

THE ANALYSIS OF MIND

by

BERTRAND RUSSELL

心的分析

羅素著
譯

中華書局印行



這部書是由企圖調和兩種不同的傾向產生的，一種傾向在心理學中，另一種傾向在物理學中，初時看起來，它們雖似乎不相容，然我對於兩者都表同情。在一方面，許多心理學者，特別是行爲論派的心理學者，大都採取一種關於唯物論的論旨，作爲一種方法的——如果不是玄學的——東西。他們使心理學有增無已地依賴生理學和外部的觀察，並且大都視物比心爲一種更著實而無可疑疑的東西。同時，一般物理學者，特別是愛因斯坦(Einstein)和其他相對論的解釋者，已經使「物」愈加不是物質的。他們的世界是由「事情」組成，而「物」是由一種邏輯的構造，從事情得來的。例如任何人一讀厄丁托(Edington)教授的空間時間與重力(一九二〇年出版)，將看見一種舊式的唯物論不能從現代物理學獲得贊助。我想，在行爲論的景色中具有永久價值的東西，是感覺物理學爲現今存在中最基本的科學。但物理學如果不假定物的存在——情形似乎是如此——這種論旨不能稱爲唯物論的。

我以爲調和心理學唯物論的傾向和物理學反唯物論的傾向的意見，是詹姆士(W. James)和美國新實在論者的意見，依照這種意見，世界的「材料」既不是心理的，也不是物質的，而是一種「中立的材料」，「前面兩者都是由它構成的」。我在本書中，對於有關心理學的現象，曾努力發揮這種意見，頗爲詳盡。

瓦特孫(J. B. Watson)教授和倫恩(T. P. Nunn)博士首先翻閱我的手稿，並且以許多有價值的提示幫助我，謹致謝意。窩爾格穆瑟(A. Wohlgenuth)君對於重要的著作給我許多很有用的報告，同樣致謝。本哲學文庫的編者繆耳赫德(Muirhead)教授曾有幾種提示，爲我所利用，也當承認他的幫助。

拙著曾在倫敦和北京以講演的情形出現，關於欲望的一講已經在科學會刊佈過。

一九二一年一月序於北京。



心的分析目錄

序言

第一講 新近對於意識的批評

第二講 本能與習慣

第三講 欲望與感情

第四講 過去歷史對於生物有機體中現在事件的影響

第五講 心理和物理的因果律

第六講 內省

第七講 知覺的定義

第八講 感覺和想像

第九講 記憶

第十講 言語與意義

第十一講 普通觀念與思想

第十二講 信念

第十三講 真與偽

一

二四

三六

四九

六〇

七〇

八一

九一

一〇六

一二九

一四八

一六一

一七七

✓ 第十四講 情緒與意志……

一九六

✓ 第十五講 心理現象的特點……

二〇二



心的分析

第一講 新近對於「意識」的批評

世間有某些事件，我們在習慣上稱爲「心理的」。在這些事件中，可以信念和欲望爲代表。「心理的」這個名詞正確的定義，我希望將在演講進行之中表現出來；現在所指，僅以通常對任何事件所稱心理的爲限。

例如當我們具有信念或欲望時，真正會發生什麼，我願意在演講之中，儘可能地充分加以分析。在第一講中，我將專心駁斥一種學說，很多的人現在相信它，我從前也是如此。這種學說以爲每種事物心理的本質是一種十分奇異的東西，叫做「意識」，係由對目的物的一種關係或心理現象的一種普遍的性質而成。

我反對這種學說的理由，大都出自以前的作者。有兩種理由，將把我的演講分成兩部分：

一、直接的理由，是由分析及其種種困難而來。

二、間接的理由，是由觀察動物（比較心理學）及瘋人和神經昏亂者（心理分析）而來。

在普通的哲學中，很少事物比心和物的區別更爲確定的。那些非專門的玄學家自願承認他們不知道心實在是什麼，物是怎樣構成的；但他們相信，在兩者之中，有一道不可逾越的鴻溝，並且兩者是屬於實際存在世界上的事物之列。在另一方面，一般哲學家常以爲物不過心所想像的一種虛構，有時又以爲心只是某種物的一種屬性。那些認心爲真實而物爲一個惡夢的人，叫做「唯心論者」。——這個名詞在哲學上比通常生活中具有一種不同的意義。那些認物爲真實而



而心不過原形質的一種屬性的人，叫做「唯物論者」。他們在哲學家中已屬罕見，但在某些時期的科學家為數甚多。唯心論者，唯物論者以及通常的人在一點上已經一致：即充分知道「心」和「物」這些名詞是什麼意思，因此可以很聰明地進行他們的辯論。他們對於這一點恰恰一致，然我以為他們似乎同樣都錯了。

我相信我們的經驗世界所由組成的材料，既不是心，也不是物，而是比兩者更為原始的一點東西。心和物兩者似乎是組合物，而它們所由組成的材料在於兩者之間的一種東西上，在於兩者之上的一種東西上，像一個共同的祖先。關於物，從前已經陳述過我對這種意見的理由（一），現在將不重述。但心的問題較為困難，在這些講演中，特提出加以討論。我所要說的話，有一部分不是出自心裁；各方面最近的工作的確已經大都指出我將擁護的那些學說的必要。因此我在第一講中對於我們的研究進行範圍以內的種種觀念體系，將試作一種簡短的描寫。

在通俗的評價中如果有一樁事情可以說是描寫心的，那就是「意識的」。我們說，我們「意識」到我們所看見的和聽見的，我們所記憶的，以及我們自己的思想和感情。我們中間的最大多數人相信桌椅是無「意識」的。譬如我們坐在一張椅子上的時候，心中十分明白，可是椅子並不知道是為人所坐。我們相信在這一點上，我們和椅子之間有些差異，這是對的，用不着懷疑。這很可認為事實，並且作為我們研究的論據。但我們一經試說這種差異確確切切是什麼，便陷入困難中了。「意識」是不能再分析和簡單的麼？是一種只須接受和沈思默想的東西麼？或者它是一種複雜的東西，也許靠我們在對象的面前行為怎樣，或者靠那些叫做「觀念」的東西存在我們心中，雖和對象不同，但對它們具有某種關係，並且只是象徵地代表它們？這樣的問題是不容易回答的；但非予以回答，我們不能自認為知道我們所說的具有「意

識」是什麼意思。

我們在考慮現代種種學說之前，先從因襲的心理學的觀點來察看意識，因為當我們開始想到這個題目時，它所包含的種種意見自然會呈現出來的。因此讓我們考慮意識種種不同的方法，作為開端。

第一是知覺的方法。我們「知道」桌椅、犬馬，我們的朋友，以及經過街市的買賣——總說一句，我們經過感官所認識的任何事件。我對於純粹的感覺是否視作意識的一種形態的問題，暫時棄置不顧。現在要說的是知覺，依照因襲的心理學，我們在這裏是越過感覺達到它所代表的「東西」。當你們聽到驢鳴的時候，不僅聽到一種聲音，並且還認清那是來自一個驢子。當你們看見一張桌子的時候，不僅看見一個有顏色的表面，並且還認清那是堅硬的。此等元素是超越粗糙的感覺，據說它們的增加即構成知覺。關於這一點，我們在以後的一個階段中將有更多的說明。現在我只指出對象的知覺是所謂「意識的」最顯著的例子之一。我們所知覺的任何事件，我們便「意識」到。

第二，我們可以提出記憶的方法。我如果回憶今晨所做的事情，那便是異於知覺的一種意識形態，因為它是關於過去的。世間有各種各樣的問題，如像我們現在怎樣能够意識到不復存在的東西。當我們分析記憶時，將連帶討論這些問題。

從記憶達到所謂「觀念」，是一個容易的步驟——這些觀念不是在柏拉圖的 (Platonic) 意義上，而是在陸克 (Locke)、柏克立 (Berkeley) 和休謨 (Hume) 的意義上，它們在這裏是和「印象」相反的。你們可以由看見或想而意識到一個朋友，你們可以由「思想」而意識到不能看見的對象，如人種或生理學之類。在較狹義上的「思想」是存在於「觀念」中的一種意識形態，與印象或單純的回憶相反。

〔註一〕見我們對外界的知識第三和第四章，又見神祕主義與邏輯論文集第七和第八章。

我們可以用信念來結束我們開端的總目，所謂信念是指那種可真可假的意識方法。我們說一個人「意識到注視一個蠱材」這是指他相信他注視一個蠱材，並且在這種信念上沒有錯誤。這是異於以前的任何形態的一種不同的意識形態。這是在嚴格意義上給予「知識」並且也給予錯誤的一種形態。這至少顯然比我們從前諸意識形態更為複雜；不過我們將發覺它們不像外表那樣顯出和它互相分離的。

除掉意識的諸方法外，還有其他的東西通常稱為「心理的」，如欲望、愉快和痛苦是。這些引起關於它們自己的種種問題，我們將在第三講中談到的。可是最困難的問題是關於「意識」方法的問題。這些方法總括起來，稱為心中「認識的」元素，它們在以下諸講中將佔去我們大部分的時間。

在意識不同的方法中有一種元素似乎顯然是共同的，就是它們都以對象為指歸。我們意識「到」一點事情，似乎意識是一事，而我們所意識到的是另一事。在自己的心以外，我們永不能意識到任何事件，除非同意於這種意見，我們必須說意識的對象用不着是心理的，不過意識必須是心理的罷了。（我是在因襲的學說範圍以內說話，並不是表示我自己的信念。）這樣對一個對象的指歸是通常視為每種形態的認識的表徵，有時是總共視為每種形態的心理生活的表徵。在傳統的心理學中，我們可以分別兩種不同的傾向。有些人對於心理的現象視為平淡無奇，好像它們就是物理的現象。這派心理學者大都不着重對象。在另一方面，有些人主要的興趣是在一種顯明的事實上，即我們具有知識，有一個世界圍繞着我們，而為我們所知道。這些人對於心發生興趣，因為心對世界的關係，因為知識——如果它是一種事實——是一種很神祕的東西。他們對心理學的興趣自然集中在意識對它的對象的關係上，適當地說起來，這個問題是屬於知識論的。我們可以舉奧地利亞心理學者布稜他諾（Brentano）為這一派最好的和最典型的代表之一，他的從經驗觀點

出發的心理學 (Psychologie vom empirischen Standpunkte) [17] 雖出版於一八七四年，現仍發生影響，並且曾爲一大批有趣味的工作的出發點。他說（見原書一一五頁）

「每種心理現象是以中古時代煩瑣學派的學者所稱爲一種對象故意的（也是心理的）不存在，和我們——雖則用不十分無疑義的語式——所稱爲對一種內容的關係，對一種對象（這裏不是指一種實體）或固有的客觀性的指歸爲特點。每種現象自身含有某種東西，作爲一種對象，不過每種現象不是在同一方法中這樣做的。在表現中，有某種東西是被表現的；在判斷中，有某種東西是被承認或否認的；在愛中，有某種東西是被愛的；在恨中，有某種東西是被恨的；在欲望中，有某種東西是被欲望的；如此等等，不勝枚舉。

「這種故意的不存在是心理現象所特有。沒有一種心理現象表示任何事件是相同的。所以我們對心理現象可以下一種定義說，它們自身是故意含有一種對象的現象。」

這裏所表現的意見是認對一種對象的關係爲心理現象一種最終的不能減縮的特點。我對於這種意見將予以駁斥。我和布稜他諾一樣，對於心理學發生興趣，這不是爲着心理學的緣故，而是爲着它對知識的問題可投下一道光線。一直到最近，我和他一樣相信心理現象具有對對象一種緊要的關係，在愉快和痛苦的場所也許除外。我現在不復相信這一點，即在知識的場所也是如此。在我們的講演之中，我將闡明排斥它的諸種理由。知識的分析因此排斥而陷於愈加困難的地位，這是一望而知的；但我如果沒有弄錯的話，布稜他諾知識觀顯明的簡單對着分析的考察，或心理分析和動物心理學中的一批事實，決站不住腳。我不願意使問題縮小。在我們有期望的勞動的鎮定中，我只願意說，思想——雖則它

【註二】此書只出第一卷，第二卷從未出版。

是要加以分析的——的自身是一種令人歡喜的事業，而一種虛偽的簡單為思想的死敵，沒有東西比得上它。無論是在心理的世界或物理的世界，遊歷是一種歡樂，而知道心理的世界中，至少有許多廣大的國家被人探險，仍很不充分，這正是一樁佳事。

布稜他諾所表現的意見已經為一般人所接受，並且由許多著作家發揮出來了。在這些人中，我們可以舉他的奧地利亞的繼承者邁諾（Meinong）[11] 為例。依照他說，一種對象的思想中包含三種元素。他稱這三種為行為、內容和對象。行為在同種類的意識任何兩個場所，是相同的；例如我想到斯密，想到布朗，思想的行為自身在兩個時機中恰恰是相似的。但我的思想的内容，我心中所發生的特別事件，因我想到斯密，和想到布朗而不同。邁諾爭辯着說，內容決不可與對象混為一談，因為當我具有思想時，內容必定存在我的心中，然對象却不須這樣做。對象可以是過去或將來的某種東西；它可以為物理的而非心理的；它可以為抽象的東西，例如平等；它可以為想像的東西，如一座金山；它甚至於可以自相矛盾，像一個圓的四方形。他力言在這一切場所當思想存在時，內容便存在，並且使它成爲一種事件而有別於其它思想。

爲使這種學說具體化起見，假定你們是在想聖保羅的禮拜堂，於是依照邁諾的說法，我們須分別三種元素，這是構成一種思想必須結合起來的。第一有一種思想的行為，無論你們想什麼，那恰恰是相同的。於是有使思想的性質和其它思想對照的東西；這就是內容。最後便有聖保羅的禮拜堂，這是你們思想的對象。在一種思想的内容和它所想的東西之間，必須有一種差異，因爲思想是現時現地的，而所想的東西不必如此；所以思想和聖保羅的禮拜堂不同，自屬明白。這似乎是指示我們在內容和對象之間必須加以區別。但邁諾如果是對的話，世間不能有一種思想而沒有對象；兩者的結合是重要的。對象可以存在而沒有思想，但不是思想可以存在而沒有對象。行為、內容和對象三種元素對於構成一樁單一

的事叫做「想及聖保羅的禮拜堂」都是需要的。

上面一種思想的分析，我相信雖是錯誤的，却很有用處，因它供給一個綱要，用它的語法，可以陳述其它學說。我在這一講的剩餘部分，將大略說明我所主張的意見，並且指示其它各種意見——我的意見是由它們中間生長出來的——是怎樣由修正行為、內容和對象三方面的分析產生出來的。

我要作的第一種批評是，行為似乎非必要的，並且是虛構的一種思想內容的發生構成思想的發生。在經驗上，我不能發見符合於所假定的行為的任何事件；在理論上，我不能看見這是不可少的。我們說：「我想是如此如此。」「我」這個字係提示思想是一個人的行為。邁諾的「行為」是主體的鬼物，或者會為種種的靈魂據一般的猜測，思想不能來往自如，需要一個人去想它們。思想可以集合成組，這自然是真的，所以一組是我的思想，另一組是你們的思想，第三組是瓊斯君的思想。但我以為人不是單一思想中的一種成分，他是由思想對彼此和對身體的關係組成的。這是一個大問題，就它的全部講，現在還和我們無關。我此刻所涉及的全部事件是：「我想。」「你們想。」和「瓊斯君想。」文法的形態，如果視為指明一種單一思想的分析，便是引入歧途。如說：「思想在我的心中。」像「此處下雨」一樣，一定較好，或者說：「有一種思想在我的心中。」那就更好。此事的理由簡單，即因邁諾稱思想中的行為在經驗上不能發見，在邏輯上不能從我們所能觀察的東西中演繹出來。

批評的第二點是關於內容和對象的關係。我相信思想和對象的關係不是簡單直接的重要事件，和布稜他諾及邁

〔註三〕參看他的論文論更高級的對象及其對內部知覺的關係，見官簡的心理學和生理學雜誌第二一卷，一八二至二七二頁（一八九九年出版）

諸所表現的相反。我以為這是可以推源的，並且大半在乎信念中。信念構成思想的東西是和其它各種元素結合的，此等元素集合起來，形成對象。例如你們具有聖保羅的禮拜堂一種意象，或者只有「聖保羅的禮拜堂」這個名詞在你們的頭腦中。你們相信——雖是模糊的——這是和下面的事相關聯的，即你們如往聖保羅的禮拜堂，一定看見什麼，或者你們如觸及它的牆壁，一定感覺什麼；還有他人所看見的和感覺的，以及禮拜、教士會會長、教士和克利斯多福、梭師父等等都是相關聯的。這些事件並非僅為你們的思想，你們的思想是站在對它們的一種關係上，而它們是你們多少知道的。知道這種關係是一種更進一層的思想，並且使你們感覺到原來的思想具有一種「對象」。但你們在純粹的想像中可以得到很相似的思想，沒有這些相伴而來的信念；在這個場所，你們的思想沒有對象，或似乎有對象。在這樣的例子中，你們具有內容而沒有對象。在另一方面，在視聽之中，說你們具有對象而沒有內容，當不致弄錯，因為你們所看的或聽的，實在是物理界的一部分，不過不是物理學意義上的物罷了。這樣，心理事件對對象的關係的全部問題變成十分錯綜，不能視對對象的關係為思想的本質而予以解決。上面的一切評論只是初步的，以後仍將加以發揮。

我們如用通俗而非哲學的語句來講，可以說，當你們構思時，一種思想的內容假定為你們腦袋中的某種東西，而對象通常是外界的某種東西。據說外界的知識是由對對象的關係構成的，而知識不同於所知的東西，這種事實是由於知識來自內容的事實。我們可以用內容和對象這種對抗的語句，開始陳述實在論和唯心論間的差異。十分粗率地並大體近似地說起來，我們可以說唯心論傾於隱蔽對象，而實在論傾於隱蔽內容。因此唯心論說，除掉思想以外沒有東西能夠為人所知，而我們所知道的一切實體是心理的；同時實在論以為我們直接知道對象，在感覺上的確如此，即在記憶和思想上也許沒有兩樣。唯心論不說超過現在的思想，沒有東西能夠為人所知，但它以為我們說及聖保羅禮拜堂思想相

結合的含糊概念的脈絡只是使你達到其它的思想，永不會達到根本異於思想的任何事件。這種意見的困難點是關於感覺的，在這裏好像我們是和外界直接接觸。但柏克立對付這種困難的方法爲人所熟知，我現在用不着多說。我在後面的一講中將回到這一點，現在只須指出，關於我們所見所聞的東西，不作爲物理界的一部分，似乎沒有堅固的理由。

在另一方面，實在論者通常隱蔽內容，以爲一種思想或是由行爲與對象組成，或是由對象單獨組成。我從前是一個實在論者，關於感覺方面，現仍爲實在論者，不過關於記憶或思想方面，却不如此。我對於自己認爲贊成並反對各種實在論的理由，願試加說明。

現代唯心論關於它的知識方面，自認決不限於現在的思想或現在的思想家的確，它力言世界是有機的，是大牙相錯的，從任何一部分可以推到全體，像從一根骨頭可以推到一個絕滅的動物的全部骨骼一樣。但這種假設的有機的自然界是在名義上證明的，自實在論者看來——我便是如此——它所用的邏輯是有缺點的。他們以爲我們如果不能直接知道物理界，便不能真正知道我們自己的心以外的任何事物，其餘的世界也許只是我們的一個夢。這是一種黯淡的見解，因此他們要覓路逃避。於是他們以爲在知識上，我們是和對象直接接觸，而此等對象可以在我們自己的心以外，並且常是如此毫無疑義的，他們趨向這種見解，第一是由於偏見，即由於一種志願，以爲他們能夠知道自身以外有一個世界的存在。但我們所當考慮的，不是什麼引導他們願具有這種意見，而是他們對此的議論是否健全妥當。

有兩種不同的實在論，是以一種思想由行爲與對象組成，或由對象單獨組成爲依據。它們的困難點不同，但沒有一種是能夠支持不敗的。爲着確定起見，特以回憶一件過去的事爲例。回憶發生於現在，所以不限定和過去的事件相同。我們倘若保持行爲，便不會引起困難。回憶的行爲發生於現在，在這種意見上，對於它所回憶的過去事件有某種重要的關

係對於這種學說沒有邏輯上的反對，但有一種反對為我們早前所道及，即這種行為似乎是神祕的，並且不能由觀察發見出來。在另一方面，我們如果構成記憶而沒有行為，便被騙策達到一種內容，因為我們必須有現在發生的一件事，和過去發生的事相對抗。這樣，當我們拋棄行為時——我想我們必須如此——便被騙入一種記憶的學說，這是和唯心論更相近的。然此等議論不應用於感覺。我想，特別是感覺為那些只要保持對象的實在論者所考慮。〔四〕他們的意見大都流行於美國，多半是出自詹姆士，我們在更向前進之前，最好是來考慮他所主張的革命的學說。我相信這種學說含有重要的新的真理，而我將要說的大都是它所灌輸的。

詹姆士的意見初次發表於一篇論文中，叫做「意識」存在麼。〔五〕他在這篇論文中說明常為靈魂的東西怎樣逐漸修飾，降而為「卓越的自我」。他說，又一轉入一種完全鬼物的狀況，對於經驗的「內容」是知道的，這種事實不過徒有其名。它失去人的形態和活動——這些東西過渡到內容——變成一種赤條條的意識，這在它自己的權利上，絕對沒有什麼可說的。我相信（他繼續說）當「意識」一經蒸發成為這種純粹透明的狀況時，便達到消滅之點了。這是一種不存在的名稱，並且沒有權利要求在第一等原則中佔據一個地位。那些仍舊依戀它的人是依戀一種僅有的回聲，這種微弱的謠言是由消滅的「靈魂」遺留在哲學的空氣中。〔見原書第二頁〕

他說明這不是他的意見突然改變。他說：「在過去二十年中，我已經不相信「意識」為一種實體；在七、八年前，我已經對我的學生們提示它的不存在，並且在經驗的實體上，試給予他們以它的實用主義的同等物。時機似乎是成熟了，對於它當公開地並普遍地予以排斥。」（見原書第三頁）

他的第二步工作是澄清奇矯論的空氣，因為詹姆士從沒有故意作過奇矯論。他說：「思想」的確存在，是無可否

認的。』我的意思只是否認這個名詞代表一種實體，並且很鄭重地主張它是代表一種機能。我以為和物質的對象所由構成的東西以及我們對它們的思想所由構成的東西對比起來，沒有原始的材料或存在的性質。但在經驗中有思想所表演的一種機能，並且為着表演此機能，即喚起這種存在的性質。那種機能便是知道。』（見原書第三至四頁）

詹姆士的意見是，世界所由構成的原料不是兩種，即一為物另一為心，而是由於它的相互的關係，被安排在不同的模型中，有些安排可以稱為心理的，同時其它安排可以稱為物理的。

他說：『我的主旨是，我們如果從一種假設出發，以為世界上只有一種原始的材料或物質，每種東西為它所組成，我們如果稱那種材料為「純粹的經驗」，於是知道可以容易解釋為對彼此的種種關係，而純粹經驗的部分可以加入其中。這種關係自身是純粹經驗的一部分；它的「項目」之一變成知識的主體或所有者，即知者，其它變成為人所知的對象。』（見原書第四頁）

他在陳述主體和對象的兩重性——這是猜想為構成意識的——之後，特用斜體字繼續說：『我相信經驗沒有這樣內部的欺詐；它的分成意識與內容不是來自減少，而是來自增加。』（見原書第九頁）

他用油漆的比喻來說明他的意思，例如油漆出現於漆店和油漆出現於圖畫中，在一個場所，它恰為『出賣品』在另一場所，它『實現一種精神上的機能。我以為（他繼續說）一個有定而不可分的經驗部分也恰是如此，出自同類的

【註四】馬赫 (Mach) 的感官的分析的確是如此，此書在現今的關係中是極重要的。（一九一四年的英譯本係譯自德文第五版，德文第一版出

現於一八八六年。）

【註五】見哲學心理學和科學方法論第一卷，一九〇四年出版，重印於金靈的經驗論論文集第一至三八頁，以下所指頁數係重印本。

一個脈絡中，表演一個知者的一種心境的和「意識」的職分；同時在一種不同的脈絡中，同一不可分的經驗部分表演爲人所知的事件的職分，一種客觀的「內容」的職分。總說一句，在一個羣體中，它表現爲一種思想，在另一個羣體中，表現爲一種事物。（見原書九至十頁）

他不相信對思想所假設的即時的確定。他說：「讓這事件在其它場所是怎樣，我和對任何事物一樣，確信思想流（我鄭重承認它爲一種現象）在我自己只是對於那顯示——當詳加考察時——大都由我的呼吸流組成的東西所給予的一個不經意的名稱。康德（Kant）所說的「我思想」必能陪伴我的一切對象，這就是「我呼吸」它的確陪伴我的一切對象。」（見原書三六至三七頁）

關於「意識」的同一見解又發佈於以後的一篇論文中，即「一個純粹經驗的世界」（見同書三九至九一頁）。『純粹經驗』這句話，在兩篇論文中的應用指出唯心論一種殘留的影響。『經驗』和『意識』一樣，必定是一種產物，並非世界原始材料的一部分。詹姆士在他的主要爭執中如果是對的，則同一材料作不同的配置，一定不能使之發生任何事件，可以稱爲『經驗』。這必定是可能的。這個名詞已經爲美國實在論者所拋棄，在他們中間，我們可以特別提出哈佛的培理（R. B. Perry）教授和霍爾特（Edwin B. Holt）君。這一派的興趣通常在哲學和科學的哲學，而不在心理學；他們從詹姆士獲得一種強有力的推進，對於邏輯、數學和哲學抽象的部分，比他更富於興趣。他們說到『中立的』實體是爲材料，而心與物兩者是由這種材料構成的。於是霍爾特說：『邏輯的用語和命題如果必須名副其實的話，那它們都嚴格地屬於一種實質，也許這種實質最少危險的名稱是中立的材料。我們現在當盡量考慮中立的材料對心物的關係。』（六）

✓ 我自己相信——理由將在以後話講中表現出來——詹姆士排斥意識為實體是對的，美國實在論者論心物係由一種中立的材料組成，這種材料在孤立時，既非心理的，又非物質的，這話有一部分是對的，不過不全對罷了。關於感覺，我應承認這種意見：凡聽見或看見的東西是同樣屬於心理學和物理學。但我應當說，意像僅屬於心理界，而那些不構成任何「經驗」部分的事件（如果有的話），僅屬於物理界。我初以為有不同種類的因果律，一種是屬於物理學，另一種是屬於心理學。例如吸引律是一種物理學上的律，而聯繫律是一種心理學上的律。感覺隸屬於這兩種律，因此真正是霍爾「特意旨中的『中立的』」但僅隸屬於物理學上的律的實體或僅隸屬於心理學上的律的實體不是中立的，可以各自稱為純粹物質的，和純粹心理的。就是那些純粹心理的東西對於對象也沒有有一種內部的關係，這種關係是布稜他諾指定給它們的，並且和通常所了解的一樣，構成「意識」的本質。但現在是進而討論現代其它傾向——即啟視「意識」——的時機了。

有一個心理學派叫做「行為論者」，其中的主角是約翰霍布金司大學的瓦特孫教授。〔七〕就大體講，杜威教授也屬於他們一起，他是實驗主義三個創造者之一，其他二人為詹姆士和席勒爾（Schiller）博士。『行為論者』的意見是除掉藉助於外界的觀察外，沒有東西能夠為人所知。他們完全否認有一種不相聯屬的知識來源，叫做「內省」。我們由此可以知道自己的事情，但永不能從他人的身上觀察到。他們並不否認一切種類的事情可以在我們的心中進行着；他們只是說，這樣的事情如果發生，是經不起科學的觀察，所以無關於成爲一種科學的心理學。他們說，心理學既是一種科

〔註六〕意識的概念（一九一四年出版）第五二頁。

〔註七〕特別參看他的行為比較心理學語言，一九一四年紐約出版。

學，只和行爲有關係，即和我們所做的有關係；他們力言只有這種行爲可以受確切的觀察。他們告訴我們說，我們是否同時思想，不得而知；在他們對人類行爲的觀察中沒有發見任何思想的證據。我們的確談話很多，並且想像我們這樣做，是表示我們能够思想；但行爲論者說，他們要聽的談話，沒有假定人們是在思想能够加以解釋。你們在可以希望有一章『思想進程』的地方，却遇着一章『言語習慣』。發見這種假設是怎樣顯示適當，却是一種屈辱。

然行爲論不是從觀察人們的愚行中發生出來的。動物的聰明曾暗示這種見解。動物是否『思想』，這常爲一般討論的普通題目。人們對於這個題目準備參加討論，可是他們所謂『思想』是什麼意思，完全沒有一點觀念。那些想調查此等問題的人被引導去觀察動物的行爲，希望它們的行爲對於它們的心理官能投下一道光線。初時看起來，似乎是如此的人們說，一隻狗『知道』它的名字，因爲當它被喚時，它便來了，它並且『記着』它的主人，因爲當主人不在時，它露出憂容，當主人回來時，它便搖尾並發吠聲。狗在這種方法中的行爲是觀察的事件，但它『知道』或『記憶』任何事件，是一種推論，在實際上是一種很可懷疑的推論。愈加考察這樣的推論，便愈加捉摸不定。因此動物行爲的研究已經逐漸趨於拋棄一切心理解釋的企圖。在許多複雜行爲的場所，很適合它的目的，然那些目的不能預知，這殆沒有疑問的。一隻鳥初時築一個巢，我們很難猜想它知道將在巢中產卵，或將伏在卵上，或將使它們孵化爲小鳥。它在每一個階段中所做的是因本能給它一種衝動，恰恰要那樣做，並不是它預先看見並願意獲得它的行動的結果。〔八〕

小心謹慎的動物觀察者爲着竭力避免不確定的推論，已經逐漸發見怎樣去紀述動物的行動，而不採用我們所稱爲『意識』的字眼。行爲論者以爲相似的方法可以應用於人類的行爲，而不採用任何不能受外部觀察的東西。讓我們提出一種粗淺的解說。這對於本問題的作者們未免過於粗淺，但對於他們的意見可以供給一種粗率的透視。假定學校

中有兩個兒童被問：『六乘九是多少？』一個說是五十四，另一個說是五十六。我們說一個兒童『知道』六乘九是多少，另一個兒童不知道。但我們所能觀察的一切是一種一定的言語習慣。一個兒童已經獲得說『六九五十四』的習慣；而另一個却沒有這種習慣。這裏不多需要『思想』和一匹馬回到它所熟習的欄中一樣；這只是頻繁而複雜的習慣。顯然有一種可認識的事實叫做『知道』這樣的一件事；審察是發見這樣事實的實驗。但一切被觀察或發見的東西是應用字句中的一批習慣。審察者對於被審察者心中的思想（如果有的話）沒有興趣；也沒有任何理由去猜測那最成功的被審察者能具有最小量的思想。

於是我們確定其他人們『知道』什麼，在這種意義上所稱的『知道』是他們物理行為中一種舉例的現象，包括所說的和所寫的語句在內。瓦特孫力言沒有理由假定他們的知識是超過這種行為中所指示的習慣的任何東西；所以他人具有一點非物理的東西，叫做『心』或『思想』的推論是沒有根據的。

行為論者的結論一直到這裏，並沒有什麼東西和我們的成見特別不相容。我們仍然願意承認他人沒有思想。但一回到我們自己，便確切感覺我們能夠實實在在知道我們自己的思想。『思想存在』這句話被大多數人視為具有一種真實的前提。然行為論者否認這一點。他以為我們對於自己的知識在種類上無異於我們對於他人的知識。我們可以看得更多，因為我們自己的身體比他人的身體更容易觀察；但我們沒有看見任何東西，根本不同於我們對他人所看見的。這一派心理學者對於內省為一種判然的知識源泉一點完全加以否認。我在以後的一講中將充分討論這個問題；現

〔註八〕初次實現一種本能的行動，無論怎樣複雜，是否含有任何預見，關於這個問題一種有趣味的討論可在摩爾根（Lloyd Morgan）的本能與

在只願意指出這決不是簡單的，我雖相信行為論者對於他們的事件稍涉誇張，然他們的爭議中却含有一種重要的真理元素，因為我們藉內省所能發見的東西似乎不是在根本方法上不同於我們由外部的觀察所發見的。

一直到現在，我們大都專涉及知識。但欲望很可以說是心的真正最特別的東西。人類常是從事於完成某種目的。他們在成功中感覺愉快，在失敗中感覺痛苦。在一個純粹物質的世界中可以說沒有愉快與不愉快，好與壞，所欲的與所怕的東西的對照。一個人的行為是受種種目的支配的。假定他決定到某地方去，因此往車站買票登車。如果通常的道路為偶然發生的事件所阻塞，另取一條路前往。他所做的一切是由他所具的目的決定的——或者似乎是如此——是由他前面的事件決定的，而不是由他後面的事件決定的。關於無生物，却不是如此。山頂上一個石頭也許滾將下來，但它並不表示堅持要滾到底。任何崖脊或障礙物會阻止它，如果此事出現的話，它並沒有不滿的表示。它不為山谷的好景所吸引，和牛羊一樣，不過因逼處山的峻峭地方，遂被驅下。在這種場所，我們對於動物的行為和物理學所研究的物的行為，看出種種特有的差異。

欲望和知識一樣，在一種意義上自然是一種可觀察的現象。一頭象會吃一種鬆軟的小葡萄糕，但不會吃羊排；一只鴨會入水游泳，但一只鷄並不如此。當我們想到自己的志願時，最多的人相信，我們可以藉一種即刻的自我知識知道它們。至於這種自我知識是不依賴對我們的行動作觀察的。若是這樣的話，人們對於自己所想要的東西時常弄錯，那才是奇怪。『某某並不知道他自己的動機，』或者『甲妒忌乙，心中懷着鬼胎，但毫不自覺，』這是普通觀察的事件。這樣的人叫做自欺者，據猜想，他們須經過多少費力的隱瞞進程，把本來顯明的東西對自己隱瞞起來。我相信這是一種完全的錯誤。我相信我們只能由發見他人動機的另一進程去發見自己的動機，即觀察我們的行動並推論能够激勵它們的欲望。

的進程。當我們曾經告訴自己，我們具有一種欲望，那它是「意識到的」，一個挨餓的人可以對自己說：「啊，我要吃麵包。」於是他的欲望是「意識到的」，但它和一種「無意識的」欲望不同的地方，只在有適當的言語的出現。這決不是一種根本上的差異。

一種動機是正式意識到的，這種信念對於我們自己的動機比對他人的動機更容易弄出錯誤。當某種為我們所羞恥的欲望加到自己身上時，便表示我們從沒有故意具有此欲望，在這種意義上對自己說：「但願那定是出於不意。」我們於是對自己的行動找出一些別樣的解釋，當朋友們不肯信從我們所否定的一種誹謗時，便認他們為很不公正。道德上的考慮大大地增加了對此事明白思想的困難。通常總是說，人們對於無意識的動機，不任其咎，只對於有意識的動機才是如此。所以為着要完全合乎道德，只須反覆背誦道德的公式。我們說：「我願意對朋友和善，對事業光明，對貧民仁慈，憫隱，對政治急公好義。」只要我們不允許自己——甚至於在夜靜更深的時候——承認任何相反的欲望，那我們在家中可以做兇漢，在城市可以做壞蛋，在付工錢時可以做剝皮抽筋者，在對待公眾時可以做乘機取利者；然在道德的評價中，如果只看重有意識的動機，我們將成為模範人物。這是一種合式的主義，人們不願意拋棄它，也不是為怪。不過道德上的考慮是科學精神最壞的仇敵，我們如果願意達到真理，必須將它們從自己的心中驅逐出來。

我相信——像我在以後一講中將企圖證明的一樣——欲望和力學中的力一樣，對於簡單描寫某些行為律是具有一種方便的虛構性質的。一個餓餓的動物非至找到食物，總是坐臥不安；一經找到，它便安靜起來了。一種使坐臥不安的狀況達到終止的東西，就是人們所欲的。但只有經驗能夠指示什麼將具有這種鎮靜的效能，並且容易弄出錯誤。我們感覺不滿意，並且想某某一種東西一定可以除去它；但想到這一點，我們是在對一種顯明的事實作理論，而不是作觀察。

我們的理論常是錯誤，一經錯誤，那在我們所想的所望的和實際上將造成滿意的兩者間便有一種差異。任何欲望的學說如果不能計及這一點，必定流於錯誤，這是一種普通的現象。

心理分析近年對於曾經稱為「無意識的」欲望已經有很多的發揮。這種分析和每個人所知道的一樣，最初是一種了解神經昏亂病和某些形態的癲病的方法；〔九〕但在平常男女的生命中已經發見許多東西帶有與癲人迷妄頗相類似之點。夢，不合理的信念，和愚蠢行為與無意識的志願的結合，已經由弗洛伊德 (Freud)，永 (Jung) 和他們的徒衆發揮出來，不過稍涉誇張罷了。關於此等無意識的志願的性質，我以為——我雖為門外漢，說話不能自信——許多心理分析者是過於狹隘；他們所着重的志願，沒有疑義，是存在的，但其它志願——即為着榮譽和權力的——也同樣活動。同樣可以隱藏的。然從理論心理學的觀點看來，此事並不影響他們一般學說的價值，並且從這種觀點上看，他們的結果對於心的分析甚為重要。

我以為明白確定的東西是，一個人的行動和信念可以完全為一種欲望所控制，他對於這種欲望完全是無意識的。一經提示，他便很憤怒地加以否認。這樣的一種欲望在不健全的場所，通常是病人所認為邪惡的一種；他如果須承認具有這種欲望，一定厭惡他自己。然欲望十分強健，必須替自己打開一條出路；因此為着隱藏所欲的東西的性質起見，必須容納虛偽信念整個的體系。如果能使神經昏亂者或癲人正視關於他自己的事實，在很多的場所，那發生出來的迷妄便消滅了。此事的結果是療治許多形態的癲病，已經比普通更多着重於心理的，更少着重於生理的。那些療治迷妄的人不向頭腦中去找體質上的缺點，却探求被壓抑的欲望，以致此欲望有這種歪曲形態的表現。那些不願意投入心理分析先鋒隊這種頗為討厭的並且常是粗野的學說中的人，值得去讀一讀哈脫 (Hart) 博士論癲癩心理學的一本小書。〔一〇〕

關於這個心理的問題，是與瘋病原因的生理的研究相反，哈脫說：

「『瘋顛的』心理學概念是基於下列的意見，即心理的進程可直接加以研究，無須參驗那認為在腦中所起的相隨而至的變化，因此瘋顛可從心理學的觀點加以適當的攻擊。」（見原書九頁）

這裏所提出的一點，我從開始即急於要弄明白。現代意見和我所擁護的一樣，從唯物論和唯心論的舊觀點去加以分類的任何企圖，只有弄出錯誤。在某幾點上，我將陳述的意見，是近於唯物論；在其它幾點上是近於它的對方。關於這個迷妄研究的問題，現代學說實際的效能像哈脫所指出的那樣，是從唯物論的方法中解放出來了。在另一方面，像他所指出的一樣（見原書三八至三九頁），神經衰弱和癡狂仍須從生理學上去加以考慮，因為這是由在腦中的缺陷促成的。在這一點上並不自相矛盾。像我們所斷言的一樣，心與物如果都不是實體真正的材料，只是一種在底下的物不同的方便的分類，那麼，關於一種有定的現象，我們是在找一種物理上的原因，還是在找一種心理上的原因，這個問題顯然只是一個由實驗來決定的問題。玄學家對於心物的交互作用，已有無窮的爭議。笛卡兒的信徒以為心與物大不相同，要使這一個或另一個發生任何作用，是不可能的。他們說，當我願意移動我的肩膀時，並不是我的志願對我的肩膀發生影響，而

〔註九〕『無意識的』現象有一個廣大的領域，並不依賴心理分析的學說。像自動的書寫這樣的事件引起普麟斯（Morton Prince）博士說：『當我觀察這個潛意識的問題，極端着重於我們意識進程中的知道或不知道一點。在事實上，我們發見完全相同的現象，就是除掉一方面——即知道——外，在每方面都是相同的，在這一方面，我們有時知道此等意識的現象，有時不知道它們。』（見各著者合著的潛意識現象第八七頁）普麟斯博士覺得可以有『意識』而沒有『知道』，但這是一種難於明瞭的見解，它使『意識』的某種定義成為強制的。在我實不能看出意識怎樣從知道分離出來。

〔註一〇〕是書出版於一九一二年，一九一四年再版，下面的引用是出自第二版。

是上帝運用他的全能，使我的臂膀於我所需要的任何時移動。現代心物平行的學說，和笛卡兒派這種學說並沒有什麼大的差異。心物平行說是一種如下所述的學說：即心理的和物理的事情在它們自己的領域內各有原因，但腦的每種狀況和心的一種有定的狀況共同存在着，而心的每種狀況和腦的一種有定的狀況也共同存在着，因為這種事實，心物的事情遂並行不悖。這種心物相互為因果的獨立的見解，除掉在玄學的學說上外，實沒有根基。「二」我們無需作出任何這樣的假設，這和顯明的事實是很難和諧的。我接到一封信，請我吃午餐；這信是一種物質的事實，而我領略它的意義是心理的。在這裏是物對心發生一種效能。我因領略信的意義的結果，準時到場；這裏是心對物發生一種效能。我在這些講演中，將勸告你們說，物不是普通所猜想的那樣物質的，而心也不是普通所猜想的那樣心理的。當我們說及物時，似乎是傾於唯心論；當我們說及心時，又似乎是傾於唯物論；這都不是真的。我們的世界是由美國實在論者所稱的「中立」實體構成的，此等實體既沒有物的堅硬和不可毀滅之點，也沒有那猜想為心所特有的對象的關係。

有一種反對可以感覺到，這是真的，這的確不是對於物對心的作用，而是對於心對物的作用的。人們可以堅持物理學的律，顯然適於說明物所發生的每種事情，甚至於對一個人腦中的物也是如此。然這只是一種假設，並不是一種確定的學說。沒有使人信服的經驗上的理由可以假定，那些決定生物動作的律和應用於無生物的律，恰恰相同。自然，它們有時確是相同的。當一個人從懸崖絕壁上跌下來，或因一片橘皮而失足溜倒，他的身體動作起來，好像是缺乏生命一樣的。這就是使柏格森發笑的時機。但當一個人的身體運動是我們所稱為「隨意」的時候，無論如何，它們的律和無生物的运动是很不相同的。我不願意武斷地說，這種不同是不能減少的；我想不會如此，這是很可能的。我只說，在我們知識的現狀中，生物行為的研究和物理學是有區別的。瓦斯的研究和堅硬物體的研究，原來大有區別，它如果不是獨立專攻的話，

一定不會進至現在的狀況。現在瓦斯和堅硬物體兩者是由一種更原始的和普遍的物製造的。在同樣的情形中，像一個方法論的問題，生物律的研究，第一當避去不適當地急劇地隸屬於物理學律。波義耳（Boyle）的律和其餘的律在瓦斯的動力學說變成可能之前，須發見出來。但在心理學上，我們殆沒有達到波義耳律的階段。同時我們不可為物理學普遍的硬性嚴密的鬼怪所拘束。這還只是一種單純的假設，須在經驗上去予以試驗，而不懷任何種成見。它也許是真的，也許不是真的。我們所能够說的一切即止於此。

現在從歧途回到我們主要的題目上來，即「意識」的批評。我們看出弗洛伊德和他的信徒雖已經證明「無意識的」欲望，在決定我們的行動和信念中極為重要，無可爭議，然沒有企圖擔負一種任務，告訴我們一種「無意識的」欲望究竟是什麼，因此給予他們的學說以一種神祕的和神話學的空氣，這就構成它的普遍吸引力的一大部分。依照他們時常的說法，好像一種欲望具有意識，更為正常，而它的無意識，當被註定為具有一種實在的原因。於是「無意識」變成一個地下的囚徒，住在一個地牢裏面，在長時期的間歇中，對我們光天化日的體面，發出慘澹的呻吟、咒詛和奇異的遺傳的貪慾。通常的讀者幾乎不可避免地認這個地下人為另具一種意識，被弗洛伊德所謂「檢查」所阻，使他的聲音不得達於同伴，除非在稀有而可怕時機中，他叫得十分響亮，而為每個人所聞，於是引起一種公憤。我們如果放任自己，便可以壞到極處，我們中的最大多數都喜歡這種觀念。因為這種理由，弗洛伊德的「無意識」對於許多安靜而行為善良的人已經是一種安慰。

〔註一〕「哈脫似乎接受這種學說，作為一種方法論的規則，參看他對潛意識現象的論文（引見上文），特別是二二一—二二二頁。

我不信其理是如此美麗，像這個一樣。我相信一種『無意識的』欲望，只是我們行爲的一種因果律（二），就是我們不斷地活動，一直到事業的某種狀況實現，於是我們形成一種暫時的安靜。我們如果預先知道這種事業的狀況是什麼，我們的欲望是有意識的；不然的話，就是無意識的。無意識的欲望不是一種實際存在的東西，不過是對某種行爲的一種傾向罷了；它和動力學中的力較，恰恰具有同一狀況。無意識的欲望決不是神祕的，它是欲望自然的原始的形態，另外一種經過我們觀察和理論的習慣，已經發展了（常是錯誤的）。我們用不着去猜想——弗洛伊德似乎是如此猜想——每種無意識的志願曾經爲有意識的，於是用他的術語來說『被壓制』，因爲我們不贊成它。反之，我們所猜想的是，弗洛伊德的『壓制』雖毫無疑義地出現，並且是重要的，然它不是我們的志願無意識的通常的理由。通常的理由只是志願開始都是無意識的，當積極地認識出來，才變成知道的。人們通常由於懶惰，不予注意，只是接受流行的人性說，並且將這種學說引導他們所期望的任何志願都歸入自己的身上。我們常是充滿了道德的志願，但自有弗洛伊德以來，我們的志願已經變成——用預言家澤里邁亞（Jeremiah）的話來說——『欺騙的，超乎一切事情之上，並且是極壞的。』這兩種意見在那些信從的最多數人中，都是理論的產物，而非觀察的產物，因爲觀察需要努力，而重述語句却無須如此。

我所擁護的無意識的志願的解釋已經由瓦特孫教授在一篇論文中簡單地陳述出來了，此論文名『志願履行的心理學』出現於一九一六年十一月的科學月刊中。兩段引文足以表現他的觀點：

（他說）弗洛伊德派已經由檢查中多少造成一種『玄學的實體』。他們假定當志願被壓制時，被壓成『無意識』，而這個神祕的檢查站在意識與無意識間的活門前。我們中間有許多人不相信一個無意識的世界（有少數人甚至於對無意識這個術語的有用性具有重大的疑惑），因此我們試沿着通常生物學的路線來說明檢查的職務。我們相

信一批習慣可「壓倒」另一批習慣或本能。在這種場所，我們通常的習慣體系——即我們稱爲表現我們「真正自己」的習慣——阻止或抑制（使之不活動或部分地不活動）那些大半屬於過去的習慣和本能的傾向」（見原書四八三頁）

他於說到某些激動受挫折——這種挫折是包括在獲得一個文明的成人的習慣內——之後，再繼續說道：

「我是在這些受挫折的激動中，去找沒有實現的志願生物學的基礎。這樣的「志願」永不需要有「意識的」並且永不需要被壓到弗洛伊德無意識的領域中。從這一點可以推論到沒有特別的理由，對這樣的傾向應用「志願」這種術語。」（見同書四八五頁）

我們在以下各講中將涉及一般的心的分析，這種分析的勞績之一就在對心理分析派所表彰的現象，廓清神秘的氣氛。神秘是可喜的，但非科學的，因爲它是建立在無知識上面。人是從動物中發展出來的，在他和阿米巴（Amoeba）之間並沒有嚴重的裂口。就某種東西對行爲的效能講，很像知識和欲望，這東西存在動物當中，甚至於在這裏我們所稱爲「意識」的，實難信其存在；某些東西同樣相似的，存在我們當中，在這裏却不能發見「意識」的痕跡。所以無論「意識」正確的定義是什麼，「意識」不是生命或心的本質，這種猜想是自然的。因此在以後各講中，將不見這個術語，直到我們已經討論言語，它將再現，大都視爲語言學習慣中一種不重要的結果。

「註一二」參看哈脫前引書第十九頁。

第二講 本能與習慣

我們在企圖了解心理現象所由組成的元素時，最重要的是當記着，從原生物到人，不論在構造上或行爲上沒有何處有一道很寬的裂口。從這種事實很可以推論到，也沒有何處有一道很寬的心理的裂口。在進化的某些階段中，可以有種種元素，從解剖的觀點看來，是完全新的——不過在它們發生的形態中，對於行爲很少影響，並且在構造上沒有很顯著的相互關係——這自然是可能的。但心理發展繼續性的假設，如果沒有心理學上的事實使之成爲不可能的話，那顯然是很可取的。我如果沒有弄錯，我們將看見沒有事實駁斥心理繼續的假設，在另一方面，這種假設對於所提示的學說如關於心的性質，並且供給一種有用的試驗。

遍及於有機發展中的心理繼續的假設，可以在兩種不同的方法中應用起來。在一方面，可以認我們對於自己的心比對於動物的心有更多的知識，我們應當利用這種知識去推論動物中，甚至於植物中有和我們自己心理進程相似的東西的存在。在另一方面，可以認動植物表現較簡單的現象，比人心的現象較容易分析；基於這種理由可以竭力主張，凡適於動物方面的解說，在人的方面不應當輕易拋棄。這兩種意見的實際效能是正相反的：第一種意見引導我們提高動物的智能，和我們相信自己知道自己的智能一樣，第二種意見引導我們企圖將我們自己的智能降至離我們在動物中能夠觀察的東西不很遠的一點。所以考慮應用繼續原則的兩種方法關係的矯正是重要的。

這個問題顯然轉入另一個問題，即那一種我們最能夠知道，是動物的心理學，還是人類的心理學？關於動物，我們如果能夠知道很多，便將利用這種知識作爲推論關於人類的基礎；關於人類，我們如果能夠知道很多，便將採取相反的程序。

我們能够知道最多的是人類的心理學，還是動物的心理學，這個問題又轉入另一個問題，即內省還是外部的觀察，爲心理學上較確切的方法？我提議在第六講中從長討論這個問題，所以現在將以陳述所達到的結論爲滿足。

關於我們自己，我們知道很多的事情，這是我們對於動物，甚至對於他人所不能這樣直接知道的。我們知道我們幾時發生牙痛，我們在想什麼，我們睡時做了什麼夢，以及大批其它的事情，若在他人，須舉以相告，否則須從他們的行爲加以推測，才能知道的。所以就孤立的事實的知識講，便利是在自我知識的一方面，這是和外部的觀察對抗的。

但當我們對於事實來加以分析和科學的了解時，自我知識方面的便利却很不清楚了。例如我們知道我們具有欲望和信念，但我們不知道什麼構成一種欲望或信念。種種現象十分熟習，以致難於認清我們真正知道它們的是怎樣地少。在動物中——又在植物中就一種較小的限度講——所看見的行爲和我們自身由欲望及信念所鼓勵的行爲多少相似，我們覺得我們在進化的階段上如果下降，那行爲便變得較簡單，更易於適合規則，並更能作科學的說明。我們恰因不爲熟習所遺誤，當討論遠離我們自己心中現象的現象時，於理解行爲上便較容易警覺。還有一層，和心理分析曾經證明的一樣，內省是非常容易流於錯誤的，甚至於在我們感覺有高度的確定之處，也是如此。純粹的結果似乎不過如下，就是自我知識對於心理學雖有一種確定的和重要的貢獻，除非不斷地受外部觀察試驗的制止與支配，不斷地受外部觀察所提示的——當應用於動物行爲時——學說的制止與支配，它是極容易誤入歧途的。所以就全體講，關於人類心理學也許是從動物學得更多，而不是關於動物心理學從人類學得更多；但這種結論是一種程度上的結論，切不可使之超越這一點。

