

民國十年

山東夏期學術講習會講稿叢刊上

山東教育廳編印



序

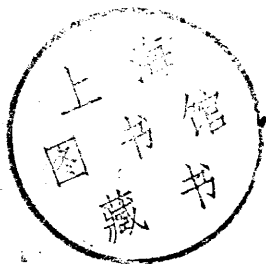
今年七月間。廳署召集各縣教育職員及各校教職員。舉行夏期講演會。敦請國內外講師蒞會講演。凡兩閱月而歲事。

此次會期既短。以暑雨之不時。每日出席。平均不過三百人。爲數亦不甚衆。所最足述者。講師與聽講者之間。均以澈底改造教育爲嚮嚮。尤以改造教育者之思想生活爲改造教育之根本所在。將來之趨途若何。雖不可知。而其影響之遠且大。則固有可斷言者。既閉會。因屬科長熊觀民君。纂其記錄。彙爲本編。俾聽講而有所疑忘。與夫未聽講者。得以資爲研究。尤冀此後歲一舉行。應教育之趨勢。爲日益更新之計。其所收之效。當更鉅也。

至於蒞會各講師。均來自遠道。酷暑征塵。不以爲勞。杖策登壇。竟日不倦。其盡瘁於人類社會之精神。足令吾人欽感於無既。謹誌簡端。載拜以爲謝。

民國十年十月

覃壽堃





民國十年

山東夏期學術講習會講稿叢刊

例言

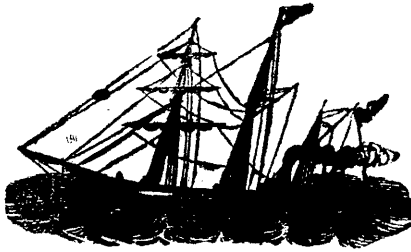
一、本刊編列次序。首哲學。次教育。次國語。次美術。內教育又分子目。爲總論。學校教育。職業教育。教育行政。

一、袁觀瀾先生新著「義務教育之商榷」。雖非本會講稿。惟曾印多份。散之聽衆。俾資研討。茲特列爲附錄。以殿本刊。

一、本刊分任編輯校勘者爲省視學劉次蕭。張代均。廳員賈龍文。王偉相。

中華民國十年十月十日

熊夢賓謹識



民國十年 山東夏期學術講習會講稿叢刊

總目

◎一、哲學

○梁漱溟先生講演東西之文化及其哲學……………共一百六十四頁

◎二、教育

▲甲、總論

○杜威博士講演教育者的工作……………共二十六頁

附杜威博士對於山東學生的臨別贈言……………共四頁

○杜威夫人講演女子教育擴充的需要……………共十頁

○袁觀瀾先生講演戰後之歐美教育狀況……………共六頁

○吳重嶽先生講演世界教育改造之新潮……………共六十八頁

○吳重嶽先生講演我國教育改造論……………共八頁

○舒蘊生先生講演兒童心理學……………共三十二頁

○王迴波先生講演教育心理學……………共二十八頁

▲乙、學校教育

○舒蘊生先生講演學校教育改革論……………共四十頁

○吳重嶽先生講演甘雷學校經營法……………共十四頁

○吳重嶽先生講演新學級編制法……………共十六頁

○吳重嶽先生講演理想學校譚……………共十四頁

○吳重嶽先生講演教育病理學……………共十頁

○吳重嶽先生講演兒童疲勞問題之研究……………共十頁

▲丙、職業教育

○黃任之先生講演職業教育(第一講)吾國職業教育之重要與現時提倡之狀況(第二講)對於實施職業教育之意見……………共十四頁

▲丁、教育行政

○吳重嶽先生講演教育行政……………共八十四頁

◎三、國語

○黎劭西先生講演新式國語文法提綱(文字橫行訂在編末)……………共十八頁

◎四、美術

○陳師曾先生講演中國畫小史……………共十六頁

○蕭雪朋先生講演音樂發達的梗概……………共六頁

○蕭雪朋先生講演音樂研究法……………共六頁

◎五、附錄

○袁觀瀾先生著義務教育之商榷……………共三十八頁

東西文化及其哲學目錄

第一章 緒論……………一至一一

第一段 一般人對於東西文化問題的意見……………一至二

第二段 以爲東西文化非急迫的問題之不對……………二至七

第三段 以爲東西文化可以調和之不對……………七至一〇

第四段 以爲東西文化範圍太大不必研究之不對……………

……………一一至一二

第二章 如何是東方化如何是西方化(上)……………一二至三二

……………一二至三二

第一段 西方文化之定義……………一二至一八

第二段 東西文化不同之特點(東方化共同之特點是玄學的態度西方化共同之特點是科學的方法與個性發展社會性發達)……………一九至三二

第三章 如何是東方化如何是西方化(下)……………三二至五〇

……………三二至五〇

第一段 西方化唯一之源泉……………三二至三五

第二段 生活的解釋及樣法 (一)第一樣法 只知向前要

東西文化及其哲學 目錄

求(西洋所走的路向) (2)第二樣法 對於自

己的意欲自爲交換調和持中(中國所走的路向)

(3)第三樣法 反身向後要求(印度所走的路

向)……………三六至四一

第三段 就一本的精神證明西方化出於第一案路向……………

……………四一至四五

第四段 分按各種事物證明西方化出於第一條路向……………

……………四五至四六

第五段 走第一條路向的人的精神與心理……………四六至四七

第六段 中國印度文化之不同(中國文化出於第二條路向

印度文化出於第三條路向)……………四八至五〇

第四章 西洋中國印度三方哲學之比較……………五〇至一一二

……………五〇至一一二

第一段 知識之構成(由於現量比量非量)……………五〇至五五

第二段 西學哲學之沿革……………五六至六〇

第三段 印度哲學(佛學)之概畧……………六〇至六六

第四段 西洋印度研究哲學與宗教的動機之不同……………

…………… 六六至六七

第五段 宗教之真義…………… 六七至七一

第六段 宗教將來之命運 (1)人類生活的情志方面永有

宗教的必要 (2)人類生活智識方面確有宗教的

可能…………… 七一至八六

第七段 中國哲學與西洋印度之不同…………… 八六至九一

第八段 孔子的人生哲學…………… 九二至一一〇

第九段 中國文化之沿革…………… 一一〇至一一五

第十段 西洋中國印度三方生活之比較 (1)西洋生活是

直覺運用理智的 (2)中國生活是理智運用直覺

的 (3)印度生活是理智運用現量的……………

…………… 一一五至一二二

第五章 世界未來之文化與我們今日應

持的態度…………… 一二二至一六四

第一段 事實的變遷與未來文化之關係…………… 一二二至一二八

第二段 見解的變遷與未來文化之關係…………… 一二八至一三三

第三段 態度的變遷與未來文化之關係…………… 一三四至一四五

第四段 世界未來文化的推測…………… 百四十五至百五十

第五段 一般人對於未來文化的誤解…………… 一五一至一五三

第六段 我們現在應持的態度…………… 一五四至一六四

東西文化及其哲學

梁漱溟先生講演

羅莘田記

第一章 緒論

漱溟承教育廳之約至此地講演，是很榮幸的。本來去年教育廳約過我一次，我已從上海首途，適值直皖戰爭火車到徐州就不通行，所以我又折回去沒有得來。今年復承此約終得來，似乎我們今日之會並非偶然！今日在大雨的時候承 來聽，在我對於大家的意思應當聲謝！

此次預備講演的題目是：「東西文化及其哲學」，這個題目看起來似乎很浮誇，堂皇好看，而我實在很不願意如此引導大家喜歡說浮誇，門面大而無當的話。或者等我講完之後，大家可以曉得我不是喜歡說大的堂皇的門面話。大社會上喜歡說好聽的門面話很多，這實在是我們所不願意的。去年將放暑假的時候，北京大學的蔡子民先生還有幾位教授都要到歐美去，教職員開歡送會。那時候我記得有幾位演說，他所說的話大半都帶一點希望這幾位先生將中國的文化帶到歐美而將西洋文化帶回來的意思。我當時聽到他們幾位都有此種言論，於是我就問大家：「你們方纔對

於蔡先生同別位先生的希望是大家所同的，但是我很想知道大家所謂將中國文化帶到西方去是帶什麼東西呢？西方文化我姑且不問，而所謂中國文化究竟何所指呢？」當時的人却都沒有回答，及至散會後陶孟和先生同胡適之先生笑着對我說：「你所提出的問題很好，但是天氣很熱大家不好用思想。」我舉此例就是證明大家喜歡說好聽，門面，虛偽的話。如果不曉得中國文化是什麼又何必說他呢！如將中國文化作單單是空空洞洞的名詞而光無意義，那麼，他們所說的完全是虛偽，完全是應酬！非常無味，非常要不得！

大約兩三年來，因為所謂文化運動的原故，我們時常可以以口頭上聽到，或在筆墨上看到東西文化這類名詞。但是雖然人人說的很濫而家究竟有沒有實在的觀念呢？據我們看來，大家實在不曉得東西文化是何物僅僅順口去說罷了。約自從杜威來到北京常說東西文化應當調和他對於北京大學勉勵的話也是如此。後來羅素從歐洲來，本來他自己對於西方文化很有反感，所以難免說中國文化如何的好。因此常有東西文化的口頭說法在社會上流行！但是

對於東西文化這個名詞雖說的很濫，而實際上全不留意所謂東方化所謂西方化究竟是何物？此兩種文化是否像大家所想像的有一樣的價值，將來會成爲一種調和呢？後來梁任公從歐洲回來，也很聽到西洋人對於西洋文化反感的結果，對於中國文化有不知其所以然的一種羨慕。所以梁任公在他所作的歐遊心影錄裏面也說到東西文化融合的處。於是大家都傳染了一個意思，覺得東西文化一定會要調和的，而所期望的未來文化就是東西文化調和的產物。但是這種事業很大，總須俟諸將來。此刻我們是無從研究起的！

我當初研究這個問題是在民國六十年的時候。那時我苦於沒有人將東西文化並提著說，也沒有人着眼到此地。以爲如果有人說就可以引起人研究，但是現在看來雖然有人說而仍舊並沒有人研究。在我研究的時候很有朋友勸我說這個問題範圍太廣無從着手，如張崧年先生屠孝寔先生都如此。然而在我覺得上面所述的三個意思都不對的。第一個意思沒有說出東西文化所以調和之道而斷定其結果爲調和，是全然不對的。第二個意思覺得此問題很大可以俟諸將來，也非常不對；因爲這個問題並非很遠的事情，雖然

我們也曉得這件事的成功要在未來，而問題却是目前很急迫的問題！我們開始從此作起，或者纔有解決——他們所說的調和我們現在姑且說作解決——之一日！所以這種事業雖遠，而這個問題却不遠的。第三個意思以爲問題範圍太大，如哲學政治制度，社會習慣，學術，文藝，以及起居，物質生活，凡是一民族生活的種種方面都在研究的範圍之內，恐怕無從着手；這個意思也不對，實在並非沒有方法研究。我們上來所述僅僅指出這三個意思的不對，以下再說這三個意思爲什麼不對。

第一、我們先說這個問題是很急迫的問題，並非是很遠的問題，可以俟諸將來再解決的。我們現在放開眼去看，所謂東西文化的問題，現在是怎樣情形呢？我們所看見的幾乎世界上完全是西方化的世界！歐美等國完全是西方化的領域，固然不須說了，就是東方各國，凡能領受接納西方化而能運用的即能使他的民族，國家站得住；凡來不及領受接納西方化即被西方化的強力所佔領。前一種的國家例如日本，因爲領受接納西方化，故能維持其國家之存在，並且能很強勝的立在上世界上；後一種的國家例如印度朝鮮，安南，

緬甸都是沒有來及去採用西方化，結果遂爲西方化的強力所佔領。而唯一東方化發源地的中國也爲西方化所壓迫，差不多西方化撞近門來已竟好幾十年，使承受東方化很久的中國人也不能不改變生活採用西方化！幾乎我們現在的生活無論精神方面社會方面和物質方面都充滿了西方化，這是無法否認的。所以這個問題的現狀，並非東方化與西方化對壘的戰爭，完全是西方化對於東方化絕對的勝利，絕對的壓服！這個問題此刻要問：東方化究竟能否存在？

再其次，我們來看承受東方化最久、浸潤於東方化最深的中國國民對於西方化的壓迫歷來是用怎樣的方法去對付呢？西方化對於這塊土地發展的步驟是怎樣呢？據我們所觀察中國自從明朝徐光啓翻譯幾何原本，李之藻翻譯談天西方化輸到中國來。這類學問本來完全是理智方面的東西，而中國人對於理智方面很少翫造，所以對於這類學問的輸入並不發生衝突。直到清康熙時西方的天文、數學輸入亦還是如此。後來到咸同年間，因西方化的輸入，大家看見西洋火炮，鐵甲，聲，光，化，電的奇妙，一爲此種是中國所不會的，我們不可不採取他的。處將此種學來。此時

對於西方化的態度亦僅此而已。所以那時曾文正李文忠等創辦上海製造局，在製造局內譯書，在北洋練海軍，馬尾辦船政。這種態度差不多有幾十年之久，直到光緒二十幾年仍是如此。所以這時代名臣的奏議，通人的著作，書院的文課，考試的闈墨以及所謂時務書一類，都想將西洋這種東西搬到中國來。這時候全然沒有留意西洋這些東西並非憑空來的，却有他們的來源，他們的來源就是西方的根本文化。有西方的根本文化纔產生西洋火炮，鐵甲，聲，光，化，電這些東西，這些東西對於東方從來的文化是不相容的。他們全然沒有留意此點，以爲西洋這些東西好像一個瓜，我們僅將瓜蔓截斷就可以搬過來！如此的輕輕一改變，不單這些東西搬不過來，並且使中國舊有文化的步驟也全亂了，——我方纔說這些東西與東方從來的文化是不相容的。他們本來沒有見到文化的問題，僅祇看見外面的結果，以爲將此種結果調換改動，中國就可以富強，而不知道全不成功的！及至甲午之役海軍全體覆沒，於是大家始曉得火礮，鐵甲，聲，光，化，電，不是如此可以拿過來的，這些東西後面還有根本的東西。乃提倡廢科舉，興學

校，建鐵路，辦實業，此種思想盛行於當時，於是戊戌之變法不成而繼之以庚子的事變，於是變法的聲更盛，這種運動的結果科舉廢，學校興。大家又逐漸着意到政治制度上面，以為西方化之所以為西方化，不單在辦實業興學校，而在西洋立憲制度代議制度，於是大家又羣趨於政治制度方面。所以有立憲論與革命論兩派。在主張立憲論的以為假使我們的主張可以實現，則對於西洋文化的規模就完全有了而可以同日本一樣，變成很強盛的國家。——革命論的意思也是如此。這時的態度既着目在政治制度一點，所以革命論家奔走革命，立憲論家請求開國會，設諮議局，預備立憲。後來的結果立憲論的主張逐漸實現；而革命論的主張也在辛亥年成功。此種政治的改革雖然不能說將西方的政治制度當真採用，而確是一個改變，此時所用的政體決非中國固有的政治制度。但是這種改革的結果西洋的政治制度實際上仍不能在中國實現，雖然革命有十年之久，而因為中國人不會運用，所以這種政治制度始終沒有安設在中國。於是大家乃有更進一步的覺悟，以為政治的改革仍是枝葉，還有更根本的問題在後頭。假使不從更根

本的地方作起，則所有種種作法都是不中用的，乃至所有西洋文化都不能領受接納的。此種覺悟的時期很難顯明的劃分出來，而稍微顯着的一點不能不靠新青年陳獨秀他們幾位先生。他們的意思要想將種種枝葉拋開，直截了當去求最後的根本。所謂根本就是整個的西方文化——是整個文化不相同的問題。如果單採用此種政治制度是不成功的，須根本的通盤換過才可。而最根本的就是倫理思想——人生哲學——所以陳先生在他所作的吾人之最後覺悟一文中以為種種改革通用不着，現在覺得最根本的在倫理思想，如此種根本所在不能改革則所有改革皆無效用。到了這時才發現了西方化的根本的所在，中國不單火礮，鐵甲，聲，光，化，電，政治制度不及西方，乃至道德都不對的！這是兩問題接觸最後不能不問到的一點，我們也不能不歎服陳先生頭腦的明利！因為大家對於兩種文化的不同都容易麻糊，而陳先生很能認清其不同，並且見到西方化是整個的東西不能枝枝節節零碎來看！這時候因為有此種覺悟，大家提倡此時最應做的莫過於思想之改革，——文化運動。經他們幾位提倡了四五年，將風氣開關，於是大家都

以爲現在最要緊的是思想之改革——文化運動。不是政治的問題。我們看見當時最注重政治問題的如梁任公一輩人到此刻，家都棄掉了政治的生涯而趨重學術思想的改革方面。如梁任公林宗孟等所組織的新學會的宣言書，實在是我們很好的參證的材料，足以證明大家對於西方文化態度的改變！

到了此時已然問到兩文化最後的根本上。現在對於東西文化的問題差不多是要問：西方化對於東方化是否要連根攆掉？中國人對於西方化的輸入，態度逐漸變遷，東方化對於西方化步步的退讓，西方化對於東方化節節的斬伐！到了最後的問題是已將枝葉去掉要向咽喉處去着刀！而將中國化根本打倒！我們很歡迎此種問題，因爲從前枝枝節節做去徒勞無功。此時間到根本正是要下解決的時候，非有此種解決中國民族不啻打出一條活路來！所以此種問題並非這大事業，是明明對於中國人逼討一個解決中國人是爲要將中國化連根的拋棄？本來承受東方化的民族不祇一併，却是其本人很早就採用西方化，所以此刻對此問題並不成問題；而印度安南朝鮮緬甸皆爲西方化之強力所佔

領，對於此問題也不十分急迫，因爲他們國家的生活是由別人指揮着去做。現在中國無論如何還是在很困難的境遇裡自己可以自謀——對於自己的生活要自己作主。因爲要自謀的緣故，所以對於政治採用某種，文化採用某種還要自決。所以別的民族不感受東西文化問題的急迫而單對中國人逼討一個解決！可見這個問題在中國不是遠的問題而是很急迫的問題了。

照以上所說，東方化與西方化之接觸逐漸問到最後的根本上；對付的態度起先是枝枝節節的，而此刻曉得要從根本上下解決。此種從根本上下解決的意思從前很少有人談及，前三四年祇看見我的朋友李守常先生作了一篇東西文明之根本異點的文章。他在這篇文章裏面大要以東方文明之根本精神在靜，西方文明之根本精神在動。——而他說：苟不將靜止的精神根本的掃蕩，或將物質的生活一切屏絕，長此沈延在此矛盾現象中以為生活，其結果必蹈於自殺。蓋以半死不活之人駕飛行艇，使發昏帶醉之人御摩托車，人固死於艇車之下，車亦毀於其人之手。以英雄政治賢人政治之理想施行民主政治，以肅靜無譁，唯諾一致之心

希望代議政治，以萬世一系一成不變之觀念運用自由憲法，其國之政治固以枕隍不寧，此種政治之妙用亦必毀於若而國中。總之守靜的態度持靜之觀念，以臨動的生活，必至人身與器物，國家與制度都歸於粉碎，世間最可怖之事莫過於斯矣。」李先生的話說的很痛快！他很覺得東西文化根本之不同，如果做中國式的生活就須完全做中國式的生活；如果做西方式的生活就須完全做西方式的生活；矛盾的現象是不能行，並且非常可怕的。所以這個問題並不是很遠而可以俟諸未來的問題，確是很急迫而單單對於中國人逼討一個解決的問題。我們處在此種形勢之下逼迫得很緊，實在無從閃避，應當從速謀應付的方法。應付的方法約不外三條路：

(一)倘然東方化與西方化果真不並立而又無可通，到今日要絕其根株，那麼，我們須要自覺的如何澈底的改革，趕快應付上去，不要與東方化同歸於盡；

(二)倘然東方化爲西方化的壓迫不必慮，東方化確要翻身的，那麼，與今日之局面如何求其通，亦須有真實的解決積極的做去，不要作夢發呆卒致傾覆；

(三)倘然東方化與西方化果有調和融通之道，那也一定是現在這種「參用西法」可以算數的，須要趕快有個清楚明白的解決，好打開一條活路，決不能有疲緩的態度；

這三條路究竟那一條路對，我們不得而知，而無論開出那條路來，我們非有根本的解決不成，決非麻糊含混可以過去的。李君的話我們看去實在很對，我們歷年所以不能使所採用的西方化的政治制度實際的安設在我們國家社會的原故，全然不是某一個人的罪過，全然不是零碎的問題；雖然前清皇室宣布立憲之無真意，袁項城帝制自爲之野心，以及近年來「軍閥」之搗亂，不能不算一種梗阻而却不能，正面的原因；其正面的原因在於中國一般國民始終不能克服這梗阻，而所以不能克服梗阻的原故，因爲中國人民在此種西方化政治制度之下仍舊保持在東方化的政治制度底下所抱的態度。東方化的態度根本上與西方化刺謬，此種態度不改，西方化的政治制度絕對不會安設上去！甚或不到將西方化創造此種政治制度的意思全然消沒不止！我們這幾年的痛苦全在於此，並非零碎的一端，是很大的

根本問題。此刻我們非從根本上下解決不可。是怎樣可以使根本態度上有採用西方化的精神，能通盤受用西方化？李君所說雖然很急迫而其文章之歸結還是希望調和融通，而怎樣調和融通他也沒有說出來，仍就俟諸未來，此點差不多是李君自己的矛盾。我以為這種事業雖然要在未來成就，而問題却在未來，實在是目前很急迫的問題啊！

第二，我們所要說的，就是，我們從如此的情形看出這個問題的實際究竟在什麼地方？換言之，就是，東方化還是連根的拔去，還是可以翻身呢？此處所謂翻身不僅說中國人仍舊使用東方化而已，大約假使東方化可以翻身亦是同西方化一樣，成一種世界的文化！——現在西方化所謂科學(SCIENCE)和『德謨克拉西』的色彩，是無論世界上那一地方人皆不能自外的。所以此刻問題直截了當的，就是東方化可否翻身成爲一種世界文化？如果不能成爲世界文化則根本不能存在；若仍可以存在，當然不能僅祇使用於中國而須成爲世界文化。但是從大概情形來看，僅能看出東方將絕根株的狀況，而看不出翻身之道。照我們以前所說東方化的現狀，一般頭腦明利的人都覺得東方化不能存

留，假如採用西方化非根本排斥東方化不可。近三四年來如陳仲甫等幾位先生全持此種論調。從前的人雖然想採用西方化，而對於自己根本的文化沒有下澈底的攻擊。陳先生他們幾位的見解，實在見的很到，我們可以說是對的；譬如陳先生在他所作的吾人最後之覺悟一文裡面主張我們現在應將一切問題撇開直接的改革倫理思想。因此他將中國倫理思想最根本的孔子教化，痛下攻擊！他在另外一篇文章裡說道：

『倘吾人以中國之法，孔子之道，足以組織吾之國家支配吾之社會，使適於今日世界之生存，則凡十餘年來之變法維新流血革命設國會改法律及一切新政治新教育無一非多事，應悉廢罷。萬一欲建設新國家新社會，則對於此新國家新社會不可相容之孔教，不可不有澈底之覺悟，勇猛之決心，否則不塞不流不止不行』。

陳君這段話也可以說是痛快之至，在當時祇有他看的如此之清楚！

東方文化的兩大支是中國化和印度化。以上所說是對於

中國化。對於印度化如李守常先生說：『印度』厭世的人生觀不合於宇宙進化之理』，則又是將印度化一筆勾銷了！李先生是主張將靜的精神根本掃蕩的，而先生所以詮釋東方文化者即此四字，是即根本不要東方化也！這種主張從根本上不要東方化是很對的，而不能說出所以然輒胡亂主張將來兩文化必囘通者實不對。

現在我們進一層替他們兩位發揮未盡的意思：據我們看，所謂一家文化不過是一個民族生活的種種方面。總括起來不外三方面：

(一)精神生活方面，如宗教，哲學，科學，藝術等是。宗教，文藝是偏於情感的；哲學，科學，是偏於理智的。

(二)社會生活方面，我們對於周圍的人——家族，朋友，社會，國家，世界——之間的生活方法都屬於社會生活一方面，如社會組織倫理習慣政治制度及經濟關係是。

(三)物質生活方面，如飲食，起居種種享用人類對於自然界求生存各種是。

我們人類的生活大致不外此三方面，所謂文化亦可從此三方面而下觀察。如果就此三方面觀察東西文化，我們所得到的結果：第一，精神生活方面，東方人的宗教——雖然中國與印度不同——是很盛的，而西方人的宗教則大受批評打擊；東方的哲學還是古代的形而上學，而西洋人對於形而上學差不多棄去不講；即不然，而前途却是很危險的。此種的現象的確是西洋人比我們多進了一步的結果。西洋人對於宗教和形而上學的批評我們實在不能否認，中國人比較起來明明還在未進狀態的。第二社會生活方面，西洋比中國進步更為顯然東方所有的政治制度也是西方古代所有的制度而他們却早已改變了；至於家庭，社會，中國也的確是古代文化未進的樣子比西洋少走了一步！第三，物質生活方面東方之不及西方尤不待言，我們只會點極黑暗的油燈，而西洋用電燈；我們的交通上只有很笨的騾車而西洋人用火車飛機。可見物質方面的不濟更為顯著了！由此看來所謂文化祇有此三方面，而此三方面東方化都不及西方化，那麼，東方化明明是未進的文化，而西方化是既進的文化。所謂未進的文化大可以不必提起，單採用既

進的文化好了！我記得有一位常乃德先生說西方化與東方化不能相提並論，東方化之與西方化是一古一今的；是一前一後的；一是未進的，一是既進的。照我們從生活三方面觀察所得的結果看來，常君這種論調是不錯的。我們看

東方文化和哲學都是一成不變的，歷久如一的，所有幾千年後的文化 and 哲學還是幾千年前的文化，幾千年前的哲學

• 一切今人所有都是古人之遺；一切後人所作都是古人之餘；然則東方化即古化。西方化便不然；思想逐日的翻新，文化隨世闢創，一切都是後來居上，非復舊有，然則西方化就是新化。一古一今不能平等而觀是很對的。假使說

東方化能翻身，即是說古化能大行於今後未來之世界；這話誰敢傳呢？一般人或以爲東方在政治制度，社會的風俗習慣，以及物質的享用雖不及西方人，而精神方面比西方人要有特處的。這種說法不單舊派人如此，幾乎有些新派的人亦有此種意思。但是我要反問一句：現在對於東西文化的問題既然問到最後的根本，不是已然看出中國人的精神生活方面，宗教，哲學，道德，藝術根本上不對麼？不是要做思想的改革，哲學的更新麼？怎樣又可以說精神方

面中國人有一處呢？所以一般人的意思，全然不對！而胡適之先生作中國哲學史大綱亦持很客套的態度，在中國哲學史大綱的導言上說：

世界上的哲大概可分爲東西兩支。東支又分印度中國兩系。西支也分希臘，猶太兩系。初起的時候，這四系都可算獨立發生的。到漢以後猶太系加入希臘系成了歐洲的中古哲學。印度系加入中國系成了中國的中古哲學。

到了近代印度系的勢力漸衰，儒家復起，遂產生了中國近世的哲學，歷宋，元，明，清，直到如今。歐洲思想漸漸脫離猶太系的勢力遂產生歐洲的近代哲學。到了今日這兩大支的哲學互相接觸互相影響，五十年後一百年後或竟能發生一種世界的哲學也未可知。

胡先生這樣將東方與西洋兩派哲學相提並論，同樣的尊重的說話實在太客套了！我們試看中國的哲學是否已經經過西洋哲學的那樣批評呢？照胡先生所講的中國古代哲學在今日哲學界可有什麼價值呢？恐怕僅祇作古董看着好玩而已！雖然中國哲學史大綱的後半部還沒有作出來而胡先生的論調却是略開一二的。像這種堂皇冠冕的恐怕還是

相椰揄呢！所以大家一般人所說精神方面比較西方有長處的說法實在是很含混不清極糊塗無辨別的觀念，沒有存在的餘地！

論到此處可以看出，大家意思要將東西文化調和融通，另開一種局面作為世界的新文化祇能算是迷離含混的希望，而非明白確切的論斷。像這樣糊塗，疲緩，不真切的態度全然不對。既然沒有曉得東方文化是什麼價值，如何能希望兩文化調和融通呢？如要調和融通總須說出可以調和融通之道，若說不出道理來，那麼，何所據而知道可以調和融通呢？大概大家的毛病，因為西洋經大戰的影響對於他們本有的文化發生反感，所以對於東方文化有不知其所以然的羨慕。譬如杜威羅素兩先生很看不起中國的文化，而總覺得東西文化將來會調和融通的。大家聽了於是就自以東方化是有價值了。但假使問他們如何調和融通，他們兩先生其實也說不出道理來。又梁任公先生到歐洲也受這種影響在歐遊心影錄上面說，西洋人對他說「西方化已竟破產，正要等到中國的文化來救我們你何必又到我們歐洲來找藥方呢！」他偶然對他們談到中國古代的話例如孔子

的「不患寡而患不均」，「四海之內皆兄弟也」以及墨子的「兼愛」，西洋人都歎服欽佩以為中國文化可寶貴。梁先生又說柏格森倭鏗等人的哲學都為一種翻轉的現象，是要走禪宗的路而尚未走通的。如此種種挖揚中國文明。其實任公所說沒有一句話是對的！他所說的中國古話西洋人也曾說，假使中國的東西僅祇同西方化一樣便可貴則仍是不及人家，毫無可貴！中國化如有可貴必在其特別之點，必須有特別之點才能見長！他們總覺得旁人對我稱贊的，我們與人家相同的，就是可寶貴的；這樣的對於中國文化的推尊適見中國文明的不濟完全是糊塗的，不通的！我們斷然不能這樣糊塗塗的就算了事，非要真下一個比較解決不可！

所以照我們看這個問題，西洋人立在西方化上面看未來的文化是順轉，因為他們雖然覺得自己的文化很有毛病，但是沒有到路絕走不通的地步，所以慢慢的拐彎就會走上另一文化的去；至於東方化現在已竟撞在牆上無路可走，如果要開闢新局面必須翻轉纔行。所謂翻轉自非努力奮鬥不可，不是靜等可以成功的。如果對於這問題沒有根本

的解決打開一條活路是沒有辦法的！因此我們對於第二種意思！——調和矛盾的論調！——不知其何所見而云然？

第三個意思以為這問題太大，範圍太寬無從研究起，也是不對的。但是如何研究法要到後文再說，此處僅祇先說這種意思是不對的。現在且略說我為什麼注意此問題，和我研究的經過，同時亦即所以對答第三個意思。他們所說的無法研究，還是由於大家的疲緩，劣鈍；如果對於此問題覺得是迫切的，當真要求解決，自然自己會要尋出一條路來！

我對於此問題特別有要求，不肯放鬆，因為我的生性對於我的生活，行事，非常不肯隨便，不肯作一種不十分妥當的生活，未定一分準對的行事，如果作了就是對的沒問題的。假使有一個人對於我所作的生活不以為然，我即不能放鬆，一定要參考對面人的意見，如果他的見解對，我就自己改變；如果他的見解是錯誤，我可以放下。因為我對於生活如此認真，所以我的生活與思想見解是一整個的，思想見解到那裡就做到那裡。例如我在當初見得佛家生活是對的，我即刻不食肉不娶妻要作他那樣生活，八

九年來如一日。而今所見不同，生活亦改。因此時的很隨便度他生活的人可以沒有思想見解；而我若是沒有確實心安的主見，就不能生活的！所以旁人對於這個問題自己沒有主見並不便緊，而我對於此問題假使沒有解決，我就不曉得我作何種的生活才好！

所以我研究這個問題的經過，是從民國六年蔡子民先生約我到大學去講印度哲學。但是我的意思，不到大學則已。如果要到大學作學術一方面的事情，就不能隨便作個教員便了，一定要對於釋迦孔子兩家的學術至少負一個講明的責任。所以我第一日到大學，就問蔡先生他們對於孔子持什麼態度？蔡先生沈吟的答道：我們也不反對孔子。我說！我不僅是不反對而已，我此來除去替釋迦孔子去發揮外更不作旁的事！而我這種發揮是經過斟酌解決的，非盲目的，後來陪陳仲甫先生時我也是如此說。但是自任大學講席之後因編講義之故，對於此意亦未得十分發揮。到民國七年我曾在北京大學日刊登了一個廣告徵求研究東方學的人，在廣告上說：據我的看法東方化和西方化都是世界的文化，中國為東方文化之發源地；北京大學復為中國最高

之學府；故對於東方文化不能不有點貢獻，如北京大學不能沒有貢獻，誰則負責獻之責者？但是這種徵求的結果，並沒有好多人，雖有幾個人也非常不中用。我僅祇在哲學研究所開了一個『孔子哲學研究會』將我的意見略徵講了一個梗概。後來丁父艱遂中途擱置。到民國八年有一位江蘇的何黑君同朋友訪問，我當時對於東西文化問題的意見向何君述；何君都用筆記錄，但並未發表。後來我作一篇希望大家對於此問題應加以注意的文章，即發表於唯識述義前面的。民國九年即去年夏季經這裏教育廳長袁先生約我來魯講演，我即預備講演此問題而因直皖戰事沒有得來。九年秋季却在大學開始講演此問題已有紀錄草稿一本。今年復到此地與大家研究，是我對於此問題的第二次講演。我自己對於東西文化問題研究之經歷大概如此。

第二章 如何是東方化？如何是西方化？（上）

我們現在平靜的對於東西文化下一種觀察，究竟什麼是東方化，什麼是西方化呢？純以好知的心理去研究他們各自的樣子。這其間第一先來考究西方化：如何是西方化？但是我們假如拿此問題問人，大家倉卒之間一定答不出來

；或者答的時候列舉許多西方的政治制度，社風尚，學術思想等等無論此種列舉很難周備，即使周備，而所舉的愈多愈沒有一個明瞭正確的「西方化」觀念。因為我們所問的要求把許多說不盡的西方文化歸縮到一句兩句話可以表的出他來。使那許多東西成了一個很有意思的一個東西躍然於我們的心目中，纔算是將我們的問題答對了。像這一種的答對固然很難，但是不如此答對即不能算數。凡是能照這樣答對的，我們都可以拿來看看；此種答案求其合格很難，但是無論什麼人的心目中，總都有他自己的意思。我記得王壬秋先生在中國學報的序裏批評說西方化：「工商之爲耳」，我們姑且不論他的話對不對，而在他是用一句話表出以爲西方化不過如此。同光之間曾文正，李文忠等對於西方化所看到的，他們雖然沒說出口來，而他們心目中的西方化觀念即在堅甲利兵之一點。光宣間的一般人心目中專認得政治制度一點，以爲是即西方化，他們這些觀察無論眼光對不對，而都算是對於我們問題的答案。大體說來自然不周洽不明白確切，而各人的意思都有一點對，可以供我們參考；無論如何不對，都是我們最合格，最

對的西方化觀念的一個影子。我們不要笑他們的不對，我們試翻過來看的時候，究竟有那一個人說的對呢？我實在沒有看見那一個人說的對！照我看來，東西的學者，教授，對於西方化的觀察，實在也不見得怎麼樣高明，也同王壬秋先生差不到那裡去！我現在將我所看見他們對於西方化的答案一一加以批評；因為我們指明別人的不對，才能看見我們的答案之所以對！

前兩年中國在日本的留學生所組織的丙辰學會請早稻田哲學教授金子馬治來講演。他講演的題目就是「東西文明之比較」，我們且看他對於此問題的意思是怎樣呢？他有扼要的一句答案：「西洋文明是勢能 (POWER) 之文明」這話怎麼講呢？原文說：

余在十年前有歐洲之行其時亦得有興味之經驗。歐游以前予足跡出未嘗國門一步，至是登程西航，漸離祖國。途中小泊香港，登陸遊覽，乃大驚駭。蓋所見之物幾無不與在祖國所習者異也。據在座之貴國某君言香港本一礮礮之小島，貴國人以廢物視之，及入英人之手辛苦經營遂成良港。予至香港時所見者已非濯濯之石山，而為

人工所成之良港。予之所驚駭不置者蓋在於是。日本諸港大都因天然之形勢略施人工所成，香港則異是，觀其全體幾於絕出人工非復自然之原物。此奈所不得不歎服者。試觀某市街所謂石山者已草本叢生欣欣向榮，皆英人所種也。初雖歷次失敗，然英人以不屈不撓之精神利用科學之方法，竭力經營，卒成今日青青之觀。予在國內時所馴習之自然此處杳不可見，所接於目者獨有人力之跡。……知所謂歐人征服自然，而東洋人放任自然之說果不妄也。

他次段又尋這西方文明的來源說：「若謂今日歐洲之文明為征服自然之文明，而征服自然所用之武器為自然科學者，當知此自然科學淵源實在於希臘……蓋希臘國小山多，土地礮礮，食物不豐，故多行商小亞細亞以勤勞求生活。歐式文明之源實肇於此」。此外還有許多話，無非專明征服自然之一義，又把征服自然的原因歸到地理的關係上去，發明出各科學「以為利用厚生之資」，所以叫他作勢能 POWER 之文明。金子君這個說法錯是不錯。征服自然誠然是西方化的特色，還有北聆吉教授的議論差不多也是這個意思。

我留心看去大家說這個話的很多很多，恐怕早是衆人公認的了。英國的歷史家巴克爾 BUCKLE 所作著名的英國文明史 HISTORY OF CIVILIZATION IN ENGLAND 上說：「歐洲地理的形勢是適宜於人的控制天然，這是歐洲文明發展的主因。」就是金子君自己也說這是歐洲人原有的話，他實地看去相信他果然不妄。可見這原有定論的，在歐美是一種很普遍的見解。民國八年杜威先生到北京，北京大學哲學研究會有一天晚間爲杜威先生開歡迎會。杜威先生的演說也祇說西方人是征服自然，東方人是與自然融洽，此即兩方文化不同之所在。當金子馬治持這種見解的時候，曾去請教他的先輩米久博士，米久博士對於他的見解也很同意。所以我們對於這些話不能否認，因爲明明是不可掩的事實。祇是他們說的太簡單了！對於西方化實在有很大的忽視，不配作我們所要求的答案。我們且舉最容易看見的那西方社會上特異的彩色，如所謂「自由」「平等」——「德謨克拉西」的傾向——也是征服自然可以包括了的麼。如果單去看他那物質上的燦爛，而蔑視社會生活的方面，又與同光間「學甲利兵」的見解有何高下呢？況且我們

要去表明西方化須要表出他那特別精神來。這「征服自然」一件事原是一切文化的通性，把野草亂長的荒地開墾了去種五穀；把樹林砍了蓋房屋，做桌椅；山沒有路走便開山；河不能過去便造船；但有這一點文化已經就是征服自然。何況東方文化又何止此呢？然則東西兩方面的「征服自然」不過是程度之差，這「征服自然」四字那裏就能表出西方化特別的精神呢？如此種種說來，顯見得金子教授的說法不值得採用。我們還須別覓周全正確的答案。至於他議論中錯誤之點亦尙多。隨後再去批評。

北聆吉氏「東西文化之融合」的說法也是西方化「征服自然」，似乎不必再費一番評論。但他實與金子有大不相同的地方不能不說：金子君說「日本諸港略施人工」「香港全體幾於絕出人工」顯然這征服自然是程度有等差罷了。北聆吉氏却能說明他們是兩異的精神。他的原文錄在書後，讀者可以去參看。他那第五段，段段都表示兩異對待的說法。如：

第一段「西洋文化——征服自然——不能融和其自我於自然之中以與自然共相游樂。」

第二段「凡東洋諸民族皆有一共同與西洋民族不同之點，即不欲制御自然，征服自然而欲與自然融合與自然游樂是也。」

第三段「東西文化之差別可云一爲積極的，一爲消極的。」

第四段「自然之制服境遇之改造，爲西洋人努力所向之方。與自然融合，對於所與之境遇之滿足爲東洋人優游之地。此二者皆爲人間文化意志所向之標的。」

第五段「吾人一面努力於境遇之制服與改造，一面亦須……於自己精神之修養。單向前者以爲努力，則人類將成一勞動機關，僅以後者爲能事，則亦不能自立於生存競爭之場中。」

他這話裡雖然也有錯誤之點如把東洋民族統歸到「與自然融合與游樂」而不留意最重要的印度民族並不如此。然却把兩異的精神總算他表白的很明。金子君只說「以言東洋文明欲求其與勢能對待之特質則亦曰順自然愛和平而已」這「順自然」三字那裡表得出「對待之特質」，況且與文化的本義不符，那裡有所謂順自然的文化呢？北聆吉的眼光

很注意到兩方思想的不同，談一談哲學主義倫理觀念，不專去看那物質方面，所以這「征服自然」說到他手裡果然是西方化的特異處了。只是仍舊有那很大的忽略，還是不周全正確。

我民國二年（一九一八）夏間在北京大學提倡研究東方化就先存了西方化的觀察而後纔發的。因爲不曉得自己的意思對不對約我朋友張松年君一天晚上在茶樓談談。張君看西洋書看的很多，故此每事請教他。我當時叙說我的意見就是我觀察西方化有兩樣特長，所有西方化的特長都盡於此。我對這兩樣東西完全承許，所以我的提倡東方化與舊頭腦的拒絕西方化不同。所謂兩樣東西是什麼呢？一個便是科學的方法，一個便是人的個性中展，社會性發達。前一個是西方學術上特別的精神，後一個是西方社會上特別的精神。張君聽着似乎不甚注意，我自信很堅，並且反覺得是獨有的見解了。過些日子李君守常借一本東洋文明論與我看。是日本人若宮卯之助譯的美國人關克斯（GEAR WILLIAM KNOX）的書，原名“THE SPIRIT OF THE ORIENT”。這書雖說是論東方文明的，却尋不着

一句中肯的話。所謂東方的精神 SPIRIT 全然沒有。但最末一章題目是「東西文明之融合」也是主張融合論的，他那裏邊有一大段却大談論西洋的精神，一個是科學一個是自由。他先說近世文明發達到今天這樣，他們歐美人的進步，實在是因爲這兩樣東西。後又說日本人的勝利——指戰勝俄國說——也都是因爲這兩樣東西。乃知道我的觀察原也是早有人說過的。到民國九年看見新青年六卷一號陳獨秀君的「本誌罪案之答辯書」說他們雜誌同人所有的罪案不過是擁護德塞兩位先生——DEMOCRACY, SCIENCE——罷了。西洋能從黑暗到光明世界的，就是這兩位先生，他們認定可以救治中國政治，道德，學術，思想，一切黑暗的也只有這兩位先生。我常說中國講維新講西學幾十年乃至於革命共和其實都是些不中不西的人，說許多不中不西的話，作許多不中不西的事。他們祇有枝枝節節的西方化零零碎碎的西方東西，並沒把這些東西看通靈，領會到那一貫的精神。只有近年新青年一班人纔真主張西方化主張到家。現在陳君這個話就是把他們看通了的窳指示把壞大了。記得過幾天的時事新報張東蓀君，對陳君這話有

段批評，彷彿是說以德塞兩先生括舉西方潮流，所見很對，但是近年的勢力還有一位斐先生——斐絡索斐 PHILIP SOLPHY INIZ。張君這個話不很對，因爲這裏所說的塞先生是指科學思想，亦可說是科學主義的哲學，正指哲學耳。然則我們如果問如何是西方化？就答作「西方化即是塞恩斯，德謨克拉西兩精神的文化」對不對呢？這個答法很對，很好，比那「征服自然」說精采得多把「征服自然」說忽略的都切實表出來，毫無遺憾了。但只仍有兩個很重要的不稱心的地方：

第一個是我們前頭證明西方化與東方化對看，「征服自然」實在是他一個特異處，而現在我們這答法沒有能表示出來。雖然說到科學，但所表的是科學方法的精神現於學術思想上的，不是表他那征服自然的特采見諸物質生活的。所以很是一個缺點。

第二個是我們現在答作「塞恩斯」「德謨克拉西」兩精神的文化，這兩種精神有彼此相屬的關係沒有呢？把他算作一種精神不成呢？我們想了許久講不出那相屬的關係，不能算作一種精神。但我們說的時候非雙舉兩種不可

，很像沒考到家的樣子。究竟這兩種東西有他那共同一本的源泉可得沒有呢？必要得着他那共同的源泉作一個更深澈更明醒的答案方始滿意。

如此說來我們還得再去尋求圓滿的說法。

我們試看李守常君的說法何如呢？他的說法沒有這雙舉兩精神的毛病，却是括舉一個精神的。他文內通以西洋文明爲動的文明與東洋靜的文明對稱，這動的文明就是他的答法了。所以他原文問口頭一句就說：

東西文明有根本不同之點，即東洋文明主靜西洋文明主動是也。

李君這個說真可謂「一語破的」了。我們細想去東西文明果然是這個樣子。「動的文明」四字當真有籠罩一切的手段。那麼，就採用這個答案好麼？雖然好，但只看上去未免太渾括了。所以李君於根本異點之外又列舉了許多異點去補明：

一爲自然的，一爲人爲的；一爲安息的，一爲戰爭的；一爲消極的一爲積極的；一爲依賴的，一爲獨立的；一爲苟安的，一爲突進的；一爲因襲的，一爲創造的；一

爲保守的，一爲進步的；一爲直覺的，一爲理智的；一爲空想的，一爲體驗的；一爲藝術的，一爲科學的；一爲精神的，一爲物質的；一爲靈的，一爲肉的；一爲向天的，一爲立地的；一爲自然支配人間的，一爲人間征服自然的。

李君又於此外枚舉許多飲食嗜好之不同，起居什物之不同，又去「觀於思想」，「觀於宗教」，「觀於倫理」，「觀於政治」，一樣一樣都數到。我們統觀他的說法，是一種平列的開示，不是一種因果相屬的講明。有顯豁的指點，沒有深刻的探討。這個可以證出「動的文明」的說法，不克當我們所求「西方種種精神的共同源泉」之任。李君列舉那些異點前七樣可以說是出於「動」的精神，若如直覺與理智，空想與體驗，藝術與科學，精神與物質，靈與肉，向天與立地，似很難以「動」「靜」兩個字作分判，彼此間像沒甚聯屬關係。我們所求貫串統率的「共同源泉」，一個「更深澈更明醒的說法」，李君還沒能給我們。

這時候不必再批評別人了。不必批評看不出長短，多批評也浪費筆墨。我以爲我們去求一家文化的根本或源泉有

個方法。你且看文化是什麼東西呢？不過是那一民族生活的

的樣法罷了。生活又是什麼呢？生活就是沒盡的意欲。」

「——此所謂『意欲』與叔本華所謂『意欲』略相近，——和那不斷的滿足與不滿足罷了。通是個民族，通是個生活，何以他那表現出來的生活樣法成了兩異的采色？不過是他那為生活樣法最初本因的意欲分出兩異的方向，所以發揮出來的便兩樣罷了。然則你要去求一家文化的根本或源泉，你只要去看文化的根源的意欲這家的方向如何與他家的不同。你要去尋這方向的怎樣不同，你只要從已知的特異采色推他那原出發點不難一目瞭然。

以上的話自須加上說明，並辨白我這觀察文化的方法為何與人不同，然後再適用到實際上去答我們的問題，才得明白。但現在為行文的方便，且留到次章解說東方化的時候一堆比較着去說。此處只單舉一個對於西方化的答案專講講西方化。

如何是西方化？西方化是以意欲向前要求為其根本精神的。

或說：西方化是由意欲向前要求的精神產生『賽恩斯』與

『德謨克拉西』兩大異采的文化。

一家民族的文化原是有趨往的活東西，不是擺在那裡的死東西。所以我的說法是要表出他那種活形勢來，而李君那個『動的』『靜的』字樣却是把沒從來沒趨向一副呆板的面目加到那種文化上去。——靜固是呆面目而動也是，譬如時辰表便是呆面目的動。一家民族的文化不是孤立絕緣的，是處於一個總關係中的。譬如一幅畫裏面的一山一石，是在全畫上佔一個位置的，不是四無關係的。從已往到未來人類全體的文化是一個整東西，現在一家民族的文化便是這全文化中佔一個位置的。所以我的說法在一句很簡單的答案中已經把一家文化在文化中的地位，關係，前途希望統統表定了。而李君那一動一靜的說法只表出東西兩家是各別的東西，却没有替他們於總關係中求個位置所在，這些請請看完我的全書自明。

現在且去講明我的答案。我們可以用四步的講法。先從西方各種東西抽出他那那共同的特異采色，是為一步；復從這些特異的采色尋出他那一本的源泉，這便是第二步；然後以這一本的精神攬總看去西方化的來歷是不是如此，是為

三步；復分別按之各種事物是不是如此，這便是四步。前兩步是一往，後兩步是一反。

我們爲什麼要舉出那「精神」，「異采」，來作答呢？因爲我們所要知道某家文化如何的，就是要知道他那異於別家的地方。必要知道他那異處方是知道某家文化。倘若認不出他那特異處那何所謂某家文化呢？某家的異點他自己或不覺，對面人很容易覺得。所以我們東方人看西方東西那異點便刺目而來原容易知道的。譬如最初惹人注目的槍砲，鐵甲艦，望遠鏡，顯微鏡，輪船，火車，電報電話，電燈，同後來來的無線電，飛行機以及洋貨輸入後的日常起居服御的東西，與我們本土的走內河還要翻的民船，一天走上數十里的小車，以及油燈，蠟燭等等一切舊日東西比較真是異樣的很！使我們眼光撩亂不知所云。然沈下心去一看雖然形形色色種種不同，却有個同的所在。就是樣樣東西都帶着征服自然的威風，爲我們所不及。舉凡一切物質方面的事物無不如此。然則這征服自然便是他們的共同異采了。再去看他這些東西是怎樣製作的與我們向來製作東西的法子比看。我們雖然也曾打鐵，煉鋼，做火藥。做木

活，做石活，建築房屋，橋梁，以及種種的製作工程，但是我們的製作工程都專靠加工匠心傳受的「手感」。西方却一切要根據科學，用一種方法把許多零碎的經驗，全部的知識經營成學問往前探討，與「手感」全然分開，而應付一切，解決一切的都憑科學不在「手感」。工業如此，農業也如此，不但講究極地有許多分門別類的學問，不是單靠老農老圃的心傳；甚至查鷄牧羊，我們看若極容易作的小事，也要入科學的範圍，絕不僅憑個人的智慧去作。總而言之，兩方比較，處處是科學與手藝對峙。即如講到醫藥，中國說是有醫學，其實還是手藝。西醫處方一定的病有一定的藥，無大出入；而中醫的高手他那運才施巧的地方都在開單用藥上了。十個醫生有十樣不同的藥方，並且可以十分懸殊。因爲所治的病同能治的藥都是沒有客觀的標準的。究竟病是什麼？「病竈」在那裡？並不一定要考定，只憑主觀的病情觀測罷了！（在中國醫學書裡始終沒有講到「病」這樣東西）。某藥是如何成分？起如何作用？並不追問。只拿溫涼等字樣去品定，究竟爲溫爲涼意見也參差的很。他那看病用藥那能不十人十樣呢？這種一定要求一

個客觀共認的確實知識的便是科學的精神；這種全然蔑視客觀歷程規矩，而專要崇尚天才的便是藝術的精神。大約在西方便是藝術也是科學化；而在東方便是科學也是藝術化。大家試去體驗自不難見蓋彼此各走一條路，極其所至必致如此。

科學求公例原則，要大家共認證實的；所以前人所有的今都有得，其所貴便在新發明。而一步一步腳踏實地，逐步前進，當然今勝於古。藝術在乎天才技巧，是個人獨得；前人的造詣後人每覺趕不上，其所貴便在祖傳秘訣，而自然要歎今不如古。既由師弟心傳結果必分立門戶，學術上總不得建個共認的準則。第一步既沒踏實，第二步何從前進，況且即這點師弟心傳的東西有時還要失傳，今不如古也是必至的實情了。明白這科學藝術的分途，西方人之所以喜新，而事事日新月异；東方人之所以好古，而事幾千年不見進步，自無足怪。我們前章中說西方的文物須要看他最新的而說為今化，東方的文物要求之往古而說為古化，也就為西方的文明是成就於科學之上；而東方則為藝術式的成就也。

西方人走上了科學的道，便事事都成了科學的。起首是在自然界的東西起首，以後種種的人事，上自國家大政下至社會上瑣碎問題，都有許多許多專門的學問為先事的研究。因為他總要去求客觀公認的知識，因果必至的道理，多分可靠的規矩，而絕不聽憑個人的聰明小慧到臨時去瞎碰。所以拿着一副科學方法一樣一樣都去組織成立學問。那一門一門學問的名目中國人從來都不會聽見說過。而在中國是無論大事小事沒有專講他的科學，是讀過四書五經的人便什麼理財司法都可作得，但憑你個人的心思手腕去對付就是了。雖然書史上邊有許多關於某項事情，例如經濟上的思想道理，但是都不成片段，沒有組織的。而且這些思想道理多是為着應用而發，不該應用的純粹知識簡直沒有這句句都帶應用意味的道理只是術，算不得是學。凡是中國的學問一半是術非學或說學術不分。離開園藝沒有植物學，雖治病的方書沒有病理學，更沒有什麼生理學解剖學。與西方把學獨立於術而有學有術的全然兩個樣子。雖直接說中國全然沒有學問這樣東西亦無不可，因為唯有有方法的乃可為學雖然不限定必科學方法而後為學問的

方法但是說到方法就是科學之流風非藝術的味趣。西方既秉科學的精神當然產生無數無邊的問題，中國既秉藝術的精神當然產不出一門一樣的學問來也。而這個結果學固然是不會有，術也同着不得發達。因為術都是從學產生出來的。生理學病理學固非直接去治病的方書，而內科書外科書裏治病的法子都根據於他而來。單講治病的法子不講根本的學理，何從講出法子來呢？就是臨床經驗積累些個訣竅道理，無學爲本，也是完全不中用的。中國一切的學術都是這樣單講法子的，其結果恰可信用古語是「不學無術」。既無學術可以準據，所以遇到問題只好取決自己那一時現於心上的見解罷了。從尋常小事到很大的事都是如此。中國政治的尙人治，西方政治的尙法治，雖尙有別的路來路也就可以說是從這裡流演出來的。申言之還是藝術化與科學化。

我們試再就知識本身去看，西方人的知識是與我們何等的不同。一個病在中醫說是中風，西醫說是腦出血。中醫說是傷寒，西醫說是腸壁扶斯。爲什麼這樣相左？因爲他們兩家的近來歷不同，或說他們同去觀察一椿事而所操的

法不同。西醫是解剖開腦袋腸子得到病竈所在而後說的，他的方法他的來歷就在檢察實驗。中醫中風傷寒的話窺其意大約就是爲風所中爲寒所傷之謂。但他操何方法由何來歷而知其是爲風所中爲寒所傷呢？因從外表望着像是如此。這種方法加以惡論就是「猜想」，美其名亦可叫「直觀」。這種要去檢察實驗的便是科學的方法。這種只是猜想直觀的且就叫他作玄學的方法。（從古來講玄學的總多是這樣，玄學是不是應當用這種方法另「問題」這其間很多不同，而頭一椿可注意的。玄學總是不變現狀的看法，圍圍着看整個一看，就拿那個東西當那個東西看，科學總是變更現狀的看法，試換個樣子來看，解析了看，不拿那個東西當那個東西看，却拿別的東西來作他看。譬如那個病人中國只就着那個現狀看。西方以爲就着那個樣看，看不出什麼來的，要變更現狀打開來看看。這就是怎樣？這就是不拿他當整個人不可分的人看，却看他是由別的東西——血肉筋骨所成的種種器官——合起來的。所以中醫不要去求病竈，因他是認這整個的人病了。西醫定要去求病竈。因他是認合成這人的某器官某部分病了。這兩家不同的態度

是無論什麼時候總是秉持一貫的。且看中國藥品總是自然界的原物，人參，白朮，當歸，紅花……那一樣藥的性質怎樣？作用怎樣？都很難辨認，很難剖說，像是奧秘不測爲用無盡的樣子。因爲他看他是整個的函圖的一個東西，那性質效用都在那整個的藥上。不認他是什麼化學成分成功的東西。而去分析有效成分來用。所以性質就難分明，作用就不簡單了。西藥便多是把天然物分析檢定來用，與此恰相反。因爲這態度不同的原故，中國人雖然於醫藥上很用過一番心，講醫藥的書比講別的書——如農工政法——都多。而其間可認爲確實知識的依舊很少很少。用心用差的路。即是方法不對。由玄學的方法去求知識而說出來的話，與由科學的方法去求知識而說出來的話全然不能作同等看待。科學的方法所得的是知識，玄學的方法天然的不能得到知識，頂多算他是主觀的意見而已。

我們再去看中國人無論講什麼總喜歡拿陰陽消長，五行生剋去說，醫家對於病理藥性的說明尤其是這樣。這種說玄學玄學的味道。他拿金木水火土來與五臟相配屬，心屬火，肝屬木，脾屬土，肺屬金，腎屬水。據靈樞素問還

有東西南北中五方，青黃赤白黑五色，酸甘苦辣鹹五味，宮商角徵羽五音，以及什麼五聲，五穀，五數，五畜等等相配合。雖看着是談資文料實際似乎用不着，而不料也竟自拿來用。譬如這個人面色白潤就說他肺經沒病，因爲肺屬金，金應當是白色，現在肺現他的本色就無病。又蓋若炮黑了用，就說可以入腎，因爲腎屬水其色黑。諸如此類很多很多。這種奇絕的推理，異樣的「邏輯」，西方絕對不能容，中國偏行之千多年！西方人講學說理全都步步踏實，於論理一毫不敢苟。中國人講學說理必要講到神乎其神，詭秘不可以理論，纔算能事。若與西方比看固是論理的缺乏而不是論理的缺乏，是「非論理的精神」太發達了。非論理的精神者玄學的精神也。而論理者便是科學所由成就。從論理來的是確實的知識是科學的知識；從非論理來的全不是知識，且尊稱他玄學的玄談。但是他們的根本差異，且莫單看東拉西扯聯想比附與論理乖違。要曉得他所說話裏的名辭「BIBLI」思想中的觀念概念本來同西方是全然兩個樣子的。西醫說血就是循環的血罷了，說氣就是呼吸的氣罷了，說痰就是氣管枝裏分泌的痰罷了。老老實實

的指那一件東西，不疑不惑。而中醫說的血不是血，說的氣不是氣，說的痰不是痰。乃至他所說的心肝脾肺你若當他是循環器的心呼吸器的肺……那就大錯了，他都別有所指。所指的非復具體的東西，乃是某種意義的現象，而且不能給界說的。譬如他說這病在痰，其實非真就是痰，而別具一種意義；又如他說肝經有病，也非真是肝病了，乃別指一種現象為肝病耳。你想他把固定的具體的觀念變化到如此的流動抽象能說他只是頭腦錯亂而不是出乎一種特別精神麼？因為他是以陰陽消長五行生剋為他根本的道理，而「陰」「陽」「金」「木」「水」「火」「土」都是玄學的流動抽象的表號，所以把一切別的觀念也都跟着變化了。為什麼玄學必要用如此的觀念？因為玄學所講的與科學所講的全非一事。科學所講的是多而且固定的現象（科學自以為是講現象變化，其實不然，科學只講固定不講變化，）玄學所講的是一而變化變化而一的本體。我們人素來所用的都是由前一項來的觀念，或說觀念的本性就是為表前一項用的。照他那樣一就不可以變化，變化就不可以一，所以非破除這種成規不能挪到玄學上來用。破除觀念的成規，

與觀念的製作不精純極相似而不同。大家却把中國學術單看成製作不精純一面了。當知中國人用有所指而無定實的觀念，是玄學的態度，西方人所用的觀念要明白而確定，是科學的方法。中國人既然無論講什麼都喜歡拿陰陽等等來講，其結果一切成了玄學化，有玄學而無科學，其玄學如何另論。西方自自然科學大興以來，一切都成了科學化，其結果有科學而無玄學，除最近柏格森一流纔來大大排斥科學的觀念。中西兩方在知識上面的不同大約如此。

我們試再就兩方思想上去看看。思想是什麼？思想是知識的進一步。就着已知對於所未及知的宇宙或人生大小問題而抱的意見同態度。思想沒有不具態度的，並且直以態度為中心。但我們現在所要去看的只在意見上，不在態度上。態度是情感，是意志，現在則要觀察理性一面。思想既然跟着知識來，而照前邊所說中國人於知識上面特別的無成就，西方人則特別的有成就。他們兩方的「已知」很是相差，那所抱的思想自大大兩樣不待言了。中國人看見打雷就想有「雷公」，括風就想有「風姨」，山有山神，河有河神，宇宙一件一件事物天，地，日，月……都想有主宰的

神祇。婚姻，子嗣，壽夭一切的禍福都想有前定的。冥冥

（兩方思想尙未加是定，讀者勿誤會。）

中有主持的。生是投胎來的，死後有鬼，還要投生去。擾亂世界的人是惡魔降生。世亂是應當遭劫。在西方人他曉得風是怎樣會起的，雷是怎樣會響的，乃至種種，他便不抱這般思想而想是沒有神了。長壽是衛生得宜，死是病沒治好。無子定是身體有毛病。生非投胎，死亦無鬼。世亂是政治不得法，惡人不過是時會造成。前者因為知識既缺乏之不明白這些現象的所以然，不免爲初民思想之遺留，又加以他的夙養總愛於尙未檢驗得實的予以十分之肯定，於是就進一步而爲有神有鬼等等思想了。後者因為知識既有成就，看出因果必至的事理，對於初民思想鄙薄的很，又加以他的習慣不能與人以共見共聞的通不相信，於是就進一步而爲無神無鬼等等思想了。什麼叫知識缺乏？就是無科學。不檢驗得實而就肯定的，是何夙養？就是「非科學」的夙養。然則中國的思想如是，其原因都在無科學與「非科學」了。什麼叫知識有成就？就是有科學。不與人以共見就不相信，是何習慣？就是「科學」的習慣。然則西方思想如是，其原因都在有科學與「科學」了。（此處所說於

所謂宗教可以說就是思想之具一種特別態度的。什麼態度？超越現實世界的信仰。思想而不合一種信仰態度的不能算，信仰而不是超越現實世界的也不能。宗教既是如此的，則其勢在西方人必致爲宗教的反抗，——不僅反對某一宗教而反對宗教本身——因為從科學的看法要反對現實世界的超越於是一面就有宗教終且廢滅的推想，一面就有「非宗教」的宗教之創作，例如赫克爾 HAECKEL 一宗教之類。孔特 COMTE 實兼有這兩面的意思可巧他們素來的基督教又是一個很呆笨的宗教，奉那人格的上帝，如何站的住？只爲人不單是理性，所以事實上不見就倒下來，而從西方人的理性方面去看上帝却已不容於西方了。在虔誠信奉上帝一神幾千年的西方人是如此，而在中國人從來並未奉上帝的，但他何曾有一點不是信奉上帝的意思呢？你問他爲什麼長一個鼻子兩個眼睛兩個耳朵？他說這是「天」所給人的。五穀豐熟得有飽飯吃，他感謝這是「天」賜的。有了大災變，他說這是「天意」。上帝的思想反在中國了。可見有科學無科學的分別有這麼大！

所謂哲學可以說就是思想之首尾貫自成一家言的。杜威先生在北京大學哲學研究會演說說：西方哲學家總要想把哲學作到科學的哲學。怎樣纔是「科學的哲學」自不易說，若寬泛着講，現在西方無論那一家哲學簡直都是的。純乎科學性格的羅素 RUSSELL 固然是，即反科學派的柏格森也的確確從科學來，不能說他不是因科學而成的哲學。我們對於哲學在後面別爲一章，此處且不說了。

思想之關於社會生活的（從家人父子到國家世界）即是倫理思想，在西方也受科學影響很大。因其還現露一種別的重要異采故我們於次段去說。

從上以來因爲講「如何是西方化？」的原故，比對着也把東方化或中國化略講了些。但是我們現在說到此處，仍於西方化作一小結束道：

西方的學術思想處處看去都表現一種特別采色與我們截然兩樣，就是所謂「科學的精神」。

我曾翻到杜威先生的教育哲學講演，談到科學進步的影響之大，他就說：「……所以我們可以說東方文化西方文化的區別即在於此。」雖然我還不以爲「即在於此」，然而

亦可見「科學」爲區別東西化的重要條件是不錯的了。以下再去看西方化之別一種特別采色。

這西方學術思想上的特別固已特別的很了，還有在吾人生活上的一種更古怪的樣法，叫中國人看了定要驚詫舌嬌不下的，只最近十多年來已經同他相習，不十分驚怪了。我們試把我們假作個十多年前的「醇正中國人」來看，這大的國家竟可沒有皇帝，竟可不要皇帝，這是何等怪事！假使非現在眼前，他直不相信天地間會有這樣事的。就是現在行之好幾年了，而真正相信這件事是可能的，還未必有個。他總想天下定要有個作主的人纔成，否則豈有不關關的？關關起來誰能管呢？怎的竟自可不關關，這是他不能想像的，關關怎的可不必要有個人管，這也是他未從想像的。因此他對於這個關關無己的中國，總想非仍舊搔出個皇帝來天下不會太平。中國人始終記念着要復辟，要帝制，復辟帝制並非少數黨人的意思，是大家心理所同。他實在於他向來所走的路之外想不出別的路來。他向來所走的路是什麼路？是一個人拿主意並要拿無制限的主意大家夥都聽他的話並要絕對的聽話。如此的往前走原也可以安

生無事的走去，原也是一條路。所謂別的是什麼路？是大家夥同拿主意。只拿有制限的主意，大家夥同要聽話。只聽這有制限的話。如此的往前走可以從從容容的走去，也是一條路。凡是大家夥一同往前過活總不外這兩條路，而這兩條路的意向恰相反。前者便是所謂獨裁，所謂專制，而為我們向所走的路。後者便是所謂共和，所謂立憲，而為西方人所走的路，而我們方要學步一時尚未得走上去的。就為這兩方恰相反的原故，所以看了要驚怪，並且直不得其解，以夙習於此的人，走如彼精神的路，全不合轍，八九年也不會走得上去。

中國人看見西方的辦法沒有一個作主的人是很驚怪了，還有看見個個人一般大小，全沒個尊卑上下之分，這也是頂可驚怪的，這固由於他相信天地間自然的秩序是分尊卑上下大小的，人事也當按照着這秩序來。但其實一個人間適用的道理的真根據還在他那切合應用上，不在看着可信。或者說：凡相信是一條道理的必是用着合用。其所以相信尊卑上下是真理而以無尊卑上下為怪的，實為疑惑如果沒個尊卑上下這些人怎得安生？這種疑怪的意思與前頭是

一貫的。不過前頭是疑沒一個管人的人即在上的人不成，後者是疑一切的人不安守等等差不成，即是不安於卑下而受管不成。如果誰也不卑而平等一般起來，那便誰也不能管誰，誰也不管於誰，天下未有不亂的。如此而竟不亂，非他所能想像。幾千年來維持中國社會安寧的就是「尊卑大小」四字。沒有尊卑大小的社會是他從來所沒看見過的。原來照前所說中國的辦法拿主意的與聽話的全然分開兩事，而西方則拿主意的即是聽話的，聽話的即是拿主意的。因此。中國「治人者」與「治於人者」劃然兩階級，就生出所謂尊卑來了，也必要嚴尊卑而後那條路纔走得下去。西方一個個人通是「治人者。」也通是「治於人者」自無所謂尊卑上下而平等一般了。於是這嚴尊卑與尚平等遂為中西間之兩異的精神。

尊卑是個名分而以權利不平等為其內容，而所謂平等的也不外權利的平等。所以所爭實在權利。權利的有無若自大家彼此間比對着看便有平等不平等的問題，若自一個個人本身看便有自由不自由的問題。照中國所走那條路其結果是大家不平等，同時在個人也不得自由。因為照那樣，

雖然原意只是把大家夥一同往前過活的事由一個人去作主拿主意，但其勢必致一個個人的私生活也由他作主而不由個人自主了。非只公衆的事交給他，我們無過問的權，就是個人言論行動也無自由處理的權了，這就叫不自由。雖然事實上儘可自由的很，那是他沒管，並非我有權。本來那條路拿主意的若非拿無制限的主意，聽話的若非絕對的聽話，就要走不下去的，我們前邊說的時候已經綴及。所以大家要注意看的：

第一層便是有權無權打成兩截，

第二層便是有權的無限有權，無權的無限無權。

這無限兩個字很要緊，中國人是全然不理會這「限」的「權利」「自由」這種觀念不但是他心目中從來所沒有的，並且是至今看了不得其解的。他所謂權的通是威權的權。對於人能怎樣怎樣的權，正是同「權利」相刺繆的權。西方所謂「權利」所謂「自由」原是要嚴「限」的，他却當作出限與這限了。於是他對於西方人的要求自由，總懷兩種態度：一種是淡漠的很，不懂要這個作什麼？一種是吃驚的很，以為這豈不亂天下！本來他經過的生活不覺有這需要，而不

個也實足以破壞他走的路。在西方人那條路便不然了。他那條路本來因要求權利，護持自由，而後纔闖出來的，而既走那條路也必可以尊重個人自由。因為這個時候大權本在大家夥自身，即是個人，個人不願人干犯自家，還有什麼問題？所以這可注意的也要分兩層：

第一層便是公衆的事大家都參與作主的權，
第二層便是個人的事大家都無過問的權。

我們前邊說的時候，拿主意要綴以只拿有制限的主意，聽話要綴以只聽這有制限的話，就是爲此了。西方人來看中國人這般的不要權利，這般的不拿自由當回事，也大詫怪的，也是不得其解。這也爲他的生活離了這個就不成的，故此看得異常親切要緊。於是這放棄人權與愛重自由又爲中西間兩異的一端了。

原來中國人所以如此，西方人所以如彼的，都有他的根本，就是他們心裏所有的觀念，中國人不當他是一個立身天地的人。他當他是皇帝的臣民，他自己一身尚非已有，那裏還有什麼自由可說呢？皇帝有生殺與奪之權，要他死，他不敢不死，要他所有的東西，他不敢不出來，民

間的女兒皇帝隨意選擇成千的關在宮裡。他們本不是一個「人」，原是皇帝所有的東西，他們是沒有「自己」的。必要有了「人」的觀念必要有了「自己」的觀念纔有所謂「自由」的。而西方人便是有了這個觀念的，所以他要求自由，得到自大家彼此通是一個個的人，誰也不是誰所屬有的東西，大家的事便大家一同來作主辦，個人的事便自己來作主辦，別人不得防害。所謂「共和」「平等」「自由」不過如此而已，別無深解。他們本也同中國人一樣屈伏在君主底下的，後來纔覺醒，逐漸擡起頭來，把君主不要了，或者雖還有，也同沒有差不多，成功現在這個樣子，而中國也來跟着學了。這種傾向我們叫他：「人的個性伸展。」因為以前的人通沒有「自己」，不成「個」，現在的人方覺知有自己，漸成一個個的起來。然則兩方所以一則如此一則如彼的，其根本是在人的個性伸展沒伸展。

人的個性伸展沒伸展前邊所說不過是在社會生活最重要的一面國家表現出來的，其實從這一個根本點種種方面都要表現出來。例如中國人除一面為皇帝的臣民之外，在親子之間便是他父母的兒女，他父母所屬有的東西。他父親

如果打死他，賣掉他，都可以的。他的妻子是他父母配給他的，也差不多是他父母所屬有的東西。夫婦之間作妻子的又是他丈夫所屬有的東西，打他，餓他，賣掉他，很不得事。他自己沒有自己的生活，只伺候他丈夫而已。乃至師徒之間學徒也差不多要為他師傅所屬有的東西，他師傅具有很大的權。這都是舉其最著的地方，在這地方差不多對他都是無限有權，或無限無權。至其餘的地方，也處處是要一方陵過一方屈伏，只不致像這般無止境罷了。在西方全然不是這個樣子。成年的兒子有他自己的志願，作他自己的生活，不以孝養老子為事業。在法律上權利都是平等的，并不以老子兒子而異。父母不能加兒女以刑罰，至於婆婆打兒媳婦更是他聞所未聞的了。兒女的婚姻由他們自己作主，因為是他們自己的事。夫婦之間各有各財產，丈夫用了妻子的錢，要還的。妻子出門作什麼事，丈夫並不能過問。一言不合就要離婚，那裡可以打得。諸如此類，不須多數。總而言之處處彼此相遇，總是同等。縱不等同而個人的自由必不能冒犯的。中國人自從接觸西化，向在屈伏地位的也一個個伸展起來，老輩人看了驚詫，心裡

頭非常的不得寧帖。這就爲這是西方化極特別的地方，或者比科學精神還惹人注意，因爲切在我們生活上。

但是我們還要留意：西方的社會不可單看人的個性伸展一面，還有人的社會性發達一面。雖然個性伸展最足刺目而社會性發達的重要也不減。且可以說個性伸展與社會性發達並非兩椿事而要算一椿事的兩面。一椿事是說什麼？是說人類之社會生活的變動，這種變動從組織的分子上看便爲個性伸展，從分子的組織上看便爲社會性發達。變動的大關鍵要在國家政治這層上，——就是指從前的政治是帝制獨裁現在變爲立憲共和，由此而人的個性伸展社會性發達起來至今還在進行未已。我們試來看，從前人都屈伏在一個威權底下，聽他指揮的，現在却起來自己出頭作主，自然是個性伸展了，但所謂改建『共和』的，豈就是不聽指揮？亦豈就是自己出頭作主？還要大家來組織國家共謀往前過活纔行。這種組織的能力，共謀的方法，實從前所沒有的現在有了，我們就謂之人的社會性的發達。粗着說似可把破壞時期說作個性伸展，把建設時期說作社會性發達，其實是不然的。我們生活不能停頓的，新路能走上

去就走新路，新路走不上去必然仍走舊路。不能說不走的，個性伸展的時候。如果非同時社會性發達，新路就走不上去，新路走不上去，即刻又循舊路走，所謂個性伸展的又不見了。個性社會性要同時展發纔成，如說個性伸展然後社會性發達實沒有這樣的事，所以謂個性伸展即指社會組織的不失個性，而所謂社會性發達亦即指個性不失的社會組織。怎麼講呢？要知所謂組織不是併合爲一，是要雖合而不失掉自己的個性，也非是許多個合攬來，是要雖個性不失而協調若一。從前大家像是併合爲一，在大範圍裏便失掉自己，又像是許多個合攬來，未有意思的協調只是湊到了一處。實在是沒有組織的。必到現在纔算是大家來組織國家了。凡要往前走必須一個意向，從前的國家不容人人有他的意思而只就一個意思爲意向走下去，那很簡易的。現在人人要拿出他的意思來，所向不一，便走不得而要散夥的，所以非大家能來組織不可，由這組織而後各人的意思儘有而協調若一，可以走得下去。故社會性的發達正要從個性不失的社會組織來看的。這時候實在是新滋長了一種能力新換過了一副性格不容忽略過去。但是此外

還有極顯著的事實可爲左證。因爲從這麼一變社會上全然改觀，就以中國而論：自從西方化進門所有這些什麼會什麼社什麼俱樂部什麼公司什麼團什麼黨東一個西一個或常設或臨時大大小小隨處皆是，可是從前有的麼？這一樁一樁都所謂『大家來組織』的，不是社會性質發達的表現麼？現在差不多不論什麼目的，但是大家所共的總是集合起來協調着往前作。在今日一個人彼此相需極切，全然不是從前各自在家裡非親非故不相往來的樣子。中國人或者還不甚覺得，正爲中國人不過纔將開社會性發達的端，還沒作到能力的長成性格的換過，所以這種生活總是作不來，一個會成立不幾天就散夥，否則就是有名無實，或者內容腐敗全不具備這種生活的精神，以致不但不覺相需有時還深以有團體爲痛苦了。這些事都可使我們把『社會性發達』這樁事看得更真切。

但還有一種重要的現象：就是這時候的人固然好集合，而家族反倒有解散的傾向。聚族而居的事要沒有就是父子昆弟都不同住，所謂家的只是夫婦同他們未成年的子女。這種現象自有種種因由，但今就目前所要說的去說。原來

好多人聚在一起，但多少有點共去生活的關係，這其間關係的維持就不易，若真是不析產更難了，於是行族家長的制度，把家族很作成一個範圍，而個人就埋沒消失在裡邊。那大家作主大家聽話的法治在家人父子之間是行不去的，所以個性伸展起來只有折散一途，沒法維持。從前實是拿家裡行的制度推到國，國就成了大的家，君主就是大家長，可以行得去的，現在回過來拿組織國家的法子推到家，却不行了雖曰折散而却要算社會性發達的表現。因爲非組織的集合都將絕跡，以後凡有集合總是自己意思組織的了。而且這時候以一個個人直接作組成國家，社會的單位，與從前『積家而成國』的不同，小範圍(家)的打破，適以爲大組織的密合，所以說爲社會性發達應有的現象。現在的人似又傾向到更大的組織，因爲國還是個小範圍恐怕不免破除呢？雖然這種大組織要算是把近世人的生活樣法又掉換過，不是順着個性伸展走出來的而像是翻轉的樣子，其實照我的解釋我還是認爲個性伸展社會性發達，所以前邊說爲還在進行未已。此容後再談。

因此西方人的倫理思想道德觀念就與我們很不同了。最

昭著而有兩點：一則西方人極重對於社會的道德就是公德，而中國人差不多不講，所講的都是這人对那人的道德就是私德。譬如西方人所說對於家庭怎樣，對社會怎樣，對國家怎樣，對世界怎樣，都為他的生活不單是這人对那人的關係而重在個人對社會大家的關係。中國人講五倫君臣怎樣，父子怎樣，夫婦怎樣，兄弟怎樣，朋友怎樣，都是他的生活單是這人对那人的關係，沒有什麼個人對社會大家的關係。（例如臣是對君有關係的，臣對國實在沒有直接關係）這雖看不出衝突來却很重要，中國人只為沒有那種的道德所以不會組織國家。一則中國人以服從事奉一個人為道德，臣對君，子對父，婦對夫，都是如此，所謂教忠教孝是也。而西方人簡直不講，並有相反的樣子，君竟可不要。大約只有對多數人的服從沒有對某個人的服從，去事奉人則更無其事。這使兩方大相衝突起來，也還都為他們生活的路徑不同的原故。

總而言之，據我看西方社會與我們不同所在，這『個性伸展社會性發達』八字足以盡之，不能復外。這樣新異的色采給他個簡單的名稱便是『德謨克拉西DEMOCRACY』

。我心目中的德謨克拉西就是這般意思，不曉得有什麼出入沒有。倘然不差，那麼我們就說：西方人的社會生活處處看去都表現一種特別色采與我們截然兩樣的就所謂『德謨克拉西的精神。』

所有的西方化迪是這『德謨克拉西』與前頭所說『科學』兩精神的結晶。分着說，自然是一則表見於社會生活上，一則表見於學術思想上，但其實學術思想社會生活何能各別存立呢？所以這兩種精神也就不相離的了。西方隨便一樁事體常都寓有這兩種精神，他的政治是德謨克拉西的政治。也是科學的政治。他的法律是德莫克拉西的法律也是科學的法律。他的教育是德莫克拉西的教育也是科學的教育。：：諸如此類。又譬如宗教這樣東西（指迪常的說）固為科學精神所不容，也為德莫克拉西精神所不容。西方人的反宗教思想是出於科學的精神還是德莫克拉西的精神是不能剖別的了。關於這兩種精神的話，細說起來沒有完，我們就暫止於此。

這兩樣東西是西方化的特別所在，亦即西方化的長處所在，是人人看到的，並非我特有的見地，自這兩年來新思

想家所反覆而道不厭求詳的總不過是這個，也並非我今天纔說的。所可惜的，大家雖然比以前爲能尋出條貫，認明面目，而只是在這點東西上說了又說，講了又講，却總不進一步去發問：

他——西方化——怎麼會成功這個樣子？這樣東西——塞恩斯與德莫克拉西——是怎麼被他得到的？

我們何以竟不是這個樣子？這樣東西爲什麼中國不能產出來？

而只是想把這兩樣東西引進來便了，以致弄得全不得法，貽誤很大。（如第五章所說）要知道這只是西方化逐漸開發出來的面目還非他所從來的路向。我們要去學他，雖然不一定照他原路走一遍。但却定要持他那路向走纔行，否則單學他的面目絕學不來的。並且要知道西方化之所以爲西方化在彼不在此。不能以如此的面目爲西方化，要以如彼的路向爲西方化的。況也必要探索到底，把西方化兜根翻出，露露眼前，明察不惑，然後方好商量怎樣取舍。這時候不但學不來，也不能這般模模糊糊就去學的。我們將於次章中試去探索探索看。

第三章 如何是東方化？如何是西方化？（下）

我們預定講明西方化的四步，此刻已算把第一步就許多西方文物求其特異采色的事做到了。現在要進補作第二步更求諸特異采色之一本源泉。

若問「科學」與「德謨克拉西」是怎麼被西方人得到的？或西方化怎麼會成功這個樣子？據我所聞大家總是持客觀說法的多。例如巴克爾 BUCKLE 說的：「歐洲地理的形勢是適宜於人的控制天然。這是歐洲文明發展的主因」。又金子馬治說的：「嘗試考之，自然科學獨成於歐洲人之手者何故？何以不興於東方？……據予所見希臘人雖爲天才之民族，其發明自然科學應尙別有一原因。蓋希臘國小山多，土地穠瘠，食物不豐……以勤勞爲生活，歐式文明之源實肇於此。」他又去請問米久博士，米久也說中國地大物博無發明自然科學之必要，所以卒不能產生自然科學。又如持馬克思唯物史觀的以爲一切文物制度思想道德都隨着經濟狀態而變遷。近來的陳啟修胡漢民幾位大唱其說。因此吾友李守常很懇切的忠告我討論東西文化應當

解意他客觀的原因，諸如茅原山人的人間生活史等書可以去看看，因那書多是客觀的說法。他自己的東西文明之根本異點便是如此的，後來又作了一篇『由經濟上解釋中國近代思想變動的原因』。胡適之君也有同樣的告誡於我。他們的好意我極心領，祇是我已經有成竹在胸。」

這客觀的說法我們並不是全不承認的，——我們固然是「釋迦」，「慈氏」之徒不認客觀，却不像諸君所想像的那種不認客觀。只是像巴克爾，金子那種人文地理的說法未免太簡易了。陳啟修先生所述的那種唯物史觀似亦未妥。他們都當人類只是被動的，人類的文化只被動於環境的反射，全不認創造的活動，意志的趨往。其實文化這樣東西點點俱是天才的創作，偶然的奇想只有前前後後的「緣」並沒有「因」的。這個話在夙習於科學的人自然不敢說。他們守着科學講求因果的夙習，總要求因的，而所謂因的就是客觀的因，祇有主觀的因更無他因，便不合他的意思，所以其結果必定持客觀的說法了。但照他們所謂的因，並不是沒有，豈能硬去派定，恐怕真正的科學還要慎重些，實不知此呢！照我們的意思只認主觀的因，其餘都是緣，就

是諸君所指為因的。却是因無可講，所可講的只在緣，所以我們求緣的心正不減於諸君的留意客觀，不過把諸君抱觀念變變罷了。聽說後來持唯物史觀的人已經變過了，顧孟餘先生所作『馬克思學說』其中批評唯物史專道：

但是他所說的『舊社會秩序必要自己廢除』這『必要』究竟是什麼意思呢？馬克思自己說這個『必要』是論理的必要。因為社會的衝突是社會體裏頭的一個「否認」(NEGATION)。這個『否認』一定又要產出另一個『否認』來。這是與黑格爾所說「人類歷史之思辯性質」相稱的。

但是馬氏以後唯物史觀的代表却不用這種黑格爾的名詞了。他們也不說「論理的必要」了，他們祇說這個必要是一種天然現象的因果關繫。

以上兩種意見都未認清社會科學的認識條件。社會科學裏所研究的社會現象不是別的，乃是一種秩序之下的共同動作。這種共同動作是有組織的，有紀律的，有意志的。所以『唯物的歷史觀』所說的『舊社會秩序必要廢除』這必要既不是論理的必要，又不是天然現象因果的必要，乃是宗旨的必要。因為社會秩序是方法，社會生活是

宗旨，如果社會秩序與社會生活有衝突的時候他的宗旨全失了。人要達到這個宗旨所以起來改革社會秩序。換一句話說改革與否，並如何改革這是視人的意志而定的，並不是機械的被動的。（新青年第六卷第五號）這意思不是很同我們相近了麼？

在金子教授米久博士以什麼「食物不豐勤勞爲活，所以要發明自然科學，征服自然」，去說明科學的產生，覺得很合科學家說話的模樣，其實是不衷於事實，極粗淺的臆說。我也沒去研究科學史，然當初科學興起並不是什麼圖謀生活，切在日需的學問，而是幾何，天文，算術等抽象科學 ABSTRACT SCIENCE，不是人所共見的麼？此不獨古希臘人爲然，就是文藝復興科學再起，也還是天文，算學，力學等等。這與「食物不豐，勤勞爲活」連續得上麼？據文明史專家馬爾文 MARKVIN 說：「科學之前進，是由數目形體抽象的概念進到具體的物象，如物理學等的。」王星拱君的科學方法論上說：「希臘的古科學所以中絕的原故，是因爲他們單在他們所叫作理性 RATION AL 非功利的 DISINTERESTED 學術上做工夫，於人

類生活太不相關。（案金子君的說話恰好與此相反）至於我們現在所享受所研究的科學，是在文藝復興時代重，出世。：：那個時代的科學，完全以求正確的知識爲目的。自文藝復興興起一直過好幾百年科學在應用方面都沒有若何的關係。所以有人說科學之發生原於求知而不原於應用。」照王君的下文所說大意科學初起全非爲應用而後來之日益發皇却要應用與理論並進的。王君又有「科學之起源和效果」一文大意不遠。後又見某君所作講科學的一文把這個意思顛倒過來，謂科學初起是爲用，其後乃有求知的好尚。現在也無暇細論，但就我的意見簡單說兩句：迫切的境遇不是適於產生科學的緣法，倒要從容一點纔行，單爲用而不含求知的意思其結果只能產生「手藝」，「技術」而不能產生「科學」——中國即其好例。王君所論科學之起源原是泛論人類心理上之科學的基礎，也不能答歐洲人何以獨能創出科學的原故。若問這原故待我後方法答。

