

羅素著
柳其偉譯

師範
叢書

羅

素

教

育

論

商務印書館發行

國立
中央圖書
館收藏

國立中央圖書館藏



85
13

20.148
853.2

羅素教育論

緒論

在這世界上當必有和本書的著者相似的許多父母，他們生有幼小的孩子，渴望儘可能地與以教育，但又不願孩子們去接觸現存大部分教育制度的弊害。像這種父母的困難，以各個孤立的個人的資格，是無論怎樣努力都不能解決的。自然由家庭女教師及家庭教師在家庭教育兒童也屬可能；但是這種計畫，是會剝奪為兒童本性所熱望的交友關係；而沒有了交友關係，就一定會缺少了教育的某種本質的要素。而且，讓一個男孩或女孩感到自己的「孤獨無伴」(otz)，感到和別個男孩或女孩是各不相關，更是極端的不對；這種感情，當被他們推知其原因是在父母的時候，一定會惹起他們對父母的怨憤，而另去愛好凡為父母所最厭忌的一切事物的。有良心的父母為了這種種的顧慮，遂被逼得祇好送他的兒女到他所認為有重大缺點的學校裏去；其原因自然只為了現存的學校並沒有可認為滿足的——或者即使有可滿足的，而這些學校又不在自家的鄰近。因此，有良心的父母不僅為了社會的良好，也且為了他們自己兒女的良好，不得不視教育改造的事業為必要。倘使父母是有錢的人，

那麼在解決他們自身的問題上，並不需要「一切」學校都非優良不可；而只需要在地理區域上有幾個可供利用的好學校就行。但在爲工銀勞動者的父母，除出初等學校的改造以外，是沒有什麼可以達到他們的目的的。因爲有的父母會得反對別的父母所希望的改造，所以除出強有力的教育宣傳以外，將沒有別的事情能有實用；而這種宣傳非等到改造者的兒童成長了許久時期以後，似也難生效。爲此，我們從對於自己的兒女之愛情出發，不得不一步一步地進到更廣大的政治及哲學的領域。

我願在本書中，對於這個更廣大的領域，儘可能地保持超然的態度。我所必須說及的大部分，將依準於那些對現代主要論爭上我所偶然抱持的見解。但在這一方面，「完全的」獨立，也是不可能。我們所希望於我們的兒女所當有的教育，必須依據我們關於人類品性的理想，以及我們關於兒女們將來在社會上擔任任何種職能的期望。例如一個和平主義者將不希望他的兒女受那種爲軍國主義者所認爲良好的教育；一個共產主義者的教育的見解將不同於一個個人主義者的。若注意到更根本的分派：在視教育爲注入某種一定信條的手段的人及視教育爲應該生產獨立判斷力的人之間，當不能有什麼同意。在有這種論點成爲當面問題的時候，迴避這種論點是無用的。同時有很多量的心理學上及教育學上的新知識，那是無關於這種究極的問題，且對於教育具有親密的關係的。這些多量的知識固已產生極重要的結果，但在它的教訓能被充分理解適用之前，尚有許多事情待做。這對於生後最初的五年，尤爲真實。這個最初的五年已被發見有比以前所給與的更要大得多的重要性，且相

應地增加父母在教育上的重要性。我的旨趣及目的，是在凡有可能的地方總要避免構成論爭性質的問題。論戰的筆法，在有些地方是必要的；然當向父母們說話時，我們可以假定世上做父母的總抱有希望兒女們幸福的欲求；而這種欲求，和近代的知識相聯繫起來，就儘足以決定非常之多的教育問題。在本書中我所欲說的，是我對於自己子女所抱的諸種困惑的結果；因此這並不是遼遠的，也不是理論的，而且我希望這當能有助於明瞭那些遇着和我同樣困惑的其他父母的思想，不管是在同意於我的結論之形式上，或在相反的形式上。父母們的意見，是異常的重要；因為缺少專門的知識，父母們往往成爲最好的教育家方面的障礙物。倘使做父母的希望他們的兒女能獲得好教育，我敢相信在現代當不缺少具有給與這種教育的意志與能力的教師。

我想在下面先來考察教育的目的，即是那一種人及社會，是爲我們所能合理地希望看見，而由在兒童現有的性質的原料上施以適當的教育所產生的。我輕視人類改良的問題，不管是用優生學或用其他任何種自然的或人爲的方法，反正這在本質上是在教育問題之外的。但我承認現代心理學上的發見有大價值；這種發見是表示如下一個傾向的，即品性之受決定於幼年時代的教育，其程度有比過去幾代最熱心的教育家所設想的要大得多。我把品性的教育和在嚴格意味上得被稱爲教授的智識上的教育兩者分別看待。這個區別雖不是究極的，但自有其用處：即某一學生爲要成爲受教授的人，便必須具有某種的美德；而爲使許多重要的美德能實行有效，就必須具有很多的智識。惟爲討論便利起見，可以把教授離開了品性的教育而獨立。我將先講品性的教育，因爲

這在幼年時代特別來得重要；但我將說至青年期爲止，而在這個主題之下，來講重要的性教育問題。最後，我將討論知的教育，它的目的，它的課程，它的可能，從最初的讀寫功課以迄於大學時代的終結。至於男女從人生及世界所能學得的更高一層的教育，我將視爲在我的論旨之外；但使男女具有從經驗以學習的能力，必須成爲幼年時代的教育所當在意識上最明顯地保持的目的之一。

羅素教育論

目錄

緒論

第一編

教育的理想

第一章

近代教育理論的假定

第二章

教育的目的

第二編

品性的教育

第三章

第一年

第四章

恐懼

第五章

遊戲與空想

第六章

建設性

第七章

利己心與所有

第八章	忠實	一〇一
第九章	懲罰	一〇八
第十章	別個兒童的重要性	一一七
第十一章	愛情與同情	一二四
第十二章	性教育	一三九
第十三章	育兒學校	一四八
第三編	知的教育	一五七
第十四章	一般的原則	一五七
第十五章	十四歲以前的學校課程	一七一
第十六章	最後學年	一八二
第十七章	晝間學校與寄宿學校	一九一
第十八章	大學	一九七
第十九章	結論	二〇五

羅素教育論

第一編 教育的理想

第一章 近代教育理論的假定

即使當我們在讀過去時代所寫的最好的教育論著時也知道自後在教育理論上是已有好些變化發生過了。在十九世紀以前的教育理論上的二大改造者是洛克(Locke)與盧騷(Rousseau)。這兩位之獲得令名，都是分所應該，因為他們指斥了在著書當時所流行的許多錯誤。但無論哪一位，在他自己的方向上，都不曾進到差不多為現代任何教育家所進行的程度。譬如說，兩者都具有引導到自由主義與民主主義(Democracy)的傾向；但兩者都只思量到一個貴族男孩子的教育，這是需要一個男子教師的全部時間來一心從事的。縱令這一種方法的結果或許非常優良，然在具有近代眼光的人，是無一人會給它以認真的考慮的。為什麼因為每個孩子各需吸收一個成年家庭教師(Tutor)的全部時間，為在算術上所不可能之故。所以這個方法是只有特權階級才能採用的方法；在一個公正的世界中，它是不能存在的。近代的人，即使在實際上，或許要為自己的兒女找求特別的方便



也未可知；但對於全體兒童，或者至少對於具有能力足以獲得教育實益的兒童，於容許自由使用的某種教育方法之外，另須在理論上解決的問題是不計及的。我的意思並不是說有產者（the well-to-do）應當立刻放棄那種在現存世界中未向全體兒童開放的教育機會。如果這麼樣做，是將成爲爲正義而犧牲文明。我的意思，乃是說在將來我們所必須企圖實現的教育方法，是這樣的方法，即給每個男孩子及女孩子以一種享用現存的最好事物的機會的。教育之理想的方法，一定要是民主主義的才對，雖然這個理想並不是即刻就能實現。這個，我想在如今當是可以一般地被承認的。在這種意義上，我將常把民主主義放在心頭。我「在本書中」所欲主張的，將是得以普遍採用的「方法」；惟個人在這期間，假使他有智慧和機會足以獲得比現在的共通方法更好的方法，自不應該讓他的兒童爲現行共通方法的不良所犧牲。可是就連這種非常平凡形態的平民主義的原則，尙不爲洛克及盧騷的論著中所含有。雖說盧騷是一位不信任貴族主義的人，但在論及教育的處所，他決沒有理解他的不信任的含義。

這個民主主義和教育的問題是有明白瞭解之必要的問題。死板板的畫一的平均之主張，是將成爲在教育上之大災害的。有好些男孩子與女孩子要比其他男孩子同女孩子更聰明些，且能從高等教育裏取得更多的利益。有好些教師要比其他教師在訓練上爲優良，在素質上爲優秀；但個個兒童都要受教於少數最好的教師是不可能的。即令最高等教育是人人所需要，——這是我所懷疑的，——而在現在要個個人都受這種教育，也是不可能的。從而民主主義的原則之未成熟的應用，或者竟會引出沒有一個人該受最高等教育的結論，也未可知。假使

這種樣的見解被採用了，那當是對於科學之進步的致命傷，且將使教育的一般水平線在今後一百年間爲不必要的低落。進步是不應該爲實現目下這個當兒的機械的平等所犧牲的；我們必須審慎地走近教育的民主主義，以便在進程中得盡量地少破壞那些偶然和社會的不公正相結合的有價值的產物。

但若一種教育方法是不能成爲普遍的教育方法的，那麼我們也不能認這樣的方法爲滿足。富有者的子女，往往於母親之外再有一位保姆，一位管護的女傭，更有役使家中別的僕人的份兒；這就含有在任何種社會組織中所決不能給與一切兒童的注意的量。這種被百般嬌養的兒童，從不必要的寄生行爲中，是否真能受益，老實是個大疑問；但任何公正的人，除出對於低能兒或天才可有這樣特殊理由的情形之外，無論如何，對於少數人而與以特殊利益的事情，終是不能嘉許的。在目下，賢明的父母，如果可能的話，大都要爲他的子女選定某種在事實上並不是普遍的教育方法；而且爲實驗起見，也願望能有試行新方法的機會。可是這種方法，必須是這樣的才對，即試行的結果如果是有良效的，應能成爲普遍，而不是在方法的本質上必須使它局限於有特權的少數人的。幸而有好些近代教育的理論及實踐上的最善要素，已具有一種極端民主主義的起源。例如蒙鐵梭利夫人 (Madame Montessori) 的事業，即從貧民窟的育兒學校 (nursery school) 開始。在高等教育上，對於特別能力的特別機會，固然是必要的；然說除此以外，凡爲貧兒所得採用的方法而爲富有者的子弟所採用時，就要感到煩擾或損失，理由是決不能成立的。

此外另有一種在教育上的近代的傾想，雖和平民主義相聯結，但或者有更生疑義的餘地；——這就是我所指說的使教育成爲實用的而不爲裝飾的之傾向。貴族主義與裝飾的之關係，已在味布林（Veblen）的有閑階級論（Theory of the Leisure Class）中被透澈地指說過；但和我們有關係者，不過這個關係中之教育的方面罷了。在男子教育上，問題是在古典的教育及『近代』的教育中間的爭論相關；在女子教育上，問題是在以『淑女』（“gentle woman”）爲理想和訓練女子能自立的願望中間的鬭爭之一部分。然整個的教育問題，在婦女有關的地方，已爲對於性的平等之願望所曲解；在那裏已有一種企圖想獲得那種同給與男子一樣的教育，即使是在那種教育的本身，也決不算爲好的地方。其結果，婦女教育者將謀所給與屬於同一階級的男孩子的『無用的』的智識，給與她們的女孩子，且成爲對於主張女子教育的某部分應該是母性的技術訓練之激烈的反對者。這種相反的思嘲，使得我所正在考慮的傾向，在有關婦女的地方，於某幾點上變爲比較地不明確；但『優美婦人』（“fine lady”）的理想之衰滅，正是這個傾向最顯著的例證之一。爲避免問題的糾紛起見，我將暫時把我的考察限於男子教育一方面。

發生其他諸問題的許多各個的論爭，一部分是關連我們現在的問題的。男兒應該以學古典爲主呢，還是以學科學爲主？這在其他考慮中有一項是說古典是裝飾的，而科學是實用的。是不是教育應該盡可能地趕快成爲某種職業或專業的技術教授呢？在這裏，有用的與裝飾的中間之爭論，雖不是決定的，也還是有關的。是不是應該

教兒童能正確地發言，又具有愉快的儀表；或者這些祇不過貴族主義的遺物呢？是不是藝術的鑑賞；對於藝術家以外的人，也有什麼價值呢？是不是拼法應依照發音的呢？凡這種種以及其他許多爭論，一部分都是以有用的與裝飾的中間之論爭形式被討論的。

顧雖如此，我相信全部論爭是不真實的。祇要用語一有定義，論爭就馬上冰解了。倘使我們把『有用的』作廣義的解釋，而把『裝飾的』作狹義的解釋，那麼是這一邊獲勝；若作相反對的解釋，那麼是那一邊獲勝。在『有用的』這一語之最廣大最正確的意義上，一種活動當它具有良好結果時，總是『有用的』。而這些結果，一定要在單單『有用的』以外，尚有在別種意義上的『良好』才行；不然的話，我們便沒有真正的定義了。我們不能說一種有用的活動便是具有有用的結果之活動。所謂『有用』的本質，是在它之有助於不徒為有用之某種結果。有時，在到達得被稱為單純的『良好』之最後結果之前，必須有一長串的結果的連鎖。犁因為碎土，所以有用。但碎土這件事情之所以良好，並不在於它的本身；它僅因以後能使種子下播，才成有用而已。播種因為產穀，所以有用；穀因可製造麪包，所以有用；麪包又因保持生命，所以有用。但生命是必須能具有某種本質的價值；如果生命徒然當作其他生命之一手段而有用，這種樣的生命到底也是不會有用的。生命依於種種情景，可以為善，也可以為惡；所以當它是為善良生命之一手段時，也可以為有用的。我們總得在什麼地方超過繼起的功利之連鎖，而找出用以繫住連鎖的鉤子；假使不是這麼樣做，那麼在連鎖的任何一環中，是決沒有真正的實用性的。當『有用的』

定義是如此說法時，教育之是否應成爲有用的，就不能成爲問題。自然，教育是應成爲有用的；因爲教育的過程是對於目的的手段，而在它自身並不是目的之故。不過這卻不完全就是主張教育上的功利性者所設想的。他們所力說的，乃在教育上的『結果』應該是有用的：率直地說，他們將謂一個受過教育的人是知道機械製造法的人。倘若我們問這機械有什麼用處，他們的回答畢竟在於說機械能生產對肉體的必需品及慰藉物——食物，衣服，房子等等。這樣，我們知道具有可疑見解的功利性的主張者是一個僅於肉體的滿足上認有本質的價值之人：所謂『有用的』在他看來，就是能助我們滿足肉體的需要及欲求。當有用的意思果真如此的時候，倘若功利性的主張者是在縷述一種究極的哲學，他一定是錯誤的；但在一個許多人瀕於飢餓的世界中，他當作一個政客，也許是得當的，因爲肉體的需要之滿足，在這時候，得比其他任何事項更爲切迫之故。

同這相酷似的分析，當考察這個爭論的另一方面時，也屬必要。稱呼另一方面爲『裝飾的』自是對於功利性的主張者讓了一步；這是因爲說到『裝飾』多少是被人看爲無價值之故。這個『裝飾的』之品質形容詞，當應用到『紳士』或『貴婦人』之傳統的概念時，差不多是完全被證爲正當的。十八世紀的紳士用精妙的音調說話，於適當時引用古典，著流行的服裝，懂得瑣細的禮儀作法，且知道在什麼時候舉行決鬪會得提高他的名聲。在毛髮的掠奪 (The Rape of the Lock 譯者按是 Pope 所作) 中，有這麼樣的一個人，他是：

以琥珀的鼻煙盒和雲頭模樣的藤杖之漂亮握法，堂皇地滿足虛榮心的。

他的教育是最狹義上的裝飾的；在現代要具有能滿足於像這個男子所獲得的藝能以生活之富力的，實只有少數人。舊意義的『裝飾的』教育之理想是貴族的；它是假定有著富有財錢而絕不需要勞動的這樣一個階級。上品的紳士同上品的貴婦人，當作歷史上的人物而觀照時，是有魔力的；他們的紀錄同他們在鄉間的邸宅，是能給我們一種爲我們所已不復供給於子孫的快樂的。但是他們的優越，即使在真實的時候，也決不是至高無上；而且他們還是需要殆難相信的無數費用才獲成功的產物；荷甲斯(Hogarth)譯者按是十八世紀英吉利的一位諷刺畫家兼雕刻家)的京小巷(Chin Lane)曾給我們一個爲他們所耗費的金錢之強烈的印象。在今日，將沒有誰會主張這樣狹義的一種裝飾的教育了。

但是這個還不是真正的論點。真正的論點乃是在教育上，我們應該企圖一種有直接的實際的功利性之知識充實心中呢，還是應該設法把自身完善的精神所有物給與我們的學生？知道一呎是十二吋，一碼是三呎，是有用的；但這種知識沒有本質的價值；即在生長於使用米突的地方之人，這是完全無價值的。在另一方面，欣賞黑姆列德(Hamlet)這種事情，除去像一個人要想殺死他的叔父這樣稀有的例子以外，在實際生活上是不會有多大用處的；但它卻能給人以如其沒有了便將發生遺恨的這種精神所有物，且使他在某種意義上成爲一個更優秀的人物。爲主張功利性不是教育唯一目的的人所選擇的知識，就是這後面一類的知識。

在功利主義教育的主張及其反對者間的爭論中，似包含着三種不同的實質的論點。第一種是貴族主義者

與民主主義者間的討論形式，前者主張對特權階級應教以用適合階級自身的方法以消遣它的閒暇，而對隸屬階級則應教以用有益於他人的方法以使用它的勞動。民主主義者對於這個見解的反對，似未免稍形混亂；即他們一方面不喜歡教貴族階級以無用的東西，而同時卻主張勞動者的教育不應以有用的為限。如我們看出在和勞動者當有學習拉丁語及希臘語機會的一種民主主義的要求相結合的形態上，而有對於公立學校中舊式古典教育之一種民主主義的反對。這種態度，縱令它或者會缺少某種理論的明瞭，但就全體言，在實際上是正確的。民主主義者並不想望把社會分為二部分：一方是有用的，他方是裝飾的；因之他對於從來徒為裝飾的階級要多與以僅僅有用的知識，對於從來徒為有用的階級要多與以僅僅喜悅的知識。然民主主義的自身，並不決定此等要素所應混合的比例的。

第二種論點是在單謀物質的福利者及留意精神的喜悅者兩種人之間的。大部分近代富有的英國人及美國人，倘若他們因了魔術轉生到依利薩伯的時代，恐怕他們還是情願回至近代世界的。因為雖有莎士比亞及刺利 (Raleigh) 譯者按是英國的軍士兼探險家，一五五二——一六一八) 及菲力浦，悉德泥爵士 (Sir Philip Sydney) 譯者按是英國的作家兼軍人，——一五五四——一五八六) 的社會，精妙的音樂，美麗的建築，但因缺少浴室，茶和咖啡，汽車以及其他為當時代所不知道的其他物質的方便，也將不能對他們有所安慰。這樣的人，除出為保守的傳統所影響的制限以外，是有視教育的主要目的在乎增進所生產的商品的數目與種類之傾向的。

他們也許會把醫學及衛生包括在教育目的之內，但他們將不會對於文學藝術或哲學感到什麼熱情。無疑地，這種人是已供給了為攻擊在文藝復興時所設立的古典課程之動力的一大部分。

我並不以為由於徒然說精神的善比純粹物質的善為更有價值的這種主張來對付這一態度將是正當的。我相信這個主張是真實的，但不信它是全部的真理。為什麼？因特質的善雖不算有極高的價值，可是物質的惡是能為惡到足以凌駕許多精神的優越之地步的。飢餓疾病及對於他們的不絕的恐懼，已經是隱蔽了從預見開始成為可能以來的大多數人類的的生活。大部分的鳥類為了飢餓而死，但它們在有豐富的食物時是快活的，因為它們並不想及將來。而一度經驗過飢荒的農夫，卻將不絕地為記憶與危懼所苦惱。

人總寧願為得區區的生活資料以作長時間的苦役，卻不願死亡；動物就不然，它們是當可以得到快樂時，即使要以死為代價，也是甘心攫取快樂的。因之有大多數人的生活是差不多完全剝去了快樂的。他們卻忍受無詞，因為不如此就決不能長生。如今靠了產業革命及它的副產物之福，在歷史上才第一次有創造一個世界使人人將有快樂的相當機會之可能。物質的弊害，假使我們有意的話，將可以被減少至最少的比例。用組織及科學，將使全世界的人口，有縱不是奢豪的，但終足以防止大痛苦的食物吃和房子住。克服疾病，又使慢性的不健康變為非常稀少的事情，將有可能。防止超過食料供給的改良之人口增加，將有可能。引起殘忍壓迫及戰爭及隱蔽人類潛在意識的精神之大恐怖，也將被減小到無足重視的程度。凡這種種既於人類生活有這樣不可測知的價值，所以

我們對於有實現它的傾向的那種教育自不敢有所反對。在這種教育中，應用科學勢須成爲主要的成分。沒有物理學，生理學及心理學，我們不能建造新世界。但沒有拉丁語與希臘語，沒有但丁與莎士比亞，沒有巴哈（Bach）與莫差特（Mozart），我們是能建造新世界的。這是贊成功利主義教育的一個大議論。我因爲強烈地感到它，所以要這樣強強烈烈地敘說它。惟雖如此，對於這個問題是尚有另一方面的。假使沒有人記得閑暇和健康的使用方法，試問戰敗了它們可有什麼價值？對抗物質的惡的戰爭，同其他一切戰爭一樣，是決不應用那種使人民不能有和平之術的狂暴以進行的。但凡世界所有一切究極的善，總不應任其在對抗害惡的鬭爭中歸於破滅。

現在讓我來說包含在我們爭論中的第三種論點，說只有無用的知識才有本質的價值，這話是真實的麼？說凡是本質上有價值的知識是無用的，這話是真實的麼？就我而言，我於青年時代曾費不少時間在學習拉丁語及希臘語上；現在我卻想着這些時間幾乎完全是妄費的。古典的知識對於以後我的生活上有關的任何問題都不曾有過什麼幫助。像受教過古典的人之百分之九十九一樣，我決沒有獲得充分的能力足以爲快樂而誦讀它們。我們學過像 Suppellex 的第二格這類的東西，這是我到現在尙決不能忘卻的。這種知識，正同一碼爲三呎的知識一樣，沒有什麼本質的價值；而它的功利性，對我來說，就只有供給我做現在的例證這一點。反之，在數學及科學上我所學過的，不僅有無限的功利性，且有大的本質價值，如能供給觀照及反省的題材，供給在充滿着虛偽的世界中的真理的試金石就是。固然，這有一部分是個人的特異性（personal idiosyncrasy）；但是我確信因古典而

得益的能力在近代人中還是比這更甚的稀有的特異性。法蘭西及德意志也有有價值的文學，這兩國的語言易於學習，且在許多實際方法上是有用的。所以反對拉丁語及希臘語而擁護法語及德語之理由，是非常强有力的。我想我們即不輕視沒有什麼直接的實際的效用之智識的重要性，也可以正當地要求除出專門家的教育以外，像這種的知識，是該用如文法般可不必費莫大的時間與精力於技術的裝置上的方法以教授之。人類智識的總和及人類問題的複雜性是在不斷地增加的；所以如果有時間以研求新的事物，每一世代總當檢點改良各世代的教育方法，我們必須由妥協以保持平衡。在教育上的人文（Humanistic）諸要素必須依然保留；不過這種種要素必須有充分的單純化以便留出地位給其他的要素；若沒有其他的要素，那麼因科學而成爲可能的新世界是決不能被創造的。

我並不想暗示在教育上的人文的要素是沒有功利的要素的那麼重要。如果想像的生活是待充分發展的，那麼知道些偉大文學，知道些世界歷史，知道些音樂，繪畫及建築，是所必需的。而且只有通過想像，人才有意識到世界之將來的可能，沒有想像，『進步』就會變成機械的，無價值的。不過科學也能刺戟想像。當我爲少年的時代，天文學及地質學在這方面所幫助我的，要比英國法國及德國的文學爲多，「我之讀這種種文學的傑作，有許多是受強制而讀，並未感有絲毫興趣。這是一種個人的事情：就是這一個男孩子或女孩子能從這個源泉取得刺戟；而另一個男孩子或女孩子將從另一個源泉取得。我所暗示的，是當精通一種科目必須有一種困難的技術時，

除訓練專門家的例子以外，這個科目務必是有用的才行。在文藝復興時代，用近代語寫的偉大文學幾乎沒有；然在現在，有了許多。希臘傳統上的價值的大部分也得傳達給不知希臘語的人；至就拉丁的傳統言，它的價值實在不是極偉大的。因之，在沒有特殊性向的，男孩子及女孩子有關的地方，我當以不包含學習上的大裝置之方法供給教育上的人文要素；至初期以後各學年的教育困難的部分，依通例，我當限於數學和科學。然當有某種強傾向或特殊能力指示別個方向的時期，我是應當有例外的。刻板的規則（cast-iron rules）總是最先應該避去的。

以上我們已考慮到何種智識是應該傳授的。現在我要講及另外一套問題，一部分是關於教授方法，一部分是關於道德教育及品性訓練的，這裏我們不復關心於政治，而要關心於心理學及倫理學了。心理學直到最近為止，一向不過是學究的研究，對於實務是差不多不適用的。但現在這個已經全變了。譬如說，我們有產業心理學，病牀心理學，教育心理學，各種都有最大的實際的重要性。我們可以希望而且預期在最近的將來，心理學所能及於我們的制度的影響，將急速地增加，至少在教育上心理學的效果已經是偉大而且有益的了。

讓我們先來看『訓練』discipline。訓練的舊觀念是簡單的，一個幼兒或男孩子要受強制去做他所不歡喜的事情，又要受強制去禁做他所喜歡的事情。他不遵命時，要受肉體的懲罰，甚或被關禁不得麪包喫，不得水喝。例如試讀非耳柴德的家庭（The Fair-child Family）中說到小亨利是怎樣地被強制學拉丁語的一章。他的父親告訴他不學好拉丁語是決不能成爲一個牧師的；但不管論證如何，這個小孩子總不會像他的父親所想

望着的肯那麼樣熱心地埋首於他的書中。後來他就被關在屋頂閣樓中，只能得些麪包同水，且不准同他的姊妹通話；他的姊妹們是受告訴他在受罰，而她們是不得對他有往來的。惟雖如此，姊妹中的一人到底拿了些食物給他。不料傭人告發了她，於是連她也受了懲罰。等到被監禁至某時期之後，據說這位男小孩子竟開始歡喜起拉丁語來，以後還永遠孜孜不息地用功。試把這個和柴霍甫（Tchekhoff）的故事講到他的叔父想教小貓捕騾鼠的相比較。他拿一只騾鼠到小貓所在的室內，但小貓的狩獵本能尚未發達，它對於騾鼠是一點也不注意。因之，騾鼠就來打小貓。到第二日，重演同樣的事情，以後還是繼續下去。最後教授才了解這是一只愚笨的貓，是不堪教育的。其後，在別的方面，這只貓雖和普通的貓沒有什麼異樣；但每當它看到騾鼠時，總不能不表示極度的恐懼而且逃避。『和這小貓相像，我有從叔父受拉丁語教授的光榮；』柴霍甫這樣地作結。這兩個故事就是舊的訓練以及近代對它反抗的例證。

但是近代的教育家並不只是迴避訓練；他要用新的方法去獲得它。在這個問題上，未曾研究過新方法的人是難免抱有錯誤的觀念的。我曾時常聽到說蒙鐵梭利夫人是完全廢止訓練的；而且我曾驚奇她究竟用什麼方法以管理滿室的兒童。等讀了她的關於自己所用方法的記述時，我才恍然於訓練依然占個重要的位置，而且並沒有想廢止它的用意。從我把三歲的孩子送往一個蒙鐵梭利學校以消遣每日午前的時光以後，我發見他已很快地成爲比已往更有規律的人，而且他也歡喜順從學校裏的規則。可是他絕沒有什麼外的強制的東西；即規則

是像遊戲的規則，是當作享樂的一種手段被遵守的。舊的觀念是說兒童是決不能「情願」學習的，卻祇能因受恐嚇的強迫而學習。這個今已被發見是完全由於缺少教授法上的技能。只要把不可不學習的資料——例如讀法及書法——分爲適當的階段，每個階段是都能適應普通兒童的興趣的。而當兒童們正在從事他們所喜歡的事情時，自然，沒有必須加以以外的規律之理由。幾條簡單的規則——無論哪個兒童不得干涉別個兒童，無論哪個兒童每次不得有一種以上的器具——是容易理解的，是能成爲合理的，所以要使兒童們遵守這類規則，是沒有什麼困難的。兒童由此獲得自己訓練，這種自己訓練一部分成於好的習慣，一部分則由實例中，體認到爲了某種究極的利益而抑制衝動，有時候是有價值的。大家往往知道在競技中是容易獲得這種自己訓練，可還沒有人曾經推想到知識的獲得也得發生充分的興趣，以發動和競技上相同的動機。我們如今知道這是可能的，又不僅在幼兒教育上，即在一切階段上，這也將成爲可以實行的。我不敢冒昧說這是容易的，關於這方面的教育學上的發見曾經需要過天才；但是應用這些發見的教師並不定要天才。他們所需要的，是具有決不算是異常的同情和忍耐，以及祇要是正當的訓練。根本的觀念是簡單的：即正當的規律並不存於外部的強制，而是存於自動地不引導到不需要的活動而引導到需要的活動之心理習慣。所可驚奇的，是在表現這一觀念於教育上的技術方法之發見中所得的大成功。爲了這個，蒙鐵梭利夫人是不愧受最高的榮譽的。

教育方法上的變化，因對原罪 (original sin) 的信仰之衰落而受極大的影響。如今差不多已經絕迹的傳

統的見解，原來是如此的：即我們大家都是生而爲具有邪惡本性之「仇恨的兒童」(children of wrath)；我們要爲善，必須先成爲「仁慈的兒童」(children of grace)；這個過程是由不絕的苦難以促進的。大多數的近代人幾難相信這個理論是有怎樣大大的影響及於我們的父祖的教育。從僧官斯丹來 (Dean Stanley) 所著的亞諾爾特博士 (Dr. Arnold) 傳記中引用了兩段，就可證明近代人的不信是錯誤的。僧官斯丹來是亞諾爾特博士的得意門生，是湯姆布郎的學校時代 (Tom Brown's School Days) 中的好少年亞塔爾 (Arthur)。他是本書著者的一個從兄弟，當我爲小孩子的時代，曾由他帶往韋斯敏斯德寺 (Westminster Abbey) 參觀過。亞諾爾特博士則是我們的被視爲英國榮譽之一的公立學校之偉大改革者，這種學校今猶大體依據他的原則以經營。所以當論及亞諾爾特博士時，我們是並不議論屬於遠大的事項，而是議論在造就上流階級的英國人上今日有效的事項。據亞諾爾特博士傳的著者所說，亞諾爾特博士減少笞刑，僅把它用於年幼的孩子，且限定於『有如說謊，飲酒，及習慣的怠惰之道德的罪惡。』但當自由主義的一家新聞暗示笞刑爲一種墮落的懲罰，應當全行廢止的時候，他卻勃然震怒，他用印刷物作如下的回答：

我很知道這是一種什麼事情的表現；這是起因於自大的個人獨立的思想的，這種思想既不合理，也不是基督教，而是在本質上野蠻的，它曾跟着騎士時代一切可咀咒的東西訪問過歐羅巴，今又跟着急進主義 (Jacobinism) 的惡行來威脅我們……當幼年尙難發見關於犯罪或過失的墮落之真正似人的意識之時代，而獎勵說個人的矯正爲於品性有害的這樣虛妄的意識是何等的無智？對於爲年輕人的最好裝飾，又

具有成爲高貴成年男子的最好希望之單純性嚴肅性及謙遜性，豈還有比這種意識爲更虛偽更有害的？

他的門徒所教的學生，也就很自然地主張對印度土人實行鞭打，當他們缺少『謙遜之德』的時候。

此外還有一節，是已由斯特刺契 (Strachey) 君在維多利亞時代的名人 (Eminent Victorians) 中引用了一部分的，但因爲它是那麼樣的適切，我也禁不住要在這裏再來引用一下。卻說亞諾爾特博士在有一個休息日，到外邊去散步，享受着科摩湖 (Lake of Como) 的美麗的快樂。他的享樂所取的形式，記在他寫給夫人的一封信中，是這個樣子的：

眺望在我四周的不勝受的美，然後想到道德的惡：真是不勝恐懼。這好像天堂和地獄，不爲一個大深淵所互相隔離，而是緊相鄰接，離開我們實在不遠似的。許是對於道德的惡之意識，同我對於自然界的美之喜悅一樣強烈地在於我心。這是因爲在道德上的惡之深感上，恐怕要比在以外任何事情上，寓着更多的上帝的救助知識讚美道德的善，不算是有了不得的價值；我們固然能夠讚美，可是我們自身將依然不即於善。但若我們真能痛恨是邪惡的東西，即不是邪惡所寄寓的人，而是寄寓於人的邪惡，又在我們的知識上覺得更要顯著更要確實的，是住在我們自己心內的邪惡——這就能具有上帝及耶穌的感情，更具有同情於上帝的精神之精神。只是，知道如此又說說如此是何等的容易，——而要實行如此又要感覺如此，是何等的困難啊！誰個是具有對於這些事情的充分資格呢？除去他能感到自己的不具足，又能實實在在地悲悼的以外，就沒有一個合格者。我的最親愛的妻以及我們的親愛的兒童！你們在現在，還有在將來，要經耶穌基督來接受上帝的祝福。

看這一位生來和善的紳士，竟是突進到一種淫虐狂 (Sadism) 的心情中，在這種心情上，他居然會得不受

良心的責備去鞭打小小的孩子，而且大家還自以為是在遵守着「愛」的宗教，這是可以悲哀的。當我們想到爲這種錯誤觀念所支配的個人時，原不禁具有哀愁之感；然當想及由創造極度嫌惡「道德的惡」之空氣而在世上產生殘忍的世代的，又覺得是悲痛的。而且這所謂「道德的惡」我們不要忘記，它是包含兒童似的習成的怠惰 (habitual idleness) 在內的。我一想及公正的人爲要自以為依據正義以矯正「道德的惡」竟犯了戰爭，拷向，壓迫等的罪，不禁爲之戰慄，惟可感謝的。是教育者已不復視孩子們爲惡魔 (Satan) 的小鬼。雖在對於處置成人，特別在犯罪的懲罰上，這種見解的努力固然還是很大，但在育兒院及學校中，這種見解已差不多全歸消滅了。

另有一種和亞諾爾特博士的錯誤相反的錯誤。這個雖遠不如博士的那麼有害，但在科學上看來，依然是個錯誤。這就是這樣的一種信仰：兒童們生來是道德的，他們只因見了年長者的惡德而致腐敗。這個見解在傳統上和盧騷有關連。恐怕他之信奉這個見解還是抽象上的；但當我們一讀愛彌兒 (Emile)，就可知道學生在成爲這種方法所企圖造就的模範兒之前，他是急需有許多道德的訓練。事實卻是這樣：兒童們生來既不是「善」也不是「惡」。他們生下來是只有反射作用及幾種本能；以這些爲根據，而因環境的作用，以形成得爲健全的或爲病態的之習慣。習慣之被形成爲健全與否，全看做母親的及保姆們的智慧如何；因兒童的天性在最初是異乎尋常的柔輒的。在極大部分的兒童身上，有可成爲好公民的原料，也有可成爲犯罪者的原料。科學的心理學已能證明平日用體罰而星期日說教的這種辦法，並不成爲可以產生美德的理想技術。不過從這句話裏，卻不可就此推論

下去，說產生美德的技術是沒有的。要否定撒母耳蒲脫勒（Samuel Butler）所抱的見解，說從前的教育者以使兒童吃苦引以為快樂，是困難的；因為不然的話，我們就不容易了解他們為什麼能於那麼樣長的期間內繼續着使兒童蒙無用的苦痛。要使健康的兒童快樂並不是難事；然大多數的兒童如果他的心能得適當的注意，自都可以臻於健康。兒童時代的幸福，在造就為最好儀型的人格上是絕對必要的。為亞諾爾特博士所視為『道德的惡』之一形態的習成的怠惰，如果能使兒童感到他所受的教育是在教訓他以值得知道的事情，是就可以不存在的。（註）惟若所傳授的知識並無價值，傳授知識的人又像是個殘忍的暴君，那麼兒童自然要做出像柴霍甫的小貓的行爲了。「我以為」像在兒童想走路想講話的努力上所表現的，為每個常態的兒童所具有的自發的學習欲望，必須成為教育上的原動力。而用這個原動力來替代鞭笞，實要算是現代的大進步之一。

現在進而說到最後的一點，即為我在對於近代諸傾向的這個預備檢查上所欲注意的——這一點不是別的，就是到了近代，對於幼年期的注意要大過從前。這和我們的關於品性訓練之思想的變化有密切的關係。舊的思想認美德在本質上靠「意志」而生；即我們是被假定為充滿着惡的欲望，而須靠所謂意力的這種抽象能力以抑制的。這是顯然認根絕惡的欲望為不可能；我們所能為力的，是只有抑制它們。這種情景正同罪人對警察的關係相似。沒有人會假定無所謂犯罪者的社會是可能的；頂好的做法，也只有設置一種有用的警察力使得大多數人懼怕犯罪，且只有例外的幾個人被拘捕懲辦。但近代心理學的犯罪家並不滿意於這個見解；他相信犯罪的

衝動，大都是能由適當的教育以防止它的發展的。而凡適用於社會的，也都適用於個人。特別是兒童們，很願望受年長者及同伴的愛好；通例，他們是有視現實的境遇如何而向善的或惡的方向發達之衝動的。還有，他們的年紀，依然還是容易形成新習慣的年紀；而善的習慣更能使美德的大部分差不多成爲自動的。在他方面，我們知道一任惡的欲望之跋扈而徒用意力以抑制這類欲望的發露的舊式美德，卻只供給了一種抑制惡行爲的極不滿足的方法。惡的欲望，有如被塞住的河流，能逃避意志所注視的眼，而另找出路。在少年時代會想望謀殺自己的父親的人，到了後來，又會自以爲是在矯正『道德的惡』而在鞭打他的兒子這件事上獲得滿足。爲殘忍之口實的理論差不多是常常起源於某種的欲望；這種欲望是由意志以遮斷自然的通路，被壓入底層，最後就不知不覺地當作對於罪的憎惡或其他一樣能受尊敬的事情以出現的。所以用意志以抑制惡的欲望之方法，縱令有時也屬必需，但作爲養成美德的技術上是不充分的。

這種種考察引我們到了精神分析學的領域。在精神分析學的細目上，有許多事項我是認爲荒唐無稽，而沒有充分的證據可以支持的。不過精神分析學的一般的方法，在我看來似乎非常重要，且爲創造道德訓練的正確方法上所必需。許多精神分析學家所賦與於初期幼年時代的重要性，在我們以爲過於誇張；他們有時彷彿說品性從兒童到三歲的時候起，就固定了不容變更。這個，我確信是不對的。不過這種過失終是一種在正確方面的過失。因爲幼兒心理學一向被人忽視；實在，流行一時的民主主義者的方法是使幼兒心理學幾乎成爲不可能的。

睡眠一事爲例。一般做母親的莫不願望他們的小孩子睡眠，因爲小孩子的睡眠是於孩子的健康，又於母親的便利，兩有好處的。她們爲此已發達了一種技術：即動盪搖籃和唱睡眠歌是。但用科學方法研究這件事情的男性，卻發見了這種技術在理論上是錯誤的。因爲暫時它雖成功，實則創造壞的習慣。個個兒童都喜歡自己作成無理的紛擾，因爲他的自尊心可由此以滿足。倘若兒童發見可不由睡眠而受人關心的方法，他就會即刻去採用這個方法。這個結果也同樣是有害於健康及品性的。這裏最要緊的事體是習慣的形成：即寢牀與睡眠的聯想。倘若這種聯想被適當地養成，兒童除害病或感有苦痛之外，是不會睜開眼睛躺在牀上的。但要養成這種聯想需有相當的訓練；這不是徒由溺愛可以成就的，因爲徒然溺愛要惹起和開眼睛睡着的愉快的聯想。同樣的考察也適用於別種好的或壞的習慣之形成。這方面整個的研究今尙在於幼稚時代；祇是它的重要性已經很大，而今後一定更要增大。品性教育之應和誕生同時開始，以及需要廢除保姆及無知的母親的許多習慣，是很顯明的事。還有確定的知識教育之開始得比從前所想的爲早，也是很顯明的；因爲教育可以成爲愉快的，可以不過勞幼兒的注意力之故。在這兩點上，教育的理論到了近年來，已經有根本的改變；而它的好結果當也能隨時日的經過而益趨於明瞭。因之，我在底下的陳述，當在討論授與於兒童幼年期以後的知識教育之前，先從很詳盡地考察關於幼年期品性的訓練開始。

(註)有許多亞諾爾特博士的學生，恐怕是患腺狀腫 (adenoids) 的。習成的怠惰之原因，即使是在這種腺狀腫，但對此而欲給管刑處方的

醫生，是一個也沒有的。



第一編 教育的理想

第二章 教育的目的

在考察教育方法之前，對於我們所期望成就的目的能有清楚的觀念，那是很好的。（但說起教育的目的，卻有各種不同的見解。）亞諾爾特（Arnold）博士要求『心的謙遜』是一種為亞里斯多德的『高貴的人』所未嘗具有的性質。尼采的理想不是基督教的理想。康德的理想也不是基督教的理想；因為基督要強制愛，而康德卻告訴人以愛為動機的行爲，不能算是真正道德的。並且即使人們對於善良品性的構成的要素具有一致的意見，但對於各要素相互的比重，是會有各別的意见的。（譬如說。）一個人將注重勇氣，另一人將注重學習，再一人將注重和善，更有一人將注重正直。這個人有像年長的布魯特斯（Brutus）似的，將置對國家的義務於對家族的情愛之止；那個人卻像孔夫子般，把家族的情愛放在第一位。像這種種的差別就會生出對於教育的異議。我們能對於所認為最善的教育有任何確定的意見之前，且有對於為我們所期望造就的那種人的概念，是必要的。

自然，一個教育者在他所產生的結果是異乎他所期望的結果之意義上，也有成爲愚蠢的時候。烏利亞嘿普（Uriah Heep 譯者按是狄更斯作 David Copperfield 中的人物。）是在慈善學校（charity school）中教授謙遜這類功課的結果，這和原來的旨趣便是大不相同的。但在大體上，最有能力的教育者總是頗獲成效。試舉中國的學者，近代的日本人，耶穌教會徒（Jesuits），亞諾爾特博士，及主持美國公立學校政策的人爲例。凡這些人，

在他們各種的方式上，都是大有成功的。在各方面他們能企圖的結果固然迥殊，但大體上，這種種結果都是實現的。在想決定教育目的上所當具有的我們自身的見解之前，就以上各種體系稍加說明，當不是無益的。

傳統的中國教育，在某幾點上，和全盛時代的雅典教育非常相似。雅典的兒童要把荷馬〔的著作〕從頭到尾地暗記，中國的兒童也要同樣徹底地學習孔子的古典。雅典人受一種從外面的儀式所成立的敬神的教訓，但在自由的知的探討的進路上，未嘗有什麼障礙。同樣，中國人也受某種和祖先崇拜有關聯的禮儀的教訓，但他們決不被強制去抱持這種禮儀所似乎包含着的信仰。一種安易的優雅的懷疑主義 (scepticism) 曾為有教育的成人所期待的态度：即任何事情雖都不妨討論，但視到達一種很積極的結論為無聊而且俗陋。〔他們以為〕意見是應當成為像進食時可以暢快地談論的東西，卻不應當成為像可以使人們為此而論戰的。喀萊爾 (Carlyle) 稱呼柏拉圖為『在天國非凡安樂的高貴的雅典紳士』。這所謂『在天國安樂』的特徵，在中國聖人中也可見到；然這在由基督教文明所產生的聖人中，除出像哥德這類人，他們是已經深深地浸潤到希臘主義 (Hellenism) 的精神的以外，通常是缺少的。雅典人同中國人都是一樣地想望享樂生活的，而且他們是有一種為對於美的微妙感覺所精鍊過的享樂之概念。

