

心理學與道德



海德斐著

心理學與道德

上海廣學會出版

中華民國二十二年六月初版

心理學與

道德

(齊魯叢書之二)

每册定價大洋二角五分

(郵加)

原著者

海

譯述者

楊

上海

發行兼

廣

學

印刷者

南國印

▲版權所有▼

PSYCHOLOGY AND MORALS

By

J. A. Hadfield, M.A. M.B., Ch.B.

Translated by

Yang Mao Ch'un, B. A.

Edited by

Luella Miner, Litt. D.

Price: 35 Cents

Postage Extra

CHRISTIAN LITERATURE SOCIETY

19 Museum Road

SHANGHAI

1933

著者原序

本書乃彙集一九二〇年在牛津大學滿斯斐學院 Mansfield College, Oxford 之演講稿而成者。

本書中所論列者只限於心理療病家 Psycho-physicians 及心理學家所普通承認之『衝突』Conflict 與『抑制』repression 等心理情況，至於尙在辯論中之『新心理學』new psychology，則不多涉及焉。

在此書中亦甚指出我個人對於佛洛得所創心理分析派 Psychoanalysis 及瓊翁爲領袖之分析的心理學派 Analytical Psychology 所有贊同及否認之點。

爲簡約起見雖不能不有幾分武斷意味，然作者亦十分承認在理論方面本書只是屬於實驗的與提示的作品。我只欲向大家提出幾種意見，而不自認爲一種有系統的倫理的文章——此種論述乃在哲學家及神學家之範圍內。本書之目的乃欲說明藉近代心理學所發現之事實及原理，而特別欲注意於各種精神病之起源及狀況。作父母

、教師、牧師、及醫生者，應注重對於此種疾病之知識，蓋此種知識能給與吾人關於生活及行爲問題之實際的指導也。爲此，作者在此書中隨時指明這種事實及原理，如何影響於倫理學的理论——至少在表述上有其影響，或許在幾方面上，亦能改變其理論之性質。本書既不預備當作一本完全的、高深的、並有嚴格系統、之道德哲學、且亦不承認有此種職責；蓋心理學家所站之立場只在說明事實，而此種事實却爲道德哲學家、牧師、及教師、所不應忽略者。

雖在理論方面吾人之研究甚爲漏缺不完，但其中所述原理則皆有實際的經驗爲其根據。此種原理並非在書房或實驗室中工作之結果，乃若干年從事研究男女人士所有實際的需要及問題而收之成效。

本書自病人方面所引之實例，皆曾得到各人之允許或隱其姓名而書之。對於此等人及若干有功於此書之友朋作者願表示其極誠懇的謝意。

今將此書謹奉獻於作者之母親、夫人、及使我快樂之子女、之前。

譯者的話

譯者譯是書既竣，覺有向讀者介紹的必要，爰將所見各點，條述於左：

(一)持平的心理學 著者於其書內給與吾人一種比較持平的心理學。彼於論及意旨(Purpose)及理想(ideal)在形成個人之行爲與品格時，既不若理想派之過於推崇，亦不若行爲派之一味弁髦；彼相信高尚的意旨及理想爲向上生活中之熱汽，但亦承認本能與非意識的動機是活動的本源。

(二)名詞之使用異常謹嚴 本書中一大貢獻即對於所用心理學名詞俱能給與一種極明晰的意義，絕不如其他心理學者之含混無定。對於「情操」(Sentiment)與「隱機」(Complex)兩詞尤能賦以嶄新有價值之區別。因此種正名的嚴謹，乃能使讀者永不至誤會其立意。

(三)合於實際的心理療病術 自著者心理學之療病方面視之，吾人又可見其所

用方法之合於實際。彼不如其他心理療病家之好張皇其詞，亦不根據於由夢幻中得來之武斷的假設或潛伏的民族性；蓋彼深信此種方法極難作科學的證實也。

(四) 論述清晰 本書自首至尾完全出自一種極明晰的體裁，因此能使讀者對於其主要的題材易於瞭解。全書中材料組織之合宜，尤能助成此點。

(五) 材料來自實際經驗 本書自首至尾全由實際經驗寫出，其中處處援用實際的例證及試驗。

(六) 積極的人生觀 著者於其書中無論對於道德的或宗教的生活均持一種積極的態度。彼大聲疾呼吾人於經過心理分析之後再繼之以心理的建設；在此尤願人利用宗教的信仰及動力以療治屬理智的及道德的疾病，並藉此發展其健全的品格。

(七) 本書的目的 本書之目的有二：一，對道德問題作公正詳確之研究，而其

入手方法則係自個人的心理方面用工夫，而不作社會的或倫理的觀察；二、提出幾種使心理疾病得醫治，使心靈得解放以領略有道德的社會中之快樂的途徑。

除上述者外，自必另有其他重要之點，譯者不願多佔篇幅，讀者當能自得之。

最後譯者願向濟南齊魯神學院教授麥美德博士 (Dr. L. Mineo) 及夔德義牧師

(Rev. L. V. Cady) 謹致十二分謝意，因二人對本書之翻譯有極大幫助也。

一九三二，一，一，譯者。

心理學與道德目錄

著者原序	一
譯者的話	一
第一章 緒論	一
第二章 品格之決定者 遺傳的因素與環境的因素	一三
第三章 情操·性情·及隱機	三五
第四章 複悶心組 隱機	四三
第五章 隱機與行爲	六一
第六章 神經病·道德病·與罪	七五

第七章	自我的幻想·····	九三
第八章	完備律·····	一〇九
第九章	有組織的自我·····	一一七
第十章	意志·····	一二五
第十一章	理想爲意志之刺激物·····	一三五
第十二章	理想·····	一四七
第十三章	自我實現與幸福·····	一五三
第十四章	縱慾主義與自我實現·····	一七一
第十五章	生物學與道德·····	一八一
第十六章	自我實現與心理的發展·····	一九三

第十七章	邪惡·····	二一九
第十八章	心理疾病療法·····	二二七
第十九章	心理疾病之療治·····	二四五
第二十章	重新聯合·····	二五九
第二十一章	昇華·····	二六五
第二十二章	動機：自私與利他的·····	二九五
第二十三章	結論·····	三〇九—三一六

録

目

録



心理學與道德

第一章 緒論

如有人進入炸彈轟傷者之養病院內，即可見其中之病人有患半身不遂者，有患目盲者，有患耳聾者，有患口啞者，更有患極利害之頭痛及其他種痛苦者。此等病人之病狀雖為生理的，但其病源則不在身體而在心內；換言之，乃由情緒之激亂所致成者；此種解說初視之似不可信，然事實上則確為如此也。如再進入另種養病院內視之，其中亦有與前相似之患病者，即其病狀亦為半身不遂及目盲等，但經考察之後，則知此等患病者之疾病與前者之疾病在性質上竟大不相同，蓋後者乃因身體上之創傷或疾病所致也。前者為各種『心理起源』之失序，即疾病之根源於心理者，並被區別為『心理神經病』Psychoneuroses，『功能的神經病』functional nervous disorders，或通常所稱之『神經病』nervous diseases。所謂神經病，其中包括神經衰

弱 neurasthenia、激情 hysteria、過慮神經病 anxiety neuroses、恐怖病 phobias、及虛念縈心 Obsessions，等病，究其源，此等病象皆由於情緒生活之激亂所致成。心理神經病內所有之失序，本不為結構上之失序，乃功能上之失序；至於『機體的』Organic 疾病，則正與此相反，其根源強半為生理的，其原因則為身體結構之不良。

情緒之激亂能產生生理之變化，乃素常觀察所見之事實。所謂『氣的瞎了眼，驚的不能說話，哀痛的口啞，嚇的股慄，憎惡的生病』等常話，實際上亦能如此。所謂心理神經病，即由情緒之激亂所致成而具有此種性質者。但在平常情況之下，如人因見惡物而覺病——其徵兆為暫時的，當激起疾病之刺激物過去，則病症亦隨之過去；而在心理神經病中，其徵兆則比較長久，似有受壓制之情緒之濁濁源泉仍繼續放射不止。因此，受炸彈轟震之兵士，雖戰事久已過去，而仍患病不愈焉。如吾人能作更深之研究，並考察心理神經病之根源，則常見此種疾病亦與基本

之道德問題有關連焉。

如受炸彈轟震者之神經破壞，即爲其責任心及自衛衝動間之衝突之結果。神經病痛、面腦筋痛、震驚、恐怖症、半身不遂、及精神疲乏、等病症，亦皆由於各種衝突，自炫與自卑間之衝突，所造成者。如一兵士腿上所患之功能的不遂病，即由未曾以意志約束其受壓抑的懼怕所造成；一女人所患之背痛病，亦爲其受壓抑之自悲情緒之呈現。易詞言之，即此等生理的及心理的病狀，皆由於品格中之弱點所造成也。

因此，凡欲療治此種心理神經病之醫生，不得不對於潛伏在此等病症根源中之道德問題有所注意焉。

惟療治此種疾病之醫生，不只須對於潛伏在神經病根源中之道德問題加以注意，更須對於道德疾病，如不能制戔之惡癖氣、性慾錯亂、偷竊、暴虐、頹喪、忿怒、驕傲、等等作直接的療治。此種疾病絕無屬乎生理的，（將來亦須與罪辨別之）

因無論在根源上及徵兆上，皆爲屬道德之疾病也。患此等疾病者，又常至醫生前求其醫治，而不至牧師或道德家處祈援助。此並非爲偶然之選擇，蓋此等病人以爲（無論其意見是否正當）若至道德家面前求輔助，道德家必只向其作責斥之言，或勸其勉力自制。然彼等則以爲（無論其意見是否正當）彼等所有病况既非由己而致，故不應受責斥。况彼等已用盡其意志力至於無微不至；亦曾將其注意點轉移於其他事物上；已受過責斥，定罪及畏嚇；已受過他人之同情的或愛憐的待遇；然此一切皆無效益而歸於徒然。最後方覺悟彼等所患者爲一種道德之疾病，乃知須至醫生處求醫治，因醫生常視彼等爲病態的，非犯罪之人也。

心理療病家常能熱心輔助患道德疾病之人；彼對於此等人之痛苦毫不畏縮，亦毫不震驚，並無一句責斥之言出諸其口。

在對於各種神經病，如炸彈轟震或神經衰弱等之療治上，心理療病家已自行發明一種專門方法，名爲『心理療病術』psychotherapy。用此種方法可直接從事於

道德病症所由發生之情緒之衝突之處理。既研究出此種療治功能的神經病之方法，則心理療病家對於道德疾病如惡癖氣、性慾煩悶、及病態的懼怕、之療治，亦可應用此同一之方法。此種方法有若干方面與道德家所用之方法不同，但在醫治神經的及道德的疾病上已被視為最有效之方法矣。本書之目的即欲對此種方法及其中之原理作簡略之解釋。

對於醫生之如此侵犯道德範圍，已有數種強烈之反駁：

(一)道德家及純粹心理學者皆主張心理學家無干涉道德問題之資格。

謂心理學只論心理，與是非標準無關係，誠為屬實之言。蓋心理學為心理歷程之敘述的 *descriptive* 科學——其任務只為觀察、解釋、並作成概括的結論；至於何為是，或何為應當，則非其所問矣。反之，倫理學則為道德行為之規範的 *normative* 科學，在此科學中有種確定的標準；其所有之任務為決定何為是何為非，並吾人當如何行事為人。嚴格言之，『道德』一名辭乃表示與行為標準或理想有關係

之事物。自心理方面言之，一種『道德的』奮鬥，即包含意志與衝動或衝動與衝動間之衝突，自此種衝突間可發生生理的或『道德的』失序。惟無論如何，如心理療病家欲療治此種疾病，並希望其患病全愈，則必對於道德問題有相當之注意而研究之。其所追求者為應用一科學方法以解決此等問題，其目的在使個人達到某種健康標準。

因此，心理療病家不能離開生活中之道德標準自處於完全孤立之情況中，不論所有之道德是否為全社會所接受。只憑心理分析家所謂「你不應當壓抑」一語，即可斷定彼已跳出純粹科學之範圍矣。心理療病家不與純粹心理學者相同，彼有其一定之標準，即個人之健康。如心理療病術之目的在療治變態的個人，是其已設定一種標準或規範矣。蓋何為變態之個人？在吾人能說明何為變態以前，是必已有一種關於常態之概念矣。

故有心理療病術之實施，即為純粹心理科學與道德科學作成連絡。

(二) 另一種反駁，則謂醫生只療治變態的男女，並藉研究病態的實例以抽繹原理而作成判斷，必將使所得結論成爲邪曲而鄙卑者。此種反駁實不足重視；他不必論，但問吾人有誰爲常態者？蓋研究常態個人之心理學，其最大困難爲發現一常態的個人。吾人常不得不分析醫生及其他被視爲、或自以爲、完全常態之人，然後還有意受人分析，其目的爲欲自己能施行心理療病術之方法。此等人來時雖自視爲常態的，然分析之後則不必爲常態的。事實上此等人亦有一種複悶心組即「隱機」(complex)、壓抑、及品格之反常、與患病人所有者甚少區別；在此情況下，吾人甚易忘記彼等不爲患病者。一有病之人與一健康之人二者間之區別爲實際的，全在其應付生活中之生物的责任能至何種程度。

再者，爲擁護對於行爲之變態的情況之研究，吾人常指出一種事實，即在療病科學中常有因研究疾病之情況而獲得若干發現，並大有助於屬乎常態歷程之知識。在此有一最顯然之實例，即橢形腺之功能的發現。對於此種腺之重要性，直至因研

究具有此種腺之癡呆症，將其發現後，生理學家始得知曉。由此種發現可以證明對於低能症之研究與療治，確有不小之價值。由此可知，吾人研究變態之個人，實甚有助於認知平常人行爲中潛伏之動力，並能發現求心理健全與品格強固之必需條件。再者，惟因人類行爲有其變態性，方使討論道德之題目有其興趣；亦唯因各個人皆多少有其變態情形，斯各個人皆有可研究之價值焉。

(三)第三種反駁，謂心理療病家只能研究個人及個人之苦樂，而倫理學則研究一種關於是非之客觀的標準，此種標準可用之於全人類全時間上而無誤。又謂個人雖可尋得一種生活之倫理或型範，能對於個人之健康與快樂有完全之滿意，但對於道德的理想則未必符合，因道德的理想乃屬社會的也。

惟吾人之持論則正與此相反，吾人以爲解決屬於全社會健康、及全社會安樂、問題之最有效方法，當爲對於個人之健康與快樂之研究。個人不只爲一獨夫；彼乃一小的社會。彼乃由本能與情緒，情操與隱機所構成；其所有之情緒、情操、等並

無別於全社會所通行之情緒及情操等。社會不過自弧面鏡中所見之個人的反射，在此鏡內一切屬個人之基本性質均被反射，只反射之時乃比較大些並其着重點各不相同耳。即吾人視為最富社會性之結羣本能成爲母本能，實際上亦爲個人的本能，雖在社會生活內方能有其功能而顯其勢力。離開個人，則此種本能將不能有其存在。結羣本能並非爲一羣體中之本能，實際上乃個人之本能，個人因受其驅迫以與社會之意見及需要相適應耳。社會對於個人所有道德之要求，固能禁阻個人不有偷竊、殺害、或謊騙、之行爲；但倘無此種結羣本能以驅迫個人使其對於社會有服從心，則社會之要求必甚少能力之可言。謂吾人可藉研究此類本能在社會及家族生活中之功能，以明瞭其內容，誠爲可信之言；但吾人亦能藉直接的研究其在個人心靈內之本源而獲得更多之知識，在此種研究內，吾人可得見一切爲宇宙生命之動力的熱汽。個人之心靈即爲一實驗室，在此吾人可觀察並實驗有宇宙的意義之情緒勢力。能操縱個人之心的情慾、貪吝、虛傲、野心、性慾、及懼怕、等，實與激起人類間之

敵對，破壞社會中之和平者爲同一事物；且只根據於在個人內者始能作有效的直接的研究。吾人除非明瞭革命黨人心理及其反常性，則不能對於革命作合宜的應付；吾人又除非明瞭在個人內產生罪惡之衝動，亦不能解決關於世界中罪惡之問題。反之，彼能使個人之本能和諧，並使其受意志之裁判，以產生個人之快樂之理想，同時、亦必爲產生社會的快樂之理想。如吾人能因使一個病人心內有完全的和諧而治癒其疾病，則實際上已獲得解決全世界快樂及善德問題之祕訣矣。因社會的及道德的問題根本上皆屬心理的也。

由上述觀之，研究個人實爲解決社會問題之最有效的方法。吾人欲與殺滅人類之瘟疫相決鬪而除去之，只有藉顯微鏡下之研究方克奏功。欲建築橋梁，須先藉模型試驗之；在應用巨礮之前，亦先作小管筒之實驗。故吾人在造作社會公律或醫治全人類之疾病以前，應先研究個人心理之事實及問題。

本書之目的乃欲將道德問題當作一種個人問題研究之；查出組成個人品格之心

理的因素爲何；研究不安甯的精神之原因爲何；並提出幾種使心理疾病得醫治，使心靈得解放，以領略有道德的社會中之快樂之途徑。

第一章 品格之決定者——遺傳的因素與環境的因素

DETERMINANTS OF CHARACTER: THE HEREDITARY

FACTOR: THE ENVIRONMENTAL FACTOR.

遺傳的因素 *The Hereditary Factor*

普通人皆以為遺傳公律不只在生理方面有其作用，即在心理方面亦不無其功能；爲人子者不只承繼其父祖之像貌，亦能承繼其父祖之德性及神經習慣。惟此種假設，在今日已大失其信用而見動搖矣。

世人常以某種德性或習慣『爲我以前之父祖所有，故我必自彼身承繼而有』。或曰：『某人一生有殘暴性情，不良癖氣及鄙污氣質。此必因其生時即具有之。』惟以吾人視之，雖可謂『吾之有此，乃遠在吾能記憶之時』，但亦不能證明德性爲可遺傳或可先天而有者。此種假設，在現代心理學方法尙未將吾人之早期生活敞開

於吾人面前以作德性解釋之線索時，或能加以容恕；然至今日則可毫不姑息的將其捨棄矣。蓋吾人確知人在兒童期內即可遭遇若干事故，雖對於此等事不能記憶，但其有影響於吾人之生活則為必然者。因催眠術及心理分析等調查方法之發達，吾人之此段早期生活乃得不再被隱蔽而能恢復至意識中矣。

吾人早期生活中之經驗既藉心理分析等方法而現露，乃知有若干昔日被視為遺傳的現象及特性，究其實，却由早期生活之環境所致成。且近代之心理調查方法，更能使吾人相信心理神經病、及品格低弱病、其為遺傳者甚少，或竟無之。而彼相信其由遺傳者至今尙未能證實之。其可奇異者，乃家族特性統計中（原註一）竟亦假定此種學說。

於此，有兩個例證可使吾人之主張成為更清晰者：第一，一人於兒童期後即患有一種手震病，每於作過身體的或心理的沉重工作後即行發作。因先前彼之父親曾患此病，見之者遂謂此病乃由遺傳而得者。惟將此病狀之根源加以分析後，乃發現

在其三歲時，有一意外事故使此患病者之足受有重傷；當醫生以探針清理並洗滌其創傷時，彼之父親即用手按住，使其不能擾動。當在按住之時，父親之手震病即傳移於其子之手上，並在其子之心內與一種情緒的衝突成爲聯結，在此聯結中即有一種反抗不能勝過之壓力之鬪爭。及後此事雖被忘却，而鬪爭之情感與手震間之聯結則仍留於心內，因而在其一生之中每遇一種需要緊張的努力事故，即因此聯結之復現而有手震病之發作。由此可見，此人所有之病況雖爲其父親所先有，並謂彼一生皆有此病，但實際上乃由早年自環境中獲得之經驗所致成者（原註二）。

至於人之特性亦如其神經習慣，乃由早期生活之同樣的經驗所致成者。有一患驕傲自負病 *overbearing conceit* 者，自幼年常輕視其同伴，彼雖甚願將其病除去之，但終無效。後經詳細之考察，即知此乃由於彼爲兒童時甚爲嬌弱膽怯，其父母常爲此使其相信彼之所以如此，乃因彼與衆人不同，彼乃一特殊之兒童，有更靈敏之感覺，有更優美之血性，因而不能與彼頑童共作粗野之遊戲。父母之此種暗示，

彼即無意識的接受之、保存之、於成年生活中，藉以自恕其所有過度而不自認之怯弱。由此可知彼並非生而驕傲，乃由其愚妄父母培養而成者。

謂此種情況可自父母轉移。於兒童，誠屬可信之言。但即使有此種轉移，而轉移之方法亦必不為遺傳的，而為早期生活中之模倣或暗示；且其生活歷程中所有發展之確定時日，亦可藉分析而發現之。在特性方面之公律，正如在肺結核病中之施行其功能，肺結核病曾有被認為可遺傳者，其實吾人能自父母承受一種容易感受疾病之素向，但不能承受一種疾病。故近代心理調查方法之全部趨勢，乃欲盡力減少昔日對於遺傳所作過分的推重，而注意環境之重要，視其為決定品格之基本因素。謂吾人之惡癖氣、傲慢態度、鄙賤性、醉酒、或性慾的錯亂、等品格非自父母承受者，乃最應注意之原理。

此種原理實際上乃十分重要者。倘使神經病或道德病是傳染的，則必使患此病者為病之奴隸而幾無解脫之希望矣。且究其實，此種以疾病可以傳染，以吾人可被

玷污之錯誤認定，乃最能使心理失序永留不去者。

反之，如吾人能立成此處所主持之見解，相信反常之道德病與神經病乃由早期生活中之環境情況所造成，則雖仍以此等人為病態的因而不向其追問行為之全部責任，但因知其疾病非為傳染的，即能給與患者一種鼓勵，使其有獲得治愈之希望。昔日之『原罪』original sin 學說在現代之神學著作中已失其地位，而在醫學界之文字中，亦至於必須逃避之時期矣。

惟當吾人着重不能自父母承受屬於道德的或心理的疾病之事實時，亦應念及吾人實具有若干由遺傳而來之『素向的』Predisposing 因素，此種因素之本身雖不為病態的，但在反常之特性之發生上，則佔有重要位置。此『素向的』因素中即含有：

- (一) 神經氣質 nervous temperament
- (二) 本能。instincts

(一) 神經質 Nervous Temperament

按神經質能流行於全家族中；有等人生來即具有神經質。但吾人應知：第一，

神經質非爲一種疾病，只在於不善應用時始成爲一種疾病耳。第二，神經質之致成，乃由於生理的因素，非由於心理的因素，故不與『心理神經病及道德病不能遺傳』之原理相抵觸。

(甲) 神經質或高度緊張的性情之有無，乃在於神經是否有高度的『受激性』*excitability*，且其根源爲生理的。當神經衝動順依神經通過之時，在神經之接觸點上能與神經間之阻力相遇。有等人其所有之阻力較大，能使順依神經通路經過之神經衝動多費時間，於是此等人即具有遲鈍之思想與冷靜的氣質，然其品格則甚穩重可靠，其性情亦甚平衡，既不能作非常之舉動，亦不能有偉大之事功。反之，具有多量神經質之人，其神經接觸點皆爲『開通』的，其神經衝動順依神經通路通過之時亦甚爲迅速；於是即成爲具較快思想之人，且其思想又與情緒爲極密切之聯結，又此等人乃甚易受感之人，但不常有明理之感覺；其性情游移而好動，其品格亦變換不穩；在政治上好作革命之論——能如麥梯林克 *Maeterlinck* 之善想像，如威汝

，如地 Wilde 之多機智彼得 Peter 之好逞氣。再者，凡具有神經性情之人，常能得若干人之追隨，但自身則無領導之才；如昔之十字軍，只有退化成爲一種宗教禮儀而已。凡有此種天才之人，即具有成爲道德的、神經的、失序之素向。其所有之天才每易轉變成爲癡狂，因天才與癡狂皆立基於神經組織之不安定也。

(乙) 神經質之本身不爲一種疾病；其以後之所以成爲各種疾病者，乃由於吾人使其如此。即如在一有神經質之家族中，父母皆具有高度的緊張性情，而其子女則有成爲藝術家者，有成爲神經病者，有成爲詩人而自殺者，有成爲好醉酒者，更有成爲大演說家者，有神經質之人對於生活之痛苦方面固有過度之感覺，然對於生活及自然之美麗方面亦能有其更多之欣賞。一有神經質之人常爲一有能力之天才。

(11) 本能 Instincts

吾人不特能自父母承繼若干素向，此外，更能承繼若干本能。此等本能即爲形成品格之主要原料。蓋環境之影響如無本能出而與之相遇，則不能對吾人發生何種

效力。故環境的因素與承繼的本能二者之鎔化物，即影響吾人所有之經驗而為其重要條件焉（原註三）。

吾人所欲討論之重要本能當有下列數種：即懼逃 *fear-flight*、兩性 *sex*、好奇，*curiosity*、為親 *parenthood*、結羣或組織社會 *the herd or social instinct*、此外，又有屬於自顯之本能，好鬪 *pugnacity*、自炫 *self-assertion*、及雄心 *ambition*。對於此等本能吾人無意詳細討論其性質，但為將來之討論起見，亦須對於其中之數種特性有普通之明瞭。

（甲）關於本能為遺傳的非為習得的一點，在各個本能定義及本能的行為定義中無不同意者。故吾人之具有各等本能，吾人自己可不負責任。

（乙）除去心能低弱者，各個人皆有此一切本能。有人常謂『某人無懼怕』，又謂『某人無兩性本能』。如謂某人之本能未顯出於意識生活中因而不被承認，則此言可信為真。但吾人應知此一切本能在每一常態的個人中，皆具有其存在及功能，

其所有之影響力可成爲變形的現於行爲中。例如，一男人可藉過度之自誇以表現其受壓抑之恐懼；一女人可藉假貞操露出其兩性的好奇。人之本能如受壓抑，則爲神經病或道德病發生之原因。其在此等病徵中所有之勢力，可藉心理分析表現之，因心理分析能將本能所受之壓力移去之，使其呈現於意識生活中也。

(丙)此外，另有一問題，即本能雖爲平常人所盡有，但各個人所有者是否同量？此問題在決定男女間本能的平衡是否有差別（例如，男人是否天然的、自然的、較女人更爲專權？）上甚爲重要。

以吾人觀之，即使有某種特殊本能，如好鬪、或獲得、兩種本能，在某個人身上似有顯明的強固性，然此種優勢亦非出於遺傳，乃由於此種本能在兒童期內有過量的發展所致。一英國店主之獲得本能，及一巴爾幹人之掠奪行爲，似有相等之強烈，然前者所以發展其社會本能而後者發展其好鬪本能，實因兩人早年所受之訓練不同，而其所操職業之需要亦有別也。能使某一兒童之獲得本能發展，又使另一兒

童之自顯本能發展，並形成吾人所稱之兒童「傾向」之情況，在兒童期內雖多為偶然的或被暗示的，惟終必有成爲發展之一朝，故此種本能在個人之將來職業中當有充分之表現與應用。一具有強烈的自顯傾向之兒童，必永不甘心於公事房中之工作，一有強烈的獲得本能之少年落於窮寒的藝術家，亦必感覺十分不幸。

反而言之，即不論本能在環境影響下能有特殊的發展，即因我人生而具有若干不同之氣質，故亦生而具有若干發展不同之本能。蓋若使好鬪本能及怒的本能與腎上腺 *adrenalin glands* 之液汁有關聯，又使兩性本能與兩性腺有關聯，則此各種本能當依照各種腺所有之稟賦不同而有不同之力量。雖曰人有兩性本能或好鬪本能之強弱，乃在於藉環境情況及早期經驗所有之發展而定。但亦確有某種人其所有此等本能之強弱，乃依其氣質之強弱亦即依其生理機體之強弱而定者。

(丁) 每種本能皆直接對向一種關於生活的目的，如懼逃本能乃對向自衛之目的，兩性本能乃對向產生後嗣之目的，爲親本能乃對向保護幼小之目的，而好奇本能

則對向一種對於奇事異物之考察以避危險之目的。惟麥鐸格 McDougall 則又指明各種本能之方向皆可受改變，使其對向更高之目的。（此將於討論本能之華升時詳述之。）

（戊）雖人於初生時即具有各種本能，但每一本能在全部分生活中不能常有其同等之活動力，必於出現之時期內方有顯著勢力。蓋在人類之演進歷程中，本能乃起而應付臨時發生之事故，並對於某種生物的需要施行反應者。每個人之發展亦正與一民族之發展相同，乃自原生質起始，經過演進之一切時期，直至其生出為一獨立之生命時，可謂告一段落。既出生之後即又開始其後部之演進，惟在後一段中，其進行則較遲。再進而言之，個人內每一本能之發展，其情形亦如此：起初本能亦為睡眠之雛形，後即漸行發展，直至其成為意識生活之時期，至此時期，即成為甚活動者，既能主宰個人之行爲，又能決定個人之品格。

爲使此種意義更爲明瞭，試再進而論之。當兒童爲獵捕之本能及餵養之本能所

佔據時，即正當民族發展之游牧時期；及至此種本能過去，而有積聚及佔有本能出現時，則又當為民族發展之安定的農業生活時期矣。吾人又可見兒童於今年能對其同伴所結之黨甚忠心，而至次年則能破壞其黨而從事於一件美麗的外衣之追求。在生活之每一時期內，各有一種新的衝動出現於當時之活動中。

惟吾人應知，雖每種本能只於能主宰全部人格時始有其顯著之活動，但在兒童期內，各種本能又皆能部分的表現於遊戲中。兒童之遊戲，常被視為剩餘精力之結果，然其功能則為將來生活之預備。如此，則兒童之隱藏及追逐動作，實為遊戲上表現獵捕之本能，又為後期生活中各種重要事業之預備。女兒作抱娃娃之遊戲，即將來為母親之預備；男童作海盜遊戲，即為將來戰爭生活的預備。

總之，本能乃吾人建造生活及品格所用之原料，吾人所有之天才，其本身並無功用，但在所致意之生活宗旨上則甚有效能。因其帶有情緒之力量，故又為自動的勢力，不特使情感加強，亦能使意志有力（原註四）。

環境之因素 The Environmental Factor

吾人前已言及個人之品性，尤以屬於神經的及道德的疾病，根本上乃由於幼年時環境情況之所致。此等疾病皆可起於一種單獨的事件或一種病態的氛圍。

吾人亦熟知只一種單獨的經驗即可改變吾人於生活之全部態度，並使吾人之品格有完全的變化。

悲傷之品格可因失望而產生，性的打擊可造成怯懦、氣惱、及性之薄弱、等病症，乃是吾人所熟知者。且此等事故若出現於兒童時期，又被壓抑而遺忘之，則尤為造成長久疾病之原因。

但比較一種單獨的事故更重要者，則為兒童所在之氛圍 *atmosphere*，此種氛圍乃由若干細微不重要之事故所合成，能給與兒童對於生活或對於自身之錯誤的態度。其意即謂，心理之反常情況，實多由兒童所在之氛圍而定，至於一件單獨事故，其力量則較小。在兒童周圍之影響力，常藉暗示以發生其對於兒童之效力。

兒童期所有之反常經驗，無論由一件單獨事故所造成，或由一種非天然的氛圍所造成，不必立時發生其病態的勢力，但其印象則已造成，且所產生之隱機亦已潛伏於內，以待將來出現於生活中矣；當某種震動或緊張在生活中活動，即能將此種隱伏的隱機勾起，成爲一種道德的或神經的疾病，（此種震動或緊張不能獨自產生神經病。）此種事實即能說明若干心理療病術者的意見；他們以爲一切功能的神經失序，連後期生活中的，如十八歲之女子、三十歲之婦人、五十五歲之男人、所有者，其根源皆成立於兒童期內。蓋能預使吾人在後期生活中傾向於神經病或品格之破裂者，乃兒童期所受之經驗也。

然則吾人之早年生活何故竟如此重要耶？

第一，因吾人之心及大腦在兒童期內爲最易感受印象者，且在此時所受之最深刻印象爲最難除根者。兒童由暗示吸收成人及同伴之觀念絕不加以任何之批評，而對於其父母之暗示尤易感受。做做父母之風度，並以父母相同之情緒反應其相同之刺

激。如見一病人時，兒童常注視其父親，做做父親對於病人所有之憐憫的或憎惡的態度，並按照父母所有此種情緒的反應以反應其後來所遇見者。惟暗示可有其積極之影響，亦可有其消極的影響：如用以使兒童發生宗教的敬畏之『地獄火』暗示，即能產生對於宗教之輕侮，或產生對於宗教儀式之拘泥的、錯謬的、遵守。

第二，因吾人在兒童期內對於生活尚不能適應，並無充分的反應。如母親之死亡對於兒童乃一種不可補救之損失，與一種不可挽回之不幸。若至成人時期，則彼學知如何應付此種命運之不幸，並能以較大的鎮靜及自信應付之。

第三，因吾人對於生活之普通態度，每於兒童期內形成之。吾人在兒童期內即形成生活之印象，如以生活為順利的，以行善為上算的，以人類為不和平的，以事物為可樂的。在以後之生活中雖亦能經受若干經驗，並採用若干新觀念，但在其中可云無處不染有兒童對於生活那種普通態度之意味。吾人在兒童期所有之氛圍，能決定吾人以後對於世界之態度為樂觀的、堅信的、順利的、恬靜的、或反抗的、卑

弱的、或諂媚的。在此種情形內，吾人乃將兒童期對於世界之態度帶入成年生活中。此種態度在兒童期爲自然的、必有的，然對於成年期之環境則甚不相適。故一人若在兒童期內養成反抗的態度，則將來雖在一種和善的環境中亦不能改變，卽在最知己之朋友中亦必有猜忌之精神存留，從而知其品格亦必成爲邪曲者矣。

第四，因吾人所有對於自己之態度亦常於兒童期形成之，而此種對己態度實較對世界之態度更爲重要。第一次有自覺之發現乃在兒童期內，且當吾人第一次認識自己時所獲得之印象，每能經過全生命而不去，不特留而不去，且能產生品格之常態的或變態的情形。此種意義將於討論幻想時再詳述之。

兒童期內之環境影響力爲數甚少，且甚單純，並多限於家族及家庭四周之分子間。有擁護遺傳說者，常謂吾人能於十分相同之環境中養成品格大相懸殊之兒童。惟吾人應知一兒童在家族中所佔之地位，或最長，或最幼，乃十分重要者。在完全相同環境中之三個兒童，所以能具有完全不同之品格者，不必因遺傳之差異，實因

其所在之環境外面雖同而內中實異也。只因一個爲最長者，以作母親爲其遊戲，而另一個則爲最幼者，父母常待之爲嬰兒，即能顯明彼等藉以長成之環境勢力乃大相懸殊者。在兩性間亦同此理：因父親常愛其女童而母親常愛其男童，故女童與父親之接觸格外發展，而男童與母親之接近則格外發展 (Footnotes) 隱機正如一切其他隱機，乃此種環境情況之結果。

夫吾人所有品格之變態，既由兒童時期之環境情況所致成，故欲明瞭成年期心理中所有之複雜狀態，最簡單方法爲追溯至兒童期內，在此，吾人可尋出其根源何在。

(原註)

(一)吾人自須將具有低弱的神經組織之『心理低弱』情況，如未發展的大腦或他種機體的疾病除外，此等情況外面雖爲『心理的』，然實際上則爲生理的，並常爲遺傳的。

(二) 一二十八歲之男人自有記憶以來，曾未記得能自己吃過奶。此種變態情況常視為生理系統上之遺傳的魯鈍。用催眠術加以分析之後，發現彼在三歲時有人將一種藥末置於奶中令其飲，但彼甚震驚而不敢飲。末後醫生俟其將奶與藥末之混合物甫吸入口時，即抓住其腮而閉其口，強使其將奶飲下。此時彼之氣管甚閉塞，而幾至悶死。如是，奶之味與藥末即與此種恐怖在其心理中成爲聯結。日後雖將此事忘却，但其連結則仍在心內。並使其永不敢吃奶矣。加以分析之後，即將此種病態的連結發現並破壞之。於是當其未出屋時即給以一杯奶，彼即喜飲不止，且呼曰：『此並不與我以前所嘗之奶味相同。』由此可見彼之魯鈍病並非遺傳的，實爲環境之結果。

(三) 關於本能之性質及品質現有極多之討論；且實際上所有之問題乃爲吾人是否有此種本能，或吾人是否應只謂『本能的動作』或『本能的活動』。作者於此則欲接受大多數心理學者所有之意見，並承認有所謂內在的本能，爲本能之活動的

根源；並且爲減少繁雜起見，作者更願依照麥鐸格在其社會心理學中對於本能所作重要的分類。

(四)已有若干人想用本能中之一種以說明人類生活。

如佛洛得派之心理分析家，乃將全部注意集中於兩性本能上，其應用兩性本能一名辭範圍甚廣，至於謂人之一切快感皆屬性慾的：關於快感或快樂的意義，吾人將於本書之後文討論之，在將來之討論中吾人可見快樂乃作一種或各種本能之表現而有，非只爲兩性本能的。唯生活中之兩性原素，雖彼佛洛得派過於重視，但兩性本能亦確有自然之重要功能，如產生後嗣卽爲其重要目的。

前代之生物學者甚主持「競爭生存」及「適者生存」之公律。因此，使吾人幾於相信自衛衝動是生活中之唯一公律，並爲主宰人類生活及行爲之唯一動機。至於主張生活中兩性或愛情之原理的重要，乃對於進化論生物學家所有之過度的絕對見解之自然的反動，若佛洛得之意見則甚有助於此焉。

查特爾 Trotter 又顯示吾人，謂人類之行爲乃受『結羣本能』*Herd Instinct* 之主宰，近如佛洛得主張兩性本能爲動作之根源。

愛德來爾 Adler 主張一切神經病皆爲『好強的傾向』（吾人稱此傾向爲自炫本能）過於發展之結果，此種傾向所以過於發展，乃欲抵償其身體上之低弱。

瓊翁 Jung 派心理學者則又合佛洛得與愛德來爾兩派之意見而主張人有兩種本能爲生活之發源——能力與愛情。實際上此兩種本能雖非生活中之唯有本能，却爲其中兩條極大原理。

此等欲在一種或兩種本能中求得生活鎖鑰及其失序之關鍵之企圖，無論在理論方面或實際方面皆必失敗。在理論方面言之，欲藉一種本能說明生活之一切事實，結果必將若干事實牽強曲解以求與學說相適合。如佛洛得派認人之懼怕徐柏林飛機 *Zeppelins* 非因其有危險於生命，乃因其具有代表性慾的生殖器象徵可爲此例；又如主張自衛本能者，謂母親之愛護子女乃因彼深知將來老邁之時須靠兒女以養餘年

也，故有此行爲以邀兒女之歡心，爲將來可以依靠之保證。在實際方面言之，神經失序可爲任何種本能傾向不和諧之結果。戰爭及炸彈轟震情況所造成之神經病既與自衛及懼怕本能有根本之關係，故生物學派之學說能得到擁護。有若干人之神經病，尤以女子者爲甚，乃由兩性本能之情緒之激亂所致成，乃無可疑者。但在男人方面，其神經病則大半由於自炫本能或能力及野心等衝動所致成，此即愛德來爾所主張者。復次，在某種情況下，結羣本能亦可爲若干神經病之直接或間接的原因，因有若干本能之受壓抑，即由於羣中之慣例或教訓所致成也。

第三章 情操·性情·及隱機

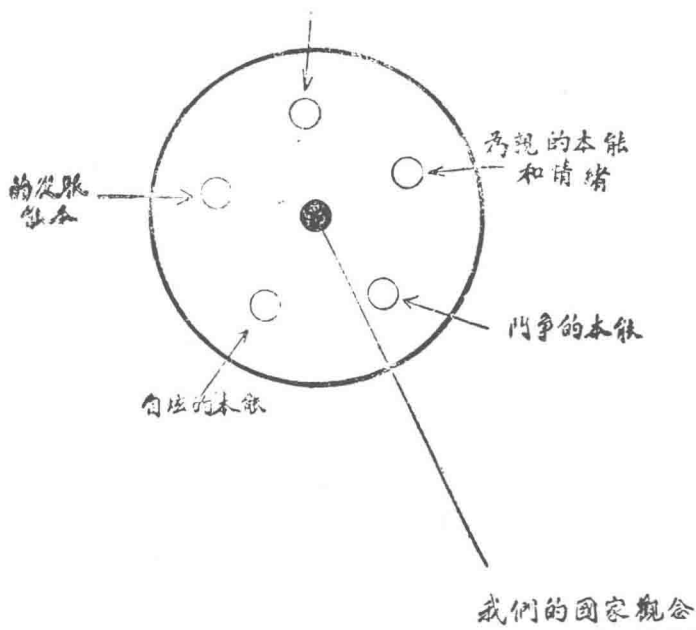
SENTIMENTS, DISPOSITIONS, AND COMPLEXES

吾人於上章曾論及決定人類行為者有二物，即本能的情緒與環境的影響；並已知每一兒童於初生時即賦有若干本能——懼怕、忿怒、兩性、為親、服從、自炫、好奇、自顯、及其他種種，而每種本能又各帶有情緒的意味。當本能的情緒與環境情況相接觸時，則有圍繞環境中之物體、觀念、事件、或個人而與之成為聯結之趨勢。及至真實的聯接結成之後，即形成所謂心組即『心理的集團』 *psychological constellations*。故『心理的集團』乃由兩種因素所組成，一種為來自環境之事件、個人、或觀念；一種則為來自遺傳之本能的情緒。