只有身體的現象可以在動物中，甚至於——嚴格說起來——在他人中直接觀察出來。我們所能觀察的事情，如他

們的運動，他們生理學上的進程和他們所發出來的聲音等等。像欲望和信念這樣的事情在內省上似乎顯明，但在外部的觀察上不是直接可見的。因此，我們如果開始由外部的觀察去研究心理學，切不可從欲望和信念這樣的事情着手，只能從外部的觀察所能表現的事情着手，這樣的事情將為動物運動和心理學上進程的特點。例如某些動物常是離開光線，藏在黑暗的地方。你們如果拾起一塊淺埋在地面的生苔的石頭，便會看見無數小動物急於從素所不習的日光中逃避，再去找曾經被你們剝奪的黑暗地方。這樣的動物易於感光，在這種意義上，它們的運動是受光的影響的；但因此推論它們具有感覺，大約類似我們的視覺，那就未免太輕率了。這樣的推論超過觀察的事實，是應當極力避免的。

通常分人類的運動為三級，即隨意的、反射的和機械的。我們可以從詹姆士的書引用一些節段（見他的心理學第一卷第十二頁）來說明這種區別：

「當我進入停車場，聽見指導員叫『大家上車』，我的心起初是停滯了，旋即跳動；我的腿應着傳入我耳鼓中的空氣波動，加速它們的運動。當我跑時，大有顛覆之勢，而跌倒的感覺引起手對跌倒方向的一種運動，它的效能是在保護身體，使不受一種過驟的震動。如果有一粒炭渣飛入我的眼中，眼皮極力緊閉，眼淚汪汪流出，是要把它沖洗出來。

「然這三種對感覺刺激的反應在許多方面是不同的。閉眼和流淚是很無意的，心的紛亂也是如此。這樣無意的反應，我們知道是『反射』行為。手臂破壞跌倒震動的運動也可以叫做反射，因為它發生得太快，沒有思考的餘地。它是本能的，還是幼年時代步行教育的結果，頗有疑問；無論如何，它比以前的行為較少自動，因為一個人可以由有意識的努力學得去做，更為巧妙，甚至於學得完全去抑制它。這種行動——本能與意志力在相等的條件下加入其中——曾經稱為『半反射』。在另一方面，跑到火車上的行為沒有本能的元素在內。它純粹是教育的結果，先有一種要達到目的的意思。

和一種明白的意志命令。它是一種「隨意的行爲」。於是動物的反射和隨意的動作逐漸混合一起，因為有可以時常自動發生的行爲與可以由有意識的智能限制的行爲結合在一起。

「一個外部的觀察者不能知道這種相伴而至的意識，以致完全不能分別自動的行爲與意志力所護衛的行爲。但心的存在的標準如果是選擇適當的方法去達到一種假定的目的，那一切行爲似乎同樣爲智能所鼓舞，因爲適當同樣爲它們的特點。」

有一種運動是在詹姆士首先提起之列，終於沒有分類，即顛覆。這種運動可以稱爲「機械的」和反射或隨意運動比較，這顯然是一個不同的種類，更近於無生物的運動。當一種動物的身體運動進行好像只是無生物的一樣，我們可以對它下一種定義，稱爲「機械的」。例如你從一個危崖跌下，在重力影響之下移動，你的重心恰恰正確地畫成一條拋物線，好像你已經是死了的。機械的運動沒有適當做它們的特點，除非是在偶然中，如像一個醉漢跌入一個大水桶中，於是清醒起來了。不過反射和隨意運動除非在某種很深奧的意義上，不常是適當的。一隻飛蛾撲火不是有敏感的行動；一個人爲着急於要取得一張車票，竟致忘記他的目的地的名稱，這個人的行動也不是有敏感的。適當是一種複雜的和僅近於完備的觀念，我們現在將把它逐出我們的思想之外。

像詹姆士所說的一樣，從一個外部觀察者的觀點看來，在隨意運動和反射運動之間，並沒有差異。一個生理學者能够發見兩者都依賴神經系，他可以看出我們所稱爲隨意的運動比起那些反射運動來，是依賴腦中較高的中心。但像「意志」或「意識」的是否出現，他不能發見出來，因爲這些東西如果有話，是只能從內部去觀察的。我們現在願意使自己毅然處於外部觀察者的地位；因此不管隨意運動與反射運動的區別，我們願意總稱兩者爲「重要的」運動。我

們於是由下列的事實將「重要的」運動從機械運動分別出來，即重要的運動爲着它們的因果作用，是依賴神經系統別的質素，而機械運動所依賴的質素，是動物的身體和一般的物所共有的。

如果要正確作出機械運動和重要的運動間的分別，須要稍微小心一點。我們對於動物的身體如果知道較多，便能從化學和物理學的律來推論它們的一切運動，這是十分可能的。人們已經容易看出化學怎樣化成物理學，即不同的化學元素間的差異怎樣能夠用物理學上構造的差異來計算，因爲這種構造的成分是電子，在一切種類的物中它們恰恰是相同的。我們只能知道生理學怎樣部分地化成化學，但我們充分知道使這種化成爲可能的。我們如果假定它是完成了，那在重要的運動和機械運動間的差異當變成什麼？

某些比論將使這種差異明白表現出來。震動一堆炸藥和同樣震動一堆鋼鐵所產生的效果是十分不同的：在一個場所發生一種大爆炸，在另一場所殆沒有任何可注意的紛亂。同樣，你們有時可以發見山邊有一大岩石，躺得非常不妥當，只須一碰，就會使它跌入山谷，同時周圍的岩石躺得十分穩固，須有巨大的力量才能移動它們。在這兩個場所的比論是，在不妥當的均衡上有大量力的儲積的存在，只須稍加擾動，立刻爆發成爲激烈的運動。同樣，只須花費很少的精力送出一個明信片，上面寫着「一切都被發見飛！」但所發生的動力學上精力的效能，據說是驚人的。一個人的身體和一堆炸藥一樣，含有精力的儲積，處於不妥當的均衡上，只須有身體上一種很小的擾動，如說一句話，便立刻對這個方向或那個方向發洩出來。在這一切場所，要使行爲隸屬於物理學上的律，須極爲精密，才能夠實現；我們如果只限於觀察比較大的羣衆，那均衡將被擾亂的方法是不能夠測定的。物理學者對於肉眼能見的相等和顯微鏡上的相等加以區別，前者決定通常大小的可看見的身體運動，後者決定最小部分極小的事件。據說，只有顯微鏡上的相等對於一切種類的物都是

相同的肉眼能見的相等出自一種平均的進程，在不同的場所可以不同的。所以在我們的例子中，顯微鏡上的現象的律對於機械運動和重要的運動雖可以相同，但肉眼能見的現象的律都是不同的。

粗率地講起來，我們可以說，予神經系以一種刺激，好像對炸藥加上一個火星一樣，它能利用不穩固的均衡上所儲積的力，產生種種與近因不相稱的運動。在這種方法中所產生的運動是重要的運動，而機械運動則為一種生物所儲積的力不牽涉在內的運動。同樣，炸藥可以爆炸，因此表現它的特質，然也可以用車運送，像其它任何礦物一樣（須有相當的謹戒。）爆炸好比重要的運動，而用車運送好比機械運動。

心理學者對於機械運動不發生興趣，只須對它們下一種定義，以便排出討論的範圍之外。當一個心理學者研究行為時，只有重要的運動為他所注意。所以我們在前述中將拋棄機械運動，僅研究餘下一種運動的特質。

第二點就在分別本能的運動和由經驗所獲得的運動。這種分別在某種限度上，也是一種程度上的分別。摩爾根教授對於「本能的行為」給予如下的定義：

「它在第一次出現時，不須以前的經驗；它傾向於個體的幸福和種族的保存；並且為多少有限的同一羣動物的一切分子所同樣履行；而在經驗的領導下可以適於後來的改正。」〔一〕

這種定義是為着生物學的目的而設，在某幾點上不適於心理學的需要。第一「多少有限的同一羣動物」的暗示使人不能決定一個孤立的個體行為中的本能是什麼。第二「個體的幸福和種族的保存」只是從我們的觀點出發，所稱為本能的那些運動一種通常的特點，而非普遍的特點；有害的本能的例子馬上就會舉出的。從我們的觀點看來，這種

〔註一〕見本論與經驗（一九二二年出版）第五頁。

定義的重要點是在一種本能的運動不須以前的經驗。

我們可以說，一種「本能的」運動是一種重要的運動，為一種動物在新環境中第一次所實行，更正確些說，是它在新環境中一定實行的一種運動。〔二〕一種動物的本能在它的生長不同的時期中是不同的，這種事實可以促成行為的變遷，而此等變遷並非由於學習性的本能的成熟和季節的發動供給一個好例。當性的本能初次成熟時，一種動物在一個配偶之前的行為，和它在同樣環境中以前的行為是不相同的，但這不是學習的，因為這種動物即使以前永沒有在一個配偶之前，也恰是如此。

在另一方面，如果一種運動是由於同樣環境中以前的經驗，便是「學習的」或包含一種「習慣」，倘若動物沒有這樣的經驗，這種運動便不會呈出它應有的樣子。

然有各種複雜的情形使這種分別的明確性在實際上模糊起來。第一有許多本能是逐漸成熟的，當它們沒有成熟時，一種動物可以在一種摸索的狀態中行動着，這種狀態是很難從學習分別出來的。詹姆士（見他的心理學第二卷四〇七頁）以為小孩子因本能而行走，他們最初嘗試中那種笨拙的樣子只是由於這種本能尚未成熟的事實。他希望有「某個科學的蝶夫在這個緊急關頭，和他的子或女度着孤獨的生活，不久便可對於這個問題的提示加以試驗。」然無論此事如何，他提出證據，指示「鳥並不學飛」，但當它們達到相當的年齡時，便因本能而飛。（見同書四〇六頁）第二本能對於做這種事情常只給予一種粗率的大綱，必須學習，以便獲得行動上的確定和精密。第三甚至於在獲得習慣最明白的場所，如說話，也需要一種本能去推動學習的進程。在說話的場所，所需的主要的本能通常假定為摹倣的本能，但這是有問題的。（參看托帶克——Thorndike——動物的智能第二五三等頁。）

然不管這些限制怎樣，本能和習慣間廣大的分別是無可否認的。試舉一些極端的例子：每種動物出生後，在有機會學習之前，即能因本能而求食；在另一方面，在學習自行車之後，那必需的運動雖變成自動的，好像出於本能的一樣，但沒有人能夠因本能而騎自行車。

學習的進程在乎獲得習慣，人們在各種動物中對於這種進程已經有許多的研究。^{〔三〕}例如：你們將一種饑餓的動物——假定爲貓——放在籠中，籠上有門，舉起門門，即能開門；你們將食物放在籠外，這隻貓最初圍着籠圍轉，作出狂暴的行動，想衝出籠外。最後門門偶然舉起，貓便撲着食物。第二天你們重複這種實驗，便發見它雖仍有一些胡亂的動作，但出來比第一次快得多。第三天它出來得更快，歷時不久，它直指門門，即刻舉起。你們或做一種罕普吞院迷團的模型，將一隻老鼠放在其中，外面放着食物，使其氣味侵入模型中。老鼠開始跑下走廊，常爲沒有出路的死巷所阻，但終因堅執的企圖，得以外出。你們一天一天重複這種實驗，去測量它達到食物所需的時間，便發見時間迅速地減少，經過一個時期後，老鼠不復有任何錯誤的轉折。我們學習語言、書寫、數學或一個國家的統治，大都由於相似的進程。

瓦特孫教授對於習慣起於胡亂的動作的方法有一種巧妙的學說（見他的行爲第二六二至二六三頁）我以為他的學說爲什麼不能視爲單獨適當，是有一種理由的，不過似乎不致於沒有一部分是正確的。爲着簡單的緣故，假定這種動物也許有十次胡亂的動作——如它也許走下十條路——只有一次達到食物，或者在這種場所另有代表成功的任何動作。於是在這動物的試行中，常會發生成功的運動，以後只須在半數的試行中，平均會發生一次成功的運動。這樣

〔註二〕不過這只能取決於和同種中其它分子的比較，因此使我們感覺需要比較；然我們以爲這和摩爾根教授的定義相反。

〔註三〕關於這個問題科學的研究，差不多可以說是開始於托帶克動物的實驗。（一九一一年出版）

重複以前一種動作的傾向（這是容易解釋的，無須『意識』的居間）引起更爲着重成功的運動，而不着重其它任何運動，終必造成單獨實行這種成功的運動。對於這種意見的反對論——如果作爲唯一解釋的話——是非至第二次試行之後，應當不表現進步，然實驗指出，動物在第二次試行之時，已經較第一次爲好，所以須更有某種東西來說明習慣起於胡亂的動作；不過我以爲假定另外需要的東西中包含着『意識』是沒有理由的。

托帶克君（見前引書二四四頁）形成兩種『獲得的行爲或學習的暫行律』如下：

『效能律是對於同一情境有幾種反應，如果其它事情相同，那些對動物意志即刻產生或跟着產生滿意的反應，與此情境的結合，更爲堅固，當它重現時，它們大概也會重現；在另一方面，如果其它事情相同，那些對動物意志即刻產生或跟着產生不愉快的反應，與此情境的結合，將爲減弱，當它重現時，它們大概不會出現。滿意或不愉快愈大則結合的強或弱也愈大。』

『練習律是如果其它事情相同，對於一種情境的任何反應，將以它對此情境結合的次數及平均的活力和久暫爲比例，而愈加有堅強的結合。』

就現在對『滿意』和『不愉快』的意義所給予的解釋講，似乎有每種理由要接受這兩種律。

關於本能和習慣，凡對動物是真的東西，對人也同樣是真的，但廣泛地說起來，我們在進化階段上升得愈高，學習的力量愈大，而呈現在成年生活中無所改變的純粹本能的機會便愈少。此事對人具有大力量，所以有些人以爲本能在人的生活中比在動物的生活中較少重要性，然這是一種錯誤。當本能供給驅策力的時候，學習才是可能的。籠中的動物逐漸學得出籠，最初只有一些胡亂的動作，這是純粹本能的。但就是這些胡亂的動作，它們永不能獲得經驗，這種經驗使它

們後來能夠產生正確的運動。(利布豪斯——Hollhouse——對此發生部分的疑問「四」——我想是錯的。)同樣，小孩們學習談話，發出各種聲音，直至一天偶然表現正確的聲音。原來所發胡亂的聲音——沒有此等聲音，永不會學得語言——為本能的，十分明白。我想，我們對於所獲得的一切習慣和才能，也可以說是相同的：在它們中間都有某種本能的活動，最初推測頗為無效的運動，但供給驅策力，使獲得愈加有效的方法。一隻饑餓的貓嗅着魚，便去到伙食房。當有魚在伙食房時，這是一種完全有效的方法，並且為小孩們所實行，常是成功的。但在以後的生活中發覺單是去到伙食房，並不能使魚出現於房中；在一批胡亂動作之後，發見這種結果是由早晨往城中，晚上回來造成的。沒有人曾經預先猜到一個中年人這種運動會使魚從海中出來，進入他的伙食房，但經驗指出却是如此，所以這個中年人繼續往城中去，恰和籠中的貓一經發見舉起門門，便繼續做去一樣。在實際上，人類的學習自然是借助於言語，更為容易，不過在心理學上更為複雜罷了；但言語終於不改變學習的重要特性，終於不改變推進學習的本能所履行的職務的重要特性。然言語這個題目，非至後面一講中，我不願意說及。

一般的本能概念以為是不會有誤的，異常明敏的，並且不能改變的。這種想像像是錯了，這是一種完全迷誤。就常規講，本能是很粗率的，是有準備的，在通常的環境之下，能夠成就它的結果，但容易被任何非常的事引入歧途。小雞因本能追隨它們的母親，但當很小的時候，它們同樣準備追隨和它們母親相差甚遠的任何行動的對象，甚至於追隨人。(見詹姆士的心理學第二卷三九六頁)柏格森徵引法勃爾(Fabre)的話，曾表揚對單獨的黃蜂安摩費拉(Ammophila)所猜想的非常的精密，它在一種毛蟲處產卵。關於這個問題，我願徵引德勒威(Drewet)的人的本能第九二頁中一些

[註四]見他的進化中的心第七章。

話如下：

「依照柏格森所接受的法勃爾的觀察，安摩費拉對於它的捕獲物恰恰刺在神經中樞，毫無錯誤，結果毛蟲是麻痺了，但沒有即刻被殺死，此事的好處是，所寄生的卵成爲幼蟲，不致爲毛蟲的任何運動所傷殘，並且當時機來到，可將它當作新鮮的肉吃。」

「現在拍克哈謨（Peckham）博士夫婦已經指明黃蜂的刺並不是沒有錯誤的，和法勃爾所主張的一樣，刺的次數是不一定的，毛蟲有時並不麻痺，有時完全被殺死，而不同的環境對於幼蟲並不顯然發生任何差異，幼蟲既不爲毛蟲輕微的運動所傷殘，也不爲所消耗的食物所損害，這種食物是腐敗的，而不是新鮮的毛蟲。」

此事指出好奇異甚至於可以使法勃爾這樣一個小心的觀察者，和柏格森這樣一個著名的哲學家誤入歧途。在德勒威博士的書的同一章中，關於本能所弄出的錯誤，有些有趣的例子。我願意徵引其中的一個作爲榜樣：

「羅美吹薩（Lomechusa）甲蟲的幼蟲養在蟻的窩中，即食小蟻。然蟻以對待自己小蟻的同一愛護心來照顧此等幼蟲，不僅是這樣，它們顯然發見餵養自己小蟻的方法對於來客極不相宜，因此改變它們整個養育的系統。」（見前引書一〇六頁）

西門（Semon）對於一種本能因經驗變成更爲聰明，有一種很好的說明。（見他的記憶第二〇七至二〇九頁）他說獵人們怎樣摹倣公鹿或母鹿的聲音去引誘鹿來入彀，但發見一隻鹿年齡愈老，便愈難加以欺騙，而摹倣須愈加精密。

關於本能的著作非常之多，而舉例說明可以無限增加。就本能講，對於它的一般的概念須着重的主要點是：

一、本能對於所供給的生物學上的目的無須預知。

二、本能是在通常的環境中僅適於成就動物這種目的的，並且就常規講，沒有多於成功所必需的正確之度。

三、本能所開始的進程常於獲得經驗後表演得更好。

四、本能對於經驗的運動供給推進力，此等運動是學習的進程所需的。

五、本能在未成熟的階段中容易改變，並且能夠和各種對象結合。

上面所述的本能的一切特點，除掉本能無須預知這種事實不計，能夠由純粹外部的觀察確定出來。這一點雖不能嚴格由觀察加以證明，但有最顯明的現象作強有力的暗示。例如誰能夠相信一個新生的嬰孩知道必須有食物保持生命？或者產卵的昆蟲是關心於保種？人們可以說，本能的本質是準備一種行動的機構，而不具有通常於生物學上有利的那種狀態中的先見。了解本能在促進動物和人類行為中所處的根本地位，如此重要，半因這種理由。

第二講 欲望與感情

我如果沒有弄錯的話，關於欲望這個題目真正的見解，只有將通常無思慮的意見差不多完全顛倒過來，才能達到。在欲望的本質上，視它為對某種想像而沒有實現的東西的一種態度，這是自然的；這種東西叫做欲望的目的或對象，據說這是起於欲望的任何行動的目的。我們想到欲望的內容，以為恰和一種信念的內容一樣，而對這種內容所取的態度是不同的。依照這種學說，當我們說：『我希望將下雨，』或『我期望將下雨，』在第一個場所，我們表示一種欲望，在第二個場所表示一種信念。都具有一種相同的內容，即雨的想像。信念既是對這種內容的一種感情，而欲望恰為另一種感情。這樣說一定是容易的。依照這種見解，在欲望中首先出現的是所想像的某種東西，對它具有一種特別的感情，這種感情我們稱為『想望』。它的就這種見解講，和不滿足的欲望相連的不愉快，以及志在滿足欲望的行動，兩者都是欲望的效果。我以為常識對於這種見解不會起反抗，這樣說，是公正的；然我相信這是根本錯誤的。在邏輯上不能反駁它，但有各種事實可資引證，使它逐漸更少樸素和可取之點，終於轉變為更容易完全加以拋棄，並且使人們在一種全不相同的方法中來看這件事。

第一組事實可引證來反對常識的欲望觀的是心理分析所研究的事實。在一切人類中，尤其顯著的是在那些患神經昏亂病和某些形態的癡顛的人中，我們發見所謂『無意識的』欲望，通常視此等欲望為表示自欺。最大多數的心理分析者很不注意於欲望的分析，他們的興趣是在由觀察去發見什麼是人們的欲望所在，而不在發見什麼真正構成欲望。我以為他們所報告的奇異之點，如果是用一個行為派欲望說的語言表現出來，而不是用平常信念的語言表現出來，

這種奇異之點一定大為減少。通常對於有關我們現在問題的現象的描述如下：一個人陳述他的欲望是如此如此，引起他的行動的正是此等欲望；但外部的觀察者知道他的行動所實現的目的和他所認的完全不同，而此等不同的目的是他對欲望可以期望的。它們通常比他自承的欲望較不道德，所以自承起來較不合宜。由是假定它們實際存在，是為想達目的的欲望，不過是在心的潛意識部分。這個病人恐怕人家認他為壞人，故不肯使它們變成意識。這種假定可以應用於許多場所，並沒有顯然的矯揉造作，這是沒有疑問的。但弗洛伊德派人潛入本能的地底愈深，他們離開那和有意識的欲望相似的東西便愈遠，而相信只是實在的自欺欺瞞了我們真正顯露的東西——此等東西對於我們坦白的生活是可怕的——的可能性便愈少。

關於這件事，在外部的觀察者和病人的意識間有一種衝突。心理分析者的整個傾向是相信外部觀察者而不相信內省的證據。我相信這種傾向是完全對的，但要求重述什麼構成欲望，便表現它是我們行動的一種因果律，而不是實際存在我們心中的某種東西。

但讓我們對於這種現象重要的特點，首先獲得一種較為明白的陳述。

我們發見一個人陳述他對於某種目的甲具有一種欲望，便為着成就此目的而行動。然我們觀察他的行動好像是在成就一種完全不同的目的乙，而文明人雖被猜想為已經拋棄乙這種目的，但動物和野蠻人似乎常是志在於此。我們有時發見有一整批虛偽的信念去說服一個病人，以為他的行動真正是達到甲的一種方法，然在實際上它們是達到乙的一種方法。例如我們對於所恨的人具有使受痛苦的一種衝動，所以我們相信他們是壞人，懲罰將使他們改良。這種信念令我們行使受痛苦的衝動，相信我們是在實現引導罪人懺悔的欲望。一切時代的刑法比改良罪人的衝動真正應

當引起的，要嚴厲得多，就由於這種理由，說明這樣的一種事態爲起於『自欺』⁰⁰似乎是簡單的，但這種說明常是無稽。大多數人想到懲罰，已經不復需要隱瞞他們示懲罰的衝動，和他們無須隱瞞這種解釋的原理一樣。一種偶然的觀察不能明白我們的衝動，只有對我們的行動作一種科學的研究，才能發見它們，在這種研究的進行中，我們必須把自己看做客觀的，像我們看行星的運行，或一種新元素化學的反應一樣。

動物的研究增強這種結論，並且在許多方法中是分析欲望最好的準備。在動物中，我們不爲倫理上考慮的驚擾影響所苦。一論到人類，我們被人告訴，如此的一種見解是悽慘的，或無恥的，或悲觀的，因此永遠受其擾亂。人類自負的歲月已經對我們的聰明和道德造成巨大的神話⁰⁰僅僅科學的欲望，要知道事實，因而作任何種的侵入，馬上就會爲那些堅持適意的幻象⁰⁰的人所憤恨。但沒有人關心於動物是否道德，也沒有人妄信它們是有理性的。還有一層，我們並不期望它們是如此『有意識的』，並且準備承認它們的本能促進有用的行動，然對於它們所成就的目的，它們沒有任何種預見。因爲這一切理由，在心的分析中，有許多事情對動物的研究比對人類的觀察更容易發見出來。

我們都以爲注視動物的行爲，多少能够發見它們的欲望。如果是這樣，——我完全承認是這樣，——欲望必定能够在行動中表現出來，因爲我們所能够觀察的，只是動物的行動。它們也許有心，各種各樣的事情都在心中起伏，但我們除掉從它們的行動加以推測外，對於它們的心不能知道一點，並且愈加考驗這樣的推測，便愈加覺得可疑。所以似乎只有行動必須爲動物欲望的試驗。由此容易更進一步作出結論道：一種動物的欲望不過是某一批行動的一種特點罷了，至於那些行動就是通常視爲被欲望所引起的。這種見解對於動物的欲望供給一種滿意的紀錄，當這一點一經顯明，便不難看出同一說明可以應用於人類的欲望。

我們對於一種熟習的動物的行爲，是餓還是渴，是喜還是怒，是窺伺還是恐懼，都容易判斷。我們判斷的證實——如果證實是可能的話——必定出自這種動物即刻繼續的行動。大多數人一定說，他們首先推測關於動物心境的某件事——它是餓還是渴，如此等等——於是從它後來的行爲獲得他們的期望。但這種經過假定的動物的心的迂迴曲折是完全非必要的。我們可以簡單地說：當最後的一分鐘，動物的行爲已經具有那些分別所謂「餓餓」的特點，當下一分鐘，似乎它的行動在這一方面將是熟習了，除非它找到食物，或是爲一種更強的衝動——如恐懼之類——所打斷。一種餓的動物是行動不息的，它去到時常發見食物的地方，用鼻子嗅，用眼睛窺伺，或用其它方法去增加它的感覺器官的覺性；當它一經接近食物，使它的感覺器官有所感受，便迅速前往，開始取食；自此以後，食物的量如果已經充足，它的全部舉動便改變了：它可以躺下睡覺。這些事情和其它類似的事情是可以觀察的現象，能分別餓餓的與不餓餓的動物。我們因一種特別的標記得認識一批表示餓餓的行動，然這種標記並不是動物心理的狀況——這種狀況是我們不能夠觀察的——只是在它的身體行爲中的某種東西，就是身體行爲中這種可觀察的特點，我現在提議稱爲「餓餓」，這並不是動物的中心某種可能神話的和的確不可知的成分。

如將在餓餓的場所發生的事件綜合起來，我們可以說，我們所稱爲一種動物的欲望當是表現爲一批具有某些顯明特點的行動。最初有一種活動的狀況，係由那些似乎有一定結果的動作——其中的限制馬上就會提及的——而成，那些動作除非被打斷，將繼續進行，直至獲得結果，此後通常有一個比較安靜的時期。這種循環的行動所具的標記和無生物的運動大有區別。這些標記中最顯著的是——（一）實現某種結果的行動的適當性；（二）繼續行動直至已經獲得結果。此兩項都不能推遲得太遠，使之超過這一點。兩項中之一可以（甲）在某種限度內出現於無生物中，（乙）在一種

廣大的限度內不出現於動物中，而植物是介於其間的，並且僅表現一種微弱得多的行為形態，因此使我們將欲望給予動物（甲）人們可以說河的「欲望」在海粗率地說起來，水不斷地流，直至它達到海，或達到一個非逆行不能流出的地方，所以我們可以說當它是在流的時候，這是它所願意找的歸宿處。然我們不這樣說，因為我們可以用物理學的律去計算水的行為；我們對於動物如果知道更多，便可以同樣不將欲望給予它們，因為我們可以找出物理學和化學的反應，能夠計算它們的行為。（乙）動物有許多動作並不表現循環的特點，此等循環似乎包含着欲望。第一有些動作是「機械的」，如溜滑和跌倒，通常物理學的力對動物的身體發生作用，這種身體差不多像無生物一樣。一種動物從一個危崖跌下，當在空中時，也許作許多拼命的掙扎，但它的重心點的運動將恰恰和它是死的一樣。在這種場所，動物跌到末尾，如果被跌死，我們起初看見，恰恰有包含欲望的一種循環行動的特點，即不斷的動作，直至着地，於是沉靜了。然我們並不感覺要被引誘去說，這種動物對於所發生的事件具有欲望，想要如此的。半因這整個事件具有顯然機械的性質，半因動物跌下即保着餘生，也不會有重演這種經驗的傾向。也許有其它理由，但我還不願談及。除掉機械的運動外，還有間斷的運動，如像一隻鳥在吃你的最好的豌豆時，却為你所雇用看守的童子所驚駭而飛去。如果間斷是頻繁的而循環的完成是稀少的，則觀察循環中所具的特點可以變成十分模糊，差不多不能認識。這種考慮的結果是，當我們對於全部行為限於作外部非科學的觀察時，動物和無生物間的差異是一個程度的問題，並且不甚正確。因為這種理由，一般幻想的人常可以主張，甚至於斷株和石頭也有某種模糊的心靈。動物具有心靈的證據是很搖動不定的，如果認為確切，那人們恰恰可以更進一步，用比論擴充這種推論於一切物上。然不管怎樣模糊和可疑的事件，動物行為中有循環動作的存在是一個顯著的特點，一眼望去，這是它們和尋常物區別的所在；我想使我們將欲望給予動物的，正是這種特點，因為它使它們的行為

和我們因欲望而行動時（我們這樣說）所做的一樣。

我對於描寫動物的行為將採用下面的定義

一種「行為的循環」是一種動物一批隨意的或反射的運動，傾向在促成某種結果，並且繼續不斷，一直到那種結果出現，否則為死亡、偶然或某種新的行為循環所打斷。（這裏的「偶然」可以規定為純粹物理學上的律的干涉，促成機械的運動。）

一種行為為循環的「目的」是在一種結果，這種結果使行為循環終止，通常呈出一種暫時安靜的狀況——如果沒有打斷的話。

據說，一種動物當行為循環在進行中時，對於這種循環的目的是具有「欲望」的。

我相信這些定義對於人類的目的和欲望也是適合的，不過我現在只專心致志於動物和由外部觀察能夠知道的東西。對於「目的」和「欲望」這些名詞所附的觀念，不當超出以上的定義所包含的，我對於這一點，甚為關切。

關於一種行為循環發端的刺激是什麼，我們還沒有考慮過。然通常的欲望觀在這裏似乎是站在最堅強的地位上。饑餓的動物繼續運動，一直到獲得食物為止，所以假定食物的觀念出現於全部過程中，而達到目的的思想推動全部進程，似乎是自然的。然這樣的一種見解在許多場所，特別是在關於本能的地方，顯然站不住腳。試以繁殖和養育雛鳥為例。鳥雀成偶，築巢、產卵、孵卵、餵養小鳥並加以看護，直至它們完全長成為止。這一批行動構成一種行為循環，是為任何對目的預知所鼓動，無論如何，第一次是實行的——這樣的假設是完全不可能的。「二」我們必須假定，實現每種行為的刺

【註一】關於鳥巢的記錄，參看西門的記錄二〇九和二一〇頁。

激是從後面來的一種推動，而不在將來的一種吸引。鳥在每個階段做它所做的事，是因為它對那種特別行動有一種衝動，並不是因為它知道這全部行動的循環將有助於種族的保存。同樣的考慮也應用於其它本能上面。一隻餓餓的動物感覺坐臥不寧，是為本能的衝動所領導去實行那給予它營養的運動；但這種覓食的行為，不是動物有食物的思想在它的「心」中這種結論充分的證據。

現在來講人類和我們知道自己行動的事件，發動一種行為循環的是我們所稱為令人不快的一種感覺，這似乎是明白的。試以饑餓為例：我們的內部最初有一種不愉快的感情，不願意安坐，對於好滋味的氣味有一種敏感，我們的附近如有任何食物，即為所吸引。在這種進程中的任何時刻，我們也許知道我們是餓了，在這種意義上對自己說：「我是餓了」。但關於食物，在此刻以前的時候，我們也許已經有所行動。當我們談話或讀書時，可以在完全無意識中取食；不過我們取食的行動恰和有意識時應當做的一樣，當我們的饑火不復燃燒的時候，此等行動便停止了。我們所稱的「意識」似乎只是這種進程中的一個旁觀者，就是它發出命令，此等命令也是通常的和聰明的父母的命令一樣，就是命令沒有發出，也是要服從的。這種見解初看好像是過於誇張，但愈加考察我們所謂意志力及其原因，此見解便愈加使我們信服。這裏由言辭所說明的部分是複雜錯綜的，並且為紛亂一個有力的泉源；以後將回轉來再說。我現在仍然專心致志於原始的欲望，它是存在人身上，不過就它所具的形態講，人類對他的動物的祖先呈現他的類似之點。

有意識的欲望一部分是由對欲望不可少的東西構成，一部分是由相信我們所需要的東西構成，明白了解不由信念構成的一部分是很重要的。

欲望中原始的無認識力的元素好像是一種推開，而不是一種拉攏，是離開實在的一種衝動，而不是對理想的一種

吸引。某些感覺和其它心理的事件具有一種屬性，我們稱爲不愉快；此等感覺所促成的身體運動，好像是要使它們終止。當不愉快停止時，甚至於當它見滅時，我們的感覺具有一種屬性，我們稱爲愉快。愉快的感覺或是不激起行動，至多或是激起行動，似乎要延長這樣的感覺。我不久將回轉來考慮不愉快和愉快本身是什麼；現在只有它們和行動及欲望的結合，爲我們所關心。我們在頃刻之前所說的籠中饑餓的動物，它們所經驗的感覺包含着不愉快，此等感覺所激起的運動似乎是要使它們取得籠外的食物。當它們已經來到籠外，並取食時，它們的不愉快停止，而它們的感覺變成愉快的。好像動物自始至終已經有這種情境在心中，這是錯誤的，在實際上，它們已經不斷地爲不愉快所驅策。當一種動物是沉思的時候，像某些人一樣，它逐漸想到，自始至終，具有最終的情境在心中；有時它逐漸知道什麼情境將造成滿足，所以在實際上，不愉快引起一種思想，即什麼將使它減輕。然包含着不愉快的感覺終爲主要的鼓動者。

這一點使我們達到不愉快和愉快的性質問題。自康德以來，認識心理現象的三大分野，已經變成習慣，這是由知識、欲望和感情代表的，那裏的「感情」是用來指愉快和不愉快。「知識」自然是太確定的一個名詞；凡有關係的心的狀況都集合爲「認識的」，並且不僅包含信念，還包含知覺、疑惑和概念的了解等等。「欲望」比所想要的東西更爲狹小。例如意志是應當包括在這個範疇之內，在實際上，凡包含任何種努力或「意向」——這是術語上的稱呼——的每件事都應如此。我自己不相信心的內容作這三分野，有何種價值。我相信感覺（包括意象）供給心的一切「材料」，每件別的事情可加以分析，成爲在各種方法中敘述的感覺的集團或感覺的特點或感覺集團的特點關於信念，我對於這種見解將在以後各講中說出理由。關於欲望，我在這一講中已經舉出一些理由。現在只有愉快和不愉快是我們所關心的。

關於它們，共有三種學說是可以存在的。在那些經驗它們的人中，我們可以視它們為分別存在的條款，或者視它們為感覺和其它心理事件固有的性質，或者視它們為對不愉快或愉快的事件因果特點所給予的虛名。我以為這些學說中的第一種，即視不愉快和愉快為那些經驗它們的人中實在的內容的學說，沒有令人信服的東西可說，得藉此去表張它。〔二〕它大概是由「痛苦」這個名詞中一種含糊的意義提示出來的，這已經使許多人誤入歧途，連柏克立也在內，柏氏對於主觀的唯心論的辯論之一是由它供給的。我們可用「痛苦」為「愉快」的對稱，「痛苦的」為「愉快的」的對稱，或者我們可用「痛苦」指某種感覺，與熱的感覺，冷的感覺，及觸覺站在同一水平線上。這個名詞最後面的用法在心理學的著作中已經很流行，現在不復用為「愉快」的對稱。赫德(H. Head)博士在一種新近的出版物中陳述這種分別如下：〔三〕

「一開始便須將「不愉快」和「痛苦」明白區別出來。痛苦是一種明白感覺的性質，和熱及冷相等，它的強度能够依照刺激中所花費的力粗率地分成等級。在另一方面，不愉快是直接和愉快相反的一種感情情調。它可以伴着感覺在它們自身中是不甚痛苦的，例如由搔腳板所產生的是反覆刺痛所產生的反應含有這兩種元素，因為它引起那種稱為痛苦的感覺性質，又伴以一種不適意的感情情調，即我們曾經所稱的不愉快。在另一方面，過度的壓迫，除非直接加於某種神經總樞紐外，大都引起更多的不愉快，而非更多的痛苦。」

不愉快和痛苦的混淆已經使人們視不愉快為一種比它本身更實在的東西，這一點對於人們對愉快所具的見解又發生反響，因為不愉快與愉快在這一方面，顯然是站在一條水平線上。當不愉快和痛苦的感覺一經明白區別出來，視不愉快和愉快為心理事件的屬性，而不視它們為因自身的緣故，係分離的心理事件，這是更自然的。所以我將摺斥它們

爲分離的心理事件的見解，而視它們係那分別稱爲不愉快與愉快的經驗的屬性。

現在還要考驗的是，它們是這樣的事件實在的性質，還是關於因果的屬性上僅有的差異。我自己看不出解決這個問題的任何方法；這兩種見解對於事實似乎是同樣能夠解答的。如果這是真的，那麼，不假定有現在所研究的心理事件固有的性質，只認有那不可否認的因果的差異，較爲妥當。我們不非難固有的學說，可以規定不愉快和愉快爲基於因果的屬性，並且可以說只有這樣將保持這兩種學說的每一種。我們依照這一個方向，將說：

「不愉快」是感覺或其它心理事件的一種屬性，基於下面的事實，即這種事件刺激隨意的或反射的運動，大都產生某種多少有定的變化，包括這種事件的止息在內。

「愉快」是感覺或其它心理事件的一種屬性，基於下面的事實，即這種事件不刺激任何隨意的或反射的運動，如果刺激的話，便只刺激那些傾於延長這種事件的運動。〔四〕

我們現在要考慮的「有意識的」欲望係由至今所討論的意義上的欲望組成，連同對它的「目的」所具的一種真正的信念，所謂目的就是指一種事情的狀態將使不愉快止息而造成安靜。我們的欲望說如果是正確的，而對於它的目的的一種信念很可以流於錯誤，因爲只有經驗能夠指出使一種不愉快止息的是什麼當所需的經驗是普通的和簡

〔註二〕及要它的各種爭議是由高爾格穆德提出的，論感情及其神經的關連，身軀痛苦之性質，見不列顛心理學雜誌第八卷四頁（一九一七年出版）

但這些爭議大都是恢復其它學說——我所擁護的不包括在內——不合理的議論，我不能視它們爲確定了它們的爭執。

〔註三〕「感覺與願的外層」見第十二卷第二部（一九一八年出版）九〇頁，又可參看高爾格穆德前引書四三七和四五〇頁。

〔註四〕參看托帶克前引書二四五頁。

單的，如在饑餓的場所，那麼，一種錯誤是不大會有的。但在其它場所——例如愛情的欲望在那些很少或沒有它的滿足經驗的人中，——錯誤是不可避免的並且在事實上時常出現實行限制衝動極爲文明的生活所必需，然更容易弄出錯誤因爲它阻止了行動的經驗——否則一種欲望當趨向這種經驗——並且時常使被限制的衝動不爲人所注意，或被人迅速地忘記了這樣發生的完全自然的錯誤構成所謂——有一部分是錯的——自欺和弗洛伊德所指給「檢查」的一大部分。

還有一點必須着重的就是某件事爲欲望所在這種信念常具有一種傾向去促成這種信念爲真的欲望使「意識」對欲望的效能如此錯綜複雜的，正是這種事實。

當我們相信我們的欲望是在某種事情的狀態時，便常傾於對它促成一種真正的欲望。這半由於言語對於我們的情緒所發生的影響——例如在修辭學上，——半由於一種通常的事實，即不愉快正式屬於一種信念，就是我們的欲望。在我們所沒有的某件事上，於是對於一種欲望的對象原來具有一種虛偽的意見，竟獲得某種真實虛偽的意見產生一種第二期的補充的欲望，然此欲望却變成真實的。讓我們來舉例說明：假定你已爲一個負心女子所拋棄，而拋棄的方法是傷了你的虛榮心，你的自然衝動的欲望將如敦（Donne）的詩所表現的一樣：

啊，謀殺的女人，受着你的輕蔑，我死了！

他在這裏說明他做鬼將怎樣來纏擾這可憐的太太，使她不能享受片刻的安寧。但有兩樁事站在途中，使你不能這樣自然的表現出來：在一方面，你的虛榮心將不承認你所受的打擊是怎樣厲害；在另一方面，你自信你是一個文明而仁慈的人，不能沉溺於復仇這樣生硬的一種欲望中。於是你將經驗一種坐臥不寧的狀態，起初似乎毫無目的，但終於化爲一種

有意識的欲望去改變你的自認，或是週遊世界，或是隱匿你的個性，住在帕特尼 (Putney) 和本涅特 (Arnold Bennett) 的英雄一樣。這種欲望主要的原因，雖是對你以前無意識的欲望一種虛偽的判斷，然新的有意識的欲望有它自己可推源的真實處，並且可以影響你的行動，以至送你去週遊世界。但初期的錯誤將有兩種效果：第一，在無拘束的時刻，在欲睡、酒醉或精神錯亂的影響之下，你將說出許多事情，定會傷害虛偽的欺騙者。第二，你將發覺遊歷失望，東方並沒有你曾經希望的那樣迷魂奪魄——除非有一天你聽到那個壞的女人也被一個負心男子拋棄了。此事如果出現，你將相信你具有真誠的同情，但和以前比較，你對於熱帶島嶼的美麗，或中國美術的驚奇，將突然大為欣喜。一種第二期的欲望是來自對原始欲望的一種虛偽的判斷，然有它自己影響行動的力量，所以依照我們的定義講，它是一種真正的欲望。但當它實現時，沒有和原始欲望一樣的力量，可以造成完全的滿意。原始的欲望如不滿足，第二期的欲望雖成功，坐臥不寧的狀態總是繼續下去的。因此在人類志願的虛榮中發生一種信念：即虛街的志願是第二期的志願，但錯誤的信念使我們不能認清它們是第二期的。

稍微適當的講起來，所謂自欺的東西是起於欲望對信念的作用。我們的欲望在許多東西上，却非我們的力量所能達到。我們應當遠近馳名，受人崇拜，我們的事業應當為時代的奇蹟，宇宙應當安排得當，給予一切人以終極的快樂，不過非至我們的仇敵已經懺悔，並因受痛苦，洗盡他們的罪惡，不得給予他們以快樂。這樣的欲望太大，不能由我們自己的努力而有所成就。但人們發見此等事情——如果它們是實現的話——所給予我們的滿足的一大部是由相信它們是實現或將實現這種容易得多的作用成就的。這種對信念的欲望和對實在事實的欲望相反，它是第二期欲望的一種特別情形，並且像一切第二期欲望一樣，它的滿足並不使最初的不愉快完全止息。然對信念的欲望和對事實的欲望相反，在

個人和社會兩方面，它是非常有力的。按照欲望所在的信念的形態不同，它被稱為虛榮心、樂觀主義或宗教。那些具有充分權力的人對於任何企圖搖動他們自己優勢的信仰或宇宙優勢的信仰的人，加以監禁或置之死地，而謀叛的誹謗和侮慢常視為——並且仍然視為——犯罪的惡行，也正為着這種理由。

欲望原始的性質已經變成十分曖昧，而意識所履行的任務已經十分紛亂而誇張，大都是起於這些對信念的欲望。我們現在可以將我們對欲望與感情的分析總括起來。

任何種心理事件——感覺、意象、信念或情緒——可以為一批行動的原因，此等行動除非被打斷，會繼續不斷，一直至某種多少有定的事情狀態實現為止。這樣的一批行動我們稱為一種「行為循環」。有定的程度可以大有差異：饑餓只要求普通食物，然一眼望見一片特別的食物引起一種欲望，要求吃這片食物，促成這樣的一種事件循環的屬性叫做「不愉快」；而心理事件的屬性——這種循環終止於此——叫做「愉快」。形成這種循環的行動必不是純粹機械的，它們必須是身體的運動，而神經組織的特別屬性是包括在此等運動的因果中。循環終止在一種安靜的狀況中，或者終止在一種僅傾於保持現狀的行動的狀況中。成就這種安靜狀況的事態叫做循環的「目的」，而包含不愉快的最初心理事件叫做一種對產生安靜的事態的「欲望」。當一種欲望伴有一種對產生安靜的事態的真正信念時，此欲望叫做「有意識的」；否則叫做「無意識的」。一切原始的欲望是無意識的，而在人類中，對於欲望目的的信念常流於錯誤。這些錯誤的信念產生第二期的欲望，此等欲望在人類欲望的心理學上造成各種有趣的錯綜複雜，而沒有根本改變人類欲望與動物欲望所同具的特性。

第四講 過去歷史對於生物有機體中現在事件的影響

我們在這一篇中將涉及一種很普遍的特點，籠統地講起來，這種特點劃分了生物有機體的行為與無生物的行為，不過不是絕對的罷了。現在所說的特點是：

有機體對一種有定的刺激的反應常是依賴這種有機體過去的歷史，不僅依賴刺激和有機體至今可發見的現狀。這種特點是包含在「被燒的孩子怕火」的說法中。此項焚燒也許沒有留下可見的痕跡，然它却改變了這孩子在火面前的反應。在這種場所，通常認過去影響腦的組織的改變，不是直接的。我無意指摘這種假設是虛偽的；只願指出這是一種假設。我在現時一講的末尾，將考驗贊成它的種種理由。我們如果只限於曾經實在觀察的事實，那必須說，過去的事件加上現在的刺激和有機體現在可探知的狀況，一齊進入反應的因果作用中。

這種特點不完全限於生物有機體。例如上磁的鋼看起來恰和沒有上磁的鋼一樣，但它的行為在某些方法中是不同的。然在無生物的場所，和生物有機體的場所較，這樣的現象是不常有，並且不重要，對於組織中顯微鏡上的變化——此等變化居間於過去的事件和現在變遷的反應之間——更不難發明滿意的假設。在生物有機體的場所，凡區分它們物理的和心理的行為的每件事，實際和過去這種永存的影響連結在一起的。還有一層，廣泛地說起來，反應中的變化通常是一種在生物學上對有機體有益的東西。

我們依照西門的一種提示（見記憶一九〇四年萊比錫出版；一九〇八年第二版；記憶的感覺一九〇九年萊比錫出版）對於一種有機體下面的反應將給予「記憶的現象」的名稱，即就至今觀察的事實而論，此等反應只有在因果

律之下，包含有一體歷史上過去事件為現在反應原因的一部分，才能够表現出來。我不是只指——情形常是如此——過去的事件為達到現在事情的一串原因的一部分。我以為企圖陳述現在事情的近因，某種或某些過去的事情必須包括在內，否則只好在腦組織假設的改變之內去找庇護所。例如你們嗅着煤炭烟氣，你們回憶某個時機會聞過這種氣味。就至今可觀察的現象講，你們記憶的原因是由煤炭烟氣（現在的刺激）和以前的時機（過去的經驗）兩者組成的。如在另外一個人，沒有你們以前的經驗，——雖則這種經驗在腦的組織中沒有留下可觀察的痕跡，——則同一刺激不會產生同一記憶。所以依照「同因則同果」的格言，我們不能視煤炭烟氣單獨為你們記憶的原因，因為它在其它場所沒有同一效果。你們記憶的原因必須為煤炭烟氣和過去事件兩者。因此，你們的記憶是我們所稱為「記憶的現象」的一個例子。

我們在更向前進之前，最好是對於記憶的現象不同的階級舉例加以說明。

（甲）獲得的習慣——我們在第二講中看見動物怎樣能够由經驗學習出籠，出迷園，或從事於其它行動，這對於它們是有用的，不過非它們的本能單獨準備的。一隻貓放在籠中，對於籠已有經驗，它的行為在方法上便不同於最初的行為。我們能够容易發明假設，就過去經驗造成腦中的結合，以及此等結合自身造成不同的反應講，我們的假設很像是真的。但可觀察的事實是，關在籠中的刺激因重演而產生不同的結果，貓的行為可探知的原因不僅為籠和它自己的可實驗的組織，也還有它對籠的過去的歷史。從我們現在的觀點看來，此事與下面一個問題無關，即貓的行為是由於某種心理的事實，叫做「知識」還是表現一種單純身體上的習慣。我們的習慣的知識不常在我們的心中，而是因適當的刺激記憶出來的。我們如果被問「法國的首都是什麼」即答為「巴黎」這是由於過去的經驗。這種經驗在我們反應的因

果作用中和現在的問題是一樣重要的。這樣，我們一切習慣的知識是由獲得的習慣組成，並且列在記憶的現象項下。

(乙) 意象——我在以後一講中，對於意象將有許多話說；現在涉及它們，只以它們為過去感覺的「抄本」為限。當你們聽見說及紐約，某種意象也許出現於你們的心中，或是關於當地的（如果你們已經去過）或是關於它的某種圖片（如果你們沒有去過）。這種意象是由於你們過去的經驗和「紐約」這個名詞現在的刺激。你們在夢中的意象也同樣全依賴你們過去的經驗，和現在對夢的刺激。通常相信一切意象在它們較簡單的部分，是感覺的抄本；如果是這樣，它們的記憶的特質便顯明了。這是重要的，不僅因為它自己的緣故，和我們以後將看見的一樣，還因意象在所謂「思想」中表演一個重要的部分。

(丙) 聯繫——聯繫的廣大事實，在心理方面是，當我們經歷從前已有經驗的某種事件時，它大都喚起以前經驗的脈絡。煤炭烟氣的氣味使人回憶從前的情景，這是我們剛才討論過的一個例子。這顯然是一種記憶的現象。也有一種更純粹的物理的聯繫，它和物理的習慣是不能分別的。這是托帶克君在動物中所研究的種類，那裏某種刺激是和某種行動聯繫起來。這是在操練中教兵士的樣式。在這樣的場所，用不着任何心理的東西，這只是身體的一種習慣。在聯繫和習慣之間沒有重要的分別，我們對習慣所作的觀察，認為一種記憶的現象，也同樣可應用於聯繫。

(丁) 知覺中非感覺的元素——當我們知道任何熟習的對象，在主觀上表現立即顯露的許多東西，真正是從過去的經驗得來的。當我們看見一種對象，如一個辨士，似乎是知道它的「真正的」形狀；我們所具的印象是一種圓形的東西，而非橢圓形的東西。要學繪畫，必須獲得一種藝術，依照感覺——非依照知覺——去表現事物。外觀的形相是充滿了對象可觸可感的活現的神情。這樣的充滿並供給「真實的」形狀等等，係由我們知覺中的感覺核心最通常的相關連

的事物所組成。在特別的場所，真正相關連的事物也許是非常的；例如我們所看見的是一種地毯，却做得像花磚一樣。如果是這樣，我們知覺中非感覺的部分將為虛妄的，就是它所供給的性質是這種對象在實際上所沒有的。但就常規講，對象具有的性質，為知覺所加入，這是可期望的，因為通常的東西的經驗是增加的原因。如果我們的經驗已經不同，便不當在同樣方法中去充滿感覺，除非這種充滿的動作是本能的，而非獲得的。在人類中，凡組成空間知覺的東西——包括視、觸等等相關連的事物，——似乎差不多完全是獲得的。在那種場所，一切普通知覺中有一種大的記憶的元素，我們藉此去對付普通的對象。試舉另外一種例子，倘若聽見貓吠而狗作咪咪聲，試想像我們當怎樣驚奇起來。這種情緒當依賴過去的經驗，並且依照定義，當是一種記憶的現象。

(戊)記憶為知識——我現在要說的一種記憶，是一個人自己經驗中某種過去事件有定的知識。我們時時記憶曾經發生的事件，因為現在的某樁事使我們記及它們。我們過去的經驗如果不同，現在同一的事實一定不會引起相同的記憶。這樣，我們的記憶是由下列兩項促成的——

一、現在的刺激，

二、過去的事件。

所以依照我們的定義，這是一種記憶的現象。一種「記憶的現象」的定義不包括記憶在內，自然是一種不妥當的定義。定義的要點不在它包含記憶，而在它包含記憶為一系列現象之一。此等現象包括心理學主題中一切特有的東西。

(己)經驗——「經驗」這個名詞用起來常是很模糊的。和我們看見的一樣，詹姆士用它去涵蓋世界上全部原始的材料，但這種用法似乎是可反對的，因為在純粹物理的世界中，沒有任何經驗，事物也一定會出現的。只有記憶的現象

