

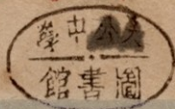
開明青年叢書

豐富的人

曹孚著



開明書店



8569  
457  
特種資料室

8569  
457  
Ra (92.1)  
9213  
4577  
847  
1948

豐 富 的 人 生

曹孚 著

另  
櫥  
保  
管



圖  
書  
館  
移  
交  
書  
刊

開 明 書 店

開  
明  
書  
館  
藏

國立政治大學圖書館典藏

090319  
由國家圖書館數位化



不  
十  
冊

# 豐 富 的 人 生

民國三十六年十二月月初版

民國三十三年七月特一版

每冊定價國幣一元六角

印刷者

開明書店

發行者

上海福州路  
開明書店  
代表人范洗人

著作者

曹 孚

有著作權 \* 不准翻印

(78P.) K

富

內政部著作權註冊執照內審字第一一〇四二號

# 目錄

「爲萬世開太平」	一
談安身立命	一〇
政治與道德	一七
論文化人	二五
學與用	三八
豐富的人生	五四
文藝的教育	七二
思想自由	八九
免於恐懼之自由	一〇四
論基督教文明	一一五
免於匱乏之自由	一三四

## 「爲萬世開太平」

這次日皇昭和在投降敕令中，曾有「爲萬代子孫開闢和平」一語，有一家報紙將這句話譯爲「爲萬世開太平」。「爲萬世開太平」一語出自宋儒張橫渠。假使日皇用的是這句話，那是魔鬼引證聖經。

對目前的我國人詛咒戰爭，歌頌和平，是多餘的事。這八年來，我們耳聞，目覩，身歷的種種，使我們每個人知道了什麼是戰爭，認識了戰爭是怎樣一種面貌。古代人描寫戰爭，說「爭城以戰，殺人盈城，爭地以戰，殺人盈野。」這一次，我國爲「殺人」所「盈」的城市與原野不知有多少！古代人控訴戰爭的慘酷，說它「寡人之妻，孤人之子。」這一次，除了造成大批孤兒寡婦，戰爭又直接殺害了無數的婦女與兒童。莫泊桑筆下的二漁夫，在聽到山頭傳來陣陣砲聲時，覺得每一個砲彈都破壞了某些人的好夢，斷送了某些期待中的歡愉，希望中的幸福。這一次，砲聲在我國大地上響了八個年頭，我國人被破壞的好夢，被斷送的歡愉與幸福該有多少？我們自然不希望我們這輩子重見

戰爭，我們自然願望我們的子女不要再看見戰爭，我們也祝禱着我們萬代子孫永享和平之福。

和平，永久的和平，不僅是我國人民的祝禱，也是全世界人民的虔誠願望。這願望在舊金山聯合國會議席上各國代表的言論中發出了聲音。他們千言萬語，總不脫如何根絕戰爭，如何永保和平這一個宗旨。在許多名言讜論之中，我以為埃及代表的言論最足發人深省。他分析和平兩字的中國字義，說，和是和諧，平是公平。真正的和平，他指出，必須以和諧與公平為基礎。在我們看來，公平比着和諧，作為和平的基礎，更為重要。公平是因，和諧是果。能公平相處，然後會彼此和諧。

當意大利侵略阿比西尼亞之時，國際輿論倡言制裁。而為我們所敬仰的一位英國哲人羅素，反對英法諸大國干涉意大利的侵略。他以為阿比西尼亞之遭殃是一個較小的禍害，若英法干涉，引出世界大戰，那是較大的禍害。兩害相權取其輕，他主張犧牲弱小的阿比西尼亞。阿比西尼亞被犧牲了，羅素的避免世界戰爭的願望卻終成虛願。而在張伯倫簽訂慕尼黑協定歸來，聚集唐寧街向張伯倫歡呼致敬的英國民衆，也像羅素一樣，最後失望於所謂「我們這一輩子的和平」(peace in our time)。他們就在這一輩子遭遇

了戰爭，因為他們想離開公平的原則而求致和平。

我們目前還不能預言，我們這一輩子是否要再見一次戰爭，我們的子孫是否必須經歷戰爭的浩劫。假使今後國與國相處，仍然不以公平爲指導精神，那麼，讓我們提醒自己，從第一次大戰到第二次大戰，中間的距離僅僅二十五年。

國與國之間需要和平，一國的內部更需要和平。一國內部之真正和平，寓於國內各階級之間關係的和諧，而這和諧，像國際的和諧一樣，也得以公平爲基礎。

遠在幾千年前，希臘哲人柏拉圖就曾指出，同一社會中各階級之間貧富的過分不平，足以將同一國家的人民劃分成兩個敵對的國家；因而他在他的「共和國」中所描狀的理想社會乃是取消貧富差別的共產社會。

柏拉圖所看到的不僅是希臘一個時期的情形，而是中外古今一切社會的情形。在這意義上，真正的國內和平，在人類歷史上，很少存在過。因爲在過去，乃至在現在，在社會各階級之間很少有真正的和諧，而這不和諧是種因於各階級人民間之生活的不公平，尤其是經濟生活上的不公平。

從柏拉圖開始，中外古今的哲人不談社會改造則已，談社會改造總不忽視這公平的原則。他們要將公平的精神，或多或少地注入於他們的理想社會中。而近代史上的三大運動或思潮，民族主義，民主主義，社會主義，更明顯地以公平為指導精神；民族主義着眼於民族之間的公平，民主主義着眼於政治上的公平，社會主義着眼於經濟上的公平。

說民主主義着眼於政治上的公平，那是對民主主義之狹義的看法。真正的民族主義即是民主原則在民族關係上之運用。歐洲的民族主義運動以被壓迫民族對主宰民族之解放獨立運動的方式開始。在異族統治之下，不可能有民主的政治，建立民主政治必須以民族獨立為前提。故歐美早期的民主主義運動者同時就是民族主義運動者。真誠的民主主義信徒一定是民族平等，民族自決原則之擁護者。至於後來民族主義演變成為弱肉強食的侵略主義，帝國主義，那是民族主義之墜落；而墜落之另一方式是利用民族主義去窒礙乃至鎮壓民主主義。

民主主義之構成信條有三。第一是快樂，第二是平等，第三是自由。



快樂的概念是十七十八世紀人類思想上偉大發現之一。在這以前，痛苦被認爲人類命定的本分。幸福是禁果，快樂的追求是非法的，不道德的願望。到了十七十八世紀，人類開始相信，痛苦是應該避免而且可能避免的，快樂是應該追求而且可能求致的。功利主義倫理學派更以快樂之追求爲人生至高無上之目的。早期的民主主義者完全接受功利主義倫理學的觀點。一七七六年的美國獨立宣言鄭重聲明：生命，自由與快樂之追求，是人人所有的天賦人權。功利主義倫理學以快樂之追求爲人生至高無上之目標，民主主義者以「最大多數之最大幸福」的實現爲國家存在，政府組成的最後理由。

關於快樂和幸福的考慮，關鍵不在快樂之絕對數量而在快樂之相對分配。民主主義者所要爭取的快樂，當然不是爲少數人錦上添花而是爲多數人雪中送炭的幸福。他們所要實現的不是少數人的最大幸福而是最大多數人的最大幸福。快樂的追求不是少數人的天賦人權，而是人人所有的天賦人權。在這裏就有公平的原則。

平等是最大的公平。早期民主主義者有人人生而平等的信念。從生理心理上考察，人人生而平等的信念不能成立。但民主主義所要求的平等不是削趾適履的生活方式之機械的齊一，而是人人在幸福快樂之追求上機會的平等。譬如教育機會。快樂之構成的一

個條件是教育機會。民主主義應該保證每個公民有平等的受教育機會；但它不負責各個公民都受同樣的教育，並享受由教育中獲得的同樣的生活幸福。這個須受各人不同的心智，才能，興趣的限制。

平等有許多種類，主要的是法律上的平等，政治上的平等，經濟上的平等，教育文化的平等。在上述諸項平等之中，經濟的平等是最基本的，它是人生快樂之最後決定因素。其他種種平等，都得以經濟的平等為條件。教育機會對經濟能力之依存關係是顯然的；而對於困於匱乏的人侈談法律地位政治地位之平等，也顯然是一種諷刺。過去歐美的民主主義假使有值得受人詬病的地方，那首先是它對經濟上不平等之熟視無覩。此所以它被稱為「資產階級的」。但民主主義的救藥就在於民主主義本身——更多的，更徹底的民主；那就是經濟的民主。故邏輯地發展起來，民主主義必然與社會主義合流。

自由是個含義最為籠統的名詞。拉斯基教授在「現代國家中之自由」一書中，對自由下了這麼一個定義：所謂自由即是作為個人快樂幸福之必要保障之社會條件之不受拘束。一個工人不喜歡某種工作可以自動脫離那工作。這不能算自由。他脫離了那工作，

他便有凍餒之憂；在這情形下，選擇工作的自由對他是不沒有意義的。他所缺乏的是雖然脫離某一工作而仍可找到其他更合意的工作，因而不致受凍餒之憂的威脅的社會條件。拉斯基指出，自由之第一先決條件是安全，經濟的安全。一個被剝奪了職業安全的人，他必然會陷入於肉體的及精神的奴隸狀態。經濟的安全不就是自由，但沒有了經濟的安全，自由是無效的。他比較英美與蘇聯的工人，認爲後者有較多的自由，因爲他有較多的職業保障，經濟安全。另一個先決條件是教育權利。我們生活在一個廣大而複雜的世界上，若我們的心智不受足以運用自由的充分訓練，我們即無真正的自由。一個被剝奪去知識的人，他說，必然地會淪爲比他更爲幸運的人的奴隸。故受教育的權利，是現代人自由的基本條件。最後，他闡明自由與平等之關係。自由與平等是同時並進的，他指出。在民主運動史上，人民之爭取自由，最初以壓迫統治階級放棄某些特權的方式出現。有特權存在的地方，即是有不自由存在的地方。反之，社會中平等進一步，自由也進一步。他在「思想之自由」一章內反覆指陳，在有經濟特權存在的國家中，不可能有真正的思想自由。故最大限度自由之實現，有待於一切社會特權之夷平。那就是，有待於公平原則在一切生活方面——經濟，政治，文化教育——之確立。

民主主義不僅是一種政治制度，而且是一種社會理想。在過去，民主主義給予世人以民選政府，代議政治；但它未能如數兌現初期民主主義運動者所揭示的快樂，平等，自由三大理想。這是因爲民主得不夠，在範圍上不夠充分，在程度上不夠徹底。這一次，民主主義通過了一次最嚴厲的測驗，今後的世界是民主主義的世界。世界各國的人民一定會朝着快樂，平等，自由三大目標，勇邁前進。等到我們有了一個真正平等，真正自由的社會，我們也就是有了一個人人可以快樂幸福的社會，我們也就是有了一個理想的社會。

所謂太平，其涵義與和平不盡相同。沒有戰爭是和平；而太平，除了沒有戰爭，還含有其他東西。所謂太平盛世，除了不動刀兵之外，更應是一個人人快樂幸福的至治之世或大同之世；而所謂大同之世，也無非是至公至平——天下爲公——之世。

過去的人類對這大同之世只能心嚮往之。他們或則寄託其幻想於烏有的過去，那是中國之「堯舜之治」；或則預約其希望於渺茫的將來，那是西方的「烏託邦」。但目前的人類則已經跨上了這種大同世界的門檻。民主主義的道路即是導向真正公平，完全和

諧的理想世界的路線。

「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平，」這是我國先哲的最高抱負。而目前的我國人比起先哲來幸運多了，因爲，萬世的太平就可以在我們這一輩子身上開關起來。假使我們用這種目光看民主主義，則民主主義可以成爲足以使目前的我國人，尤其是青年人，寄託其熱誠與想像的生活理想。

## 談安身立命

中國古人談修養，以安身立命，開物成務爲極致。安身立命所以修己，開物成務所以爲人。

程子註釋「大學」章句，「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」一段，說「身」字當做「心」字。同樣，「安身立命」，「安身」兩字應作「安心」講。所謂安身者即是對於拂逆的環境，不利的遭遇，處之泰然，怡然，不怨尤，不苦惱的心理狀態。

人生不如意事，十常八九，故「安身」是一種頗爲難能的道德造詣。卽以此故，安身立命纔被懸爲修養的極致而提倡着。

有一種人是生來可以「安身」的，那就是冥頑不靈的人。譬如阿Q。被挨打之後，自己對自己說，這回算是祖父被孫子打了，就心安理得，呼呼酣睡。此是天生的麻木不仁；也有人用人工麻木自己的神經與感覺。所謂醇酒婦人，玩物喪志，在有些情形之

下，是人工麻醉劑，所以給予人心理之「苟安」者。

有一種安心的方法，古今中外，有不知多少的人，或多或少，或自覺或不自覺地採用着，那就是命運的觀念。相信人間之窮通得失，天壽禍福，乃由命運所決定，而命運又爲人之所不可與抵抗者。「樂天知命故不憂」，命運觀念，的確是人類發明的相當有效的精神安慰法。

但我們今日講安身立命卻不能乞靈於宿命論。宿命論寄生於宗教信仰。現代人的宗教信仰日就衰微。假使世界上今日還有宗教，那也是告朔的餼羊，在大體上已失卻規範人類生活行爲之力量；因而宿命論也隨之失卻其鎮定人心的作用。其次，在宗教信仰，宿命論中找心安，是對於現實之逃避。駝鳥在沙漠中，被獵人追趕得急了，看見一個不大不小的洞穴，就躲將下去，自己不看見獵人，便以爲獵人也看不見自己。假使宿命論能夠給人以心安，那只是駝鳥式的心安。

中國先哲雖然講天講命，但於命字之上另立一義字，主張以義制命，以義處命。命的概念，據程子說，乃爲中人而設。蓋此等人若不知命，必至見利必趨，遇難必避，得喪必動。上智之人，他說，則惟義之安，安於義而無所求。至於聞有命而猶不能安者，

則爲最下等之人。故在程子輩的心目中，義命並非對立，命並不礙義，命乃所以爲義。程子對於安心的說教：「處患難知其無可奈何，遂放意而不反，是安於義命者。」

個人的窮通得喪，歸之於無可奈何之命，教人置之不理，而一意加強道德上的努力，這是宋儒對於「安心」的說教。他們說，「以義制心」，就是說，「以義安心」。

現在我們得討論到問題的第二概，「立命」。立命，用現代語說，是生命之寄託。安身與立命是不可分的，惟其命有所立，纔能身有所安。生命有了寄託，心理纔有真正的平安。

凡人無不畏死。一念及死，我人的心卽有所不安。關於對死之不安，心理之克治，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，他們活着，不是爲了自己，乃是爲了比自身更爲重要，更有價值的事業與目標，個人雖死，個人所寄託其生命與熱誠之事業與目標，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。克治對於種種不幸的恐懼，與克治對於死之恐懼的方法，並無兩樣：痛苦不幸來時，我們當念世上



還有我們爲之而生活的事情；用我們的話，世上還有我們生命所寄託的地方。

有一種不安比來自不幸的遭遇，痛苦的經驗者爲基本，更爲深刻，那就是個人生活之隨波逐流，沒有一個主宰，如像朱子說的：「日間但覺爲大化所驅，如在洪濤巨浪之中，不容少頃停泊。」在這一點上，古代人比現代人較爲幸福。第一，古代人有宗教信仰；其次，古代的傳統道德與價值標準，根深蒂固於每個人的心中，故比較起來，古代人容易有安身立命之處。現代人沒有了宗教信仰，傳統道德與價值標準也失卻了支配人心的力量；而足以指導人生活，規範人行爲的新信仰，新價值標準，還未能確立起來。於是個人成爲無舵之船，無根之草。杜威在「新舊個人主義」一書中，極言現代生活之禍害，即爲個人失卻安身立命之處。個人生活完全受盲目的社會力量所擺佈，所決定，個人不能自動，不由自主。個人在社會中，真如朱子所說的，「如在洪濤巨浪之中，不容少頃停泊。」但我們的出路不在乞靈宗教，也不在重建一套靜止而僵硬的傳統。我們只有投身於一種值得我們獻身的崇高理想，足以使我們託命的偉大運動，我們纔能做到朱子所說的：「乃知浩浩大化之中，一家自有一個安宅。正是自家安身立命，主宰知覺處。」

在一切時代，安身立命是值得提倡的修養目標；在今日的中國，它更有被強調的必  
要，二十多年前，羅素曾著「青年的犬儒主義」一文。他所說的犬儒主義即是對一切事  
情不信任，不起勁，喚不起想像，引不出熱誠的心理狀態。他說，西歐青年大多犯着犬  
儒主義毛病。宗教，真理，科學，理性，進步，民主，民族，國家……這種種，他們的  
父親，祖父一輩曾經爲之熱血沸騰，爲之磨頂放踵的，到了這一代青年身上，卻喚不起  
想像，引不出熱誠。他說，蘇聯青年是沒有犬儒主義的，因爲他們正在獻身於建立新社  
會的偉大工程；土耳其青年是沒有犬儒主義的，因爲他們正在埋頭於創造新民族，新國  
家的艱鉅使命；中國青年是沒有犬儒主義的，因爲他們正在效力於民族獨立解放的運  
動。用我們的話，蘇聯青年之獻身於建立新社會工程即是立命於建立新社會工程，土耳  
其青年之埋頭於創造新國家使命即是立命於創造新國家使命，中國青年之致力於民族獨  
立解放運動即是立命於民族獨立解放運動。他們沒有犬儒主義，因爲他們命有所立，所  
以心有所安。

羅素的話說在二十多年之前。現在的情形怎樣呢？不說戰後，但說戰時吧，假使我  
們所獲得的關於英美法蘇人民戰時生活的情報是正確的，那麼他們，包括他們的青年的

情緒是愉快而振奮，他們的生活是艱苦而緊張。怨尤，苦悶，無聊，在他們的生活中沒有位置。這是因為他們投身於一個他們認為值得他們獻身的正義戰爭，在其中找到安身立命之所在了。

在這點上，我們真愧對我們盟邦的朋友。至少在抗戰末期，中國人，乃至中國青年的情緒，逐漸消沈下去，乃至不安起來，至少沒有抗戰初期那樣振奮，那樣安定。勝利的爆竹帶來了一時的興奮與美麗的想像。但，跟着勝利而來的現實，很快的就使我們美麗的想像幻滅了，因而使我們的熱誠趨於煙消雲散。故，與羅素所說的正相反，目前的中國是有着「青年的犬儒主義」的，很厲害的青年犬儒主義。我們當然不能忽視造成這種病態心理的社會原因，但主觀的原因則為我們之未能投身於有意義有價值之工作，我們的生活沒有在有意義有價值的工作中生根。社會現實固然足以使我們灰心喪氣；但是，難道科學，理性，進步，民主，國家，民族……這種種，都不足以喚起我們的熱誠，不值得我們獻身麼？

宋明理學家極講究安身立命的道理。安身立命四個字就是從宋明理學書中發掘出來的。我們雖然提倡安身立命，但是我們不能勸告青年人向理學書中鑽。他們所講的「大

化」，「性天」，玄之又玄，不啻空中樓閣。他們致命的毛病是將安身立命同開物成務對立起來，不想在開物成務中尋求安身立命；故他們所謂立命，只是象牙塔中的立命，所謂安身，只是駝鳥式的苟安。

假使現代中國青年要講安身立命呢？歷史的使命，時代的要求，就是我們的「大化」，民族國家的命運，社會大眾的幸福，就是我們的「性天」。為民族國家之命運，社會大眾之福利而獻身，即是獻身於最有價值的事業，而最崇高的目標，也即是歷史使命，時代要求所規定的目標。我們能夠在這條路上找安身立命，則我們已經實踐了宋儒在「識仁」，「定性」，「西銘」諸經典作品中所闡發的關於安身立命的理論，已經實踐了張載的名言：「為天地立心，為生民請命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」了。

## 政治與道德

德國的大文豪歌德同拿破崙曾經會見過。在談話中間，歌德提到當時文學中的流行概念「命運」。拿破崙咆哮着說：「命運！我們的命運是政治！」

在那個時代說那種話，拿破崙實在有先見之明。在我們的時代，政治不折不扣地成爲我們的命運，那就是說，政治是我們一切命運之直接間接的決定者。在我們的時代，政治已經侵入了一切生活部門。在從前，我們可以有專寫家庭瑣事或男女愛情而不觸及一點政治的文學作品。但是在現代，就是家庭生活與戀愛生活也不可能擯絕一切政治影響的乾淨土了。所以文學作品，即使以家庭生活與戀愛生活爲題材，假使忠於現實的話，也無可避免地要接觸到政治。在抗戰期間，關於文學創作之題材，我們習聞「與抗戰有關」之說。文藝之創作，「應該」與抗戰有關，這是問題之一個方面；而問題之另一方面則是：在抗戰期間的文藝創作，假使忠於現實的話，或多或少，間接直接，必然會與抗戰發生關係。

政治的影響不僅侵入了一切生活部門，而且波及了一切的人。在從前，「天高皇帝遠」，我們可以有超脫政治而生活的人。那是山林隱逸，或者是鑿井而飲，耕田而食的農夫。但是在現代，不論通都大邑或窮鄉僻壤，政治的影響可以說是無遠弗屆的。

在古希臘時代，政治生活在一般自由民的全盤生活中，占着很大的比重。希臘城邦是民主政治之最初的標本；希臘市民對於城邦政治，有最大限度之參預。在他們中間，政治活動成爲一切活動的核心。他們著名的「人文主義教育」，實在是以人民之政治生活準備爲目標之教育。

這種社會實踐反映到他們哲人的思維上，就成爲政治與道德之合一。柏拉圖的「理想國」是一部講政治哲學的書，同時也是一部講道德哲學的書。亞里斯多德寫過一本「倫理學」，也寫過一本「政治學」，然而他的「倫理學」與「政治學」是有密切關係的。政治與道德是一個問題之兩個方面，這是柏拉圖與亞里斯多德的共通見解。政治學與倫理學同樣以良善生活之推究爲任務；但倫理學所討論的是個人之善，而政治學所討論者是社會之善。他們認爲，個人之善與社會之善是不可分的：良善的個人生活唯有在良善的社會生活中可以實現，而良善的社會生活乃是所以實現良善之個人生活者。

這種將政治與道德打成一片的希臘傳統，為後來的羅馬人所承襲。希臘人與羅馬人的時代，在歷史上被稱為古典文明時代。跟着古典文明而來的是所謂「基督教文明」。基督教文明有一個特徵，即是對政治之漠視乃至卑視。在基督教看來，人的真實的生命不在現世而在來生；地上是人的暫時的謫戍之所，天堂纔是人的永恆的歸宿。人的最高幸福在於靈魂的得救，肉體與物質生活上的苦樂禍福是無足重輕的。而政治即是屬於現世，屬於地上，有關於肉體物質生活，而無預於靈魂之得救者。「將上帝的歸於上帝，將該撒的歸於該撒。」耶穌是將政治當作無可奈何的罪惡（*necessary evil*）看的。後來的基督教大師假使接受政治，其所要求於政治者只是安排一種最低限度的社會秩序以便於靈魂的修持。

於是在西洋，從基督教時代開始，一直到十九世紀，政治與道德無論在理論上或實踐上逐漸分道揚鑣，而且愈分愈遠。在這一段時期中，寫倫理學的人只談道德而不談政治，寫政治學的人只談政治而不談道德。人們將良善生活的希望，大體上寄寓於道德與宗教而不放在政治上。這傾向到了二十世紀纔逐漸改變過來。在我們的世紀，人們重又發現了古老的真理：良善的個人生活，只有通過良善的社會生活纔可以實現；要建立良

善的個人生活，必先自建立良善的社會生活始。人們開始向政治尋覓他們的「拯救」。所以現代人，尤其是現代青年人，幾乎以宗教家救世的熱情，道德家濟物利民的真誠，來擁抱政治信仰，參加政治活動。

