

生活藝術

曹孚著

0007281

術藝活生

著 孚 曹



店 書 明 開

開  
明  
書  
店

書  
畫

## 從勵志哲學說起（代序）

中央大學師範學院的龔啓昌先生，曾就重慶、成都、貴陽三地的三所中學的學生八零七人，施行閱讀興趣測驗。結果發表於教育通訊上，列舉高中學生喜歡閱讀的書籍十八種，翻譯勵志哲學一書也佔一席。其餘十七種是：滿傳、三國演義、愛的教育、紅樓夢、家、福爾摩斯偵探集、總裁言論集、給青年的十二封信、子夜、大眾哲學、歷史百家雜鈔、吶喊、天方夜譚、老殘遊記、春、俠隱記、滅亡。魏先生特別指出，勵志哲學一書，在高中學生中，「較佔相當勢力」而於結論之中，提出「作者認真作同樣生動而有趣味的讀物」的建議。

八百零七個學生的閱讀興趣，能不能代表全國中學青年的閱讀興趣，這是一個值得考慮的問題。其次，讀者羣最廣泛的書，不一定就是最有價值的書。就說這十八種書吧，雖然同受中學青年之歡迎，但其比較價值，有些是不可同日而語，因而會使有些作者生羞與爲伍之感。最後，勵志哲學一書，是譯而作，假使還不爲讀者所採棄，那是原著者的功績，並無譯者沾沾自喜的理由。不過，翻譯譬如借花獻佛，再贈上一個花瓶，花由我獻出去，居然爲廣泛的青年讀者所欣納，這究竟是值得高興的一件事。

於是我接受龔先生的挑戰，但隨即聯想起一個嚴重的問題。若干年前，滅亡與家的作者巴金先生與給青年的十二封信的作者朱光潛先生，兩人之間，動了一場筆墨于戈。巴金先生說朱先生的給青年十二封信足以貽害青年，應該焚毀。我自已來一個檢討，像勵志哲學那一本書，流傳人間，是否貽害青年，因而理應焚毀，「這部書的布爾

喬亞亞讀太濃厚，應該做一篇長序加以說明。」在談判該書的承印問題時，記得開明書店的總編輯夏序尊先生曾經對我這樣說。是的，應該作一篇解釋的長序。這序文我打算於再版時刊印出來。但一個月就再版了，又三個月而三版，太快，序文未能趕上，以後也就懶得提筆。以至於今，彷彿對着讀者，精神上欠着一份沈重的債務，現在是償還的時候了。

那本書的主旨，在教人「成功」，其出發點完全是個人主義的。請聽他對於「卸貧」及「致富」問題的說教吧：「世間大部份的貧窮，都是由「懶怠」所造成，都是由奢侈、浪費及不願努力不肯奮鬥所造成。」他忽視了社會的經濟制度在人們窮富的分野上所起的決定作用。因此，他的「致富」的方案也是個人主義的，他所着眼的，是富的個人，不是富的社會。這類說教，好像有人指出，是對着青年的眼睛撒播灰沙。這些，以及類於這些的議論是「志」哲學一書的不可掩蓋的缺點。但是，世間少有完善的書，正像世間少有完善的人一樣。書之為益為害，是好是壞，繫於讀者之是否善讀。

譬如，這卻窮致富的問題，你可以同意作者「貧窮的本身是一個罪惡」的一句話。你也可以同意「致富是一個人的合法的願望。」「世間的種種幸福，享受，是應該大家有份的，所以你也當在不妨礙，不剝奪別人的份兒的條件下，去取得你的份兒。你是應該得到「富裕」的。那是你的天賦權利。」在這裏，你得特別注意「應該大家有份的」，注意「在不妨礙，不剝奪別人的份兒的條件下。」你得明白，富裕不但是「你」的天賦權利，也是「大家」的天賦權利。再說，作為解決社會貧窮問題的對策，去除懶惰、浪費，以及提倡努力，奮鬥是不差的。但對於個人，這些說教還不失為有用。

你知道不知道魯迅學醫的故事？魯迅原來在日本的一個醫學專門學校中學醫。他對於醫學的夢很美妙，以為平日可以救治病人，戰時可以充當軍醫，而且又可促進國人對於維新的信仰。教後生物學時，教師是利用電影的，以顯示微生物的形狀。為填足時間，有時也放映些風景與時事的畫片。時值日俄戰爭，有一次他在影片上發現了「久遠」的中國人了：「一個都在中間，許多站在左右，一樣是強壯的體格，而顯出麻木的神情，據解釋，則締結的是替俄國做了軍事上的偵探，正要被日軍砍下頭顱來示衆，而圍着的便是來賞鑑這示衆的盛舉的人們。」於是他覺得醫學並非一件緊要事，於是他脫離了那醫科學校。「凡是愚弱的國民，即使體格如何健全，如何茁壯，也只好做毫無意識的示衆的材料和看客，病死多少是不必以為不幸的。」

郭沫若先生原來也是學醫的。在畢業於日本的醫科大學之後，他不肯開業行醫，理由之一，據他在一篇小說中的自白，是窮人無力到他地方去就醫，富人呢，他不願為之診治。話雖如此，醫學究竟是值得人攻習的，醫生總也不失為人間有用的一種職業。體格健全茁壯的人可以做救國志士，也可做漢奸賤子。但健全的體格總不失為人生祝福之一。大眾的衛生，正如克魯泡特金在給青年醫師的公開信中所鄭重指出的，實決定於大眾的工作與生活狀況，因而在大眾的生活、工作狀況改善之前，醫生的工作是徒然的勞力。但我們也不能因此對於醫學事業、衛生運動袖手。

你可以用這種態度去接受勵志哲學中的說教。我不妨將一個生疏的名辭「早熟」地介紹給我的讀者嗎？「心理衛生」一詞，對於心理衛生的意義與內容，我將作一個詳盡的介紹。在這裏，我願意提這樣的一筆：勵志哲學那部書，是一本心理衛生的好教本。在消極方面，它教人不要煩悶，不要恐懼……積極方面，它教人自信，自恃與自助，教人

注意身心的健康，善用生命之資本。它鼓勵人做夢想者，鼓勵人願望，鼓勵人期待……勵志哲學一書原名效率之訓練，而心理衛生也正是著眼於整個人生效率之增進。凡我們所以肯定生理衛生，生理醫學之價值的理由，也就是我們可以肯定心理衛生與精神醫學之價值的理由。雖則像火一樣，效率是忠實的僕人，同時也是危險的朋友，但是難道我們就因此而對「效率」關門嗎？

有對勵志哲學這類書的功効懷疑的人。這裏存在着一個性行之改變的問題。有人認為人的性行大體上決定於先天的遺傳。優生論者如此主張，一部份的心理學家，如像英國的麥孤獨，也有此種說法。其次是環境論者的社會決定論。這裏就牽涉到自由意志之有無的問題。當然，分析到最後，個人的一切品性行爲，都形成於社會的環境。但就在「環境決定」之大範圍以內，可以容許個人意志自由活動的天地還相當大。對於自己命運之決定，性行之形成，主觀意志，個人努力，至少是因素之一。過份信仰主觀意志，個人努力，固然如杜威所說，不啻信仰「道德魔術」，然而「改造環境先於改造個人」的理論，推到極端，容易流於機械的環境宿命論的。勵志哲學一類書特別強調主觀努力在個人生活中之重要性，而人類的道德教育，乃至全部教育之可能性也就寄寓在這種假定中。

所以，我想，依中國背景，寫勵志哲學一類的文字，濾淨了其中的個人主義與市儈氣息，對於中國的青年讀者，應該是十分有益。這類文字是屬於所謂青年修養類。我之所以發揮如上的一大串議論，為青年提供一種閱讀一般青年修養類書籍的態度者，其意義尤甚於對勵志哲學的讀者清償精神上的債務。青年是需要這類讀物的，這需要反映於勵志哲學一書的龐大的銷路上。青年期是人們對人生之意義開始覺醒起來的時期。用顧啓昌先生的話，他們開始「追求為人處世的道理」。所以在道方面，青年人應該得到良好的指導。假使「一年之計」在於春天，那麼

「一生之計」是在於青年，青年是人生中的春天。諸君取讀奧爾自詩人愛羅先列的教訓吧！我們在春天所播種的，我們在收成時候就可以收穫。全年的幸運都倚靠我們的春天的工作，饑荒缺乏以及一層的別的一切不幸的根也都長在春天裏。」

寫作青年修養談，文字最好取談話的體裁。爲什麼不用書信體呢？因爲「給青年×××信」已經有人專美於前，未便東施效顰，此其一。其次，本書各篇，都相當冗長，假使它們是書簡，那豈不成爲「萬言書」？再說，以青年導師自居，是我所萬萬不敢的。我想竭力避免說教的口吻。不過，猶伯納在一個劇本中，曾經挖苦一個宣教師，「他只會說教，不會談話。」這種挖苦也可以適用於教師頭上。作者是過去濛等中學而現在又抗顏大學的人，教師做久了，說話之間，假使力求不說教而終於說教，而書袋又掉得太多的話，應該請讀者特加曲諒。

將生活藝術的名稱，冠諸在性質上可以彼此獨立的十二篇文章，是經過一番斟酌的。假使修養被解釋爲整頓生活之修養，那麼青年修養就是生活藝術之講求。生活是一個藝術，像演戲，彈琴，打球是一種藝術，至少。但生活的藝術自來就少有人注意到，所以在生活舞臺上，各個角色的演出往往是拙劣的。林語堂先生曾用英文著生活的重要性一書，其中文譯本被冠以生活的藝術之書名。其中討論的題目多偏於生活之享受方面。這個對於目前中國青年，我想其「重要性」是不大的。

當代法國文豪莫洛最近著生活藝術一書，頗爲世人所推崇。當我動手撰述此書之際，該書尙未被介紹到中國。後來它的譯本以馮世藝術的名字出版了。其所討論的題目一部份與本書所討論者相同，但其內容鮮有「暗合」。也許譯文損傷了原者的精彩吧，拜讀之餘，並不使我生自慚形穢之感，而使我將本書問世之心。譯者既然避免生活

藝術的番名而不用，這名字由我使用，諒來可免冒牌與借光之說。

「處世」兩字，從其填處講，是「應付」、「敷衍」、「世故」、「藝術」與「處世」兩字聯用，藝術就成爲「手段」。而青年人正是不應太世故，不該玩手段的。有人在某報的副刊上，對勵志哲學及處世教育兩書，並加批判。處世教育，教授我們交朋友的方法，他說，完全是吹牛，拍馬，戴高帽子的虛偽的欺詐的方法。處世教育一書，我未曾富目，在勵志哲學一書中，則我記不起曾有此種說教，假使有的話，這類書正是貽害青年，應該加以焚燬。不久以前，中央圖書審查委員會禁燬青年修養譯本一書，書名記不起了，禁燬的理由大概是說那本書教人吹牛拍馬，欺世媚人，足以敗壞青年人的心術，使之成爲老奸巨猾。這在禁的理由是正當的，我們同情這賢明的在禁。

欺世媚人的修養談，在中國是古已有之。在顏氏家訓的教子篇中，有這樣一段話：「齊朝有一士大夫，嘗謂吾曰：『我有一兒，年已十七，頗曉書疏，教其鮮卑語及彈琵琶，務欲通解，以此伏事公卿，無不寵愛，亦要事也。』」顏之推在這段話下面，加上這樣的按語：「吾時俛而不答，異哉，此人之教子也。若由此業，自致卿相，亦不願汝曹爲之。」

在外國也有齊朝士大夫一類的人，那是英國的蔡司非爾德勳爵（Lord Chatterfield）。他的教子書是出名的。在那些書簡中，他教他的愛子講究儀節，矍悅他人。與他同時的大文豪約翰生（Johnson）曾譏之爲「娼婦的道德，舞男的儀節」。他教他的愛子不要開罪他人，對一切人要維持「謹慎的中立」，就是對優瓜與惡棍，也不可樹敵。這正是目前大部份青年修養書所給予青年人的說教。他們教青年人獲得他人好感，博得他人歡心，不惜用一切手段，也不管對什麼人，在什麼場合！

這種商人哲學之最惡劣之表現是脊肩溜笑，唯唯諾諾的小人。比較略爲高明一點的是趨奉，菲希志，德意志。



民族的新教育，主張將青年人培養成自生命深處「好」起的人，在外表上有用或無用是不够的，他說：必須使青年人在內心上，在本質上「好」。而所謂鄉愿，正是在外表上好而在內心上壞的人。孔子最痛心疾首這一等人，稱之爲「德之賊也」。耶穌在世時，與罪人往來，納稅吏爲門徒，獨於法利賽人及撒都該人，則呼斥不稍假借，蓋因這類人外面好，內心壞，是漂亮墳山中的骷髏，最爲不可救藥。目前的青年修養談，大多數是鄉愿主義式的，儂教人在外表上下功夫，本書的英雄與英雄崇拜一篇，就是想辭闢這種鄉愿主義的。

若干年前，有一短篇小說，題名連生，爲主人翁是一個廚工，替某大工廠做飯。該廠的總經理是一位留洋歸國的中年人，御講究西裝，穿雪亮皮鞋，一不如意，動輒用他穿著雪亮皮鞋的腳踢那廚工的屁股。這老廚工呢？他並不怨恨，只是克勤克儉，節衣縮食，想積聚些金錢，供自己的兒子上小學，中學，大學，乃至留洋，好在將來做總經理，也穿著同樣雪亮的皮鞋，踢著與自己同命運的人的屁股。這是個人主義的青年修養談的一幅畫。蔡司菲爾德說：「一個青年人應該有出風頭及勝過他人的雄心。」而目前一般青年修養書之所以諄囑青年努力者，千言萬語，也無非是教青年人出人頭地，好做「人上之人」，實在是「踢屁股」一丘之貉的心理。本書的全部立場是反個人主義的，就爲這緣故，它以惡與已這一篇作殿。

最後說到市儈主義。市儈主義的特徵，據英國的王爾德說，是對於理想之麻木不仁……對於庸俗的「成功」之崇拜，完全沈溺於生活之物質的方面……「對於庸俗的「成功」之崇拜，」這不正是目前泛濫坊間的美國式的青年修養談給予青年人的暗示嗎？他們也講人格，講操守，講誠實，但這些「理想」，只是作爲達到「成功」目的之手段，因爲，「誠實是最好的政策」，所以，這類青年修養談的動機完全是市儈主義的。

市儈主義在勵志哲學一書中已經足夠多了，而繼勵志哲學而出版的許多美國式青年修養書，則自鄙以下，每况愈下。近來這類修養書在書坊間汗牛充棟，銷路驚人，始作俑者實為勵志哲學。對於這類書籍所包含的毒素之肅清，我不說我最有資格擔任，我可以說我最有義務擔任。對於市儈主義的對症藥方是理想主義，是高級人生興趣。

我肯定青年人需要勵志哲學這類修養書。這類書對青年人在大體上是有益處的，假使他們在閱讀之時，能抱著正確的態度。但是我也就心在勵志哲學一帶的廣泛讀者之中，或許有不少人未能把握這種正確的態度，因而受了它的一些毒害；對於他們，本書是一種「救贖」，一種「報效」。

朱自清先生在國文月刊上，對於中學的國文教材，有所論列。曾經提起勵志哲學，說可惜譯筆生硬，不能作為國文範本。現在，我在作創作的嘗試了。對於自己的文筆，並無「流暢」的自負，因而決不敢萌作為國文範本的野心。但是，我想，目前的中國青年，也許感到文化食糧之貧乏了吧，他們有精神的營養不足，正像他們有身體的營養不足。我的這本書，是打算作為他們的文化「雜糧」之一種的。莎士比亞在威尼斯商人中，這樣挖苦一個人的說話：「他的議論是盤藏在兩斗糠中的兩粒麥子；要我出這兩粒麥子，你得找上個一整天。」我的文字也許正是這樣的。但在大饑荒的年月，糠也可以充饑的，而且我總希望，在兩斗糠中，麥子的數目，或許不祇兩粒。

# 青年要修養些什麼

## ——再版序文

生活藝術一書是在三十二年十一月出版的，雖然在發行上遭遇了不少意外的波折，未及一年，居然售罄，現在還有機會交由開明書店再版發行，殊出作者之意料。在再版之際，除了校正一些因審查刪改及校對粗心所造成的錯誤外，還願意對我未來的讀者，補充幾句話。

生活藝術一書是屬於所謂「青年修養」一類的，我不會查考過「青年修養」一辭的來歷，也不知道在外國語文中，它相當於什麼東西。但名稱是不打緊的，最重要的是內容，一部青年修養書應該談些什麼東西？或者，從讀者的觀點說，青年應該修養些什麼？

英國的蔡斯菲爾德勸導教子書，在英國文學中，占有相當的地位。這位世故老人在書簡中諄諄誥誡他的兒子，要講禮貌，講儀態，講「悅人之術」。這些說教，誠如與他同時的英國文豪約翰孫說的，是「姑娘的道德，舞師的儀節」。但在有一封信中，蔡斯菲爾德曾經提到，人生修養有兩個方面：內部的修養與外表的修養。精金美玉，其本質自然是高貴的，但外表也許粗糙，必須加以琢磨，始能爲人所樂用。他教他兒子做的，多半是外表琢磨的功夫，因爲他希望他的兒子將來做一位外交家。但是他沒有說，有了外表的琢磨就可以不要內部的修養——他稱之爲德性，也未嘗暗示，外表的琢磨比德性的修養更爲重要。

不久以前，某報的副刊上，曾經連載討論「磨去稜角」的問題。這所謂磨去稜角，即是外表琢磨之一端。有稜角就是粗獷。稜角不妨磨去，但不能因磨去稜角而損害了「本質」。順便提一筆，這磨去稜角的問題，在明末的被稱為東林黨人的一批學者之間，也曾經提出過。他們不大贊成磨去稜角。他們討厭鄉愿，而太著意於磨去稜角，就容易流入於鄉愿一道。

這外表的琢磨是青年修養中的一個項目，然而比較較不重要的。一個項目，精益求精，加以琢磨，可以分外光輝。但這光輝只能附屬於金玉之本質。若不顧本質，只知道在外表上做功夫，結果一定流於「金玉其外，敗絮其中」。數年前坊間流行的青年修養書，卻正是輕重倒置，反末為本，特別強調外表的琢磨，幾乎以此外表的琢磨為青年修養的全部的著作。

蔡斯菲爾德在另一封信中，曾經以品格 (character) 與道德 (virtue) 並舉。據他說，一個人即使不贊成「道德」，卻仍然可以贊成「品格」。他並沒有說明道德與品格之異同。也許因為，在英國語文中，道德與品格二者之間的不同是「自明」的。但在中國語裏，品格與道德似乎混不可分。我們可以舉一二例說明二者之區別。譬如勇敢，勇敢自然是好的，但勇敢的人可以見義勇為，勇於為善，也可勇於為非作惡。做大善事需要大勇氣，做大惡事也需要大膽量。勇敢只能算是品格而不是道德。有勇的人不一定是有道德的人。再譬如自信。自信是偉大人物的主要成功因素之一，但巨奸大惡之所以成其巨，成其大，也往往得力於他們的自信力。像希特勒這類人自然是最不道德的人，然而他也許不缺乏某些良好的品格，譬如勇敢與自信。

所以，僅僅講品格是不夠的，而目前一般談青年修養的人，似乎只講品格而不談道德。也許他們講道德，但事實

上他們所講的只是品格而不是道德。在另一方面，假使有人寫道德修養一類的書籍，恐怕也難於為青年讀者所接受。青年是最厭聞仁義道德的。青年人對復古的傾向幾乎有本能的憎惡；而提倡仁義道德的人，往往是在思想上開倒車的人。這是理由之一。其次，仁義道德的說教，有時會受野心家的利用。這種情形是古已有之。我們知道，老莊是反對儒家的，尤其反對儒家仁義之說。他們反對仁義，當然有其哲學的立場與意義，然而分析其動機，這種偏激的主張，實在產生於憤世嫉俗的心理。

但是，道德修養應該在青年修養中占一重要的位置。「魔鬼也會引證聖經」，然而魔鬼自魔鬼，經自經。我們不能因為不信任滿口仁義道德的人而懷疑到仁義道德的本身。

在我們日常語彙中，人格與道德，幾乎是異名而同義，我們說某人人格好，即是說某人道德好；某人沒有人格，即是說某人不道德。若照現代心理學家的說法，則人格乃是一個人所以為人的諸特徵的總和。它有多方面的構成因素，道德及品格只是諸構成因素之一。究竟構成人格的是哪些因素，各家主張，頗有出入。有人說，人格構成於下列諸因素：一、體貌，二、心智，三、學養才能，四、品格，五、社交性能，六、情緒傾向（包括脾氣、氣質），七、意志。假使我們認為青年修養應以發個人格修養為目標，則青年修養的內容應該包括：體育修養，智能修養，道德修養（包括品格），情緒修養（包括脾氣、氣質），連禮貌、儀節、「悅人之術」之講求，以及一切外表琢磨的功夫，都可包括在人格修養範圍之內。它們一部分屬於社交性能，一部分與情緒傾向有關。

現代人對人格兩字的看法，逐漸由倫理學、道德學的轉變而為心理學的。培養優美的德性與品格是一回事，建立和諧而均衡發展的人格又是一回事。說「和諧」與「均衡」即是表示人格之多方面性，表示人格構成之不止

一端。人類的精神或心理活動，用普通的分類，有智慧的，情緒的，意志的三個方面。所謂和諧與均衡的人格，即是知情意三方面有和諧均衡發展的人格，而現代心理學家，尤其心理衛生家，似乎特別強調情緒生活在全部人格構成中所占之地位，所起之作用。我在心理衛生術一文中說過，心理衛生之最高目標，乃是發展人格至最高限度。而心理衛生家所說的心理衛生，主要的就是情緒教育與情緒衛生。我們講人格修養，一部分的材料應該取諸心理衛生學。心理衛生的修養是人格修養中的很重要的一個方面。

最後，我們有所謂「文化修養」。照一般人的想法，文化修養只是知識學問的修養。錢家倫先生於其新人生觀一書中，列文化修養一章，所講的只是藝術修養。其實，廣義的文化修養應該包括藝術修養，智育修養（學問與智識只是智育修養中之一部分），道德修養乃至體操修養。假使我們採取這種廣義的看法，則青年修養與文化修養，在大體上同其領域。

我們在上文列舉青年修養之各個方面，從「外表琢磨」而品格，而道德，而整個人格修養，而廣義的文化修養。我們的結論是：青年修養所應包括的項目是：「外表琢磨」功夫，品格，道德，智育，體操，美育（藝術），心理衛生（情緒修養）。當然，我們不能期待一部青年修養書，能够在上述諸項目上，討論無遺。正像我們不能希望青年在各個修養方面上能够面面俱到一樣。在這裏，輕重緩急的考慮是應該有的。

說到輕重緩急，我以為道德修養在全部青年修養項目中應該位居第一。從前我國人講修養，除了道德修養以外，更無其他。這是「過」。現在我國人講修養，似乎太忽略了道德修養。這是「不及」。

法國有一位哲學家曾擬訂道德規律一百零十條，附以說明，遍徵法國全國哲學家、倫理學家、教育家的意見；然後整理歸納，編印成書，作為學校中的「道德科」教本。我以為道德規律是不能列舉的，也無謂列舉。這一類教本，我國的青年讀者，並不需要。青年人假使要講道德修養，那只是「大德不逾閑，小德可以出入」的道德修養，我們對青年之道德生活所要求者只是個大宗旨大方向不錯，在細枝末節上，似可不必求全責備的。

在道德修養的討論上，我們首先要解決的，是公德與私德的問題。據梁任公先生說，數千年來，我國人只講私德，不講公德。依我國人的道德實踐說，情形誠然如此。但在我國的倫理思想，尤其儒家的倫理思想中，公德並未被抹殺。儒家的「大學之道」有兩大目標：一是「明明德」，一是「親民」。明明德即是私德，親民，用現代語彙說，是愛國家，愛民眾，乃至愛世界，愛人類；為國家，為民眾服務，乃至為世界，為人類造福。這就是公德。

明德與親民是一件事物的表裏。明明德乃是為了親民，親民必須以明明德為準備。這是事情的一方面，在另一方面，唯有通過親民的實功，明明德纔能獲得真正的實現，而後代的儒家即將明親兩事，分成兩派，把他們機械地對立起來；而且有偏重明德，不講親民的趨勢。這種傾向甚至在一部分宋明理學家中也曾引起批判。譬如王陽明，他強調明親之不可分性，主張「親民即明德之事」。

故明明德與親民的功夫必須聯系統一起來。有了這種聯系統一，則我們既做到明明德，也做到親民。若明德自明德，親民自親民，則所謂明德必非真明德，所謂親民必非真親民。

儒家又有有名的「八條目」之說，即是格物、致知、正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下。這八條目即是修養上之八種功夫或八個階段。宋人將這八段功夫，大別之為兩截，上半截是誠正之功，下半截是治平之事。誠正相當於上文所

私的明明德，是私德。治國平天下，用現代語彙說，是把國家弄好，把世界弄好，相當於上文所說的親民，是公德。宋人把誠正與治平對立起來，好像他們把明明德與親民對立起來一樣。他們所犯的最大的毛病之一，即是侈言誠正而忽視，乃至鄙視治平。其實這八種功夫是一個有機的體系，先後必須聯系，首尾必須貫通。所謂正心誠意，必須是正心誠意於治國平天下；否則正誠功夫，即成空洞無內容的概念。所謂治國平天下，必須出之於真心誠意；否則居心不正，立意不誠，即是口是心非，目名復騙，說治國平天下必至於誤國亂天下。

在正心誠意之上，還有格物致知兩段功夫。宋明理學家在格致與誠正之關係上曾經展開過繁瑣的論爭。我不打算為我的讀者敘述這一篇宿愾。用現代語彙說，所謂格致，即是把握正確的思想方法。對治國平天下的道理與方法，作正確的認識。對國家與天下的大事，僅僅正心誠意還是不夠的，必須輔之以對事理之正確的認識。否則「誠」只是「愚誠」，動機即使真誠，居心即使端正，結果還是不能收治平之效，甚至反而會誤國家，禍天下的。

我從公德與私德的討論引出了正誠治平的一套老議論。我的目的在於說明：公德與私德的區別事實上是不存在的。我們日常所說的公德與私德，事實上只是大德與小德。一個人不抽煙、不喝酒、不賭、不賭、不說謊，我們說他私德好，其實不抽煙等等只是小德。治國平天下纔是大德；而治國平天下又必須以正心誠意為動機，格物致知為指導。故大德是統一公德與私德的。孔子說：「苟志於仁，無惡焉。」孔子認為仁是最大之德，最高之德。凡能做到「仁」的，在小德上即使有失檢的地方，那只是過失而不是罪惡。

然而，我為什麼一定要引證古人的陳說呢？因為我國是被認為倫理學最發達的國家；好像羅素說的「沒有猶伯來，沒有宗教，沒有中國，沒有倫理學」；而我國的倫理思想（主要的是儒家倫理思想）卻少高深理論，而多實際



道德修養的指示，我們在談青年修養，尤其談青年的道德修養，這一份文化遺產，似乎不宜全部廢棄。國家的思想，尤其國家的倫理思想，在五卅時期，曾經受到一次「再估」。現在則有人在那「再估」上重作「再估」，譬如郭沫若先生對於古代的東西，我們自不當盲目復古，也不必全盤抹殺。我們應該做揚棄的功夫。國家倫理思想，有一部分在目前看來是反動而有毒害的。然而有一部分，像明親與八條目之說，卻是顯撲不蔽的真理，以正心誠意為動機，以正誠認做為指導，去為國家服務，為人民造福，去把國家弄好，把世界弄好。——講道德修養，我不能想像，我們可以有更高的目標，更多的功夫。郭沫若先生認為，國家講修養，在八條目後面，還得加上參贊培三段功夫。所謂參贊，即是個人參加「天地萬物之化育」。這對於一般青年人是一種過高的目標，可以略而不論。

我曾說過，青年修養之中有一個項目是心理衛生。青年最容易在心理上發生問題，如像他們最容易在生理上發生問題一樣。我們說青年人苦悶，煩惱，悲哀，不是說壯年人或老年人沒有苦悶，煩惱與悲哀，而是說青年人特別容易有苦悶，煩惱與悲哀，而且苦悶，煩惱，悲哀的程度也最為深刻。

苦悶，煩惱，悲哀，有許多種類，也有各種來源。最重要的一種來源即為生命之無所寄託。把握不住生活之大宗旨，因而精神茫茫然，有萍蓬逐轉，彷徨無所歸之苦。坊間的一般青年修養書，未嘗不以相當多的篇幅討論青年之苦悶，煩惱，悲哀，以及其克治。然而未能潛眼於青年苦悶，煩惱，悲哀之最重要的形態，最基本的來源，因而他們為青年讀者所處的藥方只是頭痛醫頭，腳痛醫腳的藥方。

我國人一向講「安身立命」之道，身可作心字解，故安身即是求心理之安，立命，用現代語說，即是生命之寄託。

我國古人將「安身」「立命」連在一起講，他們大概意味到安身與立命之不可分性吧！心所以不安，正因為命無所立足之，生命有了寄託也就是心理有了安寧。

青年人並不太怕死，但我們不妨以「死」為例，人是多少怕死的。一念及死，我們的心理就要為之不安。如何草這這種對死之恐懼不安的心理呢？羅素建議的方法是：讓青年人多發展其本身以外的，客觀的人生興趣與活動，讓他們覺得，他們活著不是為了自己，乃是為了比自身更為重要，更有價值的事業與目標。個人墜死，個人所寄託其生命與熱誠的事業與目標並不死滅。除了對於死的恐懼不安，羅素指出，我們還有對於貧窮，對於疾病，對於其他種種不幸的恐懼不安，克治他們的方法，與克治對死的恐懼不安，並無兩樣；痛苦不幸來時，我們當念世上還有我們為之而生活的事情，用我們的話，世上還有我們生命所寄託的地方。

所以克治青年之苦悶，煩惱，悲哀，以及一切心理病態的最基本的方法，是把自己的生命寄託於比自身更為重要，更有價值的事業與目標。除此之外，一切關於克治青年之心理病態的說教，假使還能收效，那只是一時的止痛，鎮靜，甚至麻醉，而所謂有價值之事業與目標，卻只能求之於現實的社會生活。要在現實社會生活之外，別求安身立命，假使還有可能，那麼所謂立命，只是立命於象牙塔內，所謂安心，只是鴉片式的苟安。美國哲學家杜威，在新舊個人主義一書中，極言現代人生活上之主要禍害即為「個人之完全汨沒」。而個人所以汨沒者，乃因現代人沒有在想像及情感上可以寄託其生命與熱誠的對象，沒有在靈魂上可以站腳停泊的地方。經濟生活是現代人生活中的一個最重要的部門，然而現代人對他們的經濟或職業活動，只在形體上參與，在想像與情感上卻並不參與。他們覺得自己的職業活動只是為自己謀生計，為主人造利潤，沒有社會意義，沒有人生價值，因而喚不起他們想像與情感上的

熱誠。而整個的社會生活也大體上對他們的想像與情感絕緣。茫茫大地，他們覺得沒有自己立足之所，個人的重要性沒有了，個性的尊嚴沒有了。這纔是最大的「個人之汨沒。」

杜威認為，個人之不能安身立命，乃因社會之不能使人安身立命。從而他主張：建立足以使個人安身立命的良好社會生活的努力，應該先於建立安身立命之個人的努力。在道地方，我們將安身立命與上文之道德修養聯繫了起來。道德修養要求我們把國家弄好，把世界弄好。安身立命的修養也要求我們建立一個良好的社會生活。我國先人踐修養，以開物成務與安身立命為兩大目標。開物成務即是治國平天下的功夫，即是福國利民的功夫。在這裏，我們看出，開物成務與安身立命是不可分離的，我們只能在開物成務的行動中獲得安身立命的實現。而古人，乃至現代一部分人在修養談上所犯的最大錯誤即是將開物成務與安身立命機械地對立起來，想離開了開物成務而另求安身立命之道。目前有許多青年修養，不正犯着這種毛病嗎？

我們講治國平天下，究竟我們要將我們的國家天下治平成怎樣的國家天下？我們講建立良好的社會生活，究竟我們要建立起怎樣的社會生活？照杜威的說法，我們應該建立的是一種大多數的人民可以在想像上情感上參與的社會生活，那就是「民主」的社會生活——杜威用「參與」解說「民主」。現在的中國乃至全世界正在向民主之途邁進。讓我們記取：民主不僅是一個政治的概念，經濟的概念，而且是一個文化道德的概念。國家大事由大多數的人民參與其決定與行使——不但在形體上參加，而且在想像上情感上參與——這是政治的民主。在經濟生活方面，凡工人或一切等級的從業員的想像與情感能夠隨着其形體而參與其所從事之經濟或職業活

動，並多預那種活動之目的與計劃之決定——這是經濟的民主。最後，凡大多數的社會成員能夠對社會生活之各方面（包括政治經濟）在想像上與情感上作最大限度之參與——那就是文化的或道德的民主。我在人生與趣一文內，曾經引證過與杜威同調的美國教育家波德的話：「邊沿想像去分嘗一切種類的經驗，不將任何一件『人生』的東西視為與己無關的能力就是生命之加豐的別名——這生命之加豐，在個人生命中以道德理想的形式起作用，在社會生活中，則其作用是民主主義的理想，我們要更進一步肯定民主主義理想之即為一種道德理想。」一個真正民主的社會即是道德的社會，真正民主的生活即是道德的生活。對社會生活之各方面作最大限度之參與，即是對一切種類的人生與運作最大限度的嘗味，這是「民主」同時就是「道德」——這種參與能夠解放個人才智，淨化個人情感，激發個人責任與尊嚴之自覺，這樣的社會纔是個人可以寄予熱誠與生命之對象。生活在這樣的社會裏，個人會覺得，如杜威所說的，自己是在支持游社會，而同時又為社會所支持。參與的功夫，假使指著「天地萬物之化育」而言，是陳義過高了；若被解釋為參與與推動，促進一個理想的社會生活之實現，則這正是青年修養的最高峯的途徑。

青年修養是多方面的。除了這最高的目標，我們還有許多次要的目標。那些次要的目標也應該努力的，不過他們應該為最高的目標服務，而不可與最高目標背馳。凡能在最高目標上努力的人，即使在某些次要的目標上有缺陷，他們是，如孔子所說的，「苟志於仁，無惡焉！」

# 目錄

一個理想主義者的自供	一
人生興趣	一一
計劃生活	二五
心理衛生術	三三
工作	五一
遊戲	六一
讀書	八一
戀愛	一〇〇
反犬儒主義	一一八
英雄與英雄崇拜	一二九
奴與己	一四一

## 一個理想主義者的自供

英國的散文家，詩人，兼政治家的愛迪孫·約瑟夫，以創刊及主編人之一的資格，在英國最著名的雜誌之一勞觀者的創刊號，發表了一篇自我介紹的文章，劈頭這樣說：

「我會觀察注意到，一位讀者對於一本書籍，非到知道了作者是個醜漢還是美男，性情溫和還是暴躁，結婚還是獨身，以及其他足以有助於對作者之為人的正確了解的類似性質的問題以後，是不肯欣然細讀的。」

我沒有觀察過，中國的讀者，對於作家，有沒有這種愛迪孫所說的「自然的好奇心」？也許沒有吧！假使有，那大概只限於少數負盛譽的作家。要我在這裏，對於讀者，也來一套自我介紹，那等於張生想鴛鴦想得發昏，見了紅娘，便冒冒失失的說：「小生姓張，名珙，字君瑞，本貫西洛人氏，年方二十三歲，正月十七日子時生，尚未娶妻。」一樣的荒唐，豈不合遭遇讀者如像紅娘對張生一樣的叫斥：「誰問你來」嗎？

然而我不介意這種叫斥。我的文字，如前文所說，採取談話體裁。談話的兩造，彼此之間，假使素昧平生，實足以減少談話的親密性與和洽性。所以在這方面，我以為，我還有可以厚顏臆舌的藉口，如像在中學校中，兼任教員第一次與他的學生相見時，彼此之間，不妨來一個自我介紹一樣。自然，我不想將我的籍貫年齡，生辰八字，以及已否結婚之類的話，重演讀者的清聽；我所欲讀者知道於我的，是我的生活的根本態度，對生活的根本看法，或者說，我的人生哲學。

有一篇法國短篇小說，題名愛情與麵包。一位青年人，向他愛人的父親說出求婚的意思。老頭兒問這青年人的第一句話是：「你賺多少錢？」這種「口試」方法是不聰明的。美國人有這麼一句話：「房東太太，關於她的房客，最應該知道的，不是他每月的收入數目，而是他的哲學。」房東太太對他房客的主要興趣，你知道是他能否如期繳付房租。但是，這件事情，關鍵不在於他的月入的多少。假使有一個人，他的生活態度，像蘇格拉底一樣嚴肅而不苟且，乃至在彌留之時，會張目呼喚門徒，將他自己所欠人的錢一隻價付別人，這類人對於房租決不爽約，月入多少，是並無多大關係的。反之，一個月致鉅金的人，假使行樂是他的哲學，而且不重然諾，不講信用，他很可能會使房東太太失望。所以要介紹自己，最重要的節目是自己的人生哲學。明白了一個人的人生哲學，他就是明白了一個人的「本質」。其他細枝末節是無關宏旨的。

我自白，我的人生哲學是理想主義。

理想主義，在英文是 Idealism。這個字可以譯成兩種東西。在哲學上，它譯為唯心論，與唯物論相對立。（又可譯為觀念論。唯心論是本體論上的名辭，觀念論是認識論上的名辭。）在倫理學或人生哲學上，它譯為理想主義，與快樂主義及現實主義相對立。存在決定思維呢？還是思維決定存在？主張前說的是唯物論，主張後說的是唯心論。唯心，唯物，是哲學上的兩大陣營，一部哲學史，在大體上就是這兩大陣營的鬥爭史，但唯心論與理想主義，涵義完全不同，而且兩者之間，並不成立「狼狽」的關係。一個唯物論者，自然是唯心論者的死敵，但他可以是一個理想主義者。甚至，如有一位著名的唯物論理論家所說，唯物論者往往同時就是理想主義者。所以，假使你，讀者，在哲學上的

立場是唯物論者，看見「理想主義」四個字，請不要感冒。以為理想主義就是唯心論或者觀念論，正像把唯物論看作「唯物質利益是圖」的生活態度，同樣是一種誤解。理想主義是與快樂主義，現世主義相對立的一種生活態度。所以介紹理想主義最好的方法是從說明並批判快樂主義及現實主義入手。先說快樂主義 (Hedonism)。

「人生的究竟目的是幸福，而幸福是快樂的總和。」這是快樂主義的基本教條。問題發生在這教條的下午。快樂就等於幸福嗎？其次，快樂的主體是個人還是團體？個人的快樂，這是萬人的幸福。

對於這個問題，快樂主義者的態度是曖昧的。其答案自相矛盾得厲害。快樂主義的始祖，古希臘的伊比鳩魯派的說教是個人主義的。他們反對熱心公共事務，反對參加政治，以為是足以妨礙個人快樂。但他們還主張講朋友交情。人應該吃，喝，他們說，但尤其要和朋友一起吃，喝。沒有朋友的人是孤寂的狼或獅子。「先我可以共吃喝的朋友，再我可以吃喝的東西。」近代快樂主義派的大師是英國的功利主義派邊沁，彌爾，斯賓塞諸子。他們沒有像他們的希臘前輩那樣極端的個人主義。斯賓塞談快樂，個人與社會兼顧，利己與利他並提。他以為，快樂的個人是快樂的社會之前提。「充分」的利己是利他的先決條件。「在社會條件許可範圍以內的個人幸福之追求是獲得最大的一般幸福之初步。」個人幸福的追求，他以為，必須顧及社會條件。邊沁的「最大多數之最大幸福」的口號是大家知道的。彌爾呢？「在耶穌的『金律』中，我們顯出了功利主義倫理學的全部精神。已所欲者『施於人』，『愛鄰如己』」構成了功利主義道德的最高造詣。」單憑這一段話，你真判斷不出，彌爾是一位功利主義者還是一位理想主義者。最極端的快樂主義者是中國的楊朱，他的個人主義是澈底而乾脆的：拔一毛而利天下，我不為。

