

新 中 學 文 庫

赫 胥 黎 自 由 教 育 論

赫 胥 黎 著  
潘 光 旦 譯

商 務 印 書 館 發 行



Aldous Huxley 原著  
潘光旦譯述

赫胥黎自由教育論

商務印書館印行

中華民國三十五年三月重慶初版  
中華民國三十五年三月上海再版

（3118滬報紙）

# 赫胥黎自由教育論一冊

Liberal Education

定價國幣貳元

印刷地點外另加運費

Aldous Huxley

原著者 潘光旦

發行人 朱經農

印刷所 商務印書館

發行所 商務印書館

\*\*\*\*\*  
\* 版 翻 \*  
\* 權 印 \*  
\* 所 必 \*  
\* 有 究 \*  
\*\*\*\*\*

## 譯者弁言

這赫胥黎不是寫天演論與倫理的赫胥黎；那是湯麥士赫胥黎 (Thomas Huxley)，而這是阿爾杜赫赫胥黎 (Aldous Huxley)；不過兩人有很密切的關係，一是祖父，一是孫子。老赫胥黎也寫過一篇關於教育的文章，叫自由教育 (Liberal Education)，也可以譯爲通達教育，(註一)現在輯入他的八大本的集子裏；在大學英文讀本裏時常也選輯到它。如今這位文孫對於教育的討論在原則上始終是繩其祖武，不過因爲時代不同，環境迥異，有許多對症發藥的話，在老赫胥黎是夢想不到而無從說起的。我如今把它遂譯出來，一方面爲的是可以重申自由教育或通達教育的原則的必要，另一方面認爲其中對症發藥的話也正復是我們目前所亟切需要的。我們對於西洋式的教育，亦步亦趨了四五十年，晚近對於西洋教育的某幾個方面，更有青出於藍冰寒於水的趨勢；西洋人自評其一部分的教育爲『鵝步教育』，然則我們學步邯鄲，豈不成爲鵝步的鵝步？這種教育，即使教王右軍復生，也不見得會引爲躊躇滿志，則赫氏這一番討論自值得我們特別的措意。赫氏於一九三七年著一書問世，叫目的與手段 (The Means and the Ends)，全書十五章，對於近代西洋文明的各方面，都有很精到的觀察與評價；本文就是書中的第十二章，題目就是教育。

(註一)自由、通達、中庸一類的概念是名異實同的一回事，見譯者所寫散漫、放縱、與「自由」一稿，昆明大國民報週刊，第二十六期，三十二年六月二十六日。

# 目次

## 譯者弁言

一 緒語	一
二 童年後期的教育	六
三 政與教的南轅北轍	一七
四 體育競賽與品格教育	二一
五 非愚即妄的知識教育	二六
六 人的同異與教育的同異	三一
七 兩種教育的失敗	三六
八 說不通與似通非通	四〇
九 說通	四五
十 通達教育的實驗	五〇
十一 音樂戲劇與教育	五五
十二 說文學與教育	五五

十三	再說文學與教育·····	六〇
十四	智慧的自由·····	六四
十五	自求多福·····	六九
十六	開口與不開口的宣傳·····	七四
十七	說解析的技術·····	七九
十八	身體的教育·····	八三



# 自由教育論

## 一 緒語

近代從事於教育的專家以及一部分的心理學家，有一個通病，就是對於兒童時期的訓練，以及幼年的特殊遭際，過分的重視，認為對於一個人的後期生活，有極大的命定的力量。（註一）以前天主教的耶穌會的人士時常自誇說，只要把任何不夠大的小孩子交給他們，他們可以教他成甚麼就甚麼。同樣的，近代精神分析派心理學家認為人類精神生活的許多毛病全都是早年不良的遭際所造成的。不過，話雖如此說，耶穌會中所訓練出來的人裏，除了善男信女外，一樣的有自由思想家（註二）和革命家。而許多的心理學家最近對於精神分析派的主張也逐漸的掉頭不顧。精神分析派中人自己，如容格（Jung），也說，「根據了早年精神受創之說來實行心理治療，往往是極危險的，因為被治的人勢不得不就好幾十年的經驗裏，用追憶的方法，竭力爬梳鉤檢，結果所得，也許祇是一個假想的因緣，而對於目前極關緊要的事物遭遇，反而置諸腦後，漠不關心」。這話是很對的。以情理論之，人生原是多方面的影響所形成的，已往的境遇是一方面，目前的境遇，以至於未來想像得到的境遇，又何嘗不是？幼年的境遇雖有它的左右

的力量，但決不能完全命定一個人的前途，即使其間有一部分決定的力量，青年與成年的種種境遇也正復可以把它已經左右的重新左右一番，已經決定的加以否定，而重新加以決定。從一個人的本身來說，他的意志，在相當限度以內，也不能不說是自由的，只要他能夠運用他的意志，而知所抉擇，他也可以自動的加以重新決定。重新決定的結果有好的，也有壞的，例如，在英美等國，幼稚教育的決定的力量，大體說來是極好的。但幼稚教育以上的各級教育就不行了。無論耶穌會士和精神分析派的人說些甚麼，我們知道，幼年期的良好決定力量，到了青年期，依然可以被不良的決定力量抵銷。韋爾斯 (E. G. Wells) 在他的挫折的解剖 (Anatomy of Frustration) 一部小說裏，借了書中主角的口氣，評論到幼童和青年兩時期的精神生活的異樣，「一個六七歲的幼童是何等的可愛，何等的聰明靈快，何等的活潑自由，無所畏懼；而一到十六七歲以後，又是何等的消沉板執，呆若木雞」；看去能不教人傷心？前者是幼稚教育的產物，而後者是初中兩等教育的結果。我們教幼童的是自由、靈敏、責任心、和自動的人我會作；而教較長的兒童的却是如何死心塌地的承受傳統與環境中的一切，為的是前途不是可以統治別人，就是可以受別人統治。西洋民主政治國家沒有把目標弄清楚，沒有把發展的途徑把握住，這種教育上的矛盾就是一個症象了。舊的父權的傳統，和新的自由主義的民主觀念，同時在我們心目中存在着，不斷的在那裏發生齟齬。我們要自由，要民主，所以根據自動與自治的道理訓練幼童，及訓練成功，我們忽然想起了我們的社會還是有朋黨、分級層、講特權的，而

有時候仍須作不少的威福的，於是又着急起來，於是不得不用全力來改變教育的方向，就是一方面教他們成爲統治的人物，一方面成爲可以任人擺佈的被治階級。

在這裏我們不妨提一筆，所謂『近代』的學校教育也許是過分的『近代』了，而所過的分量是一半。何以言之呢？在這種教育裏我們可能有一個危險，就是把自由給得太多，多到一個兒童不知如何運用的程度，同時把責任也給得太多，多到一個兒童無法準備知道如何擔當的程度。太多的自由與太多的責任對於他們都是一種重擔子，不是根本挑不起，便是弄得疲憊不堪，除了少數極端的例子不說外，兒童大都喜歡安全，喜歡一個道德的規律與行爲準則所形成的一個機架來支持他們。在這樣一個穩定的機架之內，我們依然有不少的餘地，來訓練他們成爲獨立、負責、與能合作的人。總之，重要之點是在避免任何極端——自由不宜太多，負責不宜過重，同時限制也不宜過嚴，不適當的限制自更不宜過於繁密。因爲這所謂穩定的機架，或一套生活的規範，可能是健全的，也可能是不健全的。例如說生活的安全，一套不依附而超脫的道德規律可以給我們，而一套軍國主義的道德規律也未嘗不可以。但在兩種規範之下所教養出來的結果會有很大的區別。

回看目前實際而我們所認識的世界，我們有一個重要問題不能不問。即使我們把目前實施幼稚教育的原則，例如自治、負責、合作等等，延展下去，一直進到青年時代，我們對於受教育的人，於其立身處世之道，是不是真能夠得到一些顯著的改進呢？我很懷疑。實際的生活畢

竟是最有效率的教師。把習於自治與合作的青年，一旦放進一個有級層的、講究競爭的、而崇拜名利的社會，而任其亂闖，試問會發生甚麼一種結果。早年在學校裏所接受的決定力量會維持於不敗麼？我看不會。最可能發生的是：這些人加入社會以後，總有一個時期的莫明其妙與不知所措；然後，有大多數的分子又慢慢的安定下來，算是找到了他們的新的作育。這又無非證明，生命是圓闔而不可分的，而局部的改革並不能產生任何預期的效果。除非我們對於別的部分，同時也費上一些改革的功夫。

我在上文暗示到過，良好的教育固然重要，但它並不是一服萬應的靈丹，可以救治任何疾病的。有的蒿日時艱關心國是的熱心人如此想，我却無此奢望。不過在有一個條件之下，它可能成爲這服靈藥，就是生活的別的部門必須同樣的良好，而能和它通力合作，否則還是徒然的。照例的，這其間的問題不是一個單純的因果問題，而是一個複雜的相互關係的問題，一個動作與反應的問題。一方面要有了良好的社會狀態，一方面在個人中間，要有了良好的信仰與見解，良好的教育才能發生效力；而除非教育良好，社會狀態與個人的觀感也不會良好到甚麼地步。所以，社會改造的問題是怎樣衝破這樣一個惡性的連環，而另外綴成一個善性的連環的問題。

(註一)以前中國也有同樣的看法說法，例如：三歲定八十，七歲定終身。

(註二)自由思想與思想自由是兩事。自由思想家是在思想上不接受任何繩墨的，主張思想自由的人至少接受事實

的繩墨，經驗的繩墨，情理的繩墨等。英文中也作同樣的分別，前者是 *free thoughts*，後者是 *freedom in thought*。

## 二 童年後期的教育

我們在上文說到良好的教育，究竟良好的教育是甚麼，我們如今必須探討一下。嬰兒出世後的幾個月以至於兩三年以內，主要的教育是生理的，講得更淺近一些，就是關於糞便一類的排洩作用的。在以前，誰都認為這是一個很小的節目，不登大雅之堂的勾當，是犯不着討論的。不過近代的心理學發見這並不是一件小事，而至少為嬰兒着想，排洩的作用和這方面的善良習慣的養成是和前途的生活有極深刻的關係的。我在這裏只須提到一位心理學家，就是不久以前去世的舍蒂博士 (Dr. Suttie)。

舍蒂博士寫過一本書，叫『愛憎的由來』(Origins of Love and Hatred)，中間很有趣的一章，專門討論到此種習慣對於一個人情緒生活的影響。就以前的習慣說，這種影響大體上是壞的。書中又舉了不少的理由，說明如果我們另有一套習慣，即如果我們對於清潔的訓練，略微放鬆一些，或開始得比較晚一些，我們的情緒生活便會安閒鎮靜得多。不知清潔為何物的兒童誠然是惹厭；但若在嬰兒期內，我們稍稍任其自然，於其便溺的行爲，不過分的申斥做戒，於清潔的原則，不切心於提撕警覺，這種嬰兒長大以後，在性情上便會比較的溫柔寬厚，遇有不如意事，也不會和別人多爭閒氣。舍蒂博士自認爲可以保證這一點，因爲這麼的一個人是不

受他所謂『溫良上的禁忌』(taboo on tenderness)所威脅的，而別的人既遭禁忌於前，便不克溫良於後。

關於嬰兒期內的生理教育，這幾句話也就夠了。其次要說的是童年後期的道德與理智的教育。德育與智育當然是分不開的；(註一)但爲討論方便起見，我們不妨分一個先後。究竟甚麼才是一個良好的道德教育呢？我們在上文已經提到過，此種教育的目的是在培養自由、公道、和平一類的美德。怎樣的培養呢？羅素，在他近期的那本一條和平之路。(Which Way to Peace)裏，在這題目上有過一節很有意義的話。他說，『一百年來，教育已經有很大的普遍的進步。至少在維持民主政治的各個國家裏，這一點是沒有問題的。不過在實行軍事獨裁的國家，包括俄國在內，在已往的十多年以內，教育是大大的退步了，這種退步包括四點：一是嚴格的紀律的恢復；二是絕對而不問情由的服從；三是對教師的唯命是聽，已到一個可笑的程度；四是在知識方面消極的接受灌輸，而不是積極的自求啓發。在政府的眼光看來，認爲如果沒有這些，便不足以養成一種軍國民的頭腦，而所謂軍國民的頭腦，就是，對在上的人要服從，要怯懦，對在下的人不妨擅作威福，而蠻不講理，其對於他國的人，當然也要如此；以一人之身，而兼具這兩種相反的性格，就是所謂軍國民的頭腦了。……從專制的人或獨裁的人所作所爲看來，我們知道他們是和一部分的所謂「近代」教育不謀而合的；這一部分的「近代」教育認爲童年的紀律的訓練和成年的戰爭的愛好有前因後果的關係，所以，我們不講求軍國主義則

已，否則不能沒有嚴格的紀律教育做準備。」

在一本近期的小冊子裏，蒙特梭利博士 (Dr. Maria Montessori) 也發揮過同樣的一層見地。她說，「一個兒童，如果沒有學會獨自一個人行動，自主的控制它的作爲，自動的管理它的意志，到了成人以後，他不但容易受別人指揮，並且遇事非依賴別人不可。一個學校裏的兒童，如果不斷的受教師干涉、禁止、呵斥、以至於詬罵，結果會變成一種性格上很複雜的可憐蟲，就是一方面對自己的能力不但不認識，並且不信任，一方面對環境發生恐懼；此種內疑外懼的心理，在童年與青年時代我們美其名曰羞縮，而一到成年，便可以成爲頹喪，成爲痿靡不振，成爲逆來順受，而一遇危機，連最低限度的一些骨氣，一些道德的抵抗力，都拿不出來。家庭與學校都唯恐兒童不服從，但因此種服從的要求往往既不講情，又不講理，且又違公允的原則，所以早年越會服從，則一到成年，對於一切環境中的盲目的勢力越是像綿羊一般的馴擾。近時學校裏又有一種極普通的責罰的方法，就是教育過失的兒童，公開的受團體的譴責，在實施這種方法的「教育家」以爲這就是學生自治，就是團體負責，就是社會制裁，就是以一儆百而不傷於嚴峻的錦囊妙計；殊不知這是最不堪的一種懲罰的方法。誰都不願意做一個明正典刑的對象；真正的一個犯人，到此境地，也許是罪有應得，可以不論；如今我們的對象却是一個尋常的學校兒童，他有得多少知識，懂得多少是非的判斷，而也教它經歷此種磨折，其結果是可想而知的，就是教他從今以後，見了衆人，不敢抬頭，遇有公論，畏如蛇蝎，初不論衆



人對他的態度如何，更不問公論的是非安在。（註二）總之，這一類的設施，在青年身上，第一步是養成一種永久的自卑與自餒的心理，而第二步，也是最後的一步，是教他們對於在上的 *Condotieri*（意大利文稱領袖們）油然而生一種五體投地的精神。』

我以為蒙特梭利博士還不妨添上一句，就是此種自餒的心理倒並不是完全消極的，而是有它的積極的補償的，而其補償的表現就是對於另一部分的人的作威作福，予取予求；消受過上峯的人的威福的人不免用同樣的威福來取償於在下的人，這是理有固然，勢所必至的。西洋傳統的教育本來教人如何在一個階級的社會裏取得安放，即教人對上則阿附取容，而對下則欺凌剝削，如今自獨裁政治上臺以後，此種教育，表面上是花樣翻新，實質上却是舊調重彈，變本加厲，這在明眼人是不會不覺察的。

我們讀了上面的兩段引文，我們就不難了解，為甚麼近代的歷史會走上它確乎已經走着的路，特別是最近幾年的那一段。躡武主義和國家主義的變本加厲，獨裁與極權政治的勃興，民主政治的趨於削弱——這些正像歷史上其它事件一樣，自有其種種複雜的因緣。其中最彰明較著的是一些政治與經濟的因緣。不過僅僅政治與經濟的因緣是不足以解釋的。教育與心理的因緣也正復有它們的地位。

在教育與心理的因緣裏，有一個是不能不算進去的，就是，在已往的六七十年中，在國家設立的學校裏，所有的兒童都是在強大的積威之下長大的，在嚴格的紀律之下討過生活的。在

六七十年以前的歐洲史裏，這種情形是沒有的。在有的時期裏，在有的社會階級裏，不錯，家庭以內的紀律是夠嚴厲的了。例如，十七世紀清教徒的家庭是以紀律著稱的，其峻酷與不近人情的程度不下於羅馬農民的家庭和日本武士的家庭；羅馬人和日本武士的家庭、羅馬人和日本的武士，有的是同樣的目的，就是，以武德訓誡子弟，教子弟成爲良好的士兵。清教徒的目標是宗教的：他拿耶和華（猶太教的上帝）做生活的榜樣，他要子弟以上帝的意志爲意志，完全不用自己的意志，因爲聖奧古斯丁（St. Augustine）和喀爾文（Calvin）的教訓，都說人的意志是充滿着罪惡的。不過目的雖然不同，其所得的結果在精神上却和羅馬人與日本武士的一般無二，所謂殊途同歸的便是。清教徒的子弟也終於成爲第一流的軍人；而當其無須加入戰爭的和平時代，在工商的企業裏，他們一樣的可以把軍事性格表現出來，成爲第一流而幾乎是最毫無忌憚的資本家。（註三）我再說一句，在家庭以內，清教徒是一些極嚴格的紀律家，不過大部分的人口並不是清教徒，也幸而不是；大部分的子弟還是從普通家庭裏出來的，所以多少都有過一些慈愛和體貼的經驗，知道慈愛和體貼是甚麼東西；子弟所受到的待遇，是時而問燠燻寒，無微不至，時而挨打受罵，不問情由；這兩種待遇在影響上多少可以相抵。另有一些家庭的父母，未嘗不想學一些希伯來人和羅馬人的治家方法，但幸而是疎懶的多，認真的少，不能按部就班的學，所以子弟們居然可以倖免。