中國的先人有「德治」的政治理想，即是「道德政治」的理想。故在中國，政治與道德一向聯結在一起。「論語」，「孟子」，「大學」，「中庸」諸書，是討論政治的書，同時也是討論道德的書。「大學」一書中所說「大學之道」，有三個綱領，即是：「在明明德，在親民，在止於至善。」「至善」是最高目標，此最高目標必須經由明明德與親民兩個步驟而達到。明明德是道德，親民是政治。明明德與親民是不可分割的，他們是一件事情的兩個方面。誠如王陽明所說：「明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。」這就是說，政治與道德是不可分離的。假使分離了呢，則或者離開政治而講道德，其結果是「失之虛罔空寂，而無有乎家國天下之施」，（王陽明語）或者是離開道德而講政治，其結果是「失之權謀智術，而無有乎仁愛惻怛之誠。」（王陽明語）

王陽明所說的「失之虛罔空寂，而無有乎家國天下之施」乃指佛老兩家而言。像基



督教一樣，佛老兩家是漠視乃至卑視政治的。宋明理學家受佛老二氏之影響頗深，惟於這一點，仍能確守儒家傳統；即如王陽明，他是明朝的理學大師，而且受佛老影響比較深切。宋明理學家極推崇「大學」一書，他們奉「大學」中所規定的格物、致知、正心、誠意、脩身、齊家、治國、平天下八種功夫爲修養與學問的極功。正心誠意是道德，治國平天下是政治。他們講正心誠意，但是以治國平天下爲歸宿；就是說，道德要以政治爲歸宿點。他們講治國平天下，但是以正心誠意爲準備；就是說，政治要以道德爲出發點。

現在偶爾有人主張，青年學生在讀書求學時期，應該不問政治，不參加政治。這是違反孔孟以來的中國傳統的。假使孔孟而在，聽到這種論調，一定要愕然不知所解。因爲在他們的心目中，讀書求學就是爲了政治，而他們所讀之書，所求之學，又無非經濟之學，政治之書。

我們就政治與道德之關係，作了一個學究氣的中外歷史的考察，目的在於指陳：政治是道德的，不是不道德的，如有些人所想像。政治不但是道德的，而且是最高的道

德。那麼爲什麼有人以政治爲不道德，爲卑鄙齷齪，乃至以對政治洗手爲清高呢？其中有一個原因，乃是他們將政治與政術混爲一談。

十五十六世紀的意大利人馬基維里 (Machiavelli) 曾寫「君道」 (The Prince) 一書，或譯「霸術」。這本書完全是爲專制統治者借箸代籌之作，研究統治者應該如何獲得權力，而在獲得之後，如何穩固並擴張其權力。掌權的人是無須顧到道德的，權宜是他行事的準則。馬基維里也談道德及宗教，但他將這兩者看作統治者便利的工具，他利用這種工具，可以引起被統治者對自己的虔敬與服從。「霸術」一書中所講的，完全是所謂「權謀智術」。在中國講同樣道理的是法家，然而法家不是中國政治思想的主流。到了現代，公然提倡權謀政術的，恐怕罕有其人；但在實際政治鬭爭中有所謂「不擇手段」之一說。政治運動的目標即使是光明正大，假使所採取的手段多是卑鄙齷齪的，這也足以使人們把政治看成不道德的東西，因而對政治卻步。

假使我們將政治看成爭權奪利的權術，則政治誠然是不道德的，青年人自然不應該參預政治。但假使政治是建立良善的社會生活之努力，治國平天下的功夫，則政治是道德的。政治既是道德的，我們也就沒有理由反對青年人之參預政治。

二十多年前，在各種救國口號之中，有一種是「良心救國」或「道德救國」。這「良心救國說」後來遭受人們的反對。要靜待國民把良心變好，把道德弄好了，然後纔能救國家，這真是河清難俟。而且，反對的人說，用空洞的道德說教，替代實際的政治行動，這對救國事業是有害無利的。最後一點，他們說，將個人道德改造的功夫，放在社會與國家改造努力的前面，這是犯着主觀唯心論的錯誤。

不過，不接受良心或道德救國說並不是等於說：救國是可以不要良心的，政治是可以由不道德的人幹的。建立一種良善的社會生活，使得在這社會生活中，每個人可以過着良善的個人生活，而爲着這良善的社會生活之建立，個人願意犧牲他的一切——參加這種政治活動的人必須有一段道德上的真誠，那就是說，必須是正心誠意的。要不然，他之參加政治，必然是爲了爭權奪利，升官發財，或者爲野心家作爭權奪利，升官發財的工具。

中山先生講革命者的修養，強調智仁勇三德。革命者就是政治上的積極分子，而智仁勇三德也就是最基本的政治道德。仁是道德上的敏感。於天下人的水深火熱，飢寒窮困，覺得是自己的水深火熱，飢寒窮困一樣，並想通過政治，出天下人於水深火熱，飢

寒窮困之中，這是大仁。故革命者必須是「仁人」。僅僅有仁者之心是不夠的。因為「到地獄的道路往往由『善意』砌成」。我們要救國救民，對救國救民之道理與方法，必須有正確的認識；對政治上之是非，對人物之邪正，必須有明辨，能判斷。這是大智。最後，凡「仁」激動着我們去做的，「智」指示着我們去做的，我們能夠以富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈的精神，毅然做去，這是大勇。故革命者必須是「志士」。

現在是「政治即命運」的時代，我們要為自己，或為天下人，爭取較好的命運，必須從政治着手。在現代講「拯救」，我們的拯救只能是「政治」的。所以我們應該將政治當作最高的道德義務看。

現在是民主的時代。國家的命運應該由全體國民決定，就像希臘城邦的命運應該由全體自由民決定一樣。也像希臘自由民，今後政治生活，在我們全盤生活中應該占一個很大的比重，乃至起核心的作用。民主政治是衆人參預之政治，故民主的國家要求着每個國民作政治活動。這叫做「公民責任」。用我們的話，這叫做「道德義務」，最高的道德義務。

## 論文化人

文化人一名稱，提出於抗戰前夕，盛行於抗戰以來。「文化人」有廣狹兩義。狹義的文化人是指以文化活動爲職業的人，相當於蘇聯之所謂文化工作者。而廣義的文化人則指一般有文化修養的人。目前我國的習慣，以著作家，藝術家，科學家，教育家爲文化人，蓋指狹義的文化人。而從前所說的「知識分子」，「知識階級」，以及更早的「士」或「君子」，則是廣義的文化人。

文化人是有一般文化修養的人，而「文化」兩字，卽是一個涵義籠統的名詞。普通人一談起「文化」，就會聯想起哲學，科學，藝術。一個民族，在哲學，科學，藝術諸方面的成就，就是這一民族所有的文化；而個人在哲學，科學，藝術諸方面的造詣，就是這個人的文化修養。但哲學，科學，藝術……僅僅是文化的內容或方面的列舉，而不是文化之本質的說明。文化的本質，就社會講，是一個民族的整個心智活動，情緒生活之狀況；就個人說，是一個人的全部心智活動，情緒生活之品質。

十九世紀的英國人安諾德 (Mathew Arnold)，以「光明與醇美」為題，為文論列文化與文化人。他將文化人與市僧對立起來。「要沒有文化加於我們心靈上的純化力量，整個的世界，目前及將來，必然地屬於市僧。」什麼是市僧呢？市僧是，據安諾德說：「那些相信我們的偉大與幸福表現在我們的富足一點上，而願意將全部生命與思想貢獻在致富一事上的人。」高爾基對市僧也有類似的看法。他訶斥市僧為「徹底的唯物（實利）主義者」，儘多吃，儘少工作，儘少思想，對一切事不關己的事情漠不關心。他說：「市僧是一個生活局限在狹窄的習慣與觀念的圈子以內，而在這圈子以內，機械地思想的人。」這一類人是沒有心智生活的，至少沒有高級的心智生活。他們沒有情緒生活，至少其情緒生活的品質不高。我們說，這類人沒有文化修養。

英文「牛津字典」上替知識階級 (intelligentsia) 一字所下的定義，卻與高爾基刻劃的市僧相映成趣：「國家社會中之獨立思想的一部分人。」用我們的話，知識階級或知識分子是能作高級心智活動的人。杜威在論美國之文化時，提到知識分子，說他們是那些「有着超越其眼前職業的範圍之興趣的人」。用我們的話，知識分子有着醇美的情緒生活。在這意義上，我們可以說，知識分子即是廣義的文化人。

文化人第一須是有知識的人。但知識有專精與廣博之分。專精之極致是「對某一事無所不知」；廣博的理想是「對一切事略有所知」。我們究竟應該對某一事無所不知呢，還是對一切事略有所知？後者的困難是莊子所說過的，「我生也有涯，而知也無涯。」但作爲一般文化修養，則我們所求於知識者，寧出廣博一途。在教育的討論上，有專才通才之辨。專才通才同爲社會所需要。但文化人之候選者卻應該是通才。有些人對他本行學問可以無所不知，但對本行以外的事情每持一孔之見，發幼稚可笑之論。這類人是專家，然而他們不是文化人。文化人對一切重要事情，雖不必要洞究精微，然必須識個規模大概。

文化人不但是有知識的人，更應該是有智慧的人。上述的持一孔之見的專家，在他專精的一門上有豐富的知識，但在本行以外的事情上，他是一個缺乏智慧的人。反之，一個人即使知識不很精深廣博，但頭腦清楚，思想正確，通曉人情，洞達事理，這人就是有智慧的人。現在我們的教育，如一般人所理解，是知識之傳授。古代希臘人在這方面比我們高明。他們着眼的是智慧而不是知識。

十九世紀的英國人紐門(J. H. Newman)以提倡文化教育(或譯自由教育)著稱。所謂文化教育即是以培養文化人(他稱之為君子)為目的之教育。他以為文化人之教育主要的是心智的教育；而他在心智的教育上，特別強調知識與智慧的不同——他稱智慧為「哲學」。他用心胸之豁然開朗(enlargement of mind)與恍然大悟(illumination)兩語名狀智慧或哲學。有了開朗的心胸的人，他看事情，一定能「登泰山而小天下」，比常人高出一籌。用中國古代語彙說，人學問長進一番，即見識增進一番。宋儒程明道教人「須大其心使開闊」，朱熹在這句話後面按上這一段：「如只孤孤單單，窄窄狹狹，去看道理，左動右礙，前觸後窒，更無長進之望矣。」心胸開闊的人能夠在孤孤單單的事情上看出聯繫與關係，因此他看道理就不至陷於窄窄狹狹。

據紐門說，人有一番恍悟，其全部心智生活，即有一個突進。用古代中國語彙說，這恍悟即是聞道。朱熹對這種境界曾有描狀：「學問須是大進一番，方始有益，若能於一處大處攻得破，見那許多零碎，只是一箇道理，方是快活。」

譬如對社會事件的看法。一個沒有正確社會哲學的人看社會事件，是所謂孤孤單單，窄窄狹狹的。有了一個社會哲學，他對一般社會事件，可以有煥然一新的看法。這



社會哲學的獲得就是一種恍悟或透悟。這透悟了的社會哲學可以改變一個人的思想，指導一個人的行爲，乃至支配一個人全部的生活。紐門稱智慧爲哲學是很愜當的，因爲哲學並不給人以孤孤單單的知識，而是給人以一以貫之的世界觀與人生觀。文化人應該是有正確的世界觀與人生觀的人。

人類的心智活動最多表現於思想，而思想正是文化人主要的職能，因爲他們是國家社會中之獨立思想的一部分。所謂獨立思想，卽是從固定的思想公式裏跳將出來，獨闢蹊徑。首先他們要有思想的勇敢：不隨俗沈浮，不對權威俯首。獨立的思想必須是自由的思想。而思想自由之最後的保障，據古希臘的政治家 Pericle 說，還是思想者本人的勇氣。其次，他們必須有正確的思想方法與態度。現代講科學教學的人認爲在科學之學習上，具體的科學內容之知識的獲得，固然重要，而適當的科學方法之訓練，科學態度或精神之培養，也許更爲重要。在個別的科學的學習與研究中所需要，所培養出來的反偏見，反武斷，不輕信，講客觀，講精確，講證據，等等科學精神，應該習慣化起來，應用於一切生活方面。在過去幾百年間，科學施之於「自然」，已經表現了輝煌的成績；而今後人類的幸福，實繫於在社會的領域中科學精神與科學態度之是否被採用。紐

門論智慧，認為它應該是一種心智的習慣，其特徵為公平，虛心……這些也就是科學精神的特徵。假使我們需要任何思想訓練的話，這纔是真正的思想訓練。時下流行的一種觀念，以為將固定的思想內容及公式機械地注入人家的頭腦中，那是思想訓練。這種思想訓練，文化人是不能接受的，因為文化人是社會中獨立思想的一部分人。

紐門論文化教育，完全強調心智訓練，以為文化修養的全部即是心智修養。他鄭重指出，文化對人的道德，對人的「做人之道」不能負責。文化能使你成為更有智慧的人，而不使你成為更好的人。但西方有不少哲人，自蘇格拉底以降，都有知識即道德之說。我國的先哲也以為格物致知即可正心誠意。格致是知識，誠正是道德。從格物致知到正心誠意，即是從知識到道德。

我國先哲的文化修養，完全是道德本位的。他們的理想人格「君子」是一個有道德有品格的人。他們講道德修養，分內外兩部功夫。「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」明明德即是內部修養，包括格物，致知，正心，誠意，諸般功夫。親民是外部的修養。親民，用現代語說，是親近民衆，為民衆謀幸福。這外部修養包括治國平

天下的功夫。治國平天下，用現代語說，是把國家弄好，把世界弄好。後代的士人，尤其是宋儒，把這內外兩部功夫看成兩橛，把它們機械地對立起來，而且有側重誠正忽視治平的傾向。但初期儒家的本意，則誠如莊子「天下篇」中所評贊的「內聖外王」，是統一內外功夫的；格致誠正無非是爲了治平，而治平事業必須以格致誠正爲準備。

治平功夫，用現代語說，即是「政治」。在這意義上，道德修養的重心即是政治修養。在蘇聯有「政治文化」一名稱。所謂政治文化，所指無非是對天下國家大事有認識，有興趣，以及有參預的能力。現在是民主的時代。民主的定義即是人民對國家大事，或者，如孫中山先生所說，對衆人之事之參預。故照原則講，在民主的社會中，每個公民都應有高度的政治文化。但依現實狀態，尤其是我國的現實狀況論，則具有高度政治文化者，恐怕只是一部分人。這部分人，古人稱之爲先知先覺，現代人稱之爲積極分子或領導分子。這積極與領導的作用，以目前我國情形論，應該由文化人，廣義的文化人擔當。故文化人必須有高度的政治文化。假使有些學者專家，自稱不懂政治，對政治沒有興趣，那不足以表現他們的清高，適足以表現他們文化修養之有欠缺。從前我國的士人，一向有「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，「以天下國家爲己任」的抱

負。現代的文化人至少在這點上應該不落古人之後。

羅家倫先生在其「新人生觀」中，有一章以「文化修養」為題目，所討論的乃限於藝術修養。這似乎以藝術修養為文化修養的全部。藝術修養不是文化修養的全部，但它當然是文化修養之一部分。文化，如安諾德所說，能給人以更多的光明，更多的醇美，更多的同情，更多的生命。情緒生活上的醇美之獲得，大體上須假手於藝術。藝術能醇化人的情操，美化人的生活。文化人之最初的標本發現於古希臘，而希臘教育對於藝術即甚為注意。達爾文在其自傳中，悔恨自己在中年忽略了美育生活。他相信，他的美育生活之枯萎，對他的智慧生活一定有不良的影響。假定美育生活與智慧生活有關係的話，那麼美育生活與道德生活應該有更大的關係。在大體上，不論個人或民族，其道德水準與其審美水準是「正面相關」的。對「美」頑冥不靈者，對「善」也往往麻木不仁。情緒經過醇化，人格經過純化，可以使人逐漸接近蔡元培先生所說的「超利害，忘人我」的境界。在這種人的生活中，卑劣污穢的思想與念頭，自然沒有位置。這是藝術有裨於道德之第一種方式。其次，道德之大本是「同情」，同情即是對外來刺激之情緒

的反應。羅素論同情，以爲我人對具體之刺激同情易，對抽象之刺激同情難。而藝術的本質正是具體的形象，故它最能激發人的同情，刺激人向善的意念。藝術使人從具體的形象中認識世界與人生，又因爲它直訴於人的感情，故能誘發人改造世界與人生使之成爲更美麗更莊嚴的意願與勇氣。以上是說美育在道德修養上之工具價值。而美育也有它的本身價值。那就是羅斯金說的，「一件美麗的東西是一個永恆的歡愉。」在一個美滿人生的構成上，美育生活是一個重要的因素。倍克教授在其所著「民族性」一書中，歎息英國爲一個沒有音樂的民族。在這點上，我國人不應該同聲一歎嗎？我國一向不講究藝術。儒家以詩書教人，而六藝之中，首列禮樂。詩與樂是屬於藝術教育的。但後代士人對藝術多不甚注意。他們雖稱教育爲「弦歌」，而事實上他們在教育上所有的是誦詠而不是弦歌。詩文也只用以「載道」，過此便被目爲雕蟲小技，玩物喪志。自新教育萌興以來，藝術列入學校功課，蔡元培先生更盛倡美育，但藝術在各級學校的功課中，仍被目爲無足重輕，聊備一格。藝術教育之被忽視，在並世各國中，我國可稱首屈一指了。今後，我們不談提高文化水準則已，談提高文化，必須加強藝術教育。而文化人尤須多注重藝術修養。

在蘇聯有體育文化一名詞。古希臘教育對體育也十分注重。安諾德論文化，不把體育列為文化修養項目之一；他的理由是：體育是手段不是目的。它能幫助人造詣高級人生價值，而其本身卻不是高級人生價值。但這體育文化正是過去乃至現在的我國人的文化觀念中最缺乏的東西——文化人是文人，而文人是文弱書生。這種身心之對立，手腦之分家，乃是人類文化史上一大災禍。有着茁壯健全的身體而沒有心智的活動，自然沒有文化。若抹煞身體，則心智活動也缺少活力。那是違反了「健全之精神寓於健全之身體」的粗淺真理的。這種身心對立的觀念造成於特殊的社會歷史條件。上流人可以坐食他人的勞動成果，他們不需作體力活動，故他們只勞心不勞力。窮苦人民必須用體力勞作換取生活之資，故他們只勞力不勞心。但今後的文化必然是身心手腦合一的文化。故今後的文化人應該是身心並重，手腦並用的人。

從手腦之分家可以說到文化與實用之對立。紐門論文化教育，特別強調文化與實用之對立。他以為文化是除本身以外無目的的。凡一切學科，即使是哲學，科學與藝術，稍涉應用，即便墮落為技藝而失卻「文化」的身分。這是希臘的傳統。古希臘人也是如此想的。這種實用與文化對立之思想乃是有閒階級與勞動階級兩極化的社會現象之反

映。有閒階級衣食無憂，毋須從事經濟活動，而勞動階級須將全部時間精力供奉於生產勞動，無緣與文化接近。有閒階級是高貴的上流人，勞動階級是卑賤的下等人。於是由毋須從事足以產生經濟價值，實際功用的活動，轉而成爲卑視「實用」；由賤視勞動者轉而賤視勞動者所代表的「實用」。從這邏輯，文化人即是不事生產的坐食者。但現代的社會情形，要求着上層階級也要講些實用；而勞動階級又在要求着分嘗文化之一杯羹。要滿足勞動人民對文化的要求，可能採取的辦法有兩種。第一是不改變現存生活工作條件，而想在現存生活工作條件範圍之內，給予勞動大眾以一些文化的殘餘。譬如，歐美許多教育家講起補習教育，繼續教育，成人教育來，很多主張這些教育的重心應該不是職業技術訓練而是一般的文化修養。他們認爲，勞動大眾已經有夠多的技術職業生活了，讓他們嘗嘗文化的異味吧；最受重視的學科應該是文學，藝術，哲學，政治經濟……。當代英國哲人懷悌海特(Whitehead)極重視藝術在「經濟人民」生活中的地位。正因爲這一類人最缺少藝術，故藝術在這類人的生活中最爲重要。所以他主張在小學中應該多多注重藝術。經濟人民的工作與生活條件是改良匪易的，他說；但他們在小學中受了良好的藝術教育，他們在將來即可受用無窮。這是輕而易舉的，而且最是一宗投資

少而收穫多的事情。這些都是工作自工作，文化自文化，教人在生活工作以外找文化的主張。有的人則主張根本改造人們的生活工作條件，使人就在生活工作中獲得文化。我們必須記得，人之有無文化，以及文化水準之高低，是決定於其生活工作條件的。現代的經濟生活，職業活動，在在接觸到生產技術所依據的科學原理與原則，又在在與全國乃至全世界的政治經濟現象發生關係。人們日常的工作能夠照徹之以科學原理原則之認識，貫通之以社會意義之感覺，這種工作就有文化的價值。但關鍵在於「參預」。如像杜威在論列美國文化時所說，普通美國工廠工人的工作條件，是不適於工人的文化修養的，因為工人只在身體上參預工廠的生活，但在想像上，心智上，並不參預。工廠生活不能激發工人的心智活動，又不能給予工人以社會責任感。而經濟的民主可以使工人不但在身體上，而且在想像上，心智上，參預工廠的生活。在真正的經濟民主之下，工廠的生活工作條件是工人的心智生活，道德生活的營養料，因為它能激發工人的心智活動，並且給予他們以社會責任感。故經濟民主的最大利益將為經濟人民的文化水準之普遍的提高。

我們從文化人說到一般文化修養，從一般文化修養說到文化修養之條件。文化原有



生產與消費的兩方面。藝術家創作藝術，這是文化之生產的方面；一般人欣賞藝術，則為藝術之消費的方面。教師教，是文化之生產；學生學，是文化之消費。我們過去把文化人的稱號加諸文化之生產者。今後，我們應該將文化人的概念擴大，使之包括生產者與消費者。個人的文化與社會的文化雖然是「相關」的，然畢竟不是一件事。譬如，在十九世紀的俄國，在沙皇虐政之下，一般俄國人民的文化水準非常低下，但是在音樂文學方面，卻出了少數震撼世界的人物。這些少數人有着極高的文化造詣。我們講文化，固然希望能夠看見少數傑出的文化人，更希望一般人民之文化水準之普遍提高。而要看見一般人民文化水準之普遍提高，首先要注意到一般人民生活工作條件之改善。文化人自己享受了光明，嘗味了醇美，一定要本「己立立人，己達達人」之旨，將光明與醇美帶給一般人。我們用安諾德的話作結：「因為個人是一個大集團中之分子，而人性中之同情又不讓一個分子對其他分子漠不相關，不容許有獨立於其他分子以外的完美的福利；故人性之擴張，要適合於文化所形成的『完美』的觀念，必須是一般的擴張。文化的意味上之所謂完美，在個人孤立於其他人的場合上，是不可能的。」

## 學與用

求學問可以有兩種不同的態度。一種是「學以致用」，一種是「爲學問而學問」。在前者的場合，學問是手段，是達到其他目的之手段；在後者的場合，學問本身即是目的，而不是達成其他目的之手段。

從教育史上考察，在原始社會中，學與用是完全一致的。學以用爲目標，學卽寓於所用。學卽學其所用，用卽用其所學。這是「生活教育」之最純粹的形態，而生活教育之一個重要特徵，卽爲學與用之渾不可分。其後人類的歷史超過了原始社會的階段，學與用之間，漸漸有着距離。然而就在那種情形之下，或多或少的學用「相關」還是存在的，不過其程度不如原始社會時代的那麼深，而且其形迹亦沒有那樣的顯露。

爲學問而學問的態度，最早見於古代的希臘。那是特殊的經濟社會條件決定的。希臘文明措基於奴隸經濟。少數自由民可以坐食多數奴隸的勞動生產成果。他們的閒暇，無所用於勞動生產，用之於與勞動生產無關之藝術，哲學以及其他思維活動。所以在希

臘語中，「學校」卽是「閒暇」。希臘人是「文雅教育」（或譯文化教育）傳統之創始者，而文雅教育之基本精神是反功利，反實用的，至少反經濟意義上之功利與實用。

文藝復興是希臘精神之復活，它承襲着爲學問而學問的學風。那時候的人視學問爲一種精神的歡愉與享受，如像醇酒婦人是生活的歡愉與享受一樣。他們所追求的是豐富而自由的藝術與思維生活，而這種生活卽寓於學問之本身。