快樂主義在本質上是一種個人主義的人生哲學。假使在快樂主義大師的文獻中，能够找出與個人主義精神



相違反的東西，那是他們對快樂主義理論的叛變，對理想主義作理論的投降。

「最大多數之最大幸福。」破綻出在這句話的下半截，「最大」兩字，是指量的多寡，還是質的高低，這裏有一隻夜鶯，烹而食之，可以產生一種口腹之樂，讓他在樹林中歌唱，可以產生一種音樂之樂。（要知道夜鶯歌是那一種味道，你可以讀徐志摩的夜鶯曲，一篇美麗的散文詩。）這兩種快樂，以那一種為更大？快樂主義者的可能回答是：「一樣大。」彌爾是曾經這樣說過的：「戲劇與詩歌，同樣重要。」假使要在這兩者之中，硬分出大小來，快樂主義者邏輯的答案應該是：「這須隨人而定。假使某甲是有愛美情操的，對於他，聽夜鶯唱歌比較吃夜鶯肉是一種更大的快樂或幸福。假使某乙是一個只貪口腹之欲而與「美」絕緣的人，他將以吃夜鶯肉是更大的快樂。」對於這種答案，你大概是不能滿意的。你不必說，聽夜鶯歌比吃夜鶯肉是更大的快樂，你可以說，聽夜鶯歌比吃夜鶯肉是更高級的快樂，大小是量的問題，高低是質的問題。你肯定快樂不但有量的大小，而且有質的高低，是不是？快樂主義不承認快樂有質的高低，認得更正確些，它不承認有高級快樂的存在。伊比鳩魯派的始祖伊比鳩魯曾經宣稱：「除了肉體享樂之外，「善」的概念是不可能的。」他的門徒之一，米托洛都勒斯更坦然的說，一切的善，均與腸胃有關。這正是中國楊朱的意思：「恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲聞，恣口之所欲言，恣意之所欲安，恣意之所欲行。」但是在這問題上，就像在快樂之主體的問題上，一樣，快樂主義者的議論，自相矛盾得厲害。有兩種快樂於此，孰大孰小，何去何從呢？彌爾認為應以「有資格的評判者」之意見為意見。所謂有資格的評判者，就是那種對兩個快樂同時熟悉，同時有經驗的人。「對兩種快樂同樣熟悉，同樣能夠欣賞與享受的人，顯然會選取運用高級技能的生活方式。這是不成問題的事實。」在這裏，彌爾對理想主義再度豎起降幡。快樂之大小，決定於「有資格的評判者」而「有

「資格的評判者」又必然會取高級快樂而去低級快樂。他承認快樂有種類上的不同，而「認定智慧的快樂，情感與想像的快樂，道德情操的快樂，比著那些感官的快樂，具有更高的價值。」就是伊比鳩魯派吧，有時也有類似的議論。他們以身體的快樂與靈魂的快樂並重，而且承認，快樂有永久有暫時，有全體有局部；暫時與局部的快樂應該服從永久與全體的快樂。

所以單憑文獻，你實在捉摸不定快樂主義者對快樂之「質」的問題的態度。但是，為一般人所理解，為一般人所實踐的快樂主義，假使不是一筆抹殺高級快樂的存在，至少是強調低級快樂的。柴霍甫在他的刺木櫻桃園中，使他的角色，說過這句話：「飢狗只知道信仰肉，我只知道信仰錢。」酒肉與金錢是低級快樂，「妻妾之奉，宮室之美，所讒貧乏者得吾」也是的。

現在讓我們回過頭來，解答第一個問題：「快樂就等於幸福嗎？」

快樂主義者的答案是正面的。但我們不能這樣想。心理學家麥孤獨對快樂 (Cleanness) 歡愉 (Joy) 幸福 (Happiness) 三字意義的分析，足以幫助我們解決當前的問題。他駁斥快樂主義者以幸福為快樂之總和的主張。一個人儘管在經驗快樂，經驗一連串的快乐，但他同時可能是不幸福的。反之，一個人儘管在經驗痛苦，肉體上的或精神上的，但他可能是幸福的。從快樂到歡愉，從歡愉到幸福，不僅是量的增加，而且是質的變化。快樂是一種短時間的、猛烈的感覺，產生於做個生命中之一小片段的精進過程。歡愉則起於構成整個生命中之相當完整的一個方面之情緒的和諧動作。因此時間比較持久，範圍比較廣泛，性質比較深入。幸福呢？它起於一個有組織而統一的人格中之一切情緒的和諧動作。故人格內容愈豐富，發展階段愈高，統一的程度愈堅，則其人幸福的可能性愈大。一切痛

苦，都是不足為幸福之累的小孩子，或者在精神及人格上發育不全的成人，一時的快樂與痛苦，可以支配着他的全部生命，對於人格完美而統一的人，一時的快樂與痛苦，不過是「長東」的巨浪上的一點微波而已。

而且，個人的快樂有時與社會的幸福相抵觸。刀鋸則錢是志士仁人的下場。對個人講，刀鋸則錢是痛苦的，然而它有助於社會的幸福。「磨吾頂，放吾踵，苟利天下，我為之。」對於以追求快樂為人生究極目的的快樂主義者，這是不可能的。

理想主義是快樂主義的反面。它不一定排斥幸福，但否認幸福就是快樂。快樂的主體，理想主義者以為，應該是社會而不是個人。最緊要的，他們認為快樂有等級，而低級快樂，應該從屬於高級快樂。柏拉圖在共和國的第九卷中，將人類的靈魂分為三部分。第一是肉慾的部分，其中以飲食男女之慾最為強旺。諸種肉慾，以金錢為滿足的主要手段，故這部分可稱為「愛財貪得」的部分。第二是好鬥好勝，或好面子的部分，第三是愛好智識與智慧的部分。根據這靈魂之三部分，柏拉圖分人類為三等：愛財者，好鬥者或好面子者，愛智者。這三等不同的人，有三等不同的快樂。這三等快樂，孰為最快樂，孰為次快樂，孰為最小的快樂，柏拉圖認為愛智之樂為最樂，好鬥好勝之樂次之，肉慾之樂又次之。何以故呢？假定有甲乙丙三人於此，各專一種快樂。這三人之中，誰最有資格可以評判這三種快樂之高下？柏氏以為是丙，那位智識與智慧之愛好者，因為丙之可能嘗味甲種快樂（肉慾之樂）之機會，多於甲（愛財者）之可能嘗味丙種快樂之機會。乙（好面子者）的地位，比不上不足，比下有餘，介於兩者之間。因此那些「不識智慧與道德之滋味的人，耗費其時間於經常不斷之酒肉徵逐以及其他肉慾之中的人，」他們從未真實地、被真實的東西充實過，從未嘗味過真正的、純粹的快樂，而像牛一樣，他們一輩子目光下注，頭向落地，並將頭埋在那桌上，同時他

們大嚼，他們長胖，他們傳種；而爲了滿足他們這種種貪慾，他們用鐵製的角與蹄互撞互踢，直至他們在無餓的貪慾的影響之下，彼此殘殺。」

「愛財者」的現代的名稱是市儈。凡專心尋求金錢以及金錢所能給予的諸種感官快樂，而沒有精神生活需要的人，據叔本華說，就是市儈。高爾基呵斥俄國的市儈，雖然表面上，口頭上是偽善的理想主義，實際上他是徹底的「唯物主義者」。「他第一關心之事是他在世上的經濟福利。」他的哲學是「多吃，少做，少思想。」拜爾德認爲市儈主義的特徵是對於理想之麻木不仁，討厭的道學氣，對於庸俗的「成功」的崇拜，完全沈溺於生活之物質的方面……在這意義上，理想主義是市儈主義之對立物。

生活的舒適與幸福，當代大科學家愛因斯坦說，從來不是人生的絕對目的。他稱這個爲蠢豬的理想。我抗議他的這種說法。第一，生活舒適與幸福的追求，在不違反社會幸福，高級快樂的範圍以內，是人類合法的欲求。其次，將蠢豬與理想聯在一起，是對於「理想」兩字的褻瀆。固然，理想有大有小，有高有低，有遠有近。但我們平時所了解的理想乃是崇高偉大的理想。大英百科全書根據語源，對理想主義下了這樣一個定義：「是一種看一切事物都帶想像色彩並著重抽象的完善（理想）的生活態度。」本來，理想一字在英文是 *Idea*。當作名辭應譯爲理想，當作形容辭，則應譯爲「完善」。理想的，就是完善的。也還是愛因斯坦的話：「照耀了我的進程，同時使我充滿了前進的勇氣之理想卻是真善美。」只有真善美纔能稱爲理想。蠢豬是不能有理想的。

對於作爲現實主義之對立物的理想主義，我們要說些什麼呢？

人生在恆，有的重理想，有的重現實。重現實的人有褻了；他們腳踏實地，緊握著「手中之鳥」。但走到極端，這類人往往苟安於現狀，自甘於卑邁，缺乏向前向上的意志。而且正因為太現實了，看事情缺乏想像，其結果往往流於市儈主義。正如王爾德說的，人類生活之不被想像之光所照耀者是市儈主義。重理想的人有褻了；目光注意着天上的星斗，往往會因而踏壞了地上的玫瑰。但好處也就在這地方：星天可以在他的心胸中，燃起不斷向前向上的火絨。你有沒有讀過西班牙作家西萬提的唐吉訶？唐吉訶是一個理想主義者的諷刺畫。故事是這樣的：一位年五十左右的西班牙老先生，讀大貴的騎士傳奇入迷，發願要恢弘此道。於是頭戴鍍金改製的鎧盔，跨馬橫戈，離家遠走，想輔弼御要，專打天下的不平。他是戴濟傳奇的眼鏡看世上一切的。於是，以容棧為宮殿，以風車為巨龍，以村女為公主。他的熱誠與勇氣是百折不撓的。但是他的幻覺為他引起了無數的笑話與打擊。他同他的僕從一名，被毆，受笞，受欺騙，被笑話。直到最後，受了一次最重的大打擊，方走回家，抑鬱而病死。

你讀了唐吉訶，假使只覺得唐吉訶可笑而不覺得他可愛，那是你沒有看懂這部著作。作者的意思不是這樣的。唐吉訶是為著一種理想而驅馳着。他的理想是奇俠理想——尊敬女子，為貧苦無告的人打抱不平。他同風車鬥爭，同羊羣廝殺。風車與羊羣都可作為惡勢力的象徵。

什麼是唐吉訶精神？有一位作家的定義是這樣的：「一個人不顧成敗利鈍去從事一種勢不均力不敵的鬥爭，這個人世人稱之為唐吉訶。」這種「明其道不計其功」這種「知其不可為而為之」的精神正是理想主義者的精神。唐吉訶，如像其他的理想主義者，是失敗的。他所遭受的種種待遇，如英國的散文家在利斯·蘭姆所說，使讀者氣得發跳起來。他被打被毆，他的牙齒被打掉，但他還寬慰自己，說這類苦難，是騎士之行的應有之義。他的面部被塗上

污泥，他必恭必敬，彬彬有禮地回答作弄他的人說話……但是世間一切善行與德行，不也往往得到唐吉訶一般的遭遇嗎？一切新思想，新觀念，一切為真理與正義而作的鬥爭，都不免要成為笑話，乃至打擊的對象的，都不免要遭遇偏見，習俗，惡意，冷淡以及「世俗之無知」的笑話的。

唐吉訶的僕從山恩乞是一個現實主義者的典型，是與唐吉訶相映成趣的一個角色。他愛吃喝與睡覺，他用實際事求是的眼光看這個世界。他說：「……拿我來講，上帝給我一分好處，我總能有一分愛上帝。」我們讀唐吉訶傳之後，對這主僕兩人，作何感想呢？山恩乞比較聰明，比較常態，然而唐吉訶比較可愛，不管他的冒險多麼荒唐，行動多麼可笑，在主觀上，他總是為正義而鬥爭，為不幸而受壓迫的人請命的。而山恩乞也十分可愛，因為他多少受他主人的影響，帶上些瘋狂氣。

上文提過的那位替唐吉訶精神下定義的作家，將魯濱遜作為現實主義者的典型，使與唐吉訶型相對立。這兩種人同為社會所需要。「不錯，充整個社會的人而全是唐吉訶，這個社會要挨餓的。但是，全部由魯濱遜型的人組成的社會，將全部沈淪於實利的物質主義中。」一個在一生中從未同風車鬥爭過，甚至從未自以為同風車鬥爭過的人，他可以為他自己的利益，成就許多大事，但他決不會對別人的幸福有一絲一毫的貢獻，他決不肯為公眾的福利而冒生命事業上的危險，決不會將他的時代的精神溫度提高一度。」

唐吉訶代表理想主義者好的方面，也代表理想主義者壞的方面。理想主義的構成因素是熱誠，浪漫精神與想像。想像可以超越現實的，假如現實游離太遠，便將淪為幻想乃至錯覺。結果可能有一個，要末，全部與現實世界絕緣，墮於象牙高塔，要末，如像唐吉訶一般的亂亂亂，動動風車，打碎酒甕，趕殺羊羣……他所為之而驅馳的騾快

理想是已經過時的理想。但至少限度，我們不妨將理想主義當作一種藥劑吧。用得過重或者失當，自然會打擊並損害神經。使用得當時，它可以增強機體的活力，不管是個人機體或者社會機體。

「沒有理想的民族必須滅亡！」像個人一樣，有的民族比較理想主義，有的民族比較現實主義。美國的教育家，在談青年修養時，嘆息於美國缺乏足使青年為之獻身的崇高理想。他們有低級的理想，「拜金」、「成功」，那是不配稱做理想的。中國是講實際的民族，外國人如此批評，中國人如此承認。但這重實際一點是中國民族的詛咒而不是祝詞。在中國的民族健康上，假使缺乏任何東西，那理想主義也是其中之一。英國的卡拉爾在英雄與英雄崇拜一書中，對「英雄」所下的定義是「有信仰的人是英雄」。信仰什麼？當然是崇高偉大的理想。庸碌之輩，無賴之徒，一有信仰，一有理想，就可以發著陸心，為聖賢行，如像枯草腐木，乃至垃圾棍棒，一經火燒，便可變為光，變為熱一樣。但有英雄的個人，而且有英雄的民族與英雄的時代。凡一個民族，由衷相信一種理想，為那理想之實現而努力，這民族就是英雄的民族；而為理想與信仰統治的時代就是英雄的時代。我們目前生逢的不正是這樣的一個時代，中國民族目前不是正該做這樣一種民族嗎？

我不是職業哲學家，然而我可以向你滔滔談人生哲學而無愧色，因為每人有他的人生哲學；大學教授有，達官貴人有，販夫走卒，引車賣漿者流也有。有一百個人就應有一百種人生哲學系統。但大別之，人生哲學只有兩大類：理想主義，或者是快樂主義及現實主義。兩者之間，何去何從，何所取捨，這是青年談修養時所應首先決定的問題。庸俗的目標，財產的占有，表面的成功，奢華，這些，據愛因斯坦的自白：「自少年時代便覺得可蔑視的。」對這些，你能懷疑

「子鷗得猶鼠」一段寓言中所說的那猶鼠一樣，對死抱著猶鼠當作寶貝的隱發出「嚇」的一聲嗎？你立志做大官還是做大事？你的人生價值的衡量尺度是什麼？你是不是以真善美爲你的生活理想？對於惡勢力的風車，你有與之格鬥的勇氣嗎？



## 人生興趣

梁任公先生曾經有一篇演講，題爲學問之趣味，他說：「他是一個主張趣味主義的人。」倘使用化學化分「梁啓超」這件東西，把裏面所含一種原素名叫「趣味」的抽出來，只怕所剩下的僅有個零。」

這話不僅適用於梁任公，也適用於你我，適用於任何人。一個人的生活內容，決定於他的趣味內容。趣味廣泛者，其生活內容豐富；趣味狹窄者，其生活內容貧乏。一個人生活品質之高低，也決定於其趣味品質之高低。

趣味在英文應該是 *pleasure*。與這個字有密切關係而意義類似，幾乎不可分辨的一個字是「興趣」(Interest)。有些人，例如心理學家麥孤獨，會說興趣與趣味兩字的同異，作過縝微的辨析。但梁任公所說的趣味，則實際上等於興趣，本文以人生興趣爲題，蓋以興趣彙包趣味，其說見下文。

興趣也好，趣味也好，世人對其意義，每多誤解。以爲趣味也者，滑稽也，幽默也。凡可以引人發笑之事，是有趣味的。事，凡能够引人打哈哈的人，是有趣味的人。假使這樣，我們提倡人生興趣，豈不是牽笑匠丑角爲人生極致嗎？

英美的教育學家對興趣二字，下過很精確的定義。他們說興趣就是關心。你對某人關心，你就是對某人發生興趣；你對某事關心，你就是對某事發生興趣；你對某物關心，你就是對某物發生興趣。所關心之人，物，存愈多，興趣之範圍愈廣泛。

興趣決定人的生活內容。它首先決定人之智識生活內容。有興趣然後生注意，能注意然後肯觀察，肯思考，然後

能格物致知。現代教育上特別提倡興趣主義，即足以證明興趣在智識之獲得上所占地位之重要。

有人說，智識的最後泉源是行動，智識產生於行動。這話也不足以動搖我們的智識產生於興趣的感說。在這裏，因果是循環的。我們對關心的事纔肯行動，而行動也可創造我們的興趣。

廣泛的智識，淵博的學問是豐富的人生之第一條件。而智識學問之獲得又須以求知的慾望，學問的興趣為條件。一種教育，對這學問的興趣，不能藉培養之功，反而有戕賊之害。這種教育不但是失敗而已，簡直是一種罪過。

梁任公先生說，他並不用道德的觀念選擇趣味。「我不問德不德，只問趣不趣。」近代德國大教育家海爾巴脫（Herbart）是將興趣引入教育學的第一人。他在教育上主張「多方興趣」。但這「多方興趣」是達到道德修養之手段。他以為教育之最後目的是道德。在他看來，有多方興趣，就有道德。

當代美國教育家波特也有類似的主張。

「一個人的道德的品質，表現在他的對一切有關興趣各給適當分量的照顧上。」

為什麼多方興趣，可以使人道德上向善呢？對這類難解答的問題，我願意杜撰一個答案：——

道德之大本，我以為就是同情。一般人對同情兩字的理解是這樣的：對別人之痛苦不幸起同情。同情者是同情。其實，同情的意義，應該比這個為廣闊。凡對他人之感受與經驗，不論苦樂，不論幸不幸，有同情。同情者就是同情。經此擴充，同情的意義，不等於關心嗎？沒有關心，就沒有同情，同情是產生於關心的。同情就是對於「人」的關心。

強盜殺人越貨是不道德的。因為強盜對被殺被搶的人家不關心。但是強盜還不是最不道德的人，因為強盜對他「夥中人」還是關心的。就像莊子筆下的盜跖這類人，入先，出後，分均，所以是「盜亦有道」。但強盜究竟是不道德

的，因為強盜關心他一幫的福利，但是不關心大社會的福利。

對人的關心，在中國古代語彙中是稱爲「仁」。宋儒程明道對「仁」字的解釋是這樣的：

「醫家嘗手足痿痺爲不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至，若不有諸己，自不與己相干，如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己……」

「己」與「相干」就是關心的意思，而痿痺麻木就是不關心。「不關心」之至，是左手不知道關心右手，這是最大的「不仁」。其次是只關心自己一身，而不關心自己的家人，再其次是關心自己的家而不關心自己的國……至於「仁人」呢？「己欲立而立人，己欲達而達人」，「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」。他在關心自己之外，能夠關心到「人」，即是別人。有人掉在水中的，大禹覺得是自己把他推在水中；有人挨凍，大禹覺得是自己把他的衣服剝掉的，范仲淹做秀才時，就以天下國家爲己任。他終身是「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」。這都是「大仁」的例子。大仁的人關心億兆人，不但關心當代的億兆人，他關心千百代的億兆人。仁發展到極點，會突破對人的關心的界限，進而對物也關心起來。所以有「仁者親親而仁民，仁民而愛物」這句話。這就是「以天地萬物爲一體」的心理狀態，就是參天地，贊化育的心理狀態，這是「仁」的最高境界！

除了「麻木不仁」，另一個不道德行爲之根源是蔽於事理之是非。在這裏，多方興趣是最好的救濟。如像法國 諺語所說的，「了解一切則寬恕一切」。有多方興趣的人最能設身處地，推己及人，最能面面顧到，最能實行行道。

海爾巴脫分興味爲六種：1 經驗的興味，2 推究的興味，3 審美的興味，4 同情的興味，5 社會的興味，6 宗教的興味。歸納起來，我們可以說，經驗的興味與推究的興味是「真」的興趣；同情的興味，社會的興味，宗教的興味是「善」

的興趣；審美的興味就是「美」的興趣。「真」的興趣與「善」的興趣已經討論過了，現在輪到「美」的興趣。

有一位藝術家對一位地主說：「這塊地的所有權是屬於你的，這塊地上的風景是屬於我的。」地主對自然美不關心，所以那地上的風景對他是不存在的。藝術家對自然美有興趣，所以那地上的風景屬於他。

自然美的種類多着呢。江上的清風，山間的明月，晨曦，晚霞，夕照，高山，流水，以及康德所稱道的「燦爛的星辰」這些，都是蘇東坡所謂「目遇之而成色，耳遇之而成聲，取之不盡，用之不竭，是造物者之無盡藏也，而我與子之所共適」的。然而對於許多人，這分無盡藏的寶庫是並不存在的，因而也就無從「適」起。工業文明，都市文明的有一個缺點，就是它泯沒了一般人對自然美的興趣，而農業與工業打成一片，城市與鄉村化為一家的理想假使實行，則保全人類對自然美的興趣，是它的諸種祝禱中的一種。

有一位僑居的外國人，寫了一篇題名花的文化的文章，盛稱中國人對花之關心。當然，在反抗沙斯間，全國努力擴大農業生產之際，我們同意郭沫若先生的主張，「化花園為菜圃。」但在太平盛世，則花的愛好，其本身是值得提倡的。因為花的栽培與供奉是介乎自然美興趣與人為美興趣之間，而可以作為兩者之橋樑的。

人為美就是藝術。音樂，圖畫，雕刻，建築，文學是它的諸形態。普通人講趣味 (Taste)，幾乎單單指着藝術趣味而言。然而正是這藝術趣味，最受人們的忽視。達爾文在自傳中說過這麼一段話：

「在三十歲之前，乃至在三十歲稍稍出頭的幾年間，各式各樣的詩歌，給予我很大的愉快。就在做學童的時候，我對莎士比亞，尤其對他的歷史劇，感覺濃郁的興味，我也說過，從前圖畫曾給我相當的，而音樂則給我甚大的興味。但是現在，好多年來，我竟不能耐煩去讀一行詩。我最近想重讀莎士比亞，但覺得它是不可忍耐的。」

味。我也已經失卻了對音樂與圖畫的趣味了……假使我能重慶此生，我一定要立一規定，至少每一星期要讀若干的詩，讀若干的音樂，因為，也許遇過「練習」我的現在枯萎掉的一部分腦筋可以恢復其生命。這種趣味的喪失就是幸福的喪失，而且也許對我的智慧生活，尤其恐怕對我的道德品格是有損害的，因為我削弱了我的天性中的情緒部分。」

達爾文至少曾經有過藝術趣味，到後來纔喪失的，所以喪失了還知道悔恨。有許多人則根本從來不曾嘗過這種趣味，所以對這種趣味的喪失根本不會覺得悔恨，正像生而夢者不識日，所以不以看不見太陽為終生恨事一樣。與達爾文的例子正相反的是哥德，在關於莎士比亞的一篇演講中，他這樣自白：

「我讀了他的作品之第一頁，就使我終生屬於他的。當我讀完了他的一個劇本時，我彷彿是一個生而盲目的人，覺得有一隻神奇的手，在一瞬之間，賜給我以光明。我看見，我感覺（最生動地），我的生存是無限量地擴大了；灼灼的光芒，使我的雙目生痛……」

所謂「生存之無限量的擴大」，即是生活內容之無限量的加豐。莎士比亞的作品，像是一扇窗戶，通過這窗戶，歌德看見了，感知了許多神奇的人生興趣，窺見與感知人生興趣的窗戶，一共有三扇。第一扇是「知」的窗戶，從這裏面，你可以看到「真」；一扇是「情」的窗戶，從這裏面你可以體會「美」；一扇是「意」的窗戶，從這裏面，你可以感知「善」。

莊子在逍遙遊中說：「瞽者無以與乎文章之觀，聵者無以與乎鐘鼓之聲。豈惟形骸有聵者者，夫知亦有之。」豈惟知有聵者，情與意亦有之！

法國詩人紀德有田園交響曲一部小說，是一篇美麗的散文詩。一個生而盲目的女子受一位牧師的收養與教育。她眼睛看不見世界上的形形色色，然而她的靈魂感知着一個美麗而和諧的世界。而牧師的妻子與女兒所看到的，卻只有柴米油鹽一類的家庭瑣事。她們沒有精神生活，在這母女兩人的靈魂上並不燃燒着火線。那美麗而和諧的世界，對他倆是不存在的。

做牧師的妻子與女兒一樣，對許多人人生興趣，尤其高級的人生興趣是墮落的人，世上多的是！

我們提倡多方興趣，是不是我們對一切興趣，不問好壞，一視同仁，愛敬並蓄呢？或者，更澈底地問，興趣有沒有好壞之分？

興趣是有好有壞的，而我們對興趣，應該取其好的，捨其壞的，並不是多多益善。

梁任公說：「凡一件事做下去不會生出和趣味相反的結果的，這件事便可以為趣味的主體。賭錢趣味嗎？輸了怎麼樣？吃酒趣味嗎？病了怎麼樣？做官趣味嗎？沒有官做的時候怎麼樣……諸如此類，雖然在短時間內像有趣味，結果會鬧得俗語說的「沒趣一齊來。」所以我們不能承認它是趣味。凡趣味的性質，總要以趣味始，以趣味終。」

凡是短時間內像有趣味，而不能以趣味始以趣味終者，梁先生不承認之為趣味。但我們以為，那也是興趣，不過是壞的興趣。而區分好壞的標準就是梁先生所建議的興趣本身的持久性。以趣味始而以沒趣終者是壞的興趣，以趣味始以趣味終者纔算是好的興趣。

我們可以建議第二個區別的標準，那就是興趣的周遍性。一種興趣，如其排拒其他同樣好或者更好的興趣者，

就是不好的興趣。反過來，一種興趣，能誘發其他同樣好的，或者更好的興趣者，就是好的興趣。從前衛懿公好鶴，好鶴是他的興趣，因為好鶴，他不理國政，以致於身亡國破。這就是一種興趣排拒了其他更好的興趣，所以它成爲一種不好的興趣。

托爾斯泰的伊凡之死，是一部震撼世界文壇的中篇傑構，主人公伊凡，題材即是伊凡的全部生活史。他在每一時期之中只能有一個興趣。他的生活，在同一時期之內，只爲一種興趣所支配。有一個時期，他的興趣是「辦公」。他在人與人的接觸中，看不見「人」，只看見「公事」。這興趣也支配着他的家庭生活。他與他的妻子之間是所謂貌合神離。他只關心公事，對家庭生活並無興趣。有一個時期，他的唯一興趣是他的住宅。最後，他唯一所關心的是他自己的疾病。他的是悲慘的生活，而之所以悲慘，乃因其生活爲一種興趣所壟斷而將其他人生興趣排擠了。這篇小說可以作爲「多方興趣」的說教看。所謂興趣之周遍性就是興趣之「多方面性」。

多方興趣是一種相當難能的透詣。任何興趣，如果處理不當，都能流於壟斷與排他。就說讀書的興趣。顏習齋反對讀書人：「試觀今天下秀才曠事，否讀書人便感，多讀更感。」讀書假使能使人愚，那是因爲讀書興趣將其他人生興趣排拒了的緣故。讀書興趣一落入書齋手中，便使他陷入牛角尖中，其結果：「讀書愈多愈惑，審時機愈無識，對經濟愈無力。」

持久性，周遍性之外，我們另有一個區別興趣之好壞，高低的標準，那就是興趣的「合理性」。波特在其教育哲學要義一書中，興趣與理想兩名詞往往連用。「興趣或者理想。」隨後他對這兩個名詞也加以區別。他說，興趣加上思考就是理想。講到這裏，我要請求讀者回到興趣與趣味之異同的討論上去。據麥孤獨講，一種活動，趣味之上，支

擇之以情操者，就是興趣。而情操是什麼呢？情操就是好惡情緒之附著於一種固定的對象上，而其間又有認識作用參加者。簡化起來，我們不妨這樣說吧：從趣味到興趣，從興趣到理想，只是認識作用或者思考作用之從無到有，從少到多而已。趣味加上思考是興趣，興趣加上更多之思考是理想。譬如音樂的愛好，假使只是單純的愛好，終生由之而不知其所以然，還是趣味。假使單純愛好之外，加上對音樂的崇敬，對音樂家的欽仰，並且由這崇敬欽仰而增加其愛好，這是興趣。假使認為音樂可以振作民族精神，淨化民族人格，而又確認自己對音樂有相當的天分，因而選定音樂為自己的終生工作，這興趣就發展成為理想了。

所以興趣中必須有思考，有理想。有些趣味，如賭博，喝酒，是經不起思考的，所以不能成為興趣，最多也不過是低級興趣。一個人賭博，假使想以此名家，成為國手；一個人喝酒，假使如李太白之流，能建立一壺酒哲學，那就趣味中加上思考，又當別論。做官而存着「得其位而行」，「達則兼善天下」的胸襟，則做官是一種興趣，一種高級興趣。有些教育家，對興趣及理想，另作一種區別。他們說，樂趣在於活動本身者是興趣，樂趣在於本身以外者是理想。為讀書而讀書，興趣即在讀書過程之中，這種讀書是興趣，對讀書本身不以為樂，甚至深以為苦，但是為將來的生計不得不讀書，為救國不得不讀書，這讀書就成為理想。

波特羅將興趣分為目前的興趣與遙遠的興趣。兒童一般地說，只有目前的興趣。一個成人，在心智發展上，可以永遠滯留於兒童的階段，假使他對遙遠的興趣，永遠不能感覺到興趣。遙遠的興趣，其成立的條件，為高度的理性化。所以遙遠的興趣往往就是理想，也往往的，以遙遠興趣為動機的活動，其本身是缺乏樂趣的。

我們提倡人生興趣，我們尤其提倡遙遠的人生興趣，我們要將大量的思考與認識作用，加入我們的興趣中。



我們提倡發展到理想程度的高級興趣。

在上文中，我們會經引用過樂趣 (pleasure) 兩字。樂趣與興趣是不是同一樣東西，以為樂趣就是興趣，同以為興趣就是好笑滑稽，同樣是嚴重的錯誤，是英美的教育家所為一致辯論的。那麼，興趣與樂趣，兩者之間的關係應該是怎樣的？我以為，樂趣不是興趣的全部，但是構成興趣的一個因素。在目前興趣中，樂趣的存在是顯然的。就在遙遠的興趣中，樂趣也是存在的，不過那是想像中的樂趣。而且，一種活動，最初即使以遙遠的興趣為動機，久而久之，其本身也會發生樂趣的。

而樂趣也有等級的高下，如像興趣有等級的高下一樣。區別興趣等級之高低的三個標準——持久性，周週性，合理性——同樣適用於樂趣。凡一種樂趣最能持久，又不致排斥其他樂趣，而思考的結果又確信使已樂而不致使人不樂，甚至不獨樂而可以與衆共樂的……這是最高級的樂趣。

假使我們接受這個標準，那麼最高的興趣同時就是最大的樂趣。最高的人生興趣怎樣？用持久性，周週性，合理性做衡量的尺度，那是真善美的興趣。用同樣三個標準去衡量樂趣，最大的樂趣是什麼？就是真善美的興趣！

愛因斯坦在我的世界觀一冊散文中，說像牛頓，刻巴勒諸人，窮年累月，終日埋頭在實驗室中工作，別人以為苦而他們不自以為苦，因為他們在實驗室中，找到了別人所想像不到的樂趣。豈但是牛頓，刻巴勒，就是愛因斯坦自己，豈但是牛頓，愛因斯坦……就是一切大大小小的有名無名的科學家，豈但是自然科學家，就是一切社會科學家，豈但是自然社會科學家，就是一切獻身於真理的學問家，他們那能有孔子的「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」的這一

種樂趣。

美的興趣呢？孔子聞韶，三月不知肉味。羅斯金（Rossetti）說得好：「一件美的事物是一種永恆的歡樂。」在美的興趣中，樂趣是最能持久的。梁任公有一篇勸育家，自家的田地的荒蕪，大意說，教育家的不倦之學與不厭之教是沒有別人可以奪去的田地。美的興趣，不更是沒有別人可以奪去的田地嗎？

迭更斯的中篇小說聖誕歌中的主人翁斯克羅奇是一個爲富不仁，鐵石心腸的老頭兒。他可以說是一絲善的興趣都沒有的。然而他過的是最沒樂趣的生活。冷冰冰，陰慘慘的，他的生活。「什麼主宰精操，我們可以培養；我們有生之日，那精操的對象永無毀滅之憂，而其欲望又能永遠導着我們走向高貴的目的，而不至導我們入於永恆之不幸福中的呢？」麥孤獨這樣問。他自己的回答是：「那是一種趨向品格之善的志願。」仁者不憂，仁者是能够常樂的。

樂趣（或者說快樂）就是幸福，快樂主義者這樣說。理想主義者說，不是的。但假使那樂趣是來自興趣，尤其來自高級興趣，真善美的興趣呢？樂趣就是幸福，理想主義者可以接受這說法。

我們奉真善美爲最高級的人生興趣，假使其唯一理由是因為他們是最大最高的樂趣，那種個人主義的立場是不夠的。要肯定真善美在人生興趣之階梯上之最高級之位置，我們得予以社會學的根據。

真善美的樂趣，不但能使個人生活，向前向上，也能使社會生活向前向上。

從社會學上講，所謂教育，就是個人之社會化。使個人生活於社會民族的生活之中，使他吸收社會民族大生活

中之一部分以爲自己的生活內容，這就是個人的社會化。而個人之吸收社會民族大生活，實以人生興趣爲單位。吸收人生興趣，在範圍上愈多方面，在程度上愈深入，這種人社會化的程度愈澈底，功夫愈到家。而社會民族生活一共有三個方面，表現爲知情意三種社會環境。我們不能無選擇地用社會環境去同化個人，而應用社會環境中之精華去同化個人。那精華就是真善美的人生興趣。

教育，如像波特聲所主張的，應該培養「一種對領域不斷擴大的興趣作同情的反應的態度」而使學生「用自發而智慧的同情去參加多方面的人生興趣。」

所以多方興趣之培養，在個人講，是人格或者生活內容之加豐；在社會講，是社會化程度的加深。波特更進一步，他認爲多方興趣的培養，在個人講是道德化，在社會講是民主化。「邊際想像去分嘗一切種類的經驗，不將任何一件『人生』的東西視爲與己無關的能力就是生命之加豐的別名——這生命之加豐，在個人生命中以道德理想的形式起作用，在社會生活中，則其作用是民主主義的理想。」

問：人生興趣，尤其是多方面的，高級的人生興趣，如何培養？

一個人生興趣範圍的廣狹，程度的深淺，一部分決定於其天分，即是其根器。如像歌德說，宇宙人生是一個公開的祕密，但只有具慧眼的人纔能看出那祕密。根器淺薄的人，對有些興趣，尤其是高級興趣，是無法感覺興趣的。

但更大的決定因子是環境。梁任公列舉培養學問的趣味的方法四種，其中有一項是「找朋友」。他認爲有共學共遊的朋友可以磨擦出趣味。我們不妨將「朋友」擴大爲「環境」，因爲朋友也是環境之一種。最重要的一種

環境是家庭環境！因為，心理學家一致承認，幼年時期是決定我們人生興趣的最重要的時期。生長在有音樂的家庭中的人，長大了一定富有音樂興趣。蘇聯的教育當局，很注意美育。在嬰兒院、幼兒學校中，他們特別在環境之美化上（例如寢室之佈置、牆飾、進膳時之音樂）下功夫，他們想自幼培養起兒童的愛美興趣。第二種重要環境是穆塞。孟母三遷決然不是多事。總括一句話，父母對兒童將來的人生興趣之範圍及品質，負有決定性的責任。

學校也是一種環境，然而是一種特殊的環境，所以，作為決定人生興趣之因素，它是應該另立一「目」的人。在各各自的家庭、鄉黨環境中，可以吸收人生興趣，然而那種興趣，往往是片面的，而且時輕時重，往往不平衡。學校應該而且可能注意各種人生興趣之均衡和階的發展。再則，普通環境中所供給的人生興趣，其品質也往往有問題。學校是一種特殊的環境，它應該供給學生以純化了的、高級的人生興趣。

培養人生興趣的最重要的方法是「力行」。興趣可以誘發活動，引起努力，如教育家這樣說。反過來，活動與努力也足以造成興趣。興趣之特徵是對事物之全神一貫的注意。注意有兩種，一種是自動自發的注意，一種是勉強的注意，但力行的結果，可以使勉強的注意變質為自動自發的注意。勉強的注意是「義務」，自動自發的注意是興趣。通過力行，以勉強始者可以自發自動終，以義務始者可以興趣終。梁任公列舉四種培養學問趣味的方法，有一種是「深入」，趣味是愈引愈深的，淺嘗輒止，不足以盡興趣之滋味。到底，教育是決定人生興趣之廣度、品質與深度的最重要的因素，而最重要的教育是我教育。培養多方人生興趣，高級人生興趣的最後責任，到頭還是落在各人的自己努力上。

我們於列舉幾種人生興趣的培養方法之餘，不得不提出人生興趣培養之一個重要條件。如德筆下的牧師的

妻子在結婚之前，曾經有過高級人生興趣的。結婚之後，兒女成羣，家務粟六，於是那高級人生興趣消失了。假使社會環境強迫着女子把生活圈子局限於廚房之內，我們就不能苛責女子之缺乏豐富而高級的人生興趣。勞苦大眾自幼缺乏教養，先已失卻發展人生興趣的憑藉。而其工作條件又太惡劣，生活狀況太悲慘，他們之比較不容易同豐富而高級的人生興趣接近是不值得驚訝的。杜威論美國的文化就強調這一點。一個社會的文化水準並不以少數特出的個人之文化修養為尺度，而應以一般人民之文化修養為尺度；而一般人民之文化修養則決定於其生活，尤其是經濟生活條件。英國的文化水準不高，據他說，因為美國的經濟生活不利於大眾的文化修養。一個人假使只知道追求個人的文化修養，而忽視了使一般人的文化修養成爲可能的社會現實，那是逃避現實，而以象牙塔爲出路，或者教人安於這現實不想改變，那反而有害於人羣之進步的。

杜威所說的文化修養，就是我們所說的人生興趣之修養。

所以重複一次，講人生興趣，我們的立場不應是個人主義的。

## 計劃生活

大約在民國十一年之間，胡適之先生在一種名叫努力的刊物上，提倡計劃政治。他說：民國建國以來，一事無成，原因在於凡事之「無計劃的飄泊」，譬如鐵路，歐戰爆發以後，中國三大鐵路幹線的建築工程全部停頓。假定交通部有固定計劃，規定三線至少每年造路五十里，就是輕而易舉的工程。然而積之十年，也可以成新路一千五百里了。而其他國內鐵路線也可以每年添造。

鐵路之所以造不起來，原因是沒有計劃教育之所以不能普及，原因也是沒有計劃。

這十年來，「計劃」兩字，在世界各國，大為時行。有計劃經濟，有計劃政治，有計劃教育……單說計劃經濟吧，有社會主義的計劃經濟，有資本主義的計劃經濟，有蘇聯的五年計劃，有德國的四年計劃……

當然「計劃」是好的，中國有句古話，「凡事豫則立，不豫則廢。」豫字可以當作計劃講。一件事情，有計劃則辦得好，沒有計劃則辦不好。計劃就是效率，效率產生於計劃。

可以計劃，應該計劃的事情多着呢！治國平天下，需要有計劃，齊家修身，也需要有計劃。以個人論，我們最應該計劃，而且可以計劃一下的，不是計劃經濟，計劃政治……而是計劃生活。

有計劃地工作，有計劃地讀書，有計劃地消遣……這就是計劃生活。

譬如讀書，假使我們想讀英文，我們不妨定一個一年英文計劃，預定在一年之內要讀普通叢書的書報，為作粗淺

的文字。這是目標，其次是實現目標的步驟。規定在一年之內，每天記多少生字，背多少習語，每月讀幾次作文，讀幾次翻譯。計劃決定之後，就不能有藉口，不得讓例外。國父中山先生就是一個好例子。他規定每天必須閱讀若干分頁，若干時間的書報；雖然在軍營苦學，日理萬機的時候，也從不中輟。一百年前的拿破崙也是的。連散步也可以有計劃的。實行計劃散步的人，在中國有會國藩。他的辦法是飯後三千步，不多一步，不少一步。在西洋是大哲學家康德。他的辦法是：每天下午三點半鐘出門散步，不早一分鐘，不遲一秒鐘！

康德的生活，是計劃生活的好例子。他作息有定時，數十年如一日。他的鐘擺一般規律的「生活秩序」，只有一次被擾亂過。——他讀盧騷的愛彌兒，見出神，廢寢忘食，晚上不能於規定的時間入睡，以至第二天早起。

