

人 生 對 話

余 家 菊 著

商 務 印 書 館 印 行

上海图书馆藏书



A541 212 0022 20248

人

生

對

話

余家菊著

商務印書館印行



序

人生對話，乃李和達吳屏兩先生之談話記錄。兩先生之年齡，個性與關係，讀者諸君可身加判斷，無庸介紹。惟是有不可不一言以表明之者，則兩先生皆言行相符之篤實君子是也。兩先生對人對己，皆切實負責，凡不能施之於身者，決不騰之於口，言之必可行也，行之必可言也。故平居寡言笑，有所言，人不厭其多，大異於浮談之士矣。夫言談者，忠信之薄，澆漓之漸，兩先生少時喜弄文筆，長則悔之，不欲以文字與人相見。予懼時人不察現代青年之實相，與夫青年諸君之失所觀摩也，乃援筆而記之，付諸手民而刊行之。兩先生不悅，亦不予尤也。書中議論，條理嚴密，思想深澈，視宋元語錄，別出一轍矣。間有幽默處，則靈犀所通，信口出之，予依而錄之，將以見心靈運行之妙耳。所談內容，舉凡人生目的，人生意義，人生價值，精神修養，理智訓練，讀書方法，婚姻問題，政治活動等爲有志青年所焦思苦慮者，兩先生莫不本其行己之所得，運思之所及，而相與誠懇辨析之，誠人生之津逮，青年之圭臬也。予文辭拙劣，默識而追錄之，又時爲精力所困，誠恐差錯罅漏，有所不免，是則望讀者深切指教者也。當茲抗戰建國之大時代，文人報國途徑殊窄，予將以是而自獻於愛國青年之前云爾。且歲月奄忽，不覺已踰不惑之年，念逝者之無痕，悼時光之虛擲，予亦將以是爲予行年四十之念紀品云爾。世有好奇之士，詰詢吳李兩先生爲予何人，則是親是故，非師非友，擲筆緘口，不

可道其真，宜勿問也。是爲序。

余家菊二七、十、十六於滬市

目錄

序

時代病	一
永遠的缺陷	三
生的志願	四
志士無煩惱	六
超義務的心情	一〇
努力的究竟	一五
性善正解	二四
修養的真諦	二六
知與行	三一
經驗和推理	三七
思維術	三八
讀書法	四二
已在羣之中	四四

黨以爲國·····	四四
入黨問題·····	四七
鬭爭與協和·····	四九
夫婦之間·····	五一
平等服從與創造·····	五四
如何挺過難關·····	五六
皈依正義·····	六一
現地本位努力起·····	六三

人生對話

李和達：我近來很覺煩悶，精神苦痛，一切學問都無心做，種種服務，都無興趣幹。這個時代，真是毀人的時代呵！我們生在這個時代，真是太不幸了。

吳屏：現在感覺煩悶的人很多，似乎已是一個流行病！恐怕要說是一個時代病更對一點！李先生以為如何？

李：時代病呵！時代病，這個時代是多麼可厭呵！

吳：李先生，我看你近來的情形，有一點憤世嫉俗了。

李：是，我感覺到這個時代，一切都可厭，一切都不合理。有錢的人，一夜的跳舞，可以花掉幾百塊；無錢的人，連樹皮草根都吃不到口，吃什麼觀音米。有權的人們，搬起家來，沙發馬桶都可用公家的輪船汽車去運輸，無權無勢的人們，花不少於他人一文的價錢，要想很快的找到一個搭坐的機會，那便是等於夢想。吳先生，這可認為公平的秩序嗎？這樣的秩序，有維持下去的理由嗎？

吳：當然不應該！

李：還有，抗戰以來，不是高喊着「有錢出錢，有力出力」嗎？其實我所看見的，祇是「無錢出錢無力出力」而已。吳先生覺得怎樣？

吳：有些時候，確實如此！

李：還有，「天下爲公」，孔老頭子說這句話，簡直是做夢，「朝內無人莫做官」，才是我中華民族的民族經驗結晶。你看，一些大學畢業生，十年芸窗，好容易弄到畢業，誰知結果竟是畢業卽失業。至於那般有權貴可攀的人們，無論是道士出身，是挑水出身，都可以闊之又闊。吳先生，這種狀況，你看，要得要不得？

吳：感謝老天，這種狀況不多，也不會長久吧！

李：還有，婚姻結合，總當以男女雙方才性相當，年齡相當，容貌相當爲合理。而那般有錢有勢的人，不問自己的年齡，不問女子的才性，祇顧自己的滿足，將紅顏美貌的女郎生生的利誘威脅到他的掌握中來。吳先生，這種社會算得是文明社會嗎？

吳：確是文明的污點！

李：吳先生，我對於這個社會，實在是看夠了。假如不能革命，我便要自殺！不，我要殺人！

吳：世界永遠是有缺點的。

李：那末，永遠便有悲憤、煩惱，那末，我便要詛咒世界，我便要祈禱世界的毀滅！

滅！

吳：世界毀滅了，也不見得有什麼意思。世界的意義在由不圓滿而漸即於圓滿，雖然完全的圓滿，是永遠不會存在的。人生的價值，便在努力糾正世界的缺點，雖然糾正世界的缺點，好像精衛填海，海水遠填不平，而畢竟要努力去填。希望生長在樂園內的人們，不是懦夫，便是惰夫。

李：我的主張，是「完全」，不然，便是「無」。既然不能有一個完全的世界，便不如沒有世界。大不完全和小不完全，雖然有程度上的不同，然而畢竟總是一個不完全。不完全是否能夠爲比較的減少，且置勿論，而小的不完全依然是不完全，人生努力的結果，到最後還是一個不完全，這努力有什麼價值可言，這人生有什麼意義可說。不完全，毋寧無。

吳：完全是不可能，希望「不可能」是愚癡。

李：不完全便無價值，努力「不完全」也是愚癡。

吳：李先生，抽象的思考不易進行，我們且試就一個實例來進行思辨，你看，要不得！

李：要得。

吳：李先生，石礫不及玉石完美，是不是！

李：是。

吳：有瑕的玉石不及無瑕的玉石完美，是不是？

李：是。

吳：在石礫、瑕玉、無瑕玉三者之中，聽你擇取一件，你願擇取無瑕玉。是不是？

李：是。

吳：在石和瑕玉兩者之中，聽你擇取一件，你願擇取瑕玉，是不是？

李：是。

吳：同樣，在無生，不完全生，完全生三者之中，你願擇取完全生；在無生不完全生兩者之中，你願擇取不完全生，是不是？

李：是的；不過這種願，祇是一個願而已，並無理性的基礎，祇是盲目的願而已。

吳：對的，李先生！我們生存祇是由於我們願意生存。我們努力改造世界，也祇是由於我們願意努力改造世界。一切都是出於我們的願意，離開願意，是無話可說的。

李：假使我不願活，那我便可以自殺了！

吳：那又不然。因為你既活了，你便沒有否認活着的理由。如果你以完全為活着的條件，那就是愚。如果你以無煩惱為活着的條件，那就是懦。如果你以不須努力為活着的條件，那就是惰。愚、懦、惰，都是不合理性的。所以就理性言之，既然活了，便當活着。所以我們活着的志願，是合於理性的志願；否定生存的志願，才是不合理性的志願。所以古人說：「存、

吾順之，死、吾寧也。」

李：呵！我明白了！我們生存，是由於我們業已生存，也是由於我們志願生存。那末，一切努力，都是由於我們的志願。我們既然志願了，便當不畏困難煩惱了。古人說：「患難玉女於成」，我們要善於處逆境，我們要利用逆境，使其有利於我的企圖。所謂轉禍爲福，便是此理。吳先生，你說對不對？

吳：對，李先生。人生的第一件大事在發願。我們要發願救世，發願濟人，不要在個己的享受上着想，因爲這享受主體太渺小了，太無常了，不值做我們努力的目標。具有永久生命的，是集體的生存，我們要爲集體生存的而奮鬥努力，而忍受痛苦。所以古人要「樂以天下，憂以天下。」所以宗教家甘心入地獄。

李：呵，我明白了！我明白了志願是人生之源，志願是成功之母。吳先生，對不對？

吳：對，李先生。還有一點要加研究的，便是志士應無煩惱。

李：據我觀察，煩惱是志趣的測量器，志趣愈大，煩惱愈多，因爲他感覺密切關係的方面加多了，他擁抱的區域擴大了，所以煩惱的可能量隨着志願的增高而加多。有志趣便必有阻礙，有阻礙便必有失望，有失望便必有煩惱。沒有煩惱的人，不是麻木的人，便是以個己一身爲其整個宇宙的人。有志的人，既不麻木，又不狹隘，你說，志士應無煩惱，我却以爲不

然。

吳：是的，志趣是可以引來煩惱的，不過志趣不必偕同煩惱而俱起，要看控制自己的能力如何而定。我們且來分析分析煩惱發生的原因吧！

李：好的。一個人在失敗時，要發生煩惱，在遭遇阻礙時，要發生煩惱；在受人冷淡、譏嘲、侮辱時，要發生煩惱。所以要免掉煩惱，第一必須無所作爲——便是有所作爲，也須跟隨別人去作爲；第二必須適應潮流，順着風氣走。這樣，才可以成功，才可以多助，才可以博得尊榮。但是這種人是無所謂志趣的。

吳：照李先生的說法，失敗、阻礙、侮辱是產生煩惱的原因，有了這些原因，便必然產生煩惱之果。由我看來，這些都不是產生煩惱的原因，乃是產生煩惱的條件，而且祇是條件中的一部份。

李：條件和原因，不過名辭的不同罷了！我們不用咬文嚼字。

吳：不，條件和原因不一樣。原因是必然產生某種現象的動力，條件是某種現象可以產生於其中的種種情況，一個是主動的，一個是助成的；一個是必然的，一個是不必然的。

李：這些詭辯的問題，或者說煩瑣的問題，討論起來，有什麼用處呢！

吳：不，確有必要，我們的分析須要細密。各種事理，都是差之毫釐謬以千里的。考論事理，當細入毫毛；疏闊的態度，是要不得的。

李：我是一個實用主義者，你先生又不是在講堂上混鐘點，談這些不切實際的理論，有什麼用處呢！

吳：正確的理論無一不切實際。你這種實利頭腦，要得見真理，才是比駱駝進針孔還難呢！

李：別罵人吧！你且談煩惱的原因和條件吧！

吳：話說遠了，我們果真應當轉到本題上來。不錯，失敗、阻礙、侮辱誠然可以引起煩惱，但是也不一定必然引起煩惱。在那些犯而不校的人們，受到別人的謾罵時，他心中認為猶如被狗咬了一口一般，還有什麼煩惱可言。在慣於逆水行舟的人們，他認為波濤洶湧正是鍛鍊能力和表現身手的絕妙時機，正歡迎阻礙之不暇，更何從而起煩惱。至於失敗呢，其原因可分為內在的和外在的兩種：因觀察不同或計劃不當而失敗，那是失敗的內在原因，因回天無力或變生不測而失敗，那是失敗的外在原因。失敗而由於內在的原因，則往者不可追，煩惱何益？來者猶可為，遭一次失敗，便多一次教訓，只要好好運用失敗的經驗，失敗便是成功的保證，正是失之東隅，收之桑榆了，更不必煩惱；失敗而由於外在的原因，假使是變起不測，則不測之變非人力所能控制，失敗只能歸咎於運氣而已；假使是回天無力，則天之回本來是不可預期，失敗只能歸咎於定命而已。命運鑄成的失敗，吾人惟當安然受之，一生煩惱，便是愚癡。

李：命運之說，是迷信的說法，也是麻木志氣的說法，既不當信，也不可信。聽天由命的人都是懶散不肯作爲的人。我國國民的個人無活氣，社會無進步，都是由於中了這種思想的毒，我們必須要剷除這種思想，我們不當聽天由命，我們要戡天造命。惟有這樣，國民才有進取之氣，社會才生活潑之象。

吳：命運問題，不是這樣簡單的，我們可分爲命運說之真妄和命運說之果效兩點來談。一個生成的天才，並未花費較多的努力，便有了較大的成就，這在科學上，稱爲遺傳。而就該某個人言之，就是他的命。有某人，本來定在前一日搬到他的新居，因事情耽誤，當天沒有搬往，而次日清晨，敵機來襲，該屋整個倒塌，某人因耽誤而沒有搬家，得免於難。用新名辭說，這是機會使然，實際等於說是運氣使然。