在十六，十七世紀，數學的研究，盛行於歐陸。然而那時候數學大師們研究數學，乃出之以希臘式的不計功利的精神。直到十八世紀，人們對學問纔有一種比較講實用的看法。這種傾向經過十八世紀末葉的法國革命與機器之興起而突飛猛進：平民主義打擊了「文雅」教化的觀念，而機器之勃興則要求着人類聰明才智之應用於化工技術。到了最近一百五十年來，講實用的學風在西洋發展得登峯造極。一般人以爲，唯一有價值的智識或學問乃是有助於社會人羣之經濟生活的智識或學問。舉一個極端的例子：歐美人有研究常用字彙者，他們搜集與分析一般工商界中人日常來往信札文件，得「常用」者約一千五百字，遂以爲普通工商界中人所應認識者，卽此一千五百字爲已足。至於讓他們有一個比較豐富的字彙，使他們可以欣賞文學與藝術，這在他們看來是無用的。

中國是一個講實際的民族，故中國自來主張學以致用。「四體不勤，五穀不辨」，在經濟的觀點上說，孔子之學是無用之學。然而從廣泛的意義講，則孔門一向講求「經綸實用」，「利用厚生」。後來正統派的儒家反對佛老二氏之學，卽以其無裨「人倫日用」爲言。宋明理學深受佛老影響，故亦高談性天，諱言功利，乃至於將功利與道德對立起來。這傾向在朱熹與陳同甫往返論辯的書簡中表現得最爲清楚。而理學之罪狀正在「無用」這一點上；如顧亭林所說的，「置四海之困窮不言，而終日講危微精一之論說。」清初的顏李學派卽是針對這點，主張實用，提出「學卽所用，用卽所學」的主張。

中國近代的新教育，一開始卽是「崇實」的。清季士大夫，覺得中國的一套老學問，老辦法，應付當時的新局面，已經不中用了，於是來一個「西學爲用」。最初受注意的是「方言教育」，學習外國語文，以備辦理洋務之用。其次看到外國之強在乎船堅砲利，於是提倡「西藝」，想追蹤外人，造船、造砲、造機器。清末民初，法政之學盛極一時，因爲當時人深感政治革新之重要。「五四」是被稱爲中國的「文藝復興」的，故文哲時行，略有爲學問而學問的氣息。然而五四時代人物，未曾不想藉新文化去創造

國民新精神，社會新生活的。這種五四學風不久就煙消雲散。到民十六年以後，教育當局提倡理工，壓抑文法；而在文法兩科之間，文哲一科尤見衰微。

因為中國的新教育，其制度內容，都從西洋移植過來，而中國的政治經濟發展階段，又遠落西洋各國之後，故新教育在中國，總顯出「不合國情」；儘管一向着眼於實用，而在許多地方，終歸無用；終不能學其所用，用其所學。所以我們常常聽到「教育要切合實用」的呼號。

教育要切合實用，學問要切合實用，這種話看來簡單，而其實不簡單。問題不在於教育或學問之應不應該切合實用，而在教育或學問應切合那種實用。

舉一個例子。大學中有商學院，商學院中設銀行學系。銀行學系之主要目的在乎培養銀行業務人才。但是，一個大學銀行學系的畢業生，在踏進銀行的最初幾年，甚至是很多年間，他的職務非常機械與簡單，簡直是中小學學生所優爲。對於這種銀行從業員，大學商學院所給予他的銀行學問，可以說是無用的。但這種銀行學問對於銀行的高級幹部也許是有用的；而大學銀行學系所着眼者，正是高級銀行幹部之職業準備。銀行

學問對於銀行學系學生的早期業務生活無用，對他後期的業務生活可能有用。所以大學裏所給的銀行學問，假使有用，那是遠距離的，不是近距離的。

一個類似的例子是英文。在抗戰初期，在大後方的各級學校，對於英文不甚注意。學生們說：「讀英文有什麼用處呢？」這句話有兩種說法。一種從大處着眼，他們說，英文與抗戰無關。一種從小處着眼，他們說，英文對他們的職業生活無關，即是說，他們在職務上，或將來職務上，不需要說英文，寫英文，讀英文。但是到了抗戰末期，國家需要大批通譯人員。先之以招募，繼之以徵調。都是酬報豐厚，條件從優。但試用的結果，發覺通譯員的英文程度不夠。於是訓練通譯人員的主持人指責大學英文程度之低劣，大學中人則埋怨中學之英文基礎不良。當時一般人預期盟軍即將在中國境內登陸，大批通譯人才能否「如期交貨」呢？這是大家很耽心的一個問題。在抗戰初期，英文似乎與抗戰無關，到了抗戰末期，英文乃與抗戰大有關係。就從小處着眼，在抗戰末期，在職業生活方面，用英文的場合也日見增多。早幾年英文在我們的職業生活上無用，現在成爲有用了。所以我們對一種學問的「用」，不能純從短距離看，而應採取比較遠大的距離。

學問之用，在距離上有遠有近，在性質上有直接有間接。我們仍用英文作比。一個人讀了英文，假使在職業上竟能用到英文，譬如在中學校中當英文教員，在軍隊中當通譯，在公私機關中任英文秘書，對於這種人，英文有直接的用處。又假使一個人讀了英文，而能欣賞英美的語言文學，這是英文的直接之用的較高級的形態。若讀了英文，只是以英文為鎖鑰，去研究各種現代學科或技術，在這場合，英文只是工具，它的「用」是間接的。現代世界各國，包括蘇聯在內，中學課程中，均列一種或兩種外國語文為必修。外國語文對大部分的中學生假使有用處，那只是間接的用處。但這種間接的用處也不當加以菲薄。我們不是在一切方面，應該向西洋學習嗎？

用有間接、直接，並有廣義、狹義。狹義的用是所謂與個人的職業技能，與社會的經濟生活有關之用，而廣義之用乃是有助於各個方面的生活之用。

十九世紀的英國哲人斯賓塞 (Herbert Spencer)，曾著「教育論」一書，是一部教育名著。他是英國的功利主義大師之一，他的教育立場自然也主張功利。該書的第一章，也就是最重要的一章，題目是：「什麼智識是最有價值？」他所說「什麼智識是最有價值？」即是說「什麼智識是最有用？」他認為教育的大目的是幫助我們怎樣去生

活，故智識價值之標準卽是生活準備價值的標準。但是，他聲明，所謂怎樣去生活，不是單純的物質意義上的生活，而是最廣義的生活。這最廣義的生活他稱之爲「完全生活」(complete living)。凡智識之能爲完全生活服務者卽是有價值的智識，而智識價值之大小卽決定於它所服務於完全生活之大小。

「完全生活」有多少方面呢？他根據他對「主要種類的人生活動」的分析列舉爲五項：

1. 與自我保存直接有關之活動。
2. 與自我保存間接有關之活動。
3. 以兒女之撫養教育爲目的之活動。
4. 與維持正常之社會與政治關係有關之活動。

5. 那些構成生活中之休閒部分的活動，專以滿足我人之情感與趣味爲目的者。

所謂與自我保存直接有關之活動卽是怎樣去使自己的身體避免危險與死亡，怎樣使自己養成適當的生活習慣以確保身體的健康之諸種活動。有助於這類人生活動之智識，除吾人自幼從生活中「自然」獲得者外，取之於生理衛生學。這種智識的功用在於防止



我們身體健康之喪失。

與自我保存間接有關之活動即是藉農、工、商等職業，以謀取衣食之資的活動。有助於這類人生活動之智識或學問是數學、機械學、物理學、化學、生物學、社會學，以及一般科學。

兒女之撫養與教育包括體格鍛鍊，道德訓練，智力培養；故這類人生活動需要生理衛生與心理學的智識。

有助於我們的社會與政治生活之智識，據斯賓塞看來是歷史。他所要求的歷史乃是社會發展的歷史，故他所說的歷史等於現在我們所知道的社會科學。

有助於我們的休閒活動之智識是美術，包括圖畫、音樂、詩歌。

斯賓塞之五項人生活動次序之排列乃是根據這五項活動之重要性之大小。直接及間接之自我保存活動最爲重要，兒女之撫育次之，其意蓋謂先有個人然後有妻室兒女。社會與政治關係之活動又次之，其意蓋謂積家而後成國，必先有家庭，然後有社會政治生活可言。休閒活動最不重要，故爲休閒活動服務之智識，在次序上殿居末位。

我們不一定同意斯賓塞的這種重要性的次序的排列。而且他的人生活動的分析，與

人生活動有關之智識之列舉，在今日看來，也不一定完備。但他的分析與列舉至少可以給我們一個教訓：即使是一個功利主義哲學家，其看功用，也不局限於「物質生活」之一面，而採取最廣大的觀點。智識或學問之用是多種的，就像生活是多方面的一樣。

斯賓塞講智識之用從個人出發，中國先人講學問之用卻從天下國家出發。他們講利用厚生，乃是利天下之用，厚萬民之生。他們講「用世」，其抱負在扶顛濟危，旋轉乾坤，挽宇宙於淪胥，出庶民於水火。用我們現代的話說，學問之大用在乎救國救民，福國利民。

斯賓塞認為美術在全部課程中價值最小：「因為美術所占的是生活中之閒暇部分，故美術在教育中也應占閒暇的部分。」他認為美術只能作消遣之用，比起其他各種功課來，在重要性上，必須退避三舍：「不要因為樹上的花而忽略了樹的本身。」但在我們現代人看來，美術或藝術可以有消遣之用，但美術或藝術之用不僅止於消遣。

英國的詩人雪萊對於詩歌的功用，曾經作過美麗的雄辯。什麼叫做「用」呢？雪萊問。凡足以促進快樂者都是「用」。但快樂有兩種，他說：一種是持久的，永恆的，普

遍的；一種是短暫的，特殊的。詩歌就能夠給予我們以持久，永恆，與普遍的快樂。詩歌的本質是智慧加上歡愉，故詩歌永遠能將歡愉，高級的歡愉，給予我們。像是黑夜裏從叢林深處傳來的夜鶯絕唱，使人聽了會手舞足蹈，如醉如迷，自覺受感動，受軟化而不自知其所以然。

詩歌給我們的快樂還不止此。舉凡道德、戀愛、愛國心、友誼、對自然界良辰美景的陶醉，我們在現世的慰安，我們對來世的企望——這種種最高級的快樂，據雪萊說，都是仗着詩魂將火與光自永恆的境域中帶給了我輩凡人，纔有可能的。

詩歌不僅能在情感方面給我們以快樂，就在物質生活方面，也有它的「用」。現代的科學與技工可以縮減勞動，現代的經濟科學可以組合勞動，這兩者大大地增加了財富的生產。但財富激增的結果，反而加大了窮富的懸殊，加深了人間的不平等。據雪萊說，這是因爲在人類的經濟生活中，自私與計較的原則發展過度，而不能調和之或制馭之以詩的原則的緣故。

現代人類生活上的大災禍，用雪萊自己的話說是：「我們知道很多的道德、政治、歷史方面的智識，但我們不能將它們付諸實踐，我們有很多的科學與經濟學上的智識

可以激增生產，但我們不能將所激增的生產作公平的分配。……我們並非不知道在道德上、政治上、經濟上，什麼是聰明的，什麼是最好的；但我們在『我要做』之後緊跟着『我不敢做』……因而人類的出路就在：「我們需要一種創造的心能（詩的原則）去想像我們所知道的；我們需要一種寬仁的衝動去實行我們所想像的；我們需要生命中的詩。」詩歌就能給予我們以這種想像與衝動。詩歌的功能之一，是在我們人類的心靈中，產生一種願望，想要將各種智識、能力，與快樂的材料，善為安排，使其符合於一種我們可以稱之為「美麗」與「良善」的秩序與旋律。因為，據雪萊說，詩歌與人類生活中之其他形態的秩序，美麗與旋律是同源的。

詩能改造人們的願望。凡為詩的靈感所貫的心靈，其心理狀態，與卑劣的願望不能兩立。故詩的原則即是道德的原則。雪萊對於詩與道德的關係，說得淋漓盡致：

「道德之大秘密就是愛，就是忘我，就是將自我同存在於思想、行動、人物中之美好者，打成一片。一個人，要大大良善的話，必須深刻而廣泛地想像。他必須為其他人，其他許多人，設身處地；他的同胞的痛苦與快樂必須成爲他自己的痛苦與快樂。道德之善的偉大工具是想像，而詩歌是能作用於人之想像的，所以大有助於道

德。詩歌能擴大人類想像的境域……。詩歌能加強人的道德器官，如像運動能加強人的肢體一樣。」

詩歌由擴大人的想像而有助於人的道德，也可以由另一種方式促成人類道德向上。雪萊舉出了荷馬的史詩。荷馬將他所生逢的時代中的理想人性，諷詠之於詩篇。當時聽他詩篇的人一定會深深爲感奮，而立志要追蹤荷馬所歌唱的那些理想人物。友情與愛國心之美與真，對於一個目標之矢志不渝……這種種，都在那些不朽的人型中獲得了深透的顯示。當時聽他詩篇的人，因爲同情詩篇中的那些可愛而偉大的人格之故，其情操一定經過純化與擴大，最後則由讚歎而模倣，由模倣而使自己同所讚歎的人物混爲一體。雪萊所歌頌的詩的功用即是整個藝術對人生之功用。在最近，我們又有藝術武器性一說：藝術是一種武器，用着這種武器，我們可以有效地參加創造良好生活的鬭爭。所以我們說，藝術可以有消遣之用，但藝術之用卻不僅止於消遣。

49

照斯賓塞的說法，有關社會政治關係之活動，在對於完全生活之重要性上，位居第四。但目前我們的時代是「政治卽命運」的時代，沒有良好的政治生活也就沒有良好的

職業生活，家庭生活，乃至個體的生存都不能保持。所以在目前，有助於我們政治活動，公民生活的智識或學問，在重要性上，倒應該位居第一。

假使在從前專制主義時代，政治活動是少數人的奢侈，那麼在現在民主主義時代，政治活動乃是大多數人的必需。民主政治是衆人管理之政治，而管理政治卻不是一件容易的事情。民主先進國家美國，在獨立告成，共和建立之初，一般開國元勳，無不將最大的注意放在人民的教育上。人民是國家的主人，但大多數人民沒有受過最低限度的教育，怎麼能夠做主人？於是他們要「教育我們的主人」，使他們具有做主人的資格。首先，他們應該能讀能寫，能夠寫選舉票。但民主主義所要求於人民的政治教育，卻遠不止寫選舉票的能力。他們對政治、經濟，應該有理解，能判斷，並有積極參加之智識、技能、興趣、熱誠與品格。作為這種種資格的準備，他們需要有廣泛的文化修養。

在近代普魯士及法蘭西的教育史上有一個有趣的事實：在統治者的政治趨向開明的時候，教育亦趨向開明，其主要的表現在於給予師範學校以一個豐富的課程；除了師資訓練的專業科目以外，開設許多一般文化修養科目。反之，在政治走向反動的時候，教育也跟着反動，而這反動的傾向，最清楚地表現在減縮師範學校功課一事上：刪削一般

文化修養學科，使師範學校成爲一個單純的專業訓練機關。專制的統治者希望把師範生造成一種機器，使他們將來做教師的時候，用統治者喜歡用的教法，教統治者喜歡教的東西，以造成統治者所希望造成的未來國民。而民主的政治傾向卻要求着教育之養成有自由思想，獨立判斷的國民，首先要着養成有自由思想，獨立判斷的教師。

自工業革命以降，職業生活對於教育的要求日見增加。故現代各國的教育，多少強調職業的準備。但教育中之職業主義，如其行之過火，那是違反民主原則的。狹隘與過火的職業主義所要求於教育者是造成有效率的工人，農人，會計師，工程師……其實工人固然要做工，農人固然要種田，然而工人農人同時是一個「人」，同時是「公民」；會計師及工程師固然應該受作爲會計師及工程師的教育，同時也應該受作爲人，作爲公民的教育，那就是，一般的文化教育。假使受教育的人，除了狹隘的職業或專業訓練之外，更不要求其他教育，以爲與職業生活無關的智識或學問全是無用的，那是自甘暴棄，不想做國家的真實主人，而自甘於做受統治的順民。

古希臘文化教育的本質是一般的文化修養。因爲那時候希臘自由民過的生活是城邦的民主政治生活。希臘人對其所屬城邦的政治，作最高限度的參預，而且他們的政治或

公民活動，在其全盤人生活動中，占着很大的比重。他們的文化教育就是作為這種生活之準備的教育。但希臘人的文化教育反職業主義的。他們在文化與功用中間作成了對立，用文化否定了功用。那是因為希臘人在自由民自己中間過民主的生活，而自由民對奴隸卻不講民主。在目前，在教育上，我們仍然有着功用與文化的對立。但這一次，我們所看見的，似乎是功用壓倒文化的趨勢。以文化否定功用，和以功用壓倒文化。一樣是要不得的。我們要在功用與文化之間，首先作成調和，最後作成統一。每個人應該同時受兩分教育，一方面是作為職業準備之特殊教育，一方面是作為公民生活或完全生活之準備的一般教育。我們對這兩部分教育的安排，不應該是機械的混合，而應該是化學的綜合。職業訓練要貫之以「文化」的精神，而文化修養也應發揮職業的功用。這纔是文化與功用由調和進而為統一。像希臘人一樣，我們目前在過着民主的生活，所以也像希臘人一樣，我們應該有廣泛的文化修養。但這一次我們不能像希臘人一樣保有奴隸，所以我們也不能像希臘人一樣抹煞職業活動，否定功用。

青年學生常常要問：這功課有什麼用處？他們常常要求教育之更切合於他們的實用。這問是正當的，那要求也是合理的。但他們不可以將用字作最短視，最狹隘的看



法。用有大小，有遠近，有直接與間接，有特殊與普遍……「凡可以增強並淨化感情，擴大想像，並加強敏感者都是有用的。」雪萊如此說。羅素在「無用之學」一文中也廣伸此層意旨。有些學問，不一定對特殊的職業效能有貢獻，卻能影響人的一般思想與願望的性質，給予人以高尚的生活興趣，使他不致斤斤於小我的雞蟲得失，而能夠將自己的生命同偉大而外在的目標聯系起來。「我們所需要的，不是這個或那個特殊的智識，而是一種能夠啓發出我們對整個人生之目標有正確概念的智識。」他指的是人生哲學。外國有句俗話：「哲學家不能烤大餅。」在烤大餅一點上，哲學家是無用的。但假使我們藉着哲學而了解世界並進而改造世界，改造到適合於我們心願的程度——在這種意義上，哲學是有用，大大有用的。

## 豐富的人生

人的生活是多方面的。於此多方面的人生，能為均衡之發展者，是所謂完全生活，或豐富人生。對於人生目的究竟何在這一問題，答案可以有很多。有一個簡單平易的答案是：人生的目的在乎生活下去，好好地生活下去。而好的生活卻應該是完全或豐富的生活。

一個豐富的生活首先應該是身心並顧的生活。「健全之精神寓於健全之身體」，這是將健康當作手段說的。健康固然可以是手段，它同時也是目的。健全的身體本身就是一種祝福。在中國字彙中，疾苦兩字往往相聯。也許在原始人類生活中，疾病——健康之喪失——是主要的，乃至唯一的痛苦。就是在現代，疾病還是人類應該與之鬭爭的重要對象之一。在我國，自胡適博士的「新五毒」說開始，許多學人都將「弱」或者「病」列為我民族病根或社會病態之一的。

健康能給予我們以活力。有着充沛的活力的人即是生趣盎然的人。健康兒童總是活

活潑潑，跳跳笑笑的；啼啼哭哭的是病弱的孩子。青年或成人的情形也未嘗不如此。個人快樂或痛苦，一部分固然決定於客觀環境。但在同一的環境之下，有的人快樂，有的人痛苦，同樣的快樂或痛苦，有的人快樂得多些，痛苦得深些，有的人快樂得少些，痛苦得淺些。這就不得不在主觀原因上求解釋。在這裏，活力之有無或活力之多少是一個重要的決定因素。活力充沛的人傾向於快樂，即遇痛苦，痛苦的程度比較淺些；而遇有可快樂處則可以多快樂些。

活力充沛的人大概是「外向」的，他比較容易對外在的事物發生興趣。這種生活中之客觀性是道德，同時也是心理衛生。

健全的身體，豐盛的活力，可以使我們做較好的工作。健康是事業成功重要因素之一，這是顯而易見的事實。我們說某人工作精神好，某人工作精神不夠；這精神其實就是身體。固然，在中外古今，有不少名人，在事業上有大成就，而其身體卻並不好。例如英國的思想家洛克，科學家牛頓及達爾文。但假使他們有更好的身體，他們在哲學上，在科學上，也許有更輝煌的成就。而且，他們在學問事業上之有無成就是一件事，他們本人生活之是否幸福又是一件事。他們之可以值得我們羨慕者，是他們的學問上的



成就而不是他們的不健康的身體。洛克是一個終身病弱的人，病弱至不能結婚。他說，「我這輩子只能侍候一位情人——我的健康。」故他在「教育漫想」一書中，特別強調體格訓練。他全書的劈頭第一句話就是：「一個健全身體中之健全的精神，是人世幸福生活之言簡意賅的描狀。有着這兩樣東西的人，他再也不會願望其他東西了。」

所以，說一句卑之無甚高論的話，青年人想過良好的生活，首先應該把自己的身體弄好。好像斯賓塞所指示的，我們應該把身體的健康看作一種道德義務，把疾病與羸弱看作一種道德上的罪惡。也像斯賓塞所說，古代人專講身體的健壯，近代人偏於心智的發展，今後我們應該注意身心之均衡發展了。這是身心並顧之第一義。

我們的身體有許多基本的要求，主要的，是所謂「男女飲食」。這種種要求或稱欲望，或稱衝動。中國古人一向稱之爲情欲，而宋儒則在欲字上冠以人字，變成「人欲」，以與「天理」相對立。

世界各大宗教，大多將肉體與靈魂對立起來。他們以爲，或則顧全肉體，或則顧全靈魂，魚與熊掌，兩者不可得兼。要讓靈魂得救，他們只好抹煞肉體。於是他們提倡苦

行，要用種種方式，虐待與摧殘自己的身體，尤其是要鎮壓與克制男女飲食一類基本的情欲或衝動。不僅是宗教家，有不少倫理學家，哲學家，也主張克制作爲身體之基本要求的情欲。那是理想主義的倫理哲學家，我們可以舉康德爲代表。

中國的道家主張絕欲，但儒家卻承認情欲在生活中的合法地位：「男女飲食，人之大欲存焉。」所以儒家理想中的聖人之治，是「體民之情，遂民之欲」的。故儒家不主張絕欲，只主張寡欲與節欲。儒家的這種倫理觀念，在倫理學上是屬於所謂「自然主義派」。後來宋代理學家背叛了儒家的這一傳統，提出天理與人欲，道心與人心的名稱，使之彼此對立。宋儒講修爲功夫，千言萬語，不脫「存天理，滅人欲」六個大字。他們說，「天理進一分，即是人欲滅一分」，「人欲退一分，即是天理進一分。」宋儒強把理欲分爲兩截，其流弊有如戴東原所檢舉的：「舉凡民之飢寒愁怨，飲食男女，常情隱曲之感，咸視爲人欲之甚輕者矣。……古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之爲理。今之言理也，離人之情欲求之，使之忍而不顧之爲理。此理欲之辨適以窮天下之人盡轉移爲欺僞之人，爲禍何可勝言也哉。」

講豐富的人生，我們便應該接受自然主義的倫理觀點，承認情欲在生活中的合法地

位。我們自然也要講理，但理，只能「就人之情欲求之」。那就是說，理產生於情欲。情欲是人生活的原動力，沒有情欲，就沒有人生活動，更談不上有理無理。誠如戴東原所說，「凡事爲皆有於欲。無欲則無爲矣。有欲而後有爲。有爲而歸於至當不可易之謂理。」

