

上述原則適用於各人本身的心理，亦適用於各人同伴的心理。其下意識內容十之八九完全相同。彼此既處於同一的社會環境，彼此所吸收的社會遺業當然相同。學習的資料既然是公共的財產，學習的結果自然相類似接近。故就民族的理智資本而言，吾人實無一而非共產主義者。在身體方面，吾人是分離獨立的；就精神方面言之，則人人皆是一體。吾人所不自覺的心思，其構成材料既然同一無二，故在下意識方面，吾人實互爲彼此之官骸肢體。旁觀者於吾人精神上彼此間的差異，感覺濃厚的興趣，而於其類似之點則不會注意。故吾人忽視人間的共同精神。

無論階級的差別如何，個人經驗的歧異如何，彼此間精神共同之點，難以數計。民俗與慣例，如靠左邊走，如給刀於人須以刀尖向己之類，一概皆爲人人心中之所同然。其他如通俗的信念與迷信，如實業的技術，如工商競爭的規律，如科學美術的要略，如日常使用的言語，蓋無一而非彼此同然的所有物。吾人對於此公共財產愈能想象一分，則吾人對於在理智上結合凝聚的堅固程度即愈能了解。一分庫力教授(Professor Cooley)謂「分離獨立的自我觀念確爲一種錯覺」，實今日最具卓見之言也。如能充分認識此理，則必可以恍然今日各方面（教育在內）的思想，皆有澈底革命之必要也。自我與社會之相等，彼此人格在精神上的揉和，乃生活上與學理上所以發生許多二元論的理。

由就人類之爲物質的有機體而言，各人皆爲一離異獨立的個體。就各人之爲社會歷程與民族資源的參與者言之，則吾人實爲互賴的，揉和的，不能分離的。獨立對互賴之難題，從來未曾得有滿意的解答。吾人究爲遺傳的創造物乎？抑爲環境的創造物乎？吾人究爲自己心靈的主人翁乎？抑爲環境的芻狗乎？文化的基礎究竟建設在自由之上乎？抑在權威之上乎？各人的精神究竟能親自接近上帝乎？抑必須經過教會之仲介乎？改良進步究竟須賴個人之改良乎？抑須賴社會改造之促進乎？吾人訓練兒童，究竟須使其成一記憶器乎？抑須使其信奉解決問題之教條乎？解答之說不偏於此，即偏於彼；立場既形傾倚，理論亦不邏輯。

蕭伯訥(Bernard Shaw)的名著聖若安(Saint Joan)之成功，即基於此等難解的矛盾。蕭氏於其劇本的緊張關鍵使若安高呼：『若不用自己的判斷，吾其用何種判斷以事判斷乎？』於是遂陷於一偏之境矣。已成秩序使其感受苦惱，事誠然矣；但危險的花樣翻新，如若安之所必爲者果將聽任其然而不之禁乎？才智之士，往往引起新奇的危害，社會不能不嚴加防範以免崩潰滅亡。且除後人而外，又有誰能認識「天使」(Sent-of-God)乎？奇異的翻新當然無復準衡以相繩。人類似乎永遠不得不危害其教主。若安訴之於其一己理智上的主張，氣誠壯烈，然而其極端個人主義的意味，恐難免使二十世紀的西方人聞之色變耳。

但在另一方面，若欲向反對的方向以推進，則又何以避免盲目自私的專制獨裁乎？故二者皆不足以解答此難題。解答之法，唯有依賴賢明的領導，不過須將領導的基礎置立於制度化的公衆威勢之上耳。現今的學校頗有擔負此項任務之可能。

本章意旨對於教育上的應用，似乎不大顯明。本章的理論既然異於尋常而又違反正宗思想，則其稍難了解，亦無足怪。在前章，吾人之所說明者乃為教授的材料必須依賴社會遺業的內容。本章之所申述者，則為教授的方法必須依賴人心之本性。如果各人之心皆獨立活動，則教授的方法必須培育獨立的思考。如果自然業已規定精神的生活是一種羣衆生活並是一種集團行動，而含有消極的心思作用與盲目的聽從於其中，則教授的方法當然應當大異於前。教育心理學過於忽視精神生活之集團性，人類思想之互賴性，乃至消極的心思作用之普遍性，卒至教育理論發生嚴重的謬誤。前面所略述的社會心理學即所以糾正此等謬誤者也。至於前述種種所演繹而出的各種推論，本書以後隨時將敘述及之，尤以後半部為多。

第四章 教育目的的問題

關於教育目的的問題，祇有其瑣細節目可用歸納法以事研究；至於其廣大的觀念，則必須用演繹的推理以討論之。專制社會的教育制度自然大不同於共和國家的學校系統。教育的重大目的，必須由社會的主要理想而演繹得之，學校爲社會之一部分，局部固不能自外於全體也。故於進行建立教育目的之先，不得不先建立社會本身的理想與歸趣。（purpose）換言之，今日之時代，必須先有一種人生哲學，然後始足以談教育哲學也。

所謂人生哲學者，即對於人類價值問題之解答也。人生之真正滿意的興趣，經驗與成就，果爲何物乎？且其能令人滿意之理由又安在乎？何種業務最有努力之價值乎？人類究爲何等的有機體乎？如何始能最圓滿的滿足其生物的需要乎？簡言之，人類之究竟目的果安在乎？人生價值的問題當然包括教育價值的問題。談教育哲學，必須先有人生哲學，始能着手，正與談宗教哲學，道德哲學，政治哲學，必須先有人生哲學相同。