人類之不同於禽獸，在什麼地方？有人說，人是說話的動物，意思說，人能說話，而禽獸不能說話。有的說，人是工具的動物，意思說，人用工具，而禽獸不會用工具。可以不可以容許我也來建議一種說法？人是計劃的動物！

宇宙之間，凡存在着的東西都有動作。動作有三個等級。無生物的動作，全部受外力所支配。所決定，它本身不由自主，不能自動；這種純粹機械的動作稱為運動（*motion*）。生物，尤其是生物中的動物，乃至於最低級的動物，據有的生物學家，心理學家告訴我們，其行動是或多或少，或隱或顯地有目的的。這種有目的的行動，叫做行為（*behavior*）。動物的行為，其目的性有的明顯，有的模糊。動物愈高級，目的愈明顯；動物愈低級，目的愈模糊，但無論如何，人類以次的動物，其行為之目的性，越明確不到自覺的程度。目的發展至自覺的階段就成為計劃。自覺地用那目的去規律自己的行為，這類行為叫做品行（*conduct*）。禽獸有行為而沒有品行，有目的而沒有計劃。有品行就是有計劃。

的行爲。所以說，人是計劃的動物！

我們不可誤會，以爲人的動作，全部屬於「品行」。這一範疇。人的動作，或高或低，也有三個等級。生理的動作，例如，血液循環，新陳代謝，腸胃消化……這些動作是純粹機械的，所以應該稱之爲運動。單純的反射，例如，瞳孔隨光線之強弱而擴大或收縮，手遇痛苦則縮回……也只能算是運動。本能動作是比較複雜比較高級的動作了。飢而思食，渴而思飲，青春則慕少艾……本能動作只能稱爲行爲。這種動作，禽獸與人類同有之。情緒動作也屬於這一類。行於這些動作上面的智慧動作，纔是人類所特有的。動作中之智慧，表現在其動作之計劃化上。這類智慧動作纔是品行。介乎行爲與品行之間的動作是習慣。習慣之養成是品行，養成之後，習慣成爲行爲。

人的活動，一部分是運動，一部分是行爲，一部分是品行。小孩子的活動，運動與行爲的成分多於品行。一個人，假使任情即興，做事漫無計劃，這人就是小孩子，在精神發展的意義上是小孩子。

小孩子，乃至高級禽獸的動作，也可以說有計劃，但他們的是短促的計劃，凡爲計劃，必須包括兩個部分。第一是目的，第二是實現目的之步驟。目的與步驟之間，在時間上，必有相當長的距離，這纔算是真正的計劃。小孩子的計劃，假使有，是悠興悠落，旋生旋滅，目的與步驟之間，看不出有顯著的距離，因此在計劃的執行上，並不需要遠見深慮以及持續的努力。而我們所要提倡的，就是包含遠見深慮以及持續努力的長期計劃。

計劃在時間上有長期有短期，在範圍上，有大有小。小孩子的計劃，大概是零星，局部孤立的，是小計劃；而各小計劃，又彼此不相統屬，乃至互相抵觸。大人則不然，他應該有大計劃。最大的計劃，其時間應該包括人的一生，其範圍應該包括生活全面。無數的零星，局部的小計劃，應該統屬於那個大計劃，爲那大計劃而服務。包括生活全面，整個一生



的大計劃就是生活計劃 (Life purpose) (Life plan) 中國人稱之爲「志」，我們提倡計劃生活，我們要計劃我們各個時期，各個部門的生活，我們尤其提倡生活計劃，我們提倡立志！

有志者，事竟成。立志與成功是不可分的。  
但是，爲什麼？

資本主義罪惡之一就是其生產之無計劃性。一切生產活動，受盲目的供需律之支配，大量的浪費是必然的結果。生活沒有計劃，一個人的生命力，將分散於各個方面，各個目的，正像無計劃的生產似的，它將有生命力的浪費，計劃生活的功效，正與計劃經濟相同：計劃一定，全力以赴，按步就班，纍而不捨……成功是必然的。這是「有志者事竟成」一句話的心理學的解釋。

現在大家都承認「閃擊戰」的部分「成功」吧？閃擊戰就是戰爭之最高度的計劃化。閃擊戰有突如其來的外表，但其本質則爲深謀遠慮的計劃：對戰爭之每一部門，每一階段，均有不棄絲毫的護密規定。在從前，兩軍相接，勝負之數，繫於「偶然」者甚大，所以戰爭有賭博之稱。閃擊戰將戰爭之偶然性減少至最低限度。計劃是全整的，一髮之差，可動全局。計劃之執行，必須像鐘擺一樣的準確，纔能旗開得勝，馬到成功！假使，軍事之高度計劃化可以在戰場上造成奇蹟，生活之高度計劃化，不也可以造成奇蹟般的「成功」嗎？

與閃擊戰有密切運繫的，是所謂「全體性戰爭」。全體性戰爭之基本精神，是軍事第一，勝利第一。整個國家民族的人力物力，均須動員起來，爲戰爭目標而服務。經濟，政治，文化，教育……各個生活部門，均須間接直接，編入戰爭

的程序中，成爲戰爭之一部分。高級計劃化的生活也是這樣的。有着一個生活大計劃，動員全部生命潛能，以奔赴一個目標——生活大計劃之實現！

「效率」與「幸福」不永遠是一致的。「成功」的人不一定是「快樂」的人。譬如極權國家，他們的軍事，乃至政治，經濟，有高度的效率。但這效率，是以犧牲其人民之幸福爲代價而換得來。他們有很多的鎗炮，但是有很少的乳油。而一切生活，受營房紀律的部勒，人民自然是不幸福的。假使我們將高度計劃化的生活，比作全體性戰爭，那麼在個人生活方面說，效率與幸福是不是兩全的？

是可以兩全的。人生最大的痛苦是內心之衝突，是人格之不統一。各個性質不同的欲望，衝動，情緒，目的，彼此傾軋，互爭雄長，使人格成爲失和的家庭，內戰的國家。個人人格修養之極致就是一個統一而和諧的人格，而「志」是統一人格的最好軸心。依照著生活大計劃，有計劃地生活，內心沒有衝突，沒有對立。「從心所欲，不踰矩」是統一人格最高表現。這類人格是有「效率」的，同時也是「幸福」的。講心理衛生的人，認爲工作，最好是終生工作，是維繫統一人格之線索。我以爲，終生工作，不如修改爲終生志願。有些終生工作，實在是爲了稻粱之謀，「偶然」而且由「環境」決定的，並不投合自己的志趣，那就不能成爲維繫統一人格的線索。這類終生工作，假使還能統一人格中之各種分歧傾向，那只是暴君的鎮壓。而在終生工作就是本人志願著終生去做的工作的場合，則終生工作就成爲他的「自我」的核心，它自然是維繫人格統一之線索。

美國心理學家蓋天在討論效率時，對於所謂「主宰的目的」與效率的關係，曾下如此之斷語：

「我們的第一個建議是儘可能的將我們的工作同我們的人格統一之統一的某些主宰的目的聯繫起

來。我們不但要讀書而已，而且要注意到所讀的書，在全部生活中的重要性。除非我們能有某些主宰的目的，我們只能漫無方向地遊蕩。工作，要是有一定的方向可趨，就可富有生氣與熱誠；尤其是，假使那工作是導向於某些真正重要目的之實現的。」

主宰的目的就是我們所說的「志」。

英國人有一句成語：Whoso thence is a will, thence is a way。直譯之應為「意志之所在，即方法之所在。」但中國人一向意譯之為「有志者事竟成。」這樣說來，意志豈不是與「志」是異字而同義了嗎？

不是的！意志並不等於「志」，並不是「志」的全體，而是「志」的一部分。我會經說，計劃包括兩部分，第一是目標，第二是實現目標的步驟。其實，計劃確立了目標，規定了步驟，不夠，還得有推動計劃的原動力，這動力就是意志。橫在計劃路上的，自然有或多或少，或大或小的困難。這些困難，我們得用意志的力量克服之，否則，計劃就無由推進。人的天性，是向抵抗最小的線走，「知難而退」是當然的。但意志卻能使人朝着「抵抗最大之線」走。美國的威廉·詹姆斯會說，道德行為就是抵抗最大之線上的行為。這類行為的動力就是意志。

意志是可以培養的。意志的培養方法，就是習慣的培養方法。培養一種做「在抵抗最大之線」上的行為之習慣。培養習慣之諸法則，例如，開始練習時全力以赴，不得有例外，經常不斷地練習……也同樣適用於意志的培養。沒有意志，計劃始終是紙上的計劃，志願一輩子成爲虛願。

一個國家要實行計劃經濟，計劃軍事，在擬訂計劃之時，必須根據其人力、物力之現實可能性，不能好高騖遠，那

計劃纔可能成爲「有效」。個人的「立志」也是的。我們立志，不妨較高，這是「取法乎上，僅得乎中」的意思，但也不能過高，高出於我們才能與環境的可能界限。若目光過高，則雖有意志的力量，結果也只有「志未酬」。譬如子寓中的周公移山，沒有天神的幫助，太行山還是移不開，看見秦始皇而立「大丈夫不當如是耶」的志願的人，一定不只漢劉邦一人，而真能「如是」的卻只有劉邦一人。發願「取而代之」的，也一定不只項羽一人；項羽幾乎「取而代之」別人不能，因爲劉邦與項羽均有帝王的才能氣度。他們的志願是「有效」的，因爲他們的才能與他們的志願相配稱。

凡不能與自己的才能配稱的志願稱爲「野心」，英文中 ambition 一字，中文有兩個譯法：一是志願，一是野心。志願就是野心，假使那志願是「不自量力」的。

以上是志願與野心之心理學的區別。我們還可作一個倫理學的區別：凡結果於社會大眾有益的生活計劃是志願，結果於社會大眾無益，甚至有害的生活計劃是野心。做大官是野心，做大事是志願。

這就牽涉到「志」的等級問題。宋范滂在他的創作櫻桃園中，使他的「一個角色這樣說：『餓狗只知道信仰肉，我只知道信仰錢』」以金錢爲志願是一種低級志願，就像餓狗以肉爲志願一樣。有的人志在立言，有的人志在立功，有的志在立德。這是高級的志，高級的生活計劃。

那麼，最高級的生活計劃，最高級的志是什麼？最高級的生活計劃是將個人的計劃，同歷史的使命，時代的要求（那是歷史的計劃，時代的計劃）配合起來。在範圍上，它與億萬大眾的生活打成一片，在時間上，它與千百年的歷史匯爲一流。宋朝的理學家張載所說的四句話是這種最高級的志，最高級生活計劃之最好說明。

爲天地立心，  
爲生民請命，  
爲往聖繼絕學，  
爲萬世開太平！

## 心理衛生術

在有一次蘇聯作家協會的大會上，有一位作家，在其報告演說詞中，曾經說過這樣的一段話：在過去，文學，尤其是小說，大半以人類之痛苦為題材。在將來，在人間不再有痛苦之日，以痛苦為題材之作品是不可想像的，就像痛苦是不可想像一樣。

這種預言，假使不是過於樂觀，其實現的日期，至少離我們十分遙遠。

人類的痛苦，形態萬千，而淵源只有三個。第一，痛苦起於人與自然之交涉。旱潦饑饉，疫癘疾病，這是痛苦之來自自然界者。第二種痛苦是來自社會的，來自不合理、不良的社會關係，社會制度。「苛政猛於虎」，苛政就是不良的社會生活之一種表現。「十斛明珠落解脫」，十斛明珠的搜括，必須通過虐政。在中國舊小說中，以清官為題材的小說，例如包公案、施公案、彭公案，最受平民讀者的歡迎。而劍俠小說中的武俠，也是專打抱不平，專懲貪官污吏，正像清官之鋤暴安良，平反冤獄一樣。這類小說之所以流行，實以人民對虐政、社會惡勢力之怨痛心理為基礎。經濟是壓迫人間淚水最有效的酵母。貧窮與痛苦，永遠是形影不離的伙伴。這是自古皆然的，而於今為烈。還有戰爭。戰爭的原因不是心理的，如像有些人所想像。心理因素假使是戰爭的原因，那是輔助的。主要的原因是：不合理、不合理的社會關係，不良的經濟生活。

但是有一類痛苦的由來純粹是心理的。譬如，把人逼死。這把人的痛苦不能發洩於自然或社會，只能由他自己

的心理反常負責任。

譬如，家庭的痛苦。在大饑饉的時候，妻離子散，乃至易子而炊，這是家庭痛苦來自自然者。寡人之妻，孤人之子，最多者莫過於戰爭。而貧窮的家庭往往是不幸的家庭。這是家庭痛苦之來自社會者。至於像孔雀東南飛詩篇中所敘的故事，陸放翁所遭遇的類似的悲劇，就母親可以強令兒子出妻一點講，悲劇的原因是社會的。就姑媳之失和一點講，悲劇的原因是心理的失調。

我們可以想像這樣一個將來：來自自然的痛苦沒有了。滋生於不健全的社會生活中的痛苦消滅了。到那時候，人類會不合「不識愁滋味」以致無有愁苦可作文學的題材呢？不合那時候的人類還會有痛苦，那痛苦是來自不健康的生活。

悲劇的製造者，古希臘人認為是命運，而命運是不可抗的。在有一個悠久的時期，人類以為自然的威力也幾乎不可抗。現在自然已經臣服於人類之前，但人類還不能征服社會，如像控制自然一樣。從前人類因缺乏而饑餓，現在人類有時因「豐饒」而饑餓。人類是日進於文明了，然而最不文明的戰爭乃以最不文明的規模，最不文明的形式進行着。我們這個時代的禍害就在於社會關係的改進不能趕上科學技術的進步。但是這種情形是不會長久的人類一定會逐漸用智慧控制社會關係，而不再讓自己受盲目的社會關係的擺佈。在三座「痛苦之堡壘」之中，最後攻克也最難攻克者將是那心理的磚石砌成的一座。假使，根據「擒賊先擒王」的見地，我們要於這三個敵人之中，分別先後緩急的話，我們應該最先對付那一個？應該最先對付「社會敵人」？因為在目前，它是人類「幸福之賊」中的王。解決了這一方面的痛苦，其餘方面的痛苦的解除比較易於措手。但這種輕重緩急的區別只是抽象的假想。

事實上我們的進改還得三線土同時並進的。以個人論，我們應該各就個人的性情、能力與環境，集中火力於一個堡壘（當然，他也不能忘記了其他兩線上的策應。）但心理敵人有一種特殊性，因為他是盤踞在我們各人的內心中，所以我們的火力不論集中在那一線，我們都不能放鬆「後方勤務」。有人說，在目前，社會科學比自然科學更重要。這話很難說。我們應該了解社會，也應該了解自然，所以這兩種科學是同樣重要。而我們也應該了解自己，即是了解自己的心理，所以心理科學也是同樣重要的。然而它正是最被忽視的科學。有的思想說家，在將來大同之世，社會科學會失卻其重要性，因為那時候的社會關係已經會圓滿得不成問題。在那時候，學校中主要的科目將是自然與技術科學。我們以為還有一種科學，屆時會與自然技術科學分庭抗禮的，那就是心理科學，尤其是心理科學中之與日常生活最密切有關的一部分——心理衛生學。

心理衛生是由一種運動發展為一種學術的。心理衛生運動的鼻祖是至今仍健在的美國人皮阿斯（O. W. Hoar）。他曾經一度發瘋，自高樓墜身下墜不死，旋被送入瘋人醫院。痊癒出院之後，他發宏願要救治天下之精神病者。著一顆失而復得的心一書。是他的瘋人自傳，情文並茂，索序於積成學者威廉備姆斯，氏對之推崇備及，稱之為一部不朽的經典。經過皮阿斯的發勳與推進，心理衛生運動自一城而一州，由一州而一國，由一國而全世界，廣泛展開。

但是心理衛生運動者發現了兩個重要事實。第一，送入精神病院的病人，細加考察，其病患百分之五十是可以預防的。第二，送入精神病院的病人，病愈出院的，其百分比幾乎共盈。基於這兩項事實的認識，心理衛生運動之重心



遂自治療轉為預防，隨之而其處理也自醫藥學的轉變為心理學的及教育學的。

從治療到預防，這是心理衛生運動發展之第一個方面。其第二個方面之發展是：從消極到積極。生理衛生的消極目的是防止疾病，其積極目的則為身體活力之培養。心理衛生也是的，消極目的是心理病患的預防，積極目的是精神活力之培養。

譬如，以一〇〇為最高的活力指數。假定活力指數在五十以下者病，四十以下者死。一個人的活力指數若上下於五六十之間，這人雖不病不死，但這人必然很弱。他不可能有高度的生活效率，不可能有美滿的生活幸福。衛生的目的，不論是生理的或心理的，不但要防止我們的活力指數降至五十以下，而且要提高我們的活力指數與一〇〇相接近。

關於心理衛生，我們有一個比較完全的定義：「心理衛生是應用自心理學，兒童學，教育學，社會學，精神治療學，醫藥學，生物學，攝取得來的衛生智識及技術，以處理：(A) 個人及社會之精神健康的保持與改進的問題，(B) 防止及治療大大小小的精神疾病及缺陷以及精神的、教育的及社會的失調問題。」

這定義是治療與預防並收，消極與積極並蓄的。偏於積極意義的定義有這樣的一個：「充其極而言之，心理衛生以發展人格至最高限度，庶幾每人能對世界作最好最高之貢獻，同時又能深知一個豐盛而完美地活著的生命之快樂為職志。」

這個定義沒有一點醫藥學的因素。它的內涵完全是教育學、心理學的。心理衛生之治療的部分是一種很高深專門的學問與技術，只能由專家處理。心理衛生之預防與積極的部分卻可簡化成爲一套常識，平常人即可根據此

常識以處理自己的生活並處理與自己有關的人的生活。我在底下所要介紹的幾項心理衛生的規律，即是不須專門智識而人人可以懂得，不須專家指導而人人可以實行的，如像謀生與衛生我們有幾種家喻戶曉的規律一樣，心理衛生之最高透徹，假使是「發展人格至最高限度……」這不正是整個生活修養，尤其是青年修養的最高透徹嗎？所以在演說心理衛生的規律就等於是青年修養的規律。

一、要自知 荀悅說教人要「知道你自已」中國先賢也注重自知之明。自知可以說是智慧之門，是進德之基。所謂自知，表現在一個人對自己真實之估價。一般人都有把自己估價太高的趨勢。依照拿破崙的說法，奴才與中是沒有英雄的，但奴才卻往往自以為英雄。「人苦不自知」人類的許多痛苦就寄生於這不自知上，我們的先賢有知足常樂的教訓，而知足是惟有在我們對自己不作過高的估價與期許的場合下才有可能。我們可以將每個人的生活幸福用一個數學公式去說明它。

生活幸福 =  $\frac{\text{實際所得}}{\text{期望所得}}$

根據這公式，我們知道，擴大生活幸福的方法，第一是增加分子，第二是縮小分母。所以，假使對自我不作過高的估價與期許，則實際成就雖然不大，我們還可以有很大的生活幸福，還是可以常樂。

自知是一種相當難能的造詣。我們得使用鏡子，這鏡子，就是旁人對我們的意見。我們要有接受別人的批評之雅量。大抵閱過則我，因為唯知過穩能改過。我們若能認錯，能服輸，最緊要的，我們應該養成所謂「無情的」自我。

批判的習慣。

但過猶不及，對自己也不能作過低的估量及期許。自我估量及期許太低即是自信的缺乏，而自信是成功的主要條件。這還是小事。更壞的情形是不如人的感覺，即是心理學家稱爲自卑情意識的，是許多心理毛病，生活困難的惡作劇主人。而且，自慚形穢的感覺，流於極端，容易成爲犯罪感覺，這是我們最應該避免的一種心理禍害。我們應該有一種俯仰無愧的胸襟，自視過高是不好的，妄自菲薄乃至自暴自棄也同樣要不得。

心理衛生所要求的自知，其意義猶不止此。它要求我們自己對整個人格內容，心理生活，有透視，有了解——了解自己的才能，與神、動機、困難障礙、知覺變方的靈性，自己的失敗以及弱點……精神治療上之第一步驟是所謂「探索」(exploration)。醫生用暗示，用催眠，用詭夢……的方法去從病人的潛意識中發掘其致病之因。病根一掘出，一經病人自己知道，病的治療也就「功過半」了。當然嚴重的精神病患，其病因的發掘，必須假手於醫生專家。但簡單的心理困難是可以「自知」的。這自知是預防，也是治療。

「要客觀」人要自知，必須對自己有客觀的看法。但「要客觀」的意義還不止此。最高程度的客觀乃是對一切事物，採取較遠的透視。用這個較遠的透視來看，人間的種種成敗得失，喜怒哀樂，實在是算不得什麼的。俄國的文學家安德烈夫在他的「一篇小說中，說與耶穌的受難同時，有一個人正在患齒痛。使別人爲耶穌之被釘十字架因得天翻地覆，他卻把自己的齒痛看得十分重要，彷彿天地之間就只有這件事情是值得注意的。反之，假使他能用客觀的看法，則比着那位曠代救世主之捨身，自己的齒痛值得掛「齒」嗎？我們個人的一切功名利祿，悲歡離合，也可作如是觀。那就是「看穿」或者「看透」。

心理衛生學因其所根據之心理學立場而可分為兩派：一是行為主義的心理衛生派，一是精神分析的心理衛生派。精神分析派心理學本身又群裂為三派——佛羅德(Freud)、容格(Jung)與阿特勒(Adler)。以阿特勒派心理學為根據的心理衛生，以「我觀」及「客觀」兩個概念，構成其全部理論體系。據他們說，人類之所以有痛苦，乃因人類自幼受不良教養，形成一種「我觀」，而以此我觀支配全部的生活。要解除痛苦，唯有大澈大悟，放棄「我」而採取客觀態度。宗教家貌似做到忘我，其實還不是真正客觀。他們放棄自己，還是要為使「自己」得救，「自己」能進天堂。從我觀走到澈底的客觀，他們稱之為「澄清作用」，相當於佛家之所謂「解脫」。道家之所謂「懸解」。

中國道家的學說大部分是心理衛生的學說。莊子說「至人無己」，無己是「客觀」之最高境界。至人是能看透死生的。莊子在養生主篇中是這樣說的：「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也。」所以莊子喪妻就要鼓盆而歌，死生既已看透，別的還有什麼看不破的？所謂「死生無變於己，而況利害之端乎？」（齊物論）

宋朝的理學家也講究這種修養。如像程明道說的：「故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」而將客觀的道理說得最為透澈者是程子的這段話：「人能放這一個身，公平地放在天地萬物中，一般看，則有甚妨礙？」

能够做到澈底客觀，真正忘我的人，是「至人」。普通人對這種境界，只能「心嚮往之」。但普通人也可以也應該努力朝着這條路走去。從我觀逐漸轉向客觀。「要客觀」這是康德教人的道德教條，也可以作為我們的心理衛生教條。講心理衛生的人主張人應該有「幽默」而真正的最高級的幽默，必須以凡事看透的「客觀」態度為基礎。

三、要不動心。孟子所講不動心，其實就是不動情。尊稱孟子與其門人關於不動心的討論，所謂不動心就是「養勇」，而勇就是「不殺」，即是不動恐懼之情。其實完全的不動心，不僅是不動恐懼之情，而且是不動一切喜怒哀

哀樂之情。道家對於這種道理發揮得最為透澈。「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚……」（莊子齊物論）這是不動心之極致。心理學家將情緒依其所依據之神經生理，分爲三大類。第一是強烈的或「緊急」的情緒。普通所謂喜怒哀樂、恐懼等情緒都屬於這一類。其二是溫和的愉悅感情。第三是色情。第二種情緒起於身體疲勞之健全圓滿的運行，以其溫和，所以是不顯著的，乃至不爲人承認爲情緒。這一類情緒莊子狀之爲「恬愉」，是道家所並不反對的。至於那種強烈的感情，不但道家反對，儒家也所不取。大學講正心之道：「身有所忿懣，則不得其正。有所恐懼，則不得其正。有所好樂，則不得其正。有所憂患，則不得其正。」這「身」字，據程子說，應該解作「心」字。

道家最講究養生，全身。他們養生的要訣就是不動心。強烈情緒之有害於身體，近代心理學家已經從實驗室中找得了生理的證據。他們也有證據，說明強烈情感之有害於人之心理活動。情緒之發作足以影響人之技藝、思想、推理、判斷……。有人說，改造社會，打抱不平，需要有一「道德的忿怒」，但那種忿怒應該是理智化了的，那是情操，不是原始的情緒。有人說，藝術家創作時需要情緒。其實藝術家在創作之前要有情緒經驗，在創作之時，最好不動情感。

智仁勇，中國稱爲三達德。中外古今的哲人與教育家，對養勇都看得很重。「勇者不懼」，我們不妨將恐懼之情，特別提出加以討論。

恐懼有兩種，一是合理的，如所謂「君子有三畏」。二是不合理的，世人的生活，就苦於爲無量數的不合理之恐懼所束縛。

有應該聲明的一點：道德家之所謂不懼與心理衛生家所說的不懼，意義不相同。道德家要求有外表行爲上的

不懼，而心理衛生家則要求內心的，情感上的不懼，不但是意識上的不懼，而且是潛意識上的不懼。歐戰中各國的士兵在戰場上頗能表現「暴虎馮河死而無悔」的勇氣，他們在行爲上，在意識上不懼，但在潛意識上他們的害怕，恐懼之情還是存在的。於是發生著名的「彈震病」。

恐懼對於人類生活之禍害是不可勝言的。甚也者有被迫害狂，有焦慮情意絲，例如犯人之憂天。小而言之，則有各色各樣的憂慮，形形色式的膽小。「畏首畏尾，身其餘幾」爲恐懼所束縛的人，人格不能發展至最高限度，生活也不能幸福。

據行爲主義心理學家華爾的研究，人類與生俱來的恐懼是種類極少的。種種恐懼都是後天「制約作用」的結果。我們從歷史的社會的眼光看，結論是一樣的。幾千年來，社會用以「社會化」其社會成員之手段，主要的是「恐嚇」，而不義的統治者，尤其要以恐懼主義僱服臣民。這是一個年代悠久的社會制約。其次是家庭制約。父母，尤其是母親，自己先是膽小的人，自然制約子女於恐懼生活中。不過，恐懼由制約造成，也可用「再制約」解除之。這有待於社會生活之改良，家庭教育之改進。

養勇的方法，也許不能如行爲主義者所想像之簡單，用「再制約」公式包括之。羅素認爲，眞勇的基礎是自尊。加上「對於生活之客觀看法」。這就使我們回到「要客觀」這一教條上。

「太上忘情」老子這樣教訓人。但是「人非太上，孰能忘情」而且說不動心，就連孟子也直到四十歲纔能修養到家。忘情是不能的，我們能做而應做的，就是控制我們之情，使之少發，而且發得不要太猛，最後還應該做到道家王弼所說的「忘人之情，應物而無累於物」的程度。再說，完全忘情也是「不可欲」的那樣的生活太單調了，缺少

聖光，火熱，我們還是假依儒家吧：「喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。」

四、要活動 「閒愁最苦」，愁大概生於閒。「小人閒居為不善」，閒居不但使人不善而已，而且使人不健康，身體的，尤其是心理的。反之，保持心理健康主要方法之一，就是在體力精力許可範圍之內，把我們整天的時間為活動。尤其是有意識有趣味的活動所充塞。活動有兩種方式：工作與遊戲。精神治療之有一個方法是所謂工作治療法，教病人做些輕鬆而愜意的工作。這可以證明工作在心理衛生上地位之重要。工作有臨時的，有終身的，有主要的，有副業的。凡主要的，終身的工作，假使出於工作者之自由選擇，對之能發生興趣者是「志願」道德家要求人「立志」，心理衛生家也要求人「立志」。「志」是使各種心理傾向趨於統一的有力因素，而人格之統一，是心理健康之有力保證。現代文化弊害之一，即大多數工作對工作者本身不能成為「愜意」，不能成為興趣。這種工作即使是終身的，不能成為志願，其對心理衛生的影響自然要差減一等。有時其影響甚至是負面的。補救是遊戲。凡活動，只要能使人全神貫注，興趣盎然，不管是工作或遊戲，都是好的，因為活動能使人的精神寄託於外物，它是個人興趣之客觀化，因而足以阻止許多不健全的主觀心理活動。

五、要確立人生觀 工作是生活內容之一部分而不是全部。所以在人格之統一上，「立志」只能起一部分的作用。一種更大的統一人格之力量是確定的人生觀。所謂人生觀即是一個人對生活的根本看法，做人的基本態度。他持此態度，看法為標準，去衡量一切事情的價值。譬如，「生」對我是有價值的，「義」對我也是有價值的。兩者的價值那個大？有確定人生觀的人，或者決定義之價值大於生，因而捨生取義；或者決定生之價值大於義，因而偷生背

義。反之，一個人假使覺得生亦吾所欲，義亦吾所欲，兩者不可得兼而兩者又都放不下，他在行爲上即使有所決定取捨，但在心理上他還有衝突，還有矛盾。心理衛生家所主張的人生觀，不僅是植基於理智，而且應該生根於情感的。

當然，個人的價值標準依據着社會的價值標準，但社會價值標準，依目前情形論，是多元的，而彼此之間又往往矛盾與衝突。一個學生會覺得學校裏的價值標準與家庭中的不同，與社會中的又不同，致使其有一套價值標準，買賣場中又有一套價值標準。這對於青年人格之統一是一種阻礙。於青年之整個心理衛生是一種禍害。

對於事情有確定的，一貫的價值標準，這大有助於「不動心」的修養，這是確定的人生觀對心理衛生之又一貢獻。

六、要昇華 所謂人格的統一，是將人之一切慾望，衝動，統一於一個主宰生活理想。中國理學家有天理人欲之辨，理義之性與氣質之性之分。他們主張用天理勝人欲，用現代的語彙說，是用高級的情操否定低級慾望及衝動。否定有兩種方式，一種是壓制。中外的道德家，教育家，過去主張的都是這種方式，但精神分析派揭發了一個真理：慾望衝動壓制之後並不消滅，而乃匿跡於潛意識中，伺機作搗亂行動。許多心理病患及災禍都由此而生。對一切慾望衝動放任，這又不可能。那會產生反社會的結果。出路在於昇華。對於原來的低級慾望衝動，昇華採取的不是壓制而是節制。創制「昇華」這一概念的是羅佛德。凡不得滿足之色情，性慾，以較高級的社會化的方式形態發揮出來，是爲昇華。有的心理學家將昇華的原義加以擴大。凡一切原始的，低級的慾望衝動，藉着智慧的，道德的，美育的三個方面，以較高級之形態發揮者，是昇華。色慾可以昇華爲藝術創作，事業努力，恐懼之情可以昇華爲謹慎，爲虔敬；忿懣之情可以昇華爲正義感；自炫衝動昇華爲自尊……在壓制的場合，原始的，低級的慾望衝動是伺機而動的反側分。



子。我們得耗費很大的生命力於此種反側之警戒與彈壓。在昇華的場合，則這些反側分子都歸順於主宰生活目的而為之效勞。

我們不能像道家一樣，否定社會生活，所以對反社會的慾望衝動，不得不講求節制，最好的節制是因勢利導，即是昇華，壓制只能萬不得已而用之。

七、要正視現實。「人生不如意事，十常八九。」人之「不如意」或則由於內在衝動傾向之矛盾，或則由於過去不良的心理生活習慣，或則由於外在環境之障礙。應付外在環境之障礙，第一種方法是「正面攻擊法」，即正視那障礙，而消除之。第二是「投降法」，假使障礙是不可克服的，只好放棄目標，另作其他打算。在有些場合，例如「挾泰山以超北海」，投降是必要的。但若不論障礙之是否真正不能克服，不肯嘗試，動輒投降，則不但事業無法成功，而且這人將陷於自卑情態而不能自拔。第三種方法更壞了，那就是逃避現實。逃避現實的方式有：「內向化」，包括「白日夢」，「勝利英雄心理」，「受難英雄心理」，「同一化心理」，「二」，「理性化」，包括「投射」（即遷怒騷擾）心理，「酸葡萄心理」，「甜檸檬心理」，「自衛式逃避機構」，前所說癡癡病就是屬於這一類。四、「補償作用」，即是失於此者償之於彼的努力。這種努力，如其方向錯誤而又不克成功，即會誘致心理困難及疾病。

對外在環境困難之最好的反應是「正面攻擊」。所謂正面攻擊，即是正視現實之困難，而無畏地、心平氣和地與之格鬥，這種態度足以增強心理之適應力與精神之健康性。

心理健康之有一標記即是對困難環境之成功而圓滿的適應。而只有正視現實纔能對現實作成功而圓滿的適應。凡逃避現實的人，外表的事業之不能成功不必說，其心理是不健康的，表現為不滿、失望、情緒騷動、精神失調乃

至病患，不良的思想與行為習慣。反之，坦白地，勇敢地面對現實，最爲有助於精神活力之發達。

八、要有多方興趣。羅素論養勇，主張「對生活之客觀的看法。」而培養客觀之道，在於將注意從自我轉向外部。他以爲有三件事情可以使人們超過其「自我」。第一是愛，尤其是父母之愛。第二是智識。第三是藝術。這三方面的興趣，即是普通所稱爲真善美的興趣，卻能使人趨向客觀，興趣愈廣泛，態度愈客觀，因而尤能將生命看成無足重輕，所以多方興趣，尤其是真善美的高級興趣之培養，是養成客觀態度及不動心之重要手段。但多方興趣，並不僅僅以手段的資格被提倡，它本身是目的，因爲它能使人的生活豐盛，人格發達。

九、要樂羣。如上所述，心理健康之一個標記就是對於環境之成功而圓滿之適應。人是社會的動物，所以人類所欲適應者主要的是社會環境。人所處的社會環境難免有變更，而社會環境本身也常在變化之中。所以心理衛生要求人們有著富有彈性與適應力的人格，因爲僵硬的人格對着流變的環境，易於發生適應上之困難。彈性的人格由養成呢？美國的心理學家會就某一區域中之四個生活複雜性程度各不相同的社會中的兒童做一個研究。社會甲之生活複雜性程度最低，社會丁最高。結果：社會生活愈複雜愈多變化，生長其中之兒童的人格特性亦愈多變化，愈易變更。社會甲生活最單純，平時人民生活習慣一成不變，兒童之適應少有困難，但此種兒童對新奇環境即難以適應。反之，在社會中生長之兒童最富社交性，也最能適應新奇而複雜的社會生活。可見彈性人格實產生於多樣與變動的社會經驗之中。

這事實給予我們的教訓是：我們應該多社交，多吸收社會經驗，多樣的社會經驗。我們要不憚於去參加多方面的，新奇的社會生活，團體生活。所謂心理適應，大體上就是社會適應，對各種社會團體，例如家庭，學校，鄉黨……我們

必須維持相當圓滿的關係，尤須於個人意志與社會要求之間作成適當的協調，使之各得其平。不能這樣做的人，他必然缺乏社會性，缺乏社會智慧。這樣的人是社會人格發育不全的人，其心理生活一定有困難。

十、要獨立。人在嬰孩期間，一切生活由父母支配。但年齡長大了，他們必須獨立，必須斷奶，獨步與斷奶象徵兒童對成人影響的一部分的獨立。假使一個人年齡長大了，還是事事仰給別人，不管是父母或者其他，這人在心理發展的意義上還沒有斷奶，還未能獨立。這種人的人格是軟弱的。這種情形，大體上應該由做父母的人負責。父母用頭腦，使兒童不必用頭腦；父母動手，不讓兒童自己動手。有人說，父母意志堅強的，其子女的意志一定不堅強，為的是他們沒有機會練習其意志。華盛頓中央兒童研究所曾就兩組兒童加以觀察。一組兒童進育嬰學校，另一組兒童，仍散居於其原有的家庭。六個月之後，將兩組兒童全體加以覆查，結果在育嬰學校中的一組，比著未受育嬰學校訓練的一組，在許多有用人格特性方面，例如，對新事物之興趣，與人相處的能力，團體合作精神，創造性與獨立性……有更多更迅速更和諧的發展，因為育嬰學校中兒童所處之環境，需要這些有用的人格特性之養成。所以我們的精神斷奶，應該作成得愈早，愈完全愈好。「要獨立」與「要樂羣」似乎是矛盾的，其實不然。獨立並不否定合作。蘇聯的嬰兒學校是世界各國中之最後遺者，他們教育設施之主眼是教嬰兒自幼組織（管理）他們自己的生活，而這種生活的組織是通過集體的方式的。這裏面有著樂羣與獨立的兼顧，個性與羣性的並舉。

十一、要養成良好的習慣。在行為主義者看來，所謂心理衛生就是良好心理習慣之養成。我們即使不承認習慣之養成是心理衛生之全部，我們至少得承認，良好習慣之養成，是心理衛生上之一個重要因素。習慣第一是關於個人之飲食起居作息方面的，這些習慣不但要「良好」，而且要有規律。有規律的生活就是以這種有規律的習慣為

主要內容。第二是良好的社會生活或者社交習慣，如各式各樣的禮節，與人相處的方式，正確的社會態度……；第三是良好的精神活動習慣，這包括知、情、意三方面。在知的方面：養成正確、經濟的讀書研究的習慣，包括注意的專一，有效的記憶，合邏輯、按部就班的思想……；在情的方面：養成情緒之控制與情緒之平衡的習慣。在意的方面即是在行動的方面：養成工作、遊戲及其他一切動作之良好習慣，例如說做就做的習慣，「工作時工作，遊戲時遊戲」的習慣。還有「態度」。態度一部分屬於「情」。良好的情緒態度是安詳、和平、滿足、恬愉、自信、希望、樂觀……這些態度都是可以作為習慣而養成之。

據研究，智慧與心理健康是成正比例的。假使智慧是先天決定，不能有多大變更，至少智慧活動的方法可以訓練。許多精神出軌的人，往往其智慧活動程序不正確而無秩序。他們聯想往往混亂而零碎。反之，客觀的，正確的，有系統的思想方法是心理之正常與健康之良好保證。為了心理衛生，我們也要求思想方法的訓練。

十二、要日行善事。「日行一善」是童子軍的規律。這規律有着巨大的心理衛生價值。所謂「善」不一定限於道德方面的善。凡是「好」的事情，不管是真的方面，或善的、美的方面，均可稱為善事。各就能力地位之所及，每天擇定一件或幾件好事做，這是絕好的精神的補劑。做成功一件事物，可以使人發生「完成」、「成功」的歡愉。做成功了一件「好事」，那歡愉是雙倍的。況更有他人的稱許，有「做了好事」的快慰與自負。近代社會生活太複雜，人與人間彼此依存之程度太深。個人宛如置身於深遠的迷宮，成為無足重輕。個人在客觀上失卻了重要性，在主觀上也沒有了重要性的自覺。能給予人以重要感者是行善事。因為，重要感產生於責任感，而在行善事中，就有這種責任感。責任感與重要感是成正比例的。近代各國的青年運動，在這點上，頗能吻合心理衛生的原則。他們教青年行動，而

那行動乃以某種社會理想之建立為目標。青年們會覺得他們的工作是創造新天地，新生活的偉大工作之一部分。他們有巨大的責任感，因而他們有巨大的重要感。譬如在中國，能發動青年每天做一二件與抗戰建國有關的「好事」這是一種絕好的心理衛生方案。

十三、要鍛鍊身體 關於這規律的說明，只消一句話够了：「健全之精神，寓於健全之身體。」

我們說過，心理健康，有個人的及社會的兩方面。以上十三規律，乃就個人心理衛生立言。現在要就社會心理衛生，略加補充。

個人心理之改良應先於社會之改良。但是社會之改良應先於個人心理。講心理衛生的人，有時犯着對心理衛生，估計過高的毛病，以為心理衛生是一切社會病癥的萬應膏。譬如戰爭，他們以為國際之戰爭乃起於國際間心理上之偏見，誤會，嫉視……有些美國工廠主人，雇用心理衛生專家以圓消滅罷工，彷彿勞資之糾紛，完全起因於心理不衛生者。馬克斯是主張階級鬥爭的，據維索說，馬克斯是一個反抗的人格，其所以然者，乃因馬氏是一猶太人，自幼受人奚落，遂以反抗為心理上之補償。顯然的，些微的社會科學常識，會告訴我們，以上諸種說法，是事情之過分簡單化。

一個社會中各個人之心理健康狀態，與整個社會健康是成正比的。我們不可忽略這個人心理衛生之社會決定之性質。在現代，精神病也甚為猖獗，以美國論，患精神病嚴重至入住精神病院的人數，與其他一切生理疾病患者之住院人數幾乎相等。程度比較輕微的精神缺陷，心理困難，共人數無法統計，而監獄中的囚犯，以及大大小小形