若拿唯物史觀來說明西方政治上社會上之「德謨克拉西」精神所從來，我並十分反對，然却不是杜威先生的折衷說第三派。（見社會哲學與政治哲學講演）我只要問：如中

國，如印度有像歐洲那樣不變遷的經濟現象麼？如承認是沒有的，而照經濟現象變遷由於生產力發展的理，那麼一定是兩方面的發展大有鈍利的不同了。可見還有個使生產力發展可鈍可利的東西，而生產力不是什麼最高的動因了。——馬克思主義說生產力為最高動因。這所以使生產力發展可鈍可利的在那裡呢？還在人類的精神方面。所謂『精神』與所謂『意識』其範圍大小差得很遠。意識是沒力量的，精神是很有力量的，並且有完全的力量。唯物史觀家意識是被決定的而無力決定別的，是我們承認的，但精神却非意識之比，講唯物史觀的把兩名詞混同着用，實在不對。這些話且不去細談，直接說本題。原來生產力的發展是由於人的物質生活的欲求，而物質生活的欲求是人所不能自己的，由此而生產力的發展經濟現象的變遷都非人的意識所能自由主張自由指揮的了。而在某種經濟現象底下，人的意識倒不由得隨着造作某種法律制度道德思想去應付他，於是唯物史觀家就說人的意識不能把經濟現象怎樣，而他却能左右人的意識了。但其實這物質生活的欲求難道不是出在精神上麼？只為他像是沒有問題——一定

不易——所以不理會他，不以他為能決定生產力之發展罷了。但其實何嘗全沒問題呢？他也可有變動，由這變動至少也能決定生產力發展的鈍利，經濟現象變遷的緩促。我敢說：如果歐亞的交通不打開，中國人的精神還照千年來的樣子不變，那中國社會的經濟現象斷不會有什麼變遷，歐洲所謂『工業革新』INDUSTRIAL REVOLUTION的，斷不會發生。又如果回教同歐人不去侵入印度，聽着印度人去專作他那種精神生活，我們能想像他那經濟現象怎樣進步麼？所以我以為人的精神是能決定經濟現象的，但却非意識能去處置他。這個意思於唯物史觀家初無衝突，不過加以補訂而已。然就因此我覺得西方社會上『德謨克拉斯』精神所從來，還非單純唯物史觀家的說法所能說明，而待要尋他精神方面的原因。據我所見是歐洲人精神上有與我們不同的地方，由這個地方既直接的有產生『德謨克拉斯』之道，而間接的使經濟現象變遷以產出如彼的制度似更有力。其故待後面去說。

現在我要說明自己的意見了。但且不去著對西方化的特別處所從來，現在先要說明我觀察文化的方法，（——見

第二章) 然後再解釋適用這方法得的答案，(見第二章)則科學與「德謨克拉西」的所從來自爾答對了。我這個人未嘗學問種種都是妄談，都不免「強不知以爲知」，心裡有只是一點佛家的意思，我只是本着一點佛家的意思裁量一切，這觀察文化的方法也別無所本完全是出於佛家思想。試且說來：

照我的意思——我爲慎重起見還不願意說就是佛家或唯識家的意思，祇說是我所得到的佛家的意思，——去說說生活是什麼？生活就是「相續」。唯識把「有情」——就是現在所謂生物——叫做「相續」。生活與「生活者」並不是兩件事，要曉得離開生活沒有生活者，或說只有生活沒有生活者——生物。再明白的說，祇有生活這件事沒有生活這件事東西，所謂生物只是生活。生活生物非二，所以都可以叫作「相續」。生物或生活實不只以他的「根身」——「正報」——爲範圍，應統包他的「根身」「器界」——「正報」，「依報」——爲一個的宇宙——唯識上所謂「真異熟果」——而沒有範圍的。這一個宇宙就是他的宇宙。蓋各有各自的宇宙

非二。照我們的意思盡宇宙是一生活，只是生活初無宇宙。是生活相續故爾宇宙似乎恒在，其實宇宙是多的相續，不以一的宛在。宇宙實成於生活之上，託乎生活而存者也。這樣大的生活是生活的真象，生活的真解。但如此解釋的生活非幾句話說得清的，我們爲我們的必需及省事起見，姑說至此處爲止。

我們爲我們的必需及省事起見，我們縮小了生活的範圍單就着生活的表層去說。那麼，生活即是在某範圍內的「事的相續」。這個「事」是什麼？照我們的意思，一問一答——即唯識家所謂「見分」「相分」——是爲「事」。「事」，「事」，又「事」……如是湧出不已，是爲「相續」。爲什麼這樣連續的湧出不已？因爲我們問之不已——追尋不已。一問即有一答——自己所爲的答。問不已答不已，所以「事」之湧出不已。因此生活就成了無已的「相續」。這探問或追尋的工具，數有六：即眼，耳，鼻，舌，身，意。凡剎那間之一感覺或一念皆爲一問一答的「事」。在這些工具之後則有爲此等工具所自產出而操之以事尋問者，我們叫牠大潛力或大要求或大意識——沒盡的意識。

——我宇宙與他宇宙非一。抑此宇宙即是他——他與宇宙

當乎這些工具之前的，則有殆成定局，在一期內——人的一生——不變更，雖要還是相續而轉，而貌似堅頑重滯之宇宙——「真異熟果」。現在所謂小範圍的生活——表層生活——就是這「大欲」對於這「殆成定局之宇宙」的努力，用這六樣工具居間活動所連續而發一問一答的「事」是也。所以我們管生活叫作「事的相續」。

這個差不多成定局的宇宙——「真異熟果」——是由我們前此的自己而成功這樣的；這個東西可以叫做「前此的我」或「已成的我」，而現在的意欲就是「現在的我」。所以我們所說小範圍生活的解釋即是「現在的我」對於「前此的我」之一種奮鬥努力。所謂「前此的我」或「已成的我」就是物質世界能為我們所得到的，如白色，聲響，堅硬等皆感覺對他現出來的影子呈露我們之前者；而這時有一種看不見，聽不到，摸不着的非物質的東西，就是所謂「現在的我」，這個「現在的我」大家或謂之「心」或「精神」就是當下向前的一活動，是與「已成的我」——物質——相對待的。

從講生活那段起，似乎偏於敘述及抽象，不像批評具體的問題有趣味，而却是很重要，是我們全書的中心。我們

批評的方法即因此對於生活的見解而來。

我們現在將奮鬥的意思再解釋一下。照我們以前的解釋，所謂生活就是現在的我對於前此的我之奮鬥，那麼，什麼叫做奮鬥呢？因為凡是「現在的我」要求向前活動，都有「前此的我」為我當前的「碍」；譬如我前面有塊石頭，擋着我過不去，我須用力將他搬開固然算是「碍」，就是我要走路，我要喝茶，這時我的肢體，同茶盃都算是「碍」；因為我的肢體，或茶盃都是所謂「器世間」——「前此的我」——是很笨重的東西，我如果要求如我的願，使我肢體運動或將茶盃端到嘴邊，必須努力變換這種「前此的我」的局面，否則絕不會滿意的；這種努力去改變「前此的我」的局面而結果有所取得就是所謂奮鬥。所以凡是一個用力都算是奮鬥，我們的生活無時不用力即是無時不奮鬥。當前為碍的東西是我的一個難題；所謂奮鬥就是應付困難解決問題的。差不多一切「有情」——生物——的生活都是如此并不單單是人類為然。即如蒼蠅所以長成六個足許多眼睛全都因為應付困難，所以逐漸將他已成的我變成這個模樣，以求適應環境的。不過這種應付都是在意識以前的，是本

能的生活。人的生活大半也都是本能的生活，譬如小兒生下來就會吃乳，睡覺……這些都是用他「不學而能」的長能去應付困難解決問題的。雖然具有意識的人類固然半是用意識來支配自己，但與許多別的生物有的意識很微，有的簡直沒有意識的其本能生活仍一般重要。總之無謂為本能的或為有意識的向前努力都謂之奮鬥。

以上解釋生活的話是很親切真確的說法。但是這話還要有幾層的修訂才能妥貼；其應修之點有三層：

(一)為碍的不單是物質世界——已成的我——就是，不僅是我自己的「直異熟果」，還有另外一個東西——就是其他的有情。譬如我將打獵所得的禽獸食肉剝皮，這時雖是對於其他有情的根身之一種改變局面，其實還是對於「已成的我」的奮鬥；因為其他有情的根身實在就是我的器界——已成的我；所以這時為碍的并非另外的有情仍是我自己的「真異熟果」。其他有情的是在真正為碍「他心」而不在其根身。譬如我要求他人之見愛或提出一種意見要求旁人同我一致，這時為碍的即是「他心」；這才是真正的其他有情，并非我的「已

成的我」，而是彼之「現在的我」；這時他究竟對我同意與否尚不可知，我如果要求大家與我同意就須陳訴我意改造「他心」的局面始能如我的願，這亦即是奮鬥。此應修訂者一。

(二)為碍的不僅物質世界與「他心」，還有一種比較很深隱為人所不留意，而却亦時常遇見的，就是宇宙間一定的因果法則。這個法則是必須遵循而不能避免的，有如此的因，一定會有如彼的果；譬如吃砒霜的糖一定要死乃是因果必至之勢，我愛吃砒霜糖而不願意死，這時為碍的就是必至的自然律，是我所不能避免的。又如凡人皆願生活而不願老死，這時為碍的即在「凡生活皆須老死」之律也。此應修訂者二。

(三)人類的生活細看起來還不能一律視為奮鬥。自然由很細微的事情一直到很大的事情——如從抬手動脚一直到改造國家——無一不是奮鬥，但有時也有例外。如樂極而歌，興來而舞，乃至一切遊戲音樂歌舞詩文繪畫等等情感的活動，遊藝的作品，差不多都是潛力之抒寫，全非應付困難或解決問題，所以亦即全非奮

鬪。我們說這些事與奮鬪不同，不單單因為他們是自然的流露而非浮現於意識之上的活動，——不先浮現於意識之上而去活動的也有，這是奮鬪的。——也因為其本性和態度上全然不同。此應修訂者三。

這樣一個根本的說法加以三層修訂大體上可以說是妥貼了。我們對於三方面文化的觀察以及世界未來文化的推測，亦皆出於此。這時我們再來看，雖然每一「事」中的一問都有一答，而所答的不一，不一定使我們的請求滿足。大約滿足與否可分為下列四條來看：

(一)可滿足者：此即對於物質世界——已成的我——之奮鬪；這時祇有知識力量來不及的時候暫不能滿足，而本是可以解決的問題。譬如當初的人要求上天，因為當時的知識力量不及所以不能滿足，而自發明輕氣球，飛行機之後也可以滿足；可見這種性質上可以解決的要求終究是有法子想的。

(二)滿足與否不可定者：如我意欲向前要求時為碍的在「他心」，這全在我的宇宙範圍之外，能予我滿足與否是沒有把握的。例如：我要求旁人不要恨我，

固然有時因為我表白誠懇可以變更旁人的「他心」，而有時無論如何表白，他仍舊恨我，或者口口聲說不恨而心裡照舊的恨。這時我的請求能滿足與否是毫無一定不能由我作主的。因為我祇能制服他的身體而不能制服他的「他心」；只能聽他來定這結果。

(三)絕對不能滿足者：此即必須遵循的因果必至之勢，是完全無法可想的。譬如生活要求永遠不老死，花開要求永遠不凋謝，這是無論如何做不到的，絕對不能的。所以這種要求當然不能滿足。

(四)此條與以上三條不同，是無所謂滿足與否做到與否的。這種生活是很特異的，如歌舞音樂以及種種自然的情感發揮，全是無所謂滿足與否或做到做不到的。

人類的生活大致如此。而我們現在所研究的問題，就是：文化并非別的，乃是人類生活的樣法。那麼，我們觀察這個問題，如果將生活看透，對於生活的樣法即文化，自然可以有分曉了。但是在這裏還要有一句聲明：文化與文明有別。所謂文明是我們在生活中的成績品，——譬如中國所製造的器皿和中國的政治制度等都是中國文明的一部

分。生活中呆實的製作品算是文明，生活上抽象的樣法是文化。不過文化與文明也可以說是一個東西的兩方面，如一種政治制度亦可說是一民族的製作品——文明，亦可以說是一民族生活的樣法，——文化。

以上已將生活的內容解釋清楚，那麼，生活既是一樣的爲什麼生活的樣法不同呢？這時要曉得文明的不同就是成績品的不同，而成績品之不同則由其用力之所在不同，換言之就是某一民族對於某方面成功的多少不同；至於文化的不同純乎是抽象樣法的，進一步說就是生活中解決問題方法之不同。此種解決問題的方法——或生活的樣法——有下列三種：

- (一)本來的路向：就是奮力取得所要求的東西，設法滿足他的要求；換一句話說就是奮鬥的態度。遇到問題都是對於前面去下手，這種下手的結果就是改造局面，使其可以滿足我們的要求。這是生活本來的路向。
- (二)遇到問題不去要求解決，改造局面，就在這種境地上求我自己的滿足。譬如屋小而漏，假使照本來的路向一定要求另換一間房屋，而持第二種路向空遇到這

種問題，他并不要求另換一間房屋，而就在此種環境之下變換自己的意思而滿足并且一般的有興趣。這時下手的地方并不在前面，眼睛并不望前看而向旁邊看；他并不想奮鬥的改造局面，而是回想的隨遇而安。他所持應付問題的方法祇是自己意欲的調和罷了。

(三)走這條路向的人，其解決問題的方法與前兩條路都不同。遇到問題他就想根本取銷這種問題或要求。這時他既不像第一條路向的改造局面，也不像第二條路向的變更自己的意思，祇想根本上將此問題取銷。這也是應付困難的一個方法，但是最違背生活本性。因爲生活的本性是向前要求的。凡對於種種欲望都持禁慾態度的都歸於這條路。

所有人類的生活大約不出這三個路徑樣法：(一)向前面要求；(二)對於自己的意思交換，——調和，持中；(三)轉身向後去要求：這是三個不同的路向。這三個同的路向非常重要，所有我們觀察文化的說法都以此法爲根據。

說到此地，我們當初所說觀察文化的方法那些話——是第二章——可以明白了。生活的根本在意欲而文化不過見

生活之樣法，那麼，文化之所以不同由意欲之所向不同是很明的。要求這個根本的方向，你祇要從這一家文化的特異彩色推求他的原出發點地自可一目瞭然。現在我們從第一步所求得的西方文化的三大特異彩色，去推看他所從來之意欲方向，即可一望而知他們所走是第一條路向——向前的路向：

(一) 征服自然之異采 西方文化之物質生活方面現出征服自然之采色，不就是對於自然向前奮鬥的態度嗎？所謂燦爛的物質文明不是對於環境要求改造的結果嗎？

(二) 科學方法的異采 科學方法要變更現狀打碎，分析來觀察；不又是向前而下手克服對面的東西的態度嗎？科學精神於種種觀念，信仰之懷疑而打破掃盪不是銳利邁往的結果嗎？

(三) 「德謨克拉西」的異采 「德謨克拉西」不是對於種種威權勢力反抗奮鬥爭持出來的嗎？這不是由人們對人們持向前要求的態度嗎？

這西方化爲向前的路向真是顯明的很。我們在第二章裏

所下的西方化答案：

「西方化是以意欲向前要求爲根本精神的。」就是由這樣觀察得到的。我們至此算是將預定四步講法之第二步作到，點明西方化各種異采之一本源泉是在「向前要求」的態度了。

我們就此機會，把我們對於「如何是東方化？」的答案提出如下：

中國文化是以意欲自爲調和，持中爲其根本精神的。

印度文化是以意欲反身向後要求爲其根本精神的。

質而言之，我觀察的中國人是走第二條路向；印度人是走第三條路向。寫在此處爲的是好同西方的路向態度對照着看。至於這兩個答案說明，還容說明西方化後再去講。

現在我們總攬着西方文化來看他在事實上是不是由我所觀測那一條路向而來的？不錯的。現在的西方文化誰都知道其開闢來歷是在「文藝復興」，而所謂「文藝復興」者更無其他解釋，即是西方人從那時代採用我們所說「第一條路向」之謂也。原來西方人的生活，當古希臘羅馬時代可以說是走「第一條路向」，到中世紀一千多年則轉入「第三

條路向」，比及「文藝復興」乃又明白確定的歸到第一路上來，繼續前人未盡之功，於是產生西洋近代之文明。其關鍵全在路向態度之明白確定，其改變路向之波折很為重要。我們要敘說一下。

西洋文化的淵源所自，世稱「二希」——希臘 HELLENISM 希伯來 HEBREWISM。羅伯特生 FREDERICK ROBERTSON 論希臘思想有數點甚為重要：(一)無間的奮鬥；(二)現世主義；(三)美之崇拜；(四)人神之崇拜。可見他們是以現世幸福為人類之標的的，所以就努力往前去求他。這不是我們所說的「第一條路向」是什麼？而希伯來的思想是出於東方的——竊疑他遠與印度有關係。他們與前敘希臘人的態度恰好相反，是不以現實幸福為標的——幾乎專反對現世幸福，即所謂禁慾主義。他們是傾向於別一世界的——上帝，天國；全想出離這個世界而入那個世界。他們不順着生活的路往前走，而翻身向後了——即是我們所謂「第三條路」。西方自希臘人走「第一條路」就有許多科學，哲學，美術，文藝發生出來，成就的真是非常之大！接連着羅馬順此路向往下走，則又於政治，法律有所

成就，却是到後來流為利己，肉慾的思想，風俗大敝，簡直淫縱驕奢殘忍，紛亂的不成樣子！那麼，才借着這種希伯來的宗教——基督教——來收拾挽救。這自然於補偏救弊上也有很好的效果，雖然不能使那個文明進益發展，却是維繫保持之功實在也是很大。然而到後來他的流弊又見出來了。一千多年中因為人們都是繫心天國不重現世，所以奄奄無生氣，一切的文化都歸併到宗教裏去了。於是哲學成了宗教的奴隸；文藝，美術祇須為宗教而存；科學被擯，迷信充塞，乃至也沒有政治，也沒有法律。這還不要緊，因為教權太盛的緣故，教皇教會曾橫恣無忌，腐敗不堪，所以歷史稱為中古之黑暗時代！於是有「文藝復興」，「宗教改革」的新潮流發生出來。所謂「文藝復興」便是當時的人因為借着研究古希臘的文藝，引起希臘的思想，人生態度。把一副向天的面孔又向轉到人類世界來了。而所謂「宗教改革」，雖在當時去改革的人意思或在恢復初時宗教之舊，但其結果不能為希伯來的路向助勢，却為「第一條路向」幫忙，與希臘潮流相表裡。因為他是個人們的覺醒，對於無理的教訓他要自己判斷；對於腐敗的威權，他要

反抗不受，這實在是同於「第一路向」的。他不知不覺中也把厭絕現世傾向來世的格調改去了不少。譬如在以前布教的人不得婚娶，而現在改了可以婚娶。差不多後來的耶穌教性質逐漸變化，簡直全成了「第一路向」的好幫手。無復「第二路向」之意味。勉勵鼓舞人們的生活，使他們將希臘文明的舊緒往前開展創造起來成功今日的樣子；而一面教權封建權之倒復開發近世國家政治，社會組織之局面。總而言之，自「文藝復興」起人生之路向態度一變才產生我們今日所謂西方文化。考究西方文化的人，不要單看那西方文化四「征服自然」，「科學」，「德謨克拉西」的面目，而須着眼在這人生態度，生活路向。要引進西方化到中國來，不能單搬運，摹取他的面目，必須根本從他的路向，態度入手。但是四五年來，大家祇把科學方法，「德謨克拉西」的精神說來說去，總少提到此處。祇有浙江的二蔣——蔣夢麟，蔣百里——先生先後出來說這個話。蔣夢麟先生在新教育第一卷第五號發表「改變人生的態度」一文，蓋本於霍夫丁氏 HOFDING 近世哲學史的意思而來。也這篇

我生在這個世界，對於我的生活，必有一個態度；我的能力就從那方面用。人類有自覺心後就生這個態度。這個態度變遷，人類用力的方向也變遷。

羅馬帝國滅亡，中古世起一千年中，歐洲在黑暗裡邊，那時候人民對於生活的態度是在空中求天國，這個世界是忘却了。所以這千年中這世界毫無進步。十五世紀初文運復興，這態度大變，中古世人的態度是神學的，是他世界的，文運復興時代人的態度是這世界的，是承認這活潑潑地個人的，丹麥哲學家霍夫丁氏 HOFDING 著近世哲學史對於文運復興說道：「文運復興是一個時代，在這時代內中古世狹窄生活的觀念是打破了。新天地生出來，新能力發展起來。凡新時代必含兩時期：（一）從舊勢力裏面解放出來；（二）新生活發展起來。」

· VOL. I, P. 3.

「文運復興的起始是要求人類本性的權利，後來引到發展自然界的新觀念和研究的新方法。P. 61」
這個人類的新態度，把做人的方向從基本上改變了成一個新人生觀。這新人生觀生出一個新宇宙觀；有這新人

文章內有幾段很警策的話：

生觀所以這許多美術哲學文學蓬蓬勃勃的開放出來。有

這新宇宙觀所以自然科學就講究起來。人類生活的態度因爲生了基本的變遷所以釀成文運復興時代。

西洋人民自文運復興時代改變生活的態度以後，一向從那方面走——從發展人類的本性和自然科學的方面走——愈演愈大，釀成十六世紀的「大改革」，十八世紀的「大光明」，十九世紀的「科學時代」，二十世紀的「平民主義」

這回五四運動就是這解放的起點，改變你做人的態度，造成中國的文運復興；解放感情，解放思想，要求人類本性的權利。這樣做去我心目中見那活潑潑的青年，具豐富的紅血輪，優美和樂的感情，敏捷鋒利的思想，勇往直前把中國萎靡不振的社會，糊糊塗塗的思想，畏縮的感情，都一一掃除。凡此等等若非從基本上改變生活的態度做起，東補爛壁、西糊破窗，愈補愈爛，愈糊愈破，怎樣得了？

蔣百里先生的話發表較晚二年，即現在出版的歐洲文藝復興史，其所作導言一篇，在他書中爲最精采，我們也採

他一段：

：要之文藝復興，實爲人類精神之春雷。一震之下，萬卉齊開。佳穀生矣，莠稗亦隨之以出。一方則情感理知極其崇高；一方則嗜慾機詐極其穢惡，此固不必爲歷史諱者也。惟綜合其繁變紛紜之結果，則有二事可以扼其綱：一曰人之發見；一曰世界之發見。“THE GREAT ACHIEVEMENT OF THE RENAISSANCE WERE THE DISCOVERY OF THE WORLD AND THE DISCOVERY OF MAN”人之發見云者即人類自覺之謂。中世教權時代，則人與世界之間，間之以神；而人與神之間，間之以教會；此即教皇所以藏身之固也！有文藝復興而人與世界乃直接交涉。有宗教改革，而人與神乃直接交涉。人也者，非神之罪人，尤非教會之奴隸，我有耳目，不能絕聰明；我有頭腦，不能絕思想；我有良心，不能絕判斷；此當時復古派所以名爲人文派 HUMANISM 也。

世界之發見云者，一爲自然之享樂，動諸情者也。中世教會，以現世之快樂爲魔；故有旅行瑞士，以其山水之

美，而不敢仰視者；而不知此不敢仰視之故，即愛好差之本能；無論何時何地，均可發展者也。一爲自然之研究，則動諸知者也。中古宗教教義，以地球爲中心；有異說剛力破之；然事實不可謬也！有歌白尼之太陽學說，有哥倫布美洲之發見，於是世界之奇蹟，在在足以啟發人之好奇心；而舊教義之蔽智塞聰者益無以自存矣。此「人」與「世界」的發現說，真是明醒極了！然西洋人說這類話的亦既多矣。

以上算是證明西洋文化的總體出於「第一條路向」適如我們所觀測，即是第三步的講明作到了。以下去作第四步。征服自然這件事，明明是第一條的態度直可以不必說，然我們還不妨說一說。征服自然是借着科學才作到的，尤重於經驗科學。這經驗科學是從英島開發出來的，但是若不先有希臘傳到大陸的抽象科學——爲自然科學之母的科學——也不成功的。那麼，希臘人之所以能產生科學是由愛美，愛秩序，以優游現世的態度研究自然來經營這種數理，幾何，天文之類，差不多拿他作一種玩藝的。那麼，到文藝復興的時候，南歐大陸隨伴着其他文藝又來接續弄這種

科學，也因其有希臘人同樣的態度才得成的。所以我們可以說這種科學之創興與再起而完成都是基於第一條態度之上。到英國人——倍根他們——一面憑借這個基礎，一面又增進一個新意，不單以知識爲一盤靜的東西，而以知識爲我們一種能力，"KNOWLEDGE IS POWER"。於是制馭自然利用自然種種的實驗科學就興起來。此其向前改造環境的氣派豈不更是第一條的態度嗎？而這征服自然的成功，物質文明的燦爛，其來歷又有旁邊一絕大力量助成他，就是經濟現象的變遷，以「工業革新」爲其大關鍵。所有種種的發見發明，製造糊作因此而風湧蓬興。科學知識與經濟狀況互爲因果，奮迅澎湃以有今日之局。而求其生產力之進，經濟現象之變則又人類要求現世享用物質幸福爲其本也。所以從種種方面看皆適如我們所觀測。

科學產生和完成的次第，將已說過，不必再提。這科學的方法和其精神又是從兩種科學來的，尤其重要的是在英島的這種科學。這種經驗派實在對於以前的——希臘及大陸——方法，有絕大的補足和修訂。所有舊相傳習的種種觀念，信仰，實借英人——洛克他們——來摧破打翻的。英

國人的態度精神將已說過，所以科學方法科學精神又是出於第一條的態度，如我們所觀測。

「德謨克拉西」又是怎樣來的呢？這是由人類的覺醒——覺醒人類的本性——不理沒在宗教教會，羅馬法皇，封建諸侯底下而解放出來。這個就是我們所說的「人的個性伸展，社會性發達」。他們是由覺醒人類的本性，來要求人類本性的權利；要做現世人的生活，不夢想他世神的生活。那麼，自然在他眼前爲他生活之碍的，要反抗排斥，得到他本性的權利而後已。次第逐漸的往前開展，如十七世紀的英國革命，十八世紀的美國的獨立運動，法國的大革命；英國的民權自由思想實在開的最早進步也穩健在十三世紀就要求得「大憲章」MAGNACHARTA 到這回十七世紀又跟「宗教改革」相關，即是清教徒克林威爾率國會軍打敗王軍，威廉三老即位後就可「權利法案」。英國這種奉新教的人也是爲受王家舊教的壓迫，才走出到美洲自謀生活的；那麼，後來爲不堪英國的苛斂才起了獨立運動卒以奮鬥成功。這時候法國因爲王權太大，人民的思想雖變而王與貴族與僧侶的橫暴壓迫，驕淫苛虐，不稍鬆緩，

看見美國的例革命就驟然勃發起來。所謂在事前思想之變則盧梭，福祿特爾，自由平等之說是也。這種思想的法說即近世政法上社會上「德謨克拉西」之源，而他們的大革命，又是實際上使這種精神實現之大事件。這種政治，法律及其他社會生活樣法之變遷自然得力於同時，經濟現象之變遷的很大；像經濟史觀家所說的很詳細，我們不去敘說。但是這直接的動力，間接的動力，不都是由第一條態度來的麼？

現在我們的第四步又做到，所有講明西方化的四步都作完。我們的觀測，我們的答案總算一點沒有錯，並且說的很明白清楚。而在最後收束處，還要指點大家去看一回，看什麼呢？就是看這時候的人——開關產生現在西方化的人——他的精神上心理上是怎樣一回事。就是去解剖這重走第一條路的人精神，心理，而認清他：

第一，要注意重新提出這態度的「重」字。這態度原來從前曾經走過的，現在又重新拿出來，實在與從前大有不同了！頭一次是無意中走上去的；而這時——從黑暗覺醒時——是有意選擇取捨而走的。他撇棄第三條路而取

第一條路是經過批評判斷的心理而來的。在頭一次走上
去的人因爲未經批評判別，可以無意中得之，亦可以無
意中失之；而重新採取這條路的人，他是要一直走下去
不放手的，除非把這一條路走到盡頭不能再走，才可以
轉灣。本來希臘人——第一次走這條路的人——的理性
方面就非常發達，頭腦明睿清晰，而此刻重新有意走這
條路的人於所謂批評，選擇更看出他心理方面理智的活
動。

第二，要注意這時的人從頭起就先認識了「自己」，認識
了「我」，而自爲肯定；如昏昏模糊中開眼看清自己站身
所在一般，所謂人類覺醒，其根本就在這點地方。這對
於「自己」，「我」的認識肯定。這個清醒，又是理智的
活動。

第三，要注意這時的人有了「我」就要爲「我」而向前要求
，向前要求都是由爲「我」而來；一面又認識了他眼前面
的自然界。所謂向前要求就是向着自然界要求種種東西
以自奉享。這時候他心理方面又是理智的活動。在直覺
中「我」與其所處的宇宙自然是混然不分的，而在這時節

被他打成兩截，再也合攏不來，一直到而今；皆理智的
活動爲之也。

第四，要注意這時的人因其爲「我」，對於自然宇宙固是
取對待，利用，要求，征服，的態度，而對於對面，旁
邊的人也差不多是如此的態度。雖然「自由」，「平等」
「德謨克拉西」是從此才得到的，然而在情感中是不分的
我與人，此刻又被分別「我」，「他」的理智的活動打
斷了！

總而言之，近世西方人的心理方面，理智的活動太強太
盛，實爲顯著之特點。在他所成就的文明上，開創科學哲
學，爲人類其他任何民族於知識，思想二事所不能及其萬
一者。不但知識思想的量數上無人及他，精細深奧上也無
人及他。然而他們精神上也因此受了傷，生活上吃了苦，
這是十九世紀以來暴露不可掩的事實！這個話，待末尾批
評各方文化時再說。

我們講西方化講到此處也就可以止了，如何是西方化其
事已明。回過頭來一看我們所批評爲不對的那些答案，也
未嘗不各有所見，竟不妨都可以說是對的了。以下我們來

說一說東方文化。

我們來看東方文化的時節，第一就先發覺中國文化印度文化太兩樣。所謂東方文化的不能混東方諸民族之文化而概括稱之，至少亦是至多要分中國印度兩文化而各別稱之。世以歐洲，中國，印度，為文化三大系是不錯的。我想我們講這兩支文化，不用各別去作那四步講法了，祇須拿西方化同他們比較着看，又拿他們自己互為比較着看，也就可以看得很明的。

我們先來拿西方化的面目來同中國化的面目比較着看：第一項西方化物質生活方面的征服自然，中國是沒有的，不及的；第二項西方化學術思想方面的科學方法，中國又是沒有的，第三項西方化社會生活方面的「德謨克拉西」，中國又是沒有的。幾乎就着三方面看去中國都是不濟，祇露出消極的面目很難尋着他積極的面目。於是我們就要問：中國文化之根本路向，還是與西方同路，而因走的慢沒得西方的成績呢？還是與西方各走一路，別有成就，非祇這消極的面目而自有其積極的面目呢？有人——大多數的人——就以為中國是單純的不及西方，西方人進化的快，

路走出去的遠，而中國人遲鈍不進化，比人家少走了一大半我起初看時也是這樣想。例如，征服自然一事；在人類未進他時知識未開不能征服自然，愈未進化的愈不會征服自然，愈進化的也愈能征服自然；中國人的征服自然遠不及西方人，不是中國人在文化的路線上比西方人差一大半是什麼？科學方法是人類知識走出個眉目產生的，要既進化後才從宗教玄學裡解放出來的。雖然孔德 COMTE 分宗教，玄學，科學三時期的話不很對，受人的指摘，而科學之發生在後是不誣的。中國既尚未出宗教，玄學的圈，顯然是比科學大盛的西方又少走一大段路。人的個性伸展又是從各種威權底下解放出來的，那麼，又是西方人已走到的地點，中國人沒有走到。差不多人類文化可以看作一條路線，西方人走了八九十里中國人祇到二三十里，這不是很明的嗎？但其實不然。我可以斷言假使西方化不同我們接觸，中國是完全閉關與外間不通風的，就是再走個三百年，五百年，一千年也斷不會有這些輪船，火車，飛行艇，科學方法和「德謨克拉西」精神產生出來。這句話就是說：中國人不是同西方人走一條路線因為走的慢，比人家

了幾十里路。若是同一路線而少走些路，那麼，慢慢的走終究有一天趕的上；若是各自走到別的路線上去，別一方向上去，那麼，無論走好久也不會走到那西方人所達到的地點上去的！中國實在是如後一說，質而言之，中國人另有他的路向態度與西方人不同的，就是他所走並非第一條向前要求的路向態度。中國人思想是安分，知足，寡欲、攝生，而絕沒有提倡要求物質享樂的；却亦沒有印度三「禁欲」思想（和尚道士的不娶妻，尚苦行是印度文化的摹倣，非中國原有的）。不論境遇如何他都可以滿足安受，並不一定要求改造一個局面，像我們第二章裡所敘東西人士所觀察，東方文化無征服自然態度而為與自然蟻洽游樂的，實在不差。這就是什麼？即所謂人類生活的第二條路向態度是也。他持這種態度，當然不能有什麼征服自然的魄力，那輪船，火車，飛行艇就無論如何不會產生。他持這種態度，對於積重的威權把持者，要容忍禮讓，那裏能奮鬥爭持而從其中得個解放呢？那德謨克拉西實在無論如何不會在中國出現！他持這種態度對於自然根本不為解析打碎的觀察，而走入玄學直觀的路如我們第二章所說，又不

為制馭自然之想，當然無論如何產生不出科學來。凡此種種都是消極的證明中國文化不是西方一路，而確是第二條路向態度。若問中國人走這條路有何成就這要等待第四章去說，到那時才能指出中國文化的精神及其優長所在。

我們再看印度文化，與中國文化同樣的沒有西方文化的成就，這是很明的。那麼，要問：他是與西方同走一路而遲鈍不及呢，抑另有他的路向態度與西方人不同呢？又要問：他如果與西方人不同其路向，那麼與中國人同其路向不同呢？我們就看他來一看，其物質文明之無成就，與社會生活之不進化，不但不及西方且直不如中國。他的文化中俱無甚可說唯一獨盛的祇有宗教之一物，而哲學，文學，科學，藝術附屬之。於生活三方面成了精神生活的畸形發展，而於精神生活各方面又為宗教的畸形發達，這實在特別古怪之至！所以他與西方人非一條線而自有其所趨之方，向不待說。而與中國亦絕非一路。世界民族蓋未有渴熱於宗教如印度人者，世界宗教之奇盛與最進步未有過於印度之士者，而世界民族亦未有冷淡於宗教如中國人者，中國既不自產宗教，而外來宗教也必變其面目，或於精神上不

生若何關係，（佛教則變其面目，耶教則始終未打入中國精神之心，與其哲學文學發生影響）。又科學方法在中國簡直沒有，而在印度，那「因明學」，「唯識學」秉一種嚴刻的理智態度，走科學的路，這個不同絕不容輕忽看過。所以印度與中國實非一路而是大兩樣的。原來印度人既不像西方人的要求幸福，也不像中國人的安遇知足，他是努力於解脫這個生活的；既非向前，又非持中，乃是翻轉向後，即我們所謂第三條路向。這個態度是別地方所沒有，或不盛的，而在印度這個地方差不多是好好的家數，不同的派別之所共同一致。從邃古的時候這種出世的意思，就發生而普遍，其宗計流別多不可數，而從高的佛法一直到下愚的牛狗外道莫不如此。他們要求解脫種種方法都用到了，在印度古代典籍所載的：自餓不食，投入寒淵，赴火炙灼，赤身裸露，學着牛狗，乾草吃糞，在道上等車來軋死，上山去找老虎，如是種種離奇可笑；但也可見他們的那種精神了！由此看來印度的人生態度甚為顯明實在不容否認的。而中國康長素，譚嗣同，梁任公一班人都只發揮佛教慈悲，勇猛的精神而不談出世，這實在不對；因為印度

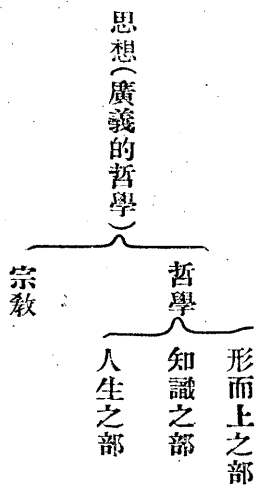
的人生態度既明明是出世一途，我們現在就不能替古人隱諱，因為自己不願意，就不承認他！此外還有現在談印度文明的人，因為西洋人很崇拜印度的詩人泰谷爾 TAGOR，推他為印度文明的代表，於是也隨聲附和起來；其實泰谷爾的態度雖不能說他無所本而他實與印度人本來的面目不同，實在不能作印度文明之代表。去年我的朋友許季上先生到印度去看見他們還是做那種出世的生活，可見印度的人生態度不待尋求明明白白是走第三條路向，我們不可諱言。我們在這裡僅指明印度文化的來歷是出於第三條路向；至於印度人在這方面的成就及其文化之價值所在也俟第四第五兩章再為講明。

第四章 西洋中國印度三方哲學之比觀

平常人，往往喜歡說：西洋文明是物質文明，東方文明是精神文明。這種話自然很淺薄，因為西洋人在精神生活及社會生活方面所成就的很大，絕不止是物質文明而已，而東方人的精神生活也不見得都好抑實有不及西洋人之點。然而我們却也沒有方法否認大家的意思，因為假使東方文化有成就，其所成就的還是在精神方面，所以大家的

觀察也未嘗不對。因此我們對於中國文化及印度文化之積極面目須在本章講精神方面時才能表白；還有中國文化與孔家，印度文化與佛教，其關係重要密切非同尋常，所以我們要觀察兩方的文化，自不能不觀察孔家與佛教，因此也必須從哲學方面來講。

我們現在要先聲明兩句話將本章所講的範圍指定。本章的範圍是講思想。思想是什麼？我們在第二章裏已竟說過：思想就是知識的進一步！就是從已有的知識，發生添出來的意思。所以思想的範圍很廣，諸如哲學宗教等等都包括在內。所謂哲學就是有系統的思想首尾貫成一家言的；所謂宗教就是思想含一種特別態度，並且由此態度發生一種行為的。至於哲學所包亦甚寬，如形而上學，認識論，人生哲學皆屬之。現在將他序列如左：



本章的範圍就是講明我們所觀察的西洋中國印度三方思想的四項情形而推論其形勢。現在為講說便利起見，就將觀察所得，列為右表：

目 別		西 洋 方 面	中 國 方 面	印 度 方 面
宗 教	初於思想甚有勢力後遭批評失勢自身逐漸變化以應時需	素淡於此後模倣他方關係亦泛	佔思想之全部勢力且始終不墜亦無變化	
哲 學	初盛後遭批評幾路絕今猶在失勢覓路中	自成一種與西印度者全非一物勢力甚普且一成不變	與西洋為同物但研究之動機不同隨着宗教甚盛且不變動	
形 而 上 之 部				
知 識 之 部	當其盛時掩蓋一切為哲學之中心問題	絕少注意幾可說沒有	有研究且頗細但不盛	
人 生 之 部	不及前二部之盛又粗淺	最盛且微妙與其形而上學相連佔中國哲學之全部	歸入宗教幾舍宗教別無人生思想因此倫理念薄	

我們將此表講明就可以知道三方精神生活之不同了。但在講明此表之前，我要說一說我講這個東西所用的工具——名詞。因為這此名詞稍微生一點，不加解釋很難明瞭。所以這裏將所用的名詞略為講明，以便大家對於後文容易了解。

我所用的名詞就是唯識家研究知識所說的話。我所以要說他的原故，因為本章是講三方思想的，我們以前曾經說過：思想就是知識的進一步，觀察思想首宜觀其方法，所以我們要先為知識之研究我研究知識所用的方法就是根據於唯識學。所以我在講明三方面的思想以前，不能不先講明我觀察所用的工具——唯識學的知識論；然後我的觀察方能進行。

唯識家講知識所常用的名詞就是「現量」，「此量」，「非量」。（參看印度哲學概論及唯識述義）我們觀察知識即要曉得知識是如何構成的。知識之構成照我們的意思即由於此三量。此三量是心理方面的三種作用，一切知識皆成於此三種作用之上。我且將三量分別解說如下：

(一) 現量 照唯識家原來的講法，甚為繁雜，我現在簡

單明瞭的指給大家看。所謂「現量」就是感覺 (SENSA)。(二)(三)，譬如我喝茶時所嘗到的茶味，或我看桌上白布所得到的白色，都是「現量」。却是此處要聲明，感覺時並不曉得什麼是茶味或白色，祇有由味覺或視覺所得到茶或白色的感覺而無茶味或白色所含的意義；——知「茶味或白色」之意義另為一種作用——所以「現量」的作用祇是單純的感覺。此時我們所指的「現量」祇是唯識家所謂對「性境」的那一種認識作用，不可超過或不及這個範圍。「性境」——某範圍的「性境」——是什麼？照唯識家的解釋，「性境」的第一條件是有影（親相分）有質（本質）；第二條件是影要如其質。若以我們普通的話來解釋，如看見白布的「白」即是「性境」，「白」是我的影象，我所以覺得「白」是由視神經對於外界刺激而反射者；至於白布的自己，唯識家謂之「本質」。其是白非白我們無從而知；因為無論什麼人不能不用眼睛看，用眼睛看時所得為我眼識之所變現非布之本直。蓋吾人之覺官為對外探問之工具；每一感覺即一探問而所感覺則其所為答或報告也。故白實出主觀所造非布固有。然

必有布始生白覺，故有影有質是「性境」第一條件。布的白否固不可知而實有使我們生白的影象之能力；所以我所生之白的影象要如布之所刺激而變生才沒有錯。假於對於能生黑的影象之本質的刺激而變生白的影象，就是誤謬，即爲影不如其實。是爲「性境」的第二條件。我們現在所謂「現量」就是對「性境」的認識作用，按平常的話講就是感覺而加以嚴格之甄別的，如普通所說蓋多以非感覺濫誤作感覺，故不得不嚴別之，其濫誤暫不及舉。此外還有一種特殊「現量」。特殊「現量」是什麼？我們簡單來說：就是看白布時並不變生白的影象，乃至雖有山河大地在前而無所見，此即所謂特殊「現量」。這是怎麼一回事將來再講明。又現量所認識者唯識家又謂之「自相」與後比量所認識之「共相」對稱，如後說。我們現在只要知道知識之所以成就賴於感覺「現量」——者甚多，譬如我所有茶的知識皆由我已前感覺茶的顏色和味道爲其端始，而後據以經營成功「茶」的觀念。待茶之知識既成固有別種心理作用而非單一種作用，

然憑藉於感覺「現量」者固重且大矣。

(二)比量「比量智」即是今所謂「理智」，也是我們心理方面去構成知識的一種作用。譬如我對於茶知識是怎樣得來構成的呢？就是看見喝過多少次的茶，從所有非茶的東西——白水，菜湯，油，酒，……分別開來，而從種種的茶——紅茶，綠茶，清茶，濃茶；……抽出其共同意義，見了茶即能認識，這就是對於茶的概念最清晰，明白，確定的時候。如此構成概念之作用可分爲簡，綜，——分，合；——兩種作用。當構成茶的概念時先將種種不同的茶連貫起來得其究竟共同之點，此爲綜的作用；同時即將茶與其餘的東西分開，並且簡別茶的各種顏色知其與茶不相干，此爲簡的作用；然當簡別時即綜合時實無先後。此種簡，綜的作用即所謂「比量智」。我們構成知識第一須憑藉「現量」但如單憑藉「現量」——感覺——所得的仍不過難多零亂的影象，毫沒有一點頭緒，所以必須還有「比量智」將種種感覺綜合其所同簡別其所異，然後才能構成正確明瞭的概念。所以知識之成就都借重於

「現量」「比量」的。此種認識作用其所認識的是什麼呢？就是意義——概念——即唯識家所謂「共相」，而其境則所謂「獨影境」也。「獨影境」是有影無質；當我心作「茶」之一念時其所緣念亦為一影象然此影象無質為伴而與「見分」同種生；照直說，就是非藉於客觀之物才變生的，而是我心所自生私有的。所以謂之「共相」者因為這個茶的意義——概念——是多般之茶所共有的，故曰「共相」。然而對同一的白紙每次感覺一白，亦只可說前後相似未可云同一，因為每次各有他的自相，故「現量」——感覺——所得曰「自相」。

(三)直覺——非量知識是由於現量和比量構成的，這話本來不錯。但是在現量與比量之間還應當有一種作用，單靠現量和比量是不成功的。因為照唯識家的說法，現量是無分別，無所得的；——除去影象之外，都是全然無所得，毫沒有一點意義；如是從頭一次見黑無所得則累若干次仍無所得這時間比量智豈非無從施其簡，綜的作用？所以在現量與比量中間另外有一種作用，就是附於感覺——心王——之「受」，「想」二

心所。「受」，「想」二心所是能得到一種不甚清楚而且說不出來的意味的，如此從第一次所得「黑」的意味積至評多次，經比量智之綜合作用貫穿起來，同時即從白，黃，紅，綠……種種意味簡別清楚如是比量得施其簡，綜的作用，然後才有抽象的意義出來。「受」，「想」二心所對於意味的認識就是直覺。故從現量的感覺到比量的抽象概念，中間還須有「直覺」之一階段；單靠現量與比量是不成功的。這個話是我對於唯識家的修訂。凡直覺所認識的祇是一種意味精神，趨勢或傾向。試舉例以明之。譬如中國人講究書法，我們看某人的書法第一次就可以認識得其意味，或精神；甚難以語人，然自己閉自沈想固躍然也；此即是直覺的作用。此時感覺所認識的只一橫一畫之墨色初不能體會及此意味而比量當此第一次看時絕無從施其綜簡作用，使無直覺則認識此意味者誰乎？我們平常觀覽名人的書法或繪畫時實非單靠感覺祇認識許多黑的筆畫和許多不同的顏色；而在憑直覺以得到這些藝術品的美妙或氣象恢宏的意味。這種意味既不同乎呆靜之感

覺且亦異乎固定之概念實一種活形勢也。至於直覺所認識的境是什麼呢？他所認識的即所謂「帶質境」。帶質境是有影有質而影不如其質的。譬如我聽見一種聲音當時即由直覺認識其妙的意味，這時爲耳所不及聞之聲音即是質，妙味即是影；但是這種影對於質的關係與現量及比量皆不同。蓋現量所認識爲性境，覺象與見分非同種生，所以影須如其質，並不純出主觀仍出客觀；而比量所認識爲獨影境，影與見分同種生無質爲伴所以純由主觀生。至於直覺所認識爲帶質境其影乃一半出於主觀一半出於客觀，有聲音爲其質故曰出客觀然此妙味者實客觀所本無而主觀之所增，不可曰全出客觀，不可曰性境，只得曰帶質而已。（唯識家不承認客觀此特爲一時便利暫如此說之）譬如我們聽見聲音覺得甚妙，看見繪畫覺得甚美，吃糖覺得好吃，其實在聲音自身無所謂妙，繪畫自身無所謂美，糖的自身無所謂好吃；所有妙，美，好吃等等意味都由人的直覺所妄添的，所以直覺就是「非量」，因爲現量對於本質是不增不減的；比量亦是將如是種種的

感覺加以簡，綜的作用而不增不減得出的抽象的意義，故此二者所得皆真，雖有時錯然非其本性；唯時直覺橫增於其實則本性既妄故爲非量。但是我們所以不用「非量」而用直覺者因爲唯識家所謂「非量」係包括「似現量」與「似比量」而言，乃是消極的名詞，否定的名詞，表示不出於現量比量之外的一種特殊心理作用，故不如用直覺爲當。又直覺可分爲兩種：一是附於感覺的，一是附於理智的。如聽見聲音而得到妙味等等爲附於感覺上的直覺。若如讀詩文所得妙味其妙味初不附於墨字之上而附於理解命意之上於是必藉附於理智之直覺而後能得之。然惟如認識「生活」及「我」時才能見出第二種直覺的重要來，此待後說。

以上所說是構成知識的三種工具。一切知識都是由這三種作用構成。雖然各種知識所含的三種作用有成分輕重的不同，但是非要具備這三種作用不可，缺少一種就不能成功的。

我們對於構成知識的三種作用既然講明，現在乃可來批評三方面的哲學。我們在前面所列的表分爲宗教與哲學兩

類；哲學復分爲形而上，知識，人生，三部。對於西洋方面所開列者：其宗教起初於思想甚有勢力，後遭批評失勢，自身逐漸變化以應時需；形而上學起初很盛，後遭批評，幾至路絕，今猶在失勢覓路中；知識論則甚盛有掩蓋一切之勢爲哲學之中心問題。我們就着這個表來說明，西洋的宗教爲什麼起初在思想界很有勢，後來竟自受人批評而站不住呢？形而上學爲什麼起初很盛後來幾至路絕呢？這一個原因就是因爲對於知識的研究既盛所以才將宗教及形而上學打倒。那麼，這三方面——宗教，形而上學，知識論——的問題其實可以說是一樁事情了。

大約一時代一地方其思想起初發展的時候，實是種種方面並進的，沒有一準的軌向；不過後來因爲種種的關係，影響結果祇向某一方面而發達，而這種思想就成了這一地方這一時代的特異面目。希臘的思想本來各方面全都發達：有向外的研究，也有向內的研究；有對於自然的研究，也有對於人事的研究；有對於靜體的研究，也有對於變化的研究。但是到了後來西洋祇有偏於向外的，對於自然的，對於靜體的一方面特別發達，而別種思想漸漸不提，

這就因爲西洋人所走是第一條路向。在第一條路向本來是向前看的，所以就作向外的研究；前面所遇就是自然，所以對於自然研究；自然字看是一塊靜體，所以成靜體的研究。自從希臘哲學的鼻祖泰理斯 THALES 起就來究問宇宙本體的問題——研究宇宙是由什麼材料成的，或說是水，或說是火，或說是氣，種種。等到文藝復興以後他們既重走第一條路向，所以近世哲學還是一元多元，唯心唯物等等問題，仍舊接續古代的形而上學，總想探討宇宙之本源，究竟。當時著名的哲學家如笛卡爾，斯賓諾莎，來勃尼茲，巴克萊等等所討論發揮皆在此。即在今日之羅素所研究者雖方法大異，然其靜的，向外的態度與所成就猶在自然一面，則固不異。所以大家都說東方哲學多爲人事的研究，西方哲學多爲自然的研究——杜威先生亦曾說過這話——是不錯的。並且也就因爲西洋人這種研究哲學的態度，根本的使其哲學成功唯物的傾向。「物質」一觀念在這種態度上不待構於思，出諸口已先有了。然這都是後話，現在且講西洋人從這方面研究之變遷梗概。希臘先發明了幾何學爲他們最時尚的研究，他那種迹先的 APRIORI

或譯（先天的）演繹法彷彿能賡洽六合的樣子，所以希臘的哲學家把推理看成萬能的了。他們用他們這個方法關起房門來，用不着考察實驗祇要心理推究就能發明許多學理——本來這種空洞的形式關係之研究是能行的。於是他們來研究形而上學的問題，仍舊是那一套法子什麼宇宙的實體本源如何，如何，是有，是一，是二，是多，是物質的，是精神的，是真，是善美，是神，是恒久，是圓滿無限，是不變，是迥異乎現象乃至種種奇怪的事情，他們都以為能知道。在中世以宗教的權威無從脫此白白。而到近世來幾個大哲如適纔所說笛卡爾諸人因為他們都是接續希臘研究數理的大數學家所以還是一個脾胃講這一套形而上學的話。他們是所謂大陸的理性派以為天地間的理是自明的，是人的理性所本有，自會開發出來，推演出來，所以不覺得自己方法有什麼不對。這種人實在太忽略了經驗，他們不留意知識的方法和界限，貿然對這些問題下了許多主張，我們都叫他獨斷論。那時英島對於知識方法有歸納法的貢獻成了所謂經驗派，即如培根，霍布士，洛克，休謨皆屬於此。他們才漸漸省察自古以來的錯誤。所以休謨說：

科學是知識，形而上學的說話不是知識，因他的持論知識來從印象，形而上學那裏有其印象呢？他這說法有是有不是，還未足服人。到康德出來解經驗理性兩派之爭，認識論遂獲大成，近世哲學對於往昔唯一的新形勢纔算確定如九鼎，而獨斷論於是絕跡。他的說法很精緻，此不及述。他那意思，我們於現象世界以外固然是感覺不到而且判斷所不能加，豈但迹後的無所憑據，根本上悟性就不能向那裏用。所謂實體連有無都不能說，違言其他。但他却也承認形而上學，他承認他是理性的觀念。人的悟性不應那樣用，而總不甘心，總要用想去知道知道，這種需要就成了形而上學，這非復悟性的概念謂曰理性的觀念。這種承認明明是承認他為臆談！等到孔德簡直正式的加以否認了，即所謂他的人類知識分三時代說。他說是：神學形而上學都屬過去的東西，以後人的知識全是所謂實證的——即科學的，哲學也是科學的。神學形而上學雖不同總要去講絕對——想像一個整個的宇宙去講他——這是無從講的，無可講的。本來這時期由自然科學的發達，容易使人以科學的所得解釋哲學上的問題，所謂唯物思想種種俱興，直到

後來赫克爾一元哲學猶以此鳴一時。然謹慎的科學家，終覺悟科學之所以為科學在其方法不在其所得結果，如彼所為，濫以科學中之觀念適用到形而上學去，實自乖其根本，而且終究弄不成。所以如馬肯(MACH)，皮耳松(PENKON)，潘加勒(POINCARÉ)都不再作這種似是而非的科學的哲學家，而批評他們不對。前者我們謂之素樸的自然主義哲學；後者我們謂之批評的自然主義哲學。至是形而上學既覆形而上的唯物思想以後亦不會復有，因此我們看西方的哲學形勢固必為唯物的傾向，然而唯物的思想，惟西洋產生之亦惟西洋摧破之；在東方唯物論固不見盛，却亦無能剷除之。此全得力於西洋所走路向之踏實穩妥，逐步尋到知識方法上來，所以才能有此結果。至如美國的實驗主義家詹姆士，杜威等其不要人研究形而上學，固一半是反對那一種方法，而一半是為形而上學的問題多半不成問題，求不出如果捨此說取彼說就要怎樣的；兩樣說法——如唯心，唯物——名義迥異，歸到實際並沒有兩樣意味的，所以用不着研究。故詹姆士一面反對一元主義，而一面說其實際主義就是一個息止形而上學無謂紛爭的方法。

本來西洋人自古就研究這一套問題，現在弄的不好再談，所以晚近數十年的哲學界岑寂的了不得！成了哲學的大衰歇。有些人就以為哲學祇好當藝術看待，隨各自的天才去作，不能求問題的定規是非解決。雖然以羅素這樣嚴凝的理性家，到此也不能不持一種活動的態度。他以為古代的一元多元，唯心唯物等問題現在還可以來講，不過古人的方法不對，現在要講哲學必須另外開闢一條方法。他的方法就在他的數理論理。以論理來治形而上學本來也有，像黑格爾(HEGEL)同現在的布來得雷(BRADLEY)。但羅素與他們大不同，羅素反對他們的論理而改革出一種新論理來。在他們都是由論理推論來取銷，否定平常的經驗現象，而證明本體是超絕；羅素以為這種消極的作法不對而且用不着，哲學應當試去講明那些根本問題以為科學之基礎，而不當否認現象，取銷科學的。他就是要拿他的數理論理來擬構宇宙大概是怎樣怎樣，自己去建設出一個宇宙來，使現象得到解釋，使科學得個安放。這個宇宙的「大概是」，你也可以去擬構，我也可以去擬構，不應當讓論理束縛我們，而應解放開，像海闊天空的樣子容我們

放步走去。他差不多覺得哲學正不要大呆定，留這地方容我們思想活動倒有趣。他這個方法自然比前人高明妥當的多，但按人類是要求真是真非的，祇有這個宇宙的「大概是」我們不能滿意。

此外當世還有一個人替形而上學開闢一條道路的就是柏格森。他着眼康德對於形而上學的批評，宣言說他的哲學方法是出乎康德對一般形而上學之反對之外的，是要把從康德以來被康德打斷了的形而上學與科學再搭一個橋接通。但他怎能如此呢？我們倒要看看他。前已說過形而上學所以沒法講，一則是感覺不到，一則概念作用不能施，這兩個難關有一解除就不成功。他的方法即所謂直覺（INTUITION）都曾聽說的了，要明瞭他那意味就在解除這兩難關。頃所謂感覺不到的不是說感覺中沒有宇宙，是說感覺中沒有整個的宇宙，整個的宇宙就是絕對，而一說到感覺已是能所對立了。整個宇宙當然不許感覺，感覺生來不能得整個宇宙。於是柏格森講說他的直覺開口就標出能覺的我要加入所覺裏頭，不在所覺外邊轉，最後結句就點明可以說為全整的經驗 INTERCAL EXPERIENCE 同時

對於概念大加排斥，說概念不得事物自相，哲學上的兩對反論調一如唯心唯物——都由此誤生，如他那方法，兩對反的意思通通沒有了。他說。去講哲學就是把從來習慣用思的方法翻過來，康德直以為智慧只是概念作用，除概念外更不會別的了，知識只是數學的，想造一大數學的網把宇宙籠罩了。宇宙的本體不是固定的靜體，是「生命」是「緣延」宇宙現象則在生活中之所現，為感覺與理智所認取而有似靜體的，要認識本體非感覺理智所能辦，必方生活的直覺才行，直覺時即生活時，渾融為一個，沒有主客觀的，可以稱絕對，直覺所得自不能不用語言文字表出來，然一納入理智的形式即全不對，所以講形而上學要用流動的觀念不要用明晰固定的概念。此概念是詮釋現象的。他這話是從來沒有人說過的，邁越古人，獨闢蹊徑，叫人很難批評——羅素的批評很多無當祇是意氣。然我們對他實難承認，因他的方法可疑。直覺是主觀的情感的，絕不是無私的，雖却主觀的，如何能得真呢？所以直覺實為非量，如前已說。我們必要靜觀無私的才敢信任。

大家所加於形而上學之批評，宗教與神學也都不能避免

，並且簡直還不及形而上學或有方法可尋。所以宗教神學之命運比形而上學更要到了絕地，不但人格的上帝說不過去，就是那種汎神論也是不通的。然宗教本是人類情志方面的產物，雖為理性所拒絕並不能就倒下來。而同時宗教自己也就逐漸變化，把種種從前要人相信的道理慢慢都一句不提，祇餘下一個上帝的觀念也化成很抽象的一點意思了。其態度無待孔德主張什麼人道教，赫克爾主張什麼一元教，倭鐸主張什麼精神生活，基督教家已竟倡言現世主義，所以為其教訓的祇是一個「愛」字，亦足以維繫一時。祇有神學恐怕無法維持。

我們講西方情形至此為一段落。前表中所列宗教及形而上學，受批評失勢和知識的研究為哲學中心問題，大抵如上。今後的宗教苟不得其在知識方面之基礎，形而上學苟不得其研究途徑，即不必求生存發展於人類未來之文化中！於是我們就此機會來看東方的宗教和形而上學是如何情況呢？他是不是同西方宗教古代形而上學陷於一樣的謬誤？他能不能解免大家的批評？其形而上學倘能解免大家的批評，那麼，他所用的方法，是否可以較柏格森羅素為能

滿意？東方文化印度是以其宗教為中心的，中國是以形而上學為中心的，所以這個問題非常重要吃緊，儼然是求不出一條路來時，東方文化簡直隨着宗教形而上學成了文化的化石了！

我們先來看印度的形而上學，他們所討論的問題大半與西洋形而上學的問題一般樣子，喜歡講宇宙本體。他們的家數宗派是很多，其頂著名的，有很豐富的哲學思想的，自為僧法宗——數論派，吠檀多宗——梵天派；今西洋人研究他們的很不少。然而我們看他們實不能解免於批評，僧法人所謂「自性」「神我」，差不多就是笛卡爾心物二元的樣子，吠檀多人所謂「梵天」差不多就是斯賓諾莎汎神一元的樣子，其為獨斷論是不可諱的。此外如吠世史迦派，尼耶也派，瑜伽派等或見解不同而價值不過如此，如吠世史迦之極微論亦分子論及 MONADS 說之流；或思想與前二宗不相遠如瑜伽派之與僧法，所以都可不必細論。在佛教因為教法種種不一，思想似不一致，其後流傳各處分部開宗，又莫不自認為佛家思想，似乎很難得準據以為論斷。然而終究有條理可尋，那麼，我去尋得的結果則佛教固

確乎不陷於古形而上學家之錯誤者也。試分敘於下：

(一)小乘佛教是絕口不談形而上學的；

(二)大乘佛教是談形而上學而開關得法的；

(三)外國佛教談形而上學間或不得法然佛教固不負其

責的；

小乘佛教之不談形而上學多無人留意，我覺得這實是最大之事！小乘色，心並舉乍看上去亦可曰物心二元，但其實是不然；從他那色與心彼此不相屬亦無所共屬去說，應爲物心二元，却是色，心都是所謂『有爲法』，他們俱目爲非真實的，那裡能以他爲本體呢？又印度人之求宇宙本體都是要解脫了以契合本體的，小乘是要解脫到『無爲法』的，他所要解脫以去者正在色心，那麼，色心不是他的本體是很明的。他既然解脫在『無爲』又說『無爲』是眞常，那麼，很像是本體嘍，但他又不說『無爲』爲萬有所自出，並且還說『無爲』離色心而定有，那麼，『無爲』又怎能算他本體呢？要曉得小乘的說話實在不是在那裡答對什麼宇宙本體的問題，他祇是將宇宙萬有分門別類來看，至於萬有歸總一個的觀念他並沒有。我們從種種方面看小乘的

經論非不繁博精微，但是絕口不談形而上學的。這在小乘自己固然可以免於批評，並且可以幫助大乘佛教證明佛教於無論東西古時所不免之錯誤而竟無之。你要看印度當那時節大家都各鳴一說的競談這項問題，而佛教起來插足於此社會偏偏一句不談，豈不是很可注意嗎？這是什麼原故他竟能如此？照我說這是小乘大乘都是佛的一個證據。如果不是有意不提以爲後來再說之地，怎能恰好小乘預先就替後出的大乘留下地步，怎能單自堅決的不討論大家討論的問題？這在以小乘爲佛說以大乘爲後出的人未必就信，但我很望他有番解釋，莫忽略過去。在我的意思佛的形而上學在當時不肯拿出來，拿出來不惟於其思想界沒有好處，且恐益發糊塗膠固而不得開明。所以先說的小乘教祇談相對不談絕對，雖與當時思想問題不相切合而全然不顧；待大乘教才對他們講說，這時候又祇講絕對幾不講一句相對的話了。等到唯識學出來——他是從相對講入絕對的——才把二者溝通使後人明白佛教是怎麼一回事。我不敢說印度大乘佛教都是講唯識學的，但唯識家的方法也是他們的方法，則其講形而上學不爲獨斷。惟年代太久或流至遠

方，寔失原來根本那就不敢担保了。例如中國所開之華嚴宗等，又流到日本，爲井上圓了輩所盛談者均難逃譏評，則所謂外國佛教，佛教固不負其責也。

我們看唯識家所指明給我們的佛家形而上學方法是如何呢？這要細說就來不及，我祇能簡單的告訴大家。他不像羅素捨去經驗單走理智一路；也不像柏格森用那可疑的直覺；他依舊用人人信任的感覺，他叫作現量。他平常講知識的時節祇信任現量同比量是對的，由這兩樣東西能給我們確實可靠的知識，此外什麼直覺，冥想，等等都排斥，這態度與西方科學家一般無二。科學家經營他的科學用的感覺和理智也就是唯識家經營他的學問之所用的工具。你展開因明，唯識的書一看，就可以看見唯識家怎樣的不許人超過感覺的說話，他同所謂「批評的自然派哲學」CRITICAL NATURALISM 如皮耳松感覺主義一流絕相似。皮耳松所云：我們離感覺則無所有若說有一樣東西超越感覺而是實在那就不成話的，這就是唯識家頭一步的議論。從這樣態度豈不是形而上學就不能講了麼？不錯的。唯識家原以具體的『宇宙』觀念就是非量，再從這個上邊

去講許多話，更是非量非量，他早把形而上學根本不合的批評的很明白。然他却來講形而上學，這也就可以看出他的講形而上學與那糊塗亂講的是不同了！

西洋人與唯識家既都從祇認感覺理智結果推翻形而上學，這時候唯識家又來重建形而上學豈不是要另闢方法麼？不然的。他還是牢固守着感覺一點也不變，而結果就可以產生他的形而上學。不過他說，我們要把感覺——他所謂現量——從直覺理智等作用分離出來而祇留下他一種作用自然而然就好了。從我們現在的感覺到那能認識宇宙本體的現量約之爲兩步：

(一) 頭一步現量 我們以前邊序列三種認識作用必要用現量的名稱而不用感覺的名稱，實在因爲平常我們的感覺固然所對是「性境」不妨說爲現量，而已竟牽混到別的作用一起，而不能分，以致一般人所謂感覺的差不多都是指着知覺 (PERCEPTION) 說，所以不可再認同現量。現量是純靜觀的；這在實驗主義家從生物研究得的心理，必然不承認有什麼純靜觀的認識作用。這個不承認是很對的，我們的感覺器官本來

是生活中之工具，其認識作用皆為一種有所為的活動，安得而為純靜觀的。唯識家亦正為此而說日常生活雖無時不有現量而現量不可得，蓋現量作用在平常甚暫甚微，但却非毫無。必須把這牽混入比非量之甚暫甚微的現量分離獨立，暫者久之，微者著之——即是將有所為的態度去淨而為無私的，——純靜觀——才好。儘能做到，便是這頭一步的現量。以何為做到之驗呢？就是看飛鳥祇見鳥（但不知其為鳥）而不見飛；看旛動祇見旛（但不知其為旛）而不見動。

(二) 次一步現量 儘能做到頭一步時就會慢慢到了這一步，這還是順着那個來，不過比前更進一步的無私，更進一步的靜觀；然而無私靜觀亦至此不能再進了。這以何為驗呢？就是眼前的人和山河大地都沒有了！空無所見！這空無所見就是見本體，在唯識家叫做「根本智證真如」。

這上邊的話自須加以說明才行。原來照佛家說我們人或其他生物眼前所對着的宇宙——上天，下地，回頭自己的軀體，——祇是自己向前要求的一個回答。人或其他生物，

你不要看他安安靜靜老老實實的，他長的眼睛，鼻子，耳朵，你不要看他很端正文雅的，他實在是像饑餓的一般猛烈往前奔去，他那眼，耳，手，足一切器官實在都是一副傢伙極極惡貪婪的在那裏東尋西找。這自然太罵人，人都不能承認，自己覺得我並沒有如此。要曉得這本來是不自知的，不浮現於意識上的，而藏在後邊的；就是你躺在那裏睡覺一動不動，不知不識還是奮勇的在那裏活動。這個往前追求蓋基於二執——我執，法執；當其向前求的時候蓋即認有前面，認有自己，所謂求即攫來予我之態度。惟此所說認物認我與攫來云云都不必果有此意而已經先存在了。我們意中的「我」，「法」，是粗暴有間斷的，無礙重要的，此處所說是指甚深隱細而念念相續永不間斷的。這念念緣我相續不斷的是一最根本的作用叫作「末那識」——第七識那東想西想時起時落的心並非根本的，重要的，他不過是往前生活所用工具之一；連同眼，耳，鼻，舌，身五覺官並稱前六識。這眼耳等在人自然是六數，其實別的生物不一定這樣，也許覺官少一兩樣也許巧慧——第六識——不發達，幾乎沒有。所以最關重要的還是在第七識，

大約有生命無生命是生物非生物之辨就在此有二執與否。蓋生命寄於向前活動，向前活動基於二執故也。當其運用六工具向前要求時所碰到的實非別的還是自己所現：眼見色，色即眼識現；耳聞聲，聲即耳識現，乃至意識念，念即意識現。此即前面彼三量時所說無論現比非量——感覺，念慮——其影象皆由自己變現是也。影象之後尚有本質，則常人所指為客觀的物質世界也。但其實不然。七識執什麼以為我呢？七轉識——七識並前六識——所變現影象何自來呢？與此之本質皆在阿賴耶識——第八識照直說這七識其所以為本質者——無論執我而緣內界或前求而緣外界——皆此阿賴耶識；乃至七識所自變現生者亦皆出於阿賴耶識。唯一的物件祇此阿賴耶識，東看西看，上看下看，內看外看，所碰到的都是他。不過不單影象是隨時變現非恒在的東四，就是這內外的本質，你看他死呆呆的物質世界，實在也是遷流不息，相續而轉。一塊石頭不是一塊石頭，是許多石頭的相續。不單影象是隨人變現各自不同，你眼識所現的紅白屬你，我眼識所現的紅白屬我；就是本質也非客觀存在而是隨人不同的，你的宇宙是你所現，

我的宇宙是我所現。此時最可注意的，內外俱是一阿賴耶識而竟被我們打成兩截，中間加了重重隔膜。這就是說在我們生活中——向前要求中——分成物我兩事；而七識執我又自現影象則內裏一重隔阻，前六識攝物又自現影象則外向一重隔阻。所以整個的宇宙，所謂絕對，自為我們感覺念慮所不能得到，當這些工具活動的時候早已分成對立形勢而且隔阻重重了。你要揭開重幕直認唯一絕對本體必須解放二執，則妄求自息，重幕自落，一體之義才可實証。這就是唯識家所貢獻於形而上學的方法。所以這頭步二步都無非往這面做去：沈靜！休歇！解放！所幸感覺器官上還有這一點暫而微的現量是真無私，純靜觀的；祇要你沈靜，休歇，解放，其用自顯。譬如頭一步的現量就是私利的比非量都不起了，所以看飛動的東西不見飛動。飛動是一種形勢，意味，傾向而已，並不是具體的東西，現量無從認識他。因為現量即感覺中祇現那東西——或鳥或旆——的影象，這影象祇是一張像片。當那東西在我眼前飛動假為一百剎那，我也就一百感覺相續而有一百影片相續現起。在每一影片其東西本是靜的，那麼，一百影片仍祇

有靜的東西，其飛動始終不可見。必要同時有直覺等作用。把這些影片貫串起來，飛動之勢乃見，這活動電影一理。所以不見飛動爲直覺不起獨有現量之證。到次一步的現量是解放到家的時候才有的，那時不但虛的飛動形勢沒了，乃至現實的影片也沒了，所以才空無所見。因爲影片本是感覺所自現，感覺譬如一問影片即其所自爲之一答，你如不問自沒有答。當我們妄求時，感官爲探問之具，遇到八識變的本質就生此影象；及至得到大解放無求即無問，什麼本質影象也就沒了，於是現量直證「真如」——即本體。這唯識上所謂「智與真如，平等平等」，「無分別智不變而緣」。再轉出「後得智」又來分別諸法自共相等，把無分別智——一名根本智——所證說出告訴我們，便是形而上學了。

大概意思如上已盡。在外人自未必都相信，在佛家的人也恐指摘我種種不對。但我的看法是如此，我認唯識家提出有形而上學的新方法，且比羅素柏格森的方法爲滿意，爲可信任。形而上學本來不能講，現在他能來講，這個大翻案祇有他做到了。並且很奇怪，最近哲理的開發都予他

不少的證明，兩個相反對的柏格森羅素都是他最大的幫忙的人。柏格森所操作方法同他固不對，而所得的道理却多密合，這是爲兩方都是研究一個東西——生命，生物——的原故。羅素所走一路用理智對外研究似與他不相干，而不料比柏格森還有更契合的地方。柏格森說「生命」係「緣延」是整的不可分的，這實在有點不對，因他墮於「常見」。羅素所主張得到安斯坦相對論而證明的「事情相續說」却幾於非斷非常，把唯識家所說，一塊石頭不是一塊石頭而是許多石頭相續，和反對靜體之義，都加以證明。我們常設想起古唯識家於地下而一覽西洋學說，他反對講形而上學反對靜體的物質在當日爲外道小乘所不喻的，乃至種種主張在當日無論如何同人家講亦不相信的，或自己要說沒有說出來的，都有這許多人來幫忙，一定歡喜的不知所云。實在唯識學在今日講，比古代容易得其解，但我斷言唯識學的機運並未到；其故後詳。

我們上面祇說唯識家對於形而上學不可經驗的開出一條經驗的路來，至概念判斷是否能使用，以及唯識家對於形而上學如何解決，都還不會說。這話在印度哲學概論第三

篇第一章講知識之界限效用問題替他說的很詳明，此處不能很多說。簡單說：概念判斷祇用在相對而不能施於絕對，「絕對」不是一個念，昔人所問形而上學的問題都要取銷。他在根本智，後得智中所得而告訴於我們的也沒有別的，就是「不可說不可念」，例如：本體心物一多的問題，那麼，就是非心非物，非一非多，乃至非有非無，乃至本體這句話就不對，凡有所說俱是戲論。若說也不妨，不過說了就不算，所以佛菩薩在大乘經論長篇大套談他的形而上學，祇是你不要當話聽罷了。真正的形而上學如是如是。於是乎唯識家的大翻案文章是翻而不翻，翻過來之意與未翻原案還是相符順的。

現在須要說明的有一樁事：何以西洋印度研究一樣的問題而印度人單開闢出這條路來？請拿我前面所列的表中，西洋同印度的情形一比，便知不同。表云：印度形而上學與西洋爲同物但研究之動機不同，隨着宗教甚盛且不變動。蓋兩方唯一之不同祇在研究的動機上，此不可不注意者。西洋人是什麼動機？可以說作知識的動機，科學的動機；印度人是什麼動機？可以說作行爲的動機，宗教的動機

。西洋人無論爲希臘時或文藝復興後，其研究哲學都是出於好知的意思，他們叫做「愛智」。印度人像是沒有那樣餘閒，他情志上迫於一類問題而有一種宗教的行爲，就是試着去解脫生活復其清淨本體，因爲這個原故，所以他們沒有哲學祇有宗教，全沒有想講什麼形而上學，祇是要求他實行的目標。例如吠檀多人講「梵天」，他就要去實做「梵天」；僧法人講「自性」「神我」他就要實做到神我，自性的各歸其位；都不是在那裏談什麼哲理。總而言之，他們的厭生，活，求出世，是他們的動機所在。要出世到那裏去呢？那麼，自然要找我本來是不如此的，宇宙本體是清淨的，果如何斯爲宇宙本體？這是他們問題之所在。於是就各出己見，這一家以爲如何如何，那一家以爲如何如何，並且把如何可以做到的路子訓示人去做。在他自己實宗教而已，我們則從他的教訓中抽取他的道理算作哲學。這與西方情形豈非大大不同！一個是出於第一條路向，一個是走到第三條路向上去。從這不同，其結果先分出一方形而上學可以失勢無人講，而這一方則不能，因他這種行爲是不能阻止的，則求本體講本體無論如何不能罷手。然此猶粘

果之小者，其大結果，即一方無論如何不能鬧得形而上學的方法，而一方則得以開闢出來也。這個道理並不難懂，就是我們在前所說的，你如果不息止要求，還是拿六個工具去探問什麼宇宙的本體，無論怎樣探求總是自己工具上的回報現象，沒有法子得到本體。必得要像印度人厭棄生活來息止生活庶乎可望摸着息止生活的窻——解放二執——而實證本體，此則唯識家所以成功於印度也。於是要問：印度宗派甚多皆有息止生活之法，佛家而外即沒有得息止的嗎？誠然如是。印度各宗要求息止生活大抵原相近似，其方法，即他們所謂瑜伽者，亦若比同。但所似所同者自外面粗形式看耳，其實內容殊異，而此事差之毫釐，謬以千里，故卒惟佛教一家得之。假若此事不爲人類的一種成功則已，苟得爲一種成功則不可不知其爲走第三條路之結果，而印度文明之所在也。

我們既說到此處，該把宗教來討論討論。形而上學之成就是印度人之小成就，假使印度人要有成就一定在宗教上，因爲印度原祇有宗教，而形而上學原是附屬於其內的。並且我們上面說他研究形而上學的動機是在宗教，出世，

却沒有說出宗教，出世的動機在什麼地方；此刻正好接續前邊來講宗教的動機，問他爲什麼要出世。我曾有一篇舊文章是在少年中國學會的宗教問題講演，在那裏面曾指明印度宗教的動機，並從以論定宗教的必要。此刻可以拿來敘說，並將原來要講明宗教的未盡之意補足之。

宗教是人類文化上很普遍，很重要的一樁東西。但是從近代遭許多人批評之後，各人都拿自己的意思來解釋宗教，你以爲宗教是這樣，他以爲宗教是那樣，以致一般入對於宗教都莫明其妙。所以我們現在對於宗教問題之解決實在是很緊要的。

我們現在要解決宗教的問題，頭一句自然要問宗教究竟何物？知道了這層然後對於宗教的真妄利弊此後存在不存在的話方好去說，否則無從說起。差不多將「宗教是什麼」弄明白了，各種問題便算已經解決了。絕不應明確的宗教觀念未得到便胡亂評斷什麼宗教的存廢！

我們看好多的宗教，形形色色，千奇百怪，什麼樣子都有很不一致。但我們要尋出他一致的地方，方能漸漸曉得宗教是怎麼一回事，而有一個明白真確的「宗教」觀念。這

所謂一致的地方就是所有宗教的共同必要條件。但若非是一致的，就不算宗教的必要條件，不過是某宗教或某項宗教的現象罷了。斷不應把這殊象認作『宗教』觀念構成的一義。如此研究下去我們得到一個歸結是：

所謂宗教的都是以超絕於知識的事物謀情志方面之安慰勉的。

我們就着衆人所認爲宗教的去研尋，尋到如此的結果。無論怎樣高下不齊，種種的宗教，個個皆然，沒有一個例外。除非那聚訟未決的孔教，或那立意闢創，未經公認的赫克爾一元教，倭鏗精神生活等等，有些不合而已。這個不合，不但不能證明我們結論之非，反倒看出我們結論之是。孔家是否宗教之所以聚訟未決，正以他不甚合我們所說的，才招致人家疑問。換句話說：如果孔家亦合乎這結論就不致聚訟不決了。這以見我們所說是深得宗教的本真！本來面目；而那赫克爾，倭鏗，都是要變更宗教面目的，當然不會同我們就宗教本來面目尋出的說法相合。他之不合於我們，正爲我們之吻合於宗教也。他們的說法都是拿着自己意思去說的，我們純就客觀的事實爲材料而綜合

研尋的，其方法原不同。方法所以不同，因爲我們只想知道宗教的真相，而他們則想闢宗教。凡意在知道宗教真相的，我們的說法大約無疑問的了。至於孔教何以非宗教而似宗教，何以中國獨缺乏宗教這樣東西，與赫克爾倭鏗之徒何以立意謀宗教之闢創，俱待後面去解說。這結論分析開來可以作爲兩條——宗教的兩條件：

一，宗教必以對於人的情志方面之安慰勉爲他的事務
二，宗教必以對於人的知識之超外背反立他的根據
這兩條件雖是從上頭一句話分析出來的，也是就客觀事實研尋出來如此。無論怎樣高下不齊的宗教，所共同一致的。我們試去講明這兩個條件，然後再合起來講那一句總的。

對於人的情志方面加以慰勉。可以說無論高低或如何不同的宗教所作皆此一事，更無二事。例如極幼稚低等拜蛇拜黃鼠狼乃至供奉火神河神瘟神種種，其仙神的有無，且無從說他，禮拜供奉的後效能不能如他所期，也不得而知。却有一件是真的，就是他禮拜供奉了，他心裏便覺得安寧舒帖了，懷着希望可以望下生活了。這便所謂對於情志

的勗勉。便是程度高了許多的大宗教，如基督教等其禮拜祈禱，喊上帝，語其實際也還是如此。乃至基督教所作用於托爾斯泰的，托爾斯泰所作用於基督教的，也還是如此。宗教除與人一勗勉之外，實不作別的事。此即大家所謂得到一個安心立命之處是也。在托爾斯泰固然當真得到一個安心立命之處，得到一個新生命，而其他基督教徒也未嘗不可說是如此。在較高的宗教固然能給人一個安心立命之處，即其他若拜蛇拜鼠也何嘗是不如此呢？不過各人所懷問題不同，得到的答也不同，——情志知識的高下淺深不同，得到的安慰勗勉因之而差異。若其得安慰勗勉則無二致。在當初像是無路可走的樣子，走不下去——生活不下去——的樣子，現在是替他開出路來，現在走得下去了。質言之，不外使一個人的生活得以維持而不致潰裂橫決，這是一切宗教之通點。宗教蓋由此而起，由此而得在人類文化中佔很重要一個位置，這個我們可以說是宗教在人類生活上之所以必要。（是否永遠必要，將來佔何位置下文去說）

對於人的知識作用處於超外背反的地位可以說無論高低

或如何不同的宗教所持皆此態度，更無二致。例如那蛇與鼠在禮拜他們的都說他是大仙具有特別能力。若照我們知識作用去論斷，總說不下去，他便不得立足了，所以他總要求超絕於我們知識作用之外。又如那火神瘟神我們並不會看見，而要認他們是有，也是在超乎知識作用地方去立足。基督教的上帝，婆羅門的梵天：；沒有不是如此的。無論他們的說法怎樣近情近理，他那最後根據所在，總若非吾人所與知。或為感覺所未接，或為理智所不喻。由此大家一說到宗教就離不了「超絕」同「神秘」兩個意思。這兩個意思實在是宗教的特質，最當注意的。我們試略加講說：

（一）超絕 所謂超絕是怎麼講呢？我們可以說就是在現有的世界之外。什麼是現有的世界呢？就是現在我們知識中的世界——感覺所及理智所統的世界。宗教為什麼定要這樣呢？原來所以使他情志不寧的是現有的世界，在現有的世界沒有法子想，那麼非求之現有世界之外不可了，祇有衝出超離現有的世界才得勗勉了。那一切宗教所有的種種「神」，「仙」，「帝」，「天」；的觀念都應於這個要求而出現的，都是在現有世界

之外立足的。因此一切宗教多少總有出世的傾向——捨此（現有世界）就彼（超絕世界）的傾向，因為一切都是於現有世界之外別闢世界而後藉之而得安慰也。「超絕」與「出世」實一事的兩面，從知識方面看則曰超絕，從情志方面看則曰出世。

（二）神秘 所謂神秘是什麼呢？大約一個觀念或一個經驗不容理智施其作用的都為神秘了。這只從反面去說他，他那積極的意味在各人心目中，不容說。宗教為什麼定要這樣呢？因為所以使他情志不寧的是理智清楚明瞭的觀察。例如在危險情境的人愈將所處情境看的清愈震搖不寧。托爾斯泰愈將人生無意義看的清愈不能生活。這時候只有掉換一副非理性的心理才得拯救他出於苦惱。這便是一切神秘的觀念與經驗所由與，而一切宗教上的觀念與經驗莫非神秘的也就是為此了。

超絕與神秘二點實為宗教所以異乎其他事物之處。吾人每言宗教時，殆即指此二點而說。故假使其事而非超絕神秘者即非吾人所謂宗教，毋寧別名以名之之為愈也。此類

特別處：「感覺所未接」，「理智所不喻」，「超絕」，「神秘」可以統謂之「外乎理智」，理智不喻的固是外乎理智，感覺未接而去說其體東西，便也是理智不喻的了。若神秘固是理智不喻的，超絕尤非理智範圍。（理智中的東西皆非東西，而相關係之一點也，超絕則絕此關係也）故一言以蔽之曰外乎理智。但理智是人所不能不信任的，宗教蓋由此而受疑忌排斥幾乎失其文化上的位置。這一點我們可以說是宗教在人類生活上之所以難得穩帖和洽。

分言之，則「對於人的情志方面加以勗勉」與「對於人的知識作用超外」為宗教之二條件，合起來說則固一事也。一事唯何？即前頭所標「以超絕於知識的事物謀情志方面之安慰勗勉」是已。此是一事不容分開。為情志方面之安慰勗勉其事盡有，然不走超絕於知識一條路則不算宗教；反之單是於知識為超外而去謀情志方面之安慰勗勉者亦不是宗教。必「走超絕於知識的一條路以謀情志方面之勗勉」之一事乃為宗教。所有宗教由此一事。特此一事之作法各有不同耳。或者是禮拜，或者是祈禱，或者是呪頌，或者諷詠，或者清靜，或者苦行，或者禁慾，或者瑜伽……

種種數不盡。然適可謂之一事——對於出世間（超絕於現有世界之世界，現有的世界則吾人知識中之世界也，具如上說，）致其歸依而有所事爲是也。此一事作得一點則得一點之勗慰，而愈作亦愈遠現世而趣近現世之超離。故此一事吾名之曰「出世之務」。宗教者出世之謂也。宗教之爲宗教如此如此，我們並不會有一絲增減於其間。我們既明宗教之爲物如此，夫然後乃進問：若此其物者在後此世界其盛衰在廢何如呢？我們還是要他好還是不要他好呢？我們試以前問爲主，後問爲副，而研求解答之。

若問宗教後此之命運，則我們仍宜分爲二題以求其解答：（一）人類生活的情志方面果永有宗教的必要乎？（二）人類生活的知識方面果亦有宗教的可能乎？假使不必要，而又不可能，則宗教終無從維持於永久。假使既必要，而又可能，夫誰得而廢之。此皆可兩言而決者。若其雖必要而不可能，或雖可能而不必要，則其命運亦有可得而言者。人類生活的情志方面果永有宗教的必要乎？我們要看以前曾賴宗教去勗慰的情志都是如何樣的情志，以後世界還有沒有這些樣的情志，這些樣的情志是不是定要宗教才得

勗慰。倘以後沒有這些樣情志，則宗教不必要。即有這些樣的情志，雖以前曾賴宗教勗慰，却非以後定要宗教而不能變更替換者，則宗教仍爲不必要。至於以後人類生活遷異，有沒有另樣須要宗教勗慰的情志，則吾人未曾經驗者，亦不欲說他。吾人唯就現有，以後仍要有，又無別種辦法者，而後說爲宗教的必要。

我們就着一般宗教徒在他正需要，接受，信奉宗教的時節，看其情志是怎樣的？再對着不信教的人在他拒却宗教的時節看其情志是怎樣的。結果我們看到前一種情志與後一種情志可以用「弱」，「強」兩字來表別他。所有前種的人他的情志都是弱的，他總自覺無能力，對付不了問題很不得意的，：：。所有後種的人他的情志都是強的，他總像氣力有餘樣子，沒有什麼問題，很得意的：：。大概教徒的情志方面都是如此「弱」的狀態，不過因爲問題不同，所以弱的有不同罷了。然則宗教是否即立足於人類情志之弱的一點上呢？不是的。如此狀態有時而變的不過當人類稚弱的時節如此，能力增進態度就改換了。雖改換却非宗教便要倒的。在以前人類文化幼稚的時期，見厄於自然，情