人生問題乃一永遠未曾解決的問題。各時代，各民族，各哲學家（從柏拉圖到黑智爾，）各預言家（從以賽亞（Isaiah）到托爾斯泰（Tolstoi），）皆各有其解答。然而直至今日，此項問題依然發生，依然有從新解答之必要。且在今日，其必要反較任何時代爲迫切，其解答反較任何時代爲困難。吾人

常自誣以現代的成就爲有史以來最爲偉大的成就。吾人常自誇以吾人的發明已將人類的一切關係澈底革命矣，已將自然界的面貌完全改變矣。進步的迅速實從來所未有。然而魯興布希（Rausschenbush）有言，吾輩的太太使用東方的氈褥，其快樂並不大於吾輩祖母之使用粗劣的地毯也。倭鏗（Eucken）曾比較莊嚴的指示，謂吾人的發明已變爲吾人的主人，從而吾人的自身遂成文明機器之一部。無論科學的成就與工業的發達如何光明燦爛，而現代的生活實日益趨於不能滿足人類精神之深邃的要求。現代的文明，無論如何複雜，如何烜赫，而感覺神經不寧，目的衝突，空寞失望，煩悶不快，仇恨報復，憂愁恐怖等諸種痛苦者，其人數實較任何時代爲多。在世界大戰之中，吾人將一切發明與成就儘量應用於殘酷的殺戮之途，故自世界大戰以來，文明人對於人類將來之感想，其悲觀失望殆非歷史上任何時期所能比擬。

在一方面，吾人所有的進步日益使吾人陷入失望之途；在另一方面，吾人固有的舊信念與舊價值觀又復消滅。故吾人儼如航行新的海程而失其羅針然。過去一百五十年之間，吾人的一切風習與信條，一切信仰與價值觀念皆已洗盪無餘；同時目下的環境又復極端新奇而未能多事估量其價值，故吾人已爲人生之謎所迷惘，其程度殆有過於任何時代也。吾人最爲迫切的需要乃爲一種宇宙觀，一種對於生存價值之新的認識。吾人對於舊的人生問題，必須爲新環境中的人類謀得一個新的解

答。新的教育理論，必須用此新的解答以爲其出發點。蓋人生哲學爲教育哲學之先決條件，前面早已言及之也。

所謂價值者，乃謂事物或經驗對於某一有感覺的有機體而具有價值也。換言之，價值指示有機體的需要；需要若得到滿足，則感覺愉快與生命之前進；需要若得不到滿足，則感覺痛苦與生命之飽受摧殘。人類的價值不僅有關於生存，兼亦有關於經驗之感情的方面。生活的快樂是人類之生物需要(Biological desideratum)。依從人類基本需要的驅策以行動——圓滿過渡其生活，酣暢淋漓的痛飲人生之杯，從人生之宴饗而酒醉飯飽以起——是爲生物的督促，是爲正當的要求，是爲人生究竟的目的。「失去愉快便是失去一切」(To miss joy is to miss all)。故人生哲學必用人類有機類的需要以爲其出發點。最基本的假定是各個人的真正需要乃是一種天賦權利，社會與宇宙有不可放棄的供給義務。

最少，現代的時代精神如此，現代的顯著習氣，是將個人的幸福及其快樂樹爲究竟的目標。現代尚在創造中的新文明，即建立於此項習氣之上。制度是爲人而設，人非爲制度而生。舊日的觀念，以爲羣衆可受屈伏以至於成爲純粹的工具；近代的民治主義乃對此觀念而發生之革命也。民治主義之中心理想，即在於各個人皆有權被人視爲一個目的。摩登主義(modernism)信賴社會可依此項原

理以謀改造，且亦必須依據此項原理以謀改造。進步乃爲摩登主義之宗教教條。而其所謂進步者，又係指人類的幸福而言。故現代西方文化的理念已使人類的各個單元皆能得有充分的自由。此爲歷史上從未曾有的一個新理想。摩登主義對於社會演進的特殊貢獻，亦即在此。新文化的關鍵，在使各個人皆發揮其自我實現。此項概念與理想，乃新社會秩序之萬流奔湊的宗旨也。

在解答主要問題之前，尙有兩點須附帶論及。一爲上之所言，將個人作爲社會價值的標準，似與前章所論，頗嫌矛盾。實則不然，其所以似爲矛盾的起因乃由於人格的本身根本上不能脫離二元論。就吾人共同參與生存上的精神「工具」以言之，吾人乃爲彼此融和不能分離之一體。就經歷生存的目的以言之，吾人則又互相離異而各自獨立。吾人皆爲獨立的物質的有機體，故吾人皆有感覺，能經歷快樂與痛苦。人生的快樂，乃一種私有財產，存在於個人經驗之主觀區域內。除各個人的善益（good）以外，更無其他的善益。所謂社會的幸福者，祇是比喻之辭，其意義當觀作「最大多數之最大善益。」如果現代的個人主義，係決心追求最大多數人的幸福者，則個人主義又何至趨於極端。現代個人主義的謬誤，乃誤在其達到目的之手段不良。幸福是共同的；欲求幸福，須賴集團的努力，此外別無他法。「以天下奉一人」（every-fellow-for-himself），結果祇有同歸於盡而已。剝削是最大的錯誤，因爲受剝削之害者，不僅他人，即剝削者自身被害之程度，亦並不稍減於被剝削者也。放任主義，實十

