

齊魯神學叢書之三

青春期之宗教心理學

上海廣學會出版

齊魯神學叢書
CHEELOO MANUALS

No.		Price
	基督教倫理學之基礎	
I.	The Biblical Basis of Christian Ethics <i>By Lyman V. Cady</i>	.20
	心理學與道德	
II.	Psychology and Morals <i>By J. A. Hadfield</i>	.35
	青春期之宗教心理學	
III.	The Religious Psychology of the Adolescent <i>By Luella Miner. . . Paper Covers</i>	.60
	<i>Board Covers</i>	.90
	人生哲學	
IV.	The Philosophy of Life <i>By Peter Peng . . . Paper Covers</i>	1.00
	<i>Board Covers</i>	1.50
	上帝的國與彌賽亞	
V.	The Kingdom and the Messiah <i>By E. F. Scott</i>	(In press)

齊魯神學叢書之二二

青
春
期
之
宗
教
心
理
學

麥美德教授著

序

在普通教育中，小學總比中學辦得好些。不獨中國有這種情形，即歐美各國，也莫不如此。究其主要緣故，不是因為兒童比青春期的少年來得順服些，也不是因為小學師範教育比中學師範教育來得優良些，乃是因為心理學家對於兒童的研究，較為詳密些，而且較為科學化些。所以小學教育不獨在管理上較有把握，即在教材編著上，各種教學法上，也較能有進步。

以上情形，乃就普通教育而言。若就宗教教育來講，兒童宗教教育和青年宗教教育，其相差程度更遠了。我國的情形更來得糟。試讀下面一段文字，就可略知一二了：

「近時報章雜誌上，屢登關於青年人問題和答案，是為應付青年目前急迫的要求。教會方面呢，能明瞭他們的問題，和去應付他們的需要，似不多觀。例如：有一次某醫生演講性的問題，邀請各界及新聞家宣教師等，當時大家都到，而牧師卻沒有一人。又如最近在某大會裏討論青年問題，某宣教師竟起

議這樣事業，應歸男女青年會擔任辦理，我們教會無暇顧及。可見教會對於青年問題，的確是還沒有注意。無怪教會許多的工作和說經都不切合青年人的需要。就是專為青年所設的查經班等等，也不過注重於書本上的問題。至於農村青年一方面，更未聞教會有什麼切實地貢獻。（見中華教會的宗教教育第一

一一——一二頁）

心理學雖不是一帖萬靈藥；可是心理學與宗教教育確有密切的關係。所以要改進青春期宗教教育，必須先研究青年期心理學和青年期宗教心理學，因為這些科學知識實大有幫助於從事青年宗教教育的工作人員。無論是為青春期少年編著教材的，領導崇拜的，主領討論或研究班的，規劃活動的，皆當明瞭對方的心理和需要，纔能胸有成竹，教導有方。

西方學者對於青春期心理近已漸漸知道有研究的必要了。他們肯實地去研究，肯把研究的結果供之於世。可是查我國坊間所流行的，則祇有幾份譯本而已；且所譯的皆為好多年前之刊物。現在麥美德女士所編的青春期宗教心理學可算是首屈一

指的了。

麥女士的書，本來是她在齊大神學院所編的講義。齊大神學院的教科素以國語為主體。麥女士就把西方各派心理學，用不偏不倚的精神，總合起來，以介紹於齊大神學院的學生。她經過好多年的教授，好多次的修改，纔編成這書。本書雖非創作，但確是一本很好的撮要。

不過要明瞭青春期的最好方法，不是死讀書本，乃是到青春期中去，與他們爲友，與他們同工、同樂。這樣纔能真實地認識他們，知道他們的心理，了解他們的需要。要明瞭我國青春期的宗教心理，更非用這種方法不可。西方新出書籍雖多，研究雖較前透徹，可是對於我國總有些隔靴搔癢，因爲我國青年因環境和遺傳之不同，自有其種種特殊的心理和需要。這是我國宗教教育工作人員所應該十二分注意的一件事。

繆 秋 笙

二二，六，五。官道樓，上海。

自序

《青春期宗教心理學》一書，係屬著者在齊魯神學教授該課七年的產品，其中所有之不連續的缺點，顯然的是由於從所讀最近的新書中匆忙的加以竄改和增補所致。本書所以多採其他作家的材料的原故，一方面是要使本班以外的讀者，雖不便於參考各書，亦可得其重要的資料；他方面是願意在課室的討論中，不只貢獻個人之演講式的結論，而將幾方面的觀點，陳列於學員之前。

因此，吾首應感激吾班中之男女學員，因為他們曾為本書從事了潤色的工作。鄙人在課室中根據油印的講義，用談話式的教授法，學生們便在其中貢獻了不少的材料，這也就是本書所以沒有英文原稿的原故。不然校訂吾書之兩同工，即可根據原稿，以其極好之筆墨，表達本書之意見。本書先是齊魯大學許慕賢君將其由我所得之思想，書成漢文，以便他人易於了解。許君對於一半漢文一半羅馬字之原稿的整理，至為技巧，若以後增補之材料，亦能經許君之手，本書當更能清順而一貫。

最後吾人對 郭中一 先生致極大之感謝，因郭君前數年任齊魯神學教職時，在種種不便中——如其跋中之所述及——校閱並修正此厚大之手稿。吾人更應向郭君謝罪，因已由跋中刪去與著者之序言重複的部分，並改換郭君所用之名詞，因其所用之「隱蘊」Complex 及「目的性」Purposive 等名詞與已出版之齊魯叢書中其他書籍，皆不一致，若已出版楊譯之海德斐的心理學與道德，及將付梓之夔德義著宗教心理學皆不譯此，故鄙人不得已擅改爲「隱機」及「旨趣性」。

吾人對於繆秋笙博士及廣學會之允予隨意引用繆博士所譯之「培養少年人格」一書，致其謝意。本書雖嘗按屈雷西之青春心理學原本重新翻譯，但多引用商務印書館出版之譯本，應於此聲明並致謝意。本書之成由許多作家得過不少的意見，我對於他們都抱着極大的謝意，他們的芳名和大著，在此不便一一道及，而題于每章末所列之參考書目中。

青春期之宗教心理學目錄

第一章 緒論……………一

第二章 自我之組成……………二三

一、自我的意義與自我的組成(十三)

二、先天的稟賦及其訓練(十七)——先天所稟賦的種類——本能的意義及

其訓練的重要——變化本能的法則——理性與道德性之統一能力——宗教

爲根本的需要

三、在青年期中自我組織之程序(四二)——生物健全之理——組織自我

的因素——情操爲自我最重要的因素——潛意識(又名下意识)對於組織人

格的關係

四、人格組織有欠缺的救濟法（六三）——情操本身的變化——潛意識中

隱機的變化

五、自我的動力之淵源與支配（七六）——動力的來源——非常動力的發起

——宗教能發生力量——「自我」本力的利用

六、完美的自我（八五）

第三章 宗教教育的工具 ……九一

一、以心理學為工具（九二）

二、以試驗為工具（九七）——以宗教為根據的自由活動——「靜」中的試驗

——試驗結果的實用——如何可得宗教經驗

三、以公共崇拜為工具（一〇七）四、以欣賞為工具（一一三）

五、以習慣為工具（一二一）六、以暗示（即授意）為工具（一三〇）

第四章 人生各時期之特徵……………一四六

一、人是一個統一的整體(二四六) 二、兒童期心理之大略(二五〇)

三、青年期與壯年期(二五九) 四、老年期(二六一)

五、結論(二六三)

第五章 青年前期……………一六五

一、青年期概論(一六五) 二、青年前期概論(一六八)

三、身體之發育及重要(一七二) 四、本能之發展與訓練(二八〇)

五、智力的發展(二八二)——感覺——理智——想像

六、感情的發展與節制(二九六)——感情的強盛——感情的雜亂——社會

感情——情緒的訓練與節制

- 七、自我的擴張與意志的發展(二〇六)
- 八、慣慣與暗示(二二二)
- 九、道德與宗教的發展(二二五)
- 十、結論(二二三)

第六章 青年中期……………二二八

- 一、本期概論(二二八)
- 二、生理上的發育(二三〇)
- 三、理智的發展(二三四)
- 四、煩悶的狀態及因由(二四一)
- 五、感情的發展(二四六)——感情的景况與情操的組織——審美情操——社

會情操——宗教情操

- 六、理想的發展(二六八)
- 七、意志的發展(二七四)
- 八、道德與宗教的發展(二七七)

第七章 青年後期……………二九八

- 一、本期概論(二九五)
 - 二、生理的發展(三〇二)
 - 三、理智(三〇三)
 - 四、情緒(三一五)
 - 五、意志(三二三)
 - 六、理想與服務性的實現(三三七)
 - 七、婚姻問題(三三三)
 - 八、擇業問題(三三八)
 - 九、遊戲與工作(三四三)
 - 十、道德的人格組成(三五二)——長成
爲本期的目標——人格不得完成的緣故人格的不均衡——社會方面的關係
- ### 第八章 宗教與青年
- 一、宗教是人類先天的性分(三六八)
 - 二、宗教教育的重要及難處(三七二)
 - 三、青年對於宗教之態度(三八〇)

- 四、青年的宗教與兒童的宗教之大不同點(三八二)
- 五、青年期是宗教醒悟的時機(三八五)
- 六、青年對於宗教醒悟的因由與刺激(三八七)
- 七、宗教上的改心及生活的改造(三九七)
- 八、教會與青年的關係(四二三)
- 九、懷疑(四二〇)
- 十、青年前期與宗教(四三〇)
- 十一、青年中期與宗教(四四二)
- 十二、青年後期與宗教(四五四)



青春期之宗教心理學

麥美德著作
郭中一校訂

第一章 緒論

一 本書的範圍

『宗教』與『心理』二概念各有極廣的範圍，本書並不要詳解它們的意義。因為關於宗教學理的研究有『宗教心理學』與『宗教哲學』兩課程；關於心理的，讀者似當已有根本的知識。本書原以普通心理學為基礎；但因近日心理學家主張不一，關乎宗教方面，普通心理學上又略而不詳，所以在下列三章略擇幾個要題討論，以備瞭解青年人的心理，而得培養其宗教生活及道德生活的方法。

二 宗教和心理之研究

近百年來，自然界的勢力與富源，為人類所駕馭而利用的日漸增多，關於各種物質的科學發明，亦日新月異。『人為萬物之靈』一語，在今日看來，可算證實了。

。他們用科學的智識爲工具，去造成更美的環境，且根據所探得的物理以順應那物質的環境，使身體的健康，交通的利便，衣食住的美備，公共娛樂品的衆多，皆遠勝于二十世紀以前的物質生活。但近代的幸福未必能超過前代那簡單生活可享受的程度，而道德衰敗且呈江河愈下的險象。這只是因科學的眼光，少留意到精神界的缺點及需要，科學的方法還未能適於發展靈性使它順應精神的環境，所以人類還不知道用什麼方法來克服自己的身心，以造成一個高尚的『自我』。更可惜的是個人本能中所具無量的勢力，因不得適宜的控制與引導，而成爲泛岸的狂波：天性的潛力既未得圓滿的發展，生活怎能不顯出薄弱失敗的景象？這樣的個人生活，怎能有希望統制社會使它順應新環境，以達到和諧美滿的地步？若是不能，或者缺少心理學的研究，是一個重大原因，不然就是由於心理學家僅以空論爲實學，而不知試用心理爲新行爲的動機，及新動作的基礎。

新動作的發生，最妙的方法是使青年熟悉耶穌的人格，領受耶穌之精神的感化

，因而獲有堅強的動機以形成他自己的人格。無新思想就無新動作，個人如此，社會又何嘗不是這樣。如要發明且培養新思想及新理想爲社會新動作的基礎，也要根據耶穌的社會主義去研究一個新經濟政策，以及關於種族的私仇、階級的宿恨、黨派的紛爭、獨裁的專橫、國際的猜忌、等問題；藉着心理學所供給我們的技能，把新理想實現於社會制度上。近代人類困苦的发生，由於社會制度不正當的多，由於物質環境不適合的少。我們這號稱爲『文明時代』的大汗點，不是那些不合人道的行爲麼？這些行爲全然由於不合人道的心理演出。試想由競爭而生的各種殘忍行爲，使那應當結爲朋友的人羣變爲仇敵，使那可望通力合作以謀求社會福利的人彼此疑懼傾害。我們若要洗去這汗點，改變這社會的惡劣環境，必須用改變物質環境的工作與精神，就是根據科學的，精密而耐勞的工作與精神。不然，上述各種難題，必不能解決，必不能使人類有化殘暴爲和平的心理，化猜忌爲相信的態度，化傾軋爲合作的精神。人生本是可變的，但不是易變的；社會的進步是可與科學的進步平

行的。但若人性不被研究，新發明的知識，新發生的方法不用以改良人羣，那末，近代的文化將要失敗而完畢的日期必漸來到。

正在這不幸的時期，有些科學家及在宗教上較有見地的人協同研究而後，更覺悟了人生的環境不僅是物質的，人類所以感覺的不僅是視、聽、嗅、嘗、觸、五官，乃是另有一種廣大無邊的感覺。這感覺是由於自然界的華嚴，音樂的和諧，善義的感化，及宗教性的激動而來，換句話說，這廣大無邊的感覺就是對於上帝之刺激的覺悟。人類所有的這種感覺雖是半明半暗，但它的反應，若是適當而有力，這種環境與生活的關係，就比屬物質的更為要緊。這般科學家近來頗贊同宗教界的先覺，力求精神界的進化，免得讓物質界獨着先鞭。因為人若知道如何順應這廣大的環境，演出最適用方法來以造就一種新社會精神，而發展更健全的人格，那就是道德與靈性的效力，可以超過物質科學為肉體所造成的物質幸福與利益。這種事工必須根據於試驗，而那指導試驗的，必為心理學家及宗教家；試驗的態度人又必用科

學對於真理那樣誠懇的熱心及精確的工夫，方能有效。

數十年來，歐美的宗教領袖，已大注意心理學，尤注重研究青年人的心理，想由宗教方面求得造就人格的目的與動力。藉着這樣的研究及實驗，他們已獲得最有價值的智識。從現代教會中的主日學校，男女青年會的工作，及普通學校中的宗教教育事業上，我們不難估計那種智識的效力是何等的。

以心理學專家的資格來幹宗教事業的，目前在中國還少，所以在研究與理論上還未有頭緒，在實際的事工上，缺點尤多。近來大學生頗多本着『人格證道』的主張，以極熱誠的志願從事於醫藥、教育、經商、等職業。至於立志要終身以靈性為研究的對象，為服務的目標者，——如醫學生以身體為研究的對象，為服務的中心，——其數寥寥。若是有神學家說：『我以傳道為職業，倘有餘暇，我可在鄰近的大學或中學專教一點物理學。』這位要盡義務的教師，所傳授於學生的，不是只有一點遞減的科學麼？因為學識如逆水行舟，不進則退。這位傳道人既無暇繼續研究科

學，卻願教授科學，在事實上決不能助科學進步；他只是教他所不學的，怎能不減少科學的成績？這好像將一杯水倒在最大的空杯裏，第三杯必較第一杯少；若再倒在另一杯裏，又不如第二杯的多；這是因為每倒一次，必有沾在杯裏或潑在杯外的，所以每次遞減了。沒有專門的科學教員，科學的發明怎能增多？學生的成績，怎能提高？由此推論至於宗教事業，何嘗不是這樣？若僅以他種事業為研究的對象，為服務的目標，以了『人格證道』的宏願，那末，宗教的智識與精神不但難望進步，人格的改善與造就不但難望效果，甚或要日漸遞減，日漸衰微了。這不是說『人格證道』、『人格救國』的方法錯誤，只是說人格造就這種根本的大工程非精深的專門家去擔任不可。甚望在這些願為宗教及道德培養二事盡義務的醫生、教師、與商人、以外，能多有受高尚教育的男女，獻身於宗教，並專心研究中國青年對於宗教的特殊心理，以便由基督教之底蘊，與中國固有宗教的奧意，採用適合的教材與方法，來建造基督式的人格，而推廣理想社會之疆域，及基督化的豐富美妙的生活。

三 青年期的宗教教育所以重要的三大理由

(甲) 二十世紀中國青年的心理，與孔孟時代青年的心理自然不同；就是與今日歐美青年的心理亦有分別，並且在近代中家庭與學校的約束與威力已大減少，一切專制武斷的管理，都已不適用於現代的青年。從前所用以維持青年道德的工具既失效力，我們能否應用適當的新方法？據今日青年人所遇的新試誘、新經歷、新機會、新責任，看來，他們所急需的是康健的人格，與剛強的動力，並要以宗教為基礎。但近來基督教學校，都把宗教教育列作選修科，那末，若沒有較優美的教授法，與正合青年心理的教材；若不設計使學生將所學的應用於實際生活中，將來選修宗教的人當然更少。此外，還有多數的教友子弟，在國立學校中，缺乏宗教的培養。夏令兒童義務學校及民衆學校的學生，亦少有宗教的薰陶。這些青年子弟，若在道德與宗教上得不着合式的訓練，卻只在物質科學的智識上增進，那末，他們將來的行爲，或者要比現代無道德的人更不堪問。

由近年的『非宗教運動』與現代青年的態度看來，宗教教育的施行，必須能夠用喚起興味的方法及教材，與力足吸引青年的人格，方有實效。今日中國大學生立志要終身作這最難而價值最高之工作的，務宜留意這幾點爲是。

(乙) 普通人一生的趨向與性質，多決定於青春期中，所以這期是人生各時期中最緊要的。這期本是『自我擴充』之欲望最熱烈的時機，理當利用這機會以組織完美的『自我』，並將『自我』所當有的一切要素，全然加入生活內，以培養均衡的人格。若錯過這機會，後來雖要勉強加入一種要素——如宗教——在他的生活內，極不容易，因爲『自我』的組織已固定難變。

(丙) 青年期所以視爲緊要的緣故，是因人類的本能不同與其餘動物之本能生來就有固定的形式；人類稟有無定式的能量甚多，教育時期又特別地長，所以能得美滿的效果。動物界中惟人類有幼年、少年、青年、各期的分別，而受陶冶與依賴性時期的長久亦爲其他動物所不及。此外，以猿類的依賴性（如尋食、保護、及馴

服性等)爲最久；然亦僅三月的時間。雞的依賴性最短，幾乎一經破殼而出，就具有自立的能力。這是因爲在它被孵出時，它的本能已完全組成，能演出種種機械的行動，自然地順應環境；不過這等動物，再無進步的可能。在有教化的國家內，兒童的依賴性時期，至少有十二年。它在嬰兒期內，具有本能雖較其他動物所有的格式繁多，但都不能藉以維持它的生活。至於高尙的智能，尤須依賴長輩指導，纔得有充分的發達；甚至有人在二十五歲以內，智能的發育遠不得圓滿的。因此，我們可以概括地敘說，文化愈進步的國家，與才能愈卓絕的人，其兒童期的年限亦愈長，且與進步的可能性成正比例。

近代人的環境，日漸複雜，順應環境的程序，亦逐漸困難。青年期若不延長，那末，歷代先人所積累的遺訓，便不能全盤承受。因爲文化是時時進步的，知識是代代增高的，今人所應得應知的，自然比前人爲多，而所用承受的時間，亦應比前人爲長。不但這樣，青年期若不延長，那末，個人的演化性無暇訓練，無暇發展，

而社會亦不能有進步。因為社會所以有進步，全然由於歷代內的個人各用他特長的人才智，與特別的個性，去仔細考察，以得新的發明，又把這些結果積累起來以造成進步的社會。所以青年期若不延長，個人與社會兩方面都難有所發展，還要想順應今日複雜的環境，困難豈不太大？

四 青年期教育所以失敗的三大原因

(甲) 青年期本是受教育的良機，可得非常快的進步。這是因為人類生時毫無任何知識與成見；僅有些無定性的強盛本能與傾向，為組成人格的富源。不幸，喜持保守主義的成人，常利用這二十餘年的光陰，訓育青年遵守舊道德的標準，使一切由傳襲得來的更加穩固；卻少有人指導青年的活潑眼光，以尋覓其新道德標準而更美好的社會秩序。原來少年期與青年前期，正是摹仿成人，好合羣黨的時期，幾乎盡以成人的是非為是非。至青年後期，雖富有創新冒險的精神，無奈社會的阻抑橫生，使他不得不偏於保守，於是社會的進步，及天國的實現，便很遲緩

了。

(乙) 上文所述的狀況，是青年在長期教育中未得圓滿效果的一大原因。還有一原因恰與這個相反，就是現代青年對於先輩所存留智識的與靈性的遺產抱有敵意，且不肯探納他人的經驗，用以擴張自身及社會的生活。按祖先由天性所流傳的遺物，子孫的承繼是自然的、先天的、無意志的。但這種遺傳只限於普通的，與特殊的無關；所謂本能，大約不兼指着祖先的習慣，及上代獲得的行動、智識、與技能、而說。這些必須由於個人自動地領受，且必須有他人的幫助，然後纔得充分的領受。倘若青年全然拋棄這些後天的、有價值的、遺產，世間就決無他們存在的餘地，而文化上亦必有破產的危險。倘若各人只根據內在的天性，從根本上創造自己的人格與生活，縱然可能，數代以後，人類是否將退化到穴居野處的地步，我們怎敢下斷言？

這麼看來，青年的心理與態度，及如何導引的原則，理宜列入大學課程內，正

像其餘的專門科學一樣；並且在訓練青年時，保羅那句格言，似有應用的價值。關於精神界的遺產，使他們『要凡事察驗，善美的要持守』。關於理想的目標，既選定後，要導引青年的精力『向着標杆直跑』，『可得着耶穌基督所以得着我的』。

討論與研究的題目舉例

- (1) 在今日中國教育制度之下如何施行宗教教育？
- (2) 用何方法除去『文明時代』上的污點？
- (3) 『人格證道』一語，究竟有無相當的價值？它的範圍是什麼？是否關係宗教的發展？或只是關於人格的完善？
- (4) 今日立志終身願服務教會的青年人日見減少；而自動的喜歡研究的人亦有退無進，究爲何故？
- (5) 現代的中國青年對於宗教的態度如何？其因由爲何？

(6) 中國現時宗教教育，若只用歐美人編著的譯本為研究材料，為何不能得美滿的效果？

(7) 先輩有價值的遺產那些可自然遺傳？那些必賴教育始得承受而保存？

(8) 青年人因仇視先輩的精神界遺產而受的損失為何？

第二章 自我之組成

一 自我的意義與自我的組成

宗教教育固然要根據心理學，卻也需要哲學為基礎。因為宗教教育所研究的對象——『自我』——已有形而上的成分，又因為教育的任務就是要使自我得完全的組成，使人格得美滿的發展。心理學派中那些專講機械行動的人當然否認哲學的需要。他們不承認『精神』、『意義』、『意志』、『獨立自我』等的實在，僅用屬物質與生理的機能，說明精神界一切現象。但宗教既以人格為形而上的實體 *substance*，為

自我統一 Self-identification 的標幟，又以人類經驗中那創新的直覺與自由的努力，爲人格實現的效果，又以人類能與上帝接近而交通，能進化而變成上帝的形像，爲人格的特徵；那就不能不承認宗教經驗的範圍遠超過物質行動的範圍，其實驗也超過科學實驗的界限。我們不妨進一步說，精神作用不能被生理行動的界線所限制。

自我的意義究竟是什麼，頗難說明。從一方面說，是意識統一的實體，或認爲在意識上所經驗各種狀態統一的覺悟。陳大齊先生曾寫着說：

『人之精神，時時有所營作；人之手足，時時有所舉動。當營作舉動之時，吾知其爲吾之營作舉動也；及事後回憶，吾亦知爲吾之營作舉動也；是吾之意識爲自我一觀念所統攝。』（心理學大綱）

這段論述足可揭示一部分真理，但按新心理學所主張的，各人的經驗範圍比他的意識範圍更廣大。他那潛意識 Unconscious 的內容，不但儲蓄從清切意識的閱歷所得來的，還有極關係人格的別種要素。一種是由暗示的經驗來，當時含混的吸收

，並無清切的意識；於是儲爲潛意識；一種因被壓抑 *Repressed* 而未入識域的注意區內，未能得時機實現它的當然效果。但是，這種潛伏而分散的成分，對於人格的影響很重大。若不設法使它們都明現於識域，與『自我』的其它要素結合起來，或者人格終久沒有統一的可能，反有分裂的危機。

宗教教育的對象 *Object* 是怎樣的『自我』？簡明的答覆是：那『自我』是像上文所提各種意識上的經驗與潛意識中的原素造成的。假若僅有屬物質的身體與先天的本能及趨向，那麼，人類受教育的能量與較低等動物的有什麼區別？至於『心靈』是否有不靠身體而存在的可能，問題太大，無暇討論；新生的嬰兒，有無一簡單『自我』的資格，亦不便討論。然而凡是常態的嬰兒必備有遺傳性很豐富的寶庫，類如種種的本能、傾向、及偉大的可能性。它後來所具經驗的『自我』，乃是從三大類閱歷逐漸組成：第一是藉着感官所貢獻的，大部分屬於物質的知覺。第二是因與人類社交而獲得的。索瑞司 *Sorres* 教授很主張社會爲『自我感覺』最有效力

的刺激，且社會經驗與人格的組成有極大的關係，因新生的嬰兒還沒有人格，必經與社會環境有了交互的感觸，纔逐漸產生真的人性。在動物界中新生的小馬是一『真馬』，其本種類所當有的本能和傾向，一應具備，且不必等到與本族交往後纔可發展。人類則不然，若不與他人交往，則不能成一個完成的人類。再進一步，他不能發起『自我』的覺悟，只是他那動物的普通本能和傾向，可得較好的發展，且他毫無訓練和變化的可能。總而言之，他不能算是『一個人』也不能覺悟自己是『一個人』，更不能組成其特殊的人格。

第三是由宗教經歷積累而成的。索教授關於社會環境爲人格發展的急需所主張的原理，可否推至精神的環境，即說人的神性之產生，必從神人呼應而發起？新生嬰兒的天性與其它高級動物相同之點頗多，其受物質環境的影響無大區別，但在這一切之上，他更有順應社會環境和精神環境的可能。所以人格的產生和發展，是他與那二種環境互相感應而逐漸成功的。一個人從先天的遺傳與後天的經驗在他生活

中所得的要素，經過諸般的變化與訓練，遂合而成習慣，情操及他種心組（*logical constellations*）（註一）。若各種心組能有和諧的統一，自我組織就可得美的發展。

二 先天的稟賦及其訓練

（甲）先天所稟賦的種類——先天的本能與傾向，在各種心理學及宗教教育原理的著作中，大概已條分類別的講明，本書不必詳述。但關乎道德的培養及宗教的發展與應用，有些原理是應當留意的。馬康錫氏 *Mackenzie* 在他近著 *心靈之構成*（*Souls in the Making*）一書上，對於人類的先天與後天有新穎透闢的議論。他依照人類根本需要的原則，將人類的原本趨向及需要分作五種，今略述如左：

第一種根本的需要是『自保』。如關乎營養與排泄的功能，最初的獵取及他種求食的動作，又如逃避及其附屬的情緒——恐懼，都包括在內。可見『自保』並不是一個簡單的本能。第二是傳種，它所包括的，非止『兩性』本能及『親子』本能

Parental Instinct，也有附屬的傾向與情緒。各種傾向與情緒的使用，不是為該本能自身的實現以得到滿足，乃是與本種族的存、維持、與幸福、有密切的關係。人類按生理的要求，所當滿足的，不是一種本能，乃是一種需要。

以上兩種根本的需要，在人類及其他動物間，同點甚多。所不同的只在各種本能的發展與變化上。下文所提到的，關於生理方面的頗輕，關於精神發展的很重；並且人格的可能性，大半包含在這數種需要裏面。

第三種根本的需要是維持本身在社會團體中的地位。這是人類合羣性的表示。從一方面看，這不過是『自保』之需要的發展，但所包括的意義，不止是生理方面的保存。它們所最相同的一點，就是所發生的恐懼。但因那在社會中維持自身地位之需要的覺悟，有時恐懼變為憂慮，也有時因為關乎『心靈』或人格問題，這種憂慮能致人絕望甚至自殺。那些與人類的羣性相連的許多傾向都是這種需要的工具。人類的羣性的特徵所在，不止是與同種相聚就安，相離就不安。它的滿足是在同

人的讚許上，它的實現也在同情上、自炫上、及管理或屈服二本能所表示的現象上。

第四種根本的需要是理性與道德性的統一。第五種是屬於宗教性的需要，但這未為衆學派一致稱許的。這兩點將於後來詳細討論，此處暫不多贅。

種種的本能在自身毫無價值，也無絕對的目標可以達到；它最後的目標是在某種體或某『自我』身上；換句話說，本能是一種恆存的工具，是使生活根本需要得以滿足。而且那些工具的構成，全是以根本需要為構造的標準及動機；這就是說本能原是為應付那些需要而構成的。現代的心理學派有一個假定，為害非淺。該派以爲本能自身有價值，它的自然實現就是人類得『滿足』的方法。這是誤解『滿足』的意義，因為惟獨有精神的纔可心滿意足。所以屬人類的本能不當止有生理上的作用，必要為全人格的興趣服務，而且提高它，不然，人格就難免分裂的現象。衝突 conflict 與破壞的壓抑作用所以發生，只由於本能不迎合全人格的需要。某種本能

的作用如何實現於確定的對象上，本不難說明，但有意識的人們如何可得心滿意足，卻是最難預料。有一原理爲學者所不能不注意的，就是屬本能的愉快，不能滿足屬精神的欲望；否則壓抑本能的作用，便無發起的動機，然而實際上本能因對於壓抑之反動而時生衝突，可知壓抑之發生必由於純粹本能只產生愉快的感覺而不能滿足全體的自我。品格固然須根據本能；但它的構成必藉着本能的訓練與改造。按麥鐸格氏 MacDougal 認定有許多本能常獨自活動以達到自身的目的。若是這樣，如欲造成統一的人格，可以什麼宗旨與動機爲根據？如能以統一的自我完成爲最後的目標，並藉着理性、與道德性、及宗教性、的要求進行，那末，人格的發展可有穩健的基礎，與充足的原動力。

(乙) 本能的意義及其訓練的重要——麥鐸格氏在心理學大綱內指出，「本能是有機體一個內在的傾向，能使那有機體注意某類中的任一對象，並因那對象而經過一種興奮情緒與行爲的衝動，那衝動又由關乎那對象之行動的特殊樣式上表示出

來。」這裏所說的『注意』是指着『含旨趣性的』Purposive 說。但因這種注意是自然的，不是努力的，所以那『含旨趣性的』精神未必是全意識的。這是本能的注意，有時雖極散漫，意識的程度極小，但多少有些理智。所以理智愈發展，本能的訓練與變化的可能亦愈大，並且是從自由的努力而來。有些本能自身含着情緒，所以它的變化或昇華 Sublimation（或高潔法）必依着情緒陶養的理。總而言之我們若追究先天傾向的來歷及演成，自易明白人類本能的可變性及純化法的需要。

論及人類本能的可變性，所以強於禽獸的一個原故，是因人常順應新情勢或複雜的環境。這種屬性本是人類競爭的效果。人類常是向前要求更全備的自由，常不安於環境的限制，所以常藉着本身的努力，要與由遺傳得來的精神通力合作，以改造更美的生活。所謂本能自然由遺傳來，但它原來的構成，略與習慣相同；它在開始並非確定不移的，乃是逐漸演成定式，且從無定式到有定式，又經過了若干的階段。這樣看來，凡一種族所獲得本能愈久，就愈不易變。我們詳考種族的久長歷史

可假定人類屬性中只有近世所獲得的部分比較地容易變些。更可知人類所遺傳的本能有些原是粗陋的，若不加以變化，現代生活就受損太多。因那些本能的原起與固定是在草野時代，所以它們只適合野居的人類及漁獵的生活。但到了如今的文明社會上，當然不大適用。依機械本能的心理學派所主張的，那趨向於行動的本能作用仍在進化之程序中發展，是因它們都與『自保』有關，例如：見臨近而可怕的人或物就逃，是以自衛爲目的；見前面較弱的就追趕，是淵源於獵取的需要。但依索熱斯教授在宗教教育第一章上的言論這類行動在現代的社會中算是未社會化的。所以教育家須知兒童的性情所以要受訓練，是使它能適合不同的環境。那末，他的任務在先分辨那種本能是合宜的，那種是無用的，然後幫助兒童與青年自行變化他們的本性，使能順應現代的社會，或預備建立更美社會的根基。施其德博士 Dr. S. C. Peck 說：

『人身本是好的，本能也是好的……是爲住在樹林中的原人最合適的。但現代

人類最難的問題是關乎本能的指導與改造，使牠在這更豐盛的文化上有創造的新價值之能力，而不陷社會於毀壞的危機。這件事工的要點不是壓抑，乃是昇華。本原是**好品格的原料**，同時也是**惡品格的原料**。美術界內物質與形式的關係可比喻本能與品格的關係；例如大理石是造石像的必需品，但由這種物質，可成美麗的傑作，可成醜陋的廢物，全在乎雕刻家所給予那物質的形式。推而論及品格的發展，本能就是原料。但一個人或超過禽獸很遠，或比禽獸更不如，是以原料的組織與琢磨為轉移，又看那改造的事工是否依着高尚的理想或卑鄙的道德標準。例如粗笨的鐵棍與鐘表的精細的發條，雖同以鐵為原料，但發條受了精工之改造，所以有高貴的價值』。（見其德真體論附錄原文三百三十九頁）。

在着手訓練本能及傾向以前，依索教授的主張，當把它們分為三類：（一）全當剷除的，因它們所產生的結果都是有損無益，並且它們本身是不能變化的；（二）原性雖鄙陋而不合現代應用，但它們有改造或昇華的可能；（三）適合現時環境的

，可以促進並導其圓滿的發展。比如虛誇便屬第一類，第二，如管理得法可以昇華為領袖的屬性；又如屈伏，可變爲忠誠的德性及服從真正公意的態度。第三類可增進社會的福利，如好奇、合羣、等，但還須受良好的教導，方能使社會藉以得充分的益處。

教育家中的過激派，有主張宜任本能自由發展的；他們以爲本能若被控制或壓抑，不得自然流露，就必有數種本能及情緒結成一種變態的複悶心組，名爲隱機 Complex（或譯爲：意緒、情結、糾結、）於是自我不能全然統一，甚或神經病因以發生。又有反對本能宜受訓練的；他們說，本能與情緒都是精神的泉源，若讓它們消滅，便是將人類有價值的遺產消耗了。這兩種結論都太背謬，因爲心理與教育學已給我們最好的方法以控制或改造本能而不失其精力。更由試驗所得的事實看來，若放縱本能而不用思考力去防備它退化，那自然的結果就是返回到原人的野蠻地位，因凡機體的機械作用絕不能保守現狀，非進長，就退化。

關於本能的訓練有兩方面應當注意。第一，當依什麼標準去改造某青年已有的性格使它成爲最高尚的。因爲恰似施博士所論的大理石，爲藝術師的必先在心中有將成的像，並怎樣表顯的方法，而後可動手雕刻。一個人所有的本能與傾向種類極多，強弱也不一致。較弱的必須更加陶養，使他的人格得到適宜和諧的發展。類如利他的傾向本較弱於私己的或佔有的傾向。若用某派心理學家所主張的「實現自身」爲教育真義，就要辨別那「自身」各成份比較的價值是什麼。這是因人類的進化已供給能力使他得以脫離虎狼的爭鬪本能及狐狸的狡猾傾向，而發展自我的道德部分；設若漫然任憑自我去發展，那些粗暴的本能不免要抑制 *Instinct* 道德自我的實現。那末，更慈善、更完美、的人類便無從養成。賀川豐彥 *H. Kadowa* 博士說：「發掘人們的天性是教育的真諦。」又說：「教育的目的是使人類的愛與生命湧露出來，而教育家是鼓勵啓發學生湧露愛與生命出來的人。」（愛爲人生之律）這些可算是人格教育上扼要的話了。

第二在社會方面，當研究現代所有根據於粗暴本能而發生的帝國主義、資本文化、及戰爭的心理，並用何法改變它們，使它們都能成爲造就高尚的，和平社會的工具。求利的動機，必須換以博愛的動機；好高的心理，必須變爲服務的心理。這個偉大的革命是教育的任務。所以社會運動必須根據於教育的社會主義，如此，我們纔可希望造成一個理想的社會——『一個不爲當局之威武所屈的社會，一個以博愛互助的精神解放無產階級的社會，一個充滿科學精神毫無迷信觀念的社會，一個不用暴動的方法來解決麵包問題的社會。』『要真正的改造世界，從政治或經濟方面去改造是不中用的，……物質上的改造是不能使教育改良的，因爲忽視改革人們的內心之重要。』(同上)

(丙) 變化本能的法則……論本能的整理及改換法，宜先明神經系與這變化的關係。有些關於本能作用的神經枝直通腦部；所以本能開始的發動雖是機械的，但它的繼續動作之刺激必傳到腦部，隨即可得智力的指導與控制，以變移它的性質

與用途。大多數的本能都可成爲各種心組中，如習慣、情操、等的動機。衛格理 Weir 在學生與教員第八章上曾指出這點，他說：「本能既經使用以後，不宜視爲本能而已；這時已有二物增加，就是習慣與觀念。因本能始初向某方面發表，後又反復這樣做去，就爲習慣之定律所支配。」屈雷西 Tracy 也說：「有些本能又可導向新方面，可使轉向新目的，這是兒童教育學上極重要的一點。」（青春期心理學第五章）因爲本能的作用，初無善惡的分別，但在適用與不適用上，分出善惡來。譬如自衛的本能，原是適用的，但若處處自衛，雖一毫不願損失，那便成了自私自利的品行。有惡化趨勢的本能，既然可轉向新的善的方面，那末，我們當研究這種轉移的方法與工具是什麼。

整理本能的方法有四種：第一是對於那「既不合用又不受變化」的傾向，要加以剛強的意志力，或藉意志力剷除它，或僅暫時制止它，都無不可。但這種剷除法，是在萬不得已時纔用，以免本有的精力，供無謂的消耗。第二是在那不適用的本

能的歷程上，加給一種不快之感。這是最簡單的改換方法，用來教訓動物及小兒童很有效果。普通的譴罰就是一個例子。這兩種方法都是消極的，如下述的好。第二是代替反應 *Substitute Response* 又名解脫法，就是對於事物及原來所引起的感情，另代以他種反應。第四是「昇華法」，也就是把某種事物及對那事物的反應所伴有的感情，運屬到另一種事物及其反應上去。赫德飛爾德醫生 *D. H. Haggard* 在心理學與道德第二十一章上說明，「昇華云者，即將本能的情緒自其原來目的中遷移之，改換其方向，使不只能滿足個人之生物欲望，更能對於自我實現及社會價值有功效之歷程也。」這法的實行頗不容易，因為必須把情緒從它所附屬的本能提出來，加在一個新對象上，然而情緒又是最難轉移的。但在造成美滿人格的事工上，這法的效力頗算偉大，不能不加以更詳細的討論。此昇華法就是使原來附於本能的興奮情緒，遷移到他類事體及其相異的反應上；換句話說，就是把那認為目的或當作刺激的對象，換以性質不相同而能引起情緒與先前的同類之對象。在這過程中所當

注意的，是那代替作用上的反應必要與那原式的全然不同，而那異樣的對象與原本的對象又必有相同的分子。在這種程序中，各種本能原有的能力非特不消失，反要增強了。這法不但可用以改造某一種本能的全體，就是那原來適用的本能，有什麼餘剩的勢力，也可用昇華法以轉移它到別的對象上，這樣，可得與本身及社會大有價值的反應。大概藝術、文學、宗教、及慈善、等動力，多是由經過昇華作用的本能而來。

能使身體的與精神的力，由低等變為高等，例如將食物中的力，變成精神力，確是人類的特徵並與進化大有關係的。這就是增加力的效率。同樣，本能的勢力藉着昇華法，不但可全然改變它的方向及性質，也可為達到一定目標的用途增加它的效率。還有一個理由，可解明力的增多，是在非社會的本能既變為社會的本能以後，就不至於因衝突而空費力量。這可用一個例子表明：爭鬪本能在漁獵時代與封建制度下，於保全自己實有密切的關係；對於本身的保衛，與本種族的繼續存在，不

不可有這本能的原式反應；但在現代社會上，這本能的實現及其行爲，不但不能得自衛的效果，甚或發生自害的事情。所以在理想的和平社會中，這種本能必全然代以熱烈的服務社會、扶持軟弱、保護公理、的精神。這種脫胎換骨的改造所用的原料中，是否有爭鬪本能爲一部分，絕難斷定。但它的效力遠超過爭鬪本能的限度，類如百年前護士奈亭格爾 *Mrs. Nightingale* 的偉大事工，無非是親子本能的實現與擴大。這種本能又可昇華而實現於一位小學教師的保護並訓練多數子弟那一方面。在這程序上原有情緒的性質始終未變，不過對象及反應有所不同，而效率大見增加。

昇華的程序是非意識的，但它的效力卻大於那根據意識而施變化的效力。因爲在相當的時機中，它的作用在潛意識界內自動自發，很合經濟的原理。大凡意志的改造，本人須先認明某本能的損害，然後藉着自身的決心與他人的輔助，努力地轉移那本能的方向，使它趨於他自己的良心與本社會所稱許的新目標。有時這種意識的程序繼續進行，又漸變爲非意識的，就是昇華作用，因此，它的效率大爲增加。

這個改造傾向，無論是意識的，或非意識的，結果總是減少衝突與試誘。並且一切傾向的互相衝突是在較易於監視的意識界內。從前附於意識界外的傾向，都已被引入光明的境內，而轉移到新興或有價值的目標上。簡單的說，昇華的程序既是非意識的，就無法將它步步說明。然而它的結果總是顯明的，它成功的條件也多與暗示相同（看下章）。

昇華的程序，爲甚麼在成人身上奏效很少，在兒童身上又最易成功？這是因兒童的性質不固定而易變。至於在青年身上，因他那自然改變的趨勢。組織新情操的傾向，及道德與宗教的勢力，都能加增它的能量，也可有較多的奏效機會。關於這藝術的使用，教育領袖當知所要轉移的情緒之性質是什麼，也要知道可以代替原來對象的又是什麼。情緒固然可轉移到新而不同的對象上，但那新對象與舊對象必須有同點，不然，那情緒就不能歸到新對象上。即如兩性本能中確有創新的趨向，然而與此趨向相似的，有：科學的發明，美術的創作，以及宗教界內新理想的開拓，

與新人格的造成，皆是。親子本能的特色是養育與保護，其中的情緒，不但對於自家的兒童可表示，也可全然對醫院中的病人發洩，或對學校中的多數學生實現，甚且可以擴大而愛護全世界的人類，謀救國際間的和平。教育家也常知道若是只在有興趣的遊戲或事工上，暫時發洩某種本能的勢力，那並非根本的改造，絕無昇華作用的恆久效果。我們當學習的不是臨時救急法；青年會及他類服務青年的機關所以有時失敗，多半是因爲缺乏根本改造人性的方法與能力。

本能的變化法已如上述，然而本能的急需整理與利用，是在青年期，因爲在這本能的勢力與情緒的豐富最顯著時期，是組成『自我』，重造人格、極易見效的機會。但從兒童前期至青年後期，各階級的對付方法應不相同，總宜以適合本期的情緒、興趣、及能量、爲是。甚望宗教教育的專門心理學者；既有豐富的知識，還要加上由共同生活得來的明瞭同情；既有訓練的藝術，還要具有耶穌的創造能力；然後纔可迎合青年生活的要求。若要造就理想的青年人格，只在已組成的材料上求改良

，卻不添上新要素與創造的精神，是作不到的。

(丁) 理性與道德性之統一能力——理性與道德性是先天的，其統一作用的成
功，是人格組織之歷程中所最不可缺的部分。它們這種重大關係，雖在兒童期還未
顯明，影響卻逐漸擴大。到了青年期，人格的統一就成爲深切的需要，而理性的發
達及道德的覺悟，同時顯出創造的趨勢。

生物界內的各機體本是一整個，它那生理的統一之實現，全出於自然。在較高
等的機體中，又有屬精神的因素，其調整及統一不是那靠外來機械的程序奏效之物
質可比。兒童所宜有的生活是使他所有本能的活動與知覺、與情感、連合起來。兒
童漸長，他的觀念與情緒能連合以成情操，他的人格就能有更完備的組織。總之，
在人類生活中，精神的作用，一開始就有組織、綜合、統一、的趨勢。到了青年期
，青年人有極強烈的自我感覺，對於一切事物與自身的關係，發起極興奮的興趣，
及研究事物價值的欲望。從這時起，心的任務是依着價值爲標準，把一切的經驗整

理而連合起來，並且他不得不去掉那無價值的部分，正像耶穌所說『若是你的右眼叫你跌倒……寧可失去』的話。這類先天的傾向正像自保本能所發那天然趨於護衛生理的動作；有用就取，有害就除，這時倘若定價值之決斷能力既已發展，選擇的傾向與擴張自我的欲望就隨着偕來，而其天然的趨勢所取用的新要素，只是那些與已組成之人格相適合的。從這時起漸發生關乎道德的衝突與爭鬪。因為他的自我要主持本身的行動，以達到自己選定的目標，他就不但被後面那已往的行動所催促，更為前面那理想自我所牽引。至於前面的對象與希望能否引起我們的意欲 *Coaction*，就全看他們關係人格價值的大小為轉移。這種意欲既已發生，自我就不再盲目地順應環境，卻要改造環境以達到理想的目標；也不再作欲望的奴僕，反要把一切的欲望與傾向評判於理性的光照之下，單用良心的威權處理它。準此，可以斷定青年人由先天所稟賦的根本需要，非為自保，非為傳種，非為維持自我在社會中的地位；卻是要維持自我在良心上的地位。這樣的自由權，這樣的活潑精神，不是其他

動物所能有的，也不是機械的功能養成的。更可相信這種勢力與精神並不是寄生物 Parasite，只是根據於人性而因適當教育的發掘湧露出來的產品。

理性與道德性的作用對於行動所以有最大關係的理由，是因為其他部分都沒有統一全人生及全人格的可能。那就是，它們不能以價值的標準及理想的目的整理全副的行動與精神生活。但理性與道德性不然。這不是兩種寂靜的現象，卻是含有動力的性質。它們不是可以被利用的工具，卻是精神界內最有威權的，行動上最有效果的，因為唯有它們會調理而統一整個的人格。這統一原是人人根本的需要，是有價值的衆事物中最有價值的，更是理想社會的急需。在精神界凡不合於理性與自我之理想的，衝突就不免發生。並且一切矛盾的心理，必妨礙精神作用而阻擋人格的統一。所以在行動上凡受良心指責的，凡違反道德價值之標準的，必須掃除乾淨，然後纔得有和諧的進行而達到成功的境界。

有心理學家在理論上否認理性及道德性能有這種唯一的威權。然而在各人的經

驗上，那威權是實施的，並且人人都信是能有的。人生若無理性與道德性的抵抗力，試問那關乎道德的衝突從那裏來？不爲理性所稱許之本能的衝動，我們實在有權柄抑制它實現，那權柄又有甚麼基礎？由此，我們可以斷定理性與道德性是有意欲的趨勢與效果。這就是說道德的判斷既已顯明，自然的衝動之趨向，是在行爲上實現那判斷，那末，道德標準已經造成的青年人便不能坦然任意去違反理性與道德性的威權，必然大起衝突及攪亂。尋常所稱爲良心的這件事物，它的威權是以理智爲根據，它的能力是由於情緒與意志。而良心的威權及能力所以能到這種地位，又因它的一切活動都關係整個的自我，不像一簡單的本能可關係的只是一部分。良心是理性及道德性的代名辭，是關於『自我』的理想利用意志力使人格組成而統一。

有反駁以上所主張的心理學家說，理性不過是本能的工具，是本能可用以達到其天然的目標的。若有特殊的心能與非常的理性力，那不過是要補助本能得着更美

滿的實現。但理性的資格不能看得這樣卑下。它確有支配衝動而組成統一人格的威權，因為人類根本的需要不僅是生理上的。況且理想的遠大目標不是『自保、』『傳種、』及『維持自身的社會地位、』等等的傾向所可達到；它們也不能滿足人的欲望。這樣看來，一切本能反是理智的工具了。此外，人性中又還有屬靈的能力，不可輕視，而宗教對於人們的四種需要及社會的要求都有非常的貢獻。它要同理性及道德性合作以統一人格並使社會的組織全然以愛為根據。

(戊) 宗教為根本的需要——這是第五種需要，且於生活有最大影響的；這不是說有特殊的宗教本能在（合參本篇末章），但是歷史的見證已顯明人類的宗教信仰是行動上最有力量的動機。從客觀方面看，人類所以能成非常的事工，顯出不屈不撓的決志與最大犧牲的精神，那強有力的刺激是從他所信仰那位具有性格又能與人交通的上帝而來。保羅所說『基督的愛激勵我』的一句話，正是發明了他那勝利生活的祕訣。從主觀方面看，人類的欲望中最影響他的是對於上帝的渴慕。無論那

種宗教，其禮節、美術、哲學、都表現這需要的迫切，也發明人類對於高尚生活的熱望，及關於靈性美滿的追求。這是具有通常心能與理想的衆人所急需的，不如此，他們的精神就難得統一，人格就難得美滿地組成，環境也不能和諧地順應，還想得平衡生活是不可能的。施氏在真體論上有一段可插在這里（三三四頁）：

『歐洲某著名心理學家說，根據他的療治經驗所得結論，是：人類爲要獲得心理充分健全的緣故，必須有一種宗教或一項能夠代替宗教的東西纔行。……吾友赫德飛爾德醫生以爲心理衝動所要達到的健全，不但要把自我內部的衝突消掉，更應當使人們達到一種個人與社會環境以及宇宙全體的和諧纔行。還有若要達到這樣的和諧，又必須建造一個道德的人格來，使一切的天性都可以爲一種高尚的理想所超拔、所降服。但因爲這種衝動必要與環境的全部、或宇宙、得到一種和諧的緣故，就成爲宗教心理的基礎；因爲這衝動是一種主觀的需求，又必要用真實的宗教來給予客觀的滿足。由此，可見宗教對於人類是十分自然的；並且宗教需要的自身，

也就是個人生命能力的鐵證。……以上的論調，頗足表示用心理學來證明奧古斯丁 Augustine 所說：「你爲你自己造成我們，所以我們的心，若不宿於你的裏面，就不能安息。」』

那末，使靈性發達以順應最廣大的精神環境；使心能調整以迎合宇宙間『偉大的精神力』，這是青年人的根本需要，因爲他的人格之發展，正要達到完成與統一的情況。

還有一方面需要宗教的改革能力。人本是社會的份子，所以社會適當的組織與統一，是個人的根本需要。現今的社會確是建造在資本的文化上，它的目的是產業，它的動機是求利。這樣的社會不能用自然進化的程序去改造，必須用改革的能力去提倡仁義，使仁義成爲社會的根基。除博愛外無動機，就是仁；除全體福益外無目的，就是義。仁義兼備，社會自然健全。但欲這種革命成功，不能用暴動的手段，不能用物質的工具，必須以精神力去消滅所當消滅的，更以萬能的愛建立一個

新社會秩序。二千年前，亞洲西邊的耶穌發明了這種革命的原理，實行了這種以萬能愛力建立『天國』的事。近日的甘地在亞洲南邊也用宗教所給他的工具——精神抵抗主義——成就偉大的革命。這與共產黨所取的路徑大不同。共產黨若在大社會中實行它的主義，所立的國不能常保和平，它的弱點有五：一、它是一個物質的運動，目的物是『產』，所以不是徹底的革命；二、不能求各階級人的福益；三、階級爭鬪是它的根本主張；四、仇恨是它的最大動機；五、武力是它的工具。要建設一個永續的社會運動，必須顧及全體，正如赫醫士所用的比方：他說，人身雖然只有很小的部分受傷流血，但全體血中的紅輪都急赴傷處，以不顧自身的精神，凝結於傷口，免得全體受損。不分階級的犧牲精神原是根據於宗教的博愛，那末，宗教便是社會的需要，而富有社會情感的青年，若明瞭宗教的關係，必甚願啓發他天性中的宗教可能性以供給社會的需要。

三 在青年期中自我組織之程序

(甲) 生物健全之理——按生物界的定例，凡機體都有謀求完成其生活的傾向。換言之，生物的欲望，或盲目的，或明瞭的，都是要發展自身的能量。類如蚯蚓的身體被割斷以後，他能從殘廢狀況中自行恢復，長成完好的蚯蚓。又如人的身體，若有一處受傷，全體就感覺不舒適，於是，身體上原有的修補力必定速行補救。據此，可見凡是生物都願獲得無缺欠的美好的形體，以及一種健全的生命。至於靈性，何獨不然！例如人類的自然生活，飢就思食，渴就思飲，這都是本能與欲望的發現，照樣，靈性有了飢餓，應當供以相當的食品；精神有了乾渴，應當給以相當的飲料。

各機體是一整個的機體，人類的嬰兒何嘗不是這樣？他身體的各部分都是『聯絡得合適，百節各按各職』。至於成人身體中的細胞共有二百六十五萬兆（265,000,000,000,000,000）。它們的數目雖多，卻在康健的人身中都能彼此合作，而神經系的聯絡關係最大。嬰兒的神經系本很簡單，但該系各部分的統一是完全的，不然，全

身必受分裂的影響。嬰兒原有的統一性當恆久的保存。大凡明瞭兒童發展的真實的人，常容讓兒童自由玩耍，謹防打斷他的專注精神，無非是要保全而發展他原本的統一性。兒童的整個統一性質，表示得最顯明的就是他的專注力。這專注力雖是片時的，還是組成統一人格之根本的要素。專注力的發展，就是自我覺悟的發展，赫醫生論自我覺悟的性質說：（原本第十六章）『心理學之觀點視之，此種階段中之最重要者乃三歲時之自我覺悟的發展。在此時期，兒童之自我已成爲有組織者，並能迴顧其自身。自我覺悟之發展，以個人而論，爲生活中最重要之心理事實。』

要組成個人的自我，首先要考查所可取用的各成分，並且鑑別各類材料的適宜與優劣，適宜的取，不適宜的去。同時，須將所選擇的材料構成有組織的、統一的、自我。這種根本事工的大部分須在青年期完成。教育者只以屬物質與理智的材料形成人格，而缺少那更有價值之道德的與宗教的要素，那末，它所形成的自我，恐

只有對物質與權勢的覺悟，而無對於靈界的感覺；僅有智力的實現，而無靈力的實現；有文化的造就，而無良心的造就；那種教育的產品，只是一個殘缺的自我。

(乙) 組織自我的因素——進於青年期之少年人的個性含有甚麼成分？這時期還有甚麼本能及它種要素將被採納以組織更完美的自我？這兩個問題，下文四至七章上有些答案可尋，在這裡只能大略論述。這時期的起初，已成的人格上的要素有成見、概念、習慣、欲望、興趣、心緒、氣質、等；在青年期內又添上些根據於理智而組成之有系統的習慣，此外，還有數種心組，其中最要的是情操。關於造成人格的歷程，最宜留意的，是一個逐漸組成的自我，必須考查那將要加入自我構造中的各因素是否相宜，然後方可取用。不幸，青年人所看為相宜的因素，未必時時依着絕對的價值而定取舍，因此，所建設的自我或竟成爲不良的、殘缺的。例如某因素爲一青年所捨棄，必是由於他以為那個是與己組織的自我有損無益，可見他們或取或舍，多以自己對於價值的欣賞爲標準。其次，取舍是因社會的褒貶而定。指導

青年人者當防備青年人以利己的傾向爲主，以非社會的情操爲人格的根本；又當助以廣闊的經驗及遠大的眼光，預防他的人格在早期有過度的組織。這樣的人格，在商界中最易看出，因爲商人有時從他的生活上拋掉一切與職業無直接關係的事物。這辦法對於他的職業當然有益，因『得勢之我』*The Dominant Self* 的目標是明確的，但他的生活是乾枯無味的，他的人格，狹窄而非社會化的。一味地欣賞文字、藝術、或科學、者的人格，也必致組織過度。又如某青年早以國家主義爲理想及主領的情操之對象，並依這標準已組成了他的自我，又限制了他的生活範圍，於是，他的思想就以國爲歸宿，他的情緒都組入于愛國的情操，他的唯一目標是力謀本國的富強，凡他以爲與他愛國情操不相符的要素，概不納入於他的生活中。但他的結果，只造成了一個狹窄的自我。這狹窄的自我爲本國所能成就的必很有限，並且那過度的組織很妨礙人格的發展。

「情操對於人格，是有一種定實的影響。一個少年，若沒有愛上帝、愛國家

愛同伴、或忠於某種主義、一類的情操去刺激他，則他的人格決不能向上發展。這類情操，是具有督促他的力量，使他能犧牲，能建功立業，能威武不屈。假使一個人的愛國，是盲目的；敬拜上帝，是迷信的；忠於主義，是愚昧的，那末，他的人格必致組織過度，這是顯而易見的。要避免這種危險，須具通達的心理，自由討論的習慣，並在學習行為上，注重自主自決的精神。『鮑立孟 *Boitard* 培養少年人格第一三〇頁）

又如某青年人的生活目標純是屬物質的，他的觀念及情緒是傾向於科學的，也是一例。凡與他的科學思想相抵觸，以至他所誤認為矛盾的，必盡力屏去它們於自我組織以外。有許多青年毫不肯接受宗教的信仰，將它組織成爲他人格的成分。他們初則懷疑，繼則反對，終則不問不聞。這或者由於那組成的自我所定選擇標準既不正當又不明瞭。那種價值標準既未受理性與道德性的造化，又無宗教的光明照耀。更可惜的是有時因爲青年的特殊經驗，竟將早先他所納入生活中大有價值的部分

棄絕無遺。那末，青年宜常牢記這句格言：『凡事察驗，善美的要持守』。

(丙) 情操爲自我最重要的因素——情操與人格的密切關係是香德氏 Sand 所發明。(參看培養少年人格一二八頁，又變教授 Prof. Cady 的宗教心理學)。情操是高尚人格中的單位，是後天的化合物，其中最不可缺的部分是情緒。通常的情緒，是由於兒童的簡單本能與伴着本能的原始情緒，如憤怒、恐懼(怕)、憎惡(厭)、等變遷而來。這種變遷頗爲複雜，如憐憫是柔情與悲痛的結合；憎怒 Scorn 是憎惡與怒的集合。若還有伴着『自是』本能的情緒參合，那三合體是『藐視』 Contempt，這都是由原始的情緒所集成。那些較複雜、較高尙、的情緒——如社會的、美術的、宗教的，——都要待青年期的感覺、想像、及別種智力的發展，及經驗的擴張，方能顯出明顯的反應來。情操所集合的部分更多，而不能都是情緒。情緒與情操不同的特徵有二：情緒是臨時發起的，其對象是隨時變更的。至於情操，它是人格中持久的屬性，並且每一情操有一定的對象爲那結合體內各部分的核心。

一個人，一個物，一個觀念，一個主義，一個抽象理想，都可作對象。例如：某兒童是親子情操的對象，某國家是愛國情操的對象，上帝是宗教情操的對象，共產主義是蘇俄青年最熱烈情操的對象；而且那些對象是不易改換的。對象以外還有它所激發的本能及情緒爲情操不可少的成分。最早組成的情操是以關於本能的對象爲其結合中心，且是經驗的結果。所吸引的成分愈多而愈複雜，那末，所組織的情操必愈強而愈穩固。情操的適宜組合，與人格的造就有密切關係。因爲它們是意志需要的工具，並且也是估定一切價值高低的標準。麥鐸格說：

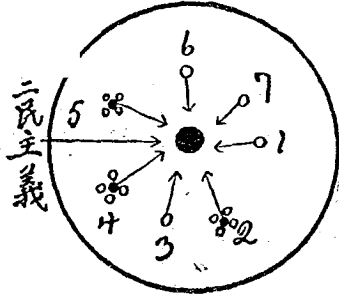
「倘若沒有情操，我們的情緒之生活只不過是一場混亂……我們對於事物之價值的評斷，其根基也生於我們的情操之中；又如我們所有的道德的原則，仍是由我們對於事物的道德的價值所下的評斷造成，所以牠們的根基也生於我們的情操之中。」（社會心理學第六章）

情操內體結合的程序是甚麼？麥氏用一種簡單的愛情操來表明。某青年在校外

獨居，生活孤寂。某日天氣很冷，他回到寓處時，瞧見門外躺着一隻很瘦弱的狗。牠那種戰慄與軟弱狀態一映入他的眼簾，他的柔情就勃然發生。接着這種憐恤態度，那狗當時就起了反應；最後，它被那青年帶進屋裏去了。經過多日的餵養、愛護、與訓練，牠竟成爲使那青年獲得愉快的同伴。這條例子確能表明情操的構成。那對象——狗——先引起該青年人的柔情爲動機，使他發生服務的行動。這種行動對於這唯一的對象又是繼續進行的，那愛情操就與那青年的『自我』相聯合；所以他每逢想起狗時，他的思想已爲愛所貫徹，且因經驗的關係，又與別的情緒及情操相聯合，而變爲較複雜的結合體。同時，合羣的本能與同情也早在那愛情操結合的成分中。此後，該青年愈覺有管理那狗的責任，而狗的馴伏也足發展該青年的自炫本能。自炫本能與管理本能這時又加於已組織的情操內，情操的成分就更多。這以狗爲對象的愛情操所以能有這些成分，多半是由於經驗的關係。至於較複雜的愛情操，仍可用該青年爲例。日後，他假若與一位同學住在一處，他對於那位同學所漸漸

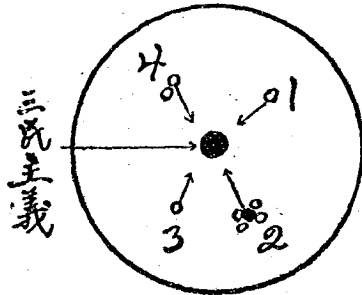
核為義主民三以種二
圖素因之操情的心

圖 一 第



- 1. 上等情操的分子
- 2. 愛國情的感覺
- 3. 操國本能的愛
- 4. 操子情親的見
- 5. 義勇統一的系統
- 6. 快樂的性情
- 7. 服務性的性情

圖 二 第



- 1. 合羣本能的分子
- 2. 愛國情操
- 3. 自炫本能
- 4. 憤恨的集合情緒(忿怒與恐懼)

發起的愛情操中最初的動機，未必是含有柔情與愛情的憐憫。或只因羨慕那位同學的才幹大，而自卑的本能不禁先自發動，或因二人的欣賞與志向相同而合羣本能成爲那新對象最初所引起的衝動；或另有其它的起點；但這二種愛情操其中都有一些共同的成分。

二種情操雖有同一的對象與些共同成分，性質卻是大不相同，可用圖表解如下：

上面兩個圖可表明以同一對象爲中心的情操之優劣。第二圖有四弱點：（一）大多數的分子之價值不大；（二）它的分子較少；（三）情操的組織過於固定，以致它的分子不易改良。新要素也不易加入；（四）雖然這兩等情操含有共同的分子——愛國情操，並且引起這情操的理由是因它與三民主義的密切關係，但在那次等情操中愛國情操內所化合的原素未必與那上等的同類。這兩個根深蒂固的三民主義情操，都有督促人的行動勢力，及統一人格的效能。在那上等情操所含親子情操中的柔情與保護情緒，是使它有溫柔的傾向；服務的性情又是預防自私自利情緒的攙入；『見義勇爲』的習慣更可使那督促的勢力不至半途而廢。我們從這裏更可看出情操對於人格全體的關係。

人格組織的程序若演進，各種本能便在許多心組中連結；而屬善良人格的本能如果都在情操中連結，那末，試誘就不容易勝過他。因爲情操本是他用以抑制不適合的本能衝動的工具；並且他所時時用爲工具的情操，足以抵消那要摧殘其品格

的傾向，例如：以愛情操抵抗恨的情緒，以利他的情操約束自私欲望的衝動都是。

組織和諧的人格，必有高尚的對象爲一個主領情操的中心。缺少這種對象，人格就必較爲卑劣。而且若缺少完美組織以使那情操獲得主領的勢力，自我的意志力就必薄弱，甚或致人格於分裂的地步。所以青年理想的陶養，欣賞的提高，理性與道德性威權的增加，都是宗教教育所當留意的。

「得勢力之自我」的成分雖多，但其中必有一定的主領情操。它的對象的選擇大有關於人生的成敗。最早組成的情操，因爲以本能爲根據，它的組織，大體是非意識的。但負指導責任的領袖者，可利用暗示的方法以改換它的對象，或決定它的趨勢。在青年期中，情操的組織當是意識的、有目標的、根據於理性與道德性的；它的對象當是自擇的，若是不然，它的勢力便難以阻止不良心組的抵抗。因在情操中堪爲動機的情緒必須自由的湧起，纔有主領的能力。按譚恩理 Tansley 氏所主張的，主領的情操是『自我的心組』；但他又說，好羣及兩性也可作組織人格的根底。

麥鐸格卻說『自願本能是組織人格的根本要素』；還有人以『自我理想』Ego Ideal爲組織人格的核心。『自我理想』雖有天性發生，但其演進在乎教育，且須仿照一個客觀的對象；因自身原有的理想斷不是完美的。兒童後期及青年前期都需要一位英雄，便是這種要求的湧現。青年人演進的正鵠宜求其完全，因可藉以督促自身繼續往完全裏去；所以耶穌的人格與他所引起的熱烈愛情確是青年期的急需。各情操中最有能力統一人格的是『基督情操』，也可說是宗教情操。這種對象最初是具體的——歷史的耶穌；到青年後期就成爲較抽象的。這層更有影響。『基督情操』所以有莫大感化力，因基督便是那充滿宇宙的精神力之表現——『是上帝本體的真像』——而此精神力的代名就是愛。

宗教情操是其它情操的綱領，是生活統一的程序中最有力的部分；因宗教能供給人創造的愛之能力。有它，人生就可得美滿的發達；無它，人格就有分裂的危險。宗教是非常衝動力的淵源；青年若要改造習慣而昇華本能與情緒，藉用這種動力

，必然大見功效。在組織各種情操時，若能根據宗教的信、望、愛，那末，一切情操的結合力，足可抵抗那摧殘的趨勢而統一人的全生活。耶穌說：『你們要完全像你們的天父完全一樣；』他的門徒彼得覺得唯有創造的愛之能力纔可造就此高超的性格，所以他發明那程序說：『得與上帝的性情有分。』可見此宗教情操是人格中最重的要素。

(丁) 潛意識(又名下意識，)對於組織人格的關係——若一切的衝動與情緒發起時，都能在合乎理性與道德性的健康行動上實現，而全副的精神因素，能在正當的心組中聯合以形成統一的自我，就可免去『隱機』Complexes，『分裂的人格』Dissociation，『二重人格』Dual Personality，『結構的精神病』Structural Psychoses，『機能的精神病』Functional Psychoses，『神經失序』Nervous Disorders，『神經病』Neuroses，等等的變態。赫醫生在心理與道德第九章的圖上，表示自我組織內及意識外一切與人格有關係的部分，以說明隱機破壞人格的理由。他在第

