

主编 瞿葆奎
副主编 杜成宪

孟宪承文集

· 卷七

教育心理辨歧

孟宪承文集

· 卷七

主编 瞿葆奎
副主编 杜成宪

教育心理辨歧

〔美〕波特 著 孟宪承 张楷 译

图书在版编目 (CIP) 数据

教育心理辨歧/(美)波特(Bode, B. H.)著;孟宪承,张楷译. —上海:华东师范大学出版社,2010.1
(孟宪承文集;7)

ISBN 978-7-5617-7480-9

I. ①教… II. ①波… ②孟… III. ①教育心理学
IV. ①G441

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 008981 号

孟宪承文集·卷七

教育心理辨歧

主 编 瞿葆奎
副 主 编 杜成宪
著 者 [美] 波特
译 者 孟宪承 张 楷
项目编辑 陈锦文
审读编辑 林雨平
责任校对 王丽平
装帧设计 储 平

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537 门市(邮购)电话 021-62869887
地 址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 店 <http://ecnup.taobao.com/>

印 刷 者 江苏常熟华通印刷有限公司
开 本 787×1092 16 开
印 张 11
字 数 158 千字
版 次 2010 年 12 月第 1 版
印 次 2010 年 12 月第 1 次
印 数 1—2 100
书 号 ISBN 978-7-5617-7480-9/G·4326
定 价 38.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)



北平师范大学教育系四年级学生欢送孟宪承留影,前排左起第七人孟宪承(1937年)

教育叢書

教育心理辨歧

孟憲承
張楷合譯

正中書局印行



孟宪承、张楷合译波特的《教育心理辨歧》，正中书局 1936 年版的封面

序

心理学在近年异常地活动：新的运动，常在起来；旧的学说，不断地有批评和修正。虽以一种科学自豪，而它的最深的问题，并不能够以科学的技术获得解答。这些是解释上的问题，而都以心智是怎样的性质一问题为基点。因此今日心理学所呈现的，只是混乱和纷歧。材料积聚得很多，可是我们不了解这些材料的意义。

在教师的专业课程上，心理学的价值，在于能够阐明学习的过程。所谓学习，到底是习惯的养成呢，抑是领悟的培养呢，抑或是固有倾向的自由发展呢？这是教师必须抉择的。不幸这种抉择，不能根据于实验，而终必推究到心智的理论；这种理论的构成，绝不限于实验的材料。这是教师的苦难，却也无法避免。在他，修习了心理学，而依然不了解心智的性质，便依然没有学什么“心理”。现在教育心理学的一大部分，并不怎样关心于这种问题。它所最详的题材，于教师反是最琐屑无关的。从教育的观点上看，他几乎不知道有什么心理学。有的是众多的心理学派。

本书即以心智的性质为主题。它的写作，由于深信这问题在教育方法以至整个教育理论上的重要；所叙说的，限于影响教育最大的几派学习的理论。次序是半历史的，取便于寻源而溯委。读者如不喜哲学的论谈，则书中第十二章可以省略不看。

对于杜威先生，我乐于表明我的特殊的感激。凡征引到的各书的出版者，允

许我自由地节引,也深佩他们的优容。第十七章,原是以另一标题,先揭载于哥伦比亚大学《师范学院丛刊》的。最后,我要感谢奥拉塔(Orata)先生给我整理书稿的辛勤的襄助。

波特(Boyd H. Bode),1929年4月

序	I
第一章 身心的分别	1
第二章 心体说	6
第三章 心体说与学习过程	17
第四章 形式训练的反抗	25
第五章 心体说的谬误	33
第六章 意识说	41
第七章 意识说与学习过程	49
第八章 生理心理学的兴起	59
第九章 行为说	71
第十章 行为说与学习过程	82
第十一章 目的性的行为	95
第十二章 心理学的两歧	104
第十三章 再论目的性的行为	114
第十四章 刺激与反应的关系	126
第十五章 意义的性质	136
第十六章 教育的理论	144
第十七章 变动的认识	154
中西名词对照表	162
编校后记	165

第一章

身心的分别

身心的分别，在常人说来，是习见而当然的。身是一种物质的东西，心好像是在身里——或者说在脑里，能思维，有感情，有意志，而控制着身的一种精神的存在。人和无生物的最大的区别，就在于人有心，而无生物没有，因此在行为上，二者有很大的不同。无生物只是死的物质；而人是活的，对于自己的行为是负责的。