包含經驗。我們可以說一種動物「經驗」一種事件，當這事件改變動物以後的行為時，就是當它是這動物生活中將來事件的原因。記憶的部分時，被燒的孩子怕火，是已經「經驗」過火，同時一根棍子投出來，又拿回去，沒有「經驗」任何事件，因為它和從前一樣，被投出來，沒有呈出何種抵抗。「經驗」的本質是由所經驗的事件產生行為上的改變。在實際上，我們可以對一批經驗或一種傳記下一定義，說它是記憶的因果作用所聯繫的一批事件。我想分別涉及生物有機體的科学和物理學，正是這個特點，更甚於其它任何特點。

就我所知道的講，對於記憶的現象最佳的作者是西門，我在更向前進之前，將努力把他的學說的根本部分概括起來：

當一種有機體——無論是動物或植物——受到一種刺激，它的身上便產生某種激動的狀況，要除去這種刺激，使它回復到一種安靜的狀況。但這種新的安靜的狀況和舊的不同，這可以從反應所改變的能力看出來。刺激前的安靜狀況可以稱為「原始的無差異狀況」，刺激停止後的安靜狀況可以稱為「第二期的無差異狀況」。我們對一種刺激「插入」的效果，下一定義，為造成原始的和第二期的無差異狀況間一種差異的效果，而這種差異本身為起於刺激的「插入」。『記憶的現象』的定義為起於插入的現象；在動物中它們是特別和神經系聯繫的，但不是唯一的，甚至於在人中也是如此。

當兩種刺激一起出現，一種出現在後的也可以引起其它一種的反應。我們稱此為一種「引出的影響」。具有這種特性的刺激為「引出的刺激」。在這種場所，我們稱這兩種刺激的插入為「聯繫的」。一切同時產生的插入是聯繫的，也有連接喚起的插入的聯繫，不過這可以化為同時發生的聯繫。在實際上，留下一種插入的不是一種孤立的刺激，而是

任何時刻刺激的全體；結果，這種全體的任何一部分如果重現的話，大都引起從前出現過的全部反應。西門以為插入能夠遺傳的，一種動物固有的習慣可以出於它的祖先的經驗；關於這個問題，他提到蒲脫勒（Samuel Butler）。

西門構成兩種「記憶的原則」：第一種，或「插入律」如下：「一種有機體中一切同時發生的激動構成一種連結的同時發生的激動集合體，這樣的集合體發生插入的作用，即留下一種連結的插入集合體，構成一個整體。」（見記憶的感覺一四六頁）第二種記憶的原則，或「引出律」如下：「從前發生插入作用的有力情境一部分的復現對於一種同時發生的插入集合體發生引出的作用。」（見同書一七三頁）這兩種律合起來一部分代表一種假設（插入），一部分代表一種可觀察的事實。這種可觀察的事實是，當某種刺激集合體原來已經造成某種反應集合體時，刺激一部分的再現大都造成反應全體的再現。

西門在各方面應用他的基本觀念，是有趣的，巧妙的，內中有些以後將和我們有關係，但現在只限於所討論的記憶現象根本的特性。

關於一種插入的性質，西門承認它必定基於有機體身體上某種物質的改變，現在要多所說明是不可能的。（見記憶的感覺三七六頁）在實際上，這是假設的，充作理論上的應用，並不是直接觀察的一種結果。生理學，特別是因腦受傷而起的記憶的紛亂，供給這種假設的理由，這是沒有疑問的；然它終是一種假設，它的真實性在本講的末尾，將加以討論。

我所傾向的一種想法是，在生理學現今的狀況中，引進這種插入並不足以使記憶的現象的緣由簡單化。我以為我們完全用所觀察的事實來形成這些現象的認識律，臨時承認我們可稱為「記憶的因果作用」的東西，這就是指我在本講開始時所說的那種因果作用，即近因不僅由現在的事情組成，而是由這種事情和過去的事情共同組成。我不願意

堅持這種形態的因果作用是終極的，但在我們知識的現狀中，它供給一種簡單化的東西，並且使我們能用較簡單的語句——否則我們當用此等語句——來陳述行為律。

我所指的最顯明的例子是一種過去事情的回憶。我們所觀察的是某些現在的刺激引導我們去回憶某些事件，當我們不回憶它們的時候，在我們的心中便沒有發見什麼事可稱為記憶它們的。記憶為心理的事實，時時出現，但就我們所能見的講，並不在任何形狀中存在着，它們是『潛伏的』。在事實上，當我們說它們是『潛伏的』，只是指它們將在某些環境之下存在的一個個人能夠記憶某種事實，而另一個人不能，在他們中間如果有某種經常的差異，那種差異必定不是任何心理的事件，而是在腦中。在腦中有這樣的一種差異，是很可能的，但它的性質不知道，並且它終為假設的。關於這個問題，凡曾經成為觀察事件的每一樁事可以總括起來說：當一個人曾經發生某種感覺集合體時，這種集合體部分的再現大都引起全體的回憶。在同樣的狀態中，我們能够集合生物有機體一切記憶的現象在一種單一律之下，它含有西門兩種律中至今可徵實的東西。這種單一律是：

如果一種集合體刺激甲已經造成一個有機體中一種集合體反應乙，則甲在將來時機中一部分的出現，大都造成整個反應乙。

這種律必須由關於頻率等等的影響的某種紀錄加以補充；但它似乎含有記憶的現象重要的特點，而沒有滲入任何假設的東西。

無論何時，凡由於對一種有機體的刺激所發生的效果，如因這種有機體過去的歷史而生差異，而我們又不能實實在在探出它的現在組織任何有關的差異，我們願稱為『記憶的因果作用』。假使我們能够發見包含過去影響的律的



話。在平常物理的因果作用中，像對常識所表現的一樣，我們所有的聯繫近乎一致，如「閃現雷鳴」、「醉後頭痛」等等。這些聯繫在理論上沒有不可改變的，因為某種東西可插入其中，加以擾亂。要得到不可改變的物理的律，我們須進到微分方程式，指示每個時刻變化的方向，而不是一個有限時間——無論怎樣短——後整個的變化。但為着日常生活的目的，許多聯繫在實際上是不變的。然關於人類的行為，情形決不如此。如果你們對一個英國人說：「你的鼻子上有一個污點，」他將立即除去，但如果對一個不懂英文的法國人說同一事情，便不會有這樣的效果。言語對於聽者的效果是一種記憶的現象，因為它依賴過去的經驗。這種經驗是使他了解言語的。如果有純粹心理的因果律，不計及腦和身體其餘的部分，那它們將要具的形態，不是「現在的X造成現在的Y」，而是

「過去的A、B、C……連同現在的X，造成現在的Y。」因為要作下面的主張是不能夠成功的，就是例如當我們沒有想及一個字的時候，我們了解這個字是心中一種實際存在的内容。這只是一種可稱為「傾向」的東西，就是，無論何時，我們聽見這個字，或適逢其會地想及它，便能夠喚起它。一種「傾向」不是某種實在的東西，只是一種記憶的因果律中一個記憶的部分。

在「過去的A、B、C……連同現在的X造成現在的Y」這樣的一種律中，我們願稱A、B、C……為記憶的原因，X為時機或刺激，Y為反應。凡經驗影響行為的一切事件就是記憶的因果作用的例子。

心物平行說的信徒以為心理學在理論上能夠完全擺脫對生理學或物理學的一切依賴。這就是說，他們相信每種心理的事情具有一種心理的原因和一種心理的陪伴事件。如果應有平行說，便容易由數學邏輯證明物理的和心理的事件中的因果作用必定是同種類的，而記憶的因果作用應當存在於心理學上而不應當存在於物理學上，這是不可能

的。但心理學如果離生理學而獨立，而生理學能够化成物理學，似乎記憶的因果作用在心理學上是重要的。否則我們將被迫相信，我們的一切知識，我們的一切想像和記憶的儲藏，在一切時候，是存在於某種潛伏的心理形態中，不獨爲使它們表現出來的刺激所喚起。這是一種很困難的假設。我以爲這是一種方法的事件而不是玄學的事件，我們如果想替心理學獲得實際上能做到的那樣多的獨立，在心理學上接受記憶的因果作用，並拋棄平行說，便好得多，因爲在物理學上承認記憶的因果作用，沒有良好理由。

記憶的因果作用是使柏格森否認在心理方面究竟有因果作用的，現在也許值得花一點工夫來考察這種記憶的因果作用。他很實在地指出同一刺激如果重演，並沒有同一的結果，他力言這和「同因則同果」的格言相反。然只須注重過去的事件，並將它們包括在原因中，以便重組這種格言，和心理學因果律的可能性。一種原因的玄學概念還殘留在我們觀察因果律的態度中：我們要能够感覺因果間的連結，並且要能够想像這種原因是「發生作用的」。這一點使我們不願意視因果律爲單純觀察上的聯繫的一致。然科學要貢獻給我們的僅止於此。如果問這樣的一種聯繫爲什麼發生，這不是問一個無意義的問題，便是要求某種更普通的聯繫包含這種聯繫在內。任何時期所知道的聯繫最廣泛的經驗律只能在下列的意義上去加以「說明」，即在較廣泛的律下，後來的種種發見將它們包括在內；但直至它們又被包括爲止，這些較廣泛的律將成爲殘酷的事實，只依據觀察，而不依據某種假定的固有理性。

所以當原因的一部分已經不復存在時，對於一種因果律沒有自因至果的反對可說。如以過去的東西現在不能發生作用爲理由去反對這樣的一種律，那是對於原因介紹的玄學的見解，然科學對於這種見解不能代爲找着一個立足之地。對抗記憶的因果作用能够作健全主張的唯一理由是在事實上沒有它，能够說明一切現象。西門的「插入」或

視經驗結果為包含在腦和神經的改變中的任何學說，沒有它也在說明它們。但除非用極端巧妙的方法，借重視經驗潛伏的效果為心理的而非物理的任何學說，它們是不會被說明的。我以為那些想使心理學儘可能脫離生理學而獨立的人，如果採用記憶的因果作用，一定會有好結果。然我自己却沒有這樣的欲望，我將努力去陳述自己所見的種種理由，贊助「插入」這樣的見解。

人們所提出的最初幾點之一是在生理學中發見記憶的現象，恰和在心理學中一樣。和達爾文(Francis Darwin)所指出的是一樣(參看西門記憶第二版二八頁註解)甚至於在植物中也發見它們。習慣為身體的一個特點，至少和它為心的特點是一樣的。所以如果畢竟承認記憶的因果作用，我們當被迫容許它闖入非心理的地方，然人們感覺此等地，方應當僅屬於平常物理一類的因果作用中。這種事實是有一大批東西初看是分別心理學和物理學的，仔細考驗一下，又覺得它們為心理學和生理學所共有。這個經驗影響的全部問題是一個切合的實例。哈爾登(J. S. Haldane)教授力言生理學在理論上不能化為物理學和化學，現在贊成哈氏所擁護的見解，自然是可能的。但生理學者中意見的重點似乎是反對他這一點；我們在承認生物與無生物間的連續任何種這樣的斷絕關係之前的確應當獲得很堅強的證據。所以生理學中記憶現象的存在，的辯論對於反抗記憶的因果作用為終極的這種假設必須認為具有某種重量的。

腦傷與記憶力喪失的關係的爭論雖也有些重量，但並不像它外表所顯露的那樣堅強。我們所知道的是記憶力和記憶的現象通常能夠因腦中的變化而被擾亂或毀滅。這的確證明腦在記憶力的因果作用中履行一種重要的任務，但並不證明腦的某種狀況自身是記憶力存在一個充分的條件。然最後這一點是應當證明的。插入的學說或任何類似的學說堅持如身體和腦在適當的狀況中，一個人就會有記憶力，無須更有任何條件。然這裏所知道的只是他的身體和腦。

如果不是在一種適當的狀況中，他將沒有記憶力。這就是說，身體和腦的適當狀況對於記憶力證明為必要，但這是不夠的。所以就我們確定的知識講，記憶力為着它的因果作用，可以要求一種過去的事件和腦的某種現狀。

我們為着確切證明記憶的現象起於某些生理條件滿足的任何時候，應當能夠實在看出一個說英語的人的腦和一個說法語的人的腦中間種種差異，又實在看出一個曾經看過紐約並能回憶它的人的腦和一個從未看過那城的人的腦中間種種差異。這一點將是可能的時機也許終會來到，不過我們現在離此還很遠。就我所知道的講，現在還沒有良好的證據證明甲所具的知識和乙所具的知識的種種差異，是與他們腦中的某種差異平行的。我們可以相信情形是如此，但如果這樣相信，我們的信念是基於比論和普通科學的格言，不是站在詳細觀察的任何基礎上。就一種研究的假設講，我自己是傾於採納這種信念，並認過去的經驗只有經過生理組織的改變，才能夠影響現在的行為。但這種證據似乎很不確定，我以為我們不當忘記其它假設，或對於記憶的因果作用可為記憶的現象終極說明的可能性完全予以否認。

〔註一〕參看他的新生理學及其它演說，一九一九年格利芬出版，又可參看「物理學的生物學的和心理學的範疇是不能變化的麼」討論集，見生命與有機的軀體，一九一八年出版。

第五講 心理和物理的因果律

傳統的因果概念是現代科學指為根本錯誤的一種概念，須代以一種完全不同的概念，即變化律的概念。在傳統的概念中，一樁特別事情甲造成一樁特別事情乙，這就是指，提出任何事情乙，可以發見和它有關的早前的事情甲，這樣說起來：

一、無論何時，甲一出現，乙便跟着來了；

二、在這種聯繫中是有某種『必然的』東西，並非僅為事實上甲首先出現，而乙跟着出現。

第二點是由一種舊的討論說明的，就是日是否可以說造成夜，理由是日常被夜跟隨着。正宗的答案是日不能稱為夜的原因，因為地球的旋轉倘若停止，或是轉得很慢，一種完全的旋轉需要一年，那日便不會為夜所跟隨。據說，一種原因必不至在任何可想像的環境中不為它的結果所跟隨。

在事實上，一般信徒在因果作用傳統形態中所尋覓的這樣的聯繫，並沒有在自然中找着。在自然中的每件事顯然是在一種繼續變化的狀況中，所以我們稱為一種『事情』的東西，真正變成一種進程。如果這種事情是要造成另一種事情，兩者在時間上將要接近的，因為在它們中間如有任何間斷，在這個間斷的時間中也許發生何種事故，阻止所期望的結果。所以因果將有時間上接近的進程。在涉及物理律的地方，當作為原因的進程後一部分保持不變時，作為原因的進程前一部分對於結果能造成何種差異，無論如何，這是難於使人相信的。例如假定一個人死於砒毒，我們說他的服砒毒是致死的原因，但他獲得砒毒的進程顯然是不相干的。在他吞服砒毒以前所發生的每件事都可以不管，因為它

不能改變結果，除非在他服毒的剎那間改變他的狀況。我們可繼續前進：吞服砒素，不真是致死的近因，因為一個人在服毒之後，可以馬上因腦袋中槍而死，於是他的死便不是由於砒素砒素產生某些生理上的變化，在它們以死作結束之前需要一定的時間。這些變化較前的部分能够被制止，恰和我們能够制止獲得砒素的進程一樣。這樣進行，我們能够縮短那愈加稱為原因的進程。同樣我們將要縮短這種效果。在這個人死後，他的身體被一顆炸彈炸得粉碎，這是可以發生的事。我們只知道他的死是砒毒的結果，便不能說他死後將發生什麼事故。我們如果認原因為一樁事情，效果為另一樁事情，兩者必定無限地被縮短。此事的結果是，我們在每個時刻僅有某種方向的變化成為我們因果律的具體表現。因此我們被導入微分方程式，而表現因果律一種物理的律不說「甲將被乙跟隨着」，只是告訴我們，在有定的環境之下，分子將有怎樣的加速，就是告訴我們，分子的運動在每個時刻是怎樣變化着，在將來的某時刻，這分子將不在那裏了。

在微分方程式中具體表現的律可以是正確的，但不能知道是如此。我們在經驗上能够知道的一切東西是近似的，並且易流於例外；在物理學上所假定的正確的律是知道為近於真理，但不知道是真的，恰和它們屹立不動的一樣。我們從經驗上實際知道的律具有傳統因果律的形態，只除掉二點不計，即它們不當被視為普遍的或必要的。「死亡跟着服砒素而出現」是一種良好的經驗的概論，也許有例外，但總是稀少的。這樣經驗的概論對着公認的正確的物理學律具有一種優勢，即它們所論究的是可以觀察的現象。無論在時間或空間上，我們不能觀察無窮小；甚至於不知道時間和空間是否可無限劃分。所以粗率的經驗的概論不管它們是不精確的或普通的，在科學上却有一定的地位。它們是更精

〔註一〕分量說暗示繼續是很顯明的。如果是這樣，我們在理論上將能達到弄過程的事情，但在直接可觀察的事物中，仍有顯明的繼續。這證明上面的評論在目前為合理。

確的律的材料，相信它們通常是真的這些理由，比相信更精確的律常是真的那些理由，更為堅強。

所以科學是從「甲通常為乙所跟隨」這種形態的概論出發。這一着對於傳統一類的因果律是能夠造成的最近的道路。在任何特別的例子中，也許甲常為乙所跟隨，但我們不能知道這一點，因為我們對於可以使這種聯繫失敗的一切完全可能的環境不能預見，也不能知道它們中間不會有實在出現的。然我們如果知道在大批的事件中，甲為乙所跟隨，而這種聯繫失敗的地方極少或沒有，在實行上，我們說「甲為乙的原因」，而對於原因的觀念如果不附以曾經結集在這個名詞上的任何玄學的迷信，那我們將被證明為對的。

關於上述意義的原因，除掉缺乏普遍性和必要性外，要領略另一點，也是重要的，那就是缺乏唯一性。通常假定舉出任何事情，總有某種現象為它的原因。這似乎只是一種錯誤。就原因能夠實際應用的唯一意義講，它是指「幾乎不可改變的前事」。在實行上，我們不能得到一種前事完全不可改變，因為這一點要求我們計及整個宇宙，如沒有計及某事，便可以阻止所期望的效果。我們在幾乎不可改變的諸前事中，不能分別其中的一件為原因，其餘的只是它的連帶物。做這樁事的企圖是依賴出自意志的原因的一種觀念，而意志（和我們以後將看見的一樣）究竟不是通常所猜想的那種事情，也沒有任何理由想到物理界中有任何事件和所猜想為意志的東西有半點相似。我們如果能夠發見一種前事，並且只有一種，完全不可改變，便能夠稱這一種為原因，不須引入由那對意志的錯誤觀念而產生的任何概念。但在實際上，我們不能發見任何前事，知道它是完全不可改變的，我們却能夠發見許多前事，幾乎都是如此。例如當汽笛在十二點鐘鳴鳴作聲時，人們離開工廠去就午餐，你們可以說汽笛是他們離開的原因，但其它工廠無數其它的汽笛也常是在十二點鐘鳴鳴作聲，也恰恰有權被稱為原因。於是每件事有許多幾乎不可改變的前事，所以許多前事可以稱為它的原因。

物理學的諸律在處理物或電的運動的形態中，具有一種顯明的簡單性，這種簡單性稍微隱蔽了它們所確定的東西經驗的特性。一片物從經驗上知道不是一種單獨存在的東西，而是許多存在的東西的一個體系。當幾個人同時看同一桌子時，他們都看見某種不同的東西；所以猜想他們都看見的「這張」桌子必定是一種假設或一種構造。「這張」桌子在不同的觀察者間應為中立的；它不示愛於一個人所看的這一方面，去犧牲另一個人所看的那一方面。把這張「真正的」桌子看做它對不同的觀察者所呈出的（和我們所說的一樣）一切形相的共同原因，我的心中雖認為錯誤，然這正是自然的。但我們為什麼要猜想這一切形相有某一種共同的原因呢？像我們恰恰看見過的一樣，「原因」的觀念是不怎樣可靠，能夠允許我們對於某種永不能被觀察的東西——就它的真正性質講——推論它的存在。

我們不用去找一種無偏袒的來源，只須一切黨派有相等的代表，便能夠獲得中立。我們也不用猜想在那些被稱為觀看這張「真正」桌子的人不同的感覺後面，有某種不可知的原因，可以認這些感覺的全組（連同某些別的細目，這是可能的）實實在在是這張桌子。這就是說，這張桌子在不同的觀察者間是中立的（這是實在的和可能的）；它是那一切細目的組，從不同的觀點看來，那些細目自然要被稱為桌子的「諸方面」。

現在可以說：如果沒有一種單獨存在的東西為這一切「方面」的來源，它們怎能集合起來？這種答案是簡單的：倘若若有這樣的一種單獨存在的東西，它們一定恰恰是那樣，在桌子形相底下的那張假定的「真正的」桌子，無論如何，是不知道的，是推論的，這樣的一個細目是否為這張桌子的一「方面」的問題，只當取決於這個細目和一個或多個細目的結合，至於這些細目是桌子定義的根據。這就是說，即使我們假定有一張「真正的」桌子，那些為它的諸方面的細目應當集合起來，彼此發生關係，而不是對它發生關係，因為它只是從它們推論出來的。所以我們只須注意它們怎樣集合，便

能够保持這種集合，無須假定任何「真正的」桌子去和此加以區別。不同的人觀看他們所稱爲同一的桌子，因爲觀點不同，所看見的東西也不完全相同，但既不求極度的精確或精密，那些東西也很相似，可以用同一語言描寫出來。這些很相似的細目原來是由它們的簡單性集合起來的，更正確些說，它們按照透視法律，光的反射和折射律，彼此密切結合，即由這種事實集合起來的。這些細目連同其它不可知的相關的東西，就是桌子，我提議這爲第一種接近，並且同樣的定義可應用於一切物理的對象。(117)

有一種提示對於我們的知覺引入一種不適合的心理的暗示，我爲着排除這種提示，願提出一種不同的例證，即星的照相法。在一個清明之夜，一張照相底片，按照所用的望遠鏡的力量，表現那一部分天空的形相，有或多或少的星。所攝的每一顆單獨的星對於照相底片產生它的單獨的效能，倘若我們是在望天的話，它恰恰會對我們產生同樣的效能。我們如果假定——像科學正式假定的一樣——物理進程的繼續性，那就被強迫作出結論道，在照相底片的處所以及在它和它所攝的一顆星中間的一切處所，發生某種事件，特別和那顆星有關係。在以太少被懷疑的時候，我們當說所發生的事件是以以太中某種橫貫的顫動，但這樣的說明是非必要的，也不是人所希望的。我們所要說的一切是，某種事件發生，特別和那顆星有關係。那顆星對於照相底片既產生它自己特別的效能，某種事件必定特別和它有關係。無論這是什麼，必定爲一種進程的結果，這種進程從這顆星出發，向外放射，半因繼續性的普通理由，半因解答光具有某種有定的速度，是能傳遞的這種事實。於是我們達到一種結論，即某顆星在某一處所如果可見，或能够爲一種充分敏感的照相底片在那個處所攝出來，那裏所發生的某種事件，特別和那顆星有關係。所以在每一處所，一切時候，必定發生大批的事件，即從那個處所能够看見或能够攝影的每種物理的對象，至少必定發生一種事件。我們能够在兩個原則中任何一個上來劃

分這樣發生的事件：

一、我們能够集合一個處所所發生的一切事件，就光講和照相術所做的一樣；

二、我們能够集合不同處所所發生的一切事件，這些事件是在常識所視為由於它們從一種對象發射出來的
方法中結合的。

於是回到星的問題，我們能够集合：

一、某個處所不同的星的一切形相，或者

二、不同處所某顆星的一切形相。

但當我說及「形相」時，只是爲着簡略的緣故：我不是指任何對某人必須「表現」的東西，只是指那種發生的事件，無論它是什麼，它是在一定處所，與一定的物理對象結合起來——依照舊的正宗的學說，這必定是以太中一種橫貫的顫動。像一批同時觀察者所見桌子不同的形相一樣，屬於一種物理對象不同的細目，是要由繼續性和相互關係的固有律集合的，不是由它們對一種不可知的擬議的存在——叫做一片物，它自身只是一種非必要的玄學的東西——所假定的因果結合集合的。依照我所提議的定義，一片物是一些相互關係的細目的集合，成爲第一種接近，至於這些細目一定正式被視爲這片物在不同處所的形相或效能。「三」某些進一步的詳盡規劃是值得想望的，不過我們現在可以不管。我在本講的末尾，將回轉來說及它們。

〔註二〕參看我們對外界的知識第三第四章。

〔註三〕一片物爲一種構造的正確的定義，將在以後說出來。

依照我所提出的見解，一種物理的對象或一片物是一切相互關係的細目的集合，至於此等細目一定被常識視為它在不同處所的效能或形相。在另一方面，一定處所所發生的一切事件自常識從那個處所看來，一定視為代表一批不同對象的形相。一個處所所發生的一切事件可以視為從那個處所的世界觀。我對於從一定處所的世界觀將稱為一種『透視法』。一張照片代表一種透視法。在另一方面，諸星的照片如果是在空間一切點所攝取的，而在一切這樣的照片中，當任何時候，某顆星——假定为天狼星——出現，便被選擇出來，天狼星一切不同的形相集合起來，一定代表天狼星。爲着了解心理學和物理學間的差異，很重要的一點是要了解這兩種劃分細目的方法，即：

一、依照它們出現的處所；

二、依照它們所屬的不同處所相互關係的細目的體系，這樣的體系被下一定義，爲一種物理的對象。

假定有一種爲物理對象的細目體系，我們對於在一定處所（如果有任何處所的話）的那種體系下一定義，稱爲『那個處所那種對象的形相』。

當一定處所一種對象的形相發生變動時，便發見兩件事中之一出現。這兩種可能性可以用一個例子說明出來。你同一個人在房中，他是你所看見的；你可以不看見他，或者是由於閉着你的眼睛，或者是由於他退出房中。在第一個場所，他的形相自別人看來，沒有變動；在第二個場所，他的形相是從一切地方變動了。在第一個場所，你說已經發生變動的不是他，而是你的眼睛；在第二個場所，你說他已經變動了。概括起來，我們所分別的是——

- 一、只有對象某些形相變動的場所，同時其它的形相，特別是很近對象的處所的形相都不變動；
- 二、對象的一切或幾乎一切形相經過一種連帶的變動的場所。

在第一個場所，這種變動是由於對象和處所間的媒介物；在第二個場所，是由於對象自身。〔四〕

後面一種變動是頻繁的，在這樣的場所，支配形相同時改變的諸律具有比較簡單的性質，因此已經使人們能夠把一種物理的對象當作一種東西，而忽視它是一種細目體系的事實。當許多人在戲院中觀看一個戲子時，在他們各自的透視法中的變動很相似，而又密切互相關連，通常都被視為彼此同樣的，並且都被視為和戲子自身的變動同樣的。一個全體的形相中的一切變動既是這樣互相關連着，驟然看起來，便沒有迫切的需要去打斷這種形相的體系，或領略這個全體不真是一種東西，而是一組互相連關的細目。物理學所討論的特別，並且原來，就是這樣的變動，即原來討論種種進程，而一種物理對象的統一在這些進程中是用不着打斷的，因為它的一切形相是依照同一律同時變動的——如果不是一切都變動的話，無論如何，很近對象的處所的一切是變動的，當我們接近這種對象時，便看見它們的變動具有增大的準確性。

一種對象形相中的變動如果是起於媒介物中的變動，對於靠近對象處所的形相不會發生效力，或僅發生很輕微的效力。如果十分接近的處所的形相或是完全不變動，或是變動得極其微小，通常發見這些變動能夠由諸對象中的變動計算出來，至於此等對象是在上面所說那種對象和它的形相已經變動可以認知的諸處所之間的。於是物理學對於所討論的最大多數變動的律能夠化成物理對象中的變動，並且在物的術語上來說明它的最大多數的根本律。只有在那些構成一片物的形相體系的統一必須打斷的場所，不能專用物的術語去說明所發生的事件。我們將發見整個心理學是包含在這些場所之內；它們對於我們的目的，是重要的。

〔註四〕應用這種分別於運動，引起那些由於相對相關的諸律複雜，但我們為着現在的目的，可以不管。

我們現在能够開始了解物理學和心理學間根本差異之一。物理學討論一片物的形相的整個體系作爲一個單位，而心理學則對於這些形相自身中的某一些發生興趣。暫以知覺的心理學爲限，我們觀察所及知覺是物理對象的形相中某些形象。從我們向來所採的觀點看來，可以對它們下一定義，爲在某些處所的對象形相，而感覺器官和神經系統適當的部分則從這些處所構成媒介物的部分。當一個望遠鏡爲媒介物的一部分時，一張照相底片感受一羣星一種不同的印象，同樣，當一隻眼睛或一種視神經爲媒介物的一部分時，一個腦子感受一種不同的印象。因這種媒介物而起的一種印象稱爲一種知覺，心理學對它發生興趣，是爲它自己的緣故，而不僅爲它是一組互相關聯的細目之一，至於這一組細目是物理的對象（像我們所說的一樣）我們具有它的一種知覺。

我們早前說過劃分細目的兩種方法。一種方法是集合種種形相，普通視爲不同處所的一種有定的對象；廣泛地說起來，這是物理學的方法，達到物理對象的構造爲這樣形相的組。另一種方法是集合一定處所不同對象的形相，結果爲我們所稱的一種知覺。在特別的場所，所涉及的處所是人類的腦，屬於這種處所的透視法是由某人在一定時期的一切知覺而成。由透視法作這樣的劃分對於心理學是切合的，並且在對我們所指的心來下定義是重要的。

我不願意提示我對知覺下定義的方法是唯一可能的方法，或甚至於是最好的方法。這是自然出自我們現在的題目的一種方法。但當我們從一種更內省的觀點去接近心理學時，須分別感覺與知覺，如果可能的話，須從其它心理事件來分別——若有任何這樣的事件，我們也當考慮感覺心理的效能，這是和它們物理的原因與相互關連相反的。這些問題和我們在本講曾經涉及的那些問題較，完全不同，非至以後一個階段中，我將不加以討論。

心理學所涉主要的事件顯然爲實在的細目，非僅細目的體系。在這一點上，它和物理學不同，廣泛地講起來，物理學

所涉及的場所，是一切構成一種物理對象的細目，能够當作一個單一的因果單位去處理，或者充分靠近對象的細目——它們是對象的形相——能够這樣去處理。廣泛地講起來，物理學所尋求的律，能够因處理這樣的細目體系爲因果單位而說明出來。然心理學所尋求的律，不能這樣加以說明，因爲那些細目自身正是心理學者的興趣所在之處。這是物理學和心理學根本差異之一。本講的主要目的就在把它弄明白。

我對於一片物企圖給予一種更正確的定義作爲結束。不同處所一片物的形相半因固有律（透視法律，在關於視的形狀的場所）而變動，半因媒介物的性質——霧、藍色眼鏡、望遠鏡、顯微鏡和感覺器官等等——而變動。當我們愈接近對象時，媒介物的效能便變得愈小。形相變動的一切固有律在一種概括的意義上可以稱爲「透視法律」。如有一種對象的任何種形相，我們在假設上能够構成諸形相的某種體系，如果單是涉及透視法律，這裏所說的那種形相也一定屬於此體系中。我們對於對象的每種形相如果輪流構成這種假設的體系，則相當於一種有定形相 X 的體系將脫離任何起於超過 X 媒介物的牽制，僅含有那起於 X 和對象間的媒介物的牽制。於是當這種形相——我們假設的體系因它取得定義——愈加接近對象時，由它的方法所規定的諸形相假設的體系包含媒介物的效能便愈少。因移動 X 靠近對象而發生的形相不同的組將接近一種有限的組，如果透視法律單獨發生作用，而媒介物不發揮牽制的效能，這種有限的組將爲對象所呈現的那種形相的體系。諸形相的這種有限的組爲着物理學的目的，可以下一定義，稱爲所涉及的一片物。

第六講 內省

這些講演的主要目的之一是在對於心與物的分別，並非如普通所猜想的那樣根本不同的信念，陳述種種理由。在本講中所討論的是這個問題物理方面的大綱。我企圖指出我們所謂一種物的對象，它本身並非一種實體，而是一種細目的體系，為它們的性質上和感覺相似，在實際上時常含有實在的感覺在它們的數量中。在這種方法中，物理對象所由組成的材料和我們心理生活——至少——一部分所由組成的材料是發生關係了。

然有一種相反的任務，對於我們的題目是同樣重要的，就是指出我們心理生活的材料對於普通認為具有許多性質却是沒有的，並且未嘗具有任何屬性，使它不能構成物的世界的一部分。我得在本講中開始作關於這種意見的討論。在正宗的心理學中有兩種方法知道什麼是存在的，這正與所假定的物心二元相適應。一種是感覺和外部知覺的方法，據說是供給我們對物的知識的材料，另一種叫做「內省」。據說是供給我們心理進程的知識的材料。自常識看來這種分別似乎是明白而容易的。當你們看見一個朋友沿街走來，你們獲得一種外部的物理的事實的知識，當你們覺得遇見他很是高興，便獲得一種心理的事實的知識。你們的夢、記憶和思想，自己常是知道，這是心理的事實，而其進程——你們由此得知道它們——似乎有異於感覺。康德稱它為「內在的意識」，有時又稱為「自我意識」，但在現代英文心理學上最普通的名稱是「內省」。我在本講願意分析並考察的，正是這種獲得我們心理進程知識的假定方法。

我對於自己將要形成的見解，願意首先陳述出來。我相信我們心理生活的材料和它的關係及構造相反，完全是由感覺和意像成立的。感覺是在我於第五講所說明的方法中與物結合的，即每個是一種體系中的一部分，而這種體系則

爲某種物理對象。意像通常雖具有某些特點，特別是缺乏活潑性，使它們有別於感覺，但它們並非不可改變地具有這樣的分別，所以不能由這些特點來下定義。意像和感覺相反，只能由它們不同的因果作用來下定義。它們是因和一種感覺結合促成的，不是由於神經系以外——關於較高等動物，人們也許應當說，腦以外——的一種刺激促成的。一種感覺或意像的發生，在它本身並不構成知識，但條件如果適當的話，任何感覺或意像是可以被知道的。當一種感覺——像聞雷鳴——和在我們鄰人中極相似的感覺是正式互相關連時，我們視它爲外部世界有定的知識，因爲我們固認整組相似的感覺爲起於一種共同的外部的原因。但意像和身體上的感覺並不是這樣互相關連的，身體上的感覺能够由生理學造成一種相互關係，因此終於在物理界知識的來源中取得它們的地位。但意像不能够因他人同時的感覺和意像而造成這種地位。它們除掉在腦中假設的原因不計外，和物理對象還有一種因果的結合，這是由於它們爲過去感覺抄本的事實；但它們這樣結合的物理對象是過去的，不是現在的。此等意像成爲私有的，而感覺却未嘗具有這種意義。一種感覺似乎給予我們以一種現在物理對象的知識，一種意像並不如此，除掉當它等於一種幻像的時候，然在這種場所，所謂「似乎」是欺騙的。因此這兩種事件整個的內容是不同的。但在它們自身，不同的程度並不深刻，於是沒有理由引起知道這一種和那一種的兩種不同的方法。結果，把內省作爲一種分離的知識，是消滅不見了。

關於內省的批評，大都爲美國心理學者的工作。有一篇論文對於他們的議論似乎是供給一個良好的榜樣，我願首先概括地介紹一下，此文爲「內省評論」係丹拉普(Knight Dunlap)所作。(見心理學雜誌第十九卷五號四〇四至四一三頁，一九一二年九月出版。)他作過少數歷史的徵引後，論到現代兩個內省的擁護者，即斯套忒(Schiff)和詹姆士。他從斯套忒徵引下面的數段：「心理的狀況只有在我們以一種內省的方法注意它們的時候，才變成對象否則它們

本身並非對象，只是賴以認識對象的進程中的成分。（見心理學袖珍本一二四頁）『對象本身不能和單個人意識現在的改變相同，至於對象是因這種改變而被認識的。我們就是想到自己意識的改變，上述一點也同樣有效。有意識的經驗——我們在這種經驗中想到另一種有意識的經驗——和我們所想象的有意識的經驗，至少常是有一部分不相同的。』（見同書五八至五九頁）

講到這一點，我要打斷丹拉普論文的紀述，插入我自己對於斯套忒上面引文的某些觀察。第一，『心理的狀況』的概念似乎需要一種稍微帶破壞性的分析。我得在以後關於認識的講演中作此項分析；我並且已經在關於欲望中作過此項分析。第二，『對象』的概念是以關於認識的某種見解為轉移，這種見解我相信是完全錯誤的，即我在第一講論及布稜他諾所討論的見解。依據這種見解，一種單一的認識的事件包含內容和對象，內容主要為心理的，而對象除掉在內省和抽象思想中不計外，是物理的。我已經批評過這種見解，現在除作下列一語外，不願多所論列，即我以為『賴以認識對象的進程』似乎是一句很難捉摸的話。像常識要說的一樣，當我們『看見一張桌子』，這桌子為一種物理的對象，不是我們知覺的『對象』（在心理學的意義上）。我們的知覺是由感覺、意像和信念造成，而假設的『對象』是某種推論的和外部有關的東西，並不是在邏輯上和出現於我們中間的事件連結在一起。這個關於對象性質的問題也影響我們對自我意識所具的見解。一種『有意識的經驗』與一種物理的對象顯然不同，所以一種思想或知覺，其對象為一種有意識的經驗，和一種思想或知覺，其對象為一種物理的對象，必然不同。這樣假定，是自然的。但對對象的關係如果是推論的與外部的，和我所主張的一樣，則兩種思想間的差異對於它們對象間的差異，可以很少關係。講到『單個人意識現在的改變』，一種對象因這種改變而被認識，這是提示對象的認識和我所相信的比較，是一種更為直接的進程，它和對

象的結合也要密切得多。當我們來分析知識時，將詳細討論這幾點，但現在必須簡單陳述一下，以便指示我們是在何種氣氛之中，進行「內省」的分析。

斯套忒的評論似乎提示我所視為錯誤的另一點，是他對「意識」的用法。有一種見解流行於一般心理學者中，以爲一個人能夠在一種奇異的兩重的意義上說到「一種有意識的經驗」：在一方面是指意識到某種東西的一種經驗，在另一方面是指具有所謂「意識」的某種自然的固有特性的一種經驗，這就是說，一種「有意識的經驗」在一方面是以對它的對象爲特徵，在另一方面，是以由某種特異的材料——「意識」的材料——組成爲特徵。在許多著作家中還有第三種紛亂：在這第三種意義上，一種「有意識的經驗」是我們意識到的一種經驗。我以爲這一切是必須明白分開的。我以爲說一件事是「意識」到另一件事就是主張它們中間有一種外部的和頗遠的關係。我可以用叔姪的關係來解說它：一個人不是因自己的努力，僅因何處一種事件發生而變成叔父。同樣，當你們說「意識」到一張桌子時，是否真是如此的問題，不能僅由考察你們的心境來決定。此外必須確定你們的感覺是否具有過去經驗促使你們採取那些相互關係，而在這種場所，桌子是否爲一種幻境，並且和我在第一講所說明的一樣，我不相信有任何意識的「材料」所以沒有固有的特性使一種「有意識的」經驗能夠和任何其他經驗分別出來。

我們在這些預備工作之後，可以回到丹拉普的論文上去。他對斯套忒的批評繫於對「心」或「主體」這樣的觀念給予任何經驗的意義，發生困難一點上；他從斯氏徵引下面一句道：「最重要的障礙物是，心在看顧它自己的工作時，必須將它的注意分在兩種對象之中，」他的結論是：「斯套忒在這裏是不合法地引入一個單獨觀察者的概念，這是沒有疑問的，他的內省沒有替這個觀察者的觀察作準備，因爲被觀察的進程和觀察者是有分別的。」（見心理學雜誌四

○七頁）對於引入單獨觀察者的任何學說所作的反對論在第一講中曾經考慮過，並且是被認為有力的。所以斯奈忒內省的學說既是建築在這種假定上，我們只好加以排斥。但相信內省而不假定有一個單獨的觀察者，這是完全可能的。丹拉普第二次所考察的詹姆士的內省說並不假定一個單獨的觀察者。在詹氏的心理學出版之後，因他拋棄思想和事物二元論的結果，這種學說改變了。丹拉普概括他的學說如下：

「詹姆士的意識綱要的主要點是主體、對象和由主體知道對象。詹姆士的綱要和包含同一用語的其他綱要間的差異，是詹氏認主體和對象為同一物，不過是在不同的時間罷了。他為着滿足這種要求，特假定一個存在的餘域。他最初稱為「意識的狀況」或「思想」。後來稱為純粹的「經驗」。後面這種用語含有「思想」和「知道」。兩者詹姆士對於這種綱要及其宏大的矯揉造作，堅持到底，只拋棄意識的用語和思想與一種外部實體間的二元論。」（見前引書四〇九頁）

他又說：「詹姆士的體系真正總計起來，在乎承認事物的一種繼續是知道的，它們並且為某種東西所知道。任何人體能夠要求的僅止於此，不過除掉下面的事實不計，即事物是一起知道的，而對於不同項目的知者是同一人。」（見同書同頁）

我以為丹拉普在這種陳述中所承認的遠過於詹姆士在他後來學說中所承認的。我看沒有理由假定「對於不同項目的知者是同一人」，我相信除掉用丹拉普所排斥的那種內省外，不能夠確定這個命題。這幾點中的第一點必須等到我們分析信念時來說；而第二點現在必須加以考慮。丹拉普的意見是有一種主體和對象的二元論，不過主體永不能變成對象，所以沒有一種認知的認知。他在討論內省表現知識的發生這種見解中說：「事物的存在（是知道的）不能

否認，據說這種事物是被知道的，或在這種「內省」中被觀察的。然知道是被觀察的這種主張可加以否認。知道的確是有的，被知道，這種知道的確沒有。」（見同書四一〇頁）他又說：「我從沒有認知一種認知。」（見同書同頁）他在下一頁又說：「說一個人不能觀察一種觀察的進程（或關係），這可稱爲一種逆說，然的確有這樣的一種進程；在這種說法中真正沒有矛盾。我怎樣知道有認知呢？由於認知某種東西。」認知「不是表現在「我認知一種顏色（或其他種種）」這種陳述中，則認知這個用語便沒有意義。」

但這種逆說不能如此輕易加以處置。「我認知一種顏色」的陳述是由丹拉普所假定，被知道爲真的，但他沒有說明這是怎樣會被知道的。反對他的議論不能令人信服，因爲他對於推論我們的認知可以指出某種確實的方法。但他沒有提示任何這樣的方法。假設人物認知對象，但不是由於他們自己的認知，並沒有什麼奇怪；小孩子和較高等的動物就是這樣的人物，這的確是很可能的。但這樣的人物不能作「我認知一種顏色」的陳述，我們却能如此。所以我們所具有的某種知識是他們所缺乏的。在丹拉普的地位上，必須主張這種增加的知識是純粹推論的，然他却沒有企圖指出這種推論是怎樣可能的。這自然是可能的，但我不能看出怎樣可能。自我看來，我們知道有一種認知，這種事實（這是他所承認的）幾乎決切反對他的學說，而有利於我們能夠認知一種認知的見解。

丹拉普宣言（回到詹姆士）詹姆士對內省原來信念的眞正理由是他對兩種對象的信念，即思想和事物。他提示詹姆士於拋棄思想和事物二元論之後，仍依附內省，這只是他的自相矛盾處。我不完全贊同這種意見，但將關於內省的差異從關於知道的性質的差異解脫出來，是困難的。丹拉普提出（見同書四一一頁）所謂內省眞正是由認知「意象」和內部的感覺等等組成。我以爲這種見解在本質上是健全的。但我認知道本身是由這樣的成分適當配合組成，認知道

些成分，我們有時便認知知道的例子。因為這種理由，關於對象——有一種認知——是什麼，我很贊同他的見解，但關於他的內省不可能的結論，我不能完全同意。

行爲派人曾經對內省挑戰，甚至於比丹拉普更爲勇敢，並且已經走得很遠，以致否認意像的存在。但我以爲他們已經使各種事物混淆不清，此等事物通常本是混淆不清的，而在我們對內省的批評能夠達到什麼是真的什麼是僞的之前，必須作出幾種分別。

我願意分出三個不同的問題，當我們問及內省是否爲知識的一種泉源時，可以指及其中任何一個問題。這三個問題如下：

一、我們對於別人不能夠觀察的任何事件，對於自己能夠觀察麼，或者我們能夠公開觀察的每椿事情，是在別人也能夠觀察——如果佈置適當——這種意義上講的麼？

二、我們能夠觀察的每椿事情服從物理學的律並構成物理界的一部分麼，或者我們能夠觀察物理學以外的某些事情麼？

三、我們對於在固有性質上不同於物理界成分的任何事情能夠觀察麼，或者我們能夠觀察的每椿事情是由本質相同於所謂物的成分的元素組成的麼？

這三個問題中的任何一個可用來對內省下定義。我當在第一個問題的意義上贊成內省，就是我想我們所觀察的某些事情甚至於在理論上也不能爲任何人所觀察。爲着贊助內省的緣故，我現在嘗試答第二個問題；我想，在實際的科學狀況之中，意像不能隸屬於物理學的因果律之下，不過也許終於可以做到這一着。我當在對內省相反的方面來回答。

第三個問題：我想觀察所指示給我們的東西沒有不由感覺和想像組成的，而想像在它們的因果律上不同於感覺，沒有不是本質的。我得相繼討論這三個問題。

一所觀察的東西爲公開的或私人的。我們暫時以感覺爲限，發見有不同的公開程度附屬於不同的感覺種類上。你如果覺得一種牙痛，而在室中的他人並不覺得，你不以爲異；但你如果聞雷鳴，而他們未曾聞得，在你的心理狀況中你便開始驚奇起來。視聽兩覺爲器官中最公開的；嗅覺較遜；觸覺又遜；因爲兩個人接觸同一點，只能相繼進行，不能同時進行。味覺具有一種半公開的性質，因爲當人們吃相似的食物時，似乎是經驗相似的味覺；不過兩個人既不能實實在在吃同一片食物，這種公開是不完全的。

但當我們轉到身體上的感覺時——如頭痛，牙痛，饑餓，口渴，和感覺疲勞等等——便完全離開了公開，達到一種境界，別人能夠告訴我們，他們所感覺的是什麼，然我們不能夠直接觀察他們的感情。這種事態的自然結果是發生一種思想，以爲公開的感受給予我們以外界的知識，而私人的感受僅給予我們以關於自己身體上的知識。關於私人的方面，一切想像無論是那一種，屬於感覺，此等感覺僅給予關於我們自己身體上的知識，就是每種僅爲一個觀察者所觀察。這就是視和聽的想像不同於視和聽的感覺，比身體上感覺的想像不同於身體上的感覺，更爲顯明的理由；這是贊成想像的議論，在視和聽這樣的場所比在內部的言語的場所更令人信服的原因。

然我們如以感覺爲限的話，私人的和公開的全部分別只是一種程度上的分別，而不是種類上的分別。有良好的經驗上的理由可以想到，沒有兩個人在同一時刻對同一物理對象恰恰具有相似的感覺；在另一方面，就是最私的感覺也具有相互關係，在理論上一定使另外一個觀察者能推論及它。

沒有感覺是完全公開的，這是觀點不同的結果。兩個人望着同一桌子，因透視法和光線投射的方法的緣故，並不得到同一感覺。他們僅獲得相互關係的感覺。兩個人傾聽同一聲音，並不恰恰聽見同一東西，因為一個人比另一人較近聲音的來源，聽得較好，諸如此類，不一而足。這樣看來，感覺中的公開不在於具有確切相似的感覺，而在於依照可徵實的律的關連，具有多少相似的感覺。凡公開襲擊我們的感覺，在那裏的相互關係的感覺是很相似的，而那些相互關係是很容易發見的。即使最私的感覺和事物也有相互關係，別人能夠觀察出來。牙醫生沒有觀察你的痛苦，但他能夠看見引起這種痛苦的穴洞，即使你不告訴他，也能猜到你是受著痛苦。然這種事實不能用以——像瓦特孫顯然願意如此——排除科學的觀察，此等觀察對一個觀察者是私有的，因為由於許多這樣的觀察，才使相互關係成立起來，例如在牙痛和穴洞間的相互關係是。所以私有的本身並不造成一種材料而不服從科學的處理。在這一點上，反對內省的議論是必須排斥的。

二、每種可觀察的事情服從物理學的律麼？我們現在來說反對內省的第二種理由，即它的材料並不服從物理學的律。這一點雖不大為人所著重，但我以為它為一種反對論，比私有的方面的反對論真正使人具有更為堅強的感覺。我們對於內省如果下一定義，為不役屬於物理學律的材料觀察，而不藉私有的方面去下定義，於是所獲得的內省的定義和慣例更為和諧。人們決不因一個人知道他的胃痛，認他為內省的。我們能夠觀察自己身體上的感覺，而別人却不能，反對內省的人並不否認這種顯明的事實。例如丹拉普力言意像的確是筋肉上的收縮，「」顯然視我們認知筋肉上的收縮不在內省的範疇之內。我想人們將發見內省材料的主要特點——是在現在關涉我們的意義上——和局部化有關。它們或者是畢竟沒有局部化，或者是局部化，像視的意像，在一個處所已經在物理上為某種東西所佔據，它們如果不被視為物理界的一部分，這種東西和它們便不一致。你對於你的朋友如果具有一種視的意像，他坐在一張椅子上，然在實

際上這椅子是空的，你不能在你的身體上設置這種意象，因為它是視官上的，也並不（為一種物理的現象）坐在椅子上，因椅子為一種物理的對象，是空着的。所以結果似乎是物理界並不包括我們所認知的一切，而為內省材料的意象現在須視為不服從物理學的律；我想這是企圖排斥它們的主要理由之一。我在第八講中將試指出，接受意象的純粹經驗上的理由是不可抗拒的，但我們不能十分確定，它們終不會被置於物理學律之下。即使如此，它們因接近因果律，一定仍舊有別於感覺，和瓦斯仍舊有別於固體一樣。

三、我們能夠觀察本質上不同於感覺的任何事情麼？我們現在來講關於內省的第三個問題。通常以為我們向內部看，能夠觀察一切種類的事情，和物理界的成分根本不同，例如思想，信念，欲望，愉快，痛苦和情緒是心和物間差異的增加，一部分是由於着重這些設想的內省材料，一部分是由於假定物是由原子，電子，或物理學目前所選擇的任何單位組成。我反對後面這種假定，堅持物的最終的成分不是原子，或電子，而是感覺，以及和感覺相似——就內容和期間講——的其他事情。我反對內省表現一種心理界根本不同於感覺的見解，提出一種辯論，認思想，信念，欲望，愉快，痛苦，和情緒都是由感覺和意象單獨造成的，並且有理由主張意象在固有的性質上無異於感覺。這樣，我們便促成心和物一種相互的和解，並使內省最終的材料（在我們的第二種意義上）單獨化為意象。所以關於內省意義的第三種見解，我們是完全堅決反對的。

關於內省，還有兩點當加以考慮。第一是它的可信至何種程度；第二是，即使承認它所表現的和所謂外部知覺所表

【註一】見一九一六年出版的心理學雜誌「思想內容與感情」五九頁，又可參看一九一二年出版的同書「認知關係的性質」，惟在此文中說：「判

決「內省」的意識觀察的神話暗示，它真正是身體上感覺和感情的觀察」（見同書四二七頁註解）。

現的，沒有根本不同的材料，它是否可以不表現不同的關係，因此幾乎獲得傳統所給予它的那樣大的重要性。

首先講內省的是否可信。在某幾派中，普通認我們自己心理進程的知識和我們對「外部」世界的知識較，是更爲確切，無可比擬。這種見解發見於出自休謨的不列顛哲學中，現在以稍微隱蔽的形態出現於康德和他的繼承者中。似乎沒有任何理由來接受這種見解。我們的自發的和質樸的信念無論是關於我們自己，或關於外部世界的，常是極端輕率，很容易流於錯誤，力求小心謹慎，在這兩方面是同樣需要，並同樣困難的。存在我們自身的一種信念或欲望，不僅常是不知不覺地保持着；我們並且常是實際錯誤的。關於我們的欲望所在，內省易流於錯誤，心理分析會使之顯明出來；關於我們所知道的，內省易流於錯誤，那是容易證明的。當一種自傳爲一個小心的編輯所審查，而備有文件的證據時，常常發見充滿顯然疏忽的錯誤。我們中間的任何人如找着幾年前所寫的一封信遺忘的信，將很詫異地發見我們的意見比曾經記憶的是怎樣愚蠢得多。關於我們心理的動作——信念、欲望、志願或其他等等——的分析，內省單獨給予的幫助至爲微小，必須作出假設，並由它們的結果去考驗它們，恰和我們在物理科學中所做的一樣。所以內省雖爲我們的知識泉源之一，但在孤立中，並不比「外部的」知覺更爲可靠。