三章上曾界敘『隱機』是吾人所不欲接收，隨即漸成爲受壓抑的心理集團。陳大齊曾用暢達的筆鋒描寫下意識的作用如下：

『人所具之人格，往往有不能完全統一者。即顯著的意識之外，猶有他種精神作用，潛伏於意識之下，以經營他種作用，而不與意識融合……則人格病矣。人之精神作用中，於意識作用外，又有下意識之作用。在平常健康之人，意識作用佔據精神作用之舞臺，統一堅固，勢力充實，故下意識作用終生伏潛，不得一露頭角。若其人之意識作用一旦實力衰弱，不足以壓服下意識作用，或其意識作用結成有系統之團體，足與意識作用抗衡，則兩相競爭，此起彼伏，遂生人格變換之現象。或本是統一之人格，有時因故分裂，喪其統一，易詞言之，即人格之某部忽離羣而獨立；某部即獨立後，遂成一體，自有活動，不復受普通人格之指揮，則成人格分裂之現象。』(心理學大綱)

這潛伏於下意識中諸隱機，都是不爲那有組織的自我所接收於它那系統之內的

物品；原因是在它們與已組成的人格相反，或因它們是由於痛苦、羞恥、失敗，或悖逆良心的經驗所結成；所以它一要出現，就使自我感覺不快。

赫醫生把一切由經驗來的心組分爲三種，卽：情操、性情、與隱機，（同上第三章）。情操爲那顯然意識的自我所悅納，經過明白的意識組織於人格之中。性情的接受及加入於自我組織中，是一非意識的歷程。隱機在當初似乎從意識界隱退。它所以隱退，是要避免與自我中的相反部分衝突。但是，隱機自身並非都是不良的，而情操中也有會使人格成爲鄙陋的分子，卽如『恨情操，』可在人格中佔主領的地位，那爲它所抵抗的『仁愛』，便潛伏於意識之下。

被棄絕的心組，也可分爲二種，一爲人所認識的，一爲人所不認識的。所認識的是逼壓的 *Suppressed* 心組。這可用意志力繼續壓迫，推出於意識域以外。卻是——一旦『自我的勢力衰弱』，它就自動地復現於意識界內，而擾亂有組織的自我，激起猛烈的競爭去與自我爭勝。並且受鎮壓愈嚴的，反抗愈甚。那爲人所未認識的受

壓抑的 *repressed* 隱機爲害更大。它在意識中不明顯，卻變形化裝爲種種符號，或假裝爲與人格有益的精神因素，結果是攪動人的生活。

按杜威所主張的，各衝動都有一種精力，那末，精力不拘大小，必有效果。對待的方法是：（一）任憑它，發起自然作用；（二）先逼壓它，然後藉着昇華法而利用它的動力；（三）使這衝動受壓抑而隱退於潛意識中，以待發洩它的潛勢力。杜威的要旨是，遏阻本能的衝動，可以獲益惠而不必受損失。因爲必有被阻塞卻仍存在的精力，纔可有創造的想像，思惟的刺激，及昇華的作用。若某種衝動將要破裂人格，自我卻不肯擔負遏阻支配或變化的責任，反把它擱置不顧，這是逼着它潛伏，隨它的本性釀成複悶心組，這隱機必伏在意識下，以待監察，與防備疎懈時復起。這種心理，可從經驗上找得憑據甚多，並且，這現象與道德及宗教的關係密切，所以應當加以詳細的考究。

青年當知凡剛勇有爲的人的品格是經過衝突確乎不可拔的產品；人格中的被打

倒，是由於被壓抑的衝動所釀成，並非意識界內的衝突所招致。有些衝突於造就品性極有關係，原是由於高等情操或欲望起來抵抗低等衝動所致，是根據於理智與道德的勢力所發現的結果。

『自我理想』若要提高，衝突就不可免。潛意識中有被逼壓，或壓抑的部分若是與新理想相合，那末，這部分必復現於意識中以打倒自我組織內足與為敵的分子，而替代它。若要創造更完美的人格，也要藉着潛意識中那未曾出現的本能與情緒加入自我組織而發展。

平常所謂『試誘』，本是意識界內的作用。若試誘果顯效力，必因被試的自我中有它可利用的欲望，或平常被逼壓的衝動。『自我』以外的惡人，不良環境，或幻覺的鬼魔，憑着它們自己的勢力，都不能引誘一位精神健全的好人。所以耶穌說：『這世界的王將到，在我裏面是毫無所有。』一個惡化的非意識衝動——試誘——如果實現於意識的精神上，那意識的反應，可照上文所述杜威的分法，分為

三種。耶穌的反應都是合於他的主領理想的活動，所以心中沒有蘊結，他的人格也能得完全的發展與統一。

意識下的各部分，本來善惡都有，因已組織的自我未必能估定價值的高低，而識別各種衝動、情緒，及心組與其他人格的損益關係；所以有時它誤認某部分為不能利用以達到其主要宗旨的，隨即棄絕它。也有因忽略而失去的要素。然而潛意識中大多數的隱機，是由於經驗上的痛苦、羞恥、失敗、等等的聯想，使自我以不知不覺的態度，容它們在潛意識中遺留，或以壓抑的手段摒它於意識域外。此類的潛意識成分都於人格有醜化的影響。譚恩理說：（見原本一二一）

『被壓抑的隱機都帶痛苦的色彩；痛苦最大的原故有二：第一是因那種心組若不被壓抑，猛烈的衝突就不能免；第二是因那心組的構成由於不快的經驗，如受羞辱過，被試探勝過，在事工或戀愛上失敗。這類的經驗本具有不快的性質。但第一類的不快，不必因它自身不良，更不是因本人覺得它沒有價值；只因所感覺的價值

是與自我所已收納的不能相容。」

此外，還有一種心理現象與隱機不相似，因它的作用多在意識界內；就是將『自我』本身隔斷爲兩三部分，使那些部分彼此不相識，好像幾間不相通的屋子一樣

。燕大教授徐寶謙寫有一段，頗能發揮這點，（宗教論文集第五十七面）

『修養與工作不交感的結果，爲人格分裂，此可於一般宗教教徒生活上見之。例如：西洋各國的富商，大率爲教會中重要的會友，但就中能使禮拜日的宗教經驗與其日常的營業生活相溝通者，實居少數。此等人在會堂中的禱告，何嘗不虔誠不真切，但因不能實行交感原則之故，結果，修養自修養，生活自生活，中間好似劃了一道鴻溝。這種人無論其已否感受內心的痛苦，然其人格之分裂，則確爲實事。然此僅就最顯著之例而言，實則吾人若果肯虛心省察，則吾人生活中人格分裂的事實，恐亦在所難免。人格分裂（即兩重人格），到底是一件痛苦的事實。救濟的方法，不出二者。或使人格回復其統一，或使人格獲得偏面的發展。』

以上所舉的例子是較輕的分裂現象。普通的患者自己及與他相交的人未必能覺悟這是變態的精神，但它對於人格的損害卻甚大。偏面的發展還有一種損害，即是理性失去對於真理的體認能力。陸志韋博士說：

『有時要錢的同時又不肯愛國。二者不可得兼，乃造作種種文飾的思想：「我的國未必因我的受賄而就敗亡，要錢原不過一種手段；我的受賄正是誘敵之計。既發了財，又愛了國，何樂不爲？」種種自欺欺人的作用，名爲「自衛機關」Defense Mechanism，其作用名爲「理化」(或附會理由化) Rationalization，據精神分析論家說，自衛機關可在無意中造成，自己初不知其爲一種文飾的作用』(心理學第二十課)

分段的自我總有一作主的部分，如徐君所舉例子中『營業的自我』成爲勢力的自我，也可顯出真我的色彩。陸君的例子中那真自我是『要錢的』。若愛國的自我與他發起猛烈的衝突，他必盡力壓抑愛國的情操。陸君還論到那『要錢的自我』

說：『一想到真正的愛國，總不免有無限的慚愧，覺得自身是一個社會所鄙薄而厭惡的人。於是，自己怕想愛國，怕聽他人談愛國，甚而把愛國二字完全忘了。無意之中遺忘了可怕的觀念，或可厭的觀念，名爲抑制。精神分析家以爲這種『奇特的不記憶，』都因抑制而來。實在自己不願記憶，有意無意之間把經驗斷送了。（同上）

隱機的損害甚多，它不僅可使人格缺少緊要的部分，也使人因阻止它出現而耗費的精力，能減少可用以達到目的，實現自我理想的力量。

以下所舉的例可發現其機關的輕重，以表明人格分裂及他種變態的情形；並且，二種宗教經驗的內容，與其離開意識域以外的情形，各有差別，所以它們的結果也不一致。

例一：在一個熱心宗教的家庭裏，父母只用乾枯無味的方法想訓練其兒童得宗教的生活，甚至使兒童覺着宗教是缺少價值而與生活沒有關係的東西。等到青年前期，就是宗教性可自然發動的時機，卻有其它興趣與發揮濃厚情緒的各等價值，佔

滿了他的意識域。這時，那不能爲當時的自我所欣賞的宗教就無意間流入潛意識中去了。又因它本來缺乏力量，不難隨即萎縮；除非有特大的刺激，它再不能出現於有組織的自我裏面。

例二：某位熱心宗教的青年，對於宗教的精神很活潑，他的興趣與情緒非常豐富；但至十七八歲時，因對於宗教發生懷疑，他的難題又終未得到充足的解決，因求免去衝突的痛苦起見，他把原有的宗教情操壓抑於意識下。只因它的精力浩大，它就在暗中結成一種反對宗教的隱機，而以本人不認識的行動影響他的生活。

例三：有一個十八歲的兵士，愛國情操本極強勝，有宰制全人格的威權。不幸在戰場上他發生了懼怕，若無官長監督，早就臨陣脫逃。不久他就藉故退伍歸里。日後每聽到人提及『國家』或『打仗』，他就覺得羞恥，並不肯以根據於良心的痛悔及改過爲工具，止息所意識的衝突以使愛國情操仍能在於意識內。他卻以奇特的不記憶，忘卻關於國家的事，所以那意識上的愛國情操無形地漸轉移爲潛意識中

不愛國的隱機。

右舉三例，現出三種隱機的特徵：

(一) 由於遺忘的，如第一例所提。(二) 被逼壓的隱機。(三) 被壓抑的隱機。這三種的界限不甚清明，即如上段第三例，在開始時是為被逼壓的隱機，日後可變為損害更大的被壓抑的隱機。因日久那隱機就不易被本人憶起，而平常的刺激不能使它的真體呈現，但其隱力時時破壞人的生活。

四 人格組織有缺欠的救濟法

(甲) 情操本身的變化——青年期是各種心組最易結合的時候，故一面須防備不良情操的構成，一面須使用變遷法，或昇華法，將已構成的不良情操改組。姑且把『恨』情操作一例。恨情操的諸來源不同，它們的對象也各不同。它本身起於恨之情緒的發動，屢次都以人或物為歸宿。我們的視覺、聽覺、或其它感覺、既受那人或物的刺激，或那刺激是由記憶力喚起，就不但恨的情緒被它引動，並且常有恐懼

的情緒，或爭鬪的本能，或屬精神的他種因素，伴着它同來，終久都可組合而成『恨』的情操；這情操比那臨時發起而不久便消滅的憤恨情緒，更影響人的品格。這個簡單情操若與一個有名譽的情操、習慣、等，再聯爲更複雜的情操——如與愛國情操聯絡，這種結合就極爲牢固不破。恨情操之改良，絕不能從情緒着手，必要在那爲情操核心的對象之概念上，藉着理智的精細研究，看在那對象中有無惹起恨的部分，然後可以察出引起心中的恨或怒或懼的真刺激在那裏，又以理性審定這情緒的對象是否應當全然更換，是否僅當移怒到對象的小部分，或轉恨到一個與那對象連屬的人物上。卽如某甲一見日本人或西洋人就恨惡。他若能以理性分析那刺激，以自治力約束自身的活動，就不難將那恨與怒移在『帝國主義』或『武力主義』與『戰爭主義』上。這就是把那熱誠的情緒，移到那可恨的主義上去，而脫離恨惡人種的過錯；換句話說，不要真恨某人或某國，只是恨惡他所施行的『主義』。在這種變遷的情操中之動機本來有破壞的趨勢，但經過改造後的品質倒是建設的。這程序中

的第一步是對象的變換，第二步是反應的完全變異。昇華作用的程序就是這樣的。這種昇華後的『恨情操』在擴展社會促進人類福益的事工上有很大的貢獻，因必有足以剷除人生中及社會上阻礙的力量，方有人類生活發展的可能。本情操的對象與所引起的反應既是全然改換，其內容也自然殊異，那末，先前所不能接納的要素也可在內組織了。例如『人皆兄弟』的理想與恨情操必發生最猛烈的衝突，但當恨情操昇華以後，不特沒有衝突，反倒可以連合為一。並且，這化合體已成為一個更強盛的利他情操，其對象是較大的社會，其所含的主要情緒不再是恨，乃是仁愛。所以那破壞的性質可全然變成有建設的價值。其它情操當怎樣改組或昇華，都可由此類推。這個方法所以能成功，是由於青年的易變性，及新情緒中的衝動力。此外，還有明白確實的理性與道德性的幫助，並且，他的宗教性若能充分地栽培，那末，青年期由情操上的組織與改革，可造成美滿統一的人格。這是因為在一切統一人格的成中最緊要的是情操，而人生的得失成敗大半以情操為關鍵。

(乙) 潛意識中隱機的變化——潛意識是多種神經病的起點；那擾亂人生的各心組大半由這裏醞釀出來。但從潛意識界復現於意識界而影響人格的，也含有優良的因素。例如：一個匪徒擾害社會至十年，毫不感覺良心的指責，似乎不能憶起幼年所受的道德訓練。但他如果有受情緒刺激的一日，或忽因別故而覺醒時，那十年蟄伏於他潛意識界中的兒童期經驗，如宗教的情操，或關於父母的懇切祈禱之記憶等，就能復現於意識界去感觸良心，隨即可成爲改革人格的動機。前段第一例所提『萎縮於無形』的宗教情操有些似乎已消滅，但一遇到適當機會，仍可復現出來。這就是從潛意識界內湧現出來的美好分子的實例。這種隱而復顯的部分不須再加變化。至於那需要變化與調合的隱機，爲數甚多，由下文第四第五實例可見其程序。

第四例——是巴卑(Babji)在人格心理第四十三頁原文上所說明，就是一種神經衰弱的『恐怖症』Phobia，這種隱機的初起，由于猛烈的驚悸經驗。以前有一位女子，從七歲以至二十歲，每逢聽到流水聲音時，就極端驚駭。一次，在自來水管旁

邊，因水管螺旋忽然鬆開，流水汨汨而來，她受驚太重，竟至昏厥。在七八歲時，若要她洗澡，必須三人按着這驚恐尖叫的小姑娘。每逢坐車過橋，必須將窗簾遮蔽，免得她見水受驚。她的父母明明知道這種神經病必由受驚而來，因為她七歲前並不這樣恐懼，但那女子始終沒有說出她當初受驚的事；他們又請專治神經病的醫生來查問，希望能發現那隱微的症候與因由，那女子卻想不起什麼受驚的經驗來。這病起後十三年，她的姑母來家探望。少女的母親親到車站迎接，乘便把女兒苦況告訴遠來的姑母。姑母一見那少女的面，頭一句話就是「我沒有告訴人」。那女子見了她的姑母，又受了那一句話的刺激，立時就想起當年受驚的經驗來。在七歲時她與母親及姑母同到一個大樹林中遊玩。母親因事要早回去，就囑咐女兒聽從姑母爲是。不料女兒違命，獨自遠遠跑到樹林中的河邊，姑母多時找不着她。最後聽她大聲呼叫，依聲找去時，就看見她被塞在瀑布下面小潭上的兩石中間，不能出來。她既被救出，便與姑母到臨近的人家，將衣服曬乾，一同回去。又怕母親責備，就要姑

母永久不可告人；姑母因地驚懼過度，自己又不明瞭壓抑猛烈情緒的損害，也就這樣允許了她。回家後女孩子睡覺，姑母要收拾行李以便次晨回自己的家，就將這事擱下未提了。女孩當時以奇特的不記憶壓抑此痛苦經驗於潛意識中，甚至怕水的原故也不能想起來。

第五例——與第四例有相同點，就是與道德問題有關，也有恐懼的經驗。某甲在四五十年來，極怕人從背後捉他，所以行路常常回顧；與人同坐室內總要靠牆坐；凡多人聚集的處所——戲場、會堂、等處，他總不敢逗留。他本人實在不能想起這恐怖症是從什麼經驗上發起的。等到他五十五歲時，回到四五十年前的故鄉去，有一個曾經認識的雜貨店老主人在那裏對他說：『你在小孩的時候，每次經過我們這門口，必要抓我一把落花生吃。有一天，我要治你這個毛病，就預先藏在一個大箱子後邊，等你過去抓落花生時，我就突然從後面捉住你，不意竟使你因驚懼而昏倒於地上。』

以上這兩個人，因為受了適當的刺激，就能想起那被壓抑纒潛藏的羞恥與痛苦的經驗，此後就能根據於理性的分析以認清那恐怖症的來由，並且，明白那經驗不必影響後日的生活，隨後那無根基的懼怕就可逐漸消滅。

那末，救濟隱機的初步，是刺激它再現於意識界，就是追憶隱機的來源。第二是使本人開誠佈公地說明那舊日的經驗，誠實承認自己的過失。第三是按理考查那痛苦經驗的因由及隱機的大勢力，是由那種情緒所激起；須自問是否與良心有關係？那勢力是否由於自是的本能在行動上實現因而發生失敗的經驗？或那鬱結隱機的原由是在兒童期內曾受父母的殘忍待遇？有時，人能明瞭複悶心組的起由，承認已往的過失，認定那痛苦的經驗與前途的生活不必有影響，於是，那隱機自身消散；而人格或得統一的幸福。但有時還須加上第四步，就是用特別的方法，使那痛苦心組中的分子與已組織的人格調和，使它漸漸與生活適應起來。這較重的病癥當得專門神經治療法者的幫助。

治療神經病者必須爲病人所信服，又必須明瞭他的心理與對於社會環境調合適當的特點，且必須以同情對待，並善用適合的暗示。有時隱機解散後須用半年或幾年調和的工夫，以昇華一種本能或改組些情操。在這種革新事業上，治療者與求治療者需要通力合作，求治療者更必須用自身的理想與意志以支配新造的生活。以上所說都是救濟隱機的需要，而最有功效的是宗教感力；但無宗教信仰的人，根據別種信仰，如對某醫生的信仰也可得神經病的醫治。施博士說：（同上三〇五）

「人類自然的天性是歡喜把受傷的經驗隱藏起來；既不使自己知道，也不使別人看見。不過我們縱然能夠把這種經驗的回想，部分的或整個的抹殺了，結果必更惡劣。這正像要把瘡瘍遮過一樣。並且，那種與原有經驗相關聯的情緒依然存留。這正像那在思想中被壓迫分子的毒氣一樣，時常在那尋機顯露出來。他在以後的生活中又將發生一種不必要的感覺、痛苦、困難，更不能不擔負着過去各種的羞恥、受傷、畏懼、等等。這種結果便是沉鬱，或神經衰弱；有時甚至於身體的麻木，道

德的破壞，理性的喪失。

假若我們使那隱藏罪孽的人能清楚地追溯他已經埋葬的記憶，並且，把這種記憶用言語表示出來，這種隱痛就不難即時解除。這恰似一個瘡瘍破裂以後，毒液流盡一樣。在這時候，患病的人可以藉着心理治療者重整旗鼓地起來，把他思想中所含蘊的事情與快樂的情緒聯在一處。比方：他以前能夠見到的畏懼與焦急的原因，在現時看來，並不算甚麼事，儘可以一笑而把它們擱下。它們也許是一種真實的痛苦，但他現時只覺得一種很微幸的情緒，因為他已經從這種痛苦中奮鬪出來；不然，他必對於爲那種隱約可覺得恥辱所引起的沉鬱，現時就可代以過失得糾正與罪孽得超脫之一種滿意的狀態。假使一個人到了這步田地，看到那與過去的驚恐及行為有關係的情緒，同他現所有焦急的經驗中間的關係又是甚麼，那末，他精神的康健就可以很迅速地加添起來了。』

鮑立孟所著培養少年人格，在二八一至二九一頁上所說的，對於本問題有實際

的貢獻，今特提要如下：

『(一)與少年作個人談話——領袖與少年作個人談話時，他自己應完全處於被動的地位。他深信若用一種手段，去對付少年，反恐引起少年的拒絕。所以他在開始談話時，即隨少年的處境而進行。他與少年第一次談話時，並不示以能幫助之。他也不施用職務上威權，而使少年盡情吐露，他也不與少年辯論。他使少年自己負責。他本着少年的眼光，去觀察一個問題。並使少年自己計劃解決的方法，自己去負責實施。在這種個人談話方法之下，領袖並不是要統制少年，乃是要激勵少年思考，和自謀進行。從個人談話中，領袖應當分析少年的實際問題，並決定他應有的改造點。在改造期中，領袖仍當予以相當的指導，因為少年的生長是漸進的，並非一蹴可以成就的。』

(二)鼓勵少年的自信心——我們應當注意的，既把少年的缺點一一指出之後，少年或將太注意本身的缺點，或對於人生，竟取一種悲觀的態度。這種傾向是很

危險的。要避免這種危險，我們當引導少年轉向於能力、真、善、美、和快樂方面。一個人格分裂的少年，也許乏勇氣，不能自動地轉向於樂觀方面。所以作領袖的，應當激勵他，使他能竭力去奮鬥。

(三) 宗教與祈禱是使少年得着奮鬥能力的一個泉源。宗教與『自己暗示』(Auto-suggestion)的分別，是：宗教使人心集中於外力的幫助，如上帝；而『自己暗示』使人心集中於內力的幫助。『自己暗示』是以自己為中心的，反顧本身的，而宗教與祈禱是向外求幫助的。

(四) 注重個人的指導——與少年作個人談話，其目的無非在幫助適應失當的少年，重組他的人格。做領袖的應當盡量運用社會科學與宗教學上的知識，去作這種重要的工作。人格既是個人與環境相互作用中的產物，所以要謀人格的改造，必須先分析少年過去與環境的關係，以及現在與環境的關係。不過少年如有嚴重的適應失當徵象，則須請醫生或精神病學家診治。』

(丙) 將潛意識中的要素移爲自我成分中的利益——潛意識中有價值的要素，自然有早晚加入意識生活以組織自我之需要。就是隱機中的成分，有些在它們的自身本具有特殊的正當用處，有些又具有昇華爲新用途的可能。所以這種破壞的心組若一旦瓦解，那些有價值的要素，仍可變化而列入自我應有的產業之內。人也能得着那些從潛意識來的本能與情緒的動力，使那又狹隘又薄弱的人格變爲更美備的。除了這種失而復得的利益外，還有因合經濟原理而增加自我的力量，就是那會用以壓抑隱機的精神，如今可全然轉移到合乎本人宗旨的行爲上，那會耗費在互相衝突上的雙方精力，如今可全然利用以促進主要理想的實現，因此，獲得統一人格的精神與福利。那既已達到統一的自我，便能有自由的意志，有可勝試探的能力，與達到目標而獲得豐盛生活的喜樂。

保羅的宗教經驗，頗能表明分裂的自我改變爲統一的自我之利益。他本是富有情緒的人，並且，良心的勢力很大。他未悔改以先，對於耶穌有極深厚的恨情操，

對於猶太教的律法有極熱烈的愛情操。原來他在這兩方面錯誤雖多，但關於這二種對象的情緒是濃厚的。然而在遵守律法上他感覺失敗，同時，良心的斥責又使他感覺有另一個保羅與他相爭。這種人格分裂的哀情在羅馬書第七章中很為顯明：『我覺得肢體中（潛意識中？）另有一個律，與我心中的律（組織的自我？）交戰，把我擄去叫我服從那肢體中犯罪的律（第二個保羅？）。我真是苦阿！』立志為善由得我，只是行出來由不得我。』『我所恨惡的我倒去作，』這兩個『我』——意識中所以經組成的與分離而獨立的——這樣的互相爭鬪，直到保羅的耶穌觀忽然改變時，就猛然覺得他對於耶穌及他所逼迫的信徒，只是似乎用脚踢刺的經驗。於是，他熱烈的宗教情操的對象不再是法律，卻是耶穌了。這時，他的自我理想有劇烈的變化。這個變化後的理想足能吸引並改革一切曾經攻擊『自我』的分子。保羅人格的組織隨即演進，他的『自我』也已獲得統一的自由與動力，所以說『感謝上帝，靠着我的主耶穌基督就能脫離了』。『耶穌的意旨及理想與保羅的心志及理想竟融合為一，』現

在活着的不再是我，乃是基督。」

五 自我的動力之淵源與支配

(甲) 動力的來源——本章所論統一人格，若在組織方面已沒有缺陷，所缺的只是動力，那末，它就像沒有火力或電力的機器，毫無用處。麥鐸格起初主張直接或間接做人一切動作之本源的只是『本能』，那末，本能可比作貯藏動力與財寶的倉庫。後來他又有稍異的臆說，就是『個體自動的單位』*Formic theory*。近代科學家受自試驗所獲證據之影響，已不主張前人的『被動』、『寂靜』、等臆說。類如：有些物理學家現時只講『普遍的活動』之公例，就是物質並不存在，只有含於原點內的電子及原子裏的動力卻永久存在；又如化學也以宇宙萬物皆因其內性自然的運動之原則為根據；生物學更明白地顯示連那下等生物體，若它自身那「旨趣性的」*Purposive* (註一) 活動力足能支配外來的勢力，則該物可繼續地進化；但那些只因外力之催促方肯運動的生物，則永困於原生动物的卑境內。那有爭鬪努力可能的生

物（人類在內）若演進到能憑意識去選擇它的運動刺激，然後它的進步比較迅速，而意志的功能也漸發展。厄欠武德 Byrd 說：「我們要指出以人類天性為被動的見解，是全沒有科學的基礎。我們定要視個體對環境的關係為一個自身活動的關係而能獨立的單位，處圍繞四周的勢力中多少能夠支持其本體」（社會心理學五〇頁）。麥鐸格在他新著的書上也說：「動物及人類能感覺到他們的行動是「旨趣性的」。那種感覺不一定發生明瞭的意識，低下的不過僅有渺茫的感覺，完滿的，方有充分的意識，及意識的特徵出現。」（原註第二章）

柏格森所主張「生命力」的臆說，也隱有「含旨趣而努力」的意義；這新假定與那注重本體機械行動的理論大有區別。真體論第五章解釋得很清楚：

柏格森要我們注意到的，是創化 Creative evolution 的臆說。所謂創化者，乃是在新的試驗中，尋找出路的生命力的衝動的表现，這樣各種動物，雖然比較創造，是微小一些，而且也是以前「創造」為根本的，然而卻是創造的一個焦點。在

演進過程中所表示出來的生命力，是一件強有力而含創造性的東西。……生命是一種活的組織的原則，牠雖然滲透機體的全部，但不像空氣，卻像一種綜合的、指導的、和統治的、能力那樣滲透機體全部的。而且，生命不但是綜合及組織的原則，卻也是我們實際知識所認定的唯一的綜合及組織的原則。——有些生命，還是在牠最簡單的植物時代中討生活，有些生命，是比較更自由更豐富的，牠的特色，可以在有意識而沒有反省的動物生活中看得出來。還有一種生命，是在極豐富的方式中，與人類的思想中表顯出來。」

個體中的生命力必先演進到能在理性與道德性中表顯出來的境界，然後纔有組織人格的可能，並且，它的動力也能受意志的支配；但意志不是動力的淵源。因為『精神的驅策力非由意志而來，乃由人的本能情緒而起』。（赫德斐爾）

這樣看來，或說本能是人性中動力的來源，或說個體是一個自動的單位，都可使我們斷定人類有自內發生的動力，這已為各派心理學所公認。最難考究的是外

來的動力能否被自我所接受，藉以增加生活的效率。若有可被接收的，那末，它必不屬於物質——如同由食物及空氣所獲得，卻是屬於精神的。赫醫生在原神第三章上論柏氏的「生命力」及詹納 Jahnke 的「精神力」，將「精神力」比河流，個人如同河牀之一段，精神力自外流及我們，然後再發表出來。現時論宇宙的性質，有說宇宙即是活的，且足以影響人生；或說宇宙中具有性格的大精神力，可以參加在人的自我之內，使心靈存儲的力擴大。這兩說無非是承認自我的能力，不必限於那由遺傳得來的，由內發展的部分。

(乙) 非常動力的發起——俗語說：「人逢喜事精神爽，」試將這俗語推廣一說，就是人遇了非常的事，受了特大的刺激，精神格外興奮，其活動的效率必有意的增加。關於這事的理由，在生理及心理兩方面，現代的專門家都給我們一些大有興趣的講解。吳偉士心理學第七章會說明無管液腺與情緒及激昂心境的關係，他說：「這些有機反應在忿怒、恐懼、熱忱、等等情緒中都是一樣。當個人處這種情

境時，他的筋肉，可以作他時不能作的工作。人遇見迫不及待時，如逃脫失慎之屋，或彈炸之城，力量極大，忍耐極堅，職是故也。」

麥鐸格與赫醫生的著作中都舉出很多的例證。麥氏所舉的一個述如下：有一童子，被牡牛追趕。因要脫險，不能不急急奔跑。正在牡牛快趕上時，童子跑到一堵高牆下。他奮力一跳，越牆而過，將牡牛隔在後面，脫險還家。次日到校練習運動時。竭盡所有的力量，試跳與昨日所越的牆等高的阻物，終竟未能跳過去，且加以多年的練習，也未成功。這種非常的動力，是伴着恐懼情緒而起的。又有一個女學生，平日極軟弱，當第一次愛國運動遊行示威時，她步行二十餘里，回校後步履仍輕捷，雖平日極壯的女生也不過如此。這種非常的動力是伴着愛國情緒而起的。還有幾個例是在原神 *The Spirit* 第三章上披露的：其一是個患神經病者，正在醫院內調養，忽然聽說他的村中發現了時疫，他的妻子也患了病，他就立刻起來回家，侍候病妻，照料兒女，等到妻子病好，他的神經病也全愈了。有人問他的力量由那

里來，他的回答是『藉着祈禱』。無論人或篤信宗教有發生力量的可能，或不信宗教可在心理方面發生能力，他必信那服務精神的力源就是愛情。至於在生理方面，他必留意那奮興愛情如何影響那病人的肝而使它排出多量的儲積的糖質，流入血液裏，然而他不當只說物質方面的作用。這樣說來，那生理的程序確是一個工具，那愛情確有動機的作用，但是，那力量究竟是自內發出的呢？還是也有自外加增的成分呢？

在這幾個實例上有兩個特徵應當研究：一是個人所表現的力常過於他所能以意識的決志而發起的；二是那非常的力成功後，出力者不覺疲乏，反有格外的精神，並且，他日後的身心都不顯任何損傷。那種情形彷彿是常有動力之川流，隨用隨加，所以精神常久充足，能夠應付生活上難以應付的需要。原神第三章上說：『人的能力消乏，非由精神用盡，實由精神不能暢流所致。精神所以不能暢流，或因阻滯，或因誤用。故常人以為困乏狀態，本非由於精神之耗乏，但由於精神之停滯。』

在上述數種非常的行動上有無超然的動力頗難證實，因為屬乎身體及精神原有動力的全量，唯獨在耶穌的生活上見出充分的發展及表現。我們在日常所用的力量以外，也有潛伏的各種力量，是我們尚未用過也未會知道的。還有在隱機中所失去的本能與情緒力若能使它們復現而加以整理，這就是自我的動力增加。人們所增的新能力有時是由這方面出現而加在自我之內。若說這也是天然力所供給我們的，我們還要問有甚麼刺激力足以使新膂力出現呢？

(丙) 宗教能發生力量——有宗教經驗者，都曉得祈禱是獲得力量的一個最妙方法。如要解明這種確證有很多的實例可舉，更可在新舊約中尋出這樣實例教訓，『你們得力量在乎平靜安穩』，這不是叫人用祈禱可從上帝得力量嗎？關乎祈禱各節，下章將有詳細的述說，此處且不多贅。

聖經所載關於聖靈的事，例有如『我要將我的靈澆灌我的僕人』，『耶穌被聖靈引到曠野』，『被聖靈充滿』，『聖靈參透萬事』，『除了在人裏頭的靈，誰知

道人的事』等。若用現代心理學的學識來說明聖靈的工作，或可幫助我們直接得到那能力。原來性格影響性格，正如心心相印。上帝參透人的精神而振興人的力量是我們經驗上的事實。無論是激發人的潛在力，或是由外面引來新能力，宗教有加增精神的價值。它所用的一個方法是使青年人確信，凡可能的事他也能作，並且，他既能作就決志盡力去作。一個人能存這種態度，未必就有用盡力量的危險。保羅說：『我靠着那加給我力量的，凡事都能作，』這是一半根據信仰上帝，一半根據自信力的效用。耶穌說：『你們若有信心……你們沒有一件不能作的事了，』這是要幾個門徒作超人呢？還是啓示衆人那動力的淵源所在呢？鍾恩嗣博士 Dr. RUTHS JONES 說：『靈力突然進入人的生活而瀰漫其中，並不是非常的奧妙，發電機在霎時間充滿了由機械力變成爲「電」的力，不也是奧妙麼？以太的顫動由受電機傳出來，誰能說明它的奧理？』電和以太都是看不見的。我們所得關於它們的知識，全從經驗而來。現代科學說明的現象或都要被日後的科學所修改，但電與以太的效能卻無可

疑，且與我們的日常生活有密切關係。我們生活中的機能與勢力——如在困難中所施放的道德能力，使我們所作過於素常所能，可比物質所表現的更爲奇妙，不是應當的麼？但那發電機與受電機必須齊備以等候電與以太的彌漫，人生也必如此，由於靜默等候而得的靈力，都是順着宗教的定例運行。

(丁) 『自我』本力之利用——在兩種本能中所儲蓄的力量彼此反抗時，還有與動力的大淵源有關係的一種現象，不可不注意：按本能及習慣的定例，其構成越久，其根本越固。據此說來，那構成利己本能的過程既較構成利他本能歷程長久，若這兩種相起衝突，似乎是利己本能可獲勝了。但我們都覺悟精神上的作用，不是這樣機械的。因『自我』有威權以增加那本來較薄弱的利他衝動，反令那似有勢力的處於失敗的地位。在那樣經驗中選擇的能力，是我們手中的工具。我們藉着它可使一種特殊的力量，加於這方面或那方面，以決定大衝突的勝負，且同時增加自我的動力與統一。這就是意志力。

意志不是一種特殊的心力，只是一種作用：赫醫生說是『自我之一種功能』就是自我的勢力進行以達到自己選擇的目標，而實現那時常演進的『自我理想』。『自我』這樣活動的時候，便有意志存在，無活動則無意志。可見『自我』的組織與統一，又能實現在動作上，是一切完備意志作用的必須條件。至於那決定與實行力量究竟是內在的，或本在外而因故移入吾人之內，一概不是本科的問題；但如何使它發起，如何用在宗教教育上，卻是那在青年人中工作者，所當明瞭的。哈金(Hocking)教授說：『心理學縱然不能產生動力，但它對於動力源泉終究能給我們多少見地。』

六 完美的自我

自我之組織比較開天闢地的工作困難多了，所以需要創造萬物者的合作。人類之外的動物不但不能改組其性格，就是它的環境亦不能改造，所以不能像人一樣有這無限進步的希望。耶穌說：『你們要完全像你們的天父完全一樣』，只有以愛為

動機的活動，纔能作到。保羅根據於確實的信、望、愛、爲信徒祈禱，『叫上帝一切所充滿的充滿了你們』。那「一切」之內最重要的是仁愛，正如耶穌所說的：第一要緊的就是……盡性……愛上帝……愛人如己。那末，要造成完美的人格，必須引起愛情；組織正當的健強的愛情操，使它作爲人格的主領要素。因愛情操含蘊着一種異力，足以抵抗一切的妨礙，足以解放吾人內在儲蓄的能量，足以綜合各種本能及情操而統一人格，使人以全副精神去獲得生活最高尚的價值。施博士說：『愛不但能夠把我們從普通的自我中超拔出來，而且也可以給予我們一種超人的意志與勇敢，使我們在疑懼與失望的時候，站立得住』。上帝運用創造的愛以統一吾人之人格，多在祈禱時施行，但要像趙紫宸（在宗教論文集九四面上）所說：『我們不但要放棄遺忘一切，並且要放棄遺忘自己，使我們的心整肅安靜在上帝面前，得上帝慈光透徹澄瑩的照耀。我們放棄遺忘自己，其實並不是放棄遺忘，乃是我們的心不向自己，專仰望上帝直到上帝的臨格，直到由上帝的臨格而得我們自己的統一與

成全』。

古希臘文化中的結晶是均衡的發展，均衡的美是在身體的發達及精神的發展上實現的。希臘人都求身體圓滿的完成，所以他在發達的時候，最留意於各部分的調和與齊全，要避免此部過分的發達，彼部的萎縮無能。

均衡的人格之惟一標式是耶穌：『他的智慧與身量並上帝及人喜愛他的心都一齊增長』，『一齊』就是均衡。在耶穌的人格上，可看出偉大自我造成的過程。他主領的情操之中心是天父，因此，他的人格得着無缺陷的組織，與完全和諧的統一；這就是人性圓滿發的的實例，也是人格實現的表示。耶穌的生活經驗中，試探比別人多而且大，但在一切的衝突上，耶穌一點也沒有丟掉那有價值的要素，在潛意識中也沒有任何隱機。他一生的境遇都證實了保羅所說的『萬物都互相效力，叫那愛上帝的人得益處』。

但這『互相效力』的結果必須實現在更完美的社會秩序上，所以那完美的自我當

是社會化的，平民化的，而且他必須獲有關於組織社會的知識，技術訓練。華德

Ward 說。

『經濟道德主義 economic morality 與耶穌的道德主義最後的衝突必在關乎人性的觀念上。資本經濟的主義以爲人類的天性要求物質的安逸，不能看出道德有更重的價值；所以始終要顧及物質產業的增加，而不能以生活的優尚性質爲更有價值。假定人性真是這樣卑鄙，這與耶穌的人性觀大不相同。人之所以爲人是因他一切的選擇能以合乎他的道德性，且人格的發展在於是否選擇屬靈的價值而捨去屬物質的。』

對於人人性的可能耶穌的信心與希望都是極大。他信他們能爲所愛的人或爲所主張的主義捨去一切，而拚命努力以使正義及友愛實現於社會。

註一（十五面）赫氏第三章上說：『當本能的情緒與環境情況相接觸時，就有擴大環境中之物體觀念，事件或個人而與它成爲聯接之趨勢。及真實的聯接結成以

後，即形式所謂「心理的集團」或「心組」(psychological constellations) 故心理的集團乃由兩種因素所組成，一種為來自環境的事件，個人或觀念；一種則為來自遺傳之本能的情緒。』

註二(六十二面)按麥鐸格所主張在生物中一切旨趣性的 purposive 程序是『自動單位』的作用 homeic，這是最普通的，其中一部分是較高的『欲意』conation 作用，這是欲望與意志合組，且未必是全意識的；充分意識的作用是意志。

隨意的討論及研究問題

- 1 在中國古籍中的哲學或人性論上，關於組織人格有何理論？
- 2 在中國古籍中的哲學或人性論上，關於統一『自我』有何理論？
- 3 『旨趣性』的努力在動物進化的程序上有何關係。
- 4 試述旨趣性論在個人品格與社會福利上之關係。
- 5 任選一富於情緒的本能而細論其變化以使它與本身及社會皆大有益。

6 試在中國歷史上找出具有非常精力的實例來。

7 愛情是否能成原動力，並述其理由，再從耶穌及保羅的生活上找出可以用心理說明的證據。

本章的參考書：

羅世琦教授的宗教教育原理講義第三、四章 Prof. S.C. Lo: Principles of Religious Education

赫醫生的心理與道德第二、三、四、八至十一、二十一章 Hadfield: Psychology and Morals

鮑立孟的培養少年人格第一、四、五、六章 Boorman: Developing Personality In Boys

吳偉士的心理學第五、六、八、十二、二十、二十章 Woodworth: Psychology
麥鐸格的社會心理學第五、六章 MacDougall: Social Psychology

施其德的真體論第五、八、九章 Streeter: *Reality*

衛格理的學生教員第八章 Weigle: *The Pupil and the Teacher*

衛明的宗教與人生第二章 Wieman: *Methods of Private Religious Living*

基督化的人生研究第五、十一章 Emme and Stevick: *Principles of Religious Education.*

MacDongall: *Outlines of Psychology*

Tansley: *The New Psychology*

Soares: *Religious Education*

第三章 宗教教育的工具

『工欲善其事，必先利其器』，欲求宗教教育大有成效，不能不借重堪稱利器之精神的工具。這些工具在道德及靈性的訓練上，極有效驗。『心理學』、『試

驗』、『崇拜』、『欣賞』、『習慣』、『暗示』、等、都是我們所認為精神的工具。

(一) 以心理學爲工具

宗教教育概論上說：

『近代心理學的進步，真有一日千里之勢，心理學對於一切科學的貢獻，也是日多一日。從前視爲渺茫無憑的學說，今已變爲人生實用上最大的原理。這雖是近代人們智慧進步的表徵，但心理學上他發現的真理，確實不能再遮蓋得住，確已不得不嶄然露其頭角，在學術界中佔一高尚的地位了。』

近代心理學的派別很多，理論甚不一致，對於宗教的態度也不同。但無論那派的原理，都有些與宗教原則相合的；並且，他們所主張的教育方法，可以施行在宗教教育上的也多。各派的論調雖不一致，幸虧有宗教家以深遠的眼光，看出三四大派中有些基本的理極與宗教相合；也看出心理學與宗教發生衝突的緣故，是因心理

學家誤解了些原則，或因把適于算學及非生物體的法則，勉強地施行于精神界內。所以現代西國宗教教育運動的領袖，常取近代心理學上的大成績來在青年的宗教教育上利用。

本書借用四派的心理學以立論，就是：『動力派』Dynamic『行動派』Behaviorist『新心理學派』The New (Psychology)『旨趣性的心理學派』Purposive 以下所用的教材，有些根據吳偉士 Woodworth的心理學與巴格勒 Colvin and Bagley的教育心理學大意。此二書中的理論都不趨極端，所發明的程序多以經驗為根據，所供給我們的事實，也是宗教家所不可缺的知識；但因他們多研究行動的現象，就是只根據活動——從心的物質的表現——觀察人心，所以其理論不無缺點。於是宗教心理學也不求助於別派的心理與哲學，如麥鐸格 MacDougall's Outlines of Psychology 譚思理 Taneley's The New Psychology，赫德斐爾的心理學與道德 Hadfield's Psychology and Morals，等。『自我』、『靈魂』、『自由意志』、『

意欲』、『旨趣』等、觀念，本是宗教教育必用爲基礎的東西，行動派卻不收納它們於他的系統內。新心理學派也不把它們說明，但他所主張的原理，還含有超乎物質的觀念。在這樣情勢之下，宗教心理家儘可摒棄這數派不正當的推論，應用正常的解釋，以促進宗教教育的事業。

若有人認心理學與宗教實有衝突，那是因爲他還未看明各種具體 *Realities* 最緊要的區別。物質界與精神界互有通行的定例，物理學與心理學也間有相同的堅固基礎；只是二者所用的程序，研究及證實的方法卻大有差別。因爲一方所觀察的對象全是屬外的；一方所觀察的對象兼有屬內的性質。雙方雖然都注重試驗，只是一個止根據官能所能感覺的，一個卻兼依心靈敏捷的覺悟。它們雖然都合乎廣泛的科學原理，精神界所用的『內觀察』——即內省法或經驗觀察法——卻常被一般科學家批評爲全屬主觀，不甚可靠。但『內觀察是心理學上不可缺的工具』（麥鐸格）。
麥氏在他新著的心理學上，對於解說精神界的作用，他全脫離唯物派那機械因果律

的束縛。他主張要解釋心理學的問題，首先當認明有兩種研究方法。在進行研究以前，須以明瞭的眼光去規定當用何法以順應物理或心理的特徵。此二方法一是嚴格的科學，以因果的機械的現象去說明一切的程序；一是屬心靈的科學，以『旨趣性的努力』為心理學系統中的因素，且認『旨趣性的努力』之程序及結果，是大異乎機械的程序及結果。

按柯法克 *Kofka* 在心之長成 *The Growth of the Mind* 那書上的主張，關乎人類的行動有兩種概念：一屬乎機能是機械的；其次屬乎經驗。屬乎機能的概念，外人可用以說明某種行為；屬乎經驗的概念，只有本人可以述說出來。譬如你見農夫耨地，動作遲緩，你就說『這人必是疲乏了，因他比早晨做得慢些』。那是根據於機能觀察的概念，與天然的科學概念同類。但那農夫自己說，『早晨我精神好，所以有力量，現在我覺得疲乏了』。那又是經驗的概念，是他人所不能述說的，因他是根據感官的覺悟與身體的反應，全然屬乎自身的。此種概念是心理學的特徵，與

那機能的概念有同樣的實在與價值。凡關乎人的意識的現象，必須用此經驗觀察法去試驗它。此法雖不免有內省與主觀的色彩，但同時也有客觀的性質與實在。若單憑機能概念說明人的行爲，有時或至全然誤解。譬如那農夫的行動遲緩，或不是因他疲乏，只因他是僱工，不願效忠主人。那末，他若不肯說出經驗觀察的方面，實情就難以顯露；但善於設身處地的人若富有同情，且有相似的經驗，他也有幾分能瞭解別人的主觀作用。

由此可見，若要利用心理學爲宗教試驗的工具，必須多與青年來往，會用同情的直覺 *intuition* 明瞭他們日常的生活，與他們所要解決的問題。本書的目的在說明青年期特別的心理，以輔助宗教教育的成功。宗教教育概論上說：『願今日國內宗教教育家多多採納心理學對於宗教教育的特別貢獻，就是在宗教教育中爲心理學特闢一地位。大家用愛與誠心去研究心理學，則將來補益於社會人生不淺是可斷言的』。但我們研究的對象是青年的心理及人生，不宜限於書本上的理論。那末，在

宗教事業上如要應用關乎心理的知識，必當先明瞭心理學上觀察的藝術。

(二) 以試驗爲工具

(甲) 引言——現代的青年凡事要求證據，不但要在物質上試驗，就是在宗教上也要試驗，不然，他們就必疑惑沒有確實的真理爲宗教的基礎。所幸現代的宗教家多半認試驗爲宗教的適合工具，以經驗爲宗教的強固保障，所以他們如同科學家一樣，放膽冒險的根據已得到的信條與假定——卽耶穌所發明的——隨着保惠師的引導要『進入一切的真理』。科學教員若要在試驗室中指導學生試驗，他必須熟習關於本科的信條與假定，必善於使用本科的器具與藝術，而最要緊的是他的信心與熱忱必足以感動學員，使他們存同樣的態度進行試驗。那末，宗教教師的資格是甚麼？第一是自身應有對於神的實在經驗；第二是善於使用宗教的工具，如祈禱、公共崇拜、靜觀默思、與根據宗教的活動；第三是一種吸引青年的能力與染化的信心。

(乙) 以宗教為根據的自由活動——這是青年最宜用的試驗法，因他們不但有奮發的精神，且有服務的熱忱及剛毅的意志。耶穌說：『人若立志遵着他的旨意行，就必曉得這教訓或出於神，或是我憑自己說的。』這是指明辨別力由實際活動演進的意思，艾迪博士也有一句足以解明這個：『信仰在發現上帝一事上，自處於最重要的地位；只是那些有行的意志的人才能得到知識。』世上有許多的服務是根據於社會的要求，其原動力是熱愛，其目的是大公無私，但服務者既未能輔以宗教的經驗，所獲結果，又不能滿足希望，因而勇氣漸次消沉，信念漸次頹廢終於無心服務了。若他始終深信那工作是『遵着上帝的旨意行』的，也能覺悟有由於宗教發生的動力加在自身的能力以上，那工作的效率必然更大。並且，此種經驗不但使他相信宗教有實際的價值，更可使他根據於試驗而確信神的實在。耶穌對於上帝常與他同在又影響他的工作之覺悟，表示在下面這兩句話內，『我父作事直到如今，我也作事』；『住在我裏面的父作他自己的事』。於此可見各種真理最好的證實，是在實

際的活動上發現的。青年人不但在服務的工作上能對於上帝的存在、能力、仁愛、等、發生靈敏的感覺而得可靠的證據，就是自身遭遇特別的困難與危險時，也能隨即發生非常的力量。這便是由實際活動得到的證據。

(丙) 『靜』中的試驗——在宗教的試驗上『靜』與『動』有同樣的價值，也是適於青年的心理。但這宗經驗不是自然發展的，必須遇着好時機，又得着善於靜觀默想者的指導，方能發生美滿的效果。青年人宜練習在安靜的地方，平心靜氣的時候，探求對於上帝的覺悟，而藉着『靜觀默想』以認識上帝。大自然的美景，莊嚴的會堂，靜悠的音樂，固然於靜觀默想的經驗都有幫助。卻是這種態度形成以後，雖不遇這樣優美的環境，那善於靜觀者的試驗工作仍無妨礙。『靜觀』與佛教的『靜坐』有根本的分別。『靜觀』志在考察身內身外的世界，毫無成見地去追求實在的發現，以造成豐富的經驗；『靜坐』志在排除一切的意念，以形成槁木死灰的『入定』。如欲預防佛教靜坐的虛空狀態，靜默的時候當心中存着能引起弘

大思念及濃厚情緒的根本原理，如「上帝是愛」、「四海之內皆兄弟」、等類。具體論原本第二八八面上引述一位聖徒的話：

「在默想時的人，自己宜從現世事物中躍起，並匯聚自己的精神於內部，就是在他自己的靈魂之中心內，在那裏刻着有上帝的形像。他在那裏宜傾聽上帝的聲；這雖然似從上面對他說的，卻是在他的靈魂內，恰似世上除他自己與上帝外沒有別人一樣。」

那靜觀者有覺得宇宙間充滿了對他全副精神有影響的活潑行動，同時在他內裏起有似交通的反應。此種試驗在經驗者的結果上本不一樣：有的人發起信仰的態度與愛慕的情緒，而感覺有一偉大的激動力，使他與瀾漫宇宙的意旨通力合作；還有人對於此種經驗極端懷疑，以為它是主觀的荒謬的。這不是一個科學家的態度。他應當保留他所懷疑的現象，用為新試驗的對象，並且，根據此經驗，按着宗教的技藝與方法進行，以尋求一種更堅實的立足點，正如學生在試驗室裏，順着教師的指

導，屢次試驗一般。艾迪說：「在各種情形中，與其消極地不去經驗，那還不如積極地去經驗的好，與其失掉真理，那還不如冒險而失敗的好……假使一個問題對於人生是很重要的，那末我們不如去相信牠而加經驗的好。」

按衛明教授 Prof. Wieman 的主張，靜觀的圓滿效果，在靜觀者的本身是全人的反應，如母親對嬰兒的熱愛，及獻身服務的精神，是她由靜觀那嬰兒的整個身體就聯想及其全生活而發生的反應；美術家的作品，是他靜觀大自然，受了美的感觸而發生的反應。但靜觀最顯著的結果，是在人神的呼應上。那交通是實在的，那對象——上帝——是一個客觀的真體，但也有主觀的部分摻合以擴大那豐盛經驗。

。勞辛布 Rauchenbusch 的詩上已發表了此種試驗的結果。

『我來到上帝面前，

剎那間思想改變，

我的所在即上帝的所在，

這是確切的實在。

當我進入上帝之內，

生命就有了趣味。

在上帝的寂靜中時，

我不問而自知：

我的欲望已滿足，

我的熱火已退除，

我的困難小如路上之碎石，

我的喜樂大於永久之羣山。」

這宗由於「靜觀」的經驗，在經驗者不特有主觀的證據；且在他日常生活上，也有屬乎客觀的影響。類如他在工作上超然的效果，患難中的喜樂，對於仇敵有寬恕，對於自己的品行能改良等等，都是顯然易見的事。這類精神界的現象，是否比

物質上的證實更有價值？我們若要估定它的價值，就須明瞭靜觀默想所供給我們的概念，即柯氏所論的「經驗的概念」，不是機能概念。或說這種由于經驗而體認出來的知識是「親認的知識」，其它不過是記述的知識，就是「傳述的知識」。「傳述的知識」易爲他人所能明了，所可稱許，但對於「親認的知識」本人就更爲有把握了。

本段尙未明提祈禱，但這各種經驗的結晶與精神，就是祈禱。趙紫宸博士說：「祈禱是人與上帝交感相通，是真對真，是人在天地之中，宇宙之外，超脫一切的本真裏，凝結自己，獲取人生所必須的安心立命點。祈禱是人達到真，達到上帝的動作，所以就是宗教。」又說：「默想與省察乃是人獨自的思考；祈禱是思考，却亦超思考而與其對象作心靈的交談交識，因爲祈禱是交談是交識。」他又引證霍金教授 Prof. Hocking 的話：「人在祈禱時，對於上帝已經放棄了思想時的「他」字，達到了晤對時的「你」字，等到祈禱密切時，上帝與人「你與我」，就變爲「我

們」，以致祈禱後，人再入世工作，便覺得他與上帝同工，可以說「我們工作」。

(丁) 試驗結果的實用——我們若從靜觀的閱歷，得到一種足為活動基礎的信條（定例），就根據它去活動——按着上帝的旨意行，前途好像「黎明的光，越照越明，直到日午」。但靜觀上所得的新發明，必須立時實現在具體的動作上，那就是說，「靜」的作用與「動」的作用當輪流實現，而在宗教的生活上永不止息。

徐寶謙教授論修養與工作交感的原則說：

道德家宗教家之所說圓滿生活，就是也在人生中，使這個要素（修養與工作），充充分分地，連成一起，并且使之平均發展，無絲毫間隔或偏跛的弊病。……從來宗教家，無不有山上山下兩種工夫，兩種經驗。前者是修養，後者是工作。……吾人詳論宗教之標準，不能在此兩種工夫之有無，而在此兩種工夫之能否互相呼應互相感通。凡感通之程度大者，其宗教經驗必越豐富。」

(戊) 如何可得宗教經驗——為要得着上述的一切經驗，必先備有安靜與閒暇

；但在現代青年忙亂的生活中，此種境地是很難找着，那末教員與其他領袖，就應當爲他們設備適合此種試驗的環境，如同科學教員的注重設備一樣。槐特赫德 Whitehead 說：『宗教是個人對於自己之幽獨怎麼辦的一回事。』按中國青年今日的生活，「幽獨」本是極難得到的東西，但它是宗教的命脈。艾迪說：所謂信仰，既不是智識上的信仰，也不是情感上的肯定，却是一種道德的挑戰，凡是接受這種挑戰的人，都可以發現上帝。不過發現上帝，却不是一件一剎那間的事，這正像印格所說：『如果我們費十六小時工夫去和無生氣的事物接觸，而僅用五分鐘的時間去和精神世界交通，那末，到末了，那無生氣的事物，居然可以成爲一件比上帝更真實的東西。』柏麥 Bonhoeffer 說：『你在什麼地方尋找上帝呢。你應當在你的心靈中尋找上帝，因爲這心靈是從永存的自然中產生出來的，是能力的活的泉源，是上帝工作的根據地。』

神祕的深奧經驗，如保羅在林後十二章所提的，各人未必皆可得到。有一般人

只會識得由「動」而來的客觀經驗與結果。他對於上帝的熱誠與忠實，或可與具宗教天才者相同，不過缺少那由主觀經驗發生的豐富力量，與美滿喜樂的感覺；但在實際上他的宗教經驗，可有同樣效力的價值。漢士華博士 Dr. Bosworth 說：

「我們怎能使人覺悟上帝之實有？使他們明白如何由揣摩而實在得着上帝——使他們認識自身與上帝接觸的那感覺呢？第一要根據人的常態神秘性 *Normal Mysticism* 因人的本來性質，是很適合於尋見上帝的，而人心靈的急需也就是需要上帝；這樣就可斷定凡平常人都必有幾分神秘性。普通而正常的神秘性在平素所見的，是一種根據理智的欲望；所欲望的，是與那不可見的有密切的接觸」。衆人所有的神秘能量及對於神聖的感覺既是最易出現在青年期，那末有宗教指導責任者，豈不當善於領導青年在試驗上獲得神秘的經驗？

衛明以爲用『普通知覺』*Common Sense* 的試驗就是用試驗性的生活——奮勇冒險的生活，去試驗宗教。若在試驗宗教上，只靠心理學所講的官覺之五類——視

、聽、觀、嘗、觸，實在不能有美滿的成功，必須將『普通覺識』加在感覺的裏面，而根據它去試驗，方能說明人生與宗教的許多現象。耶穌那三十多年的生活，是宗教試驗中最偉大的。我們要想認識上帝，也必須用類似的試驗精神，從靜觀得經驗，再加上熱烈的愛情，然後方能得全部的認識。保羅說：『凡是完全人，總要存這樣的心』；『我不是以為自己已經得着了，我只有一件事就是忘記背後努力面前的。』

總而言之，探求真理是科學的目的，也是宗教的目的；活動是科學的方法，也是宗教的方法；信心是科學的精神，也是宗教的精神；不過宗教還能有對於上帝的熱愛以增加原動力的效率。

三 以公共崇拜爲工具

上段所討論的是個人的靈修與崇拜，而那幽獨祈禱的經驗是共同崇拜的背景，缺此則公共的崇拜很容易變爲空洞的形式，無味的儀節及與日常生活無關係的裝飾

品。公共的崇拜是根據人類最強而最有力的兩種傾向或兩種根本的需要，就是宗教性的能力與社交性的能力。這些在人類中幾乎普遍地存在並演成千變萬化的形式。這種種形式是依着人類的生活樣式呈現。人的知識之多寡，道德之高低，心靈之清濁，愛情之冷熱，以及精神之自由與否，皆有影響到崇拜的形式與性質。

在屬基督的社會中，公共的崇拜有二方面：一是對於同志，一是對於上帝。所以在這件事上，若缺少了對於同志的部分，公共的禮拜就不免失掉它特殊的價值；若會衆的大多數都缺少對於羣衆的感覺，那末公共崇拜還有甚麼存在的餘地？但在青年期合羣的精神大有新出現的勢力，所以羣衆的團契於崇拜的美感裏，是極易培養的，而此種經驗的繼續與擴張，可使公共的崇拜演為一生的樂源，且為宗教上最有利工具。卜懿嘉教授說：『人是羣性的；我們彼此關連，有公共的生活。……我們做人，有一種莫能抵禦的衝動，驅策我們，使我們與同類分有我們的喜樂、興趣、宗旨、情感。我們自然地崇拜生命的主，也自然而然地一同舉行此種崇拜。我

們必須一同表現我們共有的忠誠。」

有時基督徒對於他素以爲基礎的信條極端地懷疑，因此他雖要對於上帝獲得明確的覺悟也不可能了，但在他的信經中『我信聖徒相通』一語，却始終不失它實在的感力。此種感覺的可能是宗教事業的領袖所當留心去發展的。司拍理博士 D. H. Sperry 在崇拜的實在 Reality in Worship (原本三三頁) 上述說他在英國最莊嚴而美觀的聖堂中，曾經過一次極感觸他的宗教合羣性的盛會，『詠詩隊退堂時，唱着「善哉我與聖徒一靈相通，在世我戰無力彼已成功，我既與主聯合彼此卽同，阿勒盧亞」。他們從禮拜者的當中緩行而出，聲音漸次微小，我就感覺着聖堂中有一大羣不可見的會衆，就是前代的禮拜者與將來的禮拜者。此感觸使我覺悟我實在是與前後千萬聖徒同列在一種精神的進行上，好像詠詩隊聲浪將我送到人海裏，竟與衆人團契起來。』

在崇拜的美感上與前代同後代的信徒聯絡，很足以加添吾人的信仰及喜樂，而

與現代的信徒團契在崇拜時更有實際上的效力；因為在崇拜時所發起的『上帝一家』的感覺，可發生強有力的合作精神；使各人生活上所得的智識、理想、意志，藉着共同崇拜，會在那全體的情緒中化合，而成行爲的強盛動機。如此，那全體協和的威力，每個團員可利用于他的工作上，每個團員的問題，困難與重擔，可算爲公共的，因而變爲輕省的。卜懿嘉教授說：『若某會衆同心尋求上帝，用至誠與上帝相通，它的每一會友，必能受公共目標的輔助。近代心理學也這樣主張，證明共同發揮的情緒，確有宏大的勢力。』

對於上帝方面，共同崇拜與幽獨靜禱有同樣的結果——即靜觀默想那段所說明的，同時更當有對集團全體的概念放在自己感覺的核心；並且將自身與團員都遷移在上帝的裏面而相信上帝在團體裏面。自身與團員的思想、事工、交情、計劃、理想、困難，無不呈現於天父面前以靜候他的安排，以至全體的生命，與天父的旨意，全然順應起來，聯絡起來。在這宗經驗中各個人與天父的交通，本是靜默中的實

事；但各團員的覺悟之銳鈍，却隨時隨事因人的氣質而異。上節所提對於同會聚的人之覺悟，實含有團結、友誼、合作的感覺，甚至將自我的意義，消滅於『上帝一家』的感想之內。耶穌對門徒說：『有兩三個人奉我的名聚會，那裏就有我在他們中間。』他是否要表明共同崇拜的經驗上，有些特殊的價值，是信徒獨自不能得到的；他是否要我們以經驗證明團體所能吸收的福益與能力比各個信徒所能獲得的總數還大？這樣，公共的崇拜是宗教教育上要緊的部分，教員若不能引導學員入此境地，而得美滿的經驗，那末其餘的教學部分必逐漸失其興趣，減其動力，甚至有全然失喪的危險。

依最新的心理學而論，潛意識與宗教有密切的關係，因靈性的交通不在意識的熱鬧環境中，乃在寂靜的意識內。然寂靜意識的獲得與否，又在乎教堂的設備與崇拜秩序之安置是否適合。在家庭與學校中的崇拜如欲得寂靜意識的境地也是這樣的條件。所以關乎地方與時間的設備，應當不遺餘力的講求。至於崇拜時所需要的恭

敬態度與安靜情況，其理由不止是因上帝有威可畏，更是爲人的靈性響應上帝的感動所必要之環境。

青年期是神祕經驗可發生的時際。如果一個人錯過這靈性感覺成熟的時機，他那原有的宗教性質就容易偏于知識與實際兩方面。所以有宗教責任者，極當趁機利用青年期努力發展靈性生活，而獲得此更美滿的結果，與不可言喻的價值。

青年期的宗教性，又有自外而內的傾向，有由被動進而爲自動的精神。他的上帝觀有自寫遠而無味的關係，進而爲親密的趨勢。這就是建立天國的良材。並且青年的智力、想像、期望、世界的眼光，活潑的博愛，敏銳的社交性，奮勇的自覺，與偉大的志氣，都爲宗教所需要的材料。不過此種原料不能自己聯絡起來以造成天國。一個最有效的工具，就是公共的崇拜；惜乎崇拜的性質與空氣，少有適合青年心理。因此，青年人在公同靈感，與祈禱及信徒團契的精神上，難得相當的經驗；至於聖靈的感力，對天父親愛的覺悟，也只在私禱上略有所得而不甚充足。若是聚

會及崇拜除儀節的價值，與訓練的結果外毫無所得，那是因爲沒利用青年的新本能，同新情緒的勢力，使他們覺悟崇拜與祈禱的真意味。可見在宗教上涵養感情，節制感情，利用感情，是現代中華基督教的急需。

四 以欣賞爲工具

良善的欣賞，從一方面看是宗教教育目標之一，但本段所要討論的，是它爲宗教教育之利器的價值與用法。富於感情的青年期，原是創造興趣，擴展生活中之欣賞的良機；所以應當在他那些興趣還沒大受限制時，淘汰那粗笨不雅及毫無裨益的嗜好，更用完善巧妙的方法，鼓勵那有價值的欣賞，以促進他的生活，使到寬闊高超的地步。

遊戲精神最大時是在幼年期；但在青年期，就是身心發達最快的時候，它於身體的健康，道德的保障與發展，仍有重要的關係。若能得良好的訓練，它不但於個人有益，也可促進社會的改良。這時期的社會意識非常靈敏，所以俱樂部，有組織

的運動，及多種羣衆組合的競技，都最有興趣，且最適於培養協力合作的習慣。就娛樂方面論，凡較粗鄙的電影、戲劇，都應設法使青年向它們發生厭惡的情緒，同時使他覺悟那對於更有價值更有興趣的娛樂之欣賞，於身體的康健，美術的定律，道德的發展，都有密切的關係。

關於培養欣賞的原則，「以善勝惡」是最有效力的方法。因為若直接地抑制惡劣的娛樂，那自然的反感就是對於它反發起更大的欣賞；倒不如用有益而更有意義的娛樂代替它，藉以提高青年的欣賞程度。桑戴克教授說：

「治理興味者，當知天然之興味，非皆善者也。類如粗野興奮之興味，自當掃除之；類如嗜書之興味，則宜增進之。故凡天然傾向之興味，洵不能以定教育之目的也。此與對待本能習慣之法同。至於杜絕惡興味，則有三法焉，不容惡興味練習一也；以善興味代惡興味二也；抑制惡興味三也。增進善興味亦有二法焉：刺激善興味與奮一也；俾善興味得其所好二也。夫人皆有天然之興味，即本能

興味也。教師之對待運動、好奇、色采、行爲、生物、興奮、律韻、諸興味，其法卽善者而培養之。」（教育學第五章）

娛樂以外，還有可培養的欣賞，就是自然界、藝術界、文字界等。這些文雅的欣賞，如不在青年期加意培養，實難望它有充分的發展。況且廣闊的興趣及美滿的經驗，與人的品格都有直接關係。負宗教指導責任者，當知聽覺與視覺最發達時，是在青年的前中二期；聽覺與視覺又是獲得知識，組織情操的門徑。所以青春的良機，當然不可忽略，反倒要利用眼對於顏色美觀的樂趣，與耳對於音樂和諧的敏感，以發展審美的情操，更用這個來調和品性，來培養宗教性。

音樂感人最深，所以是欣賞中極重要的一種。當人在衝動難約束，情緒最濃厚的時際，爲領袖者宜會利用音樂的妙趣以引起宗教的勢力，使此等勢力加在薄弱的道德情操上，以促進其勝利，並使不善的情緒，消滅於音樂的妙感中；這樣可使青年避免若干的引誘與苦惱。貝滋氏說：

『音樂原是感情中的產品，也就有陶養感情的作用，因此世界最著名最偉大的音樂，大概都含有宗教上的意味。縱然在野蠻的種族中，其人民對於其卑鄙的宗教，也能有相當的音樂，以伸他們敬頌的情緒，何況我們高尚純潔的基督教？所以近來基督教中的音樂，日益進步，就是因為這個緣故。兒童與青年人，若感受了音樂的美，就能夠引起他們宗教上靈性的發展。』（宗教教授法第四章）

美麗悅目的景緻，不特可爲道德的扶助，更是宗教的先導。自然界中類如莊嚴的高山，危峭的崖壁，或奇形異色的美麗花草，皆足引起人的欣賞；但若青年不受對於美感的特殊栽培，他就未必能發生相當的興趣。衛明教授援引了一個人在山頂上的經驗：

『我們完全是孤獨的與地球太陽同在，睡在青草地上，我就從我的靈魂裏面開始同地球、太陽、穹蒼、海洋，是超越目光所能看見的……這燦爛光輝的太陽，雄厚的地球——親愛的地球——溫暖的穹蒼，清鮮的空氣，冥想的海洋，這一

切的一切不可形容出來的美麗，充滿了我個人達到極樂，狂喜愉快的領域，我不知不覺就祈求禱告起來。這種祈禱就是靈魂的情緒，他的本身沒有爲着要求什麼事情，……」衛氏又說：「有些人對於神祕經驗當作施用象徵的時候，很確實的感覺到他們立刻跳進來會經驗過一起越俗世的境界，與他們眼見的經驗並沒有什麼關係。」（宗教與人生第一〇九面）

