可怪的，我雖然沒有和她說話，現在也記不起她的狀貌，但是我近來似乎對於她生興趣，而不對於D生興趣。說至此知道失言了，又改為我對於她和D有相同的興趣。此時又熟思那位較老的婦人到底是誰，最後纔明白她就是他的心的分析者，羅女士。」

此後他再由自由的聯想，說明他對於羅女士的態度，又說明自己對於一切

同年紀女人的態度，對於自己母親的今昔的情感，因此引起一二件幼時已經遺忘的往事。

由此一例，可見心之分析法，由字的聯想而述夢，由述夢而自由聯想，便可以發現病者潛意識的大概。其實，新心理學所用的方法，還不過是那些內省，旁察，實驗等。自由聯想不大異於內省。自由聯想時，分析者觀察被分析者的體態，情感，舉動等，這就無異於舊心理學的旁察法。至於字的聯想則又似乎實驗。所以就方法言，新心理學和舊心理學並沒有大相衝突的地方。和這兩派心理學處極端相反的地位的，那就推行爲派的心理學了。以下述行爲派心理。

六

行爲派心理學的特點，在乎否認心靈的存在。舊心理學和新心理學，就對象言，雖一狹一廣，然根本上究竟統承認心理學爲研究心靈或意識的科學。換句話

說，牠們倆哲學的根據統爲心體二元論。因爲有心體二元的理論，於是纔有所謂心體關係的問題。物體主動論哩，心體平行論哩，心體交感論哩，都是這問題的答案，但是各有各的困難，都不能算是完滿的解決。行爲派既否認心靈，便把這數百年來懸而未決的問題，直捷了當地取消了。但是這一層不過是行爲派否認心靈的結果，可不是行爲派反對心靈的原因。行爲派之所以反對心靈，還另有重大的理由。

行爲派以心理學爲一種純粹客觀的，實驗的科學，而心靈這一概念卻極端的是一種非科學的名詞。原來初民都以爲有鬼，宗教家以靈魂代鬼，而心理學家又以心靈代靈魂。沿用既久，於是心理學的定義便離不了心靈了。心理學者說思想是心靈的作用，說來原甚簡便，但是心靈的本體究竟是什麼？牠究竟如何能夠作用？這就非科學的方法所能觀察實驗了。其實舊心理學者也多知道心靈爲心理學的對象，似乎不大妥當，所以他們定義心理學爲研究意識的科學，以爲意識

是心靈活動的表現，是主觀的，以別於客觀的物。但由行爲派心理學看起來，意識並不是主觀的，不過是客觀的行爲之一種，不能爲心理學的對象的全部。

由上所述，可知何者爲非行爲派心理學的對象，以下請述行爲派所研究的對象究竟是什麼。

行爲派心理學爲研究有機物全體的行爲的科學。舊心理學者也有以行爲爲研究的對象的，可是他們之解釋行爲和行爲派有根本不同之點。舊心理學者總離不了目的觀，意志等觀念，行爲派則既否認心靈，尙何所謂意志？既以意識爲行爲之一種，又何所謂行爲受意識的指導？所以行爲派便純以客觀的事實解釋客觀的行爲。由他們看起來，一切行爲所共有的分子爲刺激和反應。光波哩，聲浪哩，臭味哩，觸壓哩，都算刺激；見強光而目閃哩，聞臭穢而掩鼻哩，都算反應。複雜的刺激便組織一種情境，繁複的反應便組成順適作用 (adjustment)。刺激或來自體外，或起於體內，來自體外的刺激如聲光等，由受納器如耳目等取受，復由感覺

神經的末梢傳達於神經中樞。起於體內的便直由感覺神經的末梢傳達。中樞受刺激後遂發生一種衝動，由運動神經而傳至筋肉或液腺。於是筋肉收縮，或液腺分泌。此時有機體便發生運動或行爲了。行爲發生之後於是環境便生變化，凡此種種事實，就是行爲派心理學所欲研究的對象的大概。因爲刺激是行爲的重要分子，沒有刺激便沒有所謂反應，所以詳論各種刺激而兼及有機物所有受納器的構造和作用。因爲刺激雖由受納器收受，然必賴有神經纔可傳至中樞，所以描寫神經系統和神經的組織。因爲有機物的反應，全賴筋肉的伸縮和液腺的分泌，所以筋肉和液腺也須有相當的敘述。因爲行爲之所以有意義，全在牠實現後所發生之結果，所以行爲對於環境的影響也不能有所忽略了。

讀者對此或者不免懷疑，以爲行爲派心理學的對象，若真不過這種種事實，則又何別於生理學？殊不知生理學研究有機物一部分的反應，其興趣僅在筋肉和神筋的活動，而行爲派則研究有機物全體的行爲，其興趣不僅在筋肉和神經

的活動，且兼及行爲對於環境的影響。

或者又以爲行爲派心理學太機械化了。意識和動機是人所共曉的事實而不容否認的。其實行爲派何嘗否認意識和動機，不過由他們看起來，這兩種都是客觀的事實，本沒有什麼玄妙之可言罷了。請先論意識。

行爲派以爲行爲可分兩種：一種是表現於外的行爲，其筋肉的活動都極顯明，容易用感官察覺或器具實驗；一種是潛伏於內的行爲，其筋肉的活動微妙精緻，不容易直接觀察。拍球寫字等屬於前一種，意識則屬於後一種。意識作用以思想爲最高，我們姑且以思想作例罷。舊心理學者以爲思想是一種玄妙不可思議的心靈作用。由行爲派心理學看起來，思想只是一種行爲，潛伏的行爲。

原來人和其他動物的唯一區別便在語言。其他動物雖能發聲，或者如鸚鵡等雖能做儼人類的語言，然而他們的聲音或摹倣而成的三言兩語，卻不能代表身體部分的動作，所以不能和人類的語言相比擬。人類的孩提初無學語的必要，

到後來所需要的物體如玩具等或不在眼前，他便不得不發音以代表那種物件。保姆聽了他的聲調，可揣知他所欲得的玩具。久而久之那孩提便用一種聲調代表一種玩具了。年紀稍大一點，拿著皮球的時候便說「皮球」，打球的時候便說「打球」，拋球的時候便說「拋球」。於是他對於球的刺激可以用手反應，也可以用言語反應了。發語言的機關在於咽喉和喉頭的筋肉，所以此時這些筋肉和視覺便有聯絡。小孩語言的習慣的養成都可由此例類推。

但是高聲的語言可逐漸變化而為低聲的密語；而低聲的密語又可漸變而為潛伏的語言。小孩子的環境比較單簡些，還沒有這種變化的必要，所以他們不說則已，說必高聲。即就成人而言。那種潛伏的語言的習慣也少有完全養成的。有許多演幾何或代數的時候往往口內作聲如 $\angle B A O = \angle O B A$ 或 $X \simeq Y$ ， $\therefore \angle V N$ 等。行為派的心理學以為語言的發達本來由於社會的訓練，及既成習慣之後，便雖在無人之處而對付環境，也省不了語言的幫助。不過在無人之處，沒

有高聲說話的需要，於是高聲的語言遂變爲低聲的密語。

由實驗的結果看起來，身體上各種動作練習純熟之後，便可逐漸精巧而經濟；原來經過四五種手續之後纔能成功的事，現在只須一兩種舉動便可完成了。語言的習慣也不成例外；低聲的密語運用既久，便可逐漸縮短，好像字的縮寫，終至於旁的人不能知道他的意義。此時所謂密語已變成潛伏的語言了。舊心理學之所謂思想，就是行爲派之所謂潛伏的語言。潛伏的語言雖不可解，然而運用咽喉和喉頭的筋肉則一。所以行爲派以爲思想本沒有玄妙之可言，也不過是一種潛伏的行爲，和拍網球，游泳等唯一的區別，便在一可直接觀察，一則不可直接觀察而已。我們試觀察自己的思想，確實免不了常用語言，潛伏的語言。所以行爲派以思想爲潛伏的行爲，也頗有充分的根據。思想既然如此，那麼所謂意識也可類推了。

思想若說是潛伏的行爲，那麼動機就容易明白是潛伏的行爲了。一般人

之所謂動機，大都指意識和思想而言。照這定義說起來，動機就是行爲的觀念。我們要做一件事，心裏總先有做那件事的觀念或動機；有動機纔有行爲。所以有些倫理學者以爲行爲之善惡就看那動機如何而定。至於行爲派的意見可就不同了。動機不是一種原動力或衝動，不過是有機體行爲的朝向（orientation）或反動的姿勢（response posture）。原來人在動作之先總有做那種動作的預備。賽跑的人，未跑之先，常準備那種躍躍欲試的姿勢；這就是行爲派之所謂身體的朝向或反動的姿勢，也就是一般人之所謂動機。在準備的時候，有機體的動作總算已經決定了；不過在適當的刺激未來之前，這種將實行而未實行的動作卻不能發洩而爲外表的行爲，只能隱伏於身體之內而爲行爲的朝向或反動的姿勢。可是我們決不能因爲動機是潛伏的行爲不容易直接觀察，便說他是一種神祕的，心靈的作用呢。

以上已略述行爲派心理學的對象，以下請進述行爲派的方法。

七

行爲派的心理學既否認一般人之所謂心靈，既以意識爲客觀的現象，所以這一派的研究法便沒有真正的如舊心理學之所謂的省法。行爲派學者所用的方法只有觀察和實驗。請先述觀察。

觀察本來是科學所用的老方法。各種自然科學都莫不用觀察法，其要點便在任憑自然界的現象如何發生或進行，研究者祇站在旁觀的地位。觀察時研究者所用的器官，最要的爲視覺，其次爲聽覺及觸覺，至於味嗅兩覺，則除在化學實驗室外，鮮有用爲科學觀察的器官。我們平時研究人類的行爲都不能不用觀察法。譬如要研究一個人的品性，我們可決不能天天把他在實驗室內實驗，只可以天天任其自然而觀察他處世待人的方法。但是這種觀察不免費時甚多而所得的效果甚少，而且有些現象，若沒有儀器的幫助，便永遠沒有發見之一日。所以行

爲派心理學也像旁的自然科學於觀察外尤重實驗。

實驗時若憑被實驗者語言的報告，便爲語言報告法 (the verbal report method)。有些人以爲物觀的心理學似以不用語言報告法爲宜，但是這種見解，可不免太趨極端了。因爲人類對於環境的反應，可用別種筋肉，也可用咽喉和喉頭的筋肉，換一句話，可用手足的動作，也可用語言，而尤以語言爲更通用。所以語言報告法似不能絕對地放棄。

什麼叫語言報告法呢？有些行爲，潛伏的行爲，實驗者不能直接觀察，只好由被實驗者自己省察，然後把省察的結果用語言報告那實驗者：這就是語言報告法。譬如實驗者刺激被實驗者皮膚上的冷點，而問他覺着什麼，他若覺冷，便說「冷」這就是語言報告法的一條實例。

其實這種語言報告法就是舊心理學內的簡單的內省法。行爲派所用內省法以這種極其簡單的爲止。至於複雜的內省法，便不敢採用了。因爲一個人若省

察自己的稍爲複雜的意識，就不免發生許多差誤，（見本文第三章）而他的報告也就不大可靠了。卽就簡單的內省法而言，行爲派，也不願意採用。譬如要試驗一個人的腿上肌肉是否緊張，若專靠語言的報告法，也難得精確的結果。他可以說「是」，也可以說「否」。所以我們若要得可靠的答案，那就不得不引用別種方法了。

替代的刺激的實驗法的發明實在可說是心理學研究法的大進步。原來刺激有原始的和替代的兩種。見强光而目一閃，見餅餌而口涎流，強光和餅餌都是原始的刺激。替代的刺激本來不能引起原始的刺激所能引起的反應。但是因爲這兩種刺激常同時發生，或繼續發生，於是替代的刺激便逐漸和原始的刺激有相同的效力。譬如鈴聲本沒有引起目閃的功用，瓷碟也沒有喚起涎流的效果。但是假使强光常伴以鈴聲，餅餌常放在瓷碟之上。試驗的次數既多，聞鈴聲時雖沒有强光也可引起目閃，見瓷碟時，雖沒有餅餌，也可以喚起涎流了。鈴和瓷碟就是我們所謂替代的刺激，用替代的刺激試驗動物或人類便叫做替代的刺激的實

驗法。

替代的刺激的實驗法爲俄國生理學家巴魯氏 (Pawlow) 所發明。巴魯氏所常試驗的爲一壯犬。他先檢驗那犬平時所分泌的唾液到底有多少分量，然後在他面前燃一有色的燈光。狗看見燈光當然不能使唾液的分泌增加分量。可見有色燈光不是唾液分泌的原始的刺激物了。假使把燈光換做一塊牛肉，那犬的唾液就不免異常增加；可見牛肉是引起唾液分泌的相當刺激。此後每當放牛肉在他的面前時，同時燃一有色的燈光。久而久之，他一見燈光，縱使沒有牛肉，也可以引起多量唾液的分泌了。但是他的唾液的分量如何記載呢？法使犬的頰皮割破，涎腺管露於外面，以一玻璃管或金屬管附着於涎腺管口。口內分泌的唾液便由那玻璃管而滴入一種記載機裏。(圖見郭任遠著人類的行爲，頁六十二)記載機便能將流下來的唾液的分量記載不誤。

替代的刺激的實驗法本來用以研究動物的行爲，近來行爲派心理學應用

在人類的行爲上很有成效。可用以實驗唾液的分泌，也可用以試驗肌肉的運動。行爲派心理學的實驗法，此外還多得不可勝述，因爲看重實驗，所以儀器之多也非舊心理學所可比肩的。讀者欲知其詳，請參考郭任遠著人類的行爲或蝸遜自己著的 Behavior, An Introduction to Comparative Psychology 和 Psychology from the Standpoint of a Behaviorist 罷。

作至此，舊心理學，新心理學和行爲派的心理學總算已經述個大概了。我前作心體平行論與心體交感論時，對於行爲派的地位尙頗有所懷疑，以爲目前確有許多困難，作行動派心理學進行上的障礙。（見拙作心體平行論與心體交感論，教誌第十六卷第四號）但是我現在已逐漸由懷疑而極端地贊成了。我以爲行爲派心理學是心理學到現在所應走的一條路。心理學的定義，由靈魂的研究而變爲心的研究，爲一進步。然而心也不過是靈魂的又一名詞，其爲不可捉摸則一心的研究而變爲意識的研究，可算是再一進步。但是意識雖比心和靈魂較易

覺知，然而直接觀察則均頗不易。心理學本有欲進而成自然科學的趨向，於是就不得不以較易觀察的行爲作本科研究的對象了。墨獨孤本爲舊心理學的健將，但是他所著的那本 Home University Library 出版的心理學也以行爲的研究標名。他固然以目的觀解釋行爲，有異於行爲派的心理學者，然而他不用心或意識作定義，而用行爲，也可見舊心理學者也早覺得行爲是客觀的，較易直接觀察了。所以就對象言，行爲派心理學實在比舊心理學較爲進步。

至於以目的觀解釋行爲，和以機械律釋行爲究竟是那種進步？我也敢說以後者爲正當的辦法。觀察一個人的行爲，若以爲這是由於他的意志作用，便不能算是一種解釋，只能算是一種遁詞。動機哩，意志哩，意識哩，心靈哩，都是舊心理學者的遁逃藪。這種解釋，容易固然容易，可不是勇敢的科學家所應採用的。好像進化論未成立之前，學者對於生物的原始多借重於神造說。然而神造說只算是把生物原始的問題暫時擱起，可不能算是解釋。舊心理學之以心靈解釋行爲，何異於

從前頑固的生物學者之以神造說解釋生物的原始呢？神造說到現在總算是消聲滅跡了，心靈，意識，意志等在將來恐也難免有同樣的命運。科學長足的進步之後，舊心理學可決無存在的餘地，只好在心理學史上佔一相當的地位。行爲的正當的解釋只有機械律，只有反動派，只有刺激和反應。這種解釋，困難固然困難，可是心理學若欲成爲科學，就不得不向著這方面努力進行了。

還有一層，行爲派心理學雖有許多困難，可是論者決不得以這些困難成立其所謂舊心理學。從前賴馬克 (Tamarck) 提出生物進化論的時候，頑固的生物學者引出多少證據以難進化論。但是那些論證只能算是進化論的難點，不能拿來以維持其所謂神造說。然而人類無論其爲學者或非學者，總難免有幾分惰性。各種生物都是上帝分別創造的，說來似甚簡便，何必徒費時力，以倡生物的進化論呢？所以雖有賴馬克在那邊講進化，但是一般的生物學者非僅不來幫忙，孜孜於提出反對進化的理由以鳴得意，以爲進化論若不能解釋甲乙丙丁等現

象，神造說便可不至於推翻了。其實他們根本的差誤就在以進化論的困難爲成立神造說的根據。生物學過去的歷史很可以作我們心理學的殷鑒。但是卽就生物學本身而言，這種論理誤謬的把戲還在那裏重演。機械主義不能成立了，就因爲有些現象，如和諧的等潛能系統，非機械主義所能解釋。機械主義是否能解釋這種等潛能系統姑弗具論，縱使不能解釋，也只算機械主義的前進有這麼一種困難罷了，可決不能因此就主張生命自決說可以成立哩。生物學本身既然如此，心理學也正在抄襲神造說過去的歷史。某種行爲不能用反動派或刺激和反應解釋了，思想若說是一種潛伏的行爲就難免牽強了。於是心靈的存在就可證明了，而舊心理學還有存在的餘地了。這種邏輯還不是以對方的困難作自己學說成立的根據嗎？殊不知對方的困難是一件事，自己學說的根據又是一件事；這兩者可決不是一而二，二而一哩。所以我以爲行爲派心理學固然不免有許多困難，有些現象，用機械律，反動派或反應和刺激來解釋，固然不免有牽強的地方，但是

我們總相信將來有可用這種解釋之一日。

以上還只就對象而言，至於就方法說，行爲派心理學就更覺得高明的多了。內省法的缺點盡人皆知，也用不着我來細說。舊心理學雖也有實驗，然其所用儀器則遠不若行爲派心理學之較爲完備。這一層較易明白，可以不必詳細討論了。總而言之，心理學自脫離哲學的羈絆以後，已逐漸和其他科學並駕齊驅了。現在想進而爲自然科學也是一種當然的趨向。行爲派就順着這種趨向而向前進行。所以我敢說將來心理學界，可決其爲行爲派心理學的天下。至於新心理學則無論如何地言之成理，總不免帶幾分神祕玄妙的色彩，目前不過是慧星一現，將來牠所說的現象或者盡可用反動派來解釋哩。

社會心理學概說

一 社會心理學的問題

一個人若變爲羣衆中的一分子，則其行爲必有異於平日。自誇爲勇敢的，在危難中看見羣衆驚懼欲遁，則自己也不免有幾分隨衆俱遁的衝動。平素負有正直之名的議員，在中國烏合式的議會中，也常隨衆通過一種和正直極端相反的議案。五卅慘案發生之後，各處加入愛國運動的，豈必皆勇敢愛國之士？然而本來不是勇士，在羣衆勇往直前的時候，也能够爭着拼死命前進。當浙軍來佔上海北火車站之後一二日內，北站看熱鬧的人不止數百；有站在鐵欄外的，有站在車站內的，也有站在木板箱之上的。軍官移動一步，人羣也隨着移動。站在板箱上的觀衆正看得興高彩烈的時候，其中有幾位不知道爲着什麼，忽然往裏逃避，其餘都莫名其妙地紛紛從板箱上跳下。這些以及和這些相類似的羣衆現象，究竟如何

可以解釋呢？

在無秩序的羣衆中，理解力和道德都降落在水平線之下；但是在有些會社之中，集合的理解力和道德又超出在一般會員之上。譬如有紀律的軍隊，其殺賊破敵的計劃，往往爲一般軍士所不能料；然而那些軍士們也能萬衆一心地實現那些長官預定的計劃。他們道德的標準也隨而提高。他們的舉止行爲往往不以自身的利害爲前提，而以本軍的毀譽爲一己的毀譽。學生們因愛護母校而不敢有破壞母校名譽的行爲。愛國之士因愛護國家，便不惜鞠躬盡瘁，死而後已。這種社會心理的現象又如何解釋？有久長歷史的國家，其「社會的遺傳」由前代而傳諸次代的，非常豐富。語言、風俗、典章、制度、文學、藝術，以及各種學術，都爲累代祖宗努力的結果。小孩子於不知不覺中，受這種社會遺傳的陶冶。所以他們除帶幾分家庭固有的性質外，還帶他們的社會的和國家的及民族的特性。中國人之爲中國人，英國人之爲英國人，大概就由於此。凡是屬於同一社會或同一國家的人民，

其思想行爲無論如何差異，然總有幾分共同之點。這種「齊一」(uniformity)，又如何解釋呢？

這些問題，以及類似於此的一切問題，社會心理學統須給以相當的答案。

二 集合意識說 (Collective Consciousness) 及其批評

有些心理學者對於上述各個問題，往往在集合意識之一概念中，求一種組合情理的解決。創此說者尤以哈特門 (von Hartmann) 及費起納 (G. F. Fechner) 爲最著。玄學家如黑格耳等似多贊成此義。所謂「絕對」(the absolute)，似即含有「集合意識」之義。其說雖近荒唐，然在科學中似也有幾條根據。

人體細胞或神經細胞，各自生存，分裂而繁殖，初無異於那些自由生活的單獨細胞。照「生物進化的聯續」的原則說來，那些單細胞動物，便不能不說是一點心生活；那麼，人體細胞，尤其是神經細胞，當然不成例外。一個人的神經系統由

於各種神經細胞的集合，所以一個人的意識實由於各個神經細胞所有意識的集合。這種理論在事實上有兩種證據：

(一) 下等動物如腔腸動物及環蟲類，若被切斷為兩部或兩部以上，其每一部都能復生而成完全的生機體。這些動物，我們不能不承認其有一點具體而微的意識；那麼，這些動物的意識似乎可被分為二或二以上的意識。所以以刀切斷其身體，同時似也切斷其心生活。原生動物的生殖由於分裂，固然和「體分則意識分」的原則相符，即就人類而言，也似不能超出於此原則之外。母體分出一個細胞，經受精作用後分裂繁殖而成新個體。這新個體所享有的意識，也似由於母體體部的分裂作用而來。假使一個細胞從母體分裂出來之後，能够發展為生機體而享有心生活，那麼，母體中其他各個細胞，雖沒有獨立發展的機會，然未必就沒有這一點心的生活。

(二) 變態心理學中有所謂「意識的分離」(dissociation of consciousness)

的現象。這種現象爲嚴重的歇斯特利症的要徵；在催眠狀態中也可因手術而產生意識的分離。玻林斯 (Morton Prince) 所描寫的布夏姆女士 (Miss Beau-champ) 可算意識分離的好例。●布夏姆女士除了她的平常人格外，還表現出三種不同的人格。所以她共有四重人格；有時爲布一，有時爲布二，有時又現爲布三或布四。爲布一時，其嚴正有如聖女；爲布四時，則又若平常的婦人；至於布三，則簡直奸猾如妖魔。布一僅知有己，布二知有己外，而又知布一；布三且並知布一和布二；至於布四，則亦僅知有己而已。由此一例，可見人不僅有一意識流；兩意識流如交迭作用，便成意識分離的病狀。而意識之所以分離，似由於神經系統各原素的各自爲政。這種現象於是也可以歸納於「體分而意識分」的原則之下了。

由此說來，個人之所以有單一的意識，實由於腦內各神經原素的合作，而個體的意識實卽爲各神經細胞所有意識的集合。這層若可成立，則安知個體的意

● 見 Morton Prince: *The Dissociation of a Personality*.

識便不能集合而爲另一「集合的意識」？這種進一步的假定，卻也有一位哀辟納（Espinas）爲之辨護。他研究動物的社會，如水螅、蜂、蟻等，以爲「集合意識」確存在於人類的社會中。水螅的各部分都互相組合而成一混合的動物，然而其每一部分，就構造言，都可算一完全的個體。這些部分合起來雖各分工以圖此集合體的生存，可是分離出來，也能够獨立生存、發展而繁殖。在水螅中，其各部分分工和互相依賴的程度，依種類而異；有些水螅，其部分的分工頗大，然其反應之通力合作似足使我們相信那些部分集合之後，產生一種公同的或「集合的意識」。於水螅外，哀辟納又討論多種動物的社會。他以爲蜜蜂的全體一致的情感和動作，也可爲他們有「集合意識」的證據。他又以爲同窠的螞蟻也有「集合的意識」。他們動作時實只有一個思想，和哺乳類腦中的各纖維一樣。哀辟納由此再進一步討論人類的社會，以爲各個體的意識僅爲更充富的意識之一部分；人類的情緒和衝動，其所以能够由此個體而通至彼個體，哀氏以爲也可以作此結論的說

明。

明白了集合意識的意義及其根據，然後可以作進一步的批評。現在姑無論個體的意識是否爲各神經細胞所有意識的集合體。這一層結論縱可成立，然也不能證明個體的意識復可集合而成另一包羅萬有的意識。左右兩腦的意識流，若說是由胼胝體面聯合爲一，則人和人之間，可沒有這種物質的聯接，作他們的意識集合的根據。哀辟納的結論，確犯了所根據者太少而所假定者太多之弊。他若無從覺知集合的意識，便沒有假定集合意識的權利。可是哀氏復強辨，以爲所謂真實者不必爲另一意識所覺知，只是爲己而存，而爲己之所覺知的；他復以爲就此義而說，則社會中的集合意識是最真實的事物。這種推理可算不合邏輯之極了。假使哀氏假定宇宙中確有鬼神，也說「真實是爲己而存，而爲己之所覺知

① 以上見 McDougall: *The Group Mind*, pp. 30-47, 或 Hartmann: *Philosophy of the Unconscious*, Hechner: *Die Psychophysik*, & Espinas: *Les Sociétés Animales*.

的，「他難道也希望我們相信他的「有鬼論」嗎？」

然而我們反對「集合的意識」說，還有更重大的理由。「集合意識」的假定只是使社會心理學爲一描寫或敘述的科學，而不能使牠成爲解釋的科學。社會是各個人組成的，社會心理的解釋須根據於個體心理的研究。倘使假定一個「集合的意識」，那麼我們對於社會心理的現象，第一章所述社會心理學的問題，只能加以敘述，可不能徹底地說他一個所以然的道理。而且這種概念只是惰性的產生品，既不能幫助解釋，反足以作科學進步的障礙。心理學中，靈魂說的毒已令人够受了，社會心理學中的「集合意識」說最好及早放棄吧。

三 羣衆心理說和組合心理說及其批評

人類的組合大約可分兩種：一種是沒有組織的，一種是有組織的。沒有組織的叫做羣衆 (the crowd)。黎朋 (Le Bon) 的羣衆心理 (The Crowd, A Study

of the Popular Mind) 與其羣衆心理的進化 (Evolution Psychologique des Peuples) 西耶勒 (Sighele) 的罪惡的羣衆 (La Foule Criminelle) 以及麥里 博士 (Dr. A. A. Marie) 的集合心理學 (Psychologie Collective) 都討論羣衆，或粗有組織的結合的心理。至於墨獨孤的組合心理 (The Group Mind) 福伊勒 (Alfred Fouillee) 的現代的社會科學 (La Science Sociale Contemporaine) 杜威的人性與行爲 (Human Nature and Conduct) 則兼及那些有組織的社會和國家。

沒有組織的羣衆，其道德標準和思考力常在水平線以下。一個人所不敢做的，羣衆可毫無顧忌地做；一個人單獨所想得到的利弊，在羣衆中便統被蒙蔽。所以羣衆雖由各分子集合而成，然羣衆的意識似乎不僅是各分子的意識的集合。而且還有一個現象差不多是羣衆的要徵。羣衆中的分子容易受人家的暗示。人家驚懼，自己也驚懼；人家怒罵，自己也跟著怒罵；人家逃跑，自己也禁不住逃跑；好

像是甲分子的情緒可以傳導給乙，而乙的情緒又可以傳導給丙或丁。富於惰性的心理學者，遇到這種情形，往往不徹底研究，而假定各人有各人的心理，羣衆又有羣衆的心理。我們可以用黎朋作例。

他說：「在某種情形之下，人羣便表現出新的性質，和其所有各分子的性質大異。各分子此時的情感和意念都很一致，而他們自己的意識的人格卻都消滅於無形。一種集合的心理於是組成了；這種集合心理固然是暫時的，然確實呈現很特殊的性質。」^①

他又說：「組成羣衆的各個體，無論其生活的情形、職業、品格及理解是否相似，只是他們一變而為羣衆，他們便得有一種集合的心理，使他們的情感、思想及行爲和其單獨時所有的完全不同……心理的羣衆 (the psychological crowd) 為各不同分子所組成的暫時存在的實在體。這種組合很像身體內各細胞集合

① 見 Le Bon 著 The Crowd, A Study of the Popular Mind (New York, The Macmillan Company), p. 25.

而成一生機體，而此生機體所表現的性質和每個單獨細胞的性質大異。」^①

讀了上面兩段文字，便可知黎朋的「羣衆心理」可算是費起納等的「集合意識」的流風餘韻了。不過費起納的集合意識是無時或滅的；黎朋的羣衆心理則爲暫時存在的東西。個體集合而成羣衆時，便產生一羣衆心理；個體各自分散之後，這羣衆心理便隨而消滅。然而羣衆心理說的弱點和集合意識說卻不相上下。心理學者都以爲意識的存在靠着神經系統的作用。個體有神經系統，羣衆可沒有另一種組織的神經系統。所以羣衆心理便根本上不能存在了。而且個體中之所以易受暗示，各分子的情緒、意念之所以易於傳導，實由於各分子互相刺激的結果。近時之所謂「交替反應」很够作這種現象的解釋（詳見下），又何必再假設一個羣衆心理呢？

墨獨孤對於「集合意識」說也極力反對。他以為「集合意識」和個體意識的

① 同書頁二九至三十。

關係不外兩種：(一)集合意識僅爲個體意識的副產品，而不能影響各分子的意識；(二)社會的「集合意識」可以和個體意識互相作用，而在人及社會的行爲上佔一相當的位置。「集合意識」和個體意識的關係，若屬於第一種，則「集合意識」是否存在，在人生上不生影響，我們殊沒有研究「集合意識」的必要；二者的關係若屬於後一種，則除非社會心理的現象，非此不能解釋，便沒有假定「集合意識」的充分的理由。因此，墨獨孤解釋羣衆心理時，不乞助於「集合意識」說。可是丟去了一個「集合意識」套上了一個「組合心理」，則其見解和哀辟納相比，恐怕逃不了五十步和百步之譏吧。

然若說墨獨孤的「組合心理」實無異於「集合意識」，則又不免有點差誤。墨氏在組合心理內之所謂「心」和一般心理學之所謂「心」略有差別。他在他的行為的研究內，曾定「心」之義爲「組織而成系統的心或意的力量」。組合心理的「心」還沿用這個意義。所以他說「凡是很有組織的人類社會都可說是有一種

「集合心理」的時候，其所佔的地位，和黑格耳、費起納或哀辟納輩都稍不同。然而墨氏之所謂「組合心理」，其內容果何如呢？

我們若存這個疑問，去讀墨獨孤的組合心理，恐怕讀完了這本書，還得不到明確的答案。墨氏的其他著作無論有如何價值，這本組合心理可實在是糟極了。墨獨孤既然不能明示「組合心理」的具體的定義，我們當然不能替他擔任這項工作。我現在的目的只是要根據組合心理而指出「組合心理」的要素。（至於全書內容如何，擬另作文介紹而批評之。）

墨獨孤在他的行為的研究內，提出「組合心理」的概念之後，就有一位麥西維（Maciver）大加非難，以為個人在羣衆中，雖各稍變其行為，然而能思想而動作的，仍是各個分子；假使因為個人在集合中因相互的關係而改變其動作，便假設一個「集合心理」，那就未免無聊之極了。社會中，除了個人的心理便沒有集合心理，也好像自然界中除了個別的樹以外，更沒有所謂集合的樹。但是墨氏則以

爲那對於集合內各分子的行爲生莫大影響的環境，只能說是屬於心理的，可不是各分子的心理的總和。這種組織雖依那些組成的各分子而存在，可不存在於任何一個分子的心內；其所以對於各分子能有如許影響的緣故，就因爲這種集合比諸各分子的總和更宏大而有勢。所以墨氏之所以主張集合的心理，不因爲此分子和彼分子的心理常多相同之點，是因爲集合之爲集合，確不僅各個體的總和，集合的生活受集合生活律的支配，而集合生活律又和個體生活律不同；且又因特殊集合的生活往往可以大改變其各分子的生活。至於「集合的樹」(collective tree)一層，墨氏則以爲森林確也有一種具體而微的集合生活。譬如一百年或一千年之後，個別的樹雖各和百年前或千年前不同，然而森林之爲森林卻沒有什麼改變。而且森林因吸收濕氣，抵禦冷風，住宿有關係的動植物，處處可以影響各樹的生活。

現在急須解決的便是墨獨孤的「組合心理」是否即指「那對於集合內各分子的行爲生莫大影響的環境？」如果不錯，則其所謂環境又指些什麼？

看墨氏引白克爾 (E. Barker) 的話以作自己的援助，則其所謂環境，一方面指社會的生活，一方面卻又指社會中的制度。●讀行爲的研究，則「社會的遺傳」只是能够影響個體的行爲的，便也成那種環境的一部分。◎然而這些環境只是「組合心理」的一部分，卻不是「組合心理」的全部。「組合心理」的最主要的成分還是情操。

謨爾教授 (Prof. Ramsay Muir) 分析國家的要素，墨獨孤以爲謨爾最中肯的話爲「國家的要素是情操」一句，不過謨爾不是一個心理學者，所以情操的分析只好讓諸墨獨孤了。

① Group Mind, pp. 17-18.

② Psychology, Study of Behaviour, pp. 230-232.

墨獨孤以爲有「集合的考慮」(collective deliberation) 和「集合的意志」(collective volition)，纔有集合心理之可言；而集合的考慮和意志又須賴有情操。墨獨孤解釋意志動作頗著重「自我的情操」(self-regarding sentiment)。^①一個人的「自我」是逐漸擴大的；由「身體的我」進而「爲家族的我」由「家族的我」進而爲「社會的我」復由「社會的我」進而爲「國家的我」自我的情操若極端擴充而包括國家在內，則那時各種情緒便以國家爲中心，互相組織而成所謂「國家的情操」(national sentiment)。就較小的團體而言，團體的情操的發展也復如此。到了團體情操或國家情操養成的時候，凡所討論，總常以國家或團體的利害爲前提。這纔有集合的考慮和意志之可言。假使有一個團體，其各分子私人的願望彼此相同，於是共同討論一個實現其願望的辦法。這種合作雖像「集合的考慮和意志」，卻非墨獨孤之所謂「集合的考慮」和「集合的意志」因爲各人所欲

① McDougall's Social Psychology, Chaps. VII, VIII, IX. 或拙作所謂意志動作的分析，民鐸六卷二號。

達到的不是團體的目的，而僅爲私人共同的目的；換言之，就是各分子的心內沒有所謂團體的情操。賄選議員的團體或可爲一個好例。沒有情操便沒有集合考慮和集合意志，所以更談不到「組合心理」。

由此可略知墨獨孤之所謂「組合心理」的要素了。若再看墨氏把個體心理和「組合心理」兩相比較，便更可揣想「組合心理」到底包括些什麼了。

個體心理所有反射和本能的傾向，由墨氏看來，頗像國家內所已建立的制度，如陸軍、海軍、郵務局、司法部、行政部等。這些制度和本能，同是比較地固定不變的。你若不加以干涉，牠們總是機械式地幹去，不能改變以適應新的環境。有些國家和全靠本能的動物相類似。牠們的制度已經硬化而不能應變，正和本能的動物犯同樣的弊病。

個體的心理較爲進化之後，便除了本能外，還有種種概念以作推理的工具。

因爲這些概念的幫助，各種本能都能互相合作，而不像從前的固定不變了。個體的行爲也因此能够適應較新的環境。較爲進化的國家心理也復如此；有思考的作用以支配種種制度，一方面使牠們組織而成系統，一方面又使牠們能够依時改進，沒有硬化之弊。

就個體心理而言，若遇著新的環境，則須注意應付，纔可成功。到了這種新的動作經過多次重複之後，注意便又減少而逐漸移用於他種動作。國家若有新的行爲，其情形也和此相似。因爲新的需要，國家的心理於是專想如何適應這種需要，而設立種種特殊的組織，如殖民局、失業的中央執行部等。這種組織完成之後，國家的注意又可移於別項事業了。

其他如一個人的習慣和一國的風俗相當，個人心理的自我情操和國家心理的國家情操又極相同。①

① Group Mind, Chaps. IX, X.

我之所以列舉墨獨孤的個人心理和國家心理的比較，目的只是要明白墨氏的「組合心理」的要素。在組合心理全書內，除「組合心理」的抽象的定義，如一「組織而成系統的心或意的力量」外，便沒有一種更具體的定義。既找不到具體的定義，所以只好降格以求其所謂「組合心理」的要素了。由上述的那個比較，可揣知墨獨孤之所謂「組合心理」只是風俗、法律、典章、制度、傳統的思想、國家的情操等。假使我們的揣想是對的，那麼我們費了大好光陰，去讀組合心理，總算是上墨獨孤的一個大當。我想墨氏的「組合心理」本來有「集合意識說」的色彩，不過他在他的心與體中已反對集合意識說，為主張的一貫，只好在組合心理內也反對集合意識說，而定心之義為一「組織而成系統的心或意的力量」。由這個定義出發，他於是另一方面可以主張「組合心理」，一方面又不蹈德國 Idealism 的故轍。離了事實說學理，這未始不是他的成功；然而學理總離不了事實，若就事實而言，墨氏的「組合心理」說之不徹底，確足令人失望。

情操之說是否可以成立，姑慢說起；縱可成立，而國家的情操也只存在於個體的心理之內，豈可算是國家心理的要素？國家決沒有一種組織而成系統的心理，或意的力量叫做情操，可以使個別的國民都受這種情操的影響，而以國家的幸福爲自己的幸福。國民之所以能愛其國，只是一種刺激變換的方式。由自己而變爲家庭，由家庭而變爲國家，目的物變換了，而原來的反應不變；這種結果便是愛國，便是墨氏之所謂「國家的情操」。所以國家的情操實僅以個體爲根據。你若說大家都有國家的情操，也不過是說大家同具此心，以同一的事物爲目標罷了；怎麼可以此爲集合心理的特徵？

至於風俗、制度以及其他一切社會的遺傳，只可算是個體心理發達時的環境，更毋須因此而假定一個集合的心理。原來一個孩子纔降生後，便處處受環境的影響而養成相當的習慣。譬如孩子本有發種種音的能力，生在英國家庭的孩子便說英語，生在法國家庭的孩子便說法語。我們的行爲那一點不受國家的制

度和傳統的思想的影響呢？我們不孤零零地產生於荒島之上；生我們的父母，我們的家庭，社會，統前於我們而存在。社會中人和人之間因相互的關係已經建設一種風俗和制度。個體的習慣成於風俗已經成立之後，所以習慣受風俗的支配是當然的一回事。何必因此主張什麼集合的心理、組合心理、國家心理或羣衆心理等呢？^①墨氏批評集合意識說的時候，以爲旁的解釋的可能如未盡行試過，而便假定一個集合意識，那就可算是違反科學的方法；我們現在討論組合心理說，也儘可抄襲這幾句話以奉還墨獨孤咧。

四 社會心理學的定義

集合意識、羣衆心理和組合心理等說有一共同的誤謬，就是：舍了各分子的心理而另求各種社會行爲的因果，所以無論如何地持之有故，言之成理，總難免

① 參觀杜威，人性與行爲 pp. 58-74.

隔靴抓癢之譏。須知道一切社會行爲，無論其爲羣衆的暴動，或有組織的集合，追本求源，總回到個體心理。起風潮而鬧校長的，不是羣衆而是羣衆中的各個分子。禦外侮而保護國家的，決不由於軍隊中有所謂團體的情操或組合心理，而由於各個別的將士以前曾養成共同的習慣。所以要解釋社會行爲，如羣衆或有組織的集合等，舍個人心理外，便沒有可以求因果的地方。各個分子纔是真的主體；羣衆或有組織的集合只是供給各分子以一種環境。

因此，我們以爲社會心理學的對象也就是普通心理學的對象。

那麼，社會心理學和普通心理學究竟有沒有區別呢？

老實說一句，普通心理學何嘗沒有幾分社會的成分？社會心理學不過專就普通心理學中社會的行爲而研究之罷了。一般的行爲可視爲個體和環境間刺激和反應的交涉。社會的行爲則爲個體對於環境中的社會部分的反應。社會性的刺激爲旁人的語言、姿勢和其他動作，以別於非社會性的刺激，如木、石、器具及

氣候的變化等。至於社會行爲的意義，則和旁的行爲相同，同是改正其不適應環境而爲適應。由此說來，我們一方面可以說社會心理學和普通心理學只是一種度數的差異，可沒有種類的區別；社會心理學是普通心理學的一部分。一方面我們可以定社會心理學之義如下：「社會心理學爲研究個體行爲之可刺激他人或反應他人的行爲者的科學。」

五 同情

我們既以社會心理學爲普通心理學之一部分，而否認所謂集合意識、羣衆心理和組合心理，那麼對於羣衆心理和組合心理究竟如何解釋呢？以前的心理學者對於羣衆心理往往以同情、摹倣、暗示爲解釋的工具；墨獨孤的組合心理則除此三種外，又乞助於自我情操之一概念。現在先詳述這四種心理學的名辭而批評其當否。

古來的心理學是主張三分法的，以為人的心理作用可分為知、情、意三部分。於是對於人類的羣衆心理，也製造三個和知、情、意相當的名詞；暗示屬於知，同情屬於情，摹倣屬於意。從三個不同的角度看去，同情、摹倣和暗示確是三種心作用，然而假使不用那種知、情、意三分法的眼鏡一看，牠們還是一而二、二而一的玩意兒。所以泰特（M. Tarde）的摹倣若不能成立，則墨獨孤的同情、西諦司（Statis）的暗示也難有成立的希望。

主張同情說的，我們可以請墨獨孤①出來作個代表。陸志韋說：「同此現象，（某甲見蛇而逃，某乙見某甲逃而亦逃的現象）Giddings名爲「同情」；然而我以爲Giddings的同類之感（consciousness of kind）只是同情的條件。②所以爲名詞的一貫起見，似乎不得不舍Giddings而取墨獨孤。」

① Social Psychology, 91-96; Group Mind, 25.

② F. H. Allport: Social Psychology, p. 391.

同情是什麼呢？簡單一點，我們可以抄襲陸志韋的話：「情的相通謂之同情。」
① 通俗的見解以爲同情是愛憐的意思。甲有病苦，乙若很愛憐甲，通俗便以爲乙和甲表同情。甲的處境困難，乙若予以援助，通俗也以爲乙向甲表同情。然而這種同情只是心理學內所謂同情的一部分。心理學的同情意即謂見他人情感的表示而使自己感受同樣的情感。② 墨獨孤以爲同情的傳導，幾爲一切有社會性的動物所共有。懼怕的傳染更爲一種顯著的例。社會性的動物受驚時，常發一種特殊的喊叫。牛羊羣中，若有一個發這種驚喊的聲音，其餘聽著，便立即引起逃逸的衝動。於是全羣逃避好像只是一個個體。又如狼、犬之類的動物，捕獵其他動物時，也常發一種怒吠之聲，使同伴都吠而引起共同追逐的活動。因此墨氏以爲就有社會性的動物而言，每一主要的本能有一特別感覺器以接受那些同類動物所

① 陸志韋，社會心理學，頁一百二十。

② McDougall: *Social Psychology*, p. 92.

有同一本能的表示，而接受之後，便可引起相同的情緒。譬如懼怕本能有一種感覺的接受器，可以因驚懼之聲的刺激而引起作用；又如好鬪本能，可以因怒號的聲音而引起爭鬪的衝動。

墨獨孤於這些動物外又舉兒童以爲說明。甲童聞乙童哭而亦哭，這在年紀很輕的時候便已發現。稍大些時，兒童往往見他人微笑而自己微笑。再大些時，墨氏以爲懼怕、好奇、忿怒都可直接由甲童而傳於乙童。就成人而言，同情的反應，墨氏雖也承認隨各人而不同，然而他以爲無論如何總不至完全缺乏。看見嘻笑的面孔，我們也覺得愉快；看見愁容也許可以使全座不歡；看見苦痛的表示，我們也經驗著同情的苦痛；看見驚駭的表示或聽見驚喊之聲，我們雖不大明白那懼怕的原因，或雖知道而不在意，可是也感受同樣的懼怕；又如怒引起怒，驚奇的注視引起驚奇，柔情也可以引起柔情。墨氏又以自己的經驗作一具體的例子，以證明那些概括的敘述。他在雷雨時正在抱他的孩子。「這孩子……驚喊了；聽到

這驚喊時，我（黑氏自稱）也立即感受著一種怕懼。」他以為自己本來不怕雷電；他之所以感受一種懼怕的情緒，便由於同情作用。

所以照墨獨孤的學說，每一情緒都可由兩種刺激引起作用。第一種刺激是實際的對象，譬如危險的刺激引起恐懼。第二種刺激是對於旁人情緒表示的知覺，譬如見他人笑而笑，見他人的怒容而自己也發怒。這種作用就是墨獨孤所謂「情緒的同情的傳授」。但是這種理論和事實確有不大符合之處。我們假使用演繹的歸納法，假定這種理論是對的，那麼無論在何種情形之下，怒總可引起怒，而懼怕總可引起懼怕。假使有兩個人互相怒罵，而我們站在旁邊看熱鬧，他們的怒罵可能引起我們的怒罵嗎？假使他們是陌生的，我們聽著他們的怒罵，也許引起我們的厭惡、驚異或譏笑。再就他種所謂本能的動作而言，也多和墨氏的話相反。你謙遜，我也謙遜，原是常有的事，僕人向我作揖道是，我也向他作揖道是嗎？你看見蛇而懼怕，我看見你懼怕而也懼怕，這也是情理中事。但假使你看見強盜而懼

怕，強盜看見你懼怕而也懼怕嗎？^①所以墨獨孤的同情說，遇到這種情形，便不免站腳不住了。

實驗的結果，也足以推翻此說。假使看見他人的某種本能的表示而自己也能感受同樣的情緒，那麼，我們辯認面部表示的能力當頗可觀了。然而實驗的結果和這種懸擬適得其反。讀面部表示的實驗 (experiments in reading facial expression) 所欲解決的問題有三：

(一) 面部的表示共有那幾種給我們可以辯認而不至錯誤；倘有錯誤，則其互相混亂的原因何在？

(二) 被試驗者，辯認面部的表示究竟用那種方法？

(三) 各人辯認的能力究有何種差異？

和我們現在的研究最有關係的，是第一個問題的第一部分；第二、第三兩個

^① E. L. Thorndike: The Original Nature of Man, p. 119 of Educational Psychology, Briefed Course, pp. 45-46.

問題姑且置之不論。

關於第一個問題，蘭費爾教授 (Prof. H. S. Langfeld) 用一百零五種圖，代表十四種不同的面部的表示。被試驗者，有時五人，有時六人。他們觀察了那些像片之後，須指出其所看見那些面部的表示究屬何種。五百二十五個判斷之中，只大約有百分之三十三是猜對的。「大笑」 (laughter) 最容易辯認，猜對的百分之六十四；其次為痛苦，百分之五十；至於忿怒、厭惡和怕懼，則對的僅有百分之三十六或百分之三十。阿爾波特 (Allport) 用十四種圖試驗幾組學生。每一種圖都有八個標題，而對的只有一個。被試驗者須將自己所以為對的標題作一符號。這種試驗所得的結果和蘭費爾所得的相近。現在附表一以示蘭費爾和阿爾波特所得的結果。

面部表示辯認的難易表

<p style="text-align: center;"><u>蘭費爾</u></p> <p>被試驗者六人 圖一百零五</p>	<p style="text-align: center;"><u>阿爾波特</u></p> <p>被試驗者四十八人 圖十四種</p>
<p>笑 (laughter)</p> <p>驚奇 (amazement)</p> <p>身體的痛苦 (bodily pain)</p> <p>惡恨 (hate 厭惡組 aversion-hate group)</p> <p>{ 懼怕 (fear 恐懼組 anxiety-fear-terror group)</p> <p>{ 厭棄 (disgust 厭棄組 scorn-contempt group)</p> <p>疑惑 (doubt)</p> <p>怒 (anger 忿怒組 anger-rage group)</p>	<p>笑</p> <p>身體的痛苦</p> <p>懼怕 (大驚 horror)</p> <p>不信任 (distrust 與惡恨相似)</p> <p>{ 驚奇</p> <p>{ 怒</p> <p>疑惑</p> <p>厭棄</p>

可見笑和身體的痛苦最易辯認；厭棄、忿怒、疑惑最難辯認；而驚奇、恐懼和恨惡則介於二者之間。①這種試驗的結果如爲確實，則個體辯認面部表示的正確，大概都少於百分之五十。墨獨孤的同情說本以辯認面部表示的能力爲基礎。現在這種辯認力已證明其程度甚低，那麼這種「情緒的同情的傳授說」便根本動搖了。

其實同情的現象統可用交替反應說解釋，殊不必假定什麼「情緒的同情的傳授」。羣衆中少數人驚駭，其餘大多數人之所以隨而驚駭的緣故，不僅因爲那些多數人看見少數人驚駭的表示，而且因爲他們已經學得那種表示是危險的符號。所以他們的驚駭雖像是看見人家驚駭而驚駭，其實就是領會危險而驚駭（詳見後論交替反應）。至於墨獨孤所舉自己抱小孩時的經驗也可以用他種解釋。父母總是愛子女的。子女若有危險，父母總不免憂懼。現在那孩子的懼怕可

① Allport: Social Psychology, 第九章至第十章。

算是一種危險的符號，那麼墨獨孤之所以引起懼怕的情緒，又豈足作他同情說的論證？瓦勒司①說的好：「在平常孩子陷於危險而不自知其危險時，父親看見也許引起懼怕的情緒；而看見孩子的懼怕，有時反不能引起其父的懼怕，而引起他的柔情。」所以「怕引起怕」只具有片面的理由。科學的理論若有違反的事實，那還成其為科學上的理論嗎？

六 摹倣

有社會性的動物遇有危險，不得不發為共同一致的行爲，否則恐便無噍類了。解釋這種現象，心理學者以爲動物和人類都有一種摹倣的本能。一千八百九十六年，泰特 (G. Tarde) 出版其摹倣的法則 (Les Lois de l'Imitation) 一書，以爲摹倣的法則之於社會學，好像習慣和遺傳的法則之於生物學，地心吸力的法

① G. Wallas: The Great Society, p. 127.