我們應該讓我們自己有遂情適欲的機會。但同樣重要的，我們求遂情適欲不可趨於濫，不可趨於私。情與欲要有適度的滿足；一過度，則情欲與情欲之間，本身即會起衝突，而且情欲的無厭之滿足，會傷害了其他優美的人生價值；所以情欲不可趨於濫。我們自己要滿足情欲，也應該讓別人滿足情欲。在情欲的滿足上，我們不可以犧牲別人以成全自己。相反的，我們應該，如像戴東原所說，「以無私通天下之情，遂天下之欲。」

除了男女飲食，我們還有其他的生理的要求或衝動。用「楊朱篇」中的話彙來說，那就是，耳之於音聲，目之於美色，鼻之於椒蘭，口之於美厚，體之於放逸。我們對於種種生活享受，將抱何種態度呢？我們自然不能像楊朱所說的，「恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行。」那是縱欲。但我們也不必

做苦行僧，學清教徒，禁欲絕欲。健全而無邪的生活樂趣是可以享受的，只要求其不濫與不私。這是身心兼顧之第二義。

人類的精神生活，一般地可分爲知、情、意三個方面。這三個人性因素，在全盤人生經濟上，各起相當作用；惟每一因素所起作用之或大或小，則倚輕倚重，隨人而異。有的人偏於理智，有的富於情感，有的則意志特強。

推尊理智，以爲理智可以解決全部人生問題，以爲理智是一切社會病害之萬應靈膏，這種思潮，是所謂「理性主義」。歐洲的文化，自文藝復興及啓蒙運動以降，大體上以理性主義爲基調。所謂德謨克拉西與賽因斯這兩樣東西，都是以理性主義爲哲學基礎。不滿於理性的獨裁，企圖以情感反抗理智的，首先有十八世紀的浪漫主義。至於最近，反理性主義的傾向，顯見昂揚。在哲學思潮上有柏格森之創化說，有美國之實驗主義。……而在政治方面，則反民主的勢力都採反理性主義的立場。納粹主義徹底的鄙夷理性，他們所崇奉的是情感與意志。

崇奉情感並不一定在政治上走反動之路。浪漫主義之一個內涵卽爲對着理智而提倡

情感。盧騷是浪漫主義的開山鼻祖，同時也是近代民主主義的先知先覺。十九世紀的英國浪漫主義詩人雪萊和拜倫都熱烈的歌詠光明，憧憬革命。不過目前世界潮流，反理性主義已成反動政治力量之武器。我們提倡民主，自應顯揚理性，辭關一切反理性主義的理論。

但，與我們的題旨有關的問題，不是理性及反理性在政治生活上勢力之消長，而是理智與情感在我們個人生活中比重之大小。在這點上，我們有不同的考慮。「頭腦可以為血液制定法律，但熱烈的情感會跳越冷靜的法令。」莎士比亞曾經借了才貌雙絕的波織亞說過這句話。他將青年的狂熱，比作脫兔，會很迅速的跳越理智的網羅。這是很真切的。因而成年人對青年常作多用理智，少任情感的說教。但頭腦與血液同為自然之賦予人類者，故熱烈的情感與冷靜的理智同為人類生活上不可少的因素。一個完全生活或豐富人生應該是理智與感情協調的生活。

羅素是現代對理性最為推尊的哲人。他反對法西斯主義，因為法西斯是反理性的；他對於作為法西斯主義之哲學基礎的反理性思潮，口誅筆伐，不遺餘力。然而他也承認，人類的有些生活部門不能由理智越俎包辦。他舉的例子是戀愛。純真的戀愛，總是



含有極大比重的非理性乃至反理性的成分。世間也有單憑理智講戀愛的人，譬如康德。因為太重理智了，所以康德終身沒有戀愛，沒有結婚。有過一度，他屬意於一位女郎。但他考慮得太周詳，躊躇得太久，等他想向對方提出時，已經被另外的男人捷足先登。作為一代的哲學宗師，康德值得我們欽佩。但他的沒有戀愛，不能結婚的生活，卻決不能說是幸福的。我們說，青年講戀愛，應該多用理智，不可但任情感；那是矯枉之言。若說戀愛中可以不要感情，那是，用外國的一句習語說，「丹麥皇子」戲劇中可以不要哈姆雷德。（哈姆雷德即是丹麥皇子，是莎翁悲劇「丹麥皇子哈姆雷德」中之主角。）

浪漫主義之一個內涵，如前所述，是強調情感，反抗理智。它的另一個內涵是強調想像，反抗機械主義。在十八世紀的歐洲，自然科學家的世界觀風彌一世，而自然科學家的世界觀是機械主義的。他們把世界看成一架沒有生命的大機器，其運轉純受力學法則之支配。用華茨華斯（Wordsworth）的話，科學家用解剖刀，將世界萬物的生命都「屠殺」了，剩下來的，是一堆抽象的科學概念。十九世紀的浪漫主義文學，尤其是英國的浪漫主義文學，即是對這種機械主義的世界觀之抗議。一個自然科學家所見於一枚花朵者，是花的類別，結構，纖維，細胞……植物學上的概念。但浪漫主義詩人華茨華

斯所見的花朵，卻是「每一枚花朵欣喜着它呼吸的新鮮空氣」。憑着他「內心的眼睛」(inward eye)，他看見了水仙花在湖畔微風中雀躍舞蹈。這內心的眼睛就是想像。

華茨華斯不但在花卉身上讀出了生命與感情，而且於天地山水，一切自然界的存在，都賦予以能夠喜怒哀樂的靈魂。科學家把自然看成一架機械，而華茨華斯所見的自然，卻是一個具有美感價值的世界。我們不必人人盡是詩人，更不必人人盡如華茨華斯一樣，「沈醉於自然之中」，但對於自然之美，能為或多或少之感受與經驗，卻不能不說是人生幸福重要條件之一。誠如羅素在討論科學與人生價值時所說：「當我將來要死去的時候，我不會感覺到我是白活了一輩子。我曾經見過大地在向晚時暈紅，露珠在晨光中發亮，雪地上照耀着嚴霜似的陽光；我曾在久旱的泥土上嗅到過甘霖，我曾聽到過大西洋的怒濤拍打 Cornwall 的石岸。」

想像不僅能美化自然，也能美化人生。例如戀愛。我們可以用科學的觀點看戀愛，那是生理學，生物學的觀點，或者是經濟學，社會學的觀點。用生理學，生物學的觀點看戀愛，則人類戀愛當無所別於牛馬的交配育種。用經濟學，社會學的觀點看戀愛，男

女婚姻或無異於普通商品之交換。但浪漫主義文學家所見於戀愛者卻大不相同。他們的想像可以賦予男女戀愛以虹霓的光彩；將戀愛的對象奉為聖潔崇高，在對象身上看出了也許本身並不具備的種種美善品質，感到了也許並不真在對象身上存在着的高貴感情，而將原始的色情慾望昇華為真善美一類的高級情操。這是浪漫主義的戀愛觀，或即稱浪漫愛。同是講戀愛，浪漫主義的戀愛觀，比起生理學，生物學的戀愛觀來，顯然能給予人類以更多的人生幸福。我們不妨再來引證一次羅素的話：「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；昧於這種價值，對任何人都是一種大不幸。」

華茨華斯曾經嘲笑一個「在他母親墳墓上張望而作植物學思考的可憐人」。假使一個人，足履其慈母埋骨之所，而能心如木石，除了看見墳上草木所代表的植物學概念之外，不見其他意義，不與其他感情，這種人真是可憐的。而一個幸福的人生，卻必須具有，如像華茨華斯在詩篇中說的：

她給我以眼睛，她給我以耳朵；

給我以渺小的煩惱，微妙的恐懼；

給我以一顆心，甜蜜的眼淚的噴泉；

給我以愛，以思想，以歡愉。

這眼睛是內心的眼睛。這耳朵是內心的耳朵。我們應該給予我們自己以豐富的想像。其次，我們應該有豐富的感情生活。煩惱，恐懼，希望，失望，眼淚，歡笑，愛，恨，……凡一切甜酸苦辣的滋味無不遍嘗之，這樣的人生纔是最豐富的，同時即是最幸福的人生。

我不是提倡政治上的浪漫主義或文學上的浪漫主義。但我願意提倡某種程度的生活上的浪漫主義，提倡浪漫主義所包涵的豐富的情感生活與想像生活。具有最豐富的情感生活與想像生活的是詩人與愛人。我們每個人都可以是或多或少的詩人與愛人，都可以有時候是詩人與愛人，因為我們每個人都可能有或多或少的情感生活與想像生活的。浪漫主義對於我們的道德生活也有良好作用。譬如革命家，他是以改造社會，濟物利民為抱負的。他之所以要發此改造社會，濟物利民之宏願，冷靜的理智與熱烈的情感必兼有之；而理智與情感兩者比重之孰大孰小，真乃是不易決定之事。其次，革命家之「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」蓋必出發於深厚之同情。這同情卻即是想像之作用於

道德生活者。

一個完全生活或豐富人生所要求於我們的是：身心之兼顧，靈魂與肉體或天理與人欲之並重，以及理智與情感之協調。我們在討論身心關係時，特別強調身之重要。這是一種矯枉的作法，有鑒於一般人之偏重「心」的一面而出此的；並不是認爲「心」並不重要。我們在討論理與欲的時候，特別強調欲，討論理智與情感的時候，特別強調情感，情形也有同然。假使我們知道了身的重要而以爲心不重要，知道了欲的重要而以爲理不重要，知道了情感重要而以爲理智不重要，那就是「過猶不及」。向東邊倒或向西邊倒，其爲倒是一樣的。

最後讓我們來說一說人類的意志生活。人類的意志活動，主要的表現在道德生活方面。知與情在道德生活之構成上也是必要的因素，但最重要的因素究竟是意志。意志之用主要的在於情欲之制馭。而人類在道德上的努力也即是用意志去制馭情欲的努力。故意志即代表着一個「理」字；理欲之對立即是情與意的對立，理欲之調和即是情與意之調和。我們承認情欲之合法地位，但孰爲合法，孰爲不合法，其立法者是理智，而執

法者則爲意志。我們應該讓我們自己有遂情適欲的機會。但有情有欲而使之歸於至當，不使趨於私，流於濫，這就有待於我們意志的努力。

人類生活的構成因子很多。上述之身心，理欲，情感與理智諸端，只是部分略舉，不能算全部列舉。當代英國學人赫胥黎 (Julian Huxley) 曾著「科學之人文主義」一文，他認爲人文主義乃是對於生活之片面性及固定性之抗議。他認爲科學人文主義應該對人性中之諸因素各各給予以尊重，而不獨尊一個方面或一個因素。他也主張人性中之各個對立的因素之折衷與調和。他舉出了個性與羣性，信仰與存疑。人類天性中有個性自由發展的要求，但在相反的一方面又有依存羣體，在羣體中找支持的要求。這兩種心理要求必須善爲調和。過度個性化的人必然會喪失對於從「忘我」，「無我」中得來的諸種人生價值之體驗。人有懷疑的天性，但在相反的方面，他也要求心理的肯定。科學的存疑是好的，但行之過度，卽成無所容心，無所依靠。關於個性與羣性，信仰與存疑兩事，若欲詳加討論，尙可另立專文，不再多說。

以上，我們是就主觀的人性因素之平衡發展來說完全生活或豐富人生。我們也可以

從客觀的生活部門或人生領域之兼籌並顧來說完全生活或豐富人生。「完全生活」一名詞創自英國的斯賓塞。斯賓塞所舉人生活動五端卽是五個生活部門，那就是：生理生活，職業生活，家庭生活，政治社會生活，休閒生活。斯氏認爲這五個生活部門，其重要性有大有小。上舉的次序就是他根據其重要性之大小而排列出來的。在我們看來，這五個生活部門幾乎是同樣重要的，至少不能偏廢其中之任何一個部門。一個真正的完全生活應該是這五個生活部門同樣充實有光輝的生活。講生活首先要有個體的自存。故生理生活是人類一切生活之起點與基礎。我們衣食住行以及一切生活之資，無不取之於社會；必須以「工作」的方式，償付社會。故我們必須有職業生活；有了職業活動，我們纔能獲得生活資料。家庭生活不僅是一個單純的生物學上的單位，如像斯賓塞所想像的；它是人類情緒生活的核心。沒有了家庭生活，不能傳種接代還是小事情，最大之禍害乃在於情緒生活之枯萎。世間有因專心學問事業而犧牲家庭生活的人，例如康德。然而那是不幸福的，不足爲訓。中國有「匈奴未滅，何以家爲」的古話，那是家庭生活之犧牲於政治生活者。這也只是偶一的例外。而且這是一種矯枉之論，是針對過去中國對家庭生活之偏重而發的。家庭生活是重要的，但不能以爲家庭生活卽是生活之全部，如

像古時的中國人所想像。現在是民主時代，人民對政治必須作充分的參預；就是說，人們應該有豐富的政治生活。最後是休閒生活了。人類的思維活動，審美活動乃至一切文化活動，大多出之於休閒生活之中。休閒生活是最後的，但不是最小的。

馮友蘭先生於其「新原人」中，創人生境界之說。人生有四種境界，即是：自然境界，功利境界，道德境界，天地境界。人類倘生活於不識不知之中，其行爲都是「習焉而不察」的，這類生活屬於所謂自然境界。人類的生理生活屬於這一類，其他習慣的行爲也屬這一類。功利境界與道德境界中的生活是有目的，有意識的生活。但以道德爲動機的行爲，比起以功利爲目的之行爲來，要高出一級，故道德境界比起功利境界來是高一級的人生境界。最高一級的人生境界是天地境界，那是立身行事之植根於形而上學的認識或宗教的神祕經驗者所造詣之境界。

馮先生的人生境界，是有等級高下之分的，自然境界最低，功利境界高一級，道德境界更高一級，天地境界最高。我們可以借用人生境界的名稱，而稍稍改變人生境界的意義。我們可以把人生境界看成平行的，不是有等級高下的。人生可以經歷各個境界，如生理或自然境界，功利境界，道德境界，藝術境界，乃至天地或宗教境界。我們也可



以用人生境界的概念來說完全生活與豐富人生；那就是說，我們於各種人生境界都應遍歷。自然，功利，道德，藝術諸境界的涵義容易了解。現在就天地或宗教境界，略為說明。一個人假使能夠在想像上，在直覺經驗上，把自己個體的生存融合於天地宇宙的生存，而把自己的立身行事，安放在天地或宇宙意志的大背景上，這經驗就是天地或宗教境界的經驗。人類對於宇宙之本體，生命之意義，喜歡作究極的追求，這種追求宇宙本體，人生意義之思維活動，我們稱之為形而上學的活動。人類的天性中有或多或少的形而上學的要求。這種心理傾向強烈的人就有宗教或類似宗教的神祕主義經驗的要求。並不是人人都有宗教生活，人人都經驗所謂天地境界。但假使我們自己不要宗教生活，自己沒有神祕經驗，我們也不能因此否定別人之要求宗教生活，享有神祕經驗的權利。神祕的經驗與邏輯的思維是對立的，但兩者同樣可以在人性上找到根據，因而可以同時並存於同一個人的生活中。而且宗教信仰，神祕經驗，對於人生也有它的好處。普通人對於禍福得喪，不能無顧慮，故往往見善而不能為，見惡而不能去。有宗教信仰，神祕經驗的人是以宇宙的眼光看世事的，於世俗的禍福得喪，無所容心，故最勇於為善，也勇於去惡。我們說某些革命家或政治家有宗教家的熱忱，意即指此。

最後，在同一生活部門中，可以有不同的生活境界。譬如職業生活。視職業為謀取衣食之資的手段是一種境界，視職業為發揮個人聰明才智之機會是另一種境界，視職業為個人對社會人羣有所貢獻的機會是又一種境界。再譬如家庭生活。過生物學意義上的家庭生活是一種境界，用浪漫愛過家庭生活又是一種境界。最後，譬如政治生活。被強迫而接受政治是一種境界，積極參加政治另是一種境界，政客之為爭權奪利而從事政治活動是一種境界，志士仁人為救國救民而投身政治，宗教家為悲天憫人而涉足政治，另是一種境界。

以等級之高下說人生境界，則我們應該提高我們的生活，自低級境界逐漸進步至高級境界。人生的原始活動是從低級境界開始的，大抵限於可以直接為人類之生物生理需要服務者。但跟着文化之進步，人類有許多活動可以與生物生理需要並不發生直接關係，乃至根本不發生關係；那就是，人類可以生活於低級境界，生理生物境界以上的生活境界中。

「去計劃或安排有限的物質環境，並計劃或安排同樣有限的個人生命，使得在這環境，在這生命中間，各種不同的價值可以平衡起來不致於衝突得太厲害。」這是赫胥黎

所規定的科學人文主義的立場。這種立場也就是講完全生活或豐富人生的人所要採取的立場。讓我們把各個人性因素，生活部門，各個價值領域，各種生活境界都有均衡的發展，都能夠充實而有光輝。這也就是多方人生興趣之說。拙著「生活藝術」中有「人生興趣」一文，是可供參考的。

## 文藝的教育

我從前在一所教會學校中受我的中學教育。那時候學校立案不久，章制辦法，不盡依照教育部的規定。在課程方面，英文特別被重視，不但英文一科的每週授課鐘點多於一般中學，而且在「英文」這一總科目之下，還駢裂出許多科目。在高中二年級，在閱讀方面，我們有讀本與文學；在寫作方面，我們有文法，作文，論文（essay）。在高中三年級，我們只有文學而沒有讀本；寫作方面的科目照舊，但另外加了「演說」一門。

當時在我們學生看來，作文與論文，已經是難分彼此，而讀本與文學，尤其是「二而一」。在文學課上，我們讀的是文學作品，在讀本課上，我們讀的還是文學作品，於是我們以文學與讀本之分設為課程上的無意義的駢枝。到後來我纔明白，文學與讀本是有的，至少應該有，區別的。同是一篇讀物，文學的或非文學的，把它當作語文而去理解它，它就是讀本；把它作為文學而去欣賞它，它就是「文學」。文學與讀本之不同，不

是教材上的不同，而是教學目的與教學態度上的不同。

我們在高中三年級時，以一個學期讀英文短篇小說，以另一個學期讀莎士比亞的戲劇。當時我們一半以上的同學對那「文學」並不太歡迎。第一個原因是大部分同學還沒有欣賞莎士比亞名著的英文程度，雖則那時候學校的英文程度，尤其是教會學校的英文程度，比現在的學校要強一些。第二個原因是根本不要文學。「莎士比亞對我們有什麼用處呢？」我們需要的是切合實用的英文！

十年之後，我重又遭遇到了這個老問題。那是在抗戰期間了，我在後方的一個大學中教英文。英文教材大部分是文學的。教英文的隨時可以聽見不少同學對文學性教材的異議。法科的學生喜歡讀些時事英文，雜誌文，或者社會科學名著。理科的學生所希望於英文者，是幫助他們去讀懂科學原本書。工科與商科的學生說，「讓文學院的學生去讀文學的作品吧！我們學工的，學商的，文學對我們有什麼用處？」

英文是一種工具。學生們向英文要求工具價值是合理的。但除了工具價值，英文還可能有它的本身價值。英文的本身價值主要的是英文的文學價值。在中國的大中學中讀英文，我們也許應該強調英文的工具價值，但若謂凡不是文學院的學生即不必，甚至不

應，讀文學的東西，那是一種十分不妥當的思想。恰正相反，我以為凡不學文學的學生，正是最需要語文學科中讀些文學作品的人，因為除了在語文學科——不管是國文或外國文——以外，這類學生再沒有接觸與嘗味文學的機會。

我們的教育可以分爲兩個部分或兩個方面：一般的或普通的，特殊的或專門的。一個工程師或醫生自然應該受作爲工程師與醫生的教育，那是他的特殊或專門教育。但工程師或醫師除了是一個工程師或醫師外，他同時是一個公民，一個完全意義的「人」，他也應該受作爲公民，作爲「人」的教育，那就是他的一般或普通教育。我們不必諱言教育應爲生活之準備，但教育之所應爲我們準備者，乃是完全的生活，不是局部的生活，例如職業生活。作爲完全生活之準備的教育是一般的文化修養。而文學，以及其他種類的藝術，如音樂，圖畫，戲劇，卽是一般文化修養中之重要項目之一。

許多人，包括許多青年學生，都抱「文學無用論」的見解。他們認爲文學是生活上的點綴，而非生活之必需。談文學是上流社會的一種時尚，懂文學是廁身於上流社會的身分證之一。或者，他們以爲，文學是一種娛樂或消遣。飢不可以爲食，寒不可以爲

衣，所以致力於文學乃是「玩物喪志」。

以文學爲身分裝飾或點綴，比起其他種類的裝飾或點綴來，應該是最利多害少的。而將文學視爲娛樂或消遣，也並未勾消了文學在人類生活以及教育中的地位。人是需要娛樂與消遣的，如像他們需要工作一樣。我們的問題不是要工作而不要消遣娛樂，或是要消遣娛樂而不要工作，而是如何在工作與娛樂消遣之間作成適當的比重分配。消遣娛樂有許多種類，有的有益身心，有的有害，有的含教育文化價值，有的沒有。我們的問題不是要不要消遣或娛樂，而是如何選擇較有益身心，文化教育價值較大的消遣或娛樂。文學與藝術，假使做爲消遣或娛樂，那是最有益身心，而且教育文化價值最大的。

但文學或藝術的功用不止在給予我們以消遣或娛樂。在這點上，古代的希臘人比起現代人來，有更多的真知灼見。他們將荷馬的史詩作爲兒童與青年的主要教科書。從柏拉圖的「共和國」中看，家長教子弟習誦荷馬的詩篇，不在娛樂他們，而在教育他們，使他們成爲有道德的人。詩歌是人類最早的文學；對於古代人，它是文學的全部。不但文學，它還是一種哲學，一種從幼童時期起就在潛移默化之中指導人們的生活，規範

人們的感情，興趣與行動的原始哲學。「詩經」在中國古代，尤其在孔門，是一部重要的教科書，這是中外相映成趣的。孔子說：「誦詩三百，授之以政，不達，使於四方，不能專對，雖多亦奚以爲。」在孔子看來，要從政，必先受詩的教育。

爲什麼荷馬的詩篇可以使兒童長大起來成爲有道德的人呢？雪萊在這方面，曾經作過一個心理過程的分析：

荷馬將他所生逢的時代中的理想人性，諷詠之於詩篇。當時聽他或讀他詩篇的人一定曾經深爲感奮，而立志要追蹤荷馬所歌唱的那些理想人物。友情與愛國心之真與美，對於一個目標之矢志不渝……這種種，都在那些不朽的人型中獲得了深透的顯示。當時聽他或讀他詩篇的人，因爲同情詩篇中的那些可愛而偉大的人格之故，其情操一定經過純化與擴大，最後則由讚賞而模倣，由模倣而使自己同所讚賞的人物混爲一體。

孔子曾經刪詩爲三百篇，刪詩的標準，據孔子說是「思無邪」。柏拉圖在「共和國」中也主張刪除一些荷馬及其他詩人的詩篇中之對青年有「邪」的地方。荷馬所歌唱的那些人物，誠然在道德上離「盡善」甚遠；在許多地方，他們是不可爲訓的。荷馬的詩篇是這種情形，其他文學作品也是這種情形。所以有人甚至認爲文學是反道德的，文學足以



敗壞讀者，尤其青年讀者的德性。這文學之反道德性，據雪萊說，乃是一種誤解，而這種誤解，乃緣人們昧於詩歌所以改善人類道德生活之特殊方式。不像倫理家或道德家，詩人或文學家並不在他的作品中，作道德概念的說教。假使作者在作品中有着明顯的道德概念或道德主張的說教，那種作品，用文學上的術語說，是「傾向性文學」，那是不高明的文學。詩人對於道德生活之枝節，即對於個別與特殊的道德事項，據雪萊說，往往是無所容心的，也應該無所容心。但詩人卻能在人類道德生活的源頭或「因」上起作用。人類道德生活的總源頭或總因是同情與想像，而詩歌是能擴大人的同情與想像的，故詩歌能在人類道德生活之根本上起作用。偉大的詩人並不在作品中「勸人爲善」，結果反收「勸善」之宏效；低能的詩人愈想「勸人爲善」，結果愈不能收勸善之功。理由：前者有所作用於人類道德生活之「因」，而後者想左右人類道德生活之「果」。前者是以本治標，後者是以標治本。