人類藝術中的雕刻，繪畫建築與製造等，都可用以造成審美的特別材料，有範圍道德，預防鄙陋娛樂的功效。此類欣賞的培養，必須根據青年先天固有的興趣。培養的效果，是給他開一個新世界的門，好像使他會讀美術界的特別文字，因而明瞭天父的意旨，增加生活樂趣。貝滋氏說：

「青年人對於自然界有自然愛慕的傾向；我們大可根據這種傾向，去從自然界中尋取相當的教材。我們若是把上帝同我們世人相近的意思灌輸給兒童我們就當顯明上帝美好的創造。例如：秋天遠山邊際的鮮艷顏色，是上帝所畫的；鳥的

歌唱，風在樹林中的聲音，上帝音就在其中；就是雷鳴、雨降、日落、月升，也都是上帝的命意所在，這種自然界中的教材，真異常豐富，這樣的教授，最能使兒童明白創造萬物的上帝，是怎樣的一位上帝；他從這裏自然會與上帝親近並覺得饒有興味了。他們愛萬物，也就能愛上帝；他們親近自然，也就能親近上帝。

『（宗教教授法第七章）』

還有一種欣賞，也可成爲一生的宗教與道德泉源的，就是對於文學的興趣；但必須有善於指導的領袖，會把這種欣賞養成習慣，然後纔可以終身受用。屈雷西說：

『在理智的生活上習慣之力亦有可驚者。例如不讀高尚文藝以外之書，既可成爲習慣，酷好淺薄之小說，亦可成爲習慣。又或專精於研究大問題之習慣，而與此相對者，則亦有淺嘗輒覺滿足之習慣。教育上所宜作爲主眼者，即務必避去淺薄之知識欲，導子弟於愛好學高學問之習慣而已。』（屈著一一〇頁）』

按養成文學欣賞習慣之妙法，第一必須使青年對於閱讀文學發生愉快，然後他自能愛讀不倦，因而成了習慣。凡是優美的文學，都可以引起讀者的快感。那末聖經中極有優美的文學當然足爲青年所欣賞。不過爲領袖者當避免一切乾燥無味的教授法，與勉強的手續，但用適合的方法引起青年人心靈上的愉快，使他樂意讀念，使他覺悟書上的訓誨是生命路上的明燈，是美滿生活的急需，是勝利生活的勢力。人若在青年期能誠懇地說：『我何等愛慕你的律法，終日不住的思想』；『你的言語在我上膛何等甘美，在我口中比蜜更甜』；那末日後就不必怕聖經要失掉它的滋味。

真、善、美，有連帶的關係。若青年對於「美」發生了興趣，對於「善」的羨慕就不難引起；若對於「真」有熱烈的研究，「善」與「美」就必同時影響他的生活。宗教性與審美性，都可由「靜覺默想」得到滿足的涵養；這兩種性格之創新的衝動，與發現及啓示的能量，有相同淵源，有類似的發展程序。關於這類的經驗有

位青年人曾說過：每日早晨聖堂中的禮拜期間，是他一日最快樂的時候，因那時的感覺是從其它經驗上不易得到的。唯有登山頂而受大自然的陶醉時，可得與這個同類的反應，就是那神聖的感覺使脈搏極緩慢，使呼吸的作用幾乎停止，所有其它興趣，概行消沒，甚且忘了此身的存在。

審美感覺還不全然同於安靜的宗教感觀。它們不相同的一點就在對於音樂及大自然的感覺中，沒有愛情交感的反應。美的感覺既不是『人格化的』，也就不能有宗教的完全性質，換言之，『美』本無性格，所以不能作崇拜的對象；不過它的感力遠足以引人進入上帝的殿。在聖殿中唯有性格與性格交成，及心心相印的經驗，可以滿足崇拜者的熱望。這樣看來，對於欣賞美術的培養這件事之可貴，不止在它自身的價值，其緊要更是因它會使人類的生活豐盛而美滿，可以引領人類趨向宗教，並且對於道德方面也有甄陶的能力，總而言之。美術的欣賞對於美好人格的組成，有莫大的影響。

宗教的首領應當熟悉青年的喜惡及原來的興趣，不然就不能迎合青年的心理，而培養適於作宗教工具的欣賞。夏偉 SABICH 說：『教師在預備設計以前，就該對於學生的思想、興趣、背景、等，都有深切的觀念與瞭解，然後纔不致有閉門造車之憾。但是，大半的教師，毫不注意及此，並且與學生交往的機會也是極少，因為種種的隔膜，所以雖有很好的設計，成效却是極微。……必須師生能夠彼此契合。有親密的感情，然後纔能達到目的。』（宗教教育設計大綱）由此看來，若要利用欣賞為宗教教育的工具，為領袖者當注意下列的三件事：第一、是所要採用的欣賞不能像用物質的工具一樣，那欣賞必為它自身的，內在的，自然向外發表的；它的傳授方法，應當像信心愛情等的交通一樣；第二、是必熟悉應用欣賞於宗教上的藝術；第三、是必熟悉青年的背景與特性。

五 以習慣為工具

習慣不但為宗教教育很有力的工具；也與上三段所提的工具大有關係，甚至不

用習慣去補助，它們就都難以成功。習慣的性質與功用，可由吳偉士的言論上看出來，他說：

『習慣與反射動作相對待，反射動作是先天的，習慣是後天的；但二者皆屬敏捷的自然而然的反應，與習慣完全相反應是先天性與過去經驗不能應付的新境遇所喚起的新反應。新反應是探索的，臨時的，習慣是固定的；新反應是常變的，習慣是有規則的，新反應是慢的，不確定的，習慣是快的，確定的；新反應須要努力。須要聚精會神，習慣是平易的，半意識的。新反應大概不能使人滿足，習慣是安適的，是滿足的。』（心理學下卷二六面）

所說明的習慣大半是屬身體動作的，人若無這習慣的工具，在高尚的事上就無暇努力。

杜威博士在新著的天性及行爲上，過於重視習慣的關係及功用，全然根據唯物的最機械的見解而講習慣。他說：『某習慣在我們身上有實力，是因為習慣就是我

們；我們不過是羣習慣所組成的實體。』（原本二四面）。麥鐸格先前所主張的與杜氏不同，但也有偏於機械主義的理論如在他的社會心理學四十八頁上有這樣的論述：『凡心理已經發展的人底動作，尚有別種根源，就是他所得的關於思想、動作、的習慣。我們做一個動作所用的方式，屢次用過之後，可以變為習慣，而演用得次數愈多，他就可以變作衝動的愈有力的根源。不過習慣和本能雖同樣的能做動作的根源，而習慣在這一點上能和主要的本能有同樣力量的却是不多。因為從一方面看習慣是由本能生出來的，是附屬於本能的。』但在新著的心理學大綱一八〇面上，他反對習慣具衝動力的假定，因習慣是屬於生命力的作用與神經系的運動，它不過是造出來以輔助本能的。

按有些習慣原是本能的變像，或說本能是它的基礎。而人類的本能有些又含有粗陋的成分，不適於現代文明的社會。那末基於本能的衝動初發時，就當與合宜的觀念及情緒合和，以養成有用的文雅的習慣，這樣就可避免本能中的「動力」，耗

費或發生任何破壞的動作。上章已說過本能在自身沒有目的而習慣更是如此。所以麥氏說它是宗旨的工具，不能作為宗旨的動機。

人類的本能與較低動物的本能之最要的區別，就是可變性。在各個人生的發展程序中，本能既經過一次的發動後，就己不僅是一個本能，因它身上至少已加添了一個觀念的影響，日久又可形成習慣的性質。動物造成習慣的可能却很有限。並且那本能的發動所形成的結果又可為我們覺察得到，這個又可久存於記憶之中而影響我們將來的動作。所以宗教指導者在這裏宜留心本能的操練與習慣的構成。按人類的習慣雖有偶然造成的，如同其它動物的一樣，但他還可養成有目標的習慣。那偶然造成的習慣，只趨向於機械的動作，那有意造成的，却是人生的工具。有意造成的習慣必待至青年期方能牢固，因為兒童的志力薄弱，難以繼續地操練，必待至青年的靈敏「自我意識」發展後，纔可以對於造成習慣或改變惡習而發生持久的效力。青年亦宜早決定用那種屬精神的習慣組織在「自我」之內，因為習慣愈活潑而來

多，人生便愈廣博而高尚；反之，那卑陋生活中的習慣，不但是惡劣的，其數量也是稀少，性質也是簡單，以至一個強力的習慣，就具有轄制人生的能力。

上段提過青年期的意志對於構成習慣的關係。本段要說對於構成習慣還有情緒的關係。赫醫士說：『在屬精神的習慣之背景上或基礎中有一種情緒或欲望。這情緒的興奮能決定習慣的性質與作用，因此絕不能有一純粹的習慣，或一完全機械的作用。……每種生理的習慣必需要一種外部的刺激始能發生，同此理，每種神經的或心理的習慣必藉賴一種情緒使其成爲活動。』（第五章）不過那情緒未必是顯而易見的；若它的影響對於某習慣初次構成的時候，離那習慣實現的時候很遠，它的關係就更難辨認。赫醫生曾述說一個實例如下：有一人每夜聽見鐘鳴三下必驚醒不能再睡。這種惡習他雖用盡各種方法，都未能去掉。後來有一位明白心理學的人，令他追索構成此習慣的原因，始知他從前病重時，曾於夜間聽到鐘聲三響而驚醒，自以爲到了死時，大爲恐懼。這種潛伏意識中的怕死情緒，竟成每夜聽見鐘聲三響

就醒的習慣動機，聽覺不過是表面的刺激，他縱然掩耳不聞，他也沒有效用。若要改那習慣，必須除去那怕死的被壓抑的情緒。

在發展的生活本有兩種相對的要素，一是趨向保守主義所造成的習慣，一是那時時出現之自由的新衝動；它們在缺乏均衡的人格中時相衝突，以至精神擾亂使人生距這兩要素合一的康健，情況很遠。若要避免這衝突同時還要保存新衝動的精神，就必須使新衝動在發起時立即被支配為新活動的動機，被形成為新習慣以增加人生的興趣與價值。人格的組織如若過度，如已成固定的狀態，便沒有任何自由的觀念、理想、情緒、與欣賞等為新習慣的原料，因此所發起的新衝動不能有建造的功用，反變成破壞的勢力。人類的生活本需要系統的習慣，社會愈進化，那系統必愈增多而更複雜；那末最好的方法是常以新衝動形成習慣與情操，使生活的內容常是活潑，常能吸收新的原素，有人說：『最有價值的習慣，就是能形成新習慣的習慣。』

舊習慣與新衝動的調劑，是宗教教育的任務，而且宗教可為新衝動的泉源。科學止有能力在已發生的動力量上，施行支配、調和、抑制、導引等類的經營，唯獨宗教有能力在本能的源頭外，發生新衝動，也在人格上發起新反應，而養成優美的習慣。

宗教既有發起新衝動的能力，所以它對於改革不良習慣也大有補助，因為改造習慣的妙法，是用相對的新習慣代替它。直接的抑制不但沒有效力，倒要發起抵抗的反應，反使那習慣更為牢不可破。在培養新習慣的程序中，宗教有三種功用：第一可輔助人的智力，使他明瞭生活的急需而選擇適當的原料以造成一個習慣；第二可發起強盛的情緒為「實習」的動力；第三可增加人的意志力，使所養成的習慣，有牢固的根柢。

「習慣之遷移」的定例與青年期的習慣有密切的關係。許多在兒童時期構成的習慣，到青年期便全然消滅。我們可說這種習慣是不可遷移而繼續存在的，因為那

些可遷移至新情勢中的「相同的份子」太少，或太薄弱無味的緣故。習慣中的興趣及情緒本易遷移不受損失，但那舊習慣中所包含的情感與現時所要培養以伴着習慣的情感，若是絕不相同，那習慣就在新環境中無存在的餘地。最要緊的是在習慣構成時，按兒童理智發展的程度，告示他各種習慣的重要及其功用，使習慣的形成不出於被動而出於自動，這樣就可引起兒童當然的情緒及動機。在幼年期要培養這種習慣本不容易，但在青年期中各種動機很易發起，所以在本期中對於當保守的舊習慣上，都宜引起新動機，加上新理解、新目的、與新興趣，使正適合青年的心理與生活。屈氏說：『青年期與習慣構成相關聯，有較幼年期尤爲重要之兩種理由。第一，青春期構成習慣之方法，必以明快之意識及確然之目的。故與涵養品性有密切關係。第二，青年時代眼光較爲遠大，而習慣構成之範圍，亦從而擴大也。』

青春期心理學 一一一 曲

養成被動的習慣，如關於身體的運動，與普通的精神作用，最好的時候，是在

兒童期與幼年期，因這兩時期的感受性最爲柔馴。至於青年期是培養那不顯著但更於生活性質有關係的根本習慣——性情與態度——的時期。這種根本習慣與態度，有支配其它小習慣的權柄與勢力。類如人已有用慈愛與同情待人的習慣，他這宗主領的習慣就可控制許多由被動而成的習慣，使它們達到同一目的。又如其人有對別人多疑的習慣，這種態度就足以影響許多的好習慣，逼它們趨向損人的結局。

這種根本習慣就是赫醫生所謂性情。它與情操的同點是因個人接受它在明意識中，但還有一不同點因全是由於一種無意識的歷程。第三章上他論性情形成後的作用說：習慣與性情有構成我們所住的世界的能力。環境大同小異的兩個人，可住在大不同的世界上。例如一個人的習慣及伴着習慣的心向是狹窄的、悲觀的；另一個人卻以繁多的優美習慣在同一情勢中，可度一滿有快樂的豐盛生活。他們兩人的習慣所構成的世界，就是這樣。我們在物質的環境中所能感覺的，是以我們的性情與統覺爲轉移，至於屬靈界的感覺更是這樣。人若在幼年期已慣受自然界的宗教感

化與音樂的道德涵養，在崇拜的時候，又早感覺過上帝的臨格，且有與上帝交通的習慣，那末在青年期中此種習慣不但不失去其效力，更可爲他恆久人格的要素。

六 以暗示(即授意)爲工具

個人的高級行爲，都含有自擇與實行的完全意志作用。但在兒童期，『暗示』對於性格的發展大有影響，就是到青年期，它的關係還是大。宗教的領袖若能善用這工具，個人及社會就可獲很大的福利；若錯用了，恐怕宗教真要成爲『人的麻醉藥』。

暗示的意義，是心神脫離理性的支配，而容納某觀念或某宗授意，將它保留於潛意識中，並讓它自動地形成它所趨向的結果。這種授意有從他人發起的，有由於境遇產出的，或許也有從本人自身發生的。麥鐸格說：

『心理學者在近幾年內，纔知道暗示與感受暗示性，在社會裏處處活動而且非常重要。……暗示乃是在我們之間永久活動的一種作用，明白瞭解了牠對於社

會科學有極端的重要。……但要把牠與別種心與心交通的歷程之界線劃分清楚，這是很難的事；而且牠和別種心底交通的歷程之間，實也無明瞭的界線可劃，因為凡是這個人教那個人一種說話，所經過歷程之中，都有一點暗示的原素。」

（社會心理學一一三）

厄爾武德說：「暗示是一種趨勢，使人不經證明而相信，沒有充分的理由而動作。在這種情狀之中，一個觀念或印像，若是與人們天性的原始趨勢相關聯，立即趨於機械的自由動作。換句話說，人不待審辨就吸收它，且根據它去實行。」

暗示的作用可分爲三層：（甲）觀念的提示，或由於自己，或由於他人；（乙）觀念被收納再與已組成的觀念系統、情操、及習慣、相合併；（丙）暗示先經過無意識的醞釀然後在動作上實現。前二層雖是意識的，却不必像那些在注意區域內的觀念，要用理性思考去詳判，及明確的意志去選擇。它們有幾分是朦朧不清的。

一個人是否容易從別人領受暗示，全憑本人的氣質、年齡、及暗示者是否爲他所景仰的、信服的，理當順從的人而定。反過來說，暗示者的資望愈大，他施暗示的能力也愈大。麥氏說：

「兒童一定是易於感受暗示的了。第一是因爲他們缺乏知識，而他們所有的知識又缺乏有系統的組織；第二是因爲年歲比他們大的人的身體、力量、智慧、名譽，都比他們所有的大，而這些都易喚起他們底自卑的衝動，教他們易於感受暗示。……大多數的成年人，也有這個性質，而其對於羣衆暗示，和他們所知道是社會全體，與歷來風俗所贊同的命意，則尤其如此。」（同上——一八）

女子大概比男子容易受暗示。經驗廣博，自我之組織鞏固的人，抗拒暗示的力量也強旺。有些人的原來性情，容易抗拒暗示。吳氏說：「所暗示的被阻攔不能喚起反應時，便是反暗示。在反暗示上，對暗示的反應受阻不能發；在暗示上，對別種刺激的反應受阻不能發。二者皆縮小反應的範圍，與通常所謂「正確判斷」相

反——正確判斷須顧到一切適當的刺激，使反應由聯合的刺激喚起。』（吳著下二〇八）

暗示雖有與催眠術相似的心理，却不顯出那深催眠時的心理狀態——一種確定的心理的分裂作用——所以決不可與催眠術混亂。受暗示者並不是以軟弱依賴的態度，將自己的意志與行動，全然投降於那意志力更大的暗示者。那暗示之正常作用並不是打破人的自我信賴，也不是他人用他的欲望與觀念強制一被掠奪者之意志，只是輔助那志力薄弱者對於自己所佩服的觀念與目標，拋棄冷靜的，消極的態度，而依自然的歷程實現所暗示的於動作上。可見所提示的，或來自他人，或發自本身，無甚大區別；因為由他人得來的，若不被收納，終久不能為自己動作的動機。受術者雖是在較深的催眠心理狀態中，施術者也不能使他作違背自己良心與性情的事。

。吳氏說：

「動作可以由暗示發起。施術者若與受術者一硬紙劍，告訴他此劍是真劍，

並引他與人決鬪，他便露出誠意和人比武。但是與受術者一把真劍，令他殺人，結果——他醒了！這個暗示過於重大；喚起靜守的動機，擴大活動的範圍，遂產生醒悟的條件。凡與受術者的品性趨向相反的暗示，皆不能不激發其品性趨向，因而喚醒他。」（同上二〇七）

關於暗示奏效的各種心理作用，還有當注意的。蒂特印 *Barzouin* 曾指明若要普通的意志以達到暗示的目的，那意志力不但不能補助那暗示成功，且大有妨礙。選擇某目的之初步，雖是在意識範圍以內，但那實現的歷程中，却毫無意識的努力。據蒂特印的主張，意志所以妨礙暗示能奏效的，是因伴着意志的努力，必有『仇敵』、『困難』、『失敗』、等觀念發生，因此意志的作用常引起反抗的精神。令暗示最易奏效的，就是受術者覺得『前面毫無困難』，『無失敗的可能』等等態度。暗示的成功更不能藉着消極的方法，只爲要代替一切不善及不適宜的觀念，而設立相反的暗示，並保持它，以至那自然的結果告成。例如『你不必怕這種困難』

，是一個消極的暗示，積極的是『這個沒有困難』。富於想像才能的人較易於反應暗示。赫醫生在精神上提及，有人用催眠術去證明自信力的強弱如何影響人的體力。那試驗的方法是用一個測力表，先測出某三人的平常體力，其平均數爲一〇一磅。然後使這三人受催眠術，而暗示施以『你們毫無力氣』的思想，則再測驗時，其平均數爲二九磅。等到換以『你們有超人的力氣』的暗示後，其平均數竟達到一四二磅。在這試驗上，意志毫無關係，因那三人每回測驗都是決志出力的，那有關係的，就是自信態度的區別啊。

信仰與暗示的關係雖已於上段說明；但還有應研究的方面。暗示之作用，必根據於信仰的態度，但不必是意識的；或信施暗示的人，或信達到目的之可能，或信宇宙是友愛的，可使人生健康的，都離不掉信仰。這種信仰態度是實施暗示的最初需要，而暗示的最後結果，又是另一種的信仰就是意識的，發起決斷動作的信仰。有一個十三歲的童子，發生了一種源於神經系而影響生理的病症，由一位會施精神

治療法者所診治，施術者使他躺在牀上，爲要放弛他全身的肌肉及神經的緊張，並坐在旁邊，兩點半鐘的工夫，每隔五分鐘對他說一句有暗示作用的話。這樣行了三日，尙無明顯的效果。到第四日，他忽然誠懇流淚的對施術者說：『現在我確信可得痊愈了，』於是各種病症立時不見，以後也未再患舊病。那童子最初的信仰是不意識的，最後的是極明確的；在它發現之後，可不必繼續施行暗示法了。換句話說，那童子先是被動的，以『痊愈』的觀念引起意欲的作用，就可無須再用暗示，這時意識的信仰，儘可自動地發起決斷的精神。信仰是暗示的必需，反之，暗示不是信仰成功的必需，不過是缺少明確信仰者的必需。他必從無意識的信仰入手，纔可反應暗示，隨後有根據於意志的信仰就可發表決斷的言詞；『我知道那事情是可能的，是我自己可成就的。』

暗示的作用，在精神上非常經濟，絕不像它種工作，限於腦力與時間之多寡；它的工作地點，不在那狹窄的『注意區域』內，却在那全『識野』並擴大的潛意識

界內。它的工具不是意志所常用的那些忙碌無暇的心理技能；它的動力是從那無限的潛意識內所得來的，它的工作時間是醒眠無別進行不息的。暗示之最經濟而有效力的用途，是用來構成高尚的習慣；其理由在造就習慣的程序宜繼續不宜間斷，而暗示既能運行於潛意識中，就容易避免間斷的妨礙，並且在那裏面所儲蓄的情緒與動力，又可晝夜地助着暗示以成功。

從上面看來，容納暗示的難易，在乎所暗示的是否適合已成熟的習慣與組織的情操，及自我的全人格。自己暗示的也是如此，不必待理性的批評就從容地被吸收起來。所說的『自我暗示』其明暗的程度極不齊。那最暗的是由自己的習慣，情操等自然暗示，無可蹤跡。由此類暗示釀成的結果，多半屬於機械性，因為缺少甘心的收納，而僅有那暗示之全程序中的無意識作用。所以應當教導青年人熟習『自己暗示』的關係，及怎樣代替不良習慣與情操來養成自己所選擇的優美品行。箴言說得好：『他心怎樣思量，他為人就是怎樣。』保羅已發明『自己暗示』的心理說：

『凡是真實的，可敬的，公義的，清潔的，可愛的，有美名的——這些事你們都要思念。』

暗示在青年期非常有關係，因為青年人之社會本能正在這時發展而有強盛的勢力。若此時不受教育與宗教的訓練以支配社會的暗示，那末在壯年期還是不容易抗拒『大社會』之暗示力的。例如羣衆運動或大會上的聳動，很容易使青年及少受教育的人去盲從。青年人難以抵抗這類暗示的緣故，是因他們的社會情緒與別的情緒已很豐富，但屬理性的思考及批評，却方在萌芽的時期，所以暗示一被他們收納，那成功的能力就非常。世上不免有自私的人常利用暗示去迷惑青年之『見義勇爲』的好精神，欲成就自己的陰謀；有時政客對於未受教育的羣衆，施暗示術，以促進他的政策；他會先感動那羣衆中的少數，再以靈巧的手段利用少數的暗示引起大衆的盲從。

暗示的可能性既這樣大，宗教的領袖當學習這工具的技藝及其正當的用途，也

當竭力地訓練青年，使他們發展理性，控制情緒，以防備暗示的麻醉作用，而不陷於盲目的服從與被動的危險。這工具固然不當留在不可靠的人手中，縱是為青年謀福利的領袖，也不可模糊用這利器。他必須熟悉青年的心理並明瞭用這工具的藝術，如上所說積極的方法等，因有人錯用消極的暗示以抑制心中的惡念與行為上的惡習，結果反使它們更為確定了。

關於暗示的重要，可參看培養少年人格第五七至六六頁，其中有話說：

『我們既已明瞭暗示在少年生活中的重要，現在更當進而研究它的性質和控制力。……在訓導兒童時，成人常利用兒童的感應力，以作管束兒童的根據。不過他們要兒童就範，無須催之睡眠。一個人如具有感化力的人格，也能使少年順服他。一個人如與少年發生深摯的友誼，並能得着少年的信仰，則他所暗示的，便可使少年毫不遲疑的接受。崇拜英雄的影響，與催眠術的影響，也是相同的。上述暗示與催眠術相似，係就其結果而言，與所用的方法並無關係。』

按施博士（在真體論原文二六一）所主張的潛意識內容是從『意識精神』得來的，且所得的不像那意識內容的易於失掉，因它與情緒貫徹，並有習慣的特徵。意識精神有選擇潛意識內容的可能，因它可決定靜觀默想之時間的對象；至於那時所思念的希望、恐懼、愛慕、與恨惡等，自然都被遷移而成爲潛意識的儲蓄品。還有一關係性格訓練的定例，就是意識精神的信條，若不實現在動作上，它就不能被遷移而儲蓄於潛意識中，換言之，它不能影響人的性情。例如人信他應當愛人如己，但他所行却是害人的事，那末所暗示我潛意識的是『恨心』，因此那全人格的反應必根據於恨心而起。

靜觀默想的經驗中，含有暗示的作用。那安靜的態度是吸收的、感應的，當時的意識也是廣博而靈敏的。雖無注意的努力，但有聚精會神的態意志力施行出來，一面在他一切不知不覺的心理上，有那『普在而內在的上帝』運用大能造成了他的完美人格；所以耶穌能說：『看見了我就是看見了父；』又說：『在我裏面的父作

他自己的事。『耶穌又在其人格與工作上表現人對於上帝的「暗示」完備吸收的結果，並在行動上顯明若用盡一切適宜的動力，有何等完美的效能。耶穌並且教授門徒如何利用這無限量的富源說：「在信的人凡事都能。」他也指明利用注意集中的律，就像約翰第五章所說的，他使那三十八年不會行動的人受了「痊愈」與「行走」。兩種暗示，而且在這種信仰態度及暗示保持的情勢上，他「凡事都能作」。那病人在無意識的實行上，已吸收了多少超然的動力，這是難以證明的，因屬於身體及屬於精神原有積力之度量，唯在耶穌的生活上得到充分的發展。漢士華在作基督徒的真意義上說：「上帝意志的能力，常運行在各人心中，要造成一正直友愛有能力的。」又說：「這一偉大的精神力」——上帝的意旨——切近我們，所以能賜我們生命使我們斷續生存，但因他要我們保存獨立的「自我」，所以還是「他」「我」區分得很清楚，以容情緒的互感和思想的交換。」這獨立的「自我」，雖是那威權超卓的上帝，也不當侵犯。但是那超然的「大精神力」能否加增個體的力量，使他

的能量不僅限於本能的「貯藏動力」呢？若能加增，那末這種現象所根據的心理的態度。其對象不是一純粹的理智觀念，乃是一富有情感富有價值的寬大思想，類如上帝的慈愛或救恩；並且這種思想必須與自身有密切的關係。人對於所崇拜的神，愈有確實的信靠與全備的獻心，他在靜默的祈禱上就愈感覺富足。可見耶穌說：『照你的信與你成全了罷。』是精神界的定例，不是武斷的說詞。

上文已論及他人的觀念與欲望如何藉着暗示可傳授給我們，他的威力如何直接或間接的常常影響我們；以及我們的『識野』內外的動力如何爲我們所運用，以使我們的人格愈發達，同成功的效能愈加增。充滿宇宙間的那偉大精神力——上帝——能否加入我們生活之內？那具着性格而智慧無窮者能否施暗示於我們？他那良善的欲望與仁愛的感情能否在我們的精神上發動？彼得教訓人藉着已經賜給他們的應許——暗示，『得與上帝的性情有分。』保羅也說：『藉着他的靈叫你們心理的力量剛強起來，使基督因你們的信，住在你們心裏，便叫上帝一切所充滿的充滿了』

你們。』但是真正能夠這樣充滿的，唯有耶穌——『上帝賜聖靈給他是無限量的；』那是因耶穌對於上帝的感受性是完全的，他『不是要按自己的意思行，乃是要按那差我來者的意思行』。在耶穌的『注意區域』內，上帝的旨意常在那焦點上，所以耶穌一面以明確的程序，便成爲急待研究的材料。

自己的暗示，若伴以高尚的宗教而防備它的錯用，它就不但可爲養成順應上帝習慣之最好的工具，且可藉着它改造品德，變化精神的氣質，造成康健的生活。

上文所提的宗教教育工具之外，還有與精神的富源及利用有關係的，如社交性、同情、愛情等，要在下幾章按題說明，此六種工具所以提前討論的，是因爲若沒有它們爲基礎，就難以表白青年人的心理及品性的發達。

隨意及討論研究題

- 1 今日的中華基督教會，應當如何鼓勵信徒在靜觀默想上多用工夫？
- 2 今日的中華基督教會對於公共崇拜，應當如何引導信徒覺悟利用社交本能

與宗教情操？

3 中國的古教——佛教，道教——在引人歸依他的宗教上，如何利用『欣賞』的心理？

4 中國舊教育在培養個人與社會兩方面的道德上，如何利用『習慣』的理？
5 試以暗示的作用，解釋新約上一二件事，並詳論此種作用可施行於何種情況之下？

6 試比較『人類的可能性』在耶穌的生活上的發展，與常人生活上的發展之異同，並說明其理由。

7 根據本章心理學，如何解釋腓立比書二章十三節？

本章的參考書

屈雷西的青春期心理學第五、十一章 Tracy: *The Psychology of Adolescence*
衛格理的學生與教員第九章 Weigle: *The Pupil and the Teacher*

貝滋的宗教教授法第四、七章 Betts: How To Teach Religion

吳偉士的心理學第九、十三、二十章 Woodworth: Psychology

基督化的人生研究第二、十七、十九章 Ehme and Stevick: Principles of

Religious Education

赫得飛的心理學與道德第五章 H. dfield: Morals and Psychology

櫻秋室
畢鏡宇宗教教育的研究 Miao and Price: Religion and Character in Christian

Middle Schools

衛明的宗教與人生第一、四、六章 Wieman: Methods of Private Religions

Living

漢士華的作基督徒的真意義第二、四章 Bosworth: What It Means To Be a

Christian

教育心理學大意第十一章 Colvin and Bagley: Human Behavior

施其德的真體論第二、四、九章 Streeter: Reality

Sperry: Reality in Worship

Wieman: Religious Experience and Scientific Method, Chaps. 6, 7

Rufus Jones { New Studies in Mystical Religion, Chaps. 1 and 3
Pathways To The Reality of God, Chaps. 1, 8, 11

第四章 人生各時期之特徵

一 人是一個統一的整體

(甲) 各個人都是特殊的——凡有機物都是一個整體。例如植物，起初是一粒種子，到萌芽的時候，它原有的形體全然消滅。但那初發出的子葉與細根，還是那本來含在種子外皮中的嫩胚；它發育的力量，也是根據於內在的生機。以後長成大樹，開花結果，所有根幹枝葉花果的生氣，都是一脈相連，不過那原有的「生命之

衝動』，已竟達到完滿的目標，因本來合在種子中的『天性』得了盡量的發展，而實現其特徵。此後本物雖然滅絕，它的新種子內有繼續生存的可能。試看那古廟中二千年的老樹，柏樹始終是柏樹，槐樹始終是槐樹。不但槐柏不能相混，就是此槐此柏與彼槐彼柏也有不同之點，不似那無生機的物體；不但無它本身的個性，也無由生至死那種一貫之生氣的存在。若再推論到那具有精神的生物體上，它的個性更為奇特，它那繼續的發育與不易滅絕狀況，尤為顯著。

(乙) 階段表不宜嚴格的施用——最難描寫的，是有機體的發育。我們若把昨日對某物體觀察的詳細記錄，及所照的像片，與今日的真物體比較，它那階段間的差異雖不易說明，究竟是有區別。那末要研究一種生物從生到死的歷史，必須把它劃成段落，然後方可詳細的觀察比較。但若用這嚴格的科學方法，加於極複雜的人生上，這法的缺點就太多，因為很容易忽略那人生逐漸演進的過程之前因與後果的關係。平常那階段的分段是以年齡作標準，但各個人不能都依着常態發育；並且

各人身心的發達，又不一致，因為各人有不同的環境與不同的教育。這可見連那常態的也不能一概而論了。至於人的衰老，也不是全按照那區劃表。在身體方面是在乎建生的作用與廢舊的作用，即生理上新陳代謝作用之建設與破壞兩方面競賽上的勝負；況且因着近代新衛生術的施行，人的健壯時期已延長。論精神方面，第一章上也已說過腦力的繼續發達，是在乎常常的練習。人若能引起新衝動，組成新欣賞與習慣，則標準上的衰弱次序，不必呈現於他的生活上。

本章是要先從生理及心理兩方面，將人生的階段略論大概，以作後數章詳細討論的基礎。人生本是整個的；青年期的特徵，都是根據於兒童期的性質及其發達的特別程序。並且青年期特徵的結果，必顯現於壯年的生活上。本書雖是論青年的心理，但對於青年期前後的生活有追溯的必要。因凡被觀察的事物，其各作用的前因與後果，都必受精細的考查，以明瞭其當時的狀態。此外尚有不可忽略的，就是在各個人青年的背景內，由遺傳而來的印象，及在青年前面的道途上，那一永久繼續

的生命」之影響；更有個人宗教方面的關係，即宇宙間無限量的大精神者，交感的效力，因這種經驗可增加各人生活的範圍與能量。這樣看來，青年人的整個生活之範圍，是何等廣大呢？各個青年的人格之發育及完成，常脫去空間與時間的束縛，因為由人所造關乎分量的標準及工具，若用以測量那無限生活與此偉大人格中的各種成分，不免錯誤過多，且不但不能以行動概念表明那偉大的生活，也不能完全以意識的經驗的概念去表明它。所以我們觀察人之整個生活中的青年期，總要常常記住，它不過是人生大圈上一段很小的環弧。

(丙) 階段表

- 1 兒童前期一至六週歲
- 2 兒童中期七至九歲
- 3 兒童後期（又名少年期或先青年期）十至十二歲
- 4 青年前期十三至十五歲

5 青年中期十六至十八歲

6 青年後期十九至二十三歲或二十四歲

7 壯年期（又名成人時期）大約自二十幾歲起

8 老年期起之開始各人不同。

以上八時期，通常是包括在兒童、青年、及成人，三時期內。爲簡略起見，本書也只能論及兒童心理與青年道德及宗教最有關係的一小部分，對於壯年心理，但附帶地略論而已。

一一 兒童期心理之大略

(甲) 研究兒童心理之方法——兒童前期心理的研究，多是根據於外觀察的方法，因爲根據於經驗的概念的研究，最早是在兒童能用言語傳達的時候，但它的大效果必待青年期的發展。雖然如此，一個人爲孩童時的生命與他爲成人時的生命是貫通的，是整個的，所以那兒童時期經驗的印象，仍然保存於成人的人格上，並且

本人也有追溯該印象的能力。更當注意的是兒童與成人的相似之點很多，相異之點極少，不過那相似之點還有程度上的不同，那也是不可忽略的。

若將兒童與成人比較起來，其身量的不同固不待言；食物的大用處，在兒童方面，是製造新細胞及增加精力，在成人方面，是補充肉體所消去的，但這還是表面上的分別。兒童心理的狀態，有些難以爲成人所瞭解；這並不是因爲它與成人的是根本相異，只因爲兒童可用以傳達意思的工具與技能很有限，所以那相同之點難以表現。然而兒童與成人心理上的根本程序，多是同類的，其作用也是一致的，成人若富有同情及想像的能力，可以根據於自身已往的經驗去推想兒童的心理與閱歷，藉以獲得若干有關係的事實，及適用於解釋兒童心理的原則。

(乙) 兒童的活動及遊戲——若觀察嬰兒或他類較高等動物的幼兒，那活潑的情況，連延不息，手足的舞動千變萬化，則那『個體是一個自動的單位』的學說，可以證實了。若論這活動的根源，可斷定它是來自那貯藏動力的倉庫——本能，却

沒有根據於理想與意志的動機。例如有兩隻小狗，彼此戲耍，或用口咬，或用爪撓，然總不使對方受傷；對方亦絕不因恐懼，而發起真正抵抗的動作。除非由戲耍而轉為真正爭鬪的時候，就不能尋出他有忿怒、恐怖，或其它伴着本能的情緒的表示。假若那些本能與情緒發生起來，就不能再名那活動為『戲耍』。簡單的戲耍，除純粹的快感外，也沒有情緒伴着，因一切複雜的情緒，都是由於受外部牽掣的動作而發起，或是因根據欲望與意志的動作順序地進行而發生的；並且遊戲沒有本能那種趨向於一確定目標的勢力。那兩隻狗不過是因內在積力的催促，藉着官覺的導引，施用其肉體內備有的行動機鍵，快感就同時發生；所以非到極度疲乏時候，那屬遊戲的活潑動作是不止息的。詹姆士說：『人類若有某種機能，他們那自然的傾向就必求運用它。』並不計算它的後效如何。以上所說那簡單的遊戲，除去『為活動而活動』外，別無所謂目標，不像那些有目標的反射動作。兒童由積力而自動的發洩之活動，何時要變為『旨趣性』的努力，也難以辨明。在兒童初期，此『生命衝

動』開始發洩時未必都流於規定的通路，却似奔潰氾濫的江河隨地之凹凸而改變它的流向。但到兒童中期的時候，那偶然的盲目的活動，就漸漸變為規則的遊戲。這種新遊戲法是很複雜的；它的程序中含有競爭、哈羣、等等的本能，且同時有理智與情緒的作用。

(丙) 模仿與暗示——上段所論的遊戲，不是一種特殊本能，至於模仿也沒有本能的特性。通常所說的『模仿行動』，據其根柢及性質可分數種；與組成人格最有關係的是一種自然的學習法，就是觀察他人的舉動，隨後藉着『試行與錯誤』的方法，自然地發展自己的可能性；那原動力是不外乎『生命衝動』及本能中潛伏的精力。有人說：『試作別人所作的事情，是一件很有快感的動作。』既有快感也就是那種事情容易作出來的理由。一切有機體都有完成其本身並擴展其生活的趨向，所以在兒童期內由於自動的精神所獲得的知識，比在其它時期內所獲得的多些。這是因那『為活動而活動』上所用的氣力，可受引導而趨向於有目標的事工上；並且

伴着活動的快感始終是充足的；又有幾種本能，如好奇或建設本能等，也前後成熟，以加增現有的動力。到兒童中期，理智力發達，逐漸有明辨觀察的能力，這時兒童的模仿又與以前不同了。衛氏說：『斯時非模仿人之行爲，乃模仿行爲中之德性，漸着手想及長大時將爲如何人，所選擇者，卽爲最親近之人，如父母朋友教員等等。』（學生與教員第四章）

暗示的作用在兒童期內極關緊要，但它的效果常被入誤認爲屬於模仿。嬰兒毫無模仿的舉動，他自己的暗示性也不是機械的。必待思想的能力萌發，然後兒童的心地彷彿只被一個觀念所佔領，因爲無論何種觀念流入意識中之點而引起興趣，它就有反應的傾向，甚至意識周圍上的興趣，若沒有別的觀念在那焦點上與他競爭，都可順次從容地發起動作。旁人若以言語或手勢發起一種觀念如某種玩法，他那根據於生命力的衝動就立時順應那刺激的引導，於是行動的效果就出現了。若兒童的理智已稍發展，他就有審察及評判的能力，那末直接的暗示較於奏效，但他的簡

接的暗示性還是比成人容易受影響的。

孟母的擇隣，就是因為兒童暗示性是容易受所處環境的影響，所以就不厭煩地三次遷居。

兒童既容易輕信，而暗示性又過於靈敏，所以就不當授以日後可使他懷疑的信條與教義，因為宗教的真理有許多部分適合兒童所能領受的程度，且與他的日常生活大有關係。最要緊的是利用這黃金時期，以造成正當的態度，良好的習慣，並培植濃厚的興趣，及有價值的欣賞。這可見暗示的技藝若用得適宜，可以促進此種有大價值的成分組織在人格之內。

(丁) 理智的發展——嬰兒本無理智，但在天性中有他的可能及其發展的原動力，更有官能為他的門徑；藉外界與內界的各種現象為他的刺激，他可由多方的感覺得到知識，日積月累，甚至有出人意外的發展。兒童中期所得的印象極深而耐久，不過識別的能力弱小。等到兒童後期他就稍能分辨好歹，選擇善惡。這是因為在

該期內，記憶與想像已經發展，意志也將發達；能以控制感覺所供給的感想，並支配知覺以成合用的系統。兒童的觀念多是散漫的，似不根據因果律，更無判斷與理解的能；這兩樣在中期內僅有萌芽的狀態。這時統覺的發達却是顯著的，因它以記憶及想像的能力為基礎。在後期內想像從小兒奇異的空想，漸變為有一點建設的作用，及組織概念的可能。

習慣的構成多在中後二期，因前期經驗的影響最微，且不能久存。中期的陶冶性最適於造成身體的習慣，後期却適宜於培養心的習慣，因這時陶冶性的軟硬，正是承受印像，並保存印像的恰好時際。那末此期當防備過度的組織。

(戊) 感情的發展——兒童前期似無感情，不過在他感覺中有最薄弱而短促的感激，是表現後日感情的可能。至中期則想像力發達，感情的作用大露萌芽；後期的表現更多，但絕不如青年期的豐富，屈氏說：『在此期中，所謂深遠溫柔之感情，對於個人行為最銳敏之懺悔，均不可見。』深切而有價值的感情，是根據利他、

社交、宗教、三種傾向而起。此三種傾向的勢力，在兒童期的本遠不如在青年期的，但其培植與指導是非常重要的。因感情的趨向比智力的趨向更難改變，所以正在某種情緒萌芽的時期，不可隨意任憑其發洩。感情是不能強迫的，所以當留意兒童後期的同伴及環境，使兒童自然感激那裨益道德與良善欣賞的環境。衛格理博士說：

「後期之兒童，始立高不可及之理想。此理想為具體的。兒童常以某人為理想上之模範，故謂此期為崇拜英雄之時期。中期之兒童仿效某人，唯不以為理想上之模範……但某英雄為一兒童之崇拜，因見此英雄能發表彼一己心內所好之事實。兒童愛彼之勇氣、豪爽、真理，非視此德性為重要，仍因此德性之某英雄所成之效果也。故教員祇論普通之英雄，或抽象之英雄之故事，必不能感動學者；苟欲感動之，當置一英雄於其前以為標準……因兒童之興味與本能，皆屬幼稚，常以體力或智巧或勇敢為其理想上之模範，故歡喜崇拜其特長，或善狩獵，

或捕魚，或善球戲。」（衛著第五章）

目前中國少年對於總理孫中山先生的崇拜精神，遠勝於其他的英雄豪傑，是因為深佩服他愛民及犧牲的精神並他異常的成功。這是兒童後期具體理想的例子。我們應當運用這種精神，以引導他們，造成強盛的人格，及更豐滿的生活。衛氏又說：『當使學者明白耶穌為英雄。並因其人格，因其勇敢，因其在世所成之事業、工夫、而成英雄也。教員當述耶穌所造就之事業，所成之善德……』（同上）雖然在兒童中期是難用耶穌的善德引起崇拜的態度，惟耶穌奮勇的行爲，及所成就的大事業，可在兒童心中發生很大的動機。在兒童後期應當引起他對於耶穌的敬拜，因此期的忠誠是較豐盛並可有濃厚的感情發生。若能引十二歲少年的忠誠，使他歸於他所欽佩之英雄耶穌，就可立宗教情操的根基，而免去青年期若干的懷疑與擾亂。

（己）志力的萌芽——志力的出現是根據個性的發展與自我的組織。他最初的作用是強烈的。兒童對於所在的團體，常發生衝突與爭鬪。有時少年對於家庭與學

校，他那獨立的態度是最難容忍，最不易支配的。因他的智慧及自治的能力，還不足維持他所要求的那自由自立的地位。荷爾氏 Holl 說：『兒童在此時組織其家庭以外的生活，那天然興味似乎完全脫離了成人的影響。』（青年期的心理與教育），所以常用間接的影響代替以前所利用的直接訓練，且用美妙的暗示以範圍兒童冒險的步趨。絕不可用武斷的命令與威嚇的態度，壓服少年的志力，因為那樣嚴厲對待法，難免妄費其幼稚的意志之力量，而那力量是將來青年期的寶藏，是成年的利器，是生活上勝敗的關鍵。

三 青年期與壯年期

關於青年期，將要在以下數章詳細討論，在此處不過只用『更深』二字，表明它最顯著的特徵。類如在兒童後期所發生的社交性，是更深的，他對於真理的喜好是更深的，他的宗教性也更由淺入深，各種情緒更深沉而更熱烈。在青年後期最明顯的發展，是關乎理性的方面更較深遠。

壯年期何時開始，不能按年齡斷定，有二十歲的成年，也有三十歲的少年，更往往有四十歲的孩童。但通常人的各種能力之成熟，多在二十四五歲以前。那時身體的發育，雖然停止，精神的發展，却可藉着康健完備的身體，現出百般的改變，進行萬般的動作，又因他有豐盛的動力，成功也較容易。壯年的長處是能常欠努力，能有百折不同的恆心，深遠的眼光，與根據愛情的持久勞苦；他的短處是那趨向於固執的成見，及守舊的態度，所以當防備調劑力之喪失，而以新形成的習慣與情操避免舊習慣的轄制。思索的能力既較青年時期更大，當常用它以解決新難題，使生活不失其柔軟性，與組織的作用。各種的興趣與欣賞雖無青年期之熱烈性質，但其種類可以加多，其價值可以增高，那末爲耶穌所應許的那更豐盛的生命，是壯年人可企望的了。可惜有不少的壯年人的景况還是與這個相反，他們的欣賞與興趣漸失滋味，舊官能漸失效力，舊習慣使人爲其奴隸，舊罪孽置人生於痛苦愛傷的境地。壯年時期或爲人生的光榮，或爲一生的羞辱，其關鍵大概可在青年期的生活上。

尋覓。屈氏說：

『對於新境遇之適合力雖消失，此不過範圍為能力犧牲之意。例如有一二事，欲好為之，一切不顧，逐次施行之意，完全放棄，其解釋不過如是。易而言之，自身之力，確認其最能利用之方面集中其注意。蓋成熟期之個人所遇者為生活之職業與生計相關之實際問題，故大抵非取此方針不濟。此等方面責任之自覺，在青年多不感其痛切，在幼年及少年時，直不生此種觀念，迨至成熟期，則距離短縮而成為集注其能力之結果矣。』（屈著第二章）

四 老年期

我們所要討論的不止是衰老期，不過這裏先把它提出來。關於身體方面，衰老不在乎年歲之高大，多在乎生理上新陳代謝作用的比例。關於精神方面，衰老是現於記憶力的減少，感覺的蒙昧，感情的薄弱，思想的板滯，因為少有衝動以組織新習慣新情操及新欣賞。

通常老年期的人生可分爲二種：一是悲觀的，狹窄的，無遠大眼光與希望的；一是富於已往的記憶與活潑的欣賞，也有充分的希望與美滿的平安。青年熱烈的情感，不是此種老人所要求的；壯年期的試誘及責任，他是可脫離的，前面的新經驗他認爲是可羨慕的。這是靈性的感覺反隨其它感覺的衰弱而增其效率。

老年人在此較少服務社會的時期中，仍可有三種貢獻，（一）信望愛較美滿的效果實現於他們的人格上，（二）由於富饒的經驗可給與他人及社會解決難題之幫助；（三）老年人判斷的能力較別種智力爲耐久，足以指導他人；在西國最高級的審判廳裏，常有七十多歲的人任職。大概人之先天的能量愈大，教育的程度愈高，性格的成績愈優勝，若他至老年時身體與神經系仍是健康，他的生活就可比常人的愈豐富。此等人早已培植『養成新習慣之習慣』；基於好奇本能的欲望永不停止；他在青年期或壯年期已選擇專門的事業與適合其性情的欣賞，所以他的生活的範圍雖已縮小，他的經驗仍是非常，他的樂趣仍是無限，例如艾迪生（Edison）年過八

十其智能的發展，操作的激勤，及成功的效率，是通常青年所不能趕上的。

五 結論

雖然人生可以像上面那樣分爲兒童、青年、壯年、及老年數時期，但到底是一個完整的人格，一連貫的人生；因每一時期的性質，是在乎前一時期的光陰使用的好歹，及人格上組織的優劣。個人直到他一生的盡頭，有貫徹的特徵，影響其人格的發展，及生活的性質，如同種子中嫩胚的特徵，各有繼續發達的作用一樣。

在這過程中，與青年期最有影響的。是兒童後期的生活。它是青年期的預備時候，就是預備各種新習慣與態度，以應付青年期所要遇見的澎湃勢力；預備青年期一切急需的精力，以免青年生活的疲憊無味，以免不能制馭新衝動，不能勝過新試探，與不能擔負新責任。在此預備期中，若道德行爲已有所造就，宗教理想已現於實行，青年的若干危險就可避免，而青年的豐盛生活也必可得着堅固基礎。

隨意的討論及研究題

1 在爲兒童所預備的教材與故事裏，常有（1）實事（2）想像的真理（3）憑空的幻想；試問常用何法使他們能分辨出來，以免他們到青年期發生對於聖經及其它真理的懷疑？

2 根據前幾章所述的原則，你以爲兒童主日學在中國通常用的教材上，當有什麼改良？

3 有人以爲在孩童的理性尙未發展之前，授以宗教真理而望其相信，是不應當的，這話是否錯誤，若是錯誤，請述其理由。

4 近來的民衆教育，有無合乎或違犯本書所論的原理？

本章的參考書：

屈氏的青春期心理學第二章 Tracy: *The Psychology of Adolescence*

衛格理的學生與教員第二至五章 Weigle *The Pupil and the Teacher*

霍林渥斯的青年心理第一、二章 Hollingworth: *The Psychology of the*

Adolescent

第五章 青年前期

一 青年期概論

對於青年期的重要，似乎原始人的看法較近代人更爲關切，有許多民族注重成丁期，以爲與社會及宗教恰似關鍵一般。有些原始民族，看發身期爲再生時際，所以達到此期的青年舉行一種祝賀，所行禮節，與所用象徵，例如更換新名，改變服裝等，皆表明再生的新人格與責任。青年到了此時，就要丟棄孩子的事情，接受成人的人責任與權利。有的民族更由族長籌備很盛大的聚會，舉行嚴重的禮節，傳受祕密的族規。爲男女青年所設備禮節各不相同，對於男的例有施以嚴酷詭祕的試驗，藉以探知其膽量、體力、耐苦等是否合格；對於女的也有適合的查考及訓練，然後青年方可算爲社會的一分子。同時社會的領袖也要用特別的訓練，使「新族人」熟

習該族所有的遺傳及理想，以便將成人的責任交付他。據原始人對待剛入青年期的辦法，可知他們明認此期為情感緊張之時，為宗教性及愛族情操可發展而組成一種忠誠愛人的人格。這也就是自保本能大受社會化的時候。但他們有一誤點，就是看那入青年期為一個驟然的變化，彷彿是人生兩世一樣。

青年期有新能力之感覺；官能的感覺也非常的靈敏；他對於社會的態度逐漸明瞭；身體的改變最是顯著，人格的模形及性質正在將成固定的關頭上。這期的青年看出前途的成人責任快要加在他的身上，生活的機會正等候着他，自覺自治與自立的精神，正是當時的急需，所以這時自身的行為最初顯出大關係與價值來。這時又是最需要輔助的時期。但他人的指導及支配，若侵犯青年的新自覺，就必引起極端的厭煩與反感，因為他覺得自身的計劃與獨立的判斷，是這期最可寶貴的價值。因此對於長者的教訓與判斷，青年人常先要求自由的權利，順從與否，全憑自己的主義去定；但也未必不肯受他們的影響而同化。這時可發生的難題多半是關乎自身

的，並且解決的方法，按青年人的傾向，必須根據於內在的標準，不要全憑外來的光照與指導，更不肯容任何威權限制他的試驗與選擇。

從前青年期之『過渡』性質未被認明出來，許多父母及教員常以對待兒童的手段對待青年。等到他的身量與自炫的勢力，勉強長輩不得不改變處置的方法時，又有不適宜的對待，就是忽然以合於成人的待遇對待青年，使青年陷于更難應付的環境中；這是很難為青年人的。凡過渡時期，無論是個人的，社會的、國家的，其進步常是參差不齊，故衝突、搗亂、嘈雜等現象，不能全然避免。有時長輩要在才性半熟的青年身上求全責備，並且將他所不能擔任的重擔加在他身上，就難怪青年人的生活，要顯出許多失敗的景象了。幸虧這三十年中教育家及心理學家的宣傳與設計，已引起多人的覺悟，所以這過渡期的特徵也日漸顯明。

在青年期中所必須學習的，例如較大而有力的筋肉之調和，變遷的神經系之新反應法，濃厚情緒的節制，均衡的態度如何在擾亂複雜的世界中常久持守，這都是

站在兒童世界邊上的青年，遠望前途的美景與危險，所感想得到的。所以有時他顯出冒險，勇敢的態度，有時他退縮無爲；忽然高興，忽然絕望，忽然謙卑，忽然驕傲，今天殷勤工作，明天懈怠而覺生活無趣。這樣的青年人，是否急需成人的體恤與扶助？

一一 青年前期概論

從十三至二十三歲，那三期上的區別，近十年來纔被發明。三期的界限雖然不很明顯，並且各青年改變的時期多不合標準，然而有好些特徵，可分列在這前、中、後、三段的青年生理與心理特徵之內。這時期的分別是青年自己承認的；例如曾有青年前期的女生，被派入十六七歲的女生查經班內，她歉然說：『她們的歲數比我大多了，』其實所差的不過一二年。又如中期的青年人羣，若看見有前期的青年要來加入，他們也必用巧妙的方法擋住或排擠他。

青年前期大約由十三至十五歲，這是依溫帶人的發育而定的；中國雖在溫帶。

但從未精細的調查過，所以本書採用西國的調查來說明青年前期的概況。不過中國青年的生理與心理，與西國的或有不同，所以望讀者隨時將那些不同之處提出研究。

衛氏說：『由兒童期過渡至青年期，實為一生中最要緊，且有一定之變化時期也。此變化不特基於身體之變化，而精神上之變化，與性靈之變化，亦大有關係。或以為此變化即為再生，實在為兒童變化為成人之覺悟也。』（衛著第六章）這些將要使兒童變為壯年人的衝動，以猛烈的勢力闖入他的生活，使它恰如翻騰的海洋。新能力如何支配，新本能如何約束，新眼光如何現於行動上，新理想是否有實際的用處；凡此種種，非有十餘年的調劑，不足以應付。如要知道這時發展與調劑的重要，可以設想一個十二歲的兒童與成人的若干差異：例如那十二歲的男童，大半隨從衝動行事；對於同歲的女孩多顯出輕看或不屑理會的態度；若遇着人觸犯他，非以武力解決不可；遊戲上所喜好的是個人得勝；情感是猛烈的，意志是薄弱

的。這樣的孩童必須經過多少琢磨，發展多少新性情然後纔變成社會所歡迎的人。但據青年的覺悟，那些由漸漸改變而達到的成績，可一躍而獲，所以那如同波濤湧起的問題他想要立時解決。其實生活進程上的改變，不是忽然可以成功的。成功的速率，在青年前期雖然比中後二期快些，却是還要經過這三期的發展，纔可達到青年理想中的懷抱。要達到他的目的，青年的道德習慣必須更換，愛美的欣賞必須提高，宗教的態度必須演成更屬靈的性質；只是這些事都不是可以速成的。

最易使青年覺悟本人力薄智淺的，是一些本能的發動勢力，那本能在兒童期是微弱的，似不必支配，若稍發動，也不太難抑制；但在青年期這些生活中的新成分都必要調劑，以組成統一和諧的人格。有的必須助它發展，有的必須抑制或改造。例如兒童的懼怕，可發洩在逃避上，青年的懼怕應當改變成爲讚嘆及敬仰的要素；爭鬪的本能應當全然華昇，或與同情調和，使成爲社會上的利器。可見青年前期的要件，『是變化』與『調劑』。在調劑的工作上，青年人需要成年人的幫助，同時

他又厭煩這事。所以有心相助者，當以精細的研究，充分的練習，預備去作此項事工，尤緊要的，是以基督式的同情施行出來。

三 身體之發育及重要

(甲) 身體爲工具——凡複雜的工具，它的各部分互有密切的關係，若是聯絡的不合式，就毫無用處。這類工具名爲『機器』。假若一個機器缺少一小零件，或輪軸上久不膏油，機器的效率就必大減，甚或漸至破壞。人的身體是機器中最美妙、複雜、精細、靈敏，易於感動的東西，但它不似其他精細的機器易於破壞罷了。本人雖然不明白關乎自身的生理與使用的勢術，甚或不免任意處理身體的各節部分而擅自撥弄它，只因它較比人手所製的機器堅固而且配合得適宜，所以它不至於立時毀壞。然而世人使用此項工具的，不當因它不易損壞毫不顧恤，却當因它是無價之寶更加愛惜，因爲健康的生活是由健康的身體而來。宗教家既要培養完美的人格，以造成豐富的生命，則對於極關重要的身體怎可不顧及呢？固然宗教教育的前

提是生活中屬靈的方面，如道德的涵養、友愛、服務工作上的訓練，神人交通的實現等；但那次要而為健康生活之寶貴工具的身體，若不堪使用以成上述的事工，那末教育所得的效果必大減少了。消化不良，常犯眼疾，雖是為人所忽略的小毛病，其結果不但可使青年人在工作上失敗，也大有關於他的道德與品行。固然有些志力強盛，精神卓絕的人物，（如赫倫凱勒 Helen Keller）女士，雖然眼失其明，耳失其聰，他却能不顧一切纏身的防害，竟以百折不回的努力，獲得生命上的賞賜。但若此等人不受這些纏身之累，而儘他的能量做去，豈不要得些更多的賞賜麼？

一切基督式的理想之實現，所有高尚目標的達到，都須根據於身上的機能，類如腦中灰色細胞的作用，又如官能的敏覺，所以教員既要利用青年的身體以造成強有的基督化人格，他必須知道人身所具機械的機能之應用，正如開汽車的明瞭車上各部分的關係一樣。青年人身上的毛病，教員雖不必直接診治，但不可不知道青年有無毛病，及診治方法的所在。他絕不可推諉說：『我豈是看守弟兄的身體麼？』

若『宗教是生活』，則全體生活豈不是宗教教育的任務？若勸學生『將身體獻上』，那末所貢獻于上帝的，不應當是優美而『無瑕疵的』身體麼？關乎青年的體育，如應有充分的運動，裨益衛生的食物，清潔的空氣，按時的休息與睡眠等，皆是從事宗教教育者所當顧及的。有時青年人反對宗教的思想，很難讓你得到直接指導的機會，但若你有根據於實在愛護的服務，他就不能不有感應；這是耶穌由於濃厚感情所施行的妙法。

進一步說，身體不只是一部機器，它是一個有機體，它所以受造的宗旨，可爲自身所覺得，可由自己的努力去達到，換一句說，就是從內裏發生的；並且調和管理的可能是在內的；這就是說應付環境需要的條件，全可由本身設備然後自動地順應起來。但是原有的機能有時因病患，或神經衰弱症，就失去應付的作用；這時就不能不需要他人的調理與指導。現代的醫學家認明多數的病源不僅在生理上，乃是多在心理上。對於較輕的神經病，宗教家更不可袖手旁觀。他們有診治這類病症

的特別方法，或爲那通常的醫術所未能及的。青年期是最易發生那種症候的時期，所以這個調理的藝術是一切與耶穌同工者所當學習的，那種特別能力是他們所當謀求的。他們可幫助青年操練本身以使它作心靈的忠誠僕役。（合參青春心理學二七至二九面）

（乙）身體的發育（合參青春心理學第三章又學生與教員二三面）——關乎身體的發育有二原則應當注意。第一，各部分與機能的發育不平均；有時骨骼與肌肉生長迅速，有時發育的效力多在軀幹上的發達或在腦部及心肺兩部的體積增加上顯出，這就是各部分的發育率不同。第二，發育的作用與發達的作用交替呈現；就是身體生長最快的時候，其發達却幾乎停止。反之若是發達較速，身體的生長却遲滯。例如兒童後期的體量與體重的加增不甚顯著，但體內各部分的發達率却至最高點，並且是身體健全的時候，對於遊戲及工作很有精神。據美國的調查，十至十五歲之間的死亡率，較低於其他任何五年之間的死亡率。按對於疾病抵抗力的最強

年齡	體重		體高	
	男	女	男	女
十歲	男六六，六	女六四，一	男五二，二	女五一，八
十一歲	男七二，四	女七〇，三	男五三，八	女五四，〇
十一歲	男七九，八	女八一，四	男五五，八	女五七，一
十三歲	男八八，三	女九一，二	男五八，二	女五八，七
十四歲	男九九，三	女一〇〇，三	男六一，〇	女六〇，三
十五歲	男一〇，八	女一〇，八	男六三，〇	女六一，四
十五歲	男一二三，七	女一二三，七	男六五，六	女六一，七
十六歲	男一三三，〇	女一三三，〇	男六六，七	女六二，七

點，男子是十四至十五歲，女子是十二至十三歲。此外還有一條定例應當注意，就是在兒童後期與青年前期女子的發育與發達率，皆較男子為速。女子的興趣與欣賞的發展，也與男子不同，所以在先因興趣相同而愛交際的男女學生，此時多顯疎遠的態度。

以上所述關於生理的事實，在下列的表上可以看見。

—— 就是本種族或本家屬遺傳的特徵 —— 更是在各個人的體重與體高不只有先天的關係，平食物的優劣，與他種關乎衛生的條件。也有幾種不顯然的毛病與殘缺，於兒童的發育大有妨害。例如在喉前的甲狀腺（又名盾形腺）所分泌的液質，若流入血中的過少骨就不能生長，全體的發育也大受虧損，神經病也有時發生。對於這類缺欠，若教員肯負全體生活的責任，去得有相當

學識者的合作，那末早先的防備，或臨時的救濟，必可大見效果。

青年前期的發育最爲顯著，那速率的最高點，在男子是十四至十五歲，在女子是十二至十三歲。女子至十五歲便已長成最後身量的百分之九十七，男子的爲他的百分之九十二。肌肉的大小及重量也大大增，但細小的肌肉發展較遲。青年在活動方面，只能運用較粗笨的肌肉，所以在調和與制馭全身百節上，還不能熟悉怎樣調動，且缺乏組織與統一的能力，因爲種種動作還未能調和爲統一的反應。而且各肢體的長短未必都適合均勻，其調動又不能依着兒童的定率，所以有拙笨的舉動。大半至青年後期方有均衡的體格，與善於調理四肢之活動的習慣。若骨骼的生長較速於筋肉，又必有微痛不適的感覺。

教員當留心青年身體的姿勢，因體式的固定多在這期，不雅觀與不健全的習慣，又以在青年前期構成的較多。這時因發育過速，抵抗疲勞的力量不如兒童後期的強。那速長的筋肉對於運動的情況常不一致，只見青年忽然懶惰不運動，忽然他有

運動的欲望如飢似渴地迫切，因此運動時的監視與指導是不可忽略的。

循環系先後發育最不齊，新生嬰兒的心直徑比脈管之直徑正如五比四，到了十四歲時是十四比五，成人的是五比一。在青年期因心徑的發育極速，筋肉就不很強健，且因心與脈管的比較，使血的壓力在劇烈運動時格外高，所以過分的運動與大興奮的情緒都當避免。

胸廓擴大是由於肺部的迅速發達。這類的發達在兒童後期是最顯著的，在青年期也有繼續的發達。女子肺力終身不及男子的大，但犯肺癆的數目，大約不比男子更多。肺的強壯大概靠着富于滋養料及生機素的食物，適當的運動，露天的生活，日光的直晒，與屋內空氣的清涼。關乎這一類的提倡與設備，是否在擔任宗教教育者的任務之內？

神經系的發育，也有所當明瞭的。在組織及連合上它有顯著的進步，所以在生理方面活動的諧和與統一有漸漸發展的可能；在心理方面聯想與綜合兩種才能大可

進行而發展。關於腦經的發育與發展的事實，很令人發生興趣。兒童生後一年以內，腦的體積加增最速，常有原腦體積的兩三倍。到第六年就幾與成人相同。它的發育完成時約在青年前期；但它的內體如皮質和中樞神經原，仍當繼續發達，至於機能的发展更不可停止。屬於神經系的作用，在青年期常顯出改變的狀態，有時更因他發展與調和的不均勻，未連合成爲統一的作用，以致大腦的反應常趨極端，甚或神經全系的作用也是紊亂而多變遷，那末同情明達的待遇是青年前期所急需的了。

若干有管液腺及無管液腺與青年期發達的關係，還是近代醫學和心理學所發現的。在這時期那二種液腺的效用可見於生理的強盛與薄弱互相交替的現象上。此外情緒的紊亂及智力的惡劣，也多由液腺的毛病所致。前文已提到甲狀腺與發育的關係是多麼大，它關於智力的發達更爲密切，甚或血中若缺少那分泌的興奮素，精神的衰弱就必不可避免，而低能兒癡呆症及癲狂病又是最可怕的當然的結果。青年衰退的緣故還有因其它腺部之不健全，如腦根小橢圓的脈管狀腺所分泌的是關於組織質中

的變化；無管腺中有兩個「腎上腺」Adrenal glands 與腎的作用毫無關係，是心與情緒的自然刺激物，也有減少消化的作用。青年前期最顯著而重要的變化是生殖器與生殖機能的發達；且青春期開始發展的那有管液腺，依近代科學所研究的，也有與無管液腺相同的作用，就是加增血中的要素，因而影響生理各部的發育，且與精神的作用有密切的關係。在青年前期還有他種液腺的效能逐漸增加，如皮脂腺汗腺等。赫醫生說：

「若使好鬪本能及怒的本能與腎上腺之液汁有聯貫相結合，又使兩性本能與兩性腺有聯關，則此各種本能當依照各種腺所有之稟賦不同而有不同之力量。雖曰人所有兩性本能或好鬪本能之強弱乃在於藉環境情況及早期經驗所有之發展而定，但亦確有某等人其所有此等本能之強弱，乃依其氣質之強弱亦即依其生理機體之強弱而定。」（赫著第二章）

對於上述各種發育，父母與教員均須知其中生理及心理上的關係，以免誤解青

年期繁雜的現象，並且用相當的說明使兒童與青年明瞭自身的變化，純是屬乎天然的；也須知道此時精神上的現象並非反常。此外在這轉機的時期，還當注意一切有損於生活的行爲——在生理、心理、道德、三方面就是那常在青年期中出現，而易成習慣的反常弊病。然而青年前期活潑生命力與興奮精神又是建造良好習慣及優美態度的無上機會。

四 本能之發展與訓練

有幾種本能在兒童期如同睡眠未醒，到青年期纔顯出新勢力來。這些本能都有互相的關係：一是社交本能，它最顯著的發展還是在中期；其次有審美的可能性，宗教的可能性，及兩性本能，親子本能（也名父母本能）。末後所提這個本能與柔情及同情的發展很有關係，它的出現多在保護的衝動上。兒童對於所養活的小家畜，常現出這種本能的最初現象，小女孩對於她所懷抱的小瓷娃之態度也是一例。無論這種態度是根據於親子本能，但它於青年期的培養與訓練甚是重要。還有當注意