然在兩種文明之間也有大大的差異，因在事實上，大概地說來，希臘人是有活氣的，而中國人是懶惰的。希臘人把他們的精力專注於藝術，科學及相互絕滅上，且在此等全部事業中，他們獲得空前的成功。政治及愛國心，對

於希臘人的精力供給實際上的出路：即當一個政治家被放逐的時候，他會率領一隊亡命者去攻擊（放逐他的）故鄉的城市。然當一個中國人被罷黜的時候，他就退隱山林，以鄉村生活的快樂為題材，作詩消遣。因之，希臘的文明是自行毀滅；而中國的文明只有用外力得以被破壞。不過這種差異似不能完全歸於教育。因為在日本的儒教，除出形成為一種的（Faubourg Saint Germain）（譯者按是在巴黎郊外的貴族街名）的京都貴族之外，從不會產生那成為中國學者的特質的懶惰而有教養的懷疑主義。

中國的教育產生了安定和藝術；它卻不能產生進步和科學。這恐怕可以視為正是懷疑主義所期待着的。熱烈的信仰能產生進步，也能產生禍害，卻不能產生安定。科學，即在當它攻擊傳統的信仰時，也有它自身的信仰；因之它在文學的懷疑主義的空氣中是差不多不能發育的。在一個已由科學的發明所統一的好戰的世界中，精力在國民的自己保存上是必要的。而且沒有科學，德謨克拉西（democracy）是不可能的；即中國的文明限於少數有教養的人，而希臘的文明是以奴隸制度為基礎的。因為這種理由，中國之傳統的教育不適於現代的世界，且已由中國人自行廢棄。在某方面類似於中國學者的有教養的十八世紀的紳士，也為了同樣的理由而成為不可能。

近代的日本，提供了在一切列強中所顯著的一種傾向——以國民的強大為教育最高目標的傾向——之最明瞭的例證。日本的教育目的是在產生如下的國民，即他們由情熱的訓練將效忠於邦國，又由所獲得的知識將用以貢獻於邦國。我不能盡量地稱頌所用以追求這二重目的的技巧。自從提督培理（Perry）的艦隊到臨以

來以迄於今日，日本人一直處於自己保存非常困難的境地中；若不是我們抱有自己保存的自身也可以受非難的意見，他們的成功實提供了對於他們的方法之一種證明。但祇有一種致命的境地才能容認他們的教育方法；這種教育方法若在未遇着緊急危險的任何國家是將受非難的。雖是大學教授也不容指摘的神道教，包含着同創世紀一樣曖昧不明的歷史；即位大典的儀式除出是在日本的宗教上的虐政以外，別無意義。在倫理上也有相等的虐政；國家主義、孝道、天皇崇拜等等，都是不許懷疑的。因之許多種類的進步極少可能。這一種的強硬制度（cast-iron system）的大危險，是在可以激發革命，作為進步的唯一方法。這種危險雖不是當前的，卻是實在的，且因教育制度而被惹起。

如斯，我們在近代的日本看到一種和古代中國的缺點相反的缺點。如中國的學者是對於懷疑的，而且懶惰的；然日本教育的結果恰恰相反，是像過於獨斷的而且猛烈的了。順從懷疑主義與順從獨斷，都不是教育所當產生的。教育所當產生的是這樣的一種信仰：即知識雖要有些困難，終是多少可以獲得的；在一時代所被認為知識的大部分，恐怕是多少有點錯誤的，但這種錯誤卻可由注意與勤勉以訂正。當實行我們的信仰時，我們應該非常注意於在什麼地方一種小的錯誤將會有大災禍的意味；可是話雖如此，為我們所不可不實行的總是我們的信仰。這種心理狀態卻頗困難：就是它需有高程度的知的教養，而不伴着情緒的萎縮。但雖困難，卻不是不可能；事實上它乃是科學的氣質。知識和其他好的事情一樣，是困難而非不可能的；（只有）獨斷家（才）忘卻困難，（只有）懷

疑家〔才〕否定可能。兩者都有錯誤；他們的錯誤當廣布的時候，就要產生社會的大亂。

耶穌會教徒如像近代的日本人，做了使教育隸屬於一種制度——在他們的例子上是天主教會——的繁榮的錯誤。他們所首先關心的，並不是個個學生的福利，而是在造成他們為對教會的福利之一手段。如果我們接受他們的神學，我們就不能非難他們：即從地獄裏救出靈魂是比僅僅地球上的任何種關心事項都要來得重要，而且這種事情還祇由天主教會才能成就。但在未接受這種教義的人，將由耶穌會教育的結果以判斷耶穌會教徒的教育。真果的，這種種結果有時候正和烏理亞嘿普完全同樣為非所願望的：即福耳特爾（Voltaire）是耶穌會教育之一產物。但在全體上，又在長期間，他們所企圖的結果是實現了的：即反宗教改革（譯者按是舊教對新教的反對改革）及在法國的新教的沒落，有大半是必須歸因於耶穌會的努力的。為實現這種種目的，他們使藝術成爲傷感的（sentimental），使思想成爲淺薄的，使道德成爲放縱的；結局，就需要法國革命來掃盡他們所做成的害惡。在教育上，他們的罪惡是在不由於對學生的愛而由於外的目的以進行活動。

在英國公立學校中迄今猶保存勢力的亞諾爾特博士的教育方法，則另有一種缺點，即爲了它是貴族主義的。這種教育方法的目的在訓練人人得以在英國本國或在英帝國版圖內遠離本國的處所取得當局或權力的位置。貴族主義，如果它在今後是還當遺存的，以有某種美德爲必要。這些美德是曾在學校裏教授過的。它所造就的人物是有精力的，堅忍的，肉體上強健的，有某種不可變更的信仰的，具高等標準的正直的，且確信自己是在世

界上有重要使命的。這種結果之實現竟是到了個可驚的程度。知識會爲了這種結果而受犧牲，因爲知者或者會生出疑問。同情也受了犧牲，因爲同情或者會妨礙對「劣等」的人種或階級之統治。親切爲了剛強(toughness)而受犧牲；想像爲了專斷(firmness)而受犧牲。在一個無變化的世界中，其結果或當一直是一種永久的貴族主義，兼具有斯巴達人的特長與缺點。只是貴族主義在今日是時代落後了，從屬的人民就是對於最賢明有德的的支配者也將不再順從。支配者因此不得不趨於殘忍；但殘忍更促進了叛逆。近代世界的複雜性，愈加需要智慧；然而亞諾爾特博士竟爲了『美德』而犧牲智慧。滑鐵盧之戰，或者是在伊吞(Eton)的運動場上獲勝的也未可知；但是不列顛帝國近代正在那裏失勢。近代的世界是需要一種不同的型態的，即須有更多的想像的同情，更多的知識的柔順，減少些對於猛犬式(bulldog) 勇氣的信仰，而增多些對於技術的知識的信仰。未來的執政者，必須是自由國民的僕役，而不是對崇拜自己的臣民以仁慈的態度下臨的支配者。在英國高等教育中所蘊藏的貴族主義的傳統，是這種教育的禍根。恐怕這種傳統是可以逐漸排除的；恐怕舊的教育制度將被發見爲不能適應新的環境。對於那個，我不敢發表意見。

美國的公立學校有成效地實現了大規模的從未曾企圖過的一件工作；那就是把人類的一種異質的選擇變形爲一種同質的國民。因爲這件工作做得如此巧妙，且就全體言又是如此一件有益的事業，所以在比較功過上，對於完成它的人是應當予以大大的讚揚的。但美國也同日本一樣，是處於一個特殊的位置，而爲這種特殊情

境所容認的，未必便是隨時隨地都可遵從的理想。美國曾經有過某種利益及某種困難。在這種利益之中所有的：是高等標準的財富，沒有在戰爭中失敗的危險，比較的沒有從中世紀繼承的拘束的傳統。移民在美國可以見到一般普及的德謨克拉西的情操及高級的產業技術的階級，我想這是差不多全部移民所以要讚美美國甚於讚美他們的本國之二個主要理由。但是現實的移民通常終是保持二重愛國心的；在歐羅巴內的鬭爭中，他們依然情熱地偏袒他們原來所隸屬的國家。反之，他們的兒女卻失去了對於他們父母所由來的國家之一切忠誠，而單純地成爲美國人。這種父母們的態度可歸因於美國的一般功績；兒童們的態度是有極大部分由他們的學校教育所規定的。成爲我今日的問題者，便只是這種學校的貢獻。

凡在學校得依賴於美國真正的功績之時期內，沒有把美國的愛國心之教授和錯誤的理想之注入相聯想之必要。但在舊世界尚比新世界爲優越的地方，卻有對於純真的優越性予以蔑視之必要。在西歐羅巴的知力的水平線和在東歐羅巴的藝術的水平線，從全體上言，還比在美國的爲高。除出西班牙及葡萄牙，在整個西歐羅巴，宗教的迷信要比美國的爲少。在差不多全部歐羅巴的國家之內，個人之受制於集團的勢力要比在美國的爲少：就是他的內心的自由，即使在他的政治的自由要比美國人爲小的地方，也要比美國人爲大。在這幾方面，美國的公立學校就在爲害。這種爲害，在教授一種排他的美國的愛國心上，是非常重要的。這種弊害的由來，正像日本人及耶穌會的樣子，是起於視學生爲達到一種目的的手段，而不視學生自身爲目的。教師總得要愛他的學生比愛

他的國家或他的教會更好一點，否則他就不是一個理想的教師。

當我說學生應被視爲目的而不是手段的時候，我或許會遇到一種反對論：即說每個人之當作手段，畢竟要比當作目的爲更重要。一個人之當作目的而存在的，當他死亡時就歸消滅；但當作手段而產生的，可以永遠繼續。我們不能否認這個，但我們能以否定由這個推論出來的結果。當作一種手段的人的重要性，可以是爲善，也可以是爲惡；既然人類行動之將來的結果是非常的不確定，賢明的人便將有把這種結果置於他的打算之外的傾向。概言之，好人是有好結果，壞人是有壞結果的。自然，這並不是一種不變的自然法則。一個壞人也許殺害了一個暴君，爲了他已犯了爲暴君所欲處罰的罪惡；這樣縱令這一個人和他的行爲是壞的，而他的行爲的結果卻可以算爲好的。但雖如此，當作一般的通例，由本質上優秀的男女所成的社會終要比由無知而懷惡意的人所成的社會能有較好的結果。現在且把這些考慮放開不管，兒童及年輕的人也許會本能地感到在真誠地希望他好的人和祇把他作爲做某種計畫的原料的人中間之差別。無論是品性或是智慧，凡在教師缺少愛心之處，就不能像不缺少的那樣充分地或是自由地發達。而且這一種的愛，本質上是存於「感覺」兒童爲一種目的。我們大家對於自己，都是有這種感情的：就是我們願望自己有好的事情，卻不先要求因我們獲得好的事情將有某種大目的被促進的證據。一般有愛心的父母也對於他的或她的兒女感覺到同類的事情。父母們用着恰恰和他們爲了自己有所欲求的同樣的方法，要求他們的兒女成長起來，強健起來，在學校裏有好成績起來等等。在費心到這些事情上

面時用不着什麼自己否定之努力，也用不着什麼抽象的正義之原理。這一種做父母者的本能，不一定常限於只對自己的兒女發動。在它的廣布的形式上，它是必須存在於凡欲爲男女孩子的好教師的任何人心中。跟着學生年紀的增大，這種本能的重要性逐漸減少。然仍惟有能保存這種本能的人，才得信託他去草定教育的計畫。那些視造成沒有正當理由而自願殺人及被殺的人爲男子教育目的之一的人，顯然是缺少那種廣布的做父母者的感情的；可是這些人，除出丹麥及中國，竟尙在一切文明國家中主持教育的事業。

但教育者僅具有愛年輕人的心還是不夠；他還必須具有關於人類優越性的正確概念。貓要它們的小貓以捕鼠及玩弄鼠的方法；軍國主義者們也向着人類的孩子做和這相同的事情。貓雖愛小貓，卻不愛鼠；軍國主義者也許愛他自己的兒子，可是不愛他本國的敵人的兒子。即使是那些愛人類全體的人，因爲抱有關於善良生活的誤解，或者會做出錯事也未可知。因此，在進一步議論之前，我想先來表明在男女身上我所認爲優越的是什麼的這個觀念；但我在這裏，將極不說及這種優越性的實際可能問題，也將不考慮到這種優越性所可據以實現的教育方法。這一種的描寫，在我們以後考察教育的細目時，將成爲一個助力。我們將知道我們所欲進行的方向。

我們先必須有一種識別：即某幾種性質是一部分人類所需要的，而其他性質是普通所需要的。我們需有藝術家，但同時也需有科學家。我們需有偉大的執政者，但同時也需有農夫，磨坊主及做麪包者。大凡在某方面產生非常卓越的人的性質，要是這類性質普遍了的時候，或者會成爲非所需要，也是時常有的。塞理（Shelley）曾這

樣地敘述一個詩人在一天中的工作：

從破曉到黃昏，

他將守住湖上的陽光，

照射着那常春籐花叢中的蜜蜂兒；

不注意也不見到它們是些什麼東西。

這種習慣在詩人身上是值得稱揚的，但在——譬如說——一個郵差身上，便不如此。因此我們不能抱着一種將詩人的氣質授給每個人的目的來規定我們的教育。但有某幾種特質是一般地所需要的；而我在本階段所欲考察的，也只是這幾種特質。

我於男性的優越及女性的優越間是不認有什麼差別的。對於要養育嬰孩的一個婦人固然需有某程度的職業訓練；但這個〔對男人所有的〕差別，只不過有似於農夫及磨坊師間所有的差別而已。這決不是〔男女間〕根本的差別，從而在我們現在的階段上，沒有加以考慮的必要。

我將提起四種氣質，這在我看來，似是聯合起來以形成一個理想的品性之基礎的。這所謂四種特質，是活力，勇氣，感受性及智慧。我並不暗示這是一個完全的表，但我想這是對於我們的目的大有助力的。還有，我堅決地相信：由於肉體上情緒上及知識上適當地注意年輕人的養育，這種種性質是都可以變成非常普遍的。我將依次把

這種種性質一個一個地來考察。

活力 (vitality) 與其說是心理上的特質，無寧說是生理上的特質。凡在完全健康者的身上，它恐怕是時常存在的，惟隨年齡的增長而有衰退的傾向，到了老年就逐漸消失以盡。在當有元氣的兒童，這種活力當他們達於學齡之前，很快地達於最大限度，但後來有因教育而趨於減削的傾向。只要是活力存在之處，那便即令沒有什麼特別可以叫做愉快的情境，也能對於生活着的這個感覺發生快樂。活力是提高快樂而減少苦痛的。爲了有活力，可使我們對於任何所發生的事項容易具有興味；且可由此以增進爲健全性的一個主要要素之客觀性。人類「一般的習性」終是容易熱中於自身的事情，而不能關心到所見所聞的或在自己皮膚以外的任何事情。這對於他們自身，都是一個大不幸，因爲這輕則要惹起退屈，重則要惹起憂鬱病的。又除出非常例外的場合以外，這也是對於有用性的一個致命的障礙。「然惟有」活力，可以增進對於外界的興味；且也可以增進做難事的力量。不惟如此，它更能防止我們的陷於嫉妒，因爲它把我們自己的存在變爲愉快之故。爲了嫉妒是人類不幸的主要源泉之一，所以這件事情是一個在活力上非常重要的功績。自然，有許多壞的性質是能和活力相並立的——例如一個健康的暴夫所有的諸種壞性質。此外更有許多最好的性質也可不跟活力而存在：即如牛頓與洛克都是只有非常之小的一點活力的。但是這兩個人都是容易發怒而且嫉妒；假使他們有了較好的健康，當不致具有這種不好的性質。使得英國的數學荒廢到百年以上的牛頓對來布尼茲 (Leibniz) 的論爭，要是牛頓身體強壯，能享

受普通的快樂的話，恐怕是可以被免去了的。爲了這個緣故，所以我不管活力價值之有限制，都要把它歸入一切人所當具有的重要性質之中。

勇氣 (Courage) —— 在我們表中的第二種性質 —— 是有種種形式的，而且這種種形式都是複雜的。恐懼的不存在是一事，控制恐懼的力量又是一事。又就恐懼的不存在講，當恐懼爲合理的時是一事，當爲非合理的時又是一事。非合理的恐懼的不存在，顯然是好的；而控制恐懼的力量也同樣顯然是好的。但是合理的恐懼的不存在，倒是有討論的餘地。惟此刻我要暫把這個問題擱起，待我講過勇氣的別種形式以後再說。

非合理的恐懼在大多數人的本能的情緒生活上盡一種非常大的功用。在如迫害狂；不安病等等非合理的恐懼之病理學的諸種形式上，這種恐懼是要由精神病學者處置的，但在比較輕微的形式上，它在認爲健全的人中間也是普通的。即非合理的恐懼可以是那種「在附近有什麼危險嗎？」這樣漠然的感情，或是比普通所用的意義更較明確的『不安』 (anxiety)，再或者是關於如鼯鼠或蜘蛛這類並不危險的東西之一種特殊的恐懼。

(註) 以前曾被一般人認許多恐懼是本能的；但這種見解，今有大多數研究者發生疑問。固然事實上也有數種本能的恐懼 —— 例如對於高聲的恐懼 —— 存在，但大多數的恐懼不是生於經驗，便是生於暗示。譬如對於黑暗的恐懼似是完全起於暗示的。脊椎動物往常並不感到對於它們自然的敵人之本能的恐懼，都從它們的先輩獲得這種感情；這是有可設想的理由的。當人類自行把它們養育長大時，可以發見原爲該族類中所常有的許多恐懼，

如今並不存在。但恐懼是極易感染的；兒童們竟會當他們的年長者尚不自覺已經表示恐懼時，而從他們那裏感得恐懼。母親的或保姆的膽怯，可以由暗示極迅速地為兒童所模仿。從前，男子們視婦女之滿具非合理的恐懼為有興味，因為這給了男子一個機會：即沒有遇着任何實在的危險而可視自己彷彿是個保護者。但這批男人的兒子們，卻從他們的母親那裏獲得了種種恐怖，反而在後來要受訓練以恢復勇氣；其實這種他們所需要的勇氣，要是他們的父親當初不想輕蔑他們的母親的話，是本來決不至於喪失的。由婦人的隸屬，所作成的害惡，直不可測；關於這一種恐懼的事項，僅不過提供一個偶然的例證而已。

我此刻並不在討論可以把恐懼及不安減至極小限度的方法；那是我將在後面考察的事項。但在這一階段上，卻發生了一個問題：就是用抑壓的手段以對付恐懼，是能夠滿足的嗎？還是我們必須發見幾種更根本的救治方法？在傳統上，貴族階級是受不表示恐懼的訓練，而隸屬的國民階級及性是受依然要保持膽怯的鼓勵的。關於勇氣的考驗 (test) 是露骨地行為主義的 (crudely behaviouristic)：即男子不得臨陣脫逃；他必須精通武藝 (manly sports)；他在火災、難船、地震等等的時節，不得改變常度。他不僅應做正當的事，還該避免面色轉青，身體發抖，呼吸喘急以及表現其他容易觀察到的恐懼的徵兆。我想這些事情通統是重要的：就是我該希望看見在一切國民，一切階級及兩性中有勇氣的培養。但當所採用的方法是抑壓的時候，它就會惹起通常和那種實踐相關聯的害惡。羞恥及倒楣 (disgrace) 每常為發露勇氣面貌的有力武器，但事實上，羞恥及倒楣只不過引起恐怖的

一個衝突，而在這個衝突上，卻期望對於怕大眾非難的恐懼能更外有力。『你除掉有使你怕懼的時候之外，總要說老實話』是我在兒童時代所受教過的一句格言。但我不能容認這個例外。恐懼之應被克服，不僅在行動上，也當在感情上；又不僅在意識的感情上，也當在無意識的感情上。那種滿足貴族主義的道德信條之純粹在外表上對恐懼的勝利，是讓衝動仍在底下繼續活動，而生出不能認為是恐怖之子孫之歪纏的不良的反動。我此刻倒並未想及和恐懼有明顯關係的『彈擊病』(shell-shock)，我寧想及那支配階級為欲維持他們的權勢所施行的壓迫與殘暴的全體系。最近在上海的一個英國軍官當下令不給警告而從背後槍擊武裝的許多中國學生時（譯者按是指一九二五年的五卅慘案），他是顯然受着和在戰場上逃走的一個兵卒完全同程度的恐怖的襲擊。但是軍國的貴族主義者未具有充分的聰明，足以把這種行動追溯到它們的心理學上的源泉；他們寧認這種行動為顯示堅決及一種恰好的精神。

從心理學及生理學的見地來看，恐懼和激怒是非凡類似的情緒；那種感到激怒的人是不具有最高級的勇氣的。對於禁壓黑人的暴動，共產主義者的叛逆以及其他在貴族主義認為威嚇行為的時候所必時常施用的殘忍，實是膽怯的一個支派，是應受對那種害惡的更明白的形式所給與同樣的侮蔑的。我相信教育普通的男女，使他們能沒有恐懼地過活，是可能的。在從前，只有幾個英雄及聖人才能實現這一種的生活；但他們所做的，別的人也將能做，祇要告訴他們以怎樣做的方法就行。

對於不由壓抑所成的這種勇氣，是必須由結合許多要素以構成的。試先說最低級的要素：健康與活力便是極有用處的，即使不是絕對不可缺少。在危險情境中的實踐與熟練，也是甚為需要。但當我們要考察不是這方面或那方面的勇氣而是普通的勇氣時，就以另外的更根本的要素為必要。這所成為必要的是自尊（self-respect）與非個人的人生觀之結合。試先說自尊。有些人是由內心以生活的，而另外有些人只成為由他們的隣人所感及所說者的鏡子。後面這些人就決不能有真正的勇氣；他們所必須有的是讚美，且為唯恐先去這種讚美的恐懼所苦惱。通常認為需要的『自卑』（Humility）的教訓，也只是一種生出這個同一害惡的變態（perverted form）之手段。『自卑』壓抑了自尊，卻不壓抑被他人尊敬的欲望；它祇不過使名義上的自貶成為獲得信用的手段而已。因此它就產生偽善及對本能的虛偽的強制。兒童們受着不合理的服從之教訓；等到他們長大時，又進而教他們從他人強取不合理的服從。據說只有學過怎樣服從的人才能知道怎樣命令。我所暗示的，並不是任何人都不要學習服從的方法，及任何人都不要企圖發命令。自然，我的意思不是說在協作的事業上，不該有領袖；祇是他們的權威應和為實現一個共同目的而大家志願地所推戴的足球隊中的一個隊長的權威相似。我們的目的應當是我們自己的，而不是外部權威的結果；還有我們的目的決不應強制地課於他人。這就是我說沒有人該發命令也沒有該服從這番話時的意思。

此外尚有為構成高等的勇氣所更其必需的一件事情。那就是我剛才所稱為非個人的人生觀。一個人，如果

他的希望和恐懼完全集中於自己一身的，就難以「視死如歸」(view death with equanimity)。爲什麼？因爲死要毀滅他的整個的情緒世界。這裏，我們又要遇到主張便宜的而且容易的壓迫方法之傳統：即聖人必須學習否定「自我」(self) 必須虐待肉體。斷絕本能的快樂。這也未嘗不可以行，但它的結果是惡的。禁欲的聖人既拋棄了自身的快樂，還要叫別人也拋棄快樂，這比拋棄自己的快樂更來得容易。嫉妒在心底裏堅持著，又引導他抱有這樣的見解：即受難會得使人崇高，所以是可以合法地強制他人施行的。由此，就發生了價值之完全的顛倒：凡是善的被認爲惡，而凡是惡的被認爲善。一切害惡的源泉，是在求善的生活於服從一個否定的命令，而不在求之於擴大及發展自然的欲望與本能。在人性中，有可以不用勞力而導我們於「自我」之上的。其中最普通的是愛，特別是父母的愛，這種父母的愛，在某種人身上，是有抱擁全人類般那樣地普遍化的。再有一個是知識。我們沒有理由可以推想伽利略(Galileo)是特別富於慈悲心；但實在他是爲了一個不因他的死而打敗的目的以生活。再有一個是藝術。惟在事實上，每一種對於自身以外的事物所具有的興味，是可以使他的生活成爲有那種程度的非個人的。爲了這個理由，雖然說起來有似不合道理也未可知，即具有廣博而且強烈的興味的人，當去世時，要比那種集中全興味於自身疾病的可憐的憂鬱病者所經驗的，覺得少些困難，因此，勇氣的完成是在具有多種興味的人身上見出的。這一種人，不由於賤視自己，而由於尊重許多不屬於他自身的事物，而「感到」他的自我只不過世界僅小的一部分。這種情形，除出本能是自由的，智慧是活潑的時候以外，殆難發生。由於這兩者的聯合，可

以產生爲酒色之徒以及禁慾之徒所不能知道的包容一切的見解；又在抱有這種見解的人看來，個人的死真若『輕於鴻毛。』這一種的勇氣是積極的，且是本能的；而不是消極的及壓抑的。我所認爲在圓滿品性上主要成分之一的，便是在這種積極意義上的勇氣。

感受性 (sensitivity) 卽在我們表上的第三種性質，在某種意義上是矯正徒有勇氣者的。有勇氣的行動，在不能感知危險的人，要比普通人爲更容易；但這種樣的勇氣也許是常常愚笨的。我們對於任何種倚賴無知或遺忘的動作，都不能認爲滿足；在可能範圍內的最充實的知識及體認，是我們所需要者中的本質的一部分。然認識方面是屬於智慧的項目下的；而此刻依據我的用語法的感受性，則是屬於情操的。〔它的〕純粹理論上的定義將爲如此：一個人當有許多刺戟在他心中發生情緒時，在情緒上他是敏感的；然若這樣廣義地解釋起來，這種性質不一定是好性質。倘若感受性是當爲好性質的，那麼情緒的反動在某種意義上是非「適當」(appropriate) 不可的；徒然強烈 (intensity) 還不是我們所需要。我所指說的性質是那種由於許多事情，及由於正當事情，感爲愉快或不愉快的性質。至於什麼是正當的事情，我將有所說明。大抵兒童在生後約五個月所取的第一步，是超過了像食物及溫暖一類的單單感覺之快樂而移於社會的稱揚之快樂。這種快樂一經發生之後，便非常迅速地發達；卽每個兒童皆愛稱揚而忌譴責。通例，想被人認爲不錯的欲望，終是作爲終身支配的動機之一而被保持着。這種欲望當作發生愉快的行動之一刺戟，及當作對於貪慾衝動之一抑制力，確是非常有價值的。如果我們在

我們的贊美上益加聰明的話。這種欲望當可成爲更外大有價值的。但因最受稱贊的英雄既是那些殺人殺得最多的人，所以光有對於贊美的愛好，是不能爲構成善良生活之充分條件的。

在感受性所需要的形式上之第一階段是同情。我們有一種純粹肉體上的同情：即非常幼小的兒童，因爲兄弟或姊妹在哭泣，也將跟着哭泣。我想這足成爲以後發達的基礎。所必要的兩種擴充是如此：第一，即使在受難者並不是特殊的情愛之對象時，也要感到同情；第二，當苦難未嘗直接刺激觀察者的視聽等的感覺，祇不過知道它正在發生時，就要感到同情。這見第二種的擴充是大有賴於智慧的。它也許僅僅如讀一篇好小說時，只能有對於描寫得活像身處其境的苦痛，發生同情；或者在另一方面，也許使人能進到單單看了統計表便在情緒上受感動的。這一種抽象的同情之能量 (capacity) 是非常重要的，也是非常稀少。差不多每個人當自己愛好的某人爲患癌病受苦時，是要深受感動的。而大多數人當他們看見病院中未相識的病人的苦痛時也會受感動。但當他們讀癌病死亡率是如此如此的時候，通例，他們是只由一時的個人的恐懼而受感動，除非他們或他們所親愛的某人患了這種病，（那才覺得事情重大。）同樣的事，對於戰爭也能適用：即人人當他們的兒子或兄弟成爲殘廢時，才想到戰爭爲可怕。但如有百萬人成爲殘廢，他們並不想到戰爭也有百萬倍的可怕。一個在一切個人交際上非常親切的人，也許由於激發戰爭，或由於使『落後』 (backward) 國家的兒童飽受災殃，而取得他的收入的。凡這種種爲大家所熟知的現象是起於如下的事實：就是同情這樣東西，在大多數人是不因一個單單抽象的刺戟而惹

起的。在近代世界上大部分的罪惡，如果能得救治的話，是將會消滅的。科學已進大大地增進我們左右遠方人民的生活之能力，而不必增加我們對於他們的同情。假定你是一位在上海某個紗廠的股東，那麼你也許成爲僅僅在投資上要不絕地留意金融消息的忙人；你所關心的，既不是上海，也不是棉紗，而祇是你的股分。可是你已做了屠殺無罪良民的強力之一部分，而你的股分，若不是小孩子們被強制着去做不自然的而且危險的苦役，是將會消失的。因爲你未曾見到過這批小孩子，你當然不會注意，而一種抽象的刺戟是不能感動你的。這便是爲什麼大規模的產業主義是如此的殘忍，及爲什麼對於隸屬的種族的壓迫是被默認之根本的理由。（惟有）對抽象的刺戟產生感受性的教育，將使這類事情爲不可能。

認識的感受性也當視爲感受性之一種，在實際上，它是差不多和觀察的習慣爲同一物的。因之，它是更自然地跟着智慧在一起以考察的。審美的感受性惹起爲我所不願在本階段討論的許多問題，所以我將進而考察我們所列舉的四種性質之最後一種，即智慧（intelligence）。

在傳統道德上的大缺點之一，爲它對於智慧的評價低下。希臘人在這方面並無錯誤；惟教會卻這樣得令人設想：即除德以外，沒有東西是重要的；而德這樣東西，是在不要觸犯被任意貼上「罪」的招紙的行動之一張表。在這種態度保持不變的時期內，要使人人認識智慧能比人爲的習俗的「德」（virtue）做更多的善，是不可能。當我說智慧時，我兼指實在的知識及對知識的受容性兩者而言。在事實上，兩者是密切地相關聯的。無知的成

人不能施教。例如對於衛生或飲食的事項，他們是完全不能相信科學的主張的。一個人愈學得多，他就愈容易學得更多一點——這是時常假定他並未在獨斷主義的精神上受過教的，無知的人從未曾被迫得不容不變更他們的心理習慣，卻是固定為一種不能變更的態度。他們不僅在應該懷疑的地方是輕信而已，還恰好同樣地在應該容受的地方竟是不輕信了。無疑地，這個『智慧』的字本來的意義，與其是指已獲得的知識，無寧是指為獲得知識的能力。但我不以為這種能力是可由練習以外獲得；它是正和一個鋼琴家或一個玩戲法者之獲得特殊能力相同。自然，用不是訓練智慧的許多方法以傳授知識，是可能的；這不僅可能而已，而且是容易的，是時常做的。然我不相信不傳授知識，或者至少不使獲得知識而能訓練智慧。而且沒有智慧，我們的複雜的現代世界便不能成立；至於它的進步自然更少可能了。因之，我視智慧的教養，為教育主要目的之一。這或者像是『老生常談』，但事實並不如此。那種想注入所認為正當信仰的欲望者已經使得教育家太漠視智慧的訓練了。在把這個加以說明時，有再稍稍嚴密地下智慧的定義之必要，以便可以發見為智慧所必需的心理習慣；為了這個目的，我將單單考察為獲得知識的能力，而不考察可以正當地被包含在智慧定義之中的實在知識的庫藏。

知的生活之本能的基礎是好奇心；在好奇心的本源的形式上，是於動物中發見的。智慧以靈敏的好奇心為必要，但這種好奇心是必須屬於某一種類的。那種使鄉下的隣人想在天黑以後從帷幕中間有所窺視的好奇心，是沒有很高的價值的。對於閒談（Gossip）的普通的興味，是不由於對知識的愛好，而是由於惡意以激起的；沒有

一個人會閒談到他人隱藏的美德，而是只會閒談到他人隱藏的惡德的。因之大抵的閒談是不確實的，不過人人注意著不與以證明而已。我們的隣人之罪，同宗教的慰藉一樣，是如此的迎合人意，所以我們並不退而嚴密地考查其證據。然在他方面，正當地被稱為好奇心的，是由真正的對知識的愛好以激起的。我們可在適度地純粹的形式上，從一匹貓的被關在素未到過的室內，向室的四周以及全部家具嗅來嗅去的動作中，看出這種衝動的作用。我們又可於平常關閉著的抽屜或食櫥，現在為供兒童的檢查而開放時，在他們發生熱情的興味中，見到這種的衝動。動物，機械，雷雨以及一切種類的手工，都惹起了兒童的好奇心；他們那種對於知識的渴望，雖是最聰明的成人見之，猶有愧色。這種衝動隨年齡的長大，漸漸歸於衰弱，直到後來，只會從自己所不熟知的東西感到嫌惡，而想更精密地求知的欲望是一點也沒有了。這個便是人人要宣言國家瀕於滅亡，『萬事已非復是我年輕時代所看見的了』的階段。實則這所視為衰老改觀的，並不是時代如此，而是老人自己所藉口掩飾的好奇心。好奇心滅亡的時候，也就可看做活潑的智慧跟著滅亡的時候了。

不過好奇心在它的強度上及廣度上，雖在兒童期過後要見減少；但在它的質量上，是可以在長時期間進步的。對於一般的命題之好奇心，要比對於特殊的事實之好奇心為能表示更高的智慧之水平線；廣義地說，一般性的等位愈高，它所包含的智慧也愈大。（但這一規則，是不得過於嚴格地解釋的。）和個人的利益相分離的好奇心，比起和（例如）得食物的機會相結合的好奇心，要算是更高的發達。在一間新房子內遍嗅的貓，並不是一個

完全無私慾的科學的探究者，說不定同時還在想偵查那邊是不是有著老鼠。說好奇心在非利己的時候爲最好，怕也不見得很對；倒不如說當和別種興味的關係是不直接明白，祇不過由某程度的智慧而得發見時，爲最好。但是這一點，在我們沒有去決定它的必要。

假使好奇心應當是富有效果的話，那麼它必須和那種爲獲得知識的技術相結合才對。卽在這裏，必須有觀察的習慣，對知識可能性的信仰以及忍耐和勤勉。凡這種種，假使得有作爲原料的豐富的好奇心和適當的知的教育，便會自行發達。不過因爲我們的知的生活既只是我們活動的一部分，而好奇心又永遠是和別種情欲發生糾紛的，所以像虛心（open-mindedness）這種一定的知的美德是必要的。我們爲了習慣，又爲了欲望的妨害，對於新的真理變爲無感覺，無能力；我們覺得要對許多年間所強固地相信的，以及伺奉自己尊貴或其他任何種根本性欲的，要加信仰，要去懷疑，實屬困難。因之，虛心應該成爲教育所企圖造就的性質中之一種。惟在現在，有如下面一九二五年七月三十一日發行的每日新聞（The Daily Herald）所引用的一節所表示，這只在極其狹小的範圍內被實施而已：

爲調查布特爾區（Boothle 譯者按是連接利物浦市的地方）小學校教師擾亂學生們的思想之稟告所任命的特別委員會，已將調查結果提出布特爾區會。據委員會的意見，認該稟告爲有確證，但區會刪去「有確證」的字樣，而說「該稟告引起了正當調查的原因。」於是由委員會所起草而由區會所採用的陳請書，是說將來任命教師時，他們應謀訓練學生，使有尊敬上帝及宗教的習慣，以及敬重本國內政治的及宗教的

各種制度的習慣。

由此看來，不管別處會發現什麼事情，總之在布特爾地方是沒有虛心的。希望布特爾區會即刻派遣代表到田納西州的戴通 (Dayton, Tennessee) 譯者按是由於反動的宗教理由而用法令禁止在學校內教授進化論的美國的一個都市，以便在實行他們綱領的最好方法上，得到更詳細的指導。但恐怕這是不必要的。因為從決議文的字句上看來，好像布特爾在反進步主義 (Obscurantism) 上已是很高明的先生，用不着再需教導了。

勇氣在知識的誠實上，正和在肉體的勇壯上一樣是必要的。我們對於真實的世界之無知，是比我們所不欲自己承認的程度還要已甚。從生活的第一日起，我們就時常實行靠不住的歸納法，且把我們的心理習慣和外部
的自然法則混同起來。一切種類的知的組織——基督教，社會主義，愛國心等等——是像孤兒院一樣，準備為獲得奴隸的服役而給他們以安全的。一種自由的心的生活是不能有如包圍在一個信條中的生活之那樣溫暖，舒服，長於交際的：僅僅一個信條能當寒冬在室外狂風怒號時，給人以暢快的爐邊的感情。

這個引導我們到一個稍稍困難的問題：即善的生活，應從集團解放出來到何等程度？我用『集團本能』 (Hard instinct) 這一語很是費躊躇的；因為關於它的正確與否，有著許多的議論，不過，任憑怎樣解釋，這一語所敘述的現象是為我們所熟知的。我們喜歡對那種感為是我們所希望協作的集團的人相友好——我們的家族，我們的隣人，我們的同事，我們的政黨，或我們的國民就是。這是自然的，因為我們無協作，不能獲得生活上任何種

的快樂。還有，情緒是容易感染的，尤其是當由許多人同時祇感到的時候。出席於興奮的集會而不爲之興奮的人，是非常之少的；如果他們是反對黨，那麼他們的反對就成爲興奮。而在大多數人，這種樣的反對，是只有在他們爲如下一種思想所支持時，方才可能；即他們是屬於另一集團的人，在這個集團中他們是能獲得贊許的。這便是爲什麼虔敬的基督徒要向被迫害者貢獻那麼樣的慰安之理由。我們是要默認這個和一種羣衆協作的欲望呢，還是我們的教育試把它減弱？在兩方面都有爭論，而正確的回答必須在乎找出合宜的比例，可不在乎對任何一方面的全心的決定。

在我自己，是這樣想的：使人歡喜與和人協作的欲望應當強固而且正當；不過在某種緊要的時候，應該是能被其他種欲望所克服的。使人歡喜的這種欲望之需要性，是已聯結著感受性被考察過了。如果沒有這種欲望，我們當全變爲野人，自家族以上的一切社會集團都要成爲不可能。小孩子們的教育，如果他們不喜歡父母們的好意見，就當成爲非常困難。情緒的感染性也有它的效用，即當這種感染是由一個比較聰明的人及於比較愚笨的人時。然在恐慌的恐懼及恐慌的憤怒之時際，感染，無待言，自是有用的正反對。爲此，情緒的感受性之問題，決不是簡單的。即使是在純粹的知的事項上，問題也不是明瞭。偉大的發見者就必得抵抗集團，而因他們的獨立以招致敵意了。惟普通人的意見，倘若他們用自力思想的話，當可減少許多愚蠢；至少在科學上，他對於科學的權威者之尊敬，是於全體有益的。

我想在一個境遇不算異常例外的人的生活上，是應有為漠然被稱為集團本能所支配的一大領域與為該本能所不能侵入的一小領域的。這一小領域應當包含它的特殊能力的區域。我們對於那樣的一個人，他不能自己贊美婦人，除是別人家也在贊美她的時候；總要認為不好。我們這樣想：當選擇妻子時，一個男子是應受自己獨立的感情之指導而不應受社會感情的反映之指導的。關於一般人的他的判斷是否和他的鄰人的判斷相一致，原不成為問題；不過當他有了戀愛時，他總應當受他自己獨立的感情之指導的。有許多同樣的事情，在別的方向也可適用。一個農夫對於他自己所耕種的田地的能量，自非依據他自己的判斷不可；雖然他的判斷是應在獲得科學的農業知識之後才可形成。一個經濟學家對於通貨問題應當形成一種獨立的判斷；雖然一個普通人是寧以依從專門家的意見為得計。凡有特殊能力之處，便應有獨立。自然一個人不當變為一種蝟，滿身長着刺毛，不讓世界接近攏來。我們日常活動的大部分是必須協作的，而且協作必須有一個本能的基礎。顧雖如此，我們應當大家學習對於特別為我們所熟知的事項能夠自行思想；我們還該大家獲得勇氣，去發表不投人意的意見，當我們相信這些意見是重要的時候。將這種概括的原則應用於特殊的事情，自然或者會是困難的。但這種應用，在大家共通地具有在本章中我們所考察過的美德的世界，總要比現在的少些困難。例如被迫害的聖人在這樣的世界中當不會存在。善人當沒有生長刺毛而成為自己意識的機會；他的善良將因依從他的衝動而生，且將和本能的快樂相結合。他的隣人們將不討厭他，因為他們將不怕他；對於先覺者的憎惡，是基因於他們所感得的恐怖，而這

種恐怖在業經獲得勇氣的人羣間，將不會存在。祇有受恐懼所支配的人，才會加入三K黨或法西斯蒂。在勇敢者的世界中，像這種迫害的組織是不能存在的，而善的生活則將包含比現在減少得多的對本能的抑制。善的世界祇能由不怕懼的人所創造，所支持；但他們在他們的事業上所成就的愈多，那麼他們運用他們的勇氣的機會將愈少。

在由教育所能產生的最多的程度上，具有活力，勇氣，感受性及智慧的男女所成的一個社會，將為和從前所已存在過的任何社會都屬迥不相同的社會。那裏不幸的人將非常之少。在現在不幸的主要原因是不健康，貧窮，及不能滿足的性生活。而這種種在那裏將成為非常希少。好的健康差不多可以普遍，就是老人也能夠『延年益壽』。貧窮自產業革命以來，僅起因於集團的愚昧。感受性將使人人有廢止貧窮的願望，智慧將告訴他們以方法，還有勇氣將引導他們去採用這些方法。（膽怯者除做些什麼異乎尋常的事情以外，將寧願保持不幸的現狀）大多數人的性生活，在現在，多少是不能滿足的。這是半由於教育不良，半由於當局者及討厭的『悠悠之口』的迫害。（然只要）沒有不合理的性的恐懼而養育長大的婦女們之一世代，將要立刻使它告終。恐懼一直被認為使婦女們具有『美德』的唯一方法，她們且受過鄭重審慎的教訓，做個在肉體上及在精神上的怯弱者。（而這『種』愛情被拘束的婦女們（更會）獎勵她們的丈夫之殘忍性及偽善，且矯揉她們的兒女之本能。（然也只要）不恐懼的婦女們之一世代，就得由於不扭曲為不自然的形態，而是由於正直的公平的寬大的多情的自由的形

態，給這個世界以不恐懼的兒童之一世代，而改造這個世界。他們的熱誠將要掃盡所有一切爲了我們的懶惰，怯弱，無情及愚鈍而忍受着的殘忍與苦痛。給我們以這種種壞性質的是教育，而必須給我們以相反對的美德的也是教育。教育是開闢新世界之鍵。

但結束一般的考察，而進論可以體現我們的理想之具體的細目的時候，已經來了。

(註)關於兒童時代的恐懼及不安，可以參照威廉斯騰 (William Stern) 所著初期兒童時代的心理 (Psychology of Early Child-

hood) 第三十五章。

第一編 品性的教育

第三章 第一年

生活的第一年，以前是被認為在教育範圍之外的。至少在嬰兒能說話之前——即使不再延長的話——他是委給母親和保姆之手，受着毫不經意的養育。而這些母親和保姆是被假定為能由本能知道什麼事情是對兒童有益的。可是在事實上，她們並無所知。有大部分的兒童就在生下第一年中死去；其餘生存的部分，也有許多是在健康上已受損害的。惡劣的待遇，即為後來形成不幸的心理習慣之基礎。凡這種種，都只到了近時纔被充分覺察。而科學之侵入育兒院，因為不利於感傷的母子的觀感，常成為怨恨之的。不過感傷性與愛畢竟不能並存；凡愛自己兒女的父母，縱令為了實現目的有須使用智慧之必要，也將情願兒女之能生存。因之我們見到惟有無兒女的人及像盧騷那樣願意把他們的兒女委給棄兒病院（*foundling hospital*）的人，纔具有最强烈的感傷性。至於大多數的母親總是渴望知道科學所教的內容，就是無教育的母親也要從母道研究所（*maternity center*）裏有所學習。其成績可由嬰兒死亡數之大為減少知之。故說有充分的養護與技巧，則死於幼年時代的兒童將非常之少，實非無理。不僅死的兒童減少，即生存者的心身也將格外健康。