李：我願意聽人說機會遺傳，不高興聽人說命運。

吳：狙公賦芋，朝三四暮，衆狙皆怒，改爲朝四暮三，衆狙皆悅。衆狙所得的芋數未變，而怒喜不同，這便是誤於虛名不察實際之所致。李先生，不喜歡說命運，而喜歡說遺傳機會，未免莊生所謂「名實未虧，喜怒爲用」吧！

李：儘管是一樣的，新名辭既是新的，總要好一點，因爲我覺得新名辭要合於時代性些。不過我們不必多費力在名辭的討論上。就命運說的果效言之，實在足以麻木人心，未便提倡。

吳：不是要提倡命運說，是要認識人生和客觀世界的真實關係，然後可以得到一個好好自處的理。怎樣立身於世界，豈不是一個很緊要的問題嗎？

李：是的。

吳：要立身在這個世界內，必須發揮自己的意志力，不可將自己看得太無能了。同時也要知道自己能力的界限，不可將客觀世界的力量，太估低了。我們祇是要爲其所能爲，而聽任其不可爲。

李：不然。孔子的偉大精神，在「知其不可爲而爲之」。我們應當將我們的能力界限，盡量向前推展，將不可爲的種種，一一克服過來，使他成爲可爲。近代科學的偉大，便在它能夠征服自然。將來社會科學發達，人類亦必然能夠征服社會。人類的力量，必有一日，可以成爲無窮大。而「不可能」三字必不復見於人類的字典中。今日飛行家在天空中飛行，啞吧說話，豈若干年前，不都是不可能嗎？

吳：是的，人類的力量是有進展的，個人的力量亦是有進展的。不過無論如何進展，人類終不能全知全能。因爲假使能夠全知全能，就必然不受法則的支配，不受法則的支配便無所謂自然秩序與社會秩序了，換言之，便無所謂世界了。征服自然，只是於發現自然法則之後，順從自然的法則而對於自然加以運用，何嘗能違反自然的意旨呢？孔子知其不可爲而爲之，是說孔子知道結果上不必能成功，然而依然要往前幹去。這正是只管耕耘，不問收穫的精

神。人生的責任，只是盡力爲其所能爲，至於力所不及之處，便無責任可言。既無責任可言，便是失敗，又與我何干？何須有所憂戚於其間。古語說。「仁者不憂」、仁者以愛人爲心，希望人人各得其所，他的憂愁似乎應該很多，其所以能夠不憂的原因，便是基於盡其在己，聽其在天的道理。所謂天，便是自己力所不及的界域，所謂煩惱苦悶，乃是西洋傳播進來的流行病。

李：吳先生，你的意思祇是說人們應當爲其所能爲，於其所不能爲，不應有所憂戚於其間，所以不應有煩惱。是不是？

吳：是的。

李：人生努力的目標在成功，人們之所以願意努力的原因，也就是因爲有成功可能的希望。如果明知其不能成功，還去努力營爲，無論未免跡近於倭，而在努力進行之時也難免於太難爲情之感吧！

吳：這個成功的問題，我們應當詳細思索一番。我們且喫一杯茶吧！呵！你是衛生學家，不喫茶的，且喫一杯開水吧！

李：開水好。人們不辭勞苦，努力奮鬥，爲的是追求成功。假使明知成功之不可能而仍然去努力追求，豈不是白費氣力嗎？有什麼意思呢？「知其不可爲而爲之」，固然表現願力之偉大，值得欽佩，但是這種態度，說它有什麼理性的基礎，則恐怕未必吧！

吳：「知其不可爲而爲之」的態度，確是願力宏大的表現。一個急於作爲或者熱心救

世的人，他衷情迫切，不能自禁，對於自己應當作爲的事情，勇往直前，行乎其所不得不行，顧不到結果之是成是敗。他的志願真切，便是失敗當前，也不能沮喪他。例如文天祥，史可法，努力救國於殘破之餘，就當時內外的情勢來看，救國之難於成功，他們未必無所察覺，然而他們不因成功之無把握而停止其救亡之努力。這個固然是由於他們之愛國心切，有如父母病危，做子女的人，明知無救，也不能不請醫治療，以盡其爲子之心。我們作事，只是要盡心力而爲之而已，對於結果如何，本來可以不問。不過說這種態度，不能加以理性的說明，也非適當之論。我們所能說的，只是：這種態度，無加以理性的說明之必要而已。

李：無加以理性說明之必要，這話是對的。因爲既是當作，便成也當作，敗也當作。既是願作的，便成也須作，敗也須作。不過，人類是理性的動物，我們終竟要求一個理性的說明。

吳：不要性急。我且問你，什麼叫當不當？什麼叫能不能？兩者的區別安在？

李：那很簡單。當不當，就是合乎或反乎人生目標的；能不能，就是諸般情況之所許可或不許可的。這種區別，豈不很簡單明瞭嗎？

吳：對的。假如有一種行爲，是合乎人生目標的，這種行爲，便是人們所應當作爲的。是不是？

李：是的。

吳：假使有一種行爲，是情形所不許可的，人們對於這種行爲的便無作爲之義務。是不
是？

李：是的。

吳：假使有一種行爲，合於人生的目標，而又爲情形所不許可，又怎樣呢？

李：這倒困難。因爲它合於人生的目標，是人所當爲；因爲它爲情形所不許可，人們又無作爲的義務。如果認定不可能的行動爲人們的義務，那是強人以所難，做人未免太苦了。如果當爲的事可以不爲，那末，當然便又不成其爲當然，失了拘束的力量。這倒是一個矛盾，無法解除。

吳：人不能在矛盾中生存，我們必須加以解除。

李：解除這個矛盾，也是一個不可能的當然呵！

吳：不。我有一種方法，不知道對不對，李先生。

李：願聞其詳，吳先生。

吳：義務是以可能爲條件的，超出人們能力範圍以外的行爲，人們便沒有行爲的義務。人們實行不可能的當然，乃是出於超義務心以上的心情，是超人的心情，是聖賢豪傑的心情。不可能的當然，不是當然，而是超當然。超人們的胸襟意識，將一切當然，不問其可能不能，都歸納到他的志願範圍以內去了，所以他認爲『宇宙內事，皆已分內事』。本分的分量等

於宇宙的全量。那種本分，是一種不能的本分，所以是超本分的本分。『博施濟衆，堯舜其猶病諸，』竟然有人感覺『一夫不得其所，若已推而納之溝。』這就是所謂的超義務的心情。超人的爲，必須以超義務的心情來解釋。明白此理，對於『不問收穫只問耕耘』的心理情狀，就可以明白了。

李：超義務的心情，只能說明不問成敗之心理的自然，說到不問成敗之論理的當然，則尙不足以資闡明。

吳：這種超義務的心情，是否值得欽崇？

李：值得。

吳：我們所欽崇的，應當限於當然，對於一切不應當的，都不當欽崇，是不是？

李：是的。

吳：那末，自然與當然的區別，只是一種方便而已。究竟言之，自然便是當然，自然與當然合一。

李：如果自然便是當然，那末，罪惡是自然的，難道也是當然嗎？

吳：就整個人生言之，罪惡是人的病態，並非人生之自然。例如身體生長瘡疽，瘡疽只是生理的病態，並非生理之自然，所以應當除去。真實的自然，便是人生之當然。

李：這個，倒教我越發糊塗了。然是就已成狀態而言；當然是就未成狀態而言的。假使認

定自然便是當然，豈不教人安於現狀而無進步的要求嗎？況且宇宙的本質本來便是變遷不息的，並非靜止不動的，怎好視已然爲然，而助長保守的習氣呢？

吳：你這話很對。不過我要問你，所謂自然者何也？就我看來，自然便是必然而又莫或使之然的。試問，宇宙的變遷不息，是否必然而又莫使之然的。試問這變遷不息是否便是自然。人類之進步無已，是當然，也是自然，所以自然與當然合一之說，並不助長守舊的習氣。

李：現在我承認這話是對的，但是這種討論對於不問成敗只管努力這一論點，有什麼必然的關聯呢？我們的談話，未免太無邏輯的組織了。

吳：不然。我們要認識當然的最高依據，其實即是自然。然後再認識『知其不可爲而爲之』的精神是一種自然的心情。有了這兩種認識做前提，結論使自然是：『知其不可爲而爲之』的自然心情，便是人們應該具有的當然心情。最後從這種結論推演出來的應用主張便是：爲其所當爲，而不問結果之是成是敗。我們的談話，並不是擺龍門陣呵！

李：吳先生，我覺得你這種說法，是主觀的說法，古人所謂『正其誼不謀其利，明其道不計其功，』大約便是你這種意志。其實這種說法太迂迴了。我有一種客觀的說法，較爲簡捷明瞭，似乎要好一點。

吳：願聞其詳。

李：依據物理學的能力不滅的原則，有一分努力，必有一分效果；便是失敗的努力也必發生相當的效果。在奮鬥的過程中，始終是兩個力量相對抗。我方之所以失敗，是由於我方力量弱於對方力量，假使我之弱力不與敵之強力相對抗而以我之失敗博得敵方之減弱，則敵方之力量永遠保持，我之企圖永遠不能實現。今我以弱力與敵之強力相衝擊，我雖個人失敗，而我之繼起者所有的成功把握，則隨之而加多了。所以說，『失敗是成功之母』。

吳：不錯的，有努力即有效果。我們仰此理，我們便可只管努力，莫問效果，因為便是失敗，也是有效果的。這種說法同我的說法，只是觀點不同而已，不必強為上下床的分別，因為這種說法必須建立在信仰之上，因為有努力即是有效果的說法，並不能用測驗法證明，只是基於理性作用的必然要求而已。

李：我們的目的在探求真理，不在取勝於人。這箇問題，我們竟見相同，也就罷了。我們應該討論的，便是這班人們為什麼肯做失敗的努力？人們的努力，不外為的富貴功名。失敗了，便一無所得，他們為什麼肯努力呢？

吳：人們紛紜擾攘，疲精竭神，甚至焦頭爛額，到底是為的什麼？確是饒有興趣的一個問題。李先生，你的見解怎樣？

李：我以為人們的拚扎營為，都是由於衣食的逼迫。因為餓了要吃飯，冷了要穿衣，所以不敢偷閒，假使人類沒有衣食的需要，人類世界必將成爲一個清靜無爲的世界。人類其所以不

能無爲，便是由於要吃要穿。因為要吃要穿，所以才要有經濟的活動；有經濟活動之必要，才講求經濟活動之便利與效率以及經濟活動效果之確實與安全，於是乃有法律政治道德等各種體制。所以人類文明的基礎，在衣食的需要；人們活動的動力，亦在衣食的需要。

吳：衣食的需要，是人生需要的一種，但非全部的需要。第一，人生需要的種類，不僅衣食一種，最顯著的實例，莫過於男女性的需要。性的需要，是一切動物共同需要，而且和經濟的活動顯然不生類屬的關係。第二，衣食需要之支配人生的活動，亦祇限於一定程度之上。首先須求現在不感覺衣食之缺乏，其次須求將來不起衣食的恐慌。人們追求財富，一到現在能有衣食，將來又可有衣食之後，他的行動便不受衣食需要的控制了。一個赤手起家的人，他最初的活動，是爲的吃飯穿衣，等到錢財稍多，他依然努力追求錢財，他的企圖便不在供給現時衣食的需要，而在儲備將來衣食的資料。及至錢財很多以後，他本人乃至他的子女，都可供吃之不盡，用之不窮，他誠然可以依然追求財富，但是此時他之追求財富，便不是爲的衣食的供備，而或者是爲的財富上的野心之滿足，或者是爲的多財可以得到人們的尊敬，或者是爲的多財可以出入官府，或者是爲的多財可以博施濟衆，總言之，他的活動的動力，到了此時，已經不是衣食的需要。並且到了此時，他的活動，亦就不止錢財的覓取了，他很可以玩玩古董，甚至於辦一個學校，唯物史觀，謂人類的活動，受經濟的絕對支配，確是一個偏頗的說法。