这身与心的自明的分别，在常人再也不会发生什么疑问。即使有些人，尤其是宣教者们，会对他特别说到他的心或灵，而依他自己的回忆，他对于身心的分辨，却不待教而后知，是事实的自身就使他认识的。这种分辨，几如一屋和一树的截然不同一样。我们一有智慧的观察，便了然了。

常人的这种看法，正显出他容易把“习见”认为“当然”。他从不想到心与物的分别，绝不是当然的、自明的，却是人类经过了长期的思维而后才得来；他也不想到这分别，怎样充满着困难和疑问；他只接受这种分别，当作一种精神的遗产，恰如数目和方言一样。这些东西，成了他的环境的一部。他都认为当然而承受下来的。到了长大的时候，他已养成了某种思维习惯，任何别样的思维方法，反易使他认为奇异而不自然了。

这样说，人们所传受的心和物的概念，代表思维的成果，而不是思维的发端。我们现在有这些概念，不是因为它们是自明之理，而是因为前人思想的结果。如能观察原始的民族，便会知道他们并不同我们一样有心和物的分别的概念。

先就物而言。我们以为物质是死的、机械的,物质自身不会运动,只有在和别种物质的关系上才有运动。自然科学已经探索了物质运动的定律和条件;因此,这种观念,在我们现在已经是习知的了。可是有一个时代,就没有人有这种观念。那时代的人,以为物体能够自主地运动;世界上没有死的东西,一切都有生命;它们的运动是自己作主的,是和人类一样受着内部的冲动的。这种信念,也称为“万有皆生论”(Animism)^[1]。

我们不难了解这种态度也是必然的。原始人不晓得:水为什么泛滥,风为什么吹,太阳为什么在天空走,雷电为什么降临而施着爆裂的严威;结果,他用自己的行为来解释,这是他唯一的解释;换言之,他假定这些东西,都由自己意志而行动的。他的世界,不成一个有因果互相联系的体系,而是一个许多孤立事物的堆积。这些孤立的事物,可以自动,而不必依照普遍而一定的法则的。所以原始人没有“死的物质”一概念,以与自由而有目的的心的一概念相对比。

巴西的土人,被石头蹶倒时,必定把石头咬一下;被箭射伤时,也是这样。这种心理状态,在历史上,不仅是表现于冲动的习惯,而也表现于正式制定的法律。亚洲南部未开化的 Kukis^[2] 民族,严格执行他们的简单的命抵命的复仇法律。有人被老虎咬死了,他的家族必把那老虎杀掉吃掉,才算申冤;有人从树上跌下来死了,他的亲友必把那树砍掉,才算出气。交趾支那^[3]的君主,把失事的船舶加上了枷锁,与任何犯人一样看待。在古代,波斯国王 Xerxes^[4] 打了败仗,而鞭挞 Hellespont^[5] 的海峡;Gyrus^[6] 排干了 Gyndes^[7] 的河流,也是同类的例。而雅典人的一种法律,更足令人惊异。凡有人被害,而找不出嫌

[1] 又译为物活论、万物有灵论、泛灵论。——编校者

[2] 库基人,印度东北地区的部族。——编校者

[3] 交趾支那,中国古代对越南的称呼。——编校者

[4] 即薛西斯一世,波斯帝国的国王(前 485—前 465 在位)。——编校者

[5] 即达达尼尔海峡。位于土耳其欧亚两部分之间,连接马尔马拉海与爱琴海。——编校者

[6] 居鲁士大帝,波斯帝国的缔造者(前 590—前 529 在位)。——编校者

[7] 金得斯河,即今伊拉克境内的迪亚拉河。——编校者

疑犯的时候,就把与致死有关的无生命东西如斧斤、木、石之类拿来,在 Prytaneum^[1] 开庭审判,定了罪,就将这木、石等等以严重的仪式投诸边陲。^[2]

这种对于无生物和低等动物的态度,不仅在古代以及文明落后的民族里有,据说 1457 年的时候,法国曾有同样的事件:

一只母猪和六只小猪,因为把一个小孩子咬死而且吃了一部分,受着审判。结果,母猪判处死刑;小猪无罪开释,因为小猪虽然犯罪,而年龄幼小,且是受了母亲的不良影响所致的。^[3]