如「愛國主義」可為一個心理集團，在此心組內各種情緒，如我等為我等之國家而自衛，為我等之國家而戰爭，對我等之國家發生柔情，為我等之國家而恐懼，更為我等之國家的需要而服從，等等，皆繞集於『我等的國家』一觀念上。故此一心組

愛國主義

懼怕的情緒



乃由此各種本能的情緒與『我等的國家』一觀念所有之聯接而組成。以圖表之如下：

吾人所有已經發展的心理之全部結構，可視爲由此等心理集團所組成者。心理集團與心理歷程中之真正的單位，在每一單位中，皆含有認識的、感情的、與決意的、三種歷程。

按心理集團共有三種，卽：情操、性情、與隱機。

情操爲吾人在意識中所接受之心理集團；性情爲吾人於無意識時所接受者；而隱機則爲吾人所欲接受，卽漸成爲受壓抑的心理集團。

情操 Sentiments

情操卽個人所接受之心理集團，個人常有意識的與此種情操求同一。如『愛國主義』卽爲一個情操，其所有之核心爲『我們的國家』；繞此核心卽有若干情緒羣集其上。『慈善』亦爲一個情操，其所有之核心爲『我們的同胞』。宗教亦爲一種情操，乃以上帝觀念或上帝人格爲核心，吾人之一切情緒無論爲愛的、或懼的、皆繞集於其周圍。兒童有對於母親之情操，門徒有對於師傅之情操，學生有對於學校

之情操，哲學家有對於真理之情操，而小說家則有對於想像和愛情生活之情操。

吾人所有的一切情操中之最佔勢力者，乃以生活之理想或目的爲核心之情操。蓋因吾人所有之大多數情緒對此等理想或目的能有更強固之聯結，且在吾人意志中爲主者亦爲此理想或目的也。

吾人所有各種情操可爲「優良」者或「不優良」者。按情操之所以成爲情操，乃因其爲個人所接受或不接受而定。如革命黨人可有暗殺之情操，多情人可有反對解剖之情操，此二者在多數人之意見中雖皆爲不良者，然皆能爲具有之個人接受之爲其情操。

性情 Dispositions

性情與情操不同，因前者乃在無意識時間爲個人所接受也。性情所有之活動爲自發的，故由此發生之動作可視爲吾人之「第二天性」。一品格高尚之人與大眾同遭危險時，是先求其自身之安全或先求其子女之安全無須加以思考，因其有慷慨性情

，於是決斷爲自發的也。當吾人爲國家之需要，能慷慨激昂立意投筆從戎時，實際上乃爲一種愛國情操所激動；但愛國主義或慈善心懷如能得自早年之生活，或爲吾人天性之一部分，因而吾人之一切事功能無意識的自發的爲國家之利益或同胞之利益而貢獻，於是吾人即具有愛國的或慈善的性情矣。同理，個人可以宗教爲其顯意識中之目的，並具有一種宗教的情操，而另一個人則可對於宗教有很少之思考，但能具有較深之宗教性情。

性情與情操雖同爲個人所接受，然二者可成爲互相衝突的。如當審判官流淚定人之死罪，或當吾人有意的而又羞愧的作一種狠毒動作時，即有此種情形。

性情亦可如情操分爲優良者或不優良者。如一人可有不良情操，照樣也能有惡劣、放蕩、或暴虐性情；此雖爲個人所接受，但由此所發生之習慣則爲社會所拒絕。個人之性情正如其所有之情操及單獨的性情，非由承繼而來，乃爲生活中情緒的經驗所形成。

各種單獨的性情結合之，即形成所謂個人之性情。

心理之性情與能產生習慣——如吞嚙習慣——之生理的性情不同，亦與心理而兼生理的性情如本能者有異，因心理的性情皆由本能的情緒與環境的觀念或對象相接觸而形成也。吾人於此敢謂，性情應自氣質中分出，因氣質一名乃用於心理而兼生理之情況上，如橢形腺 *thyroid* 腦下腺 *pituitary* 等無管腺之激亂中所起者。此種情況對於人品格大有影響。

無論何種教育，或屬於知識的或屬於道德的及宗教的，其第一目標為養成正當的情操及性情，亦即使情緒能與正當的對象、觀念、或個人、發生聯接。故一種高尚之教育，當使吾人之情緒與責任心、忠順心、公義心、等觀念相結合而形成優良之情操。如吾人在學校中能以此等品質作意識中之情操，則在將來之生活中必成為被接受之性情。

教育之第一種目標雖為產生正當的情操，然此情操必至成為性情時方能為一種

強固之品格的基礎；既成停住之後，即能產生正當的習慣及行爲（原註一）。

吾人之心理的情操與所有之單獨的性情 其意即謂一切爲個人所接受之心理集團 相結合並成爲有組織的時，即爲吾人將欲討論之『有組織的自我』。吾人之性情即由一切單獨的性情所組成，爲一切無意的而自發的習慣的來源；吾人之品格（與性情不同）爲全個有組織的自我之品質，其中含有情操及單獨的性情，並預先包括吾人在意識中所追求之理想。

（原註）

（一）教育之宗旨不應在使兒童學習一科目，應使其愛好一科目。實際上吾人之教育組織甚易使學生對於所研究之科目發生厭煩之感；因此，少有青年能於離校之後仍繼續愛讀經典及歷史等科目者。惟所謂應使兒童愛好一科目，其意並非謂吾人之各種教育皆應「簡單化」或使其過於平易。實際上學校中因爲傾向於用「平易」的學習法已將兒童之重要情操奪去矣。吾人應以較難的工作爲情操的核心，以刺激

學生之堅決心與毅力。生活中最有價值之情操爲勝過困難，在此種求勝的歷程中即需要吾人之勇敢情緒。

第四章 複悶心組——隱機 COMPLEXES

吾人常受勢力之驅迫作若干出於不得已的動作，或極不情願的給與意志敵對的情緒留有爆發之空隙。當吾人雖極欲保持鎮靜態度，又極願有自信心，並欲極力顯示對他人之同情心時，反於不知覺中，即作有惡癖性、羞澀、心冷、之人。此種不願意志而自行動作之衝動，大半來自受壓抑的複悶心組。因此，吾人務須對於複悶心組之根源、組成、及其勢力、作相當之研究焉。

複悶心組與情操及性情同為心理的集團，由本能的情緒與環境的對象或經驗相連接而形成；但因其帶有痛苦的，使人憎惡的特性，故不為有組織的自我所接受。按經驗之帶有痛苦情緒者，如怯懦動作，性慾打擊，以及遭遇創傷之自尊心等等，皆為造成隱機之原料。對於有高等戰功之人，戰爭可為一種情操之核心，然對於一因膽怯而受軍法刑罰之人，則為一隱機之核心矣；在此一時期之母親情操，至另一

時期或可變爲母親隱機。複悶心組平常皆按其中所含之主要的情緒呼之，如有懼怕隱機、性慾隱機、以及自卑隱機、等；惟有時亦或按照情緒所繞集之核心爲名，如有母親隱機、戰爭隱機、及宗教隱機、等。

更有重要者，即應念及同一隱機，在過去曾爲吾人所憎惡而受壓抑，但至現在或又可成爲被接受者。惟當其爲受壓抑之隱機存在，則能產生病態的影響，且只有當其脫去壓抑再出現時，方能顯爲無害者而被接受。即如每有在二十歲時視爲侮辱之事，至五十歲時又成爲可笑者矣。

複悶心組可爲憶得的或不憶得的，怯懦或恥辱等事故可爲憶得的，並記之過深，不論吾人如何努力亦終不能除去。

但大多數之複悶心組則爲不憶得的。正如吾人能與侮辱我之朋友相隔絕，或拒絕對我家人施行無禮之人與我有來往，照樣吾人亦能『割斷』與可憎惡的複悶心組之聯絡，並拒絕使自己與之合一。如此隱機則成爲被遺忘的，吾人亦完全不知其在

在矣。如此種分離或遺忘歷程爲自動的或積極的，則用「壓抑」repression 二字述之必最相宜。因此，複悶心組之本身即被稱爲受壓抑的隱機。

惟有被憶得者只爲隱機之核心。或其中之偶然的原素。如自身是一個玻璃人或世界末日將臨到等『固定觀念』中雖亦有潛伏的情緒隱機爲其動力，然所浮現於外者只爲其中之觀念，而屬於情緒的部分則仍爲常態的。此種不帶情緒只有核心的浮現，在變形的激情病，如由激情病變成之半身不遂病中亦可見之，在此病內情緒的部分仍留爲受壓抑者。惟平常即在顯意識中固定的觀念亦帶有一種情緒，故在世界末日將臨之信條中能充滿懼怕及對於贖罪福音之熱心等情緒；在他種實例中，情緒的分子能爆發成爲一種激情的攻擊。並在較少的實例上被憶得者只爲隱機中之情緒的原素，如在過慮病中只有怕的情緒，而所怕的對象則不知曉。當隱機爲憶得的，又爲人有意識的加以禁制使其不得表現於行爲中時，即稱此種禁制歷程爲遏阻 repressed complexes，當其受人在心中之憎惡，又被人有意的抑制時，則稱此種隱蔽

的歷程爲『逼壓的』：Suppression 如此種禁制及隱蔽的歷程爲無意識的，則稱爲『無意識的壓抑』。認明『壓抑』爲無意識的歷程乃一極重要之事。

吾人對於情緒的隱機常以三種方法壓抑之：第一，在兩種本能的衝動中可以有一種直接的衝突，衝突之結果，必有一方面被壓抑。如兒童所有之『依賴』及『求護』的情感，可爲其帶強進性的『自我』的意志所壓抑。若其『求愛護』之欲望受挫折，則謂，『丈夫決不受人憐』，並抱一種決絕的自立態度，但實際上彼正欲求此種外面受反對的愛護。又如兒童之『自我』意志及侵略衝動可爲一種懼怕結果的感覺所壓抑，結果，彼不特不成爲自炫的，反成爲怯懦的兒童矣。第二，個人在其發展歷程中其生活之一方面可爲早已固定的另一方面所壓抑。如少年人所有之自然的愛情衝動在青春後期內不得表現，因其依依於較早發展之不明晰的自愛衝動，青年人常自慶幸曰：『我未爲女子作一事。』此言卽其所有爲我主義之自判。第三，隱機常爲吾人之自我所壓抑，雖此自我可爲一昔日者。（此處可參考本書論幻想之一章）

隱機可如以上所述為憶得的及不憶得的；可受有意識的遏阻或無意識的壓抑。前者，即憶得的隱機能有影響于吾人之品格及快樂；惟後者，即受壓抑之隱機能單獨的產生所謂心理神經病。一種被記憶的恥辱雖能使吾人煩惱，但其本身則不能產生神經病。

隱機之影響力

受壓抑的隱機雖其本身為遺忘的、潛伏的，但仍能繼續對於生活有不良或病態的影響。此種隱機皆帶有情緒的意味，並能自進於意識域內與全個的自我相反抗。

隱機雖不得直接的表現於外，但能有數種間接的或病態的呈現，例如：

- (1) 夢幻 潛意識的表現
- (2) 神經失序 心理神經病
- (3) 變態的行爲

(此處可參閱本書第九章之圖表)

心理神經病 Psychoneurosis

在本書第一章所述各種功能的神經病，如激情病、神經衰弱病、過慮病、慮念縈心病、恐怖病、及其他種種，皆為受壓抑的隱機所有之病態呈現，蓋隱機除此而外無他種表現之途徑也。倘使一懼怕隱機不得有常態之表現，則將使兵士患腿部不遂以達其表現之目的。又如性慾的錯亂即此種本能受壓抑後所有不正當之表現也。

如吾人能對於由受壓抑的隱機所形成之神經病加以研究，必大有助於瞭解屬道德行為之問題，因自心理的根源上言之，隱機與吾人所特別注意之道德疾病正類同也。吾人大多數皆能認明各種神經病之形式：有一種病人具有過慮、顫動、出汗、心跳、及做惡夢、等徵兆，即因其所患者為過慮神經病 *anxiety neurosis*。又有一種病人常覺疲乏而好酣睡，但睡後仍不覺有精力之振刷，早晨起牀時反較晚間上牀時更覺疲乏；此即所稱之『神經衰弱症』也。第三種患神經衰弱病者，有半身不遂、口盲、頭痛、或背痛、等身體的徵兆；此可稱為變形的激情病，與過慮神經病不

相同。至於第四種則有虛念縈心病 *mental obsessions*，如怕獨在或與衆人同在等病兆。此種病兆有人稱之爲過慮激情病 *anxiety hysteria*，亦有人稱之爲精神孱弱病。第五種爲二重人格病 *dual personality*。對於此種病吾人無意直接討論之。末後一種則爲精神病，卽瘋狂病，其根源大半爲機體的。在此種病中意識心理全爲情緒或隱機所主宰。

自根源方面論之，心理神經病乃由壓抑的隱機所致成。但在每種神經病中隱機的處置每各不相同：在神經衰弱病中 *psychasthenia* 隱機每受極深之壓抑；其深也至於使受壓抑的懼怕、性慾、及野心、均不得在意識內有任何之表現；且此等病人又確能成爲寡情的、淡漠的、無感情的。患神經衰弱病所以常感覺疲乏，乃因其將一切精力全用以禁阻或壓抑心內之本能勢力。其努力雖成功，然因此遂使其生機損傷而至於無剩餘精力以謀日常的生活；末後更成爲毫無生氣者。故此等人不只感受身體上之疲乏，更因心理的壓抑而受精神上之痛苦。

在道德方面言之。此種疾病可以藉努力壓抑其情慾以保全其道德之人例證之。按此等人雖能成功爲有道德者，但必感受無生趣及道德的神經衰弱痛苦。又此等人雖可無試誘，可不陷於罪惡中，可不違犯任何關於道德之律例；但此種道德模範必不能與人同享快樂，如音樂、跳舞、所能給與者。雖其唯一之宗旨在謀求人之道德的健康而避免一切屬乎卑污之事物，但必失却人生之快樂，喪失人生尋求快樂之能力。此等人必感受疲乏，無快樂，而以憂戚終其世。

在過慮神經病內隱機所受之壓抑不甚深，所以其與自我間之鬭爭則甚激烈而至於肉搏情況，自我陷於甚危險之情況中，末後即成爲過慮之狀態。當兩種相反勢力進至極猛烈的敵對時，結果即成爲顫動及心跳之情況。今試以生理的相似情況說明之：如吾人將臂上之屈肌縮短，並同時將其伸肌亦縮短，使吾人之前臂成爲僵硬，則全臂必有顫動情況。同理，當兩種情緒的勢力在吾人心內相衝突而成爲肉搏情形時，結果必成爲一種心理的震動或一種過慮。如吾人之雄心正在勃發怒張時，同

時有一種懼怕失敗之杞憂發生，結果亦必為一種心理的震動。又當吾人為一種性的欲望所激動，而同時又欲努力保持道德的品格，亦必有此種成為肉搏情形的衝動由而產生，如生理的心理震動。且此種心理震動常與過慮病之生理的徵兆，如出汗、震抖、驚跳、心悸、及普通的受激等相伴隨。

惟『過慮』與『過慮神經病』實不相同。過慮可由一種實際承認的本能衝動所致成，如吾人已舉之例。反之，過慮神經病則起自一種對於不知之事物的懼怕。對於此種事物吾人只在夢中見其兇惡之閃光，至白晝則有一種繼之而起之恐怖作祟於心。故患此病之人所懼怕者非為外界之危險，却為內部的未知的衝動，此種衝動或即能推反其為主領的情操。

變形的激情病 — conversion hysteria 在所研究上最有興趣者，其呈現是于目盲、背痛、暈嘔、等生理徵兆中之神經病。此種神經病皆稱之為代替的或變形的激情病，因其有一種明確的生理病徵以代替心理的及道德的衝突也。當心理的疾病轉變

成爲生理的疾病時，則患病者之心理情形可大得舒適。如有一患長期嘔吐症者，經過分析之後，知爲一種道德疾病之代替物，其道德疾病乃起於彼所不承認之怯懦動作者。彼常厭惡其自己而至於有極兇烈之嘔吐，如能畏之以自責則覺稍愈。又如滌手狂亦爲一種較深的，但不被承認的心理不潔病之表徵。

惟隱機亦可不達到意識域內成爲生理的徵兆而出現爲一種心理徵兆：如一個以爲帳本上有錯誤的固定觀念；一種情緒，如恐怖病，或一種道德病，如性欲錯亂或竊盜狂。

有一男護士與其心愛之女護士相遇，並注目觀看之時，即有一種不能制止之衝動發生，欲以掌擊其面。此種病徵自必對其進行求愛上有所阻礙，故極欲尋求其原因而醫治之。最後用心理分析法加以分析，乃追溯至一時期，彼曾受一女護士之暗算而去職，事後彼與女護士相遇于樓梯時，曾自語曰：『若我爲一女入，定必掌汝之頰。』因此種衝動當時完全被壓抑，並其退職之事亦已忘却，但已形成一種隱機

伏於心內，而後日見於此種道德性之衝動

由以上所述觀之，雖在完全相異之情況下，但受壓抑之隱機仍然被護士之像貌所激起。倘吾人欲判斷其爲神經病或道德病，須先問吾人以其爲一種衝動乎？抑爲一種行爲錯亂乎？

總結以上所述，可見在神經衰弱病中，隱機乃完全被壓抑；在過慮病中不是完全被壓抑，而其與自我間所有之衝突則甚爲激烈，而至於肉搏情形；在變形之激情病、虛念縈心病、及道德病、中則藉一種後門而出現，此種後門可爲一種有一定位置之生理的、心理的、或道德的、病徵。

關於神經病之形成，吾人可設定數條原理如下：

(一) 每種神經病或神經破壞即爲一種衝突之結果。

隱機與本能相同，亦欲獲得機會而表現於外，如其受壓抑，則爲衝突之結果。衝突之種類甚多，其最簡單者爲兩個本能的衝動間或兩個隱機間之衝突，如好鬪與

懼怕兩種衝動，一方面則欲進行攻擊，他方面則欲逃走隱避，結果乃成爲半身不遂之病。再者，衝突而起於一種衝動與自我間，吾人之道德自我責罰吾人之自私自時，即爲此種衝突。最後爲兩種生活中之衝突，即兒童期之生活不欲讓位與青年期之生活所起之衝突，此青年期之生活即被壓抑而不得表現。

(二)此種衝突常爲內部心理的 *ego-psychic* 卽心靈本身內之原素間之衝突。

對於此點，吾人欲全以心理學之立場研究之，因心理學家所持之態度與生物學家所持者實大不相同。生物學家自適應環境之觀點上看生活，而心理學家則自心理的歷程方面解釋各事，且對於客觀世界之事件必當其能激起心理的歷程時始發生興趣。故心理學家所有之見解實不同於生物學家所有者。此種態度上之不同，不特對於心理神經病之概念甚爲重要，即對於此等病症之療治亦大有關係。

向來人皆以爲一種神經破壞乃由一種客觀的經驗如轟震、驚嚇、性的創傷 *trauma*、失望、失敗、等所致成。蓋平常人以爲人類生活中之主要功能爲使自身與環

境相適應，而神經之破壞即因人生在此種適應上遭遇失敗而致成。如兵士因不能使自己與戰爭之緊張及危險相適應，乃有神經之破壞；女子因不能適應性的打擊，實業家因不能適應其實業之失敗，遂有神經病之發生，似為最顯然之事。如自生物學家之立場視之，此何嘗不是。然自心理學家之立場視之，則不必盡然；且自此種病症之療治觀點上視之，亦不足為充分之概念。蓋若兵士之神經破壞只由於不能使自已與其環境相適應而致成，則彼只須逃跑，即可勝過此種困難。然兵士何以不作逃跑之舉？則因尚有一事在彼視之較炸彈之轟震更為可懼，此事為何？即關於自身之價值也。換言之，一人之神經破壞並非只由於不能使自已與環境相適應所致，乃由於不能與自己相適應也。炸彈之轟震固為激起之原因，然其功效只為激起之懼怕並發生心理的衝突而已；但兵士之真正衝突，乃其所重視之軍人榮譽與懼怕及為自保而有之逃走欲望間之衝突，此衝突較自身與環境中之衝突更為重要，彼不能使其自身與潛伏的懼怕（稱為潛伏之懼怕因其榮譽心及責任心不承認也）相和諧，又不能藉

逃走或戰爭之完畢以解決此種衝突，則只藉逃走可以解決矣。既不出此，乃不得不藉神經破壞以解脫此種衝突。故產生心理神經病之打擊，常爲吾人自己所作成者，以心理療病術語言之，則謂心理神經病之徵兆常爲一種內部心理衝突之結果。

吾人之根本問題非在使人善於適應其環境，乃在藉着發現衝突中之二原素，使自已適應自己。個人除非能恢復其心靈中之和諧，則不能應付客觀世界之攻擊；只在其能解脫自己心內之衝突後，方能善於應付其環境。若其心中充滿不安，則能應付最險惡之經驗；但如缺乏此種平安，則雖一信之微，亦不能作矣。

(三) 每種神經病皆爲人在無意識中所欲言。

每種神經病之用意，皆欲使吾人自心理衝突中得解脫，故吾人能在無意識中欲望之。有一礮兵於看見德國潛水艇時，因懼怕與責任心之衝突，忽然陷於盲目狀態中；然在實際上雙目並未受損，其盲目狀態完全爲心理的。既至此種情況，則無需

再留於前敵，遂可躲到船內去；於是其所患之此種神經病即救其脫出於心理之衝突矣；因其求自身之安全之本能與責任之感覺，皆得藉此滿足也。其所有之懼怕即不得常態的表現，乃藉一種後門以達其目的而形成神經病。

於是吾人即明瞭何以心理療病家常謂每種神經病及道德失常皆爲人無意識的欲望。謂其爲無意識的，因任何人不能以患激情病之神經癥結，或一種神經破壞爲可樂也；謂其爲無意識的，因若人樂意承受一種疾病，則此病必爲假病，而患神經病者則不覺自己爲裝病之人。但無論如何，彼確有一種無意識的疾病欲望；因在此種疾病中彼能自不可挽回之心理衝突中得救出也。

對於此條公律並無例外。按常理言之，謂人能欲望發生一種如怕得癲狂病的徵兆，似爲不可能之事；如單自意識方面注意之，亦爲不可能之事。但此處有一實例可證明此種欲望並非爲虛：在此例中癲狂症與一種意外事故相連結，此種意外事故，即患病者當其爲五歲之兒童時，曾在屋中赤身亂跑以感受性欲之滿足，其保母進

屋見之，即責之曰：『汝如此赤身亂跑必因癲狂矣。』兒童在無意識中答之曰：『若此爲癲狂，則吾樂意癲狂矣。』兒童之赤身的傾向雖如此被壓抑，但其所有無意識的露體欲望則逐漸成爲一種強固的衝動，當其呈現於意識域時，則不爲一種欲望而爲一種怕要癲狂病，然此種癲狂怕即能達到其露體的欲望。若真癲狂則又可負道德的責任，此亦與大多數之恐怖病相似，對於無意識中所希望之事物而懼怕。彼懼怕癲狂只因懼怕與癲狂相連之欲望。能引起吾人之興趣者，即當癲狂怕發作時，彼即有種幾乎不能約束之欲望，欲除掉其衣服而赤身亂跑。吾人有三種實例尙憶而不忘：一種，其中之癲狂代表一種受壓抑的赤身欲望；一種，代表放縱性慾之欲望；第三種，則爲一種受壓抑之無限權力的欲望。

在每種神經病與道德病之實例中，吾人可見其所有之徵兆皆以滿足衝突中兩種原素之欲望爲目的。直至連實業家白「幻想權力」與「懼怕失敗」二者之衝突所致成之神經破壞，此病亦能救其脫免此種衝突，因彼仍能謂：『倘無此種身體疾病，則我

應已成功。』彼能自恕其失敗，並仍保存其自以爲能成功之偉大事業的幻想。

(原註)

(一)吾人進入治神經衰弱病之醫院中，一望即可將其病人分爲兩類：一類受心理之過慮及憂傷之痛苦，但未有生理的毛病；一類則有此種生理的徵兆，如目盲及半身不遂等，但無絲毫心理的痛苦。此後一例之人，又確能爲娛樂場交際會中之靈魂，因其能惹起人之娛樂，並跛行於足球場中而有完全之快樂。彼等能自尋途徑以消除其心理的衝突。

第五章 隱機與行爲

COMPLEXES AND CONDUCT

隱機在行爲上之影響力

由以上所舉例證觀之，隱機不只能產生神經破壞，更能對於人之品格有顯著的勢力，乃極顯明者。

吾人將自(一)隱機之發射 projection 或客觀化；(二)過償 over-compensation；(三)試誘與良心；(四)習慣；以觀察隱機所有關係於道德的勢力。

(一)發射與客觀化

作者曾認識一人因曾遭受一用白脛衣爲特殊裝束之人的侮辱，遂將白脛衣視爲『紅脛衣』。其已被遺忘之複悶心組即呈現於此種憎惡中。

吾人所不承認而受壓抑之複悶心組具有與他人或外部物體發生接觸之趨勢，因而吾人常將在自己身上所不承認之事物在他人身上則定其爲罪；此即複悶心組之客

觀化或發射的原理也。此種原理可述之爲：『吾人與外部世界所有之關係乃受吾人與自己之複悶心組所有關係之決定。』又此種原理亦爲前章所述內心原理之一種引申。

曾有一女人，並無正當理由而使盡其所有之怒氣，以反對另一女人。問其何以要發怒，則曰因此女人爲一多情人。其實此患病女人之所以怒，正因彼自己亦爲一多情人，但彼自己不承認並壓抑之。故所恨惡的隱機乃被發射於他人身上，患病女人之恨惡另一女人，正因自己亦爲一多情者。恨的情感實際上非在此患病女人與另一女人之間，其問題乃在彼自己與自己之間。彼與另一女人所有之關係，只是彼與彼自己之隱機所有之關係；其所有之衝突爲內部心理的。

人皆知之事實，即講道德者常在演講中反對彼在不意識中所最愛好之罪惡，而彼所意識的常犯的罪惡則避而不言。故有人謂當吾人評判他人時，正是將自己隱秘的缺點聲揚於外，此言誠爲真理。吾人將自己所有之失敗，使其人格化，即在他人的

身上恨惡自己在隱秘中常患之錯謬。吾人常謂某人之行爲是惡極的，是怪謬的。吾人常煩惱他人之無能與低弱，正因自己不肯承認自己所有之無能與低弱。吾人有若干情緒之對象是自己。吾人以他人之懶惰、齷齪、趨退不前 *footling*、爲不可耐，正因自己常受此種傾向之引誘。吾人反對他人之固執、鄙卑、或輕傲，正因自己有發生此種性情的可能。吾人不能容忍自大之人，正因自己曾陷於此種錯誤中而不自知。保羅之畏嚇殺害基督教徒，或正因其自己將成爲基督教徒。反之，對於他人之錯過能持寬大容忍之態度，亦正因其對於自己之隱秘的錯過好持容忍之態度。吾人在他人身上所寬恕者，正是要在自己身上所寬恕者，因如此可減輕自責之痛苦也。

如能任憑一人自由述說其對於他人之憎惡或愛好之感情，吾人可毫無錯誤的謂『此人卽其所批評之人。』

此原理亦可應用於吾人之愛慕上。吾人所愛慕之人，卽彼具有若干吾人所缺少之品質之人。因此，有等人實際上並無博士、貴族、或實業家、之資格，但因羨慕

之，遂常混跡於此等人士中。如一人具有兒童之心理常感覺膽怯，則必常高聲稱讚勇敢為美德，或尋求勇敢之人為其伴侶。同此理，未受教育之資本家，每能出其巨款捐助大學。能寫關於兩性問題之書籍者，常為遭遇變態的性生活之人。努力世界和平者，多是因內部的衝突，心內不得平安之人，其對和平之無意識之願求，乃發射至外部之世界上，此種發射之最要者，可為博愛主義發生之原因。吾人對於他人所有之同情心，即對於自己之同情心，或為常態發展的，或為受壓抑之自憐的呈現。此種同情心可為兩種工作不相同之社會服務者發生之原因，一種即以愛為特性，恢復壓迫者的健康生活之改良家；一種則以對於施行壓迫之恨惡，為特性之革命家。

以上所舉例證，皆能證明吾人與外部世界之關係，乃受與自己隱機所有關係之決定的原理為正確。

(二) 過償

不意識的動機藉以影響吾人生活之另一種方式爲過償。當吾人爲欲掩蔽吾人之隱機而走人另一極端時，卽有過償之事實。當一女人出於自動的極力辯護彼忠心於其丈夫時，卽可知彼之家庭中已有爭執矣。在戰爭開始之時，若一中年人聲言『若我仍在青年時卽必至前敵作戰』，實際上卽顯露彼爲一膽怯之人。當高聲請他人對其作公正批評之人，若人真依其所批評者批評之，而不作諂媚之辭，則彼必大感不快。人受批評之時，而曰『外人所言余毫不爲意』，實際上由其所作辯護之猛烈性觀之，可知彼正甚爲關心矣。其辯護之猛烈性，卽甚能證明其罪惡之確實。過償爲吾人欲以隱蔽吾人之性情的方法，但實際上愈欲隱蔽者反愈爲顯明矣。

吾人所甚驚奇者，卽在分析人之心理時，常發現彼最有像神之品質之人，乃立於泥做之雙足上。世界上再無較理性主義者在言語上更肆無忌憚；再無較嘲笑迷信之人更爲之迷信者；再無較刺客更爲膽怯者。自言不能容許多情之『硬心人』，其本身卽爲一情癡；持異義者常爲有意避免責斥之人；人之以假謙恭待人者，乃欲避免

他人之輕侮，而其根源則爲一種驕傲的隱機，有此種隱機即使其不能忍受外來之傷痛。吾人常在不重要處指摘自己之事故，爲欲使人注意自以爲完全之部分。

故心理學家欲測驗人之品格，不由其所帶之假面具，乃由其在無意識中藉發射與過價所露出之心理。

(三) 試誘與良心

自心理活動方面視之，試誘與良心乃相同之物，因二者皆爲受逼壓之欲望之呼聲也。試誘爲受逼壓之惡的呼聲；而良心則爲受壓抑之善的呼聲。當吾人之衝動爲惡的欲望所激起時，則謂受試誘矣，若當吾人在對於善的愛慕上醒悟時，吾人之良心即被激起。試誘乃受逼壓之惡當善在心中爲主時所有之呼聲；而良心則爲受逼壓之善當惡在心內爲主時所有之呼聲；所謂「善人」即人之具有慈愛、公正、及慷慨、等優良情操而又逼壓其暴虐、偏私、貪吝、等惡性情之人也。惟此種受逼壓之欲望亦時時欲求出現，因此，如此人爲一善人，此等欲望則引誘之作惡。反之，所謂惡人

即人之接受自私、鄙卑、及他種惡嗜好、爲其情操而逼壓大多數人以爲善之衝動者。在此人之受逼壓的善亦時常欲求出現，因而有良心之呼聲促其成爲憐憫的、勇敢的、仁慈的人。即在最心硬之殺人者，有時亦能對其所殺害者發憐憫之動機，且只有吾人成爲惡人時，始有良心之激動，亦惟有吾人成爲善人時，方能感覺有惡者之試誘。

一完全惡之人不能受試誘，一完全善之人亦不能有良心之激動。

由以上所述觀之，良心與試誘顯然非爲兩種實體矣：蓋二者皆爲功能而不爲實體。即所謂功能亦爲複閥心組之功能，不論其爲善者或爲惡者，皆被排除於自我之外，並受逼壓而成爲衝動。

惟吾人應念及此處之解釋只屬心理之機械方面，而未及其價值方面也。「善與惡」乃與一種理想有關係者，且各個人皆有其與他人不相同的理想，因而其所有一「善」或「惡」之概念即不必同於他人所有者。故有在挖穴行竊時能不覺良心有愧，而

在殺人時則受良心之責斥。但吾人仍不能謂彼在第一事上無良心之責難，即顯示彼此時乃一善人，此不過因其理想甚低耳。但在其作第二種動作——殺人時有良心之責難，又可證明彼之心內尚有所謂善者在，其良心責難即在此存留之善之呼聲也。

反之，人類之最善者，乃常感覺自身有錯之人。其意即此等人實際上常有錯行，爲不善之人，惟其所有之不善，只爲與其自己之理想之比較，而其自己之理想或比前述之挖穴行竊者之理想高超若干。且當自我能對其自己施行判斷，而又尋求其自己之錯謬時，則受壓抑之錯誤可進入意識領域內，此種自判，即是執行良心之功能。此種良心功能常爲高尚理想之人所施行，並能行之最有效率，因而凡能具『感覺靈敏之心』以此爲其良徵者，非爲上述不善之人，乃善人也。

良心與試誘亦可發自吾人之性情。因吾人已知情操有時能與性情起衝突也。如一具柔心之審判官明知某犯人爲殺人者，但能受引誘極痛苦的將其釋放。又如吾人在某種已由意志決定之動作歷程上能受性情之責難。

每種試誘與每種神經病相同，亦在某種程度上爲吾人所樂欲：如不然，吾人何以能受其試誘？故吾人自己常爲吾人之試誘者。

再者，前述精神病中之「內部心理原理」對於道德行爲亦甚重要。吾人仍謂試誘雖來自外部，但若無內心之欲望（此種欲望吾人平常多逼壓之）則甚少影響於吾人。吾人並非受世界之試誘，受肉體之試誘，或惡魔之試誘，實際上乃受自己之試誘。亞當 Adam 推過於夏娃 Eve，夏娃又推過於蛇，但上帝不受彼等之欺，將彼等全逐於伊田園外。彼等所以推過於他人，乃不明此內部心理之原理也。故欲療治道德的錯亂病與酒病，（譯者按：此處所謂酒病非指飲酒過多所致成之酒病，乃指身體中所有某種疾病於發作時非飲酒不可。）其重要點，不在於除去其試誘，而在於除去其心內之欲望。

（四）好習慣與惡習慣

一切習慣皆具有自發的，並出自非意識的動機之特性。習慣乃來自兩種來源，

即性情與隱機是也。所稱之惡習慣與癖氣、行爲的錯亂、與人反對、或自艾自怨、等，皆由受壓抑之病態的隱機所致。所稱之好習慣、如嗜學、仁慈、文雅等，則爲被接受的性情之結果。

在每一習慣之前後左右者爲一種情緒，情緒之激起，即爲習慣之決定者。（原註一）此與普通人所信仰之意見以爲神經跳痛，惡癖氣，或與人反對之傾向皆由於『純粹的習慣』所致者相反。『純粹習慣』一概念之含意，乃謂一種身體或心理之活動能不賴他助只因前已出現若干次而有。惟吾人持論則正與此相反，吾人以爲世間無此『純粹習慣』之一物。

詹姆斯 James 在其原習中用被摺疊之紙與衣服爲例，謂此種事實可說明習慣之養成。惟吾人以爲此種摺痕不能稱爲真的習慣，蓋只爲一種結構上之改變，而非爲一種功能。摺疊一次之紙其本身不能自行摺疊，即吾人之衣服被壓一次之後，亦不能繼續摺疊。

任何種功能，不論爲心理的或生理的，於施行一次之後，誠能使身體的或心理的組織發生改變以利於動作之再現；然此種組織上之改變並不能自動的動作或自行組成一種習慣。

每種生理的習慣必需要一種外部的刺激始能發生，同此理，每種神經或心理的習慣亦必藉賴一種情緒使其成爲活動，雖情緒之本身不能表現於外。對於習慣之此種概念，吾人有立基於實際實驗的測驗上之證據。有一女人在其肩上有種『習慣的痛疼』。用分析法追溯其原因至兒童期內，知彼曾一次因事傷其肩，又受一無經驗之護士藉性的刺激以減輕其痛疼。日後其性之感覺被壓抑；但一遇刺激將其性的感覺激起時，則不出現爲性的感覺而成爲肩上的痛疼，因彼原來是藉此種痛疼以感受性的快感也。又一男人有每清晨三點鐘睡醒之『習慣』，考其根源，則因彼一次在清晨三點鐘時爲痢疾之痛疼所擾醒，並以爲彼已死去。此種被壓抑之死的懼怕即潛伏於其習慣之後，當每清晨鳴鐘三點之後，即爲聯想所激起。如吾人調查任何種習

慣之根源，即可見本來皆有一種情緒與之連結，受壓抑之情緒何時被激起，則習慣亦隨之出現。甚至連吾人日常生活中之習慣，亦爲潛在的欲望之常態的或變態的表現。

對於習慣之此種見解，在實際的鏷除惡習慣與養成好習慣上甚爲重要。任何一種好習慣如無一種大而健全之情緒性情爲其根據，則必無價值。良好習慣如非由一種健全的情緒所引起，則必成一種無用的如一種日記而已。

且謂此種見解對於鏷除惡習慣上亦爲重要，因吾人如視惡習慣爲『純粹習慣』如詹姆斯所提示者，則只能藉長期之訓練或形成與之相反的習慣以勝過之。但如照吾人所主持者，視其由隱機所致成，則只須除去隱機而惡習慣可立去矣。

世間所有一切形成好習慣的方法，皆不能使潛伏於惡習慣根基內之病態的隱機除去。作者有一熟識之女人勉力履行詹姆斯所提關於養成良好習慣之一切方法，末後亦確能對其姑母有良好之行爲。但當其姑母正在彼等已規定往戲園遊玩之日斷氣

時，又不能約束其煩惱而對其姑母曰：『唉，我姑母真是那麼一個人，偏在這個日子死。』是其受壓抑的隱機，顯然的仍存在未去也。

在對於惡習慣之實際的療治上，吾人可見如能將隱機完全除去，則習慣必立時隨之而去，其失去之速有如電流割斷電燈立熄之情勢；並無需耽擱時間，俾習慣逐漸消沒。倘不能立去而耽擱時間，則敢確信此由於隱機尙未完全除去之故。個人所有惡習慣之可以迅速的而又有效的被除盡，正如個人之經受宗教的『改心』conversion者；且藉宗教方法以療治道德疾病之經驗，亦確能維持習慣以情緒為來源的學說。犯各種罪惡的人能藉『改心』中的情緒的激亂，將其極深遠的惡習慣忽然治愈，正如因隱機之完全被消除。蓋情緒的生活一旦被改組之後，則一切屬於習慣中之欲望及希求均將立時隨之而去，永不復返矣。發現隱機之工作，固需要數星期或數月之時日，然既已發現之後，則立時可有重新之適合，而惡習慣立時可除去矣。此種療治歷程，可應用於神經習慣，神經痛疼、虛念縈心、及恐怖、等病症上，與應

用於道德疾病上相同。

如現代心理學藉探察『潛意識』所成功者只爲對於貫徹吾人習慣之情緒的隱微之揭示，則其貢獻於道德家者已不小矣。

(原註)

(一)此處所論習慣等專指心理的及行爲的習慣而言，若夫純粹生理的習慣如膝蓋急顫之反射動作則不在其內，蓋純粹的生理習慣自必無情緒之意味。

第六章 神經病·道德病·與罪

NERVOUS DISEASE, MORAL DISEASE AND SIN

吾人已見有等病態行爲如酒病、惡癖氣、好挑鬪、頹廢、以及各種性慾錯亂非爲個人之意志所能制裁，故吾人不能向犯此行爲者追問道德的責任。此種疾病之性質及來源與功能的神經病相同，乃自受壓抑之隱機發生者，故亦應視爲疾病而醫治之。