肉體的健康之問題，嚴格地說來，不在本書範圍之內，必須讓給醫生去處置。故我將祇就有關心理學的重要性之處，說及這個問題。惟肉體的方面與精神的方面，在生活的第一年，是差不多不容易識別的。還有，教授年長兒童的教育者，也會覺得因了對付嬰兒時代的純粹生理學上的錯誤，以致自身受着許多阻礙。因之，我們也就不能完全不接觸非正當地屬於我們的領域。

新生的嬰兒有反射運動及本能，但沒有習慣。即令具有在胎內所獲得的什麼習慣，可是這種習慣在嬰兒的新境遇中也沒用處。甚至於呼吸的方法，有時候也須待教而後能；爲了未能及早學會呼吸而死的嬰兒也是有的。惟嬰兒有一種十分發達的本能，那就是吸乳的本能；當嬰兒吸乳的時候，它對於這個新環境是覺得安心的。但其餘未眠時候的生活是在很漠然的混亂狀態中過的。要逃出這種混亂狀態，就只有把一天二十四小時的大部分付於睡眠之一途。到了二星期過後，這種情形完全改變。它已從有規則的反覆的經驗中獲得了期待。兒童在這個時候，已經是個保守主義者——恐怕還是個比以後任何時代更要完全的保守主義者。任何新奇的事物，都要觸他的怒。要是它能講話，恐怕它是會得這樣說的：『你以爲我是行將在我生存期內改變一生的習慣嗎？』說起兒童獲得習慣的速度真是可驚。每一種所獲得的惡習慣莫不是日後形成良習慣的障礙。這就是在初期幼年時代習慣的最初形成爲非常重要之理由。如果最初的習慣是好的，日後就得免去無窮的麻煩。更有一層，最早所獲得的習慣，在後來的生活上，會感到恰同本能相像；牠們具有和本能一樣很深的支配力。以後所獲得的相反對的

新習慣是不能有同樣的勢力的。爲了這個理由，所以我們也必須把最初的習慣，看作是有重大關係的事項。

當我們討論幼年時代的習慣形成時，發現了兩點要考察的。第一點又是最重要的一點是健康；第二點是品性。我們希望兒童成爲能得人愛好，又能處世有效的一種人物。恰好健康和品性也具有同一的目標：即在一方是有用的，在他方也是有用。在本書中所特成爲問題者，是品性；但健康也需有同樣的訓練。因此我們並不遇着選取一個健康的惡漢或是選取一個病弱的聖人之困難。

每個有教育的母親，在現時，對於如餵兒童食物應有定時，不是逢哭便給的這類簡單的事實是知道的。這種習慣的發生，是由這種餵法對兒童消化有益而起；這原是一個完全充分的理由。但這從道德教育的見地來看，也是所需要的。（因爲）幼兒的狡猾（不是美國人所解釋的那種 *cunning* ——譯者按美國人用這個字的意思，是指天真好玩而言。）遠過於大人們所隨便設想的程度；倘若他們發見哭叫是能獲得愉快的結果的，那麼他們就將（動輒）哭叫了，到了後來，當訴苦的习惯不復引起人家的愛好而反引起人家的厭惡時，他們要感到驚異而且憤恨，且認這個世界是冷酷的，無同情的。惟若她們成長而爲美豔的婦人，那麼當她們撒嬌時，仍會博得人家的歡心；而兒童時代所開始的惡訓練就要增大影響。這種情形在有錢的男人也是有的。倘在嬰兒時代不採用正當的方法，那麼人人在成長之後，將視他們權力的程度，或者成爲不平家（*discontented*），而或者成爲貪慾家（*grasping*）。開始必要的道德訓練的正當時間，是在出生的瞬間；當那個時候，得以不失望地開始訓練。至在

以後的任何時期實施這種訓練，是必須和相反的習慣力戰，而其結果還是要激起憤怒的。

所以在處置嬰兒時，必須有一種介乎放任與溺愛之間的微妙的均衡。凡為健康所必需的事物必須一一講究。嬰兒如受風寒，必須加意看護，避濕防冷。惟若並無充分的生理上的原因而哭叫時，應當任其哭叫；不然的話，它就會很快地變成一位暴君。當對兒童關心的時候，不可過於「小題大做」(too much fuss) 即凡必需的事情固然一定要做，但不必表示過分的同情。在兒童生活中的任何時期，總不要把它看成比一隻小犬還更有趣的一件合意的寵物。從最初就該認真地看它是一個可能的成人。在成人所不能寬容的習慣，或許在兒童是很愉快的。自然兒童在實際上是不能有成人的習慣的；但我們總當避去在獲得這種習慣的途上放置一種障礙物。最要緊的，尤在不給兒童以自大的意識 (a sense of self-importance)；這種意識是要為後來的經驗所在抑，且是決不和事實相一致的。

教育嬰兒的困難，大半是在父母所必需有的微妙的均衡上。他們須不絕地注意，又須忍受許多辛苦以防止健康上的弊害。而這種性質，除出具有做父母的強固的愛心者以外，是往往不能達到所必需的程度。惟在具有這種愛心的人，卻極容易缺少智慧。對於熱愛兒女的父母，兒童真是一無價之寶。如果不加注意，兒童也能感到這種情形，且判斷自己為和它的父母所感到的一樣重要。到成長之後，他的社會環境將不復那麼樣地寵愛他；從而假定他是為別人家的宇宙的中心之習慣將要歸於失望。所以做父母的即在兒童有什麼可能的毛病的時候，

也當心地愉快，處之泰然；這種事情，不僅爲在第一年所必要，也爲在後來所必要。從前，嬰兒一方面被束縛，同時也被重視；他們的手足是不自由的，衣服是過於溫暖的，自發的活動是受阻止的；但是他們卻被寵愛，有歌兒聽，有搖籃坐，或放在膝上撫摩。這在理論上是錯的，因爲這使得他們變成無力的嬌養的寄生蟲。正當的規則應是如此：要獎勵自發的運動，但要不獎勵依賴於他人。不要讓兒童知道你爲它做了多少事情，也不要讓他知道你是怎樣費力。卻要在任何可能的時候，讓它嘗到一種成功的喜悅，這種成功是由它自己的努力而得，不是由強制大人所榨取的。我們在近代教育上的目的，即在減少外部的訓練至最小限度；然而這是需要一種內部的自己訓練，這種訓練是在生活的第一年爲比其他任何時期都更容易獲得的。舉例來說：當你要兒童睡眠時，切莫把它載在車上，走來走去，也莫抱在你的臂中，甚至也莫站在它能看得到你的地方。假使你這樣地做了一回，兒童就會要求你在下回也要這樣做；在一個短得非凡的時期內，就會使兒童就睡的這件事情變爲一樁可怖的事情。（那應該怎麼樣做呢？）你要使它得到溫暖，乾燥，舒服，毅然地放下去，說過二三句注意的話之後就離開它不管。它也許會哭至幾分鐘，但除非它是病了，它是就會止哭的。到這時候你若走去看它，你將知道它是睡熟了。而且兒童用這種方法就睡，要比用摩撫及溺愛的就睡，能睡得更多。

新生的嬰兒，有如我們以前所注意過，是沒有習慣而祇有反射活動及本能的。而且他的世界並不是由『對象物』(objecta)所成。反覆重演的經驗爲認識所必要，而認識則在發生『對象物』的概念以前所必要。對於

寢牀的感覺，對於母親的乳房（或牛奶瓶）的感覺和嗅覺，以及母親的或保姆的聲音，都將即刻感爲稔熟。而母親或寢牀之視覺上的現象，則要稍遲發生，因爲新生的嬰兒並不知道怎樣集中視力以清楚地看察形狀。觸覺，視覺，嗅覺，聽覺的同時起作用，且構成一個對象物之常識的觀念，乃是經過由於聯想的習慣形成，只能慢慢地進行的。這種觀念之甲的表現可以引起乙的表現之期待。但即使在這個時候，暫時之間，關於人與物間的差異之任何感情，差不多還是不存在的。半用母乳半用牛乳哺育的一個嬰兒，暫時之間，對於母親及牛奶瓶將有同樣的感情。在這個時期內，教育必須用純粹的肉體的手段以行。它的快樂是肉體的——主要是食物與溫暖——而它的苦痛也是肉體的。行爲的習慣即生於追求和快樂有關的及避免和苦痛有關的事項。兒童的哭，一半是關聯苦痛的一種反射活動，一半爲追求快樂的一種行動。在起初，當然是只爲前者而哭。但爲兒童所或能嘗受的任何實在的苦痛，既是在可能時必須除去；那麼哭叫的當成爲和愉快的結果相關聯，自是難免的事情。所以不久以後，兒童就會並不因爲感到肉體的苦痛而是因爲欲求快樂，而開始哭叫。這是兒童的智慧的最初勝利之一。但兒童無論怎樣試哭，他總不能有和眞受苦痛時同樣的哭叫。只有注意地聽他的母親的耳能辨出其間的區別；倘若她是聰明的，便會不理這種不是表現肉體苦痛的哭叫。用撫摩或唱歌的方法使兒童快樂，是容易而且愉快的。但兒童會得用可驚的速度學會要求這一類的娛樂；這種娛樂不久就會妨害必要的睡眠——然睡眠是應當占食事時間以外的全部時間的。這種種的教訓，有的或者有似嚴酷也未可知；但據經驗所得，這種教訓實是有貢獻於兒童的健

康與幸福的。

但是大人所供給的娛樂固應有相當的限制；而嬰兒自己所能享受的快樂，卻應竭力獎勵。最初，它就該有用腳踢及運用肌肉的機會。我們的祖先爲什麼竟能那麼樣長久地堅持用襁褓 (swaddling-clothes) 的習慣，殊有點難於理解。但由這正可表示就連父母的愛心尙且難以克服懶惰，因爲手足能自由的嬰兒是需要更周密的注意的。兒童一經能集中視力，就於注視活動中的物件，特別是在風中搖曳的物件中獲得快樂。但當兒童尙未學會握住它所看見的物件之前，它所能有的娛樂之種類是無多的。等到能握住之後，即刻增大了快樂之量。暫時之間，握物運動的練習很足以保證許多未眠時間的幸福。對於急響器 (rattle) 的快樂，也在這個階段發生。手指和腳趾的征服，比較稍早。起初，腳趾的運動純粹是反射運動；隨後，他們發見腳趾得以隨意運動。這「彷彿」把征服一個外國的一位帝國主義者的快樂完全給了它：即腳趾不復成爲「外國僑民」，卻編入到自己「版圖」中來了。從此以後，兒童應能發見許多快樂，假使在他所能接觸的範圍內是有適當的物件。而且兒童的娛樂，有大部分將正是它的教育所需要的——自然是在不讓它跌交，不吞針，不有其他傷害自身的條件之下。

最初三個月的生活，在嬰兒看來，除出它享受進食的瞬間以外，大體是有點兒乏味的時間。當舒適時，它睡了；當醒著時，終不免有點不適。成人的幸福要依靠心力；但這種心力在三個月未滿的嬰兒，爲了缺少經驗及肌肉的自由，是找不得出路的。年幼的動物能享受生活的樂趣較早於人類的幼兒；這是因爲牠們要比人類多依靠本能



而少依靠經驗。然嬰兒由本能所得做的事情是非常之少，祇不過能供給最小限度的快樂及興味。就全體言，最初的三個月頗有不少的無聊。惟若要有充分的睡眠，這種無聊倒是必要的。倘若過於為兒童行樂，它就不會暢眠了。

生後約經過二個月或三個月，兒童學會微笑，又有異乎對物的感情之對人的感情。當這個年齡，母子間的社會關係，開始可能：即兒童一見母親就能表示快樂，且實有快樂的表示；此外又發達不單單是動物的之反應。不久，想得稱許及贊同的欲望也長成了；我自己的男孩子，這種欲望的確是從生後五個月時開始表現的。那是這樣：有一次他要從桌上拿起一只略有重量的鈴，再要把牠搖動，經過幾次嘗試之後，竟成功了；於是他帶著自誇的微笑，遍視在四周的每個人。從這一瞬間起，教育者就有了一個新武器，即稱讚與責備。這個武器在整個兒童時代確是非常有力的；不過須得很小心地使用牠。若在第一年中，無論何種責備都是不應該用的；即在以後，也當非常節約地使用。稱讚比責備為害較少。但也不應該輕易使用，以致失卻牠的價值；也不應該被使用到過分刺戟兒童的地步。當兒童第一次會步行，及第一次會講一句大人所能理解的話時，只要是具有親心的父母，是沒有一個能禁得住不給它以嘉獎的。又就一般言，當兒童在堅忍的努力之後打勝了困難時，稱贊正是一種適當的報酬。再有一層，使兒童感到你是具同情於他的學習的欲望，也是很好的事。

但就大體言，嬰兒向學的欲望既是這樣強烈，所以做父母的祇需要供給機會就好，給兒童以發達的機會啊！這樣，他自己的努力就會做其餘的事情。教授一個兒童怎樣爬，怎樣走，或怎樣學習其他筋肉支配的任何要素，都

是不必要的。固然我們教兒童說話是用以它爲對手而說的方法；但我總懷疑由於教言語的有意的企圖是否有什麼目的可以達到。兒童依自己的步調以學習，如欲對它有所強制，實爲錯誤。喚起努力的大刺戟，是全生涯中，在最初困難之後所得成功的經驗。困難不可太大，以致使它喪膽；但也不可太小以致不能激發努力。從生到死，這是一條根本原則。我們的學習要根據我們自己之所做。凡大人所能做的，是在實行一種爲兒童所歡喜行的簡單行動，有如使發戛戛的音，然後讓兒童發見這是怎樣做的。他人所做，只成爲喚起欲望的一種刺戟；在牠自身決不是一種教育。

整齊與常規，爲在初期幼年時代，特別是在生活的第一年，極頂重要的事情。關於睡眠、食物及排泄，從最初就當形成正規的習慣。還有，熟習四周的事物也爲精神上非常重要的事情。因爲如此做法，可以教授再認（Recognition），避去過度的緊張，且發生安全的感情。我有時候曾經想到對於自然的畫一之信仰——這是據說爲科學之一假定——全由對於安全的願望所發生。我們固能與所期待者相敵對而復勝利；但若自然的法則突然改變，我們只好歸於消滅。嬰兒因爲它的虛弱，故有與以保障之必要。又若每樣所發現的現象是像可得預言似地，似乎依據不變的法則以發現的話，那麼嬰兒將更有幸福。在後期幼年時代，對於冒險的愛好發達起來；但當生活的第一年，一切異常的事物有使它驚奇的傾向。假使你能設法，你總不要讓兒童感到怕懼。如果兒童害病，你心裏憂愁的時候，你應該很小心地把憂愁隱沒起來，免致憂愁由暗示而傳於兒童。你要避去凡是可引起興奮的事情。當

兒童不能照例地睡眠，進食或排洩而你在對它關心的時候，也不要讓兒童知道，以致它的自大心更有機可乘。這不僅適用於生活的第一年，在以後數年還可格外適用。切莫讓兒童想到如飲食這類非愉快不可的必需的正常行動，是你所希望的行動，又是你要它做而博得你歡心的行動。假使你讓它知道了，那麼它即刻明白它又得到一個新的權力的源泉，本來應該自發地去做行動，如今希望你用甘言去勸誘了。你不要以為兒童是沒有了解這種行動的智慧的。它的力量原是小，知識也有限；但在這些力量或知識不發生制限的地方，它是有和大人完全相等的智慧的。它在最初十二個月間所學的，要比以後任何時期用同樣十二個月工夫去學的為多；而且以後即使想學，倘若它不會具有非常活潑的智慧，還將是不可能的。

總結起來，可以這樣地說：就是對待最小的嬰孩，也不可把他看作在將來世界中占有他的地位的一個人格而尊敬之。切莫爲了你們眼前的便利，或爲了你們熱愛兒童的快樂而犧牲了他的將來；這兩者都是一樣的有害。這裏也和別處相同，如果是應該採用正當方法的，那麼就有結合愛與知之必要。

第四章 恐懼

在以下數章中，我將特別對於自二歲至六歲這一時期內道德教育的種種方面有所說及。兒童到了六歲，道德教育理應差不多完成；那就是說，在以後年歲中所需要的另外的德性，理應作爲業已存在的良習慣及業已激起的志望之一結果，由男兒及女孩自發地發達起來。只有當初期的道德訓練被忽略或者被不正當地傳授時，纔需要在以後年歲中施行許多的道德教育。

我假定有這樣的一個兒童，已達到健康的而且幸福的十二個月之年齡，是以在前章所考慮過的方法築成了有訓練的品性做基礎的。自然，也將有一些兒童，即令他們的父母講究一切爲近代科學所會知道的預防方法，而健康仍然不佳。但我們可以希望因爲時代的進步，這類兒童的人數行見大爲減少。即使就在今日，如果能充分應用現有的科學知識，他們也當成爲非常少數，而在統計上占個並不重要的位置。我不想對於這些初期訓練不良的兒童，研究應該如何補救的方法。因爲這是校長方面的一個問題，並不是父母方面的問題。而這本書的對象，卻特別是一般做父母的。

生活的第二年應該是非常幸福的一年。走路與說話這兩項事情，是叫兒童感到自由與力量的一種新成就。每天，兒童要在這兩種新感覺上有進步。（註一）他能獨立遊戲，在『見見世面』（seeing the world）上他所

具有的感覺力及想像力比一個成人由最廣越的世界旅行中所能獲得的，更要來的活潑。不拘是禽鳥花草，是河流海洋，是汽車輪船，都能給他以喜悅和情熱約興味。他的好奇心是無際限的：『要看看』是這個年齡中最普通的言語之一。在庭院、田野或海岸自由跑跳這件事情，可以產生自牀床及乳母車的拘禁之後一種解放的狂樂。消化力通常要比第一年為強，食物種類趨於複雜，咀嚼也成爲一種新的愉快。由於這種種理由，如果兒童能撫育得法而且健康的話，那麼生活真是一件快樂的冒險了。

但是獨立走路與跑跳的能力增大之後，也易於發生一種新的膽怯。新生的嬰孩是最容易使之受驚的。華真（Waggon）博士夫妻發見最使幼兒受驚的，是高聲與被墜落的感覺。（註二）不過幼兒因爲受着異常周至的保護，所以沒有合理的試驗這種恐怖心之機會。即使在真的危險中，幼兒也是無能爲力；所以恐懼對於幼兒將絲毫沒有效用。但至二歲及三歲的時候，有新的恐懼發達。這種恐懼究有多少起於暗示，有多少起於本能，是有爭論之餘地的。恐懼在第一年中不存在的事實，並不成爲否定恐懼之本能的特質之一種結論；因爲本能是可以在任何年齡中成熟的。即令是最極端的佛洛德派（Freudian），也將不主張性慾本能從誕生時就成熟。無待言，能自行奔跑的兒童，實比不能走路的兒童，需要恐懼。爲此，如果我們說恐懼本能跟着需要而起，也就不足爲奇。這是教育上很重大的問題。假使一切恐懼皆由暗示以生，那麼只要用一種簡單方法，即在兒童面前不表示恐懼或厭惡，就得防止這種恐懼。反之，假使有些恐懼是屬於本能的，那麼就需有更精細的方法。

察爾茂米恰爾 (Chalmers Mitchell) 博士在所著動物之幼年時代 (The Childhood of Animals)

中，舉出許多種的觀察及實驗，以表示幼小動物通常並無恐懼之遺傳本能。(註三) 除出猿及幾種鳥類之外，他們對於如蛇這種為全族終身之敵的動物，若不是先由他們的父母教以對這種動物須感到恐懼，是一點也不驚恐的。遠在一歲以下的兒童，似乎絕不怕懼動物。華真博士曾用如下的方法，教一個這樣的兒童要見鼠就怕，即當他使兒童看見鼠的瞬間，立刻在兒童的頭後，繼續地敲着銅鑼。因為這種聲音是可怕的；就由聯想認鼠為可怕的動物。但對動物之本能的恐怖，在最初的幾個月間，似乎全然不知。對於黑暗的恐怖，在未經人暗示過黑暗為可恐怖之兒童也似乎是決不發生的。說我們通常所認為屬於本能的恐怖，有大部分實為後天所獲得；再若不經大人的創造出這種恐怖，也全不會有這種恐怖；像這種見解，的確是有極充分的理由的。

為得在這個問題上發見新知起見，我曾審慎地觀察過自己的孩兒們。但因為我不常能知道保姆及女傭們是否對他們說過什麼話，所以事實的解釋往往疑惑不明。若就我所得判斷的說來，他們實能確證華真博士的關於生活第一年中恐懼之見解。在第二年，除出他們中之一人曾有一時怕馬以外，他們未嘗表示過對動物的恐怖。然（其中一兒之所以怕馬，）顯然是起於如下的事實，即因有一匹馬突然地帶着極響的聲音，從她的身邊疾馳而過。她祇不過二歲，所以關於二歲以後的觀察，我是依靠男兒的。到他的第二年之終，他受一個新保姆的養育；而這位保姆是對什麼都膽怯，特別是怕黑暗。他就很快地獲得了她的恐怖（這在我們做父母的，最初並不知道。）

他見了狗與貓就逃；在一只黑色的碗廚之前就爲了極頂的恐怖而驚惶無措，天黑以後，就需要通室明亮；甚至第一次看見他的幼妹時也感到恐怖；這確乎是在他看來，她是屬於一種不相識的種族之奇怪動物。（註四）所有這些恐懼，或者都能從膽怯的保姆那裏獲得。在事實上，這些恐懼的確在那個保姆去後逐漸消失。可是另有些恐懼，卻不能用這個方法來說明。因爲這些恐懼起於保姆未來之前，且是對着大人們所並不感到恐懼的事物而發的。在這些恐懼之中，主要的是對突然移動的一切物件，尤其是對影子及機械玩具之類的恐懼。在做過這個觀察之後，我知道這種恐懼在兒童時代是正常的；又知道視這些恐懼爲屬於本能也確有強固的理由。威廉斯騰（William Stern）在所著初期幼年時代之心理（*Psychology of Early Childhood*）四四九頁以下，以『對於神祕的恐懼』之標題，討論着這件事情。他所說的如次：

這種形式的恐懼之特殊意義，特別是在初期幼年時代的，並不爲舊派兒童心理學者所注意。這是最近纔由格洛斯（Gross）及我們所確認的。『對於不經見不習聞者的恐懼，似比對於一種已知危險的恐懼，爲更屬於原始性質的一部分。』（格洛斯，二八四頁）如果兒童遇着和他的知覺所熟習的歷程不相適合的任何事物，那將有三種可能：第一種可能，是把印象當作純粹不相關的外物而予以拒絕，意識上也未對它有所注意。第二種可能，是知覺經常進行的中斷到了足以惹起注意的程度，但還未到發生擾亂這樣激烈的程度；這寧是一種驚異，一種對知識的渴望，一切思想判斷與研究的開端。最後的第三種可能，是新經驗以激烈的強度突然侵入舊經驗，沒有即刻的實際的調節之可能而使熟習的觀念陷於非所預期的混亂狀態中；然後跟着發生一種具有強烈的不愉快情調之衝動，對於神祕的（怪異的）之恐懼。格洛斯如今已經用着

銳敏的洞察。指出這種對於怪異事物的恐懼也是顯然根據於本能的恐懼的；這且和由這一代向着下一代活動的一種生物學的必然性相適應。

斯騰舉出許多實例，其中有對於突然開張的洋傘之恐懼及『對於機械玩具所常起的恐懼。』至於前一種的恐懼，在馬及牛中間非常強烈；有如我所目睹，一大羣的畜類可因此驅他們着急狂奔。我自己的男兒，屬於這一項下的恐懼，正和斯騰所記述的一樣。使他驚恐的影子，是一種模糊的移動得很速的影子，係由經過街上的未嘗見到的東西（有如公共馬車之類）所投入室內者。我用手指在牆壁上及地板上作成影子，更叫他模仿着我，藉以療治他的這種恐懼。不久之後，他覺得已經明白了影子，且開始以看影子爲樂。這個同一的原則可以應用於機械玩具；當他見到機械裝置時，他已不復驚恐了。但在機械未能見到時，這個減少驚恐的過程是緩慢的。有人給了他一個蒲團，這在被坐壓之後會發出一種長而憂鬱的聲音。這使他驚恐了許久時候。無論怎樣，我們終不能完全把這件可怕的東西除去；不管是我們把它放在遠遠的僅能發出輕微的驚恐的場所；或是我們使他對之發生逐漸的習熟；乃至繼續用着，可以使恐怖完全消滅的方法。大體說來，最初引起恐怖的那種神祕的東西，等到恐怖已被克服時，可以發生愉快。我以爲不合理的恐懼決不應讓它單獨存在，而是當由習熟這種恐懼的輕微形式以逐漸克服的。

我們曾對於今已完全不存在的兩種合理的恐懼，採用了與前適相反對的過程——或者是誤用的。我有半

年住在多岩的海岸，那兒有着許多峭壁。我的男孩並不意識到高處的危險，假使我們放任不管的話，他許是會從一個懸崖上直接跑入海中去的。有一天，當我們坐在百呎絕壁下的峻峭的斜坡上時，我們把以下的話，當作一種單純的科學的事實，向他靜靜地說明：就是他如走出崖端，他將墜落，且將像盆一樣地紛碎。（他最近曾見過一只盆子，因墜在地板上而致破碎。）他暫時之間，靜靜地坐着，且對自己說：『墜落，破碎，』到後來更要求坐到離崖較遠的地方去。這是大約二歲半的時候。從此以後，當我們注視着他時，他就具有充分的對高處的恐懼，使自己處於安全的地位。然若放任他時，他將仍是極躁急的。他現在（三歲九個月）能不躊躇地從六呎高的地方跳下；倘若我們放任了他，他竟能從二十呎高的地方跳下。由此可見恐懼的教授確乎不會產生過度的結果。我把這個視為是教授而非暗示；我們夫妻兩人，當受到這種教授時，都不感到恐懼。我以為這是教育上非凡重要的事情。對於危險之合理的理解是必要的：恐懼卻非必要，兒童沒有恐懼的某種要素，不能理解危險；但這種要素如不存在教授者的心目中時，是可以大大地減殺的。有教養兒童責任的大人決不應該感到恐懼。這正是一個理由，就是在婦女方面也該同在男子方面一樣的要培養勇氣。

第二個例子沒有像上例的細到。有一天，我偕男孩（三歲四個月）散步，我們在路上發見一條毒蛇。他雖見過蛇的畫，卻從未見過實在的蛇。他並不知道蛇會咬人。他見了蛇大為歡喜；當它游開時，他在後面追去。因為我知道他是不能追及的，所以我並不阻止他，也不會告訴他蛇是危險的。可是他的保姆，從那個時候起，禁止他在草叢

中跑，說是草叢中或許有蛇。因此，輕微的恐懼就在他的心中成長。但這種恐懼的程度並不超過於我們所感爲需要的。

迄今爲止，最難克服的恐懼要算對於海的恐懼了。我們開始企圖使男孩入海，是當他二歲半的時候。最初，這幾乎是全不可能的。他厭惡水的冷，他聽見波浪的聲音就受驚；在他看來，波浪是永遠進來，決不退去的。假使波浪洪大的話，他甚至連走到近海的地方，都不敢了。這是一般的膽怯之時期：動物，奇怪的聲音，以及諸種別的事物，都要引起驚恐。我們要陸續地對付海的恐懼。我們先放男孩在離海的淺池中，到了使他慣於冷水不復認爲一種激動時爲止；經過了四個月溫暖的季節之後，他以在不接近波浪的淺池中拍水爲樂；但若把他放在水深及腰的深池中，還是要哭的。我們又讓他每回有一小時光景在看不見波浪的地方去遊玩，藉以使他聽慣波浪的聲音；然後帶他到能看見波浪的地方，且使他注意波浪進來之後重復退去。所有這種種方法，再與他的父母及別個兒童的示範聯絡協作，還祇不過訓練他能走到靠近波浪之處而不覺驚恐。我確信這種恐懼是本能的；我極不懷疑這兒會有什麼暗示會引起這種恐怖。到下一年夏季，即當他三歲半的時候，我們又把這件事重行提起。這回，依然有着不敢真正走到波浪中去的恐怖。我們在使他看見別個人入水的光景，又用過種種勸誘的方法而不成功之後，就採用了舊式的方法。當他表示膽怯時，我們使他感覺到我們是在爲他羞愧；而當他表示勇敢時，我們就熱情地褒獎他。約有兩星期之久，不管他的掙扎與哭泣，我們終是每天把他推入海中，海水一直浸到頸部。（註五）而掙扎與

哭泣的事情，遂一日少似一日；終於在掙扎與哭泣尚未完全停止之前，他已開始要求把他放入水中去了。到兩星期之終，所希望的結果業已成就：他已不復怕海了。從這以後，我們就完全讓他自由；祇要天氣合宜，他終是照着自己的意思去行海水浴——顯然是抱着最大的喜悅的。恐懼雖不算完全消滅，但有一部分已經由誇耀而受抑壓。又因對於海之親密，能使恐懼很迅速地減少，到如今業已完全消失了。他的妹子，今纔二十個月，從未表示過對於海的恐懼，能毫不躊躇地逕直跑入海中。

我對這件事情殊未免說得過於詳盡；實因這些話是有點反對我所極表尊敬之近代理論的。在教育上用強力這件事情，理應非常稀少。但爲了克服恐懼，我以為有時是有益的。當恐懼爲非合理的且是頑強的時候，如把兒童完全放任，他將決不會有經驗以表示恐懼之毫無根據。當一種情境，沒有損害地被重複經驗着的時候，熟習會把恐懼消滅以盡。把非常可怖的經驗僅有一度給與兒童，那將是絕無用處的；這種的經驗應得是不斷地給與他，以致全不感到驚奇的程度。假若必要的經驗能不用強力以獲得，那自然算是最好；但若不是這樣的話，那麼使用強力也許要比把一種不容克服的恐懼持續下去爲好些。

更有一個要點。就我自己的男兒來說，或者就別的場合來說，克服恐懼的經驗實是異常喜悅的經驗。要喚起男孩的誇耀是容易的：即當他因勇敢而博得稱贊時，他將終日快活。到了以後的階段，膽怯的男兒因受別個兒童的輕蔑而不勝苦悶，那時候要獲得新習慣，在他就要大感困難。所以我以為關於恐懼的事項，能從早獲得自制，能

從早教授肉體的技能，實爲足以容許稍稍劇烈的方法之重要事情。

做父母的由於他們的錯誤以學知；要發見兒童們該怎樣教育，乃是當兒童們長大時纔有的事。所以我將說及一樁事情以表示過分疏忽之爲害。當我的男兒二歲半的時候，我們叫他獨自睡在一間房子內。他以為從夜間育兒房出來高升，非常得意；當初，他終是通夜安眠的。可是有一個晚上，起了可怖的大風，一條木欄帶着震耳的高聲被它吹倒。他從恐怖中醒覺過來，而且哭了。我立刻走到他的房裏；他顯然已因夢魔而驚醒，他的心房發狂地震躍着，兩手緊緊地抱住了我。很快地他的恐懼消失了。但他苦苦地訴說這是黑暗——通例，在那個季節中他是從薄暮到翌晨整夜安眠的。等他離開之後，恐懼似又用緩和的形態回復過來，於是我就給他一只夜用燈。從這以後，他幾乎每夜哭泣，成爲他的常習；一直等到後來纔明白他之所以要這樣哭泣，原來是爲了要大人進去，熱鬧一場。因此，我們非凡小心地告訴他在黑暗中並無危險，又告訴他如果他醒覺了，他該翻身過去重復睡熟，因爲沒有什麼重大事故的時候，我們將不到他那兒去。他注意地聽我們的話，以後除出偶然爲了重大事故以外從沒有再哭泣過。自然，夜用燈是已取消了的。倘若我們更姑息一點的話，我們或許已使他長期間，甚至終身得不到安眠了。

以上是由我自己經驗所得的話。我們現在必須進而更一般地討論消滅恐懼的方法。

誕生數年之後，養成肉體的勇氣之適當教授者是別個兒童。如果一個兒童有兄與姊，他們將由實例及教導以刺激他，凡他們所能做的他也將試做。在學校中，肉體的怯懦受着輕蔑，因此大人的教師無須加以重視。至少，在

男孩子的隊伍中是如此的。這在女孩子隊伍中也該一樣，她們是應當有同男孩子恰恰相等的勇氣標準的。幸而在肉體方面，女學生們已不復受着『淑女風』(lady-like)的教訓，而她們的對於肉體勇敢之自然衝動也能獲得頗不少的自由。不過在這一方面，男孩子與女孩子之間，依然有些差異。我確信在這兒應當是絕無差異的。

(註六)

當我說及勇氣爲需要的時候，我是採用着一種純粹行爲心理學者的定義的：別人或者因爲恐懼不能做的事情，而他能做時就算勇敢。倘若他一點也不覺得恐懼，那是最好；我並不視由意志克制恐懼爲唯一的真勇氣，或甚至爲勇氣的最良形態。近代道德教育的祕訣，是在由良習慣以產生從前靠自制及意力以產生的（或企圖的）結果。基於意志的勇氣要產生神經的混亂，『彈擊病』(shell-shock)曾對這提供無數的例證。被壓住了的恐懼，以非反省所能認識的方法，強制地出現於表面。我並不想暗示自制爲全然無用，反之，任何人沒有自制將不能營一貫的生活。我所欲說的，乃是自制祇有在教育未經預先準備過的不能預知的境遇中纔見需要。訓練全體人民使不經努力而具有戰爭上所需要的那種勇氣，即令這件事是可能的話，也將不免爲愚蠢行爲。這是一種例外的且是一時的需要；如果在戰場中所必需的習慣在青年時代加意養成的話，那麼一切別的教育勢必受着阻礙；它之屬於異常的種類竟至於此。

巴故利維士博士 (Dr. Rivers) 在所著本能與無意識 (Instinct and the Unconscious) 中，有着恐

懼之心理學的分析；這在我所知的這類企圖中，算是最有成功的。他指出處置那危險境遇的一個方法是操縱的 (manipulative) 活動；又指出能充分使用這種方法的人，至少在意識上，不感到恐懼的情緒。逐漸地由恐懼移於熟練 (skill) 是刺激自尊與努力兩者之貴重經驗。即如練習乘腳踏車這樣簡單的事項，也將以穩和的形式給與這一種經驗。在近代世界中，因機械增加的結果，這種熟練愈占重要的地位。我以為肉體的勇氣之訓練，應不用以別個人為對手之身體的鬪爭，而當竭力由於教授對物質操縱或支配之熟練以行之。在登山，操縱飛行機，或於大風中支撐小船等行動中所必需的那種勇氣，在我看來，似比在戰爭中所必需的勇氣更可讚美得多。所以要是我的話，與其主張用足球一類的東西去訓練學童，實不如用多少含有危險性的使用機械的技能去訓練之為愈。在有應被征服的仇敵存在時，務必使這個仇敵是物質而不是別個人類纔好。我並不是說這一原則應被迂腐地適用，而是說它應在競技運動上得有比現在所與的更大的重要性。

自然，在肉體的勇氣中，更有受動的方面。能忍受傷害而不驚擾，就是其中之一。這由於當兒童們遇着小小災難時，不與以過多的同情，可以向他們教導。後期生活中大部分的歇斯的里 (Hysteria 憂鬱症) 主要是由於同情的過分要求以成的。人們為了希望受寵愛，受優遇，以致發明疾病。這種癖性，通常由於當兒童每次遇搔傷及受擊傷時，不獎勵他們哭泣，得以阻止它的發達。在這一點，育兒院的教育對於女孩所施的，更比對於男孩所施的為惡劣。柔順地對付女孩，同柔順地對付男孩一樣的不好。如果婦人應和男子對等的話，她們在硬的德性上應不比

男子爲劣等纔是。

現在我要進而考察不是純粹肉體的那種勇氣。這些雖是比肉體的勇氣爲更重要的勇氣，但若不以更初步的勇氣爲基礎，要充分發達他們，是困難的。

對於神祕的恐懼，是已聯同兒童性的恐怖，簡單地說到過了。我相信這種恐懼是本能的，且有非常大的歷史的重要性的。大部分的迷信起於這種恐懼。日蝕，月蝕，地震，疫病以及類似的事變，在非科學的人民中間，能惹起這種恐懼到高的程度。這是一種在個人方面及社會方面都非常危險的恐懼形式；所以在青年時代把這種恐懼滅絕，是非常需要的。對於這種恐懼之適當的解毒藥，便是科學的說明。但初見爲神祕的事物不一定需要說明。等有幾種說明做過之後，兒童或將假定在別の場合上也以爲可有說明，且也會說出尙未能有說明這樣的話。這兒重要的事情，是務必從速產生這樣的感情，就是對於神祕的感覺是僅由愚昧所致，而愚昧是能由忍耐及精神的努力以驅除的。最初由於他們的神祕性使兒童驚恐的事物本身，等到恐懼一經克服，轉可立刻使兒童愉快：這是一件可以注目的事實。因此，神祕到了不復促進迷信的時候，即成爲引起研究心的一種刺戟。我的小兒子在三歲半的時候，一個人費許多時間在熱心研究庭園用的射水器，一直到了他已明白怎樣地水進來而空氣出去，以及相反的過程怎樣地發生時，纔停止他的研究。日蝕及月蝕的現象也能對極小的孩兒說明，到個可以理解的程度。凡是使兒童驚恐的或是感到興味的事物，只要在可能的時候，終該向兒童加以說明。這一種把恐懼變形爲科

學的興味之事情，是由於完全依據本能的進路且復演人類的歷史之一個過程以行的。

在這一關係上，有些問題是困難的，且需要更多的手續。其中最最困難的，就是死的問題。兒童在生後不久之間，能發見動植物的死亡。也許更有那種機會，就是當他還未滿六歲之前，有些他所知道的人行將死亡。倘若他具有一點活潑的智能，他就可以想到他的父母是要死的，甚至他自己也是要死的。（這一點更難想像。）這些思想將產生須得審慎地答復的許多疑問。在具有傳統的信仰者，比較那些相信死後無生活者，要減少些困難。如果你具有後一種的見解，切不要說反對這種見解的事情。說做父母的儘不妨對自己的兒女造謊，這句話絕無成立的理由。這最好莫如說明死是一種人不醒覺的睡眠。這當彷彿是件可以想像的事情中之最普通者，而不用嚴肅的態度以說明。如果兒童對於自己的死，當作問題而煩悶的話，那麼可以告訴他這樣的事情在今後許多年間是不致於發生的。在幼穉時期，想對兒童注入斯多噶派（Stoic）賤視死亡的見解，怕是無用的。切不要引起死的問題，但當兒童提起時，也不要避忌。要盡你的能力，讓兒童感覺到關於死並無什麼神祕。如果他是個正常發達的健康兒童，這些方法儘夠使他不致發生煩悶。在一切階段，終得詳盡地而且坦白地說話，終得把你所相信的完全告訴，且須把死的問題實為無聊的問題這一種印象傳達給兒童。不管是年老者，是年輕者，費許多時間去想到死亡，都不是好的。

離開了特殊的恐懼不談，兒童們又易陷於一種漠然普遍的憂慮。這大概是由於他們的長輩過於壓抑所致，

所以在現在已不如昔日之普通。不絕的叱責，騷擾的禁止，無間斷的教授禮儀作法，就常使兒童時代成爲一個不幸的時代。我還能記住當五歲的時候，有人告訴我兒童時代爲一生最幸福的時代（在那些日子，是公開的謊話）。我聽到這些話，卻不勝憂愁地大哭，情願死了，而且深深地懷疑怎樣忍受來日的煩悶。誰要是對兒童說這樣的話，在今日看來，簡直是不可思議的事情。兒童的生活原是本能地富有前途的：它終是向着日後成爲可能的事情一方面走。這是對於兒童努力的刺激的一部分。叫兒童變成回顧的，給兒童表示將來不如過去：這無異乾涸兒童生活的源泉。然而這還算是無情的感傷主義者（sentimentalist）由於向兒童說及兒童時代的愉快而習以爲常的事情。幸而他們所說語言的印象並不長期存在。在大抵的時候，我相信大人們一定是完全幸福的；因爲他們沒有每日固定的課程，而且他們得吃爲他們所嗜好的東西。這種信仰是健全的，且是刺戟的。

羞恥是一種使人苦惱的膽怯形態；這在英國與中國是普通的，但在別處卻稀少。羞恥的起因，半由於同他人不相交涉，半由於固執社交的禮儀。如果方便的話，兒童在滿一歲之後，就應慣於見陌生人，且受陌生人的撫摩。至於禮儀，在最初，祇消教以最小限度的，即使他不致於惹人萬分的厭惡的就行。與其期待他留在室內不動，不如讓他自由地看看陌生人，幾分鐘後即帶他走開之爲好。但滿了二歲之後，教他用繪畫、黏土、或蒙鐵梭利的器具，或其他相類似之物，獨自消遣一天中的某部分，倒是一種好計畫。要叫他們安靜，無論何時終得有一種爲他們所能理解的理由纔行。禮儀作法除出可以當作一種愉快的遊戲以試行之外，不應抽象地教授。然到兒童一經具有理解

時，他應該認識父母們也有他們的權利，他必須容許他人有自由；且有他們自己的自由到最大可能的限度。兒童們容易欣賞正義，且將無所勉強地把他人所容許給他的轉而容許給他人。這是良好禮儀的真髓。

頂要緊的，你若想把兒童們的恐懼除去，你們自身必須大膽。假使你是怕雷聲的，當兒童第一次在你面前聽見雷聲時，將要感染到你的恐懼。假使你表現着對於社會革命的恐懼，兒童們爲了不懂得你所講的是什麼，就要感到更大的恐怖。假使你對於疾病抱着憂懼，你的兒童也將同你一樣。人生是充滿着危險的。不過聰明的人輕視那些不得避免的事情；而關於得以避免的，雖是審慎地卻並不動心地行動着。我們不能免於死亡，但能免避無遺囑而死。所以我們可留遺囑而忘卻自己的死。對於不幸的事而作合理的準備，與恐懼完全不同。這是智慧的一部，而一切恐懼是奴隸的。假使你不能不感到恐懼，你終得努力防止你的兒童去懷疑到這些恐懼。最緊要的，是給與兒童以那種廣大的見解與諸種活潑的興趣，藉以阻止他在日後生活上，對自己不幸運的可能性發生煩悶。只有這樣，你纔能使他成爲一個宇宙間的自由民。

(註一)這怕不是嚴密地正確的。大抵的兒童要有一見似乎停滯的時期，使得無經驗的父母爲之憂慮。但在這些時期中，恐怕是有着不容易被人感知的進步的。

(註二)科學月報 (Scientific Monthly) 一九二一年十二月號五〇六頁嬰兒心理學的研究 (Studies in Infant Psychology)

(註三)我偶然從保羅·布斯菲爾特 (Paul Bousfield) 博士的性與文明 (Sex and Civilization) 的引用文中知道這幾節，在

那本書中，也是竭力擁護同樣的觀點的。

(註四)我以為這種恐懼是和對機械玩具的恐懼相同的(見下)。他最初看見她睡熟，又以為她是個人形(201)；當她移動時，他竟喫了一驚。

(註五)在同年紀對於我所採用的方法，是舉起我的兩踵，暫時之間，把我的頭放入水中。這個方法，希奇得很，居然獲得成功，使我歡喜起來。但我卻不向他人推薦這個方法。

(註六)見布斯菲爾特博士的性與文明一書的各處。

第五章 遊戲與空想

對於遊戲的愛好，不拘是否爲人類的兒童，終是年輕動物最顯然可以識別的特徵。在人類的兒童，這種愛好是伴着一種對於虛構 (Preference) 之無窮的快樂的。遊戲與虛構爲兒童時代的一種生命所關的要求。如果希望兒童幸福健康，就必須供給這些活動的機會，但不必要求這種活動有任何更遠的效用。在這種關係上，有兩個關於教育的問題。第一個是，在提供機會的方法上，父母及學校應該做些什麼？還有第二個是，爲得要增進競技之教育的效用，父母及學校應不應該做些在這以上的事情。