我現在來論我們的第二個問題：即內省給予我們關於關係的知識的材料，是不同於那些由回想外部知覺而獲得的材料麼？人們可以爭持着，凡「心理的」東西的本質是由種種關係組成，例如知道，而我們關於這些主要心理的關係的知識完全來自內省。倘若「知道」是一種不能分析的關係，這種見解一定是不可爭辯的，因爲顯然沒有這樣的關係構成物理學的題材的一部分。但「知道」似乎真正是各種各樣的關係，它們都是複雜的。所以非至它們已被分析，必定不能答覆我們現在的問題。我在講演的末尾將回到這個問題來。

第七講 知覺的定義

我們在第五講中發見理由，以為世界最終的成分「二」沒有心或物的特點，和通常所了解的不同；它們不是堅固的永存的對象，經空間而移動，也不是「意識」的片斷。但我們發見集合細目的兩種方法，一種是成為事情或「物片」，另一種是成為一批一批的透視法，每一批可稱為一種「傳記」。在我們對感覺或意象下定義之前，必須稍微詳盡地考慮這種兩重的分類，並且由此獲得知覺的一種定義。人們應當說，這種分類既採取物理學的整個世界（包括它的未察覺的部分），它含有假設的元素。但我們不願停滯在承認這些元素的理由上，它們是屬於物理學的哲學而不屬於心理學的哲學中。

諸細目物理的分類集合一切東西，這些東西就是一樁「事情」的各方面。如有任何一種細目，大都（我們不說時常）發見有許多其他的細目在逐漸增進的程度上，不同於這種細目，和它稍微不同的那些細目（或其中的某些細目）將被發見，是依照某些律而近於不同的。至於這些律，在一種概括的意義上，可以稱為「透視法」律；它們包含透視法通常的律，成為一種特例。當不同的差異變得愈小時，這種接近便恰恰變得愈大；用技術上的語言來說，透視法律是計算小量第一等的差異，其他的律只須計算第二等的差異。這就是說，當差異減少時，不依照透視法律的差異的部分減少得更為迅速，對於全部差異所成的比率幾乎等於零，因為兩者都是愈變愈小的。我們用這種方法可以在理論上集合許多細

「註一」當我說到「最終的成分」時，不一定是指那些在理論上不能分析的東西，只是指我們現在不能看出分析方法的東西。我稱這樣的成分為「細目」。當我要消滅它們自身可以為複雜的這種事實時，或者稱為「相關的細目」。

目，對它們可下一定義，稱爲一個時候一樁事情的「方面」或「形相」。透視法律如果是充分被知道的，則不同方面間的結合一定可以在微分方程式中表現出來。

這只給予我們以那些在一個時候構成一樁事情的細目。這一組細目可稱爲一種「暫時的事情」。對於構成一樁事情繼續狀況的那批「暫時的事情」下一種定義，是一個包括動力學律的問題。此等律所給予的是支配一個時候到稍後一個時候的諸方面變化的律，具有同種類的差異上的接近，恰和我們經過透視法律獲得在空間上鄰近的諸方面一樣。這樣，一種暫時的事情是一組細目，而一樁事情（它可以視爲和這樁事情的全部歷史相同）是一批這樣的細目組。在一組中的細目是由透視法律集合起來；繼續的諸組是由動力學的律集合起來。這是一種世界觀，是適合於傳統物理學的。

一種「暫時的事情」的定義包含關於時間的問題，因爲構成一種暫時的事情的細目不會都是同時的，將因光的速度（如果這事情是在空處的話）從這事情向外進展。有種種錯綜複雜和相關的事結合起來，但對於我們現在的目的並不重要，我將不顧及它們。

我們不用首先集合一切構成一種暫時的事情的細目，於是形成一批繼續的組，却可以首先集合那由動力學律結合的一批繼續的方面，於是形成由透視法律結合的這些批的組。試以舞臺上一個戲子的事件爲解釋：我們的第一種計畫是集合他在一個時候對不同的觀衆所表演的一切方面，於是形成一批這樣的組。我們的第二種計畫是集合他對一個有定的觀衆相繼表演的一切方面，於是對其他觀衆做同一事情，這樣形成若干批的一組，而不是形成若干組的一批。第一種計畫告訴我們他做的是什麼，第二種計畫告訴我們他所產生的印象。第二種分別細目的方法顯然是對於心理

學比對於其他科學更有關係的一種方法。我們得到一種『經驗』或一種『傳記』或一個『人』的定義。一部分是由於這第二種的分類方法。這種分類方法對於感覺和意像的定義也很重要，和我以後將力求證明的一樣。但我們必須首先詳論透視法和傳記的定義。

在我們對戲子的解釋中所說的，好像每個觀客的心一時完全為一個戲子所佔據。倘若是如此對一個觀客的傳記下一定義，為依照動力學律所結合的一個戲子。批繼續的方面，這是可能的。但在事實上並不如此。當我們警覺的生活，中時時接受各種印象，這是各種事情的方面。我們必須考慮結合兩種同時的感覺於一個人的是什麼，或者更概括地說，結合任何兩種事件——它們構成一種經驗的一部分——的是什麼。我們可以說，依附物理學的觀點，不同的事情的兩方面如果是在同一處所時，便屬於同一透視法。但這對於我們的確無所幫助，因為一個『處所』還沒有下過定義。說兩方面是『在同一處所』，我們能夠對這裏所指的下一定義，而沒有引入任何事件超過透視法和動力學的律麼？

構成這樣的一種定義，是否可能，我感覺不能確定；因此我將不武斷地說這是可能的，將尋找其他特點，可藉此對一種透視法或傳記下一定義。

（例如）當我們在同一時候看見一個人，並且聽見另一人說話，我們所看見的和所聽見的有一種關係，我們能夠知道這種關係，它在某種意義上，使兩者共同形成一種經驗。當這種關係存在時，兩種事件才變成聯繫的。西門的『插入』就是由我們在一個時候所經驗的一切東西構成的。他說及這種全體的兩部分為具有『相並』的關係（見記憶一八頁，記憶的感覺三三等頁），這是赫爾巴特（Herbart）的『共同』的回憶。我想這種關係可以簡單稱為『同時』。人們可以說，無論何時，一切種類的事情非我的經驗的一部分，發生在世界上，所以我們要去下定義的關係，不能僅是同時

的。然這一定是一種錯誤——這種錯誤是相對論所避免的。除掉藉一種勞苦的製作外，是沒有一種普遍時間的，只有局部的時間，每一局部時間可以作為一種傳記內的時間。因此，如果我（假定）聽見一種聲音，這些僅有的事件在任何簡單的意義上，是和我的感覺同時發生的，它們是我私人的世界中——即在我的傳記中——的事件。所以我們對於「透視法」可以下一定義，剛才提及的感覺隸屬於它而為諸細目的組，至於此等細目的是和這種感覺同時的。我們對於「傳記」同樣可以下一定義，感覺隸屬於它而為諸細目的組，至於此等細目的是和有定的感覺或先或後或同時的。還有一層，這些相同的定義能夠應用於非感覺的細目。我們在相對論中對於什麼是「局部的時間」如果要給予一種哲學上的解釋，那些定義實為相對論所要求。同時和繼續的關係在我們自己的經驗中是為我們所知道的，它們可加以分析，但這並不影響它們對透視法和傳記下定義的適當性。這樣的時間關係是能夠在不同傳記的事情間造成的，它們是屬於一個不同種類，它們不是經驗的，只是邏輯的，意在對於陳述不同傳記間的相互關係供給便利的方法。

在活的人物的場所集合一種傳記的諸部分，這不僅由於時間的關係。在這種場所，有記憶的現象，此等現象構成一種「經驗」的統一，並且使單獨的事件變成「經驗」。我對於記憶現象對心理學的重要已經討論過，現在除掉指出它們使一種傳記（在我們的技術的意義上）變成一種生活外，將不再有所論列。給予一個「人」或一個「心」以繼續性的正是它們。但我們沒有理由去猜想記憶的現象除掉在動植物的場所外，是和傳記聯繫在一起的。

我們對細目的兩重分類引起身體和傳記的二元論，這是關於宇宙中的每樁事情，不僅關於生物的。這一點的發生如下：物理學所考慮的每種細目是兩集團中的一分子：

一、構成同一物理對象其他方面的細目集團；

二、對於有定的細目有直接時間關係的細目集團。

它們中間的每一集團是和一個處所聯繫的。當我望着一顆星時，我的感覺是：

一、細目集團的一分子，這個集團是星，並且是和星所在的處所聯繫的；

二、細目集團的一分子，這個集團是我的傳記，並且是我所在的處所聯繫的。〔二〕

結果是，和物理學有關的每種細目係和兩個處所聯繫的；就是對於星的感覺和我所在的處所及星所在的處所聯繫在一起。這種二元論和任何「心」沒有關係，至於這顆心，我可以被猜想為具有的；我如果為一種照相底片所代替，這種二元論也恰恰在同一意義上存在的。我們可以稱這兩個處所為主動的處所和被動的處所。〔三〕在一種知覺或一顆星的照片的場所，主動的處所是星所在的處所，而被動的處所則為有知覺力的人或照相底片所在的處所。

這樣一來，我們沒有離開物理學，能够集合一切主動地在一定處所的細目，或一切被動地在一定處所的細目。在我們自己的場所，一個集團是我們的身體（或我們的腦），另一個集團是我們的心，這就它由知覺而成講的。在照相底片的場所，第一集團是物理學所論究的底片，第二集團是它所攝取的天空的方面。（為着綱要上的簡單起見，我沒有顧及各種和時間結合的複雜情形，此等情形需要一些冗長而完全可實行的勞苦工作。）於是在這種觀點上可稱為主觀的東西不是心的一種顯明的特點：它在照相底片上也恰恰同樣出現的。並且照相底片具有它的傳記和它的「物」不

〔註二〕我在某處曾經說明一種形態，而空間是在這種形態中依此項學說造成的，一種透視法的位置也是在這種形態中和一種物理對象的位置發生關係的。（見我們對外界的知識第三講九〇和九一頁。）

〔註三〕我應用這些字眼僅為一種名稱，我不要介紹「活動」的任何種觀念。

過這種傳記是物理學的事，並不具有「心的」現象所由分別的特點，然尚有主觀的唯一例外。

我們暫時依附物理學的觀點，可以對一種對象的「知覺」下一定義，為一個處所的對象的形相，至於這處所是有一種腦（在下等動物中是一些適當的神經組織），連同感受器官和構成媒介物一部分的神經。這樣的對象形相具有某些特點，有別於其他處所的形相，即：

一、它們引起記憶的現象；

二、它們自身受記憶的現象的影響。

這就是說，它們可以被記憶和聯繫的，它們或者影響我們的習慣，或者引起想像等等，並且我們過去的經驗如果已經不同的話，它們自身也就不同於它們應有的狀況——例如一句說出的話對於聽者的效能是以聽者是否懂得這種語言為轉移，這是一個過去經驗的問題。這兩個特點和記憶的現象結合起來，便使知覺有別於沒有生物的處所的對象形相。

我們能够在理論上——雖不常在實行上——對於一種對象的知覺，將那個由於過去經驗的部分，和沒有記憶的影響，而起自對象性質的部分分別出來。我們對於在這種方法中起來的部分可以下一定義為感覺，其餘的部分係一種記憶的現象，將被加在感覺上，造成所謂「知覺」。依照這種定義，感覺是實際經驗中的一種理論的核心，而實際經驗是知覺。要實現這些定義，顯然有重大的困難，但我們不願停滯在它們上面，多所說明。我們當儘可能地迅速離開我們曾經採取的物理學的觀點，達到心理學的觀點，在這種觀點上，我們對於前面一講所討論的三種意義的第一種中的內省當有更多的用處。

但在這種轉變之前，有兩點必須弄明白。第一，在我自己個人傳記以外的每樁事情是在我的經驗以外；所以我的傳記以外的任何事情如能為我所知，只能在下列兩種方法的一種中才會被知道：

一、由我的傳記以內的事情而推知，或者

二、由於某種先天的原則而無須經驗。

我自己並不相信任何近於確定的事件是當由這兩種方法中的一種達到的，所以凡在我個人傳記以外的事件在理論上必須視為假設。採用假設的理論根據是，它使定律的陳述趨於簡單，而在我們的經驗中，事情是依照此等律出現的。在科學的實踐中雖有良好的理由要採用一種簡單的律作為一種工作上的假設——如果它說明事實和另一種不簡單的律一樣的話——但沒有很好的理由可以猜想一種簡單的律比一種複雜的律更像是真的。對於我自己傳記以外的事情存在的信念是先於證明而存在的，如果畢竟要被毀滅的話，也只有經過長期哲學上的懷疑，才能達到目的。為着科學的目的，化為簡單，介紹到物理學律中，在實際上它就被證明為正當的。但從理論邏輯的觀點看來，它必須被視為一種成見，而非一種有良好根據的理論。有了這種但書，我提議繼續順從成見。

第二點是關涉我們的觀點對於視感覺起於神經系（或者至少是腦）以外的刺激，並分別意像為「中央激動」的東西發生關係，至於所謂「中央激動」一係由於在腦中的原因，不能追溯到影響感受器官的任何東西。我們對物理對象的分析如果已經是有確實根據的，則在這種方法中對感覺下一定義，便須再加以解釋，這是顯明的。我們的學說如果得到許可，我們必定能夠發見這樣的一種新解釋，這也是顯明的。

我們為使這事件明白起見，願意提出一個最簡單的可能的例證。試想某顆星，假定它的體積在目前是小至可以忽

略的。這就是說，我們爲着實際的目的，顯視它爲一個發光點，讓我們再假定它的存在只是一個很短的時間，如一秒鐘。於是依照物理學，所發生的事件是一種球形的光波從這顆星經過空間向外遊行，恰和你向一個平靜的池塘投下一石，便有波浪從石子擊中水面的處所向外進展。光波是以一種有定的幾乎不變的速度遊行着，每秒鐘大約爲三〇〇〇〇〇啓羅米突。對於一面鏡子發出一道光，並觀察反射的光達到你之前需時幾許，便可確定這種速度，恰和藉一種回響可以確定聲音的速度一樣。

當一種光波達到我們不能說出的有一個有定的處所時——除掉在一個唯一的場所，而所涉及的處所是一個腦，與一隻眼睛結合，這眼睛對着一個正確的方向轉動——所發生的事件是什麼。在這個很特別的場所，我們知道發生什麼事件：我們具有感覺，叫做「看見這顆星」。在其他一切場所，我們雖知道（多少假設的）這顆星的形相某些相互關係和抽象的屬性，然不知道這種形相本身。現在爲着說明的緣故，你可以把這顆星不同的形相比作一個希臘文動詞的變化法，除掉它的部分的數目真是無限的不計，並且對於失望的學童不僅顯然是如此。在空中諸部分是有規律的，並且依照文法的——即透視法的——律，能够出自想像的根。星是位於空間的，爲着物理學的目的，可以對它下一定義，即是由它在空中所呈出的一切形相，連同那些依照透視法律，它在何處一定呈出的形相——如果它在何處的形相是有規律的話——所組成。這只是適用我在早前一講中所給予的物的定義。在某一處所的一顆星的形相——如果它是有規律的——並不需要任何原因或說明，超過這顆星的存在。每種有規律的形相是這種體系中一個實在的分子，至於這種體系就是這顆星，它的因果作用是完全爲那體系所固有的。我們用下列的話來說明這一點，即一種有規律的形相是單由於這顆星而發生，並且是這顆星實在的一部分，恰和一個人是人類的一部分這種意義一樣的。

但這顆星的光立即達到我們的大氣中，它開始屈折，因霧而變得暗淡，它的速度也稍微減少了，它最後達到人的眼前，發生一種複雜的進程，而以一种感覺為終結，這種感覺給予我們以相信以前經過的一切的理由。嚴格講起來，在這顆星沒有規律的形相不是這種體系的分子，依照我們對物的定義，這種體系就是這顆星。然這些沒有規律的形相不是僅僅沒有規律的，它們依照那些能够在物的用語中陳述出來的律進行，而光則由此通過它的行程，所以一種沒有規律的形相的來源是兩重的：

一、沒有規律出現的對象；

二、媒介物。

一種有規律的形相的概念是完全正確的，一種沒有規律的形相的概念是能夠有任何程度的模糊的，這應當予以注意。當媒介物牽制的影響充分大的時候，所產生的細目不復能視為一種對象的形相，必須為它自己的緣故而加以處理。當所說的細目不能夠追蹤到一種對象，只是兩種或兩種以上的對象的一種混合時，此事特別會發生。這種事例在知覺中是常規的：顯微鏡或望遠鏡顯露為許多不同對象的東西，我們看見只是一種。所以知覺的觀念不是一種正確的觀念。我們知道事物或多或少，常是帶有大量的模糊和紛亂。

講到沒有規律的形相，有某些很自然的錯誤必須避免。為着使一種細目可以算做某種對象一種沒有規律的形相，就它的固有的性質講，它對於那些有規律的形相，無須具有任何相似之點。一切必要的是，它應當依那些表現媒介物牽制影響的律，出自有規律的形相。當它有這樣的出處時，所說的細目可以視為被有規律的形相所促成，即被對象自身所促成，並連同那些起於媒介物的改變。在其他場所，所說的細目在同一意義上，可以視為被幾種對象——連同媒介物——

——所促成；在這種場所，它可以稱爲幾種對象一種混合的形相。它如果是在一個腦中出現，便可以稱爲此等對象一種混合的知覺。一切實在的知覺是少混合的。

我們現在能够在我們學說的用語上來分別那些說是具有一種外部刺激的心理事件，和那些說是有「中央激動」——即腦以外沒有刺激——的事件。當一種心理的事件——無論怎樣沒有規律，甚至於爲所說及的幾種對象的一種混合的形相——能够視爲腦以外一種對象的形相時，於是我們可以視它爲具有一種對象或幾種對象，或它們在有關的感受器官中的諸形相，爲它的刺激。在另一方面，當一種心理的事件和腦以外的對象沒有充分的結合，可視爲這樣的對象一種形相時，於是它的物理的因果作用（如果有的話）當求諸腦中。在前一場所，它能够稱爲一種知覺；在後一場所，它不能如此稱呼，但這種分別是程度上的分別，而非種類上的分別。非至這一點實現，知覺，感覺，或想像一種滿意的學說是不可能的。

第八講 感覺和意象

一直到現在，我們如果已經是對的話，心物二元論便不能認為在玄學上是有根據的。然當我們觀察世界中，似乎祇見某種二元論，它也許不是終極的。這種二元論原來不是關於世界的材料，而是關於因果律的。關於這種問題，我們又可以從詹姆士徵引一些話來說。他指出，當我們——和我們所說的一樣——僅「想像」事物時，便不會產生我們所稱為「真正」的事物那樣的效果。他以想像一種火為例：

「我對自己造成一種燃燒的火的經驗，使它靠近我的身體；但它絕不能使我溫暖。我將一塊木材加在上面，這木材或是燃燒，或仍為青色，和我所喜歡的一樣。我弄點水，灌在火上，並且絕對沒有發生差異。我計算這一切事實，稱這全串經驗為非真實的，是一串心理的經驗。心理的火是不會燃燒真正的木材。心理的水必定不會（雖自然也可以）撲滅一種火。甚至於不會撲滅一種心理的火……反之，有「真正的」對象，便時常產生結果；這樣，真正的經驗有別於心理的經驗，事物有別於我們對它們的思想，無論這是幻想的還是真的，並且在物理界的名義之下，一起沉澱為整個經驗混沌關一個堅固的部分。」

詹姆士在這一段話中對於自己所描寫的現象，好像因為是「心理的」，便沒有效果，這僅由於疏忽。自然不是這樣：它們有它們的效果，恰和物理的現象一樣，不過它們的效果是服從不同的律。例如夢，像弗洛伊德曾經指示的一樣，服從定律，無異於星的運動的服從定律。不過此等律是不同的：你在一個夢中可以於頃刻之間從一個地方轉到另一個地方，

【註一】見維塔的經驗論文集二二至三三頁。

或者一人在你的眼中可以轉變為另一個人。這樣的差異強迫你分別夢的世界和物理的世界。

兩種因果律如果能夠嚴格分別出來，那我們對於一種事件服從專屬物理界的因果律的，可稱為「物理的」；對於它服從專屬心理界的因果律的，可稱為「心理的」。心理界和物理界既有相互作用，在兩者之間一定有一種界限；一定有些事情具有物理的原因和心理的效果，也一定有其他事情具有心理的原因和物理的效果。那些具有物理原因和心理效果的事情，我們當下一定義為「感覺」。那些具有心理原因和物理效果的事情也許和我們所稱為隨意運動的可以視同一律，但它們現在和我們無涉。

物理的因果作用和心理的因果作用間的分別倘若明白而嚴格的，這些定義一定具有所能期望的一切正確之點。然在事實上，這種分別現在決不是嚴格的。如具有較充分的知識，便會發見和瓦斯的律及固體的律間的分別比較起來，不復有終極的東西，這是可能的一種事情可以為幾種原因——依照幾種因果律——的一種效果，於是也要遭遇這種事實的困難。我們通常不能指出任何事件單獨為這樣一種事情的原因。最後，決不能確定，那些支配心理事件的特別因果律不真正是生理學的。習慣律是最分明的律之一，它可以在神經組織特性的用語上完全加以說明，而這些特性又可以由物理學律加以說明。所以我們似乎是被驅入一種不同的定義中，為着這種理由，必須發展知覺的定義。我們用這種定義，能夠對一種感覺下一定義，為一種知覺中非記憶的元素。

當我們跟着我們的定義，試決定什麼元素在我們的經驗中是屬於感覺的性質，於是所發見的困難比曾經期望的還要大些。最初想起來，每種事件是感覺，而這感覺是經過五官達到我們的。如我們所看見的光景，所聽到的聲音，所嗅着的味道等等；又如頭痛，或筋肉扭傷的感覺這樣的事情。但在事實上，這許多解釋，這許多習慣的相互關係，是和這樣的一

切經驗混合的，而純粹感覺的核心要藉小心的調查，才能够找出來。試作一種簡單的說明：你如果往自己國內的戲院去聽戲，無論是坐在正廳，或坐在二樓包廂中，你似乎聽得同樣好；在這兩個場所的任何一處，你想並無所失。但你如果去到一個外國，你很懂得那裏的語言，你似乎已經變得有些重聽，將覺得聽戲必須比在自己國內更靠近舞台才好。這種理由是聽我們自己的語言說話，對於真正聽到的，便不知不覺地迅速充滿了推論那個人必須說的話，我們從不知道自己並沒有聽到曾經推論的語句。在一種外國語中，這些推論較為困難，我們要多多依賴實在的感覺。我們如發見自己在一個外國世界中，那裏的桌子看去好像枕頭，而枕頭看去好像桌子，我們當同樣發覺自己所想的所看的，有多少真是推論。每種很熟習的感覺對於我們是通常和它連在一起的事情的一種記號，這些事情中有許多似乎形成感覺的一部分。我記得在汽車初行時，和一個朋友在一起，適當一個橡皮輪胎爆裂，轟然有聲。他想這是放手槍，並以為他曾經看見一道火光，藉以支持他的意見。火光自然是沒有的。當一個橡皮輪胎爆裂時，現在也沒有人會看見一道火光。

所以要達到什麼真是一種事件中的感覺——初時看來，這事件似乎沒有包含別的東西——我們必須除去一切起於習慣、期望、或解釋的東西。這是心理學者的一件事，並且決不是一件容易的事。就我們的目的講，決定什麼恰為任何場所的感覺核心，是不重要的；而重要之點只在指出的確有一個感覺核心，因為習慣、期望和解釋在各種機會中有各種各樣的表現，而這各種各樣顯然是由於對感官所表現的差異。當你們在早晨打開新聞紙時，看見印刷字體的實在感覺構成你們中間所進行的事件一個極小的部分，但它們是其餘一切的出發點，並且由於它們，新聞紙才是一種報告或誤報的方法。這樣看來，決定什麼恰為任何有定經驗中的感覺雖是困難的，但顯然是有一種感覺，否則像來布尼茲一樣，我們否認外部世界對我們的一切行動。

感覺顯然是我們對世界知識的泉源，包括我們自己的身體在內。視一種感覺自身爲一種認識，似乎是自然的。一直至最近，我就是這樣看法。假定當我看見一個人，知道是從街上到我這裏來，似乎僅僅看見就是知識。知識係從看見發生。這自然是不可否認的，但我以爲把僅僅看見本身當作知識，是一種錯誤。我們如果這樣去看它，必須對於看見和被看見的作一種分別：我們必須說，當我們看見某種形態的一片顏色時，這片顏色是一樁事情，而我們看見它又是一樁事情。然這種意見要求在我們第一講所討論的意義上承認主體或行爲。如果有一個主體，它能够和這片顏色有一種關係，我們可以稱這種關係爲認知。在那種場所，感覺爲一種心理的事情，將由顏色的認知而成立。同時顏色本身將長爲完全物理的，可以稱爲感覺的材料，藉以別於感覺。然這種主體表現爲一種邏輯上的虛構，像數學上的點和時刻一樣。它是被引入，並非因觀察把它顯露出來，而是因語學上的方便，它顯然爲文法所要求。這種名義上的實體可以存在，可以不存在，但沒有良好的理由可以假定它們是可以存在的。它們出面履行的職務，常能由一列一列，或一批一批，或其他邏輯的構造——係由較少可疑的實體組成——履行的。我們如果要避免一種完全無謂的假定，必不可視主體爲世界實在的成分之一。但我們如果這樣做，感覺和感覺材料的分別便消滅了；至少我看沒有方法保持這種分別。因此，當我們看見一片顏色時所具有的感覺，簡單只是那片顏色，爲物理界一種實在的成分，並且爲物理學所關切的事件的一部分。一片顏色的確不是知識，所以我們不能說純粹的感覺是認識的。經過它的心理的效能，它是認識的原因，一部分是因它自身爲那些和它相關連的事件的一種標記——例如視和觸的感覺是互相關連的——一部分是因感覺漸次消滅之後，引起意像和記憶。但純粹的感覺在它本身並非認識的。

我們在第一講中考慮過布稜他諾的意見，即「我們可以對心理的現象下一定義，說它們是故意含有一種對象的

現象。』就一般講，我們曾看見種種理由，可以排斥這種意見。我們現在特爲指出，在感覺的特別場所，它是必須被排斥的。這種議論以前使我接受布稜他諾在此場所的意見，它是非常簡單的。當我看見一片顏色時，似乎這顏色不是心理的，而是物理的，而我的看見不是物理的，而是心理的。因此我作出結論道，這顏色是有別於我所看見的顏色的某種東西。這種議論對於我在歷史上是用以反對唯心論的。它的着重的部分是確定這顏色是物理的，而非心理的。我現在將不以反對柏克立認這片顏色爲物理的的種種理由來麻煩你們；我從前已經提出它們，現在看不出有什麼理由可加以改變。但這並不推論到這片顏色也不是心理的，要是這樣，除非我們假定物理的和心理的東西是不能互相涵蓋的。關於這一點，我不復認爲一種有根據的假定。我們如果承認——我想我們應當承認——這片顏色可以是物理的和心理的，則分別感覺材料和感覺的理由消滅，我們可以說，這片顏色和我們看見它的感覺是同一的。

這是詹姆士，杜威教授和美國實在論者的見解。杜威教授說：知覺不是在本質上爲知識的事件，簡單爲自然的事件，和（假定）一種驟雨比較，沒有更多的知識狀態。『讓他們〔實在論者〕對於設想知覺爲純粹自然的事件，而非認知或了解的事件去加以實驗，他們看見自己很少失誤，將爲之驚訝不置。』^(一)我想，除掉猜想實在論者將驚訝不置一事外，他在這一點上是對的。他們中間有許多人已經保持他所主張的意見，其他的人也很表同情於此意見。無論如何，這是在這幾講中將採取的一種意見。

就我們對於世界材料的經驗講，依我所擁護的意見，它是由無數暫時的細目——如在視和聽等等中所發生的——連同多少和這些相似的意像組成的，關於後面這一點，我馬上就會談到。物理學如果是真的，除掉我們所經驗的細目

【註二】見杜威實驗邏輯的研究二五三和二六二頁。

外，還有其他細目，也許同樣（或者幾乎同樣）是暫時的，這些細目構成物質世界不和生物接觸的那一部分，至於這種生物須把那一部分變成一種感覺。但這個題目屬於物理學的哲學中，和我們現在的問題無涉。

感覺對於心理界和物理界是共有的東西，它們可以被下一定義，為心和物的交點。這決不是一種新的見解，它不僅為我曾經提及的美國著作家所主張，並且也為馬赫（Mach）在他的感覺的分析中所主張，此書係出版於一八八六年。依照我所擁護的意見，感覺的本質是它的離開過去的經驗而獨立，這是我們的實在經驗中的一個核心，永不孤立地存在着，除非在很小的孩子中有這種可能，它本身不是知識，但它對於我們對物理界——包括我們自己的身體——的知識供給材料。

有些人相信我們的心理生活是由感覺單獨構成的，我不相信這一點，但我以為須加在感覺上的唯一成分是意像。意像是什麼，它們當有怎樣的定義，我們現在要來加以研究。

初時看起來，意像和感覺的分別似乎是決不困難的。當我們閉着眼睛，回憶熟習風景的情形時，只要我們是警覺的，通常不難分別什麼是我們所想像的和什麼是真正被看見的。我們如果想像自己所知道的某種音樂，能够使它在我們的心中從頭至尾重演一遍，沒有發見任何猜想我們真正是在聽這種音樂的傾向。這樣的事件雖十分明白，似乎不會發生紛亂，却有許多其他事件要困難得多，而意像的定義決不是一樁容易的事。

首先說，我們時常不知道自己正在經驗的東西是一種感覺，還是一種意像。當我們的眼睛閉着時，我們在夢中所看見的事物，必須算作意像，然當我們正在做夢時，它們似乎像感覺。幻像開始當為堅持的意像，只是逐漸對信念獲得那種影響，使病人視它們為感覺。當我們正在聽一種微弱的聲音時——如遠處的擊鐘，或道路上的馬蹄聲——在真正聽到

之前，我們想自己聽到許多次了，因為期望給予我們以想像，我們却誤認它為感覺，所以想像和感覺的分別對於審察決不是時常顯明的。〔三〕

我們可以考慮三種不同的方法，這是曾經尋求去分別想像和感覺的，即：

一、由於想像中活潑的程度較小；

二、由於我們對於它們「物理的真實性」缺乏信念；

三、由於它們的原因和效果不同於感覺的因果的事實。

我相信這些方法中的第三種是唯一普遍可用的標準，其他兩種方法在很多的場所是可以應用的，但不能用在定義的目的上，因為它們容易流於例外。然這兩種方法是值得小心加以考慮的。

一、休謨所給予的「印象」和「觀念」的名稱，為着現在的目的，可以和我們的「感覺」及「想像」同視，他說及「印象」為那些挾着最大的勢力和暴力加入的知覺，而他對觀念所下的定義為「在思想和推理中它們〔即印象〕的微弱想像」。然他的馬上跟着出現的觀察，表現他的「勢力」和「微弱」的標準不適當。他說：

「我相信無須用許多話來說明這種分別，每個人自己將隨時知道感情和思想間的差異。這些的共同程度是容易分別的，雖不是不可能的，但在特別的例子中，它們可以互相接近，甚為密切。這樣，在睡眠中，在熱病中，在瘋狂中，或在任何很暴烈的情緒中，我們的觀念可以接近我們的印象；在另一方面，有時發現我們的印象是十分微弱而低落，竟不能將它們和我們的觀念分別出來，但不管少數例子中這種近似怎樣，它們通常是很不相同的，沒有人對於排列它們在不同的

〔註三〕關於想像和感覺的分別，可參看西門記憶的感覺一九和二〇頁。

標題之下，並各予以一特殊名稱以誌差異，能發生絲毫疑慮。」（見人性論第一部第一章）

我想休謨認它們應排列在不同的標題之下，各予以一特殊名稱，是對的，但從他在上面一段話中的自白看來，他對於分別它們的標準常不適當。一種定義如果只能應用在差異極顯明的場所，便不是健全的一種定義的主要目的是供給一種標誌，甚至於在不分明的場所也可以應用——當我們論及一種概念時，自然除外，例如像光禿是程度的問題，並沒有分明的界限，但我們已經看出沒有理由認感覺和意像的差異只是一種程度上的差異。

斯奈忒教授在他的心理學袖珍本中，於討論分別感覺和意像的各種方法後，達到一種意見，這是對休謨的意見的一種修正。他說：

「我們的結論是意像和知覺物的分別，一為微弱的狀況，一為活潑的狀況，各自不同，這到底是基於一種性質上的差異，知覺物具有一種進攻的姿態，這非意像所有。它依照刺激不同的程度，挾着不同程度的勢力或活潑力對心衝擊，這種勢力或活潑力的程度，是我們通常所指的一種感覺強度的一部分，但感覺強度這種成分，在心理的幻像中是不存在的。」（見同書四一九頁）

這種意見承認下面的事實，即感覺可以達到任何程度的微弱——例如在一顆剛才看見的星或一種剛才聽見的聲音的場所——而沒有變成意像，所以單是微弱不能成為意像特別的標記。斯奈忒於說明一道光線或一個汽笛突然的震動後，又說：「沒有單獨的意像曾經在這種狀態中打擊心」（見同書四一七頁）但我相信這種標準在同一例子中的失敗，和休謨的標準以它的原來形態在那些例子中的失敗是一樣的。馬克柏司（Macbeth）說及——

那種提示

它的可怖的想像使我毛髮悚然，

使我的鎮定的心亂跳亂盪，

對抗自然的效用。

一種蒸汽發動機的汽笛，殆沒有比這個具一種更強的效力。一種很強烈的情緒常會挾着——特別在包含某種將來的行動或某種沒有決定的結果之處——有力的強迫的想像。此等想像可以決定生活的整個途徑，用它們單獨佔有心的能力，掃除對意志一切相反的懇求。在想像——它們原來是被認為想像的——逐漸變成幻像的一切場所，必定恰恰具有那種「勢力或活潑力」。據猜想，這常是想像所缺乏的。夢和熱病的譫語的事例對於斯套忒的修正的標準和林謨的標準，都是難於適合的。所以我的結論是，活潑力的試驗在通常的例子中無論怎樣可以適用，但對於感覺和想像的差異却不能應用來下定義。

二、我們可以憑自己對想像的「物理的實體」缺乏信念，企圖來分別想像和感覺。當我們知道自己在一種想像中正在經驗的是什麼，便不給予它以我們應當給予一種感覺的那種信念；我們不認它具有產生「外部世界」的知識的同一力量。意像是想像的；在某種意義上，它們是「虛幻的」。但這種差異是難於分析，或難於正確的陳述。我們所稱的想像的「虛幻」需要解釋：它不能指為「沒有這樣的事」。這句話所說明的意義，想像恰和感覺一樣，真正是實在世界的一部分。我們稱一種想像為「虛幻」，真意所在，只是指它沒有陪伴物，倘若它是一種感覺，一定會有這些東西。當我們喚起一張椅子的一種視的想像時，不企圖坐在上面，因為我們知道，和馬克柏司的七首一樣，它不是「對感情有感覺的，和對視官一樣」——就是它和觸的感覺沒有相互關係，倘若它是一種視的感覺，而非僅為一種視的想像，一定具有此等觸的

感覺。但這是指所謂意像的「虛幻」，僅在於它們的不服從物理學的律，這樣使我們回轉到意像和感覺間因果的分別。這種意見是由下面的事實確定的，即當我們已經知道意像為意像時，才感覺它們是「虛幻」。意像不能被下一定義，稱為虛幻的感情，因為當我們誤信一種意像為一種感覺時，如在夢的場所，便覺得它為真實，恰和它真為一種感覺一樣。我們對於虛幻的感情是由於已經知道自己在對付一種意像，所以不能為我們所指的一種意像的定義。當一種意像就它的狀態一經開始欺騙我們時，也就它的相互關係欺騙我們，至於此等相互關係是我們所指為它的「真實」的。

三、這一點使我們達到第三種分別意像和感覺的方法，即就它們的原因和效果來分別。我相信這是分別上唯一可靠的根據。詹姆士在關於心理的火不燃燒真正木材的一段話中，就意像的效果來分別意像，但我以為更靠得住的分別是從它們的原因着眼。斯套忒教授說（見前引書一二七頁）：「我們同意於稱為感覺的一個特別標記是它的生產的方式。這是由我們所謂一種刺激促成的。一種刺激常是神經系本身以外的某種狀況，並且對它發生作用。」我想這是一種正確的意見，意像和感覺的分別只能由計算它們的因果作用來實現。感覺來自感覺器官，意像却不是如此。我們在黑暗中，或閉着自己的眼睛時，即不能有視的感覺，但在這些狀況之下，我們很能夠具有視的意像。因此意像曾被下一定義：「中央激動的感覺」就是這些感覺只在腦中，不在感覺器官中，具有它們生理的原因，而神經則從感覺器官通到腦中。我以為「中央激動的感覺」這句話所假定的是超過必要的，因為它以為一種意像必須具有一種近的生理學上的原因。這可以是真的，但這是一種假設，對於我們的目的，是一種非必要的假設。我們倘若說，一種意像是經過聯繫，由一種感覺或另一種意像引起的，換句話來說，它具有一種記憶的原因——這種原因不阻礙它又具有一種物理的原因——

那對於我們能夠即刻觀察的東西，似乎較為適合。我想人們會發見，一種意像的因果作用常是依照記憶的律——就是它是受習慣和過去的經驗支配的——進行的。你們如果聽見一個人奏鋼琴自奏機，而沒有望着他，你們將具有他的手按在樂鍵上的意像，好像他真是在彈鋼琴。當你們為音樂所吸引，如果突然望着，注意到他的手並沒有觸及樂鍵，你們將驚訝不已。你們對他的手的意像是由於在許多次中你們曾聽見相似的聲音，同時並看見奏樂者的手是按在鋼琴上。當習慣和過去的經驗扮演這一部分時，我們是在記憶的因果作用的領域中，和通常物理的因果作用相反。我以為我們對於物理的和記憶的因果作用的差異倘若能夠得到一種確切的定義，便能夠分別意像和感覺，意像雖也可以具有物理的原因，但它們總是具有記憶的原因的。在另一方面，感覺將僅具有物理的原因。

然無論這一點是怎樣，感覺和意像實際有效的分別是在感覺的因果作用中——不是在意像的因果作用中——神經的刺激通常是從身體的表面傳達一種效能到腦中，表演一個主要的部分。這一點說明意像和感覺常不能由它們固有的性質去加以分別的事實。

就意像的效果講，它們也和感覺不同。感覺通常具有物理的和心理的效果。當你們注視火車時，意在防車離站，於是有火車的繼續前進（物理的效果）和憤怒與失望的繼續波動（心理的效果）。反之，意像雖可以產生身體上的運動，但是依照記憶的律，不是依照物理的律進行的。它們的一切效果無論是什麼性質，都是跟從記憶的律的。不過這種差異比起關於原因的差異來，是不大適宜於定義。

瓦特孫教授對於他的行為派的學說作一種邏輯上的實踐，他完全否認有任何可觀察的現象，可猜想為意像。他用微弱的感覺去代替它們一切，並且特別用低音的讀音法去代替它們一切。當我們「想」到一張桌子（假定）時，這和

看見桌子相反，依照他的說法，此時所發生的事通常是，我們使喉頭和舌頭作小小的運動，如果它們是愈加發音的話，一定會引導我們說出『桌子』這個名詞來。我將在涉及言語時再考慮他的意見；現在我只反對他的否認意像一點。這種否認見於他的書行為和一篇論文中，此論文名『行為中的意像和感動』載在哲學、心理學和科學方法雜誌第十卷（一九一三年七月出版）。我以為在這件事中，他已被引入迷途，為着一種學說的利益，去否認平淡的事實，即對內省假定為不可能。我在第六講中討論過這種學說；現在我願意對事實不可否認的意見增加援助。

依照意像所抄錄的感覺的性質，意像是有各種各樣的。當我們想像移動一個手臂，或在一種較小的規模上，拼一個字時，便有身體運動的意像，此等意像也許可以在瓦特孫教授的路線上加以解釋，真正在於開始的小運動，如果擴大並延長的話，一定成為那些說是我們所想像的運動。是否如此，甚至於可以取決於實驗。倘若有一種巧妙的器具去紀錄口中和喉頭的小運動，我們可以把它安置在一個人的口中，於是告訴他對自己背誦一首詩，儘可能地只在想像中背誦。倘若發見他在『心理上』念這首詩，發生實際的小運動，我究竟不以為奇。這一點是重要的，因為所謂『思想』主要的（我想雖不是完全的）係由內部的言語組成。關於內部的言語，如果瓦特孫教授是對的，這整個領域是從想像遷移到感覺。但這個問題既能夠有實驗上的決定，而當這種決定還未出現時，便貢獻一種意見，這未免是無理由的輕躁。

但視和聽的意像在這種方法中是更難討論的，因為它們對於外部世界中物理的事情缺乏聯絡，這種聯絡是屬於視和聽的感覺中的。例如假定我正坐在自己的房中，裏面有一把交椅。我閉着眼睛，喚起一個朋友坐在交椅上的一種視的意像。我如果把我的意像投在物理學的世界中，它便和一切通常的物理的律相抵觸。我的朋友不是在通常的方法中，由門中進來，坐在這把椅子上；後來的查究將表現他當時是在別處地方。我的意像如視為一種感覺，便具有超自然的一

切標記。所以我的意像是被視為在我自身的一件事情，在屬於感覺的公共世界通常的事件中是沒有地位的。說它是在我自身的一件事情，我們讓它具有有一種可能，即它是可以在生理學上促成的。它的私人的方面可以僅由於它和我的身體的結合。但無論如何，它不是一件公開的事情，像一個實在的人從門中進來，坐在我的椅子上一樣。它不能像內部的言語，被視為一種小的感覺，因為它在我的視域中所佔的面積，恰和實在的感覺要佔的一樣大。

瓦特孫教授說：「我當把幻像一齊拋棄，企圖指出一切自然的思想是在喉的感覺發動機進程的用語中進行的。」（見行為一七四頁註解。）我以為這種意見明明白白和經驗相抵觸。你們如果試勸任何沒有受過教育的人，說她對一個坐在椅子上的朋友，不能喚起一種視的圖像，只能用言語描寫這樣的一件事是像個什麼樣子，她將猜測你們是發瘋了。（這種陳述是基於實驗的。）人人知道的哥爾通（Gallton）調查視的幻像，發見教育傾於撲滅它。英國王家學會的會員證明比他們的妻子所具的視的幻像要少得多。他的結論是，抽象的職業的習慣使學者們在視的力量上比平常人差得多，並且使他們在他們的「思想」中愈加趨於應用言語，我看沒有理由來懷疑他這種結論。何況瓦特孫教授是一個很有學問的人。

因此我將斷定，意像的存在是被承認的，它們和感覺的分別是由於它們的原因，在一種較小的程度上，也由於它們的效果。在它們固有的性質上，它們雖因更暗淡，模糊，或微弱，常和感覺不同，然它們並不是在任何能夠用來對它們下定義的方法中，時常或普遍地和感覺不同。它們的私人的方面對於受科學的研究，並不形成何種妨礙，更甚於身體感覺的私人的方面所形成的。身體上的感覺雖和意像一樣，只能受一個觀察者的觀察，但就是內省最嚴厲的批評家也是承認它們的。然人們必須承認，意像出現或消失的律是很少被人知道的，並且難於發見，因為我們不是像在感覺的場所，得受

我們對物理界的知識的幫助。

關於意像，還剩有一個很重要之點，此後將佔去我們許多工夫，這就是它們和以前的感覺相似。據說，它們是感覺的「抄本」，雖然不常是關於簡單性質結合的狀態，却常是關於此等性質加入它們中間的。通常相信，我們對於從沒有看見的一種顏色的濃淡，或從沒有聽見的一種聲音，不能夠加以想像。關於這個問題，休謨是一個標準作家。他在曾經徵引的定義中說：

「那些挾着最大的勢力和暴力而來的知覺，我們稱為印象；在這種名稱之下，我們了解我們的一切感覺，熱忱和情緒，這正是它們第一次出現於心靈中。所謂觀念，我以為是指這些東西在思想和推理中微弱的意像。」

他第二是說明簡單的和複雜的觀念的差異，並且說明一種複雜的觀念可以出現，沒有任何相似的複雜的印象。但關於簡單的觀念，他說：「每種簡單的觀念具有一種和它相似的簡單的印象，而每種簡單的印象具有一種相當的觀念。」他繼續說明一般的原則：「我們一切簡單的觀念在它們的初次出現時，是來自簡單的印象，此等印象是和它們相當的，並且恰為它們所代表。」（見人性論第一部第一章）

意像和以前的感覺相似，正是這種事實，並且使我們稱它們為這種或那種「的」意像。關於了解記憶，了解一般的知識，意像和感覺的可認識的相似是極為重要的。

確立休謨的原則，有種種困難，而關於它的是否確切真實，也令人懷疑。他自己於陳述他的格言後，馬上使人注意一種例外。然就大體講，簡單的意像是相似的簡單的感覺的抄本，此等感覺是早前已經發生的，而在記憶的一切場所——這和單獨的想像相反——關於複雜的意像，也事同一律，這是無可懷疑的。當教育進步時，意像雖大都愈加為言語所代

替然關於感覺上不存在的東西，我們具有行動的力量，大半是由於意像這個特點。關於意像為感覺抄本的問題，我們在以下兩講中將有許多話說。現在已經說過的只是提醒人們注意這是它們最顯著的特點。



第九講 記憶

我們今天要考慮的記憶引導我們對於它的形態之一獲得知識。知識的分析一直至第十三講的末尾才會出現，這是我們的整個事業中最難的部分。

我自己不相信知識的分析完全借助於純粹外部的觀察，能夠實現出來，像行為派人所做的一樣。在以後的幾講中，我將討論這種問題。在現在這一講中，我將企圖分析記憶的知識，一則作為一般知識問題的一種介紹，二則因記憶在某種形態上是被認為存在幾乎所有其他知識中的。我們決定感覺不是一種知識形態。然人們可以期望我們對於知識的討論當從知覺開始，就是從感覺由心理學的分析推演出來的環境中為物的總經驗開始。所謂知覺的東西，因下列的事實和感覺不同，即感覺的成分孕育習慣的同伴——它們通常的相關者為意象和期望——這一切在主觀上是和感覺不能分別的。過去經驗的事實對於產生感覺這種充實是重要的，但並非過去經驗的回想對於它是重要的。知覺中非感覺的元素能夠完全解釋為習慣的結果，由通常的相互關係產生的。依照我們在第7講中的定義，知覺不是一種知識形態，和感覺一樣，除掉它包含着期望，才是例外。它所提出的純粹心理學的問題是不很困難的，雖則它們因不願意承認知覺的非感覺元素易流於錯誤，有時被弄得矯揉造作地暗昧不明。在另一方面，記憶提出許多困難而很重要的問題，在第一次可能的時刻，必須加以考慮。

在這個早的階段中討論記憶的一種理由是，它似乎是被包含在意象被認為過去感覺經驗的「抄本」這種事實中。我在前一講中指出休謨的原則：「我們一切簡單的觀念在它們的初次出現時，是來自簡單的印象，此等印象是和它

們相當的，並且恰爲它們所代表。」這種原則無論是否易流於例外，每個人一定承認。「恰」字雖似乎是言過其實，然它具有一種廣大的真實，並且說觀念大概代表印象，似乎較爲正確。然這樣修改休謨的原則，並不影響我願意提出給你們考慮的問題，即我們爲什麼相信意像有時或時常，大概或恰恰，爲感覺的抄本？有何種證據？何種證據是邏輯上可能的？這個問題發生困難，是因下面的事實，即一種意像是被猜想爲抄錄感覺的，當它存在時，感覺是過去了，所以只因記憶才知道，在另一方面，過去感覺的記憶似乎只有借助於現在的意像，才是可能的。於是我們怎樣找出比較現在的意像和過去的感覺的任何方法呢？這個問題是恰恰同樣尖銳的，如果我們說意像和它們的原本不同，又如果我們說意像和它們的原本相似，這是真正可能的比較，却難於了解。□「我們想，自己能知道它們是相同或不同，但我們不能把它們集合在一種經驗中，並比較它們。我們要討論這個問題，必須有一種記憶的學說。在這種方法中，意像爲「抄本」的全部情形是和記憶的分析連結在一起的。

在研究記憶的信念中，有某幾點是必須記在心頭的。第一，構成一種記憶的信念的每樁事情是現在出現着，並非在一個過去的時候，這個時候據說是和信念有關的。所記憶的事情應當已經出現，甚至於過去畢竟應當已經存在，這對於一種記憶的信念的存在不是邏輯上所必需的。世界的生存在五分鐘以前，恰恰和它當時的情形一樣，具有一種人口，「記憶」一個完全虛幻的過去，在這種假設中並沒有邏輯上的不可能。在不同時候的事情中，有邏輯上必要的結合；

〔註一〕例如我們怎能得到像下面這樣的知識：「我們如果望着一個紅鼻子，並且認知它，在片刻之後引起它的記憶的意像，我們馬上注意到這種記憶的意像在它的類似上是怎樣不像原來的知覺。」（高爾格羅德「論感情及其神經的關連，考驗痛苦的性質。」見不列顛心理學雜誌第八卷第四部，一

所以沒有現在發生或將來會發生的事件能够駁斥世界在五分鐘以前開始的假設。因此所謂過去知識的事件在邏輯上是對過去獨立的；它們完全可以分析成現在的內容，甚至於沒有過去曾經存在，此等內容在理論上可以恰如它們現在的情形。

我不是在提議過去的不存在應當被認為一種莊嚴的假設。它和一切懷疑的假設一樣，在邏輯上是站得住腳，不過沒有趣味。我所盡力之處是利用它在邏輯上的穩固地位來幫助分析我們所記憶的發生的事件。

第二，意像沒有信念不足以構成記憶；而習慣更不足語此。行為派人企圖使心理學成爲行為的一種紀錄，他須信賴他的記憶來造成這種紀錄。「習慣」是一種概念，包含着不同時候相似的事情的發生；行為派人如果覺得相信有如習慣這樣的一種現象，這是因他信賴他的記憶，才能如此，記憶確切告訴他，已經有其他的時候存在着同樣的道理也應用於意像。我們如果要知道——據猜想我們是如此——意像爲過去事情的「抄本」——無論這抄本是精確或不精確，——某種超過意像單獨發生的事情必須去構成這種知識。因爲它們單獨的發生，自身一定沒有提示對於以前出現的任何事件有任何種結合。

我們能够由意像並連同適當的信念，構成記憶麼？我們可以承認，當記憶的意像在真正的記憶中出現時，它們是（甲）被知道爲抄本，（乙）有時是被知道爲不完全的抄本。（參看前頁的註釋）怎樣能夠知道一種記憶的意像是一種不完全的抄本，而沒有一個更精確的抄本來代替它呢？這一定像是暗示我們有一種方法知道對意像獨立的過去，我們由此能夠去批評意像的記憶。但我不認這樣的一種推論是具有保證的。

從我們對過去的知識，經過意像——我們認識意像的不精確處——而正式產生的東西是，這樣的意像必定具有

兩個特點，因此我們能夠把它們列成兩系，一系適合於它們有關的過去多少遼遠的時期，另一系適合於我們對它們的精確多少具有信任心。我們願意首先拿這兩點中的第二點來說。

我們對於一種記憶的意象的精確具有信任或缺乏信任，在根本的場所，必定是基於意象本身的一種特點，因為我們不能具體地喚起過去，並且將它和現在的意象來比較。人們也許提出，模糊是所要求的特點，但我不以為然。我們有時具有意象，決不特別模糊，然我們却不信任——例如我們在疲勞的影響之下，可以看見一個朋友的面孔，活動而清晰，但被弄得不成形，令人可怕。在這樣的一種場所，不管這種意象是怎樣非常地清晰，我們並不信任它。我以為我們分別自己信任的意象所依據的特點是伴着它們的熟習的感情。某些意象和某些感覺一樣，覺得很熟習，而其他的意象覺得生疏。熟習是一種能具有等級的感情。例如在一副深知的面孔的意象中，某些部分可以覺得比其他部分更為熟習；當此事發生時，我們對熟習部分的精確比對於不熟習部分的精確有更大的信念。我想我們鑑定意象是由於這種方法，不是由於某種沒有意象的記憶，用以和意象來比較。我不久將回轉來對熟習加以考慮。