李：我並不相信唯物史觀，我祇是覺得經濟的需要是人生需要的一個重要項目。有許多傳統式的文人以不治生產爲清高，結果不敗廉喪恥，便會做社會的寄生蟲，書生諱言飯碗問題，實在是一個絕大的謬誤。這種謬誤，必須加以糾正。我在許多教育家家中，祇是欽敬職業教育家，便是因此之故。

吳：近來的青年，重視自己職業能力之養成，而其選擇學習科系的趨勢又注意於出路寬廣的系科，從某種意義言之，確實是一種好現象。因爲職業一方面是自己的飯碗工具，一方面又是服務社會的憑藉：出路寬廣，一方面是自己謀業容易，一方面也是社會的需要較多。所以青年重視職業問題，不失爲一種好的現象。不過流弊所至，便是青年的眼光太拘滯在個己的經濟需要上，不免忘却了職業之社會的意義，而個己精神上的發育也難免停滯不前，人格未免卑陋。

李：經濟的動因，祇是青年重視職業的原因之一種。青年養成自己的職業能力，有時爲的是取得社會的地位足以控導人倫，有時爲的是獲得事業的成功足以博人尊敬，有時爲的是名利雙收，在異性方面吸取一個才子或佳人。青年志不在溫飽，他所企羨的，是權力、名譽或美人。斤斤於飯碗問題，祇是貧苦青年而已，並且祇是貧苦青年的一部份。

吳：李先生，你分析青年心理，甚爲精細。青年活動的動力，確實多半是權力、名譽或美人。這種動力的價值，確有研討之必要。

李：這個甚爲顯然。權力是實現抱負的必要條件。沒有權力，無論能力如何偉大，所有的抱負畢竟是夢想而已。真有抱負的人們，必然要努力追求權力，而且要用盡各種方法以取得權力。那些不接近權力而以清高自命的人們，祇是無能的飾辭罷了。

吳：權力是實現抱負的工具，是不錯的。但是正因此故，權力之有無價值，第一要看運用權力時所追求之抱負，其價值如何。抱負正大，權力始足以造福人羣；抱負卑陋，權力適足以流毒社會。第二要看使用權力之方式如何。假使使用權力而不軌於正，即令抱負是正大的，流弊所至，亦將使正大的抱負暗淡無光，而且足使一般喜弄威權的人，假實現抱負以凌虐弱者。第三要看取得權力的方式是否合理。假使權力的取得，是出於巧取豪奪，則巧取豪奪的行爲，足以釀成巧取豪奪的風氣，而現存的秩序便必然傾覆，喪亂之禍不崇朝而至矣。用不正當的方法去取權力，用不正當的方法去運用權力，乃至用權力去貫徹不正當的慾求，不僅足以害人，亦且必然禍身。明達的人，甯可無權無勢，困辱以死，而不肯詭道以求，便是因此之故。

李：人性服從強權，有權力便可轉移羣衆。沒有權力，便是慈母，也不能說服一個稚子。真有抱負的人，應當不惜採取任何方法，以博得權力之歸屬於己。無權無勢，便是聖賢，充其量，做得一個好好先生而已，說不上救世安民。

吳：誠然，權力確可寶貴；假使不惜抹煞一切以求取權力，正義也不講，利害也不講，到底爲的是什麼呢？

李：有了權力，便有正義，所謂「侯之門，道義存」者是也。有了權力，利益自然跟着來了。「權力」，「權利」，兩個字確是一同行走的。世界的主宰，是力而不是理。

吳：力在世界上的作用，當然不能否認。不過力的作用可以推進這個世界，也可以摧毀這個世界。世界的演進，有其必然的法則；合於這些法則的行徑，便謂之義。力的運行，想他推進世界而不摧毀世界，便須使力的運行方向合於正義。假使得了權力而犧牲了正義，是權力的好作用未生，便先起了壞結果，又何必要此權力。有志之士，當然樂有權力，但是假使不能以正當得之，也就不應詭道追求。所以志士要能忍耐冷淡寂寞，要能甘心於無所表現而死。

李：無所表現而死，豈不是很可惜嗎？

吳：事業成就之有無，於我究竟何所增減。我活在此世，根據我的能力，斟酌我的境遇，善盡我的一切本分，便可以仰不愧天，俯不作人。我能力之所不及，或者事勢之所不許，皆非我之所能過問，從而使非我之所能負責。所以有了事功，祇是盡了我的本分，於我添不了一毫價值；沒有事功，祇要盡了我的本分，於我亦減不了一毫價值。立身處世，謹守正義而已，何必汲汲於事功之有無。

李：俗話說：『豹死留皮，人死留名。』人生數十寒暑而已，其所以水垂不朽者，名而已。所以說『名譽是第二生命。』欲名垂不朽，於立功之外，固然還可以立德立言，但是一個可以立功的人而不能立功，或者一個祇能立功的人而不能立功，坐令與草木同朽，豈不是辜負

此生嗎？

吳：不朽的慾求，當然是人生高貴的慾求，不過要依賴名聲以求不朽，則這種不朽未免太渺茫了。第一，名的好壞，繫於別人的判斷：爲善得惡名，爲惡得善名，其例甚多；而人之好惡不同，一種行爲又每每毀譽參半，求名又豈能必得。第二，求名則我之行動不能自主，勢必仰他人的鼻息，視他人好惡之所在而趨避之，我已完全爲他人所轉移，更何從而有所貢獻於人羣。第三，卽令在當世幸有微名，此名之傳不傳，朽不朽，亦有非人力所能完全控制者，古今來，該有多少仁人義士名不見於記載，又該有多少鴻篇鉅製湮沒泯滅而無傳：卽令有名幸而見諸記載，記載幸而傳至現今，一部二十四史，其中該有多少偉人，賢人，奇人，於十號稱知識階級者，究竟能縷述其中之若干人名，已是問題，一般人民之茫然無所知曉，更無待論。所以欲藉名聲而不朽，是毫無把握的。所以好名者都是愚夫，都是捨己殉人之徒。

李：古語說：『三代以下，唯恐不好名』；你的說法，對於好名，未免鄙視太過吧！

吳：不。名教的作用，祇是訴之於社會的裁判。用名譽的賞罰維持社會道德的水準，使賢者俯而就之，不肖者勉而卽之。其功用在於尋常狀況之下，維持行爲的尋常標準。在非常時代，尋常的標準就不能適用；在非常之人，尋常的標準，亦就不可適用。所以敢於觸犯名教者，是大壞人，也許是大好人，但決非尋常人。開創局面，挽轉狂瀾的人，都是窮天地

百萬世而不頹的人們。斤斤於世俗毀譽的人，決不足以衝破世俗的樊籬，祇是跟着潮流走而已。

李：照這樣說來，名之意味，如是而已：功之有無，又不關已事；欲求不朽，又有何法？吾人努力，其惟美人之是求乎？

吳：美人之追求，既已得到便行終止，不足以爲人生之永恆的策動力，不朽之慾，雖說宗教意味濃厚點，也自有其理性的說明。

李：不管那些，請道其詳。

吳：請問，人羣之存在，是否必須正義之維持，假使正義滅絕，是否人羣就必然毀滅？

李：是的。我們祇能如是着想。

吳：人羣須正義維持，既是一個必然法則；這個必然法則，又是誰所安排？我們祇能說這法則是宇宙的自然法則。那末，我們維護正義，便是體現了宇宙的自然法則。所以宇宙不滅，正義不毀，體現正義的我們也就不朽。此之謂「天人合一」，此之謂「接近天神」。

李：你的意思是說：道不朽，人行道，所以人亦不朽；是的嗎？

吳：是的。你覺得怎樣？

李：我不能反對，但是我要求一個更常識些說法。

吳：那也容易。我且問你，愛國是當然的；是不是？

李：當然是的，一個人不愛國，便等於自掘墳墓。

吳：這個，我倒不很了解，請問其故！

李：古話說得好：『皮之不存，毛將焉附，』國之不保，身於何有？愛國即所以愛己，愛己必須愛國。你看，那些亡國之民，生命財產，任人蹂躪，而莫可如何，都是失掉了國家的保護的原故，此等鐵的事實擺在眼前，聽憑高明的人們怎樣詛咒國家，怎樣鼓吹打破國界，都祇足以激起人們的厭惡而已。

吳：這些，都是事實。不過我們現在是要取得理論上的條貫，我並未曾說及國家之應不應愛，祇是討論到爲什麼要愛國家。照李先生的說法，愛國即所以愛己，愛己必須愛國。有一部分事實，用這個說法，是可以解釋的。另外有一部分事實，是一個說法所不能解釋的。例如前綫戰士，衝鋒陷陣，生還之望，本來渺茫，他們未嘗不知道。他們拚死前進，瞬息之間，便可爲敵人所毀滅，真是生死決於旋踵之際。說他們的行動足以保衛國家，當然十分正確；說他們的行動即所以保衛自己，未免等於說服毒乃所以延年益壽。由於他的勇敢衝鋒，戰爭可以得勝，國家可以得保，但是他的本身，則十之八九，必然葬身於槍林彈雨之中。他已經死了，國家之存在和興盛，究竟於他何干！如果說僥倖不死於萬一，所以毅然衝鋒，那末，這種自保的方法，未免太笨拙了吧！所以愛國即愛己的說法，必不合於實際鬥士的心情。衝鋒陷

陣的軍士，如果一及此種理論，恐怕難免於畏縮不前吧！

李：國家得保而個己死亡，國家與個人的利害，好似不必一致。然而爲國家而死，受千秋之崇拜，比較起厚顏偷生，受人唾罵，在名譽上，實在有天淵之別呵！

吳：名譽是本身利益之一種，在本身存在之條件之下，這種說法，原不失爲一種說法，如果本身毀滅，則『千秋萬歲名，寂寞身後事』名譽之美，於己何益？

李：照這樣說來，那又何必爲偉人烈士造銅像、建祠宇，並將事蹟宣付國史館呢？在懲創（吳）那都是表生者崇拜之情，勵來者報國之志的呵！於死者何益！名教的功用，不已往，而在獎懲未來。對於功在國家者則崇敬之，使一般國民見着，都感覺我能功在國家，則我亦可以受到國人的崇敬，因而發憤有爲。對於遺害國家者則加以惡名，使一般國民聽着，都感覺我苟如是，則我亦必然遭受人唾罵，因而勉自檢束，名譽的獎懲祇能及於生者，不能及於死者，因爲既名曰死，便已無所謂感覺了。而且可以再問一問，即在活着的人，爲什麼要怕人罵呢？如果說名譽不好，便無法生存於社會，恐怕也祇是書生之見吧！你看，那些貪官污吏乃至地痞流氓，他們的社會生存，何嘗因社會的指摘受到嚴重的障礙呢？

李：名譽這個東西，本來是一種可笑的東西，人們偏要愛它，甚至於犧牲性命以沽名釣譽，真是所爲何來？

吳：名譽可真可假，可有而不必有。人之好名，也是出於天性，正等於愛國之出於天性。

人生的行動受天性的支配，人生的義務，也在完成其天性之所昭示。祇要盡了我們的心，完成了我們的天性，便是頂天立地堂堂的一個人。一切成敗毀譽，都可置而不問。明白此理，我們的目光便不必向外看，便祇須問我們是否已盡我們的最大能力，為我們之所應為能為與可為。這樣，則內重外輕，我可以轉移外物，而不為外物所轉移。這樣，才可以立定腳跟，豎起肩膀，才可以弘毅堅忍，任重致遠。

李：你這種說法，是古人所謂盡己之學，固然可以不憂不懼，無煩無惱。不過這種說法，建立在性善說之上。人性究竟是善是惡，是有善有惡，是可善可惡，抑或是善惡相混，從來聚訟紛紜，恐怕也不容易解決吧！

吳：這個問題，看似複雜，其實看透了，也就異常簡單，不煩言而解。

李：人性善惡的問題，自孟子以來直到宋元以後的理學家，費了多少言語，總弄不清楚，到了今天，大家認為是一個玄學問題，以不了了之。你說得這樣簡單，倒要請教了。

吳：善是什麼？超乎人生以上的，不可說，所謂善，祇能說是有益於人類之生存的。人類在無數年代的演進歷程中，經過無窮的錘鍊，屹然存立於世界之上，其所依以通過此錘鍊過程的，便是其自身的天性。其自身的天性，經過了無窮的錘鍊而使人得以通過此綿久的演進歷程而依然存在於今日，所以人性當然是善的，所以人們儘可以率性而行，而且人們在實際上亦祇是率性而行。