的，就是於此期內大增勢力的兩性本能。據前代心理學家所論，到了青春期，兩性本能於一二年內就迅速的出現。但近代心理學家却說，兩性本能的出現。於九歲前已逐漸萌芽，然而它生理心理兩方面顯著發達，是在青年期。在兒童期內下面所述的例子隨處可見：兒童彼此熱愛，不願與第三兒童交往；二兒童戀戀不捨，常因這等情緒引起嫉妒與痛傷的情感。這些現象有由於色情的有由於他種本能情緒的。戀愛不是一種簡單的心理；麥鐸格說：『性的戀愛乃是一個複雜的情操，其中除去性之本能之熱烈的意欲素質以外，又有親的本能底保護的衝動與柔情和他混和。』凡有教育責任者，都當深知兒童這種情感作用是根據那種本能或情緒，以預防這種情緒過度的發展。麥氏又說：『如果環境與訓練善良，兒童此期（大約從七歲到十四五歲）的性的傾向，也可以或多或少或少的退阻。到了成熟的時期，性的傾向變強；但若道德的訓練與審美的理想，也加一份力量來遏阻性的傾向，則這個傾向，就只用高潔的形式表現出來。』（社會心理學下一三二面）可見兒童的性慾若從早指導得

宜，藉着尊重道德、才智、好美之性，可變化為對於異性的優美感念。

五. 智力的發展

(甲) 感覺——(合參青春心理學八九至九〇面) 感官的機能由於天賦，是吾人生來就有的，兒童自然易於使用它們。再者兒童期正是學習的時期，凡他所觸、所視、所聽的，都可發生興趣，但他未必會瞭解各感覺的意義；充量說來，兒童的世界只成了感覺的世界。這是因為知覺還不圓滿，統覺 *A Perception* 還未發達，解釋的能力尤其缺少。到青年期則五官與感覺神經更加敏銳，喚起感覺的刺激也很繁雜而有意味，感應格外活潑而豐富，同時智力與經驗都迅速的增加，那末解釋感覺的能力就自然地大有長進。到了中期則青年人對於感覺的意義豁然覺悟，對於感觸有更滿足的反應，因為這時青年概念的範圍已大擴充，感覺的性質已發揮新鮮的特色。

聽覺與視覺的敏銳及辨別能力，在青年期發達最快，對於新感覺所發起的情緒

，也大增勢力，荷爾博士說：『如今四周的事事物物，可說無一不與敏銳的感應於青年的天性者。』這敏感性情，固然可增生活的樂趣，同時也不免挾着危險，那末當以豐富生活之美備，避免聽視二感覺界內的惡品加入。所以天然界及藝術界中的美術品與清潔濃厚的情緒，是青年前期的急需。荷氏說：『都會的兒童必須教以自然。惟在教自然時，卻不可採用更遠離自然生活的方法；然當不絕地鼓勵兒童們到田野、森林、丘陵、海濱，或者有水流，有花開，有鳥獸居的處所去遊玩……靜坐讀書，是不適合少年脾胃的；因為他們的身心都渴望更活潑具體的生活，又要求能直接的觀察自然與人間。』（荷著五面）屈氏說：『新感激集於外界事物之周圍，於此等事物賦以新鮮性質，在青春初期對於此等無生物，往往起友朋之感，而大有興味。』（屈著八九面）

在這友好『無生物』之感覺以外，也當引起對於同人與社會的新興趣與感激的反應。『凡是真實的，可敬的，公義的，清潔的，可愛的，有美名的。』當為青年

人日常生活中的刺激物，爲新欣賞及習慣的原料與動機。

皮膚的感覺，在青年期大增它的效率，對於分辨物的粗細、堅柔、乾溼、冷熱，皆非常的敏銳，而痛覺與壓覺更是如此。屈氏說：『觸覺者更敏銳而微妙。觸覺機關之皮膚，擴諸全身，直可謂來自外界之諸印象，與體內之自我，直接相觸。不僅此也，觸覺之爲物，實爲基本的感覺，其他感覺略有可疑時，而觸覺必予以最後之判斷。』（屈著九〇面）欲免膚覺過度的感應，戶外生活頗有效力，合宜的運動與遊戲，及適合人心的各種動作也是要緊；最危險的是靜坐生活，與閒暇時所發生的幻想。

味覺騾覺在這時特殊的狀態。嗜好無常，食慾上宜防過度與不及的毛病。青年人喜食刺激品，因此有時他生疾病，或構成飲食上不良的習慣，這都與身體的健康大有妨害。富有滋養料的飲食是青年的急需，因他發育之迅速，與精神之活潑，把由食物所得的精力，耗費很多。惜在貧寒之家生活艱難，完美的食物不易得到；並

且青年前中二期，最易發生肺病，或其他種疾病，所以教員對於這類難處，應負一種指導與預防的責任。

在青年前期感覺的進步，還有賴於神經系運動中樞之發達。兒童的感覺所引起
的反應，多半是反射的、機械的、散漫的；青年的反應宜組合而統一起來。又因智
力的發展，每個新感覺當得較明瞭的解釋，較濃厚的意味。更有影響的是意識的選
擇之可能，因青年未必像那易於被動的兒童，隨着最強烈的感觸，反可在那無限的
新感覺界內，隨他們容納印像能力之加增，自動地判斷一切感覺之價值，然後再自
由地支配各印像與反應。這樣，青年是能作感覺界的主人翁。所以若意志與道德的
培養是充分的，這更豐盛的生活，便是青年的福氣；反之，若不受培養，他的前途
就很難樂觀。宗教的急需顯然易見，因它不但有保障的性質及發起新衝動的能力，
也有導引的自然趨勢。那末宗教可使青年在那迷惑的新世界中仍能以清明的眼光，
堅決的心志，自擇他生活內所應有的各要素，而自動地決定他人格的性質。

這時期感覺的靈敏，不限於感官的覺悟；屬靈的聽覺與視覺在寂靜中更是活潑的。對於上帝的覺悟之可能，於青年前中二期可自然達到極點，這時的經驗應造成與上帝交通的美滿欣賞與習慣，以影響一生的宗教態度與樂趣。

(乙) 理智——(合參青春期心理學九二至九八面)青年前期的精神作用是不一致的，不但有些『兒童心理』的特徵仍然存在，同時青年也要企求成人界中思想的美味。所以兒童與成人的心理常交換地活動，成爲這時期精神內容。大半青年人喜堅持他『自己的理由』，却不曉得他所認爲『理由』的有時不過是兒童的成見或理知化的偏見。青年在兒童心理背景上，要施用成人的概念，所以他往往勉強他在兒童期所獲得的若干記憶及思想，與他由成人界所得的新知識結合起來。這是青年心緒時常錯亂，理智時常昏迷的原故。

在這時期中所積攢的記憶可合成一系統，因爲心力不僅能保存極多的印象，乃是從十二歲起，對於印象的互相關係與聯絡方面，青年人的能力已大發展了。這種

關係是男子較早覺悟的，而女子保存獨立印象的能力則較大。關於好奇本能，有時在青年前期（最多的是在中期）便已發生新興趣。學生對於求知方面，將從前冷淡的態度忽然變為熱烈的。青年人似乎得了新眼光與深識，所以在兒童期看為無意義的觀念，這時大增意味了。例如兒童所背誦關於地球大小的種種事實，都缺少興趣；但在青年期之推廣的思想界內，各概念的意義就較為廣博而明確。這種進步的原故，半由於官覺的發展及更精細的辨別能力，所以兒童眼中掛在樹梢上的月亮，在青年的知覺上却是高懸於天空了。

觀念的結合與組織，在本期可得迅速的發展，因為審辨及比較之長進給予它們所需要的材料。因果的關係也是青年人能了解的。那末概念的範圍與性質均有改進。

判斷、思考、及推理的能力之發達，雖始於兒童前期，但他所下的判斷很簡單而多有錯誤；等到了本期，則青年人自覺他自己有解決問題的能力，且凡關係其

生活的人民與事物，他要以自身的理智去批評他們。那傾向是由於這時迅速發達的『自我意識』與自是本能。在青年中期自己的判斷與理論還是繼續增加，因離散的知識不足以充滿他的智欲。他所追求的是事物的明確關係，他所自然抗拒的是純粹的武斷。通常的兒童重看父母與教員的威權，且易於聽信他們的言語，青年人却不然；他對於威權自然他發起反抗，對於別人的判斷常常發起疑問與批評。兒童可以輕信父母、教員、聖經、及教科書上的話，青年期却是懷疑的時候。批評的發生有幾分是由於青年內在的道德判斷之出現，那是不能避免的，也不當抑制的。長輩對於青年此種自然懷疑的態度有時不免有過分的憂慮與悲觀；試想青年若無此種批評及懷疑的精神，就必盲從一切的傳授，且保守一切舊習慣，那末信條、教義、風俗、社會、制度，一概不加探問，進步的希望是否因此要全然消滅？青年前期之批評與疑問的原動力，不過是尋求憑證，追究理由的熱烈欲望。依衛氏所論，青年前期的懷疑不是一確定的態度，更不是否認宗教的時候。那絕對懷疑的精神乃是後

期的。這期的態度本來是積極的，若有消極的精神隨後出現，最普通的原因，是前期的懷疑未曾得到適當的待遇。他說：『苟對於生徒所言之條理與原因而有明晰與合理之說明，則彼將容納之；反之，逞吾人之武斷之論說，法度、與實際者不合，其程度如是，則使之懷疑莫釋矣。』（衛第六章）

從上文可見本期是生活中第一關頭，中期就帶有轉機的性质。欲防中期上的失敗，當留心前期的機會，因為生活途徑多半在這時候分岔；一支是康健的精神生活，其中的青年以熱烈的欲望追求知識，以濃厚的興趣貫徹新發展的習慣與欣賞及事工；另一支上的景况是精神衰弱，事工缺少效力。詳究此種大分別的原因，有時是在生理上，如液腺及食料之缺欠，有時是因心理方面的發達被阻止，或精神發生反常的作用。關乎此種現象，科學既已貢獻許多防備的方法，教員就不可不盡力採取以便救濟。此類精神病非早治不可。青年人若顯出冷淡、懶惰、薄弱、消極的態度，便當究其根源，因為活潑的精神，敏銳的興趣，本是青年自然當有的常態。

(丙) 想像——想像與人格發展的密切關係在兒童期顯著的是知識的獲得，在青年期是與情緒的連帶關係。想像的性質在兒童前後二期不相同，本期的想像又有回到兒童前期的想像性質之趨勢。衛氏論及幾歲的孩子說：「兒童居僞託的世界——孤寂的兒童常與其想像之伴侶爲遊戲……用象徵遊戲是極自然的。」(同上第三章)在兒童後期的想像成爲更合於實際的，所以少年不喜好鬼怪的故事，倒要談論歷史上的英雄，與似實的故事；但在青年前期，他喜歡在空想的世界中遠遊。

這時想像有不可思議的力量，是因新欲望、衝動，興趣與情緒的加增。屈氏說：「青年由想像取獲新羽翼，以備作爲較高遠之飛騰。」這新能力是根據於更美備經歷中的印象，這時青年的智力已足以組織所喚起的印象了。衛氏說：「他能將舊有的相集合而成爲新事物，凡詩文歌劇，牛敦之意，哥倫布之探美洲，或飛行機之發明，皆想像之產品也。」青年的眼光與遠見是較兒童的富於情緒，與活潑的興趣，因此它更於生活的價值有關係，也可以發展成爲將來之創造與發明能力之動機。

尤其可以促進道德及宗教的思想。然而想像發達的勢力有時也使青年發生錯亂的欲望，昏迷的要求，因而大受煩悶與苦惱。但是年長朋友的明瞭指導，可免去想像有損的部份，並使有益的能量得以發展。

青年之新想像的範圍是較兒童的擴大得多；想像舞臺上的人物不是小孩所喜愛的妖怪，也未必是少年的英雄，但多半是有極端主觀的色彩，就是與自身有關係的事體，如自我的前途上成功的設想，或失敗的憂慮。那末古今的大人物，籍着記憶及想像的發揮，竟被輸入青年的思想界了。他覺得那些人物的成敗是自己的，所以那發起的情緒不僅是尋常的同情所引起的；來往的影像也大多數加以人格化了，因青年人傾心於關乎人類與人倫的理想，所以比那來自小仙境的離奇影像是豐富的，深切的，建設的。青年的眼光已放大了，全世界的魔力與榮華已似強佔小仙的狹窄境地。生活所顯示的可能，有時使他心醉，有時引起暗昧的恐懼，這是因為青年新發生對於社會靈敏的覺悟與感觸。至於社會的意義與關係，須待至中後二期有了較

深遠的眼光，纔得更滿足的了解；但最與自身有大影響的，是前期的新知覺與日常經驗已經默示他的。那祕密未明的前途上從想像界來的可爲友亦可爲讎的人影，何等得多呢！

畫夢是青年前期想像的特色，吳氏說：

「在想像的畫夢中，事實不僅回憶，且重行安排起來，或造成一段故事，或一個樓閣，或一種計劃。畫夢是待將來實現的，與不能實行的計劃同；不過畫夢非爲將來之嚴密的計劃——此係節制的想像——也不一定是於實際生活中能實行的計劃，乃是想像之遊戲而已。……畫夢的後面定有一種動機，此於夢者聚精會神地困在夢中一事上可以看出的。也能於此種想像之結果上可以考查的。有時夢者是得勝的英雄，有時是失敗的英雄，但不問得勝失敗，夢者自己的功績或有人承認或無人承認，牠總是爲畫夢中重大的事實，以所征服動機遂得滿足，與在別種遊戲上相同。……這種夢是滿足一種欲望而免去實現的困難之方法；所滿足的

欲望大半係自是本能。』(吳下卷一六一面)

這種書夢是由於那未曾被節制的豐盛想像所引起。這時青年智力的發達，已足以使他感覺生活較深的意義。但理性的發展，仍不足以整理此若干由感覺而得的原料。直到中後二期，思考的作用就足以拆毀好些先前蓋造的空中樓閣，只為那些有永存價值的造成堅固的根基。鮑立孟說：

衝動力更易受阻塞的，即在想像力方面。這類少年對於暗示，雖起反應作用，但在想像力方面，卻受了阻塞。他祇知幻想，並在幻想中冥索快樂。他閱讀一段比賽足球的記事時，即幻想着踢球。這種幻想的踢球，既很簡便，又能鼓舞他的精神。……久之，他的幻想生活，將漸佔優勢。他將常以幻想為樂，而置學校作業和家庭職務於不顧，這類人是稱為幻想者。其結果必致一事無成。這類少年性喜孤獨，不願與人遊戲，而願獨在林中散步，或閉戶臨畫，或獨奏鋼琴。……注重於將來的目標，勢必養成因循坐誤的精神。注重利用目前的機會，則使感

覺目前工作的重要，而願運用全部精力去對付之。試設想精神專一所發生的力量，是多麼大啊？一個少年要想能奏鋼琴，必須按日去學習，斷非空想所能成就的。』（同上二〇三面）

主觀化的畫夢足以損害生活是由於青年任憑潛意識的欲望與恐懼去主宰其形成及趨勢。幻想是一種自禦機關。它最可怕的結果是人格的分裂或較重的神經病，最低限度也是使正當理想與清明思維大受牽掣及使宗旨遇着難以實現的阻礙。

想像之訓練及利用萬不可忽略，因青年落於虛妄的境地不過是想像之流弊；那不良的產品，如孤寂的憂悶與幻覺，神經失序及瘋癲諸症等，多半可設法預防。至於青年所懷那如雲擁霧罩的理想當清理它，使與建設的本能與成功的欲望結合，以成『自我』生活上的動機，且推廣其眼界而增加計劃的深識。他夢想將來的生活，好像參預一種戲劇，扮演偉大人物，例如總統、司令，著名的學者，巨富的商人；此等夢想不只根據於自是本能與自覺的野心，也是由於青年的博愛與社會化的服務

精神。那末想像的能力正宜保守並提高。對待富於想像的青年，不但不可用嬉笑的態度，或以過分的強勢抑制它，乃是要供給他歷史上，或當代有道德及勝利的偉人傳記，隨着他的程度，使他明白世界偉人，並非只限於舞臺上的大人物，更要使他知道在窮鄉僻壤中也有許多無名的英雄配作他的榜樣。青年每喜以自身代替舞臺上的人物，這是在無形中預備自身將來在社會中實在的動作，所以近乎空想的表演能有極大的利益，但若錯用也可陷青年於最險惡的境地，因那表演中含有動機的關係，並不只是空想。若此動機有良善的趨勢，就當立時給它實現的機會，庶幾雲中的異像與畫夢中的人物，得變成日常生活中的實體，並藉着履行的習慣律造成人格上的永久性質。好多優美的態度可根據於想像以養成，類如克己博愛的衝動於青年期有正大的勢力，若得合宜的培養，這種精神儘可用應付社會的急需。其次又當知吾人一生的趨勢，多根據於青年的異像及理想，而異像與理想之發生，多發端於青年人的想像能力，正如先知約珥所說：『你們的兒女要說預言……少年人要見異

像。』

青年的不良習慣與欣賞，多由於不良的電影、戲劇、小說等所產生。這些東西很能刺激活潑的想像。『他心怎樣思量，他爲人就要怎樣，』（箴言二三：七）這原理誠然顯明想像中隱藏之動機的自然結果。很多的青年罪人是那種罪孽想像之產物，因暗示的感受性是想像的肥美地土；那末關乎想像的種子之選擇，有教育責任者當時常留意爲要。若有人以爲可對於想像施用一個使它餓死的手段，例如在青年的課程中只用科學的材料，或乾燥無味的道德訓言，而不供給想像任何充飢的食物，這種消極的方法必然失敗。積極的方法是用勇敢的探險故事，富於美麗感想的詩文，帶健康興趣的戀愛小說等，因此類文字能養成他後日可使用的建造的想像。

六 感情的發展與節制

（甲）感情的強盛——在青年前期中那較繁雜的情緒，與有組織的情緒，是由

於兒童簡單的原始情緒之變遷而來；並且此種結合的後天情緒的勢力，比先天的還大。青年前期情緒力的加增，有生理上的關係，即液腺的發育能改變血的化學性，又使心跳的速度與強度增加，致血脈急流。所以若受猛烈的刺激並任情緒的自然反應，其影響全身與精神，有不可思議的結果。這個受激動的心境是成非常事工的根柢也是犯驚人罪惡的原故。感情強盛而且難以制止，也有別的因由，就是新發達的神經系之易感性。青年對於刺激中微細的改變有靈敏的覺悟與即刻的反應，異於成人之較遲鈍的感覺與穩妥的反應，因為他還未練成思考的習慣，心中未有——使生活穩當的——遠大的宗旨；他被矛盾的情緒與動機沖來沖去，自己也不明白那樣有益那樣有損；他那唯一的清楚欲望，就是要求一種豐盛而有興趣的生活。

青年人情緒的急烈與雜亂，是他最不願顯露的，且因祕密的性情是前期的特色，所以對待的方法難以設施。有些青年人過兩種生活：一是顯在父母與教員面前的，一是屬於唯我主義而滿有豐盛情緒與想像的。這內界生活的門所以關閉的一個原

故，是因青年人最怕別人譏笑，也是因他覺悟此內界是神聖的，不可冒犯的。假若他有心服的人，他必將這門的鑰匙交給他，因此這位知己之友所影響他生活的能力非通常同伴的所能比擬。若父母與教員能始終不失去青年的信託，則青年必肯那關乎他日常生活的境遇告訴他們，類如身體的變遷，實際上的憂樂，遊戲的勝負，事業上的成敗，不易勝過的試誘，引起羞恥的懼怕，晝夢的內容，對於前途的恐懼與希望，宗教上的懷疑，與上帝交通的喜樂等等；長者若能作青年的日常密友，時常將從經驗所得的知識與根據自身成功的信心及盼望供給青年人，這幾年內的擾亂與危險，就可以免去一大半。於是青年所探求的更美備的生活，因他眼光的擴大，與熱望的促進，可有較速的實現。

(乙) 感情的雜亂——青年前期的主觀境遇，範圍大見擴展，也常變動不定。荷爾教授說：『變化乃青年時期之定律，變換從無停止，且時有上升下降之轉動。』這種變遷是紊亂毫無秩序的。常時妨害生活之均衡的，有新舊本能的衝突，新舊

習慣的糾紛，新發生之情緒的衝動，未曾節制的食欲與他類情慾，未向一定目標的自我擴充趨勢等等的繁雜現象。在這心力緊張，心情易於變換的青年前期，樂觀的心緒，轉瞬間就彷彿能陷人於沉鬱之中；奮鬥的精神好像足以引起相反的畏縮行動；和諷的心境好像成爲暴躁言語的導火線。十二三歲的青年對於成人有時容易受感，有時剛愎自用；與同伴或成人相交，他沒有可靠的恆心；對於最親愛的朋友，他忽然顯出冷淡的態度，今日所討厭的人或事，明日可變爲他所稱許的；他憑熱誠應許所擔負的任務，到時未必必要作成，因他那熱誠義氣是暫時的，無根柢的。衛格理氏說：『青年有時走於極端，或相矛盾之性質，時而爲此，忽而爲彼，偶而專注於某事，無幾時即忘記之，於某事遵正理行之，於它一事則忽略之，蓋其富於新生命，不能確定其身也。』（衛著第六章）有些青年在豐盛感情與強烈衝動的急流中，似乎要經一時的顛狂；必待中後二期，方可再過較均衡而平安的生活。

但是有不少的青年還能保守兒童期所組成統一人格，而且在自守均平衡生活中

，擴大情緒的作用；此繼漸發展的情緒生活是根據於先青年期的成績，也在於個人的氣質、環境，教育，及當時有無宗教的扶持。情緒的教育與節制，是本期最重要的訓練、抑制、變化或華昇它的方法，在第二章上已經陳述了。（又看下文段）。培養少年人格第二〇一面上說：

『不過猛烈的分解，並非每個少年皆須遇到的。許多少年的發育，是很平衡的，而其態度的變更，也是逐漸的，所以並不感着什麼特殊的困難。且青春初期的少年，其所受分解的痛苦，是較青春後期為輕。況通常少年所有分解的情狀，為時並不久長。這種分解，是由幼稚的態度，轉變為老練的態度之時間內發生的。如由幼稚的宗教觀念，轉變為合理的宗教觀念，或由學校的經驗，轉變為處世的經驗。』（又看一二五至一二七面又一三二面）

擾亂的情緒各人不同；有的因人而區別，有的因環境而差異，但最普通的是些盲目的，無顯然因由的。所以青年預測將來之境遇，常不免驚慌。今天的幻覺與畫

夢，或是根據於自卑本能及害羞的情緒，終至引起驚避的態度；明天環境中的刺激或要使它那自是本能發起可成功的行爲，因此生出自尊驕人的情緒；如若不然，這種刺激或許也要引起退縮的精神，失敗的動作，羞恥的情緒，消極的態度。這種飄搖不定不但是青年前期的常態，凡強有力的人格，皆難免過此難關；且人類中成非常大功的，在壯年期也有時暫且掉在矛盾的情緒與衝動的旋渦中，待出來後他的決志更見堅定，向着標桿直跑的精神更見加增。青年人經過這短期的衝突與躊躇時，若常得適宜的扶助與指導，並自己勉力追求可使生活統一的高尙宗旨，則其人格比那太老實太冷淡的青年必強多了。教員預知十三四歲的青年，通常是缺乏凝聚力與自治的習慣，那末他的急烈衝動，必有時現於矛盾的行爲上。所以當一方面明瞭的眼光看透青年的心緒，以發起體貼的態度，一方面又當培養青年人的思考能力與堅固的意志，使他覺悟若是「猶豫不定」成爲品格中的永久性質，人格就必薄弱，成功就無希望了。

(丙) 社會感情——在兒童期本能與情緒的發展，以關乎個人方面的為最顯著；至於青年期不只是自身發生新興趣，就是他人的生活與人倫之道，這時都顯出價值來了。因青年人能覺自身的發展必在社會環境之內，所以那兒童時對於社會的冷淡態度，要逐漸變為青年中後二期那最富於情緒的社交趨勢。關於社交的活動與社會的組織，兒童不過能感覺他是一個很小團體的分子，例如家庭那種小範圍。到兒童後期羣居本能的發展就現於同伴的團體生活的大興趣，並許多通力合作的活動上。這種精神在青年前期可大擴充而利用於俱樂部及他類有益的合作上，但還不能推及較大的社會或較疏遠的問題，如根據於國際的關係所組織的團體。

社會情緒之發育與對於社會的感受性，在前期雖不圓滿，但仍足以使那不善於適應社會環境之青年人的精神錯亂。這時有兩種力向反對方面衝動；一方面他因為被人尊敬而自高其身價；一方面因覺有人旁觀，就常懷失敗之憂慮。既有這兩種衝動，遂使青年陷於陰沉的，客氣自疑的境地。從前在兒童時的小羣同性社會，這時

已不得不換為較大的社會生活；羣居本能固然催促他迅速參加於社會團體之內，同時害羞的情緒又引起他慮及行為難得別人稱許，所以有退縮的衝動。在生理心理兩方面有許多新現象，其關係還不為他所明瞭，其勢力更不易為他所支配；就是交誼的方法與規矩也不為他所熟悉，難怪他在一方面有退避的傾向，一方面有對於社交參加的熱望。這兩種衝動常使青年的欲望受阻塞，以致不能積極實現，所以，他感覺對於社會的適應欠妥當。大概臨近青年中期這種情況就顯明出來了。那因社交性發展而改變態度的記號，在男子方面是對女子喜好顯出他的氣力與勇敢，及手臉潔淨，衣服整齊，在女子方面最顯著的是注重修飾與美麗的容貌。

按屈氏的論調以為前期的青年，對於多人所組成的社會，尤其是對於異性的社會，皆發生新鮮的趣味。其實那兒童後期男女的離異趨勢，不能在一二年內變為彼此相近的。但是他曾以冷淡態度對待的異性，漸漸地在他心中發生興趣與相引的能力。培養少年人格第一五〇面上說：

『多數兒童到了六歲，便入校讀書，他們與其他兒童開始一同遊戲。他們所接觸的大都屬於同性。他們有時歡喜同性的意念是很強烈，以致厭惡異性。他們對於母親的愛情，是轉移到同性方面去了。倘使一個兒童，入於青春時期，對於運動，青年會，或無線電等，感覺濃厚的興趣，而不轉念女子了。那末，他的情緒，雖在青春時期內，仍專注意於同性方面……就通常而論，青春期內的少年，終是注意女性的。男女青年共同參加教會的活動，是使彼此有交誼的機會。凡作少年工作的人，應當幫助他們，使他們與女性接觸時，能發生自然的態度。』

這種對於社交的新覺悟與新奮興，是生活中一極要的關鍵；如果抑制消磨，必有極大的損害與危險；如能指導利用，就有無限的利益。社交本能最易導引的時候，並不是在衝動力浩大的青年中期，那末，若在前期間能使這本能與新發動的利他傾向及柔情，同化為合作服務的精神，並組成強健的社會情操，則中後二期的訓練基礎必定穩固的。

(丁) 情緒的訓練與節制——青年前期是感情界中第一難關。人若在此期之末，已能駕馭情緒中的儲藏力，又能指導它的趨勢，則此人將來生活的美滿與良善必有最大的希望，因情緒與情操本是各等活動的原動力。有訓練機會的成人，當知道陶養情緒的藝術，因為感情是精神中最難變遷的部分；一個原故是感情作用，不是意志的直接勢力所能控制，因為與激動情緒有關係的液腺的分泌是屬於自動神經系 Autonomic nervous system 功用。例如發怒的青年不能因教師命他『不可生氣』就立時止息憤怒。教師只可使他轉移他的注意力於別類的對象上，庶幾可止息他的怒氣；但這不過是暫時的救濟法。於人格有關係的情緒變遷法，與本能的訓練及變化法大致相同；不過前項的成功全在本人多方的操演與恆常的自守。所急需的是成人與同伴當以安靜的態度對待青年的暴躁，以希望的眼光應付他的缺陷與失敗，以柔和的性情軟化他的剛愎與固執。尤其緊要的是在自身與同人的通力合作上，引起那無限靈力的妙能加添，那末富於感情的青年人格就可逐漸近乎那唯一美滿的人

格——耶穌的。若錯過青年這三期內之情緒訓練的機會，後日的人生就必成爲缺乏興趣與動力的冷淡生活，或成爲一個暴躁無節制的放縱生活。

七 自覺的擴張與意志的發展

有人說：『青年時代實脫去能力有限之少年時代，達於強力自制成熟時代之過渡期。』荷爾氏說：『新生力之勝過發表力的精確，反要萎縮兒童的精神。』新能力的覺悟，強過調節的藝術，成功的希望早於工作的能力，所以青年有時在工作上極端用力，忽然就退縮無爲。這是因他的計劃過大，他的技能却還未出少年的時代。青年所得的成績，不夠滿足他的欲望，但所羨慕的是成人的地位與效果，因他的想像能力已發展了。他『如勇士歡然奔路』，但若他的境遇叫他覺得『日光之下快跑的未必能贏，力戰的未必得勝』，他的勇氣就要被挫折。

失敗之使青年寒心的緣故不一，或因青年的眼光不及成人的深遠，所以缺少那忍耐以待成功的長處；或因青年所基於幻覺與畫夢的活動，耗費了他的奮鬥力量，

使他不能繼續着熱烈地前進。培養少年人格第五章上說：『就現代而論，一個少年的人格，雖有組織過於固定的危險，但最大的危險，還是在於人格組織有分裂的趨向。父母、教師、和少年工作人員所認認過慮的，也就是這點。一個少年的人格，若缺乏固定，則他的生活，必呈紊亂的現象，而有不能適應環境的痛苦。』

成人的導引是這時期的急需，但未必為青年所要求，因他那新發起的自覺與自由精神其澎湃，他的志氣很高傲，總以為自己具有無限的能力。關於這點，鮑氏的話更有可引的價值，他說：『教師，父母，和少年工作人員的責任，是在與少年處處合作。我們所應注意的，即現在教育界中，也有過激的思想。我們所當採取的。乃是一種中庸之道，因為要使兒童完全脫離成人的指導，是不可能的，也是不合宜的。』

有的青年易於厭棄家庭與學校的生活，至於膽量大的便會終日逃學或離家遠遊。這種行為的動機不是單純的，有根據於自是本能所發展的果斷與操縱的衝動，使

他不安於成人的威權之下；也有因為夢想的世界逗引他去參加成人的事業；更有因為經濟的壓迫與新發達的獨立精神，叫他不甘心受家長的供給。衛氏說：『此時之男子，始得自身之地位，……其自身之擴充，乃藉其喜愛工作而自給以發表之，此時不喜悅在學校讀書，欲離學校而從事於工藝，或商業以貿利。』（衛著第六章）

此時的自身擴充不全根據於意志，也有由於情緒引起的，所以他易為那些傾向海市蜃樓中的自然動機所推移；但將來成功的能力與實際的建造動作，無不由此精神演變而來。哈金博士說：

『到青春時期，我們自擅心另取一種退讓的形式，而為兼顧其他意志所籠罩；這在男子就是自心，在女子就是虛榮心。自負是什麼？就是不自己量力，貿然擔負不能擔負的責任；這便是力量充實時能勝重任的預備。虛榮是什麼？就是應想勝過人的一種『權力意志』，其所恃者為自身的本質，不是自身的成就；這也是一種進至較為成熟的自尊的前驅。不過『自負』與『虛榮』都有缺憾。缺憾在何？就

在它的含有競爭的質素，要犧牲他人以求有所獲得。」（心理學與宗教第七面）

自我擴充的基礎是自是本能與意志的發達，同時自舉本能也發達，所以青年的態度是躊躇不定的，衡量自身能力的大小，常有錯誤的，等到後期或成人時代，他的比較能力更爲擴大就會確認自身的本領，而得到平衡的穩妥情狀。

新自覺中最當保存的有兩種成分：一是青年覺自身極大價值，及與社會的關係；一是意志力。青年所具那探討的精神不僅是在外界要尋覓新地上而佔有它，對於自身內界的研究與整理，並他在較大社會的位置，他更發起誠懇的興趣。這是因爲個人的地位，身心的能量，前途與自身的關係，更完備的美妙生活法等，皆是青年在默默中所晝夜追求的，屈氏說：

「青年當此與前大異，欲有所成之情，非常熱烈，必欲爲一強者，而參加於人生競走之中。以其豐富之想像力，所寫青年之人生，以富於魔力之色采飾之，希望之光所照耀之青年詞典，無失敗之語。青年懷有此等觀念時，雖稍稍近於誇

大，然其立足實在自覺之上。按諸事實其能力增大，以一身之力未必竟無可成之事，其希望擴大，求生之靈感與熱望異常增進。青年之心的幻想甚奢，此時雖未可遽爲此語，要之青春期者爲將來入成熟期後所欲飛騰之準備是也（屈五〇面）。

意志力不是兒童能有的，那偶然發生的『主意』不過似風的行動，一吹過便空無所有了；青年期的意志也不如成人的持久而固定。在兒童後期與青年前期，那『旨趣性的努力』之衝動，顯出意欲更明確的趨向，是由於理智的發展與自覺力的增加。在純粹意志最初發展的時候，它的培養與訓練，切不可忽視。在青年前期它所以易於培養，是因青年的理性、概念、想像、及注意力，都已發展至能用以組成統一的人格，所以自覺精神一發動，訓練的時機就不可耽誤。衛氏說：

『青年期是特別緊要之時期……青年自以爲成人，實則非成人也，其理想欲望趨向於大世界，但自身仍爲童子或爲嬰兒而已。其年齡不足以解決其本身緊要之事，但其自身欲解決之。欲得善法而對待此童，當多愛心，多老練，與普通通知

識。汝當鄭重對待之，不當使彼知爾所可疑之處。總而言之，爾當與之同其思想，非徒爲其思想也，於是庶可使之得正當之解決。汝當與其生活中有分，亦當使之與爾生活中有分。」（衛第六章）

八 習慣與暗示

本書已略述習慣之關於道德與宗教的理由，及其利用之對於宗教教育上的價值（看第三章五段）。兒童前期中所構成的習慣雖多，但除屬身體的動作外，大半是暫時的，恰如兒童的記憶印像不能持久一樣；兒童中期是養成生理的與身體上的好習慣最有效力之時；後期則可培養精神上若干持久的習慣。在兒童期內的習慣，機械的作用過多，因此那些早先由被動而成的許多習慣，等到知情意大發展的青年時代，效力就大減少；第一個原故是因爲懷疑的態度使他問及「機械的習慣有無仍舊存在之價值」；第二是因舊習慣未必適合青年新發生的興趣與帶濃厚情緒的種種活動。在兒童期內所培養的習慣，即或有自動的且帶好情緒的，但仍須經過變

化，方能適合青年期的新環境，因青年最有勢力的衝動與欲望，多與兒童期的不同類。若已造成的習慣沒有可遷移的興趣與情緒，同時又有繼續存在的必要，則當依照變遷習慣的定律訓練它。這是因為青年前中二期的感情強盛之生活中，不能不以良善而有效力的習慣為根基。究竟如何使舊習慣發生新趣味，又如何以活潑的生氣貫徹被動而無精力的習慣，都是明瞭青年心理的領袖應有的藝術。以上幾段所陳述的原理與方法中，在「知」「情」「意」三方面都有關係於構成習慣與變化習慣之合用的學識，且青年期情緒的豐富，與易受暗示的性格都是給教育及宗教最好機會，用那些工具去改換習慣。

最關係全部生活的三種情緒——社交的，美術的，宗教的——之大發展，都始自青年前期，所以人生的根本態度——那恆久的習慣——自然在青年期就要成為較固定的。那些根本態度，不只具有習慣的性質，因為它們都是富於情緒的，而這富於情緒的態度也可成為情緒中的要素；但它的範圍與內容更為廣泛，可命名為習得

的「性情」。

至於宗教情操所能大大貢獻的，是那激發新衝動的創造能力，興奮的精神，及貫徹全部生活那種強有力的宗旨之形成。青年期可說是用宗教解放習慣之罣礙的時代；但那些不適合的舊習慣中之要素仍可取出以組織新習慣及情操。

暗示的盲目作用，在兒童身上最有效力；但青年前期的感受性，也可給那種作用一個機會。人性中最易受暗示之激動的是帶情緒的本能，而且潛意識是暗示所經營的區域，所以各種本能最先衝動的時候，便是暗示可以成功的機會。青年在靜觀默想的安靜時候，所得暗示若止有由自身發起的空想，結果就不必都有益處；此時為父母與教員的如果供給合用的思想材料，就可使青年藉着自身的或他人的，或聖靈的暗示，釀成美滿的品格，而前途的全部生活也必呈光明燦爛的景象。

依鮑氏所論，青年的受暗示性與兒童的不同點有二；他說：

「少年對於暗示的感應力，究竟比較兒童或強或弱，雖無從斷定，但在這兩個

時期裏，終有一些區別。第一，青春期的少年，對於暗示的選擇，漸有自主能力。這不但由於他本身漸有自主自決的習慣，並且由於教師，父母，和作少年工作之人的鼓勵。第二，暗示的來源，亦漸漸變遷。本來祇限於家庭和所認識的成人，其後則與年齡相等的少年相接觸了。他即感受其他少年的暗示。舉凡娛樂，服飾，和習慣等的選擇，皆以其他少年為標準」。(鮑上六一面)

若不要引起青年的新自覺力及批評的態度，絕對不宜用直接的暗示，因為自然結果只是反抗的動作，所以要用合乎心理的方法纔能奏效。衛氏說：

「青年極易受暗示，其暗示之易與六歲以下之兒童同；但其暗示之性質與六歲以下之兒童大異。兒童受直接之暗示，信行所聞見者；青年則為間接之暗示。青年不喜直接之命令；但易為他人所影響。其原因甚明顯：青年既入新境遇新社會，於此成人社會定其各事之價值，彼尊重成人社會所尊重者，彼亦輕社會之所輕者，此時所居之社會，有大影響於其身」。(衛第六章)

直接的暗示不如間接的易於成功。間接的暗示固然容易奏效；但若非熟悉青年的特性，便會引起不相當的結果。由此看來，多與青年來往並體貼其熱烈的欲望，是施間接暗示的緊要條件，因為「欲望為思想之父」，思想又在動作之先。青年既然常用豐盛的情緒貫徹他的觀念，此後他所發起一切活動都必大有影響於自己的人格。

九 道德與宗教的發展

道德不是與生俱來的，但其可能性是由於先天，其確實性是經驗所習成。那不能分辨善惡的兒童，本無善德可誇，更無當受責備的罪惡。真道德的發生與社會性同時。兒童的良心初現多半由於他覺悟自己對不起同伴，或因他覺得使父母懷憂所致。這種萌芽的良心之覺悟，也只能看為很幼稚的道德。等到兒童的依賴性變為獨立心，對於社會發生覺悟，智力的發展足以判斷是非，想像力可使他設身處地而生同情，那個兒童就有自身道德大發展的可能。以上所提的情形，最富有的是在青年

期，所以道德的培養應以此時為最重要。

青年在自私的性情上比兒童及成人均有一種特殊的強點。兒童必有似自私的態度伴着他的依賴時代，那是自衛本能自然發起的，不是他的罪惡。成人的態度也容易因經濟的壓迫，功利主義的影響，或因他類機械哲學的主張，而變成真自私的，或單顧本家與本黨的。至於青年既少有成人的難處，又已脫出兒童的限制，所以此時最容易使利己的性情變化而成「愛人如己」的永久態度。這根本的德性若能在青年期立好基礎，則其他的德性可隨時隨事的培養，以成完美的人格。若確無此基礎，且無宗教的改過能力，別的德性便「如鳴的鑼、響的鈸、一般」。

根本道德之所以能在此期建立基礎，是因那活得好環境中而得好訓練的青年，對於「善」自然發生濃厚的情緒，如同對於「美」與「真」發生的一樣。他認出善來說說：「這是絕對的善，是我所必稱許的」。有時此道德上的敏銳感覺能使青年發生變態的「自覺有罪」。（看第八章七「A」的日記）荷氏說：

『到了某一時期，兒童會得忽然不聽從兩親的命令，而使兩親喫一驚者，這是他們不復以兩親視為最高的理想人物之證據。一到此境，形成道德的習慣之時期正在過去；而找求自由，憑自己良心以行動之熱情正在發生。這時候，常有依據所能有的最高理想以行動的事情，所謂純粹的義務之衝動與快感，即由此以發展。新的道德的勢力也可因此形成，且得使最高最善即內心之準繩而不是外力之束縛，成爲實際生活之規範。青年之須具有此種自覺，在欲以最豐富的思想之力，徹悟道德的本能之真諦，使不至失却倫理的標準。這是真正的意志教育，足使青年發生排困難糾紛猛進之決心』。(荷二六二面)

青年對於善的靈敏覺悟並不自然成爲嗣後一生的態度，那向善美的趨勢只是暫時的，也是容易轉變的，所以在青年前中二期這大有轉機的關係時，對於善惡的識別能力，與對於善的熱烈嘉許，務必以實際上的習用及時時的指導，成爲人格中的恆久部分。女子發生此等良心的覺悟比男子較早；有時十二歲的女孩之道德性足以

養成永久的道德習慣。平常十至十二歲的男童，不肯稱許他人的道德判斷，而自己對於善與美的覺悟還是遲鈍的。入了青年期的男女，獨立的趨向不免使他難以接受他人的影響；但十五歲的女生多半歡迎道德上的導引，而男生或者須遲至較晚的時期。

道德的標準隨年齡而改。小孩可承認父母的道德標準，而且隨着這種暗示形成他人的理想品格；但到了中後二期，他便要實行所屬小團體的標準，只在口頭上稱許成人的道德。至於在青年更高深的標準下，於擴大的社會環境中，道德的標準本不容易看清，更是難以施行。有智慧的成人若能重看青年的自由精神，又能用間接的暗示法，就能夠矯正青年的錯誤判斷；且在他游移不定時，能發出足以導引步趨的道德光照。蘭如斯德 Lancaster 說：『在吾人生涯中，若有賢明而年長的人視青年為同格者或更優越者，則青年之心悅誠服，蓋無過於此期者。反之，將青年視為不若己者而待遇之，便為良好訓練之致命傷』。長者不可阻抑那纔發起的道德責任心

；甯可容青年依自身對於善美的熱誠態度及錯誤的判斷進行，以致遇見阻難或天然的譴責，也是無妨，斷不可使靈敏的良心及微弱的獨立性，完全退化爲小孩的依賴性，以致成了沒有志氣的柔弱的人。青年的難題應當自己解決，自己的擔負，絕不應當放棄。但關於道德的審查與判斷成人必須設計訓練青年，又宜設計以給青年自身的判斷立時實現於動作上的機會，並使道德情緒在服務事工上能層出不窮。原來習慣的造成，不在理想顯明的時候，不在情緒發動的時候，習慣乃是實行並完工的成績。反之空中樓閣的理想，不見於實行的熱烈感情，不過是耗費精力，麻醉志力罷了。

『我是社會一分子』這個新覺悟，是當拿來利用，以引青年出離兒童的狹窄世界，而脫離唯我主義的轄制。按着某人的調查，世界眼光的擴充與服務世人的感情，通常是始於九歲上下，至十三歲則更有進步；愛國的情操也是青年期可有的產物。兒童期的個人衝動在後期就當變爲合羣的衝動與團體結合的傾向。在青年前

小團體的思想當換爲大團體的，大團體的又換爲國家的，這樣在後期中，國家的便能換爲世界的，豈不是種族的階級可以消除，對於國家的熱忱可被對於世界的情緒感化而提高麼？理想與感情的推廣趨勢，可從運動會上看出來；若某校的文科與理科的球隊比賽，其隊員的競爭精神各爲本科而發，一旦在運動場上舉行本校與別校的球隊比賽時，則隊員的精神自然變爲全校的了。照樣教員當設計推廣青年的思想，在實際上更須培養根據於思想之相當的情緒與衝動，不然，思想就難以實現。

過分的疲勞是青年易犯過錯誤的一個原故，因先覺疲倦的是開始發展的薄弱意志力，而意志若放下它節制衝動的責任，放縱的行爲就不可避免。外身雖可被社會於威力與威權所控制，勉強地順着正道行走，內心卻不是這樣，它可藉着想像之羽翼，脫離一切防範，結果少有不是罪惡的；而且由此種思想所產生的罪人又少有不是青年的。過分的疲乏所當防備的有三種：即運動上的，讀書上的，與交際上的。關於運動上的有人說：『萎縮是隨擴張而起，不喜運動是因過度的運動而來。』但

不可因這而就輕忽運動，却應當在運動上留意，使它適宜青年的力量。青年最渴求的是劇烈的刺激與興奮的感覺，那末有導引責任者，當設置合宜的遊戲與郊遊遠足，以發洩其過度的精力。關於交際上的過度疲乏，常見於中後二期，這時的青年人對於交際上的新興趣特別愛好，甚至因此忽略學校的事工或家庭的本分；若有人要竭力的顧全這兩方面，就必因勞乏過度而致身體與精神都感疲倦，於是道德上的弊病也必乘機發生；所以為家長的應當留心監察，為師長的應當設法調劑。鮑氏說：

『近代生活中，有幾方面，很易使人的神經因用力過度，而致受傷。青春期的少年，其神經最易受損。當這個時期，無論在體育、智育、羣育方面，是變化最劇烈的時期。且又因少年往往在這個時期內，解脫了父母的庇護，而謀自主。所以人格分裂的問題，比較其他時期，更形嚴重。做父母的，做教師的，和做少年工作的人，對於人格分裂問題，至少應有相當了解。這並非是要他們成為專家，而能應付少年各種非常的病症，如：瘋癲，或神經衰弱等。他們所應注意的，乃

是通常少年在社交上適應失當的病態。這種病態，在近代生活中常很普通的。做少年工作的人，若在這種病態初起時，即能加以糾正，則一定不致成爲嚴重了。

……所以要明瞭一個人的人格分裂，就應該探究精力在那個階段中是受着阻塞，並精力與什麼冀望的事物，是有關係的。一個人格分裂的人，或許是由於不能保持職位，或許是由於不能交友，或許是不能積蓄金錢，不過最感困難的一點，即指出其所以不能保持職位的緣故，或不能交友的緣故，或不能積蓄金錢的緣故，是否由於精力衰弱之故？是否由於事物缺乏永久的吸引力之故？是否由於冀望太弱，不能達其目的之故？（鮑第五章）

應當預備交際的機會，以遏阻不良的交情出現。所設立的會社——文學會，辯論會，戲劇團——都當富有情趣，且有一定的目的，不可視同兒童的瑣小遊戲，因此失去交際與娛樂上的教育機會及道德訓練。最好的方法是將過度的精神力用在有益社會的工作上；當知青年人最喜歡作事，此且在工作上自然的情趣比人爲的情趣

更能影響人格。

與宗教最有關係的時候，是在青年前中二期。在本書末章將有詳細的討論。但上段所論多方訓練與培養，都當基於宗教的原理，授以基督化的精神，賦以屬靈的生機，方能養成基督式的人格，因為「宗教就是生活」。

十 結論

青年生活上若干部分有調和的必要，上面已提到了，在這裏要重覆一句，就是青年當有成人的輔助。吾人宜知自然的發展與偶然的調和，不但沒有圓滿結果的可能，倒有極大的危險。成人所當供給的，不止如同上段所陳述，或有更要緊的方法，必按特別的光景與殊異的性情施用。

青年前期的自然變遷，是各個人所當隨時繼續經驗的，但青年常常以為那是自身特有的現象，因而感覺不安，所以成人應當早供給他關乎身心發育的知識，及本人已從經驗得到的調和方法。

宗教教育家如果設計為青年實際上習練的進行，當使青年之新情境中的難處，恰合他的可能性，以起他最大的努力，與盡心的奮鬥。家庭，學校，教會，與其他社會團體中，都是青年的自然試驗室，因為所需要的實驗不止是屬於物質的，為精神的組成也須有它，並且為道德的養育也須有「運動場」；所謂適當的社會化本是參加多方面生活又能應付其趨勢的效果。成人的供給，應當不出設備與指導之範圍以外。論及指導的設施，又當避免青年動作上的失敗，因為青年的天性偏於憂鬱，這時的失敗，常常成爲中後二期絕望與悲觀的因由。至於如何逐漸減少指導與輔助以養成獨立精神，也是應當注意的。若根據同情與心理的學識去援助青年，可使他不厭煩家庭與學校，還能樂意與長者度共同的生活。若能這樣經過那青年與成人自然趨於相離異的時期，而彼此仍不分裂。隨後的步驟就可變爲常久相親的趨向。

青年勝利的助長法必因人而異。或鼓舞他的自是，使他相信目前的難處可以勝

過，所擔負的責任並不過重；或者他所需要的只是方法上的訓練，與成人經驗中知識；或者他所急需的是較深遠的眼光與情緒上的激發，以催促冒險的探討偉工。最要緊的幫助是那超自然力之美妙淵源的所在及其取用的方法。抽象的說明，萬不如在日常生活上的共同閱歷，就是引導者與被導者同時採取宇宙中的精力用在具體的事工上；這樣他們可得修養與工作交感的實在宗教經驗。

隨意的討論與研究題

- 1 據中國歷史看來，自古至今的領袖對待青春期的辦法爲何？
- 2 試將中國青年的想像性質及內容與本書的言論相比較。
- 3 在青年人的想像中，或習慣，或暗示的成效上，試發明「他心怎樣思量他爲人就是怎樣」那原理的作用。
- 4 如何利用青年人的想像思量耶穌的人格，並堅其意志使能實行耶穌的主義在具體的事情上。

- 5 兒童期及青年前期的兒童的情緒過強烈而少節制，試研究其故及整理法。
- 6 試比較數十年前的與近代的中國青年之自覺及其待遇法當如何變更。
- 7 自兒童期至青年中期的社會性的發展與變遷，如何表現在遊戲及娛樂上？
- 8 兒童與青年在家庭的日常生活，如何影響他的全社會觀與人倫之道？
- 9 中國人在指導七至十四歲兒童之性慾上有何方法？有無當改良之處？
- 10 中國人對青年前期的兒童（尤其女孩）遊戲的供給？或有何種娛樂？
- 11 在中國對青年道德與宗教培養上，所貢獻的機會與事項為何？

本章參考書

衛格理學生與教員第六章 Weigle: *The Pupil and the Teacher*

屈雷西青春期心理學第三、四、六、八、十、十二、十三章 Tracy: *The*

Psychology of Adolescence

鮑立孟培養少年人格第三至五章 Boorman: *Developing Personality in Boys*

吳偉士心理學第十、十四、十九、二十章 Woodworth: Psychology

基督教化人生的研究第八章 Emme and Stevick: Principles of Religious

Education

玄住生青年心理概要第一、二、九章 Richardson: The Religious Education
of Adolescents

霍林渥斯青年心理第一、二、三、五、七章 L. S. Hollingworth: The Psy-
chology of the Adolescent

荷爾的青年期的心理與教育 G. S. Hall: Youth: It's Regimen and Hygiene

Mudge: The Psychology of Early Adolescence

Brooks: The Psychology of Adolescence

Wieman: Methods of Private Religious Living, Chap. 4

第六章 青年中期

一 本期概論

若用植物那整個生命的發展比喻人生，則青年中期便是開花最美麗的時候。興趣的變易與活潑情緒的豐盛，較比前期的如同美麗的五彩花球比剛剛綻破的苞蕾。這是對於本期的客觀的感想；若論青年主觀的方面，這時期藝術發生微妙的引力，宗教顯出特殊的影響，社交性也在此期與後期將有極迅速的發展以至大增生活的樂趣與危險。前期最顯著的變化是在身體與個性上，本期却在心情與社交性上。在前期青年所注意的發明是對於自身；本期內他也要在社會中尋找他人為自身的密友，因為真摯深切友誼情的可能到此期纔顯著。十六七歲的青年不但視同年者為密友，也可引成人為知己，並且他對於耶穌之最有動力的感想，也是根據於交誼的經驗。此期是對於宗教最傾向懷疑的時候，但未必限於那前期以好奇為根據的懷疑，乃是

帶情緒的迫切的懷疑。這與宗教在他生活上的存亡很有關係，因為兒童式的信仰已過，而成人認定的態度還未建造穩固的基礎。究竟拿甚麼來應付如潮澎湃的青年疑團！本期不只是宗教上轉機之期，衛格理說：『無論何人自十六歲至十八歲之間，必有轉機之處，或道德或感情上有關鍵之要點；或受感化，或生徒着手自給，或離家庭而往學校。其身體之長度，達至最高點，欲明白此青年後來之事，當先明白此轉機之處』（學生與教員二六面）如願意明瞭後日的生活，必先了解各青年的轉機是關乎那一類的事物，並其成敗的比例。

那末，專門在青年人中作工的，須知青年較早的生活之環境如何，尤以前期為最有關係。兒童期之家庭的影響，在這中期也很顯明。生活的大趨勢在後期或壯年期中，不是不可稍微地轉移，或經情緒的催迫而變遷，但若錯過青年中期那自然轉移的機會，則一切變化必大耗精力，甚或有不能成功的恐懼。依照前中二期的景况青年必應付生活上的衝動勢力，方可形成人格，所以此後生命的趨勢幾乎已有十分

之八固定了。可用照像的比喻表明前中二期與後期的關係。後期對於造成人格的工作彷彿那顯影的化學作用，它是一個緊要的時期，但是遠遠不如那前期的照像關鍵之重要，尤其是沒有那前時創新的可能。在二十幾歲的人羣中工作者，應知別人在前幾年所已經爲少年造成的環境中那些視覺，聽見，興趣，欣賞，理想等等，都有甚麼性質及影響，因爲那些已經造成了他生活的大體，後日工作成效的可能性總不免被它們限制了。

本期應留心身體與心材過早的成熟，因爲貧寒，災難，及戰事，皆爲造成這種缺陷的原因。中國的水旱兵匪各災，產生了無數的「少年老頭」，這是不可計算的損失。在知識與閱歷上早成熟之中期青年人中，不免常遇見那當屬於二十歲的青年之難題，所以領袖們應熟悉青年各期的心理與情形，而變更其對待方法。

一一 生理上的發育

在上章的表上，可以看出男子的體高在十五年 and 十六年仍迅速地加增；女子的

較爲緩慢；他們的體重也漸加增。男子的骨骼發展，通常在本期之末停止，但也有因疾病或其它阻滯而長成較晚的。若身體的發育在前中二期被阻滯，則日後雖得較好的補養與合乎衛生的環境，也不能挽回已經失去的寶貴時機，因那過晚的發育會使身心全體非常地緊張；而且特殊的變態與缺陷，有時也會在身心上呈現。若本期的發育是相當的，死亡率必高於前期而低於後期。前期是粗大肌肉發展較速的時候，本期則細小的較爲發達，所以動作更加活潑而準切。於是手的操作更加靈巧，在遊戲與工作上，更容易達到活動的目的而得到愉快與奮興的趣味。這正顯明此期與後期是習練技能的最好時期，且因喜好藝術的情緒也同時發展，所以又當謀求新藝術與其欣賞。按西國的調查，肌肉反應的速率與準切行動最好的時候，是在十五至十七歲，並且男子優於女子。

內部的發達與外體的發育作反比例。本期不但是內部較發達，也是其整理與調和的時候，隨後全身的各部分更勻稱合格，體態也更真正而美觀。心與肺之體積及

容量大為增加，紅血輪與液腺所分泌的，使週身的精神非常暢旺，大有影響於智能，情緒與意志力。西國有些專門家說，中期女子身體精力增加的速率不如前期；但還是多有增加。衛生的重要及關乎健康的訓練，通常是前期青年所忽略的。但因到十六七歲時對於身體的雅觀欲望很大。有智慧的領袖可介紹多數青年所喜用的方法，使身體於健而美上大有進步。

腦部及其它神經系隨各時期而變化，其細胞與纖維的組織，通常在十六歲上下便已完備，且聯絡適當而成爲協合的系統。那末理智在生理方面就有好根柢。青年中期的技能之加增，半在細小肌肉的發達，半在神經系中運動樞的更完備。

在本期內生理各方面的發展與調和若是圓滿，那入後期的青年人，身體必幾乎長成了。十六歲的身體可比一美備的機器。正適合人生的任務，但在此將完成中期內，損失的危險很大，如在前期一樣。那末當留意於身體的練習，因爲它如同一個繁雜的機器剛被造成，器具中的火已點着了，但各部分能否協和地運動，以達到功

用的目的，只可在實用上表現出來。假若發動後看出某部分的長短或聯絡上有毛病，就當立時整理它；照樣青年中期是整理與調和身體的時候，因在先各部分有不齊備，在後則各種功能之運用已固定，便易防礙調和的成功。健康之保守可成爲一生的習慣，這是勝利生活的基礎；反之，神經病，變態的心理，易發怒的脾氣，不可靠的品格等，其中有些是由於本期生理上弱點而成爲一生的連累。那末，若身體有疾病，或神經與液腺的作用不合適，父母與教員應找能診治的專門家醫治。不可輕信天然的醫治法而聽其自然。

波爾在少年時期之研究上，提過發育的阻滯，如何引起生理的變態，而作爲犯罪的原因：「醫生謂任何犯人，均有某度之體質缺點或反常性，其說殊有至理。吾人敢信在今世大城與工業市場間，生活情形常能阻滯青年人之體質發育，故其製貨品亦與製造犯人相并進。」（四八面）

在工廠裏的少年與青年所受的損傷，是社會所公認的。但在千萬小村莊中的青

年，過分勞苦而食物不足以養身，醫術衛生也不知講求，這點還未蒙相當的注意。從這鄉間，確有呼聲來求提高他們的生活。

三 理智的發展

各種天賦的智能，到了十五六歲已常有幾分出現，所以對於成人用純粹的智力測驗的結果，多半是與對於青年中期的相同。換句話說，就是青年的身心已長成了，只有一二種智能在十八歲後仍有顯然的進步，所以其各種作用有發展的智能。即如知覺的能力已充足，記憶與想像力已發達，最後出現的思考和推理的功能也有成績可觀，但此心能的功用與調合，還未得圓滿的發展。腦系中新添若干細胞及纖維，使精神更加活潑，並求實現在思想的活動上，彷彿前期肌肉的速長叫青年人不得不渴求費力的運動。他那強盛的思想力不得不在較高的平原上活動，因為前期的理智所出產的概念，想像，及各種心組，要得論理上與因果律上的較明確聯絡；但此趨勢的大效力必待後期方能顯出來，此期的特徵是對真，善，美，更熱烈的調查，

與較精細的批評，因為他對於此三方面的標準已提高了，比較與審辨的能力也增加了。

青年中期的理智生活及其思想的性質與對待法，略可分論如下：

(一) 思想的特徵是「強大」與「奮勇」；「但是在明瞭精細上」，它的缺陷頗多，究其原因，最主要的是習練與經驗的稀少。

(二) 此期眼界的邊際已廣闊，如社會的興趣，經濟生活的關係，美術的引動力，宗教的較深意義，自然是提拔青年的思想到更高更廣的平面上。此新區域內事物物的方向不是青年所熟悉，他內心的精力好像只是叫他東西亂闖以碰到思想的目的。

(三) 發揮與表現的能力，比前期大多了，因想像可受的理性的支配，而且審美情操已提高了，也能引起想像建設的作用。生活的新興趣與欣賞可引起新動作；文學與美術的價值，可得較正確的估定，所以青年多要以文字，丹青，雕刻等藝術

，自表其活潑思想。同時青年的思想及計劃的能力較比發表與實現的能力還大，言語不足以發表他高入雲霄的理想，志力更不能將他所計劃的建成爲眼能看手能摸的實體，青年的思想因此常被成錯認爲誇大的，無根底的。

（四）青年中期的思想中有全人格的表現。純粹理性的作用是平常的成人所難能，何況富於情緒與氣力的青年？而且本期是組成完整自我，調和若干衝突的時候，那末思想就不免受此趨勢的影響。生活中的強烈部分，如欲望及情緒，從前期逐漸發展的想像能力與感覺精神，及本期構成的新理想，是青年思想中的要素。宗教教育所供給青年的思想材料若是局部的，就必不能爲他所喜好，若是關係整個的自我而且能影響全人格，則本期吸收的能量必較其它的時候更大。

（五）前期青年的思想中常摻合「自我感覺」的特色，中期所摻合的是情緒或欲望，所以思想不能全被理性支配，反要排除一切與欲望相反的分分子；因此青年的思想會盲目地進行，甚至忽略很有關係的真理，與他人最有理性的勸告。性急的青

年無論在思想或動作上都以為愈速愈妙，總不肯用點工夫去遍觀各方面的究竟，所以往往因了只知其一不知其二而遭遇失敗。

由欲望所發起的思想，其中最防害理性與道德性之發展的是理知化 *Rationalization* 的習慣。此習慣之形成是因青年以自身的欲望與目的為重而以事實為輕，且於事實中惟獨注意那些於達到欲望有利益的部分，並不顧及相反方面的事實與理由。青年的判斷當初為情緒所乖枉時，他還感覺那是不合理性的，但此種理知化的程序日久便以潛伏的動機為根據，自己就不會分辨真偽，甚或形成一種神經病。至於此習慣形成的原故，過度地要求他人的稱贊與怕承認自身的失敗，是許多青年人的思想理知化的起點。下列的例子可表明理知化的歷程：（甲）將失敗的因由發射到他人身上，或歸罪於環境；即如中學生有分數不及格的，就說「老師不公平」，「教員對於我的感情不好」，「我考書那天頭痛」等等的推委或粉飾話，總不肯承認自己缺乏才能，自己未曾努力。（乙）有一種青年的態度頗像寓言中的狐狸，自己採

不着葡萄架子上的果子便說：「太酸」懶惰的學生所得分數不好就有這樣粉飾地說「念書的目的不是爲得分數」又如未被選爲運動員的學生，對於此失敗理知化的粉飾語是「我若努力了一定要被選」。或說：「屬那種運動太費工夫，妨礙念書」。(丙)盲目的樂觀態度，「這還算是不錯的」，「無論如何我還是滿意」，「有別人分數更不好。」在不能更改的情況裏，這種不根據於理性的態度本可助人不致於失望，但是理知化的心境有時如同麻醉藥，與「命定」的態度一樣，都能阻止青年的奮勇努力，因此防礙統一人格之組成。

情緒的強大衝動與心思的新能力融合之後，可使青年有時以不屈不撓的意志定睛於高遠的目標而奮進。在這要速達目的奮勇運動上，本難望有精細的思考及平均的估價。然而這根據於欲望偏僻盲目的思想，當藉着友人的暗示去矯正，且不宜失去其中的非常精神。

(六)原始的探討本能在青年三期中逐漸變爲追究真理的懇切態度，而在中期

因與情緒混合就成爲有意欲的趨勢；且因識別與比較的發展，批評的特色比以前尤爲顯著。若是那好批評的青年常向着一定的建設目標，這功能便是發明新真理之最有效的工具；且爲將來的認定能立好基礎。此類對於真理的熱烈精神，無論是對於屬靈界的真理或物質界的真理，若能保守那開始的建設性質，不因所受的待遇或所處的環境就變爲破壞的批評，則此時期必可爲一生的信仰立穩妥的基礎。這是因爲人生哲理的產出是在青年的中後二期。以前發生的批評態度如今有更猛烈的發展，早先所信服的人物，道理，機關等，無不受這新發展的理性之考究。因青年對於社會的覺悟敏銳，所以其批評的態度異常的激昂；波爾說：

「雖對於現行的規例與根深蒂固之社會習慣，他也敢加以攻擊，其本人已成爲一慘忍的毀壞者……此項批評精神之表現，雖屬大半不美，但其作用乃是一種自然衝動，吾人自宜以自然衝動視之，而不可視之過於嚴酷，因「證明事物與堅持善點」之本能，僅能籍練習而發展也。……祇有此方法可使青年達到不搖動

的定見，而此種定見如是方能抵受生活上之風浪。……阻止批評本能之順序發長，實與兒童一生跛足，及置諸道德或智性於欺騙的險象之下無異』。（少年時的研究一三面）

總而言之，中期是心體的各部分當調和的時候，要「聯絡得合式，百節各按其職，照着各肢體的功用」，因為理智的活潑發達是人格統一的需要。青年在比較各方面的真理的輕重，與估定各件事的價值上，很容易犯知一不知二的毛病，或露出思想上的它種短處，所以他的理智的指導是最重要。師長宜用間接的暗示法幫助他們；若用直接的教訓及辯駁，其結果只是增加他們的思想之劇烈衝動。大凡得到明瞭指導的青年思想，是歷史上若干善義舉動的起點，但勇敢而破壞的新運動，或「無政府」會社的組織，多半也是從青年思想界發生的。此類精神頗難指導，然而若用武斷的抑制的方法，在人格上又都有可怕的結果，例如反抗的習慣，激烈成性；另一類的青年人格上的結果有如無爲的惰性，空幻的生活等都是。那唯一的指導方

法是積極的，建設的，同時又正是根據青年思想的趨勢以利用其中的動力。青年人若在具體的服務上能得到滿足欲望的效果，則那破壞的趨勢可變化即轉用以提高社會生活，或移在科學的發明與熱誠的犧牲事工上，這樣就能得平安穩妥的發展實現。

四 煩悶的狀態及因由

有說青年中期是頹喪時期，但不如說那實在情形是非常的憂愁與極端的喜樂更迭發現。按蘭加斯德的調查，失望性的曲線，自十一歲起，繼續上升，在十五至十七歲間就升至極點，以後逐漸下降，直到二十三歲為止。此期的煩悶狀態，與前期不同；二種相反的心緒——煩悶與喜樂——不相容的特徵是更明確的，並且是青年自己很覺悟得到的。雖然極端的憂悶與過分的喜樂互有起伏，如在前期一樣，但在中期每次憂悶的時間較前為長，往往形成心境的習慣。青年有時也將此種心緒表現在詩文上，如卜利安 Bryant 在十八歲時所作的 *Thanatopsis* 便是一個例子。

此外還有一事實爲宗教教育家所極當注意的，就是神經變態，瘋狂病，與自殺，皆隨文化的進步與生活的複雜及熱鬧的情形而增多。據西國的調查，自殺者的年齡曲線漸向前挪移，青年自殺的數目且大增加。年來中國的自殺案亦日見增多，單據上海市而論，一月之內，平均約有八十人自殺的；並且依上海各報所載的自殺案看來，青年人確佔多數。

煩悶性之所以發生有下列的數原因：第一是青年的心不善於適應新環境。他所欲望的與計劃的及所懷抱的高尙理想，不知如何使它們實現，所以常有失敗的覺悟。若是在工作上失敗了，青年便要灰心喪志，甚或要輕生自殺，這都是時常可以看見的。屈氏說：陷於自殺者以十二歲以上至二十歲爲多。鮑氏說：

『衝動力在冀望方面，也易遭阻塞。當一個少年的精力，躍躍思動時，對於任何暗示，皆能發生反應。衝動力如在暗示方面，未遇阻礙，即能前進而至幻想的境界，若再不受阻礙，則達於冀望的境界。但有時冀望的種類過多，以致一個

人不知所擇，或無法克制。其結果則因冀望太奢，竟致一無所獲。由此而生煩惱，由煩惱而虛糜許多精力。他受了冀望過奢的擾亂，有時即發生疏忽或延誤的弊病』。（鮑二〇四面）

第二是因青年有過於內省的，對於自己的品格或才能或宗教程度會發生憂慮。

〔內向〕introvers 式樣的青年傾向於此種分析的檢查。屈氏說：

『自己解剖及省之早熟，顯然為不健全之徵候……若自己感情過於銳敏，而為人怯懦，缺少自負之心，則必成爲一種偏屈過小拘泥之人物；其特色惟恐怕稍有謬誤，日以罪惡爲憂，一切努力，委諸無效，使其人不徒害自己，且累及他人……走此變態之極端者，終日默然，一無所事。試觀其狀，既無興味，又無氣力，亦無意志，自身週圍所起之關係，固不待論，即關於一身之事，亦渺不相涉，而成爲憂鬱病之病人矣』。（屈一二五面）