當人起而與生活奮鬪又見其艱難繁重時，則：有人對之作咒詛；有人見之覺頭痛；有人起立祈禱；更有人持浪漫態度而醉生夢死。此雖爲半真理，但確爲一種科學事實之敘述。

其因與生活奮鬪而致成之疾病，吾人可將其明晰的分爲四大類：

(一)機體的疾病，此類疾病具有生理的，但有時常爲心理的徵兆，而其原因則

爲生理的。

(二)功能的神經失序，此類疾病具有生理的徵兆，而其根源則潛伏於心理之無意識的衝突中。

(三)道德病，此類疾病與功能的神經失序相似，乃由潛意識中受壓抑之隱機所致成；然其徵兆則不似半身不遂病之爲生理的，却爲道德行爲之失序，如不能制裁之惡癖氣、或性慾之錯亂、卽屬此類。對於一種道德病乃以屬行爲之標準判斷之，而不如神經病之以個人健康標準判斷之。(原註一)

(四)罪(原註二)，罪乃是由自我所以經過考慮又出乎意識的選擇所發生之結果，並基於個人有卑下的理想所致成者。

惟此並非主張此等不同的情況常有極顯然的分離，實際上乃互相錯綜而不易分清。但無論如何，在概念及療治上確有其區別。

在此各種不同的疾病間之差異點，可粗略的以懼怕、兩性、及自炫、等本能例

證之。

懼怕——(甲)一兵士可因炸彈之震轟使其大腦受傷，並因而在其腿部患不遂之病或甚至能成爲瘋狂者。此卽爲一種機體的疾病，其徵兆卽爲生理的又爲心理的。

(乙)另一人則全未受炸彈之轟傷，但因情緒的衝突，亦能有受炸彈轟震之痛苦。此種痛苦亦能發展成爲腿部之不遂病，但此種不遂病則純粹爲功能的性質矣。在此情況中未有屬於機體結構的疾病可被察出。

(丙)在相同情況之下，此人能不由己意的對於他人成爲極好鬪爭或挑戰之人，或能作危及他人生命的極野蠻之動作。在此，其所患者亦爲一種行爲的失序，與軍事訓練正相反對，被乃受一種道德疾病之痛苦。

(丁)彼又可爲有意的出乎自願的放棄其職責，而犯膽怯逃去之罪。

兩性——(甲)一女人之兩性衝動，初時，可使其陷入一種根源及徵兆皆爲生理的花柳病中，後更能引至一種具有心理徵兆之癲狂。但無論爲生理的徵兆、或心理

的徵兆、皆應作機體的疾病醫治之。

(乙)反之，彼可因在兒童期內受過性慾之打擊，至結婚後在性交上感深重的生理上之痛苦——此種痛苦則完全為功能的性質矣。

(丙)成者彼又可因此種性慾的打擊而演成性慾錯亂病如同性戀等。且如不加以禁制，則又能使他人有此種錯亂病。

(丁)彼亦可因品格的低弱而有意的放縱其性慾成爲敗壞道德者。

自炫或雄心——(甲)此種本能，能引人作無用之冒險，並使其成爲有生理的疾病者，如瘡疾、肺炎、或心病病。(乙)一種雄心隱機能引人患神經破壞病，而實業家及藝術家即具有此種特性。(丙)其領袖欲如被壓抑，則能呈現爲病態的暴虐或殘忍。(丁)爲欲達到其雄心之目的，彼能以精密的計策盜用公家之款及名義。

(一)機體的疾病 organic diseases

在本書內關於機體的疾病之討論，實甚短淺，按照既有之知識，吾人只能謂在根

本上及徵兆上皆屬機體的疾病，最好按生理的方法療治之。此並非謂機體上之情況不能受心理的情況之影響；實際上已證明有此種心理影響機體的實例。個人所有之思想及情緒，對於身體之代謝作用，每有極高度之影響。人所有之希望能刺激身體功能之循環並加增其速率。看見食物時，能使唾液腺起活動，能加增口中之津液及利於消化的胃汁，因此，人所有之食慾即為食物之最良味素。心理在身體上所有之此種權力，早為醫學界在醫治疾病時承認矣。鼓勵與安慰，雖不能治愈一種闌尾炎病，然醫生診病之時未有不用者，亦未有否認此為療治疾病之補助。（原註三）

各種發熱病症多半在於血液之循環，因此，如吾人能藉暗示或他種方法，使身體有病之部分之血液加多或減少，則未嘗不能藉心理的影響使疾病全愈。吾人亦無理由謂病人因失望而集成之極烈肺炎核病，不能用希望或快樂振起其精神，刺激其呼吸循環，因而使清新的血液及清新的空氣進入其肺之各部分，而使其病勢減輕或全愈。在理論上亦無一種理由謂胃癌病不能因全身生機力之恢復而消除，倘吾人之

身體與癌瘤之長成相奮鬪以求育養身體之能力得自疾病中奪回之，使身體得繼續生存（原註四）。

醫學家未嘗反對心理情況能大有影響於生理的功能。但以吾人現有之知識而論，肺結核之最良療法當爲治肺結核之注射液 *tuberculin*，吸新鮮空氣，用特別飲食。對於癌瘤之治法莫如及早的割除。在理論上吾人不反對心理情況能影響機體的疾病，或甚至能治愈之，但按照現有之知識而論，吾人否認謂此爲最良之療治法。只用暗示、塗油、或祈禱、以療治身體上之疾病，實無異阻止病人有恢復之機會。復次，機體的疾病亦常能產生心理的與道德的疾病，如某種瘋狂及心理的低弱即由此而生。欲療治此等病人亦須自生理方面着手。

(一) 功能神經病 *functional nervous diseases*

功能的神經病與機體的神經病相似，其徵兆爲生理的，如疲乏、目盲、震顫、頭痛、半身不遂等。惟有兩點則又與機體的疾病相異。此兩點即(甲)屬於機體疾病

之目盲、及半身不遂、能在身體之結構上表現一種確定的變化；但屬功能的神經病除不能合宜的施行工作及功能外，身體上並無顯然的毛病。故患功能病者非其身體有損，乃使身體能動作之心理及情緒生活發生失序。(乙)功能的神經病與機體的疾病不但在根源上有不同，其所有之影響力亦相異。此兩種病只在徵兆上大略相似。專門醫生常能在身體檢查上由一種確定之表現而察出其所有之不同點。

但在吾人視爲更重要者乃神經病與道德病間之區別。道德病乃用行爲標準以評判之疾病；而神經病則以個人之健康標準評判之。神經病與道德病有相同之原因，即皆由受壓抑之隱機所致成，然其徵兆則完全相異，前者出現爲生理的，其心理情況即爲神經衰弱，後者則出現爲行爲之失序及與他人關係上之不當。受壓抑之懼怕能致成炸彈轟震病或好挑戰之癖氣；受壓抑的雄心能使人發生暴虐，或因『過多工作』(over-work)而致成神經破壞，受壓抑的性慾能使人成爲庶物崇拜者(即將性本能固定於一種自然物體上，而不固定於屬異性之個人上。)或成爲激情之背痛。一人

有好挑戰之態度，另一人則有頭痛病；一人患道德的懈弛病，另一人則患神經衰弱病；一人患激情的半身不遂病，另一人則患性慾的錯亂病。

(三) 道德病與罪 (Moral Disease and Sin)

末後吾人更須對於道德與罪作清晰的區別。在心理學中對於罪之觀念有一種確定的見解可以與道德病分清。自心理學的立場論之，人之經過精密思考而又有心心的盜用公款、醉酒、發癲氣、放縱情慾者、與有盜竊狂、醉酒病、或性慾、及忿怒的錯亂、而有此等行爲者，實大不相同。機體的疾病與神經病雖有相似之徵兆，但其發起之原因則甚相懸殊；同此理，道德病與罪有相同之不道德行爲，如偷竊或謊騙，但其根源則迥不相侔。有意醉酒者與有酒病者，可爲此種區別之最明顯的例證；在警察與審判官視之，此同爲『醉酒』，皆應刑罰之。然以心理的眼光視之則大有區別，前者之醉酒可因其不良的卑劣性情所致，而後者之醉酒則可因其天性甚易受感，不能忍生活的打擊所致。有意醉酒者以爲飲酒至醉爲各個公民特別爲其自己之特

權，如自己樂意即可飲之，彼之所以飲酒並酒至醉者，正因彼自願如此，與人無干也。反之，有酒病者則不願飲酒，更不願飲酒至醉；然其所以有此行爲者，則因受不能制止之衝動的驅迫，不得不如此也。有意醉酒者如樂意即能以意志停止再飲，除其所作之有意選擇，彼並不受何種強意之驅迫。然有酒病者則不能如此，因其意志薄弱不能與飲酒之欲望相抵抗也。總之，有意醉酒者，其行爲乃出乎有意的犯罪；而有酒病者，則因受道德病之痛苦，不得不出此也。

然則自心理學方面言之，何爲罪及道德病間之重要區別？其區別乃爲罪由於不良之情操所致，而道德病則由病態的隱機所激起之一種不能裁制之衝動所致。罪的充足原因，則爲意志之精密的有意志的選擇受動於「錯謬」的或不良的理想。犯罪者與患道德病者皆能看見理想；但在平常情形之下，前者不願反應此理想，而後者則不能反應。夫彼等之情況既不同，故在待遇上亦應不同，即對於犯罪者，應當向其提示一種較高之理想；而對於有道德病者，則應以心理療術療治之。

道德病與罪二者間之區別，雖無專門家亦可藉下述之特性而認明之：第一，道德病具有一種強迫的性質，而出於有心之罪則無之。第二，罪乃由於意志之操縱，而道德病則完全不受意志之操縱。第三，犯罪者不希望療治其罪的行爲，而患道德病者則熱望能得醫治，倘彼認知醫治爲可能者。心理療病術家平常所遇者甚少有意犯罪之人，此乃有兩種理由：第一，因犯罪者不欲得醫治，故亦不尋其醫治；第二，因心理療病術尙不足爲合宜的療病法。

吾人又見有若干患行爲失序之人被認爲犯罪者，但實際上乃由於有道德疾病之故。若用吾人所提及之三種測驗則能將其確定之。實際上有若干日常生活中之罪惡行爲，如貪吝、好挑戰、纏心的罪惡思想、固執的惡習慣、等，使患者及療治者均感失望，至少在某部分上乃由於道德病所致成者；故倘使此爲實情，則吾人現有之待遇法不論爲宗教的、道德的、或法律的、皆須加以嚴重之修改。

責任問題 道德病與道德過失大不相同，前者爲非樂意的，不能制裁的，其原

因爲不知的。倘使一種不道德行爲能具有此一切特性，則不應向犯者追問道德的責任。

當一人不作其應當作時，吾人有時謂彼對於其所作者當『負責任』，或有時謂彼對於所作者不『負責任』。當吾人謂其當負責任時，意即彼能有另一種動作，但彼不要有；彼之『不要有』乃因其不願有，非因其不能有也。此種意義即謂，責任乃一種理想選擇事。以吾人之意，彼應選擇吾人所贊成之理想，而不應選擇彼自己之理想——吾人謂必須加彼以刑罰，乃因彼持守吾人所不贊同之理想也。由此，可知吾人之責任不多在吾人依照目的所作者，而多在吾人之理想。吾人因人有不正之理想而刑罰之，爲欲使其捨去此種理想耳。

但有若干行爲並非出乎吾人理想（善者或不善者）之指導，人之有正當高尚理想者，仍能受隱機之驅動而有反道德之行爲。在此種情況中即不應向其進問道德的責任。此所以吾人在評判個人之行爲並思考是否應向其追問道德責任時常問：『彼素

日之品格如何？」倘使此人平日有良好之生活，則不願將其行爲判定爲罪，因彼對於所作者不負責任也。此可以殺新生子之女人爲例。如此女人素日卽爲浪蕩不正者，則甚難判其無罪——因此種行爲可視爲彼之低下目的與缺乏理想之一種表現也。若彼平日爲一良善母親，則可知彼之此種罪行非由於卑下之理想，乃由於心理之反常所致，故不應使其負責任。其過去之行爲有甚長之歷史，故能助吾人決定彼對於現時之行爲是否應負責。

責斥因道德病而患錯亂行爲之人，能產生極不幸之結果。爲患激情病者之痛苦而責斥之，爲患神經衰弱者之疲乏而責斥之，爲患神經破壞者之停頓而責斥之，或爲患道德疾病者之錯亂行爲而責斥之，對於患病者乃最不公平之事。蓋彼已經與其疾病奮鬥而至於失敗矣；如再向其加以責斥，只使其失望之外又加以不幸而已。患此病者之失敗，非爲彼不能見彼所應作者，乃因彼之意志低弱，不能如此作也。爲患道德病者之錯亂行爲而加以不公平之責斥，其爲不幸也，實較因犯罪而破壞道德

責任之不幸更甚。

然則患道德錯亂病者可毫不負責任耶？自然亦有所應負者。

(一)如此等人既知其所患病狀，但不求醫治，則應負責任。

(二)患道德病者每不能制裁其心理的衝動，此誠爲實情；但彼能制裁此等衝動在外部行爲中之表現。如有若干患同性戀或裸體出醜等病者，能永不使其衝動出現爲錯亂之行爲。如此，則因道德病而有錯亂行爲者似應負相當之責任。不過即在此種實例中，有時亦受衝動之圍攻，終不能自行約束而至於失敗。

(三)吾人雖承認患道德病者對於其現有之行爲情況可不負責任，然而在根源上亦可不負責任耶？患酒病者，當其初次爲解除對於生活失敗之煩惱，而有意飲酒至醉，自必受相當之責斥；患目炫病者，在起初不應如兒童之有自大的幻想；患激情病者之背痛，追其根源，由於求同情所致，故在起初乃其有心樂欲的；即患惡癖氣病者在原來亦能加以制裁。蓋曾有一時問患病者能選擇他種途徑以避免之；然患酒

病者却固意以醉酒解憂，患自炫病者以幻想爲樂，患激情病者起始時以此種痛苦裝病；故在其經驗成爲受壓抑之隱機以前，乃爲一種被接受的情操也。

在另一方面，如吾人欲逃避社會上有道德疾病之責任，則甚易自信患道德病者至少在其根源上應自負其責任，於是吾人即可感覺自己無罪而得安心。卽如『吾人當爲患此病者傷心，但追根究底，此爲誰之過？』吾人謂『既有強盜在路，彼卽不應下耶利哥去？』譯者按此言爲新約路加福音第十章第卅節之語——『有一個人從耶路撒冷下耶利哥去，落在強盜手裏……』然此種無用之態度，實無異對於懶惰不動作者加以原諒。因第一，此種疾病常須追源至兒童時期，在此時期內患病者尙甚幼小，實不能對於動作之選擇上負多大責任；第二，最初之原因甚爲輕微，而患病者受此多年之痛苦，足能抵償其犯罪而有餘；第三，不論在根源上能有何種之責任，然在現時情況中患病者確不顯以意志制裁其行爲，並甚需要一種特殊的待遇，如待遇因不謹慎在街受傷而擡至醫院受醫之人相同。責任問題並不起自尋求幫助之病人

心中或能醫治此病之醫生心中。責斥能爲怯懦者之助益，因彼可藉以推卸責任也。

不過，吾人能因犯道德錯亂病者不能對於現有之情況負責任，即可任其自由乎？可任有同性戀、裸體出醜 exhibitionist、淫虐狂 sadist、等病人自由錯亂而不加制止乎？道德的錯亂病有如各種傳染病能傳染不息；對於有猩紅熱或瘧症之人，吾人不能責斥之，但須防止其疾病之傳染，使其與衆人分離並醫治之。此因患病之個人不對其病負責任也。但社會對於其各分子却應負責，應保護其各分子不陷於道德疾病中。患裸體出醜病者固不能對於錯亂之行爲負責，但社會不能准其將病傳染於他人身上，使他人亦有此錯亂的行爲。社會自己負有責任以保持其自然與常態的生活。社會不能任有此種疾病之人自由作其錯亂之動作，正如不能任患癲狂之人持刀亂跑。

但吾人更應認明社會不特對於其本身及其分子有責任，即對患病者亦有責任也，因彼之疾病亦由於早期之環境情況所致成，而此環境情況，社會上之其他分子即

應對之負責。有一女子因受男人之性慾的顯露而患神經破壞，當其來至作者面前詢問其疾病之問題時，作者即覺使此女子致病之男人應加以責斥。後又有男人亦患此同樣的病，至作者面前求幫助，以勝過其每日想欲制勝而終不能之衝動。當作者發見其病源亦由於彼所不能制裁之環境所致成時，則大受感動而以憐惜的態度對之，不復向之發怒矣。因彼等之行爲皆爲病態的也。患裸體出醜病者，患淫虐狂者或患同性戀者常因受他人之傳染而得。因此社會即負有療治此種錯亂之責任，不當只刑罰之而已。慎無以求公道之目的使個人感受不公道。此已爲創立法律者及法律系統中所承認之事，惟在重視責任與尋求療治之兩等人間，仍有深廣的、固定的、鴻溝存在。

(原註)

(一)作者承認『道德病』不能視爲確定恰當之名。蓋有人謂，如爲疾病，則不能稱爲道德的；如爲道德的，即不能稱爲疾病。但作者對於此等不能裁制的行爲的失

序，實不能給以更好之名稱。

(二) 吾人所謂『罪』非如神學上、或宗教中、所稱得罪上帝的錯行。

(三) 更可藉作者所作之實驗證明之，在此實驗中可見肩土之血痕甚能受暗示的影響，能使人之溫度增至 92°F ，或降至 68°F 。

(四) 毒瘤 *cancer* 有時能自消沒，人即謂此乃由於友人之祈禱、或服仙丹、所

收之結果

第七章 自我的幻想

SELF-PHANTASY

自心的發展方面論之，人之一生未有重要於三歲與四歲一段時間者。蓋『自覺』self-consciousness 正在此時出現也；若自倫理的發展方面論之，則未有重要於青春期將終之理想主義時期者。吾人已知兒童在前一期內乃形成其對於世界之態度，或以世界為可怕的、為悲觀的，或以其為順易的、為繁難的，或為不公道的。惟其重要者，乃兒童在此時期內形成其對向自己之態度。兒童在三歲時即對於自身有第一次之注目，且此第一次所得關於自身之印象即能永印不忘而經過一生，並能決定個人所有之品格。此種容易帶有狂妄性之『自我概念』如被壓下，則必變為一種隱機，吾人稱之為幻想。人之一切複雜心組未有重要繞『自我概念』所形成者，換言之，或未有重要於自我的幻想者。幻想能成爲各種程度之顯意識的與潛意識的。在其最有意識之時吾人稱之為『白晝夢』day-dreams，如人因有潛伏的自餒感覺，於

是在意識內想像自己爲一偉大之勇士，爲一敏捷強健者，爲一長於探險者；而於夢想之時，能具有極顯著完全之意識。惟吾人應用『幻想』一名辭，乃特別指此等想像之屬於潛意識或無意識者。

作者曾遇有數種可爲代表之幻想，今試舉述於下：有一人行經羣衆之時，雖知彼乃一平常之個人，但在其心理深處則有一種半意識的幻想謂：『吾固與一平常人極相似，但實際上吾乃一偉大而重要之人。雖衆人以我與彼等相同，以視平常人之眼光視我，然此由彼等未曾認知吾在衆人中間爲一特異之人也。倘使有某種意外事故發生——一種危險，一種對於王之意外——我能作中流砥柱，以隻手挽狂瀾，彼時我之爲我即可顯明矣。衆人亦將驚異而問曰，「此人爲誰？此必爲隱逸之英雄！此真爲頑石中之美玉！」於是，衆人始認識我之爲我矣。』

每種真的幻想，其特性皆爲：奢望的；無意識的；並將自己與所幻想者合一，如同已達到者；更能由此產生品格之反常及神經疾病。

有一患神經病之藝術家，其重要病況：如有人對其作品作少微之批評，彼即無理由的怒不可遏，即對於彼所請求加以批評之人亦如此。查其病之根源，乃彼在兒童時受其母親之鼓勵，於不知覺中養成一種幻想，以為『在上帝之世界中除我以外無一完全者。』因此種幻想之狂妄性過大，故在晚期生活中即被壓下，不得出現於意識內，但仍然無意識的表現於品格中。

成年人在意識中所有之「自我概念」可與無意識內所有之「自我幻想」大相反對。有一女子心內充滿一種『自己無價值』，『不為人喜愛』等感覺。但在其心理深處，則伏有一種自我的幻想，幻想之內容為，『如此一個美人，柳腰嫵娜，加之以可愛之性情，可謂世上物更無較我再美者。誰將不愛耶！』但在實際上仍有人不愛她，並因人不盡向其作諂媚語，於是，彼感覺『無人愛我』。『神經過敏』之人常有此種無意識的幻想。

在他人面前作自負之語者，其潛意識中之目的乃欲人不贊同其所說者，因而發

同其對於自己所作之幻想。有一女子屢謂『我何其拙笨耶！』及一粗魯人謂之曰，『拙笨固拙笨，但何必說出事實？』彼乃大怒。彼之聞此言而發怒，即顯露彼於自己有『實際上我甚聰明』之幻想。有一作高爾夫球遊戲者於打錯或未中之時，則曰：『此一擊真壞。』細查彼出此語時，其潛意識中之含意，乃『請勿以為我常如此；此不過一時之錯耳，實際上我乃一善玩此球者。』又有一人常對作者曰，『以興趣而論我應受心理分析家之分析，但我敢相信我無隱機。』事實上此種人乃患有最惡的隱機之痛苦，乃一種不能承認的自大。

人對於在其中顯露自我幻想之途徑常為無意識的，其顯露之途徑常為揶揄，及平常之談話。有一人欲自辯其非為自大者。乃謂：『實際上我為一卑下人。』但此正顯露其所有真實之幻想——『所謂卑下乃比較我所應當想像的我而言也。』又有人謂，『不，我不以自己為天才；我看馬教授與傅博士在其專門研究上，實高於我。』但彼不知彼與此等名人相比較，即顯露彼對於自己所作之幻想矣。作者又對

一自覺失敗之實業家曰：「君已大為獲利矣。」實業家則謂：「此甚不值也。」在我視之，此甚不值也！作者又曰：「君今晚之演講甚佳。」彼則答曰：「不，我並未作充分之預備。」彼為此言時，在具潛意識中之含義則為「請想像我實際所能作者。」讀者或以爲此人不能有此種幻想。彼或能與作者所問之病人相似，作者曾對一病人問其是否有自重之幻想？此病人答曰，「不，吾之自視較吾實際之爲人低下若干！」

幻想自己有道德的完全，更爲一最普通之事。有一人因數年前曾騙用鐵路公司幾先令之款，心中感受不安。作者雖告之以人人皆有此同樣之過失，或有較此更甚者，但亦屬無效。若使一牧師評判此人，彼可因彼良心之柔弱而推獎之，但以吾人觀之，如能因其道德之低弱而責罰之，則比較相宜。蓋在此人所有之不安感覺之後者乃爲一種道德完全的幻想，此種幻想謂，「他人能有此種過失，但我則無之——不，我不能有此過失！」並舉目望天 夫騙用公司之款，固爲不當之事，然比較「自

覺無辜」之罪則甚微小。此人不特不以過失爲罪，反以之爲道德的誇耀。彼因此種輕微過失而有之自責，乃一種無意識的假冒，爲欲使人注意其在他方面之道德的完全。（原註一）凡研究無意識的動機之心理學家，必承認此種假冒之目的，乃欲掩蔽其更重的道德過失。道德完全之幻想，乃極普通之事，有此幻想者亦甚少懷疑。新約中所記載之法利賽人 *Pharisees* 蓋未知彼有自是之特性也。

或有人問曰，吾人不當有高尙之理想乎？吾人不當以道德的完全，以衆人的見愛，以偉大之事業爲目的乎？答之曰，此固然也。惟吾人應知「理想」與幻想，雖常被「理想主義者」在品格的觀點上混爲一談，然無論在根源上，性質上、及影響力上、皆十分相異。此二者之區別，吾人須將其明晰的劃清。

欲分辨吾人所懷抱者爲一種幻想，或爲一種理想，其最簡易之測驗爲「此種假設的理想，能否引領吾人至於更大的效率與快樂。」如吾人所有求人人見愛之欲望，能使自己獲得快樂，並對於他人有更大之貢獻，此種欲望，即爲理想。反之，如

使吾人感覺抑鬱及失望，則為一種病態的幻想矣。如吾人所有之雄心，能驅使吾人勤苦工作，工作之時又甚有效率，並獲得相當之快樂，則此種雄心可被視為真的理想；反之，如引領吾人至於失望，喪失自信力，並釀成神經破壞病，則必為一種病態的幻想矣。理想的真正功能，為刺激吾人之努力；倘使不能有此種刺激，則非為一種理想，不過一種釀成病態的自負之幻想而已。

幻想可在下列諸點上與理想不同：(一)奢妄；(二)心理的根源；(三)自我與之合一；(四)影響力。

(一)幻想之特性為過於奢妄，乃在兒童時期內受自重及聰明力等奢妄的暗示而形成者。按人所有之幻想乃欲飛入太陽，而理想則只望飛高數尺。最後有理想之飛行家翱翔天空，而有幻想之癡妄者仍患病於地上。吾人固應追求偉大事業，但不應幻想以為自己能勝過宇宙。

(二)自心理學方面言之，理想乃在意識中被接受的情操之一部分，而幻想則為

一種受壓抑的隱機之結果。故理想乃有意識的，在意識域內者。吾人謂，「此將爲我之鵠的，我之目的卽在此！」但吾人不能以適所舉爲例證之怪誕的幻想作意識中之懷抱。故若有此種幻想，則壓抑之，使不出現於顯意識域內。

(三)吾人常無意識的將自己與所有之幻想合而爲一，但對理想則不如此。如有「一作高爾夫球遊戲者，環顧左右而言曰，『吾玩此球者已三十年矣，但仍未達到『我的高爾夫球遊戲』。』」彼爲此言時，顯然有一種彼所視爲「高爾夫球遊戲」之幻想，並將自己實際的與彼所終未達到之標準相合一，因而稱此標準爲「我的高爾夫球遊戲」。由此可知吾人在幻想之內乃將自己與所想像之自我合而爲一。將幻想接受之爲實際上之我。在幻想之內吾人每以自己是最美者，最恭敬者，最有名者，最重要者，最完全者。但實際上吾人一敗塗地成爲神經破壞者，則因幻想與實在相衝突也。

(四)理想與幻想所有之影響力甚不相同，吾人可先看幻想對於吾人之影響力如

何。

(甲)幻想能在吾人之品格上有病態的影響力；(乙)吾人有時能追求達到所有之幻想，但因終必失敗，於是釀成一種神經破壞；(丙)有時因幻想過於妄誕，吾人為懼怕失敗，乃永不敢有開始動作之念；若干缺乏動作意志之人，即因所希望者過多之故。

(甲)人在兒童期內所最易有之幻想，即欲成爲全能全知無所不具之上帝。故一兒童若常得任性而爲，人人皆伺其意而誇耀之，則將釀成一種無所不能之幻想，其所有之品格，將來亦必患自重之病。若一兒童常聞人言彼甚聰明，則將釀成無所不知之幻想，其品格亦必成爲好武斷的。再如一兒童常聞他人議論自己謂「此真乃一完全之兒童。」則長成之時，必有一種「我永無錯誤」的幻想，對於他人之批評或責斥，不能容忍。

一種覺自己優越的幻想，能使人成爲浮誇者，以自大之態度對待同儕，並有專

制爲主之癖氣。一種覺自己美麗的幻想，能使人有過重的自顯，及過度的嫉妬。一種覺自己爲善人的幻想，則能使人成爲自是者，並好指責他人。

反而言之，若一兒童常被踢打咒罵，則其品格將順依低能之方向發展，而成爲自餒者，感受品格低弱，卑賤，自棄等痛苦。

(乙)如一人只有一種幻想，則此幻想只能影響其品格，但若有兩種相反者，則有成爲神經失序之趨勢。蓋吾人已知此種神經失序，常由於兩種受壓抑的隱機在心內所起之衝突而致成，故只有一種隱機，永不能成爲神經病。

但若一個兒童隸屬於此兩種環境之下；在一時期（例如自一歲至三歲）能受人之誇讚與縱容，在另一時期，則受人之笑罵與嘲弄；或同時受母親的誇譽，而受父親之斥責，則此兒童必在心內形成一種內心的衝突。此時兒童不知彼究竟爲一神或爲一蟲，且此種由兩個對於自身之幻想所成之衝突，能繼續延長至成人生活內，並發生一種能自極端的自得，倏然落於極端的抑鬱之品格，及至其神經組織不能再行

忍受一種衝突時，即爆發而成爲神經破壞。吾人可見凡屬此類之神經病，其衝突中之兩種原素，皆爲具有張大性者。彼爲最幼子者所以常有神經破壞之神經病，或卽爲此種理由乎？有一可奇之事實，卽入學者雖多論及獨生子 *only child* 之變態性，但按吾人之經驗，在患神經病之病人內所見之獨生子，實甚稀少。且此種兒童所受之品格低弱病，實較所受之神經失序病多，因彼等常在一種氛圍中，只有一種關係于自身之幻想也。反之，在吾人之病人內，有百分之七十五或更多之患神經失序者，爲最幼子；所謂最幼，卽自三歲起至經過其自覺時期爲止。爲最幼子之時期甚爲重要，蓋此時一方面受母親之愛護撫養，他方面則受較長兄姊之嫉妬。爲酬償彼自兄姊處所受之欺壓凌辱，乃在受母親所鼓勵之幻想中報復之，如舊約中所記約瑟在夢中見衆兄所有禾捆皆朝自己之禾捆跪拜。此夢自必爲其兄長所不喜悅，故將其置於陷阱中。

過奢的幻想如何能使人發生神經病及道德病，實不難看出。倘一人有勝過全宇

宙之企圖，而所成功者只爲地球之半，則必感覺一種十分的羞恥。此種權力的幻想，可以前所提及之神經破壞病的實業家爲代表。

另一種人則假冒爲主義殉難，或爲企圖成功某種偉大的理想而受害之人以欺世。彼等在想像之中，以爲世人必爲之歎惜曰，「噫，何等偉人，竟失敗矣！」然實際上世人只謂，「可憐的傻子，白倒矣。」

由幻想所致成之神經破壞其目的乃欲保存其所有之幻想。

作者曾憶得一患功能的屍骨神經病者常謂，倘使彼無此種病痛，則未有不能作之事！此人曾對作者謂，如彼不患此種病痛，則能成一良好體育家，成一良好騎士，成一良好打網球者，成一有名之雄辯家，在對答上必甚聰明，更能成爲政黨之中心，國家之橋梁，爲他人之領袖，能爲被壓迫的人民之道德的扶持者，更能爲黑暗中人民之屬靈的指導。總之，彼無不能作之事。彼之能釀成此種病痛，實不足奇！彼所患神經病之原因亦甚顯然。蓋如無此種病痛，彼必受其幻想之驅迫，而欲證明

其所有之偉大，一旦失敗，彼又必放棄用以裝成有此種特殊本領及事功之人的假冒，而其所有欺人的幻想亦必被戳穿矣。今幸有此種病痛，故仍保其幻想而不破。

吾人對於受壓抑的隱機，曾有不少的論列，但對於壓抑此隱機的勢力則甚少涉及。然至此吾人必甚易見出，彼將原本的本能傾向壓下者乃自我也，自我何以欲壓抑本能的傾向及隱機？此乃因如不將其壓下，則必有常態的發展，並出現於生活中。吾人已知此等傾向之不能發展，即因受一種病態的自我的禁阻；惟雖不得發展，而其粗簡的原本的雛形，則仍留而不去，一有機會，即出現於各種神經病徵中。舉例言之，如使兒童之自顯傾向不受深重之壓抑，則可得一機會發展，成爲表述的藝術，如演講作文章等。但若受過自我之壓抑，則將不能發展，而永爲裸體出醜之不成熟之形式；及至後期生活中，若遇施壓力之自我因某種原因，變爲微弱或分裂時，則必乘機出現爲一種病徵。此所以各種神經病徵，常爲不得機會發展之本能的傾向也。

討論至此，知可壓抑原本的本能傾向及隱機者，顯然爲此種自我的幻想，換言之，施行壓抑者卽「自我」也。惟此自我不必爲現在之自我，亦可爲過去之自我。

按吾人在發展之歷程中，可有若干的「自我」：有三歲時之自我，八歲時之自我，十歲及十三歲十八歲時之各種自我。每一時期之自我，卽壓抑在本時期所憎惡之各種衝動。惟衝動之在早期被自我憎惡者，在晚期不必亦爲被憎惡者。因此，有若干衝動吾人前曾於不知不覺中壓抑之，而現時則有意識的欲將其表現之；但終於不能表現者，則因仍受某種過去的自我之壓抑也。藉此種發現，吾人卽能明瞭何以「壓抑」爲一種無意識的活動；更能助吾人明瞭所謂「檢查官」(censor)之性質爲何，(佛洛得釋此爲守門者欲阻止衝動進入意識域內。)此種「檢查官」卽爲被捨之過去的自我。

復次，心理病學家更十分明瞭在吾人心內所有反常的原素，非多爲受壓抑的情緒隱機，如受壓抑之懼怕及性慾等，却爲壓抑此等隱機之病態的自我。因此，吾人

所有之各種病徵，乃欲反對並糾正吾人所有之病態的自我幻想者。（原註一）此將於下文見之。

（丙）幻想能阻止道德的努力。「目的高尚」一語，有時只爲一種變態的幻想之表現，藉此種幻想，吾人欲顯自己在他人以上之超越。「理想高」有時只爲一懶惰的諛名而已。有若干人達到少微之成功時，卽心滿意足，並用自己有高尚之理想以自慰。然以吾人觀之，其所有理想，乃爲其無能性所預備之遁辭。只能對一種有病的心理有功勞，或諂媚一種病態的幻想而已。真的理想，乃在意識內所選擇之情操，乃一種尙未達到但有達到之可能的鶻的，非爲一病態的自重隱機之過奢的表現也。故理想能刺激吾人作道德的努力，而過奢的幻想，則使吾人以爲已與幻想者合而爲一，無需再上進矣。理想與幻想所不同之主要特性，卽理想能刺激自我，並激起意志作道德的努力。

（原註）

(一)此爲 Bosant's 之「金蝴蝶」(Golden Butterfly)中之兩兄弟之實例。

(二)在以病態的自大爲特性之虛念縈心病中特別顯明；若所有之爲我幻想爲無所不能的，則必有「懼怕受傷」之虛念縈心病；若爲純潔或完全者，必有狐疑而「洗手」之虛念縈心病；若爲「無所知」者，則必有懷疑之癡狂。

第八章 完備律 THE LAW OF COMPLETENESS

一切有機物，無不爲其天性所驅使，對其自身之完備而活動。生活之圓滿，卽爲生活之鵠的；急迫的追求完備，爲生活中最有勢力之動機。在生活中可謂再無較渴求完備的動機更堅強者；不論是爲身體之需要，或爲心靈之極深精神的滿足，皆能驅迫吾人不斷的向前活動，直至達到完備而後止。由此可謂物質的或精神的飢渴，卽爲不滿足不完備之感覺。

吾人可見無論在生理，心理，在道德及宗教中皆有完備律之作用。在生理方面，吾人稱此種完備爲「健康」，在道德方面稱之爲「完全」perfection，在宗教方面稱之爲「聖」holiness，而在心理方面將稱之爲「自我實現」self-realization。

此種完備律既甚堅強而固定，因而有機體除非已在求達完備的自我之歷程中滿足其追求完備之飢渴，卽不能休息。

在生理方面，吾人可見此種完備律，對於各種有機體皆有其功能。如吾人將螻蛄之足切斷，立時可見有極強之求完備的衝動，驅迫螻蛄發生動作，直至又長成一新足並恢復其身體完備而後已。如吾人在自己身體上割一傷口，亦立時可見其他各部皆起動作，以謀恢復受傷之部分：神經系統任傳遞痛疼之信號，心房任激動血液，並驅之至於受傷之處以洗滌傷痕，腺系統則任生產白血球，並驅之至於受傷處，以與有害生命之細菌毒穢相戰而驅逐之；此外更有清潔血液以形成新的腦層，直至最後傷創恢復，機體又成爲完備而後止。

「自然」既不願宇宙有一罅隙而不完備，同樣有機體亦不願其身體及生命有一處不完備。

在宗教方面，所有求完備而憎惡不完備之感覺更爲顯著；實際上此種感覺，卽爲宗教之基礎。在有颶風之凶險的打擊以前，南海 South Sea 蠻民，卽已因自己之軟弱不足有所覺悟，而屈膝跪拜於操握颶風之能力者面前。如吾人原來未具有不

完備之感覺，則不能有對於上帝之懼怕，或對於上常之愛戴，亦無需乎有一上帝矣。唯因吾人有此不完備之感，乃造成一切宗教所同有之最堅固的永生信念。此各種「完備」概念，能被反射到吾人對於上天所有之觀念中。因此，有「在地上爲半折的圓弧，在天上即爲完備的圓」等思想。大多數人所作關於天堂之夢幻，皆爲一種補充或爲一種抵償，在此處所缺少者，在彼處即可得之，此與其他各種夢幻正相似。於是，以常住沙漠之薩姆人 *Sennie* 視之，天堂乃一個水菓繁多草木茂盛之花園；以被放逐之回教徒視之，天堂乃華麗舒服之榻與雙目微黑之婦人；在多受勞苦者視之，天堂爲一可安息休歇之處所；而以奧格斯福大學學生視之，則天堂又爲一種服務的場所矣。

在心理方面視之，生物所有追求完備之急迫，乃明顯的表現於各種本能上。每現本能無不極活動的欲求表現。如一種本能獲得表現，則成爲滿足者；如其不得表現，則其所有衝動不特不變爲軟弱，反更成爲強烈，直至直接的（如放縱情慾）或間

接的（如一種神經失序）獲得滿足而後已。

吾人之情操內即含有各種理想，能為吾人產生各種意識的欲望。隱機則反對自然的完成，而藉造成病態的神經情況或道德情況，以求表現並滿足其無意識的欲望。吾人所有之本能，情操，及隱機，既各對向其所追求之表現及完備而活動，故各個自我，亦如各個有機體對其自身之完備而活動。

惟無論有機體在追求自身之完備上是如何堅強而急迫，但「自然」有時終不免失其宗旨而產生若干不完備之機體。如有時兒童於初生時即缺少手足，頭殼或肋骨，或患他種變態的疾病，如頭部極小 *microcephaly*。惟此等生物能生活者甚少，因自然實不欲其生活；即其幸而生活於世，吾人亦必將其當作畸形物而隱蔽之。此種不完備之動物之稀少，足能使吾人重視「自然」以其奇妙之權能，使所產生之個體有極其完備之身體。

另有少數人於生時即缺少社會的或兩性的本能，或缺少某種理知的功能。對於

有此種「心理的低弱者，吾人不欲作討論，因此種低弱雖性質為心理的，但其根源則為生理的也。

惟亦有等人其所有之不完備，純粹為心理的，如因心中有衝突及壓抑，遂使其大部分的人格不得表現與完成。此等情形，依照大心理療術家占內 Janet 之意見，其最特殊之現象，為不完備的感覺。此等人常感覺其自身有所缺少，有所遺失，不敢與世界及世界之困難相見；常欲尋求安全的職業，對於略帶冒險性者即畏葸不前，又常謹慎其飲食。此等人，在「自我實現」上必為失敗者。

自我對於完備所有之欲求，可在夢、幻、神、經、病，及對向、自、我、實、現所作之有意識的努力中見之。

(一)吾人之心靈對於完備所有如飢如渴的希望，可用所作夢幻以證實之。吾人常將在生活中不能實現之目的或欲望，在夢幻中實現之。因而貧民窟中之兒童因終日不得一飽，乃常於夢中獲得豐美之飲食；反之，一中等社會的兒童因只有極平常

的衣服，乃常在夢中作海盜或紅印地安人之舉動；一整日穿禮服爲禮教所拘束之人，在夢中即可任意而作，無所不爲。

成年人睡中作夢，正與兒童白晝作幻想同一原理，乃欲補充在意識生活中之不足，雖前者多帶象徵的性質。吾人常將在意識生活中不欲表現之衝動在夢中任其活動。制欲主義者在意識中極力壓抑之情慾，然在其所有放縱情慾之夢幻中則極爲活躍。故制慾之人，常將黑夜時間用於與情慾之決鬪上，而平常人則安睡休息，以預備白日工作之精力。過於幻想的理想主義者，詩人及閉目靜思之清談家 High-brow，因其所有哲學的及宗教的奢想，常與世界相間絕，故在睡夢中能忽然的落於地上。反之，如一人在夢中登山，並能登山之極巔，與白雲相接，則此人在實際生活中必甚怠惰低下，而需要一種高超的氛圍。