因爲家庭教育裏有這些區別，所以我們發見一個很有意義的事實，就是，在中古時代與近

代的初期，上流階級出身的人，即童年時期請得起家庭教師或進得起學校的人，一定是一些充滿着鬪爭的意志的人。而一般的平民則反是，至少，他們的鬪爭的情緒非有特殊的刺戟是激發不起來的。因此，戰爭和帝國主義的強盜行爲在當時是貴族階級與上流人士的專業。這些所謂上流的人士，在兒童時代，既然有過機會，挨父母的臭罵與老師的毒打，一旦成人，他免不了尋一些地位比他低微的人，作爲臭罵與毒打的對象。（註四）

（註一）參看譯者所寫混調教合一一稿，昆明，中央日報，人文科學副刊，第二十一、二十二兩期。

（註二）中國中小學校的教育裏便有此種『教育方法』，近年以來，各地盛行夏令營的訓練方法，兩年前在昆明舉行的夏令營便運用過這一類戕賊青年自尊心的方法。

（註三）說詳德國經濟社會學家韋勃（Max Weber）的宗教社會學和英國經濟學家湯恩尼（W. H. Tawney）的宗教與資本主義的興起二書。

（註四）中國人說，喫過阿婆的虧的兒媳婦，一旦自己做阿婆，不免教兒媳婦喫同樣的虧。也無非是這個道理。

### 三 政與教的南轅北轍

在十九世紀前半的五十年裏，中等教育有過很大的發展，當時受惠的是一班中產階級子弟；到了後半的五十年裏，初等教育成爲一種普遍而強迫的東西，於是上中下三級的人都算有了受教育的機會。不過從上文討論的立場看，也可以說，從此，通國的兒童都得接受一些紀律化的訓練，都得受這種訓練的磨折。我說磨折，因爲這種訓練是嚴峻的、有系統的、毫不寬假的，也因爲訓練的結果，可以產生一副黷武主義的頭腦，對上專會順從，對下專事陵暴。就大多數的國家說，中上階級的子弟所受的教育，比中下階級的要多上幾年。因此，在黷武的性格上，中上階級的人士，大體言之，也比中下或勞動階級的人，要表現得更爲強烈。（西洋擁護和平的自由結合，例如英國的和平保證協會等，所吸收的會員裏，窮人要比富人爲多。）不過就近年來的情形而言，一般的勞苦階級也都要費上好幾年的光陰，來接受一些泰山壓頂式的訓練。

近年以來，大家都說民主政治是退步了。民主政治確乎是退步了，而此種退步恰好和以訓練當教育的進展同時發生。（註一）受此種訓練的無產大衆從青年進而爲成年之日，便是民主政治開始退步之時。這決不是一個偶然的遇合，其間顯然的有一些因果的關係。到一九二〇年爲

止，一切年歲大些，而沒有能趕上強迫教育的親炙的歐洲人，大部分已經謝世，其尙未謝世的也是行將就木，已經發生不了甚麼作用。而一般壯年的大衆，初則接受過六七年的初級的強迫訓練，隨後又經歷過一年到三年的營伍生活，至少在實行徵兵制的大多數國家是如此的，而最後又加上四年的實地戰爭的經驗——這些人却正是方興未艾。他們的教育、訓練、經驗既一貫的以黷武主義爲指歸，他們的人格也就成爲雙重而矛盾的，就是對一部分的人恭順，對另一部分的人倨傲。最能倨傲而又能競進的分子終於爬到了頂上，其餘的分子，一面對這少數『頂天立地』的人恭順，一面却用恭順換取了一些新的權利，就是，對更要在下層而更會恭順的多數分子實施其傲慢侵陵，無所不用其極。如此，對上則層層恭順，對下則層層威福自恣，終於形成了一種和民主政治極端相反的新政治。

當初一班教育的改革家相信，初等教育一旦普及，可以教這世界從桎梏中解放出來，而使民主政治可以安全發展；如果中等教育也能普及，結果自然更好。但這種信望並沒有實現，不但沒有實現，並且適得其反，就是獨裁政治和世界大戰，做了一番清宮除道的工作。這其間的理由是極端簡單，即三尺童子也能夠了解的。你樹立了一個有歷史性的目標，却又背道而馳，試問何年何月才能到達這目標呢。如果你的目的是自由，是民治，那末你必須把獲取自由的藝術，把自立自治的方法，教給你的民衆，如今你教他們的不是這些，而是一些媚上罔下的勾當，那不是襲了緣木求魚的故智麼！樹木上是沒有魚的。良好的目的決不能用不適當的手段來

獵取，何況是相反的手段呢？（註二）這一層道理是再清楚沒有的。不幸的是我們沒有服膺這層道理，並且似乎根本不願意照這道理做。結果是我們都走進了目前的水深火熱的境界。

上文所說的兩派教育，一是尊重自由與訓練責任的教育，一是對上恭順對下傲慢的教育，在西洋的所謂民主國家裏，同時都可以找得到。大體言之，幼稚教育屬於第一派，而初等以至於初等以上的教育屬於第二派。在獨裁政體的國家，就是幼稚的教育也不免屬於第二派，情形當然是更壞。一九三五年，德國的政治警察強迫解散了蒙特梭利學會；一九三六年七月，墨索利尼的教育部長下了一道命令，教意國境內凡屬和蒙特梭利的學說有關係的種種公家主持的活動，全部停止。這不是都很有意義的麼？在列甯的時代，俄國的教育，無論那一個段落，所根據的若干原則是和蒙特梭利的大同小異的。這在列甯上臺以後不久所頒布的政令和宣言裏都可以看出來。我們在這種公布的文告裏可以讀到如下的一類語句：『用分數來評判成績與操行的方法着即取消。……獎章與徽章的獎給分發着即取消……舊式的紀律訓練，一面既教全部學校生活趨於腐化，一面又使兒童的人格不得盡量發展，在勞工的學校裏是不容再事維持的。紀律是必要的，沒有紀律，一切集體與合理的工作是不能想像的；但紀律的養成必須是內發的，而不是外鑠的，而勞工的進步，本身就養成此種內發的紀律，初不待學校教育的強制。……學校內一切嚴罰的方式也着即取消。……一切考試着即取消。……學生穿着制服的辦法亦着即取消。』

但斯大林登臺以後，情形就不同了。一九三五年九月四日，斯大林的政府下了一道『學校改革的命令』，其中包括如下的各點：『組織一個委員會，令這個委員會爲每一種每一級的學校起草一個章程。這種章程對於全校的師生必須具有劃一而絕對責成其服從的性質，這章程必須成爲教育行政上的基本法規，……它一面要嚴格的規定各種課程，一面也要作爲學校秩序所由維持的根據。……關於學生操行，與章程相輔而行的，爲紀律生活的實地維持，務以嚴格與切實爲主，不得敷衍塞責。……在學生的成績單裏，應記上每一學期的各課程的分數，不得間斷遺漏，關於該生的操行成績，獎懲的經過、次數、方式，也必須分別記錄進去。……共產主義青年團的組織者要準備一個特別的機構，其任務端在學校內外督察學生，督察他們的思想言動。……初等小學、高等小學和中學校學生應一律穿着同一格式的制服，關於此點，於一七三六年起，由莫斯科各學校首先施行。』

這道命令之後，又有一道，是一九三七年二月頒布的。這道命令教凡屬主持幼年軍事訓練的機關要加強與推廣他們的組織（幼年指從八歲開始）。在法西斯主義與納粹主義的國家，這種近乎徵召幼兵的制度是早就存在的，目前正是戰雲密布的時候，如果戰爭的威脅要繼續下去，我怕所謂民治的國家也不免採取同樣的制度。（註三）

總之，教育方法的改革，如果有一分毛病，那一分毛病就非同小可，那就等於百千萬人的見識上一輩子出了毛病，所謂失之毫釐，差以千里的便是。幼年環境力量的種種決定，我在上

文（第一節）說過，並不能完全注定一個人的成年後的行爲，不過這種種決定多少要造成一些窠臼，一些轍跡，教成年後的思想、情緒、動作，輕易跳不出來，却是不容懷疑的一個事實。如果社會狀態和教育制度是一鼻孔出氣的話，那跳出窠臼、別尋蹊徑的機會也許根本找不到，而只有大智大慧的人才能自謀解放。斯太林的辦法可以說已經把未來三四十年內俄國人的人生哲學給注定了，而這哲學就是軍國主義的。德義一類的國家，不用說，也有同樣的情形。

（註一）訓練決不是教育，更不能替代教育，說詳拙稿說訓教合一（見上章註二）。但近來中國訓練之風盛行，大有取教育而代之的趨勢；甚至於一向主張學術自由的人也在理論上替它張目，例如近期當代評論賀麟先生的一文。中國政治近期內能否走上真正民主的路，我們雖不能斷言，看了這一類的趨勢，也就知風之自了。

（註二）這是赫氏一段點題的筆墨。全書名目的與手段；當前的大患，即在好目的與好手段不相配合，有的但擇目的，不擇手段，有的手段是高明了，而目的未必高明。赫氏在全書中點題的話不一而足，這不過是一例罷了。

（註三）赫氏此書成於一九三七年，七年以來，戰爭終於成爲事實，且已成爲全球的戰爭，這一段舊日時艱的話筆而還沒有完全說中，我們雖香齋說它永遠成爲一句杞人憂天的話。



#### 四 體育競賽與品格教育

關於品格的訓練，紀律的繩墨實在並不是唯一的工具。近代心理學上一個主要的發見是，集體的遊戲也可以運用到教育方面，成爲一種很有效驗的教育方法，不但兒童的遊戲如此，就是青年與成年的遊戲也是如此，甚至於更要富有意義。十九世紀後半的英國教育家，一半湊巧，一半也經歷過一番深思熟慮，發見有組織的團體運動可以訓練學生的品格。瑞洛具學校（Rugby），在這個時期以前，是沒有賽球一類的團體運動的。當時主持校事的阿諾德博士（Thomas Arnold，一七九五——一八四二）是一位十足的社會改革家，又是十足的一位舊約發展史的學者，宗教的情緒太濃厚，治學的方法太謹嚴，對於學生遊戲的生活，自不免認爲值不得過分操心的一件小事。不過短短的三十年之後，有兩種團體遊戲竟成爲全國公立學生所必須參加的活動，一是足球（橄欖球），一是板球（cricket）。從此，有組織而分隊比賽的運動便一天比一天發達，一天比一天的成爲磨練品格的一種公認的手段。（註一）

不過像其他人造的東西一樣，競賽的團體活動，運用得好，固然有好結果，不好，就會有壞結果。運用得好，他可以培養毅力，增長勇氣，啓發公平的觀念與恪守規律的意識，習練協調的合作，增加爲團體而犧牲個人的精神。運用不得法，則足以鼓勵個人與團體的虛榮心，對

於勝利的貪黷心，對於對方的憤恨心與嫉妬心，縱有十足的團體精神，那精神是妄自尊大的，是對人不容任、不寬假的，而對於不在團體以內的人，更不免存心鄙薄，認爲是不合資格，不入流品。無論用好用壞，此種活動大都能教人與人之間發生負責任的合作，這一層是相同的；不過合作以後，對於個人品格上的影響，却可以有很大的不同；運用得不好，亦即合作的目的不正大光明，則其結果徒然教個人對團體發生進一步的固結不解的聯繫，從而減少他的獨立、自主、與無罣礙的力量；運用得好，則分合聚散，惟意所適，結果自然相反。（註二）

就戰爭一事論，運用得好，比賽性的運動多少可以成爲戰爭的代用品；不好，則適足爲戰爭的前驅與戰爭的準備。比賽性的運動只是比賽性的運動，用好用壞，只是一事，不過究屬好用壞用，却要我們抉擇。在獨裁政治的國家，這抉擇是已經定了的，並且定得很清楚，定得毫無假借。在這種國家裏，運動比賽明明白白的是戰爭的一個準備，一種雙重意義的準備。第一，教兒童們於進入長期的軍事奴隸生活之前，在耐性、勇氣、協調的努力、合夥的精神、團體的虛榮心、僭妄心等等特點上，先有相當的準備。第二，運動比賽也是軍國主義者宣傳的無上工具。例如足球的國際比賽原是一種尋常友誼的舉動，但在此種國家必張大其事，認爲和國家的休戚榮辱有莫大的關係；如果比賽勝利，便舉國若狂，認做覆滅了敵人的一個象徵，看作種族與國勢優越的一個表示；如果比賽失利，這種國家當然不肯一笑置之，或自己虛心承認技術上也許有欠精熟，却一口咬定受了對方的暗算，或裁判員有所偏袒，而一經宣傳的張揚

烘托，把國民的情緒激動起來以後，好像不動真正的干戈，便不足以報仇雪恥似的。（註三）樂觀的理論家把運動比賽算做國際聯絡感情的一股力量，但在目前國家主義的情緒十分高漲的形勢之下，我認爲此種比賽適足以增加國際的誤會罷了。在這種形勢之下，田徑上的戰爭實際上成爲疆場上的戰爭的一種預賽，不止是預賽，並且是真正足可以造成戰爭的一些動力。在一個宗教信仰或人生哲學不融通的世界裏，國家之間，各有各的偶像崇拜，各有各的天經地義，我認爲國際的足球比賽或一般的田徑比賽，是非徒無益，而又害之的。

我在上文說，獨裁者選擇運動比賽做一種工具，是看得很準，拿得很穩的；他的主要的目的是準備作戰。但在民主的國家，大家的看法便有些模稜兩可：說拿它完全當作戰爭的準備罷，則大家一定掩耳卻走，認爲是駭人聽聞，可是要把他當做一個教育工具，來自覺的與一貫的訓練自己的子弟，成爲和平的愛好者，成爲『君子無所爭，必也射乎』一類教訓的服膺者，大家卻又不肯。就事實論，我們也未嘗不用一些運動比賽的方法來訓練我們一方面的軍國主義者。大家都聽說過這句話，『滑鐵盧的戰役是在伊頓學院（Eton）的運動場上打勝了的』，同時，我們也得承認，印度帝國的征服和稱藩直到現在，也必須『歸功』於伊頓及其他一二十個以至於三四十個學校的運動場。……（此處譯者對原文略有刪節。）

不過話得兩頭說，印度的征服與至今稱藩固然得追溯到英國各公立學校的運動場，而英人治印的方式與精神，比較的還不算不公平，不算不廉明，也不能說和運動場上的訓練沒有關

係。就目前的趨勢說，印度是遲早要取得解放的（遲比早的成分爲多，我承認，而在英國方面也不見得十分願意，我也承認），此種解放的過程已逐漸開始；就英國一方面說，這解放的動力又是那裏來的呢？還不是要推本尋源到各學校的運動場上？總之，在民主政治只做到了一半的英國，注重比賽的團體運動，對於戰爭的準備，和妄自尊大的心理的培植，雖都不免有好幾分的關係，同時它也多少收取過一些品格教育的效果，就是，教育青年們能自知約束，而對於環境中的任何事物，輕易不至於流連忘反。（註四）

不過，在今日的世界上，模稜兩可的態度，是要吃大虧的。我們不能夠再腳踏兩邊船。我們應當充分的利用團體運動（以至於全部的教育制度），來培植青年男女的品格，使他們都成爲能自我制勝而愛好和平的人；要不然，我們就得毅然決然的學納粹的那一套，並且要學得青出於藍，要準備在伊頓學院的體育場上，打出千百千個未來的滑鐵盧來。兩條路徑之中，我們必須選擇一個。第一條是和平之路，是冒極大的危險的，但如果走得成，他不但可以把英國，並且把全世界，挽狂瀾而迴滄海似的解救轉來。第二條當然是戰爭的路，走上以後，勢必國際關係日趨惡劣，而不免以一場浩劫爲最後的歸宿。不幸的是，目前英國執政的人似乎傾向於走第二條路。（註五）

（註一）瑞格貝足球是舉世聞名的，即濫屬於瑞格貝學校。板球在英美也極流行，並且數十年來，在英文裏已經形成一種俗語，凡不應該做的事，不公平的辦法，不正當的競賽，不合公開競賽的態度與行爲，都是「不板球的」。

Not cricketer'），其爲富有品格教育的意義，即此可見。

（註二）赫氏於全書篇首即揭出『無罣礙』之旨（'non-attachment'）。其說蓋縱佛教中得來。就中國人生哲學之心，和儒家的『不役於物』論以及近乎道家的『不凝滯於物』論，最爲相近。惟末流之弊，在佛家則對於『無罣礙』，太過罣礙，儒家財不免被役於『不役於物論』，而道家則不免凝滯於『不凝滯於物論』——目前姑不深論。