色色的罪犯，至少一部分其心理健康是有問題的。

我們沒有關於古代精神病患者人數的統計。但我們相信，古人的一般心理比我們現代人爲健康。根本上，現代精神病患，心理失調之猖獗，是現代社會生活之必然結果。古代是小國寡民的，「鄰國相望，雞犬相聞，民各安其居，樂其業，至老死不相往還。」那時候人民之心理適應問題比較簡單。現代生活的步調 (Tempo) 太急促了，生活所加於心理的負擔太沈重了，個人心理途往往被過重的緊張與繁劇壓倒。此其一。社會關係太多樣而且多變化，個人之心理適應，在在發生問題。此其二。心理衛生之一個重要條件是心理之安全感，而現代生活，尤其是現代經濟生活，所給予人者正是不安全。在鬧着經濟恐慌的時期，美國人，尤其工人及薪水階級中人，終日惴惴，朝不保夕，唯恐失業，唯恐破產。於是發現了大量的嚴重至殘廢不能工作的程度的生理與精神病患者。他們或者已經破產，無法償付債務，已經失業，不能負擔生活，或者害怕快要破產快要失業，以致不能償付債務及負擔生活。於是以疾病爲逃避機構，正像戰場上的士兵，因怕死而以患病爲逃避機構一樣。這種病，名曰「恐慌癱瘓」，相當於上文所說的「彈震病」。據說，經濟恐慌在美國所造成之心理災禍，較之任何歷史事件所造成者，範圍更爲廣泛，性質更爲嚴重。最後，現代的工作條件是不合乎心理衛生原則的。工作時間太長，容易誘致身心的疲勞，工作性質太單調，而工人所做的又只是工作之一枝一節，不是工作之整體，所以工人不易發生成功感與重要感，亦不易誘發工人之智能以及其他有用人格特性。而分配制度不公，勞資關係不圓滿，使工人抱着仇視工作的態度。以此總之，工作對心理衛生只能有負面的影響。

以上是說現代社會生活之不適宜於個人心理衛生。但出路不在於恢復葛天氏、無懷氏的世界。我們只能改善

現有的世界。要使一般人的性格發展，達到心理衛生所應之最高級的——統一，一貫，富彈性，善適應，雄健，進取，均衡，豐滿，對世界則盡其所能，對己則竭其所樂……這種人在古代語稱為「至人」或「聖人」，在現代語應稱為「新人類」。但新人類只能生存於一個新世界內。羅斯福總統對戰後的世界，保證四種自由，其中的兩種是「免於恐懼之自由」(freedom from fear)、「免於貧乏之自由」(freedom from want)。新世界首先得給予人類以經濟的安全。沒有了貧乏，沒有了不安全的恐懼，在國與國之間，人與人之間，將不再有欺凌，不再有爭奪……人不存對付之心以待人，而用朋友之道以相處。在那時候社會裏是一團和祥，沒有暴戾之氣，沒有自私，嫉忌，冷淡，殘酷……而工作條件也將改善。工作時間縮短了，如佛羅素在懶惰頌一文中所主張。生活之高度緊張可以鬆弛下來，生活之急促步調，可以徐緩下來。而工作又將予人以成功感與重要感……這樣的社會生活纔是最適宜於心理衛生的。纔最能促成「人格發展至最高可能限度。」

但社會心理衛生與個人心理衛生還是應該同時並進的。我們不能坐待新世界的出現再來創造新人類。心理健康的個人可以使心理健康的社會實現得更早些，更完美些。羅素對貧窮所說的話，可以做我們的註腳：

「自工業革命以來，貧窮只是由於災僥的累贅，敏感（即同情）會使人發願取消它，智慧會指示人們以取消之的途徑，「勇」會引導他們採取那途徑，「膽怯的人寧願久於悲苦而不願做任何非常的事。」

所以就在目前社會狀態之下，我們還得講心理衛生，在現狀之下，心理衛生可使人的心理健康增進些，雖不能增進至最高標準。在這裏，教育是主要的關鍵。如上所述，心理健康一部分決定於心理習慣，而心理習慣之養成，是社會之制約作用。明慧而心理健康的父母與教師會制約兒女於良好的心理習慣，因而奠定良好的心理健康的基礎。

## 工作

在舊約聖經創世紀裏，有這樣一段神話：上帝創造了世界，創造了萬物，也創造了人，男人，女人。上帝將這一男一女，亞當，夏娃，我們人類的祖先，安放在埃田樂園裏。飢餓的時候，他們可以任意摘取園中的果子果腹。但是有一棵樹上的果子，上帝告誡他們不可以嘗。有一天女人受了蛇的引誘，吃了上帝不允許吃的果子，也將那果子給男人吃了。於是上帝大怒，將這一男一女趕出埃田樂園，並且對那男的說：從今以後，你必汗流滿面，終生勞苦，纔能從地裏得到吃的。

這神話象徵了數千年來人類工作的歷史。第一工作是一種痛苦，一種刑罰。要不然，在中外古今各國的刑法中，為什麼有罰做苦工這一條？第二，工作是爲了吃飯，爲了謀生，所以在有些國家的憲法裏，明文規定：不作工作者不得食。但是，假使蛇在引誘女人的時候，明白告訴女人，吃了禁果，上帝必然震怒，必然會把他們趕出埃田樂園，罰他們終生工作，夏娃會不會吃那禁果呢？會吃的，我以為，自己吃，也給她的丈夫吃。因爲這一男一女，在埃田樂園閒着沒事做，一定會有度日如年的無聊吧。而無聊是人生最大的痛苦。世界之上，或者世界之外，假使真有天堂，天堂裏的主宰自然是上帝，老百姓就是成千成萬的天使。我以為，有一天，天使們一定會對上帝革命的。革命，起於對現狀的不滿足。天使們對天堂有什麼不滿足，乃至於必須對上帝革命呢？他們是不滿意於天堂之終日沒事做，不滿意於上帝之不給他們工作做。他們一定會聯合起來，向上帝要求一種權利，工作的權利。



從社會學上講，人應該工作。人生在世，一切受之社會，事事仰給別人，自然應該有所報償。「天生萬物予人，人無一物予天，殺殺殺殺殺殺殺！」這是張獻忠的著名的七殺歌。將「天」字改成「社會」，凡一切取諸社會，而自己無一物予社會的人，纔是該殺的凶惡。是看出這種社會義務的，一個超然於社會以外的人，一個遺世獨立的人，他以為對任何人並不「欠」任何東西，他有自由自在生活的權利。但在社會中，人的生活必須在在依賴別人，他對別人就欠着一筆「債」。這筆債，只能以工作的方式去償付。工作通過社會關係，就成為「服務」。「所以，工作是社會人所以不可少的義務。富人或窮人，有力者或弱者，每個遊手好閒的公民是一個無賴。」盧騷不工作的人為無賴。蒲伯納簡直罵他們為竊賊。任何人，取諸由工作而來的社會財富之份，假使超過其本人所生產者，就是一個賊。「富人所要求的，最不合理，最惡作劇的特權就是遊手好閒而不受割裁的特權；但不幸得很，他們已將這種特權，根深蒂固地確定了起來，乃至使我們視之為當然，甚之尊崇之為真正的君子淑女之記號，曾不想，凡人消費貨物或接受服務而不生產等量的貨物，作等量的服務，其所加於社會國家的損害，正與竊盜相同。……事實上，所謂竊盜，正是這個意思。」這類人，蒲伯納以為，我們應該用對付其他竊賊的方法對付之。

從心理學上講，人是喜歡工作的。有人說，人有工作的本能。這話說得太籠統了。我們應該說，人有「活動」的本能。活動的方式有兩種——工作與遊戲。彌爾說，人有占有的衝動，也有創造的衝動。創造的衝動，主要的以工作的方式表現出來。凡是能創造價值（不管是物質或是精神）的活動就是工作。

中外古今，提倡乃至歌頌「工作」的文字，真是汗牛充棟的。有的從「社會義務」的立場作「工作」的說教。盧騷與蒲伯納就是屬於這一類。一夫不耕，或受之飢，一女不織，或受之寒，連高居深拱的漢文帝也明白這道理，所

以有「殷親耕，后躬織」的舉動。孟子上提到「有爲神農之言者」許行。他主張種粟而後食，織布而後衣，否則就是「厲民而以自養」，不承認社會分工的原則，看不見體力工作以外可以有工作，這是許行之徒短視的地方。但是他們是最樸素而可愛的「工作」說教者。他們不但說教，而且身體力行。在近代，就有過一位西方哲人，俄國文豪托爾斯泰，他放下筆桿，摒棄文學，爲了要自己種田，自己做鞋子。

第二是以工作爲一種快樂。中國的詩人不是老歌詠游「田家樂」嗎？高爾基是一個出身貧賤的人，有過富貴的體力工作經驗。雖然那些工作是爲人作嫁的工作，並無多大貢獻，但據他的自白，他在這些工作之中，還是找到了不少的歡悅快樂。「已經找到工作的人有福了，讓他不要再懇求其他祝福。」英國的卡拉爾（C. Carroll）這樣說。話雖這樣，但芸芸衆生，大部分是不喜歡工作的，甚至對工作痛心疾首。神話是人類「白日夢」的具體形象化。我們從各個民族的神話中，可以窺見人類渴望、夢想着的生活是那一類的生活。在中國是仙佛，在外國是天神或天使。中國的仙佛與外國的天神有一共同之點，即是他們無須做工作。希臘神話中的英雄，打仗，戀愛，格殺蛟龍，經歷奇險，打天下，什麼都做，就是不做工作。這些全是人類不喜歡工作心理之象徵的表現。同是這種心理，產生了上帝憐人類，先移生勞作的聖經神話。

假使，人類有工作的本能，工作在人類天性中得到根據，那麼去工作就是「率性」，「率性」自然是一種快樂。那麼，人類爲什麼要討厭工作？馮勃林（Völske）在工作之本能一書中，說人有工作的本能，但不幸得很，這本能已經給敗毀斷傷掉了。我沒有讀過那本書，我想，他大概將敗毀斷傷的過失，歸之於不愉快的工作條件，以及不合理的工作爲工作條件之總和的社會制度，尤其是經濟制度。工作時間太冗長，工作性質太繁重，太痛苦與太乏味，而最大的

癡結是彌伯納所呵斥的本末倒置的社會制度。「像懶蟻一樣，坐食別人的勞動與服務的人，會被當做君子與淑女，不用勞動與服務去致富社會的人被當作下賤，低微，鄙俗，可惡，而且被社會用『對於一個鋸木引水者，隨便什麼都已足夠』的態度去之。」

提倡工作的最後一種方式是被工作以神聖高貴的金衣。勞工神聖，工作是高貴的，工作之提倡與頌讚者這樣說。卡拉爾是最熱烈的工作說教者。他在過去與現在一本書中，將工作作為一種福音而提倡着。這世界上最新的一種福音，他以為是：「知道你的工作並且做那工作。」「在工作中有着『一種永生不滅的高貴性乃至神聖性。』」「一切真實的工作是神聖的，在一切真實的工作中，即使是手工工作吧，有着神聖性在。」

「高貴」有兩種可能的說法。第一，工作因其所產生的結果而高貴。本來，改變世界，使世界逐步逐步進於人類願望的境界者是工作。在這意義上，工作自然有神聖性，高貴性。其次，工作是一種道德。近代有一種教育思潮，稱為工作教育思潮。實行這種教育主義的學校是工作學校。顧名思義，工作學校的作業，以「工作」為核心。這派教育家着眼之點不是工作之經濟價值，而是工作之教育價值。他們認為，工作是最好的智慧訓練，最好的道德訓練。工作可以養成學生之勤儉，篤實，澈底，堅忍，合作諸美德以及「客觀」的精神與態度。菲希志在告德意志國民書中，呼號着德意志國民道德之再生。以此為宗旨的「新教育」，應該讓青年過一種與成人社會絕緣的集團生活，而工作應該是這種集團生活的核心。這種集團在經濟上應該自給自足，學生要用工作去滿足自己的生活需要。這種辦法的用意一部分固然是培養工作技能，而更重要者則為發展青年的可以在世界上到處自力生活的自信心。所以工作，在菲希志的眼光中，主要的是道德訓練。

工作不但有「特殊的」道德價值，例如勤懇、篤實……而且有一般的道德價值，利拉爾將工作比作不啻晝夜的活泉，可以將一個人生命中之臭污的死水沖洗掉，而將一個有毒害的沼澤化為有沸水一泓，流過其間的碧綠田野。他又將工作比為聖火，可以將一個人生命中的一切雜質燒淨，使之轉化為光潔的火鏡！

工作可以有道德價值，這不成問題。但是有人把這種可能性誇張過甚了，以為工作「本質的地」可以使工作的人「高貴」，可以提高整個的人「性」。這就有討論研究的餘地。王安石晚年在金陵，子姪輩動用肩輿，他不肯，說：「以人代畜，我不忍也！」世界上有許多工作實在是牛馬的工作，而給予工作的「人」的待遇又是牛馬的待遇。這是人性之墜落，決不是人性的提高。在十九世紀的初期，在英國工廠中，工人的工作時間經常是每日十五小時，童工的工作時間，每日自十二至十五小時不等。有人建議這工作時間應該酌量縮短。於是資本公司以及資本家的代言人大噠說：「小人閒居為不善。」工作時間一縮短，工人一定會醉酒行兇，童工一定會為非作惡。英國政府初下令規定工人可以有假期時，一些上流階級，憤憤不平：「窮人為什麼要有假期呢？他們應該工作！」每天工作十五小時，而又不給例假，假使這是「道德」，你贊成不贊成？有「道德」，卓別靈在摩登時代那影片中，扮演一個工廠工人。這工人的工作是拆卸與裝置螺旋，整天如此，窮年累月如此，這枯燥單調的工作使他神經錯亂，看見路上男子的衣扣，女人的乳峯，一律當作螺旋，就想用鉗子去鉗。像這一類的工作，能够帶給工作的人以「人性之提高」嗎？

羅素有一篇懶惰頌，反對工作，提倡懶惰。他說：「工作」是奴隸道德。主子自己不工作，要奴隸為他工作。方法有兩種。一種是武力強制，一種是哄騙。工作的說教就是主子對奴隸所施的哄騙。凡是提倡工作，歌頌工作的人往往是自己不會也無需工作的人。他們說工作神聖，而自己卻安於不神聖。這情形正與歐洲的崇拜女性之傳統有異曲同

工之勤，用勞工神聖的虛名哄騙工人，使他們安於工作，正與用女性聖潔的虛名騙女人安於家庭生活及不能與男人相比的社會地位相同。

這是一種矯枉過正的言論，偏激不可為訓的，我們假使要反對工作，那應該不是反對工作的本身，而是反對不愉快的工作狀況，不合理的工作條件，對付少數不工作人的辦法不是自己不工作，少工作，而是自己工作，同時使那少數人也不得不工作。我們反對懶惰，提倡工作，不僅提倡工作，也提倡工作條件的改善。

工作可以有道德價值，但不一定必然有道德價值。工作之有無道德價值，並不決定於工作本身，而決定於工作者對工作的態度。在這一點上，德國教育學者克與斯端奈的職業教育上的主張是值得紹介的。他提倡職業之倫理化，用我們的話，就是工作之道德化。譬如醫生，一個醫生，假使只問病人的診金，不管病人的死活，而玩忽職務，而草菅人命，這是「不」道德，「不」倫理的工作態度。假使他問了病人的診金，也問病人的死活，爲了診金機關病人的死活，這工作態度是「非」倫理，「非」道德的。假使爲了義務觀念，爲了責任意識，一個醫生不問病人的診金而仍然管病人的死活，那就是倫理的，道德的工作態度。假使，一個醫生，其行醫診病，既非爲了診金，也非迫於責任義務觀念，而乃出於內心的要求，視之爲一種喜悅，那是更進一步的倫理化道德化。假使，將行醫當作自己對於社會國家乃至對人類有所貢獻的獨一無二的好機會，有如曹因的戲劇蛻變中所描摹的丁大夫，那是最高級的倫理化，道德化的工作態度。同是一種工作，可以是「不」道德的，「非」道德的，也可以是道德的，而道德化的程度，又可以有高低。

英國的一位學者應聘在英國的哈佛大學講學。他說：「哈佛大學給我錢叫我做要我自已拿錢給人而也願意

做的工作。」這就是出於內心的要求，視之爲一種喜悅的工作態度。

在第五第六世紀的歐洲，有一個基督教僧侶本納狄克脫（Bonodict），創立了一個教宗，稱爲「本篤宗」。他對於寺院中僧侶的生活，有極嚴密的紀律，規定每個和尚，每日必須抄經數小時，勞作，如築路，耕田之類，七小時。他使僧侶們明白，這些工作，全是爲了上帝，全是建天國的準備。所以僧侶們不但勞而不怨，而且滿心喜悅，覺得自己的工作，不管怎樣勞苦，怎樣渺小，其意義是崇高偉大的。

這種工作的態度，據說，曾經瀰漫於十三世紀的歐陸。那時候，人的一切思想行動，皆拱宗教信仰爲北辰。一切工作都是宗教工作。農人揮犁之前，必先低首念禱文。收穫是一個愉快的禮拜儀式。每種工作都爲一共同的理想服務，也都從道理上獲得其意義。農人爲道理想而耕田，道理想也是雕刻家，畫師，音樂家，建築師工作的主題與靈感。軍人爲之而打仗，和尚爲之而禱告，哲學家爲之而思考。

這纔是工作倫理化，道德化之最高級的表现。「工作即禮拜」，卡拉爾引證了中世紀僧侶的這句話。凡一切真實的工作，他以爲，必須用宗教的虔敬態度去做。也許十三世紀歐陸的真實歷史，不是上文所描摹的美麗圖畫。但這種情形是可能有的。假使過去不曾有過，現在及將來可能有。而我們的理想，自然不是宗教！

在這場合，孟子的「擇業不可不慎」一句話是應該記取的。在選擇職業，決定工作的時候，最應考慮的，不是物質待遇的多少，社會地位的高低，而是工作倫理化道德化可能性的多少。對於一種工作，我們首先要問我們的才能是否配稱這工作。這工作是否投合我的個性或志趣。假使爲了物質待遇的引誘，或者爲了虛榮，可以做文學家的進銀行，應該當工程師的發貨寶，該拿槍桿的拿筆桿，宰牛的做法生，這等於一個女子，爲了金錢及虛榮，嫁給一個年

齡不相稱，請意不相投的男子，同樣是一種醜惡，一種厭惡。這種人的職業生活，乃至全部生活，將是一種「終身的頭筋」。世間由不美滿的職業所造成的悲劇，其數量之多，大可與由不美滿之婚姻所造成者比美吧！工作的歡愉，只能產生於適合個人之才能與志趣的工作中。適合個人志趣的工作，往往就是適合個人才能的工作。人對最適合自己才能的工作，纔最會發生興趣，而對之最能感興趣的工作，也往往是最能做得好的工作。在這裏，個人效率與社會效率是一致的。

談到「工作的歡愉」，古人實在較今人為幸福。耕種工作不說，說勞力工作，農人不道，說工人吧，古時候工人做的是整件的工作，而現代的工人，如像摩登時代中的廠工，所做的是工作的一枝一節。做整件的工作，工人可以獲得「完成之快感」。「分工」否定了現代工人這一份快感；他在枝節的工作上，看不見工作的全面，因而看不見工作的意義。但是有補救的辦法。他可以將他枝節的工作，同高級的人生價值，廣大的社會意義聯繫起來。譬如，在目前的中國，我們應該將我們的工作同抗戰建國聯繫起來；覺得我們的工作是抗戰建國大工作中的一部分，而我們渺小的工作，在抗建大工作上也有一部分的力量；我們是在為着一種崇高理想而工作，也從這崇高理想上，我們局部的、渺小的工作取得了偉大的、豐盛的意義。工作的歡愉，自然是屬於我們的，如像屬於虔敬的本篤宗僧侶一樣。

心理學家桑戴克，研究工作心理學說，工作的歡愉，不但高級的精神工作中有，低級的體力工作中也有的。我們不妨退一步承認，工作的性質有幸有不幸。工作對社會國家的貢獻，有直接，有間接；「工作之歡愉」的可能性，有大，有小。有些工作，以其本身論，根本不可能有「工作的歡愉」。補救辦法只有一個——將自己的工作，同高級的人生價值，廣大的社會意義聯繫起來。作成了這種聯繫，則工作即是禮拜，歡愉自然是可能的。

在精神病學上有一種治療法，稱為工作治療法。讓病人做些恆定的工作，使其心神有所歸注，有些精神病就可因此治愈。常態的人，像精神病患者一樣，其心神也需要歸注，而也只能以工作為歸注。法國的伏爾泰（Voltaire）是一個最勤奮的工作者：「一個人要想在道世界上活得下去，他必須盡可能給自己工作做。我年事愈長愈覺得工作之必要。到頭，工作成爲最大的愉快……假使你不想自殺，你得老有工作做。」工作假使能使人在這世界上活得下去，使人不至於自殺，那無非是因爲工作能使人精神有所歸注的緣故。請聽卡拉爾在這方面的說教吧：「試設想一下，即使在最低微的工作之中，一個人一開始工作，他的靈魂怎樣可以組成一種真正的和諧；懷疑、慾望、憂愁、悔恨、忿怒、失望，過一切，像是圍吠一個人發現的惡狗，只要一個人以一種自由的勇邁，委身於工作，這些惡狗立刻會安靜下來，消聲匿跡於其洞窟之中。」

工作有暫時的，短期的，也有有著悠久之持續性的，那就是終身工作。人的性格需要統一，而統一之軸心應該是他的終身工作。從這軸心上，人的全部人生活動，取得其方向與意義。凡是能夠將其終身工作與其職業活動統一起來的人是幸福的。他的職業活動的目標，就是他的全部生活的目標。最大的工作的歡愉是屬於這類人的。「已經我到工作的人有福了。讓他不要再懇求其他祝福。他有了一個工作，一個生活目標，他已經找到了工作，他將追隨那工作。」卡拉爾的這段話是爲這種人說的。

有一位思想家這樣說過：「在理想的國土裏，工作就是遊戲，遊戲就是生活。」本來，工作與遊戲的界限是很難劃分的。一種活動，是工作還是遊戲，並不決定於活動的本身，而實決定於從事那活動的態度。受着鞭策，抱濟無可奈何的心情去做一件事，是工作。用滿心喜悅的態度去做一件事，是遊戲。在這種意義上，一切倫理化、道德化的工



作都是遊戲而不是工作，因為在那類工作中，有的是「工作的歡愉。」

當然，在目前，我們不得不承認，有些工作，使人無法對之發生興趣，使人無法出之以遊戲的態度。女詩人白朗寧夫人的長詩孩童之哭中所寫的英國童工，沈從文的湘西一書中所寫的礦工……他們的生活真是汗流滿面，終身勞作。要他們對工作生歡愉之感實在是在太苛求了。但是在將來，情形一定一天比一天好轉。科學昌明，機器發達，以「人代畜」的現象要永遠從地面上消滅，替代之者，將為以「畜代人」，「以機器代畜」。工作時間要縮短，過長的工作時間，如像羅素所說，使人精力疲乏，神經損毀，因而多暴戾之氣。在道德修養上，最重要的一項節目，是良善的脾氣，良善的心，羅素說，工作時間一縮短，良善的脾氣，將會普遍的實現。那時候決不會有戰爭。人人都有良善的脾氣，良善的心，怎麼還能再有戰爭？再說，工作時間的縮短，替人們在時間及精力上留一寬廣的邊緣，使他們能從事於文化的修養。工作條件要大大的改善起來，改善得如像克魯泡特金所說的，進工廠好比進圖書館，入礦山好比進實驗室。而最緊要的，工作條件上之一切不合理性都要被剷除。人人都工作，然而不是為了榨取利潤，也不是為別人生產利潤而工作；人人是「人人為我，我為人人」地工作。那時候，在一切工作上都有喜悅，一切工作都是倫理化。到那時候，他們纔能不汗顏地說，工作是「人性之提高」，工作是高世神聖，那是大道之行也，「天下為公」的大同世界。我們應該為抗戰建國的「小康」而工作，也應該為這種「大同」而工作。

心理學家研究工作的效率，很注重工作的動機。工作的動機，大別之，有物質的，精神的兩類。美國某一廠主，告訴廠中的工人，今年廠中利潤達到某個數字以上，每個工人得享受分紅若干。這一年，該廠工人工作效率大增，這是物

質動機增進工作效率的好例子。精神的動機有好幾種，例如，他人的讚許。蘇聯的工人，工作有特殊成就效率者，羣衆尊之爲「勞動英雄」。這是以讚許爲工作的動機。最高級的工作動機是「理想」。本篤宗僧侶的工作是以理想爲動機的。蘇聯的社會主義競賽，生產突擊的制度，也大體上以理想爲動機。最有力的動機就是本篤宗的工作精神，倫理化的工作態度。在個人方面，我們要覺得我們工作是在實現我們的人生價值，就合高爾基所說的，「好好地工作，就是好好地過生活！」在社會方面，我們要覺得，我們是在爲着「一種崇高偉大的理想而工作，爲抗戰建國而工作，爲三民主義新中國之建設而工作。不是爲個人工作，爲少數人工作，而是爲億萬大眾而工作；不但爲這一代人而工作，也在爲萬代子孫而工作；不僅爲抗戰建國的小康而工作，也在爲「工作即是遊戲，遊戲即是生活」的「大同」而工作。——要這樣，我們的工作效率，一定可以增加一倍，三倍，五倍，十倍，乃至二十，三十倍。這是工作競賽，三民主義的工作競賽！

桑頓克告訴我們，做工作的人，要明白他自己工作之重要性，尤其希望這重要性爲他人所承認。在目前的中國，工作還會缺乏重要性嗎？然而社會必須承認這重要性，假使社會上有這末一種風氣，對「荒淫與無恥」的人，暗啗作「大丈夫不當如是耶」的喝采，而對於「嚴肅工作」的人則隱然抱着「妻不下鉅，嫂不爲炊」的態度——則一切工作競賽的宣傳，都是徒然的蹄費！

## 遊 戲

人類生而有活動的本能，活動有兩種方式，工作與遊戲。曾經有人將遊戲列爲人類本能之一，如像有人把工作列爲本能一樣。工作與遊戲，同樣是人類的根本生活要求，然其所受人類之待遇，卻大相懸殊。「勤有功，嬉無益。」工作是受人提倡的，遊戲則遭人呵斥。西洋基督教傳統，尤其是清教徒傳統，全部抹殺遊戲在人類生活中之地位。中國人對遊戲的態度，雖然沒有西方清教徒那樣的極端，但總之對遊戲並不讚許。堯則孔子在這方面的態度甚爲開明。他在弟子「言志」之際，特別讚許曾皙的「莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」喟然歎曰：「吾與點也。」

據說十九世紀是兒童的世紀，人類在十九世紀發現了「兒童」。遊戲在全部人生經濟中之地位，是隨着兒童之發見而發見的。教育學家和心理學家發見了：兒童不是具體而微的「小老人」，而有着他們的不同於成人的生活興趣，生活要求與生活方式。假使兒童的生活要求應該被尊重，那麼兒童的遊戲要求應該首先被尊重，因爲兒童最喜歡遊戲。在從前，成人對兒童的要求是：「少年老成，不准遊戲」。

於是有限種關於遊戲的學說逐漸而生。

第一是剩餘精力說。

人的精力，除用於工作外，尚有剩餘。這剩餘部分的精力需要發洩。發洩暢遂則愉快，不得發洩則痛苦。兒童是沒

有工作的，在還意義上其全部精力可以謂之剩餘，故兒童以遊戲為其主要生活內容，青年人雖然有工作，但因為他們年富力強，工作雖多，尚有餘力，比着老年人，有更多更大的遊戲要求。

精力的剩餘以時間的剩餘為條件。工作時間以外的剩餘時間是謂閒暇，故遊戲活動也可稱為休閒活動。人類消磨閒暇的方式，第一是無所事事，即是「懶惰」(Laziness)，第二是遊戲。「不有奕棋者乎？為之猶賢矣乎！」奕棋是遊戲。孔子的意思是，遊戲總比純粹的懶惰好。而且，純粹的懶惰是少有可能的，假使可能，以此消遣，若時限稍久，一定合使人生無聊之感，因而不勝其痛苦。繆素有一篇懶惰頌，他將懶惰與工作對立起來，我以為他應該作遊戲頌，因為可以讚頌的，是遊戲而決不是懶惰。

藝術，按這派人說，也是精力之剩餘的表現。藝術的精神就是遊戲的精神。藝術是高級的遊戲。

第二是生活準備說。這一學說最初自動物方面獲得暗示。凡一種動物，一生下來，全套應付生活的本領即已具備者，(例如小雞，在孵化出來幾分鐘之內即能啄食。)牠不能享受遊戲。牠的生活是清教徒一般的嚴肅。反之，較高級的動物，例如狗，在初生的幾個月內，尚不能自力生活，而必須仰仗其父母之保護者，牠們在這幾個月中的活動就是遊戲。其次，動物的遊戲活動總是日後生活活動的模倣或預演，例如小貓追捕絨球就是日後捕鼠的準備。

所以，對於動物，遊戲是一種教育。動物愈高級，對遊戲的要求愈大。人為萬物之靈，故人類兒童的遊戲要求也最大。兒童的遊戲，也有生活準備的作用。女童玩洋娃娃的遊戲，就作為將來做母親的準備。男童做打仗、開店的遊戲，就是準備將來成人時代中之真正開店與打仗。而孔子之自幼喜作俎豆之戲，不是可以解釋為作他日後「相禮」工作的準備嗎？

但，關於遊戲，人獸的情形有一點不同，禽獸的生活活動比較簡單而固定，故其遊戲之生活準備性，直接而露骨，人類的生活活動卻複雜而多變化，故在他的遊戲中所表現之生活準備是間接，而往往模糊的。

關於遊戲之生活準備性，可以有較廣義的說法。自然賦予人類之生命力，不論是身體的或精神的，總是多於平常生活之所要求者。假定天賦的生命力是一百單位，則日常生活之必須動用的生命力大抵只有五六十單位。餘下來的四五十個單位，即是生命力的邊緣，不運用，或者「失用」的結果會趨於枯萎。但在生命之緊張時期，非常場合，人類須動用邊緣生命力才能應付。假使這部分生命力已經因「失用」而枯萎掉呢，那就不能應付遊戲就是使這部分邊緣生命力獲得運用的一種練習。世界文明，機器替代人力，日常生活要求人類使用的體力，標準愈降愈低。只有各式各樣的體力遊戲——運動或競技——機能替人類保持那份「失用」了而有枯萎之憂的體力。遊戲之於精神生命力也有同樣的情形，故此所謂生活準備，不一定是兒童對成人生活之準備，而是「預防防饑」的意義上的準備。經此擴充，生活準備的學說，不但可以解說兒童的遊戲，也可以解說成人的遊戲。遊戲的重要性，自兒童擴張至成人。

精力剩餘說與生活準備說是兩種相對的學說。我以為兩者是可以並存的，並不互相排斥。精力剩餘是遊戲的條件，生活準備則是遊戲的目的。不過，生活準備的目的不自覺的，可以自覺的遊戲目的，倒反而是剩餘精力之發洩。

英國的斯賓塞 (H. Spencer) 分別人生活動為五項。最末的，即是最不重要的一項是休閒活動。從此說，則遊

戲活動在全部人生經濟中，只能給一「叨陪末座」的地位。但遊戲之提倡者卻要將遊戲捧上至高至上的位置。有人曾經以此為題目發表一篇演講：「教為人的生活——他的工作，還是他的遊戲？」他自己的回答：「是遊戲。」德國的劇粉氏在美育書簡中說過兩句名言警語：「人只有在完全的意義上是人的時候纔是遊戲，只有在他遊戲的時候，他纔是一個完全的人。」

遊戲活動的特徵是他的自發自動性。自發自動性產生着對那活動之歡愉。舉一個最簡陋的例子。兒童乃至青年上學，是一種或多或少帶有被動性、強迫性的活動。而在課後十分鐘的在操場上的亂跳亂跑，你不能懷疑他的內心的快樂。那活動就是自動自發的。人在什麼時候是一個更完全的人呢？在被動被迫的時候，還是在自發自動的時候？

比着其他動物，人類有更大的自由。這是人獸之所由分辨的一個標記。而人類的行動，只有在遊戲中實現最大的自由。那一種活動更有助於人性的尊嚴，自發自動的，還是被動被迫的？

遊戲能給予人以歡愉。這歡愉之最大的保證是遊戲活動之過程與遊戲活動之目的之一致性。人類有許多活動，其目的外在於活動之本身。例如，職業活動。普通人不是以職業活動之本身而從事職業活動，乃是為了薪給、衣食而從事職業活動。故職業活動之本身是痛苦。再則，目的有不能實現的危險。在那場合，痛苦是雙重的——活動時候的痛苦，與活動以後的悔恨。譬如賭錢，凡為賭錢而賭錢的人，其賭錢的過程與目的是一致的，故勝負不足以影響他的快樂。假使賭錢的目的在賺錢，則一朝賠本，就快喪萬分了。舉一個高級的例子：假使讀書為了子祿，則在不能開運於諸侯，不能學優則仕的場合，他就不能「人不知而不慍。」反之，假使他是為讀書而讀書，讀書的過程與目標一致，

他纔能體會「讀書樂」在讀書中，他是可以無往而不樂的。

最低級的遊戲，例如兒童的亂翻亂跳，是無所爲而爲的，牠幾乎是沒有目的，牠的目的就是牠活動的本身。比較高級的遊戲是有目的，但其目的只在活動本身的完成。對牠，過程與目的一致。這句話還是適用的。再說，遊戲活動大體上都是能够「成功」的活動，遊戲活動假使有目的，那目的大概是易於實現的，凡不容易成功的活動，人類決不會以之作爲遊戲而去從事的。假使偶有失敗，可以去而就他，決不致因執着而苦惱。

用快樂與痛苦的原則去說明「只有在他遊戲的時候，人纔是一個完全的人」這一句話是不夠的。遊戲，如像杜威說的，有道德性。

所謂「完全的人」就是完滿的人格，而完滿的人格，須以多方面的人生興趣爲內容。在人類大部分的活動，尤其在他們的職業活動中，人們所接觸到人生的興趣，方面十分有限。假使人的生活，局限於其職業活動，他的生活內容一定貧乏得可憐，他的視野一定十分狹窄，如像井底之蛙，不足以語海洋之大。

分工制度是近代職業活動之特徵，而行之過火，分工對個人實在是一種災禍，分工太精細了，個人所做的，僅僅是一件事情之一枝一節，一鱗一爪。假使「個人的生活，以其職業生活爲主要內容，這人一定目光如豆，見樹木而不見森林。生活興趣決定一個人的語彙，這種人一定「三句不離本行」。凡三句不離本行的人往往是「語言無味」的人。這類人語言無味，生活更爲無味，他的生活貧乏是與其語彙貧乏成正比例的。

只有遊戲纔能補救此種缺陷。遊戲有體力性的，有智力性的，有社交性的，其種類無限量；因而，經由遊戲而可能

接觸的人生興趣也無限量，威廉詹姆士曾經這樣比較一個「有教養的君子」與一個「市井小人」：

「比較一個有教養的君子與窮苦的城市工人，商人吧。在前者的青年期間，適合於其正在發展中的心身方面的興趣之事物，隨着其各種興趣之覺醒而俱來。因此，他在一切方面都有充裕應付世界的準備。在缺乏真正事物的場合，遊戲起而濟其窮，並完成他的教育，他嘗味過人生一切方面之純味，做過水手，獵人，運動員，學者，戰士，演說家，花花公子，世故老人……集諸種生活味於一身，而在城市貧苦孩子的生活中，卻沒有這種黃金機會……」

從前胡適之先生為某大學的運動會特刊上作一篇序文，曾說：「運動是一種訓練，一種教育，不是一種遊戲。」他錯了，遊戲正是一種訓練，一種教育，而且是一種整個人格的教育哩。它能使頗偏的人格趨於完全，荒瘠的生活變為豐盛。只有在這意義上，我們纔能這樣說：「只有在他遊戲的時候，他纔是一個完全的人。」

我們的日常生活，職業生活也好，家庭生活也好，太單調了，把生存染成一片灰色。而遊戲可以給予生存以鮮豔的色彩。牌戲，只要不是賭博性質的，就是一種遊戲。牌戲不是一種高級遊戲，但由小可以喻大。譬如一個家庭婦女，整天在柴米油鹽醬醋茶七件事中打滾，廚房就是她的宇宙。假使不來一些遊戲，不論是高級的或低級的，她將是一種多麼乏味的生存！「不有奕棋者乎？為之猶賢矣乎！」假使沒有其他較高級的遊戲，非賭博性的牌戲有時也是可以容許的。

我在上文將職業活動與遊戲活動對立起來。職業活動，一般稱之為工作。但是，如我們在工作一文中所說，工作



與遊戲的界限很難劃分。「受著鞭笞，抱著無可奈何的心情去做一件事，用滿心喜悅的態度去做一件事，這是遊戲。」在這意義上說，工作可以成爲遊戲，而可以成爲工作者，也不限於人的職業活動，譬如，我們的家庭生活，社交活動，一涉勉強，便成勞作；而出之以滿心喜悅，便成遊戲。

我也曾說過，凡一切倫理化的工作，都可稱爲遊戲而不是工作。所以遊戲，至少高級的遊戲，不是兒戲，而是有嚴肅性的。我們要提倡工作中的遊戲精神，也要提倡遊戲中的嚴肅性。我們要提倡如像厨川白村所說的「嚴肅的遊戲」。

英國的教育家提倡所謂遊戲法 (Play Way) 的教育，就是要將遊戲的精神，注入一切教學活動中。提倡的人，鄭重聲明，遊戲法不想將嚴肅的工作降低至「娛樂」的水平，而是想將快樂的因素注入艱苦的工作中。歸根說起來，遊戲法的意義，不外乎使工作隨有興趣，而興趣，據遊戲法之提倡者講，產生於對工作之意義的了解，目的之把握。故凡倫理化的工作都是有興趣的，其中都寓有遊戲精神在。

工作中之遊戲精神的產生，有一個條件，在工作一文中，我們未曾道及。那就是工作者對工作的「僥爲之」(Mastery) 的程度。莊子養生主一文中所寓言的庖丁解牛是最好的說明。庖丁的工作技術太高明了，解牛時但覺「恢恢乎其於游刃，必有餘地矣！」他的解牛是「動刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，爲之四顧，爲之踴躍滿志。」庖丁自己說：「臣之所好者道也，進乎技矣。」所謂「進乎技」就是工作之進乎遊戲。

所以在一切工作中，我們都可以發現遊戲的可能性，但這可能性之或多或少，則須視工作品質之高下面決定。愛迪生一生埋身實驗室，甚至視睡眠爲奢侈，真是所謂廢寢忘食的人，然而他說：「我覺得，我一生沒有做過一點工。」

作。」他是科學工作之進乎技者，因為他對科學工作有最大的「優為性」。我敢斷言，愛迪生在其工作中所實現之遊戲，一定比劊子手在其工作中所實現的遊戲為更多而且更好。遊戲不但有量的多寡，而且有質的好壞。這點，在下文我將詳加討論。

「優為之」的工作，必須是愜意的工作，優為性與愜意性是互為因果的。優為之的事情可以使人生愜意的感覺。但在另一方面說，只有愜意的工作，纔最能使人「優為」之。其次，工作者的才能必須適如工作的難易。殺雞用牛刀固然無聊，任重才輕尤其痛苦。但世間不愜意工作，十常八九。而工作與才力亦往往不相配稱，或則操刀而割，或者殺雞用牛刀，故在一般情形之下，人們在工作中所能實現的遊戲並不多。

杜威論工作與遊戲，認為工作與遊戲之對立，其基礎不是心理學的而是社會學的。那是不合理的歷史條件與經濟制度。然則，在理想的社會生活，合理的經濟制度之下，工作與遊戲該是一致的。這就是工作即是遊戲，遊戲即是生活的境界。但是這種理想世界實現的日期離我們還相當遠吧！譬如，克魯泡特金在他的理想世界中，工人進工廠好比進圖書館，入礦山好比上實驗室。但他仍然要分着工作與遊戲。他主張每人每天做最低限度的幾小時——譬如說四小時——「必要工作之外，其餘的時間他可以用在隨心所欲的藝術、科學、哲學的活動上。」這類活動是列在他的奢侈之必要一個題目下加以討論的。奢侈，言其在「必要的工作」之外也，相當於我們之遊戲。故我們固然應該在工作中儘量注入遊戲精神，即使最使工作遊戲化；但是同時我們得退一步假定，可以遊戲出之的工作恐怕並不太多，工作中可能實現的遊戲精神，恐怕十分有限。