則之於天文學，震動的法則之於物理學。黎朋和羅司 (E. A. Ross) 等^① 又從而推闡其說，以解釋社會中共同的行爲。羅司且列舉食、色、感情、希望、恐懼、勇敢、好奇、舉止、言動等，統因摹倣作用由此階級而傳至彼階級。假使這些學者僅用摹倣作一個描寫的名詞，已覺得其涵義太多，喪失其在科學上的效用；何況他們又以這個萬能的名詞解釋一切共同的行爲呢？小孩子的呱呱學語，見笑容而亦笑，聞他孩哭而亦哭——這些現象，他們說是由於摹倣。大一點的兒童學鳥飛，學牛叫，學大馬路上的印度巡捕，學汽車夫的司車——那又是由於摹倣。外國人行握手禮，穿洋裝，中國人也穿洋裝，行握手禮；黎明暉高興時做一件背心式的旗袍穿穿，於是背心式的旗袍便成一種時髦的衣服；胡適之提倡白話文學，於是新文學家、新詩人便成近時社會上的過剩產物；胡適之說整理國故，於是國內本來不諳國故的學者，也來談談國故了；其他如影片公司的發達，私立大學的增多，出文存，刊雜

① E. A. Ross: Social Psychology

誌等現象，由這些社會心理學家看來，都不過是由於摹倣作用了。他們只須定下一個概括的名詞，便可對於那些心理作用不必另求滿意的解釋。這種方法便捷固然便捷，可不免太嫌膚淺哩！

墨獨孤雖不像哲謨司 (D. James) 及鮑特文 (Baldwin) 等以為有一摹倣的本能，可是他對於社會上共同的行為仍採用泰特所定的摹倣的法則。他以為社會之所以沒有什麼變動，固然由於摹倣；社會之所以常有進步，也未嘗不是摹倣之功。上半句話是就社會中遺傳的制度上立論，而下半句則就上行下效的現象而言。社會中有傳統的思想、文化、制度，而一般人民都以這些遺物作標準而摹倣，這就是社會守舊的主因。上級社會如英、日的朝廷和貴族，提倡一種服飾、制度或思想，於是風氣所及，全國倣效，這就是社會進化的由來。①

我們現在若要批評這些人的摹倣說，第一個問題所要解決的是摹倣本能

是否存在？假使沒有摹倣本能，那麼第二個問題，就是這些心理學家所謂摹倣現象究竟可否用旁的較為滿意的解釋。

現在姑假定摹倣的本能是存在的，看該有那種結論。

假使動物或人類都有摹倣的本能，那麼，他們若看見旁的動物或人類有任何的活動，他們便當一律摹倣了。羊羣中有一羊驚逸，其餘的羊固然也隨而逃逸；但是假使有一羊因為給一個蚊子咬了一下，提起足來搔癢，站在旁邊的羊們決不至於依樣葫蘆。甲見乙而逃，乙決不至見甲逃而也逃。前章批評同情的話，在此處統可應用。而且一個人同時所見聞的豈止一二個人的一二種動作？如統照樣倣效，那就恐怕日不暇給了。墨獨孤舉波萊葉 (Preyer) 的試驗以說明兒童生後四個月內能夠見他人撮嘴而撮嘴。墨氏以為自己試驗所得的結果，可以和波氏相發明。他對四月內的小孩伸舌，那小孩也照樣伸舌。蝸遜在行為主義的心理學

內所說的，和墨波兩氏的話相反。^①阿爾波特以爲一歲半以內的小孩很少表現一種動作的摹倣。可見撇嘴、伸舌的摹倣是否存在，實在是一個疑問。桑戴克說坐在小孩子面前，作了各種新奇簡單的動作，譬如把右手放在頭上，左手放在右肩之上。這種試驗統很難引起他的類似的動作。所以我們對於第一個摹倣本能是否存在的問題，簡直可以給牠一個否決。

假使沒有摹倣本能，那麼那些通常稱爲摹倣的行爲到底如何解釋呢？

墨獨孤以爲泰特所謂摹倣實兼含有同情、暗示、摹倣三種的意義。墨氏用摹倣二字的狹義，專指倣效他人的動作而言。據他的分析，摹倣的現象可分五種。除第五種伸舌、撇嘴的摹倣未經大家公認姑且置之不論外，現在尚須討論四種的摹倣行爲，看我們對於這些行爲能否採用旁的解釋。

第一種爲表示的動作。譬如小孩以微笑反應他人的微笑，聽他孩哭便哭，見

① 見該書 p. 381

他孩駭避便逃而躲藏等。其實這種動作很易用旁的方法解釋，殊不必假定一個摹做的本能。要明白這一層道理，我們可以兒童的學語作一個說明的例。小孩子天生有一對肺，有氣管、喉頭、聲帶、唇、舌等，自然能够發各種聲音。假使他發一個注音字母內的勺聲，他不僅發這聲音，便算完事；這聲音傳至他的聽覺器，便成勺的聽覺。這種耳與發聲的聯絡預先成立，於是聽著勺聲，便可引起喉頭相當的活動了。父母尊長以餅給他的時候，常發一種「餅餅」的聲音。這「餅」的聲音和勺很近，因此引起兒童的預先成立的耳與發聲的聯絡，而兒童也發一種和「餅」相似的聲音如「勺勺」了。由表面上觀察，這種現象好像是一種摹做，可是仔細研究一個來歷，便可知這種行爲決不僅由於摹做了。聽他孩哭而哭，見他孩逃匿而逃匿等，其實也由於先已成立的感覺運動的聯絡呈現其作用罷了。見他人微笑而也微笑，雖和此稍異，然也可用這種解釋。因爲父母尊長和小孩調笑，最初總不僅微笑而已，微笑外或并發一種聲音，或以手撫小孩的兩頰，直至小孩現微笑容方止。

多次之後，小孩的動覺（如微笑）和視覺（見父母尊長或他人的微笑）聽覺（聽見他們同時所發的聲音）及觸覺（他人的手在其頰上的壓覺）之間成立一種關係。那時僅見微笑的面孔便可引起小孩的微笑了。不問來歷而專看現象，則必說是摹倣，其實這種現象和聞他孩哭而哭等行爲同屬一類，而可用同樣的解釋。

墨氏所舉第二種摹倣的行爲爲簡單的「意念動作」(idea-motor actions)。注視他人的動作，常可引起相似的動作。端陽看過競渡的，在學校內看過賽球的，人大約可領會這種意念動作的摹倣。其實這種行爲不能說是由於甲摹倣乙，而由於甲乙都在反應一種同樣的刺激。競渡的和看競渡的，賽球的和看賽球的，雖有動靜之別，他們的刺激畢竟是彼此相似。墨氏又以爲兒童的學習也屬於此類。有些人作新奇的動作，引起兒童的注意；兒童專心注視，便立即摹倣那些動作了。然而這種學習可和第一種摹倣的動作用同樣的解釋。

他的第三種是有意摹倣。有些人的技巧的動作引起我們的羨慕，我們便以

他們作模型而摹做了。然而所謂有意的摹做何嘗不可用旁的解釋？腳腿的構造彼此相同，你可以走路賽跑，我只須有相當的練習，何嘗不可同樣地走路賽跑？我觀察你拍網球而研究你的技巧之所在，我看見你如何接球，如何擊球，我有同樣的一隻手臂，當然可以有嘗試成功的希望。等到我嘗試成功之後，便歸功於摹做，這未免太忽略我的手臂了。你若說有摹做之意便够，假使我的手臂從前沒有經過相當的訓練，或者雖已有過訓練，現在可折斷了，則雖有摹做你的拍網球的技巧的願望，卻有什麼效力呢？

墨獨孤以爲第二、三兩種摹做之間，還有一種摹做。做做者如兒童觀察一種動作，不注意於動作方面，而注意於動作所生的結果。後來遇到同樣的情形，便依樣葫蘆了。譬如他看見一位長者投紙入火；後來他若看見紙和火便發生類似的動作以收同樣的效果了。然而這種動作也很可用旁的解釋。兒童已學成投的舉動，又看見紙入火而燃，所以手眼之間當時便成立一種關係。後來見紙和火而投

紙入火，也和前所舉的聽「餅」而說「勺叉」同一道理。這些都是由於學習，如果統名爲摹倣，則我們動作中之非摹倣的恐寥寥無幾了，也無怪泰特以平常所稱爲記憶的也改屬於摹倣之下哩！去年在這丹舖子裏買一頂帽，今年又在此店內買帽，謂之記憶或習慣都無不可，而泰特則硬稱這種動作爲摹倣，因爲今年摹倣去年的動作，這豈不是笑話嗎？

至於社會上的共同行爲何必定由於摹倣？譬如治喪，同一衣莊出售同樣的壽衣，同一壽器店發買同樣的棺材，同一堂和尚，同一班樂戶，同一家土工，同一爿香燭紙箔店，預備某府君赴臺。報喪的條子上總是家人叩稟，不管喪家有沒有家人。這是活人和死人同樣的受罪，死人那還能摹倣？

● 同樣構造的脚步自然同樣地向前走路，同樣構造的手自然同樣地握拳。社會上已經成立一種風俗，我們的動作當然向抗力最少的路上去，這那裏都由於摹倣呢？

又如甲見蛇而逃，乙見甲逃而逃，主張摹做的心理學者以爲這當然是摹做了。桑戴克以爲乙見甲逃，或可注意於甲所以逃的緣故。所以乙之所以逃是否由於見甲之逃或蛇，還是一個疑問。^①這是桑戴克否認這種摹做的理由。我們的結論和桑氏同，而理由則和桑氏異。甲見蛇而逃，乙見甲逃而逃，乙不必已見蛇，而其動作也不能稱爲摹做，而只是一種交替反應。桑戴克的學習原則中的「聯念的交替」(associative shifting)已經有一點交替反應的意味。^②可是對於乙見甲逃而逃的事實不能引用此種解釋，這未免使人失望。若照交替反應的道理說來，這種動作的來歷可列舉於下：

(一) 甲學得一見危險之物便跑。

(二) 乙也曾學得一見危險之物便跑。

① Thorndike: *Educational Psychology*, Brief Course, p. 47.

② 同書 P. 136

(三) 乙學得他人的跑或因遇有危險，他人驚惶的跑一定遇有危險。

(四) 甲的跑是遇有危險的符號，乙見甲跑而跑，表面是反應危險的符號，其實是反應那懸擬的危險。^①

可見危險是引起乙跑的原来的刺激，而甲跑卻是乙跑的代替的刺激，這又何嘗是摹倣呢？

七 暗示

同情和摹倣之外還有暗示。泰特側重摹倣，至西諦司則側重暗示，以暗示爲解釋羣衆心理的工具。西諦司以爲受暗示性不必是變態；即在常態中也常可以引起這種現象。照他的意見，受暗示性蓋爲人類的基本而頃刻不離的屬性。所以人類與其定義爲社會的動物或理性動物，倒不如定義爲有受暗示性的動物較

① 陸書頁一百二十三。

爲妥切。①他既以受暗示性爲人類的根性，所以他以此屬性爲羣衆心理表現的原因。

從達爾文大倡其生存競爭、自然選擇的理論之後，心理學者對於人類各種性質的解釋也常採用這種學說，西諦司當然不能自成例外。他以爲羣居生活的動物，對於彼此所表示出來的情緒，總得能够作相當的適應。不然，危險當前或敵人來侵的時候，有少數看見的，表示恐怖的情緒，而其餘多數不能領會其所處的地位，則其死亡絕滅可立而待；反之，假使逃避在親見危險之先，則其能够生存的機會較多。所以由西諦司看來，受暗示性簡直有幫助生存的價值。而社會之所以爲社會，也由其各分子之有受暗示性。沒有受暗示性，便沒有社會生活的可能。「人類爲社會的動物，這是毫無疑義的；不過人之所以爲社會的，便因爲他是能受暗示的。」②西諦司氏於是復列舉種種羣衆運動以證其說。不過要研究此說

① Boris Sidis: *The Psychology of Suggestion*, pp. 16-17.

② 同書 p. 310.

之可否成立，須先明白暗示的涵義如何。

關於暗示的定義，各家頗不一致。與其列舉各家暗示的定義而徒增紛亂，倒不如討論暗示的主要屬性，反易明瞭。所以姑且分述暗示的屬性於下。

同情屬於情，摹倣屬於意，而暗示屬於知，已在前一章內說過。看見人家有某種情緒的表現，而自己也有某種情緒的表現：這是同情。看見人家有某種行為而自己也有某種行為：那便稱爲摹倣。看見人家的姿勢，聽到人家的語言，或接受一種有社會性的刺激，而引起相當的信仰、概念或動作，都可稱爲暗示。所以暗示不能離開意念；給暗示的人使受暗示的引起一種意念。譬如施暗示的人說：「你的右眼不能啓閉了，」受暗示的因此喪失其啓閉右眼的的能力。這可算是受暗示的一個實例。

然而聽到命令，而經過一度考慮之後纔去實行，則雖若暗示，而實非暗示。暗示除須引起被暗示者的意念外，又須有所謂下意識相隨。你叫我站起，我不知不

覺間起立，這纔稱爲暗示。假使你叫我起立，我考慮之後方纔起立，那就不是暗示和受暗示了。

一個人的行爲原有相反的兩方面或兩方面以上。手可以往上舉，也可以往下垂；腳可以向前進，也可以往後退；午餐可以喫飯，可以喫麵，也可以喫麵包。受暗示的時候，所謂意識的範圍非常縮小，只看見暗示的一點，至於暗示外所有的一切則統在所謂意識區之外。我假使受你的暗示，你若說某人是惡人，應當攻擊，我便只看見他的惡處，而他的好處便被全部抹煞了。意識的範圍一經縮小，動作變化的可能性也遂被撲滅。你叫我向後退，我的腳雖有前進的可能，可是不能不向後退了。

暗示的屬性倫如上述，則西諦司之所謂暗示實並有同情和摹倣的意味。譬如他說，危險將在眉睫時，一羣中有一分子覺得危險而有恐怖的表示，其餘最富

有受暗示性的便也覺得同樣的情緒。①這種現象，旁的心理學者必將稱爲同情。他又說，他把新聞紙捲起來，他看見坐在對面的朋友也把他的報紙照樣捲起。②這種現象，旁的人有時稱爲摹倣。但是由西諦司看來，這兩種不同的現象統稱暗示。所以旁的學者解釋羣衆心理多用同情暗示和摹倣，而他則僅用暗示了。同情和摹倣已略如前兩章所論列，則本章所欲研究的當然是較爲狹義的暗示，而非西諦司所用廣義的暗示了。

舍卻學理而僅論事實，社會中，人與人之間的暗示作用實在是未可忽略。大略說來，暗示可有三種作用：（一）造成一種反應的傾向，等有相當刺激，便將實現。（二）那反應的傾向如已成立，則暗示可作最後的刺激，以引起那種反應。（三）反應在將發未發之間，暗示可增加其反應的動機力。

① Boris Sidis: The Psychology of Suggestion, p. 309.

② 同上 p. 6.

第一層作用可以廣告爲例。廣告說某公司所出的某物品性質如何優美，價值如何低廉。讀廣告的人便將某公司和某物品聯在一起，而造成一種要向這公司買這物品的傾向。

第二層是以暗示作最後的刺激，使那種已經成立的反應的傾向實現而爲動作。譬如本來對於考試已有一種厭惡，若再聽到人家有廢止考試的運動，便真正地大倡其反對考試論了。又如天氣陰悶將雨，出去時本想帶傘，可又嫌麻煩。此時若有一個人告訴我說天必將雨，我所有反對帶傘的傾向便被征服，而帶傘的傾向乃實現而爲動作了。

第三層效用和第二層頗相關聯。受了暗示而造成相當的傾向之後，假使又繼續地受同樣的暗示，則其反應的勢力必將增高。譬如受了某種廣告的影響，已經想要購置某種物品了，假使又再三看見同樣的廣告，則其欲買的動力更有增而無減，將來購置時或將多買些。

以上三種作用固然都可稱爲暗示，而此三種作用在社會心理學上也確佔有相當的位置；然而爲便利起見，用暗示作敘述的名辭則可；假使以之爲解釋的名辭，則似爲不徹底。因爲暗示作用的本身便須有相當的解釋。甲施暗示而乙之所以能受其暗示者，決不是神祕玄妙而不可分析的一回事。要明白這層道理，須先研究語言和機體的關係。

語言的聲音和身體的運動確有根深蒂固的關係。身體的各種運動都有其相當的名稱。習以爲常之後，聽到某種運動的口號，便可引起那種運動。軍隊中聞「立正」的口號而立正，聞「開步」的口號而開步，可以作語言勢力的說明。赫胥黎教授所舉的例更有意義。一個退伍的兵士拿著羊肉蕃薯正在路上走。有一惡作劇者忽高聲大呼「立正！」兵士聽到這個口號，立即兩手下垂，羊肉蕃薯統落在水溝裏去了。① 由此可見語言和身體活動相關之切。我們要解釋這種現象，不得不

① W. James: Psychology, Briefer Course, p. 143.

假定語言和機體運動的關係早已由神經高級中區而變爲下級的、脊髓的關係。所以一聞「立正」的口號，便不假思索而垂手立正了。

語言對於機體的運動既有如許勢力，那麼暗示作用本不足奇了。所有暗示引起的動作大半都已爲習慣的。你給我起立的暗示，我便起立；你給我讀書的暗示，我便讀書。我已早有起立和讀書的習慣，而「起立」、「讀書」等名詞又常和「起立」、「讀書」等的動作聯成一起。受「起立」的暗示而起立，受「讀書」的暗示而讀書，這種種動作的經過實受脊髓的支配，所以沒有明瞭的意識。假使我本來不曾讀過書，或者我沒有腳腿從來不會起立，那麼，你縱使給我以「起立」、「讀書」的暗示，我至多在所謂下意識中領略這兩種命令的意義，若希望起立、讀書，都像你一般靈巧純熟，那就有點不可能了。所以由我之說，暗示之所以有效，由於語言和機體已有深固的關係，而所暗示的動作又在受暗示者可能的範圍以內。以前本來見動作而有動作，其後便只須聽到動作的口號而便有動作於不知不覺之中了。

那麼，暗示和動作的關係還逃不出交替反應的關係。

如姑置變態的暗示於不論之列，則常態的暗示確可用交替反應來作充分的解釋。請就洛司 (Ross) 所舉的暗示條件來說罷。他以為幫助暗示的條件主要的可有下列二種：(一) 權威，(二) 在羣衆中覺得人多我寡；而權威又可分年齡、種族、性別等。譬如有權威的人說一句話，便易引起我們的信仰。出版界的廣告載梁任公或胡適之的評語，出一部書請名人作序，都是想利用他們的權威以引起讀者的信仰。就年齡說，小孩子總易受年長者的暗示。就性別言，女子總易受男子的暗示。就種族言，則低等民族易受高等民族的暗示。就第一條件而言，其交替反應的意味甚是顯著。年紀輕的時候，慣受老人家的命令、指導和教訓，便不免以為一切老人的話都較為可信了。性別、種族的關係也不外由於同樣的道理。就第二條件而言，在羣衆中，領袖說一句話，似不僅代表一個人，而代表大多數的羣衆，所以我們也容易受他的暗示。這都逃不出交替反應的道理。所以為便於敘述起見，

引用這暗示的名詞或可無大妨礙，至於解釋羣衆心理，則最好放棄這種浮泛的術語。

然而放棄了暗示而不用爲心理的解釋，還有一種好處。有些行爲雖和暗示的原則相類似，可不稱爲暗示。譬如聞自來水管洩水的聲音，常足引起小便的傾向。這種行爲實在是交替反應的一個例。然而和聞立正的口號而立正，根本上究竟有何區別？若後者名爲暗示，而前者不名爲暗示，則何若統名爲交替反應反足收名辭一貫之效呢？

總而言之，解釋羣衆心理若要免去空空洞洞的弊病，我敢提議取消同情、摹倣、暗示等名辭。好像分解因數，若用八爲因子，則十六、二十四、三十二等數固然可以分解，然若要分解四、六、十二等數，則非採用二爲因子不可。解釋心理也以採最小的因子爲妥。最小的因子是什麼呢？似非一句話所可了。只好放在第九章內討論了。

八 情操

集合可分兩種：一種是沒有組織的，簡稱之爲羣衆；一種是有組織的，可名爲團體，小之爲俱樂部、會社，大之則爲國家。不過有組織的團體裏，有時也可以有羣衆心理的表現，例如議會。所以羣衆和團體似缺乏很鮮明的界限，不過爲便於討論起見，這兩種集合卻也有分述的必要。

團體或組合的特徵，墨獨孤以爲是組合心理。有組合心理的團體纔有集合意志和集合考慮之可能。團體內各分子都以團體的幸福爲前提，縱至於犧牲本身的才力、財產、身命也所不顧。墨獨孤以爲這種心理除上述的同情、摹倣、暗示外，還有一極重要的成分，叫做情操。謨爾教授 (Prof. R. Muir) 分析國家的原素，以情操爲其原素。墨獨孤頗表同情，不過謨爾教授未曾分析情操的意義，似爲墨氏

所不滿。^①那麼，所謂情操者由墨氏看來，究竟有什麼意義？

情操這個名詞在心理學中本來沒有固定的意義。近人先特 (A. F. Shand) 以爲我們的情緒或情緒的傾向常以一個實物作中心，組織而成系統。這種系統應得有一個特別的名詞，先特因名之爲情操。墨獨孤採用先特的主張，於是情操遂有其特殊的意義。爲容易了解起見，最好用愛、惡作例。所謂愛、惡者，必有愛惡的目的物。假使我愛的目的物如 x，則見 x 便足引起柔情；x 遇險，便足使我受驚擔憂；x 受人恐嚇，便足使我勃然以怒；x 失去，我便憂苦；x 興盛或失而復得，我便無限快樂，且對於救助 x 者感激不勝。又假使我所惡的目標爲 y，則 y 至，我便有恐怖、忿怒之感；y 受傷害則我樂，而 y 受恩惠則我怒。先特以爲愛之所有一切情緒，換一方面，便盡爲惡之所有的情緒。譬如見 x 興盛而喜，見 y 受傷害亦喜，情緒相同，不過調換一個方向而已。墨獨孤則以爲愛之所有的柔情爲愛之情操的特

① Group Mind, pp. 99-100.

微，而惡之所有的厭拒則爲惡之情操的要點。旁的情緒雖可和愛、惡都可聯絡，可是厭拒在愛之情操中，或柔情在惡之情操中，統沒有相當的位置。●

除愛惡外，墨獨孤還有所謂自重的情操 (self-regarding sentiment)；而團體的情操 (group sentiment)，墨氏以爲是自重情操的放大，所以我們對於自重情操，尤須有明瞭的概念。一個人的自我是隨年齡的增大而逐漸擴充的。由身體的我而進爲家庭的我，復由家庭的我而進爲社會的我。年紀很輕的時候，衣食住無不仰給於父母，於是親子的關係很是密切。親的自我固然包含其子女，而子女的自我也包括其父母。有時候作了一件事，得父母的賞賜如糖菓類，有時候作了一件事引起父母的責罰，因此，遂逐漸領會賞罰或讚揚和譴責的意義。墨氏以爲兒童到了這個時期，其行爲已不是純粹衝動的，而加以一點考慮，想一想是否可以得父母的讚許。入學之後，兒童的自我又加以一度的擴充，父母的讚許之外，又

想得師長和同學的讚許了。因爲他的自我已包括其所肄業的學校，於是外界對於學校的毀譽，便無異對於其本身的毀譽了。你若在他的面前譏評他的學校或師長，恐不免引起他的怒辯，這也可見他對於學校關心之切。久而久之，社會、國家都成爲他的自我之一部分。於是他的自重情操遂擴大而爲團體情操。●假使這個團體是國家，那麼他的團體情操便可名爲愛國心了。這個情操，墨氏以爲是國家心理的要素。有了這個情操，纔有集合考慮和集合意志的可能，各分子纔能以國家的福利爲前提，而沒有羣衆心理的現象，而集合的考慮的結果纔能超出於各分子的理知以上。明白了這種團體情操的重要，然後對於所謂情操者，請作一番分析，看牠是否可用一種較易捉摸的解釋。

要做這一層工作，最好請擇要譯墨獨孤的話。他說：

「無論那種情緒，若強烈地或重複地爲一個目的物所激動，便可有一種情

操的雛形。假使有一個孩子在一個不時發怒的人的面前過生活，譬如說他的粗暴的父親，這父親對於他，除譴責或打罵外，沒有旁的注意。最初那孩子每遇父親的盛怒，便覺懼怕萬分；可是久而久之，懼怕的習慣因以養成，那孩子在父親面前，縱使他老人家心平氣和的時候，也不免有戰戰兢兢之態；這就是說，他只須看見父親，便足以使他的懼怕的傾向發生一種低度的震動。若再加以微弱的刺激，便足引起懼怕所有一切內的及外的表示。再進一步時，那孩子只須想到父親，也可以生出眼看見時相同的結果。這種意念和怕的情緒成一聯念……這種聯念組成雛形的情操，我們可只能稱之爲怕懼的情操。」^①

過了兩頁，他又說：

「現在讓我們舉父母性的愛作一個穩固而極複雜的情操的例。年輕的小孩，由於他的柔弱、喊哭、遲早可引起他的父母親的柔情……和撫抱的衝動。這種

① McDougall: Social Psychology, p. 163.

情緒和衝動有一次爲孩子所引起，便更容易照樣引起活動，後來只須想到那孩子，便多少覺得有這種情緒。因此，那孩子有一種可以吸引父母注意的魔力，於是父母遂常注意其孩子的表示；而這種表示因同情的反應，又引起父母相當的情感和情緒。……父母很容易很親密地以孩子爲自己，因爲他知道旁的人常以其孩子的性質和瑕疵爲他自己的性質和瑕疵。於是他的自我遂擴充而包含其孩子。孩子若有可讚揚，他便覺得滿足自大；孩子若有欠缺，他便覺得羞恥卑小。孩子的恥辱，就是他的恥辱；孩子的榮譽，就是他的榮譽。」●

我譯了這兩段話，目的只是在使讀者明瞭墨獨孤之所謂情操的發展及自我的擴充。由此兩段譯文，既可知父母親的自我如何可推而至於子女，則愛國者的自我究如何推而至於國家，大約可推想而得了。然而細讀上譯兩段文字，更可知所謂情操者也不過交替反應所玩的把戲。何以言之？且就第一段說罷。那孩子

● McDougall: Social Psychology, pp. 165-166.

恐懼的原來刺激是他的父親的打罵。久而久之，其父不必打罵也可以引起其孩子的懼怕。再久而久之，不必看見父親，只須想到父親，也可以引起懼怕了。這些都是刺激變而反應不變的例，那麼當然是屬於交替反應類了。第二段譯文的上半段可以用同樣的原則解釋，其下半段也可照樣說明。原來是自己受人讚揚則喜，受人貶抑則鬱鬱不樂。後來因為自己的孩子和自己有密切的關係，於是孩子的榮辱也足以引起同樣的情感了。推而至於團體情操也多是交替反應的實例，因為自己和所屬的團體常接觸而人家也常以為某人是某團體的一分子，於是團體的榮辱對於個人心理的影響遂逐漸和自己的榮辱同其效力。所以情操這個名詞也僅可作敘述用，至若用以解釋，則也嫌不徹底。

由此說來，羣衆心理和組合心理的解釋都用不到什麼同情、摹倣、暗示和情操。此四種名辭所包括的行為可用刺激或反應的變化說明。因此下章專論這種變化的原則。

九 行爲的變化

解釋社會心理，以前的心理學者多從本能出發。同情、摹倣、暗示，由他們看來，可都是本能了。墨獨孤所見雖稍不同，然而他要著組合心理，必先之以社會心理學導言，而在社會心理學導言內列舉人類的本能而加以討論，以爲其組合心理解釋的基礎。他以為著社會心理學導言好像預備行李，著組合心理纔像是出發旅行了。①不過本能之說不但不足以解釋社會心理，反足以爲社會心理學發展的障礙。

爲什麼不足以解釋社會心理呢？行爲之可視爲本能的或遺傳的，數極有限，社會行爲多以這極少數的基本動作出發，學習而得，所以不能盡還原於本能。然而本能之說又爲什麼反足阻礙社會心理學的發展呢？自從哲謨司說人

① Group Mind, Preface.

類本能的數目多於其他動物以來，心理學對於社會行爲的解釋遂以創造本能的名目爲能事。萊能 (Renan) 造了一個政治和宗教的本能，服從和組織的本能，曲洛脫 (Trotter) 造了一個「羣的本能」 (herd instinct)。假使學者都做照這個辦法，那麼社會行爲便都可不必求來歷了。社會心理學還有甚麼進步之可言？所以要想成立一種科學的社會心理學，第一須打破無限制的本能之說。然而我們也不願太趨極端，否認一切本能的动作而以爲一切行爲都由學習而得；因爲這種極端的主張決難免引起學理上的困難。因此我們一方面反對本能，一方面卻承認少數基本的動作，以爲是由於遺傳。這些基本的動作，阿爾泡特 (Allport) 以爲有下列六種：(1) 驚和退；(2) 推；(3) 爭；(4) 饑的反應；(5) 性覺區的反應；(6) 性的反應。^②

① 見青年心理與青年教育，教育雜誌青年教育專號。

② F. H. Allport: Social Psychology, p. 50.

把初生的小兒抱在手裏，一放手使他墜下數寸，就看見他發驚，這就是驚的反應。遇到不適意或有害的刺激，手足即便離開，這就是退的反應。小孩生後第三天，能夠用手拉開討厭的刺激，這可名為推的反應。初生的小孩往往喜作無定向的動，你若握住他的手足，以妨礙他的亂動，他便動彈而哭，這可名為爭的反應。胃壁收縮而胃裏沒有材料可供消化時，便可以引起饑的反應。小孩生後六個星期，你若用手撫摩他的嘴唇或兩頰，便可以引起他的微笑。身體的其他部分如眼眶、頸項、腋窩、肋骨的下部、膝部、脚底都逐漸感覺這種微壓。這就是阿爾泡特之所謂性覺區的反應。以上各種反應都發現很早，至於性的反應則延至青年的初期纔可發生。因為性的反應有賴於生殖器官的成熟，而生殖器官的成熟又必在青年的初期。

阿爾泡特的六種基本動作已如上述了。我以為所謂基本的動作：蓋即為動作的原素，因此我和阿爾泡特稍異，只承認驚的反應、推的反應、饑的反應、性的反

應四種。退的反應我以為是起源於驚的反應。爭的反應則由於推的反應和退的反應的集合。所以這兩種反應卻算不得基本的動作，只是推的反應的變化。至於性覺區的反應和性的反應大可合為一類；因為用性字的廣義，在心理學上，已有福洛伊特的成例可援了。

基本的動作如此之少，而人類社會的行為又如此其複雜，究竟如何解釋呢？那就不得了解行為的變化。

一切行為都可以還原於刺激和反應。反射動作不必說起，就是所謂意志動作也不過是刺激和反應的關係。①簡單的行為，有刺激便有反應，例如聞大聲則驚而退。複雜的行為，有刺激不必便有反應，刺激和反應之間有所謂預備動作；而這些預備動作，又各有其相當的刺激，而都以實現那最後的反應為目的。這就是我們之所謂意志動作。可見意志動作也可以分析為刺激和反應，不過其關係較

① 參看青年心理與青年教育刺激與反應章，本誌青年教育專號。

爲繁複而已。

一切行爲既都可分析爲刺激和反應，那麼所謂行爲的變化只是刺激和反應的變化了。刺激有外的刺激，也有內的刺激。看見可喫的東西而喫，由於外的刺激；飢而思食，渴而思飲，則屬於內的刺激。反應也有內外二種：見食物而有食的動作，則爲外的反應或顯的反應；見食物而增加其口涎的分泌，則爲內的反應或隱的反應。現在且研究刺激和反應究竟如何變化。

請先看刺激變了而反應不變。這可用交替反應作例。而說到交替反應，便不可不略述交替反應法。這種方法用得最有成績的，當首推俄人巴夫勞浦和白起特祿浦。大概說來，引起反射動作各有其相當的刺激，譬如膝腱若受打擊，腿便向上一踢。膝腱之受打擊就是腿之上踢的原來的刺激。但是我們可否用旁的刺激代替那原來的刺激以引起那反射呢？交替反應法就是用以解決這個問題的方法。

我們可以用浩朴坎斯 (Hopkins) 大學的拉西萊 (Lashley) 的實驗作一個說明。他用一個很簡單的器械以試驗耳下腺的反應。每個耳下腺有一小管，叫作斯潭蓀氏管。從腺內通到嘴邊。拉西萊所用的器械爲一金屬的圓板，分作兩個同圓心的室，內室成一圓盤，外室成圓槽形。內外二室都在圓板背後各入一個銀製的導管裏去。把這個器械放在頰的內面，內室恰蓋在斯潭蓀氏管的吐口，用抽氣筒抽淨外室的空氣。於是這個圓板緊貼在頰上。數分鐘內唾液注滿內室，開始由其導管而流至測量器內。我們先決定一個人每分鐘平均的滴數。饑餓時示以食物，看其分泌量是否增加，而增加至多少；若示以他物，則其腺的分泌可不生任何變化。然而我們若引一個饑餓的人到了他曾得食物的情境中，這些腺的分泌便立即超過常量。可見原來對於唾腺不生效力的視覺的刺激，經過替換作用，便可增加其分泌的分量。●腺的分泌若可以有替換的刺激，則筋肉的運動當不

● 詳見臧譯，行爲主義的心理學，頁二十六至三十三。

至獨成例外。筋肉反射的試驗，其原則初無異於腺的反射，所以恕不再述了。總而言之，引起一個反射的動作一定有一個原始的刺激。假定這原始的刺激爲 x ，又假定 x 和那些原來不足以引起這個反射的其他刺激爲 y 和 z 成立一種任何的關係，久而久之，這 y 和 z 便有 x 的效力。因爲有這一層道理，所以刺激變換的程度實在是無可限止。

但是動作的又一端爲反應，現在且研究反應的變換。假使把一個饑餓的貓放在籠裏，而籠外放一條魚，你就可以看見貓在籠裏作種種無定向的動。偶然間牠一動門上的機關，於是便出籠喫魚以滿足其饑餓。第二次，等牠饑餓的時候，再把牠關在同樣的籠內。牠因胃壁的收縮而有饑感，而籠外又有魚的刺激，於是牠又照樣亂動。不過這一次亂動的時間較前減少，而依樣以食魚充饑爲結束。練習的次數愈多，則亂動的次數愈少；臨了，關在籠內不久便可以觸機括而出籠了。這就叫作嘗試成功。就刺激言，第一次和末次雖或略有不同，然其變換總很有限；但

就反應言，則第一次和末次相比，似不可同日而語了。

這種嘗試的學習雖也可以收效，然其成績究竟不及思想的學習。假使一個饑餓的人鎖在房內，而房外置有食物，他決不至於像貓的亂動；他可坐下去，把以前所有和這情境有關的經驗召回來開一個會議。窗可跳嗎？跳窗有如何的結果？玻璃可打破嗎？打破玻璃是否能免危險？喊人開門嗎？能否有人答應？所以在貓本一一做出來，希望機會給他一個徼倖，在人則所有可能的動作，僅借大腦的皮質部作一個預演的舞臺，如推想其結果不大滿意，那動作便絕對取消。這種學習若有成功，便決不僅由於徼倖了。因為他的成功是考慮的結果，是在所謂意識的焦點中進行，所以第二次若遇到同樣或相似的情境，他便知所對付而絲毫不必有所謂亂動了。然而其結果仍為變反應而不變刺激。①

明白了這兩層道理，然後請進一步討論上述四種基本動作的變換。請先從

驚的反應說起。

驚的反應可說是不學而能的動作，其原始的刺激大約有下列幾種：高大的聲音，激烈的震動？還有將小孩抱起來，手略一鬆，也可以使他發驚。然而這種原始的刺激之中，尤以高大的聲音爲最有勢力。旁的刺激如動物、棉花、羊毛等等都足以引起驚的反應。但是由蝸遜的試驗，可見旁的刺激可以由交換作用而逐漸有那原始刺激的效力。聽到鋼條的聲音本足以使蝸遜的被試驗的小孩發驚，而看見鼠則否。他看見鼠，反欲伸左手去動牠。蝸遜等他伸手觸鼠的時候，忽在他的背後大擊其鋼條，他便大驚而跳，可還不至於哭。其次，等他以右手動鼠時，鋼條又大發聲。他於是驚躍而哭了。過了一星期之後，第一次試驗，示之以鼠；他雖注視著鼠，可沒有伸手動鼠的傾向。鼠放近些，他可又欲以右手撫摩了。

第二次，鼠和聲音合作的刺激，他驚而不哭。

第三次，用同樣的刺激，他又驚而不哭。

第四次，刺激同上，反應也同上。

第五次，示之以鼠，他哭而避了。

第六次，鼠和聲音的刺激合用，他向右倒而哭。

第七次，同樣的刺激，他大驚而哭。

第八次，只用鼠，他一見便哭了。^①

由此一例，可見驚的刺激的交流可由鋼條的聲音而移為鼠。然而鼠的刺激可否再轉移而至於旁的動物和其他呢？則請看下列試驗的結果。

五天之後，那被試驗的小孩的年齡已為十一個月又十五天了。第一次試驗，先用木片。他便取而玩弄，可見鼠的刺激沒有普遍的轉移而至於房子、桌子、木片等。

第二次，僅示以鼠，他一見便哭。

① 詳見 J. B. Watson: Psychology, from the Standpoint of a Behaviorist, Second Edition, pp. 231-233.

第三次，再示以木片，他又取而玩弄之。

第四次，只用鼠，他驚而逃避。

第五次，再用木片，他又微笑玩弄如前。

第六次，僅示以兔，他遠遠避開，且流淚而大哭。

第七次，再示以木片，他又玩弄如前。

第八次，僅示以狗，雖不引起激烈的反應，然也足以使他驚懼。狗來和他的頭相近時他驚而哭了。

第九次，再示以木片，牠又玩弄如前。

第十次，示以皮衣，他立即向左退而驚。

第十一次，示以棉花，他也不願玩弄。

第十二次，當他玩弄時，蝸遜的頭靠近他，看他是否想玩弄他的頭髮；他卻作完全相反的反應。有兩個旁的觀察者也試之以他們自己的頭髮，他可立即玩弄

了。

由此實驗可見驚的刺激，可由鼠而轉移爲他物，如兔、狗、皮衣、棉花等。這就叫做刺激的類化。因爲有刺激的類化，所以我們所怕的刺激遂增大其範圍。然其類化的經過則有賴於環境。生在迷信的家庭和社會之中，便養成怕鬼、怕妖怪、怕十三的數目、怕在元旦打破碗碟等等。生在開通的社會裏，便只有合理的怕，如怕瘋狗、怕老虎、怕病菌等。所以懼怕是習慣而不是本能；每一種懼怕都有其相當的來歷。社會上種種禁忌都用以可溯原的研究而求其來歷。

以上還僅就刺激而言，現在若就反應來說，則也頗有研究的價值。前舉蝸遜所試驗的小孩，若遇到不適意的刺激，他便爬行欲遁。這本來是推的反應的變換，但也可算是驚的反應的表示。年齡較大而能行走時，他的這種反應也逐漸經過變化。他前僅爬行而遁，現在可飛跑而去了。所以成人的一切怕的表示，或者可視

爲驚的反應逐漸變換而完備的結果。小孩的驚的反應雖也略有效力，然總不及成人時反應變換後之大了。遇野獸而逃，逃而至於緣木，或逃而至於藏躲，都不過驚的反應所變的槍花。至於像江浙戰亂時難民之來滬逃避，那就是驚的反應的更經一度變換了。

但是驚的反應已由學習而臻完備之後，刺激方面仍可隨時變換。本來是聽到槍聲纔想逃避，現在卻只須聽到本地有戰事的風聲，便舉家逃難了。本來是親見危險纔跑，現在卻只須看見人家從危險處跑開，便如飛的奔遁了。因爲一個基本的動作可以輾轉變化，而無限制，所以社會行爲的複雜原無足奇了。

再就推的反應說罷。小孩子遇到不適意的刺激，便不免舉頭他向，或用手脚推開。這種推的反應也可以有兩端的變換。就刺激言，你若耍小孩喫苦藥，他使用勁推開，而放聲大哭。成了習慣之後，他不須嘗到藥味，只須看見那茶杯，便行使其推的反應了。由於交替作用，這種引起推的反應的刺激也逐漸擴充其範圍。所謂

「厭惡的情緒」或即建築在推的反應之上。就反應的方面而言，也逐漸變換。原來以手推的，後來卻以言語表示了。看見不適意的刺激，不必等到近身，便或以感歎的語氣，或以具體的表示，拒之於數步之外了。如再養成文字的習慣，則推的反應更作進一步的變換。到了這個時期，其刺激的一端又可作種種變換，而這種變換的結果當然也可以產生繁複的社會行爲。由厭惡不適意的刺激而厭惡齷齪，由厭惡衣食的齷齪，而厭惡品格的齷齪，而厭惡宵小僉壬，其刺激方面的變換寧有[？]限止？由手推而換以體態和言語的表示，由言語的表示而換以文字，其反應的變換也沒有限制。報章上的筆墨官司或也可視爲推的反應的變換。

所以我不承認爭的反應爲基本的動作。兒童的活動若受了壓迫而不能自由，則其所感覺的爲不適意的刺激。推的反應因此引起，推而不能勝利，則其反應變換而爲全體的動彈。可見爭的反應還是推的反應變換的結果。不過爭的反應，其兩端也都可以變換。本爲身體活動不自由而爭，繼則爲思想不能自由而爭。政

治史上之所謂爭自由，近時之所謂打倒軍閥，打倒帝國主義，都可以見爭的目的的變換。而反應方面也有相當的變換。以手足爭，變而爲以口舌爭，以筆墨爭，以槍械爭，都是反應變換的說明。

然而人類的基本的動作尤以飢和性爲最重要。「食色性也。」「飲食男女，人之大欲存焉。」大概無論那一個人都明白的。爲討論的便利起見，飢和性最好分述。飢是一種原始的感覺，至若飢而食，食便算是習慣了。小孩子初生時因爲胃壁的收縮而有飢覺，於是手足亂動而哭。他的母親授之以乳。生來不滿十分鐘的嬰兒，本來已能够吸吮。於是他以嘴觸到母親的乳頭便開始吸吮了。吸吮的結果卻可以救止他的飢覺。第二次若感有同樣的飢覺，他對於母親的乳頭作同樣的反應；久而久之，他便養成吮乳的習慣。在此期內，其刺激的變換可由乳而至於給乳的母親，復由母親而至於母親的聲音。而反應的變換也有可觀。他逐漸能够捧定乳頭而撚弄乳頭了；吮得高興時，能够搖搖腳，搖搖頭，以表示其得意；而且一乳吮

完，能够換一隻乳來吮。年齡稍大時，由乳而粥，由粥而飯或麵包及蔬菜，於是刺激又經過一度的變換。由吸吮而咀嚼，反應上也有相當的變換。本來是胃壁收縮而有喫的要求，而喫的結果引起唾腺、胃液、膽液、胰液及腸液的分泌。後來看見美味也足以引起唾腺的分泌了。本來是食以充飢，後來卻食以求口腹的愉快了。年齡更大時，朋友酬酢也以食爲手段了。

然而食的刺激和反應的變換還不止於此；刺激還可以退隱的。學成一種技巧，學成一種職業，究竟以什麼爲目的？本來是飢而思食，現在可不必親受飢餓，便預先求所以免飢餓的辦法了。所以人類若沒有飢的感覺，或求食若非常容易，社會決不至於有現代的文明。熱帶人的退化半由於得食太易。

由飢而性，不過由自存而傳種。然而所謂自存和傳種，還只是生物學家和心理學家給這種行爲以兩個最後的目的，而作食色行爲的人都向來不問食色最後的意義。飢和食已如上述，現在且專論性。就性的廣義說，是包括身體的性覺區

而言；就狹義說，則僅指生殖器一部分。兒童的性覺區若受刺激，便可引起快感。你若試用手搔弄小孩的頸項，你就可以看見他發笑。假使你用手搔弄時，同時發一種笑聲，久而久之，只用聲音也可以有同樣的效力。此時那刺激已經有一度變換了。這種變換隨各人的經驗而不同。有些人洗臉時，喜歡用新毛巾緊貼兩頰之上。有些人看見小孩便喜歡和他接一個吻。至於浴堂中的捻腳，洗澡前後在熱水中的躺臥，都可算是這種反應的變換。

廣義的性爲成人及兒童所同具，狹義的性則成熟之期總在青年的初期。此時生殖器的構造已將完備，而由生殖器的內分泌以形成兩性所有一切附帶的性的狀態 (secondary sexual characteristics)。到了這個時期，其生殖器官若受接觸，便可以發生快感，然而性的原始的刺激可不是異性，而只是一種內部的刺激。就男子言，其精囊 (seminal vesicles) 不時澎漲，不得不定期發洩。而精囊澎漲足以增加囊壁的彈性。這種內部的活動給生殖器以一種刺激。就女子言，經期來

時，有一種內分泌作用，給她以相類似的刺激。這些刺激所生的反應是無定向的亂動和飢餓時的反應相似。而生殖器官的膨大又引起不安的感覺，到了生殖器和任何物接觸之後而始平復。至於遇到這種內的刺激而知道求一個異性的對手，那就已經是學來的了。在惡劣的環境之中，性的方面沒有相當的訓練，而內部的刺激又不得不求滿足，於是手淫及其他畸形的現象當然是不可逃避的結果。可是就一般人而言，其生殖器官將成熟之前或已成熟之後，便受環境的影響而變換。在家庭中男孩子和女孩子，逐漸知道結婚和生殖功能的關係，且逐漸學得求愛的手續。所以到青年的初期，他們都知道如何求一個異性的對手方以適應其內部的刺激。到這個時期，性的反應便又有變換了。本來是因內有刺激以求色，後來見色反可以引起內部的刺激。不僅此也，和色有關的旁的刺激如圖畫、小說、戀人的衣物和紀念品，也許有同樣的效果。不過教育的勢力也未可忽略，一般青年對於性的欲望多知道加以一種裁制，如果有良好的訓練，則見色而不起內的

刺激當然在可能之列。所以戀愛而必以靈肉一致爲條件究竟是淺見之談不過靈的愛在現社會中確難做到罷了。

性到底有生理的基礎，所以和性有關的刺激究竟有很大的勢力。各大公司綢緞部中的男顧客非常擁擠，大部分的原因還僅在於看女子。新世界的模特兒跳舞及石膏像醜陋不堪，然也可吸引觀衆，性在社會行爲中的勢力蓋可想見了。其他如孜孜於各種職業、食外，還只是滿足性的要求。因爲結婚之後不可不養妻子，於是謀生活的方法便不容不預先打算了。這也是由預備的動作以滿足其原始刺激的一個例，和飢而求食的動作寧有差異？所以飢和性確是人羣中主要的動力。

十 交互的刺激與共同的習慣

羣衆心理和組合心理，其所以使心理學者假定一個「羣衆的心」(GROUPE)
DANCING

mind) 和「組合的心」(group mind), 尤在於下述二點:

- (一) 就羣衆言, 其情感的表现常較單獨時爲強烈。
- (二) 就組合或團體而言, 各分子的行爲常趨一致。

我們若以爲社會心理學無異於個人的心理學而不承認有所謂「羣衆的心」和「組合的心」, 則對於上列二點須予以完滿的解釋。行爲變化的原則及四種基本動作的變換已如上述, 現在且討論交互的刺激和共同的習慣, 以期對於羣衆心理和組合心理作更深一層的解釋。

個體的刺激可分爲內的刺激和外的刺激, 飢餓性慾屬於前一種, 聲光味臭屬於後一種。這是前已述過的。而外的刺激又可分爲社會性的刺激和非社會性的刺激。見食物而食, 是非社會性的刺激所引起的反應。看見旁人的姿勢或面部的表示, 聽見旁人的感歎或語言, 而有相當的動作, 則爲對付有社會性刺激的反應。有社會性的刺激, 一方面爲對付有社會性刺激或無社會性刺激的反應, 他方

面又可引起旁人的反應。譬如兒童誤踏鐵釘而哭，其哭因為反應無社會性的刺激，鐵釘卻同時引起年長者的憐惜；那年長者的憐惜便為對於有社會性刺激，兒哭的反應了。無論何種反應若本身可以為有社會性的刺激，或為有社會性的刺激所引起，便組成所謂社會的行為 (social behavior)。

社會的行為可分為直線的和交互的二種。假使甲的行為可以作一種社會性的刺激而引起乙的反應，乙的反應翻過來又可以作一種有社會性的刺激而引起甲的反應，則二者之間的刺激和反應恰成一種交互的關係，例如談話。其他如爭鬪也可為這種交互關係的說明；甲的怒視引起乙的怒視，而乙的怒視又足以使甲更怒。直線式的社會行為則異；假使甲的行為引起乙的反應，而乙的反應不復引起甲的反應，則其刺激和反應便成一種直線的關係，例如訓話，受教訓者只許靜聽而不許反辨。軍隊中的口令更可為這種直線關係的好例。

然而社會行為尚不若是其簡單；這兩種直線和交互的關係中，常加以一種

旁的刺激可直接引起其反應，至於那些交互的刺激則用以變換、改導、增加、或減少其反應的力量。因此前者名爲直接的刺激，而後者名爲補助的刺激。譬如飢而看見食物，將不免狼吞虎食；這是直接的刺激所引起的反應。假使在宴會之中，則雖飢不可忍，然而有客在座不得不稍加以一點裁制；這是補助的刺激變換原始行爲的實例。

社會行爲的直接刺激可以爲有社會性的刺激，然也可爲無社會性的刺激。上例中的食物屬於後一種；觀劇時，戲子的一舉一動、一言一笑則屬於前一種。又如飢荒時鬧米風潮中，羣衆勇往直前，見米便搶，米便爲無社會性的直接的刺激，而羣衆中各分子的怒罵搶劫則爲補助的刺激。假使在這種風潮裏，有一位領袖當衆演說，則此時直接的刺激便變爲有社會性的刺激了。

由直線的關係而至於交互的關係，則更和羣衆心理的表現相接近了。我們可以用劇場失火羣衆恐慌作一個說明的例子。爲便於敘述起見，我們的注意姑

且以甲乙兩人爲限。此處直接的刺激爲火。甲見火而逃，乙見火和甲逃而亦逃。甲見乙逃，於是逃得更快；乙見甲逃得更快，於是增加其速度。甲見乙增加速度，於是其逃跑的速度更大大的增加。如此交互刺激迴環不已，而成所謂羣衆的情形。

上述種種，目的只是要解釋本章開端的第一點：就是羣衆情感的表現常較單獨時爲激烈。倘使明白了交互刺激的道理，則羣衆心理當易了解，又何須假定一個「羣衆的心」？見羣衆亂跑而也跑，見羣衆怒而也怒，這不必說是由於交替反應。先有一種直接的刺激，然後見羣衆面部的表示，由交替反應而推知羣衆之怒，於是本身也從而怒，而已之怒又足爲人之怒的刺激。因此羣衆情緒的表現遂較單獨時爲劇烈。黎朋以此爲假定「羣衆之心」的理由適足以見其所見之淺！

交互的刺激若可以打破「羣衆之心」的假設，則共同的習慣也可以推翻「組合之心」的謬見。社會上的共同行爲，一方面使心理學者注重同情、摹倣和暗

示，一方面又使他們假定一個「組合的心。」同情、摹倣和暗示已如上述，現在請再加以補充，而詳論共同的習慣。

先有個人而後有社會，或先有社會而後有個人，此兩說固然以前者爲較近情理；然而第二說若加以一點說明，則也未必無理由之可言。小孩子產生時，有父母兄弟；而父母兄弟都已有相當的習慣。小孩子逐漸長大，於是他所有基本的動作也次第發現；可是因爲家庭裏的人都已具有習慣，於是其基本的動作，隨時隨地，受其父母習慣的更改。譬如發音——能够發音或可算是基本動作的一種。據波蘭敦女士 (Miss Blanton) 的研究，兒童最早能够發鼻音及喉音，如 *m, n, ng, o* 和 *k* 及 *h, w, y* 等音。這些子音和長音及宏大的母音相配合而成 *moow, goow* 等。其後便在這些子音之外加以齒音和重唇音如 *t, d, p, b* 等。而 *s, f, v, th* 等音的發現又在其後。吾友周君予同的兒子，年四歲，*t* 發的音都變做 *p*，*fan* 變做 *pan*，就因爲發輕唇的音比發重唇的音爲難。至於 *i* 和 *u* 的音則更加難發了，所

以發現最遲；英美小孩的 Please 常變做 Pleace 大概可以見一之不易發音。凡此種種音，大約爲中外的小孩所同具。至於中國兒童長大時說中國話，外國兒童長大時說外國話，則由於受家庭年長者已有習慣的影響。語言如此，其他行爲也莫不然。食的衝動本爲大家所同有，然或用竹筷，或用刀叉。色的衝動也具有同樣的普遍性，然或由媒妁之言，父母之命而結婚，或由友誼而戀愛，由戀愛而結婚。其他如同是表示敬禮，中國人拱手，西洋人鞠躬；同是別後相逢，西洋人握手，中國人說一聲「久違」。凡此種種都足以見我們的基本動作，其所以養成不同的習慣，都由於承受社會的影響。而社會最足以影響個人的行爲思想的，尤在於風俗、制度、典章、法律，以及傳統的社會思想。風俗、制度、典章、法律等都存在於個人產生之前，個人的行爲不能不受其支配。譬如風俗對於十三的數目若有疑懼，個人於不知不覺之中也養成疑懼十三的習慣。照社會的風俗作事比較地穩妥些，若超出社會的信條，則其結果如何，誰也不能預料。到了習慣業已養成之後，則違反習慣便爲

抗力最大的方向，當然是較難照行了。而且凡事從俗，既覺安易，而又可免社會的指摘，超塵絕俗便不免危險萬分。因此同一社會中的人民，除了少數特立獨行者外，都有大部分相同的行爲。這種共同的行爲，在有紀律的軍隊裏頭，更爲顯著。各兵士在同樣的情形之下，受同樣的訓練，則其行爲之趨於一致，實不足爲奇。如因此而假設一個「軍隊的心」或「組合的心」，便也難免淺陋之譏了。

十一 結論

本文的目的只是要說明社會心理學可不必假定什麼「羣衆的心」或「組合的心」，也不必借助於同情、摹倣、暗示或情操。行爲的變換、交互的刺激、共同的習慣等說，便儘够解釋社會心理的現象了。而尤以交替反應爲最重要。但是交替反應和所謂聯念頗相類似，讀者或不免以近時交替反應之說爲聯念派心理學

的復活，所以在本文結論中似有聲辯的必要。

聯念派的心理學解釋心理現象的起伏常依重於聯念之說，以爲見花之形狀而知其名，就由於花形和花名聯絡而成關係的緣故。主張此說者不得不假定已往的經驗統成概念而逗留在所謂潛意識內。這些概念的相互的關係有親有疏，有近有遠。譬如粉刷和黑板的關係甚密，至若毛筆和黑板則關係較遠了。假使有一概念佔領意識區，則和這概念最接近的概念便也可聯帶進去，而和牠疎遠的概念可沒有入領意識區的機會。譬如看見粉筆，和粉筆最接近的莫過於黑板，粉刷，所以黑板、粉刷的概念便被引起了。

照聯念派的心理學說來，一切概念都羅列在潛意識內，其難於索解，可不必申說了。而且解釋心理現象都用聯念，則不得不盡取材於潛意識。現在你正在演數學，忽聽見鐘聲亂鳴，則鐘聲豈出自潛意識？然而其困難還不止於此。聯念派的心理學是靜的心理學，甲乙概念之互相追隨，實缺乏相當的動機力。

交替反應之說和聯念說雖略同而實異。以此說解釋行爲，便不必假定一個潛意識區。行爲的兩端，刺激和反應，互相聯絡而成弧。刺激方面由甲而乙，由乙而丙或丁，只是使這個弧多幾條支路；那反應的末端由甲可達，由乙也可達，由丙或丁也依然可達。好在一切行爲統還原於刺激和反應，則解釋行爲或用外的刺激如聞鐘聲亂鳴，或用內的刺激如感覺飢餓，其原則上本無衝突，不像聯念派的心理學忽用潛意識而忽又不得不另用他法。而且交替反應之以甲刺激代替乙刺激，或以丙丁刺激代甲乙，其動機力則依舊存在，不然，則其交替的反應便算尙未成立了。所以見牛肉而流涎，經過多次的演習，則見燈光也可流涎。杜威解釋意志作用而側重習慣，以惡習慣說明習慣的能力。交替反應成立之後等於習慣，則其所具動機力當也不至稍減。

因此在本文結束時略示聯念說和交替反應說的差異，以爲近時心理學者之利用交替反應和從前的心理學者之側重聯念決不得相提並論。

青年心理與教育

一 導言

最下等動物如變形蟲等，生活簡單，其動作僅有向、背二種；遇有適意的刺激，如矽藻則向而近之；遇有不適意的刺激，如沙石，則背而遠之。牠們的動作既若此其簡單，故由母體分裂之後，就可以營獨立的生活，既無所謂幼稚時期，更無所謂青年時期；既沒有受教育的需要，更沒有受教育的可能。動物愈高等，則其由產生以至於成年的時期愈長，而其教育的需要和可能性也愈增加。這種幼稚時期增長的理由，約略可分為二種：

(一) 動物身體上的組織，愈高等則愈複雜。於是分裂的生殖失其功用而代之以起的，便為有性生殖。有性生殖的動物總有相當的幼稚時期，然而稍低等的，其組織還沒有臻於複雜，所以不必長時間而身體的構造便可達成成熟期。至於最

高等動物，則其構造非常複雜，所以決不能在降生時便臻完備，須有一個長時間，使牠們在這個長時間內把各種未臻成熟的器官逐漸發展，例如生殖器官等。

(二) 高等動物的環境變化較多，所以牠們的動作也多變化。環境和動作如很簡單，則尙可由遺傳獨任其勞。環境和動作如多變化，則遺傳只能負極小部分的責任，譬如呼吸、循環等動作，還可在降生之前把這幾種一成不變的動作所需的神經路預先聯成，使牠立時可以工作；至於比較複雜的動作，便不得不留待將來了。所以最高等動物產生的時候，多半是柔弱無能的，經過一個或短或長的幼稚時期，纔逐漸學成那些成年動物所能作的事業。

上述二種理由，就人類而言，更可顯見。人類的環境和動作確非其他高等動物所可比擬，其他動物的環境大半屬於物質的，而文明的人類則舍物質外，還有所謂精神環境。祖先文明的結晶體，如風俗、語言、文學、科學、典章、法律、制度等，都是環境。對物質的環境既欲求得適應，則對於精神環境，何嘗不應如此？現在若以此