（註三）二三十年前，中國南北各大學的校際的球類比賽即曾引起這一類很不健全的情緒，馴至毆擊裁判員或隊員互一類的行爲。

（註四）按此亦不外『無罣礙』之意，赫氏原文於此亦即用『無罣礙』字樣，今譯文酌爲改動，庶文義更見得聯貫順。

（註五）赫氏似乎是一個很極端的弭兵論者，故文中有這一類我們未必完全同意的論調。我們對於戰爭的看法既不同，特別是一種自衛性的『抗戰』，則末後所謂幸不幸的說法也可容別論了。不過這並不影響本節中的主要的誠，就是，運動比賽正負兩方面的價值比較。這部分的議論終究是顛撲不破的。

## 五 非愚即妄的知識教育

在以前的討論裏，我說到的健全的品格教育好像只有單單的一種。這似乎是有問題的。我在別處（『目的與手段』一書的另一章）討論到過，人類是不平等的，即人類可以分爲許多不同的心理派別。既然如此，則單單認定一套的品格訓練的方法，豈不是一個錯誤？我們是不是應當有好幾套？對於這個問題的答覆，是在唯否之間的。

我認爲一套的說法並不錯誤，因爲，差等的現象儘管存在，此派與彼派之間也儘管有一道鴻溝，一個尋常的人總有一些能力，教他可以在派別之間來往，教他在共同生活裏，找到一些又寬敞又堅實的橋樑，把最不相干的派別溝通過來。平時許多人不去找這些橋樑，那是不爲，不是不能。自治的生活、負責任的合作的生活、由團體遊戲自動得來的紀律化的生活，全都是共同生活的一部分，無論一個人所隸屬的心裏派別是甚麼，總有機會參加，總有能力從事，也惟有在這一類的生活之中，各種不同的心理的派別才找得到會齊與交相應的場合。如此，則借了這一類生活的場合，來訓練一般人的品格，即所謂一套之說，豈不是不能算爲一個錯誤？不過，套數儘管單一，內容卻不宜呆板，應當視對象所屬的心理派別，而斟酌損益，總以因人制宜爲第一個原則。如此一套也就成爲多套，而多套之說也不能說沒有理由了。至於如何因人

制宜，如何視派別的不同而分別變換其訓練方法的內容，說來就不免太佔篇幅，並且和本文其他的部分輕重也不相稱，只好姑且擱置。我們對於品格教育的討論，到此就算告一結束。（註一）我們如今要進一步的討論智識教育，即尋常學校裏的教讀的教育。

在西方大多數的文明國家裏，初等教育成爲國策的一部分，成爲一種普遍而強迫的東西，至少有六十年的歷史了。在這時期以內，中等與高等教育也發展得很快，但就普及的程度論，英國不及美國，法意兩國也不如德國，不過無論在那國，取得這種教育機會的青年人與成人，在數量上都不能算少。當初主張普及教育的人是陳義極高的，希望極奢的，不過六十年來，經過兩個世代的試驗以後，我們不能不表示我們的失望，特別是因爲這試驗是有過廣大的範圍與深刻的程度的。不知幾千百萬的兒童，在學校教室裏，經過了不知幾千百萬的鐘點，讀不盡的聖經，聽不完的老師的嘮叨——結果是：這一班教出來的人一天比一天忙碌的準備着互相屠殺，並且唯恐屠殺得不澈底，唯恐對方還有瞧類留存下去；人道主義是顯然的一天比一天削弱了；對於強權、暴力、以及能運用此種權力的人的偶像崇拜一天比一天的發達了；國際政治，表面上儘管是雍容揖讓，底子裏卻一天比一天的陰鷲狠毒，不擇手段，而恬然不以爲恥，實開教皇亞力山大第六（一四三一——一五〇三）和鮑奇亞（Cesare Borghia，一四七六——一五〇七，意大利專主權術與武力的政略家與軍事家）以來所未有的一種局面。

道德教育一方面的收穫如此，而理智教育一方面也未見得高明。有史以來，人類所想到的

與說到的許多上好的東西，曾經從不知幾千百萬的老學究嘴巴裏掉出來，從不知幾千百萬的小學生耳朵裏鑽進去，一出一入之間也不知有過幾千百萬次，而一出一入之間，完全變做老生常談，變做胡僧念咒。不過這還算好的，更不堪的是，黃色的新聞紙，雨後春筍似的小報，穢氣觸鼻的報尾巴，一年之中，每一個早晨夜晚，不知要流行到幾千百萬份；而每一週，每一月，臭味相同的定期刊物又不知要推銷到幾千百萬冊，名為增加『知識』，促進『興趣』，而實際的內容，總不外一些聞人的自白、影星的『韻事』、偵探的奇案、男女的祕密，越是中籌可醜之言，越是帷簿不修之事，越要繪聲繪色，刺刺不休；而一日之中，在宮殿式的電影院裏，在萬目睽睽之下，又不知要轉動過幾千百萬尺的片子，名義上據說也是社會教育的一種，而究其實際，則就道德言之，十九是臭不可當，就藝術言之，是俗不可耐，就知識言之，是蠢不可及；幾千百個廣播電臺也高明不到那裏去，以言音樂，則泰半是下里巴人，以言宣傳，則泰半是無事生風、任情誣蔑，而這一系列骯髒的東西，化成長波短波以後，一日二十四小時之間，總有十八小時要把輕清上浮的大千世界弄得烏烟瘴氣。

我承認，單單就工具而論，就手段而論，這些那一件不是好東西？那一件不表示絕頂的聰明！那一件不發揮掀天動地的權力？但是就用途而論，又有那一件沒有落在愚人與妄人的手裏，而成爲虛偽欺詐以至於毀滅人性的利器呢？這便是我們教育制度在德智兩大方面的偉大的產果，豐富的收穫。不問收穫，但問耕耘，目前該是我們問問耕耘的時候了罷！甚麼樣的樹結



甚麼樣的果，當務之急，也無疑的應當是把這株樹的性質脫一下胎，換一下骨。

在目的與手段一書的先前幾章裏，我已一再提示過我們必須做些甚麼，才能養成一批新的男女大眾出來，一方面，就個人論，足以自立自尊，不爲物役，而一方面，就團體論，又能愛好和平，通力合作。這當然不能不有賴於知識的一部分的教育。到底甚麼是一些最好的方法，一方面可以推廣智能，一方面可以增進理解，提高見識，這便是我們在下文要從長考慮的。

(註一)參看譯者所寫稿論品格教育，今日評論，第四卷第六期，民國二十九年八月。

## 六 人的同異與教育的同異

目前的知識教育，或教讀的教育，採用兩種不同的方式，一是普通或通才教育，一是技術或專才教育。我們假定通才教育對於受教的人可以做兩件事。第一是鍛鍊心情，其結果可以把我們所有的才情發展出來，從邏輯的分析起到藝術的欣賞止，真是應有盡有。第二是供給一個寬廓的機架，其中的籽軸經緯是歷史的、邏輯的、以及至於物理、化學、生物的現象所交織而成的種種關係；有了這個機架，一個人在前途生命裏耳目所接觸的一切事物，心思所經歷的一切見解，就各有其附麗的地方，不致茫無頭緒，汎濫無歸。專才教育則目的在一種技能或職業的訓練，是無須多作解釋的。

近年的調查與研究，例如不多幾年以前蘇格蘭的教育當局所舉辦的那一種，證明了很重要的一點，就是中等學校以上所供給的通才教育實際上沒有收很大的效果，這在施教的人沒有能十分盡心，固然是原因之一，而許多受教的人智力有限，未能充分的吸收運用，實在是更大的原因。這一層結論，在富有經驗的教師是早就知道的，不過經此一番調查以後，我們更取得了數字與統計的左證，更可以發人深省罷了。制度有欠缺，教法欠細到，教師欠努力，對於這個局面都不能不負幾分責任，是不錯的，不過青年男女的先天本質薄弱，總是極顯明的一個

因素，並且這種青年要佔絕對的多數。本質既然薄弱，縱有再好的教育制度與教授方法，也是徒然的。

至於本質比較良好，而能從中學與大學裏卒業的分子則大抵又可以分爲上中下三等。下等的我稱他們爲鸚哥，十年窗下，最後總算是從百斤重的磨石底下鑽了出來，從此，見了人，也總算會說一套，就是，背一套公式，至於這些公式的意義何居，他們實在並不了解。中等的是一些專家，所謂專家，就是對於這一套公式不但背得爛熟，並且還知其所以然，換言之，在某一個專門科目的範圍以內，他們是無所不知的，不過一出這個題目，他們便一無所知了，不但一無所知，並且是漠不關心，視若無睹。最上等的我稱他們爲理論家，凡關於理論的東西，他們是左右逢源，頭頭是道，初不限於一兩個學問的科目，但對於日常的生活，普通的人事，反不知如何理會，如何應付，一遇比較複雜的實際問題，自更一籌莫展無所措其手足了。

(註一)從技術學校裏出來的人才，也有相類的情形。他們畢業後出而問世，就某一種特別的技術或業務說，他們真是教人莫測高深，但就技術與業務以外的事物說，他們的常識也許還趕不上任何街頭巷尾看熱鬧的人；至於上文所說的那一個知識的機架，一個可供提綱挈領的原則，一個可以溝通種切的脈絡，他們當然更拿不出來。

總之，中學大學儘管發達，而究其實際，則極大的多數，雖嘗試而不能領略，其少數則雖能領略，而受用的程度大有不齊，而即在受用的程度比較高深的專家與理論家，又那裏充分得

到了教育的實惠！這些事實，我們不得不先承認。

那末這些毛病有法子糾正沒有？我以爲有的。第一步我們對於一些科學的事實，必須極坦白的承認，最客觀的接受，就是，人是屬於各個不同的派別或類型的。就先天的稟賦論，屬於大腦性 (Cerebronic) 的人擅長理解，而不善於和人來往；屬於臟腑性 (Viscerotonic) 的則反是，他的濃厚的興趣可以說完全在情緒生活一方面，而與劈肌分理的理智生活無干。而第三派屬於所謂體軀性 (Somatonic) 的人則也因爲身心稟賦的關係，肌肉方面的活動，比起理智方面與情緒方面來，要容易發展，容易精熟。又如各種特殊才能，據近年來教育的發見說，也都由他們遺傳的基礎。能不能發展，和究屬能夠發展到甚麼地步，總要看這基礎的厚薄深淺如何。有的特殊才能是彼此相通的，有其一，往往可以有其二，有的卻比較不相關聯，有其一，便不能有其二；這也未始不是稟賦有限制的一個左證。（例如，有造詣的數學家往往也擅長一些音樂，或至少對音樂有相當濃厚的興趣，但對於屬於視覺方面的藝術，却大都不能欣賞。）

此外，在心理派別上還有一個重要的問題，並且到現在多少還在爭論中的問題，就是一般智力的差等的現象。近年以來，智力測驗的各種方法已經進步得不少，不過測驗的結果，即各種智愚程度的比較，其意義究有多大，一定要和其他心理的派別以及其他的事實聯繫了看，才見得分明。譬如，我們單單的說，甲的智力商數比乙的大，是沒有多大意義的。但若我們於

單純的智力而外，更知道一些別的事實，例如，甲與乙是否屬於同一個身心的派別或類型；又如，無論他們的派別是一是二，其隸屬的程度是比較十足的呢，還是雜夾着派別的成分呢？諸如此類的事實，我們如果能夠知道，則智力商數便不是一個虛空的數字，而取得了更具體的價值。總之，智力測驗是一個不完整的工具，不過，雖不完全，却已經有他的貢獻，就是，對於『人有智愚賢不肖』的一個古今中外普遍的看法，給了一個統計的格局與內容，證明它是大致不錯的。（註二）

我們既承認人有許多不同的派別，而在天賦的智能上，無論其爲一般的智慧或特殊的才能，又大有不齊，則教育的責任應該是因人制宜，好讓每一個人的不同的才能十足的發展出來。就在今日我們也未嘗不知道多少照着這目標做，不過做得極粗疎，實際效率很低，是無可諱言的。聰明的兒童考試及格，名列前茅，取得了公費或其他獎學金額，可以從小學進中學，又從中學進大學。手工靈巧一些的兒童則接受一些藝徒的訓練，或取入技術學校，得以專習一種技術，作前途加入一種行業的準備。我們目前所實施的教育，大概就不外乎此。這也未始不是一種制度，表面上很得心應手，也很可以應付湊合，實際則應付湊合的成分很多，而得心應手則未必見得。這樣一個制度的缺點是雙重的。第一、選取各種學生的方法太不孚人意。第二、選取之後，各種學生所接受的教育更是紕漏百出，不足以發展他們的才能。

關於選取與考驗學生所用的考試方法，我在這裏不準備多說，也似乎沒有多說的必要。大

多數的教育專家，在理論上承認，單單一次的考試，無論內容如何綜合、命題如何允當，並不能測出一個人的才能，判定一個人的優劣。有不少的教育專家不但在理論上承認這一點，並且實際上已釋放棄這種一次考試的方法，而採用分期陸續測驗的方法，其所測驗的事物包括智力的發展與知識的累積在內，同時對於教師與視察員的分期報告，也是十分重視；如此不斷的察看，不斷的考覈，往往經過好幾年，才下手判斷一個兒童的才能如何，其與別的兒童的比較又如何。如果在此種考驗方法之外，再加上氣質學（*constitutionology*）專家對於派別或類型的檢定，例如體軀性、大腦性、臟腑性等，又如對於所屬的派別或比較單純，或比較混雜，也能有比較清楚的辨認與翔實的記載，然後再從事於評判選擇，那就要差強人意得多了。

（註一）這三種人顯然是近代學校教育的產物。就以前中國情形說，這三種人是不大找到的。要勉強找的話，只會背卷四書五經而八股文永遠不能入彀的老童生可以說近乎鸚鵡；絲毫沒有經濟長才的理學家則近乎理學家。至於專家，則學術界幾乎完全沒有，大約全都加入不入流品的技術界或百工的領域裏去了。關於理論家，記得金劉祁，歸濟志載有一個比較富有代表性的例子：「李長源雖才高，然不通世事，傲岸多怒。交游多畏之。李欽叔嘗云，「長源上頗通天文，下粗知地理，中間全不曉人事也。」或者傳為本謂王飛伯。聖大中，長源遇余淮陽，因談及飛伯，余舉欽叔言，長源大笑曰，「此政謂我」云。

（註二）參看譯者所寫文明倫新說，人文生物學論叢第七輯，優生與抗戰中。

## 七 兩種教育的失敗

我們在上文的討論裏，已經看到兩種現成的教育，普通的和技術的，都是不孚人意。如今要加以修正，我們的問題是：就技術教育說，我們要使他們更普通化，使他更趨於通達；就普通教育說，我們要使他們對於日常生活的應付，對於在變動中的社會，以及對於此種變動的因人力而日趨於和平康樂——要成爲一個更適當的準備。

自由教育或通達教育（註二）應當給我們兩樣東西，一是理智的簡練揣摩，二是一個參考的機架或脈絡；換言之，前者是智力的培養，後者是一個綜合與溝通的原則。這我們在上文也已經說過。

目前我們所認識的學術教育或通達教育也未嘗不能供給一個綜合與溝通的原則，不過這原則是偏向科學一方面和歷史一方面的。換一種說法，那參考的機架是注重邏輯和事實的，而所謂事實，即我們邏輯的理智所日常接觸與所由陶冶的種種事實，又十之八九和物質的宇宙脫不了干係；事實之中，間或有一部分關涉到人，但所謂人，也只是物質的人，也無非是物質的宇宙的一部分罷了。（註三）（至於歷史，就中學大學所授的而言，大抵可以分爲兩種：一是非科學的一般的政治史，那實際上不是歷史，而是國家主義的宣傳的一個部門；二是科學的歷

史，即比較謹嚴的歷史，那實在也不是歷史，而幾乎是物理學的一個部門。所謂富有科學精神的治史學家當然注意到關於人的事實，但在他們的心目中，這種事實和關於物質的宇宙的事實毫無分別，可以完全等量齊觀。他們當然也寫作到人，但在他們的筆底下，人就是一個分子，許多人就是許多分子，和化學家所講的分子一樣，也只要統計一番，平均一下，就盡了研究的能事。（註三）

目前學術教育或通達教育所教出來的一個人可能成爲一種動物，就是第六節中提到過的鸚哥。就這一類鸚哥說，我們也大致承認，我們的教育是失敗了，因爲鸚鵡能言，不離飛鳥，飛鳥終不是人。他又可能成爲一個效率很高的專家。就這類專家說，我們一般的看法是認爲成功的，其實就本文的立場看來，也是我們應有的立場看來，這成功是很渺小的。（註四）他又可能成爲一個理論家，成爲知識階級的上流分子。這在一般人眼光裏是個極大的成功，而從我們應有的眼光看來，這成功至多也只能算得一半。理論家又是一個怎樣的人呢？第一，他的知識廣博，他的知識的總和比一般人大多；第二，在這總和的許多不同成分之間，他能看出種種分合的關係來，而關係的總和又自成一個格局；第三，有了這樣一個格局，他可以把握前途所獲取的每一個新知識新見解分別安放進去，各得其所，可以到老受用不盡。就格局本身論，即就這知識與關係系統的本質論，我們可以說它十之八九是科學的而歷史的，也是邏輯的而事實的。就理論家本人的心理論，亦即就知者一方面而不是所知者一方面而論，則我們也可以說，這一套