那麼，怎麼辦？

有一個辦法是在工作中夾帶，或者說，走私些遊戲。據說，音樂之起源是勞働呼聲。勞働呼聲有組織勞動的作用，但是其心理過程卻是割裂多於組織——用遊戲去調劑工作。肩夫的扛育，船子的邪許，泥水匠打樁時的歌唱……男女農夫在田畝間揮鋤時的對歌……這些都是勞働呼聲，都是遊戲精神之夾帶在工作中之者。當然，可以被夾帶進工作的遊戲，不限於勞働呼聲一種。原始人在製作最粗陋的工具時，上面已經加上些花飾，這就是工具製作中之遊戲精神的表現。舊式手工業工場中工人之談笑談笑是最普通的一種走私方式。車夫在駕駛汽車時可以賞鑑風景，工人在管機器時也可能想入非非。但走私畢竟是走私，由走私而來的遊戲，其份量究竟是有限的。

故遊戲之最大的機會，還是在工作時間以外之閒暇時間，此所以我們可以將休閒活動與遊戲活動，列為同義的名辭。

人類休閒活動的歷史，是一種饒有趣味的研究題目。在從前，少數「有閒階級」除外，人類胼手胝足，僅可以圖溫飽，閒暇是不可能的。由閒暇之不可能轉為閒暇之不必要以至不應該，這是自古以來遊戲遭人反對的經濟基礎。在西方基督教國家，星期日是人民唯一的閒暇，但星期日是安息日，不是為遊樂之用。中國人則有他們的歲時令節。這些日子是中國人的遊戲日。但就是這些日子，其安息的意義多於遊戲。在英國，據威爾斯說，在十七、十八世紀中，足球以及其他遊戲，對勞苦農工是歷為禁令的。但球戲以及其他遊戲，被允許在大學校中盛行。近代遊戲之以學校為搖籃不是偶然的。學生們大多來自有閒階級，而他們所受的，又是關於作為有閒階級之生活準備的教育。這使我們想起古代的遊戲歷史來。在古希臘，「學校」兩字的意義就是「閒暇」。古代希臘人是最會遊戲的，因為他們有的是最多的閒暇。希臘人最講究遊戲，同時希臘人創造了最光華燦爛的文化。這兩件事不是偶然的巧合。用統計學上的

術語說，遊戲水準與文化水準是「正面相關」的。遊戲精神的盛衰是文化創造力昇降的風雨表。但希臘人的遊戲像他們的全部文化一樣，措基於奴隸制度。希臘的自由民全部是有閒階級，因為他們可以坐食奴隸的生產成果。用這份閒暇，他們遊戲，他們創造優美的文化。我們今日自然不能提倡以大部分人的閒暇為代價的少數人的閒暇，但我們可以用機器來替代奴隸工業（即是機器工業）文明之最大的貢獻，即是大大縮短了人們必要的工作時間，即是大大增加了人們的閒暇時間。它把遊戲之先決條件的剩餘時間與剩餘精力給予人類。八小時工作，四十小時工作週，在工業相當發達的國家，已經成為通則，要不是不合理經濟制度，不安定的世界局面，工作時間更可以縮短的。怎樣去利用這鉅量的閒暇？這是遊戲在近代被提倡的經濟基礎。以現有的世界生產力，生產技術為基礎，加上一個合理的經濟制度，安定的世界局面，四小時工作制，如像克魯泡特金所預言的，已經不再是烏托邦思想家的海市蜃樓了。這一次，我們所享有的，不再是少數人的閒暇，而是全人類的閒暇。以此閒暇，我們不能比希臘人表現更旺盛的遊戲精神，創造更璀璨燦爛的文化嗎？

我說，「合理的經濟制度，安定的世界局面。」這兩點是很重要的。十數年來的經濟恐慌與不景氣，使千萬人流浪街頭，無工可做。他們有的是閒暇，但他們的是強迫的「閒暇」。這是不合理的經濟制度怎樣影響人類閒暇生活之最浮面的表現。而在整個不合理的經濟制度下，全世界人力物力的浪費是不可勝數，不可想像的。其次，世界上極大數量的人力與物力浪費在戰爭以及戰爭之準備上，也浪費在形形色式的國際經濟戰爭與經濟不合作上。

據威爾斯說，人類固然不喜歡勞作，然而人類是「有精力的動物」，故也決不願意消磨其閒暇於懶惰之中。他

將人類的休閒活動分成九類：(一)操練與運動，(二)於身體無益的遊藝，(三)縱情色慾或酒肉徵逐，(四)談天，盛裝遊行及閒蕩，(五)看戲，(六)為觀賞或學習而旅行或遠足，(七)為樂趣而做東西，也可稱之為嗜好，(八)藝術，(九)哲學，科學研究及實驗。

有英人 Tolman 與 Miss 兩氏合著遊藝活動心理學一書，根據實際觀察，列舉兒童之遊藝活動幾百種。道數目是不能列舉的，也不需要紹介於我的讀者。以簡取繁，我們可以將人類的遊藝活動劃分為四大類。(一)體力遊戲，(二)智力遊戲，(三)社交遊戲，(四)美育或藝術遊戲。

體力遊戲之最簡單的方式是散步。在中世紀的英國，平民所能有的遊戲，是「在休假日穿著新衣服裝出紳士樣子而散步」；而在近代的各項運動興起以前，牛津、劍橋的學生以散步為主要遊戲。中國的士人也主張「飯後三千步」。散步是最普通的，因為是最輕而易舉的一種遊戲。其他體力運動，中國人以為有失文雅。中國第一次的運動會，舉行於一個教會學校，聖約翰大學的操場。據說當時極受士大夫以至一般社會人士的指摘。近代的體力遊戲，大多以強勁的方式出現，尤其有競技性的運動，古希臘人的運動是賽角，角力，賽拳比武，擲重……羅馬人知道玩球，但各式球戲，雖然古已有之，其盛行則是近代的事。

英國某教育家，以學生為基準列舉體力運動八類：

1. 隨意的肢體活動，例如亂蹦亂跳。
2. 模擬戲劇如動作唱歌。
3. 跳舞，土風舞，音節舞。

4. 包含集團競技之遊戲。
5. 肢體運動，不論是個人的或團體的，例如，開步，跑步，騎自行車，游泳，划船……。
6. 不用器械之運動（體操）。
7. 健身房中之運動。
8. 遠足，旅行，露營……。

第六項體操與第四項競技遊戲（game）是對立的。英美民族喜歡後者，譬如英國以足球為國戲，德國人則注重前者，這兩種運動各有長處，而體操於「軍事化」貢獻尤大。但就遊戲的立場而言，則我們毋寧取後者，因為競技運動是運動之出，以遊戲精神者，體操則缺乏自發自動性，容易淪為勞作苦工。

有些心理學家頗虛美競技運動之過度發達，以為是不健全的個人主義競爭生活之反映，個人主義與競爭是時代錯誤，他們說，所以在運動上似乎應該以合作代替競爭。這是「神經過敏」運動中的競爭，那是「君子之爭」。競技遊戲中最講究運動道德，運動精神，這正合着「運動是一種訓練，一種教育」這句話。中國舊式的運動，如打太極拳之類，總是個人主義的。中國青年訓練的負責人，不願以拳術列為青年體育訓練之一個項目是有見解的。

第五項肢體運動，加上騎馬，射擊，是良好的體力遊戲。第八項遠足，旅行，露營在中國尤其值得提倡。旅行，遠足，無論為觀賞或者學習，都大有益處。人類有喜歡漫遊的天性，這天性會在重重壓制下脫穎而出。基督教及回教國家的朝聖，據威爾斯說，真是夾帶在宗教活動中的漫遊活動。在有一段很長的時期中，歐洲貴族子弟的教育，以旅行為其主要內容。近代水陸交通方便，旅行成為人類休閒活動中之一個重要項目。旅行，不管徒步的或者舟車的，都有益處。

但假使我們的考慮是體力遊戲，則我們應該強調徒步旅行。德國在希特勒登臺之前，青年運動之最可愛的特點，就是青年人之稱為「漫遊島」的漫遊運動。山巒水涯，渡口橋頭，時見青年背負行囊，跋跡路途。全國名勝古蹟之區，青年招待所林立，廉價供給青年以住宿及飲食，又有受過專門訓練，熟於鄉土掌故的嚮導，為之指導。這漫遊運動在第一次大戰之前已有萌芽，至戰時戰後而大盛，其原因之一——是德國青年戰時營養不足，不得已思藉青年人在戶外多與空氣，日光接觸以資補救。這運動是最值得中國青年效法的。我們尤其應該多向鄉村山野漫遊。這是一種「回到自然去」在自然的懷抱中，人類遊戲精神最能發揮。「原始的野性」假使有，在這裏可以獲得健全發洩的途徑！

英美教育家很重視跳舞，因為跳舞能治運動與音樂為一爐。英國教育當局，將舞蹈列入體育中之全身運動項目下。中國人反對舞蹈，以其沾染色情。其實我們可以提倡改良的舞蹈，例如土風舞。舞蹈是中國的一種國粹遊戲哩！

奕棋是一種智力遊戲。與奕棋相類似的賭博也是的。賭博是一種遊戲，然而是一種不好的遊戲，因為它可以引起不良的後果，個人的或社會的。麻將據說是中國的國戲，若干年前，它曾風行美國。但不久就煙消雲散，其原因，據胡適之說，是因為美國人太忙，決無閒工夫玩麻將——麻將是很曠時廢日的。除這曠時廢日一點之外，賭博可以使人傾家蕩產乃至毀壞敗行。

賭博的種類甚多。自打賭，買彩票，跑狗，跑馬，回力球，以至各式各樣的紙牌，竹牌，賭博的遊戲，是古已有之，但在近代則其風愈熾。據說這是人們對於平凡刻板生活之反抗，他們想從賭博中找到刺激，找緊張……一個朝氣蓬勃的

社會像一個朝氣蓬勃的個人，不會沈迷於賭博之中。故我們從一個社會一個時期中賭博風的盛衰上，可以視知這一社會，這一時代人民生活的品質與等級。

最高級的智慧活動是科學，哲學之研究。教育中之所謂 Play Work，是要將一切功課作業，出之以遊戲精神。科學哲學之研究可以是一種工作，也可以是一種遊戲。Play Work 應用於科學哲學之研究，那研究就成為智力遊戲。

不但科學哲學研究，凡一切「求知」活動都可成為智力遊戲。下焉者如村婦之竊聽私語，街頭人之圍觀打架，這一層的是常人對周遭事物之尋常觀察……總之凡足以滿足人之好奇心者，皆是廣義的求知活動，皆可以成為智力遊戲。求知或以目觀，或以耳聞，要之皆不免於時空的限制。唯有從書本中求知，則一切時空限制皆被超越，所以讀書是一種最好的休閒活動。中國人有所謂「讀書樂」。凡能在讀書活動中求得樂趣，以讀書活動為樂趣者，這種讀書活動便成智力遊戲，以別於用勉強被動態度去讀書之為苦役，如學生之應付考試者然。

遊戲種類，彼此之間，常多重疊，難以絕對劃分。譬如跳舞，牠同時是一種美術遊戲，體力遊戲，與社交遊戲。我們罕有純粹形態的社交遊戲。社交遊戲鮮有獨立的領域而往往附屬於其他遊戲之中。遊戲有個人的及團體的兩種。一種遊戲，假使必須兩人以上始得進行，這種遊戲就有社交遊戲的意義。人們對這種遊戲，如其感覺興趣，那一部分是對於活動之本身感覺興趣，一部分是對活動之為「社會」的一點感覺興趣。純粹的社交遊戲，假使有，那是交友活動或其他與人相處的行為。這類活動及行為的主要內容是談話。其次是友朋之間的各種聚會，如跳舞會，茶話會，聚



餐……以及作爲這些集會中之經常節目的各種遊戲及小玩意。高級的社交遊戲是各種團體活動，政治性的，宗教性的學術性的，以及狹義的社交性的。人們在這些團體中從事各項活動，人們對這些活動好之樂之。一部分固然由於活動之本身，一部分則由於活動之經由團體而遂行。在這意義上，這些團體活動皆可稱之爲社交遊戲。假使我可以名科學哲學之研究爲智力遊戲，則我之以各項嚴肅的團體活動爲社交遊戲，自然不算辱沒了他們。

如杜威說的，充溢着遊戲精神的工作就是藝術。在這意義上，一切遊戲活動都可稱之爲美術活動，這是最廣義的講法。至於狹義的美術遊戲則指的是文學，圖畫，音樂，戲劇……諸般活動，藝術同遊戲一樣，均以精力之剩餘爲條件。兩者至少是同源的，假使不是同一的。用精力之剩餘來說明人類的全部藝術活動，像用性慾之昇華說明人類的全部藝術活動是不可能的。但藝術活動之心理過程則顯然是遊戲精神。凡一切活動，可以爲遊戲，可以爲工作，惟藝術活動則必須爲遊戲。用遊戲態度去從事藝術活動是所謂「爲藝術而藝術」。與這對立的是「爲人生而藝術」。「爲人生」是藝術的客觀功用，但藝術活動之心理過程則必須是「爲藝術」的。藝術活動分創作與欣賞兩方面。一切遊戲活動都有這兩方面。譬如球戲，參加球賽的人是創作者，旁觀球賽的人是欣賞者。

在一八七二年，美國有一教會學校發表文告，禁止學生遊戲。「……學生們不得沈迷於遊戲世界中，這規則必須嚴格執行，因爲在少年時遊戲的人，到了老年也會遊戲的。」同時，在歐洲，有一位學人發表異曲同工的妙論：「少女不應該遊戲，他應該常常哭泣，並反省自己的罪惡。」中國的情形，有過之而無不及。我們對於少年的要求，如像魯迅所說的是「擡頭不敢望天，滿臉裝出死相……」

盧圖是第一個提倡兒童遊戲的，繼之者為幼稚教育之首倡者羅森貝爾。自此以降，與宗教徒傳統鬪爭，為遊戲精神者，代有其人；到現在，遊戲在各國，已經取得了合法地位。而且遊戲已經自兒童推及成人。遊戲在兒童之身心教育上固然是個最重要的因素，對於成人，亦為一種主要的生活必需，我們不僅要求包括少年、老年人的全人遊戲而已，我們更要求全民遊戲。我們不能讓遊戲成為少數有閒階級中人的特權，如梭古希臘的情形。在遊戲一事上，像在其他生活享受的事情上一樣，我們應該服膺孟子的「與百姓共之」一句話。

據說美國每年國民總收入之四分之一是耗在遊戲（廣義）上的。但美國的教育家還在歎息美國為不懂遊戲的民族，美國人是遊戲的，其遊戲的量相當多，但其質不夠高。主要的毛病是：美國人對遊戲，喜歡旁觀旁聽，而不想直接參予，一場球賽，直接參予者不過一二十人，旁觀者則以千萬計。

中國是一個更不懂遊戲的民族了。不說那些胼手胝足的勞動者，單說有閒階級吧。林語堂在美國出版生活之重要一書，說中國人不像美國人之忙忙碌碌而知道忙裏偷閒（*Connoisseurs*）。食閒是閒暇之消極的消遣，遊戲則為閒暇之積極的利用。中國是一個食閒的民族（*a nation of loafers*），決不是一個遊戲的民族。

同為遊戲，其積極性也有高有低。旁觀旁聽的遊戲，其積極性甚低，亦可謂之消極的，積極的遊戲是直接參加的遊戲。而積極性的大小，又決定於遊戲所要求的身心力量運用之大小。在從前，民間遊戲，不甚風行；但苟有遊戲，則多為大眾參加，因而其積極性甚高。近世遊戲的發展，卻多朝著消極方面走。一場球賽，圍觀者以千萬計，實際參加者僅一二十人耳。流弊所及，遂成選手主義，錦標主義。選手主義作為對於普通人的運動趣味之刺激是可以的，但行之過火，則造成過度的「競爭」，使運動由遊戲轉成工作乃至苦役。而且還有其他對個人對社會的身心弊害。像美國這

類國家，遊戲日益商業化，而且許多遊戲活動，均須借資機器，始得遂行。遊戲的積極性之低落是必然的結果。美國教育家致意美國為不懂遊戲的民族，認為遊戲在美國社會生活中將成失傳之藝術。主要的是對這一現象而發的。中國遊戲之商業化，機器化尚未大行。但將來國家強盛富強康樂之境，遊戲活動恐怕也要朝這方面走。我們應該未雨綢繆，再以中國人知有貪閒而不知有遊戲，我們在中國，應該強調遊戲之積極性。

遊戲的第一個原則是積極性。第二個原則是「多方面性」。如上文所述，各項遊戲可以使我們接觸各項人生興趣。故遊戲之種類愈多，所接觸之人生興趣的範圍也愈廣。我們將遊戲作為發展一完滿而和諧人格之手段，故我們提倡多方面的遊戲。

若干年前，美國有八十位心理學家合作舉行二萬美國青年之人格研究。結果他們指出了遊戲娛樂對人格之發展是一個重要力量。遊戲要怎樣構最能助長人格之發展呢？第一是積極性：遊戲中必須包含活動，尤其體力活動。第二是多方面性：集中於一兩種遊戲，不如同時參加五六種遊戲之有助於人格之發展。

遊戲的方面固然不厭其多，但於其種類，我們不能不有選擇，有抑揚。美國人遊戲得相當多，相當厲害。但他們的，大多是比較原始性的，低級趣味的遊戲。這是美國教育家自歎為不知遊戲的另一方面。人生興趣不但求其多方面，而且應求其為高級的。低級的遊戲，不是絕對不可容忍，但到達低級遊戲之路是所謂「抵抗力最小之線」。不特提倡，人們就會趨之若鶩。故我們所應強調提倡的是高級遊戲。什麼遊戲是高級的？凡能引導我們與高級人生興趣接觸的，就是高級遊戲。

選擇的原則必須與另一個原則相附輔而行——補償的原則。遊戲應着眼於完滿和諧人格之發展。故在遊戲

種類之選擇上，「補不足」是一個重要的考慮。譬如智力活動是你的主要生活內容，你就該選擇一些體力遊戲使你的身體不致受過多的案頭工作之損傷。達爾文是終生理理頭於科學工作的，情緒生活的貧乏是他的「不足」。他應該來幾個美術遊戲。他沒有做，這是他在自傳中所深自悔恨的一點。對於體力勞動過多的人，我們的藥方是多選取一些社交、美術性的遊戲。

其次是輔伴的原則。凡一種遊戲，有他的主要價值，也可能有附帶的價值。譬如足球是一種體力遊戲，但它附帶着道德——運動道德，體育家風度——的作用。一種遊戲，其輔伴之作用愈多，其價值愈大。騎射、滑翔是體力遊戲，然而牠們附帶着很大的國防價值，所以是良好的遊戲。

復次是社會化的原則。在美國二萬青年之人格研究中，有一個結論是：凡遊戲娛樂，不論室內或戶外，最有助於人格發展者是那些需要動作，並需要別人參予的遊戲或娛樂。最好的遊戲是那些促進社交活動並可促進意見之交換、談話、歡笑，有時甚至「發脾氣」的遊戲。人格之有一個定義是：個人對環境，主要的是社會環境之適應機構。社會化的遊戲可以促進個人與他人之相處，因而促進個人對社會環境之適應力，因而助長人格之健全發展。也就在這意義上，我們反對遊戲中之個人主義。

最後，也是最重要的一個原則是文化修養的原則。這是以上幾個原則之綜合——不是整個關於遊戲的討論之綜合。最清楚的表现，在古希臘的情形，休閒活動就是文化活動。英人韋伯夫婦著蘇維埃共產主義——一種新文明一書，有一討論蘇聯人民之文化活動的專章，其所謂文化活動即指休閒活動。他們列舉蘇聯人民之三大文化活動——體育文化，政治文化，藝術文化。這不是約略相當於我們所揭舉的體力、智力、社交、美術四項遊戲嗎？

遊戲之合理化的運用就是文化修養。反過來講，言遊戲，我們必須注意文化修養的原則。所以，遊戲不是兒戲，而是一種訓練，一種教育！

## 讀書

在基督教國家，人們在用飯之前，必須來一種宗教儀式：閉着眼睛，口中念念有詞的，作感謝上帝賜飯之恩的禱告。英國的散文大家狄利斯·蘭姆曾有一篇以此為題目的短文。他說，在遠古游牧時代，人類得食不易，在枵腹已久之後，若能獲得一鹿或一羊，可以飽餐一頓，則在大嚼之前，自然不勝感激喜悅之情——這也許是飯前祝禱的起因。現在時移世變，飯前禱告已成告朔餼羊。相反的，在現代生活中，有許多事情，在動手去幹之前，應該作謝恩之祝禱。他列舉了幾項事情，其中有一項就是讀書。在展開一冊莎士比亞、密爾敦……之前，他說，我們應該祝禱一番。

將讀書與用飯相提並論是最恰當不過的。飯是身體的食糧，書是精神的食糧。在從前，書也是難得的，就像從前食品之不易求一樣。明初大儒宋濂有一篇送東陽馬生序，敘述他怎樣在隆冬天氣，跋涉長途去借書，又怎樣跋跡而同，怎樣寒窗呵凍，手自鈔錄……他在展開這類書籍之前，一定有感激乃至虔敬的心情吧，雖則不一定形式化為祝禱。也有將這種心情形式化的人，例如歐陽修，他每讀韓愈文，必先敬閣洗手，頤之，推在其家訓中說：「吾每讀聖人之書，未嘗不肅敬對之。」

沒有書，文化，尤其是高級的文化，是不可能的。現代的文化，可以說是以書為骨幹。但是我不打算在書與整個世界、人類之關係上費去篇幅。我建議在讀書與個人的關係上，展開我們的討論。

關於「讀書」的討論，一般地可以分為三個部分：為什麼讀書？讀什麼書？怎樣讀書？

爲什麼讀書呢？

伯根的話是出名的：「讀書爲快樂，爲裝飾，爲能力。」

據斯賓塞說，在許多事情上，人類的考慮，總是裝飾先於實用。衣服是爲了「文身」，不是爲了禦寒祛暑。教育在過去，正如斯賓塞說的，是裝飾多於實用。但現代的生活情形，要求務教育之必須注重實用。現代的崇實主義教育就是對過去的裝飾主義教育的反動。所以在三者之中，「爲裝飾」是最不足稱的讀書目標。

「天下無如讀書樂」，讀書可以成爲一種樂趣。現代的青年，習聞「學以致用」，「讀書救國」之說，尤其在此抗戰時期，一切要與抗戰有關，假使有人提倡爲娛樂而讀書，這人一定會遭受青年嗚鼓而攻之的待遇。假使你說，讀小說，讀文學是爲了消遣，爲了娛樂，青年們一定會教訓你：「不是的！小說，文學，有社會意義，有戰鬥性。它能反映生活，也能組織生活。」假使以讀小說讀文學爲消遣爲娛樂是不對的，讀其他硬性的書而以消遣娛樂爲目的之主張可以被容忍嗎？但是，現代歐美教育家，正在致力於休閒教育，即是娛樂教育的提倡。他們主張以讀書爲一項主要的休閒活動。而在談讀書時，他們也強調讀書之娛樂的意義。所以以讀書爲娛樂的主張，不是可以一筆抹殺的。

第一，娛樂也是人類的一種不可抹殺的生活要求，假使讀書應該致用，那麼，娛樂也是「用」之一種。

第二，在讀書這件事情上，「用」與「樂」可以並行不悖。讀書爲了救國，這是讀書之用；但以救國爲讀書之目的，並不妨礙你「讀書樂」的享受。程子說：「讀論語，有讀了全然無事者，有讀了之後，其中得一兩句喜者，有讀了之後知好之者，有讀了之後，直有不知手之舞之，足之蹈之者。」論語，如趙普所說，可以治天下，即使是半部。那麼讀論語

是爲了活天下之「用」，然而這不妨礙你在讀論詩時「喜」，「好」乃至「手舞」，「足蹈」。

譬如運動。運動的目的應該是健康。但運動有兩種。一種是陶侃運磚式的運動，一種是足球網球游泳划船騎馬一類的遊戲。兩者同樣能促進健康。但遊戲能於健康之外，再給我們以愉快，如像在藥品上敷了一層糖衣，或者更正確地說，像在食品之中，加之以美味。這兩種運動在促進健康一點上是一致的，但一個能使我們愉快，另一個則不能。我們自然應該取前者而捨後者。而且，有許多人原來不肯運動，在運動中，加以愉快，他纔可以運動起來。

讀書就是精神的運動。終極目的當然是「用」，這渡目的卻不妨是「娛樂」。許多人不讀書，不是因爲讀書沒有「用」，而是因爲讀書沒有趣味。這類人需要糖衣，需要美味。雖則我們得小心糖衣裏面包着的不是毒藥，更不應讓滋味的要求，取消了「營養」的考慮。

我們得考察一下「讀書樂」的心理學基礎。

從最原始到最文明，從最少到最老，從最感到最賢，凡是人，都樂於觀察週圍的新奇事物。這叫做好奇心，而好奇是智識之母。人的大部份休閒活動，即是對週遭事物之觀察。而其觀察之範圍，隨着各人智慧——社會的智慧，稱爲「文化」——之發展而發展。目說所不及，濟之以耳聞。而一有文字，一有書本，觀察的領域，乃有無限量的擴張。因爲時空所加於觀察的一切限制都不存在了。我們可以觀察現在，也觀察過去與未來；觀察身邊，也觀察天涯海角；我們可以觀察宇宙之大，也可以觀察蒼蠅之微……「安坐在火爐旁邊，不勞一舉手一投足，我們可以漫遊地球上最遙遠的角落，可以翱翔於詩人斯本塞筆下之一仙美女羣歡迎的境界，翱翔於密爾敦筆下之天仙們歡唱着樂園的讚歌之境界。」難道他還不够樂嗎？



人應該喜悅讀書，就像小孩子喜歡聽故事看圖片一樣。因為，書本同故事與畫片同樣能給予我們以出於新奇事物之經驗或智識；雖則在後者的場合，經驗是具體的，因而是生動的，而在前者的場合，則經驗有時比較抽象，人假使不喜歡讀書，那或則是沒有讀書的適當時間，或者在讀書方面，受着錯誤的教養，就像人人喜歡吃飯而患「拒食症」的小孩子不肯吃飯是錯誤教養的結果一樣。

但讀書的最重要的目的是「能力」。這能力，據傅楓說，表現對於一般事務之判斷與處理上。所以，說讀書爲了能力，就是說，讀書爲了致用。

爲什麼讀書最簡單的答案是：爲了求智識，而智識，據傅楓說，就是力量。「哲學的任務不但在明瞭世界，而且在改變世界。」讀書不但能使我們知道，而且能使我們改變所知道的，因爲智識就是力量。

人類獲得智識的途徑有三。第一是直接經驗，第二是道聽塗說，或者「不經意的觀察。」第三就是書本。

在這三者之中，人類把書本捧上最高的地位，幾乎以之爲獲得智識之唯一途徑，一若書本智識以外不可能有任何智識者。對於這極端，近代不少的哲學家及教育家起着一種反動。他們指出了「行動」在智識獲得上的重要性。他們說，智識是指導行動的，行動是目的，智識是手段。其次，行動決定着智識的範圍，也是智識之真偽的唯一測驗。與行動遊離的智識是虛偽不可靠的，而從書本中獲得的智識，就最有與行動遊離的危險。這種思潮在教育上的反映就是所謂「行動學校」(activity school)運動。

這種運動是一種矯枉的運動，而矯枉往往會流於過正。在美國，行動學校運動以「進步學校」(Progressive school)的形式出現。他們主張直接經驗，強調「自己發現。」但是，生也有遲，知也無涯，假使經驗必須直接，我們能

有多少經驗？假使「發現」必須自己，我們能有幾多發現？不遇藉着書本，接受間接經驗為經驗，他人發現為自己發現，光華灼爛的文化是可能的嗎？

以杜威為宗師的美國進步教育運動者，認為思想能力之啓發與培養，遠較思想結果——智識——之灌輸與接受為重要。書本能够經濟地，有效地給予我們智識，但在思想能力的啓發與培養上，讀書似遠不及行動。這個問題，幾千年前的孔子早已見到了，他說：「學而不思則罔，」學不妨當作讀書講，專讀書而不思考是危險的，但同時他又說：「思而不學則殆。」不讀書，而修其思想，那只是胡思亂想。

所以，我們要求智識，主要的門徑還是讀書。當然，我們要儘可能做到學思相輔，知行合一！

讀書不僅能給我們智識，而且能給我們「啓蒙」或者「激悟」(Enlightenment)。歌德讀莎士比亞說：「我讀了他的作品之第一頁，就使我終身屬於他的；當我讀完了他的一個劇本時，我彷彿是一個生而盲目的人，覺得有一隻神奇的手，在一瞬之間，賜給我光明。我看見，我感覺（最生動地），我的生存是無限地擴大了；灼灼的光芒，使我雙目生痛……」這就是激悟。據康德的自白，休謨的著作，把他從哲學的酣睡中喚醒過來，這也是激悟。書本彷彿是窗戶，你可以從這種窗戶中，窺見世界與人生的諸種形相，以及潛伏在形相後面的道理。書讀得多了，又能「讀書得間」，你對世界人生，就能看得多，看得深，看得遠。你就能有孔子的「登泰山而小天下」的心理狀態，或者莊子秋水篇中的河伯，見北海望洋而興歎的感覺。這就是激悟。

假使智識就是力量，那麼激悟是更大的力量。智識與激悟同樣能指導我們的行為，但前者所指導的是局部，特殊的行為，後者則指導着全體的，一般的行為。智識同激悟同樣能改變我們的生活，但前者所能改變者，是生活之片

而，而後者則能改變我們整個的生活方式與傾向。

智識與激悟的界限很難劃分。任何智識，即使是一鱗一爪，都能啓我們一部分的蒙，使我們局部的有所悟。我用片面與整個，特殊與一般，區分智識與激悟，彷彿兩者的不同只是「量」的。其實智識與激悟有著質的差異，正像教育心理學上講的：學習在經過了一段停滯不進的時期——稱爲學習高原——假使突然來一飛躍的進步，則那停滯期間，就是學習單位從低級轉變到高級的準備時期，那以後的學習的進步，不是量的增加，而是質的改變。在主觀上，這種進步以「恍然大悟」的形式出現。智識之機械的堆積不一定能夠帶來激悟。誠如胡適所說，有的人愈讀書愈愚，你不能否認這類人有智識，他們缺乏的是激悟。

中國人講「讀書明理」或者「讀書學爲聖賢」明理與做聖賢就是激悟之功。智識有用，激悟更有用。激悟能使人成爲更好的人，過更高的生活，而對社會人羣，則有更大的「經濟」即是，更多的用處。

至於，同樣讀書，或則顯出智識，或則獲得激悟，一部分是由於讀書的人之根器不同，一部分是由於讀書的方法。有人讀了半部論語可以治天下，有的人則如程子所說，「未讀時是此等人，讀了之後又只是此等人。」這就是各人根器的差異與讀書方法的不同。另一部分的原因是所讀之書的等級之高下，品質之精粗。這就使我們的討論，過渡到「讀什麼書」上去了。

如上文所暗示，書有兩種。一種是能給予人以智識的書，一種是能給予人以激悟的書。中外古今的經典屬於後二類。他們都能啓人之蒙，都能給人以激悟。他們不但能啓個人之蒙，也可以啓時代之蒙。他們不但能改變個人，也能

改變歷史。

有人說，文學書有兩種，一種是報道的，一種是感化的。其實一切種類的書，均可分成這兩類，壞的書只能報道，好的書則兼能感化。

羅斯金(Ruskin)對書籍另有一種分類。一類是「真正的書」，一類是「時髦書」(Book of the hour)。真正的書是不朽的，而時髦書則縱然熱鬧一時，歸根終始則隨所說的「如草木榮華之飄風，候鳥時鳴之自生自滅」。他所謂真正的書，相當於一般所謂「經典」。時髦書會「過時」的，經典則萬古常新，永遠是「現代」的。

感化的書，真正的書應該讀，報道的書，時髦的書也應該讀，但一般人的毛病在於只讀後一類書而不讀前一類書。我們似乎應該聽聽羅斯金在這方面的教訓：「你知道嗎？假使你讀此書，你就不能讀彼書；而你今天所喪失掉，明天無法追回來。難道你有機會同君王帝后談心——不談，而去同老嫗子與馬廐胡扯嗎……」

美國有些大學，開設一種所謂「榮譽學程」，教選課的學生每星期閱讀經典一冊，然後在班上師生共同討論其內容。積之兩年，各人可讀經典約一百種。這種辦法，值得中國學校的摹仿。自然，這辦法的實行不限於學校，而也可用自修的方式。

英國名流學者拉斯基反對大學採用教本。譬如讀哲學。我們不應該讀哲學概論一類教科書，而應直叩柏拉圖、休謨、康德……諸大家之著作。蓋所謂教科書，並非是羅斯金所謂「真正的書」。想導教科書去認識諸大家的思想，總是隔靴搔癢。中國目前的讀書界是小冊子盛行，小冊子比齊教科書，還要「等而下之」。

假使將書籍因人而分類，那麼，我們有專門的書籍與一般的書籍。醫藥書籍之於醫師，工程學術書籍之於工程

師，是專門書籍。許多年前，胡適之與梁任公曾為青年學生開一張國學必讀書目。梁任公在書目後面，特別註明：凡為中國學者，不論學工程的或開礦的，都必須讀那些國學書。這就是所謂一般書籍。我們可以把範圍加以推廣：凡是人，凡是中國人，現代的中國人，除了國學書外，還有許多必讀的書籍。讀這些書籍，不為職業效率，而為一般文化修養。假使一個人對於本行，束書不觀，在他的一行上，他一定會落伍。在職業效率上的損失是顯然的。不讀一般的書，其損失卻在於整個生活內容與生活效率上。但那種損失不容易覺察，所以不易為我們所注意。而我們所要提倡的正是讀這一類書。我們應該培養職業以外的生活興趣，我們應該閱讀專門書籍以外的書籍。

書又有新舊之分。中國人讀書，有不讀漢唐以後的文章之主張，就是說，從前中國人讀書認為愈古愈好，因為中國人一向有今不如古的信仰。現在的情形恰正相反。大家只肯讀當代的書而不肯讀古書。這情形在外國也有同然。一個人假使只讀「今」書而不讀古書，他的智慧生活只能植根於「現代」的沙窟，不能在深廣的「過去」土壤。中插取養料與水分。而所謂經典，大多出自古人之手，並不是今不如古，而是因為經典是經過「時間」從汗牛充棟的書籍中淘汰剩餘的積金純玉。——「時間」是最公正的評判員。讀現代書而至於趨時，一如衣飾上之趨時，這傾向是不好的。有許多人對書之應不應該讀，取決的標準不是出版之年月嗎？

我們還有中國的書與外國的書——包括翻譯過來的外國書——的問題。我們現在已經處於文化上的國際主義時代，在書本的選擇上，不應有地域主義的限制。書本之中，最富地方色彩與民族性的是文學作品。但現在各個民族之文學名著，已經成為世界文學之公產了。目前中國沒有提倡文化領國論的人，我們有的是「全盤西化論」。據胡適之先生說，中國書是沒有幾本可看的，他勸青年人多讀外國書。說，看過了外國語文寫的書，真是「生受用無

窮。我們應該提倡讀外國書，但教青年人不要讀中國書的勸告是多餘的，因為現代青年已有不知中國書為何物的趨勢。拋棄文化遺產，學習中國東西的口號，對這趨勢或者能作相當程度的矯正吧！

什麼是偉大的書，或者經典？有人幽默地說：「凡人人都說應該讀而很少人真肯去讀的書就是經典。」明知應該讀而不讀，問題是「難讀」。在這意義上，我們又可分書籍為軟性硬性兩種。難讀的書是硬性書。把難讀的書使之比較容易讀，這是教科書，通俗書，小冊子的工作。在這意義上，這類書都可稱之軟性書，至少是硬性書之軟性化。小孩子對於書籍的第一個要求是圖畫，稍長，他要求故事，再長，他要求談話。但青年人與成人，在心靈發展意義上的青年人與成人，必須超越這種階段。對於嬰孩及病人，流質或糊了的固體是唯一的食品。但大人及健康的人，卻必須從固體食物中吸收養料。精神上的食品，情形不正相似嗎？

我們應該自始養成閱讀硬性書的習慣。一切讀書界的不良傾向，例如專讀低級的，平凡的書而不肯讀偉大的書，不肯讀經典，大部分是由於對硬性書之畏懼心理。至於孰為偉大的書，孰為經典，我們只能聽從專家的意見。譬如關於國學，我們得請梁任公與胡適之。

#### 關於讀書的討論，最重要的部門是讀書的方法：怎樣讀書？

有一本討論文學欣賞的書，說文學欣賞能力之培養，第一個，也是最重要的一個條件是對文學之熱烈愛好。有這愛好，欣賞能力會水到渠成的。這句話適用於一切書籍之閱讀方法。「在游泳中學習游泳」，這句話教育上的金句適用於一切性質、種類之學習，包括讀書方法的學習。

關於讀書方法的第二個考慮是辨別書的種類。俗語說過的：「有些書只須嚼嚙滋味，有些必須囫圇吞下，有少數的書則必須加以咀嚼及消化。」那就是說，有些書只須讀其一部分，有些書須全讀，但並不十分經意地讀。有少數書必須全讀，而且用力，注意地讀。有些書可以請人代讀，或讀他人所作之摘記，但這辦法只限於不甚重要的議論，以及比較渺小的書籍，否則濶濟了的書將如普通濶濟了的水一樣，是淺薄的東西。」

中國人講讀書，或主「讀書不放一字過」，或主「好讀書，不求甚解」。兩者之取捨，也應該參酌書籍的種類。只須略嚐滋味或囫圇吞下的書，可比較地不求甚解去讀。必須咀嚼及消化的書，則應該比較地用不放一字過的方法。

中國古代學人有實行「不求甚解」之讀書法的，但公然提倡這種讀書法的，似乎並無其人。一般人的意見，似乎是對天分特高的人，不求甚解的方法，可以勉強行之，而無大害，對平常人則不可為。固我則以為「不求甚解」是一種值得提倡的讀書法，即使對平常人。

傅東華先生談讀英文的方法，教青年學生亂讀多讀，隨便讀，不必查字典。字義在當時不了解的，久而久之，自會豁然貫通。他說，譬如讀中文，我們讀中文，決不是靠着幾本教科書，而是靠着多讀，尤其多讀小說書。讀小說，我們毋須明瞭其中每一字義的。「有誰拿了康熙字典而讀紅樓夢，水滸的？」他這樣問。

學校是教人讀書的地方。所以，學校在讀書教育方面的失敗，將是它的最不可恕的失敗。而事實上學校在這方面是失敗了的。證據以美國的情形說，中學生甚至大學生，一離開學校，往往東書不覩。據說，這現象應該歸咎於學校的錯誤的讀書教育。學校將一種對於書的厭惡給予學生，學生將這個帶出了學校。

教育心理學家用精密的方法，逐漸觀察球之跳動次數及眼球之停滯時間，考察閱讀心理。限球每一跳動，在中

圖是稱爲「一目」，「一目」代表一個閱讀單位。所謂「一目十行」就是以十行爲一個閱讀單位。讀書不放一字過的人，將以每一個字爲閱讀單位。而眼球之停滯則代表着對每一閱讀單位所費之時間與精力。

有這麼一種實驗。將一段讀物教兩組學生閱讀。對第一組學生，教他們隨便讀，不作任何要求。第二組學生則有一種諒解。閱讀之後必須準備答覆別人提出的問題。結果，在眼球之跳動及停滯上所表現出來的閱讀過程完全不同。第一組學生的閱讀單位大，停滯時間少。第二組學生則顯然集中注意於小單位，幾乎要在每個字上費功夫。

學校給學生的讀書教育大體上是第二組學生的閱讀方法。他們讀教本，而讀教本是準備答覆教員提出問題的。這方法也移轉到一切書本的閱讀上去。他們只能用讀課本的態度與方法去閱讀一切書，而讀課本的方法，就是讀書不放一字過的方法。

讀書不放一字過的弊害，第一是速度低，第二是了解少。

普通人以爲速度與了解成反比例。快就是草率，讀得愈快，對所讀的東西愈不了。但閱讀心理學的研究，給我們以相反的結論。速度與了解程度是成正比的。讀得愈快，則懂得愈多。因爲，了解是從全體到部分的。我們不能從部分的堆積上去了解全體，而應從全體上去了解部分。我們應該從整句中去了解一字，從整段中去了解一句，從整章中去了解一段。而「不放一字過」恰是想從一字去了解一句，一段……的。

不放一字過的第三個弊害是容易引起疲勞和厭倦。這厭倦容易發展成爲對書本之經常的厭惡。學生一離學校而束書不觀，一大部分可說是由於在學校中「不放一字過」的讀書法之過度的注重。