種精神環境爲「社會的遺傳」social heredity，則文明人類的兒童除承受所謂體質的遺傳外，還須接受這種「社會的遺傳」。可是這種「社會遺傳」的內容異常繁雜，所以決不能在一短時期內擇要承受。因此，文明人的兒童便不得不有一最長的幼稚時期了。

文明人的幼稚時期約可有二十四年之久，自降生至十一二歲（女子）或十三歲（男子）爲幼年時期。自十二三歲（女子）或十四歲（男子）起至二十四歲爲青年時期。幼年時期的兒童，其身心如何發展，不在本文範圍之內；本文所要討論的，爲青年時期。譬如青年時期的特徵，青年時期之性的問題以及性的轉移和昇化等，就是本文所欲者眼的幾點。

二 青年時期的發育

青年時期就是生殖能力成熟的時期。這個時期的開始，隨民族和男女性而

異。印度人的青年期較早，歐洲人較遲；熱帶的民族較早，而溫帶及寒帶的民族較遲。就男女兩性言，則男子又較遲於女子；大約說起來，女子青年期的開始在十二三歲左右，男子則在十四歲時。

青年時期是由少年以至於成人的過渡的時期。這個時期的身體的長育和其心理的發展，大可引起我們的注意。現在姑分述於下：

就骨骼而言，此時骨骼的骨化作用 (ossification) 進行很快。四肢的骨伸長加厚，而頭和體幹兩部的骨，其面積形狀及其相互間的比例也有異常的變化。例如胸部向左右擴張，面部加長，下顎增大，而第二次齒牙的發育也告結束。軟骨也逐漸化成真骨，尤其是顱骨、上下顎及手腕中的小骨。

筋肉的發育也極迅速。纔降生的兒童，其筋肉和全身的重量相比為百分之二三·四；八歲時，這百分數增為二七·二；十五歲時為三二·六；十六歲時為四四·二。

胸部的骨骼既向左右擴張，於是肺量遂非常增加。維帕爾 (Whipple) 說這肺量的增加，就女子言，十二歲至十四歲時，速率很快，自此時到二十歲時爲止，則較爲遲緩；至於男子，則以十四歲至十九歲半爲最快。在同一年齡內，女子的肺量常低於男子。然而在這時期內，無論男女，都容易有小部分的肺組織未經使用；而肺結核的病害是否可以驅除，則須視乎其胸圍是否有相當的發展，其身體的姿勢是否完美，及其深呼吸的運動是否有相當的訓練而定。青年男子聲音的改變，也爲衆所共知的事實。這大概由於喉頭筋肉的發育和聲帶的加長。

青年時身體各部既都發展，則其營養力之須有相當的增加，當無可疑。此時的胃也較爲擴大，其筋肉的收縮的運動也更強而有力。小腸的長度和容量也隨而增加。肝臟在初生時佔有身體容積的十八分之一，此時則其比例乃較爲減少，只佔三十六分之一。新陳代謝似不及孩提時之速，熱量的喪失和產生都較少些。循環系統的發育，則殊與青年期發育的迅速相適應。心臟的筋肉既增大其

容積，又增加其所有伸縮纖維的數目。血液的供給比前豐富，以營養那些正在發育的組織。

然而青年期內的生殖器官的發育尤足引人注意。青年期本來是生殖功能成熟的時期，所以和生殖有關係的各器官依次發展。生殖器官的容積異常增大，而裏部的組織也起變化，而能分泌生殖細胞，如精蟲或卵等。而生殖器官中的內分泌也開始其作用，於是附帶的性的形質都跟着發展。女子的臀部及乳房都漸發育，同時因肌組織堆積的緣故，形顏美麗，所謂處女美者便是。男子的聲音變大，且於面部發生髭鬚。頭髮的色澤，則無論男女，都有相當的變換，而且陰部及他處都漸生毛。

至於青年期內心理的發展，似乎和身體方面的發展相平行。身體的發展若異常遲滯，則其心理的發展也跟着遲滯。女子體部的發展在十二歲左右時，比同年的男孩為較勝，於是其心理方面也較優於同年的男子。

男女到青年時，其生理和心理方面發生急劇的變化，已略如上述。野蠻人及半開化的民族常舉行一種典禮，以祝賀這青年期；我們中國古時所行的冠禮和笄禮，或即爲那種禮節的流風餘韻，也未可知。我們現在雖沒有舉行一種青年期的慶祝禮，然而這時期的重要，究竟不可忽略。由近代犯罪的統計，可知十二歲至十四歲時犯罪的很多，而且所犯的不僅一種罪，各種罪都有。尤足使人害怕的，是這種犯罪兒童到處增加。我們中國雖沒有人曾作過這種統計，然而兒童之爲扒手的，時有所見，犯他種罪案的，恐也所在都可遇到。至於不犯罪的青年也何嘗不使我們有教育之責的人擔憂。近時青年學生深中了無聊的詩及小說的毒，不說人生是苦悶的，便信口雌黃以爲戀愛是無上的神聖。因此頹廢的青年所在多有，而尤以都會中的學校爲最。至於因情自殺的已一見於上海某大學，將來繼之而起的，想不至於缺乏。和這種風氣相反的，又有一極端亂動的氣習。爲黨系盡忠的人又往往利用青年，使荒廢其學業，以從事於種種活動。青年時期因有身體的變

化，本已爲教育上困難的問題；况又加以上述種種關係，其重要更不可言而喻了。

三 所謂本能

哲謨司 (W. James) 之前的心理學者和哲學家；多以爲動物爲本能所支配，而人類則受理性的指導。哲謨司不以爲然，以爲人類所有本能衝動的數目，比其他動物，只有過而無不及。不過人類的本能太多，以至常有相反對的衝動互相制止，因此，他們的本能遂不若其他動物的顯著。舉一個例來說罷，假使有一個兒童，看見一個胖胖的蛙，他便有一種投之以石的衝動。假使他又看見受傷而將死的蛙似有苦痛的表示，他第二次遇到青蛙或其他動物，便不至於如此兇暴了。所以哲謨司以爲一個動物無論其原來有如何完備的本能，但是假使加以一番經驗，其本能的動作便頗多變化。譬如看見物體「甲」，原來可以引起本能「丙」，但是假使「甲」是「乙」之將近的符號，而「乙」則原來可引起本能「丁」。若在一種情

形之下，則見「甲」未必引起本能動作「丙」，因為「丁」的本能衝動也呈其作用的緣故。由旁觀者看來，似不見有什麼本能的衝動，然而哲謨司則以為本能的衝動依舊存在，不過因為有反對的衝動也在作用，所以遂互相掩飾不易明瞭罷了。從哲謨司有此理論之後，本能遂成心理學中時髦的名詞了。心理學者對於無論何種行為，只須給以一個某種本能的名稱，便以為已經解釋，可不必再研究了。這也是本能，那也是本能，行為之不能以本能解釋的，可說是很少了。於是教育遂沒有旁的事業，只是和本能交涉了。

這種見解在教育學中不生利益，在心理學中也不足以作行為的解釋。譬如問：「人何以踢球？」答：「因人有遊戲的本能。」這一問一答，初看似很近事理，究竟是錯誤的。何以是錯誤呢？因多說了這兩句話。試再問：「何以知道人有遊戲的本能？」答：「因他踢球、拍球、賽跑……。」這種打大圓圈式的解釋簡直是有等於無，好像稻草做成的人，遠看還像，近看便不像了。而且有了這種種本能的名稱，於是解釋行

爲便不求一個來歷。譬如懼怕，有些人怕鬼，有些人怕狗，有些人怕過橋，有些人最怕站在高山之巔。我們若不去求個來歷，而說這些行爲都是恐懼的本能，那就不免誤在膚淺了。所以我們解釋青年心理，應該打破霍爾 (Stanley Hall) 的圈套。

以本能和習慣比，似乎習慣在行爲上的勢力較大。哲謨司雖曾以爲人類的本能多於其他動物，然而同時也以爲本能可以由習慣改變。純粹的本能也像純粹的感覺，不過是一種名辭罷了。譬如遊戲，舊心理學者都以爲是本能。然而可名爲遊戲本能而不失當的，或只是一點能作遊戲的基本的活動。小孩子初生時所有那些無定向的動，是長大時作遊戲運動的基礎；這些運動，假使心理學者高興說是遊戲本能，那還沒有什麼誤謬；至於踢球、拍網球、賽跑、捉迷藏等等，雖由那些基本的活動出發，可是不能稱爲遊戲本能了。因爲這些遊戲已經不爲本能而爲習慣了。正面地說，或者恐難服人；反面地說，卻比較地容易。本能的定義雖各說紛紛，莫衷一是，然而「不學而能」哲謨司也以爲是本能的主要的屬性；旁的心理學

者也少有異議。假使踢球、拍網球、賽跑是遊戲本能，那麼中國早就該有這種種遊戲。然而在歐化東漸之前，中國的小孩只有拍棉紗球、捉迷藏等遊戲，而沒有拍網球或踢足球。從前之所以沒有這種西洋式的遊戲，因為從前沒有這種習慣；現在之所以有這種西洋式的遊戲，因為現在學校裏已經有這種習慣。拍網球、賽跑、踢球等遊戲既然如此，推而至於那些古已有之的遊戲，何獨不然？即推而至於旁的所謂本能，也沒有不足以使我們生一種「與其說是本能，不若說是習慣」的感想。所以心理學內反對本能的運動，確有充分的理由。但是假使反對本能而以爲一切行爲都由於學習，則又不免發生學理上的困難了。

有些行爲固然不是本能，而那些行爲的基本的原素，卻不能說是由於學習。遊戲雖非本能，可是無定向的動不能說是由於學習。語言不是本能，但是小孩子能够發基本的幾個音，決未必是學習的結果。假使主張趨於極端，勢必至於把學習擴充而包含胚胎中的學習。現在沒有方法研究胚胎的學習，而把個體所有來

歷不明的行爲還原於胚胎，則和前之還原於本能和遺傳者，雖名異而實同。心理學之反對遺傳，原不是毫無理由。受精卵細胞已非顯微鏡之助，便不可得而見；而和遺傳有關的還僅爲卵細胞中細胞核內所含有的染色素。現在若說這眇乎小哉的染色素決定個體所有的先天性，其學理上的困難固然是百口莫辯，然而這種困難至多和胚胎學習說所有的困難相等。你若說將來發生學進步可以解決胚胎學習的問題，那麼主張遺傳的人也可以說將來細胞學進步，顯微鏡的倍數增加，也未始不可以顯示染色素決定遺傳的玄祕。同是玄想，還分什麼半斤八兩？不過鄙意以爲遺傳雖難解釋，然自門特爾 (Mendel) 以來所有實驗的成績總還算得可觀，至於胚胎學習說現在還僅爲一種玄想。所以我們雖反對本能，然而在目前卻不敢武斷否認一切的遺傳。

說到這個地方，我可以表白自己的地位了。我承認本能在行爲上的勢力不及習慣之大。我卻又以爲有些基本的動作不妨說是本能而由於遺傳，等將來研

究有所得時再來修改。所以由我之說，則本能一名辭實包括一切反射動作及食色等。假使我們以為本能這個名辭，因為在心理學內沒有一致的定義，也沒有一致的分類，其意義已太紛歧，不能用作科學的術語，則我之所謂那些不容易在個體經驗求來歷的基本動作暫稱為x衝動也可。

假使我的主張可以成立，則青年教育的問題不得僅名為本能的發展，也不得僅名為習慣的養成。假使沒有那種基本的衝動或x衝動，則習慣無從養成。譬如兒童如不能發音，究竟用什麼材料養成語言的習慣。翻過來說，假使有那種基本衝動或x衝動，則只能用習慣轉移或昇化牠，不能使牠完全消滅。譬如性的衝動，無論有如何習慣，決不能使牠化為烏有。因此，青年教育的目的在利用或轉移而昇化青年的基本衝動，以養成良好的習慣。

四 刺激與反應

行爲主義的心理學究竟有沒有旁的貢獻，姑弗說起，然而把一切心理現象歸本於刺激與反應之一公式，則不可謂非行爲派之功。從行爲派提出這個公式之後，明白的心理學者，縱使他不是行爲派，也跟着採用而爲一切心作用的公式。

吳和士 (Robert S. Woodworth) 就是一個好例。

反射動作很容易化爲刺激與反應之一公式。譬如見强光則瞳孔縮小，入暗室則瞳孔放大。黑暗和强光爲刺激，而瞳孔的放大和縮小則爲反應。

再就舊心理學者所謂本能動作說罷，也不能逃出刺激和反應。見黑暗而懼怕，則黑暗爲刺激而懼怕爲反應。飢而思食，渴而思飲，則飢渴爲體內的刺激，而飲食則仍爲反應。

所謂有意動作，也無異於反射和所謂本能的動作，不過反應稍遲而已。胃壁收縮而胃內沒有食物可供消化時則生飢覺。爲飢覺的刺激所產生的衝動便爲食。若有食物可食時，則飢的刺激和食的反應之間沒有什麼時間的隔斷。但是假

使飢而沒有食物，則食的反應不能立刻實現，於是由飢而起的不是食的動作而為食的傾向 (tendency)。換一句話來說，飢覺若要引起食的動作，還有賴乎相當的刺激，如食物；假使沒有這相當的刺激，則食的動作暫時不能實現而潛伏而為食的傾向。由食的傾向發生的，便為預備動作 preparatory reactions。預備動作的結果，如可得到食物，則食的傾向便可發為食的動作。所以有意動作也可化為刺激和反應之一公式，不過刺激和反應之間，多一種傾向和許多預備動作而已。

舊心理學內之所謂動機，初看起來，似乎超出於刺激和反應之上，然而仔細研究起來，也何嘗不可放在這模型之內。動物心理學中所研究的「遲延的動作」(delayed reaction)，很可以作我們的參考。放三個有食物的箱子在一個飢餓動物的面前，只有一個箱子是可以開的，其餘兩個都加上鎖。那個可以開門的箱子，門上亮一盞電燈作標記。等到那個動物能够適應電燈光之後，「遲延動作」的試驗便可開始了。另放一個箱子把那動物放在裏頭。電燈發光時，那動物雖已看見，

卻不許立刻出來，等到燈光熄滅之後，纔被釋放，看他能否找到相當的食物箱。至於燈光熄滅和動物釋放相隔的時間則依各動物而異。鼠的遲延不能過五秒鐘，過便不免走錯；貓不能到十八秒鐘；狗可遲延至一分鐘和三分鐘之間。貓和鼠受試驗時，見燈光熄滅後不得改變其身體的姿勢，改變便不免走錯。有些狗類卻可改變姿勢而不錯誤。可見貓和鼠之所以能够走對，由於身體外部的朝向，而狗則可由於身體內部的朝向。若就人類而言，則其朝向更可為內部的而不易觀察了。所謂動機者，就是這種內的朝向，也可以和前之所謂傾向相提並論。由相當的刺激而生內部的朝向。這種朝向是否即實現為最後的動作，則也係前之所謂傾向，視乎是否有需要的刺激而定；如果沒有相當的刺激，則也由預備動作而引出那需要的刺激，以實現其最後的動作。

由此說來，我們的一切行爲都可化為刺激和反應了，前章之所謂基本的衝動，其刺激和反應之間所需要的神經路是先天的、遺傳的；此處之所謂有意動作，

則其刺激和反應之間的神經路是後天的、習得的。然而刺激和反應統可以變換的；可以變刺激而不變反應，也可以變反應而不變刺激。所謂學習或教育的問題就是怎樣變換刺激和反應，而有利於個人和社會。因此，青年教育又多一層意義了。所謂轉移或昇化青年的基本衝動者就是變換其原有的刺激和反應的意思。

五 轉移或昇化

行爲的兩端爲刺激和反應，既如上述了；然而何以見刺激和反應之可以變換呢？請先從交替反應說起。

有一種刺激可以引起某種反應；但是換了一種刺激，可就不能有那種反應了。譬如狗見牛肉則唾涎增加，見電光則其唾涎之量不變。牛肉是增加唾涎的原始的刺激，而電光則否。然而那非原始的刺激可以代替那原始的刺激而引起同樣的反應。譬如以犬作被試驗者，示以電光之後便以牛肉示之，則久而久之，雖僅

示以電光，也可以使犬引起唾涎的增加。這就是我們之所謂交替反應。作交替反應的試驗而成功的，當推巴夫勞和白起特留 (Pavlov and Bechterew) 二氏。由這種交替反應看來，可見刺激雖變而反應可不變了。「望梅止渴」「過屠門而大嚼」見羣衆亂跑而也跑，見羣衆驚惶而也驚，都是變刺激而不變反應的好例。

然既可變刺激而不變反應，則又何嘗不可變反應而不變刺激？爲火所傷的兒童怕火。同是一個刺激，前次則用手指動牠；經過損傷之後，便不再有這種舉動了。刺激不變而反應已變了。把飢餓的貓放在籠內，籠外放一條魚。貓便在籠內作種種無定向的動。假使籠門內有一機關，觸動這個機關，貓便可以奪門而出，則在貓的那種種無定向的動之中，也許偶然觸動機關而開門。第一次成功之後，第二次若再在同樣情形之下，放在籠內，貓的無定向動便可減少。經過多次的練習之後，無關重要的動作逐漸淘汰。同是一個關在籠內的刺激，而前次的反應卻和後次不同。這就是一種變反應而不變刺激的說明。

一切學習總逃不了或變刺激而不變反應，或變反應而不變刺激的兩條路。甲種刺激本來可以引起乙種反應，然因學習或教育的結果，丙種反應代乙種反應而起。甲種反應本來發生於乙種刺激，然也因同樣的結果，丙種刺激可以引起甲種反應。轉移或昇化便可算爲學習之一種。

青年所有基本的衝動統可以轉移或昇化嗎？大多數的反射動作，如瞳孔反射、膝部反射等似乎很難改變，其實也沒有改變的需要。有些所謂本能衝動，如好鬪等，則在現代文明社會之中，非轉移便足妨礙社會的秩序。競走、比球、競技等遊戲就是轉移這種原始衝動的工具。

原始衝動中之最重要的，尤當首推那所謂性的衝動。青年時期本來是生殖器官成熟的時期，所以青年教育的重要部分便爲性的教育。轉移或昇化的勢力可否及於性的衝動呢？

青年時期的身體器官的發育，營養的猛進，生殖機能的成熟，已如本文第二

章所述。因爲體部發達而營養增加，於是能力之欲待發洩的比前豐富。同時又因爲生殖機能的成熟，於是生殖方面又加一層待欲發洩的能力。假使這種能力壅閉體內而沒有發洩的孔道，則所謂性的煩悶便發生於青年時期之內了。現在所要研究的便爲：這種新心理學之所謂「性力」(sexual libido) 究經如何轉移或昇化呢？「性力」之不可以任意壓抑，那是大家所公認的。然而「性力」也不可以任牠由原始的孔道發洩。轉移的方法大約可分二層：第一層和性有較爲顯明的關係，第二層和性的關係似乎很遠，然而也足以轉移其「性力」。現在可從第二層說起，再說第一層。

「性力」雖由生殖機能的成熟而發生，然可以轉注而移入於旁的活動，如運動、手工、研究科學，都是間接發洩「性力」的方法，而尤以運動爲最重要。而運動的重要在轉移「性力」之外，更有其他原因。正在發展的筋肉、骨骼、器官，若沒有相當的刺激和反應，則其發展或不免停滯。譬如青年的胸骨本來有向左右擴張的趨

勢，假使助以深呼吸的運動，則其胸骨的發展便更易完滿；否則，便不能盡量發育了。又如肺若有深呼吸運動的鍛鍊，肺結核的病便可免發生。其他如肌肉的發展，處處都需要運動的幫助。青年時期內若不注意運動，則這發育的時期一經過去，喜運動的傾向便將消滅；後來縱使覺悟運動的重要而學拍網球，也必不能持久。「少壯不努力，老大徒傷悲」就學問上固然如此，就運動說也復如此。有健康的身體纔有健康的精神，希臘時已有明訓；沒有健康的心身，而想要在學術或事業上有所建立，那就不免等於「緣木求魚」了。然而運動的功效，尤在於轉移「性力」過剩的能力若能夠消磨於運動，則無論如何，決可以減少所謂「性的煩悶」的機會。青年期的能力既甚豐富，而生活的維持——就中等學校內的青年而言——又多不必自己的努力。所以他所有的過剩能力不得不求相當的發洩的孔道。孩提時其發洩這種能力的孔道還沒有組織而成系統，所以不得不發爲無定向的動。青年時，發洩能力的孔道將要成立了。負教育之責的人若能使他們在此時養成

運動的習慣，則這一條路便可以作發洩過剩能力之用；而因過剩能力壅塞而起的所謂「性的煩悶」或可免發現了；即不然，也不至於有所謂「性的煩悶」而缺乏解脫的方法。明白了這第二層的轉移「性力」的路，然後可回頭來討論第一層。

野蠻人生活上過剩的能力往往消磨於文飾身體以爲樂。這種文身的習俗和性的關係當然是很顯著的了。文明較爲進步，則前之所以文其身的技巧，今便以之移用於頗爲鄙陋的藝術，如造器皿、刻獸物等，而和文身同時而起的還有原民的跳舞、圖畫、雕刻、音樂、跳舞，因此都和性有關聯的地方。而詩歌文學也不能自成例外。詩歌藝術既和性有直接或間接的關係，則轉移「性力」當然可求之於詩歌藝術之中。青年若多讀些文學詩歌，使自己的「性力」昇化而爲文學的創作力，則未始不爲性教育的成功；然而對於這一層，在國內中等學校中似乎有點誤會，似乎有在本文結論中提出的必要。

六 結論

因爲佛洛伊特以爲文學和性很有關係，於是中國便有不在少數的所謂新文學家誤會以爲文學是發揮性的煩悶的工具了。稍微有點常識的人也當明白文學和性雖有關係，可不是文學除開了性的煩悶和人生的悲哀，便沒有其他相當的材料。就中國文學而言，有幾部小說和少數的詩及大多數的詞確實和性有直接的關係，然而誰能够證明中國的文學都起源於性的衝動或性的煩悶呢？英國的記事詩姑慢說起，卽就抒情詩而言，戀歌也僅爲抒情詩之一部分。然而中國近時有些無聊的文學家偏忽略這層淺而易見的道理，似以爲詩歌要臻上乘，便非戀愛的題目不能爲功了。試翻報章上所發表的詩，究竟有幾首不是抒情詩中的戀歌呢？那些過了青年期的作者偶然高興以的嗎、呢、呀體的詩，發揮其所有言不由衷的情感，對於自己沒有什麼影響，可是我們學校內的青年學生常接觸這

種無聊的詩，其影響之壞，那就不堪設想了。都市內的青年學生常開口說性的煩悶，誰能擔保他們不是由於中那無聊文學的毒呢？

然而那些無聊文學家除性的煩悶外，還常以人生的苦悶和悲衷作慣用的題目。這或由於頹廢的話容易說得動聽的緣故，然而青年之受其毒的即不免有萎靡不振或及時行樂的傾向，因此而萌自殺之念的也屢見而不一見。所以我願有創作力的詩人多作些奮勵振作的詩，像鄭振鐸的我是青年。至於介紹外國文學的，譯了Oman Khayâm 的 Rubāiyāt，便應該接譯 Browning 的 Rabbi Ben Ezra 譯 Tennyson 的 Lotos Eaters，便應該接譯他的 Ulysses。而教中國文的先生們，於選讀楊朱篇的時候，尤須具有反抗那種頹廢思想的見解；否則，便請慎重些。我以為作者對於讀者，教者對於被教者，總須負相當的責任。假使僅憑一己的高興，談談人生而自己又沒有解決人生問題的能力，徒然引起青年學生的苦悶、頹廢、墮落、自殺，則文學家和教師的殺人之罪，良心上便不可躲避了。現

在出版物如此其多，則青年教育的成功，舍教師外，尤賴有作家的合作。

假使以上述兩層爲原則，則出版物之可作青年教育的輔導的，寥寥可數。至於那些下焉者的所謂「報屁股」及小報之類，那就更不足道了。所以我以爲學校如爲學生的健康起見而取締那些無聊的印刷品，我們可予以相當的援助。迷信自由的人以爲這是侵犯學生的自由，然而絕對的自由非但無益，且多流弊。假使有一兒童要嘗毒藥的滋味，我們究竟加以禁止否？無聊的出版物實無異青年精神上的毒藥，所以負有教育之責的我輩，應有干涉的義務和權利。

青年因爲有過剩能力待要發洩，而其發洩的孔道頗多。有一條路開闢之後，這條路便可成爲慣用的路徑。換句話說，某種刺激可引起多種反應，而某種反應也可由多種刺激而起。假使 x 刺激有引起甲、乙、丙、丁等反應的可能性，又假使 x 刺激有幾次都引起甲種反應，則 x 和甲之間在神經系統中已造成一條路，這條路依次數的加多而愈深，而乙、丙、丁等反應便被淘汰。就反應來說，假使 y 種反應

可由子、丑、寅、卯等刺激而起，又假使子種刺激有幾次引起 y 種反應，則將來子種刺激引起 y 反應的可能性便可增加，而丑、寅、卯等刺激不能和子相敵。這兩種原則都可以爲養成習慣的說明。習慣在行爲上的勢力已爲近來心理學家所承認了。青年時期，尤其是青年的初期，其行爲上的習慣還沒有完全成立，所以教育家很有用武的餘地，給青年以相當的刺激而養成其良好的習慣。然而這一層事業的成功，也有賴乎社會的合作。在現社會的情形之下，政局不定而喪權辱國之事時有所聞，於是青年的過剩能力本可用於作體育的運動或研究學術或學習藝術，現在卻不得不用之於社會運動、政治運動了。盡忠於一黨系的人們又往往利用青年過剩的能力，使從事於種種活動。因爲政府當局是不可信任的，非推翻不可，於是便不免以待政府當局的手段對付學校當局了。我以爲中國社會和政治當然急須改造，然醫「三年之病」則有賴乎「七年之艾」。假使把這班未成熟的青年，拉出來作政治運動，思想和方針的缺乏姑慢提起，惟以我們中國政客的卑鄙

齷齪，誰能擔保作政治活動的青年不被傳染？變了卑鄙齷齪之後，還可以負重行遠嗎？若依此方針做去，則現在的學生攻擊過去的學生或現在的政客，十年後的學生又攻擊現在的學生或將來的政客。我們果然要使中國一切現象都變做這種循環式的演化嗎？所可恨的，就是那些在被攻擊之列的帝國主義的國家不免從旁干涉，將要使我們嘗一嘗無國家的滋味了！所以我以為目前青年的學生最好暫時不和政局生交涉，待將來養成威武不屈，富貴不移的習慣之後，大家往同一的方向做去，或改造政局，或振興實業，那就有無限量的希望了。

然而轉眼看現在的青年，不消極的頹廢、戀愛、談人生的悲哀和性的煩悶，便積極的加入一切所謂政治的活動；站在中間而以學問為事業的實居少數。這不能不使我們寒心了！

新心理學與教育

從裴斯泰羅齊和福祿培之後，心理學和教育的關係一天深似一天。近來關於教育心理學的書幾乎也可以說「汗牛充棟」。但是福魯特派（Ferdian）的新心理學對於教育到底有甚麼貢獻，知道清楚的人，在我國中小學校內，還是寥寥無幾。這篇文章想要先述新心理學的大概，以後再略述這派心理學和教育的關係。

以福魯特派心理學為新心理學，或不免有人反對，以為行為派心理學也可以稱做新心理學。但是我以為行為派心理學已經革心理學的命，推翻一切，應該換個名稱纔對。福魯特派心理學，僅擴充舊心理學所研究的範圍，卻不去否認舊有的一切。牠所研究的仍舊是心識，不過比舊心理學更進一步而研究一切潛心識，所以仍不失為心理學；但是如果僅稱為心理學，恐怕又和舊心理學相混，所以

現在不妨跟着鄧司勒 (A. G. Tansley) 稱牠爲新心理學。

新心理學相信心識現象也由因果律支配。有些心理學者，如主張心身平行說者，以爲因果律只可應用於物質界內，卻不能應用於精神方面。新心理學者不然；他們以爲心識現象之所以此起彼伏，也都有原因可尋。這種種原因之中，有一種，新心理學者稱爲意緒 (complex)。意緒就是一組觀念，因受同一情感的羈絆而聯絡在一起。譬如有畫癖的，如筆、墨、紙、水彩以及名人畫帖等，統由那同樣的、熱烈的嗜好，聯爲一組不可分離的聯想系。這聯想系，在新心理學內，就叫做意緒。我們的情緒、思想、言論、行爲，統取決於意緒。觸到意緒，便覺得思之有味，談之有興。偶然和朋友談話，也必定於不知不覺之間，用種種手段，說到和意緒相關的事情。譬如好書畫的，談到書畫，當然覺得興高彩烈；沒有談到書畫，也決設法拉到書畫，以作談話的資料。推而至於有種花癖的，有養鴿癖的，以及有照相癖的，無不如此。所以我們若知道一個人的意緒，就可以揣測他的思想、言論和行爲；反之，若聽他的

言論，觀察他的行事，也可以稍微推知他的意緒。

初生兒童還沒有成形的意緒，所以手舞足蹈都沒有一定的方針；到了年齡稍大的時候，因受經驗、教育、環境的影響，逐漸養成種種意緒。至於我們成人的意緒則更多了。有些意緒是處於對等地位的，有些是僅為附屬的。譬如求學為的是真理，處世為的是真善；這兩種意緒是對等的。假使酷好金錢的議員，在黎氏出京之後，極力運動大選，那麼他「大選的意緒」實在是附屬於他「金錢的意緒」之下。在常人的心內，意緒都彼此附屬，不相侵犯，和和氣氣地相聚一起；好像一隊軍樂，吹笛的，吹喇叭的，擊銅鼓的，音雖互異，調實相同，所以我們聽起來，只覺得和諧悅耳。但即就常人而言，意緒也有時互相衝突。人們原來有三種普遍的意緒，即自我的意緒、性的意緒、羣的意緒。這三種意緒有時不免互相衝突；例如：性和宗教、性和道德、國和家族、宗教和愛國心等的衝突。這些衝突都有本能作後盾，倘使互相對壘，一時分不出勝負，便不免佔住心識域內，雙方都不能發為相當的動作。你若

恢復心識狀態的治安，則不得不聚精會神參預那種衝突，作一個公證人，看誰有更充分的理由，就幫助誰作一個征服者。被征服的意緒既被征服，只得讓戰勝的意緒發爲動作。但是人們遇有這些衝突，多往往故意設法避免。有些人將兩種相抵觸的意緒互相隔離，使牠們沒有短兵相接的機會。請以哈特（Bernard Hart）所形容的商人作例。那商人的私德實在是無可指摘；但在營業上，卻極其欺詐狡猾。他的私德和營業的道德從來沒有接觸過，所以各在各自的境內，不相侵犯。這類的例，我們也是時常遇到的。記得童年時曾識一個衙役；他在平時，本來是阿彌陀佛不離於口；但出差時，滿口惡聲，簡直不堪入耳。這種避免衝突的方法，可不是萬全的，因爲他決不能擔保那兩種相抵觸的意緒永遠不能接觸。譬如那位商人，倘使有一天和密友接洽生意，也決不至於一味欺詐；他的私德，因友誼的關係，就不免和營業的道德相衝突了。到了那時，就不得不尋一個解決。私德戰勝，就採取公平交易的態度；營業的道德戰勝，就不免引密友也上一次當了。

還有一種避免衝突的方法，在新心理學上叫做阻抑 (repression)。意緒常不免互相衝突，已於上段略說大概；發生衝突的意緒，若留在心識域內，就不免破壞心境的治安，所以不得不使牠們互相隔離，或驅逐牠們於心識之外。後一法就是本段所謂阻抑和遺忘。譬如已往失意的事，如犯過、失戀等，都有熱烈的痛苦相伴隨，想起來常不勝其苦，於是於不知不覺之間統都忘掉，以保心境的治安。芮恩 (Prof. T. P. Nunn) 說：自己所欲寫而忘了寫，所欲寄而忘了寄的信，都是不大樂意的。他又說：自己常忘掉寄聖誕節賀片給某宅，後來纔知道某宅和他的亡友同姓。諸如此類的遺忘，實在是例不勝舉。然而我們所遺忘的卻不限於這類有苦痛相隨的往事。有些意緒，牠們自身雖沒有帶些苦痛的滋味，但是因引起苦痛的衝突，也統在遺忘之例。譬如對於姑、姨、母、姊或伯、叔、父、兄有非分的戀愛，就是這類意緒的好例。社會的制裁和自己的良心都禁止這類不正當的戀愛，於是不得不施盡九牛二虎之力以阻抑這些意念，不使牠們稍露頭角於心識之內。好像心識

域內有一隊保護秩序的警兵，一有非法犯禁的暴徒，便不準牠們擅入境內。這種假設的警兵，在新心理學內，叫做稽查 (censor) 已被阻抑的意緒 (repressed complexes) 若不改頭換面，便不能擅入心識。雖然，被抑的意緒，倘使有熱烈的情緒作伴，大概都不能消滅於無形；牠們雖被阻抑，但依然苟延殘喘於潛心識之內；假使一天遇有相當的機會，便戴上種種面具，出現於不知不覺之間。如筆誤、口失、矯飾、移過、幻想、夢寐等的原因，大半由於被抑的意緒在那裏作怪。現在依次略加說明。

寫字、說話的時候，注意偶然放鬆，或心識境內的稽查偶然散漫，潛心識內被抑的意緒就立即發現了。某考試員很不願意隨着同事的意思，把某生放在第二等，後來他寫到某生的姓名等級，竟一時寫不下一個字。寫好之後，纔知道自己於某生姓名之後填上三等兩字。這就是筆誤的例。又如奧大利下議院議長，本當宣告開會，卻說錯了閉會；推原其故，就因為這議長以為本屆開會決難得滿意的結

果，所以潛心識內卻極希望閉會。這就是口失的例。

再就矯飾說罷。矯飾的時候，被抑的意緒往往借着相反的意念作個面具。我們常看見心地青白的君子說話，行事都極自然；問心多愧的人們，往往假仁假義，想作遮盡天下人耳目之計。例如某君少年時常有偷竊的行爲，到了年紀已大的時候，很覺得慚愧，因此一舉一動竟公正得太過而不近情。和矯飾相近似的，就是移過。我自己有過而不願承認，反以爲他人有那過失，這就叫做移過。現在中國的官僚、軍人，自己違法，反說人家違法，自己搗亂，反說人家搗亂，這真是一個好例。又如哈特所舉的一個精神病者，他本來是一個游蕩揮霍，不顧妻子的酒徒，反告訴哈特說他的夫人有那些過失，以至於傾家蕩產。這些都是移過的好例。

我們的思想、言論、行爲，似乎大部分受被抑意緒的支配；但是人們多不大願意承認牠的勢力，卻偏偏說人是理性的動物，一舉一動都受理性的指導，所以有很充分的理由。哈特舉例說：政黨的政客討論一種問題，往往於不知不覺之間受

政黨見的驅使，但是他卻以爲已經考慮那問題各方面的利弊，纔有最後的結論。這種自欺欺人的遮護，在新心理學上叫做理性化作用 (rationalization)。

幻想也是意緒所玩的把戲。人們的野心決不能一一實現；不能實現的意志，統在幻想或夢寐時求得實現的機會。窮苦的男女們常幻想自己怎樣發財，作面團團的富翁、貴婦；考試失敗的學生，常幻想自己的成績怎樣良好，教員們怎樣稱道，同學們怎樣羨慕；這些人都想生活於幻想之中而脫離實在界 (reality) 的束縛。因爲幻想不像實在界，是可以任意製造的。所以幻想是人們逃避苦痛的好處所。

被抑的意緒，在夢寐時，更易侵入心識域內。清醒的時候，心識境內的稽查禁守嚴密，所以被抑的意緒很少侵入心識的機會；到了睡眠的時候，稽查也不免偷閒休息，於是在心識境外的意緒都想乘機搶入心識之內了。但是那些被抑的意緒，假使都以「廬山真面目」侵入心識，便不免喚起稽查的已經散漫的注意，而驚

醒睡眠者的一場清夢，所以不得不戴上種種面具，鬼鬼崇崇地混入心識。這就是夢景採用象徵主義的緣故。醒覺以後所記得的夢景，是潛心識內被抑意緒的變相，所以福魯特以為夢的內容可分為二：（一）明顯的內容，就是夢者所記得的夢景；（二）隱匿的內容，就是隱於夢景背後的真內容。換句比喻來說，夢景好像謎面，潛意識內被抑的意緒好像謎底。你若要知道那謎底是什麼，就不得不以謎面作根據而借重於心之分析。心之分析就是發現被抑意緒所常用的方法。夢者所記得的夢景，經過心之分析以後，纔有意義。例如某君夢見自己手持來福鎗，獨在半熱帶境內，舉目不見一友，給一羣持矛執盾的野人團團圍住，但是那些野人又似乎沒有攻擊的態度。這一夢，就夢景而言，似乎和平常生活不生關係；但用心之分析之後，纔知道那夢景背後的真意義。原來夢者和某女發生戀愛，但輿論上卻不大贊許，所以他不能完成好事。他一方面覺得自己的抵禦力（夢時以來福鎗代表）較強於輿論的攻擊力（夢時以矛和盾代表）；他方面又覺得以一人而抵抗

輿論，實在是寡不敵衆。由這一例；也可以稍知心之分析的功用了。

至於心之分析的方法到底怎樣？現在姑且用「字的聯想」(word association) 作例。分析者說一個字，叫做刺激字 (stimulus word)，被分析者聽了那個刺激字，便回答他一個有關聯的字，叫做反應字，(reaction word)。刺激字和反應字相距的時間，叫做反應時間 (reaction time)。反應字的性質和反應時間的長短，看刺激字是否觸到那被抑的意緒而定。姑以下列的表作例。

刺激字

反應字

反應時間(以秒計)

(1) 頭

毛

一四

(2) 綠

草地

一六

(3) 水*

深*

五〇

(4) 杖

刀

一六

(5) 長

棹

一二

(6) 船*

沉*

三、四

(7) 問

答

一、六

(8) 羊毛

結

一、六

(9) 憎惡的

友誼的

一、四

(10) 湖*

水*

四、〇

(11) 病

健康

一、八

(12) 墨水

墨

一、二

(13) 游泳

能游泳

三、八

上表(3)(6)(10)(13)等的反應時間異常遲慢；詳細研究以後，纔知道那

被分析者近來已決心投水自殺；所以和這意緒相關的刺激，較難引出相當的反應。

應字。雲恩 (Ting) 因此說聯想的實驗，如用的得法，可以測知被試驗者心內所

有的主要意緒。

精神病者往往不知道自己精神病的原因；倘使明白那些原因——即被抑的意緒——到底是什麼，他的病就可以立即消滅。這就是近來福魯特派心理學對於精神病治療的大貢獻。歐戰時，軍士因恐懼被抑而發生精神病的很多。里富司博士 (Dr. Rives) 曾專門診治那些有精神病的軍士。有一位病者本來是一個軍官；他在平時最怕四面有圍牆而無路可以逃避的空地。後來加入戰事，纔知道他那種懼怕是心理的病象。別的人住在戰壕之內，似乎也很舒服，他卻覺得不勝其苦，以至於身體不安，精神頹喪。里富司博士叫病者有夢就記下來，并囑他夢後追憶那些所已遺忘的往事。研究的結果，纔知道這病的原因。原來病者在三四歲時曾拿一件東西賣給一個商人。那商人的住處，須經過一條黑暗的狹道纔可以到。那可憐的兒童拿着冒險而得的半便士回來，卻看見路門已經緊閉。他年紀太小，不能開門；在黑暗之中，又聽見惡犬怒吠的聲音；因此遂恐懼得了不得。這就是那精神病的遠因。最可注意的，就是這種久已遺忘的意緒，只須召入心識之內

考慮一下，病就可以勿藥而愈了。

讀以上數段，一方面可知心之分析的功用，他方面就可以明白阻抑的危險。各種意緒都有他們相當的而可以發爲動作的能力。阻抑之後，那能力只得東奔西潰，尋一個可以發洩的地方。好一點的，筆誤、口失、矯飾、移過、幻想、夢寐；壞一點的，各種精神病、癲狂就是那決難幸免的結果。所以新心理學以爲免除精神病的預防法，（一）是決鬪；就是意緒的衝突不要牠苟且避免，卻要牠決個勝負；（二）是化煉（sublimation），就是利用原始本能的能力，使發洩於較高尙的孔道（channel）。譬如性的本能，若放任太過，便不免毀損個人的健康，而破壞社交的美德；阻抑太過，又不免留在潛意識內，作將來精神病的張本。所以最好是化煉性的能力使從事於文學、音樂、美術等。性的情感和文學、音樂、美術等的情感，大約相似。這情感，與其於性中求滿足，遠不如於文學、音樂、美術中求滿足之爲愈。古來著名的詩人、音樂家以及藝術家等，所以有大成功，就由於性之心力的化煉。

以上是新心理學的概觀，以下請略述牠和教育的關係。

我們以前講新心理學，既先講意緒，現在也可從意緒講起。有些新心理學者以意緒限於被抑的意緒。鄧司勒隨著雲恩，以意緒一名詞兼包括常人的意緒。鄧司勒若對，那麼意緒和情操有甚麼區別，和漢伯特 (Herbart) 的知覺團 (apperception-mass) 又有多少相似。簡單地答一句，意緒和墨獨孤博士在社會心理學內所形容的情操幾乎相同；但嚴格說起來，意緒重在知，情操重在情；或者可以說情操是附麗於意緒中間的情緒。譬如我愛讀書，若就其全體說，則可以稱做讀書的意緒；若着眼在愛字，則又可稱爲讀書的情操。教育的目的可以說是養成高尚的情操，也可以說是養成和諧而優良的意緒。

漢伯特的知覺團，雖也屬於知，但和意緒則大有區別。意緒的組成由於先天本能的作用，漢氏的知覺團卻成於後天概念的聯絡。照漢氏的意思，初生兒童的心本一無所有，後來因受經驗和教育的影響，纔發生種種概念。這些概念若有些

相互的關係，就互相聯絡而成知覺團。知覺團一方面是學習的產品，一方面又是將來學習的基本。學一件物事，先決的條件就是學生心內須先有和那物事有關係的知覺團。若有那麼一個知覺團，那物事的概念纔可進去佔一個相當的位置。至於行爲的善惡，也靠着心內所有的概念是否善惡；若有一組好概念，決不許一個惡概念侵入。所以照漢氏的意思，教育是萬能的；兒童的心本來是一幅白紙，他們將來的運命就靠着現在所受的教育。教育的目的在於養成多數有用的知覺團，好使那受教育者對於多種科目都有無窮的興趣。漢氏的心理學雖多誤謬，但是他這個教育的目的觀似乎也有一部分價值。新心理學的意緒和漢氏的知覺團雖大不相同，但是知覺團在教育上的作用，和意緒似乎有幾分類似的性質。我們現在也可以說教育的成敗視乎學生們所養成的意緒是否優良。但是有一層卻須聲明：漢氏不承認遺傳和本能的力量，所以說教育是萬能的；新心理學的意緒是以本能爲基礎的，所以教育的功能比較地有些限制。

被抑的意緒常發生各種惡結果，如筆誤等和各種精神病，以前已經說過；這一層對於教育也實有莫大的貢獻。從前盧梭在愛米兒書內，曾主張過教育上的自由；但是那時還沒有科學的根據。盧氏不過幸而偶中罷了。到了後來，生物學遺傳的研究很有成績，纔知道兒童的個性各人和各人不同，必須分別教授，自由發展纔是。現在再加以新心理學研究的結果，更明白自由放任的重要。作教師的若用嚴厲的手段對待學生，原可以收一時的奇效；但是本能的衝動若沒有相當發洩的孔道，決不能因一時的制抑，便煙消雲散，永遠不侵入心識之內；不過此處若衝突不出，則另尋一個出路罷了；禍小便成筆誤等，禍大則成各種癲狂和罪惡。譬如治水，你若祇知道堵塞，一時雖可免水患，但是如果水力加大，就不免各處汎濫，釀成極大的災患。不僅如此，近來新心理學者以為少年時本能的衝動如為教師們所制抑，將來成人時或不免發為種種罪惡。所以嚴制主義不過是一時苟且的辦法，可不能收斬草除根的成效。你若想教育成功，則不得不於自由的空氣以內，

設法化煉原始本能的心力，使發洩於較高尙的孔道。近來荷滿蘭氏 (Homer Lane) 收領「少年的罪犯」，使受教育於他所辦的小學之內。蘭氏以爲那些可憐的少年所以作惡犯法，就由於他們的本能衝動被抑太過之所致。現在補救的方法，就是設法化煉，卻不是再加抑制。他於是把些少年置於鐸色區 (Dorsetshire) 的農場內，和一羣勤苦的青年一處工作，以消耗他們餘剩的能力。他們若不去合作，便不免仰人鼻息，招人輕視；所以不得不抖搜精神，以盡其所當盡的義務。久而久之，這班窮而無告的少年犯都成爲獨立有用的青年了。

總束一句，養成良好的意緒和化煉原始本能的衝動，都是一種防患於未然的好辦法。至於病象已經發現之後，那就不得不用心之分析了。學生們的遊惰、搗亂，有時候是潛心識內被抑意緒所作的怪。我們用心之分析，萬一發現那被抑的意緒是什麼，就可以設法怎樣去化煉利導。並且可以稍稍明白他們的個性，謀所以對付的方法。現在請以格林 (George H. Green) 的例說明。被分析者爲一個

十二齡的兒童。「他夢見和母親同在浴室之內。忽然看見兩個人從窗口進來。他們都是粗魯的人，這兒童心知他們定是強盜。他於是驚懼的很。」經過心之分析之後，纔知道夢者希望父親的撫護，纔有這一夢。他常於黑暗中怕有強盜搶入。他的父親告訴他不必懼怕，說有父親在家，強盜決不敢來；若來，也必至於束手就捕。但是這兒童終究不免於恐懼。他夢強盜，就是實現他的求父親保護的願望。由此可見他的依賴性是很重了。他在校內本來是一個聰明的兒童，但是考試時成績極壞。這也是由於缺乏自信的緣故。作教師的如明白這個兒童的心理，就可以設法教他怎樣自立和怎樣自信，以及怎樣破除無謂的恐懼。你若有一次鼓勵他完全及格，他的自信力便可增加，而且他的成績也便可以提高了。

講到這個地方，不妨順便稍稍說明心之分析和智力測驗的關係。測驗智力時，若發現某生的智力雖還不劣，但成績卻極平常，則不得不考求這學生的生理和心理的狀態。生理是另一問題；至於心理，則心之分析很可為智力測驗的幫助。

發現潛心識狀態之後，纔可診斷一個治療的方法。但是我卻不敢主張我國學校就採用心之分析。第一，心之分析也像智力測驗，必得有工巧的專家，纔可以得良好的結果；否則，對於心之分析的理論和實施既未研究，又無經驗，但胡亂把學生的心理加以分析，那就糟了。第二，心之分析對於有病現象的兒童，纔可應用；倘使無論甚麼兒童的心理都被分析，結果或至於精神健康的兒童養成自省太過的習慣，而妨害智力之自然的發展。所以我願我國學校須注意兒童意緒的養成和原始本能的化煉，但目前可切勿亂用心之分析！

本篇參考書列下：

A. G. Tansley: *The New Psychology.*

Bernard Hart: *The Psychology of Insanity.*

George H. Green: *Psychoanalysis in the Classroom.*

T. P. Nunn: *Education, Its Data and Principles.*

John Adams: *The Evolution of Educational Theory, Chap. XI*

心體平行論與心體交感論

一

心和體的關係，可算是心理學上的問題，也可算是哲學上的問題。哲學家和心理學者對於這問題，還沒有一致的解決。有些主張唯心論，有些主張唯物論或物質主動論等等。這篇文章所要討論的，不過是這種種解決中的兩種：就是心體平行論和心體交感論。其餘的關於心體關係的理論，雖或亦附帶述及，可不是本文的主題。

無論那一種學問，必先有一組事實，然後纔發生問題；有了問題，然後纔有種種解決的方法，即所謂科學上的假說。心和體的問題也是如此。先有一組事實表明心體之間是有關係的，不過這種關係是否僅為時間的關係，或竟為因果的關係呢？這麼一來，就發生問題了。所以要了解心體問題和解決，不可不先明瞭那些

事實。現在請先述事實。

二

就事實而言，心和體之間確有一種聯帶的關係。淺近些說，必先有視覺器，然後纔有視覺；必先有聽覺器，然後纔有聽覺。外界的事物必先刺激我們的感官，然後纔可以引起各種不同的感覺。深一點說，光波雖可以達到眼球，但假使視神經已經毀壞，也不足以喚起視覺。眼球和視神經雖都無恙，但是假使大腦內的視覺中樞已經病廢，也沒有視覺之可言。推而至於聽覺、嗅覺、觸覺等，莫不如此。這可算是第一組顯而易見的事實。

感覺時原可見心和體互相關聯，動作時也可以明白心和體有密切的關係。假使我心裏想要到圖書館裏看書，我的足就很服從地照着運動。假使我此時想作一篇文章，我就拿幾部重要的書籍搜集材料，材料搜集之後，我的手便擔負寫

作的任務。我心裏怎麼想，我的手便怎麼寫；思想完結，手的寫作的活動也因此告一結束。這就是第二組的事實。

第三組的事實比較地更有趣味。寒熱病者熱度增高的時候，心識作用便混亂得茫無頭緒。喝幾杯酒之後，便覺得滿腔愉快，平時所不敢說的話，此時都閉眼亂談了。在醫院的手術室內，吸進以太之後，所有心識的內容都煙消雲散。又若有人猛擊我們的頭顱一下，我們所有前幾小時的記憶，也許統給這一擊拭去，不留些微的痕跡。假使大腦內某處的回轉紋患病，語言的能力便因此消失。腦內某部分的細胞若因病退化，便可以產生心理癡狂的現象。這一類事實更足以證明心和體之間有聯帶的關係。

第四組事實也頗足引起研究的興趣。動物界內心理發達的程度和神經系統發達的程度恰成正比例。動物的某種心作用如很發展，他所有神經系統內的相當部分也有特殊的進化。譬如狗的嗅覺特別發達，他大腦內嗅覺神經所停止

的部分也特別發達。人的智慧最爲高等，他的腦部的重量比諸像人猿約重三倍，比諸大狗約重八至十倍。生理學者在這些比較解剖學所得的材料以外，再加以實驗所得的結果。狗的大腦的某點，若通以電流的刺激，便可以引起狂吠，或前腿、或尾部的運動。假使他的大腦某部分已經損傷，他的內心雖有衝動，也不能實行那種所當有的動作。

以上所述各種事實都足以顯示心體之間有聯帶的關係。但是這種關係到底僅爲時間的關係或竟爲因果的關係呢？換句話說，心作用和腦作用只是互相平行呢？或竟可以互相因果呢？

三

心和體的關係如此密切，所以早就引起哲學家的注意；但是從法哲笛卡爾以後，纔真正地成爲哲學上時常討論的問題。迪氏分宇宙爲心、物及上帝。物是有

形質而佔有空間的，心是無形質不佔空間而能思想的。心和物既然是迥不相同，那又怎麼能生相互的關係呢？這一層困難，就其他動物而言，還可以勉強避免；因為迪氏以為動物是沒有心靈的，不過是一種自動的機器。運動的原因，迪氏以為大約可有兩種：一種完全是機械的，專靠獸性的氣力和身體各部分的布置；一種是非身體的，超機械的，專靠心靈的指使。動物的活動是屬於前一種，沒有後一種些微的痕跡。動物既沒有所謂心靈，那就當然沒有所謂心物關係的問題了。就論理的結論言，迪氏似乎可以堅持人類也不過是一座無心靈的機器，因為人也有許多動作如呼吸、消化、循環等作用及反射動作等，都可以僅用身體各部分的布置——即機械律——便可解釋。但是當時宗教的權威太大，迪卡爾還沒有那麼大的膽，敢提出這種極端的、無神論的主張。而且意志作用對於身體動作的影響，也是一種事實，迪氏更不願為哲學的理論起見而犧牲這種人所共知的事實。所以他不得不假定一種心靈作人類或種行為的主宰。他以為反射和習慣動作是

靠著身體機械的布置，但是心靈有時也可以有干涉的權能而改變身體活動的方向。這種心體交感的總機關，就在於大腦上的死眼體 (pineal body)。這麼一來，心和體的關係便發生問題了。

體就是物，有形質而佔空間的，心是不佔空間而能思想的，那麼心和體可算是極端不同的了。這兩種絕不相同的心和體，爲什麼在人身內能够互相影響呢？迪卡爾的哲學系統內本有上帝之一概念，於是繼迪之後的哲學家遂用上帝解決這一個難題了；以爲心之所以能影響身體的活動，就因於上帝干涉的結果。意志作用固然不足以運動那屬於物質的身體，但是因爲有這意志作用，上帝便從中干涉而操縱身體各部分的活動。這種解釋在哲學內就叫做偶起論 (occasionalism)。

但是偶起論只可算是一種暫時的、膚淺的解釋，可沒曾深入那心體問題的壁壘以內。到斯賓諾薩 (Spinoza) 的手裏，於是有所謂平行主義。他以爲意志作

用似乎喚起身體各部分的活動，外界的印象也似乎可引起心內的感覺或思想，但是若主張心和體可以互相因果，就不免引起哲學上的許多困難，所以倒不如把這種交感的意思一掃而空，而提出一種平行主義。迪卡爾以爲心能思想，體有形質；斯賓諾薩則以爲思想和形質不過是同件事物的兩面。由一方面看起來，固然是形質或身體；但由他方面看起來，可就是思想或心靈。形質和思想，因爲是一事物的兩面，所以往往互相關聯，互相平行，可不必互相因果。每種思想各有其相當或相平行的形質；換句話說，每一種心識作用卻有一種相平行的體作用或腦作用，但是思想或心識作用只可參用思想或心識來解釋，形質或身體作用也只可參用形質或身體作用來說明，他們倆可不能互相說明或互相解釋的。

和斯賓諾薩表同情的是來伯尼 (Leibniz)。來伯尼以爲心靈跟著心靈所特有的法則，身體也跟著身體所特有的法則，二者所以能互相洽合，就由於他們預先成立和諧 (the preestablished harmony)。這可用他的鐘表的比喻作個說

明。假使有兩個鐘表，他們所守的時間彼此相同，那就可有二種解釋。第一種以爲這兩個鐘表之間，因機械的構造，可以直接有相互的影響；這就是一般人對於心體關係的見解，也即所謂心體交感論。第二種以爲那兩個表之所以守共同的時間，就因於技巧的工人刻刻干涉的結果；這就是迪卡爾以後的偶起論。第三種以爲那兩個表造得非常巧妙，能够擔保他們將來守共同的時間；這就是來伯尼所主張的預先成立的和諧。所以照來伯尼的意思，身體儘管動作，心靈也儘管活動，結果雖然是彼此相當，可不因於相互的影響或上帝的干涉，卻因於預先排成的和諧。