如此，凡受傷之心靈，必努力工作以完成其不完備之生活。因夢幻爲吾人所有未實現的生活之完成，故能爲心理療病術家供給甚有價值之線索，藉以明瞭病人之

品格。藉病人告知吾人彼所需要者，即可明瞭此病人爲何等人。有人謂夢幻卽是受壓抑的慾望，若以受壓抑之需要名之，或更爲完備，因凡受壓抑者，卽心靈需要求完備者。

(二)神經病徵與夢幻相似，亦常爲獲得完備之企圖。初視之，此言似不可信，然實際上確爲如此。蓋吾人所已知之若干神經病徵，皆爲一種受壓抑的本能情緒之表現；無論何種情緒、若尙在壓抑之下，則「自我」不能成爲完備。故神經病徵之功能，卽一種藉使受壓抑之情緒得表現，以求「自我完備」之企圖也。因而凡過度自重心理之人，常壓抑其謙卑的、服從的、本能的，每易於釀成：感覺無能、懼怕失敗之神經病；自我觀念過大之人，以自己爲英雄，易感受懼怕的神經病；過重理知之人，將其全部心理置重於理性上，則易受瘋狂、無理性、多情緒、等神經病。此等病徵之發生，乃欲恢復心理的平衡，使受壓抑不敢作聲之心理功能亦有抬頭之機會。

即使某種病徵乃屬生理的無能，但因其為代表某種受壓抑的情緒之表記，故亦為有機體謀恢復其健康之企圖。

(三)自我之完備，只能藉一切情操及隱機之互相諧和成爲一體而產生。獲得此諸和之合一，即爲自我完備，此種諧和而有效率的情境，吾人稱之爲快樂。

所謂「自我實現」，即吾人心內所有一切本能與衝動，皆得有完全的充分的表現。如尚有某種原素仍受壓抑不得表現，此種「自我實現」即不能達到。在完全實現的自我中，必無意旨上之衝突，必無隱機，亦必無壓抑；只是一切生活能力對向一種共通的意旨及目的所有之諧和的表現。此種目的，吾人稱之爲意志。彼能驅迫吾人不只作情慾的放縱，又催動吾人作增進並發展品格之努力者，即此種求完備求自我實現之欲望也。故在有機體之全部生活中，無論爲生物的，心理的，道德的及宗教的，此種求完備之欲望，實爲催迫吾人求生活求自我實現之最大力量。

第九章 有組織的自我

THE "ORGANIZED SELF"

自我與每個有機體相似，亦對向其自身之完備而活動。換言之，即亦欲追求其自身之完備也。「自我」一名，常被應用於若干相異之意義中。詹姆士謂，按照最廣義之解釋，個人之自我，乃包括個人一切所有而言：如有名之人，及蘇格蘭農夫，常依其所有財產之名而自稱。另有一種意義則為，個人認識若干人，即有若干自我；如在其妻方面為一自我，在其子女方面為一自我，在其合股營業之同事方面為一自我，而在其上帝方面又為一自我。

惟亦有一「自我」為吾人平常所認識，吾人可稱之為被接受的或「有組織的」自我——合於一切實際意旨之自我。本能圍繞某種被接受的觀念，或個人組織成為情操，同樣情操又圍繞某種觀念或個人組織，成為自我。

故「有組織的自我」即一切被接受的情操及性情所組成之組織也。此種「有組織

織的自我」即由各種家庭、家族、國家、等情操，真、善、美、等愛好，以及忠誠、忍耐、勇敢、等性情所組織者；但反而言之，亦可由暴虐、放蕩、貪吝、畏縮、等不良情操及性情所組成。惟無論為前者或為後者，凡為此等心理集團所合成之結合物，即吾人平常所稱之「我們自己」(our-selves)也。

惟吾人須知此「有組織之自我」，正與全部心理的個體之自我相對待。當吾人謂「我限制我的衝動；我不使我的慾望放縱」時所用者為「我」，非為全部心理的個體之自我，乃其中之一部分，起而反抗吾人之衝動與慾望者。此種起而反抗衝動或慾望之我，即為有組織的自我。自實際的及道德的觀點視之，此為極其重要之自我概念。

吾人又可稱此自我為「被接受的自我」，因此，乃由一切為吾人所接受之思想、情感、慾望、及目的所組成者也。且吾人每將自己與此自我相合一，成為「我」。「我」即由一切我所接受的事物所組成者；此即我之「真自我」也。

吾人更須知此自我，又與深居底部之 ego 相對待。平常學者皆以為在一切心理歷程之後，必有一 ego，或一種統一的原理，能結合吾人之一切情操使成一。因此，「自我」一名常被用以代表此最後的 ego。或此種統一的原理，而不視之為已成統一的自我。

如此種學說當作一種哲學的概念視之，未嘗不為真理；但在心理學方面，則吾人所能觀察者，只為一種由一切情操及性情所組成之組織而已。

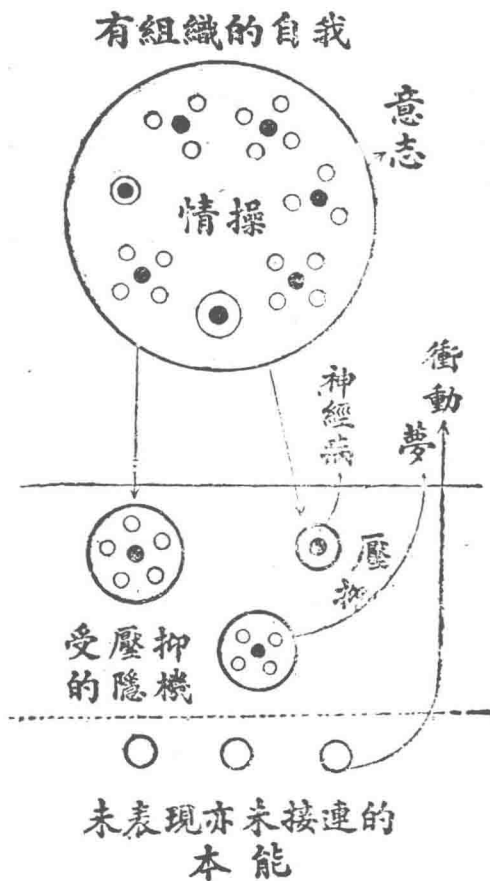
但或有人問曰：倘使「自我」為一切情操及性情所組成之組織，則結合之者又為何耶？使其成為組織之統一原理又為何耶？答之曰：此種原理，即情操與性情皆被引導對向一種共通的宗旨。吾人稱之為「有組織的自我」，因其為有組織的（自共通的興趣與共通之宗旨上言之）全部心理個體之一部分也；謂其為一個，因其施行功能時為一個也。即每個有機體之能成爲一個有機體，亦因組成此有機體之各原素，能爲一種共通的宗旨而合作；且亦全賴此種合作，始組成一有機體也。同此理，

在每一器官中之一切細胞，如心及肺之一切細胞，皆共同施行一種功能；而一切器官在身體中，亦共同施行功能，於是始成形一個有機體。復次，當若干個人能具有共通的興趣，為共通之目的及宗旨而結合，即形成一種吾人所稱為「國家」之組織。國家亦如其他有機體，乃由若干個體而組成，且只由此個體而組成；惟並非只為若干個體之集聚，乃若干能共同施行功能的個體之組織也。再者，此若干個體之合為一個，亦在其共同努力於一種功能時能之；如一旦不能動作如一，則亦不能成爲一個矣。自心理方面言之，個人之「自我」亦如此，乃由若干情操性情等所組成，而各個情操及性情，又皆有自己之生命；但因其有共通之興趣，又對向一種共通之目的而合作，乃能形成吾人所稱之自我的組織，且惟因自我中各分子能共同合作如一體，始能固結而成爲一；倘不如此，即不能對向一共通之目的作共同的努力，則此「自我」必解體，而各個分子亦必分離矣；此即以前所述之統一原理也。故「有組織的自我」在功能方面爲統一體，實較在結構方面爲統一體更爲顯著。「自我」所有

之。此種功能，吾人稱之爲意志。意志爲自我之活動；爲功能方面之自我，又爲活動的自我。因此，「自我」乃依賴於意志之上，因其生命正如一種有機體也。

一切被接受的情操及性情結合後，卽成爲自我；自我對向其理想所有之活動則稱爲意志。隱機乃不被接受的，並因此受壓抑者；惟雖被壓抑，却仍能與不得常態發現的潛伏本能在衝動，夢幻精神病中作變態的表現，此所以隱機與潛伏的本能皆與有組織的自我及意志相衝突也。（參看圖表）

根據以上所述，吾人可認明意志在行為中之重要。當「自我」不能施行功能如一時，則不能仍為一個；自我既不能為一個而破碎，於是吾人之動作行為復又歸於互相關離的心理部分之下，亦即歸於不能制裁的本能及衝動勢力之下矣。即沈睡於昏



迷中，吾人亦能失去充分意志之自我，雖仍爲相同之心理個體。吾人生活中之最大努力，爲建設吾人之自我，使至於更高的統一與完備，並保持維護此統一。此種追求完全之急迫心，乃吾人天性中之一部分，爲不能避免者。

當意志不能使行其功能時，自我亦即不能爲一自我矣。根據此理，即能說明何以人常將一人之意志與其品格合爲一談——謂人有「堅強的意志」者必有「堅強的品格」。品格爲自我的品質。而意志則爲其功能。吾人在颶風之中，惟有將頭挺起，與風浪相衝，始能有避免危險之希望。意志爲活動之表號，又爲自我生活之表號。只有個人能訓練其意志者，始能保持其品格。

第十章 意志 THE WILL

情操與性情被組織成一時，即形成「有組織的自我」，此在前章已詳論之矣。但在有組織的自我以外，尚有若干心理因素，亦為顯然之事；如隱機及受逼壓的本能等，皆為能脫離此自我而獨立施行功能者。

當有組織的自我向其自身之完備而活動時，吾人即稱之為意志，故意志者即正在施行功能，或正在活動中之有組織的自我也。當本能或隱機施行功能或活動之時，則稱之為衝動。

此種以意志為有組織的自我之功能或活動的概念，能為若干關於意志之問題放解決的曙光。

(一)吾人應觀察之第一點，即意志本身非為一種實體，而為一種功能——自我之功能或活動。意志非為一裁判者坐於高座之上發號施令，使自我服從；亦並不脫

離自我獨立的施行功能。其爲自我之一種功能，正如消化爲胃之一種功能。惟意志爲自我之功能，乃一種有關生命之功能，微此，則自我不能成爲自我矣。自我欲維持其統一而保有其生存，則必施行功能方可。又自我與一切有機體相似，只有藉一種共通的宗旨或活動，始能結合成一，個人何時不能執行其意志時，其自我立即解體破碎矣。

(二)復次，意志非爲全部。個體之功能，因此，確有若干被擯斥於自我之外的心理原素，亦被擯斥於意志之外，如受壓抑的隱機及受逼壓的本能等，可以爲例。惟此等被擯斥的原素，皆含帶有力的情緒意味，並欲求乘機表現，其所有之表現，即吾人所稱之「衝動」，乃與自我相衝突者。意志爲自我之活動，衝動則爲隱機及本能之表現或活動。(參閱前章之圖表)

一種衝動，可自一種本能中自行發出，如當吾人有偷竊衝動，病態的好奇衝動，或報復衝動時，即是由本能發出者。亦可自一種受壓抑的隱機中發出，如當吾人

有批臉的衝動，跑至火車前之衝動，或虐待朋友之衝動時，（原註一）可以爲例。

因在有組織之自我與隱機及本能間，有種繼續不斷的衝突，故在意志與衝動之間，亦必有種繼續不斷的衝突。此種衝突，在道德及心理疾病兩方面，均有極大之影響。

隱機及本能被排斥於自我之外至於何時，此種意志與衝動間之衝突，即繼續至於何時，且直至有某種方法出現，能使隱機及本能得解脫，並因某種共通的宗旨與自我成爲統一時，始行消沒。此種事功，即爲心理療病術之職分。

意志之能力與重要

此種以意志爲有組織的自我的功能的概念，能爲心理的及道德的健康問題，說明一最重衆之事實，此事實爲何？即意志的「薄弱」是也。

在生活平常的事務中，意志爲居最上地位者。因在平常情況之下，意志爲若干本能之組織，必受有機體極強的動力，如進求完備的急迫心之催迫，乃能統治與自

己目的相衝突之本能及衝動。再者吾人愈能盡力使用意志，則意志必愈能成爲強固者，惟亦不能不有其相當之限制耳。

普通人皆承認有若干屬於外部之勢力，爲吾人之意志所不能制裁者。如吾人不能降雨，不能改換星宿之軌道，不能使海潮後退，亦不能對於其他自然界的外部勢力施行命令。但對於「意志亦常不能制裁吾人之情緒與欲望」一事，尙未有充分之承認。然事實上吾人常不能爲命運之主，甚至不能爲心靈之長。此種情況，卽爲功能的神經失序。當研究功能的神經失序時，最能使吾人注意之事，卽患病者意志之極度的薄弱。如患半身不遂，慮念縈心，懼怕，固定觀念，痛疼及目盲等之病人，其病况乃會由心理的原因所造成，然病人之意志對於療治上毫無助力；且若勉強使用其意志力，反更能增加其病勢。在變態的道德病症中亦如此，個人完全不能自行醫治其因心理原因，所造成之癱瘓或口啞。因此凡有屬於惡癖氣、懼怕、悲觀性、錯亂性慾，或藥劑嗜好等深固習慣之人，亦完全不能藉自己之意志力以克服之。由

此可知顯然有心理中之一部分不受意志之裁判，吾人雖勉盡意志之力，但衝動仍然能隨時出現，此即「道德疾病」之主特性也。

意志之薄弱，常在兩種情況中發現：

(一)當複悶心組或本能被過度的激起，如吾人爲一野牛追逐之時。在此種情況中，「本能」即被此種刺激物極強烈的激起，因而能於自我之上而制馭之，而自我則受一種勇敢理想之弱而無力的刺激。反之，在戰場內之兵士，其所有之責任心及勇敢心平常皆甚強固，因而意志即能主宰其懼怕的本能。

(二)當自我及意志之刺激物薄弱，或當休假日，無足使吾人勉用意志之重要事故時。當吾人已經過一種極大的努力之後，則更能缺少一種充分的理想或刺激物以刺激意志。蓋當經過一種懼怕、危險、失敗、或疲勞的戰爭之後，吾人之自我必甚爲勞頓，至於不能再作任何的努力，且有成爲破裂之勢；而吾人之動作，亦將完全受衝動之掌握矣。

惟此種自我之破裂，可藉一種有能力能再將意志激起之理想以防備之，並又可藉以恢復自我之能力。自我之能力既恢復，即能將自我之不幸振起，將其困難之風潮除去，再成爲命運之主宰矣。

此種意志之薄弱，不能再按吾人以前之主張，謂「意志之絕對自由能決定一切心理的活動」。以解釋之；亦不能根據以「意志爲全部心理個體之活動」的見解以說明之矣。吾人應視意志爲全部心理個體中一部分，即已組織成爲自我之一部分的功能；並承認意志有其堅強，亦有其薄弱，如此，方能爲充分的合宜的解釋。

惟試問在此種意志與衝動間之衝突內，誰能爲決定命令者？吾人之動作與行爲，如何被決定耶？欲回答此問題，請先在幾種例證內觀察此等衝突。

(甲)當一人在休假日躺臥於海岸時，能有兩種衝動發生：即沐浴及繼續躺臥。彼既正在休假之時，則應沐浴或應繼續躺臥對於其「自我」必爲無關重要之事。故在此例中所有之衝突，只爲衝動間之衝突。衝動較強者必獲勝利；即感覺陽光之溫

暖，較海水之清涼更爲舒服，於是彼即繼續躺臥，而不沐浴矣。

(乙)但假使此兩事沐浴或繼續躺臥，對於其「自我」非爲無關輕重之事，而此「自我」又深爲寡欲的理想所浸染；則此種衝突，必含有意志及兩種衝動在其中。意志不再爲懸擱的，不定的，而成爲活動的並能決定命令者矣。因此「自我」既與寡欲的理想相合一，又因沐浴較怠惰更爲一種寡欲的行爲；於是此人即進水沐浴，而不繼續躺臥矣。在此例內佔勝利者，不必爲較強的衝動，因「自我」已與較弱的衝動列爲一邊也。因此，常見較弱的衝動能佔勝利，但實際上吾人之動作，乃受藉意志以增加其勢力的較弱衝動之決定。此即吾人所有動作之「動機」，動機乃實際的決定自我將如何動作者。

試再舉一例；如吾人見一罪人時，可激起哀憐與忿怒兩種衝動。設以忿怒爲較強的衝動，決定吾人之動作者必爲忿怒衝動。但在吾人尙未按照此較強的衝動動作時，復又加入吾人之「自我」及考慮，末後，乃覺此罪人之所以犯罪，或由於被早年

之環境不良所致，於是即對之生哀憐心，而不作斥責矣。此時「自我」立於較弱衝動之方面，吾人乃發生哀憐的動機，並依照此動機而動作，因哀憐更能與「自我」之理想相符合也。

(丙)此種衝突，亦可為意志與一種衝動間之衝突。吾人有時無須將意志之重力加入此一衝動或彼一衝動。如此，「自我」可不必與沐浴衝動相合，亦不必與繼續躺臥衝動相合，而可另外主持一種更重要之工作，例如與親屬人一同划船。或者如第二例：吾人可捨棄「以忿怒為不公道、以哀憐為公道、」之評判，而將意志用於對產生犯罪之不良社會秩序的重行整理上。或者（用更簡明之例）此種衝突，可為性慾與自我間、竊用與自我間、忿怒與自我間、及逃跑與自我間、之直接的衝突。

在此例中所保留之問題乃，何以有時意志成為主宰，而有時衝動反在意志以上？在意志與衝動間所有之衝突中，何者能決定命令？意志在何種情況下為堅強的，在何種情況下又為薄弱的？此則在於「自我」或衝動所受之刺激何者為最大。

(原註)

(一)「衝動」一辭，有時亦應作單獨的性情之表現。作者無須將此種寬泛的用法棄絕之，惟為清晰起見，當願將其應用於較狹的意義中，以代表受壓抑的隱機及受逼壓的本能之表現。

(二)第一位內省心理學家奧格斯丁 *Augustino* 即承認此種心靈中之兩重現象，而釋為兩種意志之衝突，又反對皮拉格斯 *Pelagius* 謂人之意志能因一種邪僻的意志使不能達出其欲望。此種「邪僻的意志」吾人現在視為生自隱機及本能之衝動，絕對不能稱為「意志」。

第十一章 理想爲意志之刺激物

THE IDEAL AS STIMULUS OF THE WILL

何爲意志之充分的刺激物？有何種事物具有激起意志之能力，意志缺此則成爲薄弱者？

在心理學中，吾人常用任何一種感覺的「充分的刺激物」adequate stimulus一名，以說明特別能使感官發生反應之刺激物。如視官之充分刺激物，爲以太之傳光光浪，聽官之充分刺激物，爲空氣中之某種波浪；嗅官之充分刺激物，爲散布芳香之氣形微點；味官之充分刺激物，爲一種與舌接觸後能產生某種化學的變化之物件。又此種原理，亦可應用於本能中，如好奇本能之充分刺激物爲一奇異物體；懼怕本能之充分刺激物爲危險物體；爲母本能之充分刺激物爲軟弱無助之生物。此外如隱機亦有其「充分刺激物」，並能被有此種「充分刺激」之物體所激起。如一人看見

紅花能覺頭痛，又一人聞門鈴聲則抽瘋。有組織的「自我」正如本能及隱機，亦能爲某種刺激物所激起，並發生屬於意志的活動。但何爲意志的充分刺激物？能激起意志使之活動者爲何？答之曰，意志之充分刺激物，或特別能激起自我之活動者爲理想，亦即能使全部個體藉以達到完全實現之觀念或對象也。

吾人已知「自我」乃由若干情操及性情因一種共通的宗旨或一種共通的目標的組織成一時而形成者。所謂理想，即「自我」之目的與宗旨，於獲得之後，能產生其所欲求之完備及快樂。無論何種觀念或物體，呈現於「自我」之前，若能對於「自我」之完成及快樂有所貢獻，則「自我」必爲其所激起，意志亦必向之而活動；即使一種感官或本能已因其自身之刺激物成爲軟弱時，亦可如此被激起。若無此種理想，則吾人之動作必全受衝動之支配，由彼爲主矣。

如有此種理想之呈現，意志即能被激起，並爲行爲之主宰；反之，如無此種理想，則意志成爲鬆動的，不定的，且衝動必乘機而爲行爲之支配者。吾人承認理想

在實際上有催動意志之能力，因當吾人療治一有錯行之人時，常將更高的理想提示之，並促其回憶彼之親屬如何爲彼受痛苦，又使其念及以前之理想及自尊心；又向其指明彼除非藉用勇敢及博愛，將不能達到快樂之境遇。吾人如此作，乃欲藉提示人一種新理想，以激起其意志之新努力也。

倘使意志爲「自我」之表現，則自我似只能依照其自己之欲望而選擇。此種見解，亦有其相當之真理。蓋「自我」不甘心作與其本能相抵觸之事。普通言之，一動作穩重之人，不能有醉酒之行爲，一存心忠誠之人，亦不能作偷竊舉動。有若干事與吾人之天性大相違拗，爲吾人「自然不能作」。作者以爲讀是書之諸朋友，皆不能出於意志的作暗殺動作，因此種動作，與吾人之整個本性相抵觸也。吾人之「自我」，只能服從其自身之本性及公律而動作。普通言之，意志不能受與自我品格相反對之理想的催動，正如皮膚上之熱點，不能對於一種香氣起反應，或好鬪本能不能爲一種可笑之事故所激起。「自我」如有動作或選擇，則必依照一種原理並在一種方向

內選擇。因此，決定意志之動作者，常爲自我完備及自我快樂的觀念。自我只有唯一之目標，倘自我有動作亦必如任何種單獨的本能，乃欲求自身目的之滿足。

但在事實上，行爲穩重之人，有時亦能醉酒，存心慈善之人，有時亦能暴虐，而素常貪吝之人，有時反能慷慨樂助。試問此又爲何？倘意志只能受有助於自我實現的理想之刺激，則何以仍有居心作惡之人耶？答之曰：此乃因意志亦能受一種稱爲「不充分的刺激物」之激起，正如受充分的理想之激起也。

此與在感官及衝動中所有之情況相似。吾人已知每一感覺各有其自己之「充分刺激物」，感官對於此種刺激物，特別易起反應。但一種感官有時亦能受一種非充分的刺激物之刺激，並發生感覺。因此，視官之充分刺激物雖爲以太中之光浪，但亦可因眼球之壓力而發生視覺；能刺激皮膚上之熱點者雖爲熱體，然在冷天時涼的鐵剪亦能使人覺熱。自我有時能受一種不充分的刺激物之激起，其理亦正與此相同。譬如，個人有時能盡其全部心意作竊用公款，醉酒，或求爵位等事，此可視爲一

種「錯誤的選擇」，因激起意志者不爲充分刺激物，不爲一種實際能產生自我完備及自我快樂之理想，而爲一種「錯誤的理想」也。此種錯誤的理想，表面上似能產生完備及快樂，然事實上則不能。如有嗎啡狂之人，常被視爲意志薄弱者；但實際上並非如此，此等人能因尋求一點嗎啡而走遍天下，並表示有極堅決的意志與不停的努力。但彼所追求者爲一種錯誤的或「不充分的」理想，謂其爲不充分的，因其不能滿足自我之目的也。

至此，吾人須修正吾人之論述，並謂意志只能被一種在自我視之確能使其達到自我實現及快樂之理想所激起，而有活動。至於理想在事實上是否能產生快樂，則爲另一事體；只在個人自己視之，此理想，無論爲醉酒或慈善事業，能使其達到此種目的即可。倘此種理想，確能使人達到完備及快樂之目的，則爲「真理想」，反之，則爲「假理想」false ideal。

所謂充分的刺激物，即能爲自我產生完備並給以快樂之理想；不充分的刺激物

，即在個人視之以爲能產生快樂，然事實上反不能如此之理想也。此種不能產生快樂之理想爲「假理想」，懷抱此種假理想之人，吾人謂其有「錯誤的選擇」 wrong choice。

然則當吾人謂某人選擇的正當或錯誤時，又爲何意耶？專論心理之心理學，不能在倫理學上有所言論。故吾人只能謂當意志被一種實際上能使人獲得快樂或完備之理想所激起時，則其選擇爲正當；反之，當其爲一種表面似能達到此種結果，而實際上却不能達到此種結果之理想所激起時，則其選擇爲錯誤。惟在作選擇之人視之，不論所選擇者爲正當或錯誤，此種「理想」似能給彼以快樂。患嗎啡狂者，耽於色欲者，以及性情貪吝之人，皆有所追求之理想，雖此理想實際上不能使其獲得快樂。彼等亦能知彼等所追求之理想爲錯誤的，爲社會上所反對之理想；但在彼等自己之生活歷程中，則爲正當的理想，能使其獲得極大的滿意之理想。倘吾人欲禁阻此等人選擇此種錯誤理想，只能將合宜的倫理理想提示之，並指示之，只有追

求此等合宜的倫理理想始能獲得快樂。

意志之自由 FREEDOM OF WILL

對於心理學家，意志自由之問題，乃一實際的問題；心理學家研究此問題時，不與純粹的理論空想家相同。在彼視之，倘意志已有完全並毫無問題的自由，則不能發生所謂意志自由之問題，正如吾人不能問人能否呼吸空氣。蓋自身顯明之事實不發生問題也。

對於普通人，此問題則爲人是否得自由的追求並達到其理想？或人是否須永久忍受因追求不能達到的結果所有之贖罪痛苦，受「獸性的本能」brutish instincts之拖拉而墮落，爲其環境的圍牆所包圍？

吾人能作自己所願作之事乎？今試依照此種實際的精神以從事此問題之研究

(1) 選擇之自由 Freedom of Choice —— 吾人已知意志能爲一種理想所激起而

追求之。每天總有千萬的理想呈現於吾人之前，自我卽自此若干理想中選擇其視爲有力於達到目的者。吾人所謂「選擇」卽是評判，經過慎思考慮之後，以決定何種理想最能有助於吾人之完備。自我之選擇，常受此種目的之決定，但對於達到目的所用最良方法之考慮與評判，則有吾人之自由。選擇既如此的與達到目的所用之方法發生關係，而達到目的所用之方法乃屬於理知之活動，於是選擇亦屬於理知，理性及評判之活動，而不爲意志之活動矣。故決定此若干理想中何者爲真，何者爲假，並何者能爲吾人供給最有效的方法，以滿足吾人求完成，或求最後目的之欲望者，卽吾人之評判也。自我對於呈現於其面前之理想，有考慮及選擇之權，吾人在平常情況之下，有追求理想之自由，且事實上吾人只能對於理想作自由的追求，能刺激吾人者亦只有理想，因只有理想能爲吾人產生快樂也。

惟此等事實可在自由論方面敘述之，亦可在命定論方面敘述之。蓋意志一方面固能自由的追求完備，自由的向其理想而活動，並藉此種活動以成功其理想；但同

時亦須受理想及完成自我實現之欲望的決定，自我完成與自我實現，只能藉理想達到之。倘意志不被此種理想激起，則將陷於當時所有衝動之勢力範圍矣。

(1) 意 志 自 由 即 自 我 自 由 Freedom of the Will as Freedom of the Self

當自我不受任何種隱機之纏繞，並能自一切之衝動中獲得解放時，亦能感受一種自由。當自我獲得自由時，意志必亦為自由者。意志之自由，即自我之自由。惟此種自我自由，只能於個人心內完全無衝突無戰爭時、並使一切衝動有完全的和諧時獲得之。有完全組織的自我，即為完全自由的自我。如尙有任何種衝突留而未去，則不能有真正之自由，因自由之意義乃自由的動作，自由的施行動能也。當吾人依照衝動而動作，吾人即無自由，因在自我與受壓抑的隱機及本能之表現間常有一種衝突也。試觀患神經衰弱病之人，必無意志或自我之自由，因當其患此病時，其意志乃完全用以壓抑本能及隱機之工作上，因而再無餘力以從事於日常的生活。故此等病人之特殊現象，為疲乏及意志力之缺乏。欲繼續不斷的保任意志之自由，必繼續

不斷的從事於一種能組織一切本能並有助於自我實現的理想之追求方可。此卽奧古士丁所謂吾人只能在以善爲理想時獲得自由中之真理原素也。

當自我選擇理想時，能有正常的選擇，能擇選真能作成自我快樂及自我完備之理想，則自我之自由與範圍必因之擴大，並必能給與意志以更大的能力。由此意志的自由亦不爲停滯的，而爲自動的增長的；此種增長，則全在於能繼續獲得此更大的統一體。

再者，按心理療病術所言，當情緒的隱機被解放後，不論爲兩性的情緒，懼怕或雄心的情緒，被解放的本能情緒即被帶至意志的領域內，並組成一較強固之自我。按心理療病術所言，最有趣味者，莫如觀察一患病之人在受療治之時，先經過因已往的懼怕或性欲打擊的復現所有之情緒風浪，後又沈入一種心理恬靜狀態中，在此種恬靜中，彼能感受一種非常的舒適與自由。此種自由不只能藉心理分析家所作受壓抑的隱機及本能的解放以獲得之，更可藉一種有「吸引力」的理想以獲得之。

此理想能產生一種心理革命，使情操及接連於病態事物上之情緒同被激起，與新的理想相接連。此種革命，在宗教的改心中常發現之。

惟至今尙未有一種事物個人可藉之以解脫其使用意志以造成其品格之勢力之責任，既非心理的分析亦非宗教。蓋分析必藉綜合以鞏固之，提示必藉決定以保證之，而宗教亦必藉道德以成全之也。

第十二章 理想

THE IDEAL

理想在品格與行爲之決定物中，爲最有勢力之因素；蓋只有理想即能激起意志，並將一切本能組織之成爲全部和諧的個體也。無理想個人，必受互相衝突的本能之激亂的影響，有之，則人格必團結爲一而傾向一共同的目的。故理想者乃個人獲得之後產生自我完備及自我實現之目標也。藉此意志可被激起而有動作，更藉此可以決定動作之方向與品性。

但有人謂一種理想，不過一種環境之產物耳。然則吾人能將其視爲與遺傳及環境各不相同之第三種因素乎？

吾人所懷抱之各種理想，有時或能受先前所有心理情況之決定，即吾人有時或不得不相信心理學中之定命論。如此，則某一種理想亦能爲一種環境的產物。

但一種真的理想，則爲一種真有特殊品質之觀念，一種能滿足心靈所有求完備

的慾望之觀念。觀念之自身只爲一種心理的事實，理想則爲一種觀念而具有與事物性質相當的品質，能與吾人所有之情緒相接連，並因此含有心理的自我實現之效能。吾人能有千萬之觀念，每一觀念對於吾人之品格各有其影響力，但唯有真的理想，方能使吾人達到吾人所希望之完備地步。觀念如海濱之小石子，只能激動近岸之淺水波浪，而理想則如海神，能爲海潮之主而操縱之。

由上所述觀之，倘吾人以靜止之觀點目此問題，則須承認理想爲一種屬環境的產物。反之，若用動的觀點研究人之生活與行爲——生活即動的，非靜止的——則應視理想爲品格決定物中之最有力度的因素，只有此即可激起意志完成自我的實現。並應視此與一切他種環境的因素不同。

既有前所述之遺傳的及環境的兩種因素，再加上此種新的因素——理想，則能使吾人所有動作之全部品格發生變化。能將吾人之「活動」behaviour變爲「行爲」conduct，將吾人之「目的」變爲「旨趣」purposes。

當有機物只受本能及環境之刺激而活動時，吾人稱其活動之結果爲「活動」(behaviour)，反之，當其不只受遺傳的及環境的勢力之影響，更有一種理想及目的以引導之，則稱爲「行爲」(conduct)，因此種動作能使吾人達到所期望之目的也。因此，吾人稱動物之動作爲「活動」，稱人之動作爲「行爲」。復次，所謂「目的」，亦具有不同之性質，如每種本能的動作，亦能達到結果或目的，但必須當吾人有意識的並自動的作此種目的之追求時，此目的方能成爲意旨。因此，吾人常謂自然之「目的」，因自然並不染指於任何有意識的目的，而稱人之目的爲「旨趣」(purpose)。

何爲真的理想至今尚未決定，恐亦永不能決定。哲學，倫理學，宗教學及心理學所追求者皆爲理想，然至今尚無一種理想能爲各種人普遍在接受。藝術家之理想爲美，哲學家之理想爲真，道德家之理想則爲善；又貪食之人以肚腹爲理想，好趨時者以學派主義爲理想，宗教家則以上帝爲理想。一人成爲伊壁鳩魯學派，又一人則成爲斯多葛學派，一人成爲布爾什維克信徒，又一人則成爲基督信徒，有人以「

自由平等博愛」爲口號，有人則以「鐵與血」爲主義，更有人以「愛神愛人」爲信條。但不論各人所懷抱之理想有何不同，而其欲藉之以求得最後的快樂，則皆同此心。但吾人須承認能真正使吾人達到此目的者只有真理想。吾人既不欲離吾人之意旨以界說何爲絕對的理想，故亦無意分別評判各種理想所有之道德價值。但吾人似應說明有何種原理可藉以決定理想之真假，因有種心理的價值，正如吾人所稱之道德的價值，卽自我實現與快樂也。

自心理學方面言之，一種正當的理想，卽能藉之引起一切本能的情緒，使吾人獲得心靈的和諧之理想；此種理想，因能激起意志使之對向一種共通的意旨，結合全部的心理原素成爲一個有機體；更因能滿足自我完備之欲望，乃能使吾人獲得自我實現及快樂。

由此可知在生活中具有一種理想或宗旨，乃爲建設強健意志及堅固品格之必需條件。

能使人意志有較大的能力及較大的發展者，非爲訓練而爲威力。

第十三章 自我實現與幸福

SELF-REALIZATION AND HAPPINESS

人類所追求之最後目的爲完備或自我實現，達到完備與自我實現後所有之境遇，吾人稱之爲幸福。一有完全幸福之人，卽是一切本能皆得有和諧的表現之人。

幸福與歡樂

吾人對於幸福與歡樂等心理境况，須分辨清晰，方不致有混同之弊。所謂歡樂乃一種感覺意味而伴有任何種本能之情緒的表現。幸福則當吾人所有一切本能的情緒皆有和諧的表現時所感受之感覺意味。因此，吾人常謂兩性感覺的歡樂，好奇感覺的歡樂，及自炫感覺的歡樂；各個兒童皆能經驗到戰勝同伴或敵人時之歡樂，卽好鬪本能得表現後所有之快感。未有一種本能當其得表現時不帶有快樂的感覺。卽如懼怕雖是一種不快之感，但只在其受逼壓之時則是如此，若當因懼怕而逃走而脫

去危險，則在逃避時亦感覺歡樂焉。但何以一般道德家常卑視人之歡樂以其為不當耶？此中理由甚易明瞭。蓋當吾人有歡樂之時，乃因某種本能得有盡量的表現，但若一種本能得有盡量的表現，其他一切本能則受逼壓矣，故為不當。若吾人有幸福之時則不如此，因幸福乃一切本能皆得充分的表現之結果也。倘人將其全生精力盡用於兩性的歡樂上，則所有其他本能如建功立業等，必因而受壓抑；其所有之好關的本能亦常與其溫柔甜蜜等情緒相敵對，即使彼不耽亦戀有能於性欲中，有時雄心大志作大丈夫之企圖，但亦不能獲得一切本能的滿足和諧，以產生完全的幸福。因此，只有歡樂尚不能滿足屬心理概念之自我實現，正與不能滿足屬道德概念的善相同，因只使一種本能為全人格之主宰，必有破壞自我，致成不幸福之趨勢也。

由上所述之，正如求樂派 *Hedonist* 所謂幸福非為歡樂之和，因個人不能用歡樂之總和以產生幸福，正如不能積個個欲作王的革命黨人以建設國家。故人之是否有幸福，不在乎本能的歡樂之總和，而在乎一切本能對向一種共通目的所有之綜和

與組織；不在於自我之表現，而在於自我之實現。

但若所有之幸福不爲可樂者，則不能爲真正之幸福。蓋幸福乃伴隨一切本能表現而有之一種感覺，因此產生歡樂之原理即包含於幸福之中。但幸福較歡樂更爲可樂，因其中不能有衝突也。在一種歡樂情況中，各種本能皆爭求自己之表現，因而必有不諧和者。在幸福情況中，則一切本能皆爲和諧者，此種和諧，可因一切本能皆對向一種目的或理想而獲得。

幸福與喜樂

惟有時單一的本能亦能爲全部人格之主宰，惟須與全個自我所有之理想相符合。好鬪的本能固與柔情的情緒相矛盾，但反言之，此二者亦能相成，如因憐惜某種受欺壓之動物，乃發生與行施欺壓之強者角鬪之感情。在此種情況之下，吾人稱此種感覺爲「喜樂」。故喜樂乃一種感覺的意味而伴有某種與自我情操相符合之本能的表現。因此，吾人常說母親職務之喜樂，而不謂母親職務之歡樂，因作母親者雖在

一時完全受母親職務之情緒所主宰，然此種情緒與「自我」之感覺相和諧。喜樂之所以與歡樂不同而有其特殊品質，即因其為自我所接受也。在任一種戰爭中，固有可歡樂之感覺，因戰爭為好鬪本能之表現，但若能將一強暴蠻橫之人打倒，則必有一種完全的喜樂，因此種行為最為自我所贊同也。婚姻中之兩性的愛，與耽溺於性慾中之歡樂，不當混同視之，者雖為同一種本能之充分的表現，然前者為自我所接受，而後者則為自我較高的興趣所拒絕也。因此，當此種本能之表現與吾人之道德心相衝突時，稱之為兩性的歡樂；若其表現，與愛的情操相符合時，則稱之為兩性的喜樂。此等兩性感覺之表現，確能增高夫婦之愛情；反之，若只求耽溺於性慾之歡樂中，則必產生易於反目之情形而減低愛情之程度。

再者，喜樂之品質，又與幸福不相同。在喜樂之時，往往有不可禁遏之情，而幸福則為心靈中之平淡的穩固情況；喜樂為本能的一種表現，乃間時的，而幸福則為一種較永久的情況。即在母親因其兒童而有極度喜樂之時，亦不能謂此為幸福，

雖此種喜樂能使獲得完全及幸福。

幸福較喜樂更大，因喜樂爲一種本能之表現，而幸福則爲全部自我，爲一切本能之和諧的表現也。

幸福與理想

研究幸福與理想之關係，能助吾人說明何爲真的理想。在自我實現之情況中，不能有壓抑，因自我實現，卽一切本能之表現也。故避世主義，永不能爲吾人滿足一種正確理想之條件，因此種主義乃藉對於本能之壓抑以尋求幸福也。肉體與靈性相抵抗至於何時，吾人之心理必分裂抵抗至於何時。（原註一）排除本能或反對本能之表現，卽爲產生衝突之原因，而何處有衝突，何處卽不能獲得幸福。自我實現爲生活中之公律，凡與此公律相衝突之一切理想，卽爲一般欲藉破壞自然律而不藉順從自然律以制勝自然之人之理想。一種避世主義的理想，因立基於「克己」上，故結局必爲「自我幻滅」self-annihilation。• 一種斯多葛派的理想，因不容生活中有快

樂事，故其求得者亦必爲不快樂的命運；欲求超過本能之理性主義，其所成功之理想必少精力；無本能之理想，即爲一種無能力之觀念；反對喜樂之道德主義，必因尋求正義而失却生活之樂趣；無情緒作用之宗教，必使靈魂的宗教即愛的宗教枯萎。凡此種種理想，因其中皆含有壓抑之作用，故不能使人獲得自我實現與幸福，因此即爲假的理想。一個幸福快樂之人，其心理中不能有壓抑的情況。近代心理療病術之目的，即欲將結連於病態的隱機上之情緒解開，使自我能有完全的實現。

一有幸福之人，即其一切本能有和諧的表現之人——在職業中表現其自炫本能，在婚姻中表現其兩性本能，在家族中表現其爲父本能，在學術的研究調查中表現其好奇本能，在演說作文章，或繪畫中表現其自顯本能，又在自衛及自辯等動作中表現其好鬪本能——此一切本能若皆能被引導對向一種共同的理想，如爲人類而生活，則必能爲個人造成無限的幸福與快樂。