關係只是理智的，而不是情緒的與意志的；約言之，它對於心理生活的三大方面，只顧到了三分之一。鸚哥只會人云亦云，而事實上不知所云，即並不了解所云的是甚麼：狹窄的專家並非不了解，不過所了解的只是他的那一行；理論家不但了解，並且了解得很多，他對於現象界，對於所謂真理，懂得的不止一二部門，而是許多部門，不但每一部門之中的內容，並且各個部門之間的聯繫；不過他始終只是一個理論家，能說而不能行。他不能行其所學，一則因為他根本沒有行的動力，行的志願，行的熱誠，再則因為他並沒有學過行的方法，如此說來，則我們一向認為學術教育所結的最良好的果子還是一種半生不熟的東西罷了。

對於技術學校裏的學生，綜合與溝通的原則是談不到的。教學的內容裏根本沒有這樣東西。教師與教材雖多，可供一生參考之用的機架，與種種關係綴合而成的格局，是找不到的；教師自己的頭腦裏怕就欠缺這一部分，又怎樣教他無中生有呢？這種學生所傳受到的只是一種行業，此外便別無長物；因為前途要加入一種行業，所以這種學生所學習到的，十分之中，七八分是硬性的手藝，而兩三分是淺近的理论；理論不能完全沒有，否則前途不免影響他執業的效率，但亦不宜太多太深，太多太深也是效率的一個障礙。這就是技術教育的產物了。這種產物一旦加入社會，而與實際的生活發生接觸，是最容易呈露捉襟見肘的窘態的；他對於技術而外的種種經驗，根本無法應付，更說不上應付得聰明與否。理論家的那一套脈絡，在他是完全夢想不到的；理論家可以把化學要素中的原子，天上螺旋式的星雲，當天家裏的晨餐，德國巴

黑(Bach)的樂譜，中國新石器時代的陶器，上天下地，三教九流，一件一件的彼此聯繫起來：對於只有一技之長的他，這些卻始終是一個莫名其妙。在理論家是胸羅萬象，融會貫通，至於他，雖不至於胸無點墨，而所有的點滴卻是彼此隔絕，各不相干，好比晦朔之夜的半天星斗，間或露一些微弱的光芒，其餘無限的空間，只是一團漆黑罷了。如果其間有幾分綿續的痕迹，即如果稍稍有脈絡可尋，那造成這脈絡的經緯又是一些甚麼東西呢？當然也無非是一些概念與見解之類。不過這些見解的來源是極端有趣的，有的來自銅器時代的神學與宗教，有的來自稗官筆記式的歷史，有的來自報紙和影片所供給的哲學，東拼西湊，雜七夾八，表面上是光怪陸離，實質上是不倫不類。總之，技術教育的果子和學術教育的果子，在一般人認為是同樣的美滿的，我們却不能不認為同樣的不高明。這兩種教育都不能說是成功的。

(註一)按英文 liberal education 一名詞所指為普通教育或學術教育，以前往往直譯為『自由教育』，今加譯為『通達教育』。參看譯者所寫稿自由、民主、與教育，自由論壇，第二卷第六期，民國三十三年八月。

(註二)參看美籍法人卡瑞爾(Alexis Carrel)所著書未知數的人(Man the Unknown)。卡瑞爾是一位生理學家，是諾貝爾獎金的一位獲獎人；他認為近代學術界的一大通病與社會問題的一大癥結是物的學問發達得太快，而人的學問墮落在後，並且我們所了解的人只是人的物質的與可以數量的方面，而不是精神的與品質的方面，結果是，到如今人還是一個未知之數，好比代數裏的x或y一樣；結果是，人雖懂得控制全部的物質世界，而不懂得控制自己，正合着耶穌的一句話：一個人可以賺得全世界，而輸掉了他的靈魂！卡氏此書也是第二次大戰開始期間出版的，和赫氏的書同樣的有關世道。

(註三)近來中國的史學界也大有這種趨勢，剛至史學與考古學、古生物學一類的學問絲毫沒有分別，而奮有的『以古爲鑑』『鑑往知來』的精神反而日就消失。

(註四)此等專家或專才的產生，近代教育認爲是一種成功，在學步邯鄲的中國教育更認爲是一種理想，在成爲專家的入也不免以此自炫於衆；其實，不要說在今日自由教育或通達教育的思想裏，此等人算不得成功，就在中國前代的教育思想裏，此等人也未始不是一種失敗。漢揚雄在法言裏說：通天地人曰儒，通天地而不通人，謂之伎。伎就是專家，就是匠人。今日的大患正坐專家太多，通人太少，而絕大多數的專家又正在供野心家的驅策而不自知。

## 八 說不通與似通非通

技術教育既如其漆黑一團，那一線曙光又在那裏呢？有一部分人主張把技術教育學術化，通識化，像學術教育一樣，而所謂通識，應該特別注重科學的事實和科學的理論。他們也提到，我們對於未來的技術家，也應當把一個融會貫通的原則，傳授給他們；而這個原則根本上也應當和理論家或高等的知識人士所用的相同，就是，就知者一方面的感覺說，是大部分屬於認識範圍以內的（即和情緒與意志範圍無涉），而就所知者一方面說，是大部分科學的。

我認爲這種主張很不妥當。我可以想出兩個很好的理由加以說明。第一，接受技術教育的人，除了很小的一部分以外，在能力上不會運用這樣一個融會貫通的原則，既不會運用，也就不會感覺到興趣，而樂於接受。我們要知道，就在接受過學術教育的人，即一般大學出身的人，真正成爲所謂理論家的，事實上也只有少數。多數還是拾人牙慧的鸚哥和只懂得一門兩門的專家。（這其中又有不少的一部分以教師的資格回到學校裏，而訓練出其它大批的鸚哥與專家來。）我們也要知道，真正以博見洽聞爲樂事的人，真正能從事於博見洽聞的頭腦，是不可多得的；唯有這種人，這種頭腦，才會把空間與時間裏許多表面上毫不相涉的東西，拉攏，聯繫，而歸納在一個息息相通的系統之內；天地雖大，這種人又有得幾個！學術性的大學教育，

目的未嘗不在教人博見洽聞，也未嘗不在就青年中間，打動他們博見洽聞的興趣與欲望；但真正受打動，而終於以博見洽聞出而與社會周旋的分子總是有限的少數。總之，明知其無法運用這樣一個融會貫通的原則，而猶欲廣事傳授，豈不是等於明珠暗投的一種愚蠢的舉動？

第二，我們在上文已經說過，就是所謂理論家，無論博洽到何種程度，依然是一個很不圓滿的人。他和世界的關係，是單單限於認識一方面的，至於情緒一方面和意志一方面，和其它學校出身的人是一樣的惘然；他有一個理智的機架，足以把種種經驗搜括進去，籠罩起來，是不錯的，不過這機架的骨幹完全是自然科學的與歷史的，而所謂歷史，在他看來，也無非是自然科學的一個部門而已。因此，他心目中只有一個物質的宇宙；他還不至於目中無『人』，不過所謂人，也只是拿化學的質料，用物理的力量所捏成的一團罷了。他所了解的人，名義上是人，實質上並不具備人性，更談不到比人性更高出一籌的其它可能的性格。他是一個唯物論者。不幸的是他的唯物論並不徹底，也無法徹底。一則他自己會發生心理作用的人，而不是塊然一物；再則他的心理作用和其它的人一樣，不是通體屬於理智的與認識的一方面的，平時儘管檢點得很細到，防範得很嚴密，唯恐其不唯物，不理智，但間或在情緒和意志兩方面，總難免不和人生的情實發生一些接觸，而露出一些馬脚來。不過不接觸則已，不露馬脚則已，一經接觸，凡屬馬脚到處，結果一定是凶多吉少，而遭殃的決不是他自己，而是人生的情實。結果的第一步是：理論家表現不耐煩。結果的第二步是：理論家決定採取快刀斬亂麻的態度與手

段。第三步，不用說，是：理論不仁，以人生的情實爲芻狗了！以人生的情實爲芻狗也就無異以人生爲芻狗！我們設身處地，就理論家的理論設想，也只好有這樣一個結果。既從所謂「科學」的立場看人，既把人完全當做一種物質的東西，在他確乎是無從了解：爲甚麼人應當接受一些特殊的待遇，而不和其它物質的東西接受同樣的待遇；爲甚麼人不像煤塊，不像泥沙，可以要搬動就搬動，要堆在一起就堆在一起；爲甚麼人也不像水，決諸東則東流，決諸西則西流；又不像冰，可以教他在火上化爲液體 (liquidated)，從而消散於無形（蘇俄對於所謂反動的人的摧毀，始終用 (liquidate) 一字；蘇俄的革命原是理論家所醞釀而造成的，這一字也就是科學的理論家的字彙中的一個，也足見理論家的流澤之長了）。

總之，目前的技術教育是沒有一個融會貫通的原則的；學術教育未嘗沒有這樣一個原則，不過所融會貫通的只是一些知識，並且只是一些關於自然科學與物質世界的一些知識，以及從這些知識歸納得來的若干法則：此外便說不上了。

無論技術教育或學術教育，我們目前所需要的是另一個融會貫通的原則。我們要一個原則，不但學術教育裏第一流出身的人能運用自如，就在第二流第三流出身的人，以至於專精一藝的技術家，也不至於因爲先天的不足而不能運用。我們要一個原則，可以把一切經驗的零星片段，一切學與術的僻道冷門，聯繫起來，而發生協調的作用。我們要一個原則，可以就所謂理論家原有的那副科學而兼歷史的參考的機架，加以補充整理，從而教運用它的人，對於人生

的境界，前途可能的從袖手旁觀的人，演變而為躬與其盛的人，從不耐煩而一意孤行的所謂革命家，演變而為顧卹人情因勢利導的改進家。

這個新的原則應該怎樣，請許我另題加以討論。

## 九 說通

上文我們說了半天甚麼叫做不通與似通非通，然則怎樣才算通呢？一個新的融會貫通的原則又在那裏？它的性質又如何？這些問題的答案，至少就其綱領而論，是相當的清楚的。就是，這原則應該是心理學的而兼倫理學的。從這個新原則所產生的參考用的機架，以及附麗綴輯在這機架上的種種知識經驗，應該以人爲主體，應該在在要關照到人生；機架的骨幹脈絡，所以代表一切有意義的關係的，應該不再是物質的，而是心理的；不再與價值觀念漠不相關，而是有善不善的判斷的，是道德的；不再僅僅是理智的，而是和我們的情緒生活與意志生活也有關係。

爲增進我們的了解起見，我不妨舉一個假想而具體的例子。有一個青年人在此，他正在技術教育方面努力，他學習的是工程，是應用力學。在目前的形勢之下，他一旦學業有成，出而問世，除了他的專長而外，他可以說是如入五里霧中，不知東西南北。就一般的知識經驗說，他是一個未得要領的人，是一個沒有原則的人，前途的知識可以增加，經驗可以堆積，在他却總是一個聯綴不起來。他的教育是失敗了。從學術教育裏出身的教育家認爲這是有補救的辦法的，就是教他從應用的知識與個別的事實慢慢的轉進一般的科學理論，一經轉進以後，就不怕



他不通達了。他們說，只要教他對於這樣一個科學的原則，能拳拳服膺，他就不難舉一反三的把所有的知識經驗貫串起來。當抽象的理論說，這辦法似乎不錯；但無奈它實在行不通。經驗告訴我們，這種青年，十有九個對科學理論不感覺興趣，要教他運用物質世界的種種法則，來綴合他的知識與經驗，小之爲個人的受用，大之爲進一步研究學術的準備，他一則無此願望，再則也無此能力。

再就文化史上的經驗說，歷代科學理論的進步，就其拳拳大者的一些學說言之，又有得幾個是技術家的貢獻，是斲輪老手的大匠的貢獻呢？懂得一藝的匠人無論對於所執的藝如何精熟，它的興趣往往只限於這一藝，以及和一藝有密切關係的一些淺顯的理論，其它便不在他的視線範圍以內。因此，技術家中不會產生科學家，技術的應用，就應用的人本人說，也不會產生科學的理論，如果產生，那是鳳毛麟角，極難得的。換言之，科學理論的進步是另一種人的產物；這種人對於技術的種種問題倒並不是不感興趣，也並非不經手，只是不拿技術做職業，不靠技術來吃飯，而對技術取一種超然的態度，唯其超然，所以能夠把個別的東西綜合化，經驗的東西理性化，而成爲一些科學的理論。在這樣一個人和一個實際的技術家或匠人中間，存在着一條跨不過的鴻溝。他們根本屬於兩個不同的心理派別，兩個不同的類型。總之，要把理論家所用的融會貫通的原則，推而廣之，讓技術家也來運用，是非失敗不可的，其間倒不是班門弄斧的一個客氣的問題，而是一個體用不相呼應不相配稱的問題。

無往而不適用的融會貫通的原則只有一個，那就是人的原則。無論一個人所屬的類型如何，也無論他的智能程度如何，世間至少有一個題目可以引起他的興趣，那題目就是人。（註一）未來的工程師與技術家，對於物質世界的種種法則，也許不願意過問，也未必有很多的能力來過問；但要他對於人事發生幾分與會，多費幾分工夫，倒並不是一個奢望，不是一個難題。換言之，經由人事的一大關鍵，我們可以教技術教育通達化，可以教一個匠人成爲通人，通達的程度儘管因人而有淺深疏密，其爲通達而足以推進「羣居和一」之道則終究是一樣的。

上文說過，用人事做題目以後，我們供參考用的機架便換過了一個，就是，不再是物質的，而是倫理而兼心理的。如今在這樣一個機架的幹與脈絡之上，綴上許多技術的知識與經驗，在事實上要容易得多。例如在實施技術教育的時候，我們一面傳授一門技術，一面把這一門技術對於人事，對於社會，已經發生一些甚麼影響，可能發生一些甚麼影響，何者是有利的，何者是有害的，在何種限度以內有利，超出了何種限度便有害，原原本本的講授清楚。如此，我們假想的那個青年，於學成之後，不但可以成爲一個機械專家，並且對於機械的種種直接間接的影響，可以有一個通盤的認識。他可以從個人開始，看機器通行以後，對於個人生理與心理的健康會發生一些甚麼影響；是不是像海蒙特(Hammond)在關於工業革命一書或蔡士(Stuart Chase)在人與機器一書裏所分析的一般。其次，他可以進而研習一些社會與文化的影

響。甚至於一些牽涉到民族健康的影響，例如產業與技術落後的國家是怎樣的因機械的輸入而正在發生變遷，舊的行業是怎樣的日趨於衰微沒落，新的工業又怎樣的像難產似的正在建立起來，而革故鼎新之際，人民的福利如何，痛苦如何，道德觀念與倫理關係的推陳出新又如何

——換言之，富瑞曼(Freeman)在社會的衰朽與再生(Social Decay and Regeneration)一書裏所敘述與推論的種種，是不是也大致不差。(註二)如此一步一步的研習，一個技術教育的青年，在心目中也就可以逐漸完成一個由種種關係總合而來的網絡；從此，任何表面上渺不相涉的東西也可以『大地山河一擔裝』似的收羅到這網裏去，而不患其軋鑠衝突；汽車引擎裏的所以引氣的炭化器、墨西哥的兒童教育、鋁的種種合金、意大利人在阿比西尼亞的屠殺、或西班牙人在內戰時期的自相殘殺、人造絲以及其它黏液性的纖維、日本農民的破產和法瑞兩國龍河(Rhone)流域裏農業的衰落等等，表面上都是一些不相干的零星事實，而一到這網絡裏，都可以找出彼此的關係來。

爲接受學術教育的青年設想，這樣一個以人事爲指歸的參考機架是一樣的有用。它並不準備替代那原有的以物質世界爲指歸的參考機架，但兩種機架不妨並存，使彼此可以補充糾正。如此，技術教育可以有一個融會貫通的原則，即人的原則，而學術教育可以有兩個，一是一是人的，一是一是物的。技術教育與學術教育，從此都可走上通達的一條路。學術教育斟酌於人物之間，其爲通達，自不待說。即在技術教育，一方面既須研習到不少的有關人事的學問，則眼界

便較前寬廣，識見自較前融通；一方面對於人事的禍福休咎既多了一番簇新的認識，則同情心自必油然而增長，而於實際生活的進退操守，也就取得了一個準繩，多見到一些分寸，肯從衆而不至於盲從，能力行而不至於蠻幹；前者是見識或學術上的通，後者是做人或政治上的通，對於『羣居和一之道』，都是有利而無損的。

（註一）這完全是一節人文思想（humanistic）的議論，對於熟悉中國前代的思想的人是很對胃口的。參研易經繫辭上末尾一段文字：『形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而錯諸天下之民，謂之事業……神而明之，存乎其人……。』

（註二）富瑞曼與其所著書是譯者酌添的，原文中無有。大約赫氏未見此書，否則正可以和蔡士一書並提，而收相得益彰之效；同時，在機械主義的個人影響與社會影響之下，各提一兩種專書，於行文銖銖，更見相稱。富氏一書是一九二一年出版的，比蔡士的要早三四年，其重要猶在蔡士一書之上，美籍俄人蘇洛金（Pitrim Sorokin）在當代社會學（Contemporary Sociological Theories）中譯本，黃文山譯，商務印書館印行）中並稱之。赫氏未能加以注意，殊為譯者初料所不及。