以上所述，不過是哲學的懸擬的解釋，可沒有充分事實的根據。以下請分述心理學所提出的心體平行論和心體交感論。

心體平行論如斯賓諾薩所提出的，實在很難成立。斯賓諾薩以爲心作用和體作用不過是同一事物的兩面。人們的行爲，由一方面看起來，則爲心作用；由他方面看起來，則爲腦作用。心作用和腦作用，既爲同一事物的兩面，所以不知不覺地有互相關聯的現象；可是若說他們不平行而能交感，那就不免錯誤了。

但是斯賓諾薩的平行論實不免有許多費解之處。我們平常所謂一事物的兩面，必先有一個人先站在此地觀察然後再站在別處觀察，或者有兩個人同時在兩種不同的地點觀察。這種觀察所得的材料，纔可算一事物的兩面。至於就心和體的作用而言，可沒有這種觀察的人。假使我們聽到火車疾馳的聲音，我們所注意觀察的是火車的疾馳，可不是心識內聽的感覺，也不是腦經內聽的作用。所以心的狀態和腦的作用統不在經驗的範圍以內。那麼，又怎能斷定他們是同一事物的兩面呢？

所以斯賓諾薩的平行論只能算是一種玄學的揣想，可不能算一種心理學

的假說。我們此地所要討論的，還以蒙斯德堡 (Hugo Münsterberg) 的心體平行論作主體。

蒙斯德堡的心體平行論和斯賓諾薩的平行論，根本上雖頗相似，但也頗多不同之點。蒙氏以爲心作用和腦作用互相平行，可不去主張他們是一事物的兩面。而且蒙氏所有的根據和推論也都切實而合於科學，不是斯賓諾薩之徒逞玄想所可同日而語的。

蒙氏的目的在於要解釋心識現象之所以此起彼伏的原因。但是他直接求因果解釋於心識。而間接地求之於腦作用之內。譬如我看見煙，便想起火。有些心理學者或將用聯想律來解釋這種或和這種相類似的例子，以爲在心識發現過的觀念，常遺留在潛心識之內，潛心識內的種種觀念，常在奮鬪想復現於心識域內。心識域內若有一個觀念正在發現，那潛心識境內的觀念，如果和那佔領心識域的觀念有密切的關係，便可因此侵入心識之內。現在看見煙了，和煙關係最

切的莫過於火，所以見煙時便想起火。反之，坭土和煙是風馬牛不相及的，所以見煙時，若沒有特別的情形，決不至於想起坭土。但是這種解釋，蒙氏以爲頗多困難之點。譬如我正在作這篇文章，忽聽見上課鐘的聲音了。我作文時心識域內統給那心體平行論的觀念所佔領，潛心識內所有和這種觀念相關的觀念統前後被召而入心識域之內。鐘的聲音和我現在所需要的觀念，可算相差得很遠，究竟爲什麼突如其來而喚起我的注意呢？可見用潛心識的觀念解釋心識起伏的現象，簡直是不可通。所以蒙斯德堡解釋心識現象，不直接求之於心識或潛心識之內。蒙氏以爲見煙而想起火，煙的感覺和火的影像之間可沒有因果的關係。這因果的關係須求之於腦作用之內。心識內有煙的感覺，腦內的視覺中樞也同時有相當的作用。煙和火從前常同時刺激腦經，所以煙和火的刺激在腦經內有互通的神經路，煙的刺激可以由那條路而喚起火的刺激。而腦經內火的刺激若被喚起，在心識內同時也有相當的作用，即所謂火的影像。跟著這感覺而起的腦作

用和跟著那影像而起的腦作用，因為同是一種物質的作用，所以彼此可以有因果的關係。心體平行論的目的，不在於說明感覺 a 或感覺 b 爲什麼存在，而在於解釋感覺 b 爲什麼要跟著感覺 a 而發現於心識之內。主張心體平行論的人於是以爲腦作用 A 若發生，心識內必將有 a 感覺；腦作用 B 若發生，心識內必將有 b 感覺。A 和 B 之間有因果的關係，因此 a 感覺和 b 感覺之所以彼此相隨，如響斯應，就可以間接地解釋了。若用比喻說明，A, B, C, D……等腦作用自成一條直線，a, b, c, d……等心作用也自成一條直線。這兩條直線互相平行，永遠沒有相遇的一點。所以這種假設稱爲心體平行論。

就感覺言，心體平行論似乎很容易言之成理；但就動作言，就不免稍覺困難了。譬如我想要散步，兩足就很服從地出了校門，向郊外去。這種例子似頗足證明心爲體之因了。但是主張心體平行論的人可不以爲然；他們以爲心想散步時，腦內同時也有相當的作用。這腦作用由運動神經而傳達刺激於運動的器官，如手

足等。所以兩脚運動的真因不由於意志作用。推而至於以前所舉的心體關係的第二組的事實，統可照此解釋。所以這一層不足以難倒心體平行論。不過硬說主意、目的、推理、思考等高等心識作用都有特別的腦作用相伴隨，未免稍覺勉強罷了。

心體平行論還有好幾層更大的困難：一在於心識的單一 (the unity of consciousness)，二在於超機械式的聯想，三在於習慣的造成。

物體是可以分作各種原素如原子、電子之類，心可是單一而不可分的。有些人以為心也不過是各種原素的集合體，如感覺和影像。但是心識現象的化合，可大異於物質界原子的化合。譬如輕和養合而成水後，輕和養各保存其原有的性質。至於心識現象則不然。藍和紅的刺激化合，可生紺色的感覺；但是在紺的感覺內，紅藍二色的性質統都消滅了。所以心識這種作用，在物質界內，可算是難得其匹。生理學者欲於身體內求得一種綜合的總機關，可以和心識的單一相當，但結

果終不免於徒勞無功。這可見心的單一完全是心靈方面的作用，在腦經內可沒有平行的器官。

心體平行論以爲見煙而想起火，是由於煙火是同時刺激腦經的，煙火兩種刺激在腦經內造成一條互通的神經路，煙的刺激就由那條路而喚起火的印像。但是人們的聯想除這種機械式的以外，還有所謂超機械式的。詩人作詩，文人作文，往往拿遠不相同的物事以相取譬。譬如白居易在琵琶行內有「大弦嘈嘈如急雨，小弦切切如私語，嘈嘈切切錯雜彈，大珠小珠落玉盤」等句。試問白樂天爲什麼聽到大弦的聲音想起急雨？又爲什麼聽到小弦的聲音想起私語？更爲什麼聽到大弦小弦的合奏想起大珠小珠落玉盤呢？難道大弦和急雨，小弦和私語，大弦小弦的合奏和大珠小珠落玉盤的聲調在白樂天的腦經內有互通的神經路嗎？主張心體平行論的人遇到這種問題，往往托辭以爲現在關於神經路的知識還太淺薄，將來科學再進步時，或者可以明白這種超機械式的聯想也有相平行

的腦作用，正未可知。但這不過是一種逃避法，適足以見心體平行論的弱點。

心體平行論又以爲習慣的造成，在腦經內也有相當作用，即所謂神經路的聯絡。譬如我學寫字，寫字的一舉一動在腦經內部有相當的印痕而成神經路。那些舉動若重複一次，那神經路的印痕也愈深一層。假使前後的兩次舉動爲 a 和 b，而神經路爲 A 和 B。A B 之間的神經路若已成立，則 A B 之間的阻力可減少而近於零，結果 a 的舉動就很容易地引起 b 的舉動。但習慣的養成往往不是神經路之一概念所可解釋的。即就我學寫字一層而言。我這次寫的舉動無論其爲滿意或不滿意的，在腦經內都留有相當的印痕。照神經路的理論說起來，滿意和不滿意的動作，既同在腦內留有相當的印痕，那就當同有重複的可能。但是我第二次或第三四次寫字的時候，前次滿意的舉動就極力保存，前次不滿意的舉動就設法淘汰。這就非心體平行論之所可說明了。還有一層，當革除舊習慣而換以新習慣時，舊習慣的種種舉動在腦經內總比較地有根深蒂固的神經路，而新習

慣的舉動則在腦內可算是尙無地盤之可言。如果神經路的假設可以成立，那麼新習慣，因沒有現成的神經路，決不能取舊習慣而代之了。但是結果可不然，我們只須下百折不回的決心，舊習慣的舉動可以逐漸淘汰，而新習慣的舉動逐漸可以練成。這也很足以爲心體平行論的又一難關。

心體平行論者，因爲腦經內皮質的作用若一停止，心識的生命也便停止，遂以爲心和體實在平行。其實這何嘗不可作心體交感論的根據呢？不過心體平行論以爲皮質作用是心識生活唯一的條件，心體交感論以爲心識生活雖靠着皮質作用，但皮質作用之外，未見得就沒有別種成分作心識作用的主宰。仔細研究起來，心體平行論似乎是不可通。譬如腦部皮質的作用是靠着的血液的供給。若沒有充分的血液，神經作用便要停止；難道神經作用便完全靠着血液的供給，而神經原等特殊的組織竟一無功用嗎？現在心識的生命知道是大半靠着皮質的作用，但是若說皮質作用是心識生命的唯一條件，那就不免犯同樣論理的誤謬了。

所以這一層不足爲心體平行論的根據，反適足以增加心體平行論的疑難。

心體平行論既有這許多困難，爲什麼在心理學內竟爲大多數學者所採用呢？心體交感論本以爲心可爲體之因，體也可爲心之因。但是體是有形質而佔有空間的，心是無形質而能思想的。這兩種遠不相同的心和體，若說有因果的關係，就未免覺得難乎領會了。心體平行論因欲免除這種困難，所以主張心作用和體作用只是互相平行，可沒有交感的可能。

還有一層，心理學之成爲科學，總只有幾十年的歷史；物理學在科學界中總算是一位先進，心理學現在若想脫離哲學的羈絆而取得科學的資格，那就非服從物理學所有的定律不可。物理學有能力不滅的原則，以爲物質界內的力量量是一成不變的，既不至於加多，也不至於減少。譬如我們擡一塊大石，由山下而至於山頂。但是我們所消耗的力量依然存在，不過由動的能力而變化爲靜的或潛伏的能力罷了。假使那塊石從山頂上再滾下來，那潛能於是又化爲動能，不滾落

時所生的力量就等於我們擡石時所消耗的力量。這就是物質界能力不減的一條例證。人們的身體既然是物質之一種，當然受物質界原質的支配。主張心體交感論的人或者可以駁辨，以爲物質界能力不減的原則只適用於純粹的物質界內。在人的身體內，因爲有一種非物質的心的成分，所以這原則是否適用，就不免成一疑問了。但是這種辨難，因爲近時生理學研究食物和工作的關係的結果，已大失其原來的效力。人原靠養素和食物爲生。因呼吸作用而吸入養素，因腸胃作用而消化食物。養素吸進和食物消化之後，於是生許多能力，使人們生熱和各種化學的產品，而且作種種工作。據生理學者的研究，人們所吸養素和所喫食物的能力值，和他們所生熱量，和各種化學產品，以及種種工作的能力值恰巧相等。這就很可以證明心作用無論如何決不能增加或減少物質界的力量了。因爲有這一層，因爲心體交感論似乎有違背能力不減的原則，所以有多數心理學者主張心體平行論，而詆毀心體交感論之不合科學。

五

從迪卡爾以後，主張心體交感論的人實不多見。十八九世紀是機械主義盛行的時期，更少有人敢提出心爲體因而體爲心因的心體關係論，以冒犯金字照牌以下的科學。直至哲尼司研究喇叭蟲，和杜里舒實驗海膽卵的結果，生機主義纔有重整旗鼓的膽量，而心體交感論也因此在心理學內復佔一部分的勢力。

哲尼司和杜里舒最初也很信機械主義的，後來研究的結果，纔知道物理化學決不夠解釋生命的玄妙。哲尼司以爲要解釋喇叭蟲的行爲，不得不說他們也有具體而微的意志作用。杜里舒的實驗更爲重要。他等到海膽卵分裂成兩個細胞的時候，他設法搖死一個細胞，其餘一個細胞逐漸分裂，居然成個完胎。他又用種種方法，使那海膽卵不能照常發展，但是無論如何，都可以變成完胎。這就非機械主義所可解釋了。（詳見教育雜誌第二號高卓機械主義與生機主義的教育）

杜氏於是有命根的假設，以爲命根是超機械的，有停留和解弛的功能。海膽卵細胞所分裂而成的細胞，每個都有發展而成完胎的可能，但是命根停留他這種可能，好和其他各細胞同力合作。好事的生物學者若取開其中的一個細胞和其他各細胞互相分離，命根於是就解弛那細胞所有發展而成完胎的可能性，好使他獨立可以達到生活的目的。杜氏以爲命根是超機械的，但不必便是心靈或精神。然而由他的假設看起來，命根和心或精神的性質，恐怕也相差不遠了。

在生物學內既然可以建設這種生機主義，在心理學內爲什麼不可以主張心體交感論呢？其實心體交感論之解釋心和體的關係，比諸心體平行論可自然的多。心識作用如注意、興趣、目的、推理、思考等，若說他們都有腦作用相伴隨，實在是勉強之至。所以心體交感論，以爲就感覺而言，則物或體可爲心之因，就意志作用而言，則心又可爲體或腦作用之因。現在若問這種理論是否也有相當的事實作立論的根據，那也頗不缺乏，請舉幾種尤其重要的論點分述於下。

大多數的心理學者分析心理的原素，往往只舉感覺，或感覺和影像兩種，以爲心識作用都可以用感覺和影像解釋。主張心體平行論的人以爲記憶和習慣都可用神經路說明。這些心理學者都犯了同樣的弊病，他們都忽略了意義在各種心作用內的位置。

說感覺和影像都有平行的腦作用似頗合理，但是感覺和影像所生的意義可實在沒有相當的腦作用。我看見此地有三條直線，那邊有四條直線，看見的不過三條直線或四條直線，可是我知道這是三角形，那是四邊形。「對酒當歌，人生幾何」就刺激言不過八個字，可引起讀者的無限感慨。就第一例而言，三角形和四邊形的意義決不是那三條邊或四條邊感覺的集合。就第二例而言，「對酒當歌，人生幾何」所生的意義，也不是僅僅那八個字感覺的集合。意義雖然離不了感覺，但感覺自感覺，意義自意義，他們決不是一件事。意義在內省時不易捉摸，於是聯想派和感覺派的心理學者，便因此抹煞意義。意義在腦經內不易求得平行

的腦作用，於是心體平行論者也因而忽略意義。殊不知意義在人類的行爲內極佔重要的位置。我們的反動不僅靠一般散沙的感覺，而靠著那些感覺所生的單一的印像。譬如我對你說：「你的兒子死了」，無論我說的是中文或英、德、日、法的語言，你若懂這幾國的文字，總可以得到相同的意義。中文的「你的兒子死了」和英語的「Your son died.」可算是相差很遠，但結果都可以引起悲傷。反之，我若不說：「你的兒子死了」而說：「我的兒子死了。」這兩句話所差的不過一個字，而你所得的意義可就不同了，於是你的反動也從而大異。這也可見意義在人類反動上的重要了。但是聯想派的心理學者或者可以駁辨。以爲那些句子所生的意義，也不過由於前所已成的聯想。「你的兒子死了」和「Your son died.」在腦經內有共同的神經路，所以生相同的反應。「你的兒子死了」和「我的兒子死了」引起絕不相同的聯想，所以也生不相同的反應。這種答辨也許有一部分的理由，但是假使說到真正的記憶 (true memory)，那就極善辨的聯想派學者恐怕也不能自完。

其說了。

聯想派的心理學者以爲我們的記憶統靠著神經路的聯絡。讀一首詩詞，所以能背誦的緣故，就因爲讀的時候，那詩詞的一字一句，統在腦內陸續地留個印痕而成所謂神經路。讀的次數愈多，神經路也刻得愈深，久而久之，就像留聲機一般可以背誦了。這種解釋似也頗言之成理，但是仔細研究起來，可就不通了。真正的記憶不僅靠著機械的神經路，而靠着所記憶的事物是否富有意義。假使所記憶的是二十八個各自獨立、不相連接的字，恐怕要讀一百多次，纔可記得。反之，這二十八字是一首有意義的七絕，那就只須一過目便可成誦了。這大概是因爲七絕詩的二十八字，既各有意義，而且他們的意義都綜合而成一系統。聯想派的心理學者也許以爲所見的事物是否有充分的意義就看他可否引起從前的聯想，所以意義還不成心理作用的原素。但這可不對了，心理學的實驗曾證明一種印像，如果已經和某種印像成爲一團的聯想，就較難和另一種印像造成新的一組

聯想。現在有意義的詩，到較爲容易記憶，可見意義和聯想或神經路完全是兩件事。所以主張心體交感論的人別有一種關於記憶的理論，以爲記憶無意義的字句，雖或以神經路的聯絡作主要的條件，但是所記憶的字句倘使是富有意義，那種記憶就不僅神經原方面的作用；心靈方面的作用纔算是重要的主成分。意義的領會，是心靈作用，可沒有平行的腦作用。有了感覺，然後有意義，這就是體或腦作用對於心靈的影響。有了意義，於是記憶就較爲容易，反動也因而決定，這就是心作用對於體或腦作用的影響。

但是心體交感論還不僅靠着以上所舉的兩種論點，心識的單一也是心體交感論的一個論證。在腦經內假使有一個總司其成的機關，可以和心識的單一相當，那麼心體平行論或者可以成立了。但是生理學者雖花費了許多時力，可尋不到這麼的一個總機關。所以心識的單一只能算是心靈方面的作用了。

現在試以左眼戴紅眼鏡，右眼戴藍眼鏡，所見的物事既不是紅色，也不是藍

色，卻是兩色之間的紺色。多數學者都以爲由紅藍兩色而引起的神經作用，傳達到激於腦內的同樣部分，所以兩色合爲一色。但是腦內並沒有這種生理的混合。因爲紅眼鏡和藍眼鏡合戴的人，並不常見紺色的；若運用意志，也可以僅見紅而不見藍，或僅見藍而不見紅。可見兩眼所有的刺激在生理上實不會合於一處。那麼紅藍眼鏡合戴的人，平時爲什麼看見紺色呢？我們只好假定一種心靈；那兩色的合而爲一，就由於心靈作用的結果。

此外如超機械的聯想和一般習慣的養成，都不得不假定一種心靈纔可以解釋得較爲完密。超機械式的聯想是文人詩人運用心思以後的產品。習慣的造成是由於心靈選取那些滿意的舉動，而淘汰那些不滿意的舉動的結果。但是心靈的性質究竟怎樣？物理學能力不滅的原則無論如何都不能否認，而且生理學對於人身的研究，已證明心靈確不能增減物質界的能力。於是主張心體交感論的人不得不承認心靈是非物質而非能力的。他的功用只在於停留和解除，既

不能生力量，也不能減少力量。刺激一來，本就可以引起反動，但因為心有停留作用，於是暫時沒有反動。後來又因為心的解弛作用，於是終究發為反動。譬如一個鐘擺，鐘擺搖到這面的極端時，所有動的能力化為潛能力。假使此時有一物停留這鐘擺一下，那麼他的潛能依然存在，解弛時，便可化為動能。所以那停留和解弛的主動物對於那力量，實在是無所增減。心靈的作用也是如此，所以並不背物質界能力不滅的原則。但是這種解釋究竟免不了心體交感論的困難，請在以下再詳罷。

六

解決有些問題，要推翻對方所提出的理由似頗容易，但要成立自己的論點卻覺得非常困難。關於心體關係的問題也是如此。心體平行論和心體交感論都似乎有充分的理由，而且以甲方攻擊乙方，或以乙方攻擊甲方，都覺著很為順手，

但是要積極地提出一種解決，可都不甚滿意了。

就心體平行論而言，腦內有A作用，心內同時有a作用；腦內有B作用，心內同時有b作用。A和a，B和b，只互相平行，而不互相因果。a作用和b作用也沒有因果的關係，只因神經作用A和神經作用B有這種關係，所以a和b常相伴而生。這種解釋原可以免除心體交感論的困難，但是假使有人問心和體既沒有因果的關係爲什麼常相追隨呢？意志作用內省起來，都似乎體爲心役，卻有誰能證明和心識內的欲望同時發生的，還有相平行的腦作用，可以和那隨意志作用之後而起的腦作用有因果的關係呢？主張心體平行論的人，只好說現在學科的知识太淺，將來再進步時或可以知道這種祕奧。但這不過是一種托辭，決不是成立其所謂心體平行論。

就心體交感論而言，心可爲體之因，體也可爲心之因。但是心靈到底是什麼東西呢？於是只得說不是物質，也不是能力。但是用消極的術語，形容一件物事，無

論用多少形容詞，都不足令人了解，所以論理學以爲定義時，決不可僅用「非」或「不是」等字。現在說心靈不是物，也不是力，究竟是什麼呢？縱使請心體交感論的健將來說，結果也不免令人失望。竟又以爲心靈有停留和解弛等作用，而於物質界的能力無所增減；這真更覺費解了。鐘擺搖至一方面的極端時，若被停留，也決有實行這停留的主動物，如手或他物等。現在刺激進來不就反動，遂以爲也有一停留的主動物，爲非物質、非能力的心靈，那豈不是玄之又玄嗎？心靈既不是物質，又不是能力，卻怎能有時實行那停留作用，有時能實行解弛作用呢？所以心體交感論在積極上也沒有滿意的解決。

心體平行論和心體交感論既都欠滿意的解決，所以我以前常有回復偶起論 (back to occasionism) 的感想。我不說偶起論比心體平行論或心體交感論較爲完密，而且我也承認偶起論對於心體關係的解決，只算是一種暫時的辦法；但是我以爲與其像心體平行論者假定一種莫名其妙的平行，或像心體交感論

者假定一種難乎索解的心靈，倒不如直捷痛快地借人所共曉的上帝一觀念以暫解心體關係的謎，等將來科學更進步時，再採用心體問題的最後解決。然而現在想起來，無論心體平行論和心體交感論的困難如何，總比偶起論進步的多。而且心和體的問題已有很長的歷史，在十七世紀時，還有人不滿意於偶起論而提出平行論，何況現在？所以若備偶起論緩和心體平行論和心體交感論之爭，簡直是一種夢想？反之，若像行動派的心理學者抹煞心識，也似乎可免心體關係的爭辨，但這也難令人信服。機械律解釋一切行爲，將來可以成立與否，固然不敢預言，但目前確有許多困難，作行動派心理學進行上的障礙。所以關於心體關係的問題，總還存在；若說到最後的解決，現在可還嫌太早咧。學者似不必互相譏誚，且在積極上多用功夫罷！

本文參考書舉要：

A. K. Rogers: A Student's History of Philosophy.

心體平行論與心體交感論

二一〇九

Frank Thilly: A History of Philosophy.

W. McDougall: Body and Mind.

G. F. Stout: A Manual of Psychology, Introduction, Chap. III.

Hugo Munsterbery: Psychology, General and Applied, Book I, Part I,

Chaps. III and IV.

所謂意志動作的分析

一

人類雖久有理性動物的徽號，然而他們有大部分動作祇是純粹機械的作
用。呼吸，循環，瞳孔的放大和縮小，都不必說起；就是穿衣，走路，洗面，喫飯等動作也
何嘗不多少有些機械化而不在所謂意識中簽名報到？這些動作都和所謂意志
動作有些區別；意志動作好像是受所謂意識的支配和指導的。譬如作文，總先有
一種目的或命題，然後搜集材料，排列次序，一字一句都經過意識的選擇。先明白
了目的和方法，然後有動作，便叫做意志動作。意志動作中還有所謂選擇動作。譬
如有兩種衝動，甲和乙，在意識域中互相爭競，甲勝則甲實現而為動作，乙勝則乙
實現而為動作。有時候甲乙都不能實現，於是這兩種衝動的人便處於狐疑不
決的狀態之中。到後來決心了，或甲勝而乙敗，或甲實現而乙被屏斥。古先的心理

學者多以為這種決心由於努力的結果；換句話說，意志動作含有一種意志要素。我們是否承認這種假設？假使承認，這便成為郭任遠君所謂「了義的心理學」；假使不承認，則所謂意志動作到底含有什麼成分？

為文字的經濟起見，否認意志要素的理由，大可不必詳述，因為這一層現在可算不成問題了。我們所要討論的便在於意志動作究竟含有什麼成分？

對於這問題答案約略可分三派。簡單地說，第一派以為意志動作由於運動概念的呈現，例如門斯德堡 (Münsterberg)，第二派以為意志動作由於自重情操的加入而定，例如墨獨孤，第三派以為習慣便是意志，例如杜威。本文想依次敘述，然後繫以結論。

二

請先述第一派。

我要看書了，便走到書架前拿書。我要散步了，便戴上帽子出去。常識以爲這種動作含有意志的要素，沒有意志便沒有動作。說出意志的要素，以爲這種動作便可完滿解釋了。其實這不過是把所要解釋的事實套上一個名詞，何嘗是充分的解釋？近代的心理學者不以此爲滿意，所以把意志的動作作一番分析的工夫。

第一派分析研究的結果以爲意志動作由於運動概念呈現於意識之內。原來每一動作不僅可引起一種運動感覺，而動作的影響所及往往可以改變環境而給我們以種種印象。譬如走到書架前拿書。站立行走靠着腿上的肌腱、關節的活動，舉手拿書則有賴於手和臂上的各種筋肉的活動。筋肉上各處本都散布有運動感覺神經的末梢。身體各部的運動便靠這種感覺神經傳達而至於腦部，以引起運動感覺。因爲有這種感覺，所以我們無論在任何暗室之中，自己手腕的活動，足腿的屈伸，頸項的移轉都可以明瞭覺得。然而每一運動還有環境上所生的影響。走到書架前，不僅覺得舉手，而且還知道舉手的結果，就是拿回一本書籍。這

種動作的結果，也都印入眼、耳、鼻、舌、皮膚的觸覺器上而成種種知覺，和那些由筋肉來的運動感覺聯成一系。將來那運動感覺的復現可以引起運動；而想到那動作的結果更可以作那動作的導線。

但是運動感覺在事實上似乎不關重要；引起我們的興趣的不在那動作所生的運動感覺而在於那動作所及於環境上的影響。未成習慣的動作，一舉一動雖或可引起明瞭的運動感覺，而既成習慣之後，運動感覺便逐漸地不明瞭了。譬如寫字，寫保羅時所有手指的運動和寫彼得時所有手指的運動，既然是彼此互異，所以寫保羅和寫彼得時的運動感覺也彼此不同。然而寫的時候，意識中並沒有運動感覺，只有寫在紙上之後的字形和讀起來的字音印入眼、耳而成視覺和聽覺。所以現在要寫保羅而不寫彼得，並不由於寫保羅時運動感覺的復現，卻由於保羅二字的字形或字音重現於意識之中而引起注意。寫字如此，作旁的事情何嘗不如此？我想要更衣，不知不覺間衣服已經更換了。我想要向車站去，不知不

覺間兩足已向車站進行了。其他如踢足球拍網球等動作統可類推。你只須注意在球，反能踢得中，拍得對，假使注意手足的活動，可就不免失著了。

詹姆斯所形容的 *Ideomotor action* (Dr. Carpenter 爲用此名詞之第一人，作者苦未得適當之中譯，故只得暫用原文。) 更足爲此說的說明。 *Ideomotor action* 爲緊隨運動概念而來的運動。談話時，偶然看見地上有針或袖上有灰。話頭不必打斷，而針已檢起，灰已拂去了。作這種動作，事先所呈現於意識內的，只有針和灰的知覺，和檢針，去灰的目的，又如茶話時，也許正注意於談話，而一見有瓜子，水菓，以爲可喫，便不覺嘴之已動了。

這種動作雖可以如此解釋，然而較爲複雜的意志動作也可以引用這種解釋嗎？選擇的動作，往往曠日持久，纔有最後的斷定，豈也沒有別種成分加入嗎？這派學者，倘使他的主張一貫，對這疑問當然只好否決。那麼選擇的動作爲什麼有持久不決的狀態呢。

照這派學者的意思，若只有一單獨的運動概念呈現於意識之內，則運動便不難立即實現。假使有兩種或兩種以上的運動概念同時佔領意識域，互相抗爭，則一時便不能發生運動。且舉詹姆斯的例來說罷。譬如伸直你的指頭，一方面卻想要屈曲過來。一分鐘內，你便覺得指癢思屈，然實際上卻仍伸直未動，因為這伸直不動的概念也正佔領你的意識。假使你打消這概念，只想指頭的屈曲，一剎那間，指便屈曲了。指頭的屈伸如此，其他相對的動作也莫不然。我要散步了，可是同時又想作完這篇文章以應民鐸徵文的信。這兩種動作不能同時舉行，勢必至於有所取而有所舍。假使散步，則不能不離開筆、硯、桌、椅；假使作文則不得不坐着，拿筆思索。這方面刺激這種運動中樞，那方面刺激那種運動中樞，於是我便陷在遲疑不決的狀態之下，而不得不借助於思想了。如果終日坐着而不散步，則有傷於身體；如果散步，則這篇文章或不能按時寄去，有失前約。由思想作用而權量彼此的利害，於是纔有決意，或暫停止工作而散步，或不散步而繼續工作。由此說來，

選擇動作也僅因爲意識內同時有兩種相反對的衝動，或運動概念。有一運動概念若被屈服，則其他的運動概念便可引起相當的動作了。

然而門斯德堡的主張似乎不甚一貫，詹姆斯的理論更不徹底。門斯德堡以爲每一運動的預現的概念，不僅是一概念，而且還有一種勢力可以使某種運動先期預備。這種勢力常稱爲「決定的傾向」(determining tendency)。然而這「決定的傾向」究竟是什麼呢？還不和意志要素同爲不可解嗎？

詹姆斯以爲低等的意志動作只有運動概念便够解釋，至於選擇動作便有時加上一個成分，叫做「奮力」。大概本能或習慣衝動的力量常較大於理想的衝動。譬如慣於狂飲的人，看見酒便躍躍欲嘗，見酒而戒酒恐不免有「蜀道難，難於上青天」之感。換說一句，戒酒是向抵抗力最大的路上去的動作。然而有些人居然能够戒酒而有效，這就不得不說是因爲他們奮力的結果。詹姆斯以兩個公式表示這種事實：

純粹的理想衝動 \vee 本能或習慣的衝動

理想的衝動 + 奮力 \vee 本能或習慣的衝動

但是這種「奮力」到底從那裏來呢？還不和意志要素同爲不可解嗎？

三

詹姆斯以爲本能衝動的動機力大於理想的衝動。理想衝動所以能够屈服本能衝動，便由於「奮力」加入的緣故。奮力是沒有前因的。我們可以少奮些力，也可以多奮些力，由我們自己的願意而定。這種說素如可成立，當然有意志自由的結論。「意志是否自由？」雖然是哲學上的問題，究竟還須以心理學作裁判的法庭。

主張「意志自由論」的人，可沒有心理學上的根據，只有倫理學上的理由，以爲作善作惡，作者須負責任。假使意志是非自由的，那麼善人作善，惡人作惡是當然的一回事；又何足稱道，何足責備呢？賞罰還有什麼意義？

我們現在姑不必提及心理學，只就道德上說，意志不自由也未足證明賞罰便無意義。我們作一次善，如因善而受賞，則第二次更易作善；我們作一次惡，如因惡而受罰，則第二次便較難作惡。譬如一個兵臨陣敢戰，如果經過一次賞擢，則這一賞將來便可增加其勇敢作戰的動機力。一個狂飲的人見酒便醉，如果經過嚴重的懲罰，則這一罰將來便可減削其見酒欲飲的動機力。所以意志若不自由，賞罰反有意義。否則意志若可自由，則賞不足以勸善，而罰不足以懲惡了。

若就心理學言，則無論是墨獨孤的自我的情操說或杜威的習慣即意志說，都主張意志的必然而不自由。意志自由論的謬誤便在忽略所謂「奮力」的分析研究而已。說明了這層題外的枝葉，然後可回頭來述我們第二派的理論。



本能的動機力大而理想行爲的動機力小。這是詹姆士和墨獨孤所共同承

認的，不過詹姆斯以爲增加理想行爲的動機力的是動作者的「奮力」。墨獨孤以爲是動作者的自重情操。此處所急待解釋的，便爲自重情操。自重的情操究竟是什麼呢？

情操之所以有一定的意義，須歸功於近人先特 (A. F. Shand)。先特以爲我們的情緒或情緒的傾向常以那些引起這種傾向的實物作中心，組織而成系統。這種系統他便定名爲情操，而以愛，惡，爲情操著名的好例。以愛來說罷。愛決有愛的目的物，人或物。假使我所愛的爲X，在X面前，便易引起柔情 (tender emotion)；X若有危險，便易感着懼怕或懸念；X受人恫嚇，便覺怒不可遏；X若喪失，則必悲傷隨之；X健康或失而復得，則必樂不可支；而對於那位救護或送還X的人，則必覺着感激。凡此種種情緒都以一X爲中心而組成一個系統；這就是先特，也就是墨氏之所謂情操。

情操除愛，惡外，還有第三種叫做自重的情操。愛的情操所有的情緒以柔情

爲最重要；惡的情操以壓拒 (repulsion)，懼怕，爭抗 (pugnacity) 爲最重要；自重情操則以敬重 (respect) 爲最重要。敬重自己或可爲自重情操的註腳。

原來人不是單獨生在世上的；除我以外還有無數旁的人。常和人接觸，遂逐漸對我自己有明瞭的觀念。初生的孩子，其所謂「我」即手和足也。恐不免除外。後來覺得手受傷則感痛，足受傷則也感痛，於是漸明白手足也是自我的一部分。此時他總算已經具有其「身體的我」(bodily self) 的觀念了。他對於周圍的人或物，最初也不能辨別清楚。後來看見有一種是固定的，有一種是行動的。而行動的人對於他的飢渴尤有切身的關係，於是漸漸足引起他的興趣。這些人如何言動，他也如何言動。這些人對他有如何態度，他也摹倣，而對於他的小弟妹或洋囡囡有如何態度。有時候他作了一件事，他的母親便說他是好核子；有時候他作了一件事，便受母親的譴責。他逐漸領會讚美有什麼意思，譴責又有什麼意思。於是他的自我的觀念，不僅爲「身體的我」，而且是家中父母心內的我了。到了這個時期

他的動作便不僅由於本能的衝動。他在未動作之先，便問這件事父親母親能贊許嗎？年紀長大，入學校或社會之後，批評他的人不僅是他的父母、師長、同學和社會一般人都他的監視者。於是他的行為便更慎重了。作一件事，便不免想一師長或同學知道是否贊許，社會一般人知道當將如何評論。此時他的動作更不是盲目的衝動了。但是他的自我也許更加擴大，而不以社會一般人的毀譽作標準，他也許有一個理想的人物作他的監視者。他想作這件事，社會或將喝采，然而假使那理想的人物知道，將以我爲何如人？他也許寧可犧牲社會上的名譽而博得那理想人物的贊許。說到此地，我們可討論意志作用和自重情操的關係了。

墨獨孤以爲意志動作不能作一切有意動作的類名。先明白了目的和方法，只是有意動作，可不是意志。選擇動作也有許多不是意志；選擇動作須有自重情操加入活動，纔算真正的意志動作。他舉了七個實例以明意志動作和有意動作的區別。

(一) 一個小孩想到暗室裏去拿東西喫。要滿足其慾望則不得不去。然而暗室究竟是可怕的，所以又不敢去。這兩種衝動，一勝一屈，便可有一個實現而爲動作。然而墨氏說這不是意志。

(二) 假使那小孩前次因懼怕而受懲罰，此次不願再受同樣的懲罰，於是求食的慾望實現而爲動作。這種動作，由墨氏看來，還不能算是意志。

(三) 但假使那小孩稍微有點自我的意識 (self-consciousness)，他說：「我不願再受懲罰，所以我總要去。」這或者可算是較爲低等的意志。

(四) 假使那小孩說：「我總要去拿食物，否則母親或將罵我了。」或者。

(五) 「我總要拿去，否則給旁的小孩知道，便將以我爲懦夫了。」

(六) 或者他說：「我總要拿去；一個人須打破無謂的懼怕，不然，假使有一個人知道我怕暗室，那豈不覺得慚愧嗎？」

(七) 又假使一位學問淵博而對於社會頗有貢獻的人，對着他人的一座着

火的房子，他想要奮身進去，救出一個小孩，而火勢正猛又確沒有可救的希望。他自己畏縮而不敢前，他的朋友也勸他不必蹈「知其不可爲而爲之」的故轍。可是幾分鐘的考慮之後，他居然奮身前往了。這實在是向抵抗力最大的路上去的動作；這可算是最高等的意志動作。

上舉各例，除第一外，餘都多少受點社會的影響，而在第五第六兩例尤足見自重情操的存在。至於第七例的那種決心，朋友既不表同情，社會也未必贊許。我們是否還可以自重情操作這種意志的解釋？

墨氏以爲這種意志動作仍沒有新分子的加入，仍只是自重情操的獨腳戲。不過那人的自重情操非常發展。他不以朋友的是非，社會的毀譽作標準。他也許另有理想中的人物作他的動作的監視者；他也許自己有道德的標準以作他特立獨行的指針。朋友儘管非難，社會儘管指摘，只要那理想中的人物不知道則已，知道必將贊許，或者只要適合他自己所立的道德標準，他就很足引以自慰而助

長他的犧牲的動機力了。所以由墨氏看來，就平常的意志動作而言，動作者欲以實現他人心目中的「我」，就最高等的意志動作言，動作者欲以實現那理想人物或動作者自己心目中的「我」，表面上雖微有不同，根本上初無差異，都以自重情操的爲決心時的條件。

詹姆斯之所謂「奮力」經過墨氏的分析比較地略易捉摸了。自重情操是以前因可稽的，如遺傳和經驗，所以意志是非自由的。然而自重情操究竟可解釋一切意志動作嗎？譬如我一方面想要散步，一方面想要作文。這種觀念的衝突決不見轉了許多灣，而擡出自重情操作解紛的條件。然而我決定作文而不散步，不能說不是一種意志動作呢。墨氏限制意志動作的意義，以爲有自重情操的加入纔算意志動作，可見他也明白有許多爲他所否認的意志動作是不能用自重情操來解釋了。不過以兩種原則說明幾相類似的動作，總覺着不甚穩妥。姑退一步說，這種辦法是妥當的，墨氏的自重情操說也不免有些缺陷。見義勇爲的人難道都

以博得社會的讚揚，擡高自我的名譽爲唯一的目的嗎？墨氏雖一再申辨，然我總覺得他冷聖賢、英雄、鄉愿於一爐了。況且自重情操雖比「奮力」較易領會，然究竟是一個稻草做成的人，遠看還像，仔細觀察就不像了。科學的解釋總要用確定的詞語；不易捉摸的名詞如靈魂，心靈，或自重情操統要不得。

五

杜威的習慣卽意志說便比較地高明多了。心理學者對於意志不能避免「奮力」，「自重情操」等詞語，卻讓哲學家提出一種較合科學的解釋，這不能不說是心理學者丟臉。然而細讀杜威的人性與行爲一書也略可見杜氏頗受近時行爲主義的影響。由詹姆斯和門德斯堡的運動概念進而爲杜氏的習慣，也是行爲主義盛行時當然的趨勢。

就 Ideo-motor action 而言，運動概念似可引起運動。其實引起運動的主要

原因豈僅運動概念？假使沒有習慣，則雖有運動概念也必沒有效果之可言。譬如我想穿衣，衣便穿上了。假使我沒有穿衣的習慣，則僅思穿衣，究竟有什麼用？*motor action* 已是如此，至於其他更爲複雜的意志動作則更不可僅以運動概念來解釋了。譬如我想要作文，又想要散步。這兩種運動概念，假使有一種屈服，其他一種便能發爲動作嗎？以前沒有走路的習慣，此時怎能散步？所以只有運動概念而沒有習慣決沒有相當的動力。詹姆斯知道這種困難，於是乞助於「奮力」，墨獨孤知道這種困難，於是求助於「自重情操」。然而「奮力」和「自重情操」若沒有習慣，也不能有相當的功效。譬如我沒有直立的習慣，平時站立起來常偏於左。現在奮力了，抖起全副精神，以矯正這種欠缺的姿勢，或者像墨獨孤假定我的自重情操開始活動了，以爲我若不直立，我的母親將譴責我，我的朋友將譏笑我，所以非直立不可。我覺得我的姿勢有些不同，以爲我站立時偏於左的習慣已矯正了。然而站立不正的種類頗多，此時我雖不偏於左，可是不知不覺間又偏於右了。所

以沒有相當的習慣，雖有「奮力」或「自重情操」究亦不生效力。然而習慣究竟有相當的動力嗎？這可以用我們的惡習作證，沉於煙酒的人，見酒便飲，見煙便欲一吸，無論如何窮苦，總設法以滿足其慾望。由此也可見習慣在行為上的勢力了。

習慣既有這麼大的勢力，我們又如何有改變習慣的可能？沉於煙酒的人吸煙飲酒，固然由於習慣，戒煙戒酒豈不由於意志？如「奮力」或「自重情操」表面上這疑問似頗具有理由；其實吸煙飲酒由於習慣，戒煙戒酒不過是以習慣改變習慣。請申其說於下。

人當初生時沒有習慣，只有衝動。後來因受經驗的教訓，於是那些衝動逐漸組織而成習慣。習慣愈多，他的環境的意義也愈豐富，而他對於各種刺激的反應也愈多變化。他不僅可記得已往，而且還可推知未來了。假使他的習慣動作進行上沒有障礙，那習慣當然沒有破裂的必要。假使他的動作進行上遇有困難，舊習慣不足以應付，而新解放的衝動又躍躍欲試。於是遂有習慣和衝動的衝突。用甲

習慣可，用乙習慣也可，於是甲乙都不即實現而為動作，而有所謂考慮。考慮就是各種可能動作的預演。原來我們對付環境可用顯著的行為，也可用潛伏的行為。潛伏的行為便是思想或考慮。顯著的行為若有危險是不可挽回的，潛伏的行為則可以避免種種危險。譬如迷路於森林中，如到處瞎撞，則或遇強盜，或遇猛獸都未可必。假使坐下考慮則這種危險便可逃避。考慮時當問向東去便怎樣，向南或西去便又怎樣。考慮者儘管考慮，可是他的身體卻未移動一步。所以東向雖有強盜，西南向雖有猛獸，他考慮所及，便可加以阻止。後來想森林的北面有一小溪，記得大道旁也有一溪，這兩溪或相通也未可知。假使相通，則沿溪而去，決可達到大道。向東，南，西三方面去的念頭既都打銷，於是這向北的衝動只好實現了。考慮時，已成的習慣很多，纔可作多方面的參考。倘使習慣不多，材料不大充分，則雖經一兩度的考慮，而考慮的結果卻未必能够避免危險。譬如迷路於森林中，如果不記得東向必遇強盜，而遂決定東向，則被劫的危險當然不能避免了。

我們說至此，可以總結一句：習慣動作進行上若有阻礙，於是新解放的衝動和舊習慣便有相互的衝突，而引起所謂考慮的作用。考慮時把各種可能的動作潛伏地預演一番，而推知其利弊。有害的動作不待表現於外，便加以阻止。假使其他一切可能的動作都已屈服，那麼所剩下的一種習慣的動作便有充分的勢力發為顯著的動作了。讀者若不信習慣有這種力量，則請以我們的種種惡習為證。所以解釋意志，大可不必假定所謂「奮力」或「自重情操」。

明白了這一層，戒酒戒煙的現象便可迎刃而解了。不過消極地想戒煙酒，則雖如何決心，奮力，統是無用。從前的哲學家和心理學者往往重視「奮力」而忽略個人的習慣和環境，以為志為聖賢便為聖賢，志為豪傑便為豪傑了。然而要坐汽車，先須有近代的汽車路；要飛翔於空中，須先有可以駕駛的飛機。沒有某種環境，便沒有某種習慣；沒有某種習慣，便沒有某種意志的可能。所以消極的戒煙戒酒，無論如何決心統是無用。要想戒煙酒而有效，一方面須有旁的可以抵制的習慣，

一方面又須有相當的環境，改變了環境，代替以一種旁的習慣，則雖有勢力的惡習未始不可戒斷。譬如飲酒吸煙或感着經濟上的困難，或受過父母師友的責備，於是飲酒吸煙的習慣的行爲遂暫潛伏而未發。但是這究竟沒有多大的效力。假使進一步有旁的習慣相抵制，而環境也改造一新，那就容易爲力了。所以飲酒吸煙由於習慣，戒煙戒酒不過是以習慣改變習慣，初無所謂「奮力」或「自重情操」。

六

以上於三派對於意志的解釋已略述一個大概。第一派如能徹底，未始不合於科學，然運動概念無論如何地引證說明，總覺得缺乏動機力。第二派的自重情操雖像有動機力，然究嫌玄祕而不易捉摸。至於第三派的習慣，既富於動機力，又易分析而爲刺激和反應。所以我們不承認心理學爲科學則已，否則解釋所謂意志的動作當採用第三派的主張。

這幾百年來心理學的失敗便在製造一種不可究詰的名詞以作解釋行爲唯一的工具。靈魂，心靈姑弗具論，奮力例，自重情操咧，何嘗不犯同樣的毛病？這種解釋使心理學進步則不足，阻礙心理學的進步卻頗有餘。讀心理學的人若不問個究竟，便以爲那些難題已都解決，其實統都不過是掉鎗花的玩意兒，何嘗是徹底的解釋？這種似懂未懂的現象實在當得起「博學的無知」(Learned ignorance) 的徽號而無愧？所以這種解釋雖能言之成理，倒不如簡陋一點的合於科學的解釋，雖免不了許多缺點，卻可以引起學者繼續的研究。以運動概念說和奮力或自我情操說比較，當然是前者較爲勉強，後者較爲合理，然仔細研究則前者無論如何地勉強，還不是一種知難苟免的辦法，還可使讀者知道其缺點之所在，而加以研究。所以兩相比較，我還覺得運動概念說較爲可取。何況杜威的習慣卽意志說，一方面合於科學，而一方面又沒有運動概念說的簡陋呢？

其實墨獨孤自己也曾承認習慣的勢力；他以爲自重情操之外尤須有自制

的習慣。自我情操有一次勝服其他低等的衝動，則照習慣的原則說起來，第二次也可操勝。假使一個人雖受自我情操的指示，而臨時卻說：「這一次我不願抵抗這種慾望，制服這種衝動；我知道我若真正決意，我便能抵抗牠，制服牠了。」然而有一次如此，意志的能力便弱一次，而無組織的慾望的能力便增強一次。（見墨氏之 Social Psychology 頁一六二）讀此一段，足見墨氏非不明瞭習慣在行為上的勢力，不過他已提出自重情操一概念以爲可釋意志，所以便不再於習慣中求意志的解釋了。

讀者或不免懷疑以爲習慣是意志的要素可不便是意志；習慣是考慮的資料，可未見得便能考慮。第一層可不必答覆，因爲本文第五章已經加以討論。至於第二層則大有答覆的必要。須知我們並沒曾說習慣自己能引起考慮。因爲習慣動作，前途如無阻礙，環境若一成不變，往往易流爲機械化。但是假使遇有新環境，則便可引起新解放的衝動，而和舊習慣相衝突。動作停止，遂有所謂考慮，所以引

起考慮。在於衝動和習慣衝突的時候。那麼擔任考慮的究竟是什麼？前面已經說過，對付環境用顯著的行為可，用潛伏的行為亦可。所謂考慮者便為潛伏行為之一種，就是咽喉舌頭肌肉的活動，然而這也是一種習慣。所以引起考慮的雖非習慣，擔任考慮的，還可說是習慣。

介紹墨獨孤的靈魂論

一

墨獨孤 (William McDougall) 爲英國或竟可算西洋第一流的心理學者。近數年來，他所著的社會心理學在中國已有譯本。而集合心理在前所發行的改造雜誌內也有過長文的介紹。所以墨獨孤之名對於中國學術界總算已經發生過些關係了。但就實際上觀察，真正明瞭墨氏在心理學上的主張以及其在將來學術史上的位置的，恐或僅佔少數。有些人因爲墨氏曾著心理學行爲的研究一書，遂把他認作行爲派的心理學者。又有些人以爲郭任遠君在人類的行爲內曾詆墨氏爲頑固的心理學者，於是遂有菲薄墨氏的意思。這兩種人對於墨氏都未曾有相當的了解。因爲墨氏雖曾定義心理學爲行爲的研究，然彼之解釋行爲純用目的觀而不用機械觀，故不能以彼和行爲派心理學者混爲一談。他反對機械

的解釋行爲，雖頗不免「頑固」之譏，然而他決不像我們中國空談性理的哲學家，以科學的論據爲無足輕重。他是科學的心理學者，但是他同時覺得機械觀不能解釋一切，所以纔有心體交感和靈魂論的主張。由心理學史上研究起來，我們雖贊成行爲主義爲較合科學，然同時卻當予對方以相當的敬禮，不得加他們一個「頑固」的徽號，便可推翻他們所有一切的主張。我對於墨獨孤的理論，不同意之點雖多，然頗承認他也有相當的根據。看近來吾國了解墨氏者少，而誤會墨氏者多，於是更覺得墨氏的著作有作系統介紹的必要。然而墨氏在心理學上的根本主張實爲靈魂論；其他如對於本能的解釋、集合心理的說明以及他去年所著的心理學大意，類莫不受靈魂論的影響。所以不懂墨氏的靈魂論便難領會他的心理學；反之，若了解他的靈魂論，那麼對於他所有心理學上的主張，統可用「一以貫之」四字去領會了。我因此以介紹墨氏的靈魂論作介紹墨氏其他著作的先導。

十七世紀時法哲迪更兒以爲吾人除機械式的軀殼外，還有所謂靈魂，於是心體的關係遂成爲近代哲學和心理學上的問題。有倡偶起論的。有倡物質主動論的，有主張心體平行論的，也有少數主張心體交感論的。墨獨孤就是一位心體交感論者。他以爲心體的關係爲因果的關係，心和體可互爲因果。膚淺地說，視覺器受了刺激，於是意識內遂有視覺；聽覺器受了刺激，於是意識內遂有聽覺；凡此種種都可爲體爲心的證據；反之，心要寫字而手指便作寫字的運動，心要散步而足便作散步的運動，都可爲心爲體因的證據。由常識上看來，這種理論似很合理，但輓近各種科學進步的結果，在在都足以作心體交感論和靈魂論的障礙。請先就物理學說罷。

物理學在十八九世紀時，經過奈端、波里司特勒（Priestley）、鮑阿爾（Boyle）

拉普拉司 (Laplace)、克爾微 (Lord Kelvin) 等的研究，遂有所謂機械律，以爲物質界的作用都由於物質原子的活動。這就是近代科學之所謂動的機械主義 (Kinetic mechanism)。十九世紀中對於聲光的研究在在都是以證明動的機械主義爲物理學中最有成績的理論，所以大都數學者都承認動的機械主義恰好表示物質界的性狀。於是研究生物科學的人遂亦不得不放棄任何種的靈魂論了。因爲物質界上的各種作用既僅由於物質原子的變動，那就當然沒有受心作用的影響之可能。但是靈魂論之遭屏斥，雖由於動的機械主義的盛行，然更由於能力不滅論的成立。靈魂論受了動的機械主義的打擊之後，還有一點「春風吹又生」的可能，現在再加上能力不滅的原則，於是一般人都以爲這誕生很久的靈魂論到此遂不得不「壽終正寢」了。

能力不滅的原則以爲物質界的能力是一定量，既不至於增多，也不至於減少。由此能力值而變爲彼能力值，就皮相上觀察，雖像有些變化，但實際上力量

是沒有甚麼改變的。這原則如成立，則心作用當然沒有影響物質作用的餘地，否則物質界的力量便有時增多，有時減少了。神經系統是物質，神經作用是物質的作用。心既不能影響一切物質作用。當然不能和神經作用互相因果了。心體交感論者和靈魂論者或仍可以答辯，以為能力不滅的原則未必可應用於生物界中，吾人除屬於物質的軀殼外還有所謂非物質的靈魂。以能力不滅的原則裁量人類的行爲，那就百無一當了。但是近來生理學者的研究，已證明能力不滅的原則，即就人類的身體言，也依然有效。吾人飲食和呼吸所得的能力值和工作及排泄物所失的能力值幾乎相等。可見所謂心作用決沒有影響體作用的餘地了。

物理學上的原則既足以推翻靈魂論而有餘，生物科學研究的結果足以予靈魂論以致命傷。假使吾人除物質的軀殼外，確有靈魂作身體作用的主宰，那麼這靈魂在身體內就該有一座相當的「辦公室」，否則牠便無從和身體交涉了。

古代學者對於靈魂的「辦公室」早就有所猜測了；有些以為在這器官內，有

些又以為是在那器官內，更有些以靈魂之在體內，也像水之在土，是無往而不在的。直至耶穌後第二世紀時，格林（Galen）因解剖的研究，纔覺得腦和筋肉及各種感官都有神經相聯絡，纔明白胸爲心理作用的器官。然而到迪更兒之後，學者纔真正地認定腦的功用。由此搜尋靈魂的機關（the seat of the soul）便專在腦部著想了。靈魂既可以宰制全身的动作，那麼靈魂的機關勢必佔居於神經會集之點，一方可以因知覺神經而領受外來的各種刺激，一方又可以因運動神經而傳達其命令以支配筋肉的活動，照這種理論說來，靈魂的機關就該在腦部的正中。但是腦本來是左右相對稱的，於是靈魂論者便只是以三眼腺（pineal body）或大腦的中腔（central ventricle）或聯絡左右兩腦的胼胝體（corpus callosum）作靈魂的「辦公處」了。但是學者研究的結果，陸續地證明這種種器官和心作用都無密切的關係。到十九世紀的初葉，解剖學者格爾（Gall）把人和動物的大腦部作比較的研究，遂立神經功能分區之說的基礎。從格爾後，學者繼續研究，波洛

(加 (Broca) 發見大腦左前葉 (Frontal lobe) 有小部分的皮膚，專司言語的活動，又有人發現大腦部的皮質和心作用有直接的關係，而且皮膚可劃分數區，各司意識作用的一種。譬如視的感覺，意像和知覺，都和大腦內視覺中樞的皮質層所生的理化作用相伴隨而起。人和高等動物的網膜和視覺中樞相聯絡的神經遠較其他部分爲多：這是視覺中樞之所以爲視覺中樞的第一證。由比較解剖的研究，知道那些不用視覺器的動物，其觀覺中樞的皮質也發達不大完全；生而盲的和生兩年後而盲的人，便永遠缺乏視覺想像或記憶的能力：這是第二證。由病理和屍體的解剖，知道網膜和視覺中樞皮質相連的神經如或斷絕，則其目必盲：這是第三證。視覺中樞的皮質有病損，則神經雖無恙也全失視覺的能力；此爲第四證。所以大腦內實有一部分專司視覺。推而至於聽和臭味等覺，由同樣的解剖的研究，也在大腦內各有各的機關，各有各的中樞。甚至運動也有所謂運動中樞。大腦內運動中樞的皮質如有毀損，則便半失或全失其運動的能力。由此看來，心作