讓我們先就競技的心理稍說幾句話。這是已被格洛斯說盡的了；另有較簡單的議論，可見於前章所舉威廉斯騰的書中。關於這事，有兩種各別的問題：第一個是關於產生遊戲的那個衝動的問題；第二個是關於衝動之生物學的效用的問題。第二個問題較爲容易。要懷疑那個最受一般承認的學說，就是任何種族的年輕動物是在遊戲中要預習而且演習那種在將來必須認真實踐的活動的，似乎一點沒有理由。小狗的遊戲，除出他們並不真正相咬以外，正和「狗相打」 (Dog-fight) 相像。小貓的遊戲有似於貓對於鼠的行動。兒童們愛好把他們所曾在觀察過的工作如造屋，掘溝等等，件件模仿出來；這種工作，在他們看來愈是重要時，他們就愈喜歡從事戲擬。凡是給他們以新的肌肉活動熟練的工作，有如跳，爬，走上狹板之類——常以這種作業不過於艱難爲條件——他們

終是享樂的。不過縱令在大體上，這雖是以說明遊戲衝動的效用，但絕對沒有說盡遊戲衝動的一切表現，且決不容視爲已有了一個心理學的分析。

有些精神分析學者曾想在兒童們的遊戲中發見一種性的象徵。這個，我確信是絕對的妄想。兒童之主要的本能要求，並不是性，而是成爲大人的欲望，或者說得更正確點，是獲得權力的意志。（註一）兒童們在和年長的人相比較時，就感到自己的軟弱，而願望變成爲他們的對等者。我記得我的兒子當他體認到他有一天要做大人，以及我曾一度做過兒童的時候，是具有深切的喜悅。我們都能見到過由於成功是可能的體認，以致激起努力。有常常由模仿的行爲所表示似的，兒童從非常小的時期起，就想做大人們所做的事。家庭中有兄姊的功用就在於此；因爲他們的目的易爲兒童所了解，而他們的能力又不若大人能力之遠不可即。自己劣等的感情，在兒童非常強固。當他們是正常地發達，又受到正確的教育時，這種感情是對於努力的一個刺戟；但若他們是被壓抑時，這種感情或許要成爲不幸的一個源泉。

在遊戲中，我們有兩種想得權力的意志形式：一種形式是存於學習做事，另一種形式是存於空想。正猶在性的方面失望的成人會得沉溺於有性的意義之幻想似的，一個正常發達的兒童也會耽於有權力意義之虛構。他歡喜做個巨人，或是一匹獅子，或是一列火車；他在他的虛構中，要想恐嚇別人。當我告訴兒子以「殺巨人的約克」（Jack the Giant-Killer）的故事時，我謀使他以約克比自己，但是他卻堅決地選上了巨人。當他的母親告訴

他「青鬚」(Bluebeard) 的故事時，他定要說自己是青鬚；又以為他的妻爲了不順從，應該受罰。在他的遊戲中，竟有割去婦人們的頭這樣殘忍的場面。佛洛特派或許要說這是殘忍性變態性慾 (Sadism)。但是他卻和這完全同程度地以做一個喫小男兒的巨人，或是一架能曳重荷的機器爲快樂。權力可不是性，是這些虛構中的共通要素。有一天，當我們散步回來，我顯然當作一種戲談，告訴他以如下的事情：就是我們也許會發見有一個名叫 Tiddliewinks 君的占領着我們的家，他也許會拒絕我們進去。以後，有許多時期，他要立在門口，算是 Mr. Tiddliewinks 且告訴我到另一家去。他在這種遊戲中的愉快是無限的；而且顯然地，權力的虛構正是他所引爲樂事的。

但若假定獲得權力的意志是兒童們遊戲的唯一源泉，將是一種不正當的單純化。他們以恐怖的虛構爲快樂——或是因爲知道這是一種虛構，所以增進他們的安全的感覺。有時，我假裝是一匹鱷魚，要來吞食我的兒子。他驚哭得那樣真實，竟使我停止下來，以爲他是真正受驚嚇了；但一經我停止下來，他卻說：『爹爹再做鱷魚。』有大部分的虛構的快樂，是戲劇上的純粹的喜悅——使成人愛好小說與演劇的，也就是和這相同的東西。我以為好奇心在這些一切之中是占有一部分地位的；兒童由於扮態，覺得彷彿行將對態有所知道。我以為在兒童生活上的每種強固的衝動是要反映到遊戲中的；權力之在他的遊戲中占有支配地位，不過和它之在他的欲望中占有支配地位相等而已。

說到遊戲之教育的價值，大家對於稱揚那種能獲得新傾向的性質的遊戲，都可表示同意；但有許多近代人對於那種以虛構為實質的遊戲，卻以疑惑的眼光相視。幻想，在成人生活上，被認為是多少病態的，是在現實領域上努力的代用物。有些對幻想所施的不名譽，已經沿用到兒童們的虛構上，這在我看起來，是完全錯誤的。蒙鐵梭利主義的教師們不喜歡兒童們把他們的器具變成為火車輪船以及其他的物件；他們稱這為『混亂的想像』（disordered imagination）。他們的確是不錯的；因為兒童們所做的事情，實在並不是遊戲，即令在他們自身看來，也許是不算遊戲以外的東西。蒙鐵梭利的器具使得兒童娛樂；但它的目的是在教授；娛樂不過是教授的一個手段罷了。在真正的遊戲中，娛樂是主要目的。對於『混亂的想像』的反對如果延用到純真的遊戲上面，這在我看來未免過當。同一事件又應用於反對向兒童講仙人，巨人，妖精，及魔術毛氈等等。我對於真理的禁慾者，正和對於別種事情的禁慾者一樣，不能表示同情。一般人常說兒童未能識別虛構與真實，但我殊不能發見有可以相信這話的理由。我們誠不相信黑姆列德曾經存在過；但當我們正在享樂黑姆列德這齣戲時，如有人要不斷地使我們想起這件事，我們就會討厭起這個人來。同樣，兒童們對於不經意地動輒提起真實的人要覺得苦惱，但是一點也不會因他們自己的戲擬假裝而受欺騙。

真理是重要的，想像也是重要。但想像在個人的歷史上，正和在人類的歷史上，比較地從早就發達。祇要兒童肉體上的需要能得滿足，他終覺得遊戲要遠比現實為更多興味。在遊戲中，他是一位君王的確，他用着比任

何地上的帝王更優越的權力以支配他的領土。在現實中，他必得在一定的時刻去睡眠，且必得服從許多討厭的教訓。他當缺乏想像力的成人無思慮地干涉他所布置的舞臺景物時，就要憤怒起來。當他築成了一道雖是最大巨人也不能攀登的城牆時，而你如果不注意地跨了上去，他是會得同綸繆拉斯（Romulus）對利瑪（Remus）發怒似的，（譯者註：據傳說，這二人是雙生兒，從襁褓時就被遺棄而為狼所養育。到長大後一同建設羅馬；但後來綸繆拉斯殺死利瑪，成為唯一的支配者即國王。）大發其怒。一想到和他人比較而發見他的劣弱，是常態而非病態，那麼他之在空想中以取得報償，也正是常態而非病態。他的遊戲並不枉費在別的事項中得更有益地耗費的時間：假若他把全部時間用於認真嚴重的事業中，他怕會得馬上變成神經衰弱者。對於一個耽於夢想的成人可以告訴他要自己努力以期實現他的夢想；但是一個兒童尚不能實現那些在他理應具有的夢。他並不以為他的空想是現實之永久的代用物；反之，他卻熱望時期到來時，把這些空想翻譯為事實。

把真理和事實混同起來，是一種危險的錯誤。我們的生活不僅由事實以支配，也由希望以支配。只見事實不見其他的那種忠實性，是人類精神上的牢獄。祇有把夢當作改變現實的努力之怠惰的代用物時，纔可對夢宣告罪狀。當夢為一種刺戟物時，他們正是在實現人類理想上盡一種生命有關的任務的。滅絕兒童時代的空想，不過是造成對於現存事物的一個奴隸，緊縛於地上從而不能創造天國的一種生物而已。

也許你要這樣地說：這都算很好，但這和巨人喫孩兒，或青髯割去他的妻子的頭有什麼關係呢？這些事情是

能在你的天國中存在的嗎？在想像能對任何良好目的有效用之前，一定是不可以使它化成純粹高尚的嗎？你這個平和論者怎樣能允許你的天真的兒子在毀滅人類生活的這種思想中去發狂呢？你怎樣能證明由人類所必須超脫的野蠻本能中所派生的快樂爲正當呢？我想像讀者都已感覺到這一切。這個問題是重大的，因此我想申述我爲什麼要抱持一個異樣的見解。

教育存於本能的教化，並不存於本能的壓抑。人類的本能非常空泛，能由很多的方法以滿足。此等本能的大部分，爲要獲得滿足，需有某種的熟練。鬪球戲（cricket）及棒球戲能滿足同一的本能；但是一個男孩子將要玩那種他所已經學習過的。因之，教授的祕訣，就它對於品性的關係上言，是在給人以這樣的一種技巧，就是可以引導他去有益地使用他的本能的。兒童由於視自己爲青髯因以粗野地獲得滿足的那種權力本能，到了後年，得因科學的發見，或藝術的創作，或對優秀兒童的創造與教育，以及無數有用活動中之任何一項，而見到一種精練過的滿足。倘若一人所知的唯一事情是作戰方法，那麼他的想得權力的意志將使他以戰鬥爲快樂。但若他有別種的技巧，那麼他將在別的方面獲得滿足。不過他的欲得權力的意志，如果當他爲兒童的時候，已從萌芽中毀滅了的話，那麼他將既不爲善，也不作惡，只是一個沒精神的懶惰的人；將是一個『爲神與敵都不見喜悅』（a Dio

spaciente ed a' nemici sui 譯者注：這見於但丁的神曲「地獄篇」第三章）的人。這一種懦夫的善良，並不

是世界所需要的，也不是我們所欲在兒童心中產生的。當他們幼小不能爲大害的時候，他們之應在想像中模擬

原始時代的祖先生活，實爲生物學上自然的事情。假若你能把在更精練的滿足上所必要的知識與技巧供給於兒童，那麼你就不要擔憂以爲他們將永遠止於那個地步。當我爲兒童時，我歡喜翻筋斗。但現在我已決不這樣做，雖然並不認翻筋斗爲不好。同樣，以做青髯爲樂的兒童，自也將超脫這種嗜好，而學習從別的方面去，求得權力。又若他的想像由於適合那個階段的刺戟而在兒童時代被活潑地保存的話，那麼更其會得在後年，當能用適於一個男子的方法以發揮它時，依然活潑地存在着。在對於道德的觀念未能喚起何種反應，又在尙未至於需要它以支配行爲的年齡中，強制注入道德的觀念實爲無用。唯一的結果，只有困倦，以及在後年當這種觀念可以成爲有力時反對於這種道德的觀念發生鈍感。兒童心理學的研究，在教育上所以占有這樣極端重要的理由雖有種種，而這便是一個理由。

後年的遊戲，由於逐漸成爲競爭的性質，故與初期兒童時代的遊戲有別。最初，兒童的遊戲是孤獨的；要叫一個嬰兒參加兄姊的遊戲，是困難的。但團體的遊戲一旦到了可能的時候，就感到更多的喜悅，把那種單獨遊戲的快樂立刻停止。英國上流階級的教育時常把一種莫大的道德的重要性歸功於學校的競技。據我的意見，我雖承認競技具有某種重要的價值，但以爲習俗的英國人的見解，未免有些誇張。這種競技，假如不大專門，是對健康有益的。假如對於例外的技巧過於嘉獎，那麼最好的運動員要運動過度，而別人勢將都作看客。他們教男女孩子要忍受損傷，不作驚慌，又要欣然地接受高度的疲勞。但爲了這種競技所主張的其他利益，在我看來，似是不小的錯

覺。據說這種競技是教人協作的；但實際上僅不過在競技的競爭形式中教以協作而已。這種形式的協作，是戰爭上所需要的，可不是產業上或正當的社會關係上所需要的。科學已經使得協作有在經濟上及國際政治上從技術方面代替競爭之可能；同時，科學已經使得競爭（在戰爭的形式上）成爲比從來更危險的東西。爲了這種種理由，在今日，培養以有物質的自然爲「敵」的那種協作企業中而不是在有人類的征服者及被征服者存在的競爭企業中之觀念，實比在以前時代爲更重要。我對這個考察，並不想予以過分的重視，因爲競爭在人類是自然的，且是必須找出路的，不過這一出路之爲正直無害不能超於競技與體育的勝負之上罷了。這是所以不防止，競技的一個妥當理由，但不是把競技高升爲學校課程中指導地位的一個妥當理由。我們應讓兒童遊戲，是爲了他們歡喜遊戲，可不是爲了握政權者認競技爲對於日本人所稱爲『危險思想』的一種解毒藥。（譯者註：日本政府視馬克思主義等的左傾思想爲「危險思想」，遂高唱所謂「思想善導」以資補救；在「思想善導」的具體方法中，鼓勵體育競技卽是一種。）

我在前章中，已就克服恐懼及產生勇氣的重要說過許多的話。然勇氣決不當和殘忍混同。殘忍是以強制他人聽從自己的意志爲快樂；勇氣則並不關心於自身的不幸。假若有機會的話，我願教男女孩子們在起狂潮的海洋中駛小船，從高處投入水中，驅摩托車，甚至操縱飛行機。我願像盎特爾地方的散得孫（Sanderson of Oundle）所做的，教兒童們去製造機械及在科學實驗中冒危險。如其可能的話，我將以無生物的自然爲競技的敵手；欲得

權力的意志，在這個鬪爭上，能和在同別個人類相競爭上完全一樣地獲得滿足。從這方面所獲得的技巧，要比從鬪球戲及足球戲中所獲得的更爲有用；這樣發達的品性，要和社會道德更相適應。又若離開道德的性質來考察，崇拜體育競技就含有對智慧評價過低的意味。大不列顛行見由於愚魯，由於當局不重視或促進智慧的事實，而喪失它的產業上的地位，且或者喪失它的帝國。這一切是和對競技的極度重要之熱狂的信仰相關聯的。自然，這不僅止於這個程度：像這樣的一種信仰，就是說青年的體育記錄卽爲他的價值的測驗，實是我們英國人一般的不能把握在支配複雜的近代世界上所必需的知識及思想之一個徵候。不過在這點上，因爲在底下要有詳盡的討論，所以現在不再多言。

在學校競技上，另有一個方面。這在一般雖認爲良好，但我以爲在全體上是不好的。我是指說這種競技在促進『團結心』（esprit de corps）的效力。『團結心』是爲當局所愛好的，因爲它可以使當局對於被認爲良好行動的事情而利用惡的動機。假若努力是該有的話，那麼這種種努力容易由促進想凌駕別個團體的欲望以激起。困難是在對於非競爭的努力，沒有提供什麼動機。競爭的動機如何深切地侵蝕到我們一切的活動中，是可以驚人的。假若你要爲改進保護兒童的公共設施，向這一區居民勸導的話，你就得指出某個隣區幼兒死亡率之較低。假若你要說服一個製造業者採用一種顯然是改良的新生產方法，你就得力說競爭的危險。假若你要說服陸軍部，就是說高級指揮官需有些少的軍事智識——但是不在這一場合，是將連失敗的恐懼都不會有的，『紳

士氣』的傳統竟是那麼樣的強烈。(註二)要爲了建設性的本身而鼓勵建設性，或要使人們肯熱心於有效率地做他們的工作，即令任何人不致於爲此而受損害，到底也是做不成什麼事的。我們的經濟組織，對於這種習性實有比學校競技所有更多的關係。不過現存的學校競技把競爭的精神體現出來。假如協作的精神應該取而代之的話，就必需有學校競技上的某種變化。但詳細討論這個題目，勢將太遠離了本題。我現在不是在考察良好國家的建設，而是在現存國家中可能的限度內，考察良好個人的建設。個人的改善與社會的改善是必須互相提攜以進行的，惟在教育上著者所特別關心的是個人。

(註一)參閱坎麥倫博士著的神經質的兒童第三版三二頁以下 (The Nervous Child, by Dr. H. C. Cameron, 3rd. ed., Oxford, 1924)。

(註二)例如斐迪南吐夷著的祕密軍團第六章 (The Secret Corps, by Captain Ferdinand Tuohy, Murray, 1920)。

第六章 建設性

這一章的題目，是與遊戲相關連，已經順便考慮過的；但現在是要獨立地與以考察。

兒童們的本能的欲望，有如我們所已考察，是空泛的。教育與機會能把此等本能轉向到許多不同的出路。無論對於原罪 (original sin) 的舊有信仰，或是對於自然美德的盧騷的信仰，都和事實不相一致。本能的素質，在倫理上看來是中立的，而因環境的影響，可以為善，也可以為惡。除出病態的場合另當別論以外，大概一般人的本能，最初是能發達為善良的形式：這件事實實給認真的樂天主義以一種根據。至於病態的場合，要是能在幼小時與以適當的精神上及肉體上的攝養，自將非常稀少。一種適當的教育將使人能依從本能以生活；但這是受過訓練與教化的本能，並不是自然所供給的一切粗野的未成形的衝動。本能之偉大的教化者，是熟練。就是供給某種滿足的熟練，而不是供給別種滿足的熟練。你若給人以一種正當的熟練，他將成為有美德者；你若給他以一種錯誤的熟練，或者竟是什麼都不給與，那麼他將成為惡人。

此等一般的考察，可以特別有力地適用於欲得權力的意志。我們大家終喜歡有所成就，但就對於權力的愛好而言，我們卻不介意於所欲成就的是什麼。大體說來，成就愈困難，它使我們喜悅的程度也愈深。人歡喜用蚊鉤釣魚，因為這件事來得困難。他們卻不願意射一隻靜止着的鳥，因為這件事來得容易。我舉了這些例子，是爲了在

這些例子中，除出對於活動的快樂以外，人沒有其他外部的動機。不過同一原則卻可到處應用。例如我喜歡數學，進而至於學習歐幾里德；我喜歡歐幾里德，進而至於學習解析幾何學等等。兒童最初喜歡走，其次喜歡跑，再其次喜歡跳與攀登。凡為我們容易做的事情，不復能給我們以權力的感覺；能給我們以成功的刺戟的，只有新獲得的熟練，或是那種我們尚未深信的熟練。這便是欲得權力的意志為什麼是可依照所教的熟練的型態，而得為無限的適應之理由。

建設與破壞一樣能滿足欲得權力的意志，不過通常建設要比破壞為困難，所以對於能成就建設的人，可與以比破壞更多的滿足。我並不想對建設及破壞下一種銜學的精當的定義；大體說來，我以為當我們在增進那種我們所具有興味的組織之潛勢力時，便是建設；而當我們減少這種組織之潛勢力時，便是破壞。或者，用更心理學的術語來說，當我們產生一種預定的構成時，是建設；而當我們對於有了結果的新的構成不生興趣，卻解放自然的勢力以變更現存的構成時，便是破壞。要之，不管我們怎樣地想設這些定義，我們大家終能在實際上知道一種活動之是否該視為建設的。惟有當一個人為要改造而聲稱是破壞，我們也無由確知他的是否正直；像這樣稀有的場合是要除外的。

因為破壞比建設容易，所以兒童的遊戲通常從破壞開始；以後纔漸漸進於建設。提着桶站在沙上的兒童喜歡看大人們造沙布丁，然後用他的鏟把沙布丁鏟平。但一經到了兒童自能造沙布丁時，他喜歡造布丁，且不許人

家來把這些布丁鏟平。當兒童第一次得到磚時，他喜歡把兄或姊所造成的塔破壞。但到了他知道自行建造時，他就要非常地誇耀自己的成績，且不忍看見這種建築上的努力被破壞而爲一堆廢墟。使兒童享樂遊戲的衝動，在建設與破壞的兩階段上是完全一樣的；不過新的熟練已經改變了由衝動所生的活動。

許多美德的第一次開端，是由經驗着建設的愉快而起。當兒童求你不要讓他的建設物被破壞時，你能夠容易使他理解他必不可以破壞他人的建設物。這樣，你可以創造對勞動的生產物，即爲私有財產唯一的在社會上無害的源泉之尊敬心。你也給了兒童以對於忍耐，堅持及觀察的一種刺戟；沒有這些性質，他將不能把他的塔建造到他所希望的那個高度。當和兒童們一起遊玩時，你應該祇要把你自己建設到足以刺激兒童的志望及表示怎樣成就事物之程度；以後，應把建設委給他們自己的努力纔行。

假若兒童能夠接近庭園，那就容易培養更發達形式的建設性。在庭園中兒童們的最初的衝動，是去採摘每朵惹目的花。由於禁止以防制這類行爲，原是容易；但單單禁止在教育上言是不充分的。我們需要在兒童們的心中生出那同阻止大人們去放肆地採摘一樣的對庭園的尊敬心。大人們的尊敬心是起於認識到那在產生愉快的結果上所必需的勞動與努力。兒童到了三歲，可以給他以庭園的一角，且鼓勵他播些種子在那兒。當種子成長開花時，他自己的花將被視爲貴重而且可驚；然後他能懂得母親的花也必須留意看護了。

要消滅不經意的殘忍，由發達對於建設及生長的興趣，可以最容易地達到目的。差不多每個兒童，一旦到了

相當的大，就要殺蠅及別的昆蟲；這是引導到殺更大的動物，最後到殺人類的路上去的。在普通的英國上流家庭中，殺死鳥類要被視爲非常的殘酷；但在戰爭中殺戮人類卻被視爲最高貴的專業。這種態度是和未經訓練的本能一致的；這就是那種不具有任何形式的建設的熟練，從而不能發見他們的權力意志的任何正直體現的人之態度。他們能致野雞於死地，使租戶受苦難。當機會來時，能射殺一匹犀牛或是一個德意志人。可是在更有用的技術上，他們是全然無能的，因爲他們的父母與教師都認爲使他們做個英國紳士已夠充分了。我並不相信他們生下來就比別個嬰孩爲愚笨些。他們後年的缺點是應完全歸於惡教育的。假若從幼小的時候，就由以富於情愛的所有者之心注視生命的發達，而讓他們感覺到生命的價值；假若他們已獲得了建設的熟練之諸種形式；假若他們已被用理解認識不安心理的慢性生產得以迅速地而且容易地破壞——假若所有這些都已成爲他們的早年道德訓練的一部分，那麼他們就不致於這樣輕易地破壞他人所同樣地創造或看護的東西。如果本能被適當地喚起的話，後年在這點上的大教育者就是父母。但在富有之家，這種父母的本能要能充分喚起，是極難得的，因爲我們把養育兒童的責任委給支薪的職業者。所以我們不能等待到他們成爲父母的時候；應得在這以前，把他們的破壞傾向就連根滅絕。

凡是有過無教育的女傭之著作家，都知道要抑制她們的拿原稿引火的熱情之困難（世間一般人或許希望這爲不可能。）一個著作家的同伴，即令他是個富於嫉妒心的敵人，也將不想到做這樣的事情，因爲經驗告訴

了他原稿的價值。同樣，自己有庭園的兒童將不踐踏別人的花壇；自己有愛犬愛貓的兒童能受尊敬動物生命的教訓。對於人類生命的尊敬心，在任何一個曾在兒女身上費過心力的人，恐怕終是存在的吧。能喚起親的愛情之更強的形式者，是我們爲自己兒女所盡的勞苦；在避免這些勞苦的人，親的本能是要多少萎縮的，祇不過當作一種責任感以遺留而已。但若父母的建設的本能已經充分發達的話，他們是更易有爲兒女勞苦之可能的。爲了這一個理由，也就極需要對教育的這一方面予以注意。

當我說及建設性時，我並不單單想到物質的建設。如演戲合唱一類的事情，含有協作的非特質的建設。這些事情對許多兒童及年輕人發生愉快，故應加以獎勵（雖不是強制）即令在純粹理知的事項，也尙有具備一種建設的或破壞的傾向之可能。古典的教育差不多是完全批評的：就是男孩子學知怎樣避免誤錯，及輕視那些犯錯誤的人。這有產生一種冷酷的正確癖性之傾向，獨創性將由對於權威的尊敬心所替代。正確的拉丁語是從古如斯，固定不變的：這就是味吉爾（Virgil）及西塞祿（Cicero）的拉丁語。正確的科學是在不絕的改變中的，每個有能的青年都得期待以促進這個過程。因之，由科學的教育所產生的態度，要比由死語言所產生的態度似有更多的建設性。凡在以避免錯誤爲主要的目的物時，教育終易於產生在知力上無血氣的型態。用各人自己的知識以作成含有冒險意味的事情之希冀，應該提出於具有普通以上才能的青年男女之前。平常太把高等教育視爲一種供給類似於好禮貌的資料，即避免違背規則的單單消極的條例。在這樣的教育中，建設性是被遺忘了。

的。由此所生的普通型態，有如所能預期的，是措心於無聊的事情，不具有企業心，及缺乏寬大的德性。這一切到了以積極的造就作為教育的目的時，可以免避。

在以後年齡的教育上，應有對於社會的建設性之一種刺戟。我的意思是說，具有充分智慧的兒童應受到獎勵，以期用他們的想像力，來想出更生產的方法去利用現存的社會勢力或創造新的社會勢力。大家讀柏拉圖的共和國，但他們並不在任何點上把它結合於現今的政治。當我說一九二〇年的俄國，具有差不多和共和國中的理想相等的理想時，究竟是柏拉圖主義者，還是布爾塞維克感受了更多的衝激，是難講的。大家讀古典文學，但對於說及布朗（Brown）瓊斯（Jones）與魯濱遜（Robinson）這類人物的生活之話，並不想探求其中的意義。這種讀法，在讀關於烏托邦的著作時，特別來得適用；因為它並不告訴我們從現在的社會組織進於這種烏托邦的任何道路。在這些事情上的有價值的能力是關於下一階段的正確判斷的能力。十九世紀英國的自由主義者們是有這種功績的；不過由他們的計畫所不容不產生的究極的結果，怕已使得他們恐懼。有許多事情是倚存於往往全無意識地支配一個人思考的那種觀念的。社會組織得由許多方面來設想；最普通的是一件模型，一架機器，與一株樹。第一種是屬於有如斯巴達及傳統的中國所有那樣社會之靜的概念；就是人類的性質是應被注入預備好了的模型，且被鑄成爲預先設計定當的形狀的。這種觀念，有些是存在於任何種堅實的道德上或社會上的習俗中。具有爲這種觀念所支配的見解之人，將具有某種的——偏執而頑固，嚴酷而迫害的——見解。（第二

種〕視社會爲一架機器的人是更近代的。產業主義者及共產主義者都屬於這一階級。在他們看來，人性是興味索然的，生活的終局是簡單的——通常，是生產的最大限度化。社會組織的目的是在確達這些簡單的終局。然困難卻在實際的人類將不要求這些目的；他們祇是繼續地要求所有各種爲組織者的整齊心理所視爲無價值的混沌物。這使得組織者回到鑄型中去，以期產生那要求他所認爲良好的事物之人間。然而這卻依次引導到革命。

至於〔第三種〕想像社會組織爲一株樹的人將有一種不同的政治見解。一架不好的機器可以取去，而用別架機器來替代。然如把一株樹斫倒，那就需有一個長的時期，待一顆新樹達到同樣的強大。機械或模型是由製造者所選擇的；樹卻有它的特殊的性質，不過能被成爲該種族中較好的或較壞的標本而已。適用於生物的建設性是和適用於機械的建設性完全各別的。它比起適用於機械的建設性來，具有更貧弱的機能，且需要一種同情。爲了這一理由，當向年輕人教授建設性時，他們應有機會把建設性不僅運用於磚瓦與機械，也當運用於植物與動物。物理學自牛頓的時代以來，已在思想上居於支配的地位；自產業革命以來，又在實踐上居於支配的地位。產業革命更帶來了一種機械的社會觀。生物學的進化引起思想的新的系列，但此等思想未免因自然淘汰而致暗淡，故由優生學，生音節制及教育從人事中消除自然淘汰，不可不成爲我們的目標。視社會爲樹的概念雖比模型或機械爲優，但它依然有着缺陷。爲了補救這種缺陷，使得我們不容不發生期待的，是心理學。心理學的建設性是尙未爲人理解的一種新的且是特殊的建設性。這是對於教育、政治以及一切純粹的人類現象之正確理論上所

根本必要的東西。假若每個國民想不爲錯誤的推論所誤導的話，就不可不用心理學的建設性去支配他們的想像。有些人怕懼人事上的建設性，因爲他們怕懼這種建設性一定是機械的。因此，他們相信無政府主義及『回到自然』(Return to nature)。我想在本書中，用具體的實例，來表示心理學的建設性怎樣有異於機械的建設性。這種觀念之想像學方面應在高等教育上使人熟習。假若這樣做的話，我相信我們的政治將不復是有角的，尖銳的，破壞的；反之，而收成爲柔軟的，真正科學的，而以發達優秀的男女爲它的目的。

第七章 利己心與所有

我現在要來討論一個類似於恐懼問題的問題。這是關於一部分屬於本能而大部分並不需要的。一個強有力的衝動的。在這種場合，我們必須注意於不致違反兒童的本性。閉住我們的眼睛不去看兒童的本性，或者願望兒童的本性是別種東西：這都無用。我們一定要容受所供給的素質，且不當謀用祇對某種異質適用的方法來對付它。

利己心不是一種究極的倫理概念。這是愈分析，愈空泛的。但當作一種育兒院的現象，它卻是非常明確的，且供給所必需解決的問題。倘把年長兒童完全放任的話，他就將奪取年幼兒童的玩具，要求本分以上的大人的看護，且將屢屢不恤年幼兒童的失望而一味追求他的欲望。人間的自我，有如瓦斯一樣，如不由外的壓迫以抑制，便將不歇地膨脹。教育的目的，在這一點上，是要使這種外的壓迫不取打擊責罰的形式，而在兒童自己心中取習慣，觀念及同情的形式。這兒童所需要的觀念是正義的觀念，不是自己犧牲的觀念。各人在世界中都有占居多少地位的權利，卻不該使他為要主張當然的權利而感到不道德。在教導自己犧牲的時候，這種觀念似將認為不能充分實行，又將認為實際的結果或是近乎正確的。但在事實上，人們不是不能學習這種教訓，便是當他們徒然要求正義時要感到罪惡深重，或者便是把自己犧牲到極端可笑的程度。在最後的場合，他們感覺到對於為他人而作

自己犧牲的朦朧的憤怒，且或者會讓利己心在要求感謝的口實之下回復過來。無論如何，自己犧牲終不能成爲真正的教旨，因爲它是不能普遍的。又當作美德的手段而教導虛偽，最是要不得；因爲當虛偽被認識時，美德就消失了。反之，正義卻能普遍。所以正義成爲我們應當貫注於兒童的思想與習慣中之概念。

對一個孤獨的兒童教正義，雖不是不可能，卻是困難。大人的權利與欲望是和兒童們的大不相同，所以不能訴於兒童的想像。爲使大人和兒童能得恰恰同樣快樂的那種直接的競爭，也決沒有。不僅如此，因爲大人們處於可以強制兒童服從自己要求的地位，所以大人們不得不爲本身事件上的裁判官，且因之不能有公平無私的裁判效果給於兒童。自然，他們能有傳授這樣或那樣形式的對自己有利行爲之一定教旨：例如當兒童們的母親計算洗濯物時，不得插嘴；當他們的父親忙碌時，不得出大聲；當有客人來訪父母時，不得提出兒童自身的問題。但這些教旨都是不能說明的要求。兒童們對於這些要求，在別的地方如受親切的待遇時，固然確能衷心服從；可是他們對於兒童們自身的合理感 (sense of what is reasonable) 是不生關係的。說兒童必須服從這樣的規則，是對的；因爲他決不能被容許做個暴君，又因爲他對於別人所置重的自己的追求物，不拘這些追求物是如何的怪異，必須有個理解。但由於這樣的方法，不當希望獲得比外部良好的行爲更多的東西。真正的關於正義的教育，僅能在有別個兒童的地方實現。這就是爲什到任何兒童不應長期孤獨的理由之一。在不幸祇有一個孩子的父母們，應得盡力設法，讓他們的孩子可以得到伴侶，假使別無方法的話，即令有許多時期離開家庭，也當不惜。一個孤

獨的孩子不是變成沒有活氣，便是趨於利己——或者竟是兩者依次發現。有禮貌的孤獨孩子，是叫人看了傷心的；而無禮貌的孤獨孩子，卻令人討厭生氣。當如今小家庭的時代，這就成爲比過去時代更嚴重的困難問題。在底下我將詳述的育兒學校應行創辦的理由，這也算得是一個。然在這兒，我將假定有這樣的一個家庭，就是至少有兒童二人，年齡相差不遠，他們的趣味也就從而大致相同的。

當舉行爲得快樂的競爭，有如乘獨輪車那樣在一時內僅許一個人享樂時，可以看出兒童們是容易理解正義的。自然，他們的衝動是在排斥他人而要求自己的快樂；但在大人們規定兒童輪流的制度時，這種衝動就得異常迅速地被克服。我雖不相信正義的感覺是生成的，但見了它的能被那樣迅速地創造，實在覺得驚奇。自然，這必須是真的正義；這兒不能有一點任何祕密的偏向。假若你對於某幾個兒童覺得比別的兒童爲更可愛些，你就必須謹慎防止你的愛情，在你的分配快樂上發生了任何的影響。至於玩具之必須平等，自是一般公認的原則。

企圖用任何種類的道德訓練以克服對於正義的要求是全然無用的。不要給兒童以多於正義的東西，但也不要期待兒童來接受少於正義的東西。在非耳柴德的家庭 (The Fairchild Family) 中，有關於『心的隱罪』之一章，在這裏邊舉着可以避免的方法的實例。琉息 (Lucy) 主張那個女兒是善良的；於是她的母親告訴她聽：即使她的行爲完全正當的時候，她的思想終是錯的；又引用如下的話：『心的譎詐超於萬物之上，且是異常邪惡』(耶利米記 Jeremiah 第十七章第九節) 於是非耳柴德夫人就給琉息一本小冊子，在這裏邊是記着

當她外表善良而內心卻『異常邪惡』的事情的。早餐時，她的父母給她的妹子一條絲帶，給她的兄弟一顆櫻實，但沒有給她什麼。她在小冊子中記入關於這點，她具有一種極惡的思想，以及她的父母愛她的弟妹要勝於愛她。她曾受教過，她而且相信，就是她應由道德的教訓以克制這種思想；但由這種方法，這只能被追逐至識國以下，到了後年還是要產生奇妙錯亂的結果的。正當的方法應該如此：在她方面，要表露她的感情；在她的父母方面，要由於也給她一樣贈品，或者由於為她所能理解的方法，向她說明這一回因為別無贈品可給，她該待到下一回，以消滅這種感情。真理與直爽可以消除困難；而抑壓的道德訓練之企圖只有增大這種困難。

和正義有密接關係的是所有 (property) 的感覺。這是件困難的事情，應由適應的機智而非由任何一套的嚴格的規則以對付的。事實上，有着互相衝突的幾種考察，使得難於採用明確的方針。在他方面，對於所有的愛好，到了後年，要產生許多可恐的害惡。怕喪失貴重物質的所有物之憂懼，即為政治的及經濟的殘忍之主要源泉之一。我們所需要的，是男子及女子應在可能範圍內，用不是從屬於私有財產的方法，即在創造的而非防衛的活動中，獲得他們的幸福。爲了這一理由，假若可以不這樣做，而竟要培養兒童的所有感，實爲不智。但在進而實行這一見解之前，在另一方面尚有幾種非常有力的議論，如果忽視不顧，就有危險。第一，是說兒童的所有感非常強烈；一經他們能把握所見到（手眼協作）的對象物時即行發達。凡爲他們所把握的東西，他們都覺得是他們所有；假若把它取去，他們就要憤怒。我們如今還把一種所有物稱作一種『把持』(holding)；又把『保持』(maintain-

tenance) 解作『把持在手中』(holding in the hand)。這些字樣表示財產與把握之間的原始關係。還有，grasping (譯者註：本意為握住，而用作貪慾) 這個字也表示同樣的關係。自己沒有玩具的兒童將要拾取樹枝，破磚或其他所能覓得的「竹頭木屑」，且將把他們珍藏起來，認為自己的所有物。所有慾既如此根深蒂固，所以就不能沒有危險地加以挫撓。此外，所有還能養成謹慎的心理，裁制破壞的衝動。對於一切由兒童自己作成的所有，特別有用。假若這個不被容許，他的建設的衝動就受抑制。

在議論莫衷一是的地方，我們不能採用任何明確的政策，而祇能由事情及兒童的本性加以大大的指導。雖然，在實際上，也有些關於調解這種反對的手段可說。

在玩具之中，有些應該私有，而有些應該公有。舉一個極端的例，搖動木馬就只好是公有。這暗示着一個原則：一種玩具雖說可供一切兒童平等地享樂，但在同時只許一個人享樂時，那麼如因在量上過大或金錢上太費而不便加倍他話，就必須為公有。反之，如果玩具對於甲兒要比乙兒為更適用（例如由於年齡的大小），那麼這類玩具可以正當地屬於所能賦與最多快樂的那個甲兒。假若一件玩具需有謹慎的處置方法，而這種方法是已由年長兒童學會了的，那麼不讓年幼兒童去占有，去破壞，實是應該的事。這時候，年幼兒童必須由於私有特別適合於他的玩具以資抵補。二歲以後，破損的玩具，如其這種破損是起於兒童的疏忽，就不應該即刻改用新的；這時候，使兒童暫時感到這種損失，正不失為一個好辦法。你切不要讓兒童時常拒絕別個兒童去使用他自己的玩具。當

兒童有着比他現在所得使用的更多的玩具時，那麼如有別個兒童要玩弄他自己不在使用中的玩具，就不應該讓他反對。但在這兒，我應當把那些容易為別個兒童所破壞的玩具除外，又當把那些已為它的所有者用以造成建築物而成為他的榮耀之根源的玩具除外。在這種建築物未被遺忘之前，如果可能的話，就應讓它永遠存在，作為勤勉的報酬。在這種種條件之下，切不要讓兒童發達一種對於所有物自己既不享用又不許他人享用的那樣的小氣態度。兒童沒有理由地干涉別個兒童的享樂，也當決不容許。在這些點上，要教兒童以些少的正當行為，並不極難。在必要時，還當採用斷然的處置。切不要讓兒童從別個兒童那裏奪取物件，即令這種行為算是在兒童的合法權利之內也所不許。假若年長兒童對年幼的不親切，你就得向年長兒童表示同樣的不親切，且立刻說明你所以要這樣表示的理由。由於這種方法，就不難養成兒童相互間為防止不絕的喧嘩與哭吵所必要的那種親切心。在有些時候，相當於輕微刑罰的某程度的嚴格，或者是必要的。但無論如何，終無理由可以容許對弱者暴君化的一種習慣發達起來。

當容許兒童可有若干珍藏的所有物時，就要獎勵兒童有使用玩具的習慣，因為對於如磚瓦一類的玩具，只有當他在使用中時，纔有獨占的權利。蒙鐵梭利的器具是一切兒童公有的；然在一個兒童正在使用一件器具的時間內，任何別個兒童都不得加以妨礙。這個可以發達那依存於工作的限定的借用權之意識。像這一種的意識並不和後年一切所需要的事物發生衝突。對於非常幼小的兒童，這個方法卻難適用，因為他們的建設性尚未到

充分的程度。但他們一經獲得熟練，就日益容易地在建設的過程中使他們發生興趣。祇要他們知道不拘何時，凡在他們喜歡的時候，終能有建設的材料，那麼他們對於同具有這種材料的別個兒童，將並不多所關心；而他們在初時也許要感到的那種對於分占 (sharing) 的厭惡就會很快地被習慣所消滅。不過，當兒童已經充分長大時，我以為他應被容許有自己的書籍，因為這將促進他的對於書籍的愛好，且從而刺激閱讀的興趣。為他自己所有的書，在可能範圍內，應該不是徒然無聊的書，而當為如留惠斯·卡洛爾 (Lewis Carroll) 及 Tanglewood Tales (譯者註：前者為有名的阿麗思漫遊奇境記的著者的雅號，後者係霍桑的作品) 之類的良書。假若兒童歡喜無聊讀物，那應該是公有物纔行。

以上所包含的大體原則如次：第一，不要在兒童心中生出由不占有充分的所有物所致的失望感；因為這是造成一個吝嗇者的方法。第二，當私有能促進一種所需要的活動，特別在它能指示審慎注意的處置方法時，可以容許兒童私有。但在這種種制限的條件下，終要盡可能地把兒童的注意轉向到不包含私有的快樂方面去。還有，即使在私有存在的地方，當別個兒童希望能被容許用他的占有物遊戲時，應不許他有吝嗇或貪婪的事情。然在這一點，目的是在誘導兒童有依他自己的自由意志以借貸的可能；既然不加外部的權威便沒有借貸的可能，則在教育上我們所企圖的目的，就不得不視為尚未完成。在快活的兒童，應該不難養成寬大的性向。但若一個兒童是完全未嘗到快樂味的，那麼他自將固執着那些可以獲得的東西而不肯放手。兒童們之學得美德，是由於幸福

與健康，而不是由於受苦受難的。



第八章 忠實

培養忠實 (truthfulness) 的習慣，應為道德教育的主要目的之一。我的意思，不僅在談話上要忠實，即在思想上也要忠實；老實說一句，在兩者之中，我還認後者為更重要。假如有兩個人，一個是充分意識到自己的作為而說謊，一個是當初無意識地欺騙自己，繼則想像自己為有道德的忠實的，那麼我寧願贊成前者。實在，凡是忠實地思考的人，終沒有誰個能相信說話不忠實就要永遠錯誤的。那些主張說謊為永遠錯誤的人，須得用道德上的詭辯曲解 (casuistry) 及謬誤的曖昧不明的日常慣行以補足這一見解；他們藉這個方法以欺騙自己，一面說着謊話，一面卻不肯自己承認。顧雖如此，我以為說謊能被證實為合理的場合，畢竟是希少的——這種場合比高尚人由實踐所得推定者還要希少。而且在一切能證實說謊為合理的場合，差不多只有那種場合，就是把權力殘酷地使用，或是使人們從事於有如戰爭這類有害的活動；所以在一個良好的社會組織中，它們將甚至比現在所有的還更希少。

不忠實，當作實踐來看，差不多常是恐懼的一種產物。生後不經恐懼而長大的兒童，將是忠實的；這種忠實並不起於道德的努力，而是起於不忠實的事情從未為他所想及。生後受過賢明而且親切的待遇的兒童，具有光明磊落的眼色，及對陌生人也沒有恐懼的態度。然在叱責和苛刻的支配下面生育的兒童，是處於不絕地怕受叱責

的境地，且不拘什麼時候，凡以自然的形態行動時，終是具有「已犯了某種規則」的這樣猛烈的恐怖。最初，在兒童心中決不發生說謊爲可能的想念。說謊的可能乃是一種發見；這種發見是起於對由恐怖所刺激的大人之觀察的。兒童發見大人之向他說謊，及向他們說真話之爲危險。在這種情勢之下，他就獲得說謊的習慣。假如避去了此等刺戟，他就將不致於想到說謊。