李：人性之中，有一部份是好的，也有一部份是不好的；所以普通宋儒說人有人性，也有獸性，即在人也有氣質之性與義理之性的分別。說人性都是好的，不但太籠統，亦且未免太危險了吧？

吳：不。這樣的見解，是由於將性「割碎了看」的原故。人性是整個的，是不可分割的。人性之全體，其構成之各部份，是互相調節的。保持調節，使全是善，失了調節，便產生惡。例如淫，是所謂「萬惡淫爲首」的八世第一惡。其實淫祇是男女之性失了調節，違背了尊重他人權利的天性，蒙昧了禮及人羣共存共榮的心情，如果淫的衝動能在各種天性諧和的控制之下發動其活動，則男女居室，人之大倫，不但非惡，亦且至少可錫以純潔之美名了。又如愛人，可說是人類的第一良好本性。然而愛人苟不爲理智作用所控制，則往往愛人適以害善可以爲惡人；愛人苟不爲剛斷之性所節制，則往往姑息適以養奸。所以分析的看，每一天性，是可以爲的；整個的看，則天性之全體純然是善。惡的發生，是由於一種性情的活動偶與其他性情失了調節的原故。中庸說：『喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和；中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也，致中和，天地位焉，萬物育焉。』中是均衡，是整個天性的靜時狀態；和是諧和，是整個天性的動時狀態。人們的責任便在使這種中和狀態得以保持而加以發揚，觀察人性，必須如此，才可以了解人性之果然是善。

李：人性是善的，人們基於人性的要求而努力爲善，如愛國愛羣之類。人們的爲善，不是

爲的權利，不是爲的功名，祇是爲的完成自己。我相信，服膺此說，可以鎖滅煩惱，可以掃除顧慮。不過人性是天生的，我們對於天生的性，是無從施以人力的，我們勢必無從加以修爲，卽令講究修爲，也不免還是主敬、主靜、那一套玄之又玄的把戲，不合時代的動的要求。我們的時代，是動的時代，中古寺院式的修爲方法，我們用不着它。

吳：人性是天生的，然而仍有施以修養之可能，主敬主靜，當然也不失爲修養方法之一部份。如果說主敬主靜是中古式的方法，一經加以「中古式」三個字，便成爲要不得的，難道所謂「現代式」便都是好的嗎？如果說靜的修養不好，試問靜的修養和動的修養有何種究竟的區別？我們研究事理，不要爲名辭所籠罩，必須鑽入名辭所代表的實際。

李：真的，使用名辭容易，確定名辭的意義難。我想，「現代式」不過是說適於現代生活要求的方式：中古式不過是說這方式的陳舊而已。既不能說現代的都是好的，便不能說中古的都是壞的。我使用「現代的」、「中古式」等字樣，祇是尋常講話般隨便說來，請你不要過於推究了。如果這樣認真，那末，大家便無法開口了！

吳：不，李先生。講論事理，最忌油腔滑調，信口開河。真理其所以不明，便是由於一般自命爲認識真理的人們，實際上未曾探訪過真理，祇是在言語上賣弄聰明而已。我對於李先生，並不是要吹毛求疵，祇是要說明使用名辭必須先明其意義。在這樣了解之下，於現代式中古式等名辭，可以置而不論，不過動的修養和靜的修養的差別則似乎未便馬虎過去。

李：動的修養，是用行動的方法從事修養；靜的修養，是從思念的活動上講究修養。例如童子軍的修養方法，是從實際的行動上求善良品格的養成，所以是動的修養。主敬主靜，是在內心上保持善意而摒除雜念，所以是靜的修養。靜的修養，在效率上，不及動的修養之強大。

吳：修養是控導整個行爲的。行爲的整個歷程是從意念之發動起到行動之終結止。講修養，決不能祇注意其整個歷程之一段落，而於其另一段落則忽置不問。保持善意，是企圖善念之實現；摒除妄念，是杜絕妄行之發動。內心的涵養操持，是從行爲的源頭上用工夫。有善念而不實行，等於幻念，有妄念，且必去之，何至縱容妄行而不除。所以區別修養方法爲動的與靜的兩種，已是多事；更從而比較其效率之大小，更是辭費。

李：我們儘可不作動靜的區別，但是修養的關鍵在品格之養成，品格之養成在於行爲之積累。有累次的良好行爲，才有確實的良好品格。孟子談浩然之氣，說是集義所生。集義即是積累合義的行爲。孟子重視此種修養，所以孟子的氣象甚爲雄偉。後來宋儒提倡主敬主靜等說法，無論使國民氣象流於卑弱，而且主敬主靜全是無所作爲的，對於品格，如何能夠發生培育的作用。

吳：主敬主靜並不是枯寂端拱，乃是保持此心之均衡諸和狀態，不使其有所傾倚偏激或有所壓抑抹煞。在未行動時須如此，在行動之中，尤須如此。所以主敬主靜是貫乎動靜而言的。

假若不敬不靜，則將喜怒用事，感情支配判斷，行爲不中條理了。例如同一人也，愛則欲其生，惡則欲其死。試問應不應該？試行爲中理而不用正心的工夫，何異緣木求魚！

李：在實際上發生影響的，是外表的行動；內心的意念，即令發生影響，也必須經過外表的行動；所以我們儘可不必措意於內心的意念，而專注意於外表行動控導方法之講求。控導行動的方法，第一是給予適當刺激，第二是養成適當習慣。有適當刺激便可有適當行動，由適當行動之累次反復，便可產生適當品格。品格既成，修養之能事便畢。何所用於內心的修養方法！

吳：這種說法，是一種時髦的說法。不過這種說法，是把人類看作一種有感受性有記憶力的物件，而不知人類是有主動性有創造力的生物。假使承認人類是有主動力的，則一種刺激到了人類身上時，人類的內心上便必然生起對立的活動；人類的行動使不完全爲刺激的性質所決定，甚至於可以完全爲內心活動的性質所決定。所以不同的人，在同一情境下，受同一的刺激，而其所起的反應往往不同，甚且相反。同是受人的侮辱，有的人「惡聲至，必反之」；有的人則「犯而不校」；可見人類並不絕對受刺激的支配。再且，人類亦不絕對受習慣的拘束。假使人類絕對爲習慣所拘束，則人類的行動便將固定在一定的軌轍之中，而不具改進革新的可能了。那末，好人便不至於墮落，而改過自新之事亦將不見於人間了。總之，人類受環境的影響，而環境並不能宰制人類；人類受歷史的約制，而歷史並不能桎梏人類。

李：從政治與教育的觀點言之，客觀的方法使人等得有下手處，內心的方法全賴各人自己的努力，非他人所能傾助，對於一個自暴自棄的人，客觀的方法尙可施以鞭策轉移，欲從事於內心方法之使用則成絕望。

吳：一切教育，都是自己教育自己。客觀方法之生效，必須受刺激者樂於接受其驅策轉移。否則却以刑威，訴之於人民之恐怖心，亦祇能使其行為之外表近似於為政者之所要求，而其內心之所向則另有所在。如是的生活，是為虛偽的生活，是為兩重人格的生活，乃人生的絕大悲劇。為求人生之優美圓滿計，必須使行動與內心表裏如一，純一不貳；所以內心的修養乃是修養的最重要部份。

李：那末，客觀的修養方法，便可不必講求了。

吳：那又不然。行動是貫乎內心與外表的，本末表裏，都應求其純善，就教育之初步言之，當側重客觀的方法，就教育之終點言之，當使受教者具有使用內心方法之興趣與能力。

李：那末，主敬主靜，也有科學上的說明嗎？

吳：科學不過事理之經過系統的組織者而已，既在事理上是確實的，當然可有科學的說明。在心理學上，我想，主敬主靜，即是注意集中的狀態。「主一無適之謂敬」，豈不是注意繼續集中在合理一點上嗎？主靜是保持明覺狀態，不起妄念，豈不是注意作用集中了勢力以後的情狀嗎？前人所用的說法，不過和我們所用的名辭，有些不同罷了。此外，如涵養，就

是我們現在所說的自己暗示。自己暗示具有偉大的力量，能穩定自己，提撕自己。又如省察，就是我們現在所說的自我批評，自我批評是認識自己和改進自己的必要方法。凡這些內心的修養方法，都有科學的價值，可惜我們不大留意罷了。結果所至，治不了一身，還說什麼治國平天下。

李：內心的修養法，偏重在動機上，不及客觀修養法偏重在行為上者對於行為時所遇的情況較能為周密的考察，所以講內心修養法者，做好人則有餘，故能人則不足。因為在知的方面既不足以言文理密察，在行的方面亦不足以言肆應裕如。現代是幹的時代，人人都應當有所作為，專養成好人實嫌不夠，必須提倡實際行動的修養，以培成足以有為的知識和能力。

吳：行為是本末始終內外一貫的，不能分作兩截看，剛纔已經說過。現在為講論的方便計，姑且看作兩截。行為的優劣標準在效率之大小與正負，而內心修養之講求，對於行為效率之增進，實具有莫大的關係。例如此心不冷靜，不客觀，對於事態的真相即得不到正確的認識，甚且顛倒黑白，如醉如癡。又如此心不公，則行動難免有自私之意，整個行為便喪失其悅服他人的力量。又如此心有驕矜之意，則行為的表現有快意自選之勢，不惟容易僥事，而且往往挑起他人的故作障礙。況且一種行為，雖然它的導火線可在外界，而其控制器究竟是內心的作用，即平常所稱為意志者，假使意志不健全，或則決心錯誤，或則決心動搖，或則決心不立，都大足以減弱行為的效率，所以內心的修養不可抹煞。

李：終日靜坐冥想，恐怕不足以發揮人生之氣吧！

吳：講究內心的修養，不必終日靜坐冥想，而絲毫不事實際的行動。修養要涵養內心，修養更要使內心的善念表現在實際的事實上。閉目冥想的善念，祇是自誤的幻想而已，無關於天地之化育。

李：除了一般冥想不事作為的人，還有一般專喜研究的人，亦無關於世界之興衰或人羣之隆污。知識的價值，在指導行為；不去行為，專儲知識，便是學富五車，也不過一種活動書架而已。況且國勢危急百廢待舉已如此，而教育未發達，知識份子之少又如彼，聰明才智之士都相習而坐坐沙發椅上，不肯腳踏實地的幹去，實為國家前途之一大隱憂。我們今日當提倡顏（習齋）李（恕谷）之學，鼓動躬行實踐。

吳：這個問題，不是這樣簡單。你想，一個研究財政學的人，便必須去做財政部長或財廳長嗎？他用一個純粹的財政學者的身份使無可貢獻嗎？

李：我的意思，是要提倡坐而言起而行的風氣。這樣，才可以減少空談浮論不懂實際的惡習。古人說，『學而優則仕，仕而優則學：』我想，是一個很理想的辦法。

吳：當然，實行與研究，應當儘量融合。實行家而輔之以研究，才有遠大的識見；研究家輔之以實行，才有正確的觀解。不過一個人同時要做實行家與研究家，則今日的事態複雜，研究與實行，都非簡單的事情，兼營並顧，勢不可能。其次，實行所需要的才力與研究所需要的

才力，在種類上頗不一致；各人的才性都有所偏，兼用其所短，實不如專用其所長。

李：這是分工合作的老說法。我認爲這樣則知識與行爲脫節，結果，知者不真知，行者必冥行。

吳：知行脫節的流弊，誠然如是，不過實行家與研究家之分工合作，不必卽釀成知行脫節的現象。第一、在培養的時候，實行家應有理論的研究，研究家應有實際的訓練，兩方的基本訓練是相同的。其次，在進行職務的時候，實行家應隨時閱讀研究的報告，研究家應隨時觀察訪詢實際的情形。雙方應當互助，而不可相輕。