九世紀理智上最爲荒唐的錯誤。對於人生的工具，大衆本結合如一體；關於人生的目的，彼此始各自獨立有如肢體。必須瞭然於雙方對峙的道理，然後眞實的民治主義方能得其確實的基礎。欲避免害人禍世的個人主義，其路徑不在廢棄自我實現之說，而在用集團行動以組織自我實現的方法。

人類的生活是社會的，從而必須協同動作，固無論個人之爲獨立的有機體或究竟的眞實個體也。一切生命皆互相補充，一切個體皆互相依賴，故謂個人具有獨立性，實爲愚昧可笑之談。宇宙間的任何物體，同時是工具，同時即是目的。在生存之網中，一切分立的個體皆爲互相依賴的。彼不謂價值在個體本身之內，即謂價值在個體之外者；彼不謂價值具有眞實性，即謂歷程具有眞實性者；彼不以目的爲出發點，即以工具爲出發點者；皆由於個人的觀點使然而爲哲學上，道德學上，社會學上一切二元論之所以產生也。

現在進論主要的問題。人類的基本需要是價值的標準，前已言之。其次的問題，便是吾人將依何種方法以決定此等基本需要究爲何物乎？欲解答此一問題，即不得不採用生物學的定理，而謂有機體的需要表現於其種種活動之中。需要必藉活動以圖滿足。至少凡不願完全取消價值問題者，類皆採取如是的見解。主張機械學說的科學家，於其技術所不能奏效的識見，即不肯探求；故需要、慾望、價值、目的、功能諸名辭，一概在其排斥之列。正因價值論乃非科學所能解決的問題，故哲學必須研究之。

而且依哲學自有的名辭以研究之，不必依傍科學。如果價值是一種可以了解的觀念，則所謂一切活動的功能皆在於有機體需要的滿足者，從而即為一種定理也。行動的目的在維持生存；凡在生存競爭中，凡無保生價值 (*survival value*) 的行動，一概歸於消滅——縱有例外，其數亦少。所以有機體的顯著活動皆吻合其天生的需要，固為活動之功能也。人與動物皆屬一理，並無二致。欲知人類的基本需要必須研究人類之諸種活動。研究人類的活動，而以分析其有機體的需要為目的，則其工作的複雜比較下等動物之研究，其相去殆難比擬。多數動物的行動皆為本能的，而人類則不然。人類的行動不是簡單固定的，而是複雜多變的。然而今日的心理學者，無論所研究者為人類的行動抑為動物的行動，每每完全使用同一的假定，一概以為「原有的便是標準的」。基於此種假定，故於人類的本能中尋求人類的原有性質。然而結果所得，則祇足以表明人類與動物差異之點乃在於人類並無所謂本能。人類的一切行動，幾無一而非學得的行動；縱有少數天生的反射動作，亦不足以說明人類的真性與夫人類的固有需要。須知「原有的便是標準的」，乃不健全的假定。試問何故謂橡樹所表現的真性不及橡樹種子所表現之多乎？何故上古人類穴居之洞岩比之於近代的高樓大廈果然較為自然乎？吾意謂人類的本性表現於人類的成就之中，至少當為同等的合理。或且可如勃勞寧 (Browning)之所言，人類的本性表現於其企圖之中也。

故吾人一反通常的見解，而從社會學的見地以謀此項問題之解決。從本能之根而移吾人之注意於文化之果。從神經、筋肉、腺而移吾人之注意於社會的歷程、構造，與其積累的產業。爲研究人類真性與其基本需要之故，吾人鄭重建立一種假定，即欲發現生物上的人，必須於文化上的人之身以求之。

吾人所將依以進行之假定，即謂「一切文化皆包含於其原形質之中。」此項假定至少當與「原有的便是標準的」之假定，具有同等的眞理。現代生物學、心理學以及哲學之中，皆流行此項假定，稍一留意，便可察知人類行爲之保生價值，即含此項假定。倭鏗謂歷史的擺錘，向着人類的基本需要一來一去而往復無已。羅斯（Ross）謂社會的控制有一定的限度，如果超越，必然失敗。實驗主義（pragmatism）主張對於一切信念與作法，皆當試驗其有無能力以滿足人類本性的需要。凡此種種議論，莫不含有是項假設於其中也。再且科學的發現與美術的創造，其所以能見重於世之故，亦無非因其可以滿足人類之生物的需要也。

吾人生成的種種需要，其生理的基礎，在吾人的前腦，而前腦又當然具備於原形質之中。一人之身，具有八十萬萬乃至一萬萬神經原（neurones），數千年以來，未嘗變化。吾人之本性既爲此等神經原所限定，吾人又依吾人的本性以渴求（最後且創造）文化而期其滿足吾人的需要。一切言語、技

術，哲學，科學，美術，理想，神話，以及複雜文化的種種制度，皆由此起。欲發現橡樹種子的本性，唯一的方法，祇是研究已經成熟的橡樹。欲確定人類原有性質，其唯一的方法，亦祇是研究其已經發達的文化。以前吾人未嘗從事此種工作者，乃因人類文化之過於複雜凌亂，欲加研究，不知從何着手。人心愛簡單而惡複雜，故吾人已陷溺於反射動作，刺激反應方程(S. R. equations)，乃至於神經關節種種名辭之中。客觀的文化則極端複雜，吾人顯然無法以自愚，人類的活動與後天的慾求，因人而不同，因階級而不同，因時代而不同，因民族而不同。欲從混亂之中發現秩序，從複雜之中發現單純，似乎無法可循也。