## 十 通達教育的實驗

我們從事於教育的目的，在求一個通達，既如上述。二三十年來這種求通的實地試驗我們有沒有呢？有的。並且還不算太少。不過我們的篇幅有限，只好約略的提一提，作為討論的一節。

意國蒙特梭利博士的工作，我們在上文已經說到過。對於兒童，她的方法是相當的成功。至於春機發陳（註一）前後到成年的一個段落，則我們至今還沒有能適用她的方法，至少我們還在躊躇；其所以躊躇的原因，我在上文也曾經加以指出。不過躊躇並不等於完全拒絕。羅素在上文引過的一段文字裏也說到過這一點。問題是：我們只適用得一些片段，並且環境也不配稱；好比引用蒙特梭利的一節文字，而全稿的上下文却完全和蒙氏主張的精神不合。我們不妨舉英國的公立學校做例子。在一個固定而呆板的格局之內，公立學校的學生是多少講求一些自治的。不幸的是，構成那格局的一些規矩，一些習慣、一些矢忠矢勇的對象也就是一般社會的一些規矩、一些習慣、一些矢忠矢勇的對象，而這社會是無庸諱言的重朋黨的，分階級的，講競爭的，以至於侵略奪取，唯日不足的。這就是環境不配稱的說法了。環境如此，而訓練如彼，則訓練的結果，自治自教的結果，也無非是教每一個青年，在一個根本不健全的社會裏，

成爲更有效率、更肆無忌憚的一員罷了。如果這種社會等於一隻猛虎，這青年不就成爲虎棍麼？

這種舊瓶子裏裝新酒的情形，我們在軍隊裏也可以看得到，並且可以看得更清楚。所以上文的話不妨再借軍隊的情形來說一說。舊式的營伍訓練，目的端在教士兵在心理上消除恐懼，鼓動勇氣，增加忿怒，盲目的服從長官；爲舊式的戰爭，這些是足夠了；但如新式的戰爭，使用新式的武器，這就不適合了；機械化的進步已經引起一種新的訓練方法的必要。一個新式的士兵必須知道如何同一小隊的士兵合作，如何作臨時而敏捷的決定，如何用自己的眼光來判斷；只是聽人指揮，受人驅策，說打就打，說死就死，像大詩人但尼孫 (Tennyson) 在六百壯士衝鋒歌裏所說的一般，在九十年前行，現在是不行的了。坦克車上，裝設機關槍的摩托車上，士兵也會打，也會死，但只是會打會死是不夠的，他也要知道爲何而打，爲何而死。換言之，新式戰爭的格局也還是從前的格局，所造成這格局的一些規矩、一些習慣、一些矢志矢勇的對象並沒有變，但在這格局以內，士兵的訓練已不祇是情緒的，而也是理智的，不僅包括被動的服從，也包括自動的抉擇進止。然則即就軍事而論，我們豈不是也已經採用了蒙特梭利的方法的一些片段！不過新式的士兵和公立學校的兒童一樣，自教與自治，都算是有了一些，但自由的訓練，公道或正義的培植，在軍隊裏固然決不會有，在學校裏又何嘗顧到了呢！

第一次世界大戰結束後，美國有一位冒爾根博士 (Dr. A. E. Morgan) 開始了一種新的嘗

試，想教學術教育的範圍更趨於博大，學術教育的性質更趨於人文化。在各個實地試驗裏，我認爲這是特別有希望的一個。冒爾根博士是與海奧州安蒂奧克學院 (Antioch College) 的主持人（後來擔任但尼西河流域的教育行政專員）；在這學院裏肄業的青年是工讀兼營的，（註二）一年分四期，每期三個月，一三兩期攻讀，二四兩期實習；所謂工，所謂實習，是多方面的，時而在工廠裏，時而在官廳中，時而在農莊上，甚至於在監獄裏，在瘋人院裏，也都有實習的機會。如此，理論與實際，物理與人事，在訓練上既彼此更迭，在了解上便相互溝通。一樣是學術教育，一樣造成一個知識份子，而這裏所造成的便不止是一個理論家，他所能運用的參考機架也不止是自然科學的與歷史的，而也是心理學倫理學與社會學的，他耳目心思所接觸的也不復限於一個冷酷的物質世界，而也是一些溫暖的人境；他的融會貫通的原則不再僅僅是理智的或認識的，而也是意志的與情緒的。在這種教育制度之下不由他不去就種種人事的場合裏討生活，不由他不和種種人事的情境發生接觸，不由他不就種種人事的問題力求解決的途徑，於是他的意志和情緒也就有了用武之地了。（註三）

在俄國，工廠所附設的學校裏所施行的教育方法和安蒂奧克學院的很有幾分相像。實際上這一類的方法並不十分新奇。猶太人傳統的教育方法便是如此，所不同的是，範圍比較狹小，內容比較粗疎罷了。猶太人的法典 (Talmud) 上說，『爲人父的人，如果不教兒子執一技，就無異教兒子做賊。』所以聖保羅不止是一個學者，一個宗教家，而也是一個做帳幕的人。猶太人

對於技藝是不鄙視的。學者的理想，君子的理想，勞心而不勞力的偏見是雅典和其它一部分的希臘哲學家的產物，而這些哲學家是沒有一個不蓄奴隸的。猶太文化却不如此。（註四）不幸得很，我們對於這一層猶太文化，並沒有充分的接受，而真正充分接受的却是猶太文化裏最要不得的一些成分：一些凶暴的銅器時代的文學；一些讚美戰爭的歌詞；一些同室操戈與任情屠殺的故事，據說每一椿都是由於神的啓示或神的呵護而來；一個原始的、擬人的、喜怒無常、殘酷專制的上帝觀；一個認為富貴所以報施善人，貧賤所以報施惡人的卑鄙的道德觀（見舊約撒母耳記）等等。總之，耶穌所諄諄訓誨而終於以身相殉的是一事，而西洋所實際承襲到的猶太人的遺業卻又是一事；這真是造化弄人了，若不是造化弄人，至少也是歷史對我們開了一個極大的玩笑。我們承襲了這一部分的猶太文化，而於其宗教領袖所流傳下來的教育哲學，一種學與術兼籌並顧的比較圓通的教育哲學，則反而置若罔聞，同時對於畜養奴隸的希臘人的教育理想卻又奉為金科玉律，絲毫不敢違拗——這也就是歷史所開的玩笑的一部分了。我再說一句，在狹義的教育理想上以至於在廣義的文化理想上，就猶太文化而言，歷史真向我們開了一個莫大的玩笑。

安蒂奧克學院的試驗，我認為是很滿意的。如果要再進一步，要它更求完備，我以為我們應當把它的方法推廣到教師的身上。凡是到過近代的所謂最高學府的場地上的人，或僅僅到大學所在地的市鎮上觀光過的人，都知道所謂教授是甚麼一種動物，一種化石的動物。化石的過



程也許是根本無法避免的。不過，如果當教師的人，在休假進修的歲月裏，以至於尋常教讀的歲月裏，能夠隨時有定期的機會，進入社會，加入一種實地的工作，最好是和大學環境，以至於和他的專門學問，全不相干的工作——我相信這過程的來到，是可以展緩的，前途硬化的程度也因而可以輕減。

(註一)英文 *puberty* 一字，我們追隨日本人之後，一向譯爲『春機發動』，今據內經酌改『發動』爲『發陳』，似較妥善；沿用舊稱而不涉附會，一也；『陳』字有敷陳排演之意，較『動』字更足以表達生命史中這一時期中的動態，二也。

(註二)參看譯者所寫稿說工讀兼營，今日評論，第五卷第二期，民國三十年一月。

(註三)赫氏原註：讀書到此，很容易聯想到『職業治療』(“occupational therapy”)的一個名詞。對於有幾種的精神病態或弱態，手工是最有效的治療方法。譯者按：手工和其它實地的勞作對精神有病的人，既有事後糾正之功，對精神無病的人自更有事前防杜之效了。

(註四)參看譯者所寫稿工與中國文化，雲南日報，民國三十二年一月三日與二月十四十五日，又，自由論壇，第一卷第一期。中國以前雖有『積財千萬，不如薄技在身』一類的話，自春秋時代直至近世，對於技工是一貫的看不大起的。中國文化在這一點上，也是像蠶蠟，而不同於猶太。中國人非不講求勤儉的美德，與此種美德的教育價值，但一樣講勤儉，消極的儉的地位似乎尤在積極的勤之上；而勤的表示又大都不出吏農兩途，其於工商兩途，則幾於無人道及。這一層在許多家庭教育文獻裏最容易看出來。姑舉一二例於此。北齊顏之推顏氏家訓說：『生民之本，要當稼穡而食，桑麻而衣；蔬果之畜，園場之所產，雞豚之美，埤園之所生，爰及棟宇器械，樵蘇脂燭，莫非種植之物也。能守其業者，閉門而爲生之具已足，但家無鹽井耳。』這代表勤於農的一途。朱文公與卓夫人書說：『聞尊憲欲爲五哥經營幹官差遣，某竊謂不可，子弟生長富貴，本不知艱難，一旦仕宦，便爲此官，無不做慢縱恣，觸事愴然。愚意稍在人下執事，喫人打罵差遣，乃所以成就之。』這代表勤於吏的一途。

## 十一 音樂、戲劇、與教育

近年以來，從事於教育的人也很注意到情緒的陶冶，而其陶冶的方法則是經由藝術的途徑，在各級學校裏，音樂、詩詞、所謂戲劇、與各式牽涉到視覺的藝術多少都有一些地位，多少都受到充分的利用，爲的是可以把青年的意識範圍儘量的擴充、推廣，而對於情緒的抒放，可以供給一些適當而有利的出路。

例如音樂一道，我們就可以用來啓發許多有價值的東西。一隻名曲在當前演奏，即在一個能力平常的人，也多少有一個機會，可以領略到另一個智力優異、悟性卓越的人，在運用他的思想與舒展他的情緒的時候，可以通圓綿密到甚麼地步。（這幾句話當然可以適用到一切的藝術，不過我們根據不少的理由，可以相信音樂家的經驗最容易教許多人領會，領會的人既比較衆多，領會的程度亦比較深刻；其它如畫家，如建築師，便不免稍遜一籌，即如富有想像力的文學家也似乎趕不上。）第一流的藝術品的所以名貴，理由不止一端，其中的一個是，它可以讓我們感覺到，甚麼才叫做思想的風流蘊藉，甚麼才叫做情感的富麗蕭皇，即使這感覺是零星片段的，是曇花一現的，總比完全不感覺到好。朝聞道，夕死可矣，領略到過第一流作品的人有時候真會有這種感覺。

音樂又有一種教育的功效，就是把一種很有價值的情緒的合作功夫，教給我們。合唱、樂器的合奏，都有這一層好處；退一步說，就在行動方面的一些很複雜的合作，包括每一個人的聚精會神與心口相應或心手相應在內，已經是富有價值。而在情緒方面的合作，其中包含各個人的情感的交光互影，以及從『不同而和』的感覺中所得來的樂趣，其意義的重大更有只能意會而不能言傳者在。

其次我們說到戲劇。我們知道劇本的扮演可以用來訓練我們的情緒。例如我們扮一個角色，這腳色的性格和我的性格也許很相像，也許很不相像，但都有好處，就是，都可以教我進一步的了解我自己，與進一步的明白和別人的關係。看戲比演戲也許差一點，但多少也有這個好處。不過我們必須小心，我們千萬不要把戲劇的教育效能看得太高了，特別是對於近代流行的所謂戲劇；有一部分的教育效能，當代的戲劇是無論如何不會有的。從前亞利士多德論戲劇，認為有滌腸浣肚之功(catharsis)。這原是就古代的希臘的戲劇說的，如果就當代的戲劇或影戲而言，那就不成議論了。一折希臘的悲劇實在遠不止是戲劇，而是一個大寺院裏的道場，一個大教堂裏的禮拜；它是民族宗教的一大儀式。它的內容不是取之於聖經，便是取之於賢傳，都是一些有典有則的東西。當代的戲劇是完全另一回事，就是最優美的一些劇本也不成例外。當代的戲劇是世俗的、塵凡的，和宗教的情緒全不相干。當代的人看戲，並不是要借了戲劇把他們的宇宙觀、人生觀、倫常觀之類再度的提醒一下，並不準備接受甚麼「當頭棒喝」，

也不希望如宇宙間諸般廣大的神通樹立甚麼關係，乃是要憑此尋一點刺激，得一點興奮，追求一點迴腸盪氣（不是滌腸浣肚）的作用，爲的是好借了別人的指爪來搔自己心上的癢處，這種搔癢的習慣如今已積重難返，而成爲一種痼疾，因爲此種搔法不但不能殺癢，而是越搔越癢，越癢使越要搔；近代所謂戲劇的發達，特別是影戲的風靡一切，其原因就在此了。對於古代的希臘人，演劇的季節是『莊嚴肅穆而機會不多』的，它真是一個勝會，勝會何能常有？而對於我們，則演劇已經成爲日常的一服興奮劑，好像今天晚上如果不打此一針，明天便不能過活似的。戲劇經我們這樣的濫用以後，早就不成其爲一種滌腸浣肚的藝術，而變做一種情緒上的非法出精的工具了。

一切藝術都可以淪爲手淫的工具，但手淫而用到戲劇做工具，藝術生活的淫荒無恥，甘居下流，可說是無以復加了。而在各種行業之中，當優伶，做演員往往是最危險最容易踐踏人格的一種，也就是因爲這個緣故。在優伶或『電影明星』之中，要尋找一些沒有受到職業的影響而始終保持其人格的完整的分子，真有如鳳毛麟角，不可多得，也就是因爲這個緣故。一個人，因爲職業的關係，專以色相授人，初則由強勉而成習慣，終則由習慣而成自然，一言一動，一顰一笑，不惜以一己的人格作孤注之一擲，爲的是在觀衆身上引起一種催眠的狀態，這樣一個人要在自己的人格上不受損失，不遭侵蝕，是斷斷乎不可能的。美國在宗教家諾埃士（John Noyes）所創設的奧納依達新村（Oneida Community）裏，諾氏自己發見所謂『女主

角熱』(prima donna fever)，對於一個人的性格可以發生極大的支離滅裂的影響；這『女主角熱』的名詞也就是諾氏創出來的。諾氏是一個心理學的天才，也是一個最機敏而實際的道學家，他於發覺這種狂熱之後，就竭力的設法不讓它再度發生；他深知這種狂熱是一種病，自來已經毀滅了不少的優伶和奏技的音樂家。(註一)扮演的職業在許多行業之中，比較最容易煽動一個人的自我的感覺，最容易養成妄自尊大的心理。我們當前的社會，爲了自己要縱欲，要人隨時隨地抓他自己的心上的癢處，要維持那情緒上的手淫的習慣，不惜犧牲很大一部分的青年男女，教他們永遠不能發展成完整的人格，永遠達不到一個『不役於物』與『心無罣礙』的境界；爲了娛樂，這代價已經是太高，而就教育的立場說，對己對人，更是一件無法交代的事。(註二)

(註一)赫氏原註：參看一個新英倫的聖者 (A Yankee Saint)。這書是關於諾氏的一本傳記；諾氏的傳記不止一種，但以此爲最新而寫得最好。譯者按：諾氏爲十九世紀前半葉人物，爲新大陸基督教新宗派運動中最有力量的一個；其所屬宗派名爲至善宗 (Perfectionism)，奧納依達新村即爲其實行集體宗教生活的場合。此種生活中也包括一部分優生學的理想，惟當時尙無優生學的名詞，諾氏自創一名詞，叫做『種藝學』(‘stirpiculture’)，說詳譯者所編譯而待印的優生學一書中。

(註二)參看譯者所著近代伶人血脈之研究一書(民國三十一年，北平商務印書館)。音樂自先秦以後，戲劇除元代而外，在中國文化裏一向沒有很崇高的地位；亞里士多德所說的滌腸浣肚之功，固然談不到，而赫氏所稱靈氣迴腸之效則至近年西洋影戲輸入之後，方始顯然，所以功罪兩字可以說都說不大上。關於戲劇、音樂、小說一類藝術的教育價值，二千年來，肯定的議論可說絕無僅有，音樂既早絕，戲文小說又不發達，此種議論自無從發生，亦正惟無人發爲此

禮議論，這一部分的文化才無由發達；兩者互爲因果的。所謂絕無僅有的一例，譯者見諸於明末清初的學人劉獻廷。他說：『余觀世之小人，未有不好唱歌看戲者，此性天中之詩與樂也；未有不看小說聽說書者，此性天中之書與奏也；未有不信占卜祀鬼神者，此性天中之易與禮也。聖人六經之教，原本人情，而後之儒者，乃不能因其勢而利導之，百計禁止遏抑，務以成周之芻狗，茅塞人心；是何異棄川使之不流，無怪其決裂潰敗也。夫今之儒者之心，爲芻狗之所塞也久矣，而以天下大器，使之爲之，愛以圖治，不亦難乎？』又說，『余嘗與韓圖麟論今世之戲文小說。圖老以爲敗壞人心，莫此爲甚，最宜嚴禁者。余曰，先生莫作此說，戲文小說，乃明王轉移世界之大樞機，聖人復起，不能舍此而爲治也。圖麟大駭。余爲之痛言其故，反覆數千百。圖麟拊掌掀髯，笑未會有……』（廣陽雜記，卷二）。獨惜足以救韓圖麟拊掌掀髯的那數千百當時並沒有能記下來，教我們對於戲文小說的教育價值，更發深省。