用由大腦分區擔任，確實沒有一個單獨的機關可作爲靈魂的「辦公處」。靈魂在身體內既無相當的機關，又怎能和身體發生因果的關係呢。

靈魂論之被唾棄，還不僅由於此，反射弧的發明也足以難倒靈魂論者而有餘。迪更兒以爲神經的傳達有知覺和運動的不同，到十九世紀初，皮爾爵士 (Sir Charles Bell) 纔明白外部神經有兩種：一爲知覺神經，由後角神經根而入脊髓，傳達感官的刺激；一爲運動神經，由前角神經根而出脊髓，傳達中樞的衝動於各種筋肉及其他動官。知覺神經和運動神經連合而成知覺運動弧。最簡單的知覺運動弧爲反射弧，爲反射動作的中樞。

反射動作的總機關卻在脊髓，所以大腦、小腦，雖已損傷，然假使脊髓尚在，反射動作依然可以引起而無礙。譬如脊髓偶斷的人，因皮膚受刺激，也可引起小腿的反應。十九世紀的中葉，學者曾討論反射動作除脊髓上神經作用之外，是否同時有心靈的活動。看反射動作的結果往往有益於身體，則反射動作似乎也受心

靈的指導。但據生理學者的研究，反射動作實爲純粹機械式的動作，知覺神經的纖維由後角神經根本傳達感官的刺激於脊髓，而引起運動神經原的活動，由運動神經而傳達其衝動於筋肉。反射運動的機械如此而已，其所以能活動者也不過因受知覺神經的刺激而引起理化的作用而已。所以反射動作盡可用機械律說明，何必假助於目的觀或心靈等概念纔可解釋呢？

反射弧的發見對於心體問題還有更大的影響。脊髓的構造既僅爲反射弧的集合，大腦的組織，分析起來，或也和脊髓相彷彿正未可知。學者解剖研究的結果，整個腦部確爲反射式的弧集合而成，彼此相通，原很複雜，但究竟還和反射弧相類似；脊髓的知覺神經枝升入腦部，復由腦部下行而接脊髓的運動神經枝。所以當我們見物而伸手取之的時候，視覺的刺激由視神經傳達而至於腦部的視覺中樞，復由聯絡區而入運動區，下行而進脊髓的運動中樞，升起手臂筋肉的活動，由此看來，吾人所以能見物而取之者也不過腦部有那種像反射弧的機械而

已。在神經系統內無論其在腦或脊髓內，神經傳達中的物理作用，纔像是連續不斷的，決未見知覺神經忽止於某處，物質作用告終了而感覺或其他心作用代之而起了；也決未見運動神經的衝動起而為物質作用而沒有物質作用為因的。這就很可能見心靈在神經系統內確無立足之地了。

和上述事實相發明的為下意識的腦作用 (unconscious cerebration)。心理有病態的人往往於無知無覺中，作極複雜而像有目的的活動。有些平常的人，也間或於睡夢中起來寫一首創作的詩或解決了不易解決的問題。由旁觀者看來，他們所作的種種活動很像受心作用的支配，但是質諸作者，卻適得其反；他們如何動作，和動作時是否有覺著什麼，在他們自己，也統都忘卻了。可見他們的動作雖很複雜，然而確僅為下意識的腦作用。動作的機械實安排在腦部之內，不必受意識的指導纔可引起相當的作用。推而至於有意識作用相伴隨的動作，也僅為腦部內的機械活動的結果，意識作用不過神經作用的副產品而已，還有什麼心

體交感的現象嗎？

生物科學的研究，除了上述的各種事實外，還有洛克休謨的聯想派心理學 (association-psychology) 費起納 (Fechner) 的心靈混合性說和達爾文的進化論也足以推倒靈魂的信仰。

由聯想派心理學看來，一切心作用都僅由於概念的聯絡，而就神經系統說，則統不過由於神經路的組織。神經系統原來是易受印痕的，神經流經過之後，在神經系統內便留一或久或暫的神經路。同樣的神經流將來更容易通過了。意識內起一概念，同時某組神經原內也起作用；這概念如引起他一概念，則同時這組神經原的作用開一條路引起他一組神經原的活動。所以概念的聯想確由於神經路的聯絡。一切心作用既都由於概念的聯想而聯想，又可由機械的神經路完滿解釋，那麼一切心作用都可由機械律說明了，所以靈魂的信仰盡可絕對地放棄了。

費起納的心靈混合性說也和靈魂論處反對的地位。古人都以為心靈是單一的，但是近來的研究，似乎把這種信仰也推翻了。稍微學過生物學的人，都知道高等動物的身體是由無數細胞組合而成的。原生動物以一細胞獨營生活，可見這一細胞總略有心作用的能力，不過微乎其微罷了。高等動物的受精卵細胞，分裂而為兩細胞時，由原生動物的現象類推起來，這分裂而成的兩細胞，也該有極少量的心作用的能力。等那兩細胞繼續分裂組成動物的身體之後，每一細胞也當仍具有一點微乎其微的意識。就吾人而言，則凡組成神經系統的細胞，尤專長於意識的功用。所以吾人的意識實為腦部各細胞所有意識的集合體；每一神經細胞各有其極小的意識流，互相集合而成一大意識流。這種理論非僅空談，也頗有事實的根據。下等動物，如蚯蚓等，富於復生力，用刀斷其前段，後段能復生之，斷其後段，前段能復生之。好像刀切斷其身體，同時也切斷其心生活。病心理的研究，也可知這種事實相發明。有些精神病者，有時為甲，表現甲的品性行為，有時為乙，

復表現乙的品性行爲；作甲時忘了乙之所爲，作乙時復忘了甲之所爲；這就叫做多身癲狂病 (multiple personality)。由這種病看來，可見吾人的意識恐不僅有一流；兩意識流如交迭作用，便可成兩身癲狂病 (double personality)。而意識之所以分流，則由於腦內各原素的各自爲政。常人之所以有單一的意識則由於腦內各原素的合作。所以胼胝體若可用刀割開，分腦爲左右兩部而不危及生命，則左右兩腦部可有單一的意識流。那麼意識的單一又安得行爲靈魂論的根據呢？

靈魂論到了十九世紀真是「四面楚歌聲」的絕境。達爾文的進化論也拿起槍直衝過來了。動物對於環境的適應，學者本多以爲由於神造。不料十九世紀的中葉，達爾文的種源論一出，這種神祕的現象竟只用盲目的、機械的自然選擇便夠說明了。達爾文自己雖保留賴馬克的習得性遺傳之說，而以心靈爲生物進化中的要素，但是惠斯明 (Weismann) 的新達爾文派竟純用自然選擇說解釋一切生物的進化了。

還有一層，動物界的進化是連續不斷的。吾人的心組織雖很複雜，究竟也由下等動物逐漸進化而成的。假使人有靈魂則這靈魂和其他動物的靈魂究竟有何種關係？假使人性的靈魂非動物性的靈魂所可比擬。那麼生物進化到那期纔有人性的靈魂取動物性的靈魂而代之呢？而且生物由無生物進化而成的，無生物既全受機械律的支配，你就不能說較爲複雜的生物便能自成例外了。所以腦部內機械式的動作，決沒有心靈作用的餘地。

上述種種理由，都足爲靈魂論的致命傷。於是應時而起的有物質主動論 (epiphenomenalism) 心體平行論、物的一元論、心的一元論等。

三

物質作用既可包辦一切，於是心作用遂不得不退處於不甚重要的地位了。物質主動論以爲物質作用可互相因果，而心作用則否。至於意識和腦作用的關

係，則或以意識爲腦作用的副產品，或以爲意識和腦作用同時或前後發生。由前說則意識和腦作用有片面因果的關係，由後說則只有時間的關係。

創物質主動論的雖非赫舒黎 (Huxley)，然使這說在學術界上得名的則確是赫氏。他以爲意識流只算是腦作用的副產物。照物質主動論的意思，自然界物質，無論其爲其他動物或人類的身體和腦部，都是一組質和力，其所有的作用都純受前行物質作用的支配。組織成腦的物質，較爲複雜，其所生的物理化學的作用可產生一切意識，如感覺、意象、感情、情緒、思想、意志等。腦內有某作用，心內便有某意識；腦作用一成過去，某意識也便隨而消滅。所以意識決不能改變腦作用的程序或方向。用比喻來說，腦作用好像火石的摩擦，意識就好像那火石摩擦時所生的幾點火星。意識之不能影響腦作用，也像火星之不能影響火石的摩擦。

由常識判斷起來，這種理論可算怪誕已極了；本來是物由心知，牠竟硬說心由物造了。但是這種常識的詰難，殊不足以塞物質主動論者之口。他們可以答辯，

以爲物質進化到複雜的程度之後，可以生產意識及心靈，但是心靈一經進化，便能自省，且能省察自己和物質的關係，於是便大忘其本而不承認自己爲物質的副產品了。所以要駁物質主動論須舍常識而再進一層。

其實物質主動論的困難多哩。生物的進化是連續不斷的，你若說物質進化到某種複雜的程度，便可產生意識，那麼生物進化的連續就給意識割斷了：這是第一種困難。你若說心體交感不易領會，那麼物質作用可產生意識之說，更覺難乎領會咧：這是第二種困難。你若說物質主動論不背能力不滅的原則，然而物質主動論卻大背因果律；物質作用，譬如腦內原子的活動，可產感覺，但是那物質作用的因究以何處爲終點，而變做這感覺的果呢？這是第三種困難，而且既以物質爲主而以心爲屬，就難免有唯物主義之誦。所以現在除些生理學者之外，真正主張物質主動論的人總算是極少的少數了。

比物質主動論更覺言之成理持之有故的，當推心體平行論。因爲心體交感

有背物質界能力不滅的原則，所以有些心理學者以爲心作用和物質作用只是互相平行，而不互相因果。每一心作用都有其相當的物質作用，不過二者各自成一因果系，而不相交涉。明白點說：神經系統內有A作用，意識內同時或前後也有a作用；神經系統內有B作用，意識內同時或前後也有b作用。假使A作用和B作用有因果的關係，則a作用和b作用也聯帶地有因果的關係，可是A和a，B和b只是平行而不相因果。

心體平行論有偏狹的和普遍的兩種。偏狹的心體平行論以爲物質作用不必都有意識作用相伴隨；只有神經系統內的物質作用是纔有相當的意識作用。這種理論頗欠完滿。譬如意識內起一紅色的感覺，則同時神經系內有某種物質作用或變化。假使紅色的刺激沒有相平行的意識作用，那麼神經系統內的物質變化原可爲紅色刺激的果，然則這紅色感覺的原因卻在何處求之呢？這種困難只有普遍的心體平行論纔可打破。普遍的平行論以爲凡屬物質作用，無論其爲

無機的或神經系的，都有相當的意識作用。於是紅色的感覺也有一和紅色刺激相平行的意識作用作原因了。但是這一困難雖已征服，普遍平行論的前途，卻還有兩重障礙。

第一、一切物質作用姑承認其都有相平行的意識作用，但是何以只有和腦部的物質作用相平行的意識，纔可成爲我的意識，如紅色的感覺呢？又何以和那腦部內個別的物質作用相當的意識，能組成一互相關聯而不散亂的意識野呢？

第二、心和物既沒有因果的關係，爲什麼物質作用 A 和心作用 a，物質作用 B 和心作用 b 能互相追隨，如聲之隨響、影之隨形呢！

心體平行論中，這够解決第二種困難的，有物的一元論 (realistic monism) 和心的一元論 (psychical monism)，至於第一重困難則物的一元論，心的一元論，都沒有完滿解決的方法。

物的一元論以爲心和體都不是實在體 (reality)，都僅爲另一實在體的兩

面。至於這另一實在體是什麼，則尙在不可知之數，謂之上帝也可，謂之 x 也未始不可。由此假說，則心作用和物作用之所以能互相追隨，便可不發生疑問了。但是這問題雖已解決，然若說心物是另一實體的兩面則又不免引起新困難了。

「二物的兩面」一語，在平常經驗中，可只有三種意義：

第一、在不同的地點，觀察一種相同的事實。譬如月之繞地，吾人可先在地球上觀察而後在月球上觀察。

第二、觀察一種相同的事實，而前後注意其不相同的屬性。譬如討論物質的運動，可先注意其運動的方向和方向的改變，而後注意其運動的速度和速度的變更。觀察一組色之變化，可注意色調或濃度的變遷。聽一歌曲，可注意其音節或和諧的關係。

第三、觀察一種相同的事實，而前後用不相同的感官。譬如鎗聲，先見其光而後聞其響。

「一物的兩面」一語，除上述三種意義外，可更無第四種意義之可能。現在且看心和體爲一種實體的兩面一語，是否和這三種經驗中的任何一種有相當的意義。

在上述的三種經驗中，所謂一事物的兩面都同屬於一系。譬如就第一種而言，其所謂兩面者同屬於空間中月球運動的路程。就第二種經驗說，其兩方面實僅爲一組感覺上性質的變化。就第三種說，其兩方面雖爲兩種不同的感覺，然而激起於同一意識之內，而發源於同種物質的作用。現在說心作用和腦作用爲一實體的兩面，然而腦作用 and 心作用實顯然爲不同系的作用。而觀察的方法也迥不相同，一用感官的覺察，一則用自心的內省。尤有進者，必先有觀察者在那裏觀察，可領會一事物的兩面；或者同一觀察者前後站在不相同的地點，或者兩觀察者同時站在兩處觀察。就心作用和體作用而言，則確實沒有這種觀察的人。譬如甲見一物質界上的事實，如石落，甲所觀察的爲石之落地，除非甲是一位內省派

的心理學者，則決不至在同時觀察他當時所有的意識；進一層說，即使甲是一心理學者，也決不能在同時觀察當時神經系統或腦部內所起的物質作用。你既不能觀察腦作用和心作用，則何從而知他們是一事物的兩面？所以物的一元論在哲學上頗難完滿，而近來相信心體平行論的學者則多倡心的一元論。

心的一元論以爲意識是唯一的實體，一切物質作用都不過是我外的意識所表現出來的景像。所以在你思想的時候，假使我能够觀察你的腦作用，則我所觀察的爲你的意識的表現。因果的關係只限於心作用之內，至於物質和物質作用則都不過思想所投射的影子。所以心的一元論恰巧是物質主動論之反。主張此說最力的爲鮑爾孫 (Prof. Paulsen)、斯曲郎 (Prof. C. A. Strong)、克里福 (Prof. W. K. Clifford) 諸教授。

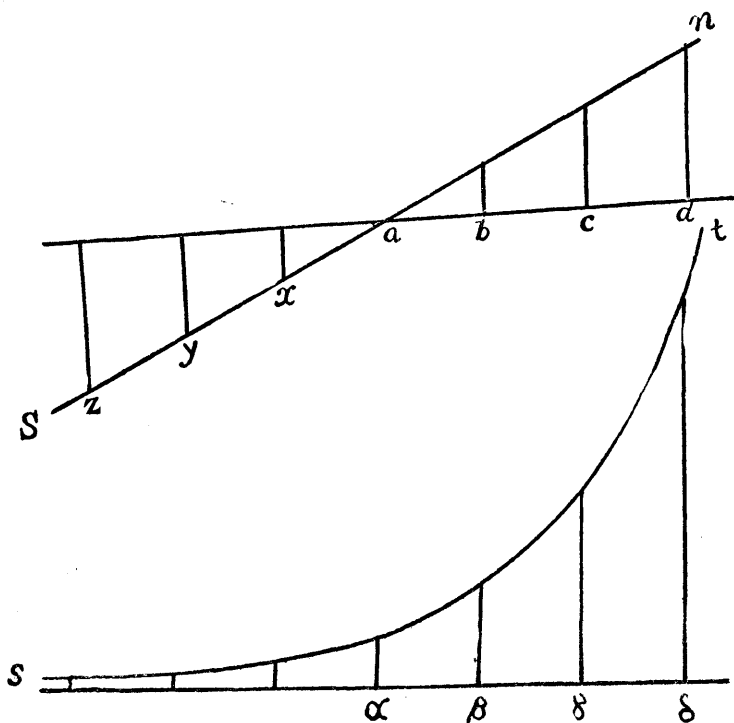
斯曲郎教授以爲心的一元論爲解決心體問題的最簡單之一法。我們有兩種作用，一爲腦作用，一爲意識，所欲研究的爲兩者之間的關係。你若說心作用和

腦作用爲一事物的兩面，則這兩方面既各爲一物，又怎能互相關聯的如此密切呢？反之，假使像心的一元論以爲意識就是表現腦作用的實體，則這一層便不復成問題了。實體和實體的現象的相關聯，又有什麼可懷疑之點呢？

克里福教授以爲意識是極簡單的，感覺不到的，原素所集合而成的。這些原素叫做心質 (mind-stuff)，宇宙間只有心質纔是實體。無機物質中每一活動的原子，雖有心或意識，但莫不有一小片的心質；所以換一句話，儘可以說每一原子便爲一小片的心質。物質原子既都受物質界原則的束縛，心質當然也不能自成例外了。

然而這說的始祖還推費起納 (Fechner)。費氏以爲一切物質，都像腦部皮質的作用，各僅爲一意識或多數意識所表示出來的現象。吾心所能直接覺察的爲一己的意識；觀察我外的意識則須假道於那些意識所表現於外的體狀。何以見得一切物質都有意識呢？費氏卻也有相當的論據。他有一位朋友於范培爾因

實驗而得范培爾法則 (Weber's Law)。每一刺激的強度，須到一定程度，纔可引起感覺。假使有一刺激，牠的強度已足引起感覺，現在若再加這個刺激的強度，則須達到一定的度數時，纔可使我們覺得那感覺的強度比前增高。由范培爾實驗的結果，知道那所增加的度數不是一個定量，視原刺激



圖係關的度強覺感與度強激刺 一圖

的強度而變，常爲原刺激的總量的幾分之幾。費氏更進一層而推知那物質的和意識的強度之間，或感覺和腦作用之間，都有一定數量的關係。刺激的強度若依等比級數而增加，則感覺的強度依等差級數而增加。現在假使 s_n 和 s_t 代表感覺和刺激的強度。而 a, b, c, d 等縱線代表四種不同感覺的強度，而 a, b, γ, δ 等縱線表示四種不同刺激的強度。又假使 a 刺激的強度恰穀引起纔可覺得的感覺 a 。刺激物的度數若達不到 a 的度數，則不能引起任何感覺。所以經過 a 點的橫線代表意識閾 (threshold of consciousness)，至於其所相當的刺激，則不僅一點而成一縱線。假使我們延長 s_n 和 s_t 二線，因爲他們有一條線代表等差級數的關係，有一條線代表等比級數的關係，所以 s_n 一經延長便通過意識閾之下，而 s_t 則僅和底線接近而不和底線相交。可見比 a 的強度更低的刺激，不能說沒有存在，不過強度太低不能使我們覺得罷了。由此可知意識閾以下的感覺如 x, y, z 等，雖不能引起意識，但也不能說沒有存在了。費氏用這種實驗所得

的結果作一切物質都有意識相伴隨之說的根據。

心的一元論固然比物質主動論及物的一元論等高明些，然而意識爲唯一的實體一語，推論起來，可就不免有許多困難了。我一己的意識決不能自足的，後一意識流決不僅由前一意識流產生的，所以解說意識流不得不兼及外來的影響。心的一元論者，以爲外來的影響都發源於物質作用，所以也是意識，這一點我們縱使承認，而我的意識流，既常受旁的意識流的影響，爲什麼還能夠保全牠原有的性質呢？遇到這個疑問，便不得不假定意識流外，還有一種實體能夠決定意識流的性質。這實體是什麼呢？假使你是一位一貫的心的一元論者，便不得不說這也是意識，因爲意識之外別無所謂實體。但這卻大和事實相反了。意識流大家都知道是常變的，即在極短的時間之內也難保沒有變化的。所以意識流和那決定意識流性質的實體決不能混作一談。這是心的一元論的第一重難關。

心的一元論者如鮑爾孫、斯曲郎等都以爲「意識的存在就是我的存在」

(The existence of consciousness is our existence)。假使我方在熟睡，或正吸麻醉藥的時候，我純粹地沒有意識。若照這種理論說起來，我便不復存在了；等我再有意識的時候，我已經另有一副新意識了：這還成什麼話呢？我雖經過熟睡，雖受麻醉之後，然而我的個性，我的人格卻並不因此而便消滅。所以我的意識不就是我，而意識的存在也不就是我的存在；我之所以能繼續存在的緣故可就不得不在我意識之外別求一個實體了。照心的一元論說來，我意識外的實體不過是我外的其他意識，我的存在實由於其他意識流的存在。但是這一逃可更逃得離奇了，和「我的意識便是我」一語太相抵觸了。

心的一元論者又以爲每一人的意識，都由他的神經原、細胞、分子、原子等所有的意識集合而成。人和人的意識又合流而成較大的意識流；這較大的意識流又和其他一切生物、無生物所有的意識合成地球的意識；而地球的意識又和其他世界的意識合成包羅萬有的神聖的意識。縱使我們不追求這種意識的集合

是否有事實上的根據，這種理論也仍不免困難。譬如我正在賞鑑落日時的彩色，你正在研究力學上的問題。這兩種意識假使可以集合則當成一種什麼產品？或者變成一種力學上有彩色的問題嗎？又如限於人類的意識而言，一切苦痛的經驗和一切快樂的經驗究竟合成什麼？難道一切苦痛合流而成大苦痛，而一切快樂合流而成大快樂嗎？這兩種經驗在世界意識中能同時存在嗎？

以上所述各種困難，在心的一元論內，還沒有滿意的解決。所以墨獨孤氏以爲靈魂論還大有「捲土重來」的機會。但是本文第二章內已略述靈魂論的進行上也遇有許多暗礁，大有「此路不通」之嘆。墨氏若要成立其所謂靈魂論，則不得不先作第一步工夫，以渡過種種暗礁。我們若要知道墨氏渡過暗礁的方法，則請讀本文的第四章。

四

本文第二章所述靈魂論進行上的障礙由於物理學的約有二種：一、動的機械論，二、物質能力不滅的原則；由於生物科學的約有七種：一、靈魂神經功能的分區，二、大腦內反射模型的構造，三、下意識的腦作用，四、聯想派的心理學，五、費起納人的心靈混合說，六、達爾文的自然選擇說，七、生物進化的聯續。

神經功能的分區，或靈魂在神經系統內沒有相當的辦公處一層，墨獨孤以爲非但不足以反對靈魂論，反足爲靈魂論的主要的論據，不過這一層在述靈魂論的積極的根據時，再加以詳細的討論，此時可暫從略。

費起納的心靈混合說，在述心的一元論時已有過約略的批評。下篇若述靈魂論的主要根據，意識的單一，也在在可附帶地推翻心靈混合說。

聯想派的心理學以爲心作用都可用機械式的神經路解釋，但是墨獨孤以爲人類的行爲和純粹的記憶是超機械的。這一層在下篇述靈魂論的積極根據，如意義 (meaning) 記憶以及動物和人類的行爲時，再加以附帶的批評，此處也

可暫略而不述。

本章所要討論的爲一、動的機械論，二、物質界能力不滅的原則，三、大腦內反射模型的構造，四、下意識的腦作用，五、達爾文的自然選擇說，六、生物進化的聯續。動的機械論和能力不滅的原則以爲物質界的作用都由於物質原子的活動，運動的原因祇是運動，而且一物體運動方向或速度的變化也祇由於受另一物體的壓迫或推挽。這理論如果確實成立，則當然沒有心作用的餘地；還有什麼所謂心體的交感或靈魂論呢？

動的機械主義也襲取偶起論者的舊論調以爲物質的，有延性的體和非物質而無延性的心既彼此絕對不相類似，就沒有互相因果的可能，因爲我們實在不懂牠們怎樣能互相因果。但是墨獨孤引斯特謨教授 (Prof. Stumpf) 的話，以爲因果不必都有相類似的性質。動的機械論者所以不承認心體交感的緣故，就因爲他們以爲自己對於物質界的因果關係都已明白了解，物體的運動都不過

由於互相壓迫或推挽，而且物質界的現象或影響都離不了空間。現在聽說心體的互相因果是超物質的、超空間的，遂以爲這種因果必不可能，因爲太神妙而費解了。但是墨氏以爲卽就物質界而言，也未見一切物體的運動都由於互相壓迫或推挽。所以心體的交感如果不能化作一種互相壓迫或推挽而起的運動，也不足爲否定心體交感的可能性的證據。而且我們對於物質界因果的概念還起源於心的方面。我們使物體運動，覺得物體的運動是由於我們運用力量的結果。所以墨氏以爲因果的概念初得之於吾心意志作用的經驗，然後再用以解釋物質界的事實。由此說來，我們最明白了解的，可只有心的因果了。

你若說超空間的影響爲不可領會，墨氏便以爲這種困難實由自造。他說假使我們所常用以解釋物質界的概念不適宜於解釋心體的交感，我們可不能因此否認心體的交感，應該設法另創一種較爲完妥的概念以解釋心體的問題。這種答辨是否完滿，當在本文下篇結論上再說，現在姑且承認墨氏的理由可以攻

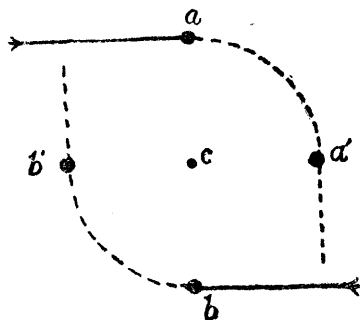
破動的機械論，然而物理學上反對心體交感的理由，還有能力不滅的原則。看墨氏對此如何辨護罷。

能力不滅的原則以爲物質界的力量是一定量，既不加多，也不減少，所以心作用實在沒有活動的餘地。墨獨孤對這原則的態度可分消極的和積極的兩種：消極方面以爲心作用沒有增減物質界的力量，所以沒有違背能力不滅的原則；積極方面以爲生物科學殊不必服從能力不滅的原則。現在且分述於下。

麥司惠爾 (Clerk Maxwell) 以爲心可作體作用的引導，而沒有增加或減少身體的能力，好像用一種力抵抗一正在運動的物體，使力和那物體運動的方向成一正角，則那物體運動的方向雖必改變，但速度卻無所增減。鮑恩定教授 (Prof. Poynting) 敘述這種「引導而無工作」(guidance without work) 的道理更爲明顯。假定 a 和 b 爲腦內相等的物質依同速度而向反對的方向運動。又假使 a, b 相接最近時，心便運用職權，把 a, b 帶住了，使不至於相離較遠。於是 a

和b只得c爲中心環繞不止。假使a物體在a'，b物體在b'時，心又忽把牠們放掉，那麼a和b又復相離，依原速度而向那和原軌道成正角的方向運動了。所以心雖可變化腦內物質作用的方向，可僅處於「引導而無工作」的地位。物質作用的方向雖變，而力量卻沒有增減。所以心體交感實沒有違背能力不滅的原則。

墨氏則另走一條路以達到同樣的結論。他以爲物質界的能力可分兩種，動力和潛力。譬如拋石，拋至最高之點，石便含有潛力；復落時，這潛力可又變爲動力。在生物體內的能力常由動力而變爲潛力，復由潛力而變爲動力。杜里舒博士以爲生物的特徵就在有「恩特來希」(Entelechy)以支配這種潛力和動力的變化。墨獨孤以爲杜氏「恩特來希」的功能恰巧可用以形容心的「引導而無工作」



二 圖

的情形。譬如鐘擺左右搖動，搖至無論那方面的最高點上，牠的動力就變做潛力了。假使心能於鐘擺在潛力的地位時，暫時把牠帶住，那麼物質界上的作用就不能沒有變化了，可是物質界的力量還依舊沒有增減。假使心能够如此影響腦內的原子，牠便可以支配腦作用而沒有破壞能力不滅的原則了。

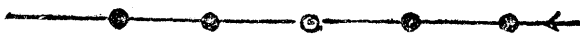
以上所述還僅就墨氏對於能力不滅律消極的態度而言，至於他的積極的主張就簡直不承認能力不滅律可以推諸萬世而皆準了。他以爲能力不滅的原則至多可以斷定動力變爲潛力或潛力變爲動力，其量不變。如果定以物質界的能力量爲一定量，毫不受心力 (psychical energy) 的加入，那便有近於武斷了。其前題以爲物質界是一組不受心力或外力影響的能力，而且事實上已證明在一定的系統內，物質界能力無論如何變化，其量總無所增減，於是結論遂以爲物質界的能力是一定量，不受外界任何種力量的加入。這種邏輯，由墨氏看起來，不過是一種繞圓圈式的推論，因爲其結論早就包含在其前題之內了。墨氏以爲

二三十年前，能力不滅的原則還有人相信以爲是科學界無可懷疑的定理，但是現在可就不然了。科學空氣中已充滿有新希望。物質和能力的界限也有些游移不定了，於是能力不滅的原則也難免有些人的懷疑了。你若說生理學者的試驗已足證明吾人飲食和呼吸所得的能力值幾等於工作，和排泄所失的能力值，墨氏便以爲這種試驗還太少，太不精確，不足以否認心作用對於身體的影響；因爲微乎其微的心力，若加入生物體內，雖爲不可見，然而或者可在生物作用中引起極重要的變化了。

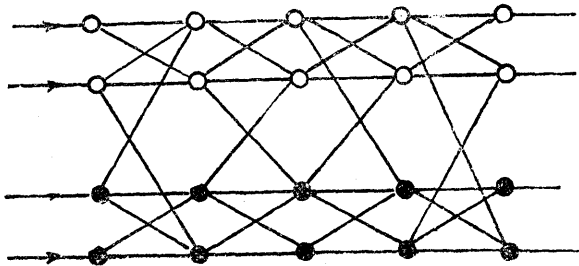
動的機械論和能力不滅的原則若不足以推翻心體交感論和靈魂論，那麼反射弧的發明，和大腦內反射弧式的構造，由墨獨孤看起來，更不足以作反對靈魂論的證據了。反對靈魂論者以爲在神系統內無論其在腦部或脊髓內，神經傳達中的物理作用總像是連續不斷的，決未見知覺神經忽止於某處，物質作用告終了，而感覺或其他心作用代之而起了；也決未見運動神經的衝動起而爲物質

作用而沒有物質作用爲因的。所以心靈確沒有從中干涉的機會。墨獨孤以爲這都由於他們把因果看得太簡單的緣故。由他們看起來心體的交感由一條線便可代表，如下圖，以空圈代表心作用，以黑圈代表腦作用，而以介於其中的直線代表因果的關係。

墨獨孤以爲這種表示因果的方法實在欠缺的很。一種效果決不由一個因子決定，是由多類原因集合而生的。我們爲便利起見所以在這多數原因中，擇其尤彰明較著者而定爲此事之因，餘則僅爲附帶的條件。因此遂有「因果鏈」(a chain of cause and effect)之一成語。但嚴格地說起來，我們應該說「因果



三 圖



四 圖

網」(a network of cause and effect), 以表示一事定有多因。如果定因果爲一複雜的網, 則看見網內有些鏈環是鋼鐵造的, 便不足以斷定其餘鏈環都由鋼鐵造成了。所以墨獨孤以爲要表示心體上的因果關係, 最簡單的, 也應該有和下面相彷彿的圖:

圖內空圈表示心作用, 黑圈表示腦作用, 而以介於其間的線表示因果的關係。墨氏以爲若用這種類似的圖表示心體因果的關係, 那麼在複雜的「因果網」的中間我們總可以相信腦部內有些物質的運動也許不是機械律所統可解釋了。

下意識的腦作用, 由墨獨孤看來, 也不足爲反對靈魂論的證據。心理有病態的人作了一種很複雜的動作, 或尋常的人於睡夢中起來作一首創作的詩或解決了一種不易解決的問題, 到後來雖然記不起來當時意識的狀態, 但是忘記了當時的意識決不足爲當時確無意識的證明。而且近來變態心理學的研究, 可用

種種方法，召回所已忘掉的意識。所以那種複雜的動作在當時就未必沒有意識作用相伴隨了。

墨獨孤對於上述各種反對心體交感論的證據已逐條駁辨。他所駁辨的理由雖未見十分充足，然而由他自己看來，多少總可成立了。現在且看他對於生物進化的連續和自然選擇說究竟如何對付罷！

惠斯明的新達爾文派以爲生物的進化純由於盲目的自然選擇，和已觀的努力確沒有絲毫的關係。但是墨獨孤則以爲自然選擇決不足以解釋一切，因爲離了已觀的努力，就沒有自然選擇的材料了。假使此地有三種猴類：一種食樹上的菓子，一種食地下的嫩根，一種是以水池中的小魚爲食的。第一種因爲食樹上的菓子，所以須善於攀緣纔可逃避了自然的淘汰。這一種動物生殖傳種，大概可有三類的變異：一類是適於攀緣的，一類是不適於攀緣的，還有一類是和攀緣無關的。在生存競爭場中，有第二類變異的動物勢必至於居劣敗的地位而死亡率

必較大。有第一類變異的動物比那些有第三類變異的必較優勝，必較易於生存傳種。所以久而久之，這種猴類必逐漸生成一種可以握持而適於攀緣的爪和尾。至於那些食地下嫩根的猴類，則向另一個方面進化。他們因為掘地愈工，則生存愈易，所以久而久之也可以發展，而成一種善掘的指爪。依同樣的道裏，那些以魚爲食的猴類也因自然選擇的結果，而變成一種善於潛水游泳的動物。

由上理想中所舉的例，可見這三種猴類之所以能够變成三種不同的動物，雖由於自然選擇的結果，然而他們已觀的選擇也未始不是進化之一因。簡單一句話，自然選擇原始於生存競爭，而生存競爭卻離不了動物們自己所欲爲的目的。

達爾文以爲自然以動物的漸變，盲目的偶然的變異，作選擇的資料。但是人爲的選擇卻不能用漸變作資料而養成新種。而陶佛里 (H. de Vries) 的突變說竟漸得生物學者的信仰。生物的進化有類於漸變者少而有賴於突變者多。動物

往往因突然的變異而生一種較適於工作的器官。漸變雖可說是盲目的變異，突變可不能指爲盲目，所以不能由機械律說明。

還有一層無論何種動物都略有復生力，下等動物則復生力更大。譬如蝶螈，其腿雖斷可以復生。這一層決不是達爾文的自然選擇說或拉馬克（*Lamarck*）的習得性遺傳說所能解釋。因爲我們決不能說現在世界所有一切蝶螈的祖先都曾折過腿，而復生過腿的；而且能復生的較易生存傳種，而不能復生的定受自然的淘汰；所以現在的蝶螈都有復生已斷的腿的能力。

上述各層如都有充分的理由，則動物的進化就非自然選擇所統可以解釋了。那麼心靈作用，已觀生活的目的在生物進化的途程中也應當有相當的地位。但是進化論還有一層也是爲靈魂論之梗：就是生物進化的連續。你若說人有特殊的心靈，那麼這人性的心靈在生物進化中的那一期內纔取動物性的心靈而代之？生物的進化是連續的，有機物是無機物進化的，高等動物是下等動物

進化的，其間都不留一個空隙的。假使生物進化到某時期內便產生一種新成分，叫做心靈，那麼生物進化的連續線便無端地生個間隙了。

要解答這一層，或者可以採用克爾微 (Lord Kelvin) 的辦法，以為生物不是無生物進化的，是跟別星球內的隕石一起下來的。但是這種解決卻有兩不滿意之點。別星球內如果有極大的災劫，則那星球上的生物當然也同歸於盡，不然也必不能安全地跟隕石下墜在地球之上：這是第一不滿意之點。就令地球上的生物是由隕石來的，這生物起源的謎也不能算已解決。假使有人進一步問別星球上跟隕石一起下來的生物又是什麼進化呢，則克爾微自己也恐怕不知所對了：這是第二不滿意之點。所以生物是由於無生物進化一層，實在不容否認了。那麼墨氏又如何自完其說呢？

他以為我們可以跟牟干 (Lloyd Morgan) 和其他心體平行論者假定無生物都有一點微乎其微的心生活。心體平行論者以為無生之物都絕對地服從機

械的法則。但是墨氏則不以爲然，他以爲無生物都略帶些心生活，而不盡服從機械律。可是物理學者的實驗決不足以發明這一點。因爲物理學者所研究的爲很多的單位，而他的實驗結果之所得的不過是統計平均的結論。若由統計各種試驗品而得其平均數，則卽就人類的行爲而言，也可化作一種比較地固定不變的統計，何況無生物的活動呢？你若可說人類的行爲都受機械律的支配，譬如某季內結婚者的數目當有若干，某季內自殺者的數目又有若干，那麼墨氏以爲他也可以由進化連續的道理，斷定一切無生之物也多少有點心生活，也多少有點心體交感的現象。

除此以外墨獨孤還有第二種的解決法，以爲無生之物的原子，如果逐漸進爲複雜，則逐漸有一種生命和心靈的表現。他以爲生物進化的連續決沒有不許在進化的歷程中有一種新成分加入的道理。生物和無生物之間實在有一塊很大的間隙；生物和無生物之間實在有許多主要的差異；所以新成分的加入，心生

活的發生是不能否認的。大約無生之物進化到某種複雜程度時，便有招進這新成分的心生活入股合作的可能和必要；若未到那種複雜程度以前，則這心生活的新成分暫潛伏而不合作。這一層若可成立，則生物進化的連續也不足爲靈魂論之梗了。

以上所述還僅及靈魂論的困難和其消極的抗辯。至於墨獨孤靈魂論的積極根據如何，則請讀本文的下篇！

五

靈魂論到十八九世紀時，已如上篇所述。實在到了「四面楚歌聲」的絕境；什麼動的機械論咧，物質界能力不滅的原則咧，神經功能的分區咧，腦內反射弧式的構造咧，下意識的神經作用咧，聯想和習慣律咧，心靈的混合說咧，達爾文的自然選擇說咧，生物進化的連續咧，你來一刀，他來一槍，在在都足以制靈魂論的死

命。靈魂論既被推翻，於是代靈魂論而起的，有物質主動論和心體平行論，而心體平行論中又有所謂物的一元論和心的一元論。但是這種種理論，由墨獨孤看起來，都各有各的困難，而難有成立的希望。所以墨氏以爲那久已銷聲滅跡的靈魂論，似還有「捲土重來」的可能和必要，不過若要成立一種學說，勢不得不有多少積極的論據。現在且看墨獨孤的靈魂論是否也有充分的論據。

本篇擬先述機械論在生理學及動物行爲上的困難，然後專述靈魂論的根據：一、意識的功用，二、意識的單一，三、意義，四、記憶，末乃述墨氏的結論而兼及述者個人的批評。

六

在十九世紀的中葉，物理化學的進步遂使機械主義盛行於一時。當時學者都以爲生機主義已一蹶而不復振了；一切生物的現象統可以用理化的詞語解

釋了；生長不過是一種原子的加入，初無異於無機結晶體的生長，分泌不過是一種濾淨或滲透作用，或者至多也不過是這兩種作用的集合；至於運動的調節或其他神經系統的作用，也統不過是反射式的動作。

但是再加上五十年來的生理學者的研究，卻處處都覺得物理化學的解釋實在太欠完滿。知識愈增進，新發現的困難也愈加多。就是極簡單的作用，如通過薄膜的分泌，也不僅是一種濾淨或滲透作用；就是動物身體內肌肉纖維的收縮，也不能容納機械的解釋。所以郝爾登博士 (Dr. Haldane) 說：「有些地方，生理學的進步似足使我們幾乎可以達到用理化法則解釋生命的希望，但是有些地方卻又使我們和這希望相距愈遠了。一方面我們對於身體中物質和能力的來踪去跡愈加了解，他方面又逐漸覺得這物質和能力似乎被一種目的所支配；至於這種目的的支配 (teleological ordering) 就沒有用理化解釋的可能了。五十年前新進的生理學者因為很熱心地搜尋那些可用理化解釋的事實，所以對於

那些不能用這種解釋的事實，雖熟視而無睹；這時期可已過去了，我們現在又須對着生命的老問題了。」

假使機械論可以成立，那麼每一細胞，其功能如何複雜，其組織也應該如何複雜。現在且以腎臟內的分泌細胞作例罷。這種細胞，照機械主義說起來，勢不得不有一種組織，對於血液內所含的尿精或鹽化鈉能夠發生反應，由血液內取出尿精和鹽化鈉，因滲透作用，由細胞的此端而運送到彼端。而且這種細胞，除執行其他功能之外，還須保全其可以工作的程序，兼能在適當的刺激之下自然分裂。這麼小的一個細胞，須有那麼多的功能，其組織的複雜也就可想而知了。推而至於身體內的其他細胞，莫不如此。假使我們假定身體內每一細胞都有多麼複雜、多麼固定、多麼特殊的組織，其困難也就很大了。然而這還不過是機械論的困難的起點，若就生殖的現象而言，機械論的困難可就更容易打破了。

成人的生機體，考其源流，本都由於一個單獨的細胞，受精的卵細胞發展而

成。這個細胞所含的種種組織，最初本不能便作種種功作；等到發展之後，纔逐漸和其母體有相似或相同的效用。方在發展的時候，其所處的環境也極複雜；而且這受精卵細胞的環境和彼卵細胞的環境都不能無所差異。然而那些卵細胞都能產生而成其特殊的體狀，和牠們的母體相彷彿。所以我們不得不假定那受精的卵細胞有一種組織，在任何不同的環境之中，能够採取適當的原料，以造成一種和母體相同的組織。要達到這種目的，於是受精卵細胞的組織便不得不比身體內其他各種細胞更加複雜了。牠不僅須含有身體內其他各個細胞所有特殊的、複雜的、不同的機械，而且還要預定這種種細胞在組織 (tissue) 內有如何關係，而組織和組織之間又須有何種關係，於是就更覺頭緒繁多了。因爲一種器官之內，還不僅有一種相同的組織，而且各種不同的組織都互相交錯而生關係。譬如肝臟內，有肝細胞、連接組織 (connective tissues)、血管、神經和胆汁管等。不僅如此，而且神經系統內極其奧妙的組織也應該在受精的卵細胞內已有一種具

體而微的機械。空間知覺哩，本能行爲哩，物類中所同有的性狀哩，個體所獨有的性狀哩，如數學和音樂的天才哩，各種思想上、行爲上、情感上的特癖哩，統應該在受精的卵細胞內有相當的機械。此外還有各種潛伏的特性，在平常的環境中本不發現，及遇到一種非常的紛擾時，便忽然流露；決定這種性狀的機械在卵細胞內也應該有相當的位置了。

即僅就上述種種事實而言，受精卵細胞組織的複雜就很足令人費解了；然而一貫的機械論者對此還可答辨，以爲目前吾人對於生理學的知識還很有限，所以對於卵細胞以及其他細胞的機械不能充分了解。現在若以那些所不能了解者向機械論者詰難，那論辨便太乏力了。所以墨獨孤到此便引杜里舒 (Driesch) 的實驗以證明機械論之不通。

杜里舒試驗生機體的發育，用種種方法干涉其發展，然而那生機體總百折不回地長成一種完全的、複雜的和母體相同的個體。現在僅就墨獨孤所舉的例

言之。胚胎的發展，有許多統經過一個時期；在這時期內，各個細胞互相排列而成一種空心的球形，或者成一種實體的、相對稱的形狀。有時你若取那些正發展到這個時期的胚胎，用手術把牠壓成扁平的圓形，或者簡直把牠切成兩段，牠也能够改正牠發展的歷程而長成一種牠所應有的體狀。有時你若把一個生機體切去一部，其所遺留的部分也能够復生，那已經損失的部分而成一完全的生機體。譬如蠨螋的肢，斷後可以復生；切斷的部分有多麼大，復生的部分也有那麼大。有些生機體，就被切成一小片，也能够復生體之全部。且以一種很複雜的動物體 *Clavellina* 作例罷。你先切去其腮部，使所遺留的部分含有心臟、胃和小腸等，然後再依任何方向而切之為兩部。這所切成的部分大概都不免於死。然而假使牠們不死，牠們便各失去其原有的組織，而變成一種細胞集合的球體。久而久之，這球體逐漸長成一種新組織，而為完全的小 *Clavellina*。

照機械論說起來，卵細胞內理化機械的各部分彼此都有一種特殊的、空間

的關係。生物發展的程序，就由這種關係而定；機械內各部分相互間的影響，就是生物依次發展的主因。假使受精卵細胞所分裂而成的各個女細胞彼此相同，這種機械論還沒有甚麼很大的困難。胚胎發展到空心的球形期內，各個細胞固然是彼此相同，但胚胎發達成不對稱的形狀之後，各個細胞就不能盡同了。因此，我們便須有下列二種假定：

(一) 從卵細胞分裂出來的細胞，各有各的特殊的性分，因為牠們有互相不同的性分，所以發展而成不同的細胞。

(二) 細胞分裂時，各個女細胞本來有利母細胞完全相同的性分，不過因為胚胎發育到某時期，其所包含的細胞就逐漸處於不同的地位，地位不同，環境的影響也必互異，於是那些雖有同性分的細胞也不得不發生不同的體狀了。譬如胚胎發展而為實體的球形時，組成球體外部的細胞和組成球體內部的細胞，其所受環境的影響便不能盡同了。

現在且看這兩種假定遇到杜里舒氏實驗的結果究竟可通不可通。

假使第一種假定可以成立，卵細胞分裂時，各個細胞果領受不同的性分，所以長成各種不同的細胞，那麼細胞和細胞間的相互的影響便很緊要了。譬如這部分的細胞和那部分的細胞彼此有不同的性質，於是二者在生機體內所佔空間的位置就不得彼此交換了。所以生機體內各種細胞的位置微有變更，便足以阻礙胚胎的發展。然而杜里舒氏不僅微變生機體或胚胎內細胞的位置，而且用種種手術干涉其發展的程序，或切斷生機體而為兩部，結果仍可成一完全無缺的生機體。所以機械論者便不得不採用第二種假定了。

因為有許多生機體都有復生的現象，所以機械論者不得不假定凡屬細胞都含有生殖細胞所有的各種性質，而細胞功能的分勞實由於環境影響的差異。然而環境的不同怎麼可以使同性質的細胞生有不同的體狀，就難免費解了。退一步說，此層縱可成立，而生機體的發展，細胞的分化，既然靠着細胞環境的不同，

那麼細胞和細胞的空間關係也不能說是無關重要的了。你若用手術擾亂其彼此空間的關係，那胚胎當然也不能照常發展了。然而杜里舒的實驗的結果卻適得其反。可見第二種假定也難成立。

由此說來，生機體組織的造成，實在不由於細胞和細胞間因空間的關係而生相互的影響；換句話說，就是生機體的組成非機械律之所可解釋了。

由墨獨孤看來，胚胎的發展，頗像吾人所有的意志作用。胚胎似乎已經決定做到一種特殊的形式和特殊的組織，在發展的途程上，無論遇到任何困難或障礙，也百折不回地向那目的地上進行去。所以你把牠壓扁也好，切斷也好，牠假使可以不死，便依舊向那指定的方向進前，進前。生物學者干涉之後，其發展的路程縱可變更，而其最後的目的總無改變。這種堅持向目的地進行的現象，一表現於生長，一表現於身體的運動，由客觀研究起來，都爲生物體生命的特徵。這種作用和吾人的有意動作實大同而小異，不過牠沒有明瞭的意識相伴隨罷了。所

以要解釋這種現象，非引用目的觀一類的詞語不可。吾人當有意動作時，覺得有一種奮勉，有一種心靈的衝動，所以那種相類似的作用如發展、復生等也當有一種微乎其微的心靈作用。

還有一層，以生機體爲機器之說，墨氏以爲根本上還有一誤謬之點。機器固然是無機物排列構造而成，造成之後，固然可以依機械律照常工作，然而其造成的起因，還由於創造者的目的和計劃而定。所以卽就人造的機器而言，也難離了目的類的概念，何況非機器的生機體？

但是生機體還有第二特殊之點，和無機物體大異其趣。就無機物界而言，能力只有散布而沒有團聚，只有從高能 (higher potential) 而變爲低能 (lower potential)，決沒有從低能而變爲高能。所以物質界的能力如果是一定量，那麼物質的變遷只是使自然界的能力造成互相抵銷的均衡。但是生機體的能力則不同。生機體能够制服能力下降的傾向，而新陳代謝的作用大部分是綜合的，其結

果製成一種富有能力的物質，而使能力團聚；神經系統內的作用更足爲生機體團聚能力的好例。且用比喻來說罷。譬如一條河流，容納各種支流，順流入海，流時磨擦可以生熱，而全流能力的變化都順着下降而爲低能的趨向，決沒有提高能力使成各種工作的可能。這是無機物能力變化所不能逃的原則。至於有機體則不然。牠能够阻止能力的下降。好像那河流之上，由人類的設計，放一機器，使全流各部的能力團聚而成高能，好作種種機械的工作。這實在是生機體的特徵，所以大有異於無機物。

七

近代生理學以爲一切神經作用都不過是反射弧式的作用。心理學者如斯賓塞 (H. Spencer) 等，以爲本能動作不過是一組混合的反射作用。這一說如可成立，心靈當然沒有活動的餘地。墨獨孤 歷舉動物和人類的行爲以明機械的解

釋爲不可能。本章想把墨氏所舉的例證依次敘述於下：

先就極簡單的原生動物如變形蟲和草履蟲說起。機械論者以爲這些簡單生機體的運動都是受了體外刺激的影響所生的自然結果。變形蟲假足的伸出，是爲因細胞局部和物質的、化學的刺激相接觸以至外皮緊張的度數減少的緣故。草履蟲的向光、避光、向電、避電等的活動，也不過直接受這種刺激的影響。由刺激直接引起的活動，叫做傾向 (tropism)。機械論者想要說明一切最下等動物的活動，都不過是這種種傾向的集合。

但是生物學者假使對於這些動物的行爲作一番精密的研究，便覺得有許多運動雖可以當作傾向，還有許多運動實在有爲傾向所不能解釋的現象。哲尼司 (H. S. Jennings) 研究原生動物的行爲，以爲變形蟲的爬行實不僅由於局部外皮緊張的減少。其他原生動物的活動也不僅傾向的集合。因爲這些動物對於刺激的反應，不僅受刺激的部分有適當的活動，而且其他部分也有極適宜的

合作。譬如草履蟲遊行時，若遇有堅硬的物體，便整個換一方向遊行。變形蟲追逐或逃避時，也能整個改變方面以達到生活的目的。或者失了所附着的物體之後，牠便把假足向各方向伸出，假使有一枝假足觸到一種固體，其他假足便統統縮進，於是整個細胞移動而附着於那固體之上。總而言之，這種原生動物的行爲，不僅是局部對於刺激的反應，實在是整個生機體的合作。

哲尼斯觀察的結果，還覺得原生動物也有一種微乎其微的意志作用，非機械律所可解釋。牠們的運動似乎也有一種目的。牠們若要達到那種目的，你雖加以阻撓，牠們也能够用不同的方法，堅持不變。譬如，當牠向一目的地進行的時候，你若故意給牠一種障礙，牠可不因此而便停止，也不盲目地向前硬撞，牠卻變更其運動的方針向沒有阻礙的地方進行去，以達到同樣的目的。這種似乎有目的的動作可能用機械律解釋嗎？無機物體雖或有一種活動，不能和這種生物的活動相提並論。石如下落，遇地便即停止；鐘表的輪機如受干涉，便立刻不能繼續

工作；若和生物的那種堅持到底的活動相比擬，便大有不同了。

所以即就原生動物而言，牠們的行為就有兩種特點和無機物有別：（一）整個的反應（total reaction），（二）堅持到底的活動。若就高等動物而言，這兩種特徵便更加顯著了。機械論者也許以為目前不盡了解原生動物組織的祕奧，在將來生物智識更加進步的時候，或者可以用機械法則解釋牠們任何的行為，正未可知哩；然而墨獨孤則以為這不過是一種毫無根據的希望。

假使進一步研究昆蟲的行為，就更難用機械律解釋了。有許多心理學者以為純粹的本能動作實無異於混合的反射。他們以為動物外部所有的感覺點各因神經路而和筋肉相連接。感覺點若同時受刺激，則反射弧同時也起運動。墨獨孤一方面承認本能動作有許多屬於此類，譬如因簡單的嗅覺、簡單的聲覺、簡單的觸覺或溫覺而起的動作，雖較複雜，然而和反射動作究竟外異而內同。但是他同時以為有些較為複雜的本能動作不為簡單的刺激所引起，卻為一組複雜的

感官刺激合作 (sense-stimuli) 的產品。譬如有一種昆蟲，看見一種特殊的花，牠就飛上去，作了一組極其適宜的動作，然後放蛋於花內特別的一部，因為假使放在他部，蛋便不能化育了。現在就花的影象而言，分析起來，可得許多簡單的刺激，而昆蟲的行爲也可分析而成許多筋肉的收縮。假使我們能够證明每一筋肉的收縮和每一簡單的刺激相當，那麼機械的解釋便可成立了；然而這種昆蟲的行爲實不僅一組混合的反射，而每一刺激和每一筋肉的收縮，也不是各自相當的。刺激雖頗複雜，然由昆蟲看起來，只是綜合的影象。牠的行爲是整個生機體對於這單一影像的總反應。

現在請又進一步而研究較高等昆蟲，如黃蜂的行爲。黃蜂的本能動作，因為加上一種個體的經驗，所以更加複雜。黃蜂放蛋時，先抓地成穴，放蛋於內，然後飛出，搜捕一種毛蟲，可以施在穴內，以作將來幼蟲的食料。牠在周圍幾百尺地內，若捕得毛蟲，牠便用力拖回。假使路上遇到障礙，不得不稍轉一灣，牠也能够改正轉

來，仍打最短的路線回來。障礙縱使多得不堪，牠能依然堅持到底，向那所已定的目的上做去。牠似乎明白自己所欲達到的目的，一切動作都受那種目的的支配。而牠對於所經過的路徑，似乎也頗認識而且明白那路徑對於目的有何關係。若用心理學上的詞語說起來，路上每一部分對牠都有一種意義。這意義便決定牠當時的行爲。