對此複雜歧異，欲爲生理的說明，則可求之於人類神經系統之可變性。人類是可教育的。有生以後求得種種觀念，習慣，慾望乃至統覺的體系。人類的一切行動，幾無一不爲學得的行動，即神經關節的後天變化亦爲學得的行動之一種，甚至平常所謂生成的行動範疇，究其實，亦皆屬於學得的行動。人類神經系統既富於可變性，故在生理的相當限度以內，於實曾學得的行動方式以外，其他各種方式，幾無一而果爲吾人所不可學習者，用手執箸可用，用手執叉亦可，用右手執筆可用，左手執筆亦無不可。故人類彼此的身體與遺傳大體相似，而其行動的方式則變化多端，莫可究詰。在企圖滿足生成的慾望之際，人類創造了並學得了不同的行動方式與夫不同的文化系統。有穩定性，古今人類，並無變

化。依據此理，祇須能從各種文化系統所含有的複雜而矛盾的諸種行動範疇中，發現人類行動之普遍的方式，則可以斷言此等普遍的方式必可以指明人類之恆久堅定的種種需要。換言之，便為普遍的即是生成的也。

欲於複雜之中發現秩序，科學家的主要事業便是分類，人類的活動，並不難於分類。最重要之點，祇是要依據人類的普遍需要以從事分類。一種制度，各具有滿足人類的一種慾望之功能。蓋因所謂制度者即是有組織的種種活動，普遍存在於各民族與各時代者也。其制度的普遍性，即足以證明制度所滿足的需要是基本的有機的需要。無論何時，無論何地，人類皆有是等活動，正如鴨之必然浮水。所以在活動背後的驅動力——即活動所將滿足的需要——必定是生成的。普遍的制度表現人類原形質的內容。

由此原理，再進一步，便為個人生活之指導得到一個實際的公式。「個人生活的需要須藉社會活動之參與以求滿足。」此種推論乃因為社會與個人本來是一物之兩面，——客觀的文化係產生於民族因滿足其有機需要而發動的積累的努力。所以個人的路徑全在利用社會演進的結果。自我實現須藉社會參與以求得之。

上述的概括原理，自然有加以具體化與條件附 (Qualifications) 之必要。故第一步即須說明

制度的種類以明人生所須參加者究爲何種制度。下表所列，雖爲臨時的、不完全的、非究竟的，但在考論人生應如何生活時，畢竟不無助益。表爲：

社會的種種制度：

1. 家庭
2. 地方社會
3. 國家
4. 實業
5. 教會
6. 學校
7. 印刷物
8. 生活標準
9. 習俗的娛樂休息
10. 保持健康的活動
11. 雜項

第二步須加入平衡比例之原理以爲其條件附。社會之參與必須爲平衡的參與。於各種重大的制度化的活動，不可忽視其任何一種。一有忽視，則人生成爲崎零的，而遺去許多需要未曾加以滿足。從事於一種活動時，決勿使其妨礙他種重要活動之參與。不當爲實業之故，而遺棄其家庭、會社、國家。亦不當爲宗教之故，而蔑視學校、娛樂或健康。希臘人所謂的勿太過，正合此理。現代人生之煩惱不寧與夫無名的痛苦，其原因皆可用不平衡的理由以說明之——於小事重視太過，於大事反形遺棄。此

項悲劇之產生，或由於個人所生的社會環境不良，或由於自己理想的錯謬，或由於個人機會之惡劣。所以人生問題在使社會歷程所供給的興趣，需要與滿意皆得其平衡的比例。所以社會問題在給予各個人以適當的社會機會，使其於人生生成的各種需要得到平衡的滿足。

第三步討論具體化，則更為困難。人類的生活是集團的幸福，是協同動作的事業。究竟的問題是要發現或創造適當的社會環境以生存於其中。關於個人行徑的指導，實際的問題可說是如何儘量適應個人於其命運使其投入的種種制度。至於哲學家或社會領袖，其重大的問題，則常為努力決定「應當」供給何種形式的制度於個人，以便利個人的生存。已成的社會決不能視為理想的社會——使人滿意於現實狀況的催眠術，無寧謂為錯謬。歷史上所發生的制度，每種皆有無數的形式與關係；哲學家的工作即在盡其能力以決定何種形式與關係是其最為優良者。社會不斷的轉變，社會工程師的責任乃在竭其所能以指導社會的演變使其趨向於至善之境。社會而受如是的指導則可稱為宰制的社會。社會科學的希望，即在獲得充分的知識藉使社會成為宰制的，於是吾人遂遭遇社會評價的問題。依何種程序與技術，吾人可以確定應當存在於未來的優美世界之雛型乎？吾人依何種方法可以斷定家庭、國家、宗教等等之一定形式是否最能滿足人類生成的需要乎？平衡的社會比量(social ration)又如何構成乎？

在解答此項問題之先，吾人須附帶討論同一制度的各種形式，其性質上的差異究竟安在？吾人必須於民族的理智資源中以求其解答。爲便利計，再列出下表：

社會生活之理智的資源：

1. 交通之諸種工具
2. 實業之諸種技術
3. 娛樂之諸種技術
4. 各種科學
5. 各種美術
6. 各種通俗信念
7. 各種流行的理想
8. 各種民俗
9. 各種慣例