但當判斷兒童們是否爲正直時，需有某種的注意。兒童們的記憶極不完全，常有對於大人們認爲他們能答的問題，竟不知道回答的時候。他們對於時間的感覺是非常漠然的。四歲以下的兒童將不能分辨昨日與一星期前，或昨日與六小時前。當他們不知作答時，他們會得受你發問者的聲調的暗示，說出是或不是。還有，他們常要講到某種所虛擬的劇中人的品格。當他們鄭重其事地向你說後園有一匹獅子時，這是顯然的；但在許多場合，很容易有把戲擬誤作認真的傾向。因爲這種種理由，一個年幼兒童的陳述，往往在客觀上是不真實的；可是他絕對沒有想欺騙的用意。老實說，兒童在最初，易視大人爲無所不知，從而爲不能受騙。我的兒子（三歲九個月）常要請我告訴他（爲想聽故事的快樂）當我不在家的時候有些什麼事對他發生了；我覺得這時候要說服他，就是我不知道有什麼事情發生過，實在是難能的。大人們能用兒童所不理解的方法知道非常多的事情，所以他不能對大人們的力量加以制限。上屆復活節時，我的兒子得到許多巧格力糖。我們告訴他如果他喫巧格力過多，他會得害病；說過了這話之後，我們就不去留意他。（不料）他竟喫得過多，害起病來了。等到危機一過，他趕快欣然地到

我這兒來，差不多用着勝利的聲調向我說：『我害病過了，爹爹——爹爹曾告訴我過，說我會害病的。』他的這種證實科學的法則之喜悅，殊足驚奇。從此以後，關於巧格力糖，不管事實上他是難得喫到，我們已能對他信任；還有，他對於我們所告訴的什麼食物是對他有益的話，都能深信不疑。爲要產生這個結果，已不必需有道德的訓誡，責罰或恐懼了。在更早的階段中，已需要忍耐與嚴格。他正要快到這樣的一個年齡，即一般男孩子要常有偷取甜物且對之說謊的行爲。我敢說有時候他也將偷竊，但我不相信他會說謊。當兒童說謊時，做父母的與其責備他，無寧責備自己；他們處置兒童說謊的方法，應該由於消滅說謊的原因，且由於和善地合理地解說以不說謊爲善之理由，以曉諭他。他們不應該用責罰來處置他。這種責罰的方法是只會增進恐懼，從而增進說謊的動機的。

假若兒童們是不該學知說謊的話，那麼成人對於兒童們所抱嚴格的忠實性，自屬絕對不可缺少。要教訓孩子說謊爲罪惡的父母們，以及話雖如此而自己的說謊卻爲兒童們所知道的父母們，是顯然喪失了一切道德的權威的。向兒童們講真話的這種觀念是全新奇的觀念。在現世代以前，幾乎沒有誰個會對兒童們講真話的。我着實懷疑夏娃 (Eve) 是否會對該隱 (Cain) 及阿柏爾 (Abel) 講過關於蘋果的真話；我確信她會告訴他們。凡是對她不合的東西，她決沒有喫過。做父母的往往比自己爲不具人間熱情而常由純理性以資鼓勵的奧林庇亞神。當他們叱責兒童時，與其說是懷怒而行，不如說是抱病而行。他們雖然實行叱責，他們卻不是『惡意』而是向兒童說：爲了要他們好所以這樣做的。做父母的不能體認到兒童們是具有可驚的聰明的：他們不瞭解對於虛偽之

一切嚴肅的政治的理由，但要逕直地而且單純地賤視它。嫉妒與羨望，你們自己雖不會注意，但在兒童們的眼中，是看得清清楚楚的；你們對此等情慾對象的害罪所說的非常漂亮的全部道德話，他們聽了就要打個折扣。你們決不要假裝自己是全無缺點，且是超人間的；兒童將不會相信你們，縱令相信，也將不會因此而對你們多所喜歡。我非常清楚地記得：在我極幼小的時候，是怎樣地看穿了圍在我四周的維多利亞時代的欺騙與偽善，而且怎樣地宣誓假使我有孩子，我將不重演對我所曾在那種錯誤。現在我正盡我最善的能力，來實踐我的誓言。

說謊的另一種形式，是把你所並不想實施的責罰而空言威嚇；這對於兒童是非常不好的。巴拉特(Ballard)博士會在他所著的最有趣味的一本書變化中的學校(The Changing School) (註) 頗有力地敘述這個原則：『切不要威嚇。假若你威嚇的話，你就得竭力實行你的威嚇。假若你對兒子說：「你再做做看，再做的話我就殺死你。」他若再做，那麼你就得殺死他。如果不這樣做，他就會喪失對於你的一切尊敬。』(一一二頁) 在處置兒童上，由保姆及無知的父母所威嚇的責罰，比起這個來雖減少了一些極端性，但同樣的規則是通用的。除出有充分的理由之外，切不要提主張；但若一經開始提了主張，無論如何，是要堅持下去的，即使爲了從事這個鬭爭而發生後悔，也當不惜。假若你用要加責罰的話去威嚇他，那麼這種責罰應該是那種你已預備好去實施的；你切不要存着僥倖心，以爲你的威嚇或許不必要求實現。但要使得無教育者理解這條原則，它的困難實有出乎意外者。他們用如下一類的話，如巡警要來拘捕他，或者妖怪要來帶走他，以威嚇他們的兒童，這種的威嚇是特別可以非難的。

它的結果，最初會產生危險的神經恐怖之狀態，然後對大人們所說的一切話與威嚇，都抱着完全的懷疑主義。假若你有了主張而務求實行，兒童立刻會覺得在這種場合上，反抗是無用的，所以他可以順從你們的話，不再給你們以麻煩。然而要使這一方法獲得成功，你該不要一味堅持主張，除非有了必須這樣堅持的充分理由。

說謊的另一種非所期望的形態，是把無生物當作活着的東西去處置。當兒童自己撞着椅子或桌子而感到痛楚時，做保姆的常會教他去打那椅子或桌子，而且說道：『不好椅子，』或『不好桌子。』這種行爲是要消失自然規律上之一種最有用的源泉的。『正當的辦法，』都該放任不管，他自會立刻認識無生物是只可以由技巧，而不可以由憤怒或阿諛以自由處置的。這是獲得技巧的一種刺戟，且是認識個人力量有限制的一種幫助。

關於性的說謊，是一向受傳統的認可的。我相信這種說謊是絕對的完全的要不得，不過現在我將不復多說，因爲在底下，將專有一章講性教育的。

不被大人們抑壓的兒童，要提出許多的問題，其中有的很理知，有的卻完全相反。這類問題常是令人討厭的，有時是不便答復的。但是我們對於這些質問，必要盡我們最善的能力，忠實地作答。如果兒童問及關於宗教的問題，你就得精確地依據你所想到的作答，即令你的答語會與具有不同見解的別個大人相衝突，也可不顧。如果他問及死的問題，你也要回答。如果他的質問是企圖表示你們的不善或愚蠢的，你也要回答。如果他問及戰爭或死刑，你也要回答。除出困難的科學上的事項，有如電燈怎樣製造之類以外，總不要說着『你尚不能懂得』的話，使

得他們失望。但就在問那些問題的時候，也該明白地告訴他：一旦到了他的知識比現在進步時，再來回答，一定可以使他更感到喜悅。你所告訴的，總得要比他所知道的更多一點，卻不要更少一點。那些他所不懂得的部分將激起他的好奇心以及他的求知的欲望。

對於兒童永遠保持忠實的態度，可以得到兒童方面更多的信賴，以作為忠實的報酬。兒童在平常總是具有相信你的說話之自然傾向的，有如在前面所舉復活節蛋的例子，但當這個傾向和強烈的欲望相衝突時，自當別論。即令在這種場合，祇要兒童們能稍稍經驗到你的說話為真實時，就可以使你輕易地取得信賴。但若你是時常用不會發現的結果去恐嚇，那麼你只好愈益堅持主張，愈益加緊威嚇，最後將只有形成神經不安的狀態。某日，我的兒子要在一條水流中游泳，我告訴他不要游泳，因為我想到水中是有陶器的碎片，怕要傷害他的足，可是他的欲望甚強，所以不相信會有陶器碎片；直到我尋得一片碎片，且把它的尖端給他看了之後，他纔表示完全聽從。倘若我是為了自己的方便而假說那裏有着碎片，我怕會喪失他的信任罷。又假若我不會尋得碎片，我或將讓他去游泳。這種經驗反復的結果，他就差不多全不懷疑於我所舉的理由了。

我們生活在虛偽的世界中。不經虛偽而發育長大的兒童將不得不蔑視那些被一般認為值得尊重的許多事項。這是可抱憾的，因為輕蔑是一種不好的情緒。當兒童的好奇心傾向到這些事項時。雖然我要隨時有以滿足它們，但我將不引起他們的注意到這些事情上面。在一個偽善的社會中，忠實確未免為一種損害，但這種損害得

由大膽的利益而多所抵補；沒有大膽，就沒有人能以忠實。我們願意我們的兒童成爲正直的，率真的，坦白的，自重的；就我而言，我寧願他們以具有這類性質而失敗，卻不願他們用奴隸的巧術以成功。某種本質的榮耀及誠實，是偉大人格所必需的要素；當有偉大人格存在之處，說謊這件事，除出爲某種寬大的動機所促進以外，就成爲不能。就算忠實會得惹起世界的不幸，我還願意我的兒童們能在他們的思想及言語上忠實。爲什麼？因爲瀕於危險（at stake）是比財富及名譽更屬重要的緣故。

（註）在變化中的學校是一九二五年（Hodder and Stoughton）出版的。

第九章 懲罰

在從前，又直至最近為止，對幼兒及男孩女孩的懲罰被視為當然的事情，且被一般承認為教育上所不可缺少的。我們在前面有一章中，已知道亞諾爾特博士對笞刑所抱的思想以及他的見解，在當時，他是例外地富於人情的。說起盧騷，就要聯想到那個讓事物一任自然的理論；但在愛彌兒中，他是時或主張嚴罰。在訓誡故事（*Cautionary Tales*）中敘述着百年之前的習俗見解。在這種故事中間，講述有個小女孩子，當她要一條粉紅的飾帶時，人家卻把白的給她，於是她就大鬧起來。

爹爹，他在客室中聽到

她在高聲大鬧，

即刻，無疑地，爲要鞭打她，

走向加羅林（*Caroline*）那兒去。

當非耳柴德先生發見他的兒童們在爭吵，他就鞭打他們，且合着『讓狗兒們歡喜去叫去咬』這一詩句的拍子以鞭打。然後他帶着他們去看用鎖鏈吊在絞架上的一具屍體。小孩子受驚恐了，懇求帶他回家去，因爲鎖鏈

在風中連發戛戛之聲。但是菲耳柴德先生定要他看一個飽，還說這正表示對心中存有憎惡者的身上所要發生的光景。這個孩子是命定的要成爲牧師，且恐怕是不得不受如下的教訓，即用具有被宣告罪狀這種恐怖經驗者的真神情去描摹那種恐怖情狀的。

如今，卽令是在田納西（Tennessee）州，怕也不會有入主張這種方法了。不過對於用什麼方法來代替這個問題，卻有頗不相同的意見。有些人依然主張相當程度的懲罰，而另外有些人卻認完全廢止懲罰爲可能。在這兩極端之間，尚有容留許多異樣意見之餘地。

就我而言，我是相信罰在教育上占有某項極小的位置的。但我對於嚴罰之是否隨時需要，懷有疑問。我將嚴厲及斥責的言詞都包括在懲罰之內。假若是有應當隨時必要的嚴罰的話，那就是憤怒之自然的自發的表現。有幾次，我的兒子對於他的幼妹有粗暴的舉動時，他的母親因一種衝動的呼喊以表示憤怒。它的效果卻是非常之大。他忽然嗚咽起來，且將得不到慰藉，除非到了他的母親殷勤地撫愛他的時候。它的印象也是非常深切，這從他以後對幼妹所表示的良善行動上可以看出。偶然有幾次，我們曾訴於輕微形態的懲罰，當他堅持着要求我們所拒絕的事物，或干涉他的幼妹的遊戲的時候。在這樣的場合，卽當理性與訓誡不奏效時，我們帶他一個人到一間房內，儘開着門，告訴他當他的行動改好時，可以回來。在真不過數分鐘之內，當他號哭過後，他就回來，這時候他的行動一定是良好的：他完全懂得當他回來時，他是已經答應改好了。直到如今，我們從未會發見有採用任何更嚴

重的懲罰之必要。假若我們能從舊式規律家的書籍判斷的話，受舊方法教育的兒童實要遠比近代的兒童爲更頑皮。如果我的兒子的行爲，有如在非耳柴德的家庭中那些兒童一半的不好，我的確是要爲之不勝驚奇的。但我以爲這個罪過有大半當歸於他的父母，只有小半纔可歸於他自己。我相信明白道理的父母會創造明白道理的兒童。兒童們一定要感覺到他們父母的愛情——不是義務及責任。對於義務及責任是沒有一個兒童該感激的。所當感激的，乃是對於兒童的存在及兒童的行爲而感到喜悅的熱情。還有對於禁止的事項一定要審慎地忠實地與以說明；除非當無法說明時，只好不說。小小的不幸有如打傷及輕微的創傷，有時寧讓它們發生，卻不當（因此）干涉激烈的遊戲。這種小小的經驗反而使得兒童更肯聽信禁止是聰明的辦法。在有這類條件從最初就存在之處，我相信兒童將不大會做出那種應受嚴罰的事情。

當兒童不斷地干涉別個兒童，或妨礙他們的快樂時，最顯著的懲罰莫如把他驅逐。這時候，絕對有講究某種方法之必要，因爲如讓別個兒童受苦，將是最不公平的事情。但使倔強的兒童感到有罪，也屬無用。與其這樣，還不如使他感到他錯過了別個兒童正在享受的快樂，要有效得多。蒙鐵梭利夫人把她所常採用的方法敘述如下：

說到責罰，我們曾有多次遇到這樣的兒童，他們不注意於我們的矯正而妨害別個的兒童。這樣的兒童就須馬上受醫生的診察。診察的結果，如被證明爲常態兒童的行爲時，我們就放一只桌子在一間房子的壁角裏，讓他獨自留在那兒；又叫他坐在一把小小的圈椅上，可以看得見他的同伴在工作的情形；再給他看那些最惹他心目的遊戲及玩具。這一種的孤獨差不多隨時有使兒童穩靜的功效。從他的位置上，他能看到全

體的同伴；這些同伴們進行工作的方法就成爲比教師的任何言語更能收效的一種「實物教訓」(Object Lesson)。慢慢地，他將認識參加到在他眼前那樣忙碌地活動的伴侶中的利益，他又真正地希望回來，和他們一起活動。由于這樣的方法，我們得把最初似反抗訓練的兒童，重行回到訓練。這種離羣孤獨的兒童常常有如病人似的，成爲特別注意的對象。我自己走進那間房子時，最先終是直接向他走去，彷彿他是個非常幼小的兒童。然後我轉而注意到別個兒童，有興味地觀察他們的工作，發出關於工作的質問，彷彿他們是小的大人。我不知道在那些有受訓練必要的兒童們的心靈中發生何種感想，不過由此所致的覺悟是常常極完全，極經久的。他們在學知怎樣工作怎樣指導的事情上，表示偉大的誇耀，且常常對教師及對我表示非常溫良的愛情。(註一)

這種方法的成功，要依賴幾種爲舊式學校中所不存在的因素。第一是排除那些分子，他們是因某種肉體上的缺陷而做不良行爲的。其次是在應用這種方法上所需的機智與技巧。但真正緊要的一點是一級中大多數人的善良行爲。即兒童要能感到自己違反了他所自然尊敬的輿論。這自然是和帶領一班學生專以「嘲弄」(Ragging)爲事的校長之立場完全各別。我不想討論爲他所必須採用的方法，因爲如果是當初就適當地行使教育的，就決不需有這些方法。祇要是適當地施教的那些正當事物，兒童們終是喜歡學習的。和在更早的時期，關於食物及睡眠所作的同樣的錯誤，當傳授知識時，也是犯着的。即對兒童真爲一種利益的東西，卻被看做對成人方便的東西。嬰孩容易想到所以要喫要睡的唯一理由是爲了大人們需要它，這就使得他們成爲因胃弱而患不眠症的人。(註二) 除出兒童害病的時期以外，你該讓他們放棄食物，任其空腹。我的兒子爲了他的保姆，要用甘言勸誘纔

肯進食，以後益發變成難以對付。某日，當我們叫他吃中飯時，他拒絕吃他的布丁，於是我們就把布丁拿起。過了一忽，他又要求喫布丁，不料布丁已給廚子吃盡了。他爲之喫驚不置，以後可不再向我們做這種假託了。同這完全一樣的方法，應當用在教授上。不要求受教的兒童應容許他不受教，雖然在我這方面是該注意到他如在授業中缺席的話，是要使他感受煩惱的。如果他們看見別個兒童在學習，他們自將馬上請求受教。教師在這時候，纔得表示一種授與恩惠的神氣，這確是那種情境中的實狀。在每個學校中，該有一大間空室。如果學童們不要求學習，可以到那兒去；但若他們去了，我是不答應他們再回來受課的。又若他們在授業中做出不好的行爲，應送他們到那兒去以表示責罰。視刑罰爲成於你們願意犯罪者所厭惡的，而不成於你們願意他們所喜歡的，似是一條單純的原則。然爲要產生對於古典文學的愛好而使「默寫長的詩句」(Lines)，正是一種普通的刑罰。

輕的責罰，特別在處置那種違反禮儀的輕的犯罪時，能發生它們的效用。嘉獎與責備是對幼兒所施賞罰的重要形式。又若這種嘉獎與責備是出於鼓勵尊敬心的人，那麼對於較年長的男孩子，也可一樣行使。我不相信設施教育可以不用嘉獎與責備，不過關於這兩者，自須有相當的注意。第一，兩者都不應成爲比較的。你決不該告訴兒童他的行爲比某某爲好，或者某某決不如此胡鬧。前一種說法要生出輕蔑心，後一種說法要產生憎惡心。第二，責備應比嘉獎爲少；它應是一種明確的懲罰，是對於善良行爲所不預期的過失所施的；當責備已經發生效果之後，更不應繼續責備。第三，對於當然的事情不得嘉獎。我之所以嘉獎，是爲了勇氣或技巧的一種新的發展，以及

爲了關於所有物而作非私利的行爲，如果這種行爲是經道德的努力之後所成就的。在整個教育中，對於異常善良的任何工作，應施嘉獎。爲了一種困難的成就而受嘉獎，是青年時代最可喜悅的經驗之一。欲得這種快樂的欲望，正堪成爲一種附加的刺戟，雖然不當成爲一種主要的刺戟。主要的刺戟應該常是對於事件自身的興味，不拘這種事件會得變成什麼樣子。

如殘忍之類的品性上之重大缺點，難得由懲罰以處置。或者也祇能把懲罰作爲處置方法中的極小部分。對於動物所施的殘忍，在男孩子多少是自然的，爲防止起見，以有特別的教育爲必要。「平時不設法，」一直等到兒童虐待動物，你纔進而苛責兒童，是非常惡劣的辦法。這徒然使得他存着滿望不被你發覺的心思。你應該注意於以後或許要發達爲殘忍的第一個機會。教兒童尊敬生命，切不要讓他看見你在殺害動物，甚至如黃蜂與蛇之類。假若你不能避免的時候，也該非常注意地向他說明，爲什麼在這一次特別的場合，要殺害動物。如果他對比他幼小的孩子做出不大和善的行爲，你該立刻用同樣的方法對付他。「這時候，」他將抗議，你就要解釋如果他不願意受這種對付，他也一定不可用這種方法對付別人。這樣，別人也具有同他一樣的感情的事實就顯著地印入到他的注意中。

這種方法之應從幼小的時候就開始，以及必須適用於輕微形式的不和善上，是對這個方法所顯然必要的。你之所以不妨對兒童報以同樣的對付方法，是限於兒童所加於他人的損害爲極輕微的場合。而當你採用這個

辦法時，切不要表示這是當作懲罰以行使，反之乃是當作教訓以行使。就是說：『看，這正是你所施於你的幼妹的。』當兒童不服時，你說：『好，如果你覺得這是不快樂的，你就不得施於你的幼妹。』事件的全體既是簡單而直接，兒童自將了解，且將知道別人的感情應受重視。這樣一來，嚴酷的殘忍將決不會發達起來。

一切道德教育都該直接而且具體：即當從自然生長的情境中發生出來，且必須不超越在這個特殊場合中所當為的範圍。兒童自己將應用這種道德在別的類似的場合。把握一個具體的例子，又應用相類似的考察於相類似的例子，要比理解一條通則，又是演繹地進行的，為容易得多。切不要概念地說：『要勇敢，要和善；』但當對於某種特殊的勇敢行為鼓勵他去做，然後說：『好極了，你是個勇敢的孩子。』你要使得他肯讓他的幼妹用他的機械器具遊玩。又當他看到他的滿面喜悅的幼妹時，你說：『很好，你真是個和善的孩子。』這個同一的方法也可用以處置殘忍：即注意於它的極微細的開端，且防止它的發達。

假若你雖用了全力，而可恐的殘忍性竟在以後年齡中發達的話，這件事情就得嚴重對付，要視作一種疾病去處置。這時候兒童的受罰，不應在使他感到惡德的意味上，而應在這樣的意味，就是使他發生一種同他患麻疹時所感到的一樣的不愉快。他在暫時之間，應該離開別個兒童及動物而孤立，并向他說明這時候如讓他和他們相交際是不安全的。他應得在可能範圍內，盡量地認識他若受到殘酷的待遇，將苦惱到什麼地步。他應得感覺到有一種大不幸，以對於殘忍的一種衝動的形式，已降到他的身上，而他的長輩正在竭力地保護他，免致將來再受

着同樣的不幸。我相信這一種方法，除出少數病態的場合之外，將在一切場合上完全成功。

體罰，我決不相信是正當的。輕微形態的體罰雖不致爲害，卻也沒好處；至於嚴酷形態的，那我確信是會產生殘忍與暴虐的。體罰對於所施的人不產生怨憤；這是真實的；在體罰成爲習慣的地方，男孩子們能自行適應，且期待它成爲自然進行的一部分。但這個會使他們習於這樣的觀念，就是爲要維持權力，而施肉體的苦痛，是正當的而且適宜的——這對於將來或當獲得有權力地位的人，而作爲一種教訓以教授，特別來得危險。這而且要破壞公開的信賴關係，這種關係是和該存在於教師與學生之間一樣，也該存在於父母與兒女之間的。現代的父母要求他們的兒童在父母面前時同不在父母面前時一樣的不受拘束；要求他們當看見父母來時，感到喜悅；卻不要求他們當父母注視着時，表現虛構的「安息日」般的平靜，而當父母一轉背時，馬上就大吵大鬧。獲得兒童們的純真的愛情，是足和生活所須給與的任何喜悅相匹敵的一種喜悅。我們的祖先並不知道這種喜悅，所以也不知道他們錯過了這種喜悅。他們教孩子：愛父母是他們的「義務」，且進而使得這種義務是幾乎不能實行的。在本章開始所引用的詩中的加羅林，當她的父親「無疑地，爲要鞭打她」而走向她那兒去時，是難以得到喜悅的。祇要在人們還固執着愛可當作一種義務而命令之的思想，他們就絕不能當作一種純真的情緒而獲得它。其結果，人間的關係依然是嚴格的，無情的，殘忍的。責罰便是這一整個思想的一部分。對於婦女決不夢想到會舉手的男人們，對於無防衛力的兒童竟願施以肉體的痛楚，實是奇妙的事情。幸而對於親子間的關係的一個較好的見解，

在最近百年間已逐漸占得優勢，同時關於責罰的整個理論也有了變革。我希望在教育上開始得勢的那種開明的思想，將同樣地逐漸擴充到別的人類關係中：因為這種思想在那兒也正同在處置我們的兒童上一樣的需要。

(註一)見蒙鐵梭利式教育方法一〇三頁 (The Montessori Method, Heinemann, 1912, p. 103.)

(註二)見 Dr. H. O. Cameron 的神經質的兒童第四第五章。



第十章 別個兒童的重要性

以上我們已經考察過爲要在兒童身上創造正當的品性，父母們及教師們的自身究能做些什麼。但（除此以外，）若不得別個兒童的助力，就決不能有所成就的事情，還是非常之多。這種情形，到了兒童年紀增大時，將愈見其真確。實在說來，同年人的重要性，決沒有更甚於在大學時代的。生後第一年間，別個兒童在最初數個月中，簡直全不重要；只有到了這一年的最後三箇月中纔見有些少好處。在這一階段上，別個兒童之能發生效用者，是須年齡略略較大的兒童。家庭中最先所生的兒童，他的學會走路說話，通常都要比後來所生的兒童爲晚。這是因爲大人們在這些事情上的造詣是非常的完滿，所以兒童竟不便於模仿。但一個三歲的兒童，在一歲兒童方面看來，是要比大人爲好的模範。這有兩種原因：一是爲了他所做的事情要比大人所做的，爲更適於年幼兒童所希望做的；二是爲了他的能力似乎不比大人的那樣超越卓絕。兒童們感覺到別個兒童是要比大人爲更能接近。所以他們的志望以由別個兒童的作爲所激起者居多。只有家庭纔能由年長兒童供給這種機會。凡有選擇自由的兒童，大都喜歡跟年長的兒童一起遊玩；因爲這時候，他們可以感到自身的『偉大』。但是這些年長兒童也願跟更年長的兒童一起遊玩，再類推上去，仍復如此。其結果便變成這個樣子：無論在學校中，在貧民聚居的街上，或是在任何可有自由選擇的地方，兒童們終是差不多全和同年齡者相遊玩，這是因爲年長兒童不喜歡跟年幼兒童遊玩。

的緣故。這就使得要想從年長兒童有所學習，主要地只好在家庭中。同時這就有個缺點，就是在每個家庭中，必有一個最年長的兒童，他是不能享受到這種方法的恩惠的。又因在家庭的兒童數趨於減少，最年長兒童的成分趨於增大，所以這個缺點也就變為日益加甚。小家庭在不因育兒學校來補足的範圍內，在某幾點上實是對兒童有不利的。但關於育兒學校的事情，要在底下再行討論。

年長兒，年幼兒及同年兒，各有他們的效用。但年長及年幼兒童的效用，有如上述的理由，是主要地以家庭為限的。年長兒童的大效用是在供給得以達到的志望。一個兒童要達到能被認為足以加入年長兒童的遊戲之地步，是將費劇烈的努力的。年長兒童以輕率的自然的方式做出種種行動。在這種行動中，是沒有那些當大人們跟兒童遊玩時所必不可免的考量和假託的。假若大人們缺少了這一種考量，其結果將是極大的不幸。這因大人們是有力量與權威的，又因他們的遊玩是為使得兒童歡喜，並不為得使自己歡喜。一個兒童對於兄弟將欣然地服從。這樣的服從對於成人將是不可能的，除非是過度訓練的結果。在從屬的職能上從事協作的這個教訓，最能由別個兒童身上學得。當大人們要想教授這個教訓時，他們會得遇着不和善與虛構的相反對的危險——當他們要求真正的協作時，變成不和善；當他們用這種外貌表示滿足時，變成虛構。我並不是說真的協作或假的協作都當無例外地避免，我是說這種協作不具有在年長兒及年幼兒間所能有的那種自發性，因之不能長時間地被聯結到兒童及大人雙方的愉快。

在整個年輕時代中，稍稍年長的兒童能繼續着有一種教育上的特別效用——不是正式的教授，而是起於工作時間以外的那種教授。稍稍年長的男孩子或女孩子將永遠是個對於志望之極有效果的刺戟。假若這個男孩子或女孩子是親切和善的話，那麼當解釋疑難時，因為有他或她自身克服疑難之最近的記憶，故也能比大人為收效。甚至在大學校時代，我曾從年紀比我略大的人那兒，學得了不能從嚴肅的可畏敬的教授以學得的許多事項。我相信這種經驗是一般的，祇消大學的社會生活不因『年級』而成為過於嚴格的階級化。自然，這是不能的，因為有如時常所發生的樣子，年長的學生終是認為對年輕學生有所來往，是要損威嚴，失體面的。

年幼兒童也有他們的效用，特別是在三歲至六歲的年齡。這種效用主要地是有關於道德教育的。祇要在兒童跟成人在一起的期間內，他終不能有實習許多重要德性，就是在強者對付弱者的場合所必要的那種德性之機會。兒童一定要受着這樣的教訓：不得用強力向弟妹奪取東西；當年幼兒童無心地打着他所造的磚塔時，不要盛怒；他所不使用而為別個兒童所需要的玩具，不要藏匿起來。他必得受教：年幼兒童是容易因粗暴的待遇而受害，又當他無故使年幼兒童流淚時要感到後悔。為保護年幼兒童起見，我們對於年長兒童得嚴厲地陡然地說話；這種說話雖不能在其他場合上被證明為合理，但由於非所預期所產生的強烈印象自有他們的效用。這一切都是有用的教訓；要用其他任何方法自然地給與這種教訓，幾乎是不可能的。對兒童傳授抽象的道德教訓，不特是愚事，且是浪費時間。道德的教訓，一定要全是具體的，且必須為現實的情境所真正要求的。有許多從成人的見地

看來算是道德教育的，而在兒童看來，正無異是使用鋸的方法之教授。兒童要感到他是正在受教如何去做這件事情。這就是實例所以成爲非常必要的理由之一。曾經見過木匠工作情況的兒童，會得試做他的工作方法。曾經見過父母們常用親切心及思慮以行動的兒童，在這方面也會得模仿他們。在每個場合上，對於他所欲模仿的事情，是具有威信的。如果你教訓兒童用鋸時要鄭重其事，而你自己常要如用斧般去使用鋸，那麼你就永不能使他成爲一個木匠。又若你諄囑他待他的幼妹要親切，而你自己待她卻不親切，那麼你的全部教訓都屬無用。爲了這種理由，當你如清潔幼兒的鼻，不得不引起他的哭泣時，你就該對年長的兒童審慎地說明爲什麼必須這樣做的理由。不然的話，他是會得起而防衛幼兒，且向你進攻，要你停止殘忍的行爲的。假若你（不向他說明，）而讓他一直抱着「你是殘忍」的印象，那麼你就喪失了可以矯正他自身趨向暴虐的衝動之權力了。

但年長及年幼的兒童雖都重要，而同年的兒童，至少自四歲以上，實在還更重要。平等的行爲，是最須學習的事項。現在世界上大部分的不平等是人爲的，假若我們的行爲能輕視這類的平等，將是一件好事。有財產的人視自己爲超越於他們的廚子以上，對廚子的行爲是和他們在社交上的行爲不相同的。但他們對於一個公爵，又感到自己的劣弱，對付他的方法是一種缺少自尊心的方法。在這兩種場合，他們都是錯誤：即對廚子與公爵是該視爲平等的人以設想以對付的。年輕時代，年齡作成一種非人爲的階級組織。但正爲了那個理由，在後年生活上所需要的社會習慣，是最能由和同年者的交際以學得。一切種類的遊戲，在同等者之間，能行得更好些。學校的競

爭也復如此。在校友中間，一個男孩子可以具有這種的重要性，即由他們的判斷以賦與的；他或者受崇拜，或者被輕蔑；但決定的動力是依存於他自己的品性及勇氣。富於愛心的父母創造出一個過於姑息因循的「環境」(milieu)。沒有愛心的父母創造出一個自發性受抑壓的環境。這只有同年者，他們纔能對於在自由競爭及平等協作上的自發性，供給機會。不含有殘暴的自尊心，不具有奴隸根性的謹慎心，最能從和同等者的交際上學得。爲了這些理由，做父母的不拘怎麼樣地掛念費心，可終不能在家庭中給男孩或女孩以惟有在一個好學校中纔得享受的那種同樣的利益。

除出這種考察之外，另有一種恐怕更較重要的考察。兒童的心身要求多種的遊戲；而在生後數年之後，除出和別個男女孩子一同遊戲以外，將不能滿足遊戲的要求。沒有遊戲，兒童便會過勞，而且神經過敏；他要喪失生活的喜悅，增長不安的心緒。自然，一個兒童也可以被養育，有如約翰斯圖亞特·穆勒(John Stuart Mill)的樣子，從三歲起就學習希臘語，對於普通的兒童的樂事什麼也不知道。單從獲得知識的見地看來，這種結果也許是好的；然從全體看來，我不能稱讚他們。穆勒在自敘傳中曾經敘述，當青年時代，爲得想到一切音調的結合有一天將被用盡，那時新的樂曲將變爲不可能，就幾乎決心自殺。這種固執思想之爲神經衰弱的一個徵兆，自是顯然的事。到了後年，凡當他碰着一種議論，是有表示他的父親的哲學或許是錯誤的這樣的傾向時，他終是同受驚的馬一樣，就逃避了那種議論；因此，大大地減少了他的推理力之價值。假若穆勒在少年時代能享受到較多的正常待遇，他

當可以成爲有較多的知的彈力的人，在他的思想上當也可以有較多的獨創性。要之，不拘怎樣，那樣的少年時代一定會給他以更多的能力以享樂人生。我自己到十六歲爲止，是一種孤獨的教育之產物——雖不致像穆勒的那樣厲害，但終是過於缺少少年的普通快樂的。我在青年時代，曾經驗到恰恰和穆勒所敘述一樣的思想自殺的傾向——在我的場合，是爲了想到力學的法則統制了我的身體的運動，使得意志只成爲一種幻想。當我開始和同年人相交際時，我發見自己是個頑強的優越狂者。至於我抱持這種優越狂，維持到多久，我是不能說的。

但不管以上一切的議論，我對於有多少男女孩子是不該進學校的，以及他們中間的幾位是非常重要的個人，還是準備承認的。如有一個男孩子，他具有某方面的異常的精神能力，同時卻有貧弱的身體和大量的神經質，那麼他也許是全不適於參加普通兒童的隊伍，且也許會受迫害到發狂的地步。例外的能力往往聯結着心力的不強固，在這種場合，就需要採用那種對於正常男兒將不適當的方法。我們對於異常的感受性是否有着某種確定的原因，應該與以注意查察；又須用着堅忍的努力加以療治。不過這種努力決不該含有那樣可恐的苦痛，有如一個異常兒要動輒爲了殘暴的伴侶所必須忍受的。我以爲這樣的感受性，就大體言，是可歸源於幼年時代的錯誤，這種錯誤是已錯亂了兒童的消化或兒童的神經的。只要能夠賢明地處置兒童，我以爲差不多他們的全體是能成長爲足以享受和別個男女孩子結伴的快樂之正常的男女孩子的。惟雖如此，有幾項例外是要發現的。這種例外在有某種天才的人中間更容易發現。在這樣稀有的場合，學校就成爲非所需要；而對於這樣特殊的少年，就

必須予以更受庇護的環境。



第十一章 愛情與同情

許多讀者也許會想到我以前的敘述，是把在某種意義上成爲善良品性的本質之愛情，莫明其妙地付之等閑了。我固主張愛與知識爲對於正當行動之兩個主要因素；然當論及道德教育時，我對於愛是一向未曾說到。我的理由是：正當的愛，不當是經種種階段意識地加以養成，而當爲一種自然的結果，由適當地處置在成長中的兒童所致者。我們對於所需要的愛情之種類，以及適應於各項年齡的性習，應有明瞭的概念。男兒自十歲或十二歲起至青春期末止，常易極度地缺少愛情，即欲強制他的本性，也不能有所得。在整個年輕時代，發動同情的機會，要比在成人生活中爲少。它的原因有二：一是在這時代，對同情與以有效表現的力量不如成人生活時期之多；二是年輕人大都要排斥別人的興味，以設想他或她的自身生活的訓練。爲了這種理由，我們不該謀於早年強制這種性質之早熟的發達，卻該多關心到產生同情的又是富有愛心的成人。我們的問題，同品性教育上的一切問題一樣，是屬於所可稱爲心理學的力學之一種科學的問題。愛不能當作一種義務而存在：告訴兒童「必須」愛他的父母及他的兄弟姊妹，縱令不是積極的有害，至少終是全然無用。想博得兒童愛心的父母，應該使自己的行動能以喚起愛心，又須努力把產生豐富愛情的那種肉體的及精神的特性傳授給他們的兒童。

不僅對於兒童不得命令他們愛他們的父母，而且也不得做出以這種結果爲目的的任何事情。父母的愛情，

就它最好的方面來說，在這點上是和性愛有別的。性愛的本質在於求得反應。這是自然的現象；因為沒有反應，性愛就不能踐它的生物學的職能。但父母愛的本質，決不在於求得反應。自然的率真的父母本能之對於兒童，正和對於父母身體的外部，具有同樣的感覺。如果你的拇趾發生什麼毛病，你就會由利己心加以注意；這時候你可並不期待拇趾要表示感激。我想像原始人類的婦人對於她的兒童是有和這非凡相似的感情。她的希望兒童的幸福，正和希望自己的幸福，完全一樣；而當兒童還在極幼小的時期為尤其如此。她的關心到兒童身上，決不比關心到自己身上時為有更多的自己否定的意識。正因為如此，所以她並不期待感謝。兒童之有賴於她，祇要是在兒童柔弱無力的時期內，便是一種充分的報答。以後，到了兒童開始成長的時候，她的愛情就減少，而她的要求也許增加。在動物方面，父母的愛情當小動物成長時就告終止；對於小動物並不發生什麼要求。但在人類，即使他們是非常原始的，也不復是這個樣子。做勇壯戰士的一個兒子，當他的父母年老衰弱時，便被期待着要去養護他們。伊尼阿（*Aeneas*）與安開栖茲（*Anchises*）的故事是於文化更高的水準上體現這種感情的，跟着先見（*Foreright*）的發展，爲了老年時得兒子們的助力，從而謀利用兒童的愛情之傾向也逐漸增加。因此，就有孝行的原則產生出來，這在全世界中繼續存在，且體現在「第五誡」（譯者註：是舊約全書中「十誡」之一）之中。因私有財產及確立的政府之發達，孝行的重要性趨於減少。數世紀之後，人們都知道了這件事實，於是情操就變成時代落後了。在近代世界中，一個五十歲的男子也許會在經濟上依存於一個八十歲的老親；所以這時候的重要現象，仍是父

母對於兒子的愛情，而不是兒子對於父母的愛情。這自然是主要地適於有產階級的；至在工銀勞動者的社會中，舊的關係還在持續。但是就在這個社會中，也因為養老金及類似養老金一類的政策之結果，把這種關係逐漸地歸於廢棄。所以兒子對於父母的愛情，正在取消當作主要美德之一的地位；而父母對於兒子的愛情，卻依然保有極大的重要性。

另外有由精神分析學者所曾經提出來的另一系列的危險。不過他們對於這些事實的解釋，我是抱有疑問的。我所想及的危險是關聯到對於一方或他方的父母所抱不正當的切愛。一個成人，甚至一個青年，終不應當爲父親或母親所過分庇護，以致不能獨立地思想，獨立地感覺。這種情形，在父母的人格比兒童的人格爲強大時，得容易發生。我不相信，除出稀有的病的場合以外，會有兒子對母親及女兒對父親發生特別魔力這種意味上之『厄狄帕斯的錯綜』(Oedipus complex) 存在。父母的過度感化，凡在它存在之處，終將屬於那不管性的差別而和兒童最多關係的父母——通常是母親。自然，一個不喜歡母親而差不多絕不見到父親的女兒也許是會把父親理想化的；但在這一場合，感化的運用並不由於實際的父親，而是由於夢想。理想化成於將期望懸於釘上：這兒，釘不過是方便，和期望的性質絕無關係。父母的不正當的感化，是和這個全不相同的東西；因爲它是聯繫到實際的人，而不是聯繫到想像的肖像的。

一個爲兒童所經常接觸的成人，容易在兒童生活上居一個很有力的支配地位，足以使兒童成爲一種精神

的奴隸，其影響甚至及於他的後年生活。這種奴隸狀態可以是智力的，或情緒的，或雙方兼有的。前者的好例是約翰斯圖亞特·穆勒，他是無論如何不會承認他的父親或許有錯誤的。在早年，對於環境之智力的奴隸狀態有某程度是正常的；成人中之能具有由父母或教師所教的意見以外的意見者，非凡之少；只有當可以把他們吸引過去的某種一般的趨勢存在時，纔是例外。然也得以主張知的奴隸狀態是自然的且是正常的。我可以承認這種奴隸狀態得由特別的教育以避免。這種過度的父母及學校感化之形式必須審慎地避免，因為在一個急速變化中的世界，保持過去時代的意見實為非常危險。不過在現在，我將單單考察情緒及意志的奴隸狀態，因為這和我們目下的主題最有直接關係的緣故。

在『厄狄帕斯的錯綜』（這個我是認為誤導的）的標題下，由精神分析學者所考察的禍害，是由做父母的不正當地想從兒童身上獲得一種情緒的反應以生的。如我剛纔所說，父母的本能在它的純粹形態上，我相信是並不想望一種情緒的反應的。這種本能的滿足，是存於兒童的依賴自己以及兒童期待父母方面的保護及給食的事實。當依賴終止時，父母的愛情也就終止。這是動物社會中的事態；在動物的目的上，這是已經充分滿足的。不過本能的這種單純性，在人類是幾乎不可能的。我已經考察過如在孝行的宣揚上所表示的軍事上及經濟上的考察之結果。如今，我是要說到在父母本能的活動上互相糾紛的二個純粹屬於心理學上的源泉。

這種源泉中的第一種，是起於智慧觀察由本能所可引出的快樂的處所的。廣義地說，本能可以促進有有用

結果的愉快行動，不過這種結果也許是不愉快的。喫食是愉快的。但消化並不愉快——尤其是在不消化的時候。性交是愉快的，但分娩並不愉快。幼兒的依賴是愉快的，但強壯的成年的兒子之獨立並不愉快。婦女之原始的爲母之型態，從吸乳的嬰孩身上獲得大部分的快樂；但這種快樂跟着兒童逐漸的獨立，次第減少起來。因此，爲了快樂的緣故，有延長不能自助的期間，及延遲兒童得不需父母引導的時期之傾向。我們可以從習俗的文字中，有如『繫住在母親的裙紐』之類，認出這種傾向。一般人以爲要處置男孩子的這種害惡，除出把他們送到學校以外，別無辦法。在女孩子身上，則不認這爲一種害惡；因爲（假若她們是有產者）使她們成爲非自助的依賴的，倒反認爲是所希望的事；至結婚以後，更期待她們要緊依在丈夫的身邊，有如以前之緊依在母親身邊一樣。不過這種事情難得發生，它的不發生更是惹起了『岳母』的笑話（譯者註：是指以結婚後做妻的依然只和她的生母相親密的事情爲材料之戲談。）笑話的目的之一，是在阻止思想——在這個岳母的笑話上，這一目的是大大地成功的。沒有人似會理解這樣的事情，就是一個被養成依賴心的女兒將自然地依賴於她的母親，且從而不獲和那個成爲幸福結婚的本質之男子進入滿心滿意的伴侶關係。

第二種心理學上的糾紛是更接近正統佛洛德派的見地。這種糾紛是由屬於性愛的要素攙入到父母愛情之中而起的。我並不是指說那必然地要依存於性的差別之任何事物；我只是指說那希望得到某種情緒的反應之欲望。性的心理學的一部分——事實上，這一部分是使得一夫一婦制成爲一種可能的制度的——對於某種

人是一種想做第一人的欲望，就是對於世界中至少某個人的幸福上，感到自己是比其他任何人爲更重要的欲望。當這種欲望發生結婚的結果時，假若其他許多條件沒有實現，這種結婚是決不會發生幸福的。爲了一種或別種的理由，在文明各國中有極大部分的既婚婦人，不能有滿足的性的生活。當這種不滿足發生時，她是易於從兒童身上去找求那本來只能由男子適當地而且自然地使之滿足的欲望之一種不合理的虛偽的滿足。我不是指說任何顯明的動作：我不過指說某種情緒的興奮，某種感情的熱中，在過度接吻及撫愛上的喜悅。這些事情在一個富有情愛的母親看來，往往是認爲很合理，很應當的。不錯，在正當與有害之間的差別原是極難把捉。如有些佛洛德派所主張，做父母的簡直全不應該對他們的兒童接吻，撫愛：這是荒謬的主張。兒童們有從他們的父母要求熱愛的權利。這種愛情給他們以一種幸福的無憂無慮的世界觀，又是健全的心理發達上的要素。不過這種愛情應該有如他們所呼吸的空氣，卻不應該是有什麼反應要受期待的。構成這一問題的要點者，就是這個反應的問題。那兒將有某種自發的反應發現，這全是有益的。可是這將和從孩兒般的伴侶中積極的追求友情是完全不同的。在心理學上，父母應是一種背景；對於兒童不該爲了給父母以喜悅而使之行動。父母的喜悅應當存於兒童的成長及進步上。在反應的方式上，凡是兒童所給於父母的，應該有如春季的好天氣，當作一種純粹的額外報酬而感激地承受；卻不應該當作自然秩序的一部分以期待。