第三是因青年的內界生活異常的孤獨，其人生觀偏於悲慘。例如有青年在兒童

時期，對於世界覺得非常平安，如同對於家庭一樣；但到了青年期方覺悟其中還有許多競爭及利己的情況，因而發生了驚駭與失望的觀念。十幾歲的青年，對於內界的衝突與煩悶，總要保守秘密，所以逐漸釀成根深蒂固的憂鬱。

青年中期除有這幾種特別的因由外，還有與成人相同的，即經濟上的困難，戀愛上的失敗等等，亦有生理上的缺陷及病患。被煩悶擾亂的青年有時感覺若能得到靜心默思的機會，他的心境必能平安。有時能想到那守秘密的方法還不如「請益他人」。鮑氏所提的青年日記正表現此種心境：

「就現狀而論，祇有在晚間未睡之前，能得一些孤獨的生活。但那時同寢室的學友，要與我談話，或我自覺精神疲乏，不能深思了。……我自覺這種愁悶，不是無益的，至少能使我反省生活的真意義——友誼，學校，女子等等。在那種愁悶之中，能使我想到神祕的生活。但我想這樣獨自沉思，終不能得着什麼結果。所以願請益他人，徵求他人的意見。」（鮑二二三面）。

論起煩悶的診治。首先當看有無生理上的根由須請醫生診治的，此外是供給青年人生理與心理的知識，及關於兩性的衛生，使他明白本身的境遇，不是特殊的，乃是此期的常情；即如善念與惡念的起伏，憂鬱與喜樂的輪流，奮勇的升降等，皆是自然趨勢，不可視為變態而引以為憂，乃要得制服心身的新能力，以防此種種的煩亂。最好是有眼光銳利的「精神學醫士」會看透青年內心的病之歷程，然後所供給的知識方不致因空泛不適當而引起反感之弊病。現代心理學家亦發現了診治憂鬱與神經病之最簡便而有效的方法，就是揭開祕密，使青年據實說明煩悶的來由與苦況；有時不用其他的診治方法，便能消除煩悶，或調和相抵的衝動，以為健康的生活造基礎。有時「精神學醫士」應當告訴青年此種憂悶是由於過度自省而來，若能勝過那內省的傾向，不容煩悶成爲習慣，便可促進生活的精力與樂趣。若得到同情的指導，煩悶也可以消散在社交與通力合作的事工上，及興奮精神的冒險服務上。

如有青年因發現了前期所敬仰之英雄的缺點而發生煩悶，則當令他知道人類都是弱者，英雄亦是人類，所以錯過是難免的；唯獨耶穌能永遠不使他失望。很多青年煩惱根由在其「上帝觀」或「世界觀」；若此二種概念能經基督化，憂悶的態度自可變為樂觀的。所以在中期組成對於耶穌的情緒極關重要。交情是煩悶的良藥。在耶穌以外還須以其他善友的幫助供給青年；女童最好的朋友是母親，男童的是父親，此外就當有同情的良師，與年歲稍長而經驗較多的同伴。這些善友應進到青年內界的憂鬱室中，用光明照徹它的黑暗，更換內中的空氣。也當留意青年的娛樂及交際，以防不良的萌芽，而助他造成善良的習慣。尤其重要的是當用體恤的心吸引他，並作他的知己。若能這樣辦，則一切的祕密難題自能解釋了。

五 感情的發展

(甲) 感情的景况與情操的組織——青年中期的情緒勢力比前期略大，但因神經發達的進步與志力的增加，此時的生活有變為較平康而有控制的可能。不過很多

的青年不肯以意志為主，以神經爲天然的利器，去制馭其強烈的情緒與欲望，因爲他們信服唯物主義的錯道，以爲各種本能及情緒在它們自身本有價值；它們的唯一目的是要實現在動作上以得滿足的愉快。因此他不願意將支配生活的職任交託理性，讓理性以其高遠的眼光，根據於道德的靈敏覺悟去選擇生理的目的，反要任憑本能與情緒隨它們自然的趨勢。

在青年期繼續發展的本能，應當在前期就被變化而受控制，情緒之發展也當早就組成爲更易受制馭的情操。這樣逐漸發展的豐盛情緒，可增加生活的興趣及價值並不驅使它入於危險的境地。較美滿的自我組織與統一，最早必待本期之末纔可形成。但兒童的簡單統一生活，不必在青年前中二期經過那些強烈情緒摧殘，而後以補救的大工程去整理；因爲理性的發展與自治的能力是與本能及情緒的發展相並而行的。

因情操的組織必先於人格的組成與統一，且因青年在中期以先那些可以形成基

本情操的要素——如關乎美術的，社會的，及宗教的——都還沒有圓滿的發達，所以本期有大影響於人格的組成，最當注重的是舊情操的提高，新情操的組成。

在第二章上已說到組織情操的歷程，在這裏還要注意其實際上的關係。所提到的愛情操之二例（一以所養活的小狗爲對象，一以同學爲對象），都沒有過於熱烈的情操在它的成分中；此類情操若多在兒童後期與青年前期組成而聯合在人格上，則中期新構成的各種愛情操，自然可含有同於舊有愛情操的成分。善美交情本是屬靈的，並非如同物質可被分量所限制，乃是越用越多的；那末應當早組成許多以愛爲動機的情操；且其對象的種類越多，各情操的性質越高尚；那末日後所組成的愛情操中縱然有更強盛的情緒與大有勢力的本能，而人格的平均態度統一精神仍不必被它們所搖動。

（乙）審美情操（參攷青春期心理學第十一章）審美性是人類所獨有的，其他動物並無此種可能，而且在兒童期好美之最初的發展，似乎不足以稱爲真美的感覺。

，因他所喜好的只是壯盛的感觸，如軍樂的宏響，粗大的形體，鮮艷的彩色等。青年中期因視覺與聽覺的圓滿發達，神經系感受性的完備，理智的識別能力之精細，故對於美的感觸格外活潑而深切。屈氏說：

『審美能力在一切形式最有著名進步者，實不外乎青年時代，對於美之魔力，其反應甚為銳敏。……外界之自然喚起其昔日一無感覺之興味，草木鳥獸，青空森林，風水日光，以及四季之連續，一切以神祕的強烈之眩感力，奔赴於彼等靈魂之中。……對於意味交深之美有愛慕之情，及創造審美能力之熱心，……在青春期審美感情之泉源，較少年更為深廣，故一切形態之美，更為新刺激，於青年心中喚起其更為強烈緊密之反應；惟此等新起之審美的藝術的熱誠，往往不能持久』。（屈一五〇面）

青年的審美情若有逐漸消滅的趨勢，那末取用它以組成能夠持久的情操，便是本期教育上的重要。至於組織情操却當從選擇對象入手。不論是在自然界內或藝術

品中，當指導青年選擇適合美術原理的對象。同時亦當注意甚麼對象正合他的審美程度；這樣就能引起審美情緒使它與愛國情操或利他情緒聯合以組成有根柢的實際情操。審美的標準可因識別能力的訓練與審美情緒的高潔而逐漸提高；反之，若任青年自選審美情操的對象，恐怕這優美的能力就要退化，將使青年所以認為美的與兒童所以認為美的標準全然相同，甚或使審美的衝動漸至枯萎而滅亡。

本期之肌肉與神經系上的發達，是技藝的根基；審美情的強盛，是練習技藝的動機。青年的想像與理想的發達較自表的能力本來快得多，那末，若沒有人幫助訓練它，則在表現上不但無充分的發展，就是在用途上也難免有不正當之處。此美感不當僅為片時娛樂的刺激而毫無實際上的結果，但相助者又當容青年把他的本性安放在作品中，以便從美滿的自表中獲得愉快。美術不止是情緒及技能，也是思想，所以在本期內其發展有意義較深的可能。

創造的衝動是在寂寞中產生的；繪畫者，作詩者，計劃大社會的美滿生活者，

其壯美的感想不能來自擾攘的世界，所以常爲有美術傾向的青年設備安靜的機會。波爾氏說：『極端發展的審美性，實爲靈性衝動之最奇轉輪。……審美性……一方面爲感印的，而同時且常與人類性質之靈性相連』它與道德及宗教的關係，以及它如何發展青年對於社會的服務精神，是不難想到的。

自表美術感覺的青年常願意喚起別人的感覺與欣賞，不然他自己的愉快便不能滿足。那末乘機要作青年的朋友者，若對於他的作品能夠顯出欣賞，或對於他所喜好的能夠表示同情，就必掌握那開青年之祕所的鑰匙了。音樂是美術中的一項，最宜於來提高青年生活而且統一青年人格的。屈氏論青年對於審美性質的興味說：

『大抵對於音樂忽加興味者，多甫交十二三歲其趣味之著明熱烈，幾疑爲美的性質之新生。……至十五六歲時，……始以音樂之故而愛好音樂，觀其集注精力與時間之程度，卽爲無上之佐證。……關於繪畫趣味之發展，與上述關於

音樂無異』。(屈)五三面)

美術之妙能是將作者的意念及情緒轉印在欣賞者的心靈上。音樂的影響有二效果；第一它所引起的情緒狀況是平心靜氣的，這就是音樂有淑性陶情的能力；第二是高尙的音樂能給予情緒最健康而美滿的自表機會，是華昇強盛衝動最有效的工具。保障道德而提高人格的音樂是宗教教育所不可忽略的。

自表的衝動與審美的情緒在青年期可於演劇上得最完備的實現，並且這正適合本期的能力及喜好。此期的能力與心理的特徵，在發展審美性，擴充想像的建設，與培養品格上有很大的效力。青年表演戲劇，在選擇劇本與實習表演上務必有成人的指導，方能有益於智力，美情，及道德，而且避免情緒過分的發洩，與思想卑陋的表示；這是因這親身演劇的心理比空想的生活更能發起情感而影響品格。演戲不止是一種娛樂或消遣法，也是教育與道德的工具；反之，若錯用此法，更可爲敗壞青年的利器。

大自然的美是任何藝術作品所不及的，所以對於審美情的修養，絕不能忘了利用大自然的多種美術爲對象。山海田園，林木花鳥，都能使人一見而「流連忘返」，這就是因青年具有豐富的美情以反應大自然的感觸。有訓練責任者，應當多使青年接近自然界。在城市中的青年，應當多有機會到郊野去散步，藉此啓發他們對於自然界的欣賞。在鄉村中的青年雖日處於美景中，但恐爲勞作所累，或因無人喚醒他的覺悟，就忽略了自然界的賜予。不但應當利用工作的餘暇以發展他們的耳目對於自然界的識別能力，以引起審美情緒，也當使他們感覺着在美景中工作的特別興味。波爾氏說：「農業之科學的研究，已證明農作可作爲實業，亦可作爲美術。一農家之可爲一種美術的工作，與繪畫全無差別，甚至一機器房亦如美術館之應用審美的本能」。這種修養收效很大，因爲以自然界爲對象的思念與審美性，可與其他感覺連合而成實際上有價值的情操；例如審美性與宗教的理想及情緒結合，一見莊嚴的高山就想到是上帝創造的，其美景是表現上帝的屬性的，這種情操就可建立

並堅定宗教的態度。又如以愛國的理想去看泰山又覺得這是中國的特有美景，這樣，審美與愛國兩個情操既然結合以成能夠持久的情操，則日後若在外國見到山時，從前以泰山為對象的審美情操，能復湧現以起更愛祖國的態度。

文字是藝術之一，富有美術的連綴，便被稱為文學。文學的運用能使人發表心靈的真美，能使讀者欣賞那看不見的美景。有訓練審美情的責任者，宜努力地指導青年辨別優劣，因為若在此能組成文學上的審美情操，則後日對於不美的文字自然不願閱讀，於是一切引誘青年敗壞心術的小說，詩歌，劇本等，將不能再來玷污青年的清潔心地。表現自己一事，在此期比思想的發展較為遲緩，以至青年常因這事感覺不滿，所以也常用善法訓練並支配發表的藝術。且此種表現自己——即用文字發表個性——與他的生活前途有極大關係。

審美性可以加增生活的喜樂，而推廣青年的興趣，且高尚的欣賞可成為道德的保障。至於它與宗教的關係，更是有教育責任者所不可不研究，而且在施用的藝術

上又不可不有合宜的預備。

(丙) 社交情操——羣居本能是一切團契的原動力，及政治組織的基礎。此種本能在青年中後二期發展最速，供給人種種的活動能力，所以本期社交性的修養與利用是不可忽略的。若任其自然則必發生多種的錯誤與惡劣的結果；若得充分適當的培養，則青年可度心滿意足的生活，且在動作上還可增加社會的益。衛明教授在宗教與人生 *The Issues of Life* (原書第二章) 上有一段論友誼節錄如下：

「每種友誼能夠成就的至少有七種價值，私人感情底每件事體，應該要在這樣的方法上培養起來，以便給這些價值達到極度！第一種價值先要提出的就是「自己表現」和「互相欣賞」。第二種價值就是依着兩人共同生活上所完成的，即將各人的「遠見都統攝起來」。第三種價值就是從友誼中得着「對於自己之互相的智識」。第四種價值就是由交際方面在親切的友誼關係上「爲生存獲得膽量和熱誠之重新復興」。第五種價值就是這樣恆久終身的朋友的結社纔能夠將人

生之喜悅和勝利得到稱讚頌揚的。如果你能找到一些人和你互相分享興趣的話，那末，你所願作着每件好的事情更可以加倍的好起來」。第六種價值就是在個人的感情上，作修養工夫，以便把悲傷，憂愁，失望，敗亡以及痛等等轉移變換之。……深切感情的交際，確有一種魔力可以使憂愁痛苦轉爲一種祝福了。耶穌說：「哀憫的人有福了，因爲他們必得安慰。」試問安慰是什麼？是否兩個人或兩個以上的深切諒解和同情，而且他們能在他們的憂愁中發見一種集團社會之更深的標準呢？苦辣的經驗變爲甘甜，慘劇得着高貴的稱讚，痛苦得着榮譽，這正是他們依照交際所詮釋出來和變成一種分享過的時期所成功的。第七種價值就是用合作的精神，來專心獻身的對付「一共同的主因」。兩者可聯合他們的生命給一生的努力對於他們所專心獻身的主因，在如此途徑上，往往去作重新的詮釋和發展，而且擴大之。按着交通與意義之發達，他們確實可以給本身生命底蘊所包括了這世界之更多的可能」。（衛明宗教與人生七三至七八面）

在此社交性最興奮之時期，凡關係全人類的事物均能引起興趣，因青年人很覺悟本民族的歷史，成規，風俗，禮教，術等類，皆是屬於他本身的。那末，傳授的知識在此時較易領受；同時他又又有那獨立與批評的態度，可避免過度的全盤吸收。

人類之第三種根本需要——維持本身在社會團體中的地位——與屬於理智的明瞭及批評衝動，皆使本期的精神緊張。所以青年人對於人羣的贊許與指摘，有極端敏銳的感覺，他的傾向大概是要保守社會的標準，順應社會當代的環境，以免公論上的批評。在本期應當注意這傾向的好處與壞處而加以合宜的指導，因為若過於抑制這趨勢，恐怕青年要成爲一個不顧他人之喜好者；反之又不要養成一個不顧善惡的附和者，或奉承人的利己者。「衆人以爲美的事要留心去作」這不是說人可以違背自己的良心去盲從衆人，乃是說人不當專顧自己的私意而行事，社會化的手續常在這轉機的時期隨着青年的特性而變化，以期收穫在個人的人格上及大社會上兩方

面的好效果。

羣居本能最發展的時候正是一種相反的傾向要出現的時候，就是隱避獨處的傾向，也可說是好羣好獨兩種傾向輪流出現的時候。若二傾向能得平均的發達，人格就更完備了。隱避的作用不必為非社會的；例如詩人威至威士 *Wordsworth* 的獨居於大自然內，是他的心神與充滿自然界的魂靈交通的時候；其次如隱士不與普通社會接觸，却與文字中的朋友——書本中的人物或著者——交往；耶穌退到曠野的動機不是消極的，乃是願意與上帝交際。可見社交衝動的對象並不限於家庭中的，俱樂部的，及多人會集的熱鬧處所的對象。「無言無語也無聲音可聽」的朋友也會大影響青年的生活。提高此種特別社交性而且利用它，正是宗教教育中重要的部分。青年中期的活潑想像與微妙的情感，可以介紹若干眼所不能見的

erhokeni 他就更需要在幽獨培養靜觀默思的能力，好使幽獨的感覺爲安靜中的特別交誼。至於天性內向的青年之寂靜若不能客觀化，若只是一種內省而不能社會化，那損害也是很大的。

那感觸性甚靈敏的青年中期，也是個人最能施行強烈威力於朋輩的時候。這也是因爲社交性受感的能力全以二方面的感情協調 rapport 的程度爲轉移。所謂二方面：卽一個人與一個人間的，及一個人與一個團體間的。交友之道在生活中有最高尙的價值，不只在有形的物質生活上，在靈性界中也最有活潑力的實現，因爲此原理不只是關乎人與人的交通，就是上帝與人類那最高尙的關係也是根據這友誼的原理。人若因得罪上帝而相離遠，回頭的效果就是「和好」。上帝說：『我用慈繩愛索牽引他們。』（何西阿書十一章）「慈繩愛索」是指着交情而言，意卽用交情的吸引，使背離他的兒女歸回而復和。亞伯拉罕被稱爲上帝的朋友，耶穌說：「我乃稱你們爲朋友。」都可爲這層意思的佐證。青年人前途上的幸福與勝利，多半在

乎關於「人倫」的友愛，以及神人互交的性質如何。在家庭生活以外就是關乎大社會的生活，大半可包含在朋友一道之內，因為此道圓滿的發展可影響其它的倫常之道；被友愛所貫徹之世界與和平的文化，就是根據此道，進化的繼續成功亦全靠這一個。所以作宗教事業者當作此友愛文化進步的先導。關乎此種指導的具體步驟，是從家族起首而推至各人的對方。欲在大社會中達到此偉大目的，必使青年的生活不止爲社會化的，也要爲基督化的，因在耶穌的人格外要尋找堪爲衆人朋友的模範者是難以尋着的。印度的甘地能表現基督化的友愛道理，他的感力何等的大呢？

朋輩社交的提高與指導，莫要於青年中後二期，因一生的趨勢可於此時定其方向與性質。例如培養與對方忠心持久的友愛——不似兒童的零亂交情，此種忠愛又可引起極優美的特性，如體恤，表同情，不顧自己等；但二同性青年的友愛有時不免趨向於狹窄，反而引起嫉妒紛爭等弊，所以此忠愛的精神也當推到較多的朋友，並且施行在團體的生活上。青年與年齡稍長的朋友往來之影響最是重要。此期的青

年不像前期自然好與成人結交；但是長者若能對他由兒童期直到此時還不失去爲友的地位，則本期必能有美好的成功。此期的青年有好多關乎個人的難題，即如對於兩性的接觸，自身的理想與前途的事工等，然而對於那些密切關係，他又有自然隱諱的態度；這時若有知心的成人爲他的密友，則青年可得到那些影響全生活的重
要事上所需要的知識與指導。培養少年人格二四二面及二四七面上有很好的理論：

「(一)一人的人格受了別人的影響……這種影響，似乎磁石之有吸力一般，雖屬無形，但很真實的。一個少年往往受了父母的同化，或受了一位教師的同化，或受了一位少年工作人員的同化。有時其影響是由直接發生的，有時是由於間接發生的。……(二)一人的人格受了團體的影響……所謂團體，係指家庭，主日學班，球隊等而言。一個團體所發生的影響，是有兩種：第一、即是團員受着團體中份子的影響。第二、即是團員受着團體中程序與活動的影響。假使程序所包括的範圍是很廣大的，那末，其影響與團員的人格也很大。」

中期青年的男女若在家中，學校，教會，與其它有同樣監視及指導的地方，——如關乎遊戲，智育，德育，靈育，與其它多種的興趣上，及有益於社會的活動上——，能有團體中的自然往來，那是爲將來青年更有密切關係的共同生活最好的預備；若不能有合宜的監視與指導，則此期的往來較其他時期更危險，以上所提的自然生活中，雖然兩性的關係暗含在內，但它不是明顯的。並且如此交換智識，同受審美，藝術，文字，宗教的感化，如此在寬廣的日常生活上彼此認識，較比俱樂部，茶話會，遊藝會等設備，必有更美好的結果。這是因爲理想與情緒逐漸結合，過度的本能衝動以不意識的程序華昇，以預防隱機的構成。屈氏說：『天然可調節新感情之急流』，確是這方面的金句。最要緊的是青年社交，應當有成人的指導，以兔求學的光陰及金錢多多耗費在社交上。青年須知此本能中所儲藏之力，不是僅爲娛樂的使用，乃當作生活各種活動與創造的動力，也是靈性交通的泉源。所以當以受託的心節制它的消費。

在本期內定婚的合宜時候還未到，但對於此事的理想與趨勢必要發生，而且在社交上將要變化青年的態度。從前忽視女子的人，從此時起若受相當的培養，就要對於女子發生特殊的保護，扶助，與忠誠的態度。青年的經驗與訓練都當趨向於這種好結果。青年女子有書夢產生的想念，不當以為將來的生活僅是供她娛樂的，本身將來是受服侍的；她對於空想中的情人所發起的思念，常有通力合作的企望，與共同服務社會的志向。青年的審美性與宗教理想，也可提高中期的兩性思想與生活。若男青年能對於本家庭中的女子與其它所認識的女子組成抽象的完美態度；女青年也能組織高尚的婚姻情操，則後期及成年的生活上好多難題可不至于發生。戀愛的發生在中期是偶然可有的事？但尋常的是不深切的愛情，未必能持久。若二青年的理想既高超，訓練與控制力又充分，他們的社交者又有擔負責任者的支配，則此種經驗不必發生危險，却可提高兩方的人生觀而增加生活的樂趣，但若沒有此種的保障，則此最初的戀愛往往敗壞了全生活。所以最好是防備此類愛情的發生，因

早婚難免防害身心的發展，而定婚後久不迎娶，也是有損無益。對於青年的戀愛有幾種很值得注意的待遇，就是不可譏笑，不可壓抑，免得損傷戀愛之美麗的神聖或使隱機形成。同情的待遇可使此類過早的經驗作爲更高尚生活的預備。適當的待遇能以華昇過強的情緒，壓抑的結果只可發起神經的病態。

艾迪博士所著的性與青年十九至二二面上有關於本問題極好的理論，其中最當注意是愛情自然的發展及其停滯或早固定的危機。

『現在的青年，必得瞭解諸多關於性的事實……只因他們對於性問題所具的智識，皆自邪路中得來，並無科學的根據，所以我們更須用切實的，以及健全的智識，教訓他們，指示他們。我們應當以事實之「真」，擊破傳說之「謬」，這是我們的大責任。愛情是一種最原始與最偉大的勢力，亦即是生活本身的中心。這種生活的中心，如能與其他各部分的生活互相和諧。那末，個人的生活，即臻於健全的境界。愛情的最大危機，便是呆板，固定，不能自由發展，並與其他各

部分的生活相衝突。愛情的初步，發端的嬰兒的時代。那時，自我的身體，即是用愛的對象，一切活動，概以身體爲中心；而在事實上，此種自愛的活動，確與幼年人以莫大的快慰。其次，嬰兒的宇宙，亦漸次推廣了，除他自己以外又發現仁慈的母親，於是用愛的對象，轉移到母親方面。後來，認識的宇宙益發廣了，母親之外，發現了父親，又發現了家庭中的其他人員，於是用愛的對象，亦漸推廣至於父親並家庭中的其他人員。再一推廣他又發現親戚鄰里，以及自己的同學與他們發生愛情。如此繼續下去，忽有一個時候，他就特別注意同性的學員；後來，青春的神蹟，逐漸展示開來，於是他便在異性的朋友中，特別發展興趣。可是那時期，用愛的對象，並未確實規定。有時愛同性的人，有時，又愛異性的人，他所發現的，只是一個模糊的與暗昧的局面。經過這個時期，青年人終於發覺異性的特徵，希望從異性的朋友中，尋求一個終身的伴侶。末了，他又在諸朋友中，認定一個，作爲他理想的配偶，而與之發生專一的戀愛，那時他總喜歡把自

己的戀人理想化，諸凡他所愛慕的特徵，必依附到戀人的身上去，好像他的戀人，衆美齊備，如同天人一般，此種過譽，大抵在求愛與定婚的時期，最爲熱烈。

○……

各人的愛情，應當隨着年齡，往前發展，唯此方爲正軌，若於中途之間，發展停滯，不再向前，那末，成年或壯年的人，必將自安于自我的愛，自我的慰藉，以及同性的愛。其結果，遂發生精神上錯亂，以及其他乖離悖逆的悲劇，這是不可不預防的。又如身心尙未完全發育的青年，往往用愛未專，反復無常，這固然是自然的狀態，然使壯年的人亦如此遊移起來，終其生不能與女子相愛，那又是多麼悲慘，多麼可憐的局面啊！上文所說的停滯的愛情，其所產生的惡果，亦大概如此，是非人生的悲劇而何？有時候，我們強用人力，禁止性本能的自然發展，或有意增長一個階段的時間，或有意縮短一個階段的時間，結果，就容易發生上面所說的各項危險。所以我們當前的問題，便是用什麼方法，可使愛情永遠

生長，永遠增廣，永遠發展，並永遠加深程度呢？我們應當幫助一般青年解決這重大的問題，這是我們目前最大的責任了。」

(丁) 宗教情操——本期宗教的主觀性質是最深的，它所發生的情緒，也比前期更豐盛而有動力。「自我」較全備的組織已增加了交情的能量，同時社交的情緒引起熱誠的欲望，想像可貢獻美備的上帝觀，而異像的發現可造成大有感力的理想。對於真善美三種根本價值，青年喜歡研究直到三樣在他的感覺與理智上，都有充分的發現與明晰的解釋，且多少實現在他生活動作上。抽象的價值萬不能滿足青年的欲望，因在中期的眼光下最燦爛明顯的價值多是人格化的，那末高超的人格是本期良善青年所欽佩而景仰的。只是他所企望的理想人格在他所認識的人羣中沒有顯露出來，所以青年除非認識耶穌並與他交往，終不能得滿足的愉快。鮑氏說：

「宗教的唯一目的，是在使少年的生活，有根本的改變。所以宗教家所用方

法，是注重高尚的理想，人生的究竟，情緒的表現。若要使理想能控制少年的行為，須先把情緒與理想結合起來。這種結合作用，在少年發生崇拜英雄的心理時，最能獲得美滿的效果。若要使少年實行基督的理想，也當先使少年的情緒，與這種理想有密切的結合。』（鮑二九四面）

據以上所陳述的情形，確有組成以耶穌基督為對象的情操之必要，且本期是適當的機會，只要青年認識耶穌，則愛情，審美性，社交情，服務精神，以及種種的要素，必然歸基督，而結合為對於基督的情操。基督情操構成的歷程上，可使那兒童的上帝觀受基督化，而對於上帝的情操不再是抽象的，無生氣的，無感情的。

六 理想的發展

在本期內理想能結合又能實現在生活上，是由於建設的想像及廣博的概念之發展，與自我之擴充而統一的傾向，並情緒的活潑及情操的組織所致。兒童的空想不合動力，青年前期的經驗太少，而且眼光不甚遠大，精神的各種態度也無持久的可

能，所以青年中期以前少有將主要的理想之效果實現在生活上。然而先時的畫夢，確可爲本期理想的預備，這種理想乃可作爲有存在價值的畫夢之「真體」。理想絕不是空想，因它必含一強大的情緒而趨向於實現，不然它便是那迷惑人的幻覺。前期與後二三年的「青年夢」可利用的影響前途的生活。它在人格組織上的效力，也比其它時候大得多，這是因爲其中的強盛動力與較大的意志力之結合。心理學與道德第十一章上說明它與意志的密切關係：

「有組織的「自我」正如本能及隱機亦能爲某種刺激物所激起，並發生屬於意志的活動。但何爲意志的充分刺激物？能激起意志使之活動者爲何？答之曰：意志之充分刺激物，或特別激起自我之活動者爲理想。……如有此種理想之呈現，意志即能被激起，並爲行爲之主宰；反之，如無此種理想，則意志成爲懸擱的，不定的，且衝動必乘機而爲之支配者。吾人承認理想在實際上有催動意志的能力，因當吾人療治一有錯行之人時，常將更高的理想提示之……」

第十二章說：『理想在品格與行爲之決定物中爲最有勢力之因素；蓋只有理想即能激起意志，並將一切本能組織之成爲全部和諧的個體也。無理想，個人必受互相衝突的本能之激亂的影響，有之，則人格必團結爲一而傾向一同的目的。』

又在第十六章上說：『自十六歲至十八歲爲理想主義時期，在此時期內自我即受理想之組織，能確定的追求某種可藉以達到自我完備之理想。此時期所有理想主義之特性，能使大學二年級學生只將注意點及建議置於「在良好建設之社會情況中」——一語內以平定其一切糾紛，解決其一切社會問題，並形成其完全無缺的理想國。彼未曾見到困難，即爲達到有良好建設的社會之途徑；推青年在此時期內耽溺於理想主義中亦爲應當的，因若不如此，其生活必成爲卑鄙而且乾枯矣；尊重事實之父母或教員對於此等充滿理想之青年人，慎勿使其失望或喪志。自心理學方面言之，青年人乃在追求一種理想的情操，一種統一的原理；此種

情操能使其一切正在出現之本能成爲和諧者，此種原理則使其內部生活成爲統一者。故此一時期乃不完備與抑鬱的感覺甚顯著之時期。此種感覺可藉青年人對於婚姻中兩性的完滿之需要更加明顯。如不能達到此種心理的完滿，則對於一種理想之需要必被發射及客觀化於一切社會的智識的，及宗教的理想主義中，於是成爲青春後期之特性。」

理想的內容不能只含有屬乎理智分子，因爲不充以愉快的華美色彩，與生氣勃勃的情緒，則那名爲理想的終不能實現，那就不真是一個理想了，自不能對意志有充分的刺激，從另一方面看來，若所名爲理想的作用，只貪求當時思想界中的娛樂，而不肯根據於事實與理智，又不在實際上求成效，則那「理想」是裝飾品，而非本段所論那有價值的真體。培養少年人格第一九六面上說：

『有些理想，是虛渺的，與實際的生活，相差懸殊，無實現的可能。有些理想，是真實的，在個人生活範圍內，是可實現的。前者每易使人格分裂。但有人

說：失敗何足羞，志卑實堪恥！現在我們姑且不必批評這種論調，請讀者自去判定，究竟讓一個少年有高尙理想而致失敗好呢？還是讓一個少年有真實的理想而達到成功好呢？」

理想雖有創造性質的部分在其組織內，但內容多是從經驗而來，即來自自身的，與受自社會的，類如衆人所稱許的或社會的標準。青年前期畫夢舞臺上的英雄繼續地引動他們參加的生活，本期歷史界與文字界及心靈界人物多有鼓起他加入他們的生活，扮演他們的經驗的。此外還有他日常境遇中的英雄，與交情中的朋友，不時的供給青年具體理想的很多原料。那些從默思發生的異像，由記憶界與文字界及大自然界來的對象，多是屬個人的，少有屬社會的，但它的感力是關於社交的。此印像與感力與兒童時代的大異。衛格里說：「此時不再做效他人，亦非崇拜英雄，不特觀察人之外容，亦觀察人內蘊之精神，明白人之內容，並通曉真理，信義，與犧牲之價值；不但尊重具此德性之人，並且悟此德性爲何，且將以自身發現之。」

(同上二四面)這就是說由具體的理想已產生了抽象的理想。那過程就是一種根據於理想的歸納法，即如「不顧己」的理想之構成，是因青年文字界或自己所認識的朋友中已看清了數種不顧己的行爲，尤其是與耶穌的人格接觸的效果。就是對於此無上的人格發生了欣賞，自己受感，決心要行出捨己利人的犧牲事工。此種概念的意義既然逐漸顯明擴大，青年就能對於抽象的「不顧己」道德發生喜好，且感覺此理想有常實現於行爲上的必要。設若不能立時實現，總會影響行動而趨向於較遠的確定目的。

超越通常社會之習慣及標準的理想多是個人的，就是先知先覺所貢獻的。但無此高超才能的青年也能在團體中貢獻較高的理想與志願，以提高全體的思想。大半這樣的貢獻只能影響那團體中的少數，但社會的進步都是由少數逐漸推廣的。宗教教育家之扶助青年，不獨使他們的新理想能實現在自身的人格及生活上，也當使他們能大膽地在團體中宣傳。青年有喜好願應社會當時的習慣俗尚與團體的趨勢，所

以訓練青年者當使他們覺悟高超理想不是裝飾品，乃是受託的，神聖的，自有實現的必要。

在理想的創造與改造上，宗教經驗真有莫大的關係，因為由個人與由社會所產生的理想，自然不能沒有缺陷及誤點，縱然是人類最高尙的貢獻，也必須有宗教去提高其中的概念，更須加上宗教的原動力，纔能達到理想的最高目的。宗教經驗所供給信徒的是新理想的啓示，與改造理想的衝動力，那末由宗教發生的理想能超過人類成見的界限，在今日的社會中確立友愛國的基礎。

七 意志的發展

意志既是自我之勢力進行以達到自己選擇的目標，可見「自我」組織而統一，且表現在動作上，是一完備意志作用的必需條件，兒童的努力是暫時的，因他沒有組織的情操，他屬精神的習慣也未凝成能持久的態度，換句話說「自我」還未實現。但以前期那自我擴充精神為根據，本期的青年可養成正確的意志，它的力量雖不

如後期的強大，然而其整理却是同樣的緊要。

由於各種本能的衝動，必各有它特殊的刺激，照樣意志的作用發起以先亦必有它的充分刺激，就是必有一主領的理想爲刺激。所以高尚的理想之擇定與組成必先先得完美意志作用的培養。中期的關係是明顯的，因理想及主領的情操之構成大都始自此期，所以一生的宗旨之規定也可始自本期了。衛格里說：『有豐富經驗之人，在擇事上，其意志之自由必遠勝於經驗缺乏者，故欲使意志有力，須廣其觀念，並當得正當之理想，以應用自如，而無或缺之感也。』（同上四一面）可見第三章四段所論的「多種興趣」及豐富經驗，與意志的自由及青年人之品格有密切之關係。在那各種興趣間當使青年人自由選用，亦當容他自動地去經營適當的工作。別人最好是無形的引導，同時要保障他的軟弱，扶助他的步驟。

責任心在後期有較速的發達之可能，但在本期則當按意志力的增加，而將責任交在青年的身上，並幫助他防備構成放棄責任的態度與半途而廢的習慣，因本期的

提倡性勝於奮鬥的精神及意志的能力，這是因為青年的人格是缺乏組織，或先時所組織的在新境遇中的適應失當，以致發生分裂的病症。培養少年人格二〇九至二二二面上記載了一個青年人的生平，他在信仰上常發表猶疑不定的態度，且此弱點是防礙他那超越衆人的智力及道德的實現：『我常設想作一大丈夫。現在我升入大學，但一般人却視我是一個畏縮的，落伍的小孩。』另一年他寫了『……我本是自覺沒有什麼目標，也不想去幹大事業。以前我的生活，可說是飄蕩無定的。我常在猶豫不決之中，有時躊躇莫決，有時心神迷惘。這本是一個很小的問題。若我遇到重大問題時，我將怎樣去應付呢？』鮑氏論到青年的衝動力受着阻礙，因失望而缺乏堅忍的毅力；

我們要明瞭爲什麼有些少年的人格分裂，必須研究其冀望。譬如：一個少年要冀望去游泳，或冀望去購買一個球，或冀望與女子交友，但每受壓止或攔阻或挫折，不論其起因爲何，皆於少年的人格，大爲不利。如果這少年所受的壓止或

攔阻，或挫折，是過分嚴烈，則他將一蹶不振。最後的結果，他或竟公然反抗，或竟逃奔，或竟弃髦法令。他在家庭，學校與社會中，成爲一個擾亂份子。所謂人格分裂，即指人格失去平衡力，或缺乏實現其冀望的能力。」（鮑二〇五面）

當青年人的自覺力較充足，計劃獨作偉業的衝動時發現，吾人不可譏笑他，亦不當壓制他的動作，因爲這種銳氣是青年人豐富生命的要素，又是社會進步的關鍵。創造與提倡才能及領袖的資格，每根據於青年的「自覺」，「自是」，「自決」，「自表」，「自動」，並高超的理想，及浩大的欲望。基於此種態度的行爲初次發現時，雖不免有些奇怪的狀態與結果，但此時成年人若能利用間接的暗示，及默感的方法，則可導引青年的勢力趨向於正當的事工上，而發展其中的建設能力，因此時的「自由」與「獨立」，仍有幼稚的陶冶性，不像青年後期那樣的固定。

八 道德與宗教的發展

在中期道德性及宗教性的發展當與生理，理智，情緒上的並行以使人格得到平

均的組成。上二段所論的理想及意志的發展與道德的發展有密切關係，更能增加青年培養道德的能量。依照第二章所論，人類根本需要中以道德性的貢獻爲最大，此內在而自然趨於發現的道德性，在早期當已增進其發展的速率，進至中後二期也有重要的機會。赫醫生說：『在中期人追求一種理想的情操一種統一的原理。這理想與原理却需要道德性及宗教性爲它的根底，不然不完備與抑鬱的感覺在本期之末能使神經病發現。』心理學與道德第十六章上論到發展受阻礙的損害：『如人不能健全的自一時期過到另一時期，則必產生道德的及神經的破壞，因此種失敗能產生一種舊時期間之衝突。……最易發生神經病之年齡是……十三歲，十八至二十歲……』若道德與宗教不能與理智及情緒一齊增加，則本期的青年不能避免第四段所陳述的煩悶狀態；而且此類發展比其它生理的與心理的發展之大區別更於培養的歷程與環境的影響，絕不可任憑其自然。中期理性的新能力及情緒的原動力若不即刻組織於高尚的道德情操與宗教態度之內，它就必結合在非道德，非宗教化的心組內甚

或發生退步與倒行的作用。

艾迪在性與青年第三章上論到道德標準隨時勢而變更。他是依照歷史及社會的進化而論，但他所提進步的道德標準也可借用以發明少年與青年道德之發展：

「第一，凡是進步的道德標準，必注意於內在方面，而忽略那外表方面。其所沿循的路程，漸與外表的法則，脫離關係，而致意於內在的道德原理。同時那外面的強迫力，完全失去勢力，而內在的道德衝動，將取而代之了。其結果，將使道德的標準，倚恃個人的誠實性，與個人的道德感覺，充其極度，必致難以捉摸。

第二，凡是進步的道德標準，必愈益自由，愈益重視實驗的精神。唯其重視自由，重視實驗的精神，所以它的權威，亦依次減短下去。

第三，凡是進步的道德標準，牠的內容必極複雜，如欲決定一件事，或判斷一種行爲，就覺得很困難了。其所依循的路徑，猶如嬰兒與野蠻人的思想與行爲

，本極簡單，然而文明進步了，關係複雜了，他們所具備的原素，就不足應付目前的環境，於是就產生許多新的意義，以適合新的需要。

第四，凡是進步的道德標準，必注意於理性的制裁，——用理性來制裁本能，制裁情慾，並一切相互衝突的衝動生活。我們在一生內，必須時時刻刻制裁本能，不使向外搗亂。我們如欲求自我的實現，他的祕訣不在於無限制地擴大本能的欲望，却要用理性來制裁欲望，並設法加以組織，使之成爲整個的自我與整個的人格。

第五，人類的生活與思想愈進步，就愈與獸性的生存競爭脫離關係。那時，他們所注意的，並不是外表的事物，而是內在的人格評價，故其道德標準，多側重於個人的或人性的方面。

第六，凡是進步的道德標準，必注重社會與合作的方面，而輕視那種爭奪的與私利的行爲。感官的行爲被征服了，私己的利益被輕視了，那時犧牲的精神，

方能超過一切，個人所念念不忘的，不是一己欲望的滿足，而是最大多數人的利益，可因一己的行爲，求得最大的成功。

第七，……個人的行爲，不必完全倚靠自己，儘可從社會的與種族的經驗中，學得諸多技巧，個人不必先自服毒，而後明白毒物的利害，儘可從種族的經驗中，發現許多關於毒藥的智識。總之，個人所注意的，不單是小我範圍以內的事，他必須更進一步與種族的經驗，聯合一處，打成一片而後可。這樣，個人不再是一個個的人，乃是整個社會中的一員，他們的道德生活，即是全社會所有的和諧生活。」

關於第一第二項所說道德標準「漸與外表的法則脫離關係，而致意於內在的道德原理」及其「重視自由，重視實驗的精神」，吾人不可忘却第一章上所提的情勢；就是現代的中國青年大多數仇視先輩所遺留的知識及靈性的遺產，同時國立的教育系統中缺少能產生新標準的材料，方法與動機。中學生的錯亂行爲多半因此發

生，並非由於他們無高尙的目的與熱烈的欲望。就是他們自由亦非由於本人的努力積漸發展而來，乃是從外面所得的機械的解放。那根據自己的努力而得自由，必以本國本族的風化爲背景，所以自由若有增加則支配整理它的社會規則，亦隨卽改進，於是自然地約束一切新自由。反是，那非由於自己的努力，不根據於本國文化的自由——似從外面加入生活的——是猝然獲得而無相當的自然約束。其效果不一，或放縱或遇不適當的強制法而生抵抗，或借用他種社會之規則而無效力；此等效果之傾向，就是回歸原人野蠻地步，全然爲本能之潛力所支配。歌德 Goethe 說：『一件事物，假如它能釋放人的靈魂，却不能生長相當分量的自我主宰力，那件事情就不免產生很大的危機。』那是因爲這種自由是趨向於實現天性中原始的粗暴的本能及情緒。

艾迪的第四五項也是顯明人格的價值之增高，是在於人性化的程度，及理性能否制裁欲望。本篇第二章上曾論過一種心理學派關於「自我實現」的謬道；依他們

的主張：抑制是神經病的原由，所以本能和由潛意識發起的衝動必任憑其自然，但不可壓抑他們，連指導的阻礙也是有損的。其實人類早出離了獸類根本需要的限制，而「道德的自我」與「自我的理想」的實現，是他根本需要中最重大的。若他的本能與不意識的衝動不經華昇以適應道德自我的標準以使它們得到充足的實現，則所引起的神經病正是因為道德的自我或宗教的自我受壓抑，並且由此發生的精神錯亂是最常有的，最難以療治的。

艾迪的六七項深有關於中期道德標準的促進，因在此時最大多數人的利益顯出極有價值，個人的安全與社會的安全已感覺為同一的，不可分解的。培養少年人格第十六面上說：

『啓德 Benjamin Kidd 以爲文化或社會遺傳的控制力，是偉大的。所以在他的力學 Science of Power裏會說：如果對於一個時代的兒童和少年，能加以良好的指導，即可變更當代的世界。要實現這個目的，他主張須把幾個高尚的理想

與情緒互相結合起來。譬如在兒童時期內，若能使他們忠於「願世界平安，用善意待人」這種理想，則在他們的時代，即不致發生戰爭了。」

改良社會的理想，從一方面看，在青年中後二期較易於告成而實現，因社交與犧牲精神正在發達的過程中。但另有一方面，培養少年人格第三十七面曾有論述如下：

「一個少年往往同時為許多團員，如家庭，球隊，級會，劇社，和其他秘密團體等。在每個團體裏，他竭力想把他的行動，適應該團體的要求。有時各團體的宗旨，既大懸殊，而其要求又互相衝突。在這情況之下，要調鎔種種的衝突，在事實上是不可可能的。於是他的性格，雖不渙裂，也將變成多元的了。……青春是少年的「狂風暴雨期」。在兒童期所組成的人格，到了青春期，就起了極大的變化。他參加許多團體，以致對於團體的忠心，不能專一，所以他的品格，便缺乏整個的，固定的，和可靠的性質。且有時因各團體間的要求，和道德標準，

互相衝突，使他忙於應付，不知所措。可惜一般成人往往不明瞭少年所處地位的困難，不知設法指導他們，祇知吹毛求疵，指摘他們的過失。結果對於少年非但毫無裨益，反引起他們的惡感。」

在青年人中工作的人須知少年及青年各時期的特徵，與道德標準的促進化。即如對於個人忠心的善德，是崇拜英雄時代自然產生的，對於團體的忠心專一，是結合小會社年齡——十一歲至十四歲——之道德標準的中心。吾人若勉勵那些年齡間的人為「大多數人的利益」，或為「公理的勝利」，違反已組成的忠誠情操，恐怕青年的道德標準不免受摧殘。但是，本期青年的標準不當這樣簡單，這樣彼阻塞以至標準不得提高，反而常作青年的絆腳石。培養少年人格第六章上說：

『一個少年到了成人時期，必須改造其所有的觀念，脫除一切幼稚態度。假使他到了這個時期，並沒有什麼改造，與社會就沒有什麼關係了。……所謂人格的重組，係指一個少年，其人格凡缺乏組織，或組織紊亂，須重加組織而言。凡

一個犯法的，無責任心的，或滋擾的少年，設欲成爲一個良好的公民，其人格必須重組。父母，教師，或心理衛生專家，應當糾正他們的興趣，使他能改革他的，此外行爲如一個自私自利的，胸襟狹窄的，或存見極深的少年，他的人格也須有相當的改造。至於人格組織過分固定的少年，一方面則須設法破壞其固定的人格，一方面則須加以重組。有時所謂人格之重組，也可指通常生活發展中一種新陳代謝的作用而言。生活是流動的，並常變更的。通常的人，若欲與時俱進，則應時時更正他們的興趣，習慣和思想。父母，教師，和少年工作的人員的責任，就是深知少年的改變，以便予以確切的指導。☞

按所研究的罪犯履歷統計表，在前期與本期離棄正途的人居多數，雖在本期之內他們未必犯重大的罪惡，但青年向惡的趨勢之固定，與向善的宗旨之決定年齡相同；不過那向善的宗旨是繼續努力的出產，向惡的趨勢却是過於解放的結果。此種解放的原因不都是由於強盛的本能與情緒之摧殘，那過度地怕痛苦，怕難處，怕羞

恥，怕失去贊許等等的刺激亦是引誘許多青年走入邪途的頭一步；因為對於善美發生特別敏銳感受性的青年，對於那不善不美的方面也有過敏的覺悟，與受誘惑的可能。掩耳盜鈴，文飾過錯，與躲避前途的難關等態度，已敗壞了好多青年的全生活。這類習慣的構成，多在前中二期。

惠浦爾博士 Dr. Whipple 說：『有些犯罪案子可以溯源於個人秉性的離奇。一個青年由於發育停滯不能有相當社會適應，自然有種天性傾向於反社會的行動，一遇環境的刺激便表現出來，成爲犯罪。並且現代文明日加複雜，要求適應社會愈加困難，加以家庭生活不嚴，道德鍛煉不力，個人早得自由，城市生活更有勢力，報紙上所載犯罪行爲更注目，宗教心較前衰弱，這些原因都可解釋普通認爲犯罪年齡愈早，和青年犯罪的人數增多的理由。』（青年心理五十四面）

近代社會學有一派否認青年罪犯本身的責任，只歸罪於社會，硬說這些人是貧窮，病患，兇惡環境的出產。然而此種防礙，雖有發生大影響的可能，青年仍可感

覺他有勝過此等阻礙而組織道德人格的能力。況且調查表所供給我們的事實證明貧民窟的兒童，成爲罪犯的比例，較比在富裕境況中生長的，雖然高些，但若有培養道德的機關設立在那貧苦的骯髒的區域內，大多數的青年還可成爲良善的國民，

在宗教教育雜誌上 *Religious Education Magazine* 一九三一年十二月鮑立猛發表美國一座城中最貧苦的小區之調查結果：其中有一百零三個從八歲至十八歲的男童，二十六個的道德程度是「甲」、四十六個是「乙」、二十六個是「丙」、其餘的十一個中有兩個已犯了法律，幾個有非道德的品性。在「丙」類中有三個「低能兒」，其餘的多是因家庭中的景況成爲「難題兒童」*problem child* 並且那「丙」等頗有改良的可能。此區域內有教會的工作，還有一處兒童社。依鮑氏看在不良環境中生活的有些兒童，犯罪的結果與譴罰是時常陳列在他們的眼前，所以他們比其他兒童受了更深的警戒，以致好奇心，或經濟的壓迫，或本能的衝動不易陷害他們。且有不少的青年因爲奉養寡母，供養弟妹，或自己半工半讀。與其他經濟的責任，

便無暇去染受那些「敗德的娛樂」的影響。這樣他們因在不良環境中，自然而然地練得一抵抗試誘的力量，構成德性的保障。而且兒童之精神的環境及實在生活的世界未必盡是局外社會學家的耳目所感覺的，蓋富有想像能量的青年，頗能超脫屬乎物質的束縛而建造更美的生活。

據英美二國青年審判廳記錄之統計，青年罪犯最多的年齡是在十五歲。另有一調查的結果；男青年罪犯三分之二是十二至十五歲，女青年罪犯百分之三十八是十六至十七歲，此外還有一個調查是四千青年的罪犯，百分之六十二是由於不道德的同伴之引誘。

青年最康健的生活有三部分，即讀書，遊戲及實在有用的工作。讀書的青年若能在自己的家庭或學校中每月有費力氣的工作，那是較比在外邊的工作好些。工作有幾樣顯然的益處；如身體的康健，技能的習得，勤勞的習慣這些都是與道德有大的關係的。並且按時工作的青年因此可脫離閒暇的誘惑，及其容易發生的神經病，作

工的價值之大，頗難估計。布魯克斯 Brooks 說：

『對於精神的康健，工作是根本的需要。各個人因欠社會的債，各有工作的本分，不必論及他是社會中那一階級的人，是富足的或貧窮的。社會所給他的遺產，當以有用的工作爲少許的代價。工作也發展自立，自重，不顧己的善德以堅固品格。工作者能得到普通生活的經驗。虛度光陰的閒暇青年不能習練倫常之道，以維持與各種人來往的生活，倒容易形成根據於情慾的惡劣習慣。還有一方面的損失，就是生活的奮興精神及快樂，不是僅注意於本身的人所能有的，乃是由於情緒與衝動有外向的趨勢，又能實現以達於成功所致。若注意力與情緒都是內向的，那末他所組織的人格不能是康健的，強壯的，美滿的，勝利的，若找不着適合的工作，它種的活動更不可少。』（青春心理學原本五一七面）

培養少年人格第二四九面上也說：

『一個少年人格的發展，與他的活動是有密切的關係。他發展的方向，則隨

活動的範圍而定。若他注意於運動，遠足，或野外營宿，則他在體育方面，即得着相當的發展。至於智育方面的發展，則可由他的談話，書信，或讀書等活動中求得之。如欲在修養方面，美育方面或政治獲得進步必須向着該方面去活動。如活動受着障礙，或壓制，則他人格的發展，即受着阻撓了。所謂向着某方面活動，是指一個用全副精神去幹而言。這樣纔能使他的活動富有精彩，使他的經驗富有價值，這類活動是能鼓舞一個人向前進步。」

又有艾迪博士在性與青年第三十七面上說：

「我們於決定行爲的時候，必須把個人的品格與社會的福利，相提並論，不能偏重或偏輕任何方面。一方面我們應當注意那自己的，感覺的，和「小我」的方面；在另一方面，尤須注意於社會的，精神的，和「大我」的方面。必須二者並重之時，我們的判斷，方不到陷於錯誤。有許多人，不願意單用純自然的態度，去解決正邪，與善惡的問題。他們希望把神的因子，與人的因子，連在一處講

話。他們希望從靈魂的立場上，觀察某種行動的善惡與邪正，他們希望用靈感的啓示，解決當前的各項問題。總括一句，假如我們信神，卽把神的因子，放在裏面，合在一處說話，那時候，我當有更深遠的觀察與更徹底的判斷了。」

宗教的輔助，與改造的能力，是本期的急需。它所以有效力的理由是因青年對於上帝嘉許之欣賞，可勝過他對於社會本團體的褒貶之敏感，更因爲宗教在青年的決志上所加高超的精力，在青年期一方面如果有基督化的社交性，與根據於博愛所組成的性情，在讀書，工作，娛樂上時常激勵他，同時有退修而得超然力的傾向，那末青年可平安過此危險的難關，卽入更美滿的後期生活。衛明教授詳論「釋放能力的宗教」：

『這章主要的討論，就是說明人如何能從宗教修養方面，而得着供給生命發展之需要的多量能力。在人間水平線上，人們維持生命是比較其他生活需要更多的能力；因爲人間生活是極複雜而繁瑣的，但是人們決不願永久沈默的生存在規

定的某一種水平線上。……總是努力的奮鬥而追求那在前面的較好的生活，因此他們必須尋找機會去試驗和改造其生命之歷程，務期實現其所高懸的理想生活。試驗改造需要多量能力之餘剩纔能夠供給爲生命之進展，所以必定是超過普通維持生命的精力，方能有濟於事。然而人類除掉爲維持繁複生活的多量能力，以及爲試驗和改造生活途徑的能力之外，有許多地方還要浪費能力的而沒有把牠導之於建設的道路上。……我們試查人間能力的各資原，就明白宗教是能夠增進多量的能力比較其他製造能力之主動機關還更緊些。假使我們欲了解如何能完成這樣工作的話，那末，我們就可以進行發現一種方法，使宗教能爲人類預備多量的能力，以便供給人類文化進步及建設事業和偉大試驗之應用了。……心理的要求，不外是促進精神的調適並活潑的安靜。因此，人就等着各種反應之彈性的或塑型的組織，使各部分互相協助而不互相排擠，甚至於無辜慮其摧殘毀滅了。……簡單說，宗教可釋放人間的能力，依着適應個人的情形以對付其四周之環境，得着

人所欲認識的對象稱爲——上帝——這個歷程，因爲這個歷程就可以鑄造每個人之身體的官能，並心坎的衝動，以便利用而適合於最多量的建設行爲之目的了。

『宗教與人生二九至三二面』

這種「活潑的安靜」是青年解決道德問題的最好氣象，更是獲得其軟弱意志所缺少的毅力之方法，那理由在第三章上已略發明了。

本期是懷疑的時候，也是信仰能以確定的時候。那遺棄兒童盲目信仰的青年，正站在歧路口上，一邊是絕對的不信或被動的信從，一邊是由於自身考查與經驗那確定的快樂的宗教生活，爲尚未歸依上帝的青年，中期是悔悟的時候；爲早已信仰者，是情緒可貫徹宗教生活而使它發展燦爛的光輝，是青年在宗教上可「得以長大成人」，而在「滿有基督長成的身量」的程序上告一段落的時候。

自由討論問題

1 中國有無十幾歲的青年所作的美術品，如文藝，評論，繪畫，音樂？

- 2 在中國之禮教上情緒與情操的關係爲何？
- 3 舊社會的標準與新社會標準各有其價值與理由，其在實際上的取用及調和如何？試以實例表明。
- 4 現代的中國青年「充分的刺激」與「倡導的理想」之整理的必要。
- 5 根據本書的理論，研究當時中學男女同校的利害。
- 6 討論中國青年對於友愛的理想，而根據於經書上所載之道與基督的道相比較。
- 7 討論當代中國青年對於戀愛的理想，而以經書所載之道與基督的道相比較。
- 8 基督教的學校與教會，當如何設備青年男女社交的機會，而同時注重訓誨，團契，與活動三方面？
- 9 設若中國的倫理，經濟，政治，等等情形，使青年煩悶的因素一天多一天，那末有一根本的救治法麼？
- 10 中期青年感情十分勃興，但是普通中學校裏究竟給他們滿足的機會發展調節沒

有？

- 11 中國青年常誤用自由的口號是何緣故？
- 12 中學生當如何利用閒暇時間，以免道德上的墮落？校中有何工作可做？
- 13 許多教會中學置學生宗教生活於不顧，這與青年人以後的宗教信仰有何關係？
- 14 鮑氏所提某青年人格上的缺點（培養少年人格二〇九至二二二面）有何補救的方法？
- 15 意志教育在中國今日中學校中爲何甚重要？

第六章參考書

鮑立猛著培養少年人格第一、二、五、六、章 Boorman: *Developing Personality in Boys*

吳偉士著心理學第七、十二、二十、章 Woodworth: *Psychology*

麗佳生著青年心理概要三、四、七、十、章 Richardson: *Religious Education of*

Adolescents

- 屈雷西著青春期心理學第七、十一、十二、章 Tracy: *The Psychology of Adolescence*
- 艾迪著性與青年第一至三章 Eddy: *Sex and Youth*
- 波爾著少年時期的研究 Burr: *Studies in Adolescent Boyhood*
- 赫德非著心理學與道德第十一、十二、章 Hadfield: *Psychology and Morals*
- 霍林渥斯著青年心理第五、七章 Hollingworth: *The Psychology of the Adolescent*
- 吳爾著葆真法語 Hall: *Developing Into Manhood*
- 衛明著宗教與人生第一編第二章又第二編第五章
- Wiemen } *The Issues of Life, Chap. 6*
 } *Methods of Private Religious Living, Chap. 2*
- Moxcey: *Psychology of Middle Adolescence*
- Brooks: *Psychology of Adolescence, Chaps. 15, 18*
- Soares: *Religious Education, Chaps. 3, 10*
- Religious Education (Magazine) December, 1931

第七章 青年後期

一 本期概論

若單據身體的長成而論，則此期可列入壯年期內。但吾人因文化的緣故，仍稱爲青年後期。青年後期只是文化的進步所加在人生之一階段，是「兒童期延長」的效果。青年受訓練時期延長的理由與關係，已在第一章上說過，此處不再贅述。至於青年的時期或延長或縮短，全看社會的影響怎樣。即如一個十五六歲的青年，若不得不擔負成人的經濟責任以養活他的長輩，這是社會縮短了他的青年時日；長輩若令他們的兒女早婚，也是如此。青年期的延長乃是人爲的，不是天然的，其目的是要提高教育或經濟生活的標準；此外亦有社會間接的影響，例如人們的預備期因生活的煩複而有延長的需要。大學中的學員大都是此時期的青年；高級中學裏也有，但那是爲了幼年失學或智能薄弱的緣故。人生各時期的終始界限本是模糊不清

，青年後期之終止更無準確時間，早的是二十歲，遲的是二十六七歲，大半可說二十四歲是它的平均數。這種不準確是由於個人的差異或環境的不同所致。按律法而論，美國以二十一歲為成人，青年一到此時，便可享受普通公民所應享之權利；中國新法，卻以滿二十的為成人。

後期青年的特徵頗難概括而論，下面所述的性質在學校的生活上很容易看出來；那從事農工商業很早的青年，雖間或有此種特徵，但未必都能表示出來；還有那些理智上未長成者，一生只有兒童的程度，他們更不能包括在此概論之內。

青年各期發展的特徵，可各用一句話表明那最顯著的。第一期是自我感覺；第二期是情緒的迅速發展，尤其是社會情緒；第三期是理性的進步，此性質可貫徹一切受高等教育者之全部人生。

本期是精神集中之時，在前中二期的生活有開拓推廣的趨勢，在此期的思想、計劃、動作、等皆傾向一種更深而且有定向的生活。這是因為廣泛的理性，遠大的

眼光，皆難免受物質生活牽掣與經濟艱難的挫折。衛格里說：

『青年前期爲發展之週期，因此際有許多機會敷陳於其前，並有世界種種新事，而本能受其感觸；青年期之下半年期，乃選擇與聚精會神之時期，於諸機會中，即着手選擇。選擇起，特性亦隨之而起。個人有個人之工作，個人之工作亦有其特質』。（學生與教員第七章）

此期沒有新本能出現。情操的衝動性漸變爲更穩健的，習慣與理想趨於更固定的，但有提高的可能，因爲這些已經過理性與道德的淘汰。再則後期的青年與中期的不同之處又在各種情緒較比前中二期更易節制——如果尙未形成放縱習慣的話——對於有權位者與對於律法的態度，逐漸變爲願意順從的；負責任的心亦大發展；事工上的殷勤與專注的可能大見進步；對於前途的計劃又具體又有根柢，少有空中樓閣的性質。這是能得適當機會之青年理想的發展。

本期的生活是趨向於更有理性的、統一的、和諧的、實際的，此種景況在青年

的宗教生活上最顯明。此種趨勢若被阻擋，或因事停止，恐怕宗教性就要枯萎，或發生疑團，而青年將變成目中無神的了。

在本期之末，人生哲學的大體幾乎完成，因這四五年的理智發展與適應環境的行爲，正是組成青年的人生觀及上帝觀之時，而且他所組織的概念自能在自我的統一一上顯出很大的效力。青年的概念與理想之關於政治、道德、美術、社會秩序，以及宗教等，大半正要調合起來。此順應與整理的歷程中，有時含着很大的痛苦與犧牲，但青年人精神的緊張，及情緒的擾亂，少有如前二期的激烈，因為解決難題的能力與應付困難的決志足以使生活有較平均的穩當性質。若宗教情操之發展是充分的，青年的生活便有安心立命的基礎。

這樣看來，本期是應當與中期分別清楚的；若說他不過是壯年期的前段，那就錯了，因為這「青年的成人」還有青年的熱烈性情，及根據於衝動與欲望的思想，在言語上、行爲上、常常的顯出來，也有自由而不能預料的理想與志趣，以催動那

平穩的態度，而使本人覺悟他不過是一個小孩子，站在生活之半開半闔的門前。

二 生理的發展

就常例而論，骨骼在本期不多增長，但身體仍有些發育。本期生理的進步是在聯絡的適合與健康上。雖死亡率率比前二期大，但若在二十一歲以前已養成健康的習慣，則此後的生活對於疾病抵抗力很大。本期的筋力最強，因曾用以發育的潛伏力已移用於讀書、工作、及體操上。體操與運動最有效力的時候是二十一歲上下。筋肉在中期已反應靈敏，在本期又加上特別的精細與準切，所以對於運動和手工最感興趣。至於神經系與腺體的發達既齊備，以後的發展全基於身體的習用，不在乎構造上的長進。

腦系的進步在其內體的發展，如纖維的更繁複聯絡，還是進行不息地伴着理性的發展。智能不是全靠腦量，腦皮質構造的精細，更是緊要；然而這種細微的構造與腦量無甚大關係。但若食物不適合或腺腺上的缺陷防止腦系內體的發展，則本期

理智上的損傷與前二期一樣重大。

三 理智的發展

此期理智的發展與生理的發展相似，不在量而在質。身體在力氣、耐苦、與調和上的長進，都是習用與教育的結果；照樣理智與技能之量的增加也少，但習用的進步較大。聰明青年的智能增長之時間較普通的青年為長，那就是說理智的能量與其發展的時間有正比例。

本期理智的成分較中期繁復得多，所以對於他的測驗與估價也困難得多，因為其中有很多不能測驗的成分；即如特別技能，美育上的長進，創造能力，與同人來往的調合性質，管理並感化的特別能量；更有屬理想、論理、道德、及宗教的價值，皆是難以測度的，而此種種皆是後期的特徵。機械的智能測驗，缺欠頗多，因它僅根據分量而輕忽性質。若是全靠數理的公式同機械的工具來決定智能，必不免過於重看各種速率。這種錯誤，無異於對於身體的考查，單計其體高與體重，而忽略

內部的發達與健康豈非大錯？中期後的理智發長本屬於內部。智能之健全正如生理的一樣，其進步不能完全披露在屬物質的表格上。此種精神可繼續地發長。十五歲的青年與五十歲的壯年，對於相同的難題之解決，與在同類境況中的行為之大區別，不在可測驗的智能上，乃在實施的能力，由於經驗的智慧和，根據精神方面之組織的思考，審辨與判斷能量的擴展上；此外更有人格中道德與宗教發展程度的關係。所可嘆的是此種各部分繼續發展的可能，因環境的不合適，或自身的懈怠，多有半途中止的。請問世上有誰的心力已長成到人類可能性之最高的標準？

中期與後期的理智可有下面的比較：中期是量的長大，後期是質的較為成熟。中期青年渴求思想上的活動，無論何種屬精神的努力，他都覺得有興趣，但未必對於它追究到底，因他的思想之光線不能久常凝聚於一點上；後期的思想倒能持久抽順着論理的次序。抽象推理的能力自後期始發展，所以是研究科學、哲學、論理學的最好機會，因為這期發生的興趣是最新鮮的。自然那結果比不上多有練習之成人

的，但是此期練習的機會萬不可忽略。理智的持久與確定傾向也因智能的增長而更有勢力。所以若得相當的指導，本期的理性最有進步的可能，且要形成爲純粹根據於理的演繹法與歸納法。中期所有「根據於欲望的思想」在此期可變化而少受情緒的牽連。此時理智的弊病也當全然消除。屈氏說：

『……自十六歲左右達於成熟期，不僅以高等之合理力爲想像，而感情及嗜好支配之能力亦漸增大。但想像非從而貧弱，其種類亦非減少，而更變爲合理的及理智的，如空中樓閣等少年時代之夢想，一掃而空。其原因以漸近成熟期，社會意識日見確定之結果，其想像用諸人生之較大問題。』(屈九三面)

情緒與想像既能受理智的指揮，又能不失去其活潑的與奮精力，則本期的思想生活必較平康而豐富，於是其效力亦非常強大。衛格里說：『此時知識上之力亦大，推想與意志之才正成熟，精神活潑。世上諸多高上之工作，俱爲青年人所作，且多數已得大名。』(衛二九面)青年在文學、美術、科學、與哲理上的發明，已有上

等的出產品：在探險、犧牲、服務社會上，已有偉大的成功：正如衛氏所提的，在西國有擺倫 Byron 十七歲時便出版了一本詩文集，雪萊 Shelley 在十七八歲所寫的散文與詩文也使他大享盛名，美加安羅 Michael Angelo 十六歲時在王宮裏雕成著名之石像，巴斯噶 Pascal 十二歲時發明幾何學上的原理，十六歲時著書論圓錐切斷之形體，來布尼茲 Leibniz 十七歲時作了一篇論文竟爲他後日哲學的根本，二十歲受了法學博士的學位，義國的薩服那洛拉 Sarvanarola 在青年時思及當時社會的罪惡，至二十二歲則決定改革他本國的宗教，法國的拉法費脫 Lafayette 十九歲便贊助美國革命戰爭。中國也有此類特殊的青年，如甘羅十二歲便做了秦國的上卿，賈誼十八歲以文學著名，二十歲就在漢朝作了博士之官，孫總理的革命思想亦產生於青年後期。

關於理智的發展，有教育責任者，當留意下列五項：

(一) 那在中期所發生的批評有衝動的性質，若在後期它得不着適當的指導，就

要失去建設的趨勢，成爲一生之消極態度或破壞性的舉動。因根據於理性的分析及識別能力若偏用以吹毛求疵，則批評的結果必是這樣。此等人無論是對於所在的團體之組織，或對於學校的行政，或對於宗教的信條，或對於國家的制度，他們始終是搗亂份子，不會在建設方面有所貢獻。訓練青年者不要一味地批評他們的批評態度，因爲在一切的進行上第一步便是批評，但是應當使他們覺悟第二步並不是拆毀，乃是以構成理想的能力先計劃把那更美的來代替這所要廢去的。例如青年若認他們的學生會會長不是他們心目中的理想人物，年長的顧問當使他們覺悟第二步不是廢去會長，乃是考慮有無更合宜的人才，並當考究立時交換的損益如何。總之在建設的事工上必多用本期發展的理性中之思考，以搜求在人在物中可取用的長處，至於他們中的短處若對他們沒有擔負的責任，則可培養一種包容的態度。如此訓練青年，批評的作用就可以不成爲一個惡習慣。