任何制度的形式與效率，皆有賴於運用制度時所使用的知識是否充分而適用。制度是社會生活的事實，而理智的資源則是社會生活的形狀，各社會皆有實業的制度；然而各社會的實業制度皆因其所使用的技術概不一律之故而各不相同。近代實業，依應用科學知識之結果，致與百年前的實業制度根本不同。民治的理想（即人生皆有天生的權利以謀幸福與自我實現）已經轉變了國家，家庭，教會，學校，實業等一切制度。理智的資源發生變化，則制度的形態與價值亦即變遷。同一的制度，存在於文明社會，亦存在於野蠻人類；其差異之點祇在於當時存在的理智的資源大不相同而已。制

度爲恆定的，與原形質相同；理智的資源則爲軟性的，與神經系統相同。於是社會評價的問題，遂一變而爲評量理智資源的問題。

評量將如何進行乎？是必用歷史的研究法，兼事民族經驗之比較的探討。曾經試驗過的家庭生活，其形式至不一律，當然可加以比較的研究而概略判斷其某種形式最爲優良。曾經試驗過的政府形式，其數類亦頗繁多，藉分析與比較的工夫，當然可以發現其特點，選擇其有用的成份，而捨去其無用的形態。其他一切制度，皆當同樣的應用民族的試驗，以爲實用的考驗。如此，則近似的範疇可以得到。

社會規例之估價，有時甚爲簡單，因其結果可以立即判明之故。有時其結果隱微幽晦，又非在長久時日之後不能發現，故評價之事最爲糾紛。各種文化中之主要的理想，即爲最難評價者也。研究如是的現象，必須另具精巧的理解術，而歷史的眼光（historical perspective）亦包含在內。一種習俗，理想或制度，如能使其民族保持長久的生存，同時又能使其文化體系中並存的成份更易發揮其機能，則可以斷定此種習俗，理想，或制度必能有效的工作者於長久的歲月中。如果習俗理想或制度簡直有搖毀社會構造之可能，則不得不謂爲惡劣的，然而究竟的標準是人，而非社會的歷程。決定社會的結構者，乃人類之生物的需要。倭鏗有言：人類的需要表現於歷史的歷程中，歸根到底祇有能滿足基本

需要的文化成份得以存留；至其拂逆人類需要的種種成份，則將因改良或革命乃至社會之崩潰而歸於消滅。

依此方法，吾人可以逐漸作成一種近似客觀的，半科學的人生哲學。民族的經驗是吾人的實驗室，歷史是吾人的資據來源。社會現象，一起一伏，風氣習尚，變動不居。惟其起伏不定，吾人乃可以取得教訓；因為一種變化即表明一種範疇之故。嚴格的應用統計法以處理此等資據，固為不可能；但是運用相似的方法，究竟非為不可。若將範疇與特點製成表格，以為客觀的依據；道德學與軌範社會學未始不可達於接近客觀的科學之境界。

然而祇是接近而已！因為此等現象比較的不可捉摸難於測驗之故，因為研究的資據永遠是不充分的之故，又因為其主觀的「意義」常成問題之故，欲其嚴格的成為客觀的科學，殆不可能。祇須人性中一日存有潛伏的動力，祇須社會的發明與演進，一日而存有隱在的可能，道德學與軌範社會學欲下最後的確斷即一日而為不可能。人生常向人跡未到的經驗區域以冒險試探。研究民族的過去經驗，祇可以知悉何事不可再試與夫何事最有成就。然而世間永遠必有新事業發生，於其結果，無人能完全預料之。故永遠有預言家與理想家活動的餘地。一人所夢及的哲學，無論如何客觀，又如何接近科學，斷不能將宇宙間的事事物物完全囊括於其中。不過暫時的解答亦有其功用，而暫時的解

答亦即永爲哲學家之事業也。

討論人生哲學業已許久。現在可依據之以演成一種理論。當然，教育的究竟目標在人人能得其自我實現。不過自我須實現求之於平衡的參與各種社會活動之中。故教育的直接目的在使少年們能對於社會制度爲有效的參與。社會的各種制度，便是教育的各種標的。因此，學校課程必須包含在推動社會制度時所使用的種種理智資源。此即平行原理（Principle of parallelism），下章即將進而加以說明。在英國流行的教育目標說，類皆來自斯賓塞爾（H. Spencer）之分析。其所謂衛生，娛樂，職業，道德者，皆依據於個人的立場，而非依據於社會的立場。至於所謂「社會——公民的」目標則又含渾籠統未嘗分析。本書所表列的種種社會制度，則所以適應社會觀點之需要者也。有價值的教育，其實際的目的，莫不培育青年使其能有效的參加文明社會的一切制度而已。流行的所謂實際教育與修己教育（cultural education）的區別，實屬無謂之至。

然而上述的公式，尙須加入一個重要的條件附。社會並非靜止的，制度常常變遷。集團的理智常常企圖改進人間世界。故嚴格言之，教育標的，不僅在現存的制度，亦且在制度所將變成的狀態。且亦不僅在制度所將變成的狀態，實又在制度所應當演成的狀態。教育的程序僅能預備社會的未來程序，猶爲不足；必須進一步以預備社會所應有的秩序，因而助成其創造。是爲教育之宰制的功能。本書