这样把无生物和低等动物当人类似的来对付,是万物各自独立行动一假设的自然结果。等到事物的原因了解得越多,机械性的运动与目的性的行为,也比照着而越有充分辨别的可能了。现在我们知道电光是电的一种形式,依着某种定律而发现的;雨的下降,依于蒸发与凝结的情形;疾病的发生,遵循自然界一定的法则;凡决定地震、山崩、树倒、船行的力学原则,都可以普遍应用的。事情既循着机械的定律,那么,用祈祷与责罚来感应,是无用而愚笨的了。无生物的运动,不是决定于动机或任何内在的原因,而是决定于外界的情况或原因的。这些东西,都是死的物质,没有它们自己的动机或目的,而是完全受制于外界的各种势力的。

这种了解的获得,要归功于科学,而经过很慢的时期。最初的方式,还不是科学,而是魔术。魔术所含的真理的成分,在于事物能由人力以操纵原因而去控制。它的错误,则在于把原因弄错了。有时它采取一种“同生同”的原则,例如以为吃僵尸的药末,可以延生;吃狮子的心脏,可以鼓勇;长啸可以呼风,喷水可以

[1] 希腊城邦的市政大厅。一般由首席执政官居住,是全市的公共会堂或灶台。——编校者

[2] Tylor, E. B., *Primitive Culture*, Vol. I, p. 286.

[3] Westermarek, E., *The Origin and Development of the Moral Ideas*, p. 257.

唤雨。在另一时期,又发明了符咒与秘术的使用。这种对于原因的无批判的误认,在现在的风俗里还是有的,例如撒盐以祛除不祥,佩带神符以求福等等。

这类事情,与科学的区别,在于科学有特殊的技术以试验因果关系。因果的关系,既以科学的方法而确定,万有皆生论的拟人化的成分,就消灭了。科学的结果的累积,引起了物质的宇宙是一个因果联系的体系的一概念。在这宇宙里,一切事物是严正地决定于机械的方式的。什么星球有安琪儿的引导,天空有美妙的乐音,这些话,由科学者看来,不是一种诗情,便是一种迷信。他明确地表示他是不接受那些暗示的。他的方法,是用万有引力的定律来解释天体的现象。这种定律,可用数量的公式来表述;可由数理的计算,以作预测的根据。这样说明,不仅是因果关系的更正确的规定,也使我们对于物的性质,有更精确的观念。

随着物的概念的发展,心的概念也更精密了。事实证明,在原始的文化里,所谓“心”和“灵”,包括一切“呼吸”、“生命”、“灵魂”之类的东西。一个有名的著作者说:“身心的某种粗朴的区别,含有心可在身所不能行动的地方而行动的意思,这是野蛮民族受了心理现象,尤其是梦的现象所暗示的结果。”可是这粗朴的观念,与后来演化而认为当然的心的概念,仅有几希的类似。原始人当然不晓得心是非物质,不占空间的存在。在他看来,心是很像幻影的,所以传给我们的“幽灵”(shade)这名词,正如以为“灵”(soul)是呼吸而传给我们“灵魂”(spirit)一名词一样。

到了一个时期,科学知识的进步,把心的涵义缩小了。身的生命,不复是“心”的一部分,而可用生理作用来解释了。所谓生命,隶属于科学所建设的物质的机械的自然体系之中。现在我们把“生”与“心”区别了。

生物的原素与矿物的原素是一样的;物质与运动的基本法则,同样适用于生物与矿物的。生物不过是一种在某些情形下运动着的复杂的机械。^[1]

[1] 赫胥黎的话,为 Pearson, K. 的 *Grammar of Science*, p. 329 所引。

心的涵义,一面缩小,但另一面也有所扩充。物质的与非物质的对立的尖锐化,结果就发生许多心的特征,而以这些特征来区别物与心了。物是占空间的,心则否;物是受制于严格的自然定律的,心则是自由而对自己的行动负责的;物是可毁坏的,心却不可;物限于现在,心则永存于过去与将来;物是原子的积集,盲目地不断地运动着的,心是一个真、美、善的超然的泉源。

以上的粗粗的轮廓,便是我们的共同遗产,而影响我们的思想的身心概念。常人对这问题,不加思索,就接受类似上述身心分别的说法,以为当然。他自然不晓得:这些概念,在他以前,已有长期的演化;这些概念,只是解释经验的理论,而像一切理论一样,是要以续得的经验来修正的。