志所繫，問題所在，只不過圖生存而已。而種種自然界的東西，都是他問題中對付不了的東西，於是這些東西幾乎就莫不有神祇了。諸如天，地，山，川，風，雲，雷，雨……的神是也。而其宗教之所務，自也不外祈年禳災之類了。一旦文化增高，知識進步，漸漸能征服自然，這種自覺弱小必要仰賴於神的態度，就會改變。因為這是一個錯誤，或幻覺，人類並不弱小。（同後來征服自然最得意時節之自覺強大尊威一樣幻妄，都是一時的不能常久，記得羅素從考究天文而說人類渺小，這雖與前之出於主觀情志的「弱小」兩樣，但也不對，這怕是他們理性派的錯誤，但却非理性的錯誤，理性不會錯誤）宗教之所以在人類文化初期很盛，到了後來近世就衰微下來，所以在別的地方不受什麼排斥而翻在宗教勢強的歐洲大遭排斥，都是為人類情志方面轉弱為強的原故。有人以為近世宗教的衰敗，是受科學的攻擊，其實不然。科學是知識，宗教是行為。知識並不能變更我們行為，行為是出於情志的。由科學進步而人類所獲得之「得意」，「高興」是打倒宗教的東西，却非科學能打倒宗教。反之，人若情志作用方盛時，無論什麼

不合理性的東西他都能承受的。如此我們看這樣自覺弱小的情志在近世已經改變日後也不見得有了。（即有這類對自然問題因情志變了，也不走這宗教一途，）那麼，宗教如果其必要只在此，也將為不必要了。但是我們看見只應於這種要求產生的宗教不必要罷了，只這種現在不必要的宗教倒了罷了，宗教並不因之而倒，因為人類情志還有別的問題在。

雖然好多宗教都是為生存問題禍福問題才有的，但這祇世低等的動機，還有出於高等動機的。這高等動機的宗教，經過初期文化的印度西洋都有之。（唯中國無之，中國文化雖進而其宗教仍是出於低等動機，——禍福之念，長生求仙之念——如文昌，呂祖之類，其較高之問題皆另定他途，不成功宗教）不過一宗教成立存在絕非一項動機，一項動機也怕不成宗教所以很難分辨罷了。比較看去似乎還是基督教富於懺悔罪惡遷善愛人的意思，基督教徒頗非以生存禍福問題而生其信仰心者。我曾看見過一位陳先生（陳靖武先生的兒子）他本是講宋學的，後來竟奉了基督教。他把他怎樣奉教的原故說給我聽。話很長，很有味，此

時不及敘。簡單扼要的說：他不是自覺弱小，他是自覺罪惡，他不是怯懼，他是悔恨，他不求生存富貴，他求美善光明。但是一個人自己沒有法子沒有力量將作過的罪惡剷除，將悔恨之心放下，頓得光明別開一新生命，登一新途程，成一新人格——這如勇士不能自舉其身的一樣——只有

哀呼上帝拔我，才得自拔。他說上帝就在這裡，宗教的必須要在此等處。我很信他的話出於真情，大概各大宗教都能給人以這樣的勗慰。不單是基督教。這在宗教以前所予人類幫助中是最大之一端，在以後也很像是必要。人類自覺弱小惟怯可以因文化增進而改變，但一個人的自覺罪惡而自恨，却不能因文化增進而沒有了。（人類自覺生來就有罪惡這是會改變的，但一人作過罪惡而自恨，或因文化之進而進，）除非他不自恨則已，當真自恨真無法解救。這時他自己固不自恕，即自恕也若不算數。即他所負罪的人恕他，也都不算數。只有求上帝恕他一切，才得如釋重負恍若上帝在旁帮他自新，才覺頓得光明。幾乎舍此無他途，或走他途絕無如是偉力神效。然則宗教的必要是否即在此呢？還不是的。論起來這樣的情志後此既不能沒有

，而對他的勗慰舍宗教又無正相當的替代誠然是必要了。但這必要是假的，是出於「幻情」。明是自己勗慰自己，而幻出一個上帝來。假使宗教的必要只在這幻的上邊，也就薄弱的很了。（況且還有許多流弊危險此處不談）然而宗教的真必要固還別有在。

照上邊這一例，已經漸漸感覺說話的人與聽話的人所有材料——宇宙——同不同的問題。因為我亦曾有陳先生那樣的材料，即我亦曾厭恨自己，幾於自殺，所以對他所說的話得少分相喻。而大家若沒嘗過這味道的，就有難得相喻之感。但這還非難的，例如那某時期之托爾斯泰之宇宙便非我們大家一般人所有的了。（如有托爾斯泰的宇宙其人便——托爾斯泰——在那時他覺得「人生無意義」。雖然這五字你也認識，他也認識，仿佛沒甚難解，其實都並不解。這五字不過符號喚起大家的「人生無意義」之感罷了，大家若沒有此感，便如與瞎子說花怎的美觀，簡直不能相喻的。然聰明人，多情多欲的人多有此感，不過有強弱淺深之差。現在不管大家相喻到如何，姑且去說就是了。在托翁感覺人生無意義時節，他陷於非常之憂惱痛苦，不定那一時就

會自殺。却一旦認識了基督，尋到了上帝，重復得着人生意義，立時心安情慰而勉於人生。差不多同已死的人復得再生一般。這非宗教之力不及此。然則宗教的必要就在對付這類問題的麼？誠然宗教多能對付這類問題，而且有從這類問題產出的宗教。然還不定要宗教。這類問題——人生空虛無聊，人生究竟有何意義——也可徑直走入否定人生一途，也可仍舊折回歸還到勉於人生。由前一途其結果固必為宗教；或長生的出世法如道教及印度幾外道，或無生的出世法如佛教及印度幾外道。由後一途其結果則不必為宗教如托翁所為者，盡可於人生中為人生之慰勉，如孔家暨後之宋明儒皆具此能力者也。（關於孔家者後邊去說）並且我們很可以有法子保我們情志不陷於如此的境地，則宗教尤其用不着了。原來這樣人生空虛無意義之感還是一個錯誤。這因多情多欲一味向前追求下去，處處認得太實，事事要有意義而且要求太强，趣味太濃，計較太盛。將一個人生活的重心全挪在外邊。一旦這誤以為實有的找不着了，便驟失其重心，情志大動搖起來，什麼心腸都沒有。只是焦惶慌怖苦腦難集，一切生活都作不下去。在這

茫無着落而急求着落的時候，很容易一誤再誤抓着一個似是而非的東西便算把柄，如托翁蓋其例也。在生活中的的一件一件事情，我們常辨別他的意義，評算他的價值，這因無意中隨便立了個標的在，就着標的去說的。這種辨別評算成了習慣，挪到根本的人生問題還持那種態度，硬要找他的意義價值結果。却不曉得別的事所以可評算因他是較大關係之一點，而整個的人生則是一個獨絕更不關係於較大之關係，不應對之究問其價值意義結果之如何。始既恍若其有，繼則恍若其無，旋又恍若得之者，其實皆幻覺也。此種辨別計較評算都是理智受了一種「為我的衝動」在那裏起作用。一個人如果盡作這樣的生活，實是苦極。而其結果必倦於人生，會要有人生空虛之感竟致生活動搖，例今之羅素輩皆知此義。若於生活中比較的憑直覺而不用理智當可少愈，而尤莫妙於以理智運直覺使人涵泳於一「直覺的宇宙」中。凡倭鏗所謂精神生活，羅素所謂靈性生活皆同此也（按兩家於英語皆為 THE LIFE OF SPIRIT 字樣而說法不盡同，時下譯家對前多譯稱精神生活，對後多譯稱靈性生活，有個分別也好。）又若諸提倡藝術的人

生態度者，或提倡藝術生活者，或提倡以美育代宗教者，（此說之安否另議）其所傾向蓋莫不在此也。此其說過長，不能詳論。我們且只說此種傾向幾爲今日大家所同，而且很可看清改造後的社會那時人確然是這樣生活無疑。這樣生活作去，宗教當真有措而不用之勢。並非這樣生活太美滿，沒有什麼使情志不寧的問題，是我與宇宙融合無間，要求計較之念銷歸烏有，根本使問題不生也。什麼人生有意義無意義，空虛不空虛，短促不短促，他一概不曉得。這時是將傾欹在外邊的重心挪了回來，穩如泰山，全無動搖。因比而致情志動搖者既沒有，即無待宗教去勗慰，使宗教之必要在此，宗教將爲不必要了。然宗教之必要固不在此，而別有在。

我們尋繹少年中國學會田漢君與曾慕韓君爭論宗教的信仰，他意思裏所隱約指的宗教的必要，是能令我們情感豐富熱烈，而生活勇猛奮發。我們看差不多大家都認悲憫愛人的懷抱，犧牲一己的精神，是宗教家的模樣。這有沒有相通的關係呢？似乎是有的。這種特殊的懷抱與精神實出於一種特殊的宇宙觀——不由理智的而爲非理性的神秘的宇

宙觀。因他這種宇宙觀是宗教式的宇宙觀，所以多半是宗教家才得有此了。既然宗教家才得有此，此而必要，亦即宗教的必要了。我們看見有這種懷抱精神的人，他的生活很活潑奮發而安定不搖，可以說於他自己很必要的。而這樣人於人群也很必要的。然則宗教的必要是不是在這裏呢？這實非必要。我們覺得單就個人看，人的生活活潑奮發與溫愛的態度是必要的，若「悲憫」「犧牲」和田君所說的「白熱」似無必要。而生活活潑奮發與溫愛的態度非必宗教才能給我們，這是很明白的。若就人羣來看，雖然在現在我們很提倡悲憫，犧牲，熱情，却恐一旦社會用不着。都因社會有病，社會制度不良，或者文化低時人力不能勝天行，才需要這樣人。但這非長久如此，故爾救人的入殊非永遠的必要。假使宗教的必要不過如此，則宗教便也不得長久了。然宗教的必要固別有在。

這一個個必要的鑒定也不能很詳盡，我現在可以把宗教的真必要告訴大家了。這個話說出來似也不希奇，却待細細批評過，方曉得只有他是真的。從這真的必要纔產出真的宗教，宗教之真直到此才發現。這便是印度人——尤其

是數論和佛教……所問的問題。我們看小乘經（如佛本行集經等）上邊敍說佛當初是爲什麼出家，那就是代表本來的佛是應於那種要求而起的。（所以說作「本來的佛教」是因大乘教便稍不同，但我並不說大乘是後來纔有的。）照那經上的話大約可分作兩種問題，却有一種是尤常常說的。均略爲講明如下：

經上敍說佛未出家時發見了人生上的問題，使他心動情搖，屏去左右思惟莫釋約計有四次。頭一次略敍云：

太子出遊，看諍耕人，赤體辛勤，被日炙背，塵土全身，喘呷汗流。牛糜犁端，時時捶掣，犁稿研頰，鞅繩勒咽血出下流，傷破皮肉。犁揚土撥之下皆有蟲出，人犁過後，諸鳥雀競飛吞啄取食。太子見已，生大憂愁，思念諸衆生等有如是事。語諸左右悉各遠離，我欲私行。即行到一閭浮樹下，於草上跏趺而坐，諦心思惟，便入禪定。

以後第二次便是於城東門遇老人，第三次是於城南門遇病人，第四次是於城西門遇死人，每次有遇瞽屏人默坐，慘切憂思，不能去懷，大約便都是問題所在了。這四次中

頭一次是一種問題，後三次是一種問題。頭一次的問題意思是說「衆生的生活都是相殘」所以數論和佛教皆持慈悲不殺之義，不肯食肉。（由戒殺故不食肉，並不包在不吃葷範圍內，葷謂葱等之屬。）並且正在生機活潑欣欣向榮的菓蔬也不肯割採，只吃那老敗的。（此說偶忘其何出）差不多是他對着這樣殘忍的事，他心裏便疼一樣。他這個疼便是你大家所沒有的感覺，所以感覺不到的材料，即便去點明也還不喻的。像這衆生相殘的世界是他所不能看的，但是我們能想像世界衆生會有不相殘的一天麼？這明明是不可能的。連自己的生活尙不免於殘傷別物，那鳥獸蟲豸本能的生活怎得改呢？那麼這樣世界他就不能一日居，這樣生活他就不能往下作。他對於這樣生活世界唯一的要求就是脫離。我們試鑒定剖析他這種痛感或有沒有錯幻之處？有沒有可以安慰之法？後此世界能不能使他不生此感？他實在沒有錯幻之點可指，他出於吾人所不能否認之真情，頂多說他要求過奢罷了。但這由我們的情有所未至，對於他的情感不相喻，所以拿理智來評算情感，說這種隔膜無當的話。其實他這種的感是無可批評的，只有俯首承認。

並且這個是全無安慰之法的，客觀的局面固無法改變，主觀的情志亦無法掉換轉移。對於別種情志不寧時所用的轉移方法，如所謂使人涵泳於「直覺的宇宙」中者，至此全不中用。這個痛感便是直覺，（一切情感俱屬直覺）正以他出於直覺，而且不擾理智之單純直覺，所以不可轉移不能駁回。若問他於後此世界如何？我們可以很決斷不疑的明白告訴你，這種感情頂不能逃的莫過於改造後的世界了！因為後此人類的生活之尙情尙直覺是不得不然，這對以前固爲一種糾正補救，而其結果適以爲後來之自殺！（並且我們很看清楚那時所尙並非浮動激越走極端的感情，而是孔家平穩中和的感情，但其結果皆適以自殺。）就是說人類陷於非生此感不可之地步，引入無可解決之問題以自困也。所以吾人對此只有承認其唯一「脫離」之要求不能拒却。宗教自始至終皆爲謀現前局面之超脫，然前此皆假超脫，至此乃不能不爲真超脫真出世矣。宗教之真於是乃見，蓋以宗教之必要至此而後不拔故也。

然上面之一問題不常說，其常說者爲後三項老，病，死之問題。所以我們去講說印度人的問題時節亦常常只說這

三項便好。這三項爲一種問題，即「衆生的生活都是無常」是也。他所謂老，病，死，不重在老，病，死的本身。老固然很痛苦的，病固然很痛苦的，死固然很痛苦的，然他所痛苦的是重在別離了少壯的老別離盛好的病，別離了生活的死。所痛在別離即無常也。再節經文：

太子駕車出遊，……：既又出城西門見一死屍。衆人
蟻行，無量姻親圍繞哭泣，或有散髮，或有袒胸，悲
咽叫號。太子見已，心懷酸慘。還問馭者。馭者白言
，此人捨命，從今以後不復更見父母兄弟妻子眷屬，
如是恩愛眷屬生死別離更無重見，故名死屍。一切衆
生無常至時，等無差異。太子聞已，命車回宮，默然
繫念如前。終於城北門更見比丘，鬚髮畢除，著僧伽
黎，偏袒右肩，執杖擊鉢，威儀肅整，行步徐詳，直
視一尋，不觀左右。太子前問。答言我是比丘，能破結
賊，不受後身。太子聞說出家功德，會其宿懷。便自
唱言：「善哉！善哉！天人之中此爲最勝，我當決定
修學是道。」時年十九，二月七日，太子自念出家時
至。於是後夜中內外眷屬悉皆昏睡，車匿牽馬，踰城

北門而出。爾時太子作師子吼：「我若不斷生老病死憂悲苦惱，不得阿耨多羅三藐三菩提，要不還此！」

這是頂能代表他們的問題之一段話，但問題固不止一件。他們覺得好多事情不願看，不忍看見。比如看見花開得很好看，過天看見殘落了，此為最難過最不忍的時候。覺得沒法想！昨天的花再也看不見了！非常可憫的過不去。又如朋友死了，父母妻子恩愛家庭的人死了，真痛煞人！覺得不能受，我不能再活着！或者幼時相聚的人，一旦再見老了，要想恢復以前幼時樂境不可能了！恨煞人！或者看着親愛的人乃至餘人，病苦宛轉，將如何安慰他才好？急煞人！尤其是看見別人為其親愛病苦而着急時候，或看見別人為其親愛之死而哀痛時候——如佛之所見，——覺得實在難過不忍。我如何能叫死者復活以安慰他才好？我怎麼能够將世間的老病死全都除掉，永不看見！若這你的世界我則不能往下活！那麼唯一的歸向只有出世。

我們試驗別像如此的情感要求有沒有錯幻之處。大家要留意，他們印度人這種怕老病死，與中國人的怕老病死很不同。從印度式的怕老病死產出了慈悲勇猛的佛教。從中

國式的怕老病死，產生了一般放浪淫樂唯恐不遑的騷人達士，同訪藥求仙的修鍊家。都因根本上當初問題大有不同的原故。中國總是想：「一個人不過幾十年頂多一百年的活頭，眼看要老了！要死了！還不趕快樂一樂麼！」或者「還不想個長生不死的法子麼？」你看自古的文藝如所謂詩，歌，詞，賦所表的感情何莫非前一種；而自古以來的本土宗教如何所謂方士，道家者流其意向何莫非後一種呢？像這樣的感想姑無論其可鄙，實在是錯誤不合。他的錯誤始則是誤增一個我，繼則妄滅一個我。「我」是從直覺認識的，（感覺與理智上均無「我」。）但直覺只認識，無有判斷，尤不能區劃範圍。（感覺亦爾）判斷區劃理智之所事也。而凡直覺所認識者只許以直覺的模樣表出之，不得著為理智之形式。現在他區劃如許空間如許時間一範圍而判立一個「我」；又於範圍外判「我」不存；實誤以直覺上的東西著為理智之形式也。質言之，「我」非所論於存不存，更無範圍，而他全弄錯了，且從這錯的觀念上有許多設想，豈不全錯了麼！（此段話從認識論來莫輕忽看過。）印度人的感想則全與此不同，中國人是理智的錯計誤慮，而印度人則

直覺的真情實感也。印度人之怕死，非怕死，而痛無常也。

東西而是許多事情，不是恆在而是相續，吾儕言之久矣。

。於當下所親愛者之死而痛之，於當下有人哀哭其親愛之死而痛之，不是於自己未來之死而慮之，當他痛不能忍的時候，他覺得這世界他不能往下活，誠一瞬不顧者彼早自裁矣。但怕死不了耳，死了仍不得完耳。死不是這樣容易的必滅絕所以生者而後得死，所以他堅忍辛勤的求出世即求死。彼非怕死，實怕活也，與中國之慮死戀生者適得其反焉。故道家之出世寧名之爲戀世。此輩自慮其死者，蓋全不怕這些年中會要看見幾多他人之死；於朋友之死，於所親愛者之死想來都是不動心明了！何其異乎印度人之所爲耶？故一爲寡情，一爲多情，其不同有如此者，不可不辨也。寡情故運理智而計慮未來，多情故憑直覺而直感當下。此種真情實感，吾人姑不論其可仰。抑無從尋摘其知識上之疵斑。還有一層，情志之從理智錯計來者可以駁回轉易，中國人凡稍得力於孔家者便可不萌此鄙念。而情志之從直覺的實感來者，全不能拒却轉易。質言之前者是有法可想的，後者乃全無辦法也。而客觀一面亦復絕對無能改變。子無謂科學進步可以征服天行也。宇宙不是一個

宇宙但是相續亦無相續者，相續即無常矣。宇宙即無常更無一毫別的在。而吾人則欲得宇宙於無常之外，於情乃安此絕途也。吾固知若今日人類之老病死可以科學進步而變之也；獨若老病死之所以爲老病死者絕不變，則老病死固不變也。若問後此世界此種印度式情感將若何？我們可以很決斷無疑的明白告訴你，那時節要大盛而特盛。我且來不及同你講人類生活的步驟，文化的變遷，怎樣的必且走到印度人這條路上來。我只告訴你，這不是印度人獨有的癡情怪想，這不過人人皆有的感情的一個擴充發達罷了。除非你不要情感發達，或許走不到這裡來，但人類自己一天一天定要往感覺敏銳情感充達那邊走，是攔不住的。那麼這種感想也攔不住的會要臨到大家頭上來。我告訴你，你莫以爲人類所遇到的問題經人類一天一天去解決，便一天從容似一天，所謂問題的解決除掉引入一更難的問題外，沒有他義，最後引到這個無解決的問題爲止。除非你莫要去解決問題，還可以離得這頂困厄的問題遠些，但是人類一天一天都在那裏奮力解決問題那是攔不住的。那麼這

個問題便眼看到我們前面了。我們遇到這種不可抗的問題沒有別的，只有出世。即是宗教到這時節成了不可抗的必須要了。如此我們研尋許久只有這一種和前一種當初佛教人情志上所發的兩問題是宗教的真必要所在，宗教的必要只在此處更無其他。

從上邊最末所指出的這種必要，我們可以答第一條的問題：宗教是有他的必要，並且還是永有他的必要，因為我們指出的那個問題是個永遠的問題，不是一時的問題。蓋無常是永遠的：除非不生活，除非沒有宇宙才能沒有無常；如果生活一天，宇宙還有一天無常就有，這問題也就永遠存在。所以我們可說宗教的必要是永遠的，我們前頭說過，宗教即是出世，除非是沒有世間，才沒有出世，否則你就不要想出世是會可以沒有的。

人的情志方面，固是常常有出世的這種傾向，——宗教的要求——但是因這種傾向要求的原故，必致對於知識方面有叛離之勢。前頭我們講「超絕」「神秘」的時候，已經說明這個道理。這種叛離之勢，知識方面自然是不容許，他是拒絕這種超絕的要求，反對神秘的傾向而要求一切都在

知識範圍裏，沒有什麼除外。這兩種傾向要求既然如此的適相衝突，而人的生活是一個整的，統一的，不能走兩個方向的。假使這兩個方向都是不應否却的，那麼，豈不是要強他分裂為二？但是兩下裏只能迭為起伏的爭持，却是絕不會分裂為二的。他只有三條道：

- (一) 情志方面的傾向要求得申，而知識方面的被抑；
- (二) 知識方面的傾向要求得申，而情志方面的被抑；
- (三) 於二者之間有個真正的妥協，即是走出一條二者並得申達而不相碍的路。

現在要問的就是第三條走得出來走不出來。走得出來宗教就可能；走不出來，而只能走前兩條路，宗教就是不可能。第二條宗教的要求被抑，固然不成功宗教；就是第一條雖然成功宗教，却是一時假立的，還要翻下來的：所以這兩條路的結果都是宗教不可能。而偏偏現前這許多宗教同一般人的宗教信仰，幾乎都是走第一條路而成功的，就是說，情志方面占了上風，知識退避被抑，糊糊塗塗的妥協而來，因這並非是真妥協，一旦感情冷靜知識翻身，宗教就好像要倒下的樣子，所以大家就疑慮宗教是不可能

的了。我們因此要問：人類生活的知識方面果亦有宗教的可能嗎？

這現前大家所看見的同一一般人的宗教信仰使得大家心目中有了了一個宗教的格式：一則宗教信仰是不容你以常理推測批評的；二則所信仰的都尊尙絕對，而且能力特別大或無限，人要仰賴他；三則宗教對人都有很大束縛力，不容你同時再信仰別的，你要遷移改變也很難。這三條總起來，他一致的歸結就在誣抑人類的自己個性。蓋都爲人有所不知——對外面的宇宙或自己的人生——而宗教家造出個說法來解答他，這個解答在平時不見得就相信的，却是在情志不寧時有那疑問，就很容易的信受了，並且奉行他的教訓。宗教家原與信教的人在同一程度的社會，從這種程度的社會生出疑問還不過這個社會自己去答，所以他這個解說原非出於真的知識，自然要以常理不測爲遮攔。這個遮攔的承受就是上邊所謂知識方面的傾向要求被抑，也就是人的自己個性被誣抑。不可單看作知識被抑，實整個的自己被抑；知識方面原無所謂抑不抑，所抑者是傾向要求，傾向要求實自己也，個性也。人當情志不寧的時候，總

要得所歸依，夫後即安，所以宗教都建立一個主宰，他們就一心託命了。這一心託命自然又是人的自己的一個誣抑。他那不許懷疑，一面也是宗教的自固，一面還是安定人心，而人受他這種束縛自然又是一個誣抑。這差不多是從許多小宗教一直到基督天方的一定格式，其間所差的不過在所不知的頗兩樣罷了：

一種所不知的不是當真不可知，祇是他們知識沒到而已；那麼，他這種的『神秘』『超絕』『外乎理智』就算不得什麼神秘，超絕，外乎理智。例如那些雜亂崇拜許多神祇的，其神祇的存在和他的性質能力，都有超越世間之外同非尋常道理所能測的意味，便是這類宗教所要求的『外乎理智』所在。但就事實去看，這類的『外乎理智』都是由於人所不知而拿他所有的知識去造出來以應他情志方面的需要。譬如當初的人，不知打雷下雨是怎麼回事，於是就着他已有的知識去下解釋，說是有同人相仿的這麼一種東西，就是所謂神者在那裏做這件事情。所以你看他那說法，他那所由造成的材料，總不出原有的知識範圍，如說雷響是打鼓……他那關係總在他的正需要上邊，如科舉時代

拜文蟲。他爲衝開他現有的世界的狹迫，他就闢造這個，使情志有活動的餘地。這是很顯然的。他不得不拒絕別人本乎知識的批評而傾向於「外乎理智」一面。却又仍舊適用知識的形式，成爲一個觀念，同一片說辭，竟還以「外乎理智」這個東西納於理智範圍，自相謬戾，不知其不通。所以這種的「外乎理智」，只是知識的量不豐，理智未曾條達而有一種自相謬戾的現象。既沒有他所自爲「外乎理智」的事實，而且「外乎理智」也不成其「外乎理智」。等到知識增進，於向所不知者而知道了，那麼，當初的所謂「外乎理智」，也隨即取銷了。像這類的宗教，其爲走第一條路而成是不消說的。

一種所不知的是當真有一分不可的在內，並不能以知識量數的增進而根本取銷他的「外乎理智」。例如信仰惟一絕對大神如基督教，天方教之類，其神之超出世間，迴絕關係，全知全能，神秘不測，就是他所要求的「外乎理智」之所在。這實在是比以前那種「外乎理智」大不相同，進步多了。但我們就事實考之，也還是因人有所不知而就着所有的知識去構成的，以應他自己情志方面的需要。不過這所

不知者，却是宇宙的，人生的根本究竟普遍問題，與醉不同罷了。譬如對於一切生命不知道他從何而來，忽生忽死，遭禍得福，不由自己，不知道何緣致此，便去替他下解釋而說爲有上帝「造物主」了。緣這類的根本究竟問題，無論知識如何增進，得到許多解答，而始終要餘不可知的一分。斯賓塞在他的第一原理第一二三四章中講最明白可以拿來參看，此不多說。因爲這種問題含有不可知的一分在內，所以在這種問題上闢造一說以爲解答而主張其爲「外乎理智」，以拒絕人之批評時，可以悍然若無所恃，而在旁人也很難下批評似的。故此這類絕對大神教，佔四年限很久，不輕容易倒下來，即或知識進步，仍舊不足以顛覆他，不能完全取消他，因爲始終餘有不可知的一分的緣故。這不是知識的量增加所能革除的，這必待理智條達，認識論出來，把知識本身是怎麼一回事弄明白了，方能使他自鏡其失。譬如基督教所謂上帝六日造世，聖母瑪利亞童貞受孕，等等一些話，知識進步，宗教家自己也收起來說了。但所取銷的只不過宗教中關於上帝的一篇說辭，至於上帝本身尙非容易取銷的。而且因爲這一層一層把說辭

剝掉，和人的心思日巧的原故，這個神的觀念由實入虛，由呆入玄，別有所謂神學，形而上學，來作宗教的聲援護符，宗教更不易倒。然而等到哲學上大家來酌問形而上學的方法的時節，雖然對於所不可知的一部分——宇宙之本體，已往的緣起，此後之究竟等等——仍是不能知道，但是宗教，神學，形而上學對於這些問題皆為胡亂去說却知道。於是到此際無論怎樣圓滑巧妙，也不能够再作宗教的護符，而途窮路絕了。此類宗教其當初立足是在第一條路也不消說了。

大家因為看見宗教如此就料定宗教無法圖存，其實不然。你們要曉得世界宗教最盛且多又發達最高明的是在印度；你們於印度宗教並不會加意，而尤於其最高明之佛教還完全隔膜莫明其妙，而所見不出基督天方之屬，則何足以衡論乎！這個不同所在大約因為印度人的宗教動機是與別的地方兩樣。別的地方多半是情志怯弱，所以其結果必至馴抑個性；印度人多半不是想有所仰賴託命而是堂堂正正要求出世——，他們叫做『還滅』——很不容易就信受宗教家的無理解說，而要討論辯難，其人的個性是很伸展的，

絕不得以他方為例。從這論難，所以產出哲學和他的論辯術，而哲學所究討得的他就拿去實行，因他原是為實行而究討的，所謂實行即種種苦行瑜伽之類，這些都是因其思想而各不同的，及至修證有得則又宣諸口還以影響於思想，他是即宗教即哲學，即哲學即宗教的。這情形他方那裏有呢？他因此之故竟可以有持無神論的宗教，這在西方人聽了要不得其解的。數論，佛教反對宇宙大神的話很多很明白詳印度哲學概論。就是其他如勝論宗，尼耶也宗，瑜伽宗等其有神無神也都難定，即神的觀念不廢，也不是他哲學中的重要觀念。雖然如此，印度的許多宗教還是在人類知識方面說不過去的，惟一無二祇佛教是無可批評確乎不拔的。因為這許多宗派無論如何高明却仍不出古代形而上學模樣，對那些問題異論齊興，各出意見；其無以解於妨難而不能不倒，蓋不待細說了。惟佛教大大與他們兩樣：蓋他們都要各有所說，而佛教在小乘則雖有所說却不說這件事，在大乘則凡有所說悉明空義，且此空義蓋從確實方法而得。空義佛教之所獨也，自佛而外無論印度乃至他方無不持有見者，則其所見悉不能安立。形而上學實應客

一切見。此空一切見在西方人亦稍稍見及之，例斯賓塞所論「知識之相對性」，布萊得雷所論「現象與本體」之類；又後世吠檀多大師商羯羅亦能爲此言。然此固猶一見解，於空尚隔萬重山也。佛家之空始於非空，現量所得寧曰「實相」。這就是前面所敘唯識家的方法，於不變而緣的根本智中實證真如，待後得智中重現身土，乃爲諸有情說出來的。這時候得到一個巧合，就是「外乎理知」實成其爲外乎理知而又不外乎理知：於情志方面外乎理知的傾向要求固然申達，而又於知識方面之不容超外的傾向要求也得申達，互不相碍。何以故？所論外乎理知原不單是神秘而且重在超絕。在一般人替宗教解除知識方面之批評困難的時候，就想把宗教上的觀念和經驗都歸到直覺，而說宗教是屬於直覺範圍的，理智不應來批評。這祇有相當的是處，好多宗教固是依靠直覺的；但在宗教中佔最重要地位的印度幾種宗教與此相反而排斥直覺；而且就是那依靠直覺的宗教你提出直覺來也祇能圓成他的神秘，不能圓成他的超絕，但宗教實不能離超絕一義的。像那改超神爲汎神，改求天國於他世爲闢天國於此世和今日倭鏗心中的宗教，自然差

不多不外乎直覺，但這不能算數，因爲他們是削去超絕，收回出世，祇餘下神秘意味的假宗教。出世傾向是宗教的本來面目，非尋覓出超絕的根據，出世就爲不可能，宗教就爲不可能。尚用直覺，體會神秘，此宗教與藝術之所同也，宗教所獨，實在超絕，然超絕實無論如何不能逃理智之批評得知識方面之容納。今佛家此方法乃得其解決之道，而所謂出世，所謂宗教今日乃得其解。唯識上說根本智云：「此智遠離所取能取故，說名無得及不思議，是出世間無分別智。斷世間故，名出世間。二取隨眠，是世間本。唯此能斷，獨得出名。」蓋一個感覺即自現一形象，所謂現前世間即在於此，遂若世間不出現前，以不能超感覺而有故也。欲超現前必超形象，然何有非形象者，於是超絕爲妄想。惟此根本智實證真如遠離能所取，才沒有形象，乃真超出現前了。所以他說什麼叫「出世」呢？祇此斷了世間根本的二取隨眠的根本智或名無分別智直證真如的時節，才能叫作「出世」。世間之所以爲世間在能所對待，出世之所以爲出世在斷能所而成一體，此不可不識也。真如之體不屬世間，知識不及，且爲超絕，而又現量所得，初

亦不妨說爲仍在知識範圍。真如絕對，概念作用所不能施，是爲超絕，而後得智興，納之名言權爲人說，又不妨屬諸知識範圍，雖表諸名言而隨表隨遮不壞其絕對，如斯善巧，兩面俱圓。頃所謂「外乎理知」實成其爲外乎理知而又

不外乎理知者此也。宗教於是可能，於是安立。

宗教者出世之謂也，方人類文化之萌，而宗教萌焉；方宗教之萌而出世之傾向萌焉。人類之求生活傾向爲正，爲主，同時此出世傾向爲反，爲客。一正一反常相輔以維繫生活而促進文化；生活走一步，文化進一步，而其生活中之問題與其人之情志知識所變現於其文化中之宗教亦進一步。宗教實與文化俱進，而出世傾向亦以益著，此不可掩者也。但走至中途亦有變動，譬之近世若無事宗教者。此由知識方面以方法漸明而轉利，有可批評之點悉不能容；又情志方面以征服自然而轉強，無須仰賴他方之安慰勗勉也。然此皆一時之現象，不久情志方面之不寧，將日多，日大，日切；因爲到後來人類別的問題都解決的時候，就是文化大進步的時候，他就從背影裏現到意識上，成了唯一

面所敘托爾斯泰以及印度人所問的。必要低的問題——生活問題——都解決了，高的問題才到了我們眼前。所謂低的問題都解決的時候非他，即理想的改造後之社會也；到那時候人類文化算是發達的很高了，則其反面的出世傾向也就走到他的高處。我們在第三章中曾列舉人類生活有可滿足的，不定得滿足的，絕對不能滿足的，第三次問題。人類是先從對於自然界要求物質生活之低的容易的問題起，慢慢解決移入次一問題，愈問愈高，問到絕對不能解決的第三問題爲止。我們試看印度人——尤其是原來的佛教人——所問的問題，不就是第三問題嗎？他要求生活，而不要看見老病死，這是絕對做不到的，別的問題猶可以往前奮鬥，此則如何？他從極強的要求碰到這極硬的釘子上，撞到一堵石牆上，就一下翻轉過來走入不要生活一途，以自己取銷問題爲問題之解決。此非他，即我們前面所列人生之第三路向是。第三路向是違悖生活本性的，平常生活中用不着，凡沒有這個問題而用他，都是無病呻吟自爲錯謬。惟第三問題要用第三路向，惟第二問題要用第二路向，惟第一問題要用第一路向。西洋人蓋走第一路向而於

第一問題大有成就者；而印度人則走第三路而於第三問題大有成就者——成就了宗教和形而上學。

但是我們怎麼能說印度人是文化發達最高的呢？印度文化種種方面尚在幼稚，是大家知道的，不能否認；但是他文化雖未發達到高處，却是和文化發達到高處有同樣的境地；這就是說他對於低的問題雖未解決而像解決一樣。大約印度當時因天然賜予之原生活差不多不成問題，他們享有溫熱的天氣，沃腴的土地，豐富的雨量，果樹滿山，穀類遍地，不要怎樣征服自然才能取得自己的物質需要，而且天氣過熱也不宜於操作；因此飽足之餘就要來問那較高的問題了。大家都以為印度人沒法生活才來出世，像詹姆士所說：印度人膽小不敢奮鬥以求生活，實在閉眼瞎說！印度人實在是極有勇氣的，他們那樣堅苦不撓何嘗不是奮鬥，不過其心思精力所注都在精神方面，而在深山之中樹林之下去做他那種精神生活罷了。印度文明之產生在此。在今日他這種文明的價值，成績，我們因為遠隔的遠不容易認識估計，却是我們想他們從古以那麼許多人來走這一條路，走了這麼許多年，他所走出去的一定很遠，不過因

為我們還不會有他的問題更看不到那條路——出世的路——所以就是睡着眼來看他，也看不見究竟走出多遠。祇有那殘留的印度典籍如佛教藏經，外道各宗的經書，其量數之鉅是見於外面的一點痕跡！

我們對於印度文化在精神生活方面的成就大概的說過了，現在要來觀察中國文化的這一面情形。中國文化在這面的情形很與印度不同，就是於宗教太微薄，我們曾經說過。因此中國的宗教沒有什麼好說的，而在他文化裏邊頂重要的似乎是他那無處不適用的玄學——形而上學。那麼我們就來看他的形而上學如何。我面前邊說過形而上學這個東西自西洋人痛下批評後幾乎無法可講，如果不於其批評外開闢方法，那麼，不論講得怎樣都是不值一錢。印度的佛家如我們所觀察似乎覺得自己開闢出一條路來的，然則我們就要問：中國的形而上學是否與他方古代形而上學一樣陷於西洋人所批評的錯誤，還是另有好方法呢？他這方法與印度的是一樣還是各別呢？我們仔細審量後，可以說中國並沒有陷於西洋和印度古代形而上學的錯誤，亦與佛家方法各別不相涉。他是另自成一種形而上學與西洋

印度的全非同物，我已在表內開明。有許多人因爲不留心的結果不覺得這三方的形而上學有什麼根本的不同就常常誤會牽混在一處來講。譬如章太炎，馬夷初，陳鐘凡諸位都很喜歡拿佛家唯識上的話同中國易經，莊子，來相比附；說什麼乾坤就同於阿賴耶識，末那識一類的話，這實在是太大的錯誤！大約大家都有一個根本的錯誤，就是以爲人類文化總應該差不多，無論他是指說彼此的同點，或批評他們的差異，但總以爲是可以拿着比的。其實大誤！他們一家——西洋，印度，中國——都各自爲一新奇的，類異的東西，初不能相比。三方各走一路，殆不相涉，中國既沒有走西洋或印度那樣的路就絕對不會產生像西洋或印度的那樣東西，除非他也走那路時節。你們如果說中國形而上學的某某話，就是印度佛家唯識的某某話，那我就請你看中國人可曾有印度人那樣奮力齊奔於人生第三路向嗎？如果你承認不會有，那麼印度形而上學在中國何從產生出來？即使他們所說的話盡管相似到十分，如果根本不同時就不得算同，不得相比。據我所觀察中國形而上學與西洋和印度的根本不同，可分兩點去說：

(一)問題不同 中國形而上學的問題與西洋，印度全然不同，西洋古代和印度古代所問的問題在中國實是沒有的。他們兩方的問題原也不盡同，但如對於宇宙本體的追究，確乎一致。他們一致的地方正是中國同他們截然不同的地方，你可曾聽見中國哲學家一方主一元，一方主二元或多元；一方主唯心，一方主唯物辯論嗎？像這種呆板的，靜體的問題中國人並不討論。中國自極古的時候傳下來的形而上學作一切大小高低學術之根本思想的是一套完全講變化的——絕非靜體的。他們祇講些變化上抽象的道理很沒有去過問具體的問題。因爲這問題不同的原故其情形因也不同，他們儘祇傳習講說而很少爭辯，分開黨派各提主張，互相對峙的。雖然一家文化初起的時候因路向尙無定，思想向各方面發展種種都有一點萌芽，中國也許間或有些與印度西洋相似的，譬如老子所說的：「有物混成，先天地生」似很近於具體。但老子的道理終究不在靜體，他原亦出於古代的易理：「歸藏」——而講變化的。況且祇萌芽這一點總不能算數，若因爲這類的相似就抹煞那大部分的不同總不應

該。你不要把中國的金，木，水，火，土，五行當作印度地，火，水，風，四大一樣看：一個是表抽象的意味，一個是指具體的物質，並不能牽混爲一的。

(二)方法不同 中國形而上學所講既爲變化的問題則其所用之方法也當然與西洋印度不同。因爲講具體的問題所用的都是一些靜的，呆板的概念在講變化時絕對不能適用，他所用的名詞祇是抽象的，虛的意味。不但陰陽乾坤只表示意味而非實物就是具體的東西如「潛龍」，「牝馬」之類到他手裡也都成了抽象的意味，若呆板的認爲是一條龍，一匹馬，那便大大錯了。我們認識這種抽象的意味或傾向是用什麼作用呢？這就是直覺。我們要認識這種抽象的意味或傾向完全要用直覺去體會玩味才能得到。所謂「陰」「陽」，「乾」，「坤」因爲感覺所得不到，亦非由理智作用之運施而後得的抽象概念。理智所製成之概念皆明確固定的而此則活動渾融的也。

從上面所說看來，可見中國的形而上學在問題和方法兩層完全同西洋人印度人兩樣。在西洋古代合印度的幾外道所講的都是靜體問題而因爲方法的不講求，所以陷於錯誤

。以後再談那類形而上學都要提出新方法纔行。至於中國的形而上學全然不談靜體，並且所用的方法也與西洋印度不同，所以近世批評形而上學可講不可講與方法適用不適用的問題，都與中國的形而上學完全不相干涉。我們上面所說的兩點實在甚關重要，如果不能認清，我們沒有法子說中國形而上學可以站得住。如果一個不小心就錯繆的要不得，大約古來弄錯的人也很多，所以我們頗看見有人注意加以針砭。我記得陳淳很辨別太極兩儀非物之一點；又偶翻到宋元學案裏邊有許白雲答人問的話，大概的意是說，太極兩儀都不過是一個意思，周濂溪就慮人不明白要以太極爲一物，所以加無極在上邊，然至今猶有人以兩儀爲天地者，這實在大大不可，太極是理，陰陽是氣，理與氣與形是不能混的，合起來說固然形稟氣而理具氣中，分之則形上形下不可以無別也。他這個話非常之對，中國學術所有的錯誤就是由於方法的不謹，往往拿這抽象玄學的推理應用到屬經驗知識的具體問題；如中國醫學上講病理藥性其方法殆多不合。並且除掉認請這些地方之外，還有我們更根本重要應做的事，就是去弄清楚了這種玄學の方

法。他那陰陽等觀念固然一切都是直覺的，但直覺也祇能認識那些觀念而已，他並不會演出那些道理來；這蓋必有其特殊邏輯才能講明以前所成的玄學而可以繼續研究。在前人頗拿他同數理在一起講，這或者也值得研究。但我於此實無研究不敢輕易說話，不過我們一定可以知道這個方法如果弄不出來，則中國一切學術之得失利弊就看不分明而終於無法講求。我們又相信除非中國文明無一絲一毫之價值則已，苟猶能於西洋印度之外自成一派多少有其價值則爲此一派文明之命根的方法必然是有的，祇待有心人去弄出來罷了。此非常之大業國人不可不勉！

此刻我們來講中國這一套形而上學的大意。中國這一套東西大約都具於周易。周易以前的歸藏，連山，和周易以後流布到處的陰陽五行思想，自然也不能全一樣，然而大致總一樣的，足可以周易代表他們。又講易經的許多家的說法原也各有不同，然而我們可以說這所有許多的不同無論如何不同却有一個爲大家公認的中心意思就是「調和」。他們雖然不一定像這樣說詞，而他們心目中的意思確是如此其大意以爲宇宙間實沒有那絕對的，單的，極端的，一

偏的，不調和的事物；如果有這些東西也一定是隱而長現的。凡是現出來的東西都是相對，雙，中庸，平衡，調和。一切的存在都是如此。這個話都是觀察變化而說的，不是看着呆靜的宇宙而是看宇宙的變化流行。所謂變化就是由調和到不調和或由不調和到調和。仿佛水流必求平衡，若不平衡還往下流。所差的，水不是自己的活動，有時得平衡即不流，而這個是不斷的往前流，往前變化；又調和與不調和不能分開，無處無時不是調和亦無處無時不是不調和者。陰陽等字樣都是表示相對待兩意味或兩勢力。在事實上爲兩勢力。在吾人觀察上則爲兩意味，他們說無處無陰陽即無處非調和而此一陰或一陽者又各爲陰陽之和。如是上下左右推之，相對待相關係於無窮。相對待固是相反而即是相成，一切事物都成立於此相反相成之調和的關係之上；純粹的單是沒有的，真正的極端是無其事的。這一個意思我認爲凡中國式思想的人所共有的；似乎他方也偶有一點，不過我記不清；我祇記得從前看到一本書叫做相對原理 PRINCIPLE OF RELATIVITY 是美國人卡魯士 CARUS 著的，他講安斯坦的相對論，其間有好多話惹

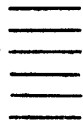
我注意。他所有的話都根據「宇宙是大流」的意思而說一切東西都在這大流中彼此互相關係。其最要緊的話就是：一切都是相對，沒有自己在那裏存在的東西。似乎同我們的意思很相契合，我覺得安斯坦的發明不但使兩相遠不相涉之外的靜的羅素哲學與內的動的柏格森哲學得一個接觸，並且使西洋的，印度的，中國的，東西都相接觸。又柏格森的哲學固與印度思想大有幫忙，似也有為中國思想開其先路的地方。譬如中國人所用這出於直覺體會之意味的觀念，意有所指而非非常流動不定，與科學的思路扞格不入；若在科學思路佔唯一絕對勢力的世界就要被排斥不容存留；而今則有柏格森將科學上明確固定的概念大加指摘；他以為形而上學應當一反科學思路要求一種柔順，活動的觀念來用。這不是很像替中國式思想開其先路嗎？

這形而上學之所以為其形而上學的，有一個根本的地方就是無表示。凡一切事物的存在為我所意識的都是一個表示，平時。我們的說話法一名一句都是一個表示；不但語法，即所有感覺也都是一個一個的表示。因吾人是生物一思一感皆為有所問而要求一個答，就必須有表示。無意旨

的不表示是與我們不相干的，不是我們所能意識及感覺的。所謂要求表示就是要求對於他們的實際問題有關，有影響，這是生物的本性。從這本性就發生知識，其精的即為科學。形而上學則超出利害關係以求真，所以不是這一路。譬如我們說的變化都是由調和到不調和結果又歸於調和，我們祇是不用言語來表他，實在這從調和到不調和的兩者中間也未嘗不調和，沒有法子可以分出從某至某為調和，又某某為不調和；即求所謂調和不調和實不可得，不過言語表明的力量限於如此罷了。我們直覺所認的一偏不調和，其實還是調和，此下之調和與上之不調和又為一調和，如是之調和為真，蓋兩相消而無表示也，然無表示亦一表示。這不惜為兩相衝突的說話就是形而上學的說話，凡是形而上學的說話都是全反平時說話法的，若不與平常說話相反就不是形而上學。蓋非翻過這些生物的態度不可。柏格森之以形而上學為反科學的，亦可為此種派頭開其先。

我們試就易卦講幾句。卦蓋即懸象以示人之意，每一個卦都是表示一個不調和，他是拿這些樣的不調和來代表字

由所有的不調和。他的數目或者加演再多也可以，不過姑且定六十四卦來說。這一卦又分個內外，上下，還又分六層次去講；例如，易經頭一個卦：



這卦是乾上乾下，又從底下挨着次序一爻一爻也都是一一的表示。最下一陽爻——他們叫做初九——因為陽伏藏在下面就用「潛龍」兩字表那意味，在這種意味上最好是勿用，勿用其占得的意味也；如是象如是占爲一調和。我看見周易折中引饒魯的話最明白，他說：一爻有一爻之中；如初九潛龍勿用，就以潛而勿用爲中；九二見龍在田利見大人，就以見爲中；九三君子終日乾乾，就以乾惕爲中；九四或又在淵，就以或又爲中；卦有才有時有位不同，聖人使之無不和平中。這根本即是調和就好，極端及偏就要失敗。還有我仿佛記得王船山講這乾卦說，有一完全坤卦隱於其後，頗爲別家所未及，要算是善於講調和的。如是之中或調和都祇能由直覺去認定，到中的時候就覺得儼然真是中，到不調和的時候就儼然確是不調和，這非理智的判斷

不能去追問其所以，或認定就用理智順着往下推；若追問或推理便都破壞密特講不通了。

關於這面的話大約祇好以此爲止，因爲自己沒有什麼研究也說不出別的話來。不過我很看得明孔子這派的人生哲學完全是從這種形而上學產生出來的。孔子的話沒有一句不是說這個的，始終祇是這一個意思，並無別的好多意思。大概凡是一個有系統思想的人都祇有一個意思，若不只一個，必是他的思想尙無系統，尙未到家。孔子說的「一以貫之」恐怕即在此形而上學的一點意思。胡適之先生以爲是講知識方法似乎不對。因爲不但是孔子就是所有東方人都不喜歡講求靜的知識，而況儒家盡用直覺，絕少來講理智。孔子形而上學和其人生的道都不是知識方法可以去貫的，胡先生沒有把孔子的一貫懂得，所以他底下說了好多的「又一根本觀念」，其實那裏有這許多的根本觀念呢！不過孔子中心的意思雖祇一點，却演爲種種方面的道理，我們要去講他自然不能不一分講，但雖然分講合之固一也。我們分講於下：

我們先說孔子論人生哲學出於這種形而上學之初一步。

就是以生活爲對，爲好的態度。這種形而上學本來就是講「宇宙之生」的，所以說「生生之謂易」。由此孔子讚美歎賞「生」的辭很多，像是：「天地之大德曰生」，「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉」，「致中知天地位焉，萬物育焉」，「唯天下至誠爲能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育則可以與天地參矣」，「天地變化，聖人效之」，「大哉聖人之道洋洋乎發育萬物，峻極於天」，如此之類總是贊歎不置。這一個「生」字是最重要的觀念，知道這個就可以知道所有孔家的話。孔家沒有別的，就是要順着自然道理頂活潑頂流暢的去生發。他以爲宇宙總是向前生發的，萬物欲生，即任其生，不加造作，必能與宇宙契合，使全宇宙充滿了生意春氣。於是我們可以斷言孔家與佛家是不同而且整整相反對的了。好多人愛把兩家拉扯到一起講。自古就有什麼儒釋同源等論，直到現在還有這等議論。你看這種發育萬物的聖人道理豈是佛家所願意的嗎？他不是以萬物發育爲妄的嗎？他不是要淪在生死的嗎？他所提出的「無生」不是與儒家最根本的

「生」是恰好反對的嗎。所以我心目中代表儒家道理的是「生」，代表佛家道理的是「無生」。中國人性好調和所以講學問總愛將兩個相反的東西拉扯附會。又因爲佛家傳到中國來漸失本來面目，在唐以後盛行的禪宗差不多可以說爲印度原來沒有的，他既經中國民族性的變化從中國人手裏出來，而那宋明學家又曾受他的啓發，所以兩方更容易相混。即使禪學宋明學相類也不得爲佛家孔家之相類，而況他們初不相類呢！大家總有一個錯誤，在這邊看見一句話，在那邊看見一句話，覺得兩下很相像，就說他們道理可以相通，意思就是契合了。其實一家思想都是一個整的東西，他那一句話皆於其整的上面有其意思，離開整系統則失其意味；若剖析零碎則質點固無不同者，如果不是合成整的，則各人面目其何從見？所以部分的相似是不算數的。我中國人又頭腦籠統，絕少辨察明利的人，從來討論這兩家異同問題的，多是取資禪家的話愈沒有明確的見解；祇有吳瑒齋先生作過一篇王學雜論是從唯識上來批評的，很能够一掃游詞浮論，把兩家的根本分別之處得到了。他說：「王說生生不息之根，正窮生死蘊，恒轉如流，異生

所以在纏，智者斯於澄斷，而彼輩方以流行無間爲道體之本然，此中庸至誠無息之說所爲近於天磨，而彼宗所執之性非無垢淨識明矣」。這話是不錯，儒家所奉爲道體的正，是佛家所排斥不要的，大家不可以不注意。

其次我們看孔子從那形而上學一定先得知其無表示的道理。大家認識了一一的象——一表示——就以爲他果然如此，不曉得他是浮寄於兩相反的勢力之上而無根的。根本是無表示，大家祇曉得那表示，而不曉得這表示乃是無表示上面的一個假象。一個表示都是一個不調和，但所有表示却無不成立於調和之上以所，所有一切同時都調和同時都不調和，不認定其表面之所示現爲實。尋常人之所以不能不認表示而不理會無表示者，因爲他是要求表示的，得到表示好去打量計算的。所以孔子有一個很重要的態度就是一切不認定。易經上說：「易之爲書也不可遠，爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下无常，剛柔相易不可爲典要，唯變所適」；論語上就明白指出所持的態度說：「子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我」；又說：「我則異於是無可無不可」。又不但對於其實不如何的而認定其如何，

是錯，並且一認定一計算在我就失中而傾欹於外了。平常人都是求一條客觀呆定的道理而秉持之，孔子不全這樣。判定這個是善那個是惡，這個爲是那個爲非，這實是大錯！我們覺得宋明學家算是能把孔子的人生重擬出的，大體上沒有十分的不對，所有的不對祇在認定外面而成了極端的态度和固執。（明人稍好一點）他們把一個道理認成天經地義，像孔子那無可無不可的話不敢出口。認定一條道理順着往下去推就成了極端，就不合乎中。事實像是圓的，認定一點拿理智往下去推則爲一條直線不能圓，結果就是走不通。譬如以愛人愛物這個道理順着往下推去必至流於墨子兼愛基督博愛的派頭；再推就到了佛教的慈悲不殺；再推不但不殺動物也要不殺害植物才對；乃至一石一木也要不毀壞他才對；那麼，那個路你怎麼走呢？你如果不能做到最後盡頭一步，那麼，你推理何以無端中途不往下推？你要曉得不但後來不能推，從頭原不應判定一理而推也！所以孔子主張「親親而仁民，仁民而愛物」；在我的直覺上對於親族是情厚些，就厚些；對於旁人略差些，就差些；對於生物又差些，就又差些；對於木石更差了，就更差些

。你若判定情厚，多愛爲定理而以理智往下推尋。把他作成客觀道理而秉持之，反倒成了形式沒有真情，繆戾可笑，何如完全聽憑直覺！然而一般人總要推尋定理，若照他那意思看，孔家所謂『釣而不綱，弋不射宿』，『君子遠庖廚』未免不通；既要釣何如綱，既不綱也就莫釣；既要弋就射宿，既不射宿也就莫弋；既不忍食肉就不要殺生，既殺生又何必遠庖廚。一般人是要講理的，孔子是不講理的；一般人是求其通的，孔子則簡直不通！然而結果一般人之通却成不通，而孔子之不通則通之至。蓋孔子總任他的直覺倒沒有自己打架，而一般人念念講理事實上祇講一半，要用理智推理結果仍得憑直覺。我們的行爲動作實際上都是直覺支配我們的，理智支配他不動；一邊自己要用理智，一邊自己實不聽他臨時直覺叫我們往那邊去我們往那邊去。這種自己矛盾打架不過人自己不覺罷了，其實是無時無刻不這樣的，留心細省就知道了。調和折衷是宇宙的法則，你不遵守，其實已竟無時不遵守了。極端的事，一偏的事，那裏是極端？那裏是一偏？他對於真的極端還是折衷，他對於真的一偏還是調和。其實無論何人自認爲澈

底往下推的也都是不講理——就是說沒有一人不是不往下推的。所以一般人心裡總是有許多道理，見解，主張的，而孔子則無成心，他是空洞無絲毫主張的。他因此就無常師，就述而不作。孔子的這種不認定有似佛家的「不着有」但全非一事，不過孔子這種空洞無主張祇是述而不作則與佛陀一般一樣。我祇看見世上僅此兩人是此態度，外此無有已；我祇看見他兩人僅此一點相同外此無有已。蓋愈是看得周全，愈是看得通，愈無主張；惟其那祇見一隅的，東一點西一點倒有很多主張。既不認定，既無主張，那麼，我們何所適從呢？認定，主張就偏，那麼我們折衷好嗎？極端不對，那麼，我們調和對罷？也不對，也不好，因爲你又認定折衷，調和去走了。然則叫我們怎麼樣呢？於是我們再來看孔子從那形而上學所得的另一道理。他對這個問題就是告訴你最好不要操心。你根本錯誤就在找個道理打量計算着去走，若是打量計算着去定，就調和也不對，不調和也不對，無論怎樣都不對；你不打量計算着去走就通通對了。人自然會走對的路，原不須你操心打量的。遇事他便當下隨感而應，這隨感而應也是對的要於外

求對是沒有的。我們人生活便是流行之體，他自然走他那最對，最妥帖最適當的路。他那遇事而感而應就是個變化，這個變化自要得中，自要調和，所以其所應無不恰好。所以儒家說：「天命之謂性，率性之謂道」；祇要你率性就好了，所以就又說這是夫婦之愚可以與知與能的。這個知和能也就是孟子所說的不慮而知的良知，不學而能的良能，在今日我們謂之直覺。這種求對求善的本能，直覺，是人人都有的；故孟子說：「人皆有不忍人之心」；所以謂人皆有不忍人之心者；今人乍見孺子將入於井。皆有怵惕惻隱之心，非所內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也，」又說：「惻隱之心人皆有之，羞惡之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之；惻隱之心仁也，羞惡之心義也，恭敬之心禮也，是非之心智也，仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也。」這種好善的直覺同好美的直覺是一個直覺，非二；好德，好色，是一個好，非二。所以孟子說：「口之於味也有同者焉，耳之於聲也有同聽焉，目之於色也有同美焉，至於心獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂禮也，義也，聖人

先得我心之所同然耳；故禮義之悅我心，猶芻豢之悅我口」。這種直覺人所本有，並且原非常敏銳，除非有了雜染習慣的時節。你怎樣能復他本然敏銳，他就可以活動自如，不失規矩。此敏銳的直覺就是孔子所謂仁。胡適之先生在中國哲學史上說：「仁就是理想的人道，盡人道即是仁。蔡子民中國倫理學史說，孔子所說的仁乃是「統攝諸德完成人格之名」，這話甚是。論語記子路問成人，孔子答道：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲人矣。」成人即是盡人道，即是完成人格，即是仁。」我亦不能說「統攝諸德完成人格」不是仁，胡君的話我亦無從非議。但是這樣籠統空蕩蕩的說法，雖然表面上無可非議，然他的價值也祇可到無可非議而止，並不能讓我們心裏明白，我們聽了仍舊莫明其妙。這因爲他自己根本就不明白孔子的道理，所以他不能說出使我們明白，他若明白時就曉得這個「仁」是躍然可見確乎可指的。胡先生又說：「後人如朱熹之流說「仁者無私心而合天理之謂」乃是宋儒的臆說，不是孔子的本意。」不曉得胡先生有什麼真知灼見說這樣一筆抹煞的話！朱子實

不如今人的逞臆見，他的話全從那一個根本點出來，與孔子本意一絲不差，祇要一講清楚就明白了。我們現在先來講明仁即是敏銳直覺的話。你看論語上宰我問二年喪似太久，孔子對他講：「食夫稻，衣夫錦，於汝安乎？」他說：「安」，孔子就說：「汝安則爲之。君子之居喪食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也。汝安則爲之。」宰我出去孔子就歎息道：「予之不仁也！」這個「仁」就完全要在那「安」字上求之，宰我他於這樁事心安，孔子就說他不仁，那麼，不安就是仁嘍。所謂安，不是情感簿直覺鈍嗎？而所謂不安，不是情感厚直覺敏銳是什麼？像所謂惻穩，羞惡，之心，其爲直覺是很明的，爲什麼對於一樁事情有人就惻隱有人就不惻隱，有人就羞惡有人就不羞惡？不過都是一個安然不覺，一個就覺得不安的分別罷了。這個安不安不又是直覺敏銳的分別嗎？儒家完全要聽憑直覺，所以唯一重要的就在直覺敏銳明利；而唯一怕的就在直覺遲鈍麻木。所有的惡都由於直覺麻木更無別的原故，所以孔子教人就是「求仁。」人類所有的一切諸德本無不出自此直覺，即無不自孔子所謂仁，所以一個「仁」就將種

種美德都可代表了，而對於仁的說法可以種種不一，此孔子答弟子問仁各個不同之所由來也。大家見他沒有一定的說法就以爲是一個空蕩蕩理想的好名稱了。我們再來解釋朱子的話：大家要看這個不安是那裏來的？不安者要求安的代表也，要求得一平衡也，要求得一調和也。直覺敏銳且強的人其要求安，要求平衡，要求調和就強，而得發諸行爲，如其所求而安，於是旁人就說他是仁人，認其行爲爲美德。其實他不過順着自然流行求中的法則走而已。易經上說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」道在調和求中，你能繼此而走就是善，却是成此善者固由本性然也。仁就在這一點上，知也在這一點上，你怎樣說他都好，尋常人人都在這裏頭度他的生活，而自己不得曉得。這自然流行日用不知的法則就是「天理」，完全聽憑直覺活動自如，他自能不失規矩就謂之「合天理」；於這個之外自己要打量計算就通通謂之「私心」，「私欲」。王心齋說的好：「天理者天然自有之理也，才欲安排如何便是人欲」。大家要曉得，天理不是認定的一個

客觀道理：如臣當忠，子當孝之類，是我自己生命自然變化流行之理；私心人欲不一定是聲，色，名，利的欲望之類，是理智的一切打量，計較，安排，不由直覺去隨感而應。孔家本是贊美生活的，所有飲食男女本能的情欲，都出於自然流行，並不排斥，若能順理得中，生機活潑，更非常之好的；所怕理智出來分別一個物我，而打量計較，以致直覺退位，成了不仁。所以朱子以無私心合天理釋仁，原從儒家根本的那形而上學而來，實在大有來歷，胡先生不曾懂得就指為臆說了。我們再來講講這個仁。仁就是本能，情感，直覺，是己竟說過的了，在直覺，情感作用盛的時候，理智就退伏；理智起了的時候，總是直覺，情感平下去；所以二者很有相違的傾向。孔子說：「剛毅木訥近仁」，又說：「巧言令色鮮矣仁」，我們都可以看出這仁與不仁的分別：一個是通身充滿了真實情感，而理智少暢達的樣子；一個是臉上嘴頭露出了理智的慧巧伶俐，而情感不真實的樣子。大約理智是給人作一個計算的工具，而計算實始於爲我，所以理智雖然是無私的靜觀的，並非壞的，却每隨佔有衝動而來。因這妨碍情感和連帶自私之

兩點所以孔家很排斥理智，但仁雖然是情感，却情感不足以言仁。仁是一個很難形容的心理狀態，我且說爲極有活氣而穩靜平衡的一個狀態，似乎可以分爲兩條件：

(一)寂——像是頂平靜而默默生息的样子；

(二)感——最敏銳而易感且很強。

能使人所行的都對，都恰好，全仗直覺敏銳，而最能發生敏銳直覺的則仁也。仁是體，而敏銳易感則其用；若以仁兼賅體用，則寂其體而感其用。若單以情感言仁，則祇說到用，而且未必是恰好的用，故言仁者不可不知寂之義。這個寂與印度思想全不相涉，淺言之，不過是爲心亂則直覺鈍，而敏銳直覺都生於心靜時也。平常說的教那人半夜裏捫心自問，正爲半夜裏心靜，有點內愧，就可以發露不安起來。孟子說的很明白：「雖存乎人者豈無仁義之心哉？其所以放其良心者亦猶斧斤之於木也，且且而伐之，可爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣其好惡與人相近也幾希；助其旦晝之所爲有梏亡之矣。梏之反覆助其夜氣不足以存，夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。」宋明人都有點講靜坐，大家祇看形迹總指爲受佛老的影響而不是孔家原

樣，其實冤屈了他。陳白沙所謂「靜中養出端倪」實在很對的。而聶雙江在王門中不避同學朋友的攻擊，一力主張「歸寂以通天下之感」尤為確有所見。雖陽明已故無從取決，然羅念庵獨識其意。在古代孔家怎樣修養現在無從曉得，然而孔家全副的東西都歸結重在此點，則其必以全力從事於此，蓋可知也。胡適之先生說：「最早的那些儒家祇注重實際的倫理和政治，祇注重禮樂儀節，不講究心理的內觀。到了大學中庸時代才從外務的儒學近入內觀的儒學」。這話未必是。你不看孔子說的：「回也其心三月不違仁，其餘日月至焉而已」；那「仁」不是明明指一種內心生活嗎？祇要能像孔子說的「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」，就都好了，並不要一樣一樣去學着作那種種道德善行，蓋其根本在此。若說以前孔子時為外務的儒學恐其不然。不過這種內心修養實不像道家佛家於生活正路外有什麼別的意思；他祇要一個生活的恰好，生活的恰好不在拘定客觀——理去循守而在自然的無不中節。拘定必不恰好，而最大的尤在妨碍生機不合天理。他相信恰好的生活在最自然，最合宇宙自己的變化——他謂之「天

理流行」。在這自然變化中時時是一個「中」，時時是一個「調和」——由「中」而變化，變化又得「中」，如是流行不息。孔家想照這樣去生活所以就先得「有未發之中而後發無不中節」了。「仁」與「中」異名同實，都是指那心理的平衡狀態——「中」即平衡。歸寂即以求平衡，惟其平衡則有不合此平衡者就不安，而求其安，於是又得一平衡。此不安在直覺，既已說過，而我們所說敏銳直覺即雙江所謂「通天下之感」之「感」也。世人有一種俗見以為仁就是慈惠，這固然不能說不是仁，但仁之重要意味則為宋明家所最喜說而我們所最難懂的「無欲」。從前我總覺以此為仁，似不合理，是宋儒偏處。其實或者有弊，却不盡錯，是有所得的。其意即以欲念與直覺即鈍，無欲非以枯寂為事還是求感通。要感通就先須平靜。平靜。平靜是體，感通是用，用在體上。欲念多動一分，直覺就多鈍一分；亂動的時候直覺就鈍得到了極點，這個人就要不得了。因此宋儒無欲確是有故的，並非出於嚴酷的制裁，倒是順自然，把力量鬆開，使其自然的自己去流行。後人多誤解宋人意思，而宋人亦實不免支離偏激，以至孔家本旨遂無人曉得，

此可惜也！修養不過復其本，然此本即不修養在一般人也。不失，故曰「百姓日用而不知」；仁初非甚高不可攀企之物也。然而仁又高不可窮，故雖顏子之賢祇能三月不違，其餘祇能日月至，而人以諸弟子之仁否爲問，孔子皆不許其仁；乃至孔子亦自云：「若聖與仁則吾豈敢」。曾子說：「士不可以不弘毅，仁以爲己任不亦重乎？死而後已不亦遠乎？」可見仁是頂大的工程，所有的事沒有大過他的了，而儒家教人亦惟要作此一事，一事而無不事矣。

我們再來看孔家性善的道理。孔子雖然沒有明白說出性善，而荀子又有性惡的話，然從孔子所本的形而上學看去其結果必如是。那易經上繼之者善，成之者性，百姓日用而不知的話，原已明白；如我們前面講仁的話內也已將此理敘明。胡適之先生說：「孔子的人生哲學依我看來可算得是注重道德習慣一方面的。」又引孔子未見好德如好色的話而說：「可見他（指孔子）不信好德之心是天然有的。好德之心雖不是天然生就的，却可以培養得成。培養得純熟了自然流露。大學上說的：如惡惡臭，如好好色，便是道德習慣已成時的狀態」。他這話危險的很！人類社會

如果不假這種善的本能，試問是怎樣成功的？胡先生不但不解孔子的道理而臆說，並且也不留意近來關於這個的意見之變遷，才說這樣話。然曉得孔子的「性相近也，習相遠也」，其性近就是說人的心理原差不多，這差不多的心理就是善，孟子所謂人心之所同然者是也。本來都是好惡與人同的，祇有後來習慣漸偏，才乖違，才支離雜亂，俱不得其正了。所以最好始終不失其本然，最怕是成了習慣——不論大家所謂好習慣壞習慣。一有習慣就偏，固所排斥，而尤怕一有習慣就成了定型，直覺全鈍了。大家認爲好習慣的也未必好，因爲根本不能認定。就假設爲好習慣，然而從習慣裏出來的祇是一種形式，不算美德。美德要真自內發的直覺而來才算。非完全自由活動則直覺不能敏銳而強有力，故一入習慣就呆定麻木，而根本把道德摧殘了。而況習慣是害人的東西，用習慣祇能對付那一種時勢局面新的問題一來就對付不了，而頑循舊習，危險不堪！若直覺敏銳則無所不能對付。一個是活動自如，日新不已；一個是拘碍流行，淹滯生機。害莫大於滯生機，故習慣爲孔家所必排。胡先生以注重道德習慣來講孔子人生哲學

，我們是不能承認的。

我們再來講孔子的惟一重要的態度，就是不計較利害。這是儒家最顯者與人不問的態度，直到後來不失，並且演成中國人的風尚，為中國文化之特異彩色的。這個道理仍不外由前邊那些意思來，所謂違仁，失中，傷害生機等是也。胡適之先生又不曉得孔子這個態度，他以為孔子的「放於利而行多怨」，君子喻於義，小人喻於利」，不過是孔子恨那般謀利政策，所以把義利兩權說得太分明了。他又引孔子對冉有所說庶矣富之的話，而認孔子並不主張「正其誼不謀其利」說：「……可見他所反對的利乃是個人自營的私利，不過他不曾把利字說的明白，論語又有夫子罕言利的話，又把義利分作兩個絕對相反的物事，故容易被後人誤解了」。但胡先生雖於講孔子時不曾認清孔子的態度却到講墨子的時候又無意中找出來了。他看見墨子公孟篇上說：子墨子問於儒者曰，「何故為樂？」曰，「樂以為樂也」。子墨子曰「子未我應也。今我問曰「何故為室？」曰，冬避寒焉，夏避暑焉，室以為男女之別也，」則子告我為室矣。今我問曰，「何故為樂？」曰，「樂以為樂

也」。是猶曰，「何故為室？」曰，室以為室」。他就說：儒家祇說一個「什麼」，墨子則說一個「為什麼」。提出一個極高的理想的標準，如人生哲學高懸一個止於至善的目的，其細目「為人君，止於仁，為人臣，止於敬；為人父，止於慈；為人子，止於孝；與國人交止於信。」全不問為什麼為人子的要孝，為什麼為人臣要敬；只說理想中的父子君臣朋友是該如此如此的。他從此推論儒墨的區別道：儒家只注意行為的動機，不注意行為的效果。推到了極端，便成董仲舒說的「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」只說這事應該如此做，不問為什麼應該如此做。墨子的方法，恰與此相反。墨子處處要問一個「為什麼」。例如造一所房子，先要問為什麼要造房子。知道了「為什麼」，方才才可以知道「怎樣做」。知道房子的用處是「冬避寒焉，夏避暑焉，室以為男女之別，」方才才可以知道怎樣構造布置始能避風雨寒暑，始能分別男女內外。人生一切行為都如此。：：墨子以為無論何種事物，制度，學說，觀念，都有一個「為什麼」。換言之，事事物物都有一個用處。知道那事物的用處，方才才可以知道他

的是非善惡。爲什麼呢？因爲事事物物既是爲應用的，若不能應用，便失了那事物原意了，便應該改良了。例如墨子講「兼愛」便說：「用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者？」這是說能應「用」的便是「善」的便；「善」的是能應「用」的。譬如我說這筆「好」，爲什麼「好」呢？因爲能中寫，所以「好」。又如我說這會場「好」，爲什麼「好」呢？因爲他能最合開會講演的用，所以「好」。這便是墨子的「應用主義」。應用主義又可叫做「實利主義」。儒家說「義也者，宜也。」宜即是「應該」。凡是應該如此做的，便是「義」。墨家說，「義利也」。便進一層說，說凡事如此做去便可有利的即是「義」的。因爲如此做纔有利，所以「應該」如此做。義所以爲「宜」，正因其爲「利」。

他在這以下又講明墨子的應用主義如何不要看淺解錯。他對於墨子的態度覺得很合脾胃，因他自己是講實驗主義的。他於是對於孔子的態度就不得其解，覺無甚意味。大約這個態度問題不單是孔墨的不同，並且是中國西洋的不同所在——孔子代表中國，而墨子則西洋適例。我們於

這裏要細說一說。當我們作生活的中間，常常分一個目的手段：譬如避寒，避暑，男女之別這是目的，造房子，這是手段。如是類推，大半皆這樣。這是我們生活中的工具——理智——爲其分配，打量之便利，而假爲分別的；若當作真的分別，那麼，就錯誤而且危險了。什麼錯誤危險？就是將整個的人生生活打成兩斷截；把這一截完全附屬於那一截，而自身無其意味。如我們原來生活是一個整體，時時處處都有意味；若一分，則當造房中那一段生活就全成了住房時那一段生活的附屬，而自身無復意味。若處處持這樣態度，那麼就把時時的生活都化成手段——例如化住房爲食息之手段，化食息爲生殖之手段——而全一人生活都傾畀在外了。不以生活之意味在生活，而把生活算作爲別的事而生活了。其實生活是無所爲的，不但全整人生無所爲，就是那一時一時的的生活亦非爲別一時生活而生活的。平常人蓋多有這種錯分別，——尤以聰明多欲人爲甚——以致生活趣味枯乾，追究人生的意義，同的，價值等等甚而情志動搖，潰裂橫決。孔子非復常人，所見全不如此，而且教人莫如此；墨子猶是常人，所見遂不出此

，而且變本加厲。墨子事事都問一個「爲什麼」，事事都求其用處。其理智計較算賬用到極處；就把葬也節了，因爲他沒用處；把喪也短了，因爲他有害處；把樂也不要了，因爲他不知其何所爲。這澈底的理智把直覺，情趣斬殺得乾乾淨淨；其實我們生活中處處受直覺的支配，實在說不上來「爲什麼」的。你一笑，一哭，都有一個「爲什麼」，都有一個「用處」嗎？這都是隨感而應的直覺而已。那孝，也不過是兒女對其父母所有的一直覺而已，胡先生一定要責孔家說出「爲什麼」，這實在難得很！我們人的行爲動作實在多無所爲，而且最好是無所爲，「無所爲而爲」是儒家最注重用力去主張去教人的。或者後儒也有偏處，然而要知其根本所從來則不至誤解了。我們已竟說過孔家是要作仁的生活了，最與仁相違的生活就是算賬的生活。所謂不仁的人，不是別的，就是算賬的人。仁祇是生趣盎然，才一算賬則生趣喪矣。即此生趣，是愛人敬人種種美行所油然而發者；生趣喪，情緒惡，則貪詐疑戾種種劣行由此齊興。算計不必爲惡，然算計實唯一妨害仁的，妨害仁的更無其他；不，賬未必善，然仁的心理却不致妨

害。美惡行爲都是發於外之用，不必着重去看；要着重他根本所在的體，則仁與不仁兩種不同之心理是也。要着重這兩種心理則算計以爲生活不靠計以爲生活不可不審也。這是說明孔家不計較利害之由於達仁的一個意思。計算始於認定前面，認定已失中，進而算計更失中；甚至像前面所說：計算到極處則整個人生都傾敬於外，孔家爲保持其中又不能不排斥計算。旁人之生活時不免動搖，以其重心在外；而孔家情志安定都爲其生活之重心在內故也。這是說明孔家不計較利害由於失中的一個意思。達仁失中都是傷害生機。不但像墨子那樣辦法使人完全成了機械，要窒息而死，稍加計算心理就不活潑有趣，就不合自然；孔家是要自然活潑去流行的，所以排斥計算。這是說明孔家不計較利害由於傷害生機的一個意思。大約儒家所謂王霸之辨就在一個是非功利的，一個是功利的。而在王道有不尚刑罰之一義，在霸術則以法家爲之代表，這也是一個可注意的地方。孔子有言：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」蓋刑罰實利用衆人趨避利害之計較的心理而成立者，此必至率天下而爲不

仁之人，大悖孔子之意，所以要反對的。王道雖不行，然中國究鮮功利之習，此中國化之彩色。西洋雖以功利爲尙，與墨子爲一態度，而同時又尙藝術，其態度適得一調劑，故墨子之道不數十年而絕，而西洋終有今日。（附註，藝術用直覺而富情趣其態度爲不計較的。）

說到此處我想起一件事來。我在民國五年夏天的時候，曾把孔家經籍都翻一遍，自覺頗得其意，按之於書，似無不合；祇有禮運大同一篇話看着刺眼，覺得大不對。他說什麼大同小康，分別這個不如那個好，言之津津有味，實在太鄙！這還是認定外面有所希望計較的態度決不合孔子之意：所有孔子的話我們都可以貫串爲一線，祇有這裏就衝突了。不過我也疏於考證，無法證明他是假的，祇懷疑在心而已。後來才看見吳虞先生給陳仲甫先生一封信說及此事：

前著儒家大同之義本於老子說。今又得三證：呂東萊與朱元晦書曰：「蜡賓之嘆，自昔前輩共疑之，以爲非孔子語。蓋不獨親其親，子其子，而以堯舜禹湯爲小康，其真是老聃墨翟之論。」東萊以爲老聃之論，

直不認爲孔子語。一證也。朱子語類云：「禮運言三王不及上古事，人皆謂其說似莊老。先生曰，禮運之說有理，三王自是及上古。又問禮運似與老子同，曰不是聖人書。胡明仲云：禮運是子游作，樂記是子貢作。計子游亦不至如此之淺。」朱元晦認禮運非孔子書，且非子游作；而或以爲莊老，或以爲與老子同。二證也。李邦直禮論云：「禮運雖有夫子之言，然其冠篇言大道與三代之治，其語尤雜而不倫。其言曰：大道之行也，天下爲公；人不獨親其親，子其子而謂之大同。又大道既隱，天下爲家；各親其親，各子其子，如是而謂之簿俗。又，禮儀以爲紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，如是而謂之起兵作謀賊亂之本。以禹湯文武周公之治而謂之小康。鄭氏稱之，又以老子之言爲證。故不道小康之說。果夫子之遺言，是聖人之道有二也」。李氏此論見聖宋文選，其意以爲聖人所以持萬世與天地長久不變者，君臣父子而已，不認大同。三證也。

吳先生和他所舉諸家的話，其意思不必與我們同，然大

家雖各有各的看法，都是覺得這個東西不對是伺的。這篇東西其氣味太與孔家不對，殆無可辯。晚世所謂今文家者如康長素之流，其思想乃全在此。他所作的大同書替未來世界作種種打算，去想像一個美滿的境界；他們一班人奉爲至寶，艷稱不勝，我祇覺其鄙而已矣！他們根本不會得到孔家意思，滿腹貪羨之私情，而見解與墨子，西洋，同其淺薄。所以全不留意孔子是怎樣大與釋迦，墨子，耶穌不同，而一例稱道，攪亂一團；而西洋思想進來，脾胃投合，所以能首先承受，競談富強，直到後來還提倡什麼物質救國論，數十年來冒孔子之名，而將孔子精神喪失乾淨！其弟子陳煥章辦孔教會，我們一看他所謂孔教者，直使人莫明其妙。而尤使我心裏難過的，則其所爲建築教堂募捐啟，細細開列：捐二十萬的，怎樣鑄全身銅像；捐十萬的，怎樣鑄半身銅像；捐五萬的，怎樣建碑；捐幾千的怎樣；捐幾百的怎樣；煞費計算之精心，引逗世人計算我出多少錢買多大的名好呢？我看了祇有嘔吐，說不上話來。哀哉人之不仁也！

我們再看孔子從這種不打量計的態度是得到怎樣一個

生活。我們可以說他這個生活是樂的，是絕對樂的生活。旁人生活多半是不樂的；就是樂，也是相對的。何謂相對的樂？他這個樂是係於物的，非絕關係的，所以爲相對；他這個樂是與苦對待的，所以爲相對。若絕關係而超對待，斯爲絕對之樂。平常人走計算的路，總要由手段取得目的，於是必有所取得而後樂，取不得就苦了。其樂全繫於其目的物，而藉待於外；所以說是關係的而非絕對的。又其樂去苦來，苦去樂來，顯爲相對對待的；所以說是對待的而非絕對的。孔子則不然。他原不認定計算而致情志繫於外，所以他毫無所謂得失的；而生趣盎然，天機活潑，無入而不自得，決沒有那一刻是他心裏不高興的時候。所以他這種樂不是一種關係的樂，而是自得的樂是絕對的樂。所謂煩惱這個東西在他是踪影皆無，而心裡無時不樂，你看他說：「仁者不憂，知智不惑，勇者不懼」；智是惑的反面，勇是懼的反面，這是大家曉得的；你還要曉得仁是憂的反面！你幾時懂得這樂，幾時懂得這個仁。宋明人常說：「尋孔顏樂處」，那是不差的。他祇是順天理而無私欲，所以樂，所以無苦而祇有樂。所有的憂苦煩惱——憂國

憂民都在內——這是私欲。私欲不是別的，就是認定前面而計慮。沒有那件事值得計慮——，不但名利，乃至國家世界。秋毫泰山原無分別，分別秋毫泰山，是不懂孔子形而上學的。大學上說：「心有所忿懣，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。」胡適先之先生看見不得其解，以為這豈不成了木石了？其實不是不許忿懣，祇是不要有所忿懣；不是不許恐懼，祇是不許有所恐懼；不是不許好樂，祇是不許有所好樂；不是不許憂患，祇是不許有所憂患；隨感而應則無不可，繫情於物則無一而可；所謂得其正者，不傾畷於外也。念念計慮，繫情於物，即便有樂，其樂不真。若孔子則啼笑不必異人，祇是過而不留，中心通暢，則何時不可以謂之樂乎？論語上說：「君子坦蕩蕩，小人常戚戚」，美哉乎，坦蕩也！孔家因為有意打量安排，便碍流行之理而罣於物，所以要立意作樁事情，就是善的也不對。所論語上敘諸弟子侍坐，孔子問他們各人要怎樣：一個便說要這樣，一個便說要那樣，都是要有所作爲的，孔子都不當許可；祇有曾點說：「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；」孔子喟然歎道：「吾與點也」。那麼，孔子就不要作爲了嗎？不是的。他很勇猛的作事，祇是不出於打量罷了。所以他自己說：「其爲人也，發奮忘食，樂以忘憂，不知老之將至，」旁人就說他是「知其不可而爲之者」。據我所見，宋明學者雖都想求孔子的人生，亦各有所得；然惟晚明泰州王氏父子心齋先生東崖先生爲最合我意。心齋先生以樂爲教，而作事出處甚有聖人的樣子；皆可注意處也。

我們這時候就連帶說到天命一層。天命是孔子和儒家所常常說的，如所謂「五十而知天命」，「不知命無以爲君子」。『樂天知命故不憂』，『道之將行也歟？命也；道之將廢也歟？命也。』雖然有孔子罕言命的話，其故蓋別有在；而命實孔子說話中很着重的。所謂天命原很難講，大概說去就是指那造化流行而言。這個宇宙大的流行，他的來路非常之遠；惟其遠，其力量亦非常之大，一直貫注下來，成功這個局面，很難轉的。除了我當下這一動是未定的，其餘周圍種種方面情形都在我之外而屬於已成。這周圍已成的局面都可以叫做機會，或機緣——不拘他對於我

這一動爲順爲逆。這最多而有力的機會；變化方向，殆足以決定我那一動的能否發出，接續表現成功，故曰有命。

初不如平常人所謂命定者。樂天者，樂夫天機而動；知命者即是樂天，而無立意強求之私也；無私故不憂。墨家非命，而孔家知命，其對待之根本在用理智與用直覺之不同。在墨子以理智計算，則非非命不能鼓天下之動；然如此之動不能長久不疲，有時而墮矣。孔家一認直覺，不待鼓而活動不息；其動原非誘於外，則不管得失成敗利鈍，而無時或倦。所謂知其不可而爲之，在以理智計算者知其不可則不爲矣；知其不可而爲之，直覺使然也。此時不慮其不動，而轉恐任情所至有失乎中，故又不可以不知命也。知命而仍奮發，其奮發爲自然的不容已，完全不管得失成敗，永遠活潑，不厭不倦，蓋悉得力於剛。剛者無私欲之謂，私欲本即陰滯，而私欲不遂活力餒竭，頹喪疲倦有必然者；無私欲本即陽發，又不以所遇而生阻，內源充暢，挺拔有力，亦必然者。易所謂「天行健君子以自強不息」，又孟子說浩然之氣：「其爲氣也至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間」，皆表其剛健的態度。故孔家說

知命在他原無弊病，而人之所以怠於作爲者，斯由計算態度而然，孔家不任其咎也。

孔子的道理大概是這樣了，我們看他怎樣作法可以使社會上人都得一個仁的生活呢？在這個地方孔子差不多有他的一副宗教。我們不要吧宗教看成古怪東西，他祇是一種情志生活。人類生活的三方面，精神一面總算很重，而精神生活中情志又重於知識；情志所表現的兩種生活就是宗教與藝術，而宗教力量又常大於藝術。不過一般宗教所有的一二條件，在孔子又不具有，本不宜喚作宗教；因爲我們見他與其他大宗教對於人生有同樣偉大作用，所以姑且這樣說。我們可以把他分作兩條：一是孝弟的提倡；一是禮樂的實施；二者合起來就是他的宗教。孝弟實在是孔教唯一重要的提倡。他這也沒有別的意思，不過他要讓人作他那種富情感的生活自然要從情感發端的地方下手罷了。人當孩提時最初有情自然是對他父母，和他的哥哥姊姊；這時候的一點情是長大以後一切用情的源泉；絕不能對於他父母家人無情而反先同旁的人有情。論語上「孝弟也者其爲仁之本歟」一句話，已把孔家的意思說出。祇須培養

得這一點孝弟的本能，則其對於社會，世界，人人，都不必教他什麼規矩，自然無不好了。要想使社會沒那暴慢乖戾之氣，人人有一種溫情的態度，自不能不先從家庭作起，所以說：「君子篤於親則民興於仁。」孝經那書雖然不像真的，却是「夫孝德之本也，教之所由生也」則固不錯。儒家對於喪葬的注重，在墨子看去以為對於死人何必瞎費許多事，不知這都大有用意，所謂「慎終追遠，民德歸厚矣」。「節葬短喪所省者都是看得見的利益，而人情一簿其害不可計量，墨子固不見也。父母在可以盡孝，父母死則送死為大事；既死之後則又有祭祀，使這種宗教的作用還是不斷；於是有祭禮，為禮之最重大者。那麼我們其次來說禮樂。禮樂是孔教惟一重要的作法，禮樂一亡，就沒有孔教了。墨子兩眼祇看外面物質，孔子兩眼祇看人的情感。因為孔子着重之點完全在此，他不得不就這上頭想法子。雖然提倡孝弟亦其一端，而祇是這樣提倡是沒有効的。我們人原是被本能，直覺的支配，你祇同他絮絮聒聒說許多好話，對他的情感衝動沒給一種根本的變化，不但無益，恐怕生厭更不得了。那惟一奇効的神方就是禮樂，禮樂不

是別的，是專門作用於情感的；他從直接作用於我們的真生命。要曉得感覺與我們內裏的生命是無干的，相干的是附於感覺的直覺；理智與我們內裡的生命是無干的，相干的是附於理智的直覺。我們內裡的生命與外面通氣的，祇是這直覺的窗戶。一切色，聲，香，味，觸，法，所附直覺皆能有大力量作用於我們。譬如我們聞某一種香味即刻可以使浮動之心而人靜；又換某一種香味又即刻可以使心蕩；乃至飲食滋味也可有很多影響，平和的是一樣，激刺的又是一樣；而聲覺變化之多，作用之大尤為其最。一切宗教家都曉得利用直覺施設他的宗教，即不妨說各教皆有其禮樂。但孔子之禮樂殆特殊於一切他人之禮樂，因為他有其特殊形而上學為之本。他不但使人富於情感，尤特別使人情感調和得中。你看樂記上說的多麼好，教你讀了心裏都是和樂悅美的！有如「夫民有血氣心知之性，而無哀樂之常，應感起物而動，然後心術形焉。是故志微噤殺之音作，而民思憂；嘽嘽慢易繁文簡節之音作，而民康樂；粗厲猛起奮末廣賁之音作，而民剛毅；廉直勁正莊誠之音作，而民肅敬；寬裕肉好順成和動之音作，而民慈愛；流