一個婦人，在她不獲在性欲上得到滿足的限度內，要做成一個年輕兒童的完全母親或完全教師，是非常困

難的。不拘精神分析學者怎樣說，父母本能終是和性的本能有本質上的差異的，且是由屬於性的情緒之闖入而受損害的。採用獨身女教師的習慣，在心理學上是完全錯誤的。適於處置兒童的婦人，是一個這樣的婦人，就是她的本能不謀從兒童身上取得那種本來不該期待兒童對她有所供給的滿足的。幸福地結婚的婦人將不待費力地屬於這種形態。但其餘任何婦人，將以幾乎不可能的微妙的克己為必要。自然，同一事情可以應用於在同一情境下的男人；惟這樣的情境在男子方面要稀少得多。其原因有二：一是他們的親的本能通常不是很強；二是他們難得有性的飢餓的事情。

關於兒童對父母所當期待的態度，我們自己的思想也是需要明瞭。如果父母具有對兒童的正當的愛，兒童們的反應將正是為父母所期望的。兒童們在不曾紛心於某種愜意的工作之限度內，終是當父母來時感到喜悅，當父母去時感到悲愁的。他們在肉體上或精神上發生任何種困難時，終要求助於父母。他們甚至敢於冒險，因為他們信賴在背地的父母的保護——不過這種感情，除出危險當頭的瞬間以外，是殆難意識到的。他們將期待做父母的要答復他們的問題，解決他們的疑難，幫助他們做困難的工作。凡是他們的父母為了他們所做的事情，有大部分是不進入他們的識閩的。他們不因為父母供給他們以食物及住居，而因為同他們一起遊玩，表示給他們看新的事情怎樣做，告訴給他們聽關於世界的故事，所以要歡喜他們的父母。他們將逐漸地認識他們的父母是愛他們的，不過這該當作一種自然的事實以承受。他們對於父母所感覺到的愛情，將和他們對於別個兒童所感

覺到的截然不同。父母必須對兒童有所行動，但兒童必須對自身及外界有所行動。這是一種本質的差別。兒童沒有關於父母應該實行的何種重要職能。他的職能是在智慧及身材方面日謀成長；只要在他這樣做的限度內，就得滿足健全的父母本能。

我欲把減少家庭生活中愛情之量或愛情表現之自發性這樣的一個印象傳達出來，是非常遺恨的。因為這決不是我的本意。我的本意乃在指說愛情的種類有不同。夫婦的愛情是一種，父母對於兒童的愛情是另一種，兒童對於父母的愛情更是另一種。不幸的事情是當這些不同的自然愛情相混同的時候起來的。我不以為佛洛德派已經達到真理之域，因為他們沒有認識這些本能上的差別。這且使得他們關於父母及兒童，在某意義上，成爲禁慾主義者；因為他們把存於父母及兒童之間的愛視爲一種不適當的性愛。我不相信在沒有特別不幸的事情時，需有任何種根本的自己否定。互相愛又是愛他們的兒童的夫婦是該能以從心所欲地發爲自發行動的。他們將需有豐富的思想與知識，但是這種種是將由父母的愛情以獲得的。他們決不應該從兒童身上要求那可從他們自己間得到的東西；但若他們在夫婦生活上互相幸福的話，他們自將不感有從兒童身上提出要求的衝動。假若兒童們是受適當的養護的，他們對於父母將感有一種對獨立並不成爲障礙的自然的愛情。這兒所必需的，不是禁慾的自己否定，而是由智慧和知識所適當地形成的本能之自由與伸展。

當我的兒子兩歲另四個月時，我到美國去，離家了三個月。他在我不在家的時期中，他是過的完全幸福的生

活；但當我回來時，他竟喜歡到發狂。我發見他是等候在庭園大門之前；他攔住了我的手，又把那些特別使他感到興趣的每件東西都給我看。我喜歡聽，他喜歡講；我一點不想講，他也一點不想聽。這兩種衝動是不同的，但是調和的。到了說故事的時候，變爲他喜歡聽而我喜歡講；這樣，又有了一度的調和。只有一回，這種情景是倒轉了。當他三歲又六個月時，遇到了我的誕日，他的母親告訴他一切事情應該爲了使我喜歡而做。故事是他的極頂的喜悅；然而使得我們喫驚的，是當說故事的時間到時，他竟宣告因爲這是我的生日，所以他將對我說故事。這樣，他講了約有十二個故事，然後一邊說着『今日故事講完了，』一邊就跳了開去。這雖是三個月以前的事，但從此以後他從不會再說故事了。

現在我來說到更廣大的關於愛情及同情之一般的問題。惟因爲在父母及兒童之間，有由父母濫用權力的可能所發生的糾紛。在研究一般的問題之前，必須對這種糾紛先加處理。

要「強制」兒童感到同情及愛情之可能方法是沒有的。唯一可能的方法只有觀察此等感情可以自發地起來的條件，然後力謀產生這種條件。無疑地，同情的一部分是本能的。兒童當他們的兄弟或姊妹哭泣時，要感到不安，而且自己也時常哭泣。當有不愉快的事情對兄弟姊妹們而發生時，兒童們會得站在兄弟姊妹方面，熱心地反抗成人。我的兒子有一次肘部受傷，須用繃帶束住；他的幼妹（生後十八個月）能够聽到他在別間房內哭泣，且爲之非常苦惱。她繼續地說着『約納哭，約納哭，』一直到痛楚停了纔止。當我的兒子看見他的母親用針拔去

在她足上的刺時，他憂愁地說：『這個不痛，媽媽。』她爲的想給他一種不要驚慌的教訓，說是痛的。他卻堅持着說不痛，而她則堅持着說痛。他於是突然地嗚咽起來，正和是他自己的足一樣地切心。像這類的事情，一定是從本能的肉體同情中發生的。這是爲更發達的同情所必須據以建築的基礎。在積極的教育方法上，除出使兒童明白人和動物能够感到苦痛，及在某種情境之下確實感到苦痛這一事實之外，顯然是再不需有別的什麼事情的。然更消極的條件卻有一個：就是，兒童必須不要看到他所敬愛的人在做出不親切或殘忍的行爲。假若父親射擊，或母親對女傭說話粗暴，兒童就要感染到這種惡德。

由於什麼方法又在什麼時候使兒童知道世上的禍害，是一個困難的問題。不知有戰爭屠殺，貧窮及可得預防而未被預防的疾病以成長的事情是不可能的。一旦到了某階段，兒童就得知道這些事情，就得把這種知識和如下的堅定的信仰相聯結，就是蒙受，或者甚至容許任何種可得避免的苦痛，乃是一項可忍的事情。在這兒，我們遇着一個和想保持婦女貞操的人所遭逢的問題相類似的問題。這一批人在從前是相信女兒有於未結婚之前不具關於性的知識之可能與價值的；但在現在，卻採用更積極的方法。

我知道有些和平主義者，希望教歷史時不涉及戰爭，且以爲兒童應盡量地處於不知有世上殘忍的地位，最好能永遠不讓他們知道。但是我不能稱許這種依存於無知之『逃避的及隱遁的美德。』既經要教歷史，就得忠實地教歷史。假若真的歷史和我們所欲教授的道德相矛盾，那麼我們的道德一定是錯誤的，我們就不如廢除這

種道德。我很承認有許多人，包括最有德的人在內，是覺得如實地傳授事實爲不方便的；但這是起於他們的德性上之某種弱點。真正剛健的德性，是祇能由於對世上實際所發生的事項具有最充分的知識以強固起來的。我們必不要冒這樣的危險，就是爲我們所教育無知的年輕人，當他們一經發見世上有這種樣的事情時，就會欣然地轉而作惡。要不是我們養成他們對殘忍的嫌惡心，他們將不會拒絕殘忍；然若他們不知有殘忍存在，他們也不能有對殘忍的嫌惡心。

惟雖如此，向兒童傳授關於禍害的知識之正當方法，也不容易發見。只有住在大都會貧民窟中的人，能老早就知道一切關於酒醉，爭吵，毆妻等等的東西。或者這對於他們並不爲害，假若用別種影響去抵制的話。不過任是怎樣細心的父母，終將不致把一個非常幼小的孩兒故意地暴露在這種景象之前。我以爲重要的反對是在這種景象很強烈地惹起恐怖，至足以影響其餘生活的全部。兒童爲了沒有抵抗力，當開始理解對於兒童的殘忍爲可能時，就不由不感到極度的恐怖。我第一次讀賊史 (Oliver Twist) 時是在十四歲；但它以一種要是在更幼小時我將不堪忍受的戰慄的情緒充滿了全身。在兒童未成長到相當的年齡足以用某程度的鎮靜對付可恐的事物以前，是不應當讓他們知道這些事物的。這一時期，在某兒童或許要比別個兒童到來的快。即想像的或膽怯的兒童必須比魯鈍的或稟賦着自然的勇氣的兒童要受較長期的庇護。在使兒童遭遇不親切心的存在以前，應該先鞏固地築成起於對親切心的期待之那種大膽的心習。這種時期及方法的選擇需要機智與理解；這可不是由一

種規則所得決定的事項。

但這兒也有幾項不可不遵守的準則。第一，如青髯及殺巨人的約克之類的故事，一點也不包含殘忍的知識，且不發生爲我們所正在考察的問題。對於兒童，這些故事純粹是想像的，他也無論如何不會把它們聯結到實際的世界。無疑的，他由這些故事所獲得的快樂要和野蠻的本能相結合；但此等本能僅僅當作一個無力孩兒的遊戲衝動是無害的，而且它們當兒童一旦成長，就有跟着衰滅的傾向。不過使兒童初次知道殘忍爲現實世界的一項事情時，必須注意於選擇那樣的事件，就是可以使他把自身視同犧牲者，而不是拷問者。在他心中的有些野蠻的性質，將在那把他自己視同暴虐者的故事中感到極大的喜悅。這一種的故事是有產生帝國主義者的傾向的。但準備把愛撒克 (Isaac) 犧牲掉的亞伯拉罕 (Abraham) 的故事，或把厄來沙 (Elisha) 所咀咒的兒童殺死的牝熊的故事，自然地要惹起兒童的對於別個兒童的同情。假若講述這樣的故事，須把它們當作爲表示遠古的人們陷到這樣深度的殘忍起見以講述。當我爲小孩時，曾有一次聽到牧師說教，他爲要證明厄來沙的咀咒兒童爲正當起見，竟講至一小時之久。幸而那時我的年齡已能認這個牧師是一個愚夫；不然的話，或許我已爲了恐怖而變成瘋狂了。亞伯拉罕與愛撒克的故事，還要來得可怕；因爲這兒對兒童施殘忍行爲的乃是兒童的父親。當這種故事，在認亞伯拉罕與愛撒克爲有德者的假定之下以講述時，它們若不被忽視，終也要完全降低兒童的道德標準。但當作對人類禍惡的一種初步知識以講述時，它們就可發生效用；這因爲這種故事是活躍的，遠古的，而且

不真實的緣故。在約翰王 (King John) 中拔去小亞搭爾 (Arthur) 兩眼的休伯特 (Hubert) 的故事也得以同一的方式來使用。

這樣講來，教歷史時是儘可不把一切戰爭除外的。不過在講到戰爭時，同情應得最先寄於失敗者方面。我主張教授戰鬪應從那能自然地表同情於失敗者的開始——例如當教英國兒童時，可始於哈斯丁斯 (Hastings) 之戰。我主張應時時力說由戰爭所致的負傷及苦痛。我主張應逐漸地引導兒童，使在讀到關於戰爭的事項時，能不發生黨派心，且視兩方面都是使性任氣的笨伯，應得有嚴厲的保姆把他們安放在牀上，叫他們改好脾氣。我主張應將戰爭看作和育兒房中兒童們間的喧嘩相似。照這個樣子做去，我相信是得使兒童們知道關於戰爭的真理，且認識戰爭之爲輕舉妄動的。

如果有什麼不親切或殘忍的實例爲兒童們所注意到，那麼這種實例必須根據成人們自己所與於這種事件的一切道德的價值，及時常根據如下的暗示，即行動殘忍的人是笨伯，又因爲他們未被好好兒教養，故不能知道其他較好的事情，來加以充分的討論。但我不主張在兒童未熟知歷史上及故事中的這類事件以前，要不是這些事件爲兒童所自發地觀察到的話，就不應當喚起兒童的注意向着在他的現實世界中的這些事件上去。然後，我主張應該逐漸地引導他去獲得關於在他的環境中的禍害之知識。但我主張要時常養成他的這種感情，即禍害是可以克服的，禍害是由無知及缺乏自制心與受惡教育所生的結果。我主張不應該獎勵他對罪人具憤慨之

心，而寧獎勵他視罪人爲不成器的人，是不知道幸福存於什麼上的。

培養廣大的同情，假如有了這種本能的萌芽的話，主要地是一種知力上的事項；就是它以注意的正確方向及明確地理解那爲軍閥及有權力者所抑壓的事實做根據的。試舉托爾斯泰（Tolstoy）對於在勝利之後巡視奧斯特里齊（Austerlitz）戰場的拿破崙之敘述爲例。大多數的歷史，在戰鬪一經終了之後，馬上就把戰場遺棄不顧；但是由於再費十二小時去留戀戰場的這樣簡單的方法，就可以產生出一副完全異樣的戰爭的場面。這不是由隱蔽事實，而是由表示更多的事實所致的。又凡適用於戰爭的，也可相等地適於殘忍之其他形式。不拘何種場合，指示道德終是全不需要；只要正當地講述故事儘充分了。切不要「把事情」道德化，惟讓事實在兒童的心中產生它們自身的道德就行。

尙有數語關於愛情的須得說一說，這種愛情因是不可避免地且是本質地屬於選擇的（selective），故與同情有別。我已說過親子間的愛情；如今所欲考察的卻是同輩間的愛情。

愛情不能被創造，它只可以被解放。有一種愛情是一部分根據於恐懼的；對於父母的愛情就有這個要素，這是因爲父母具有保護作用的緣故。在幼年時代，這一種的愛情是自然的；但在後來的生活上，這種愛情就成爲非所需要；而且就在幼年時代，對於別個兒童所抱的愛情也非屬於這一種類。我的小女兒對於她的阿哥，不管他是在她的世界中唯一不親切地待她的一個人，卻還是熱愛着他。愛情中之最高等的，即對一個同輩之愛情，大抵容

易發生在有幸福而無恐懼的處所。恐懼，不問是意識的或是無意識的，終是極易發生憎惡心，因為要把別人看作有加害的可能的人。在現存社會狀態中，對於大多數人，妒忌終是對於廣布愛情之一種障礙。我不以為除出由於幸福以外，能把妒忌防止；道德的訓練要去接觸它的下意識的形式，是沒有力量的。反之，幸福卻可以由恐懼而大受阻止。有幸福機會的年輕人，名義上說是因道德的理由，實際上卻是因妒忌，而為父母及『朋友』所妨礙。假若年輕人能十分大膽的話，他們就將輕視那些出怨言的悲觀的人；不然的話，他們也將讓自己趨於苦悶之境，且投身於妒忌的道德家之列。我們以上所考察的品性教育，其旨趣即在產生幸福與勇氣；因此，我以為品性教育能作成那些解放愛情的泉源之工作。但在這以上的事情卻不能做。如果你告訴兒童們，說他們必須富有愛情，你就冒了產生口頭禪與虛偽之危險。但是如果你使得他們幸福而且自由，如果使得他們處於四圍皆親切的環境中，你就可以看到他們對於任何人都是自發地相友好，而且差不多一切人們對於他們也用着友好的態度以報答。一種可信賴的深於情愛的傾向，能以證實它自身的合理，因為它發生不可抗的魔力，且創造它所期待的反應。這也就是由品性的正當教育所可期待的最重要的結果之一。

第十一章 性教育

所謂性這個問題是大受迷信和禁忌 (taboo) 的包圍的，故我在涉及此問題時，實頗具有戒心。凡從前曾經接受過我的原則的讀者，當如今把這些原則應用到這一方面來時，說不定他們是會懷疑的；我對此不免有點懸慮。讀者許已能十分容易地承認大膽和自由對兒童為有益；可是就性的事情上言，他們仍會希望採取奴隸狀態和恐怖，也未可知。我不能把我所信為健全的原則，加以這樣的限制，故我將和對待其他構成人類品性的衝動一樣精確地來對待性。

性有完全無所用其禁忌的獨特之點，這一點非別，即是這種本能的晚熟。固然如精神分析學者所指示（雖不免有點誇張），性的本能在兒童時代也非沒有；但牠的孩子氣的表現到底和成人生活的表現有差別；牠的力氣也遠不及成人之強，而在肉體上，一個男孩子要像成人那麼樣地耽溺於性，究也是不可能的。青春期固然是個重要的情緒的危機，牠攪入在知的教育之中，為對教育者惹起困難問題之混亂的原因。這裏邊有許多問題我不想有所討論；我所欲考察的，主要是在青春前期以前所該做的事情。教育的改造所最感必要者，即在這一點上，尤以在初期兒童時代為最甚。我對於福洛伊德派，在許多細目上雖有不同意之處；但他們指出關於性的事項上，因處置幼年兒童不得其當，以致後年生活要生出神經的錯亂；這一點，我是認為極有價值的。他們的工作，在這方面已

經產生廣布的有益的结果；惟在這裏，仍有一團的偏見須被克服。這種困難，自然因在最初數年間，由於把兒童委給全無教育的婦人之手的慣習而大受增進；我們不能期待這種婦人能知道有學問者為避免猥褻而用的必要的冗長的言語，更不能期待她們能相信這些話。

試循年代學的順序來考慮我們的問題，最先為母親及保姆所遇着的事件是手淫。據這方面有才能的權威者所述，這種常習在二歲及三歲的男女孩間極為普通，不過通常稍長即自行中止。有時候，牠因某種本可免除的肉體的刺激而更加強。（進而敘述醫學上的細目，不屬於我的領域。）但這種常習，即在沒有這種特別理由的時候，通常也是存在的。於是以高度的恐怖相視，又打算阻止牠而施以可怕的威嚇，乃為一般的習俗。通例這種種威嚇，縱令為人所相信，卻無所成功；其結果只使兒童生活於恐怖的苦悶之中；這種苦悶雖然不久即和牠的最初的原因（受抑壓而化為無意識）相分離，但依然有夢魘，神經衰弱，妄想及狂的恐怖之發生。假若我們能任其自然，幼兒的手淫，的確對於健康不會生什麼惡劣的影響（註），即對於品性也未有何種惡劣影響得被發見；而通常在健康和品性兩方面曾被觀察到的惡結果，卻似乎可以全部歸因於想阻止牠的企圖。即令手淫果為有害的話，但發出那種不會真被遵行的禁令，也不算得聰明。而從事件的性質上看，我們也不能確定在你阻止他那麼樣之後，他就不會繼續。如果你什麼也不做，這種常習怕倒是不久即會中止的。反之，你若有所做作，你便減少了許多可以中止的可能性，且更設置了可恐的神經的混亂之基礎。所以即使有所困難，在這點上，總該放任兒童為要。

我的意思並不是說除禁止以外，連任何有效的方法都不當使用。當兒童爬上牀時，你就讓他睡熟，這樣他可不致於許久睜開着眼睛睡。讓他在牀上置有某種愛好的玩具，使他有所紛心。像這一類的方法，殊無可反對。不過這種方法如其失敗，你仍不當採用禁止，甚或喚起他對於耽溺於這種常習的事實之注意。我想如此做法，或者他將自行中止。

性的好奇心普通起於生後第三年；是在因對於男女間及成人小孩間的肉體差異發生興趣之狀態下以開始。本來，這種好奇心在初期兒童時代並無特別的性質，只不過一般的好奇心之一部而已。在依習俗所養大的兒童身上，發見有好奇心所具的特殊性，乃是基於成爲神祕底的成人的常習。其實沒有神祕，好奇心一經滿足即可歸於死滅。從最初就該讓兒童能看見他的父母兄弟及姊妹未穿着衣服時的「形態」，祇要是在自然發生的時候，都可讓他們看到。無論如何，總不要有所驚怪；不過不使他知道人人對於裸體是有感觸的就好。（自然，到了後來，他不得不知道。）在這裏有一事是可以看到的，即兒童不久便注意於父母間的相異，且以之和兄弟姊妹間的相異聯結起來。惟這個問題一經闡明，也就同時常開放的碗櫥一樣地沒有了興味。至於這時期內兒童所發的種種質問，自然也當和對於其他題目上的質問，一樣地與以答復。

答復質問是性教育上的一個重要部分。這裏有兩條原則爲這一方法的要點。第一，對於一種質問必須時常與以一種知的正直的回答；第二，把性的知識必須看作和其他任何種知識同樣精確。倘若兒童就日月雲霞，或就

汽車蒸汽機關而發一種聰明的質問，你要感到歡喜，且將盡量地告訴他爲他所能理解的事項。這種應答，的確占初期教育上極重要的部分。但若他有關於性的質問時，你怕將不免要說『莫響，莫響』了。如其你知道不那麼樣做，你也將簡短地冷淡地作答，而且恐怕還要在你的態度上帶着些爲難的神情。『這樣，』兒童會即刻注意到這種微妙的調子（nuance），而你不經意地安放上淫穢的基礎了。〔其實〕對於這種質問，你須恰像對於別種質問時用着完全同樣的詳明和自然以作答。切莫讓你自己感到——即使是無意識的——關於性的方面是有什麼恐懼或污穢似的。如其你竟感到，你的感情自會傳到兒童身上。他將必然的想到在他的父母的關係上是有些污穢的東西存在着，以後他將作這樣的結論，即他的父母是在承認引致他的生存的行爲爲不好。在青年時代而有這一類的感情，將使幸福的本能的情緒幾乎成爲不可能；且不僅在青年時代爲如此，即在成人生活上也將如此。

如果兒童的弟或妹，是生在他的年齡足以發生關於性的質問的時候，譬如說是在三歲之後，那麼你當告訴他那個生下來的小孩兒是在他的母親的身體中成長的，而且告訴他他自己也是那麼樣生長的。讓他看見母親授乳於孩兒，并使他知道自己也曾有過同樣的事情。凡這種種，同其他關於性的事情一樣，必須不帶嚴肅地，用純粹科學的精神相告語。兒童一定不可聽到關於『爲母者之神祕的及神聖的機能；』一切事情都須當作事實看待纔好。

倘若兒童已到足以發生性的質問之年齡，而家庭中尙沒有新的孩兒產生時，那麼這個問題怕要由『在你

誕生以前所發生的』這種話語開端。我發見我的男孩子至今殆還不能把握在他出生以前的時代；當我問他關於金字塔的建築或這一類的題目時，他終是希望知道在那個時候他是在做什麼；當我告訴他那個時候他還未存在時，他終不免有點惶惑。但遲早他將要求知道『出生』的意義，那時我們將告訴給他聽。

生殖上的父親的作用，當作質疑應答的題目，似是極少自然發生的，除非兒童生活在農場中。但兒童之開始獲得這種知識，應當從父母或教師，而不當由己因惡教育而致淫猥的兒童，是非常重要的事。我很清楚地記住關於這方面的一切，是當我十二三歲時為別個男孩子所告訴者。一切是當作淫穢的戲致之資料，用劣情的精神相對付。這是在我這個世代中一般男孩子的普通經驗。從而大多數人終其一生，繼續着視性為滑稽而污穢，其結果對於有過性交的婦人，即令那個婦人是他自己的母親，也不能具有尊敬之念，實是自然的事情。不管做父親的記得他們自己是怎樣地獲得最初的知識，可是一般做父母的終是採用委諸運命的這一個怯懦的政策。究竟這種方法是如何地能被認為有助於健全的性或健全的道德，我殊不能想像。必須從最初就被看待為自然的，喜悅的而且純潔的。倘若不這樣做，是毒害了男女關係及親子關係。性的最善形式是在互相愛好而又愛他們的子女的。父母中間發見出來的。兒童能最先由父母關係中知道性的事情，實比從穢褻的言詞中取得他們最初的印象，要好的多。若他們之發見性的事情，是從自己的父母中間，當作一種向他們隱蔽著的犯罪的祕密，那真是糟到透頂。倘若沒有由別個兒童受到性的不良的教唆的憂慮時，這件事情儘可一任兒童好奇心之自然的發動。做父

母的祇要答復質問就好——但以一切能在青春以前被知道爲條件。這確是絕對的必要。因爲倘使男孩子或女孩子，全無何種準備，而爲青春之肉體的及情緒的變化所追襲，或者抱有爲某種可怕的疾病所侵襲的感情，實是殘酷的事情。加以性的全問題，在青春以後，是那樣地興奮，以致男孩子或女孩子不能用一種科學的精神從事靜聽。而用科學的精神靜聽這件事情，在青春以前卻完全是可能的。所以一個男孩子或女孩子應該完全離了穢談的可能，而於達到青春之前，知道性的行動之性質。

至於應在距青春多少時期以前授以這種知識，要看情形而定。「大致」對於一個求知心切在知識上能自動的兒童，應比對於遲鈍的兒童爲早。無論何時，終不當有不被滿足的好奇心。不管兒童小到怎樣，祇要他有疑問，終須與以答復。而且他的父母還必須具着可以使他有疑必問的態度。但若他未嘗自發地有所訊問，那也不管如何，以在十歲以前使他知道爲必要；否則恐有被別個兒童用不良方法對他先行告語之虞。所以由於動植物的生殖之教授以刺戟他的好奇心，或者是所需要的也未可知。嚴肅的場面，咳嗽的喉嚨，然後預告：『現在，我的孩子們，我將告訴你們以一些此時爲你們所當知的事情』是不可的。全部事情一定要是尋常而不斷的纔好。這就是答復質問的方法所以爲最好的理由。

我假定在今日這個時代，討論男孩子和女孩子必須同樣對待的事情爲非必要。當我年輕時，一個『大家女』(well-brought-up girl) 在對於結婚的性質絕無所知之前出嫁，以後除出丈夫以外別無學知的機會之事情，

還極普通。但到了近年，我未嘗聽到過這一類的事情。我想在今日，大多數人是已承認了倚存無知的美德是無價值，又承認了女孩子也有和男孩子一樣對於知識的權利。倘使及今尚有不承認這種事情的人，那恐怕簡直是不會讀這本書籍的，所以即和他們爭論，也無價值。

我並不想討論狹義的性的道德之教授，這是議論紛紛的一件事情。基督徒和回教徒不同，舊教徒和寬容離婚的新教徒不同，自由思想家和中世主義者不同。凡做父母的，都想望他們的兒女得受到父母自身所相信的性道德；而我也不想望「國家」對他們有所干涉。但雖不走入議論紛紛的問題，自仍有得為共通根據的許多事項。第一便是衛生。年輕人在冒性的危險之前，應對花柳病有所知道。他們應在這方面受到正直的教訓，卻不帶着有些人為着道德的興味所習行的誇張。他們應該學知如何避忌又如何救治的兩種知識。若僅與以為完全有德者所必要的教授，而視他人身上所起的不幸為對於一種犯罪的正當的懲罰，那是錯誤了。不然的話，我們也將不妨以運轉不注意為一種犯罪的理由，而拒絕援救因汽車事故受傷的人。不惟如此，像在有些事情上一樣，在這種事項上，也許會有懲罰降到無辜者的身上。無論何人，不能說為一個不注意的汽車夫所軋死的人是不道德；同樣，也不能說具有黴毒而生下來的孩子是不道德。

年輕的人應受指導以領悟生育孩子這件事情是非常嚴重的事情，若不能保證對孩子有合理的關於健康和幸福之希望，就不該有這企圖。然而傳統的見解卻是這樣：縱令孩子出生得那麼樣快，以致損害了母體的健康，

縱令孩子是病的或是狂的；又縱令孩子並無充分得食的希望；但祇要在結婚的範圍以內所發生，終是可以容許爲正當的。這種見解現在祇爲無情的獨斷家所支持，他們以爲凡是對人類不名譽的事情，卻有貢獻於對上帝的光榮。愛護孩子的或不以對孤獨無助者使受苦難爲樂的人，就要反抗確認這種殘忍的無慈悲的獨斷。留意兒童們的權利及重要性，實當成爲道德教育上的一個主要部分。

對於女孩子，應該教以期待有一天她們將要做母親；她們又應獲得在爲母的資格上得以有用的某種基本知識。自然，無論男孩子或女孩子，都當學習些生理學及衛生學。要使他們明白：一個人不具有爲父母的愛情，不能做個好父母；但雖具有爲父母的愛情，另外還需有很多的知識。無知識的本能，在處置孩子上，正和無本能的知識一樣地不適當。知識的必要愈被理解，聰明的婦人也愈覺得爲母親的職能所吸引。在現在，有許多受高等教育的婦人認做母的這件事並不給牠們知的能力以活動的機會，從而加以輕視，這實是一個大不幸；因爲倘若她們的思想轉用到那個方向，她們實能成爲最好的母親之故。

另有一事爲在教授性愛上所必要的。卽不得視嫉妬爲對於權利之一種可以是認的主張，而當視牠爲對於感受嫉妬者之一種不幸，且爲對於牠的對象之一種不善。在所有的要素 (possessive elements) 侵入愛的世界之處，愛就失卻牠的給與生氣的力量，且將人格剝蝕以盡；在所有的要素不存在之處，愛就充實了人格，且引致生活上更大的強力。在以前，做父母的由於宣說愛是一種義務，破滅了他們對子女的關係；做夫婦的也由於同樣的

錯誤，依然還在不絕地破滅相互的關係。因為愛並不從屬於意志，所以愛不能成爲一種義務。愛乃是上天的賜物，是上天所不得不授與的最好的賜物。把愛關閉在籠中的人，是破壞了惟在愛是自由而且自發的時候所纔能表顯的美與善。這裏又可見得恐懼是仇敵。一個懼怕失卻那作他的生活上幸福的事物的人，實已失卻了幸福。在這地方，也和和在別地方一樣，大膽是智慧的本質。

(註)在極少的實例上，牠簡直無所爲害；而是容易救治的，且不比吮拇揮 (shumb-sucking) 的結果爲更大。

第十二章 育兒學校

在以上數章中，我已就後來生活上將發生幸福與效用的那種習慣之養成，對於年幼兒童所得做的，有了一個概說。但對於這種訓練由父母來行使，或由爲了這一目的所計畫的學校來行使之問題，未曾討論。我認爲那些贊成育兒學校 (nursery school) 的議論，是全佔優勢的；這不僅爲了有貧窮的，無知的及過勞的父母之兒童，且也爲了一切兒童，或者至少爲了住在城市中的一切兒童。我相信在得特福德 (Deptford 譯者按是在倫敦東南方的一個區域) 馬加勒特·麥克米蘭 (Margaret McMillan) 女士的育兒學校中之兒童能得着比富家任何兒童現在所能獲得的，更好的教育。我主張這種同一的制度，得對於窮兒和富兒一律擴充。但在未討論任何實際的育兒學校之前，讓我們先行考察所以需要這一種制度的理由。

最先，初期幼年時代在醫學上及心理學上都有莫大的重要性。這兩方面是非常密接地交錯着的。例如恐懼會使兒童呼吸不良，而呼吸不良會使兒童具有易罹種種疾病的素質。(註一) 因爲它們間的相互關係是異乎尋常的多，所以任何人都不能期望沒有一點醫學知識而可以完成兒童的品性，或沒有一點心理學知識而可以完成兒童的健康。在兩方面，大部分所必需的知識都是非常新穎的，且大都要與久經存在的傳統相衝突。試舉訓練的問題爲例。與兒童相競爭的大原則是：不要讓步，但也不要懲罰。尋常的父母，有時爲想過過安靜生活，就不免對

兒童讓步；而有時爲了發怒，又不免對兒童施罰。正當的方法，要使這種方法可以成功，必須把忍耐和暗示力兩者煞費經營地善爲聯合。這是心理學上的一個實例；而新鮮空氣則是醫學上的一個實例。祇要加以關心與智慧，兒童就可不必多穿衣服，由日夜不絕的新鮮空氣而得效益。但若不加以關心與智慧，則由濕氣及驟然的寒冷受到惡寒之危險就不容忽視。

在處置年輕兒童的新而困難的技術上所必需之熟練或閑暇，是不能期待於一般父母的，這在無教育的父母，很是顯然。他們不知道正當的方法；而且即令教他們以這種方法，他們將依然不能確信。我住在近海的一個農業區域中，那兒容易得到新鮮的食物，又沒有嚴寒與酷暑；我所以選定那個地方，大半是爲了它對於兒童的健康是一個理想的處所。可是所有農夫，商賈等等的兒童，差不多全是臉色青白，失掉元氣的生物。爲什麼如此？是因他們耽於食物，在遊戲上受着不當的制限的緣故。他們決不是到海邊去，因爲視濕足爲危險的。他們在室外，甚至在酷熱的夏季，也是穿上厚實的羊毛外衣。如果他們的遊戲到了大聲喧鬧的地步，就得講究方法，使他們的行動變成『上品』(gentle)。但他們卻被容許可以逗留在別人家中到很晚，又給他們喫各種不衛生的大人食的美味珍饈。他們的父母不懂得爲什麼我的兒童們並不因昔日的寒冷與曝露而致死。但終沒有實物的教訓，可以使他們深信他們自己所用的方法有改進的可能。他們並不貧窮，也並不缺少親的愛情；他們只是由於不良的教育，纔這樣頑固地無知。至在貧窮而且過勞的城市中的父母方面，其禍害自比這個還要遠大得多。

但是即在受過高等教育，富有良心，且並不過於忙迫的父母方面，他們的兒童也是不能在家庭中獲得那麼多的爲他們所需要的東西，有如在育兒學校所得的。第一，他們不能得到和同年的別個兒童的友誼。如果是種小家庭，有如通常所存在的，兒童人數無多，那麼兒童們易於得到年長者的過度的注意，其結果就要變成神經質，而且早熟。除此以外，做父母的不能獲得大羣兒童的經驗，以發生確實的了解與練達。還有，能供給最適於年幼兒童的空間與環境的，只有富有之家纔得辦到。這種空間與環境，如由私人對於兒童們的一家以供給，就會產生在道德上非常有害的所有物之誇耀與優越之感情。爲了這種種理由，我相信雖是最良好的父母也儘不妨把他們的兒童，自二歲以後，至少有一日中的某部分，送往適宜的學校中去——但這是在鄰近有這樣的學校爲前提的。

在目下，依照做父母者的身分，有着兩種的學校。爲富有者的兒童設的，有福勒伯爾（Froebel）學校與蒙鐵梭利學校；爲非常貧困的兒童設的，有少數的育兒學校。在後一種學校之中，以麥克米蘭女士的爲最有名；上舉的那本書對於這一學校有所記載，實爲每個愛兒童者所必讀之書。我終以爲沒有一個現存的爲富有者兒童所設的學校，能辦得和她的學校一樣好。這有二個原因：一是爲了她所收容的兒童比其他學校爲多；二是爲了她可不受中流階級的勢利紳士干涉教師所生的騷擾之影響。她企圖在可能範圍之內，將自一歲起直至七歲止的兒童收容在育兒學校中；這和教育當局所抱的見解以爲兒童從五歲起就該進普通小學校者就不相同。兒童們上午八時來，一直住到下午六時；膳食都在學校裏喫。他們盡量地在室外消遣他們的時光，即在室內也有着異常多量

的新鮮空氣。兒童在被許可入學校之前，他或她須先受醫學上的檢查；如在可以救治時，即在治療研究處或病院中加以救治。許可入學之後，兒童們除出極少數的例外，終是身體健康，且能繼續維持健康的。校內有一座大而可愛的庭院，兒童們有大部分時間是用於在庭院中的遊戲的。教法大體爲蒙鐵梭利式。晝飯後，兒童們都要睡眠。雖說在晚上及各個星期日，他們必須處於非常貧困的家庭中，甚或須和酒醉的父母同住在地下室，但他們的肉體和智慧正足和中流階級的兒童所能成就的最優秀程度相等。這兒有着麥克米蘭女士對於七歲的學童們的記錄：

他們幾乎全是高大挺直的兒童。委實的，即使不是高大，也終是挺直的；平均說來，是具有清潔的皮膚，光輝的眼睛，柔軟的頭髮的大而壯健的兒童。他或她比起上層中流階級的富有兒童的最好形態之平均數來，還要稍稍駕而上之。以上是關於他或她的肉體的記述。精神上，他是敏活的，擅長交際的，渴望得到生活及新經驗的。他能完全地或者差不多完全地讀書拼字。他很會寫，又能容易表現自己（的情意）。他說一口好英國話，也能說法國話。他不僅能自助，他或她且於數年來幫助過比自己年幼的兒童。他能計數、度量、設計，且曾有過對於科學的一些準備。他的最初幾年，是生活在愛、靜、與「娛樂」的空氣中的；他的最後二年更充滿了有興味的經驗與實驗。他有對於庭院的知識，曾經種植過，灌溉過，且留心看護動物和植物。這個七歲兒童也能跳舞，更會唱歌，做許多種遊戲。這些就是行將整千的走向小學校的校門去出頭露面的兒童們。對於他們該做些什麼呢？我想最先指出小學校教師的工作將因從底下來的清潔的強壯的一批少年之突然擁入而改變。育兒學校如不爲一種無價值的東西，即一種新的失敗，就將爲不僅對於小學校，同時且對於中學校都要立刻發生影響。它將供給一種待教育的新的兒童，而且這不僅對於一

切學校，還對於一切我們的社會生活，對於為民衆所構成的政府與法律，以及對於他國和本國的關係，都必須遲早有反響的。

我不以為此等要求是誇張的。育兒學校如果普了的話，它將能在一世代間除去那現在分裂階級的教育上之根深蒂固的差別，能產生一種大家可以享受那現在只限於最幸運者纔有的精神上及肉體上的發達之人口，又能消滅那現在使進步如此困難的疾病，愚鈍及惡意之可恐的重負。依據一九一八年的教育令，育兒學校應已由國庫加以促進；但到了革得斯（Geddes）的斧鉞降下時，卻決議爲了促進與日本人的戰爭計，當視建造巡洋艦及新加坡根據地爲更重要。在目下，政府正在年撥六十五萬鎊，引誘人民不要去食丹麥來的純粹牛油，卻要用加拿大醃肉及牛油中的防腐劑來毒害自己。爲要達到這個目的，我們的兒童就受着疾病，不幸及聰明閉塞的宣告。但若每年能用這筆錢去辦育兒學校，那麼大多數人就不難免除這種禍害。母親們如今有着選舉權；是不是她們有一天爲了她們兒童的幸福，能學知如何利用它呢？

除卻這些廣汎的考察以外，另有必須認識的二件事，就是對於幼小兒童的正當養護是一種父母們所不能期待做得滿意的需要高度技巧的工作；以及這爲和後年的學校教育完全不同的工作。再引麥克米蘭女士的話：

育兒學校的兒童有很好的體格。不獨在貧民窟中的他的隣人遠不及他；就連住在闊綽區域的他的「優越者」(betters)中流階級兒童們

中之非常優良的一派也都不及他。這兒需有比父母的愛及「父母的責任」更多的東西，是顯然的。全無學術根據的那種祇靠經驗的方法業已全歸崩壞。沒有知識的「父母的愛」業已崩壞。然兒童的養育未嘗崩壞。這乃是非常高度的熟練工作。

說到財政：

收容一百個兒童的育兒學校，在今日，以每人年費十二鎊計算，就可經營。而住在最貧苦選區中的父母們，可出三分之一的費用。以學生爲職員的育兒學校，所費要多一點；但所增加的經費有大部分是當用爲未來教師的津貼及生活費的。一個總數約有一百兒童及三十學生的露天育兒院及訓練所，每年約需二千二百鎊。

再引用一節：

育兒學校的一個大結果，將是兒童們可以較快地修畢今日所定的課程。當他們在育兒學校住到現在小學校生活的一半或三分之二的時間，他們就足以進而學習更進步的課業……要之，假如育兒學校是一個「真正」的養育場所，而不是僅僅把嬰孩「照顧」(minded)到五歲爲止的場所，那麼它將非常有力地而且非常迅速地影響於我們的整個教育制度。它將快快地提高自小學校以上的一切學校中的教養與造詣之可能的水準。它將證明爲我們所生活於其中的，又使得醫生的服務似比教師的服務爲更大的那種疾病與不幸之混亂，可以一掃而盡。它將使得高牆，大門，堅硬的運動場，及沒有陽光的龐大的教室，如實地看作是怪物。它將給教師們以機會。

育兒學校在品性的初期訓練與以後所施的教授之間占一個中間的地位。這把兩者同時進行，而且兩者是互相補助以進行的；跟着兒童年紀的增大，教授方面也逐漸占得較大的部分。蒙鐵梭利夫人完成她的方法的方法的場所是在具有同樣機能的那些制度中。在羅馬的某一家大租屋中，劃出一間大室供三歲至七歲的兒童之用，蒙鐵梭利夫人即負有照管這些「兒童之家」的責任。（註二）同在得特福德一樣，兒童們都來自人民中最貧困的部

分。又同在得特福德一樣，其結果表示從幼小時與以關心，是能克服不良家庭之肉體的及精神的不利益的。

這是可注意的，就是自從舍金 (Seguin) 譯者按是法國的精神病學者，一八一二——一八八〇) 的時代以來，對於幼小兒童的教育方法之進步，依然是由研究白癡及低能兒得來的；這種白癡及低能兒年紀雖大，但在某幾點上，他們的精神仍然是幼稚的。我相信對於精神上幼稚者所以必須繞道進行 (detour) 的理由，是爲了患精神病者的愚鈍是不認爲應受責備，或由懲罰可得救治的緣故。沒有人會承認亞諾爾特博士的體罰方法能救治他們的『怠惰』。因此，對待他們應當是依據科學方法，卻不當憑藉憤怒；即令他們不能了解，也沒有一個發怒的教育家可以向他們肆威，告訴他們該自行識羞的。假若人們能對於兒童不取道德化而取科學的態度。他們就能發見在教育他們的方法上尙有所未知的東西，而不必先行研究精神上有缺陷的人。『道德的責任』的這個概念，是對許多禍害要『負責』的。假定有兩個兒童，其中一個有入育兒學校的幸運，另一個則被遺棄在難以補救的貧民窟生活中。如果第二個兒童不能成長到有如第一個兒童那樣的上品時，是不是要負『道德的責任』呢？他們的父母對於使之不能教育他們的那種無知與疏忽，是不是要負『道德的責任』呢？富人對於在公立學校所受教的，且使得他們不願創造一個幸福的社會而寧願過他們自己愚蠢的奢侈生活的那種利己心與愚魯，是不是要負『道德的責任』呢？誰都是境遇的犧牲者；誰都是在幼年時代把品性弄成怪離，在學校中把智慧阻止發育的。特意認他們爲『道德上負責』的，又因他們不能達到應有的幸運而非難他們，都是毫無用處的。

在教育上同在別的人事上一樣，到進步的路只有一條，那就是由愛所支配的科學。沒有科學，愛是無力的；沒有愛，科學是破壞的。凡在改進幼兒教育上所做到的一切是由愛幼兒的人所做到的。一切是由知道在教育上可用科學施教的一切的人所做到的。這是我們從婦女的高等教育上所取得的利益之一。在以前，科學和對兒童的愛的共存，似比今日更少可能。為科學所放在我們手中的形成兒童心理的力量，乃是得被極大誤用的非常可恐的力量。假若這種力量落在誤人手中，它也許要產生比自然的偶然世界還更無情更殘酷的世界。在兒童們受着宗教，愛國心，及勇氣，或共產主義，無產者主義及革命的熱情的教訓之口實下，他們也許是可以被教成爲頑固的，好戰的而且殘忍的。教授必須受着愛的鼓舞，且必須以解放兒童身上的愛爲目的。假若不是這樣，教育將跟着科學的技術之改良而愈增加它的有害的能率。對於兒童的愛是當作一種有效的力量以存於社會中的。這由幼兒死亡率的下及教育的改進而得表示。這種愛在今日還不免過於微弱；不然的話，我們的政治家就將不敢爲了實行虐殺及壓迫的兇惡計畫而犧牲無數兒童的生命和幸福了。但愛是存在的，又在繼續增長中。不過愛的別種形式是不可思議地缺少。那些溺愛兒童的人，正是懷抱熱情而使同一個兒童到後來在祇不過集團的發狂之戰爭中傷了性命的人。期望愛之得逐漸由兒童擴大到他將變成的成人身上，難道是過當的嗎？愛兒童的人是不是將學知用同一種父母的真情以繼續施愛於兒童後來的生活上呢？既經給了兒童以強壯的肉體和剛健的精神，是不是我們將讓他們用這種力氣以創造一個更好的世界呢？或者當他們用心於工作時，是不是我們將有所恐怖而反