李：這，自然不失爲一個辦法，不過揆諸知行合一之旨，似有未合。

吳：知行合一說的用意，是在教人知了便行，或者行如所知，不要欺蒙自己的良知；另一方面是教人行其所知，不要不知而行，以免盲行。對於喜事玩索的人，應當告以知了便行；對於敢於實行的人，應當告以行其所知。言各有當，因人而施。惟是卽知卽行的共同範圍則都以關涉個己的言行爲限。所須提倡躬行實踐的，也是以此爲範圍。至於社會國家，事態紛紜，我們所知的以愈多爲愈妙，我們於其所知勢不能一一措諸實行，亦不能因爲不能一一措諸實行便不去知。要做一個健全的國民，想對於各種人的作爲具有正確的判斷力，對於政治經濟教育建設各方面都宜有豐富的知識，但是我們不能同時用同等的力量從事不同的活動，我們的活動，以集中爲好，我們的知識以廣博爲好。所以知行合一，應當限於個己本份範圍之內。

李：照這樣說起來，知行合一，祇是定範圍內的當然法則，並不是普遍的必然現象。古人說「知之真切篤實處便是行，行之明覺精察處便是知。」這話的意思，似乎是說知行的合一，是一種自然的現象，而並非祇是一種當然。

吳：知的活動與行的活動，在心理上的自然，是否合一的？要解決此一問題，可用發生的方法，也可用分析的方法。先從發生上說吧，知與行的發生，究竟是知先行後，還是知後行先，還是知行並起呢？人類為保持其生存，如遭遇敵人，勢不得不有所行動，如前撲或後退之類；在行動的傾向發生之際，同時必有一種感覺，覺識危險之存在。行動的傾向是行，感覺危險是知，所以在此等事例中，知行是同起的。大抵在最初的階段上，知行多是同起的。在最初階段以後，有時運用繁複的理智活動，俟情況認識明悉，計劃擬製完成，然後再繼續行動。例如防空監視哨的人，在夜間發現天空有星火數點，當時必立即發生敵機來襲的感覺與夫報告後方的意向，惟是同時必審辨其所見者，是否飛機上的燈火，以及天空星點移動的方向等等，然後確斷其是否敵機，決定應否報告後方而且實行之。在這種情況，行動的主要部份，延緩了若干時間，而傾心於認識的活動，這是人類生活的特點。行動愈複雜，則行動之延遲愈久。在實行以後，有時又停止行動，而從事於前此行動之檢討。行動的檢討，是未來行動的準備，而其性質則是知識的活動。所以就知行的發展過程說，知行的自然現象不必是始終合一的。

李：這就是發生過程說是如此；但是知行性質的分析又怎樣呢？

吳：知有種種不同的知，而行亦有種種不同的行。就知的性質說，最少可分爲（一）感覺之知，（二）記認之知，（三）理解之知，（四）創悟之知數種。就行的性質言之，最少可分爲（一）反射之行，（二）習慣之行，（三）決意之行，（四）經綸之行數種。感覺之知，如冷暖是。記認之知，如故人之認識是；理解之知，如「直綫爲兩點間最短距離」之了解；創悟之知，如地心吸力之發明。反射之行，如茹甘吐苦；習慣之行，如打字；決意之自行禁行，如食；經綸之行，如建設計劃。就感覺之知，記認之知，反射之行，習慣之行而言，知行往往是合一的；就理解之知，創悟之知，決意之行，經綸之行而言，知行的自然現象是顯然分立的。所以知行的自然現象是否合一，不是一句話所能概括的。

李：知行既然有時是兩件事，便當然有時知在先而行在後，也當然有時行在先而知在後。我們到底應當重視知的一段工夫呢？還是應當重視行的一段工夫呢？當然，我們對於兩段工夫都應精勤從事，不過知與行似乎有難易之不同，我們的工夫應當多用在難的一方面；到底是知難行易呢，還是知易行難？知難行易之說，可使人努力求新知以革除故態。知易行難之說，可使人戒浮談而重實行。就國人之憚於改革而言，宜於提倡知難行易說；就國人之空疏脆弱而言，又宜於提倡知易行難說，兩者皆國人之所需要，不知宜於何所去取，且就真理之本身言之，究竟知之與行，孰難孰易？

吳：關於知行之難易，運用形式論理學，可得四種說法，即（一）知易行難，（二）知難行易，（三）知難行亦不易，（四）知易行亦不難。就功用言之，各有各的用處。一二兩說的用處，李先生已說過。第三說有第二說之長而亦不使人輕視易行；第四說有第一說之長而亦不使人怯於力行，所以四說可以並行不悖。

李：並行不悖，是就功用上說，一個實用主義者雖然可以滿意，但是吾人到底有爲真理而求真理的衝動呵！

吳：就真理之本身言之，則前面已經談過，知行各有不同的種類，其難其易，自然未可一概而論。食是反射的（或稱本能的）行動，食的衛生原理是理解之知，兩者相較，當然知難行易。嬰兒見可食之物在前而知之，是感覺之知；見可食之物而趨往取食之，是習慣之行，在行走取食等習慣未成熟以前，取物而食之行爲即不能成功；兩者相較，則又知易行難了。所以知行難易的問題當分別的說。

李：現在我們將問題縮小；一個有志的青年，到底應該注重知呢？還是應該注重行？

吳：求知是儲集事理，力行是運用事理。儲集有素，事勢到前，才成竹在胸，從容不迫。運用純熟，才肆應裕如，知能向增，所以兩者不可偏廢。惟是初學的人，第一當深切其對國家社會的責任心，將人間的千斤重擔放在自己肩上，然後對於種種問題，能爲正確的體認，能求

真切的解決法。一個立志不真實的人，對於一切事理，都祇是泛泛的看去，浮光掠影，不中肯綮。所以求真知識必須有真志趣。第二，當堅定志氣，不屈不撓。知識與志氣，雖然都是成功的必要條件，然而真志氣則知識自然增益，無志氣則知識不能發生實效。所以有知識的人不一定能成功，有志氣的人往往多所造就。一個青年人，氣象務須發揚卓越，收斂篤實，是成熟的狀態；在青年羣中，不可多見，亦不宜懸為修養之鵠的。第三，當在實行之中去證驗知識，去覓取知識。知識的來源，本是人間的行爲經驗；書本的知識，不過人類行爲經驗之結晶而已。我們要能融會書本的知識或告語的知識，我們必須先有親身的經驗，以爲消納的媒介。對於告語的知識，必須體會證驗，「使其言如出於吾之口，使其意如出於吾之心。」這樣的知識，才是真知識，真知識都是自己求得的；真知識才能發生實效的作用。道聽途說的知識，或者生吞活剝的知識都祇是用以應考試，做文章而已。

李：一個人的經驗範圍很有限，有許多事情根本非一般人所能經歷，如果真知識必須從經驗中得來，那末，有許多事理非一般人所能經及，他們的議論使必然不可信賴。古今來許多論治國平天下的人，都沒有從事政治的經驗，但是他們的說法每每不失爲至理名言。我想，唯經驗論未免太狹隘了，推理的作用究竟能推廣知識的範圍，不應抹煞。

吳：我們不要陷入哲學上從來經驗論與理性論的糾紛之中；我們所說的經驗，並不外視推理作用，因爲人類在經驗的過程中，當然時常運用推理，至於個己的經驗範圍當然有限。正因

此之故，所以讀書有其必要；讀書的功用便在推廣自己經驗的範圍，即是在吸收他人的經驗使成爲自己的知識。欲使他人的經驗成爲自己的知識，必須在自己的經驗上有與他人的經驗相類似或近似的成份而後可。所以自身的經驗愈豐富，吸收的範圍便愈擴大。一個人的識見，其所以過於狹隘的原故，便是因爲自身的經驗內容太簡單了。青年人當時時捉住爲人服務的機會，以擴大自己的經驗範圍，豐富自己的經驗內容。如果能夠游歷，應當多事游歷。我的理想，國家每年的教育經費，應當撥出一部份，資助多數教員和學生分途在國內國外去游歷。游歷的效用，非節約主義的財政家所能了解。

李：擴展經驗的範圍，誠然重要；但是有許多經驗領域，根本非擴展所能及。例如學習政治學，對於統治權之運用，如何能夠經驗及之；經驗既不能及，真知識便不可能；那末，此一方面的學識，對於一般人，勢必始終是黑漆一團了。我以爲此種知識之取得，是靠理性作用的；依理性的必然法則，爲推演的論斷，便是爲經驗之所不及，亦自無妨。所以求知方法，於經驗之推廣以外，尚須注意推理能力之鍛鍊。

吳：鍛鍊推理能力，當然很重要，前而已經說過，我們並不外視推理作用。現在且談對於經驗所不及者如何能知道這一點。我所以知道的，第一是經驗的本身，第二是經驗之近似者。經驗的本身，有的非隨時所得而經驗，例如作戰之不可得而隨時舉行是，不得已而求其次，則爲經歷其近似者，如戰鬥之演習是。又有的經驗，不便演習，則設立見習制度。凡此，都是所

以增加經驗。我們在研究學術時，有所謂類比推理，其根據是同類者必生相同的現象。我根據此一原理，可以提出一個實際原則，便是：我們當從小經驗中去求大道理。例如行政院長的經驗，不是人人所可得而有的，但是一個學生會長的經驗，一個家長的經驗之類，則是每一個人可以有機會取得其一種以上的。祇要在這些小經驗中留心體察，便可以悟得許多道理，可以運用到行政的措置上去。再加以觀察的工夫和讀書的知識，一個行政院長的本領便可以不做試任行政院長而具備了。這種從小經驗得大教訓的方法，便是類比推理，所以我們並排斥理性作用。

李：在推理的鍛鍊上，我感覺得論理教科書上所列舉的方法，太呆笨不切實用，就你的經驗說，有沒有什麼扼要的方法可用？

吳：論理學上所述的方法，當然都有它的用途。不過在未經試用純熟的時候，總覺得隔靴搔癢罷了。個人的經驗，縱然有點心得，當然不及論理學所述的完備。完備是成熟的特徵。在初學的時候，抓住幾點，努力加以運用，得益即已不淺。所以就個人的經驗，且撮要一談。

李：書本上的話，每每不甚真切。我很樂意聽你的經驗之談。

吳：平常講方法的人，喜談三W。所謂三W者，即「什麼，為什麼，怎麼樣」，或「何者，何故，何如」的縮語。聞一理論，先須明白它的意義，知其確是四者。再進而追問其所以

如此之理由，這即是何故。最後又考究此一理論在何等條件之下，始能確立不移，這即是何如。研究學問，能運用三W（三麼，或三何），必能大有進步。

李：這很有趣，請你再解釋一下。

吳：我所願介紹的，與此大同小異。我覺得研究學問，有三個步驟：第一是理解，於一個名辭或理論必須確實了解其意義；第二是探究其理由，於此一理論的根據必須嚴加追究，恍如酷吏之審判囚犯。第三是組織，將種種理論連成一個系統。

李：理解意義即前所謂何者，探究理由即前所謂何故，既是第三種與前所謂何如，有點不同而已。我們將它綜合起來，一共成爲四種吧。

吳：不，我想，「何如」祇是理解意義這步工夫的一個方面，「何如」可以合併到何者內面去，我們還是用「明義」「探由」「組織」這三段的好。明義是去虛心體會，探由是審判論斷，組織是綜合建設。不去體會，不能增益見聞；不去判斷，不能真有所見，不去組織，則零碎而不能會通。三種工夫，都不可少。用功的次序，應按照三者的次序，由第一步而漸入第二步，由第二步再入第三步。到後一步時，自當兼做前一步的工夫，在前一步時，不可輕做後一步工夫。不曾了解，便去批評，未嘗堅實，便去組織，都是以自誤誤人。

李：三個步驟，指明了應走的路程。但是每一段落，又應當怎樣走法呢？

吳：未可一概而論，且姑一言之。明義的工夫，第一要用自己的經驗去印證一種理論，能

尋取自身的經驗去印證，才算真實的了解；所以習題、舉例乃至實驗，都是求知的重要方法。其次是分析。每一命題到前，不要祇是將它看作一個整個的，必須將它打碎，看它有幾個重要的因素，逐一咀嚼一番。這樣，對於它的內容，便可明白了。同時又將它看作整個的事物從新審視一番，例如它的形狀、顏色、位置、時位等等，都逐一檢查一過。這樣，對於它的外在關係，便又明白了。能夠熟練的運用體驗與分析這兩種方法，明義工夫當無困難了。