辟邪散狄成滌盪之音作，而民淫亂：是故先王本之情性，稽之度數，制之禮義，合生氣之和，道五常之行；使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不懾，四暢交於中而發作於外，皆安其位而不相奪也」。又「：：故樂行而倫清，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧」又「禮樂不可斯須去身：致樂以治心，則易直子諒之心油然而生矣；易直子諒之心生，則樂；樂則安；安則久；久則天；天則神；天則不言而信，神則不怒而威，致樂以治心者也。致禮以治躬，則莊敬；莊敬則嚴威。心中斯須不和不樂，而鄙詐之心入之矣；外貌斯須不莊不敬，而易慢之心入之矣。：：故曰致禮樂之道，舉而錯之，天下無難矣。」這幾段話皆其最美的，而到了那沒有斯須不和不樂的地步便是孔子的「中」與「仁」了。若在別人的禮樂蓋未有不陷於偏激者矣。而在禮之中又特別着重於祭禮亦其特異之點；所謂「治人之道莫急於禮，禮有五經莫重於祭」；「君子之教也必由其本，順之至也，祭其是歟？故曰祭者教之本也已」是也。大約情欲要分界限是沒有的，然大概可以說情感是對已過與現在；欲望是對現在與未來；所以啓誘情

感要在追念往事，提倡欲望便在希慕未來。祭禮之所以重，無非永人念舊之情。祭統篇：「夫祭者非物自外至者也，自中出於心也，」，表示啓誘情感何等真切。祭義篇：「齋之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。齋三日乃見其所爲齋者。祭之日，入室，僂然必有見乎其位。周還出戶，肅然必有聞乎其容聲出戶而聽，愴然必有聞乎其歎息之聲。」又表示念舊何等真切。他把別的宗教之拜神變成祭祖，這樣鄭重的作法，使輕浮虛飄的人生憑空添了千鈞的重量，意味綿綿，維繫得十分牢固！凡宗教效用他無不具有，而一般宗教荒謬不通種種毛病，他都沒有，此其高明過人遠矣。

我曾以孔家是否宗教問屠者實先生，他是講宗教哲學的；他說似不算宗教。我的意見也如此，並且要知道孔子實在是很反對宗教的。宗教多少必帶出意味，由此傾向總要有許多古怪神秘；而孔子由他的道理非反對這出世意味，古怪地方，不可。孔子第一不要人胡思亂想，而一般宗教皆是胡思亂想。宗教總要問什麼人生以前怎樣，人死以後怎樣，世界以外怎樣，：：：思前慮後，在孔子通通謂

之出位之思；與孔子那仁的生活——祇認當下的直覺生活——大大不合。所以子路以鬼神生死爲問，孔子說「未能事人焉能事鬼」；「未知生焉知死」；這是孔子的態度，不可不注意。人必情志不寧而後計慮及此；情志不寧總由私欲，而殷殷計慮又是私欲；（惟佛教不然，參看前敘佛教動機便知）種種荒渺之談由是而興，雖有所信奉，賴以即安，則又態度傾敬不得其正。論語說：「子不語怪力亂神」，中庸說：「子曰索隱行怪後世有述焉，吾弗爲之矣」，其排斥之情，不旣明耶？其實還不但如此，大約孔子是極平實的一個人，於高深玄遠之理似都不肯說的。所以論語上一則曰「子罕言利與命與仁」，再則曰「夫子之言性與天道不可得而聞也」。罕言利是不肯言利，罕言命與仁以及性與天道不可得聞，不是不去說，祇是平實切近的說法——如對於諸弟子所說的仁——而不及其幽玄處。荀子去孔子未遠，而言性惡，又說：「惟聖人不求知天」，似皆可爲孔不甚談的證據。後來宋明人競言性命之學不爲無失，而世人更有扯入神秘古怪一團者，則尤爲乖謬！

與此相連有中庸之一義，我們略加說明以爲講孔家之結

束。這與開頭所彼不認定的態度也是相連，因爲都是對外面看的一個反省。我們在以前專發揮孔子尙直覺之一義，這也應有一個補訂——非常重要的補訂。譬如純任直覺則——所得俱是表示，初無表示之一義；無表示之義蓋離開當下之表示有一反省而後得之者；此離開當下而反省者，是有意識的，理智的活動。孔子蓋多有如此不直接任一個直覺，而爲一往一返兩個直覺；此一返爲反省時附於理智的直覺。又如好惡皆爲一個直覺，若直接任這一個直覺而走下去，易至偏，有時且非常危險；於是最好自己有一個反省，反省時仍不外訴之直覺，這樣便有個救濟。大學所謂「毋自欺」，實爲孔家方法所在，但此時不及細講；又如孔子之作禮樂，其非任聽情感，而爲反省的，用理智調理情感，甚明。然孔子尙有最著明說出用理智之處則此中庸之說是也。你看他說：「道之不行也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也；道之不明也，我知之矣，智者過之，愚者不及也；」又說舜執其兩端而用中；又說「極高明而道中庸」；這明明於直覺的自然求中之外更以理智有一種揀擇的求中。雙，調和，平衡，中，是孔家根本思想；所以

他的辦法始終着眼在這上頭，他不走單的路，而走雙的路；單就怕偏了，雙則得一調和不衡。這雙的路可以表示如下：

(一)似可說是由乎內的，一任直覺的，直對前境的，自然流行求中的，只一往的；

(二)似可說是兼顧外的，兼用理智的，離開前境的，有所揀擇求中的，一往一返的。

像墨家兼愛佛家慈悲殆皆任情所至不知自返都是所謂賢者過之；而不肖者縱欲不返也都是——任直覺的。所以必不可只走前一路，致因性之所偏而益偏；而要以格物慎獨毋自欺爲之先爲之本，即是第二路；中庸上說過慎獨才說到中和者此也。更時須有一個執兩用中，極高明而道中庸，的意思；照着外邊以自省，免致爲賢者之過。中庸之說實專對賢者與高明人而發也。此走第二路之尤爲顯著者矣。亦唯如此走雙路而後合乎他根本道理；看似與前衝突而不爾。胡適之先生以爲孔子不見得不可言利。這我們也有相當的承認；蓋孔子雖一面有其根本態度而作起事來固無所不可，所謂中行是也。不認定與道中庸皆爲照着外邊時所持態

度；宋明大儒似均不分清此雙的路而尤忽於照着外邊於種種流弊毛病遂由此生；容後面去說。

以上都是彼孔子的人生哲學；此可爲中國文明最重要之一部，却非即中國人所適用之文化。中國人所適用之文化就歷史上看來數千年間蓋鮮能採用孔子意思者。所謂禮樂不興，則孔子的人生固已無從安措，而況並出來提倡孔子人生者亦不數見乎！然而由其所遺糟粕形式呆板訓條以成之文化。維繫數千年以訖於今，加賜於吾人固已大矣。我們試來看中國的文化。

中國文化自很古時候到後來，自然也有幾個重要的變動——如封建郡縣之變，然而總可以說自始至終沒有大變，這前後差不多的文化，似中間以孔子作個樞紐；孔子以前的中國文化差不多都收在孔子手裏；孔子以後的中國文化又差不多都由孔子那裏出來。孔子的六藝：詩，書，易，禮，樂，春秋，——後謂之六經——都是古帝王經世出治之迹。原來古代設官，官各有史，天子也是一官也有其史，就是太史；張孟劬先生在他所作的史徵上說，中國一切文化學術都出於這些史，如孔子六藝和諸子百家道術，俱

是由太史，和其他各官之史而來的；我頗相信。學術總先是經驗積起來的各官分掌各事，各有其經驗，其史便是保存經驗所得的地方。據張先生說：孔子本是儒家出於司徒之官，却是把太史的東西又都拿了過來，於是前聖的遺文都歸孔氏了。諸子百家都是六藝之支與流裔；六藝在孔子，則孔子不是與諸子平列的，而是孔子爲全爲主，諸子爲分爲賓。周秦之際諸子爭鳴，各思以其道易天下；這時候中國文化也許開一新局面不因襲古代的。却是濺與而孔家定於一尊，諸子的思想仍都沒有打動中國人的心而變更局面。這因爲諸子都祇各就一事去講，並沒有全整的人生思想；其道家雖有的，又與孔家是一個源頭，——太史——不大打格，墨家雖有的，又過偏而站不住；所以結果還弄成儒家的天下。這似乎孔家的文化要實施了，但其實不然。一則我們認定的孔家在其人生思想方面；六經並非孔子創作，皆古代傳留下來之陳迹，若用孔子之精神貫注起來便通是活的，否則都是死物；而當時傳經者實不得孔子精神。他們漢人治經祇算研究古物，於孔子的人生生活並不着意；祇有外面的研究而沒有內心的研究。據汪容甫考訂

漢時所傳之經其來路幾乎都出於荀卿。荀卿雖爲儒家，但得於外面者多，得於內心者少。他之說性惡於儒家爲獨異，此固由孔子不談性與天道，所以他不妨與孟子兩樣；但實由其未得孔子根本意思，而其所傳在禮，——外面——所致也。所謂「禮主其減，樂主其盈」，大概禮是起於肅靜收斂人的暴慢浮動種種不好脾氣；而樂則主於啟發導誘人的美善心理；傳禮的自容易看人的不好一面。你看荀卿說性惡的原故，不外舉些好利之心，耳目之欲，若不以禮節制就不能好，即可見矣。其實我們看好利之心，耳目之欲，並不足爲成立性惡論之根據；好利之心，耳目之欲，是我們本來生活，無所謂善，無所謂惡；待好禮以自節乃爲善，其不好禮以自節者乃爲惡；今吾人固好禮，而能制禮以自節矣，則何由斷其爲惡乎？從孔子那形而上學而來之人生觀察，澈頭澈尾有性善意思在內；縱孔子不言，而荀卿苟得孔子之意者亦必不爲性惡之言矣。漢人傳荀卿之經，孔子人生思想之不發達固宜；而所謂通經者所得悉糟粕而已。即此糟粕形式者在那時也不能都用，其政治非王非霸，而思想又見黃老之活動；實在是一個混合的文化。當

時的人生與其謂爲孔家的，寧謂多黃老之意味；此不但兩漢爲然，中國數千年以儒家治天下，而實際上人生一般態度皆有黃老氣。本來孔家道家其最後根本皆在易理，不過孔家則講周易，道家則遠本歸藏，都是相彷彿的一套形而上學。其所差似祇在一個陰柔爲坤靜之道，一個陽剛爲乾動之道；而中國人總偏陰這一面的。兩漢孔家思想既未實現，再往下到三國魏晉，愈看見其時人思想之淺薄而無着落。却是這時與孔家不同的人生態度也得公然顯着的表示出來；不像以前蒙着孔家面目沈悶不動。我們看魏晉人所發表的文藝著作都是見得出來的；其思想之煩悶已極，人生問題大爲活動，如列子楊朱篇的放縱思想可以代表一斑。（好多人考訂列子是此時人假作的，大約不錯）。似乎一面是老莊與輸入的佛家啟發打動，他們的影響很大；一面是形式的儒家愈到後來愈乾乾淨淨一點形式，他們人人心裏空漠無主；所以才現出這樣。假使這時有個懂得孔子思想的人，一定出來講話，然而我們看簡直沒有人提及。但此思想煩亂實爲好現象，蓋此煩亂都是要求人生思想得一個解決的表現，從此乃能產生後來宋人之學。此魏

晉迄南北朝都可以說是孔子思想不單不實現，並且將其形式衝破了的時代。到唐時佛家甚盛，禪宗徧天下。以佛家態度與孔子如彼其異，而不見生一種抵抗，可見孔家思想，漸滅殆絕。雖有一個韓退之，略事爭持，而自以爲可以上繼孔孟，其實直不算數的。他的人生思想實並未得一解決，看他文集裡讀墨子一篇，有什麼孔子必用墨子，墨子必用孔子的話，可見他心裏毫無所得。而詩集中有七古一篇云：

忽忽乎余未知生之爲樂也，願脫去而無因。安得長翻六翼如雲生我身，乘風振奮出六合，絕浮塵。死生哀樂兩相棄，是非得失付閒人。

這那裏有一點儒家的樣子！若稍能得力於儒家何至說這種種話！然自退之而外更無人矣。以擁護孔之人尙如此，則其時孔家的精神簡直沒有人理會了。五代亂世更無可說。經過此非常沈寂時代，到了宋朝慢慢產生所謂宋學。宋學雖不必爲孔學，然我們總可以說宋人對於孔家人生想法去尋，所尋得者就不論是是，是不是，即此想法去尋，蓋千年來未有之創舉矣！況我們看去，他們對於孔子的人生儲

活，頗尋出得幾分耶！在旁人從形迹上看他們，總喜說不是孔子本來的東西，而參取道家佛家思想爲多。例如宋學要以周濂溪開頭，而周濂溪之太極圖，據他們考證，即受自釋老者。宋元學案黃晦木太極圖辨云：「汝河上公本圖名無極圖，魏伯陽得之以著參同契；鍾離權得之以授呂洞賓；洞賓後與陳圖南同隱華山，而以授陳，陳刻之華山石壁；陳又得先天圖於麻衣道者，皆以授種放；種放以授穆修，與僧壽涯；修以先天圖授李挺之；挺之以授邵天叟；天叟以授子堯夫；修以無極圖授周子；周子又得得先天地之榻於壽涯。」這似乎證據確鑿，很難爲諱，其實我看即使如此也不甚要緊。因爲孔子的人生出於那一套形而上學是很明的；此種形而上學原不可以呆講，且與道家的形而上學本就仿佛而相通，在道家或孔家均不得獨自據爲己有；即使其果受自道家，正亦不妨由是而生出孔家的人生思想。不但受自與孔家一個源頭之道家不足爲異，即使與孔老俱不相干而能有見於此道——此種形而上學——即無不可產出孔子的人生。此種形而上学的道理與此種人生的道理，天下之公物，豈能禁人之探討，又豈能不許人之探討有

得者與古人有合耶！如西洋古希臘之黑列克立塔斯（*RACIUS*）其道理頗有與孔家接近處，我們試考所以能如此者，不外由其講變化的形而上學與此相通故耳。若實際果同，斷不容以東西形迹之隔而不許其同。大家不於實際上——生活上——求宋學孔學之差異，而祇沾沾於其形迹，何其淺簿錯謬！宋初諸家殆莫不先有其講變化的形而上學者；周濂溪，邵康節，固然；而前乎此者范魏公人稱其汎通六經，尤長於易；司馬溫公則作潛虛，人各有其學，殊未必同；但所研究對象——變化——同，即爲此種人生哲學開闢出來之機矣。又或批評他們與佛家有關係，陸象山，楊慈湖，被嫌尤重；這也是拘泥形迹的看法。當時受佛的影響祇是引起反動，並非正面有所承受。其語錄的話有甚似禪家者，亦祇社會風氣使然。所說內容仍不相干。然亦竟有徘徊儒釋者，此則又有別的原故在。蓋佛教爲印度民族之產物，與中國之民族性甚多不合；故佛教入中國之後殆無不經過中國人之變化。除唯識爲印度之舊，餘若禪宗，淨土，華嚴，天台，殆悉爲中國產。禪宗號稱不立語言文字，機鋒話頭無所憑準，故形迹上與他家更少扞

格；又則宋學雖慕孔家，却是所走亦復入偏，於是竟使絕相反對之孔子釋迦於後來流裔上迷混難辨；此當時徘徊儒釋者所以紛紛也。故宋學即使有近禪學，不必執爲參合佛家；而況宋學禪學直實內容初非一事，所近似者仍在外面一點形式耳。但宋學雖未參取佛老，却是亦不甚得孔家之旨；據我所見其失似在忽於照看外邊而專從事於內裏生活；而其從事內裏生活又取途窮理於外於是乃更失矣。將來作孔家哲學時將專論之，此不多說。元代似祇宋人之遺，無甚特色。及明代而陽明先生興，始祛窮理於外之弊，而歸本直覺——他叫良知。然猶忽於照看外邊；所謂格物者實屬於照看外邊一面，如陽明所說，雖救朱子之失，自己亦未爲得。陽明之門盡多高明之士，而泰州一派尤覺氣象非凡；孔家的人生態度頗可見矣。如我之意誠於此一派補其照看外邊一路，其庶幾乎！明末出了不少大人物如黎澍，船山；諸先生乃至其他殉難抗清許多志士，其精神無論如何不能說不是由此種人生態度的提倡。到清代實祇有講經的一派，這未始於孔學無好處，然孔家的人生無人講究，則不能否認。講經家兩眼都是向外，又祇就着書本作

古物看，內裏生活原自拋却，書上思想便也不管。惟戴東原乃談人生——人說他談性理，我不喜歡用性理的名詞，在孔子祇有所謂人生無所謂性理，性理乃宋人之言，孔子所不甚談者。戴氏之思想對於宋人爲反抗，我們承認確是糾正宋人支離偏激之失。其以仁義禮智不離乎血氣心知於孔孟之懷蓋無不訴合。自宋以來種種偏激之思想，固執之教條，展轉相傳而益厲，所加於社會人生的無理壓迫蓋多矣；有此反動實爲好現象。所以我們對於戴氏亦認爲一種孔家人生的萌動，惜乎竟不引起影響也。此後講經中有所謂今文家者出，到康長素，梁任公益呈特彩。蓋於治經家向無人生態度可見者，而到了他們却表出一種人生態度。他們這種人生態度自己也模糊，不知其不合孔子；而假借孔經，將孔子精神喪失乾淨，歡迎了反乎孔子的人生態度思想進來。他們把孔子，墨子，釋迦，耶穌，西洋道理，亂講一氣；結果始終沒有認清那個是那個！然非其雜引攪亂之功亦不能使中國人數十年來成了人生態度混亂時代，不有此活動混亂時代，亦不能開此後之新局——如我所測，或者中國人三數年間其不能不求得一新人生路向耶！

孔子的人生，於是我們要看中國人生大概是怎樣呢？大概言之却都還是我們所謂人生路向。蓋其間雖有印度態度輸入，却未引起中國人生的變動，而轉為中國民族性所化，及最近變法維新以後雖西洋態度輸入而為時甚暫，均不可不計外；大體上中國人生無論是孔是老，非孔非老，要皆屬於第二路者。試從生活三方面略說一說：

(一)物質生活方面 中國人雖不能像孔子所謂「自得」却是很少向前要求有所取得的意思。他很安分知足享受他眼前所有的那一點，而不作新的奢望，所以其物質生活始終是簡單樸素沒有那種種發明創造。此在其結果之不好的一面看，則為物質文明之不發達，乃至有時且受自然界的壓迫，一如水旱種種天災。蓋此種知足的，容忍的態度在人類初期文化前所謂第一項問題(見第三章)還未曾解決時實不甚相宜；在此時是先要圖生存的，固不能不抗天行也又物質上之不進步不單是一個物質之不進步而已，一切文物質制度都因此不得開發出來。此其弊害誠不勝說。然在其結果之好的一面看，則吾人雖有此許多失敗，而却有莫大之大幸。因為從此種態度即不產

生西洋近世經濟狀況，西洋近百年來由經濟變遷表面非常富麗，而骨子裏其人苦痛甚深；中國人則沒有受。(西洋人所受。苦痛後面去說)雖然中國人的車不如西洋人的車，中國人的船不如西洋人的船，……中國人的一切起居享用都不如西洋人，而中國人在物質上所享受的幸福實倒比西洋人多。蓋我們的幸福樂趣，在我們能享受一面，而不在所享受的東西上，一穿綿繡的未為便愉快，穿破布的或許很樂；中國人以其與自然融洽游樂的態度有一點就享受一點，而西洋人風馳電掣的向前追求致精神淪喪苦悶，所得雖多實未曾從容享受也。

(二)社會生活方面 孔子的倫理實寓有他所謂絜矩之道在內，父慈，子孝，兄友，弟恭，總使兩方面調和而相劑，並不是專壓迫一方面的，一若偏欲一方就與他從形而上學來的根本道理不合。却是結果必不能如孔子之意，全成了一方面的壓迫。一半由古代相傳之禮法自難免此種傾向，而此種禮法因孔家承受古代文明之故，與孔家融混而不能分，儒家地位常藉此種禮法以為維持，而此種禮法又藉儒家而得維繫長久不倒；一半由中國人總

是持容讓的態度，對自然如此，對人亦然，絕無西洋對持抗爭的態度；所以使古代的制度始終沒有改革。似乎宋以前這種束縛壓迫還不十分利害，宋以後所謂禮教名教者又變本加厲，此亦不能爲之諱。數千年以來使吾人不能從種種在上的威權解放出來而得自由；個性不得申

展，社會性亦不得發達，這是我們人生上一個最大的不及西洋之處。然雖在這一面有如此之失敗不利，却是自他一面看去又有很勝利、我們前曾說過西洋人是先有我的觀念才要求本性權利才得到個性申展的，但自此人與人之間彼此界限要劃的很清，開口就是權利義務，法律關係，誰同誰都是要算賬，甚至於父子夫婦之間也都如此；這樣生活實在不合理，實在太苦。中國人態度恰好與此相反：西洋人是要用理智的，中國人是要用直覺的——情感的；西洋人是有我的，中國人是不愛我的。在母親之於兒子，則其情有兒子而無自己；在兒子之於母親，則其情有母親而無自己；兄之於弟，弟之於兄，朋友之相與，都是爲人可以不計自己的，屈己以從人的。他不分什麼人我界限，不講什麼權利義務，所謂孝弟

禮讓之訓處處尙情而無我。雖因孔子的精神理想沒有實現，而祇是些古代禮法，呆板教條以致偏激。方，黑闇冤抑，苦痛不少，然而家庭裏，社會上，處處都能得到一種情趣，不是冷漠敵對算賬的樣子，於人生活氣有少之培養，固爲一種優長勝利也。

(三)精神生活方面 人多以爲中國人在這一面是可以比西洋人見長的地方，其實大大不然；中國人在這一面實在是失敗的。中國人那種人與自然渾融的樣子，和那從容享樂的物質生活態度，的確是對的，是可貴的，比較西洋人要算一個真勝利。中國人那種人與人渾融的樣子，和那醇厚禮讓的社會生活態度，的確是對的，可貴的，比較西洋人也要算一個真勝利。至於精神生活乃無可數；情志邊的宗教，本土所有出於低等動機所謂禍福長生之念而已，殊無西洋宗教那種偉大尙愛的精神；文學如詩詞賦戲曲，雖多聰明精巧之處總覺也少偉大的氣概，深厚的思想和真情；藝術如音樂繪畫，我不甚懂，私臆以爲或有非常可貴之處，然似祇爲偶然一現之文明，非普遍流行之文化。知識邊的科學，簡直沒有；哲學

亦少所講求，即有甚可貴者，然多數人固不作這種生涯，社會一般所有，祇是些糊塗淺拙的思想。所以從種種看去，這一面的生活中國人並沒有作到好處。祇有孔子的那種精神生活，似宗教非宗教，非藝術亦藝術，與西洋晚近生命派的哲學有些相似，或者是個作到好處的；惜乎除中間有些萌動外，沒有能够流行到一般社會上！中國的文化大概如此，既非西洋，亦非印度，而自成其爲第二路向。不過在這條路向中，數千年中國人的生活，除孔家外都沒有走到其恰好的線上。所謂第二路向固是不向前不向後，然並非沒有自己積極的精神，而祇爲容忍與敷衍者。中國人殆不免於容忍敷衍而已，惟孔子的態度全然不是什麼容忍敷衍，他是無入不自得。惟其自得而後第二條路乃有其積極的面目，亦惟此自得是第二條唯一恰好路線。我們說第二條路是意欲自爲調和持中，一切容讓忍耐敷衍也算自爲調和，但惟自得乃真調和耳。

我們走這條路是怎樣走上去的呢？關於此層我所得甚少，不如西洋與印度那樣顯而易見。有人說中國人的態度由於地理的關係，他那一遍平原地與西洋印度的形勢各不

相同；這種客觀的關係自亦有的。又民族的性質也有關係。不過都不十分清楚，我也沒有十分去用心考求。我有一個私意：一個社會實在受此社會中之天才的影響最大，天才所表出之成功雖有假於外，而天才創造之能力實無假於外。中國之文化全出於古初的幾個非常天才之創造，中國從前所謂古聖人都祇是那時的非常天才。文化的創造沒有不是由於天才的，但我總覺得中國古時的天才比西洋古時的天才天分高些，即此便是中國文化所由產生的原故。我總覺得墨子太笨，我總覺得西洋人太笨，而中國自黃帝至周公孔子幾個人太聰明。如果祇有平常的天才，那麼，道理可以一點一點的接續逐漸發明，其文明可以爲積累的進步不已；若開頭是個非常大天才，其思想太玄深而緻密，後來的天才不能出其上，就不能另外有所發明，而盤旋於其範圍之中。西洋是前一個樣子，中國是後一個樣子。你看西洋文化不是積累起來的而中國文化不是一成不變的嗎？所以一成不變的原故，根本在中國古聖人由其觀察宇宙所得深密思想開頭便領着大家走人生第二路向；到老子孔子更有其一盤哲學爲這路向作根據，從此以後無論多少聰

明人轉來轉去總出不了他的圈；而人生路向不變，文化遂定規成這種樣子不能變矣。又則周公孔子替我們預備的太周到妥帖，愈周到妥帖愈維持的日子久，便倒不能進步了。如其不周到妥帖，則非掉換一個不可，所掉換的維持一時，又非掉換一個不可，那麼就進步了。所謂孔子太周到妥帖的，不是別的，就是他那調和精神；從這精神出來的東西是最能長久不倒的，却由此就耽誤了中國人。中國文化只是由於出了非常天才沒有什麼別的原故。

我們說中國文化姑且至此為止，以下稍說一點西洋的人生哲學是如何情形就可以把三方的思想——宗教哲學之形而上，知識，人生三部，——作個結束了。

我們已說過西洋哲學是偏於向外的，對於自然的，對於靜體的一面特別發達，這個結果就是略於人事；所以在他人生哲學好像不是哲學的正題所在，而所有其人生哲學又自古迄今似乎都成一種特別派頭。什麼派頭？一言以蔽之就是尚理智；或主功利，便須理智計算；或主知識，便須理智經營；或主絕對文是嚴重的理性。但在未走出一定路子來自然也是向各方面發展的，如黑列克立塔斯(HERACLITUS)

ITUS)因為講變化的形而上學所以他的人生思想很與中國有些相似；却是以後再沒人接續走這講變化一路，所以這種思想也就無發展了。底下的詭辯學派，祇是一種懷疑破壞的態度，覺得沒有什麼道理可憑，他但有一點意思就是憑個人的主觀於我有利無利——這似可算西洋派的萌芽。梭格拉底出來反對他們，以為是有真理可憑的。人所以行事不對祇為不明白，能有知識就好了，所以他說「知識即是道德」。假如有人自知不好而不能節制，是他不能認明現在之快樂與自生之未來苦痛的比較價值，即還是無知識；所以唯一重要在知識——這又是西洋派的開端。梭格拉底以後分成四派，說法不同，却有一同點即還是重知識。

其基利內派(CYRENAIC)更置重於幸福，以為人應當多得快樂，多避苦痛，知識是能使我們行為達到利益之目的者。柏拉圖則有其「善之觀念」，說為一切觀念所從屬而是實在的；我們要去實現這個善就是德，而必須受真知識之指導才能行。他的弟子亞利士多德便稍不同，以為不是祇有知識即成的，還得要有強的意志，養成習慣。他還有一個意思，就是他所謂中庸；以為一切的德都是中庸，而

不是偏於一極端者；而人的情欲總容易走極端，所以他主張要由理性統馭調節一切欲望才有這個德——中庸。這理性統馭的態度又是西洋派。這以後則有斯多噶派 (STOICS)，伊壁鳩魯派 (EPICURUS)。前一派要絕情念而安靜退隱，不看重生活。後一派就倡快樂主義，說我們常要思慮分別，擇那最多與吾人以快樂者去作；知識道德都為此始有價值。祇他還安靜無苦痛與斯多噶派有點相似，然他這個人安靜是從計算利害來的，與那派根本不要存利害的心實相反。羅馬人不過折衷各種思想，可不說。以下為基督教倫理時代，自為不看重人生者，惟其最可注意處。當為博愛之一義，在從前亞利士多德列舉種種之德，其中並無博愛一目，而至此則為主要之德，以迄於今西洋人得他的影響好處非常大。到文藝復興與人生思想。脫宗教而獨立，回到現時世。大概可以粗判為英國，大陸，德國三派。英國派始終是主功利的，無論什麼幸福說，快樂說，為我說，利人說，總都是一路氣味。開頭如培根，霍布士，洛克，哈特烈 (HARTLEY)，體謨等等都是這樣；其間自然也有反動，但總無大勢力，一直到後來如邊沁，穆勒斯賓

塞，奚的威克 (SINICK) 其精神益著。大陸派可以說是主知識的一面，因他排感覺不重經驗，所以較少功利氣味而看重知識。如笛卡爾的意思，道德是與明白的知識為一致，有了知識由意志統馭着作，就成了道德。馬爾布蘭西 (NICOLAS MALBRANCHES) 說吾人能辨別事理由吾人分有神之知識才成功道德。斯賓諾莎 (SPINOZA) 說人要不明白則常為感情所左右而非自由動作，因是照他意思道德一面與明瞭之知識一致，一面與活動自由之動作一致。凡此諸人皆同倡主知主義者也。德國派稍與英國和其他大陸思想不同；他的意思以道德為我們義務而不應當有所為，這與功利主義適為反對，亦與主知者非一。這派主人就是康德，他以為要是有為，不論是出於感情是出於欲望，不論是為己為人，便都不得謂之道德，而且是正相反的；要無所為的直接由理性來的命令才算道德。從前一種不過是因利害的計算才去作，那麼，他這種命令以有利為假定，無利就可取消，祇名為「假定的命令」；從後一種便是無條件的絕對應行之義務，乃名為「無上命令」。所以照他這意思便是由惻隱之心而為恤人之舉，也都非道德了

。這自然對於西洋派很不隨聲，却也與中國派頭不一樣；因他雖說無所為與我們相似，然我們所說的無所為並不像他這樣不容留情感。菲希特(FICHTE)亦以道德之自身即為目的，非他物之方便，凡別有所為者，不得為道德；純粹道德之衝動在真正的自我滿足。黑知。爾(HEGEL)略有不同，以為道德應求客觀之標準，不單從個人之良心而定；但他也說意志自由，而意志從乎理性以為活動。到後來李布斯(THEADOR LIPS)要算是這德國派進步到好處，很高明的一個人。但這一派總不能居重要地位，就連主知派勢利也不大，而且德國和其他大陸都還不少功利派，所以西洋思想竟不妨以功利主義將他代表了。最近的什麼實際主義，人本主義，工具主義，實驗主義，總是講實際應用，意思都差不多。杜威先生說，他們實驗派的方法是能使人生行為格外根據於有意識的態度，受知識之支配，不去作無意識的事；是世間人類幸福的唯一保障。此其要把人生行為都化成有所為而為，而着重於知識，絕不異於古，殆可以算西洋派進步到最圓滿的產物。然而現在西洋風氣變端已見，前此之人生思想此刻已到末運了！

現在西洋印度中國三方文化俱已說明，我們試列一比較以明所觀察得之結果：

- (一) 西洋生活是直覺運用理智的；
- (二) 中國生活是理智運用直覺的；
- (三) 印度生活是理智運用現量的。

這話乍看似很不通，感覺，直覺，理智三者，我們何時能有用有不用呢？但我為表我的意思不得不說這種拙笨不通的話，待我一一說明，或可解惑。我們觀察得的西洋人近世理智的活動太盛太強：（見第三章）對自然是從我這裏劃開，而且加以剖析，把他分得很碎很碎，而計算操縱之，此一方面的，生活不是理智去作嗎？人對人也是劃界線，而持算賬的態度，成了機械的關係，這一方面的生活不又是理智去作嗎？至於精神生活一面，也是理智壓倒一切，宗教之倒，形而上學之倒，不是理智為之嗎？知識方法之闡出，多數科學之成就，不是理智為之嗎？乃至藝術為直覺之事，而亦成了科學化，不是理智為之嗎？總而言之，西洋人所作的生活以理智為其唯一重要工具，此甚明白之事。然此時有不可不提醒的一點：理智是無私的，是靜

觀的，自己不會動作而祇是一工具，則此所謂理智作用太強太盛者，是誰在那裏役使他活動呢？此非他，蓋一種直覺也。我們已說過西洋人自文藝復興認識了「我」才大活動起來；一切西洋文化悉由念認我向前要求而成。這「我」之認識，感覺所不能爲，理智所不能爲，蓋全出於直覺所得。故此直覺實居主體地位；由其念強才奔着去求，而理智則其求時所用之工具，所以我們說西洋生活是以直覺運用理智的。讀者幸善會其意而無以詞害意。

其次說中國。中國人初不會像西洋那樣認清了「我」，初不會像西洋那樣人與自然分離對待，初不會像西洋那樣人與人劃清界限，更不像西洋有那樣的知識（科學）發達成就而依之以爲生活，其理智作用不著是很明的。而照我們前幾章所說，他那人與自然的渾融不是由直覺嗎？其社會生活上人與人的尚情感而鮮計較不是用直覺嗎？其所依以爲生活之一切學術莫非玄學化，藝術化，不都是用直覺的嗎？這稍不細心未嘗不可看成別的生物或什麼野人靠着本能爲生活的一般，但實不爾。這實由中國很早的時代就想成功那極高的文化，爲其聖人——天才——領着去作以理智運調

直覺的生活，却其結果祇成了這非高非低渾沌難辨的生活，文化。中國古代那很玄深的哲理實是由理智調弄直覺所認識的觀念，不單是直覺便好；孔子和孔子所承受的古化都是教人作一種憑直覺的生活，而以調理直覺爲之先，如我們所叙孔子走雙路和禮樂等制度其以理智運直覺而行，亦既甚明。不過這古聖人的安排在那時事實上是難行，行也維持不久，或形式微具原意浸失，結果只弄成理智的不發達，似乎文化很低的樣子了。其實這憑直覺的生活是極高明的一種生活，要理智大發達之後纔能行的。所謂以理智運直覺的其實是直覺用理智，以理智再來用直覺，比那單是直覺運用理智的多一周折而更進一層。一切生活都由有我，必有我才活動才生活。孔子的生活只是母我的生活，只是不分別執我，初非真破了我執，其直覺的認我依舊有的，然亦唯只直覺的我，更無其他我執。西洋人的「我」，是就着直覺認的我又加以理智一區劃分別者，而孔子則只直覺中的我而已；一般人悉有分別我執，唯不如西洋人之明且強，又不如孔子之無分別執；其實莫不有我，不過一清楚顯著，一則渾若無，一則迷離分別我執不經破除是

不能無的，此破除之功全假理智；他蓋由理智分別而立，由理智分別而破。孔子的直覺生活實以理智爲之先，此不可不知也；其理智之運用仍由直覺爲之主，此不可不知也。

所以我們說他是多一周折的，更進一層的，中國人雖走他這路沒走到好處，然既原要走這路即仍不妨這樣說。我們省略着說，就說中國生活是理智運用直覺的。這許多話很拙笨不通，但我不如此說，不能見我意。

再其次說印度。我們說印度其實是指佛教，因爲唯佛教是把印度那條路走到好處的，其他都不對，即必佛教的路才是印度的路。這條路最排斥理智和直覺他們所謂比非量。舍排斥比非量外，佛教更無其他意旨；其比非量即理智與直覺。這其間理智只是虛，還不妥，所以有時也可以承認。唯識道理即全出於現比量，而因明學即專講比量者——理智。作這條路的生活就是用比量破一切非量——包直覺及似比似現——而現量如實證比非量之全不如實，現量之用大爲開發而成功。現量生活。所以姑且就說印度生活爲理智運用現量。

以上是三方生活之真解釋，以下我們所以說中國化要復

與的即因爲我們看未來世界人的生活要成功以理智調理直覺那樣子。

第五章 世界未來之文化與我們今日應持的態度

我們講未來文化並不是主張世界未來應當用某種文化，祇指示現在的情形正朝着某方面去走。完全就客觀的事實來看，並沒有一些主觀的意見在內；個人的主意是無效的。我們從客觀的觀察所得，看出爲現在全世界嚮導的西方文化已竟有表著的變遷，世界未來的文化似不難測。此刻可分三方面去說，從此三方面的變遷，指示未來的文化。所謂三方的就是：事實一面，見解一面，態度一面。

第一先說事實一面如何變遷。我們所謂事實一面的就是指着經濟現象說，因爲在現今這是事實所在。在三種變遷之中這事實的變自然是頂重要的；由此事實的變而後文化乃不得不變，試看下文就知道了。於是我們來略叙西方的經濟變遷。原來西方在中世紀時各地處都漸成了所謂自由都市。這自由都市便是經濟的單位，也是政治的單位，到後來經濟變遷，政治單位才也隨着大了，成功近世的國家

。在這種自由都市裡面的經濟，自其生產言之，都是手工業，雖亦有器械來幫助，但以人為主；又都是家庭工業，雖亦有夥計傭工來幫助，但以家為主；總是小規模的生產就是了。這些小工業其同一行業的各有一種組織謂之同業組合 GUILD 這同業組合實為自由都市的基礎；他有對於組合內部的獨立裁判權和獨立行政權。由此同業組合為生產組織的單位，其生產與消費的關係總是以消費為本位！看要消費多少才生產多少，生產以與消費適當為止。所以此種經濟情況叫做消費本位的經濟；為消費而生產，不同後來為生產而生產。這個樣子的經濟是很合理的，使人的生活很太平安全從容享樂，而後來却破壞了。從這破壞到成功現在的經濟樣子，自是種種緣故湊起來的，舉其最重大者言之，約為三事。頭一樁便是機械的發明。機械實在是近世世界的惡魔，但他所以發現的，則為西方人持那種人生態度之故。從西方那種人生態度下面定會發生這個東西：他一面要求物質幸福想利用自然征服自然，一面從他那理智剖析的頭腦又產生科學，兩下裏湊合起，於是機械就發明出來。自有機械以代人，於是手工的生產就變

為機械的生產。起初機械還待人去發動，等到有汽機電機，那麼差不多做什麼都用汽機電機便好，更用不着人了。此時完全以機械為主，機械愈大益非大資本不可，又非多數工人不可。於是情形大變，當初工業是手工的，家庭的，小資本的，現在通成了機械的，工場的，大資本的。總而言之小規模的生產組織破壞而大規模的生產勃興。同業組合於此破壞，自由都市於此破壞，資本主義的經濟與近世的國家由此而興。這時又有一樁事助成這個變局的便是分工之說。斯密亞丹倡合力分工之說，以為工愈分愈好。力愈合愈好。譬如一個針要始終由一個人去做，便做的慢而且不精好，若一人引絲，一人磨尖，一人穿孔，……如是分開各專一事，那麼便做的快而且精好。所以最妙是大家合力來作一事，却要分任工作。分工於生產有非常的好效果，自然都盛行起來，那麼工場規模遂愈大，資本遂愈合併集中。這時更有一樁事於促成現今經濟局面力量非常之大的，便是自由競爭之說。當中世紀時那樣的生產組織於生產的量或質以及工人待遇等許多事不論鉅細都有管理保護的種種規矩法律。待那組織破壞而這種習慣遺留

未改——還持干涉保護的態度。於是就有許多學者如斯密亞丹，斯賓塞等力倡自由競爭之說。他們以為人都要圖自己利益的，這個心——利己心——是很對的；人的行為活動都爲自己利益的，這個行為——利己行為——也非常好的，其結果增進了他個人利益幸福並且增進社會大家的利益幸福。社會上大家彼此幫助的地方很多，但這都非出自慈惠利人之念，而實出於各爲其利而自然行行的。許多人在一社會所以都能很好的去生活，社會所以得繁榮進步，初不要待干涉鼓勵；而干涉鼓勵或未必行的。他自己會弄得很妥當很好，而干涉管理反要弄得不妥當不好了。因此他們就反對產業上保護干涉的辦法，而主張聽着人人各競其利。人人各競其利，業就會非常快的發達起來，這也是誠然的。大機械有利，就競着發明采用大機械而機械愈新；大資本有利，就競着收合大資本而資本愈集中。於是這個變局因爲沒了管束驅勒越發變的急驟猛烈而成了今日的樣子。今日的樣子是什麼樣子？就是全不合理的一個經濟現象。當機械發明，變動相逐以來，小工業一次一次的破壞，那些在小工業居主人地位的——小資本案！便一次一次都夷爲隸

屬的工人，到大工場去做工乞活。這個結果除少數善於經營而有幸運的人作了資本案，其餘的便都變成了工人，社會上簡直劃然成兩階級。貧富懸殊的不合理還在其次，資本案與工人的關係看着是自由契約，一方要招他工作，一方願意就招，其實資本案可以完全壓迫工人制其死命，而工人則除你願意餓，可以自由去餓之外，沒有別的自由。因爲你不工作就沒有飯吃，要工作就得聽命於他。這種操自一方的不合理還在其次，最不合理的是：求這樣安於被制的工作而不可得，時時有失業的恐慌，和一方生產過剩膏粱綿綉堆積起來而一方人還是凍餒。原來自從一味提倡鼓勵生產以來，（機械，分工，自由競爭，都是提倡鼓勵生產的）生產却是非常發達了，而這時的經濟就變成以生產爲本位。生產不是爲社會上大家消費而生產的，只是要更多的生產個人好去營利就是了。個人競利在這時是天經地義，資本案各自佔着生產機關，他去生產原是爲營利，生產愈多愈有利，便只求多多生產，弄成爲生產而生產的局面。這時就有所謂『市場』這個東西爲銷貨辦貨兩方折衝的所在，生產出來的東西都到那裏競爭求售。而消費方

面究竟怎樣一個需要，事前不曉得，只顧生產，每每到了那裡銷售不去。這情形便謂之生產過剩，而同時工人就起了失業的恐慌。因為生產過剩資本家就得賠錢，若再生產豈不更賠累，所以自然要停工，而工人無工可作就無所得食。這樣的事是常常有的，所以工人的生活不但是困苦受制，並且連這點生活還時時恐慌擾攘不寧。這個樣子實在太不合理！尤其怪謬不合的，我們去生產原是為消費——織布原是為穿衣，生產的多應當大家享用充裕，生產的少才不敷用，現在生產過剩何以反而大家享用不着，甚至不免凍餒？豈非織布而不是為給人穿的了嗎？然而照現在的辦法竟然如此，這樣的經濟真是再不合理沒有了！這種不合理的事敷衍不下去的。這全失我們人的本意，人自然要求改正歸於合理而後已。就是把現在個人本位生產本位的經濟改正歸到社會本位分配（消費）本位的。這出來要求改正的便是所謂社會主義。西方文化的轉變就萌芽於此。

社會主義發生到現在很久了，其間派別自不勝數。然而我們看去，像是最初可說宗教氣味的，此指聖西門一流；後來可說科學氣味的，此指馬克思一流；於今則有些可說

哲學氣味的，此指羅素，基爾特主義一流。這其間最後一派尤見出西方化的變動，我們在後面還要另自細談。許多人總覺得他們是空想。雖然最初那種不免為激於感情而生之空想，就是後來科學氣味的其所推測到今日也多未中，而階級爭鬪社會革命固未見就崩裂出來，最後頗切實際也有許多理想，然而無論如何這改造的要求是合理，那事實必歸於合理而後已。而況如此的經濟其傷害人性——仁——是人所不能堪的。無論是工人或其餘地位較好的人乃至資本家都被他把生機斲喪殆盡；其生活之不自然，機械，枯窘乏味都是一樣。現在的工人全與從前的夥計傭工情形大異。從前的夥計與主人仍是朋友關係，彼此共同操作很有些情趣，遇事也有些通融。現在的資本家或工場管理對工人就不能再這樣。簡直一點情趣，一點情義沒有！從前手工時代有點藝術的樣子，於工作中可以含些興味。現在一概都是大機械，人不過服侍機械的；殆非人用機械而成了機械用人。此其工作非常呆板無趣，最易疲倦，而仍不能不勉強忍耐去作，真是苦極！又一件東西非復成於一二人之手，沒有那成功完就的得意心理，是好是歹也全沒興味，

真是乾枯已極！作一天這樣乾枯疲悶無聊的工，得些錢自要尋樂。樂要待尋，樂即是苦。而況要急尋，則無非找些刺戟性的耳目口腹男女之欲：淫聲，淫色，淫味……總之非淫過不樂；這境界真慘極！人的家庭之樂是極重要無比的，他最能培養人心並且維繫了一個人生活的平穩。而這時則工人的家庭多半破壞了；且亦不敢有室家。因為這時婦女兒童也都各自要去作工，一家都分散了，家庭的樂趣就失掉。又因生活困難，妻生子更負擔不起而男女各能依工爲活，獨身很覺自如，誰也不想嫁娶，所以多無家。既失其培養維繫，又無聊尋樂，那風紀的紊亂，酗酒鬧事，自殺，殺人，種種情形於是就不可勝言了。倘使不合理的經濟沒有改正，無論如何想法子，這問題總不得根本解決。這種不能堪忍的局面斷不會長此延留！就是較好地位的人其生活也是機械的，無生氣的，因為是無論什麼人——自低等至高等地位——都要聚精會神在經濟競爭上：小心隄防失敗，貧困，地位低降，而努力刻意營求財貨。時時刻刻算帳並且抑制活潑的情感而統馭着自己去走所計算得那條路。他不敢高狂，不敢狷介，不敢慷慨多情，乃並不

敢戀愛；總之不敢憑着直覺而動。這便是羅素所爲最歎息傷痛的：「人類的祖先不因地獄之火的恐怖而抑制感情；乃至今日人類反極力抑制感情，是因爲一個更惡的恐怖！恐怕零落在人間」。又「……但是他們一切自制不是用於創造，祇是使裏面生命的源泉日即於乾涸而使他們日即於柔弱，無情，凡庸」。這生活實在太苦。羅素也說：「不管道德家怎樣說法，不管經濟上怎樣必要，依賴意志去完全抑制衝動是可以不必的；排去衝動，用目的與慾望統御着的生活，真是苦惱的生活。」其實其苦惱還不在抑制統御而在抑制統御之後所生煩悶，疲倦，人生空虛之感。這才是大苦惱，人當此際簡直會要潰裂橫決！這種不自然的樣子是人所不能堪忍的，斷不會容他長久如此。因此而呼求經濟制度的改正真乃出乎不容已。

我們雖不能說現在經濟將由如何步驟而得改正，但其必得改正則無疑，且非甚遠之事。改正成功什麼樣子我們也不便隨意設想，但其要必歸於合理，以社會爲本位分配爲本位是一定的。這樣一來，就致人類文化要有一根本變革：由第一路向改變爲第二路向亦即由西洋態度改變爲中國

態度。這是爲什麼要這個樣子呢？這不爲別的，這只爲他由第一種問題轉入第二種問題了。（參看第三章）人類頭一步問題是求生存，所有衣，食，住種種物質的需要都是要從自然界取得的，所以這時的態度應當是向前要求的，就着前面下手的，對外改造環境的，以力征服障礙的。若不向前想法子而就着自己這面想法，那就不成功；譬如饑渴而不向前覓食却自己忍饑，那麼就不得生存了。近世以來，西洋的人生都是力持這態度；從這態度就有他那經濟競爭——人與人之間的生存競爭；從這經濟競爭結果將得個經濟不競爭而安排妥協——人與人沒有生存競爭；從這經濟不競爭將不復持這態度——這種人生態度將隨生存問題以俱逝。當西洋人力持這態度以來，總是改造外面的環境以求滿足，求諸外而不求諸內，求諸人而不求諸己，對着自然界就改造自然界，對着社會就改造社會，於是征服了自然，戰勝了威權，器物也日新，制度也日新，改造又改造，日新又日新，改造到這社會大改造一步，理想的世界出現，這條路便走到了盡頭處！所謂生存問題逝去者，不是說這時便不生存，是說生產分配既有安排，則生存不成問題；

人心目中的問題不在生存而在別處了。在生存競爭中不能不持這態度，生存問題既逝即失其必要；而他種問題之興並有其變更之必要。所謂這條路——就前面下手改造環境以求滿足的路——已走到盡頭處，固謂改造到這一步無可再改，亦謂到這一步將有新問題，這個辦法不復適用。蓋人類將從人對物質的問題之時代而轉入人對人的問題之時代——前所列第二種他心問題之時代。（附註第三期可說爲個人自己對自己的問題之時代）而征服自然那種態度不能用在人與人之間；他心是完全在我範圍之外的，就前面下手以求滿足未定可得。鄭者之滿足求諸外求諸人這時只得還而求諸內求諸己。所謂人對人的問題不一，而男女戀愛問題爲其最大者；我的很可以看出生存有了安頓之後則男女戀愛將成爲彼時人第一問題，亦即爲彼時社會頂煩困難問題。又以前社會上秩序治安的維持，無論如何不能說不是出乎強制，即是以對物的態度對人。人類漸漸不能承受這態度，隨着經濟改正而改造得的社會，不能不從物的一致而進爲心的和同——總要人與人間有真妥洽纔行。又以前人類似可說在物質不滿足時代，以後似可說轉入精神不安

寧時代；物質不足必求之於外，精神不寧必求之於己。又以前人類就是以物質生活而說，像是只在取得時代而以後像是轉入享受時代；——不難於取得而難於享受；若問如何取得，自須向前要求，若問如何享受，殆非向前要求之謂乎？凡此種種都是使第一路向西洋態度不能不轉入第二路向中國態變之重大情勢；其如何轉變將於後面試說之。我們於第三章剖看文藝復興後的西洋人精神，心理時曾說道：「第一要注意重新提出這態度的重字，這態度原來從前曾經走過的，現在又重新拿出來，實在與從前大有不同了！頭一次是無意中走上去的；而這時——從黑暗覺醒時——是有意選擇取捨而走的。他撇棄第三條路而取第一條路是經過批評判斷的心理而來的。在頭一次走上去的人因為未經批評判別，可以無意中得之，亦可以無意中失之；而重新採取這條路的人，他是要一直走下去不放棄的，除非把這一條路走到盡頭不能再走，才可以轉灣。」無論如何，中國人態度或印度人態度都不會輕易為近世的西洋人所接納使用，除非真到有其必要的時節。雖然轉灣還是由自己轉灣，却事實變遷擺在前面，他不轉的。

其次我們要說見解的變遷，或科學的變遷。如果單是事實變遷了，而學術思想沒有變遷，則文化雖有轉變之必要而人或未必能為適當之應付。然西洋人處於事實變遷之會，同時其學術思想亦大有改變遷進，給他們以很好之指導以應那事實上的問題，而開造文化之新局。這學術思想的變遷，我們分為見解的變遷或科學的變遷與態度的變遷或哲學的變遷之二種；今說前一種，其後一種於第三段說之。我所謂見解的變遷就是指著心理學的變遷說。這是其最重大的根本的，其次尚有些別的見解變遷。差不多西洋人自古以來真到最近變遷以前有其一種心理學的見解，幾乎西方化就建築在這個上邊；現在這個見解翻案了，西方化於是也要翻案。西洋人這個見解其實我們已敘說過，就是在前章敘西洋的人生思想和本章前段敘經濟變遷一原因——自由競爭之提倡——兩處。這見解的根本所在，就是只看人心理的有意識一面，忽却其無意識一面；於是差不多就有以有意識心理為全個心理的見解而種種誤謬見解悉從此生。不曉得有意識一部只是心理的淺表而隱於其後無意識之部實為重要根本。在先心理學沒十分研究固易有此誤，就

是把心理作專門科學加以十分研究了，還是不能發露出這個錯誤。因其方法有缺憾：只作還而自省之靜的看法，分析了，來敘述，以致所研究殆限於個人的靜止的精神狀態，而常偏於唯知主義 (INTELLECTUALISM) 那大大發覺這個錯誤而盛作翻案文章的是近來些研究社會心理的書。這因為方法不同，所研究的不同，又所受進化論以來生物學影響為前此所沒有。因為生物進化的研究，第一把人與其他生物的鴻溝泯沒了而知其相通，不難從生物的研究而啓發了許多人的研究。所以自動物心理學的研研起來就使人的心理學有重大變化。蓋物多是本能的生活，很少是有意識的生活，其心理上知的作用自不能置重而要置重於其情的作用意的作用以為研究；那麼，就發見了人類心理的主要部分也是不在知而在情和意。又那靜的看法改從動的看法，着眼在靜止狀態的改從着眼在行為活動，個人自省的改從從旁看大眾；那麼益發見出以前種種見解的都不對了。以前的見解都以為人的生活盡是有意識的，盡由知的作用來作主的，盡能揀擇算計去走的，總是趨利避害去苦就樂的；如是種種。於是就以知識為道德，就提倡工

於算計的人生；自古初梭格拉底直到一千九百年間之學者，西洋思想自成其一種味調態度，深入一般人心，形著而為其文化，與中國風氣適相反對者蓋莫基於此。關於政治法律經濟教育……種種之學術多少年來通通以這種心理學的見解為基而建築於其上——自由競爭之主張其一端；到而今這些隨便假定的道理全翻，那一切學術通要打根柢上從新做過！（看麥獨孤所作社會心理學 MCDUGALL: AN INTRODUCTION TO SOCIAL PSYCHOLOGY 便知）人的生活那裏都是有意識的，他同動物一般也是出於本能，衝動；知的作用那裏能作主，他不過是工具而居於從屬；人那裏都是揀擇算計才來動作，亦何嘗會趨利避害去苦就樂；常時直不容他揀擇算計，或所謂揀擇算計只是自己替自己作飾詞；利害雖經算計，未能就左右行為，苦樂固易覺得，却難得到去苦就樂，他很可以趨害就苦而不辭。羅素就從此次大戰而很有見於此，他的社會改造原理第一章第一段開頭就說：『我此次所獲得的條件見解即什麼是人類行為的源泉……』；而所有他這二面的——人事一面的——哲學道理主張也就全出於此。這便是他頂新解的道理而着力

發揮的所在，所以他就出：「人類一切活動發生於兩種源泉——衝動與慾望。慾望的位置已經很爲人所重視。（中略）這等見解都很尋常，而且從來的政治哲學已經差不多完全立足在「慾望是人類行爲源泉」的上面。然慾望祇能支配人類行爲的一部分，而且他所支配的，並非最重要的，乃爲較有意識的，明瞭的，開化的，一部分」。不但羅素，現有所有這面學問——社會科學或社會哲學——諸名家學者通看到此點；雖各人說法不盡同，着意所在不一，然其爲西方人眼光從有意識一面轉移到另一面則無不同。於是西方人兩眼睛的視線漸漸乃與孔子兩視線所集相接近到一處。孔子是全力照注在人類情志方面的；孔子與墨子的不同處，孔子與西洋人的不同處，其根本所爭只在這一點！西洋人向不留意到此，現在留意到了，乃稍稍望見孔子之門矣！我們所怕者，只怕西洋人始終看不到此耳，但得他看到此處，就不怕他不走孔子的路！此話自非一言能盡，然亦不妨簡單說兩句：頭一層，他既看到人類生活本來是怎麼一回事，則他將不能不順着生活本性而任聽本能衝動的活潑流暢，一改那算帳而統馭抑制衝動的態度；第二層，

他既看到人類生活本來是怎麼一回事而不能統馭抑制衝動了，則他不能不有一種先事的調理，俾衝動發出來就是好的，妥洽的，沒毛病沒危險的，那就不外乎要養得一種和樂恬靜的心理纔行；即這般活潑和樂的生活便是「仁的生活」，便是孔子的生活，孔子的生活要去說明只這麼兩層，切無他義；而所有孔子那一套學問和其一套辦法通不外要自己作這般生活且教人作這般生活的，其內容也完全就是這麼兩層，於是我就一言斷定不怕他不走孔子路。我再放寬一步去說：那關於心理之見解變遷是現代一樁非常重要的變遷，從這個變遷將使西洋人另換過一副眼光，指導着他們很得當的應付那事實問題而闢出一人生活新途程，根本變更了從來的西方文化，是無論如何不能否認的。這人生新路途不是別的，是我們所謂第二條路；不單是事實變遷要他革去從來所走第一路向而去走第二路向，並且從見解變遷上也要他革去從來所走的第一路向而去走第二條向。因爲自有所取得的態度，算計着走的路子，一改而爲無目的，無所爲，非算計着走，即不說爲孔子路，無論如何也是第二條路了。

此外還有一些見解的變遷，也於文化變遷上很有力量的，諸如克魯泡特金互助論對以前進化論家見解之修正，近來學者關於社會是怎樣成功，怎樣圖存，進步等問題的說明對從來見解之修正。所有這一類見解的變遷，扼要的一句話就是看出了人類之「社會的本能」。以前的進化論家看出了生物界的生存競爭，是他們很大的發見；却是頭一回所見總不能很周到，似乎只看以競爭圖存的一面，不留意內中還有互助圖存的一層。克魯泡特金從一切鳥獸蟲豸尋見其許多互相的事實，證明互助在動物生活上的重要，指出他們都有互助的本能。從這種本能纔有社會，後來人類社會不過成於這個上邊，所謂倫理道德也就是由這「社會的本能」而來的。由以前的那不注意就生出：處處都是互競相爭，互競相爭為自然界的法則，唯互競相爭乃可圖存，唯互競相爭乃得進化，乃至同類本族自相爭殘都是進步的條件，種種誤解；把動物界單看成了弱肉強食的世界。現在曉得這殊非事實；動物很靠着同族類間的互助以營食求活，以殖種蕃息，以為衛護，互助的存留，不互助的淘汰，互助也是天擇作用留下而要他發達的一種本能。他們

又把那副眼光來觀看人類社會，就以爲物競天擇的法則將因人類知識之高而近於停止。達爾文以爲我們文明的人，皆盡我們的力阻止天然錙弱的作用；我們爲愚笨的人，肢體不全的人，有病的人，建築養護的院所；我們制定救貧的法律；我們的醫家盡其力量以救各人的生命，直到最後一分鐘而猶不息。『所有這種事體使錙弱留強的天擇作用不能自由活动，所以說在人類社會之中天擇作用差不多是停止，而有不得進化之憂。瓦來司以爲在一個人的智慧的，道德的，本性中有幾部分不是被天擇作用發展出來的。』又說我們人類有好幾種才能如數學的，美術的，哲理的，才能在生存競爭中實在沒大用處而且不能拿天擇的道理說明。』赫胥黎以爲進化要分作兩部：一是倫理的進化，一是宇宙的進化；而天擇等說唯於宇宙的進化之處適用，人類社會多不適用，並且人類社會的進化就是步步遏阻宇宙的進化，而用倫理的進化來代他的意思。繕種學的創始者葛爾敦所定改善人種的標準只是健康，精神充足，聰慧，勇敢，等等而不及於德性。諸如此類，在近來的學者如頤德(KIDD)康(CONN)等都加駁正而代以新見解。頤德

一語道破他們的致誤所在是以觀察動物界中個體與個體間的生存競爭的眼光來看人類社會。其實個體與社會應當分別來看，而況人類社會裏現象尤複雜，不能那樣簡單的看法。於是他就分別有個體的適性和社會的適性之二種。以前總是單着眼在個體的適性——即利於此個體和別的個體生存競爭之點，而社會的適性——利於此社會與彼社會生存競爭之點——不見得就是個體的適性，有時且似相乖悖，於是就說不通而不得其解了。像是公正無私的精神，舍己爲人的精神，和種種德行都是在單看個體生存競爭上不得其解的，因其無好處於個體的競存，甚且還要乖悖；但如其曉得社會的適性一層，那麼就可以明白了。達爾文所說社會上那些救恤養護事體，瓦來司所說道德藝術的種高貴才能，赫胥黎所說遏阻宇宙進化之倫理的進化，葛爾敦所不計入改善人種條件之德性，都是所謂社會的適性；在他們單看個體，就以爲這都出乎生存競爭的原意。而天擇的自然法則不得施其用，其實還完全是天擇作用，還是「適者生存」，不過要在社會整體上看罷了。又以前因這「社會的本能」不會留意看出的緣故，就以爲人所以結成社會的是出

於自利心的算計要交相利纔行，社會所賴以維繫的是由人類的理性；講到倫理上的利他心，總喜說是由自利心經過理性而推廣出來的；像霍布士等一般說法都是這樣。現在大家都曉得不對；康氏在他社會的遺傳與社會進化論 SOCIAL HEREDITY AND SOCIAL EVOLUTION 說明人類所以異於其他動物的在其精神方面，文明人所以異於野蠻人者在其社會組織，精神不外智力本能二部，若問社會是怎樣組成的，則實基於本能而非基於智力；「智力與思辯與其謂能促社會組織趨於鞏固，甯謂之促個人主義之發達。」我們觀於近世西方文化其精神方面理智之發達與其社會上個人主義之發達則知康氏之言是不錯的。顧德也說：「理性是自顧的情緒 (SELF REGARDING EMOTIONS) 的最高形式；「理想的情緒」是照顧他人的情緒 (OTHER-REGARDING MOTIONS) 的最高形式。他又指出各個體爲自己的生存與利益而競爭是個體完成的進化的趨勢，在這個體完成的進化凡是最富於這種自拓的適性的最有「能力」。因此在這歷程注重個體現實的福利而其重心在現在。社會完成的進化則與此大不相同。因在社會完成的進化各個

體有把其利益與生存從屬於社會的趨勢，凡是最富於犧牲的適性的最有「能力」；而社會完成的歷程其重心在未來。在個體的完成上，個體要自顧自己，重於理性的分別計算；在社會的完成上，個體要照顧他人，重於感情的舍己爲人。近世以來，西方人專走個體自拓一路，其個人也各自自拓，其國家也各自自拓，纔有其社會上種種罪惡痛苦，纔有此次大戰的創害，把個體的生活競爭真演的烈！我們雖不敢就說都是以前進化論家單講個體生存競爭之所影響，然而這種見解的修正其有影響於未來文化則可以說的。他可以指導人注重到社會完成的進化上來，可以祛除旁人致疑改正經濟後弭去個人間的生存競爭爲逆抗自然阻滯進化之惑，可以從此相信全不假強力而自結社會共營生活之能得妥洽，這都是很關係重要的；而尤有提總一句：以前所作的的生活（指西洋近世）偏靠着理性而以後將闢的文化則不能不植基於這社會的本能之上，所以這「社會的本能」之發見，就是發見了未來文化的基礎，其關係爲何等重大呢！又這類的見解變遷以來，適當這要求社會改造之會，於是大提倡與以前相反的學說。以前提倡個人的，爲我的

，計較利害的，現在完全掉換了；他們宣言現代思想的潮流是倫理的色彩，不是個人主義。近世西洋文化的發展都出於爲我而用理智，而中國則爲尙情毋我的態度，是已經證明的；那麼這不是由西洋路子轉入中國路子是什麼？俞頌華君『在解放與改造』上敘述顏德和康氏學說後而自申其意道『……依此而言，故在社會完成的進化，情緒的「能力」最大。故一般的情緒一致的趨於理想的標準即所謂「理想的情緒」是共同爭存於世界的最高原則。今後文明的「能力」不基於理性而基於情緒。社會不基於智慧康氏也頗有詳細的說明，我已介紹過。寫到這裡，我又覺得在人類社會統御感情的機關實在是要的。即如保爾文（JAMES MARK BALDWIN）也主張關於感情的制度是根本的。我常懷抱一種見解以爲宗教是我們所需要的。今雖不貿然主張宗教的必要，却敢斷言陶養感情的制度與機關是不可缺的。若說美術可以代宗教，則宗教必須有了美術方可廢掉，不是陶養感情的制度有必要一個證據嗎？」其實宗教不合宜，美術也不成功，唯一無二便是中國的禮樂！禮樂在未來文化中之重要是我敢斷言的，此且不細說。

再其次，我們要說西方之態度的變或哲學的變遷。在前所說事實變遷，見解變遷，都不過說從那些變遷上將見西方化隨之以變；至此所說態度變遷則是說西方化已經在那裡變遷了，因為我們所謂西方化原是指他那一種態度。

我這話就是指着西洋近些年來爲其領路的思想界是怎樣不知不覺變了方向並且怎樣很明白的要求改變人生態度而說。拿西洋現在這些家數的哲學對他從古以來的哲學而看其派頭，風氣，方向簡直全都翻轉過來；從前總是講絕對，現在變講了相對；從前主知，現在主情意；從前要用理智，現在則尙直覺；從前是靜的，現在是動的；從前只是知識的，現在是行爲的；從前是向外看的，現在回轉其視線於自己，於生命。雖有如是種種，大約其根本關鍵只就在把向外的視線回轉過來；然其向外視線何由而回轉呢？大約是；唯其向外爲靜的觀察纔有唯理科學，准其有這唯理科學纔有經驗科學，唯其有了這兩種科學纔有科學方法，唯其有了科學方法纔產生進化論，纔有由進化論來的一些科學哲學，於是一雙向外的視線從看天文地理一切物質而看到動植一切生物，由看到生物而看到生命，繞了一個周

圈，不知不覺回轉到裏向來。像尼采，詹母士，杜威，柏格森，倭鏗，泰戈爾等人大致都是這樣，而柏格森和倭鏗尤其表著的。東方人從來不那樣向外爲靜的好知的觀察，而總是行爲的，主情意的，尙直覺的派頭，所以在中國就絕對產生不出科學，在印度則因有一點相似——問題相似，排直覺相似——也就萌露一點科學，但是到此刻他們西人經過了那科學路也轉到這邊路上來——此刻西洋哲學界的新風氣竟是東方采色，此無論如何不能否認的。東方人講哲學都是想求得一個生命，西方人只想求得知識，但此刻則無不走入求生命一路了。杜威先生說西方哲學偏於自然的研究，東方哲學偏於人事的研究，而希望調劑和合（此杜威前年某晚在北京大學哲學研究會說的話，當時張申甫擬譯作「天人合一」以不甚好）其實今日的西洋哲學已都是歸本人事。雖羅素哲學不受進化論影響，仍舊向外研究自然，竟也要另有其研究人事的哲學，而成了兩不相涉的兩部哲學；並且他關於這面的眼光見解也很同生命派意思相合。照我的意思人類文化有三步驟，人類兩眼視線所集而致其研究者也有三層次：先着眼研究者在外界物質，其所

用的是理智；次則着眼研究者在內界生命，其所用的是直覺；再其次則着眼研究者將在無生本體，其所用的是現量；初指古代的西洋及其在近世之復興，次指古代的中國及其將在最近未來之復興，再次指古代的印度及其將在較遠未來之復興，而此刻正是從近世轉入最近未來的一過渡時代也。現在的哲學采色不但是東方的，直捷了當就是中國的——中國哲學的方法爲直覺，所着眼研究者在「生」。在此過渡時代還不大很同樣，愈往下走，我將見其直走入那一條線上去！

並且在這種方向轉變之外，現今西方思想已彰明的要求改變他們從來人生態度；而且他們要求趨向之所指就是中國的路，孔家的路。我們先要曉得從西洋那態度走下去，到現在他們精神上是怎樣受傷，生活上怎樣喫苦。大約一態度或一方向初走時不見得有什麼不妥當，持續走到中途大半截路上一定還覺得很好，很見出許多成就，却是順着走下去到後來愈入愈深愈轉愈遠便全都不對了，毛病百出，苦痛萬狀；從前覺得他種種都好。現在竟可覺得他種種都不好。今日的西洋人便是這個樣子。我們在第三章時

曾指點給大家看西洋人自秉持爲我向前的態度，其精神上怎樣使人與自然之間人與人之間生了罅隙；而這樣走下去，罅裂愈來愈大，很深的劃離開來。就弄得自然對人像是很冷而人對自然更是無情，無復那古代以天地擬人而覺其撫育萬物，像對人類很有好意而人也恭敬他，與他相依相親的樣子；並且從他們那理智分析的頭腦把宇宙所有納入他那範疇悉化爲物質，看着自然只是一堆很破碎的死物，人自己也歸到自然內只是一些碎物合成的，無復囿圍渾融的宇宙和深秘的精神。其人對人分別界限之清計較之重，一個個的分裂，對抗，競爭，雖家人父子也少相依相親之意；像是覺得只有自己以外都是外人或敵人。人處在這樣冷漠寡歡，乾枯乏味的宇宙中，將情趣斬伐的淨盡，真是難過的要死！而從他那向前的路一味向外追求，完全拋荒了自己，喪失了精神；外面生活富麗，內裏生活却貧乏至於零！所以此刻他們一致的急要努力擺脫理智所加於他們的逼狹嚴酷世界，而有識者所爲一致的警告就是喪其精神。什麼宗教的復燃，藝術的提倡，「愛」的普遍觀靈肉一致的理想，東奔西突，尋不得一個出路，這時唯一的

救星便是生命派的哲學。雖則種種的想法子都是要改變從來態度，而唯有生命派的哲學具改變態度的真寶魄力和方法。因為惟有生命派用哲學有把破碎的宇宙融成一整體的氣魄，而從他的方法也真可以解脫了遑狹嚴酷，恢復了情趣活氣，把適纒化爲物質的宇宙復化爲精神的宇宙。蓋本無所謂物質，只納入理智的範疇而化爲可計算的便是物質，在理智盛行之下把一切所有都化爲可計算的於是就全爲物質的若由直覺去看則一切都是特殊的意味，各別的品性而不可計算較量，那麼就全成爲非物質的或精神的了至那些隨理智而來的逼狹嚴酷乾燥之味都一概可以由直覺變過來更不須說而這派的方法便是直覺，現在的世界直覺將代理智而興，其轉捩即在這派的哲學。理智與直覺的消長西洋派與中國派之消長也；這且都不說。我們且看他們怎樣彰明的主張改變態度，那麼最好便看倭鏗的說話。

倭鏗的哲學除了要改變從來西洋人生態度沒有別的意思。他所說的話不外批評從來的人生而提出一新人生。他就是問大家是甘於這種衝突，狹隘，鄙俗，空洞，疲乏的人生而長此失望呢，還是去根本的改變人生？他所要作到的

人生就是獨立整體內容充實可以說把生活作成『絕對』。那麼，他就要改變人與自然對抗的態度而融萬物爲一體，所以他說在自然生活 NATURLIBEN 中人是與自然對抗的，在精神生活 GEISTESLEBEN 中人是與自然融和的；就是藝術家當其創作或賞鑒時也絕無內外的分別。這樣一來就解脫了衝突，開脫了狹隘，增進了趣味。西洋人向前逐物，作那理智算計的生活，分別目的和手段，結果把自己生活全化爲一截一截手段，而大大貶損了人生價值；在倭鏗以爲不應該這樣分爲手段與目的將整個的生活打斷了而都弄成有所爲而爲。他說：『在獨立的精神生命裏，活動的協力不僅幫助活動在特別方向上去發展，首先就要組織成爲一個獨立體。例如以正義看作單純尋求幸福的手段時——不論是個人的幸福還是社會的幸福究竟沒有根本的不同——正義就失却一切特別的色彩。他再不能使我們從他本身的立足點去觀察生命；他再不能改變已經存在的情形；他再不能用原始感情的力去震動我們的心思；他從此屈伏於結果的計慮，反對強烈精神的緊張。他流爲功利的和順奴僕，他適應功利的要求，結果就毀滅了一切內性。他要

維護自己，祇能在他成爲精神生命所洩露的物品時，祇能成爲高尚的物品，而超越了一切利益的計較時。」諸如此類的話不能具引；總而言之，一反西洋的路子，墨子的路子，而爲中國的路子，孔子的路子。在他說明他所謂「精神生活」的時候，頂可以見出他怎樣要把從來西洋人生傾畀在外的重心收了回來，頗與孔子意旨相同。據他所見，照現在的情形，「人生所忙碌的，不過是些身外的利益，並非自己所本有的；沒有裏的問題，沒有裏的動機」。他最反對向外逐物，很有「返身而誠」和「自得」的精神；但走的是人生第二路而且在第二路中是很高超很得法之一路。西洋人此刻因受第一路的痛苦，其東奔西突爲第二路的思想者原已成一時風氣，但總不免苟且的拿直覺代理智敷衍自慰，唯有倭鏗很稱得起是剛大乾健的。他說：「我們又反對現代汎神論的傾向，因爲汎神論的糢糊的主情主義，祇能掩飾重大的衝突而不能超越重大的衝突。我們又反對浪漫主義 ROMANTICISM；因爲浪漫主義把人生銷溶在夢想，銷溶在消極的自己否定中，減少了道德的能力，傾向於洗鍊過的肉慾而不能達到他所想像的最高精神。」

最後我們又反對把人格當作口頭禪，當作包醫百病的神方，因爲人格必須先有個內質，有個宇宙的根據。」又他說：「凡此等等，無論他如何宣言他將順從理想的目的，順從理想的感情，然而處處都顯出裏面的不純潔，顯出對付的虛偽，顯出精神的遜服與精神的空洞。」這的確確孔家「自強不息」的精神，很得着第二路的積極面目，非同泛泛。蓋走第一路——向前對外的路，有所爲而爲的路——要強勇，要奮發是不難的，若變更去走第二路，那麼大家就只會收回向前，休歇作爲，再不曉得怎樣強勇奮發法。不向前而強勇，無所爲而奮發，他便不會；在第二路中，他只賸下了軟輿情。唯孔子自強不息是作到第二路的恰好處，唯倭鏗能彷彿之。什麼煩悶，疲倦，一掃而空；對於窮途的西洋人真可以有回天腕力——可以從此奠定了人生。

說一句並非鄙薄人的話，西洋實在不會有什麼深厚的人生思想。現在祇爲情景顯露，問題逼來，因而纔見得深一層，所以這尋到第二路上來固屬易易，便是尋到孔子的路上來的也就不止一家。舉其尤者如羅素，如克魯泡特金

，都是的。羅素隨便拉了老子「生而不有，爲而不恃，長而不宰。」幾句話比附他排斥佔有衝動開進創造衝動的主張，大家聽了，便也跟着這樣說；其實兩家鎮體的大旨趣

果即相同否，恐尙難言。他實在和孔家有同一的旨趣，却無人講。他的旨趣只是「自由生長」一句話，而孔家要旨也只在不礙生機。講到世法，孔家所以值得特別看重，越過東西一切百家的，祇爲唯他圓滿了生活，恰好了生活，而其餘任何一家都不免或多或少窒礙，斲戕，頹敗，攪亂了生活。那麼，怎樣不要傷害生機自是根本必要的；羅素於此總算很有見於往者孔子着眼所在而抱同樣的用心，所差的孔子留意乎問題於未形，而羅素則爲感着痛苦乃始呼求罷了。羅素所感的痛苦便是他們的社會那些組織制度情勢——經濟一面自尤其根本的——所加於他們的；這在前面我已稍敘過。他們社會那些組織制度情勢是沿着他們那種人生態度路向而走出來的，還而從這些組織制度情勢又領導着脅迫着他們非更嚴格的作那種態度的生活不可，簡直太不自然，大不合人類本性，無情趣，易疲乏，鄙吝，窘隘，煩悶，空虛……種種具足，根本的斲喪戕賊人的

生機；此即羅素痛苦所在。所以羅素之要改造社會很富於哲學的意趣，是要求改闢得較合理的一條人生的路。你看他怎樣再三再四着意的去說；

「不管道德家怎樣說，不管經濟上怎樣必要，依賴意志去完全抑制衝動是可以不必的，排去衝動用目的與慾望統御着的生活真是苦惱的生活。這種生活消耗活力，到後來，使人對於他所進求的目的也冷淡了。」

「近代產業主義與社會制度，常常使文明國民不得不排除衝動，而單靠目的以爲生活。此種態度的生活之結局，必使生活的源泉涸竭……」

「社會的制度對於個人能盡最大的義務，即是讓各個人去自由的活潑的生長」

「我要指明崇拜金錢是活力減少的結果，亦是活力減少的原因；我要指明現時的制度可以改造一番，好使金錢的崇拜減少，好使一般的活力逐漸增加。」

「這樣，世界才能成爲少年的美麗而富於蓬蓬勃勃的活氣。」

像這類話在他書中到處都是。還有更精粹的話就是他見出

人所以有不好的行動非出自本性而正由生機受了傷。如他說：

『如果自然的衝動不能得相當的發洩，所產生結果，不是活氣的缺乏，即是暴戾的戕生的新衝動。』

『但是對於別人有害的衝動，多半是由於生長受了妨害，在本能得以順暢發展的人，此等事很少很少。』

『無論什麼理由，若是他的生長受了妨害，或者被迫長成一種紆曲不自然的形態，他的本能必定仇視環境，而且渾身都是怨恨。』

這完全與孔家的見解一樣（參看第四章），因此他很以懲罰的方法為有缺點，因為於衝動沒有好影響，只有壞影響；這又是孔家的主張。又他如此的要衝動活潑流暢而反對理智的算帳，已經是變更向外逐物的態度了，並且他還頗明白向外尋求樂趣是人們的錯誤。他說樂趣就在自己活動上，而不在被動的享受於外界；照現在生活路子只能有後一種樂而且是很小量的，要改造出容我們自由活動的路子，才有真樂趣。他又有分別本能，理智，靈性三種生活，而說整個最好的生活在三者之諧調的一篇議論。雖然他這種

分別不很好。（大約只分個本能和理智，不要另外分一靈性為宜；有人以羅素說宗教根據在靈性，便歡迎這個說法，其實如果這樣倒使宗教無根據了。）但我們略去這名目而看他意思所指，則很不錯。他說靈性生活以無私的感情為中心，宗教道德都屬於這一面，藝術則起於本能的生活而提高到靈性裏去的。有人單偏在靈性就抹煞一切本能而成為禁慾家；有人又單偏在本能，就聽憑本能去恣意橫行又惡劣成了旁的生物一般；有人又單偏在理智就要批評破壞一切，結果使人極無人情而流於玩世主義；這都不能使人生繼續保存其活氣唯藉靈性把本能洗鍊提高唯藉靈性救濟理智的危險而三者得到諧調均衡蝸貫去生活是最好的。他說然而現在的文明人都沒有作到，總是偏枯或交戰的；又說在近代靈性的生活毀敗殘傷極為難堪。此其意向，排斥印度的第三路是很明的，因他單偏靈性；又排斥西洋近世第一路是很明的，因他只為本能的理智的；所指望理想的明是適當的第二路，而要現在的人向這條路走。試看他自己的話便知：

『在近代，靈性的生活毀敗殘傷，極為難堪，是因為

他與因襲的宗教結合了，是因為他對於理智的生活發生了顯明的嫉惡，是因為他好像集中於克己節慾。靈性的生活在有必要時，亦即立刻要求克己節慾，但是他的本質是極積的。他能依着理智與本能的真態去充實個人的生存。伴隨着他來了對於幻想的愉快，對於宇宙神妙之愉快，對於人生的理想的愉快，特別的是對於普通之愛的愉快。靈性生活使人解脫個人的情慾與漂浮的勞苦，而逃脫他們的桎梏；他使人類的感情思想以及與別人的一切關係都成爲自由的，寬厚的，美麗的；他使種種懷疑都得個解決；他使種種虛空之感都得個歸結；他恢復本能與理智的調和；他使散漫的個人回到個人在人類生活中的本來位置。一經入了理智世界的人，就祇有藉着靈性才能恢復快樂與和平。

此處可以聯帶一說晚近社會主義——如基爾特社會主義等——怎樣變他的態度而含有多少哲學氣味。大約此刻大家的思想都不像以前那樣簡單樸陋；要改造社會的人也可以把他向來對於人生很簡單的看法改進於深複。在以前他們眼

中的人生實在祇有很低等價值的人生；他們以爲圓滿了物質生活，就圓滿了人生；但要經濟情形如他們理想得到改善，人類就得到豐美的生活，就成了黃金世界。這全爲他們兩眼只向外看，不留意自己人性是怎麼一回事，只認得外界的問題，只想如何改造外界，誤以爲生活的豐美滿足在被動的享受上，其實生活的豐美滿足是只能得之於內，不能得之於外的；誤以爲外境一經圓滿改造就沒問題，其實那裡便沒問題，問題正多的很！但是現在他們的眼光都已從物質進到精神，從外界轉到內界，曉得沒有那樣簡單的事，並且很知道必要怎樣提高了人生纔行。改造社會爲的是改換一種人生，不單在取得較多享用；只想去登一新的人生道路，不再想從此得滿足。這般意思的變轉，沿着西洋軌轍而走出來的社會主義已經掉換方向到東方的軌轍上去。我從李守常先生拿得一本基爾特主義的書 STERLING TAYLOR, THE GUILD STATE ITS PRINCIPLE AND POSSIBILITY 其末一章講他們那派所抱人生觀更可代表現在的西洋人是如何屏斥一味向前逐求的人生而所嚮慕在雍容安嫻的中國態度他說他們西洋人盡是事事求快

「這種什麼都是要快的欲求，就表示現在人稱量一切事物是只問多少不管好壞，比如他們能有兩個，他總覺比有一個強；他所最不幸的是限於一張嘴，一個胃口，一天只二十四點鐘罷了！」又說：「正當的人生是安息的，不是跑的；是恬靜的，不是忙亂的；他享受所享受所臨到他們前的，而不去尋逐所沒在這裏的。模範的人沒有野心；他不渴想去圖一大的幸運，或戰勝或管着旁人。他可以不點靈的，或不強幹的，或更確當是只在好的氣味與好的態度。」誰敢否認這不是中國態度將代西洋態度而興？

克魯泡特金真可說是一個大賢；就在見解上也比羅素對些，而逼近於孔家。羅素說無私的感情拾出一個靈性來，實在不如克言說無私的感情只是一種本能為合於孔家道理。我朋友葉摩給我一本克氏作的他們無政府主義的道德觀 ANARCHIST MORALITY 我覺得充滿了中國人的風味與孔家的氣息。他最對的地方即在不拿道德為什麼特別的神秘的，絕對高不可攀的，不過是人類所本有的「才」[FACULTY]；這在孟子就說為才。其精粹的話，就是說這與人類所有的味覺觸覺原一般樣；(THE MORAL SENSE IS

A NATURAL FACULTY IN US, LIKE THE SENSE OF SMELL AND TOUCH) 豈不是孟子口之於味目之於色的比喻，所謂「禮義之悅我心猶芻豢之悅我口」麼？因此他所以就主張性善論，同孟子一樣。中國人一向是很濃厚的性善輪色調而西洋人雖不就是反對性善論的然而從不聞人倡導，到他却大唱起性善論來。因此他主張無政府主義，認定人自己都會好的，不必叫別的力量來支配。人自能得到妥洽，言件事不但是可能的，並且是很順的。人所以有不好的行動完全因為情感方面受了一種暗傷。社會上這些不好的事都是不自然的，都是種種力量弄得錯亂弄出來的，把這些通通解除就好了。他頂反對刑罰制度，比羅素更見得真切。假使我們用從前分辨王霸的舊話去說：那麼，西洋的態度路子就一向都是霸道，而中國態度孔家路子則為王道，但現今西洋處處都露出要求變革霸道而傾向王道的樣子。

還有印度的泰戈爾非常受西洋人的歡迎崇拜，也是現代風氣之一例。彷彿記得某雜誌說泰戈爾到英國去，英國的高官貴族開會歡迎他，都行一種印度禮，抱他的腳——佛經

上所謂阿難頂禮佛足。他的本領就在恰好投合現在西洋人的要求。西洋人精神上受理智的創傷痛苦真不得了，他能

拿直覺來拯救他們。若照他的哲學原本於婆羅門，和西洋往時的斯賓諾莎相仿，很不配在西洋現時出風頭。他的妙處，就在不形之於理智的文字而拿直覺的文學表達出來；

所以不講論什麼哲理而祇是作詩。他拿他那種特別精神的人格將其哲學觀念都充滿精神，注人情感，表在藝術；使人讀了之後，非常有趣味，覺得世界真是好的，滿宇宙高尚，優美，溫和的空氣；隨着他而變了自己的心理，如同聽了音樂一般。這樣，人都從直上受了他的感動，將直覺提了上來，理智沉了下去，其哲學在知識上的錯誤也就不及批評，而反倒佩服他思想的偉大了。他唯一無二的只是個「愛」；這自然恰好是西洋人的對症藥。西洋人的病苦原在生機斷喪的太不堪，而「愛」是引返生機的培養生機的聖藥。西洋人的宇宙和人生斷裂隔闕，矛盾衝突，無情無趣，疲殆垂絕，他實在有把他蠲合昭蘇的力量。原來的婆羅門教似並沒有這樣子，他大約受些西洋生命派哲學的影響；所以他這種路子，不是印度人從來所有的，不是西洋人

從來所有的；雖其形迹上與中國哲學無聯，然而我却要說他是屬於中國的，是隸屬於孔家路子之下的。

我們看見，西方的見解態度有這種的變遷，還有一個很好的例，就是中國秉持西方思想的人也恰好有同樣的變遷。我這話就是指陳仲甫先生而說。他是頂能認清而秉持西方化的，他最近比較以前很有些變動。這個變動不知不覺與西方那種變動一樣。我們看他所做的新青年，從一卷一號起直到最近，前後意思頗不一樣。前幾號便全都是與西方十八九世紀思想一般無二。如他開頭「敬告青年」一篇，列舉五個意思；自主，實利，進取，……又汪叔潛「新舊問題」一篇說維新三十年從來體認新舊根本之異，甚於水火冰炭之不相容；第二號他自己「今日教育之方針」一篇，列舉現實主義，唯民主義，職業主義，獸性主義，同號高一涵「共和國青年之自覺」一篇，說須取自利利他主義，這自利利他主義即以小己主義為之基而與犧牲主義慈惠主義至相反背者也，又同號李亦民「人生唯一之目的」一篇說目的在求生為我，說人總要有欲求，若無欲求則一切活動立時滅絕；還有第二卷第一號高一涵「樂利主義與人生」

一篇，陳聖任「青年與慾望」一篇，看他題目其意思已可見，第一卷第二號他自己「人生真義」一篇，統論是：執行意志滿足欲望（自食色以至道德的名譽）是個人生存的根本理由，個人生存的時候當努力造成幸福，享受幸福，並且留在社會上，讓後來的個人也能享受，遞相授受，以至無窮。我們從這些篇文章裏可以看出他們的態度是怎樣與我們所指明西洋人近世來所持的態度——人生三態度之第一態度——相合。陳先生向來不承認有永遠不變的真理，但到此處，他說他所說的人生真義是始終不變的，只有此處可以說天不變道亦不變（見人生真義一篇），其實我敢說是一定要變的，陳先生實在是信道不篤，——信沒有不變的真理不篤。乃至我們翻到後來的幾本新青年，陳先生自己的變動已經不可掩了。後來某卷裡他有論自殺的一篇，開列一個表，上頭開列近代思想是怎樣怎樣，下面開列最近代思想是怎樣怎樣——而比較其不同。他說，最近代思想是很像還復古，但他相信是不會復古：不過其與近代思想多相反，則他承認的。我們看，他以前的思想就是他此處所說的近代思想，那麼陳先生思想的變動不是已經宣布了嗎？又後來他有