的用意即欲喚起教育者，竭力擔負此種宰制的功能云耳。因之教育家必須具備社會哲學家之資格。

第五章 社會的平行原理

在一定的文明與其教育體制之間，必然具有一種驚人的平行現象。教育史的最大職役即在說明此平行現象。本章的議論，即以此為其起點。

野蠻人類的教育程序，大不同於文明社會。在野蠻人類，無所謂學校。其兒童藉觀察摹倣以學習，藉參與社會活動以學習。語言、工藝、道德、習俗，皆依此法以學得之。是即所謂非正式教育，除此以外更別無所謂教育。無事不可以非正式的學得之。故無所用於學校。在社會歷程中所使用的認識資料極其稀少，故無所用於正式的教育。及至社會歷程已臻複雜，所使用的精神資本已有相當的分量，則正式的學校制度即從而出現。不然，則運用制度所必要的知識即無法傳入於下代公民之手。文明社會之所以創立學校，其目的正在教授文明所由而構成的種種事實。知識之有無多寡，是即文明野蠻之所由分。教授事實——多量的事實，是即學校的主要職能。其餘皆是附帶的。

在文明社會，課程常與文化相符合。在古代斯巴達(Sparta)其社會活動幾為純粹的軍事活動，——至少自由的斯巴達公民是如此。所以在斯巴達便發生一種訓練制度以使其一切少年皆變為軍人。在七八歲時，即由母親之手奪出，轉移於軍營之中，而使其生活於軍隊的空氣之下，並教以軍人

的態度與技術。至於雅典(Athens)則頗能運用藝術與科學。其學校亦頗獎勵兒童獨出心裁以事發明。有一定的文明，即有一定的學校課業；文明所含有的主要興趣必然表現於學校課業之中，而毫無疑義。

中國文明崇拜過去。一切改變，皆成禁忌。其行動信仰之軌範，皆已確定於上古之時。結果，千百年來毫無進步。西方文明固有間歇的暫時進步，而中國則早已解決西方文明所從未解決之問題——即安定恆久之間題。中國的靜止文化，亦有其相應的教育。熟誦先聖之言，而強記之。重申述而不重創作。經過長久的此種教育之後，又依嚴酷的競爭試驗制度以選拔飽讀古書之士，使爲官吏紳士。故其社會的行政，無往而不運用古代的信念，習俗，條教與技術。中國之保持其靜止的文化，即全賴於此項平行現象。在西方歷史上，各偉大社會皆相繼崩潰滅亡；如欲解決此崩潰滅亡之間題，吾人對於中國的教育制度，至少當鄭重研究一番。或者其中可用以適應於吾人之需要者並不甚少也。同時中國已經廢除其固有的制度而以力求進步爲標榜，其前途如何，亦饒有趣味之間題也。

平行現象，例證甚多。中古時代有三大階級，即僧侶武士與農人。從而其訓練亦有獨立的三種方式。自一八七〇至一九一四年，普魯士的尙武制度亦有其特殊的教育辦法。美國在開闢時代，有簡單樸素的鄉村生活狀況，從而其教育的課程即限於「讀寫算」(the three R's)之三術。此外，如古代希

伯來人與近代清教徒之莊嚴的宗教教育，其例殆不可勝計。

從而在另一方面，社會的變遷亦引起學校內之相應的變遷。在希臘皮里克利時期(Pericle Age)以後，流行墮落自利的詭辯學風，於是便發生一羣學人各自標榜以各能教導青年辯護「任何問題之相反的兩面，且使理由不足的方面變爲理由十足的方面。」當羅馬由地方的共和國而變爲世界的帝國時，感覺建立學校之必要，遂招來希臘學者而設立希臘式的大學。其後羅馬生活墮落，學校中所遺留者，僅有修詞學而已。本屬無話可說，而學生仍然說來天花亂墜。其注意於發表的形式，要可視爲課程不良或社會衰頹之徵候。文藝復興產生了新的學校。新教徒革命產生了新的教育理論。民治主義之出現，引起了新的社會需要而爲曠古之所未聞，明言之，即普偏的掃除文盲運動是也。其結果遂於各個現代式的共和國中，發生了普及教育的國家制度。最後，產業革命及其所引起的社會變革又正在完全的革新今日之教育。

教育與文化之相應，其理由甚爲顯明。教育是社會的再生歷程，將社會的遺業，再生於個人之身，給個人以型成人格之資料。每一代的精神資本，皆如是以傳遞於其下代，原有之教育遂爲下代的文明樹立其前進的基礎。社會歷程所以能前進不已者，皆因教育能維持精神資料之存在。若無學習歷程，則社會遺業唯有滅亡而已，決不能有所累積，若無教育，則每代之人皆須從社會演進之最低層從

新做起。教育與文化之平行即由是起。教育的內容，端賴文化所容蓄的精神資本。文化的綿延，端賴社會遺業之傳授不息。社會之所以能達到高等的文化境域而且能保存之，則端賴高等文化之豐富的精神資料，能藉教育的程序以流行於人民之中。若無教育的進步，則決無堅定的社會進步。

學校課程，若爲過去時代的古董所充塞，則教育便失其平行文化之作用，而不能保持文化之縣存。吾人之時代，變動迅速，而變動之範圍又極廣大，故欲使學校與社會平行，其問題極爲艱難繁複。客觀文明的變動，已使舊有的學校教育陳腐無用，而新的學校教育如何始足以與新文化相平行，又尙不顯明。兩者應當平行之思想，亦且不常發生，吾人但知有擴充學校之必要，而於擴充的原因，意義與目標，則尙無一定的原理以資裁判。新文明究將成爲如何的文明，若無明瞭的觀念更何從而平行之？必須對於未來的新社會秩序，具有大要的圖形於心中，始足以考慮現時的教育問題。不但教育如此，即現代生活上其他的一切重要問題，亦莫不如是。