幸福與良善

世人所以設想幸福與良善爲互相衝突的，大半因對於幸福或對於良善有錯誤的概念。彼尋求良善而不覺愉快之人，在兩方面必皆不能成功。良善乃有完全的快樂之心靈在行爲中所必有之表現。一種良善之理想，除非傾向於幸福，則必爲低等之理想。吾人豈能以造成憂愁悲傷之理想爲正當之理想乎？普通人之心情，亦與心理學中之原理相同，必以怪僻的虔敬爲罪惡。自心理學方面言之，吾人欲測驗任何種良善的理想是否正確，可視其所追求者及其所完成者是否爲人之幸福，此乃一種最正確之測驗。

惟吾人應知，倘人對於倫理的理想完全茫然，則此心理的理想亦不能實現。吾人若不能成爲良善者，則亦不能成爲快樂者，因在若干欲求實現之本能中，其所有之目的根本上皆爲愛他的也。如母親本能及社會本能等。在此一方面幸福與歡樂即大不同，歡樂在最後能成爲極自私的，因其爲單獨的本能之表現，而此本能又可完全爲個我主義者也。吾人除非與他人有正當的關係並此種關係中含有良善的行爲，

則不能成爲幸福者。在心理的理想中，凡不能爲人產生幸福之良善概念必被排除，而任何種與良善相對之幸福概念亦必被捨棄。

幸福與環境

幸福爲心靈中的一種情況，一種伴有全部本能之表現的感覺情況；與外部之環境實無多大關係。自然亦有某種環境較他種環境更易使人獲得幸福，但對於本能情緒之和諧的表現上終爲小事。例如吾人之愛情想像，卽有石牆鐵壁亦不能施以禁止。

牧羊的婦人能在其看守羊羣的低屋中與其丈夫兒女度安樂生活，其所有之一切本能亦得充分的表現。反之，一奢侈女郎生活於奢侈環境中，雖物質方面極爲豐美，但缺少一種刺激物使其有幸福的生活。吾人在生活中若不有一種理想或宗旨，則不能有刺激本能及意志之事物，因此亦不能有幸福。

職責與理想

普通人皆謂，唯一之理想，卽努力完成吾人之職責，完成所視爲正當之事業。

論有何種犧牲，或是否能產生幸福。由此言之，在吾人所願作者與因感覺職責而不作者中間似有衝突。但吾人應知，所謂「我並不願意作那件事；而所以作了，不過是因爲一種責任心之驅迫」一語，確能造成一種錯誤的比對。若照此語所謂，豈吾人不願作應盡之職責乎？不願作而何以又作之？曰，因爲正當。然則吾人不願作正當之事，或只因於不得已而作乎？

此中理由不難覓出。吾人所有稱爲職責之動作常因某種可樂的動機而引起，或因其有某種幻想而有某種動作。留家不嫁之女郎常自謂彼有奉養老母之責任心，但經過分析之後，乃知彼之此種動作乃因在潛意識中欲得其母親之嬌愛而有。吾人爲他人之福利關心，吾人之有慈善動作，有時確因自己之自重感覺而致成。吾人之心底處實樂意成「好施樂助者」以博得他人之讚揚。求他人贊許之欲望乃爲「職責心」下之最有力的動機。吾人能甘心忍受極大痛苦，俾可在社會中博得「慈人」，「不自私」，「永不作可羞的事」等榮譽，並爲欲保存此種榮譽永不失喪，乃更作若

于極痛苦極犧牲自己之動作。但此等人亦有其相當之報酬：宣教士之「責任心」的報酬，爲自顯本能之滿足。即某人謂「我十分知道作這件事沒有什麼好處，不過爲責任心所驅使，就不能不作，」在實際上能不有一種求贊許之心乎？復次，吾人何以能對於極顯痛苦之職責有焦急心必欲作成之？此乃因欲顯示自己具有偉大的心靈，心靈中只有極高的動機——並由此可獲得好義贊許之安慰也。

然則吾人藉自重的感覺，藉他人之讚許以獲得快樂爲不當乎？非也。但亦須知在此種出於不得已之職責的動作中實尋不見幸福也。

然則吾人所謂職責者果何義意耶？世上有所謂職責之事乎？答之曰，吾人誠有所謂職責之事，且所謂職責者即理想對於自我所有之呼聲也。吾人前已言之，理想爲激起自我以追求完備及幸福之物，此種意義即顯明理想有作用於意志之上，此種作用，即爲職責之呼聲。職責心有如生理的刺激物，能驅使有機體發生反應。耳有感於聲，目有感於光，同樣自我亦有感於理想之呼聲——此即職責心驅使意志起反

應之謂也。若欲爲理想下一正確之定義，卽理想者能產生此種反應之事物也。理想要吾人向自我實現的路上走；此種呼喚卽爲職責之呼喚。

職責心本身雖非理想，然與理想確有上述之密切關係。吾人能謂（並有相當之真理）生活中之唯一目的在完成吾人之職責，倘此言之含意爲吾人生活中之唯一目的在善於感覺理想之呼喚而反應之。但若以職責之意義乃吾人所不願作之事，則所謂職責者必常爲吾人所願作而非爲衝動所願作之事。惟實際上若吾人爲有組織的個人，則所願望者必只爲：無論何時動作並無任何種動作皆因受職責心之鼓動，卽受理想之呼喚而有。彼以「職責」與「願作」乃互相對立之錯誤觀念，乃由於將願望與衝動的欲望相合一，而不以與自我所有之真欲望相合一所致成。吾人將自我與衝動相合一，則必爲自己作成錯誤的觀念。

因此，當一人能堅守其職責以至於死，能因科學的興趣而攀登希馬拉雅山之最高峯 Mount Everest，能捨其鄉紳生活而進入勞瘁的政界，能如宣教士在野蠻人中

不顧其生命，能獻身於病人並作勞苦的研究，能為教育其學生而犧牲其安適的閒暇，固可謂彼乃受一種職責心之激勵，但實際上乃因彼樂意如此作，彼以為如此作能獲得更大的快樂也。

由此觀之，謂職責心與喜樂及幸福為相對立者實為一錯誤的概念。倘吾人不能快樂的完成職責，則因於進行之時有不正当者。反之，吾人只在能執行職責，反應理想之呼喚，而不受衝動之引領時，始能獲得幸福。職責為理想對於自我所作之呼喚，即呼喚我作自我的實現及幸福的獲得。

吾人對於此種事實之認明，能使道德行為之全部性質發生改變。

當我在實行中已認明某種職責為痛苦的，然最後仍願選擇之並在實行時又感覺喜樂，則不止我之幸福成為無限之大，而我所有動作之全部意味及性質亦皆有改變，其價值亦必有增加焉。

當我認明職責為理想之呼喚，呼喚我走向自我實現及幸福之路上時，我即向職

責之呼喚發生反應，而反應之發生，非出於必須乃由於願意。此種服務或實行職責乃有完全自由者。

幸福即理想乎？

有人欲以幸福之本身爲一種理想，欲以此作爲意識的目的而追求之；謂吾人爲何不以求樂爲唯一的目的？

一種主觀的「感覺」經驗永不能爲一正當的理想，因當吾人在意識中追求時，則此種經驗必如雪花落於水中倏然不見矣。

以幸福爲理想而從事追求，正如以歡樂爲理想而追求，必失其本身之意義，此乃心理學中一種似非實是之真理。吾人欲尋得幸福，只在不向其作直接的追求時能之。此可藉一同比喻之：當吾人在音樂會中聽音樂時，只在吾人將注意灌注於音樂方能感受歡樂之感。但若爲增加吾人之快樂起見，將全部注意集中於主觀的快樂感覺上，則此感覺立即消失矣。若世界上各個人皆爲其自己之感覺所吞沒，則此世

界末後必成爲一個坐有若干無情緒不言語之偶像的處所矣。吾人所追求之理想務須不爲幸福之本身，但亦務須有其本身原有之價值，此價值與所產生之感覺的幸福情況完全相異。換言之，吾人之理想必爲客觀的。因此吾人對於美、藝術、道德、宗教等理想應爲其自身之故而追求之，應視其本有的客觀的價值而欲望之。

吾人能如此將注意力灌注於一種客觀的理想上，則「自然」必在吾人所有主觀的感覺及客觀的世界中間保持其健全的平衡。必使任何個人不能專藉自己的主觀的感覺獲得幸福，而只能在與客觀的世界有接觸時得之。如此，則個人之能尋獲得幸福者，必對於世界之進步有相當的貢獻。在此點上，吾人不能不承認人類對於其快樂能以品質估量之，正如以數量估量之，並人之所以願選擇某種行爲乃因其自身有偉大的價值，爲一個使心理成爲重要的因素。

客觀的理想

但假使理想爲產生自我實現及幸福者，則理想之正當或錯誤不將屬於個人評判

中之事乎？然則世上竟無一種客觀的理想能適宜於各個人皆爲正當乎？曰有之，人類積千百年之經驗，已決定確有某種理想事實上能較他種理想領導吾人獲得更大之幸福。一個民族的經驗即能如此的爲吾人供給客觀的理想。又吾人所有之道德的律例，即由此種代代相傳的經驗所造成，此種經驗又含蓄化合於忠信、正義、博愛、慷慨、自由、諸美德中。

每個人所有之理想，即彼所視能藉之以獲得幸福及自我實現之目標。此種理想即最能刺激其意志者。彼又能自己判斷何種理想最能使其獲得自我實現及幸福，此種自己的判斷，即爲其選擇之自由。但彼在判斷選擇之時，亦容許有錯誤的選擇與不當的判斷。如有，即不能尋見最合宜之理想。吾人前已言之，意志亦能受不充分的刺激物所激起，因而不能使人獲得自我實現及幸福。然則各個人皆可任其依照自己視爲正當之途徑作錯誤的摸索，至終仍懷着一種錯誤的理想乎？吾人應任憑尋樂主義者，因求歡樂毀滅其靈魂而不施救乎？超人可任意追求其理想而不顧他人之利

害乎？倘使如此，則不只對於個人不利，對於全體亦必有害矣。因此個人欲追求其自己之幸福，最善之法，為應用全民族的經驗，而此經驗已保存於道德的傳統中，並在道德的律例中成為系統化矣。吾人所有之本能即為「全民族的」習慣。其目的在使個人不再有前人已有之錯誤。倘使初生嬰兒無吞嚙習慣，年長兒童無好奇習慣，成人無懼怕習慣，則必同為死人矣。本能即由各代之痛苦經驗所集成者，個人若反此等本能而動作，則必為愚魯，並將遭遇危險。同此理，道德的傳統，乃積全民族歷代之驗而成者，雖不如本能之堅定，但凡欲追求自我實現及幸福者，亦最宜注意及之。道德傳統之價值，在其能積聚全族歷代之經驗以貢獻於未有經驗之個人，如有人膽敢對此傳統作整個的反對，以為彼自己之思想經驗更優於此，至終必陷於自作之陷阱中。反之，若視其過於有權威而接受之，則亦必有妨礙其獨立的經驗與發展。故社會上如賦此種律例以強迫的威權，即為侵奪個人藉以獲得幸福之自由選擇。故此等律例，最宜化合於社會的公意中。

個人對於理想所作之選擇，若由社會經驗證明其最能使人獲得社會的倫理的或宗教的幸福，則爲「正當的選擇」(right choice)。此種選擇，較個人所有之判斷優良若干，由此選擇者卽爲「客觀的理想」Objective ideal

復次，在較廣的範圍中，社會亦要求對於個人之理想選擇有監督權，使其能選擇由經驗證明爲合宜之理想。蓋若使個人有錯誤的選擇，則不特有害於其自身，亦將使社會之快樂有損失也。犯罪者爲社會之危險，討厭人乃社會之害物，因此社會不能不藉刑罰或遠離以顯示彼對於個人所選擇之某種理想不贊同，並由此以鼓勵其選擇社會所認爲良善者。

人類積若干年代之經驗，已深知藉仁德、藉勇敢、藉博愛、所獲之幸福，實較藉鄙吝、藉怯懦、藉自私、所獲者多。因此，道德的行爲雖屬個人的評判，但亦必藉現於道德律中之全族經驗以爲標準，因此種經驗能警告個人不選擇錯誤的理想，並指導之選擇最能使人獲得幸福之理想也。

由此觀之，關於是非之問題，並不完全為個人評判之事，雖最後必決於個人。在千萬理想中，確有一種理想為各個人之心靈所共有者，能產生最大之幸福。此種最後的理想終究為何，至今尚未決定。但按科學論之，亦確能有此一理想。因在一切自然界中，未有一種需要不有滿足之方法，若不能滿足則無欲求矣。如飢餓而不能滿足，則所謂飢餓者必不能永存。同樣，吾人之心靈即有要求完備與滿意之欲望，則亦必有相當之理想以滿足之，明矣。

(原註)

(一)此處所謂「肉」乃心理的非生理的。

第十四章 縱慾主義與自我實現

LIBERTINISM AND SELF REALIZATION

所謂縱慾主義即吾人所有粗鄙的本能欲望及衝動在行爲上之表現也。此種主義爲禁慾主義之對面，以尋求歡樂爲其理想。

吾人既接受所有各種本能，將對之有何種動作乎？若如前言以壓抑爲不當，豈應任其有充分的及自由的表現乎？

在神經病之療治中，已有一種屬實際的問題發生：有若干醫生能毫不遲疑的以放縱性慾爲神經病之療治法。

醫生所持之理由甚爲簡明。彼等謂，倘使神經病乃由性慾的壓抑而致成，自然其療治法當爲兩性本能之自由表現與放縱。但以吾人觀之，此種主張實甚卑劣，因其未能認明自我實現與自我放縱之區別也。（原註一）

吾人請先考放縱主義的價值。

縱慾主義之原理與主張解放閉塞在各種本能中生命力之分析家，亦確有其可說之理由；蓋若能受壓抑之情緒得解放，在事實及經驗上確能治愈神經病之病徵。在分析的歷程中，吾人固能被還原至野蠻人之階級；但在野蠻人方面有與吾人不同者，即野蠻人少有患神經破壞者，因彼等之本能甚少受壓抑者也。如此，醫生將其病人使之還原至野蠻人之情況，病人之神經病即可得醫治，雖毀棄道德亦所不顧。

倘使縱慾主義之理想能見諸實行，則能有其相當之價值，然事實上並不能見諸實行，即無論在理論方面或事實方面皆為不可能者。

- (一) 在社會方面為不可能者。
- (二) 為不良的心理療病術。
- (三) 與生物的原理相悖謬。
- (一) 在社會方面的不可能。

主張縱慾主義者常謂，吾人之本能乃爲吾人之應用而有，故須使其自由表現，勿加絲毫之遏阻。吾人須順自然而生活；倘禁制吾人之本能，即是與自然相敵對。凡敢順依自然以生活而與矯揉造作死呆愚笨之社會相抵抗者即爲可贊之人。

但假使此種原理對於性慾本能爲正確有利益，而何以與其他諸本能則否耶？

兵士因怕炸彈而棄職逃跑，及至受軍法之裁判時彼即以「自然的本能」爲理由而要求赦免。軍長聞其辯護辭，乃起而握其手曰，「君之毅勇真可賀，竟敢反抗此矯揉造作之慣例。」另有一人在人羣中因受人之推擠乃揮拳亂打身旁之人，以發洩其好鬪本能。旁觀之人乃讚美之曰，此人真勇敢，能任其性而爲。此人聞之則喊曰，「吾人之本能乃爲應用而有，不當壓抑之。」再如大盜於夜間至銀行家行竊，及被擒，乃自辯曰，「我乃應用我之好奇及收集本能也。」如此一個世界，吾人尙能生活於其中乎！

(二)縱慾主義爲不良的心理療病術

自心理疾病之療治的觀點言之，勸患病者「放縱本能」(express your instincts)實與勸各個有神經病之女子「出嫁」有同等的愚笨。按照作者之實際經驗，曾未見一種真正的神經病能藉結婚以治愈之，至性慾的放縱則更未聞矣。但曾見有若干神經病倒因結婚而加急。倘果如此，則作者所診治之神經病者一半是由於不結婚，一半是由於結婚矣！

自心理方面言之，縱慾主義之必失敗，乃極為顯然之事。倘某人確有一種心理的壓抑在其心內，則其本能之情緒必與隱機相結連；如此，則只有某種本能之行爲上的表現，尙不足視爲隱機上之心理的解放。作者曾知一中流社會之女子因好鬪本能受壓抑而患病，其好鬪本能受壓抑之後，乃轉而呈現於殺人之衝動中。有心理分析家勸之在日常的行爲上多表示自炫的態度，凡事不讓人，如此可使受壓抑之本能得解放。此女子乃聽其勸告，努力爲之，但其病反因此更加劇烈，全部的實驗皆歸失敗。究其實，此種失敗乃可預料者，因用此種方法後，彼之好鬪隱機仍在受心理

的壓抑而未得解放，且此種在行爲中所有任何種的表現皆爲彼所痛恨也。此種方法不特不能使其獲得全愈，反更爲之造成劇烈的衝突，因彼所努力作爲者正彼在心理中所恨惡者也。倘彼真欲使其好鬪的本能有自然的表現，並與自我中其他部分和諧，必先發現施行壓抑之勢力爲何，將其壓抑除去之方可。（原註二）

復次，倘使兩性本能只有行爲上的表現，並任其爲吾人心理中之主宰，尙不足以解決心理中之衝突；只不過變換其性質而已。倘此等本能爲受壓抑的，則必有施行壓抑之事物在，此可假定爲吾人之道德心。令患病者將其受壓抑的本能表現於行爲中，只是倒換其情形而已，因先前是性本能受壓抑，道德心理爲主宰，此時則換爲道德受反對受壓抑而性本能成爲主宰矣。如此，實未將問題解決，只是代以另一種之壓抑而已；且此另一種之壓抑或能較前一種更劇烈，因如此能使全部之自我受制於一種本能也。此等以放縱性慾爲神經病療法之醫生，實自行宣布其無處理心理情況之能力。（原註二）因此方法不但不利於道德，亦且爲不良的心理療病術。

夫縱慾主義既不利於其他的本能，又豈能有利於反社會的性慾放縱乎？故吾人不能不反對此種以放縱性慾爲療治方法之主張。蓋一種本能之表現，必須與吾人之爲主的情操相協和時，始能視爲正當的表現。吾人見危險而逃跑，必須不與勇敢及職責心相衝突，始能獲得心理的贊成。任何種本能的表現，若與主要的情操不相協和，雖可產生歡樂，但永不能產生喜樂或幸福，因此，亦不能使個人得到滿足。

(三) 縱慾主義與生物公律

對於吾人以上之言論，縱慾主義者或可答辯曰：「吾人何必受道德心之煩擾？若除去之，豈不免去此種衝突乎？」惟以吾人觀之，女子若根據其「爲母權利」*“right to motherhood”*，實行放縱性慾而不顧道德，實正與社會的道德的經驗相反對，在此種情況之下，必不能使其成爲快樂者。但縱慾主義者又可謂，何必重視社會？何必受他人之公意的範圍？何必注意造作此種要求之愚氓的聲音？毀棄各種道德的律例，則衝突自然可消沒矣。以吾人觀之，此種答辯，乃立基於「道德只爲矯

揉造作的社會對於個人所作之一種「強迫」，並且社會對於個人實無此種強迫的權利」的觀念上。

倘吾人相信道德的客觀見解，以道德爲一種由外而來的要求，則此種答辯似能有其相當的證實，而道德公律亦可視爲一種慣例的命令矣。此即若干人所主張之見解，以爲道德卽有權者在石板上用「你要」及「你不要」等語詞以寫成之聖律。惟吾人前已言之，職責的呼喚乃理想對自我所有之呼喚，呼喚我追求自身之完全的幸福及自我實現，而能達到此種目的之方法卽是「正當的」行爲。換言之，道德公律非爲一種外鑠，乃吾人自己之心理的要求。寫於心靈的板上之律例。再者，道德公律乃立基於驅迫吾人作「愛人如己」之動作的本能的，如爲親本能，及合羣本能，乃最顯著者。道德爲高等的生物公律之中心，遵行道德公律之社會，卽正在完成此種公律與自然之目的。如有某等分子有與此等公律相抵觸之動作，社會自有處罰及驅逐之權力。

(原註)

(一)「自我表現」(self-expression)一辭，含意頗曖昧，學者可作兩種解釋：

按通常意義言之，多指本能之任性的放縱而言。如謂：「自然之給與吾人以本能，乃欲吾人應用之，非可壓制之也。然則當其表現時，何以必加限制耶？此非有違於自然乎？」此種學說，即為縱慾主義之政策，乃青年人所歡迎者。反之，自我表現又可釋為全個自我之和協的表現，在此種意義之下，則與自我實現相同矣。為避免混淆起見，吾人欲將此一名辭——自我表現或縱慾主義應用於前一意義中，而將自我實現當於後一種意義。

(二)壓抑其好鬪性與自炫性者為何種勢力耶？當彼為兒童時，彼乃一自恃自炫之人；但此種性情後因幾次的深奇羞恥竟被壓抑矣？因而彼又欲成一馴良謙下之人，結果又流於過度的自卑。此種病態的馴良性即將其正在潛伏尚未死滅的好鬪本能壓住，並呈現為一種虛念縈心病。當彼認知彼之馴良為偽善時，乃欲將其好鬪本能

作自然的或昇華的表現——因有時其發怒乃正當者。

第十五章 生物學與道德

BIOLOGY AND MORALITY

常有人以爲自然公律與道德公律乃相反對者，以爲道德公律乃自自然界以外之事物推得者。彼等謂自然爲自私的，而道德則爲博愛的。此乃因對於「自然」生有錯誤之概念所致。蓋所謂「自然」者，乃包括人及人類所有之社會的、心理的、及道德的、各種功能的全部自然而言也。近代科學之基礎，固是立基於自然界公律之研究上，但所有科學方法的研究，則須擴延至於更高的心理功能上，因此種心理功能亦爲有公律者，且其公律正與支配星辰運動之公律同爲自然的也。

故在生物學與道德中間並無根本上的衝突；道德公律即爲較高的生物學公律之宣布。吾人可用兩種實例以證明生物學公律與道德原理二者間之密切的協和。

(一) 同情心公律 —— 保護低弱與疾病的生物。

(二) 婚姻忠實律

(一) 同情心公律

有等人以爲自然界除去競爭生存之公律外再無其他，於是責罵基督教所作看護老弱及有廢疾者之動作爲愚笨的多情，並鼓吹與同情心的生物公律相反對之原理。彼等謂吾人何必開設醫院使失却生物功能之人仍生活於世？又何必看顧已失去英敏靈活之衰老者不使其早死？蓋生活之公律爲競爭生存，惟適者可生存，不適者即當滅亡。欲求民族之旺盛雄大，應將衰老者，不適者，及有廢疾者完全除滅之，只使強者優者生存，然後民族可強。

如將此等原理行之於實際，則吾人之醫院必成爲致命的場所，將不能醫治之病人殺死於其中，吾人之學校中亦須有一施用毒氣之室，可在其中殺死凡生而目盲或心理低弱之兒童。吾人又可將五十五歲之牧師，六十歲之大學教授，四十歲之律師除去之。

吾人常聞人言，能如此行，即可保存超人民族之強大與發展。但果能如此乎？今試作一番考察。

能使吾人對於衰老及有病之人發生憐憫心而保存其生命者，豈非母親之本能乎？此種本能每因反應一種確定之需要而發現。此需要為何？即子嗣之保護是也。蓋在幼年生物尚未長成，不能自行保護之時，必需要為母者之保護，藉此各類生物之幼小者方能發展成為強壯而有力者。倘缺少此種保護，則幼小生物定必遭遇危險而死亡矣。故為母的本能實為族類生存之必需條件也。

惟自然常欲使母親本能及兩性本能「過於有勢力」*overdo*。此對於達到其所有之目的乃十分重要者。兩性本能之剩餘能力，變為藝術及音樂，而原來以保護子嗣為目的之母親本能，則變成一種對於任何懦弱無助之動物的愛護。

母親本能原來乃為保護自己之子嗣而有者，以後又成為對於任何無助之幼體的愛護心，更昇華成為看護病人之行爲。吾人有兩種看護：一為平常的看護，一為天生的看護——天生的看護即具有母親本能者。此兩種看護雖同為重要，但有母親本能的看護則更有另一種為其他看護所永不能有之「撫愛」*free love*。

母親本能所以爲民族延續之必要條件，因其能驅迫吾人保存老弱及疾病者之生命也。

倘吾人爲謀求民族之強大而欲殺滅老弱及有病者，則必先將此母親本能去掉。蓋吾人如不先將民族依以生存之母親本能侵犯之，去掉之，則不能有殺滅不適者之忍心。故欲殺滅老弱廢疾者須先消滅母親的本能，但若消滅此母親的本能，則民族必被殺滅矣。倘吾人殺滅民族中之老弱廢疾者，不特不能使民族強大，且將無民族矣。同情心及憐憫心之表現，非爲愚笨多情之結果，乃爲一種生物的事實之表現，其對於民族之生存及自衛爲必須條件。雖吾人在基督教中接受之，爲生活的重要原理，然其根源則非起於基督教。故在保護老弱廢疾之觀點上視之，基督教並不與生物的公理相衝突，更將其中之基本原理表出之。

並且以吾人觀之，殺滅疾病者之主張，至多只有一種可能的理由，即實行此種原理時，不爲求民族之強大，乃爲憐憫心之表現。如在戰境上見一受傷之兵士無醫

治之希望，即不如將其殺死以免其活受痛苦，此一種憐憫心之表現，唯其表現之方法則與平常不同耳。對於殺人犯之處以死刑雖為合法，但其因能減低有關民族利益的憐憫心，故此種動作，對於人民所有憐憫情操之害與對於犯罪所有之害孰輕孰重，尚為一問題焉。

主張殺滅民族中所有老弱分子之人，蓋已忘記古代民族已有行之而失敗者。如斯巴達人將其體弱而有廢疾之兒童皆棄殺之，又如野蠻民族亦常有殺嬰之風俗，但吾人確知斯巴達人並未繼續生存而為一強大民族，野蠻民族在生物的效能上亦不能為吾人之模範。

(二) 婚姻忠實律：吾人試再進至另一為時甚久的例證而敘述之，此一例證即兩性的道德是也。對於此種問題，吾人已自心理的及社會的兩種觀點加以論述矣。今試再以生物學的態度觀察之。主張「自由戀愛」Free Love 及性慾放縱者所持之理由，即彼等乃「順依自然而行」。常有人謂「人乃一種亂婚動物」。主張此說之人，

視兩性道德及婚姻忠實如一種老舊的慣例而嘲笑之。

自然之主要目的爲何？（作者所以固意不謂自然之「意旨」者，固自然對於其所有之各種目的既無意識亦不用意追求；但亦確有其實際之目的，自然即對向此種目的受競爭生存律之支配而活動。）多數人皆謂自然之主要目的爲族類之延續及永久之健康。爲達到此目的，自然確有其若干不同之方法。在進化之初期，乃藉生產多量的子女以延續族類，但依照競爭生存之公律，只有最優強者始能繼續生存。

在進化之初期，人與其他動物皆爲亂婚的。因在此時期內，欲延續種族之第一條件爲產生多量之幼兒，欲產生多量之幼兒，非實行亂婚不可。但因保護不周，不能不有多量之小兒歸於滅亡。如鯊魚一次產卵爲數若干萬，但因仇敵之殺害與吞食，其能成爲鯊魚者實甚寥寥。故在此時期，欲求種類之繼續不滅，只能藉實行亂交以達到目的。惟只有多量之產生，實不足爲達到目的之有效方法；故至晚後之時期中，即不注重多量而注重品質矣。因而在進化之晚後時期中，雖各類動物所生之幼

兒不多，但已有進步的更大的自衛能力，遂能繼續生存。達到此目的之最要方法為母親本能。因有此本能，子嗣即可獲得母親之保護，並能為幼小動物預備技能，以應付將來生活中所遇事件也。吾人在進化歷程中所達到者愈高，則母親本能之發展必愈強，並因每一母親所生之子女亦必愈少。

但吾人已知在進化晚後時期中，此種目的若能藉家族生活之發展以獲得之，必更為經濟而有效；因有家族生活後，母親在生產期內能得有他人之保護也。因建設並維持家族的生活，於是「一夫一婦」monogamous的本能漸行發展。故如謂「人為亂交動物」為真理，則謂「人為一夫一婦的動物」亦必為真理，不過前者乃代表進化之前期，而後者代表其後期耳。

「一夫一婦」之衝動不特人類有之，即其他高等動物亦有者。如雄獅當雌獅在生產期內，對之最為忠實。作者又聞人言，有時雄獅對於雌獅能一生忠實不離。

在全世界中，吾人未見有一種民族在性生活上為絕對的亂雜者；即在文化極低

之民族中，亦可見其關於婚姻之律例，雖其內容爲初民之思想，但其固定性，較文明人之婚姻之律或更過之。

個人之性生活的發展與民族之性生活的發展爲同一軌程。亂交傾向與不規則之性慾衝動，同起於十六至十八歲之時期中，過後卽有「一夫一婦」之傾向發生。十六歲之男童同時能與數個女子發生戀愛，其所有之亂交傾向，於不知不覺中卽表現爲矯情風流之形態；若此種表現能使其尋得終生之伴侶，自必爲一種有價值之活動。當男童已選得其終生之伴侶，其「一夫一婦」之衝動卽繼之出現，以對向此唯一之女子，並欲將其此種衝動表現於婚姻之中；於是家族生活卽自行建成，而夫婦間之忠實，卽能達到自然所有之目的。

惟青年人在有亂交傾向期內，若將其傾向表現於放縱性慾之行爲中，則是典押其將來在婚姻生活中所有之幸福。故此時期之生活，不特不能使之有婚姻之預備，且於婚姻有不利焉。亂交衝動只爲將來「一夫一妻」衝動之侍女 *hand-maid*

表現於嬌媚風流形態中，而不爲其敵對者。再者，若達到成人時期仍有青春期內之嬌媚形態，則是墮落成一愚呆的情癡，在聰明的婦女可以看出此爲發展阻礙的實例。在民族之進化中正如在個人之進化中，亂交衝動與「一夫一婦」衝動乃相繼而出現者。即便有亂交行爲之男人，亦能對於某一女人有或長或短一段時期之忠實。雖此種忠實爲暫時的，但亦爲「一夫一婦」衝動之呈現。

由以上觀之，「自由戀愛」與「婚姻忠實」一問題，並非自然與道德律相反對之問題。其真正衝突乃進化之前時期與後時期——亂交與「一夫一婦」兩衝動——間所有者。亂交與「一夫一婦」兩種衝動皆在吾人心理內留有印象，乃吾人自己內部所有兩種不同的自然勢力間之衝突，吾人須決定順依何種方向可獲得完全的幸福。凡有亂交生活之人，其生活實非「依照自然」，彼在其心理的發展上受有阻礙不能步趨自然。若按照其心理之常態的發展，彼應自亂交的衝動進至「一夫一婦」的衝動，至「一夫一婦」的衝動進至爲父的衝動。倘再有人自辯謂其依照自然，則應指

全部之自然而言，不當只注意其低級的及初始之呈現也。由此可知，自然律與道德律不過爲人類向其自我實現目標所有發展之兩個時期而已。野蠻人實非自然發表之最後一語。吾人固能藉恢復吾人之野蠻狀態以治愈神經病，惟應知事情並非至此而已，因彼既成一野蠻人，則不能完成其幸福；又因彼缺乏心理之統一與和諧，亦不能完成其人類向着文明的組織及道德的組織所有之意旨。此種心理的統一與和諧，以及高尚的意旨，已成爲文明人之心理的一部分；但在彼爲不可能者，不論彼如何的欲望之，因彼欲藉恢復野蠻人之婪亂的心理情況以獲得之也。野蠻人之生活雖可稱爲「簡單的」；若論其外部之組織爲簡單，但其心理的情況則比較過規律生活之文明人所有者婪亂若干，因文明人之本能的勢力已被引導而對一共通之目的也。彼任性放縱衝動之人，其所有之生活亦必如野蠻人之婪亂，因其生活中缺少平安也。各種有機體，人類之心理亦包括在內，皆對向一種統一而活動，並非只爲表現而已。無論何種療法或心理療病術，凡忽略此種動作者，即是忽略一種基本的心理及

生物原理，即因此種忽略而此種原理乃被破碎矣。

第十六章 自我實現與心理的發展

SELF-REALIZATION AND PSYCHOLOGICAL DEVELOPMENT

心理的壓抑能產生神經病，道德病，及品格之貧弱；自表主義

（自表主義即第十四章所述之縱慾主義 譯者）則能致成心理的及道德的焚亂。

然則吾人有何方法可在此種實際的及心理的兩難情形中藉以自救耶？答之曰，藉自我實現可以救之。如何完成自我實現，則有自然的及療治的若干歷程。（一）有吾人將行論述之重生。Re-birth 轉移。Transference 及自我組織。Organization of the Self 等自然的歷程。（二）又有療治道德病所用之療治的歷程：第一為分析。Analysis 受壓抑的隱機之發現，及受逼壓的本能之解放；第二為分離。Dis-association 解開隱機，使情緒與其所有病態的连接分離；第三為重新連合。Re-association 即使隱機之核心（觀念，事件，或個人）與新的情緒相連合；末後為昇華，藉昇華之歷程可糾正本能並重行引導之至一新目的。

(一)個人之生活乃由若干時期所組成者，每一時期各有其出芽，發展及死去之三段。前一時期過去之後，即有後一時期繼之而來。人在嬰孩期，兒童期，成童期，青春期，成人期，中年期，及老年期，各有其與他時期不同之心理，如水中之波浪相似，每一波浪自興起至最高又至低落而沈沒，此一波浪甫息，即有另一波浪繼之而起。

在人類之演進歷程中，各種本能亦前後相繼發起，以適應每期中生活中所有特殊情況。雖個人於初生時即具有各種本能，但皆為潛伏的，必待達到某一生活時期內，需要某種本能，某種本能方行出現。在某種本能為主之一時期內，全部生活皆顯有某種本能的趨勢與色彩。及至此一時期終了，則不論某種本能已得有全部的發展或只有一部的發展，亦必讓位於次一時期內應出現之本能。在生活中之各時期間皆有一種重生。所謂重生即舊的死去新的出現之意，且每至一重生時期，吾人之心靈即如將行轉變成果之殘花又復回春。但舊時期之過去所以有利於新時期之到來，

不必由於壓抑。蓋各種本能在其成熟時期內，若得有常態的表現，皆能與自我相合作而建設自我之組織。如此，每種本能皆可轉變成為對於發展的自我有價值之物體。在每一轉變時期，即當一時期過去一時期興起之時，心理中必有一種激亂，如不能善於應付此種激亂而失敗，至後期生活中則可成為患神經病之原因，由此所致成之神經病，必以分析，重新連合，及昇華療治之。

一 重生(原註一)

心理的重生所有之奧祕，正如自然的發生有相同之奇異；吾人不知其由何而來，亦不知其向何而去。吾人常爲此起深沈之想像與思考，因此，常在風俗、神話、及夢幻之中反射之流露。任何種神話或風俗之常久存在，即顯明其在心理經驗中有甚深之根柢。

關於重生的神話，其最普通，最爲人所熟習者，即「長生鳥」Phoenix是也。在此神話中謂，有一長生鳥離開廟宇漫遊全世界，一千年之後，又回至廟內祭壇上

，後在壇上遂被焚燒；焚燒之後，所餘之灰燼即生出一光彩奪目之新長生鳥，此新長生鳥又復漫遊世界不止。自心理學方面言之，此一神話即代表一種重生，一時期過去另一時期繼之出現。

在風俗中亦有關乎重生之象徵，如奧斯大利亞土人之兒童行冠禮時，須自挖空之樹身經過，自樹中爬出時即為一成人；欲成為族會中之成年分子，須被埋於地中再行掘出；又或被沒入水中，待自水中浮出時即為一新人；又或打去一牙，表明舊日之自我過去又成為一新人矣。

自某一方面解釋之，吾人之夢幻心理中亦充滿此種重生幻想。一患神經病之女人，當其自病中痊愈時，夢見其自己死於牀上；當其死時，彼甚感快樂而有興趣。又有一病人於夢中見有兩人（實際上為一人）待於車站月台之上欲上車（上車之意代表心理的前進），此兩人之中有一人似欲死亡，而另一人則正奮鬪欲生。按此兩人即此病人自己也。此病人醒時甚為恐懼，因生產之時極痛苦，而此重生又未完成也

有一十六歲之女子於夢中走向一池塘，及至靠近時，即跳入其中，並將全身浸沒於水，待出水後，見自身甚潔淨，並有全新之衣服置於岸上以待其服。彼又夢見自己與父親決裂，偕一少年共同私逃；此即自前青春期轉入後青春期之重生也。

惟重生觀念雖能普遍於神話、風俗、及夢幻中，但如不能如基督所謂，重生不只為生理的生——生自水中，須為一種心理的生——生自靈性，則不當被視為心理的事實。（原註二）在今日之教會中，心理重生之重要已行失卻，在心理學中倒又發現矣。

二 轉移

吾人以上所述之重生歷程，亦可釋之為轉移。（原註三）歷程。所謂轉移，即情緒或生命力自舊的物體及情操上被解脫，再轉移於新的理想上以形成新的情操也。惟轉移觀念與重生觀念實不相同。在重生歷程中能有新的本能功能出現；而在轉移中則僅為舊情緒轉移於新對象上之轉移而已。如個人能將其愛情自遊戲轉移於家族；

自家族轉移於人道；自自己之鄉土轉移於其義子之鄉土；自自憐轉移於博愛；或自活潑快樂之生活轉移於野心勃勃之生活等等。其新情操乃因舊有情緒與新的對象相連結而形成者；在此時期彼所愛者爲一小兔，至另一時期則爲情人，又一時期爲宗教，又一時期則爲擲球戲 Putting，在每時期中其所愛者皆能吸引其一切注意力。

關於獸變爲人，人變爲神等神話，雖在實際上非真，但在心理上則爲實事，因自我常改換其形式也。靈魂輪迴說雖在哲學中不被認爲真，但視之爲一種形容，則未嘗非真，因吾人之自我常能衰老過去又成新形式也——吾人正在生活中即是死，實際上必藉死亡，生活始能延長。

如吾人之轉移爲健全的，如常兒童將愛情自其母親移至其愛人之時，其轉移爲健全的，則大多數之情緒（非全部的）必被轉移。先前與母親相連結之情緒——如驚羨，柔情，保護，爲母親安全所有之懼怕，爲母親動作所有之忿怒等——此時皆被轉移於所愛之女子身上，而形成一種新的情操，於是母親情操即讓位於情人情操矣。

惟此時母親仍爲其所有愛情、懷恩，及敬重等情緒之對象。反之，在所愛之女子身上，則又連結一種對於母親所無之情緒（最顯然者爲意識中之性愛）。如此，則每一時期中所有之情緒，並不只爲舊有情緒之轉移，更有新情緒之連結與發展焉。

然則此等新情緒由何而來耶？答之曰：乃過去所有尙未發現的本能情緒此時要求出現也。本能之出現期既已臨到，自必需要一種常態的表現及一種合宜的對象，俾可以與之相連結。

三 自我的組織

對於生活之歷程，吾人已言及「重生」與「轉移」兩方面矣，試再進而研究自我的組織及品格之發展兩個階段。

(一) 自心理學之觀點視之，此等階段中之最重要者乃三歲時之自我覺悟的發展。在此時期，兒童之自我已成爲有組織者，並能迴顧其自身。自我覺悟之發展，以個人而論，爲生活中最重要之心理事實。吾人摘食分別善惡之智慧果時，即爲自我

覺悟發現之時。自此以後，吾人始有這類的觀念，始覺認清行為的性質。是時的區別；又自此以後，吾人始覺有自己，並知掩蔽自己之羞恥，又自此以後即被逐出快樂園永不得回矣。（譯者按：此爲舊約論上帝造人之故事）（二）當自我成爲有組織的並能動作如一時，即有意志之發展。吾人欲用「自我意志」(Self-will)一名以解說各種單獨本能爲求自身之滿足所有激烈的要求，如自炫本能尤爲如此。惟有當吾人能覺知自我時，自我方能有其欲望，並在動作上表現爲整個的自我。意志之出現並無一定時日，乃在乎自我所有之繼續的組織。有等人其自我組織發展甚遲，因而在其一生中似全爲自我意志之情感所宰割。