「基督教與中國人」一篇，和他到上海同張東蓀的談話（見時事新報）都表示他最近的感想，覺得人的情感之重要，而以前單去開發人的思想思路之做法不對；因此他着眼到能作用於情感的宗教而想來提倡基督教。在這篇文中很見出他覺悟了人類行為的源泉所在，與西洋人近來的覺悟一樣——如我在前面講西洋見解變遷中所說的。他引了我幾句在李超女士追悼會的演說辭（見晨報）而說道：「梁漱溟先生說『大家要曉得人的動作，不是知識要他動作的，是情感與欲望要他動作的』——這話極有道理。」我那次演說是在民國八年秋冬間，其內容意思便是我研究東西文化問題而得到我們應持的態度的結論之摘要發表，現在我要對大家發表的結論，還是那個意思，藉這機會把他照錄在下面，

「我現在有幾句話不得不說一說：譬如適纔幾位先生所說的話多半是指點出問題給大家看，要大家去想法子解決；（胡適之君的傳，蔡子民蔣夢麟李守常諸君的演說，多如此）這種指點固是不可少的，但是我們怎樣方感覺這樁事成個問題呢怎樣方覺得急迫非想法子解決不可呢這是要注意的，我所以要說一說。又譬

如前些日子北京大學林德揚君自殺的事出來，報上評論多拿什麼「會國濟事業成功不成功」什麼有補無補「有益無益」那些計算的去批評我實在不耐聽，我所要說一說。又譬如適纔陳獨秀先生演說反覆講說人類的佔有性爲一切作惡根源，男子壓束女子，資本家壓束勞動家，日本人壓迫中國人，都是如此，這話是不錯的但我們省克自家的佔有性固是必要，我們於這背面的消極的之外，可有個正面的積極的路子麼這是我要說的。又譬如今天李女士追悼會，論理應當女子多來些，現在却男賓多於女賓，女賓也是本校同學居多，這是什麼道理。又如壽慈聲先生說的許多女子穿戴華麗闊綽，坐着汽車在街上逛，而於什麼「婦女解放」問題却沒理會，現在婦女解放還是別人先倡說，女子却沒什麼動作，這是爲什麼大家都應着眼，都應發問，我便是說說這個而來

大家要曉得人的動作，不是知識要他動作的是慾望與情感要他往前動作的。單指點出問題是不行的，必要他感覺着是個問題纔行指點出問題是偏知識一面的，

而感覺他真是我的問題却，是情感的事舉個例，譬如我們告訴一個婦人道，「你兒子將成不治」這便點醒問題，那婦人如果具一般婦人愛兒子的情感，自然忙着去想法子求醫，如果是多情的慈母一定還要急的哭出來，但如果是特別不疼愛兒女的寡情婦人，或者竟不理會我們的話呢，所以情感這樣東西是重要的，大家不要忽略過去。並且我的意思我們要求如何如何，不是因所要求的東西而要求，是感覺着問題不得不要求。這句話怎麼講就是說；我們的要求不是出於知識的計算領着慾望往前是發於知識的提醒我們情感，要我們如此作的要求自由，不是計算自由有多大好處便宜而要求的，是感覺着不自由的不可安而要求的；我願意大家的奮鬥不出於前一種而發於後一種奮鬥而死的或者多是後一種，論者却夾夾七八替他計算，我不耐聽並且自殺的人都是情感激越，凡情感激越或慾望盛張的時，知識的計算是沒用的。你說的話同他全不相關況我們遇情感動人的事，應當動點情感。情感便是佔有性的對頭；能使情感豐富，那佔有性便無猖獗

之患了。陳先生省克人類佔有性是消極的法子，這涵養與發揮情感是積極的道路。北京的婦女不來弔一弔李女士，却華裝麗服坐汽車去滿街跑，許多婦女并不要求婦女解放，這都是麻木。麻木就是處於情感的反面。他自己既不要求，你便怎樣指點問題，乃至把解決問題道路都告訴他，他只是不理會簡直全不中用現在重要在怎樣使婦女界感覺他們自身種種問題有了迫切的要求，自然會尋覓路子去解決。所以這時候怎樣條達發育情感，便是必要的了。那提倡欲望，雖然也能使人往前動作，但我不贊成不但危險，而且是錯誤。人的行為不能像作買賣一般去計算的，今天的追悼會如果用計算家的說法，那女士已經死了，我們追悼他有什麼用處，却破費許多錢財一天光陰，豈不不算但人的情感他覺得定要這樣作，不能計賸賺的。雖然如此，今天大家能都到這裏來聚會，看見這情景，聽了許多輓辭，聽了這般的音樂，還有追悼的歌聲，却能把大家的情感活動一活動，不致沉淪麻木。這是我們今天開會的本意，說起來却也算很大的成功。

還有附帶的一句話，便是這富於情感是東方人的精神。大家一定生疑問，難道西方人便沒情感麼。這話很長，非今日演說的範圍，不能講說，不過我定要附一句在此罷了。（見民國八年冬間北京晨報）

陳先生雖然注意到情感的重要，但他不我附帶的一句話為然，我也聲明過別人不會就以我這話為然，除非等我把東西文化對他們細細說清之後。西洋人和秉持西洋思想的人，同樣不自知的要從第一條路轉入第二條路，必待旁人替他點破，他才可以明白。

以上我們分作事實，見解，態度三項，又附中國秉持西方思想的人的思想一項，來指證西方文化現在變遷的形勢已經可見，以下將試為推測世界未來文化大約是什麼樣子。於此，我們自先去推測最近未來的文化然後乃論其後又將怎樣。在這裏，我們自又先去總攬着大體指定最近未來文化的根本態度，然後略分物質生活，社會生活，精神生活三方面去說一說。

說到最近未來所秉持的態度，我們又不能不有個分別，就是，世界最近未來文化的根本態度是一個樣子，從此刻

到最近未來文化的開幕其態度又是一個樣子。我們已經說過事實的變遷於文化變遷上最關重要，而現在的事實則在經濟，（附注以後不在經濟）在經濟未得改正時，第二路態度是難容於其下的，而且必待社會大改造成功向前改造環境的路子始算是走到盡頭處，否則，就尙未走完。所以雖然現在西方態度的變端已見，然其變出的態度仍舊含有西方采色在內，並不能爲斬截的中國態度（倭鏗似屬斬截）這就是說他們雖然已經很要改過那種算帳逐物有所爲而爲的態度，但自己見不到，事實又不容，傾向所在仍舊是含那采色，不能斬截改掉。大約他們現在態度的變化不過從單着眼個體而爲我的變轉到也着眼他人而爲社會，從單着眼物質幸福的變轉到也着眼精神真趣；從單着眼現在的變轉到也着眼未來。如顏德所說，如羅素所說，如陳仲甫先生在他最近代思想與近代思想對照表內所列，一致的都是這般模樣。這樣把目標拓展到大處遠處，自然比那只看個人現實福利的較爲合理而且安穩——照以前那樣最易致失望，空虛之感，厭煩，人生動搖潰裂。羅素在他論結婚問題時說的很好

兩個人的互相親愛未免太狹，未免太與社會無關，所以不能把愛情的自身當作人生的主要目的。祇靠愛他，不能獲得活動力的充實源泉，不能得有充分的先見之明，所以不能使人生成爲究竟滿足的人生。愛情有時很爲濃厚，不過不久就歸於淡薄，因爲淡薄所以不能令人滿足，他遲早必成爲反顧的，成爲死的歡樂之墓，而不能成爲新的生活之源泉。無論何種目的，祇要是單在一種感情中實現的，就免不了這種弊害。唯一的精神目的，祇是向着將來的目的，祇是永遠不能圓滿實現的目的，祇是時常繼長增高的目的，祇是依緣人類的無限勢力而成爲無限的目的再且愛情必須與這種無限的目的結合起來，才有他所能有的真摯意味。

我也贊成這爲社會爲未來的態度，可以使人生繼續有勇氣，但他實在只是過渡期間——從西洋舊路過渡到未來路上的一種態度西洋的路在此刻本沒走完，然即如西洋舊路而不變，則亦不能開闢未來文化之新局，所以這樣變化化真是很恰好，很必要，却是這全不出物我展轉相尋之私

，而人生的重心始終傾畝在外在未來文化中的人生態度，固無所謂個人，也無所謂社會；固無所謂現在，也無所謂未來；完全超脫了這些而無所爲；固然不着眼在小處近處，也不着眼在大處遠處；無論什麼也不在他眼裏，而是全然不看的——也就全然無所傾畝。有人以爲這恐怕是理想，其實不然，這是趨勢所必至。

我記得胡適之先生本着他們實際主義的老話說；旁人不樂天主教，便是厭世主義；我們既不樂天，也不厭世，乃是改良主義或淑世主義。其實這三種主義就分別代表了三方——中國，印度，西洋——的態度；西洋人自始就是淑世派——所謂改造環境的路，並不待今日詹姆士杜威之出頭提倡。不過詹姆士杜威是圓成了西洋人這條路的，猶如佛家之於印度的路，儒家之如中國的路；這話並非特別恭維杜威他們，因爲他們實在把那條路作到很深穩很圓滿很恰好的地步却是等他們出來把這條路講究到好處，這條路也就快完了。無論如何，他再也不是解救現在西洋人沉疴的藥。在未來世界完全是樂天派的天下，淑世主義過去不提。這情勢具在，你已不必辯辯也無

益。我並不是說，到那時什麼事從此不再改良，或從此人將不再作改造環境的事；我是說那時人將不復持那樣人生態度。向外逐物，分別目的與手段，有所爲而爲，行爲多受知識的支配，都與改造派態度不相離的，（試看詹姆士杜威書便知）然俱爲今人所厭絕了。只有與此相反的新風氣如倭鏗，羅素，泰戈爾之所倡導方與未艾爲樂天派第一高手的孔子開其先。樂天是那時人生的根本態度；在這根本態度之下依舊可以作改造環境的事，並不相妨；乃至去分別目的與手段有所爲而爲也都不相妨。

以下分就文化的物質生活，社會生活，精神生活三方面簡單着二爲推說；

（一）物質生活一面 今日不合理的經濟根本改正是不須說的；此外則不敢隨便設想。我於這上也毫無研究，所以說不出什麼來；只不過基爾特一派的主張好多惹我注意之處，使我很傾向於他。大約那時人對於物質生活比今人（指西洋人）一定恬淡許多而且從容不迫，很像中國人從來的樣子；因此那時社會上，物質生活的事業也就退處於從

屬地位，不同現在之成爲最主要的，那麼，便又是中國的模樣。在生產上，必想法增進工作的興趣，向着藝術的創造這是一路上走；那麼，又與中國尙個人天才藝術的采色相合。（參看第二章）這些都是現在大家意向所同，似無甚疑問；還有基爾特派中一部人有恢復手工業的意思，這就不敢妄測，恐事實上很難的。假使當真恢復手工業而廢置大機械，那麼又太像中國從來不用機械用手工的樣子了。

（二）社會生活一面 在這一面，如今日不合理的辦法也不能不改變。不論是往時的專制獨裁或近世的共和立憲，雖然已很不同而其內容有不合理之一點則無異。這就是說他們對大家所用統馭式的辦法，有似統馭動物一般。現在要問，人同人如何才能安安生生的共同過活。仗着什麼去維持。不用尋思，現前那一事不仗着法律。現在這種法律下的共同過活是很用一個力量統合大家督迫着去做的，還是要人算帳的，人的心中都還是計較利害的。法律之所憑藉而樹立的，全都是利用大家的計較心去統馭大家。關於社會組織制度等問題，因我於這一面的學術也毫無研究，絕不敢輕易有所主張；但我敢說，這樣統馭式的法律在未來

文化中根本不能存在。如果這樣統馭式的法律沒有廢掉之可能，那改正經濟而爲協作共營的生活也就沒有成功之可能。因爲在統馭下的社會生活中人的心理，根本破壞了那個在協作共營生活之所須的心理。所以倘然沒有所理想的未來文化則已，如其有之，統馭式的法律就必定沒有了。仿佛記得陳仲甫先生在新青年某文中說那時偷懶的人如何要責罰，污穢的工作或即令受罰人去作，或令污穢工作的人就工作輕減些。其言大概如此，記不清楚，總之他還是藉刑賞來統馭大眾的老辦法。殊不知像這類偷懶，和嫌惡污穢無人肯作等事，都出於分別人我而計較算帳的心理，假使這種心理不能根本祛除，則何待有這些事而後生問題，將觸處都是問題而協作共營成爲不可能；現在不從怎樣混化改變這種心理處下手，却反而走刑賞統馭的舊路，讓這種心理益發相引繼增，豈非荒謬後糊塗之至。以後只有提高了的人格，靠着人類之社會的本能，靠着情感，靠着不分別人我，不計較算帳的心理，去作如彼的生活，而後如彼的生活才有可能。近世的人是從理智的活動，認識了自己，走爲我向前的路而走到現在的，從現在再往下走

，就變成好像要翻過來的樣子，從情感的活動，融合了人我，走尙情誼尙禮讓不計較的路——這便是從來的中國人之風。刑賞是根本摧殘人格的，是導誘惡劣心理的，在以前或不得不用，在以後則不得不廢，——這又合了從來的孔家之理想。從前儒家法家尙德尙刑久成爭論，我當初也以爲儒家太迂腐了，爲什麼不用法家那樣簡捷容易的辦法。瞎唱許多無補事實的濫調做什麼。到今日才曉得孔子是一意的要保持人格，一意的要莫破壞那好的心理，他所見的真的是與淺人不同。以後既不用統馭式的法律而靠着尙情無我的心理了，那麼，廢法之外更如何進一步去陶冶性情自是很要緊的問題。近來談社會問題的人如陳仲甫俞頌華諸君忽然覺悟到宗教的必要。本來人的情志方面就是這宗教與美術兩樣東西，而從來宗教的力量大於美術，不着重這面則已，但着重這面總容易傾向在宗教而覺美術不濟事。實亦從未有舍開宗教利用美術而作到非常偉大功效如一個大宗教者，有之，就是孔子的禮樂。以後世界是要以禮樂換過法律的，全符合了孔家宗旨而後已。因爲舍掉禮樂絕無第二個辦法，宗教初不相宜，尋常這些美術也不中用。宗

教所培養的心理並不適合我們作這生活之所須，而況宗教在這期文化中將爲從來未有之衰微，其詳如後段講精神生活所說。脫開宗教氣息的美術較爲合宜，但如果沒有一整統的哲學來連用他而作成一套整的東西，則不但不濟事，且也許就不合宜。這不是隨便藉着一種事物（宗教或美術）提起了感情，沉下去計較，就可以行的，這樣也許很危險，都不一定。最微妙複雜難知的莫過於人的心理，沒有澈見人性的學問不能措置到好處。體樂的創作恐怕是天下第一難事。只有孔子在這上邊用過一番心，是個先覺。世界上只有兩個先覺，佛是走逆着去解脫本能路的先覺，孔是走順着調理本能路的先覺。以後局面不能不走以理智調理本能的路已經是鐵案如山，那就不得不請教這先覺的孔子。我雖不敢說以後就整盤的把孔子的禮樂搬出來用，却大體旨趣就是那個樣子，你想避開也不成的。還有我們說過在這時期男女戀愛是頂大問題，並且是頂煩雜沒法對付的，如果不是禮樂把心理調理到恰好，那直不得了；餘如後說

（二）精神生活一面，我們已說過在這時，人類便從物質的不滿足時代轉到精神不安寧的時代，而尤其男女戀愛間

題容易引起情志的動搖，當然就很富於走入宗教的動機。在人類情感未得充達時節，精神的不寧也就不著；在男女問題缺乏高等情意的時節，也不致動搖到根本，但此際情感必得充達和男女問題必進於高等情意都是很明的，那麼，予人生以勗慰的宗教便應興起。但是不能。這些動機和問題大半還不是非成功宗教不可的！另有非成功宗教不可的動機與問題；並且順成宗教的緣法不具，逆阻宗教的形勢絕重。宗教就是人類的出世傾向之表現，從這種傾向將要求超絕與神秘。神秘是這時必很時尚的！我指那一種趣味，因為是時尚直覺的時代。但超絕則絕對說不通，而且感情上也十分排拒；因為知識發展的步驟還不到，感情解放活動之初亦正違乎這種意向。宗教的根本要件全在超越現前之一點是既經說過的，所以我敢斷言一切所有的宗教不論高低都要失勢，有甚於今；宗教這條路定然還走不通。但是宗教既走不通，將走那條路呢。這些動機將發展成什麼東西，或這些問題將由怎樣而得應付。這只有闡出一條特殊的路來；同宗教一般的具奠定人生勗慰情志的大力，却無藉乎超絕觀念，而成功一種不含出世傾向的宗教；同哲

學一般的解決疑難，却不僅為知的一邊事，而成功一種不單是予人以新觀念並實予人以新生命的哲學。這便是什麼路。這便是孔子的路，而倭鏗泰戈爾一流亦概屬之。這時藝術的盛興自為一定之事，是我們可以推想的；禮樂的復興也是我們已經推定的；雖然這也都能安頓了大部分的人生，但吃緊的還仗着這一路的哲學作主腦。孔子那求仁的學問將為大家所講究，中國的寶藏將於是宣露。而這一路哲學之興，收拾了一般人心，宗教將益寢微，要成了從來所未有的大衰歇。說到這裡，又恰與中國的舊樣子相合；世界上宗教最微弱的地方就是中國，最淡於宗教的人是中國人，而此時宗教最式微，此時人最淡於宗教；中國偶有宗教多出於低等動機，其高等動機不成功宗教而別走一路，而此時便是這樣別走一路，其路還即是中國走過的那路；中國的哲學幾以研究人生佔他的全部，而此時的哲學亦大有此形勢；諸如此類，不必細述。除了科學的研究此時不致衰替為與中國不同外，以及哲學藝術當然以進化之久總有勝過中國之點外，那時這精神生活一面大致是中國從來派頭必不容否認。

以上對於世界未來文化大致推定是那個樣子。以他對近世西洋文化而看，是雖然截然爲根本的改換。所改換過的，全然就是中國的路子，無論如何不能否認。但是一般人的議論上，其實是一毫無根據的想像。異口同聲說世界未來文化必是融合東西南方文化而產生的；兩方文化各有所偏，而此則得其調和適中的。這全因爲他們心思裏有根本兩謬點試爲剖說

一他們只去看文化的某面目而不留意其活形勢——根本精神不曉得一派文化之所以爲一派文化者固在此而不在彼；由有此謬誤，就想着未來文化的成分總於這兩方文化各有所取，所以說是二者融合產生的了。其實這一派根本精神和那一派根本精神何從融合起呢。未來文化只可斬截的改換，而照現在形勢推去亦實將斬截的改換，所改換的又確爲獨屬於中國一派；這不但你不信，就如我在未加推勘時亦萬萬不信。

一他們感於南方文化各有各的弊害，都不很合用，就從他心裏的願望，想着得一個盡善恰好的，從此便可以長久適用他。不曉得一文化原是一態度或一方向，態

度或方向沒有不偏的，就都有其好的地方，都有其不好的地方；無所謂那個文化就是好的文化，合用的文化，那個文化就是不好的文化，不合用的文化。由有此謬誤，就想着未來文化總當要調和兩偏而得其適中，成一個新的好文化了。其實一態度其初都好，沿着走下來才見出弊害，或遇到他不合用的時際，就得變過一態度方行；而又沿着走下去，還得要再變一態度。想要這次把他調和適中，弄到恰好，那安得而有此事呢。未來文化只可明確的爲一個態度，而從現在形勢推去，亦實將明確的換過一個態度，所換過的又確乎偏爲從前中國人的那一個態度；此誠無論什麼人所想不到。

質而言之，世界未來文化就是中國文化的復興，有似希臘文化在近世的復興那樣。人類生活只有三大根本態度，如我在第三章中所說，由三大根本態度演爲各別不同的三大系文化，世界的三大系文化實出於此。論起來，這三大態度都因人類生活中的三大項問題而各有其必要與不適用，如我前面所說，最妙是隨問題的轉移而變其態度——

題問到那裏，就持那種態度；却人類自己在未嘗試經驗過時，無從看得這般清楚而警醒自己留心這個分際。於是古希臘人，古中國人，古印度人，各以其種種關係因緣湊合不覺就單自走上了一路，以其聰明才力成功三大派的文明——迥然不同的三樣成績。這自其成績論，無所謂誰家的好壞，都是對人類有偉大的貢獻。却自其態度論，則有個合宜不合宜；希臘人態度要對些，因為人類原處在第一項問題之下；中國人態度和印度人態度就嫌拿出的太早了些，因為問題還不到。不過希臘人也並非看清必要而為適當之應付，所以西洋中世紀折入第三路一千多年，到文藝復興乃始揀擇批評的重新去走第一路，把希臘人的態度又拿出來。他這一次當真來走這條路，便逼直的走下去不放手，於是人類文化上所應有的成功如征服自然，科學，德莫克拉克西都由此成就出來，即所謂近世的西洋文化。西洋文化的勝利，只在其適應人類目前的問題，而中國文化印度文化在今日的失敗，也非其本身有什麼好壞可言，不過就在不合時宜罷了。人類文化之初，都不能不走第一路，中國人自也這樣，却不待把這條路走完，便中途拐彎到第

二路上來；把以後方要走到前提前走了，成為人類文化的早熟。但是明明還處在第一問題未了之下，第一路不能不走，那裏能容你順去走第二路。所以就只能委曲曲表出一種曖昧不明的文化——不如西洋文化那樣鮮明；並且耽誤了第一路的行程，在第一問題之下的世界現出很大的失敗。不料雖然在以前為不合時宜而此刻則機運到來。蓋第一路走到今日病痛百出，今世人都想拋棄他，而走這第二路，大有往者中世人要拋棄他所走的路而走第一路的神情。尤其是第一路走完，第二問題移進，不合時宜的中國態度遂達其真必要之會，於是照樣也揀擇批評的重新把中國人態度拿出來。印度文化也是所謂人類文化的早熟；他是不待第一路第二路走完而徑直拐到第三路上去的。他的行徑過於奇怪，所以其文化之價值始終不能為世人所認識：（無識的人之恭維不算數）既看不出什麼好，却又不敢菲薄。一種文化都沒有價值，除非到了他的必要時；即有價值也不為人所認識，除非曉得了他所以必要的問題。他的問題是第三問題前曾略說。而最近未來文化之興，實足以引進了第三問題，所以中國化復興之後將繼之以印度化復興。

於是古文明之希臘，中國，印度三派竟於三期間次第重現一遭。我並非有意把他們弄得這般整齊好玩，無奈人類生活中的問題實有這麼三層次，其文化的路徑就有這麼三轉折，而古人又恰好把這三路都已各別走過，所以事實上沒法要他不重現一遭。吾自有見而爲此說，今人或未必見諒，然吾亦豈求諒於今人者。

在最近未來第二態度復興；以後順着走下去，怎樣便引進了第三問題，這還要說一兩句。我們已經看清現在將以直覺的情趣解救理智的嚴酷，乃至處處可以見出理智與直覺的消長，都是不得不然的。這樣，就從理智的計慮移入直覺真情，未來人心理上實在比現在人逼緊了一步；如果沒有問題則已，如有問題，那麼；這個問題就對他壓迫的非常之緊。從孔家的路子更是引人到真實的心理，那麼，就更緊。當初藉以解救痛苦的是他，後來貽人以痛苦的亦即是；前人之於理智，後人之於直覺，都是這樣。在人類是時時那裏自救，也果然得救，却是皆適以自殺。第三問題是天天接觸今人的眼臉而今人若無所見的，到那情感益臻真實之後，就成了滿懷唯一問題。而這問題本是不

得解決的，一邊非要求不可，一邊絕對不予滿足，弄得左右無絲毫迴旋餘地，此其痛苦爲何如。第三期的文化也就於是產生；所謂印度人的路是也。從孔子的路原是掃空一切問題的，因爲一切問題總省私欲；却是出乎真情實感的則不能出乎這真情實感的問題在今日也能掃空，是在那將來則不能。像這類出乎真情實感的第三問題在今日則隨感而應，過而不留，很可以不成爲問題；如果執着不舍必是私欲，絕非天理之自然。在將來那時別無可成爲問題的，不必你去認定一個問題而念念不忘，他早已至然而然的把這一個問題擺在你的眼前，所以就沒有法子掃空了。關於第三期文化的開發，可說的話還很多；但我不必多說了，就此爲止。本來印度人的那種特別生活差不多是一種貴族的生活，非可遍及於平民，只能讓社會上少數居優越地位，生計有安頓的人，把他心思才力用在這個上邊。唯有在以後的世界大家的生計都有安頓，才得容人人來作，於自己於社會均沒防礙。這也是印度化在人類以前文化中爲不自然的，而要在某文化階段以後纔順理之證

我們推測的世界未來文化既如上說，那麼我們中國人現

在應持的態度是怎樣才對呢。對於這三態度何取何舍呢。

我可以說

第一、要排斥印度的態度，絲毫不能容留；

第二、對於西方文化是全盤承受，而根本改過，就是對

其態度要改一改；

第三、批評的把中國原來態度重新拿出來

這三條是我這些年來研究這個問題之最後結論，幾經審慎而後決定，並非偶然的感想；必須把我以上一章一章通通看過記清，然後聽我以下的說明，才得明白。或請大家試取前所錄李超女士追悼會演說詞，和民國八年出版的唯識述義序文裏一段，與現在這三條參照對看，也就可尋出我用意之深密而且決之於心者已久。唯識述義序文一段錄後。

印度民族所以到印度民族那個地步的是印度化的結果，

你會留意嗎。如上海劉仁航先生同好多的佛學家，都

說佛化大興可以救濟現在的人心，可以使中國太平不

亂，我敢告訴大家假使佛化大興，中國之亂便無已；

且慢胡講者，且細細商量看

現在我們要去說明這結論，不外指點一向致誤所由，和

所受病痛，眼前需要，和四外情勢，並畧批評旁人的意見，則我的用意也都透出了。照我們歷次所說，我們東方文化其本身都沒有什麼是非好壞可說，或什麼不及西方之處；所有的不好不對，所有的不及人家之一點，就在步驟凌亂，成熟太早，不合時宜。並非這態度不對，是這態度拿出太早不對，這是我們唯一致誤所由。我們不待抵抗得天行，就不去走征服自然的路；所以至今還每要見厄於自然。我們不待我就去講無我。不待個性伸展就去講屈己讓人，所以至今也未會得從種種威權底下解放出來。我們不待理智條達，就去崇尚那非論理的精神，就專好用直覺，所以至今思想也不得清明，學術也都無眉目。並且從這種態度就根本停頓了進步，自其文化開發之初到他數千年之後，也沒有什麼兩樣。他再不能回頭補走第一路，也不能往下去走第三路；假使沒有外力進門，環境不變，他會要長此終古！譬如西洋人那樣，他可以沿着第一路走去，自然就轉入第二路；再走去，轉入第三路；即無中國文明或印度文明的輸入，他自己也能開闢他們出來。若中國則絕不能，因為他態度殆無由生變動，別樣文化即無由發生也。

從此簡直就沒有辦法；不痛不癢真是一個無可指名的大病。及至變局驟至，就大受其苦，劇痛起來。他處在第一問題之下的世界，而於第一路沒有走得幾步，凡所應成就者都沒有成就出來；一旦世界交通，和旁人接觸；那得不相形見絀。而況碰到的西洋人偏是個專走第一路大有成就的，自然更禁不起他的威凌，只有節節失敗，忍辱茹痛，聽其蹶躄，僅得不死。國際上受這種欺凌已經痛苦不堪，而尤其危險的，西洋人從這條路上大獲成功的是物質的財，他若挾着他大資本和他經濟的手段，從經濟上永遠制服了中國人，爲他服役，不能翻身，都不一定，至於自己眼前身受的國內軍隊之蹂躪，生命財產無半點保障，遑論什麼自由；生計更窮得要死，試去一看下層社會簡直地獄不如；而水旱頻仍，天災一來，全沒對付，甘受其虐；這是頂慘切的三番，其餘種種太多不須細數。然試就所有這些病痛而推原其故，何莫非的明明自己文化所貽害；只緣一步走錯，弄到這般天地——還有一般無識的人硬要抵賴不認，說不是自己的文化不好，只被後人弄糟了，而嘆惜致恨於古聖人的道理未得暢行其道。其實一民族之有今日結果

的情景，全由他以往文化使然；西洋人之有今日全由於他的文化，印度人之有今日全由於他的文化，中國人之有今日全由於我們自己的文化，而莫從抵賴也；正爲古聖人的道理行得幾分，所以才致這樣，倒不必恨惜。但我們絕不後悔，絕無怨尤；以往的事不用回顧。我們只爽快快打主意現在怎樣再往下走就是了。

我們致誤之由和所受痛苦略如上說，現在應持何態度差不多已可推見；然還須把眼前我們之所需要和國外情勢說一說。我們需要的很多，用不着一樣一樣去數，但怎樣能讓個人權利穩固社會秩序安甯，是比無論什麼都急需的。這不但比無論什麼都可寶貴，並且一切我們所需的，假使能得到時，一定要從此而後可得。我們非如此不能鞏固國基，在國際上成一個國家；我們非如此不能讓社會上一切事業得以順着進行。若此，那麼將從如何態度使我們可以作到，不既可想了嗎。再看外面情勢，西洋人也從他的文化而受莫大之痛苦，若近若遠，將有影響於世界的大變革而開闢了第二路文化。從前我們有亡國滅種的憂慮，此刻似乎情勢不是那樣，而舊時當強的思想也可不作。那麼，

如何要鑒於西洋文化弊害而知所戒，並預備促進世界第二路文化之實現，就是我們決定應持態度所宜加意的了。以下我們要畧批評現在許多的人意向是否同我們現在所審度的相適合。

現在普通談話有所謂新派舊派之稱；新派差不多就是倡導西洋化的；舊派差不多就是反對這種倡導的——因他很少積極有所倡導；但我想着現在社會上還有隱然成一勢力的佛化派。我們先看新派何如。新派所倡導的總不外乎陳仲甫先生所謂『塞恩斯』與『德莫克拉西』和胡適之先生所謂『批評的精神』（似見胡先生有此文，但記不清；）這我們都贊成。但我覺得若只這樣都沒給人以根本人生態度；無根的水不能成河，枝節的作法，未免不切。所以蔣夢麟先生『改變人生態度』一文，極動我眼目；却是我不敢無批評無條件的贊成。又新青年前幾卷原也有幾篇倡導一種人生的文章，陳仲甫先生並有其『人生真義』一文；又倡導塞恩斯，德莫克拉西，批評的精神之結果也會要隨着引出一種人生。但我對此都不敢無條件贊成。因為那西洋人從來的人生態度到現在已經見出好多弊病，受了嚴重的批評，而

他們還略不知揀擇的要原盤拿過來。雖然這種態度於今日的西洋人爲更益其痛苦，而於從來的中國人則適可以救其偏，却是必要修正過纔好。況且爲預備及促進世界第二路文化之開闢，也要把從來的西洋態度變化變化纔行。這個修正的變化的西洋態度待我後面去說。

舊派只是新派的一種反動；他並沒有倡導舊化。陳仲甫先生是攻擊舊文化的領袖；他的文章，有好多人看了大怒大罵，有些人寫信和他爭論。但是怒罵的止於怒罵，爭論的止於爭論，他們只是心理有一種反感而不服，並沒有一種很高興去倡導舊化的積極衝動。尤其是他們自己思想的内容異常空乏，並不會認識了舊化的根本精神所在，怎能禁得起陳先生那明晰的頭腦，銳利的筆鋒，而陳先生自然就橫掃直摧，所向無敵了。記得陳先生在每週評論上作『孔教研究』曾一再發問

既然承認孔教在法律上，政治上，經濟上，都和現代社會人心不合；不知道我們還要尊崇孔教的理由在那裏。除了君臣親子夫婦之道及其他關於一般道德之說明，孔子的精神真相真意究竟是什麼。

他原文大意，是說：孔子的話不外一種就當時社會打算而說的，和一種泛常講道德的話；前一種以適用於當時社會，不合於現代社會，既不必提，而後一種如教人信實教人仁愛教人勤儉之類，則無論那地方的道德家誰都會說，何必孔子。於此之外孔子的真精神，特別價值究竟在那點。請你們替孔教抱不平的說給我聽一聽。這樣鋒利逼問。祇問的舊派先生張口結舌——他實在說不上來。前年北京大學學生出版一種『新潮』，一種『國故』，仿佛代表新舊兩派；那新潮却能表出一種西方精神而那『國故』只堆積一些陳舊骨董而已。其實真的國故便是中國故化的那一種精神——故人生態度；那些死板板爛貨也配和人家對壘麼。到現在談及中國舊化便羞於出口，孔子的道理成了不敢見人的東西，只爲舊派無人，何消說得！因爲舊派並沒有唱導舊化，我自無從表示贊成；而他們的反對新化，我只能表示不贊成。他們的反對新化並不澈底；他們也覺得社會一面不能不改革，現在的制度也只好承認，學術一面太缺欠，西洋科學似乎是好的；却總像是要德莫克拉克西精神科學精神爲折半的通融，莫處處都一貫到底。其實這兩種精神完全是對

的；只能爲無批評無條件的承認，即我所謂對西方化要『全盤承受』怎樣引進這兩種精神實在是當今所急的；否則，我們將永此不配談人格，我們將永此不配談學術。你祇要細審從來所受病痛是怎樣，就知道我這話非激。所以我嘗歎這兩年杜威羅素先到中國來，而柏格森倭鏗不曾來，是我們學術思想界的大幸；如果杜威羅素不曾來，而柏格森倭鏗先來了，你試想於自己從來的痼疾對症否。

在今日歐化蒙罩的中國，中國式的思想雖寂無聲響，而印度產的思想却居然可以出頭露面。現在除掉西洋化是一種風尚之外，佛化也是範圍較小的一種風尚；並且實際上好多人都已傾向於第三路的人生。所謂傾向第三路人生的就是指着不注意圖謀此世界的生活而意別有所注的人而說；如奉行喫齋，念佛，唸經，參禪打坐等生活的人和扶乩；拜神，煉丹，修仙等樣人，不論他爲佛教徒，或佛教以外的信者，或類此者，都統括在內。十年來這樣態度的人日有增加，滔滔皆是；大約連年變亂和生計太促；人不能樂其生，是最有力的外緣，而數百年來固有人生思想久已空乏，何堪近年復爲西洋潮流之所殘破；舊基驟失，新基

不立，惶惑煩悶；實爲其主因。至於真正是發大心的佛教徒，確乎也很有其人，但百不得一。我對於這種態度——無論其爲佛教的發大心或萌乎其他鄙念——絕對不敢贊成；這是我全書推論到現在應有的結論。我先有幾句聲明，再申論我的意思。我要聲明我現在所說的話是替大家設想，不是離開大家而爲單獨的某一個人設想。一個人可以以有爲顧慮大家而犧牲他所願意的生活之好意，但他却非負有此義務，他不管大家而從其自己所願是不能非議的。所以我爲某一個人打算也許贊成他作佛家的生活亦未可定。如果劃一定格而責人以必作這樣人生，無論如何是一個不應該。以下我畧說如何替大家設想而絕對不贊成第三態度之幾個意思：

一，第三態度的提出，此刻還早的很，是極顯明的。而我們以前只爲一步走錯，以致貽誤到那個天地，（試回頭看上文）此刻難道還要一誤再誤不知鑑戒嗎？你一個人去走，我不能管；但如你以此倡導於社會，那我便不能不反對。

二，我們因未走第一路便走第二路而受的病痛，從第三

態度將有所補救呢，還是要病上加病。我們沒有抵抗天行的能力，甘受水旱天災之，虐，是將從學佛而得補救，還是將從學佛而益荒事功。我們學術思想的不清明，是將從學佛而得樂治，還是將從學佛而益沒有頭緒，國際所受的欺凌，國內武人的橫暴，以及生計的窮促等等我都不必再數。一言總括，這都是因不像西洋那樣持向前圖謀此世界生活之態度而喫的虧，你若再倡導印度那樣不注意圖謀此世界生活之態度，豈非要更把這般人害到底。

三，我們眼前之所急需的是寧息國內的紛亂，讓我們的生命財產和其他個人權利穩固些；但這將從何種態度而得作到。有一般人！如劉仁毓先生等——就以爲大家不要爭權奪利就平息了紛亂，而從佛教教給人一服清涼散，就不復爭權奪利，可以太平這實在是錯誤的見解，與事理真象適得其反。我們現在所用的政治制度是採自西洋，而西洋則自其人之向前爭求態度而得產生的。但我們大多數國民還依然是數千年來舊態度，對於政治不聞不問，對於個人權利絕不要求，與這種

制度根本不適合；所以才爲少數人互競的掠取把持，政局就翻覆不已，變亂遂以相尋。故今日之所患，不是爭權奪利，而是大家太不爭權奪利；只有大多數國民羣起而與少數人相爭，而後可以奠定這種政治制度，可以寧息累年紛亂，可以護持個人生命財產一切權利。如果再低頭忍受，始終打着逃反避亂的主意，那麼就永世不得安寧。在此處只有趕緊參取西洋態度，那屈已讓人的態度方且不合用，何況一味教人息向前爭求態度的佛教。我在唯識述義序文警告大家：『假使佛化大興，中國之亂便無已。』就是爲此而發。我希望倡導佛教的人可憐可憐湖南湖北遭兵亂的人民，莫再引大家到第三態度，延長了中國人這種水深火熱的况味！

四怎樣促進世界最近未來文化的開闢，是看過四外情勢而知其必要的；但這是第一路文化後應有的文章，也是唯他所能有的文章；照中國原樣走去，無論如何所不能有的，何況走印度的第三路。第一路到現在並未走完，然單從他原路亦不能產出；這只能從變化過的

第一態度或適宜的第二態度而得開創；其餘任何態度都不能。那麼，我們當然反對第三態度的倡導。

我並不以人類生活有什麼好，而一定要中國人去作；我並不以人類文化有什麼價值，而一定要中國人把他成就出來；我祇是看着中國現在這樣子的世界，而替中國人設想如此。我很曉得人類是無論如何不能得救的，除非他自己解破了根本二執——我執，法執却是我沒有法子教他從此而得救，除非我反對大家此刻的倡導。因爲你此刻拿這個去倡導，他絕不領受。人類總是往前奔的，你扯他也不回來，非讓他自己把生活的路走完，碰到那第三問題的硬釘子上，他不死心的。並且他如果此刻領受，也一定十九是不很好的領受，——動機不很好。此刻社會上歸依佛教的人，其歸依的動機很少是無可批評的，其大多數全都是私劣念頭。藉着人心理之弱點而收羅信徒簡直成爲彰明的事。最普通的是乘着世界不好的機會，引逗人出世思想；因人救死不贍，求生不得，而要他解脫生死；其下於此者，且不必說。這便是社會上許多惡劣宗教團體的活動也跟着佛教而並盛的一個緣故。再則，他此刻也絕不能領受。當

此競食時代，除非生計有安頓的人，一般都是忙他的工作，要用工夫到這個，是事實所不能。他既絕不領受，又絕不能領受，又不曾為好動機的領受，那麼幾個是從此而得救的呢。還有那許多人就是該死嗎。既不能把人渡到彼岸，却白白害得他這邊生活更糟亂，這是何苦。不但禍害人而且糟踏佛教。佛教是要在生活美滿而後才有他的動機，像這樣求生不得，就來解脫生死，那麼求生可得，就用他不着了。然在此刻倡導佛教，其結果大都是此一路，只是把佛教弄到鄙劣糊塗為止。我們非把人類送過這第二路生活的一關，不能使他從佛教而得救，不能使佛教得見其真；這是我的本意。

孔與佛恰好相反：一個是專談現世生活，不談現世生活以外的事；一個是專談現世生活以外的事，不談現世生活。這樣，就教佛教在現代很沒有多大活動的可能，在想把佛教擡出來活動的人，便不得不謀變更其原來面目。似乎記得太虛和尚在海潮音一文中要藉着「人天乘」的一句話為題目，替佛教擴張他的範圍到現世生活裏來。又彷彿劉仁航和其他幾位也都有類乎此的話頭。而梁任公先生則因未

曾認清佛教原來怎麼一回事的緣故，就說出「禪宗可以稱得起為世間的佛教應用的佛教」的話（見歐遊一影錄）他並因此而總想着拿佛教到世間來應用；以如何可以把貴族氣味的佛教改造成平民化，讓大家人人都可以受用的問題，訪問於我。其實這個改造是作不到的事，如果作到也必非復佛教。今年我在上海見着章太炎先生，就以這個問題探他的意見。他說，這恐怕很難；或者不宜語言文字的禪宗可以普及到不識字的粗人，但普及後，還是不是佛教，就不敢說罷了。他還有一些話，論佛教在現時的宜否，但只有以上兩句是可取的。總而言之，佛教是根本不能拉到現世來用的；若因為要拉他來用而改換他的本來面目，則又何苦如此糟踏佛教。我反對佛教的倡導。並反對佛教的改造。

於是我將說我要提出的態度。我要提出的態度便是孔子之所謂「剛」剛之一義也可以統括了孔子全部哲學，原很難於短時間說得清，但我們就可以就我們所需說之一點，而以極淺之語表達他。大約剛就是裡面力氣極充實的一種活動。孔子說：「吾未見剛者，」剛原是很難作到的。我們似乎

不應當拿一個很難作到的態度提出給一般人；因為你要使這個態度普遍的為大家所循由，就只能非常粗淺，極其簡易，不須加持循之力而不覺由之者，才得成功。但我此處所說的剛，實在兼括了艱深與淺易兩極端而說。剛也是一路向，於此路向可以入的淺，可以入的深；所以他也可以是一非常粗淺極其簡易的。我們自然以粗淺簡易的示人，而導他於這方向，如他有高的可能那麼也可自進於高。我今所要求的，不過是要大家往前動作，而此動作最好要發於直接的情感，而非出自欲望的計慮。孔子說：「根也慾；焉得剛，」大約慾和剛都像是很勇的往前活動，却是一則內裏充實有力，而一則全是假的——不充實，假有力；一則其動為自內裏發出，一則其動為向外逐去。孔子說的「剛毅木訥近仁」全露出一個人意志高強，情感充實的樣子；這樣人的動作大約便都是直接發於情感的。我們此刻無論為眼前急需的護持生命財產個人權利的安全而定亂入治，或促進未來世界文化之開闢而得合理生活，都非參取第一態度，大家奮往向前不可；但又如果不根本的把他含融到第二態度的人生裏面，將不能防止他的危險，將不能避

免他的錯誤，將不能適合於今世第一和第二路的過渡時代。我們最好是感覺着這局面的不可安而奮發；莫為要從前而有所取得而奔去。我在李超女士追悼會即已指給大家這個態度；說：「路求自由，不是計算自由有多大好處便宜而要求，是感覺着不自由的不可安而要求的。」但須如此，即合了我所說剛的態度，剛的動只是真實的感發而已。我意不過提倡一種奮往向前的風氣，而同時排斥那向外逐物的頹流。我在那篇裏又說：「那提倡欲望，雖然也能使人往前動作，但我不贊成；」現在還不外那一點意思。施今墨先生對我說的「祇要動就好，」現在有識的人多能見到此；但我們將如何使人動。前些年大家的倡導，似乎都偏欲望的動，現今稍稍變其方向到情感的動這面來。但這只不過隨着社會運動而來的風氣，和跟着羅素創造衝動佔有衝動而來的濫調；並沒有兩面看清而知所揀擇，所以雜亂紛歧，含糊不明，見不出一點方向，更不及在根本上知所從事。這兩年來種種運動，愈動而人愈疲頓，愈動而人愈厭苦，弄到此刻衰竭欲絕，誰也不高興再動，誰也沒有法子再動，都祇為胡亂由外面引逗欲望，激勵情感，為一時

的興奮，而內裏實際人人所有只慾望派的人生念頭，根本原就不弄得衰竭煩惱不止。動不是容易的，適宜的動更不是容易的。現在只有先根本啓發一種人生，全超脫了個人的爲我。物質的羨慕，處處的算帳，有所爲的而爲，直從裏面發出來活氣。——羅素所謂創造衝動。——含融了向前的態度，隨感而應，方有所謂情感的動作，情感的動作只能於此得之。只有這樣向前的動作才真有力量，才繼續有活氣，不會沮喪，不生厭苦，並且從他自己的活動上得了他的樂趣。只有這樣向前的動作可以彌補了中國人夙來缺短，解救了中國人現在痛苦，又避免了西洋的弊害，應付了世界的需要，完全適合我們從上以來研究之文化之所審度。這就是我所謂剛的態度，我所謂適宜的第二路人生。本來中國人從前就是就這條路，却是一向總偏陰柔坤靜一邊，近於老子，而不是孔子陽剛乾動的態度；若如孔子之剛的態度便爲適宜的第二路人生。

明白的說，照我意思是要如宋明人那樣再創講學之風，以孔顏的人生爲現在青年解決他煩悶的人生問題，一個個替他開出一條路來去走。一個人必確定了他的人生纔得往

前走動，多數人也是這樣；只有昭蘇了中國人的人生態度，纔能把生機剝盡死氣沉沉的中國人復活過來，從裏面發出動作，才是真動。中國不復活則已，中國而復活，只能於此得之；這是唯一無二的路。有人以清代學術比作中國文藝復興；其實文藝復興的真意義在其人生態度的復興，清學有什麼中國人生態度復興的可說。有人以五四而來的新文化運動爲中國的文藝復興；其實這新運動只是西洋在中國的興起，怎能算得中國的文藝復興。若真中國的文藝復興，應當是中國自己人生態度的復興，那只有如我現在所說可以當得起。

蔣百里先生對我說，他覺得新思潮新風氣並不難開，中國數十年來已經是一開再開，一個新的去，一個新的又來，來了很快的便已到處傳播，却總是在筆頭口頭轉來轉去，一些名詞變換變換，總沒有什麼實際干涉，真的影響出來；如果始終這樣子，將永無辦法；他的意思似乎須要一種似宗教非宗教像倭鏗所倡的那種東西，把人引入真實生活上來才行。這話自是不錯，其實用不着他求，只就再創講學之風而已。現在只有踏實的奠定一種人生，才可以真

吸收融取了科學和德莫克拉西兩精神下的種種學術種種思潮而有個結果；否則，我敢說新文化是沒有結果的。至於我心目中所謂講學，自也有好多與從前不同處；最好不要成爲少數人的高深學業，應當多致力於普及而不力求提高。我們可以把孔子的路放得極寬泛，極通常，簡直去容納不合孔子之點都不要緊。孔子有一句「極高明而道中庸」的話，我想拿來替我自己解釋。我們祇去領導大家走一種相當的態度而已；雖然遇到天分高的人不是淺薄東西所應付得了，然可以「極高明」而不可以「道高明。」我是先自己有一套思想再來看孔家諸經的；看了孔經，先自己意見再來看宋明人書的；始終拿自己思想作主。由我看去，泰州王氏一路獨可注意；黃黎洲所謂「其人多能赤手以搏龍蛇，」而東崖之門有許多樵夫，陶匠，田夫，似亦能化及平民者。但孔子的東西不是一種思想，而是一種生活；我於這種生活還隔膜，容我嘗試得少分，再來說話。

其實我提出的這態度。並不新鮮特別，巧妙希罕，不過就是現在世界上人當此世界文化過渡時代所要持的態度。我所謂情感的動，不但於中國人爲恰好，於世界上人也恰

好，因爲我本就是就着大家將轉上去的路指說出而已。

補遺（照陳政所紀稿本錄出）

有點意思要在此補說。這便是我常以勸年老的先生們對於舊的很有感情，對於舊的將要崩壞很感不安，所說的話我相信凡是人都是會自己去走對的路的，所有的不對都在「我一定要怎麼樣怎麼樣。」這就是說，有些人想借某種權力去壓下別的意思，推行自己意見，只信任自己，不信任大家。我以爲我們有什麼意思儘管可以陳述，但不應該強衆從我。因爲大家本來都是自己能走對的路，如果真要靠我一人去糾正大家，即是已足表明此事之無甚希望。不信任人，是最不對的，人在直覺上都自然會我到對上去。所以知識上人格上的錯處壞處，都是一時的，結果是終久要對的。用強力干涉，固然錯誤，憂愁這世界要愈弄愈壞，也是錯誤。我信人都是好的，沒有壞的，最好是任聽大家自己去走，自然走對。因此我全無悲觀，總覺得無論如何都對。我從來未曾反對過誰的說話。同我極不對的話，都任憑去說說了有好處的，因爲經過了這一步，便可以順次去走下一步。人都是要求善求真的，並且他都有求得到

善和真的可能這話看似平常，實甚重要。許多老先生們看着現在的局而覺得可悲，就是不信人種是這樣的，實在也就是不信自己了。佛學家多說，任人去走他的路，一定不對；應該教人走佛的路。我覺得人是自然會走到佛的路上去的，不必教他；如其不然，寧願舍佛就人。還有許多宗教家也都如他們那樣說；又有些所謂道德家要講禁惡禁慾等等都是不對的。北大已故教授楊昌濟引過斯賓塞的話，說社會較好於個人，亦即此意。這是因東西文化問題附說的話。

還有翻過來批評自己的話。我覺得我所說的只不過是一篇話罷了。如果真要討論孔子，印度，那些東西，還需要幾種基礎的科學，我們這所說的，在學術界上還算是拿不出去。心理學我希望大家很要注意；因為最好是什麼話都不要有漏洞。

教育者的工作目次

第一講 教育的要素	一至五
社會的要素	一至三
知識的要素	三至四
個人的要素	四至五
第二講 社會變遷的影響	五至一〇
第一種趨勢——工業革命	六至八
第二種趨勢——人民須有參政的知識	八至九
第三種趨勢——個人在社會的重要	九至一〇
第三講 自然科學的重要	一〇至一五
自然科學重要的理由	一〇至一一
自然科學的教材	一一至一二
教授自然科學的方法	一二至一五
第四講 學校行政和學校組織	一五至一九
小學教育特別重要	一五至一六
小學教育的自身要首尾完成	一六至一七
中國的教育宜用適宜制	一七至一八
科目不必多	一八

教育者的工作

時間要減少	一八至一九
教授法要改良	一九
第五講 學科須適合兒童的天性	一九至二三
舊式教育的毛病	一九至二一
教員須研究心理學	二一至二三
手工和遊戲的價值	二二
知行合一的教育法	二二至二三
第六講 學校就是社會教育就是生活	二三至二六
學校教授須利用社會環境	二三至二五
學校為社會的單位	二五至二六
附錄	
對於山東學生的臨別贈言	一至四



教育者的工作

(第一講)

這次講演，是對於教育者的講演，我想最好是說教育者須具何種資格。凡各種事業，無不依其目的而活動，教育也是這樣。我這幾次的講演，就是講演教育者的工作，和教育者的要素。教育不是簡單的事情，內中包含許多複雜的要素。我們既然知道教育中有些要素，那末，要給我們自己先作個準備，必須先知道各種要素不同的狀況。教育好像一條繩子，用三股線組成，這便是說教育有三個要素：

- 一，社會的要素，就是社會上的生活，狀況，與各種的需要。
- 二，知識的要素——就是各個人對於各種學問都要研究精習。
- 三，個人的要素——就是關於個人的構造與組成，教育者要知道被教育者的身心是怎樣的構成，本着何種原理去發展成長。

所以我說教育絕非簡單的事情，是有若干複雜的要素在

教育者的工作

杜威博士講演

內。故教師必先預備明瞭這些要素，而成纔能成爲真正的教育者。作教育者，固然要有知識，學問；然而只有知識，學問，却絕不能成爲完全的教育者。因爲教育者與政治家相同，必先熟悉社會的狀況，社會的需要，社會上的種種問題，總而言之，是全知道一個全社會。既然知道這個，然後從事於設施教育，自無不適。所以教育者除了知識，學問以外，必須知道社會的狀況，需要，與各種問題。此外又必熟悉兒童的心理，知如何謀其發展。因爲教育既包含了許多事情，自然是不容易作的，然而作起來却至有趣味。若按照各種的要素去預備，那末，世界上的事，沒有比教育職業再重要的了。

第一我們先討論社會的要素，和這種要素，在教育上的重要。教育者的目的是要養成公民，也就是將社會上的青年男女都培養成些社會上有用的分子。爲國家有用的公民，爲社會上有用的分子，是二是一，原不可分。凡人欲作社會上有用的分子，須具備三種資格：

一，為家庭中有知識而又有用的分子。

二，對於他所作的某種職業，具有完全的知識，并真能盡職。如工業，商業等皆是。

三，對於社會，國家，必有所貢獻，有所利益，對於國家的事業，其盡力與對於自己的私人定業無二。

教育為甚麼自古迄今，時時有變遷？學校中的科目，為甚麼時時更改？這就是變動的緣故。以前的時候，社會中有少數受教育的，即可將社會維持得住；為甚麼現在必得人人受教育，而後社會與國家方可強盛呢？以前的學科，不過只有文學罷了，為甚麼現在却教授各種的科學？這些變遷，並不是個人願變就能變的，是因為社會上有了新變遷，新情況，新勢力，新運動，因而有了新需要，教育也須時時改變，以應社會上的新需要，所以纔起了變遷。作教育者的人，必先知社會上的各種新趨勢，新運動，及新問題等等，纔能應付這種變遷。一個學校中的教授，在一百年或五百年以前，或可以造就適用的人才；然社會既已改變，若學校中的事業，不隨之俱變，則必至於失敗。故學校中所教授的各种科學與藝術，必使之適應當時社會

的狀況；學校中的各種事業，也必須適合這個目的。

假如諸君所受的教育，是適應專制的社會的，那末，教授的科目，及學校中的規律，當然與專制的社會相適合。

反之，如在民主的社會中，則所受的教育，必能適合此種社會。又假如諸君所受的教育是在階級社會裡的，那末，學校裡恐怕只有男子，沒有女子；只有富人，沒有窮人了。假使是在民主的社會中，教育上當然不分男女，貧富，一律有受教育的機會。

所以學生所習者，為適應社會起見，須與社會的狀況相切合，社會的種種情形，都影響到學校裡面。社會的影響，不僅限於學校的組織，制度，管理等，也要影響到所授的科目。如某科宜添，某科宜減等等，須依社會的影響而決定。又不僅影響及於科目，也能及於教授的方法。如在某種社會中，教育者只知去鍛鍊學生的記憶力，就生盡其能事；如在自由的社會及民主的社會中，則必須發展學生的思考力，推理力，判斷力，及試驗的能力。

由此看來，學校的建設，必先有計劃，有組織；計劃時要有目的，尤須有一種應該先行解決的問題。這個問題是

甚麼呢？就是使學校的事業，能適合於社會的需要。如諸君研究近代教育史及各國學校狀況，即知教育能適應現代社會的狀況的，其國家必強盛，否則衰弱。即如實行帝國主義的國家，懷抱野心，專事侵略，我們自然是不贊成，然而他們欲達其目的，也必用適合帝國主義的教育。所以學校的失敗，其惟一的病源，就是隨意組織，一無目的，不顧國家和社會的狀況，結果必至於失敗。還有一個失敗的原因，就是口頭上的目的，與實行者相異。外表與實質不一，也必至於失敗。若是一個國家，在理想上是民主共和，而教育全不適合於民主共和的社會狀況，則亦必終歸於失敗，以其與國家的目的相異的原故。

學校事業，如一工廠。工廠所製造的，為死貨物，而學校中却必要製造些活公民。設有一工廠，各工人不知其所製造的是甚麼東西，彼此離異，其結果必至於工廠破裂。故教育上第一件事，即須習知社會的狀況與需要，我們既已習知，然後應用之。如工廠中習知何種貨物宜於社會，就用何種方法，何種材料製出，以與社會的需要相適應。教育也是要這樣。教育又如農夫樹藝五穀一般，非偶然的

教育者的工作

，乃是順着一定的，自然的法則。若是一個國家，不力求普及教育，而徒望有民主的社會，希望國家的強盛；正如農夫不耕不種，而望五穀的豐收；豈不是無道理的事情嗎？所以要作良好的教育者，須求適合民主主義，造成些民主國家的公民。

良好的教育者，又須備具一種資格，就是須作一個繼續不斷的研究者，去研究社會問題，社會狀況，與社會需要等等；一面按照這些標準去採擇科目，訂定教法，我對於這一層，所以反覆申明，實以其有互相因果的關係。現在的社會狀況能影響到現在的教育，而將來兒童（即被教育者）的身心的發展，也可以影響到將來的社會。

社會的要素，對於教育行政者，尤為重要。因其有關於科目的規定，與學校的種類，制度等等的根本組織；故教育行政者尤須習知社會的狀況與其需要等等，以求兩方面的適應。如學校中是否宜有學監制，或是學生自治制，須視社會狀況而定。學校是否該男女合校，亦須由教育者，視社會的狀況，而隨時決定。

第二再討論知識的要素——即知識與學問。此固為教師應

具有者，似無詳述的必要。原來教師對於所教授的功課，自應有相當的預備與目的。我再三言之，似過於辭費；然我則以為還有應該申說的，就是教師的年齡與經驗，皆較學生為高，故應有相當的學問；然而也有危險，危險是甚麼呢？即國所教者既為年幼無識之學生，定然易於教授。作教師的雖然對於應行教授各科，異常精熟；而因為易教的緣故，往往忽略，不從事預備，便停止了他們自己的知識的進步，而成了一種照常的敷衍了事，絕無發展之可言。有些教師，以其所教者已足應用，故步自封，一年一年，仍舊是那個樣子；而其對於知識上的利用與慾望，却全然消失了。教師所以應該往知識的路上努力。不只是為一己的知識計，是因此可以引誘起學生對於知識的熱心與努力。如有一教師，其學問固非甚高，然以其對於知識能熱心希求，則其感化兒童的力量必大；較之徒有高深學問而缺乏求知熱心的教師，還要有成效。

凡惡事最容易傳染，如傳染病一樣；所幸不止惡事容易傳染，就是好事，也是易於傳染的。如一光明燦爛之燈，他的光線必能四射。好事容易傳染；如愛知識即其一端。

假如教師先有此愛知的努力與熱心，則學生亦必受其傳染而有愛知的努力與熱心；對於地理，歷史，等等科目皆是這樣。教師欲保其無危險，即須先除去無目的的教授，與敷衍塞責的態度；務求保持愛知力，一面為教師，一面為學生，然後有進步之可言。凡一教師，必須有一種特別的學問嗜好。雖未必即其所教的科目，也不妨年年月月，作繼續不斷的研究。我想對於教師，作一個最後的忠告：就是教師對於所嗜好的科目，須平心靜氣的去研究。所選擇的科目，無論是哲學，經濟學，歷史學，或其他等等，總要於每日或每週中，找出適當的時間，去切實研究。則對於學生，也能引起他們的愛知力。故教師不但對於自己所教授的科目須盡心教授，一面還要作學生，對於其所選的科目，作永遠不斷的研究。

第三是討論個人的要素——一個教師，對於社會的需要，雖然明瞭，對於所教授的科目，亦甚了解；然而他仍不免是一個不良的教授者。這是因為他不明兒童心理的現象，身體的構造；又不知道就何種科目，用何種方法教授，可以便兒童發展；所以其結果仍等於不知教育。故縱然有高

深的學術，而不知兒童身心發展的狀況，便不能和兒童有同情，與兒童相親近；結果依然不免失敗。一個學生，不是除了上課讀書以外，便沒事幹了；他也是人類的一分子，各有自己的經驗，環境，與思想；他的活動也必適應他這些經驗，環境，與思想。有時學生習知教師的性情，較教師自知者為尤深。我於此再申說一句：就是不論何人，苟不能對於所教的兒童的身心方面有明瞭的觀察使之發展，任具有若何之高深學問，也不能為良教師。良教師須具有以上這三種必要的資格。心理學為教師所宜首先習知的；因心理學能使教師明白兒童的身心是怎樣的發展；並能研究怎樣可使兒童的身心得相當的發展。

以上是教育者要素的大概；在講演開始時，先約略說過，以後便分別繼續，詳細講演。

在這次講演結尾的時候，我再說一層：就是教師於此三種要素以外，還要具有一種領袖的資格。領袖是甚麼意思？此領袖不同司令官；因為司令官只知道發號施令，立在羣衆的後面，用武力或強迫他們往前去，發號施令的司令官自己也不知道目的地的所在，而真正的領袖，却是跑在

羣衆的前面，自己不但知道目的地，並且還知道達到目的地的道路。領袖恰如引路人一樣；引路人的職務，是在生疎的地方，引導生疎的旅客，怎樣去達到那個目的地。領袖者之指導學生，正如引路人引導旅客相同。所以真正的教師，必勿忘其天職，並且永沒止或放棄的時候。真正的領袖，不只是作發號施令的司令官，必須能夠去引導衆人們，達到所尋求的目的地。真正的教育者，也是要這個樣子的。

(第二講)

昨天所講的是總論教育的三個要素。那是作教育事業的人們所必須明白的，明白此等要素，然後才有效果可言。

今天所要特別講的，是社會的要素 (SOCIAL FACTOR)。因既已知道社會的需要，社會的狀況，及社會問題等等，方可逐漸講到社會的要素上去。講到社會的要素，須先要考究世界上的三種趨勢。因為這三種趨勢，都於教育有影響。這三種的趨勢，人多以為獨是歐西有的，其實不然。不過這三種趨勢，是在歐西先行發見，而後普及于世

界的就是了。

第一種趨勢是工業革命。工業革命的意思，即是商業和工業的變化。此變化由于蒸汽機和電力的發明，與應用。在一百五十年前，各種工業，全用人力，或借畜類的力量爲之。到後來方有蒸汽機與電力的發明。蒸汽機與電力發明以後，各種機械，逐漸發達，凡製造與轉運各種貨物，都須用各種的機械，這就是所說的工業革命。爲什麼有這個名詞呢？就是工商業受了這種變化以後，製造貨物與轉運貨物的機械。日益完全，如鐵路的建築，大工廠的組織，以及輪船、郵政，電報等等，次第而成。交通越發便利，全世界好像是縮短了許多。所以獨有革命二字，可以當其義意。

輪船，郵政，電報，等等的發明，乍看似乎與教育沒什麼關係，但我們詳細看去，近百年來，教育的變遷，實在是由於這種原因發生的。我們要看這種變化與影響，至好的方法，就如中國各種的困難與擾亂，皆是世界的趨勢給我們的。我們若仔細考查中國現在對內對外的各問題，可說是全由于機械的發明。設使世界上沒有機械的發明，也

沒有製造和轉運進來的貨物，那末，中國的現狀，恐怕仍然與前次孤立一樣，不與世界相交通。設使沒有蒸汽機與電力和火車輪船的發明，那末，中國既不與世界相來往，便也不至受世界的影響，爲各國所擾亂了。

這種趨勢的勢力，或優或劣，我們暫且不必詳爲考究，但由此便生出一種新勢力來，其影響非常的大。一個國家，必適應此種新勢力，而後方可以生存。有些人以此等勢力爲社會紛亂的病源，有些人以爲有此種勢力，便使人們容易暴露其弱點。然此種勢力既依然存在，我們當然要去研究他，是不可忽視的。由這等事實，可見若無蒸汽機與電力等的發明，則外人不能到中國來，——從前交通不很便利的時候，也有外國人到中國來旅行過，就如數百年前，意大利人馬哥波羅之來中國。設使沒有輪船鐵路等等的發明，那末，中國煤鐵的富源，或不至爲外人所豔羨而爭奪，或者外人也不至於到中國來找市場而銷售其貨物了。因爲既沒有生產，製造，轉運貨物的那些便利的機械，則各國的生產品，自然沒有餘剩，可以到中國來銷售了。

我爲甚麼說中國這種種的變像，乃由於工業的革命呢

？這裡要看重這一點：就是因有蒸汽機及電力的發明，將世界縮小，同時也將世界各人的運命，聯合起來，使他們發生密切的關係。蒸汽機及電力等，既將世界人合而為一，如有活動，必先聯合，若要單獨獨立，與他人分離，那是不能成功的。這種新勢力，將以前個人的分離聯合起來，足以使世界各國的關係日益密切。就是一國中的各部分，也因此互相密接。前幾天晚上，我見一個人在旅館裏吃飯，在那一晚，這人便乘飛機回北京去了。又如在同日我遇見一人，譬如是在未有鐵路之前，須十二天的資費與時間，才能到北京。雖然不能人人都乘飛機而往北京，然而三點鐘與十二天的路程的差別，可異常之大。由此可見機械的發明，對於社會上的新變遷，有何影響了。蒸汽機與電力等的發明，不止世界各國受其影響，就是一國的人民思想的傳播，知識的交換，也愈益發達。所有一切人生的事項，即非直接去受這新勢力的影響，也要間接去受這種新勢力的影響。所以學校中如不去注意社會的變遷，那是不可的。假使我們的學校不能適應這種新勢力，仍然保守在蒸汽機與電力未發明以前的狀況，則其結果，必至於

教育者的工作

使國家受一種不幸的禍亂。

以後的講演，是社會的變遷，對於學校的狀況，生何影響，以及學校的制度與科目的改定等等，還要細講。今天先舉出三個要點來：

第一，是科學在現代愈顯其重要。如學校中教授各種自然科學，並非為加增科學的數量，與好奇的原因，蓋不教授自然科學，則人不知自然對於人生有何勢力，以及怎樣去利用這種自然的勢力。

第二，是歷史及地理的知識，與關於各國現狀的知識，亦甚重要。在社會的交通與接觸未如現在之甚的時候，少數人的學問，只是裝飾品，沒有實在的價值。而在現在，以上這些知識的價值，却居重要的地位。

第三，外國語也是一樣的重要。在現在世界交通的時代，每個學生，必須學得一種外國語。

還有一種影響於社會的，就是工業的教育，尤須注重。或者可說工業的教育，是要分類的，不與從前相同。從前工業的制度，是學徒制，只知令學徒在店舖中，摹仿他人，無真正知識上的鍛鍊。但現在工商的教育，如徒事摹仿

，那是不能的，必要先明白工商業的原理，然後製出的貨物，才能適合社會的要求。簡單說來，工商業要用新方法去學習，也就是要向新的方面學習。

以上所講的是第一種趨勢。現在再講第二種趨勢。

第二種趨勢是人民須有參政的知識。在二百年前，各國的政府：——除事少數例外——都是專制的制度。所有的政權，全操在少數的貴族手裏。近二百年來，此等舊式政府，日漸破壞，而趨向於民主主義的政府。最近幾十年中，此等趨勢，進行日速。在歐戰以後，世界各專制國，俱被推翻。以前人民習於專制，為甚麼又有這種德謨克拉西的趨向呢？詳細說來，是有很深的原因。因此原因，便生出這種重大的影響。這種勢力，是不可以辯論的，如一種潮流，不可阻止相同。這種勢力既如此的普遍，偉大，若一個國家，欲於短時期中，加以強力的阻止，其結果必至於覆亡。

第二種趨勢，與第一種趨勢有密切相關之點。何以呢？因自蒸汽機及電力發明之後，交通便利，人人的思想，既易傳播，故人人的關係，也越發連接；所以人人必要集合

起來，明曉國家的情形。如有一個國家，關於身路，郵政，電報等，絕無施設，那末，其人民必定不曉得國家是何情形，如一盤散沙，無團結的勢力。這是當然的結果。舉一個例子：如中日戰爭，我曾聽得人說，中國大多數的人，並不知對何國發生戰爭，只認為是一部分人的事。我聽見人說，不是中國全體與日本的戰爭，只是北幾省的官吏與日本的戰爭。這種情形，與歐洲以前是一樣的。歐洲在未發明蒸汽機等以前，兩國的戰爭，只是看作各國的官吏與兵士相互的戰爭，除人民財產受損失外，則人民視戰爭為與己絕無關係。現在這種情形，是不可能了。既有蒸汽機及電力種種利便交通的工具的發明，消息傳播，至為容易，則人民勢必要注意國家的情況。當未曾發明蒸汽機及電力以前，民意的政府，幾乎是不可能的，如雅典，羅馬時代的民意政府，不過是小地方的事實，若是一個大國，在以前施行這種制度，那是不可能的。假使美洲合眾國沒有許多的鐵路，以利交通，那末，合眾國恐怕不容易成一個統一的國家，或者也許四分五裂，變成了許多小國。然而因為有了鐵路，輪船，郵電等等，能使人民的知識與思

想傳播的快而且廣，新聞紙也漸漸的價值廉而分布多，所以易於將人民陶冶成共同的理想與意志了。

今天我再說一種社會的變遷，及於教育的影響。就是現在各強國爲甚麼要注重普及小學教育？他們普及小學教育的至小限度，也要使全國的人民，能讀能寫，這惟一的原因，是因爲人人既爲社會上的一員，爲國家的一份子，必先能讀能寫；然後可以明白國家的事務有何發展，因此方可以有共有的理想與意志。以前能讀能寫的能力，幾乎是少數人的裝飾品，例如專學裝飾品的文學，——是貴族的，非平民的，——除在商業上作廣告品外，是沒有別的效力。然而在現代，若不是全國的人民，都能讀能寫，絕不能成一種強盛的國家。如德意志，乃是一個普及小學教育最廣之國，然在歐戰以前，德意志仍爲一專制國。這個意思，我並不是想各國都與德國的專制一樣，而後才能普及教育；但是說德國的統治者，非常聰明，因爲他們曉得非使全國先普及教育，則不能使全國團結爲一體。假使中國的小學教育，已經普及，人人的程度，能讀新聞紙，知道各地的狀況，以中國人口之多，財源之富，何至尙如此的貧

弱，有四分五裂的現象，使外人生侵凌的思想。假使中國人能團結時，則外人連侵凌的夢想也不敢做。中國貧弱及四分五裂的病源，乃由於國民知識不足，易於分裂，不知國事爲何物，所以容易有這種現象。這不是完全由於理想的，乃由實際的經驗而來。所以欲求國家的強盛，必先普及小學教育，乃絕對必需的事。

第三種趨勢是個人存社會的重要。個人在社會上，固然居重要地位，至於個人的選擇，判斷，與發明，尤不可輕視。我們若上溯各國的歷史，即知從前個人是屈伏于家庭之中，循此歷史的道路而追求，則人人由屈服而逐漸解放，對於一己的權力，亦知起而追求。個人的趨勢，各國有遲速不同，然皆顯而易見。我觀察中國各種社會的問題，如個人的要求自由，不受拘束等現象，皆由此而來。個人的精神，無論怎樣，必要要求自由。如選擇自己的職業，與選擇自己的伴侶，以及個人的機會等，不受他人的拘束。又或者這不是全好的，然其勢力的普及，自然發生影響；我們不能阻止他，變更他。個人主義所生不良的結果，或者也至於自私自利，只爲個人，不注意他人的幸福。

然近代的教育，要特別注意一事，即學校中對於青年人何以利用他們自己的選擇，而陶冶各人的人格，使之與社會上有何關連，各人應自己利用其自由，如各人之工具一樣。學校中宜如何利用之以達到一種善的目的。在個人主義，對於與學校還有一種趨勢，即個人要求一種較大的自由，學校從而利用之，不加阻止，然後普及教育，由少數人移到多數人。社會的民主主義，較之政治的民主主義的意義尤大。政治的民主主義，乃謂個人有權利參與政治。社會的民主主義，乃使社會上的人民，陶冶自己的人格，作個人充分的發展。在古時只有少數人享有教育，是有三種的限制，因此不能及於多數人，三種限制是：（一）為男女的差別，（二）為貧富的差別，（三）為兒童的父母在社會上的身分的差別。然而民主主義的社會，却要使人人都受教育，不問其為男女貧富與兒童父母的身分，都予以平等的教育。最要的是使各人平均發展，絕無差等。

今天所講的，是社會的變遷，對於學校生何影響，至於其他的要素，容明天續講。

（第二講）

昨天我已經說過，一個國家願意求團結，求強盛，必須注意於初等教育的普及與一切科目的配置。為甚麼要這樣辦？因為社會上時時發生許多的變化，所以我們對於校學裏所教授的各種學科，須要注意。今天我便按着次序細詳說明一下。

第一先說自然科學的重要和重要的理由。我們教授自然科學，不外兩種理由：一，自然科學與我們的實際生活有關係；二，自然科學能陶冶我們的思想，性情，就足能支配我們的精神生活。

在從前的時候，一般人們，不是順從在政治界或宗教界有權位的人，便是迷信傳說，服從習慣。這兩件事情，和專制社會，貴族社會有因果的關係。因為人們只知信老年人所說的語，和作前人所作過的事，所以社會終是專制的和貴族的。

在「德謨克拉希」的社會裡面，人人都有自由，都能自圖進步，對於真理和信仰，都能去自己選擇，自己判斷，這就是科學的方法（SCIENTIFIC METHOD）。

科學方法的意思，是將自己的理想加以試驗，藉此去發

明真理。這種方法，固然多爲專門學者所採用，但一般的人也要明白這種方法，去發明真理和信仰。要辦到這樣，必須各學校於教授時與被教授者一種基礎的知識。所以在民主的社會裡面，各學校都要供給人民一些科學的知識。若是不然，人民都不能自己判斷，自由思想，却要將民治主義的國家實現出來，這好比以油投水，究竟是不能相合的。

在普通的學校裡，往往不以科學爲觀察和發明的最好方法，而以爲是將許多的知識集合在一塊兒的一種專門學問，其實這是大錯了。

以上是極簡陋的說明，今天所要注意講的，是科學的教材 (SUBJECT MATTER OF SCIENCE)。這種教材，自然是非常重要的。

在舊社會裏，人們的生活，以及工商業的知識技能，都是照舊模倣，專效他人，並不曉得甚麼是原理，單就工藝一項說罷，少年人看着老年人怎樣作法，自己也去那樣作，這就是所說的手藝。

就如中國現在的工藝制度，上千上百的兒童，在工廠或

家庭裡面，專照着老年人傳授的法子去習學，即便千百年以前的方法，還有些人在那裏沿用，所以工商的進步都很遲緩。

模倣的方法，固然也可以將就，但是在機器發明以後，若不用機械，專靠模倣的古法去製造一切，當然不能與用機械的國家並駕齊驅。

這樣的一個國家，不但製造，運輸等的事業不能進步，就是一大部分人民的生活程度，也是甚低，生活狀況，必然甚苦。

就像現在中國大部分的人民，工作有多麼苦，生活程度有多麼低！終日工作的結果，也不過是衣食僅足，這都是不用機械只靠手工的原故。假使有人用機械去作工，則所費的工力少，所得的出產品比較的多，並且還有剩餘的貨物可以分配給羣衆，那末，他們的生活自然富裕一些，也有閒暇去顧及一切別的事情了。

生產的方法，一經改良，則出產品必較多，所用的人工反較少，不但自朝至暮的終日勞動是不必要，即便現在勞動界所要求的每日八小時工作的標準，恐怕再過十年，二

十年以後，還要低減一些哩。因為出產品多，所以不患缺乏，因為工作時少，所以有工夫去尋適當的娛樂，作有益羣衆的公共事業；假使一個人終日勞動，那末，他自己還顧不過來，那裡有閒工夫去愛國呢？

在已經進步的那些國家裏面，勞動者與資本家時常發生衝突。往往有人誤會，以為這種現象發生，是由於勞動者的生活比未用機械以前還苦的原故。但是實際的情形，却正與此相反，因為用了機械以後，出產富，剩餘多，工人們明白他們也有享受這種剩餘的權利，所以大家纔起來力爭。此外還有一個原因，勞動者的生活提高，娛樂的方法加多，國中的需要自然增添，所以不得不多要求一點工資，以備供給這種需要。又因現在的情形與古不同，古時用手作工，終日勞動，無暇他及，現在改用機械，勞動者便有工夫去想社會上的問題，種種不平，他們都能想到，這也是發生衝突的一種原因。

現在的國家，須要提倡改用機械，這並不是與別的国家競動，是為求人民生活的增高，和思想的進步，不得不用機械天然力來幫助人工。

但是現代工藝上的新方法，不是容易採用的，必須先使工人愛相當的教育，有一點科學的知識，然後纔有成效。假使與辦教育，只養成幾個少數的工程家，雖然也可以建築鐵路，設立場場，但是仍然不能解決真正的社會問題。因為教育不能普及，只是少數人有科學的知識，他們便去驅使着無知識的勞動者，為他們工作，他們却坐享其成，獨占其利，這樣的倒幫助了資本了！所以根本的需要，是要使一般人民都受此等教育，明白工藝的原理。現在進步的國家，都使工人受教育，有科學的知識，也就是為的這個原故。

自然科學，在普通學校裏，也應採取教授，但這並不是容易的事情，因為良好的教員，實在難得。

一國的人民，若是都能了解自然科學，雖然是後進的國家，也有很多的利益。即如中國的學校制度，雖然尚在初步，但還沒有很多的習慣，很容易給自然科學一種適當的地位，不像西洋那樣困難。

自然科學在小學裏也要教授，但是用抽象的方法去教，是不成功的。譬如專門的物理學，化學，生物學等，須成

人纔能了解領受，萬不能以此教給小學的兒童。對着兒童教授自然科學，須從他們常見聞的事物起手，才可以教他們了解。普通學植物學時，都覺無甚趣味，但是中國以農業立國，人民的衣食，多依靠植物，便有很多的人，對於植物方面，知道注意。普通兒童，對於植物的原理，都不很喜歡。但若是兒童實地栽種各種植物，明白何種土壤宜於何種植物，以及日光，水分等，與植物的發展有何等的關係，自然就能够發生興趣了。

所以植物學的教授，共有二種：一種是當作專門科學研究；又一種是把植物的原理，和日常的生活連絡起來，融會了去教授。教授的方法的不同，結果也因而大異。同樣教授電學，也有兩種教法：一種是用抽象的方法來教電學的原理；又一種是就常用的電話，電報，電鈴等，實物去教授。教授的結果，自然也不同。即如教授動物學也是這樣。

不但在小學校裡是這樣，即便在中學校裏，若是只講些抽象的原理，不同實際相銜接，在學生們，必然不能發生興趣。最好的也不過以為這些知識的集聚，和自己的環

教育者的工作

境，並沒有關係。

我在中國某縣看見那裏的蠶業極盛，那縣裏的小學學生，每人都養着幾個蠶，作自己的玩物，有時還為此妨廢了讀書的時間。我想兒童們對於養蠶既是這樣的注意，學校裡儘可把關於蠶的知識——蠶的生長時期和作繭，吐絲等等，——教給他們，他們既有興趣，便容易了解，所得的知識，總該比單去學動物學所得的還多。若是中國養蠶的地方都能用這種法子教給兒童一切蠶絲上的知識，將來蠶業一定可以發達，一切的工業也可以發達。因為養蠶的教育可以鍛鍊他的思想，增進他的智慧，研究別的工業，也一定可以有進步。

單就養蠶說罷，如果用科學的方法去教授，則兒童自有興趣，學習自有進益，對於選擇蠶子，養蠶，除病，等項，必然有很好的效果。二年以前，有外國的實業參觀團到中國來參觀，對於中國的蠶業，作過詳細的研究。研究的結果，諸君或者有些不相信，他們說，中國不必增植桑樹，產出的絲便可以增加八倍。大家不要以為奇怪，若是用科學的方法去考查蠶子，留良去劣，自可產出健康的蠶，

作出的繭，當然是好而且多了。

我舉這個例，不過是表明用科學的方法將自然科學教給人民，可以增進國民的幸福就是了。這不過是一種提議，其實國的天然物產不同，教授的材料自然也不必一致。只要就原有的普通材料，應用科學的方法，教給兒童，便可以培養根本知識。

各中小學校不能這樣的教授，因為作教員的人對於自然科學沒有充足的知識，又沒有機會去研究的緣故。若要改良這種現象，只有希望教育行政者和教育監督者去留心研究。

但是教育行政者和教育監督者，或者對於自然科學和工業的知識不甚充足，最好是教育界，工業界，和科學界的領袖，大家聯合起來，商酌着去規劃一種適宜的教科，這便是互助。我很希望在濟南這個地方，能實現出這件互助的事實來，那末，我這次提議也算不是空說了。

現在時間已竟不多了。所以我不及多說，只就教科的選擇上，略說幾句罷。學校的教科應該適合於社會的需求；學生離開學校，也應該知道社會上的一切情形。現在學校

裏面，普通都教授修身，倫理，但是少有知識的教育者，絕不認修身這種功課為有效果的。無論學生將一切「德目」記得怎樣熟，修身的法則知道的怎樣多，對於實行一方面，終究是毫無影響。因為所學的修身功課，和他們實際的日常生活多不相關，不過是一種形式上的教授罷了。如果撇開這種修身的教授，注重社會上的實際生活，實際的問題，使學生明白社會的情形，那末，最後的結果總比教授些形式的修身好的許多。

狠有些成績優良的學生，離開學校以後，不知道公共衛生的方法，也不知道娛樂的方法，不會利用閒暇時間，作些有益的事情，只去作些惡劣的事情。所以我深信學校中教育兒童時，應該教給他們各種的遊戲，使他們回家去的時候，知道用有效果的方法去利用閒暇的時間，這不比教給他們一些形式上的道德好的多嗎？

我們若要教給學生誠實，也不必按着課本作那種形式上的教授，儘可每人給他一本筆記簿，教他去調查某某官吏誠實，某某官吏不誠實，某人誠實，某人不誠實，這樣一來，他們自然曉得誠實的好處，都不肯作不誠實的事情

了。

我在中國住的日久了，知道中國內部的擾攘，都由於官吏的無知識。他們不曉得甚麼該作，甚麼不該作，所以纔鬧成這個樣子。若想改良政治，只靠去教授些政治學是無効的。最好是在學校裡面，教着學生研究實在問題，好比怎樣改良道路，提倡衛生，選擇飲水等等皆去實際觀察，詳細研究，自然有好結果了。

如果學校裡面，有少數的教員，廢去修身的教授，專教學生實際研究社會問題，調查社會狀況，我以為效果一定是很有可觀的。若是不能打破習慣，完全注重因襲的教授法，就算將世界地理，等等全教給兒童，他們不曉得社會情形，將來也是無用的。

社會的狀況怎樣的變化，學校中的教授就要怎樣去順應，今天所說的自然科學的重要，和教兒童研究社會問題這兩項，也不過十百中之一二例罷了。

(第四講)

今天我對於學校行政和學校組織，是否合於社會的需要，要略述幾項：

教育者的工作

第一，小學教育比起別的教育來特別重要。

以前中國只知道高等教育對於社會國家是很重要的。我相信中國在世界上是首先注意高等教育的一個國家。一切官吏，都必須受過高等教育，還要經過一番考試，纔算合格。但是只注重高等的官吏教育，却把一般羣衆的教育來忽略了。所以注重高等教育的結果，社會裏產生出一種特別的知識階級，和普通民衆毫不相關，知識階級和平民間便顯出了一條鴻溝，高等教育愈加注重，這條鴻溝愈加寬闊。到現在依然還有許多享有特權的人，不贊成教育普及，恐怕平民侵奪了他們的權利。我想一個國家若要想作一個民治國，應該把對於高等教育的注意，移到小學教育上去，使小學教育能迅速達到普及的地步。

何以呢？第一種理由，我以前業已說過，無論何人，非能寫能讀，不能知道愛國。試想小城市和鄉下的人，既能寫，又不能讀，連報紙都不能看，那能知道國事？又那能對於國事關心呢？所以他們只知注意他們自身，家庭，和鄰居的利益，此外的事便不暇顧及了。假使他們受了完全的小學教育，能看報章，能了解國事，自然曉得研究社

會問題，無論對內對外，都能給國家一種充分的幫助了。

——這是小學教育應該注重的第一種理由。

第二種理由：若是只有少數人受教育，恐怕他們要壟斷一切，多數人不能與爭。因此就有人議論，說教育對於國家，未必是有利無弊。他們所持的理由，就是少數受過教育的人往往利用自己的知識去愚弄羣衆，達他們自私自利的目的，所以說教育有弊。其實這並不是教育的過錯，是少數人受教育多數人不受教育的緣故，換句話說，就是只注重高等教育不注重小學教育的緣故。因為小學教育不能普及，羣衆便沒有知識，所以容易受少數知識階級的愚弄。若是小學教育普及，或者也有少數人想着愚弄羣衆，藉圖自私自利，但是羣衆有了知識，便可不受他們的愚弄，一方面並可去阻止他們。我不相信各國人的天性是不同的，無論在那一國裡，都有人想憑藉他們的地位和權利去利用羣衆，藉達他們自私自利的目的。那末，爲什麼外國的政治比較的好些呢？這是因爲他們的國民都受過教育，能够反對，遏止少數人的惡劣行爲的緣故。

第三種理由：我們若望遠處着眼，擴充小學教育，就是

擴充高等教育的根本。沒有受過普通教育的人，自然不想受高等教育；受過普通教育的人，自然想繼續着去受高等教育。如果小學教育辦的完備，且能普及，兒童的父兄都有了興趣，便不願意他們的子弟半途而廢，那末，中學校自然就擴充了。小學教育好比房屋的基礎，高等教育好比房頂，若是基礎堅固，自然可以建築很高的房舍，若是不然，房頂無論怎樣好，恐怕還要傾覆哩。

第二，小學教育的自身要首尾完成（BE COMPLETE IN ITSELF），不可看作高等教育的預備。

所以必須首尾完成的理由，就是因爲小學校所教授的科目，都要自成片段，切於實用，使學生畢業以後，雖不再受高等教育，也能應用所學的知識，在社會上自立。

不但小學教育要這樣，中學教育也要這樣。中學教育，切不可只作升學的預備，中學的課程，切不可只圖與專門學校或大學的課程相銜接。最好是給學生們一種完成的知識，他們畢業以後，即便不去升學，也可以獨立生活，作些有益於社會國家的事情。

現在有一個國家，他的教育制度，是拿中學教育當作大

學的預備，學生在中學畢業以後，經過考試，才能升入大學。這種組織，影響於中國的教育制度者非淺。這種制度有兩樣壞處：

一，專門學校和大學的數目有限，不能將中學畢業生盡數收容，所以落第向隅的很多。日本的中學畢業生，只有四分之一，八分之一，乃至十分之一，能够升學。升學考試的時候，競爭非常的劇烈，及格又異常的困難，結果徒使學生發生嫉妬心，競爭心，微倖心，和忌恨心，這是第一種壞處。

二，還有一種更大的壞處，學生受了中學的教育，升學的時候失敗了，他們所作的預備也無用了，所用的光陰也枉費了；預備升學的教育，在實際生活上又沒有甚麼用處，所以在社會上便成了廢人了。