所以學校最該使學生養成的，是一種多讀、快讀、隨意地讀的習慣。這種閱讀需要「不求甚解」的方法。用不求



甚解的方法去讀書，讀書是一種消遣，一種愉快，而不是一種苦役。「讀書樂」寓於這種讀書方法之中。我們提倡學生多讀教本以外的書籍，我們更應提倡學生多用非課本書的適當閱讀法——不求甚解的閱讀法。

閱讀的速度，一部分固然決定於各人的天稟，一部分則決定於閱讀習慣。教育心理學家保證我們主觀的努力，可以大大地增加我們的閱讀速度。

與速度有關的是一個默讀與朗誦的問題。中國人有讀書「四到」之說，其中有一「到」是「口到」，即是「朗誦」。中國人讀書，一向主張朗誦。但教育心理學用實驗的證據，主張默讀之應該取代朗誦。他們說，默讀的速度大，而且了解多。小學生的閱讀大半是朗誦的，這朗誦的習慣根深蒂固，往往會帶進中學乃至大學，假使不想去努力克服的話，有兩個例外。第一，文學作品需要一些反覆誦詠，那足以助長欣賞。第二，對書本中特殊費解的部分，朗誦可以幫助理解。最後，在「心不在焉」或者有外界打擾的時候，朗誦可以幫助我們「收放心」。

不求甚解的讀書法也有兩個「限制」條件。第一，閱讀的材料，其「困難度」必須適中。讀者的程度。讀者對閱讀工具必須能為相當純熟之運用。英文有了相當程度的人，能不翻字典而讀英文書。第二，「不求甚解」法適用於一般瀏覽。那些「應該咀嚼而消化的少數書」應該有不同的閱讀法。接着而來的文字，就是對於那種讀書方法的討論。

讀書有兩種態度，主動的與被動的，或者說，積極的與消極的。假使有人反對讀書，那一定是反對被動與消極的讀書。刻本魏是一個代表。「別人思想之不斷湧入必然會局限，壓迫自己的思想，最終會麻痺自己的思想能力。」他

說大部分讀書人就像吸水管似的，自己胸中空空如也，只知道吸取別人的思想。「對一個問題自己沒有思想過，就去讀關於這問題的書是危險的……我們讀書，乃是讓別人替我們思想；我們僅僅重複別人的精神過程而已……」所以一個人假使終日埋頭書卷中，他會逐漸失卻思想的能力……」

這一類讀書就是所謂學而不思。學與思的關係，在上文中我們已經討論過。那時候，我們將學與思當作兩件事，而討論其比較價值。現在我們討論讀書的方法，我們應該將學與思統一為一個東西。在「學」上面用「思」即是，在讀書時要用思想。無思之學是消極被動之讀書，有思之學是積極主動的讀書。在讀書的時候，思不厭其多，思愈多，其主動性，積極性愈高。發展到最高階段時，主動性的讀書成為愛默生所謂「創造性的讀書」——如像牛吃進去的是草，吐出來的是乳，如像蜂採集的是花粉，釀造的是蜜。

構成讀書之主動性的第一個條件是「計劃」。計劃讀書，也像計劃其他東西一樣，首先需要確定目標。葉任公先生勸青年學人「不悔少作」，多發表，同樣讀墨子，他說：「一個無目的，泛泛地讀，一個爲了要寫一篇墨子學案一類的文章而讀，兩人所得自墨子者，自然後者多於前者。教學法上盛唱的設計教學法，就是要將目標給予學生之一切功課作業上，要學生有計劃，有目標的讀書。」書到用時方嫌少，這是事實之一方面。到了「用」的時候，人不僅更願讀書，而且會更徹底，更用力的讀書。

主動性讀書的第二個條件是「問」。在中國語文中學與問是聯綴成爲一個名辭的。從杜威之說，所謂思想起於遭遇問題，而思想的過程即爲問題解決之過程，則所謂「思」者就是「問」，至少「問」是思中之主要部分。有了問題之發現，纔有問題之解決。中國古代孔孟以及其他諸子教學，多出以師弟問答的方式；西洋的希臘古代哲學

家也是的。孔子會稱瓠淵，「不遠似愚」，意思說，瓠淵對孔子所說的一切，全部瞭解，不生疑問。瓠淵恐怕是一個例外。以一般情形說，「不遠」的大致算是愚人，而且也許瓠淵有疑問而自己解決，又因天分特高，從問題之發生到問題之解決，其過程極為短促，一如問題根本未曾發生者。因為，「問」的方式可以有幾種。有自問自答，有問了由別人解答。有出聲的問，有不出聲的問。

在教學法上有一種所謂 *Recitation Method* 的，可以譯為背誦法。兩個人以相同時間，讀同一段文字。一人讀一遍，再一遍……這是普通的讀法。一人讀了相當時間之後，背誦所讀材料，在讀過障礙時再閱讀原文，這就是背誦法。據心理學家實驗的結果，在記憶之方便，記憶之持久，以及對所讀材料之了解上，後一種方法，均遠較前一種方法為優越。這優越性可以有幾種說明。據有一派心理學——完形心理學派——的解釋，其中有一原因是背誦使學習者自己擬定更多的，更具體的目的。而且標之確立，如前文所述，是有助於學習效率的。我們不可以來另一種解釋嗎？背誦使閱讀的人多發生問題，因為阻礙就是問題，再閱原文等於問題之解決。

本來，*Recitation method* 亦可譯為問答法。因為，*Recitation method* 可能的方式有四種：第一是上文所舉之且背且讀法。第二是用自己的語文複述課文內容。第三是就課文問自己或問別人問題，或由別人問自己問題。第四是同自己或同他人討論辯難。

問答法的優點，不少的學生有親身經驗，特別在考試的前夕。學生臨渴掘井，輒相聚共同準備功課，往往互為問答，結果比獨自埋頭苦讀，了解更清楚，記憶更方便，而且記憶的保持也長久。「獨學而無友則孤陋而寡聞」，中庸人讀讀書，一向注重朋友，其目的在收切磋琢磨之功。現在我們提倡集體學習，集體學習必須出之以討論的方式，而討

論即是互爲問答，集備學習之好處無他，刺激「問」而已矣！

故善讀書的人即是善發問的人。讀書方法的訓練，主要的是發問方法之訓練。讀一本書，第一要使之「問題化」。它在解答些什麼問題，或者在全圖解答些什麼問題，其次是對書本有所疑問，疑問或在書本以內，即在書本中之我解而不盡透澈之處，或在書本以外，即是對書中的事實或主張有異議。

孔門講學問，主張博學，審問，慎思，明辨，篤行五個步驟。博學即是讀書，審問固然是「問」，思與辯亦顯然須以「問」爲依違，行也是與問有關係的，行動可以使我們發現問題，行動也刺激着我們解決問題，行動也可測驗我們問題解決方法之正確性。所謂「問」的訓練，不僅在教人發現問題，確定問題，而且要教人如何解決問題，如何利用參考書，如何運用正確的思想方法，如何找活的參考——請教別人，或實地經驗。

主動性讀書的第三個條件是要求讀書時多活動。讀一本講義，與讀講義再聽教員講述一番，後者所得自較前者爲多，而且爲更精確。僅僅讀一本書，讀書時在書本上做符號，作眉批，讀書時或讀書後做筆記——這三種讀書方法，活動由少而多，主動性亦由小至大，而得益之多寡即以主動性之大小爲比例。中國人一向有「手到」之說，「手到」功夫之主要方式是做筆記。將書中重要地方，原文抄錄，這是筆記之最粗陋的形態。進一步是將書中所說，全部融會一番，再用自己的語文記錄下來，這種方法高明多了。最後在大意摘錄之外，加上感想，評語，疑問，這就是所謂讀書筆記或者劄記。清末中國中等及高等學校，均行劄記制度，這是一種很好的教學方法，在目前的中大學中，值得認真提倡的。

歐洲的行動學校最主張讀書之主動性。他們於每門功課，不以課本爲主，而以作業簿爲主——將各種有關

料錄入或貼入此作業簿中。假使你被流放在沙漠中，只准隨身帶一本書，你準備帶那一本書？據薩伯納的答案是

——一本筆記簿 (Notebook)

做筆記有一副作用，就是幫助記憶。人的遺忘率是出乎一般人所想像的高。若不做筆記，則書到用時，會發覺以前讀過了的书等於白讀。

主動性是讀書方法上的第一原則，第二原則則是聯系性。王荊公說：「讀經而已，則不足以知經。」意思說，要知道經，必須兼讀經書以外的其他種類的書。這就是從全體去了解部分的主張。單讀一本書，與讀一本書同時兼讀同類性質的若干本書，兩者之所得，孰多孰少是不言而喻的。這是聯系性的第一種方式。譬如讀一種經典，若能於經典本身之外，兼知經典作與之生平，其時代背景，其思想立場，作者之歷史地位，該經典之歷史意義，兼讀該作者之一切其他著作，以及與該經典有關之前後或同時代的書籍或文獻，則對於該經典之了解，一定遠較僅僅窮研一本經典為深入，這是聯系性之第二種方式。

教育心理學上有關於全體法與部分法的討論。背誦一篇相當長短的文字，一氣呵成呢，還是分段背誦？研究的結果，判定前一種學習方法優於後一種方法，即是全體法優於部分法。一部分的解釋是：部分法病在不能認識各個部分在全篇文字中之比較地位的輕重大小，不能確實把握各個部分在全篇文字中之確實意義。假使一篇文字太長了呢？有人建議用折衷法：不妨將全文分為若干邏輯單位，個別學習，但同時仍須顧及各個別單位之前後關係，即是顧及各個別單位在全文中的地位。此外，於各個單位之本身，仍須用全體學習法。

我以為這折衷法可應用於整本書的閱讀。全書分為若干章，章是邏輯的單位。我們讀各章時，必須把握各該章在全書中的地位。同時我們仍須從章的全體去了解章中各個段落。

這裏接觸到一個附帶問題，即是書的閱讀遍數問題。當然，有一些書是百讀不厭的，多讀一次，即多一分心得。比較普通的書呢？有人建議三讀，我以為「再斯可矣。」第一遍總觀大意，第二遍則相研各章各節。

用全書法，必須讀者的閱讀程度與讀物程度相配稱，纔能生效。其規律也適用於一切閱讀的場合。所讀之書，必須在讀者的理解力範圍之內。讀書講程序，不能躐等的。

至於最廣義的一種聯系，乃是讀書與生活，即是讀書與行動之間的聯系。博學應與篤行相始終。

在主動性與聯系性兩原則下所列舉之讀書方法，頗多與「不求甚解」的原則相違反。這些方法適用於「必須咀嚼消化」的書；尤其適用於專門研究的場合。普通人讀普通書，則仍宜採用不求甚解的方法。普通人讀書，在普通書與專門書及必須咀嚼消化的書之間，必須有一適當的分配比例；而前者的比例，應該遠遠超過後者。

談讀書方法的書很多。美國有教育心理學家 *Whitcomb* 者，著怎樣有效地讀書一書，列舉讀書方法三十八條，嫌其零星繁瑣。其他同性質的書籍，也有類似的情形。有兩件事是值得一提的：

讀書的時間要有適當的分配。假使用十小時去讀一本書，與其在一天之內一氣讀完，不如分配在三五天內讀完較有效率。一曝十寒是許多人在讀書這一事情上所犯的毛病。所以我們應該實行計劃讀書：於每日讀書之時間及份量，作一合理之規定。規定之後，即循序而進，不能講通融，不能有例外。

其次是注意的集中，「一心以為有鴻鵠將至，思援弓繳而射之。」以此讀書，書是永遠讀不好的。但讀書時之「心不在焉」是一種習慣，可以矯正；注意的集中也是一種習慣，可以養成。中國讀書人有十年不窺園的美談。這是過火了。但它指示我們心不外務的重要。至少在讀書的時候要不窺園，要在心理上不窺園。有 *Hydrophobia* 者，在假使我再做大學一年級生，上這樣說：「假使我再做大學一年級生，我不願每天花如許多的鐘點去讀書。從前，我手執一稿的時候足夠多，但事實上我讀不了什麼書。我缺少注意的集中。我所知道的許多學生（也許不限於學生），都「在準備讀書」上花去許多時間。他們手中拿著書，但是探首窗外，看天上的雲彩或路上的女人，就在這種時間內，他們自己欺騙自己，以為自己在讀書。」 *George Abo* 對學生對婚姻問題之措摹——他們不結婚，只想鬼混一場——這措摹也可適用於學生之讀書態度——他們不讀書，他們鬼混而已。我的讀者中間，有多少是倖免於這種毛病的？

復次是同伴制歐洲的天主教教會學校，把一級學生，以兩人為一組，分為若干小組。這兩人的關係是互相競爭，互相糾察的關係。這種制度對學生的學業及行為頗有良好效果。我們平時讀書，不論在校內校外，都可採用此種方法，不過不妨取消「競爭」而易以「勉勵」，而且同伴人數也不一定限於二人。

數年前陳行先生曾有「死讀書，讀死書，讀書死」的口號。作為對於一般讀書與生活遠離，與行動隔絕的人的針砭，這口號是有用的。但它也有流弊。它會使人誤會，中國青年的毛病，在於讀書太多。其實目前中國青年的毛病，正在另一極端：太不讀書。我不打算推究不讀書風氣養成的原因，但總之不讀書是事實。青年學生，不妨檢查——自己檢查，或檢查別人——一下，我們的全部醒覺時間，有百分之幾是用於讀書，用於應付學校功課以外的讀書上的？

至於學校以外的青年呢？美國的教育家曾就紐約州高中畢業男女青年之閱讀狀況加以調查，結果發現了「驚人而使人不安」的不讀書現象。離校以後東書不觀的青年，其百分比相當大。其不願閱讀的人，所讀多為雜誌，尤其是品質不甚高的雜誌。讀「非小說」書的更是寥寥。於是美國教育家自致美國為不讀書的國家。中國的情形似乎不會視美國為校好。所以中國今日，假使需要提倡任何運動，讀書運動也應在提倡之列。

卡拉爾 (H. Caryle) 說：「今日真正的大學是一堆書。」從前孔孟周遊列國，數千弟子從遊車後。後代千里從師，也是常有的事。歐洲中古時代的情形亦然。一所大學中，只要有一位大師，就可吸引數千里外的異地青年前來聽講。書籍一發達，跋涉之勞可以省掉了。在安坐家中，可以親炙中外古今大師儒的教訓。那麼書誠然是一種祝福，而如像查里斯·蘭姆說的人類對之，應該祝禱的。

我們引卡拉爾的另二句話作結束：「一個大學，或者說一個最高級的學校能夠為我們做的，還是最低一級學校開始為我們做的——教我們讀書！」



## 戀 愛

漢朝有一位大將，衛青，對匈奴作戰立大功。他辭謝漢帝賜他的宅第，說：「匈奴未滅，何以家爲！」

這是一句出名的話。現在許多年事稍長的，勸告年青朋友，在國難期間，不要談結婚，甚至不應講戀愛。他們說的是「匈奴未滅，何以家爲」類似的一類話。這勸告是不通的，好像勸告人在國難期間不要吃飯一樣的不通。

將戀愛與吃飯，列爲在人生天秤上的兩個等重的法碼，是有心理學的根據的。「食色性也」，我們的民族聖人，在幾千年前，早已一貫道破了這真理。精神分析派心理學的老祖佛羅德，將「性慾」說明人生一切活動，就像馬克斯用經濟解釋一切社會現象一樣。我們自然不能接受這種極端的「唯性史觀」。但是現代的心理學家，大體上一致承認，性生活在人的全部生活中起着極鉅大的作用；承認情慾是一種極強有力的衝動或本能。凡來自「自然」，合乎「自然」的，都是好的，應該的。食色是性，性就是自然，所以色像食一樣是好的，是應該的；不管在戰時或在平時，在國難期間，或者在承平期間。

我將色慾與戀愛混爲一談。這是一種錯誤，我得趕緊加以更正。色慾是戀愛中的一個重要的，原始的因素，但色慾不是戀愛的全部。色慾是基礎，而戀愛是它的上層建築。有基礎然後有上層建築，但上層建築並不等於基礎。英國的斯賓塞，在其心理學原理一書中，將戀愛的因素，分析爲九個：(1)性的肉體衝動，(2)美感，(3)愛悅，(4)贊美與尊敬，(5)喜歡受人讚許的心理，(6)自尊自負的心理，(7)所有權的感覺，(8)因兩造彼此間界限的泯除而生的

行動自由擴張的感覺。(9) 同情之愉快。他忽略了一個重要的心理因素——父母本能或者父母衝動。有人說，戀愛是色慾加上友誼。有人說，戀愛是色慾加上想像，加上其他高級情緒，如宗教情操，藝術情操。

所以戀愛有兩種。一種是肉體愛，或者說色慾愛。一種是精神愛，或者說浪漫愛 *romantic love*。赤裸的，單純的色慾滿足是肉體愛。至於浪漫愛呢？它乃是色慾之昇華 (*sublimation*)。依佛羅德之說，色慾受抑制，不得滿足，發為其他較高級的活動，如文學，藝術，事業功名，是謂昇華。我們將昇華的範圍縮小一層，色慾以較高級的「形式」表現出來，是色慾之昇華；這昇華了的色慾就是浪漫愛。

你贊成那一種愛，肉體愛呢，還是浪漫愛？你贊成的是浪漫愛，是不是人之所以異於禽獸，在乎人比禽獸，有較多的浪漫愛。文明人之所以異於野蠻人，現代人之所以異於古代人，也在乎前者比後者，有較多的浪漫愛。我說較多，因為就是連禽獸，也略有浪漫愛的。一頭雌鳥因雄偶之喪而哀鳴致死，這現象不能單用色慾本能來說明。在有些野蠻種族的野蠻中，有色慾而沒有戀愛這個字。所以他們沒有浪漫愛的概念。就是古代的希臘人吧，他們承認有同性愛。男女之間的愛，在他們心目中是不存在的。Platons 將婚姻比作牛的交配育種。中世紀時，教會視男女關係為罪惡。浪漫愛在人的生活，中，自然取不到合法的地位。浪漫愛的源流，較早的是歐洲騎士的騎士 (chivalry) 傳統。他們尊敬女性，光耀戀愛。但浪漫愛地位之確立，大體上應該歸功於文學家們的生花妙筆；尤其是十九世紀的浪漫主義文學的大師，例如英國的雪萊。

浪漫愛的特徵是將愛的對象奉為聖潔崇高，聖潔崇高至「可遠觀而不可近玩」的程度。它賦予對象以本身並不具備的種種美善品質，把對象染上虹霓的光輝，被對象以並不真正存在的感覺。這就是色慾加上想像，這就是

## 戀愛就是浪漫愛。

彷彿是林語堂吧，他說古代中國人夫婦之間，沒有所謂戀愛。談戀愛的唯一場所是妓院。中國從前的文士名人，並不以與歌妓往還為恥辱。古希臘的情形也是一樣的。他們的偉人 Plato 同一位妓女之間，存在着終身愛侶的關係。也像古代希臘與羅馬一樣，中國人一向目妻子為家庭的主婦，兒女的母親，但決不以女子為丈夫的精神，靈魂上的侶伴。而浪漫愛所着重的，正是這靈魂侶伴的關係。有一位哥德傳記作家，在敘述哥德的許多戀愛故事之一時，說，在小說中所見之戀愛，總有一共通之點，即：「要戀愛，我們必須捐獻我們全部的身心，頭腦與心靈，一切興趣，一切慾望，一切考慮，一切志願，將自己的生命與另一人的生命，溶合為一，溶合起來，共同高舉。所謂戀愛就是要靈魂去選擇一個伴侶，與她攜手同行於人生的崎嶇小徑上；當旅途危險襲來時則互相支持，阻礙過地時則互相勸勉，當柳暗花明時則互相喜悅……」這就是色慾加上友誼，這就是戀愛，就是浪漫愛。

美國的愛默孫有一篇戀愛論，他的立場純粹是浪漫主義的。他說，戀愛可以使青年人的身心生活，起一個革命。戀愛可以使世界在青年人的心目中改變，他會更知道欣賞自然美，愛好音樂與詩歌。戀愛也能改變青年人的性情。「它擴大情操，它使丑角成為正經，它給予懦夫以勇氣……他成為一個新人，有着新的知覺，新的，更敏銳的志趣，有着目標與品格之宗教的莊嚴性……」他暗示，戀愛不但能使青年人接近美，也能使青年人接近善。「情人眼裏，」往往會在對方的靈魂中，看出良善，華美，正直……諸項美德。他對這些尊貴的品德，會有更熱烈的愛好。然後「他從愛一個人靈魂中的這些美德，進而愛一切人靈魂中的這些美德；所以一個美麗的靈魂，成為使他進入一切真實，純潔的靈魂之門戶。」這就是色慾加上其他高級情操，真善美的情操，這就是戀愛，就是浪漫愛。

有反對精神愛的人嗎？他們從戀愛身上，剝去了一切崇高聖潔的外衣，認為單純的是性慾之相互滿足而已。蘇聯革命初年的所謂「一杯水主義」就是浪漫愛之否定。

現代青年男女對於加在男女關係身上的傳統束縛要求解放。其所持之主要武器即為在意識上擊破男女關係與其他生活活動之間的關係。男女關係與家庭生活無關，與養育子女無關。這解放了的男女關係成為單純的色慾的滿足。所以快樂主義者喜歡用生理學上的概念去想像全部戀愛。但假使戀愛只是生理的滿足，戀愛自然是短時期的。假使你相信戀愛只是一時的貪歡，則戀愛所能給予你的除了一時的貪歡，還能有別的呢？平凡與乏味乃至厭惡之感會緊蹙在貪歡之後。古時候男女相悅，有重重障礙橫亘其間。但得之不易，得來了卻成為莫大的祝禱，等到戀愛成為「一杯水」，戀愛的滋味也就所餘無幾了。

其次是所謂戀愛的經濟決定論。

戀愛不是無條件的，有些社會科學家告訴我們，戀愛，主觀或客觀，或隱或顯，常以經濟能力之大小，社會地位之高低為條件。因為戀愛不是無條件的，所以浪漫愛者心目中的戀愛，是不可能的烏托邦。是的，在過去，在目前，戀愛要受制於經濟能力，社會地位。戀愛權跟着財產權走，這是人類生活，人類文化中的污點。是不愉快的事實，而不是人類的希望或理想。這是一種「然」而不是一種「當然」，是一種「是」而不是一種「應該」。有些人混「然」與「當然」，「是」與「應該是」為一談了。例如，在彌爾頓的碎心之家的戲劇裏，有一個少女願意嫁給一個富裕的老頭兒。別人勸阻她，她說：「我買他的錢，他買我的吻，有什麼不可以呢？」

對於浪漫愛的致命的打擊是浪漫愛一經誇張，就會流於「戀愛至上論」。戀愛是人的生命中的一個因素，但

戀愛至上論者要將這一因素奪去其他生命因素的位置，以為男女戀愛就是生命的全部。例如，在莎士比亞劇羅米歐與朱麗德中，羅米歐的生命，只有一個目標——朱麗德。朱麗德對羅米歐也是的。日夜學問、事業、國家、宗教……在這對愛人兒的心目中，一律失卻了存在。這裏存在着戀愛與事業的關係問題。它的詳細的討論保留在下面。在上述三種反對浪漫愛的理論中間，只有這最後一個是有理由的。我們肯定浪漫愛，但同時我們反對將戀愛誇張至於篡奪一切生命因素的位置。英國的羅素對浪漫愛的判決，是最為公允的：「浪漫愛是生命所能提供的最大最深的歡悅之泉源。在一男一女，相互以熱情，想像，溫柔而戀愛的關係中，有着一種不可估量的價值，味於這種價值，對任何人都是一種大不幸。我認爲這是重要的——任何社會制度必須容許着這種歡悅，雖則它只能是生命之一個因素，而不是生命的主要目標。」

讓我再一次的申述浪漫愛的好處。

世人對於女子有兩個極端的看法。第一種人將女子看成善良純潔，賦予以「本身並不具備」的諸項品質，而奉之為天使。譬如意大利的瑪志尼。他將女子看作家庭中的天使。「母親的慈祥的一吻將「愛」的第一課教給了她的兒子。少女的神聖的初吻使得愛她垂青的男子，對於生命，發生希望與信仰。」另走極端的是那些「女人恨者」。他們視女子如蛇蝎。可不是？人類的「原始罪」就是由女子夏娃受了蛇的引誘，吃了埃田樂園中上帝的禁果，並且也引誘了她的男人亞當吃了而來的。德國的叔本華是著名的女子恨者。他說，女子是比男子低劣一級的「次等性別。」就容貌上說吧，矮小個子，狹肩膀，他認爲女子一點不美，不配稱爲「美性。」就智力上說，女子的智力發展，是介

乎兒童與成年男子之間。她理智不發達，她缺乏高級的精神技能。她的唯一職業是戀愛，嫁人，傳種。她的品性呢？「虛偽」是「自然」賦予她的武器。她目光短視，沒有「正義感」。男人賺錢，女子花錢，他以為男人太吃虧了，所以男女根本不應該平等。他讚美古希臘羅馬以及東方國家的重男輕女的傳統。至於將女子奉為讚美崇敬之對象，那是歐洲的保羅斯可笑的惡毒。

真理之所在，恐怕是兩端之間的中庸。女子一般說來，不能像瑪志尼所說的那樣好，也不會像叔本華所說的那樣壞。但是，在這兩極端之間，假使必須要我們有所「傾」的話，那我們應該「傾」瑪志尼。

我的考慮是教育學的。

英國的心理學家麥孤獨，在討論「性本能」時，主張性本能的抑制與昇華。這抑制與昇華的基本條件，他以為是兒童自幼養成的尊敬女子的心理。假使兒童自幼被暗示，女子只是引起以及滿足性慾的對象，更無其他，則長大時的「縱慾」是必然的結果。所以，我們可以讓兒童知道與感覺的是女子的華美、珍貴、莊嚴的方面。

這議論對青年人也同樣適用的，應該是加倍力量的適用。使青年人相信，自己所愛的對象是一個真善美化身的人格，這感覺與信念，在青年人生命中可能起的良好作用是不可估量的。

而這對於女子，也同樣有好處。有一篇法國獨幕劇，叫做織夢者。有一個青年苦學生，單戀一位紅極一時的女優。他對她陸續寫了許多的匿名情書。內容都是讚美稱頌之詞。情書中所提的種種良善品德，是她「本身所不具備」的。她知道，然而她喜歡這些信，珍貴這些信。「我沒有信中所說的那樣好，然而我可以努力學好，做到信中所說的真一。」青年後來投身為女優的梳頭工，為了要親親她顏色。日侍左右的結果，自然發覺了女優的許多缺點。後來事情

夢了。女僕大吃一驚，「現在對我的觀感，有沒有改變？」青年說，「沒有。」他自白，他是一個淺夢者。在平凡的現實上面，做出美麗的夢來。這種夢是現實所打不破的。女僕感動了，要跟青年一起走，一起過「夢」的生活。青年警告她：「夢是不能替代現實的。」女的這樣回答：「但是生活不可以成爲夢嗎？」

戀愛織上美麗的夢就是浪漫愛。這種美麗的夢，對夢的主體與夢的客體，同樣有「淨化」生活的作用。它能鼓舞兩方面的生活，向前向上！

以上是將男子作爲愛的主體，將女子當作愛的客體，將這主客關係，顛倒一下，情形也是一樣。男的奉女的爲天使；女的不能目男的爲英雄嗎？

假使教育學的考慮，使我不憚煩的爲浪漫愛鼓吹，同樣，教育學的考慮，也迫着我要爲肉體愛說幾句公道話。完全的性愛應該是肉體愛，浪漫愛的化學綜合。我們說戀愛是色情加上友誼，加上想像，加上其他高級情緒；但友誼，想像，仍然不能抹殺或取消色慾的位置。一個人，假使戀愛上的浪漫主體，行之極端，而同時對於色慾又深種着不健全的態度觀念，目之爲不可告人之淫穢，則浪漫愛與肉體愛，在他的男女關係上，一定會形成無法統一調和的對立。這裏是一個異性。她是真善美的化身，尊敬與讚美的對象，同時她又最滿足肉慾的對象。這兩種觀念，怎樣能夠調和起來？這對立，到了尖銳的程度，會引起生理上的影響——「性的不能」症。這責任應該由不良的，誤謬的性教育負。色慾之不能相互滿意，常常是痛苦婚姻乃至離婚慘劇的主因。美滿的性生活是美滿婚姻的可靠基礎。這是一切性衛生，性生理，性心理書本上所一致承認的事實。所以我們不能，也不必排斥肉體愛。肉體愛與浪漫愛可以相因相成，不

一定相反的。重複一遍，色情是基礎，浪漫愛是上層建築。真正的戀愛，要求着發肉的一致。

「在一切偉大而價值的人物中間，沒有一個會走上戀愛的瘋狂程度的。這指示我們，偉大的靈魂與事業是必須要排棄這種脆弱的感情的。」這是僧規的論戀愛一文中的警句。他是反對戀愛的。假使一個人不得不接受戀愛的話，他以為，他應該使戀愛「恪守本分，使它完全同生命中的嚴肅事情與行動隔離。」

在有些人看來，事業與戀愛不是相因相成而是相反相對立的。於是發生了事業與戀愛孰為重要的問題。

英國國王愛德華，為要同辛普遜夫人結婚，下詔遜位。詔書中說明，沒有他所心愛的女子做內助，他不能肩起社稷的重任。不愛江山愛美人，他的舉動，博得不少人的同情，乃至喝采。但假使英王的去就，關係大英帝國的存亡，而使拋棄者不是王冠而是國家民族的生命，則世人對他的舉動，就會有不同的定評。

賈寶玉是所謂「情之聖者」。可愛，然而沒出息。有人說，賈寶玉是革命的。他沒有階級觀念，尊重女性，而與我們的題目有關的一點，是他「屏絕功名」。這也許是遊戲之談。假使認真，錯誤是顯然的。在當時，功名是以那種社會階級，那種家庭環境中的賈寶玉的唯一可能的事業。而他的事業呢？就是整天在脂粉隊裏廝混。他是不折不扣的「貴族之家」的執椅子弟而已，更無其他。

所以，在戀愛與事業不能相因相成而互相排拒的場合，僧規的「隔離」主張是對的。我們要儘可能來一個事業與戀愛不偏廢，不隔離，而能做到事業與戀愛聯繫起來，自然最理想。如梭羅索說的，男女之相愛，就其本身論，範圍狹窄，不足成爲「善長生活」的主要目標。我們應該有超越個別的兩人而伸展入廣大世界乃至未來世界的



境界中的目標。「只有在戀愛與這類遠大目標聯繫起來的時候，戀愛纔能具有它可能的嚴肅性與深厚性。」

戀愛與事業孰為重要的討論，是以戀愛與事業之對立為前提。戀愛對事業總究有無影響？影響是正面的，還是負面的？

在初期「做愛」的過程中，或多或少的曠時廢業是一般的現象。一則是初戀的陶醉；二來，戀愛往往是個捉迷藏。而在戀愛不遂的情形下，神魂顛倒，寢食俱廢，如像勃士比亞筆下 羅米爾在選道 朱爾德以前單戀 羅色林的情形一樣，是數見不鮮的事。這是戀愛的代價。戀愛必須付代價，如像吃飯必需付代價一樣。

假使戀愛成功，固定化為夫婦關係，婚後的戀愛生活，對工作事業，能促進，還是阻礙？梁任公有一篇不婚之偉人。列舉有幾位偉人，其事業之成功，得力於不婚；同時也列舉另幾位偉人，其事業得力於賢內助者不少。英王說，不得心愛的女子為內助，不能任社稷之重任。反過來也可這樣講吧：得到了內助，他一定能將事情做得更好。拿破崙說，「女子是無聊的人的職業，是戰士的調劑（Crutch）」。像賈寶玉，以戀愛為職業，是無聊的人。但戀愛對於戰士是一種調劑。調劑兩字用得還不夠。應該說，戀愛是，可以是，戰士的慰藉，鼓勵，甚至於靈感。戀愛可以使戰士有更好的戰鬥精神。可見戀愛對事業，究竟為禍為福，是因人而定，不能一概而論。

就說青年學生吧。中國人普通的意見是，戀愛或結婚有礙於學生的學業。「紅袖添香夜讀書」，綠徐志摩的自白，等到紅袖添香，書也讀不出其所以然了。但羅素主張大學男女生應在求學時期就結婚。他以為這個對大學生的生理心理，均衛生有益，可以增進他們的讀書效率，我們的結論還是這個：因人而定，不能一概而論。

讓我們來考察一下戀愛有助於工作、事業的可能性。這可能性以「昇華」的方式表現出來。受壓制，不得滿足

的色澤衝動，以其他的，較高級的方式發揮表現出來——這是一般所理解的「昇華」。我要將昇華的意義推廣一下：「一切高級生命活動，自覺或不自覺的以戀愛為動機，或者為一部分的動機者，這都是昇華。據心理學上說，人有自我炫耀的本能，有喜歡人讚許的天性。人生一切活動，猶如競技，是人們炫耀自己的本領，求得看客的讚許或喝采。所以看客的顏色是工作事業的重要動機。看客有有形的，有無形的。看客影響的大小與看客數目的多少並無關係。有些看客是不很相干，有些看客則關係很大。在青年，尤其在戀愛中，或者想戀愛的青年，最重要的看客是異性，尤其是其個特定的異性。「女為悅己者容」，男也會為悅己者容的，或者，容以求「悅己」者——不但在容貌上容，而且在事業上容。青年人在戀愛中假使能獲得煙士披里純，那煙士披里純實在自我炫耀，求人讚許的天性，在男女關係中的昇華。那可能是一種強有力的工作動機。唐吉訶德，匹馬單牙，卒一侍從，走天下行「俠道」。他圖敗每一敵人，均要求敵人承認他的理想中的愛人達里薛尼亞（並且要求那戰敗者跑到達里薛尼亞那裏去承認。）是世界最善最善的女子。可以說唐吉訶德的行動，也是戀愛之昇華，行俠道為的是要光榮他的達里薛尼亞。每個在戀愛中的青年人，都可以有他的達里薛尼亞。

倘認認為戀愛足以使人自私。「在人的天性中，有著一種『愛別人』的祕密傾向。這傾向，如其不發洩在某一個人或者某些少數人身上，自然會普及於眾人，因而使人趨於仁慈。」他的意思，人只有一份愛，用在一個人身上，就不能同時用在眾人身上。但是，丁給我們的啓示正相反。他單戀皮曲羅斯。一天，伊人偶然對他點一點頭，他就受寵若驚，從此他要更寬恕人，更想做些於人有助的事。在花園七十二烈士中，有一位是杜爾民，他的給他的愛妻的絕命書是可歌可泣的。他從「仁者老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼」說到「愛吾愛以及人之愛」。他為什

麼犧牲？因為要「使天下人各得其所愛。」他說：「即此愛汝之一念，使我勇於就死也。」色慾衝動的性質是自私自利的。發展成戀愛，它取得了「利他」——利一個人，最多是利與一個人有關的少數人——的性質。這是第一步的昇華。從利一個人，利少數人發展成爲對多數人的「利他」，這是更進一步的昇華。

性心理學家羅希斯否認有所謂昇華。一般人所稱之爲昇華者，他以爲只是「替代」。從事強烈的體力或者智力活動，使自己忘懷或者減少兒女之情就是「替代」。歐洲中世紀僧侶的抄書勞作，中國寺院隨字中和尙的使槍弄棍，就是對於僧侶和尙的性慾「替代」。英國公學中之特別注意運動、球戲，也有這個作用。而蘇聯性教育的對象就是鼓勵學生去從事各種體育、文化、社會政治活動。說它是「替代」可以，說它是昇華也可以。我們承認昇華或者承認替代，於我們的戀愛有助於事業之說，並無影響。昇華也好，替代也好，總之對於欲戀愛而不得戀愛，或已戀愛而失戀，或正在戀愛而爲戀愛耗去過份的生命力，而讓戀愛的範圍擴大至超過其應有之比例者，都是一種好藥劑。

哥德是一個「大情人」。他寫了少年維特之煩惱。行世之後，「維特主義」風行全德國，乃至全歐洲。所謂維特的煩惱就是戀愛的煩惱。懷春的少女，鍾情的青年，成千成萬的染上了「維特風」。有的青年情侶，懷中藏着少年維特之煩惱而自殺。有的寫信給哥德，傾訴自己的煩惱，要求他的同情與指示。歌德深不以此種維特主義爲然，乃至深悔少年維特之煩惱之出版。對於那些信，他照例置之不理。但是有一位少年的一封信內容特別誠懇，而且字裏行間流露着相當的天才。於是乘一個旅行之便，匿名去訪問那位青年。談話的結果，歌德給那青年開了兩味藥，醫治他的煩惱。第一是接近現實，第二是積極的工作。

歌德本人就是一個好榜樣。他的戀愛故事最豐富。然而他一方面戀愛，一方面辦公、讀書、行樂，應酬（有聊的及

無聊的，大量創作。誰要以戀愛來文飾自己的怠工，歌德的例子是一個警告。

戀愛對事業之為禍為福，大部分的關鍵，握在女子手裏。女子應將自己的愛，作為一種獎品。這獎品不能「送」，只能「賺」。用什麼方法去賺這獎品呢？在古代是用體力。青年男子想要向某一女郎求婚，他得打死一頭野鹿，把它放在女家的門口，表示他是有氣力的。在詩經中就有這種記載。這恐怕就是後世「委禽」制度的濫觴。以後，直到現在，是用財力替代體力。婚姻上的競爭，幾乎成了財力（門第是財力，至少是財力可能性的測量表）的比賽。但女子當然還可以有更高級的給獎標準——品格與事業。

男子有許多不義之行，是應該由女子負責的。一個人在取予之間，假使有不清不白，據孟子說，那是爲了「妻妾之奉，宮室之美，所識貧乏者得吾」的緣故。宮室之美其實就是妻妾之奉的一部分，而所謂所識，也可能大半是裙帶親。男人竭力弄錢，不擇手段的弄錢，爲的要使女人能够花錢。

孟子又有諷刺寓言一則。齊人有一妻一妾。其人以向東郭饅頭之饗者乞酒肉爲生。他因爲常常飽餐酒肉而做其妻妾。有一天，真相被妻子發現了，於是「妻妾相與泣於中庭。」孟子接下去說，人的許多行爲，設若爲其妻妾所知道時，一定要飲泣中庭的情形之壞還不止此。男人行爲之卑鄙，即使類似東郭行乞，而女子知道了，也有不但不飲泣，而且會沾沾自喜，甚至以贖旁人，因爲自己能飽餐酒肉，而旁人不能。

蘇格拉底曾經率領其門徒去訪問當時的名妓 Menecles。他老人家談得旁人感稱，伊人之美，發興去親自考察，是否屬實。他問了她許多關於她生活的話，也對於她之怎樣對付其愛人一點，提供若干勸告。其中有對傲慢的人，飾以閉門羹，而在愛人成就任何光榮尊貴的事情事業時，應該大大的表示喜悅。妓女在古希臘社會中，不是不名譽

的。Theoclitia在當時是一個高貴的女子。要證據嗎？一代哲人的蘇格拉底肯同她作親切和露的傾談。這一事實就是的。在戀愛問題的討論中，性道德是不可忽略的一個節目。在從前，性道德在人類的全部道德實踐中，占極大的比重，尤其對於女子。說一個女子道德不道德，幾乎就是說一個女子在性的關係上道德或不道德。所以性道德問題的核心就是貞操問題。

「從一而終，」「餓死事小，失節事大。」中國在古代所要求於女子的是絕對的貞操。男女一經結合——那結合是由父母撮佈的——那關係不論怎樣痛苦不能忍受，也是神聖而不可解放的。在封建時代，這種形被視為天經地義。但是到了近代，尤其到了五四前後，人們開始看出這制度的不合理性來。五四運動的精神是破壞多於建設。破壞的主要對象是所謂「吃人的禮教。」而吃人體教中之一個主要教條就是女子的絕對的貞操。

天下男女的結合，佳偶與怨偶的數目，究竟孰為更多，是大可疑問的。性道德要求得太嚴格了，纔有英國小說家哈代所說的：「基督教世界中普通夫婦之間的水火不相容與怨天尤人的心境。」但近來中國的情形，在一部分智識分子之間，鐘擺轉向了另一個極端。性關係被看得十分隨便。新歡是可以替代舊愛，似像新鞋子可以替代舊鞋子。這使我們想起了蘇聯革命初期十幾年中的「一杯水主義」來。當時蘇聯青年，以為男女性關係，猶如渴而求飲一樣自然與簡單，純係個人私事，不值得旁人批評。但是列寧對這個放蕩主義表示深惡痛疾的反對。在同人談話中，他這樣說：