李：明義的方法如此，探由還有具體的方法沒有？

吳：探究理由的方法，第一是追，第二是敲。追是回前追擊。每一個理論，能解答三個「何故」的斷續追擊，這種理論必不浮薄。在論理學上叫做充足理由之確立。敲是旁敲側擊；從正面看看，又從反面看看；從反面看看，又從正面看看。反覆推敲，務期天衣無縫。能這樣，便必不粗疎。這在論理學上叫做用各種觀點以相勘驗。追的方法，我叫作「雞蛋內問出碎骨來」：敲的方法，我叫做「自己和自己抬槓」。求判斷正確，兩者都是不可少的。

李：很有意思。組織工夫又怎樣呢？

吳：組織是將各種意思組合在一個系統之內。第一要涵蓋。即是說：要有一個主旨，而且所有種種論理都能夠為此一主旨所籠罩，而無勉強雜湊之弊。第二要緊湊。即是說：前一意旨與後一意旨之間要具有密切的關聯，而使人無懈可擊。例如使用「因為」字樣的句子，必須能為下半句表出一種原因；使用「所以」字樣的句子，必須確能表出上半句的結果；

這樣，才能表出緊密的邏輯關聯。第三，要條貫。即是說：前後的意旨不容矛盾。矛盾是自己取銷自己。組織的範圍愈大，陷入矛盾便愈容易。能夠將一種意思推演運用於一定的範圍之內，這種意思，便成爲一種學說。在一定範圍之內而不自相矛盾，這種學說，便告確立。確立的條貫的範圍愈大，則其學說之價值愈大。思想而不條貫，不足以言思想，所以必須從事組織。爲免除矛盾計，初學者首先必須有所依傍，依傍一個人或一本書。即所謂守一家之言。第二步，再比較各學人的說法而參校其異同。即所謂出入於各家之說。第三步，再融會貫通而自出己見，勘驗推衍，自成系統。即所謂卓然成一家之言。學者欲免大戾，必須謹守這三個步驟。

李：理智訓練，是所謂思考的訓練，但是讀書以廣其識，亦復甚爲重要。究竟二者孰重？應該孰先孰後？我覺得，思考能力之發育隨年齡而增進，亦隨個人的天賦而差異。有許多，限於他的天賦，根本不能作深澈的繁雜的思考。在一般能夠思考的人，其思考力之發達成熟，亦必在教育時期漸次終了之時。所以我認爲就每一個人言之，當先多讀書，後多思考；就一般人言之，當輕思考而重讀書。不能思考的人而勉強從事思考，其結果祇是產生「僞思想」，並養成其驕矜自是之習與夫菲薄前人，抹煞賢者之態。我國提倡獨立思想以來，亦既數十年，而思想界之幼稚、淺薄、粗疏，依然令人痛心。而時髦的風氣，則趨於罵倒古人，推翻成說，養成學人的論激乖僻之習氣，而於前人的著作，反束置不肯閱覽。我覺得，思考之目的

在發現，發現非一般人之所能爲力，發現而超越前人之所見及，更非一般人之所能爲力。所以不如提倡多讀書，使人多明事理。至於獨立思想以期有所發明，則聽任少數才智之士好自爲之。庶幾青年界得返於樸實平易的境界，一反今日浮誇譎怪的氣象。吳先生，你以爲何如？

吳：束書不觀，惟逞臆談，浮辭怪論，炫己矜人，凡此等等，確是可憂的現象。思想而欲有超越前人的發現，亦確非一般人之所能爲力。不過讀書的目的在理解；欲有正確的理解，必須有適當的思考，讀書而不思考，必將茫無所得，思考而不讀書，每易陷入詭譎乖僻之途。孔子說：「學而不思則罔，思而不學則殆」。舊日學人多半學而不思，結果是學術停滯；現代青年多半思而不學，結果是邦國陪危。發現的思想，固未可期於一般人；而理解的思考，則必不容忽視。

李：讀書而不求理解，其弊甚於不讀。讀書欲求理解，有沒有好的有效方法？請吳先生把你的經驗談一點，當然，我並不要求一冊完全的讀書方法論。

吳：讀書欲求理解，所用的方法，當隨書的性質而異，所以不可一概而論。要而言之，書的內容的性質，不外敘事、記物、抒情、說理等數種。讀敘事書，重要的方法爲想像，將書中的事境在腦海中表現一過，使其歷歷如在目前，理解自然深切。下面是陸放翁看梅絕句一首，試將句中意思逐字用想像表現出來，看自己理解的深淺何如。

荒陂十畝浴鳧鴨，析葦枯蒲寒意深，何處得船滿載酒，醉時繫着古梅林。

李：我來試試。……荒……浴……寒……船……醉……繫……梅……

吳：怎樣？

李：這是冬日載酒游船梅林下呵！物景，氣候，逸致，都寫得活潑潑的，這是讀敘事文的方法。其他的書，又當怎樣讀法呢？

吳：讀記物的書，要用歸納的方法，將全篇的記述，歸納爲簡單的語句，其關鍵在能控制其要點；首先將重要之點都抉摘出來，然後將一切要點都聯綴起來。此之謂提要法。讀抒情的書，要將書中的感情移入自己的心裏，再使他依次發動滋長，以至一如書中人所有的感情狀態。此之謂攝入法。讀說理的書，要用前面所談思考方法中的明義法，扼要之點在找出具體的事例來說明書中的理論。讀書務當先求了解，不要孟浪批評。

李：這些，我往後都要試試。平常有所謂表解法，將全文的綱領條目作完密的分析，然後再將他們綜合起來製爲一表。我曾試做過，很覺有趣，不知是否必要。

吳：表解法的重要功用，在幫助全文組織之了解，在組織階段上是很重要的。我們現在祇談理解，所以沒有說及；不過做過提要和分析的工夫之後，這事便不難了。

李：一個人的成功，或者說，要有所貢獻，固然要有志氣，要有智識，不過我認爲最重要的，還是要善於處羣。一個人不善於處羣，得不到人羣的協助，無論志氣知識如何好，決然難得很好的成就。今人於德智體三育之外，加上一個羣育，我認爲是對的。

吳：人是社會的動物，當然處羣的訓練很重要。不過於德育之外，另立一個羣育，則德育的內容還有什麼呢？德固然是備於己的；然而備於己者必然見諸行；見諸行者必然表現於對人關係之中。所以說：「德不孤，必有鄰」。孤獨的道德，是矛盾的言辭。便是孤棲的隱君子，其操守的價值，依然在對於當時的社會，表示反抗的精神。便是脫離社會的僧侶，其行爲的旨趣，亦在向社會表示人生的真實途徑。

李：人不離羣，所以德不離羣。這是對的。有人說，正己以正人；又有人說，羣正然後個人正。兩說恰恰相反。人羣是由個人組合而成，個人正則羣自然正，而且個人是自己所能控制的，祇須有志趣，便隨時可作。所以正己以正人之說，不但是對的，而且亦有必要。假使人人將自己的罪惡都諉卸於社會，認爲必須社會清明，然後個己可正，試問社會更何從而有所清明之望。不過人到底是社會的動物，不能完全脫離社會的影響，所以說有何等社會便有何等個人，亦似不爲無理。這兩個說法，究應何去何從？

吳：個人受社會的影響，社會待個人而清明，看似矛盾，實則相反相成。社會不是單純的：社會之內，有有的人羣，亦有壞的人羣。好的人羣，日益擴大，則社會清明；反之，則社會墮落。正己的工夫，不能獨立行之，必須於正己之羣內爲之。有志者，聲氣相通，桴鼓相應，互勉互慰，共進共行，則已既得正，而羣亦日善。所以初學之人，最當留意擇友。有怎樣的朋友，自己便成怎樣的人。古人說：「不知其人，觀其所友」；確是至理名言。欲正己必

須造成一優良的小羣；欲正羣，更須先有一優良的小羣。

李：這樣看來，那末，黨的參加，是必要的嗎？

吳：一言難盡。黨是現代政治的必要工具，現代政治以人民過問政治爲其必要的條件。人民過問政治，便必須依其政見之接近而形成組織，求用集團的力量貫徹其政治上的主張。個人的政治力量不足以轉移政局。必須結合多數人的力量，去求達一定的主張，主張始有實現的希望。所以政黨在現代的政治上，是一種必要的工具。

李：中國的國情，恐怕不適於黨的存在吧！孔子也說：「君子羣而不黨」呢！

吳：「羣而不黨」之黨字和今日所謂之黨是同名異實的。文字所代表的意義，往往隨時代而不同，讀古書，必須明白此理。例如古代所謂治國齊家之「家」是指的大夫之家，把它看作封建制度毀滅後家庭之家，便有些不大妥當了。孔子所謂之黨，是以私利爲目的，以私利爲目的，以私意爲從違之結合。孔子所謂之羣乃以公益爲前提，以是非爲去就之羣集。今日之黨，其目的在國家之福利，其進退隨主張之同異，正是孔子所謂之羣。在專制時代，帝王要操制國家的大權，最忌臣工或民間有集團的力量，所以認定結黨是大逆不道。其實自有史以來，那一朝代沒有黨呢？何況現代的政治。以人民爲主體，人民不事組合，如何能形成政治上的共同和主張和集體威力呢？中國不行民主政治則已，如行民主政治則必須有黨。

李：理論上，黨以國家的福利爲目的，事實上，黨依然是私利集團。在中國的黨，固然權

利的爭奪，令人酸鼻；便在外國，黨與黨之間，傾軋陷害，又何嘗不陰謀百出！一黨之內，分贓難勻，又何嘗不喪盡顏面？政黨本來是爭奪政權的集團，欲其份子恬退淡泊，何異說夢。所以我認為有黨必有私，有私必有爭，有爭必有亂。

吳：你所說的，誠然是世界政黨的通病。不過在我們沒有發明一種改制以代替民主制度以前，我們便必須承認黨的存在。至於黨的流弊呢，儘可設法防範。

李：你覺得黨的流弊可以防範嗎？請問有什麼方法？

吳：這個是值得精密研究的問題。我想，一政黨要想有一個光榮的歷史，應該注意黨內的風氣，盡量鼓動服務的精神，掃除爭奪的動向。至於具體的方法，最好似乎是在使每一個黨員都有一個尋常的職業，不要依黨為生，也不要依政治以謀生。入人在生計上能自立，不軌的爭奪，想必可以少些。

李：這或者是一個辦法，且慢慢研究。現在請問一個青年究竟應否參加政治集團的活動？

吳：所謂參加，當然有程度的不同。如果對於某一黨的主張，根據是非的判斷，而發為擁護或反對的態度，那是對的，而且是必須的。因為一個國民，對於政治，不應作壁上觀。至於實際取得黨籍，則在自己對政治見解未成熟以前，我想，還是以不參加為好。倘若憑一時的衝動而加入了，後來自己的見解變了，留在黨內，受黨的紀律拘束，則自己精神痛苦；既離黨籍，

無論歷史的因緣與環境牽掣，說黨並不容易，而實行說黨，則政黨之名既可厭，亦且憑空製造了一批敵人。所以在自己的見解尚未成熟以前，在自己尙不能立定決心，願意終身以之，窮通以之，生死以之之前，最好是不入黨。固然，在歐洲的偉人，改變黨籍，本是常事。年青時左傾，年長時右傾，在歐洲往往有之，其國人亦不以爲怪。而中國人則重視始終如一之精神，因思想幼稚而誤入黨者，每足以釀成終身之恨，故不可不慎。

李：未成熟，不入黨；那末，一般青年的政治訓練又怎樣施行呢？中國國民最缺乏政治訓練，不具現代政治生活的習慣，不能運用現代的政治，所以政治的軌道不能樹立。養成國民現代政治生活的性格，確是當今必要之圖。中國人生活於專制政治下者幾千年，專制生活下的政治性裕阻撓了現代政治的實現。晚近有些教育家提倡政治教育，我認爲是一條正確的路線。

吳：不錯，政治教育是必須的。但是施行政治教育，不必勸令青年入黨。政治教育不外政治知識與集團生活兩種，學校皆優爲之，何必入黨？

李：黨是一個最好的教育機關。一個黨，果真是有偉大使命的，當然應當希望青年加入。勸令青年加入，便是勸令青年接受偉大的使命。便是加以強迫，亦是爲的青年本身的福利，又有何不可？