人多少有同情，而且自小就有同情。對於所親所愛的人受苦受難，人人都會同情；但對於陌路人的苦難卻不易起同情之感。對於身臨目擊的苦難容易起同情，但對並非身臨目擊的苦難卻不易生同情。譬如，內戰是可詛咒的。假使在我們的所親所愛的人中

間，有因內戰而遭家破人亡之痛者，我們自然對之有同情。但對於千百里外的某一城市或村落中千萬人之水深火熱於內戰烽火中，卻反而會木然無動。假使我們身歷戰區，目擊殺人盈野的慘狀，我們的悲憫之心一定會油然而生。但對於報紙上的「某地經×日之戰爭，死無辜百姓×萬人，燬房屋×千幢，×千災民飢不得食，寒不獲衣……」這種數字報告卻不容易起情緒的反應。故羅素在「教育之目的」一文中區別同情為兩種——具體同情與抽象同情。前者是對具體刺激之同情，後者為對抽象刺激之同情。據羅素說，抽象同情是難能的，以其難能，所以可貴。

羅素論教育，主張培養道德上的敏感，這道德的敏感之培養的過程，主要的即是同情之擴大的過程——由具體的同情擴大為抽象的同情。但羅素於培養抽象同情，即擴大同情的方法並無所指示。在我們看來，文學正是擴大人類同情的重要方法之一。如羅素所說，普通人對具體刺激同情易，對抽象刺激同情難。而文學正是以具體形象，而不以抽象概念為本質，故文學比較容易打動人感情，即比較容易擴大人類的同情，增進人的道德敏感。羅素所說的敏感相當於雪萊所說的想像。

蔡元培先生在民國初年間提倡美感教育。他主張在智德體三育之外，另加美育，他主張「以美育代宗教」。他的主張，在民國十年前後，在教育界中，引起相當廣泛的共鳴，形成了一種相當有力量的教育思潮。他的美術理論以康德主義哲學為基礎。他將世界區分為現象世界與實體世界兩方面。他認為教育的最終目的應不限於現象世界生活之改善，而應為超越現實世界以進於實體世界，而美育正是從現象世界過渡到實體世界的橋梁：「故教育家欲由現象世界而引以到達於實體世界之觀念，不可不用美感之教育。」

蔡先生心目中的美育可以使人「超利害，忘人我」，使人與「造物為友」，使人「接觸於實體世界之觀念」。這固然是陳義過高，使我們讀了，有置身象牙塔之感。但美育之可以「陶養吾人之感情，使有高尚純潔之習慣」，卻是不可否認的事實，「樂記」的「樂記」篇中有云：「心中斯須不和不樂，而鄙詐之心入之矣。」鄙詐之心與美感經驗是不兩立的。這也就是雪萊在「詩辯」中所說的：生活中「詩」的有無，與行為和習慣上的或善或惡有關係。

提倡美育的人大致注意音樂，圖畫，手工一類學科，而不注意文學，雖則蔡元培也

把文學列入美術之內。在我們看來，文學乃是藝術中之「感人最深最速，因而是最有益於『羣治』的」。早在清季，梁任公就深知小說力量之宏大。他發刊「新小說」，在「論小說與羣治之關係」一文中，他說：

「欲新一國之民不可不先新一國之小說。故欲新道德，必新小說，欲新宗教，必新小說，欲新政治，必新小說，欲新風俗，必新小說，欲新學藝，必新小說；乃至欲新人心，欲新人格，必新小說。何以故？小說有不可思議之力支配人道故。」

小說之支配人道，憑着四種力：一是薰：「薰也者，如入雲煙中而爲其所烘，如近墨朱處而爲其所染。」這是情感與思想的感染。二是浸：「浸也者，入而與之俱化者也。」這是氣質之變化。三是刺：「刺也者，刺激之義也。……薰浸之力，在使感受者不覺，刺之力，在使感受者驟覺。刺也者，能使人於一刹那頃，忽起異感，而不能自制者也。我本藹然和也，乃讀林冲雪天三限，武松飛雲浦厄，何以忽然髮指？……若是者皆所謂刺激也。」他把小說之刺激力，比之佛家之一棒一喝。四是提：薰，浸，刺，都是「自外而灌之使入」，提則是「自內而脫之使出」的。「凡讀小說者，必常若自化其身焉入於書中，而爲其書中之主人翁。……夫既化其身以入書中矣，則當其讀此書時，

此身已非我有，毅然去此界以入於彼界。……然則吾書中之主人翁而華盛頓，則讀者將化身爲華盛頓，主人翁而拿破崙，則讀者將化身爲拿破崙，主人翁而釋迦孔子，則讀者將化身爲釋迦孔子，有斷然也。」

「論小說與羣治之關係」全文，就在今日，還有一讀的價值。上海市參議會諸公假使讀過這一類文章，他們決不會在參議會中提出取消作爲中國之最大都市、國際都市之一的，上海的僅有的一所戲劇學校與藝術師範；即令提出，這議案也決不致被通過。這使我們聯想起一個問題，羅素曾經感慨現代的政治家及工商界領袖，往往是那些「略輸文彩」，「稍遜風騷」的人物。他認爲，讓我們的政治家及工商界領袖讀一些近代史，讓他們受一些詩歌陶冶，這對於他們自己，對於社會人羣，都應該是十分有益的。

蔡元培先生的美育主張將成絕響了，我們在今日，有重行提倡之必要。而要提倡美育，尤應強調文學的教育。我們主張學校中有更多的普通或一般教育，在普通或一般教育中我們要求更多的藝術教育，尤其是文學——包括詩歌，小說，戲劇——的教育。

我的這篇文章以中學的英文教學開始。我是肯定文學在英文教學中之地位的。但我

並不將我的文學教育的希望寄放在今日的中學乃至大學的英文教學中，雖則我仍然主張大中學的英文教學中應該多保留幾分「文學」。求諸英文而不得，我們不得不反求諸國文。假使我們肯定學校教育中應該有文學，那麼，給予我們以文學教育，是國文一科無可旁貸的責任。

最近國人對於國英文教學，討論者頗多。數月前「大公報」上就曾刊登過一篇檢討大中學國文教材，兼論大中學國文教學目標的文章。他指出目前中國大中學國文教學上最大的毛病在於教學目的之龐雜。我們賦予國文教學的使命有：語文訓練，古今文學之欣賞與創作，民族精神的發揚，國故與中國學術發展歷史之紹介，世界新潮與新學問之發微。……針對着龐雜的教學目標，他主張教學目標之簡化，他主張將大中學國文教學的目標規定為單純的語文訓練。而在語文一點上，他指責大學及高中教本中有着過多的文言文，而且是詰屈聱牙的文言文。他主張除了文科學生，普通中大學生在國文課上應該讀些明白曉暢的白話文。國文教學的目標是語文訓練，而我們所希望於普通學生在語文方面之成就者，是了解與寫作簡單平易的文字。

我同意大中學國文教學目標之簡化。有幾個教學目標應該給刪去。但是「文學欣

賞」這一個目標是萬萬不可刪去的。我同意大中學生應多讀些簡單平順的文字，尤其是白話文。但我不能贊同除了文科學生，一切大中學生的國文教學應以語文訓練為唯一目標之極端主張。

在並世各國中，恐怕中國是最不注重文學教育，藝術教育的國家了。我曾見過戰前蘇聯「十年學校」（完全中學）的課程標準。他們是語文與文學並列的。前五年是語文的天下，其鐘點由多而少；後五年是文學的天下，其鐘點是由少而多。在文學方面，他們兼顧文藝理論與作家作品。在作家作品一項目，他們對本國的，封建時代的，資本主義時代的，社會主義時代的，古典的，浪漫的，新舊寫實主義的，兼收並蓄。戰前蘇聯的大學入學考試規定需考文學一門。他們規定着一張洋洋大觀的作家名單。假使蘇聯的中學生真能讀遍那些規定着的作品的話，那我覺得，他們是受着一種比中國大學文科畢業生更豐富的文學教育。

也許有人以為，語文是文學的基礎，即使為文學，也應該先把語文弄好。考諸西洋教育史實，這是似是而非的理論。古代希臘教育有注重文學的傳統。他們注重的是文學的內容而不是文學的形式——語文。後來羅馬人效顰希臘，注重文學，就成畫虎不成

反類犬的局面。羅馬人讀的是希臘的文學，故在欣賞希臘的文學之前，必先讀通作爲一種外國語文的希臘文字，由於希臘人注重內容，羅馬人注重形式。再則，羅馬人講究演說一道，這也足使他們側重於文法，修辭的技術方面。文藝復興以降的人文主義教育，首重古典（希臘，羅馬）文學。原來意思是想通過古典文學的欣賞而去欣賞古典文明時代的豐富而美麗的生活。但其末流，則趨於希臘羅馬「死」文字的鑽研。歐洲人童而習之，皓首不能通的，不是希臘羅馬文學，而是希臘文與拉丁文。這是歐洲幾百年來教育上最大的災禍。就是在本國語教學方面，他們也犯着過度注重「形式」的毛病。而形式主義之過度發展，據歐美教育家自己的批判，是足以扼殺文學趣味的，所以他們要求着更多的文學，較少的語文。

在相反的方面，我以爲自內容出發，倒可以兼顧「形式」的。從前胡適之先生提倡白話文；曾說中學以上學生文字清通者，皆受賜於少年時之小說（白話文的）閱讀。少年或青年讀小說自然是但求內容，不顧形式的。他們獲得了文學，同時也獲得了語文。

而目前的中國教育，似乎正在推着學生儘量向語文路上走。大學文學院中的中國文學系及西洋文學系，已經教育部命令改稱爲中國語文系及西洋語文系了。專門研究文學



的學生尙且要將重心放在語文上而不放在文學上，又何況中學生，小學生呢？我並不是認爲語文訓練不重要，但我反對語文訓練之獨霸國文教學。假使你認爲文學自文學，語文自語文，兩者不宜相混的話，那麼，語文與文學分設的辦法是可以參考的。

假使我們肯定了在校教育中應該有文學，有更多的文學，其次的問題是：我們應該有哪樣的文學。首先，文學有新舊。十幾年前，胡適之先生在上海演講「讀書」。他勸人讀通外國文，好多讀些外國書。據他說，他讀中國舊書數十年，覺得沒有幾本書是值得讀的。他指的是一般中國舊書，但中國舊文學書想來也包括在內。梁啟超先生提倡小說，但他提倡的是新小說，不是舊小說。他認爲舊小說是中國羣治腐敗之總根源。他以爲中國人狀元宰相之思想，佳人才子之思想，江湖盜賊之思想，妖巫狐兔之思想……都來自中國之舊小說，乃至於中國人之「趨科第若羶，趨爵祿若鶩，奴顏婢膝，寡廉鮮恥」，「輕棄信義，祕謀詭詐，雲翻雨覆，苛刻涼薄……」他都歸罪於中國之舊小說。

戰時美國的哈佛大學會斥巨資，組織一委員會，研究戰後美國之教育方針，歷時數載，成「自由社會中之普通教育」報告書一冊，它的主旨強調普通或一般教育在大中學

教育中的地位。它自然也提到文學，它主張中學生應該多讀些世界文學名著。但世界文學名著甚多，其程度與篇幅，不盡適合中學青年的胃口，而且有些在內容上不一定有益青年身心的；所以需要一番選擇乃至節刪的功夫，它建議編印一套適宜於中學生閱讀的文學讀本。

我曾經請教過研究中國文學的朋友：假使在中國也來編印一套適宜於中學生閱讀的文學讀本，在舊文學中我們應該挑選哪幾種？他覺得難以置答。我沒有資格評論中國的「詩經」「離騷」與荷馬史詩及莎翁戲劇的文學比較價值的高下，但在教育的見地上，我覺得荷馬與莎翁對於青年，是更好的讀物。我個人喜歡「西廂記」不下於「柔米歐與朱麗葉」，但我相信後者比前者能啓發青年以較多的人生智慧。「紅樓夢」是一部文學傑構，不錯。但青年學生讀「紅樓夢」，可能如梁啓超所顧慮的，陷於「惟以多情，多感，多愁，多病，爲一大事業，兒女情多，風雲氣少……」。所以我雖然不致頑固到禁中學青年讀「紅樓夢」，但也決不願推薦「紅樓夢」爲青年文學必讀書之一。教育部在其所頒的中學課程標準中規定的高中國文教學目標，其中有兩項是：欣賞中國舊文學，創造新文藝。對新文藝不言欣賞而言創造，其用意大概以爲新文藝成長不久，有待於吾

人之創造，沒有多少可以給我們欣賞的。我的意思，舊文學倒是很少可供我們欣賞的；要欣賞中國的文學還是多欣賞些新文學吧；至於說創造新文學，那對於中學生是一種過高的目標。

但新文學究竟是成長不久的，還沒有經過時間的淘汰，其中以適合於中學生閱讀的「名著」，恐怕爲數不很多，在這點上，我主張大量採用翻譯的外國文學。世界各國的語言文學教學中沒有把文學局限於本國的，而亦兼採外國文學。教育部在課程標準中，在國文教學目標項下，未列欣賞世界文學一點，似乎是犯着文化鎖國主義的毛病。課程標準中在英語教學目標項下，列有欣賞外國文學的，但以目前一般中學生的英文程度論，那是可望不可及的目標。

中學教育階段是屬於普通教育階段。但在目前的中國，中學主要的任務是升學準備，故中學給予學生的，乃是作爲未來學者，技術……的準備之準備的教育，而不是作爲公民，作爲廣義的「人」的準備之普通或一般教育。今後中國中學教育需改進之處甚多，而最重要的一點卽爲：在中等教育中應該有更多的普通或一般教育。

假使一個中學教師，特別是國文教師，無論在課內或課外，能夠多讓學生接觸些文學，從而誘發學生對文學的興味，培養學生讀文學的習慣，他對於學生算是盡了一種很重要的教育任務。假使一個中學青年不管在課內或課外，不管有教師的指示或憑自己的摸索，能夠多接觸些文學，能夠養成欣賞文學的興趣，閱讀文學的習慣，他算是做了很重要的一種「自我教育」，他是像英國當代哲人懷德海特 Whitehead 所說，作了一種成本最小而將來在生活中的盈利最豐的投資了。

## 思想自由

若干年前，郭沫若先生在「抗戰與文化」一篇文章內，主張用「條件反應」的方法去動員民衆：將「抗戰到底，最後勝利必屬於我」這一類簡單概念，反覆地向大衆宣說，使這類概念，在大衆中間，習慣成自然，由條件反應變成無條件反應。這文章發表之後，有胡風先生爲文反對，說這種辦法是「公式主義」，是「愚民政策」。

條件反應或譯交替反應，或譯制約反應。它的意義我在「免於恐懼之自由」一文內，已經有所介紹。我不妨再舉一個例子。譬如馬戲班主人要教狗熊學跳舞。首先他將狗熊牽上一塊離地凌空的銅板上。銅板的面積相當大，狗熊可以在上面自由走動。接着在銅板底下燒起火來。火的熱度逐漸傳達到銅板上，愈來愈高。狗熊痛苦難忍，但是又逃不出銅板的範圍，於是只好亂蹦亂跳，不斷地用後腳着地，豎起身子，拱起前腳，像是跳舞的樣子，藉以減少前脚的灼痛。就在這個時候，豕獸的人可以奏起樂具，譬如說提琴。這樣試驗幾次之後，只要聽見提琴一奏，狗熊就會亂蹦亂跳，拱起前腳，做出跳

舞的樣子，即使並不置身銅板上，腳底也並不受熱度的煎熬。狗熊因感覺足底灼熱而跳舞是「無條件反應」，或「非制約反應」，「非交替反應」。聞提琴之奏而跳舞卻是「條件反應」，或「制約反應」，「交替反應」。

獸類的訓練，全部用的是交替反應。而人類教育之一大部分，也出之以交替反應的方式。在呱呱墜地之時，人幾乎是一無所知，一無所能的；那就是說，人的與生俱來的無條件或非交替反應，數目極為有限。日後人之能作種類萬千，性質萬千的行爲或活動，大部分實經由交替反應而習得。我們在日常生活中的「外部行爲」上受交替，被制約；我們的一部分的情感，觀念，意見，乃至理想，趣味，也同樣受交替與被制約。

極端的行爲主義心理學家，想用交替反應的原則解釋人類一切的行爲，包括思維行爲。比較溫和的一些的心理學家承認人類的高級行爲，尤其是思維活動，不能全部拿交替反應的原則來解釋。然而他們指出，交替反應，即使不能決定人類全部行爲，至少可以決定人類行爲之最大部分。受交替反應支配的行爲是不假思索，不用腦筋的「習慣成自然」的行爲。於是這些心理學家們結論：教育的要着，不是獨立思想能力之培養而是良好習慣之機械的養成。他們又從智力測驗的結果中，得出了普通人民不能思想，

不配思想的結論。凡智慧商數在九十八以下的人，對複雜重大的事情即不能作有效的思想，他們說。美國理髮師的平均智慧就只有七十八。在第一次世界大戰時，美國對應徵入伍的人民一律施以智力測驗。結果是驚人的：他們的平均智慧，只相當於十三四歲兒童所應有的智慧。這種成年兒童怎麼能夠在國家大事上思想，獨立地思想？從而他們推論：民主主義之安全不繫於人民大眾獨立思想能力之培養，而繫於下愚的大眾對上智的領袖們的思想的附從。讓少數賢明的領袖用思想，想出了結論，用交替反應的辦法，交給下愚的大眾去接受！

十八世紀法國啓蒙運動大師福爾泰(Voltaire)是「理性」之說教者。他反對迷信，反對權威。然而平民大眾，他卻認爲不配啓蒙，不夠用理性。他贊成不讓工人受教育的主張。他覺得迷信與宗教，對平民是很好的，這可以使他們安分守己地過日子。同一世紀的英國民主政治理論家巴克(Edmund Burke)對於「蠢豕一般的大眾」有着同樣的鄙視。他們不能與聞國家大事，他說，他們的責任在於接受長上的命令。一直到十九世紀中葉時的安諾德(Mathew Arnold)，還是一面宣揚民主政治的道理，一面痛心疾首於羣衆之愚蠢與自私，認爲絕對不可賦之以政治的決定權。

這種「民可使由之，不可使知之」的態度是違反民主主義原則的。民主主義的基本信條之一，即為衆人之事應該，而且能夠，由衆人自己管理。衆人是政治權力之最後源泉，國家政策之最後決定者。固然，在十八世紀的英國，法國，乃至在十九世紀中葉的英國，人民大眾的文化智識水準是十分可悲的；他們對國家大事，或者不能作最好的抉擇。然而我們沒有理由因此而根本否定人民參預政治的權利。密爾(James Mill)在「政府論」中對於「人民對自己的利益是否能作最好的打算」一事曾加討論。政治交給少數人，他認為一定會誤事。政治交給人民，可以誤事，也可以不誤事。假使誤事，乃誤於智識之缺乏。那是不難救藥的：只要給人民以更多的智識。密爾立言於十八世紀，其所謂「人民」，實指「中等階級」人民；若在今日，「人民」自應包括一切階層等級的大衆。

民主主義肯定人民有管理政治的權利，同時即要求人民有足以管理政治的能力，主要的是思想能力。國家大事的決定不是簡單容易的，需要動腦筋，用思想。在民主主義社會中，公民資格的第一項目應該是思想，獨立思想的能力。如拉斯基教授所說，一旦停止思想，人就停止做公民。



在心理學上講：第一，交替反應說，「刺激反應說」，沒有說了心理學上最後一句話，至少沒有說了心理學上全部的話。其次，假使說為習慣所支配的行為占人類行為之大部分，受思想指導的行為占人類行為極小部分，那麼，這極小的一部分正是極重要的一部分，因而是在教育上極應注重的一部分。最後，智力測驗，以目前發展的階段論，其可靠性是很有限的。智慧商數用以預測一個人功課方面的成就，其可靠性約在百分之五十左右，若以之預測一個人功課以外其他各方面的成就，其可靠性更為渺小了。

我們不能諱言，目前中國人民大眾的智識文化情況，其可悲的程度，恐怕不在十九世紀中葉英國人民之下。所以在目前，乃至在最近的將來，我們所能做的，恐怕只能是：將別人想好了的結論，簡化為公式或概念，用交替反應的方法，交由人民大眾接受。但這是過渡。我們的終極目的應該是使人民大眾從接受別人想定了的結論到自己思想，自己作結論。怎樣提高人民大眾的智識文化水準，使他們對國家大事，能作最善之打算，最合理的決策，這對於智識分子是一宗「任重而道遠」的工作。首先，智識分子自己對國家大事，對社會問題，要能夠思想，獨立思想。因為，照英文牛津字典所下的定義，智識分子，正是社會國家中之獨立思想的一部分人。

獨立的思想必須是自由的思想。而自由的思想首先是從法政的束縛中解放出來的思想。這是思想自由之第一義。一般人講思想自由即指法政意義上的思想自由。在這件事上，中國固然僅僅在做個起點，卽在世界其他各國，也不能謂爲大功已經告成。像羅素所說，假使我們周遊世界各國，在每個國家中，我們在思想上，都需求一個「入國問禁」。有些話不能說，有些主張是忌諱的。不過，在大體上講，在歐美民主先進國家，人們可以自由說話，自由發表的範圍是相當廣泛的。在這些國家中，我們不妨從寬說，法政意義上的思想自由是已經實現了。而這件事情在中國，則正有待我們的努力爭取。自由的思想必須從外在的束縛中解放出來，也應該從內在的束縛中解放出來，那就是，從我們的愚昧偏狹中解放出來。這是思想自由之第二義。

十七世紀劃時代的英國思想家培根 (Francis Bacon) 是「智識」的說教者。他給予世人以「智識卽力量」這一句名言。他的宏願是在看見人類以歸納法爲工具，以自然爲對象，從頭改組人類全盤智識，並用那智識去改造社會，去促進人類幸福。但是他指出，在向自然追求智識的進程中，人類常常要被四種魔障所困擾。那是：種族的魔障、

洞窟的魔障、市廛的魔障、戲院的魔障。

人類有共同的缺陷與弱點。首先，我們對自然的智識，不得不取徑於感官；而人類的感官即是不可靠的鏡子。我們自以為照出了事物的原形，事實上我們看見的是走了樣的事物。這缺陷是人人共有的，所以倍根稱之為種族的魔障。其次，除了一般的人性中之通病，我們每個人各有特殊的缺陷與弱點，如像我們每人各據有一個特殊的洞窟一樣。我們每人所有的特殊的天性與氣質，各人所處之特殊環境，所受之特殊教養……構成了第二種魔障。坐井觀天，只見天小，不見天地之大。這是中國譬喻之相當於倍根之洞窟之喻者。第三，我們人類對事物的意見，難免受時俗的影響。市廛將時俗的意見，經由語言，影響個人。我們自以為在討論事實，實際上我們是在作「名不副實」的名詞之爭。名詞喧奪了實際，言語主宰着理解，使得人類將一大部分追求智識的努力，虛擲於空洞的語文的叟擾。最後，倍根將流行的哲學宗派，思想體系比擬為戲院中上演的劇曲。這種宗派與體系對人類的智慧自由往往是一種束縛。它構成了最後一種魔障。

倍根所說的智識乃指自然智識。假使人類在求取自然智識的過程中要受累於上述四種魔障，那麼，在社會智識的求取上，我們自然要受這四種魔障更大的拖累。假使在自

然現象的認識上，人類是一面不可靠的鏡子，那麼，在社會現象的認識上，人類是一面更不可靠的鏡子。看同一個社會事件，各人有各人的觀點。這「觀點」兩字是絕好的取喻。「採菊東籬下，悠然見南山」，在東籬下看山，與「不識廬山真面目，只緣身在此山中」在山中看山，所見的山自然不相同。看同一件社會事情，兩人觀點不同，所見於那事情的真相即亦隨之不同。這點，一部分造成於各人之特殊天性，氣質，環境，教養，一部分則決定於各人之主觀利害，好惡喜怒……這後一部分，在自然現象的認識上，比較不甚起作用的。復次，在自然的研究上，「拿出真憑實據來」，比較容易辦到，而在社會問題的探討上，則「循名責實」，相當困難。故在社會問題的探討上，人們的努力，最易陷入於空洞的名詞之爭，捕風捉影，得不到任何建設性的結論。最後，關於教條與宗派。近世自然科學之興起，最初是經過一個與教會教條鬭爭的階段的，故自始即少宗派與教條的氣息。而科學的精神又不容許科學本身之構成新宗派，新教條。故一般的講，教條主義與宗派主義在自然科學中不甚起作用。但在社會科學方面，各式各樣的宗派與教條，在人類的思維上，往往有牢固的統治。