## 十二 說文學與教育

文學最主要的價值是在對於讀者供給一些可以模倣的例子。在相當限度以內，我們不妨說，世界上所有的人是一些『波娃主義』(bovaristic)的產物。甚麼是波娃主義呢？法國文學家福祿蓓爾(Flaubert)做過一本小說，叫波娃夫人，波娃夫人是書中的女主角；後來法國批評家高諦謨(Jules de Gaultier)又根據福氏的用意，創出了波娃主義的一個名詞，至今雖並不通行，卻富有意義。任何人似乎都有一種本領，就是，遺傳與環境所指定他的性格，所指定的活動的範圍是甲，而在他自己所看到的與所做出來的，可以不是甲而是乙、是丙、是丁……用更普通的話來說，他有一種本領，會裝模作樣，會以假作真，甚至於弄假成真。明明不是這一回事，而一經造作，也可以『像煞有介事』。(註一)福氏小說中的女主角的收場是不好的；不過波娃夫人的一個例子並不能證明凡屬波娃主義的行為都得不到好的收場。波娃主義的行為有壞的，也有好的，未可一概而論。

真正的教育家都很明白這一點，所以從古以來，總喜歡徵引載籍口碑所流傳的人物，來甄陶後學的品德。這種模範的人物可能是屬於神話的，可能是歷史的一部分，也可能取諸於著名的說部或稗官野史。赫鳩黎斯(Hercules)出自希臘神話，滔雷公(Thor)出自北歐神話，屬於

第一種。普祿它克 (Plutarch) 傳記裏的許多政治家和軍事家，基督教曆書上的許多聖徒，屬於第二種。莎士比亞的哈孟雷特 (Hamlet)，歌德的維特 (Werther)，斯登達爾 (Stendhal) 的瑞爾 (Julien Sorel)，杜斯妥依夫斯基的卡拉瑪卓夫 (Alyosha Karamazov)，莎士比亞的珠蓮 (Juliet)，與勞倫斯 (D. H. Lawrence) 的卻特雷夫人 (Lady Chatterley) 等等男女主角，屬於第三種。對於這三種人物，古往今來，不知有過多少人先後發生過『高山景行』的仰慕之忱。這些人物，無論那一種，都曾見諸記載，形諸筆墨，多少都會經成爲廣義的文學的一部分；如果敘述他們的筆墨太壞，絢染他們的文學色彩不夠濃厚，讀者對於他們的印象就不會深刻，而景慕與思齊的心理也就不會油然而生。因此，就在品格的教育裏，我們還須講求藝術，講求良好的藝術。

要使一種人物對於讀者發生深刻的印象，良好的筆墨的介紹固然重要，這人物所代表的時代也未始不是一個因素。每一個世代應當產生一批可以教人模倣的人物，而介紹這種人物的筆墨也應該不但良好，並且新穎，新穎到許多人可以欣賞的程度。一樣是良好的藝術，舊的總沒有新的更容易引人入勝；而就大多數的人說，舊的良好的藝術在力量上還比不上新的惡劣的藝術。莎士比亞供給過不少的人物；當代汗牛充棟的種種小說雜誌也供給着不少的人物；這兩路的人物也都有人模倣；但取材於當代的比取材於莎翁的終究要多得多。這其間有兩個原因。第一，當代小說雜誌的文學價值雖極淺薄，其所敘的人物，無論是真是假，卻總是一些和讀者並



世的人物，而莎翁的筆墨雖好到無以復加，其對於人物的體會與描繪雖縝密到無微不至，他畢竟是三百多年前的人，而其所敍到的對象還不止是這個年齡。第二，模倣莎翁的人物比模倣當代的人物要難得多，模倣之際，所需要的毅力與耐性要大得多，模倣莎翁劇本中的英雄豪傑，固然困難，而模倣其中的巨惡大慝又何嘗容易？當代小說雜誌中關於人物的種種故事，事實上無非是一些夢境的形諸筆墨。第三四五六流的作家閒着無事，便整天的做他們的白日夢，時而夢到男歡女愛的境界，時而夢到富貴逼人的境界，總之，所夢的不是愛河慾海，便是利藪名場；而這些作家所不厭千篇一律的介紹的便是這些場合的主人翁了。莎翁想像中與筆尖下的人物卻比這些要瑰璋得多。他們也未始不是一些白日夢裏的主角，但這決不是一些尋常的白日夢，張三李四都能做的白日夢，而是一些非聖即狂的白日夢，氣魄極大，境界極廣，針鏤極細，情味極濃，說愛可以愛到捨身，說忠可以忠到盡命，說奸邪，說狠毒，也可以說到一個不可究詰的地步——這些，作者筆底下雖創造得出，事實上却尋找不着，讀者也彷彿想像得到，而究竟學習不來。

在這裏，我們似乎很值得再提到一點。就是真正不爲物役而心無凝滯的人物，在莎翁的作品裏幾乎是一個都找不到。惟一的例外是報應記 (Measure for Measure) 裏的那個公爵，事實上這個公爵又很難算是一個真正的人，而只是一個象徵的人。不但莎翁作品中沒有此等人物，就是把世界上第一流的文學作品清查一道之後，此等人也好比吉光片羽，萬分難得。在第一流

的小說與劇本中的好人，十有九個不是完全而成熟的人。他們不是有幾分欠缺，便是有幾分幼稚。杜斯妥依夫斯基的密歇金親王 (Prince Mishkin) 是一個犯羊癩的人；高爾基的隱士，道行誠然不錯，智能卻近乎白癡；迭更斯的吉利白爾斯 (Cheerybles) 也誠然胸懷坦白，和易近人，卻又幼稚到萬分；再如迭更斯的畢克威克 (Pickwick) 也寫得有趣，但有趣的理由完全在他的古怪，古怪到一個荒誕不經的程度。我們讀書到此，發見我們還可以容忍這一類人物，因為，和我們自己比較之後，覺得他們的品行雖高，他們的常識終究不如我們；景仰思齊一類的話自然是談不到了。

最後還有一層，這一類說部裏的脚色，總是好人或善人多於聰明人，即其人律己的道德雖若超出尋常，而應人應事的智慧每嫌不足，甚至於少得可憐。例如薩克萊 (Thackeray) 的鈕康大佐 (Colonel Newcome) 和託爾斯泰說部裏和監獄中的彼得說話的那位農夫。許多歷史的人物，特別是宗敎家與道學家，也是如此。他們自己的生活固然是清高，固然是無可指摘，但他們所處的社會環境，無論卑鄙齷齪、百孔千瘡到如何程度，他們可以絲毫不加評論，甚至於完全置身事外，不問不聞。不知而不問，是不智，知而不問，是不仁；不仁，是情緒上的麻木，不智，是理解上的糊塗，二者必居其一，甚或兼居其二。而說也奇怪，這種麻木與糊塗的人在基督敎的歷史裏往往會在死後被人推尊為聖徒 (Saint)；亞爾地方的監牧 (Cure d'Ars) 和克雷佛彼得 (St. Peter Claver) 便是很好的例子。這種人有他們的特點，他們的意志之強與毅

力之堅，卓然超出一般人之上，這當然是值得我們景仰的；但同時我以為我們不能不承認，他們是不完全的，不成熟的，不圓通的，不是心無疑滯的。

(註一)參看英國性心理學家與文藝批評家羅理士 (Harelock Ellis) 所著生命之舞 (The Dance of Life) 一書，一九二三年出版。中國人的『神道設教』就是波註主義的最值得研究的一個例子。

## 十三 再說文學與教育

不役於物或不凝滯於物的生活理想是不容易的。在情緒方面，它責成我們要慈悲，能憐憫。但只是悲天憫人是不夠的。它責成我們，在理智方面，要有智慧，而這智慧要能洞見一切行爲的前因後果，一切行爲的涵義與可能引起的影響，要能看到一個人所處的自然環境與社會環境中的諸般關係。前者多少是時間的，後者多少是空間的，在這時空兩間之中，一個人運用他的智慧的結果，也要能發見他自己所處的是怎樣的一個地位。

就這一點講，我認爲佛教的教義，絕對的要高出基督教之上。在佛教的道德裏，愚蠢、遲鈍、或覺悟的缺乏，是一種主要的罪孽。同時，佛教又向皈依的人提撕警覺，要他們對於所在的社會的治安福利，必須負一分責任。它也注意到皈依者的生計的方式。佛家所謂八支聖道裏的一支就是『正當的謀生的方法』。皈依佛教的人不當兵，不製造軍器軍火，不釀酒，不製毒劑，因爲這些職業都於社會不利，因而是正當的。基督教裏維持道德與風紀的人對於謀生方法的正當與否，向不十分過問，更不堅持，特別是在近代；我認爲是一個莫大的錯誤。宗教家與教會既如其放任，於是做教徒的人便不知道擇業或擇術的重要，（註一）認爲職業是一事，而信仰又是一事，其間並沒有重大的關係。甲可以向軍火廠裏投資，逐年支取大量的紅利，而

無害其爲良好的基督教徒；乙可以在公債與股票市場裏投機壟斷從而教別人傾家蕩產，也無害其爲良好的基督教徒；丙可以愛國到一個以鄰爲壑的程度，可以成爲一個帝國侵略主義者，可以擁護戰爭，參加戰爭，而無害其爲良好的基督教徒。大抵要成爲一個良好的基督教徒，普通祇需要兩個簡單的條件，一是維持性的貞操，二是對於四周比較接近的人施行一些小惠。至於對於一切行爲舉措可能產生的層層相因的諸般結果，應如何運用極大的智慧來想像，來逆料，基督教的道德家自己也許看到，對人却從不責成。（註二）

這種教義上的欠缺可以有許多不良的結果，而和我們當前的問題最有關係的一個是：無論在想像的文學裏，或傳記的文學裏，我們不容易找到既仁且智的人物，才德兼備的人物，富有閱歷經驗而又不爲事物境遇所拮据拖累的人物，而這種人物恰好是發育期中的青年所最應奉爲矩範的人物。我認爲這是西洋文化裏大可以教人扼腕的一件事。要陶冶青年的人格，文學與歷史上的榜樣是一個有力的工具。而洵如上文所論，我們文學裏所敘的人物，十之八九是一些任情縱慾的凡夫俗子；十之二三的所謂英雄又大都失諸狂誕不經，甚或和忠誇大狂的瘋人並無分別；少數善良的例子又善良得不徹底，不圓通，不是失諸幼稚，便是失諸笨拙，供笑謔固之餘，當模範則不足；就私人的操守而論，這些少數的例子也似乎無懈可擊，有時候也竟有幾分廉頑立懦的力量，然而他們終究是一些獨善其身的人，一些但知潔己而不識維持倫紀的人；『舉世溷濁而我獨清』，固然可喜，然而他們的清終無補於舉世的溷濁；就個人日常生活的情

形說，這些少數的例子也還能不爲形役，不爲物累，而就其思想與精神生活說，他們卻又十分狹隘，十分偏執，對於某一套教條，某一種主義，居今言之，例如納粹主義，共產主義，不但篤信，而且迷信，迷信之至，不屑假思想、教條、與主義之名，行壓迫、誅鋤、與侵略他人之實，他們但知有形的物欲之所以爲累，而不識無形的物欲之所以爲累，但知飲食嗜好之所以爲物欲，而不識教條主義之末嘗不能成爲物欲的一種，更不識此種物欲之足以勞役我的精神，汨沒我的性靈，猶在飲食嗜好之上；這就又回到了上文所謂罣礙、凝滯與不圓通的說法了。

總之，這一類文學上的人物是不足爲訓的；我們要的是一種通達的人物。通達而足以爲矩範的人物如果事實上一時不容易有，我們至少希望從事於文學創作的藝術家能從想像裏、在筆尖上，替我們產生幾個。能創造這種人物，舊教育的文學家便是我們的新的教育家了。不幸的是，目前大多數的文學家自身便是舊時代的人物，舊教育的產品。唯其是舊教育的產品，所以即使他們有幾分革命的主張，有幾分革命的行動，他們的價值觀念和軍國主義的社會的價值觀念根本上還是沒有分別；湯是換了，藥並沒有換。臘丁話說，*Quis custodiet custodes?* 就是，又有誰來教育這些教育家呢？這問題的答覆當然是簡單得可以教人痛心的，就是，沒有別人，繫鈴解鈴，還是教育家自己。人的世界原是大串因緣果報綴合而成的東西，種甚麼因於前，食甚麼果於後；如果既種惡因於前，而不食惡果於後，就是，想跳出這舊因果惡因果的圈子，而另造一個新因果善因果的圈子，那唯有以強大的智慧運用堅決的意志的一法；前人講革故鼎新，

動輒用『銳意』，『立志』，『發宏願』等等自勵勵人的說法，我實在也覺得除了更善用我們的意志而外，更無第二條路徑。

(註一)中國先秦的哲人往往有『擇術』的談論。例如，孟子說，『矢人豈不仁於函人哉？矢人惟恐不傷人，函人惟恐傷人；巫匠亦然。故術不可不慎也。』譯者相信，如果赫氏認識一些中國文獻，而發見這一類的老話，他可以高興得跳起來。赫氏這裏的談論又離不了好目的必須與好手段配合的原則，是一望而知的。

(註二)赫氏原註：西洋在中古時代，基督教教會曾經有過一番認真的努力，想把一切經濟活動道德化。到宗教革命以後，這種努力便終於被放棄了。詳見前所引英國湯恩尼教授所著書，宗教與資本主義的興起。參閱第二章註三。

## 十四 智慧的自由

生活總須運用智慧，而智慧的運用必須自由，否則便等於不運用，或有了智慧等於沒有。這我們在以前各節的討論裏已經不斷的暗示過，如今更要充分加以申說。

在獨裁政府的眼光裏，自由的智慧或智慧的自由是最大的敵人。我們設身處地的想，這看法是再對沒有的。在暴民政治之下，如果被支配的民衆不肯死心塌地的服從，此種政治便根本不能存在；而絕對的被動的服從和智慧的自由恰好是南轅北轍的兩回事，有其一便不能有其二。因此，一切政治上的獨夫、暴君、獨裁者，總是千方百計的把智慧壓制到一個不能動彈的程度，或於事前劃定範圍，指出路線，使智慧的活動不得越雷池一步。圈定範圍與指出路線的不二法門就是宣傳，凡是獨裁性質的政治是沒有不儘量利用宣傳的。

在比較原始與古老的社會裏，人人把一種傳統的宗教，或一套道德的慣例，看作天經地義，無往而不甘心接納；有組織與有作用的宣傳是用不着的。在這種社會裏，一個人的思想、感覺、行動無往而不受慣例的約束制裁，及其約束制裁既久，也幾乎是習與性成，和本能的行為表面上沒有多大的分別；其不受制裁約束而能特立獨行的人，即對於種種慣例能平心靜氣的加以思考駁詰而後再定依違去取的人，可以說是等於沒有。



其實，在我們的所謂文明社會裏，這種習與性成的人還是佔絕大的多數；行動有一定的模式，感覺有一定的模式，思想有一定的模式，全都是些現成而習慣的東西；他們看見別人接受，也就跟同接受，至於何以必須接受，他們是不問的。即在智力比較優越的男女，事實上也難得利用他們的智力，偶一用到，也無非是想把習慣上認為善良的一種行為，一種責任，做得更周到一些罷了；至於這種行為與責任的意義如何，價值安在，便往往不在智力的檢討範圍以內，不成為智力用武的對象。一大部分的科學家、技術家、文學家、以及其它的所謂學者便屬於此類。科學家和技術家不惜竭智盡忠，創造各式銳利的武器，為的是好教他們的統治者，在向其它的民族、國家、階級進行屠殺的時候，可以儘量的提高效率，放大規模，玉石不分，一網打盡。

文學家與所謂學者，或志切革新，或情深愛國，不惜以長才碩學為附會逢迎與錦上添花的工具，甚者且進而捏造事實，虛構史跡，杜撰偏蔽的學說，強調武斷的議論，曲直可以不問，是非可以顛倒，黑白混淆，真假不分，為的無非是把自己的民族、國家、以至當前的政府烘托出來，成爲一個至高無上的對象。這種學者，我們無以名之，姑名之曰，民族、國家、與政府的御用學者。這真是自由智慧的窮途末路，大可以教人傷感的了。即在英美一類的民主國家，智慧用途也是往往十分可憐；許多人竭其心思才力的結果，無非是替一些不良的舊目的擊劃一些更有效的新手段；手段是誠然精進了，而目的則始終是被兩種勢力劫持着的東西，一是數

百年來傳統的偏見，一是幾千萬輩橫流的人慾；美國自然主義的作家托魯（Thorau 一八一七——一八六二）很早就說到過。把改良的手段用在不改良的目的上，是『非徒無益，而又害之』的。

這些，我再說一句，當然是一般的情形；而不是普遍與一貫的情形，也幸而不是。凡屬智慧得以自由運用的時代或區域裏，我們總可以找到少數的人，準備着對於一些傳統而一般人認為當然的目的，加以盤駁，如果經得起盤駁，更準備着進一步的擊劃一些實現它們的方法出來。我們要感謝這少數善用其智慧的人，如果沒有他們，那社會使永遠不會有變而通之一日，甚至於連變通的意思都無法產生。