吳：後代人的命運，在可能的範圍內，還是讓後代人自己去決定好吧！

李：前代人為後代人受種種犧牲，造種種幸福，難道前代人就沒有一點拘束後代人的權利嗎？歷史是整個的呵！後代人難道有種不受歷史的支配嗎？

吳：人人都脫不了歷史的支配，後代人亦不應抱怨歷史上的錯誤，因為一個繼承人既有繼承債權的權利，亦就兼有繼承債務的義務。不過每代的人所應作者應以關於本代人者為限，其為後代人之所作者，應限於後代人之所不能自作者，例如教育，後代人不能自己教育自己，前代人必須代作之。至於黨，是本代人的結合；後代人到了負擔政治責任的時候，有了入黨的志願，自然可以入黨，乃至造黨，何必在他未成熟時便註定他的前途？

李：你這，是自由主義的思想，並非真理。

吳：我這，是尊重青年人權的思想；你那，是帝國主義的思想。我且問你，你結了婚沒有？

李：什麼？你要介紹一個麼？我正在找對象呢！

吳：有是有一個，不過太摩登一點，我瞧令尊的性格，未必能同意吧。

李：這是我自己的事情，家嚴不能干涉；快說吧！她叫什麼？在那裏住呀？

吳：不要性急！你且說清楚，令尊能不能干涉？

李：不能，在事實上，我不受他的干涉；在道義上，他不應干涉我。

吳：在事實上，能不能干涉你，我不知道。你不是說過前人有權拘束後人嗎？為什麼他不

能干涉你呢？入黨便能干涉，結婚便不能干涉，恐怕說不通吧？

李：結婚是兩個，問戀愛上的神聖問題，非第三者所能干涉。入黨不過是尋常行爲之一：那能與結婚相提並論呢？

吳：入黨是一個人良心上的純潔問題，結婚且不能干涉，何況入黨？

李：那末，我與其放棄可以勸令入黨之說，不如放棄不可干涉婚姻之說。我主張實行統制婚姻。

吳：實行統制婚姻，總不便由警察將一男一女在一個房間內如驅使禽獸然。我勸你兩皆不必放棄吧！婚姻應該由青年自主，但是青年也應該考慮父母的勸告。入黨可由前人勸誘，但也應當由青年自決，因為兩者都是青年自身的事呵！

李：這樣解決，倒也可以。黨的生活，是鬪爭的生活；不，人的生活，就是鬪爭的生活。現在盛倡精誠團結，一致休戰，恐怕是一種虛偽的現象吧！至少也祇是一種暫時的現象吧！

吳：不，鬪爭乃是暫時的現象，協調乃是恆久的原則。衆人在人生大道上，各奔前程，所至之遠近，各不相同，然而各不相妨。在前面有坎坷時，前人還可以警告後人。在有大障礙當前時，大家還可以同力移去。這都是協作的表現。祇是在有人阻住他人，不許其人前進或後人衝撞前人妨害其人前進時，才有鬪爭的現象。所以協調是常態，鬪爭是變態。鬪爭非不

得已時，不宜使用。爲免除鬪爭計，當各守自己的路線——軌道；而且有時候，他人侵入自己的路線，與其和他爭鬪，不如姑且讓他一步。

李：讓足以長暴縱奸，讓爲萬惡之源，如果禮讓爲國，我們便可聽任敵人侵略了。

吳：不能這樣簡單說。讓有讓的條件。第一，讓必須合於義。例如，旁人的力大，跑得快，我更當旁閃一步，讓他跑向前去，莫做他的障礙。如退讓賢能之類是也。第二，權界本不明瞭，各執一辭，各成一說，則無妨自己吃點虧，省下許多精神。至於權界釐然，義當屬我，則爲正義計，我當死守不捨，力竭而後已。這叫做當仁不讓，不然，便真是長暴縱奸了。今人對於古人的思想，不喜善加體會，而好事謾罵，真正可危！

李：這樣說來，博愛之說，不能單行，必須輔之以公正之理。博愛而有失公正；是爲姑息養奸，不惟害己，亦且誤人。已是一個人，也有受到人公平待遇的權利，我又有什麼理由去犧牲己呢？我覺得耶穌專言博愛，不及孔孟兼言仁義的好。

吳：在西洋，有耶穌專言博愛，又有羅馬去專言權利，兩種精神支持着，所以西洋社會得保健康。中國社會，實際上，究竟偏到仁這一方面去了，不免私情用事，有虧公義。仁愛之施行，而無一定之限度，則施行的範圍必不能廣大。國人對於家族所負的責任，每每是無限的責任，所以對於公義就往往漠視了。

李：這樣，我們便應當多提倡義，少提倡仁了。重義則嚴肅，重仁則苟且。國民依賴苟且

之風太甚，當提倡以矯正之，使久知自立，自守，自尊。

吳：對的。不過要知道行義必須發於仁愛之心而後可。不愛人者，責人必苛，行己必吝，結果，祇有殘酷與鄙私，無所謂公義了。這一點微妙之處，所關甚大，不可不察。

李：領教了，謝謝！人在人羣中生活，人在人羣中的長久伴侶是夫妻。關於夫妻之恆久性，要求從一而終，似乎勉強一點。你以為何如？

吳：制度是根據人情的，人情對於一切可欲的事情都希望他能常有常，而夫妻關係，則雙方尤其望其有常：最少在結婚之初是如此的。此種冀望，既無害於社會，而在家庭的維護和子女的保育上，假使要維持恆久的關係，恐怕要釀成無窮的悲劇。

吳：夫妻關係的穩定在人情和事實上，都有此需要，當然應成爲一般的原理：其有特殊情形而以解除夫妻關係爲有益者，當然不必禁止，祇是應當看作人間不幸事件之一種而已。所以結婚時，必須以「白首偕老」之觀念而審慎出之。

李：人非全智全能，一個時期的判斷難免不有缺憾，發覺以後，男女雙方的發展勢必不能齊一，而成爲畸形狀態，亦似乎應該予以另行擇配之自由。

吳：人情好同而惡異，人類的結合以有所同然爲其必要的基礎。但是絕對的相同，乃世間所絕無的一種結合，欲求穩定，必須保育「容異」的精神。夫妻關係密切，責難必嚴；相處常久，齟齬難免，所以容異的精神必須具備。人生之發展，無論爲經濟的，學術的，地位的，其

先決的條件，爲必無繫累，女子的天賦職能是保育子女，根本便使其也不能多顧自己的發展；男子之得以專心自謀發展，根本上是以女子之代受犧牲爲其條件，於情於理，男子都不應該因爲經濟學術和地位上的發展而拋棄其落後的妻子。家庭的正當精神，是互相服務，互相扶持，而不是互相競爭，互相驅使。

李：保障自己的利益，要靠自己，他人是不可靠的。女子要保障自己，應當從經濟上，地位上乃至學術上去自謀發展，子女之保育應當由社會另立公共機關以擔任之。

吳：兒童公育，未始不是辦法之一，然而恐怕祇是以促進人類之墮落而已。人類之利他心，發育於愛護子女之中。人類的責任心亦長養於對子女的負責行爲之中。假如父母不事保育子女，無論其反乎人性的要求，難以行通，即令勉強行之，亦必減少人間的愛他心和責任心，足以威脅人羣的根本存在。公育之說，雖甚新鮮，未敢贊同。

李：公育如不能行，則子女保育之責，應由男女雙方共同平均負擔之，不因將此吃力不討好的任務，單獨交付給女子，以略保平等的精神。

吳：李先生，你大概還沒有兒子吧！假使有一天恭喜你弄璋弄瓦之慶，你本着平等的精神，爲你的夫人去分擔養育之勞，恐怕你的夫人看着你的笨拙粗疏一蹶的神情，馬上便把小寶奪去，不要你費神了。天的安排使得男女必須分工。

李：男女分工是對的，但是女子未必應該在家內做這些毫無代價的事情嗎？

吳：有生兒女，養兒女，教兒女的事情，民族才得以綿延，文化才得以不墜，怎樣說是毫無代價事情呢？母間之神聖的任務，還有過於此者乎？世間最崇高的兩種任務，一為打仗，一為育兒，上天早已安排就，叫男女分別負擔去。

李：這樣說來，女子便真是一家之人了，她的活動不可涉及國家社會了。

吳：不，家庭也是國家社會內的一種組織，家庭之存在自有其社會的機能。執行家庭的責任即是贖負社會的任務。到廚房內去的社會價值，不見得比到工廠去的少。況且將來家庭的事務如縫紉澣洗之類必然減少，女子亦大有餘閒以從事公民活動和社會活動。女子的家外活動，宜於多向仁愛的、榮譽的、審美的方向發展，這都可以補救男子的缺點的。

李：要保持獨立的人格，必自經濟獨立始；女子在經濟上不能獨立，在人格上便必然淪於附庸的地位，太不安全。

吳：女子地位的安全，應當由社會用種種制度以保障之，例如嚴懲男子之遺棄罪虐待罪，即其一例。而女子自身所執行的，則為家庭財產之掌握。足下結婚之後，每月的薪水所得，恐怕就要一古腦進入尊夫人的荷包，足下切不可扳起面孔爭夫權啊！

李：總要有個商量，嫁夫從夫不對，娶妻從妻也不對，雙方應該立於平等地位。

吳：李先生，你錯了。平等嗎，少極了。在一定的範圍內，你要服從你的夫人，莫干涉她。在另外一些事情上，你要自作主張，莫讓夫人干涉。其餘，也許有若干方面，可以共同討

論，擇善而從。這是夫妻相處長保和諧的金科玉律呵！

李：我想，聰明的女子，頂好不要結婚，自己獨立謀發展，比鎖在家內豈不好些嗎？

吳：特殊的女子，當然可以不結婚，便是墨索里尼也不過課她以獨身稅罷了。至於多數女子，則必須結婚，也必須持家。我們所談的，都是就多數女子而言呵！

李：剛才我所談到服從與平等。我覺得平等最合理，服從總不免奴視自己或他人的意味。

吳：一個人羣，那怕是兩個人的集團，遇事商量，有時可以得到同意，有時得不到同意。可以得到同意，當然很好；得不到同意，公說公有理，婆說婆有理，便沒有辦法了。但是人事總得進行，便必須有一方放棄自己的主張，這便是服從。服從須有一個標準，才可決定應不應服從。職務的劃分，便是確定服從標準的。一個警察叫人靠左邊走，你得服從他；一汽車賣票人叫車停下，你也得服從他。他人執行職務，你得服從；你執行職務，他人也得服從，這就是平等。平等也是根於職務或人生的任務而來的。

李：民主政治，主權在民，而且凡是公民，都有同等的主權，可說是平等的了。

吳：民主政治，人民服從政府，政府也服從人民，所謂平等，也祇是如此而已。至於主權之平等，亦祇是基於人民任務之平等。所以平等主義之真諦，在任務分佈之普遍。

李：這樣說來，人價值的大小，繫於任務之多少。任務之本質是活動，所以人生要有價值，必須多事活動。活動之特質為創造，所以人生之價值繫於創造。所以優美的人生是創造的人生。優良的政治是足以刺激創造的政治。以享受為目的之人生是卑陋的人生。以箝制為法門的政治，是可厭的政治。

吳：創造是人生的精核，農夫整天在創造，工人也整天在創造。一個職業之有無價值及其價值之大小，全看其是否具有創造性，或是否足以促進創造性之發揮。一國政治之良窳，全看其本身是否具有創造的意味以及其是否能夠普遍的提高人民的創造活動。所以人生應為創造的人生，政治應為創造的政治。這是直綫的說法，若用平面的說法，則人生應為服務的人生，政治應為服務的政治。

李：這樣，人生就應當發揮人生的全能，使自己的能力無有不盡；政治應當發揮國民的全能，使國民的能力無有不盡。這樣，盡其能的社會，才是活潑潑的社會。才是有生氣的社會，才是鳶飛戾天，魚躍於淵的自由自在的社會，才是我們理想中的黃金世界。古今來，有多少人把人生看錯了，認為理想的人生是豐食足衣的享福人生，認為理想的政治是民康物阜的快樂政治。未免把人或國民看作豬了，祇要有吃的便是了，祇要給他吃的便夠了。一樣的人生和社會，祇是維持生的存在而已，說不上生的意味。生的意味在日即於文明之境，亦即是在創造的積累之加多。中國的國民，是惰性的國民，關於此點，尤有充分證明之必要。