據羅素說，人在智慧生活上有着「原始罪」——即是，先天的弱點。那就是，「輕

信」與「非理性」(unreason)。輕信一點留待下面說，先講「非理性」。佛蘭克林在其自傳中，有一段吃魚故事的敘述。他少年時是一個素食主義者。有一次，他在船上看到同伴宰魚作食，魚香撲鼻，不覺垂涎欲滴。吃魚是違反素食原則的。但是他想：他從前曾見有人剖大魚之腹，腹中有着爲那大魚所吞的小魚。假使大魚可以吃小魚，爲什麼人不可以吃大魚？於是他心安理得地吃魚了。佛蘭克林在這段故事後面加上這樣的按語：「人真是理性的動物啊，做每件事情，他都能找出一個道理來。」一個人先有了欲望，有了，或者想有，行動，再去勉強找出理由來，這種心理過程，心理學上名之爲「理性化」(rationalization)。這「理性化」一名詞起得最不恰當。因爲在這裏，我們有的是「非理性」，而不是理性。社會事情之於我們每個人，直接間接多少有些情感上的，利害上的關係；故在社會事情的思維上，我們用「理性化」，多於用理性。我們的情感與利害決定了結論，然後使理性替我們尋找有利於我們結論的材料，作有利於我們結論的推理。應該指出，有些理性化過程並不是出之於我們的意識活動，而是滋生於我們的潛意識中的。

人總是人，人有人的弱點。在社會事情的思維上，要絕對克服我們「原始」的非理

性，全部肅清上述各魔障，恐怕是不可能的。但明白了自己思維活動中之「非理性」性之存在，自己認識過程中諸種魔障作祟之可能，從而隨時隨地，提撕警惕，則我們至少可以把我們自己，從那種缺陷，那些魔障的手中，解放出一部分。培根對世界人類之偉大功績，即為號召人類，為向自然追求真理，與上述四項魔障作長期而艱苦的戰鬪。這戰鬪是相當勝利的。今日自然科學上的輝煌成就即是它的戰果。而這戰鬪所使用的武器也無非是：用歸納替代演繹，用實驗考核經驗，用客觀替代主觀，用虛心替代武斷……假使我們能將這種施之自然而奏效的科學方法與精神，施之於社會，則人類在過去所遭遇的有許多災禍，以後就不至重演的。

這是思想自由之第三義。

但是，我們不能在真空中思想。要思想，必先有思想的材料。一件社會事情發生了，我們要對它有所判斷，有所主張，首先必須弄清楚那事情的「真相」。這真相最好是得之於耳聞目覩。但在現代生活裏，有舉國重要性的，乃至有世界重要性的社會事件，總不是我們耳目所能及。於是我們不得不仰仗新聞紙的報導。在一件事情上，我們

的新聞被封鎖，我們即不能有所判斷，我們的新聞被蒙蔽，我們即不能作正確的判斷。在這種情形下，我們的思想自由便受到了侵害。

這是在民主的國家裏，新聞自由所以重要的原因，也是人民爲什麼一定要向政府爭取新聞自由的原因。首先，新聞紙要從法政的桎梏中解放出來。但我們不能說，沒有了新聞檢查，就是沒有了新聞封鎖與蒙蔽。政府可以主辦或控制全國的重要報紙及通訊社，他們發佈的新聞，自然以有利於政府者爲限。這是第一種情形。其次，黨派辦的機關報，其對新聞的取捨，當然以黨派利益爲繩準。最後，報紙可以爲少數資本家所私有，這特別是美國的情形。這些報紙的立言與紀事，在大體上自然要仰後臺老闆的鼻息。在人民的立場上說，在這三種情形中之任何一種存在的地方，即是真正的新聞自由受威脅的地方，即是人民的思想自由受限制的地方。

於是我們要說到「輕信」。我們看見一則廣告：「百齡機有意想不到之效力」。一次看見不相信，十次八次就相信了；在一處地方看見不相信，在十處八處地方看見就相信了。我們天天讀新聞紙，我們自然容易相信新聞紙上所說的話，所紀的事。普通人對於印在白紙上的黑字有信仰。「在我們的世代」，拉斯基說，「將教育定義爲一種教人

類受印在白紙上的黑字的欺騙的技術，不算是不公道的說法吧。」隨着教育之普及，對白紙黑字信仰的人數愈來愈多了，而大部分人所接觸最多的白紙黑字即是新聞紙。

絕對「大公」，不偏的報紙恐怕不可能有的，因而我們不能盼望得到絕對客觀可靠的新聞報導。我們所能做的，只是在讀報的時候，多多採取批判的態度，不要太輕信了一份報紙上的紀載。我們要受一種閱報的教育。羅素建議過一個方法：選取十年八年前發生的一個社會事件，將幾種立場不同的報紙對同一事件的紀載給學生研究，讓學生明白，在同一件事情上，可能有這樣分歧，背馳的報導！那事件已成了歷史陳跡，「真相」也許已經大白。教師將那真相介紹給學生：讓學生看見，各報紙的紀載與事實的真相之間，可能有多麼大的距離。羅素最反對學校對學生施宣傳，尤其政治宣傳。但他也承認，在學校中根絕宣傳，也許是不可能的。因為，教員也是人，他是社會分子，國家公民。他對社會國家事件，自然也有他的看法，他的主張。我們不能叫他事事金人緘口，不發一言。所以，某種程度的宣傳是不可避免的。我們所應做的，是力求宣傳之機會均等與門戶開放。假使學生必須聽宣傳，那麼應該讓他們聽聽各方面的宣傳。

在學校中某種程度的宣傳，固然不可避免，但若有意識，有計劃地，大規模的將



學校淪爲黨派宣傳的工具，那是我們所應該反對的。現在我們呼籲各黨各派退出學校，其主要的意義即是不讓學校成爲黨派宣傳的工具。學校中的黨派宣傳是要把一套想定了的結論與辦法，公式與教條，交給學生被動地接受；那是違反民主原則的。民主主義的教育哲學，要求自由思想，強調個人判斷。而在強度與大規模的黨派宣傳籠罩之下，這種個人判斷與自由思想是容易被窒息的。

傳統的軍學觀念反對軍人用頭腦，有思想。他們認爲，軍人的獨立思想和自由主張，會妨礙戰鬪行動的效率。近代的政黨也是一種戰鬪性的組織，故對其黨員也需相當戰鬪性的部勒。一個政黨所要求的是行動的一致，步調的整齊，因而也許它不甚喜歡自由思想在其隊伍中間盡量展開。但筆者是以無黨派的立場寫這篇文章的，又假定我的讀者，多爲無黨派的青年學生。青年學生不是不可以，或者不應該加入任何黨派；但要採取那個行動，應該先之以一個充分的理智考慮。要先有了思想，然後纔去信仰。而在參加政黨活動之後，他對其他黨派，以及無黨無派的人們，應該有寬廣的心胸 (broad-mindedness)。自己有主張，但同時承認別人可能有與自己不同的主張。民主政治與一

黨政治上主要的不同，即在後者認爲在同一問題，同一事件上，天下只能有一個意見或主張，而前者則承認天下可能有兩個乃至兩個以上的意見或主張。容忍與虛心是我們必須學習的民主德性。

誠如拉斯基所說，在兩種政治力量鬪爭到了最後的階段時，思想自由的概念是不可能的。彷彿兩個敵人置身於千丈懸崖之上，誰一失足，誰就成千古之恨。那是一種你死我活的場面，先下手爲強，慢下手遭殃。那自然不容許雍容論理，不容許心平氣和，容忍禮讓。但今後中國的政治應該是各黨派合作而不是各黨派鬪爭的局面；假使有鬪爭，也應該是「君子之爭」，是議場的論辯，不是疆場的砍殺。故各黨派之間，都應該有互尊與互信。容忍與虛心，互尊與互信，這是個人合作相處之道，而黨派間合作相處之道也不外乎這些。我們在討論思想自由而要特別提出黨派一說，因爲思想自由與思想鬪爭是兩個有密切關係的題目。今後，在一般人民中間，尤其在青年學生中間，思想鬪爭還是有的。希望他們在鬪爭之際，能夠知道配合新的政治形勢，採取新的鬪爭作風，民主的鬪爭作風。以理智的商兌替代情感的謾罵，用虛心替代武斷，用容忍替代偏狹。這種作風最有利於自由思想之發展，最容易使我們接近真理，最有利於問題之合理解決；至

於因此而不致傷害黨派之間的和氣，因此而使得學校中有更良好的學風，倒還是小事。思想是出發於問題，而歸宿於問題之解決。故思想應該與行動相始終。在這件事情上，我們有兩個極端。有一種人凡事不加思索，但憑血氣，一觸即發。這種人行動不受思想指導，容易流入盲動。另一種人是「吾思之，吾重思之」，結果讓過多的思想癱瘓了自己的行動。自由主義假使要受人詬病，那就是因為他有時會墜落成「學院的超脫」，為思想而思想，於「天下窮困」之實際解決並無貢獻。他們的「客觀」成為「無所容心」，「容忍」成為「不置可否」，「自由」成為「不負責任」。自由主義是主張自由思想與獨立思想的，但是他不可以忽略了思想之行動目的性與社會責任感。

最後，思想與熱誠是否能夠相容的？人類的熱情會不會在心平氣和，客觀冷靜的自由思想中蒸發淨盡？假使理智是可以殺害熱情的，那麼是不是我們於思想與熱誠之間，必居其一，不可得兼呢？熱誠就是信仰。關於這個問題，中山先生給予我們很好的指示：「有了思想，就有信仰。」信仰必須以思想為基礎。沒有思想，信仰只是迷信，熱誠只是「血氣」。思想透徹了，擇善固執，那纔是真正的信仰。這就是我們先哲的先格物致知而後正心誠意的古老教訓。

## 免於恐懼之自由

狗在吃肉的時候，口中流着唾液。這是一種先天固有的反應。狗在聽到鈴聲的時候，原來不起口流唾液的反應。假使我們在與狗吃肉同時，或者在狗吃肉之前若干時候，讓它聽到鈴聲。如是反覆若干次，以後單單聽到鈴聲，狗即會口中流着唾液。聞鈴聲而流唾液，這是一種後天習得的反應。以上是著名的已故蘇聯大科學家巴甫洛甫(Pavlov)所作的著名的關於制約反應(或譯交替反應)的實驗：巴甫洛甫稱先天固有的反應為非制約反應，稱後天習得的反應為制約反應。

美國的行爲主義心理學鼻祖華孫應用制約反應的原理去研究人類嬰兒的情緒生活。他從實驗中得到的結論是：嬰兒與生俱來不假學習的情緒反應只有三種，恐懼，忿怒，愛。而足以引起嬰兒之本能恐懼的只有兩事：大而尖的聲音，失持(身體突然失卻憑藉與支持)。

「初生之犢不畏虎」，初生的嬰兒也是什麼都不怕的，除了大聲與失持。至於日後

人類生活中形態萬千，種類萬千的恐懼，據行爲主義心理學家說，是全部由後天的制約造成的。

嬰兒原來不怕兔子。看見兔子，嬰兒的本能反應是伸出手去加以撫弄。在嬰兒伸手撫弄之時，假使有人突然在他的耳旁猛擊鋼條使發出大而尖的聲音，則嬰兒必然恐懼哭泣。以後嬰兒一見兔子，即使不聞鋼條拍擊之聲，也會生恐懼的反應。這種對兔子的恐懼，是制約的恐懼，即是說，由制約反應過程所造成的恐懼。

宋儒程明道有一個門人怕見尖物。尖物原無可怕之理，然而那個人怕見尖物。照行爲主義者的說法，一定是因爲這人在過去（大概是嬰孩時期）某一次看見尖物，適與某種恐懼而痛苦的經驗同時，這經驗遂制約成這人對尖物的恐懼。而恐懼一經制約成功之後，又可轉而制約其他東西於恐懼。鋼條相擊之聲造成對兔子的恐懼，而對兔子的恐懼，再經一番制約，又可造成嬰兒對一切有毛東西，甚至老人的白鬚的恐懼。這是華孫從實驗中獲得的結論。故恐懼種類的增加是循着幾何率的。這說明了爲什麼在成人的生活中有着形態萬千，種類萬千的恐懼。

恐懼在野獸的生活中，起着很重大的生存競爭作用。「初生之犢不畏虎」，初生之

犢即最有被虎吞噬的可能。在叢林世界裏，恐懼就是逃避，逃避可以保持生命。在這場合，老牛要將對虎的恐懼，教給小犢，完全是應該而必要的。在原始人的生活中，恐懼也有不小的功用。但恐懼對現代文明人類，在大體上，卻是一種累贅。我說「在大體上」，因為某些溫和程度的恐懼還是需要的。溫和程度的恐懼即是警惕與戒慎。其次，我們有羅素所說的「合理的恐懼」。譬如，我們對蒼蠅的傳染疾病應該有恐懼，我們不敢吃蒼蠅叮過的東西。但在大體上，我們重複一句說，恐懼對現代人是一種累贅。不但累贅而已，它是人類生活中主要災禍之一。「天下最可恐懼之事無過於恐懼」，而世界上大部分的人類，都為或多或少的恐懼所困擾。所以免於恐懼之自由，應該為我們努力爭取的對象之一。

據華孫說，一個人的情緒傾向，大體上確立於其嬰孩時期。個人是勇士還是懦夫，大體上在一歲至三歲之間即已決定，而這人假使有畏見尖物一類的怪癖，也大概在這一時期養成。根據這點，他將人類恐懼的責任大部分歸之於父母及家庭，因為在一歲至三歲之間，父母家庭是嬰兒所接觸的主要環境。恐懼假使是一種束縛人自由的桎梏，那麼

父母便是製造那桎梏的工匠。所以我們最大的願望，寄於父母身上：我們願望賢明的父母，用賢明的教養方法，儘少制約自己的子女於種種不合理的恐懼。

假使恐懼已經造成了呢？行爲主義者提供的方法是「反制約」。恐懼經由制約而造成，恐懼也可經由制約而解除。其辦法是讓恐懼的對象與某種愉快的經驗聯結起來。譬如嬰兒怕兔子，在他進餐的時候，我們將兔子放在他看得見但是距離相當遠的地方。以後每次進餐時，總讓他看見兔子，但距離則逐漸接近；最後他對兔子的恐懼可以全部解除。在某種程度之內，這種辦法也適用於成人。一位大學生恐懼黑暗，入晚不敢到自己的地下室去。心理治療家勸告他在天黑之前帶着他的狗進地下室，坐在安樂椅上，讀一本有趣的小說。天黑了便點燈，但每隔若干分鐘則熄燈一次。以後熄燈的次數逐漸加多，時間逐漸延長，不久，他對黑暗的地下室的恐懼就完全克服了。

多接觸恐懼的對象是治療恐懼的第二種方法。程明道對那個畏尖物的人的勸告是：「室中率置尖物，須以理勝他。尖必不刺人也，何畏之有？」這是正面攻擊法，即是見怪不怪，其怪自敗的辦法。有人患眼病，常見獅子。程明道的弟弟程伊川教他「見獅子則捉來」。這人依從他，捉來捉去捉不着，就不再見獅子。

程明道說：「治怒爲難，治懼亦難。克己可以治怒，明理可以治懼。」明乎某件事情本無可懼之理，我們對那件事情的恐懼大概可以解除。在歷史上考察，迷信與恐懼是結着不解緣的。迷信產生於恐懼，而迷信一成立又轉而產生恐懼。現代人比起古代人假使有較少的恐懼，那是因爲古代人比現代人有着較多的迷信。迷信由於無知，故明理可以破除迷信，因而可以解除恐懼。在這意義上，從無知中解放自己的努力卽是爭取「免於恐懼之自由」的努力。

恐懼之制約過程，大多不爲本人所自覺，尤不爲本人所記憶。畏懼尖物的人往往記不起在什麼時候，在什麼情景下，自己對尖物的恐懼被制約起來的。在這場合，明理的工作只能委之於心理治療專家之手：他們用談話，乃至催眠等方法，從患者的潛意識中，發掘那恐懼被制約的歷史。病源查明白了，病就得到了救藥。這是「明理可以治懼」的又一種方式。

在上文，我們將恐懼作爲一個心理學的問題而討論着。但恐懼同時是一個倫理學，道德學的問題。恐懼在大體上是不道德的。世間許多罪惡，因爲有着恐懼而猖獗。我們



見義，爲什麼不勇爲？因爲我們恐懼勇爲的後果。人民爲什麼呻吟於專制主義的統治而不敢反抗？因爲他們恐懼反抗的後果。

就像恐懼是一個心理學的，同時也是倫理學道德學的問題，恐懼的克治也有心理學的以及道德學的處理。在下面，我們將從道德修養的見地，討論恐懼之克治。

在道德修養上講恐懼之克治即是「養勇」。勇者不懼。勇氣培養到家了，恐懼自然消滅。

孟子曾經同門人公孫丑討論過「勇」的問題。他們從「不動心」出發，但所討論者，乃是養勇之方法。蓋所謂不動心，其實就是不動情，尤其是不動恐懼之情。

孟子在討論中，列舉了三種養勇的方法：

「北宮黝之養勇也，不膚撓，不目逃。思以一豪挫於人，若撻之於市朝。不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君。視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯。惡聲至，必反之。」

「孟施舍之所養勇也，曰：視不勝猶勝也。量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能爲必勝哉？能無懼而已矣！」

「昔者曾子謂子襄曰：子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣。自反而不縮，雖褐寬博，吾不慄焉。自反而縮，雖千萬人，吾往矣！」

北宮黝，孟施舍的養勇方法使我們聯想到古斯巴達的軍國民訓練。孟子不贊成這兩種養勇方法，後代的宋儒更不贊成，稱之爲「硬捉持」。在我們看來，這兩種方法的缺點，在乎其沒有道德內容。這樣養成成功的勇是所謂血氣之勇。血氣之勇不一定是道德的。它可以使人勇於爲善，也可使人勇於作惡。

而曾子所養之勇乃是道義之勇。自省而有不義不直之心，則理不直，氣自不壯。若自信站在正義的一方面，則雖有千軍萬馬，橫阻吾前，也無所恐懼。

這種道義之勇怎樣纔可以培養起來？明明自反而縮，但還是恐懼不前的例子多的是。在這點上，曾子並不會教給我們入手的方法。而孟子自己的養勇方法，卻在這方面給我們以重要的啓示。

孟子自白他「不動心」之道：「我知言，我善養吾浩然之氣。」「知言」就是「明理」。浩然之氣是什麼呢？孟子說：

「其爲氣也，至大至剛。以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與

道，無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。」

「配義與道」，就是說浩然之氣必須配合道義而俱生。「以直養而無害」，就是說浩然之氣須從正義中培養出來。最重要的一句話是「是集義所生者」，「集」可以解作積集或累積，並不是一事一行偶合於義，並不是偶然做一二件合於道義的事，就可以取得浩然之氣。那叫做「義襲而取」。浩然之氣只有在長期的，不斷的，道義之實踐中自然生長起來。

這浩然之氣必須配義與道，但它也不能抹煞「血氣之勇」。孟子本人並不完全否定血氣之勇，所以他將「持其志，無暴其氣」並舉。到了宋儒，將道義之勇與血氣之勇對立起來，彷彿前者即是後者之否定。其實道義之勇非他，即血氣之勇之配義與道者，故道義之勇仍須以血氣之勇為構成原料。道義缺乏了血氣之勇即是道義之軟化。

上文列舉的恐懼之心理學的克治諸方法，即是血氣之勇的培養方法。至於北宮黝，孟施舍式的養勇方法，在宋人說來是「硬捉持」，用現代心理學語彙說是「壓制」。以這種方法養勇，那只能養成外表行為上的勇，而不是內心情感上的勇，是意識上的勇，而不是植根於潛意識中的勇。而且，「壓制」可以誘發其他心理病態，造成其他心理災禍。

羅素談養勇，提倡客觀的人生態度。最高之勇，他以為，乃是處生死夷然，乃是「死死無變於己」的態度。而哪一種人纔最不在乎死呢？那是將自己的生命投入自己以外的有價值的目標與活動之中，因而忘掉了個人之生死的人。羅素不像行為主義心理學家，專注意嬰孩期間，他很注重青春時期。青春時期是人們一生中最適宜於培養客觀興趣，最容易找到足以歸注其生命熱誠之目標與事業的時期。一個人死都不怕，還有什麼東西可以使他怕的？

我們在上文將恐懼作爲一個個人的問題而討論着。現在我們要從社會的觀點，來考察一下這「免於恐懼之自由」的問題。

據華孫說，普通父母總喜歡對自己的子女大聲說「不准！」不准這個，不准那個，父母就用這「不准」將自己的子女造成了日後的「畏首畏尾」的懦夫。另一種制約方式是父母本身的暗示，這是羅素所特別強調的。做父母的自己先是膽小的人，尤其是母親。在過去，乃至在現在，我們對女子，有以柔弱爲美的觀念——身體上的纖弱，精神上的懦弱。女子見毛蟲而驚呼，我們不以爲可羞，而且以爲「可愛」。殊不知母親見毛

蟲而驚呼，即是制約兒童對於毛蟲的恐懼。

學校環境並不比家庭環境更好些。教師所用以維持師道的主要工具，就是大聲的「不准」，以及跟在「不准」後面的夏楚。

人類的政治生活更是以「不准」為基本精神。在「不准」後面跟着的是刑罰，監獄，刀鋸，鼎鑊。希特勒公然宣佈，統治萬民的最好方法是恐怖，因為普通人都是害怕的。希特勒一言道破了千古不義的統治者的心事。

我們自然不能遺漏了經濟生活製造人類恐懼的事實。兒童恐懼着身體之「失持」，而成人所恐懼的卻是經濟上的失持——失業，破產。對於貧窮之恐懼，乃是僅次於對於死的恐懼之一種恐懼。

總之，在過去，乃至在現在，人類全部社會生活都是教人恐懼的。所以，在這世界上，假使懦夫的數目多於勇士，那是毫不足怪的，那是數千年「社會制約」的結果！

「免於恐懼之自由」，當然不是指着一個人，或者少數人。我們所要爭取的乃是全人類的「免於恐懼之自由」。免於恐懼的人類即是大無畏的人類，那是一種新人類。而新人類之出現有待於新世界新社會的產生。政治上沒有了迫害——國際的，國內的——

經濟上沒有了不安全——在那樣的社會，那樣的世界裏，人類纔能從數千年恐懼的桎梏中逐漸解放出來。這批人，加上一些心理學的常識，教育的訓練，可以做最賢明的父母與教師。這批父母與教師所教養出來的下一代人纔真正是大無畏的，勇健的新人類。在那時候，人類纔能說已經獲得了最高意義上的，羅斯福總統所標舉的四大自由之一——「免於恐懼之自由」了！

## 論基督教文明

這一次，西方民主主義國家，對極權國家作戰，所標榜的口號之一是：爲保衛基督教文明而戰！但，什麼是基督教文明？基督教文明的內涵是什麼？對這問題，就是以基督教文明道統所寄自承的英美諸邦人士，也不能作出簡單明瞭的答案。英國哲人瞿特（Toad），在評述極權主義與民主主義的政治哲學時，曾坦然指出，要在理論上積極的顯揚民主主義，比替極權主義宣傳反感困難。因爲，瞿特說，極權主義有它一套清楚，肯定，有系統的政治理論，而民主主義，作爲一種意識形態，卻是模糊，假定，而且片斷的。瞿特對民主主義所下的按語，正可移用於我們所要討論的基督教文明。作爲一種意識形態，基督教文明是一堆模糊而片斷的概念，不是一個明朗而完整的體系。