我現在來談另一個特點，記憶的意象為着要說明我們對過去的知識，必須具有這種特點。它們必須具有某種特點，使我們視它們為和過去多少遼遠的部分有關。這就是說，我們如果假定A是被記憶的事情，B是記憶，t是A B間時間的間隙，必須有B的某種特點，能具有等級的，並且在正確日期的記憶中，這種特點是因t的變化而變化。當t增加時，它可以增加，當t減少時，它可以減少。這些東西中間的那一種發生出來的問題，對於所說的特點理論上的用處，是沒有任何重要意義的。

在事實上，毫無疑義地有各種要素會合起來，在某種記憶的事情中給予我們以多少遼遠的感情。也許有一種特別

的感情，可以稱爲『過去』的感情，特別在有關即時記憶之處。但除掉這一點，還有其他標記。其中之一爲內容。一種新近的記憶比一種更遠的記憶，通常具有更多的內容。當一種記憶的事情具有一種記憶的內容時，這可以在兩種方法中發生出來，或者（甲）由於和意像原本同一等級的相繼的意像，或者（乙）由於在一種現在進程經過『侍僧的』感覺，可以被了解的另一方法中，同時記憶一種整個的進程，至於此等感覺當消失時，在一種增加的程度中獲得恰恰過去的標記，並且當一切明白表現時，它們就這樣被置於一種連續中。在這第二種意義上的內容將更特別給予我們以一種記憶的事情近或遠的意義。

知道一種記憶的事情對現在暫時的關係，和知道兩種記憶的事情時間的次序，其間自然是有一種差異的。我們對於一種記憶的事情對現在暫時的關係所具的知識，時常是從它對其他記憶的事情暫時的關係推論而來。似乎只有最近的事情能夠借助於感情給予它們對現在暫時的關係，精確地安置起來，但這樣的感情在有定時期記憶的事情的進程中，必定表演一個重要的部分，這是顯明的。

於是我們可以說，意像被我們視爲過去事件多少精確的抄本，因爲它們是挾着兩種感情來投我們的。（一）那些可以稱爲熟習的感情；（二）那些可以集合起來而成爲給予一種過去意義的感情。第一種領導我們信任自己的記憶，第二種在時間次序中給予它們以地位。

我們現在要來分析記憶的信念，這和意像的特點相反，這些領導我們將記憶的信念建立在它們的上面。

我們在知識中如果曾經保留着『主體』或『行爲』記憶的全部問題一定已經比較簡單的。於是我們已經能夠說，記憶是現在的行爲或主體和所記憶的過去事件間一種直接的關係。記憶的對象雖是過去的，然記憶的行爲是現在

的。但排斥主體使某種更複雜的學說成爲必要。記憶須是一種現在的事件，頗像被記憶的東西，或有關於被記憶的東西。如果——似乎是如此——除掉記憶，沒有任何方法確定真有一種過去的事件對於我們現在的記憶具有所要求的關係，記憶便不是純粹的迷妄，除掉一種實際效用的理由外，實難找着任何種理由來作這樣的猜想。我們如果依照邁諾的術語，在記憶中應當稱爲「對象」的——就是據說我們正在記憶的過去事情——和「內容」相去甚遠，遠至令人感覺不快，所謂內容是在記憶中現在的心理事件。在這兩者之間有一道廣大的鴻溝，對於知識的學說引起種種困難。但我們務必不曲解觀察，去避免理論上的困難。所以讓我們現在忘記這些問題，力求發見什麼實實在在出現於記憶中。

某幾點可以作爲固定的點，任何記憶的學說必須達到這些點。在這種場所，和在最多的其他場所一樣，凡預先可以作爲一定的東西是頗爲模糊的。研究任何題目是像繼續觀察一種沿着一條道路正在接近我們的對象一樣：開始的時候的確是一種十分模糊的知識，祇知有某種對象在道路上。你們如果企圖要不大模糊，斷言這種對象是一頭象，或一個人，或一隻瘋狗，你們便犯着一種錯誤的危險；但繼續觀察的目的是使你們達到這樣的更正確的知識。在同樣的情態中，研究記憶，你們開始的確是很模糊的，你們試求達到的較正確的命題，比你們所由出發的模糊的論據更欠確定。然不管有怎樣錯誤的危險，正確是我們必須對準的目標。

我們的模糊而無疑的論據的第一種是有過去的知識。我們還不正確知道自己所指的「知識」是什麼，我們必須承認，在任何有定的例子中，我們的記憶是可以錯誤的。然無論一個懷疑哲學家在理論上主張什麼，我們在實際上對於我們今天早晨起來，昨天做各種事情，一種大戰已經開始等等，不能發生疑問。我們對過去的知識是由於記憶，達到怎樣的程度，由於其他來源達到怎樣的程度，自然是一樁必須研究的事，但記憶形成我們對過去的知識一個不可少的部分，

是無可懷疑的。

第二種證據是，我們知道過去比知道將來，的確具有更大的能力。我們知道將來的某些事件，例如何時將有日蝕月蝕；但這種知識是一樁辛勤計算和推論的事，我們對過去的知識有些無須努力，即會降臨，和我們在現今的環境中獲得所發生的種種事件的知識相較，有同樣直接的方法。我們可以臨時——也許不是十分正確的——對「記憶」下一定義，為一種知道過去的方法，這種方法在我們對將來的知識中是沒有相似物可作比擬的；這樣的一種定義至少一定適於表示我們所關切的問題的特性，不過關於最近的將來，有某些期望可以和記憶並列起來。

第三點——也許沒有我們以前兩點那樣十分確定——是，記憶的真理不能和實驗主義者所顧的一切真理能實行一樣地完全實行。我所記憶的事情是渺小的，對於將來沒有任何顯然可見的重要處，但我的記憶是憑一種過去事情而為真（或偽），並非憑我對任何將來的結果的信念。真理的定義為信念和事實間的一致，在記憶的場所，這似乎是特別顯明的，它不獨和實驗主義的定義相反，並且也和借助於連續的唯心論的定義相反。然這些考慮使我們遠離心理學，現在必須回到這一科來。

柏格森在他的物和記憶第二章所分別的記憶的兩種形態，不可混為一談，這是重要的，一種係由記憶而成，一種係由獨立的回憶而成。他給予一個用心，記誦一種功課的例子：當我心裏能記誦它的時候，人們說我是「記憶」它，但這只是指我已經獲得某些習慣，在另一方面，當我正在學習功課時，我讀它，我的（假定）第二次的回憶是一樁唯一事情的回憶，這樁事情前僅出現一次。柏格森力爭，一樁唯一事情的回憶不能完全由習慣組成，在事實上和習慣的記憶是一種根本不同的東西。只有回憶是真正的記憶。這種分別對於了解記憶是重要的。但在實行上難於施行，不像在理論上輕描

淡寫那樣容易。習慣是我們心理生活中一個很會橫衝直撞的特點，常是到處出現，初時看起來，以為它似乎是不存在的。例如有一種記憶一樁唯一事情的習慣。當我們已經描寫這事情一次，我們曾經使用的字句容易變成習慣的。當此事正在出現時，我們也許已經用字句向自己描寫過；在那個場所，這些字句的習慣可以履行柏格森的真正記憶的職務，然在實際上它不過是習慣的記憶罷了。一種留聲機借助於適當的紀錄，可以對我們陳述它的過去的遭遇；但人們和留聲機並無大差異，他們自己却喜歡相信是大有區別。

記憶的兩種形態在實際上不管怎樣難於分別，這兩種形態的存在是不能有疑義的。我對於從前永沒有記憶過的事件，現在能夠開始去記憶，如像今天早晨我當吃早餐，使我做這樁事情的不能完全是習慣。構成記憶本質的正是這種事件。我們對於這樣一種場所所發生的事件，像此事一樣，除非已經分析過，在了解記憶上，便沒有成功可言。

我們這裏所涉及的一種記憶是一種知識的形態。知識本身是否化為習慣，這個問題我在以後一講中將回轉來談到的；我現在所關切的是指出，無論知識真正的分析是什麼，過去事件的知識，不是由於過去經驗而發生的行為證明的。一個人能夠背誦一首詩，這種事實並不是指示他現在記得在任何早前的機會中，已經背誦過或讀過這首詩。同樣，動物習於出籠或出迷途的行動並不證明它們記得以前已經是在同樣的情境中，贊成（例如）動物記憶的議論只是贊成習慣記憶的議論，不是贊成知識記憶的議論。蒲脫勒（S. Butler）對於一種動物記憶它的祖先生活某種事件（11）的意見所贊成的議論，一經考察，只是贊成習慣記憶的議論。早前一講所提及的西門的兩本書畢竟沒有詳細談到知識的記憶。它們所指示的律是過去事件的意象因以進入我們心中的，但它們對於我們對這些意象關涉過去事件的信念沒

[註二] 參看他的生活、習慣和無意識的記憶。

有討論過，這種信念正是組成知識記憶的東西。這一點對於知識論富於興趣。我將說及它爲「真正的」記憶，藉以別於由過去經驗所獲得的純粹習慣。

在考慮真正的記憶之前，最好是對於到記憶途中的兩件事加以考慮，即熟習的感情和認識。

我們常是覺得在自己感覺的環境中有某樁事情是熟習的，而對於在以前的機會中曾經看見它，却沒有任何確定的記憶。凡我們從前時常停留的地方，如家中或熟習的街道上，便正式具有這種感情。最大多數的人民和動物發覺在熟習的環境中花費大量的時光，對於他們的快樂是重要的，而當任何危險行將降臨的時候，在此等環境中特別舒適。熟習的感情有各種各樣的程度，下至一個階段，是爲我們模糊感覺從前曾看見過一個人這樣的狀態。這決不是時常可靠的；差不多每個人有時曾經經驗一種人所共知的幻想，即現在所發生的一切事情在從前某時候已經發生過。在某些時機中，熟習並不依附在任何確定的對象上，只有一種模糊的感情，覺得某種東西是熟習的。這是由屠格涅夫（Turgeneff）的烟說明出來的，書中的英雄久爲一種常有的感覺所迷惑，即在他面前的某種東西重新喚起過去某種東西，終於追尋到天芥菜的味道。無論何時，發生熟習的感覺，而沒有一種有定的對象，它便引導我們去搜尋環境，直至已經找着一種適當的對象，認爲滿意。這種對象使我們判斷「這是熟習的。」我想，我們可以視熟習爲一種有定的感情，即沒有一種對象，也能够存在，不過正式站在對環境某種特點的一種特別關係上，這種關係使我們用言語表明出來，說這個特點是熟習的。凡判斷熟習的東西從前已經經驗過，是一種回憶的產物，並且不是熟習感情的一部分，當一匹馬回到它的廄中時，可以猜想它是具有這樣的一種感情。這樣看來，沒有關於過去的知識是單獨從熟習的感情發生出來的。

更遠的一個階段是認識。這可以在兩種意義上來說，第一種是一件事情不僅覺得熟習，並且知道它是某某。我們認

識我們的朋友瓊斯當我們看到貓和狗時，就知道它們，諸如此類，不勝枚舉。我們在這裏具有過去經驗一種確定的影響，但不限定具有過去任何實在的知識。當我們看見一隻貓知道它是貓，因為已經看見以前的貓，但我們此時通常不記得在任何特別時機中曾看見一隻貓。在這種意義上的認識所包含的東西不限定多於一種聯繫的習慣；我們此刻正在看見的一種對象是和「貓」這個字，或對於貓叫的一種聽的想像聯繫起來，或和我們在此刻認識貓的其他什麼特點聯繫起來。當我們看見一種對象時，在事實上自然能夠判斷從前已經看過它，但此項判斷在這第一種意義上，是超越認識的一種東西，對於動物這也許是不可能的，然它們在認識這個名詞的第一種意義上，是具有認識經驗的。

我們所謂認識還另有一種意義，不知道一種事物的名稱，或它的其他某種屬性，但知道我們從前已經看過它。在這種意義上，認識包含關於過去的知識。這種認識在一種意義上是記憶，雖則在另一種意義上不是記憶。它並不包含一種有定的過去事情的一種有定的記憶，只包含一種知識，即現在所發生的某種東西和從前發生的某種東西相似。它和熟習的意義不同之處，就在認識；它是一種信念或判斷，而熟習的意義却不是如此。我現在不擬分析信念，因為它將為第十二講的題目；我此刻只願着重一種事實，即認識在我們的第二種意義上，是在於一種信念，我們在下面這句話中可大概表示這種信念：「這東西從前已經存在的。」

然這樣一種認識的紀錄在幾點上是不適當的。先說，最初看起來，對於認識下一種如下的定義，似乎更為正確，即與其說「這東西從前已經存在的」，不如說「我從前已經見過這東西」。我們認識一種事物（可以如此主張），無論那是什麼，它從前已經在我們的經驗中；如從前僅在世界上，我們並不認識它。我不確切知道有任何事物在這一點上是實在的。「我的經驗」的定義是困難的；廣泛地說起來，每件事情是由某些連環，和我現在正在經驗的東西結合起來，而各

種形態的記憶是這些連環中最重要。這樣，我如果認識一樁事情，它從前存在的機會——我憑此認識它——構成「我的經驗」的一部分，用定義來說：認識將為許多標記之一，而我的經驗是因這些標記從世界其餘的事物中挑選出來的。「這東西從前已經存在的」這句話，自然是我們形成一種認識判斷時實在發生的事件的一種不適當的註釋，但那是不可避免的；言語是用來表現思想的一種標準——這種標準決不是原始的——並且很不能表現像認識這樣一種初步的事件。我將回到這個在實際上和真正的記憶相關連的同一問題，因為這種記憶也恰恰提出相似的問題。

第二點是，當我們認識某種事物時，在實際上它不是真正的同一事物，只是我們在以前一個機會中所經驗的某種相似的事物。假定所說的對象是一個朋友的面孔。一個人的面孔時常改變，而在兩個時機中不是恰恰相同的。常識把它當作一種面孔看待，而用不同的表明語；但這些不同的表明語實際存在，每種在它的適當的時機，而一種面孔只是一種邏輯上的構造。當兩種對象所引起的反應在實行上是相同的時候，我們為着常識的目的，視它們為相同。當兩種視的形相可以適當地對它們說一句：「哈囉，瓊斯！」的時候，便被視為一個同一對象——即瓊斯——的形相。「瓊斯」的名字不應用於兩人，只有回憶指示我們許多不同的細目被集合起來，形成「瓊斯」名字的意義。我們在任何一個時機中所看見的不是形成瓊斯整批的細目，只是其中之一（或在迅速連續中的幾種）。在另一個時機中，我們看見整批中的另一分子，但從常識的觀點看來，充分相似，可算作相同。因此，當我們判斷「我從前已經看過這東西」時，如果「這東西」是指我們此刻正在看見的世界實在的成分，那我們的判斷是錯誤的。「這東西」一語必須作模糊的解釋，才包括任何種東西，十分像我們此刻正在看見的關係真正的記憶，我們在這裏又將發見一個相似之點：連同真正的記憶，我們願意再考慮這一點。那些贊成行為為派的見解的人有時提示，當一種刺激發生時，我們在第一個時機中表現一種行為，當它重

演時，我們是在同一方法中表現這種行爲，而認識就在於這種同一方法中的行爲上。這似乎和真理恰恰相反。認識的本質是在一種反覆重演的刺激和一種新的刺激間的差異上。在第一個時機中沒有認識；在第二個時機中才有認識。事實上，認識是心理學中因果律特點的另一例子，即因果的單位不是一樁單一的事情，而是兩樁或兩樁以上的事情。習慣是這一點的大例子，但認識是另一例子。曾經發生一次的一種刺激具有某種效果；發生第二次，便具有認識更進一層的效果。這樣，認識的現象有刺激曾經發生的兩個時機爲它的原因；單是任何一個時機是不夠的。心理學中這種原因的複雜性可以和柏格森反對心理界重複的議論連結起來。這並不證明心理學中沒有因果律，和柏格森所提示的相反，但它却證明心理學的因果律起初考慮起來，和物理學的律很不相同。關於辯解起於神經組織特點的差異的可能，我從前已經說過，我們如果被激動去作無保證的女學的推論，必不可忘記這種可能。

我們現在必須努力了解真正的記憶，它是由過去事情的知識組成，而不是由一切這樣的知識組成。過去事情的某種知識，例如我們因讀歷史而學到的東西，和關於將來我們能够求得的知識相等；這是由推論得來，不是（如果可以這樣說）自發的。在我們現在的知識中也有一種相似的分別：其中有些是由感覺得來的，有些是由更間接的方法得來的。我知道紐約的街上此刻有許多人，但我不是在直接的方法中知道這一點；我向我的窗外一望，看見一些人，這是我在直接方法中知道他們的。要正確說出這兩種知識的差異何在，是不容易的，但要感覺這種差異，却是容易的。我在目前將不停頓下來，對它加以分析，只以說一句話爲滿足，即在這一方面，記憶和來自感覺的知識相似。它是直接的，非推論的，非抽象的；它和知覺不同，主要的是在關於過去一方面。

講到記憶，如經過知識的分析，便有兩個很不同的問題，即：（一）關於知道中的現在事件的性質；（二）關於這種事件

對被知道東西的關係。我們記着，知道是在現時，而被知道的是在過去。在記憶的場所，我們的兩個問題是：

一、當我們記憶時，現在的事件是什麼？

二、這種現在的事件對於被記憶的過去事情的關係是什麼？

在這兩個問題中，只有第一個關涉心理學者；第二個是屬於知識論。同時，我們如果接受我們開始所用的模糊材料，有如下的情形，即以爲在某種意義上是有過去的知識，那我們將要發覺——如果能夠發覺的話——記憶中現在事件這樣的一種記錄，將使記憶給予我們以過去的知識，這並不是不可能的。然我們現在最好是忘記關於知識論的問題，而專心致志於記憶的純粹心理學的問題。

在記憶的意象和感覺之間，有一種關於最近過去的居間的經驗。例如我們恰恰已經聽見的一種聲音，是在一種方法中對我們出現的，這種方法既不同於我們正在聽這種聲音時的感覺，又不同於若干日或若干星期以前所聽見的某種事情的記憶的意象。詹姆士說明，這種正是去了解最近過去的方法，這是「我們過去經驗的本原，我們從此得到這個名詞的意義。」（見他的心理學第一卷六〇四頁）每個人知道注意（假定）這鐘已經敲過的經驗，當我們沒有注意它時，它正在敲着。當我們聽見說一句話，便意識到早前的話，而後來的話是正在說着，並且這種保留覺得和確切過去的某種事件的回憶不同。一種感覺逐漸消逝，它不斷的漸次減低，至一種意象的狀態。這種保留最近的過去於一種介乎感覺和意象間的狀況，可以稱爲「即刻的記憶」。隸屬於它的每椿事是連同感覺包含在所謂「珍貴的現在」中。珍貴的現在包含從感覺到意象的行程中一切階段的元素。使我們了解這樣的事件爲運動，或了解一個說出的句子中言語的次序，正是這種事實。連續能夠在珍貴的現在內出現，我們能夠分別其中的某些部分爲較早，而其他部分爲較後。據猜想，

最早的部分是那些從它們原來的勢力消滅最多的部分，而最後的部分是那些保留它們完全感覺性質的部分。在一種刺激的開始，我們有一種感覺；於是逐漸轉變；終於成爲一種意像。當感覺正在消逝時，被稱爲「待僧的」感覺。「」當消逝的進程完畢時（它出現很迅速的），我們達到一種意像，它在後來的時機中能够以很小的變化，復活起來。真正的記憶是和「即刻的記憶」相反，它僅應用於十分遼遠，已經來到消逝時期末尾的事情。這樣的事情如果是爲現在的任何東西所代表，那只能爲意像所代表，不能爲那些居間於感覺和意像間的階段所代表，至於那些階段是消逝時期所發生的。

即刻的記憶是重要的，一因它供給連續的經驗，二因它爲感覺和意像間鴻溝的橋梁，至於這些意像是感覺的抄本。但現在是再行開始考慮真正的記憶的時候了。

假定你們問我，今天早晨的早餐吃的是什麼，更假定我同時未曾想到我的早餐，當我正在吃的時候，對於它由什麼組成，沒有用言語說出來。在這種場所，我的回憶將爲真正的記憶，而非習慣的記憶。記憶的進程將由喚起我的早餐的意像組成，而此等意像將挾着一種信念的感情降臨於我，這種感情是使記憶的意像有別於單純想像的意像的。或者言語有時可以出現，而沒有意像的居間；但在這種場所，信念的感情是同樣重要的。

讓我們現在對於那些記憶免加考慮，在那些記憶中言語是代替意像的。我想，那些記憶常是真正習慣的記憶，而應用意像的記憶是典型的真正的記憶。

就我們能夠發見的講，記憶的意像和想像的意像在它們固有的性質上沒有差異。它們的差異是由於下列的事實，

即構成記憶的意象——和那些構成想像的意象不同——是由一種信念的感情伴着的，而這種感情可以在「這東西出現過」的言語中說明出來。意象的單純出現，沒有這種信念的感情，構成想像；它是信念的元素，這種元素是記憶中有分別的東西〔四〕。

我如果沒有弄錯的話，信念的感情至少有三個不同的種類，我們可以分別稱為記憶、期望和赤條條的承認。在我所稱為赤條條的承認中，信念的感情內沒有時間元素，不過在被人相信的東西的內容中是可以有這種元素的。我如果相信凱撒於紀元前五年在不列顛登陸，這個時間的決定不在於信念的感情中，而在於被人相信的事件中。我不記得這件事，但對於它和對於宣佈下年日蝕一樣，具有同一感情。然當我已經看見一道閃光，並且正在期待雷鳴的時候，便具有一種信念的感情，除掉它是關於將來的不計外，它和記憶相似；我具有雷鳴的一種意象，連同一種感情，這感情可以在「此事行將出現」的言語中表現出來。所以記憶中的過去不在於被人相信的事件的內容中，而在於信念的感情的性質中。我可以恰恰具有同一意象，並且期望它們的實現；我可以懷抱着它們，而沒有任何信念，和讀一部小說一樣；或者我可以懷抱着它們，連同一種時間的決定，並且作赤條條的承認，和讀歷史一樣。當我們在以後一講中分析信念時，我將回轉來談這個問題。現在我願意將一點弄明白，就是某一特種的信念是記憶顯明的特點。

記憶是否能夠像習慣或者聯繫一樣加以說明的問題，需要連同我們記憶某件事的原因，重新加以考慮。讓我們再拿我被問今天早晨吃的什麼早餐的事件來說。在這種場所，這個問題引導我從事於回憶。這個問題應當教導我什麼是我當回憶的，這不免有點奇怪。這和了解言語有關，關於這一點，將為下一講的題目；但現在對於它也必須說一點。我們了解「今天早晨的早餐」這些話是一種習慣，而不管它們在每一天是指一種不同的時機的事實。無論何時使用「今天

早晨。它並不是指同一事物和「約翰」或「聖保羅的教堂」所指的同一事物一樣；它是指每個不同的一天中一個不同的時期。結果，構成我們了解「今天早晨」這句話的習慣，不是聯繫這句話於一種有定的對象的習慣，而是聯繫它於某種對我們現在具有一定時間關係的事件的習慣。今天早晨有今天，和昨天早晨有昨天，對於我們的現在有同樣的時間關係。爲着要了解「今天早晨」這句話，我們應有感覺時間間隙的一種方法，而這種感覺應給予經常的東西於「今天早晨」這句話的意思中，這是必要的。然這樣估計時間的間隙，顯然是記憶的一種產物，而不是它的預想。所以我們如果願意由不預想記憶的某種東西去分析記憶的因果作用，最好是不談「今天早晨」一問題的例子，而另用其他的例子。

讓我們以走進一個熟習的房間爲例，這裏有某種東西已經發生變動——假定壁上掛一張新畫。我們起初也許只感覺有某種東西是不熟習的，但馬上將記者，並且說：「那張畫從前不在壁上。」爲使這事件確定起見，我們願意假定從前只在一個機會中到過這間房內。在這種場所，發生什麼事情，似乎是十分明白的。在從前的一個時機中，房中的其他對象和壁上的一個空地聯繫在一起，現在却掛有一張圖畫。它們喚起一塊空壁的意象，却撞着一種圖畫的知覺。這種意象是和信念的感情聯繫在一起，我們發覺它是有別於記憶，因爲它既不能被取消，也不能和知覺調和。這房間倘若沒有發生過變動，我們可以僅具有熟習的感情，而沒有確定的記憶；驅策我們從現在到過去的記憶的正是這種變動。

我們可以概括這個例子，以便涵蓋許多記憶的原因。環境中某種現在的特點經過過去的經驗，和現在不存在的某種東西聯繫在一起；這種不存在的東西出現於我們之前，爲一種意象，並且是和現在的感覺相對照的。在這種場所，習慣

【註四】關於一個特殊的信念，參看維芝（D. Wrich）《記憶的性質》，見一九二〇年一月出版的心。

(或聯繫)說明環境中現在的特點爲什麼孕育着記憶的意象，但它並不說明記憶的信念。一種更完備的分析也許能夠在聯繫和習慣的路線上說明記憶的信念，但信念的原因是曖昧的，我們還不能加以調查。我們現在必須以記憶的意象能夠由習慣說明的事實爲滿足。關於記憶的信念，我們至少必須臨時接受柏格森的意見，即它不能被放在習慣的標題之下，無論如何，當它初次出現時，就是當我們記憶從前永沒有記憶過的某種東西時，是如此。

我們現時對於一種記憶的信念的內容必須稍微詳細地加以考慮。記憶的信念給予記憶的意象以某種東西，我們可以稱爲「意義」，它使我們感覺這種意象指出過去存在的一種對象。我們爲着要討論這個題目，必須考慮記憶的信念在言語上的表現。我們對於記憶的信念可以被引誘作成下面的語句：「像這種意象的某種東西出現了。」但這樣的語句和最簡單的一種記憶的信念正確的註釋，一定相去很遠。「像這種意象的某種東西」是一種很複雜的概念。在簡單的一種記憶中，我們不知道一種意象和它所抄錄的感覺間的差異，至於這種感覺可以稱爲它的「原本」。當這種意象在我們前面的時候，我們的判斷寧爲「這東西出現了。」這種意象和過去存在的對象是不能分別的。「這東西」一語涵蓋兩者，並且使我們具有一種記憶的信念，而這種信念並不引入「像這東西的某種東西」這樣複雜的觀念。人們也可以提出反對，我們如果判斷「這東西出現了。」而在事實上「這東西」是一種現在的意象，我們的判斷便是虛偽的，並且記憶的信念這樣解釋，便變成欺騙的。然這一定是一種錯誤，係由於企圖對語句給予一種正確意義而產生的，當率真的人應用此語句時，它們沒有這種正確的意義。意象和它的原本不是絕對相同的，「這東西」一語如果是指意象，排除每種東西，則「這東西出現了。」的判斷一定虛偽，這是真的。但相同是一種正確的概念，在通常的言語中沒有字眼代表任何正確的事物。通常的言語在相同和極相似之間不加分別。一種字眼不僅時常應用於一種細目上，並

且時常應用於一羣聯繫的細目上，此等細目在普通思想和言語中是不認為重多的。這樣，當原始的記憶判斷「這東西出現了，它是模糊，而不是虛偽。」

模糊的相同是真正的極相似，它已經是許多紛亂的一種泉源，而哲學已經經歷過這種紛亂，一種模糊的主詞像「這東西」一樣，它是一種意象和它的原本兩者，對於這種主詞而有互相矛盾的說明語，它們在同時都是真的；這東西過去存在，而現在不存在，因為它是被記憶的一種東西，但也可說這東西現在存在，而過去不存在，因為它是一種現在的意象。因此有柏格森的由過去解釋現在，有黑格爾（Hegel）的繼續和異中的同，以及一批其他的觀念，它們被認為高深，因為它們是暗昧而紛亂的。因混意象和記憶中的原本為一談而產生的矛盾，強迫我們趨向正確。但當我們變成正確時，我們的記憶和通常生活的記憶又變成不同的，我們如果忘記這一點，在分析通常的記憶中將走錯路。

模糊和精確是重要的觀念，了解它們是十分必要的。兩者都是一種程度的問題。一切思想一直至某種限度為止是模糊的，而完全的精確是一種理論上的理想，在實行上是不能達到的。要懂得精確是什麼意思，最好是首先考慮度量的器具，如一架天秤或一種寒暑表是。當這些器具對於很輕微差異的刺激，表現不同的結果時，據說是精確的。「五」當一種臨診體溫表使我們在血的溫度中偵出很輕微的差異時，它是精確的。我們通常可以說，一種器具的精確是以它對很輕微差異的刺激所起的反應不同為比例。當一種小差異的刺激產生一種大差異的反應時，這器具是精確的；在相反的場所，它便是不精確的。

這一點恰恰應用去規定思想或知覺的是否精確。一個音樂家對演奏中很輕微的差異將有不同的反應，這在常人

「註五」這是一個必要的條件，但非一種充分的條件，精確和模糊這個問題將在第十三章中再加以考慮。

一定是完全不知道的。一個中國人能夠看出一個中國人和另一個中國人間的差異：一個是他的朋友，另一個是他的仇敵。但這樣不同的反應對於我們是不可能的：我們只能應用『中國人』這個名詞，無所區別。關於任何特種刺激反應的精確是由實行增進的。了解一種語言正是一種切合的事件。很少法國人能夠聽出“hall”（廳）和“hole”（洞）這些聲音中的任何差異，但對於我們却產生完全不同的印象。『這個廳是充滿了水』和『這個洞是充滿了水』的兩種陳述，引起不同的反應，而不能分別它們的一種聽覺在這一方面是不精確的，或是模糊的。

正確與模糊，在思想中和在知覺中一樣，是以對多少相似的刺激的反應差異的程度為轉移。在思想的場所，這種反應並不馬上追求感覺的刺激，但這對於我們現在的問題沒有差異。這樣再回到記憶上來：當一種記憶是適合於許多事件時，它是『模糊的』。例如『我遇見一個人』是模糊的，因為任何人足以證實它。當要證實一種記憶的事件是界限狹小的時候，這種記憶是『正確的』。例如『我遇見約翰』和『我遇見一個人』比較，它是正確的。當一種記憶是正確而真實的時候，即在上面的例子中，如我所遇的是約翰，這種記憶是『精確的』。即使它是虛偽的，倘若勢必有某種很確定的事件去使它真實，它也是正確的。

由已經說過的推論起來，一種模糊的思想比一種正確的思想更像是真實的。用一種模糊的思想企圖去擊中一種對象，好像用一團灰泥企圖去擊中一個靶心。當灰泥達到靶子時，打得到處都是，也許蓋着靶心和其餘的部分。用一種正確的思想企圖去擊中一種對象，好像用一顆子彈企圖去擊中靶心。正確思想的好處就在它分別靶心和靶子其餘的部分。例如整個靶子如果為菌類所代表，而靶心為傘菌所代表，一種模糊的思想只能擊中整個靶子，從烹飪的觀點看來，它是沒有多少用處的。當我僅僅記着我遇見一個人的時候，我的記憶對於我的實踐上的要求是很不適宜的，因為我是遇

見布朗，還是遇見瓊斯，可以弄出一種大差異。『我遇見瓊斯』的記憶是相對正確的。我如果遇見瓊斯，那是絕對的，如果遇見布朗，那是不精確的，但和我遇見一個人的單純回憶相較，兩者中的任何一例是正確的。

然精確和正確的分別不是根本上的。我們可以使正確退出我們的思想，專限於精確與模糊的分別。我們於是可以建立下面的定義：

關於有定的一批刺激，當一種器具對於這些非相對不同的刺激，時常給予非相對不同的反應時，它是『可靠的』。當一種器具的反應在刺激相對不同的一切場所，是以同一次序排列成組的時候，這種器具是成組佈置的一批刺激的一種『測量器』。

一種器具——它是一種可靠的測量器——的『精確程度』是在刺激差異小的場所〔六〕對於刺激差異的反應差異的比率。這就是說，一種小的刺激差異如果產生一種大的反應差異，這器具是很精確的；在相反的場所，便是很不精確的。

一種心理的反應按照它的缺乏精確或正確的比率，是被稱為『模糊的』。

此等定義不僅在記憶的場所將發覺為有用，並且在幾乎所有關於知識的問題中，都是如此。人們應當注意，模糊的信念絕不是一定虛偽，它對於真實比較正確的信念具有一種較好的機會，雖則它們的真實比正確信念的真實較少價值，因為它們對於在重要方法中可以發生差異的事件是不加分別的。

上面對於模糊和精確的整個討論，是由企圖解釋『這東西』一語引起來的，我們是在言詞的記憶中判斷『這東

【註六】嚴格說起來，是為這一類的限制，就是關於刺激的反應的由來物。

西出現了。』在這樣的一種判斷中，「這東西」一語是一種模糊的話，同樣可應用於現在記憶的意象中和過去的事件上，而這事件是它的原本。一句模糊的話和一句普通的話不當同視，不過在實踐上這種區別常是模糊的。當一個字或一句話憑着某種公共的屬性，能够應用於許多不同的對象時，它是普通的。當一個字或一句話在事實上能够應用於許多不同的對象，因為憑着某種公共的屬性，這些對象對於使用這字或語的人沒有顯出分別，這個字或這句話便是模糊的。我不是鄭重指出他已經判斷它們為相同，我只是指出他對於它們一切已經形成同一反應，沒有判斷它們為相異。我們可以把一個模糊的字或一句模糊的話比作一種果醬，把一個普通的字或一句普通的話比作一堆子彈。模糊的字或語是居於同一和差異的判斷之前；而普通的和特別的字或語是跟在這樣的判斷之後。「這東西」一語在原始的記憶信念中是一句模糊的話，不是一句普通的話；它涵蓋意象和它的原本兩者，因為兩者是沒有分別的。〔七〕

但我們對於記憶的信念的分析，還沒有完畢。在「這東西出現了」這個信念中的時候，是由包含在記憶的信念感性的性質規定的。「這東西」一語和我們已經看見的一樣，具有一種模糊的形態，這是我們曾經努力描寫過的。但我們仍須問我們所指的「出現了」是什麼意思。在一種意義上，意象現在正在出現；所以我們必須找着其他的某種意義，而過去的事情是在這種意義上出現的，但意象沒有出現。

現在有兩個明白的問題要問：（一）促使我們說一種東西出現的是什麼？（二）當我們說這一點時，我們所感覺的是什麼？關於第一個問題，在粗率地使用這個名詞中——這是關涉我們的事——記憶的意象不能說是出現；一定沒有人注意到它們本身，只是用它們為過去事情的記號。意象是「僅僅想像的」；在粗率的思想中，它們沒有那種屬於外界物體的真實。粗率地講起來，「真實的」東西一定是那些能够引起感覺的東西，一定是那些具有構成物理對象的相互關

係的東西當一種東西適合這樣的相互關係的一種內容時，便說它是「真實的」或「出現」。

我們記憶的意像的原本適合一種物理的內容，而我們的記憶的意像却不適合這種內容。這一點使我們感覺原本是「真實的」，而意像是「想像的」。

我們的第二個問題是，當我們說一種東西「出現」或是「真實的」，我們所感覺的是什麼，要回答這個問題，必定稍有不同。除非我們是非常沉思的，即不致想到相互關係的存在或不存在；我們只是具有不同的感情，此等感情如被推論出來，可以表現為期望相互關係的存在或不存在。一種東西「感覺為真實的」引起我們的希望或恐懼，期望或好奇心。當一種東西「感覺為想像的」的時候，便完全沒有這樣的希望或恐懼，期望或好奇心。真實的感情是一種近於敬崇的感情；它原來屬於任何能替我們做事而沒有我們自由的協作的方面。這種真實的感情有關記憶的意像，並且因記憶所特有的特種信念的感情，有關係去，它似乎是在純粹形態中構成記憶行為的東西。

現在把我們對純粹記憶的分析總括一下。

記憶要求(甲)一種意像，(乙)一種在過去存在中的信念。這種信念可以在「這東西是存在的」一語中表現出來。信念像每種其他的東西，可以分析為(一)相信，(二)被相信的東西。相信是一種特別的感情，或感覺，或感覺的集合。

〔註七〕關於模糊和普通，可參看李播(Ridgely)一八九九年出版的普通觀念的發展三二頁：「唯一可允許的公式是這樣：智力是從不確定的進至確定的。如果「不確定的」和普通的認為同義，可以說特別的不出現於開始，但普通的也不出現於任何正確的重複中。模糊的一定更為適宜。換句話來說，智力的進步已經超過知覺和它在記憶中即刻的複本的時候，普通的意像便露出它的形相，或是一種屬於特別和普通中的狀況，參加在這種和那種的性

質中——一種紛亂的簡單化。」

體，是在一種使信念關涉過去的方法中不同於期望或赤條條的承認；關涉過去在乎信念的感情中，而不是所信的內容中。在信念的感情和內容間有一種關係，使信念的感情關涉內容，並且由內容是被相信的東西這種說法表現出來。

被相信的內容可以或可以不在言詞中表現出來。讓我們先提出它沒有表現出來的例子來說。在那種場所，我們如果僅記憶有某種事件——我們現在對它具有有一種意象——出現了，內容的組成係由於（甲）一種意象，（乙）一種感情，這種感情和崇敬相似，我們註釋這種崇敬說，有某種事件是「真實的」這和「想像的」相反，（丙）一種在意像和真實的感情間的關係，當我們說這感情關涉意象，便把這種感情表現出來了。這種內容本身並不含有任何時間的決定。這種時間的決定是在信念的感情的性質中，這就是所謂「記憶」或（更好一點）「回憶」。只有對這種過去關係作繼起的回憶，才使我們領略意象和所回憶的事情間的分別。當我們已經作出這種分別時，便能夠說意象「是指」過去的事情。

這種內容如用言詞表現出來，最好是用「這東西的存在」一語來說明，因為這句話不包含時候，這種時候屬於信念的感情，不屬於內容。此處的「這東西」是一種模糊的用語，涵蓋記憶的意象和很像它的任何東西，包括它的原本在內。「存在」表現一種真實的感情，這原是由任何能對我們發生效能而沒有我們的自由協作的東西喚起的。「的」字在「這東西的存在」一語中說明真實的感情和「這東西」間存在的關係。

這樣分析記憶也許有極多的缺點，但我不知道怎樣去改善它。

第十講 言語與意義

我們在本講中行將涉及的問題，是決定什麼是叫做「意義」的這種關係的問題。「拿破崙」這個名詞，我們說「是指」某個人。我們這樣說，是確定「拿破崙」這個名詞和這樣指定的人中間的一種關係。我們現在必須研究的，正是這種關係。

當一個字單當作一種物理的東西來考慮，除開它的意義不計，讓我們首先考慮它是何種對象。最先說，一個字有許多例子，即當它被應用在一切不同的時機中。這樣，一個字不是某種唯一和特別的東西，而是一組事件。我們如果專限於所用的言語，一個字便有兩方面，這是依照我們從說者的觀點或聽者的觀點來看它的。就說者的觀點講，使用一個字的一種單一的例子是由喉頭和口中某一組運動，連同呼吸而成。就聽者的觀點講，使用一個字的一種單一的例子是由喉頭和口中某一組運動，連同呼吸而成。就聽者的觀點講，使用一個字的一種單一的例子係由某一批聲音而成，每一音大約為寫作上一個單一的字母所代表，不過在實踐上，一個字母可以代表幾種聲音，或幾個字母可以代表一種聲音。所說的話和達到聽者的話中間的結合是有因果的。讓我們專限於所說的話，這對於所謂「思想」的分析更為重要。於是我們可以說，所說的話一種單一的例子係由一批運動而成，這種話係由一整組這樣的批而成，組中的每一分子和每一其他分子很相似。這就是說，「拿破崙」這個名詞的任何兩個例子是很相似的，每一例子係由口中一批運動而成。

因此，一個單一的字決不是簡單的：它是一級許多相似的批的運動（我們仍限於所說的話）。所需的相似的程度

不能正確地下一定義。一個人對「拿破崙」這個名詞的發音可以很壞，以致難於決定他對它是否已經真正讀出一個字的例子。由極細微的程度漸發為其他的運動，相似的觀察恰恰應用到聽的、寫的、和讀的字上。但在已經說過的事情中，我們甚至於還沒有討論一個字的定義的問題，因為「意義」顯然是對一個字和其他諸組相似的運動加以區別的，而「意義」還要下一種定義。

認一個字的意義為某種協定的東西，這是自然的。然這只有大加限制，才是真的。一個新的字因一種單純的協定，能夠加入一種活的語言中，例如新的科學名詞就是如此。但無論是從個人的觀點看，或從團體的觀點看，一種語言的基礎不是協定的。一個小孩學話，是學習習慣和聯繫，它們是由環境所決定，恰和期望狗吠與雞鳴的習慣是一樣的。公共生活的團體設一種語言，是已經學習這語言，並且由種種進程加以改變，差不多所有這些進程都不是深思熟慮的，而是依照多少可探知的律，發生作用的原因所產生的結果。我們對於任何印度歐洲的語言追溯到充分遠的場所，在假設上（無論如何，是依照某些權威的），便達到一個階段，當時的語言僅由語根而成，而後來的言語都是從這些語根發生出來的。這些語根怎樣獲得它們的意義，不得而知，但認為一種協定的起源，顯然和社會契約一樣，恰為神話，至於這種社會契約是霍布斯（Hobbes）和盧梭（Rousseau）猜想政府所由組成的。我們始難猜想自古以來，有不能說話的議員的一個議會，集合起來開會，並同意叫一頭牛為牛，和一隻狼為狼。言語和它們的意義的聯繫必定經由某種自然的進程發生出來，不過這種進程的性質現在是不知道罷了。

說的和寫的語言自然不是傳達意義的唯一方法。馮特（Wundt）在他的民族心理學中對語言有兩大卷書，其中一卷的一大部分是關於姿勢語言的。螞蟻藉它們的觸角，似乎能傳達一定量的報告。我們現在對於書寫本身認為只是

代表語言的一種方法，它原來也許是一種獨立的語言，像它在中國至今還存在的一樣。書寫似乎原由圖畫而成，此等圖畫逐漸變成協定的，後來代表音組，終成字母，同於電話的原則，以T代表“Tommy”。但似乎沒有那一處的書寫開始是爲企圖代表語言的；它開始是爲對於要表現的東西作一種直接的圖畫的表現。言語的本質不在使用這種或那種特別的交通方法，而在使用固定的聯繫（無論這些聯繫曾經怎樣起源的），以便現在可感覺的某種東西——一句說話，一種圖畫，一種手勢或其他等等——可以引起其他某種東西的「觀念」。無論何時做到這一着，現在可感覺的東西可以稱爲一種「標記」或一種「符號」，而它要引起「觀念」的東西，可以稱爲它的「意義」。這是構成「意義」的東西一種粗率的大綱。但我們必須在各種方法中充實這種大綱。我們既是涉及所謂「思想」的東西，對於私人使用的語言——這和社會使用的語言相反——必須比在其他場所更爲注意。語言影響我們的思想至爲深切，語言這一方面對於我們現在的研究，最爲重要。我們涉及永沒有說出的內部的言語比涉及對他人大聲說出的東西，差不多要更多些。

當我們問構成意義的是什麼，並不是問這個或那個特別字的意義是什麼。「拿破崙」這一名詞是指某個人；但我們所問的不是這個私人是指誰，而是這個名詞對這個私人的關係是什麼，這種關係使他們彼此相等。但領略一個字的性質爲物理界的一部分既是有用的，而領略一個字所指的這種事情，也恰恰同樣有用。當我們明白一個字在它的物理方面是什麼，而它能够指的是那一種事物，那我們對於發見兩者的關係，是處於一種較便利的地位，至於這種關係就是意義。

言語所指的事物的差異，比言語更多。有不同種類的言語，爲文法家所區別；有些邏輯的分別一直至某種限度，和文法上詞類的分別是有關係的，不過不像從前所猜想的那樣密切罷了。然人們容易爲文法所誤，如果我們所知道的一切

言語屬於一系，特別是如此。依照某些權威說，在中國言語中，詞類的分別是不存在的，在許多語言中，和我們在印度歐洲言語中所習慣的東西，大不相同。我們對於自己言語中純粹偶然的東西，如果要避免給予玄學上的重要性，應當把這些事實記在心中。

要考慮言語所指的是什麼，自然是從專有名詞着手，我們願再拿「拿破崙」來做例子。當我們使用一個專有名詞時，通常想像我們是指一種有定的實體，一個特別的私人是叫做「拿破崙」。但我們所知道的為一個人，他不是簡單的也許有一個單一的簡單的自我，是為拿破崙，並且從出生至死亡，始終嚴格的相同。沒有方法證明不能有這種情形，但也沒有絲毫理由去猜想是有這種情形。就拿破崙在經驗上為人所知道的講，他是由一批逐漸變化的形相組成。最初是一個呱呱而泣的嬰孩，繼而為一個小孩，繼而為一個玲瓏美麗的少年，繼而為一個肥胖怠惰的人，穿着得十分富麗堂皇。這一批形相以及對它們具有某種因果關係的各種事件構成拿破崙，在經驗上為人所知道，就拿破崙構成經驗世界的一部分講，所以它們就是他。拿破崙是一批複雜的事件，一起受因果律的拘束，不受相似的拘束——像一個字的例子一樣。因為一個人雖逐漸變化，並且在兩個近於同時的時機中呈出相似的形相，但構成這個人的不是這些相似之點，和錯誤的喜劇中所表現的一樣。

於是在一個專有名詞的場所，這個字是一組相似的批的運動，它所指的是一批事件一起受特種因果律的拘束，至於這個特種所造出的諸事件一起構成我們所謂一個人，如果這個名詞是應用於一種動物或一樁事情，而不是應用於一個人的時候，那就是構成一種動物或一樁事情。為世界終極不可分離的成分之一的，既不是這個字，也不是它所指的東西。在語言中沒有一種直接的方法指出終極的短促的存在者之一，這些存在者是去組成集合體的，我們稱這些集合

體爲事物或人。我們如果要說及這樣的存在者——除掉在哲學中外，這是難於發生的——須借助於某種辛苦作成的語句，如像『視的感覺於一九一九年一月一日正午佔據我的視域的中心點。』這樣的終極簡單事物，我稱爲『細目』。細目可以有專有名稱，語言倘若是由受過科學訓練的觀察者爲着哲學和邏輯的目的而發明的，沒有疑義的，它們一定有這樣的名稱。但語言既是爲着實際目的而發明的，細目便都沒有一種名稱。

我們對於來到我們感覺經驗中的實在的細目，在實踐上並沒有許多的關切；我們所關切的寧爲細目所屬的整個體系，並且它們是此等體系的標記。我們所看見的使我們說『哈囉，是約翰』而我們所看見的是約翰的一種標記（情形是如此，因爲這是形成約翰的細目之一）這種事實對於我們比實在的細目本身更富於興趣。因此我們給予『約翰』的名稱於整組的細目，對於形成這個組的個別的細目，並不勞神去給予個別的名稱。

我們從專有名詞來到普通名詞，如『人』、『貓』、『三角』。是一個字如像『人』是指一整級這樣的細目集合體，它們是有專有名稱的。這一級中的幾員憑着某種相似或公共的屬性集合起來。一切人在某些重要方面彼此相似；因此我們要有一個字，對於他們大家可以同樣應用。當一個種族中的個人在實際重要的方面彼此不同時，我們只給予他們以專有名稱。在其他場所，我們却不如此做。例如一個擦撥者恰爲一個擦撥者；我們不稱一人爲『約翰』，而另一人爲『彼得』。

有大量的字，如『吃』、『走』、『說』，是指一組相似的事件。走的兩個例子具有同一名稱，因爲它們彼此相似，而約翰的兩個例子具有同一名稱，因爲他們是有因果聯繫的。然在實際上，在一個字如『走』和一個普通名詞如『人』的中間是難於作出任何正確分別的。走的一個例子不能集中爲一剎那間；它是時間中的一種進程，在這種進程中較早和

較後的部分間有一種因果的結合，如像約翰較早和較後的部分有這種結合一樣。這樣看來，走的一個例子和人的一個例子差異之處，只在它具有一種較短的生命這種事實上。人們具有一種觀念，以為走的例子和約翰的例子比較，是不真實的，但這似乎是一種錯誤。我們想，約翰走，除非有某個人像約翰一樣從事於走，便不能有任何走。但除非有像走一樣的某種事情給他做，便不能有約翰，這也同樣是真的。行動是由一個動作者實行的，這種觀念和思想需要一個主體或自我的觀念，易受同種類的批評，然後面這種觀念是我們在第一講中所拋棄的。說正在走的人是約翰，只是說走為整批事件的一部分，這個整批就是約翰。走的出現為一種孤立的現象，不構成我們所稱為一個「人」的任何這樣的批的一部分，這在邏輯上並不是不可能的。

所以我們可以把「吃」、「走」、「說」和「雨」、「日出」、「閃」這樣的字列為一類，後面這些字並不指普通所稱為行動的東西。這些字偶然表現我們能够信賴文法上詞類的分別是怎樣的少，因為實名詞「雨」和動詞「下雨」恰恰是指同一類的氣象學上的事件。這樣一個字所指的對象類和一個普通名詞像「人」、「植物」或「行星」所指的對象類中間的分別是（假如）「閃」的一個例子，這種對象比（假如）一個私人要簡單得多。（我所說的閃為一種可感覺的現象，不像它在物理學上所描寫的一樣。）這種分別是程度上的分別，不是種類上的分別。但像閃的一閃這種進程，能够完全包括在一種外觀美麗的現在中，像一個人的生命這種進程，須由觀察、記憶和因果結合的了解去加以組織，從通常思想的觀點看來，在這兩種進程之間，是有一種大差異的。所以我們可以廣泛地說，我們曾經討論的那種字是指一組相似的事件，每一事件（通常）比一個人或一種東西要短促得多，並且沒有那樣複雜。字的本身和我們曾經看見的一樣，是這種相似事件的組。這樣，在我們現在這種字的場所和其他任何場所比較，一個字和它所指的東西之間

是有更大的邏輯的類似之點。

在我們剛才考慮的這些字和指性質的字如「白」或「圓」等字中間，沒有很大的差異。後面這種字不指進程——無論怎樣簡短的——只指世界上靜止的特點，這是主要的差異所在。下雪，並且是白的；下是一種進程，白却不是的。是否有一種普遍的叫做「白」或是否白的東西應當下一定義，像那些對一種標準東西——假定為新降的雪——具有某種相似的事物，這個問題和我們無關，我並且相信它是不能嚴格解決的。為着我們的目的，可以認「白」這個字為指某組相似的細目，或細目的集合體，這種相似是關於一種靜止的性質，而不是關於一種進程的。

從邏輯的觀點看來，表明關係的字如「在內」，「在上」，「在前」，「較大」等等是一類很重要的字。這些字中一個字的意義和我們從前那些類中任何類一個字的意義是根本不同的，前者 and 後者任何一字比較，是更抽象，並且在邏輯上更簡單。我們的事業倘若為邏輯，對於這些字當花費許多時間。但關涉我們的既是心理學，我們僅願注意它們的性質，就算完事，因為字的邏輯的分類不是我們主要的事業。

其次，我們願意考慮的問題是，說一個人「懂得」一個字是什麼意思，他懂得一個字，是在他自己的語言中，而不是在他不知道的一種語言中。當（甲）適當的情境使一個人使用一個字，而（乙）聽了這個字引起他的適當的行為時，我們可以說他懂得這個字。我們可以分別稱這兩者為自動的和被動的懂得。對於某些字常是被動的懂得，但不是自動的懂得，因為它們不能使用這些字。

一個人為着要「懂得」一個字，應當「知道它所指的是什麼」，要能夠說「這個字是指某某」，這是不必需的。懂得一些字不在乎知道它們在字典上的定義，或能夠列舉它們專屬的對象。像這樣的懂得可以為編纂字典的人或學生