更高等的動物和人類對於刺激也有一種本能的動作，可是他們所受的刺激更不是一種單獨的影像了，於是他們的行爲更不得視爲混合的反射。譬如兒童的啼哭本能有種種身體上的活動以表示其苦惱。這種複雜的、本能的反動，只須任何知覺神經受有劇烈的刺激，便可引起。然而知覺神經在神經系統內並不會總會於一特別的運動中樞好喚起啼哭時所應有的活動。所以機械的解釋似乎太覺困難了。有一說以爲知覺神經若受有劇烈的刺激，其所放散的能力，在相當的知覺區域內，勢必容納不下，於是不得不由通常的孔道內外溢而出。這種外

溢而出的能力便足以刺激啼哭的中樞而引起啼哭的活動。

還有一說爲亨特博士(Dr. Henry Head)所倡，以爲神經系統的延髓內有一特別的容納器，無論那條知覺神經若受劇烈的刺激，便可傳達其刺激於延髓內的容納器，由容納器而刺激啼哭的中樞，以引起啼哭的活動。

以上兩說，就劇烈的刺激而言，雖若可通，然引起啼哭的條件可不僅爲劇烈的刺激。他如飢餓，非激烈的不快之感，可以引起恐懼的條件如黑暗、孤寂、怪聲、怪物等，也都可以引起啼哭。這種種不同的刺激，本來在不同系的神經原素內，引起不同的作用，然而結果則同爲啼哭。這就很難用上述的機械律解釋了。

若就好奇的本能而言，就更可以發生同樣的困難。因爲引起好奇本能的條件，不是單純的感官刺激，也不是一組特殊的感官刺激。無論什麼實物，只須和前所發生興趣的物件大同小異，或者同點雖多而不足喚起平常的反動，便可使動物們感着好奇。就吾人而言，無論何種實物，只須稍微熟悉而又不能引起平常的

意義的，便可以使我們感着好奇。總而言之，引起好奇心的條件爲同中見異，而奇異之感實由於心的動作，所以決非機械律所可解釋。

現在若再由這種比較簡單的行爲而討論更進化的人的行爲，那就更足見機械律的不通了。假使人類的行爲都僅爲機械作用，那麼莎士比亞的詩劇，聖經內的文章，或者其他天才的大著，統可以不必參照詞句的意義而僅用機械律解釋了。藝術家的名畫，雕刻和審美不生關係，只是一種機械的活動了。這種推論就很多道破機械論的謬點，然而墨獨孤卻採用更有力的駁難。譬如有人從朋友處接到急電說「你的兒子死了。」物質的刺激本不過是紙上數畫，然而這個人的反應可很激烈，捶胸哩，痛哭哩，或竟至於此後對人接物的態度統有澈底的改變。假使他所收到的急電，不是「你的兒子死了」，是「我的兒子死了」六個字，那麼他這種激烈的反動決不發生，至多不過寫一封慰問的信。反之，假使電文內用任何國的文字，表示相同的意義，只須收電者懂得那國的文字，總可以發生同樣的反應。

又假使那人不收到「你的兒子死了」的急電，而在報紙上看到某船沉沒的消息，他用種種推想，覺得自己的兒子也必爲那船的搭客之一。就物質的刺激而言，可算是或前或近，錯雜極了，而所引起的反應則和接到急電時相同。可見吾人的反應不賴物質刺激的性質而定；決定行爲的條件還是刺激所引出來的意義。你若說每種簡單的印象和每種簡單的反應相當，而吾人的行爲便爲這種種簡單反應的集合，那就不免和事實太遠了。由墨獨孤看來，人類的行爲是整個生機體對於刺激的反應，和個別刺激不生特殊的關係，而以刺激的意義爲決定行爲的標準。所以機械的解釋在人類的行爲上就更欠完滿了。

現在既明白機械主義的欠缺，然後可進一層討論靈魂論積極的根據。

八

越高等的動物，其所有的意識也越進化。由達爾文主義的附則說起來，無論

那種功能，只能幫助生機體在生存競爭場中作一個適者的，便可逐漸進化。意識既然隨動物的進化而進化，那麼意識決有幫助物種生存的價值，而對於支配身體的作用及運動一層，也必佔重要的地位了。

原來意識可分兩種：一種是真意識，一種是下意識或假意識。由動物的進化看起來，真意識實由下意識發展而成。至於高等動物進化的特點，便是真意識的愈加複雜。就吾人的意識而言，也有真假兩種。有許多神經作用和意識不生交涉；縱使有意識相伴隨，也不過是一種下意識，平時總被拒於正意識流之外。這種神經作用可名為下意識的作用。下意識的神經作用大半限於脊髓及腦的下部，而意識作用則限於大腦。以下意識作用和意識作用相比，便可見有一種極大的區別。和下意識作用相當的神經組織，大概操決於先天的遺傳，而不大為個體的經驗所可改變。反之，和真意識相當的神經組織，則極富於彈性，其性質大半由個體的經驗而定。兒童初生時的大腦所包含的神經質大部分不由先天決定，而逐漸

因後天的經驗組織而成系統。一切新習慣、新聯想的造成，似乎由於那些有彈性的組織變成比較固定的神經路。所以就大體說來，神經組織和作用可分兩種：一種是富有彈性的意識作用，一種是固定不變的下意識作用。

但是更可注意的是：那些有彈性的神經作用如果經過多次的重演，便可逐漸變成固定不變。聯想或習慣未養成之前，一舉一動都有明瞭的意識相伴隨；反復練習之後，便逐漸純熟，對於其所欲達的目的和所採用的層次也沒有明瞭的觀念了。久而久之，所有舉動統可於不知覺中做去，可不復有意識相隨而起了。若用通常的成語來說，那種舉動都已變成機械化了。到了這個時期，其舉動便不大受意志的支配。由此說來，也可見神經作用可有兩種：一種是無論其為先天的遺傳或後天的習慣，總發生於已經組織的神經質中，沒有明瞭的意識相伴隨；一種是發生於仍具彈性的神經原中，受意志作用的支配。只有第二種神經作用纔有明瞭的意識，然而也可因反復演習而變為第一種。反復演習時，起作用的神

經原逐漸組織；其組織程度的深淺和意識的強度成反比例。組織完成之後，其所
有動作可不須意識指導，而意識也可以自由指導別種正在學習的動作。

由此說來，明瞭的意識或意志只和那些未經組織完成的神經作用相伴隨，
只在神經細胞開闢新路的時候纔有真正的意識，所以斯透特博士 (Dr. Stout)
說：明瞭的意識或注意是心靈的發生點。沒有注意，便不能有心靈的發展。心靈的
衝動越強，意志力越強，新學習所有的困難也愈易征服。這種作用的結果，便為神
經原的組織，而神經原的組織是否完成，則又和意志力的強度成正比例。所以墨
獨孤以為意識作用和神經的組織成路實有因果的關係。

現在因為我們對於腦作用的性質了解較深，所以對於神經組織成路一層
也有更明白的觀念。原來神經原和神經原之間，這神經原的軸狀的支幹和那神
經的樹枝狀的支幹之間，有所謂「先納蒲司」 (synapse)，是抵抗神經能力通過
的機關。每一腦作用都有多少神經的能力從這個神經原通過相接的神經原去。

但是這種通過，往往有「先納蒲司」作一種阻礙，未經組織成路的神經質，其「先納蒲司」的抵抗力最強。要通過這種「先納蒲司」便不得不有極充分的神經能力；否則，便不免有「此路不通」之感。若是通過一次之後，則第二次的抵抗力便可減少；久而久之，可逐漸變做一種坦途。到了那個時候，那神經質便可算已經組織而成經路了。已經組織的神經質所起的作用，沒有意識相伴隨；至於那些未經組織的，或「先納蒲司」的抵抗力強的神經質內若有作用，則必有明瞭的意識；這就很有研究的價值了。墨獨孤以為打破「先納蒲司」的抵抗力勢，不得不有充分的神經力；換一句話，神經系內所有低能須集中於一點或一處而成高能，纔可在「先納蒲司」上博得一個通過。這種提高低能而為高能的機關，便是心靈。所以心靈的作用恰合上篇所謂「引導而無工作」的道理；牠不過集中那些已經存在的能力，可沒有增加或減少能力的力量。由這一層說來，也足見心靈的努力可參預腦內的物質作用，而於神經質的組織上佔一種重要的位置。因為心靈和意識有

這種功用，所以能够幫助那有此意識的生機體在生存競爭場中作一個適者。因為牠有這種功用，所以牠的性質隨動物的進化而進化，而最高等動物的進化竟大部分是心靈和意識的進化。

對付上述的論點，物的一元論者也許可以駁難，以為心物原僅是一實體的兩面；動物愈進化，則身體的組織愈複雜，而身體的他方面便為心靈；其身體的組織既更複雜，其心靈的組織當然也隨而複雜了。心的一元論者也許以為宇宙中唯一的實體只是意識，動物當然也是意識；那麼動物愈進化，意識愈複雜，也不足為奇了。但是這種答辯，由墨獨孤看來，確實不易成立。因為在進化的過程中，意識的漸變複雜和身體組織的漸變複雜不是絕對平行的。就吾人而言，真正的意識作用只限於大腦，即就其他動物而言，也何獨不然。現在人和多數哺乳動物的大腦只是比較地近代進化的產品；好像自然（nature）在幾百萬年前，使動物身體各部的組織愈增完善，後來乃集中其所有的力量以專謀心靈和腦部的進化。所

以心的一元論者和物的一元論者都沒有再作遁詞的可能。然而靈魂論的重要根據尤在於意識的統一 (the unity of consciousness)。下章便請述意識的統一。

九

意識的統一可以分兩層討論：一爲純粹心理學和玄學的，一爲生理學的，現在請分述於下：

心體平行論者，無論其主張心的一元論或物的一元論，都以爲各種複雜生機體的意識是混合的，是由種種可以獨立的原素集合而成的，也好像複雜生機體是種種細胞組成的。譬如哀平厚斯教授 (Prof. Ebbinghaus) 以爲植物有根、莖、花、葉等部分；因功能上的合作的關係，組成植物的個體。意識有感覺、想像、情緒等諸成分，這許多成分也因在功能上合作的關係，組成一種單一的意識。這兩種組合，雖一爲心理的，一爲物質的，然而其根本的道理正復相似。這就是心靈混合

說，也就是原子心理學 (atomistic psychology) 的要點。心體平行論者之所以採取原子心理學的緣故，雖半由於邏輯上不得不然，卻也因為受了聯想派心理學的影響。聯想心理學以心靈混合說作出發點，而且其研究心理作用所得的結果也頗足為心靈混合說的例證。洛克以為簡單的概念組成複雜的概念，這說就是聯想心理學的始祖，後來也就是聯想心理學的基礎。到了彌爾 (J. S. Mill) 手裏，概念混合說遂經過一度的修改，代之而起的學說便為「心理的化學」(mental chemistry) 之一概念。因為由內省的結果，覺得複雜的概念內並未曾發現簡單的概念，可見意識原素組成複雜的概念時，這種組合是化合而不是混合。化合時，簡單的原素各失其本來的性質，而其所組合而成的概念卻大異於任何原素。這就是我們所謂「心理的化學」。譬如我看見紫色。這紫色的感覺實由紅藍兩種色覺的化合。或者我覺得這一光點是由某方向來的。這方向的知覺實為視覺和頭眼運動所生的感覺的化合。或者我決定這塊麵包大於那塊。這種心理作用也僅

爲一塊麵包的觀念和大小的概念的化合。或者我意欲作一動作。照心理的化合說起來，我的意志作用也不過是運動的概念和自我概念的化合，而運動概念又爲頭皮、咽喉或其他各部的運動感覺的復現，自我的概念又爲許多簡單的感覺集合而成。

但是靈魂論者則不以爲然。他們以爲一個人的意識儘管改變，而其意識的根本組織，卻總沒有意外的更改。意識的單一，在物質界中，實沒有可以相比擬的例子，決不能視爲各種意識原素的集合。因爲在意識流外有一種能夠統一意識的原力，所以假設一個靈魂，實不能說沒有充分的理由。什麼意識的原子哩，心質哩，那些概念都不大妥當；至若說這種種原子能各自獨立，且能照心理學的法則互相集合，那就更加不通了。你決未曾遇見一種獨立存在的意識原子哩。你在內省時，也決未曾發現有一種可以離開意識流的感覺呢。所以我們很可以相信，在經驗中實沒有心質的存在。

照「心理的化學」說起來，色覺中的紫色由於紅藍兩種色覺的化合，化合時，紅藍兩色各失其本來的性質而造成一種不同於紅也不同於藍的紫色的色覺。但是這種化合可不能援氫氧化合爲水的現象作例。氫氧化合之後，其所有原來的特性，各能保持而沒有損失；你若用電力使水分解，則氫仍爲氫，氧仍爲氧。至於紫色色覺則和紅藍二色的色覺各不相似，你決不能用任何方法使紫色的色覺分解而爲紅藍兩色的色覺。由這一點看來，也足見心靈混合說的謬點。

但是靈魂論在哲學上的健將尤推洛茲 (Lowe)。他以為有屬性必有本質；感覺決有受此感覺的人，運動也決有作此運動的人。舍主觀而談感覺或運動，則實爲不可能。所以主觀和運動及感覺的關係雖很玄妙，然而我們可不能因此舍心靈而僅談意識。退一步說，姑承認意識確爲各原素集合而成，然而這種集合至多不過產生當時意識的內容，我們可決不能用這種集合解釋知覺、判斷、比較、願望、意志、推理諸作用。譬如比較兩種概念的同異，必先有一種能够比較的主動物。

這原動物造成甲概念和乙概念，及了解二者的區別時，時間雖有遲早，然而其基本的性質卻沒有改變。所以吾人意識確不僅是那種種意識原素或概念的集合，還有一種能够使那些概念發生相互關係的原動物。這就是意識的統一，也就是靈魂論的主要的論據。然而上所述的還只是哲學的推論，墨獨孤以爲或不足以服人，所以又側重生理學上的事實。

一個人的眼耳同時受了刺激，受刺激的是兩種不同的器官，傳刺激的也是兩種不同的神經，然而牠們對於意識的影響可能互相關聯，合而爲一。因爲一個生機體的各感官所受的刺激雖彼此不同，然而其所生的影響卻都能混合而成一意識流，於是一般學者多以爲感覺神經定會集於腦內的某部，其所傳達的刺激因此綜合而成一種單一的心象。這種各神經總會的部分，就叫做感覺的中心。但是我們對於神經系統的知識愈加進步，已足知腦內實沒有神經的總會所。各種神經從感覺器上達入腦，都各有各的路線，各有各的終點。換句話說，就是神經

的功能是分區的。感覺性質的如何就靠着腦內那一區引起作用。

腦內既沒有感覺神經的中心，於是哈特門 (E. von Hartmann) 以爲兩種或兩種以上的感覺神經，同時受了刺激，每種刺激所引起的作用，都從中心向他方區域內進行；譬如甲區所起的作用向乙區進行，而乙區所起的作用也向甲區進行，於是處於兩者之間的神經纖維便同時受了兩種刺激：這就是兩種作用在腦內互相混合的經過，可以和感覺的混合相當了。

還有一說是路易 (G. H. Lewes) 所倡的。他知道腦內實沒有神經的總會處；他以爲大腦便是感覺的中心。但是他同時以爲感覺神經若受影響而起震動，這種震動就可傳達於整個神經系統之內。所以神經系統內無論那一部都受有混合複雜的震動；這就是各種神經作用互相關聯的緣故。

這兩種假定雖然比神經總會處的假定較爲高明，然而在事實上也沒有相當的證據。特殊勢力律以爲每一感覺神經無論其刺激物是什麼，只能發生一種

感覺。生此感覺特殊的能力，就叫做特殊勢力。近世心理學者不以爲神經有特殊勢力，而以爲感覺器或大腦皮質各區域有特殊勢力。這就是皮質功能分區說。但是無論其爲特殊勢力說或皮質功能的分區說，都足以推翻哈特門和路易的學說。現在若再談到兩眼所生的視覺現象，就更足以證明意識的統一在神經系統內實沒有相平行的體作用。

用兩隻眼觀看一個實物，受刺激的是兩個網膜，傳達刺激的是兩條視神經，然而我們所看見的卻只是一個實物。這有什麼理由呢？通常都以爲兩個網膜後頭的視神經會集於腦內相同的一部。然而這種答案卻不能成立。何以見得？譬如兩個人甲和乙在暗室看見一點白光。甲閉右目而以左目戴紅眼鏡，則所看見的爲紅光。乙閉左目而以右目戴藍眼鏡，則所看見的爲藍光。假使甲於左眼戴紅眼鏡外，又以右眼戴藍眼鏡，則所見的非紅非藍而爲紫色，所經驗的不是紅或藍的色覺而爲紫色的色覺，和紅藍兩色的色覺雖頗相似而究竟不同。這又是什麼緣

故呢？

通常的答案都以爲甲乙各觀看那光點時，受紅光的刺激的是甲的網膜，神經和視覺區，受藍光的刺激的是乙的網膜、神經及視覺區。紅藍色覺的物質的原因既彼此不同，所以兩方所引起的感覺也各自有別。甲戴紅眼鏡獨看那光點時，其神經作用雖爲不同的兩色所引起，然而傳達所到的部分卻同爲一腦，而又爲一腦內的相同部分或同組的神經原，所以其結果只有一種感覺，非紅非藍而爲紫色的感覺。

但是下列的種種證據可以推翻上述的答案。

(一)紅藍眼鏡合戴的人不必常看見紫色；有時可以看見純粹的紅色，有時也可看見純粹的藍色。運用意志，則可以或見紅而不見藍，或見藍而不見紅。假使視神經的刺激確在腦內會集於一部，那就不免和這種實驗所得的事實大相衝突了。

(二) 假使以左目戴淺灰色的眼鏡，右目不戴任何色的眼鏡。先閉左目而僅用右目觀看那點白光，則所得的光覺當有某種強度。然後再用左目和右目同時觀看，則所得的感覺的強度不僅沒有增加，反而減少一點。倘使視神經的刺激確會集於腦內的一部，則兩眼所見的光的強度就應當增加，但現在反而減少，所以神經作用實沒曾會集於腦內的相同部分。

(三) 用一隻眼睛看那白光，利用兩隻眼睛看那白光，其所得的光覺的強度沒有甚麼增減，這和前例雖稍有不同，然也是為可得同樣的結論。

(四) 有些「邁斯特利亞」病 (hysteria) (一種瘋狂病) 的人，有時有一隻眼睛雖沒有病，卻不能看；催眠時，或者可以有同樣的情形。假使兩眼網膜後的視神經會於腦內皮質的同部，那麼這種單眼盲的現象決不由於皮質失了效用，是由於神經或網膜或水晶體之不能工作了。然是「邁斯特利亞」病和催眠又怎能使神經失了功用而皮質卻依然無恙呢？

(五) 有時視覺區的皮質受了損傷，而結果卻只有一邊網膜的一小部失了功用；這就更難用神經會集於一點之說來解釋了。

(六) 有些患斜視病的人，其兩目所得的影像不投影於兩網膜上的相同之點 (corresponding points)。用手術醫好之後，投影已經在兩網膜上相同之點了，他可看一物而視爲兩物。後來逐漸練習的結果，纔可恢復其原有的習慣。這種事實也和視神經會集於同部之說大相衝突。

(七) 假使網膜受不連續的刺激，其每秒鐘刺激的次數須增加到某種限度，纔可使那被試驗者不能覺得那刺激的斷續。那種限度就叫做斷續點 (flicker point)。斷續點的度數本來隨刺激的強度而變。爲便利說明起見，姑定某強度的光的斷續點爲每秒鐘二十次；換句話說，以某光忽明忽滅地刺激一邊網膜，其刺激的次數每秒鐘爲二十，纔可使被試驗者常覺得光點繼續地明亮。現在以這種光更迭地刺激兩邊的網膜，其斷續點的度數卻依然沒有改變。假使兩網膜後的

視神經會合於一點或一相同的部分，那麼兩邊網膜同時受刺激時，某光斷續點的度數便當減為半數了；因為刺激的次數若每秒鐘為一十，則兩邊網膜所受的刺激各為十次，而皮質中心所受的刺激可已二十次了。

由上述七種例證，可見紅藍兩色的色覺合為紫色色覺時，在神經系統內可沒有一種相當的綜合機關。然而紅藍眼鏡合戴的人為什麼看見紫色呢？這就不得不歸功於心靈的綜合作用了。所以意識的統一和心體平行論的根本原理大相衝突。墨獨孤以為不僅如此，意識的統一還足為靈魂論的主要的根據。

心體平行論者對於意識的統一問題都不大注意。或者縱使覺得這問題的重要，也沒曾提出一種稍滿人意的解決。蘭奇 (Tange) 和鮑爾孫 (Paulsen) 以為這是一個不可解決的問題。至於斯曲郎教授 (Prof. Strong) 則還在研究中。真正了解這個問題而予以解決的，在心體平行論者中，可只有費起納 (Fechner) 一人。他知道和任何一組意識的內容相當的，是腦內各部分所有的許多作用。不

過這許多各自獨立的作用爲什麼能够互相關聯而成一種統一的意識呢？費起納研究了各種不同的神經系統，看見動物中如下等節肢類的神經系統只有許多神經節因神經纖維而互相連絡成一直線，他以爲每一神經節可有一意識流。他又以爲脊髓和腦的下部也許各有各的意識流。他又以爲腦本可分爲左右二部，本也可以各有各的意識流，只因那兩部由一組神經纖維叫做胼胝體的聯成一起，所以合成一意識流。假使我們可以用刀切大腦爲左右二部，這統一的意識流可便分爲兩獨立區了。所以由費起納看起來，意識的統一是因爲神經質在空間上連成一起的緣故。但是這還不是唯一的條件；照費起納的學說，一個人的意識是和腦內某機部作用的集合相當的。而且這些作用，其物質方面是連續的，其所平行的意識定須超出「意識閾」(threshold of consciousness)之上。這種理論，由研究多身癲狂病的結果看起來，似不無相當的根據，因爲多身癲狂的病原似可說是一種意識分流的現象。然而牠的缺點也很不少。(一)大腦的左右兩部只

由胼胝體連接，而胼胝體上的神經纖維的作用決沒有相平行的意識；換句話說，那些作用決不能超出意識閾之上。所以大腦的左右兩部在空間上實不能說是連接的；那麼照費起納的學說，就應當有各自獨立的意識流了；然而這可和平常的事實大相抵觸。而且有些人完全沒有胼胝體，卻也有統一的意識。（二）費起納的學說和心的原子說及心的化學說有相同的困難。（三）意識閾的概念似沒有正確的意義。超出意識閾的種種意識便能互相關聯而成一意識流：這就很難令人心悅誠服了。（四）上述各種困難縱可打破，然和多數腦作用相平行的意識怎能統一呢，仍舊是一個很難領會的問題。（五）照心體平行論說來，每一心作用都各有相當的腦作用。但是意識的統一實沒有相當的腦作用。即就費起納所假定的「意識閾」而言，在物質界中又那裏有相平行的部分呢？

由此看來，同時的感官刺激所發生的結果都混合而成一意識流。然而這種混合，可不發生於神經系統之內，所以和任何種平行論都大相衝突。我們如果不

願意把這種事實當作一種不可解決的謎，便不得不倡靈魂論。兩種刺激同時刺激感官，本來應當有兩種不同的神經作用，然而這兩種神經作用都影響一種非物質的東西，於是遂混合而產生統一的效果。心的一元論者以爲這非物質的東西就是意識流。兩種刺激所引起的感覺加入於同一的意識流內，所以產生單一的影像。墨獨孤以爲意識流如果有這種集合的能力，那麼意識流決不僅是種種意識原素之和，而且還可以有獨立存在的資格了。然而大家都明白意識流是流動的、變遷的，所以決不得和那經久不變的東西混作一談。那經久不變的東西，就是墨獨孤之所謂靈魂。腦作用的影響及於靈魂，遂引起種種感覺，也好像力量的影響及於物質，遂引起種種運動。腦作用若沒有可受影響的靈魂，則必不能引起感覺，也好像力量若不遇到一種可受影響的物質，也不能發生運動。所以意識的統一，是心體交感論和靈魂論的重要的根據。

感覺的混合若沒有平行的體作用，則意義的領會更只是心靈的作用了。在本文第三章討論人類的行爲時，已經說過人類的行爲是整個生機體對於刺激的反應，和個別的刺激不生特殊的關係，而以刺激的意義爲決定行爲的標準。本章對於意義將作更詳細的討論。

聯想派心理學，從洛克、休謨以來，莫不忽略意義。洛克之所謂簡單的概念就是感覺，其複雜的概念就是感覺或影像二者的集合。然而洛克還以爲心能領會種種概念，到了休謨以後，就把心的領會權也剝奪了，於是感覺遂變成意識的唯一的內容了；各種心作用都不過是感覺內容的自相分離和混合。這種偏重感覺，忽略意義的傾向，也似有相當的原因。內省時，最易覺得的爲感覺，而最難捉摸的爲意義，所以心理學者討論意識的原素便只承認感覺和影像而否認意義的存

在了。但是墨獨孤的意思以爲意義雖難省察，然而決不能因此而便失存在的資格。他舉了許多例以證明意義爲不僅爲種種感覺的集合。

譬如看見一個生字。我如不認得那個字，或者前雖見過，現在卻已忘掉，則我所看見的不過是幾個集合的字母；除卻少數的感覺外，便另無所有了。又如聽着或讀了一句德文的長句子。我如懂德文，則句中每一個字在我的意識內都引起相當的意義。前後字的意義都互相連合，而全句的意義在意識內留下單一的印像。到了領會全句的意義時，句內所有每個字的聲覺，本來爲意識內感覺的內容，現在可消聲滅跡了。假使我懂好幾國的語言、文字，一分鐘後，那句子的意義雖還逗留在意識之內，但是也許記不起剛纔所得的意義究竟是用那國的文字表示的了。反過來說，假使我聽了那句子，每個字的聲音都聽得極其清楚，然而全句的意義也許一時不能領會，於是我所覺得的只是一組聽覺的印象，每一印象各自有獨立的意義，而不和其他印象的意義聯絡而生關係。可見全句的意義決不僅

是各字意義的總和。

又如幾何學者證明一個幾何學上的命題，其所用以作推理的根據的是視覺的符號。假使他把這段推理讀給另一位幾何學者，那第二位幾何學者的推理便全靠言語的符號了。這兩位幾何學者的意識雖有不同的感覺的內容，然而他們所領會而得的意義則彼此一致；否則，便不能得相同的結論了。

又如音樂，由不諳音樂的人聽來，只是一組聽覺；然而由音樂家聽來，便不僅爲聽覺，而且還領會那是什麼曲調。無論我用鋼琴獨奏這一曲，或抄寫其樂譜於紙上，由音樂家看來，都可得相同的意義。更有些人，雖然不能彈唱，然而他讀了一種樂譜，便能領會那曲調的意義，而批評其得失。到後來若聽見什麼人奏這曲樂，他們便可聽出那是什麼曲。

由上一例，也可見意義是可以離感覺的內容而獨立的。不同的感覺可以生相同的意義，而相同的感覺竟可生不同的意義。內省時，意義雖難捉摸，然因此遂

否認意義的存在，則未免太偏了；因為意義實在是決定吾人行爲的條件。現在且看意義在腦內是否有平行的作用。

譬如我看見一條光線，這光線進入視官而投影於網膜之上。於是視神經受了刺激，傳達這刺激於視覺中樞的皮質層，而引起視覺。假使我的注意給那光點的印像引去，那麼我的意識便比較地複雜，除光外，且有一種方向的知覺了；換句話說，感覺外便加有一點比較地簡單的意義了。光點方向的知覺是這意義中的一部，現在爲便於說明起見，姑僅討論這一點。因爲方向的知覺和眼球的迴轉有聯帶的關係，而眼球迴轉時又可生運動感覺，由知覺神經傳達以至於腦。所以聯想派的心理學者以爲視覺和眼球所生的運動感覺混合而成光點方向的知覺。心體平行論者因爲要適合心體平行論的原則，以爲視神經作用和運動感覺的神經作用在腦內某部互相化合，這化合的機關便和心內光點方向的知覺平行。然而墨獨孤的意思則以爲運動感覺，內省時不能覺知，所以是否存在還是一個

疑問；就令存在，也不能和空間知覺混作一談。至於視神經作用和運動感覺神經的作用能互相混合，則更難令人信服了。馮特本來是心體平行論的健將，他到處都要求意識和腦作用的平行，但是他也以為只有基本的簡單原素纔有相當的腦作用，至於這些簡單原素的混合便只是純粹的心作用了。他說視覺和運動感覺，各消失其原有的性質，而成方向或空間的知覺。這種混合只是心作用，可沒有平行的腦作用。這句話是心體平行論者說的，就大可注意了。然而墨獨孤還不以此為已足，更進一層而否認運動感覺的存在，以為方向的知覺不由於運動感覺和視覺的集合，而由於心靈作用的結果。心靈適應那許多刺激，不僅產生一種視覺，而且引起一種方向的知覺。這方向知覺就是意義或意義之一部。

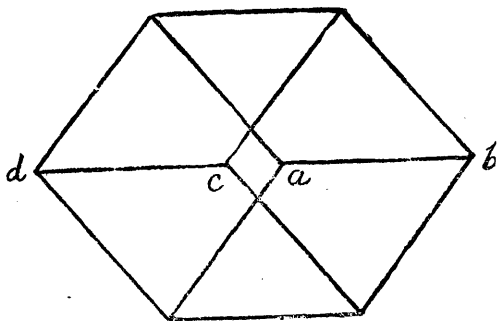
假使有四光點佔着一個正方形的四角。我若看見這四光點，則不僅每光有一定的方向，而且這些方向感覺互相集合而成四方形的知覺。我的注意力愈強，幾何的知識愈深，則所得的意義也愈豐富。若說這種知覺也不過運動感覺的集

合，那就不免荒而且謬了。

又如增加許多光點，使牠們組成一個立方體的形狀如第一圖，那些光點所引起的方向知覺又互相集合而組成更複雜的立方體形的知覺。現在若把這立方體形的輪廓畫在紙上，看起來就有三種可注意之點：

第一、畫的體積可以任意增減，畫的位置和紙的平面也可以隨意變更。這三種變更的結果，總可在網膜上生許多不同的影像，然而我的意識所得的意義，基本上卻沒有什麼改變，我所看見的還是一個立方形。

第二、把這立方形的圖分看起來，沒有一面是正方形的，而且各面都彼此不同，然而把那圖綜合地觀看，則每面卻各成一正方形。



一 圖

第三、這張立體形的畫，因為沒有用那些代表深淺的虛實線，所以看起來，隨注意的不同，可以生不同的意義。有時 a b 線離眼最近，有時 c d 線離眼最近。網膜上的影像和視覺雖還沒有改變，可是全圖的意義及各部分的意義已經隨注意而改變了。

由上三點，也足見意義是沒有腦作用平行的心作用，所以一方面可以攻破平行論，一方面又可作靈魂論之一積極的根據。

十一

人類的行為不僅靠着眼前的刺激，而尤賴已往的經驗。因為有已往的經驗作指導，所以行為便不至於一成不變。現在假使以「心之組織」代表那些心作用所由出而兼具永久性的實體，那麼「心之組織」就可分為兩大部：有些部分是定於先天或遺傳的，其餘那些部分是由後天的經驗改變的。那些後天經驗所加入

的部分叫做記憶。

心體平行論者和聯想派心理學者對於記憶都採用生理的解釋，以爲習慣和記憶可用同樣的解釋，然而聯想派的理論在心理學上已大失其勢力。他們以爲每一概念都儲藏於一單獨的神經細胞內。這些神經細胞都因神經纖維而互相連絡，所以有一細胞受了刺激，便可影響其餘細胞而引出那些細胞內所儲藏的概念，使發現於意識之內。現在一般心理學者已不大以這種理論爲然；他們以爲看見一個簡單的實物時，就體方面而言，有一組神經原的活動相隨而起，所以記憶時在體方面也應當有同組或和他組神經原共同合作的活動。許多神經原互相連絡而成一系。神經的能力可由這神經原而及於他神經原而分流於全系的神經原之內。知覺時如此，記憶時也應該如此。

墨獨孤以爲一切習慣原以這種神經原的連絡爲基礎；腦內神經原除些已經由先天組織而成系統外，餘都照上述的方法連絡，也沒有可以懷疑之點。不過

心體平行論以爲一切記憶都和習慣相同，可用生理的解釋，墨獨孤便大不以爲然了。他以爲真正的習慣和純粹的記憶若沒有區別，則心體平行論的假設便可成立；但假使二者基本上有許多不同之點而且不受同樣法則的支配，那麼心體平行論便無以自完其說，而且記憶實不必都有平行的物質作用了。

照墨獨孤的意思，真正的記憶和習慣不同。譬如有一二十個不相連貫的字，照一定的次序先後呈現，過眼便逝。我讀了四次，第五次只有第一個字呈現，我想要背誦其餘十九個字，然而竟完全失敗。於是那二十個字又次第呈現，我重讀了許多次數（大約十餘次）之後，如再要背誦，看見第一個字，其餘便可順口念出了。這種記憶確是習慣式的記憶，和其他習慣確無區別。又如我練習背誦時，也許記得第五次念後，覺得大失其望，恐怕永遠沒有能够背誦的希望；也許記得隔壁的房子里有人談話擾亂我的思想，而且記得他所談的究竟是什麼話。這種記憶便和習慣不同了。

(一)機械的記憶靠着習慣的養成，真正的記憶靠着事情的領會。

(二)機械的記憶不必參考過去的經驗；而且心思不想到過去，背誦反更容易。真正的記憶則離不了過去的事實，而且越想到過去，越容易記憶。

(三)記憶一組不相連貫的字，非經過十餘次的專心注意不爲功；若記一組互相關聯的刺激，則雖較複雜，然而經過一度的領會，便可記得。

(四)記憶一組不相連貫的字，是暫時的。四五分鐘之後，非再讀若干次，恐便不能背誦了。記憶一件事實，則雖經過長時間之後，多少總還有些影像。

上述四種區別，若用一句簡單的話包括起來，可以說不相連貫的字是缺少意義的，真正的記憶所記得的事實是富有意義的。有意義的，便易領會，便易記憶；缺乏意義的，則非靠機械式的一而再，再而三，……便無從記得。假使那二十個不相連貫的字換作一首五絕詩，則誦讀一次便可背誦了。爲什麼呢？因爲五絕詩的二十字，每五字各有相當的意義，而且四句所合成的意義組成一個單一的印象。

不過有一層卻須注意：不相連貫的二十字，雖相連貫，然而也各有各的意義，而且我知道每一個字爲二十字的一部分，所以記憶時雖純爲機械式的，然也得少許意義的幫助；記憶五絕詩的二十字時，在腦內當然也有神經路的連絡，所以雖全靠意義的幫助，卻也不無機械式的成分；因爲有時讀了一首五絕詩，詩的意義雖還記得，然而二十字卻已忘卻了。墨獨孤以爲無論何種記憶，都含有這兩種成分：機械式的習慣和超機械式的意義；不過純粹的記憶，則意義當佔更爲重要的地位。意義既沒有平行的體作用（參觀本篇第六章），那麼純粹的記憶當然也沒平行的腦作用了。

然而聯想心理學者對於意義的見解則微有不同。他們以爲記憶二十個不相連貫的字和記憶一首五絕詩所以一難一易的緣故，就因爲五絕詩可以引起許多聯想。所以由他們看來，意義便是聯想；富有聯想，便是富有意義；不能引起聯想，便算是缺乏意義。但是墨獨孤以爲近來實驗的結果，頗足以推翻這種意義論。

一件事實若已和甲組事實連成一組，便很難和乙組事實相連；所以已有其他聯想的事實，反不容易記憶了。然而富有意義的事實卻較易記得，可見意義和聯想實不是一件事了。明白這一層，然後可進述墨獨對於記憶的結論。

他以為每一知覺或概念都含有一組感覺或一組影像和意義。就感覺言，在腦內當然有相當的感覺原素或一組神經原；至於意義，則在體內沒有平行的腦作用，只是心靈作用的產物。習慣或機械的記憶是靠著神經原的聯絡；純粹的記憶雖不無神經原聯絡的痕跡，然究竟是意義佔重要的地位。就體方面言，感官受了刺激，便循着已經成立的神經路而刺激其他相關聯的神經原，因此引起感覺的內容，而使意義呈現於意識之內。就心方面言，意義可以引起感覺的內容，因此而使神經原內有相當的活動。所以感覺和影像此處實為心體交感的媒介物或中央人。因為有感覺和影像，所以體作用可以引起靈魂的思想活動；也因為有感覺和影像，思想可復引起腦內的神經作用。

十二

墨獨孤靈魂論的根據，除上述幾點外，還有愉快、苦痛和廣義的有意動作 (pleasure, pain and conation) 以及靈學研究的結果，但是本文的冗長已出作者的預料之外，所以對此兩點只好從略了。好在這兩點在他的心和體 (Body and Mind) 內還不算是否要之處，所以略而不述或不至有負墨獨孤。

靈魂論誕生很早，初民對於人體醒時活動，睡時靜穆，便以為人有靈魂。清醒由於靈魂的附體，睡眠由於靈魂的離體，死亡由於靈魂的去而不返。宗教家也沒有不相信靈魂。歐洲中古時宗教的勢力極大，所以學者縱有特別的見解，也不敢公然大倡非靈魂論。到了十八世紀，學術界的思想較為自由，而且物理化學和生物科學的進步在在和靈魂的信仰大相抵觸，所以靈魂論遂逐漸失了原有的勢力。於是代靈魂論而起的有物質主動論、心體平行論、物的一元論、心的一元論等，

其目的都在於調和哲學的理論和近代科學所研究而得的結果。一般學者多以爲能力不滅的原則、皮質層的分區、腦內反射弧式的構造、生物進化的連續等已足排斥靈魂論於學術界之外了。墨獨孤一方面舉出物質主動論和心體平行論等的弱點和困難，一方面歷述近代科學的原則不足制靈魂論的死命，所以靈魂論在目前還有「捲土重來未可知」的希望。然而要成立一種學說，尤賴有積極的論據，於是墨氏又歷舉種種事實的根據以作靈魂論的基礎。現在我們所要研究的便爲墨獨孤之所謂靈魂究竟是什麼東西，究竟有什麼屬性。

經院派和迪卡兒派的哲學家都以爲靈魂是非物質的、無延性的實體。但是用消極的詞語，如「非」或「無」等定義一件物事，無論如何，總不能給吾人以明確的概念，所以靈魂論者對於靈魂不得不指出牠所有的積極的屬性。墨獨孤以爲靈魂是一實體，有種種心靈作用和心體交感的能力。其主要的可有下列四種：

(一) 能够因腦內感覺神經的作用而產生種種強度不同的感覺；(二) 能够因許

多感覺而產生意義，例如空閒的意義；（三）能够因這些感覺和意義而產生感情和廣義的有意動作，其結果可以照聯想和推理的法則而產生更豐富的意義；（四）能够集中神經能力，使低能變為高能，以改變腦作用的途徑。

上述四種為靈魂所有的主要屬性或活動，然而離開身體之後，魂靈究竟能否有同樣的活動？

對於這個答案，可分極端的兩派。迪卡兒派以為靈魂是能够思想的實體；迪卡兒派之所謂思想，實包括近代心理學之所謂意識。照迪卡兒派說起來，靈魂雖離開身體，也可有思想或意識等作用。但是這種理論頗難有成立的希望，近代心理學研究的結果已足見心和體之相關聯。腦作用如果停止，則意識也決受其影響而停止其活動。所以與其說靈魂可以離體活動，毋寧說靈魂須有體和腦工作具纔可有相當的作用。

還有一說以為靈魂雖為心靈活動之所由出，然而其所有一切感覺的內容

都起源於體作用。照這說的意思，靈魂是一組已定的能力，初生時便已具有，既生之後也不能有什麼發展。年齡不同時之所以有程度高下的心作用，就由身體組織發展的結果。身體的工具發展到如何程度，心靈的發達也到如何程度。下等動物的心靈作用不及高等動物，就因為下等動物的身體機械沒有高等動物的進化。高等動物的心靈作用不及人類，也因為高等動物的身體和機械沒有人類的進化。所以照這種理論說來，心靈的進化便不過是身體組織的進化。墨獨孤是相信靈魂不朽的，以為靈魂在身體已死之後，應當負有生時所有的經驗，纔可和他靈魂有基本上的區別。而且他的記憶的理論以為一切記憶都有兩種成分：一為機械式的習慣，一為超機械式的意義。所以就記憶言，也足見心體的交感。於是墨獨孤對於心體關係的理論，便處於上述二說之間了。

照墨獨孤的意思，一切習慣雖只是體作用，然靈魂本身和其所具有的能力也有相當的發展。不過沒有身體，靈魂便沒有可用以表現活動的工具，所以身體

死亡後，靈魂若可不朽，其活動決不能和生前完全一致。然而墨氏以爲死後的靈魂或可有不用影像的思想 (imageless thought)，或可附麗於其他生機體之上而實現生前所能作的動作。

墨獨孤之所謂靈魂還不僅有上述種種屬性及活動；他以爲靈魂還可以支配身體的發展和各種有機的功能。近代主張靈魂論的哲學家，如迪卡兒及洛茲等，以爲身體上各部分的活動，除神經系統的中樞外，都不受意識的影響，而爲純粹的機械法則所支配。墨氏則更進一層，以爲生長和復生等現象不能容納純粹機械的解釋。假使我們以爲靈魂不能干涉生機體的生長和復生，則須有第二假定纔可能解說這種不能爲機械律所解釋的現象。然而假設須注意經濟的原則，與其多一假設，曷若便以靈魂爲能管束生機體的生長及復生呢？

洛茲之所以有那種主張，也不無理由。一因就成年的人類而言，心體的直接的交通似僅限於腦內幾部；二因我們所有身體的動作，除有意運動外，都沒有相

當的意識作用。墨獨孤以爲這兩種理由都不大充滿。最下等動物的器官和組織都沒有分工作用，牠們假使有心靈作用，其心靈作用也分散於身體的各部分之內。動物進化而有複雜的生機體之後，纔有集中的神經系統以專作心體交感的工具。然即就下等脊柱動物而言，其所有的心靈功能也分布於神經系統的各部；只是最高等動物纔專以大腦爲心靈活動的工具。

生物學本來有重演說，以爲個體的發展縮寫種族進化的歷史。胚胎時期內，身體的構造還粗具輪廓，所以靈魂直接的影響也像在最下等動物中內，可及於身體的各部分之內。到了組織逐漸複雜，彼此分工之後，心靈作用纔限於神經系統中的較高的部分。譬如下等脊柱動物的心靈作用不限於大腦，所以大腦雖被割去，也能呈相當的活動。至於較爲高等的脊柱動物，如果沒有大腦，就不能有那麼適宜的運動了。下等動物復生的能力最大；動物愈進化，其復生力也愈減少；至於人，則僅有最低限度的復生力了。就每一個體而言，復生力在幼少時較大，愈長

則愈減少。凡此種種事實，墨獨孤以爲和他的心靈重演說相合，所以洛茲所舉的第一種理由不能成立。

至於洛茲的第二理由，墨獨孤則以爲更易答辨。我們孩提時學習所得的經驗很多，到老壯時多半忘卻。我們可因此斷定幼少時的學習決沒有意識相隨嗎？而且近代研究潛意識作用的結果，已足見有些體作用雖沒有意識相隨，然究竟不能說沒有受心靈作用的指導。催眠和精神治療的暗示，往往可以改變身體肌膚的狀態或活動，也可見心靈作用對於身體各部分的影響。

卽就成人而言，其所有已成的習慣也並沒有完全脫離心靈的羈絆。譬如散步，行動時雖沒有意識相伴隨，然處處都受主觀的目的的支配，前途偶有阻礙，便立刻可以引起意識的干涉。又如那些種族的習慣，如呼吸運動，也莫不如此。這些活動若頗順遂，當然不受意識的指導；然萬一若有阻礙，便變成有意識相隨的有意動作了；那種阻礙若很嚴重，則心靈便停止一切其他活動，集中其能力以恢復

其原有的作用。所以墨獨孤以爲這些有機活動，也像散步、寫字等的習慣，其初養成而爲習慣時，或曾受意識或心靈的指導，不過我們現在不復記憶罷了。

總而言之，墨獨孤之所謂靈魂是一種物質而無延性的實體，能够因神經作用而引起感覺，因感覺而產生意義，因情感和注意而喚起更豐富的意義，因集中神經能力而改變腦作用的途徑，此外又能指導身體的發展和各種有機的功能。然若沒有身體，靈魂便無從而呈現其種種活動，至多可以有不用影像的思想而已。身體死亡之後，靈魂可以不朽，而且因留有生時所得的經驗，所以也各有各的個性。

以上已略述墨獨孤的結論，以下請略述作者個人的批評。

心體關係的問題，在哲學史上，卽由迪卡兒算起，也已有三百年的歷史了。在這三百年中，學者雖奮力研究，然究竟還沒有人能够提出一種滿意的解決。物質主動論咧，心體平行論咧，心的一元論咧，物的一元論咧，實在各有各的缺點，都不

能算是最後的解決。墨獨孤對於這些理論的批評，大半都能言之成理；至於他要成立其所謂心體交感論或靈魂論時，便也不免有許多弱點。他所有的積極的論據，以意識的功用和意識的統一爲最重要。其他如意義則不過意識的統一之一證，如記憶則不過意義的重要之再進一層。因爲意識的功用在於幫助新神經路的開關，所以心可爲體之因。因爲意識的統一沒有相當的腦作用，所以意識外定有一種實體以掌理那種統一，這實體墨獨孤以爲便是靈魂。又因爲生機體的發育和復生非機械律所能完滿解釋，於是爲假設的經濟起見，遂以爲靈魂能指導生機體的發展和復生。凡此種種都不免有所根據太少而所懸擬者太多之譏。我以爲這些論據至多可以指出機械主義的困難之所在，至多可以說我們現在對於生理的事實、動物和人類的行爲、意識的統一不能盡用機械的解釋；除了那些可以用機械律解釋的以外，還有許多不能了解的現象，還有一個未知的成分 (unknown factor) 在那些不可解的現象的背後。這未知的成分，叫牠爲甲也可，

叫牠爲乙也可，可不能便稱牠爲靈魂，可更不能以爲這靈魂可以不朽。

靈魂的概念最爲古老。初民便以爲人有靈魂，以爲靈魂是一種極細微精緻的物體，充佈於身體的各部，可和體離，可和體合。身體既死，靈魂卻依然存在，可隱可現，現則爲和身體相似的氣體。到了柏拉圖手裏，這種初民的靈魂概念便經一度的修改，以爲靈魂和物質絕不相同，不是器官所能感覺的，只可由理知懸想而得的。亞里斯多德又完全放棄舊說，以爲靈魂只是生活功能的總和。中古時，宗教家以爲靈魂是一種非物質的東西，可離身體而能使種種功能。所以現在若以那未知的成分爲靈魂，便容易和初民或宗教家的靈魂混作一談。

墨獨孤以爲靈魂論有一層好處，使學者不至於固步自封，以期對於生命有更徹底的了解；假使像機械論閉着眼睛一味武斷，便永遠不能了解生命的祕奧。機械論者若專憑武斷，固然沒有了解生命的希望；至於靈魂論者既以那未知的成分爲靈魂，恐也不免有固步自封之弊。如以那未知的成分爲未知，則學者必竭

力以求了解那未知數究爲什麼；現在若以那未知數爲靈魂，則學者或將以這問題爲已解決，對於無論任何所不能了解的生命現象，只須向靈魂身上一推便算完事，生命的祕奧、心體的關係還有徹底了解的日子嗎？

靈魂的影響可以及於腦作用，而腦作用的影響可以及於靈魂，這種相互的影響，果不背能力不滅的原則嗎？就令心有指導而無工作的能力，然若說非物質的心和物質的體可以互相因果，則無論其如何善辯，總不免有幾分費解。退一步說，我們縱使承認靈魂有身體時可以呈觀各種活動，然而身體既死之後，靈魂既沒有體可以交感，又怎能保全其個性而不失呢？這豈不是怪僻之論嗎？墨獨孤如以爲靈魂可以不朽，則墨獨孤當負有搜求證據的責任。靈學研究的結果，半多由好事者瞎造，墨氏雖引以爲證據，究竟不生力量，實不值識者一笑。然而墨獨孤又何以有靈魂的主張，靈魂不朽的假設呢？這就不能不怪他輕爲宗教作辯護士了。宗教本來有靈魂不朽的信仰，以爲現世間的罪惡往往沒有相當的懲罰，而

現世界的善良也往往沒有應得的酬報，所以不得不假定一個將來的生命以求福善禍淫各得公平的賞罰。墨獨孤要擁護這種信仰，所以不顧惜放棄科學家的態度，而作一種超越事實的假設。在中古時期或十七八世紀時，宗教的權威很大，學者誠有不得不擁護宗教信仰的苦衷；到了現代，思想已比較地自由，科學家又何必調和科學和宗教的信仰呢？這實不免令人對於墨獨孤懷疑了。然若苦詆墨氏爲頑固的心理學者，則似又不免失當。墨氏雖有靈魂論的主張，然其科學的修養似乎比我們一般新進的人深邃的多，看他已發表過的著作，便很够引起我們的敬愛了。我們無論有何種主張，對於那些表示贊同的固然歡迎之至，然而對於有力量的反對派，也總應有相當的敬仰。

心之分析的起源與發展 ①

——佛洛伊德 (Sigmund Freud) 原著——

第一講

諸位：在新大陸的學生前演講，在我是一種新的而不太自如的經驗。我想：之所以有此榮譽，便因為我的姓名和心之分析問題曾發生過關係；因此，我就以心之分析為演講的題目。我想把這種新研究法和治療法在諸位面前作一番約略的、歷史的觀察。

假使創造心之分析法是一種功績，這可不是我的功績。當我還在當學生忙於應畢業考試的時候，維也納另有一位醫生，布魯爾博士 (Dr. Joseph Breuer)

① 這幾章是佛洛伊德一九一〇年在 Clark University 的講演稿，由該大學 Harry W. Chase: Fellow in Psychology 譯成英文，由佛氏自己校閱過。

開頭應用這種方法以治療一個患歇斯特利症的女子 (1880—1882)。我們現在請先研究這病症的經過和治療的方法，諸位要知道詳細，統可於我和布魯爾博士所出版的歇斯特利症的研究 (Studien über Hysteria) 一書內參看。

但是先有一句話。我很樂意地知道大多數的聽講者不屬於醫學界。請別怕要聽我所說的話，一點醫學的教育是需要的。我想現在暫時和醫生們一塊兒走一些路，但是立刻就要和他們離別，跟布魯爾走他個人所特有的路。

布魯爾博士的病者是一位二十一歲絕頂聰明的女子。她經過兩年的病，有過繼續的身體和精神上的擾亂，頗值得嚴重的注意。她的右手右足曾經失去全部的感覺；左手左足也常有同樣的情形；她的眼球不能隨意運動，她的視覺也頗有傷損；她要維持其頭部的位置，也感着困難；她有過劇烈的咳嗽 (tussis nervos)；她想要喫，便覺着有嘔意，有一次竟在幾個星期內雖渴得不堪其苦，而失去飲水的力量；她的言語的能力也減削了，竟至於既不能說，又不能懂本國的語言；後來

她便有時失去感覺，有時昏亂，有時譫語，有時她的整個人格都變換了。這些病徵停一下便要求我們的注意了。

聽到這種症狀，便不必是醫生，也可以推想這或由於腦部受重傷的緣故，要想治療，可很難有希望，病者或將早死也正未可必。但是醫生卻要說同樣的病有同樣不良的症狀，但是可以下較有希望的診斷。看見一個少女的病，有這種種症狀，而她的主要的器官如心臟，腎臟等由客觀的試驗看來雖和平常人無異，可是她卻受種種強烈情緒的擾亂，而且知道這些症狀有些微細之點是出於合理的推想之外的：遇到這種病，醫生可不至有很大的恐慌。他們以為腦部是沒有機體的損傷的，這不過是一種從希臘以來所稱為「歇斯特利症」，所以能夠裝成各病所有的症狀。他們以為就這種病而言，病人的性命是沒有危險的，而且恢復健康或也可自然實現。區別歇斯特利症和腦部機體的重傷症，固然不容易；但是我們可不必知道怎樣作這種區別的診斷；你可以相信布魯爾博士的病者，她的症

狀如此，無論那個工巧的醫生都能斷定是歇斯特利症。從這病的經過研究，我們可加說一句於此。她病之初，起正在她看護她所最愛的而有重病的父親的時候。她不得不放棄這看護之責，就因為她自己罹於病。

以上我們和醫生同伴，似乎是最好的研究法，可是我們立刻便要和他們分離了。諸位不要聽到診斷為歇斯特利症而不為腦的機體的病，便以為病者關於醫學的援助可以有確實較好的希望。因為對於腦部的重病，醫學的技巧大概是無能為力；遇到歇斯特利症，醫生也不能有所作為。他所預料的病勢何時或怎樣實現，就只好聽其自然了。●所以知道是歇斯特利症之後，病者的地位沒有甚麼變動，不過醫生的態度卻有很大的改變。他處理歇斯特利病的人和對付腦部有損傷的人完全不同。他對於前者和後者的興趣彼此互異，因為前者所受的苦痛

● 我知道這觀點現在不對了，但是在演講時，我也和聽眾設身處地在一八八〇年之前。從那時起假使有什麼不同，那大概是心之分析的成績。

遠不及後者的嚴重，然而似乎也裝成同樣嚴重的神情。

但是醫生的態度的改變還有一個動機。他因爲平時的研究已經知道許多爲平常人所不大清楚的事實，能够推想那些患中風症或特門歇亞病(dementia 一種精神病，以缺乏情感爲特點)者的腦部病狀的原因和變化，這種推想應該精確到某點爲止，因爲由這種推想他纔能了解每一病徵的性質。但是在歇斯特利症的症狀前，他所有的知識以及他所曾受的解剖、生理、病理的教育統棄他而去了。他不懂歇斯特利症。他的地位和不諳醫學的人正同，平時以爲自己的學問很有價值的人，到此便誰也不樂意了。所以患歇斯特利病的人往往失了醫生的同情，他以爲他們超越了他的科學的法則，也像傳統的宗教家對於倡邪說者一樣；他以種種可能的過惡歸咎於他們，責備他們的過分，有意的欺騙和假裝，而撤回他本來對於他們的興趣，以作爲一種懲罰。

布魯爾博士對於這種病卻不施以責備；他給病者以同情和興趣，雖然他本

來也不懂如何可以幫助她。這種態度在他或比較地容易些，因為他明白病者人格的優點；他述她的病狀時，以為對此可以作證。

他的同情的觀察立即發明一種方法，使第一步的幫助有可能性，他曾注意病者在失去知覺或心理變換的情形中常喃喃自語地說幾句話。這似乎起於她的思想中適纔所有的聯念。醫生聽得她所說的話，便使她受一種催眠，而對她一再說那幾句話，以誘起一切可能的聯念。病者受了暗示，於是對他表現那些失去知覺時正在束縛她的思想的而由那幾句話流露出來的心中的意象。這些意象很悲傷，有時卻有詩意的美麗，我們可稱牠為幻想。她的幻想常以一個女子在父親的病狀前的情形作出發點。她只是述這些幻想的時候，她便似乎好些，恢復其平常的心生活。這種健康的情形也許有幾小時之久而第二天卻又表現一種新的「心不在焉」(absence)的狀態了。這狀態又因敘述新造的幻像而消滅。我們不能不有一種印象以為病者「心不在焉」的狀態內所表現的心理變換是受了