這種預備制度，既有以上這兩宗壞處，在教育行政方面的人們，便應該盡力籌劃，制定一種完成的課程，使學生畢業以後，即便不能升學，也可以自立生活，作一個有用的公民才好。

第三，在中國這樣大的國家裏面，教育制度應該取適宜

制，不可用統一制。

這就是說，教育制度應該因時制宜，因地制宜，因人制宜，不可採取機械的制度，勉強去求形式上的統一。

學校的種類和教授的學科，都必須按照地方的情況規定。例如農村重農，便該設立農校，不是農校也要注重農業上的知識；城市重商業，便該注重商業學校和商業上的知識。說到這裏，我想起一個笑話來：希臘有一個名叫「普勞苦拉提司」的人，開了一個旅館。旅館裏所用的牀，都是一樣大小。如果來住的客人身體太矮，他就將他拉長，如果客人的身體太高，他就將他截短，總要使客人的身體同旅館裏的牀一般長短。像中國這樣大的一個國家，若是教育制度偏於形式上的統一，不顧地方上的情況，就和這位開旅館的差不多了。

統一的制度，是從中央集權制產生出來的。在新由封建制度進化而來的小國裏面，中央集權還可以將就，但是在中國却不合宜。

現在中國的需要，是鼓勵着本地地方人民感覺教育的必要，造成一種輿論，去改良學校，擴充學校，使學校能適合

地方的情況，要使學校適合地方的情況，並不是容易作到的，若是還靠統一的機械的制度，那末，所得的結果，仍然還是人人都不注意適合社會需要的教育。

會有個教育界的人對我說：「中國除非有良好的教育不能成一個真正的共和國。」但是他又說：「中國除非有良好的政府不能有良好的教育。」循環無端，終究沒有辦法。

我以為這樣說法是不對的，若是完全依賴政府，決不會有好教育，方才說過的這種圈子，還是跳不出來。惟有一種方法，就是各地方的人都有熱心毅力，注意教育，改良學校，使本地方的教育，都適合於本地方的實在情況。一個地方這樣，別的地方便羣起仿效，不久的工夫，各學校都能適合地方的情況了，所得的結果，一定比我們理想的情形還好。

諸位要知道，美國的教育所以發達的那樣快，就是因為各地方的人士盡力去謀教育的改善，所以才有這種好效果。美國有幾州都有本地方的教育稅，也有大家組織團體去監督學校，管理學校，務使適合於本地方情況的。

中國的教育，在理想上是採取中央集權制度，但其實並沒有何等的效果，因為他並不適於各地方的緣故。將來惟有本地方人各自盡力去改良本地方的學校，使適合於本地方的情況，是根本上的救濟方法。

除了以上所舉的三項以外，還有幾個要點，簡單的說明一下：

第一，現在科學發達，各學校採擇科目，往往過多；當着新運動，新變化發生的時候，學生因為要摹仿時髦，也抱着多多益善主義，想把各種科學都涉獵一下，所以便貪多嚼不爛，學的科目極多，而精熟的反非常的少。即使偶爾記住一星半點，也是浮淺得很，沒有用處。他們還養成了一種不好的習慣，就是注意力散漫，不能集中在一種事情上面。

第二，現在中國學校的毛病就是上課的時間太多了這也是由於科目太多的緣故，因此學生便沒有時間自己讀書，自己觀察，自己研究。舊日的文學教育，雖然局面太狹，但經過專一的研究，倒還可以精工，不失為一種學問，不像現在的教育，只是務廣而荒。所以我以為中國的教育

育行政者應該將現行的課程減輕許多，將各校的時間減少一部分，使學生有工夫自修，然後才可希望他們能精通幾種學科，

第三，和以上兩項有密切關係的便是教授的方法。在鐘點太多的學校裏面，教員只是講，學生只是聽，使學生養成了被動的習慣，絕無獨立研究的精神。大家須要知道，教員並不像一把水壺，只應該對兒童注入些知識，又不像一個書箱，只能儲藏些東西，預備着供給別人，是要指導着學生去自己思想，自己判斷，自己研究才對。

現在有些學生，在校時成績很好，等到出了學校，來到社會裏面，便成了無用的人，這是甚麼緣故呢？因為在學校的時候，受久了注入式的教授，養成了依賴的習慣，消失了自動的能力，一旦進了實際社會，所學的東西都不適用，自然是應付無方，進退失據。

將以上六種提議綜合起來，就是說，教育制度應該建設在實際的根基上面。所謂實際，並不是指的發財，原是要造就些有益於社會的人才。根據實際的教育，是要使學生明白社會的情況，研究有用的學問，養成良好的習慣，

自己思想，自己判斷，對於社會能實行服務，對於理想能努力實現，換句話說，就是都成了些實際有用的人才。

（第五講）

從前講的是社會要素——就是說明怎樣使學校的組織適合社會的情形和需要，今天要講的是個人要素——說明怎樣使學科適合個人的需要，本性，和發展。

在舊式因襲教育時代，視學科為惟一單位。使學生之個性遷就學科，而不使學科適合學生之個性。民治社會的精華，就是社會中各個人都要充分發展心理學所發明之原理，即是以使個性充分發展。就以上的情形看來，現在的教育，以合乎兒童的天性，和本能作單位，使其發展。同舊日注重學科的因襲教育的比較，實在是一種「教育革命」就這種變化裏頭，可以看出舊式教育有以下許多的毛病：

第一種毛病，就是把兒童的精力和光陰都虛耗了。他們覺得所學的功課，和自己將來的需要上，發展上、和立身處世上，都沒有什麼聯屬；自然沒有興趣，不肯注意所學的功課。就是偶而注意，也是由於外力壓迫是勉強的，敷衍的，暫時的。這都是因為沒有動機能引出兒童的同情的

緣故。我們將學生在學校內和學校外的情形作一比較、結果很可得一點教訓。沒進過學校的人，或者已經畢業的人，知道許多與自己有關係的事情。研究這種原因，就可想出改良學校的方法。我以為最重要的原因，就是學生在校外需要什麼，就學什麼，不像在學校內完全受教員的逼迫，所以有樂趣，容易進步。例如兒童學習語言，他的年齡很幼稚，他的成績却很迅速。成人後學外國語，反非常困難，這是什麼緣故呢？我們細加考慮，知道是因爲兒童明白語言的需要，學會了，就可同他的父母，姊妹接洽，滿足他的慾望。不像在學校裡學外國語，單從書本上得來，毫無實用。工人，商人，農人，醫士，及從事於銀行業者，學習他們的技藝，他同兒童一樣。他們能看出所學的技藝，與自己的事業有密切關係。反觀學校內所定的功課，往往爲功課而規定，不管學的需要如何。學生也沒有興趣。結果學校不得不強迫學生去幹。

第二種毛病，就是容易養成被動，和依賴性。學校以學科爲本位，不注意兒童的天性，就像海棉一樣，有水即能吸受，遇着壓力，水又出來了。學校因爲注重機械的記憶

的緣故，將學生所學的科目，像海棉吸水一般，裝在學生的腦子裏面。又用考試的壓力，將他所學的功課全榨出來。又像留聲機一樣，將所發的聲音，完全吸受。吾們想聽時，將機一動又照樣不錯一字的說出來。又和保持食物一樣，將鷄子，肉類蔬菜等等，藏在冷窖內保存。常往窖內去看鷄子壞了嗎？數目相符嗎？當教師的也常問兒童所學的智識，保存的有多少？丟了的有多少？學生把所學的記在腦裡，用時就完全拿出來，絕不加以思想，加以發明，加以判斷。全因爲既然不注意兒童的天性，所以兒童的興趣與所學的學科毫無聯屬。只爲逼迫着，又不得不去幹。結果兒童只有依賴性，而無判斷力，思想力，及發明力了。

第三種毛病，就是學科不與兒童需要相聯合。

往往是無用的。在舊式的教育：雖費時間很久，僅只成一種裝飾品，給他擺架子，沒有實在用處。別的國家，也有這種情形。國家辦教育的目的，好像全爲造成特殊階級。這種教育的結果，學問同商標徽章一樣。求學的人永遠想保持空架子；不知道的事情，也決不肯用心研究，所以沒

有進步。假設學問與人生日用有關，不知道的自然要去問，去研究了。

假使我們把學問分做兩種：一種是雖多雖高而無用；一種是雖少雖淺而有用。我們若去選擇，一定取後邊這一種。但是舊式因襲的教育，却不然了。求學的動機，就是把學問當作提高身分的方法。有了學問，便可以不用手足勞動；以爲手足勞動，只是下等人的事情。結果凡有學問的，成了一種特別階級。這樣學問豈不是雖多雖高而無用？由此看來，學校的施設，應該合社會情形，人生需要相聯絡，自然不會有以上的毛病，他們應該覺得人生的目的，思想，希望，藉着學校便可以達到。

我看現在普通對於學生犧牲許多光陰和精力去作社會服務或政治運動，都有一種反對的感想。然而除非國家政治修明，這種活動終究是免不掉的。并且學生以爲這樣活動總比死守書本強得多。

學生爲甚麼又肯犧牲校內所學的功課，去作校外運動呢？這純乎因爲他們看不出在學所學的功課，與將來人生發展有甚麼關係的原故。假如他們看出功課與人生有關係，

教育者的工作

功課是非學不可的，他們自然情願一心讀書，不肯去外面活動了。譬如有人想着到美國讀書，他自然用心學習英文。因爲他必須把英文學好，才可以達到留學美國的目的。假如我們問學生「你爲甚麼上學證書呢？」他一定回答，說：「我想着將來能給國家服務」。可惜他進校以後，看不出在校所學與將來應用有甚麼關係。又如學校裏教授地理，歷史，或外國語等課程，頂好是使學生知道他所學的這些課程與人生有甚麼關係。於是他就發生了興趣，不肯拋棄他的學業，去作校外的活動了。

我從以上的批評，得到下面這個結論——當教員的不但要精於所教的課程，而且還要留心考察兒童的天性，興趣，和希望。因爲教員能够這樣，才能選擇課程適合兒童的個性。所以教員應該研究心理學。所謂心理學，並不是抽象的乃是實用的心理學。——知道用甚麼方法使兒童精神上感興趣，身心容易發展。

關於以上的討論，我有兩個提議——
從心理學所得的兒童最重要的事情，便是兒童的天然活動（SPONTANEOUS—ACTIVITY）之本能。利用這個本

能最好的方法便是手工和遊戲。而在小學教育遊戲尤為重要。即如在幼稚園裏面，用各種遊戲的方法；便可以考察出兒童天然活動之本能；造出適當的方法，引導兒童向前發展，這於兒童將來的事業上很有重大的價值。

兒童在遊戲中，可以把社會的狀況和事實，用活潑的方法表現出來，在物質方面，可以學習天然原料使用的方法。在道德方面，可以知道人生作事應有互助的精神。結果就可以使兒童有創造力發明力。中國想發展教育很應當多設幼稚園，利用遊戲的事去引導兒童的本能，自然可以得良好的結果，造成良好的國民。

習慣的影響很大。遊戲便是養成好習慣的便捷方法。用正當的遊戲可以將兒童在不知不覺之中養成他的良好習慣，等到成人以後，一定也有知識，有能力，會給社會上辦出些事業來。中國若能有一二百萬兒童在良好的幼稚園裡，我敢信比養四百萬大兵還強的多呢！

學校中的手工，可以將實用的材料去養成兒童的觀察力，創造力，這與遊戲也有同等的價值。所以學校裡買許多貴重而不能常用的儀器，不如買些剪子，刀子，竹，木，

紙張等類，使兒童作手工，功效還大些。

利用工具，材料使兒童作手工，並不是僅僅養成一種技藝。重要的目的乃是提醒兒童的觀察力，創造力，去作他一生事業的基礎，譬如教地理，只用機械方法教兒童記些國都，城鎮，山，川，的名字，這是沒用的；不如教給兒童用沙土堆成山谷，用竹木造成橋梁，所得的智識，倒還是些具體的，有用的。

諸君要知道！教育的原理，乃是教那些學生依着行的來學；再本着所學的去行；這就是所謂「知行合一」的教育。

以上所說的俱關於小學教育，我對於年長的學生，也要有個提議。年長的學生所學的總要與他們的愛國運動聯絡一氣。例如教授地理，須把地理與交通，政治，各方面的關係，與河流，港灣，商埠，等等應如何改良，如何建設之處都表示出來，自然同以上「知行合一」的原理適合。使學生知道怎樣是天然的河流，怎樣是人工的運河，怎樣是鐵道的轉運，怎樣是交通的障礙，！都是與國家，社會有密切之關係的；他們自然會高高興興的去研究了。

教授歷史，也是這樣。學歷史只記些興亡陳迹，那又與

現在的人生有怎麼關係？最要緊的是擇出與現在有關係的一部分裡來仔細研究。譬如教外交史，凡遇着與現在山東問題有關係的，就應該以現在的事實作起點，往上追溯。由果尋因；由因判果；那纔是正當的歷史教授法。

簡單的說起來，我盼望中國的教職員都能努力去考察兒童的天性，規劃課程的適合。就是一天只能發現一點，久而久之，也自能完善；教育也可以達到最圓滿的目的！

(第六講)

以前幾次的講演，大致是說學校的管理，訓練，教授，及一切行政，一面須要適合社會的情況，一面須要適合被教育者——兒童的心理。這兩種目的要同時達到，是很不容易的事情。要兼達這兩種目的，最好是把學校看作一個小社會，把兒童看作這個社會的分子，把學校裡的現狀看作真正的社會生活 (REAL SOCIAL LIFE)。使學校的組織，成了社會的模型，社會的縮影，使學校的生活，無異於社會的生活，便是將學校和社會打成一片，給兒童一種充足的機會去負責任，作事情，好做以後在外面社會上負責任作事業的基礎。

教育者的工作

前次我曾注意說過，學校的教授應該注重應用本地地方社會上的環境。要使學校的功課適合於遠處的社會，自然是很難的。所以必須注意現在的社會，兒童的環境，使功課與之相適合，相聯絡，然後才有完美的結果。

就拿歷史教授作一個例罷，教授歷史，應該以本地方的事跡為基礎，例如本地方的歷史紀念品和古人的遺蹟，都是歷史教授的基本教材。中國是一個古國，自然有很多歷史上的古蹟，可採作歷史的材料。就照山東說罷，差不多人人都知道許多廟宇，碑碣，古蹟，和聖賢的遺事。要去阻止他們，不要曉得這知識，幾乎是不可能的。既然有這許多歷史的材料，當教員的儘可用有系統的方法去運用這些教材，使學生將片斷的知識聯絡起來，成一種有系統的知識，並可明白其中的因果關係。

修學旅行是很有益處的。學生藉此可以考查歷史上的事蹟，得到許多活的知識。如果到日本去參觀學校，有一件很可令人注意的事情，就是常有許多男女學生，在放假的時候，由教員率領着到歷史上有名的地方去旅行，藉着考查事蹟，並由教員加以說明和指導。這樣方法，固然範圍

太狹，容易使兒童發生褊狹的愛國心，但是也有很大的益處，可以使兒童對於歷史發生興趣，多得些歷史上的知識。對於本國文明，養成一種信仰，並可以養成合理的自尊心。

各學校中教授歷史，都是注重編年記月的紀載，和些惡戰苦鬥的事實，兒童讀着這種教科書，都覺乾燥無味，不能引起興趣。假使歷史教授，撇開這樣的教科書，去注重本地方的古蹟古事，兒童覺得這是一種切實有趣的東西，自能去親自考查，研究，繪圖，記錄，並可明白歷史對於人生的關係，由此尋出些有系統的歷史教材，不僅是學些空洞無當的教科書就算完了。

教授歷史是這樣，教授地理也是這樣。教授地理的時候，應該從本地方的情形着手，使兒童知道地理與人生的關係，自然就有興趣去切實研究了。美國有一段故事：一個學校裡教授地理，都用教科書上的材料，與本地方的實際毫不聯絡。這個學校是在密西西必河的岸上，某一天，有兩個學生爭論起來，一直鬧到教員的而前去，一個說：「在我們學校旁邊的這條河，就是地圖上畫的那條密西西

必河。」那一個說：「不是的。」這兩個學生或者都能背誦他所學的地理教科書，但是一個能把所學的和實際連屬起來，一個便就不能。這就是教授地理忽略實際的惡結果。

不僅教授歷史，地理兩科是應該這樣，教授初步的科學，也應當和本地方的工業相聯絡，對於本地方工業上所用的機器和工具，都有一種說明。試就中國說罷，中國的工業，正在過渡時期，許多的工作還是用手，但是對於現代的機器已經開始採用了。中國主要的工業就是紡織（SPINNING AND WEAVING）。紡織和棉，絲，麻，草等原料都有聯絡，須用新發明的機器，才能有良好的成績。在學校裡面，便應該使學生就着這種工業去考察研究。並不是要使他們知道用機器的法子，是要他們知道機械的原理，將他們在抽象的物理學中所學的東西，應用在機械的方面去實際研究。紡織的機器，比較起蒸汽機和電機來，自然較為簡單，兒童就此往前循序研究，便可以引起興趣，得到具體的知識，順着機器的歷史，去研究改良的方法，將來對於複雜的機器，也就可以設計，可以繪圖，不僅僅

仿效前人的成法，能够自己創造，獨立研究了。

以上所舉各例，是說教授兒童，須使他們有創造的能力，發明的精神，一方面可以為社會造福，一方面可以發展他們自己的潛力。——以上所說是第一個要點。

第二個要點，就是學校為社會的單位，學校裏的事情，便是社會上的事情，學生間的關係，有許多恰如社會上的情形相同，所以我說「學校就是社會」。這種情形，在中國更可以看的出來，因為中國的學生終年住校，不像美國的學生天天回家，所以更像一個小社會。

學校既是一個小社會，裏面的一切事項，也自然同外邊的大社會一樣，有土地，有建築物，有公共衛生。若是希望學生將來到大社會上去的時候能作些有用的分子，那末，在學校這個小社會裏，必須先養成他們的責任心，使他們對於利用土地，保證建築物，保持公共健康等事，都能盡力實行才對。

我在中國，這二年之間，常見許多學校的建築，設備，和清潔，裝飾等等事項，全教學校委員會去負責辦理。我想這並不是為的省錢，實在是要養成學生們的組織力，活動力，創造力，和責任心。這種共同負責的作法，並可以

養成他們的互助力和通力合作的精神。

中國所以貧弱，不是因為人口不多，物產不富，人民的智力不好，實在是因為中國人缺乏組織的能力，共同動作的精神，和互助的習慣，又不知道國家的事情與自己有何等關係的緣故。

學校好比一個實驗室，可以試驗兒童的組織力和團結力。將這些能力培養完全了，到社會上去服務的時候，便自然可以游刃有餘。

學校和政治團體是一樣的，也有應該遵守的規則，好比社會上的法律。在舊式的學校裏面，一切立法的權力都在教職員的掌握之中，他們又利用強迫，去使學生遵守。所以學生們便以為這些規則並不是在學校全體謀利益的，完全是教職員們用他們自己的意思造出來的。並以為維持學校秩序是教職員的責任。所以學生們對於學校裏的事情，只圖規避，好像絕對的不與他們相干似的。他們對於學校的規則，即便服從遵守，也只是被動，並不發注意。在一個共和國家裏面，用這樣的教育來造就人才，必然不能造就真正的共和國民。

若是學校的生活，像一個試驗室或是製造場，應該訓練

着學生能負責任，教他們知道學校的規則和全校有甚麼關係，和他們自己已有甚麼關係。等到他們年齡稍長，經驗較多，便給他們一種機會，讓他們去討論並且創造學校的規則，這才算真正的公民教育。

說到這裏，我要對於學生自治問題，略說幾句。訓練的作用，原是要使兒童知道學校的規則和學校有何關係，鍛鍊他們的責任心和組織力，以備將來對社會上去的時候，可以作一個有用的公民。但是現在中國的學生自治，他的動機是從另外一個來源生出來的。因為在舊式的學校裏面，教職員憑藉他們的地位和權力，強迫學生去遵守規則，一旦發生反動，學生便從教職員手裏將這種管理支配的權力，奪將過來，以為這就是學生自治。這樣一來，自治倒成了爭權力的一種利器了。

諸位要知道，承認權力的存在，便不是民主社會的精神，這還是「強權即公理」的餘毒！還有一層，有人以為教職員的年齡大，經驗多，即便使用強權，為害尚少，若此權落於年幼無知的學生之手，為害就不可勝言了。但我以為這種說法，仍然還是權力問題，去自治的真義，還差得多哩！

真正的自治，是使學生積極的去活動，團結，維持學校的秩序，創造有益的規則。

我這六次講演，有一個共同的基本觀念，就是學校的教育須完全與學生的生活社會的生活相關聯。

教育是產出將來有希望的社會分子的唯一方法，將來良好的社會，便全靠教育的力量。學校和政府不同。政府的政治，是受了一定的理想的影響，僅注意於成年的人物；學校的教育，是注重培養陶冶性最大的一般兒童，使我們養成良好的習慣和品性。所以教育的勢力是自內而外的，並不是自外而內的，就是從內部發展兒童的信仰，觀念，和習慣，與法律專恃從外面強制者不同。

所以教育的基本功用，就是教員們要完全明白自己的職務並非專在注入知識，要作造物者，造就許多有用的公民，去組織良好的社會。

今天是最後的結束，我很感激諸位，都冒雨前來。大家對我招待的十分周到，使我更加感激。我在中國各地得了許多好朋友，來到山東也得了許多好朋友，可惜我不及一面會了。我在中國和在濟南所得的好印象，是永遠不能

忘記的。

(完)

對於山東學生的臨別贈言

杜威博士在學生聯合會講演

今天諸位願意我對於大家有所忠告。我在中國二年的工夫，親自看見學生的運動，我想就着我的經驗，述說一番，或者從這裏邊可以得一種好的教訓。

我於前年五月初一在上海登岸，過了不幾天，就遇着五四運動，所以我對於學生的愛國運動，都是親眼見過的。以後我在南京見了郭秉文，陶知行兩先生，在北京見了胡適之，蔣夢麟兩先生，他們都是對於學生運動極表同情的人，所以我又從他們那裏知道許多學生運動的狀況。一個外國人到中國來，本不容易見到這種愛國運動的現狀，但是我竟有機會得了這種經驗。

我今天不願意細述學生運動的歷史，也不願意稱頌學生運動的成功。我想要利用今天的機會，從學生運動的狀況裏面，就着關於將來學生運動的事情，舉出一兩點來，批評一下：

第一，學生運動自然有許多的仇敵，出來反對。但是這種仇敵的反對，正是學生光榮之所在。因為同學生作仇敵

的，都是些舊式的腐敗官吏，在那裏妨礙學生運動的進行。

這些仇敵之外，還有些人，從前對於學生運動很表同情，以後忽然改變態度不贊成了，因為他們原不知道學生運動的價值。但是他們的態度改變，也不為無因，原因共有兩種：

(一)學生的組織不完備，作領袖的人們又往往不好。又容易感情用事，所以時常有錯誤的舉動，這是失掉他們的同情的第一個原因。

(二)學生各處活動，消耗了光陰荒廢了功課，這是使他們不贊成學生運動的第二個原因。在過去二年間，我們遊歷過十一省，至少也每省都到過他的省會。每到一處，必聽見有人說，學生四出運動，妨害了功課。不但學生們的仇敵是這樣說，即便對於學生運動素表同情的人們也是這樣說。各位都知道，以前這兩年間，學生因為活動的緣故，不能平心靜氣的讀書，所以注意力散漫，不能對於學問

專心研究，以致這二年間的學生，在學問上很見退步。此種學業退步的情形，在山東究竟如何，我固然不甚知道，但這是中國的一種普遍的現象，我想山東也是免不了的。

所以我勸諸位作事要負責任，校外的一切活動，一切服務，固然應當去作，但是千萬不要荒了自己的本務，忘了自己的本分，以後對於學業，務必要注意纔好。

普通有一句話，「德謨克拉西」並不是指的學校裏沒有規則和訓練了。真正的德謨克拉西，是要大家共守規則，共負責任，能去實行自治。這不但可以應用在品格道德一方面，也可以應用在學問一方面，我們應該本着我們的自由意思去專心研究學問。

我再舉一個特別的例，很有些人引證我的話，說我反對考試。我固然真正反對以考試為求學的目的的這種制度，但我並沒會說過永遠不可將學生聚到一處，試驗他們的學業程度，我也沒會說過學生可以絕對的不必受考試。我以為學生對於考試問題，不應當力圖規避，應當研究更好的考試法，使學生的真正程度能夠試驗出來。

學生們起來反對考試，如果是為的自己的學問不好，恐

怕當場出醜，這是很不對的事情。既失了學生的品格，又失了社會上的信用和同情。以後即便再有運動，恐怕也沒有人敢信任他們了。

第二，學生行動的方法，很有些錯誤的地方，好比罷課一事，於學生的組織及運動上，都有莫大的妨害。荒廢功課，失掉信用，等等結果，是不必細說的了。往者雖不可諫，將來却很有悔改的餘地，最好是從過去的失敗裡面，得着一種好的教訓，以後往成功的方面去作，不要再蹈以前的覆轍。

所得的教訓是甚麼呢？一，不要避考。二，不要罷課。三，選擇首領時務要注意，須要有建設的能力和作事的方法，又不是專為自己借地位出風頭的人物，纔能勝任。四，學生作事要有手段，有次序，按部就班，不可任意忘動。

學生的團體也須有一種規則，初看去似乎太流於形式機械，但仔細看來，此等規則實在能使學生的組織十分有效。

我對於中國學生會的規則，願意舉出幾項來教大家注意

，這幾項都是外國的團體多年研究經驗而得的，所以請大家務必注意。

(一)在大會場開會時，有人提出重大的問題，往往大家不暇思索，便草率通過，以致實行的時候，每有不良的結果，甚者並有很大的失敗。最好是在規則上訂明無論如何重要的事情，不得當場即決，須交委員會討論研究之後，然後將討論研究的結果在大會對衆報告詳細說明，以便解決。這種辦法，可以免去許多的錯誤和失敗。

(二)我曾看見有的會裡提議到重大的問題，大多數的人並不贊成，但是因為最初提議的少數人們有勇氣，能够怒目揚眉，大聲疾呼，無人敢出而反對，以致通過。如果能應用以上所說的委員會制度，也可以免去蠻橫的人們恃不充足之理由強制通過的弊病。

我今天毫不客氣，說了許多逆耳的話，這是因為我願盡忠的責任，所以不願來讚美大家。

我今天所說的話，有一個動機，就是我對於學生運動，抱有無限的同情。希望大家對於我所說的話，詳細玩味，將來必有很好的成功。

最後我要告訴大家，我愛中國，我愛中國的教育，我愛中國的學生，即便我回國以後，這種心思，不但不能消滅，並且還要繼續增長。

以後諸位若有甚麼問題，或有用着我幫忙的時候，儘可向我通信，我以為能够帮助大家是很榮幸的事情。將來大家若是到美國去留學，有用着我幫助的時候，也希望到那時通知我們使我得一個機會，去表示愛中國愛諸位的心思。

今天對於大家這番招待，我們甚為感激。我們在中國各處都受學生的歡迎，今天於臨別之時猶得受諸位之招待，更是榮幸的事情。

我們盼望大家將來的進步和成功！



女子教育擴充的需要

杜威夫人講演

我這回第二次到山東來，自以為非常的榮幸。第一次來的時候，對於中國一切的情形，還不甚熟悉，此次來到這裡，我覺的是舊地重遊，在我們回國以前，還得到山東一次，我以為受是榮幸的事情。

我們講到教育，便覺得他與普通事業不同，聯想到女子教育，更覺得與我們有密切的關係。一般人對於教育，常有一種狹義的思想，不甚明瞭的觀念，所以要向前研究。談到這裡，我們心裡覺着可否把這些未受教育的天然人，放在非受教育不可的地位？一面又發生一個疑問，天然的性體究竟是甚麼，對於這個疑問的答案，我們也是不能了然的。

近來辦教育的人，表面上像是對於教育很盡力，終日價在那裡忙碌，和他們談到女子教育，他們就像聽見蚊子的聲音似的，不甚注意，但我們若是談來談去，談個不休，也未嘗不可以擾亂他們的思想，改變他們的成見。他們對於女子教育，所以不注意的原故，並不是他們有甚麼特別

的知識，和超絕的聰明，能够知道他子教育並不足重；實在因為他們只知遵手舊習慣，不肯往前作去，對於女子教育的辦法，不知從根本上研究是否應該去作，只管率由舊章，不敢擺脫，所以女子教育才受了影響。鼓吹女子教育的聲浪，在他們的耳朵裡，雖然像蚊子的聲音一般小，又覺得十分討厭，但是鼓吹的久了，使他們終日不能自安，也可以提醒他們，慢慢的注意到女子教育。

昨天我同孫先生談話，曾談到美國女子參政的事情。諸位要知道女子參政是件破天荒的事情，即便在美國，那些守舊的人們，也是不贊成，不過美國從先對於女子教育設施的很完備，所以到了現在，女子們便進一步，起來要求參政權。當着威爾遜第二次被選為總統的時候，女子的政黨，業已成立了。有一次我同一個女子民主黨的首領談話，談到女子參政的事情，他說他到華盛頓以後，無論那個機關的人，都用同一的方法對付她們，對於她們，外面上極表示歡迎，口裏卻說：「女士們！請你們原諒，我們親

在很忙，有件重要的事情要作，等到作完了，再來招待諸位。」無論走到那一個機關，差不多都是這同樣的說法，以為女子們是很容易敷衍，其實女子們很明白這些事情，很恥笑這種說法，往往把這些話來宣佈全國，使國民知道各機關的人們的程度，可見無論社會上那種機關，只要在位的人頭腦明白，知道研究這些問題，又能虛心歡迎後進的人們，這就是社會前途上的一種最好的現象了。

現在我要講女子教育的需要，因為女子受了教育以後，便可終身去作教育事業，且能使教育永遠的有進步。以前世界上的一切事情，都操在少數人的手裏，現在這樣時期已經過去了。現在辦教育的人，說到女子教育，這個說好，那個說不好；這個說我歡喜，那個說我不歡喜。但是女子們受教育，是他們的本分，女子教育的擴充，也是勢不容緩的，有人贊成，固然要去辦，沒人贊成，當然也要去辦，你們喜歡，贊成，這固然更好，即便你們不喜歡，不贊成，你們又待有甚麼法子！女子們要到社會上去服務，她們總會自己去的，外人的贊成與否，又有甚麼關係？倒不如大家把這種舊習慣來打破，一致往前進行，因為女子

受了教育以後，不但於她們有益處，並可以幫助你們男子作種種的事業。你們要知道，使人類的一半不能受教育，這并不是很聰明的事情；你們有事情作，別的人也會在那裏思想，活動，預備着加入擔任這些事情。

說到這裏，我有一個好證據，中國自從五四運動以後，種種的學生運動，女生都去加入，也沒曾有人反對，成績也十分良好。再看世界的歷史，無論在那一個國裏，那一個時期，那一件事情，從沒有拒絕女子的帮忙的。

教育的意義是甚麼？以我的解釋，就是訓練着人們去作事情比着沒受訓練以前作的更好。男子是這樣，女子也是這樣。女子受了教育，能夠給社會上一種幫助，這種幫助是男子作不到的，就是她們能改良家庭，教育子女。改良家庭是改良社會的根本，改良家庭的作法，却要從教育兒童入手。兒童最初步的教育，都是在他母親手裏受的，但是這種教育並不容易。父母既盼望子女的身體強壯，則對於一切食物等等，不能不求適合，這豈是沒有知識，學問的女子們所能作的嗎？在中國從前有一句現成的話是「夫死從子」，這就是說兒子成人以後，在社會上所作的事業

，可以間接表明他母親的學問知識的地方很多，他的思想和性行，都是從他母親手裡陶冶出來的，當然和他母親的思想，性行差不多，所以他的母親可以依從(FOLLOW)他。

既要教育子女，第一便須求子女的身體強健。要使子女的身體強健，非作母親的自已先有強健的身體不可。更要緊的是要格外注意道德方面的訓練。在幾千年前，世人都曉得個人一生的學問及事業，全靠家庭教育作基礎。東西洋人都明白這種道理，書籍上這樣的記載也很不少。證例極多，不及備舉。我今天只舉一條，北京的叫化子，從小時候，他的母親就教給他一些討飯的知識。他在這個討飯學校裡面，飽受了討飯的教育，到了入學的年齡，無論中國現在沒有他們可入的學校，即便有學校讓他們入，恐怕這種討飯教育的基礎，早已根深蒂固，終身莫拔了。不但北京是這樣，恐怕在中國這樣的地方很多，就此可見家庭教育的重要了。

我再舉一個例。中國從前的女孩兒，差不多都是關在家裡，不許出門，不是挨打。便是受纏足等等的虐待，無論

怎樣苦痛，總須忍心安受，所以長大以後，既不敢見人，又不肯作事，被家庭中的舊空氣圍困住了，那裡能出來求學，這種現象，也是家庭教育造成的。

所以要有良好的子女，必須先使女子受完全的教育。女子受教育的少，不獨在中國是這樣，就是別的國裡也有這種現象，不過中國最甚罷了。大家請想：願意教這些無知識的女子作我們的母親嗎？教無道德的女子主持我的家庭嗎？教愚笨的女子來培養兒童一生的根基嗎？

我再舉一個證據，別國的統計我記得不詳，只就美國和中國比較着說罷，美國的人口是一萬萬，學生總數是二千二百萬，其中有一半是女子，那末，五個女子之中，便有一個多受教育的。再看中國怎麼樣，中國的人口是四萬萬，學生總數只有四百萬，其中女學生的總數只有二十萬，就是一千個女子之中，僅有一個受教育的。這是一九一五年的統計。在這種局勢之下，女子教育的擴充，更是刻不容緩了。

在中國還有一件應該注意的事情，民國二年以前，中國的教育，年年進步，學校和學生的數目，年年增加；從二

年以後，軍隊日見發達，教育倒無形的停頓了。可見一切教育的擴充，在現在中國社會的裏面，尤為重要。

我到中國各處遊歷，很注意視察各處的女子師範學校，這些學校，每校不過有二百五十來個學生。我問他們，學生數目為何這樣少？辦學的人都說，這是沒有法子的事情，因為女子小學的畢業生，有的結了婚，有的重新去作舊家庭的生活，又有的作了別的事情，所以繼續求學的人數，只有這些。但是我到了北京，有教育部裏的一個人對我說，實在情形，正和以上所述的相反，各女子師範只收二百五十個學生，前往應考的，便有四五百人，不過學校不肯全收罷了。

由此看來，女子小學的畢業生，結婚的結婚，回家的回家，改途的改途，並非盡情是她們不想上進，實在因為沒有學校可入的原故。

以前中國的女子教育，到了女子師範畢業，便算登峰造極，無以復加，只到去年，才有機會去受高等的教育，也有了女子高師了，各專門學校及大學也兼收女生了，但是以前女子在女師範裏面所學的功課，既和別的學校不甚相

同，程度又差的很多，所以要想升學也是很難的。

去年南京高師開辦暑期學校，我正在那邊，看見幾位女教員從很遠的地方跑來，想受點高等的教育；但是和男子一同聽講的時候，因為程度不夠，受了很多的困難。聽說她們有當過十年八年的教員的，還有當過二十年的教員的，她們的經驗不能算不豐富，因為當初所受的教育，程度太低，落了這樣的結果。她們自身尚且這樣，她們所教的那些女生，更可想而知了。

在一個共和的國家，民主的社會裏面，不要把教育看作一種裝飾品，如一朵鮮花插在襟頭上，一個戒指帶在指頭上，可以對人誇耀。須要知道教育是人生必需的東西，要想改良的會，非從教育入手不可。要辦教育，應該先有適當的計畫，先曉得的會上需要甚麼人才，國家的事需要甚麼人材去担任照此規定計畫然後才能造出適用的人材。

從世界史上看來，社會上的事情，決不是少數有知識的人所能自己擔負的。據教育部的人說，每個女子師範，總有幾百女生想考入而不能，我相信他這話是實在的，由此可見，中國女子已經曉得求學的必要，并有為社會服務的覺悟了。趁着這個機會，興辦女子教育，豈不很便利嗎？

女子教育問題

杜威夫人講演

我第一次講演說的是在中國社會裏面女子教育擴充的重要。我這一次開講以前，先說外國人到中國觀察之點。近來外人在中國旅行的對於女子教育的論調，都有些改變了。我剛到中國的一兩個禮拜裏面，在北京就發生了兩件很複雜的問題：第一是學生的「五四」運動；第二便是男女合校問題。

關於第一個問題，有人說，學生這樣活動起來，將來便沒法子管理了。關於第二個問題，中國人差不多都說，男女教育固然都要普及，但是男女合校在中國却是辦不到的。這個問題便也沒有解決。我在美國的時候，聽說中國一切事業都很發達，進步也很快。但是我到中國以後，見一切官吏都說學生運動爲胡鬧，並且說男女合校是絕對不可。關於第一個問題（學生運動），因爲那是學生與政府的問題，暫置不論；關於第二個問題，（男女合校）我則以爲這並不是不可能的。

前年（一九一九年）十一月中國教育聯合會在山西開會，

女子教育問題

我正趕在那邊，有機會去聽他們討論種種問題。我深信大家都與我同意承認在這個大會裏有一件最大的問題解決了：便是各專門學校及大學都收容女生。收容女生的原因因爲中國以經濟的問題，不能給求學的女子單去設立專門學校合大學。大家應該記得在前清宣統末年，在初等小學裏面是允許男女同校的。當時社會上都很有驚訝。但是前年山西教育聯合會通過男女合校問題的時候，却沒有人以爲奇了。不過這個問題，是教育部一位鄧先生提出設法通過的。教育部礙着鄧先生的面子，不得不贊成，但是以爲就算通過，也未必能實行，所以部裏在八年十二月也就通過了。不料第二年春間北京大學允許女生入學以後，就有八個女生入學。——但是程度還稍差一點。同時教會立的燕京大學也把男女兩班學生合在一班上課。南京高師也預備着收女生，去年南高師暑期講習學校，便有九十個女生聽講，不過飲食，住宿稍爲困難罷了。今年北京和南高師都有三十來個女生求學。廣東和北方也是一樣，讓女子在大

學求學。(並且劃出區域去行強迫教育。)

男女合校，差不多起首在美國，所以美國於男女合校的利益，知道的也最深。社會的改變，固然是由於教育。但是男女合校的問題與普通教育問題不同。普通教育不過使國民得有公民的知識，了解國家的原理；雖然學校未必就完全，然而卻能將原理指示給學生，教他們都照着原理走。至於男女合校的問題便不能像這樣簡單了。

男女合校這個問題，全世界正在研究和試驗的期間。在這個期間以內，誠然不能斷定說有很好的結果影響到社會上。但是反對的人却本着理想中的結果，去反對男女合校。他們的理想就是本着老習慣——非打破不可的老習慣。

我對於這男女合校，有五六十年的經驗了。我從小就聽見有人本着些妄想的，不合理的理由來反對。美國人却不去管他，只管大踏步向前去作。現在中國初次提議，又有人拿着美國那些老論調來反對了。說些甚麼婚姻要破壞了；家庭也沒有了；子女也不能養育了。但是這些論調，美國幾十年中都試驗過了，中國還來爭執幹甚麼！

男女合校在中國又生出一種反響來，就是婚姻問題。中

國家庭都願意將女子的婚姻提早；但是美國不然，女子要受教育，有時婚姻時期反較晚一點。因為晚婚而且受了教育；所以女子對於家庭的組織，兒童的衛生，格外的明白。

我以下再說普及教育的問題！

學校並不是一個完全機關，能把學生造成完人。學校不過是一種機關，能把學生的程度提高，使他們較為完善一點兒罷了。製造完人，必從家庭教育方面下手。大家想想：學校的能力遠不如宗教。然而宗教還不能製造出完全的有道德的人，何況學校呢？

世界各國對於學校不滿意的評論很多。因為從學校裏出來的學生不能都成為完好的國民。然而這並不是學校的罪過，乃是社會環境的罪過。因為學生受了社會的影響，所以才有這種不好的結果。學校與惡劣社會戰爭的能力，不過將學生陶冶的有了自治的能力；或者發出一種論調來，讓那些與學校表同情的人，按着這種論調去作。如果學校能作到這一步，使學生都照理想去作事，那末，這個學校在社會上一定能發生很大的影響。

在討論別的問題以先，我有一件事要對大家說，中國的舊式家庭和美國的舊式家庭一樣，都是不願意使他們的女兒到男子的學校裏去讀書，爲的是恐怕發生不良的結果。但是世界上有多少人能使一生的事情都照着自己的理想作出來？舊家庭裡的人們，不使他們的女兒去到男子學校裏讀書，他們便能使女子們不讀書求學了嗎？女子們看見別人家的女兒能去上學，她們也不肯終日在家裏閑坐，所以便不得不創辦些高等女子學校來收容她們。有許多學校，實行男女合校，經過多年並沒有不良的結果發生，這就是提醒不贊成男女合校的人們的一種好證據。

我再舉一個證例，我在北京住了兩年，對於北京的情況，稍爲熟悉，北京的全人口有一百萬，內中的女子只占三分之一，——不像別的地方男女各居一半。——曾有人用科學的方法調查過幾次，這三十多萬的女子裏面，有一萬多是專訓練着作不正當的營業的；此外能入學校讀書的女子，也不過有萬人；想入學校而不得的，恐怕也有一萬多人。作不正當營業的這一萬女子，所受的訓練，是有組織，有系統，有法則的，所以她們一入此途，便不能跳出了。

假使在北京辦教育的人們，能爲這些不務正業的女子們設一個學校，使她們都受點兒相當的教育，將來她們都入正途，社會上所得的益處必然很大。固然不能說一個社會裏的道德的消長，全關係在這種女子們身上，有了這一萬專作不正當營業的女子們，社會上的道德便立刻墮落，沒有了她們，社會上的道德便可以立刻提高。但是忽然添加了一萬良好的女子，出來在社會上服務，所得的效果必然是很重要的。

除了這種不正當營業的教育以外，在北京還有一種乞丐的教育——這是我前次已經說過的。有些乞丐女人領着小孩在街上乞討，看見人來，便將孩子打哭了，教他向人要錢。這樣的乞兒到成人以後，對於社會一定也有很大的影響。諸君試想：若是那些不正當的女子 and 乞兒都能够自由選擇學校去受教育，人都是願意求幸福，找愉快的，豈有甘心去擇那樣惡劣生活的道理！

據我看來，中國的女子，也算得是世界上有名的人物了。她們也會犧牲她們自己去辦醫院，辦學校；並且有些女子加入男子隊裏求學，好像一頭投在冷水裏一樣。社會的

反對，攻擊，她們都不管，只顧向前作去。也可以算得是英雄行爲了。並且她們這樣的行動，並不是因爲都有特別高深的學問，不過本着普通知識去作便是了。這是我佩服不置的。

我以為爲女子學科，現在中國還講不到。專門知識是要普通知識作根柢的。現在中國女子最要緊的是要具世界的眼光，求普通的知識，這樣也便可以救中國了。既要求知識，必須先有好體格。女子想要求學，又必須先能行動自由。所以第一不要纏足。按着生理學家的研究，兒童的心理確乎與生理有關。假使中國女孩纏足，這不但於體格的健康有害，並且於心理及思想上都有影響，不能自由發達。結果是很危險的。我們都知道知識是社會的基礎，然而要去發展智育，體育便也不得不講求。中國女子纏足的弊習，也不能不去掉。

研究專門知識，年齡又不宜太早。類如在很小的年紀，女子便去專學繡工；男子便去專作木工或鐵工。他們的思想，專限於所作的那一件事上。於思想發達上一定有害。我們就以上兩節看起來，可以見得：一，體格太弱了，

知識不能發達；二，專門太早了，思想不能發展。若要中國教育進步，必就以上兩點加以注意。再去推行普及教育，使女子同男子受同等的教育。好教她們將來有機會爲國家，社會服務。

我們都曉得女子最重要的職業，是料理家庭。我們又曉得家庭是國家的基礎。家庭既這樣重要，我們便不能沒有學問，知識的女子去擔當。所以女子應有普通知識作根柢：像家政學，烹飪學，和兒童衛生學等。譬如女子既然懂得兒童衛生學，便曉得兒童有病，乃是家庭衛生料理不得法的緣故，並不是鬧神鬧鬼。所以我們要改良家庭，一定要注意於女子的普通知識。

以上我說的體格強健，知識發展，並不是專限於女子一方面，倘若專限於女子，那便是片面的，不合論理學的論調了。社會是社會上的各個男女所組成的；各個人都應該注意於體格，知識的完全發展才對。在座諸君，都有機會去求學，然而社會上還有一部分人沒得求學。大家都應該幫助社會，改造國家。

社會也不是專屬於男子；乃是男女合組的。假使男子自

已去作，而沒有女子的幫助，社會也不能達到完全的地步。我上次已經說過女子受了教育可以幫助男子作社會上種種有益的事情。這回不過再申明一下子罷了。

今天是我在中國末次的講演；我不久又要離開中國了。我有幾句從沒說過的話，今天要對大家說一說。

我們無論走到甚麼地方，所有中國的朋友，都希望我們回國以後，給中國說幾句好話。我們聽說，非常贊成；因為我們原來就肯替中國說公道話的。但是我回國以後，怎樣着手去辦呢？

大家都知道，英美兩國都有女子政黨和女子參政權，我回國以後，可以先向美國女政黨首領或黨員發表意見，使外交界上發生一種影響。英美兩國女子向來常常交換知識，意見本甚融洽。將來她們政黨的意見大概也是相同的。她們政黨的勢力，雖然不大；然而既有這種勢力，社會上一定發生一種效果。英美兩國，小學教師差不多全是女子；她們在社會上，也有不小的勢力，她們的思想，也可以影響到社會上。

近二十年中，那些女子都想法改變強權，對於被壓制的

人，與以解放。近來英美兩國，又實行女子參政權——就是女子選舉權。無論那一般人，既有了參政權，於社會上一定有影響，勢力。

在英美兩國，那些女政治家惟一的政策，就是不讓那些政客担持政權。凡每一個政黨，在選舉之前，嘗嘗把政見宣布出來；但是被選，執政以後，便把宣言完全忘了。那些女政治家對於此點非常注意。她們一遇見有前後不一致的政言的政客，便派些女子到他原來被選的地方去演說；——食言的政客，便派些女子到他原來被選的地方去演說；宣佈他的罪狀——不誠實。這樣演說，宣佈，雖然於那政客沒有密切，直接的妨碍，然而却可以使他下屆不再當選。

假使美國沒有女子參政權，美國的政治一定很危險了。因為政客多半不可依靠的原故。女子有一種主張，也算得是社會上的一種補助。中國的女子，也要這樣，給社會上的一種補助纔好。大家總該知道威爾遜會第二次被選為總統。但那全是女子的力量。所以者何？因為他是提倡國際聯盟，主張世界和平的，才去舉他。下屆為甚麼又不舉他呢？因為他的主張沒有成功；所以這次選舉，民主黨失敗，共和黨占了優勝。

我爲甚麼要講以上這些話呢？因爲我回國以後，一定按照所說的去作，爲中國幫忙。美國人見我回國，一定要問：中國大體的情形到底怎樣？女子有機會和男子受同等的教育嗎？纏足的習慣去掉了嗎？能離開家庭跑到社會上服務嗎？與政治有影響嗎？有選舉權嗎？

我在美國聽說中國的女子全不纏足了。但到了中國一看，使我非常失望。據實地的調查，兩萬萬女子裏面，有一萬九千萬是纏足的。設使我回去對美國人說了，他們一定也是很失望的。

我在美國又聽說中國女子教育很發展。然而假如我回去對他們說：在美國受教育的女子是五與一之比例；而在中國則爲一千與一之比例；他們聽了，一定也是很失望的。

我在美國又聽說中國女子有了參政權並且在省議會發有發言權。然而我到中國一看，實在的情形，大相背謬，假使我回去對他們說了，他們心裏一定很難過。

若是美國的女子實行研究女子政見的發展，她們一定討論中國這種情形，何時能够改良進步。她們一定要質問我：爲甚麼中國一千女子裏面，只有一個女子受教育？我狠

樂意把這個比例改了，但是事實如此，我實在沒法子改。現在中國女子不像從前，只關在家裏，她們要跑到社會上去作事了。現在美國女子也不像從前只在本國裏面活動，他們更要關心全世界的事了；她們一定很願意想法子來幫助中國姊妹們事業的發達。

說到這裏，我想到英國大學的一位歷史教授（近已死了）。他雖並不積極贊成女子教育，但他從歷史上所研究的結果，會發過一回議論。他說女子教育是有關於一國的盛衰興亡的。無論那一國在強盛的時候，女子教育一定發達，女子服務社會的也多。到衰亡的時候，便不能這樣了。

我在貴國，屢蒙歡迎厚待，實在是不敢當。對於這番厚意盛情，我回國後，應該給中國多說幾句好話；然而事實具在，我又辦不到。我希望大家給我一個忠告：教我回去以後，怎樣說的好聽一點，冠冕一點，並且怎樣教我告訴他們說中國要發展了，女子教育也要振興起來了。

今天是我在中國末次的講演；我的話彷彿有點兒寬泛。說的時間很長，想來大家也很疲倦了。我就此對於大家告別，對於中國告別，謝謝大家，謝謝全山東，並請將這種謝意轉達全中國！

戰後之歐美教育狀況

目錄

(一)教育的新趨勢·····	一至五
甲 心理測驗法·····	一至二
乙 自動教授法·····	二至四
丙 天才教育法·····	四
丁 視察與調查·····	四至五
(二)一般的教育狀況·····	五至六

戰後之歐美教育狀況

目錄



戰後之歐美教育狀況

袁觀瀾先生講演

我今天所要演述的，是我遊歐美所親見到的教育狀況；而主要的意思，就是按着「小學範圍」演述：——歐洲學生入學年齡，多有變通，許多中學年齡的尙在小學。所以今天將與小學程度差不多的，亦納入「小學範圍」以內。我希望諸君辦教育時，先要明白「世界教育的趨勢」，以後往前進行，時時參照，不背「教育的新趨勢」，方易收效。並分四項述之：——

(一) 教育的新趨勢

甲，心理測驗法

美國的情形——以心理年齡爲編級之標準

德國的情形——教育的測驗外尤重職業的測驗并試行體

育的測驗

美國近來中學小學所用的「心理測驗器械」，已有數十種。此種試驗器械，起初本非教育上所用的，是徵兵時編制軍隊用的。因爲新徵之兵，程度不齊，訓練甚難，乃想

出一種「心理測驗法」，大概用器械試驗自力，聽力，及動作等，以明了的遲速和誤謬的多寡定其精神能力的強弱。以後因所得的結果甚好，遂以此種測驗器械，移用到工藝上，漸及於教育上。現在上海做造此種測驗器械，已有十幾種了，以後大家可買來試用。美國現在一般中學，小學，使用此種方法，所得的結果，比從前用「理論的試驗」好的多，故學級的編制，都根據「兒童的心理年齡測驗法」。有許多學生的聰慧，十歲的與十二歲的同度，或十歲與八歲的同度，於是心理年齡比較起來，有種種的差別點，編訂學級時，即另外分配。此種方法，在美國視爲非常重要。南京高等師範，今已實行採用此種方法，將來可望全國普及。

德國的心理測驗，特別注重。對於職業，教育，體育，無一處不崇尚「心理測驗」，現在有全國普及的樣子。並設有「心理測驗研究所」，關乎心理測驗的器械，已造有二十餘種。中國近來才做造了七種。（其試驗法，當細參心

理測驗器械的說明書。吾國工廠用人，無精密的試驗，所用的人，其職務與其個性及技能恆相反背，所以個性不容易發展，並於個人生活和社會生活，也很不經濟。若能試用「心理測驗法」，有些心得，有了標準，自然能辨別人的個性和技能，所習的職業自易成功，這是一定的道理。今日中國若能竭力去用他國已經試驗過的方法器械，自然「事半功倍」，可省去許多的困難。德國自改建共和國後，注重「平民教育」。小學則純用新法，入學前必須試驗。對於「天才生」則另編特別學級。大約各國所用的「心理測驗法」，不必盡同，而其注重「心理測驗」，則實屬一致。我們辦教育的同仁，對於這種「教育的新趨勢」，誠不可不知。

乙，自動教授法

美國之計案教授法

英國之開耳斯里小學

意國之蒙鐵梭利小學

法國之米勃斯靈女學

美國的新教育，有一種「計案教授法」，亦名「設計教

授法」，其實施法甚多，不能詳述。此種教授法的主要意思，就是要把各部分的科學範圍打破，使成一個聯合的具體觀念，便於實現。美國的「設計教授法」各校不同，試舉一般最普通的述之，大別有二：（一）多用助手。教授一班學生，教師用分工法，此法用教員較多，不易實行。（二）對於問題的各部分教師個人預備。曾見某處小學，用「設計教授法」。問題為「織棉布」。而棉布必須用棉，棉花由「農業」產生，即對學生研究種棉的方法，及棉之產地，棉之種類，於地理上亦很有關係；種棉後欲織成布，必先習紡紗，染色，機械，於工業上很有關係；得布後銷售各處，於商業上很有關係。如此種種方法，當多預備參考書，教師的常識最要豐富，對於標本，圖案，機械等等，又當有許多的說明。每逢一個問題發生後，總要想到各方面，與各種科學聯帶的關係，要以最經濟的辦法，解決社會生活最複雜的問題，養成學生有系統的觀念，將來入社會有作事的能力，社會自然就有起色了。欲實行「設計教授法」時，先使學生自己出問題問教師，教師和學生共同研究，或使學生自己解決，或教師加以「暗示」作用，使學生有一

定的傾向。美國之「計案教授法」其情形大致如是。

後遊歷歐洲，到美國去，曾至開耳斯里小學參觀，見新教育家辦的「鄉村小學」，不分班次，無功課表，各科教材，有的一人擔任，並一人同時教授一、二、三年級三班生。教師全不命令學生學習，要用法去使學生願意學習。其中如有不願學習者，即聽其自便。有時只講各科的要點，使學生自己想方法去學。各班並不分班，不要功課表，而功課却進行極快。蓋能使學生知某科要緊，自動的去學，而教師輔導之，所學者自然切實：是為「自學輔導法」。再者教師學生同有表冊，按日計算考問，凡學生應學的功課，如不欲學時，教師要設法使之學。在一時間內，有的作文，有的演算，有的習畫，作手工；或在室內，或在室外，純由學生自動。教師到處觀察，總有計算，真正有活潑自然的精神。這個學校的管理，亦極特別，學生有管理器械的，有管理掃除的，有整理園藝的，圖書館閱書室，尤特別布置適宜，教師一人總視，學生分任職務。每天按表考視看那一種書多少，添字多少。凡學生所管理的部分，均有條不紊。問他對這種學生如何訓練呢？某教師說：「

純任學生自由動作。」許多人討論此種辦法，不易做效，因為此種教員不容易得的緣故。

復次，至意大利，參觀蒙鐵梭利小學，其形式精神與「幼稚園」相類。全國此種式的小學不甚多，其內容與開耳斯里小學畧同，多取自然教材，以實物代教科書用。大概辦教育的要法，不難於指導學生使之自動，而難於培養師資能變化學生不能不自動，所以有些好教授法，不能襲取的。

復次，至德國，參觀米勃斯靈女學，該校最重「學生自動的直觀注」（即學生實際觀察）。有一年生用自己的思想畫一幅畫，自己說明他畫的是甚麼東西。有一天見三個學生得一蜘蛛，遂即研究討論，互相解答。以上所述各校，均注意「自動的直觀法」，不過所見到的，以此校為最顯著。該校學生的氣象極活潑，極親摯。曾有一個學生，年八九歲，題一照片贈我。他說：「新中國的青年，對德國的青年，要聯絡感情，互相友愛。」在法國高等小學校，學生見我去參觀，乃對同學說：「中國某先生來吾校參觀。」小學生羣呼「中華萬歲。」由此可見外國教育，對於國

民外交上的訓練，特別注意。這是我國教育所當效法的地方。

丙，天才教育法

(一)狹義的天才教育

美國編為特別級(哥倫比亞大學師範附屬學校)

法國的天才學校

(二)廣義的天才教育

英美等國的特別升級

現在時間不足，我可以提要的說幾句：美國哥倫比亞大學共有百四十班學生。其中的「天才生」特別開班，非常重視的。法國近四年來，按「天才生」的「統計表」平均得男生二人，女生三人，可見女子的天才，不亞於男子。昨天我在教育廳見貴省山東的學生統計，女生占五分之一。

將來貴省同仁，當特別注重女學。西國中等家庭的「天才生」，公家出錢補助他求學。吾中國現在無錢的人，不得受高等教育，教育不平等，不知湮沒了多少天才。吾人以後常持教育平等主義，注意興辦天才生學校，經費特別規劃。將來國際的關係日繁，非多培養人才，不足以應國家之需。

要，近來各國對於普通教育外，又特別重視天才教育，確有所因。此等「教育之新趨勢」亦不可不知。以上所述，為狹義的天才教育。

英美等國為甚麼對於天才生要特別升級呢？因為智慧同班，低能兒不能及格，而天才生仍多泯其天才，故學生升級不以學生的年齡為標準，而以成績為標準。教育要與學生的智慧程度相當。近來中國各處學校，學生多主張「廢止考試」，以為是西國已行的新法。其實西國除特別學校外，統嚴重考試。因為若「廢止考試」，中才生多懈弛，而天才生不易見其成績。不過考試的辦法，要加改良。若純粹「廢止考試」，必定無好結果。以上所述為廣義的天才教育。

丁，視察與調查

美國教育的調查法

歐美視察的輔導主義

歐美教育的「視察法」，由專門科學家去視察各專門學校，普通小學，中學等。在視察以前，視察者先討論，研究辦法。以後去視察時，指導以幾種辦法，而意在指導以

改良法方，非徒批評其不良而已。美國中學以上的教員，校長，亦多擔任「調查」者，注重研究改良，不在尋求過錯。如是有有一種教育改良，進取的精神，而被調查者對於調查者，自然生一種信仰的精神，而教育改良自易。歐美教育的「視察」與「調查」，大概注重「輔導」，不注重「責罰」。此吾國教育界同仁所當師法者也。

(2) 一般的教育狀況

教師情形——精神教授之切實

學生情形——體格——禮貌——秩序

訓育與體育

教授——識字——作文——理科——圖畫——體操

歐美一般教師，好的雖多，而平常的亦不少。與吾中國教師比較起來，身體都占優勝的。歐美小學教員，一人一班的居多數，兩人一班的很少。又常於教授正功課外，輔導學生作點別的事。若非教師身體強健，斷不能如此。教授方法，多半先使學生「自動的學習」，學生的說明很清楚，教師教授時亦很親切。此種狀況，在中國很不多見。師生之間，無隔閡，自然精神融洽，教育的變化力自

大。學生的身體，亦極強健。秩序亦甚好。兄弟所到的共十一國，惟西伯利亞稍差一點。學生不自由，欠活潑精神。其他學生崇尚自由活潑精神，是各國所同的。美國尚「自然教育」，學生的「禮貌」稍疏一點。但亦極能守規則，保秩序。歐洲各國，禮貌極講究，規矩頗嚴密。再者「體育與訓育」互相聯合，訓育方面自不落空。學生多擔任事務，注意養成其守規則及作事的能力習慣。歐美各國的「童子軍」，男女都有，極重「勇敢誠實」的精神，為社會服務。吾中國人，最乏「組織的能力」，凡事多隨便亂湊，無「籌備法」少「組織力」，乏「公共心」。故團體事業，最不易辦。西國教育，對於兒童遊戲運動，注意養成學生的「組織力」，「公共心」，「責任心」。一組之中，共推一領袖。養成其指揮的能力，採納衆人公意，謀公共幸福。於很小的遊戲中，寓有最大的社會進化的作用。歐美教育精神，全集中於此。所以歐美學生多能為社會服務。

教授法——西國教師教幼年，多利用圖畫，以補助學生的「記憶力」。如教授文字，則將拼音字母，書於圖畫

板上，字母可以移動。作文法，多用實體物寫生，與手工圖畫聯合。例如取一玉麝黍，先制成標本，次繪其圖，次說明玉麝黍之「生態」性質「功用」等……。此種方法，最有興味，最易倣效。

理科：多使學生採取標本，授以「製造法」「保存法」及其形態功用等……，亦極有興趣。圖畫中國與西國大不相同。中國學生習畫，多先事臨摹，西國現在絕無用「臨摹法」者，多用實物寫生。而專門畫家，間有臨摹古人名畫者。

體操：取「變化法。」四五分鐘即更換一種，一時間內可變化四五次，學生練習的興味自大。以上僅就小學範圍述之。時間短促，語無倫次，尙望諸君原諒。

世界教育改造之新潮目錄

第一章 序論	一
第二章 英吉利國	一
第一節 英國之國民性	一
第二節 三種問題之募集	一
第三節 第一問之回答	一
第四節 第二問之回答	二
第五節 第三問之回答	二
第六節 教育總長之新提案	三
第一項 學校改良之必要	三
第二項之一 義務年限之延長	三
第二項之二 受業時間之規定	三
第二項之三 兒童僱用之限制	四
第二項之四 幼兒學校之設置	四
第三項 地方教育之權利	四
第四項 其他之規定	五
第七節 平民教育之趨重	五
第八節 強迫教育之進行	五

目錄

第九節 中央小學之流行	五
第十節 新式小學之自動主義	五
第十一節 大學之夜間講演	六
第十二節 理化學科之擴充	六
第十三節 教育預算之增加	六
第十四節 古典教育之前途	六
第十五節 私立大學之補助	六
第十六節 新設之優種學校	七
第十七節 科學教育調查會之主張	七
第三章 美利堅國	七
第一節 教育分權之制度	七
第二節 學校設立之性質	七
第三節 教育主義之平等	七
第四節 男女同學之特徵	八
第五節 個性尊重之良果	八
第六節 二重學制之採用	八
第七節 受課時間之最短	九
第八節 課程計算之特別	九

第九節 手工教授之注重	一〇
第一節 教育精神之優異	一〇
第一項 社交之修養	一〇
第二項 研究之自由	一〇
第三項 自治之訓練	一一
第四項 實習之注重	一一
第五項 職業教育之發達	一一
第六項 職業之指導與幹旋	一一
第七項 個人之指導	一二
第八項 社會之公用	一二
第九項 遊戲競技之獎勵	一二
第十一節 愛氏之教育改革意見	一二
第一項 教育宜取監督方針	一二
第二項 身體訓練之緊要	一三
第三項 學校衛生之義務	一三
第四項 梅毒蔓延之撲滅	一三
第五項 生產率退減之救濟	一三
第六項 技能感覺之練習	一三

第十二節 巴氏之戰後教育論	一四
第十三節 兩大議案之提出	一四
第十四節 司氏之議案內容	一五
第十五節 初級中學設立之運動	一六
第十六節 吳氏之實業教育改良意見	一六
第十七節 聯合學校之經營	一七
第十八節 新案之活動學校	一九
第十九節 紐約之實驗學校	一九
第二十節 通年學校之批評	二〇
第二十一節 夏期之遊戲學校	二一
第二十二節 模範單室學校	二一
第四章 法蘭西國	二二
第一節 法國立國之精神	二二
第二節 法國之民主主義	二二
第三節 高等教育革新之兩端	二二
第四節 義務補習兩案之交談	二三
第五節 實科主義之提倡	二三
第六節 近代語之勢力	二三

第七節	學校統一之喧騰	二二二
第八節	振興體育之深意	二二四
第九節	女子地位之增高	二二四
第十節	青年教育之法案	二二四
第十一節	職業教育之倡導	二二四
第十二節	初等師範之改造	二二四
第十三節	教育改革之真相	二二五
第一項	義務教育之延長	二二五
第二項	職業與徒弟教育	二二六
第三項	體育	二二六
第四項	男女共學	二二六
第五項	史地教授及世界語	二二六
第六項	理化學	二二六
第十四節	補習教育之問題	二二七
第十五節	小學教員資格之限制	二二七
第五章 德意志國 ……………二二七		
第一節	教育總長之新綱領	二二七
第一項	關於一般教育之事項	二二七

第二項	關於教師之事項	二二八
第三項	關於大學之事項	二二八
第四項	關於通俗教育之事項	二二九
第二節	宗教教育之分離	二二九
第三節	學校教育之平等	二二九
第四節	新憲法中之教育規定	二二〇
第五節	學校教育改良之意見	二二一
第一項	社會的平民化	二二一
● 第二項	民治思想之重要	二二一
第三項	人格之考想	二二一
第四項	勤勞觀念之尊重	二二一
第五項	高等學校制度之事項	二二一
第六項	教員養成之辦法	二二三
第六節	統一學校之議案	二二三
第七節	學術封鎖之決議	二二七
第八節	自由大學之講演	二二七
第九節	戰後大學生人數之增加	二二八
第十節	德國學術之將來	二二八

第十一節 近代智識之需要……………三九

第十二節 帝王思想之今昔……………三九

第六章 俄羅斯國……………四〇

第一節 新憲法中之教育……………四〇

第二節 教育之最近狀況……………四〇

第一項 勞動學校之內容……………四〇

第二項 學齡兒童之數目……………四一

第三項 政府供給之衣物……………四一

第四項 手工主義之採用……………四一

第五項 文藝教育之提倡……………四一

第三節 勃女士之俄國談……………四一

第四節 教育委員會之陳述……………四一

第五節 委員路氏之宣言……………四二

第六節 教育預算之鉅額……………四二

第七節 二級之勞動學校……………四二

第八節 勞動教育之意義……………四三

第九節 考試記分之廢除……………四三

第十節 教員薪俸之增加……………四三

第十一節 師範學校之發達……………四三

第十二節 學校中之自治制……………四四

第十三節 俄文字母之改革……………四四

第十四節 新曆之頒行……………四四

第十五節 度量衡之改訂……………四五

第十六節 學校數目之驟增……………四五

第十七節 學校用地之購求……………四五

第十八節 教育預算之解剖……………四五

第十九節 勞農大學之詳情……………四六

第二十節 兒童演劇之強迫……………四八

第七章 日本國……………四八

第一節 教育改革之兩端……………四八

第二節 小學教員之答復書……………四八

第三節 理化實驗之獎勵……………四九

第四節 義務教育之延長……………四九

第五節 女教員之增加……………五〇

第六節 日本人民之覺悟……………五〇

第七節 國際教育會議之提議……………五〇

第八節	東京大學之開放	五〇
第九節	高等教育之擴張	五一
第十節	夜間中學之新設	五二
第十一節	義務教育經費之增額	五二
第十二節	貧兒入校之獎勵	五三
第十三節	實業補習之計畫	五三
第十四節	兒童保護委員會	五三
第十五節	盲人教育事業	五三
第十六節	四種議案之通過	五四
第十七節	師範校長之會議意見	五四
第十八節	附屬小校改善方案	五四
第十九節	戰後初等教育改良方案	五五
第二十節	細民教化事業	五七
第二十一節	校外兒童取締會	五八
第二十二節	教員俸給之增加	五九
第二十三節	歐美戰後發展之調查	六〇
第二十四節	日本教育品研究會	六一
第二十五節	高等普通教育改善案	六一

第二十六節	帝國教育之根本方針	六二
第二十七節	大學專門制度之改正	六三
第二十八節	財育之新主義	六四
第二十九節	大阪郊外之療養小學校	六五
第三十節	兒童保護事業	六五
第三十一節	日本體育之近況	六六



世界教育改造之新潮

湘鄉吳家鎮講述

第一章 序論

在天有日月星辰之異，在地有山川河海之別，在人，有智愚賢否之分，而其所以爲之分別差異者，實爲環境是視，改善人類之環境，首推教育，教育一事，又因時代國情各有不同，此次歐洲大戰，開千古未有之奇局，遂使新舊世界，劃然成一鴻溝，舉凡戰後社會之新組織、國際之新關係，以及新道德、新宗教、新學術、新思潮，莫不呈現波譎雲詭之觀，而改造舊生活，以適應新生活者，舍教育莫由，各國有識之士，苦心焦思，以謀教育之改造者，實屬更僕難數，茲特將英美法德俄日六國教育之改造潮流，進行方法，略事陳述，聊備會中諸君子之參考焉。

第二章 英吉利國

第一節 英國之國民性

英吉利國之國民性，其可舉者，約有數端，重歷史之習慣，尊個人之自由，故獨立之風盛，富宗教之精神，故信仰之情摯，其家庭訓練，宗教感化，及學校薰陶，皆能相輔而行，使國民日趨於高尚純潔之境，學校生徒，處教師指導之下，營自治團體之生活，以涵養

世界教育改造之新潮

公共之精神，增進責任之觀念，故世之言人物教育者，必以英爲首屈一指。

第二節 三種問題之募集

英國自開戰後，逆料戰爭之結果，預謀教育之改造者，大不乏人，一千九百十五年五月，倫敦發行雜誌，顏曰學校界者，曾揭出三種問題，募教育者之回答，觀此足知輿論之一斑。

(一) 此次戰局經過，對於國民教育之修改，加以暗示者安在，意謂使學校生徒，茲能當國家危急存亡之任，教育上宜如何改革，方可奏効。

(二) 凡學校以強制的方法，課軍隊的訓練，至某種程度爲止，其法果認爲必要否。

(三) 平和恢復後，爲國民幸福起見，實際教育上之改革案若何。

第三節 第一問之回答

對於第一問，倫敦大學教育學教授亞但松氏，發表下之意見，吾英國國民，由戰爭所蒙之傷殘損失，欲謀恢復，其應爲之事萬端，且成功決非易易，必具有科學的、實際的、政治的知識，且對於一

己之義務，有澈底之覺悟，真能爲人類之一員，及國家之一員，然後可。從來英國之教育，有輕視學問之傾向，教育者使被教育者，化爲智識之貯藏庫，不思培其活用之才能，固爲巨謬。然輕視智識，素養不充，不能洞察事物之真相，亦非今日社會生活所宜。教育之道，在注重活智識，促青年以國民之自覺，不使踟躕於學校之中而已。

道德教育協會，主事格爾多之意見如下：磨練個人之性格，決非對於國家存亡之準備爲目標，乃以對於日常義務之準備爲目標也。今使吾人訓練青年，而其精神所注視，乃在次回之戰爭，其爲不可，章章明甚。所欲養成之人物，惟以無論何事之來，均克盡其義務爲足貴耳。

第四節 第二問之回答

對於第二問，有專門校長蕭梅利之回答，意謂：四五歲以前之兒童，與其施以強制的軍隊的訓練，不若施以適宜的身體的訓練。蓋軍隊訓練，價值有二：（一）認爲有益於道德，然道德以涵養爲貴，無所用其強制；（二）認得有愉快之興趣，然不若身體之訓練，較裨益於兒童也。

全國教育協會會長斯泰耶之意見，列之於下，今問軍隊訓練必

要與否，若欲使英吉利，化爲普魯士，自可無庸置答。無如吾人此次戰爭，以掃蕩軍國主義爲標幟，而乃採軍隊訓練，施之於學校之中，直屈膝於軍神之前而已，寧足貴哉。

第五節 第二問題之回答

對於第三問，亞但松之意見，謂此次戰爭直接之結果，使英國國民，有兩種觀念，深印於腦中，所謂正當之行爲，及個人之責任是也。故宗教精神之所刺激者，導之於神聖和平之境，政治策略之所表現者，納之於光明正大之域。由此點觀之，嗣後教育青年，使之堂堂成一個人而已。

格爾多謂昔日學校建築，不妨毀棄，而以新式手工至廣大運動場及庭園等代之。兒童就學年限，至少須到十五歲止。歷史及國民科教授方法，宜基於嚴密之論理，而不偏於激烈之感情。凡人生之事實，或爲史籍之所稱述，或爲耳目之所見聞，無往非教育之資料，所最當注意者，在施以理智的道德教育，同時尊重創意，及自發力，使學校管理制度，愈達於自由之一境。又中學校長馬克基利布熱之意見，謂將來教育，最重要之任務，在國民體力之養成，與性格之建設，所謂性格建設者，宜反對德意志主義，使兒童有自由及個性伸長之餘地。

斯麥耶者，爲排斥軍國主義暴力之人，故其言曰：戰爭告終，國民教育制度之改良，時機已熟，吾人所希望者，減少小學學級人數，延聘優良教師，使兒童受必要之訓練，成有爲之國民，對於近代生活，國家問題，均有十分之理解。

第六節 教育總長之新提案

英國教育總長斐西亞博士，於一千九百十七年秋間，將教育改革會議之決定案（共計四十七條一百餘項）提出於議會，後修改通過，遂成爲法律，茲將此項新法律，摘錄於後。

第一項 學校改良之必要

第一項所規定者，爲初等學校之改良，補習學校之建設，及其留中等學校高等教育之營設，不可岐視等事，就中關於初等學校者，舉出三要項：（一）設置中央學校（CENTRAL SCHOOL）或中央學校及特別學校（SPECIAL SCHOOL），而適合其附近學區內兒童所要求之實際的教授，可加入公立初等學校課程中，又爲年長者或優秀者，於此中央學校，組織高等教授之課程；（二）監視兒童之健康，及身體之狀況；（三）地方當事者，共同爲使兒童受初等以上的教育之準備，又於教員之供給與養成，亦爲相當之設備焉，以是之故，更有關於地方學事聯合設置

之規定，若夫繼續補習之教育，則至十八歲爲止，概不取學費，且依於新法，而使其出席爲義務的，此舉可稱美善，然欲完全此繼續補習之教育，則謂當與諸大學爲共同提携之規畫云。

第二項之一 義務年限之延長

第二項爲關於兒童及青年出席學校與備用之規定，此凡有三點。其一其延長初等教育義務年限，自五歲迄十四歲，依地方情形，亦可從六歲而始，又有於公立小學以外，受有效之初等教育者，則當免除其出席之義務，此須由地方教育當事者，及教育事務局視察而定之者也，又於規定六歲就學之地方，教育事務局，必當注意於保育學校之設備，是否適宜，且此義務之年限，視其地方情形，得延長至十五歲，又若得教育事務局之許可，並可繼續至十六歲，此非『非義務的』，則不待言，蓋於此際，教育事務局，注意其中央學校以外豫備教育之設備得宜與否，亦其當然也。

第二項之二 受業時間之規定

其二，十八歲以前之青年，有每年受三百二十時間教育之義務，而其時期時間之分配，宜參酌各地之情形而定，唯此義務，有相當之理由者，亦可得而免除，即於教育事務局，認爲有效之學校，

而受全日之教育或以其他正當方法而受有效之全日教授者皆在免除之列，又即非全日學校，但受相應於義務時間之補習教育者，亦可允之，為欲便益青年之出席，而地方教育當事者，於必要之時，有要求願主停止雇用之權，若雇主而有異議，則教育事務局為裁判之，其最有趣味者，即本人受雇地方所有補習學校，若非經本人之允諾，地方教育當事者，不得強要其出席，即本人允諾之後，若於一月前通知地方當事者，亦可取消其允諾焉。

第二項之三 兒童僱用之限制

其三、二歲以下之兒童決不許雇用，且十二歲以上者，於學校出席之餘暇，及日曜日休暇日等，雖得雇用，而亦有嚴密之限制，即由地方教育當事者，設定細則，十二歲及十二歲以上之兒童，雖於學校出席前，許其雇用，而若為上午九時以前，則以一小時為限，且於午前既經受雇之兒童，於本日午後，不得雇用至一小時以上，又自新法令實行後，於一初製造所工場鑛山石山，皆不得受雇，而受雇於其他場所者，若校醫診定其有害於兒童健康，而聞之於教育當局，則教育當局，有權禁止或限制其雇用，又教育當局，向雇主或其父母有所查詢時，父母或雇主，當詳細報告其雇用之性質焉。

第二項之四 幼兒學校之設置

其四、因家庭狀況，對於有欲入學於幼兒學校之必要者，須設備幼兒學校，收容二歲以上五歲以下之兒童。

第三項 地方教育之權利

第三項為擴張地方教育當事者權利義務之規定，此規定有五要項，其一、地方教育當事者，若得教育事務局之許可，對於公立初等學校兒童無論矣，並得為此外之兒童青年及十八歲以上者，經營（或補助）休暇野營學校野營，及體育學校游泳池浴場等社會的身體的訓練之計畫，其二、醫師之診斷處置，不唯於初等學校兒童行之，若國庫補助之中等學校若繼續補習學校，以及未受補助之學校，皆當應其管理者之希望而施行焉，其三、對於二歲以上五歲以下之兒童，若得教育事務局之許可時，則當為設置保育學校或保育學級，其出席於他種學校學級之兒童，亦當注意其營養及健康，又保育學校等之設備，若經地方當事者之視察，且其管理者三分之一（至少）由地方教育當局之代表者而成，則教育事務局，當即畀以相當之補助，其四、對於身體上有缺陷及有癱瘓性之兒童，當為特別教育之設備，其五、於教育的營設上，及聯絡施行之研究調查上，當對於教員生徒而與

以補助，又以此目的而建立之教育的營設，亦援助之，更將設『給費』而扶助之事權，亦屬之地方教育當事者焉。

第四項 其他之規定

第四項所定關於公立初等學校授業費之廢免，第五項關於學校視察及學事報告等第六項關於教育事務局在補助教育費之權能及處理，其中規定，合計政府之補助與地方稅之收入，而不足地方教育當局所承認經費之半數者，則教育事務局，可如其所不敷之數而資助之，又關於地方教育當局有過失時，亦有詳細之規定。

第七節 平民教育之趨重

近年教育當局趨重於平民教育，至其計畫，即以實行強迫教育為入手，據教育部人云，自一九一七年至一九一八年，此一年中，兒童入小學之數目，平均計算，已有百分之八五又五，其中不能及時入學者，大都非因患病，即因他種不得已之障礙。

第八節 強迫教育之進行

強迫教育，進行甚速，其辦法，係於教育部及市教育局內，設有一種強迫職員，使其專司此事，逐日往各處家庭調查，兒童如已及義務年齡，即令其趕緊入學，不聽令者，處以二十先令之罰金，至

於兒童義務年限，非由五歲至十四歲不可，此係指不升學者而言，若有願意升學者，則至十二歲時，即可升入中學，義務年限，可以提前二年，再兒童已至十四歲，如考察其受教育年齡，倘有不足，仍須研究一年，至十五歲，始稱完備。

第九節 中央小學之流行

此外尚有一種小學，近時極為盛行，就為中央小學，其學級在中學以下，小學以上，即將小學九年分為兩期，兒童至十一歲，入此項學校，其肄業年限，亦為四年，前二年係繼續授以小學校普通功課，後二年即分科研究，所研究者，皆係職業學科，授以技能，專為將來謀生之用，現倫敦方面此等小學，已有五十幾處，教育當局，重視此事，尚擬逐次推廣，及於全國，至於英國小學教授方針，戰後以來，亦注重自動主義。

第十節 新式小學之自動主義

滿切斯特，有一新式小學，校名凱爾斯立，在學生一方面純粹取自動主義，在教職員一方面，完全取感化主義，不設功課表，不按時授課，學生在校內，極端放任，無論何事，教職員皆不加干涉，校長係由夫婦兩人任之，學校設在工業中心地點，開創辦之時，教育當局，以為破壞學制，並不認可，嗣經辦有成效，社會上頗為

歡迎始行承認之。此種學校全國祇有兩處。據校長之言。學科鐘點。隨學生之意爲之。然而進步極速。成效昭著。故蘇格蘭大學師範學院院長戴洛克滿切斯特大學教育科主任芬黎均加稱許。

第十一節 大學之夜間講演

英國大學教授於課外或夜間對於工人均有一種講演。尤以威爾斯大學。辦有成效。所講授之學科。並非職業方面。乃係文化方面。以經濟學。工業歷史爲主要學科。因英國鑑於各國勞動之問題。特設此校外講演。使工人得受一種文化的陶冶。滿切斯特大學亦然。英國大學此種辦法已有三十餘年。爲近年來最新之方法。

第十二節 理化學科之擴充

英國學生自戰後比較戰前增多。無論何種學校。均有人滿之勢。至於政府方面對於學校理化學科。爲擴充之計畫。理化器械。積極籌備。其學理化之學生。成績優良。則獎勵之。每年獎勵。由三百磅至六百磅。蓋有見於此次大戰。科學之研究。德國頗占優勢。故戰後注重理化事業。其思慮可謂深遠矣。

第十三節 教育預算之增加

去年度英國教育費較前年度增加二分之一而強。其預算總額

中費於初等教育及中等教育者。達百分之九十三。此教育費之增加。即英國人士努力於戰後改造之鐵證。

第十四節 古典教育之前途

英國人素以保守著。古典科異常注重。此次大戰。貴族富豪子弟。志願從軍者。項背相望。論者或指爲古典教育。足以養成人格之明證。然觀世界大勢所趨。獎勵科學。已成一般之傾向。英倫各校。古典學科。雖以拉丁語爲必修。而希臘語漸改爲隨意。其專注重科學者。並得免除之。且科學教育之價值。愈益發揮。用心之專。一推理之精確。不屈不撓之意志。擇善而從之宏量。實變異理之熱情。皆非研究科學。不能致。專獨擴充智識增長見聞已耶。

第十五節 私立大學之補助

世界目前經濟變動問題。糾紛益甚。諸君多欲藉教育之力。以解決之。英國勞動黨領袖遜遜氏。曾任教育大臣之職。主張從國庫內。支給私立大學補助金。使勞動子弟。得受大學教育。此種計畫。實合於民主主義之精神。今既公布教育新令。一變昔日放任方針。勵行義務教育。此後效果。必將大可有觀。蓋勞動階級。無適當之修養。匪特種種思想。不能澈底。即生產能率。亦不能增進。欲求根本解決。固舍教育。無他法也。

第十六節 新設之優種學校

英國漢澗河畔設有優種學校利用夏季召集已訂婚約之男女青年爲入校學生其課程爲遺傳學生物學心理學應用善種學等此外如弓弦之彈力矢羽之効力負傷者之應急診治等均在研究之列云。

第十七節 科學教育調查會之主張

一九一六年所設立之科學教育制度調查會於一九一八年發表其報告書云現時狀況致力於古典教育而鮮能從事於科學須知科學與藝術同爲個人及國家最重要之物抑科學較藝術爲尤甚乘此大戰之機會速行改善不能待教員之養成及父兄之覺悟與夫文學與科學之調和兒童於一六歲以前一切教育均須加入自然科學其教授應就日常事物及經驗使之研究並使與數學相連工業學校徒弟學校醫學校皆準此大畧中之研究科學者宜多給費其所主張約有六點(一)乘此機會實行改良(二)犧牲曠古與教育在所弗恤(三)重視科學爲基礎教育(四)改善科學教師(五)理科教授之實際化(六)改良小學校之理科開小學教員理化的修養之途

第三章 美利堅國

世界教育改造之新潮

第一節 教育分權之制度

美國教育制度取地方分權主義華盛頓政府并無中央教育行政機關祇有教育局之設然其所掌者彙集教育上之材料造成統計藉知各州教育狀況并編輯教育書籍每年出版物頗多但具有勸告性質並無強力執行之權計一年中刊年報二冊公布全國長短得失釐然畢具

第二節 學校設立之性質

美國小學率皆由地方自治團體設立之私立之小學偶亦有之然甚少也中學亦大多數爲公立雖有私立者不過一小部分高等教育極爲發達然全國之內無一國立大學省立與市立大學則有之餘皆團體或私人設立者全國大學共六百餘所最良者計二十餘所且以私立者爲多東方各處私立大學之勢力尤爲偉大

第三節 教育主義之平等

美國教育統系與德國相較實有最大之差異德有一部分造成領袖國民其餘只能入國民學校成爲下級之人民美則無論人民貧富皆可由小學直入中學大學且美國各省中小學概不取學費省立大學亦不收學費此教育取平等主義之表証也

第四節 男女同學之特徵

美國小學校，爲全國兒童共同入學之地，舉國人士，對於小學校之擘畫經營，極爲盡力，其中等學校，亦以共和之精神行之，各種階級之人，均可入校，且不徵收學費，故美國之所謂公立學校，即無學費之意，合於其中，又小學校中，無宗教教授，不問宗派如何，其子弟皆能入學，朝會及言語歷史教授之時，兼養成道德觀念，至男女同學，爲美國教育之特徵，（小學全數爲男女同學，中學則爲百分之七八十，高等大學，則爲百分之八九十，教室座位，亦無差別辦法）除男子手工科，女子家政科外，其餘一切學科，皆施同等之教授，大西洋沿岸舊都會中，男女分校者，近亦採用共學之制，他國兒童，移居美國者，亦得入其小學，使與美人同化，質而言之，美國小學校中，所謂社會之階級，宗教，男女，國籍等之區別一切付諸不問也。

第五節 個性尊重之良果

美國立國之精神，以人格之權利爲獨尊，故其教育主義，亦重生徒之個性，幼稚園之玩具，得使兒童擇其所好者，而玩弄之，即高等學校之教科，亦得自由選擇，職是故也，美國兒童，最富於勤勉之性，蓋其社會情形，即貧民子弟，亦得以己力，博最高之位置，學

校教育，善利用生徒自信之心，與以發展之機會，依拔擢進級之制，有十八歲之英年，卒業於大學者，十五六歲之女子，受大學課程者，實屢見不一見。

第六節 二重學制之採用

美國學校，自幼稚園以至大學專門，及職業學校，無不採用二重學年制，此在歐洲各國，大抵如是，固不獨美國一國爲然，但以調查學制論，則此二重學年制者，亦不得不爲彼都教育制度特色之一矣，德國以春秋二祭，爲學年之始，美則以四十兩月，爲學年之始，今假定四月二日所生之兒童，倘非採用二重學年制者，縱其身體如何長大，而至翌年，仍不許其入學，三月末日所生之兒童，則不然，就法律言，四月二日所生之兒童，既不合於就學年齡，自無通融就學之理，然試問四月二日所生之兒童，與三月末日所生之兒童，相差究有幾何，而何爲因一二日之故，而遽生一年間之遲速乎，二重學制者，即使四月二日所生之兒童，雖不能於翌年四月入學，猶得於翌年十月入學，蓋折衷此二者之間，不使遠違人情，亦不使虛度半年之光陰也，論者每謂此制，不免於經濟方面，生絕大之影響，然此亦限於奇數學級學校之教科書，初於全體無關，蓋學校開學，既有春秋二季之不同，斯教科書，亦不

能無春秋二季之異。惟即以教科書論，其必須更動者，亦不過理科國文等一二種。其他如算術修身，實可無庸另編，是其影響，亦甚細微。況探行此制，可免虛度半年之光陰，得果不足以償所失乎。不但此也，施行此制，尤有絕大之利益焉。進級或落第者是也。近世言教育者，皆主張縮短年限，拔擢進級，其主張之辦法，雖不同，而一探此制，則皆足以收其效。觀於美國學生，有於一年內，自一年級升至四年級者，亦有十八歲，即畢業大學者，可以知其功效之大也。論者又謂超級升班，不免遺漏功課，但此事在探一學年制之學校，容或有補習困難，中途脫漏之事。若在探二重學年制之學校，則可毋慮於此。蓋可將秋季進校之兒童，與春季進校之兒童，合併教授，補習既易，脫漏自無。其結果他人需八年始業者，此或七年或六年半而畢業。凡諸升級，一依學力為斷，其有益於學生可知也。惟此僅就升級言之，反是而言落第，則何如其在一學年制之學校，每日成績不良，而遲緩一年，事之過刻，無逾如此。今若採用二重學年制，則落第之時間，僅及一學年制之半。世固有學力不足，難免重行落第之人，然以意推測，使兒童非絕大頑愚者，常不難以半年而補救之。此又二重學年制之利也。