的事，而非通常生活中通常人的事。懂得語言更像懂得板球戲：「」這是一種習慣的事，在自己身上獲得，在他人身上正確地加以推測。說一個字具有一種意義，不是說那些使用這個字的人曾經想出意義是什麼。使用這個字是首先出現，而意義是由觀察和分析從它抽取出來的。還有一層，一個字的意義不是絕對確定的：常有一種或大或小的程度上的模糊。意義是一種面積，像一個靶子：它可以有一個靶心，但靶子外圍的部分仍然是或多或少地在這種意義之內。當我們遠離靶心時，這種意義便在一種逐漸減少的程度中。當語言發展得更為正確，靶心外的靶子便愈少，而靶心自身也變得愈小；但靶心永遠不會縮成一點，常有一個可疑的地段——無論怎樣小——圍繞着它。『』

當一個平常的聽者在一種期望的方法中會為一個字所影響，這個字的使用便是『』正確的。這是一種心理學上的『』正確的定義，而非文學上的『』正確的定義。文學上的定義一定使一個生活在長時期前的受過高等教育的人，去代替一個平常的聽者；這種定義的目的是造成難於正確地說話或寫作。

一個字對它的意義的關係是屬於一種因果律的性質，這種律支配我們對這個字的使用。當我們聽見這個字被使用時，它並且支配我們的行動。一個人正確地使用一個字，為什麼要能訴說它所指的是什麼，這和一顆行星正確地運動，為什麼當知道卜勒 (Kepler) 的律相比，是沒有更多理由的。

為着解釋『』懂得』字句是什麼意思，讓我們舉出各種情境中的例子來。

假定你和一個不留心的朋友在倫敦走路，當穿過街道時，你說：『看啊，汽車來了。』他將向周圍一看，跳到旁邊，並不需要任何『』心理的』媒介。這不需要『』觀念』，只是筋肉的突變，迅即繼之以行動。他『』懂得』這些字，因為他做的事正對。這樣的『』懂得』可以認為屬於神經和腦；這是習慣，當學習語言時，它們便獲得這些習慣。於是在這種意義上的懂得

可以約成單純生理學上的因果律。

你如果對一個稍微具有一點英文知識的法國人說同一事情，他將經過某種內部的言語，可以表現為下列的法語：『什麼啊，一輛汽車！』此後，其餘的動作和英國人一樣。瓦特孫一定力爭內部的言語必定開始讀出來，我們當答辯，這種言語可以僅為想像的。但這一點在現在的關係中是不重要的。

你如果對一個小孩說同一事情，他還不知道『汽車』這個名詞，但知道你所用的其他字眼，你就生出一種着急和疑慮的感情；你將指着說：『那裏呀，那是一輛汽車。』自此以後，這個小孩將粗率地懂得『汽車』這個名詞，不過他可以把手車和蒸汽機包括在內。如果這是小孩第一次聽到『汽車』這個名詞，在一個長時期中，當他聽見這名詞，可以回憶此項情景。

於是我們已經發見懂得字眼的四種方法：

- 一、在適當的時機中，你用字得當。
- 二、當你聽見它時，你的行為適當。
- 三、你把這個字和另一個字聯繫起來（假定為一種不同的語言），它對於行為具有適當的效能。

〔註一〕這種觀點擴充到『思想』的分析，是為瓦特孫在他的行為和從一個行為論者的觀點出發的心理學圖書中所稱力主義。

〔註二〕關於了解言語，李博的普通觀念的發展（一八九九年出版）是一本很可稱贊的小書。李博說（見原書一三二頁）：『我們學習了解一種概念，好像我們學習走路、跳舞、舞劍或奏一種樂器一樣。這是一種習慣，即一種有組織的記憶。普通的用語，涵蓋一種有組織的潛在的知識，這是一種潛藏的資本，沒有它，我們當陷於一種破產、假造貨幣或無價值的紙幣的狀況中。普通觀念是智力的秩序中的習慣。』

四、當這個字是初次學習時，你可以把它和它「所指的」一種對象，或它「所指的」各種對象的一種代表聯繫起來。在第四種場所，這個字經過聯繫，獲得和對象相同的因果效能。「汽車」這個名詞恰和汽車一樣，能够使你跳到旁邊，但不能碾破你的骨頭。一個字能够和它的對象共同享有的效能，是那些依照異於物理學普通律的律而進行的效能，就是那些依照我們的用語，包括重要的運動——和僅僅機械的運動相反——的效能。我們懂得的一個字的效能既同於，或相似於對象本身所能具有的效能，所以它們常是第四講所說明的意義上的記憶的現象。

至這裏為止，我們曾經考慮的字的一切用法都能够行爲主義的路線上加以說明。

但我們至此僅考慮過那種可稱爲語言的「指示的」用法，指出在現在的環境中某種特點。這只是語言可以應用的方法之一。還有它的敘述的用法和想像的用法，像在歷史和小說中一樣。讓我們拿訴說某種記憶的事情作一個例子。我們剛才說及一個小孩當穿過街道時，一輛汽車正在向前進，他第一次聽見「汽車」這個名詞。我們願意假定這小孩在以後的一種機會中記着這種偶然的事件，並且告訴某個人。在這種場所，自動的和被動的懂得字，和字在指示的用法時是不同的。這小孩此時沒有看見一輛汽車，只是記憶一輛汽車；聽者並不向周圍一看，希冀看見一輛汽車來，但「懂得」一輛汽車在某一早前的時候來了。這種事件的全部是較難在行爲主義的路線上加以說明。這個小孩既是真實不虛地記憶着，他對於過去事件具有一種圖形，而他的字是選擇出來描寫這圖形的；聽者既是真實不虛地了解所說的，則聽者所獲得的圖形多少像小孩的圖形，這是顯明的。這種進程可以因字的習慣的作用表現伸縮，這是真的。小孩也許不能真實不虛地記憶這種偶然的事件，只具有適當的字的習慣，如像在一首詩的場所，我們雖不能記憶曾學習它，但却能背誦它。聽者也許只注意於字，並不喚起任何相符的圖形。然造成字的敘述「意義」的本質，正是小孩方面一種記憶的

意像和聽者方面一種想像的意像的可能性。如果沒有這種可能，字只是號碼，固然可以具有意義，但在目前卻沒有。

然而這也許可視為一樁過於誇張的事。單是字，沒有意像的應用，也可以引起適當的情緒和適當的行為。字已經被應用在一種環境中，產生某些情緒；由於一種伸縮的進程，單是字現在能夠產生相似的情緒。在這些路線上可以找着說明意像是非必要的。然我不相信，我們能够在這些路線上說明由現在事實的一種敘述和一種描寫所產生的完全不同的反應。意像和感覺相對照，是在一種敘述時所期望的反應；人們懂得現在的行動是不要喚起的。這樣，我們似乎必須維持我們的分別：字用在指示的描寫中，是要達到感覺，而同一字用在敘述的描寫中，只是要達到意像。

在我們以前的四種方法中，字能够表示意義，現在又加入兩種新的方法，即記憶的方法和想像的方法。這就是說：五字可以用來描寫或回憶一種記憶的意像；當它已經存在時，是描寫它，當字的存在為一種習慣，並且被人知道為描寫某種過去經驗時，是回憶。

六字可以用來描寫或創造一種想像的意像；例如在一個詩人或小說家的場所，是描寫它，在給予報告的通常場所，是創造它——不過在後一場所，當想像的意像被創造時，是要有一種信念伴隨着它，即這一類中的某事件是發生了的信念。

這兩種使用言語的方法包括它們在內部的言語中的事件，可以說是「思想」中的使用言語。我們如果是對的話，思想中的使用言語是依賴意像——至少在它的起源中是如此——不能在行為論的路線上完全加以處理。這真是言語最重要的功用，即原來經過它們和意像的結合，它們使我們和時間或距離遼遠的東西相接觸。當它們沒有意像的媒介而發生作用時，這似乎是一種伸縮的進程。於是言語意義的問題是和意像意義的問題發生結合了。

我們要懂得言語在所謂「思想」中所表演的功用是什麼，必須懂得它們發生的原因和結果。言語發生的原因，依照言語所指示的對象是明白存在或不存在，需有稍微不同的看待。當對象存在時，它自身經過聯繫，可以作為言語的原因。但當對象不存在時，要獲得一種行為論的言語發生說，便較為困難。言語的習慣在用字上不僅為指示的，並且也表現為敘述的或願望的。瓦特孫教授在說明獲得言語習慣之中，很少注意於敘述的和願望的言語使用法。他說：（見行為三二九至三三〇頁）

「小孩子對於一種刺激（對象）時常發生的反應，例如一個箱子開關，並放置物件這樣的運動，可以作為我們議論的說明。保姆看見小孩子用手脚等等對箱子發生動作，當他觸及箱子時，她便開始說「箱子」。當他開箱時，她便說「開箱」。當他關箱時，她便說「關箱」。當他將玩具放入箱中時，她便說「將玩具放入箱中」。這是反覆重演的。在時間的進程中，自會發生一件事，即除掉原來引起身體運動的箱子的刺激外，沒有其他任何刺激。當他看見箱子時，開始說「箱子」。當他開箱時，即說「開箱」。如此等等，可以看見的箱子現在變成一種能夠免除身體習慣或言語習慣的刺激，就是發展已經引起兩件事情：（一）從視覺接受器到喉頭筋肉的弧形中有一批功用的結合；（二）從同一接受器到身體的肌肉中，有一批早前已經結合的弧形……對象遇着小孩的視覺，他對着箱子跑去，力求達到箱子前面，並且說「箱子」……末了，說出這個名詞，沒有實現那種對箱子走去的運動……當兩臂滿抱着玩具時，習慣是由到箱子前面去形成的。小孩已經被教導，將玩具放在箱中。當他的兩臂載着玩具，而前面沒有箱子，言語的習慣發生，他叫一聲「箱子」。於是箱子交給他，他打開箱子，將玩具放在裏面。此事粗率地標出我們所謂一種真正的言語習慣的原始。」（見同書三二九至三三〇頁）

我們對於上面一節所說在箱子前而使用「箱子」這個名詞一點，用不着多說。關於箱子不存在時，它的使用法只

有一句簡短的話，即「當他的兩臂載着玩具，而前面沒有箱子，言語的習慣發生，他叫一聲『箱子』」。這樣說是不適宜的，因為當箱子存在時，習慣已經是使用這個名詞，我們當說明這種使用法擴充到箱子不存在的場所。

我們既已承認意像，可以說在箱子不存在時，「箱子」這個名詞是由箱子的一種意像促成的。這也許是真的，也許不是真的——事實上，在某些場所是真的，在其他場所不是真的。然即使在一一切場所都是真的，也只是稍微改變我們的問題：我們現在應當問什麼使箱子的一種意像發生出來。我們也可以說對箱子的欲望是原因。但是當研究這種見解時，便發見要強迫我們假定箱子能夠為欲望所在，而小孩未嘗具有箱子或「箱子」這個名詞的一種意像。此事所要求的一種欲望說也許是真的，我想它大體是真的，不過它使欲望離開實在發生的事物，使欲望僅成爲一種方便的虛構，像機械學中的力一樣。「四」就這種見解講，欲望不復是一種真正的原因，只是描寫某些進程的一條捷徑。

我們爲着要說明箱子不存在時這個名詞或意像的發生，必須假定有某種東西或在環境中或在我們的感覺中，時常於「箱子」這個名詞的同時發生出來。分別心理學（或神經生理學）和物理學定律之一，就是對於兩種事物在時間相近時常存在的，一種事物及時促成另一種事物的一種定律。「五」這是習慣和聯繫兩者的基礎。在我們的場所，兩臂充滿玩具之後，接着迅速出現的常爲箱子，而箱子之後，接着迅速出現的常爲「箱子」這個名詞。箱子本身隸屬於物

【註三】瓦特遜教授最近的書（參考上面所引的書）對於語言恰恰有同樣的描寫。

【註四】參看上面第三講。

【註五】關於這種律一種更正確而具有實驗所提示的限制的陳述，可參看富爾格穆德「論記憶和學習的方向」，見不列顛心理學雜誌第五卷第四

理學律，它在過去無論怎樣時常跟着兩臂充滿玩具出現——在這種場所，倘若箱子的物理的位置為隨意運動所不能達到，便時常跟着它們出現——然它並不是由它們促成的。但「箱子」這個名詞和箱子的意像是隸屬於習慣的律；因此兩者中的任何一種為兩臂充滿玩具所促成，這是可能的。我們可以一般地規定一種原則如下：無論何時，當我們使用言語，不論發聲或為內部的言語，便有某種感覺或意像（它們中間的任何一種自身可以為一種言語）這種感覺或意像曾經和言語時常同時出現，現在由於習慣，促成言語。結果，習慣的律是適宜於說明言語對象不存在時言語的使用；還有一層，就是沒有引入意像，它也是適宜的。所以意像雖似乎不可否認，我們却不能獲得一種增加的議論去贊助言語的使用，這種言語在理論上，能够不引入意像，而加以說明。

當我們懂得一句話時，在它和它「所指」的東西的意像間便有一種相互的聯繫。意像可以使我們使用意思指着它們的言語，這些言語無論是被聽見或說出，又可以促成適當的意像。於是言語對於我們的聽者是產生我們所有的意像的一種方法。言語並且藉一種伸縮的進程，及時直接產生效果，此等效果本來是要由它們所聯繫的意像產生的。伸縮進程的一般律是，如果甲促成乙，而乙促成丙，便會及時發生甲直接促成丙而沒有乙居間的事。這是心理學的和神經的因果作用的一種特點。因為這種律的緣故，就是言語不引起適當的意像，意像對我們行動的效果也會由言語產生出來。我們對於言語愈加熟習，我們的「思想」便愈加在言語中進行，而不在意像中進行。例如我們可以正確描寫一個人的形相，而對於他並不在任何時候，曾經具有任何意像，只要我們從前看見他時，想到適合他的言語；此等言語可以單獨存留，成為一種習慣，使我們能够說出，好像我們能够回憶這個人一種視的意像。在這種方法和其他方法中，懂得一句話常是完全不受幻像拘束；但在最初學習使用言語中，幻像似乎常是表演一個很重要的部分。

意像和言語可以說是具有「意義」的；意像的意義比言語的意義的確似乎更為原始。我們所稱爲（假定）聖保羅的禮拜堂的一種意像可以說「是指」聖保羅的禮拜堂。但要確切說什麼構成一種意像的意義，畢竟是不容易的。當一種特別事件的一種記憶的意像是由一種記憶的信念伴着時，可以說它是指它爲這事件的一種意像。但大多數實在的意像並不具有這種程度的確切性。我們如果喚起一隻狗的一種意像，大概是具有一種模糊的意像，它不是某種特別狗的代表，只是一般狗的代表。我們如果喚起一個朋友的面孔的一種意像，不見得是重新產生他在某個特別時機中所具有的一種表現，而是來自許多時機中一種折衷的表現。意像所能具有的模糊性，幾乎是沒有任何限制的。在這樣的場所，意像的意義如果由對原本的關係去下定義，便是模糊的：沒有一種確定的原本，只有許多原本，其中沒有一本是確切抄錄下來的。「六」

然另有一種方法去接近意像的意義，即經過它們因果的效能。什麼叫做某種確定對象——假定爲聖保羅的禮拜堂——的「一種意像」是具有對象一定有的效能中的某些效能。這一點特別適用於那些依賴聯繫的效能。情緒的效能也常是相似的：意像可以刺激欲望，差不多和它們所代表的對象刺激欲望一樣堅強。反轉來說，欲望可以促成意像。「七」一個饑餓的人會具有食物等等的意像。在這一方法中，關於意像的因果律是和意像「所指」的對象的因果律相結合的。一種意像可以這樣來履行一種普通觀念的職務。我們剛才說及的一隻狗的模糊的意像，所會具有的效能，只是和一般的狗相結合的，它不會具有更特別的效能，此等效能一定是由某些狗產生的，其他的狗却不能產生。柏克立和休謨

「註六」參看西門記像的感是第十六章，特別是三〇一至三〇八頁。

「註七」這句話需要解釋，像欲望的分析中所表現的一種，但讀者能夠容易替自己作出解釋。

在攻擊普通觀念中，不承認意像的模糊：他們認每種意像具有一種物理對象，一定有確定的，却不是如此，一種模糊的意像很可以具有一種普通的意義。

我們對於一種意像的「意義」要下定義，必須計及它和一種或多種原本相似，以及它的因果的效能兩者。倘若有一種純粹想像的意像這樣的事，沒有任何原本，那一定缺乏意義。但依照休謨的原則，一種意像中簡單的元素至少是來自原本——除掉在很稀少的例外的場所。在我們對於一個朋友的面孔或一隻難於分類的狗的意像這樣的例子中，一種意像並不是來自一個原本，而是來自許多原本；當此事發生時，意像是模糊的，並且使各種原本不同的特點，混淆不清。在這樣一種場所，要達到意像的意義，我們看出在某些方面，顯然是某些聯繫中，意像的效能和它們原本的效能相似。在一個有定的場所，我們如果發見（假定）一隻難於分類的狗的模糊意像具有一切狗一定有的那些聯繫的效能，——非屬於任何特類或特種狗所有的那些效能，——那我們可以說，我們的意像是指一般的「狗」。如果這種意像具有專屬於獾——非其他的狗——的一切聯繫，我們將說它是指「獾」；如果它具有專屬於一種特別狗的一切聯繫，它為一種圖形，無論怎樣模糊，它將指那種狗。依照這種分析，一種意像的意義是由相似和聯繫的一種聯合構成的。它不是一種嚴明的或確切的概念，在許多場所，將不能確切決定一種意像是指什麼。我以為這是由於事物的性質使然，並非由於不完全的分析。

我們對於上面說明的意像的意義或許可算較為正確，並且已使它擴充到一般的意義上去。我們有時發見在記憶的因果作用中，一種意像或一句話作為刺激，具有某種對象——假定為某隻狗——一定有的同一效能（或幾乎同一效能）在那種場所，我們說，這種意像或話是指那種對象。在其他場所，記憶的效能不是一種對象所有的一切效能，只是

某一種類的對象——即一切狗——所共有的效能。在這種場所，意像或話的意義是一般的；它是指整個種類。一般和特殊是一種程度的問題。如果兩種特殊的東西差異很小，它們記憶的效能將是相同的；所以沒有意像或言語能夠指一種事物是和其他事物相反；這對於意義的特殊便設置了一種界限。在另一方面，許多充分不同的對象記憶的效能不會發見具有共同之點的東西；因此一句着意在完全一般的話，例如「實體」將缺乏記憶的效能，所以缺乏意義。在實際上，並不如此：這樣的言語具有口頭上的聯繫，此等聯繫的學習構成玄學的研究。

一句話的意義——不像一種意像的意義——係由記憶的因果律完全構成的，並且決不是相似的。（除掉在例外的場所。）「狗」這個字和一隻狗並不相似，但它的效能和一隻狗的意像的效能一樣，在某幾方面，與一隻實在的狗的效能相似。確切說出一個字是指什麼，比確切說出一種意像是指什麼，要容易得多，因為字無論怎樣起源，總是為着具有意義，而在較後的時間中形成的，自多少世代以來，人們對於字的意義已經力求使之愈臻正確。但說出一個字是指什麼，比說出一種意像是指什麼雖較容易，然構成意義的關係在這兩個場所是很相同的。一個字像一種意像一樣，和它的意義具有相同的聯繫。除掉其他聯繫之外，它是和它的意義的意像相聯繫的，所以字大都喚起意像，而意像大都喚起字。但這種聯繫對於言語巧妙的使用，是不重要的。一個字和其他對象如果具有正當的聯繫，我們便能夠正確地使用它，即使它沒有喚起意像，我們也會懂得別人對它的用法。在理論上懂得言語，只包含使它們和其他言語正確聯繫的力量；在實際上懂得言語，却包含和其他身體運動的聯繫。

使用言語自然原來就是社會的，目的在對他人提示我們所懷抱的觀念，或至少願意他們懷抱此等觀念。但特別關涉我們的言語的方面是在它們提起我們自己思想的力量。幾乎所有較高智能的活動是一個言語的問題，幾乎完全排

除其他每件事言語對於思想目的的利益極大，我倘若要一一計算起來，當永遠說不盡，但其中有少數是值得提起的。

第一，使用言語沒有什麼困難，然一種想像却不能時常使之出現，恰如所願，並且當它出現時，常含有許多不適合的細則。第二，我們的思想有許多是涉及抽象的事件，而此等事件並不準備形成肖像，我們如果堅持找出那些被認為代表它們的想像，對於它們便會弄出錯誤的想像。言語的意義無論是怎樣抽象的，然言語常是具體的和可感覺的，於是借助於言語，我們便能夠討論抽象的東西，否則這一定是不可可能的。第三，同一言語的兩個例子是很相似的，一個例子所具有的聯繫，沒有不能為其他一例子所共有的。「狗」這個字的兩個例子比起（假定）一隻猴面狗或一隻丹麥大大來，是相似得多；因此「狗」這個字使人們更容易想到一般的狗。當許多對象具有一種共同的屬性——這屬性是重要的，但不顯明——對於這種共同的屬性發明一個名稱，便幫助我們記憶它，並且想及具有它的全組對象。不過延長思想中使用語語的目錄是非必要的。

同時借助於想像去領導初步的思想，這是可能的，有時由參證思想是指什麼去制止純粹口頭上的思想，也是重要的。在哲學上，傳統言語的專制特別危險，我們必須謹防下述一點，即假定文法為玄學的鎖鑰，或一句句子的構造和它所陳述的事實的構造畢竟是密切符合的。舍斯 (Sayce) 以為自亞里士多德 (Aristotle) 以來，一切歐洲哲學已經為一種事實所宰制，即一般哲學家說印度歐洲語言，所以猜想世界和他們所習慣的句子一樣，必定分為主格和說明語。當我們來考慮真和偽的時候，便將看見對於事實和陳述事實的句子避免作過於密切並行的假定，是怎樣必要的。防備這樣的錯誤的唯一安全方法是能夠暫時一次拋棄言語，經過想像，更直接地考慮事實。哲學思想中最重大的進步是這樣比較直接考慮事實的某些結果，但結果如果要傳佈出來，必須用語語加以說明。那些對事實具有比較直接想像的人常不

能將他們的想像變成言語，而那些嫻於言語的人又常是失去想像。最高的哲學能力如此稀少，半由於這種理由：想像和抽象的言語須有一種結合，這是難於成就的，就是在一時有所成就的少數人中，也很快地消失了。



第十一講 普通觀念與思想

據說人類心的功績之一，是能够構成抽象的觀念，並且領導非感覺的思想。在這一點上是被假定為和動物的心不同之處。自柏拉圖（Plato）以來，『觀念』在唯心哲學家的體系中曾經表演一種很大的職務。『觀念』在他們的手中常為一種高貴而抽象的東西，人們了解並應用這種觀念，便具有一種十分特別的尊嚴。

我們今天要考慮的事件是：眼見的確有些言語，它們的意義是抽象的，眼見我们能够巧妙地應用這些言語，而在心理內容的方法中去說明巧妙應用抽象的言語，那必須假定或推論的是什麼，或由觀察能夠發見的是什麼？

如作為邏輯上的一個問題，答案自然是在抽象的心理內容的方法中絕對沒有什麼東西可以從下面一種單純的事實中推論出來，即我们能够巧妙地應用言語，它們的意義是抽象的。一個充分靈巧的人能够製造一架機器，由嗅覺的刺激策動，無論何時，當一隻狗出現在它的附近，它一定說：『有一隻狗。』當一隻貓出現時，它一定投石加以驅逐。說：『有一隻狗』的行為，和投石的行為在這樣的一個場所，都同樣是機械的、正確的言語和其他任何組生物學上有用的運動的成就比較——如飛翔或戰鬥的運動——它自身並不呈現心理的內容任何較好的證據。凡從言語可以推論的是一般遍種類的兩個例子，即使它們的差異很大，也可以促成同一個字的兩個例子的發音，而這兩個例子的差異是很小的。像我們在前面一講中所看見的一樣，『狗』這個字是有用的，半因這個字的兩個例子比（假定）一隻猴面狗和一隻丹麥犬犬要相似得多。這樣，言語的應用是使差異很小並屬於一普遍種類——即前一普遍種類的名稱——的例子。兩特種物去代替差異很大的兩特種物——不管它們是同一普遍種類的例子——的一種方法。於是就關於邏輯的一

項講，我們對於實驗的觀察可以推薦的普通觀念，是完全自由採用任何學說。

柏克立和休謨對於「抽象的觀念」作一種有力的猛烈攻擊。他們所謂一種觀念大約是指我們應當稱爲一種意的東西。陸克以爲他能够形成一般三角形的一種觀念，沒有決定它當爲何種三角形。柏克立力爭這是不可能的。他說：「他人是否具有使他們的觀念抽象化這種奇異的才能，他們最好是能够告訴出來。至於我自己，我敢相信沒有這種才能。我對於自己曾經領略的那些特別事件的觀念，和各種混合並分開它們的觀念，的確發覺自己真正具有一種想像的才能，或對自己表現出來的才能。我能够想像一個人具有兩個頭，或一個人的上部和一匹馬的身體結合起來。我能够想到手、眼、鼻、各自和身體其餘的部分分離。但是自此以後，無論何種手或眼，爲我所想像，必須具有某種特別形態和顏色。我對自己形成的人的觀念，同樣必須爲一個白的，或黑的，或黃褐色的人，必須爲一個挺直的或曲背的，高的或矮的，或中等身材的人。我借助於思想的任何種努力，不能夠懷抱上圖所描寫的抽象的觀念。要形成一種運動的抽象觀念而和身體的運動分離，它既不是迅速，又不是遲緩，既不是曲線的，又不是直線的，這對於我是同樣不可能的；其他一切抽象的普通觀念，無論屬於何種，可以說是事同一律。坦白些說，我承認自己能够在一種意義上從事於抽象，即當我想到某些特別的性質部分從其他部分分離出來，它們雖和這些部分在某種對象上聯合着，但沒有後者，也的確可以生存。然我對於那些不能這樣分離而生存的性質，否認自己能够分別加以抽象；或者借助於抽象，對前面所說的情形中的特種物，能够形成一種普通觀念——最先的兩特種物是抽象兩種適當的特殊意義。我有理由想到大多數人將承認他們是和我處於同一地位。凡簡單而沒有教育的人的通性是永不假裝具有抽象的觀念。據說此等觀念是困難的，不經過痛苦和研究，不能獲得；所以我們可以合理地作出結論道，如果是這樣，它們只限於爲學者所享有。

「我對於能夠提出什麼來擁護抽象的原則，進行考察，並且力求能够發見什麼使玄談的人們懷抱一種意見，和常識所視為似乎如此的東西，相去十分遙遠。近來有一個優秀的並值得敬重的哲學家，沒有疑義地給予它以很多的幫助，他似乎想到具有抽象的普通觀念是形成人和獸之間在了解上大差異的東西。他說：「具有普通觀念是在人和獸之間設置一種完全分別的東西，並且是一個優越之點，而為獸的能力所決不能達到。因為我們顯然沒有發見它們的腳印用普通標記作為普遍的觀念，我們由此有理由想像它們沒有抽象的能力，或造成普通觀念的能力，因為它們沒有使用言語或其他任何普通標記。」在相隔不遠的地方，他又說：「所以我以為我們可以猜想，獸類和人區別的地方，就在這一點，這種特殊的差異是它們完全分離的所在，而這種差異終於擴張到十分廣大的距離。因為它們如果畢竟具有任何觀念，而不是赤條條的機器（如某些人一定認它們是這樣）我們不能否認它們是具有一些理性的。它們，它們中間的一些，在某些例子中有推理，和它們有感覺一樣，我以為這似乎是顯明的；但這只是在特別觀念中，恰和它們從它們的感覺中接受這些觀念一樣。它們中間最好的也為那些狹隘的限制所拘束，沒有（我這樣想）藉任何種抽象去擴大那些限制的能力。」（見人類解力論第二冊十一章十和十一節）我對於這個有學識的作者欣然同意，獸的能力決不能達到抽象。但這一點倘若不是那種動物藉以區別的屬性，我恐怕那些被看做人的有大多數必須算在它們的數字中。這裏所指定的理由，我們為什麼沒有根據想到獸具有抽象的普通觀念，是因我們觀察它們沒有使用言語或任何其他普通標記；那是建築在這種假定上面的——使用言語是指具有普通觀念。由此所生的結論是，使用言語的人是能够抽象或概括他們的觀念的。這是作者的意思和議論，在他解答問題中它們將再出現，他在另一個地方又說：「凡存在的一切事情既只是特殊物，那我們怎樣獲得普通條件呢？」他的答案是：「言語因被作為普通觀念的標記，變成普通的。」（見人類的

理解力論第三冊第三章六節)但一句話似乎不是被作為一種抽象的普通觀念的標記,而是被作為幾種特別觀念的標記——它以一种冷淡的態度對心提示這些特別觀念中的任何一種——而變成普通的。例如說「運動的變化是和壓力相稱的」或者「凡有廣袤的東西是可劃分的」這些命題是被了解為屬於一般運動和廣袤的;然這不會產生一種結果,即它們對我們的思想提示一種運動的觀念,而沒有一種物體的移動,或任何決定的方向和速度,或者我必須懷抱廣袤的一種抽象的普通觀念,它既不是線,又不是面,又不是定形的,既不大,又不小,既不黑,又不白,又不紅,又不是其他任何確定的顏色。它只是指我所考慮的任何特別運動,無論它是否快或慢,垂直水平或迂曲,或在任何對象中關於它的真理是同樣真實的。它和每種特別廣袤的其他一種一樣,不管是否線,面,或定形的,是否屬於這種或那種大小或形態。

我們要觀察觀念怎樣變成普通的,最好是判斷言語是怎樣變成這樣的。這裏應當注意的是,我絕對不否認有普通觀念,只是否認有任何抽象的普通觀念;因為在我們所徵引的節段中,提及普通觀念,人們常假定它們是在第八和九節所陳述的情形中由抽象構成的。現在我們如果將對我們的言語附以一種意義,並且只說我們能夠想到的東西,我相信我們將承認,一種觀念——就它的本身考慮一下,它是特別的——被作為代表同一種類其他一切特別觀念,便變為普通的。為使這一點明白起見,特舉出一個例子,假定一個幾何學者證明截一線為兩個相等部分的方法。例如他畫一條一寸長的黑線;這條線在它本身是一條特別線,然就它的意義講,它是普通的,因為當它在那裏應用時,它代表一切特別線;所以凡證明它的,就是證明一切線,換句話來說,就是證明一條普通線。那條特別線既被當作一種標記,變成普通的,所以「線」——絕對地考量起來,它是特別的——這個名稱是一種標記,便成為普通的。前者獲得它的一般性既由於它是一種抽象或普通的線的標記,而是可以存在的一切特別直線的標記,所以後者必須被認為從同一原因得到它的

一般性，即它漠然所指的各種特別線。〔11〕

上面一節所表見的柏克立的意見大致和休謨的意見相同，有些人相信在心中有單一的內容能够稱為抽象的觀念，他的意見和這些人的意見相較，雖比較接近現代心理學，然並不完全一致。表見柏氏的意見不適宜的方法大都在下列的事實中，即就常規講，意像不是屬於一種有定的原本，而是屬於許多有關的相似的原本。西門對於這個問題會有良好的寫作。他在記憶二一七等頁討論相似的反覆的刺激產生並改變我們意像的效能中說：「我們選擇記憶的激動的實例——它的存在我們能夠由內省知覺的——並且力求在它的不存在中引出我們最近的關係的身體圖形，這樣，在我們的面前有一種純粹記憶的激動。起初似乎是一種確定的十分具體的圖形在我們中間變成顯明的，但恰當我們涉及一個時常接觸的人的時候，我們將發覺所引出的圖形可以說有某種東西是概括的。它是像那些美國照片一樣的某種東西，此等照片用結合多數不同頭面的照片於一片的方法，去顯示一個典型中普遍的東西。就我們的意見講，這種概括是在同一面孔不同圖形的同音異義的作法中出現的，我們曾經在最不同的狀況和情境中遇見這種面孔，有時白，有時紅，有時歡樂，有時莊嚴，有時在這種光線中，有時在那種光線中。我們如果不讓整批複製品對自己一致表現出來，僅注意於許多情節中的一種特別情節……這種特別記憶的刺激馬上凌駕它的同時激起的先行者和後繼者，而我們知道所說的面孔是在那種特別情境中帶着具體的確切性。」他在不遠的地方又說：「結果是——在人中，但也許在較高等動物中——一種心理學的抽象的發展。記憶的同音異義之詞沒有增加思想的其他進程，給予我們以我們朋友X的一種圖形，此圖形在某種意義上是抽象的，不是在任何一種情境中為具體的，但X是脫離任何特別時期的。引出的插入這種範圍如果劃得更為廣大，一種較高級的圖形便出現：例如一個白人或一個黑人。依我的意見，一般的抽象概念的第一種

形態是以這樣的抽象圖形為基礎的。在上面描寫的情形中所發生的心理的抽象是純粹邏輯的抽象的一個先行者。這決不是人類的一種籠斷，不過在各種方法中表現它自身，即在較高組織的動物中也是如此。同一問題在記憶的感覺第十六章中討論得更為詳細，但那裏所說的對於上面引文所包含的也沒有什麼重要的增加。

然分別模糊和普通是必需的。我們如以西門組合的意象為滿足，那我們可以得到的不出於模糊的一種。我想這種意象是否使我們達到普通的問題，繫於我們除概括的意象外，是否有某些例子的特別意象的問題，至於這種概括的意象是由它們混合組成的。例如你們在許多機會中曾經看見一個黑人，並且不知道在不同的機會中這黑人是同一人還是不同的人。假定你們對於這個黑人在不同的機會中所表現不同的形相，終於具有一種抽象的記憶的意象，但對於單一的形相中的任何一種未嘗具有記憶的意象。在那種場所，你們的意象一定是模糊的。在另一方面，你們於概括的意象之外，具有幾種形相的特別意象，充分清晰，足以認為不同的，並為概括的圖形的例子，你們於是不會感覺概括的圖形適合於任何一種特別形相，你們並且將能夠使它的功用成爲一種普通的觀念而非一種模糊的觀念。這種意見如果是正確的，便無須有新的普通的內容加在概括的意象上。必須加入的東西是和概括的意象相比較並相對照的特別的意象。就我由內省所能夠判斷的講，這一點在實際上是出現的。試以西門所舉一個朋友的面孔的例子為例。除非我們從事於某種特別努力的回憶，這副面孔似乎是一種平均的表情在我們的面前出現，十分模糊，但我們對於我們的朋友在某個特別時機中為喜為怒，或為不樂，能夠隨意追憶他的容貌是怎樣的，此事能使我們領略模糊意象的概括的性質。

然另有一種方法分別模糊的，特別的和普通的，這不是由於它們的內容，而是由於它們所產生的反應。例如當一個

〔註一〕見人類知識的原則論精言第十一和十二節。

字或一個名詞能够應用於許多不同的私人時，應用於每個私人時，它可以說是模糊的；例如斯密司這個名稱是模糊的，它常指應用於一個人，但對於許多人是分別應用的。『』在另一方面，『人』這個字是普通的。我們說：『這是斯密司』，但不說『這是人』，而說『這是一個人』。這樣看來，我們可以說，當一個字的效能是專屬於一個私人，但對於各種相似的私人效能相同時，這個字含有一種模糊的觀念，當它的效能不同於那些專屬於私人的效能時，它含有一種普通觀念。然這種差異在什麼地方，是不容易說的。我是傾於相信這僅在於知道沒有私人是被代表着，所以分別一種普通觀念和一種模糊觀念的東西只是某種相隨而至的信念的出現。這種意見如果是正確的，一種普通觀念不同於一種模糊的觀念，和一種記憶的意象不同於一種想像的意象，方法正同。我們在後者中發見差異只是由下列的事實組成，即一種記憶的意象是由這個場所對過去的一種信念伴着的。

還有一點應當說明，我們的意象即使是屬於十分特別的事件，也常有一種較大或較小程度的模糊。這就是說，事件可以在某些限度內變動，沒有使我們的意象發生變動至可認識的程度。我們要達到普通的，必須能够將它和特別事件許多相對正確的意象或言語相對照；我們的一切意象和言語倘若模糊的，我們便不能達到普通的，藉以取得定義的對照。這對於我最後一次所徵引李播的意見（見前引書三二頁）可證為正當，即智能是由不確定的進步至確定的，而模糊的出現較特別的或普通的任何種為早。

我曾經擁護的意見是，一種普通觀念和一種模糊觀念的分別在乎一種判斷的出現，當李播說下面一段話時（見前引書九二頁），我以為我的意見也正是他所希望的：『普通的意象不是一種判斷，概念常為一種判斷。我們知道邏輯學者（無論如何，從前是如此）認概念是簡單的和原始的元素；其次則判斷出現，係聯合兩種或幾種概念的；於是有

推理，係結合兩種或幾種判斷的，反之，心理學者認確定為基本行為；概念是判斷（顯明的或含蓄的）的結果，是推論異的相似的結果。

近年來在思想的心理學上已經有大量的工作，自承為實驗的。一直至一九〇九年為止，這樣的工作一種良好的提
要載在提竭勒 (Titchener) 的思想進程的實驗心理學講演中 (一九〇九年出版) 瓦特 (Watt) [11] 麥設 (Mess-
er) [12] 和布勒 (Buhler) [13] 在全體心理學叢刊所登的三篇論文含有提竭勒所謂實驗的方法所收集的大量材料。
就我講，我不能夠像許多心理學者一樣，對於這種工作有那樣的重視。我以為所用的方法似乎難於履行科學實驗
的條件。廣泛地說起來，已經做過的事情，一批問題是對各種人發問過，這些人的回答被紀錄下來，而他們自己對於思
想進程——此等進程引導他們作出那些答案——的敘述是以內省為基礎，也同樣被紀錄下來。自我看來，似乎是過於
信任他們內省的正確。關於內省作為一種方法，我早已說過（見第六講）。我不準備完全排斥它，恰和瓦特孫教授相反，
我不認它是非常容易流於錯誤，並依照預存成見的學說，非常容易流於曲解。它是同樣立足於一個近視眼人的報告上，
當他確切相信瓊斯是的確來了的時候，他看見一個人沿一條道路而來。倘若每個人都是近視眼的，而關於什麼是正要
看見的，又具有深刻的信念，那我們可以好好利用這樣的證據，但我們當小心收集具有最分歧的期望的人同時的實驗，

[註二] 我們如果不能分別不同的人叫做斯密司，那麼「斯密司」一定只是模稜名詞一個十分滿意的代表。

[註三] 瓦特對於一種思想理論的實驗的貢獻，見第四卷（一九〇五年出版）二八九至四三六頁。

[註四] 麥設關於思想的實驗心理學的研究，見第三卷（一九〇六年出版）一至二二四頁。

[註五] 布勒思想論見第九卷（一九〇七年出版）二九七至三六五頁。

去糾正它的錯誤。現在並沒有證據表明所說的實驗會做到這一着，也的確沒有表現誤用內省的學說的影響畢竟是被適當地認識出來了。我確切相信瓦特孫教授倘若回答那些問題的主體之一，他所給予的答案和那些在上面論文中所記載的答案一定完全不同。提姆勒徵引馮特對此等研究的一種意見，我以為似乎是十分正確的。他說：「這些實驗在一種科學方法論的意義上畢竟不是實驗；它們是假冒的實驗，好像是有方法的，只因它們是在一個心理學實驗室中照常進行的，並且包括兩個人的協作，這兩個人形似實驗者和觀察者。在實際上，它們是沒有方法到極處；它們對於我們分別實體心理學的內省和日常生活因果的內省所用的特點，是沒有備具的。」六」提姆勒自然反對這種意見，但我看不出他反對的理由是適當的。布勒無論如何是用受過訓練的心理學者作為他的主體，我的懷疑只是因這種事實更增加了。一個受過訓練的心理學者自然是被認為已經獲得觀察的習慣，但他至少也同樣似乎已經獲得看見他的學說所要求的什麼這種習慣。布勒的思想論表見是由這樣的方法所達到的這一類結果，我們可以拿來說一說。布勒說（見前引書三〇三頁）：「我們問自己一個普通問題：『當我們思想時，我們所經驗的是什麼？』於是我們畢竟不企圖對於『思想』這種概念作一種預備的決定，只對每個人一定描寫為思想進程這樣的進程，選擇出來，作為分析之用。」他說，在思索中最重要的是「知道那個……」，他稱此為一種思想。他說，在這種意義上的思想對於思索是重要的。他以為思索不需要言語或可感覺的表現。「我寧可確說，在原則上每種對象是能夠分別思索的，沒有可感覺的表現任何種幫助。我對於掛在我房中的圖畫上的藍色每種個別的濃淡能夠想到，不由感覺完全加以分別，倘若這種對象交給我能够在不同於藉感覺幫助的別種情形中的話。這怎樣可能，我們以後將看見的。」依照他的說法，他所稱為一種思想的東西不能化為其他心理的事件。他以為思想大都是由已知之規律而成的（見前引書三四二頁）。布勒所指的思想或規律不

常用言語表現出來，這對於此項學說的利益顯然是重要的，因為它如果是用言語說明出來，馬上可以在行爲論者會使我們慣熟的路線上加以討論。所假定的言語的不存在完全立足在人們所實驗的內省的證據上，這也是顯明的。這種消極的觀察使我們接受一種煩難而革命的思想觀，僅因他們在自己的思索中未能觀察思想的出現或其相等物，我對於他們這種消極觀察的可靠性，不能認爲十分確切。我想確是如此，特別是看到下面的事實，即有關諸人都是受過高等教育的，而我們所涉及的是有伸縮的進程，習慣在此等進程中會造成許多居間的條件被省略或被很迅速地溜過，以致逃脫出觀察之外。

我却要認相似的評論得應用於「沒有意像的思索」的普通觀念上，關於這種思索已經有許多爭議。據說沒有意像的思索的人不僅力爭能夠有純粹口頭的思索，並且力爭能夠有既不在言語中又不在意像中進行的思索。我自己的感覺是，他們在習慣使思索成爲非必要的場所，曾經過於輕率地假定思索的出現。當托帶克實驗籠中的動物時，他發見所成立的聯繫是在一種感覺的刺激和一種身體運動（不是它的觀念）的中間，無需假定任何非生理學的居間物（見前引書第一〇〇等頁）。自我看來，似乎同一事件得應用於我們自己。某種感覺的情境在我們中間產生某種身體的運動。這種運動有時在於發出言語。成見引導我們去猜想，在感覺的刺激和言語的發出中間必定插入一種思想進程。但這樣的一種假定，似乎是沒有良好理由的。任何習慣的行動，如吃如穿，在適當的時機中可以實行，無需思想，這似乎對於我們談吐的一大部分也是真實的。凡應用於說出的言語的東西，自然也同樣應用於沒有說出的內部的言語上。所以我始終完全不相信有任何像思索這樣的現象，既不由意像而成，也不由言語而成，或有「觀念」要加在感覺和意像上。

面，作為心理現象所由構成的材料的一部分。

我們對於一般的意識的性質問題，常因我們對於意識對它的對象關係的普通性質所具的意見而大受影響。如果採納布稜他諾的意見，認一切心理的內容對於一種對象具有重要關係，於是自然會假定有某一特殊的心理內容，而對象是它的一種一般的東西，這就反於一種特殊的東西而言。依照這種意見，當一隻普通的「貓」是被想像的時候，一隻特別的貓是能夠被知道或想像到的。但當一種心理事件對它的「對象」的關係是被視為僅僅間接的和因果的，像我們向來所採納的意見一樣，這種觀察我們對於一般的討論的整個態度便當加以拋棄。心理的內容自然常是特別的，關於它「所指」是什麼（如果它是指任何東西的話）的問題是不能由單純考驗心理內容固有的性質決定的，只有由通知它在有關的人的場所的因果結合，才能決定。說某種思想「是指」一種一般的和一種模糊的或特別的相反，這就是說，某種非常複雜的東西，每當一匹馬嗅着一隻熊，甚至於這氣味是發自一張熊皮，它將在某種態度中有所行動。這就是說，任何環境包含「一隻熊」一般的「氣味」，在馬中便產生極相似的行動，但我們不說這匹馬是意識到這種一般的。視一個人為意識到同樣的一般，也同樣很少理由，因為在同一環境之下，他同樣能發生反應，說「我嗅着一隻熊」。這種反應和馬的反應一樣，只是在不同時機中極相似的，在此等時機中環境呈出同樣一般的例子。所以言語——它們的邏輯的意義是一般的——能夠正確地使用，沒有任何東西能夠稱為一般的意識。在它能夠說是存在的唯一意義上，這樣的意識是在於觀察相似和差異的沈思的判斷事件。一種一般的在被知覺的某種事情出現的那種方法中，永不出現於心的前面而為一種單一的對象。我想，一種邏輯的推論能夠被產生出來，表示一般是世界組織的一部，但它們是一種推論的部分，而非我們材料的一部分。存在我們中間的東西係由各種要素組成，有些容易受外部的觀察，其他的僅為

內省所能見。容易受外部觀察的要素原來是習慣，它們所具的特點是，很相似的反應是由在許多方面彼此很不相同的刺激產生的。馬對於熊的氣味的反應是屬於這種的一個例子，在同一環境之下說到「熊」的人的反應也是如此。從可以稱爲一般的知識的觀點看來，口頭的反應自然是最重要的。當一個人看見一隻狗，能夠時常應用「狗」這個字，在某種意義上，可以說是知道「狗」。這個字的意義，並且在那種意義上是具有一般的「狗」的知識。但自然有一個更進一步的階段爲邏輯家所達到，他在這個階段中不僅用「狗」這個字來反應，並且從事於發見，在這種環境中促使他於不同的時機具有這種幾乎相同的反應的是什麼。這個更進一步的階段在於相似和差異的知識：相似是應用「狗」這個字所必需的，差異是和它並存的。我們對於這些相似和差異的知識永不竭盡，所以我們對於一種一般的意義的知識是永不完備的。

除外部可觀察的習慣（包含言語的習慣）外，也沒有許多相似知覺的重疊——如用西門的語句，則爲同音異義之詞——所產生的普通意像。當這種意像的原本的衆多沒有被認識的時候，這意像是模糊的，但當它和它的例子更特別的諸意像並存，且知道和它們對照的時候，它便變成一般的。在這種場所，我們又發見——和我們在前面一講討論一般的言語時所發見的一樣——爲着要說明可觀察的行爲——在這種場所，即是聰明的言語——意像非邏輯上所必需的。聰明的言語能夠存在而爲一種摩托的習慣，沒有任何意像的陪伴，這種結論應用於意義爲一般的言語恰和應用於意義爲相對特別的口語一樣。這種結論如果是健全的，結果是，行爲論者的心理學——它避去內省的材料——是能夠成爲一種獨立的科學，並且能夠說明他人一部分的行爲，這一部分的行爲是普通視爲他們思索的證據的。這種結論對於那種能夠加於內省的材料上的信任大大地減弱了，這是必須承認的。此等材料必需被接受，儘由於我們似乎知道

它們，不是因為它們被假定為說明外部的觀察材料所必需。

我們如果和行為論者共同接受物理界的常識觀，無論如何，這就是我們被迫作出的結論。但如果和我曾經竭力主張的一樣，物理界自身，如衆目昭彰，是充分為主觀所浸潤，如果和相對論所提示的一樣，物理的宇宙包含我們通常視為顯然心理的各種觀點，於是我們由這條不同的道路，被帶返來，對於在一種重要的意義上為私人的觀察，必須加以信任，促成行為論者對於此等觀察許多反對的正是內省的材料，的私自方面。

這是造成任何種科學的一種適當的哲學而沒有計及其他科學的困難處的一個例子。我以為行為論者心理學的哲學從方法的觀點看，在許多方面，雖是可稱贊的，然似乎是失敗在最後的分析上，因為它是建築在物理學的一種不適當的哲學上面的。所以不管意像的證據——無論是普通的或特別的——僅為內省的這種事實怎樣，我不能承認意像是應當受排斥的，或者我們在自己關於時代或距離遼遠的事件的知識中應當減少它們的效能。

第十二講 信念

我們今天的題目爲信念，它是心的分析中的中心問題。信念似乎是我們所做的最「心理的」事件，這事件離開由單純的物所做的事件最遠。全部智能的生活係由信念組成，由所謂「推理」的東西從一種信念過渡到另一種信念組成。信念給予知識和錯誤；它們是真理和虛偽的機關。心理學、知識論和玄學是對信念沉思默想的，我們的哲學大綱大半依賴我們對信念所採取的意見。

我們在從事於信念的詳細分析之前，最好是對於任何學說必須履行的某些必需品，加以注意。

一言語是以意義爲特徵，而信念則以真理或虛偽爲特徵。意義在於對對象所指的關係，而真理或虛偽則在於對信念以外的某種東西的關係。你們可以相信某匹馬將在德貝(Derby)賽中獲勝；你們的信念依照此事的結果爲真或僞。你們可以相信六乘九爲五十六；在這種場所，也有一種事實使你們的信念爲虛偽的。你們可以相信美洲是在一四九二年發見的，或在一〇六六年發見的。在一種場所，你們的信念是真的，在另一場所，却是僞的；在任何一場所，它的真或僞是依賴哥倫布(Columbus)的行動，不依賴現在的，或在你們支配之下的任何事情。我對於使一種信念真或僞的東西，稱爲一種「事實」。我對於使一種已有的信念真或僞的特別事實，稱爲它們的「客體」。〔一〕我對於信念對它的客體的關係稱爲信念的「關係」或「客體的關係」。這樣，我如果相信哥倫布在一四九二年橫渡大西洋，我的信念的「客體」是哥倫布實在的航行，而我的信念的「關係」是我的信念和航行間的關係——因爲這種關係，此項航行使我的信念

〔註一〕這種術語是由惠諾提出的，但和他的不完全相同。

爲真的（或在另一場所爲僞的。）信念的「關係」在各種方法中不同於言語的「意義」特別是在兩種方法的事實中，即「真的」關係，或「僞的」關係。一種信念的真或僞不依賴信念所固有的任何東西，却依賴它對它的客體關係的性質。信念固有的性質不使它爲真或僞的東西，能夠加以討論。在本講的其餘部分，我將不提及真和僞，它們將爲第十三講的題目。今天關涉我們的東西是信念固有的性質。

二、我們對於相信和被相信的東西必須加以分別。我可以相信哥倫布橫渡大西洋，一切人都是說謊者，二加二等於四，或九乘六爲五十六；在這一一切場所，相信恰恰相同，只有被相信的內容是不同的。我可以記憶我今朝早晨的早餐，我上星期的演講，或我第一次看見紐約。在這一一切場所，記憶的信念的感情恰恰相同，只有被記憶的東西是不同的。相似的評論恰恰應用於期望。亦條條的承認、記憶和期望是信念的形態；三者和被相信的東西是不相同的，每種都有一種經常的性質，這性質是對被相信的東西獨立的。

我們在第一講中對於表現爲行爲、內容和對象的分析，曾批評過。但我們對信念的分析包含三種很相似的元素，即相信、被相信的東西、和客體。對於行爲（在表現的場所）的反對論用來對付在信念場所的相信是不妥當的，因爲相信是一種實在的經驗的感情，不是假定的某種東西，像行爲一樣。但我們必須首先完成我們準備的必需品，於是考驗一種信念的內容。自此以後，我們所處的地位將使我們回轉到什麼構成相信的問題上去。

三、被相信的是什麼以及相信兩者必定是由相信者現在所發生的事件組成，不管信念的客體可以是什麼。例如假定我相信「凱撒渡過盧比孔（Rubicon）」我的信念的客體是許久以前發生的一件事，此事我從沒有看見，並且也不記得了。當我相信這件事是在過去發生了的時候，它本身是不在我的心中。說我正在相信這件事，是不正確的；我

正在相信的東西是現在在我心中的某件事，是和這件事有關的某件事（是在一種方法中，此方法我們在第十三講中將研究的。）但顯然不可和這件事混為一談。因為這件事不是現在發生的，而相信却是現在發生的一個人，在一個有定時刻正在相信的東西，我們如果知道那時刻他心中的內容，這東西是完全有定的，但凱撒渡過盧比孔是一種歷史的物理事件，和每個現在的心的內容是有分別的。被相信的東西無論怎樣可以是真的，却非使信念為真的實在的事實，只是有關這種事實的一種現在的事情。這種現在的事情是被相信的東西，我將稱為信念的「內容」。我已經有機會談到記憶的信念的場所內容和客體的分別，那裏的內容是「這東西出現了」，而客體是過去的事情。