(二) 還要在相對的方面留意，就是思想之獨立能力的栽培以及其正當的用途。

在民治的制度下，此種能力是急需的。許多改良的義舉爲甚麼進行太慢，及先知先導所提倡的新主義爲甚麼會失敗？根本的原因，就是少有人能以獨立的精神施行心中所認定的真理。據柯博士所論，思想能否自由是在乎少數人能否對於多數人同下決心維持他們所認定的真理。每一團體中多數人之趨勢很容易成爲壓迫的，「帝國主義的」，若不能使那團體養成容納少數人意見的態度，並使那相對的少數養成保守獨立的精神。並且兩方面若沒有這種態度，則國家或教會以致最小的團體中的分爭既不能免，進步也無期望。新理想的發生常出自個人，新善舉還未成立之先，也必有提倡此新主義之少數人的團體去抵抗大多數人的惰性或積極的反對。那末，我們可斷言進步不是倚仗勢力與威權，乃是倚仗少數人的「異像」及不屈不撓的精神。

舊約的先知如以賽亞耶利米等，皆非常地注重「餘剩的百姓」(The remnant)，對於本國及宗教的存在的關係；他們以爲境內剩下的人若還有十分之一，「這聖潔

的種類」在國中就好像被砍去的樹所剩下的根，還能長成大樹。鍾博士曾論社會需要二種「餘剩的百姓」就是少數人的團體，一是反叛者，一是在大團體中作改良家者。第一種人是用分離與革命爲方法，第二種有同樣的決志，並不肯苟且遷就大多數，但其方法是緩進的，穩健的，效率卻是偉大的；這是日常生活上所必須常有的一種人。至於第一種——革命者——單是在轉機的情況中纔可有貢獻，所以他們的工作當是暫時的。在青年中作領袖者當用善法引導有革命精神者，在需要革命手段的時期過去之後，就轉移他的熱望與工作到一種建設的事工上。但是青年的思想若缺乏獨立能力，他不肯離開先時的同志，所以擾亂不能驟時停止。

中期的青年過於畏懼大多數的譏罵，因爲他們對於社會贊許的感覺正在興奮的極端，並且對於本團體忠厚德行的實行法又不明悉，所以若有多數人說：「你破壞了大團體的精神」，或「你不肯合作」，則少數的青年很難維持他們所認定的真理。但在後期理性的勢力較大，能給宗教教育最後的機會以培養中庸的習慣，與穩健

反抗的能力；不然本期便要產生兩種人：一是專以破壞爲事的青年，置社會及團體於不可收拾的地步；一是袖手旁觀毫不關心社會進步的人。

不但應當防備大社會或團體中的大多數壓迫青年的思想，就是父母與師長亦不當等到律法規定的二十歲左右纔解放青年的思想。近代的父母有兩種相反的錯誤，一是取放任主義，對於青年的思想毫不關心，一是不重看青年思想之獨立性，甚或使兒童的依賴性繼續地累及壯年的理性活動，就是養成他終身依賴別人思想的習慣。

。鮑立猛說：

『一個少年對於戰爭、種族、禁烟、勞工等，所抱的態度，可從他的家庭或其所接近的團體方面探求出來。倘使一個少年對於師長或同伴的觀念，不加細察，即極表贊同，其人格組織，必將有絕端固定的現象。……有些少年，是極馴服的。凡師長、父母、和作少年工作的人，無論教授什麼，他們即一一接受，終身奉爲圭臬。有些教育家，以爲這種現象是很危險的。他們主張在教授少年時，凡研

究一個問題，應用客觀的態度，去介紹各方面的意見，使少年自去思想自去解決。不過這種教授法，也有一種危險。少年在初期，往往不能判別是非，易犯輕率接受任何意見的弊病」。(培養少年人格一五六面)

(三)「實事求是」「腳踏實地」的習慣之培養也是青年後期的需要，就是當從青年的思想中淘汰情緒與欲望的過度影響，使能迎合真理，調合本身的行為，以順應事實。這是科學上的必要，是健康生活的根本條件，是組成統一和諧人格的歷程中最需要的部分。在繁雜而常變的境況中，本難認出何為真實，而欲對所認出的真實用「全心、全意、全力、」去實行尤其困難。寬廣的科學態度最大的仇敵有二：一是迷信，一是怕羞。此二仇敵之能力都是從過於自愛的情緒發生的。凡人對於日久所信仰的，所躬行的，感覺它們已成了「自我」的一部分，就以爲一旦改變思想不但傷心，並且大失體統，所以甯可以真爲假，顛倒黑白，而不願開誠佈公地承認自己心中所辨出來的真假；明知那些是經驗上發現的事實也置之不顧。愛好科學的

青年期正是可以改正此種傾向的最好機會，因為情緒既可受控制，事實自身那無上的價值必能發現。有一種人，思想與行動都是以快感為轉移，不顧所失去的價值的大小，就不免對於事實發起恐懼。此種人的動機大多數在潛意識中。他「自欺欺人」，他自誇是客觀家，是具有健康精神，是避諱一切內省的精神作用者；其實此等人受主觀思想的影響最大。

(四)此期當學習解決問題的方法，這是理智最重要之實際的作用，其訓練可始於兒童期，但此能力的極點卻在壯年或老年時期。除了理智能力之成熟以外，下列的四條件，也有密切關係：(甲)對於關乎解決問題的難處須有明確的承認；所謂難處就是那問題所引起的恐懼，青年「自高自大」的幻覺與其他的錯想；有時所發現的解決法更惹起嫉妬的情緒，或自衛的衝動，或成見的抵抗。此等難處都是防阻青年解決問題的，甚至在解決問題之初步上他就有退卻的傾向，並且他們自己本不知道那不願意承認難處的實在性質是潛意識中的自衛機關所形成的態度。(乙)承

認識處所在以後，對於它的態度當是大量的、寬廣的、不自私自利的、社會化的、毫無偏見的。(丙)進行解決問題的時候，心境的状态須要平靜的、聚精會神的，不是這樣就不能憶起自己的經驗與習得的知識以得到解決問題的材料。並且此憶起反應須靈便而充足，自由而無壓制——意識的或不意識的——方能從經驗獲得關乎問題的原理與具體的解決法。(丁)末後須要勇敢不顧自己的精神，百折不回的衝動力，以實現由於思維所得到的結論。上所略述的解決問題方法是衛明教授所著宗教與人生第一章上的主張。他信所需要的態度，心境及理智的最高超反應，祇有宗教能夠產生出來，尤其是靜思中的崇拜之空氣最利於此種理智的作用。在青年人中作宗教教育領袖者，須會用這個方法以解決自己的難題，然後他纔能指導青年。衛明又在個人宗教生活的方法第九章上敘述了關於解決問題更緊要的方法：

「這種經驗是有問題爲人去奮鬥掙扎的，並且也是尋找一種尚未灼見或窺察出來的完成統攝 *Integration* 我們在這種經驗之下，沒有什麼以往的觀念可連合

起來，也沒有以往的前題可引用來供參考，更沒有什麼假設可採取來作試驗；我們所欲用神祕的方法來解決問題必須要另外從新方面去着想。如何能得着導人到這樣正途的一線曙光呢？簡單的答覆，我們若要得着這樣的經驗務必要長久的歲月來修養；並且具有堅強的忍耐心纔得成功。務須抽出些時間來作靈修，以便養成良好的習慣。每當遇見無論什麼重大問題發生，都可從容不迫的措置了。例如：耶穌在喀西馬尼園誠痛懇切的祈禱說：「上帝呀，在你凡事都能，求你將這杯從我撤去；然而不要照我的意思，祇要照你的意思。」倘使人們能像他用這般的心情和態度去修養，則真正神祕的經驗就可得到了。我們同時也當了解宇宙的程序必使世人都有努力的去追求更好的方法來適應調劑，惟其如此，則上帝進步的完全統攝，就可依照個人的習慣和社會制度來處理之、增長之，直到天國之實現與人間之福祉之圓滿為止。」（宗教與人生八九面）

（五）在前中二期那自然的變遷以外，本期當加上有目的的變遷，以免青年的生

活固定得太早，並且因所當順應的環境，不能都在本期遇見，所以當使青年構成順應新情勢的習慣，不然他的觀念就必有拘謹的傾向，因而不歡迎新機會與新興趣。這樣看來，爲父母與教員者，常常變更青年生活中的刺激、工作、遊戲、等類，以助各方面和諧發展，及迎合新事實與真理的可能。

四 情緒的發展

關於情緒的緊張及強度，雖現代心理學有些實驗及測驗的成績，但仍不及智能上的精細；至於情緒發展的步驟與成熟的年齡，更無確定的歲數，總不能像智能在十八歲上下便發展齊備了。若單論情緒中包含的能力，青年中期的、後期的、壯年的，幾乎是一般大，但青年在控制及利用上還有大缺陷。這本不希奇，就是三十歲的成人，也還比不上四十歲的哩。本期被節制的情緒所包含的精力可強過青年前期的活潑情緒，但因他不常表現在外，所以反被人看爲較薄弱的。情緒的活潑自表在兒童身上是可愛的，但兒童漸長，那自然發表的情感隨後漸爲人所不悅納。等到青

年後期它便應當全然受控制了。情緒雖不易受控制，然而青年所受的訓練，所處的環境這兩項與控制情緒的關係比智能上的更爲密切，所以後期青年情緒上的差別是大於智能上的差別。原始人類以忍痛耐苦的能力爲情緒受控制程度的標準，其試驗不止在身體能否忍受痛苦，也在心靈方面。凡因苦痛或懼怕而變其聲色者，是在他們的情緒尚未能全然受控制，可說他是無異於兒童，不配加入成人的行列。近代關於情緒的成熟表記，不能如此簡單，至少須論及三方面；（一）情緒成熟者對於一種刺激可有局部的反應，不必有全體的反應，如小孩遇着發怒，一瀉無餘，成人則未必盡量發洩；（二）他的反應不是立時的，是能給理性有思考與調停的機會；（三）除約束與緩動外，有華昇的歷程爲對於情緒最適合的處治法，因此程序可移換它的對象，改變他的反應，使野蠻人類中有用的顯然情緒改換而形成文明善良社會中一切善舉的動力。理性已發展的後期青年已能感覺原始的情緒，如忿怒及恐懼，所引起

起的本能作用——爭鬪與逃避——並不能解決他的難題；並且強盛的情緒足以麻醉

理智而阻礙思維之進行與協和動作之實現。理性可使人知道何種情緒的自由發洩是於自身有妨害，他的道德性之威權又可使他不肯以發洩的原始情緒加害於社會，所以在先期未加變化而組織在有用的情操中的，在這後期當經華昇，以受全備的控制。

已組成統一人格的青年就已脫離兒童自憐之弱點，並能制服抱屈的過敏感覺；換一句話，就是能夠自己不大可憐自己。兒童時代的世界是狹窄的，一切的痛苦與憂傷，自然惟有注意到那歸於自身的部分。青年前期自我的感覺是最興奮的，那末情緒的對象自然也是一個自己；不過從那時起就當逐漸的指導一切的情感，使變為有對外的傾向。後期的青年當愛人如愛己，也當能「憐人如自憐」，那就是說不當過於憐惜自己而重視一切的凌辱與委屈。最可怪的是有人以具有此種兒童脾氣為可嘉，以不能忍苦負屈為可榮，豈不知這等人比智能不及格的低能兒童更為可恥，更多受了生活上的累贅？情緒上不成熟的青年對於父母或素常所依靠的成人也是戀戀

不捨，甚至有不能自立家庭以便在社會中享受常態的情緒之利益及喜樂的。可見在情緒上永久作兒童者與在思想上不能獨立者同是精神界的畸人。

在本期又當留意避免心緒煩亂或他種不健康精神的習慣之構成；卽如憂慮的心緒多在青年後期出現，因他的眼光只是注視在前途的事業與無數的難題上；思慮能引起憂慮的情緒，憂慮的情緒又能引起更深的思慮；若解決難題的方法不同時發明出來，於是所引起的愛情也就更加深切。思慮與情緒如此循環不止，便是多種心緒煩亂的由來。

赫醫生說：十三歲與十八至二十歲是神經病最易發生的時候，且在青年後期，那始初的現象祇是過慮。心理學與道德第四章上說：

『在過慮神經病內隱機所受之壓抑不甚深，可以其與自我間之鬭爭則甚激烈而至於肉搏情況。自我陷於甚危急之情況中，末後卽成爲過慮的狀態。當兩種相反勢力進至極猛烈的敵對時，結果卽成爲顫動及心跳之情況。……如吾人之雄心

正在勃發怒漲時，固時有一種懼怕失敗之杞憂發生，結果亦必為一種心理的震動。……惟「過慮」與「過慮神經病」實不相同。過慮可由一種實際承認的本能衝動所致成，如吾人所已舉之例。反之，過慮神經病則起自一種對於不知之事物的懼怕。對於此種事物吾人祇在夢中見其兇惡之閃光，至白晝則有一種繼之而起的恐怖作祟於心。故患此病之人所懼怕者非為外界之危險，卻為內部之未知的衝動，此種衝動或即能推翻其為主領的情操。」

理性與意志的發展不能全然消滅情緒界內的衝突與緊張，因還有苦痛的調和作用不能在這時完畢。在守舊空氣裏長成的人，在本期就要衝過多層的難關，因為對於舊日的欣賞與價值他覺悟了有改革或捨去的必要。情緒之所以更深切，是因估價的新能力使青年有較正確的感覺。青年情緒之所以受攪動之故不一；在中期所構成之理想多是不能實現的；先以為完美的理想人格，在青年較清晰的識別下顯出毛病來；職業上碰見若干未曾料到的困難，類如不願他人生死的競爭，不合人道的政治

等等。有人說：「中國青年之煩惱在青年後期多屬於生活中之僵硬化而無準確之出路。」對於這些事青年如同從夢中醒來，或灰心喪志，或放縱情慾以求暫時的快樂，或用消極冷靜對付不可逃避的責任，藉着厭世哲理解決生活問題。他們不會利用理性與意志以支配情緒而組織適合的人生哲學，更是因為缺少宗教的靈敏解決能力及支配情緒的奇妙精力。

新發動的情緒仍當如同在中期組織於高尚的情操裏或利用為理想的動機，以防本期精力的消滅而助青年節制力的進步。卽如「利他」的情緒有時因幼年期的延長，須至十八或二十歲方能明白地顯現可支配的趨勢；又如對戀愛及對於家庭的保護衝動，都須組織而被指導。可見關係大社會與國家的數種最屬根本的情操，必待此時或壯年期方能得到完美的養成。青年失敗的一個原故是他對於這些難題有成見太早，或因與那能指導他的成人早脫離關係，所以失掉了情緒上的美滿教育。

關於情緒的教育還有當留意的。人格均衡的發展是在乎情緒的多寡與控制；情

緒若太強烈，生活就得不到安寧的幸福，因內面的生活無所調整；情緒若太冷淡，或因受壓制而萎縮，生活便乾枯無趣，薄弱無力。青年後期是支配此二相反傾向的時候。在青年人中作領袖者，當按個人的特性與環境的分別追索其人格的情緒及情操的勢力，看那裏當增那裏當減；方能組成最均衡而豐盛的人格。天才出衆的人格不但有非常的智能，他們的情緒也是格外強盛的，並受全備的制御，在耶穌的品格中有濃厚的相反情緒，其博愛是超人的，忿怒亦有特殊性質；其安寧是完美的，與奮卻也強烈；但這一切皆在他自身的支配之下。

豐盛的生活與高尚的人格既然需要強有力的情緒，那末宗教教育對於不會使用情緒的後期青年有顯明的責任，是不可忽略的。蟄伏不動的情緒可用適當的刺激振興，麻醉的情操可被喚起而且在有興趣的使命上增加動力，隨即成爲更大專工的動機。有人以爲宗教是抑制情緒，以爲宗教愈無情緒愈爲善美；佛教「一切皆空」的理想便是例子。但耶穌的宗教理想滿有情緒的活潑色彩。「我的喜樂」，「我的平

安」「豐盛的生活」等，是耶穌教訓中常常提及的。

說到這裏，又有一點當防備，就是激發情緒雖是容易，控制卻不容易，至於利用情緒更不容易，所以在激動情緒之先當考究其正當的用途與支配法。情緒有與本能同類的性質（參看第二章），就是自身毫無價值，目的遠在自身之外；他祇是一個工具，一個動力，它的價值之估定是以他所成就的事為高下。克伯屈博士 *Clifford K. Cobb* 說：「教育最惡劣的手續是沒法攪動人的情緒而不用其興奮的動力……則下次那興奮劑必大加力量方能奏效。」這與奮情緒所受的損害，祇是由於他屢次的發出，空洞無效的反應。教育當怎樣維持情緒的生活，與怎樣促進理智生活一樣，祇在謀情緒最經濟而有效的利用。在教會所用激發情緒的藝術上，宗教教育常有徹底的研究及急求進步，更當留意所激動的情緒之效用。所可惜的是青年人在幾個宗派的研究中所作自表情緒的合宜工作太少，還有宗派以為祇要激起了強烈的情緒以後，他們對青年人的責任就算盡到，並不引導青年人利用那新動力。

世界確需要青年的熱烈情緒，但這含有危機的動力當成爲一個有知覺的、有志向的，不當像澎湃的駭浪，茫無目的的衝盪；控制比偉大的力以及使它與世界的道德工作與宗教難題相接連，這就是宗教教育使命中的最難部分，同時亦是最有興趣的部分。

五 意志的發展

『意志既是自我之實力進行以達到自己決擇之目標』，意志的刺激既是一倡導的理想，則意志完備的作用在青年後期當有時時表現的可能，因爲自我的組織及理想的成立是意志的基礎。二十幾歲青年的志力若還未完成，必是因他的身心大有缺欠，或因教育方面有所貽誤。屈氏將這時期行動的因由與早先的比較說：『兒童本能及衝動爲主要之動作，內面之掣肘，卽所謂制御者很少，外面的制御施行是籍着暗示，摹倣，欲望，與痛苦等等；觀念力逐漸發達，入青年期意志力就進展，青春之後半（十七至二十歲），思想常追隨感情，行爲不甚爲衝動所左右，而寧爲熟慮

之結……自制之精神，以將來可爲強健而適當成人之保證」（屈一〇五面）吳氏說：「每種已定的決斷，每種已解的衝突，皆是個人組織更進一步的階段。」換言之，已組成的「自我」是掌抉擇之權的；一健全的人格，就是以倡首的動力爲中心的一個組織。教育當留意於倡導的情操及理想，因爲它們就是倡導的動力。

上文所主張的是那注意「環境主義」的心理學派所反對的；但是近代的趨勢是根據於「創造進化」的原理，所以否認遺傳與環境有過分的影響。因「旨趣性」的努力隨人格的發展增長它的效力，終能使會作環境奴隸者變作主人翁。凡「醒悟過來」的敗子就感覺他有能力，能「起來到我父那裏去」。有一派社會學家祇從抽象方面論世界的罪惡，而不以實際的態度調查個人的具體罪惡，所以他們祇問罪於社會，卻少歸罪在各個人身上。此等攙統對待法是志力充足的青年人所否認的；他寧可承認本身的罪惡，發洩內在的隱毒，就本着所有活潑的毅力反抗那不適合的環境之影響以達到自己的目標。

後期青年覺悟他對於內部衝突的傾向，有決擇反應之完備權柄，對於反應外部的阻難也有努力的可能。若阻難也有起自內部的，例如因為實現志願的技能之缺乏，或他種關乎自治的弱點，則有訓練責任者，急當研究其原因而培養其適當的能力。有些青年不實施決擇力，祇因為缺少練習的機會；此種練習當始自兒童期，青年期尤其要緊，本期就是最後的好訓練機會；所以領袖對於缺少決擇志氣與奮進能量的青年，確有特別重大的責任。查罪惡的真根由，不多在情緒與欲望的過強，也不全在試誘的過巧，乃在理性放棄責任與意志不自振起而盡其當然的權力。

本期青年依他們的情況可分為三類，此三類都需要獨立的精神，第一是失學而早入成人生活的；第二是剛離開中學而入競爭職業之漩渦的；第三是在大學或專門學校肄業的。衛格理說：『本期所為轉機者，因本期之生徒着手工作以得資財，前此倚賴父母得其衣食，今則自給與自立，於此數年間，生徒始倚賴自己……入大學者，則為第一次離其舊有之處而入新境，雖不必工作以自給，然大學校亦有難處。』

L (衛第七章)

幸虧本期的青年較中期的對於受指導更爲順利，因爲經驗的教訓已顯明自身的缺點，對於社會的責任心又使他更怕以試行錯誤法解決有大關係的難題。有表同情的成人，曾解決了那些問題，而樂意以其精明的人生哲學，屬科學的判斷，及根據於宗教的深識，幫助躊躇的青年；這種幫助是少有人不歡迎的。但幫助若是過分，在志力薄弱者，恐怕不免養成倚賴的習慣，在志力強王者，或要發起反抗的態度，所以在高級中學及大學裏作青年團體的顧問或個人的良友者，必須是非常明達的與無限犧牲的博愛者。

宗教領袖當考查青年對於所任的工作是否進行完畢，他那倡導的理想是否循次實行，因所憑依的意志力與分別是非，明利害的才能，在本期當已成熟，所以若是停頓不前，就當考究其因由是否起於環境；例如被父母所束縛，或對於同伴過度的受影響，或是起於本人的心理，如厭世、悲觀、恐懼、顧己、等等的戕害志趣態度

。「見義勇爲」是常態青年的特長，丟掉這種精神就是丟掉生命中最高尚的價值。

六 理想與服務性的實現

抽象的理想之構成以青年後期爲最多，因想像與情緒的活潑能力是可受節制的。從兒童期直到青年期之末，那挑戰的成人生活正在眼前，不時引起青年的欲望，甚或激起偉大的計劃。「服務」、「改良」、等概念可由更滿足的經驗與豐盛的生活得到有興趣的新意義，並藉着理性的歸納作用擴大理想的領域。卽如先組成的國家情操與爲本國獻身的理想，在此時爲得世界的眼光起見，當使青年研究他國歷史，當代各國偉大人物的傳記及萬國互相的利益，因爲本期理智的發展，大概足以批評、分析、思考、判斷了。此類思想可以引起與大社會有關係的理想而發現遠大的目的。若在前二期之內，青年已脫離兒童的狹窄思想界，在本期就可繼續發揮世界的概念與服務的精神，因爲「利他情緒」最容易貫徹理想而定其趨勢正在此期與中期。若考究爲社會立大功者的履歷，及他們服務的真緣由，就可看出多半數都是發端

於他們在青年時的理想，以及那理想怎樣有大影響於他們所選擇的職業。在兒童之天然顯本身的時代已過，成人之必然顯本家的責任時代還未來到，這正是博愛理想可養成而影響全人格與全生活的黃金時代。赫醫生說：

『所謂利他，不必於人有利於己有損，乃是爲他人謀利益而又獲得自己之快樂之謂也。欲決定吾人之動作爲利他的抑爲自私的，不在其是否可樂，而在其所對向之目的如何。如吾人所作者乃有意識的對向他人之利益，則可稱爲利他的行爲；反之若純爲滿足自己之本能而作者，則爲自私的。故利他主義常被入接受爲一種比較爲我主義更高尚的道德原理，並爲全體社會所鼓勵，因其不祇有功於社會之公共目的，亦能使個人獲得幸福也。』赫第二十二章）

青年後期既是「改良」的衝動與服務的精神最興奮又最能受支配的時候，有些關乎宗教教育的問題就應當加以注意。卽如在責任範圍內之青年的人生哲學及其各種興趣、欣賞，主要的情操，倡導的理想，都是應當考察的；若是適合的就當幫助

青年根據它們去計劃當時日常生活中的服務，以及預備畢生的職業與隨時隨地的「利他」工作。這是因為青年對於社會改造的熱忱及不顧生死的獻身精神，必待十八至二十二歲方纔擴大，又因為若不及時利用在行爲上此種利他的傾向必漸漸消失，所以要當時使其衝動性變爲情操的持久態度，則它能被組成人格的要素。這樣，壯年生活中的經濟壓迫，以及政治、黨派、商會、等的私己空氣與資本主義，不能在無形中消沒勇敢的奮鬥與毫不顧己的犧牲。本來有此種精神的是青年中的少數，但能繼續在實際上實現青年理想的成人尤屬少數。

天才出衆的人，得上帝之昭示的先覺者，本是少見，所以他們爲達到偉大的目的——如改造社會的制度，剷除政商各界中牢固的私弊——需要若干仍保留青年的熱忱者與他們通力合作方能成效。資本主義本是在大學中多研究社會學與經濟學的青年所最願意剷除的；成人中對此種主義最有反抗力的是三等入中的急進者，即專門社會學家，熱心提高民衆生活標準的服務家，及勞働界中較明瞭的份子；但是那

沒受教育的人羣，除了罷工或暴動以外，便不知有其他方法以達到他們的目的。二十世紀所需要解決的問題，是如何可使此四等人連合，即以穩健的方法去改資本家的武斷爲民治的合作，而使名爲「大社會」者整個的社會化。要解決這問題非在青年期中訓練各階級的人，使平等合作的主義在他們的交際與工作上能當時實現，並組織可繼續促進這主義的機關，則青年所見的異象不過是晝夢，他們的奮興情緒不過是生活的裝飾品罷了。

青年的理想所以少有實現以增加社會福利的，還有一個最緊要的原故也當研究。就是有威權及勢力的成人既不了解青年的態度，青年也不了解成人對待他們的理由，致使雙方多將當在合作上用以改良社會的精力，消耗於彼此相爭的情況中。欲免除此種損失，宗教教育當設立青年與成人合組的團體，不但要討論關乎社會、通商、資本、戰爭、國際、宗教、等等問題，更要在具體的服務上實現那由討論而發現的理想，以矯正那徒重空談耗費光陰的惡習。一個大學裏教職員與學生可否在學

校的行政上合作，並不是第一個問題。最緊要的是合作入手當從與學生本身關係較輕的事情起，而逐漸推廣以訓練各人能與年齡不同、階級不同、種族不同、文化不同、教育不同、的各種人一同辦事。若無此能力無此習慣，則青年的理想祇是等於水上泡影，青年的計劃如同空中樓閣。

青年在所組織的團體、會社、與一切的運動上，所以宜求人與他合作而得相當訓練之另一理由，是因經驗與歷史已證明青年單獨所組成的事業，雖當時可有很大的成效，但總難有持久的進行；其原故不一，或因青年所主張的太激烈且不肯讓步，或因團體中不明瞭多數與少數的關係，或因另有政客或他人利用青年運動以謀自身的利益。各國原有類似中國的五四運動，也是由於高超的理想所發起，在先也有很大的貢獻，日後則離題越遠，或退化變成人的工具。在青年所組織的機關裏若沒有顧念他們利益的成人作指導員，與他們協同計劃而合作，似乎總難免外人不能乘機鼓動，來利用青年的奮鬥運動；或青年自己因當前的事工一時難以作成就遽然中止

。那末，不但當訓練幹事與顧問，也當訓練青年如何與各等人合作，以實現其理想而達到服務的目標。

青年關於社會的理想能否實現，是在乎他那動力的性質與強度，又進一步說，是在乎有無宗教所創造的愛力在內。衛明說：

『在人間的水平線上，這完成統攝的原理就是「愛心」。完成統攝在人間生活上的履行，也可用下面的幾個名詞來闡明——彼此了解、服務、扶助、勉勵、安慰，共同圖謀良善之生活。這種有意識的努力，在改進人間生活的歷程中，實非其他生物所能同日而語的。在人類社會間所表顯的這種完成統攝進步的歷程，當然可說是在宇宙範圍的價值和意義了。……當然我們並非是說這整個宇宙的各部分都循序漸進而趨向上的完成統攝。我們是說從宇宙之各種傾向中可以找出一個完成統攝之傾向。』(宗教與人生三三而)

七 婚姻問題

婚姻問題在本期較他期更有關係，因在文化較高的民族，教育較好的階級裏，律法與社會標準都趨向以十八歲為最早的結婚時期之規定。若祇論生理方面，女子的合宜年齡是十八至二十歲；但男子的較為大些。若論及教育的需要，情緒的成熟與節制，以及經濟狀況等，按美國某大城詳細調查的結果，最合理的結婚年齡，男子是二十九歲，女子是二十四歲。就各方面的利益總論起來，二十四歲以下的男子，二十一歲以下的女子若嫁娶，家庭的將來幸福較難保險，十九歲以下的嫁娶危險更多，約計可大十倍至百倍；三十八歲以上所成立的家庭，其危險可有二至五倍，因為夫婦生活上的衝突更難調合了。在人格中成熟最晚控制最難的是情緒，但感情在人倫中最有影響於夫婦的生活。並且愈年輕者情緒的關係愈大，同時他們的熱烈感情亦最難常久維持。離婚的歷史便是此種種現象的證據。結婚時期最難以年齡來規定，因為生理、理智、及情緒、的成熟，不但因氣候、種族、與文化、的不同而有早晚的分別，且因各人的性情與景況之不同而有極大的關係。

艾迪博士說：

『今日對我們挑戰的問題中，沒有較比「兩性」問題之影響人類禍福更爲切的，同時亦沒有別的問題像它這樣令人難以捉摸的。其他問題如工業、種族、戰爭、等等，不必關係每一個人，惟有它在年輕的人身上是每一個人的自身問題，與情緒有最密切的關係，是生活祕密的中心。關於此問題的成見有往昔的威權維持着，其標準好像組織在我們的神經系內了。……我們衆人中有不少的因爲忽略了此問題，或因不會解決個人的難題，所以受了很大的虧損，並且、這正是我們需要同情的了解及相助的事，然而我們在這裏所得的幫助卻最少。……有些人認爲在這問題下受痛苦的人、較比因貧窮、失業、無住處、無衣食、等而受苦的人更多。』(性與青年原本第一面)

青年後期戀愛與婚姻的關係既是這樣的重要，宗教領袖就當給青年以適當的知識，並培養其高尚的理想，而且、在通常的交際及求愛的往來上，給青年以相當的

指導。尤其是要爲那當時不能以常態的自表滿足此類欲望的青年，設備一助他自制或華昇的環境。斯賓塞 Spencer 論此強盛本能的範圍說：『它能溶合人性中最多數的興奮要素，如自是、欲得、佔有、愛好、自由、同情、保護、敬仰、等等。在此多方的自表上，雖其性質已經變化，但其原有精力仍可保存』。

最好是穆哲 Mudge 教授說的：

『青年男子憑依戀愛動力的刺激，可在全生活上實現高超的活動，女子根據此動機可成就曾不可能的事工。對於大自然，對於上帝，對於社會，對於職業，對於一切真善美，理想的衝動在青年後期得達到極端，不是無此原因在內。』（

青春後期原本六二面）

舊約雅歌上說：『愛情，衆水不能息滅，大水也不能淹沒。』此大動機的取用是否爲宗教領袖所當幫助青年呢？艾迪博士說：

『戀愛的對象與食慾的對象大不相同，食慾的對象在自身沒有價值，而戀愛

的對象是人類。它的本身便是一種目的，所以不當作爲一個工具，一種玩物。……戀愛需要二人共同完成一個生命，且要將此高超的愛情漸漸的推廣而華昇至於家庭、社會團體、國家，以致全人類。……唯獨友愛可使人與人結合，又與至高而絕對的上帝契合……輕之忽之，可使生命的意趣淡漠。……可嘆至極，一般人每將此生活中最精美的部分，將此可與上帝公用的神聖創造能力，視爲屬隱祕的，不光明的，不清潔的，甚或使它變爲私己娛樂的工具，或因侮慢它就壓抑它。生命若是神聖的，其原頭是神聖的，而且其自表以達到目的也當是如此清潔的。

（艾著原本三面）

關於戀愛與婚姻的事，宗教領袖當培養以上所述的情緒，與強有力的理想，因當代的世界潮流不是良善的。這在中國尤有特殊的難題；舊禮教的標準與保障已多消失，西國文化中日新月異的標準又還少有能在這裏成立。但宗教所有提高情緒的能力與培養理想的藝術，最能供這等事上的急需。

婚姻問題，從一方面看與個人與小家庭有最密切的關係，從另一方面看，它又

是社會與國家的基礎。婚約是屬律法的，它需要律法的維持，同時它也是維繫律法及國家的。婚約之毀壞足能危及國家的根本及社會的安甯。婚約是神聖的，若干婚約被毀棄，是因夫婦各人祇顧它與自身的關係，而忘記它與創造的上帝及大社會的關係。對於婚姻之事的非社會態度，是宗教教育所當盡力矯正的。

關於離婚的問題龔斯德 F. Stanley Jones 有最重要的忠告：

『如果婚姻的結果不甚十分美滿，基督徒就有較比離婚法更好的。因為他知道怎樣利用痛苦和失敗，去達到那較高的目的；如果他發見婚姻之中有不適宜的地方，他就可以變化這種的「不適宜」，為耶穌基督內那較高的「適宜」，這樣，他就獲得一種精神上的解脫，……離婚並不是唯一的方法；因為他們用別種方法，使痛苦和障礙成爲達到靈性上的美滿的唯一工具，正如我們把提琴的絃子旋緊了，使牠發出一種更優美的調子一樣。人們如能這樣利用糾紛和不適宜的生活，結果定能達到一種較高的旨趣，並使結婚的生活獲得一種新局面和新精神。』

山上的基督（一四面）

八 擇業問題

擇業一事是本期的緊要問題。青年若覺得「自身具有無限的能力」，同時又被豐盛的情緒與不顧己的理想所催動，就足以使他立終身服務社會的志向。但亦有人在離開學校時，對於擇業一事，仍在暗中摸索。此等人若得不着相當的幫助，恐怕就要灰心喪志反而追蹤一般利己者的後塵、或祇選擇那便於自身的路徑，而丟掉那擇業的興趣，與在工作上有最大貢獻的機會。青年在擇業上所以不能實現倡導的理想，有時是因爲長輩要求他在經濟上的供給，也有的父母爲兒女謀求富貴，或不忍兒女受犧牲之苦；有時是因婚姻的對方——男或女——不是同志；也有時因教員對畢業的學生有太大的野心，要他們得到尊貴的地位，以求增進學校的榮譽，所以勸他們不要實現那理想的克己服務。有此種種原因；所以那本來選擇的服務事工便改爲他種職業了。

需要指導而後擇業還有其它原因。青年的畫夢與計劃不都是將來服務的預兆，換言之，不一定可做擇業的根由。雖然青年希冀將來在國際上、在政界、或勞動界作領袖；或想作教員、牧師、醫生、等以期得到大服務的機會；或想為著作家、美術家，好將心靈中所充滿的理想與情緒表現出來，同時又能迎合世人的需要而改良社會；但青年未必有相當的才能與德性，而且他盼望要貢獻的未必是當代所需要的。體會青年心意的宗教領袖，應當考查他是否有實現那種目標的資格，以指導那能量不足者當選擇其它的相宜事業，因用「試行與錯誤法」去擇業是不經濟的，是消耗光陰與精神的。有時青年選擇不合宜的事業不是出乎自己的甘心，乃是父母自己本來願意作宗教領袖或它種服務而被阻擋，隨後他們就要兒女為他們還願，不容兒女自由擇業。侯感恩博士 Dr. Hogan 論事業目標之來源說：

『任何種事業之目標必以生活之需要而決定，方可使事業成為有生氣的，有實用的。故吾人最大之問題為如何慎重的、有秩序的、以獲得各種需要，作成一

完備的需要目錄。青年會最初之事業極爲簡單，不過數種宗教的活動而已。但進化至於今日，則已發展至成績複雜之程度，其原因乃由於社會之需要日見加多，青年會爲應付此種需要，其事業遂不得不加擴充。惟昔日所有之進步乃出乎天然演進之結果，故甚爲遲緩而不經濟。今吾人則欲用功能的分析以尋求社會應有及必有之需要，設法及早應付之，滿足之，則其功效必較自然進化者加速若干。且此種分析可使事業之方法與目標保持一致而不背馳，又因其有專門的方法，可使吾人事業與現有的需要恰相符合。

依照功能分析法，則其第一步工作須確定凡有社會效率之個人其理想或美德爲何。第二步又須知人類之生理的及心理的需要爲何。此種理想及需要即所以給與事業目標之來源。待目標在理想與需要中表現之後，即需要一種縝密分析之過程，藉以發現某種工作及設計可以依照所有之理想實行吾人之事業，滿足人類之需要。凡決定事業目標之時不有此兩步工作者，必不能作成一適宜之事業。〔青

年會事業建設第一〇面

有的青年擇業過早，雖然不是立時去作，但因已有成竹在胸，所以後來不肯改換別的事業；有的或因盲從其父兄所操之業，以致毫不留心於選擇別的職業。青年應當放大眼光，不可限於調查兩三種就草率規定，乃應從多方面的觀點選擇他終身的服務。擇業不可過晚，過晚則人格已失去活潑的調合性，恐未必能順應事業中的環境，以得最大的功效而實現生活的熱情。最當注意的是擇業時人格是否已組成而統一，理性與意志的發展是否已足以解決此關係一生與社會的問題。

關於擇業問題，通常人祇注意到智能，其實，性質也有同樣的關係。例如情緒的態度會敗壞了很多天才出眾者的工作，躊躇的習慣亦妨害了最熱烈的精神效果。指導青年擇業者不可祇注意於智能的成績與畢業的學位，更應考察他能否與人合作，及一切關乎品格的要素，尤其緊要的是當審查他的宗旨是否要以所選擇的事業為服務的工具。

青年若被聘請擔任某種事工時，願意先知薪金的多少，這未必是由於自私的動機，但若不以服務的機會大小為相同的重要，則擇業的理由是以利己為目標，將來的工作亦必受此目標的影響。

近來在西國有些中學裏添聘了指導青年對於擇業的專門家。若青年中期的學生關於一生的事工能得到明瞭的覺悟，則教育與別的訓練問題便易解決，那貫徹全生活的宗旨便可發起有生氣的精神以統一青年的人格。學生立志佈道團當多注意中學裏的工作，因大學裏的學生大半對於擇業已有成見，雖可根據的更精明的感覺或超然使命的昭示而改其計劃，但最好是早些支配青年的傾向。在哈佛大學 Harvard 曾作校長多年的愛略脫 Elliott 說：『最精靈的威力是包含在關乎事工的動機中。』另一位校長說：『學生離開學校的時候，最影響他生活的不是他的知識，乃是他所愛好的。』那就是說他的興趣、欣賞、交情、擇業，關乎宗教的志向，與其他屬理想生活的成分，較比有形式的學識更為緊要。耶穌訓練門徒的程序中最屬根本的是

栽培一個「見義勇爲」的態度，與奮鬥冒險的服務精神。現代的青年若得同樣的號召，也必有與古時信徒同樣的奉獻身心的感應。衛明說：

『一個人生的宗旨必須給這個人和其他的人們以及這世界，能夠發生很深切的合作的適應調劑。(一)我們必須努力去幹這世間爲我們所最願意幹的事件，因此就可以尋獲人生的宗旨；(二)倘若把人生宗旨尋獲了之後，就必鼓舞策勵之，而驅其前進着。如果不這樣幹着，那末，恐怕牠就會失掉的；(三)鼓勵牠之後，還須要作防禦之準備，以免受罪惡之摧殘。其中有兩個最壞的罪惡：一個就是賤劣的成功之誘惑；還另外有一個就是卑鄙的富裕之迷醉了。』(宗教與人生第三五面)

九 遊戲與工作

在本期以前凡常態的兒童與青年的生活中，遊戲自然佔一緊要地位，不過宜受支配以防此種精神過分的流露會妨害生理與道德，並要謀求在身體及心靈上從遊戲得到最高尚的修養，但在職業競爭中受經濟壓迫的青年，及在大學裏肄業的學生，

有不少的已失去了遊戲的興趣與利益。有的是因時間的缺少而忽略遊戲，有的是因環境與社會中的引誘，偏以無益的娛樂滿足對於遊戲的欲望。那末，宗教領袖為青年與成人有格外留意於遊戲的必要。

在舊文化中遊戲常被利用來擁護武力的威權。在近代的科學文化中我們對於遊戲的態度改變了；生物學及醫學使我們多重看身體的健康；心理學發明了遊戲與精神健康的關係；社會學已說明它為社會化之程序上的必要，也查明它與少年及青年犯罪的關係；尤其應當注意的是遊戲與道德及宗教教育的貢獻。

遊戲為人格社會化與平民化之程序上的工具，最大的成效是在本期，它能成功的原因在本章內已陳述；如身體的滿有氣力，神經系的迅速反應，心靈的非常毅力及熱烈的奮鬥精神等都是。所喜好的遊戲與前二期相同，就是團體的，不是個人的。個人在團體中的努力更為激烈，如賽跑、踢球、等類，皆有更嚴格的規律，除非心身的力量用盡，則青年覺得不算對本團體效忠，所以忍受艱苦，不吝惜最大的代

價以獲勝利是青年的道德。此種遊戲的價值當細加考查以估量其與道德的利益。它使人格社會化的能力是基於本運動會或本學校的合爲一體，以致合作是成爲自然的，如身體的肢節之無意識的合作一樣；這時隊員不顧自己的榮譽，祇注重全體的獲勝。若青年得到適當的指導，遊戲中的競爭傾向能以全然改爲合作的動機。

忍受艱苦的練習大半是根據於遊戲；此種忍耐力是壯年生活的需要。最大的團體無論是國家或國際的，其中的份子若無此種忍受艱苦「爲他人」犧牲態度，則文化的進展是不可能的。青年的遊戲上還顯出一個關係進步的原理：正在身心的力量似乎用盡的時候，還可見一種突發的非常力，使那不能再跑一步的還可繼續迅速。這較通常更大的活動能力多半是在遊戲上發生得最好，但因他可轉移到工作上，所以它的培養是教育上的任務。少年在遊戲上表現非常的忍耐力，與百折不同的能量之根由，是因遊戲興趣中的動機強過倦乏與喪膽的傾向。按詹姆司所主張的，人類的偉大成功多是在精力盡量流露以後，忽然能用突發的力繼續工作之產物。

在少年與青年期內的後生能否勝過障礙，是當留意的事，因在遊戲上被苦痛與障礙所勝而屈服的，在將來的壯年生活中必然失敗，在較大的社會團體中必不能效忠到底。

由遊戲增加的才能與德性還有精巧、提示，思維的直捷，決斷的迅速、勇敢、自立、恆心、剛毅、自治、熱忱、負責、等等。這一切不止是較複雜的遊戲上所必要，更是民政政體得到安全的條件，也是公民必有的資格。缺此則人不能以清明的思念及獨立的判斷處理國事，而政治的威權就難免不歸於暴民的或私己的政客之手中了。

依上文所述，遊戲中有一種根本的動力，是促進活動，增加效率，使人超過疲倦與障礙所規定的限度。此種興趣及聚精會神的狀態，若能轉移到工作上，則所發起的愉快可與遊戲的一樣，而且它所包含的動力可使人人作出非常的事工來。有好多人的工作缺少此種性質，於是他們不得不格外地努力從事，疲倦的狀態就自然容

易表現。在工廠與商店中像這樣缺乏興趣之工作的不少，那末，在閒暇時更需要以遊戲的「再造」Recreative能力來振興衰弱的身心。

工作可分為勞力的與勞心的二種。勞力者的娛樂當是較安靜的，如讀小說、看電影、下棋、參加音樂會、及戲劇表演會、等等。勞心者如若每日作八至十時的事，又都不外乎坐在屋內記賬或看書這類的事，他們就需要種種的活動遊戲，類如遠足、打球、競走、等等。聽戲、看電影等、雖然亦可用為娛樂，但到底不及露天的運動更屬有益。譬如商店裏的記賬員，其神經系中感覺疲倦的是關乎腦、眼、手、三部分，其餘的神經系還滿貯着未用的力，此種力又不能轉移到已疲倦的部分上去。若有別的工作或遊戲，藉以發洩此種力量，則神經系可有均衡的狀態，而且可有較速的復原。若沒有機會使此力流露，則神經不安的情況必更加量。

近代的遊戲常有一弱點，就是運動場只有少數人參加運動，大多數的人皆不活動；聯歡會上也是幾個人的佈置，其餘者不過是被動的，享受娛樂的；俱樂部開會

的秩序常是預定的，會上缺少活潑自動的社交與遊戲，所以遊戲上的德、智、體、羣、四育發展的價值幾乎完全失掉了。宗教教育改進遊戲法必要研究四育平均發展的關係，且培植自動的社會化的活動。靜坐而聽留聲機、或雅樂、或戲曲，未必是社會化的娛樂，更未必是體育合宜的方法，所以在這些以外，當設備為各會員都能負責的遊戲及彼此認識交換意見的機會。究竟當以多少暇時用在自身以外無目的的遊戲上，是不能規定的，因環境、時候、職業、的性質，各人的年齡及其氣質與習慣，都有關係。但在少年與青年期所欣賞的種類頗多的人，關乎遊戲就沒有難解決的問題。

宗教領袖還宜留意於葛樂殿博士 Dr. Garden 所說的：(一)娛樂自身不是目的，乃是一工具；若它佔了人生之主領目的的地位，或與身體及心靈的健康有妨礙，它便是有損無益的；(二)娛樂若佔了應當睡覺的時間，它就不是合乎中庸的；(三)娛樂若誘惑我們忽略正當的事工，不效忠於責任，它必是損多益少的；(四)

娛樂若引起變態的恐懼，非法的熱情，或使我們煩悶、不安，它必是應當避免的；（五）娛樂若是傾向於使我們忽視人生的根本興趣，而不持守屬靈的永久實在價值，它便是危險的。若把這五層消極的教訓變為積極的規條，就可用為選擇正當遊戲的標準。

往往有人整年不停工作，不支配遊戲的時間也無妨礙。這是由於他的職業既是滿有濃厚興趣，又包括多方面的活動；所作的工，不久就換用另一類的神經系；或先用腦力，後用氣力；像這樣替換不止，並且，每一樣工作皆發生喜樂；這雖不稱為遊戲，其實也就是遊戲了。艾迪生說：『我畢生從無一日作工，所作者遊戲耳。』將所有的工作都變為遊戲，非出類拔萃的人不能做到。至於尋常青年人的生活，中絕不可忽略那特別遊戲的活動。艾迪博士說：

『無論其為辦公室的工作，或為廚間的工作，我們很可把它看為奴役的工作，或神聖不可侵犯，其中包含無限生氣的工作。同是搖槳的工作，我們可以把它

看爲詩人的尋樂，或當作奴隸的苦工；同是一類的事業我可以使它成如踏磨的工作，或如登山般的娛快，跨上一步，愈近山巔一步，愈近目標一步，心中愈覺快慰。我們也可把它當作艱苦的與卑微的工作。〔性與青年一〇六面〕

有一著作家分工作爲三類：第一是「勞苦」，因爲毫無興趣與報酬，止有勞碌與疲倦；第二是「常工」，其本身沒有興趣與愉快，但此工作含有得報酬的欲望；第三種活動具有的愉快能激勵人自然去作，無報酬的關係，不問有無薪金，這就是「遊戲」。我們個人可決定畢生工作的性質爲此三種那一類的，若是「勞苦」，那末，我們就是奴隸；若是「常工」，那末，我們就是常人；若是「遊戲」，我們便是神人了。天才出衆的人都能使工作變爲遊戲。

宗教的精神最能變化勞苦爲遊戲；因爲興趣、目的、動機，及超然力四項是具有那變化的能力，而那四項是由宗教發生的。因「愛心所受的勞苦」正在活動時際，往往變爲很喜樂的事工，變爲「永不可衰殘的榮耀冠冕」。賽跑的，不是奴僕，

不是常人，乃是與神人對立的。宗教是遊戲，因它有再造之能，也是使人覺得其生活是與神的生活相似。遊戲也是宗教。在郊野散步的或賽跑的，在露天下打球的，他們舉目得見蒼藍的蒼天，清秀的山水，同時就有新精神振興他們的身心，更能覺悟那創造萬物者加增其身心的力量。在遊戲時同他人「打成一片」的青年，在宗教的崇拜與活動上也易以團結起來。宗教是信仰深切者的遊戲，「凡勞苦背負重擔的人」——身上或心上的——正在工作時可「得享安息」。席學勤 *Seaton* 教授說：

『人生發展而提高，它就成為更理智化、靈性化，遊戲的態度隨即改變，自己有更莊嚴而美麗的自表；肅敬的崇拜，敬觀默思，讀書或教授、及服務，可代替青年中的平常遊戲；這二類中的態度是一樣的，但自表的變化是根據於人格的發展。』

十 道德的人格之組成

上九段中都有關乎道德發展的原理與實現的法則，即如實行由愛情與真、善、

美，所發生的理想；以自由的權利與自治的能力，結合一切的情緒而統一人格；促進他人的權利及幸福；社會上的肢體有彼此相顧的合作；盡忠於本團體而同時不違背自己的良心；以遊戲的精神實現自己的理想等，都是根本的道德，同時也是宗教生活的大部分。以下要略論道德的人格如何組成。

（甲）長成爲本期的目標——青年後期之末，人格當是完成而統一的，人生當是和諧而平衡的。赫醫生說：

『理想主義時期過去之後即繼之以品格發展時期。吾人所有各種本能在嬰兒期至成年生活期之若干年中，已盡行出現並發展成熟矣。在品格之充分的發展中，每種本能皆有其地位與自我成爲合作者，品格隨因而成立。因此可見，此種發展歷程，實大不同於壓抑歷程，蓋舊有之時期並非爲新時期所壓抑，乃因已完成其功能並在自我建設上已盡其應有之貢獻，遂不能不成爲過去者。其過去也正如花之凋謝，花凋謝後即有果子出現。故舊時期之死亡祇爲一種轉移而已。如此在

一發展完全之品格中必為繼續的進步，而無壓抑的歷程。」

第三章上說過最有價值的習慣是造成新習慣的習慣；有此能力之成人的人格雖是繼續的發展，然而在本期內它應當告一段落。依衛明教授的主張，個人要達到人生行為之成熟，有三種需要的成績：第一是從「經過生命盲目之催促，*The blind urge of life*」而趕到人生之明晰藝術期，*The intelligent art of life*」此藝術中有本章三、四、五、七、各段上所討論的發展；第二是從「尋求滿足目前的欲望而趕到努力，以使欲望變化為將來生活中值得極豐富極圓滿的實現。」第三是脫離「已成熟的理想與苟且儉安的誘惑」而要為那尚未探討過的可能去努力，這是由未成熟而到熟期所須經過的三種變遷，就是在精神和肉體上都得着同等的「長成」了。

(衛明五一面)

赫醫生在第十六章上指出本期為青年的理想經過實際化且趨於實現的時期：

『在青春期內，少年人所涉想者為理想，及至成年期內，則所涉想者為如何

完成其理想之一小部分，惟其所完成者爲實際的事實，非祇空想而已。青年人所有之理想能使其狂熱，而成年人所有之理想則使其努力。成年人之理想不爲奢望的，而爲能見諸實現的。在青春後期內因自我已經尋到一種對於自身完滿有固定價值之理想，乃能安心靜氣努力追求之，並能開始其建設自我之歷程，將自我建設於一種強固的品格中。』

「長成」歷程中之第三種特徵——對於最偉大的價值的感覺，探討及犧牲的精神，充分的努力進行——依衛明教授的主見祇實現在少數的生活上，但它與社會的進步，人類的安全有最密切的關係，他說：

『那陳古的東西不久就會變爲廢物了，並且開闢了簇新的途徑有活動發展的曙光……這價值的可能性是極無限定的，而且是無窮盡的。我們既是成人應該把小孩子的脾氣丟掉，因爲成人的意思便是捨棄個人自己心中的欲望，而敬虔的自己獻身於那真體所能供給他的最高的價值。』（一四七面又一五二面）

(乙)人格不得完成的緣故——宗教教育的領袖當查人格與人生上缺欠的根由，以立施補救，因青年入壯年生活之後，自然的改變難以奏效，他人的補助又較為難得。人格之所以不得完成而均衡，有下述的原故：

(一)宗教還未組織在全體的自我中，因此不得貫徹各部分而給全生活以強有力的動機；且沒有客觀的偉大價值，絕對的標準與正鵠。衛明在宗教與人生第五章上比較李普孟 Lippmann 的「人道主義」與「高級宗教」說：

『人道主義要尋求最善良的人生，就高舉人間的欲望、希冀、夢想、爲無上的領導者，而高級宗教反使人自己獻身於一種客觀的秩序，熱情地追求一種極高的可能。……這生存之秩序尙未探討揭破過，並且這可能之秩序也未嘗發現過；但是牠卻被世人仍然尋求着，不管我們的欲望和希冀以及夢想等究竟如何，因爲這後者（所謂欲望等）是很幼稚的。……人間的努力能夠有效驗的去完成一個爲人所希冀的可能，也需要有一個秩序，因此，人就可在這秩序中，並且可與之協

作從事努力者，以使達到其目的的。一切這樣的事情，都可應用在這偉大的價值之「可能」了。上帝就是生存和可能之秩序，而且包括着這可以達到之最偉大的價值之可能在其內，藉此就可以給牠成爲可能了。並且對於牠的適應調濟儘可從人間努力方面得到很有效驗的成功，但是，倘若沒有牠的話，那末人間的的努力就恐怕完全成爲無用的和愚蠢的。（一四五面）

「祇有宗教纔能把我們從現今的迷離、淆亂、諷刺，以及那些使聰明人感受煩惱的瑣瑣屑屑的事情中救拔超度呢！……人們爲這種尙未知道的和尙未特別化的可能，還抱持堅強不屈不撓的，並富有蘊力的追求着，決不是依照觀察、試驗、分析，以及批評等方法能啓迪的，除非在未發現這些可能之先，儘可使用一種強迫的引誘力，方能助其成功焉。這種引誘 This line 之所以能顯頭露面的來給世界上的人們感覺到牠的魔力之雄壯，祇有這難以克服的宗教 The invincible religion 的使命和其偉大的福音纔可以擔負的。（一三一—一三二面）

不信宗教的青年有能組織統一人格者，但引動他的價值未必有永久存在的可能，他的宗旨實現之後由希冀發生的毅力就能漸漸消沒，甚或人格分裂了。惟獨宗教情操中的愛是常存的。

(二)潛意識中若有隱機，它在無形中影響生活以妨害其和諧與安全，並且此心組內潛伏的力量，是從人生全體奪取的。此種妨害美滿生活的寄生物在本期有開始出現的，但青年自己未必能診斷其象徵，更沒有醫治的方法；與此隱機較輕的還有赫醫生所討論的心理，他說：

『受此種阻礙不得發展之人，常能在若干年內甚少象徵可見。彼等亦能前進，惟其前進為恐怕的，並其每一時期之發展亦為低弱而不完全的。及後於忽然之間與困難相遇，如因戰爭或不幸的愛情事件所有之困難，遂又退回其未曾完全脫離之兒童期內。此種退回可稱為心理的「倒退」(Regression) 與生物學中之「退化」相似。何以有此種倒退？即因其心理的發展為偏畸的不完全的……但或有人問

曰，何以能有此種阻礙耶？答之曰：除因大腦結構的低弱所致成者外，此種發展之阻礙又可爲下列情況之結果：（甲）兒童期之某種本能，如自顯本能，受有過度之刺激，以致成爲心理中永久的支配勢力；（乙）某種本能欲求常態的充分的表現而受壓逼；如一兒童在兒童期內缺少同情的待遇，則在晚期生活中必有病態的表現，因而成爲激情病；（丙）一種本能受有過早的刺激使其有固定於一種變態的物體上之趨勢。」（赫第十六章）

（三）兒童人格的各部分所以不長成，不統一，還有一重要的原故，就是長輩以他們的權威或愛護阻擋其發展。若一個年齡已大的成人不得自立，無論是由於恐懼，或由於過度地倚賴他所愛的，或因不能解開所在團體的束縛，他最高的「心理年齡」必仍是在青年前期以內。道德人格之形成的歷程中，自由的選擇，與自負地在事實上實現所選擇的，是最根本的需要。許多成人對於一切的責任有退卻的態度及失敗的反應。此「預期失敗」是獨立與勇氣的埋伏敵。此種人之情緒的發展已經受

阻礙了。赫醫生說：

「吾人之有情緒卽是欲使吾人能應付隨時出之事故——鼓勵吾人不避危險，能與患難相奮鬪，並用自信以應付過慮。……此等成年兒童之情緒既不發展，故不能使自己與生活相適應。因此，在「長成的自我」與「情緒的兒童」間卽有一種衝突，其長成的自我當應付生活中之責任，但其情緒的兒童則退避畏縮不敢擔負。此等人常爲膽怯的，視生活過於繁累，不能應付危機，遇有意外之事發生卽困惑不知所從，遇有風浪興起祇知逃避安全之處。」（赫第十六章）

（四）「小善」會滿足很多青年的欲望。青年至中期或後期關於理智、情緒、道德雖有無量發展的可能，但他仍安心於少年的地位，戴德爾 Tiele 說：

「我覺得現在青年人最大的危險，倒不在於墮落在非惡裏，而在於墮落在「小善」裏。一位有名大學教授發現學生生活中有一種很大的危險。他經多次的觀察，得到一個結論說：學生在校中，若鶩心於學校生活的光榮，如善爲運動隊的

領袖，任學生會的職員，在校刊中發表動人欽羨的論文，實已落在一個很危險的地位了。」（近代名哲宗教觀九六面）

他考查許多學生在學校裏大出風頭，到後來默默無聞，沒有什麼成就。

（丙）人格的不均衡——有二種相反的性格各能阻止人格均衡的發展，一是全生活的趨勢偏於內向 *introvert*，一是偏於外向 *extrovert*。內向的因自省過多，發生恐懼與煩悶。鮑氏說這種人是沉靜的、寡言的、好作默想的，不喜外驚，而喜理想；不喜實行，而喜論理；不愛交遊，而愛自省或幻想。「內向的」後期青年的心理還是像前期者，所夢見的英雄是自己；身體軟弱者毫無勇敢者竟自以為是踢球隊的明星！憐惜自己者的幻覺對象無非是受苦的英雄，他感覺他的才能與德性本是強過平常人的，怎奈人不相知？但將來人人都要醒悟過來，並以後悔的熱忱賜他以光寵！那相反的「外向的」是缺乏深思與靜默的淺薄人，他們廣交朋友，愛好活潑的社交，無益四育的娛樂，不難明白的閒書，不必付大代價的服務。此性情在後期較

難改變，其發展的起點多半是在少年及青年的熱鬧生活中，因為在那常時間中缺少思惟、審察、理解、等理智作用上的訓練，並寂靜中與宗教上的涵養。改變此種人生的可能，是在於較安靜的環境與主觀價值的覺悟可否挽回生活的趨勢。至於「內向者」，此傾向有根據於天性的，即如退縮本能過於發達，或還有他故如由於自卑隱機所構成，或因理想生活未得實現，所以憂慮發生。那內向各種心境的解放與改造，須視人與環境為轉移。最普通的方法是以同情的交際與服務他人的事工，使主觀的生活變為較客觀的。

青年之第二種不均衡是顯在屈服本能與管理本能不平均的發展上。在圓滿的生活中這二種本能都是需要的。領袖所以能作領袖的一部分原故，是因他能覺出何時須順從他人，並且會以全副的精神贊同他人的主意及工作。反之志力較弱者在必要時須會率領不及他自己的遠見及深識者。所以無論人的地位與責任如何，此二種相反的傾向需要適當的調合。盲目的順服與強硬的自是皆妨阻統一人格的組成、同時

是妨礙社會的進步。

第三種不均衡發展是在物質化與「別個世界化」other-worldiness 的生活上。近代的大學生必是科學化的，但不當受物質化的限制；反之有些青年誤解宗教的精意，就輕視眼前對於社會的責任。

其他均衡的發展不必枚舉，因為在青年中工作者在耶穌的人格上有完美的自我之各部分一齊增長的實例。

(丁)社會方面的關係——完美的人格必形成在當代的社會之內，如耶穌所形成的在第一世紀社會中一樣，且在偉大的人格上那互相的影響很大。耶穌之精神的自由，從一方面看，是由抵抗法利賽人拘泥的，僵硬的狀態漸漸發展而有的；他的唯愛主義與博愛的性情，是在帝國主義的政府與階級社會的當中培養出來的，因此種社會得來的刺激在「精神反抗」空氣中得到創造之能力的佐輔，遂產生那唯一的人格。利他的精神是創造的，私己的態度但阻人格的發展；永久撇離社會以自修者

，更是殘賊自我者。

另一方面，本期的青年若不肯到民間去，不肯爲改良社會，及爲發展偉大的價值，作最後的自身犧牲，他那已造成的人格從此時期起，必要縮小，或因結合力不足就必分裂。在交通靈便的二十世紀中生活的人，他屬精神的交通與聯絡，若不能與物質的交通媲美，青年的人格就不能得到諧和統一。衛明說：

『假若實施「交通」在這種情形之下，那末，就可以把一切的人的生命集合起來組成爲一簡單的網物。這個目標是爲每個人在他全部的努力所尋求者及愛撫者，將來可爲那無傷痕的網織成的物體之一份子，而且也能概括一切人們底戀棧不捨的目的物在內呢。每個人能享受其他人們一切的價值，然而同時每個人也能分擔其他一切人們的錯誤。這互相交賴的網織物的總量之意義，就可給與每個人

在各樣的人生中取得人間整個的生命運動底總量之意義。每個人對於這運動是擔負着創造的貢獻和參與的責任。每個人在他一生的勞力和憂喜之中，就可以發現

宇宙的運動之真諦，並且可以知道他這微小的生命逝世後，就是這種尊嚴和偉大的東西來報酬其每次犧牲的代價。他的快樂決不是霎時間的愉快，乃是為無限的可能底燦爛榮耀和更悠久的歷史上之勳績。〔宗教與人生六八面〕

前二千四百年在亞東發明的「大同主義」，前一千九百多年在亞西設立的「社會主義」，以及二十世紀的科學與交通，這三項若被當代的青年所明瞭，且實現以改造各團體的生活以及國際的社會，則人類的前途可樂觀。青年德育的範圍必以如上的目標決定。「你們要完全像你們的天父完全一樣」，是時時代代的人格為準則，而且上帝的完全中最大的部分是對於社會的。索教授說：

『上帝是理想的人格，其行動皆為善。他招呼我們去努力實現道德的行為。……此理想的人格——上帝——當是團體中的一位，一最大份子。上帝的嘉許有無限的價值。有時這種嘉許是與團體的嘉許相合；但是具有理想的人，受上帝旨意啓示者，如先知與宗教天才等，往往發展一種正義的覺悟與團體者有別，此種

人是感覺上帝的嘉許較所有其他的爲貴。』(宗教教育原本第四六面)

華德說：

『倫理學是賜給有知識者一利器以造作一種新的將來，因它這種急迫的主張，「弟兄主義」的實現，非極端的犧牲是不可能的，且自我的圓滿實現也包含在此唯一程序之內……此倫理是自然的，因它是羣衆的經驗所產生的……科學對於它的發展上也有相當的責任，但是屬於道德的宗教能扶助人選擇生活的目標與價值，因宗教是以「應當」爲其莫大關係，是招呼人追求「善」，如科學與藝術招呼他追求「真」與「美」一樣。這樣，宗教乃是利用創造之想像最高的能量以改造人類的生活。』(經濟的倫理學原本三一七面)

宗教教育對於本期青年德育的重大責任似宜感嘆：「這事誰能擔得起呢！」宗教是在這各種需要變化的程序中最主要的原動力，其實用的方法又是宗教領袖當練習的。最後的目的當擺在眼前，就是造成社會化與基督化的完美人生，此目的是二

而一的，不是各無關係的，因美滿的自我祇是與凡關係共同生活的「個性的他」聯絡得合式而已。

隨意的討論與研究問題

1. 近代中國青年的服務理想若不實行出來，其在內與在外的妨礙是什麼？
2. 試論中國青年對於婚姻理想的優劣及其改造方法。
3. 有何善法能使現代青年中的熱情與不顧性命的奮鬥精神轉移到較積極的建設的事工上去？
4. 試論高級中學及大學裏的職教員學生合作的缺點與改良法。
5. 如何可使學生的會社更民治化，更社會化，且得到最大的效率？
6. 如何培養青年中後二期高超的理想以促進社會進步？
7. 青年人在組織人格時，缺少了甚麼成分最影響於其統一？
8. 社會中常有婚約毀壞及婚姻不滿意的爭端，有何相當的救濟法？

- 9 青年娛樂及遊戲的興趣如何能轉移到人的工作上？
10. 宗教教育領袖對於青年擇業問題當負若何指導之責？
11. 當代青年人格不得均衡的發展最重要的原因及救濟法。

第七章參考材料

- 吳偉士：心理學第十八章 Woodworth: *Psychology*
- 立佳生：青年心理概要第五、六、七章 Richardson: *Religious Education of Adolescents*
- 屈雷西：青春心理學第七章 Tracy: *Psychology of Adolescence*
- 艾迪：性與青年第五、六、七章 Eddy: *Sex and Youth*
- 衛格理：學生與教員第七章 Weigle: *The Pupil and the Teacher*
- 赫得飛：心理學與道德第十六、二十一章 Hadfield: *Psychology and Morals*
- 霍林渥斯：青年心理第三、四、八章 Hollingworth: *The Psychology of the*

Adolescent

衛明：宗教與人生第三、五、六章又五一及一二二面 Wieman: Methods of Private

Religious Living, Chaps. 3, 5, 6. The Issues of Life, Chaps. 3, 6.

侯感恩博士：青年會實業建設三至五章 Dr. Ralph M. Hogan

Mudge: Psychology of Late Adolescence

Soares: Religious Education, Chaps. 7, 12.