近代變動之大爲從前所未有。對於此種言論，彼此的反應，各不相同。或則徧於悲觀，願意返於「故常。」或則偏於樂觀而拜倒於進步之神前。極少的人，真正了解可見的變動如發明創造與人口增殖等，其動力已深入社會秩序之不可見的下層而改變乎人類生活之一切的關係。常常誇矜於外表的變動者，每每即爲不曾了解社會深處所發生的劇烈變動之人。再且對於過去一百五十年間的進

步，又每每估量太過，以爲可以超過前此四千年間的進步而有餘。實則吾人之時代，其不安定而多問題，乃曠古以來所未曾有。思想上與政策上的領袖們，對於吾人今日所經歷的變動，萬不可不瞭然於其分量之浩大與其性質之激烈。

欲正確了解現代的變動，必將現代的變動與過去的變動，作一比較的觀察。社會的演進，可粗略的分爲三個時代。第一爲野蠻期，第二爲文明期，第三爲高超文明期 (super-civilization)，是即吾人現時之所初屆者。在第一時期人類藉漁獵以爲生存，承認其地理環境之現狀而從其中取出自己之所需要的。在第二時期，人類藉耕稼工藝以生存，企圖改變其地理的環境，並使其保育彼所最爲需要的物體。其主要的方法，爲使動植物「家畜化」 (domesticating)；其次爲創製飼養家畜與保管畜產利益的工具。所以人類由野蠻層而進於文明層之主要的原因，即在於動植物之家畜化。動植物一經完全家畜化，人類能依耕稼工藝以爲生存，則進入於文明之域矣。

動植物之家畜化，影響於社會生活之各方面，乃至影響於其理想。一定面積的土地，可以維持較多人口之生存。居宅不復是移動的帳幕，而改爲固定的石房板屋。每人私有財產的數量因農業與工藝之便於生產與蓄積，比較漁獵時代，亦大爲增加。財產的蓄積又產生大量的交易與商業。多數的人口，固定的屋宇，又復加之以商業，三者並起，於是又發生村莊與城市。在漁獵時期，祇有極小的村莊。至

於都市，則必至耕稼工藝時期，始能發現。村莊與城市之新式社會，又引起政府的新職能與新形式；民族與酋長制度遂改變而爲王國乃至帝國；農人可以驅迫戰勝的俘虜使其幫助耕種，故奴隸制度生，而不如漁獵民族之對於俘虜唯有出於殺戮之一途。農人開闢一段土地而能防範野獸之侵入蹂躪時，便要求個人私有權，於是而土地私有制度生，不如漁獵時代祇有共同的漁獵區域。私產制度生，家庭遂成爲經濟單位，生產與保產的境況從而進步。農業生活便於夫婦及其子女之離開羣衆而單獨生活，故家庭制度逐漸堅固。又婦女地位之低落，其主要的原因，似在奴隸制度之產生；因爲妻婦之獲得多由於戰勝的結果，其方式與獲得奴隸相同，故妻婦之地位亦與奴隸相近。母統家庭一變而爲父統家庭之主要原因，即在乎此。最後一點，即爲必待人類進到農業時期，始有歷史的記錄。其原因係由於野蠻社會無法保存記錄，必須有堅固的建築（廟宇，圖書館等）然後始有安全的貯藏所。故歷史上的文明民族皆爲農業而兼工業者。至於漁獵時期的事蹟，則不過由後人追述傳爲神話而已。可見動植物之家畜化，是人類由史前文化進爲歷史文化之重大原因。

最近百五十年內，人類又將蒸汽，電氣，細菌以及化學的作用，一一家畜化矣。其及於人生影響之重大，絕不稍遜於動植物之家畜化。在工業革命以前，人類之所利用者，不過筋力「人力，獸力」以及小規模的水力風力而已。現今則因利用煤炭力，火油力，以及電氣力之故，對於自然界的資源已完全

另爲一種新的適應矣。其影響所及，第一便是多數人口可依較小的地而維持其生存。蓋由於農業上應用科學而生產量加，交通上應用蒸氣電氣而遠距離的糧食供給易，建築上應用新的材料，而重樓疊宇可以高至二十餘層。其次商業與運輸受其影響，從而發生社會之都市化，人口日益集中於都市。商業交通，與人口狀況三者又並力改變政府的機能與形式；大規模的民治，必在現代始有實施之可能；而新的國際組織之需要亦已爲其所造成。

新工業廢除了奴隸制度，而代之以雇傭關係。從而產生雇主同盟與工人組合。一人所有的私產，其數目大爲增加，以致引起私產制度之懷疑，而使財富之分配問題成爲最可焦慮之事。婦女多進工廠作工，經濟的收入可以自立，從而婦女的地位改變，家庭生活的方式亦不得不變。道德律的變動亦多。街上行車須守規則，管理自己產業之權利，自由契約之權利，皆成爲爭論之問題，因其在今日所發生的影響完全不同於往昔也。至於宗教，因爲自然知識與人生知識之進步，以及因爲富裕而產生種種痛苦，亦日在變動之中。最後戰爭之事，亦不復是偉大的玩要，因新技術之應用而變爲文明與人類之摧毀工具。總言之，過去一百五十年間，已產生出一個絕對新異的高超文明。有新的科學，有機器製造，有民治主義，有合力動作。直爲五千年來所未有的新局面！