四、在內容和客體之間，有時有一道很寬的鴻溝，例如在「凱撒渡過盧比孔」的場所。當這道鴻溝是初次被認知的時候，可以給予我們一種感情，我們不能真正「知道」外部的世界的任何事件。我們所能「知道」的一切，可以說是現在在我們思想中的東西。凱撒和盧比孔如果不能在我們的思想中成為具體的，好像我們對於它們的知識必定被斷絕。我現在對於這種感情將不詳加討論，因為對於「知識」必須首先下一定義，然這一點還不能做到。但我願意作一種初步的答案，宣佈這種感情假定一種知道的理想，我相信這是十分錯誤的：它假定——如果它是想出的——某種東西，像知者和被知的一種神祕的聯合。這兩者常被宣佈是由認知的事實聯合成爲一種單位；因此當這種單位分明不存在的時候，似乎沒有真實的認知。就我一方面講，我以為這樣的學說和感情是完全錯誤的：我相信知道是一種很外部的並複雜的關係，不能夠有正確的定義，依賴因果律，並且所包含的統一，不多於一個路標和它所指的市鎮之間。我在以後的一個機會中將回轉來談這個問題；這些臨時的評論在目前必定也够了。

五、一種信念的客體的關係是和它的內容的一切或某些成分具有意義的事實相結合的。我如果說「凱撒征服高

「盧」一個人知道組成我的陳述這六個字的意義，對於那一定使我的陳述爲真的客體的性質是知道得儘可能地多了。一種信念的客體的關係通常在某種方法中來自它的內容中所發生的言語或意像的意義，這是顯明的。然有某些綜錯複雜，必須記在心上。第一，一種記憶的意像僅由於記憶的信念獲得意義，這種記憶的信念至少在記憶的場所，似乎使信念比意像的意義更爲原始，這是可以竭力主張的。第二，單一的意義要產生客體的關係——這種關係是二重的，即真和偽——這是一樁很奇異的事。如果信念的任何學說要成爲使人滿意的，這就是它必須說明的事實之一。

現在是離開這些預備的必需品並企圖分析信念內容的時候了。

對於被相信的東西，即對於一種信念的內容應注意的第一件事是，它常是複雜的。我們相信某種事情具有某種屬性，或對某事件的某種關係，或它出現了，或將出現（在第九講末尾所討論的意義上）；或者我們相信某一階級的一切分子具有某種屬性，或某種屬性有時出現於一階級的分分子中；或者我們可以相信如果一件事物出現，另一件事物將出現（例如「天如下雨，我將帶傘」）；或者我們可以相信某件事現在不出現，或過去不出現，或將來不出現（例如「天不下雨」）；或者兩件事中的一件必定出現（例如「或是你撤回你的控告，或是我將出於一種申辯的行動」）；我們可以相信的如此種類的事情的目錄是無限的，而它們都是複雜的。

言語有時隱藏一種信念的複雜性。我們說一個人相信上帝，似乎上帝形成這種信念的全部內容。但真正被相信的事件是上帝存在着，這一點距離簡單是很遠的。同樣，當一個人具有一種記憶的意像，連同一種記憶的信念的時候，這信念是在第九講所說明的意義上的「這東西出現了」；「這東西出現了」是不簡單的。在同樣的情形中，一種信念的內容初見似乎簡單的一切場所，一經考驗，將批准內容常是複雜的這種意見。

一種信念的內容不僅包含成分的衆多，並且包含它們種種有定的關係；當它的成分單獨宣佈時，它不是決定的。例如「柏拉圖先於亞里士多德」與「亞里士多德先於柏拉圖」兩者都是可以相信的內容，但它們雖恰恰由同一成分組成，它們是不同的，並且甚至於是不相容的。

一種信念的內容可以僅由言語組成，或僅由意象組成，或由兩者的混合組成，或由其中一種或兩者連同一種或多種感覺組成。它至少必須包含一種成分，這成分是一句話或一種意象，它可以或可以不包含一種或多種感覺，作為成分。一些例子將使這些各種各樣的可能性明白顯露出來。

「這是屬於某某一種」或「這東西從前已經出現了」，我們可以在這兩種形態的任何一種中作為第一種認識。在任何一種場所，現在的感覺是一種成分。例如你聽見一種聲音，你對自己說「電車」。這裏的聲音和「電車」這句話兩者是你的信念的成分；在它們中間也有一種關係，由「是」字在「那是電車」的命題中表現出來的。當你的認識的行動一經由「電車」這句話的出現而完成的時候，你的行動是受着影響：你如果要乘電車，你趕緊前去，你如果要乘公共汽車，便無須如此。在這種場所，你的信念的內容是一種感覺（聲音）和一句話（「電車」）是在可以稱為斷定的一種方法中發生關係的。

同一聲音可以使你的心中發生電車一種視的意象，去代替「電車」這句話。在這種場所，你的信念是由一種感覺和一種意象適當的關係組成的。這一級的信念是所謂「知覺的判斷」。像我們在第八講中所看見的一樣，和一種感覺聯繫的意象常是帶着衝動和勢力出現，以致率真的人對於它們和感覺不加分別；只有心理學者或巧妙的觀察者知道大的記憶的元素，被加在感覺上，造成知覺。所加的東西僅由意象而成，沒有信念，這是可以反對的。這毫無疑義地有時是

如此，但有時的確不如此。信念時常出現於知覺中，這和感覺相反，我們對於這一點無須加以支持；爲着我們的目的，只須注意下列一事就夠了，即它有時出現，當它出現時，我們信念的內容係由一種感覺和一種意像適當的關係組成的。

在一種純粹記憶的信念中，只有意像出現，但言語和意像的一種混合在記憶中是普通的。你對於過去所發生的事件具有一種意像，你對自己說：『是呀，那就是它的情形。』這裏意像和言語共同構成信念的內容。當一種事件的記憶已經變成一種習慣，它可以爲純粹口頭的，而記憶的信念可以由言語單獨組成。

信念更複雜的形態大都僅由言語組成。各種各樣的意像時常伴着這些形態，但它們是不適合的，並且不構成實際被相信的東西的一部分。例如你們想到太陽系，似乎具有種種圖形的模糊意像，你們曾經看見地球爲雲、土星及衛星所環繞，太陽被蝕，如此等等；但這些東西中沒有一種形成你們下列的信念的一部分，即行星在橢圓形的軌道中繞日而行。形成這樣的信念一個實在的部分的唯一意像通常爲言語的意像。當言語的意像是發表言語的筋力官能的意像時，——如果不是通常如此的話，也間常是如此，——爲着第八講中所考慮的理由，它們不能確切和感覺分別出來。

一種信念單獨由感覺組成，是不可能的，除非像在言語的場所一樣，當感覺所有的聯繫，使它們成爲具有意義的標記。此事的理由是，客體的關係是信念的本質，而這種關係是來自意義。當我說及一種信念半由感覺半由言語而成，我不是要否認言語——當它們不是單純的意像時——爲感覺的，只是它們的出現爲標記，不是（如果可以這樣說的話）在它們自己的權利之中。再來談電車的声音，當你聽見它並且說『電車』的時候，聲音和言語兩者都是感覺（如果你實實在在發出這種言語）。但這種聲音是使你的信念爲真的事實的一部分，而言語却不是這種事實的一部分。構成你的信念客體的事實一部分的，是『電車』這句話的意義，而不是實實在在的這句話。這樣，這句話出現於信念中而爲一

極符號是由於它的意義的緣故，同時這種聲音加入信念及其客體兩者之中。對於言語的出現為符號和感覺在它們自己權利中的出現，加以分別的，正是這一點：客體含有在它們自己權利中出現的感覺，但只含有作為符號而出現的言語的意義。

我們為着簡單的緣故，對於感覺在它們自己權利中形成一種信念內容的一部分的場所，可以不管，而以意像和言語為限。我們對於意像和言語兩者在一種信念內容中出現的場所，也可以省去。於是我們專限於兩種場所：（甲）當內容完全由意像組成的時候，（乙）當它完全由言語組成的時候。混合的意像和言語的場所沒有特別的重要，將它省去，不會有什麼妨礙。

讓我們以記憶的一種事件作為解說。假定你們想及某個熟習的房間。你們可以喚起對於它的一種意像，而在你們的意像中，窗子可以在門的左邊。沒有任何言語的侵入，你們可以相信你們意像的正確。你們於是具有一種信念，如果把它變作言語，使成為「窗子是在門的左邊。」你們自己可以使用這句話，並且進而相信它。你們便由一種意像的內容過渡到一種相符的言語的內容。內容在這兩種場所是不同的，但它的客體的關係是相同的。這一點是在一種很簡單的事例中表現意像信念對言語信念的關係。在更費氣力作成的事例中，這種關係便變成很不簡單了。

我們可以說，就是在這種很簡單的事例中，言語內容的客體的關係和意像內容的客體的關係也不是完全相同的，意像具有豐富的具體特點，當被言語代替時，這些特點即喪失了，在意像中的窗子不是抽象中的單純的窗子，它是一個具有某種形態和體積的窗子，不僅在門的左邊，並且距左邊有某種距離，如此等等。要答覆這種說法，可以馬上承認，通常有一點真理在這種反對論中。但有兩點可以提出來減少它的力量。第一，就通例講，意像沒有那種豐富的具體詳細之點，

不能够在言語中充分表現出來。這些詳細之點是模糊的和片斷的一種有定數的言語——雖則也許用多量的言語——至少一定寫盡它們的重要的特點。因為——這是我們的第二點——意像是由下列的事實進入一種信念的內容中，即它們能够具有意義，而它們的意義通常不像它們那樣複雜；它們的特點有些常是缺乏意義的。於是在一種意像內容中具有意義的一切東西很可以用言語抽象出來；在那種場所，言語內容和意像內容將具有恰恰相同的客體的關係。

當一種信念的內容用言語表現出來的時候，它和邏輯中所稱為一個「命題」的東西是同一事情（或幾乎是同一事情）。一種命題是一批言語（有時是一句單語）表現能够確定或否認的一種事情。「人皆有死」、「哥倫布發現美洲」、「查理第一死在他的牀上」、「一切哲學家是聰明的」這都是命題，並非任何一批言語是一種命題，只有具有「意義」——如用我們的術語來說，是「客體的關係」——的這樣一批言語，才是命題。指出個別言語的意義和造句法的規則，一種命題的意義便決定了。這就是我們對於從前從沒有聽見一句話能够懂得的理由。「安達曼（Andaman）」羣島的居民吃蒸煮的河馬當餐，成為習慣，「你們從前對於這個命題也許從沒有聽見過，但懂得它並不難。一句話的意義和個別言語的意義間的關係的問題是困難的，我現在將不研究，我把它提出來，只是當作命題性質的一個解釋。

我們可以擴充「命題」這個術語，使之涵蓋由意像組成的信念的意像內容。於是在記憶一個房間——它的窗子是在門的左邊——的場所，當我們相信意像內容時，這種命題將由窗子在左邊的意像連同門在右邊的意像組成的。我們願意分別這種命題為「意像命題」，而言語的命題為「言語命題」。我們對於具有實在和可能信念的內容的一般命題可以視同一律，並且可以說這是命題，它們是真的或偽的。我們在邏輯中所關涉的是命題而非信念，因為邏輯對於人們在事實上相信什麼不發生興趣，只對於決定可能的信念真偽的狀況發生興趣。無論何時，如果可能的話——除掉

涉及實在的信念——它通常是一種簡單化，只討論命題。

意像的命題似乎比言語的命題更為原始，它們很可以先於言語。記憶的意像由我們決定為記憶本質的很簡單的信念感情陪伴着，在言語出現之前，這種記憶的意像為什麼不當已經出現，這是沒有理由的。確切斷定這一類類的記憶不出現於較高等動物中，這的確是輕率的。我們更原始的信念，最顯著的是那些加於感覺造成知覺的信念，常是留在意的水平線上。例如在我們鄰近的大多數視的對象引起觸覺的意像：我們看着一個沙法比看着一塊大理石，具有一種不同的感情，而這種不同，主要的是在於我們觸覺的意像有不同的激勵。觸覺的意像可以說僅為現在的，沒有任何陪伴的信念；但我想這種意見有時雖是正確的，只是從我們想及的明白意識的信念獲得它的形似一種一般的命題。我們最大多數的信念，和我們最大多數的志願一樣，在我們從沒有告訴自己，具有它們的意義上，是「無意識的」。當這樣的信念所喚起的期望，在任何種方法中失敗的時候，它們將自己表現出來。例如某人將茶（沒有牛奶）注入一個玻璃杯中，你是在它行將為啤酒的印象之下飲它的；或者你如果在一種形似花磚的地面上行走，而它却顯示是一種柔軟的地氈，做得像花磚一樣。在這種時機驚訝的襲擊使我們知道通常進入我們知覺中的期望；我們並不正式注意這樣的期望，或用言語說明出來，然不管這種事實，它們必須列為信念。我記得有一次看見一隻雄鳩再三跑到一面鏡子的邊上來，它由鏡中所看見的東西的判斷，期望在那裏找着這特別可惜的鳥，來發洩它的報復心。它每次發覺一無所有，必定已經經驗這種驚訝之情，預料此情終必引導去採取柏克立的學說，即感覺的對象只是在心中。它的期望雖沒有用言語表現出來，我以為值得稱為一種信念。

我現在來談什麼構成相信的問題，這裏和被相信的內容相反的。

首先說，對於同一內容可以採取的態度是有各種各樣不相同的。爲着討論的緣故，讓我們假定你對於你的早餐具有一種視的意象。當你早晨正在穿衣的時候，你可以期望它；當你去工作的時候，你可以記憶它；當問到你的視覺的力量時候，你對於它的正確可以感覺懷疑；當你正要去睡的時候，你可以僅僅懷着意象，沒有使它和外部的任何東西結合起來；你如果餓，可以期望它，如果生病，可以厭惡它。爲着確定的緣故，假定內容是「一個雞蛋作早餐」。於是你具有以下的態度：「我期望有一個雞蛋作早餐；」「我記得曾有一個雞蛋作早餐；」「曾有一個雞蛋作早餐；」「一個雞蛋作早餐好，不必介意；」「我希望將有一個雞蛋作早餐；」「我恐怕將有一個雞蛋作早餐，並且它的確是壞的。」「我不是指示這是對此問題的一切可能的態度的一張表；我只是說它們是不同的態度，都是關於「一個雞蛋作早餐」一種內容的。

此等態度並不都是同樣終極的。那些包含欲望和憎厭的態度已經在第三講中說過。現在我們只涉及爲認識的態度。講到記憶，我們分別直接對同一內容的三種信念，即記憶、期望和亦條條的承認，在信念的感情中沒有任何時間的決定。但我們在發展這種意見之前，對於可以認爲有關信念的其他兩種學說，必須加以考驗，在某些方法中，此等學說對於一個行爲論者的大綱比對於我願意擁護的學說，一定更爲和諧。

一要考驗的第一種學說是信念的差異在於它的因果的效能的意見。我對於這種學說不願意負其他任何責任；我只願意在假設上發揮它，使我們可以判斷它的可維護之處。

我們對於一種意象或言語的意義由因果的效能——即由聯繫——去下定義；我們說一種意象或言語由於它所指的東西的同一聯繫，獲得意義。

我們提議在假設上由一不同種類的因果效能，即在促成隨意運動中的效能去對「信念」下一定義。（隨意運動是被下定義為那些別於反射運動，含有較高神經中樞的重要的運動。我不願意藉「意識」或「意志」這樣的觀念去分別它們，因為我不認這些觀念在任何可下定義的意義上，常是能够應用的。還有一層，我們正在考驗的學說的目的，如果可能的話，應為心理的和行為論的，我們如果引入「意識」或「意志」這樣的一種概念，此項目的是不成功的。然為着我們的目的，必須找着某種分別隨意運動和反射運動的方法，因為我們倘若說反射運動也包含信念，結果一定是過於刺謬了。）依照這種定義，當一種內容促使我們運動時，便說它是被「相信」的了。你們如果對我說：「假定有一隻逃出的老虎沿街走來，」或對我說：「一隻逃出的老虎沿街走來，」所引起的意像是相同的。但在這兩種場所，我的行動會很不相同：在第一種場所，我將鎮靜如常在第二種場所，我不能鎮靜，這是可能的。我們正在考慮的學說指示這種效能的差異構成一種說法，即在第二場所我相信所提示的命題，在第一種場所我不相信它。依照這種意義，當意像或言語促成身體運動時，它們是被「相信」的。

我不認這種學說為適當，但我想它提示着真理，並且不像初時看見，它似乎是很容易駁斥的。

有許多事情，我們的確相信，並不引起任何身體的運動，這是可以反對此項學說之處。我相信大不列顛是一個島，鯨魚是哺乳動物，查理第一是被處死刑，如此等等；這樣的信念在我的方面通常不引起任何行動，初時看起來，這似乎是顯明的。但當我們更詳細地研究此事，便變成更可疑了。首先說，我們對於一種單純傾向的信念和實在的主動的信念必須加以區別。我們說好像我們時常相信查理第一是被處死刑，但那只是指，當這個問題出現時，我們常是準備相信它。我們所涉及而分析的現象是主動的信念，並非永久的傾向。現在當我們主動地相信查理第一是被處死刑，時機是什麼最初？

當我們從事於記載它的身體運動時，是考驗；當我們把它陳述出來，表示我們歷史的博學，是談話；當我們從事於指示蘇維埃政府達到什麼，是政治的講演。在这一切場所，身體的運動（寫或說）是由我們的信念產生的。

但是還剩着一種僅出現於「思索」中的信念。一個人對於曾經讀過的歷史某一片段，可以從事於回憶，他所回憶的東西雖也許不促成任何身體的運動，却是相信的。凡我們相信的東西常可以影響行動，這是真的。假定我是被請求為佐治亞（Georgia）王，我發見前途遠大，去到庫克（Cook）的地方，買一張三等車票，到我的新邦去。我在最後的頃刻間記憶查理第一和其他一切凶終的君主；我改變我的心思，走出來，沒有完成這種事業。但這樣偶然的事是罕有的，並且不能構成我對查理第一被處死刑的信念的全部。結果似乎是如下一種信念對於一種實際的結果如果成爲適合的，它經常可以影響行動，它常是主動地存在（不是爲一種單純的傾向），沒有產生任何隨意運動。如果這是真的，我們不能由對隨意運動的效能去對信念下一定義。

還有另一種更理論的理由來排斥我們正在考驗的意見。一種命題能够被相信或僅被考慮，內容在這兩個場所相同，這是顯明的。我們能夠期望一個雞蛋作爲早餐，或僅懷抱着可以有一個雞蛋作爲早餐這個命題。我在頃刻以前考慮過被請求爲佐治亞王的可能，但我不相信此事是出現。相信和考慮既有不同的效能——如果其一產生身體的運動，其他則否——在相信和考慮間必有某種固有的差異。〔二〕因爲它們如果是確切相似的，它們的效能也一定確切相似。我們已經看見相信一個有定的命題和僅僅考慮它兩者間的差異不在內容中；所以在一個場所或兩個場所，必定有某種東西加於內容上，它是分別一種信念的出現和一種單純考慮同一內容的出現的。就理論的討論講，這種增加的元素可以僅存在於信念中，或僅存在於考慮中，或在信念的場所可以爲一種增加的元素，在考慮的場所爲另一種增加的元素。

這一點使我們達到應加考驗的第二種意見。

二、我們現在要考慮的學說視信念為屬於所懷抱的每種觀念，除非有某種積極的反抗的勢力出而干涉。在這種意見中，信念不是一種積極的現象，雖則懷疑和不相信是積極的現象。依照這種假定，我們所稱為信念的東西僅包含適當的內容，而此內容將具有信念所特有的效能，除非另有發生作用的某種東西同時限制這些效能，即不如此。詹姆士用着贊成的口吻，從斯賓挪莎（*Spinoza*）徵引——雖不精確——一段話，包含下列的意見（見詹氏心理學第二卷二八八頁）：

「讓我們設想一個孩子對自己想像一匹馬，而不注意其他事情。這種想像既包含這匹馬的存在，而這孩子又沒有打消它的存在的知覺，他必定會默想這匹馬為現在的，他對於馬雖不確切知道，但他不會懷疑馬的存在。我否認一個人是在想像，而不肯定事件。因為想像一匹有翅膀的馬，但肯定那匹馬具有翅膀，這是什麼呢？因為心中除掉有翅膀的馬外，別無所有，這顆心一定默想這馬為現在的，一定沒有原因懷疑它的存在，也沒有任何力量反對它的存在，除非有翅膀的馬的想像是和一種反對它的存在的觀念結合在一起。」（見論理學第二卷四九頁）

詹姆士完全贊成這種學說，並且鄭重加上一句道：

「任何不受反對的對象是因此事實而被相信，並成為絕對的真實。」

這種意見如果是正確的，它的結論是（雖則詹姆士不作出這種推論），無須有任何特別的感情，叫做「信念」，意像單純的存在產生所需的一切東西。我們在心的情境中僅考慮一種命題，沒有相信它或不相信它，這種心境於是將表

現爲一種矯飾的產物，某種競爭的勢力的結果，對於意像的命題加上一種積極的感情，這感情可以稱爲停止或非信念——這一種感情可以和一個正要賽跑等待信號的人的感情相比。這樣的一個人雖沒有移動，和一個安閒自在的人相較，是在一種大不相同的情狀中。所以一個正在考慮一種命題而不相信它的人將陷入一種緊張狀態中，要禁止他對這命題取一種行動的自然傾向，如果沒有什麼東西加以干涉的話，他一定會表現這種傾向的。在這種意見中，信念原來僅在於適當意像的存在，而沒有任何反抗的勢力。

贊成這種意見，是有許多話可說的，而我對於視它爲不適宜，有所躊躇。它適合夢和虛幻意像的現象，至可贊頌，它爲一種方法所推舉，在這種方法中，它和心理的發展相符合。懷疑，判斷的停止和沒有信念這一切似乎較後於一種完全無思慮的承認，並且更爲複雜。信念爲一種積極的現象，它如果存在的話，在這種意見中可以視爲懷疑的一種產物，辯論後的一種決定，一種接受，不僅屬於這種，並且屬於比較那種的這種。猜想一隻狗對於它的不在的主人或它所夢想獵取的兔子具有意像（可能的是嗅官的），這是不難的。但猜想它能夠懷抱沒有給予承認的單純想像的意像，這却是很難的。我想必須承認一種單純的想像沒有增加任何能夠稱爲「信念」的積極的感情，是適於具有某種動力，在這種意義上，一種非爭鬥的意像具有一種信念的勢力。但這一點雖可以爲真的，它只是在信念的領域中說明某些最簡單的現象。舉例來說，它將不說明記憶。它對於不發生任何近的行動的信念，如算學的信念，也不能加以說明。所以我的結論是，和信念的現象極相似的現象雖能夠由單純無抵觸的想像產生出來，然必須有同一級的信念的感情，和懷疑或沒有信念的那些感情一樣。

三、我現在對於我願意擁護的信念的意見，來加以說明。我以爲至少有三種信念，即記憶、期望和赤條條的承認。我視

這三種中的每一種爲由某種感情或感覺的集合體所組成，附屬於被相信的內容中。我們可以舉一例作爲解說。假定我正在相信將下雨，這是由於意像，非由於言語。我們在這裏有兩種相互關係的元素，即內容和期望。這種內容是由雨（假定）的視的形相，濕的感情，和雨點的滴瀝聲的意像組成，粗率的說來，天倘若是在下雨，它們互相交織起來，像感覺一定是如此。這樣看來，內容是由意像組成的一種複雜的事實。同一內容恰恰可以加入『正在下雨』的記憶中，或『下雨』的承認中。這些場所彼此的差異以及和期望的差異不在於內容中。這種差異是在信念感情的性質中。我個人不自承認能夠分析分別構成記憶、期望和承認的感覺；但我不準備說它們是不能分析的。也許有其他信念的感情，例如在分離中和含蓄中的感情是；又有一種沒有信念的感情。

內容和信念的感情應當共同存在，這是不夠的；它們中間應當有一種特別的關係，像內容是被相信的這種說法所表明的一種關係，這是必要的。這樣倘若不顯明，可以由一種討論來弄明白。內容和信念的感情單純的共同存在如果足夠的話，無論何時，當我們正具有（假定）一種記憶的感情，我們對於同時出現於自己心中的任何命題應當記着。但却不是如此，因為我們可以同時記憶一種命題，並且僅考慮另一種命題。

我們對於赤條條承認一種命題而不用言語表現出來的場所，可以將我們的分析總括如下：（甲）我們有一種命題，係由相互關係的意像組成，並且可能的話，部分地由感覺組成；（乙）我們具有承認的感情，它是假定爲要求分析的一種複雜的感覺；（丙）在承認和命題之間我們有一種實際存在的關係，像所談及的命題是被承認的東西這種說法所表現的一樣。我們對於信念感情或內容的其他形態在這種分析中只須作必要的代替。

我們在信念的分析中如果是對的，表明信念的言語的應用是會流於錯誤的，在記憶和承認關於過去的一種命題

之間，沒有方法在言語上分別出來：『我吃過我的早餐』和『凱撒征服高盧』雖（假定我記憶我的早餐）表現我心理上很不相同的事件，然它們具有相同的言語形態。在一種場所，所發生的事件是我記憶『吃我的早餐』這種內容；在他種場所，我承認『凱撒對於高盧的征服出現了』這種內容。在後面的場所——非在前面的場所——過去是被相信的內容的一部分。相似的評論恰恰應用於期望和關於將來一種命題的承認的差異上，關於前者，當我們正在等待閃後的雷鳴時，便有這樣的期望，關於後者，在將發生什麼的推論知識一切通常的場所，便有這樣的承認。我想這種在信念時間方面言語表現的困難，是曾經妨礙哲學對於時間考慮的原因之一。

我所擁護的信念的意見，除掉信念感情種類的分別，如記憶和期望外，並沒有包含新的東西。詹姆士說：『每個人都知道想像一件事和相信它的存在間的差異，都知道假設一種命題和承認它的真實間的差異……信念或真實的感情在它的內部的性質上是一種感情，對情緒的連結更甚於對其他任何事情的連結』（見心理學第二卷二三八頁）他於是進而指示酒醉，更甚的是氧化亞氮的中毒，將加強信念的意義。他說，在後面一種場所，一個人真的心靈可以為信服所絞盡，在一切時候，他絕對不能說出他所信服的是什麼。在這樣的場所，似乎信念的感情是無所附麗地存在着，沒有它對於相信的一種內容通常的關係，恰和熟習的感情有時可以出現，沒有對任何有定的熟習對象發生關係一樣。當信念的感情在這種分離的加強的形態中出現時，通常引導我們去找一種內容為它所依附。許多視為默示或神祕識力的東西大都出自這種方法：想念的感情在變態的強度中，由於多少的偶然，依附某種內容，我們在適當的時機中，對於這種內容會加以思索。但這只是一種空論，我對於它不願過於注重。

第十三講 真與偽

真與偽的定義是我們今天的題目，嚴格講起來，是在我們的總題目——即心的分析——之外。從心理學的观点看來，可以有種類不同的信念，程度不同的確實，但不能有任何純粹心理學的方法來分別真和偽的信念。一種信念的爲真爲偽是由於對一種事實的關係，而這種事實可以在懷抱此信念的人經驗之外。真與偽除掉在關於我們自己的心的信念場所以外，是依賴心理的事件對外部事件的關係，這樣使我們超出心理事件的分析以外，好像它們是在它們本身中的。然我們對於真和偽的考慮，殆難避免。我們願意相信我們的信念至少是有時產生知識，一種信念除非是真的，不會產生知識。我們的心是否爲知識的工具，如果是的，在什麼意義上，這個問題十分重要，任何提示的心的分析，必須在對這個問題的關係中加以考驗。忽略這個問題，一定像描寫一個時計，不管它爲時計的精確，或描寫一個溫度計，而不提及它測量溫度的事實。

許多困難的問題是和知識相連而發生。要對知識下定義是困難的，要決定我們是否具有任何知識是困難的，即使承認我們有時具有知識，要發見我們能否知道我們在這種或那種特別場所，具有知識，是困難的。我對於這種討論，將分爲四部分：

一、我們從一個行爲論者的觀點看，可以視知識爲表現在對環境的某種反應中。這種反應必須具有某些特點，這和科學工具的特點所共有的，但也必須有其他爲知識所特有的特點。我們將發見這種觀點是重要的，但沒有竭盡知識的性質。

二、我們可以認構成知識的信念是有別於那些因屬性而錯誤或不確定的信念，此等屬性是單一的信念或信念的體系所固有的，在這兩種場所中的任何一種場所，無須參考外部的事實，可以發見的。這種意見已經廣播於哲學家，但我們將發見沒有理由加以接受。

三、我們相信有些信念是真的，有些是偽的。這就引起可徵實的問題：有任何情勢能夠給予我們一種非常度的確定，證明某某一種信念是真的麼？顯然有些情勢在事實上促成這種確定，我們願意從考驗這些情勢中，探知我們所能做到的東西。

四、最後，還有對真和偽下定義，並從它的構成的言語的意義獲得一種命題的客體關係這個正式的問題。我們願意依次考慮這四個問題。

一、我們可以視一個人為一種工具，它對於各種刺激發生各種反應。我們如果從外部去觀察這些反應，當它們呈出兩個特點——即精確和適當——時，我們將視它們為指示知識。這兩個特點是很有分別的，有時甚至於是不相容的。如果正為一隻老虎所追逐，精確是由回轉頭去望它促進的，但適當是由跑開而不對這猛獸作任何更進一步的知識的搜尋促成的。我以後將回轉來談適當的問題；現在願意考慮的是精確。

當我們從外面去考察一個人的時候，我們所能夠觀察的不是他的信念，而是他的身體的運動。他的知識必須從他的身體運動推得，特別是從他所說的和所寫的推得。我們現在可以不管信念，而視一個人的知識為實在繫於他所說的和所做的事件上面。這就是說，我們願意儘可能地構成一種純粹行為論者的真和偽的描寫。

你們如果問一個孩子「二乘二是什麼？」孩子說「是四。」你們以為這是孩子知道二乘二是什麼的最初證據。但

你們如果繼續問二乘三，二乘四，二乘五等等是什麼，孩子總回答「是四」。你們於是作出結論道，他毫無所知，相似的評論恰應用於科學的工具上面。我知道某隻風信雞具有時常指着東北方的悲觀的習慣。你們倘若是在一個寒冷的三月天氣初次看見它，一定認它為一隻絕好的風信雞；但在春天的第一個溫暖日子，你們的信心一定被搖動。這孩子和這風信雞具有同一缺點：當刺激改變的時候，他們却不改變他們的反應。一種良好的儀器，或一個具有多量知識的人對於在有關的方法中不同的刺激，會給予不同的反應。這是對反應的精確下定義的第一點。

我們現在願意假定有另一孩子，當你們初次問他的時候，他也斷言二乘二是四。但你們對於這孩子不提出不同的問題，却於每日早餐時提出同一問題，習以為常。你們發見他說是五，或是六，或是七，或任何其他亂七八糟的數字，你們的結論是，他第一次雖僥倖答得對，也不知道二乘二是什麼。這個孩子也像一隻風信雞，然此雞不是固定不動，而是團團轉，風沒有任何轉度，它却轉變了。這個孩子和這隻風信雞具有和以前一對所具的相反的缺點：他們是對於在任何有關的方法中，並無不同的刺激，給予不同的反應。

因為和記憶的模糊連結在一起，我們已經有機會考慮精確的定義省去我們以前的討論某些細節，我們可以說，當一種工具避去兩個孩子和兩隻風信雞的缺點時，它是精確的，這就是說：

(甲) 它對於在有關的方法中不同的刺激，給予不同的反應；

(乙) 它對於在有關的方法中並無不同的刺激，給予同一反應。

有關的方法是什麼，依賴儀器的性質和目的。在一隻風信雞的場所，風的方向是有關的，但風的強度是無關的；在孩子的場所，你們問題的字句的意義是有關的，但你們聲音的高低，或你們是否他的父親或校長是無關的。但你們倘若是和

一樣年齡的孩子，那一定是有關的，並且適當的反應一定是不同的。

知識是由對某種刺激——例如考驗——的反應的精確表現的。反轉來，你們能夠說它是完全由反應這樣的精確組成的麼？我以為我們不能夠；但我們在這個方向能夠向前走到某種距離。爲着這個目的，我們對於這種精確和這種反應必須更小心地下定義，庶可以期望何處是有知識。

從我們現在的觀點看來，從知識中排去知覺，是困難的；無論如何，知識是由基於知覺的行動表現出來的。一隻鳥在樹間飛翔，並不碰在它們的枝上；它的避去衝撞是對視的感覺的一種反應。這種反應大都具有精確的特點，並且引起我們說這隻鳥由視覺「知道」什麼對象是在它的附近。自一個行爲論者看來，這必定算作知識，無論分析的心理學可以怎樣去觀察它。在這種場所，粗率地說起來，被知道的東西是刺激；但在更進步的知識中，刺激和被知道的東西變成不同的。例如你們望着你們的日曆，發見明年的復活節將較早。在這裏的刺激是日曆，而反應是涉及將來的。就是這一點在儀器中也能有相似的事件：晴雨計的行爲具有一種現在的刺激，但預先報告將來的事，所以晴雨計在一種意義上，可以說是知道將來的。無論那樁事怎樣，我所注重關於知識的一點是，被知道的東西可以和刺激很不相同，並且可以不爲知識反應的原因的一部分。只有在感覺知識中，刺激和被知道的東西，受有限制，才是相同的。在關於將來的知識中，它們顯然是完全有分別的。否則反應一定先於刺激。在抽象的知識中，它們也是有分別的，因爲抽象的事實沒有日期。在關於過去的知識中，情形複雜，我們必須略加考驗。

從我們現在的觀點看來，每種記憶的形態在一種意義上是一種遲延的反應。但這句話沒有十分明白表現所指的事件。你們如果點燃一根導火線，將它和一堆炸藥連在一起，炸藥的爆發在一種意義上可以說是對於你們燃燒一根導

火線的一種遲延的反應。但這只是指它是一種繼續進程稍後的一部分，而較前的各部分具有較少易受感動的興趣。對於習慣却不是如此。一種習慣的表現具有兩種原因：(甲)過去所發生的事件產生習慣，(乙)現在所發生的事件使它活動。當你們對你們的腳趾投下一種重物，並且說你們要說的話，習慣已經被你們不願意的同伴的舉動所促成，然而它是由重物的投下呈出活動的。我們知識的大部分是在這種意義上的一種習慣：無論何時，當我被問幾時出生的，我由單純的習慣作出正確的回答。說出生是刺激，而我的回答是一種遲延的反應，這却一定不正確的。但在記憶的場所，這種說法一定具有真實的元素。在一種習慣的記憶中，被記憶的事情顯然是構成習慣的刺激一個重要的部分。使習慣活動的現在的刺激所產生的反應，和習慣如果不存在，它要產生的反應相較，是不相同的。所以習慣加入反應的因果作用中，而習慣的原因在同一等級中也是如此。結果，一種被記憶的事情是我們記憶的原因一個重要的部分。

凡被知道的東西有時是知識的原因一個不可少的部分，然不管此項事實怎樣，我想，這種情境對於我們所涉及的普通問題是有關的，即對於何種刺激的何種反應能夠視為表現知識有一個特點為反應所必需，就是它必須由隨意運動組成。這個特點的需要是和適當的特點連結在一起的，關於後者，還不願加以考慮。現在我只願對於一種知識反應所必需的一種精確，獲得一種更明瞭的觀念。在其他場所，精確可以為純粹機械的，這從許多例子看來，十分顯明。精確最完備的形態在乎對於問題給予正確的回答，就這種成就講，計算機是遠過人類。你們對於一架計算機發出問題，必須使用它的言語：你們必不可對它說英語，和你們不可對一個英國人說中國話一樣。但你們如果對它說出它懂得的話，它將告訴你們三四五二一乘一九九八七是什麼，毫不遲疑，並且一點不錯。我們不說這架機器知道這種回答，因為它在給予這回答中沒有自己的目的：它不願意使你們對於它的聰明敏捷銘記在心，或因它是這樣一架優良的機器，感覺驕傲。但就

單純的精確講，這機器是無復遺憾了。

反應的精確在回答問題的場所，是一種完全顯明的觀念，但在其他場所，却要曖昧得多。我們可以一般地說，一種對象無論是有生命或無生命的，如果依照環境的某種特點出現或不存在，而有不同的行為，那它對於那種特點是『有感覺的』。這樣，鐵對於有磁性的任何東西是有感覺的。但有感覺並不構成知識，一種事實——它不是感覺的——的知識不是對於那種事實有感覺，這和我們在分別被知道的事實和刺激中曾經看見的一樣。當我們一經超過問答的簡單場所，借助於行為所作的知識的定義要求考慮目的。一隻傳書鴿飛回家中，我們說它『知道』道路。但它如果只是胡亂飛到某個地方，我們不當說它『知道』到那個地方的途徑，好像一個石頭滾下山，不當說它知道到山谷的途徑一樣。

關於分別知識和一般反應的精確的特點，如從一個行為論者的觀點來說，不能發出多少議論，而不提及目的。但除反應的精確外，某種事情的必要可以由下面的考慮引導出來：假定有兩個人，凡一個人相信的事件，另一個人不相信，而他不相信的事件，另一個人相信。單就精確和反應的有感覺講，在這兩個人之中一定不能選擇什麼東西。一個寒暑表對於溫暖的天氣往下降，對於寒冷的天氣往上升，恰和通常一般的寒暑表一樣的精確；一個時常相信虛偽的人是有感覺的一種工具，恰和一個時常相信真實的人一樣。他們中間可察覺的和實在的差異一定是，時常相信虛偽的人一定很快地達到不好的結局。這一點再度表現對刺激反應的精確並不單獨指示知識，必須由適當來加以援助，所謂適當就是實現一個人的目的的妥當性。這一點甚至於應用到回答問題的顯然簡單的場所：回答的目的如果是欺騙，它們的虛偽——非它們的真實——將為知識的證據。在知識的定義中，適當和精確結合的比例是困難的；似乎兩者都加入，但適當的被要求只是關於反應的一般形態，而不是關於每一個體的例子。

二、一直到現在，我曾經無所懷疑地假定一種信念的真偽在於對某種事實——即信念的客體——的一種關係中。這種意見然這種意見常被非難。哲學家曾經尋求某種固有的標準，而真和偽的信念能夠由此加以分別。〔二〕我恐怕他們這種尋求的主要理由已經是對於什麼是真和什麼是偽，要感覺比此外的似乎可能更爲確定的一種志願。我們如果由考驗信念固有的特點，或信念某種集合體——它構成其中的一部分——固有的特點去發見一種信念的真理，據想，真理的追求和它所表現的相比，一定是一種較少勞苦的事業。但在這個方向曾經所作的企圖是不起勁的。我願意舉出曾經提示的兩個標準，即（一）自明，（二）相互的聯絡。我們如果能夠指出這些是不適宜的，我們可以確切感覺沒有向來所提示的固有的標準足以分別真和偽的信念。

（一）自明——我們的信念有些似乎是特別無可懷疑的。人們可以舉下列的信念爲例，即：二加二等於四，兩件東西不能同時在同一地位，一件東西也不能同時在兩個地位，或我們正在看見的一種特別的杯形黃花是黃的。我們要考驗的提示是，這樣的信念具有某種可認識的性質，這種性質保證它們的真理，依照推論自明的原則，無論什麼東西的真理是從它們演繹出來的。舉例來說，邁諾在他的著作我們知識的經驗基礎中即提出這種學說。

〔註一〕那些在任何程度中從嚴格關係獲得他們見解的人通常具有這樣的一種標準存在着的意見。這可以由羅斯基 (Logsdon) 下面的一段話來作例證，他在知識的直覺基礎 (一九一九年出版) 第二六八頁中說：「嚴格講起來，一種虛偽的判斷畢竟不是一種判斷。說明語不單是跟着主格 S 而來，並且是跟着主格加上某種增加 C 而來，C 不在任何意義上屬於這種判斷的內容中所發生的事件可以爲觀念或想像之類的聯繫的一種過程，但不是判斷的一種過程。一個有經驗的心理學者小心觀察，會看出這種過程中恰恰缺乏說明語對主格客體的依賴的特別元素，這種元素是一種判斷的特點。然要價助於內省去分別觀念單純的結合和判斷，需要一種非常強的觀察力，這是必須承認的。」

這種學說在邏輯上如果是站得住腳的，自明必不僅在於我們相信一種命題的事實上。我們相信我們的信念有時是錯誤的，我們願意能夠選擇某一級永不錯誤的信念。我們如果要使這一着，必須由於某種標記，它僅屬於某些信念，並非屬於一切信念；而且在它所屬的那些信念中，必不可有自相矛盾的。例如兩個命題 P 和 Q 倘若自明的，而 P 和 Q 不能都真，也是自明的，這就證明自明不配為真理的一種保證了。又自明決不是像懷疑的不存在或完全確定的存在同一的事情。我們如果完全確知一種命題，我們不尋求一種根據去支持我們的信念。自明如果被提出作為信念的一種根據，那就是懷疑已經潛入了。而我們的自明的命題已經沒有完全抵抗懷疑的攻擊了。說任何有定的人相信某些事情十分堅決，不能夠使他對它們發生懷疑，這沒有疑義是真的。他將很願意用這樣的信念為推理的前提，它們對於他個人似乎具有任何信念能夠需要的那樣多的明證。但在命題之中，一個人發覺無疑的，另一個人發覺有些是很可疑的。在地球的對面不能有人，這常是自明的，因為他們一定要跌下去，或者至少也會發暈，因為他們的頭站在地上。但紐西蘭人 (New Zealanders) 發見這種命題的虛偽是自明的，所以自明如果是真理的一種保證，我們的祖先在想到他們關於地球對面的信念是自明的一點，必定是已經錯誤了。遇諸這種困難，便說，某些信念被認為自明，是虛偽的，但在其他信念的場所，它們是自明的，並且這些完全可靠，這是自然明白的。然就是這一點也沒有除去錯誤的實際危險，因為我們可以誤信某種信念為自明，是自然明白的。我們要除去一切錯誤的危險，將需要無窮的一批更複雜的自明的信念，在實際上這是不能夠實現的。所以自明作為保證真理一種實際的標準，實無用處，這似乎是如此。

考驗例子也發生同樣的結果。我們如果提出在這種討論開始說及的四個例子，將發見其中三個是邏輯的，而第四個是知覺的一種判斷。二加二等於四的命題是從定義中由純粹邏輯的演繹而來；這就是指它的真理不是從對象的屬

性產生，而是從符號的意義產生的。符號在算學中現在是指我們所選擇的東西；在這種場所，自明的感情似乎是由全部事件在我們的支配之內這種事實可以說明的。我不願意斷言這是關於算學命題的全部真理，因為這個問題是複雜的，我不知道全部真理是什麼。但我很願意提示，在算學命題中自明的感情和下面的事實有關，即這些命題是涉及符號的意義，而不是涉及外部觀察可以顯露的世界的屬性。

相似的考慮應用於一件東西同時在兩個地位或兩件東西同時在一個地位的不可能上面。我如果沒有弄錯的話，此等不可能在邏輯上是由一件東西和一個地位的定義中產生的。這就是說，它們不是物理學的律，只是我們運用物理學曾經製造的靈巧的器械的一部分。它們的自明——如果這是如此——僅在於下面的事實中，即它們代表我們的決定而為言語的使用，不是物理對象的一種屬性。

知覺的判斷，如像『這種杯形黃花是黃的』和邏輯的判斷相較，係處於一種完全不同的地位，而它們的自明必須有一種不同的解釋。我們為着達到這樣一種判斷的核心，願意儘可能地避免去言語的使用，此等言語使我們超越現在的事實，如『杯形黃花』和『黃的』。是一種杯形黃花是黃的這種在知覺下面的最簡單的判斷，很像同時看見的兩種顏色中相似的知覺。假定我們正看見兩顆杯形黃花，我們知道它們的顏色是相似的。這種相似是一種物理的事實，不是符號或言語的一件事；它在一種方法中的確像是無疑的，而許多判斷在這種方法中却不如此。

關於這樣的判斷要觀察的第一件事是，和它們所表現的一樣，它們是模糊的。『相似』一語是一句模糊的話，因為相似是有程度的，沒有人能夠說相似在何處告終，不相似在何處開始。我們的兩顆杯形黃花不見得恰恰具有相同的顏色，我們如果判斷它們是有相同的顏色，我們當已超出自明領域之外了。為着使我們的命題更為正確起見，讓我們假定

我們在同一時候也正看見一種紅的玫瑰。於是我們可以判斷杯形黃花的顏色和玫瑰的顏色較，它們彼此更相似了。這種判斷似乎更複雜，但在正確上的確已有所得。然就是現在，它還沒有達到完全的正確，因為相似不是一見就可度量的，它一定要許多的討論去決定我們所指的較大或較小的相似。嚴格說起來，這種追求正確的進程是沒有止境的。

要觀察的第二件事（雖則我個人對於我們關於知覺的判斷最大部分是真的一點並不懷疑）是對於能夠知道的這樣判斷的任何一級，由它的固有的性質去下定義，而常免於錯誤，這是很難的。我們的知覺判斷的最大部分包含着相互關係，如當我們判斷某種聲音是一輛經過的車子的聲音。這樣的判斷都是顯然易流於錯誤的，因為沒有相互關係，我們有權確切知道是不可改變的。其他知覺的判斷是來自認識，如當我們說：「這是一種杯形黃花。」或甚至於僅說「這是黃的。」所有這樣的判斷必定有些流於錯誤的危險，不過有時也許是一種很小的危險罷了；有些花看來像杯形黃花，它們是萬壽菊，那些顏色，有些人一定稱為黃的，另有些人也許稱為橘紅色的。我們的主觀的確定通常是一種習慣的結果，在非常的情境中，在我們不知道的方法中，常可以使我們走入迷途。

爲着這樣的理由，沒有自明的形態似乎是供給真理一種絕對的標準。然具有一種高度主觀確定的判斷比其他判斷更適宜於爲真實，這也許是真的。但如果是這樣，這是一種結果，正待證明，亦非一種前提，可從此出發對真和偽去下定義。所以就作爲一種初期的保證講，自明或主觀的確定都不能認爲適宜的。

（二）聯絡——把聯絡作爲真理的定義是由唯心論者所主張的，特別是由那些大都跟從黑格爾的唯心論者所主張的。約阿喜謨（Joachim）君所著的真理的性質（一九〇六年出版）一書對於它有一種適當的陳述。依照這種意見，任何組的命題如異於真理的全部，能夠在純粹邏輯的理由上斷定爲本性不適宜的；一種單一的命題如果是我們通常

當稱爲偽的，它便不可救藥地自相矛盾。同時如果是我們通常當稱爲真的，它便具有綜錯複雜，強迫我們去承認其他命題，而此等命題又引導我們達到其他命題，如此類推，一直到我們發見自己達到真理的全部。我們可以用一個很簡單的例子來加以解說：我如果說：『某某是一個已婚的人』，這不是一個獨自存在的命題。我們在邏輯上不能夠設想一乾坤而這個命題在其中構成真理的全部。必定也有某個人是一個已婚的婦人，並且是嫁給這裏所提及的這個特別人。我們正在考慮的意見視每件事——它是能夠說出關於任何一種對象的——爲相關的，像在『某某是一個已婚的人』的同一方法中一樣。但依照這種意見，每件事的相關不是對於其他一二件事，而是對於其他一切事，所以從真理的一點能夠推論到全部。

對於這種意見的根本反對是邏輯的，並且在於批評它對關係的學說上。我對於這種路線上的辯論曾在別處發揮過，現在將加以省略。『』我在目前願以作下面的說明爲滿足，即自我看來，邏輯的勢力似乎比這種學說所假定的還要小得多。它倘若正正經經被接受，它的主張者應當自認任何一種真理是從任何他種真理上由邏輯推論出來的，例如凱撒征服高盧的事實如果適當地加以考慮，一定使我們發見明朝的天氣將是怎樣。在實際上不會提出這樣的要求，而經驗的觀察的必要是不被否認的，但依照這種學說，它是應當如此的。

另一種反對論是，沒有何種嘗試指出我們不能構成一個連貫的全體，一部或全部由虛偽的命題所組成，像在一種小說中一樣。來布尼茲 (Leibniz) 許多可能世界的概念對於現代邏輯和現在普遍流行的實踐的經驗論，似乎要一致得多。由純粹的思想去演繹世界的全圖是動人的，在從前的時候，並極力假定是能夠成功的。但現在最大多數人都承認

【註二】見哲學論文集（一九一〇年出版）『真理的一元論』一文中，係從亞里士多德會的會刊（一九〇六至一九〇七年）重印的。

信念必須由觀察加以試驗，不僅當由它們和其他信念相和諧的事實加以試驗。一種連貫的童話無論怎樣辛動作成，和真理是一種不同的事。但要討論這個問題，一定使我們陷入困難的技術性中；所以我不再作討論，將斷定以聯絡作為真理的一種定義是不夠的。

三、關於信念證實，發生許多困難的問題。我們相信各種事情，當我們相信它們時，自以為知道它們。但有時顯出我們是錯誤的，或者無論如何，我們漸想自己是錯了。我們在我們以前的意見中或在我們後來的取消中必定是錯誤的；所以我們的信念不是通通正確的，有些信念的事件不是知識的事件。證實的問題在本質上是這樣：我們能夠發見任何組信念是永不錯誤的麼，或者任何試驗當可用時，將時常使我們能分別真的和偽的信念麼？這樣廣泛而抽象的發問，答案必定是否定的。一直到現在沒有發見任何方法得完全排去錯誤的危險，並且也沒有不致錯誤的標準。我們如果相信自己已經找着一種標準，這種信念本身也許是錯誤的；我們如果企圖應用這種標準對它自身去試驗它，便應乞靈於問題。

但一種絕對標準的觀念雖是幻想，然可以有相對的標準，去增進真理的可能。常識和科學都以為是有的。讓我們看它們要說的是什麼。

證實最平常的事例之一——也許終於為唯一的事例——在於所期望的某件事情的出現。你們到車站去，相信在某個時候將有火車；你們找着火車，坐在車內，車子在所期望的時間出發。這一點構成證實，並且是一種完全有定的經驗。在一種意義上，它是和記憶相反的：我們不是先有感覺，繼有由信念伴着的意象，係先有由信念伴着的意象，繼有感覺。除掉關於時間次序和伴着的感情的差異外，意象和感覺間的關係，和在記憶及期望的兩個場所是極相似的；它是一種相似的關係，具有對於因果效能的差異——廣泛地說起來，意象具有心理的效能，但沒有物理的效能，後者是感覺一定會

有的當一種爲期望的信念所伴着的意像是這樣爲一種感覺——它是意像的「意義」——所繼承的時候，我們說，期望的信念已經被證實了。在這種意義上的證實的經驗是非常熟習的；它每次出現，習慣的活動具有結果，不足驚異，在吃、談話和我們日常的一切職業中，都是如此。

這裏所談及的經驗雖是普通的，然對於它給予一種理論上的陳述，却不完全容易。我們怎樣知道感覺和從前的意像相似呢？意像在感覺的面前繼續存在着，所以我們能夠對兩者加以比較麼？即使意像繼續存在，我們怎樣知道它是沒有改變的以前的意像呢？似乎這一路的發問對於一種成功的結果並不呈出許多希望。我想對於期望和所期望的事件的關係，最好是採取一種更外部和因果的意見。當事件出現時，如果給予我們以所期望的東西的感情，如果期望預先使我們能夠在一種證明適宜於事件的方法中行動着，那必須認爲構成證實的最大限度。我們首先有一種期望，於是有一種感覺，這同所期望的東西的感情，這種感情是有關於期望的記憶的。當這全部經驗出現時，可以作爲證實的定義，並且作爲構成期望的真理的定義。當期望的時期，適當的行動可以視爲增加的證實，但不是重要的。這全部進程可以由翻閱一種熟悉的引文爲解說，我們在書中所期望的字句和所期望的部分找着它。在這種場所，我們能夠由預先寫下我們期望尋找的字句去加強這種證實。