第八章 宗教與青年

(參看變教授宗教心理學講義第三段三至五章)

一 宗教是人類先天的性分

有人以為那數種原始的本能中有一種是「宗教本能」，因在各族各代的人中，宗教是普遍的，並且宗教情緒是人人可能發展的。但據最近的本能論（看第二章）宗教是很複雜的事體，其對象雖經多人覺悟是獨一上帝，然而各人的對象不相同；況且

純粹的本能必定『實現在關乎對象之一特殊的行動上』，但那基於宗教的行動不盡一致。據教育心理學大意：『宗教本能是否為純粹的一種，我們不敢確定，不過宗教確有本能的傾向為之根據，則可斷言無疑。』若宗教是當認為根本的需要，（參看第二章，二，（戊））它就必以人的本性為根據。普格理希 P. P. Schiller 在祈禱 Prayer 書上說：

『心理學的研究，已證明為何祈禱是宗教歷史上最普遍的現象……祈禱發生的根本理由不是在外面的景況，卻在心靈最深的需要……在自保本能與其活動以上，有根據於審美性的活動，再上有理智的活動，更上有關乎仁義的活動。……絕對的目的之價值的發明是直覺的效果。人對於神聖發起感覺，那刺激不是外來的，是內在的；類似本能，類似意志與直覺的奧妙勢力，亦類似對於優美音樂的感覺，是理性不能分析的；對於神聖的快感及美妙的覺悟，是理性不能解釋的……祈禱是一種「生命力衝動」且是其最高的現象。（原本第四章）

普氏以祈禱爲宗教的中心，神聖的覺悟爲宗教發生的因由，且認定他的普遍性爲宗教基於人性的確證。麥教授在宗教心理學上說：『宗教的本身不是本能，並且亦無所謂宗教的本能，乃是某種簡單的情緒結合而成一種特別的情緒之態度，此種態度吾人即可確定的稱他爲宗教的情操。』這從簡單的情緒及本能組成的情操是複雜的情操。（合參本書第六章，五丙）。

情操不是先天的，但人類的根本需要中既有宗教，必有宗教性發展的可能，而且此能量在青年期最大，因爲赫醫生所論的「追求自身完備」之感覺，在這時更爲顯著。『如吾人原來未具有不完備之感覺，則不能有對於上帝之懼怕或對於上帝之愛戴，亦無需乎有上帝。』各種情操在青年期較易組成因本期情緒豐富，且根據於本能的衝動在此時較比在兒童期或成人期更爲強大。但有幾種純粹本能與豐盛情緒，同時有迅速的發展，那末若宗教性不得合宜的培養而有相當的發展，則本能儲藏的力量——一切的生命衝動——便都分用在生活之別的部分上，於是此無上的富源

必被堵塞，此最可提高生活性質的能量，就有萎縮與消滅的危險。若宗教的能量得圓滿的發展，則各種本能與情緒必皆有所貢獻；類如審美性與社交性固然皆有直接的貢獻，但別的強有力的本能也有必先經變更或昇昇的，纔與宗教情操結合。這樣人的『心、性、意、』之全體必被宗教貫徹，至宗教能給予全人格一個高超的動機以統一之爲止。屈氏說：

『宗教不祇爲理智的問題，又不僅與感情或意志關聯，而屬於三者全部。蓋此三者關係至密，缺一則其他不能興起。宗教不可與人生相離，亦非人生之一部分，實爲最高最善形式之人生也。』(青春期心理學一九三三)

宗教性是人人皆有的，正如人人有惻隱之心一樣，但若得不着充分的培養，則它不必能自然地發展；亦如有惻隱心之可能的兒童，有不少的卻長成殘忍的土匪；又如具有審美性者，若無美育，可長成目不識大自然之美，心無美術性之樂的人。若青年人的宗教性不發達，必是因爲沒有遇見培養宗教性的空氣與機會，或因那宗

教的機關有不適合的性質及施行方法的不良。若再進而考究一種根本的原由，是施行宗教教育者祇用培養道德的方法以發展宗教性。衛明說：

「宗教之主要的精神是極革命的並極改造的，因此宗教就與道德不同，有些宗教是極帶着革命性的，因此也有些道德帶着同樣的色彩。當一種道德變成爲人生底熱情和改造的事體的時候，並且有一種福音來作這種道德的宣傳，而且有熱烈的希望去給人生達到上帝之秩序裏（或以其他代替上帝之位置），這種道德就要變爲宗教了。另一方面說，當宗教失掉其改變人生底企圖之熱情時，而且牠祇需要很圓滑的來共同幹些事體，那末，這種宗教馬上就會變成道德而非宗教了。：宗教是想使人改邪歸正，去惡就善，重生爲新人，甚至於想把整個的世界都轉變過來。道德關乎這兩項事體都沒有勇敢擔負的。」（衛明著九九面）

一一 宗教教育的重要及難處

關於宗教教育爲造就人格之必需，在一九二八年的耶路撒冷大會有下列的理

論：

「宗教是教育的必需要素。今日的教育家志在鑄造學生的人格，這是至理名言。但現代生活的高壓，與繁蹟，因為有專學的必要，致使人將此種基本的責任，拋在腦後，主張一種狹窄的機械的訓練。近來教育、文學、與心理學的智識，是使我們回憶到健全教育之目的的真正概念，並使我們了解和注重提倡人格的方法。教育的完備意義，不能限於教授與職業訓練，必須刺激學生，使有藝術的、智力的、道德的、理想，並促進學生有完滿的、均衡的、有意義、之人格長成。教育的功能，在伸張我們的能力至於極度，和鼓勵一切正當的企望。如果我們達到這個目的，我們本性中所有的要素都要連為一貫，專運用在一個強有力，足以鼓舞統一整個的自我的興趣上，慷慨大度以謀公共幸福。如果沒有這個興趣，人便成爲浮薄的，不中用的人。如這種興趣是低下，人們便成微小偏枉，自己不快樂，並且危及同類。宗教若名副其實，在能連合人們的反應到人的悠久價值。因

爲如此，所以宗教是教育必需的要素。沒有宗教，教育不但是不完全，並且在名義上是自相矛盾的。

如果人格發展上的無上需要是一個統帥興趣的統整能力，如果這種興趣必須圓滿地充實人們的理想——美術的、智育的、與道德的——那末，我們雖不否認其他宗教也有價值，我們確信祇有基督教能供給我們教育所要求的。耶穌基督裏面，有一個完全人格的模範，是完滿而諧合的，又創造而普遍的。他的天國的福音，表現完全人類社會。他的聖靈，就是改變個體與團體的能力。他的信徒幾千年來，各種族的經驗，都證明他們是順從了耶穌，從爲己的恐怖與野心解放出來，並且發現新鮮的愛與樂，和平與安康，爲人類的家庭謀永久存在的幸福。〔基督教的世界使命一三面〕

一個統帥興趣，或說一倡導的理想，是宗教在青年的前、中、後、三期漸能養成的，但他能否得所需要的時間與適合的機會呢？按中國這時的景況，宗教教育如何能與普通教育連合，而得以上所說的結果，是急待研究的問題。若私立學校中能

有選修的宗教科與隨意的崇拜，則此難題較易解決。祇當多預備宗教教育的主任人才，並且家庭與教會及學校都當通力合作就不難達到目的；否則宗教很難貫徹全生活。若單有禮拜日的崇拜與一點鐘的主日學，那時間還不夠使宗教被組織在人格之內；它不但是太零星的，也是太孤立的，不連合的，不能深影影響日常生活。這正像有些人說：「宗教是宗教，買賣是買賣」，修養與工作全然成了兩截，不能打成一片。宗教教育未成大功的原因正在此。這豈不當喚醒宗教領袖，使他們注重這緊要的原理，而設備較為完美的宗教教育嗎？

若是宗教教育能從兒童期直到成人期都有逐漸發展的機會，用活潑的方法從事訓練，則大多數人的宗教性必繼續發展，不必有「改心」、「轉機」、等等長進經驗上的間斷。得有此天然發展的青年，可避免煩惱與「自信有罪」的極端愁苦，及與上帝分離的覺悟；且其宗教情緒不比那經改心與被激烈的情感催促者較為薄弱；其忠誠與熱情可隨經驗的豐富達到最高點；對於上帝的體認，可比那有數年分離者更為深

切。耶會的建議案第一四面又說：

『這樣的教育，便是教會全部工作的要素，無庸疑義了。或是做教師，或是做傳教士，做父母或是做牧師，我們都有我們的本分與責任。教會的全部努力，是在得着這樣的效果；教會份子，可有不同的方法，但他們的職能與目的是。樣的。他們都是教育家，是基督的僕人，亞力山大的克里門稱他做「先師」，這話是真不錯。我們須明白宗教教育，不能祇限課程的一種功課，示教的一種方法，人生的一個時代或一種的環境。凡是扶植人格發展，使適於服務人羣的學問，如算學、文學、藝術、手工，都有其適當的地位。基督教學校之存在，以教授此種學問為宗教事業的一部份。祇有教授是不夠的，其他如同禮拜，共同生活，共同遊戲，於服務中表現信仰，以及平日起居動作，都包括在我們教授裏面。更進言之，我們的程序，必須仔細地適應學生的生長能力，使他們漸漸吸收合乎年齡的觀念與經驗，順着自然發展。其過程，不得以學校為始終。教師所需要的基礎，

已經在家庭與社會中安定了。他經營建築，須要一生的工夫纔能完竣。教會與大學一樣，成人與兒童一樣，都是相關的，都應當一齊加入基督教教育的工作。基督徒的全部團契中所有的一切機關，都應當明白這個責任的重要，擔起他們的責任——一個忠懇的責任。」

按國民政府教育部的規定，小學與初級中學的課程，不能有任何純粹的宗教課程。究其原因，則謂十五歲以下的兒童不會理解宗教的意義，也不會對於宗教有明確的批評及選擇，所以父母與師長都不當使兒童有受宗教薰染的機會。這種規定或有幾分理由。若他們所論的宗教是迷惑的種類，或有武斷的性質，或有麻醉的作用，那便真正不當使兒童的活潑精神與少年的尋覓真理的熱誠受其攔阻。但是明確高尚的宗教並沒有此種弊端。若從十五歲以下的生活中摒除宗教，這在兒童的心目中並不以為暫置宗教於不論，卻不免要看宗教被置於毫無價值的事物之列，因而否認宗教與生活之密切的關係。成人若這樣不容宗教自然地被組織為青年人格的根本要素，顯然是妨害人格之統一，因為十五歲以後加入生活的成分較難貫徹全體。

美國的國立學校中雖沒有宗教必修科，但大半教員是信從宗教者，他們所教的功課多有宗教間接的影響；並且家庭與教會可有補救普通教育之缺欠的機會。近二十年來西國的教會對於此事有大覺悟，竟認此爲不當放棄之責任；於是設立許多的週日宗教學校，與主日學並行，使一般兒童及少年，每星期在家庭外至少可得三點鐘的宗教教育。並且在美國有好幾州的學校讓學生在上課的時間內去赴此類宗教班；比如下課的時間是四點，若有學生願意去赴宗教班，則學校可讓那些學生提前下課。此種宗教教育是絕對自由的，非學校或教會勉強學生，亦非學生或教會強迫學校。有了此種辦法，宗教就得與全部生活連合的機會，不祇是局部的了。中國教會也當趕快爲兒童及前期的青年，設備課外宗教教育，而爲中、後、二期的青年，不但預備課外的宗教活動，還當任高級中學以上的學校裏備有專門的宗教教員，並在選修科內列有關於宗教的科目。宗教教育的研究第三百二十面上說：

『中學當有下列的設備：（一）校中各系和各科，以解釋基督教化的人生觀或表

現基督化的生活的性質之機會，而基督徒教員皆當明瞭的認識纔好。(二)課程表上，應列有宗教的科目。每系或每班的學生，都應有機會選讀確具宗教價值的宗教科目，其課程當包括聖經歷史，聖經文學，比較宗教學，宗教示範，以及宗教教育。更替制度或純粹選科制度，可斟酌應用。其他如哲學、倫理學、與社會科學，凡由具宗教價值中產生者，概以基督徒教員教授之。(三)中學校對校內或校外舉行禮拜儀式，應作詳密的規劃或鼓勵學生往附近教堂禮拜。更替制度或純粹選科，可斟酌應用。(四)中學應該規劃在每星期內，舉行宗教聚會，應特別注重美化而有意義的禮拜，活潑而生動的團契，簡短而有益的演講。(五)每年開學伊始，學校應將宗教研究、禮拜，以及活動的機會，表現於全體學員之前，俾能有所領悟。(六)中學校應設備特別建築物，佈置適宜，以供禮拜及舉行宗教儀式之用。尤當另備房間，作默省及祈禱之用。』

研究文學者在深受基督教影響的二十世紀，不可不知基督教的大概，而喜好尋

求真、善、美、者，且當用較深的研究去探得宗教的底蘊。若政府不許兒童與青年得此機會，則「信仰自由」祇是具文，不是事實。

三 青年對於宗教之態度

或有人以為當代青年不感覺宗教有價值，所以為他們設備選修課，隨意崇拜，及課外的宗教活動是徒然的。但可以事實證明青年對於高尚的、正常的、宗教感覺興趣。十九年出版的宗教教育研究上說：『宗教教授得用選修制，或任選制，倘若課程優美，教師得人，則選讀的學生常很踴躍。』據十八年九校的調查，其學生總數為一千七百五十九人，其選讀宗教科者，為百分之四十三（任選制）。二十年的教育季刊所記載的一處大學及一處中學的報告列下：『本校已取消宗教系。其有關於宗教學科目，盡行歸併宗教教育哲學系，作為選修。宗教儀式，則自六七年前，即採用自由參加制度。一般自由之空氣，自重之精神，穩固理智之信仰，與大團契友愛之生活，則四年來誠有加無減。』又據福建泉州培元中學的報告：

『宗教方面——我們堅決的承認學校之內，如無基督精神，則拯救個人，拯救國家，將徒勞鮮功。……但是我們的辦法，卻絕對的不贊成機械的辦法……禮拜儀式，許學生自由參加，十年前已有相當的解放。現在宗教的工作完全托在學生青年會。宗教敬拜，完全寄托於師生合組之基督教團愛會。每日晚禱一次平均參加者約一百五十人。真的精神比之未解放前，好得多多……。』

有人誤想高等教育妨害青年的宗教信仰，但是據美國一九二三年的調查，在受高等教育的青年中，依百分法計，讚許宗教者較別的青年更多。在基督教所立的大學中，有百分之九十五的學員直接或間接的都與教會有關係，州立的大學中，也有百分之七十五至八十與教會有關係，但大學以外的人與教會有關係的不過佔百分之三十七而已。若宗教教育的事業，在各大學與中學之內能大加擴充，那比例數就可更顯明教育與宗教之互利益。

四 青年的宗教與兒童的宗教之大不同點

(合參屈氏的青春心理學一九六至二〇一頁)宗教既是兒童先天的性分，而不是一種特殊的本能，其培養當從二三歲起，並且繼續的促進。這時的宗教不能全然為自動的，多是由於環境及他人的影響，有薰染的性質，與他們的道德性之生長相同。衛格理在學生與教員上說道德的生長有二根本，適應的與創發的，但其最初的發達是從適應環境起：

『十二歲前道德乃由習慣、聯想、倣效、權力、而發達。於是此時而兒童所組織的法律，乃由所遇之境況影響而組織之；兒童所有之法律乃自然之效果。若某種行為有善的效果，則此行為為善；若某種行為有不善之效果，則此行為為不善。兒童實未理會真道德，其所知之責任，祇是好樂不好苦而已。十二歲後，道德乃由社會之動機而發起。……兒童之宗教即萬物並家庭中所表彰之神，有四要素，可定兒童之宗教：(一)興味在於萬物；兒童五官常不倦，常論各事原因與各事之意義。兒童因其所有之想像力，以萬物之事為人格，喜聽神蹟及萬物以上之

事。此可使兒童心大開，明白上帝爲創造萬物之主宰並扶持萬物。(一)起初兒童有輕信之心，無論說上帝何事皆信之。……(二)小兒有愛人之心，並易受他人之感動，彼欲人愛，彼亦愛人，此卽爲宗教之本。幼時彼如何對待小兒，此卽定其如何知上帝之愛。小兒知上帝並上帝之愛，乃由別人愛之而知也。(四)小兒有仿效之本能並愛人之暗示。』(第十一章)

兒童的宗教是客觀的，適應的，居於傳授的與被動的地位，所以自身的宗教經驗甚少。他的信仰是以他所信服之人的信仰爲標準，並且對信條與禮節的感受性很大。據德國庫樸凱博士 Dr. Kuppel 所論，兒童在宗教上不能有實在的發展，因他不過感受訓誨與環境的影響，所以其吸收宗教的價值全是無意的。但是青年人要自己明瞭宗教的意義而估量其價值，他的宗教不再是偶然，乃是自動而獲得的，所以庫氏說：『宗教自內發展是起於青年前期，隨卽可順序的發展，而其成熟則必待後期之末。』(青年的宗教發展原本二一〇面)

在變教授宗教心理學第三章及羅教授宗教教育原理第七章上所主張的與庫氏的理論稍異，就是說兒童能得到真宗教經驗，所以自內部的發展不必待青年期。若宗教是根據於人性的，而且內在屬宗教的生命衝動若有合宜的指導，其發展自可較早。但發展之始，環境的影響仍然甚大，因多半是出自宗教的適應根本，但那第二根本——創發的——在青年期當得合宜的培養。最初的宗教經驗形式及心緒中有崇拜、景仰、與虔敬等。個人對於宗教的清明認定就是青年期發展的目標與最後的效果。此種欲望實能貫徹不少的青年之全精神生活而決定其傾向。此由內部發展與趨於一定目標的性質是兒童的宗教所不能有的特徵，那「確實」的與「認定」的精神，也是由於青年理智的發展。在文化高尚的社會中，宗教必須根據於理智，方有存在的價值及影響生活的能力，那末青年對於宗教的態度及估定宗教價值的標準，雖然多是他們於兒童時代在家庭或社會中所領受的，但他們自身的宗教發展，確是思想與經驗的效果。經驗的獲得本有「動」「靜」兩方面，在青年期有極豐富的可能，其中最可

使宗教成爲活躍的，是發現上帝——由揣摩而實在得着上帝，以至體認「自身與上帝接交的感覺」。這經驗是兒童較難得到的，所以兒童的上帝觀是片面的，且含有很多的錯點。

五 青年期是宗教醒悟的時機

下述的事實是根據在美國的調查，因基督教在中國的历史尙短，但可望不久會有同樣的調查，供給我們更有價值的材料。據柯教授 Dr. Coe 最近的主張，皈依上帝的人數以十二歲的爲最多。據男青年會前三十幾年在美國所調查的五百一十二位幹事的宗教經驗而論，其對宗教醒悟的年齡，以十三歲半爲其平均數。據斯塔貝克 Starbuck 前三十年調查，悔悟而皈依上帝的人數，那曲線有三處向上，第一是在十二歲，第二是在十六歲，第三是在十九歲，而以十六歲者爲最高。據他說十二歲者的特徵是靈敏的感受性及易受暗示，十六歲伴着悔悟的經驗有生理和心理的擾亂與變遷，十九歲者特殊是理智的活動與穩妥的認定。近年來葛拉克教授 Prof. Clark

的調查結果，與柯教授的結論相同，他根據二千多人的宗教醒悟經驗，推得十二歲為最多數人皈依上帝的時候。柯葛二氏的結論與斯塔伯克氏的結論之所以不同，其一原因是斯氏以「悔悟」為調查的要件，而柯葛二氏則注意於「皈依上帝」，並主張宗教的繼續發展；又一原因是葛氏所調查的多係大學生，不是普通青年，另一最有關係的原因，是近代的宗教教育已改變了人的理想與方法，所以青年人不必等着猛烈的刺激那種「悔悟」，反可較早的坦然蘇醒地皈依天父。屈氏在青春心理學上說「改心」的經驗多見於青年期：

「十二以前罕見，八歲以前尤然，於此更欲附加者，則二十五歲以後較稀，三十歲以後更為罕見是也。此重要之研究，慎重加以檢討，可知在青春期，使信人生所預向之物，在深遠之宗教經驗一方面，堅其信念，且使歸於正當加入教會之新會員中，主要為青年男女，與宗教事業有關係者，無不承認其事實，……強烈之宗教確信，深刻之宗教感情，著明之宗教決意，在青春期較任何時期為顯著

，在中段，尤達於最高潮云。(二一二面)

總而言之，青年期確是上帝兒女歸回上帝家庭的黃金時代，錯過此時，則領到上帝家的途徑困難較多了。

六 青年對於宗教醒悟的因由與刺激

近來德國庫樸凱所作的青年的宗教發展，是根據青年人的著作研究其宗教，特別重要的是日記，其次是詩文與密信。青年時期好寫日記的原故，是因內省的傾向，及對於本身的敏銳覺悟與愛護；同時青年有孤獨寂寞的感覺，渴想密友的熱情，及發表內心的需要。青年「自我」必要尋一密友，而成人中能體貼的不多，並且青年那保守祕密性使他躲避人，就是他的日記也要時刻密藏起來；同輩的朋友，雖在兒童期可滿足他交通的欲望，此時若引他們爲知己，缺點頗多，不如那日記中由青年創造想像能力所產生的「別個我」能表同情，能以平靜體量的態度迎合他神聖的覺悟，且滿足相交的欲望。青年中、後、二期此類日記最多的理由，可推而得。霍

博士 Dr. Hollingworth 說：

「日記是一個緘默的心腹，什麼話都可以告訴牠說，不慮斥責，亦用不着害羞。牠給情緒一條出路。牠幫助着青年發表其籠統含糊的觀念因而明確之，並且生動地描寫其自己。並且繼續地記日記，可以幫助着使試驗的自我接近，因為記日記者可以用批評的眼光時時考察其自己的記載的經驗和有價值之思想及行爲。

下列爲青年們所予之記日記的一般理由。一個十七歲的男兒（後來成一哲學博士）在他的日記中寫道：「當我把使我厭煩或憤怒的東西一經寫下之後我就覺得輕鬆。我覺得對於每一個思想必須徹底思索直至完全明瞭爲止，於是我就埋首把我所不易運用之思想都寫出來。所以想這種日記對於我是極端的重要。」一個女兒的日記——從十四歲記到十七歲——說道：「我之所以寫在此冊是打算從懺悔中解脫我自己。……凡與我真有關係之事我無可告訴之人。因爲當我告訴之後，我所信賴之人走去，在我仍舊留下一種空虛，又不能不逐漸地填補起來。」（青年心理二四七面）

庫樸凱自認其調查有缺點，即不能發表普通青年的宗教情形；因為唯有思想較深，感覺與內省較敏銳的青年好寫日記；並且他的材料多半是由大學生得來的。所以此外他又在六處職業學校裏調查了一百四十八個十五至十六歲的女生，在他們宗教經驗一方面作詳細的研究。所問他們的是虔敬的情緒，尊榮或神聖的覺悟係從何事起始。衆女生中有二十八人顯然尙未有此經驗，故其答案毫無價值；其他一百二十八人中已有深切經驗的亦很少，因其年齡皆在前、中、二期連接之際，沒到那最易受宗教感動或美術感動的時候。但關於此期中可發生宗教興趣的刺激物，庫樸凱得了不少的重要材料。（下文中凡屬 A. B. C. 等字母者，是從日記和信件中得到的例子。「女生」都是指那一百二十八個德國女子的答案。）

（甲）大自然與審美性的關係——那一百二十八個女生有六十八個在答案中表明虔敬的發起是由於受大自然的感觸，但此美感不必都有明確的宗教性質。那六處學校既都在城內，感觸的對象便多半是在天空。有一位說：「在安靜的冬天夜深的時

候，我仰觀滿天燦燦的明星，讚美和虔敬的大覺悟，使我開始明瞭上帝對人類的無上慈愛，隨即感覺自身的卑微，而感激上帝」。又一位說：『我合掌靜觀星辰滿佈的穹蒼，濃厚的情緒便在我的內心激起，有轉入更美世界的感想與神聖的覺悟。』按女生對於大自然的感覺，以屬天空的爲最有關係，但因森林的安靜與高山的莊嚴偉大，也有不少發起虔敬的態度。一個二十歲的青年(E)的日記上寫着：『我看郊野的美景，仰觀天空，俯視平靖的水面時，神聖的感覺充滿心間；我感想無限大自然伸展而無窮，同時彌漫以昭彰於極微末的物體；這是我在自然巍巍當中的默想。』

此六十八個女生以外，還有九個人承認藝術之美爲發生虔敬的刺激。有一位因在大禮拜堂聽了大風琴的聲音而發生虔敬，她說：『在我內裏好像另有一種精神運行』。其次是丹青的感觸；有一位女子見了拉斐耳 Raphael 最有名的聖母圖，就說：『這是表現繪畫者對於至高上帝的讚賞與虔敬，靜觀者必受那感觸的染化，遂安

安靜靜的站在那畫前；我的神聖覺悟是在此際始發起的。」

(乙)儀式與禮節的關係——一百二十八個女生中有三十一人報告其對於神聖的覺醒，是因教會的儀式與禮節發起的。屬更正教的一位論堅信禮的經驗說：「那禮拜堂似乎變了特別的所在。」又一位說：「在那寬大的房屋中有神聖嚴肅的感觸，使我發生新覺悟。」另一位說：「我上聖餐臺領聖餐後，有一特別嚴肅的感覺，使我深深的默思了一整天，這重要嚴肅的舉動至今猶存在我的心上。」教會的禮節也會有相反的感覺，例如(B)的日記上寫着，他受堅信禮時發生了反感：「我覺得全無意味。」(B)在兒童期常因利己的衝動禱告，希望上帝向他顯出特別的恩典，自己卻未得實在的宗教經驗。在青年中期受堅信禮與聖餐禮也未得特別感動，他心裏的懷疑與煩悶隨即顯露出來。

方纔所論的刺激不是簡單的，例如上段所述有因根據於禮拜堂的高大莊嚴與風琴聲音的宏亮嚴肅，及所穿的禮服，所用的象徵，行禮的威嚴與肅靜，這些都含

有美術感覺，但是此數情緒的感覺外，尚有基於理智感觸的及意志活動的部分，更當有道德的覺悟。卽如一個青年說：『我站在聖壇前滿心覺悟我的生活還未完全的組成。』又一位說：『我不得不想到對於順從父母及師長的缺欠。』寫答案的女生中屬於天主教者不多，當注意的是其中沒有一個提到美術感覺卻多以初次的聖餐禮爲覺醒的刺激。大概這是因她們受聖餐禮很早，審美的可能還未發展，但所行的秩序之性質能以發起濃厚的情緒。有一位女生說：

『我如今想到初次的聖餐禮經驗：那日我還在家時，身穿白衣，頭戴鮮花冠，從窗戶中看見大自然的各種花草，我心中充滿了活動的豐盛的喜樂，我滿心的感覺好像讚美，唱着「耶穌，耶穌來到我心」。後來在堂內聽那主領者述說兒童的朋友耶穌的慈愛浩大，我就切切的求耶穌進入我心。……越思想耶穌的慈愛，心中就越生出敬仰，甚至幾乎不敢呼吸。當領受那創造我之恩主的聖血與身體時，我的心就像浸入在慈愛的海中，那濃厚的情緒真是不可言喻了。……在那種神

聖喜樂的感覺中，我就全然屬乎我的恩主了。」（原本一三〇面）

關於此種經驗我們應當注意一件事，就是情緒的激動大於理智上的感觸，此乃天主教中青年宗教覺醒的特徵。但此青年女子的經驗極美滿，因最後的刺激是耶穌的愛，而且她的反應是全備的自獻。

（丙）生活經驗的關係——有十八個女生敘述自身或他人所遇見的事與在經驗中所表顯的態度，為其發生虔敬感覺的因由。在此種覺醒中理智的關係較大。有一個論到一位寡婦的獨生子陣亡了，「她一句怨言沒說，她的生活雖如此不幸，但還是平心的忍受；我因此不能有虔敬的覺悟。」有一位見其親人病故時說：「從前對於人的死去，我沒發過如此濃厚的情緒，此時我始發生對於上帝的深切虔敬。」

女生的答案中未提及自身失敗的經驗，與覺罪的感觸，但日記上提起此類刺激的頗多。有一個十九歲的男生說：「情慾的催逼使我投奔救主而迫切的祈求。我自恨至極，但與救主對面交談後，心中大受安慰。」在青春前期女子感覺其道德力量

不足者較男子多，但是在中後二期較多的男子因「自信有罪」而醒悟。日記上亦常提病患、困苦，及孤獨等為對於宗教覺醒的刺激。有一位十八歲者的日記上說：「多日的病痛是我趨向宗教的原因，因而尋找上帝。……我認定的信仰被我的科學教員尼博士極端反對；雖他所論的有些我也認為至理，但我宗教上的認定絲毫不受搖動。無宗教我就不能存活。」

(丁)關於調查的總論及各類刺激——照一百二十八位女生的答案，百分之五十四對於神聖的初次感覺，是因大自然而起的；因藝術的是百分之七，因儀式與禮節是百分之二十四，因生活經驗的是百分十四。庫氏承認此調查有三種缺點：一是限於十五至十六歲的女子；二是寫答案者都是城市中職業學校的學生；三是所有的問題只關係宗教上的一部分就是尊崇的覺悟與虔敬的情緒之發起。但日記與詩文上的材料發明了他類的刺激，例如根據於社交性的刺激，能使青年思想人類的歷史與前途以及社會問題。其中思想力較深的青年，就會發生宗教的醒悟，因為他們覺悟必

要一位比自己更有智慧及能力者與他合作，方能迎合生活的需要，並且此種刺激能發起尊崇上帝的情感及倚靠其扶助的欲望。又有青年感覺他服務人的事工無成效，因而被激動去歸向上帝。依照現代對於社會責任發生敏感之青年的著作，可推知此種覺悟是不少的人入宗教區域之初步。可惜有些宗教領袖不以此種經驗爲宗教上的醒悟，因而不根據此感覺導引青年進入更深的更寬廣的宗教經驗。此外還有一刺激，即青年易有煩悶而要求慰安的心理。

庫博士所查的日記與詩文中，根據理智而發生對於宗教的醒悟者也不少。此過程中有好奇本能的催動及讚許的情緒；其對象是真理，並且所發現的真理有神聖的色彩。具有此等能力的真理是天然的，其中有屬於物理的也有屬於靈理的。真理能使發現者與那創造接觸而交識。所以羅馬尼斯 *Romanes* 曾讚歎說：『我對於一滴原生質 *Protoplasm* 中潛伏的妙能屈膝而崇拜。』科學的教員有無上的機會藉着此美感指導青年與上帝相交，這也是宗教上的醒悟。

人格上所顯明的善德是最有效力的刺激。有人說：『眞』是理智中的神聖，『美』是美麗及莊嚴的大自然界中的神聖，『善』是道德界中的神聖。』青年對於此三種神聖的表現，都有靈敏的感覺，尤其能受人格上所表明的『善』的刺激而醒悟。露俄 *Jugo* 在孤星淚 *Les Misérables* 某一段上給了很好的實例。發爾戎 *Jean Valjean* 是一個犯人，逃避匿名日久竟能改造其人格，作出與社會大有益的事工；不幸有一犯法的人在法庭上被誤認爲發爾戎，因而判受大罪；正在此千鈞一髮之際，發爾戎在法庭起立登時自認其姓名，露俄說：

『在座沒有一位不覺得如有燦爛的大光照亮內心，並且像通電的啓示；大衆都明瞭此簡單而威嚴的悲劇是人爲人捨命。大衆都退後，因爲此行爲中有神聖的性質。』

耶穌的人格不僅有使人感覺神聖就是令人見着他必退後倒在地上的能力，更有「吸引萬人來歸」的感力。很多的青年沒有受別的刺激，只與耶穌接觸就醒悟過來。

最後要提的刺激是直接的，就是上帝招呼。青年所以能應付這「無聲音」的刺激是因宗教已潛在他的稟性內。對於上帝的反應如同目對於光的反應，是自然的。真體界內有一種特殊的直覺 *direct* 作用，為靈界內的經驗的先導，為理性考究的啓示。在青年期此等發現上帝的能力非常活躍。這時關於宗教的「生命力衝動」不再潛伏，乃已成熟，所以它有自然出現的趨勢。

據上文所述，青年宗教上的醒悟之由來頗不一致；或因大自然及美術而發生，或因其它臨時的刺激而發生；然而其根由早已存在性格中，不過遲至此時纔萌發罷了。總之，不論是直接的或間接的，這些都是上帝對於青年所施「多次多方的曉諭」，如同在「微小的聲音中」叫醒他的兒女歸回一樣。影響人類的刺激中，或物質的，或精神的，都有上帝的祕密招呼在其內，因他是「為萬物所屬」，「為萬物所本」的，感覺靈敏者無不有皈依他的傾向。

七 宗教上的改心及生活的改造

（合參青春心理二〇七至二九〇面又變教授宗教心理學第三段五章）「醒悟」是青年人之宗教生活改造的初階。此種歷程的完結，大多數是在青年後期。青年人格上所要創造以實現美滿的宗教生活，可從兒童宗教生活可能的程度，較比而推想。青年人理智的發展，情緒的豐盛，意志力的增加，既然是使他的人格中各成分都變更需要調和，那末與全人格有關係的宗教，自然不能是例外。施其德在真體論三三一面上說：「精神改革」的現象，從心理學的觀點看來，乃是內心衝突的一種解決；是人格中的一種行動，是要行解放自己而達到完全改革的地步。這就是說：從「心理學方面看來，改革並不是一種病兆，卻是一種達到健全的行動。」

改造的標準與理想的宗教人格常常擺設在指導青年者的眼前。為何在理智方面有改造的急需？信仰絕對的基礎就是耶穌，「此外沒有人能立別的根基；」但在兒童期這根基上的建造材料，有屬乎他人所信仰的，難免其中有未能受主觀化而變為自己的。其上帝觀與世界觀急需理性化，並且青年又急需了解上帝的旨意。此理智

上改造的程序應當始於青年前期，不然中期的宗教經驗必顯革命的性質或退步的傾向，不能逐漸改造以全收建設的結果。若論意志方面所要達到的目的，改造的程序中有自身的新意志力與天父的意志契合就能發起愉快的感覺，且此新衝動當設法實現在動作上爲要。還須基於愛之威力去與上帝連屬，隨後那愛的動機便能自內發起工作上的活潑能力，直至青年的濃厚情緒貫徹生活爲止。這樣那以自我爲中心的兒童世界，漸漸變爲「基督在凡事上居首位」的社會化的世界，同時那銘刻在心的律法自然要實現在行爲上。無論上文所敘述的「改心」歷程是逐漸的或有急迫轉機的性质，最需要的感覺只是如同詩篇上所說明的：「得赦免其過遮蓋其罪的，這人是有福的。」這是與天父契合狀態實現，其結果必要在與上帝合作的事工上實現。這是理想的完美改造，其效果是基督式的人格又統一，又和諧。人類雖有這樣發展的可能，但得到這樣的成績有多少青年呢？

有人說：「人若有一定時間覺悟自身是完全交在天父的手裏——降服於上帝——

——且蒙其悅納，他更是「悔悟」者。其實人若沒有對於罪的深切懊悔，也無情緒的衝動與亂擾，則不如說他是「改造」者。這類的人未必能指出某確定的時候為轉機，然而他會感覺他是重生者。上帝靈的生氣，由孩童時直到青年期，也許在暗中曾影響過那「在一定時間」醒悟者，但對於此感力的靈敏覺醒因人的氣質與環境及教育不同，所以有忽然發起的，也能逐漸進到同樣的感覺的。此逐漸的歷程中潛意識的影響很大，因有多種的情緒及已往的經驗從兒童期開始常在其中活動。

按青年的日記，那改造歷程多為間斷的——混合形式的——就是高尚的宗教經驗，擾亂的心緒，疑團的叢生，輪流而來；可見均衡的宗教生活不是十六至十八歲的青年可以容易得到；惟望改造的作用終不停止，以免消極的態度與冷靜的空氣，得有機會妨害宗教的衝動之自然發展，甚或使他再發生。據庫氏所調查的日記本子，由醒悟而發生神聖感覺以後，在兒童期所信的真理有明確的再現與考查，而且信仰的態度漸漸更為固定。此時在先所信守的條件有些不免視為可疑的，然而此時的

新宗教經驗如同吹散此疑雲的清風，它能使青年堅守有價值的信條，而無形中把那些不足佩服的盡行掃除。由此可見，暫時的平庸及片刻的懷疑之輪流出現，本是青年宗教發展上平常的經驗。穩健的信仰與安寧的心情，乃是後日經驗的效果。

「悔悟」是比漸漸改造較為劇烈的一種變化，是因改造未早成功而當經過的階段。假使宗教原來是僅屬傳授而不影響生活的，也無情緒的生氣，恐怕在兒童後期或青年前期它就要消失了；那末這青年若再有屬宗教的生活，就必經受「悔悟」的苦況。據葛教授的詳細調查，繼漸發展的——那較坦然的歷程——佔全數「改心」者的百分之六十六，在男子的宗教生活此經驗多見於十五歲時，在女子最多是十四歲時；至於有「悔悟」經驗者以在十六歲與十九歲的為最多。他們的共同現象是「悔悟」時所發生的「憂苦」及皈依上帝時的非常喜樂，並且此相對的情緒發動成正比例，即憂苦愈深，喜樂愈大，此種經驗的危險是在那高興經驗後便感覺生活無味，心靈無力，因而難免宗教生活之中止。

那「定期悔改」的刺激，有的是特別境遇，有的是理智上忽放光明，但最多的是由於猛烈情緒的衝動，這由於情緒衝動的悔悟有長期的擾亂與難堪的衝突，甚至青年有自殺的感想，或神經病的發生。最常見的情緒是恐懼與極端的愁苦，但有時那不安的情緒是渺茫不清並不很劇烈的；這是女子「改心」上多見的情形，男子則比較多承認其行爲是不合於自己的道德標準，或「自信有罪」的覺悟更爲深刻。有的改心的動機又因爲對於上帝的慈愛與耶穌的捨己發生靈敏的感覺。此種對於愛的積極反應既是最高尚又能持久。還有一種頗溫柔的刺激，其勢力亦是不小，就是由於青年對於完成美滿生活的熱望。這是因爲人格的組織內若沒有宗教的成分，生活上若沒有與上帝契合的認定，此種缺欠的感覺就無時不催促青年，直到「改心」的效果在統一的生活上實現爲止；因爲這時須要一主領情操，如同宗教的，以耶穌爲對象的，用來統合青年的人格而指導其生活的強烈勢力。

下列的實例可表示宗教發展歷程的二種。

(一) 庫樸凱之「繼漸的發展秩序」(庫著原本四十九至五十七面)

女子「A」：她父母是處於優良環境中的商人，是更正教徒。在她的日記中宜注意她對於道德的靈敏感覺與濃厚情緒(合參本書第五章第九段青春前期)這是在她顯然皈依上帝以前。她皈依經驗的表示，是在堅信禮上及對於所領受的宗教思想的信心更深切強固。所以(A)的發展全是積極的。又宜注意她的宗教經驗與愛情的經驗調合而收彼此鼓舞之效。

在「A」的情況中，屬於習俗的信條，從她這時的宗教信仰中無形消滅，而且她這種普通信仰漸成爲確定的，也沒有重大的理智上之疑惑與感情的擾亂。生活上的失望與困難，類如落考(十七歲)，與情人分離(二十歲)，或病痛(二十三歲)，都不能搖動她的信仰。並且在她的宗教發展上一切天然的現象，能使其根基加強。她由於不自信的愛懼漸歸於無有，在青春後期她就獲得恆久的安靜。

以下是從(A)的日記中所選錄的。——十三歲：『今天我要死去。我又撒謊了

；我曾作懇切的祈禱以求力量；但無絲毫的效果。我又要禱告一次。我覺得今夜將要死去，若果今夜不死，我就要自殺。在我死以前，我先要急速的再作禱告。我若生活下去，必仍要撒謊，一再的撒謊。」以上是在很難受的病痛中所寫，也是顯出變態的思想。）

（十五歲）：『現在堅信禮已然過去，幼弱之門我已經過，已自兒童、長大、成人。許多重要的話，父母與別的親友都已經告訴我，並且我也銘記於心，此教訓必將助我能夠應驗我所信的箴言：「務要至死有忠心」，因而使我能得「生命的冠冕」。」

（十六歲）：『我也願意加入基督徒的退修會，像我父親現在人的一樣，在一禮拜中只談論吾人的救主，那必是很美妙的。（四星期以後），『我如今正預備入學考試，我禱告我的救主企望在我一生的這個重要轉機幫助我。』（此次落考後五星期）：『我未得考上；上帝的計畫真是奇妙。我現在預備上別的學校，若再不成功，我就明白了必是上帝還有別的事爲我打算。』

(數月後，在新入之學校內記錄)：『我六時起牀，穿好衣服卽與上帝談話……我找到一位朋友，她也是上帝的一個孩子，……一星期前此處曾有一次大風暴雨延長至十小時之久。上帝又在他的全能與偉大之中顯現他自己，於是上帝的兒女們認識了全能者的慈愛是如何的大，因他已經保全了一切敬愛他認識他的人。』(十七歲)：『上帝是叫做「奇妙」，我現在的快樂難以形容；不只因為春天的空氣好，在我心中亦成春天。昨日與他(指情人)會面是對於祈禱一個壯麗的回答。』(二十歲)：『我看見大海正與其上的藍天發笑……上帝呀！你的工作是多麼奇妙莫測……我已經對我的情人說了「不」字，並且這一切與上帝也完全談過，我對前日的情人毫無感情……現在我正閱覽不少的書本是與生活有大關係的。』(二十二歲)：『我現在正研究《新約註釋多加認識……許多舊的材料已從我的信仰消滅了。』(二十三歲重病之後)：『啊！若是我沒有上帝……！』

〔(二)庫模凱之「混合的發展程序」〕

「B」：他是信更正教之父母的兒子，是師範學校的學生，後來作了教員同時以著作爲事業，能作詩與文章。雖氣性抑鬱但心志堅強，每於著述中呈現新奇的思想。在兒童期他每天祈禱——自私的祈禱——希望上帝單爲他自己施行特別的恩典。在下段所擇「B」之日記中，請注意他在十六歲時祈禱仍是幼稚的；他在此時對於神蹟的原始性的宗教信仰；他的宗教發展歷程充滿了強烈情緒的經驗，但比那「在一定轉機時改心而平安立現的」有很大的不同處。（B）的宗教發展上未曾有一定的時候顯出這種忽然性的變化，乃是時時由一種滿了熱烈的情緒轉移到安靜的狀態。他有一時感覺與上帝完全分離了，就是當他受咳嗽及衰弱的痛苦時。在他的經驗上，情緒逐漸減少其強烈性直到二十一歲，到了二十四歲時纔開始有「安靖」。在此時對於上帝有生長的信仰及安全的感覺已然形成了，其全部靈性生活的平衡與穩固此時已很保險了。他早先的生活與（A）一樣，也是一個住校生，學校中每日的崇拜以及主日禮拜等都是必需的，又沒有像家庭生活中所能得的消遣；並且同居少年人中恩

想的交換更能促進緊張的空氣。請注意(B)比(A)更多受理智及哲學所發起的疑難之攪擾；他心中的騷擾也是多由於不能適合他的道德標準的行為所致。

(以下是從(B)的日記中所摘錄的)——十五歲半至十六歲半)：『我又覺得痛苦不幸，我不知道那原因是什麼……最近的疑團就是「有無上帝」？「他像什麼」？我的品行全惡化了，因從前當我靜默時很容易忘了自己。但是現在呢？我想我是要癡狂……今天因有驚人的暴風雨我沒有睡覺，只有回憶默想，並且堅信沒有上帝，即或有，也是一位極暴戾的。我想我是要癡狂了……昨夜經過長思以後，我纔得到這個結論：我不能作一個穩定的基督徒，因為在我的潛思中沒有上帝的感覺。無論如何，仍信必有上帝；先有一個內部的聲音對我說話，繼而信心在我身上運行一平靜的狀態，於是我的憂鬱漸行減除。啊！巴不得有一個時候能對於上帝的信仰得到成功；如此我便不再感覺與上帝遠離，他也可以明瞭我那可嘉許的奮勉，我那膽力與剛毅的基礎同時可以固立。我現在首要的誠命是：「愛你鄰舍」，便盼望此種愛德可被

悅納當爲對於上帝的愛心，成爲「理所當然」的義務……我向那住冥冥不可知者——我可懷疑的——禱告，祈求一個兆頭 Sign 使我知道聖經與信仰是否妄想的。我多日忽略了禮拜——我的虔誠——並且決定若我這過錯不被當局查覺，我便以爲那就是我所要的兆頭。我仍無所得，然而我的心境卻是平靖一些了，或者我全然與上帝復和而確切信他的時候快到了……我許願若我的勤惰及品行所得的分數是「優等」，我就可以知道有上帝，並且我要把我關於宗教的思想與著作的天資用在作聖詩上……我心中的煩悶若不除滅，我必要癡狂了。我的上帝觀又有一番卑劣……（在接過一分數不佳的學校報告以後）我怕考不上，今天再作禱告……我已在教會內，受了堅信禮，我覺得全無意味。（這裏本有一般很長的日記論到「三位一體」並有汎神論的思想發表在詩文中，後來半年未寫日記。）

十六歲半：「一個回憶：我變成無人格的，我再沒有力量抵抗魔鬼，花天酒地的墮落，我的生活糜費超過父母所指定的供給，並且罪上加罪的隱瞞了我親愛的父

母。現在我投一篇小說的稿子於某雜誌上，巴不得它被取錄。親愛的上帝啊！求你感動主筆人錄取我那篇稿子，我要獻給你那酬金的一大部分，然後將其餘的償還我的債，並且在聖誕節又能用些許加增我父母的喜樂。我所信的大靈啊！我的心境有時太紛亂，但你必能原諒。（十七歲）：『我現在的心境較前安定，那登峯造極的倨傲亦毀滅了，惟有勞力工作是我的救命星。但在靈性上仍如死灰，雖因謹慎而祈禱，但非出於信。』

（二十歲）：『那種不滿意、厭煩、消極的心境又呈現了，巴不得我的狂怒，我的著作，我的生命均告終止，不然，苦痛必充滿我的生活了。』（二十一歲）：『我心中好似有「兩個我」[Two souls]「一個人不能事奉兩個主」。我現在要事奉那嚴厲的女神——真理——或是她的表像——科學。』（二十三歲）：『上帝不叫我跌倒、失敗，我還怕什麼呢？』

此後（B）的宗教生活是平靜的，信仰是堅固的，此種心境常以詩文自表出來。

總而言之，青春期的「改心」歷程，不只有以上所表顯的二例，還有忽然性的、驟變的、屬情緒的。那逐漸發展的，也有比(A)的經驗更屬理智的。至於青年的改心經驗之不同，是因其氣質、境遇、及所受的教訓之各異。那極大的恐懼與自信有罪的痛苦感覺，有時是由於上帝觀的悖謬及教義的誤解，更是因其宗教是迷信的，利己化的。「B」思想的昏亂與情緒的攪擾，或因此故而發生，並且所受宗教訓練的強迫性質不免迫促它更為深切，但是具有抑鬱氣質及較深思想的青年，少有像「A」那樣逐漸發展的宗教狀況。

羅馬宗常設法以免避此種劇烈的經驗，他們訓練兒童與青年是最具體的，就是只注意改造的實際結果，類如形成一定的善德，達到確實的目的，所以該宗青年人少有極端「悔悟」與「改心」的經驗；其認罪禮節不是基於忽然發起的情緒，乃是療治心中疾病所常用的一種方法。雖此禮節有些不良的部分，但那坦白的承認，確實可以醫治精神的不安，並能預防神經的擾亂，及人格的分裂。荷爾說：

『精神變化，如遇於急驟過於猛烈的發生，因之本應終生持續的道德力之資本，恰如時計的發條忽然破壞一樣，在一次激烈的動作中一時消盡，實爲危險。如果國民真是成爲文明的，她的革命就當徐徐而進，決不像疾風迅雷地突起。：許多宗教家視青年心情的變化，不以爲是一種生長，而以爲是一種一氣呵成的征服。他們更忘記在健全的宗教經驗中，當這種變化發生的前後，是含有重大的意義的。』（荷：四六五面）

關於醒悟，悔悟與改造的經驗，爲青年工作者，在心理方面有當注意的三點。第一是對於自身的罪過發起認真的態度，活潑的感覺。施其德說：

『近代的人們都不很注意到他們自己的罪孽問題。在人類的天性中，最可使人注意的便是個人對於道德意識的感覺都是不同的。比如有許多人是一點也不感覺他們的生活是嫉妒、仇恨、惡意、殘忍的……我們的通病便是：我們不能夠按照別人觀察我們的方法來觀察我們自己，更不能按照上帝觀察我們的方法來反省

我們自己；而且也很少有人能夠知道我們道德弱點之所在。不過，要緊的便是；罪惡和罪惡的意識乃是兩項不同的東西。……道德失敗的意識正可以證明悲痛行為所表現的自我是已經死滅，或快要死滅了；而且新的自我也快要產生出來了。

所以悔過是證明一個人已經到了一種道德上的進步。〔真體論二七六面〕

第二是那對於罪的感覺，須要表現出來，不拘是對於上帝，或對於人。其理由是与療治神經病的原則相同（合參第三章（三）乙），施其德說：『心理學告訴我們說：療治的第一條件是：要把我們的創痕之實在性質，坦白地宣露出來；這正像新約要我們坦白地去對付一切的痛苦，並且承認我們的罪孽一個樣子的。』這正是耶穌所用的方法，其結果表現在兩句話上：「你的罪赦免了」；「你們的憂傷要變為快樂」。可見耶穌所主張，罪之坦白的承認及其得赦免的覺悟，是悔悟過程中很重要的。並且更重要的是改造的演進，「從此不要再犯罪」。〔真體論三一一面〕又說：

有許多人們，從幼年時代起，就養成一種習慣，把他們的擔負交給上帝；在任

何時候，因為他們感覺得上帝是一個無形的契友的緣故，所以就坦白地、很自然地、用一種很親密和自動的禱告來向上帝訴說他們的悔恨、憂傷、畏懼、等等。這種人在禱告之後，是能夠得到一種更高尚的勇敢，和敏捷的觀察；並且可以用這種勇敢和觀察去對付一切的痛苦和失敗的；尤其在痛苦尚未深入他們心靈之前，是有機會使他們自己的精神重新振刷起來的。……心理學和基督都教我們先去承認過去的罪孽，然後再與牠脫離了。」

第三當注意的，是信心的急需不止於上面所述的程序中，乃是更關係改造的繼續創造事工。與施行赦免者契合以常得靈力的增加，是信心的結果也是進行組織完全人格與統一人生的根底。

八 教會與青年的關係

少年與青年在宗教上醒悟以後，當否入教，入教的時期，禮節關係，及入教者的責任等等問題，是宗教界的領袖所當注意的。於此可先略述數宗派對於少年入教

所定的成規，然後討論上述諸般問題。注重信條及教義的教會有些不肯收納少年與前期的青年入教。他們以爲青年不能領會那些深奧的意義也不能擔負信徒的重大責任。不注重信經的宗派卻大半以青春前期爲最合宜的入教時候，且以爲少年若有醒悟的經驗，或自然發展對於上帝的誠懇感激與服從的傾向，雖其理智與意志的發展尙屬幼稚，仍當以耶穌對待兒童的態度，容小孩子到上帝的家庭裏來。衛格里說：『若十一或十二歲之兒童，欲在衆人前承認其愛上帝，吾人當尋機會，使之入會。荷兒童一生，祇知彼爲上帝之子，此等兒童即有大福。』(衛二十二面)又說：『信教家庭之生徒當十二歲或十三歲，即欲入會。在注重禮節的宗派，例如聖公會，他們因長久的試驗而認青年前期爲行堅信禮的適當時候。』(同上四九面)在英國的女子少有在十二歲以前受堅信禮的，男子則多遲至十四歲左右。信義會大半比較聖公會還要晚些。希臘教舉行類似此種禮節，大約在八歲左右。在歐南的天主教也是在八歲左右舉此禮，但在法國最年青的是十歲；在美國是十一十二歲。猶太教定規十三

歲爲男子自身擔當宗教責任的時期。

當代青年有不少的對於教會發生冷淡或反對的情感，原因雖有多端，依鮑氏的論調最常見的是當代社會的影響：「一個少年人或許說：『我與教會脫離關係，因爲教會中人言行不符。』他這種觀念，從什麼地方得來的？少年之所以有這種觀念並非捏造的，乃是受了外界的影響的結果；他這種觀念，或由書中得來的，或由聽講得來的，或由友人談話中得來的。總之，他這種觀念，是受了社會一種或幾種影響的結果。」（鮑二三一面）少年看教會中有些人的言行不符，不都是因上面所說明的原故，但受外界的影響確實不少。最適用的預防法，即貝茲所陳述的：

『我們第一當使兒童知道的，就是教會乃宗教的一種表現，是有宗教信仰的人之共同的家庭。我們可以告訴他們，教會自耶穌的門徒發起組織以來，到現在都存在着興盛不衰。教會歷來建設了許多美好不磨的事工，現在仍然是繼續着作下去。又可使他知道，歷代許多良善的男女，都會和教會同工，並且是依賴有教

會方纔做出許多偉大事業。由此可以使兒童知道教會的好處，愛慕之輔助之。

（宗教教授法六十四面）

同時當利用青年對於社會一切機關的批評態度，使他們感覺教會在已過的一千九百年有很多的錯誤與失敗，如「宗教戰爭」，「逼迫異端」，「仇視科學」，全是因為其領袖不會體貼耶穌的意思及信用他的唯愛方法。還要使青年明瞭教會工作之不能的限制，以免他們把改革社會的重擔全放在教會身上，因凡久存的機關自然難作革命的事工。衛明說：

「當然教會有牠改造社會的重大使命，可是教會的事工絕不是完全改善社會的秩序，使之趨向天國。這理由是極其顯明，無需乎辯論的。教會也是整個社會機體的一部分，所以牠也是要被社會習慣來變遷的和塑型的。教會可以保存社會所積蓄下來的善果子，但是牠不能轉移社會使之達到更高尙的境地。教會若勝任保守的工作，即不能同時擔負革命的事業。先知先覺的改革家之勳功偉業，還是

要讓給單的個人，或獨立的小團體，纔可幹出來的。（衛：三十八面）

艾迪也是竭力的矯正青年對於教會的誤解，他說：『基督教不是一成不變的，而是不絕的在演進着，並是一切偉大人格和偉大思想所形成的。就是近代的科學、心理學、哲學，以及民生思想等等，也都是在影響基督教的。我們現在可以答覆：我們難道還要尋找新的真理嗎？』或有人說：艾迪所論的不是基督教的組織，乃是其精神。但組織不過是那精神的工具，那末，教會在入教的人手中，當能因人因時而改變以表顯新精神並社會化的理想。趙紫宸教授說：『宗教是內發的，不是外鑲的，將來中國人能有怎樣的基督教，全看今日的中國基督徒有怎樣的預備。中國的基督教不是一朝一夕所能產生的；而且我們不知道產生的時候，中國的基督教是怎麼樣……我們不要在紊亂的思想裏把基督教的本真丟失了。』

至於宗教的團契當接續青年前期的自然結社組織，以保守青年那社交性中的建設能力，而且使情緒得到高尚的對象以造成主領的情操。在此交通普遍，結社林

立的二十世紀，生活中最根本的需要——宗教的發展——必有它的機關。若教會不能應付青年的要求，不得不另外有組織。一個理想教會中的團契生活衛明描畫如下：

「教會和家庭之目的就可應用之以提倡增進人類間頂寶貴的團契生活，無論何人尚沒有嘗過這種友誼的滋味，真算是錯過了一個人生最偉大的恩物了。……人們普通所稱讚的結社、集會、的團體，至少可分為三類，然這三類的結社在教會極盛時代都可找着的。我們不妨將第一種結社命名為「同情心的」Sympathetic 第二種結社命名為「工具的」Instrumental 第三種結社命名為「有機體的」Organic。無容多說，那最後的一種就是極好的結社。新約中會說明過這樣的結社，其會員有真切的互相關係猶如一棵葡萄樹的枝幹，彼此儼然若有生命之維繫一樣。耶穌痛切的說過：「我在他們裏面，你（上帝）在我裏面，使他們完全的合而為一。」……耶穌看大家都是當合而為一的。這種團契的精神可算是希奇的寶貴的友誼，

而且藉此可將天國實現於大地了。」

『總而言之，有機體的結社是活潑的、創造的、長進的。在這團體生活中每個會員都有獨立性，各有職守，各有特殊之貢獻的；然而每個單位對於整個機體是彼此都負責任，互相維繫的、刺激的、奮勉的、營養的，好像成爲一個有幸福的家庭，或者說是像耶穌所指示的天國一樣。』（衛明著六十九面又七十一面）

歷史上第一個以耶穌爲中心的結社是同情心的、有機體的，但也少微有工具性質，以備它應付第二時期的教會廣傳而成就改革社會爲天國的使命。中國的青年若以教會爲不必要的機關，大半是因在他們的經驗上只有教會僅爲工具的感覺。所以爲青年工作者當設計使青年人的宗教生活能被教會的同情及有機體性質滲透，以至他們感覺其密切關係與偉大的價值。耶穌爲葡萄樹我們爲枝子本是有機體的關係，但耶穌說：「分派你們去結果子，叫你們果子常存，」又是工具的用途。若成了肉身的耶穌須要此類的工具，靈體的耶穌豈不更急需現代的教會爲他的肢體？此全體

中若無青年爲活潑的枝子，如何能「多結果子」？趙紫宸說：

「基督教的試驗，不在於她能否從她的束縛網中得解放，而在於她能否既超遺傳而復能獨得理解，使真理得成生命之流。不在於這教義的成立與推翻，而在於她自身的內心生活全部，能否示現於我國國人生活中。」（基督教哲學一百十八面）

最基要的是青年的人格還未組完，生活還未固定之先，有基督教的真精神在其內實現的需要。

九 懷疑

懷疑是青年人生活發展的普通刺激並不必關係宗教信仰。疑團發生的時期是一歲至二十歲，過二十歲則對於宗教的懷疑就很少。由此可推知青年期所發起懷疑之根由在內心，不在外面的景況中，因爲成人雖生活在更難應付的劇變的環境中，而所發生的懷疑團則較少。此內在的因由大半是屬心理的，也有生理方面的。後

者更影響青年女子的信仰，但她們的難題不很清楚。青年男子的懷疑，屬於理智的較多，屬於情緒的較少。但情緒若有它的激動就更急劇。依僕立德 (Pitt) 觀察此種懷疑的結論，男子多是在十八歲發生，女子多是十五歲或十六歲。青年的疑團解散，或因屬於情緒之遽然的經驗，或藉着暗示與思考，以後入宗教團體的佔多數，還有不願與任何宗教機關接連的。此種苦惱的懷疑經驗當設法以避免為妙，以使青年的宗教生活不受它的攪擾。

從另一方面看，宗教生活上的懷疑不是宗教發展的病態，乃是青年的生活改造歷程中重要的部分，但所需要的不是含情緒的破壞的懷疑，更不是消極的否認態度，或自高的崇拜物質科學而戴假面具的懷疑，乃是自然的、建設的、積極的，其結果是信仰上的認定，人格的統一，生活的解放與安全。在青年期經過此種宗教改造之人的信仰是無恐懼的，探討的，有遠見與深識的，有勝利與快樂的。

青年的宗教懷疑是自然的，因宗教的威權自外至內，客觀的也當變為主觀的

；在此過渡時期對於新造的內在根基，青年要問是否穩固，能否以實驗得充分的證據，並且在經驗上能否得心滿意足的感覺。兒童信仰的對象是人形的上帝，或某人物，或那些信條與教義，所以很是具體的。但青年因理性的發展，要求抽象的真體的示現，以影響宗教的生活；同時又有屬宗教之一切新樣式的證據、新現象、新影響，與科學內的不同點頗多，因而發起更深的疑惑。雖然，在此懷疑的過程中縱有些危機，若能不去其建設與積極的精神，至終青年必能得與上帝相交的直接實據，一切的疑懼必在真理的亮光中立即消沒，漸漸理性能以調合此種經驗。

在這種自然而有的建設可能的懷疑之外，還有他種原因及對待法，是在青年人中工作者當研究的。在兒童期中對宗教上懷疑的不多，若有，大半是由於別人的暗示，或因受別人態度的染化，或是由於所看的書報發生的，因少年的受暗示性原來很大。青年前期的懷疑，多半也是如此，因為還沒有基於自身理性的探索，及由於研究科學而生的反感；所以非待中期理智的發展，則疑惑不必發生重要的關係。其實

現代在學校裏的少年，在言語與態度上表現「懷疑」的不少，但這多是由外來的刺激而屬客觀的。這是青年前期對於宗教懷疑最普通的原故。

第二種卻是可以發生主觀的實在懷疑，是由於社會現象。類如社會的殘酷寡恩，法律的不公，經濟的壓迫，遭遇的困難，都會引起懷疑，使青年問「那管理世界的上帝，是否公義的，慈愛的？」處於環境不適合的青年一遇着疑難的刺激，即不免早陷於紛紜惶惑之中。

第三是因在兒童期或青年期所受的宗教是太不科學的，不清明的。有時教授宗教者將宗教教材中的事實，與想像的真理，及憑空的幻覺都混合不分。在兒童的宗教教育上，前二類的教材都有正當的用處，並且聖經所載的也有「想像的真理」，例如耶穌的比喻，舊約中寓言，約拿的故事。但任何教材上若不按學員的智力分清其性質，恐怕日後少年就要對於某一類先前所信的發生疑惑，就不免要牽連到宗教全體的真理，何況教授者攙加「憑空的幻覺」與自身的迷信，這更是為青年期撒懷疑的

種子，而且搖動其信仰的根基。那末，自兒童的自然信仰正轉入青年的求證實時機，有教育責任者當注意他信仰的內容有無整理與解釋的需要，以防疑團的發起而留痕跡，至終成爲中期宗教發展的大障礙。

第四是因兒童期的教材中有太高深的教義與理想，使他早已妄加解釋，或因力量不足未能實行，以致未覺出宗教的本身任何價值及在生活上實際的用途。所以青年一到了用理智領會的年齡，對於所誤解的道理他必要懷疑，關乎未現出有用處的宗教他也必要重新估量其價值，而後決定在發生新興趣的生活上宗教當不當佔一重要的地位。

第五是因青年單知道形式的宗教，而未受改造或悔悟的經驗，未感覺與上帝相交的喜樂，及靈力加增的興奮。所以對於這些不能組織於「自我」體內的裝飾品，青年早晚不免懷疑。

第六是因名爲基督徒者或名爲基督教的機關，沒有基督化的精神及行爲。青年

的批評與識別能力，不僅是實用在一般信徒所稱爲「宗教」的本身上，那敏銳的眼光亦要看到社會中一切有密切關係的事體與機關。華德教授說：

『我們看到人所組織的世界，覺得有兩種和我們宗教相敵對的制度，普通叫做戰鬥制度和營利制度。這兩種制度與耶穌所揭櫫的倫理標準是絕對不能調和的。基督徒常常被逼迫着去承認這兩種制度爲必要，且認耶穌的教訓爲萬難實行的。如果我們屈服了，那就是世界得勝了我們，我們的信仰就不免要破產了。一位青年戲劇家說「利用武力，卽爲犯罪；不用武力，卽不免爲樂意利用武力者所毀滅；」這句話可以代表一般青年對於世俗的方法和耶穌的方法所發生的懷疑。但是耶穌在當時已經遇到了同樣的問題；他告訴人說：「不要怕那能殺死我們身體的」，這就是要人信仰上帝和靈魂是永久的，非任何勢力所能降服的。他自己的生活證實了這個原則。」（近代名哲宗教觀四十二頁）

不幸青年人有時想不到社會中的帝國主義，資本主義，不公平的制度，本是人

性的產品並非是基督教的。宗教雖有克制社會慣例與制度的可能，它必從改變人性入手；不過這種程序是極緩進的，甚或有時是退步的。至於名爲信徒的言行不相符，青年人當知道凡有價值的真物就不免有魚目混珠的事，自不要因市上有玻璃作的「金鑽石」就把那真的扔去。

上面所提懷疑的性質有與理智大有關係的，有因道德感覺發生的，有帶強大情緒的，所以它們的效果與對待法也是不同。例如第四與第五種是青年人對於在自己生活上未曾顯出價值的宗教懷疑，所以理智及情緒的關係很少，最普通的結果是宗教從生活中渺然而去。但還有一種懷疑，它的狀況是在趙紫宸所著的基督教哲學第三十九面上所披露的：

「人是什麼？或是神創造的，或是物演化的？有沒有原罪？有沒有靈魂永生等，莫不包藏無終結的問題。贖罪論、後世論、教會論，無一不是問題，無一有滿意的答覆，唉，你們兩位老師，靜靜的聽我告訴心事。這些問題不但是我的理

想問題，實在是我的精神生活問題，所以說是心事。我是從小就依着母親皈依耶穌的，她是很虔誠的，我從她的行爲，她的教訓上，好像看見了上帝一樣。我十二歲的時候，我心裏的耶穌是萬分可愛萬分親密的，我愛他像我愛母親一樣。現在我讀書求學，凡事本於至誠，只要尋求真理，明明不通的事情，怎叫我不拋棄怎叫我不懷疑；我每逢拋棄一個信念，總像我把自己的心割去了一樣。總像我用利刀將我母親的愛子刺了一下，然而真偽判然的時候，我就不能不操刀而割了。」

以上所陳述的苦況，不是青年前期所能有的。所發表的情緒極是熱烈的，因為宗教在生活上的價值已清清楚楚地覺悟，理性的發展又像後期的程度。至於這樣的煩悶與衝突，其淵源比根據於社會的難題更深，真是在內心的深潛處。這分明是由於青年覺着舊日所寶愛的信條，不能適合新發現的真理，同時因他的信仰在少年時期引起價值的感覺，他不能輕易的將它丟掉，因此不能避免極端的衝突。若青年對於所承認的宗教信條毫無虔敬與熱誠，他在與上面相同的境遇中，就必捨棄宗教

的信仰，坦然的去求生活的別種興趣，絕不能感覺這種如刀刺割的痛苦。

懷疑的對待方法，可用三句話略述，即明瞭的解釋，誠懇的態度，體恤的待遇。消極的對待法也可包含在兩句話之內，即不可輕視青年前期那蹣跚未定的懷疑，更不可以譏笑的態度使青年隱藏其難題，以釀成後日真確懷疑的動機。青年人入高級中學始多念科學，他對於宗教的真理必然發生問題。這正是給予宗教工作者一個非常好的機會，可以證實宗教所發明的真理絕不怕科學的探尋燈光要來尋找污點。宗教教育的領袖當知道學生所念的科學書的性質，及科學教員對於宗教的態度，以矯正教材上的誤解與缺欠。最好是教生理學、物理、生物、歷史、社會學、心理學，及其它科目很與宗教有關係的教員，自明瞭而深信基督教的真理，並且常與宗教的領袖合作，以助學員渡過這個危機的時候不失喪他的信仰；因為宗教經過了十六歲上下的批評時代，能得更鞏固的基礎，又因為兒童保守的信條雖有更改的，然從新宗教試驗發生的信仰，更能適合青年的心理。尼布爾 Niebuhr 說：

『青年人要追求一個安身立命的信仰，不可停止道德的和精神的探險，直至
在理智上確實立定了信仰的基礎。我們要相信上帝最好先立一個假設，就是上帝
是有的，世界的究竟是精神的，愛是終極的法則，道德的冒險，不會徒勞無功的
，而照着這個假設去行。我們若不照着這個假設去行，就沒有機會搜種種材料來
證實這個假說。反之，我們若照着這個假說去行，就能獲得種種材料來證實這個
假說。』（近代名哲宗教觀五五面）

尼布爾所主張的對待懷疑的方法是科學的探險法，而與此相反的是消極的辯駁
法。鮑立孟說：

『有些成人喜與少年辯論，且喜證明其觀念之錯誤。這種方法，往往激增少
年反抗的精神。少年愈辯護其所持的觀念，則其自信自是的態度也愈堅。另有些
成人應用問題法，使少年先加深切考慮，然後決定應抱何種觀念。再有些成人是
抱放任的態度。他們以為少年已經長大，應當讓其自作主張。第一類成人是專斷

的，喜用壓制手段。第三類成人是過於放任的。第二類成人則主張與少年共同解決其問題。就通例而論，凡成人對於少年能表同情，並有友誼的，則其一切指導和輔助，必為少年所樂意接受。『培養少年人格二二二面』

疑懼的發生若是因身體的軟弱與神經的不康健，或是由過度的內省所引起來的，最好的待遇是以客觀的有興趣的活動，使青年的身心得到平衡的精神。

耶穌自己的疑懼是以實現上帝的旨意的工作上，形成深切的信仰和百折不回的毅力。「人若立志遵着他的旨意行就必曉得……」新真理之發現——或屬於物質的或屬於靈界的——無別的方法，就是根據所懷疑的原則去活動，至終必得疑團之消滅。所以宗教經驗——在活動上得到的及祈禱與靜默時所感受的——就是信仰最急需的證據。