第七節 受課時間之最短

世界教育改造之新潮

美國學校系統，占世界之最長。美國學校課程之時間，則占世界之最短。以其最短補其最長，越可知矣。據一千八百九十四年國民教育會委員之調查，小學校八年間之課程，第一年生教授時間，為十二時，第二年生，為十二時，第三四年生，為十三時，第五六年生，為十六時，第七八年生，為十七時。而此等時間中，尚有二三時間，得以伸縮之餘地。微論課程時間之計算，不含休息時間也。然即以不含休息時刻論，亦豈多於德日等國者。（按德日等國之教授時間，自二十三時，至三十一二時不等）職是之故，兒童在家，可以隨意遊戲，不需溫習。中等以上之學校，雖有預習之習慣，亦僅為問答討論起見，初非預習為絕對不可少，而強生徒以必行者。以視課後返家，猶復據案讀書，不少休息，其結果卒使血氣旺盛之青年，變成顏色蒼白之病夫者，可以知學習趣味之必要矣。

第八節 課程計算之特別

美國學科課程，不言一時，而言一課（ONE LESSON）課依年級而有長短。一年生之一課，為十五分或二十分，八年生之一課，為三十分，一課既為十五分，十課即為一百五十分。故美國小學校課程，有（如讀法書法）所課十課者，即一百五十分之謂也。倘

爲八年級，以三十分爲一課，則所謂十課者，即爲五時間，由此可謂美國學科課程，係用實際取教之時刻，而非合休息時間，籠統以時間名之也。故中等以下學校之課程，不以一時間計算，常分爲十五分、二十五分、三十分等之各時限，兩時限之中，例有五分期，或行廊下遊戲，或行教室內二分鐘體操，教授時數，平均一星期，不過二十五時，休假日數頗長，且課程表中，生徒自由學習之時，幾占全課五分之一。

第九節 手工教授之注重

教科之種類，與歐洲諸國，大同小異，惟手工科之旨趣，迥不相同，蓋手工一科，於工業新進之邦，尤爲重要，有識之士，請共同生活之訓練，宜以共同作業爲基，而其收效最宏者，莫若手工，近更盛唱其說，凡精神身體各能力之調和，均惟手工是賴，至謂不能自用其手者，即無教育之徵，與不能讀書識字相等，其重視手工，可以想見。

第十節 教育精神之優異

美國和衆國四十八州，各自爲政，各州教育制度不同，中央又無最高教育行政監督機關，雖有一教育事務局，乃附屬在內務部之下，其國民性，最惡死板滯遲的模型，劃一齊整的形式，惟協同

共作之精神，非常充盛，更可羨者，爲豐富的實行力，活潑的心志，天真爛漫的舉動，大多數抱樂觀主義，積極主義，進步主義，獨少守舊，食古之粘滯性，故其教育精神，可以想見，茲將該國教育之特點，列舉於下。

第一項 社交之教養

(一) 社交之教養 凡參觀美國學校之時，見有年輕學生，詢其校長何在，彼必樂意回答，且應對如儀，如往教室參觀，其成績，彼等必出椅使坐，出書使閱，如有所問，絕不隱諱，此等周旋中禮之舉動，當係教育之結果也。

第二項 研究之自由

(二) 研究之自由 美國學校之內，如說教師之教授，寧說學生之學習，蓋在小學校中，之上級教室，祇聽有生徒之報告，及生徒與教習之討論，却無教習在教壇上，長篇大論，滔滔不絕，生徒聽無一言之狀態，各處學校，多提倡討論制度，SYSTEM ON IT FUSION 與思維術，THINKING METHOD，誠可謂名符其實。故美國學校中，能真學習，能真真自定，而其特點有四。

- (一) 從上級學校起，無入學競爭之試驗。
- (二) 國語平易淺淡。

(三)教科書文字淺近，資料豐富有趣，插畫優美。

(四)授課時間比較短少，星期六全日無功課。

第三項 自治之訓練

(三)自治之訓練 美國家庭教育，均取自由放任主義，兒童在幼少時代，已得有種種經驗，無論成功失敗，均已了然於胸，故自治自律之精神，極為豐富，美國之訓育，專注重學生自治主義。PUPILS SELF GOVERNMENT 從小學上級起，無論發生何種事件，由學生組織學級會，大家發表意見後，再決定妥善辦法，教師不過居於監督地位，并無放肆不羈之弊，我國各處學校，近有唱導學生自治者，殊屬可喜之事，甚望能全體仿辦，同時將家庭教育，大加改良，斯為善策。

第四項 實習之注重

(四)實習之注重 美國不是喜空論之國，乃是喜實行之國，「勤勞是成功之最好方法」為美國人人具有之觀念，故勞動者，極受尊重，學理與事務，均趨於實用方面，小學校之圖畫、手工，皆授以生活上之應用，公民科實習，均在各衙署，中學校之家事科，課以做麵包、收拾床舖等事，大學校之學生，研究三月，實習三月，故杜威博士云：「學校就是生活，不是生活的預備」，蓋學校已完

全生活化也。

第五項 職業教育之發達

(五)職業教育之發達 美國不但學校與生活，調和無間，即職業教育，亦十分普及，小學中學高等學校之中，均有職業之課程，分科開放，任學生選擇聽講，美國之高等學校，HIGH SCHOOL，實係職業專門學校，中學校、女學校三位一體式之聯合職業之分科，為數極多，統計高等學校學生，約有六十五萬人，均在職業科肄業，且年年增加，高等學校之實業科，與我國專門高等無異，如印刷科、機械科、製圖科、木型科、鑄鐵科、圖案科、電氣科、製帽科、製衣科、家事科等，非常完備，在此等中等程度，遂有如斯之實業教育，實係美國之特色，為世界各國所罕見，再美國學生，凡遇決定自己終身職業之時，因有兩種，均屬稱意，頗難解決，可進一種預備職業教育科，PREVOCATIONAL EDUCATION，實習數月，再行決定入某種職業科。

第六項 職業之指導與幹旋

(六)職業之指導與幹旋 有數處高等學校，於學生入學時，給與表格紙一張，囑其填寫將來職業之希望，與其父母對於此時之意見，兩年以後，再考查其目的，有無變更，連同理由，一並填入

資格紙上，經由校長或教師之指導，決就某項職業。多數城市，設有職業介紹局，EMPLOYMENT BUREAU，由實業界經理與學校幹部，組織而成，調查人材的需要與供給，非常周密，並有多數大公司，大製造廠，因每年需用人員甚多，特委託學校，設置相當學科，一至畢業，即令往公司就職，故學校教育，與社會事業之連絡，非常敏捷，誠足可法。

第七項 個人之指導

(七) 個人之指導 美國尊重個性，已如上述，茲將指導個人之設備，摘錄於下。

(甲) 如高等學校，學生甚多，然每一學級，最大限不得逾四十人，尙有二十人爲一學級者。

(乙) 設備課程甚多，學生有精細選擇之自由。

(丙) 學級教授中，關於技能教科，適應學生之能力，分別教材之程度，故各人均得選習某種學科。

(丁) 教師注重學生案桌之巡視，給予相當之指導。

第八項 社會之公用

(八) 社會之公用 美國各種學校，不僅單作子弟教育之用，還爲社會公有之所，教職員與學生，均負有化導社會之天職，故將

教室、講堂、運動場、全體開放，作爲公共講演、運動、遊戲等場，如在貧民區域，更大爲開放，或作影戲館，或作文藝場，或作音樂堂，與我中國「侯門似海」之學校，大有天淵之別。

第九項 遊戲競技之獎勵

(九) 遊戲競技之獎勵 美國無常備兵，而能戰勝歐洲百萬之德國，則其國民體格之完善，已可概見，然美國體育，與其注重體操，不如嗜嗜遊戲，競技蓋欲義之體育，不過爲矯正偏僻生理之一方法，而鍛鍊體魄之體育，則具有三要素：(一) 愉快的(二) 自發的(三) 永綽的。西諺有云：「健全之精神宿於健全之身體」，以如斯之完善體格，且富有進取勇爲之心，美國前途，豈可限量耶。

第十一節 愛氏之教育改革意見

美國教育之特色，既如上述，宜若可以無憾，而以補偏救弊之說，針砭國人者，尤指不勝屈，如哈佛大學名譽總長愛德華氏，於一千九百十九年，草論文一篇，意謂美國教育之缺點，因此次戰爭，皆顯著於世，觀其立論，亦足以資考鏡，茲述其大意如下。

第一項 教育宜取監督方針

愛氏謂美國無學者，人數之多，出於吾人意料之外，依最近之調

查已達百分之七。七、此實國民利害一大問題，非獨戰爭時，大為妨礙，其在平日，愈不能不講救治之策。國家嗣後對於教育，宜取監督方針，不能聽各州自為施設，而美國國民，多自各國移徙，此次參加戰役之人，或不能純熟英語，此為未能同化之明證，宜有適宜補助方法，以免語言龐雜，為國家統一之障。

第二項 身體訓練之緊要

徵集海陸軍檢查身體之結果，不合格者甚多，其合格者，亦往往有筋力使用之缺陷，不能耐長期間軍務之勞，此實國家前途，最可憂慮之一事，平時盡瘁於生產事業者，亦以體力為要素，使全國兒童，能在學校之中，受身體上規律之訓練，則國民之生產能率，自有增進之效果，當國家緩急之秋，再加軍事操演，亦屬事半功倍，不勞而成，欲解決此種重大問題，莫若統籌全局，確定計畫，做瑞士聯邦會議，議決辦法，此種費用，概從國庫支給，行之十年，工場道路中，身體缺陷之人，均可決其減少矣。

第三項 學校衛生之急務

至於學校兒童衛生調查，最為急務，各種公共機關，置衛生監督員，對於飲酒營養，居住清潔，及流行病之注意，隨時指導，今日之兒童，他日即為人父母，個人之強弱，繫種族之盛衰，倘自加戕賊

則其禍害之中於社會者，將不可救藥，故學校教師，宜通曉物理化學，生物學，遇適當之時機，授以衛生之知識，此今後所最當努力者也。

第四項 梅毒蔓延之撲滅

梅毒蔓延，亦為戰爭中最可注目之一事，無論海陸軍，均有此種現象，雖有應急救濟之策，然不能不謀之於平日，舉凡學校，教會，青年會，病院，及他慈善協會，均宜共同一致，講求撲滅病毒之策，再使傳播貽害，如政府禁酒政策，及公立圖書館，選擇衛生適當書籍，使青年男女，得以任意瀏覽，均適於近代建設之一端。

第五項 生產率退減之救濟

婦人職業日繁，致結婚期遲，生產率減，幼兒死亡率增，此近目顯著之事實，亦中央及各州勞動局，公眾衛生之重要問題，須藉教育之方，以調節之。

第六項 技能感覺之練習

軍人以服從為天職，對於指揮命令，須深解其意，始能收指臂相助之効，若再進一層言之，當性命呼吸之際，命令有所不及，非人自為戰不為功，則技能之熟練，感覺之敏銳，思想之靈捷，實為制勝利器，且社會亦一大競爭場，臨機應變之才，自生活所必需，養

之於平日，庶足用之於一朝。故學校之中，關於兒童之技能、感覺、及思考、貴有種種練習之法。昔日學校僅注重文學、數學等之課程，恐尚不足應生活需求，宜加授科學應用之技能、音樂、圖畫、模型製作、及建築之初步，使兒童得就己身之耳目手各器官，為精密之練習。又因此次戰爭經驗，知農產物，有較前愈加豐富之必要，故地質之研究、食用植物之研究、地質改良之教授，此皆欲增加農產物教授上所不可或缺者。然非於學校中，添設一農業科，遂謂其事已足，必養成正確調查、正確批評之能力，然後可從事於實務。此種能力之缺乏，非特未受教育者為然，即曾受高等教育之人，語及科學訓練，恐亦不能無憾。不能畫、不能歌、不能奏樂器，雖謂對於外界無所感受，亦不為過。蓋教育之傾向，側重語學、文學、哲學、歷史，故生徒之思想，往往陷於空漠曖昧之地，其發表之語言文字，亦未能精確。此中小學校之課程，所以必須修改也。無論何種學科，最要者，為具體之教授。實地之觀察，以教師教之，不若使兒童自為之為愈。視以己目，觸以己手，整理一己之經驗，使秩然有序，然後正確發達之。如教授作文，則使兒童就日常之見聞，筆之於書，較之僅由教師示以作文之模範者，其收效倍捷。文學歷史，則利用傳記、統計、地圖、繪畫、圖表等類，圖畫則以天

然景物為觀察思考之助，且各種學科，均有彼此聯絡性質，如算術、代數、幾何，自始至終，不能各離。教此一科，常藉他二科，以明其理。政治經濟，與社會生活、歷史地理，與旅行，均屬於人文的學科，其關係之密切，尤異尋常。至物理化學、生物學、地質學，常就自然之成長頹廢，創造死滅之順序，互相推闡，此實教授之良法，不容忽視者也。

第十二節 巴氏之戰後教育論

美國哥倫比亞大學師範院教授巴奇烈氏，曾於去歲，擬「戰後美國教育」論文一篇，發諸「新共和國」雜誌上，內中痛論鄉村教育與師範教育，有改良擴張之必要。此外所論列者：(一)減少不學之成人。(二)用得力方法，使移民感受美國之文化。(三)提倡衛生教育，與體育訓練，並主張設立一中央教育部，與規定國家撥劃一萬萬零五百萬金元，充各省教育繼續年金。

第十三節 兩大議案之提出

美國參戰後，教育事業轉益活動，教師薪金，且復大增。一九一七年國會通過司密斯許和士議案，提出國庫巨款，補助職業教育。一九一八年，司密斯圖商議案，提出國庫金一萬萬元，擬設教育部，並補助全國公民教育、移民教育、教員薪金、鄉村教育、體育等

大將潘興身臨前敵，猶招教師千名，赴其軍中，教育兵士，蓋謂戰時爲兵，生還則爲公民，向來少機會受教育者，當藉此機會，而得教育也。

第十四節 司氏之議案內容

斯密斯圖南之議案業於前年提出於國會，共十九條，茲將其重要之處，摘錄於下。

第一條 美國政府經上下議院之協贊後，設立一教育部，大總統領得上議院之同意，任命教育總長，每年俸金定爲一萬二千元，本總長之職權，與他部總長相同，本條規定之新官制，包含在修正法規第一百五十八條之中。

第二條 本部置一次長，由大總統任命之，年俸五千元，次長奉總長之命，處理部務，其下置秘書長，會計長，其他之部員，得議院之協贊而任命之。

第三條 教育事務，移交本部管理後，總長得承繼各教育課及局之全權，且負完全責任。

第五條 本部之職務，係盡力於調查研究，及報告各事，其事項如左。

(甲) 無教育者

(乙) 移住民之教育

(丙) 公立學校教育及地方村落教育

(丁) 教育 (包含衛生、健康、慰安設備等)

(戊) 準備供給公立學校善良之教育

(己) 他部總長承認重要之事項

因欲遂行本條之事務起見，總長得委託他部及駐外使館員爲教育上之調查。

第六條 因欲實施本規程前定事務，部員奉給旅費等，每年得支給五十萬元。

第七條 因欲獎勵全國之教育起見，每年得支給一億元。

第八條 因欲減除各州無教育之人起見，得將第七條支給額四十分之三，用之於十歲及以上少年之教育費，其分配率，比例於各州無教育少年之數。

第九條 因欲使移民法爲美國國民起見，得將第七條支給額四十分之三，用之於十歲及此上移民之教育費，以英語普及及美國精神之教化爲主，其分配率，依照各州移民之少年數與美國全國之數比例，而分給之。

第十條 因欲改善教育實質起見，得將第七條支給額九分之

五、用之於下列事項

(二)補助小中學校教員薪金之一部，並得用之於教授法改善及村落學校與人口稀薄地方授業期間之延宕，此支給額二分之一，以各州六歲至二十歲少年之數及美國全國之數比例而分配之。

其他二分之一，以各州教員之數，及美國全國之數比例而分配之，其標準由教育部每年之統計而規定之，其領受本條支給之各州，宜履行左列之事項。

(甲)因謀全州內就學兒童之便宜起見，依照法定授業時間，每學年，最小限度，須以二十四星期，充為授業日數。

(乙)依照強制通學法，七歲至十四歲，每學年須出席二十四星期。

(丙)下令各私立學校，學校教授，以英語為基本語。

第十五節 初級中學設立之運動

美國向來學制，多為八、四、四制，即係小學八年，中學四年，共十二年，畢業後，再入大學，四年畢業，近來暢行六三三制，即係小學六年，初級中學三年，高級中學三年，共十二年。JUNIOR HIGH

SCHOOL, AND SENIOR HIGH SCHOOL, 畢業後，始進

大學，而初級中學校包括第七、八、九學年在內，茲將新舊兩種學校圖示如下。

八四四制 小學校 中學校

舊學校 幼稚園 一、二、三、四、五、六、七、八、九、十、十一、十二、

六三三制 小學校 初級中學校 高級中學校

新學校 幼稚園 一、二、三、四、五、六、七、八、九、十、十一、十二、

若從新制之辦法，最初七年間（幼稚園在內）之兒童，通學於最近之學校，其次三年，通學於一哩四分三以內之學校，最後三年，再通學於遠距離之學校，如愛伊華州，預定五年，偏立此種學校也。

第十六節 吳氏實業教育之改良意見

芝加哥大學教授佛蘭克·吳特著有『美國實業教育之實際』，內稱美國兒童十分之八從事於實業生活，僅十分之二進授高等教育，計第一章為工業教育振興之意義，第二章為手工與工業教育，第三章為對於工業之要求及其解剖，第四章從勞動組合方面之要求，第五章從教育家方面之要求，第六章從事於社會事業方面之要求，第七章教育方針之修正，其修正之根本辦法，（第一）於小學校第六學年之末，第八學年之末（畢業之

後)入職業準備科或特殊職業科(第二)中學第二學年之末第四學年之末(畢業之後)入隨意高等職業科,茲再圖解於下、

小學校 (第六學年之末↓職業準備科
第八學年之末↓特殊職業科)

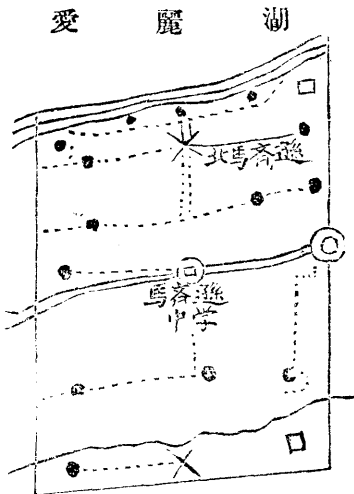
中學校 (第二學年之末↓
第四學年之末↓) 隨意高等職業科 (數種)

第十七節 聯合學校之經營

密特蘭大學教授富特,著有「美國之村落學校」(THE CANS. OLIDATE SCHOOL OF AMERICA)一書對於聯合學校之辦法,記載甚詳,蓋聯合學校設立之由來,係因自治區域範圍過大,各校四處散布,求學極不方便,且建築設備,又不完全,教員疲於奔命,學生進益無多,於是有聯合學校設立之運動,即於每自治區之中央,設一新式學校,所有自然研究,學校園,簡易農業,手工,家事經濟等,設備極其完備,遠處之兒童,如遇風雨之際,則用自動車送回家中,無途跋涉之勞,考聯合學校之設立,最初始於新英倫州,漸次及於西部諸州,一八六五年麻沙朱巴州,通過認可聯合學校設立之法律,而剛果自治村,於一八七十年至一八八十年間,將村內不完全之學校十二處,併為一聯合學

校,美國四十八州之中,設立此項學校者,已有三十二州。聯合學校,分為四種, (一)部分的聯合學校, (二)完全聯合學校, (三)隣接自治村組合立聯合學校, (四)純粹的農村聯合學校,試舉聯合學校進行程序之一例,並圖示於下,一八九二年,倭海河州之馬齊遜自治村,北臨愛麗湖,西境七哩,東境九哩,南境五哩,山村隅至中央七哩,遠處之兒童,通學異常困難,因之此村之聯合學校,設有三四之中心點、

第一圖

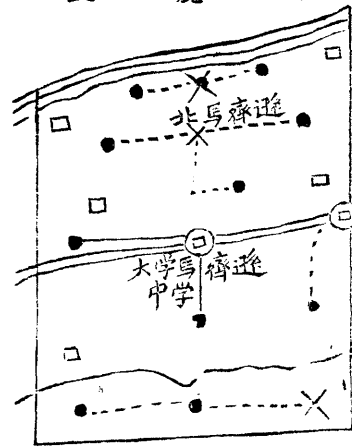


牛温賓中學

第一圖馬齊遜與牛温賓為特別學區及十八小學區在未行聯合學校以前之狀態
②中學部附設之特別學區(二個)
□中學區中之不完全學校(十八個)

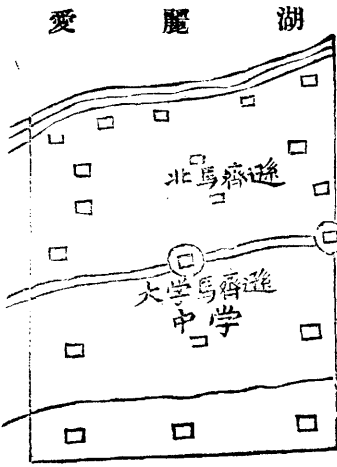
第二圖

大學牛温賓中學



第三圖

大學牛温賓中學



第二圖由一八九二

年至一九〇六年初

期聯合學校之狀況

此時已廢去十個小

學區

● 廢止之不完全學

校 (一個)

× 合同之學校 (三

個)

第三圖一九〇七年

之狀況計特別學區

二合同學校二未合

區之不完全學校二

廢止十四校

○ 特別學區 (二個)

● 廢止之不完全學

校 (十四個)

× 合同之學校 (二

個)

□ 小學區之不完全

學校 (二個)

八年度歐美考察教育團報告中有云、愛伊華省第莫思市外聯合區立約翰生學校、(JOHNSON CONSOLIDATED SCH-

OOI) 爲六區聯合而成、中小學各校、爲八四制、有小學兒童一

百六十人、二三年級四、五年級、六七八年級各爲複式班、中學生

四十五人、而 四年級亦爲複式班、必修科外、有家事農事農事

科、因獎勵兒童作業有種黍、養豬、園藝、罐頭各俱樂部、

就學兒童、爲自六區而來、六區面積二十一、方里、通學遠道者甚

多、故由學中備馬車、每日接送於大道之旁、車夫工資、短途每年

八十五圓、長途每年一百四十元、兒童午飯、每週三日、由校備售

於兒童、每件收費五分、餘二日則各自攜帶、

該校既由六區聯合而成、經費六區平均擔負、其稅則區董訂之、

由縣執行徵收、每百元之產最高稅九角、平均爲四角半、強迫兒

童就學、縣教育局及學校均負責任、教科目一依省定章程、每科

教授法、以能使兒童應用爲主、中學教員三人、學生數少、故無選

科、小學教員八人、複級教室有兩教員、甚感不便、將來擬改用學

科分擔法、凡聯合學校能及省定標準、無論有無中學、每年補助

七百五十元、此外省款給予五百元、爲設農事家事之用、祇限於

一次、

第十八節 新案之活動學校

美國農務部近有一種計劃擬將活動學校辦法推行於南部白人種人中與黑種人相同此活動學校之創意人爲著名之黑種教育家蒲加華盛頓氏時在十五年前曾經試辦華盛頓氏備一四輪車駕以馱駝兩頭携農具數種於午刻出至田野間教員一人或數人以農事智識傳授農人如耕種法製牛油法及其他與農務有關之種種事件此等農人則大半爲黑種人云農務部因此法於當年試辦頗有成效故思擴而充之行之於今日並欲與農界中人通力合作以期遠大每一農務中心點必須有一活動學校以供本地之需要此學校之車多在一處停留四五日召集農人聽講四日後則仍進行轉赴他處最近南部之巴拉巴麥州已有爲學校之組織者其間有黑種人田主擁良田甚多所有佃戶亦黑種人選得一屋以作學校屋有庭滿生野草一小果園亦荒蕪不治牆壁不加塗漆窗上亦無玻璃階石已失或前此實未嘗有有一養鷄之小房卑陋不堪屋以內亦甚惡劣不可言喻屋中主人極願就其家設此學校唯需要之品物無一備者田主嘉其意願担任此項品物蓋一般佃戶如得人授以知識則於彼亦殊有益也惟此學校之教科并不專注於農務凡屬人生有用之

世界教育改造之新潮

事皆在教授與實地試驗之列於是將此屋重行修理內外俱加髹漆煥然一新靠山麓處築以平台荒廢之果園中爰除雜草重建鷄屋添造衛生房房之四周則環以籬落布置既足遂開始授課如駕車具之磨洗與修理農產物之培養家庭之整理與其他日常必要之事無不具備所有教員一組共六人鄰近住民來往活動學校中輪流學習者約一二百人學習建造平台之一班與學習粉刷及量木截木之一班互相對易各得習其所未習者而有他種課程即專授婦人女子者如造蒼蠅紙培養花木布置鄉村教堂中之休息室裝置椅底晒乾花果裝罐製皂製麵包製澱粉保藏雞蛋破布製氈編席改良家改其教授男子及兒童之課程如下如鋤田修理破舊之駕馬具醫豬病三合土與磚之工作改良田舍整理果園馬鈴薯之收穫與保藏養鷄房與衛生房之建造編製籃筐此授課之數日間入晚必舉行同樂會如音樂或演說等以引起羣衆之興趣爲宗旨此等活動學校有益於國家者甚大

第十九節 紐約之實驗學校

紐約市林肯學校 LINCOLN SCHOOL 校長哥德偉博士 (COLDWELL) 稱「美國教育現雖普及然教材教法注重高

等職業，不合於平民主義者尙多，習慣相沿，革除未盡，本校所注力，則在作種種實驗，俾教材教法，悉成爲普及的，質言之即使成爲平民的，而非階級的，以公諸世，共和國中所最要者，須人人有普通知識，此知識貴同一，故本校之主張，在分科，不宜太早，初級中學，少設選科，此因共和國無論所執何業，知識見解，不可於懸絕，如某類執業之人，在小學即專從某職業預備，及至成人，普通知識，不能完備，動生缺陷，終非良好之教育，至於甘雷學校之分類法，使兒童終日至紛擾之境，亦不甚佳，予非不知注重個性，欲注重個性，須於教授法上行之，美國在末行選科制以前，同一之學科教授法，祇知注重記憶，自選科制行後，漸知注重直接觀察，此種直接觀察之教法極合，如吾人共讀一書，不上四五行，各人感想，已自不同，由此發抒其見解，當闡明許多新理，在教授法上，不可忽視此點也，本校爲此嘗備有摩託車，俾教員得率兒童，到處觀察，以收所教授之實效。

故擬綜合現代各種人智，而別令成一種人類之新智，並另以使兒童經驗，以得智識之方法爲教授法，此爲本校之素志。本校曾製自然科學發達程序表一張，其關於社會科學（各語言歷史地理各人文教科）亦擬同製一表，著分送於各教員，俾眼光放大綜合新智爲益當屬不少，本校所用於中學之教科書，自撰者如普通數學爲綜合的教材，及普通理科等，悉由實驗結果而後成書，非僅實驗於本校，草案既成，又實驗之於市內各校，都稱允洽，始行出版。

該校教育統計學家路格 (R. D. G.) 博士稱心理實驗方法，即天生智慧與學科成績之量法有二種：(一) 團體的 (二) 個人的，量個人的標準，以生理年齡除心理年齡得之以一〇〇爲單位，上所除得之數，乘以一〇〇時較一〇〇小者爲低，但現所用之各種尺度，僅能用於十四五歲以內之兒童，較長者不能也，道德觀念之發達，亦因年齡而異，但無一定之標準，故尙無善法以量之。

第二十一節 通年學校之批評

美國勞斯恩格爾學校，登載一篇文字，揄揚通年學校之佳處，可以俾益學生及教師，可以節省五分之一之經費，又可便利行旅之

人茲譯錄如下

- (一) 通年學校可分爲四學期，每學期爲十二星期，在每兩學期中間，有一星期之休息，凡想繼續研究功課之教員及學生，一年至少有四星期之休息，比商人多兩倍，比書記員多四倍。
 - (二) 通年學校，與現在學校建築相比，倘使收容相等之學生，建築費可減少五分之一，若就用現有之建築，學生數可增加五分之一。
 - (三) 通年學校，對於身體健全，才能優秀之學生，可以短縮四年畢業之年限而爲三年。
 - (四) 通年學校，可使教員常有休息時期，而董事部及教員，不必多添費用，因爲教員每年教授四學期，兩年之後便可休息半年，仍得收受原薪，作旅行之研究，或他種事業之用。
 - (五) 定合法的學年爲三期，以第四學期爲教員及學生出入時期，計有佳處三種：(一) 學生得選擇最便利之時來求學。(二) 旅行家得於短時期來聽講。(三) 教育部祇出少數經費，能增加教員薪水十分之一，對於教四學期之教員，更當多增。
- 道德論非常精密，學校規程細目，有教職的修養，有教職的主義，教職與政治，對於生徒之義務，私人的生活，公的生活，教師的義務。

世界教育改造之新潮

務等。

此外學科，亦有改正，如數學一科，以前第一年代數一小時，幾何二小時，第二年代數幾何各一小時，算術各一小時，現在改爲一學年算術代數幾何各一小時，此係近時美國之研究，以爲不分數學各科，相輔而行，最爲有益，法國亦有同樣之改正，第三學年本有測量、天文、算術，現在新令改爲三角、測量、天文，幾何時間仍與以前相同，每科爲二小時，惟於第二學年，算術較前減少一小時，故新制爲二十八九小時，舊制爲三十二小時，此其異也。

第二十一節 夏期之遊戲學校

加利福尼亞大學，於夏期設一遊戲學校，以便師範生實地練習，兼以聯絡社會也，其辦法彙集各小學校幼稚園學生，以五六歲至十四歲爲止，就廣場分組教授，一切設備，純取自然，或利用廢物，秋千則臨時植木爲之，韻板利用工場作工之棧，斜倚木板，於既涸之溪岸爲溜板，懸索於空，支竹爲架而著索之兩端於地，高下懸環六，自最下遞至最高，盪漾爲戲，鍊桿平行桿皆類此，置大小沙盤，令諸童隨意撮弄，或累爲山，或畫爲河，剪紙爲人馬，房屋模型布其上，以演地理歷史，就樹陰爲木工，取工場所棄不等形之木塊，就其形態，隨意製成物品，一保姆授寫生畫，倚樹陰。

手花一枝，羣兒環坐，寫以呈於師，帖之樹，令自評其肯否，又有唱歌者，有談話者，舉動極為活潑云。

美國亞克琅市 (Akron) 人口約二十萬，製造橡皮之業，甚為發達，其市立大學工藝部，學生中十分之一，皆一面營勞動生活，一面修業者也，其一部分，雖亦從事於商業等，而大多數皆工作於橡皮品工場者，自去秋以來，其市之工場主，互相集合，謀此等勞動自活的學生之便，分工作者為三組，甲組從午前七時至午後三時，乙組自午後三時至午後十一時，丙組自午後十一時至翼日午前十一時，如是一日間，三組交替而工作焉，大學之課程，始於八時，至午後三時，於乙組最為合宜，故稱此組為乙組，丙組亦有通學於大學者，唯夜間工作，至於黎明一時之人，而於八時開始授業，殊不能堪也。

第二十二 模範單室學校

美國除第十七節內所述之聯合學校外，尚有一種模範單室學校 (STANDARD ONE-ROOM SCHOOLS) 之創設，學生在十人以上，教員得過第一級之證書，即可為模範單室學校，論其佳處有三：(甲) 容易求得良教員，(乙) 鄉村學校設備，可較以前更加完備，(丙) 可使學生，不致曠課，計衣阿華州，已有模

範單室學校七百餘所，其餘之一萬一千單室學校，不久均可變成模範云。

第四章 法蘭西國

第一節 法國立國之精神

法蘭西之立國，素以自由平等博愛為理想，歐戰既起，德國學者，草宣戰理由書，公布世界，逆署者九十三人，察其實際，直為軍國主義，專制主義，作種種之辯護，此與法人立國理想，兩不相容，故其奮勵覺悟之情，最為真摯，而教育改革之輿論，亦洋溢於國中，戰時學校中，教員學生，均同心協力，宣傳人類之文化，擁護自國之權利，有凌厲無前之勇氣，犧牲一己之決心，其小學教員，至為法蘭西之一主力軍隊，誠足欽敬已。

第二節 法國之民主主義

佛蘭西民主主義，淵源最古，其民族為拉丁人種之血統，傳古代羅馬之教化，舉凡學問藝術道德，皆懸一至高之鵠，竭各個人之能力，求達真美善之理想，此與亞美利加通俗的實利的民主主義，大異其趣，蓋法美兩國之文化，法以向上為貴，美以普及為功，此其異也。

第三節 高等教育革新之兩端

法蘭西人民，天資優隸，情感豐富，研究自然及精神學科，偉人輩出，然有識之士，常恐戰時科學應用，視德意志為遜，提倡振興，不遺餘力，其研究之精神，基於國民之自覺，深以模倣敵人為戒，影響於高等教育之革新者，厥有兩端：（一）規則束縛，不可太嚴，（二）學科之負擔，不可過重，是也。

第四節 義務補習兩案之交議

且革新教育，非限於高等已也。法蘭西本為民主國體，經此次大戰，愈知協同責任之必要，而普通教育之改造，尤屬不容再緩，其振興方法，亦與英國略同，注重延長義務實施補習兩端，將從前義務年限，自六歲至十三歲者，延至十四歲止，十四歲以上復添授實業補習教育，一年內須有三百小時之課程，此案已於一千九百十七年，春由教育部提出議，翌年復將強迫實業補習教育諮詢案，交全國教育會議，雖未能驟見實施，然為期不遠，可以預卜。

第五節 實科主義之提倡

法蘭西人士，近頗提倡實科主義，以教育要旨，在適應人生，崇尚實際，非特實業補習，宜強制實行，凡學校教育，均為一切職業指導之基礎，地方學校，尤應極力注重農業，因經此次戰爭，東北部

世界教育改造之新潮

十一縣八十六郡，慘遭兵燹，喪失人口二百五十萬，占全國人口十五分之一，經濟上損失太鉅，一時驟難恢復，而戰後經營，更不能不以獎勵產業為唯一之方針，一千九百十九年一月六日，教育部頒布訓令，使全國學校生徒，力助農業勞動，以增進作物之收穫，並將各校農藝之組織，詳密調查，俾資研討，農務部內，復開一委員會，據其報告所載，巴黎附近生徒七百，蒲幼梯島少年義勇團三百人，均耕六萬米突之土地，各校女學生，及病院看護歸，亦嚴分隊伍，廣事耕種。

第六節 近代語之勢力

近代法蘭西文化，先於歐洲各國，故人文教育，古典教育，素占勢力，近日實利主義，既有代興之勢，學校課程中，如國語、近世外國語、及關於理科實業之學科，異常注重，教育家之議論，均謂其造成抽象的人物，不若造成具體的專門人物，收效更宏也。

第七節 學校統一之瞻騰

法蘭西之中學校，分國立與地方公立之兩種，修業年限，前後共為十一年，前四年之課程，在中學校之預備科、初等科、或其他之小學校，後之七年，則為本科，因語學之關係，分為二部，第一部四年，第二部三年，戰後知小學教育，急宜改良，學校統一之問題，喧

騰於社會，其情形與德意志相同，無論何種階級，其子弟皆須受同一之教育，中學校附設之初等科，漸成贅疣，在所必廢矣。

第八節 振興體育之深意

振興體育，亦為戰後之一大問題，法與德接壤，並為陸軍強國，此次媾和條件，限制德國軍備，然法國未易高枕，徵兵制度，各國多倡議廢止，法獨與日本協同毅然反對，雖其用心不同，亦處勢異耳，振興體育一方面，尙有軍事之意味，含於其中，固屬不可掩之事實，要其直接之目的，則在改良國民體格，養成十分活動之人物。

第九節 女子地位之增高

歐洲戰役既起，舉國壯丁，多從事於疆場，男子所為之事，不得以女子代其乏，戰後人口驟減，各國統計，均有女多於男之傾向，於是女子教育，女子職業，視戰前尤為發達，法蘭西小學教師，均以男女異其待遇，現有享同權利之要求，女子中學校畢業生之特權，無論升學於高級之學校，或執業於社會，均與畢業於國立或公立中學之男生相等。

第十節 青年教育之法案

法國教育總長盧熱氏，於一千九百十七年四月提出青年教育

法案，規定受畢教育後，再受義務補習分為兩期，第一期自十三歲起，男子至十七歲，女子至十六歲為止，至少須學三年，經過試驗，得免除第一期續習義務，第二期男子自十七歲至二十歲，女子自十六歲至十八歲為止，修習兩年，經過試驗，得免除就學義務。

第十一節 職業教育之倡導

法國職業教育，以前不甚注意，後乃竭力提倡，二年前提出推廣之法律案，於教育部內設工業教育局，本年提出三千六百萬佛郎之預算案，為推廣建設之費，以前在各級職業學校學生約二萬五千人，將按年添加至一百萬人，據法國教育家，現充國會議員之畢松氏言，法之職業教育，已後於他國十五年，今已一致力謀推廣云。

第十二節 初等師範之改造

法國初等師範學校規則，於一九二〇年八月十八日改正，大部分茲將其要點摘錄如下。

(一)第五十八條，以前係以寄宿生為本體，今則許有通學生，法國對於寄宿舍內之訓練方法，亦頗喧擾，現在有此改正，當為此事，通學生既與寄宿生，同樣給與學費，則兩者皆處於對等地位。

(二)第五十九條、修業年限、仍爲三年、然有例外、可以短縮爲兩年、此或爲補充教員不足之方法、

(三)師範學校入學之資格、第一項須爲法國人、以前并無此規定、諒係戰後國民精神所發現、以前入學年齡爲十六歲、現改爲十五歲、但短縮修業期限、爲兩個年時、必須十六歲方得入學、且將必須有「初等文憑」爲入學資格之一、亦經刪去、

(四)組織的改正即係「高等文憑」考驗之廢止、從前均在兩年修業之後、現改爲三年之後、以前第一第二學年、習一般學科、修畢受高等文憑之考驗、第三學年、方習教職的學科、現在既廢「高等文憑」之考驗、改在三年之後、所以各項學科、均依三學年而分配也、

(五)學科課程之改、正即增授教職的學科、如以前學科第一年心理學(兩小時)第二年倫理學(二小時)第三年教育學而教育學中分教育心理學、教育倫理學、教育學實際的教育學(學校論管理論)法制經濟大意、現在所改正者、一年爲教育心理學、一般教育學二年爲道德及教育社會學(一小時)特殊教育學(各科教授法育兒法)(一小時)三年爲科學及道德一般原理(一小時)教職道德及學校管理(一小時)再

舊制每週授業時間爲三十二小時、新式爲二十八九小時、

第十三節 教育改革之真相

法國自戰事發生而後、教育界中之領袖、及議員等、提出義務教育延長法案、而高等小學、及師範學校之農業科振興論、職業教育論、及傳統的之一般陶冶論等、風發雲湧、層見疊出、試觀彼國大前年(一九一八年)五月以降之「初等教育雜誌」與「教育評論」、而其最近唱導教育改革之真相、即可了然矣、

第一項 義務教育之延長

(一)義務教育之延長、教育之改良進步、爲國家一重大事件、又無待言、而今法國已提出義務教育延長之法案、又於一面有一般陶冶論及人文主義拉丁文明中心論之唱導、實吾人所當考察者也、

法國之義務教育、於一八八二年、由第三共和政府而確定者也、以六歲至十三歲、爲義務期限、於十二歲、得初等教育修畢證書者、(受試驗)免除義務、今之新法案、則延長十四歲初等教育修畢證書、非至十三歲不能得之、又自十四歲至十八歲、尙須受補習教育一年(三百時間)分爲兩期、第一期之課目體操百時、法語歷史地理五十時、實業或家事一百五十一時、第二期之課目、

法語歷史地理公民科一般法及經濟一百時，體操射擊軍事教練或家事裁縫一百時。

第二項 職業與徒弟教育

(二)職業教育徒弟教育 補習教育，以職業教育、實業教育為主，此當然之理也。維維尼氏（教育總長）雖以職業教育、實業教育與一般教育及體育並及，然以戰爭中所受之刺戟，而特倡道、體育與職業教育實業教育者，任於何國，無不見之，而於被創最甚之法國，為尤甚，此亦勢所必然者也。

法國教育，夙特拉丁主義主張，一般陶冶，形式陶冶，偏重感官之教育，與智力之開發，而非實業的職業的者也。然法國之人，頗多務農，而又熱心於巧藝，故一八八二年以來，即以實業科為必修科，於農業地方，課以農業，於都市之中，課以手工及工業，於大都會有實習場，學習木工、金工、裁縫、烹飪等，然則今以戰爭之結果，而極力唱導實業及手工教育者，非其當然之趨勢乎。

第三項 體育

(三)體育 自大戰以來，各國於體育一項，無不特加注意，而於法國尤唱道體操教授之新方法，所謂新方法者，即約安維爾之方法也，其內容雖不詳，然想當為非常系統的者，特約安維爾之

學校，於戰爭以前，即已行此新方法，而自軍興以後，尤為世人所注意，遂以農務部總長及教育部總長之名義，而編輯所謂「體育實用規範」者，由約泰維爾之學堂而出版，以冀由是而革新體育焉。

第四項 男女共學

(四)男女共學 法國夙於男女共學之制，不加採用，惟鄉村中，有所謂混合學校（即有男女共學之級者）而已，今則頗有設立混合校之主張，以為如是可利用兒童之競爭心，於學習之效果上及訓練上，大有裨益。

第五項 史地教授及世界語

(五)史地教授及世界語 注重史地教授，及世界語，亦為戰爭之影響，然於開戰之當時，惟以置重地理、歷史、培養愛國心，及發揮敵愾心為旨，而近以養成「有人道的教育之世界的國民」之目的，（為國際的國民同盟之準備），此世界語遂為最近之問題，而囂然於論壇之上矣。

第六項 理化學

(六)理化學 理化學應用方面之知識，尤為必要，故自戰爭以後，特殊大學（應用方面）之施設，及大學設備之革新等唱導

甚力。然於現今初等教育之問題，則高等小學校及師範學校之農業科振興論、徒弟教育論、補習教育論、體育革新論及世界語等實爲其中心，而過重現實的教育之弊害，又起傳統的教育之自覺，他方面「新教育」之呼聲，亦日以增高焉。

第十四節 補習教育之問題

法國補習教育問題，曾由教育總長維維亞尼氏提案於議會，因事延期，迄未實行。法國教育界對於此事，議論甚多。考維氏之法案，規定十四歲至十六歲須受普通教科及實業教科之補習教育義務，每年三百小時以上，十六歲至十八歲每年二百小時以上。現任教育總長賴法爾氏，又於上年五月十七日，向秋季全國教育會議，提出高等科及補習科之施設若何，學科課程若何，強制方法若何，要之法國而外他，如德意志之八聯邦，瑞士之二十四省，以及奧匈國，奧斯堪迭那維亞諸國義務教育，皆至十四歲（法國爲十三歲十二歲，受小學卒業試驗後，免除義務）其後之補習教育，亦爲義務，並支出多大之補習教育費。英國近已着手於此，英之補習教育案，已於一千九百十九年六月六日成爲法令。法國乃僅以十三歲十二歲畢業義務教育，寧非可怪。

第十五節 小學教員資格之限制

世界教育改造之新潮

前年春下議院通過增俸令，附加條件自一九二三年以後，凡爲小學教員者，須有高等免許令，並須在師範學校有一個年之教育實習，因是生教員缺乏之虞，非再增加六千人，不能敷用。國中主張改革師範學校制度者，方案迭出，此亦戰後之一新潮流也。

第五章 德意志國

第一節 教育總長之新綱領

一千九百十八年冬，德國革命，普魯士組織社會黨之新內閣，其教育制度之政變，喧傳一時。教育總長海尼希氏（HANSHI）負教育上之重大責任，關於國家與教會之關係，及其他文化上之一切問題，悉心規畫，而對於國政與教會之關係，尤大加改革，無稍顧忌。茲將其所發表之教育綱領三十二項，臚陳於後。

第一項 關於一般教育之事項

(甲) 關於一般者

- 一、教育以與教會及國家之分離爲原則。
- 二、學校試驗科目，除去宗教，施以無關宗教派之道德教授。
- 三、廢止由僧侶行使之學校監督。
- 四、男女之混合教育，其已在某種學校施行者，當益加獎勵之。
- 五、教師及生徒，均畀以自治之力。

六、除去教授上取有之排外主義、歷史教授上、尤當除去之、

七、普魯士當設法對於全國、召集學校會議、

八、實施單一學校、一切階級分類之學校、均廢止之、

九、剝奪校長職權之有專制性質者、確立其職權、於團體基礎之上、

十、學校當局者、當向教師之組合及會議、促其依新時代之精神、解決政策上之教育的教養的問題、

十一、置正副教育長官二人、及承宣員二人、為教育之統督者、由社會黨之代表充之、

十二、教師應製成各簿、以聯絡全國新運動之領袖、並強固教育之團結力、

十三、改正中學校之畢業試驗、減少試驗之次數、

十四、普魯士教育部、設收宮城、以充師範學校寄宿舍、美術研究所、博物館、國立高等學校等、凡為國民教育目的者之用、

十五、體育上除去軍事的性質、

第二項 關於教師之事項

(乙) 關於教師者

一、各種教師、均不准行宗教的教育、

二、軍務部對於教師、不使負直接之軍事的義務、

三、使教師行其所見、減少學級人數、并補充空席、設置特別課目、迅速聘入由戰場歸還之教師、

四、教師之在軍隊中處刑罰者、悉赦免之、

五、因政治及宗教上處刑罰之教師、皆釋放之、

六、使教師為政府之代理者、及學校監理之代表、任命社會黨之教師孟頌爾、為教育正長官、

七、任命准教員為地方視學官、不須何等之試驗、

第三項 關於大學之事項

(丙) 關於大學者

一、大學中新設社會主義之講席、以救從前學者於學問上、拋棄社會主義之弊、

二、擴張國立高等學校之制度、使與向有之諸學校、結有機的關係、

三、重建高等工業學校、使與大學、結密接之關係、

四、增高大學助教、在社會上法律上經濟上之地位、

五、極度擴張大學精神上主義主張之自由、

六、設置關於社會學之講席、及研究室、

第四項 關於通俗教育之事項

(丁)關於通俗教育者

- 一、將劇場歸教育部管轄，廢止劇場檢閱官。
 - 二、從戰場歸還之失業美術家及著作家，與以職業，對於必要之處，與以補助。
 - 三、改良各派美術家團體之組織，並改正對於美術家團體選任之制度。
 - 四、改帝室劇場為國民劇場，改宮廷合奏所為國民合奏所。
- 觀此布告，在德國教育史上，足以大書特書者，厥有二端：(一)宗教教育之分離，(二)統一學校之設立也。

第一節 宗教教育之分離

歐洲古代宗教與教育，未嘗分離。德國教育，亦素以宗教為中心。一千九百零六年，普魯士改正法令，謂國民學校編制之原則，須與宗教相應。新教之兒童，以新教教師教之，舊教之兒童，以舊教教師教之。其宗教勢力之偉大，可以想見。此次海尼希氏改革之精神，在使教育與宗教，分別獨立。此實歐洲近代最顯著之思潮。英國有所謂倫理運動，主張以倫理代宗教，且於一千八百七十年頒布小學校令，凡新立學校，關於一宗派特有之教義，不得教

世界教育改造之新潮

授。德國於一千八百十二年廢宗教教授，以道德及國民科代之。其國民教育綱領，亦有宗教中立之一條。德國宗教勢力雖大，然不能不隨世界大勢為轉移。故海氏復草一書發表，已見以避反對者之口實，意謂地方牧師，自設學校，固不妨教授宗教，然宗教在今日，實成強弩之末，其勢漸趨於微弱，並非全廢不用也。

第二節 學校教育之平等

各國小學制度，不外兩種：(一)舉國人民，無貧賤富貴之別，必受同一之國民教育，如美日等國是也。(二)隨學生之志願，將小學教育，略為區別，如德國是也。德國小學通稱國民學校，修業期限八年，以滿六歲至十四歲為義務就學年齡，然文實各分科中學，多設豫備校，凡滿六歲以上之兒童，未達九歲者，皆得入之。其修業年限為三年，故德國中學，不必與小學聯絡，以別有預備校故也。中流以下之子弟，多入小學，中流以上之子弟，多入預備校，女生滿六歲，多入高等女學校第一年級。(詳見德國學校系統圖解)一千九百十六年三月(民國五年)普魯士下議院，對於此種制度，競提修改，社會民主黨之主張，凡有三大綱：(一)學制統一，(二)宗教授業廢止，(三)學費免除。其他各黨派之提案，對於學校統一，大致均表贊同。大都市中，漸有實施之勢。

此實德國學制一大改革也。德國新憲法中所規定之教育事項，國民一體，無貴族平民之別，一律入基礎學校四年，即國民學校八年中之前四年也。受此四年教育後，其天才生及有力者，入中學外，再受國民教育四年。此八年後，又須強迫補習四年，亦規定於憲法之內。

第四節 新憲法中之教育規定

德國新憲法中關於教育之新規定，摘錄於下。

藝術科學教育，皆為自由，國家應保護之。（一百四十二條）

子弟教育之事，由公立之機關行之。教育機關之準備，由國家各州及自治團體協同行之。

教員養成之事，全國為統一的規定。公立學校教員，有為官吏之權利及義務。（一百四十三條）

教育機關置於各聯邦監督之下，使地方自治體參與此事。學校之監督，使有資格之官吏任之。（一百四十四條）

國民皆有受教育之義務。義務教育，以畢業於國民學校（年限至少亦須八年）及補習教育（至十八歲）為終了，而國民學校及補習教育，皆不取學費及學校用品費。（一百四十五條）

公立學校，當為有機的組織，又當於初等學校之上，建設中等

及高等之學校，而此等學校，皆須應於各種之職業而組織者。生徒之入學，當依生徒自身之資性而定，決不可依於父母之經濟的及社會的地位，或宗教上之信條而取決者也。

二、在各自治體之內，若得有教育上資格者之提議，可設立國民學校。（但須在不抵觸前條之範圍）凡有教育上資格者之意見，務當尊重之。至其詳細之規則，則從憲法之根本條款，依據各聯邦之法規而制定焉。

三、貧民子弟，入中等及高等學校者，由國家聯邦及地方自治體發給學費，而於其父母，則與以教育的補助（一百四十六條）為公立學校代用之私立學校，須得聯邦國家之認可，又當立於其法規之下也。此私立學校，如於教育目的上，教育能力上，經營組織上，皆不遜於公立學校，且其收容生徒，不以某種階級之子弟為限，則當然可得其認可。若於財政上及法規上，無充分之基礎，必無認可之望。

私立國民學校，於其地方，無公立學校時，及確認為有教育的利益時，方得認可其設立。

私立豫備學校（為上流子弟豫備入高等學校之教育機關）皆廢止之。

非爲公立學校代用之私立學校，依然置於現行法規於下（一百四十七條）一切學校，皆須努力於道德的修養，公民的情操，個人的職業的技能之訓練，且如斯之努力，尤當本於德國之國民性及國際協和之精神而行之。

公立學校之教育，務當注意，不可損害異己者之感情。

公民科與勞動科（職業科）當定爲學校科目。

各生徒義務教育終了時，授與憲法書一冊。

包含國民的高等學校之國民教育制度，國家聯邦及自治體皆獎勵之。（一百四十八條）

宗教一科，除與宗教信條無關係之學校外，皆當以之爲正規之教科，其教授法，應依學校規則之規定，並須受國家之監督，且當與該地方宗教社會之宗教上原則相一致。

宗教教授之擔任，及教會之行動計畫，則依教師之意志，表示而決定之（註曰：以尊重教師之意志故，有不願任宗教教授者聽之）又兒童之學習宗教的科目，及參與教會之儀式等，則依監督人之意志表示而決之（註曰：以尊重生徒父兄之意志故，不信仰宗教教授及教會之事業者，概免其子弟參加之義務）

高等學校內之神學部，依然存置。（一百四十九條）

可爲紀念之藝術品、歷史的紀念物、自然物及名勝景物，國家皆任保護之責。

德國之藝術的財產，防其流出於外國，爲國家之義務。（一百五十一條）

右之憲法，已爲議會所承認，唯於何時而實行，或今既已實行，尙未詳也。

第五節 學校教育改良之意見

德國薩克遜教育總長塞弗德博士，近在下議院演說，所以表示其關於學校改良之意見者也，吾人依此演說，即可窺知德國戰後教育之趨向，今特摘錄其重要之點於下。

第一項 社會的平等化

塞弗德氏於論學校改良諸要點之先，陳述四種之意見。第一，爲社會的平等化之主張，謂將來公立學校之制度，必當先建立於此思想之下云。蓋對於其通的基礎，學校之要求，非單爲方法上之要求，乃社會的平等思想之表現也。其他如各人當入學於適合其資性的學校之要求，職業學校專門學校，及補習學校，當增高其價值之要求，高等學校尋常科，當遍設全國之方案，（此案欲使村落小民，皆得通學於高等學校之權利）皆由

以上之思想而發生者也。

第二項 民治思想之重要

第二、爲民治之思想，在學校中，當以發達此思想爲最要，蓋德謨克拉西者，即國民之自治也，而自治之思想，在新學校之理想中，實爲最有價值之成分，教師且勿論，即生徒亦當使於某範圍內，有參與之權，然德謨克拉西者，於所謂羣衆之支配之外，更有効力於羣衆之意義，故公民教育，其必要也，公民教育，非以教授法律及經濟爲止，而又包含政治的訓練於其中，但政黨的運動，學校內宜嚴加排斥，依塞弗德之見解，苟達一定年齡之青年男女，於學校以外，受政黨的訓練，投身於政黨派，因屬無妨，然在學校之中，則當以「超越一切黨派」之原則，而支配一切者也，故一切教材，及學校內所行一切事項，皆當置其基礎於所謂「國家」之思想中，惟國家之思想，第一須先根據於鄉土感情，故國民的思想，當基於鄉土感情，而漸次擴充及於國家的感情，而如斯之鄉土的思想，國家的思想，要非培養於學校不爲功也。

第三項 人格之考想

第三、人格之考想，各個人之價值，端在人格，教育當以個人爲第一價值而注意之，此之價值，乃由自然賦於個人之素質中者，

故教育之界限範圍及方向，當依個人之素質如何而定，非可視於一切之外面的際遇（即財產地位，及父母之信仰等）也，到達於此素質與職業相一致之境地，吾人方可謂到達於教育之一理想，此事雖難，而要不可以不努力也，何則，個人唯於其職業之中，始得完全其人格故耳。

第四項 勤勞觀念之尊重

第四、爲尊重勤勞之觀念，世人見使兒童從事於手指之活動，學習圖畫及手工等，輒謂其學校爲勤勞學校，此蓋狹義的勤勞之意味者也，夫勤勞者，實即創造，所謂「創造的學習」，必不可不取爲各學校之原理，即兒童必不可不學習創造的活動，而欲使兒童保有此觀念，竊思自小學校以至高等學校，皆當增設勤勞科焉。

第五項 高等學校制度之事項

塞弗德氏陳述一般的之意見後，更就高等學校制度之各問題而論之如下。

（一）高等學校之數，當適應於地方之必要，學生若有羣集於高等學校之勢，則可用下列二法而補救之，即（一）使中等學校（專門學校及補習學校尤要）之價值，較從來增高，（二）使

高等學校生徒，可於適當時期，轉入前述之職業學校是也。

(二) 教員養成所，宜改為施行一般陶冶之高等學校，此為德國憲法所要求之事，惟當注意者，即於其他之高等學校，亦得行造就教師之豫備教育。

(三) 高等學校，使修畢基礎學校之第四學年者，入學其中，然極優秀之小學兒童，年齡及一二歲，亦應許其入學。

(四) 高等學校，與四年之初等科，三年（實科學校）及五年之高等科有別，初等科可統一於二個之基本的形式，高等科，則以增設文科學校之故，擴張為四個形式焉。

(五) 各學校之教材，當以正確而適宜於精神的訓練者為限，同時並宜助個人的傾向之發達，又於一般學校，適合於個人性質之作業，亦不可不酌量加入。

(六) 任於何等學校，不可同時以兩種以上之外國語為必修科，而於文科學校，當課中央高等德意志文法及歷史的德意志語法，以代第二種之外國語焉。

(七) 實科學校，其修業年限，可再延長一年，其初等科，與他高等學校之初等科同一，在高等科，從來之科學的性質，一如其舊，而不加改革，當教以政治的及經濟的學科，實科學校學生，可入學

世界教育改造之新潮

於高等之職業學校，更由職業而升入大學校焉。

第六項 教員養成之辦法

塞弗德氏關於教員養成之意見，大概如左。

欲使將來任小學教員者，於施行一般陶冶之高等學校，而受教育，故擬改現在之教員養成所，及其豫備校為高等學校，豫備校所教授者，作為四個年高等學校之初等科，以高等學校之高等科，作教員養成之前五年學科（教員養成之期間為七年）而於文科學校行之，如是而一般貧苦之兒童，皆得不出學費而受高等之教育，此蓋塞弗德之重要目的也，循此制度兒童必至十九歲，始得決定為小學教員與否，其為教員所必要之職業的陶冶，則於大學校行之，以是而與大學及工科大学有商議之必要，若大學等拒絕其議，則惟有設置獨立之教育大學而已。

統一學校 (EINHOITSSCHULE) 乃現今德國教育界之一標語，而其設想，則由廓美紐士 COMENIUS (一五九〇年至一六七〇年) 而出，故決非今日新發生之問題，唯因戰爭而其主張益盛，其理想愈趨於實現耳，雖言統一學校，其中議論紛如，而未能統一，實則所謂統一之概念，今尚未充分闡明也，此主張之促進，因於教育學心理學上之理由者少，依於政治的社會的

理由者爲多，拉因教授亦主張統一學校極爲有力之一人，嘗言「依心理學及教育學上之理由，則統一學校，寧當排斥之，然所以主張之者，全由社會的理由耳。」

統一學校云者，決非劃一學校之意，假令其結果有趨於劃一之虞，而其主義，固非要求劃一也。雖言「國民一學校」(EIN VOLKSCHE SCHULE)亦非謂德國不容有他種學校也，所謂統一者，乃用於內面的之意味，然本屬學校系統上之事故，亦爲形式上之問題，惟於內的形式，加以統一耳，故其主義，對餘種種之學校，依然認其存在，對於其特徵之益，益發揮而亦無異議焉。統一學校論，雖紛然而無所統一，今約略類分之則如左。

統一學校之二理想案

此二理想案，修曼氏 SCIMMANN 稱其一爲急進案，二爲半急進案，三爲實行案。一爲社會民主黨之主張，二爲德國教員協會之主張，三爲普遍之小學校 (ALLGEMEINE VOLKSSCHULE) 者，故極爲社會民主黨案，教員協會案，普遍的小學校案亦無不可。

(甲) 社會民主黨案 此案之三大要素，爲學校系統之統一，學校與宗教之絕緣，及學費之豁免，而舊有各種類之學校，苟無害

者，皆允其並存，與新設學校合爲唯一之有機的全體。於初等教育學校之上，保持整然之秩序，與有機的關聯，而悉統於高等之學校，凡同種類之學校，不得漫自立異，爲左右之對峙。盡人有入學於各種程度學校之權利，限制此權利者，唯本人之業績能力離，宗教一事，當一任諸教會，又欲使統一學校之名實相符，則以豁免學費爲最重，蓋雖人人有入學之權利，然無學費者，其勢不得又學，則高等學校，貧民子弟，終無由問津，是名爲統一學校，實則有階級之學校 (STANDSCHEINE) 耳，故對於貧民之住子弟，豁免學費，並給以衣食之資，最爲必要，然學費之豁免，及衣食費之補給，宜取「慈善的施與」之形式，俾受者不懷羞恥之感，此費取給於市鄉之公款，及個人之捐助，必不能充分，故由聯邦或帝國負擔之爲宜，此上乃民黨之要求也。

(乙) 協會案 德國教員協會，於一千九百十四年三月，開總會於寇伊爾市，本於凱善西台奈之報告，與出席各會員之討論，議定統一學校案，協會幹事 脫烏斯氏 (TEVENS) 對於此案之統一學校，而下定義曰：「吾人所定之統一學校，包括幼稚園迄於大學公共授業之全範圍，而於其授業之多種階級 (VERSCHIEDENE

之總合與分化、綜合其各部分、爲有機的全體者也。」此意見似與民黨案同、然進而檢其具體案則大異、即如宗教授業、民黨案爲全然無宗教之主張、協會案則主張無宗派者也、宗教授業、依然不廢、唯不認有宗派之差別、比諸民黨案、此點反難實行、其無宗派之主張、聲稱欲使各學校、悉本於德國國民共通之世界觀、及人生觀云、此所以稱德國國民的統一學校也、

至於學校系統、則廢止高等學校 (HÖHERE SCHULE) 之中級初級、及所謂預備校 (VORSCHULE) 自第一學年迄六學年、稱爲基礎學校 (GRUNDSCHULE) 第七學年迄九學年、稱中級學校、第十學年迄十二學年、稱上級學校、基礎學校、爲一切學校之基礎、其課程宜爲全國所共通者、但自第五學年始、於大都市、教授一種之外國語、亦無不可、依此組織、預備校無論矣、高等學校之下級、亦歸消滅、舊有之中級、以此中學學校代之、此中級學校共一種、非如現在有 GYMNASIUM, REALGYMNASIUM, REALSCHULE 之三種類焉、

相因教授之統一學校案、亦有類於協會案者、惟欲廢止中學之初級、及預備校、乃其異點耳、依其定案、全國兒童、自六歲至十二

世界教育改造之新潮

歲、皆入學於基礎學校、但欲入高等學校者、自第四年始、習英語或法語、此不設特別級、惟於普通時間之外、增設語學時間、於第七學年之始、生徒開始爲完全之分離、即受小學教育者、與入高等之學校者、自是分歧也、高等之學校、更分四學年之實科學校 (REALSCHULE) 與六年之高等學校 (HÖHERE SCHULE) 此高等學校、又分高等實科學校 (OBERREALSCHULE) 與人文的高等學校 (GYMNASIUM) 焉、

(丙) 普遍的大學校案 此案與前二者均異、高防學校如舊、惟廢預備校、使全國生徒、就學於同等之小學校、此謂之普遍的小學校 (ALLGEMEINE VOLKSCHULE) 其年限爲四年、本案與巴威略之現行學制、頗相類似、

以上三案之適否、茲姑不論、其不滿足於現行學制、則其撥若一維持保守主義之人、以爲德國現今之各種學校、悉有成效、似無改革之必要、然多數國民之意見、則皆主張改革者也、在開戰之初、舉國注目於戰事、無暇他顧、教育上之議論、亦暫爲沈寂、如寇伊爾曾講所定之協會案、亦宣言其實行運動、當俟之戰後云、然不意戰局之告終、迄今尙遙遙無期、所謂真正之平和、不知須在何時、於是關於種種問題之議論、遂以「戰事上之教訓」爲導

火而再燃，其中更有較戰前主張益力者，如統一學校問題是也。前宰相芬那威希氏，於議會極言舉國一致努力之際，有「當與有爲者，以自由之進路」一語，今以戰爭之經驗，此言益爲國民全體所確信，而學制改革之必要，遂愈覺其刻不容緩矣。

一千九百十六年三月，普魯士下議院各黨派，競爲學校改革之提議，社會民主黨，仍如前提出統一學制廢止宗教授業豁免學費之三大綱領，此理想案，雖被排斥，然各派之提案，實皆有趨於統一學校之性質，雖謂於統一學校之實行案，亦宜。

各派之主張，大同小異，故併合諸提案，而作爲一決議案，其中特宜注意之項目，舉之如次。

(一) 小學校最優等之畢業生，當使入學於高等學校，又畢業於高等學校之年限，不可使其延長。

(二) 特別有爲之小學生，宜推廣其入學高等學校之範圍，又當講求使速就職業之方法。

(三) 速增加學費豁免之預算額，俾貧民子弟，可就學於高等學校。

(四) 預備校有免試而入高等學校之特權，今當設法廢止之，觀此諸項，則其議案，雖無統一學校之名，而已有其實，但關於宗

教教授之意見，與主張統一學校論者，全然反對，教育部當局者，深聽其議，相約當從此案之主義而進行焉。

一千九百十六年六月，普魯士教育部，將發布關於聯絡小學校高等學校之規定如下。

「預備校之程度，使稍低下，凡入學小學校三年，校長或視學認其有入學高等學校之實力者，可免試而入第六級，但若成績不良，須退入小學校而補充學力。」

今德國實行統一學校之主義者，已有多數之都市，如曼亨爲優良之小學生，(自二學年始) 特設有謂過渡級(ÜBERGANGSKLASSE)者，授以類於預備校之課程，使有入高等學校第六級之資格。

在佛朗渡瑪因，則圖中學校與高等學校之聯絡，對於市民學校(BÜRGERLICHE)畢業生，與以入學高等學校二級以上之權利，又於八學級小學校之上，置一年之補習科，使與九年之市民學校畢業生，有相當之資格焉。

又於柏林市，則於舊有之高等學校以外，別設小學校爲基礎之高等學校(VOLKSGYMNASIUM) 凡畢業七年小學之課程者，皆可入學，授以四年至六年之高等教育，不取學費，學額

亦年限制，又每生每年給以三百馬克以下之補助金，此外類以之實行案，合計凡十有一，茲不備述。

第七節 學術封鎖之決議

德國柏林密興、萊布喜、巴典堡等各大學，舉出代表，討論拒絕聯盟國人之德國留學，同時禁止德國書籍外國之輸出，已全體一致，決議即日實施，聞其禁止原因，係由聯盟國方面，已將德人除名於萬國學士院，故作此報復之舉云。

第八節 自由大學之講演

柏林城中，有名為自由大學者，最足為通俗教育界中，放一異彩，距今十四年前，即一千九百零二年，係依而海爾、潘路典步羅諾五言來等小說家，著述家所創設立者，其中宗旨，政黨宗教兩界，概勿論及，雖國家之大，均不在眼簾中，真唯一善美之理想家也，以自由不羈之態度，凡大學不可教之事，無不教之，以補其缺點，啟發人間自然之天性，其目的甚偉大也，然上述之自由大學，非有學校，非有建築，唯僅有一甚小之事務所，其主任講師，組織幹部，以有給職書記一人，執會計事務，至其他庶務幹部，員無給處理之，北幹部外，有稱自由大學中央協會者，扶助自由大學，鼓吹主義，募集會員，一千九百十一年，會員有四百人，會員收二馬克

會費，一回講演無料，其他繼續講演，有低價聽講之特例，該大學之事務，初無何等干涉之權利，蓋會員非主體，不能干涉者也。

講演一課題，通常十時至十二時，其聽講料四馬克，普通自夜八時至十時，開講於市廳內，或在學校講堂，有幻燈活動寫真，及實物提示之時，另增會費一馬克，其中有與中央協會聯絡之諸會員，則聽講料止收三馬克，除講演外，日曜日午前，在博物館講美術史，又導行於動物園，此自由大學，本發起於文士，故其講演科目，亦多係文藝之事，次則為醫學衛生，殆無涉於自然科學者也，至其講演之題目，頗多奇特，即就心理學上之問題，如云千里眼之話，關於幽靈之迷信，暗示之奇蹟，又性慾生活及其定律等，就此問題，分別女子與男子，與講演之事，按二年前，有一時發動社會之耳目，發生男女關係之秘密裁判事件，即以該大學講師，為裁判事件之鑑定人，有一負重望之某醫師，以此事件，為講演題目，而聽客非常衆多，其他自由大學之目的，在就人間生活之中，與以科學的說明書，故其講演之題目，為他校所無，此大學聽講者，近來尤異常發達，一千九百十年，至十一年之冬間，聽講者在，一萬八千人以上，講師以小說家著述家為主，其他則無職之大學畢業生，故其講演，自可放言高論也，講師報酬之分配，依聽講

者之多寡，扣除雜費，支配盈餘，故不免有故意選奇特之題目，以招徠聽講之弊焉。凡學校講堂等，概免租金，補助金每年一千馬克，近年增加一千五百馬克，比之他種通俗講演會，較重視於社會云。

第九節 戰後大學生人數之增加

德國於大戰之最後，命十八歲至五十歲之男子，苟非孱弱及身體不具者，當一律出征，時各大學教授及學生等，在大學者尙復不少，幸以愛護學者之故，不令教授赴於前敵，多使其服後方勤務，故教員戰死者頗小，大學生則死傷甚多，但以柏林大學計，已不下五百名之多，罷戰後，政府爲修業中參加戰事者，及不能入大學之青年計，特命各大學，增設中間學期，以收容之，前學（夏期）之各大學統計表，尙未發表，然證以所聞，則出征之青年，莫不爭先入學，以大陸軍解散，故少壯士官，爲轉業之準備，而入學者甚多，故比戰前，非常增加，戰前之大學生總計五萬五千人，（內五千人爲外國學生，四千人爲女子），至前學期多至八萬六千人，（內女子八千人），大學本二十三所，而士都拉堡，現爲法有，故除去，然今又增設弗蘭克福爾脫凱論漢堡之三校，大學以外之各專門高等學校，亦以前述之情事，而生徒大增，今將各大學

校之學生數揭之如下，柏林一二九六四，民亨八二五〇，波恩六五五七，來比錫五七九八，屋倫徑四五六，哈爾雷三四四七，珉斯的爾四五八〇，北勤斯勞四五一二，愛拿二九〇八，瑪波格三九二四，弗蘭克福爾脫三五二三，富雷堡二五二三，杜本英三四一八，海得波格三四〇三，威爾堡二六〇〇，基森二四七〇，開尼斯堡二二八八，格倫斯卓特二二七一，洛斯德克一九五九，幾愛爾一六九二，漢堡一五九一，魏倫一二九九，愛爾徑一四七四，以上合計八九一一人。

大學生增加最多者，爲柏林、波恩、弗蘭克福爾脫、珉斯的爾、杜本英等，而亦有較前減少者，即北勤斯勞、富雷堡、哈爾雷、海得波格、幾愛頓等是也。大學生所選擇之學科，醫科最衆，（向例如此）齒科亦比舊時爲多，法科、博物學科亦不少，合之各法科大學法科學生凡八千名，如斯大學生之劇增，識者對於將來學者之生計上，頗滋憂慮云。（柏林之醫士，以同業過多生計困難者現已不少）

第十節 德國學術之將來

德國經此屆大革命後，將來之學術進步歟，或退步歟，亦一重大問題也。社會黨政府，其立足地，在勞動界，故出全力以賈勞動者

之歡，工資增而勞動時間減（減至八時）每時約得銀三四馬克，以年計則自八千馬克乃至一萬馬克，各大學之教授年俸，止四千五百馬克，加以聽講費，亦不過苦力店員服役人等之半額耳，且其研究時間，有以夜繼日之況，冠履倒置，亦已甚矣，世人以是有謂德國之學術，此後當大退步者，雖然德國人之讀書癖，研究熱，實與有生而俱來，此次以國運政海之變動，軍閥官僚之大失意，故智識階級，資產階級，當益注全力於學術研究，革命以來，高深之書籍，銷行甚暢，亦可證明熱心研究者之多矣，由是而觀，今後德之學術界，當愈益隆盛，風靡世界而無疑，聯合國中，有主張現今以種學會當屏除德人者，可謂淺見之甚，法國某教授，獨言此後須益研究德語，誠識微之士哉。

第十一節 近代智識之需要

德國現時共和政府，雖尚未實行教育上之根本的改革，然於社會主義，以撤除種種階級為第一義，故廢舊時之階級的教育，而施統一的教育，亦其當然，目今教育關於統一學校之著書，已刊布數種，教育部尚在調查研究中，而未有定案也，教育大家華伊訥羅氏曾於柏林索宜學校演講，所謂（青年與社會主義學校的組織）其大要如下，一般人民之子弟，與勞動之青年，將來必

世界教育改造之新潮

當互相提攜，因是而統一的學校尙焉，我國舊教育制度，乃以階級政治之思想而制定者，於今自當廢之，今不唯教育之施行區域，亟宜擴張，教育自身亦應改革，實業學校，當與一般之生產相溝通，一切學校，皆須授現代的智識，使生徒理解現代之時事，而自動的參加，其間若社會黨，於學校中，要求偏倚之政治的教育，則教育行政家，宜周詳考度，不可許學校內，有某一主義之注入，以是為生徒者，當鼓其勇氣，防禦社會主義之自由，雖然，世運日進，青年與公共生活，宜溝通而不宜隔閡，精神的職業之選擇，當由青年自為之，不可為將來精神的之賤民也，社會的學校，宜為文化的學校，而不可為主義的學校也。

第十二節 帝王思想之今昔

來比錫市，近有德國實科中學卒業生協會，大開會議，會次曾對於今後學校政策，提出種種之意見，而數多意見中，（實科文科兩中學出身者，於社會的位置，當一律同等）之意見尤屬一致，教育大家烏斯脫氏特演說贊成此意見之旨，要之帝政傾覆，共和建設之今日，教育上然廢階級制度，而歸於統一，實不易之理也，德國舊教育書中，忠君愛國心英雄騎士等之記事，占其過半，以此讀本薰陶之力，一般學生青年，（除社會黨勞動家子弟）特

富於忠君尚武的氣象，雖在共和政治之今日，依然不忘王朝，教育部長海寧先發訓令於各學校嚴令撤去關係王朝之掛像，其實行者固多，而迄今依然懸掛者亦復有之。

第六章 俄羅斯國

第一節 新憲法中之教育

俄國之文明，在歐洲中，極爲幼稚，加以土廣人衆，政治不良，雖彼得大帝銳意維新，然多施之於軍政，而鮮法意於文化，故國民程度，無大進步之可言，自帝政府推倒，過激派代興，俄國之教育，遂燦然改觀矣，原來俄國之教育，均爲資產階級所獨占，一般無資產階級，全處於無教育之地位，故對於智識的泉源，文明的恩惠，莫從獲得，即現在之勞農政府（或稱過激派政府）雖名爲農民等所組織，實則係一般學者，或貴族中之覺悟者，越俎代庖，真正之平民，因缺乏教育，愚昧無知者，不知凡幾，故過激派之主要人物，深知人民之程度，不克一躍而得，祇得取漸進的手段，以爲信仰之維持，憲法條文中，一則曰過激的，再則曰過度的，正緣此故，又以爲欲達到彼輩理想政治的目的，非由教育方面下手不可，其憲法中，對於教育，設有特別之規定，則知其精神之所寄矣。

（憲法第十三條）爲使勞動者，易於獲得真正智識之自由起見，將「教會與國家」及「學校與教會」全行分離，並承認宗教與宗教宣傳之自由。

（憲法第十四條）爲使勞動者，易於獲得真正思想發表之自由起見，俄羅斯社會主義聯邦會議共和國，對於印刷物，脫離資本關係而獨立，次之新聞，小本書，書籍，及其他一切印刷物，出版所需之技術，和物質的手段，均歸於勞動階級與貧窮農民團體之掌握中，且得由此頒布於全國。

此外關於集會自由，結社自由，與勵行無償教育等，條項甚多，不及備述，惟對於所行之新教育法，尙須陳說，藉資參考。

第二節 教育之最近狀況

要之過激派教育主義及其方法，與他國有不相同者，因其所抱之理想與目的，大爲差異故耳，茲將俄勞農政府之教育狀況，摘述於下。

第一項 勞動學校之內容

一勞農政府，因改革學校教育起見，首先創立一種「勞動學校」，其入學規程，對於學童出身之如何，兩親在社會上地位之如何，絕不過問，皆收容於一處，以示大公無私，分爲兩級，初級生徒八

歲入學，十三歲畢業，五年一級修完，高級生徒十三歲入學，十七歲畢業，四年一級修完。

第二項 學齡兒童之數目

二、勞農政府所增設之學校，如上項之勞動學校，已達三萬二千之多，現在學齡兒童數，計有五百五十萬人，而就學者，已佔其三分之一，數年之後，當能全體就學也。

第三項 政府供給之衣物

三、此種學校，除不徵收學費以外，學生之衣物及其食物，均由校中給與，惟政府之能力，每日可支出三百萬人之食物與兒童，照前年度之統計，政府給與就學兒童之鞋，計九百萬雙，衣服計一千八百萬套。

第四項 手工主義之採用

四、過激派之教育方針，係採用美國式手工本位法，對於幼年兒童，學校中經營，是主自治制，例如學校掃除，學校修繕，學園經營，皆成於此等幼年兒童之手，十二歲以上之兒童，便入工場與製作所，練習勞動，其目的在使學童獲得工業上豐富的智識，此種辦法，對於絕對無學之青年，效果極大，俄國政府，因此費去四十億盧布，較之革命以前，大相逕庭，在帝政時代未受教育者，竟占

百分之九十，而今日赤軍中之文盲，不過十分之四五，其進步之速，有令人可驚可畏者也。

第五項 文藝教育之提倡

五、勞農政府，已將一萬二千圖書館，及七千國民館（公會場）大行開放，其對於古代遺物、藝術物品，多方保存，且將各地博物館，大加擴張，又增設音樂學校、美術學校、劇場等，並利用活動影戲，以為社會教育與政治主義之宣傳，是過激派對於教育之熱心，可謂無微不至矣。

第三節 勃女士之俄國談

勃拉克女士，稱俄國現在之教育，無大希望，不必多述，只有幾個極大之學校，仿照歐洲辦法，男女同校，衣服相同，頭髮甚短，校中採用蒙鉢梭利之教授法，冀起兒童娛樂之心，以興味求學，不待強迫，除授與讀書寫字算術之外，并教以圖畫、演劇、跳舞等事，俄國學者之目的有二：（一）須信仰布爾喬維克主義，（二）須有工業智業智識，不知此等辦法，流弊極多，如專注重共產主義，與工業智識，則其他之文學美術，無暇研究，以一格限人，宜其主義之卑陋可笑也。

第四節 教育委員會之陳述

勞農政府之教育委員會，於一千九百十八年六月二日，在全俄教會大會中，所發表之訓示，益足以見其對於教育改造之意志，其要略於下。

世人不當以新政府破壞舊日之學校而誹謗之，蓋舊日之學校，無異製造特權、培養功利的精神，而為支配階級之奴隸的工具，將使民智昏昧，兒童心理，全受摧殘，我新政府實不得不破壞之。新政府並不以此不得已之破壞為滿足而自止，將繼以創造的動作，務使學校由人民勝利之取得，變為實際的人民之學校，教育委員會，當勵精竭力，且負此重要之輔導。

此後學校教師，吾人主張不應僅為位置之保守，亦不應自上任命之，更不可與人民分離者，應由人民自方建設之地方機關選舉之。

凡大學及其他學校畢業與種種特權，或學位證書，及免許狀等之制度，悉廢棄之，俾學校不致成為特別階級之產地，往日學校，實非教育機關，而為愚弄人民智識之工具，革命以後，是項學校，自當一律掃除，我教育委員會，應舉辦之新事業，固屬甚夥，但當先從教會之勢力範圍內，解放學校，即學校與教會之分離，學校之內，嚴禁宗教性的教授，普通教育，當然為全人民之義務。

與權利，吾人不問男女之性別，社會的地位若何，一律課之，並不收學費，給與書籍等用品。

觀乎以上諸大端，其所以力行平民教育，尊重人民人格之趣旨，蓋可知矣。

第五節 委員路氏之宣言

俄國國民教育委員路拿察爾斯基氏於一九一七年十月二十九日為左之宣言曰：「凡真正民主主義之政府，在文化範圍內，對於智識缺乏之人民，當以戰勝此種黑暗為己任，政府必於極短時間內，應現代教育法之要求，組織無數學校，使人民得多數識字，一方實行普及強迫免費之教育，他方則建設師範學校造就國民的教育家，以為俄國人民全部得受教育之計云。」

第六節 教育預算之鉅額

勞農政府對於教育之預算，較前已有數倍之增加，在全預算案上，佔極重要之位置，如一九一九年前半年中所撥教育經費，計有三千八百八十八兆盧布之鉅。

第七節 二級之勞動學校

俄國革命以前，學校顯分階級，為勞工及農夫所設備之學校程度極低，學業期限，亦甚短縮，反之對於中產以上之人，則各種之

學校無不應有盡有，乃自勞農政府成立之後，遂有國民教育委員會之設，該會對於以前學校制度，悉行打破，實行二級勞動學校，所謂二級云者，第一級兒童自八歲至十三歲，（五年畢業）第二級自十三歲至十七歲，（四年畢業）此外尚有幼稚園，以容納六歲至八歲之孩童，故此時俄國所有兒童，悉有入學之資格，及已畢業，即能直接享受高等教育焉。

第八節 勞動教育之意義

此等學校，名為勞動學校，不收學費，且為減輕學生負擔起見，應用書籍器物，亦悉由學校供給，且更供給學生以飯食，（午飯一餐）而貧家子弟，且授以衣履，其所以稱為勞動學校者，因其教育勞力，生產勞力之原則，為其工作之基礎，第一級學校學生之工作，惟在學校牆內，花園內，專門手工廠內，及廚房內，第二級學校之學生，則年事略長，即可在校外，作各種生產之勞動，然國民委員會，雖規定身體勞動，為此種新學校之基礎，但亦並不以僅授兒童，以工業為宗旨，蓋身體勞作，惟為教育方法之一種耳。

第九節 考試記分之廢除

為使學生在校內自由發展計，實行共同訓練，凡記分考試之類，悉行廢除，繁文縟節，亦皆刪省，更縮短長期休假，以使校內之工

作，得以少有出產，昔時暑假幾及三月餘，而聖誕等節期，亦有月之休假，今則假期已減至半數，而此一月餘之暑假，亦專為農天學校之修習及旅行用耳。

第十節 教員薪俸之增加

勞農政府，既改革學校制度，而對於教員地位之改善問題，頗為注意，昔時俄國省內教員薪俸，極為薄微，村中一女教員，每月所入，僅十五盧布，至二十盧布，教育委員會，首先注意此點，薪俸額數，已增加自三百盧布至六百盧布，故自一九一八年三月起，教員所得之酬金，已兩倍於數月以前，計一九一八下半年，教員薪俸之經費，已達千兆（一・〇〇〇・〇〇〇・〇〇〇）盧布云。

第十一節 師範學校之發達

教育委員會，一方力謀增進經濟上之地位，一方更組織專門師範學校，以預備教育界人才，計自一九一七年十月後，已開設者，高等師範一，中級師範四十二，教育專修科十，教育速成科，則達百所矣，且更將三十一所中等師範學校，及六所教育專修科，勵行改組，以期盡善，至於地方會議，則亦有教員預備專科之設，計自一九一八年秋間起，至聖誕節止，已組成五十所，至今年春，

又達二百所，計將來必有十萬教習，可自此中產生也。

第十二節 學校中之自治制

教員之選用，其權操諸地方會議，及家長，與各機關之代表。學校之內，悉探自治制，立會議以掌諸事，會議由學校工人，與學區內勞動人民之代表，以及十二歲以上年長學生之代表，與國民教育科代表組織之。

第十三節 俄文字母之改革

俄國國民委員，不特對於學校有所改革，即在他種生活範圍內，亦有同樣性質之改革。此等改革中最重要者，厥爲俄文字母之改革。此種改革，在十月革命以前，已爲科學學院所提議。至勞農政府執政時，始毅力以行之。因俄文中，有數種字母，與他種字母音既相同，義復無取，實足令人感彼此無從辨織之困難。如『Ш』『Щ』『Ъ』等字母是。『Ш』在俄文中，並不發音，不過殿於字尾，以作硬音之號，雖有若無，去之良便。『Щ』字與『Ш』字同音，而俄文中，此兩字之用法，並無一定規則。此字中當用『Ш』字，彼字又當用『Щ』字，習之者須憑記憶，若一誤書，則不學之譏頻加。俄國鄉人之識字者，每一執筆，時引爲苦事。今一旦廢去，蓋未有不稱快者也。至於『Ъ』字則與『Ш』字同音，是則亦在應廢之列，無復

疑慮。據報紙記載，謂此種改革實行以後，教育家省力實多。兒童認字之困苦，亦大可減少。如在國民學校第一、二年級，自廢去『Щ』字以後，一年內兒童求學之成績，足以抵未廢去時兩年之取學。至於『Ш』之廢革，實令人稱便。蓋此無用之字母，在俄文中，幾佔百分之五之地位，即以勃洛高慈及埃倫兩氏所著之百科辭典作譬，此書計有九十八卷，如將此無用且不發音之字母廢去，必可減去此書之五卷。而俄文報紙，每年所用之『Ш』字，亦足抵其十八號之內容。是則此等改革，雖比較上，似近鑿碎，實則開文化界上莫上之革命，而經濟及人力，亦以之大爲減省。其功績豈不偉歟。

第十四節 新曆之頒行

其他改革之有足述者，爲新曆之頒行，及度量衡之重訂。俄國革命以前，猶守其固有之舊曆，對於世界所通用之歷，一不之顧。於是俄國與歐洲有所交接，每感不便。當時雖有多人，致其反對，即西歐方面之國家，亦時發不滿意之聲浪，以促俄政府之改革。但俄國政府，因受宗教及反動力各方面種種之蠱惑，竟百方阻撓。此便利內外商業，及其他關係之改革，然當勞農政府一執政權，立即下令宣布廢除舊曆，而遵行世界共守之年曆。俄人莫不稱

便焉。

第十五節 度量衡之改訂

其次度量衡之改革，俄國對於度量衡，素採「阿爾哈」制，現則悉擬用世界通行之「密達」制，此改革取漸進政策，現已彙畫周詳，從事籌備，統計五六年後（至一九二五年）全俄皆可改用「密達」制，此種改革，歷來俄國有名學者，爭之日久，孟特萊夫氏開其端，後進諸輩繼其志，至今勞農政府成立，更將盡死力以實行此制矣。

第十六節 學校數目之驟增

俄國國民教育委員會，對於教育事業，極力進行，不遺餘力，此可於其學校之增加而見之，計一九一八年之一年，中央俄羅斯二十二省中，新開之初級學校，有一萬四百九十七所之多，每省平均開設學校，四百七十七所，（此二十二省內，原有之學校數，為八萬六千四百七十三），曩昔在建立學校極繁盛之時，平均每省亦惟能設一百七十三所，是則一九一八年中，每省所設立學校數，實超過平時二倍有餘矣，至於高級學校，則其事業，亦頗呈猛進之狀，十七中央省分內，本有七百八十三所，此種高級之學校，今又新開四百六十九所，是則一年中學校之數，竟增加至