我想一切證實終屬於上面一種。我們由演繹關於將來的結果——這是後來的經驗所肯定的——間接證實一種科學的假設。如有何人對於凱撒曾否渡過盧比孔發生疑問，只能從將來得到證實。我們對於我們歷史的懷疑者能夠陳列手稿，內中說明凱撒曾在這種方法中行動過。我們能夠進行辯論——由將來的經驗可以證實的——從手稿的質料和顏色等等證明它爲古物。我們能夠找出種種刻文在其它點上和這歷史家一致，它們便傾於指示他的一般的精確。我

們的討論一定採用的因果律能夠因諸事將來的出現——這是借助於它們推論出來的——而予以證實。因果律的存在和持久必須視為一種幸運的偶然事件，並且它將繼續至怎樣長久，我們不能知道，這是真的。同時證實實際上常是可能的。它既有時是可能的，我們便能夠逐漸發見什麼種類的信念大都為經驗所證實，什麼種類的信念大都是虛偽的；我們對於前者給予一種增加的程度承認，對於後者給予一種減少程度的承認。這種進程不是絕對的，或不致錯誤的，但它已被發見能夠研究信念，並構成科學。它對於懷疑者不呈出理論上的駁斥，後者的地位在邏輯上必定是不可攻擊的；但完全的懷疑論如果是被排斥，它便給予一種實行的方法，而我們信念的體系因這種方法逐漸發育為沒有錯誤的知識難得的理想。

四、我現在來談一種信念真或偽的純粹形式的定義。為着這種定義，必須首先考慮一種命題，從它的構成的言語或意像得到客體的關係。

一個定義具有一種意義，而一種命題便具有一種客體的關係。一種命題這種客體的關係是它的構成的言語的意義一種功用（在算學的意義）但客體的關係和一個字的意義不同之處是由於真和偽的二重性。當事實上今天是星期二，並且當今天不是星期二時，你們可以相信「今天是星期二」的命題。如果今天不是星期二，這種事實是你們的信念。今天是星期二的客體。但你們的信念對這種事實的關係，在這種場所和在今天星期二的場所較，顯然是不同的。比喻我們可以說，今天是星期二，你們的今天是星期二的信念是指着事實，如今天不是星期二，你們的信念便離開事實。於是一種信念的客體關係不是單獨為事實所決定，並且也為信念指着或離開事實的方向所決定。「三」當星期二一天，一個人如果相信它是星期二，而另外一個人相信它不是星期二，他們的信念具有同一客體，即它是星期二的事實，但真的信

念指着事實，而偽的信念離開事實。這樣，爲着要對一種命題的關係下定義，我們不僅當計及客體，並且也當計及在一種真的命題的場所，指着客體的方向，而在一種偽的命題的場所，離開客體的方向。

這樣陳述一種命題客體關係的性質的方法是，由有真和偽的命題而沒有真和偽的事實所促成。如果今天是星期二，便沒有「今天不是星期二」一種虛偽的客體，這種客體能夠是「今天不是星期二」這種虛偽信念的客體。這是兩種彼此矛盾的信念爲什麼具有同一客體的理由。然有一種實際的不便利，即依照這種定義，除非我們知道一種命題是真還是偽，我們不能決定這種命題的客體關係爲着免去這種不便利，最好是採用一種稍微不同的說法，說「今天是星期二」這種命題的「意義」在於指着「今天是星期二」的事實，如果那也是一種事實的話，或者在於離開「今天不是星期二」的事實，如果那也是一種事實的話。「今天不是星期二」這種命題的「意義」將恰恰是相反的。我們用這種假設的形態，便能夠說到一種命題的意義，而沒有知道它是真還是偽。依照這種定義，當我們知道什麼一定使一種命題爲真，什麼一定使它爲偽時，即使我們不知道它在實際上是真還是偽，然我們也知道它的定義。

一種命題的意義出自它的組成的言語的意義。命題成雙成對地出現，是由「不」字的不存在或存在的分別的（在簡單的場所。）兩種這樣的命題具有同一對象，但相反的意義。當一種是真的，其他一種是偽的，當一種是偽的，其他一種是真的。

真和偽純粹形式的定義呈獻很少的困難。所需要的一種東西是對於下列事實作一種形式的說明，即當一種命題指着它的對象時，它是真的，當它離開它的對象時，它便是偽的。在很簡單的場所，我們對於這一點能夠給予一種很簡單

【註三】我這種方法是出自我的朋友威特根斯坦（L. Wittgenstein）

的陳述：我們能夠說真的命題在一種方法中實實在在和它們的對象相似，而偽的命題在這種方法中却不是如此。但爲着這種目的，必須再談到意像的命題，而不談言語的命題。讓我們再舉出對一個熟習房間的一種記憶的意像的例子，我們假定：在這種意像中，窗子是在門的左邊。在實際上，窗子如果是在門的左邊，在意像和實體之間有一種符合；在窗子和門之間有同一關係，和在它們的意像間一樣。意像的記憶係由窗子的意像在門的意像的左邊組成。當這一點是真的時候，真正的同一關係是關涉客體的名詞（即窗子和門）和關涉所指的它們的意像一樣。在這種場所，構成真理的符合是很簡單的。

在我們剛才考慮的場所，客體係由兩部分和某種關係（左至右的關係）組成，命題係由此等部分的意像和真正的同一關係組成。同一命題倘若真是偽的，對於它的客體一定具有一種較少簡單形式的關係。意像的命題如果是由窗子的意像在門的意像的左邊組成，而在實際上窗子不是在門的左邊，這種命題不是由意像單純代替它們的原本，從客體產生出來的。於是在這個非常簡單的場所，我們能夠說，一種真正的命題在一種正式的意義上和它的客體「符合」，而一種虛偽的命題在這種意義上却不如此。也許可以在更廣泛地應用這樣的一種方法中改變這種正式符合的觀念，但如果是這樣，所要求的改變決不會是微小的。關於這一點的理由，現在必須加以考慮。

首先說，當言語代替意像時，我們曾經陳述出來的符合簡單的典型殆不能出現，因爲在言語命題中，種種關係通常是由言語表明，此等言語本身不是關係。試拿「蘇格拉底先於柏拉圖」這樣的一個命題來說。這裏「先於」的字眼恰和「蘇格拉底」及「柏拉圖」等字是同樣著實的；它們指一種關係，但不是一種關係。這樣，使我們的命題爲真的客體係由兩個名詞連同它們中間的一種關係而成，同時我們的命題係由三詞和它們中間一種次序的關係而成。在理論

上，不用言語，而用其他言語間的關係來指明少數被選擇的關係，這自然一定是完全可能的。「蘇格拉底——柏拉圖」可以用來指「蘇格拉底先於柏拉圖」；「柏拉——蘇格拉底——圖」可以用來指「柏拉圖生於蘇格拉底之前，而死於他之後」；諸如此類。但這樣一種方法的可能性一定是很有限制的。就我所知道的講，也許有些語言使用此法，但它們不在我所懂得的語言之列。在我的場所，因為我願意表明的關係衆多，沒有語言能夠前進得很遠，而不用言語去說明關係。但我們一經用言語去說明關係，言語的命題比較它們有關的事實來，必須有更多的詞句，所以不能夠像某些想像命題一樣，和它們的客體這樣簡單地符合。

考慮消極的命題和消極的事實引入更進一層的糾紛。一種想像的命題必然是積極的；我們能夠想像窗子在門的左邊，或在門的右邊，但我們不能夠形成赤條條的消極的想像，說「窗子不在門的左邊」。我們能夠不相信由「窗子在門的左邊」所表明的想像的命題，如果窗子是不在門的左邊，我們的不相信將為真的。但我們不能夠形成窗子不是在門的左邊這種事實的想像。常有企圖否認這樣消極的事實，但因為我在別處曾經宣佈的理由，「四」我相信這些企圖是錯誤的，我將斷定是有消極事實的。

言語的命題和想像的命題一樣，常是積極的事實。蘇格拉底先於柏拉圖的事實，在英文是由出現於「蘇格拉底」和「柏拉圖」等字間的「先於」二字的事實指示出來的。但我們不能夠不把「先於」二字放在「柏拉圖」和「蘇格拉底」之間去指示柏拉圖不先於蘇格拉底的事實。一種消極的事實是不可感覺的，語言意在交通，須是可感覺的。所以我們將「不先於」放在「柏拉圖」和「蘇格拉底」之間去指示柏拉圖不先於蘇格拉底的事實。我們這樣得到一

批言語，它是積極的一種事實，和「蘇格拉底先於柏拉圖」這批言語一樣陳述消極事實的命題自身是積極的事實；它們和那些陳述積極事實的命題較，只是不同的積極的事實。

關於積極和消極的相反，依照我們所討論的爲事實、意像的命題，或言語的命題，於是有三個不同種類的二重性，即

- 一、積極的和消極的事實；

- 二、意像的命題，它們可以爲人所信或所不信，但不允許符合於積極與消極事實的內容任何二重性；

- 三、言語的命題，它們常爲積極的事實，但是屬於兩種的：一種爲一種積極的客體所證實，另一種爲一種消極的客體所證實。

由於此等錯綜複雜，當涉及消極的事實或消極的命題時，符合最簡單的典型是不可能的。

即使我們限於都是想像的兩個名詞間的關係，也不能够形成一種意像的命題，而在這命題中名詞的關係是由意像的同一關係代表的。假定我們說，凱撒是在福煦 (Foch) 11000年前，我們是表現凱撒和福煦間某種時間的關係；但我們不能說2000年在我們對凱撒的意像和對福煦的意像間消逝。這也許不是一個明白的例子，因爲「2000年前」不是一種直接的關係。但拿一個有直接關係的例子來說，「日較月爲光亮」我們能夠形成日光和月光的視的意像，也許我們對日光的意像是兩者中較光亮的，不過這決不是必要的或充分的。在我們判斷中所暗示的比較的行爲是更甚於兩種意像——其中的一種在實際上較另一種爲光亮——單純共同存在的某件事情。我們對於自己下此判斷時，實實在在出現的是什麼的問題倘若加以研究，這一定使我們離開自己主要的問題太遠。信念及其客體間的符合在這種場所比在窗子是在門的左邊的場所更爲複雜，要指出這一點，已經說夠了，這是必須證明的一點東西。

不管這些怎樣複雜造成真理的正式符合的一般性質是由我們的例子弄明白的。在較簡單的一種命題的場所，即在我們稱爲「原子的」命題的場所，只有一個字表明一種關係，要證實我們的命題的客體——假定「不」字是不存在的——是由每個字或每個名詞所指的東西加以代替得來的，這個字或這個名詞指一種關係，是由其他字或名詞的意義中這種關係代替的。例如命題如果是「蘇格拉底先於柏拉圖」，證實它的客體出自用「蘇格拉底代替」「蘇格拉底」這個名詞，用「柏拉圖代替」「柏拉圖」這個名詞，用「蘇格拉底和柏拉圖中間先於的關係代替」「先於」二字。這種進程的結果如果是一種事實，這命題是真的；它如果不是事實，這命題是偽的。當我們的命題爲「蘇格拉底不先於柏拉圖」時，真和偽的狀況恰恰相反。更複雜的命題能夠在同一路線上加以處理。在實際上，純粹形式的問題——它已經在這最後的部分佔去我們的工夫——並不呈出很可怕的困難。

我不相信上面形式的學說是非真的，但我却相信它是不適宜的。舉例來說，它對於我們愛好真的信念而不愛好偽的信念並沒有使之顯明出來。只有計及信念的因果效能和從真的信念產生的反應較大的適當性，才能說明這種愛好。但適當性依賴目的，於是目的變成知識論一個重要的部分了。

第十四講 情緒與意志

關於現在一講的兩個題目，我沒有自出心裁的東西可說，我論及它們，只是爲着完成我的主要論題的討論，即一切物理的現象是單獨由感覺和意象構成的論題的討論。

情緒是被心理學者傳統地視爲心理事件一個單獨的門類；我自不必否認一種顯然的事實，即它們具有特點而對於它們作一種特別的研究是必要的。我所涉及的事件是情緒的分析。一種情緒大半是複雜的，這一點十分顯明，我們應當研究它是否含有任何非生理的材料，不能化爲感覺和意象及其關係。

特別關涉我們的東西雖是情緒的分析，然我們將發見，更爲重要的題目還是情緒生理學的因果作用。關於這個問題，已經做過許多有價值的和非常有趣的工作，同時情緒赤條條的分析已經證明爲無益的。我們對於知覺、感覺和意象已經由它們生理學的因果作用下過定義，由於這種事實，我們對於情緒分析的問題是和它們生理學的因果作用的問題結合在一起，這是顯明的。

現代關於情緒因果作用的意見開始於所謂詹姆士——朗格 (James-Lange) 說。詹姆士在以下的詞句中陳述這種意見道（見他的心理學第二卷四四九頁）：

「我們對於這些較粗糙的情緒爲憂愁、恐懼、憤怒和愛等等的自然思想方法是，某種事實的心理概念激起心理的感動，叫做情緒，而心的後面這種狀況引起身體上的表現。反之，我的學說是，身體的變化直接伴隨着這種激動的事實的知覺，而我們的同一變化——當它們出現時——的感情是爲情緒。常識說：我們失掉我們的財富，甚是憂慮，並且哭泣；我們

過着一隻熊嚇得就跑；我們被一個仇敵侮辱，怒而相擊。這裏要辯護的假設說，這種接續的次序是不正確的，一種心理狀態不是馬上由另一種心理狀態引起的，身體的表現必須首先插入，而更合理的陳述是，我們感覺憂慮，因為我們哭泣，我們感覺憤怒，因為我們打擊，我們感覺恐懼，因為我們戰慄，而不是我們哭泣、打擊或戰慄，因為我們憂慮、憤怒或恐懼，像這種事例也許如此。沒有身體的狀態跟着知覺，後者在形態上一定是純粹認識的，它是蒼白、不動，並缺乏情緒的溫暖。

一批龐大的著作已經圍繞着這種假設發育出來了。它對於早前的批評的勝利，以及它對於協靈吞 (Sherrington) 和干倫 (Cannon) 現代實驗的工作的困難，是由安吉兒 (J. R. Angell) 在新近批評的目光中重新考慮詹姆士的情緒說 一文中好好描寫出來了。『安吉兒在這篇論文中替詹姆士的學說辯護，自我看來——雖則我是不自信地談到一個不大配談的問題——似乎他的辯護是夫體成功的。』

協靈吞由對狗的實驗指示，在下頸部分割去脊髓，即使內臟和腦的一切交通被截斷——除掉那種經過某些腦骨神經而存在的交通——情緒的通常標記有許多是在狗的行爲中出現。他提及各種標誌，幫助指出一種情緒的存在，像這種動物在脊椎的割切手術施行前對我們曾經表現的一樣活潑。『CII 他推論內臟的生理狀況不能是這樣的情境下所表現的情緒的原因，並且作出結論道：『我們被強迫回轉到一種或然性上去，就是內臟的情緒表現是次於因心理狀態而出現的腦的行動。……我們可以和詹姆士共同接受腦和器官的感覺、記憶及它們的聯繫，為有助於原始的情緒，但我們必須視它們為援助一種具體的心理作用，而非創造一種具體的心理作用。』CIII』

【註一】見心理學雜誌，一九一六年出版。

【註二】為安吉兒論文中所徵引。

安吉兒指示，在這樣的場所情緒的表現，可以由於過去的經驗和養成的習慣，它們僅需腦的反射弧的刺激。他以為憤怒和某些形態的恐懼，沒有腦，也可以獲得表現。干倫曾特別研究憤怒和恐懼，他的工作是最重要的。他的結果已寫在他的在痛苦、饑餓、恐懼和憤怒中的身體變化一書中。（一九一六年出版）

干倫的書最有趣的一部分在對於副腎素的分泌所產生的效能的研究。副腎素是一種由副腎腺分泌到血中的實質。這些腺是在無管腺之列，它們的機能在生理學中和在對情緒的結合中，只是近年來才被知道。干倫發見痛苦、恐懼和憤怒發生於影響副腎素供給的情境中，而一種人為的副腎素注射能夠——例如——產生恐懼的一切徵兆。他在身體的各部分研究副腎素的效能；發見它使瞳孔放大，毛髮豎起，血管緊縮，等等情形。所說的這些部分倘若從身體上移去，而以為人為的方法使之生存，此等效能是仍舊產生的。（三）

干倫反對詹姆士的主要議論是——我如果正確懂得他的話——內臟相似的感動可以伴有不相似的情緒，特別是恐懼和憤怒。各種不同的情緒使我們哭泣，所以要像詹姆士一樣說，便不是真的，即我們「感覺憂慮，因為我們哭泣」。但當我們感覺欣喜時，我們有時也哭泣。然以這種議論反對詹姆士，決不能令人信服。因為它不能指示對於不同的情緒沒有內臟的差異的，確不見得有這種情形。安吉兒說（見前引文）：「恐懼和喜悅兩者可以促成心臟的悸動，但在一場場所，我們發見骨骼的筋肉高度緊張，在另一場所，却是弛鬆和一般官能的軟弱。」

安吉兒在討論協靈吞和干倫的實驗後，作出結論道：「所以我一定提出的是，就這兩心理學家批評的暗示講，詹姆士重要的爭執是不大受影響的。」我對於這個問題倘若必須作左右袒，那我當贊成這種結論；但我想我的論題是關於情緒的分析，對於心理學問題可疑的部分，不必作一種也許過於早熟的結論，仍能繼續我的工作。

依照我們的定義，如果詹姆士是對的，一種情緒可以視為在它的因果作用中包含有關的內臟一種混雜的知覺，同時如果干倫和協靈吞是對的，一種情緒包含它的外部刺激一種混雜的知覺。這是從第七講所說的產生出來的。我們在那裏對於一種知覺所下的定義是，無論怎樣沒有規律，它是腦以外的一種或多種對象的一種形相。為着一種或多種對象的一種形相，只須所涉及的事件當由一種不斷的連續和它們結合起來，並且當它們充分改變時，它當改變。這樣，一種心理事件能否被稱為一種知覺的問題，便轉入下一問題，即就它的腦以外的原因講，能否從它推論任何事件。如果這樣的推論是可能的，所涉及的事件將歸入我們的一種知覺定義之內。在那種場所，依照第八講的定義，它的非記憶的元素將為感覺。因此，情緒或為內臟的變化所促成，或為感覺的對象所促成，依照我們的定義，它們所含的元素是感覺。

一種情緒在它的全體中自然是比一種知覺要複雜得多的東西。一種情緒主要的是一種進程，只有情緒中可稱為橫斷面的東西將為——依照詹姆士——一種身體狀況的知覺，或者——依照他的兩個反對者——（在某種場所）一種外部對象的知覺。一種情緒在它的全體中含有動力的元素，如運動肌或運動神經的激動，欲望，愉快，痛苦等等。依照第三講所採取的學說，欲望，愉快和痛苦是進程的特點，非單獨的成分。一種情緒——例如憤怒——將為某種進程，係由知覺和（一般的）身體運動組成。欲望，愉快和痛苦是這種進程的屬性，不是組成情緒的材料中單獨的項目。我們在分析中如果是對的話，從我們的觀點看來，一種情緒中動力的元素所含的成分，並不超過第三講所考慮的進程中所含的成分。一種情緒的成分只是感覺，意象，和依照某種樣子彼此相繼的身體運動。我們有了這種結論，可以離開情緒，來考

【註三】干倫的工作不是不和摩索（Morse）的工作相連的，他以為許多實驗工作的結果是，「情緒的位置在於同情的神經系中。」關於這兩個個人

的工作的一種記述將發見於哥德華德（Godward）的官能的和常態以下的心理學（一九一九年出版）第七章和附錄中。

慮意志。

當我們論及意志時，要下定義的第一件事是一種隨意運動。我們對於重要的運動已經下過定義，並且曾經主張，從一個行為論者的觀點看來，在這樣的運動中，分別那些為反射運動，那些為隨意運動，是不可能的。然的確也有一種分別。當我們在早晨決定是起牀的時候了，我們的繼起的運動是隨意的。在另一方面，心的跳動不是隨意的。除掉間接的外，例如除掉使用藥品外，我們不能因自己的任何決定，促成這種跳動，或阻止這種跳動。呼吸是在兩者之間：我們正式呼吸，沒有意志的幫助，但我們如果願意的話，能夠改變或停止我們的呼吸。

詹姆士（見他的心理學第十六章）以為一種隨意行為唯一分別的特點是，它包含正待從事的運動的一種觀念。這是由筋力官能的感覺記憶的意象構成的，而當以前某個機會中同一運動出現時，我們便具有此等感覺。他指出，在這種意見中，除非一種運動從前已經出現而不是隨意的，即沒有運動能夠變成隨意的。〔四〕

我對於這種意見的正確，看不出有何種可疑的理由。我們於是將說，由筋力官能的感覺陪伴着的運動是傾於由那些感覺的意象促成的，當它們被這樣促成時，便叫做隨意的。

意志力在加重的意義上，包含着甚於隨意運動的某種東西。我正在思索的這種場所是考慮後的決定。隨意運動是這種決定的一部分，而非其全體。除它們以外，還有一種判斷：「這是我將做的事。」當懷疑的時候，也有一種緊張狀態的感覺，接着在決定的剎那間，有一種不同的感覺。我看不出有何種理由可以假定有任何特別新的成分；感覺和意象以及它們的關係和因果律，產生一切對於意志的分析似乎需要的東西，並連同下列的事實，即筋力的官能的意象大都促成和它們相連的種種運動。欲望的衝突在有力的一種意志的因果作用中自然是重要的：一個時期將有不相容的運動的

筋力官能的意像，接着就是意志所在的運動唯一的意像。這樣，意志對於心的分析似乎沒有加入不能變化的新成分。



〔註四〕見他的心理學第二卷四九二至四九三頁。

第十五講 心理現象的特點

在我們旅途的末段，便是回到我們首途時的問題的時候了，即表現和物相反的心的特性的是什麼？或者在其他詞句中陳述同一問題：心理學是怎樣和物理學分別的？在我們的研究開始時臨時提出的答案是，心理學和物理學是由它們因果律的性質分別的，不是由它們的題材分別的。同時我們以為有某種題材，即意象，只有心理的因果律是能夠應用的；所以我們把這種題材專歸於心理學。但我們除掉由意象的因果作用去對意象下定義外，便找不出其他方法；在它們固有的性質中，它們沒有表現普遍的標誌，能夠使它們和感覺有所分別。

我在這裏最後一講中，對於分別心和物的各種提示的方法，提議加以檢閱。於是我對於自己相信為真正玄學的根本科學的性質，將作成一種簡單的綱領，在這種玄學中心 and 物同樣被視為由一種中立的材料所構成，這種材料的因果律不像心理學的因果律一樣，有二重性，它的因果律形成物理學和心理學兩者建築的基礎。

為着搜求「心理現象」的定義，讓我們從「意識」着手，它是時常被視為心的本質的。我在第一講中指出反對意識是基本的這種意見的各種議論，但我沒有試作意識是什麼的說明。我們如果覺得確切決定它不是基本的，必須找出它的定義。我們為着證明它不是基本的緣故，現在必須努力決定它是什麼。

那些視「意識」為基本的人認它為分佈於我們心理生活中的一種特性和感覺與意象、記憶、信念與欲望有分別。但存在於它們一切的中間。〔一〕赫德博士在我於第三講徵引的一篇論文中分別感覺和純粹心理的事件說：「感覺在這個名詞的嚴格意義上是要求意識的存在。」（見原文一八四頁）初時看起來，這種陳述是我們大都承認的一種陳

述，但我相信，我們如果這樣做，便是錯的。感覺是我們可以意識到的一種東西，但非我們必須意識到的一種東西。我們在自己研究的行程中已經被領導去承認無意識的信念和無意識的欲望。就我所能看見的講，沒有任何一類心理的或其他的的事件，無論何時出現，常為我們所意識到的。

要注意的第一件事是，意識必須屬於某種東西。因為這一點，我應當在一種意像或言語對一種對象的關係——我們在第十一講對這種關係所下的定義為「意義」——的用語中，對「意識」來下定義。當一種感覺為一種意像——它是感覺的一種「抄本」——所跟隨時，我想可以說意像的存在構成感覺的意識，如果它是為一種信念所陪伴的話，而這種信念於我們回想時，使我們覺得意像是異於它自己的某種東西的「符號」。這一種信念在記憶的場所，我們用「這東西出現了」的語句表現出來；在知覺的一種判斷的場所，它使我們相信和現在的感覺有相互關係的種種性質，例如觸和視的性質是有相互關係的。信念的某種元素的增加似乎是需要的，因為單純的想像不包含任何事物的意識，並且不能有任何意識是不屬於某種事物的。如果意像單獨構成它們原本的意識，這樣的想像的意像——在事實上是原本的——一定包含它們的意識；既不是如此，一種信念的元素，在對意識下定義中，必須加在意像上。這種信念必須是屬於構成客體關係——無論是過去的或現在的——的一種信念。依照我們的定義，一種意像連同關於它的這樣一種信念，構成這種意像的原本的意識。

但當我們從感覺的意識過渡到知覺的對象的意識時，更有某幾點出現，要求我們的定義有一種增加。我們可以說，知覺的一種判斷係由感覺的核心連同所聯繫的意像及對一種對象現在存在的信念組成的，至於這種對象是感覺和

意象在難於分析的一種方法中與之發生關係的。我們也許可以說，這種信念在根本上不是在任何現在的存在中，只是屬於一種期望的性質。例如當我們看見一種對象時，如果進而接觸它，我們期望產生某些感覺。於是知覺將由一種現在的感覺連同將來感覺的期望組成的。（這自然是一種沈思的分析，不是對於知覺表現到無阻礙的內省的途徑作一種紀述。）但這樣的一切期望是容易流於錯誤，因為它們是以相互關係為基礎，而此等關係是通常的，但不是不可改變的。任何這樣的相互關係在一種特別場所，可以引導我們誤入歧途，例如我們對於一個鏡子的一種反映，在它是「真實的」印象之下，試加以接觸是。記憶既是易致錯誤的，而關於過去對象的意識也發生一種相似的困難。如果說我們對於現在不存在或過去不存在的一種東西，能夠「意識」到，這似乎是奇怪的。要免除這種笨拙的唯一方法是對於我們的定義附加一條道：包含在意識中的信念必須是真實的。

第二，關於我們能否意識到意象，也發生問題。我們如果將我們的定義應用於這種場所，似乎是要求意象的意象。例如為着要意識到一隻貓的一種意象，依照定義的文字，我們將要一種意象，這意象是我們對貓的意象的一個抄本，而我們將要的一種意象却把這種意象做它的原本。現在竟有意象的意象，和感覺的意象相反，而為一種觀察的事件，似乎是不可能的。我們可以在兩種方法中來對付這種困難，或是勇敢地否認意象的意識，或是找出一種意義，而在這種意義中，借助於一種不同的陪伴的信念，一種意象——不是指它的原本——能夠指同一原本的另一意象。

當我們在第四講論及內省時，對於否認意象的意識的第一種方法已經討論過。我們於是決定，在某種意義上，必須有意象的意識。所以我們對於處理意象的知識，只剩下第二種提示的方法。依照這第二種假設，同一原本可以有兩種意象，其中之一就是指其他，而不是指原本。大家將記着，我們曾由聯繫去對意義下定義：當一個字或一種意象和一種對象

具有同一聯繫時，我們說它是指這種對象。但對於這種定義必不可作過於絕對的解釋：一個字或一種意象不會具有它所指的對象的一切同一的聯繫。「貓」這個字可以和「席」這個字聯繫着，但除非由於偶然，一隻貓一定要和一張席聯繫着，這是不會發生的。在同樣的情形中，一種意象可以具有某些聯繫，而為它的原本所未有，例如和「意象」這個名詞的一種聯繫是當此等聯繫是活動時，一種意象是指一種意象，而不是指它的原本。我對於一種有定的原本，如果已有許多次的意象，我由回憶時期和地點，或那一機會中其他任何分明的聯繫，能夠指定它們中間之一，而和其餘的相反。例如當一個地方引起我們回憶從前在那裏所具有的某種思想時，此事便發生了，所以我們記憶一種思想，是和這種思想所涉及的事件相反的。這樣看來，我們可以說，我們想及一種意象甲，當我們具有一種相似的意象乙，而和對甲——非對甲的原本或對同一原本的其他意象——相結合的情境的回憶聯繫着。在這種方法中，我們無須心理內容任何新的貯積，僅借助於新的聯繫，便知有想像。就我所能看到的講，這種學說解決內省知識的問題，而無求於英雄式的手段，像丹拉普所提議的一樣，關於他的意見，我們在第六講中曾經討論過。

感覺是宜於由即刻的記憶而被繼承，依照我們已經說過的講，這種記憶雖是意識的一個例子，然感覺本身却不是如此。一種感覺一經開始被記憶，——這經常地幾乎馬上在它出現（如果終於出現的話）之後，——它即變成意識的一種對象，但當感覺存在時，它不是意識的一種對象。然它如果是——假定——某個熟人的一種知覺的一部分，我們可以說，這個被知覺的人是意識的一種對象。因為在這種場所，感覺是被知覺的對象的一個標記，而在很相同的一種方法中，一種記憶的意象便是一種被記憶的對象的一個標記。「意識」和「思想」重要的和實在的機能是在它們能使我門對於時間上或距離上遼遠的東西——甚至於它在現在不刺激我們的器官——得以採取行動。這種對不存在的對

象的關係由於聯繫和習慣，是可能的。實在的感覺在它們本身上，不是意識的場所，因為它們對於不存在的東西並不引入這種關係。但它們和意識的結合是很密切的，這是由於即刻的記憶和使感覺轉變為知覺的相互關係兩者。

關於指示意識過於複雜和偶然不足以作為心的基本特點一事，我希望已經說夠了。我們已經看見，信念和意像兩者都加入意識中。信念自身是複雜的，和我們在以前一講中所看見的一樣。所以心的任何定義如果為我們對意識的分析所提示，意像自然會提示它們自己。但我們既發覺意識只能在因果上取得定義，除掉和物理學及心理學的因果律的差異有關的外，我們不能討論這種提示。

其次我來講起於記憶的因果作用的心理現象那些特點。關於顯然不存在的東西行動的可能是可以作為心的特點的事情之一。讓我們首先拿一個初步的例子來說。假定你們夜間在一個熟習的房中，燈光突然消滅了。你們借助於自己心中所具的這房間的圖形，沒有多少困難，能夠找着到門的路。在這種場所，視的意像適用於——不大完全，這是真的——視的感覺在相反情形中適用的目的。上對視的意像產生的刺激是出房的欲望，依照我們在第三講所發見的講，這種欲望大都是由現在的感覺和它們所促成的運動神經的激動組成的。又聽見的或說出的言語能使你們對於它們所報告的事物，採取行動；這裏又是一種現在可感覺的刺激，藉過去形成的習慣，能使你們在一種適於顯然不存在的對象的狀態中行動着。「思想」的實在效能的全部本質在於對標誌的感覺力甲的可感覺的出現——這是乙現在或將來存在的一種標誌——能使我們在適合於乙的一種狀態中行動着。關於這一點，言語是優越的例子，因為它們的效能是卓絕的，而它們作為可感覺的事件所具固有的興趣，為着它們自己的緣故，通常是很微小的。

標誌的作用可以或可以不由意識伴着。如果一種可感覺的刺激甲引起乙的一種意像，而我們於是對乙採取行動，

我們便具有可以稱爲乙的意識的東西，但甲一經出現，沒有乙的一種意象，習慣可以使我們在適合於乙的一種狀態中行動着。在那種場所，甲的作用雖爲一種標誌，但它發生作用是沒有意識的幫助的。廣泛地說起來，一種很熟習的標誌大都在這種狀態中直接發生作用，而意識的干涉標明一種不完全成立的習慣。

人和動物所特有的獲取經驗的力量是一般律的一個例子，就是在記憶的因果作用中，因果的單位不是一個時候的一件事情，而是兩個或兩個以上的時候的兩件或兩件以上的事情。二二一個被燒的孩子怕火，這就是說，火的接近對於一個已經具有燃燒感覺的孩子比對於一個沒有這種感覺的孩子，是有一種不同的效能。更正確些說，當使一個曾經被燒的小孩近火時，被觀察的效能不僅以火的接近爲它的原因，而是以火的接近連同以前的燃燒爲它的原因。當一種動物由某種事情甲已經獲得經驗時，一般的公式是，當乙在某個將來的時候出現時，曾經看見甲發生的這種動物所取的行動，和未曾看見甲發生的一種動物是不同的。這樣，甲和乙一起，非各自分開，必須被視爲這種動物行爲的原因。除非我們計及甲在改變這種動物的神經組織中曾經具有的效能，這對於外部的觀察除掉在很特別的情形之下，不是一樁顯明的事。我們有了這種可能，被帶轉到因果律和一種提示上來，即許多事情，似乎大都是心理的，實在是神經的。也許是神經獲得經驗而非心獲得經驗。如果是這樣，獲得經驗的可能不能用來對心下定義。二二

記憶如果是作爲心的本質，很相似的考慮也應用在它的上面。一種回憶是被現在正在出現的某種東西引起來，但被回憶的事情如果未曾發生，現在出現的事件所要產生的效能是不同的。這一點可由過去事情對於腦的物理的效能加以說明，它使腦——和一個基於不同的經驗的腦對比起來——成爲一種不同的工具。所以記憶的因果的特點可以

〔註二〕參看第四講。

有一種生理學的說明。這種可能性因每一特別門類的心理現象，重新遇着我們。心理學如果畢竟當爲一種個別的科學，我們對於它這一個別，必須尋找一種比向來曾經考慮的任何理由更爲廣大的理由。

我們已經發見「意識」是過於狹小，不足爲心理現象的特點，而記憶的因果作用又太廣大，也不足爲心理現象的特點。我現在來談一個特點，它雖難於下定義，但對於我們所要求的東西，要接近得多，即主觀。

主觀爲心理現象的一個特點，在第七講中，曾經連同知覺的定義考慮過。我們在那裏決定那些構成物理界的細目能夠在兩種方法中集成組，一種方法是對於一切爲不同處所一種有定事情的形相的細目使之成爲一束，而另一種方法是對於一切爲一個有定處所不同事情的形相的細目，也使之成爲一束。後面這一束在一定的時候，叫做一種「透視法」，經過一個時期，叫做一種「傳記」。主觀是透視法和傳記的特點，是從某一處所給予世界觀的特點。我們在第七講中看見這個特點沒有包含其他特點，而此等特點通常是和心理現象——如意識、經驗和記憶是——相聯繫的。在事實上，我們發見這個特點是爲一種照相底片所顯示，嚴格講起來，是爲任何細目所顯示，所謂任何細目是指和在第七講所下定義的意義上具有同一「被動」地位的那些細目相結合的。構成一種透視法的細目原來是和同時連結一起的；那些構成一種傳記的細目原來是和它們中間直接時間關係的存在連結一起的。對於這些還須加上出自透視法律的種種關係。在這一切上面，我們顯然不處於心理學的領域中，和普通所了解的相反；然我們也難說是在物理學的領域中。透視法和傳記的定義雖還沒有產生任何通常稱爲「心理的」東西，然這種定義是被認爲在心理的現象中，例如在記憶的因果作用中；在記憶的因果作用——它引起西門的插入——的因果單位是一種透視法的全部，非任何透視法的全部，並且是有神經組織——或者無論如何，有某種活的組織——的一個處所一種透視法的全部。知覺，和我們看見的

一樣，也只能在透視法的用語中去下定義。這樣，主觀的——即一種細目在「被動」地位的——概念雖不是對心單獨去下定義，然在這種定義中顯然是一種重要的元素。

我在這些講演中曾經斷言，心理學的材料在它們固有的性質上是無異於物理學的材料。我曾經斷言感覺同為心理學和物理學的材料，而在某種意義上專為心理學材料的意象只能由它們的相互關係——不能由它們在它們本身中——和感覺分別出來。然現在必須考驗一種「材料」的觀念，並且如果可能的話，必須獲得這種觀念的一種定義。

「材料」的觀念在科學中是熟習的，並且通常為科學家所論及，好像它是完全明白的。在另一方面，心理學者在那種概念中發見很大的困難。「材料」自然是在知識論的用語中來下定義：它們是一些命題，此等命題的真理無須論證，是被知道的，所以它們可以用作證明其他命題的前提。還有一層，當一種命題——它是一種材料——斷言某種東西的存在時，我們說某種東西是一種材料，同於這種命題斷言它的存在。這樣，我們由知覺確知其存在的對象是為材料。

要將「材料」這種知識原由學的定义和我們對知識的心理學分析結合起來，有些困難，但非至這樣的一種結合已經實現，我們沒有權利應用「材料」的概念。

第一，不能有離開一種信念的材料，這是顯然的。一種感覺只是來來去去的，不是一種材料；當它被記憶時，才變成一種材料。同樣，在知覺中，除非具有知覺的一種判斷，我們沒有一種材料。在這種意義上，對象（和命題相反）是材料，於是說我們所意識到的那些對象是材料，似乎是自然的。但和我們曾經看見的一樣，意識是一種複雜的觀念，包含信念以及記憶的現象，這是知覺和記憶所要求的。結果沒有材料是在理論上無疑的，因為沒有信念是不致錯誤的；因此每種材料都有一種或大或小的程度上的模糊，因為在記憶和意象的意義中常有某種模糊。

材料不是我們的意識在最早的時候獲得的東西。當每個生活時期中，在我們已經能夠思維之後，我們的信念有些是由推論得來，另一些却不如如此。一種信念可以從這些門類之一過渡到其他，所以可以變成，或不復為，一種給予材料的信念。當我說及材料時，並不是指科學研究開始前我們覺得確切知道的事情，而是指下列的事情，即當一種科學很進步時，此等事情表現對這種科學的其他部分供給理由，而沒有使它們自己在任何理由上——除掉觀察不計——被相信。這就是說，我假定有一個受過訓練的觀察家具有一種分析的注意力，知道尋找這種事情，而這種事情將為重要的。他所觀察的東西是在他已經達到的科學的階段，對他的科學的一種材料。這和他以此為基礎的學說是恰恰同樣複雜而辛勞的，因為只有受過訓練的習慣和許多的實習才能使一個人作這種將在科學上增加光輝的觀察。然當它一經被觀察，對它的信念不是基於推論或推理，僅由於它的被看見。在這種方法中，它的邏輯的地位和由它的方法證明的學說的地位是不同的。

在異於心理學的任何科學中，材料原來是一種知覺，在這種知覺中，某些這樣的合生物——它們使感覺變成一種知覺——雖在實際上是不可避免的，然只有感覺的核心在終極上和理論上是一種材料。但我們如果假定有一個理想的觀察家，他會使感覺孤立，並且單獨處理它，作為材料。所以我們在一種重要的意義中可以說，我們如果盡力分析，在心理學外，我們的材料係由感覺組成，在此等感覺中包括某些空間的和時間的關係。

我們應用這種評論於生理學，便看見為物理對象的神經和腦不是真正的材料；在科學的理想組織中，它們當為感覺所代替。據說生理學者經過這些感覺，便知道它們。從這些感覺過渡到為物理對象的神經和腦，的確是屬於物理學學說中初期的階段中，並且應當放在推理的部分，不當放在假定為被觀察的部分。說我們看見神經，就像說我們聽見夜鶯；

兩者都是方便的但不精確的說法。我們聽見一種聲音，相信是有原因和夜鶯相連的，我們看見一種東西，相信是有原因和一種神經相連的。但在每一場所，嚴格講起來，只有感覺應當稱為一種材料。現在感覺的確是在心理學的材料之中。所以物理科學的一切材料也是心理學的材料。現在剩着一個問題要問的是，心理學的一切材料是否也是物理學的材料，特別是否也是生理學的材料。

我們在心的分析中如果已經是對的，那心理學終極的材料只是感覺、意像和它們的關係。自我們看來，信念、欲望和意志力等等都表現為複雜的現象，係由感覺和意像各種相互的關係組成的。這樣，似乎最為分明的心理的事件和離開物理學最遠的事件，是和物理對象一樣，被組織或推論，而非這種完成的科學中的材料原來儲藏的一部分。所以在物理學和心理學的材料間的差異是從兩端減少了。終於沒有差異麼？或者意像始終成為不可改變並專屬於心理學的麼？由於意像和感覺間的差異因果的定義，這一點使我們又遇着一個新的問題，即心理學的因果律是和其他任何科學的因果律不同麼？或者它們真是生理學的麼？

在這個問題能夠適當加以討論之前，必須將某些疑惑除去。

第一，在粗率的接近的律和似乎正確及一般的律中間有一種分別。我將馬上回到前一點；現在是要討論後一點。

和在第五講末尾所下的定義一樣，物是一種邏輯的虛構，是被發明的，因為它對於陳述因果律給予一種便利的方法。除掉在形相上完全有規律（我們對此沒有經驗）的場所外，一片物實在的形相不是有規律的形相理想體系——這是當作這裏所說的物來下定義的——的成分。但物畢竟是從它的形相推論出來的，而此等形相被用來證實物理學的律。就物理學為一種經驗的和可證實的科學講，必須假定或證明，從對物的形相的推論通常是正當的，並且必定能夠

多少告訴我們，可期望什麼形相。我們要經過這個對經驗的證實和經驗的應用的問題，才被引到我所擁護的一種物的學說。考慮這個問題所產生的結果是，就物理學為一種經驗的科學而非一種邏輯的幻想講，它所涉及的細目，和心理學在感覺的名稱之下所考慮的細目，恰恰屬於同一種類。這樣解釋的物理學的因果律和心理學的因果律不同之點只在下列的事實上，即它們是在同一的一片物中使一種細目和其他形相結合，而不是在同一的透視法中使一種細目和其他形相結合。這就是說，它們集合佔有同一「主動」地位的細目，而心理學則集合佔有同一「被動」地位的細目。某些細目，如意像，沒有「主動的」地位，所以專屬於心理學中。

我們現在能夠懂得物理學和心理學的分別。神經和腦是物；當我們望着我們視的感覺時，它們可以為——我想——並且是為構成這種物沒有規律的形相體系中的分子，但非這種體系的全部。當我們看見一片物時，心理學在其他事物之中，是涉及我們的感覺，這和我們所見的物相反。假定——我們必須假定——我們的感覺具有物理的原因，然它們的因果律和物理學律根本不同，因為考慮一種單一的感覺，要求和它所隸屬的一個集團斷絕關係。當一種感覺是用來證實物理學時，它只是用作某種物質現象的一種標誌，就是為它所隸屬的細目一個集團的一種標誌。但當它為心理學所研究時，它是被從那個集團取出，並放在一種十分不同的內容中，它在這裏促成意像或隨意運動。這種不同的配合原來就是心理學的特點。這是和一切物理科學——包括生理學——相反的一種次要的差異是，屬於心理學的意像不包括在構成一種物理事物或一片物的方面之內。

然還剩着一個重要的問題，即心理事件在因果上依賴物理事件，是在相反的依賴不成立的一種意義上麼？在我們能夠討論對這個問題的答覆前，必須首先明白我們的問題所指的是什麼。

當一個有定的甲可以從乙推論出來，但一個有定的乙不能從甲推論出來時，我們說，乙是在甲不依賴乙的一種意義上依賴甲。在邏輯的用語上說明出來，這等於說，當我們知道甲對乙一種許多次的關係時，乙在這種關係上是依賴甲。如果這種關係是一種因果律，我們說乙是在因果上依賴甲。這個主要地關涉我們的例證是一種物理對象形相的體系。廣泛地說起來，我們能夠從近的形相推論遠的形相，但不能從遠的形相推論近的形相。當一切人遠在一哩外時，看來都相似，因此，當我們看見一個人相距一哩，我們不能說出他相距僅一碼時該像什麼樣子。但我們在相距一碼看見他時，我們可以說出他相距一哩時該像什麼樣子。這樣，較近的觀察給予我們更有價值的報告，而遠距離的觀察在因果上是依賴着它，意思便是它不在因果上依賴遠距離的觀察。

近的形相這種較大的因果力引導物理學在有規律的形相體系——最近的形相愈加接近這種體系——的用語上去陳述它的因果律，並且給予它以來自顯微鏡或望遠鏡的正確報告。我們的感覺被視為物理對象沒有規律的形相，是參預這種屬於比較遠距離形相的因果依賴中，這是顯然的，所以在我們的感覺生活中，我們是處於對物理學律的因果依賴中。

然這不是我們的問題中最重要或最有趣的一部分。重要的問題正是意像的因果作用。我們已經看見它們是隸屬於記憶的因果作用中，而記憶的因果作用在神經組織中可以化為通常物理的因果作用。我們對於這個問題的態度必須轉到可以稱為唯物論的東西上去。我們對於唯物論可以下一定義說，它的意見是一切心理的現象是在前面對因果依賴所下的定義上，對物理的現象作因果的依賴。這是否如此，我不自承為知道。我以為這個問題似乎和記憶的因果作用是否終極的問題相同，後面這個問題是我們在第四講中考慮過而沒有決定的。但我想大部分的證據指出唯物論的

答案是更可能的。

想到心理學的因果律，粗率的概論和正確的律的分別是重要的。在心理學中有許多粗率的概論，不僅是屬於我們用以支配對彼此的通常行為的一種，並且也屬於更近於科學的一種。習慣和聯繫是屬於這樣的律之中。我對於能夠得到的一種律願意給予一個例證。假定一個人在時間很相接近的期間內，已經時常遇到甲和乙，一種聯繫將由此成立，所以甲或甲的意像大都引起乙的意像。問題於是發生了：這種聯繫將在任何一個方向中發生作用麼？或者只從較早出現的一個方向進到較後出現的一個方向麼？窩爾格穆瑟君在「聯繫的方向」一文中（見不列顛心理學雜誌第五卷第四部，一九一三年三月出版）宣稱由實驗證明，就關於摩托的記憶（即運動的記憶）講，聯繫發生作用僅從較早的事件到較後的事件，而在視和聽的記憶中，却不是如此，兩種接近的經驗中較後的一種可以引起較早的一種，而較早的一種也同樣可以引起較後的一種。據人們的提示，摩托的記憶是生理學的，而視和聽的記憶更真正為心理學的。但這不是在此項例證中關涉我們的一點。關涉我們的一點是，一種聯繫律由純粹心理學的觀察所組成，是一種純粹心理學的律，並且可以作為發見這樣的律的途徑中可能的事情一個榜樣。然這仍然不過是一種粗率的概論，一種統計的平均數。它不能告訴我們，在一個有定的時機，從一種有定的原因中將產生什麼。它是一種傾向的律，不是一種正確的和不可改變的律，而那些志在於此的物理學律正是這樣的律。

我們如果願意從習慣律——表現為一種傾向或平均數——過渡到某種更正確和不可改變的東西，我們似乎被騙策到神經系上去了。我們能夠多少猜想一種事件怎樣在腦中產生一種變化，而它的重演怎樣逐漸產生和一條河道相似的某種東西，而洪流沿着這河道比在鄰近的路途上更容易傾瀉。我們能夠覺得，我們倘若具有更多的知識，在此方

法中，這種經過重演的習慣的傾向可以由正確紀述每種產生變化的事件的效能表現出來。至於這種變化是習慣所由形成的，使心理學和生理學的學生在他們的方法中趨於唯物論的，正是這樣的考慮。否則他們對於凡百事件本來是可以安於自己的玄學中的。然自然也有例外，如哈爾登教授^(三)以為對精神學的現象得到生理學的解釋，或對生理學的現象得到物理學的解釋，在理論上是不可能的。但我想大部分專家的意見在實際上與此相反。

獲得正確的因果律——在此等因果律中，原因是心理學的，非物質的——是否可能的問題，是一個詳細研究的問題。我已經盡力使這個問題的性質顯明出來，但我不相信，目前能具有任何自信來回答。這個問題是可能的。它似乎決不是一個不能解決的問題，我們可以希望，科學會產生充分的理由，使一種答案比另一種答案愈加有接近目標的可能。但在目前，我看不出我們怎樣能夠達到一種決定。

然基於第五和第七講中所說明的物的學說，我以為對於世界上所發生的事件作一種終極的和科學的紀述——倘若它是可探知的，——在我們發見為心理學和物理學中間有決切差異的事件，一定是類似心理學，而不是類似物理學。這就是說，這樣的一種紀述一定不會心滿意足地說，甚至於形式地說，物——係為一種邏輯的虛構——是終極的實體。我想，我們的科學知識倘若適於這種任務，——它既不適宜於此事，也不像會變為適宜於此事，——它一定顯示那些構成一個物質單位暫時狀況的細目相互關係的律，並且一定在這些細目的用語中——非在物的用語中——陳述世界的因果律。^(四)我相信這樣陳述出來的因果律，對於心理學和物理學一定可以同樣應用的；陳述它們的科學對於

〔註三〕參看他的著作新生理學和其他講演（一九一九年出版）。

〔註四〕在一種完成的科學中，因果律將取數分方程式的形態——或者如果量的學說當證明為正確的，它們將取定差方程式的形態。

玄學曾經徒勞無功的企圖，一定有所成就，即對於實在發生的事件作一種統一的紀述，完全真實——即使不是真理的全部的話——並且免去一切方便的虛構或玄學本質沒有保證的假設。一種因果律倘若能夠在有規律的形相——它們是物——那些虛構的體系的用語中陳述出來，它應用於細目，一定算作一種物理學的律；倘若不是這樣，倘若細目之一是一種感覺或一種想像，即隸屬於記憶的因果作用中，它一定算作一種心理學的律。我相信一個物質單位複合體的認清，以及它的分析而為和感覺相似的成分，對於哲學是極端重要的，對於解心和物的關係，以及我們的知覺和它們所知道的世界的關係是必需的。我確信我們對於許多古老的糾紛必須尋求解決，正要在這一個方向去進行。

心理事件的全部科學，特別是關於這種科學初步定義的地方，能夠因這種基本的統一的科學的發達而簡單化，這是或然的事，在後面這種科學中，被尋求的是細目的因果律，而非構成物理學物質單位的細目那些體系的因果律。這種基本科學一定在原子構成說使化學推源於物理學的一種方法中，使物理學變成可以推源的；它一定也使心理學在科學之中不表現那樣單獨而孤立。我們在這一點上如果是對的，在心的哲學中已經引起許多困難的，正是一種錯誤的物的哲學——一種正確的物的哲學是要使此等困難消滅的。

我們已經達到的結論可以總括如下：

一、物理學和心理學不是由它們的材料分別的。心和物同樣是邏輯的構造；它們所由構造的，或它們所由推論的細目具有各種各樣的關係，其中有些為物理學所研究，有些為心理學所研究。廣泛地說起來，物理學是由細目主動的地位去集合它們，而心理學則由它們被動的地位去集合它們。

二、因果律兩個最重要的特點——它們自然要被稱為心理學的——是主觀和記憶的因果作用；這些並不是沒有

結合的，因為在記憶的因果作用中的因果單位是在一個有定時間佔有一個有定的被動地位的細目集團，並且對主觀下定義是由於這種狀態的集合。

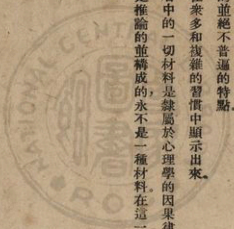
三、習慣、記憶和思想都是記憶的因果作用的發展。記憶的因果作用是來自神經（和其他）組織中通常的物理學的因果作用，這雖不確切，但是可能的事。

四、意識是心理現象一種複雜的並絕不普遍的特點。

五、心是一種程度的東西，大都在衆多和複雜的習慣中顯示出來。

六、我們在物理學和心理學兩者中的一切材料是隸屬於心理學的因果律中；但嚴格講起來，物理學的因果律只能在物的用語中陳述出來，而這種物是推論的並構成的，永不是一種材料。在這一方面，心理學更接近於實際存在的東西。

（完）



對

出版者贈

心的分析



民國三十六年二月發行
民國三十六年二月初版

大學心的分析 (全一冊)

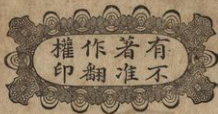
The Analysis of Mind

◎

定價國幣四元五角

(郵運匯費另加)

B. Russell



有不准作翻印

原著者

譯者

發行人

印刷者

發行處

譯

書

顧樹森
中華書局股份有限公司代表

上海澳門路四六九號
中華書局永寧印刷廠

各埠中華書局



0.
73
84

13312)

國家圖書館



000048586



卷一