「我認為這一杯水主義是完全非馬克斯主義的，而且是反社會的。在性生活中，我們應考慮的，不單是單純的

生理特徵，而且有文化的特徵，不管牠們是高級的還是低級的……當然，渴者必飲。但是一個當慾的人，在常慾的環境之下，他會躺在水溝中，在泥漿中喝水，或者從一個腐爛積污的杯子中喝水嗎？但社會的關係是最重要的。喝水當然是個人私事，但戀愛卻牽涉着兩個人，而且會有第三個，新生命的產生。這給予男女關係以社會的意義，而從這社會意義中，產生了個人對社會的義務……」

他拍桌大叫說：

「革命要求心力的集中，力量的增加……它不能容忍縱慾的情形。」

他對這問題激昂慷慨，滔滔不絕，據他說，是因為這問題與青年的前途有關，而他是最深切關懷青年的前途。而這問題也是婦女問題中之一部分。「假使有害的傾向在發現，還是及早加以撲滅的好。」

目前一部分青年將佳關係看得隨便，有許多地方，實受小說與戲劇的影響。文學家往往以同情的筆觸寫他們的英雄或女英雄。也許這種英雄與女英雄，在別方面有着可讚美的個性，行爲，而性的關係則不甚檢點。於是全體影嚮局部，青年讀者得到的暗示，是以爲不檢點的性行爲也是可讚美的。在現實世界中，也像在文學家筆下的想像世界中，也有這樣的英雄與女英雄。他們性行爲上的小疵，不能掩蓋他們整個人格事業上的大醇。他們的性行爲是「被容忍」並不是「被鼓勵」。但是有以「容忍」爲「鼓勵」的人，於是在這方面來一個效顰學步。這情形真同禁慾主義的發展歷史相映成趣。初期的基督敎宗師，對男女關係，並無深惡痛疾的表示。但他們認爲要造詣高超的精神境界，應該犧牲性愛。故「禁慾」是手段，不是目的。取熊掌而去魚，這是選擇的問題。但後世則混手段爲目的，以爲「慾」本身是罪惡的，而「禁慾」本身是一種善。

至於以「縱慾主義」本身爲盛行，那是更大的錯。重複刻板的性本能是需要昇華乃至壓制的。高爾斯說得好：「戀愛可以成爲產生力量的源泉。但若產生力量的男女兩人，把產生出來的力量都化在彼此身上，那麼力量是大多浪費的。」必須將這力量，導入其他的，較高的方向。所以在這件事情上，我們千萬不能「回返自然」。

以上所說的話，對男女同樣適用。

與性道德或貞操有密切關係的一個問題是「矜持」(Сдержанность) 或者是羞怯 (Скромность)。一部分由於生理基礎，一部分由於社會制約吧，在男女相悅的關係上，大概是以男子爲追求者，以女子爲被追求者。女子對追求者最初的反應，往往是「本能地」退縮或躲避。這退縮與躲避表現爲矜持或羞怯。所以矜持與羞怯，大致是女子的問題。有人反對矜持與羞怯，彷彿有人稱之爲「封建餘毒」。當然過分的，假作的矜持是有害的，過分的矜持一定是長期的矜持，這使得戀愛成爲捉迷藏，甚至「天路歷程」不必要的曠時廢業，全部由此而生。

但是，你說，將女子的矜持與羞怯全部取消了怎樣？那更糟，矜持纔是自然賦與女性的一種武器呢。據達爾文的意見，在物種演化中，有一個重要因素是「性的選擇」。而女性的矜持與羞怯實所以于此項選擇以整族之餘地。假使女子像男子一樣的「衝動」，那麼有求必應，一發即中，一切選擇都沒有了，所有的戀愛都將成爲一見傾心的細米歐朱羅式的戀愛。這類戀愛，如像莎士比亞借了一位神甫的口，問羅米歐的，是「用眼睛戀愛，而不是用心愛戀愛」。所以在戀愛上，「閃擊」是危險的；而假使女子放棄了矜持與羞怯，則戀愛可能是「閃擊」的。

我猜想，我的讀者，一定在希望着，在戀愛的藝術上，獲得一些指示。這願望是合法的。但慚愧得很，我不能滿足讀者的這個願望。戀愛成功的因素，有的就是一般事業成功的因素，譬如忍耐，錢而不捨的精神。我不能給你們以技術上的暗示，我只能提供幾個戀愛的條件。

第一是健全的性教育。獲得健全的性教育，最好的途徑，我以為是使兒童及青年有經常及正常的接觸年齡相彷彿的異性的機會。凡自幼生長在沒有年事相當的異性遊伴的環境中的青年，其對異性，態度大概不自然，心理大概不衛生。這類人戀愛機會自然比較少。假使戀愛講藝術，這類人的戀愛藝術，一定是拙劣的。這類人對異性，一定是屬於心理學上所謂「內向」的一型。他們有戀愛的願望，像普通人一樣。但他們的願望，不能以「直接攻擊」的方法去滿足，而只能乞靈於不健全的心理適應機件，例如白日夢。

男女同學制度有許多好處。但有一種好處卻為一般人忽略了：它給予我們以自幼與異性有經常而正常接觸的機會的環境，因而為我們日後的戀愛生活，安放下一個穩固的基礎。英國的公學一律行寄宿制。兒童自幼離家進入一個沒有異性可以接觸的環境裏，一住就是八九年。羅素以為，這對於學生整個情緒生活是不利的。對於學生日後的戀愛生活，尤其是不利。我們可以這樣說：現在中國的男女同學，行得還不能令人滿意。男女同學在英文是 *co-education* 意謂「同受教育」；而事實上中國男女同學所能做的僅僅是 *co-instruction* ——「同受課」。除了在課堂中共同受課——一般生活上「共同」的機會是罕有的。

第二是「修己」。我們說，人有自炫的本能。這本能在戀愛上，起很大的作用。我們有句古話：「女為悅己者容」。「容」是果，「悅己」是因。其實在戀愛過程中，因果關係正是與此相反的。「容」是以求「悅己」。容是果，求悅



己是動因。衣服，如俾斯麥說的，不是爲了禦寒，乃是爲了裝飾。裝飾就是爲了炫耀，尤其是性的炫耀。炫耀之方式有多種，也就是說，求致「悅己」，或者，「容」的方法有多種。衣飾之外，有體力、地位、財力、才力、品格、事業。要談戀愛，我們首先要自省一下：我有什麼地方可以爲「容」？對方所悅的，是那類「容」？所以我們要「修己」，要「修」我們的才力、品格、事業、衣飾、財力、地位不是高級的「容」。

第三是體諒。戀愛是色慾加上友誼。所以在戀愛上應該注意的地方也就是一般友誼上所應注意的地方。而交友之道，最重要的，是彼此尊重，彼此同情，彼此體諒。羅穆斯在討論愛的藝術時，只平淡無奇地提出了下列幾個應該注意之點：「個人自由之承認，彼此趣味與性情的差異之承認（雖則在理想上，有著基本的一致），不斷注意着相互體諒，接受對方的過失與弱點，同時也承認自己的過失與弱點……」這一連串的話，歸納起來，還只是「體諒」兩個字。噓寒問暖，獻小殷勤，賠小心，這是體諒之小者，只能稱爲「體貼」。「體貼」當然是重要的，但更重要的是廣義的體諒，其內涵有如羅穆斯所列舉者。

愛人之間的理想關係是所謂「情投意合」。一般人想像，情投意合是一種巧遇，是所謂「天作之合」，所謂「天賜之緣」。這是最大的錯誤。這情投意合是一個過程而不是一個巧合，只能努力求致，不能自然發生。而求致的方法就是相互體諒。這體諒，本不投合的情意，也會漸漸投合起來。

最後，我們在「求愛」時講藝術，在求而得之之後，還得講藝術。戀愛之保持也許比戀愛之開創更爲困難，因而更須講藝術。尼采說，女子只知道戀愛，不知道友誼。愛人之間，不管男的、女的，假使除了戀愛之外不知其他，他們之間不可能有長期的幸福。除了彼此相愛之外沒有什麼的，這種戀愛不久便會什麼沒有的。愛情並不是天長地久的，牠

不能持久。要持久，只有愛人之間除彼此相愛外，共愛彼此所愛的東西。托爾斯泰說，一個女子要生了半打孩子纔算屬於大丈夫的。這話固然說而近於虛，但子女的確可以維持夫婦之間的情好。夫婦對子女之共愛可以促進夫婦彼此間的互愛。在這意義上，結婚不是戀愛的墳墓，而是戀愛的保障。因為結婚將男女的雙方生活打成一片。而由生活共同，活動共同中所生之「共愛」可以填補戀愛之熱潮減退以後的雙方心靈中的空虛。我們不惜再一次的強調這一點：戀愛不是單純的生理滿足。生理要求滿足之後，容易起厭倦之感。假使將戀愛理解為單純的色慾，那戀愛是難以持久的。戀愛必須與其他「優美的活動」聯繫起來，戀愛纔能獲得可以滋長的土壤，而享有常綠不凋的生存。

## 反犬儒主義

在英文中有 cynicism 一字，譯名犬儒主義。是一個哲學的派別，萌興於古代希臘，在羅馬及中古時代尙有其餘波。犬儒主義這名稱是够奇怪的。探索語源，或謂道派哲學家最初聚衆講學之所，以「犬」（希臘文）爲名，該派學者遂蒙犬儒之名。或說該派人士對人對事態度傲慢，世人遂證以「狗」之惡名。這兩說不知孰是，但總之該派人士曾以犬爲自己的標識，則爲無可致疑的事實。

在牛津英文字典中，在犬儒主義的 cynic 一字下，你可以看到如次的定義：「粗鄙的，吹毛求疵的，不信人間之善的，鄙夷一切的。」原來後世人所理解於「犬儒主義」者，不是一種哲學主張，而是一種生活態度。「犬儒主義」的生活態度，如像理想主義，快樂主義是一種生活態度一樣。

對於人間之善的懷疑與鄙夷，這是犬儒主義的生活態度之一個內涵。犬儒主義者是懷疑的，同時也是幽默的，現實主義的。犬儒主義實在是過度的幽默，懷疑主義與現實主義三者之混合。

對人對事，不過於認真執着，是爲幽默。譬如死了老婆，假使呼天搶地，有「此恨綿綿無盡期」之痛，這便失之過於認真。必鼓盆而歌，纔算懂得幽默。死囚上刑場，與其哭聲淅淅，甚至發棘哀號，何如慷慨從容，來一個「再過二十年又是一條好漢」，金聖歎臨刑前之「殺頭天下之至痛也，吾乃於無意中得之，豈不快哉」是對於死的幽默態度之

## 典型例子

幽默在中國，是在十多年前，由林語堂在中國之現實主義與幽默一篇英文文章中首先提出的。他說中國人的毛病是太認真，太懂得幽默。接着有人爲文反駁他，說中國人的毛病正是太認真，幽默不足。

究竟中國人是幽默不足呢，還是幽默過度？這問題的討論可以暫時保留。首先值得我們考察的問題是：幽默是好的，還是壞的？

人生在世，不如意事，十常八九。若事事認真，沾沾不放，人一定活不下去。所以適度的幽默是好的。幽默是一種心理衛生，我們在心理衛生術一文中曾經提過。但流於極端，則幽默就是兒戲，甚至就是頑冥。阿Q挨了耳光，今天算是給孫子打了，這就是幽默至於頑冥無恥。樂任公會著阿旁觀者一文。一個人對一件事所處的地位是旁觀者還是局中人，決定於這人對這事之態度之認真還是不認真。凡認真的人就是好管閒事的人。正因其認真，這種人將「事不關己」的事當作自己的事，於是成爲局內人。而不認真的人呢，即使對與自己有切膚關係的事情，也可出之以旁觀的態度。旁觀者假使應該呵斥，其可以呵斥之處就在其對萬事之太不認真。

儒家是反對犬儒主義的。他們對事情認真，這纔有他們的樞樞，有他們的「知其不可而爲之」。而在對孔子之樞樞，皇皇竭盡其挖苦嘲笑之能事這一點上，莊子及其徒與是中國最早的大儒主義者。莊子是最懂得幽默的，死了妻子，鼓盆而歌的就是他。魏晉六朝時代士人的人生哲學中大概含著很不少的大儒主義的成份。出自這一時代人的手筆，而足以作爲這一時代人之人生觀的代表作的列子中的楊朱篇，是中國古代大儒主義之極重要的文獻。「萬物所異者生也，所同者死也。生則有賢愚貴賤，是所異也，死則有臭腐消滅，是所同也。然而萬物齊生齊死，齊賢

齊恩齊貴齊賤。十年亦死，百年亦死，仁聖亦死，凶惡亦死。生則寤，死則腐骨；生則隄，死則腐骨；腐骨一矣，孰知其異！幽默是對於事物之看穿看透，而楊朱是最能看穿看透的。他看穿了禮教，名位，年命，富貴，看透了生死，賢愚，貴賤，審天下之美，揚宗說，歸之舜禹，周公，孔子。然而他們或則「窮獨」，或則「憂苦」，或則「危懼」，或則「逸遊」，都是「成威然以至於死」，為楊朱之所不取。反之，鍾封雖為天下惡之所歸，然而或則「逸遊」，或則「放縱」，都能「照照然以至於死」，極為楊朱所譏笑。「生則寤，死則腐骨；生則隄，死則腐骨；腐骨一矣，孰知其異！」番譯成中國現代語是：「生則愛國志士，民族英雄，死則腐骨；生則漢奸，死則腐骨。腐骨一矣，孰知其異！」

適度的幽默，像是一種確酸，可以將人間一切是非之心，善惡之辨分解掉。

弗希志在告德意志國民黨中，自誇德國民族是世間最優秀的民族，其理由德國人是最認真的，他舉宗教為例。對宗教之不滿心理，各民族中皆有之，獨在德國則形成馬丁路德之如火如荼的宗教改革，並由之而引起宗教戰爭。為什麼？因為弗希志說，宗教事情，在別的民族是一種智慧遊戲，對德國民族則成火熱的信仰。同一事情，在德國人民中足以引出大熱誠，在其他民族中可以引出笑笑，特別嘲笑，是大儒主義的一個主要徵候，凡人對事情動輒「付之一笑」的，這人是幽默的，這人就是大儒主義者。

我們不用判斷究竟德國民族是不是最認真，因而是最優秀，就像我們不用判斷究竟中國的毛病是幽默過度抑或幽默不足。但有一事我們可以斷言：足以成爲民族之禍害者是過多的幽默而不是過多的認真。反而言之，認真纔是一個民族的祝願。儒家講究「誠」字，誠就是「擇善固執」，固執就是認真。誠不厭其多，認真也決不患其過度。

犬儒主義的第二個因素是懷疑。懷疑在人類智慧生活上地位之重要是不用說的。觀念論的哲學大師笛卡爾說，「我思，我故存在。」有人把這話譯成「我疑，我故存在。」思與疑自然有關係，有疑然後纔有思。疑是釀造新知的酵母，亦爲人間一切除舊播新，一切進步授契之所在。但作爲犬儒主義因素之一的懷疑，不是智慧上的懷疑，而是「對於人間之善」的懷疑。這種懷疑，在我們所謂「處世哲學」上有相當的重要性。父兄、師長或其他長者，對於一個遠離學校，初次踏入大社會的青年，假使要在做人之道，處世之方上有所叮嚀的話，其中有一句重要的話大概是：「不要輕易相信人，爭得上當。」在這意義上，懷疑就是世故。凡深於世故的人，大致多懷疑，大致是犬儒主義者。

人間之善也着實有可以啓人懷疑之處。人的言行往往不相符，表裏往往不一致。滿口仁義道德的，常常是男盜女娼。在「笑」裏面你得提防着藏着「刀」，而在「口密」的煙幕下，你得小心潛着一「腹劍」。所以「世故」是必要的，否則你就得多上當。

但懷疑而趨於極端，則世間將無可信之人，人間將無可信之善。阿Q以爲凡女人與男子講話，一定是「不正經」。當然，不正經的女人有的是，但未必同男子講話的女人全部不正經。這類的懷疑心理，等而下之，實在是「以小人之心，度君子之量」。世間君子人不多，多的是偽君子，而偽君子比真小人更壞。但若因自己是小人，而遂謂凡人都是小人，苟有君子，必然是偽君子，乃至像王爾德所說的，「在旁觀者看來，連烈士殉難的行爲也是卑鄙的行爲」，這就是病態心理。其實這心理是一種精神安慰法。譬如阿Q，他自己想調戲尼姑，但是他心裏想，尼姑都給和尙調戲的，假使尼姑可以給和尙調戲，爲什麼不可以給我阿Q調戲？等到小人覺得別人同自己一樣是小人，他就能覺得「我道

不孤，覺得心安理得。

王爾德說：「偉大的情感，要偉大的靈魂纔能有。而偉大的事情，只有與此偉大之事配稱得上的人纔能看得見。」小人不可能有偉大的感情，小人眼中，不可能有大事。烈士的殉難行爲，在他們看來也不是偉大的。

犬儒主義有許多種類，最重要的一種是「政治的犬儒主義」。首先是對從政的人發生懷疑與鄙夷，以爲天下烏鴉一樣黑，肉食者鄙夷，做官的沒一個好人。

從對人的懷疑到對事的懷疑，距離僅僅有一間。於是由懷疑政客而懷疑政府，懷疑政府之一政設施，乃至懷疑一切政治主張，政治運動。最後則對政治本身根本懷疑與鄙夷起來。對某些政治懷疑不信任，不訂緊，但若以一切政治爲無聊，爲可笑，如像日本的鶴見祐輔在思想，山水，人物中說的：「對於別人大聲疾呼的國家論和修身講話之類，覺得像默氣的把戲，甚至於以爲深刻的偽善和欺騙。於是總想嘲着揶揄，靜看着那些人們的設幕戲文。」問題就十分嚴重了。

政治的犬儒主義之產生，有它客觀的社會背景。鶴見祐輔曾引英國約翰穆勒的一句話：「專制主義使人們冷嘲。」他對這句話作如下的引伸：專制治下的人們，沒有行動的自由，也沒有言論的自由。於是，以爲世間都是虛偽，但做想矯正他，便被人指爲過激等等，生命先就危險。強的人們，毅然反抗，得了悲慘的末路了。然而中人以下的人們，便以這世間爲浮世，吸着煙捲，諷點小笑話，敷衍過去……於是他就成爲冷嘲的人而老去了。」我很懷疑，約翰穆勒之「冷嘲」在英文恐怕就是 cynical。

可以產生政治的犬儒主義的，不僅是專制主義。政治的犬儒主義也滋生於各式各樣的政治黑暗中。在這意義

上，犬儒主義可以說是「衰世」的徵候。我相信魏晉六朝人一定是犬儒主義得厲害。我沒有研究過他們的「清談」，但我有理由可以相信，他們清談的內容是犬儒主義的。

一個民族國家，一到大部分人士對政治都成犬儒主義者，而讓他們靈魂被犬儒主義蛀空了時，這民族國家也就快到不可救藥的地步了。公民教育者認為在青年的公民教育之實施上最感棘手的就是青年人之政治的犬儒主義，所以公民教育者最應該致力者也就是這種犬儒主義的打破。

從政治的犬儒主義移轉到對一切社會運動之犬儒主義是很容易的。譬如五四運動。五四運動是中國青年追求光明的文化社會運動。它是純潔的，也是轟轟烈烈的。但是有人在五四的霉菌一文中揭穿「當時的實情」，說參加這運動的青年代表不是「其肯為社會犧牲的」人物，他們過的是「紙醉金迷的生活」，所從事的是「被收買被利用的卑鄙醜惡的政客式的活動」。他的結論是：「大家不要因為我揭穿了學生代表的黑暗面，就蔑視五四運動的時代意義。五四運動顯示時代青年的光明追求，顯示小市民的反抗意識，掀起中華民族求解放的巨浪。」但是從事運動的人物與運動本身，在人們的心理上是難以劃分的。假使從事某一運動的人是卑鄙醜惡的，我們很難想像那運動的本身是光明正大。這正是犬儒主義對一切社會運動的看法。在一切運動中，有光明面，也有黑暗面。你若「吹毛求疵」的話，那一個運動不可以被揭穿為卑鄙醜惡的。其結果只有對一切社會運動，「覺得像默氣的把戲，甚至於以為深刻的偽善和欺騙。」

在否定光明這一點上，犬儒主義與虛無主義相似。但相似之處止於此。虛無主義對光明有深透的絕望，但僅僅絕望而已，犬儒主義者則由絕望而轉為鄙夷。虛無主義者對人對事有深透的「恨」，恨還是出發於「熱情」。犬儒



主義者對人對事是無愛無憎，只有「笑」那就是熱情之缺乏，就是「哀莫大」的「心死」。所以虛無主義者對黑暗還有行動——破壞辟殺犬儒主義者則連這一點行動都沒有！

懷疑是與信仰對立的。威廉詹姆士標榜人的「信仰的意志」，羅素則提倡人的「懷疑的意志」。懷疑與信仰在人生經濟上的地位同樣重要。太輕易相信了，成爲迷信與盲從。但若懷疑過度，懷疑人間善行之存在，懷疑世上光明之可能，這種人正合耶穌所呵斥的：「信心薄弱的人有禍了！」

目前的世代，尤其在中國，是一個舊信仰瓦解而新信仰還未普遍建立起來的時代。自然的，目前中國人，懷疑的傾向，甚於信仰。爲矯枉計，我們在中國所應強調者，是信仰多於懷疑。

我們說犬儒主義者對於事情，能够看穿而不執着。其實他們也有看不穿，放不開的東西：「恣耳之所欲聽，恣目之所欲觀，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行。」糊塗對生死，智愚貴賤，榮辱都看得穿，但於音聲，美色，權關，美厚，放逸，卻不能放過。「餓狗只知道信仰肉，我只知道信仰錢。」犬儒主義者對肉及錢是不懷疑的。在懷疑崇高理想，鄙夷優美的人生價值而肯定執着物質享受與低級人生趣味的意義上，犬儒主義者是徹底的現實主義者。

我說犬儒主義有許多種類，其中有一種是「性的犬儒主義」。凡嘲笑戀愛中之理想主義，鄙夷戀愛中之浪漫主義的人就是性的犬儒主義者。他們以爲戀愛只是性慾，更無其他；或則以爲戀愛是一種商品的買賣。蕭伯納戲劇碎心之家中的男女角色都是性的犬儒主義者。一個妙齡少女願意委身於一個老頭兒，別人勸她時，她說：「他用金

錢買我的吻，我用吻買他的錢，有什麼不可以？」

通常性的犬儒主義者，在男子是「女人恨者」，在女子是「男人恨者」。他們大都是在與異性的相處上，身受不愉快的經驗，尤其是在戀愛冒險中吃了虧，於是「憤世嫉俗」對一切戀愛都「覺得像歐氣的把戲，甚至於以為深刻的偽善和欺騙。」

因為犬儒主義者的人生觀態度是現實主義的，所以他們是反理想主義的。屠格涅夫筆下的羅亭是理想主義者最好的典型。他滿懷高遠的理想，滿口宏大的計劃，但有著大部分理想主義者所有的弱點——他好高騖遠，不切實際，尤犯著落落與人寡合的毛病。他長於「坐而言」，不長於「起而行」。他是「說話的巨人」，「行動的侏儒」。結果他戀愛失敗，事業失敗，一事無成，終生潦倒，到頭成為窮途末路，無家可歸的流浪者。

在羅亭這小說中，作者另外描寫着一位與羅亭成一鮮明對照的人物，畢加樹夫。作者就稱他為「犬儒主義者」。這人最鄙夷羅亭，以及鄙夷羅亭所代表的高遠理想。他甚至罵羅亭為「腸子」，為「吃白食者」。羅亭每發議論，他總譏諷着：「你又來你的哲學談論了。」他是犬儒主義者粗鄙欲生的形象。

假使你讀羅亭，以為作者是不贊成羅亭的，那你就沒有讀懂羅亭。同樣，假使你讀屠格涅夫，而一個犬儒主義者的形象未能活生生的印入你的想像中，你也不能算讀懂羅亭。在理想主義者羅亭與那位犬儒主義者之間，作者的同情，顯然在羅亭的方面。他使一個與羅亭話不投機，時常齟齬的老同學，在那犬儒主義者譏罵羅亭時，為羅亭辯護一番，並致詞了那犬儒主義者一頓。他說：「俄國之境，決不壞在那哲學談論上。羅亭這類人對俄國是有貢獻的，他說他們將理想的種子播下了那些有着實現其理想之能力的年青人的心胸中。而在羅亭窮途末路之際，與那位老同

學道族遷運的一幕，尤其寫得凄婉動人。那老同學安慰羅亭，說像他自己一類人，青年時代一碰釘子，立刻縮回頭去，從此袖手旁觀。而羅亭卻有青年人的那股傻氣，碰釘子一而再，再而三的，還不肯體體，纔落得一生潦倒。作者給予羅亭的結局是最光榮的——爲法國革命而捐軀。不能行動的羅亭最後作偉大的行動了，並且在行動中捨生。而那位大儒主義者呢，我們的作者給予他以「娶了一位因得得每天打他一頓的老婆」的下場——這位大儒主義者原來是一個女人恨者！

你假使不很清楚大儒主義者的面貌，我介紹你讀一下羅亭這本書。

大儒主義是幽默，現實主義，懷疑主義之化學的組合，而不是機械的混合。幽默與現實主義是互爲因果的。林語堂在中國人之現實主義與幽默一文中，將現實主義與幽默，相提並論，實在就是一件東西。而懷疑主義之過度發展也必然成爲現實主義，因爲現實主義就是對於崇高理想之懷疑與否定。

現在讓我們回復到先前提出過的問題：中國人是幽默過多呢，還是幽默不足？據林語堂說，中國人是地球上最大的幽默家與現實主義者。而中國人也就在這幽默與現實主義上。它可以既齊中國一切求進步與求改革的努力。在中國民族性之中有着一件阻礙進步，阻礙改革的東西，那就是幽默——對一切理想大笑，對一切罪惡微笑而視爲事理之當然的那一種幽默。由這幽默，中國對一切理想一笑置之。中國人的人生觀就是兒戲的人生觀；對一切事情，不肯出之以認真態度。林氏說這類話遠在十多年前，現在事隔這麼多的年代，而我們的民族國家又正遭逢着生死存亡的大搏鬥，繼往開來的大關頭。讓我們省察一下，我們對抗建大業，是否已經足夠認真？我們中間有沒有將

抗建大業化爲兒戲，一笑置之的。

我說虛無主義者知道恨，而犬儒主義者不知道恨，只知道笑。恨出發於熱情，不會恨就是沒有熱情。犬儒主義產生於熱情之缺乏，而它產生之後又可轉而殺害殘存於人們心頭中的一點熱情。中國這民族假使缺少任何東西，它首先是缺乏熱情。犬儒主義纔是中國的民族病。私弱、恐、窮……都不是的。

青年人比較少犬儒主義些，因為青年人比較熱情些，而比游成人，青年人也比較認真，比較有優氣。他們也比較理想主義些。青年人講修養，首先得小心自己不染上犬儒主義的毒藥。像一盆冷水，犬儒主義可以凍滅青年人胸中全部向善的熱誠，也像一陣陰風，可以吹殘青年人生活中一切理想主義的美麗花朵。

中國民族患着沈疔的犬儒主義病。但現在應該早起沈疔的時候。我們現在有深如海的國難家仇，這次我們不能笑了，我們有了恨。我們現在生活於建立三民主義新中國，爲萬代子孫奠太平基礎的崇高宏麗的理想中。而抗建事業的神聖性也不會不引出我們一些認真來。所以，在今天，假使犬儒主義還猖獗於青年人中間的話，那麼，在上者，各界社會領袖應該省察一下：是不是在自己的行爲、措施上，給青年以不良的暗示，總引起青年的懷疑？是不是自己先自「兒戲」了抗建大業，總引起青年以兒戲視之的？犬儒主義是一種病徵，青年假使有犬儒主義，負有移風易俗的人應負很大的責任。

而青年也應該隨時檢點，小心自己不要染上了犬儒主義。我們要認真——認真讀書，認真工作，認真整個生活，尤其認真國家大事。我們應該有信仰，尤其信仰善，信仰光明，信仰崇高的理想。

George Elliot 曾經說，凡偉大的民族，都有他們的羣衆遊行。假使有人對這種行列，自以爲太聰明了，漠然無動，

臨之以鄙夷不屑的態度，這種人像是小池中的死水，笑江河之波瀾壯闊爲多事一樣。

青年人應該做海洋中壯闊的波瀾，不應做池沼中之死水！

## 英雄與英雄崇拜

拿破崙於被英國戰敗之後，投身英艦，自請爲俘虜。當這艘英艦駛近英國某港口的時候，岸上居民空巷出觀。拿破崙的身影在船頭出現了。他的眼光向岸上一掃，幾萬羣衆的帽子一齊脫掉。英國人民爲什麼要對民族敵人脫帽？因爲在他們的心目中，拿破崙是英雄。他們的行爲是英雄崇拜。

西洋人是英雄崇拜者，向拿破崙脫帽的英國人是一個例子。梁任公在意大利德國三傑傳中，以極淋漓的筆致，描寫加里波的遊英時所受歡迎之熱烈：「將軍舟抵樹樹善頓，甫登岸，英人蟻集於江干者忽以萬數。相握者手復一手，相親者吻復一吻，積半日猶不能行寸步。將軍劍劍活潑之手，乃雍腫而不能動，將軍風塵蒼古之面，已涎積其如欲滴，將軍數十年出入必借之深赤外套爲熱狂崇拜者所擁擠所橫奪，撕裂爲百數十塊，各寶其一寸一縷以炫相耀。」  
西洋人英雄崇拜的對象不限於軍事政治人物。十八世紀法國思想家伏爾泰（Voltaire）以八十高齡，抱衰病之軀，僥遊巴黎國門。翌日他抱病驅車往法蘭西學院。沿途民衆夾道歡呼，並爭先躍登其馬車，撕毀其所御的俄女皇加薩林、凱斯之皮外套以爲紀念。當時有人爲文記此盛事：「這是十八世紀歷史事件之一。沒有一位自長期而艱苦的戰爭中凱旋歸來的大將軍，曾經獲得如此盛大的歡呼。」

像這樣的英雄崇拜，中國是沒有的。有人以這英雄崇拜之缺乏爲中國之災禍，有人則認之爲祝福。前者提倡英雄崇拜，後者則反對英雄崇拜。

我以爲這問題應該自兩方面去加以考察。第一，崇拜是什麼？崇拜是好的還是壞的？第二，英雄是什麼？英雄值得崇拜嗎？

崇拜是一種複雜的高級情緒。它的第一個因素是頌讚；而頌讚本身是驚異與自卑兩種情緒的複合品。「高山仰止」人們對洛高山，一方面驚異山之高大，一方面相形之下，自己生渺小之感。這裏就有頌讚心理。人類之間也有似山之高的人，譬如孔子。對着這高山般的人格，普通人也會與「高山仰止」的感覺，司馬遷就是這樣的。而顏淵對孔子不是說過「仰之彌高」這句話麼？

但是，要構成崇拜心理，在頌讚之外，還得加上另一種情緒因素——恐懼或者感激。

「迅雷疾風」原始人類對着這不可抗的自然力，有驚奇，有自卑，也有恐懼。這就構成對人格化了的自然力——神——之崇拜。宗教信仰之心理基礎是神的崇拜。而古代人之拜神心理實以恐懼爲基調。在舊約聖經中之耶和華是一個威靈顯赫實屬嚴明的君王。新約聖經中之上帝，則成爲人類慈愛的父親，這就是強調了崇拜中的感激的成分。英國人對拿破崙沒有感激的理由，他們對拿破崙的崇拜是恐懼加上驚奇與自卑。歷來人類所崇拜的英雄，往往偏於軍事政治人物，大概就因爲這些人操生殺之權，最能引起庶民的恐懼。叔孫通制禮，使漢高祖覺得帝王之可貴；這「禮」的作用無非在加強臣僚對高帝的恐懼，使高帝容易統制他們。有人反對英雄崇拜，大概是在這意義上反對的——以爲英雄崇拜將使受統治的人安於受「不好的」統治者之統治。

但法國人對羅蘭的崇拜，卻是以感激心理爲基礎。高爾基在托爾斯泰回憶錄中，一則曰：「我覺得這人就

是上帝。」這是誇異與自卑；再則曰：「只要這人一天生活在世界上，我就一天不是一個孤兒。」這是感激。

「拜何人也，于何人也，有爲者，亦若是。」假使這種心理，幾千年前的孟子已經有，我們在今日自然更可以有。人對濟人用不着恐懼，但遇見可以感激的人，感激仍然應該有。假使我們在目前還主張英雄崇拜，則崇拜之對象應爲使人感激的英雄，而不是使人恐懼的英雄。

渥德是一個英雄崇拜者。在一篇莎士比亞逝世紀念演說中，他對莎士比亞崇拜得五體投地。他將偉大的人物比喻作在人生旅途上跨過步的巨人。「我們對這邁步誇異而頌讚，步這種邁步的後塵，同時並用那邁步，測量自己的步子。」看一個巨人的邁步，他說，比看一千個人行列中的步伐更足擴大與促動我們的靈魂。「今天我們在尊敬著一位人生旅途上最偉大的旅行者，而尊敬這個人也就是在尊敬自己。當我們知道怎樣去欣賞一種優點時，在我們自己的生命中也就有這優點萌芽了。」這一段話幫助我們解答「崇拜是好的還是壞的」這一問題。

「在家奴的眼光中，英雄都不是英雄。」拿破崙曾經說過這句話。黑格爾在這句話上添註了二句：「這不是因爲英雄不是英雄，而是因爲家奴是家奴。」凡在自己的生命中沒有一點英雄之萌芽的人，他不能認識英雄，因而也沒有英雄崇拜。

偶像崇拜是一種低級的宗教信仰，偶像崇拜是一種不好的崇拜，英雄與英雄崇拜一書之作者卡拉爾（Carroll）這樣說，但比這一無崇拜還是好的，譬如一匹馬，她就不知道有什麼崇拜。

像馬一樣不知道崇拜的，在人類之間是犬儒主義者。他們以爲人都是作偽，像他們自己一樣。他們懷疑世間有邁步的巨人。他們懷疑一切肉身化於英雄生命中之高貴偉大的品質。中國人假使缺乏英雄崇拜，那大概是因為犬



## 矯主義太發達的緣故。

我將崇拜與英雄崇拜混為一談。因為嚴格說來，今日之足以作為人類之崇拜對象者，只有人類自己。我們不能想像現代的人會崇拜雷電風霜，崇拜蛇或者石頭，如像原始人民一樣。而神的崇拜，在現代人的生活中，也已失卻位置。故人類在今日苟有崇拜，那只能是對於同類之人的崇拜——英雄崇拜。

英雄有許多種類，卡拉爾的分類是：作為神的英雄，作為先知的英雄，作為詩人的英雄，作為僧侶的英雄，作為文人的英雄，作為君王的英雄。高爾基在論市俗主義一文中，說今日蘇聯之英雄是羣衆中人——文化工作者，鄉村小學教員，圖書館管理員，青年醫師，優秀工人，農民實踐員，工人發明家。在蘇聯之知識份子中，他推崇科學家與技師為「我們時代之真正英雄。」

所以我們對英雄的看法，必須大大擴張。凡在生活及工作上有足以受人頌讚，值得被人感激的都是英雄。假使「三百六十行，行行出狀元」可以成立，那我們也可以提出「三百六十行，行行出英雄」的口號。自然，英雄有大有小，而英雄之大小，實在決定於頌讚他，感激他，的人之多少，以及頌讚之，感激之的程度之深淺。受一鄉一邑的頌讚與感激的是一鄉一邑的英雄；而民族英雄是值得整個民族頌讚與感激的人。再則英雄有短期的，有長期的。一當時期榮，沒期已焉。」他們是一時的英雄。有的英雄則為世崇拜罔替，他們是萬世的英雄。

又，英雄有有名的，有無名的。我們主張將英雄的範圍擴大，我們自然主張英雄崇拜的對象應該自有名象及無名。在偉大事業之成就上，有名英雄是塔尖，無名英雄則為構成塔身之磚瓦，我們對無名英雄應該致對有名英雄相

等的虔敬與感激。

「我知道有些高貴的人們失掉了至高的希望。於是他們輕蔑一切崇高的希望。

「於是他們無恥地生活在暫時的快樂中，而在當天以外，他們沒有一個目標。

「從前他們會經想做英雄，但現在他們是肉感主義者。

「我用我的愛與希望懇求你：不要拋棄你靈魂中的英雄，保持你的至高希望之神聖！」

以上是尼采借了蘇魯支之口而說的幾段話。凡英雄必有崇高的希望。貪圖一時的物質享受，感官快樂的，決不能是英雄。

高爾基論蘇聯英雄主義，將市儈與英雄對立起來。他認為市儈的特徵之一就是他的物質享受主義。他雖然在口頭上是偽善的理想主義，市儈是一個徹底的物質主義者。他的第一關心之專就是他這一生的經濟利益。「多吃，少工作，少思想。」是他的格言。而新時代的英雄卻是那些參予新世界，新人類之創造的人們。他們生活，工作於這種崇高的理想中，也在為着這崇高之理想而工作而生活。不管是工人或農民，是圖書館管理員或農業科學家，凡以這樣的「責任感」而工作而生活的人，都是英雄。

所以，職業的種類，地位的高低，不足為英雄資格之限制。選擇英雄的第一個標準是——理想主義。在他的生命中有無崇高的理想？

其次，英雄是有信仰的。

英雄的生命，有光有熱，而這光與熱實來自信仰。

卡拉爾認為，凡一切偉大的人物，都有一種通的特徵，就是「誠」。『我要說，「誠」一種既深，又大，又真的「誠」，是一切有英雄氣的人們的第一特徵。』而誠的根源，他以為就是信仰：『有信仰的人就是至誠的人。』

中國儒家也很講究「誠」的道理。中庸上說：『天下之達德三，智也，仁也，勇也，所以行之者一，誠而已。』誠是什麼？誠就是「擇善固執」。對於一種好的道理，好的主張，抓著不放，這是擇善固執，這是信仰。

『有信仰的人就是有至誠的人。』但這信仰須是自己相信，不是人云亦云的信仰。它更須是由衷的信仰，不是口是心非的相信。耶穌對於法利賽人，撒旦誘人的呵斥，豈不假借，因為這般人有信仰的形式而無信仰的內容，他們是偽君子，是漂亮城山中的骷髏。而一種信仰之是真，最好的測驗，是看信仰的人對信仰的東西，有無個人的功利考慮。卡拉爾認為，一個宗教，要吸收信徒，決不能用利誘。安閒，快樂之希望，未來的報酬，不能吸出人類之英雄動作。信仰不是爲了叫人去嘗甜蜜的東西，而是教人去當高貴而真實的事業。『任何宗教，不能用滿足人私欲的方式，只能用喚醒潛睡在人之內心中的英雄氣質的方式去吸收信徒。』

卡拉爾的這種話是對着宗教信仰說的。但它也適用於一切政治運動，社會運動。對於一種主義或運動的皈依，假便是爲了升官發財，或者爲了其他私人的利便，在這裏就沒有真的信仰。英雄的頭銜，自然不能落在此輩身上。

耶穌在受難之前，曾經對他的門徒，作一篇動人的訓話。其中有一段是：『我是葡萄樹，你們是枝子。常在我裏面的，我也常在他裏面。這人就多結果子。……人若不常在我裏面，像枝子丟在外面枯乾，扔在火裏燒了。』耶穌是要教他的門徒篤信他的道理，股肱弗失。就這信心，耶穌的門徒可以生活在耶穌的「道」中間，而耶穌的「道」也可

生活在他們的生活裏。

個人是渺小的。只有將個人渺小的生存寄託在一個更大的生存中，寄託在一個崇高的理想，偉大的運動中，如像隨弱的樹枝寄託在宏大的樹身之上，個人纔能成就其崇高與偉大，而這「寄託」的心理基礎就是篤信。

「將相本無種。」英雄也是沒有種的。偉大的人格並不是天賦。任何人，只要能夠憑藉着信仰，將自己的生存與偉大的存在溝通起來，並從偉大的存在中不斷的吸取其養分，他的人格就會茁壯起來，從而開出英雄主義的花朵。在每個人的生命中，有英雄主義的成份，同時也有市儈主義的成份。而信仰，如卡拉爾所說，是火種，牠可以使潛在的英雄主義燃料燃燒起來，而那火種「可以燒淨一切卑陋心思。」

英雄主義的第三個因素是戰鬥性。愛歐生(Edgar Allan Poe)在論英雄主義一文中特別強調英雄之戰鬥性，幾乎以之為英雄主義之唯一特徵。

在第一次世界大戰中，美國有一位新聞記者，自歐陸戰地發出一篇關於美國遠征軍的通訊。他說，他在歐洲戰場上的美國士兵間發見了一個奇蹟。士兵的份子複雜，流品不齊，有市井小人，有屬子棍徒。但現在他們都成為勇敢，強毅，刻苦耐勞，團結友愛，犧牲忘我的好男兒。戰爭是一種烈火，將他們一切卑陋心思都燒淨了。