(三)自十六歲至十八歲爲理想主義時期，在此時期內，自我即受理想之組織，能確定的追求某種可藉以達到自我完備之理想。

此時期所有理想主義之特性，能使大學二年級學生只將注意點及建議置於「在良好建設之社會情況中——」一語內以平定其一切糾紛，解決其一切社會問題，

並形成其完全無缺的理想國。彼未曾見到困難即為達到有良好建設的社會之途徑；且唯在此種社會中，其所有可驚羨的學說方能成為實用者。惟青年人在此時期內，耽溺於理想主義中亦為應當的，因若不如此，其生活必成為卑鄙而且乾枯矣；專重事實之父母或教員，對於此等充滿理想之青年人，慎勿使其失望或喪志，自心理學方面言之，青年人乃在追求一種理想的情操，一種統一的原理；此種情操能使其一切正在出現之本能成為和諧者，此種原理，則能使其內部生活成為統一者。故此一期時，乃不完備與抑鬱的感覺甚顯著之時期。此種感覺，可藉青年人對於婚姻中兩性的完滿之需要更加明顯。如不能達到此種心理的完滿，則對於一種理想之需要，必被發射及客觀化於一切社會的，知識的，及宗教的理想主義中，於是成為青年後期之特性。此時期之青年人，因感覺到「自主」的需要，乃設法使自己能支配操縱自然界之勢力，並騷動自己與他人反抗爭鬪以求制服他人；又因感覺到心靈內心理的和諧之需要，乃置身於世界和平的運動中。但不幸常有實際中的鄙卑事實闖入其

理想內，並破壞其高遠的憧憬。彼不能尋到理想在何處，其衝動成爲莽亂的，自理想之最高點被跌落於頹喪的深淵；彼此時以爲唯一之逃避法即是死亡。因此，此一時期之生活雖常被視爲最快樂之時期，但因上述之情形，結果亦爲自殺數目最大之時期。

在青年後期內，因自我已經尋到一種對於自身完滿有固定價值之理想，乃能安心靜氣努力追求之，並能開始其建設自我之歷程，將自我建設於一種強固的品格中。

(四)理想主義時期過去之後，即繼之以品格發展時期。吾人所有各種本能，在嬰兒期至成年生活期之若干年中，已盡行出現並發展成熟矣。在品格之充分的發展中，每種本能皆有其地位與自我成爲合作者，品格遂因而成立。因此可見，此種發展歷程實大不同於壓抑歷程，蓋舊有之時期並非爲新時期所壓抑，乃因已完成其功能並在自我建設上已盡其應有之貢獻，遂不能不成爲過去者。其過去也正如花之凋謝，花凋謝後即有果子出現。故舊時期之死亡只爲一種轉移而已。如此在一發展完

全之品格中必爲繼續的進步，而無壓抑的歷程。

在青春期內，少年人所涉想者爲理想，及至成年期內，則所涉想者爲如何完成其理想之一小部分，惟其所完成者爲實際的事實，非只空想而已。青年人所有之理想能使其狂熱；而成年人所有之理想則使其努力。成年人之理想不爲狂妄的，而爲能見諸實現的。故年至三十五之人，卽不能再受青年人所有幻想的理想主義之主宰矣；中年的「理想主義者」有時能缺少品格。倘中年期能以理想主義之喪失爲特性，則必能有利於品格之長成。

發展受阻礙則產生神經破壞

在吾人所認識之友朋中，有若干雖具有大智力及藝術興味，但在情緒生活中則仍爲兒童。此等人在智力方面雖常超過其同伴——作者於此憶起一大學講師及一有名之文學家卽爲此等人——但一考其心靈，則可見仍爲四歲至六歲之兒童；因彼等之情緒的發展已停止也。並因吾人之有情緒，卽是欲使吾人能應付隨時出現之事故

—— 鼓颺吾人不避危險，能與困難相奮鬥，並用自信以應付過慮—— 此等成年兒童之情緒既不發展，故不能使自己與生活相適應。因此，在其長成的自我與情緒的兒童間即有一種衝突，其長成的自我應當應付生活中之責任，但其情緒的兒童則退避畏縮不敢擔負。此等人常為膽怯的，視生活過於煩累，不能應付危機，遇有意外之事發生，即困惑不知所從，遇有風浪興起，只知逃避安全之處。又此等人常與富於母親心之婦女結婚，俾可得其保護以與世界相周旋；或發展成爲有神經病者，使人能原諒其在責任上之失敗。又此等人因在發展上受有阻礙，故雖能有和藹之態度使人喜樂，但其品格則不能長成。在其開始生活時雖感覺快樂，而在其末年則成爲心亂神迷的，生活於一種鬼幻不真的世界中。

惟遭受此種阻礙不得發展之人，常能在若干年內甚少象徵可見。彼等亦能前進，惟其前進爲懼怕的，並其每一時期之發展亦爲低弱而不完全的。及後於忽然之間與困難相遇，如因戰爭或不幸的愛情事件所有之困難，遂又退回其未曾完全脫離之

兒童期內。此種退回可稱爲心理的「倒退」，「Throw back」，與生物學中之「退化」regression 相似。何以有此種倒退？即因其心理的發展爲偏畸的不完全的。吾人不能只說一次「你要成個人」即能使具有兒童情緒之人成爲一人，因彼缺少可以成爲成人之品質也。故此等人只能藉研究兒童期所有阻止發展之因素爲何而療治之。

但或有人問曰，何以能有此種阻礙耶？答之曰：除因大腦結構的低弱所致成者外，此種發展的阻礙又可爲下列情況之結果：（甲）兒童期之某種本能，如自顯本能受有過度之刺激，以致成爲心理中永久的支配勢力；（乙）受逼壓的某種本能欲求常態的充分的表現；如一兒童在兒童期內缺少同情心，則在晚期生活中必有病態的表現，因而成爲激情病；（丙）一種本能受有過早的刺激，使其有固定於一種變態的物體上之趨勢；如當兒童感受一種打擊，由此打擊能使潛伏的兩性感覺早被激起。若有此三種情況中之任一種，其品格即不發展而成爲矮子。

凡心理受阻礙不得發展之人，須以療治患神經病之人所用同一方法療治之，因

其所有之衝突亦爲已經強固之早期生活與正在奮爭表現之晚期生活間之衝突也。

在療治此等心理受阻礙不得發展之人時，吾人常能觀察在彼等所作夢中之重生的歷程。今有兩件實例請述於此：有一女人結婚後產生一子，但因彼常依於兩性快樂之青年時期，遂不喜愛其子，並因此使其爲母的本能受阻礙不得發展。彼曾作一夢，夢之內容爲：「我在我家中之會客室內，你與我的丈夫也在那裏。你與我的丈夫說話，我在旁邊坐着。當你與我的丈夫說話的時候，我的丈夫就漸縮漸小直至縮成一個肉球落在牀上。以後我也到牀上去。在我躺在牀上的時候，我見我的左乳漸漸長大，以後我的右乳也漸漸長大，並且我甚奇異我的雙乳長大以後竟不變小。」此夢之第一部，可視爲兩性時期已經過去，第二部則代表受壓抑的爲母本能之生出（以雙乳之長大爲其象徵）。其雙乳之不復變小，即表明此種出現爲永久的不爲暫時的，此夢亦可解釋之爲一種轉移，即此女人之生命力自其丈夫身上轉移至醫生身上，（療治其疾病之醫生）但如此解釋，則夢中之第二部須視爲一種立時的再行轉移，

即自醫生身上轉至爲母的本能。

又有一五十歲之人，因患神經病而喪失一切對於生活興趣。當彼少年之時，乃一有名之使船者。彼曾自語曰，「吾將不能作任何較此更偉大之事業」因此，彼甚依戀其少壯時期，並以彼時之名譽爲唯一之生命——因此，彼之發展即受阻礙，並成爲有神經病者。在療治之中即有重生之歷程發現，如彼所作之夢謂，「我回到牛津，在福利橋 Folly bridge 要拔錨開船，但船手對我說，船壞了不能開出，於是我就上了岸，在岸上遇見你對我說，「在那邊有很多的煤，你當去取，這正是你的機會。」此人所有對於煤的聯想，即出於火之原料或對於生活的原料之聯想。此夢乃用象徵化的言語指示彼只回顧過去之少壯時期是無用的；過去之少壯與技能已成爲腐朽者，過去者必須捨棄之，始能再謀前途之生活。何時彼能將此種對於過去之戀慕捨棄——何時即有重大的生活機會豐富的生活資料來臨，其中並有大量的能力以待發展。

(二)如人不能健全的自一時期過到另一時期，則必產生道德的及神經的破壞，因此種失敗能產生一種舊時刻與新時期間之衝突也。當吾人在重生之時「乃在兩種世界之間——一個世界死去，一個則弱而無力的生出。」老舊之長生鳥未死去以前，新長生鳥不能產生；植物之果實必待花謝後始能結出；吾人之情緒如不先自舊的觀念中脫出，亦不能轉移於新的理想上。

有一甚重要之事實，即最易發生神經病之年齡為下列各種重生時期——即十三歲，十八歲至二十歲，二十八歲至三十歲，惟末後，婦女是四十歲至四十五歲；男人則為五十歲至五十五歲。在此等年齡內所有品格的及神經的破壞，常由于不能健全的，自此一時期進至次一時期所致。例如：

上述之女人為欲使自顯的或兩性的本能得繼續表現，乃反對生育子女；但因此彼乃成爲易怒性烈之人，此種易怒之性情，即由于爲母之本能受前期兩性本能之逼壓不得表現而致成者。蓋兩性本能之表現過去後，繼之者即爲母親本能之出現，若

此母親本能爲前期之本能逼壓，則必有兩性本能與母親本能二者間之衝突發生，結果卽成爲神經破壞及精神不悅。若以能力而論，六十歲之人必須投降於少壯人之下，倘彼不投降仍依戀其自己之「能力」，結果必得神經破壞之報，此種結果，人常誘之于「過度之工作」。

(二)由此可知心理健康之第一條件爲各時期之生活皆得前進，因在每一重生中必發生新的生活也。有等人欲用各種努力使自己「永爲少年人」，但其所成功者只爲頑固的化石而已。五十歲之老人欲使自已成「漂亮的少年」“*A gay young dog*”，或一「活潑的兒童」，可知彼乃受一種青春的心理之支配，並具有一種最可悲的目光。五十歲之老女人若尙作姣豔之裝飾，作幼女式之跳舞，或愛好坐於火爐之旁做春夢，則吾人可無誤的想像彼尙保有其青春之兩性本能。實際上彼雖欲保持其少年之花，惟所保持者不過一種枯萎凋謝的殘花耳。若老舊長生鳥不願死去，仍欲跳舞如青春期，則必成一勞困萎頓之鳥矣。

欲求有綿延不斷之少年時期，唯一妙訣爲長大。蓋新時期之果實總較已凋謝之花新鮮若干；吾人之生命只能藉繼續不停的前進以保持其永久的少壯。三十歲之人欲保持其精神之振刷，須將運動錦標讓與少年人，再作個人的能力及品格之發展；健康之少年母親必較同一年齡而作少年裝飾之女人強健若干。四十五歲之女人既已將其興趣灌注於家庭者二十年，若仍欲保持其少壯生活，則必進到另一時期將其興趣散布於廣寬的人生領域內。五十五歲之男人如能甘心將其角鬪力讓與少年人，又情願將歷代所積成之經驗貢獻於社會中，則可永不陷於「置於高閣」(on the shelf)的情況中。在生活之每一重生中皆有新的本能專待發出，正如新長生鳥自老長生鳥之灰燼中生出。吾人如能誠心歡迎重生之來，則可求爲少年，如能隨時期向前進步，則可獲得延綿不斷之幼年時期。

(三)因上述種種原理，遂使每種年齡皆須有多少不同之道德標準。不同的國家有不同的風俗；不同的年齡亦有不同的道德。同此理，在此一時期爲是者在另一時

期或以爲非。如鬪爭動作在十二歲之兒童視之以爲可喜，在三十歲之人視之則以爲可罪。一四十歲之人，因有主張正義之興趣，雖與其最好朋友有害，亦以說實話爲正當，彼以爲即使不合於個人之利益，亦必以真理爲前題；但在十四歲之兒童視之，當將實話藏起，亦不能使其同伴陷落，因此時正爲服從羣體的本能之發展時期也；若十三歲之兒童常密讒其同學於先生之前，則將來必能盜賣其主義及國家。

每一時期既有其不同之心理，故吾人務須不在任何一種時期內作成誤謬的標準。欲求四歲之兒童負責任，希望六歲之兒童爲其他兒童之榜樣，強迫十三歲之兒童讀詩，或當其十八歲時阻止其作詩，又或令十九歲之女子聽從其四十五歲老母所言關於婚姻之灰喪的見解，凡此一切皆爲不合宜之動作，因此乃將與兒童年齡不適宜之不自然的錯謬的標準立於其前，令其遵行也。

因此，吾人在不同的生活時期內應受不同的道德標準之評判。但於此又或有人問曰：然則未有能適宜於各個時期之一種標準乎？答之曰，雖無如此一種標準，但

確有一種道德原理能適宜於各個時期；適宜於各個時期之道德，即正在出現之心理功能及當時成爲特性之本能之充分的發展。如女子至十五歲時其自顯本能即出現，當其出現時不應禁阻之或掃其興，而應引導之以形成良好的審美力。如不引導之而反壓抑之，則在女子之晚期生活中，必缺少使他人快活之自然的欲望，此種欲望，能使其自己之生活成爲快樂動人者，並使其行爲成爲優美者。此種壓抑，又可使方出之兩性欲望因過分的刺激而過早的成爲重要者。

犧牲與重生

(四)(甲) 在上述之重生觀念中，即可見到犧牲在生命演進中之地位及功能。無論在生活之何一方面，舊的必爲新的而犧牲；老長生鳥必先死去，新長生鳥始能出生。植物之花必先凋謝，新果實方能結出。母親爲養育兒童——新生命棄捨其幼女之美容。在每一重生之中，前一期爲主之本能必讓位於新興期之本能。每一種轉移，即含有將對於舊事物之愛轉移於新事物上成爲新的愛之意義。

犧牲爲生物演進之最早的公律。吾人在單細胞之有機物中即可見其功能。當單細胞有機物生長至於一定時期，甚難進行其自衛動作時，即行分裂將其一部分除掉，此被除掉之一部分，即形成一新的有機體，此即吾人所稱之分裂生殖也。母細胞欲求生存，必犧牲其身體之一部分，而此被犧牲之一部分即發展成爲另一個體。自最低之單細胞生物起，至於有最高心理的生物止，個體必常有犧牲，方能獲得更自由更充分的生活。由此可知犧牲乃含於進步的觀念中。犧牲爲舊的對於新的投降；對於生物的發展其心理的及道德的進步爲十分必需者。無犧牲行爲，吾人將永遠不能使老舊者去掉，因而亦永遠不能進入新的生活。

(乙)犧牲與自我實現。——犧牲的觀念，與自我實現之心理原理並不衝突；且在心理的進步上爲必需者。但與厭世主義的原理則大相反對。蓋厭世主義，乃努力於消極的犧牲行爲，抱厭世主義之人，對於其所犧牲之世務，懷若許之煩惱，而對於彼所視爲甚難犧牲之善德亦付極少之歡迎，雖視其爲善德。生物所有求自身完備的

觀念與對於本能所作之壓抑（此種壓抑為厭世觀念之特點）大不一致。如所謂「克己」[Self-denial]之含意為對於全部自我之克制，則顯然與自我實現之原理相衝突，但其意義如為自我必須克制於自身生命有害之錯誤理想及欲望，則「克己」又與真的犧牲為一事，同為生命進步之必需條件矣。

抱厭世主義者所有之生活，不必為犧牲的生活。且此等人若不親身進入生活之河流中，不與困難相奮鬥，又不負各種職業及家庭之責任，只為自身尋求對於自身之訓練，則將被視為逃避責任者。即使此等人能獲得關於自我訓練之人為的方法，但仍未得到生活中之真正的訓練。反之，凡能接受日常生活的責任，而不作逃避的生活者，在其進行完成為職工為丈夫為父親之責任時，即有極充足之機會以實行其「克己」的觀念。生活中之責任及困難固甚繁重，但個人在完成責任勝過困難後，所得之快樂亦必甚大，且因此種快樂，犧牲工作始更易完成。此時個人之快樂及憂慮同為緊張的，為充分的生活。

倘任使吾人之情緒與隱機相結合，後乃用全部的精力壓抑之，此種行為必歸於無效，且爲有害。自宗教方面言之，此種人或可視爲「聖徒」但自心理方面言之，則爲患神經病者，因彼尙未學知如何利用其衝突也。故修道院中之僧侶，似當用看護者常看護之爲妥。

(丙)由此可見犧牲行為應爲較大的利益而有。倘使犧牲爲一種去舊入新之重生，則吾人不當注重其消極的方面，而應注重其積極的利益；卽不應注意吾人所棄捨者，而應注意使吾人犧牲行為之對象。只誇耀自己作過犧牲的動作，正是對於犧牲之功能有錯誤之想像。除非吾人所作之犧牲爲一種更大的福利而作，則不能視爲正當而有幸福。能爲一種英雄式的困難生活犧牲其豐富的安適的環境之人，必先在兩種心理的功能中有所選擇，選擇那更能產生最大的自我實現者；倘不如此，彼之犧牲行為卽非合理的。基督之作十字架上的犧牲，亦爲擺在其面前之喜樂。醫院中之割臂去眼，必因其能使吾人作繼續生存，始能成爲合理之動作。殺身成仁之人，若

爲一種正當原因，卽甘心樂意的作其殉難行爲。兵士因戰而死，較爲懼怕逃亡者能有更大之幸福。但若自鞭其身以顯示對於宗教之熱誠，監禁自己並甘心克制自己以證明吾人之悲哀，此正與藉自殺以顯明其愛國心之人爲同樣的愚笨。

(丁)犧牲爲一種理想——「克己」與犧牲，在其本身不特不爲益處，反常成爲有損者。爲職業而犧牲其家族之人，或爲名譽而犧牲其大志之人，或爲奉養老母而犧牲其婚姻快樂之女人，其行爲皆爲錯誤的犧牲。雖彼等可因自己所有之犧牲精神而自誇，但其犧牲不必需爲道德的，因彼等所作之犧牲乃爲取悅於病態的衝動而作也。證明彼等是「犧牲」的事實並不以彼等爲正當。

(戊)犧牲常爲內部心理的——世人對於犧牲常有錯誤的觀念，以爲吾人乃爲主觀的「心靈利益」而犧牲某種外部的客觀利益。如吾人常謂戰士爲國家犧牲其家庭及福樂，科學家犧牲其安樂，母親犧牲其安逸，公務人員犧牲其休息，社會服務者犧牲其財產，僧侶犧牲其婚姻之快樂。

但自心理學方面言之，吾人能將此一切全歸納至心理的歷程中，並明瞭此一切犧牲皆為心理中某組欲望為另一組欲望而犧牲，吾人所有每件犧牲行為，即是此一心理功能為另一心理功能而犧牲。戰士之選擇，乃在怕的衝動與勇敢的呼聲中間者；科學家之選擇，乃在活潑生活之快樂與科學發現之快樂中間者；為母親者如因自己之快樂而忽略其兒童，則其犧牲心更大矣。唯一可嘉之犧牲，乃吾人所甘心樂意作之犧牲也。

但或有人問曰，如犧牲常為一種更好的利益而有，何以吾人對於有偉大犧牲動作之人必讚美之？答之曰，此種讚美之唯一理由，乃在鼓勵本來不願作此種犧牲之人。有真正的，正當的行為犧牲之人，並不欲求他人之贊許，乃完全出於自己之甘心，若不如是，將不能獲得如此之幸福矣。

吾人之生活，能自一時期進至另一時期，在重生之歷程中繼續不斷的向前進步；吾人之情緒，能自舊的理想轉移至新的理想上；吾人之品格，又能藉正當的良好

的情操之發展逐漸的建成，而至於有完全之快樂。每一時期之經過，舊的必為新的犧牲，又因能自舊時期轉至新時期，於是吾人能達到一種更高的自我實現。

(原註)

(一)此為尼哥底母 *Nicodemus* 所不能明瞭者；彼之思想不能超過生理的層面以上：以彼視之，重生即肉體的重生，因而彼謂，「人如何能進入母腹再生出來？」個人如不相信人之本性能有改變，即因彼忘却所謂人性即是一種變化。基督回答尼哥底母謂心理的重生乃真正之重生——「從靈生的就是靈」雖其來源去向為吾人所不知——「你不知道他往那裏去。」自心理方面言之，佛洛得派謂一切關於重生之夢幻，皆為再進母腹的幼稚的兩性欲望，即為尼哥底母思想之回聲。

(二)轉移一辭常被應用於較狹隘的意義中，即用以代表生命力(或兩性的情緒)自病人身上移至醫生，再自醫生移至某種有價值的物體上之轉移。惟此種轉移，不過若干轉移中之一種耳。

第十七章 邪惡 EVIL

新心理學對於本能的情緒之性質及價值所有概念，與舊日專重壓抑之倫理學所有概念完全不同。所謂新的心理學概念可簡言如下：

人類所有本能無一不對於民族之生物的發展有其價值，並對於文明生活之高尚的倫理發展亦可大有助益。

人類確有若干行爲其本身似爲邪惡。如自誇、虛浮、貪吝、假冒、姦淫等行爲，皆爲人賦以屬乎邪惡之特別名稱。但吾人應十分注意，邪惡並非爲原來之衝動，不過爲原來的本能之錯亂而已；其本身亦有價值也。如虛浮爲自顯本能之錯亂，貪吝爲獲得本能之錯亂，姦淫則爲性慾本能之錯亂或過限。此等邪惡，皆可用專門的療治法治愈之，其衝動亦可被引導至於常態的正當的目的上。

例如嫉妒心常被斥爲邪惡，爲不道德。詩人不讚頌其功德，演講者亦不辯護

其價值或聲明其對於人生之需要。但假使吾人將此種所謂邪惡剷除之，則一切婚姻上之嫉妒心亦必破壞；爲妻者不能因其丈夫之不忠實有動於心矣。如此，對於吾人之社會生活及家族團結上，將有何種打擊耶？

「自然」總較其子女聰明，「自然」爲欲完成家族生活之堅固，乃設下嫉妒心以爲「一夫一妻」的衝動之保障，更以保持神聖的愛情。（原註一）

惟吾人亦不能承認嫉妒可爲「自然」之最高公律，必再繼續發展，最後成爲高尚的信託方可。其最初之目的，在保持兩性的貞潔及家族的團結；但在其發展的歷程中亦可錯亂而成爲禍患，如因極輕微之嫉妒，使家族生活不能固結而反破壞。惟吾人亦不當爲此種錯亂所迷惑，而忘却其對於「一夫一妻」的衝動之保障價值及功勳，有「一夫一妻」之衝動，卽不能以神聖的愛情爲兒戲。夫婦間相互的信託既已成立，原來的嫉妒卽行過去，而變成對於自己之主義的熱情。

故嫉妒心與吾人所有原來的本能傾向相同，其本身實爲善者。

然則何爲邪惡？倘一切衝動皆爲善者，倘有所謂邪惡一事乎？世上並無邪惡一事。邪惡非爲事體，乃爲一種錯誤的功能；將善的衝動應用於錯誤的時間，錯誤的空間，又對向於一種錯誤的目的時，則成爲邪惡的功能。吾人之此種說法，無論如何，至少能說明所謂醫學上的邪惡。在心理療病家視之，並無本身爲邪惡之事物，只有錯了的德性而已。

(一) 邪惡有如未得其所之灰塵，或更正確言之，乃功能之成爲錯亂者，其本身亦有其價值，但若失其所則成爲有害者。倘本能的衝動已過去，其應佔勢力之時期而仍佔據不去，則成爲失所者；換言之，如其功能被引導向一種錯誤的目的，或與不正當的物質相接觸亦爲失所者。

邪惡即方向錯亂之衝動；若衝動與不正當的物體相接連，即成爲方向錯亂者。如此則一切隱機皆可視爲邪惡。若怕的情緒與一種想像的疾病，黑暗，或與空曠之泊野相接連，即爲一種邪惡。將譏笑用之於行爲卑劣之人，乃一正當之事，但若用

之於生爲貧賤之人，則成爲邪惡矣。如將吾人之獲得本能與鄰家之牲畜相接連，長女之兩性本能與其父親相接連，人自己之兩性本能與自己相接連，亦爲邪惡矣。一切隱機雖非平常所說之罪，但皆爲邪惡，因所謂隱機者乃吾人之情緒與自我所不能接受用以促成其幸福之物體之結連也。

(二)邪惡乃被棄置之過去的善。前已言及吾人之心理的發展乃藉一種重生的歷程一時期一時期向前進步者。(原註二)自顯本能及惹人注目之欲望，乃十五歲或十六歲之女子所應有之現象；乃其所有本能之健康的表現，對於女子之本身不特無損，而且有益，但在五十餘歲之老嫗，若亦以此種欲望爲其心理之主宰，則成爲邪惡矣。蓋至老嫗時期，即應捨棄此種欲望也。故吾人常稱好風流之五十歲的女人爲「邪惡」女人。

四十歲之人視好鬪心爲邪惡，但在十二歲之兒童方面，則爲有價值而且必需之衝動。在個人方面如此，在全人類方面亦如此，好鬪本能在民族之發展宗旨上，對

於道德及物質各方面皆曾有其功勳。此種本能，能發展吾人之勇敢心，故雖至今日仍視爲極大的功能，一種爲人所接受的民族性。但若其早日所有引起國際間戰爭之功用，在今日已成過時矣。

對於方結婚之少年男女，性慾衝動乃爲有益者，爲必需者；其所有生理的發洩，能增加精神的愛情，若缺少此種發洩，則必造成愛情的淡薄，卽世人所謬稱之精神的愛情。惟今日視爲善者，明日或變爲惡，對於四十歲之人性慾卽成爲惡矣。惟此非謂早期之本能至晚期卽完全死滅，蓋未有一種本能不互人之一生而存在者。但其所有之勢力則不必一生相等，在一時期爲自我所接受，其勢力最大，另一時期則受自我之改變，其勢力漸小，末後卽不能爲心理之主宰，其勢力更小矣。

再者，奴隸制度在過去曾有一時被視爲善者，以爲戰爭時所擄獲之罪人若將其殺死，則不如用爲奴隸。但至今日，吾人已定其爲惡矣。此卽昨日之善今日反成爲惡。

現在實際上，惡之概念即含於進步之觀念中，蓋吾人如有進步，則過去者必為惡者。吾人如不設想世上能有惡，則亦不能設想有進步矣。

(三)惡乃積極的。如自醫學方面將惡視為一種病態的功能，則惡不只為善的反面，更為一種積極的勢力矣。蓋每一種隱機即為一種情緒活動之中心，其所有之病態勢力，吾人已在神經病及道德病中見之矣；對於自我此乃一種有生機 *active* 的危險，因於任何時間內可發出為一種活動也。倘植物之舊花不凋謝，老長生鳥不死去，則為一種積極之惡，因其能阻礙新果實新長生鳥之產生。

邪惡能很自然的人格化成為惡魔，蓋因受壓抑的隱機能降服並制馭整個的人格強其作惡的行爲也。在此種情況之下，患病者即感覺自己為另一人格或一惡魔所附，所制馭（如若癡狂者即有此種情形）。

以一切原本衝動皆為「善」之原理，並不與以惡為一種積極的能力之觀念相衝突。惟與邪惡可以遺傳之見解則相矛盾。吾人未有生而具有惡的傾向者；本能的傾向

所以成爲錯亂者，只因用之不當所致，非原來如此也。

根本言之，所謂惡，只是有價值的本能之錯亂應用而已，欲療治之，不能用剷除方法，改變其用途可也。在心理療病家視之，並無本身爲惡之事物，所謂惡，只是錯亂的衝動而已；此種錯亂的衝動，如能自病態的結連中解開之，即可恢復爲積極的功能。

至於如何作此種治療工作，吾人將於下章繼續討論之。

(原註)

(一)一般審判官皆自然的默認此種原理，並在成文法中保持「不成文法」或習慣法之效力，即在已用暴動行爲發洩其嫉妒心。如此動作乃欲維持那能維繫社會組織的自然法。

第十八章 心理疾病療法

THERAPEUTICS

現代所有一切心理療病術，其目的乃欲產生一健康完全的人。但欲達到此種目的，須使被屏除於有組織的自我以外之原素，受壓抑的隱機與不得發展之本能皆被解放，再與有組織的自我相諧和方可。

故吾人所有之第一步工作，須先發現患病者所有受壓抑之隱機；第二步，將其所有本能的情緒自病態的結連上扭回之；末後更須保育並規範此種本能的情緒，使其與個人之意志及應用相適合。

倘使此種心理療病術能被採用而成功，則可收得兩種結果：（一）能將因隱機而有之道德的及神經的疾病徵兆治愈之；（二）能將極有能力之本能情緒解放，使其完成充分的完全的品格。

分析法

一種受壓抑的隱機能呈現於行爲中，生理的徵兆中，道德疾病中，或夢幻中。故若能順依此等途徑之任一種，即可順依隱機之蹤跡而發現其所在。（參考九一面之表圖）

於此有一極好之實例，可用以說明分析法之內容及功用。有一女人，常自辯彼與其丈夫甚相得，彼此極相親愛。若自其外面觀之似爲真情。但在心理學家視之，彼所言者正與實際之情形相反。此心理學家乃藉四種事件或原因而考知其實情：第一事件即當其丈夫外出回家時，彼未到車站迎候；第二件彼常於夢中見其丈夫遭受危險；第三件彼於談話時常將其訂婚戒指指自指上脫下或帶上；第四件當彼自辯甚忠心於其丈夫時，常言過其實。第一件事顯明彼對於其丈夫甚不關心，第二件與第三件代表彼在潛意識內之受壓抑的欲望，等四件則表明彼欲掩蔽其心中之真意。後又探知此女人早已屬意於另一男人，故此種診斷更爲確實矣。由此可知吾人所有不自覺的表象，比較有意識的言語更能顯露人之真實的品格。

直覺。Intuition——心理學家藉精細的思考與極深的意識所成功之事工，若千人每能以直覺法作成之。所謂直覺即吾人對於事物所作潛意識的注意也。大部分之直覺乃自吾人性情中發出者，因性情即代表吾人多年所積蓄之經驗也。故直覺有時可當爲動作及思想中可靠的指導。因此吾人評斷他人之品格雖有時缺少論理的理由，但仍然正確。當吾人一見某人即起愛的心，或一見即起憎惡心，乃因在潛意識中已留意到關於此人之事物，對於此等事物即按照先前已有之聯念而起愛好或憎惡之感覺。直覺非爲五種感覺以外之第六種感覺，乃吾人自一切感覺中所作成之潛意識的推論耳。關於他人之一件細微的事故即能在吾人心中留一極深之印象。自此所得之結論有時可有極大價值。心理學家亦能如普通人應用直覺，但此外彼更對於事物或表象作有意識的注意並抽出其合乎論理的結論。上述之女人在夢中，行爲中及各種徵兆上即宣佈對於其丈夫之不忠實，且此種宣佈較有意的言語更爲有效。

行爲的分析

關於隱機在行為中的呈現，以及藉過償及發射所有之呈現，吾人已於第五章討論之矣，故於此處無需再行贅述。

欲對品格作正當的評價與明澈的研究，乃在吾人對於他人之行為所作之解釋如何。估量之時，不能憑其表面之價值，而須按照彼等在潛意識中之動機所告示者。人之自誇其有超人之膽量，能作奇偉之事業者，此種自誇即使吾人認明彼實際上乃一道德的懦夫。彼所作之浮誇，即宣佈彼對於其自己之情慾無應付之勇氣。又人之自謂，「我的父親在職業界乃一重要人物，我自己也似乎從他那裏承受一些天才腦力者，」其本意乃欲掩蔽彼在實際上所有極端的自懦感覺。

對於一人之品格，只藉此種品格形跡之解釋及潛伏的動機之發現，即可推得一完備的分析。自外面視之，心理分析家似亦將其雙目注視於舞臺之上，然實際上彼乃留神於幕後之實情也。

夢幻之分析

最常見之「潛意識」觀察法爲夢幻之分析，蓋因言語爲顯意識之表達，而夢幻則爲「潛意識」之呈現也。惟此種方法不論其有何種便利，終必成爲武斷的，不正確的而且遲緩的。

各心理學家似皆同意一切夢幻除因晚餐過飽而致成外，尙有他種致成之原因。實際上若不如此設想，則必與因果律相刺謬，因有等夢幻其原因非爲晚餐過飽或他種生理的情況所致。欲藉夢幻分析以窺察人之潛意識，必先對於夢幻有正確的解释，獲得真正的原因方可。但夢幻中之語言爲象徵的，而對於象徵的事物之解释常有一種困難，即各個人易於按照自己所偏信之學說以作解释。因此使十二位心理學家解釋同一夢幻常能到六種互相差異或意見相反之解释——有人釋爲性慾的象徵，有人釋爲朴素的潛意識之想像，有人釋爲對於實際情況之抵償，有人釋爲日常所追求之目的，有人釋爲過去之迴想，又有人釋爲預備生活之功能。對於夢幻之解释既如此紛歧，故不能視之有科學的美滿。作者深知各個分析家皆承認自己只按照受分

析者所表示之聯想以作解釋。然實際上(一)所作之解釋常過於所有之聯想。如有數人於此，每人各給以六支火柴令其作模型，結果各人所作之模型能完全不同。因此此理，心理分析家對於夢幻所作解釋，亦多根據分析家自己所有之意念，而不多根據受分析者所表示之聯想。惟此種夢幻分析法亦無大妨礙於吾人所採用之解釋法，且能有益於患病者，因能使之作對於自己之考察也。

(二)第二方面，即使能完全根據受分析者所表示之聯想以作解釋，然此種聯想亦常受分析家之暗示(此種暗示或為潛意識的)，由此種暗示患病者得知吾人所希望於彼者為何種動作。若到一佛洛得派心理分析家前，第一步進入患者心理者為性慾的象徵，使其不能不受分析家所希望於彼之動作的影響。若至榮派 Jungian 分析家前，則患病者之聯想將成為神話的及元始的想像 *primordial images*。因此吾人無需奇怪各派學者皆堅信自己之解釋為真理，因彼所根據之聯想正為彼所希望者也。當作者自己將對於夢幻解釋所有之學說加以改變後，(作者亦為心理分析者)則見

患病者又依照其改變之聯想進行。

近來有等心理分析家，在其腦中即存有一種記錄，一面記錄象徵，一面記錄象徵之意義，此更爲可笑者！

作者並不反對藉夢幻可以看到患病者之內部生活的學說，亦不欲卑棄藉此所作成之有價值的心理調查工作。但當此種方法之本身尙爲武斷的，尙未有科學的美滿時，即欲用作解釋病人心理之重要工具，則不敢贊同。正如佛洛得已聽煩其所欲催眠之病人曰，「但是，大夫，我並不瞌睡。」同此，作者亦聽煩病人對於夢幻之解釋所說之話謂，「大夫，這種解釋甚聰明，但有點不自然，是不是？」作者用此方法並未獲得病人之「轉移」，倘有獲得，自必有勇氣繼續使用此種治療方法——我要病人吞下藥單子他就吞下。

直接的追原分析法

在生活期間所出現之每一種神經病徵，即爲一種情緒的衝突結果。有人設想倘

能追溯到這種病徵至其先前所有之根源，豈能自根源地尋出其真實的原因爲何。此種設想似有可信之理由。此種直接的追蹤分析，亦可應用於行爲錯亂及品格失序等病症上。蓋欲明瞭一人之品格，其最良方法爲追溯到其兒童期之本源。成人期之心理甚爲複雜，欲自其中尋出一種動作之確切的動機原因爲何，實有莫大之困難，因其中含有極多極複雜之因素也。但在兒童期之心理內，吾人能見一種品格之最簡單形式，且一旦能得其祕鑰，則可尋出一切關於德性及品格所應有之解釋矣。欲自現有之心理中尋出不能作工或缺乏意志之原因爲何，實甚困難。爲懶惰乎？爲浮誇乎？爲懼怕乎，抑或爲不能負責任乎？及追溯到兒童之心理，則見此期有種變態的欲求，即欲求他人之嘉獎，但此種欲求又帶有一種對於道德嚴重的母親之懼怕，每於犯一極微之過錯後亦甚感痛苦。此兒童乃持一種態度：「當可不作事，亦不能冒作錯之危險。」此種態度即爲將來對於工作無意志力之原因，亦爲其現在感覺不快之造端。彼現在仍有一種希冀他人嘉獎的變態欲求，仍懼怕作事錯誤。然此種回至兒童

期的追原分析法，即能給與吾人解釋此種心理的秘論。

吾人所以調查原始的原因之方法，乃佛洛得所發明，即對於病徵作「自由的聯想」free association。使患病者進入一種安靜半睡眠狀態中。如遇困難之病，或用扶乩 automatic writing 及無意識的畫畫等方法。

當患病者之心理欲努力的憶起某種情況，必終於失敗，因其所憎惡的隱機拒絕研究考察也。但倘使心理為寂靜的無批評的，並將病徵起源之觀念暗示之，則必有病徵之早前的實例如圖畫似的來至心內，最後那最早的並最原始的實例亦能出現。

吾人既已尋出致成病徵之事件矣，可再進行發現與事件相隨之情緒的衝突。如能將此種衝突平息之，雖足將病徵治愈，但尚不能剷除造成病徵之隱機。故吾人之第二步工作即發現隱機之根源何在。此種工作仍可用自由聯想法作成之。

作成上述之兩步工作後，即見在潛意識內有一種施行壓抑的勢力及一種受壓抑的勢力。施行壓抑的勢力有時可為一種素朴的情緒，如在性慾的打擊中，懼怕情緒

每壓抑性慾的感覺；但最能施行壓抑者乃爲「自我」。至於受壓抑之勢力則常爲一種純粹原本的，並各學派所設想者亦甚不同。若如佛洛得所言可視爲性慾的勢力；如榮所言，則爲含於「集合的潛意識」中之受壓抑的原本民族經驗。若以吾人言之，則又當分爲兩方面：前一方面或更爲純朴的一方面，屬於身體及身體上之各種感覺，如感覺層，此種受壓抑的勢力，即爲造成錯亂病之原因；第二方面之受壓抑的勢力，則表現於懼怕，兩性，自炫，好奇等原本的本能中，不屬於感覺而屬於知覺。此較高的知覺大半是來自較早的感覺層。此兩種受壓抑的勢力皆能產生神經病；故在療治神經病時，有時只須分析至本能的面即可，有時則須作更深的分析至於其感覺的層面。

有一律師既患腿痛症又害抑鬱及惡癖氣病，前者爲一種功能的神經病，後者則爲一種道德病。經過心理分析家之診斷後，乃知其所患之腿痛症是在兒童期受一件意外事故之暗示而致成。當彼爲兒童時。一日行走於往學校之路途上，見一極殘酷

的意外事故發生，即有一人之腿爲機器壓碎。自此以後，彼在學校中之課業日劣，而彼因見危險所生之震懼又使其不能明瞭何以有此種不良現象。且此件意外不隻使其心中有震懼，更使其因而受教師之責斥，謂其不用心（以前彼乃極聰明勤懇之兒童）。因此，彼以後所患之病徵中即帶有一種恥辱隱機。藉此種追原的分析法，不隻使吾人發現其過去的根源，此種根源之本身並不重要，更能找出其中所有受壓抑的情緒——對於責斥之過感（*over-sensitiveness to blame*）。此種情緒乃其心理中之重要部分，並爲其品格之決定者；然患病者自己無論過去或現在曾未之知也。如能將原來之經驗恢復之，則足能將此種病徵治愈；惟此治愈者只爲病徵耳，至於其所有之抑鬱以及對於責斥之過感性（此爲基本的疾病），則不能爲力矣。故此種分析更當繼續前進，尋出其更深之事實。此種事實即當患病者五歲之時，甚得其父母之寵愛，視若掌上明珠，因此，彼之自顯本能即得過於發展，因以爲無可爲匹者。但以後其父母又生有五個子女，因而所得於父母之寵愛即漸薄，彼既不能得寵且常受斥

責，心中乃感覺抑鬱而成爲病態的善感之人矣。此種心內所有之自尊與自卑兩種衝動間之衝突，即爲造成其神經的遺傳的一切病徵之原因。起始先造成其病態的抑鬱及惡癖氣，及後又與所見之意外事相結連，乃致成腿痛病。