十 青年前期與宗教

十二歲的少年不是忽然變成一個青年，但在宗教上最顯明的變化是此時所發生

新覺悟的效果。還有一方面應當注意，即青年前期不只是最多數轉向宗教的時候，也是不少數離棄宗教的時候。兒童的宗教知識、習慣、情緒，若不發達以迎合青年的需要與欲望，它們的價值就必然消失。既無價值的感覺，宗教的存留就難以保險，所以當留意以下九點：

(一) 宗教是此期的普通需要尤其是天才出衆者的急需。哥倫比亞大學的教授霍林渥斯說需要一種宗教的主要原因是屬於理智的。此種主張大異於那些視宗教僅爲無知者或軟弱者之需要的論調。霍教授又說：

『對於自己所生活於其間之宇宙，需要一種解釋，這是每一個常態智慧之成人底特性。他對於下列這種問題，常需要一種滿意的答覆：生存的意義是甚麼？並且尤其要知道的是自己底生存的意義……到了心理年齡十二歲左右時，這些問題就開始要求一種確定的，並且合於邏輯的答案。他們要求多少有一點系統的理由。在原始時代的成年儀式中是承認這些解釋宇宙的要求的。當儀式的舉行時，

介紹少年投入種族的宗教信仰中。把累世祖先所慘淡構思之宇宙的解釋和人在宇宙間的位置傳授於彼。這樣地對青年施以「堅信禮」並且供給彼一種關於生死的見地。美洲的奧梅哈斯原始人 Omaha Indians 當兒童顯然能清楚地，詳細地記憶事項時，即稱此兒之心為已經「變白」。此事的承認，習慣上是約與可婚期的年齡同時，此時即以本族的禱詞傳授於彼：「彼在此陷於缺乏之中；余即為彼。」於是彼遂經過一次荒野的旅行，在幽寂的處所，誦禱詞至四晝夜。這種儀式連同其他禮節就組成他底對於本族宗教信仰的堅信禮，由此可獲得神祇的保佑和滿足其智力的需要。」（霍林渥斯的青年心理第六章）

那『陷於缺乏之中』的感覺與企求安全的衝動，在文化高的社會中也能使青年參加於傳統的宗教生活中，但是霍教授說：『天稟獨厚的聰明人，因要獲得一種見地，俾其生活得到真實的統一，纔發生最持久，最嚴重之心理衝突。』但此種衝突的結果可為認定的信仰。

(二)從另一方面看本期理智的發展與宗教有很大的關係。青年的探討本能隨感覺的發達而發起對於真理的追究精神，與得到實證的要求。但前段上已說過這不是對於宗教的真懷疑，乃是開誠坦白地述說其難題。理性的程度尚不足以研究真理的奧意，但是關乎普通的宗教知識與理解，青年只要問這是否真實，有無價值，有何用途，以及實用的好方法；這些問題不但因理性的發展而自然要發生，即他在中學所讀的科學上，或在職業與社交的生活上，所經過的事，亦必使他自然問他在兒童期的信仰是否有幾分迷信，是否還有存在的必要。他若得不到滿意的答覆，則那不適用的信仰，必被拋棄。可見本期是宗教的危機，同時亦是鞏固青年宗教的良機。

(三)兒童雖不必覺悟宗教是自己的，是貫徹全生活的，但青年若無此覺悟則必視宗教毫無價值。若仍存有宗教的形式無非是因受社會的影響，或因要討有威權者的喜歡，並不是實在的宗教。接美國的統計，離開主日學會的青年多在十三至十五歲時。此等年齡本可對於宗教發生大興趣，如何反在此時離開主日學會，此種原故

吾人豈可不加研究？青年此時的要求是生活中的最高價值，此時的必要，就是顯明宗教如何影響生活而提高它，並如何在實際上增加生活的勝利與樂趣。所以有宗教教育責任者，須知如何使青年的知識、習慣、情緒、等，變為足以適合新擴充的境遇，也須知本期青年的大多數對於宗教發生興趣不在研究上，乃是在實用上。以前的青年主日學之所以失敗，恐怕就是因偏重知識，反輕忽情感與實際的需要。此後應當常給予青年充足的機會，以自表宗教經驗上所得的新思想、新理想、新動機，因此期青年的性情與兒童的相同，非實現於日常生活上，則所得的新寶物必要速速的消失。雖然理論的價值在青年後期尚有保存的可能，前中二期卻是急欲目前成功的時代。

(四)兒童的宗教多是客觀的，兒童的上帝觀也不能加以主觀化；至於青年的則不然。據潘立德教授的理論，青年可有的宗教經驗，是眼光更明瞭，能量大增加，樂趣漸積累。此積極的歡樂的經驗，就由改變宗教觀而來。兒童期所認為事實而以

客觀態度接納的宗教，到這時始成爲主觀的，成爲真正屬自己的，因此宗教能以實現其能力在改造人格及日常生活上。上帝不再與某總統同類，或比君王稍高一點，乃是屬靈的，同時是自身的密友，是日常生活的指導者。此內在的宗教在理智、情緒、與意志、三方面，有發展的可能。屈氏說：『青年之宗教較兒童爲主觀的、個性的。世俗所謂自然的宗教一語，如何表示兒童宗教時，則青年之宗教可名之曰心靈的宗教。但雖曰青年宗教，而少年時代之特色依然存在，一方面成爲心靈的，而一方面仍不捨其自然的份子』（屈一九八面）

宗教教育的任務，在改造本期青年的宗教爲屬個人的，也使其性質變爲更有生氣、興趣、及喜樂。關乎宗教的禮節、習慣、工作等，都須授以新的意義及動機。

屈氏又說：

『在昔意味模糊且爲皮相之許多宗教用語，今在青年時代變爲意味深長之物。兒童時代命其若此，遂在口中照樣祈禱之詞，今則作爲神之心靈的從者，而發

以自覺暗記聖經，又在兒童時，爲社會環境多人之習慣，又以兩親之命，繼續前往教會，今則以確然有意識之目的行之。反乎此者，凡習慣及社會的必要，這乃爲宗教上風習之基礎者，以認爲極不完備之故，有可斷然不復再赴教會者：：易而言之，青春期之宗教，非活潑的宗教不可，非爲個人活動淵泉奔赴之壑不可。』（同上二零一面）

（五）還有一方面就是第五章上所提那靈敏的道德感覺，深影響於宗教的發展。青年不但對於「善」有稱許的欽佩的態度，同時對於天父也是要承認自己爲兒子的正當地位與責任。這是因情感的自然發起，及根據於意志的進展而歸向上帝。在程序中仍有繼續發展的可能，所以青年人會從兒童期的依賴天父保護，景仰上帝爲萬物之創造者，那種最初的宗教經驗，進而與上帝發生更深切的關係。十二歲的少年宗教經驗的特徵是自然聽從，甘心服務，樂意實行其親愛之天父的旨意。此時的大樂趣不在思想上，反在行事上。在青年前期有很多的青年不以聽從爲難，反以爲樂，

且以降服天父爲榮耀。但不能都是如此，霍教授提過一個女子說：「十四歲時，我會經可憐的掙扎着去作我所認爲應該作的。常半夜起床禱告以調和及平復我的心境。」又有一女子說：「在十一歲時我開始念及將來。感覺到不安。每件所作的事都似乎是荒謬的。於是就要從新決定。」另一女子說：「在十二歲時我以待考驗之信徒的資格參加教會。回家後卽痛哭，因爲我未曾感覺到愉快。我用盡種種方法去平復我底良心，誦讀聖經，把所有一切的事情告訴母親，卸去珍飾。」（霍二百零九面）

青年男子如此感覺良心的不安多在中期。

當使青年有自由的機會，以順從自己良心的聲音，去擔負新發見的義務，並實行上帝的使命。在這開始覺悟「順從上帝不順從人是應當的」時期，成人的威權與束縛，不可阻礙那關乎全生活的責任心之充分發展。

（六）青年在前期始覺自身極大的價值，及與社會的關係。他的探險與服務的精神這時正出現。但有時他感覺自己的力量實不足以達到所計劃的目的，獨立的精神

又使他不甘心依賴他人的扶助。按依賴更有智能者本在宗教的成分中，那末在青年期仍有發表此性的必要。正當的依賴性不是由於軟弱而來，乃是健康精神活動中的要素。兒童依賴父母是心理正當的態度，這就是安全的感覺也是發展的基礎；學生依賴師長本是教育的成效所必需。所以青年依賴至高者更是發展的根基，是生長程序中的自然步驟。雖在「自我銳敏的實現」之青年前期，但自治的力量還未充分的發展，由經驗而得的知識又不足以範圍道德，各種衝動的勢力更形猛烈，個人的問題（適應環境的）等待解決，那末青年的獨立，不過爲外表的現象，那兒童的依賴性尙未全然消滅，似乎仍在暗中發出求救的呼聲；這又是青年人趨向上帝的一大原因。此依賴上帝的欲望與獨立的精神，有時發生衝突，所以青年的導師當指示他如何調和此兩方面的生活要素，也要使他理解依賴性與偉大人格的造成，並與勝利的切要關係，及不得不依賴上帝的理由。穩妥的感覺與平靜的狀態是青年生命充足發展的必需，並且是在於有可信服的，可依賴的基礎。有不信宗教者，每要以大自然的

「仁愛」或「不更改的定例」為基礎，或根據於人道的原則，以不屈不撓的精神建造個人的與社會的生活，但是難免青年對於此種基礎發生疑心的苦惱。

(七)在兒童的客觀宗教上，崇拜的關係——個人的與公共的——是較輕於在青年的宗教上，因主觀化的宗教生活之命脈所在，即是私禱公禱及服務的活動。並且這三種宗教經驗中最重要成分是与上帝交通的覺悟及實在的團契。在第三章上已說明未利用公共崇拜為工具的缺陷。本期宗教生活發展的需要有二方面，一是會用肅靜中的默思與祈禱，對於大自然的敏覺，音樂的妙感，以發現上帝；一是在實際的工作及適應環境上實在感覺與上帝合作，因而發生偉大的力量與滿意的快感，以至認定上帝是影響生活的真體——換一句話說，能得到實在的宗教經驗。欲使青年得此種經驗，領袖所用好方法的效力，遠不如自己的品格與態度的影響。現今宗教界內，最缺少能指導青年的宗教崇拜，又能同時影響日常生活的服務人才。

(八)兒童後期是崇拜英雄的時候，所以宗教教育最好的方法是用對於耶穌人格

的體會爲培養的動機，耶穌的人格就必自成爲標準，及所趨的標竿。在青年前期對於英雄的態度仍是如此，青年與兒童的不同之點不在其熱度，而在其智力。兒童多作盲目的崇拜，青年則有較明瞭的識別與欣賞的可能。青年所注意的不僅是那英雄的工作與偉大的效力；那大人物內在的動機與行爲的道德性質，也會引起青年的感想就影響他的生活。青年的人格是別的人格之產物；其中最有效力的又推耶穌的人格。不但歷史上的耶穌的人格有威力，更須有在日常生活會與青年來往的永在的耶穌之影響。此外可從師長與年齡稍長的朋輩中得着提高道德與宗教生活的良友，因本期孤獨的感覺，與社交性的逐漸發達足爲交情的動機與基礎，所以那善與青年來往的服務家是本期的需要。歷史界內的宗教英雄及書報上的，尤其是聖經所介紹的，可以其永活的人格培養青年的宗教態度，因本期的想像能力可使青年以他們的經驗爲自己的經驗，引進他們使其參加於青年的日常境遇。人格的傳達多半是不意識的，且屬靈者的薰染更在潛意識的寂寞中。

(九)不但有宗教背景者在青年前期自然會有新而強的醒悟經驗，即不會認識上帝者，也可發生對於宗教的興趣。試一調查基督教學校在亞洲與非洲的統計，可以知道非信徒的兒女皈依上帝，多是在青年前中二期。這不是因有特別的宣傳，更無強迫的手段，乃是自然歸向其心所欽佩的，所依靠的天父。天主教因善用被動的方法，所以他們要兒童早在他們的影響之下，但更正教的領袖是注重自動的精神與明通的智力及選擇的自由，所以他們看青年前中二期為最與宗教有關係的機會。

十一 青年中期與宗教

按中期青年的心理，宗教的密切關係有三方面，即理智的活潑，情緒的豐盛，意志與動作的毅力。宗教必在此三方面有均平的發展，方能滿足青年的需要而貫徹整個的人生。宗教上的豐盛經驗，與充分的認定，在尋常青年的發展歷程上，必待至此期與後期；先前沒有「自我」的靈敏覺悟，因整個的自我還未被發見，所以宗教

必有幾分爲客觀性的。在前期對於宗教有特別敏銳感覺的青年，不難得着心滿意足的經驗，但多半必經三期的訓導與閱歷，然後信仰的認定可使他不易動搖，能以較平靜的成人態度日漸進步。

(一) 關乎宗教的生活本期是與前期同樣重要。這時的青年多半對於宗教如無任何進步就必斷絕關係。他們的大進步是在「悔悟」或「改造上」顯明出來。這時理想構成，社交性迅速發達，對人與神的熱烈愛情最易發起，眼光開始放大，所以是可組成宗教情操的無上時機。青年人能感覺耶穌的密切關係是由於二種需要的督促，就是得到可相交的知己，尋見可靠的救主。第六章上已提過在耶穌以外青年難以尋得能發洩他熱情，充足他欲望的對象。這是使他皈依耶穌的正大動機。還有重要的動機，就是前、中、二期那靈敏的是非心。霍教授在青年心理第二〇八面上徵引三位男學生的經驗：

『從十六歲到二十歲是一個苦鬥的時期。我獲得種種高尚的理想而生活不能追

隨牠們，連接近亦不能。」另一位說：「在十七歲時我開始尋訪拯救之道。我覺得已經是不可挽救，已經是定了讞的罪人。」又一位說：「約在十八歲時我曾長期地研究和思索關於修成神聖的問題。我所求的經驗並非顯著的惡習之克制，而大體是籠統模糊的。」曾經有兩次或三次地，以一種激動的頓悟起而言道：「現在我宣言至善的神聖德性已屬諸我，但是我覺察到，除了一種發自焦慮之不易忍受的神經緊張和刻苦地檢察，惟恐有任何魔道的思想足以敗壞我底完成神聖德性之宣言外，毫無顯著不同之處。」這些說話顯示出少年的憂慮之幾個方面。青年底宗教奮勉之其他方面還有罪惡的感覺，神明譴責的恐懼，受傷的良心，追隨神聖的觀念，抑制性慾的掙扎。」

青年對於自身的過錯與愆尤逐漸的覺悟，雖不必為較激烈的「悔悟」，還是足以鼓勵他歸向一位能赦免罪惡，扶助改過，增加力量以勝過試誘者，所以本期的青年能欣賞耶穌為救主的事工，一心一意的歸向他。青年對於自身的罪惡與缺欠若經過

敏銳的感覺，他也會發起熱烈的情緒，而後對於拯救他的耶穌及使他與自己和好的天父，發生極端的忠誠。此種經驗最好的步驟是逐漸的，因那忽然得來的，有時發生反感，不能日久進行以造成基督化的人格。

(二)上段是說明宗教生活積極的發展，但消極的方面也當留意。若前期青年的宗教未經改造，本期是它的難關與青年的危機。比如根據於兒童宗教程度的祈禱，此時若覺得沒有靈驗，則青年或以消極的精神將信仰從生活中消除。(看二三一—二三四)的經驗)但若信仰在情感上發生關係，則其結果便是懷疑與衝動的競爭。此時的懷疑有從情緒發生的，如屈氏所敘述的『關於原因，不能有何等爽快之言，惟覺莫名其妙，徬徨於五里霧中，此等情形，少女多於男子。』還有根於理智的懷疑。屈氏說：『此等心理的困難不安，所謂理智的食慾，其增進較理智的消化尤為迅速之故。惟有時青年既逢困難，不僅一時使其心昏迷，而陷於幻覺迷妄，甚至成精神病者，亦以此時代為最多也。』(屈九七面)中期青年的疑惑少有像後期之末與成人

的那種絕對不信，或「未知生焉知死」的消極態度，因青年的活潑、毅力、與探險精神，本不能安於消極的空氣中。那末懷疑的損傷可望免去，而本期的坦白懷疑，無非為促進確知的一種原動力。但可惜它的性質有時變為固定的疑惑或流於偏見。這是因為沒有把合宜的知識供給青年，藉以解他精神上的飢渴。助其前進，直至獲得滿足欲望的真理及發生快樂的經驗。

(二)理想與情緒培養的重要，以此期為最。在第六章第六段上已說過由宗教發生的理想，能超過人類成見的界限，即能立友愛之國的基礎。那基礎不是前期的空想，乃是實際的，因青年的天國思想不在雲霄裏，也不僅關乎死後，乃是關乎今日社會的改良，及現代人類的福益。解開利己情操，使它變成利他情操一事，沒有比本期更易於成功的，因情感的強迫可衝碎那已成的團結，同時愛心的結合力可組成新情操。國際的友善、弭戰，勞工與農民生活的提高，不但要在理想中佔一大部份，並且此種理想的實現在生活上，亦是當務之急，因青年的人格能受理想的變化

，是在克己的行為上把它實現出來的時候。這樣青年就能如張欽士先生說的，『喪掉「小體小我」的生命以享受「大體大我」的生命』，又說：

『精神生活是指一個人內心的欲望與趨向而言，人雖大部分為社會環境的產物，但在一定的限度內，他能因其內心趨向的指導，與欲望的能力，改變他的環境，鑄造成他的命運。所謂「限度」者即宇宙間內在的一種不能否認的推力，指導人類向一定方面前進的限度。這方面是要人們得到生命，更大、更高、更久、的生命。換言之，就是要我們人類捨其小體以立其大體。犧牲小我以成全大我。在科學上我們稱這種推力為人類進化的動因，在宗教上我們稱牠為上帝對人類的意旨。凡人精神生活與此推力的方向背道而馳者，其結果是人格分裂，精神墮落，社會腐敗。反之，人的精神生活若與此推力方向取一致行動者，就能發生人格統一，精神快樂平安，社會發達進步等結果。』(真理與生命第一卷第一期)

青年有一種可贊的不安，是因他的理想沒有止境；俗謂「得隲望蜀」，就是表明

人的理想一面實現，一面發生。耶穌明白這心理，所以對門徒說：『你們要完全，像你們的天父完全一樣。』

(四)宗教醫治能力是本期青年人的需要(看第六章第四段)。很多的煩悶與神經病是因青年的祕密性而發起的，其醫治法就是開誠佈公的自表。在兒童與青年期內，凡未得發洩或表現的激烈情緒與各種傷心的經驗，皆必祕密潛伏，因此醞釀多種損傷生理與心理的現象。天主教的「認罪禮節」頗可應付此種自表的需要。宗教教育服務者，當明晰那方法有好效力的理由，同時要防備天主教關乎施行此禮的弊病——其接時的機械施行法——而採用那會喚起真宗教醫治能力的部分，如顯露罪愆及苦惱的根由，及剷除它們的方法，使青年得到赦免的安慰即與天父和好。作這種服務者須知耶穌醫治心理傷痕的方法。耶穌使人認明煩悶或罪惡即徹底的認識，但不必在大眾面前，乃是對於上帝與有關係的人；「趁着只有他和你在一處的時候。」耶穌也知道情緒是易激動而難節制，所以他常防備其過度而以理智的明瞭及意志的教

力襄助情緒的作用。在青年人中工作者更須被耶穌的精神貫徹，然後能與「天醫」同去解放青年的恐懼，及懺悔的束縛，指導他入豐盛的喜樂生活。

依張欽士所論青年得到「精神復興」不只是關係個人，也是社會方面的需要：

『今日國內悲觀懊喪的現象，我以為不僅是環境的壓迫，乃精神生活的失敗。所以我們要想徹底挽救今日之中國，不但是要謀環境的改造，更是要謀我們民族精神的復興。精神復興是一個最根本，最徹底的途徑。即如耶穌生平最大的成功，也就是在他能使墮落者，喪膽者精神復興。今日國中知識階級竟有少數人得此覺悟，實為我國前途希望的曙光。』(同上第六面)

(五)當利用大自然與藝術為宗教的門徑，即在山水林木田野間觀察各種飛潛動植泉流巖石等，且利用人作的美術品。如此接近大自然與美術可得三種利益：(一)在好奇本能豐盛之際，能叫青年獲得科學知識及研究與觀察的習慣，且隨時將自然界的真理與宗教的信仰調和，即以宗教的精神貫徹一切的新真理與興趣。(二)發展

審美的可能，藉以訓練道德，健全宗教的基礎。(三)幫助身體的健康尤其是神經的健康，因本期的懷疑與情緒的緊張，由於生理及神經的弱點而起的不少。據廬來爾馬可 Schläermacher 的理論，自然界不過是宗教聖殿的前廊，而非「至聖所」，但不少的青年入至聖所是從此前廊經過的。在審美性最易發達的青年中期，若宗教教育不會應用美感，那損失真是不能計算的。從女生與日記的調查結果，可知由此前廊進入宗教生活者，有較平靜的發展。雖本期情緒上的煩亂，疑團的發生，矛盾衝動的苦惱，不能全然避免，但宗教能得有繼續的發展而少間斷的與動搖的經驗。屈氏說：

『審美的價值，與道德及宗教的價值同詮觀之，實為理想的、個性的，所謂美者常欲以自然及藝術上一切至美之形表現其自身。一切美之形狀，視為精神之性格，或為精神活動之一產物者，最適於青年時代。即藝術、道德、宗教、於茲合體，從卑賤肉慾之羈絆，解放青年之魂而代之者，使其魂可以把握目不能見之恆久物』。(屈一六二面)

藝術與宗教的根源相近，愛與喜樂也是與宗教的根源相近，有人說：『美所以能保留其最深遠之意義，愛所以能保留其最燦爛之光輝者，惟信一神之宗教使然。』但美與愛的威力需要安靜的環境及較長的時間以成功。衛明著作內，有一段論大自然中靜思的宗教經驗：

『這種情形，非是一種思索的狀態，乃僅僅是一種直接的經驗的方式。這是一種神祕的狀態，也可說是從象徵之物中所產生的，或從許多別的途徑所引起來的，我們所說具體的經驗之豐富化就是這種情形了。自神祕經驗——不是思索的狀態，這宗教的對象之定義和描寫，上帝就不能夠為神祕經驗之事工所定型的，雖然神祕經驗可以供給理智得着一些有證據的事實，再由他們所達到發現上帝之康莊大道了。』（宗教與人生第一〇面）

音樂與其它藝術之妙感的利用，在現代的宗教教育上，是專門者所當精細研究的。若一時無專門家為指導者，雖不能得美滿的效果，也不可失此宗教工具。誠實

怡教授說。

在歐戰告終時一個英兵在倫敦聽極美的音樂因此受感，承認上帝。蓋此英兵在戰場上所聞的是轟烈的炮聲，於音樂室中所聞的是佳美的音樂。這種靈性上的安慰是現代人所急需的。近來我國青年學子之所以厭世悲觀圖謀自殺，受環境的壓迫，不滿意人生，就是因為缺乏靈性上的安慰。這樣的安慰，並非科學所能供給的，未聞人言「科學是我的牧者，使我不至窮乏；」科學家不會說：「凡勞苦背負重擔的人，可到我這裏來，我就賜給你們平安。」

(六) 社交是中、後、二期青年的天性，所以應當為他們組織團體——宗教的團體——一方面是應付他們的需要，一方面還是給予宗教教育一個良好的機會。情緒緊張的青年，有許多藏在心理的話，願意找一個知己；有許多難解的問題，願意得一個導師；有許多高尚的志趣，願意找一些同情者；有許多失敗的經驗，願意有人擁護他，所以青春需要宗教活動來給予生活的光照與精力，及統合人格的能力。

。有人最喜好在孤寂中得靈修的效力，但有別人不會感覺那暗中刺激，反對於團體中的空氣有靈敏的感受性。宗教團體爲人格感力最豐富之處，因宗教團體中，有教員，有宗教領袖，有知己朋友，有其他青年，「他山之石可以攻玉」，不特可以見於有聲有色之砥礪勸戒，更可見於薰陶漸染，潛移默化，能使人超於善途而不自知。此種效率在各種宗教團體中本是可常見的。

(七)崇拜的內容當較前更豐富。禮節與儀式的意義，美育的發展，上帝性格的威力，耶穌爲救主與密友的經驗，都可喚起實在的崇拜精神，其結果是與上帝契合的覺悟。寂靜中的默念的美感，是本期崇拜中的重要部分。神祕性可發起於前期，可迅速發展於中期，可告終於後期。神祕經驗之價值的大小，是在乎實際上的應用。青年所見的異象與所受的情感，必迅速的實現在工作上，因爲情緒若奮發而其中的勢力不取用，這便是耗費青年最寶貴的產業。但還有一方面，宗教教育的領袖當知道青年崇拜的經驗不能一致；有人一生沒覺悟神人交通的特別愉快與情緒上的鼓

勵，但他還信由崇拜所得的力量，是他在日常生活的服務工作上勝利的根源。此等人的宗教性需要社交性的輔助，並且愛上帝愛人兩種情感原是在崇拜上結合的。宗教領袖當按青年的個別指導其靈修，使他在獨自的崇拜與公共的崇拜兩方面上得到平均的發展，也使他的社交性浸透他的崇拜。勞辛布的詩上表示此二方面：

『當我步過祈禱之門

立即超時間而入於永生。

當我覺悟上帝之際，

我未忘卻我侶與我偕同，

實是近親極。

我所愛的人

都滿有神妙的價值。

他輝煌明耀猶自內放射光榮。』

十二 青年後期與宗教

依多次調查的結論，人們對於上帝的感覺之最大可能唯有三個時際，末後的是二十歲上下。這時感覺之刺激也常在理智上實現。但是人歸順上帝的經驗不能都相同，宗教界中工作者所用的方法也當因青年人的需要而應付。保羅在大馬色的路上所受的刺激是忽然的、強烈的，但在湖邊打魚的四位青年所聽的乃是柔和的呼聲，召他們與耶穌合作。

本期的特性既是理智的發展，所以在中期受過情緒化的宗教如今有理性化的需要。若前、中、二期宗教上的改造果足以應付較深闊的人生之要求，本期宗教在理性上的革新，就不必有分裂的、破壞的、效果。按衛格理氏所論在宗教生活上，有兩種危險：

『本期之青年，對於宗教之心易失，或因不常用而失之，或因懷疑而失之，（一）宗教之心因不常用而失；青年人既得自由，遂易遠離教堂，所作之工工能使

之忘卻宗教，卽或成功亦能使之忘卻，因各能力必常用之而始得，不用之則弱而且死。宗教之本能亦然，失上帝者未必爲犯罪之人，祇忘卻上帝而已。(二)此時爲懷疑之時：約二十歲之青年男女對於宗教多所懷疑，其所以疑之者，則有多種原因，因青年時多抱冷淡消極之思想，以爲宗教無價值。入大學則以爲科學之定理與宗教不相合。此種教授宗教者，強使生徒信所不理會之教條故也。凡未入大學者，由書報上所言之科學而生懷疑，此則爲害於青年實非淺鮮，因報章上之科學，不成爲完全科學，且此青年未必能完全理會，甚或聽嫌惡宗教者演講，而生可疑之心。以上諸事固爲外來之感觸，而青年之內心亦生懷疑。此時青年之哲學本能已開始，推理之才亦活潑，欲理解其所信之事，亦欲按定序而立其所信之事，並統一之，甚或欲自作教條。(學生與教員三〇面)

(二)求知事務的成因及理由之心在本期極其懇切，那末對於宗教教育的方法與教材的選擇，不可不特別注意，總以適合此心情的種類爲佳。最好的教材不止是在

聖經與其它書本裏，也是包藏在大自然、藝術、宗教活動、與服務裏。最好的教法，就是觀察與試驗，因為試驗可使學員洞曉信仰也是得科學知識的必須。宗教真理的研究與經驗，如此與科學的並行，可藉以預防這兩大勢力的分離，及矛盾思想的發起。宗教教育上若利用此種方法，可使青年知道對於有形方面的試驗，與對於無形方面的試驗各有不同，二方面的證據亦有差異。紐登 Joseph Fort Newton 說：

『現在有許多入似乎以為科學是事實，宗教是信仰，兩者是不相為謀的。其實不然。我們的思想是建築在我們的信仰上，而思想又能促進我們的信仰。在我們追求真理時，信仰與事實是伴着進行的。宗教與科學彼此揖讓着，宗教需要科學去探究事實，科學的需要宗教來增加意義。我們的知識既是繼續進展，我們的信仰也是繼續進展。』富斯迪說：『任何入都不願意在他的宗教裏面，有不合理性的素質，然而我們不單單靠着理性進入宗教的最深處，猶之我們不能單靠理性瞭解音樂的微妙，和星界的微妙。在我們裏面，必定另有可以解答的地方。』理論「不

是尋求實在的唯一工具，至少還有美的感覺。」近代明哲宗教觀六八面又五面）後期的青年以美覺或直覺或神祕的經驗「進入宗教的最深處」以後，他還需要他的理性的贊助，信仰上的認定方能持久。

(三)在此期的擴張生活中，宗的外延更要推廣以影響生活的各方面。富斯迪論理性又說：「我們好比人建築了一座四面皆窗的房子，卻在心理上覺得只有一面可以看得見外面的景象，並且可以信得過的。不知道我們的生活實在也是四面皆窗；有美的感覺，精神上冒險的本能，和內部的想像力。除非我們能把牠們統通運用起來，我們不能看見真理全部。」(同上二二面)

本期所必須有的一方面自然是社會化的倫理，因為二十來歲的青年對於道德當有靈敏的感覺，對於改變社會當有探險的精神，康德說：「最難想像的兩大奧秘，是星光點點寂靜無聲的太空，和人內部中道德律嚴肅的嘘拂。」尼布爾說：

「現代人宗教信仰的復活，必有賴於道德的和社會的探險，而現代人道德的重

新，又必有賴於宗教信仰的復活。青年人如果要等候到信仰上獲得合理的證據，纔去行道德上探險的生活，那就非把宗教和道德弄到兩敗俱傷不可了。我們的唯一任務，在爲我們已經知道的真、善、美、的最高價值而獻身；從這種探險事業所得經驗，必能建立健全的，和完美的宗教信仰。……青年人如能盡力於消除種族間的歧視與殘忍，倡導國際間的和平與善意，扶助弱者被壓迫者作解放的運動，在兩性關係混亂窳敗的今日，能力圖培養善良的家庭，在情緒生活紛紜惶惑之中，能懸定一個理想的中心，以爲個人效忠矢誠的標的，這樣比較那些海闊天空的辯論上帝品性者，其高下相去幾何？

還有一層要補充的：我們在信仰上探險的進程中，不能一帆風順地不會逢着意外的。有的時候，我們所得的經驗會使信仰發生根本的動搖。甚至耶穌在受十字架的劇烈痛苦時，也不免呼喊說：「我的上帝，我的上帝，爲什麼離開我。」但是信仰所積聚的泉源，馬上制勝了他和上帝間一瞬息的障翳，終於在臨終的時候

，將他的性靈安貼地交託在上帝手中了。在一個殘忍冷酷的世界中，要信仰上帝不是一件容易的事，但並不是不可能的。古來多少勇敢的人，誠實地堅忍地進行道德上的探險生活，而得最後的成功，這就是上帝在人中間顯示的一個證據了。

』（同上第七篇）

人生哲學不止是根據於屬理智的世界觀與上帝觀，也是經驗的結果，但本期青年的經驗是片段的，所以當防備的固定而且保留其發育的生機，以受新知識及新經驗的影響。此生機是與上帝的靈實在接觸之點。被悲觀哲學、厭世主義、所束縛者，其人生觀的生長多半在青年後期停頓了。在青年人中工作者當引導他們到耶穌的立場。耶穌正在似乎失敗的景況中能說「我已經勝了世界」，在似乎被打倒的時候還說「成了」；此不但是因他非常的信仰，也是因他的世界觀與人生觀。他看上帝的「創世」爲一還未完成的程序，所以他說，「我父作事直到如今」，又說「願天父的旨意行在地上如同行在天上。」耶穌的獻身，是爲使此旨意實現。保羅也看萬物「

歎息勞苦」是因為還沒「得享上帝兒女自由的榮耀」，而且深信萬能的愛是人努力的動機。很多的青年要求完美的結局立時顯現，並想不到那進化程序中既有上帝創造的能力，那最後的結果不是人能預料的，連「子也不知道」。

唯物主義，曾呼喚世人來聽機械進化的福音，較高的「生命衝動」主義也宣傳救世之道，青年人的悲觀卻一日深似一日。本期宗教教育的目的，是令青年深信上帝創造的大能遠運行在宇宙間，又宜感覺由耶穌的生死所發生的「唯愛運動」是必能完成的。華德說：

『普通人常因吾人深信其有達到某種造詣之可能，而卒能達到。耶穌可以永遠成爲人類史上一種革命的勢力者，這就是一個原因。他對於人類信仰之所寄，尤在於那些最卑下，最有罪惡的人；他相信這些人與別人同樣具有無限的價值，所以無論什麼時候，人生一與他接觸，就能夠向上進展。跟從基督的人，如果也有基督那種信仰，他們必能制勝這個仇視的世界，而造成友愛合作的人生，把那

戰鬪制度和營利制度根本剷除了。〔近代明哲宗教觀四五面〕

本篇上所論爲達到人格的組成與統一，爲得到生活的均衡與和諧，須要宗教，因爲「自我的理想」已達到，主領的情操已盡其所能，卻是有深思與敏銳感覺的青年還未必得心滿意足。奧古司丁早發明那理由：「我們的精神不與神契合，就永不能平安」。既然「上帝照着自己的形像造人」，所以「上帝一切所充滿的充滿」他們，乃是一重大的需要。那根於人性的自然宗教傾向的發展，不足以應付人格的要求，所需要的是超過人性內在的——就是上帝的創造能力——聖靈的恩賜。這不是說那「旨趣性的努力」是不需要的；本人還須「作成你們得救的工夫」，「因爲你們立志行事都是上帝在你們心裏運行，爲要成就他的美意。」各個人格的形成、及宇宙的統一、與社會的和諧，都在上帝旨意之內，那超然的靈——耶穌的心——必在青年心間，非常的能力必與我們的本能合作，神人的契合必先實現在精神上而後表示在合作的成效上。聖靈在人格上的創造工作是始於兒童期，但他對於此神人合作的充足感聲

，常是待到後期纔出現，且需要屬靈的指導者的輔助。成功的利具可再敘明於下：

第一是耶穌的人格：青年在此時纔能明瞭這種人格的完美，而且他的程度也足以應付耶穌的威力。充分的欣賞必待青年後期之末與成人時代，因「利他」的精神若未得圓滿的發長，則人不能了解耶穌生活的意義，就以「大我」代替「小我」。以基督為對象的情操，能在中後二期得到較美滿的組成；若聖靈的恩賜加於其間，其中的原動力足以統制青年人格中的所有的情操與習慣，及強盛的衝動，人格就可得統一的平和與動力，而且先前生活中的薄弱、煩悶、錯亂、分裂，都有避免的可能。有人說：耶穌的完備顯現於人，必在他的理智上為光明，在感情中為博愛，在意志上為萬能的力量。保羅覺悟上帝「將他的兒子啓示在我心裏」，隨後他的智、情、意，全然屬乎耶穌，所以他說：「現在活着的不再是我，乃是基督在我裏面活着」。耶穌的暗示被他全部地收納，而在意識的生活中，與潛意識的生活中，運行以成功。培養青年人的目的，就是要得這樣的效果：「得以長大成人，滿有基督長成的身量。」

第二工具是崇拜。本期在崇拜上所要達到的目標中有三個最爲重要：宗教生活的情緒化要與其理性化相呼應，並且這兩方面要更靈性化與實際化。對於上帝的旨意進行在宇宙間及自己生活間，要有徹底的察驗，要感覺這旨意是「善良，純全可喜悅的」，更能發生「要照你的旨意行」的誠實志願。博愛的動機當引起實際的工作計劃，及靈力加增的認定，使崇拜者的靈修與日常生活能打成一片，此種動機之力尤貴在能持久，以免工作的中止，及生活之分裂而不統一。此三種效驗都是「照上帝形像被造」者的需要，更能使他認定在他延長的生活期間必有人格完成的一日。

隨意的討論和研究題

1. 中國初級中學校在指導青年心靈上的現狀如何？
2. 研究屬基督教的中學宗教教育的景況。
3. 在中國古代書籍中研究關乎宗教上的醒悟與悔悟。

4. 如何利用青年人的想像以思量基督，並堅其意志使能實行耶穌的主義在具體的事情上。
5. 根據於青年前中後三期的心理，崇拜上所用的方法在此三期中當否有別？研究其理由。
6. 研究青年中後二期的理想與道德及宗教的關係。
7. 根據於青年前中二期的心理，推論宗教教育可如何用耶穌的人格與工作爲工具，且分明二期中方法的不同。
8. 試比較青年前期的皈依上帝與中期的皈依而且詳論其不同的理由及指導上所當注意的。
9. 中國今日的教會如何能得到青年的欣賞與忠誠的服務。
10. 如何可避免青年人對於宗教的懷疑。
11. 研究青年後期的宗教生活的缺點是在情緒化、理性化、或實際化，以及其得到

平均發展的需要。

12 宗教教育培養青年的世界觀的重要。

本章的參攷書

- 屈雷西的青春期心理學第一三、一四章 Tracy: *The Psychology of the Adolescent*
 衛格理的學生與教員第六、一一、二〇章 Weigle: *The Pupil and the Teacher*
 霍林渥斯的青年心理第六、七章 Hollingworth: *The Psychology of the Adolescent*
 基督化的人生研究第一八、二〇章 Hamme and Stevick: *Principles of Religious Education*

赫得飛的心理學與道德第一三、一一二章 Hadfield: *Psychology and Morals*

愛德義的宗教心理學 Cady: *Introduction to a Psychology of Religion*

羅歇奎 畢範宇 宗教教育的研究 Miso and Price: *Religion and Character in Christian Middle Schools*

衛明的宗教與人生 第一、七、一〇章 Wieman: *Methods of Private Religious Living*

波士華的作基督徒的真意義 第一〇、一一章 Bosworth: *What it Means to Be A*

Christian

Kupky: *The Religious Development of Adolescents*

Soares: *Religious Education*, Chaps. 4, 11, 13-15

Coe: *What Is Christian Education*, Chaps. 1-4, 8-13

Rufus Jones } *New Studies in Mystical Religion*, 3, 8
 { *Pathways To the Reality of God*, Chap 2.

跋

右書經鄙人校訂，已於一月前竣工，除末章正在謄寫外，全本稿子也在前日上午點竄了事。巨著幸已觀成，樂跋數語於後。

麥博士好學深思，雖七十高齡，終日仍手不釋卷，筆不停寫；遇有適合的新思想親觀點，必立時引入本書，或將原稿修改；這樣的虛懷求進，尋常作者萬難望其項背，本書並無英文原稿，全由博士用華文寫出，再由許慕賢君斟酌潤色，油印講義業經七次，所以謄寫模糊，不無遺誤，又無原稿可對，校訂自然就要多費時間了。

這書不但是麥教授近幾年在齊魯神學教授宗教教育的結晶品，也是著者在華四十五年研究教育的總成績。書內優點甚多，最重要的是能令人明瞭青年的自我怎樣組成，青年各期的特徵是什麼，以及宗教怎樣為健全青年所必需、所採納、所表示

。近數年來國人大概無不熟聽青年的煩悶，青年思想的出路，其實不了解青年所以爲青年的特質，怎樣了解成爲問題的青年，又怎能指導青年什麼出路。所以這書不但是注重宗教教育者所必讀，也是一切有青年子女生徒友朋的父母與師友所必讀。然而無論爲父母的、爲師長的、指導青年的，僅求明白教育的原理與應用，自身人格的高下，反不識不問，自欺自飾，又是「緣木求魚」的笨伯，法利賽黨的罪人了。這等人不必讀這本書，這本書也用不着這等人讀，請問高明而天良靈敏的讀者是否這樣判斷？

二十一年八月十九日

津浦車上南歸時，

郭中一

- 420, 247, 255-256, 267, 280, 312, 319, 322,
327, 332, 354, 356, 377, 380, 383, 384, 419,
424, 426, 427, 431-433, 452, 460.
- Visions 異象 195-196, 267, 272, 330, 452.
- Vital impulse 生命衝動 77, 78-79, 146-147, 152-
153, 369, 370, 384, 397.
- Vocation, choosing 擇業 338-342.
- War 戰爭 26, 64, 283, 310, 334, 425, 461.
- Ward, Harry 華德 88, 365, 425, 460.
- Week-day Church Schools 週日宗教學校 378.
- Weigle, Luther 衛格里 29, 154, 157, 158, 169,
189, 190, 199, 208, 210-211, 214, 229, 272,
275, 300, 305, 325, 382, 414, 454.
- Whitehead 槐特赫德 105.
- Wieman 衛明 101, 106, 107, 116-117, 255, 292,
313-314, 332, 343, 353, 354, 355-356, 363, 372,
416-417, 418-419, 450.
- Will 意志 27, 30, 36, 51, 55, 74, 75, 77, 78, 81,
85, 124, 130-134, 136, 156, 158-159, 185, 205,
206-210, 238, 243, 247, 269-270, 274-277, 294,
305, 319, 323-326, 341, 354, 371, 399, 435, 462.
- Woodworth 吳偉士 79, 93, 122, 132-133, 192,
324, 367.
- Work 工作 231, 289, 346-347, 349, 463, 461, 463.
- Vorship 公共崇拜 97, 107-113, 120, 375, 379,
439, 452, 463.

- Symmetrical development 均衡的發展 87, See also Balanced personality.
- Suicide 自殺 242, 402, 404.
- Tansley 譚思理 51, 58, 93.
- Teachers, qualifications of 教員的資格 97, 121.
- Temperament 氣質 132, 200, 348, 410.
- Temptation 試誘 7, 31, 50, 57, 254, 286, 288, 289, 325, 353, 443.
- Thinking, wishful 根據於欲望的思想 215, 236-238, 305, 311-312.
- Thorndike 桑戴克 114.
- Tracy 屈雷西 27, 118, 128, 156, 161, 183, 184, 190, 209-210, 243, 249, 251, 297, 305, 323, 367, 370, 382, 386, 435, 444, 449.
- Truth 真理 5, 60, 97, 98, 107, 157, 159, 234, 236-237, 238-239, 240, 305, 311, 315, 395, 400, 417, 420, 423, 428, 430, 432, 445, 448, 456.
- Unconscious 潛意識 14, 53-63, 66-73, 74-75, 111, 130, 131, 136, 137, 140, 194, 213, 282, 312, 357, 400, 440, 462.
- Unity, physical 生理上的統一 33, 146, 163, 228.
- Unification of personality 人格的統一 33, 146, 163, See also self-unification.
- Universe, the 宇宙 37, 38, 52, 76, 79, 100, 135, 142, 225, 263, 332, 431-432, 446, 460, 461, 463.
- Values 價值 11, 19, 23, 25, 33-34, 35, 42, 43, 45, 47, 53-59, 74, 88, 98, 112, 185, 202, 209, 214,

- Sin, consciousness of 自覺有罪 216-217, 324, 375, 394, 402, 410, 411, 412, 443.
- Soares 索瑞司 15, 16, 22, 23-24, 297, 364-365, 368.
- Social changes 改變社會 3, 26, 39-40, 87-88, 273-274, 283, 329-331, 364-365, 416-417, 445.
- Social sentiments 社交情操 108, 202-204, 222-223, 228, 255-266, 348, 370, 451-453.
- Society, influence of 社會的影響 10, 15-16, 18-19, 132, 138, 191, 202-205, 244, 250, 257, 280-281, 283, 362-363, 382, 423, 425.
- Solitude 獨寂 258, 432, 452.
- Soul-resistance 精神反抗 40.
- Sperry 司拍理 109.
- Stages, table of 階段表 149-150.
- Starbuck 斯塔貝克 385, 386.
- Streeter 施其德 22-23, 25, 38, 70-71, 77-78, 86, 100, 140, 398, 411, 412.
- Structural psychoses 結構的精神病 53.
- Sublimation 華昇 21, 23, 28-29, 30-31, 32, 38, 52, 56, 63, 65, 70, 86, 140, 170, 200, 242, 262, 264, 282, 316, 317, 335-336, 371.
- Suggestion 暗示 14, 51, 130-142, 153-155, 159, 211-215, 218, 238, 240, 242, 277, 383, 386, 421, 422-423, 462.
- Sun Chung-shan 孫中山 158, 306.
- Suppressed 逼壓的 55-56, 57, 62-63, 358.

- Self-consciousness 自我意識 15, 33, 42, 124,
166, 188, 206-209, 236, 277, 441.
- Self-control 自治 159, 166, 205, 247, 280, 282,
315, 321, 322, 325, 346, 352, 438.
- Self-expression 自我表現 25, 235-236, 250, 252,
254, 282, 351, 434, 447.
- Self-organization and unification 自我組織和
統一 13-17, 20, 33, 35-37, 42-53, 65, 74, 87,
199-200, 236, 238, 247, 269-270, 274-285, 355,
362, 373-374, 399, 446, 461-463.
- Self-pity 自憐 317.
- Self-protective instinct 自保本能 17, 18, 22,
166, 216, 312, 369.
- Senescence 老年期 150, 161.
- Sensations 感覺 4, 63, 115, 182-186, 249.
- Sensibility, ethical 道德的感覺 279, 392, 403,
411, 426, 436, 457.
- Sentiments 情操 27, 33, 42-43, 46-53, 63-66, 129,
181, 205, 213, 219, 246, 249, 253-254, 263, 268,
270, 295, 300, 317, 320, 329, 370, 402, 445,
461.
- Service, social 社會服務 98, 219, 245, 251, 327-
332, 338, 341-342, 376.
- Sex 兩性 17, 34, 51, 180-181, 245, 262, 263, 266,
271, 443, 458.
- Shand 香德 46.
- Shaver 夏偉 121.

- 320, 321, 328-329, 350-351, 355-356, 365, 368-465.
- Religious education 宗教教育 5-7, 13, 15, 32, 51, 85, 91-92, 94, 111, 127, 173, 223-224, 236, 252, 273, 321, 322-323, 330, 336, 344, 348, 365, 372-380, 428, 435, 450, 452-453.
- Repent 悔悟 385, 386, 399-401, 412, 424, 442, 443,
See also Conversion Repression 壓抑 15, 20, 23, 24, 56-58, 60-63, 68, 74, 126, 264, 282, 283, 318, 336, 352-353.
- Responsibility 責任 165-166, 218-219, 225, 275, 346, 348, 358, 361, 363, 376, 395, 413, 414, 437.
- Rites 儀式 113, 379, 380, 391-392, 394, 413, 431-432, 435, 452.
- Sacred, sense of 神聖的感覺 106, 120, 369, 389-391, 394, 396, 400.
- Sanminism 三民主義 49-50.
- Saviour 救主 442-443, 452, See also Jesus.
- Schliermacher 施來爾馬可 449.
- Science and Religion 科學與宗教 2, 4-5, 45, 83, 93, 97, 100, 107, 427, 428, 429, 456.
- Self, the 自我 2, 8, 13-17, 35, 36, 42, 74, 84, 85, 141, 236, 269, 270, 274, 280, 324, 354, 412.
- Self-assertion 自是 188, 194, 207-209, 224, 277, 293, 335, 361, 429.
- Self-confidence 自信心 72, 83, 135, 224, 359, 410, 429.

- Psychotherapy 神經病治療 69-71, 136, 245.
- Puberty 青春期 8, 165-171, 180, 228-230, 298-301, See also Adolescence.
- Puglisi 普格理希 369.
- Pugnacity 爭鬪本能 25, 29-30, 170, 179, 316.
- Purpose 宗旨 20, 58, 108, 124, 197, 201, 275, 286, 341-342, 343, 357.
- Purposive 旨趣性的 21, 76-77, 89, 93, 95, 152, 210, 324, 461.
- Quiet 安靜 (平靜) 82, 84, 86, 99, 102, 104-105, 111, 140, 244, 251, 252, 259, 297, 313, 361, 379, 389, 390, 438, 439, 449, 450.
- Rational unity, need for 理性統一的需要 19.
- Rationalize (理知化) 60, 237-238.
- Rauschenbusch (勞辛布) 101, 453.
- Reality 真體 13, 94, 101, 103, 195, 250, 269, 354, 397, 422, 439.
- Reason 理性 33-37, 130, 131, 139, 187-188, 235, 236, 237, 239, 247, 278, 279-280, 305, 320, 422, 433, 455-457, See also Intellect.
- Reasonable 理性化的 351, 398, 454, 463.
- Reconstruction of personality 重造人格 3, 32, 397-420, 421.
- Recreation 娛樂 114, 115, 222, 246, 288, 344, 347-349, See also Play.
- Religion 宗教 4, 6-8, 16, 19, 29, 31, 37-40, 52-53, 61-62, 66, 73, 82-83, 97-112, 127, 130, 185-186, 213, 228, 229, 235, 251, 267-268, 291-294,

- Older people and youth 成年與青年 166, See also Counselling.
- Over organization of personality 人格組織過度 44, 50, 126, 207, 285.
- Patriotic sentiment 愛國情操 44, 50, 60, 62, 80, 219, 250, 254.
- Parental instinct 親子本能 17-18, 32, 50, 52, 180.
- Paul 保羅 12, 37, 74-75, 83, 105, 107, 137, 142, 454, 462.
- Personality-forming 人格的組成 402, 463, See also Self-organization.
- Phobias 恐怖症 66-69, 319.
- Physical growth 生理的發展 174-180, 184, 230-234, 302-303.
- Physical health 生理的康健 173, 184, 220-221.
- Play 遊戲 113, 151-152, 184, 190, 221, 222, 231, 288-289, 315, 343-351, 376.
- Pratt 僕立德 421.
- Prayer 祈禱 73, 81, 82, 86, 97, 103-104, 107, 112-113, 117, 142, 369, 379, 406, 408, 413, 430, 432, 435, 439, 453.
- Problem-solving 解決問題 187-188, 301, 312-313, 314, 330, 430.
- Psychology 心理學 4-5, 92-94, 96, 315, 344, 369, 398, 413, 428.
- Psychoses 精神病 53, 69-71, 135-136, 189, 283, 444.

- Marriage, 婚姻 263-264, 271, 333.
- Materialism 唯物主義 94, 247, 262, 460.
- Maturity 成熟 230, 234, 315-316, 326, 352-354.
- Mastery instinct 管理本能 19, 192, 361.
- McDougall 麥鐸格 20, 47, 52, 76-77, 80, 89, 93, 94, 123, 124, 130, 132, 181, 296.
- Meditation 默想 100, 103, 360, 372, 439, 452.
- Minorities 少數人 273, 309-310.
- Moods 心緒 186, 199, 201, 240, 241, 318, 384.
- Moral development 道德的發展 33-35, 47, 215-222, 237, 251, 252, 277-294, 345, 351-366, 457-458, See also Ethical.
- Mudge 穆哲 335, 368.
- Music 音樂 4, 99, 109, 115-116, 251, 252, 391, 439, 450-451.
- Mystical experience 神祕經驗 105-106, 117, 313-314, 450, 452.
- Nationalism, sentiment of 國家情操 327, See also Patriotism.
- Nature, 大自然 4, 99, 115, 116, 117-118, 120, 183, 253-254, 351, 389-390, 405, 439, 448, 456.
- Nervous disorders 神經失序 53, 70, 173, 194, 221, 283, 378, See also Psychoses.
- Nervous system 神經系統 177-178, 185, 197, 205, 232, 249, 250, 344, 347.
- Neuroses 神經病 53, 66, 67, 70, 80, 233, 237, 245, 264, 266, 278, 282, 283, 318, 412, 447.
- Neibuhr, Reinhold, 尼布爾 428-429, 457-458.

- Jesus, personality and influence of 耶穌人格的
 感力 3, 52, 58, 75-76, 81, 87, 140-141, 143,
 158, 267, 321, 362, 374, 396, 430, 439-440, 452,
 459, 460, 462.
- Jones, Rufus 鍾恩嗣 83, 309.
- Jones, Stanley 龔斯德 337.
- Kagawa 賀川豐彥 25-26.
- Kant 康德 457.
- Kilpatrick 克屈伯 322.
- Koffka 柯法克 95, 103.
- Kupky 庫樸凱 383, 384, 387, 389-394, 400, 403,
 405.
- Lancaster, 蘭如斯德 218, 242.
- Life-changing 生活的改造 397-420, See also
 Conversion
- Lippmann 李普孟 355.
- Literature 文學 29, 115, 118-119, 196, 235, 254.
- Lo, S. C. 羅世琦 384.
- Love, dynamic of 愛的動力 26, 37, 39-40, 51-52,
 81, 85-86, 107, 120, 248, 332, 357, 344, 453,
 460, 463.
- Love, sentiment of 愛情操 25, 47, 49, 51, 65,
 86, 216, 248, See also Altruism.
- Loyalty 忠心 260, 284, 285, 309, 344, 404, 444.
- Lu, C. W., 陸志韋 60.
- Maladjustment 適應失當 73, 275, 287.
- Mackenzie, J. G., 馬康錫 17.

- Inhibit 抑制 25, 36, 50, 61, 114, 127, 139, 188,
195, 200, 204, 240, 443.
- Insanity 瘋癲 194, 221, 242.
- Insight 深識 187, 326, 421.
- Instincts 本能 8, 9, 11, 15-32, 47-49, 50, 57, 74,
76, 78, 84, 89, 123, 124, 152, 153, 154, 170,
180-181, 202, 204, 213, 217, 238, 239, 247,
262, 270, 274, 280, 282, 328, 335, 352, 358,
361, 368-371, 382-383, 433.
- Integration 統攝 313, 314, 332, See also Unifica-
tion.
- Intellect, development of 理知的發展 155-156,
186-196, 232, 234-241, 303-315, 395, 398, 431,
433, 450, 454, See also Reason.
- Intelligence 智能 26, 43, 234, 303, 341.
- Interests 興趣 33, 113, 114-115, 118, 121, 128,
160, 175, 183, 187, 190, 202, 204, 211, 228,
230, 231, 251, 256, 275, 285, 286, 328, 342,
345, 349, 373, 374, 380, 389, 433-434.
- Internationalism 國際主義 202, 220, 327, 364,
445, 458.
- Introspection 內省 78, 94, 243, 245, 258, 360,
387, 430.
- Introvert 內向的 243, 290, 360-361.
- Intuition 直覺 14, 96, 369, 397, 457.
- James, William 詹姆斯 152, 345.
- Jerusalem Conference 耶路撒冷大會 372-373,
376-377.

- Heredity 遺傳 11, 17, 21-22, 79, 89, 256-257, 281, 290.
- Hero-worship 崇拜英雄 139, 157-158, 246, 268, 272, 285, 439-440.
- Hesitation 躊躇 (游移不定) 201, 209, 276-277, 428.
- Hocking 哈金 85, 103, 208.
- Hogan, Ralph, 侯感恩 339.
- Hollingworth, Leta 霍教授 388, 431-432, 437, 442-443.
- Holy Spirit 聖靈 82-83, 374, 461, 462, Chapter 8.
- Hsü, P. C., 徐寶謙 59-60, 104.
- Hugo, Victor 露俄 396.
- Humanism 人道主義 355, 430.
- Hygiene, mental 心理衛生 285, 344.
- Hypnotism 催眠術 133, 135, 139.
- Ideals 理想 34, 35, 236, 250, 262, 267-268, 274, 275, 319, 326, 327-332, 338, 354, 374, 398, 442, 445-447, 458.
- Imagination 想象 135, 156, 190-196, 210, 235-236, 250, 252, 288, 305, 327 365, 382, 440, 457.
- Imitation 模仿 153-154, 323.
- Impulse 衝動 20, 36, 39, 38, 56, 84, 108, 123, 126-127, 169, 180, 190, 201, 213, 238, 239, 243, 250, 251, 269, 274, 276, 279, 280, 282, 290, 323, 370, 402, 462.
- Independence 獨立 166, 207-208, 215, 224, 290, 307-310, 358, 419, 437-438.

- Friendship 友誼 111, 139, 228, 244, 246, 255-256,
259-260, 418, 430, 440, 442, 451-452.
- Functional concepts 機能概念 95-96, 103.
- Functional psychoses 機能的精神病 53.
- Games 遊戲 169, 347, See also Play.
- Gandhi 甘地 40, 260.
- Glands 液腺 79, 175, 178-179, 189, 197, 232, 233,
302.
- God 上帝 14, 37, 98, 100, 101, 105, 118, 292, 294,
356, 364, 397, 435, 453, 460, Chapter 8.
- Gregariousness 羣居本能 18, 51, 108, 109, 202-
203, 258, See also Social.
- Groups 團體 110, 202-204, 218-220, 224, 240, 260,
261-262, 273, 284, 308, 330-331, 451-452.
- Guidance 指導 73, 240, 263-264, 326, 331, 446;
462, See also counselling.
- Habit 習慣 27, 43, 50, 84, 118-119, 121-130, 137,
156, 162, 170, 176, 186, 196, 211-212, 217, 219,
237, 239, 274, 286, 289, 290, 311-315, 331, 412,
431, 434, 436, 448, 462.
- Hadfield 赫德飛爾 28, 38, 40, 42, 50, 55, 78, 79,
85, 93, 125, 135, 179, 269-271, 278, 318-319,
328, 352, 353, 357, 359, 370.
- Hall, G. S. 荷爾 159, 183, 198, 206, 216-217, 410.
- Hallucinations 幻想 193, 194, 200, 206, 242, 269,
360, 423, 444.
- Hate-sentiment 恨情操 55, 63-65.

- Experience 經驗 14, 16, 58, 69, 70, 83, 95, 97, 98, 100-107, 108, 112, 116-117, 120, 150, 225, 246, 272, 274, 313-314, 375-376, 384-385, 388, 393, 395, 400, 422, 424, 428, 430, 436, 439, 445, 450.
- Experimental concepts 經驗的概念 94-96, 103, 150.
- Experiment 試驗 4-5, 14, 97-104, 107, 135, 165, 224, 293, 314, 316, 356, 422, 456.
- Extrovert 外向的 258-259, 360-361.
- Faith 信心, 信仰 70, 83, 97, 100, 105, 107, 135-136, 139, 140, 142, 198, 229, 239, 294, 380, 381, 382, 384, 398, 400, 409, 413, 421, 424, 428-429, 432, 444, 456-459, 460.
- Failure 失敗 58, 75, 189, 206-207, 224, 237, 242, 244, 271, 278, 337, 346, 358-359, 413, 448.
- Fatigue 疲倦 81, 95-96, 220-221, 234, 244, 346, 347, 350.
- Feeling 感情 20, 108, 113, 116, 152, 237, 246, 253, 445, See also Emotion.
- Fellowship 團契 108-111, 112, 363, 379, 381, 399, 413, 417-419, 439, 461, See also Friendship and Church.
- Fighting instinct, 爭鬪本能 29-30, 316, See also Pugnacity.
- Fosdick 富思迪 456-457.
- Freedom 自由, 解放 75, 208, 217, 275, 279, 281-282, 286, 287, 358, 374, 378, 380-381, 398, 420, 421, 441, 448, 454, 458, 460

- Dissociation 分裂的人格 15, 53-54, 59-61, 194, 207, 221-222, 271, 275, 276-277, 363, 410, 446.
- Divorce 離婚 333, 336.
- Dominant self, the 得勢之我 44, 51, 60.
- Doubt 懷疑 62, 82, 109, 188-189, 228-229, 400-401, 407, 420-430, 433, 444-445, 455.
- Dramatics 戲劇 196, 252.
- Dual personality 二重人格 53, 59, 73, 284.
- Eddy, Sherwood 艾迪 98, 101, 105, 264-265, 278, 279, 291-292, 334, 335-336, 349-350, 417.
- Edison 愛迪生 162, 349.
- Ego ideal 自我理想 35, 52, 57, 75, 85, 282, 461.
- Elan vital 生命力 77, 79, See Vital impulse.
- Ellwood 厄欠武德 77, 131.
- Emotions 情緒 30, 31, 32, 46-48, 62, 66, 80, 100, 110, 113, 125, 128, 139, 140, 141, 156, 196-208, 212, 224, 228, 236, 241, 246-268, 269, 315-323, 327, 333, 359, 392, 393, 399, 401-402, 421, 427, 444, 445-446, 452.
- Energy, extraordinary 非常動力 76-82, 141, 293, 345, 350, 461.
- Environment 環境 4, 9, 16, 34, 79, 85, 99, 229, 237, 287-288, 324, 382, 410, 423, 446.
- Ethical nature, importance of, 道德性的需要 19, 23, 35, 36, 57, 88, 277-278, 282, 372, See also Moral development.
- Ethical sensibility 道德性的感覺 33, 215-216, 247, See also Sensibility.

- Contemplation 靜觀默思 82, 84, 97, 99-103, 110, 119, 140, 213, 244, 259, 351, 430, 450.
- Conversion 改心 285-286, 294, 365, 385-387, 397-420, 424.
- Cooperation 合作 41, 70, 110, 111, 114, 204, 245, 256, 330-331, 341, 345, 352, 395, 428, 461.
- Counselling 指導 72-73, 166, 179-180, 198, 207, 218-219, 224, 240, 261, 326, 331, 339, 342, 429-430, See Guidance.
- Creative evolution 創造進化 77, 324.
- Crisis 轉機 180, 189, 229, 365, 399, 400.
- Critical attitude 批評的態度 188, 214, 234-235, 239, 306-307, 416, 425.
- Day-dreams 晝夢 192-195, 201, 263, 269, 272, 305, 330, 339.
- Defense mechanism 自衛機關 60, 194, 312.
- Delinquency, juvenile, 青年的罪人 196, 233, 286-289.
- Dependence 依賴 8-9, 216, 241-246, 310, 318, 325, 326, 358, 360, 395, 438.
- Despondency 煩悶沉鬱 71, 191, 241-246, 278, 319-320, 356, 395, 407-408, 427, 447.
- Dewey 杜威 56-57, 122.
- Diaries 日記 244, 387-389, 394, 395, 400, 403-409, 449.
- Discovering God 發見上帝 98, 105, 106, 186, 385, 397, 439, 450.
- Disposition 性情 55, 129, 140-142, 213, 360.

- Ch'en Ta-ch'i, 陳大齊 14, 54.
- Childhood 兒童期 150-159, 163, 274, 358, 381-384, 434-435, 440, 447.
- Character-forming 品格的造成 23, 213, 352,
See also Self-organization.
- Christ-sentiment 基督情操 246, 268, 402, 462,
See also Jesus.
- Church 教會 224, 322, 376, 378, 386, 413-420,
436.
- Clark 葛拉克 385-386, 401.
- Coe 柯博士 308, 385.
- Common-sense 普通知識 61-63, 66.
- Complexes 隱機 24, 53-59, 61-63, 66, 69-70, 74,
82, 87, 264, 269, 318, 357, 361.
- Communism 共產主義 40, 47.
- Conation 意欲 34, 36, 89, 136, 239, See Will.
- Confession 承認 69, 71, 224, 237, 408, 410,
412-413, 447.
- Confirmation 堅信禮 403, 404, 408, 414, 432.
- Conflict 衝突 19-20, 32, 34, 35-36, 55, 56-57, 62,
74, 84, 94, 198-199, 201, 207, 236, 244, 263,
270, 278, 284, 319, 324, 330, 349, 398, 402,
427, 432, 438.
- Conscience 良心 30, 34, 36, 43, 53, 55, 62, 66,
69, 75, 133, 215-217, 219, 257, 352, 437,
442-443.
- Consciousness 意識 14, 21, 30-31, 55, 57, 69, 77,
131, 140.

- Balanced personality 均衡的人格 8, 87, 199
209, 277, 320-321, 360-362, 373, 461.
- Behaviorism 行動主義 93-94.
- Beliefs changed 信條的改造 97, 104, 109, 140,
400-401, 403, 405, 414, 422, 427, See also
Faith.
- Bergson 柏格森 77, 79.
- Betts 貝滋 115-116, 117, 415.
- Body, importance of, 身體的重要 171-173, 232-
233.
- Boehme 柏麥 105.
- Boorman 鮑立孟 44-45, 71-73, 139, 193-194, 200
204, 207, 213-214, 221-222, 242-243, 244, 261-
262, 267-268, 271, 274, 284, 285-286, 290-291,
310, 360, 415, 429-430.
- Bosworth 漢士華 106, 141.
- Boys and girls physical growth compared 男女
兒童體高體重的比較 175-176, 230-231.
- Boys and girls social life 男女青年的社交生活
203-204, 222, 262 See also Social sentiments.
- Brain 大腦 26, 178, 232, 234, 302, 358.
- Brooks 布魯克斯 289-290, 297.
- Burr 波爾 233, 239, 251, 253.
- Cady, Lyman V., 夔德義 46, 370, 384.
- Capitalism 資本主義 26, 39, 329-330, 425-426.
- Chao, T. C., 趙紫宸 86, 103, 417, 420, 426-427.
- Chang, C. S., 張欽士 446, 448.

INDEX AND GLOSSARY

- Abnormal 變態的 60, 61, 216, 231, 233, 242, 243,
349, 358, 404.
- Adjustment 順應或調和 69-70, 87, 160, 166,
170, 176, 203, 223, 233, 236, 240, 279, 361,
398.
- Adolescence 青年期 7-10, 33, 51, 106, 112-113,
115, 119, 124, 128, 138, 148, 150, 159, 165-171,
228-229, 301, 380, 435-436, See also Puberty.
- Aesthetics 美術 23, 31, 37, 101, 114, 115-120,
235, 248-254, 263, 448-450, 457.
- Altruistic impulse 利他衝動 51, 84, 216, 250,
273, 320, 327, 328, 445.
- Anxiety 憂慮 243, 318-319, 359, 361, 443.
- Appreciations 欣賞 51, 113-121, 126, 155, 160,
162, 175, 185-186, 189, 196, 230, 231, 235,
249, 251, 252-254, 328, 342, 348, 440, 462.
- Art 藝術 25, 29, 97, 115, 117, 174, 228, 231,
235-236, 249-250, 365, 390, 394, 449-450.
- Attitudes 態度 11, 84, 99, 100, 112, 129, 135,
141, 155, 160, 180, 189, 195, 200, 203, 212-213,
229, 237, 238, 246, 248, 263, 278, 307, 341,
352, 370, 380-381, 390-391, 422.
- Augustine 奧古斯丁 39.
- Auto-suggestion 自己暗示 73, 130, 137, 143.
- Awakening, religious 宗教醒悟 324, 385-397,
400, 414, 441.
- Bagby 巴卑 66.

中華民國二十二年十月初版

(齊魯神學叢書之三)

青春期之宗教心理學

道林紙精裝每册大洋九角

報紙平裝每册大洋六角

(郵費另加)

著者 麥美德

校訂者 郭中一

發行者兼
上海博物院路十九號
廣學會

印刷者 文瑞印書館

▲版權所有▼

CHEELOO MANUALS, No. III

THE RELIGIOUS PSYCHOLOGY OF THE ADOLESCENT

By

Luella Miner, Litt. D.

Literary Reviser

Kuo Chung Yi, B. A., S. T. M.

Prices: { Board Covers 90 cents Postage Extra
 { Paper Covers 60 cents

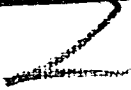
CHRISTIAN LITERATURE SOCIETY

19 Museum Road

SHANGHAI

1933

2
402082



402082



116
1953/6/27