這不正是中國目前的情形嗎？幾百萬前方將士，不一定盡是「好男兒」。然而他們目前個個都成為使我們驚異與感激的人物。他們在前方表現着泣鬼神而驚天地的英勇。我們大家都承認，中國目前的情形是政治趕不上軍事，後方對不起前方。前方將士生活於嚴酷工作之中，而後方人士則不少醉生夢死，荒淫無恥，至少是昏漑不緊張。同是

中國人，賢不肖相去有如此之遠者，豈不因爲前方將士日日在戰鬪之中，而後方人士則置身於戰爭之外，視戰爭如隔岸觀火嗎？戰爭的洪爐，將前方將士鍛鑄爲一種新的人物——民族英雄！

蘇聯的史達林格勒保衛戰，是舉世目爲奇蹟的。蘇聯政府獎勵有功，頒給若干將士以「蘇聯英雄」的榮銜。這些人僅僅是「有名英雄」，其實參予這一奇蹟之演出之幾百萬軍民，個個是值得蘇聯政府及人民頌讚與感戴的。英雄！

英國議會防衛團代表之一，在頂度發表演講，敘述英國軍民的英勇。在每個地方，每次慘遭轟炸之後，他說，看到人民友愛互助，公而忘私的精神，他總大爲感動；心裏想，如果這種情形，在平時能繼續保持，世界一定有奇蹟一般的改變。這種情形爲什麼在這時候可能而在平時不可能？因爲在這時候，各個人心裏充滿了敵愾，即是充滿了戰鬪意識。「亂世出英雄」，因爲亂世最需要人戰鬪，而戰鬪最能激發人之英雄主義。

但我們不能將戰爭之道德價值，強調到不合理的程度，如像尼采。他說：「你說使戰爭神聖化的是好的目標，我對你說，好的戰爭可以神聖化一切目標。」現在的一些侵略主義，法西斯主義理論家就是這樣歌頌戰爭的。性質無論善惡，目標無論對不對，凡戰爭，他們都以之爲神聖。戰爭本身是一種善，而並不是作爲達到其他之「善」的手段。

我們的先人一向主張「師直爲壯」，「兵以義動」。決定戰爭勝負之最大因素是參予戰爭者的勇氣，而最高的勇氣則產生於「自反而縮，雖千萬人，我往矣」的這種感覺。凡不義不直之戰不能激發戰鬪人員之英雄主義，因而它不能使之發揮最高的勇氣。在這裏，我們看到英雄主義之三個因素——理想，信仰，戰鬪——之聯繫性。把握着

崇高的戰爭目標就是信仰著一種崇高理想。最高度的戰鬥性只能發揮於對崇高理想的信仰之中。並不是一切性質的戰爭都能激發英雄主義的，只有義戰聖戰纔能激發英雄主義。假使在目前，不義的侵略國家，尤其是德國，憑著麻辭宣傳，嚴密部勒，使其將士在不義的戰爭中表現相當程度的英雄主義，這些將士也不能被稱為英雄。因為他們的行為，不能為世界大眾，甚至不能為德國大眾，尤其是後世的德國大眾，所感激。

而戰鬥的性質不異於軍事，戰場也不異於前方。「但最要緊的，在你發見無知，愚蠢，野蠻的地方……就在那地方，我說，攻擊牠，聰明地，不厭倦地搗毀牠；而在你一息尚存，在牠依舊存在之時，不要休息；但是，為了上帝，搗毀，搗毀！」這是卡拉爾在提倡工作的文字中所說的一段話。一件工作，但凡意識漸為搗毀某，一不好事情而從事者，這工作就是一種戰鬥，就可以激發英雄主義的火花。威廉詹姆士提倡「戰爭之道德替代」說。戰爭有極大的道德訓練價值，但戰爭須以流血為代價。他想保留前者而避免後者。他提倡青年應服工役，而其工作應透淫之以戰鬥意識——對疾病，對愚蠢，對種種形態的人間黑暗及痛苦鬪爭。

所以，我們可以有流血的戰爭，也可有不流血的戰爭。我們可以為破壞而戰爭，也可以為建設而戰爭。不流血的，種散性的戰爭，同流血的，破壞性的戰爭，同樣可激發人的英雄主義的品質——做屢享受，嘲笑安全，吃苦耐勞，犧牲忘我，同樣是一種火洗，可以燒淨人們一切內心卑劣的思慮。假使前方將士用鮮血贏得人們的頌讚與感激，這頌讚與感激，後方人士，可以用汗流與腦汁換得之。

「英雄造時勢，時勢造英雄。」究竟英雄造時勢，還是時勢造英雄？卡拉爾極端主張英雄造時勢，他說：「歷史是

偉人的傳記。」

這種「唯人」史觀——在近代逐漸被社會科學、歷史學的智識否定了，繼之而起者是「唯物史觀」。它主張「時勢造英雄」——時勢就是客觀的歷史發展法則，與客觀的社會物質條件，尤其是經濟條件。

當然唯物史觀是一種比較正確的史觀。但是這種史觀之機械的運用很足以產生一種流弊，即是——過分抹殺了歷史發展中之「人」的因素。

當唯物史觀思潮最初輸入中國之時，梁任公對之曾發表如次的意見：唯物史觀是不值得提倡的。假定唯物史觀是真理，則唯物史觀論者所憧憬的社會變更，自然會瓜熟蒂落，無待我們的鼓吹宣傳。這自然是一種十分膚淺可笑曲解。歷史的發展，誠然有其「必然性」，但這必然性必須通過人為的努力始能實現。就是在最嚴厲唯物史觀的國家，蘇聯，也在強調「人」的因素，因而有「幹部決定一切」的口號。凡過分抹殺歷史發展中之「人」的因素者，是機械論，不是唯物論。

唯物論之機械的運用，其必然的結果是英雄崇拜的毀滅，這正是美國很大部分大中學中的歷史教學的情形。一切歷史事件都得用經濟背景去解釋，一切歷史人物，都得加以「經濟利益」的索隱。關於南北戰爭，林肯並不以英雄的姿態在歷史教科書上出現。他是美國北部工商業經濟勢力之代理人。他並不代表人道主義對抗奴隸制度。他是代表某一地域的資本家利益，對抗某一地域的地主利益。開國元勳華盛頓呢？他是一個大地主，許多關於他的嘉言懿行，英勇史蹟是神話，譬如，其幼年砍櫻桃樹的故事就是「查無實據」。據說是出自某牧師的杜撰。

我們固然不能否認南北戰爭之經濟背景，但我們同樣也不能一筆抹殺林肯之主觀心理上的人道主義理想。

主義。華盛頓即使沒有砍過櫻桃樹，但作為勤奮的故事，那事件對兒童的品格修養有顯著的良好影響。

在這裏我們接觸到名人傳記的問題。中國自有新文學運動以來，傳記文學是文學園地中最荒蕪的一塊土壤。從前胡適之先生論中國領袖人才之缺乏，認為理由之一是中國缺乏偉大的傳記文學。終中國之缺乏人格偉大的領袖人物，歸過於傳記文學之缺乏，這是事情之過度簡單化。但傳記文學實在是一種最良好的青年修養讀物。將許多高貴偉大的品質，形象化或肉身化於名人士上，青年人讀之，自然會感奮而向前向上。研究道德心理的人告訴我們，高貴德行之培養，其主要方法之一，即為個人對其所敬仰之人物所表現的高貴德行，能作審美的讚賞。而名人傳記，最能誘發青年的這種讚賞。但足以使青年讀之感奮的傳記，必須是出之以英雄主義的筆觸。索隱式的，揭發性的傳記，對青年之品格修養，只能引起反面的作用。青年人讀了，會恍然大悟，所謂歷史上的英雄豪傑志士仁人，原來不過如此。受人崇敬的偉大人物，原來也是自私自利，打算盤，謀利害的市儈！

唯物史觀之機械的運用所否定者不僅是英雄崇拜，而且是英雄主義，是構成英雄主義的三個要素——理想，信仰與戰鬥。英國有一部分人對這種歷史教學表示不滿，它將使青年人過度懷疑，以為世上無好人，人間無善行，結果是成爲大儒主義者。

所以我站在教育的立場上主張英雄崇拜。教青年人崇拜那些信仰崇高理想的，爲那理想而鬪爭的人，我看不出其中有任何「毒害」。對青年，我們尤其應該強調英雄主義。我們要教青年人立志做英雄——無名英雄或有名英雄，大英雄或小英雄，成功英雄或失敗英雄，軍事政治上的英雄或科學，技術，藝術，文學，工商商各界的英雄。

在家奴眼中英雄不是英雄，其原因或皆是英雄的缺點易於爲家奴發覺。英雄是有缺點的，但那並不妨礙英雄



之爲英雄，正像白日可以爲浮雲所蔽，而白日終不是浮雲一樣。中國人一向承認英雄可以有缺點，所以有聖賢與英雄之辨。聖賢應該是無疵的人格，英雄則是「大德不逾閑，小德可以出入」的人物。「今日祇當求愛國忘身之英雄，不當求束身寡過之迂士。既爲英雄矣，即稍有缺點，我輩當恕其小節而救其熱心。」三十年前的革命黨人曾經這樣呼號過。而講青年修養的人，不論中外古今，似乎都是想教青年做迂士。這類迂士對國家社會無大害，然而也無大利益而之下，他們成爲孔子所深惡痛疾，稱之爲「德之賊」的鄉愿。不拘小節，處大義則漠然者是英雄。拘謹鄉愿，臨大節不能明白者是迂士。針對着目前泛濫坊間之迂士主義鄉愿主義的青年修養談，我們強調提倡青年之英雄主義。對於那些鄉愿型人物，卡拉爾稱之爲「不誠的人」，回到文雅，隨時隨地道貌岸然，不問罪別人，不說傷人情感的話。這類人，他說是清凈的，就像炭陵是清凈一樣——其意義是毒與死！

而英雄，如像尼采說的，是汪洋大海，可以吸收濁流，而不爲濁流所污。尼采甚至這樣說，人就像一棵樹：「他愈想向高空與光明生長，他的根纜愈得使勁向下，向地裏，向深處——向罪惡——處伸！」

魯智深殺人放火，吃狗肉，然而終成正果。而其他遵守佛門規矩，常向方丈控訴魯智深的僧衆卻不能成佛，因爲魯智深是佛門中的英雄，其他僧衆則爲佛門的鄉愿與迂士！

我們並不主張，青年人要做英雄，必須「向罪惡處伸」，但規行矩步，束身寡過，似乎不宜苛求之於血氣方剛的青年。社會之所期望於青年，青年之所應自勉者應該是——有熱誠，有血性，能够「愛國忘身」，小節上假使有過失，應該是可以寬恕的。

## 羣與己

人，如亞里斯多德說的，是政治的動物。凡不屬於國家的人，非超人天神，即是野蠻人。

人雖然不能自外於社會（國家是一種社會），然而人們對社會的態度，可以有不同的幾種。據說，美國人對政府，目之為「公僕」，他們期待濟國家為他們服務。英國人對政府抱互不侵犯的態度。他們不吝嗇自己對國家應分的義務，同時他們不能容忍法律及傳統規定以外之個人自由與權利之被侵犯與干涉。法國人對政府有戒心，唯恐政府權能之擴大，他們有以反政府為榮的心理。德國人則以國家為至上，人民對作為國家代表的政府，只能有全面而絕對的服從。

個人對國家應該持什麼態度，這是社會哲學上最重要的一個問題。這裏我們有兩個極端——個人主義與集體主義。

個人主義的社會哲學以十八世紀的英國為搖籃。個人是自給自足的生存單位，這派哲學家這樣想像。是個人構成社會，不是個人受社會之構成。

這派社會哲學與當時英國的功利主義哲學是脈絡相通的。人是自私自利的動物，凡人都為自己的利益打算，因為人生目的就在為自己求致最多的快樂或幸福。個人假使有利他的行為，那只是間接的利己，因為在有些場合，利己須以利他為條件。但這種自私自利，自己打算，並不是壞事情。人人審自為謀，人人即能實現最大限度的幸福。假

使構成社會之大部分成員是幸福的，那社會還會是不幸福的嗎？再說，如上所述，在有些場合，利已須以利他為條件，故真正的利己不會損人。而在另一個場合，利己的結果可以利他。廠主開工廠的動機是利己，但工廠可給予工人以生計，可以增加國富，這就是利他的結果。國家的功能只是在個人之自由活動足以造成「互損」的情形下出而干涉。在一般情形下，國家對個人的干涉應該愈少愈妙。

這種個人主義社會哲學在經濟學上的反映是出名的「放任政策」(Laissez Faire)。個人的經濟活動，以獲取私人利潤為目的，國家不應加以干預，而應聽其「自由競爭」。這自由競爭，據個人主義哲學家說，可以誘致最大量的生產，也可造成最公平的分配。

這個人主義的社會哲學是十八世紀英國正在盛頭的布爾喬亞階級對地主貴族所施之鬭爭武器；在當時有它的進步性，因而能夠「持之有故」。但在今日，則個人主義已成顯然的時代錯誤。一二百年的歷史徹底暴露了個人主義的罪惡。資本家自私自利，損及了工人；奸商發國難財，損及了大眾的生計。世界上一切罪惡，幾乎無一不可以歸咎於道自私自利的個人主義的。所以在今日決無明目張膽提倡個人主義的人。但在個人主義哲學中間也有着不可抹殺的有價值的傳統，那就是對個性的尊重，對個人自由與個人智慧，個人道德責任之強調。

集體主義有兩種，「歐羅巴的」(Hard Collectivism) 與民主的。

凡集體主義，不論是歐羅巴的或民主的，必然具有一個特徵，即是，個人在思想、情感、行動上對團體之「從衆」。這「從衆」也許出於畏懼心理，也許出於盲目的感情衝動。前者是盲從，後者是盲從。這是歐羅巴的集體主義之兩種方式。

但假使「從來」是自發自動的，是出於心悅誠服，而其間又有理智與智慧作用於其間，這是民主的集體主義。

安徒生的童話皇帝之新衣是獸羣的集體主義之絕好的諷刺畫——

有一位國王，犯着「弄人好友」的毛病。他不懂朝政，不管軍國大事。他的唯一關心是穿著新奇的衣服。有一次兩位騙子自遠道來干謁國王，自稱能織造一種奇異的布帛，輕如瓊翼，美麗非凡，而且具有一種神奇作用。國王穿了這布帛製成的衣服可以辨別臣下之忠奸賢愚。——凡愚蠢的人與才不稱其位的人，看不見那布帛。

於是國王頒賜大批絲綢及金銀，命令遣兩位騙子如法織造。中間國王派一年高德劬的大臣前往視察，但見他們在織機上虛做姿勢，並對他指手劃脚，講述那布帛的顏色式樣。這老大吃一驚。機上是空空似也的。「難道我是愚人嗎？難道我不稱職？」於是他說奏國王，盛讚那神奇的布帛。國王另派一位臣僚前往視察，他在織機上一無所見，但是回去跪奏如第一大臣。布帛下了織機，動手裁縫了。國王親去視察，只見兩人在空中裝腔作勢。「什麼？難道我是昏君？難道我不配做皇帝？」於是他盛讚那衣服，披在身上，左右顧盼，洋洋自得。回宮時百官一致稱頌，並建議國王穿此新衣，在京城中巡遊一週。翌日，國王以隆盛的儀仗出發了，沿途視者如堵，爭先讚美，蓋人人不看見，但人人唯恐旁人看見。最後一個小孩子說破了真理：「國王一絲不掛呀！」

在政治上也有這樣的騙子。他們可以一手掩住天下人耳目，一手牽着億萬人的鼻子跑。這類英雄歷史上的有的是。

易卜生的立場是個人主義的。在國民公敵那劇本中，他抨擊歐羣的集體主義至體無完膚的地步。本地人民，經營衛生浴泉，「悅來」大批遊人，來避暑，來養病。浴泉成爲當地人民的生財大道。有與官斯錦克曼者，發現浴池水管

裝置不當，泉水中滋生病菌，建議重建水管。但重建工程浩大，需款甚鉅，而且浴池營業得有一年兩載的停頓。於是當地人民大嘩，報紙不肯刊載他的報告書，印刷廠也不敢承印。他要開會演說，全城屋主不肯把空房子租給他做會場。後來好不容易租到了會場，召集了公民會議。結果羣衆鳴鼓而攻之，一致議決，稱他爲「國民公敵」趕他下臺。他狼狽而逃，衣服被撕破，回到家裏，窗戶被人用石子擲破。第二天政府免他的官職之職，房東趕他搬場，他女兒上學的學校勒令她退學。那醫生慨然說：「在『多數』方面的是權力而不是真理」，「最偉大的人是披孤獨的人」。

羣衆是盲目的，羣衆的目光往往短視。他們對先知先覺的人往往要加以迫害，這是國民公敵的主題。

要認識羣衆的集體主義，我們不必往小說戲劇中跑。在現實界中，例子有的是。在目前，我們有剝特剝的納粹統治。他在我的密爾中，講到宣傳方法，公然主張說，而且要說大謊，說不平凡的謊，因爲平凡的人不會相信平凡的謊。在另一處地方，他對人自由，統治兆民的最好的方法是恐怖主義，因爲，凡人都是恐懼的。

盧騷是一個極端的個人主義者。他強調個性至「非社會」、「反社會」的程度。他對他的理想兒童愛彌兒的理想教育是：讓他自由發展，不讓他沾染腐敗的社會影響。但是愛彌兒有一位師傅指導他，所以有人嘲笑盧騷的不徹底。愛彌兒要脫離社會的影響，但愛彌兒的師傅正是社會的化身，不過他代表的是社會之好的方面而不是壞的方面。盧騷主張愛彌兒在十五歲前應該少讀書，但他推薦魯濱遜漂流記這本書。魯濱遜在孤島上獨立經營魯賓索居的生活，所以盧騷喜歡這部書。但魯濱遜在孤島上賴以生存的那套生活本領，還不是他漂流到孤島以前在大社會中學來的。

不僅技能，凡個人一切的生活習慣，生活方式，其全部情感，觀念，思想，信仰，一言以蔽之，其全部意識形態，無不來自社會。個人沒有「自由意志」，個人是受社會決定的。集體主義的理論家這樣告訴我們。

積個人而為家庭，積家庭而為村落，積村落而為國家。這是亞里斯多德在政治學中所列舉的程序。中國的先哲有類似的見解，所以有身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平的主張。但集體主義的社會哲學家否定了這種常識的看法。是全體先於部分的，他們說，不是部分先於全體。人類在地球上的生存，最初以團體份子的資格出現，決不以個人的資格出現。人們在生存競爭中，所考慮的是團體的存亡，不是個人的休戚。離開了社會，個人沒有存在，就像手足肢體離開了整個人體不能有生存一樣。因為全體先於部分，所以全體也重於部分。四肢百體不是目的，而是為整個人體服役的工具；同樣個人不是目的，而是為整個社會服役的工具。

這種以團體為重，個人為輕的集體主義社會哲學，經由十九世紀之德國哲學家康德，黑格爾而獲得最靈敏的發揮。菲希特說：

「合理生活的內涵是：個人在團體中忘卻自己，將自己的生命同全體的生命聯繫起來，並為全體而犧牲自己。不合理的生活是：個人只想自己，只愛自己以及與自己有關的人，只追尋自己的權利。假使凡合理的，同時就是良善的，凡不合理的，同時就是罪惡的，則世間只有一種道德：忘卻自己之為個人，只有一種罪惡：為自己着想。」菲希特的道德意志，國民幣是被稱為近代民族主義之聖經的。他的關音是：為了民族的利益，犧牲個人生命的全部。羅素在詳述道德意志國民幣時說，菲希特的意思是：一個道德意志小孩子吃飽，不是為了飽肚子，而是為了把身體養大了可以替德意志民族打仗。

假使爲了全體，個人犧牲其全部，個人豈不是太吃虧？不是的，據菲希志說，凡人皆有一種天性，要在地球之上建立天堂，要賦予他自己在世上的日常工作以不朽與永恆，並在「暫時」中間培養出「永恆」來。個人是必朽的，個人的事業不能永存，但民族卻永生而不朽。個人將自己的成就投入民族，則民族存在一天，那成就也存在一天，並成爲那民族生命之演進中之一個永久的決定因素，所以民族是個人事功之永恆不朽性的保證。所以，「爲救民族，個人必須準備就死，庶幾民族可以生存，庶幾個人可以在民族中間過那種他所願望的唯一生命。」這也是耶穌教調他們徒的道理：凡失掉一切的要得到一切，凡爲我犧牲生命的要得到永生。

小我是大我中之一部分，有大我然後有小我的生命。個人所應該做的，不像個人主義者所主張的，追求自己的利益，以爲利己兼可利他；而應該爲社會服務，只有在爲社會服務之中，個人可實現他較好的，較「真實」的自我。菲希志以「民族」爲大我，黑格爾則供「國家」爲大我。（在菲希志看來，民族與國家兩說不相同。）個人必然是自私的，無理性的動物，受其慾念與環境之役使。只有自願地服從國家的制度、法律的，纔能進於理性與善。而且孤立起來說，個人根本是種抽象的概念。只有在國家社會之目的意義中，只有憑着吮吸國家社會之目的與意義，個人纔能獲得真正的人格。故爲大我以犧牲小我，是社會效率，同時也是個人發展。

德國的學者分社會爲共同社會與利益社會兩種。利益社會乃是個人爲某些利害關係某些共同目的而結成之「羣」。先有個人，後有羣，個人是目的，羣是手段。利益社會之典型的例子是合夥商店。共同社會的情形正相反，羣先自存在，個人在此羣中，受羣之陶冶、支配而不自知，以至在情感意識上，個人與羣之生命溶爲一片，混不可分。這共同社會的典型例子是家庭。利益社會亦稱人爲社會，是人與人間外部的機械的結合；共同社會亦稱自然社會，是一

種有機體。在利益社會中，各成員離開了羣，不失其獨立的存在，例如股東之可以退出合夥公司，這種結合是片面性的，弛緩的，而所謂人不能自外於社會者乃指共同社會。在真正的共同社會中，各成員之間的關係乃以「愛」與「關心」為心理基礎，其特徵為憂樂與共，命運共通的感覺。譬如在家庭中，每一成員對整個家庭，對其他各成員，具有切膚的關心，一人之休戚榮辱即是一家的休戚榮辱，而一家的休戚榮辱亦即為每人的休戚榮辱。此所以個人為了家庭，可以犧牲其一切，包括生命而不辭。

集體主義的社會哲學，自然比較適用於共同社會，而不適用於利益社會。但一個羣，究竟是共同社會抑或利益社會，並非片言可以決定。個人主義社會哲學家，尤其是盧騷、霍布士之流，目國家為利益社會。在德國的學者黑格爾之流的心目中，國家是共同社會。非希忒認為民族是共同社會而國家是利益社會。至於馬克斯主義者，他們否認民族國家是共同社會，而承認階級經濟上的階級是利益社會。

杜威用「參預」(Participation)兩字說明民主主義的精神。一個團體，民主化或不民主化，以及民主化程度之高低，以團體中各份子對團體中事情參預不參預以及參預的程度而決定。不但是形體上參預，而且在情感與想像上參預。家庭是一個民主化的社羣，因為家庭中各份子對家庭中的事情大致是參預的，但兄弟鬩牆，始媳失和的家庭以及紅樓夢中賈府一類的大家庭是不民主的，至少民主化的程度不高不。工廠是不是一個民主化社羣呢？照杜威的說法，在資本主義社會中，工廠是不民主的。工人在形體上參預工廠的事情，工廠的活動，但在想像與情感上並不參預。工廠以利潤為目的，這目的是廠主，資本家的，工人並不參預。



杜威心目中的民主社會，與上文所說的共同社會頗相類似。一個社羣，其中各份子是命運與共，憂樂共通的，他是共同社會，也是民主社會。凡共同社會必須以「民主」為精神，而真正民主的社會，在各份子的情感想像上，也必然是共同社會。

杜威的社會哲學是個人與社會並重，個性發展與社會效率並提。所以有人批評杜威，說他表面上講社會效率，講合作，骨子裏是個人主義者；他的社會合作是合夥公司式的合作，個人是目的，社會是手段；所以，他的是不澈底的集體主義。

但在德國式的集體主義與杜威的集體主義之間，我們寧可接受後者，因為它是「民主主義」的，而前者則容易流入極權主義。極權主義一名詞 *Totalitarianism*，漢譯應為「全體主義」，其基本涵義是「全體先於部分，全體比部分更為重要。」故目前德國之極權主義，並不是希特勒及其少數黨徒之「天才」或「瘋狂」的創作，而實為菲希特、黑格爾輩所創導的德國式的集體主義之邏輯的發展。個人意識只是社會意識中之涓滴一滴，個人自不能用其一點一滴的私人智慧與判斷去「妄是非」社會的道德及法政。個人的全部道德只是服從社會的權威。國家是客觀的，普遍的絕對精神之化身。但國家之代表是誰？還不是政府，還不是「朕即國家」的統治者？故德國式的集體主義，容易為野心家利用以為箝制羣民的意識工具。而杜威的集體主義則強調個人智慧，私人判斷。

一個社羣，是共同社會，還是利益社會，不是固定不變的。從歷史上考察，它有一種辯證的發展。人類生活之第一階段是純粹的集體主義，個人是不存在的，這是「正」。至近世而個人被發現，個人被強調至與社會分庭抗禮乃至取代社會的地步，這是「反」。目前是「合」的階段了。集體主義重又被提出，以否定過度的個人主義。但「合」不

是「正」的重複，它對「反」有攝有乘。我們不妨以蘇聯的集體主義為代表吧。蘇聯的教育當局，教育理論家，再三聲明，他們反對個人主義，但不反對個性。個性是應該受鼓勵的，故其教育宗旨規定為：「……助長一個康健，強壯，積極地勇敢，獨立地思想與行動的人之全面的發展……」高爾基在文化與人民一本文論集中，再三闡揚蘇聯正在創造一種新的「人文主義」，其特點為個人智能之最大量的發展，個人重要性之最大程度之提高，個性之最大限度之尊重。

在一個社會哲學問題上展開如此冗長的討論，在青年修養的見地上，我希望我的讀者獲得何種結論呢？——

第一，我們不應做個人主義者，應該做集體主義者；第二，我們不應是歐羣的集體主義而應是民主的集體主義。我們在想像上，情感上，對民族國家的命運，社會大眾的憂樂，應有最大限度，最深程度的參與，如像我們參與我們家人弟兄的命運禍福。瑪志尼是意大利民族主義之倡導人。他說，在歲時令節，當一家人聚餐，想起有一位弟兄，漂流在外時，大家一定會成聲疾呼的。他將當時在異族統治下的意大利同胞比作這漂流在外的弟兄。在目前的中國，想起孫以上淪陷區同胞水深火熱的生活來，我們有無切膚之感？如其有的，我們纔是澈底的集體主義者。這種修養，羅稱之為「敏感」，情緒上的「敏感」，也稱之為同情。中國先哲則名之曰「仁」。仁是對人的關心，我們在人生與趣一文中已經提過。「關心」也就是參與。仁有大小，而仁之大小則決定於所關心的人之多少及所參與的事之大小。有着「為天地立心，為生民請命」的抱負的人纔是「大仁」的人。這類人，自然能做到菲希特所說的「一個人在團體中忘却自己，將自己的生命同全體的生命聯繫起來，並為全體而犧牲自己。」對於他，羣已利害的界限是不存

在的。他將自己的利害寄託在羣的利害中，以羣的利害爲自己的利害。他並不以股東對合夥公司的態度對社會；在於他想像情緒上的是共同社會。

有了這種「仁」，他從衆也好，那從衆是自發自動的，心服誠悅的。假使不從衆，那他是斯鐸克曼發生一類的先知先覺。有「變異」而後有進化，這是自然界的定律，也適用於社會界。爲其本身利益計，社會也應容忍乃至鼓勵成員中少數人之「與衆不同」的特立獨行。只要那「獨特」是出發乎深厚的集體主義意識的。原來公民有兩種，一種是「從順」型的，他們是從衆的順民，一種是「創始型」的，他們有時會離經背道，甚至會犯上作亂。這類公民，稱之爲「孤獨的，創造性的公民」。社會進化的機運，往往就寄寓在這般公民身上。壓抑這班人的個性，無異於摧殘社會的生機。這班人是濃厚的集體主義意識，加上高超的私人判斷。他們之對社會順從也好，反對也好，無不出發於「仁」，再濟之以智慧作用。而歐羣的集體主義與民主的集體主義不同點之一，即爲前者抹殺私人判斷，個人智慧，而後者則加以肯定。

仁是民主的集體主義之心理基礎。憑着這仁，我們可以調和個性與羣性，統一個人利益與團體利益。王爾德在獄中記一書中，說耶穌是一位最偉大的個人主義者。但憑着想像，他泯除了自我生活與他人生活之間的界限，所以他纔有「愛人如己」、「爲他人而生活」的教訓。憑着這點想像，他獲得了擴張了的，無垠的人格。依我們的說法，假使耶穌已經做到泯除物我，愛人如己，他已經不是個人主義者了，他是集體主義者。至少，我們可以說，他是以個人主義出發，以集體主義收場。假使，如王爾德所想像，個人主義的最高目的是個人的豐富人格，則我們可以說，唯有作爲集體主義之心理基礎的「仁」，纔能給予個人以豐富的人格。這就是耶穌的教訓：凡爲我而捨去生命的，要獲得生

命施於人愈多的，所獲得也愈多。

我們要臨到羣己關係之討論上的最重要的問題了。那就是，仁，集體主義的情感，如何可以培養？仁，一部分來自天稟。

彌爾解釋道德之敏感，就是對抽象刺激之情緒反應。一個身在淪陷區的人，目擊敵人的某一暴行，這暴行對他是一種具體的刺激。對它，他會起一種忿怒的情緒反應。但假使他自報紙上讀到那暴行，或從口頭聽到那暴行，而那報載記載或口頭述說，又是平淡無奇，不是繪聲繪色的，那暴行就是抽象的刺激。假使你對這刺激，還能起忿怒的情緒反應，你就是在道德上敏感的人，用我們的說法，就是一個仁者。愛家庭是比較容易，因為家庭是具體的刺激。對民族國家起愛的情緒反應卻比較難，因為民族國家是抽象的刺激。至於一個人敏感程度之或高或低，據彌爾說，一部分與各人的智慧有關，也就是說，一部分決定於天稟。

王爾德說，耶穌道德的基礎就是愛，就是同情，而愛與同情，則來自想像。想像力在藝術創作上是主要的因素，這想像力作用在人生關係上，就成為愛與同情。耶穌的同情最深，要最博——他將人世間一切罪惡痛苦擔當在自己的肩上，將整個悲慘世界作為自己的世界——因為他的想像力最豐富，最神奇。

但這想像力之大小，一部分是決定於天稟的，在人生關係的領域中，就像在藝術創作的境界裏。

現在，讓我們撇開天稟的因素，來考察一下，怎樣用後天的努力，增加我們的敏感或同情。

第一個方法是生活體驗。具體刺激來自直接的生活經驗，抽象刺激則來自間接體驗。敏感雖然說是對於抽象

劇激的情緒反應，但它仍得以某些最低限度的具體生活經驗為基礎。豐富的具體生活經驗可以加大對抽象刺激反應之範圍以及加深對抽象刺激反應之程度。曾經身嘗過敵人暴行的人，對「敵人」這一抽象概念，一定較未曾身嘗過者有更大更深的「敵愾」。美國當代小說家辛克萊，在石炭王這部小說中，敘述一位學社會學的大學生，在假期中，投身他父親所有的一個煤礦去實習，他的父親是美國的一位煤大王。他身嘗礦工所受的非人待遇，對礦工之同情，油然而生。等他哥哥到礦山中將他帶出去時，他說：「我這有一個星期的工資沒有領呢！」他忘記了他是一個擁資億萬的煤大王的公子，托爾斯泰曾在莫斯科附近的貧民窟中做社會調查。他將貧民所過的悲慘生活與自己所過的優越生活對照起來，真覺寢食不安。在他將要登車離開這貧民窟時，他頓足捶胸，號啕大哭。他覺得他是屬於這些貧民的，他不應該離開他的苦難的弟兄。盧騷講愛彌兒的道德教育，主張培養同情，而培養同情的方法則為教他多接觸他人之痛苦。

第二是培養好奇心。凡人對其身外的環境，即其所處的世界有求知的慾望。這「求知」的原始形態是好奇。好奇是人類智慧生活的萌芽，也是人類道德生活的酵母。因為好奇心有以物為對象，有以人為對象，前者可以促進對自然現象的「求知」，後者可以促進對社會現象的「求知」。正像想像作用在美感生活裏成為藝術創作，作用在人生關係上即成同情一樣，「好奇」作用在自然現象上是科學，作用在社會現象上也可以成爲「同情」。王爾德有一篇題爲快樂王子的童話。一位王子，娶在深宮，不識人間愁滋味，故稱快樂王子。死後被人塑爲銅像，鑲上雲表，俯瞰城中種種生活形相，歷歷在目。他看到城中之飢寒疾苦，大爲感動，叫燕子吻去他的用翡翠製成的雙目去周濟窮人。最後，他的用鉛所製成的心也痛碎了。對於許多人間悲苦，我們往往麻木不仁，漠然無動者，因為我們不知道，不看

見。看見了，知道了時，鐵石心腸，也會打動的。

滿足人們對社會現象，人生關係的好奇，有用直接方法，上文所舉石炭王的兒子及托爾斯泰的例子就是，那是直接生活體驗，有用間接方法，那就是讀書閱報。而文學書尤其能滿足我們的好奇，打動我們的同情。因為對抽象刺激起情緒反應，比較難能，而文學則以其具體的形象而不以抽象的概念為本質。屠格涅夫著獵人日記，一部小說，俄國的王公貴族，讀之大為感激，當時的太子，日後的俄皇，為之淚下。他這纔「知道」原來農奴也是人，也是有感覺有靈魂的人，有人認為俄國農奴之解放，實受屠氏獵人日記之賜。這固然是事情之過度簡單化，但總之我們不能否認文學可以打動人們的同情之力量。文學是社會現象，人生關係的鏡子。文學以外，其他藝術，例如繪畫，音樂，建築，雕刻，也能加強我們情緒的敏感。巴黎油畫館中的普法戰爭油畫，如薛福成所記載的，最能激發法國人的愛國心，也最能引起法國人對德國之報復情緒反應。

在自然科學的教學上有一個重要的原則，就是，不要因科學智識之機械生硬的灌注而勒斃了學生對科學之好奇心與求知慾望。在社會科學的教學上，這條原則同樣適用。不要因「智識」而犧牲了對社會現象，人生關係的好奇心。社會科學是重要的，它不但能使我们看見社會現象，而且能使我们了解社會現象。但社會科學書本，多以抽象概念為內容，必須輔之以「具體刺激」。學校應該注重社會科學，它起著道德教育，公民教育的作用。在個人修養上講，青年學生應該儘量多讀社會科學書。石炭王的兒子所以肯投身礦山實習，因為他在社會學的研究上發生了對於礦工生活的好奇。

第三是參加戰鬥。一個學生對其所屬之學校，在什麼時候最能起同情之反應呢？那就是在他的學校與別的學

投球賽之時。在形體上參予球賽的人雖然只有十幾個人，而在想像上，情感上參予的幾乎是全校人。同樣，一個民族國家，其人民之民族國家意識最易發揚的時候，也就是國家民族有敵國外患的時候。黨員對於政黨比較普遍國民對國家較多忠忱，因為政黨經常在戰鬥之中，而且要求每個黨員之積極參加戰爭。一個團體中的成員，要覺得自己是在支持着團體，而同時自己也在受團體之支持，他纔能有真正的團體意識；而在戰鬥中的團體則最能給予其成員以「支持團體也受團體支持」的感覺。目前要提高青年人的民族意識，國家的觀念，最好的方法，莫如讓青年人參予抗戰建國的各個部門，不但在形體上參加，而且在想像及情感上參加。讓他們為抗建的目的而戰鬥。任何人的工作及生活，只要同民族國家的目標聯系起來，吸收民族國家的大目標為個人生活及工作的目標，他的生活就是戰鬥的生活，工作就是戰鬥的工作。我們對戰鬥兩字，是從最廣義講的，如像我們在英雄與英雄崇拜一文中所說。在這意義上說，一個國家人民的民族意識與國家觀念與其民主化程度是成正比例的。蓋人民參予國家之事愈多，則其戰鬥意識愈發強，其民族國家觀念亦愈熱烈。

第四是接觸偉人言行。我們所討論的「仁」、「敬感」、「同情」在社會心理學家說來，就是「社會情緒」。對於小規模社會之社會情緒是容易發生的，譬如家庭中，各分子對家庭及對各分子彼此之間，比較容易做到命運共進憂樂與共的地步。對大規模社會的社會情緒比較難能，那是一種對「抽象理想」的情緒。而對抽象理想的情緒，可以通過具體的「人」的關係而培養起來。愛屋及烏，我們愛一個人往往亦愛他所愛的東西，至少對他所發生興趣的東西也發生興趣。我們敬仰崇拜偉人，我們對肉身化於偉人身上的諸抽象品格，譬如公而忘私，為國捐軀，當然能發生「審美的欣賞」，同時對偉人所為獻身的國家社會也自然會逐漸「關心」與「敬感」。我們所說的偉人，

相當於我們在英雄與英雄崇拜一文中的英雄，是為民族國家，社會大眾而工作，而戰鬥，而生活的人們。青年人應該多讀文學作品，尤其應該多讀傳記文學。

社會要培養其成員之社會意識，有一個重要的條件，即是社會與個人的利害，在大體上必須是一致的。能够支持成員的團體，總能受成員之支持。假定在一個社會之中，有兩個利害相水火的对壘集團，則這社會中的各成員對整個社會就難以有社會意識。這道理，幾千年前的希臘哲人早已看到了。柏拉圖在共和國中，指出一國之內，貧富之過份懸殊，為動搖國本之最大因素。那種國家不是一個國家，他說，而是兩個國家；那個國家裏的人民是兩個異國的人民。亞里斯多德在政治學中也有類似的議論。青年人固然應該培養自己的社會意識，但同時也要努力建造一個「均」的社會。只有一個「均」的，「公平」的社會，各成員對之，纔能有「共同社會」的感覺。

這就使我們回復到「社會決定論」的問題上去。究竟社會改造應先於個人改造，還是個人改造應先於社會改造？人生以服務為目的，不以奪取為目的，國父中山先生詔示青年人，但目前這個社會是奪取的，主要是經濟奪取的社會。所以生息在這社會中的人，還是大多數以奪取為目的。憑主觀之努力，在奪取的社會中，不以奪取，而以服務為目的，這種人畢竟是少數，不能期望之於人人。青年人講修養，要立志個人不奪取，同時也要立志使我們的社會進於「不奪取」，使得人人皆能以服務而不以奪取為人生目的。

杜威在新習個人主義一書中，有遺失了的個人一章。在目前的美國社會中，他說，個人已經失卻其存在。個人生活完全為盲目的社會力量所支配，所操縱，個人不能自動，不由自主。目前大部分美國人的特徵是「不穩定」。天天



有失業之憂，人人有破產之懼。於是他們的生活，成爲「苟全性命」，雖說爾予之，亦在所必受。這還談得上個人尊嚴，個性發展嗎？所以，我們假使要求個人尊嚴，個性發展，我們首先得向社會要求「穩定」，尤其是經濟生活的穩定。

據杜威說，中世紀的人，比着現代人，有比較統一的個性，即是比較統一的人格。所以然者，乃因當時有統一的中心思想，中心信仰，統一的社會價值標準，足以爲個人效忠之對象，爲個人安身立命之所。現代人缺乏壯健而統一之個性，乃因現代社會是不統一的，缺乏統一的價值標準，統一的信仰對象，因而個人生活渾亂迷惘似的，拿不住一以貫之的宗旨。這一以貫之的個人生活宗旨，必須自一以貫之的社會生活宗旨中吸取過來。故壯健而統一的個性，必須自壯健而統一的社會生活中吸取整分。若謂導個人之主觀努力，先建立了壯健而統一的個性人格，再來建立壯健而統一的社會，這在杜威看來，是迷信「道德魔術」。

「你要想有益於社會，最好的法子莫如把你自己的這塊材料鑄造成器。」易卜生的這句話是有道理的。但相反的一句話也同樣有道理：「你要想有益於你個性，最好的法子莫如把個性所由滋長的社會變好。」

談個人修養，可以自個人出發，但必須以社會爲歸宿。這是一本青年修養的書，必須以羣與己這個題目結束的原因。

生 活 藝 術

民國三十三年八月

民國三十三年一月再版

每冊定價一元八角

印刷者

開明書店

發行者

開明書店  
代表人 范洗人

著作者

曹 孚

所有著作權不換無印

(89P.)K

學



1500