原來的隱機既已發現，第二步工作即自病徵發起時隨其發展之過程加以分析，直至最近之發現，並將此種心理的衝突顯示於現在之心理中。惟此步工作之完成，不藉對於根源之分析，而恃最近所有病徵之出現。適所提及之膏例，無論何時出現皆帶有一種事故，在此事故中必有恥辱及對責斥之過感性等成分。如當其因遲延而失掉一件訴訟，或當開律師公會彼遲到數分鐘，其疾病即行發作。此種對於最近所出現之病徵的分析，乃甚重要之事。

此處所討論之追原分析法，不特與佛洛得之夢幻分析法大相逕庭，即與其所有之「再演法解法」*abreaction*——受壓抑的情緒之發洩亦絕不相同。「再演法解法」只爲分析的第一步。一種澈底的分析之最要部分，乃應發現產生神經病之隱機之性

質與根源。(原註一)

簡言之 所謂追源分析者，即追溯病徵直至其過去的根源；發現產生病徵之情緒的隱機；認明何時有病徵出現，即知仍有情緒的衝突在心內未去，為病徵延長之原因；末後使患病者覺悟其病徵，並能加以意志力之制裁，藉此重新整理其隱機之原素。

此種以病徵為憑藉之追原分析法，確較夢幻的分析法有足多者。蓋因

(一)吾人所追求者為事實，非為一種武斷的解釋。藉自由聯想固能使患病者發生若干兒童期之幻想，但後日此種幻想能與可眼見並可證實的事實相分異。即是幻想亦有表現患病者之心理的價值，因幻想本身乃心理經驗之事實的產物也。

(二)吾人無需從事於病人之「轉移」(原註二)“transference”。神經病既因患者不能與其自己相適應而致成，故吾人所必作者，乃藉恢復病人之過去經驗，使其能看見自己。所謂「轉移」，乃專指將病人之感情傾向，自其真正屬於之人(如母

親)轉移至其非真正屬於之人(如醫生)。如此病人即能以無理的盛怒對向醫生，但實際上彼是怒其父親。或能向醫生求同情心，醫生之同情心即彼實際自其母親所希求之同情心。佛洛得派所有療治神經病之方法，乃藉轉移病人之早日的壓抑於醫生身上，使之得解放。此種轉移無論為積極的或消極的，遲早固必出現，但以作者視之，其所有之呈現，乃一種對於分析之阻礙。不藉感情傾向之轉移，而藉對於兒童期原始情況之合宜的重新摹想，亦能使病人，放過「Let off」對於某個人之情緒的反應。且以作者視之，後一方法較前一方法更為直接而迅速。

(三)吾人已言及追原分析在觀察個人現有之品格上乃最直接而迅速之方法。吾人所以追本溯原的作過去之分析，只欲發現現在之心理情形耳。

(四)如上所述之追原分析法，不只能使吾人承認疾病之病態的根原，更能覺悟之。蓋吾人有時只能承認吾人之品格的弱點而無覺悟。承認與覺悟實不相同。覺悟帶有一種情緒的意味，而承認則無之。覺悟乃不只承認自己有病，並覺悟有醫治之

必要也。我能明瞭或承認一件事實，但此種明瞭於我並無利益。兵士固能自他人確知彼被埋後能有何種遭遇；但此種知識對於彼之情況並無影響。吾人能承認自己有驕傲及浮誇之惡習，但除非覺悟自己乃一謂上卑污之人，則此種承認並無何種效力。吾人有時能在他人面前承認自己有過錯，但目的乃欲求減輕他人之批評；吾人亦能承認自己為自私者為罪人，但目的乃使他人以我為義人；或有時雖承認某種行為是過錯，然仍繼行不止。吾人惟有能充分的覺悟自己之失敗，始能作真實的帶有情緒力的反抗。惟有能作帶有情緒力的反抗時，始覺悟我仍為自私的，仍欲人重視我，仍欲自顯，並我之所以行道德事，乃欲得其報酬。何時能有覺悟？即當吾人之承認伴有情緒的反應時，既有情緒的反應，隱機中之情緒的意味已被解放矣。此種情緒的解放，在療治上甚為重要，有此即可療治成功。

但欲使病人覺悟其現有之病態的品格，最可靠而簡單的方法為追源分析法。而夢幻分析法之不確定的解釋，則未必能辯服個人使其覺悟彼品格中之不良原素。故

欲使人信服。非有承認及覺悟同時產生不可。

用追原的分析法，吾人即能使兵士再回到其震驚的經驗，等第二步即能將其壓抑的懼怕解開；又能使人回至其兒童期之兩性經驗中；又能使病人皆見其所有之虛誇，其所有之恥辱，其所有之殘暴性質，其所有之怯懦，其所有之自私，以及其所有之錯亂的嗜好。

惟此種分析亦曾惹起若干問題，舉其要者有如下述：

(一)如此勾起病人之過去的不快經驗有何用處？如何能療治疾病？豈不更加增病人之痛苦乎？

(二)有人謂壓抑究竟為自然之方法，吾人如順依自然，亦必施行壓抑。如不逼壓吾人所有自驕，性慾，懼怕，好鬪等本能，則此等本能必發達過甚，使吾人為之非道德；兵士必成為怯懦者；好鬪者將使人不能忍受，人類之退化將至不可收拾地步，吾人之虛誇將使社會不容矣。

(三)吾人既將本能激起之後又將對之有何種動作？吾人不當以道德為代價而治愈吾人之神經的及道德的疾病乎？

(原註)

(一)此種實例更能顯示數種吾人前已敘述之歷程。(參看第四章)(甲)隱機之形成，隱機之壓抑，以及隱機與隱機間之衝突，隱機之呈現為道德及神經的錯亂。

(乙)此種例證更顯明神經病之本源雖已忘却，但仍然對於吾人之生活及行為有其繼續不斷的影響，惟此種根源可藉自由聯想法再行憶起。(丙)更能顯明一種徵兆，如腿痛，如何能起源於晚後的生活，惟其所有素向的原因及對於責難之過感性則起源於兒童時期。病徵之近因可為一種愛情事件，工作之過於緊張，炸彈的轟震等，但其最後之原因則為個人對於生活所有態度之反常，或更真切言之，個人對於自身態度之反常，此種態度則為兒童期已經發展之性情。因此，一種只能分析近因之分析法，雖可治愈疾病之徵兆，但不能產生一種真正的幸福，即不能改正個人對於生

活之全部的態度。如不改正其態度，則此種分析實未成功。神經病的性情亦如神經病之徵兆得治愈；此種療治自必需要較長的時間並有相當的困難。

(二)此處之「轉移」其含意與佛洛得派之意義相同。

第十九章 心理疾病之療治

THE CURE

將過去之不快經驗勾起對於病人有何種利益耶？使憶起過去所有憎惡的不快的記憶，似只能有害於彼，而無絲毫之利益。「已睡之狗最好任其輪臥」，如擾醒之不將吠人乎？同此理，強迫一女人記憶其可恥的經驗，強迫一男人再回至其完全忘却的經驗中，必更加增其痛苦。

此種問題，吾人承認乃大多數人所最易有之推想。然按照吾人之實際經驗，則知此種引起隱機進至意識域之方法，確能治愈病態的情況。最近有一病人對作者謂，「把過去的可怕的事憶起，就能使我的病見好，這真是件非平常的事！」吾人即以此種屬經驗的事實為證據，而敢謂追原的分析，即能使病人之疾病得全愈。

關於如何能使心理疾病得全愈一問題，各家之意見甚為紛歧。

有派學說謂，受壓抑的情緒，如同被封蔽之熱氣，即為致成危險之原因。如能

將此種情緒恢復之至於意識域內，如熱氣之被放出，則其危害可以消除。此種意見乃佛洛得所創「再演祛解」說之基本觀念。對於曾見病人因恢復其帶有情緒的經驗至於極顯明之程度，即可失掉其病徵之人，此種學說似最正確可信者。但根據下述之試驗判斷之，則又成爲不足信者矣。吾人曾用催眠術催一患搖頭症之病人，在催眠中即能恢復其對於炸彈震轟時所有之經驗，及疾病之起源的記憶；其搖頭的含意是，「不，炸彈不要落在這裏！」病人在催眠中確已放出若干被封蔽的情緒「熱氣」，但及至睡醒時，彼並不記得在催眠中所憶起者，而其病徵亦未得治癒。以後此病人又被催眠，並告之以醒後必能記住。在睡眠時所憶起之經驗。病人果能將其憶起之經驗在醒時記憶之，其病徵遂因此而得治癒。此一試驗，第一能例證所憶起之受壓抑的經驗不能只藉情緒的放出而得醫治，因在第一次之催眠中即如此作之而未成功也。第二證明若能將懼怕的隱機恢復至意識域內，即能將疾病治癒之。

以吾人觀之，較正確的解釋應爲：無○論○何○時○，○如○受○壓○抑○之○事○物○已○呈○現○於○意○識○域

內，已被自我所承認並接受之，則立時可歸於意志制裁之下。但此種解釋仍留有三題，此問題即追原分析如何能施行療治乎？用分析法治心理病疾，一如外科醫生之治身體疾病：治身體上之疾病者非外科醫生，乃身體上原有之修補力，醫生所作者只是將阻礙此修補力施行功能之惡勢力挪移之除去之。同此理，心理分析家之療治心理疾病，亦只是將壓抑心理能力之勢力除去，使情緒力再出現於自由的活動的生活中而受意志之制裁。（原註一）

壓抑爲自然的方法？

對於分析法之使用更有反對者謂，將已忘之隱機重行提起，豈非與自然之歷程相矛盾乎？蓋自然之壓抑隱機乃有其極正當之理由——保全個人之心理的平安也。以吾人觀之，此種詰難只有其一部分的真理。壓抑因爲自然所用的一種方法，但應知自然之使用此種方法只在其不能成全其主要意旨，即不能使人與新經驗相適應時。當一槍彈進入吾人之手掌時，自然之第一步努力乃欲將其揮掉之，且此步努力常

能成功；只當其不能作到此地步時，始用纖微層將槍彈包圍之，使其少有損於身體之其他部分。外科醫生欲療治此種創傷，須將槍彈挖出之，蓋若使其留於身體內，則不知何時即變爲炎熱之焦點而使全體發生熱病也。試觀此種動作與自然有何衝突？豈非順依自然之第一步意志欲將致病之原因除去之乎？心理療病家之療治心理疾病亦同此理，乃欲將妨阻生命及能力之流的隱機除去之，使不再爲疾病之根源。在生活之每件經驗中，吾人之心所追求者，第一爲適應新的環境；只在吾人不能與新的情況相通應時始求助於壓抑。下述之例證，即能顯明此種原理，及自然在療治疾病上所用之方法。

惟一患口噁及劇烈頭痛症之病人，在街上遇見一極大之起重機，因而自思曰，「倘使此起重機掉壓於我身上，我豈不要成爲粉碎嗎？」此種設想即激起一種壓抑隱機之活動，所以當日夜間即夢見彼在法國偶然被壓埋之經驗，此經驗彼已忘却而現在又呈現於其意識域內，即因此種記憶之恢復，於是彼又能言語矣。此乃自然自己。

所有療治病人之方法。有人推測以爲此種方法亦將爲神經病學者所採用，當作療治此病人所患頭痛症之正當方法。然事實上並不如此，雖自然是要在夢中使病人記憶其作戰時之經驗，但神經病學者則仍用溴化鉀以治之，並仍告訴病人忘却其作戰時之經驗，因此病人之頭痛症並未治愈。後乃送至心理療病家面前求其療治，此心理療病家乃遵照自然所提示之療治方法，將其先前所遭遇之事故，亦卽爲其頭痛症之起因的事故恢復至意識域內，此種過去經驗之恢復竟將其頭痛症治愈，收效之速正與藉夢中之記憶而治愈其口啞相同。由此觀之，自然所用方法與心理療病家所用方法乃相同者。壓抑法固能使此病人脫去心理的苦難，但彼亦因此而成爲口啞者並感受身體上之痛苦。欲用壓抑以代替心理療病家順依自然所用之有效方法，實爲愚妄之舉。

故吾人可毫無疑意的相信此種方法不特能使疾病全愈，更合乎自然所應用之原理。(原註二)

壓抑與自制

有人謂吾人必須壓抑自己之本能，否則不能將其除去之或制服。惟吾人之意見則正與此相反，吾人受壓抑的本能不能爲吾人所制裁，而應使之進入意識域內，並接受之爲自我之一部分，如此方能制裁之。吾人不應設法將其除掉之，而應設法應用之。

意志對於不爲有組織的自我一部分之任何衝動皆無制裁之力。吾人雖能以意志壓抑我所憎惡或使我痛疼之衝動，但此種壓抑不能視爲自制。實際上此等受壓抑的勢力常能爆發而成爲衝動，成爲縈心之慮念，或成爲懼怕及神經病等，此等病徵不特不受意志之制裁，反能掃除意志之勢力。然則何爲自制？自制乃有意識的，有意志的指引，屬本能的情緒，使與個人之意志相諧和並爲人服務。此乃自制與壓抑兩種歷程間之重要區別。壓抑乃欲驅除隱機及本能於自我意志之外，而自制則承認而接受之爲自我之一部分，並恢復對於本能原有的制裁。隱機與本能若被驅除於自我之外

，則猶如兒童之被開除於學校之外，兒童因被開除乃投石於學校中以肆其擾亂之技，本能與隱機亦然，因被排除，遂更爲吾人之擾害。吾人想欲制裁之，惟有將其重行收回之方可。心理的平安永不能因排除吾人所憎惡之情慾而獲得，只能因承認之，接受之爲自我之一部分，並將其升華之，方能達到目的。

於此吾人試將下列之四種歷程加以區別——阻遏，有意識的逼壓，壓抑，及自制。

在阻遏的歷程中，吾人承認並接受吾人之本能爲欲望的自然的正當的——如人欲據有其朋友之金板印刷物，或少年人欲望其所愛之女子——但禁阻之不使在行爲中有充分的表現。在有意識的逼壓歷程中，吾人承認自己有某種衝動，但不接受之而視爲可憎惡的。如有若干人對於其所有之性慾感覺即持此種態度。由此可知，吾人在意識中所逼壓者即所承認之隱機。壓抑乃一種無意識的歷程，在此種歷程中，隱機爲最可憎惡者，因此吾人不欲接受之，亦不欲認知之；然不論認知接受與否，

此等隱機甚易爆發成爲變態的形式。在自制歷程中，吾人不只認知自己之衝動，更接受之爲自我之一部分；並因吾人將其重新引導之，使其對向更高的目的，遂得表現於行爲中。吾人固須時常阻遏吾人之忿怒及性慾，然此種阻遏應爲暫時的，同時常用自制之歷程重新指導之。

心理的表現

壓抑與自制兩種歷程間之區別，實際的在處理道德問題上有極大的重要性。蓋吾人惟有承認並接受吾人之本能爲自我之一部分，然後方能制裁之或升華之。有一女人對作者謂，當彼在法國戰區作看護婦時患一種「過慮神經病」。及至彼忽然承認自己有懼怕在心（先前彼不承認），彼之神經立即消沒，並其所有之懼怕亦甚易制裁。及後戰事完畢，彼回至家中，在家中又患一種神經衰弱病，並有幾種意外事故，故使其覺悟彼有極強烈之性慾感覺，此種感覺先前曾受壓抑，及至彼承認此等性慾爲正當的，於是由此壓抑而起的神經衰弱立時不見矣。作者問此女人當彼接受性慾衝

動爲正當的衝動時，是否有破壞道德任性而爲之傾向？彼謂絕無此種傾向，反更能制裁自己。

吾人只有承認所有一切之思想，無論善者或惡者，准其呈現於吾人心內時，始能制裁之或使其有升華的表現。此卽爲心理的接受原理，其意卽接受吾人之一切欲望及衝動於心內，並使之在心理方面有充分的表現。

或者有人問曰，「君意以爲惡的欲望自行呈現於我之心內時，我亦不應除去之，反應接受之乎？」答之曰，此乃吾人之最顯明的意義。

或者有人以爲容許惡的思想於心內而不去之，乃一完全錯誤之事。惟吾人以爲在關於道德生活上若接受懼怕性慾等衝動視爲自然的應有的而制裁之，必強於將其加以壓抑而受其縈繞。且吾人以爲只有如此，方能應付吾人之本能或升華之。若干人以爲當惡的思想來至心內時，則應驅除之或遺忘之。如受炸彈轟震之兵士卽常藉忘却戰爭而治其病。惟此種療治法並無成功之希望。根據吾人之經驗，欲使此兵士

得全愈，最好將其帶回於戰爭情況中，並使其承認彼所不願承認之懼怕。在戰場上之兵士能自認其有懼怕衝動而不作逃跑者，乃心理最健全而又最能自制之人。彼雖承認自己有懼怕衝動却不逃跑，故彼仍為健全者。吾人更可見，倘能使惡的思想有心理的表現則可少受其縈繞之害。受壓抑之衝動必須得正當之表現；不然，則必有病態的發洩。人如不能以自然的態度視衝動的作用，則其心理內必有若干變態的因素。

然則吾人如何能自制而不流為禽獸耶？此則有恃心理之其他部分——其餘之情緒性情等；換言之即意志之制裁力也。

按 平常人所謂「我們必須壓抑我們的本能，」其意乃謂吾人當阻遏吾人之本能。阻遏動作乃應有者。如一趕車者誤壓一人之足，則此人心中自必有怒的衝動，且此人亦應承認彼是有怒；惟此種怒無爆發於外之必要。彼應阻遏之使其不外洩成爲惡癖氣。

反之，若此人將其怒壓抑之，自欺而裝作極和平之態度，不承認自己有怒氣，則壓抑之怒氣必仍留於心中，回家後或可因極微之事與其妻發生衝突使其怒氣洩出。由此可知我人應阻遏自己之衝動，但不應壓抑之。吾人可使之只有心理的表現而不應見之於行爲中，如此則可不受其害矣。

由上所述，可知心理的表現原理在倫理生活中乃極爲重要者。爲謀求道德的生活與健康的心理起見，吾人須先承認憎惡的隱機及各種「獸慾」爲心理之一部分，然後方能制裁之。惟此並非謂各種本能與情緒須使其有粗野的發洩也。

倘任本能作粗野的發洩，則必與吾人之理想相衝突；若使其有心理的表現，即接受之制裁之而不壓抑之，吾人即能依照所有之理想而引導範圍之。

倘我爲性慾強烈之人，我即承認此種慾望正如其他欲望爲自然的應有的，但必須不使其在行爲上有粗野的發洩，因此種發洩不能有助於自我實現及幸福也。但唯有將其接受之制裁之，方能將其升華之成爲高等的受憎。

此種原理不特在道德生活上爲重要，即在神經病之療治上亦甚有關係。自此吾人能得到兩種基本事實：（甲）能使吾人制馭藉壓抑法所不能制馭之衝動；（乙）能給與吾人本能之極大能力，使其完成吾人之品格。

（原註）

（一）有人以爲心理療病家聲言彼能療治普通認爲只有上帝能療治之道德疾病，因此世人常反對心理療病者。惟以吾人觀之，此種反對實不中的，蓋分析只爲一種療治的方法；乃藉以獲得恩賜之手段，非恩賜之本身；且吾人亦無理由謂宗教中不應使用此種方法作爲賜與有道德病者以生命的手段。

（二）惟此處應加以補充謂，欲作隱機之引起工夫（即引至意識域內——譯者）必須作其全部，勿半途而止。如醫生只將病人體內槍彈之一半挖出即行停止，則其爲害之烈將較完全不挖更甚。對於隱機之引起亦同此理，倘不將其完全引出，一有遺留，則仍必爲害，且其爲害更烈。如此只能惹起衆人對於心理療病術之反感，謂此

種療病甚危險。實行此種方法時亦如醫術上之實行，確為危險的，且在非專門家之手中亦能成爲有害者，惟方法之本身則無危險。非專門家所作分析中之真正的危險，乃爲其能發生若干問題，並能激起若干不能制裁之情緒勢力。故最要者，爲每實行一種分析時，務須貫徹始終，成功而後止。若吾人只探入槍彈創傷之傷口而不將其中之彈丸挖出，則是使病人更加痛苦。如能將其完全挖出之滌淨之，痛疼可停止而創傷得全愈矣。療治心理疾病亦同此理。一患神經衰弱之病人，其性情常是向內的——天性使其如此，天性追其日作心理問題之思索，因此彼對於集中注意力或記憶事物甚感困難，其心靈全爲自己之問題所吞沒。只有待其問題全被發現並得有解決，彼始不再爲向內的，而成爲有健全心理的並能注其意於周圍之事物上。

(三)基督所云「看見婦女而起淫念的人就是犯姦淫」之教訓，與此處之原理不相衝突。基督之此種教訓特別對於已婚之婦女有關係，故甚有助於一夫一婦之原理。惟在上下文中所顯示之更重要者乃對於婦女起淫亂的意欲，此種意欲與自然的兩

性衝動大有分別。如謂對向婦女發生兩性的感覺即爲姦淫，則世人除非有性欲錯亂或神經病之受壓抑隱機者之外未有不犯姦淫者

第二十章 重新聯合

RE-ASSOCIATION

每一種病態隱機，即由一羣以一種物體或觀念爲中心而繞集的情緒所組成。上述之各種心理分析，即欲將此種隱機提至意識域內而使其受意志之制裁。故吾人能用心理分析法將隱機解破之。既解破之後，即用其中之物體或觀念作爲核心去與新而健全的情緒相聯合——重新聯合；再將所解出之情緒重新引導之使對向一種新目的——升華。

一種卑微動作的思想可與羞恥的情緒相結合；受人侮辱之後，此種侮辱能與怒的情緒相結合；又如性慾本能可結連於一種受崇拜的庶物上。

此等結合皆爲病態的結合。若欲療治之，即將此等思想及事件自此等情緒中扭出之，並使其與新的情緒如謙卑，容忍等相結合；同時所遺下之情緒、羞恥、怒、性慾則重新引導之使對向新的目的。

今有一例可說明此種重新聯合之原理，試述於下：

有一乘坐飛機之人於飛機受損墜下時，其腦殼因而受傷，以後雖得治愈，然仍感受因此致成之憂慮病痛苦。心理學家治其病時，用催眠使其再回至原有經驗。當引至飛機下墜之時，彼即自牀上跳下。由此可知此種意外仍與其恐怖情緒相結合。若將此種意外使與另一觀念，即「一切皆成過去，現在已無可憂」之觀念相結合留於心內，至第二日重行此種催眠，則當其憶及飛機跌碎之時，不再自牀上跳下，却謂「跌碎二千元，但不必介意，我正在恢復我自己」。此時所遭遇之意外已完全與一種確信的情緒相結合矣。

在道德的情況中與在神經的情況中相同；當一種物體能激起吾人所不願接受之情緒時，即稱之為試誘。惟此等對象可藉與新的情緒相結合而除去舊情緒。如先前使吾人生氣之人，現在則使吾人生憐惜心；先前視為恥辱之事，因與新的情緒相結合乃覺為可笑之事；先前能激起性慾崇拜之庶物，現在則成爲無關重要者；先前感

覺繁重困難使我失望之事工，今反能激起我之決志；先前被視無出息之兒童，今日則能觸動吾人之愛憐心而爲之助；當吾人覺悟自己之「義怒」只是對生而爲道德懦怯之人無忍耐心，則必對於弱者存愛助之心而不常吹毛求疵。如此則重新聯合之歷程其重要與升華之歷程之重要相等矣。

用暗示法作心理疾病之療治，即須藉助於此種重新聯合的歷程。用暗示法吾人可使病態的物體或觀念與新的情緒相結合。舉例言之，一人因起立演說時心中驚慌而成神經不安，如欲用暗示法治之，可使此種立起演說之意念與一種自信情緒相結合，在事前吾人可先摹想自己說話時如何沈靜而流利，及至實際演說之機會到來，則此聯想又顯於心內，此一聯想引起另一聯想，於是能作成極順利之演說。

用暗示療治較輕之痼疾乃最有價值之方法。有一患麻啡狂者若不因有買麻醉藥之欲望則不能經過一化學藥料店。後藉暗示法使其很顯明的想像自己是在經過數個藥料店，在此買彼所嗜好之麻醉劑，於是「藥料店」一觀念即與「經過」之思想相結合。

矣。在此暗示法最爲有效的，能使人謂，「到藥料店去買牙刷子實在是難事。」暗示法之療治固能有效的將病徵除去，惟不能將潛伏之病源除去之，如上所述之例雖可用暗示法以阻住嗎啡狂之病徵，但不能謂其病已被除去，因其真正病疾乃其所有道德的怯懦不能負生活之責。隱機何時仍存留而不去，則必有復發之一日。

暗示法之此種缺陷，亦爲各種以信抑按手，塗油，及祈禱爲醫治之方法的弱點。吾人前曾辯駁用此等方法醫治機體的疾病乃不可能者。且不特不能治機體之病，即對於功能的疾病若只能去其病徵而不能使患病者在道德上有澈底的改變，亦可謂不能達到療治之目的。吾人雖能用塗油或按手治愈因自憐心受壓抑而致成之神經背痛，然受壓抑的自憐心則仍未治愈也。且實際上吾人對於此等療治法之重要批評，不在其用精神方法治生理疾病，而在其常用不屬道德的方法治根本屬道德的疾病

用自暗示以克服較次的神經病，若干人常患此種病，實爲有效的方法；惟此種

甚輕微之疾病亦用長時間之心理分析實不經濟。作者於此只欲提出兩點未曾得到一般人之注意者：（一）暗示應當為積極的。在未演說以前若以「我不要因此而致成神經病」一意念自己暗示，則是使其演說觀念與神經病觀念相結合，而神經病一觀念必更佔勢力。反之，若能自己暗示「我演說時要鎮靜並要自信」，並如此在心中摹擬之，則演說必有好效果。同此理，不應自暗示謂，「我不要與那個本來討厭的人不和氣」而自暗示曰，「我要和氣。」如此則自暗示必有極顯然之效力。（二）暗示應施行於事故未發生之前。和平之時即應作戰爭之預備；若到戰爭發生時始練兵備槍，結果必致失敗。若吾人在坐牙醫生之椅子時不先以勇敢壯膽等觀念自己暗示，則必有若干可以使吾人懼怕之事物。如吾人能預料誘引之來，可將前來之事件與勇敢，果決，鎮靜及自信等正當情相結連，如此則引誘可於不知中過去。

暗示為心理療術之第一種方法，在療治較次的疾病，或在減輕重病之病勢上，確有其相當價值，然常不能治愈疾病者，則因病態的自暗示常能縈繞病人之心理

。有意識的自暗示，自然有其不可疑之價值，但吾人亦應念及自暗示亦能生自受壓抑的隱機。因此在新而自由的自暗示與生自隱機的自暗示間必有一種衝突，自隱機所生出之衝動常甚強烈而能壓下新的自暗示，不論吾人如何重視此種新自暗示。

一女人所患之背痛症若由受壓抑的自憐所致成，彼可自暗示曰「我不痛疼了」，此種有意識的自暗示能立時產生效力。惟彼雖能治愈其痛疼，然其受壓抑的自憐仍未除去，故仍然使其所作自暗示失效，並且因其所有之地位甚強固，故末後終必爲彼所勝，而所得之治愈遂不能長久矣。

唯一有效而澈底之方法，即解開隱機重新聯合之，如此可使惡勢力永遠消滅。

第二十一章 昇華

SUBLIMATION

升華者即將本能的情緒自其原來目的中遷移之，改換其方向使不只能滿足個人之生物的欲望，更能對於自我實現及社會價值有功效之歷程也。在神經病之療治上當吾人既已提起隱機並將心組之中心與新的情緒作成重新的聯合時，再進一步，即將方自隱機中解出之情緒升華之。

(一)剩餘的情緒力——每種本能原來只對向動物所有生物價值之特種目的，如搜集本能乃對向生活資料衣食住武器之積聚目的。但在生物與社會之演進過程中，能隨時生出若干更容易達到此等目的之方法，既有此等方法，故在平常生活上，原始本能不必盡全部的能力，因而有所剩餘矣。

再者，因母親本能發展之結果，幼小動物得有雙親之看護，遂無需自行奮鬥以求生存之必要，因此即有好鬥本能之剩餘精力流露於遊戲中。再如在進化之初期，

生物欲保存本族之壽命，須有大量之生產，因而不能不需要兩性本能之充分的能力；但以後因母親本能之發展，能對於幼小動物慎加保護；種族之延續無需大量之生產，故對於兩性本能之精力亦不完全需要矣。結果，生活愈成分化而文明，則愈有經濟方法以達到生存之目的，因而即有大量之剩餘能力在日常生活上成爲無用者。如將此種能力另行引導之，即爲人類一切文明生活發生之根源。

(二)吾人有升華本能之權力——常有人反對此種升華學說，謂吾人並無權力升華吾人之本能，使之對向一種非出于自然的目的。

或更有人問曰，倘如君所主張本能爲善者，(參閱十七章——譯者)而何以又欲升華之有之爲「更高」者？答之曰，「本能固爲善者，但吾人則更欲脫出本能而不受其他支配。」欲明乎此，請先認明吾人在升華歷程中所有之目的爲何，並何以欲升華之。吾人對於升華歷程所有之意旨，乃欲在心理及社會上造成一種和諧的情況與幸福。吾人有下列之理由可證明升華歷程爲能有而且應有著；

(甲)升華乃一種自然的歷程，不只可自幼小動物之遊戲中見之，更能自音樂的，藝術的自然發展中見之，甚至在進化之低級如禽鳥及野蠻人中亦可見之。

(乙)再者，須知事實上，吾人之本能常在病態的情況中被引導而至於非自然的目的上。如兩性本能之目的本為生產後嗣，其所有之情緒應為具有吸引力之異性所激起，但有時吾人之兩性本能可不受有吸力之人所激起而為一女子之鞋所激起，並產生一種拜物 *fetichism* 狀態。或者又能被同性之人所激起而成為同性戀。更更或者在自己身上發洩情慾而成為「自我戀愛」病 (*auterorism*) 比等對象有時完全將吾人之兩性本能折斷，因而只有此等對象能激起性的感覺。所謂神經病即本能與病態的對象所有之接連；而所謂升華則是本能與健全的對象相接連也。

任何種活動皆可當為一種升華。蓋受閉塞之本能勢力藉任何種出路皆能湧出也。如一人有性慾上之困難可籍赴戰場以解脫之。但欲獲得滿意的華升則須先發現本能的精力受壓抑於何種特殊的形式中，亦即吾人應發現有何種本能的表現，不論為

母親的，兩性的或好鬪的，如此方能有合宜的升華。

(三)本能的方向——一種本能(可以積聚本能爲例)能有三方向：一種方向對向自然的目的，即積聚生活中之必需資料；一種對向錯亂的目的，如積聚破衣敗紙；一種則對向升華的目的，如搜集藝術作品以求自己及他人之精神的愉快。故吾人研究每種本能時可見有三種方向，即(一)原來的方向；(二)錯亂的方向；(三)升華的方向。

今試約略敘述數種重要本能即懼怕、好奇、兩性、自顯、自炫、服從、及母親本能於下：

懼怕

懼怕爲平常而又最有價值之本能，微此，吾人必常陷於危險中而遭死亡。其功能在供給身體一種必需的驚覺及肌肉的緊湊，使其善於應付所遭之危險。

有一種值得注意之事，即某種程度之懼怕能給與吾人生理上的興奮。此種事實

即可說明何以吾人對於某種「驚心動魄」thrills事件感覺快樂，如在登峭壁爬懸崖之危險遊戲中所感覺者。有若若干人專門尋機會並付以金錢以求享受此種興奮。藉此即可說明懼怕能刺激吾人身體中無管腺之分泌，並給吾人一種非常的快慰感覺之事實。

吾人在文明的生活中心甚少可懼怕之事，故有大量的懼怕剩餘力留而未用。此種剩餘懼怕即與若干無關重要之物體相接連；又或成爲懼怕自己，成爲「恐怖」及懼怕的錯亂等疾病；在此等疾病中，懼怕即與若干病態的物體相接連。「恐怖」phobias乃此等疾病之普通形式，凡情緒未得發展，在生活的關係上尙爲童兒之人，最易有此等疾病。此外吾人之懼怕又或能被發射於外部物體上因而激起各種怕曠野、怕牆隅、怕信箱、怕結婚、怕隧道、怕獨在、怕羣衆之恐怖病。此無怪有若干「新思想學派」New Thought以懼怕或懼怕的思想爲人類快樂之重大仇敵。惟吾人當將懼怕，過慮，及恐怖三者分別清楚。自然的懼怕乃對於真能有危險於生命之物體所

有之懼怕；過慮病乃一種缺少對象之懼怕，常由於自己內部所有懼怕的衝動而起，所怕者爲自己，但自己並不承認；至於恐怖病則爲懼怕的情緒與本身並無危險之物體相接連；亦即由於吾人自己之懼怕發射而成者。一切恐怖皆同此理，即皆爲吾人自己之懼怕，爲吾人內部所有衝動之懼怕。又爲潛意識中所樂欲之懼怕。故文明人所有之最大懼怕乃其自己。常態的懼怕與變態之懼怕（或曰恐怖病）中間所有之區別甚易認明；常態之懼恐能供給或加增生物的效率，而變態的懼怕則減低生物的效率。如製藥師在製藥時小心謹懼，惟恐將藥劑製錯有傷人命，此即爲常態的懼怕；但彼亦能因見其他製藥師曾因製錯藥而殺傷人命，遂悲悼恐懼而日夜不安，因而釀成恐怖病以爲彼自己曾殺傷人命。此種恐怖病不特不能使其在職務上有效率，反將使其萌自殺之念。

懼怕本能昇華之後則爲心理的警覺，此種警覺能使人明瞭事件之發生，並預備在任何種工作及職業中應付之。此與不顧危險之人「暴虎馮河」大不相同。所謂恐懼

並非爲事物所畏縮。當吾人陷于狂濤猛浪時甯可信靠有恐懼心之水手，而不可依賴毫無懼怯之人。進醫院割病之時，當避開毫不懼怕有錯誤之醫生。「不懼怕」乃「疏忽」之別名。惟能認明危險之人方能有自信心，亦方能認明其應付危險之能力。

兩性本能

對於兩性本能吾人甚難下一界說。（原註一）平常言之，其目的在延續種族，但若只將其限于產生後嗣的動作中，則接吻，裸體狂，同性戀，及手淫等行爲必被遺漏，而此等行爲實際上亦屬性慾的。在探聽閒話之好奇中似乎少有性慾之意識，然亦甚難反對謂此種好奇中無兩性的性質。佛洛得雖已將此種困難指明，但彼之主張實又偏于另一極端，又似乎將感官的愉快與兩性的愉快合而爲一，因而使其陷于極深之混淆中。（原註二）例如彼承認人有養育本能（吸乳）與性本能不相同，但彼仍視由吸乳所感受之愉快亦爲「兩性的」愉快。由此可見由情感及感覺方面界說兩性本能而不由其生物的目的方面必爲徒然之事。在已有之兩種有缺限不明晰的定義以外，

(所謂已有之兩種性本能定義即最狹隘之「產生後嗣」與最廣泛的佛洛得的定義——譯者)當求一更能與平常言語相符合者。吾人之定義爲，兩性本能乃一羣以產生後嗣爲其自然目的之衝動也。如袒臂露胸等衝動其本身之目的固非產生後嗣，然因其有助於此，故亦爲兩性的衝動；他如接吻或生殖器之受刺激亦皆同此。反之，小兒吸乳能感受愉快，則完全爲養育本能的愉快，又完全爲排洩的愉快；故雖爲感官的，但非兩性的，因無論如何不能有助於後嗣之產生也。且以吾人視之，此種愉快若過于放縱，反有減損兩性感覺的勢力。其他如好奇或自炫等衝動有時爲兩性的，有時則否，若與兩性的對象有病態的接連，則特殊之名辭稱爲裸體狂 *Observationism* 及淫虐狂 *masochism*。

再者性慾錯亂病。如同性戀手淫及裸體狂等不特不能有助於產生後嗣之目的，反能減損兩性的欲望。然則何以仍視之爲性慾的？

吾人稱之爲性慾的，因其所有衝動——生殖器之興奮，及自顯等——原來是有

助於產生後嗣者；只因以後受有某種勢力之影響而離去此等自然之目的，並與非自然的物體相接連，遂成爲錯亂的。由此可見依照吾人之定義稱此等現象爲性慾的錯亂，實有相當理由也。

吾人所下之此一定義，實不能滿足「性慾」一詞在日常言語中所含之一切意義，同時又不能如佛洛得之陷于極端的混淆中。

不論吾人所持之見解如何，又不論吾人之意見尙不足爲武斷的言論，而兩性本能乃帶有非常的能力與原本的情緒則爲不可疑者。兩性與懼怕可爲最原本的本能，而兩性本能亦最爲人所壓抑者。因此吾人不必奇異大多數神經病及恐怖病皆以性慾爲主因而致成。

對於性慾本能，又可自其與對象所有之關係上觀察之，或當一種衝動研究之。在其發展的歷程中能經過數個時期，在每時期內能與各不相同之對象相接連。如在兒童期內吾人之愛情常附着於自己身上，乃有所謂「自我戀愛」現象。又如手淫習

慣（此可視為個人與自己之性交行為）乃自己戀愛自己之人之通性。手淫習慣與「自我戀愛」現象所以在心理及道德兩方面皆為病態的，即因此種原因。常態的同性戀幾為十三歲與十四歲青年人之普通現象，不過當此時不可多引導之使偏向於個人，應使之忠心於與其他兒童所組織的暗社。青春後期則以愛異性或愛多數之異性為特性矣，至成人時期則有「一夫一婦」之衝動出現。惟以前各期之性慾每能繼續發展不去，阻礙成年期之常態的性生活，遂發生性慾的錯亂。

吾人如欲昇華兩性本能，須對於其發展之各時期皆加以精深之觀察。如兒童時期之自我戀愛特性，可引導之成為一種常態的健全欲望，使其自己能見愛於他人；青春前期之同性戀特性，可昇華之成為忠心品格，能與同性的團體相合作；青春後期之愛異性的特性，可培養之使成對於異性之愛護；成年人所有「一夫一婦」之傾向，可昇華之成為對於一種理想之愛情。

復次，如吾人自兩性生活之衝動方面觀察之，則見有若干衝動相結合而成為兩

性本能——如自顯或邀他人贊賞之慾望；好強之男性所有之自炫，女性所有之端莊及順從衝動；生養兒童之創造衝動；以及與兩性本能有密切關係之母親本能，皆為組成兩性本能之成分。

故所謂兩性本能之昇華，即將此等衝動之每一種皆重新引至吾人所欲求之昇華目的也。但因各個人所有此等衝動之發展大不相同，故欲實現一種充分的合宜的昇華，必先發見在母一個人內此等衝動之何一種最為強固，後再將其重新引導之，如此必可得其充分之發展。倘某個人所有邀求他人贊賞之欲望甚強，則將其引導之使為一種對於良善事工之欲望，藉此以求他人之贊賞。另一人有極強固之創造衝動，則昇華之使成為各種創造的事工。且有若干女人雖仍願自然的表現其兩性本能，但可引導之作他種創造的工作，如藝術，寫字或刺繡等以尋其愉快。

惟兩性本能之方面極多，其衝動之呈現亦有若干方式，因而其所有之昇華方式亦必與此相當，此將於次節討論此等衝動時討論之。

自顯本能

在自然界中自顯本能根本上即爲兩性的。如雄鳥顯其華美之羽毛以引動雌鳥；男人顯其強壯之能力以炫耀女人等動作，皆帶有極濃厚之兩性意味。此外如歌唱的美麗亦含有此種意義。人類所有第一篇詩歌，如蛙鴉之鳴，即爲一愛情詩歌。直至今日大部分之詩歌中，仍保有愛情的題旨在內。

自顯本能在十五歲與十六歲之青年期內最爲強烈而濃厚。在此時期之女子，常顯其嬌媚可愛之態，男子則誇耀其勇武豪俠之氣概。惟此種傾向在兒童期內亦可見之。如兒童有裸露自身並赤身跑跳之欲望，即爲此種本能之化身。兒童之此種欲望實不只爲一種初步的求自由欲望，更有欲求他人，特別爲異性者，注目之欲望。此爲兒童之自然現象，不幸而使其受過度之壓抑，則能成爲一種錯亂病即所謂「裸體狂」是也；患此種錯亂病者，每缺少常態的兩性慾望，只欲使其身體顯露於外。再如女人中之好豔裝濃飾者亦可視爲此例。此種女人能在各方面，用各種服飾及各