動，使他們返於奴隸狀態與馴服呢？科學對於任何方面都可以發生作用；選擇只在愛與憎之間。不過憎是隱匿在職業道德家所尊敬的一切優美字句之下的。

(註一)在這個題目上，可參閱馬加勒特·麥克米蘭著的育兒學校 (The Nursery School, by Margaret McMillan) 一九七頁；及

野外學校 (The Camp School)。

(註二)見蒙鐵梭利著的蒙鐵梭利的教育法 (The Montessori Method) 四二頁以下。

第三編 知的教育

第十四章 一般的原則

以上爲我們考察的主題之品性的建設，應該主要地成爲幼年時代最初數年間的事項。如果指導得當的話，這種建設到了六歲時是應該差不多完成的了。我不是說品性在這個年齡之後得不受害；世上決沒有一種年齡，爲不利的事情或環境所對之莫能爲害的。我的意思是說在六歲之後，已於早年受過正當訓練的男孩子或女孩子，若就環境與以某種注意的話，是應該具有可以引導到正當方向之習慣與欲望的。由在幼年時代的最初六年間受過正當養育的男女孩子所構成的一個學校，假若在當局方面能有些許的聰明才能的話，是可以構成一個好環境的。對於道德問題，並不需與以許多時間或思想，因爲後來所必要的德性應是由純粹的知的訓練所自然產生的結果纔行。我並不想迂腐地主張把這個當作一項絕對的規則，而是想把它作爲一個原則，引導學校當局去處置他們所該注重的事項。我確信兒童如在六歲以前受到適當的待遇，那麼學校當局最好是要加緊純粹知識方面的進步，且以這種進步爲憑藉以產生仍然需要的品性之格外的發達。

讓教授受着道德的顧慮之影響，是對於智慧，而且畢竟對於品性都是不良的。我們決不應該這樣設想，就是

有些知識爲有害，而有些無知爲良善。所該傳授的知識應該爲了智慧的目的以傳授，並不爲了證明某種道德的或政治的結論以傳授，教授的目的，從學童的見地來看，應該一部分是滿足他的好奇心，一部分是給他一種所必需的技巧，以期他能自行滿足他的好奇心。又從教師的見地來看，也必須是能引起好結果的某一種好奇心的刺戟。然縱令好奇心是取的全然在學校課程以外的方向，也決不應有所阻礙。我不是說課程應受干涉，我是說好奇心這樣東西應被視爲可以稱頌的，對於男孩子或女孩子，應於課後，例如利用圖書館中的書籍，教以如何滿足好奇心的方法。

但在這一點上，我將遇着一種爲當初所不容避免的議論。「那就是，」假如一個男孩子的好奇心是病態的或錯亂的，怎麼辦呢？假如他對淫猥的事情或慘案的記錄有興味，怎麼辦呢？假若他只喜歡刺探別人的行事，又怎麼辦呢？是不是這種樣的好奇心應受獎勵呢？在答復這個問題時，我們必須先有一種識別。最該加重說明的，是我們不當有這樣的行爲，使得這個男孩子的好奇心將繼續被局限於這類的方向。但這兒並不含有如下的意思。就是我們要使他感覺到想知道這些事情是不道德的，或者我們要竭力地謀使他得不到這種知識。這種知識的整個吸引力，差不多是常存於它受禁止的事實上；在某幾種場合，它是和那必須受醫學處置的某種病理學的精神狀態相關聯的。惟無論如何，禁止及道德的恐怖決不成爲正當的處置方法。當作最普通又最重要的例子，可舉對淫猥發生興味一事來看一看。我不相信在視性的知識恰恰和任何別的知識爲一樣的男孩子或女孩子身上，會

有這一種的事情存在。一個能得到淫猥的圖畫在手中的男孩子，正該以具有做這件事的技巧相誇耀，以知道爲別個進取心不及他的同伴所不能發見的事情相誇耀。假如關於性的一切，他已公開地而且適當地聽人講過的話，他對於這樣的圖畫就將不感到什麼興味。又若一個男孩子被發見爲具有這一種的興味時，我主張應讓精於此道的醫生來對付他。這種對付的方法，必須先由鼓勵他竟肯自由地說出他的最可驚人的思想以開始；又當繼續不絕地供給多量的知識，逐漸地趨於更專門的更科學的，一直到了全部事情使他嫌惡以至於消滅爲止。當他覺得不再可以有知道的事情，以及他所既經知道的都是乏味的時候，他就得被救治了。重要點是這種知識的本身並不算壞，祇是沈溺於某個特殊題目的習慣算是壞的罷了。固執的毛病，最初不是由紛散注意的無理的努力所得救治，卻是由這種題目的豐富多樣可被救治的。由此，這種興味得以成爲科學的，以代替病態的；又當這一步已經完成了時，它將在其他種種興味中間取得相當的位置，不復成爲一種固執。這個，我確信是處置褊狹的而且病態的好奇心之正當方法。禁止和道德的恐怖只有使得這種好奇心更形惡化。

品性的改善雖不當成爲教授的目的；但有幾種性質是非常需要的，且爲使知識的追求有效起見所必不可少的。這些性質可以稱爲知的美德。這些又當爲由知的教育所產生的結果；不過這種結果應是學習上所必要的，不應是爲了它們的本身所追求的美德。在這些性質之中，在我以爲主要的似有以下幾項：好奇心，虛心，認知識雖是困難但爲可能的信仰，忍耐，勤勉，集中精力以及精密等等。其中，以好奇心爲最基本的；只要好奇心強而且向着

正當的事物時，其餘的性質就會跟着發生。但好奇心恐怕不致於充分活動到足以成爲全部知的生活之基礎。在好奇心之外，更應有一種想「做」困難事情的欲望；所獲得的知識應和競技或體操上的熟練一樣地作爲一種熟練以表現於學童心中。我想熟練之有一部分單成爲人爲的學校作業上所必需的那種熟練，是不容避免的。但祇要熟練能成爲訴於學童的某種非關於學校的目的上所認爲必要的東西，就已完成了有些極重要的事情。把知識和生活相隔離，雖說是學校時代所不能完全避免，但終是可遺恨的。在最難以避免的場合，應該隨時舉行關於該項知識的效用之談話——這所謂「效用」是取最廣義的。顧雖如此，我終主張對於純粹的好奇心要許以很可活動的餘地；否則沒有了它，將有許多最有價值的知識（例如純粹數學）永遠不能被發見。世上有着許多知識，雖然不能發生任何種效用，但據我看來，在它的自身似乎是有價值的。並且我不主張獎勵年輕人去過於嚴密地求一切知識之外的目的；非功利的純粹好奇心，在年輕人是自然具有的，且是一種極有價值的性質。只有在這種好奇心不存在之處，纔需要訴於那種獲得在實際上可以表現的熟練之欲望。每種動機都有它的地位，然無論何種都不得排斥其他的動機。

虛心是一種性質，常存在於有純真的求知欲望之處。它只有在所謂我們已經知道真理的這種信仰跟別的欲望纏繞在一起時，纔會缺如。虛心在青年時代爲比在以後生活上較普通的理由，即在於此。一個人的活動差不多必然地和關於知識上疑問事項的某種解決相結合。牧師對於神學不能不關心；軍人對於戰爭也不能不感

到利害。律師是非主張罪人應該受罰不可的——除非他們能供給主席律師的報酬。校長對於爲他的訓練和經驗所最適合的特種教育組織，將加以贊助。政治家對於最能給他以任務的那個政黨的主義，不由不相信。當一個人一經選定他的職業時，就不能期待他不絕地考慮到某種別的選擇，是否會得更好些。因此，年紀長大時，虛心就不免要現出它的制限來；雖說這種制限，終當愈少愈好。但在青年時代，是難得有威廉·詹姆士(William James)所稱爲『強制的選擇』(forced options)的這種事情的；因之對於『欲得信仰的意志』(will to believe)之機會就較爲減少。年輕人應受獎勵去把每個問題都視爲未解決者，且能把任何意見都當作論爭的結果而捐棄。行動之不應完全自由即被暗示在這個思想自由之中。一個男孩子必不能因爲受着斯巴尼什美因(Spanish Main)譯者按是歷史的地名，在南美東北海岸的一部)的冒險故事的影響，就可自由逃入海中。但在他繼續受教育的期間之內，他該有自由以「思想」做海盜要比做教授爲好。

集中力(power of concentration)是極有價值的一種性質；這除由教育以外，只有很少數人纔能獲得。委實的，這種性質是隨年輕人年齡的增大，自然地成長到很大的程度。極幼小的嬰孩，絕不能將任何一件事情考慮至數分鐘以上；不過他們的注意將每年逐漸減少散發性，以迄於成年。然若不經長期的知的教育，殊難獲得充分的集中。可爲完全集中的特徵者有三種性質：就是它必須是強固的，深長的，又是有意的。強度(intensity)可舉阿基米得(Archimedes)的故事爲例。據說當羅馬人占領敘拉古(Syracuse)要來殺害他時，因爲他在埋首於數

學上的一個問題，竟沒有注意到。對於同一事件能集中注意到許久時候，是在困難的成就上，甚至在理解任何繁複或抽象的題目上所必要的。就興味的對象而言，一種深切的自發的興味是能自然地發生這種性質的。大多數人能在機械的巧製玩物 (puzzle) 上集中長時間的注意；但是這在它自身並不極有用處。要使集中真有價值，它也必得在意志支配的範圍內纔行。我說這句話的意思是：縱令某種斷片的知識，在它自身並不是有興味的，祇要人有充分的動機想去這樣做時，他也能強制自己去獲得它。我以為由高等教育所貢獻的，當是由意志以支配注意力這件事了。在這一點上，舊式教育是很可稱揚的；我於現代教育的方法在教人能有意的忍受苦悶上，是否有和舊式教育一樣的成功，殊抱疑問。不過這一缺點如其確實存於現代教育的實際，也不是不能補救的。這件事情，我將留在底下再說。

忍耐與勤勉應為由好教育所生的結果。從前，大家視忍耐與勤勉，在大多數場合，祇能由外部權威所課的良好習慣之強制以獲得。無疑的，這種方法也會有些成效，有如一匹馬當被馴服時所見到的。但我以為鼓舞一種為克服困難上所必要的志望當更好。鼓舞這種志望的方法，可把困難分成階段，逐漸進行，以讓成功的快感在最初就得很容易地得到。這能給與對於持久的報酬之經驗，又能逐漸增大所必需的持久之量。與這完全同樣的注意也適用於知識雖困難但非不可能的這個信仰。這種信仰最能由引導學童去解決次序定得很審慎的問題的一系列以產生出來。

精確，同對於注意的有意統制一樣，是教育改革者恐怕易於過分輕視的一種事項。巴拉特博士（前面所引用博士的著書第十六章）明確地宣稱我們的小學校雖在許多方面有極大的改進，但在這方面卻不如從前的好。他說：『在一八八〇年代至一八九〇年代初期每年舉行的試驗上所施於學校兒童的非常多的測驗，現有存在；而且這種種測驗的成績，因授與的目的，列成爲表冊。倘把這種種同樣的測驗施於今日同年齡的兒童，他們的成績就彰明昭著地不如從前的好。不拘我們怎樣加以說明，但事實終是事實，不能有絲毫疑問。就全體言，在我們學校——至少是我們的小學校——所做的工作實不若二十五年前的精確。』巴拉特博士的全部議論，非常完美，我殊沒有加說的必要。惟我卻要引用他的結語：『在作一切推論之後，它（精確）依然是一個高貴而有鼓勵力的理想。它是知力的道德；它指示在追求知力本身固有的理想上所必須努力的東西。因爲我們在自己的思想言論及行動上精確的程度，乃是我們對於真理的忠誠之大體的尺度。』

爲近代教育方法提倡者所感到的困難，即在以前所教導的那種精確是包含苦悶在內的；又以爲教育如能成爲有興味的事項就算是莫大的利益。然在這兒，我們必須有個識別。僅由教師所加的苦悶，原是完完全全壞的；但由學童爲滿足某種志望所自願忍受的苦悶，祇要不是過度，還是有價值的。使學童心中富有着不容易滿足的欲望——想知道計算法，想讀荷馬，想善奏提琴，等等——應成爲教育的一部分。每一種欲望都含有它自身特有的精確。有能力的男孩子及女孩子將通過無窮的厭倦，又爲獲得某種渴望的知識或技巧而自願服從嚴格的訓練。天

生能力比較薄弱的兒童們，假若能鼓舞奮發地教導他們，也常能由同樣的志望以受激勵。教育上的原動力應該不是教師的權威，而是學童求知的願望；可是由此並不能推論，以為教育在各個階段上都該是軟性的，容易的又是愉快的。這個，特別地適用於精確的問題。精確的知識之獲得往往易於困倦；但這是對一切種類的優越所必要的，而且這件事實能由適當的方法使兒童明白。現代的方法在這點上既經失敗，它們就要負責。在這件事情上，也在許多別的事情一樣，對於舊式不良形態的訓練之反動，已趨於一種不當的弛緩。這種弛緩就必須讓位給比舊式外的訓練要更多內心的且是心理學的那種新式訓練。精確將是這種新式訓練之知的表現。

精確的種類甚多，每種各有它特有的重要性。試舉主要的幾類：就有筋肉的精確，美的精確，關於事實的精確以及論理的精確。每個男孩子或女孩子都能欣賞多方面的筋肉的精確之重要性；筋肉的精確為在身體的統制上所必要，健康的兒童為獲得身體的統制，耗費一切他所不用的時間；而筋肉的精確到了後來又為名聲所依存的競技所不可缺少。但它還有其他的形式，為與學校教授更多關係者，如明晰的話法，好的書法，及樂器的正確演奏法等，就是。兒童將依據他的環境把這些事情認為重要或不重要。美的精確是難以下定義的，這和對於情緒生產之感覺的刺戟之妥當性有關係。教授這種精確的一種重要形態的方法為使兒童們熟誦詩歌——例如為表演而讀莎士比亞的——又當他們錯誤時，使他們感覺到原文所以成為較好的理由。我相信當美的感受性普及時，必將看到兒童們要受着習俗的固定化的作法之教導；這種作法有如跳舞及唱歌，為他們所享樂，卻又必須精

確地適合傳統的做法。這使得他們對於小小的差異都有敏感；而這種敏感便為精確所根本需要的。演劇，唱歌及跳舞，在我看來，都是教授美的精確之最好方法。繪畫就沒有這樣好，為的是它易於不由美的標準，而由它對於樣本的忠實而下判斷。真的，固定化的動作也被期待着再現為一種樣本；但這是由美的動機所創造的樣本；它之被模仿是為了樣本的好，卻不為了模仿的這件事情的好。

關於事實的精確，當為了它的本身去追求時，是要厭煩到不堪忍受的地步的。學知英國帝王的年代或各國的國名及其都城的地名，常要成為少年時代許多恐怖事件之一。由於興味及反復以獲得精確的方法，較為妥善。我從不能記住岬名的表；但在八歲時，我差不多知道了地下鐵道的各個站名。假若給兒童們看到表演航行海岸的一艘船的影子，他們就將知道各個的岬。我不以為這些岬是值得知道的；不過如其值得的話，這將成為教授它們的方法。一切的地理應該是由活動影片來施教；歷史在最初也當如此。起初的用費或將不少，但在各國政府尚不算過大。又為了教授容易的緣故，以後就當成為一種經濟。

論理的精確是年齡大時纔能獲得的，不應當對年幼兒童強制。正當地學得九九表自是一種關於事實的精確。但須到更後的階段，纔能成為論理的精確。數學是這種教授的自然媒介物；惟若容許它被視為一套人為的規則，就要失敗。規則非學不可，但在某階段上，對於此等規則的理由必須闡明。假若不闡明的話，數學就要全無教育的價值。

現在我要討論到一個在說及精確時所已被提起的問題，那就是使一切教授要有興趣的這件事究有多少可能或多少需要的問題。舊的見解以爲大部分的教授一定是乏味的，又以爲祇有峻嚴的權力將勸誘普通的男孩子使之持續下去。（普通的女孩子是須一任其無知的。）近代的見解則以爲教授得以徹頭徹尾地變成愉快的東西。我對於近代的見解要比對於舊式的見解更有同情。願雖如此，我以爲它終是受制於某種制限的，特別在高等教育上爲如此。我將從近代見解中之我所認爲真實者說起。

關於幼兒心理學的近代著作家都加重說明不勸幼兒眠食的重要。卽以爲這些事情應當由兒童自發地做，卻不應作爲勸誘或強制的一種結果。我自己的經驗完全證實了這個教法，起初我們並不知道新的教法，就試用舊的教法。可是這些方法極無成效；反之，近代的方法卻完全成功了。然因此推想近代的父母對於眠食都沒有什麼作爲是不行的。恰恰相反，凡是可能的事情都爲了促進良習慣的養成而做了出來。依照規定的時間進食，在食事時間不問兒童喫或不喫，他必得坐着，不做遊戲。依照規定的時間就寢，兒童必得睡在牀上。他可以有一種玩具動物供懷抱玩弄；但這些東西不該是會出大聲的，會跑的，或者會做出任何種興奮情事的。假若這種動物爲他所特別珍愛，那麼我們不妨做這樣的遊戲，就是當動物疲倦時，兒童必須讓它去安眠。然後讓兒童孤獨起來，這樣，睡眠依通例是將很速地就來的。不過決不要讓兒童想到你是急切地望他快喫快眠。那個立刻使得他想到你是在正有所需於他；這便給了他一種權力的感覺，引導他要益發要求勸慰或責罰。他應當是爲了他的需要去食去眠，

不是爲了討你的歡心去食去眠的。

這種心理顯然可以大大地應用於教授上。如果你硬要向兒童施教，他就要得到一個結論認爲他是正被你請求着去做不愉快的事情以便使你喜歡；於是他就將有一種心理學的反抗。如果這是最初就存在的話，它將永遠繼續下去；到了後年，想通過試驗的願望或將變成顯著，且將爲了這個目的而用功，不過沒有一種用功是由對於知識的純真興味以起的。反之，假若你能先行刺激兒童求知的欲望，然後當作一種恩惠，給他以他所需要的知識，那麼全部的關係就要和前不同。外的訓練變爲極少需要，兒童的注意得不經困難而獲得。要使這一方法成功，以有某種條件爲必要；這些條件是蒙鐵梭利夫人有效地產生於極幼小的兒童們中間的。叫兒童們做的作業必須是對兒童有興味的，且不是太困難的。起初，必須有程度稍高的別個兒童的實例。這時候，不該有別種顯然愉快的作業對兒童公開。兒童得做的事情有着許多，他選擇愛好的事情自行動手。差不多一切的兒童，在這個方法上，是完全幸福的；他們在五歲之前，可以不需強制而學習讀寫。

同樣的方法究有多少得以有利地應用於年長兒童身上，是一個有討論餘地的問題。兒童年紀增大，他們對於更遼遠的動機易於感應，至此說每一瑣細之點還必須在其自身爲有興味，是已成爲不復需要的了。惟我以爲欲得教育的衝動必須來自學童的這一個大體的原則仍得繼續至任何年齡。我們應該使得環境能以刺戟這種衝動，且使苦悶與孤獨變爲學習的交換條件。不過在寧認這個交換條件爲好的兒童，不拘何種場合，應容許他可

以選擇它。雖視某程度的學級作業，在最初數年之後，似乎不可或缺；但個人作業的原則儘可擴充。假若除出身體上的原因以外，必需有外的權力來勸誘男孩或女孩學習的話，那大約不是教師之過，便是以前的道德訓練不行。一個兒童如已受着適當的訓練以迄於五歲或六歲，照理每一個良教師是能取得兒童在以後階段的興味的。

如果這能辦到，利益就非常之大。教師要表現出是學生的朋友而不是學生的敵人之態度。兒童因爲自己是在協作，所以能學得更快些。他又因爲沒有喚回一種討厭的苦悶的注意力之不斷的緊張，所以得不多費疲勞以學習。還有他的個人獨創的感覺得被培養而不致減少。爲了這種種利益，就假定學童得不經教師的強制，而由他自己的欲望以導於學習，似乎是有研究的價值的。假如在少數場合，這種方法被發見爲失敗的話，那麼這批學童得以分離開來，而用別的方法去教導。惟我相信祇要這種方法是適應兒童的智慧的，失敗的場合就將很少。

根據關於精確所述的理由，我不相信真正完全的教育得以到處感爲有味。不拘對於一個題目的求知慾如或旺盛，它的有幾部分一定是要覺得乏味的。不過我相信如果有了適當的指導，終可以使一個男孩或女孩感到學習那乏味部分的重要，也得不需強制而完成它們。我主張用嘉獎及責備的刺戟物，視規定工作的成績之好壞以應用之。學童是否具有必要的熟練，應該同在競技或體操上一樣地使之明瞭。至一個題目中無興味部分的重要，必須由教師加以闡明。如果這一切方法都告失敗，那麼祇好把這個兒童歸入愚魯的一類，要離開了具有正常智慧的兒童以分別施教。不過這時候務必注意毋使這種方法被視爲一種刑罰。

除出極稀少的場合之外，即使是在最初的年齡（譬如說四歲以後）做教師的終不該是父親或是母親。教授的事情是需要一種特殊形態的技巧之工作，這種技巧雖可以學得，可是大多數做父母的終沒有學習的機會。學童的年齡愈是小，所需要的教授技巧愈要來得大。不僅如此，因為在學校教育開始之前，父母已和兒童有了經久的接觸；所以兒童便具有一套對父母所慣用而對教師不十分適當的習慣與期待。何況父母還不免對於自己兒童的進步，抱着過分急切過分動情的心理。他將因兒童的伶俐而過度地喜悅，因兒童的愚魯而過度地忿怒。不讓父母教授自己的兒童，有和不讓醫生處理自己的家族相同的理由。自然，我並不是說父母們連自然發生的教授也不該施行；我只是說依通例，即令他們具有教授別人的兒童的充分資格，但在正式的學校課業上，他們終不是最好的人材。

在教育上，從第一日起一直到最後一日止，應具有對於知的冒險的感覺。這個世界充滿着不可解的事物，惟由充分的努力纔得理解。能理解那種疑難事件的感覺是使人興奮的，愉快的。每一個良教師一定要能給與這種感覺。蒙鐵梭利夫人曾敘述她的兒童們當發見自己能寫時的喜悅情狀。我記得當我初次讀到牛頓從引力法則演繹刻卜勒（Kepler）的第二法則時竟為之狂喜。像這樣非常純粹又非常有用的喜悅是極少的。獨創的及個人的作業能給學童以發見的機會，又由此所供給之精神上冒險的感覺，要遠比在教室中教授各樣事情時所供給者為更多更銳敏。凡在可能的時候，終要讓學生自動，不要被動。這是使教育成爲一種幸福而不是一件苦惱的秘

羅素教育論
訣之一。



第十五章 十四歲以前的學校課程

下列的兩個問題：應該教什麼？及用什麼方法施教？是有密接的關係的；因為如有好的教授法創製出來，就可以學得更多一點。尤其是當學童們願意學習時，要比當他們視課業爲討厭物時可以多學。我已說過關於方法的一些話，在下一章我將再加說明。在目下，我將假定所能有的最好的方法被人採用，又將考察應該教些什麼。

當我們考察到一個成人所當知道的事物時，我們立刻認識有的事情爲每個人所當知道，而另外有些事情只有某幾個人必須知道，別人卻無需知道的。（譬如）有些人一定要知道醫學，但大多數人祇消具有生理學及衛生學的初步知識就行。有些人一定要知道高等數學，但在厭惡數學的人能具有真正初步的一點數學知識就很夠了。有些人應該曉得怎樣吹奏喇叭，但幸而一切學校兒童並不需要練習這種樂器。要之，在十四歲以前學校所教的事項應該是那些爲每個人所必須知道的；除出例外的場合，專門化的事項當在後來再教。不過發見男孩們及女孩們所有的特別傾向，應是十四歲前的教育目的之一；如此可以使得在有這種特別傾向時，得於以後年齡中把它們審慎地發達起來。爲了這個理由，讓每個人去學習那些學科的真正初步的知識，即爲不適於是項學科者所無須進一步追求的，實是應當的辦法。

當我們已經決定一切成人所當知道的事項時，我們就得決定教授各種學科的次序；這時候我們將自然地

依據相對的難易關係以定先後，把頂容易的學科教起。這兩個原則大可以決定低學年的課程。

我將假定兒童到了五歲的時候，已能知道讀寫的方法。這該是蒙鐵梭利學校，或今後能對此加以任何種改良的學校之工作。在那兒，兒童還該學習感覺上的某程度的精確。繪圖唱歌及跳舞的初步，及對於在許多別個兒童中間所做某種教育的作業之集中力。自然，兒童五歲的時候，在這幾點上將不是極完全的。在以後幾年中，還需要對於這一切有更進步的教授。我以為凡含有猛烈的精神努力的事項都不應該在七歲以前從事；惟依靠充分的熟練，得以大大地減少困難。算術在兒童們看來是一種可怕的妖怪——我記得我曾因不能學習九九表而痛哭過——但若徐徐地審慎地學習數學，有如用蒙鐵梭利的器具所得學習似的，那麼為它的神祕性所常鼓動的那種絕對的絕望感覺就可沒有。不過到了結局，如其充分的熟練應被獲得的話，就必須精通很多頗厭悶的規則。這在低學年學科中，便是最難處置以期適應那一種謀成爲有興味的課程的。惟雖如此，相當的熟練實爲實際理由上所必要。同時，算術也能自然地引導到精確。對於一個算術題的回答，不是正確便是錯誤，可決不是『有味的』或『暗示的。』這個使得算術具有成爲初期教育上一個要素的重要性，而和它的實際效用卻不相關。惟它的困難應得審慎地分成漸進的階段，且使之微弱；爲了這些難問題而在一次中費去過久的時間，是不行的。

地理與歷史，當我年輕時，是歸入一切課目中最教得不好之列的。我非常地畏懼地理功課，而我若算是能容忍歷史功課的，那也不過爲了我對於歷史曾有一種熱愛的緣故。這兩種科目對於極幼小的兒童都可以成爲有

誘惑力的。我的小孩子，雖然他從未會聽到過一次功課，但他已經知道比他的保姆要多得多的地理知識。他之獲得這種知識，是由愛好那些和一切男孩子共同享有的火車輪船來的。他希望對於他的想像中的輪船所能成就的旅行有所知道；當我告訴他旅行到中國去的行程時，他用着極深切的注意在傾聽。以後，要是他喜歡的話，我就給他看途中經過各國的畫片。有時候，他堅求展開大的地圖，而在地圖上觀察這種旅行。在倫敦與康瓦爾（Cornwall）間的火車旅行，他在一年中要有二回，這使得他發生熱烈的興味，而且他知道所有火車停止及車輛留置的站名。他爲了北極與南極受着困惑，且爲了沒有東極或西極而弄得莫明其妙。他知道在海之那邊的法國西班牙以及美國的方向，又知道許多在這些國度中所可見到的事物。這種種知識，沒有一種是由教授所致，一切乃是全由熱誠的好奇心所賜。差不多每個兒童，一經把地理和旅行的觀念相聯結時，就要對地理發生興味。我主張教授地理，一部分當用畫片以及關於旅行者的談話，但主要是該用表示旅行者在行程中所見事物的活動影片。關於地理的事實之知識是有用的，但不具有本質上的知的價值；祇有當地理因圖畫而被賦與以生氣時，纔有用內容充實想像的功績。知道有熱的國和冷的國，平原的國和山陵的國，黑色人種，黃色人種，棕色人種，紅色人種和白色人種同樣存在的事實，是好的。這一類的知識能制止稔熟的環境對於想像之無理支配，且有在後年生活上「感到」真有遠處的國家存在之可能；這種感覺除掉旅行以外，若不用這個方法，就極難得到。爲了這幾項理由，我主張在教授極幼小的兒童時，應給地理以一個大的地位；而且他們如不能得到這一學科的快樂，我是要認爲

可驚異的。到了以後，我主張應給他們以附有繪畫、地圖及記載世界各方面的初步知識之書；又應使他們把說及各國特殊性的小論文歸併起來。

凡適於地理的，還更適用於歷史。不過這當在年齡稍為長大一點的時候，因為時間的觀念在最初是幼稚的。我想歷史約在五歲的時候開始教授，能得益處。起初該用附有許多插圖的關於有名人物的有趣故事教授。我自已在五歲時，有了一本英國的插畫歷史。瑪的爾達 (Matilda) 皇后在亞平敦 (Abington) 踏冰渡泰晤士河的光景，竟給了我一個非常深切的印象，以致當我十八歲做同樣事情的時候，還是感到震慄，且着實想像到史梯芬 (Stephen) 王是跟在後面。我殊不信任任何一個兒童，到五歲時，竟不會由於亞力山大的生涯而惹起興味。哥倫比亞，恐怕與其說是屬於歷史，還無寧說是屬於地理。我敢斷言至少對於知道海的兒童，哥倫比亞這個人，在二歲時就要成爲有興味的。兒童到了六歲，他該具有足以學習世界史大綱的準備。這種世界史大綱是多少要像威爾士 (Well) 的歷史所處置似的，有必需程度的簡單化，而用繪畫，或於可能時用影片以施教。如果他住在倫敦，他能在自然歷史博物館 (Natural History Museum) 看到珍奇的動物；但我主張在未滿十歲或十歲左右之前，不要帶他到不列顛博物館去。當教授歷史時，這是必需注意的，就是在兒童尙未能十分理解以前，不要插入那些對我們有興味的事項。最初惹起興味的二方面是：從地質到人類，從野蠻人到文明人，等等的一般的展開與進程；以及有可同情的主人公之劇的講故事的興味事項。但我以爲我們應在自己心中保持着漸漸的一進一退的進步概

念，作爲指導精神；那種進步概念是爲我們從動物遺傳下來的野蠻性所不斷地妨礙，但得由知識以徐徐地引導到支配我們自己及我們的環境之方向來的。這種概念是視人類爲一全體的概念，是對外部的混亂及內部黑暗作鬭爭的，是理性的極小的燈逐漸成長爲可使黑夜消滅的大光的人種民族及信仰的差別，應被視爲在反抗「混亂」及「古夜」的戰鬭中把我們分離搗亂的蠢事，而這種戰鬭實是我們人類真正的活動。

我應最初舉出關於這個主題的例證；至於主題的自身，假若要舉的話，也只有到了後來纔舉。我應提示在寒氣中畏縮着，嚙着地上生果實的野蠻人。我應提示火的發見和它的效果；在這點上，伯羅米修士(Promethews)的故事將是適當的。我應提示尼羅河流域農業的開端，以及羊牛與犬的飼養。我應提示從獨木舟到最大汽船的船之發達，以及從穴居者的棲留地到倫敦和紐約的都會之發達。我應提示書法及數字之徐徐的發達。我應提示希臘短期的光輝，羅馬廣大的偉業，以及跟着發生的黑暗與科學的將來。此等全體，就是對於非常幼小的兒童，也可以把一切細節弄成富有趣味。我主張對於戰爭迫害以及殘忍，不當默而不言；不過我不應將武力的征服者奉爲崇拜之的。在我的歷史教授中的真正征服者應得是那種人，就是他曾對於驅除內外的黑暗上有所成就的——如佛陀，蘇格拉底，阿基米得，伽利略與牛頓，以及曾經幫助着使我們得以支配我們自己或自然的一切人。且由此我將確立一種對人類爲威風的光榮的運命之概念；當我們復歸於戰爭及其他隔世遺傳的蠢事時，我們對於這個概念爲不忠實；祇有當我們給與世界以一些可以增大我們人力支配的事物時，我們纔算忠實。

在學校的低學年中，應該畫出一部分的時間供跳舞用。跳舞除出能給兒童們以大的快樂外，還能對身體有益，又是對美感的一種訓練。團體的跳舞必須在已學過基本練習之後教授。這是為幼小兒童們所容易欣賞的一種協作形式。同樣的注意也適用於唱歌。不過唱歌的開始應比跳舞稍遲；其原因有二：一是為了唱歌不能給與同跳舞一樣的筋肉的快樂；二是為了它的基本練習更比跳舞為難。大多數的兒童，即使不是全體，終將享受唱歌的快樂，故在童歌之後，他們應當學習真正美麗的歌。起初污損了他們的趣味，到後來再謀把它純潔化：這樣的事情是沒有理由的。至多，這只使得人們鄙陋無文而已。兒童和成人一樣，在音樂的能力上顯有差異；故更較困難的唱歌班應該留待年長兒童中之被選拔者纔行。而且在他們中間，唱歌還該是自發的，不是強制的。

文學的教授是易生錯誤的事項。如「關於」文學富有知識，即能曉得詩人的年代，他們作品的名目等等，這不論對於青年或對於老人，都是絕無用處的。凡是可以被載入雜記簿中的事情，終是無價值的。那有價值的，是能熟悉好文學上的某種事例——這種的熟悉是不僅將影響於文章上的格調，且將影響於思想上的格調的。在從前，聖經供給這個給英國的兒童們，這確乎有好的影響及於散文的格調上。但近代的兒童們能熟知聖經的就很少了。我以為文學的好影響，不經熟讀，是不能充分獲得的。這個方法往常被人奉為對記憶的一種訓練；但是心理學者已經提示過熟讀在訓練記憶力上，即使多少有效，也只是非常之少的。近代的教育家把熟讀日甚一日地放在極不足重的地位。但我以為他們是錯誤的，這不因爲熟讀多少可以發達記憶力，而是因爲它可以影響到說話

及作文上的語法之美。這種美應當作為思想的自發表現，不必經過努力以發生。但是爲的要這樣做，在一個業已喪失原始的美的衝動之社會中，就以產生一種思想的習慣爲必要，這種習慣我相信是祇能由對於好文學具有親切的知識以發生的。這就是在我看來熟讀所以爲重要的理由。

但僅僅學習如『慈悲的性質』及『全世界是個舞臺』之類的固定的詩文，對於大多數兒童似是厭倦的，不自然的，所以不能達到學習的目的。頂好的辦法是把熟讀和表演相結合；因爲這樣，熟讀纔是一個對於每個兒童所愛好的事物之必要手段。從三歲以上，兒童們歡喜自己擔任一種腳色。他們是自發地做這種劇目的；但當給他們以表演上更精巧的方法時，自然更要狂喜。我記得當我表演布魯特斯 (Brutus) 與加西阿斯 (Cassius) 相爭吵的一場，而朗讀下述詩句時之極頂的喜悅：

與其做一個這樣的羅馬人 我寧願做一只狗去吠月。

凡是參加表演朱理亞凱撒 (Julius Caesar) 或威尼斯商人 (The Merchant of Venice) 或其他任何種適當的劇本的兒童，將不獨知道自己所任的腳色，也將同樣知道其他大多數的腳色。這種戲劇將在長期之間，且完全當作享樂以存於他們的思想中。要之，好的文學是有意給人以快樂的，如果不能使兒童們從文學取得快樂，他們恐怕也是不能取得利益的。爲了這些理由，我主張在低學年中，教授文學應限於學習那些供表演的部分。其餘的部分必須由兒童自發地去讀那些寫得很好的故事書以得之，這些書本是能從學校圖書館中得到的。現在

的人，爲了兒童們寫出愚蠢的感傷的無聊讀物；這些讀物因爲不重視兒童們的緣故，就侮辱了他們。試和魯濱孫克魯索（Robinson Crusoe）的極度的認真對照一下！感傷性，無論在對付兒童上，或在其他場合上，終是一種劇的同情之失敗。不拘那個兒童，終沒有認孩兒氣爲具有魔力的。他終是愈早愈好地希望學習成人的作爲。所以供兒童讀的書本決不要用孩兒氣的方法以表現一種保護的喜悅。近代的許多兒童讀物之人爲的蠢笨，實在令人胸中作惡。它一定會得使兒童發惱，否則也一定會得使他迷惑而且使他的對於心的成長之衝動混亂起來。因此，供兒童們讀的最好的書本，是雖然爲了成人所寫，但恰好能適合兒童們的那些書。唯一的例外，是如利爾（Lear）同留伊斯·卡洛爾（Lewis Carroll）的作品，雖是爲了兒童所寫，卻也對大人非常有味的那些書。

近代外國語的問題是一個並不完全容易的問題。在幼年時代，要學習完全說一種近代的外國語是可能的；這到了以後的年齡，就決不能成就。因此，倘若需要教外國語的話，就須從小就教：這個主張是極有理由的。有些人似乎憂慮如果外國語教得過早，本國語的知識未免要受損失。我卻不相信這個。託爾斯泰（Tolstoy）與屠格涅夫（Turgenew）雖然在幼年時代學習英語、法語、及德語，但對俄國語，也是完全能勝任的。吉本（Gibbon）能用法語寫作同用英語一樣好，可是這個並不會有損於他的英語的格調。在整個十八世紀中，所有英吉利的貴族都在初期青年時代，當作當然的事情，學習法語，且有許多人同時學習意大利語。但是他們的英語還比生於近代的他們的子孫的英語要好得多。兒童的劇的本能可以防止他把一種語言和別種語言相混亂；不過這須以他對不同

的人說諸種語言爲條件。我在學英語時，同時學德語，在十歲以前，對保姆及家庭女教師即用德語說話。十歲之後，我學法語，就對家庭女教師及家庭教師說法語。無論何種外國語，都不曾和英語發生混亂過；因爲此等語言是有各個不同的個人的聯想。我以為近代的外國語如必須教授的話，它便該由說這種母國語的人來教授；這不僅爲了可以教得好些，更爲了兒童們同外國人講外國話，要比同本國人講外國話爲可以少感到不自然的緣故。所以我以為每個爲兒童們所設的學校，應有一位法國的女教師，在可能時還該有一位德國的女教師；她們除出真正初步的以外，不應正式用她的國語教兒童，祇當同他們一起遊戲，又同他們說話，至遊戲的成功與否須視他們的理解與答復以定。她可從『札克兄弟』(Frère Jacques) 與『亞威農的橋上』(Sur le pont d'Avignon) 這類的遊戲開始。用這樣的方法，外國語可以不費什麼心的疲勞，同時且可伴着遊戲活動的一切快樂以獲得。還有，外國語在這時候的學習要比以後任何時代的學習，爲可以更完全地且更減少有價值的時間之浪費以獲得。

數學及科學的教授，祇能從本章中我們所正在考察的這個年齡之終——譬如說是十二歲——時纔開始。自然，我是假定數學已經教過，及關於天文學與地質學，關於史前的動物，著名的探險家和這一類自然富於興味的事項之通俗講話已經有過的。然現在我是正在說及正式的教授——幾何學及代數學物理學及化學。有少數男女孩子歡喜幾何學及代數學，但大多數兒童並不歡喜。我懷疑這個原因是否完全基於教授法的缺點。對於數學的能力是同音樂能力一樣，主要是天生的；我相信即在尋常的程度，這種稟賦也是完全稀有。惟雖如此，每個男

女孩子終該具有對於數學的好尚，以便發見這方面的天才。甚至在那些極不學習的人，也可由知道有這種學科的存在以得益。又由於好的方法，還可使差不多一切的人都理解幾何學的初步。惟對於代數學，我不能說同樣的話；這要比幾何學更來得抽象，對於具有不能脫離具體事象的頭腦的人是根本不能被懂得的。對於物理學及化學的趣味，如果教授適當，則可以發見不致於有如對於數學的趣味那樣地稀少。但在少數年輕人間，依然是存在的。數學與科學兩者，在自十二歲至十四歲之間，應當祇被追求到這樣一個程度為止，即由此可以明瞭男孩或女孩是否具有對於此等學科的任何傾向。這個，自然不是即刻可以確定的。我對於代數學，後來雖說覺得有些容易，但在最初是討厭的。在某種場合，到十四歲時，依然還不能斷定是否有這能力。在此等場合上，暫時應該繼續着採用試驗的方法。惟在大多數的場合，到十四歲時終可有個決定。有些人將明確地喜歡此等學科，且可以有好成績；而另外有些人就不喜歡此等學科，且不能有好成績。通常，一個聰明的學生不喜歡它們，而一個愚笨的學生反轉喜歡它們的事情，將終是非常稀少的。

以上就數學及科學所已說過的話，就古典也可同樣適用。自十二歲至十四歲之間，我主張給兒童們教授拉丁語的程度，應止於足以表示男女孩子是否具有對於這一科的愛好和熟練。我將假定在十四歲，教育應視學童的趣味和傾向，開始要帶點多少的專門化。在未達到這個時期的最後數年間，應該用以來發見在以後幾年中以教什麼為最合宜。

在全部學校時代，關於室外事物的教育應該繼續不斷。在富家兒童方面，這可以委諸父母；但在其他兒童方面，這有一部分應是學校的工作。當我說及室外事物的教育時，我並不想及競技遊戲。它們自然有它們的重要性，這種重要性是可以充分認識的；可是我所想及的是另外一些不同的事物：即為關於農業過程的知識，對於動物及植物的親密，園藝，觀察鄉間的習慣以及其他。我會發見如下的現象而喫驚不置，就是生長城市的人很少知道方位，絕不知道太陽循着何種方向旋轉，不能發見家屋的那一邊不受風，一般地還缺少連牛羊所尚具有的知识。這是專門過城市生活的結果。假如我說這是勞動黨所以不能奪取鄉村選舉區的一個理由，我恐怕會被人認為是空想的。但這個確乎是生長城市的人為什麼對於原始的及根本的每樣事物要那麼樣完全絕緣的理由。這個是和他們對於生活的態度中之——自然並不是一定如此，但終是非常頻繁的——瑣屑的，淺薄的，嬉戲的性質有關係的。季節及氣候，播種及收穫，收穫物及畜羣，都有某種人間的重要性；假若一個人不可和地球母親隔離得太已甚的話，這一切就必須為每個人所親近而且熟知。所有這些知識皆能由兒童從諸種活動的進程中以獲得；這種種活動是對於健康具有莫大的價值的，故即使單單爲了這一理由也就值得被人理解。城市兒童們之喜歡鄉間，表示出有一種深切的要求正在獲得滿足。祇消在這種要求不獲滿足的情形之下，我們的教育制度就是不完全的。

第十六章 最後學年

當十五歲時候的暑假之後，我將假定期望受專門訓練的男孩子或女孩子是可被容許專修某種學科，而且大部分的兒童是將能這樣做的。但在尙未有明確的選擇的兒童，還是以延長受普通教育的期間爲較好。又在例外的場合，專門化也不妨開始得更早一點。在教育上，一切的規則，應該是可以爲了特別的理由而被破壞的。然我以爲通例，具有平均以上智力的兒童應在約十四歲時開始受專門化的訓練；而具有平均以下智力的兒童，除出用職業訓練的方式以外，通常在學校中不得行專門化。在本書中，關於這個題目即職業的訓練，我將禁阻不說。惟我殊不相信專門化應始於十四歲以前；而且即使在那個場合，我也不以爲專門化應占任何學生的全部學校時間。我並不想提議討論專門化應占幾多時間，以及是否全體學生都該受專門化，或僅對某個學生施專門化。這些問題要提起那和教育祇不過有間接的關係而且不獲簡單討論的經濟上及政治上的論點。因此，我把自己的考察限於十四歲以後的學校教育。

我擬把學校課業分爲三大類：即（一）古典，（二）數學及科學，（三）近代人文料。這最後一類應該包括近代外國語，歷史及文學。每一類中，當畢業之前，得施行多少的專門化；這種畢業，我猜想終不會起於十八歲以前。無待言，凡選古典的人都當兼修拉丁語與希臘語；但有的不妨多學一點拉丁語，有的不妨多學一點希臘語。數學