對於獨裁的執政者，這種善於盤詰的自由智慧是有極大的威脅力的。從他的立場看，如果他要保持他的地位，他必須先保持社會所認可的種種偏見的位置，而最好的保持方法就是不許人盤問，或只許盤問實現這許多偏見的舊方法，或只許提出實現它們的新方法，至於偏見本身卻是絕對不容懷疑，不容議論，懷疑議論，就等於太歲頭上動土。

在獨裁政治的國家裏，一個人從孩提的年齡起，就成為宣傳的對象，好比他成為軍國民訓練的對象一樣。他的全部的教育過程事實上不是教育，而是宣傳。（註一）及其一旦脫離學校，加入社會，他又進入了報紙、電影、讀物、與廣播電台所合組的一個天羅地網，而這些東西又無一不受政府的控制，無一不是上好的宣傳工具。再過幾年以後，我相信這工具的清單裏，也

就是獨裁者的武庫裏，還須添上一項電傳的照相，以至於電傳的印刷機，凡屬機關、家庭、公共場所，概須置備一具，從此，政府要傳達諭旨，宣揚德意，可以比置郵傳命還來得快，來得普遍。

武庫的法寶怕還不止於此；看來藥物學也總有一天要受到徵調，而成爲應用心理學的一個有力的助手。宣傳的技術要靠應用心理學，終究是外鑠的，如今藥物學更可以從生理方面，供給一種內應的力量，裏應外合，所收的效果豈不更大？有一部分藥物，例如莨菪鹼 (scopolamine) 和三氯乙醛 (chloral) 的混合劑可以把一個人接受暗示的性能大大的提高。獨裁者爲了要促進老百姓的赤心擁護，增加老百姓的盲目信賴，把老百姓都叱石成羊，不久一定會想到這種藥物，而加以大規模的運用。

在今日英美一類的民主國家，智慧的運用還算是相當的自由，它對於任何事物，還可以隨時盤詰。但如果再發生一次大規模的戰事，我怕這種自由也就不免壽終正寢。因此，我認爲凡屬從事於真正的教育的人，應當早作未雨綢繆之計，在付託給他們的兒童與青年中間，儘量的培養一些抵抗暗示的習慣。如果他們不走這一着棋子，那我們可以眼看下一代的成年男女很容易的淪爲宣傳家的釜中魚，俎上肉，任人宰割。任何野心家登臺以後，只要把一切宣傳的工具把握住了，便可以大刀闊斧的實行這宰割天下的任務。至於這着棋子應如何走法，我們且留待下文。

(註一)參看譯者所寫稿：論宣傳不是教育，今日評論，第三卷第八期；再論宣傳不是教育，同上週刊，第三期，第十四期，民國二十九年二月與四月。

## 十五 自求多福

對於暗示的抵抗力是可以培養的，而培養的方法可以有兩個。第一、我們在平時的生活裏，要教兒童多多的信任自己內在的力量，外來的不斷的刺激，雖不能完全避免，也不宜完全避免，却更不宜完全依賴。專從刺激裏覓取生活是對於品格的發展極不利的；一個人越是仰仗外緣的刺激，便越不能自強自立，究其極可以成爲一個東風東倒、西風西倒的人。宣傳家深知這個弱點，所以千方百計的製造刺激，供給刺激，作爲釣鈎上的餌、藥丸上的糖，那隱藏在裏面的鈎和藥不用說是一套政治與社會的教條了。而願者上鈎第一條魚也不用說便是這平時專從刺激裏討生活的人。

就今日大多數的西洋人說，閱讀無聊的刊物，聽取無聊的廣播，觀看無聊的影片，已經成了癖，已經有了癮，和酗酒癖嗎啡癮並無二致：它們在生理上雖還不至於引起甚麼變化，而在心理上的牢不可破則和酒癖煙癮可以說是一邱之貉。對於上千上萬的西洋男女民衆，這種習染事實上已經到達一個不可須臾離的程度。如果幾天之內，甚或一天之內，他們完全看不到報紙，聽不到廣播的音樂，或沒有進電影院子，他們便忽忽若有所失，甚或一息奄奄，了無生趣。真像有鴉片煙癮或其它惡癖的人一樣，他們必須隨時有過癮的機會，必須隨時吸上一錢半

兩；有了這一錢半兩，他們的生趣雖不見得盎然增加，但沒有了這一錢半兩，他們便不免嗒焉如喪。如果這世界上沒有報紙，沒有影片，沒有無線電的話匣子，他們縱不至於覺得白活了一輩子，至少要覺得這一輩子活得意興索然，味同嚼蠟。爲他們設想，最好是在賽球、拳擊、與奸盜邪淫的新聞裏，在無線電的音樂與相聲裏，在一切第三者的恐怖、興奮、成功、或淫穢的生活與此種生活的描寫裏，鎮日價的泡着、浸淫着，他們才欣然自得，才感覺到有生之樂。甚至於比較有知識有見解的人，也一相情願的認爲這種心理上的癖習，這種生活上的幫襯，是不可避免的、少不得的、以至於很有利益的。如今大多數的所謂文明男女在精神生活上已經失去自立的能力，已經不懂得甚麼叫做自求多福，那得心應手、左右逢源的本領，無論多少，已經是一天比一天消竭；因而已經成爲環境的寄生體、社會的可憐蟲、文化的贅疣、民族的負擔——這是多麼一件傷目驚心的大事，而這些有知識見解的人也竟可以視若固然，恬不爲怪。例如，最近我讀到一本小書，在這本書裏，一位美國的生物學界的權威談到對於文明前途的莫大的展望；他預言到，未來的科學，對於人類幸福與智慧的增加，正是未可限量，在許多增加的方式裏，他提到一種具體而微的影片的放射機，說，一個人如果覺得厭倦無聊，只要把這一份小機器戴上，像戴眼鏡一般的方便，那精神就可以振作起來。以增加見聞的方式來振作精神，不是一大幸福麼？真不錯，科學確乎有這種把一切器用縮成具體而微的神力，把一切器用縮小得可以隨身攜帶，取之不盡，用之不竭；所以爲增加我們的幸福計，前途一定會有縮小的整個

的藥房，全套縮小的打針與灌腸等等的器械，比百分之百還要提鍊得精的火酒，以及其它興奮或麻醉的藥劑，例如：古柯鹼之類，縮得小無可小的香烟等等，一切都可以向口袋裏塞，而並不增加多大的分量。嗚呼，科學萬歲！

回到我們的題目上，我們又有甚麼方法教兒童能度德量力，能自用其德力，而增加他們對於外緣刺激的抵抗呢？我們如果不希望他們成爲閱覽的癮君子，聽取的癮君子，觀看的癮君子，我們又有甚麼對策呢？第一步，我們應該教他們自己尋覓消遣光陰的種種途徑，例如造作東西，玩弄樂器，選閱讀物，對環境中的事物作些科學的觀察，就審美的藝術或應用的技術，就其性之所近，選習一種兩種等等。不過只是用理智與用雙手的教育是不夠的。我們應知心理學和經濟學一樣，也有它的格勒善的法則 (Gresham's Law)，就是壞的貨幣可以逐出好的貨幣，從而取而代之。大多數人的動作、思想、感覺、欲望總喜歡向險阻最少的方向發展：他們喜歡做些最不用力的動作，想些最不費心的思想，感覺些盡人都能感覺的情緒，而滿足些最低級趣味與近乎人獸關頭的情欲。儘管智能較高、才能較大，可以向比較更有意義的方向發展，他們依然不免於避重就輕，舍本逐末，與時俯仰，從俗浮沉。前哲知易行難之說，便是爲此輩大多數的人發的了。我們更應知知識不足恃，才能也不足恃，要同時有比較堅強的意志來運用這一份知識，這一份才能，方才不落虛空；也唯有意志的堅強纔足以教我們不走前途險阻最少的路，教我們對於種種心理上的毒物，不至於流連忘返，成爲上癮的人。除非我們一壁有一個比

較融通的人生哲學，知道甚麼才是正當，甚麼才是合理，一壁又有一個比較強有力的意志來運用這一個哲學，教良好的動機、意念、願望，可以在生活事實裏表現出來，我們要拒絕外緣的種種誘惑，是不可能的。我們不但沒有拒絕的能力，並且沒有拒絕的志願。以前的哲人有一句詩，說：『如果一個人一貫的向比較下流的地方走，縱能看到比較上流的地方，甚至於不斷的加以稱道，也是不中用的 (Video meliora proboque; Deteriora sequor)。』這也不外知易行難的說法了。至於這人生哲學應該是甚麼，那意志又應該如何運用，這其間又有一些甚麼適當的技術，我在這裏所已說到的以外，大部分應該屬於所謂倫理的範圍，目前祇好從略。(註一)

關於拒絕外緣暗示的第一個方法，我的話只好到此為止。我們的要點是，在消極方面，我們要隨時向兒童提撕警覺，讓他們知道，報紙、廣播、影片所給我們的刺激，就其中一部分以至於大部分而言，是微笑裏藏着的刀，蜜口中含着的劍，是餌底的魚鉤，是圖窮的匕首，是廣告家與宣傳家的無上的工具。能夠拒絕這些，不看『社會新聞』，不讀姦殺案件的故事，不聽『爵士』一類的音樂，不看所謂銀幕上流連荒亡、悲歡離合、失敗成功的種種排場，他們就等於拒絕了一切政治、經濟、與社會教條的宣傳。而在積極方面我們要引導他們來自尋娛樂的途徑，自謀消遣的方法，更要鼓勵他們，讓他們知道，求人不如求己，享用現成不如自闢蹊徑，娛樂如此，其它部分的生活也莫不如此。(註二)

(註一)『倫理』為赫氏全書最後的一章。



(註二)自求多福的說法，在人本與民本的中國前代思想裏是最不成問題的，初見於詩大雅，繼一再見於春秋左氏傳。孟子也兩度引到它。孟子論教育與政治，都先後說到『自得』的原則。他說，『君子深造之以道，欲其自得之也；自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其源。故君子欲其自得之也』(離婁)。這是在教育方面要使青年自得。又託帝堯的口氣說，『勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得之，又從而振德之。聖人之憂民如此……』(滕文公)。這是在政治上要使民衆自得。今日欲以宣傳替代教育的人，欲以宣傳推廣政治權力的人，即不認識比較新鮮的自由教育與民主政治的主張，讀了孟子這兩段話，也應當廢然知返了。

## 十六 開口與不開口的宣傳

第二個方法來增加對於暗示的抵抗力是完全理智的，就是，教青年們把宣傳家所用的五花八門的手法加以劈肌分理的剖析。從事於教育青年的人，在這方面第一件必須做的事是把報章雜誌上、講台上、廣播電台上所流行的種種名詞逐一加以推敲。例如，『民族』或『國家』一名詞究竟有甚麼意思。一個演講的人或作稿的人把一個國家看作有人格的東西，究竟有甚麼理論上的根據？他們說到國家的時候，特別是本國的外交政策的時候，開口閉口的總說到『她』，這『她』究竟又是甚麼？（例如，『不列顛是一個強大的帝國；她必須保護她自己』。）他們也常說到國家有她的意志，有她的旨趣，這意志和旨趣又究竟作何解釋；這意志和旨趣是全部人口的呢？是大多數的人口呢？還是統治階級和少數以政治為終身職業的政客的呢？國家是國家，少數拙巧在某一個時期裏掌握着政權的是一些張三，一些李四，這些張三李四和整個的國家是一回事呢？是兩回事呢？如果是兩回事，那不同又在那裏？又有多少？為甚麼因為這些張三李四在高位上裝模作樣，大擺架子，我們就得把國家看作一個宗教制度似的東西，不斷的頂禮膜拜？所謂國家的尊嚴榮譽又是甚麼東西？這種尊嚴榮譽又寄託在那裏？例如，如果不列顛失去了香港，為甚麼這種損失對於不列顛的尊嚴榮譽是一個致命的打擊？試問當初香港又是

怎樣到不列顛手裏的？不列顛初則強迫中國購買鴉片，強迫不成，卒至用兵，用兵勝利，於是把香港攫取過來；爲甚麼這種劫奪的行爲便不成爲國家榮譽的一種損失，一種玷污？諸如此類的問題我們都要讓青年學生學得問，學得答；能問就是『思過半』了。『國家』只不過是一個名詞；諸如此類的名詞起碼有好幾打，沒有一個不是意義宏深，聲音響亮。一般人對於這些名詞，總是悉心聽受，隨意運用，從不加以思考，從不發生疑問；思想的越來越不清楚，抵抗暗示的力量所以越來越薄弱，這便是很大的一個原因了。

還有相似的一點也是極關重要。我們要教兒童和青年，在讀物裏，在演講的詞句裏，細心檢討所有的人格化的稱謂，所有的比喻，所有的抽象的字眼或名詞，要他們懂得如何把這種空洞而又富有作用的名詞翻譯成具體的當前的事物。例如在第一次世界大戰時，英國的首相阿士葵（Lord Asquith）說，『我們的刀，既不輕易從鞘裏拔出來於前，就不準備輕易收進去於後』；又如一位康特勃瑞的大主教（Archbishop of Canterbury）也說，『那武力，那刀，便是上帝所以保護人民的工具；』我們聽到這一類的話之後，就得加以翻譯，把那雍容華貴的文詞譯成當前切實的語氣。兩位大人物都提到刀字，但文明國家的戰爭裏，不用刀已經有二百年。在一九一四年間，我們首相的刀是高度爆炸的火藥和開花彈，是機關槍，是大戰艦，是潛水艇。到了一九三七年（譯者按即赫氏著書之年），我們大主教的上帝所以保護人民的工具是一九一四年的全部武器而外，又添上了坦克車，添上了高速度的飛機，添上了能發攝氏三千度

的強熱的養化金屬藥品。添上了光度強烈的各式照明的藥品，添上了砒化的毒氣，添上了留伊斯的毒液（Lewistite，美國化學家 Lewis 所發明，亦以砒素爲之）等等，無非是互古以來所不會有過的殺人不見血的利器。我們的首相和大主教何嘗不知道這些東西，但統治有統治階級的苦衷，也可以說有他們的作用，如果這一類事實，不先用天花亂墜的文詞裝扮一番，恐怕就拿不出來。教育家的責任在把這種亂墜的天花掃除一道，好讓事實的真相暴露無遺。

文字或詞句的宣傳，不是有組織的暗示的唯一的方式，並且不見得是最有效的方式。更有效的是另一種，就是從遠古以來的君主、祭師、武士們用得最多的一種，其在今日，則爲商業宣傳家最仰仗的一種。其法是把要宣傳的事物和一樣具體的東西、一幅圖像、一套音聲、或一節文字的描繪，聯繫起來：這些被聯繫的東西和宣傳的事物不一定有甚麼關係，甚至於絲毫不發生關係，但只要它們本身有趣，或可以引人入勝，正可以打動一般人的視聽，使聯想到其他有趣的東西，便成爲此種宣傳家的上好的資料。例如，替一種新出的肥皂做廣告的人可能的在廣告上畫出一幅美女入浴圖，浴室的瓷磚是白的，雲石的浴盆是淺紅的，金屬製的龍頭開關是銀灰的，那行將入浴的美女更不用說是光彩動人，鮮豔奪目了。替香烟做廣告的商人也用一幅畫，畫的是夜宴的一角，主賓雜坐，觥籌交錯之中，可能的有一縷輕烟從最矜貴的一個女賓的纖指中間，冉冉的上升；如果不是一幅夜宴圖，起碼也是一幅照相，而照相的主人可能的是一位電影明星，或一位面團團的百萬富翁，或一位交際之花的爵士夫人，都是實有其人而萬流共

仰的。威士格酒的廣告也有相似的情形。畫中的佈景可能是一間陳設華麗的客室，而人物是三五個酒食徵逐的五陵年少，和一兩個先意承旨笑逐顏開的侍者，而人物間的媒介不用說是滿泛着玉液的金尊了。總之，廣告的花樣儘有不同，目的則並無二致，就是把足以代表出賣的貨物的意念和公衆所早已公認爲有趣的事物的其它意念，例如兩性之愛、色相之美、燕居之侈、勢位之高等等聯繫起來。有的廣告的例子比較的韻而不俗，但原則與方法是一樣的，就是，經由感情之路，打開物欲之門。廣告畫中，有用山水風景的，有用半啼半笑的嬰孩的，有用哭喪着臉而無家可歸的兒童的，有用花草的，有用玩好的犬馬的，有用家庭生活的景象的，便都屬於此類了。

在無線電收音機盛行而又容許電播廣告的國家，廣告的技術又轉入了一個新的境界。於是汽車的意念，香烟的意念，麥片的意念等等，又和鬚兒戲、對口相聲、獨唱、歌詠隊、管絃樂隊等結合了不解之緣。不過這種結合，事實上並不新奇，以前的君王、武士、祭師就最善於運用這種結合。人類從歷史開始以來，做會長或君主的就知道利用這一類有聲有色的東西來獵取民衆的歡心，維持他們的權位，例如鐘鼓樂舞，宮觀臺榭，鹵簿儀仗，十色五光，不一而足，對民衆的印象越深，則其政治的權威越大。武人也懂得這不二法門。軍樂可以教人沉醉，好比醉酒一般；而觀兵閱武，即使不添上軍樂，也有同樣的魔力。（猶太教的經典中有雅歌一篇，論到尙武的情緒，認爲一個旗幟鮮明、軍容甚盛的隊伍所能引起的反應，和一個性愛的對象所能