種化妝品以流出其性慾，表面上似有最高度之性慾，然實際上常缺少任何種正常的兩性感覺；此誠爲可奇之事。此等人在外貌上及外部動作上雖極盡其誘人動情之事，然在正常的婚姻上則有極失望灰敗之心像，因其在婚姻生活中常使丈夫不滿意。以致不能成功其夫婦生活而終於離婚。其所以缺少正常的兩性欲望之理由，即因彼之兩性本能在最早成爲全身之感覺時即行停止，及至成年期亦永不能發展矣。

平常言之，兒童之自顯性乃起自身體。後傳至衣飾，後更傳至其聰明上，及勇武上——至此時期兒童常謂，「看我多聰明——看我作這事！」

當吾人對於一種美能不因其爲性愛之象徵，却因其自身之故而欣賞之，而追求之，此時即有自顯本能之昇華。多數人皆以爲藝術及音樂之起源卽爲此種本能之昇華，因在藝術及音樂中吾人對於美之愛好乃完全因其自身之故也。實際上當吾人言及美的事物時，常應用相似之名辭稱爲可愛 lovely，似乎此等事物皆具有性的吸引力。此本能所有之若干兩性結合皆已昇華而成爲美的愛好，故在聲音之和諧或顏色

之配合中，吾人完全不能設想其本原爲自顯本能。自顯本能與兩性本能間之連絡極爲密切，自顯本能在藝術中所有的完全的昇華，能懈弛兩性本能之緊張，且若干婦女能一生獻身於藝術及音樂中而獲得幸福，此種出路不特能滿足個人之欲望，有時亦能有益於社會。

因此吾人敢謂對於美術之嗜好乃兩性衝動最美麗的形式及昇華。倘一藝術家爲常態的個人，其所有藝術之表現，必與帶有愛情之形式及顏色有聯屬。反之，若彼爲一性情錯亂患神經病者，則其所有之作品必顯有病態心情之象徵。有等藝術家爲人甚感悲慘，因而其所描寫者亦多爲殘酷，流血，殺人台，及焚殺殉道者等慘事。又有等人其性情爲「馬左克色狂」的，故好描寫卑污，俗野，及下賤女人與醉酒男人等事。每一藝術家所能作者只是描寫繪圖彼所視爲美者。對於此等人吾人不能加以反對，因彼正是表現其自己，此外實無所能也。

惟自顯本能亦可呈現於他種方向中以滿足自己之欲望兼有價值於他人。具有極

強固的自顯本能之兒童能成一詩家，在詩中表現出其所有之想像；又能成一演說家以達出其思想；或一講道者說明彼所有之信仰；成一演劇者以表出並說明他人所有之思想及情緒。如將此等演戲者及講道者加以分析，有時可見當其爲兒童時乃具有極強烈的自顯傾向而爲好出風頭者。具有此等傾向之人勿庸自以爲恥；因吾人可應用之並發展之以達到正當之目的，但務須使其少有原形的表現。

自炫及降服

自炫本能爲完成個人之超越性的原素，並因民族之前進乃在於有獨立自主之人格的個人自羣中出現，故此種本能實有最高之重要。惟此種本能亦正如其他的本能成爲錯亂者，亦能過於絕對的主宰吾人之心理。

在「權能意欲」，「The will to power」中所表現之理想，乃一種自炫本能之過度的發展。此種過度發展的雄心或「能力」的心理常爲一種自懦感覺的抵償（人之有自懦感覺者常藉此種幻想以自慰——譯者）。愛德來爾 Adler 曾追溯分析一切神經破

裂皆由於人欲抵償其生理上之弱點而致成。該撒（歐戰時德國之皇帝，譯者）所有吞滅全世界之野心或即因其勝臂偏枯之病。盧斯福總統 Roosevelt 與桑達力士 Sandars 皆為身體細弱之兒童，拿破崙曾受同伴揶揄謂其為無用者。更有若干不顧危險之飛行家與軍士戰爭時大顯其勇武及能力以自示非為弱者，然當其幼年時或為「母親之寶貝」。

因「權能意欲」為一種自懦感覺之抵償，故常遭遇極悲慘之失敗，常釀成帶有失敗感覺及缺乏自信之神經病。此外更能減損吾人所有愛情及柔情的品格。在吾人生活中有兩條重要原理，一為能力，一為愛情；此兩條原理必在生活中有均衡的表現，然後生活方能成為健全者。人欲達到其理想必以此二者為其雙翼，如缺一則必失敗。超人（the superman），每卑視善感多情之人，以自己為人上之人，為沈靜寡言之英雄，又為剛毅，堅忍不拔之鐵男子，對於彼所視為有女子性之人常加以揶揄。惟以吾人觀之，彼之如此保守其能力，正是失掉其能力；因彼欲只恃其單翼

——能力飛至太陽，並懼怕將其生命力屈服於愛情之下也。吾人皆知凡用單翼而飛者必立致疲乏而失敗，故彼務須減縮其雄心之一部分，投降於愛情的原理之下，展開其雙翼，如此必甚易達到飛至天空之目的。彼欲尋得能力必先失掉能力，欲完成其雄心心先降低其雄心，「權能意欲」乃致成弱者之直接途徑，只有受愛情之裝束的能力，始能成爲無所不能的能力。

在原始生活中，自炫本能可呈現於兩類重要活動中——仇敵之征服與男性對女性之淫威；一類爲屬乎兩性的，一類則否。此兩類活動又產出下列之兩種錯亂病——一爲有意的殘暴及殘忍，一爲淫虐狂，即以虐待所愛之女性取愉快。前一種錯亂之最好例證可在極殘暴君王如尼羅(Nero)等之行爲中見之，至於淫虐狂則可以撒狄侯爵(Marquiss of Sadi「切腹的賈珂」Jack the Ripper 及藍杜Landru諸人爲例。又如Bluebeards 曾將其所娶之妻一一殺盡，乃歷史上層見亦出之事實。至於打妻之人，教員以戒尺打學生，自己咬自己之指甲，其愛的對象爲自己，對於朋友說殘忍事

物之人，則爲患此種錯亂病之較輕者。

淫虐狂一名辭不當應用於一切暴虐行爲上，只能用於直接間接帶有性慾性質之殘暴行爲上；換言之，吾人不當如若干心理學家視一切殘暴行爲皆屬性慾的。雖此種衝動所對向之對象爲兩性的，然其本身則仍爲自炫的。

吾人對於此兩種變態行爲——殘忍與淫虐狂——務須分別清楚。患淫虐狂只爲一種屬平常意義之蠻橫人，因其所患之淫虐狂乃由於受壓抑的殘忍致成也，且此種人，如藍杜 Landru 雖爲殘忍者，但只在性生活中如此，而在日常生活中乃極體面極文雅之人。並且愈溫和柔順之女子愈帶有如同獸爪之指甲。

此種自炫或爲主的本能昇華之後，能產生堅忍的政治家與偉大的人羣領袖。若此等人爲某事對於促進人民之幸福爲必需條件，則雖有痛苦亦不畏懼。

降服亦爲一種真正的本能，在一種有完全的自我實現之生活中亦有其地位。吾人在生活中必須明瞭如何降服。降服本能起初乃隨人所有服從羣體的本能而得發展

。因若不能對於部落或全族有降服心，則必不能有社會生活也。至於此種本能在女人方面所以較強於在男人方面，其原因則為原始人類及動物中所有之一「搶掠婚姻」(Marriage by capture)，藉此種搶掠婦女的風俗可證實生物學上之原理，只有最強最勇之男性始能負蕃殖種族之責。

降服本能錯亂之後，即成為「馬左克色狂」(masochism)，在受異性之奴使虐待或傷害時，雖痛慘亦覺快樂。此為極平常之情形，在女人方面尤為常見，雖彼等自己不承認。因此女人常得有一種名謂彼等較男子更能忍受痛苦。反對在學校中用杖責刑罰者，其最大之理由即謂此種刑罰常能激起被打兒童之兩性本能。馬左克色狂在較早之兒童期即可見之，如固意以頭碰牆之兒童即患此病，吾人常以牙齒咬自己之舌尖而感覺愉快，一方面能滿足吾人之淫虐狂，另一方面又能滿足馬左克色狂之傾向，因吾人同時造成痛苦而忍受痛苦也。

學校中之男童每至星期六下午即在家向其姊妹施行粗野橫橫之動作，即顯有淫

虐狂之傾向；而同時在受蠻橫待遇之姊妹方面，則有馬左克色狂之傾向。吾人可謂彼之姊妹雖受蠻橫之待遇，却能感受愉快，因當男童表示厭煩，不願再作此種蠻橫動作時，彼之姊妹反又激動之使其繼行不止。虐待其妻者可稱為有淫虐狂者，但受虐待之妻則亦常為患馬左克色狂者，其夫愈能虐待之，彼即愈感愉快而愛之。

（原註三）

在若干女人視之，最使其難過者為無論加以何種鼓動亦永不改變其柔順性之丈夫。只有與此等丈夫同居而有經驗之女人方知其最後之悲苦，因此甚常望其丈夫能於一朝改變其癖氣。

降服本能昇華之後，能使人忍受痛苦服從主義，雖死不辭。若此種忍受只為痛苦之本身而忍受，並無何種有用之旨，則為一種馬克色狂的錯亂病；苦完全為服從主義而不顧實際的痛苦，方為此種本能之真正的昇華。

吾人在前數章中已論及此一本能之功能矣。在根源上此種本能並不如自顯本能之爲兩性的，乃對於每種奇異的危險的物體用自衛的目光所有之觀察。惟在早期之生活中，亦常易與兩性的物體相接連而成爲窺察病 *observationism* 或一種性的好奇傾向。若此種傾向受壓抑，則能凝結成爲一種錯亂病，壟斷兩性本能使一切常態的性慾表現不得流暢。此外更有他種病態的性好奇，如假貞操 *Prudery* 卽爲一種病態的性慾好奇。此等人正如其他有性慾錯亂之人，常缺乏正當之兩性欲望。最易於激起的兒童之病態的性慾好奇心者，莫過於對性慾好奇心之常態的心理滿足所施行之逼壓。不幸此種逼壓竟成爲多數父母之慣技——父母對於子女之問題皆願回答，惟獨關於生產及性的問題則緘口不言，因而兒童常受此等事體之誘惑而感覺興趣而欲探討之。吾人常受隱而不顯之事物的誘惑。吾人所穿之衣服可爲激起性慾好奇之因素。如能在身體及心理各方面有完全的敞開，則必能破除若干好奇衝動；反之，若不明言而只用暗示，則無論爲粗鄙的春畫淫詞或高尚之文學藝術皆能激起人之性慾錯亂。

好奇本能昇華之後，即能爲若干科學研究之起源。科學家不只對於一種物體之是否有危險存好奇心而考察之，更欲對於天體，對於地球，對於物質之構造，對於心理的歷程存好奇心而研究之。因此乃生出今日所有之天文學，地質學，物理學，及心理學等。人若無好奇心，則不能有研究之動機，但如能受意識之有意的約束與制裁，則可引導之至於此等昇華之目的。十九世紀爲人類最能以意識約束其好奇心之時代，故亦爲最大科學發明之時代。

母親本能

此一本能之功能吾人前已言之，乃爲保護幼小動物而有者。當其成爲錯亂時，能使女人只知愛護小貓小狗而不作正業。昇華之後則成爲醫院中之看護或教育幼兒之行爲。此種昇華之最特殊者爲女人之已養大其子女，在家族中再無需乎其本能者。有人謂超過四十五歲之女人，在自然方面，即無用處矣；惟以吾人視之，倘使女人能昇華其母親的本能，則可成爲人類之母親，而脫去此種失望更得有幸福焉。

關於昇華的幾個問題

關於以上所述之昇華歷程，尙有數個應加以討論之問題。

「各個人及各種情況皆可昇華乎？」「何以有人雖作過以上所指示之工作而仍不感覺快樂耶？」保姆在看護幼兒之時，雖所作者爲善工，然終覺不快樂；女學生在音樂學校中學音樂仍可神經之破壞。

實際上有若干人其生活雖爲良善的有用的，又似爲已經華昇之生活，然仍感覺不滿足。因此吾人須在昇華問題上作進一步之研究。

(一) 除非先有可昇華之資料則不能昇華。如當兩性本能已壓抑於隱機或被隱沒之時，而欲藉創造工作以昇華之，必毫無價值。故吾人欲利用某種情緒須先自隱機內將其解出之。一曾未有過性慾感覺之中年女人，必難藉性慾之昇華尋得快樂，其工作必因缺乏情緒力而成爲無味者。倘彼欲達到此種目的，須先將其本能解開；又須承認並接受此等感覺，如此或可獲得快樂，其工作亦或能因而作好。今日一般道

德家所有最通常的錯誤，乃不先有可昇華之資料即欲昇華，結果釀成永久不去之神經破壞病。吾人不當以本能爲心理中不關重要之關係，而應承認在吾人之理想的事業上此爲給與能力之一分子。

對於此一點吾人應加十分的注意，蓋心理療病家所常遇見之最大困難爲「過於昇華」over-sublimation。今日有若干人已成爲「過文明」，以致有等心理學者因憎惡現代之文化方法與能力集中，遂大聲疾呼要人再返於自然，即返於人性之原始的狀態。有若干極有聰明，才力，及理想之人，而其品格則甚薄弱。吾人社會中所有嗜好興趣與理想之貴族紳士，其皮膚下之靜脈甚易見之，而其動脈則甚少生命的豐富血液，因而跳動滯漫。此等過於昇華之人，應接受其心理中之原來的狀態，應知自獸性中亦能產出靈性，須承認人之爲物不只是上帝之靈氣，亦有地上之塵土爲其原素。

吾人亦正如一般作醫生者，當願醫治有健全的，本來的，不染過任何昇華的心

靈，而不願醫治抱有錯亂理想之人，惟有前者乃常至心理療病家處求醫治。

等二等人，即抱有錯亂理想之人，因受偏見之限制，須先承認其有原始的野蠻的自我，然後方能再成功一種健全的昇華。故在實際上欲做昇華工夫，須先使受壓抑的本能得有心理的自由。換言之，吾人欲有昇華，須先有可昇華之資料。

(二)每種昇華須使個人得滿足。有若干雖實行昇華的工夫，但仍不感覺快樂。作教員及研究藝術者，雖其本能已經昇華，然仍可感覺不愉快，而至於停頓失敗；職業家雖有大宗金錢之收入，仍覺甚厭煩。嚴格言之，此不能謂之昇華，不論其對於他人有若何價值，因每種昇華必使個人得滿足也。個人既缺乏喜樂，足以證明此昇華尚未作到合宜地步。此中原因或可如前節所述者，仍欲昇華與受壓抑的隱機相接連之本能。蓋必先將此等本能解放之，方可昇華之也。

但亦能因各個人須知昇華之正常方式爲何，其所以失敗者，即因彼尙未發現合宜的昇華方式。

欲使一有強固的創造本能之女人獻身於拉提琴事業上，必歸徒然；同樣，欲使有極深的自顯本能之女人成一兒童看護者亦為甚難之事。若一女人在音樂學校習音樂而又能在手工學校學手工必為一特別之人。有淫虐狂傾向之男人能成一極聰明之外科醫生，而不能成一內科醫生。具有受壓抑的犯罪的傾向之人能成一聰明之律師，而不能成一銀行家。故最重要者，應察出各個人所有之「傾向」為何。欲達到此目的可用分析方法。吾人所稱之「傾向」非自父母承受者，乃在家庭中根據本能的發展所有環境生活之結果。倘兒童早期所有之環境需要獲得及好鬥本能，此等本能即代表其所有傾向並為其所應用。舊的原理要吾人壓抑發展強固之本能而發展其薄弱者，乃直接與現代之心理療病術之原理相違謬。吾人之工作乃設法應用並發展吾人所有之智力，而非要在自身培養他人所有之特長。倘因兒童時之某種經驗使吾人之觀察性大得發展，則應依照比種傾向而成為科學家；如出風頭性大得發展，則應順依之成為演戲者，演講家，或藝術家。總之，當證明能表現吾人本性之本能為何。

(三)每種華昇須對於社會有價值。任何種本能的昇華除非對於社會有價值，則不能對於個人有最後的滿意；因個人若不成爲社會之分子，並將所有根深蒂固之社會本能（此種本能不論在進化歷程中發展如何遲晚，但在人之天性中已有極深之根柢矣，正如詹母士所謂痛苦莫過於寂寞無侶，可畏莫過於社會對我之批評。）有合宜之表現，則不能有幸福可言也。

有若干活動似能使個體得利滿足，但因其性質爲自私的並對於社會無絲毫之貢獻，故終究不能滿足有強固的社會本能之個體。一女人固能藉養小狗或小貓使其母親本能得快感，但因此種動作並無特殊價值於社會，故不能視爲母親本能之昇華。足球專家，音樂家，或工黨領袖任其頭髮長而不剪，雖可滿足其自顯本能，但對於社會實無若何價值。兒童用新得之手杖擊落植物之頭，雖能愉悅其恣肆的衝動，但不能視爲此種衝動之昇華。歷代所有殘暴君王之行爲亦不過其所有野蠻獸性之動作而已，不能視爲昇華。有若干說書者只能使其自己感覺快樂而對於社會其他

人士則毫無價值。過於愛美之青年男子與過於好管人之青年女子，亦爲有此種心理之人，只求愉快自己之慾望，於人並無益處。但此等人究竟不能獲得幸福，因彼等之本能及活動皆無一定之目的，只圖自身之愉快而已。

(四)或又有人問曰，「昇華本能與自然的應用本能能有相等的滿足乎？」

答曰不能！按平常情形言之，兩性本能及母親本能之昇華不能與將其自然應用於產生後嗣及保護幼小等動物上更能使其滿足。如吾人能知將本能作自然的應用時仍有大量的情緒可以昇華，則此事更爲顯明。如已結婚之人，一方面即可自然的應用其兩性本能，一方面又可將其昇華於藝術的，創作的，及社會工作中。不過，昇華雖爲「次等的」，但能保險吾人不至陷於神經病中，並能給與吾人以幸福，此外更可有價值於全民族。

復次，吾人亦能設想對於某種人在某種工作上，本能之完全的昇華或能有益。如有一女人其母親本能在兒童期內爲管理本能所壓抑，即使後日能用分析法解開之

，亦終不能作一良好母親；但彼在經營事業上則甚爲出色，如此當可獻身於職業上以求自己之幸福及社會之價值，不必尋求丈夫過作母親之生活。

(五)昇華無損於本能。有若干婦女反對將其本能改變，進入一種昇華的形式中，謂彼等尙希望結婚，並希望其兩性本能有常態的表現。彼等以爲將兩性本能昇華之，即是不必彼等結婚，或至少以爲彼等不能結婚矣。究竟此種觀念甚爲錯誤。蓋兩性本能爲最易昇華者，且無論其昇華之形式爲何，其本能仍必保有本來的功能，一至應用之時立即恢復。一個女人不能進入職業界減損其爲良妻之品質，亦不能因作看護婦，而喪失其爲賢母之資格。

(原註)

(一)吾人可向優生學社建議 Eugenic Society 使有淫虐狂之丈夫與有馬左克色狂之女人相配合，如此兩方面皆得到快樂。

第二十二章 動機：自私的與利他的

MOTIVES: SELFISH AND ALTRUISTIC

因近代新心理學派將人類之一切動作行爲皆歸納至於低等的動機上，而否認所謂博愛利他等活動，遂惹起嚴重之批評與攻擊。此種批評與攻擊雖不無相當理由，然終不能免爲錯誤的批評。

一獻身於墜落的婦女中作救人事業之女子，常自信自己完全爲一種高尚的動機所鼓動，爲欲救濟其落於不幸中之同伴，別無其他用意。然經過分析之後，彼始承認彼原來之所以置身於此種事業者，乃爲性的好奇心所吸引。又如本書第十八章所述之律師亦常覺自己乃爲保護受冤屈者而作此種事業，但分析之後，知其原來之動機爲自重的衝動。又有一作慈善事業之女人得有極大之令名，社會人士皆以不自私稱許之。加以心理分析之後，乃發現彼原來所以願成爲「不自私」者，因不自私能博

得社會之贊賞稱譽也，而此種贊賞稱譽為彼所最貪欲者。彼甚願他人以彼為興趣中心，從而贊許之曰，「她是何等的急公好義呀！」故彼之不自私的利他行為，乃以「希求社會之贊譽」為動機也。

療病之醫生每不知將病源歸根於此等動機上；但病人自己則能藉自由聯想以觀察其過去之經驗而發現之。

尚吾人將人類一切動作行為皆歸納於低等的動機上，則世界上所有仁慈博愛等行為又作何解耶？人類竟全如此的自私耶？

吾人承認如此將人類一切動作行為皆歸納至於其原本的動機為對的，然否認謂此等動機為低下的。吾人欲明瞭人類行為之動機，須先明瞭學者對於「動機」一名所持之意義如何。現在對於「動機」與「目的」所有之混淆不明，乃由於吾人常將「動機」應用於兩種意義中——最初的或發始的動機 Primary or initial motive，與終極的動機 end motive。如吾人謂「這件罪案的動機為偷竊」，意即偷竊為一種目的，使犯

罪者犯此罪案。但吾人亦可謂此罪案之動機爲貪吝，或爲獲得的本能，於是「動機」之意義卽爲本能的動機或本能的勢力能強迫此人作偷竊動作。金錢爲最後動機，而最初動機或迫人犯罪之動機則爲貪慾。此二者當然有其相當之關係。蓋能激起人之獲得本能者爲人對於珠寶所有之思想，此爲其目的；然使人欲望珠寶而又迫之作偷竊行爲者則又爲此等獲得本能焉。故每種本能能迫使吾人發生某種動作者，卽受一種目的之刺激，並受引導而對向此種目的。

故吾人可謂某人之動機是服務人羣，盡忠國家，勉盡已職。但亦可謂彼之動機爲自顯，好羣居，或欲求他人之贊賞。按前說爲最後的動機，按後說則爲最初的動機，而二者皆爲真理也。此種區別在兒童亦熟知之。有一兒童以牙咬其弟之鼻，其母責之曰，「這必是魔鬼將這種意念放入你的心，使你有這種行爲，」兒童則答之曰，「不，母親，魔鬼使我生了氣，然而咬我弟弟的鼻子則全是我自己的意思。」在吾人每件之背景中有一種本能的衝動，此衝動若得以表現，則吾人感覺愉快。當此等

衝動爲自我所接受並引導之對向一種目的以滿足自我之欲望時，則成爲動機。故動機之定義可爲，「動機爲一種欲望引導而對向自我所贊許之目的。」在此定義中可認明有兩種原素，即欲望與目的。在每一種動作內此兩種原素皆有其相當之地位。

有等人過於重視最後動機而另一等人則偏極於最初的或本能的動機。以吾人觀之皆非所宜也。

(一)吾人須承認本能的情緒爲行爲的動機。有等人竭力聲辯其動機乃「純粹博愛」並力認除此種最高動機及一種服務心外別無所有。此等人如不能覺悟彼等之動作亦能使其個人感覺愉快並能滿足其所有某種本能，則是自欺。彼等不能認明迫其發生動作者爲本能的原動力，並因不能如此認明，乃自誇有純潔的動機。

在日常生活中吾人容易認明最後動機，因吾人之意識注意常慣注於此也。吾人固常以謀求他人之幸福爲目的，然給與此種目的以勢力使其前進者又爲何物耶？具有勢力能驅迫吾人之本能情緒常不爲人所承認，此種情緒遂組成所謂潛意識者伏於

心內。此即爲「潛意識的動機」，爲近代心理療病家所十分注重者。

吾人之行爲常受自己所最不明晰之動機的決定。人之自誇其只有責任心並無其他動機者，加以分析之後，乃知其真正的動機爲滿足其某種潛在的欲望。自外面觀之，政治家所希望者爲服務國家，牧師所希望者爲宣講真理，避世家所希望者爲克苦己身，醫生所希望者爲使病人得健康，研究家所希望者爲促進科學的利益，社會主義家所希望者爲救濟貧民於苦中，而聖徒所希望者爲成聖。此皆爲有意識的動機。但若加以分析，則又可見使彼等有此各種行爲之最初動機乃爲——政治家所有者爲自重；牧師所有者爲自顯；避世家所有者爲逃避生活上之責任；醫生所有者爲名譽；科學家則爲好奇；而聖徒者則爲自是；在貧民窟中服務者，乃欲一般貧民皆尊彼爲偉人。此等動機即其所有潛意識的動機，爲最初決定其行爲之路向者。

無論何時將吾人之最高動機加以分析，即見在其根源處必有一種本能。吾人之生活即爲自顯，兩性，雄心等本能所操持；吾人所有敬神事鬼之事，或者亦受懼怕

情緒之決定。

但何以吾人不繼續應用此等本能於此等有價值之目的上以求其愉快耶？

當一人藉分析發現彼所從事之博愛主義，其原來的動機乃一種求他人贊賞或一種屬於自重或自顯的感覺，則其所有幻想能立即因之降抵。當救護婦發現彼所作救人事業之潛意識的動機乃求滿足性慾的好奇，則將驚呼曰，「今而後我要放棄這種工作，因為這種工作的動機是很低下的。」惟以吾人觀之，若某種本能既已發展強固，又何故不接受之並應用之耶？個人如能利用此種本能，其工作必優良，且不發生自是之弊。倘吾人爲自顯，性慾及自重等動機所鼓動，即當利用之。本能無所謂「低下」，本能可因吾人之應用而成爲優良有勢力者。（原註一）

倘某人原來爲愉快其自顯本能而始成爲演講者，即於覺知之後亦不應放棄其職業。彼既有一強固的自顯本能，則唯有藉發現重大真理及道德原理，方能善於應用之。彼既能在此種有利益的事業工作中應用其自顯本能，則又何必不承認之，又何

必不欣賞其功用耶？故能認明此種動機之人，即能獲得幸福並增加其能力。

倘一女子因兒童期之經驗，其兩性的好奇心甚為發展，則何不承認之並應用之？且除在救護事業中為此欲望求出路外，尚有其他更善之法乎？倘彼能承認此等欲望，彼不特能善於制裁之，更能對於彼所救濟之婦女起更深之同情心，因彼之救護工作必更有效率也。吾人既承認女子可藉看護的行爲以滿足其爲母本能，同樣亦應承認女子可以在此等慈善事業中滿足其性慾本能，惟須假設彼之興趣常受有意識的引導，對向彼所有之事工，並彼所救濟之人之幸福；亦即對向其目的勤機，而非只爲欲望的滿足而已。

(二)須認明吾人動作之最後動機。只知有最後動機而不知有最初動機爲錯誤；只認明有最初動機而不認明有最後動機亦爲錯誤。吾人雖應承認給與人以動作能力並能欣賞吾人之工作者爲本能的動機，同時亦須認明有最後動機乃本能的情緒所向以活動者。不幸一般信仰新心理學者每謂，「一切活動只是自顯，只是兩性的好奇

，或只是欲求他人之贊賞。」彼等未能認明此等情緒若不受某種特殊的目的所激起，則不能成爲活動者。

(甲)目的爲激起本能之動力。

吾人不能謂作救濟事業的女子其動機只是兩性之好奇。在評判其動作之品質時，其所有幫助他之欲望亦至少當視爲重要者，因若無此種欲望，則其兩性的好奇不必順依此一路向而行，亦可發展成爲一種窺察態度或他種性慾的錯亂也。故決定其行爲者乃其最後動機也。復次，吾人能謂威伯弗爾斯 *Wilberforce* 之解放奴隸運動乃受動於其爲親本能，但不能謂組成此種運動者只是此一本能，因此種爲親本能甚可藉蓄養小貓小狗以愉快之，何必作此驚天動地之運動耶？但小貓小狗等動物尙不足以及打動其憐憫之心，而能打動其憐憫之心者乃對於奴隸之思慮。威氏之最初動機確爲爲親的本能，而其最後動機則爲奴隸之自由，而此後者即爲決定其行爲之因素。

一人能因產業而殺人，亦能因保護一女子不受淫污而殺人。一人其本能受第一事之激動者可不受第二事之影響，然人之能犯第二種殺人罪者欲其犯第一事之罪則必驚恐憎惡。在此等事例中，好鬥本能或忿怒本能是否能被激起，全在於所有之最後動機。在評判吾人之動機上，事事皆憑能激起吾人之本能的目的爲何。

但最重要者爲對於兩種因素皆能認明，因未有一種動作其中不帶有此兩種因素者。動作中之能力有賴於本能的情緒，而動作的品質則在乎所有之目的。前者爲能力之來源，後者則爲方向之指導。吾人只能因承認潛伏於各動作之後的本能欲望，方不至陷於自是中；又只能因認明可以領導本能的正當目的，始可免去道德上之禁亂。

(乙)吾人之目的不特能決定吾人是否動作；更能決定動作之品質，即決定某種動作爲自私的或爲利他的。

若吾人因表現本能而得到喜樂是對的，則何有利他之可言？吾人之行爲皆自私

者乎？何爲自私並何爲利他的？

所謂利他即爲他人作事而得到自己之喜樂也。

前所述之律師，必須認明其自重的動機，然後可因表現而得到喜樂。然則其動作爲自私耶？抑爲利他耶？此則在於其本能所對向之最後動機爲何。如彼所作之辯護是爲彼所保護之訴訟人而作，則其動作爲利他的，不論彼自己亦能自其中獲得何種喜樂；且被愈能因此獲得喜樂，則其辯護必愈爲有力。但假使彼之辯論乃完全爲顯示自己之善辯口給，而對於訴訟人之案件亦無益而有損，則此種使自己得到愉快之動作爲自私的。無論爲保護他人而辯論或爲顯示自己而作辯，律師皆能藉以得到自己之歡樂，惟前一例中其歡樂乃因謀他人之利益而表現，故其動作爲利他的，後一例則完全爲圖自己之歡樂而作者，故爲自私的。故吾人可謂，令人得歡樂的衝動若被引導向着服務他人之目的，則爲利他的衝動；若只爲本身之愉快而有，則爲自私的。本能既爲最後的動機，同時亦爲原動力。

對於此點，吾人須加以注意。蓋一種動作雖不爲自私的，但亦不必爲利他的；必也受意識的引導對服務他人之目的，方得稱爲利他行爲。利他主義須與「開明的自我福利」主義“enlightened self-interest”區別清晰。有若干人接受此種自我福利主義爲生活之南針，謂「吾人應爲自己之福利努力，以求成爲道德者良善者。」此語之含意，謂吾人爲一道德人，則是最能務服於自己之福利，若道德行爲至於不能使吾人得到福利時，到儘可捨棄之。惟以吾人觀之，成一良善之人固能使自己獲得幸福，惟此種自我福利主義乃直接注意福利之本身，必不能達到最後之宗旨；蓋吾人如以自己之歡樂爲最後動機，服務他人爲自己之歡樂，則此種歡樂必化爲烏有，正如人欲藉注意自己之喜樂感覺以欲欣賞音樂之美必成爲徒然也。一種利他動作必須對向他人之福利，以他人之福利爲目的；只有如此作方能獲得自己之福利。

有若干動作因能使個人獲得極大之歡樂似爲自私的，然實際上須視爲利他的。如前述之救護婦，固能於其所作事業中獲得性慾好奇心之滿足，但不能因有此種滿

足即使其事業不爲利他的事業，實際上反更能增加利他之效率焉。若我因兒童時之經驗，結果有種至於變態的求他人贊許之欲望，則應在服務他人之行爲中以愉快之。由此所得之歡樂是我的，而利益則爲人我共有者。若我有自重的感覺，則應利用以成功我之職業，建設我之功勳。在工作中得歡樂，乃以其工作對於他人利益之大小爲比例，欲評判其工作爲利他的或爲自私的，亦須視其對於他人之利益與對於自己之利益何者爲大。

反之，有若干動作自外面視之似爲利他的，然事實上則爲自私的。

舉例言之，吾人固應忍受因信仰主義而遭遇之困苦，並應自此種痛苦中得到喜樂。但若固意的將自身置於危境而領受他人所加之侮辱迫害，以圖自憐之歡樂及爲道殉命之歡樂，則不免爲自私的行爲；寬容自己，求自己之愉快，於他人毫無利益。有若干本能，如母親本能及合羣本能等，似乎根本上即爲利他的，然如有不正當的方向亦可成爲自私的。作者曾見一人於大病初愈之時受其長姊之看護養育，但因

其姊之過度的看護，遂使其成爲一體弱殘廢者；而其姊之所以作此過度的看護，爲欲表現其爲母之本能耳。有若干母親爲滿足其自己之母親本能，對其子女作過分的不當的愛護，致使其子女之身心永不能有適量的發展！

憐憫有時可爲一種「自縱」self-indulgence；恩惠有時可爲一種虛言；赦免有時由於品格的懦弱不能當得住敵人，或有時在一種嘲笑の意味中賜與之；反之，好鬥，自炫，性慾及懼怕等情緒若能引導之使對向高尚的目的，則能表現極高式的利他行爲。

所謂利他，不必於人有利而於自己爲重累，乃爲他人謀利益而又獲得自己之喜樂之謂也。欲決定吾人之動作爲利他的抑爲自私的，不在其是否可樂，而在其所對向之目的如何。如吾人所作者乃有意識的對向他人之福利，則可稱爲利他的行爲；反之，若本能被引導純爲謀求自己之愉快者，則爲自私的。

故利他主義常被接受爲一種比較爲我主義更高尚的道德原理，並爲社會全體

所鼓勵，因其不只有功於社會之公共目的，亦能使個人獲得喜樂也。

(原註)

(一)有一非平常之事實，即作者將若干作牧師者加以分析，雖其所有自顯，自重，或自是之本能甚強固而重要，但及至彼等明瞭後亦未嘗有人感覺須將事業捨棄，及更在其生活中及服務中對其本能較前更作充分之應用及欣賞。一無自顯本能之演說家或講道者常是平俗庸常不能動人。即欲發揮動人聽聞之神學真理亦須請重此種本能。若干人對於演說家之求其「言語動人」加以譏刺，然平心而論，一公開演說家除此而外尚有何種目的？

第二十三章 結論

CONCLUSIONS

吾人欲護得心理的及道德的健康有三條原理，此三條原理即（一）知己；（二）受己；（三）行己。

知己

吾人所作各種「自我考察」(self-examination)的工夫，其目的即願認知自己；但自希拉聖哲所作訓言直至現在尚未達到真正認知之地步！若干人自以為認知自己；但在分析的歷程中常發現彼所以為自己者，乃其所希望之自己，而非真正之自己也。如吾人能記住吾人所希望之自己常不為吾人之真自己，則不能奇異何以吾人之真品格常與所希望之品格相違反，此在起首數章內已言之矣。

設法看見並認知吾人之真的自我，乃一種重要之事，此種企圖有時可因一種新理想的呈現與吾人之自我比較而達到，如在宗教中然。有時亦可藉分析以成其功

。各種心理分析之宗旨即在發現此整個之人格，並顯示個人之真面目如何。人在發現了自己之時，每感覺驚奇如受打擊，未料自己尙爲如此之人也。

受己

生活中有一最困難之事，即既知自我之後而接受之。接受 *accepting* 自我與承認 *admitting* 自我完全不同。當個人「承認」某件事物時正是不接受某種事物之表徵。吾人雖承認自己有惡僻氣，有貪心，並承認自己之心爲「惡的思想」所縈繞，惟此種承認之真意義乃欲使自己與此等性情隔離。如謂「接受」，則是使此等性情成爲自我之一部分。吾人必須將自我當作好鬥的，浮誇的，易感的而接受之。倘新戰勝本能的情緒使其歸服於我，必先使自我與此等情緒成朋友而接受之。人如感覺自己具有女人之嬌弱性而欲隱蔽之或去掉之，不必直接的作禁制工夫，而應接受之表現之，如此則彼之女子嬌弱性可含有同情的直覺的品質而爲其真能力。好虛誇之人不必壓抑其虛誇，反應接受之利用之以成功偉大事業，使先前所虛誇者今日成爲事實。

常受熱烈思想縈繞之人不但須接受此種思想，更應爲之多開出路使其得以表現。

常有人反對曰，如吾人接受吾人之真自我，不將完全毀棄所有道德之努力乎？吾人之意則正與此相反。吾人以爲除非人能接受其真正之自我，則不能有任何道德的進步。反對接受自己者不能稱爲義，只是自以爲義而已。

在接受吾人之真正自我時，其實際的困難即戳破關於自我所有之曠大的幻想。追原分析法即欲廢除此等幻想而使吾人接受那最合實際的事實，即大多數人皆爲非常的平常。此不特爲一種大的解救，且更爲一種大的道德進步。

行己

他人對於我作何種設想我固應顧及，但若以爲他人所設想者即爲我自己，則成假冒矣。人若想成一其自我不相同之人，則必喪失其品格矣。

吾人可有若干自我，然其最重要者之一莫如我在同伴面前所呈示之自我，亦即我所顯於外之自我。

此顯於外之自我即吾人之「人」Persona，即吾人持以見人之面具或品格，亦即要他人認識之人也。此一自我或人格常與吾人之內部心理或真正的自我不相一致，甚至相反。外面之人與內部之心常爲截然兩物，前者代表外部的行爲，後者則代表內部的心靈。吾人皆知吾人之行爲常與內部之感覺完全兩樣。外面極勇敢之人，其內部或是一極多情懦弱，而懷有一種母親隱機mother complex。吾人所有自然的根深蒂固的裝假欲望，能使吾人愛好穿他人之衣，並幻想自己成爲所羨慕之另一人。

拿破崙所最自誇者不爲其戰功，而誇其爲一音樂家；凱撒曾幻想自己成一雕刻家；經營錢利之人希望自己成一大地主；理髮匠夢見自己成理髮藝術家；開小商店者希望成一大經理；作大學校長者以爲自己乃一交際家；偷盜者設想自己爲一受人歡迎之人。若吾人能認明此皆爲浪漫的幻想，則無論至於何時亦可無害，故無需將其毀棄之；反之，如吾人以爲自己即是所幻想之人，於是對於真自我必有損交。

有人謂語言乃爲掩蔽思想而發明者；吾人亦可謂行爲常是用作隱瞞真品格之方

法。「人」即是吾人在同伴前所持之假面具。官員所穿之禮服即此種假面具之最平常者。此種禮服能將若干弱點遮蔽之，使氣貌不揚之儒夫變為威武雄壯之偉人。牧師在講台上之謙和聲音，醫生在病榻前之溫柔態度，律師在法庭上之聰明氣概，又如商店女子之伶俐招待，皆為掩蔽其真自我之假面具。

個人一旦喪失其自己而專持假面具以待人接物，則必喪失其處世之能力矣。吾人何時想成爲不象自我之另一人，則是對於自己之天性有沾污。人所能作之最勇敢的動作即是「成爲自己」be himself。真正的自我雖使我感覺卑下，却使我偉大，若我爲假冒的則真是卑下的。吾人應稱個人之自我爲實行工作之清道夫，而非爲清道部之代表；應使吾人眼淚任情而出，不必留之鼓鼻；若某人願入人羣中即可坦白的加入，勿須冒充曰「爲研究人類」而來。

世人雖能對於終身保持其真我之人加以敬禮，但永不表示有追隨此等人之傾向。惟人在生活中欲得較大的平安恬靜，只有接受其真正的我方成功。詹母士曾引

證一女士之言曰，我感覺最快活之日即我不再追求美麗之日。蓋吾人爲裝假所有之努力所有之緊張一旦過其限度，則吾人必感覺異常之疲乏，因而致成各種神經破壞病。極少數人能因成功其真正自我而滿足，然因此欲追求另一自我，到頭來終成失敗：既非真自我亦非所追求之自我。蓋人未有能成爲與其真自我不相同之另一自我者，知其不可而強爲之，必爲一種無望的錯誤的冒險，結果喪失自己所有之個性。能發現吾人之真正的自我並接受主宰行爲之動機，如此即可獲得若干隨時應用的材料，用以建造一種真正屬我的品格及一種真正屬我的個性。

惟只安心於現在的自我，不能滿意於理想中之自我。蓋吾人除非能將自我充分的完成之發展之，則成爲自我之意義尙未完全實現。我非只是現有之自我，乃將來希冀實現之自我

前所論之「自我實現」即含有雙層意義：一種意義乃謂吾人應認明並覺悟吾人之自我爲何樣之自我：再一種意義即藉追求一種大的理想完成一個充分的完全的自我

，此爲吾人之宗旨，正如其他有機體所有者。

認知自我：接受自我：成爲自我。