與科學在最初應該一起學習；惟有些科學，可以不要很多的數學知識，就能進於優越的程度。在事實上，有許多著名的科學家並不是數學家。所以我主張到了十六歲，可以允許一個男孩或女孩，有的專修科學，或有的專修數學，而不完全忽視未經選定的部門。同樣的注意也適用於近代人文科。

有幾種具有大的功利的重要性的學科，應對每個學生施教。在此等學科之中，我主張應包含解剖學，生理學及衛生學，至成人日常生活上大約所必要的程度為止。然恐怕此等學科還當在更早的年齡中教授；因為此等學科是自然地應在青春前期盡量施教的性教育有關係的。反對把此等學科在極早就教的理由，是說它們在成爲必要以前不可被忘卻。我以爲唯一解決的方法，在把它們教授二回——一回在青春前期，是非常簡單，只不過一個大綱；第二回則在以後，跟着關於健康及疾病之初步知識，聯合施教的。我應該說每個學生不可不具有一點關於國會及憲法的知識；但是必須注意這種科目的教授，不得墮入政治的宣傳。

比課程更重要的，是教授方法以及施教時所抱精神的問題。在這方面，主要的問題是在使課業有興味，但不致變成太容易。精確而詳盡的研究應該佐以關於是項研究的一般方面之書籍及講演以資補充。在聽希臘戲曲的講義之前，我主張先使學生讀吉爾柏特·墨累 (Gilbert Murray) 或其他具有詩的天才之翻譯家所譯的作品。教授數學應有多樣的變化，其法在時常舉行講演，說及數學的發見之歷史以及數學的這一部分或那一部分所及於科學與日常生活上的影響，更伴以高等數學上可被發見的愉快事物之暗示。同樣，歷史之細密的研究，也

該用顯明的綱要來補充；即使這種綱要包含了可成爲問題的原則，也當採用。對學生們可以說明這種概括的原則是不確定的，且可誘導他們去考慮它們的詳密的事實知識，以便贊成它們或者否定它們。在科學上，爲的要具有應用特殊事實與法則之一般的科學目的上的某種觀念起見，可以閱讀那些載有最近研究概況之通俗書籍。所有這些事情都可用爲對於精確而詳密的研究之刺戟；但若把它們視作這項研究的代用物就爲有害。我們決不應鼓勵學生們去想到求知是有捷徑的。這是近代教育上的一個真實危險，起於對舊式嚴格訓練的反動。嚴格訓練中所包含的精神作業是好的；所壞的是在絕滅知的興味。我們必須設法獲得艱苦的工作，惟須採用舊式規律家以外的方法以獲得之。我不相信這是不可能的。我們在美國發見了這樣的人，他們在大學生時代雖然偷懶，但大學畢業進入法律學校或醫學校時就用功起來。爲什麼會有這變動？是因爲他們正在從事於那種能惹起他們的興味而認爲重要的工作的緣故。本問題的本質是如此：務使學校作業在學童看來認爲是重要的，這樣他們就將用功。但若你把作業變成過於容易，他們將幾乎本能地知道你並沒有給他們以真有價值的東西。聰明的男孩子喜歡在難問題上試驗他們的頭腦。假如用了好的教授法，并把恐懼消滅下去，則將有很多在現在似乎愚鈍而且昏憒的男女孩子們變爲聰明的孩子。

在全部教育期間，創作力應該盡可能地從學童方面發生。蒙鐵梭利夫人已經提示過對於非常幼小的兒童可以怎樣地引起這種創作力；惟對於年長兒童以爲必須有不同的方法。我想進步的教育家當能一致承認個人

的作業應比現下爲多，而學級的作業應比現下爲少；不過這種個人作業是應在有許多男女孩子同樣從事的一間房子內實行的。圖書館及實驗室必須適當而且廣大。在有授業的日子，應有一部分時間劃作自發的自修研究之用。但學童須就他或她所研究的事項寫一報告，附記所獲得的一切知識之概要。這可以幫助記憶的確固，可使讀書具有目的而不是消遣，又可供給教師以在每個場合上所必需的統制程度。學童愈聰明，統制就愈可少用。對於那些不是非常聰明的兒童，應該與以多量的指導；不過即使對於這些兒童，也當用暗示，質問及刺戟而不當用命令。同時，也該指定研究主題，以便在確證關於某種已定題目的事實上，及在用有秩序的方法表現此等事實上，有練習的機會。

除出正課以外，應該鼓勵男孩子及女孩子能對於政治上社會上甚至神學上重要的時事問題發生興味。又該鼓勵他們不僅要讀此類論爭的正統派一方面，也要讀一切的方面。如果他們中間有人對於這一方或者那一方具有贊同的感情，那麼就要告訴他們如何去發見可以贊助他們的見解之事實，且要使他們去和抱反對見解者相辯論。以確立真理爲目的而認真舉行的辯論，是能大有價值的。在此等辯論上，做教師的縱令具有確信，也不當有所偏袒。如果差不多全體學童都是站一個方面的，教師卻要聲明祇爲了辯論，應該站在另一方面。不然的話，他的責任應以對事實糾正錯誤爲限。由於這樣的方法，學童們得能學知討論是爲確證真理之手段，可不是爲逞辯才的競爭。

假若我他了年長的男女孩子們的學校校長，我將認規避時事問題與對時事問題作宣傳，同屬非所需要的。事情使學童們感到他們的教育是使他們具有足以解決那些引起世界激擾的事件之資格的，那是好的辦法。這樣的辦法能給與他們一種這樣的感覺，就是學校的教育並不和現實世界絕緣。但我將不欲把我自己的見解強制學童來聽受。我所欲做的是把對於實際問題的科學態度之理想提示於他們之前。我將期待他們能產生成為議論的議論與成為事實的事實。特別在政治上，這種習慣是可珍貴，同時又是絕希少的。每個熱烈的政黨生出神話的謠言，政黨的精神即安眠於這個謠言內。情熱過於頻繁地滅殺知力；反之，在有知力的人，知力也不是希有地滅殺情熱。我的目的將在於避免這兩方面的不幸。熱烈的情熱，祇要不是破壞性的，是所需要的；知力在同樣條件之下，也是所需要的。我將願望根本的政治上的情熱是建設的，而且我將設法使知力可以有助於此等情熱。不過知力之服役於它們，不祇是在夢想世界，也當是純真的，客觀的。在現實世界不成為充分可以欣慕的世界的時候，我們大家都容易逃入一個想像的世界中，在那兒得以不費大的努力而滿足我們的欲望。這是歇斯的里之本質。這也是國家主義的，神學的及階級的神話之源泉。這表示在現代世界上差不多普遍的性格之弱點。同這種弱點相關，應是後期學校教育目的之一。同它相關爭的方法有二種；兩者都是必要的，雖然在某種意義上言是相反的。一種是促進我們在這個現實世界中能有什麼成就之感覺；另一種是使我們對於現實在驅除夢想的方法上所得做的事情，能更有敏感。這兩者都被包容在由於客觀而不由於主觀以營生活之原則中。

主觀性之古典的實例是多·岐和忒 (Don Quixote)。第一次他造胃時，他試驗胃對於抵抗打擊之能力，結果把它打壞了以致失了原形。第二次他不試驗了，不過『斷定』它是非常良好的胃。這個『斷定』的習慣，支配了他的一生。但是每種對於抵當不愉快的事實之拒絕，是屬於同一類的；所以我們大家都是多少一點的多·岐和忒。假若多·岐和忒在學校時曾受過要做一種真正的好胃之教導，又若他曾有過對於自己所欲相信的事物不肯『斷定』的伴侶，那麼他將不致於走到那樣的地步。在空想中生活的習慣，當初期兒童時代是常態的而且正當的。這是因為兒童具有一種不屬病態的無能力的緣故。但到了成年生活中，就必須有一種更敏活的認識，即空想只有在遲早能化為事實之限度內纔有價值。男孩子們在矯正別個兒童的純粹屬於個人的要求上，是着實值得欽佩的；在學校中，要在對於校友的關係上懷抱關乎自己權力的幻想，殊不容易。然而製造神話的能力，時常受着教師們的協作，依然在別的方面活潑地存在。自己的學校是世界中頂好的學校；自己的國家終是正當的，得勝的；自己的社會階級（假若他是有財產的）是比其他任何階級為好。凡這種種都是非所需要的神話。此等神話引導我們去作如下的斷定：即我們有着好的胃，而事實上卻是任何別個人的劍得以把它分割為二的。由此，這些神話助長了怠惰，結局就引起了災禍。

要救治這種心習，同在許多別の場合一樣，必須用對於不幸之合理的先見以替代恐懼。恐懼使得人們不願意遇見真正的危險。陷於主觀病的人，假若夜半被人叫着『火燒』而驚醒的時候，或許竟會決定是鄰家失火，這

是爲了真理將是太可怕的緣故。然而因此他或許竟會失掉本來可以逃出危地的那個時機。自然，這樣的事情是祇能在病態的場合發現的。惟在政治上，類似於此的行動卻是常態。當作一種情緒的恐怕，在只由思想纔得發見正當進路的一切場合，是使我們陷於不幸的。因此，我們要有不感恐懼而預見禍害之可能，又要利用我們的智慧以便達到避免那些不是不可避免的事情之目的。真正不容避免的禍害應得用單純的勇氣以對付。但是現在我所講的，並不是這種不可避免的禍害。

我並不想重述在前章對恐懼所已說過的話。我現在所關心的，祇是在知的範圍內，當作對於忠實的思考之一種障礙物的。在這個範圍內，在青年時代去克服它要比在後來生活中去克服它爲容易得多。這是因爲意見的改變，對於男孩或女孩所引致的嚴重的不幸，將不致於有如對於在某種假定上建築生活基礎的成人所引致者的厲害。爲了這個理由，我將獎勵在年長男女孩子之間，形成知的論爭之習慣。而且即使他們懷疑到我所認爲重要的真理的事情上，我也將不在他們的進程上加以任何種的阻礙。我將不以教正統，也不以教異端爲目的，而以教思考爲目的。而且我將絕對地不爲了空想的道德的利益而犧牲智力。一般人都相信要教德性，便有傳授虛偽的必要。在政治上，我們要掩飾本黨著名政治家之惡行。在神學上，如我們爲舊教徒，就要掩飾法皇的罪惡；如我們爲新教徒，就要掩飾路得（Luther）與喀爾文（Calvin）的罪惡。關於性的事項，我們要在年輕人的面前假稱德性爲比它的實際更其來得普通，在一切國家，甚至連成人都不許知道那些爲警察所認爲非所需要的某種事實。英國

的檢閱官不准表演恰如生活的實際之戲劇。因為他是相信民衆可由欺騙以形成美德的。這一整個的態度即含有某種弱點的意味。我們務必先能知道真理，不拘真理是個什麼；然後我們得以合理地行動。握有權力的人，爲要使奴隸們具有對於他們自身利益的錯誤觀念起見，希望把真理隱蔽起來，不讓奴隸們看見。這是容易明瞭的。所更不易明瞭的，是民主主義的社會要自發地作成法律，以圖防止社會自身的明白真理。這是集團的歧和忒主義；即他們的民主主義決定不要告訴人說，胃是沒有做得同他們所欲相信的那麼好。像這種卑鄙的畏怯態度是不配做自由的男子及婦人的。在我的學校中，將決沒有對於知識之任何種的障礙存在。我將由於情熱與本能之正當的訓練，而不由於說謊及欺騙，以企求美德。在我所願欲的美德中，無恐懼又無制限的知識之追求是一個本質的要素；缺了這種要素，其餘的就要全無價值。

我所說的，只不過是：我將培養科學的精神。許多著名的科學家，除出他們的特殊領域之外，不具有這種精神；我將企圖把這種精神到處浸潤。科學的精神最先需要一個想發見真理的願望；這種願望以愈熱烈爲愈好。它另外還包含某種知的性質。起初一定是有不確實的，以後必須有基於證據的決定。我們必得預作這樣的想像，就是我們已經知道證據所欲證明的事項。我們也不要滿足於一種怠惰的懷疑主義，這種主義是視客觀的真理爲不能到達，且視一切證據爲非決定的。我們應該承認雖是最有根基的信仰恐怕也有「某種」訂正之必要；惟真理既是可用人間的力量以到達的，故只是程度的問題。今日我們所有關於物理學的信仰，比起伽利略的時代以前，確

實增加了真實性。我們所有關於兒童心理學的信仰，也比亞諾爾特博士的信仰，確乎更要接近真理。在每個場合，進步已由用觀察以代替預存概念（preconception）及情熱而形成。初步的不確實（preliminary uncertainty）之所以如此重要，即爲了這個進步。因此，教授這個，同時教授在配置證據上所必需的技巧，就成爲必要。在有互相競爭的宣傳家們不絕地傳播虛偽，謀勸誘我們用藥丸毒害我們自己或用毒氣互相毒害的世界中，這一種批判的心習實爲非常緊要。遇着重復發現的主張而任意輕信，是近代世界中可咒詛事物之一；學校就該盡它的全力以警戒這個輕信。

在整個學校時期中，知的冒險的感覺不可沒有。對於學童們應該給以在正課完畢之後有爲他們自己而發見具有刺戟性的事情之機會；因爲這個緣故，正課就不該過於繁重。當有應受嘉獎的時候，一定要隨時與以嘉獎；錯誤原必須指摘，但當有錯誤時，也不當加以譴責。對於學童們決不該使之具有以愚鈍爲可恥辱之感覺。教育上的大刺戟，是在感覺到成就爲可能。要使人感爲厭倦的知識是絕無用處的；惟被人熱心地同化的知識卻可成爲永久的所有物。我們務必要使學童們能十分明瞭知識和實際生活之關係；務必要使他們理解如何得由知識以改變世界。我們務必要讓教師永遠表現出是學童的同盟者而非學童的敵人之態度。祇要在幼小時與以良好的訓練，此等教訓就將儘够使大多數的男孩子及女孩子獲得那些可喜悅的知識。

第十七章 晝間學校與寄宿學校

一個男孩或女孩是不是應被送往晝間學校或寄宿學校，這在我看來，是必須視環境與氣質以決定的問題。每一種制度各有它自己的利益；有時候，這一種制度的利益來得更大些；而在別的時候，卻是另一種制度的利益爲大。在本章中，我將敘述那諸種的議論，就是在決定關於我自己的兒童上我所置重，又據我的想像在別個有良心的父母恐怕也是要置重的。

第一，是要就健康加以考察。在現實的學校上以何種判斷爲妥當，姑置不論；但學校之在這一點上，爲能比大多數的家庭更具有科學上的注意細心，是顯然的。這因爲學校能雇用具有最新知識的醫生牙醫及看護婦，而忙碌的父母大都在醫學上是往往較爲無知的。更有一層，學校得設置於有健康的四鄰之場所。在住於大城市的人們方面，單單這個議論就足爲贊助寄宿學校之極有力的理由。年輕人能把他們生活的大部分在鄉間消遣，顯然是很好的。因此，假若他們的父母不得不住在城市中的話，那麼爲了兒童們的教育而把他們送出，或者是所需要的。這種議論恐怕不久也許要失掉許多的妥當性；卽如倫敦的健康正在着着改良，且由於紫外線之人工的使用，或許能達於鄉間的標準。不過縱令害病率能低至同在鄉間的一樣，厲害的神經緊張還將依然存在。不絕的喧鬧，無論對成人對兒童都有害處。田舍的風景，濕地的氣味，風與星，都該常常貯於一切男女的記憶中。因之，我以爲一

年中的大部分能在鄉間過生活，不拘城市的健康如何改良，總還是對於年輕人所必要的。

在贊成寄宿學校方面另一種較小得多的議論，是這種寄宿學校可以省去來往的時間。大概的人在他們的鄰近並沒有實在良好的書間學校；而要到好的學校也許有很遠的距離。這種議論是在鄉間之最有力的，正猶另一種議論為對城市中人之最有力的一樣。

當在教育上想試行任何種革新計畫時，它之必須先在寄宿學校中試行，幾乎是不可避免的事情。所以如此的緣故，是爲了相信革新的父母們差不多是不大會得住於一個小區域內的。這對於幼兒卻不適用；因爲他們還是全不在教育當局的手掌中。其結果，藏鐵梭利夫人與麥克米蘭女士遂能對於非常貧乏的兒童試行她們的實驗。反之，在公認的學校時代之數年內，祇有富有的人纔被容許對於他們的兒童教育試行實驗。他們中的大多數，自然願選舊式的習俗的方法；而願意任何種別的方法之少數人，卻在地域上是散居於各地，無論何處都是殆難維持一個書間學校的。像比台爾斯（Bedales 譯者按是在英國塞克斯州有名的男女同學學校）這樣的實驗，到底是只有在寄宿學校方面纔辦得到的。

然在反對方面的論據，也甚有力。在學校中，生活的許多方面並不表現出來；這是一個人爲的世界，它的問題並不是世界一般的問題。一個僅僅在假日纔住家庭的男孩子，當有什麼人向他吵鬧時，恐怕要比一個每朝每晚都住家庭的男孩子，要更少獲得關於生活的知識。這在現在，關於女孩子方面將不致如此已甚；因在許多家庭中，

將有更多的事情是要要求女孩子做的。不過因爲她們的教育同化於男孩們的教育，所以她們的家庭生活也將變成一樣，而她們現在所有比男孩爲多的家事知識也將消滅。十五歲或十六歲之後，男女孩子們可以相當地參加父母們的工作及種種關心的事項——自然，參加的分量不可太多，以免妨礙教育；但終當參加一點，庶幾他們不致於不認識年長者有他們自己的生活，自己的興趣以及自己的重要性。在學校中，祇不過年輕人有價值，一切事情都是爲他們而做。當放假日，家庭的空氣往往爲年輕人所支配。因之，他們有變成驕傲，橫暴，無視成人生活的問題，且遠離父母的傾向。

這種事態易於給年輕人的情愛以惡影響。他們對父母的愛情將歸於萎縮，他們對於嗜好及追求有異於自己的人們將決不想使自己能以適應。我以爲這是要傾向於某種自私的完成，要使他具有認自己的人格爲含有排他性之感情的。家庭實爲對於這種傾向之最自然的矯正物，因爲家庭是這樣的一個單位，即成於各種年齡與性別的人，他們是都有不同的機能要實踐的。在所謂同質的個人之集團不是有機的這種說法上，這是有機的。父母們之愛兒童，大都是爲了他們費了許多苦心；如果做父母的對於他們的兒童不費什麼苦心，他們的兒童就將不重視他們。惟父母所費的苦心必須是正當的；這只能限於這種樣的必要程度，就是他們應該做他們的工作，有他們自身該有的生活。尊敬別人的權利是年輕人所不可不學習的事項之一；這在家庭中學習，要比別的任何處所爲更容易。男女孩子們能知道他們的父親是可爲了憂患而苦惱，他們的母親是可爲了許多瑣事而疲勞；是好

的現象。兒童對於父母的孝心能繼續保存在青年時代中，是很好的。沒有家族的愛情之世界有成爲殘酷的機械的世界之傾向，它是成於這樣的各個人，就是想專權逞威，但失敗時就要乞憐求媚的。我擔憂這些惡影響有某程度是由送兒童到寄宿學校以產生的。而且我認這些惡影響是儘夠嚴重到足以消滅大利益之程度的。

如近代心理學家所主張，父或母的過分的影響爲極有害的事情：這話自然不錯。但若照我所曾暗示的樣子，兒童們從二三歲起就往學校，則我不相信會有這種事情存在。收容幼小兒童的日間學校，在我想來，能在父母的極大支配與極小支配之間發生正當的調和作用。就我們剛纔所從事考察的系列言，假若有好家庭的話，這個顯然似是最好的進程。

在感覺敏銳的兒童方面，完全放任他們在全由別個兒童所成的社會中，不無多少危險。約在十二歲的兒童，大部分是在頗野蠻而感覺遲鈍的階段。最近在一個主要的公立學校中，有一個男孩子爲了同情於勞動黨而受肉體上重傷的事情發生。在他們的意見和趣味上有異於普通男孩的男孩們，大致是要受嚴重的傷害的。即令在最新式的進步的現存寄宿學校中，贊成部耳（Boer 譯者按是南非洲人）人的，當部耳戰爭時曾受到不幸。凡是愛好讀書，或不厭惡課業的男孩子，確乎是難免不受虐待的。在法國，最聰明的男孩子們進入高等師範學校，不復同普通的男孩相廝混。這個方法確有長處。即能防止有知識者有破壞神經，及成爲凡俗者的寄生物這類的事情，有如在英國的許多聰明男孩所曾經驗過的。又能避免爲一個不受人歡迎的男孩所必須受苦的那種緊張與不

幸。這更有對聰明男孩施行如下的教授之可能，即是適合他們的，且比聰明不如他們的男孩所可能者而以更快的速度以進行的。不過另一方面，這個方法使得有知識者在以後生活上隔離社會的其他部分而孤立，且或者使得他們更少有能力以理解普通人。現在且不管這個可能的不利益，單就全體言，我以為比英國上流階級使一切具有異常的頭腦或異常的德性的兒童受磨難的制度（除非他們同時在競技上也適為優良者）終要好些。

然男孩子的野蠻性不是不可救治的，而且在事實上，已比從前要少得多。托穆·布朗的學校時代（*Tom Brown's School Days*）表現出一個黑暗的光景；倘若把它應用於現代的公立學校，就未免言過其實。這對於受過我們在前數章所已考察的那種初期訓練的兒童，更不能應用。我又以為男女同學——這是如比台爾斯的例可以在寄宿學校中實行的——對於男孩們大約能發生一種文明化的影響。我固不願承認兩性間之天生的差異，但以為女孩們終不像男孩們有用猛烈的肉體的殘忍對新奇性質處罰之傾向。可是在現在，我可以把一個智慧德性或感受性超過普通程度的，或在政治上不是保守的在宗教上不是正統派的兒童送往的那種寄宿學校，還是非常之少。我確信對於這樣的男孩子，現存的公立學校組織是不行的。還有在這樣的男孩子中，是差不多包含具有任何種異常性質的全體兒童在內的。

在上述贊成及反對寄宿學校的考察之中，祇有兩種本質的不得變更的考察；這兩種正立於相反的地位。在一方面，有田舍空氣與空間之利益；在他方面，有家族的愛情及由家族的責任之知識所生的教育。在住於鄉間的

父母方面，有贊成寄宿學校的一個異樣的議論，即所謂在他們的鄰近或沒有真正良好的晝間學校。鑒於這種種相糾紛的考察，我不以為有到達任何種一般的結論之可能。當兒童們為強壯有力，無須鄭重考慮到健康的問題時，贊成寄宿學校的一種議論，就歸失敗。當兒童們為熱愛着他們的父母時，贊成晝間學校的一種議論就歸失敗；因為放假的日子儘夠讓家族的愛情活潑地保持，而在學期中又正可以防止愛情之趨於過度。一個具有異常能力的敏感兒童最好不送到寄宿學校；若在極端的場合，最好簡直不送入學校。自然，一個好學校是勝於一個惡家庭，一個好家庭是勝於一個惡學校。但在兩方都好時，就須各依它的真相以資決定。

以上，我是就具有個人選擇之自由的富裕父母的立場而敘述的。當從社會的見地，由政治方面考察這個問題時，就有別的考察發生，一方，我們有寄宿學校的費用問題；他方，如果兒童離開家庭的話，就有住宅問題的簡單化問題。我堅決地主張除卻少數希有的場合，人人都該受學校教育至十八歲為止，至於專們的職業教育應該只有從十八歲以後纔能開始。關於我們現在的主題，縱令兩方都得有許多主張，但財政的考察，在未來的長期間，在大多數的工銀勞動者的子女方面，以贊成晝間學校的形式上，將決定這個問題。既然沒有可認這個決定為錯誤的任何明白的理由，我們儘可不管這不是基於教育的根據以作成之事實，而接受這個決定。

第十八章 大學

在前面數章中，我們已考察過品性及知識之教育；這種教育，在一個良好的社會組織中，除出有如音樂天才這種重大的特殊學校以外，是應該對人人開放，實際上又是應為人人所享受的。（假若莫差特 Mozart 受強制以學習普通學校的學科以迄於十八歲，這將是件不幸事。）但即使在一個理想的社會中，我以為將有許多人是不進大學的。我確信在現在，只有人口中的少數人才能由延長到二十一歲至二十二歲的學校教育以獲益。委實的，現在擠入舊式大學的怠惰的富有者，是非凡經常地不能從此等大學獲得什麼好處；反之，卻祇不過染成遊逸的習慣罷了。因此，我們不得不問根據什麼原則來選擇應進大學的人。在現在，他們主要是父母有能力供給他們入大學的人；惟這個選擇的原則，現正由於獎學金制度而在繼續地受着制限。不待言，選擇的原則應該是教育的，不是財政的。已受過良好的學校教育的十八歲男孩或女孩，是能做有用的工作的。假若他或她可以免除在以後的三四年間從事有用的工作，社會就有權利以期待有益地使用這些時間。但在決定誰該進大學之前，我們必須對大學在社會生活中的機能具有某種見解。

英國的大學已經過三個階段，惟第二個階段今尚沒有全被第三階段所代替。最初，此等大學是養成僧侶的學校；在中世紀，學問差不多是全以僧侶為限的。其次，跟着文藝復興，認每個富有者應受教育的思想得了勢，雖然

婦女還被猜想爲應比男人少受教育。『紳士的教育』行於十七世紀，十八世紀及十九世紀的各大學，而今尙在牛津大學中施行。根據我們在第一章中所考察過的理由，以前極爲有用的理想，今已時代落後。它乃是依存貴族主義的，所以在民主主義中或在產業的財閥政治 (plutocracy) 中都不能繁榮起來。假若貴族主義應行存在的話，它莫如成於有教育的紳士；但最好還是沒有什麼貴族主義。我沒有討論這個問題的必要；因爲這在英國已由「選舉改正法案」(Reform Bill) 及廢止「穀物條例」(Corn Laws)，在美國已由「獨立戰爭」被決定了。在英國，現在誠然還有貴族主義的許多形式；但它的精神是財閥政治的，乃是完全各別的東西。紳士氣的人使成功的實業家送他們的兒子到牛津去以便變成爲紳士，但是結果卻養成他們厭惡實業的心理；這種厭惡心理復使他們返於比較的貧窮，且被迫得有謀生的必要。爲此，「紳士的教育」已不復成爲國民生活中一個重要部分，且在考察將來時，可以把它忽視。

大學是這樣地正在復歸於很多類似於它們在中世紀所占的位置。大學是正在成爲養成專門家的訓練學校。律師，僧侶，及醫生通常都受過大學教育；文官的第一級也然。大學畢業生之從事各種事業的工程師及技師者人數日漸增加。因世界之愈形複雜，產業之愈益成爲科學的，專門家的人數有日益增加之必要；他們主要是由大學供給的。舊式人物歎息工藝學校的教授侵入到純粹講學之所；但這種侵入依然不斷。其原因在對「文化」毫不關心的財閥要求這種侵入。他們之爲純粹學問的敵人，實比反叛的民主主義還要來得已甚。『無用的』學問，

正猶『爲藝術的藝術』是一個貴族主義的理想，不是一個財閥政治的理想。如說無用的學問今尚有所遺留，這是因文藝復興的傳統尚未死盡的緣故。我深深地痛悼這個理想的衰微，純粹的學問原是和貴族主義相關聯的最好事物之一。不過貴族主義的禍害實在太大了，以致容易超過了這個功績。在無論何種場合，不問我們願欲與否，產業主義一定是要毀壞貴族主義的。因之，我們正不妨立個決心，要對我們能力所及的事項由於把它結合到新的更有力的概念上面以圖救治。但在我們執着於單純的傳統時，我們是將失敗的。

假使純粹的學問要當作大學目的之一，今後尚該存在的話，它便應該不祇和少數有閑紳士的上品的喜悅有關係，更要和全體社會的生活有關係。我視爲學問的學問 (disinterested learning) 是一件極關重要的事項，我願意看到它在大學生活中的位置不被減削，卻被增大。在英國又在美國，引起它的減削的主要勢力便是想從無知的富豪那兒得到捐款的欲望。救濟方法在乎創造一個有教育的民主主義，這種民主主義是想用公共的金錢投在爲我們的產業界領袖所不能欣賞的事物上的。這決不是不可能的事情，但以知識水準之一般的增高爲必要。如果我們有學問的人能有從寄食於富人的態度下益發解放自己的意志，這將更容易辦到。而這種態度是由以恩人 (patron) 爲學者們生計的自然資源之時代所遺傳下來的。自然，把學問和學者混同的事情是可能的。試舉一個純粹想像的例，一個學者由於不教有機化學而教釀造法，也許能改善他的財政的地位。他固得利，可是學問受害了。假如學者對於學問有更純真的愛，他將不致在政治上站在對釀造法的教授捐助經費的釀造家方

面。又若他站在民主主義方面，民主主義將更容易認識他的學問的價值。爲了這種理由，我將願意見到學者團體之倚存於公費而不倚存於富豪的捐款。這種禍害，在美國要比在英國爲大；但是它確乎存在英國，也許還要增加。

現在暫把這些政治的考察置而不論，我的假定大學是爲了兩個目的而存在：一方面是要訓練男人女子習得某種專業；他方面，是不顧慮到當前的效用而從事學問與研究。因此，我們希望看到大學中有行將實踐這種專業的人與具有在學問及研究上將使他們成爲有價值者的特殊才能的人。但是它的本身並不決定那個選擇從事專業的男女的方法。

在現在，若不是自己的父母有相當的財富，要就法律家或醫生這類的專業是非常困難的。因爲受這種訓練的費用甚大，而收入卻不是立刻就有的。這樣的結果，把選擇的原則變爲是社會的及世襲的，可不是對於工作的能力適合。試就醫學爲例。一個希望提高醫治能率的社會，爲傳授醫學的訓練起見，自當選擇那些對這個工作表現最多的熱心與傾向的年輕人。但在現在，僅從有財力勝任這種訓練的人中間選擇，故這條原則只有部分適用。而想造就爲最良醫生的人，有許多爲了過貧不能受這項訓練，實屬所在多有。這兒就含有可痛惜的才能的浪費。現在再讓我們舉一個和這稍稍不同的例。英吉利爲人口極密的國家，大部分的食料靠自國外輸入。從許多觀點，特別從戰爭中安全的觀點來看，假若能在本國產生更多的食料，它便將是塊福地。然我們尙未講究何種方法，可

使我們極有限的地域得以有效率地耕種。農民大都是由遺傳以選擇的：即通常，他們是農民的兒子。其他是買了耕地的人，這含有資本的意味，但必一定有什麼農業的技巧。大家曉得丹麥人的農業方法要比我們的爲更多生產力，但未會講究什麼計畫，好叫我們的農民知道這些方法。我們必須主張對於被允許耕種比一方小租地更多的每個人，該有科學的農業之執照，猶之乎我們必須主張汽車夫該有特許證一樣。世襲的原則在政府方面已被廢棄；但在生活的許多別的部門，依然留存。只要在有世襲的原則存在之處，它就會助長以前曾在公務上引起的無效率。我們必須用兩種相關的原則以代替它：即第一，不許未曾獲得必要的技巧的人從事重要的工作；第二，這種技巧應該教給在想望它的人中之最有能者，而完全和他們父母的財產無關。這兩項規則之將非常增進效率，是顯然可睹的。

所以大學教育應被視爲對於特殊能力的一項特權。那些雖有技巧而無錢財的人應在他們的修學期內由公費維持他們的生活。無論何人，在能力測驗上不能通過的，應不被錄取；又無論何人，不能有利地使用他的時間，因以滿足學校課程的，應不容留在大學。視大學爲閑暇的場所，專供富家兒荒廢三四年光陰的觀念，正在泯滅；但這個觀念，有如查理二世所戲說似的，是臨終時還不獲好好兒斷氣的。

當我說大學中的男子或女子應不許怠惰的時候，我必須趕緊補說一句，就是工作的試驗不得存於對組織之機械的適應。在英國較新式的大學中，有強制學生出席於無數講演的這種可悲的傾向。贊成個人作業的議論，

即在蒙鐵梭利學校的幼兒方面被允許爲有力的議論，在二十歲的年輕人方面，特別在如我們所假定的，他們是熱心而且異常有能時，實更要有力得多。當我做大學生時，我的感情以及大多數我的朋友，都認講演爲全屬浪費時間的事情。無疑地，我們是未免言過其實，但不是極已甚的。在現代要有講演的實在理由是爲了它們爲一種明白瞭解的工作，所以實業家樂意負擔經費。如果大學教師採用了最好的方法，實業家將認他們爲怠惰，就要主張裁減教師。牛津與劍橋，因了它們的威勢，稍能應用正當的方法；但較新式的大學不能反抗實業家，美國大部分的大學也復如此。教師在學期之始，應發出必須精讀的書籍表與有人歡喜有人或不歡喜的別種書籍之簡單說明。他應定出論文題目，這是靠由聰明地注意此等書籍中之要點纔能回答的。當學生們已做好他們的論文時，教師應對他們有個別的會晤。大約每週一次或每二週一次，在晚上，他應和那些對他們的工作多少有關係的事項想作雜談的學生面會。這一切並不和較舊式的大學所行的制度有什麼非常的差異。如果學生自己選定一個論文題，這雖和教師所出的問題有不同，但它的困難程度相等的，應給他有這樣做的自由。學生的勤勉正可由他們的論文以判斷。

但有非常重要的一點。每個大學教師必須自身從事研究，必須有充分的閑暇與精力以知道在一切國家，關於他所擔任的那一科有什麼成就。在大學教育上，教授法的技巧不復重要；所重要的是關於他的學科的知識和對於這一學科的近況的關心。這在因教授法以致過勞，且神經疲乏的人是不可能的。他的學科恐怕對他要變爲

乏味的，他的知識差不多確實要限於他在青年時代所學得的。每個大學教師必須有一個休息年（每七年一回）以便到外國大學中去過，或者藉以用別種方法，獲得在外國所正在進行的那些知識。這種辦法在美國是普通的；但歐洲各國過於矜持自己的知識，卻不承認有它的必要。這一點，他們是完全錯誤的。在劍橋教我數學的人們，差不多全未接觸到二十年前或三十年前的歐洲大陸的數學。在我做大學生時代，我從不曾聽到過外埃秀特拉斯（Weierstrass）的名字。我之知道近代數學，乃是在後來的旅行中所致的。這決不是希有的或例外的事情。在許多時代的許多大學中，都能說有同樣的現象。

大學中有着在最重視教授與最重視研究的兩種人間之反對。這差不多全基於關於教授的錯誤概念及因有許多學生，其勤勉與能力在修學條件上所必須要求的水準之下所致。舊式校長的觀念尚有些兒保存在今日的大學中。大學有着一種想把好的道德效果給學生的欲望，及想把雖知為謬誤卻被猜想為具有提高道德力量的那種舊式的無價值的知識向學生訓練的願望。對學生們不該訓誡他們用功；但若發見他們浪廢時間，不問由於怠惰或由於能力不足，終不應該允許他繼續在校。得以有利地被要求的唯一德性，是關於工作的德性。其餘的德性概屬於較早的年齡。又關於工作的德性，應由命那些不具有此項德性者退學以要求之；因為他們顯然以離開大學而從事別種職業為較宜。對教師不應期待他長時間地從事教授，卻應有從事研究的許多閑暇，不過應期待他能聰明地利用這種閑暇。

當我們考察大學在人類生活中的機能時，研究至少要跟教育一樣重要。新知識爲進步的主要原因；沒有了它，世界將立刻停滯。世界在暫時之間，由於現存知識的普及及廣大的應用固能繼續改進；但這一過程，僅靠它自己是不能長期持續的。甚至知識的追求，倘若它是功利主義的，也沒有自己支持的作用。功利的知識，需要利用沒利害的研究，即除想更善理解世界的欲望以外不具有什麼動機的研究以資充實。一切偉大的進步，起初是純粹理論的，只有到後來纔被發見有實際應用之可能。又若某種卓越的學說縱令不具何種實際的效用，但它爲了自身的關係，依然是有價值的。這因理解世界爲一種究極的善的緣故。假若科學與組織，在滿足肉體的需要上，及在廢止殘忍與戰爭上已有成效的話，那麼知識及美之追求將爲運用我們對於熱誠的創造之愛而依然存在。我將不願詩人，畫家，作曲家或數學家因實際世界中他的活動的某種未來的結果而預存成見。他寧當從事於一種幻想的追求，即從事於最初暫時之間所朦朧地見到的事項之把握與給以永久性。而那種幻想，他是用着這樣的熱情，即這一世界的喜悅一經和它比較就要失色的這種程度以愛好的。一切偉大的藝術和偉大的科學都是對最初爲一種無實質的幻想，爲引誘人們離去安全安樂而趨於顯赫的苦悶之一種暗示的美，想加以體現的熱烈的欲望中產生出來。有這種情熱存在的人決不應受功利主義的哲學之桎梏所束縛，因爲我們要把使人類偉大的一切歸功於他們的熱情。

第十九章 結論

當我們旅行終了時，爲要鳥瞰我們所曾經過的國土，且讓我們來回顧這條來路。

由愛所支配的知識是爲教育家所必要，爲他的學生所應獲得的。在低學年，對學生所施的愛是一種最重要的愛；至高學年，對於所灌輸的知識之愛，也漸成爲必要。最初重要的知識是關於生理、衛生及心理的知識，其中尤以最後一項爲對教師有關係。兒童所生來具有的本能及反射作用，得由環境以發達爲非常異樣的習慣，且因之成爲非常異樣的品性。這種事情，大都起於極其幼小的時代；從而這個時代也就是我們所能最有希望地企圖養成品性的時代。那些喜歡現存害惡的人，是愛主張人性不能變更的。倘使他們的意思是說人性在六歲以後不能變更，那還可說含着一些真理。倘使他們的意思是說幼兒所生來具有的本能及反射作用，無論如何總是無法變更，也尙多少有點兒對，雖說優生學就在這裏，也已經或者還將產生顯著的結果。但若他們的意思像他們時常所說的，是說決沒有方法可以產生和現存人類的行爲有根本差異的行爲的成年人類，那麼他們是在公然違反一切近代的心理學了。假定有在誕生時具有同樣品性的兩個幼兒，若放在異樣的初期環境中，就會使他們變成具有全然不同的性向的成人。爲訓練種種本能，使牠們形成爲一種調和的品性，即是建設的而非破壞的，是深於情的而非陰險的，有勇氣的，坦白的，又是聰慧的，實爲初期教育的責任。凡這種種，對於極大多數的兒童都可以行使；

而在兒童們受正當待遇的處所，正在實際地行使。如果應用現有的知識，實施試驗的方法，我們就能在一世代（generation）中，產生出差差不多和疾病、惡意及愚鈍絕緣的一種人類。但我們沒有這樣地做，那自然是我們寧願壓迫和戰爭之故。

本能的粗野未熟的材料，在許多方面，是相等地可以引導到所需要及非所需要的行動上去的。在過去，人類不懂得本能的訓練，因之只好訴之於壓抑的手段。懲罰與恐嚇，便成爲叫做美德的大動機。我們現在知道壓抑是個壞方法，一因牠不會真正成功，二因牠要生出精神的混亂。本能的訓練則爲和牠全不相同的方法，包含着全不相同的技術。習慣及熟練，彷彿是爲本能而設的一條水道；按照水道的方向，可以引導本能流到這面或流到那面。由於創造真正的習慣及正確的熟練，我們使兒童的本能自行惹起所需要的行動。這裏他不感到一點兒緊張，因爲這裏無須有抵抗誘惑的必要。這裏也沒有什麼挫折，因之兒童們卻具有不羈的自發性的感覺。我的意思並不是說這種敘述都要作爲一種絕對的意味；以舊式方法爲必要的那種不能預知的偶發事項是常常存在的。只不過兒童心理學愈完成，我們在育兒學校中所獲得的經驗愈多，那麼新方法的施用得愈完全罷了。

我曾想把現在向我們開放的足以驚奇的可能性告訴給讀者。試想一想這將是什麼意思：健康，自由，幸福，親切，聰慧，而且此等一切差不多全是普遍的。倘使我們願意的話，在一世代之內，我們就能招致黃金時代。

然而無論其中的那一項，要是沒有愛，總是不能招致的。知識是存在着，但因缺乏愛，就阻止牠的應用。有時候

對於兒童的愛的缺乏，差不多導我近於絕望——例如，當我發見差不多一切著名的道德的指導者，不願意講究什麼方法以防止有花柳病的兒童的產生的時候就是。可是說雖如此，對於兒童的愛之逐漸解放是有的，這確是我們的自然衝動之一。嚴厲的時代已經捲覆了普通男女的性向中所自然含有的親切味。教會的停止教授對於不受洗禮的兒童的永劫處罰，還只是最近的事。國家主義（nationalism）又是另一種乾涸人道的源泉的教旨，當大戰中，我們使幾乎全體的德國兒童受着因佝僂病（rickets）而起的苦痛。但我們必須解放我們自然具有的親切心；如有一種教旨要求應叫兒童蒙受不幸，縱令這種教旨對我們是怎樣的貴重，我們也定當排斥。差不多在一切地方，殘酷的教旨之心理的源泉是恐怖；我之所以力主在幼年時代消除恐怖，這也是一個理由。讓我們來根絕潛伏在我們自己心中黑暗處所的恐怖。由近代教育所啓示的一個幸福世界的種種可能，是使某種個人的冒險為有價值，即使這種冒險將比現存的危險更要來得真實。

當我們已創造出以恐懼，禁抑，及叛逆的或障礙的本能中獲得解放的年青人類時，我們將能以自由地完全地把沒有什麼黑暗的隱藏的處所之知識世界開放給他們；而且如果教授得當的話，這對於接受的人將是一種喜悅而不是一種責任。增加對於今日自由職業階級通常所教的更多的學習分量，並不是件要事。所重要的，乃在冒險及自由的精神，向發見的航路出發的意識。倘若形式的教育是以這種精神被授與的，那麼一切比普通兒更聰明的學生將由他們自己的努力以補足之；而對於這種努力自當供給以每種的機會。知識是從自然的勢力及

破壞的情熱之帝國謀解放的人；沒有知識，我們所希望的世界是不能建築成的。在無恐怖的自由中被教育的一世代，比較尙在意識的水平線之下，不得不和伺候着我們的迷信的恐怖作戰的我們，自當有更廣大更大膽的希望之可能。不是我們，而是我們所將創造的自由男女，一定會起初在他們的期待中，以後終於在充滿着光輝的現實中見到簇新的世界。

方法是瞭然的。是不是我們愛我們的兒童已到足以採取這種方法的程度嗎？或者是我們將任令他們去受我們所曾受過的苦痛嗎？我們將讓他們在青年時代受壓抑，受妨礙，受恐嚇，以致日後在他們的智力因爲受威嚇過甚未能防止的無用戰爭上被殺戮嗎？過去無數的恐怖遮斷了向幸福與自由之路。但是愛能戰勝恐怖，而且如果我們愛我們的兒童，將沒有什麼東西能阻止我們去頒布我們權力內的大賜與。

民國二十一年一月二十九日
 敝公司突遭國難總務處印刷
 所編譯所書棧房均被炸燬附
 設之涵芬樓東方圖書館尙公
 小學亦遭殃及盡付焚如三十
 五載之經營隳於一旦迭蒙
 各界慰問督望速圖恢復詞意
 懇摯銜感何窮敝館雖處境艱
 困不敢不勉爲其難因將需用
 較切各書先行覆印其他各書
 亦將次第出版惟是圖版裝製
 不能盡如原式事勢所限想荷
 鑒原謹布下忱統祈垂鑒

上海商務印書館謹啓

版權有所翻印必究

中華民國二十年九月初版
 民國廿二年四月印行
 國難後第一版

(11200)

師範叢書
 羅素教育論一冊

*On Education, Especially
 Childhood*

每冊定價大洋柒角
 外埠酌加運費匯費

原著者
 Bertrand Russell

譯述者
 柳其偉

發行人
 王雲五
 上海河南路

印刷者
 商務印書館
 上海河南路

發行所
 商務印書館
 上海及各埠



۷۵
↑