引起的，性質容有不同，濃度恰好相等。）祭師們所用的宣傳方式大要也未能外此。他們所要宣傳的是上帝的意念，以及他們自己是上帝的代表的意念，而他們用作宣傳工具的東西是各樣打動別人心坎的藝術品，從音樂、繪畫、建築、以至於服裝，真是應有盡有；其它的工具之中又包括一切財富與權勢的象徵物品，各式有組織的娛樂、有組織的恐怖手段，有組織的勾當，而在有的宗教裏，更有有組織的殘虐行爲，有組織的淫荒穢亂。

## 十七 說解析的技術

這一類不開口的宣傳往往有極大的威力，非尋常人所能抗拒。香烟和其它商品的銷路一天大似一天：看閱兵的，參觀各式展覽會陳列會的，各式耀武揚威的軍事的儀式，歌功頌德的政治的典禮，爭先恐後，躬與其盛的，一次多似一次——無非是這種威力不落虛空的表示。要抗拒這種威力，抵制這種暗示，我們的話又得說回來，唯一的方法是訓練觀聽者的剖析的機能，養成觀聽者的批評的習慣。宣傳家的祕訣既然是意念的聯繫，我們的技術當然是意念的解析了，不解析便不足以正觀聽。在任何學校的教程裏，這種解析的技術應當佔一個適當的位置。做教師的人對青年學子應當作一些切實的講解，務使他們知道，政治自是政治，國際關係自是國際關係，宗教自是宗教，這些事物又自有其諸般的問題，而問題的解決初和種種五光十色的把戲風馬牛不相及；在這些事物與問題上領導大眾的人，儘管在有意無意之間，想把種種把戲和這些事物與問題拉攏在一起，為的是要把大眾的思想、情緒、見解、判斷都納入一定的路線，裝進一定的窠臼，在懂得解析的技術的人，應有的最低限度的態度是存而不問，而積極一些的態度更應是向別人做一些解析的功夫，好讓他們也有認識清楚的機會。

解析的技術不妨從日常見到的廣告開始。我們不妨告訴兒童說，畫中那個春眠初醒而猶在

寢衣中的女子，無論面貌如何美麗，而寢衣的質料如何貴重，和畫中左上角的那一罐牙膏並沒有甚麼有機而不可分離的關係；女子是女子，牙膏是牙膏，女子的美並不提高牙膏的程度的。教師講解的時候還不妨用一些雜誌上的廣告圖畫，作為證明的資料。兒童們愛吃咖啡糖，咖啡糖往往用極漂亮的紙張包裹，但紙張的漂亮並不增加糖的甜味，如果紙張的質料差一些，顏色平淡一些，甚至於上面還印上一些會螫人的蠟子，那甜味也並不因此而減少。蓖麻油和金雞納丸是最難下嚥的，良藥苦口是一個很尋常的事實，疾病來臨的時候，兒童們最好的態度是老老实實的接受這個事實；如果一定要等藥商加上糖，塗上顏色，甚或把藥裝置在特種樣子的瓶盞裏（按此類藥瓶有作獵犬的形式者，有作小明星沙麗登波的模樣者），才肯取服，那就上了別人『聯繫』作用的當，吃了自己不識『解析』功夫的虧。這一類很簡單的道理都應該讓兒童們親切的知道。這是第一步。

第二步才輪到政治與宗教一類領域裏的宣傳。一個人在兒童期內能就商業廣告作意念的解析，一到青年期內，也就不難在社會意識與文化意識的領域內作同樣的解析。這第二步的分解功夫不用說是更關重要了。商業廣告與意識宣傳，在原則與方法上是一樣的牽強，其結果的可以引人進入歧途，也正復相似，不過就意識宣傳而論，此種歧路要深長得多，前途改絃易轍要困難得多，所以解析的技術便更有其必要了。青年們應知一種儀式、一套典禮、一番展覽，可能它們的藝術的價值，足資徘徊瞻顧，留連鑒賞；但是，他對於政治的認識、戰爭的見解、



宗教的看法、道德的判斷，應當求諸於其它適當的場合，而不應當視鑒賞的結果而有所損益。君主政體的利弊如何，獨裁政體的價值何在，他應當就這種政體在實施之際所產生的種種政治的、道德的、以至於教化的影響，加以觀察分析，然後再下斷語，而不應容許種種粉飾與扮演的集體行爲，例如富麗的宮觀、繁縟的儀注、盛大的集會、空巷的遊行、堂皇的文告、冠冕的講詞，以至於嚴祕的組織，高超的效率等等，得於震撼其耳目與警惕其情緒之餘，從而影響他的結論，甚或構成他的結論。

不過解析的技術雖然重要，要在學校裏加以推廣，目前卻有不少的困難，因爲大部份的學校是由國家直接控制的。那些把握政權的人當然願意儘量的維持現狀。對於若干重要的政治與經濟問題，他們也勢必用種種手段，來勸諭以至於強迫人民接受他們所認爲合理的（而未必是最好的）解決方法。因此，任何政府勢必堅持把包含這些解決方法的種種意念，和許多五花八門的場合，密切的聯結起來，使表裏成爲一物，使民衆既接受了『表』，也就自然而然的非接受『裏』不可。如今學校是由政府直接控制的，政府既繫鈴於先，學校要解鈴於後，豈不是大有困難？不過不由政府直接控制的私人與學校，依然可以把這種技術傳授與人。因爲有這一層道理，凡屬開明的國家，一面對於國民的教育，雖不能不直接的過問，至少是用補助經費的方式來過問，一面卻也容許私人設立學校，而私立學校之所以可貴也就在此。這並不是說私家教育一定是好的，有的私立學校，除了維持一部分有錢的人的面子與勢利心腸而外，別無更大的

意義；不過，因為比較的不受政府牽制，比較的沒有『得人錢財，與人消災』的責任，至少總有一部分私家教育可以富有試驗的精神，而實行種種合理的措施，包括意念的解析在內；其中更有一小部分可能的進而發動一些嶄新的改革，為教育的事業另闢一個紀元。這些，在國家直接控制的學校裏，是難能可貴的。法國的薩特侯爵 (Marquis de Sade, 一七四〇——一八一四) 說過一句話，『兒童是國家的，於國家的隸屬外並無其它的隸屬。』何以這樣一個人會熱烈的擁護絕對的國家統制的教育，我們初看似乎不了解，但若一面參考他個人的生平，一面再看看當代獨裁政治家的行為風度，我們就不難恍然了。(註一)

(註一) 薩特是以淫虐著稱的，性心理學上所謂『施虐戀』或『虐淫』的西文名詞 sadism 即由他得名。參看譯者所譯薩特性心理學一書，第四章第八節(雲南經濟委員會印刷廠)。

## 十八 身體的教育

討論教育，不能不略分段落，而此種段落又多少總有幾分牽強；我們在上文冗長的討論裏，就是這樣：初則品格的培植，次則知識的傳授，又次則情緒的薰陶。到此，在結束以前，我們必須再照顧到另一種比這三種更基本而又相輔而行的教育，就是身體的教育。

心和體原是一個有機事物的兩個方面。在西洋文化裏，這種看法是有過問題的，但在今日這已經成爲最基本的一種常識。既只是一件事物，則任何一方面的實際勢必影響到第二方面。因此，健全的教育必不能有其一而遺其二。

身體的教育應該是甚麼性質的呢？要答覆這問題，我們又必須參考到我們以前已經再三提到過的一個基本原則，事實上，離開了這原則，最適當的答覆是不可能的。我們已經承認一個健全的人品是不役於物的，或不凝滯於物的，或心無罣礙的。因此，一切教育的目的，包括身體的教育在內，是在產生這樣的人品。也因此，所謂最良好的體育，也就是能爲這種人品準備出種種體格上的條件來的一種體育。

第一步我們要了解的是，凡屬生理上失其調協的一個身體是礙難心無罣礙而不役於物的。一個失調的身體可以從多方面影響到心理的生活。失調的狀態發展到某一種程度以後，就會產

生苦惱與痛楚。苦惱與痛楚勢必侵入意識的領域，甚至於佔有了全部的領域，使一個人感覺到苦惱與痛楚而外，其人格更無迴旋的餘地。他原是普通所稱的一個『人』，但苦惱與痛楚勢必引起一種支離破碎的感覺，使他成爲一個畸零的東西，一個打了折扣的東西；這東西不復是『人』，而是相當於正在發生痛楚中的那一部分肢體。

在有的例子裏，苦惱與痛楚可能的並不存在；即身體上的失調並不由於肢體或器官的病態，而是由於內因外緣所產生的種種壓力，並且在當事的人，又可能因爲習與性成，彌久而彌不覺察。不過壓力的刺激勢必產生張力的反應，而身體上的張力勢必引起心理上的張力。身體原是一個工具，心理的活動要與外界發生接觸，不能不運用這個工具。工具既因壓力與張力而發生不利的變化，則心理活動與外界的關係，無論在官覺上、情緒上、理解上、以至於意志上，也就不免發生不利。外界所謂客觀的真實，因此也就走了樣。而心理活動與所謂內心主觀的真實之間也有同樣的情形，就是，也不免發生變化，而使真實者更換了色相。內心主觀的真實是不容易形容的，但古往今來感覺到的人似乎不少；內心一面感覺到自我的存在，同時也感覺到尚有超出自我的一物在，這超出自我的一物就是所謂內心主觀的真實了。這真實有人叫做上帝，有人叫做法，叫做道，更有人叫做光明；名稱不同，其爲一種宇宙的綜合與貫通的原則則一。

因此，東方的哲人與神祕主義者都承認身體的健康是做人的第一義。一個病人是不會進入

心地光明的境界的。他們更進一步的認爲，除非一個人在日常的飲食上與動定的姿勢上遵守一些規律，一種內省與靜觀的藝術是幾乎無法培養的。西方基督教的神祕主義者也有同樣的看法。例如有一位寫述一本書，叫做『無明的雲翳』(The Cloud of Unknowing)，在有一段文字裏也說到，所謂光明，即與上帝的神祕的結合，必須建築在健全的生理之上，一個生理上失調到一個程度，使意志不能控制，以至於侷促不安、心神煩亂、愛憎不常、手足無措、啼笑皆非的人，對於這種光明的境地，是永無緣分的。而這一類行爲與表情上的不由自主必然的有它們的生理上的基礎，必也身體上發生失調於先，斯心理上表現爲病態於後。有到這一類病態的人，要無罣礙而不凝滯，是不可能的，病態本身就成爲一些罣礙，就引起一番凝滯。所以我們的結論是，體育的第一義是在緩和身心兩方面的張力，而防止失調狀態的發生。

無罣礙與不凝滯的又一個條件是覺察，有的宗教哲學裏稱爲善知識。不覺察與無知識是罣礙與凝滯的一大源泉；不覺察與無知識也就是魔障，耶穌在十字架上說，『饒恕他們罷，因爲他們不知道他們做的是甚麼。』那些不知而爲的人替人世間不知造成了多少的痛苦，誠然是需要饒恕的；於痛苦既經造成之後，除了饒恕以外，也自更無別的適當的措置。但他們所更急迫需要的一樣東西，與其說是饒恕，無寧說是知識。因爲惟有知識纔能直接預防他們的罪戾，而間接減少人世間的痛苦；饒恕與原諒總是事後而於事無補的一種措置。至少我們可以說，除非我們於表示饒恕的消極態度以後，立即繼之以積極的推廣知識的行動，那饒恕是徒然

的。所以，一番良好的體育第一要教人在身體方面懂得覺察，並且懂得自動的與故意的覺察；上文所說的苦惱與痛苦的覺察是被動的與逼迫的一流，當然不在此列。換言之，體育的結果，要使全身能夠思考。誠然，當我們學一種手藝，畫一幅畫，玩一種遊戲，或彈一種樂器的時候，我們的身體無非是在接受思考的訓練。但這種思考是專門的，特殊的，並且只牽涉到身體的一部分。我們目前更需要的是全身的思考，即就體格一方面說，這種思考的訓練也要全般的而通達的。我們身體所需要的覺察，也就是一箇通達的原則的認識，與此種原則在體格方面的靈活的運用。

無障礙與不凝滯還有一個條件，而這條件也和身體有關係，就是衝動的適當的抑制（*Inhibition*）。無障礙與不凝滯的功夫做到充分的程度而由習慣轉成自然的時候，有的人便無須抑制，因為真正需要抑制的衝動或欲望便根本不再發生。不過這種功夫到家的人是不多的。（註一）就一般人說，需要抑制的衝動總是不斷的發生，其頻數之多，來勢之猛，可以教人心煩意亂。因此，抑制便成爲身心各方面的活動不得不講求的一種技術。在理智方面有這個必要，因為，如果我們不能把不相干的意念抑制在一邊，我們便根本不能思考，以至於連最單純的回憶都無從着手。在情緒上也有此必要；七情六欲的發動，如風起，如雲湧，時而憎恨，時而虛榮，時而色情，時而疎懶，時而貪婪，時而忿怒，時而恐懼，前仆後繼，此起彼伏，如果不加以抑制，不隨時戒備，則不役於物的最低限度的功夫便談不到；應知這些情欲便是物，我不能抑

它們便轉而支配我，控制我，我不能役使它們，它便轉而役使我，是勢所必至的了。一方面，情形更自顯然，生理上局部的變態就等於全部的失調；失調是協調、和諧、綜狀態的反面；我們在生活中如果需要協調的表現，我們就得把局部變態的感覺抑制下了當它沒有，重的看作輕的，否則一切的生活表現便不免受這種變態或病態的牽制，而頗的途徑。（這一層初看好像是一個過慮，無庸特別提出，其實在所謂文明狀態之下，在都市生活之中，我們中間十有九個是生理上失調而心理上必須調整的，而整理之功端。）

與體原是相為表裏與息息相通的東西。它們是一而二，二而一的。因此，如果在體格一我們能切實運用自覺的抑制的技術，有如上文所述，則在理智與情緒等方面，這派技術樣的可以運用，可以嫻熟，而終於可望到達一個得心應手的地步。我們目前需要的是一派的道德，一派從體格的層次起到智、情、意的層次止無往而不適用的道德。一番良好的應該是先就身體一方面，供給這樣的一派道德。這該是一派富有治療性的道德，一派抑制與自覺的約束上的道德，而同時，因為生理上的和一的增加與健康的推進，這一派道德也就進而成為我們所稱的『預防的倫理學』(preventive ethics)。人人能就其己的行為傾向控制於先，斯人我之間的社會的棘手的問題減少於後，此其所以為預防了。現在為止，足以符合上文所提出條件的體育理論與實施方法，據我所知，只有一派，那

就是亞力山大氏(F. M. Alexander)所研究而實驗出來的。亞氏前後發表過三本著作，每本都由杜威教授替他作序。(註二)既有專書可供參考，我在此自無須再費筆墨，而真正宜乎體會的這樣一派理論與方法也決不是寥寥數語所能概括，而無遺憾。特別是在方法或技術的一方面，師生之間必須有長時期的通力合作，一則悉心指授，一則虛懷受教，始能於官覺及其它身體部分的經驗上，收取改絃更張的效果，這自更非片言可盡的了。例如，在視覺方面我們能經驗到紅的顏色，但這種經驗究屬如何，是不容易敘述明白的。至於全身生理上協調程度的進步與夫此種進步的感覺，比起一種顏色的經驗來，不知要複雜多少倍，要形諸楮墨，自更不免困難萬狀。總之，這種經驗是大部分只能意會，而不能言傳的；對於有過經驗的人，語言文字是可以傳達的，但傳達了並無更大的用處；對於沒有經驗的人，即生理生活尚在失調狀態的人，是等於無法傳達，或傳達到的是另外一派的意義。這種人自有他的比較變態以至於病態的經驗，他未免以本人固有的經驗來參照解釋，來雌黃繩墨，結果當然是枉費心思。換言之，要完全了解亞氏的體育系統，一個人非躬行實踐不可。我在這裏所能說的是，就我個人的觀察與經驗而論，我們在上文所希望的種種，在亞氏系統中是應有盡有。我們希望因失調而引起的張力可以減少，希望因張力的減少而健康得以增加；我們希望自覺的程度可以推進，意志的力量可以加強，而肢體官覺的運用更可以得心應手；我們也希望抑制的技能可以趨於精進，一方面，使身體不因貪功競利，亟於進取的關係，而再度的陷入失調的狀態，而另一方面，能因一切不相干



與不健全的衝動的裁節，而使情緒與理智的生活更能順利的發展。對於任何系統的體育理論與方法，這可以說是一些很苛刻的要求，但鑒於目前人品上的鱗傷遍體，而要加以根本的治療，使踏上情理所最允許可的途徑，我們的要求也不能再低於此。

(註一)讀者到此，不妨玩味孔子『吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩』一段話。『不惑』與『知命』可以說屬於赫氏所說『覺察』的部分，而『耳順』與『從心所欲不踰矩』則屬於『抑制』或『不再需要抑制』的部分。

(註二)赫氏原註：『亞力山大三本著作的名稱是人的無上的遺傳 (Man's Supreme Inheritance)，創造性的自覺的控制 (Creative Conscious Control)，與我的運用 (The Use of the Self)』。