这种心与物的概念,可认为最后的真理吗?近年来,自然科学对于旧的物的概念,很活跃地在修正;这种修正,包括对于向来认为无可改变的基本命题的批评。而正在动乱中的心理学,对于传统的心的概念,也施以无情的抨击,以前确定的信念,也早已抛弃无余了。因为许多别的学术,与心的概念都很有关系,所以心理学上这种发展,特别重要。本书是研究这种发展对于教育的影响的。心理学上任何重要变更,最后必反映于教育的方法。现在,心理学的纷歧,已使我们对于学习过程的说法莫衷一是了。以下各章,我们要先把心的传统的概念以及它在教育上的影响,作较详的叙说;然后再就各种代兴的而互相对峙的理论,加以述评。

参考书

Smith, R. W., *The Religion of the Semites*, Chap. III.

Tylor, E. B., *Primitive Culture*, Vol. I, Chapters VIII, XI.

Westermarek, E., *The Origin and Development of the Moral Ideas*, Chap. X.

第二章 心体说

依传统的思想,心与身成了尖锐的对立。心有自发性、创造性、行动的独立性;身或物是有惰性的、被动的、仅受外界的推动而运动的。在人身上,心与物恰合一起来,但这是一种对立的统一。这当然是世界上最奇的统一体。其中两种成分,尽量的互相差异。甲所没有的特征乙却刚有。

街头的人大概不会感觉到这奇异的统一体里还有什么矛盾,他看不出为什么心不应该住在身里而随处跟着人跑,为什么心不应该同身一样的在空间里运动。常人对于哲学者洛克(Locke)的话,一定同意的:

任何人都觉得他的“心灵”能思,能欲,能于它的所在指挥他的身,却不能指挥一个在百里以外的身。没有人能够想象:当他在伦敦的时候,他的“心灵”会在牛津想着或指挥着一个身体。没有人不相信:他的“心灵”既统合于他的身体,在从牛津到伦敦的途程中,是时常变换其地位,同载他的车马一样,刻刻在运动着的。死时脱离了身体的“心灵”,它的运动我们或者不能得到一个清楚的概念。但是我想,运动是有的,因为说它是从身里解脱,而又说它没有运动,在我看来,是不可能的。〔1〕

〔1〕 Locke, J., *Essay on the Human Understanding*, Book II, Chap. 28.

这样说法,像是很好的素朴的常识。心身相隔百里,心不能指挥身是显然的;在旅途之中,身心同行,死时,身心解脱,也是显然的。这道理已是这样显明,用不着故意看成神秘。可是神秘却正在这里,正在于假定心是非物质的实有。心在身的百里以外,固然不能指挥身。但假使心是真的非物质的,它就不存在于任何地方,不管身内或身外。今假定心存在于某处,便是假定心是物质的,便是假定它须占一定的空间的了。有人甚至可以进一步说:如其身体能够严密的固封,而没有些微的罅隙,那么,心灵是永远超脱不开,人在这世上就可以不死了。

洛克所以认这解释已够显明,因为他没有把非物质的涵义充分的思辨过。他没有想到假使心是在空间里,它便只可作一种物质的“升华”的形式看待。假使心占有空间,它便可以别种东西推出那个空间;就是它会与别种东西互相抵触,而表现情性或其它物质的属性。反之,假使心不占有空间,则身心关系的整个问题更是十分模糊了。事实上,这个问题已费过许多哲学家与心理学者的心思。一个不占空间的实在,怎样能够影响到一个物质呢?这两种东西,似乎没有一点可以互相沟通的地方。说是有交感吧,那么,这种交感,是否包含“力”(energy)的使用?如其是的,那么,自然界的“力”的总量是个变数了。身感心时要用“力”,而这用去的“力”,将化为乌有;反之,心感身时,要创造“力”而使“力”的总量有所增加了。

上面的讨论,用意并不在批评心体说(mind-substance theory),而在于说明它的涵义。传统的二元论,一经检讨,便见得比它表面上所说的要复杂得多,不合理得多。如再说到心与意识经验的关系,它的神秘性更加重了。我们有时认为往来于心中的情绪、思维与意志作用,与心为一物。那么,它们都是心了。但是一个人当昏厥或睡眠无梦的时候,心又是如何?它是离开了吗?或者说那时心虽然不起作用,却仍是存在着吗?常识的说法,必定以为心仍然存在的,不过暂在静止的状态就是了,心是永恒的存在,不过有时活动而不必时时活动罢了。