所謂基督教文明，乃是以基督教教義爲核心，從基督教教義身上發展出來的思想系統，尤其是人生觀與世界觀。但同是一個基督教，卻有許多不同的宗派，而各個教派，所見於教義者又不相同。在一九四一年六月間，英國的三個教派合組的聯合委員會，發表聯合宣言，呼籲全國各教派的教徒，在社會政策與國際政策的廣泛綱領上作共同一致

的行動。在英國宗教歷史上，這種各教派之間的一致意見與共同行動，自宗教革命以來，還不曾有過。我們現在討論基督教文明，自當着眼於那些廣泛綱領，而於各宗派間的繁瑣的教義論爭無須加以注意。

在西洋史上，基督教文明是接着古典文明（希臘羅馬文明）而來的一個歷史階段，我們普通稱為中世紀或「黑暗時代」的。在這段悠長的時期中，基督教主宰着全部歐洲人的全部生活——物質的，精神的。人類的一切生活部門，宗教，政治，經濟，家庭……均無所逃於基督教的影響。但這個時代早已過去了。在現代，基督教的力量日益式微，故居今日而言基督教文明，在大體上已成告朔之餼羊。假使基督教在今日，在歐洲人的生活上還能起影響的話，那麼其影響恐怕只能及於很少的生活部門，而且就在那些部門裏，其影響的程度也恐怕很是有限。

我們在舊約聖經中所見的上帝耶和華乃是一個「人格神」，即是一個具有人類的情感與性格的神。他是恩怨分明的，甚至是睚眦必報。據英國的學人赫胥黎(A. Huxley)看來，歐洲人之所以有宗教上的不容忍乃至迫害，所以有宗教戰爭，乃出於歐洲人之效顰他們的上帝的偏狹性格。他甚至於說，西方人比起東方人來，好戰而富侵略性，也應



歸咎於舊約聖經中對耶和華所作的性格記錄。這是把基督教的力量與影響估計太高了。西方人誠然比較好戰，比較富侵略性，但其原因實別有所在。基督教假使不失為原因之一，那只是一個比較不重要的原因。上述的英國二個教派所發表的聯合宣言中，指出「除非國家之政策以基督教原則為基礎」，永久之和平必不可能，他們忘卻了這一點：近代民族國家之興起的過程即是民族國家否定政治之宗教決定的過程，而聯合宣言中要強調提出國家政策之應以基督教原則為基礎，反而招認了基督教在目前的民族國家生活中，早已不成其為基礎。

無條件的將宗教比作人民的鴉片固然過火，然宗教往往受統治階級或權益集團之利用卻是事實。譬如，基督教與資本主義的關係。當代的有些歷史家如韋勃與陶納教授，認為新教，尤其是清教的歷史任務，乃是在幫助資本主義之發展。拉斯基教授不同意這種看法。他指出，在資本主義萌興的時期中，基督教曾經企圖抗拒，其後大勢已去，抗拒不可得，纔逐漸修正其教義以符合資本主義的意識形態。資本主義文化之基本精神是以個人的撈錢致富為人生的無上目的，而這種精神正是基督教教義之否定。按基督教的教義，人生的至上目的，不是現世的榮華富貴，而是來世的永生得救。撈錢與致富只能

行於倫理原則範圍之內纔可以被容許。但資本主義一起來，宗教領袖與理論家，居然把自己的教義削趾適履，以爲資本主義的利益服務。聖經上說，人只能服侍一個主人，非上帝，卽財神。而資本主義時期的宗教領袖們，卻教人同時服侍兩個主人，實際上是叫上帝也去服侍財神。我們討論基督教文明，當儘取基督教之原始教義，而不取經利用，經歪曲過了的理论。

最後，基督教文明與教會不能混爲一談。教會是一種社會組織，而基督教文明是一種意識形態，包括世界觀，人生哲學以及政治哲學。在近代，教會當局對「社會及國際政策」，假使有所主張，其主張往往是落後與反動的。在人類的社會生活及國際生活上發生大危機的時候，教會當局往往不能堅守基督教文明所應有的立場。譬如，基督教的有一個重要教義是愛，包括愛敵人。但在世界大戰期間，各交戰國的教會當局，對戰時的膺懲敵人，戰後的報復敵人，其激昂程度，決不後於常人。這顯然是違背基督教教義的。故我們講基督教文明是以基督教教義爲依據的意識形態，而這種意識形態卻不必以教會所表現之言行爲代表。

以上是我們在討論基督教文明本身之前，先將基督教文明的意義及範圍加以限制。以下將說基督教文明之本身。

拉斯基教授於其「信仰理智與文明」一書中，暢論基督教文明征服歐洲的過程，並與目前的蘇聯共產主義運動作比照。基督教起於東方，而歐洲原本是希臘羅馬文明的天下。希臘羅馬人在哲學、科學、文學、藝術、政治、法律，各方面，均有很精的造詣，很高的成就。起自東方希伯來的基督教在這幾方面都是望塵莫及的。這比較粗糙與淺薄的基督教，居然能夠不顧一切迫害，克服種種困難，在很短的時期內，風靡全歐，取代了古典文明的位置，這在人類歷史上真是一種奇蹟。基督教憑什麼而成就這種奇蹟呢？據拉斯基說，那是因為基督教能夠滿足當時歐洲人民，尤其是歐洲的窮苦大眾的心理需要。

自有歷史以來，人類之中，除了極少數的一部分可以過豪華奢侈，荒淫無度的生活外，絕大多數的人都是飢寒疾痛，貧窮無告的。他們的生命不值錢，他們過的日子沒有意義。這種情形在歐洲，到了古典文明的末期而愈烈。在這時候，東方忽然傳來一種福音，說：人是上帝的子女，凡是人，即使是痲瘋殘疾，顛連無告的，在上帝面前，同榮

華富貴的人並沒有兩樣。人在這個世界上的生存是短暫的，跨過墳墓之邊緣，他們將踏入天國的永生；人類在現世的生活乃所以爲此天國永生之準備。這種福音對於貧窮大眾的心理，的確是一種拯救。他們沒有辦法改變他們現世的生活，但是他們在未來世界中找到了良好生活的保證。他們從絕望中得到了希望。他們的生命有了價值，他們過的日子有了意義。在我們現代人的眼光中，這類說教，那是麻醉大眾，使之逃避現實，放棄其對現世生活改造之努力。但在當時的歷史條件之下，大眾的生活改造實在是不可能的。除此之外，他們還能找到更好的安身立命的所在嗎？

在基督教傳入歐洲之初，皈依之者大多是下層社會中人。士大夫階級中人或智識分子，他們是受過高度希臘羅馬文化之教養的，自然瞧不起這粗糙樸素的東方宗教；所以他們對之，大多懷敵意，而且口誅筆伐，不遺餘力。但早期的基督教徒對之，卻抱着一種道德的優越感，認爲不屑置辯。他們自信自己擔負着至高至上的使命：要將福音傳遍世界上的每一角落，要拯救萬國萬民，使之出地獄而登天國。而那些士大夫或智識分子，他們稱之爲法利賽人或撒吐該人，乃是墳山中的骷髏，是最不可以進天國的。

故基督教原來是一個爲大眾而興起並且興起於大眾之間的宗教。在歷史上，第一個

把貧窮大眾看做人，第一個注意到貧窮大眾的福利的就是基督教。此所以有人認為基督教的思想是最古老的社會主義或共產主義的思想。我們至少應該同意 C. I. Brace 的說法：「毫無疑問，在許多共產主義之企望與目的中，可以看出有顯然與基督教理想同調或吻合之處。」

世人每以為民主主義濫觴於古代希臘，不知希臘人之民主乃是少數人之間的民主。民主主義之最基本的信條是人人平等的原則。希臘人在自由民之間是人人平等的，但在少數的自由民與多數的奴隸之間卻沒有平等。故希臘人的民主主義是不徹底的，徹底的民主主義哲學，實始於基督教。人人平等之義，據瞿特說，只是我們情感上的信仰，在理論上卻不容易說出其所以然來。為甚麼要人人平等？生理學，心理學的事實告訴我們，人類是不平等的，人類既「是」不平等的，為甚麼人類「應該」平等？基督教在這方面，卻早已給予人人平等之義以一個形而上學的根據：人類應該平等，因為人類同是上帝的子女！在上帝的眼底，人人都是一樣的。此所以有人認為最深厚的民主主義感情應該以宗教的世界觀為基礎。

這種天下一家，四海兄弟的思想，在中國也是一向有的。但在中國，這種思想沒有

形而上學的根據。宋儒曾經想努力於替這種理想建立一個哲學基礎，張橫渠的「西銘」是一個好例子：「乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃渾然中處。」他以天地爲父母，故而得出「民吾同胞，物吾與也」的結論。張橫渠把宇宙看做家庭，然而他的家庭是宗法家庭，雖爲弟兄，但弟兄之間是有等差，是不平等的。「大君者，吾父母宗子，其大臣，宗子之家相。」這種「天下一家，四海兄弟」的理想，到了張橫渠手中，乃成爲人類不平等的哲學基礎。基督教卻是肯定平等原則的。上帝對於他的子女，一視同仁，無分高下。假使他有所偏袒的話，他毋寧是偏袒窮人與弱者。耶穌將天國許諾了窮人，對於富人反倒靳而不予。他說：「富人進天國，比駱駝穿過針眼還要難。」

所以，民主主義精神是基督教文明之第一個傳統。我們不能說，現代歐洲的民主主義淵源或產生於基督教，就像我們不能說現代歐洲的社會主義或共產主義淵源或產生於基督教一樣。要那樣說時，那是把事情看得過於簡單，如像赫胥黎把歐洲人好戰與侵略的性格諉過於基督教一樣不妥當與不公允。但我們可以說，在基督教的理想中有着與現代民主主義精神同調或吻合的地方，如像在社會主義或共產主義的理想中可以找出與基督教教義同調或吻合的地方。

納粹主義之主要思想淵源是尼采主義，而尼采的思想，尤其其他的倫理思想，恰與基督教的倫理冰炭水火。基督教講同情，憐憫，友愛，仁慈，謙遜，忘我，尼采認爲這種種乃是替弱者說話，爲弱者乞命的。他稱基督教爲提高弱者身價之一種有組織的陰謀。對於在這一輩子中失敗的人，許之以下一輩子的成功，對於現在痛苦的人，許之以未來的快樂，對於孤苦無依的人，許之以慰安與歸宿，對於貧窮的人，許之以現世的財富所不能與之比擬的豐裕。更重要的一點，基督教認爲在全能的上帝眼中，人人平等；而尼采則相信人類天生不能平等。有一部分人是優越的超人，他們比起平凡的人類，應該更爲重要。基督教認爲人人各有一個不朽的靈魂，人人皆有得救的權利，即人人皆是「目的」，而不是爲他人利用之手段。尼采認爲只有超人本身是目的，而平常人只是爲達到超人目的之芻狗與工具。人人同樣有靈魂，因而人人同樣是目的，而且應該受作爲獨立目的之待遇，這種基督教的倫理概念，尼采是要嗤之以鼻的。但民主主義之基本信條，要亦不外乎此「人人是目的，人人應該受作爲獨立目的之待遇」一義。納粹主義的倫理思想即是尼采思想之推衍與實行。在這種意義上，民主國家爲保衛基督教文明而戰的口號是可以成立的。

其次，在基督教教義中我們可以找到生長與發展的觀念。酵母的發酵，樹木與麥子的長育是耶穌所常用的譬喻。這是生物進化的觀念，而耶穌於人類的生活也作如是觀。在他之前，希臘哲人的社會觀是異常保守與膽小的。如何避免革命，如何保持立法者的原始智慧，如何維持政治的平衡，這些是柏拉圖，亞里斯多德在討論社會問題時所最焦思苦慮的事情。柏拉圖在他的「理想國」中，絕對不容許有變動。他甚至規定，母親對嬰兒唱的搖籃歌曲也應該一成不變，否則兒童將自小養成「變」的意識。在新約聖經中我們看到的是一套截然不同的觀念。人類的生活乃是朝向至善的繼續不斷的發展。宇宙人生的最後原因是神，而神的意志只能在人類的生活中顯現，因為這顯現不是一蹴可幾，而是一個逐漸與永續的過程。故基督教看人生，不是把它作為現狀之痛苦的維持，而是朝向較好與至善的不斷的發展。基督教與希臘人就因為有這一點不同，故希臘人把黃金時代放在現在或過去，而基督教則在歷史上第一個把人類的希望放在「未來」。在宇宙人生的後面，有着一個支配的原則或意志，而這原則又只能在人類的生活中逐步顯現——，近代一切進步的社會運動，多少總有這種信念的。

舊約聖經中的上帝，如上所述，是一個人格神。他具有人的情感，人的性格，他居



住在人類所居住的這個世界外的另一世界，或者在這個世界中的另一區域中。這種神的觀念，在人類的思想上已經有了幾千年的歷史。耶穌是接受這種傳統的上帝觀的。但他同時也隱約指示，神的存在只有在人身上可以顯現出來。新約第四福音中的記載，使徒保羅的言論，尤其強調這層意思。經過這個發展，人格神一變而為「神性」。而神性，也可以說是最高的人性。初期基督徒的耶穌再度降世的觀念很快就被拋棄了，代之以人心天心可以藉信道者之個別信心而溝通的概念。

在耶穌之前，在希伯來人之外，這種天人之分，靈肉之辨的思想也是有的。在希臘，那是柏拉圖的現象世界與理念世界。在中國，則有理學家的人心與道心，天理與人欲。理念，道心，天理，這些都是抽象的概念，甚不易為普通人所了解與接受。而基督教則以上帝，天國，等具體形象通俗化了這一哲理：人類除了有生理學，生物學上的生存之外，更重要的，還有倫理學的乃至形而上學的存在；人類要過肉體的肉慾的生活，更重要的，還要過精神的生活，理想的生活。這理想主義是基督教文明中重要傳統之一。

這裏我們就要說到基督教的「愛」，或者博愛。那是基督教義中最基本，最重要的部

分。這愛字看來簡單而其實不簡單。在宋朝之前，中國人一向仁愛並稱，所謂：「博愛之謂仁」。到了宋儒手裏，仁與愛的意義有了區分。他們說，愛是情，是形而下的，仁是性，是形而上的。儒家一向說仁，但孔子以下，宋儒以上，對於仁字，大體上作形而下的講法。到了宋儒，說仁之風一變，即是由形而下的，說成形而上的。程明道是開創此風氣的第一人。他在「識仁篇」內教學者去識得仁的本體。仁的本體是什麼呢？用程明道的話，乃是「仁者以天地萬物爲一體」或「仁者渾然與物同體」的心態。這種天地萬物爲一體的思想，在西洋倫理學上，屬於所謂「精神的有機體說」。個人是小生命，而宇宙是大生命，小生命是大生命之一部分，猶整個人體上之一肢一體。肢體同屬整個人身，故肢體與肢體之間，自應痛癢相關。個別的肢體不能離開整個人體而生存，也不能離開其他肢體而生存。程明道以手足之痛癢說仁，張橫渠之以天地爲父母而獲得民胞物與的結論，都採精神有機說的觀點，而賦予仁以形而上學之根據。但宋儒在這方面遭遇着一個難以解決的困難，那就是：這種天地萬物爲一體的心理狀態，怎樣可以獲得？程明道在「識仁篇」中於「仁者渾然與物同體」的定義後面，接着就是「識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。」後人批評這篇文字，說：「誠敬存之」，是

「識得」以後的功夫，至於如何識仁，或識仁的方法，則程子並未道着。這不是程子的無意疏漏，而恐怕是有意規避。因為，「渾然與物同體」的心理狀態，既非單純的感情，亦非理智的認辨，而是一種神祕主義的直覺經驗。程子以及程子以下的宋明理學家，既侈談直認本體，則除了乞靈於靜坐一類的佛老宗教作法以外，也實在說不出具體的門徑或方法來。

基督教講博愛，兼具形下形上兩義。愛鄰如己，愛敵如友，以及博施濟衆，賑老助貧，這是博愛之表現在外者，是屬於形而下的。在另一方面，基督教也以精神有機體的觀念，賦予博愛以形而上學的根據。個人在形體上可以孤立地生存，自足地生存；但在精神上，他卻只能作爲一個整體中的一部分而生存。這整體中包括着人類，生物乃至無生物。部分不能離開整體而生存，也就是一個部分不能離開整體中之其他部分而獨立自足地生存——這就是我們必須親親而仁民，仁民而愛物的形而上學的根據。這種以天地萬物爲一體的「仁體」，基督教把它形象化，人格化爲上帝。我自己以外的人類固然是上帝的子女，而人類以外的其他宇宙間一切存在，包括生物與無生物，亦莫不是上帝的創造。我們愛上帝，同時就不得不愛同爲上帝之子女的「民」與同爲上帝創造的「物」。

故最深厚的「博愛」應該是植基於神祕主義的直覺經驗。這種天地萬物爲一體的觀念，經過基督教的形象化，人格化，比較易於爲一般人所把握。在這方面，基督教解決了宋儒所難以解決的困難。

最後，基督教有國際主義的傳統。他們在形而上學上既然主張天地萬物爲一體，則他們在政治及社會哲學上，自然主張四海兄弟，天下一家。在基督教以前的希臘人從來沒有想到要把希臘的文明傳播到其他民族，其他國土中去。他們沒有這樣想，因爲他們並不相信其他民族或國家有消受希臘文明的資格或權利，而他們也沒有義務要將自己的文明公諸非吾族類的人民。但基督教一開始就發感化全世界全人類的宏願。他們相信人類同爲上帝的子女，人人皆具神性，卽人人同有「得救」的權利；而在他們自身，則己立立人，己達達人，就有義務宏揚他們的福音於地上的每一角落，使萬國萬民無有向隅之痛。中世紀的教會無論有多少缺點，但它總之是國際主義的，它是一個超民族超國界的組織。近代的以民族國家爲核心之世界秩序，乃是中世紀以教會爲核心之世界秩序之否定。在近代國際戰爭中，每一交戰國中的人民，尤其是牧師，都很虔誠地禱求上帝幫助本國戰勝敵國。這是將基督教的宇宙萬物主宰的上帝觀，貶降爲原始種族中所有的

「部落神」的觀念了。

中世紀普通被稱爲「黑暗時代」。但近年來有些歷史學家對中世紀文明漸有新的看法，作新的估價。他們認爲，我們過去稱中世紀文明爲黑暗時代，並不是時代本身黑暗，而是後人對這時代的真相，處於黑暗之中。在學術或狹義的文化水準上講，中世紀也許是黑暗的。但若就一般人民之幸福程度，生活品質而論，則中世紀也許是一個空前充實有光輝的時代。建築是一切藝術中之最足作爲各時代人民生活品質之指數的，而人類歷史上最偉大的建築時代，即是中世紀的一千年間。壯麗而雅俗共賞的建築，從君士坦丁堡起至英倫北部止，星羅棋布於整個歐洲；這是希臘羅馬所不敢望其項背的，而我們的時代尤其望塵莫及。當時歐洲的人民處身於這些壯麗的宗教建築中，過禮拜的生活，他們一定覺得，這些建築是屬於他們的，而他們也屬於這些建築，以及這些建築所代表的意義。這種感覺，淺而言之，足以增加他們生活的歡愉，深而言之，足以提高人性之尊嚴。

在學術或狹義的文化水準上說，中世紀文明比起古典文明來，的確是一種低降。

但希臘文明是少數有閒階級所獨占的文明，而基督教文明則一開始即以教化平民大眾自任。因量的普及而引起質的暫時低降，這是不足為基督教文明病的。蓋就一般大眾而論，智識文化水準，非但沒有降低，而且大大的提高。

如拉斯基教授在「理智信仰與文明」一書中所反覆指陳，現代的人類似乎正遭遇到古典文明末期人類所遭遇過的階段。像那時候的人一樣，目前我們感覺到生活之無出路，無依歸，生命之無意義與無價值。像那時候的人一樣，目前的人們在心靈上渴望着找得一個安身立命之所。基督教文明能夠滿足中世紀大多數人的這種心靈渴望，故能征服當時歐洲的人心。目前的基督教文明，能夠滿足我們這一代人的心靈渴望嗎？據拉斯基看，那已經不再是可能。惟有一個以根本改造社會秩序為號召的理想，纔是現代人可以嚮往皈依的信仰，纔是現代人可以安身立命的所在。社會秩序之改造首先將改善人類的物質生活乃至根絕人間的貧乏；同時它也將解放人類之聰明才智使有最大發揮的機會，並使人類最高之品質，即最高之人性，有最大實現之可能。而基督教在目前對經濟與社會政策的態度往往是保守的，對於根本改造社會秩序之運動恐怕不能參預其事。所以拉斯基的結論是：基督教文明已經不再能滿足大多數人類的心理渴望，因而對於大多

數人類的的生活，不再能成爲一種支配的理想。

拉斯基的話對於基督教是一種挑戰。基督教在今後有沒有前途，全看它在當前的經濟生活，社會問題上，能否作足以代表大多數人民的心理要求的積極主張。基督教能否在社會及經濟政策上堅持並發揚其原始的民主主義與社會主義的傳統？基督教在中世紀曾經滿足了廣大民衆的精神需要，改善了他們的精神福利。基督教在目前，能否在滿足廣大民衆的物質生活上，在改善他們的物質福利上，有所盡力呢？

如拉斯基在「歐洲自由主義之興起」一書中所證明的，以個人之營利與致富爲人生無上目的之資本主義精神是基督教精神之否定。現在我們似乎到了否定之否定的階段。我們在目前不再能容忍經濟生活上個人奪取衝動之無限制的發展，我們不再能容忍財神之篡奪上帝的廟堂。我們似乎要恢復個人經濟活動必須從屬於倫理原則即社會福利的這一基督教傳統。在這資本主義精神之重新否定中，基督教能否清算它以前吃了虧的一筆舊賬？

基督教在過去一向做不少施診送藥，濟弱救貧的慈善事業與社會服務。但過去基督教所做的只是局部的人間痛苦之皮毛救濟而不是人間痛苦之根本的剷除。在過去根本剷

除人間痛苦的客觀條件並不成熟。但在目前的歷史階段，這種條件已經成熟，故宗教信徒對人間痛苦，應該不以皮毛局部救濟為滿足，而應該進一步作根本解決的努力，這是新近故世的歷史家威爾斯在「我們怎樣處理我們的生活」一本小冊子中，在討論到宗教時對教徒所提供的建議。赫胥黎在「目的與手段」一書中，也有類似的見解。在過去，他說，慈善事業與社會服務是由私人團體擔負。在現代，這類事業與服務，可以由政府機關擔任，毋需私人團體，包括宗教團體，越俎代謀了；他們應該在更基本的事情上多用力些。

最後，如上所述，近代以民族國家為核心之世界秩序乃是中世紀國際主義的世界秩序之否定。在這一點上，我們目前似乎也臨到了否定之否定的階段。基督教傳統應該是有助於四海一家的大同理想的。基督教徒對於世界和平之促進，尤其負有不可旁貸的責任，「他的名字將被稱為和平之王……在今天，一位救主降生在你們中間……榮耀歸於天上的上帝，和平歸於地上人間」。

威爾斯的「我們怎樣處理我們的生活」，是一本討論徹底改造人類生活與世界秩序的小冊子。他特別強調宗教的熱誠。宗教信仰有兩個基本假定，他說：第一、除了我們



小我生活之外，我們還有另一個，即大我的生存。第二、除了我們的現狀世界之外，我們還可能有另一個，即較良好的理想世界。凡肯定這兩點的人，不論形式上是否是教徒，他們算是具有宗教信仰的人。要改造人類生活，世界秩序，必須有那種宗教的熱誠；反過來，宗教的熱誠應該用之於改造人類生活與世界秩序的努力上。宗教家固然講革心，但也不能不講革命。沒有革心，革命是不可能，至少是很困難。但革心而不繼之以革命，則革心功夫是落空的。只有在社會改造的事業上表現出充分的宗教熱誠，基督教文明這名詞纔能在今日人類的心目中，取得具體而深刻的意義。