吳：人生的本質在創造，人生的義務在努力，誠然不錯。不過享受也自有其作用。享受是起於人身的自然需要，需要之滿足是維持人身健康和促進人身功能之必要條件。過度的刻苦，違反人身的自性，使人感覺不快，減少功能。墨子尚儉非樂，有人批評他，說其道大艱，墨子確能獨任，奈天下何。這種批評確是對的。祇須自己的精神不至埋沒在享受之內，不至使享受妨害創造精神之發揮，那便對了。至於政治的束縛，正是所以便利大眾的活動的。集體的生活，人數衆多，旨意複雜，苟無相互的約束，則行動的衝突堪虞。所以束縛正是所以便利創造的。而束縛之是否應當存在，亦視其是否足以便利創造活動而定。所以人生應當發揮創造性，但亦不必過度反對音樂；政治應當促進創造活動，但亦不必無條件反對約束。

李：人生應當充分活動，發揮創造功能。所謂「一息尚存，此志不容稍懈是也。然而在活動而遭受阻礙時，在創造而發生失敗時，則難免沮喪，失望，悲觀。自己明知其不當，却又無可奈何！

吳：在這個時際，正宜加倍努力，挺過難關。不然，意志一經消沉，便將整個崩潰，不僅事業無成，亦且將安身無地。危險關頭，就在此處。

李：此理自然很明白，但是有什麼辦法，可以自拔於此絕境呢？

吳：辦法有兩種，一種是依自力以自拔，一種是依他力以自拔。可斟酌本人的個性而採用其一，或兩種兼採而並用之。

李：所謂依自力以自振是怎樣呢？是否能夠有效呢？

吳：依自力以自振的主要辦法，就是集中自己的注意到義理之當然上，念人生之當自強不息，念患難之正所以玉汝於成，念行百里者半九十；振作精神，繼續奮鬥；莫讓自己半途而廢，遇難而退；切記人生的義務在盡其最大的能力以爲其所當爲，至於成敗利鈍，則一概置之度外。這就是依自力以自振。至於成效如何，則當看自己先天的氣質何如而定。效果總是有有的，不過在意志堅強的人，常用此法，便可越過難關；在意志薄弱的人，僅用此法，有時尙不足以鼓起充分的勇氣，以復振自己的精神，克服當前的難關。於是便當兼用他力的方法了。

李：所謂他力的方法，又是怎樣呢？

吳：在他力的方法中，第一是藉朋友以相夾持慰勉。個人的努力，需要同情的鼓舞以支持其邁進之氣，亦需要同調的監視以防止其中止之行。所以有志之士，必須有三五志同道合之人攜手共進。一個人的成功，與其青年時代所相與交游之人究爲如何之人，具有莫大的關係。沒有有志的朋友者，務須迅速尋訪若干志趣高大之人相與切磋砥礪。已有若干有志朋友的人，應當漸求在做人目標上有若干共同之點，懸爲信條，以相共勉。能結爲小的集社，使其所容納的人數較多，各種有志者的興趣和性格都能表現於其中，以資互相觀摩，則尤爲有益。有了一個結合之後，如果要作一件事或正作一件事，而感覺自己的勇氣不足時，宜於立即向此等同調公佈之，並自矢以必做，而請求其見證。大抵存於一心的善念容易消逝，而公諸衆人的意

思，則必竭力以求其實現。這是人心之自然態度。我們宜利用此自然態度坦白自矢，使自己的意志，因而加強。這都是藉朋友以相夾持勉勵的方法。其次，亦可藉自力以自勵。

李：藉神力以自勵，是走入了宗教之途。宗教家的辦法。多少帶有迷信的意味。迷信足以阻礙理智的進步。在科學的時代，大可不必提倡宗教。況且中國的傳統精神是人當自立自覺，不依賴神力，不要求神助，所以孔子不語怪力亂神。現在你提出依神力以自勵的辦法，既不合於時代潮流，又有背於固有正統精神，恐怕還須斟酌吧！

吳：自立，自覺，自成，當然是最美滿的境界，依孔門乃至佛家的最高理論，不但不依仗神，並且亦不依仗人，所當依仗者，唯有自己。世間最可欽敬的人，是一面能排萬難，一面又敢拂衆議以邁行其所志的人們。王荊公說：「人言不足怕，祖宗不足法，天地不足畏」，無論其是否陷於剛愎自用，而他這種自立，自振，自成的精神，確是中國的正統精神。今後我們應當加以發揚，以養成國民特立獨行，頂天立地的氣概。不過國民的人數衆多，性格紛歧，有的人不能依自力以自覺，而需要神力以相監臨，相佑助，相繼藉者，我們又何必反對他信仰宗教呢？說是宗教足以阻礙理智的進步嗎？人的生活是自然而趨於理志雙融的。假使一種真理確切無礙，一種信仰如果和它相違背，人在信仰方面的這一點上便自然會退步的。所以這一點不必憂愁。

李：那末，宗教上又有什麼方法呢？假使合理，我也可以試行。

吳：合理不合理，我們不必談，有許多是神學可以解釋的，有許多是心理學可以解釋的。我們其所以不談，是因為他力的方法，如果要有效，必須先起信仰。由信而證，由證得解；空談理論，是無益的。

李：那末，又當信些什麼？證些什麼？

吳：別的且都不管，你權且祇須相信神力之無量無邊，以及你確實可以依神力以得救便夠了。你如果煩惱，你便跪下，請神救你，你如果力怯，你便跪下，請神助你；你如果徬徨，你便跪下，請神啓示你；你如果作了惡，你便跪下，請神赦宥你。神是最仁慈的，祇要你的請求不違背神意（換言之，即不背理），神是必定允許你的。你祇須信這種作法，照着去做，在行之中，你可以由證得解。現在用不着多加解釋。信仰的功用，即是在彌補理智活動的缺憾呵！

李：他力方法的關鍵在信，由信而證，由證得解；這都是宗教家的口頭禪呵！吳先生，你幾時成一個宣教師的呵！

吳：我不是宣教師，我亦不是任何嚴格意義下的宗教徒，我不過實行過宗教的修養法，具有若干的宗教經驗。我所說的，都是經驗之談：我們談了這許多，句句都是從私的生活上來的，不曾轉販別人一句。我是說我自己的話，並不是替人說法！

李：是的，我相信你不會道聽塗說的。我願意相信你的話，相信信仰的功用，相信神

力的無量無邊，相信神的大慈大悲，相信依神力之確能得救。那末，現在應當求神幫我什麼呢？

吳：請求神保佑你，發展你的長處，補救你的短處！

李：要得，但是還覺不夠。

吳：請求神啓示你，開發你的理智的光輝。

李：要得，但是常生煩惱，又奈之何？

吳：請求神保佑你，給你安甯。

李：要得，但是我受不得旁人的非議，又怎樣辦呢？

吳：請求神，見證你的行動是利濟衆人的，鼓勵你的自強不息的精神去繼續發揮你最大的能力。

李：呵！有了。我可以綜合成爲下面的一個祈禱文：

呵！神呵！請你赦免我的罪過，請你給我以安甯，請你賜我以智慧，請你鼓勵我的勇氣，提持我的自強不息的精神，使我繼續不斷的運用我的最大的能力，去爲國家社會服務！

吳：可以，你祇須繼續實行，你便可以親證其果效，得到很多的利益。

李：假如我要入教，你請爲入那一教好？

吳：這個，看法太多了，我不願意談。不過也有可以談的地方。就孔門說，孔門有宗教思

想，沒有宗教組織，而且在禮壞樂崩之後，孔門的修養方法也就單調了。

李：孔門修養方法的要點，在那裏呢？

吳：大抵不外立志（存心之類），明理（致知之類），成習（力行之類），擇交（隆師親友之類）。那是每一個人所當躬行實踐的。

李：宗教家的修養辦法又有什麼特徵呢？

吳：宗教家的特別修養法，是依恃外力的夾持、鼓勵和慰藉。如懺悔，祈禱，都是此意。而宗教家又常常舉行羣集禮拜與宣道，用集團的暗示和音樂儀式以警策身心，也都是有效的辦法。

李：神的觀念，也有理智上的基礎沒有？

吳：當然有的，不過這是神學的問題，有種種說法，窮年不能盡其緒，畢生不能竟其學。

李：我們可否求一個簡單明白的說法，以為信仰立一個理智的基礎，以期理志雙融呢？

吳：可以的。首先我且問你，人類經過了無數年代而至今仍存在者，是否至少是因為人間尚存有最低限度的正義呢？

李：是的。假使正義消滅了，人類當隨而毀滅了。無正義，人類的存在即無法維

持。

吳：再問，自有人類以來，正義即已存在於人間而未嘗斷滅，是不是？

李：依理性，我們必然承認這話是對的。

吳：那末，我們當信仰正義常存不滅，是不是？

李：對的。而且與正義同時存在的，常有惡的勢力，正義之常存不滅，是正義戰勝了惡勢力的結果。假使正義不能戰勝，正義便會消滅了。

吳：那末，正義是永遠勝利的，而且最後的勝利，亦必歸於正義。

李：是的。假使最後的勝利不屬於正義，則正義不能歷無數年代而依然存在，而人類應該早已毀滅了。

吳：我們可以說，有人類即有正義。正義毀人類滅，人類與正義不可分離。

李：是的，正義的起源，最遲是與人類同在的，正義的消滅，最早是在人類毀滅以後。

吳：人類毀滅以後的話，既不必談，人類存在之時，正義又常在不滅，則我們祇須以身荷道，為正義而努力，還怕什麼失敗和無效呢？

李：我行正義，正義不滅，所以我不滅。

吳：正義不滅，是確定的；但是誰為之，孰令致之？

李：莫知其所以然，或曰自然，自然者，由於自性而然也。

吳：如是之自性，緣何而得？從何而來？

李：莫知其所以然，祇能說是自然。

吳：自然而又必然，必然而莫測其所以然，權且名爲神所使然。

李：人行正義，也是出於自性，是人具有神性。

吳：人生的使命，即在實行正義；也可以說，即在發展神性。

李：那末，人生的目的呢？

吳：人生的目的，在正義之完全實現，在世界之純粹正義化；也可以說，在人神之合

一。

李：那末，正義又是什麼呢？

吳：這要細細的體認去。武斷言之，可以說：正義即是人間共存的法則。

李：人要共同生存，必須相愛相助，宗教家常說博愛，大概也是這個道理吧？

吳：愛是和諧之路，私是離散之路，恨是滅亡之路。和諧則同得生存，離散則各趨滅

亡。古今聖哲，千言萬語，無非是教人同生同榮的。所謂道德文化，也無非是利於同生同榮的。

李：愛是一種存心，在行爲上，又當怎樣去體現愛呢？

吳：簡言之，愛人即是爲人服務。服務的範圍愈大，則人生的價值愈大。

李：這樣說來，人生的最大義務便在於爲人羣服務，人生的最大光榮，也便在爲人羣服務；而愛國志士，也便當爲國家服務，將自身的精力乃至生命都貢獻國家了。

吳：宗教家以身殉道，烈士以身殉國，義士以身殉職，在意義上都是一樣的。

李：那末，服務人羣的首要之點，莫過於盡職了。

吳：人人就自身的職務而善盡其最大的努力，則國家治平矣。

李：我們應當各就現地本位，各盡其責，不必旁馳他騖了。

吳：得之矣。我們的談話，暫且終止了吧！哦！聽！警報！空襲警報！

李：警報！警報！我在防護團擔任救護的事宜，我要去了！

吳：請吧！

李：天呵！我既是一個人，我使得盡人的責任！

吳：祝你成功一個仰不愧天的人呵！

（全面抗戰第二年十月五日，淞市）

中華民國三十三年十二月重慶初版
中華民國三十四年十二月上海初版
中華民國三十五年十二月上海再版

（18234 滬報紙）

人生對話一冊

定價國幣壹元壹角

印刷地點外另加運費

著者 余家菊

發行人 朱經農
上海河南中路

印刷所 商務印書館
商務印書館

發行所 各地書館
商務印書館

版權所有
翻印必究

上海图书馆藏书



A541 212 0022 2024B

~~1-15683~~



~~E 15683~~