如采取这种看法,那么,心与“经验之流”是不同的东西了。假使在没有思维感情的时候,心仍继续存在,那么,我们不能视心与思维感情为一物了。贝克莱(Berkeley)说:

无数观念(idea)以外,尚有对观念而起各种作用(如意志、想象、记忆等)的一个主体。这能知觉而能动的主体,就是所谓心或自我。这些名词并不代表任何一个观念,而是一个与观念完全不同的东西。观念是由它而存在的,换言之,观念是被它所知觉的——因为观念的存在,即在于它的被知觉。(Existence of an idea consists in being perceived)^[1]

这种心与观念(贝克莱用观念一名词代表一切经验)的对比,立刻又发生心自己是怎样被知觉的一问题了。心决不同于别的观念,它是主有观念的,它会有对自己的观念吗?或者它是同眼睛一样,只能看见所有的对象而不能看见自己吗?我们怎样知道我们有心的呢?

这个问题的部分的解答,是心的知识,是与物的知识结合着。任何经验,不问对象是什么,总同时有对主体的经验。有其一而无其他,是不可能的。引汉密尔顿(Hamilton)的话:

在知觉作用中,我们直接意识到自我与非自我的并存及其分别。这是意识二元性的事实,十分明白的。当我注意于知觉的最简单的作用时,我不得不相信两种事实,或者说一种事实的两面:我的存在,以及与我不同的事物的存在。在这作用中,我意识到我自己是个知觉的主体,外界的存在,是被知觉的对象;而且意识到这两者是存在于同一的片刻中。主体的知识不先也不后于对象的知识——内中任何一个,不决定也不被决定于其他一个。^[2]

这方面的议论是很多的,例如说:“一切意识,包括自我的观念或主体的成分在内。知道我有感觉作用,就是知道了有这作用的自我。”说:“心灵(经验的主体)存在于我的内部,而有回忆与再认过去经验的能力,在思维变换之中,永远认

[1] Berkeley, G., *Principles of Human Knowledge*, Section 2.

[2] Bowen, Francis, *Hamilton's Metaphysics*, p. 195.

识到它自己的同一。”说：“我看不见自我的存在，但是我意识到自我是存在，这是人所能有的顶真确的知识。我知道是自我在有思维、意志与感情，而不是我的感官在有这些作用。”

笛卡儿(Descartes)的“我思故我在”(cogito, ergo sum)的名言总结了这整个问题。洛克说：

至于我们自己的存在，我们知觉得这样的明白而真确，用不到什么证据，也拿不出另外证据。因为没有比“我自己存在”更明白的事实了。我会思维，我会推理，我会感觉快乐与痛苦，这些能够比“我自己存在”更明白吗？如果怀疑这些事情，这怀疑正使我知觉我自己的存在，而不加怀疑。因为如果我知道“我”在感觉痛苦，而怀疑这痛苦的感觉，则怀疑者的“我”的存在，和怀疑一样的真确了。所以经验使我们相信，我们有自己存在的直觉的知识。在感觉、推理的任何活动里，我们都意识着自己的存在。这是最高度的真确的知识。^[1]

这种奥衍的论证，在关于本问题的文献里，真是搜罗不尽。费这样多的气力，去辩论自我存在是当然的事实，读者如觉得无谓，确是情有可原。如果自我存在是一件最高度的真确的事实，为什么还要论争？哲学家们不太饶舌了吗？

所以这样殷切地为自我存在辩护而不许怀疑，其理由在于传统的自我或心的概念，是直觉与推理的混合物。这概念不仅以为自我存在于经验的任何片刻中，并主张自我是单一的、非物质的；自我与经验永相终始的，除用上帝权力外，自我不能毁灭；自我是相对地离物质而存在的；自我是能力的来源。这大概就是心是非物质的存在的意义。要说这些是由直觉得来而有最高度的真确性，实在难于置信。直觉与推理的界线，虽不易划分；但是我们不能否认心体说是基于推理的，如同我们从未直接知觉过月亮的反面，而推想它有正面与反面一样。

[1] Locke, J., *Essay on the Human Understanding*, Book IV, Chap 9.