## 免於匱乏之自由

法國的童話作家 La Fontaine 有一個關於螞蟻與蚱蜢的寓言。螞蟻忙碌地工作了一個夏天，貯藏糧食，以備嚴冬之用。就在同一期間，蚱蜢卻安坐草葉上，仰天長鳴。嚴冬到了，螞蟻有恃無恐，不虞匱乏；蚱蜢卻瓶無貯粟，有絕糧之患。於是蚱蜢乞糧於螞蟻，螞蟻說：「你在夏天幹什麼的？」蚱蜢回答：「我不是不分晝夜地歌唱嗎？」於是螞蟻說：「你歌唱！去唱你的歌，跳你的舞去吧！」

這寓言教訓兒童：做人要勤勞，不要懶惰。勤勞可以獲得豐盛的生活，懶惰則招致匱乏之憂。勸勤誠惰，這類故事與教訓，中外古今都有。人應該勤勞，不應該懶惰，這種道德教訓，對兒童自然有益處。但在很多情形之下，這螞蟻與蚱蜢的寓言是不適用的。二千年前的孟子，同梁惠王談論政治，說到當時平民的生活：「今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡。」「彼奪其民時，使不得耕耨，以養其父母，父母凍餓，兄弟妻子離散。」這類農民當然不是蚱蜢，然而他

們，以及他們的父母妻子兄弟，還是不免於飢寒，死亡與離散。在近代歐美國家，大量失業是一個最嚴重的社會問題。這種失業的人羣要求着勤勞，但是他們得不到勤勞的機會；他們過的是懶惰的生活，然而他們的懶惰是所謂「強制的懶惰」(forced idleness)。對於這類人，螞蟻與蚱蜢的故事，顯然是不適用的。

在人類生活中間，多有的是螞蟻得不到糧食，而蚱蜢反而不虞匱乏的不平現象！

中國是一個出名貧窮的國家。十幾年前，胡適之先生發表「我們走那一條路」一篇文章，診斷出中國民族的病源五項，稱爲新五鬼或稱新五毒——以貧窮一項居首。先於胡先生，中華平民教育促進會工作人員，也曾作類似的診斷。他們列舉中國民族病根爲四項：貧，弱，愚，私。在這四項或五項民族病患之中，貧窮是最根本的，所以其實不應與其他三項或四項病患相提並論。因爲窮，所以不能講營養，不配談衛生，所以弱。因爲窮，所以不能上學校，所以沒有機會受教育，所以愚。窮與私也是有關係的。潘光旦先生援引美國人文地理學者亨丁頓之說，以爲中國人之特別自私，普遍揩油，乃是數千年不斷饑荒的結果。窮兇極惡，因爲窮，所以不得不私。

弱，愚，私……假使是病，那麼窮是那種種病的病源。但窮本身也還是一種病，它一定另外有它的病源。中國爲什麼而貧窮的？

十八九世紀的英國學者馬爾塞斯，著「人口論」一書，說明人口與糧食之間的關係。他說，人口的增加是循幾何級數的（二變四，四變十六……），而糧食的增加是循數學級數的（二變三，三變四……）。故人口永遠超過糧食。要解決這人口過剩有兩種方式。一是人類自動節制生育；此外就是消極淘汰了：饑饉，戰爭，瘟疫……。與馬爾塞斯同時和在他之後的有些經濟學家，接受馬爾塞斯的觀點，在人類經濟生活上，看出了一個永遠悲觀的前途。他們說起人口之過剩於糧食，往往援引中國與印度爲例子。二十幾年之前，中國有一位老先生，曾發憤世嫉俗之論：中國必須再出一李闖王，張獻忠，將四萬萬人口，殺剩兩萬萬，空出了二萬萬隻飯碗，中國纔能由亂而治。

但後來的社會科學證明了馬爾塞斯理論之不正確，人口的密度與人民的生活水準並不必然成反比。所謂人口之過剩與否是相對的，關鍵在乎生產技術水準。在高度的生產技術水準之下，人口與糧食之增加就不致是幾何率與數學率的，如像馬爾塞斯所顧慮。所以減少人口不是解決中國貧窮問題的辦法，雖則以目前中國生產技術水準而論，中國

的人口的確過剩於糧食，因而人口即使不減，至少也不應該再去獎勵增加，如像有些歐洲國家。

中國人一向自稱中國地大物博。但據近來一般科學專家調查研究所得，似乎中國地雖甚大而物並不太博。據地質學家們的勘察估計，中國的礦藏數量並不驚人。所謂山西一省之煤可供全世界五千年之用，那是沒有事實根據的說法。在農業方面，中國地雖甚大，而可耕地面積卻並不多。據外國人的估計，美國平均每一農家耕地一百七十多英畝，而中國每一農家平均只能耕種四英畝。美國農人用機器耕種，中國農人用人力。據說在每畝的平均產量上，中國農民的成績，並不遠遜於美國農民。但人家耕種得這樣多的田畝而我們耕種得這樣少，我們的生活水準自然不能與人家同日而語。

更重要的是土地的分配。孟子講王政，首先主張給予人民以恆產：「明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子……」他主張井田制度。從孟子的井田理想到孫中山先生的「耕者要有其田」，前後相隔二千年，而土地問題，始終未能獲得合理的解決。我們知道漢朝的情形是：「富者田連阡陌，窮者立錐無地。」在這種情形之下，螞蟻必須將一部分，很大一部分，勤苦得來的糧食，貢獻給蚱蜢。

「大兵之後，必有兇年。」目前世界各國，除極少數的例外，都面臨糧食恐慌的嚴重問題，都不能免於匱乏。戰爭是最能「奪其民時」的。中國抗戰了八年，現在抗戰結束，而我們還是在戰爭！

除上述幾點不論，我們還應該知道，中國以農立國，而農業經濟根本上是「匱乏經濟」(economy of scarcity)。與匱乏經濟相對的是「富足經濟」(economy of abundant)。只有工業經濟能夠產生富足經濟。所以，我們要使中國免於匱乏，除了終止戰爭，平均地權，提高農業生產技術水準，我們還該使中國工業化。現在國內還有人在討論中國應該以農立國，還是以工立國。這問題其實是不成問題的。以農立國與以工立國的分別是匱乏經濟與富足經濟的區別。

所謂工業經濟是富足經濟，這是比較的說法。美國是世界上最高度的工業化，因而是最世界上最富足的國家。據杜魯門總統的報告，目前美國人民的平均收入，是每年每人一〇九〇元（美金）。但就是在美國，免於匱乏的理想，仍未能全部達到；在第一次與第二次世界大戰之間，一九二九年是美國繁榮的頂點。當時的總統胡佛被奉為繁榮之象徵。在一九二九年的三月，胡佛總統宣稱，美國已經「解決了貧窮的問題」。但過了幾

個月，美國爆發了一次空前的經濟恐慌，接着是長期的經濟蕭條。在這期間，美國失業人數，經常在一千與一千五百萬之間。在一九三九年，美國有一千二百萬人民靠公家的救濟而維持生活。英國是世界上第二富足的國家，但在英國，四個兒童中有一個是營養不足的。

失業是歐美國家的長期的夢魘。歐美人民最談虎色變的，第一是戰爭，第二就是失業。從第一次世界大戰以降，大量失業是英美諸國的經常現象，我們已經有過美國人民的失業人口數字。在英國，失業人數，最好的時候（一九二七）是全部工人中之百分之十，在最壞的時候（一九三二），失業人數，占百分之二十二。只有在戰爭期間，在英美兩國，纔是「人人就業」（job for all）的。

在這次環球戰爭中，英美諸邦，動員了幾千萬青年子弟上戰場。當他們在空中，在地上，在海面，驅馳廝殺的時候，他們心中最關心的，第一是戰爭的勝利，第二就是戰後的就業機會。羅斯福總統爲了鼓舞士氣，將一個以四大自由爲基礎的新世界許諾了美國人，也許諾了聯合國國家的全體人民。這四大自由中之最後的，同時是最重要的一項是：免於匱乏之自由（freedom from want）。

人類自有歷史以來，一直與匱乏結不解之緣。「聖經」上說，上帝因人類的祖先亞當犯罪，把他趕出埃田樂園：「從今以後，你要滿頭流汗，終生勞動，纔能從地裏得到吃的東西。」但亞當後代的遭遇，比這個還不如。往往他們即使滿頭流汗，終生勞動，還不能獲得吃的東西。所以貧窮或匱乏，一向被認為天經地義，宇宙法則。此所以中外古今，都有「安貧」的說教。「貧窮的人有福了！」耶穌將來生的天堂富足生活許諾給窮人，補償他們這一輩子無可避免的貧窮生活。有人說這是一種麻醉，不錯。但在當時的生產技術水準，歷史發展階段之下，根本解決人間的貧窮或匱乏是不可能的。麻醉至少可以止痛，而止痛是「人道」的，在根本解決痛苦的方法未能獲得之前。基督教教義能征服歐洲人心，取代希臘羅馬文明的地位，而為廣大民衆所接受，其「魔術」卽在於此。

近世科學的進步，生產技術水準的提高，大大增加了生產力或生產能量。這增加了的生產力配合之以比較進步的生產關係或經濟制度——資本主義——，大大減少了人間的匱乏，增加了人間的財富。儘管資本主義有他的種種流弊，種種罪惡，儘管資本主義



將增加了的財富之大部分，貢奉給少數的資產階級，但資本主義還是將較多的生活享受，較高的生活水準，帶給了一般大眾。

「安貧」的說教是匱乏經濟之倫理觀念的反映。而富足經濟之倫理觀念反映則為倫理與道德之世俗化。在從前，貧窮被認為祝福，而富貴是罪惡。人生最高目的不是現世的生活享受而是來生的靈魂得救。但到了資本主義時代，撈錢致富被認為人生至高無上的目標。資產階級不再相信天堂的預約，他們要求的是現世的物質享受，生活安舒。他們很想替他們比較不幸的弟兄（無產的平民）保留「安貧」的倫理。但到了這個時候，就連平民也不再信賴天堂的預約。他們不能安於貧窮，他們要求較多的物質享受，較高的生活水準。他們相信「富足」已經存在於這世界上，而他們對於這「富足」也有分嘗一杯羹的權利。一百年來歐美的社會思潮，就是向這方面發展的。

十多年前，我曾翻譯美國人馬爾騰所著「勵志哲學」一書。這本書的主旨在教人「成功」，而所謂成功，主要的表現在「卻貧」，「致富」上。這本書的出發點完全是個人主義的。這種個人主義的，金元意味的「成功」觀念，在美國特別發達；直到目前，還是根深蒂固於普通美國人的觀念中。這有它的特殊歷史背景。美國立國不過三百年，他們

的祖先都是從歐洲移殖過去的。移殖的動機，一部分是爲爭取宗教信仰與政治主張的自由，而大部分的動機則爲覓取較好經濟的機會。美洲是新大陸，地廣人稀，發財比較容易。以後則有以十八世紀末開始的向西拓荒運動。美洲西部地大物博，而且是一塊處女地。原來貧無立錐的人，只要有膽量，有毅力到西部去拓荒，肯櫛風沐雨，能刻苦耐勞，大概都能在很短時期以內空手起家。這種拓荒傳統對美國人的民族性格大有影響。冒險，進取，樂觀，堅毅，自立，自助……這些都是拓荒者所需要的德性。凡「勵志哲學」一書中的諸種說教，都應該用這種歷史背景去理解。但目前拓荒運動早已過去，目前的美國人，就不能像他們的前輩一樣，凡努力者必成功，凡奮鬥者必致富。林肯曾說：「一個自由的社會，就是一個可以讓有能力的工人有向上爬的希望、而能於日後自己成爲雇用工人的獨立雇主的社會。」林肯是在拓荒傳統中長大的，他生長於邊荒的木棚中，而日後住進白宮。但據美國人自己說，近年來木棚中出身的人做大總統，大政治家，做工商鉅子的愈來愈少了。工人爬上去的機會，如林肯所想像者，也愈來愈困難。從前美國是「機會之國土」，所以美國人可以說，凡人終老貧窮，乃是自己的過失，即自己不努力，自己有缺陷。但現代的美國人對他們的一千幾百萬失業工人卻不能這樣說

了。英美兩國，對失業工人，貧窮人家，均根據「社會安全」立法，加以救濟。這種社會救濟之哲學或倫理學基礎是：失業與貧窮不是個人的過失，而是社會制度的錯誤。

救濟不能解決貧窮問題。第一，救濟的範圍難能週到，未免顧此失彼。據美國國家資源計劃局的統計，在一九三五——一九三六年之間，美國都市貧窮家庭之需要救濟者凡五百八十萬家。實際上受救濟的是二百八十萬家，其餘三百萬貧窮人家沒有受到任何救濟。其次，救濟的數量不夠多。美國社會安全局，曾於一九四〇年，就美國五十九個城市，作關於救濟數量的調查統計，他們發覺，在十三個城市中，救濟數量僅及「緊急生活水準」的二分之一，在有兩個城市中，僅及緊急生活水準五分之一。

當然，靠着遠在緊急生活水準之下的救濟費過生活，人們還是能夠活下去。但他們的健康受了損害。據美國的國民健康調查，靠社會救濟費而生活的人家，患肺病的百分比高過於每年有三千元收入的人家者六倍。其他病患的比例亦稱是。

最後一點，救濟對於失業工人是一種精神打擊，一種人格污辱。孟子說得好：「一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死，嚙爾而予之，行道之人弗受。」人生來有一張嘴，他應該有吃飯的權利；同時他昂藏七尺，生來有一雙手，他應該有工作的權利。爲

什麼不給他工作而給他救濟？

那麼，爲什麼有失業呢？失業的近因是生產過剩。工廠中生產的東西太多了，供過於求，於是東西銷不掉，於是商店緊縮，及工廠關門，於是店員與工人失業。醫生太多了，沒有足夠多的人去請教醫生，於是醫生賦閒。但所謂生產過剩是相對而不是絕對的。在絕對的意義上說，財富之爲物（不論是貨品或服務），多多益善，決不至於過剩。世界上有這麼多的人，有這麼多的需要，假使說生產過剩，那豈不是富足經濟之最後實現？事實上是：許多人要吃麵包而沒有錢買麵包，許多人想請醫生而沒有錢請醫生。故所謂生產過剩只是相對於人民之購買力或消費力而言的。

關於失業之基本原因，社會主義經濟學家有他們一套說法，現在不去提它。且說英國經濟學大師凱恩斯（J. M. Keynes）在一九三六年發表「就業利息與貨幣之一般理論」一書，闡明就業或失業繫於人民消費力大小之理，從前人認爲儲蓄是一種好德行，他以爲有錢人儲蓄不但不好，而且是有害社會。這對於螞蟻與蚱蜢的故事是個嘲諷。他以爲儲蓄與不儲蓄，不是道德的問題而是財富分配的問題。凡一個社會，財富分配比較均衡，卽有較少的儲蓄。反之，在一個貧富懸殊過甚的社會中卻有較多的儲蓄。

在這裏，我們接觸到了財富的分配問題，也就是接觸到了根本的經濟制度問題。目前的世界經濟制度有兩大類型，一是計劃經濟，一是自由經濟。蘇聯是用革命來實行計劃經濟的，英國則自工黨獲勝，以和平方式走上計劃經濟之路。美國是自由經濟的典型國家。究竟計劃經濟好，還是自由經濟好？這要看哪一種經濟能給予人民以富足，能使人民免於匱乏。杜魯門總統在演講詞中指出，在一九四六年，他極力主張繼續物價管制制度，但爲某一集團所破壞反對，於是取消管制。那一集團中人表示，物價管制一取消，自由企業一恢復，物價自然下落，但結果適得其反。管制取消了，物價則一齊上漲，自百分之二十至百分之五十不等；而在同一期間，企業家的平均利潤，比以前增加了百分之三十三。

杜魯門總統警告美國人，如果物價繼續上漲，則通貨膨脹，購買力削弱，商業呆滯，生產過剩……美國將遭遇經濟的大災禍。他呼籲企業家自動減低商品價格，他認爲他們有力量可以減價。究竟杜魯門的呼籲能否發生效力，物價能否降低，經濟災禍能否避免，這是誰也不敢預告的。但誠如杜魯門所說，這件事情是自由經濟的試金石；也如杜魯門所說，這件事情不僅關係美國，也關係全世界。如果杜魯門的道德勸諭不能生

效，則自由經濟在美國，遲早也必動搖，而世界其他各國，當然要走其他經濟體系之路。

我們似乎把外國事情，尤其是美國事情，扯得太多了。因為免於匱乏之自由這口號是美國提出的，這是原因之一。其次，中國正要從農業經濟走上工業經濟，走上資本主義經濟，則「見賢思齊焉，見不賢而內自省也」，資本主義的長處固應效法，而其短處卻應避免，不使重演於中國。這就是中山先生的民生主義的基本精神，他教我們迎頭趕上，後來居上，不必「嘗試錯誤」，蹈人覆轍。英美是典型的資本主義國家，所以我們多引證些英美的，尤其是美國的例子。

讓我們重複一遍：免於匱乏之自由，是四大自由中最後而最重要的一項。思想自由或言論出版自由固然重要，但對於飢寒交迫的人，思想與言論之自由是一種諷刺。誠如麥克阿瑟所說，你不能將民主主義教給肚子挨餓的人。其次，免於恐懼之自由。現代人類最恐懼的，第一是戰爭，第二是經濟的不安全。幾年前有人在美國 Maryland 地方，調查自十六歲至二十四歲的青年一三五〇〇人的經濟社會狀況以及其思想態度。這一三

五〇〇位青年，是足以作爲全美國青年之代表的。調查的結果發現了許多重要事實，其中有一項是：大部分青年所最害怕的就是經濟的不安全。戰爭的原因，分析到最後，也是經濟的。最後，關於信仰之自由。現代文化特徵之一卽爲一般人宗教信仰之衰退。故問題不在於信仰之自由不自由而在於信仰之有沒。假使將信仰看成狹義的宗教信仰，那麼，「回到宗教中去」，在目前的時代，大致是不可能的。假使將信仰作廣義的看法，將信仰看成對遠大希望，崇高理想的心嚮與獻身，那麼，現代人是要求信仰的，也應該有信仰。但信仰基於希望。現代人缺乏信仰，正因爲現代人在現代生活，現代文化中看不出希望來——個人無前途，社會亦無出路。這種深透的失望與信仰是不相容的。我們肯定信仰的權利，我們首先應該肯定希望的權利——給我們以可以希望的東西。而對於現代人，可能有的最遠大的希望是人人豐衣足食，人人無匱乏之憂的新世界。

思想言論之自由是政治的自由，免於匱乏之自由則爲經濟之自由。從前人講「人權」，指的是政治人權，現代人講人權，除了政治人權，至少也得顧到經濟人權。美國的國家資源計劃局近曾擬訂「美國新人權宣言」，列舉人權九項：

(一) 工作之權利，

(二) 獲得公道酬報之權利，

(三) 豐衣足食，居住與醫藥照顧之權利，

(四) 安全之權利——包括免於對老年，對匱乏，對依賴他人，對疾病，對失業，對意外所生之恐懼之自由，

(五) 生活於自由企業制度中之權利，

(六) 受教育之權利，

(七) 來去自由，開口與閉口聽便之權利，

(八) 在法律前人人平等之權利，

(九) 休息娛樂，冒險之權利，享受生活與參預不斷進步之文化生活之權利。

在這九項人權之中，第一項至第五項，都屬經濟人權，第六與第九項，亦與經濟人權有關。只有第七第八兩項是屬於政治人權的。在第五項人權：「生活於自由企業制度中之權利」總條文之後，附有這樣一段話：「不作強迫勞役，不受不負責任之私人經濟權力，武斷之政治權威，不受限制之獨占事業之干涉或操縱。」

這一段話說得意義相當含糊。不作強迫勞役，不受武斷政治權威之干涉，這是強調



「自由企業」的。但「不受不負責任之私人經濟權力與不受限制之獨占事業之操縱」，似乎是否定企業之絕對自由。說到這裏，我們要辨別一下自由經濟與經濟自由。自由經濟通常指自由企業而言，經濟自由則指「免於匱乏之自由」。工商企業，一任私人經營，社會不加干涉，這是自由企業。企業家要加價就加價，要賺錢就賺錢，國家不能限制，對於少數企業家，這是自由經濟；但這種自由經濟卻威脅了多數人的經濟自由。反之，要顧全多數人之經濟自由，社會國家對重要的企業不得不來某種程度的社會化與計劃化，不得不加以或多或少干涉，或限制；這是經濟自由之否定自由經濟。拉斯基教授稱少數企業家之自由經濟為消極自由，稱多數人之經濟自由為積極自由。人人不愁沒有工作，人人不愁失業，不愁老病，不愁子女之教養，人人不但有工作的機會，而且在各自的工作中，有着發揮其個人才能與興趣以對社會國家作最大貢獻的機會，因而個人目標與社會目標可以統一，經濟價值與人格價值可以融合，這是拉斯基所說的積極自由。

現在的世代是所謂「平民世紀」。平民所要求的最基本的權利即是免於匱乏之自由權。在資本主義以前的平民，即使有富足生活的願望，不曾有富足生活的要求，因為在那時候，生產技術水準，社會生產能量，還不足以保證平民大眾之全體的富足生活。但

到了資本主義時代，生產技術水準，社會生產能量，使大家過豐足的生活，已經綽綽有餘。克魯泡特金在「麵包之征服」一書中指出，以現有的生產技術水準，平均每人每日工作四小時，已儘足使萬人富足安樂了。早期資本主義經濟學家認爲「大衆之貧困」是不可避免的，乃至如李嘉圖之流也持此種悲觀的宿命論。但這套理論已不足說服平民，使他們安於貧困。他們要求富足的生活，要求不斷提高的生活享受水準。——要求免於匱乏之自由。

一位學化學的朋友初到美國，看見美國人生活之富足舒適，生活水準之高，深深感動。他說，只要我們兒子或孫子一輩，也能過這樣的生活，那麼就是犧牲我們這輩子的性命也是心甘情願的。這位朋友對美國只有三數天的膚淺觀察，對美國生活實情，並無深刻認識。他似乎不知道在美國還有貧窮，還有匱乏。但美國人的平均生活水準，比起中國來，的確有天壤之別。我曾提起過美國的「緊急生活水準」。美國人認爲那水準規定得太低了，因爲其中沒有規定汽車，無線電費用，甚至沒有規定訂閱報紙的費用，而關於娛樂一項，每月只容許看電影一次！然而這種感情是極可珍貴的：看見人家過富足

安舒的生活，「見賢思齊」，想讓自己也過同人家一樣的富足安舒生活，假使我們這輩子不能過這樣的生活，至少讓我們的兒子孫子一輩有機會過這樣的生活。

中國的儒家一向有安貧的說教。那主要是對讀書人說的。讀書人要能安貧，纔能樂道，纔能「富貴不能淫，貧賤不能移」。這種教訓，就是在今天，也還是值得提倡。但我們卻不能再教平民大衆安貧。我們要立志爲平民大衆爭取「免於匱乏之自由」。我們要立志提高全國人民的平均生活水準，提高到沒有汽車、無線電、報紙、電影便以爲不足的程度——這真是一宗「任重而道遠」的工作。「任重而道遠」一句話是孔子說的，上面還有一句話是：「仁以爲己任」。什麼是仁？宋儒對仁字有許多不同的解釋。我們可以這樣說，上述的那種抱負與心願就是最高意義的「仁」！

說了許多話，有一句最重要的話忘記說了：國父中山先生的民生主義就是要讓平民大衆能免於匱乏，能過富足安舒的生活的主義；而這也是他革命的最終目標。



著者  
Author

曹學

書碼  
Call No.

R9  
192.13  
847

書名  
Title

豐富的人生

登錄號碼

Accession No. 090319

月日 Date	借閱者 Borrower's Name	月日 Date	借閱者 Borrower's Name
48	<del>許長芳</del>		
112	<del>蔡健作</del>		
43	<del>蔡健作</del>		
122	15.7		
11			

國立政治大學圖書館

R9  
書碼 192.13 登錄號碼 090319  
847



政治大學圖書館



A090319

一六