新時代必有新教育。平行原理業已充分表現，過去百年間的教育真爲曠古之所未聞。在十八世

紀終了以前，除普魯士及新英格蘭而外，無所謂公衆教育制度；即在普魯士與新英格蘭，其初等教育亦復稀少而簡陋。世界各處的民衆，皆以不能識字爲原則，其識字者不過例外而已，中等教育則爲貴族之專有權。普及中等教育的理想，在十九世紀末年以前，殆爲夢想所不及。民衆應當愚昧無知，在一百年以前，殆爲政治上的一種定理。現在流行的普及教育思想，確爲爲一種根本的變更！

近數十年來，教育經費，澎漲數倍。中學入學人數，亦增加數倍，而且增加之勢有增無已，各處皆不得不努力添設中學以適應此種需要。至於課程亦大爲擴充，內容豐富，材料新穎，非前此之所能比擬。高等教育，漸次推廣。舊有的專業學院，其科學化與技術化的程度，皆遠勝於昔日；而新的專業學院爲昔日之所無者，亦頗有增置。大學投考生洶湧而來，且至發生如何限制學額的問題！總言之，現代已在急遽的發展一種新教育之中。

試爲考慮平行原理之含義，其趣味殊爲濃厚。茲於新秩序所由構成的理智資源略爲討論數端。新的實業技術正在提高工作的地位，而使其接近於專業的境界，並要求建立專藝學院（technical schools），以預備其需要。前不久某地洗衣工會向省立大學建議設立一洗衣學院。當地報紙，引爲笑談。實則洗衣與養雞所需要的科學知識相等，故省立大學遂承認設立洗衣學科。各種工作如能運用科學，而接近於專業的境界，則當然可以要求設立新的學院。科學業已深入人生之任何方面。人生新

起的而又複雜的關係須儘量加以科學的考論，而且完全加以哲學的考論。考論的結果，必須散佈於公衆心坎之中；不然，則其結果必絲毫不生作用。至於吾人所依以生存的理想，亦須從新思索一過，而組成一種新的道德教育系統。

從社會構造的觀點，以分析新的情況，亦可得同一的結論。家庭欲盡其職能於新秩序之中，決不可不利用科學、藝術與哲學。國家必須使用各方面（尤其是社會科學方面）的專門家以爲其服務，從而必須使公衆略明專門家的專精領域，然後始能了解專門家的功績。實業已如前之所言，變爲利用自然科學的體系矣。至於實業上的新的組織，欲公平而合理的運用之，則又非利用社會科學不能成功。教會如果長此任用絕無新知識的人以擔任其推動，則於社會利益勢必毫無貢獻。學校既須爲公衆所控制，則公衆最少須約略了解健全的教育哲學之大綱。文明的生活標準，當然含有科學與藝術之應用。維持健康的活動，若公衆不略具衛生的知識，則決然不能繼續。吾人已入於應用科學之高超文明的新社會。推動新社會所必需用的知識，自然非推動舊的耕稼工藝社會所必需用者之所能比擬。況且新社會是趨於民治的舊社會是專制的。故推動新社會所必需用的知識必須成爲全體人民之普遍所有物而後能維持其社會之存在與進展。

教育的發展，現今並未達到終點。使學校變動的原因，是經濟與社會的變動。今日之學校雖在進

展，比之經濟與社會的變動則已形落後；至於事先預備新社會成熟時之所需要，則更相去甚遠。吾人今日所入的機器工廠，應用科學，民治主義，與協力合作的高超文明，若不發展一種相應的教育制度，則決然不能推動，亦決然不能維持。新秩序之實體化，必須有新學校實體化以與之並行。不然，則其機能必定調節失宜而立歸失敗。威爾司（H. G. Wells）有言：『文明者，教育與崩潰間之賽跑而已。』故吾人今日之責，在完成吾人所業已開始的教育事業，務使其繼續推廣改進，庶幾能充分適應於新的社會秩序，新秩序所絕對必要的機關，即爲與其兩相平行的學校。

第六章 教育之宰制的功能

社會的實體是精神的實體，並是學習歷程的結果，前已言之。既然教育又是社會心理之再生的歷程，所以教育多少可以任意決定未來社會的構造與活動。今日教育歷程中之所取捨去留，便是將來社會歷程中之所表現或不表現。今日的學習歷程，固然常為過去的社會歷程所限定，但是教育政治家多少可用自己的意志以指揮其趨向。學校的程序既為社會體的原形質，所以指導學校的人，可用自己的意志以引起社會歷程的突變。教育在社會演進中，可為重要的指導因素，尤以在急遽的轉變時期如今日者為甚；雖不能具有絕對指導的功能，然而於其所有的功能，社會至今固未嘗充分利用之也。在事勢上，學校本是民治社會的推動機。社會之推動，如欲依據確定的知識與普遍的啓發，而不依據迷信或感情或個人的野心。則學者與教育者必須擔負其運轉輪轂之責任。教師的職務，不僅在辦理學校實亦在辦理世界。教師而不擔負此種責任則世界無從文明。是為教育之宰制的功能，即為本章之所欲闡明者。

為明白此種責任計，可從社會學上引入兩個專門名詞，即因勢的社會(*genetic society*)與宰制的社會(*telic society*)是也。因勢的社會，是從其初古而起順勢向前推進。宰制的社會，是自主的趨向