這種富於情緒的意像的刺激的結果。她在病時卻怪的很，只能懂英語而說英語，她給這種治療法以「談療法」(talking cure)之名，或戲稱之爲「烟突的掃除法」(chimney sweeping)。

布氏立即以爲治療心靈的功效較大於臨時驅除那常來的心理的「雲霧」(clouds)。催眠時若能使病者追憶那病態初起時的情形和聯念，而所引起的情緒任意發洩，那病的現象便統消滅。「有一次在盛夏的時候，天氣酷熱，病者很苦於乾渴；因爲沒有什麼明顯的理由，她忽然不能飲水了。她當手中拿一杯水，但是杯纔觸着嘴唇，她便把杯拉開去了，好像患了怕水病 (hydrophobia) 一樣。在這幾秒鐘內，她在「心不在焉」的狀態中可毫無疑義。她喫水菓，如瓜類，只欲以解急劇的渴。這種情形經過約六個星期之後，她有一天在催眠狀態中說及自己所不喜歡的保姆，最後乃以種種厭惡的表示說自己如何進入保姆的房內，那保姆的小狗，本來是她所怕的，如何從一杯內喝水。因爲爲禮俗所拘，所以她不發一言。她

把這種被壓抑的憤怒盡力表現之後，便要求喝水，而且喝許多水而不感著困難。催眠既醒，那杯還在靠近嘴唇。這一病態（按即渴不能飲的病態）從此便永遠消滅了。①

請允許我花費一點時間討論這一經驗。以前從沒有人用這種方法治療歇斯特利症，也沒有人能如此了解這病的原因。假使旁的或多數的和此相類似的病象都如此發生而且都可用這種方法治好，假使這種希望能夠證實，那麼這的確是一種前程遠大的發明了。布氏不辭勞苦地要證明這一層，以更有系統的方法研究其他更爲嚴重的病狀的起源。他所推想的果然不錯；幾乎一切類似的病狀都恰是這個樣子發生的，如富有情感的經驗的遺留品或沈澱品，因此我們以後可稱牠爲心靈的傷痕（*psychic traumata*）。由這些病狀和致病的情形關係一看，牠們的性質便可被了解了。病象如何，便由不同的情形而定，而所記得那

① 見 *Studien über Hysteria* 第二版，頁二十六。

情形的遺跡便包含在那病象之中，所以那些病象不再可說是神經病的任意的機能了。

但是有一點和所希望的或有出入，不得不在此指出。發生病徵的不常是一個單獨的經驗；幾個或許多重複的心靈的傷痕常共同產生一個病徵。你須照時間的先後，或顛倒時間的先後，反覆引起全組致病的追憶，或後者先，或先者後。沒有撇開後來的病源，便無從求得最初的而常為最要的心靈的傷痕。

你當然希望我於這一例外，還舉出許多旁的例以說明歇斯特利症狀的起源。但是假使我堅持我所定的計劃，我可僅用少數例為限。例如布氏以為他的病者視覺的病可追溯其外感的病源如下。「病者滿眼是淚，坐在病牀旁邊，她的父親忽然問她這是什麼時候。她的淚眼不能看得清楚，使盡目力去看，又把時表拿近眼前以至於時表的盤面似乎很大，或者她盡力制止她的眼淚，以期不至於引

起病父的注意。①

一切致病的印象都起於她看護病父的時候。「有一夜，她的父親熱度正高，她很懸望地看守着，希望那邀自維也納的醫生快來診治。她的母親出去了一下，她坐在病牀之旁，以右臂靠在椅背之上。她忽然發生幻象了，看見一條黑蛇似乎由牆內出來，爬近病人，好像要咬他的樣子。（她或者在屋後草地上曾的確看見幾條蛇，受了驚恐，於是這些過去的經驗給這幻像以材料。）她想趕去那條蛇，但是似乎已經失去運動的能力了。那靠在椅背的右臂已經「去睡覺了，」大概是麻木了。等她回頭看手臂時，手指都變做帶有鬮體的小蛇了（指指甲而言）她或曾想以麻木的右手驅逐那條蛇，所以手的麻木和蛇的幻像成一種聯念。等這幻像消滅時，她在苦痛中想說話，不能了。她不能以任何國語言表示意思，隸至後來纔想到英國兒童唱的歌裏的字，此後她便只能用這語言作思想和說話的工具

了。① 這情形的記憶用催眠術恢復時，右臂的麻木本來病起時便已存在，現在也治好了，診治便於此結束。

許多年後，我開始用布魯爾博士的研究和治療法以診治我自己的病者，我的經驗和他的完全相合。有一個年約四十的婦人，只須受任何刺激而沒有原因的時候，她的面日常起一種痙攣的現象，發一種特別尖銳的聲音。這種病徵起源於兩種有同樣性質的經驗，就是她想要靜寂無聲，可是那聲音反抗她的願望而破除了寂靜。第一次，她用盡心力，最後纔使自己患病的孩子安睡，她想靜守以期望不至於驚醒他，可是討厭的那聲音來了。第二次，她和她的兩個孩子在雷雨中乘車旅行，馬驚了，她留心地避開任何的聲音，恐怕使孩子們更爲驚懼，可是那討厭的聲音又來了。② 我舉這個例以代替歇斯利症的研究書內所引的許多例。

① Studien über Hysteria 第二版，頁三十一。

② 同書，第二版頁四三至四六。

諸位，假使你允許我歸納一下，因為這是在簡單敘述中所不可省的，那麼我們就可以一個公式表示上述所得的結果：「歇斯特利症的病者患在過去的回憶。」牠們的病徵是某種（心靈的傷痕的）經驗的遺留品和記憶符。

和旁的不同源的記憶符一比，或者可以使我們了解這種象徵更爲清楚些。點綴我們那些大都會的紀念碑，就是這一類的記憶符。你若在倫敦城內游行，你就可以看見一個最大的火車站前有一個裝飾華麗的哥德式的 Gothic 柱（Charing Cross）。在十三世紀時，波倫特極尼（Plantagenet）朝的王使他的愛后愛里納（Eleanor）的遺骸載往威斯明司特（Westminster）去，而使每一停棺的處所上建立一哥德式的十字柱。Charing Cross 就是最後的一個紀念這一個悲哀路程的紀念碑。●在倫敦城的他部，你還可以看見一個較爲近代建築品的高柱，只稱作紀念碑（The Monument）。這是以紀念附近一六六六年鄰近

● 或者是重建的紀念碑。Dr. E. Jones 告訴我說 Charing 這個名詞是從 “Chere reine”（愛后）兩字來的。

所起而延燒了城內許多房舍的大火。這種紀念碑和歇斯特利症的症狀一樣，同爲記憶的符號；截至此，那比喻還很妥切。但是假使現在有一個倫敦人悲哀地站在那紀念愛里納后安葬的碑前，而不以近代工業情形所產生應有的忙碌去作自己的事業，或不去和自己心內的愛后及時行樂，你對於這個倫敦人便怎麼說呢？或者又有一個倫敦人，他在紀念碑前痛哭那親愛的倫敦城的被燬，其實這城早就比前更興盛了，你對於這個倫敦人又怎麼說呢？

患歇斯特利病和一切神經病的人的行爲和這兩位不諳世故的倫敦人一樣，不僅由於他們記着已往的苦經驗，而且還由於他們依舊因這種經驗而受強烈的刺激。他們不能逃開過去，反因過去而忽略現在的事實。不能脫離那致病的心靈的傷痕，就是神經病的重要的，實在是最有意義的特徵。你們若細想布氏病者的經過，對這公式或提出一種反辨，我可是願意讓步的。你或以爲她所有一切的心靈的傷痕發生於看護她的病父的時候，她的病徵只能算是他的病而死的

記憶符。這些病徵和悲悼相當，父親死後這麼短的時期內，她若常想到死者，決不是病徵，而和平常情緒的行爲相彷彿。這一層我可讓步；因爲布氏病者的情感不能逃開那心靈的傷痕，實在沒有什麼病的現象。但就其他病症言，如我所說的那婦人的痙攣，其起因大約在十年或十五年之前，則其握持過去的病的特徵可毫無疑義了。布氏的病者若在心靈受傷的經驗後的短時期內和病的初期內受所謂「發洩的治療法」，恐也不免發生病的現象了。

以上不過解釋歇斯特利病的病徵和病者身世的關係；現在若再研究布氏所觀察的兩件事實，我們就可以略懂這病的起因和治療的經過了。第一要特別注意的，布氏的病者在許多致病的情景中，不得不壓抑一個強烈的刺激而不以相當的語言或行爲去發洩牠。看見她的保姆的狗喝水，她因爲爲禮俗所拘，制止她的厭惡不過的表示。當她坐在父親的病牀旁邊時，她也留心不流露出來一點懸望和憂鬱的情感。後來她在醫生前回想當時的情景，她所有從前在同情景

中被壓抑的情緒便盡量發洩了，似乎一向都被禁住的樣子。當醫生竭力恢復她的記憶時，因那種情景而生的病徵，便達到了最高的強度，但是盡量暴露之後，竟消滅於無形了。反過來說，我們由經驗可以知道病者在醫生前雖能回憶致病時的情景，但假使因有特殊的情形而沒有相當情緒的發洩，卻也失其治療的功效。可見病者所以致病和恢復健康統由於這些情緒作用。所以我們覺得有理由把情緒當作一種數量，可以增加，可以轉注，也可以代替。我們不得不斷定病者致病便因為在致病的情景中所生的情緒沒有相當的發洩，而且病的根源就在於這些被禁 (imprisoned) 的情緒經過了一組變態的作用。有一部分被保留為一種永久的爆發物，為一種常常擾亂心生活的亂黨；有一部分化作種種變態的身體的興奮和抑制，發現而為身體上的病徵。對於後一種的作用，我們姑定其名為「歇斯特利的變化」(hysterical conversion) 在平常的狀態中，我們有一部分心力 (mental energy) 因身體的興奮而發洩，以成所謂情緒的表示。歇斯特利的變

化便把這部分有情緒色彩的心作用發得過分些；牠從新的孔道出去，和更其急劇的情緒的表示相彷彿。譬如一條溪水流入兩條水道，有一條遇到障礙，其他一條便將外溢了。

諸位，可見我們差不多得到一種關於歇斯特利症的純粹心理學的理論了，在這理論中，我們以情感作用佔重要的地位。布氏的第二層觀察使我們不得不以為意識的變換大可決定病症的性質。他的病者任平常狀態外，還表現許多種的心理狀態，如「心不在焉」，昏亂，人格的變換等。在平常時，她完全不知道致病時的情景，也不知道致病情景和她的病徵的關係。這種情景，她統忘了；不然，也和致病的原因脫離關係了。病者受催眠時，雖頗困難，卻也可回憶那些情景，因回想而消除她的病徵。倘使催眠的試驗不指出這一層，這種事實便很難解釋了。因為催眠現象的研究雖然怪得很，然而現在已經明白了，知道同一人的心內可以有若干心理的組合而各自為政，彼此不相通問而照指定的方面造成意識的分裂。這

種症狀，叫做「雙身症」(double personality)，有時候自然發生的。人格分裂時，假使有一意識和二身中之一緊連一起，這就叫做意識的心象，其他便叫做潛意識的心象。就所謂催眠後的暗示的情形而言，催眠時所發的命令在後來的平常狀態中執行，像受了命令式的暗示一般，我們就有一個好根據以了解潛意識如何能够影響意識，雖然意識從不知道有潛意識的存在。用同樣的方法可以解釋歇斯特利症的事實。布氏結論以為歇斯特利的症狀便起於這種特殊的心理狀態中，他叫做催眠式的狀態(hypnotoidal states)。在這種催眠式的狀態內所產生的有情緒性的經驗，頗易致病，因為這種狀態不能有種種條件可以使受刺激後所生的情緒有相當的發洩。結果便發生一種受刺激後特殊的產品，即病徵，這病徵遂侵入平常的狀態之內。至於常態則從不知道那催眠式的，致病的情景。病徵產生時，我們也可以看見有健忘的現象，要補足這健忘的缺憾，便須驅除那致病的條件。

我恐怕這部分的敘述或不大明瞭，但諸位總須記得我們此地所討論的爲一種新奇而艱難的觀點，也許沒有更爲明瞭的可能。這可見我們在這區域內的知識還沒有很遠的進步。而且布氏所謂催眠式的狀態曾被證明爲非但無用還可阻礙再進一層的研究，所以已經爲現代心之分析的概念所放棄了，我將於布氏所舉爲病因的催眠式的狀態外，至少要告訴你們已經發明的還有他種的影響及作用。

你們也許覺得，而且對的，布氏的研究對於我們所觀察的現象只能作一很不完備的理論，很不滿足的解釋。但是完滿的理論決不是從天上掉下來的，縱使有一個人在開頭觀察時便提出一種完備無缺的論理，你們也恐怕更有理由不相信哩；這種理論只能算是懸想的產品，而不是誠心研究事實的結果。

諸位：差不多在布魯爾用「談療法」治精神病的時候，夏可 (M. Charcot) 在巴黎正開始研究瘋人院內那些歇斯特利病者，因此對於這種病有一種新了解，那時他所得的結果在維也納是不知道的。但是大約十年後，布魯爾和我以布氏的發洩治療法 (cathartic treatment) 所得的結果，出版其對於歇斯特利病的心理機械的初步研究時，我們倆便大受夏可研究的魔力了。我們使病者致病的經驗，或所謂心靈的傷痕，和夏可所謂身體的傷痕相等；至於身體傷痕對於歇斯特利的麻木的影響，則已爲夏可所決定了；布氏催眠式的狀態的假設不過是夏可在催眠時所產生的那些麻木現象的回聲。

我從一八八五至一八八六年曾作過這位法國大觀察家的學生，可是他本沒有創造心理學說的傾向。他的學生耶納 (P. Janet) 是第一個人要對歇斯特利的心作用作更深的研究；當我們以心理分裂或人格分化作我們學說的中心點時，我們算是跟著他的例。耶納以當時法國適行的遺傳和退化的理論作根據，

而提出一種歇斯特利症的學說。照他的意思，歇斯特利症是一種神經系統退化的變態，表示出來，便爲減弱其心理綜合的機能。歇斯特利病者開頭便不能整理其繁雜的心作用，所以造成心理分化的傾向。假使便許我用一個淺明的比喻，耶納的歇斯特利病者好像一個柔弱的婦人，她出去買東西，現在回家了，提攜着各色各樣的包裹。她不能用兩隻手臂、十個手指拿一切東西，於是有一件掉下來了。等她蹲下檢起那一件，可是又有一件掉下來了，所以檢一件掉一件，以至於無可收拾。

但是就歇斯特利病觀察起來，除了機能衰退的現象外，還有一部分機能銳進的現象，好像作補充的樣子，所以假定歇斯特利病者心理的衰退，那就不免和事實不符了。布氏的病者忘掉本國及英國除外的其他各國的語言時，她的英文程度非常銳進，以至於若有德國書放在面前，她便過眼可以把那書的內容作流利完備的翻譯。後來我繼續作布氏所首倡的研究時，我對於歇斯特利症的意識

分裂的起源遂有不同的見解。當然是絕對不同的，因為我的出發點和耶納異，不是實驗室的研究，但是以治療爲目的。尤有進者，我是受了實際需要的驅使的。布魯爾所用的發洩治療法，先要使病者在深重的催眠狀態中，因為只在催眠狀態中，他平時所不能覺得的致病的聯念纔可有復回意識的可能。我可立即不喜歡那種虛幻而玄祕的催眠的幫助；我覺得雖花了許多力氣，可不能催眠我的病者，於是決定放棄了催眠術而使發洩治療法舍催眠而獨立。

因爲我不能夠任意改變大多數病者的心境，於是我竭力診治他們在平常狀態中。初看起來，這好像是一種太無意識而太無目的的工作。我們的問題是要從病者的心內發現一些爲醫生及病人自己所不知道的意念。這種方法怎樣可希望成功呢？於是我在南塞 (Nancy)，彭海 (Bernheim) 的施診所內所看見的一種很可注意的手續。現在回想到作我的幫助了。彭海指示給我們看，在催眠夢行 (hypnotic somnambulism) 中的人，受了各種經驗，只是表面上失掉那些夢行

經驗的記憶，但即在平常狀態中也可以使那種記憶恢復。假使他們問他們以夢行時的經驗，他們先說自己不能記憶，但是假使他堅持，敦促而說服他們能夠記得，那些已忘掉的意念便可復回意識之內了。

因此，我也用同樣的方法診治我所有的病者，我的手續進行至某點，他們若說自己不再知道了，我便說服他們實在是知道的，總須告訴的，而且我還進一步說我的手放在病者的額上時，他所喚起的記憶便是我所需要的。用這方法，我雖沒有催眠，也可探知一切必需的材料，以發明病者所已遺忘的病因和所遺留的病徵的關係。這固然是一種厭倦的手續，而不足為完滿的技術；但是我沒有從所求得的材料中得到一定的結論前，可沒曾放棄了牠。我已經證實那些遺忘的意念確還存在，而為病者所保留，有機會便可侵入而和其他意識的內容造成聯念，但究竟為一種力所阻止而不能侵入意識，只得逗留於潛意識內。這種阻力的存在是可以證明無疑的，因為你若想把病者潛意識的意念拉入意識之內，你就不

免有須抵抗那阻力的感覺。從病者的反抗上看來，你也可覺着那種造成病因的阻力。

我對於歇斯特利病者的心作用的理論使用阻力的概念作基礎。我知道要治好他們的病，不得不先打破這種阻力。現在以治療的手術作出發點，便可以造成一種精確的理論。這些阻力，現在既不許遺忘的意念復入意識之內，當時一定是遺忘的原因，而屏斥那些致病的經驗於意識之外。這種懸想的作用，我稱之為「阻抑」(repression)，以為阻力確實的存在可以為阻抑之一證。

可是問題發生了，這些阻力是什麼？而且既以阻抑的條件作歇斯特利症的致病的機械，那麼這些條件又是什麼？因有發洩治療法，於是對於致病的情景有比較研究的可能；因有比較的研究，於是我們便可答覆這個問題了。在那些經驗中，統預先有一種慾望，和病者其他慾望相抵觸而不能和倫理的、美的及個人的要求相調和。因此有一種短時間的決鬪；意識內本來有個概念是代表這種不能

調和的慾望的，內心決鬪的結果，這個概念便被壓抑下去，被斥於意識之外而置在遺忘之列了。意念和病者自我的抵觸，便爲阻抑的動機，而倫理和其他的要求便爲阻抑的力量。不能調和的慾望的呈現，和決鬪的延長，曾產生高度的精神痛苦；這種痛苦現在因阻抑而避免了。所以阻抑作用明明是一種保護人格的方法。

我不願舉許多例，只想由我所看過的病之中，告訴你以一個症狀的經過，在這症狀內，阻抑的條件和用處都易了解。爲現在的目的，我當然只節述一個大概，而略去許多有價值的學理的討論。病者爲一少女，深愛她的父親。她的父親死了，沒有許多時候，她曾看護過他——其情景和布氏病者的相類似。她的姐姐出嫁時，她覺得和姊夫有特殊的同情，但是她以爲這不過是家庭間的柔情。當病者和其母他去時，她的姐姐忽病而死了。她們被召速回，而不知道這種苦事的詳情。她站在她的姐姐的牀邊時，心裏忽然發生一種意想，以爲「現在他可自由了，好和我結婚了。」她不知道自己對於姊夫有強烈的愛情，現在可是給這個意念道破

了，所以我們可以相信那意念停一刻便給反感而置諸阻抑之列了。她病了，而且有幾個歇斯特利症的病徵。當我診治她的病時，她似乎早已完全忘掉自己在姐牀邊的情景以及當時所引起的私慾。診治時，她想起來了，用各種急劇情感的表示以回想致病的情景，後來便因此痊癒了。

我想由我們現在的情景作一個粗陋的比喻，或者可以使阻抑作用和病者阻力的關係較爲具體些。

在這講堂內，聽衆中（他們的靜肅聽講，我確是不勝欽佩的）假使有一個人故意擾亂，因無規則的談笑，動脚而使我不能專意講演。我說明在這種情形中，我不能講下去了，於是諸位中有幾個強力者起來，決鬪一下，屏斥這個擾亂治安的人於門外。他現在算是已被「阻抑」了，我因此繼續我的演講。但是假使那被逐的人硬要奪門而入，那些代我宣勞的人爲免除再有騷擾起見，便拿椅子坐在門口，以實行其抵抗的職權。諸位若把這兩種區域移至心靈之內，而稱其一爲意識，稱

在外者爲潛意識，那就可以有阻抑作用的一種好說明了。

現在可以知道我的理論和耶納的不同了。我不以爲心靈不能綜合其經驗，是心靈分裂的原因；我用動的解釋，以爲這是由於相反對的心理的動力互相抵觸的結果。

從我們的理論內又生出許多新問題。意緒的互相抵觸是很常見的，自我想脫離苦痛的記憶也隨處可以遇到，然而其結果可不是心的分裂。假使抵觸的結果可成分裂，那就不得不以爲還有旁的條件也是必需的。我願意讓步，承認「阻抑」的假設只是一種很幼稚的，可不是最後的心理的理論。但是進步總是逐漸而來的，完成的知識只好等着將來有更徹底的功作之後。

可不要用阻抑的觀點討論布魯爾的病者的症狀哩。這病的歷史是由催眠的幫助得來的，所以不能引爲一談。只是屏除了催眠，你纔可以明白阻力和阻抑而真切了解致病的原因。用催眠則不足以見阻力而使心野的某區自由可達，至

於心野邊緣的阻力積蓄而成大力，反使邊緣外的一切統不可達了。

布魯爾的最有價值的貢獻是對於病徵和病因的關係的結論，我們由阻抑論的觀點看來，不得不給這種結論以相當的估價，但是怎樣由阻抑以至於病徵的造成，起頭是不容易明白的。所以且慢作複雜的理論的演繹，先回頭來敘述那前所用以解釋阻抑的例子。

諸位可記得那擾亂治安者被逐，和門前站立着看守者之後，這件事情可不見得從此終結哩。被逐者也許現在因怨恨而無所忌憚，將使我們更受騷擾，正未可必。他雖不在我們的聽衆之內，我們雖看不見他，也聽不見他的冷笑和低聲的評摘，然而那種阻抑還可算是失敗，因為他仍可以在門外大鬧，他的叫囂怒罵，他的揮拳擊門，還可擾亂我的演講比從前更厲害了。在這種情形之下，假使我們可敬的主席霍爾博士（Dr. Stanley Hall）出來負調解的責任，我們可非常歡迎了。他將和門外擾亂治安的人說話，然後回頭來同我們說，若是他擔保他不再騷

擾，我們便可許他進來。因霍爾博士的擔保，我們遂決定不再阻抑。因此又相安無事了。這個比喻其實就可以寫照醫生以心之分析法治療精神病時的工作。更確切地說一句：我們由診治歇斯特利病者和其他精神病者的經驗看來，可以斷定他們沒有完全把那些相抵觸的慾望壓抑淨盡。他們固然已經屏斥這種慾望於意識及記憶之外，固然已經消除了許多精神的痛苦，然而那被抑的慾望仍存在於潛意識中，只等有機會便可活動，終至於以一種假裝而不易辨認的創造物代替真正被抑的意念送入意識之內，而引起那病者因阻抑而逃避的同樣痛苦的感覺，這被抑意念的代表——卽病徵——現在可以不再受自我的攻擊，於是永久的病苦遂代短期的抵觸而起了。我們從病徵上看來，不僅可見那假面具的符號，還可見和原來被抑意義相似之點；至於這病徵如何造成，則可由心之分析的治療時發見的，要想收效，則須由病徵追溯原路而復反於被抑的意念。假使那被抑的意念再成意識機能的一部，——這當然要先征服那極大的阻力，——那麼

病者所欲避免的意緒的抵觸便可由醫生的指導而有較好於阻抑的結果。治療意緒的抵觸和精神病可有好幾種方法；有時候須於這些方法中選擇採用幾種。你可以使病者相信自己屏斥致病的慾望於意識之外是大錯特錯的；你或可以引導這種慾望向一種較為高尚而不受人指摘的目的上去，這就叫做升化作用 (sublimation)；你也可以使病者知道這種制慾是有好動機的，於是這種盲目的、不充足的阻抑加以一種更高的心作用的助力；因為征服慾望可以用意識的思考。

假使，我不能把所謂心之分析的治療法說得更明白些，那就請諸位饒恕。因為這問題的困難還不僅在乎新穎。

至於這些雖被阻抑然仍可以影響意識的不適意的慾望有如何的性質，以及阻抑的失敗和病徵的造成應有何種主觀的成分，那就須等下一回再講了。

第二講

諸位：說出真理不常是容易的，尤其是你要說得簡單，所以今天我不得不更正前次演講時不正確的話。

我曾說過，我不用催眠而敦促病者把他們心內所有關於本題的意念都告訴我；我告訴他們，說他們能够記起那些似已遺忘的意念，而且那時候侵入意識的思想確就是我們所要徵求的記憶。我又曾聲明過，說我已證實病者的第一念便可引起真確的導線，而且可證明其爲遺忘的意念。但是這可不常是如此的；我之所以說得如此平易，不過爲要約略些。其實真正的遺忘物若由我的敦促而復入意識，可只是第一次如此。若稍增加些經驗，便可知道侵入意識的意念常不是我們所欲求的，因爲牠們和本題無甚關聯，而病者也放棄了牠們以爲是不對的。敦促可不能再有效了，於是不能不追悔從前舍催眠而不用了。在這種失望中，我

可仍堅持那個後來爲粗里舒大學 (Zürich) 內我的朋友楊恩 (C. G. Jung) 及其學生所證明爲有科學根據的成見。我總以爲有成見也常有大利益的。我的成見以爲心作用的決定力是很大的。我不信病者聚精會神時所想到的意念竟會是任意的，而和我們所欲求的遺忘的意念不生任何的關係。想到的意念不就是遺忘的意念，那是可以用假設的心理的情境完滿解釋的。我所治療的病者心內有兩種相抵抗的力：一方面是有意識的奮力，想要把潛意識內已遺忘的經驗拉入意識之內；他方面又有我們所已明白的阻力，不使被抑的意念或其聯念復入於意識之內。倘使這阻力不存在，或雖存在而爲力甚微，則遺忘的材料不須化裝，便成意識。所以我們有阻力愈大則化裝也愈完全的假設。可見那些代替我們所欲求的意念而侵入意識的思想恰和病徵一樣的造成；牠們同是被抑意念的新的、假的和暫時的代表，但若因阻力而化裝得更完全，則和被抑的意念也更不同。但是這些代表，因爲牠們性質和病徵無異，所以和我們所欲求的意念總多少有

些相似之點。如阻力不太強，則可由那些代表的性質而發現我們所欲求的隱藏的意念。牠們好像是被抑思想的一種隱語，用間接的名詞說出同樣的事實。

由常人的心理看來，也可以看見些和上述相似的情形引起相似的經驗。譬如詼諧，我因研究心之分析的技術，使我不得不討論詼諧的性質。我想引一個起源於英國的故事作一種詼諧的例。

現在且述其故事於下：●有兩個不顧名譽的商人因投機勝利而發一注大財，因此就盡力想混入上流社會之內。用了種種方法之外，他們以為請一個最著名的畫師把自己的尊容畫一個像，或者也可以引起旁人的欽羨。這兩張代價很貴的畫像便在某夜大宴會中陳列，他們倆作主人，引導一位最有勢力的賞鑒家及藝術的批評家走近懸掛畫像的牆邊，想要他讚美幾句。這位批評家看了一下，又向四周一看，好像是要尋什麼東西似的，後來指着兩幅畫像中間的空隙之處，

只問一聲，「救主在那裏呢？」

諸位都因爲這個詼諧的例而發笑了。我們現在請進而作一番分析的研究。我們知道批評家的意思就是說：「你們是一對罪犯，和救主釘死十字架時站在救主兩旁的罪犯相同。」可是他這麼說，他表示他自己的意思，起初像是文不對題，但是停一下，我們就可以看出來他所說的話是以譏諷爲目的的隱語，用以代表譏諷的。我們固然不能希望在詼諧例內求得一切起因和我們理論所假定爲被抑意念的代表的原因相同，然而我卻願堅持以爲詼諧和被抑意念的化裝品，其背後統有相類似的動機。批評家爲什麼不痛快地對着那兩位商人說自己所想說的話呢？這就因爲他除了譏諷的慾望之外，還有強有力的相反對的動機在後面勸止住。那兩位商人是當時的主人，他們可以叫許多傭人來用武力幫助的，所以開罪了他們，也許是一種危險的玩意。他也許因此受了糾紛的苦，和前一講內所舉阻抑的例相同。因爲這個緣故，所以他的特別的譏諷不直接地表示，卻

借用化裝的形式而成一種省略的隱語。照我們的假說說來，病者以被抑意義的化裝品代替我們所欲求的目的物也就用同樣的方法。

諸位，照粗里舒派（如布洛伊勒 Bleuler，楊恩 Jung 及其他）的成例，把一組有公共情調的意念稱做「意緒」（complex），是很有用處的。所以我們可以說，假使我們由病者最後的記憶出發以求一被抑的意緒，只要病者把許多侵入意識的意念告訴了我們，我們就可以有達到目的的希望了。因此，我使病者把所要說的話任意說，我確信他所得想到的一定和我們所欲求的意緒有點間接的關係。假使這個發明被抑意緒的方法似乎太紆折些，那麼我可以告訴你現在還沒有旁的好方法。

實行心之分析時，還有一層困難，就是病者常停止而不進行，以爲自己再沒有什麼意念可以報告了。假使這是真正的情形，病者是誠實可靠的，那麼我們的手術勢必至於又復不能應用了。但是仔細的觀察已足見這種沒有意念的情形

是永遠不會遇到的，其所以似乎有這種情形的發生，不過因為病者的阻力已化裝而成批判力以決定意念的價值，於是受這種批評的影響，而放棄了他所覺得的意念。倘使你預先以這種情形警告病者，使他不採用批判的態度，則這種情形也未始不可免的。若有意念進入意識之內，無論他以爲這個意念是不重要的，無關係的，或可笑的，他總須丟了批判的選擇，照實報告，尤其是這個意念是不愉快的時候。依着這個單方，我們求得許多材料，引我們到被抑意緒的路上去。

這些闖入意識的意義，病者若受阻力的影響而不聽醫生的勸導，當然以爲是毫無價值的，可是對於我們心理學者，這些意念卻可和礦苗相比，用些簡單解釋的方法，便可由此得着寶貴的金屬。假使你要在短時間內約略知道病者所有的被抑意緒而不研究那些意緒相互間的關係和聯想，你便可以借助於楊恩 ①及其學生所完成的聯念測驗法。這種方法之於心理學者好像定性分析法之於

① 見 C. G. Jung 的診斷的聯念研究卷 I (Diagnostische Assoziationsstudien B. 1)

化學家；醫治神經病者或可以不用此法，然而研究精神病，可就不能不用了，因為粗里舒派用以研究精神病已經有這麼可貴的成績了。

分析病者的心理以發現其闖入意識的意念，不僅有這種方法可以給我們使用，還有旁的兩種技術也可用以達到同樣的目的：一種是夢的解釋，一種是關於無意過失的研究。

諸位，我或可以告訴你，我那時想詳細討論夢之分析，又想簡單的敘述心之分析的全部，因此遲疑了好久；後來是純粹主觀的，當然是次要的動機，使我有最後的決定。在這個國家內（指美國）大家都忙於實事求是，而我竟在你們沒有機會可以了解這陳腐可笑的詳夢術的意義之前，大鼓吹其詳夢的方法，這未免有點不合時吧。

可是詳夢實在是了解潛意識的好方法，是心之分析的基本術，研究潛意識人都須在詳夢上求經驗而受教育。你若問我怎樣可以成一個心之分析者，我便

告訴你請先研究自己的夢。反對心之分析論的人往往機警地對於詳夢術^①不作任何的批判，或僅表示其最膚淺的攻擊。反之，你若有意解決夢的問題，那麼心之分析所給你的各種新奇的事實便都不再成其爲困難了。

諸位須知道我們夜夢時的意念和狂人心理中的意念，外狀既最相類似，內容也極相關聯，但是和清醒時的健康心理就不能比擬了。有些人若以爲平常的幻覺和品性的更變是只足驚惑而不足了解的，那麼，他們對於病狂心理的意念也便沒有超出尋常人的理解：這句話確不是誤謬的。你們也許可以說現在一般治精神病的醫生類多如此。現在請暫且跟着我把夢的問題作約略的討論。

清醒時，我們大概都以爲夢是無關緊要的，也好像病者對於心之分析者所要求的那些闖入意識的意念。我們丟棄了夢是可以明白的，因爲我們很容易完全地忘掉牠們。有些夢雖然是有條有理，可是和我們的人格不相符合，有些那就

① 見詳夢術 (Die Traumdeutung)

更荒謬而無意義了，因此我們對於夢不大看重。而且在許多夢內，都可見無節制的妄想以及不道德的私慾，更足使我們棄夢若遺了。古人你們知道的，對於夢可不這麼樣輕視。現在我們民族中的下等人還堅信夢是有價值的，不過他們和古人同以為由夢可以預知將來。我承認補充我們目前的知識，不必採用玄祕的假設，所以我倘無所得可以附和夢的先知性的假設。雖然，夢實在還有許多旁的，够使我們驚異的事實。

有一層要先明白的，夢不是都和夢者的品格相衝突的，也不是都混亂而不易了解的。你若研究一歲半以上的小孩子的夢，你就可見他們的夢是簡單而易解釋的。小孩子常以夢滿足他當天引起而未滿足的慾望。你不必用詳夢術，只須研究他當天的經驗，便可以發見其夢的意義。假使成人的夢和小孩相同，也是滿足其當天所引起的慾望，那麼，夢的謎便很容易有極滿意的解決了。其實成人的夢確是用以滿足其慾望的，不過解決上有許多困難，須由夢的徹底的分析，纔

可以逐漸移去。

第一，那邊有最有力量的反對，以爲成人的夢往往有一種不可了解的內容，和慾望的滿足相去遠甚。我的答辨就是：他們的夢已經過一度的化裝，其基本的精神內容本來應該有完全不同的表示。你們須明白夢有兩種內容：一種是早晨模糊記得的，而不容易用似乎任意的字點綴的，叫做「顯著的夢內容」；一種是潛意識內所應有的，叫做「隱藏的夢想」。夢時意念的化裝和歇斯特利病者所有意念的化裝，即病徵，實爲同樣的作用。由此可見夢的發生和病徵的發生實由於同樣的心力的相阻抗。

顯著的夢內容是潛意識的夢想的化裝物，至於化裝則由於自我的自護力或阻力的結果。這些阻力使被抑的慾望在清醒時不能侵入意識，而即在睡覺時，也有充足力量使牠們不得有一度的化裝。於是夢者對於其夢的意義和歇斯特利病者對於其病徵的關係及意義相同，都是莫名其妙。你若要明白隱藏的夢

想，以及其和顯著的夢內容有何關係，你須作一番夢的分析的工夫，其技術和心之分析恰巧相合。你須全由顯著的夢內所有各原素的明顯的關係，照着心之分析的法則，由每一個別的原素引起其自由的聯念以求得那些闖入意識的意念。由這種材料纔可以發見其隱藏的夢想，也像由病者所有病徵和記憶相關的幻想以發見其潛藏的意緒。諸位由此所得的隱藏的夢想看來，可見我們用同樣的眼光討論成人和小孩的夢，實在是有根據的了。小孩的顯著的夢內容就是夢的真意，常是容易領會的，和當天的印象相關聯，明明是用以實現其未滿足的慾望。我們醒後所記得的顯著的夢可稱爲「被抑」慾望的「化裝」的實踐。

由一種綜合的研究，可以了解潛意識的夢想如何化裝而爲顯著的夢內容。這種化裝的作用叫做「夢的工作」(dream work)。這種夢的工作頗值得最充分的學理上的注意，因爲我們可由這上頭研究潛意識內的，或更精確地說，兩種不同系，意識和潛意識之間的心作用。在這些新發現的心作用中，有兩種是尤其特

著的，凝結作用和代替作用。夢之工作是不同的心理組合互相反動的特例，就這點說，便是心之分裂的結果，在阻抑失敗時把被抑的意緒變做病徵的化裝大致相同。

因夢的分析，尤其是自己的夢，你還可以知道孩提時的印象和經驗對於成人的發展很有重要的影響。夢時，兒童的氣習、慾望以及一切年紀稍大時不得不遺棄的慾望統復繼續生存於意識中。兒童本來有其特殊的性質和傾向，其所以能夠發展而為平常的人，作我們勞苦得來的文明的承受者或一部份的犧牲品，就由於發展、阻抑、升化和反應的結果。我也要你們注意這一點，就是，我們由夢的分析已發現潛意識常用一種象徵主義，尤其是現性的意緒的時候。這種象徵主義有一部分隨個人而不同，也有一部分有固定的型式，似乎和神話、傳奇背後的象徵主義相同。所以由夢的研究可以求得神話、傳奇的解釋，想也是意中事了。

最後我須請你們注意，有些人以為懸念的夢 (anxiety dream) 和夢的慾望

實踐觀相反，你們可不得爲這種反對論所迷惑哩。且慢說懸念的夢也須經過解釋纔可以下一斷定，我們可以概括地說，我們決不能對於事實沒有更充分的明白，對於神經的懸念的情形也沒有更充分的注意，而便可以這麼簡單地由夢的內容便斷定其爲懸念的。懸念也是自我解脫太激烈的被抑意緒的一個法子，所以假使那個夢對於不道德的慾望實踐得過分些，那麼，這夢的懸念究竟是容易解釋的了。

你們現在可見夢的研究是有理由的了，因爲由這個研究，我們可以了解那些本來不易了解的事實。但是我們之所以有夢的研究，是因爲要想對於神經病者用心之分析的治療法。由上面所說的話，你們容易知道詳夢時若病者沒有太大的阻力，由詳夢便可以發現他的隱藏的和被抑的慾望及意緒。我現在可以討論另一組的心象，其研究也已爲心之分析的技術上的幫助了。

這就是常人和精神病者所同有的過錯，平常以爲是沒有意義的，例如忘記

了一些本來以為知道以及過後確實知道的事（專名的暫忘）；說話的錯，這是常見的；寫讀時相類似的錯；有目的動作的無意的錯；物件的遺失或破壞等。這些過錯都是小事，從沒有人在牠們背後求一種心理的不得不然的緣故，不過承認牠們是偶然的經驗，是心不在焉以及注意疏忽和類似情形的結果罷了。和這些同類的，還有無意中實行的動作和姿勢，不必說，那動作者以為那些動作是沒有心理的意義了；譬如玩弄物件，低聲唱歌，撫摩他人及其衣服，以及相類似的動作。①

這些無足重輕的過錯，和病徵的及偶然的動作一樣，不是全無意義如平常所公同默認的。她們有一種意義，大概容易用發生時的情形解釋的，而且我們還可以證明牠們或表示被抑的和藏隱於個人意識外的衝動和目的，不然，也發源於創造那些病徵和夢的同種的被抑慾望和意緒。

所以牠們應當和病徵處同樣的地位，觀察牠們，也和觀察夢一樣，可以使我

們發現心生活中隱藏的意緒。由牠們的幫助，我們常可以看出動作者的最深奧的祕密。假使阻抑從沒有失敗過的健康人也不免常有這種過錯，那是因為牠們不足重輕引不起注意的緣故。然而由此可以證明健康時也有阻抑和意念化裝的存在，所以牠們仍有其學理上的大價值。諸位已經知道心之分析者特地確信心生活的必然觀；他以為心理的表示決不是偶然的、任意的而漫無法則的；平常以為沒有普遍的動機，他可以為有的；而且我們對於因果的需要有一個單獨的心理的原因便够知足，而他則想要一複雜的動機。

你們只須記着我們所有搜求那些隱藏、遺忘、阻抑的意念的方法，如對於自由聯念所引起的意念的研究，夢和過錯的研究等，再加以些在受心之分析的治療法時侵入意識中的他種現象的審計，〔關於這一層，後當以轉移 (transfer) 標題作約略的討論〕。你們就可以得到一種結論，以為我們現在的技術已够解決怎樣引致病的經驗以復入於意識的問題，而且因此滅除一切病徵所引起的苦

痛了。

至於這種治療的方法可以使我們擴充其平常心理和病心理的知識，也只得算是這方法的優異之點了。

我不知道你們是否覺得我所述的心之分析法是一種困難的技術。我以為這技術對於已有經驗的人，實在是十分適用的。但是無論如何，這是精確不磨的，就是這技術不是容易明白的，須用心學習，好像你學組織學或手術治療的技術似的。

你也許驚異的，假使你知道歐洲有許多人既沒有懂得心之分析的技術，也沒有實施這種技術的經驗，可是對於心之分析也很常有所批評，而且冷譏熱笑地要我們宣示其所得結果的精確。在這班人裏，有些在旁的方面也了解思想上的科學方法，譬如對於顯微鏡研究的結果，也決不至因為牠在解剖後準備的狀態中，不能用肉眼證實而遂加以否認，他們除非確已用過顯微鏡決不願遽然有

所警議。可是就心之分析法而言，其情形確更不易使人承認。心之分析把心生活中的阻抑意念引入意識，無論什麼人若以為自己有這種阻抑，恐怕也難有這種主張哩。他和病者相類似，也可以引起抗力，這種抗力容易化裝而為駁斥心之析法的理知作用，而且提出許多論辯和病者掩護自己的又復相類。意識之所以如此妄自尊大、輕視夢景，就是我們禁止潛意識的意緒侵入意識的防禦器，因此使人們確信潛意識的存在而教他們以意識所否認的事，可就不大容易了。

第四講

諸位：聽到這個地方，你們恐怕要問我所已述過的技術關於神經病者致病的意緒和被抑慾望的性質究竟有何見教呢？

特別地有一件事：心之分析的研究逆溯病徵，實在奇異的很，常歸源於性生活的印象，指示出來致病的願望，往往屬於戀愛的衝動成分 (erotic impulse-

components) 因此，不得不假定戀愛方面的擾亂爲最重的病因。

我知道這個假定沒有人願意相信的。即使那些贊許我的心理學上的工作的研究家也不免以爲我對於性在病因上的地位殊覺言之太過了。他們問我爲什麼旁的精神上的刺激不發生我所形容的阻抑和化裝的現象？這是我的答覆：我不知道爲什麼牠們不如此，我也不反對牠們如此，不過經驗告訴我說，牠們沒有這種影響，牠們只能夠增加性的擾亂的力量，可不能取而代之。這結論不僅是學理上的假說；在一八九五年和布魯爾博士出版其歇斯特利症的研究時，我還沒曾有這個主張。後來經驗較爲豐富，使我更深知這種病症的性質時，我纔有這種見解。諸君，在你們當中不少我的知友和同志，和我同遊歷過烏斯特 (Wor-ester)。請問一問他們，他們就可以告訴你，他們起先對於性爲唯一的病因一說也完全不敢遽信，直至後來他們因自己的分析工作，遂不得不有同樣的結論。

精神病者的行爲也不足以使諸位對於我所已述的主張更容易相信其爲

正確。他們不願意把性的生活告訴我們，反用種種可能的方法隱藏起來。人們本來對於性的事情是嚴守祕密的。他們不把性的狀態自由宣示，反要穿起一件厚厚的大衣——說一番謊話——以遮蓋牠，好像在性的世界中氣候寒冷似的，其實他們也不錯，因為在我們文明社會中本不適宜於任何性的表示。你看沒有一個人肯自由地把自己的戀愛生活告訴旁人的。但是當精神病者受你的治療以爲可以不顧什麼禮俗的拘束時，他們便不再說慌了，那時只有你對於這個性的問題有了一個斷定的資格了。可是不幸的很，醫生對於性生活的問題，其了解的程度也不能超出於一般人。就性的事情而言，他們也多爲支配一般文明人的行爲的禮俗所拘束。

現在請再說我們研究的結果。就有些病而言，心之分析固然可歸源其病徵於普通致病的經驗，而不專歸於性的經驗。但是這種區別究竟因旁的情形而失其意義。分析的工作若要對於病收澈底解釋和完全治療的功効，則不得僅停止

於致病時的經驗，須逆溯而至於病者幼少的時期。在這個地方，我們纔可以得到那些爲後來病因的印象和情形。只是根據孩提時的經驗，纔可以解釋容易受病的緣故；只是這些常易遺忘的經驗發現而成意識的時候，纔可以有除病的效力。所以我們在此地和研究夢時一樣，得到相同的結論——就是病徵的起源由於提孩時被抑的慾望。沒有這些慾望，對於後來劇烈刺激的反應就照常發洩了。但是我們以爲孩提時的強有力的慾望大概都有性的意味。

現在我可知道你們的驚異了。你們也許疑問兒童也有性的關係嗎？孩提的時期不是以缺乏性慾的衝動爲特徵嗎？諸位，兒童性慾的衝動不起於才成年的時候。兒童的性的衝動是與生俱來的，由這種衝動經過幾度重要的發展，纔發生而成成人的性的常態。要觀察兒童性的活動的表示，可不甚困難；要忽略牠們或不解釋牠們，纔需要一種技術哩！

● 見對於性的理論的三種貢獻 (Three Contributions to a Sexual Theory.)

巧的很，我卻可以從你們裏頭請一位出來證明我所說的話。我請你看一看皮兒博士 (Dr. Sanford Bell) 在一九〇一年的美國心理學雜誌內所發表的著作。作者是克拉克大學 (Clark University) 的，就是我們現在演講的大學的會員。他那篇論文定名為兩性間愛情的初步研究，比我的對於性的理論的三種貢獻一文早三年發表。在那篇論文內，他所說的正是我剛纔所告訴你們的話：「性戀的情緒是出於我們意料之外的，不起源於成年的時候。」他採用我們在歐洲所說的美國法，在十五年内搜集了不少於二千五百起的觀察，自己的也有八百起。關於這種戀愛所表現的符號，他說：「沒有偏見的人，若觀察了整百對小孩子所表現的符號，決不免追本窮源於性的關係。除了這些觀察之外，若再加以那些對於孩提時的記憶比較清楚的人，自承其爲兒童時曾經經驗過強烈的性戀，那麼縱使吹毛求疵的人也不能不心悅情服了。」你們裏頭若有些不願意相信兒童的性戀，而聽到那些很早有戀愛關係的孩子中，有許多只有三歲四歲或五歲，

你們可就不免大驚特怪了。

假使你相信你們本國人的觀察而不相信我自己的，這也是不足怪的。徼倖的很，近來有一個父親^①用精確的技術分析自己的神經過敏的五歲的小孩，我從這個分析，對於兒童早期性生活衝動的身體上的表示和心理中的意象，已經有頗完全的了解了。我還要請你們想一想我的朋友楊恩博士幾小時前在這個房子內報告他對於一個年紀更輕的女子的觀察。這個小女孩和我剛纔所說的病者由同樣的原因——就是家內另一小孩的產生——而發生同樣祕密的刺激、同樣的慾望和同樣的意緒。諸位對於兒童性慾之一概念，起初雖大可驚異，現在也許有覺得較為可信的希望了。我也許可以引粗里舒 (Zürich) 一位精神病醫生布洛伊勒 (E. Bleuler) 的大可注意的例子。他在幾年前明白地說對於我的性的理論太覺奇異而不可信，後來由他自己的觀察，已覺得全體證實了。

① 見一個五歲小孩的恐懼的分析 (Analyse der Phobie eines 5-jährigen Knaben.)

① 倘使許多人和醫生及其他都不要懂得兒童的性生活，那是很容易解釋的。他們自己因受現代文明教育的拘束，已經把自己兒童時的性的活動忘掉而不樂意想到已被阻抑的意念了。反之，假使便從分析自己的心理入手研究，而解釋你自己兒童時的記憶，恐怕你也將信服了。

丟掉你們的懷疑，讓我們來研究兒童最早期的性生活罷。② 兒童的性衝動初發現時，很是複雜，可被分析而為許多淵源不同的成分。性本來用以生殖，可是兒童的性初與生殖的機能不生關係，不過給兒童以種種不同的快感。這些快感因為有相類似的關係，所以統稱為性的快樂 (sexual pleasure)。兒童的性的快樂的主要源流為自行刺激其身體上感覺特別靈敏的部分，例如生殖器官、大腸、尿道的門口以及皮膚和其他感覺面。因為兒童這個時期的性生活，其滿足由於

① 見布洛伊勒著兒童的性變態 (Sexuelle Abnormitäten der Kinder.)

② 見 Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie.

自身刺激，和其他物體不生關係，所以我們便採用愛里司 (Havelock Ellis) 所創造的名詞而稱牠爲「自戀」(auto-eroticism)。身體上可以發生性的快樂的部分便叫做「戀區」(erogenous zone)。最小的孩子的吮指或狂吮 (passionate sucking) 就是這種戀區所生自戀滿足的好例。對於這種現象用科學法觀察的，是在布達 拍斯脫 (Budapest) 的一位幼科專家林特納 (Lindner)，他很對地以爲這些就是性的滿足，而且很詳盡地描寫這些滿足可逐漸改變而爲其他較高的性的滿足。① 這個時期內的性的滿足還有因手淫而生的生殖器官的刺激，這種刺激，年紀較大時頗佔勢力，而就大多數人而言，竟永遠不能打破。除卻這種和其他自戀的表示外，我們還可以看出兒童早期「性的快樂」或「求戀」(libidos) 的衝動成分，似乎有第二者作一個目的物。這些衝動發現而爲相反的一對，主動的和被動的。這組衝動中最重要代表是酷虐的樂和其相反的衝動，以及主動和被動的

① 見 Jahrbuch f. Kinderheilkunde, 1879.

表現的樂。由主動的表現的樂產生求知慾，由被動的表現的樂產生欣賞藝術和戲劇的衝動。關於兒童其他性的表示也已可視為他身的選擇 (object choice)，而以一個對手佔重要的地位。這種動作的意義大概根據於自存的衝動。然而在兒童時性的區別還不關重要，你若說小孩都有一點同性戀的傾向，也不能算是過分之談吧。

兒童的性生活雖頗豐富，可是不大關聯，每一單獨的衝動都各自求滿足，但是到後來，則照着兩個方向各相聯絡而組織，所以將成年時，個體的成形的性的品格確已決定了。各個單獨的衝動都受戀區的主宰，於是整個性的生活都改爲產育行爲的功用，而那些衝動的滿足是否重要，就看牠們能否幫助預備或增進真正性的動作。另一方面，他身的選擇戰勝自戀，所以現在所有性衝動的一切成分都在被愛者身上求滿足了。但是也有些原始的衝動成分在最後造成的性生活中沒有相當的位置。有些衝動在成年前便因教育而受最有力阻抑，精神

的力如羞惡及道德都發展了，像守衛的兵一般，把這些阻抑的慾望壓服而不敢動。成年時性慾既達到了高度，這些造成的抗力便成爲性慾的障礙物了。因爲有這些抗力，於是性的衝動纔被導入所謂平常的孔道而發洩，而已被阻抑的衝動便沒有復活的可能了。

這些被抑的衝動中，最重要的是愛污穢 (coprophilia)，就是兒童喜歡弄玩排泄物等；而且這種傾向常附著於最初選擇而得的人物。

諸君，普通病理學有一句話說，發展若有阻礙、遲延或不能充分，便爲各病的根源。就性的機能的發展而言，雖很複雜，這句話卻也可以適用。性的機能在各個體中不能平順地發展，所以也許造成種種變態或病的傾向。有些部分的衝動也許不服從戀區的主宰。這種脫離關係的衝動便成我們之所謂失常的狀態 (per-version)，而以自己所定的目的代替平常性的目的。自戀，前已說過，也許不能完全征服，那是有各種病態作證據的。兩性之爲性的目的物原初本有同等的價值，

現在也許依舊如此，而造成成人時同性愛的傾向，這種傾向在相當的情形中竟可達到高度而不許有他種傾向。以上各種騷擾或病態都由於性的機能發展時受了礙窒的結果，包含種種失常的狀態以及不少遇見的性生活的一般幼稚病（infantilism）（帶有異常孩子氣的病態）。

另一方面可以由性生活發展的窒礙造成神經病的傾向。神經病和失常的狀態的關係很是密切，在神經病和失常的狀態中，我們可以看見同樣的衝動成分為各意緒的代表及各病徵的原料；但是此地的衝動成分是從潛意識中出來作怪的。牠們受了阻抑，可是雖受阻抑，卻仍存留於潛意識中。心之分析告訴我們說，幼少時衝動的過分的表示便造成一種特殊之點，為性的機能的組織中之一弱點。後來平常性的機能執行時若遇有窒礙，那種發展時的被抑意念就從那個弱點奪圍而出了。

聽到這個地方，你們也許可以反對以為我所說的未必都是性。我之所謂性，

其涵義比你們尋常所了解的性廣闊的多。這是我願意承認的。不過你們用這個字限於產育的行爲，其涵義是否太狹，還是一個問題哩。你們因爲用了性字的狹義，遂不易了解失常的狀態，以及失常狀態和神經病及平常性生活的關係；而且兒童肉體和精神的性生活的開始本易觀察，現在因此也沒有方法辨認了。但是你無論如何地引用這個字，可別忘記心之分析者因爲研究兒童的性遂了解性的完滿的意義。

現在可回頭來再述兒童的性的發展。因爲我們以前注意性生活的肉體上的表示，較多於其精神上的表示，所以現在我們還有許多話要說的。兒童最早的他身的選擇 (object choice)，都由於需要幫助而起，現在我們可再加以討論。兒童最初愛戀一切熟習的人們，但是這些人立即敵不過他的父母了。親子的關係，由直接觀察兒童或由後來對於成人分析的研究看來，不能脫離了性的附屬刺激的成分。兒童常以父母，尤其是父或母，作他的戀愛慾望的目的物。他常承受其

父母的刺激，他們的柔情，就目的言雖常被阻抑，然而帶有性的表示的色彩卻明白的很。大概說起來，父親愛其女愈於其子，母親愛其子愈於其女；兒童也照樣反應。假使是兒子呢，他就想佔有父親的位置，假使是女兒呢，她就想佔有母親的地位。這些親子關係，和兒童間相互的關係所引起的情感，不僅有柔情的，而且還有敵對的色彩。由此造成的意緒固然立即受了阻抑，但是依舊由潛意識中產生一種大而永久性的影響。我們以為這個意緒和其成分是各種神經病的「中心意緒」，所以在精神生活的其他部分內也可以看見牠一樣的佔有勢力。伊地拍司王 (King Oedipus) 的神話，說他弑了父親，而娶其母為妻，就是稍微改變地表示這種後來為亂倫的刑律所裁制的幼兒的慾望。莎士比亞的漢勒脫 (Hamlet) 故事也是用同樣亂倫意緒 (incest complex) 作根據，不過隱藏得高明些罷了。當兒童仍為未壓抑的中心意緒所支配時，他一種大有性的意味的精神活動便開始了。他於是研究小孩究從何處來的問題，由他所看見的表示而對於這種關

係作一種爲成人夢想所不能到的推測。大概說起來，他因爲家內又產生了一個小孩，他只以爲這新生的小孩是他的敵對，自己的幸福便有將被侵害的危險了，於是遂引起其研究小孩出處的興趣。在有些正在活動的衝動的影響之下，他於是有種種幼稚的性的理論，以爲男生殖器爲兩性所同有，或以爲兒童也先被喫進去，然後由小腸的開口處生出來，或以爲性交是一種敵對的動作、壓服的行爲。但是因爲兒童的性的機體還沒有成熟，而女生殖管的情狀如何既無從探悉，所以他的性的知識頗嫌欠缺，於是這孩提的研究家遂不能不失敗了。然而這種研究的事實以及因此創造的性的理論對於兒童品格的造成和其後來神經組織的內容，都有極重要的影響。

兒童以其父母作自己選擇的目的物，那是不可免而很平常的。他的性的要求決不停止於這種最初選得的目的物，可僅以他們作一個模型，而到了真正他身選擇的時候，就由他們而移其愛於旁的人了。假使少年人的社會道德是不可

以毀滅的，那麼到了一定時候，兒童離了父母而他就，正是不可避免的事。當阻抑的活動在各部分性的衝動中擇尤壓抑的時候，或者這些阻抑本來由父母供給材料，後來父母的勢力逐漸減少的時候，那就全是教育的問題了。可是現在的教育還沒曾用最聰明、最經濟的辦法解決這種問題哩。

諸位，不要因為討論性生活的解釋和兒童的性的發展，便以為我們離了心之分析和神經病治療的問題太遠了。你們若願意，請你們把心之分析的治療法只當作征服兒童潛意識的繼續的教育就行了。

第五講

諸位：兒童的性既經了解，而神經病的病徵又追本窮源而歸於戀愛的衝動成分，於是我們就可以有幾個期望不到的公式以表示神經病的性質和傾向。我們知道由於外界的阻礙和內部適應的欠缺而戀的要求不能在實在界中求得

滿足時，個體便發生一種病象。我們也知道他之所以逃於病者，不過想由病的援助而求得一種代替的滿足。我們認識其病徵含有性的活動的成分或全部分的性生活，我們還可以由他對於實在界的逃避看出其病的主要的傾向以及主要的傷害。我們可以推測病者之所以拒絕治療，不僅有一單獨的動機，而且有許多混合的動機。病者由阻抑作用而把意緒原來的組織變為現在的形式，現在他可不僅不願丟棄了這種阻抑，而且他們若不能確信在實在界中可以得着較好的安慰，他們的性的衝動也許不願放棄了這種姑且可以代替的滿足。

從不滿足的實在界而逃於我們之所謂病（因為有害身心健康緣故）病者因此卻也可得到一種快樂：這種逃避往往假道於原路，就量退回到一不乏滿足的早期的性生活。這種退回似乎可分兩方面說：就時間說，性的要求或戀的要求復返於性的發展的初期；就形式說，原先精神表示的方法應用於目前需要的表示。這兩種退回都以孩提時期為焦點，共同地造成性生活的稚氣過分的現象。

你們若研究神經病致病的原因愈加深切，你們便愈足見神經病和精神作用的其他產品或最高尚的產品有密切的關係。須記得我們人類，因文明的高尚的要求，又受自己阻抑的高壓，而對於實在界總覺得不十分滿足，所以造成種種幻想，假使種種慾望的滿足，以補充實在界的欠缺。在這種幻想裏常含有實現生活中所被抑的人格的重要成分及其傾向。有能力而成功的人能够用自己的勞力實現其幻想中的慾望。假設因外界的阻力和自己的衰弱而不能成功，脫離實在界就不免開始活動了。那個體便逃避於自己幻想所創造的完滿世界之內了。在良好的情形之下，他還有溝通其幻想和實在界的可能，而不至退爲兒童，永遠作實在界中化外之人。他不喜歡實在界，然若有一種心理學還不可以了解的藝術的天才，他便可以把種種幻想化成藝術的創作。他因此便不至於有神經病，而由一種紆迴曲折的道路復返住於實在界中了。●反之，既不滿足於實在界，又沒

① 參看 Rank, Otto, 藝術家的心理學的研究 (Der Künstler, Ausätze zu einer Sexual-Psychologie)

有充分的可寶貴的才力性的要求，便不免跟着幻想的發生，而由退回的路使幼稚的慾望復活，而造成神經病了。神經病好像是個道院，看破紅塵或生活力太弱的人，就到那邊去逃匿了。讓我現在把心之分析研究神經病者所得的結果總結一說罷，就是神經病沒有甚麼特殊的心內容，牠的內容在健康心理中也可以看得到的；或者如楊恩所說的，神經病者之所以病，由於我們健康人所與決鬪的同樣的意緒。這種決鬪是否造成健康，或神經病，或補救的機能的過分發展，那就看量的關係，看牠們各種互相爭競的力量關係了。

諸位，我還沒有告訴你一種最足注意的經驗，可以證明我們關於神經病者的性的衝動力的假說。我們用心之分析法治療神經病者的時候，常遇見一種所謂轉移 (transfer) 的現象，就是病者對於醫生表示一種柔情，有時也混有一種敵對的情緒，可是這種情緒在實際的相互的關係裏，確實沒有根據，所以由各方面看，必定由潛意識中舊的幻想的慾望而來的。他的情緒生活的各成分，只是不

復記憶的，便照樣用以對付醫生；只是由「轉移作用」而使已成潛意識的意緒重復活動，他纔可以確信潛意識中性的刺激的存在和其能力。我們若用化學的名詞來作一個比喻，我們就可以說病徵是從前性戀經驗的沉澱物，只用轉移經驗的最高的溫度而使牠化爲旁的心理的產物，纔可以使這種沉澱物溶解。再用費倫齊 (S. Ferenczi) 的最透徹的說明，我們可以說醫生在這種反應中，好像一種觸媒劑 (catalytic ferment)，把那時所遊離的情的意緒都暫時吸引到自己身上來。

轉移作用的研究還可以使你們了解催眠的暗示。這種催眠的暗示法，我們原先用作研究潛意識的一種技術。那時催眠實在有幫助治療的功効，但是因爲牠雖像移去了心理上的抵抗力，其實只是在邊緣上豎起高不可測的阻力，所以用牠以求關於精神病的真情的科學的知識，反足成一重障礙。我不幸在此地對於轉移作用只能說個大略然而諸位可不要以爲這種作用是由於受了心之分

析治療法的影響而起的。因爲人羣的關係或醫生和病者的關係，都可以自然而然地發生轉移作用。無論什麼去處，牠都帶有治療的功效，而且你越不知道牠的存在，牠的能效越大。所以心之分析並沒有產生轉移，不過把轉移告訴意識，並利用了轉移，好使精神作用向着慾望的目的罷了。但是我可不能離了轉移作用的問題而沒有申明這一層意思，就是，這個現象對於我的學說很是重要，因爲病者和醫生所以肯確信我的學說，就由於這個現象。我知道我的同志所以相信我的主張，都由於他們對於轉移的經驗。我還很明白一個人沒有實施過心之分析，觀察過轉移的效果，便決不能對我的學說表示一種確信。

諸位，我想就理知方面說有兩種阻礙使我們不易承認心之分析觀的價值：第一、我們不常以爲精神生活有一種嚴格地的必然性而沒有例外；第二、我們對於潛意識的精神作用和所習見的意識的精神作用的區別，殊缺乏明確的知識，而第二種事實尤爲反對心之分析的最普遍的理由。有些人以爲分析病者或健

康者的心反是有害，他們很怕把被抑的性的衝動召回意識域內，好像這些纔釋放的性衝動會壓服高尚道德上的奮力，剝奪其彬彬有禮的習尚。他們也知道病者痛苦之所在，可是不敢去驚動牠，恐怕因此增加其病苦。我們可以用這個類比。假使驚動了病痛之處只是增加痛苦，那當然是不驚動牠較好。可是我們知道外科醫生若以回復病者永久的健康爲目的，他便不禁對於病痛之處作再三的研究。假使他因此達到目的，而使病者雖受一時的苦痛，卻可得最後的痊癒，便決沒有人因爲他的研究有不能避免的困難或者因爲他的手術足以引起反動的現象，便從而責備他了。外科的手術如此，心之分析何嘗不如此，何嘗不能有同樣的[？]功效？心之分析治療時，病者所增加的苦痛究竟遠不及外科醫生用手術時所給他的苦痛；若和重病的痛苦相比，便更輕微不足道了。至若怕那種釋放出來的性的衝動對於人格有不良的影響，那就更全無根據了。關於這種怕懼，我們卻須討論我們經驗所確實告訴我的[？]一件事：就是慾望的肉體上和精神上的力量，若不

能完全壓服，與其留在潛意識內，倒不如引入意識，禍害反較少些。所以變為意識其衝動力反較弱些。潛意識中的慾望不能受任何的影響，也不受相反對方向的奮力的驅使，至於意識的慾望則可受其他意識中的慾望的掣肘。因此，心之分析反足以增進高尚的道德，遠勝於失敗的阻抑作用了。

那麼，為心之分析所釋放的慾望，其命運何如呢？我們究竟如何可以使牠無害於個體的生活呢？那也有好幾條路。普通的結果就是這種慾望和反對的較好的傾向經過相當的一種精神活動而逐漸消滅於無形。所以這個時候的心作用不是阻抑，卻是竭力之所及的判斷。這一層是可能的，因為我們大概只須消滅自我發展的早期中所有的影響。個體在那時還沒有完全強固，所以只能夠阻抑那種沒有用的衝動；現在他可成熟而有能力了，所以能夠征服敵對的衝動而無傷於己。心之分析的第二層效力也許是那些已經發覺的潛意識的衝動現在可應用於有用的工作；假使他的心理安順地發展，那就早該有這種應用了。幼稚慾望

的消滅不是發展時的理想目的。神經病者因阻抑而失了許多精神能力的淵源，不然，也許可以作人格造成和生命活動的最寶貴的原料。我們知道發展時還有一種更有目的的作用，叫做「升化」(sublimation)。幼稚的慾望不因升化而消滅，而仍存留而可以應用，至於這種特殊的刺激不再有一種無用的性慾的目的，可另立一種較為高尚的目的了。性本能的成分，尤其是有這種升化的能力，可以用一種更遠大而更有社會價值的目標，代替其固有的性的目的。我們之所以有最高等的文藝，大約都由於利用這種升化作用所生的能力。不過有早期的阻抑，便不能有被抑衝動的升化；阻抑移去之後，升化纔有可通的路。

我們可不得忽略心之分析的第三層可能的結果。被抑的求戀的刺激中有一部分有求直接滿足的權利，而且須在實際生活上求滿足。然而我們文明社會的需要往往不許有這種滿足，所以就大多數人類而言，總不免感覺着生活的苦，於是增進其對於實在界的厭惡，引起神經病，而不能因性的過分壓抑，收過分地

提高文化的功效。我們總不該極端地屏斥我們原來獸性的部分，我們須記得個體的幸福也是我們文明所必須有的一個目的。性的衝動成分既可以升化，當然有相當的彈性，所以若經過更徹底的升化作用，便可以產生更大的文藝。但是好像對於機器，我們只能於應用的熱力，利用其極微小的一部分作有用的工作；對於性的衝動，我們也只能利用其極微細的一部分以達到較高尙的目的。若希望多用一些，其勢實在是不可能；性慾過分限制，非但無益，反足生種種的禍害。

我不知道你們以爲我這個結束時的勸告是否過於武斷，假使我告訴你們一個陳舊的故事，由你們自己推想，我只是間接地表白我自己的信條。德國文學說有一個鎮叫做西爾達 (Schida)，其居民以善於設計著名。照這個故事說來，這些聰明的馱子有一頭馬。這頭馬的工作能力他們覺得滿足的，只是那畜牲喫麥多，用費太大，所以他們又不能不怨恨了。他們以爲駕馭的好，若把牠的食糧每天減少幾條雀麥，以至於沒有喫麥也能够工作，那麼牠的惡習慣也便可以改革

了。事情一時卻還順手，那馬一天只喫一條雀麥過活，第二天便可不必喫而工作了。可是第二天的早晨，這頭懷惡意的馬竟就死了；西爾達的人民不明白牠究竟爲什麼死；至於我們，則必以爲牠是餓死的，而且相信一個動物沒有相當的食糧，決不能有相當的工作。

一九二五，七，一真茹。

介紹德列威 (James Driver) 之人之本能 (Instinct in Man)

本能心理學與教育上，佔極重要之位置。一切行爲均建築在本能之上，教育若忽略本能，則未有不失敗者。惟研究本能實非易事。反射作用與純粹之本能行爲，既難區別，而繁複之本能動作與簡易之理知的行爲，又殊難分野。故學者對於本能，各倡異議，亦均持之有故，言之成理。有欲屏本能名詞於心理學之外者，有欲從哲學方面討論本能者，或欲用生物學、生理學、或心理學觀點研究本能者，或且併此三觀點而融化於一爐。至於本能之分類，亦彼此互異。有以其功能爲根據者，有以人之本能爲數甚小者，有以其爲較多於動物之本能者。讀者於此，誠不知何所適從矣。德列威爲英之著名心理學者，其所著人之本能一書，雖大半採用墨獨孤之觀點，然亦頗多創見，發前人所未發。其特殊處即在以純粹心理學之觀點解釋本能。此予之所以急欲介紹其書也。

(一) 德列威研究心理學之方法 ①

① 見人之本能第一章 pp. 1-12.

德列威既純用心理學觀點，在心理學之範圍內討論本能，故讀者之於心理學與生物學及生理學之界線，須先有明確之觀念。生物學與生理學均就客觀方面研究行爲。一則推求某種行爲對於個體生存與種族綿延有何影響，與對於身體之組織，環境之應付，以及遺傳，變異，天擇等作用有何關繫；一則研究某種行爲在神經系統或各種器官內有何伴隨之生理作用，其目的蓋欲以物理法則解釋行爲。至於心理學則不然；心理學雖亦研究行爲，然其目的在用經驗解釋行爲。試舉例以明之。人見虎而懼，生物學者謂恐懼之於個體生存頗多功用，能使人聚精會神以注視恐懼之目的物。生理學者謂人之所以恐懼者，蓋因神經驟受刺激使然。心理學者則謂見虎知命危旦夕，此其所以戰慄也。故德氏以爲此三科者，其所研究之對象雖同爲行爲，然方法與目的則彼此互異也。

心理學與生物學及生理學，既各有其目的與方法，故德氏以爲心理學者須嚴守疆域，不得在心理學內混用生物學與生理學的解釋。其見雖偏，要亦有其理由也。

生物學者研究最下等生物，向用「向性」(tropism)一名詞解釋其行爲。見其向此方面動，則以爲向光性，向彼方面動，則以爲向暗性。近十年來琴尼斯(Jennings)研究原生動物，知「向性」之不足以說明，以爲心理學的解釋或可在此應用。此誠足使心理學者奮起而振作矣。在下等生物尚有應用心理解釋之處，則在高等動物與人類更無論矣。此心理學之領土，心理學者必不當棄之若遺。然心理學者之所以放

業主權者蓋亦有故。

心理學與自然科學不同。心理學者所研究之對象，雖盡在意識以內，然內省法既甚困難，而所謂意識內直接之材料，又僅限於一己之意識。關於他人或其他動物之經驗，則均由間接推理而得。所研究之動物愈屬下等，則推理所得之結果似愈可疑。故近來心理學者寧願放棄心理學之觀點，而採用生理學之方法，以爲解釋行爲，苟不用物理學之術語，而用心理學之術語，則不足與言科學。此種見解雖稍具理由，然究非心理學者所當採取。心理學者如忽略經驗，則其說明必不能完滿，或且成膚淺如心身平行說之假設。

心身平行說以爲心識現象均與腦作用相當。腦神經有A作用，則心識有現象，如繼以B作用，則心識亦繼有b現象。A、B之間雖有因果關繫，而a、b則無此關繫。以A、B解釋a、b，則a、b先後發現之故，似可間接解答矣。是說也雖亦言之成理，然時露缺陷，既無補於心理學者，亦無濟於生理學者。其解釋感覺與聯想已覺勉強，至於情緒意志更不得不謹謝不敏矣。此德氏之所以闕之不遺餘力也。

德氏之意非謂神經系統內之生理作用非心理學者所當研究，彼其意蓋謂心理學之目的，既欲在心理學內求行爲之解釋，則對於行爲不得不採用內省法爲研究之工具。他種方法所得之結果，亦須用內省法校正。不僅此也，間接法，或旁察法之所得如可用經驗一類之術語解釋，始有補於心理學，否則統成廢物。故德氏研究之秩序，先內省，次旁察，末乃以內省法說明旁察所得之結果，以爲心理學的解釋。不能照此解

釋之材料統屬於生物學或生理學，而不屬於心理學。德氏此法是否正當，姑弗具論，然在人之本能書內似頗重要，蓋明乎此，始可推知德氏對於本能之研究法。

(二) 本能之性質

(甲) 本能之定義 ①

關於本能之定義，心理學者聚訟紛紛，莫衷一是。解釋本能既可用心理學的觀點，又可用生理學或生物學的觀點，故討論本能一方面可用生物學的與生理學的術語，而他方面又可用心理學的術語。於是心理學、生物學與生理學之紛亂，在本能之解釋內，更顯而易見矣。德氏為純粹之心理學者，對於行為既主張純用心理學的解釋，則對於本能亦何獨不然？故氏於馬沙爾 (Marshall, H. Rutgers) 本能定義之純用生物學的術語，與詹姆士 (W. James) 牟干 (L. Morgan) 之混用生物心理的術語，極力非難。墨獨孤對於本能之觀點，差與德氏相近，故德氏沿用之。茲且將各家定義依次述之。

馬沙爾、司透特 (G. F. Stout) 諸人以爲本能僅有客觀的意義，而尤以馬氏爲甚。其意以爲心理學者須僅以客觀的意義講本能。此種見解在生物學內固甚正當，然在心理學內則絕對不可採用。蓋本能之主觀的意義較爲古老。即據語根而言，本能原含「有激於中」之意。馬氏雖善辨，亦不能使此推翻也。況且生

① 見人之本能第一章 pp. 13-20.

物學者定義本能時，亦曾承認本能定義之不能僅用客觀的詞語。例如羅門尼奇（Romanes, G. J.）爲有名生物學者，以爲本能與反射動作之區別，惟在意識的成分而已。然則本能解釋之須有心理學的觀點也明矣。

德氏謂詹姆士與牟干之本能定義，原期使生物學者與心理學者均可滿意，卒乃於雙方皆無所補。詹姆士以本能爲不教而能，不先知目的而能達到目的之動作的才能。牟干之定義更爲複雜，以本能爲「多數複雜而有組織之動作，此種動作，由於內外刺激之互相反應；爲同族個體所共採用；能適應環境，助成個體之生存與種族之緜延；當最初實現時雖可增加經驗，但不受已往個別經驗之指導而稍變其手續。」

牟干之定義因混用生物學與心理學的術語，故爲德氏所非難。就生物學而言，「內部刺激」與「雖可增加經驗」等語原毫無意義；就心理學而言，牟氏僅言本能行爲之客觀的表現，有互相關繫之心理學的現象，然關於此種現象之性質則略而不述。夫承認行爲之有意識成分，即無異承認行爲之解釋爲心理學者之任務。定義行爲而不能定義意識之性質，則其定義決不得稱爲心理學的定義。故德氏以爲牟氏之定義，如經修改，雖或可使生物者滿意，然欲滿足心理學者，則萬萬不能也。

德氏所最服膺者爲墨獨孤之本能定義。墨氏以爲本能動作縱甚單純，亦不失爲心作用之結果，必不能用純粹之機械律形容，僅可用心作用之知情意三方面描寫。故墨氏定義本能爲「一種先天的心身組

織，使有此組織者不得不認識或注意一種實物，認識時不得不經驗特種情緒的激動，且不得不照特種態度而動作，即不然，亦且感受發此動作之衝動。」此定義內所用詞語，強半屬於心理學。惟「心身組織」一語，則似屬於生理學。故德氏謂此部分之價值，尙屬可疑。然就全部而言，則其爲心理學的定義可無疑義，此德氏之所以採用之也。

德氏暫用之本能定義如下：本能爲管束認識，支配動作而有興趣或情緒相隨之先天的主動力。

墨氏本能之定義含有三要素，即認識，感情與衝動，簡言之即知情意是也。德氏固沿用之，然於此三點均有所補充，或糾正墨氏之缺失，或討論其所未及。茲當依次述之。

(乙) 本能之意的成分 ①

本能爲經驗之一部，故研究本能，莫若以分析經驗入手。經驗分析之結果得三成分：(一) 認識，如認識某一實物；(二) 衝動，如對於此物之反應；(三) 感情。此三成分有密切之關繫，既互相縮束，而又視平實物之性質與經驗者之活動如何而定其內容。試舉例以明之。予方欲散步，見手杖而取之。手杖之認識，與取手杖之衝動，及對於手杖之興趣，統視乎予當時之決心如何與實物之性質如何以爲定。過避靜之處，忽遇暴徒，則向之所視爲手杖者，今且用爲抵禦之武器矣。武器之認識，與用此武器之衝動及對於武器之興趣，亦半

視乎當時之決心如何，半視乎實物之性質如何而定。過橋時，風吹帽落水，於是向之所視爲手杖與武器者，今則用以鈎帽矣。由此一例，可見無論何時之經驗與心境之各成分均隨實物之性質及當時之需要而變。實物之性質屬於知而成認識，當時之需要屬於意而成衝動。此意識之衝動有時在經驗內，雖可統治經驗，然不受已往經驗之指導；如若是，則加以當時對於實物性質之感覺，卽成爲德氏所稱之本能矣。

今有一實物於此，甲見之則近而察之，乙見之則趨而避之，丙見之則擊而斃之。甲之衝動爲好奇，乙之衝動爲恐懼，丙之衝動爲忿怒。此三衝動非可由甲乙丙之已往經驗解釋。如甲乙丙爲三種不同之動物，則吾人可稱此不同之衝動爲本能的衝動矣。

然此本能之衝動果何耶？德列威解釋本能，以柏格森之「生之衝動」(Life impulse)爲出發點，以爲本能衝動爲「生之衝動」之一種。德氏之有此假設，蓋亦有理由在。

各科皆有自創假設之權。心理學之採用「生之衝動」之假設，當亦自有權衡也。此其理由一。

心理學以經驗解釋經驗爲職志，故心理學之假設須有助成心理解釋之功效。吾人日常生活，常覺有活動之經驗。不僅有衝動、慾望，或努力時有此經驗，卽在認識、想像、判斷、思考時亦莫不然。此種活動如統治經驗而不受經驗之指導，則爲本能衝動。本能活動之起原，非經驗所可解釋，故必在經驗之外創造假設。此其理由二。

凡一科學之假設，須與已知之事實相符合或相說明，而不得互相衝突。「生之衝動」之存在，生物學既以之為討論之主題，生理學亦假定而解釋之，哲學且以之為宇宙之一部。故此種假設遠勝於心身平行說。此其理由三。

有此假設，則無須假定一能經驗之靈魂，以解釋心理上之事實。此其理由四。

有以上四理由，故德氏曰：「本能乃「生之衝動」在意識內發現而為有主動力之意識衝動者是。」惟此僅一部分之心理事實，他部分之心理事實則為感覺，容次述之。然吾人苟舍本能之情的成分，而僅討論衝動與感覺，則感覺衝動亦皆抽象名詞，恐無實際意義。故俟述本能之感覺後，當追述其情的成分。

(丙) 本能之知的成分 ①

反射動作如肺臟之呼吸，腸胃之消化，自生至死，一成不變。本能則異是。本能動作可以因經驗而改變。故反射動作為無意識之機械動作，本能動作為有意識相伴隨之動作。惟意識程度有高下之不同。本能之意識究屬於何種程度耶？

柏格森以為本能與理知所代表之知識，彼此不同。理知之知識與概念的知識相似，本能之知識與直覺的知識相類。欲研究本能之知識是否直覺的知識，則不得不先察直覺作用之性質與直覺知識之內容。

① 見人之本能第四章 pp. 89-110.

德氏分析直覺作用，以爲『直覺即對於實在界或實在地位之直接的理會』但『認識亦即對於實物或實地之直接的理會』。然則直覺豈即認識乎？曰，此未盡然。直覺爲對於當時所需要之特種事物之認識。故常有特殊滿足之感情相伴隨。譬如遇友人於途，偶忘其名，苦思冥想，冀欲得其導線。回家時其名忽復現於意識。又如科學家欲提出一條普通原則，以概括一羣個別事實，於不知不覺間忽理會其主要關繫，於是此不相關繫之事實亦聯絡而有意義矣。凡類此者皆所謂直覺作用也。直覺作用之分析如無錯誤，則直覺知識亦不僅認識的知識，蓋於直覺時並覺其知識之有價值也。

柏格森舉胡蜂爲例，以明直覺知識之性質。據法勃爾 (Fabre) 之觀察，此種胡蜂將產子時，恆先刺殺毛蟲，適中其神經中樞，無或錯誤。蟲雖失知覺而不即死。以後產子其上，蟲即爲他日幼兒之養料。使蟲麻木者，恐其蠕動以傷幼兒也；使不即死者，欲以新鮮之食料供給幼兒也。此柏氏所稱本能之知識。然近據柏克哈謨夫婦 (Dr. and Mrs. Peckam) 之所研究，胡蜂刺殺毛蟲，間亦不能中其神經中樞，有時可使蟲即死，有時或不能使其麻木。故胡蜂之刺殺本能，未必有不可思議之直覺知識也。

德列威分理知爲三級：認識級最低，重現級居中，思考級最高，而每級之中均可有直覺作用與認識作用。(按德氏以爲認識不以器官的認識爲限，聯念而得之實物，亦稱爲認識。) 認識級內，認識作用限於器官的認識。重現級內，認識應用之範圍稍廣，既直接理會目前之實物或情形，又聯想其過去之實物或情形。思

考級包含綜合分析二作用，不僅理會目前與過去之事物，且從而知事物之關繫。各級之中又各有程度之不同。然則本能之知識果與何級相當耶？

據德氏之研究，本能之知識屬於理知之最低級，即所謂認識的知識。本能作用僅有認識的經驗相伴。隨德氏所根據生物學的實例頗多，茲擇其較要者述之。

(一) 嗅覺本難據以知複雜之事物，然在本能行為內，間亦頗佔重要。譬如螞蟻之能辨客蟻與友蟻，全恃嗅覺，拉布克 (Sir John Lubbock) 移一蟻於他處，越一年許返之於原窠，而窠內羣蟻尙能識其為同窠之蟻。不僅此也，同窠之卵，分而置於數處，及其成蟻之後，亦各能互相親善。拉布克以為此辨別力乃天生的知識。後之研究者始知其由於嗅覺作用。惟其為嗅覺作用，故友蟻體上如擦以敵蟻之死體，則其他各蟻不復識其為友蟻；敵蟻體上若擦以友蟻之死體，則他蟻亦不復識其為敵蟻也。

德氏解釋此例，以為嗅覺含有一種興趣，激起一種本能的動作。蟻僅知某實物或地位之嗅味是否適意；適意則採用此反應，不適意則用他種反應。非蟻之有不可思議之知識，能活動而管束其行為也。

(二) 本能動作，間亦不能應變，茲且以一種胡蜂為例。此種胡蜂恆獵殺蝗蟲，拖而置之穴內，以為將來幼兒之食料。蜂拖蟲將近穴口時，恆先置蟲於穴外，而已則入內觀察一切。終乃探首穴外，拖入蝗蟲。此為一定手續，不得稍有變更。法勃爾研究胡蜂，當其入穴探視時，故意移置蝗蟲於他處。蜂出，知已失蝗蟲，於是四

處集尋。已復得之，拖之向穴口而行。及門時復置之門外，而已則入內觀察。法氏又取置蝗蟲於他處，於是此蜂之本能動作，又重演一次。如此約四十餘次。法氏乃去其蝗蟲，蜂亦不復捕他蟲，竟封其穴口，不復顧將來幼兒之有無食料矣。

胡蜂苟有不可思議之知識，則其動作必不至無把握若是。故心理學者祇能謂本能之知識為認識的知識，不得謂有較高級之知識也。

(三) 本能動作間亦不免過失；小過如胡蜂蜜蜂時或以人造之花為真花，大過如甲殼蟲以幼蟻為食，而蟻乃盡其心力以護養甲殼蟲之幼兒。

由此數例更足見本能行為舍認識的知識，無所謂知識。故解釋本能行為，祇能謂其在認識經驗內，理會特殊之情形，引起特殊之衝動，以支配特殊之動作。此德列威對於本能知識之結論也。

尤有進者，柏格森謂本能，理知所代表之知識，性質相反，而德氏則以為本能理知實難分離。德氏在人之本能第五章內，專論本能與理知，取牟干司透特，梅爾司 (Myers) 等之見解而批評其長短。讀者如取此章細讀之，則可知德氏對於本能與理知之見解矣。

(丁) 本能與理知 ①

① 見人之本能第五章 pp. 111-129.

德列威討論本能與理知，於牟干則全般反對，於司透特則贊成其對於牟干之批評，而反對其理知行爲無本能成分之說，於梅爾司則贊成其結論，而反對其得此結論之理由。牟氏爲生物學者與比較心理學者，其論本能也純用生物學觀點，此其所以與德氏之意見根本不同也。牟干謂本能行爲全視乎神經系統之遺傳的組織如何以爲定，理知的行爲則兼視乎神經系統如何因個體之經驗而改變以爲定。德氏以爲此兩定義均欠完滿。就後者而言，不假理知與意識而成之習慣，亦將爲理知的行爲。就前者而言，反射作用亦可稱爲本能行爲矣。今如欲區別本能與反射，則必曰本能有經驗相伴隨，故不同於反射，然此經驗之性質與其發生之次第果何如耶？

牟干以一種水鴨爲例，說明本能與理知之區別。水鴨出世後二月，方游泳水上，忽見犬來，大驚而沒於水。水鴨之沒水此爲第一次。牟干以爲本能理知就出世二月之水鴨而言，固難辨別，然在理論上，心理上，亦有區別之可能。如鴨初次沒水，前此既無經驗，則其行爲必全恃乎其神經系統之遺傳的構造，而鮮受經驗之指導，故其爲本能行爲也明矣。然第二次如遇相同之情形，則其本能行爲即不免帶幾分理知的色彩。然此理知的成分果如何發生耶？此則心理學者之所急欲研究者也。

假使水鴨之本能行爲，適如牟干之所分析，則「見犬」「沒水」爲前後之兩經驗。「沒水」之行爲後於「見犬」之認識，未見其與「見犬」之認識，綜合而爲一經驗也。行爲與認識既不能綜合，則認識自認識，行爲

自行爲，經驗時如此，聯念時當亦如此。故司透特駁之曰：『經驗的學習之實現手續，既謂其能產生理知，而其自身則爲非理知的，天下寧有是理耶？』一組經驗，既僅爲盲目的感覺與感情，又何能於第二次產生有目的之明目的行爲耶？就予所知，此目的行爲之產生必由於往昔經驗，因聯念而復視。但僅爲復現之經驗，決無異於原來之經驗，原來經驗如僅含盲目的感覺與感情，則重現之經驗當亦不過如此。』

司氏又從牟干之習慣與本能書內，引小雞啄蛋黃之例，以否認牟氏之說。柑皮碎成小粒，使與蛋黃相似，以飼小雞，雞啄得柑皮細粒則立棄之，無何又啄一小粒，啣之於口而後棄之。此後則任何引誘，亦不能導之再啄矣。於是去其柑皮而再代以蛋黃，雞初不之顧，繼頗遲疑，先試啄而觸之，次乃啄而食之。司氏謂此種動作決不僅由於無意義的感覺與感情之聯念，動物行爲如與此相類，可決其有數分理知的彩色也。

牟氏經此反駁，乃於其本能與經驗書內，擴充前說，以爲無論何時之經驗，皆爲綜合作用之產品，此種綜合與司透特「原始的意義」所有之綜合作用相同。按司氏之意以爲凡一經驗均受前一經驗之影響。假使 a b c d 爲前後發現之經驗，則僅 a b c d 必不足代表此一組經驗。蓋 b 發生時，a 之餘像尚在，c 發生時 b 之餘像尚未消滅。假定 a b c 之餘像爲 M_1 M_2 M_3 ，則此一組經驗爲 a M_1 b M_2 c M_3 d。M 卽意義，惟此意義爲「原始的意義」，（後簡稱「原意」）以別於聯念而得之二次的意義（secondary meaning）也。（後稱簡「次意」）

據水鴨入水之例，認識之經驗（見犬）繼以行為之經驗（沒水）。德氏謂就事實言，此兩經驗之間必無其他經驗，就理論言，剎那間或可有石投於水，魚躍於淵等，後於「見犬」前於「沒水」而發生。「沒水」既爲「見犬」之反應，則此兩經驗之關繫，較之「沒水」與「投石」及「魚躍」之關繫，必不可同日語。「見犬」於「沒水」雖有意義，然「魚躍」與「沒石」之於「沒水」則決無意義也。且「見犬」之前亦不乏經驗，譬如「游泳」。然「游泳」與「見犬」之亦關繫不能與「見犬」與「沒水」之關繫相提並論也。是故牟氏雖已徵行司透特之「原意」，然究與己之所欲解釋者不生交涉。

以上所論爲「沒水」受「見犬」之影響，今請論「見犬」受「沒水」之影響。牟氏之意以爲第一次之「見犬」本無意義，後因有「沒水」之行為而得「次意」。此則與司透特所稱之「原意」大相異。司氏謂後一經驗受前一經驗之限制，而牟氏則謂前一經驗受後一經驗之影響。且尤有進者，牟氏以爲水鴨第二次若再見犬，則因受前此經驗之賜，可預知見犬以後當如何動作。然此先見果自何來耶？則必以爲由於「見犬」與「沒水」之聯念。然第一次經驗內，原乏先見的成分，則此經驗之聯念，又何能有「見犬」以後將如何動作」之先見耶？故在水鴨一例，其經驗的學習，必起於第一次經驗時。然則本能行為之不乏理知的成分者明矣。

司透特對於牟氏之批評，固爲德氏所贊同，然其「理知行為不必有本能的成分」之說則又與德氏之意相反矣。德氏反駁之理由凡三，茲請舉其二：

(一)司氏如以爲理知的行爲無本能之痕跡，則必先舉何種目的爲不假本能而定者以示人，始可令人信服。然司氏則未嘗爲此也。

(二)司氏此說，恐由於忽略能力與傾向之區別。求得工巧與知識之能力，固不得稱爲本能，然欲得此工巧與知識之傾向與動機，則可由本能而定。譬如莫柴 (Mozart) 音樂之材藝雖非本能，然其對於音樂之興趣，則可稱爲本能也。

據梅爾司之意，本能與理知在實在界內，原無區別，此則與德氏之意相同矣。惟梅氏此言，其意有二：(一)梅氏以爲本能理知之關繫，與主觀客觀之關係相類。各種行爲，由主觀方面研究之，則均爲有目的之動作，故屬於理知；由客觀方面研究之，則均爲機械式的動作，故屬於本能。是故就前法而言，則本能亦理知，就後法而言，則理知亦本能。德氏以爲此種比喻甚欠完滿。蓋本能的衝動與感情本屬於主觀方面。吾人苟採用主觀客觀之喻，則必不免求本能於差誤之處矣。

(二)梅氏又以爲一切行爲之目的皆決於本能。理知不能定目的，惟能策劃方法以達本能所定之目的。故理知行爲亦不乏本能的成分。梅氏雖微露此意，然寧執主觀客觀之喻。此德氏之所以深爲梅氏惜也。德列威謂理知行爲必不能用機械律解釋。譬如目的，誰能以機械律釋目的耶？本能行爲如可用機械說明，則本能與理知原可以機械觀 (mechanism) 與究竟觀 (finalism) 區分。然假如本能行爲亦可

容許心理學的說明，則吾人必不能以機械觀與究竟觀為根據而區別本能與理知矣。

故德氏結論與梅氏同。「本能行為無不有理知的成分，理知行為無不有本能的成分」此梅爾司之結論。德氏則改其言曰，心理的範圍內，僅有生理的機械 (physiological mechanism) 與心理的經驗 (physiological experience) 也。

(戊) 本能之情的成分 ①

本能經驗由於經驗者之衝動與實物之性質而定，前既言之矣。然衝動與實物之關繫果何如耶？德氏於是有本能興趣或意義之討論。意義有『原意』與『次意』，因為司透特、牟干所同承認，然德氏所稱之意義與司、牟二氏頗異。德氏為純粹之心理學者，其論本能經驗之意義也，亦純用心理學者之觀點。惟此間所排除者非生理與生物的術語，乃論理學的涵義，此其特點也。

懷「感覺癖」之心理學者皆以經驗與意義為感覺集合而成。故其分析經驗也，舍感覺無他物。德氏引鐵欽納 (Titchner) 為此派代表。波勒 (Bühler) 謂「意義可以知而不可以想像」。鐵氏答之曰：「豈誠不可耶？予固常想像意義而未見其不可能也。」繼復謂意義在彼心識內，恆以「掘土之鏟」代表，蓋根據於希臘文與拉丁文內「搜掘意義」一語。然鐵氏不僅有視覺的意像，而且有動覺的意像。其言曰『予不僅想

① 見人之本能第六章 pp. 130-146 第七章 pp. 155-161 附錄 I pp. 257-259 附錄 III pp. 260-281。

見莊嚴，謙遜，驕傲，禮讓，端重等，且髻鬚揣摩之於「心之筋肉」之間。又曰：「意義原僅動覺而已；處某種情形而取某種體態，此體態所發生之特殊動覺，入意識之焦點而成此作用之意義。」此鐵欽納分析意義之結論。鐵氏雖爲分析心理學之鉅子，然其「感覺癖」太深，蓋亦未可諱言。德氏謂分析經驗，雖可得多數感覺，然感覺決不足以代表意義也。

且意義爲心理學的問題；無論何種名詞，既欲以表示心理的現象，則不得不有心理的涵義。純料之知在心理學內不可意會；故心理學所稱之意義決不僅屬於知也。譬如見燈光四，感覺雖僅四光點，然知此四光點排成之形爲四方形。此四方形之意義決不僅感覺也。此墨獨孤所舉之例，以證明感覺之非意義。德列威更進一層，以爲意義者，興趣也，屬於情，而不必屬於知。試舉例以明之。予方與人賽足球。球來自反對方面，勢甚猛烈。平時若見此圓形之物當頭擊下，則末有不逃避者。此時見之，不但不逃避，且疾馳而蹴之。何則，此時興趣固方在蹴球也。①分析此經驗，雖亦可得視覺的意象，然球來甚疾，安暇而有意象作用耶？或謂蹴球之動覺的意象，在蹴球之前亦可發現於意識，然此動覺意象豈足代表意義耶？是故德氏謂意義乃當時之決心，目的或需要與實物所發生之關繫。何以名之？名之曰興趣。興趣，衝動，雖難以內省捉摸，或言語形容，然吾人日常生活，固常經驗之，安可不承認其存在耶？

① 德氏所舉之例爲棒球，介紹者恐讀者對於棒球或不熟悉，故改舉足球爲例。

據上文足球之例，予之經驗，兼有「原意」與「次意」。原意者覺知實物與衝動之關繫也。加原意以經驗之所得則成「次意」。次意者即認識目前之情形而預知有關繫之未來情形也。「次意」屬於知，又屬於情。「原意」則全屬於情。「次意」雖後於經驗而發達，「原意」則先於經驗而誕生。譬如水鴨初次見犬而沒於水。其沒水之衝動，實根據於其先代之歷史。故水鴨之衝動與犬，有不假經驗而生之關繫。

興趣在人生經驗內，為動的而非靜的，過渡的而非終止的。本能行為，其前途如無阻礙，則本能之興趣過渡而為得意之感，否則奮勉之情以生，而興趣過渡為失意之感矣。忿怒與恐懼等本能，出發時，即有特殊之情緒與俱，其他本能行為，有奮勉始有情緒，無奮勉則無情緒。奮勉之發生蓋亦有故。或衝動過急，而動作不足以稱之，或情形已變，而先天之組織不能應付。凡此情形皆為奮勉發生之主因。請再以胡蜂拖蝗蟲之例明之。（見前本能之知的成分）蜂拖蟲近穴時，必先置之穴外，此蓋為不易之動作。苟任其自然，則入穴視察之後即可拖蟲而進，固無所謂奮勉矣。然好事之生物學者，偏當蜂入穴時，故意置蟲於他處，蜂於是不能應付矣。其天生的組織，拖蟲近穴時，必繼以置蟲穴外之衝動。此衝動既不能變，故不免受窘也。受窘之時，本能之興趣，乃變而為奮勉之情。

墨獨孤討論本能，以為本能之情的成分，均為情緒。德列威則不大贊同。德氏固亦知恐懼與好鬪等本能，皆有特殊之情緒相伴隨，然其他本能如模倣遊戲等，未見其出發時即有情緒與俱也。故德氏以為興趣

乃本能之情的成分，至情緒則或有或無焉。然欲知本能之情的成分，是否興趣或情緒，則必先研究情緒之特質。情緒之特質分析之得下列數成分：

(一) 認識或概念，如見虎則懼，念及已死之友人則悲。無認識或概念則必無情緒。

(二) 苦與喜之彩色，如樂之情緒恆適意，憂懼則恆不適意，怒則或適意或否。

(三) 身體之反應，如怒則髮豎，懼則齒戰。

(四) 偏向，使吾人採用特種動作，而忽略其餘，譬如忿怒時則不聽他人之勸諫。

(五) 衝動力或主動力，此動力若甚激烈，則吾人因急於動作，高等心作用既為所阻，而目的決心，與宗旨統為所壓抑矣。如怒極而鬥，則不顧己之生命與希望。

上列五點，惟第一與第四，為各種本能行為所同具。如具此二點即名為情緒，則將何以名同具五點特質之情的成分耶？興趣者蓋用以別於情緒也。故德氏曰：「本能之活動必常有興趣，然不必常有情緒。」

德氏近來研究之結果，於前說頗多補充，以為本能行為遇阻礙時，固可變為情緒，然十二分滿足時，亦可變為情緒。惟此二情緒之性質彼此不同耳；前者為悶 (sorrow)，後者為喜 (joy)。悶與喜非獨立之原始的情緒，乃各種原始的情緒之附帶品。無論何種本能，均可有此性質相反之情緒，喜或悶，相伴隨。如好羣，離羣失侶則覺悶，復回原羣則覺喜。如好鬥，有用武之機會則喜，忿怒不能發洩則悶。推之各種本能皆莫不

然也。

然則德氏於本能之情的成分，已與墨獨孤同意乎？曰：否。德氏僅言本能行為之情的成分，無論滿足與否，均有變為情緒之可能，非謂本能行為出發時，皆有情緒與俱也。故德氏之結論仍未變動；換言之，德氏仍以為「本能情緒之活動不必常有情緒，然必常有興趣」也。

(三) 本能之分類 ①

心理學者分類本能之方法，恆隨其觀點如何以為轉移。德列威既純用心理學者之眼光解釋本能，故其分類人之本能也，亦以本能行為之主觀的特質為根據。此種分法，墨獨孤倡之於先，德列威和之於後，在今日之本能心理學內尚頗佔勢力也。

人之本能不易辨認，其故有二：(一)人之本能行為第一次發現，雖不能預知其行為之結果，然其後各次，決不得謂其於目的漫無所知也。故人之本能，第一次以後，即非純粹之本能，此其難乎辨認者一。(二)動物之本能衝動，其所應付之實物或情形與其行為之方式，均有一定；而人之本能則否。故心理學者謂人之本能較少於其他動物。此其難乎辨認者二。

以上兩困難，均由於心理學者之僅以純粹之本能為本能也。純粹之本能，於昆蟲類內，雖甚發達，而於

① 見人之本能第七章。

人類內，則不多見。故心理學者如採用生物學者之觀點，求純粹本能於人類之內，則其主張屏本能名詞於心理學之外者，固不爲過。然吾人既欲在心理學內，求本能之心理的解釋，則不得不純用心理學之觀點。純粹本能在人類內雖不多見，然人類之先天傾向爲數甚多，殊不得謂其爲非本能也。

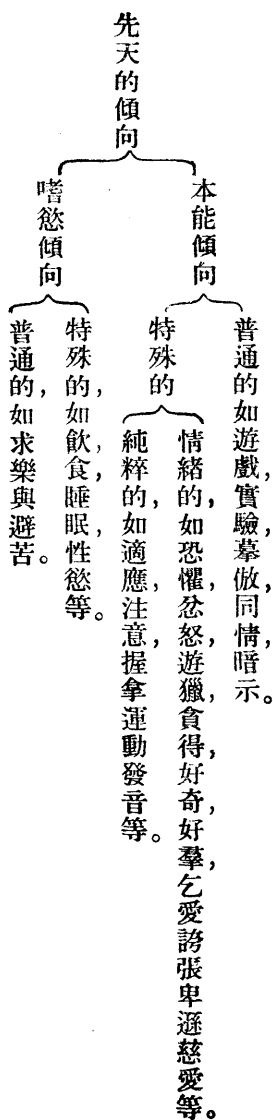
分類本能之方法，桑戴克與墨獨孤不同。德氏是墨而非桑。桑戴克以本能爲一定之衝動，應付相同之情形。恐懼忿怒非一本能，乃多數本能之總稱。譬如恐懼見猛獸則逃而避之，遇雷電則躲而避之。逃避躲避爲對付猛獸與雷電之一定反應，今以恐懼本能概括名之，殊不甚妥。故桑氏寧願列舉個別之反應，以代好鬥，好羣，酷虐，好奇，創造，遊戲等類名。德列威謂桑氏此法殊欠完滿。茲約述其理由於下：

(一)人之本能經無數代之進化，均已變爲複雜。其所採用之反應皆依時勢而變。卽就恐懼而言，或逃或躲，未必如桑氏所言，皆爲同情形之一定反應也。在廟宇之旁而見猛獸，則變逃而爲躲，在荒野之間而遇雷電，則變躲而爲逃。就能預決人之反動耶？此其理由一。

(二)人之本能縱可分析爲多數有定之反應，恐懼忿怒等類名，仍有存在價值。譬如恐懼，其反應雖有數種，然其所伴隨之情緒則一。或躲或逃皆爲同一本能之反應，以恐懼概括而名之，誰曰不宜。此其理由二。德氏既不滿於桑氏之分類法，乃採用墨獨孤之分類法。墨氏分本能爲特殊的與普通的二種。特殊的如恐懼，忿怒等，各有其特殊之情緒與俱；普通的如遊戲，摹倣等，既無特殊之目標與反應，亦無一定之情緒

相隨。德氏亦分本能為普通的與特殊的二種。而特殊的本能又分為二：一為對付特殊情形之反應，如吸吮等；此類本能與反射動作極難區別；一為情緒的反應，如恐懼、忿怒等；此類本能之反應與應付之情形雖間有變異，然其所伴隨之情緒則永不變，故亦屬於特殊的本能。普通的本能與墨獨孤所稱之普通本能意義相同。此類本能與恐懼既有區別，與吸吮等更不相同。故須另闢一類。

人之先天傾向，本能外尚有所謂嗜慾者，例如飲食、性慾等。嗜慾之起也必先有不快之感，故與本能不同。此類亦分為特殊的與普通的二種。普通的如求樂而避苦，其傾向不因特殊之情形而定。特殊的如飲食，其傾向實決於飢渴。茲列表如下：



(四) 結論

德列威人之本能一書共十一章，附錄凡三，以第四、第五、第六、第七等章為最重要。第二、第三兩章專述

本能之心理解釋之發達史。以之作導言讀則似太長，以之作本能之心理學史讀則又似太短。且其內容均述前人之言，殊不足見作者一己之見解，故不具引焉。第八，第十，第十一等章，取各種本能與嗜慾及其與教育之關係逐一詳述。此數章本宜擇要介紹，惟因篇幅有限，時間缺乏，故不克遂願，此介紹者之所深以為歉者也。

德列威受墨獨孤之賜頗多。其論本能經驗之意義也，亦取墨氏之意而擴充之。①他更無論矣。故謂墨氏開德列威研究之路，誠不為過。然德氏亦非無創見者，其於本能之知情意三方面，均有補充，以本能衝動為「生之衝動」之一種，以本能知識為認識的知識，以本能之情為興趣：此皆其犖犖大者。故其於本能之心理學上，亦頗多貢獻也。

其研究本能之方法，雖亦取法於墨氏，然墨氏之倡本能之心理學的解釋也，似不如德氏之更為澈底。行為派心理學者恆輕視內省，而偏重旁察與實驗，旁察實驗雖較為可靠，然心理學究非自然科學比。心理學者解釋行為，於心識不得不有相當之研究。吾人行為，其外部之表現相同，而內裏之意識迥異者時或有之。怒髮衝冠，恐懼時髮亦可以衝冠。髮豎雖同，而怒與懼則為意識內之兩現象。故解釋行為而忽略意識，總不免「隔靴抓癢」之譏。且人類行為各有其目的或動機，誰能以機械律釋目的耶？德列威大倡「以經驗解

① 見墨氏所著 *Body and Mind*, pp. 301-311.

釋經驗」之說，作舊心理學之中流砥柱，其說雖近於偏，然在行爲派浸浸日盛之時，誠不得不如此也。

或因德氏所著之工業心理學，膚淺不值一讀，遂謂人之本能亦無價值。然此實一偏之見。凡批評一書，須就其書之本身，求其得失而評之，不得引作者他書之過失，以否認此書之價值。不然則墨獨孤之集合心理，亦遠遜於他作。吾人豈可以集合心理貶毀其心與身（Body and Mind）與社會心理學（Social Psychology）等書耶？德列威之人之本能固不免缺點，然如以其所著工業心理學貶之則謬矣。

Min-toh Monthly Series
ESSAYS OF PSYCHOLOGY

By

KAO CHIO FU

1st ed., Dec., 1926

Price; \$1.50, postage extra

THE COMMERCIAL PRESS, LIMITED

SHANGHAI, CHINA

ALL RIGHTS RESERVED

中華民國十五年十二月初版

民鐸叢書
 (第一二種) 心理學論文集(一冊)

(每冊定價大洋壹元伍角)

(外埠酌加運費匯費)

著者高覺敷

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 商務印書館分館
 北京 天津 保定 奉天 吉林 龍江
 濟南 太原 開封 西安 南京 杭州
 蘭谿 安慶 蕪湖 南昌 九江 漢口
 長沙 常德 衡州 成都 重慶 廈門
 福州 廣州 潮州 香港 梧州 雲南
 貴陽 張家口 新嘉坡

※此書有著作權翻印必究※

第一輯出版

▲再版已出▼

李石岑論文集

本書係李石岑先生年來在各雜誌報章

所發表之文字。凡現代主要思潮。莫不逐

加論列。如尼采、柏格森、詹姆士、羅素、杜威、

倭伊鏗諸家之哲學。均有長篇文字介紹。

井加以極精深之批評。此外關於藝術、宗

教、本能、美育等。均有專篇討論。書前并有

李先生新撰「思想方法上之一告白」

自序。讀之不僅對現代思潮之趨勢。瞭然

於懷。且可獲得許多修養上之效益也。

內容一覽

- 一 輓近哲學之新傾向
- 二 尼采思想之批判
- 三 柏格森哲學之解釋與批判
- 四 倭伊鏗精神生活論
- 五 藝術論
- 六 宗教論
- 七 本能論
- 八 美育論
- 九 英德哲學之比較
- 十 社會改造之哲學
- 十一 教育哲學概述
- 十二 現代哲學雜評

■每冊定價八角
■外加郵費五分

商務印書館印行

李石岑先生著

人生哲學 卷上

每册一元六角

另加運費隨費

本書係李石岑先生四年來苦心經營之專著。全書分上下二卷。上卷計五百餘頁，約二十餘萬言。涉論方面頗廣，凡西洋哲學、印度哲學、中國哲學關於人生問題之解答，均有詳細的介紹、精確的批評，且提出其獨創的見解。而於人生哲學與倫理學及普通哲學不同之點，亦曾作一種嚴密的說明。凡於哲學感興趣，或於各派人生觀有所取舍者，皆不能不以鄭重的態度披覽之焉。

內容一斑

第一章 緒論

第一節 人生哲學的定義

第二節 人生哲學的研究法

第二章 近代人生問題概說

第一節 人生問題的起原及變遷

第二節 近代人的外部生活

第三節 近代人的內部生活

第四節 近代生活上的兩難

論法

第三章 東西哲學對於人生

問題解答之異同

第一節 西洋哲學方面之觀察

第二節 印度哲學方面之觀察

第三節 中國哲學方面之觀察

第四節 三方面哲學解答之比較

人生哲學參考書目之一

商務印書館印行

心理學

行為主義的心理學
 人類的行為
 動的心理學
 心理學大綱
 心理學導言
 心理學原理
 心理學概論
 社會心理學
 社會心理學新論
 社會心理學緒論
 社會心理的分析
 政治心理
 羣衆心理
 革命心理

戚玉淦 二元
 郭任遠 一元
 潘梓年 九角
 陳大齊 六角
 吳頌皋 三角半
 吳康 五角半
 王國維 册二元半
 金本基等 九角
 陸志章 六角
 劉延陵 册一元四角
 梁仲策 七角
 馮承鈞 九角
 杜師業 七角
 杜師業 册二九角

布爾主義的心理
 什維 四角半
 審判心理學大意
 陳大齊 六角半
 廣心理學
 張子和 上册八角
 中册三角半

▲教育心理學

教育應用心理學
 名著 莊澤宣 一元半
 教育心理學
 朱兆莘 七角
 教育心理學綱要
 舒新城 四角
 青春心理學
 湯子庸 七角
 女子心理學
 楊鄂聯 七角
 兒童心理學綱要
 艾華 三角半
 教育心理學實驗
 戴應觀 六角半
 叢書 兒童心理學
 陳大齊 九角
 師範 叢書 教育心理學導言 朱定鈞等 一元
 (教科書尙未列入)

商務印書館出版

上海图书馆藏书



A541 212 0007 9134B