百分六十左右，再上述之數，乃自一九一八年九月後所設之學校，而自一九一七年十月起，至一九一八年九月止，數學期中所設之學校，尚不在其內，且自一九一八年後兩年中所設之學校，其數目更形大增矣。

第十七節 學校用地之購求

學校數目，既已增加，則學校所用之基地及房舍，自必隨以加長，故國民教育委員會，及其地方支部，遂在省議會及縣議會上，設盡方法，以覓學校之用地，一九一八年夏間，勞農政府，曾頒一令，大意謂凡學校處所之曾為他方面徵作他用者，皆當於最短期間內讓出云，實則尚有多數學校處所，在帝政時代，已被徵用，乃勞農政府，不特將全數學校處所，勒令即日交還，且徵用資產階級之房屋，以供教育之用，故遂能將學校，作若是之擴充，因如欲建築新屋，則需用材料頗多，俄國既日處於經濟封鎖之狀態中，亦焉能大興土木，以建築學校耶。

第十八節 教育預算之解剖

欲觀一國教育之狀況若何，固當觀其學校之內容，及辦教育者之熱心毅力若何，然先觀其教育經費之預算案，亦可得其大概，蓋事業必有計畫，則經費方可預算，經費之多寡一定，而事業之

與替見焉。吾人試一觀國民教育委員會之預算，則將如明鏡然。舉凡數年來俄國之教育狀況，亦可纖微畢見焉。

一九一七年教育預算之總數，為二百零四兆盧布，但在一九一八年上半年載，政權握於勞農政府時代，教育預算，已達四百六十五兆盧布，是則竟三倍超過於上年度之預算。及至一九一八年下半年載，其預算總數，誠令人可驚，已達二千四百三十六兆盧布之巨。較諸一九一七年之預算，又超過十二倍。觀此已可見一九一九年之預算，其數將以愈大。而在勞農俄國之總支出項中，必佔有最高等之位置也。然此處所述之預算數，如與一九一七年之預算相比較，則其中有當深加注意者。即一九一八年勞農政府教育經費所施之地位，當較一九一七年者為小。因一九一七年，當時二百零四兆盧布之預算，其所施之範圍，為全俄帝國，包括烏克蘭、西伯利亞、高加索等處在內，而若此鉅大之預算，乃僅用之於勞農俄國之一區域內，是則兩相比較，更可以見勞農政府所擲於教育之經費，為數甚鉅。

試自支出項內言之，一九一八年下半年之支出，為勞動學校之經費，計是項支出，已有一千五百兆盧布之多，佔全預算百分之六十二。其餘支出項中，如學生津貼一項，約經一百零七兆盧布，

較之一九一七年所撥款項，已增加二十二倍，而支出關於「校外教育」之經費，則已增至五十七倍。計每年所撥二十兆盧布，什九係用作設立幼稚園之用。此種幼稚園，在帝政府時代之教育部，固無暇顧及，且視之若不急之務者也。至於校外教育之經費，則增至五十兆盧布。高等學校之經費，則增至五十兆盧布，而養成對於國民教育之教育，及監學一項經費，較之曩昔，增加五十九倍。計二十八兆半盧布，不寧惟是，在委員會之預算案內，尚有多數支出專項之所為，曩昔教育部所未及知者。如對於出版品之經費，有二千五百餘萬盧布，對於扶助無產階級文化之獨立機關，有一千餘萬盧布，又撥千萬盧布，以作學校衛生育之經費。撥一千一百萬盧布，以作組織國家記錄保存所之用。更規定一千六百萬盧布，為藝術部之經費。三千六百萬盧布，為電影業委員會之經費。又撥六百五十萬，以保護藝術及古物。並以維持博物院。撥四百萬盧布，以組織戲劇部。至於教員之津貼費，則已增加三百八十餘兆盧布。凡此數目，均係一九一八年下半年之預算也。

第十九節 勞農大學之詳情

莫斯科新設有一大學，名為史佛特洛市 (Sverdlov) 內有

學生二千人，學科分理論與實用之兩種，理論之宗旨，在使工人與農夫，於最短時間內，得受一種馬克思之教育 (MARXIAN EDUCATION)。此種教育，對於入黨、共同營業、及專門職業中所必要者，實用之宗旨，在使理論科之學生，得受共產主義的教育，預備將來秉承黨會命令，在本城或本鄉舉辦實際事業。根本的理論科，為一般學生所必經過之途，不過在攻習各門之時，不妨專立一門，並行不背。

聽講之外，理論學科，亦可從伴侶方面研究，或照師範學校之方法進行，學生畢業之後，派赴各團體及各黨會，宣傳新政府主義。全星期均上課，星期日，或往戲院或赴他處游覽，每日上課六小時，每時約一小時或一小時半。

一種科學之修了，六個月或六星期不等，其修業期限分配如下：

- (一) 理論科，十一星期畢業。
- (二) 伴侶研究與師範學校，六星期。
- (三) 實用科，七星期。
- (四) 實用上之代表，二星期。
- (五) 實用科分二十二門：(一) 激勵及宣傳 (二) 組織 (三) 經濟 (四) 共產主義之少年聯合 (五) 政治經濟 (六) 鄉村經濟 (七) 糧食問題 (八) 財政問題 (九) 工人保險及社會幸福 (十) 共同行動 (十一) 工黨同盟 (十二) 公有主

世界教育改造之新潮

權 (十五) 路工監察 (十四) 地方自治 (十三) 法律研究 (十六) 文化研究 (十七) 郵電現狀 (十八) 工商業狀況 (十九) 衛生研究 (二十) 戰爭行爲 (二十一) 反對背逆革命之戰爭 (二十二) 國際關係

凡十八歲之農夫或工人，無論男女，祇能讀書寫字，如經工黨同盟、工人協濟會、商鋪委員會、及他平民機關之保薦，或由政府監理部，與共產黨地方委員會之請求，均可入校肄業，但受有高等教育者，則不收容，各國體如送學生入學，須預備全學期之衣服、糧食、學生在學期內可參預校中事務，如處理宿舍與食料、置備燃料、衛生上之檢查等事。

勞農政府新訂教育系統表

- (一) 幼兒教育 生後至四歲
- (2) 幼稚園 四歲至七歲
- (二) 少年教育 八歲至十七歲
- 統一勞動學校
- (三) 青年教育 十八歲以上
- 勞動大學

義務無費教育

第二十節 兒童演劇之強迫

俄國人最善以戲劇表現思想與感情，而在生活上、文化上、占極重要之位置，故布爾哲維克黨利用此種教育方法，作為宣傳社會主義之一工具。俄國京城之兒童，強迫的須在戲劇學校，受三個月之訓練，故兒童均優為之。每禮拜三下午，彼得格納大劇場，歸兒童使用。上年三月十八日，為法國共產政府紀念節，教育總長齊諾維夫 (ZINOVIEV) 夫人黎爾娜 (RINA) 親向兒童演說法國革命之歷史，藉以貫徹改造宗旨，彼得格納戲院，一星期內，祇有一二晚，公開於眾，其餘之日，專備紅軍、工人、學校人員、學生等觀覽，他人不許入覽。布黨因欲改革演劇藝術，以舞台為試驗所，所演之戲，均由演員自編，材料以歷史事實多，除此之外，尚無新編劇本、歌劇、舊劇、外國劇、近代劇，仍照常排演。

第六章 日本國

第一節 教育改革之二端

戰後教育為社會一大問題，朝野各流，多於雜誌叢刊中，發抒改革意見，綜其論點所歸，最感重要者，有二端：(一)自發的精神之涵養，(二)科學研究之增進。

第二節 小學教員之答復書

日本全國小學校教員第七次會議，會由文部省提出諮詢案，小學教授宜用何法，始能使兒童居於自發之地位，茲錄當時答復書於下，亦足窺見日本教育新潮之一斑。

(一)教師

(甲) 研究心豐富，對於教材，有甚深之趣味及蘊蓄。

(乙) 能了解兒童心理，知引起自發活動之方法。

(二)教材

(甲) 教材之選擇

(一) 與兒童實際生活，有密切關係者。

(二) 基礎教材，且應用範圍極廣者。

(三) 足資實習或實驗，以喚起兒童之興趣及研究者。

(乙) 教材之排列

(一) 按兒童之能力，循序漸進。

(二) 各科教材，彼此互相聯絡。

(丙) 教科書

(一) 修身歷史地理等科之教科書，須記述平易，趣味濃厚。

(二) 兒童練習材料宜豐富。

(三) 教法

- (一) 各種教材詳究其性質，為學生預習、教師教授兩部分。
- (二) 基礎教材，使兒童反覆練習，會其要旨，為自發活動之源泉。
- (三) 指導學習方法，養成自學自修之習慣。
- (四) 使兒童自知學習之目的，樂於從事。
- (五) 行尊重復習豫習之教授。
- (六) 注重兒童個性，使個別教授，能收實效。
- (七) 用適宜之發問法，以促兒童自發的學習。
- (八) 尊重兒童之自由質問。
- (九) 獎勵兒童，互相的研究。
- (十) 獎勵兒童之自由製作，及研究發表。
- (十一) 就學習之結果，加以適當批評，以促其自發活動。
- (十二) 改正成績考查方法。
- (四) 設備。
 - (一) 宜有兒童文庫、兒童用研究室、兒童實習場之設備。
 - (二) 兒童實驗觀察等必要之教具，力求完備。

(五) 雜件

世界教育改造之新潮

(一) 減少一學級之兒童數

(二) 自發的學習之必要，宜使家庭熟知之。

第二節 理化實驗之獎勵

日本自加入戰團後，德國輸入品物，一時杜絕染料及藥品等之供給，異常困難，深悟工業獨立之必要，非獎勵理化學及其他科學之研究，終無以謀國運之發展。至其着手方法有二：(一) 設立理化學研究所，對於公益法人之一，以研究理化發達產業為目的者，每年由政府給以二十五萬元以內之補助金，惟此項補助金之總額，不得超過二百五十萬元。至此項法人之義務，則由農商務大臣監督之。(二) 改良學校設備，獎勵兒童實驗，各學校中，理化實驗室、博物實驗室之新築者，指不勝屈，教科書之體裁，以兒童實驗為中心，就基礎教材，分組實習，至國民教育之進步，有一千里之勢，其可紀者如下。

第四節 義務教育之延長

小學校義務教育，年限本為六年，近延長為八年，依土地之狀況，第六第七兩學年，得以補習教育代之，自大正七年四月一日起，施行國庫負擔之法，每年支出金額，共計一千萬元，各府縣之分配數，以市町村立尋常小學校之教員數，及就學兒童數為比例。

差，其資力薄弱之町，特增加交付金額，惟不得逾全額十分之一。大正七年四月六日，定全國各府縣分配金額，共計九百萬圓，尚有一百萬圓，則分配於資力薄弱之各町村，以謀義務教育之普及。各府縣分配金用途，大都費於教員俸給之增加者居多。蓋生活日難，小學教師，往往轉就他職，國庫負擔，所以謀教育基礎之鞏固，有國力亦隨之充實，誠為知所先務者矣。

第五節 女教員之增加

至女教員增加之數，亦異常顯著。依最近之統計，大學校教員，男子居三分之二，女子居三分之一。教育當局，其極遴選合格女員，充任視學官，以促女學之進步。而東京女子高師教諭水野女史，已兼任為東京市視學。

第六節 日本人民之覺悟

日本國民，近漸有澈底之覺悟，世界大勢，羣趨於民治之一途。東亞三島，亦復何能獨異，內而皇運之扶翼，外而國力之伸張，其於民治精神，關係若何，自不能不加以慎鄭之考慮。近日新思想之空氣，幾瀾漫全國，而婦女及勞動者人格之自覺，亦為教育界一大問題。非一時所能解決。幸日人研究學術之心，頗為豐富，能取他國文化，鵲為已有，適應潮流，自易為力。其教育前途之發達，非

吾國所易幾及也。

第七節 國際教育會議之提議

日本教員組織之啟明會中之有志者，曾為國際教育會議開催之運動。其理由略謂「為期國際聯盟之健全發達，促進各國民互相正當理解，及深厚友愛熱望，從速召集國際教育會議」而其附議事項，為（一）排斥釀成敵愾心之一切教科書，（二）促進補足後進國及民族之教育，（三）編纂國際的歷史教科書，（四）選定及採用國際語，（五）國際的承認各國民之被教育權，（六）風俗習慣之國際的研究，（七）國際都市之研究。至於全場之擬定，第一，希望地為上海，第二，希望者為君士坦丁，各該提議採用後，即設置國際教育局定為常設機關，在該局中召集教科書會議及青年教育會議等，由聯盟會議決定云。

第八節 東京大學之開放

東京帝國大學，素以頑本著，所謂女生共同聽講，文化解放運動，皆置之不顧。自去年（民國九年）以來許女生之聽講，故女生旁聽人數，已達三十二名之多。女子學習院，本專收容貴族華族之女子者，近亦收錄規定以外之學生。他如早稻田大學慶應大學，亦均許男女同學。

第九節 高等教育之擴張

高等教育機關擴張計畫，據文部省所發表者如下、

大正十年度

高等學校 弘前、松江、

高等商業 名古屋、

高等農業 鳥取、

高等工業 金澤、

大正十一年度

高等學校 大阪、福岡、浦和、

高等商業 大分、福島、

高等工業 東京、神戶、

高等農業 津、

大正十二年度

高等學校 靜岡、高知、東京、

高等商業 彥根、和歌山、

高等工業 濱松、德島、

高等農業 宇都宮、

大正十三年

大正十四年

高等商業 橫濱、高松、高岡、

高等工業 長岡、福井、甲府、

高等農業 岐阜、宮崎、

至於單科大學之昇格、專攻科之設置、大約如左、

甲、昇為單科大學者、

(一) 東京高等工業學校、

(二) 東京高等師範學校、

(三) 大阪高等工業學校、

(四) 神戶高等商業學校、

(五) 廣島高等師範學校、

乙、設置專攻科者、

(一) 盛岡高等農林學校、

(二) 鹿兒島高等農林學校、

(三) 上田蠶糸專門學校、

(四) 東京高等蠶絲學校、

(五) 長崎高等商業學校、

(六) 小樽高等商業學校、

(七) 山口高等商業學校、

(八) 京都高等工業學校

(九) 熊本高等工業學校

(十) 名古屋高等工業學校

(十一) 秋田鑛山專門學校

(十二) 米澤高等工業學校

(十三) 桐生高等工業學校

(十四) 京都高等蠶絲學校

(十五) 東京外國語學校

第十節 夜間中學之新設

日本教育當局鑒於每年初等程度學生志願升學者甚多，而現在之低級學校不能全體收容，故決定從十年起，將中學校實施夜間教授（名為夜間中學，修業年限五年，每週授業三小時，一校十學級，一學級四十名，一校定員四百名，每學年置二學級，運動場設置百燭光電燈數盞，經費一校約一萬圓之預定）此外如高等女學校各種實業學校，仿照美國甘雷學校辦法，施行二部教授，即一校之內，設置甲乙兩部，僅發校時間，稍為差異，即能依次而教授之，是校舍校具之利用，可以無窮，茲將時間表列后。

(註) 甲較乙早一時入校授課，故乙可使用運動場。

時 間 普通教室 講堂

作業室

應用及 遊戲場

第一時間

甲

乙

第二時間

甲乙半數

乙半數

第三時間

乙甲半數

甲半數

第四時間

乙

甲畫食

第五時間

甲

乙畫食

第六時間

甲

乙

第七時間

乙

甲

第八時間

乙

甲

第十一節 義務教育經費之增額

義務教育延長一事，文部省已設立一調查會，指派委員，研究實施，并經費編制各種事項，調查結果，以為現在之六年義務教育改為八年，須有四年之準備學級，增加額為一萬二千二百五十三級，每年增加經費約一億五千五百萬元，但此項經費，國庫只能補助千萬元，其餘不能不籌之於各市町村，各市町村，除大阪東京等大都市有準備外，餘多虛懸，且級數加多，教員自應增人，師範學校，當早擴張收容額，故實施時間，政府雖擬從十一年着手，未卜能否實現也。

第十二節 貧兒入校之獎勵

據文部省之調查，因家貧不能受義務教育者，全國每年達三萬人之多，總數在三十萬以上，此種現象，不急救濟，非惟國家多蒙不利，即就未受教育者自身而論，亦未免太不人道。現日政府欲投三百萬之費用，自過去五年未受教育者，均使之入校，給與生活一切等費用，並設貧兒就學獎勵法案，以圖義務教育之澈底。此二項將於大正十一年提出於議會通過。

第十三節 實業補習之計畫

日本實業補習教育，逐年發達，各府縣競求普及改善，不遺餘力。現文部省計畫於數年內，此種學校數須達一萬三千以上，收五百萬之生徒，故特多設養成機關，廣造教師。大正八年、十九府縣之養成人員約三百名，所要經費六萬五千餘元。九年度東京、兵庫、埼玉、羣馬、千葉、茨城、愛知、山梨、滋賀、長野、福島、山形、福井、石川、富山、鳥取、岡山、廣島、山口、香川、熊本、和歌山二十二縣，共養成人員六百四十名，所要經費十三萬五千元。

第十四節 兒童保護委員會

從來兒童之保護，取締、善導、誘掖等事項，均委之於檢事局、警察廳、學校、宗教家、家庭，無聯絡，不統一，以故成績不舉，且警察多以

高壓的威力相臨，兒童常存畏怖，滅殺其本能之活氣，現東京救濟課，為補此缺陷，特設兒童保護委員，分全市為十五區，每區置委員十人，或五人，巡迴區內，或行種種集會，常與兒童接洽，不良兒童，善導而誘進之，使不至於犯法作惡。

第十五節 盲人教育事業

日本盲人教育，原不甚發達，此種學校，不過七十餘所，收容兒童，祇三千六百多人，不達盲人五分之一。基督教盲人牧師熊谷氏，熱心盲人教育數十年，近來特起盲人文化運動，謂盲人亦屬人類，人類共有之文化，當應享受，故組織盲人文化協會，實行種種事業，其實行事項，分內外二部。

(甲) 內部事業

(一) 發刊各種點字雜誌，(二) 用點字翻記普通書籍，(三) 點字之普及，(四) 點字之改良，(五) 輸入歐美先進國盲人教育法，(六) 設立盲人圖書館，(七) 新職業之研究，(八) 職業之介紹，(九) 設備寄宿舍，(十) 高等教育之補助，(十一) 盲人事務之調查。

(乙) 外部事業

(一) 制定盲人保護法，(二) 點字之公認運動，(三) 按鍼試

驗法之改善、(四)社會對於盲人保護法之研究、(五)失明防止方法之研究、

第十六節 四種議案之通過

日本全明師範學校、附屬小學校教員等在東京帝國教育會舉行大會、提出四種議案、竟得全體通過、

(一)特設師範大學、藉以刷新師範教育、引起研究教育之心(經費約十萬元)

(二)斷行延長義務教育年限、使國民實行、日益向上、

(三)小學校及師範學校教員薪金、全體由國庫負擔、

(四)振作教育者之元氣、使進展國運之先達者、意氣日益旺盛、

第十七節 師範校長之會議意見

全國師範學校校長會議、在東京舉行開會後、其決議事項頗多、茲將其重要之點、臚陳於後、

(一)師範學校之修業年限、定為五年、即普通科三年、高等科二年(原分為第一部第二部第一部四年第二部男一年女二年)

(二)師範學校、得設置一年之研究科、

(三)普通科之入學資格、凡卒業於修業年限二年之、高等小學

校、及有同等之學力者、皆得投考、

(四)高等科之入學資格、凡已畢業於普通科、及畢業於中學校、高等女學校、多有同等之學力者、皆能投考、

(五)凡畢業於高等科者、得有投入研究科之資格、

(六)在普通科最終學年、因生徒之希望、得受予尋常正教員之要之教育、及設置授與免許狀之方法、

(七)高等科酌採分科制

第十八節 附屬小學改善方案

全國師範學校附屬小學教員會議(大正九年九月第一回)除提出上列四項議案、促其實現外、其所議者尚有(一)附屬小學校改善方案(二)戰後初等教育之改良方案之兩種、茲分別抄錄於後、

(一)附屬小學改善法案

(子)宜使附屬小學校、得以自由研究、改正教科及編制之規則、

(丑)訓導之員數一學級增加一人半之比例、

(寅)改正關於公立學校職員俸給令中師範學校訓導之部分、

市町村立小學校教員俸給額、宜使之整齊劃一、

(卯)增加訓導俸給平均額、且支給住宅料、

(辰)宜使訓導得受委任待遇。

(巳)對於在職三個年以上師範學校之訓導，得任用爲道廳府

縣郡視學。

(午)派遣主事視察管內之小學教育。

(未)住訓導之一部，爲地方視學員。

(申)各附屬小學校，須有充分之設備。

(酉)各附屬小學校，一學級內限定，每回教育實習生爲二名。

第十九節 戰後初等教育改良方案

(一)戰後初等教育改良方案。

(二)義務教育、補習教育及特殊教育之實施事項。

(1)速行實施八年制之義務教育。

(2)小學校一學級之兒童數，規定在五十名以下。

(3)完備補習教育之機關。

(4)力圖盲聾兒、低能兒、病弱兒、及不良兒等特殊教育機關之發達。

(5)因欲完了不就學兒童之義務教育，所有保護救濟方法。

宜徹底實施。

(二)良教員充實事項。

世界教育改造之新潮

(甲)教員養成事項。

(天)力圖師範教育之刷新振興。

(地)師範學校之修業年限，定爲預科三年，本科三年（舊制

預科一年，本科第一部四年，本科第二部男一年，女一年或

二年）小學校（新制八年）之畢業生，得以入學。

(元)本科定爲文科、理科、技藝科、實業科之四分科。

(黃)因土地之狀況，得設立都市師範學校。

(宇)師範學校之給費，改爲全部支給。

(宙)畢業生之服務年限，短縮爲二個年。（舊制第一部，公費

生，男子七年，第一部公費生，女子五年，第一部私費生，三年

（第二部二年）

(洪)師範學校之寄宿舍，僅因地方之必要，而設立之，收容其入舍之希望者而已。

(荒)提高師範學校教職員之待遇，全部由國庫支給。

(日)師範畢業生之一年現役，改爲三個月。

但在此期內師範學校預科終了者，使爲有一年間教育之修養，並令爲小學校之准教員。

(乙)小學校教員檢定方法改善事項。

五五

(A) 檢定制度須參酌上列師範學校改善制度而改良之。

(B) 欲行檢定方法，須先檢定其學力，而使之及第，於一定時間之內，令在師範學校實習教授，其修了者則予以教員資格。

(丙) 教員待遇事項

(一) 提高小學校教員之俸給，全部由國庫支出。

(二) 增加小學校教員之年功加俸。

(三) 改良小學校教員叙位叙勳等之方法。

(四) 增加奏任待遇小學校校長之員數，撤廢年限之制限。

(五) 小學校教員之休職給，須設法使與規程上所訂定者而支給之。

(六) 除因受懲戒命令退職之外，凡在職滿十五年以上，而退職者，得支給退隱料，並改正以前之制度。

(七) 從施行規則第一百三十四條之中，削去「因土地之狀況」一語。

(丁) 教員修養事項

(一) 設立師範大學，使小學校教員，便於修養。

(二) 因增加小學校教員學識起見，在文部省，舉行講習會。

(三) 各大學及他適當學校，須開放門戶，使小學教員，易於修養。

(四) 小學校教員，在職期內，約一年間，派遣至適當之學校，修學識。

(五) 小學校校長，在職期內，派遣至海外，視察教育。

(六) 小學校教員，因至全國各地，視察教育，特籌備其經費。

(戊) 視察機關改善事項

(子) 地方視學官，因適用特別任用制，宜遴選有經驗有作為之人物，充當之。

(丑) 提高府縣郡視學之待遇，採用優良之人物。

(寅) 增加府縣郡視學之員數，使成績日益顯著。

(卯) 於各府縣，特設視學員，訂定規條，令師範學校教諭及訓導兼任之。

(己) 小學校教科整理及其內容充實事項

(一) 文部省僅編纂標準教科書而止，對於地方宜予以編纂，採擇之自由。

(二) 教科內容，宜改為適於兒童之實際生活。

(三) 速行解決國字國語問題。

(四)國語以外之教科書，一切均改爲口語體。

(五)廢用毛筆，祇准使用硬筆。

(六)從第一年起授予以直觀材料，與第四年之理科連絡之。

(七)將日本史改爲歷史，授予以外國近世史之大要。

(庚)教育教授內容上，應注意事項。

(一)善導其思想，養成健全之國家觀念。

(二)授予以世界大勢之智識，以期國民感情之純化，國際精神

之涵養。

(三)瞭解公民生活之本義。

(四)養成社會服務之習慣，以期於文化有所貢獻。

(五)涵養堅忍持久之精神。

(六)養成自治心及立憲思想。

(七)努力於宗教的審美的情操之陶冶。

(八)改善教授方法，養成自學自習之習慣。

(九)重視個性之自由發展，以謀能力之增進。

(十)勤於實驗實習，養成獨創的精神，以圖科學的產業的經

濟的教育之實效。

(十一)增進體力，振作元氣。

世界教育改造之新潮

(十二)改良學校衛生，以期兒童養護之徹底。

(十三)促進女子自覺心，長成進取活動之氣象。

(辛)家庭及社會事項

(A)家庭之中，宜留意於兒童教育。

(B)務使小學校化爲社會教化之中心。

(C)市町村之教育的施設，宜日趨完備，以期兒童教育之增

上。

(D)宜使團體及私人，貢獻於地方育英事業。

(壬)教育團體事項

制定教育會法，設立大日本教育會，以期教育自治之實現。

第二十節 細民教化事業

日本內務省曾召集全國各府縣之理事官及市長約二百十餘名，前後三日間，討論都市社會事業，其關於細民（貧民）教化事業，茲錄其討論之問題如下。

(一)俱樂部編成（兒童、青年、父母、大人等）。

(二)講演會、討論會、演說會。

(三)電光影戲會、幻燈會、音樂會。

(四)運動會、旅行釣魚等。

- (五) 圖書室及讀書室、
- (六) 博物館及各種之展覽會、
- (七) 音樂室、
- (八) 職業教育、家事教育、及夜學校、
- (九) 夏季學校、
- (十) 夏時之轉地療養、
- (十一) 運動場(室內室外)及娛樂室、
- (十二) 簡易食堂、
- (十三) 理髮所、
- (十四) 簡易診察所(暫時病人收容所)
- (十五) 囑託醫生、
- (十六) 巡回看護婦及產婆、
- (十七) 訪問委員、
- (十八) 職業紹介所、
- (十九) 各種問事所、
- (二十) 祝祭典執行、
- (二十一) 托兒所、
- (二十二) 貯金獎勵、

- (二十三) 細民教化事業之利用、
- (二十四) 一般的宣傳、
- (二十五) 臨時救濟事業、
- (二十六) 各種社會運動慈善運動之參加、與政府當局之協力、

第二十一節 校外兒童取締會

東京市校外兒童取締會、曾將校外取締方法決定於下、

(一) 學校與家庭協同進行者、

(甲) 時常施予訓話、

(乙) 利用保護者會父兄懇話會、

(丙) 研究家庭印刷物配布之方法、

(二) 關於道路及變通機關注重及於兒童之事項、

(三) 關於交通機關之心得、

(四) 關於電光影戲之注意、

(五) 關於戲劇之注意、

(六) 關於前三四五項須與警視廳及市電氣局、為徹底之交涉、

(七) 左列事項、須與東京市交涉、促其實施、

(甲) 公園之增設、

(乙) 公園內之設備、
(丙) 遊戲場之設置、

(八) 左列各項、學校家庭、警察署、協同一致、革除其弊、

(子) 兒童之娛樂的集合所、

(丑) 小學校附近之文房具店、

(寅) 緣日商店附近、

(卯) 各種演戲場附近、

(辰) 各所空地、

(巳) 道路並建築工事中之場所、

(午) 河岸地、

(未) 材木小石等之置場、

(申) 路次或小巷、

(酉) 社寺境內、

(戌) 公園、

(亥) 夏季水泳場、

(甲) 堤防、

第二十二節 教員俸給之增加

日本生活、自歐戰後、異常騰貴、教育當局、鑒於時勢之必要、已於

世界教育改造之新潮

九年八月將教員月俸額之規則修改實施矣、(大正九年八月以後)而對於一級上俸之人、如有特別功勞、本科正教員、可增至二百四十圓、專科正教員、可增至一百六十圓、亦可謂極其優異、反之我國教職員之欠薪、多至數月不發、新華門外之慘劇、尤足令人心悸、膽破、優待云乎哉、茲將日本新訂薪俸表、及我國現行之薪俸數目、並錄於後、以資對照、

職名	本科正教員	專科正教員	准教員
一級上	一百八十元	一百二十元	六十元
一級下	(舊二百五十元) 一百六十元	(舊六十元) 一百一十元	(舊三十元) 五十五元
二級上	一百四十五元	一百元	五十元
二級下	一百三十元	九十元	四十五元
三級上	一百二十元	八十元	四十元
三級下	一百一十元	七十五元	三十五元
四級上	一百元	七十元	三十三元
四級下	九十元	六十五元	三十元
五級上	八十五元	六十元	(舊八元)
五級下	八十元	五十五元	
六級上	七十五元	五十元	
六級下	七十元	四十五元	
七級上	六十五元	四十元	
七級下	六十元	三十五元	

八級 上 五十五元
下 五十元

九級 上 四十五元
下 四十元
(舊十二元)

我國國民學校高等小學校校長教員月俸表

職別 級別 一 二 三 四 五 六 七 八 九 十 十一 十二 十三 十四

校長及 六〇五五 五〇四四 三三三二 二二二〇 八

正教員 四〇三三 三〇二二 二二二〇 八

專科正教員 四〇三三 三〇二二 二二二〇 八

第二十三節 歐美戰後發展之調查

日本內務省大正六年時因歐戰告終特命各關係衙署調查歐美戰後發展之準備茲錄其報告於左

(甲)英國 (一)國產共進會開催 (二)戰後產業調查會之

設立 (三)農業調查委員會之設置 (四)經濟政策調

查委員會任命 (五)商業會議所代表者會之緊急施設決

議 (六)對於英意會社之補助金下附 (七)對於海上

保險業者戰後方策之決議 (八)英國貿易銀行之新設

案 (九)製銅業之保護 (十)科學之產業研究部設置

計畫(十一)對中國發展策

(乙)德國 (一)對中國通商發展計畫 (二)德國協會設立

(三)殖民地之恢復及擴張 (四)在美德人召還計畫 (五)

對於戰時經濟遷往平時經濟之過渡期帝國委員會之設

置 (六)柏林輸入組合之設立 (七)企業合同資本集

中運動 (八)德國船舶之對外賣却禁止 (九)船主委

員會新設 (十)因謀運送業充實輪船會社之新設合同及

新船建造計畫

(丙)法國 (一)經濟發展國民協會 (二)里昂市標本市場

之開設 (三)貿易銀行之設立 (四)染料工場之設立

(五)新船建造及購入獎勵

(丁)俄國 (一)因設立俄國本國內之外國銀行支店改正現

行銀行法 (二)財政經濟會設立

(戊)奧國 (一)賣船禁止

(己)意國 (一)新興工業保護施設 (二)因實行巴黎經濟

會議之決議 (三)巴拉姆柴之經濟會議

(庚)白耳義 (一)洛特亞爾伯邱汽船會社之設立

(辛)美國 (一)全美共同組合之設立 (二)船舶法之公布

(三)聯邦農業貸附金之制定、(四)商務省對於戰後貿易擴張之設備、(五)生產業者及輸出產者同盟內議。

第二十四節 日本教育品研究會

日本教育品研究會曾於大正六年，在東京高師校堂舉行第三回夏季講習會，會期八日，上午聽講，下午參觀，茲因其題目頗為新穎，且與實地教育家極有關係，特錄其講題於下。

- (一)鉛筆之製造、順序方法、及其鑑別法、使用法、(並參觀)
 - (二)紙之種類、製造順序方法、及其鑑別法、
 - (三)繪具墨水之製造順序方法、及其鑑別法、(並參觀)
- 使用上之注意、

- (四)國定教科書製造供給檢閱之實況、(並參觀)
- (五)手工教室之設備、內外對照之指導、(並參觀)
- (六)新聞事業一般、及新聞之讀法及其要處、(並參觀)
- (七)學校文庫、與教育品、
- (八)學校文庫、與町村簡易圖書館之經營法、
- (九)性之教育、
- (十)小學校之建築、
- (十一)學校設備一斑、

(十二)關於一般學用品之實際。

第二十五節 高等普通教育改善案

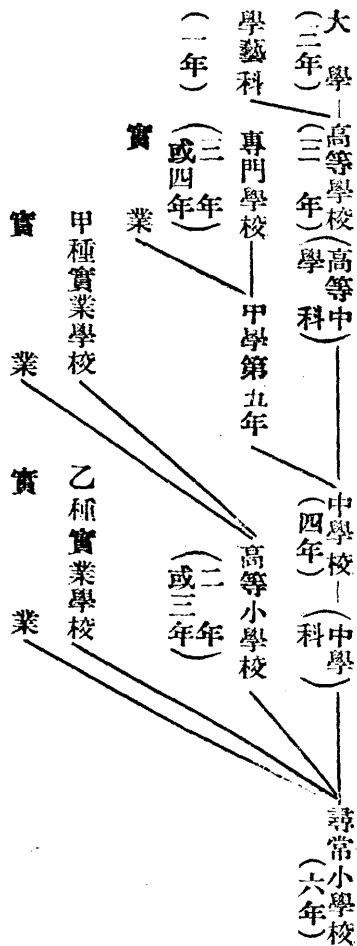
高等普通改善案由江木、山川、澤柳、北條等二十六名委員商議之後，業將下列項目，多數通過，茲其決定案如下。

- (一)高等學校、為授與高等普通教育之所。
- (二)高等學校之修業年限、定為三年。
- (三)高等學校第一學年、凡中學校第四學年修了者可以入學。
- (四)高等學校、分為官立私立(私立財團法人之設立)之兩種。
- (五)高等學校、得單獨設立之、又可依照尋常科四年、高等科三年、合計修業年限七年之制度而設立之。
- (六)高等學校、及七年制高等學校高等科之學科、分為文科及理科之兩種。
- (七)高等學校、及七年制高等學校高等科之第二外國語、定為隨意科目。
- (八)凡畢業於高等學校、及七年制高等學校高等科之第三學年者、得入學於帝國大學。
- (九)高等學校及七年制高等學校高等科、於第三年之上、得設

置修業年限一年之課程，凡畢業於此種課程者得給與相當之稱號。

(十) 七年制高等學校之尋常科及中學校，得設置預科。

新學制案系統圖表



(十一) 現在之高等學校令及高等中學校令均廢止之。

(十二) 中學校之修業年限，仍如現制。

第二十六節 帝國教育之根本方針

日本社會學調查院以文學博士建部遜吾為首領，外有岩井、今井、葛西、外山、三浦諸橋各調查員，幾經調查討論之後，制定一種「帝國教育之根本方針」，係以強國主義為教育之根本主義。

所謂強國云者，無非帝國主義、強權主權、侵略主義之變相耳，人道主義云乎哉，世界主義云乎哉，特將強國主義教育之綱領及三育方針，照錄於下。

(一) 強國主義教育之綱領

- (1) 尊敬皇室扶翼帝國
- (2) 尊重家族
- (3) 養成勤敏敢為之氣象
- (4) 研修實理的知識
- (5) 完成醇厚之社會結合性

(二) 強國主義教育的現實之內容

- (1) 德之發達
- (2) 智之發達
- (3) 體之發達
- (4) 富之發達
- (5) 武之發達

(三) 德育之大方針

德教之基準

- (1) 振作尊重護國之精神
- (2) 闡明敬神崇祖之義完成禮儀辭讓之道
- (3) 發明立憲自治之真義訓練順應此義之性格
- (4) 養成正大剛健之風氣

訓育之基礎

根據教育勅語戊申詔書軍人勅諭之趣旨振作尊皇愛國之至誠陶冶献身殉國之大節恪守規律尊重秩序養成協同一致之習慣鍛練體格練習武技嚴正態度動作振作堅忍持久進取果敢之武力以為訓育之要領

(四) 智育之大方針

- (1) 授予統一的知識
- (2) 授予能應用於實地生活之適切的基礎知識
- (3) 養成獨創的材能
- (4) 授予關於現代日本之智識
- (5) 普及科學上之智識暢盛科學的研究精神且授以國家的經濟思想

(五) 體育之大方針

- (1) 鍛鍊強健之體格振作尚武之氣象
- (2) 充實為鍛鍊的實際的尚武的普遍的
- (3) 體育任諸武科其科目以教練體操劍術射擊為主科以柔道游泳馬術為副科主科為必修科
- (4) 拋棄隨意主義採取必修主義

第二十七節 大學專門制度之改正

臨時教育委員會已將大學及專門教育制度改正案公布特轉錄於后

(一) 大學之分科定為法科、醫科、文科、理科、工科、農科、商科之七種

(二) 大學以綜合制為原則然得設單科制

(三) 分科大學以教授國家樞要之學科攻究其蘊奧為目的

(四) 分科大學之在學年限三年以上醫學科四年以上

(五) 分科大學入學之資格普通以畢業於高等學校者為合格

然因大學之狀況得收容有同等以上之學力者

(六)大學因特別之理由，得設置豫科。

(七)大學豫科依照高等學校之程度，授與高等普通教育。

(八)大學預科，以中學校第四學年修了者，爲入學資格時，其修業年限，定爲三年，以中學畢業，爲入學資格者，其修業年限，定爲二年。

(九)大學預科之定員，以該大學能收容該預科畢業者爲限度。

(十)分科大學得設研究科，使分學大學畢業者，得以繼續研究，分科大學認爲適當者，得收容而使研究之。

凡入某分科大學之研究科者，得入他分科大學而研究之。

(十一)綜合分科大學之研究科，而爲大學院，完成各研究科間之連絡。

(十二)分科大學因研究學術之蘊奧，得爲必要之設備。

(十三)分科大學分爲官立及財團法人之設立，但遇特別事情。

得有公共團體之設立。

(十四)公共團體及財團法人所經營大學之設立，經由文部大臣之請求而得勅裁之承認。

(十五)公共團體及財團法人所經營之大學，須受文部大臣之監督。

(十六)財團法人設立大學時，須有維持該大學資產，得以聘請相尙教員及設備。

(十七)財團法人所經營大學之總轄，及教員之任用，須經文部大臣之認可。

前項之認可，文部大臣認爲必要時，得取消之。

附項

(一)總長之選任，不問大學之內外，由教授全體，直接選舉適任之人，任期五年。

(二)各分科大學學長，在各分科教授中互選之，任期三年。

(三)教授之黜陟，須經教授會之協會。

(四)採用教授助教授之停制，不以六十歲爲例外。

(五)廢止學級學年，爲研究之自由。

(六)仍舉行試驗，但其成績，不表示點數，僅以甲、乙、丙、丁爲記。

(七)辭退銀時計之褒賞。

(八)廢止畢業式。

(九)以四月爲學年之始。

(十)大學院仍然存在，但須加以改良。

第二十八節 財育之新計畫

日本全國師範學校附屬小學教員等，預定某日，在東京帝國教育會開大會，討議初等教育改造三問題，謂現在世界交通，凡屬兒童，不可不理解世界大勢，既欲使其理解大勢，則不可不先理解世界大勢教育之方針，現在世界思潮，大勢已與前異，故對於兒童，當使其有理解充分之智識，以批評現在思潮，而向世界人類，披其胸襟，此關於智育之宜改良者，除此智育、德育、體育之外，更不可不新添財育，以養成產業之觀念，及勞動之智識，而增進國民之生產能率，故現在世界最高之思潮，即勞動問題之思潮，此等思潮，各國雖有激烈與溫和程度之不同，然皆喧囂已極，有加無已，故欲解決此問題，不可不從根本着手，先確定國民職業之觀念，况勞動神聖，乃近今最美之徽號，「而不勞動者不當食」之一語，猶為當今所流行，故財育一事，乃現在教育最重要之一項云。

第二十九節 大阪郊外之療養小學校

大阪市教育部，鑒於從來市內各小學校，利用夏期休暇，開設短期間之林間學校，成績極為優美，擬設一種郊外療養小校，每級收容約五十人，以三個月為交代期，每年可收容二百人之學童，預定經費為五萬元日金，其設置此種學校之原因，係因大阪市

中，餘有十五萬兒童，患有腺病質，若在療養小學校收容三個月，即可增加體重半磅，據調查所得，倫敦學童中，患有脾病質者，為百分之三，或五，波士頓為百分之二，紐育為百分之四，瑞典為百分之六云。

第三十節 兒童保護事業

日本內務省，於大正九年召集地方行政人員，討論都市社會事業，其決定案，有關於兒童保護一項者，頗與小學教育，有密切關係，用特記載於下。

(一)產院 對於貧苦無力者，不收號金，使來院診治，并以低廉費用，使容易生產。

(二)巡回產婆 對於貧困無資，雇請產婆者，則使產婆至其家中照料一切。

(三)巡回小兒科專門看護婦 令熟練照管小兒之人，各地巡回，指導看護事務。

(四)牛乳供給 對於母乳缺少之乳兒，以廉價或義務的供給牛乳，藉此營養。

(五)乳兒保育所 生母疾病，或死亡之時，為臨時補哺之所。

(六)日間幼兒保育所 日間父母因工作出門，特代為保育。

(七) 母親相談所 關於兒童之健康診治、及體氣之增進、予以

指導者、

(八) 兒童鑑別所 關於精神異狀兒、不良兒之鑑別、

(九) 兒童職業相談所 係為兒童職業選擇指導之機關、

(十) 兒童夜間取締 在都市地方、學齡兒童、若聽其夜中放蕩

游閑、於教育上、極有妨害、特為之取締、以免受得都市中之惡

感化、

(十一) 勞動少年之保護 對於勞動少年、予以補習教育及保

護、

(十二) 少年俱樂部 學校放課後及就業時間外之保護施設、

如兒童之圖書遊戲運動講話會娛樂音樂等之各項設備、

(十三) 小公園兒童遊園 因保育兒童起見設備相當之遊戲

運動之場所、

(十四) 小兒科施療病院 僅普通之施療病院、不能救療小兒、

特有設立小兒科專門病院之必要、

(十五) 兒童一時收容所 浮浪兒等一時收容而保護之、

(十六) 低能兒白痴兒童保護所 將此等兒童、收容而教養之、

(十七) 孤兒貧兒不具兒浮浪兒保護之公設、或由私人團體而

收容之、

(十八) 被虐待兒保護 凡被繼父母其他人所虐待者均為之

保護養育之、

(十九) 養兒保護 凡無人承受之子為之保護之、

(二十) 母親會 使用幻燈講話、或電光影戲、普及兒童養育之

智識、兼為娛樂慰安之用、

(二十一) 兒童保護委員 特設市內兒童保護委員、

第三十一節 日本體育之近狀

本年(十年)遠東運動會、日本運動隊中、有一外國體育家白郎氏、同來上海據其談片云、日本初高中師範及專門學校學生、均受強迫體育之練習、且規定程度、與他學課一律、在軍式體操、另立一門、日本之強迫體育、探行瑞典式柔軟操、擊劍及拳術、官府及地方人士、對於運動、極為注意、近因遠東運動會、益能引起日人之努力、女學校中、則提倡跳舞、並由東京青年會、聘請名人、教練師範班、至於體育教習、如擊劍及拳術二門、均由東京及他處高等師範學生來提出、其教體操者、都為各中學校畢業生或武官、查東京高師每年可造就體育教習二十人、又有一日本體操學校、一年中亦可使二十學生畢業、該校、政府津貼、再東京師範

之體育科成立已五年凡學生已受普通中學教育即可入班學體操劍術擊拳任擇一種除上述官立體操機關外私立之會頗多如一八九五年發起之武術會專門研究武力之運動每年開比賽會一次東京有拳術學校（成立於一八八六年）爲全日本之最大者舊式之拳術因多年改良已成爲科學之體育練習又有少年會（即青年團）各處皆有大半設於鄉間提倡體育不設教師至於日本之非職業運動協會實因一九一一年遠東運動會而產生曾派日本十五選手參與盎凡爾萬國運動會最近來滬之選手亦由該會派出並得政府資助各日本學校有聯合之運動協會按時互賽日徑球戲及游艇諸運動日本各學校有游戲場但公共大體育場尙不多今已有人發起一會提倡此事今祇大阪有一公共體育場占地四英畝六年前即開辦惟管理者少經驗此項人才一時尙不多觀也工業界亦有運動會之倡議各太廠已開始籌辦東京青年會提倡體育不遺餘力日本之職業運動祇角力一項久經共認爲正當者近日有主張將棒球之運動變爲職業者迄未事實將來競賽亦可列入職業運動內日本最愛之運動爲游泳每夏各校開班實地教授各地有比賽較棒球爲普及然各校之注意棒球亦頗顯著每校必有一隊其

著名者可與外國人比賽今夏美國有二隊往日本比棒球再網球與足球均爲國體運動日本學生頗愛好之最近因參與遠東大會各校已開始操練籃球與隊球又游艇之戲近水之校大都舉行再各大機關已有發起合組一會指定之大空場聘請專門外國教師實地教授各項運動者可見學界以外之人亦注意運動矣。

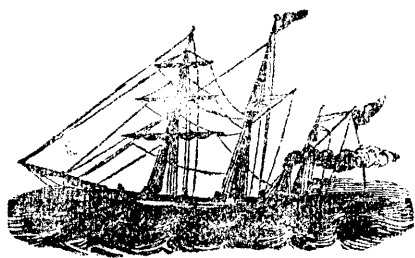


我國教育改造論

目錄

第一章 教育改造之序論	一
第二章 教育改造之目的	一至四
第一節 民主主義與教育	一至二
第二節 勞動問題與教育	二至四
第三節 結論	四
第三章 教育改造之方法	四至七
第一節 教育定義之改造	四
第二節 教育方法之更新	四至五
第三節 教育改造之新計畫	五至七
第四章 總括	七

我國教育改造論 目錄



我國教育改造論

湘鄉吳家鎮講述

第一章 教育改造之序論

此次歐洲大戰。殺人數百萬。赤地數千里。開千古未有之奇局。演空前絕後之慘劇。故吾人所受之刺激。較之法國革命。美州獨立。有過之而無不及。由是以知帝國主義。強權主義。侵略主義。無往而不失敗。而人道意義。自由精神。平等思想。如日月經天。大放光明。有識之人恒大聲疾呼曰「世界改造。世界改造」然革舊謀新。改絃更張。唯一之途。厥為教育。故歐美日本等國。教育改造之聲浪。遂乘時而起。教育改造之運動。亦應運而生。茲將教育改造之見解。分爲兩層。(一)目的論。(二)方法論。詳述於後。以供參訂焉。

第二章 教育改造之目的

第一節 民主主義與教育

二世紀 教育，爲民主主義之教育，尊重個性，提倡互助。實爲民主教育之二大要素。夫欲民主主義之實現。必有待於教育惟有教育。始能貫徹民主目的。而施行教育。

我國教育改造論

又必須有民主主義之精神。最近來遊我國之美國哲學教育家杜威博士。於所著民主主義與教育一書中，第九章有云「教育之目的重在自然活動之適當發展。與共同活動之盡量參加。」及抵我國之後所論民主主義之教育。列有二重要條件。

(甲)發展知能的個性。

(乙)養成共業的習慣。

此兩條件。實爲民主主義之精神。共和國家之要素。所謂知能之個性云者。即個人特有的自然活動之謂。所謂共業之習慣云者。即共同活動是也。此等主張。不僅美之杜威博士爲然。即日本文學博士谷本富。於近著「現代思潮與教育改造」書中。將歐美近行教育學風。分爲七種。

- (一)實驗教育學……………斥權威，重個性。
- (二)人格教育學……………斥鑄型，重大能。
- (三)道德教育學……………斥他律，重自愛。
- (四)美的教育學……………斥厭世，重享樂。

(五)性的教育學……………斥過抑，重自敬。

(六)社會教育學……………斥舊貫，重共濟。

(七)勞動教育學……………斥遊惰，重勞動。

更進一步言之。則今後之教育。是兒童本位。個人本位。

人類本位之三者。其第四五章。論民主主義之特徵。約有

數種。

(子)個人不宜盲從國家。

(丑)以人類平等，世界平和為理想。

(寅)排斥無抵抗主義。以自重，忍耐，勇氣，奮鬥為主

要

(卯)真正享受人生幸福。

(辰)反對父權主義。父親在家庭中，恣行威福。學校教師

。從而效之。不知父權主義的効率。不過一時。不能永

久

(巳)民主主義。不是空想。不是過激思想。而所忌者(一

)自恣。(二)無知。如蔑視秩序制度之類。(三)性

質騷動。如同盟罷工之類。

總之民主教育之特徵。是獨創的。是共濟的。尊己而又尊

人，為己而又為人。將獨立與互助。自由與協力。溝通一氣。溶為一爐。直係一種高尚平和之生活。然在內面。尚有一重大之勞動問題。與民主主義。關係極密。若不能將其解決。民主主義。便毫無把握。而高尚平和之生活。終不能實現也。

第二節 勞動問題與教育

以前之教育。無論在何國家。皆有治者與被治者之分別。即一方面專講修養。專講閒暇。一方面專主功利。專主勞動。孟子所謂君子勞心。小人勞力是也。由是以觀。一國之中。顯然分出智識階級。與無知階級。閒暇階級。與勞動階級之兩種最初。尚可彼此相安無事。日久弊生。相軋相轢。而其原因。則在專主勞動者。無暇言及修養。因之見識淺陋。能力薄弱。終身勤動。衣食難謀。只圖小利。不求進步。久而久之。自然退於拙劣。不能自拔。而專主閒暇者。咬文嚼字。墨守古訓。社會實際。非常隔閡。所有知識。當然流於空疏。不能適合生活。遂變成一種之裝飾品。不能應用需要。欲謀補救辦法。須將修養，與勞動。知識與實際。調和并重。相需相應。此不特一般士人。

固當勤勞作業。即多數勞動之人。須有閑暇之機會方可。杜威博士有云。「教育事業。若不從多數平民著想。則彼等平民。終日勞動。都爲衣食。人的生活。便無趣味。久而久之。對於一切事業。發生不快之反動。」要知世界之社會問題。未能解決以前則過激主義。有如怒濤駭浪。不可抵抗。而其原因。全係一般平民。未受過生活教育。故對於自己的職業。不覺其樂。只覺其苦。一旦橫決之後。自然不可收拾。世界教育學者。因欲切合平民生活。首先提倡職業教育。然而職業教育。匪僅教授學生。以一種職業。乃欲使能圖利。因能圖利。遂發生快樂。同時須使學生。了解職業內部之好處。則對於職業。有精神上之快樂。然而世界社會問題最後之解決。不在增加工資。不在減少工作時間。乃在普及平民教育。（參看原書第十九章）所以勞動問題與教育。可從種種方面。知其有密切關係也。一從社會中樞言之過去社會。其權力乃握在少數知識階級者之掌中。多數平民。不過供其驅使。但是時世推移。此等中樞之權力。已落在一般青年子弟手中。因彼輩猛力前進。處理社會事務。過去之教育。僅養勤順。耐勞

。現在則大反是。故小學教育之任務。更形重要。二從國際競爭上言之。大凡支配階級。無論在政治上。經濟上。均不歡喜平民教育之發達。然因國際的競爭。而欲居國際優秀之地位。非使其國民之性情智識。完全良好不可。故各國政府。對於國民教育。無論如何含辛茹苦。振興不遺餘力。

三從勞動者自身上言之。人的勞動。不能專恃筋肉。須有統一意識之支配。所有熟練，正確，耐久，敏捷。以至運動能率。多賴有意識的努力。斷不能說純粹筋肉的運動。遂可了事。矧機械工業。日益進步。職工不過爲機械管理。筋骨遠不如觀察與注意之重要。名爲筋肉勞動。實已近於精神勞動。再勞動工人。既爲國民之一份子。即有相當之權利義務。對內固應有自覺統一意識。對外宜有充實的共同生活。求意識內面之統一。自然有發展理性之必要。求共同生活之充實。至少須有對外之了解。現世之文化創造之運動。彼輩雖不能直接參加。然須具有同情與理解。此等事件。在教育當局。或可辦到。然要在勞動工人。自身能要求有教育的實現。或者曰

。「中國勞動者。人數甚少。且無團體。而資本家又無聯絡組織。自然不成問題」表面情形。雖似如是。其實殊有不然。各國勞動問題。皆在積極方面。改良待遇方法。減少勞動時間。而我中國。仍在消極方面。不肯勞動不能勞動無處勞動。於是兵匪流氓。偏地皆是。蓋無勞動之習慣。所以不肯。無勞動之技能。所以不能。各種產業工廠未能發達。所以無處勞動。欲謀救濟。非從教育方面下手不可。

第二節 結論

以上係將教育目的之改造。略為陳述。今茲所欲反覆申明者。

(一)民主主義。是現在統一的思潮。是主系。

(二)勞動問題。是現代社會問題的集點。是屬系。

勞動問題之正當解決。仍有待於民主主義。人生不必要之事。自然可不減少。而不可減少之勞動。總須協力担任。人人能獨立。人人須互助。既盡人類應有之義務。又能發展自有之知能。則教育基礎。於是乎可。

第三章 教育改造之方法

第一節 教育定義之改造

欲知教育改造之方法。須先明新教育之定義。美國杜威博士。以為教育。是經驗不斷的改造。經驗就是生活。生活就是應付環境。故杜氏所下之定義。有云「教育是經驗的改造。要使經驗之意義。格外加深。要使指導後來經驗的能力。格外加厚。」而谷本氏對於教育所下之定義。有云「教育者，是使兒童在一定的地位，反應務必正當，」所謂改造應付反應，均屬於動的。與從前之性質。大不相同。從前之教育。是意識的。被動的。現在之教育。是行為的。自動的。

第二節 教育方法之更新

夫教育之定義。既有所改變。則教育之方法。更不得不變。從前「依書本而學習」者。現在改為「依事而學習。」尙有進一步之說法。則係「依生活而學習。」美國甘雷學校（甘雷學校組織法詳見另編）即係此等辦法。杜威博士有云。「實施民主教育之方法。在使學校之生活。即為社會之生活。人民求學之宗旨。即係求生活之道理。此乃教育真正之目的」尙有最新學說。「順遊戲而教育。」或云「學

校之幼稚園化」所謂遊戲教育云者。無論小學大學。均取法於幼稚園。順應遊戲之精神。而施設一般之教育。故美國已有一遊戲學校之設立云。」（詳見理想之學校編）

第二節 教育改造之新計畫

吾人欲謀教育方法之改造。須先知世界新式教育之如何。始能撮長補短。彼攻此錯。茲列舉二三實列於下。以資考鏡。

（甲）美國加利福尼亞州，所提倡之教育。純以兒童。為中心之活動。活動種類。可分為八。

- （一）筋肉的。
- （二）韻律的，音樂的。
- （三）手工的。
- （四）環境及自然的。如遠足旅行之類。
- （五）言語的。重在會話討論。次則讀重話小說。再次則通信之類。
- （六）戲曲的。
- （七）經濟的。如買物。記帳。家事經濟。郵局貯蓄之類。

（八）社會的。如慈善事業。愛國事業之類。

（乙）美國密蘇里州之教育方法。畧與甲項同。而其重要者。

（一）自然界的觀察。

（二）音樂的活動。

（三）有現在興味的遊戲競走。

（四）練習手工。

（五）聞聽故事。觀覽繪畫等。統計在學七年。無特別教讀法。書法。數法等。

（丙）甘雷學校。初設在密新根湖畔之甘雷市。今漸擴充至各地。該學校兼有作工，研究，遊戲，三種性質。杜威博士所著「未來之學校」書中。極贊其為最完全。最能應用之學校。

（丁）斯多那女士自然教育論。對於三歲至二歲兒童之教育。定有規則十三條。

（1）教育是一生之事。自搖籃以至墓地。不可間斷。

（2）親範教育之必要。

（3）幼兒在搖籃內。宜施以三位一體之教育。所謂三位

一體者。即心，身，靈三項是也。

(4) 父母對於兒童才能宜加意伸長。

(5) 教授爲有目的之遊戲。

(6) 練習感官。因感官爲身體之保護者。

(7) 鼓舞兒童之發問。

(8) 爲父母者，宜不憚煩勞。應答兒童之質問

(9) 想像力的養成。

(10) 做最初第一之教師。宜發揚母性。

(11) 宜揚而勿抑。

(12) 宜獎勵兒童。將自己所學。教授他人。古人所謂

「教學相長。」正即此意。

(13) 個別的教授。

(14) 玩具宜擇有構成的性質。勿給予破壞的性質。如槍

砲弓矢之類

(15) 記憶最旺之時期。宜給予優美之材料。使之記憶。

(16) 用自然的教授方法。實習一切語言

(17) 教律動術。

(18) 教音樂。

(19) 用玩具教以人世的要務。

(20) 授予公民實際之知識。

(21) 廢除以前試驗方法另用「本於智慧」之試驗法。

(22) 教習待遇之改良。減少時間及學生數。

(23) 發揚育成的本能。

(24) 教授世界語。

(25) 使用打字機。

(26) 尊重童話。因係爲親愛之源。同情之泉。

(27) 排斥鬼怪荒誕之說。以及足以引起躁急。恐怖之

事。

(28) 令兒童口中。刪去「我不能」一語。使說「我試試

看。」

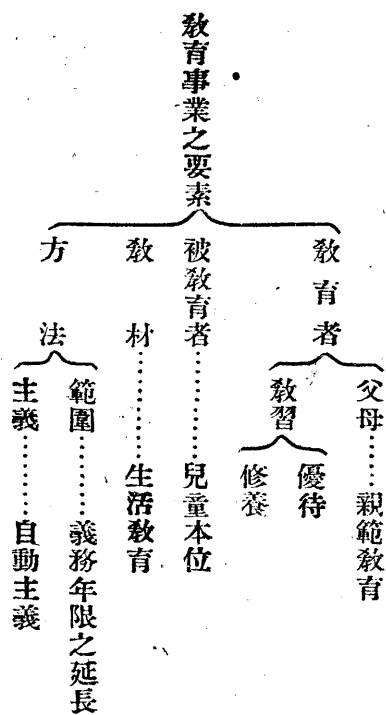
(29) 養成高尚之理想。

(30) 養成教育上五大基礎 (一) 觀察，(二) 興味，(

三) 統合，(四) 摹仿，(五) 探究。尙加以克己心

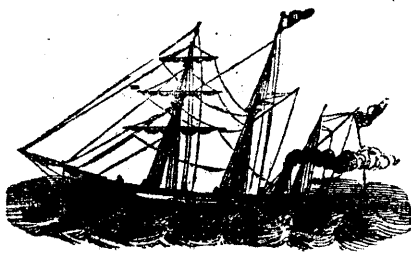
。與利他心。遂臻於完全之境矣。

今將本章所述。圖之於下。



第四章 總括

教育目的與教育改造。已如上述尚須爲一言之聲明者。即係我國國民缺點之救濟。凡外國人考察中國情形者。莫不謂我國現在之革新事業。多屬門外粉飾。毫無澈底誠意。杜威博士有云我看改造中國最要的條件。是要有內部心理的改造。要有精神態度的變換。不是方法的竊取。外表的模擬。中國要創造新文化。即基於此。杜威又歷舉中國人。急須改良之點。(一)誇滿與虛僞(二)行事遲緩(三)拘守故例(四)偏重個人與家族觀念。吾輩教育家。實負有改造國民之責任。蚤作夜思。盡力以求。則我中國之轉弱爲強。化險爲夷。可卜日而待矣。邦人君子。其念之哉。

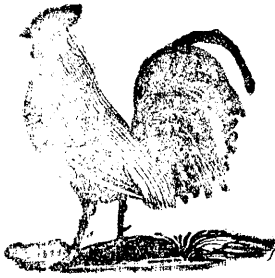


兒童心理汎論

目錄

總論 弗列畢兒之九原則	一至六
第一章 感覺	七至九
第二章 知覺(直觀)	九至一一
第三章 聯合作用	一一至一三
第四章 記憶	一三至一五
第五章 想像	一五至一八
第六章 思想	一八至二〇
第七章 感情	二〇至二六
第八章 意志	二六至三一

兒童心理論 目錄



兒童心理汎論

長沙舒翰祥編

就兒童精神發達之狀態為專門之研究。以德國狄德曼 (DIETLICH TIEDEMANN) 觀察其子之記錄為嚆矢。其書於千八百八十七年出版。不為世所注目。千八百八十二年。德國醫學家兼哲學家蒲奈耶爾 (PREYER) 復就其三子有所觀察。著「兒童之精神」一書。頗膾炙於一時。而狄德曼之書。亦因以見重於世。其後美國有霍爾 (STANLEY HALL) 者。創始一種「兒童之研究」。至其影響於教育社會。由是兒童心理。遂成心理學之一分科。與動物心理社會心理等相並立。霍爾之弟子克黎斯曼 (OSCAR CHRISMAN) 者。留學於德國奈蒲其西大學。其博士論文。係於兒童學題目之下。以兒童為研究之對象。而成立一種之科學。所謂 DIE PAHIOLOGIE 即希臘語 PAIHIOS 與 TAGSS 之所結合。譯之則為兒童之科學。現今此語為教育社會通用之學術語。而關於兒童之研究。亦以今日為極盛之時期。惟所謂兒童學者。蓋包括兒童精神與身體生活之全部。其範圍甚為廣汎。非短少時間所能詳盡。

茲者講義所及。專於兒童精神生活有所論列。以供教育上之參考焉。

總論 弗列畢兒之九原則

德國弗列畢兒為創立幼稚園之鼻祖。於距今六十六年前。以七十之高齡逝世。其於兒童教育之慘澹經營。豐功偉業。載在史書。人所共喻。惟自氏沒後。此數十年之中。凡心理學。教育學。乃至兒童心理學等。其研究之進步。發達。迥非前比。故對於氏之教育學說。一一以今日之學術的見解衡之。固頗有足疵議之處。然其因自己宗教上之信仰。與哲學上之主義。更藉實際之觀察。其所發見關於兒童精神活動之諸原則。則即以今日之學術例之。亦屬若合符節。其遠見卓識。實是令人讚佩無已。茲就美國邁爽秋色州克蘭克大學校長霍爾氏所舉弗列畢兒氏之九原則。分述並批評之於次。以供從事兒童教育者之參考。並藉以為圭臬焉。

(一) 兒童者。反復人類種族之發達史者也。

此為至關重要之原理。在當時弗列畢兒或僅因實地觀察兒童之生活狀態。乃有此想像上之主張。然即以近今新生物學之實

驗的結果衡之。此原則之正確。亦足一證明。蓋生物學主張系統發生與個體發生之並行。易言之。即個人之發育。係縮短全生物發育之各階級而反復之者也。

兒童學採用上述之原理。稱之曰反復原理。(THEORY OF RECAPITULATION)視一切兒童。大體爲三階段之發育。第一階級之發育。與下等動物同。僅有反射運動。本能運動。與簡單的苦樂之情與感覺等之存在。第二階級之發育。則進而達於高等動物之階級。於上述簡單之精神作用而外。並發生知覺。記憶等之作用。與愛惡等之情備。然仍未能超踰動物之範圍。至第三發育之階段。則由野蠻人半開化人而至於文明人類。以次第進步。故就兒童言之。某時期其精神作用與動物相類似。某時期之所爲。常有與野蠻及半開化人相同者。父兄與教師。應特別注意及此。如幼稚園時代之兒童。則尙係反復未開化或半開化人類之階級。此時代之教育。至當特別審慎者也。

(二)兒童之感情及本能。爲其智力及意志之萌芽也。

感情與本能。因生存上之必要。在動物之階級。業已存在。即試觀吾人人類之生活。其知識作用之部分甚少。其大部分皆係由感情與本能以活動。故兒童之發育。亦以此類作用爲基礎。由此而

發生感覺知覺以及想像推理諸作用。又吾人之行爲。未必最初即一一考慮其結果而後發現。必先於不知不識之間。爲本能作用所誘導而動作。以此爲基礎。再加以智力之作用。而後思慮的意志乃發生焉。故欲兒童精神之健全發育。務須一任兒童天眞爛漫。爲感情之發動。或於適宜之時。誘導其本能爲自由之表現。如此則可爲智慮深遠意志堅固之人物。反之如習俗之待遇幼兒。泣怒喧囂。在在施行禁止。束抑過甚。害其滋長。且兒童結伴嬉遊。各顯其本能與感情。互相一致者有之。互相反對者有之。由此而得種種之經驗。智識亦因以發展。故保姆教師。對於兒童。萬勿過分干涉。一任其自然。以遂其精神作用之十分發育。如單傳之子。或老人所撫育之兒童。其精神作用遲鈍而身體柔弱。無他。蓋姑息過甚。妨害其感情本能等之表現。而無由發展進化也。

(三)兒童之自己活動。自發活動。及遊戲。具有創造性者也。

兒童墮地伊始。活動性即已備之。手足身體之動作。視聽叫囂之作用。皆爲其活動性之表現。不俟他力之相強。不受何等之刺戟。是等之活動。亦自旺盛。乃此種種之活動。即爲將來高尚心的動作之前導。且無需人之教誨。亦無需模倣他人。全由於自發。故自具有創造性。又兒童之遊戲。其最初所表現者。亦全爲自發之活

動。遊戲既久。固亦間有模倣的成分之存在。然一任兒童之自由。則其相當之創造性。亦自發揮者也。

弗列畢兒氏教育之精神。在認定一切人類。皆有自己的創造之力。並尊重此力。令之遂其成長與發育。幼稚園之真精神。全在利用兒童自發的創造作用。並遊戲以助其力之發展。幼稚園與小學校教育方法之相異。其原因實由於此。如就適應兒童之本性而言。小學教育尙應與幼稚園務爲接近。而世人不察。往往強幼稚園以遷就小學。則一反弗列畢兒氏之主張。其謬孰甚。凡兒童所爲自成人視之。固屬平淡無奇。而兒童自身。則常認爲自己之大發明與新創造。故保姆教師。於此點特須留意。對於兒童以自力與己意所成之事物。即屬微瑣。亦當承認其價值而獎勵其進行者也。即成人之創造力。如被壓迫。亦不能表現。必自己自由以思考。自己自由以行動。而後乃得爲十分之發揮。現今教育之注重個性者。亦不外保存兒童自己活動之力。與幼稚園之重自發的遊戲。其理全同。福祿培爾於百年以前。即能灼目及此。而有此原則之主張。其先覺殊爲難能也。

(四) 兒童本來肉體強健而無罪戾者也。

此原則蓋受盧梭學說之影響。而自他方面觀之。亦遠於陸先之

學說有所淵源。陸先以清潔無塵之白板。比擬初生之幼兒。蓋以人之初生。無分毫之習染。清淨潔白。強健而無罪戾。然律之以今日之心理學說。則人之有生以來。因遺傳之故。各具種種相異之傾向。而謂萬人初生之精神界皆如白板然。殊屬不確。況如盧梭之所謂人類復原人之生活。一切皆自然放任之則善。如因爲人之故而生活則惡云云。則更不足信。反之如基督教之所主張。以吾人與罪俱生。有所謂原罪 (ORIGINAL SIN) 之存在。是與兩氏之說恰相反對。亦未免趨於極端。要之人之初生。其精神與肉體之善惡。當一視其血統以爲斷。血統純潔優良者。則生來自屬強健而賢良。反之則身體與精神。皆先天的具異常之素質。有易觸犯罪過之傾向。所謂先天性犯罪者。生後無論處若何之境遇。亦每至違法妄爲者。即職是之故。弗列畢兒此項之原則。吾人當本今日心理遺傳諸學說。以折衷之爲是。

(五) 兒童心身發育各階級之要求。當令滿足之者也。

人類之生涯。由種種特別之生活所複合而成。各期之生活。皆各有其生活相當特別之要求與目的。吾人生活由第一期以達於第二期。是第一期之生活爲第二期生活之準備。似無獨立之價值。然吾人處各生活之時期。一面固爲次時期之準備。而一面自

有適應各時期之要求與需要。能滿足之。斯生活乃以圓滿。故初生之赤兒以及幼齡之兒童等。皆各有其要求與活動。如對於幼兒。而強以少年之事。對於少年而強以青年之業。是助苗之。非徒無益。而又害之也。

兒童自有其理想與活動。不能強其爲成人之業。觀此原則。自明俾斯達洛其曰。「活動者兒童之天性也。」兒童之喧囂跳躍。吾輩成人每煩厭視之。輒加以壓抑。不知此即其生活。亦即其生活上之所要求。指導之。引誘之。以裨益於其現在與未來之生活。實爲教育者之本責。由兒童心理言之。兒童之心思。有屬於感覺階級之時代。有屬於觀念階級之時代。有屬於思想階級之時代。幼稚園以內的年齡之兒童。屬於感覺之階級。對於此時期之兒童。即令見聞物事。亦無令其記憶之之必要。學齡時代之兒童。屬於觀念之階級。則令精密以觀察外物。十分銘記於心。如屬健全發育之兒童。其求智力亦屬甚盛。對於種種之外物。特感興味。惟複雜之理由及抽象的概念等。則非所宜。高小三年生以至中學之青年。則屬於思考之階級。不僅滿足於事物之觀察。及其精確之觀念。尤必進而研究是等觀念之中所包各種之關係。明事物之原因結果。根究其理由。而爲組織系統之研究矣。以上所分

之三時期。單就智力發達之次序而言。至其各時期之要求與需要。從事教育者。尤須適宜滿足之者也。

(六)和合一致與愛情。爲教育兒童之根本條件也。

吾人之教育與管理兒童。必以兒童之心爲心。而和合一致。如不顧兒童之理會與否。而以成人之心思與態度臨之。則屬徒勞。決無良好之結果。佛法所謂「一如」。大足爲教育上之效法。霍爾校長之言曰。「與自然一致者。兒童之光榮。與兒童一致者。教師之光榮。」「ONENESS WITH NATURE IS THE GLORY OF THE CHILDHOOD, ONENESS WITH THE TEACHER.」其言雖簡。實足爲從事兒童教育者之圭臬。蓋兒童不因人爲的助長摧殘。遂其自然之成長發育。而教師亦身入兒童之世紀。以兒童之心爲心。與之相一如。誘導獎勵其自然之活動與發育。斯則教育之能事盡於此。教育之成功亦可立而待。弗列畢兒之生涯。實與兒童相終始。故能有見及此。而有此原則之發明。現今教育之缺點。大抵在輕視感情而偏重理論。所教所授。絕與兒童之生活與需要無關。終屬徒勞。於兒童迄無裨益。欲救其弊。則在爲教師者。不僅爲學問之研究。尤必進而研究兒童之所

以爲兒童與其心思情感相和合一如。惟此一如之內容。因兒童之年齡之進步。時須有所變化耳。

兒童教育。當以愛情爲中心。此爲不易之原則。教育而無愛情。是爲無生命之教育。固也。惟愛情要亦當以理會以歸。愛情之背景。應有理智之存在。即父兄師保對於兒童各時期正當之要求。須理會了解而後適宜滿足之。是爲真之愛情。亦即真之教育。否則直盲目的與本能的禽獸之愛耳。

(七)吾人因兒童以生存者也。

人之生活。以本能作用爲其根原。所謂自護之本能。即保護自己個體而營養防禦之者也。惟吾人生活。不止於此項本能之滿足。更有所謂生殖本能之強烈的作用。而男女兩性間之愛情生焉。凡伴乎愛情種種之感情的葛藤。無在不與子孫繁殖之事有關。如人世間而無此現象之存在。則宗教、道德、藝術、科學等。皆將失其依據。故謂吾人活動之大部分。皆間接直接爲子孫而發生。亦非極端之論也。

凡生殖一事。最不利於其親。如植物與下等動物之類。其生殖終了。即就死亡。通觀生物界之現象。大抵皆爲其子孫繼續計而生存。是以已達子孫繁殖目的之生物。除死滅以外。固無所用於世。

生物皆因保護子孫而生存。其壽命大抵皆有一定。其屬於下等階級者。其子生後即能獨立生活。故生命較短。乃吾人人類。在生物之中兒童期特長。在開化國之兒童。至少必於生後二十年或其以上。始能脫其親之保護。故平均需六七十之高齡。始能完其人類之本責也。

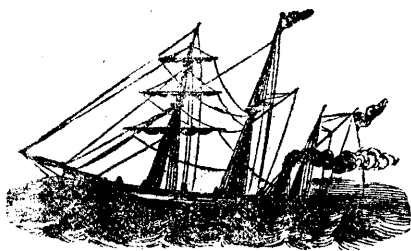
然如人世間之兩親。而永久生存不死。則反足以妨害其子孫之發展進化。蓋如同之一之人。處同一之境遇。廣續其同一之生活。則陳陳相因。世間將永無進步之事。惟因有死亡。而後有所交替。後繼者之子孫。於其新境遇。順歷以新方法。而後人類始由野蠻而進文明。前途發展。莫可窮究。故對於兒童保護之教育之。以期其成就。爲自己以上之人物。是所期於世之父兄師保者。

(八)兒童之最大要求。爲健康與戶外生活也。

第一原則所述。兒童蓋爲反復人類種族之發達史者。故其幼時之生活。亦如未開化之人。始終適於戶外之活動。與自然相親近。實爲兒童之天性使然。且兒童之育教。以身體之養護爲第一要件。尤如幼稚園。室內之課業宜少。凡森林山野與自然相接近之機會較多。宜縱之遂其自由之活動。如城市之學校。亦宜令之多自由活動於庭園與運動場之中。遂其自然之成長發育。如徒幽

閉之於教室。注入以不應乎其需要之知識。是則賊夫人之子矣。
 (九)一元的基督教。爲一般教育之基礎也。

在歐美諸基督教國。此原則固無問題。而自吾人視之。則不僅信仰上之感情的關係。即靜心思之。凡以成立的宗教爲一般教育之基礎。實殊難贊成。惟人類之宗教心。亦同於其他之精神作用。始具萌芽。漸以次第發達。所謂宗教心者。以敬畏爲本。而服從、感謝、與節制諸感情。因之而發生。自由放任。固爲近今新教育之所主張。然如吾人自幼至長。衷心絕無所畏敬。則放縱卑劣。其害伊於胡底。故自幼稚園起始。雖不必如歐美諸國之特設宗教之時間。亦當隨時隨地。選擇適宜之機會與材料。對於兒童此類宗教心之萌芽。保護之。獎勵之。使遂其相當之發達。庶幾立身處世。有所稟則。國本之立。實利賴之。尤以當此極端物質主義之世紀。與我國道德淪夷之今日。從事教育者。尤不可不於此點三致意也。



第一章 感覺

焉而立矣。

兒童與環境 兒童精神之啓發。有兩種必需之要素。一屬於內。一屬於外。內的要素爲先天的遺傳。人類數百千年次第發展之先天性。蓋依賴父母之肉體即已稟受之於胎中。正如草木之萌芽。惟俟其發達之機會。此先天的要素之豐富與貧弱。固足以定其人之價值。惟因有外的要素之存在。而後其作用乃得以一分表現。外的要素爲何。即兒童所處之環境是也。環境包含天然方面與社會方面之事項。兒童有生以來。受此兩方面種種之刺戟。其刺戟通過五官之門戶。與內的要素以衝動。由是兒童之精神界乃開始其活動焉。其最初表現者。是爲感覺。精神作用中以感覺爲最原始最簡單。亦爲一切精神作用之基礎。至感覺作用之何由而發生。易言之。即一切生物何由而需乎意識。實因有機體生存之必要而然。吾人爲之動作與所感覺之印象。如與生存無礙。決不能永續長留。反之其極端重要於生存者。則永保不忘。因時而復現。蓋意識存在之人類。最適於生存。如意識蒙混乃至意識全無。則生存之不可能。自不待言而明。兒童初生之時。意識極爲漠然。故不能保持其生活。而有需乎父母之養護。如適宜養護之。與其感覺機關以適宜之刺戟。是則其心身發展之基礎即於

兒童初生。其精神作用。僅見有機感覺（即基因於身體內外狀態之漠然的感覺）與皮膚感覺之存在。繼之發生者爲味覺。如聽覺視覺之高等感覺。則於生後數時或數日始表現其作用。惟其發育至速。兒童生後。五官時受種種之刺戟。遂次第與其環境相馴習。而能明晰認識之。又因與環境爲種種之接觸。乃得各種之經驗。五官之作用遂益因而啟發焉。又兒童臨種種相異之環境。獲得多種之經驗。其尤屬必要者。是爲運動。故感覺之發達。多有運動相伴隨也。

受動與發動 兒童生後約半年之間。僅能仰臥。繼則稍能轉側。至能投足而坐之時。其手足運動已屬自由。運動之種類與範圍遂漸豐富。由匍匐以至於步行。則其運動範圍益爲擴大。其從來惟受動的以領受之種種感覺的刺戟。遂進而爲發動的以自行經驗種種之事物。能因刺戟之種類。以相當之感覺機關適應之。世俗之父母。每以此際兒童之所爲爲頑劣而無意義。輒加禁止。詎知其此類之運動。關係至爲重要。因之而經驗許多之感覺。造成一切精神作用之基礎。蓋兒童如能多所經驗。十分練習其感覺。則智力之基礎的活動既以充足。是其上所建設之精神諸作

用。亦自遂其健全之發育。現古今英偉之士。其幼時類多活潑放縱者。其故可得而知矣。

好奇心 感覺盛行發動之時期。已見好奇心之發現。惟此際之好奇心。僅在經驗新異之感覺。如研究外物之實際。與探求潛在之深義。則非所及。幼兒類喜變化。全由此類好奇心有以使然。尤以學齡時期。對於感覺的刺戟與事物之見聞。至易厭倦。而希求新刺戟之發生。即其好奇心作用最盛之一證。至幼兒此類好奇心發生之理由。則有種種。一因幼兒對於外界之刺戟。易至疲勞。即對於某部分之刺戟易於不耐。遂中止之而與他項刺戟相接觸。以休養其疲勞之部分。又兒童易至疲勞。亦易於恢復。故於種種事物。忽厭忽喜。變化無已。從事兒童教育者。應注意及此。令兒童見聞事物。以變動反復為宜。勿令其發生厭惡之情。而適宜練習其感官斯得矣。

兒童好奇心之發現。一面固基於生理的理由。已如上述。而自他面觀之。則亦原於本能的活動。蓋兒童具此旺盛之好奇心。接觸無數之刺戟。以經驗種種變化之感覺。而後智力乃以日進。如兒童一如世俗之所要求。全以靜穆老成為旨。是則塞其活動之道。蔽其求智之基。其不自然之成長。終陷於低能而已。低能之兒。多

屬因循姑息。不與事物為充分之接觸。以進行其自發的活動。即間有低能而浮囂者。外觀雖似活潑。實際則與健全兒童之活潑狀態相異。如具興味於種種之事物。及對於變化可喜之事物。即邁往前進之活動。必絕無之。其興味大抵限於一隅。移換維艱。如此者。其好奇心既有所限制。興味復偏於一方。由是人生最初經驗之範圍。亦自狹隘。其表現於未來活動之精神要素。亦自不克為完全之練習。則欲其於成長發育之後。為十分之進步。蓋難矣。玩具之為用於兒童。亦不外練習其感覺。因年齡之差異。玩具之目的固各不同。除感覺而外。其他之高等精神作用。亦有藉玩具以養育者。惟玩具成立唯一之基礎。實在感覺之練習。由出生至三齡之兒童。其玩具實全在練習感覺。試味玩具之玩之。字。即可知其作用之如何。玩者。持弄之謂。即在直接養育其皮膚與筋肉之感覺。而間接亦於視覺聽覺及其他一切之感覺有所資助。其練習。兒童玩弄玩具之際。其精神作用練習上所收之效果。實為吾輩成人想像之所不及。至為鉅大。於彼輩將來之實際生活。皆具直接間接之準備與裨益。惟幼稚園之兒童。因其前茲處於家庭。已藉種種之實物與玩具練習其感覺矣。故入幼稚園之後。玩具之種類範圍。應加擴充。以各種感覺之練習為主。更須進而

於知覺觀念有所陶冶養成。易言之。即幼稚園之保育。重在令各種物事之性質。如花之色。物之形等。分別呈現之於視聽觸味嗅諸覺言以練習之。至關於物事全體精確之認識。猶屬之於第二步也。

第二章 知覺（直觀）

中樞與末梢 吾人精神之活動。全恃中樞（腦脊髓之部分）與末梢（五官之末端）之關係。吾人經驗積久之後。其精神作用固亦常有僅因中樞之動作。無需乎末梢之刺戟者。然最初往驗之時。必末梢先受刺戟。影響及於中樞。中樞神經原之周圍。發生變化。而後精神作用乃以成立。在感覺之時。僅需發生感覺之刺戟。與中樞神經原之變化。如爲知覺。則中樞之變化。更較爲複雜高深。且末梢之機關。最初未必盡屬完全。同一領受刺戟。在兒童幼稚之時期。除極簡單與最適宜之事物之刺戟而外。他俱難於感受。進而至於知覺作用之發生。則受末梢之刺戟更爲精確。範圍亦更擴張。故由感覺階級以進於知覺階級。而後兒童之精神乃始能及於外物之全體而認識之也。如觀一樹。在感覺主動之時。惟花之色。與其全體之形引其注意。此外不感何等之興味。所謂漠然的感覺。只主觀的感受之而止。至進於知覺之階級。則

其色其形自不待言。他如枝之狀態。幹與葉之色。花之姿態。樹之高以及周圍之關係等。皆各加以注意。取其樹之全體。明晰入於其精神界。以長留十分之印象。所謂真意義之認識。始由此成立。兒童如此獲得外界之直觀（即得十分之知覺）固非俟感覺經驗既積之後不可。惟人類精神之發達。亦非感覺悉經成立而後知覺乃以發生。感覺與知覺之界限。殊不易於判別。如幼稚園年齡（三歲上下）之兒童。雖知覺次第顯其作用。然觀其精神全體。則感覺仍爲主。達於學齡之年。知覺作用乃始臻確實。至若因病的作用致腦不發育者。則即達二三十之齡。亦永保其幼兒之狀態。其智力之進步。不能踰感覺作用而上。所謂白痴者。即其類也。

發動的觀察 兒童達學齡時期。則其觀察不止於受動。並發動的自行經驗種種之事物。恰如前述之感覺期。運動既能自由。即進而自行經驗種種之感覺。尤能較爲確實複雜。以己力變化種種之事物。並喜探究事物潛存之意義。易言之。即其興味已漸傾向於探究與發見之方面矣。如此時期之兒童（十歲上下）係生活於田園者。則常搜探林中之鳥巢。取其卵雛。而爲成人所不易發見之事。他如捕捉蝴蝶等事。俱不外自進而與外界個個之

物體相接觸。且於物體狀態之精細分解與研究。尤特感興趣。蓋此時期。有較爲高尚之好奇心。呈其作用於彼輩之精神界故也。環境之認識。上述之諸活動。蓋因此時期之兒童。其生活不僅依他人之保護。限域於狹隘之範圍。漸有自動的自立於天地間之必要。易言之。即環境之認識。實爲此時期知覺作用之特色。知覺爲具體的。自己周圍之天地山川禽獸草木固不待言。即社會百般之事件。亦因知覺作用以留記於心。於生存至關重要。如幼稚之兒。不能認識外界之一切。故不能獨立生存。而有父母代之以避急危害。而引導之使之生活於安全之途。年齡漸長。乃有自行處置一切之必要。故不能不自進而爲種種之經驗。遂繼續前此感覺之練習。更實際與外界之實事實物相接觸。令之與自己相同化。小學教育之注重直觀教授。務令與實事實物相接觸者。即職是之故。蓋今兒童十分認識其環境。實爲彼輩將來實際生活所必需之圖。且就智力之發達而言。感覺爲精神之要素。自屬必要。然直接代表外界以入於精神界。則爲知覺。故就統括諸種種感覺而確實認識一事物言之。則知覺作用較感覺作用爲要。然無感覺。知覺亦難完全成立。又知覺如不完全。即令感覺若何充分。亦仍不免缺陷。是以先就實事實物與兒童以充分之感覺。

尤勿令個個之感覺各獨立無相關係。更統一之以代表一個之事物。以其概括之印象保留之其精神界。知覺教育（即直觀教授）之要旨即存於此。小學校之示兒童以實物標本。固爲必要之圖。尤宜令之與自然及社會相親接。得其最精確之知覺。爲明晰之觀念。以留於兒童之精神界。是爲法之最善者也。求智心。高尚之好奇心。即求智心是也。求智心之作用。不僅以感覺之新奇爲滿足。更於外界對象之性質。作用。習慣。部分等。欲徹底的以知之。此求智心之逐漸進步。是爲科學的知識之要求。更進而爲哲學的或宗教的知識之探究。二三歲之兒童。對於其父母與親近之人。亦常有所發問。惟所問無深根據。只問答言即行滿足。蓋知覺作用。尙未十分現露。達於學齡時期。於某事物有所不審。則有「爲何」與「若何」之疑問。於事物內部外部之組織及其與外界關係之狀態皆欲知之。此所謂真之求智心。發生於知覺作用之時期者也。至若「何故」之發問。則十歲以上之兒童以至青年。至喜爲之。蓋科學哲學宗教之探求心。逐漸萌芽也。人類最進步之精神作用。在就事物以求其理由。惟知覺時期之兒童。則滿足於事物實際之狀態。如示以理由。反多而效少。故

小學教育。應藉實事實物示以其事物爲何及若何組成。以適宜滿足其求智之心。簡言之。即係令之習得正當之知覺（即直觀）是也。

環境與自我 兒童求智心發達之時期。熱中於經驗一切外界之實事實物而十分觀察之。已如前述。惟其故爲何。即因其一種本能之作用。欲取入外界於自己之精神界中故也。人類之所以異於其他之動物而能遂其高尚之發達者。即在能深廣的精密的取入外界於精神之中。常保留之而不忘。易言之。即化客觀爲主觀。即不實際一一行其經驗。而其自己之主觀界。亦能自由表現關於外界實事實物之觀念。如人類而無此種精神作用。則僅能保持其自前之生活。全同於下等動物之生涯。爲客觀界所支配。無論接觸何物事物至若何次數。仍屬新奇。亦仍不知其爲何。欲其藉過去之經驗。以行未來之判斷。到底屬諸不可。能惟因有知覺作用之盛行。則對於外界。（即自己之環境）始感非常之興味。努力於多與事物相接觸。以擴充其經驗之範圍。經驗所得。皆成爲代表的觀念。以殘留於頭腦之中。遂能脫外界之束縛。即不直接與外界相關係。而亦能自由的爲自己內面的生活。即於自己之主觀界。能爲種種之活動是也。例言之。如有兒童於此。於

菊之花。業經十分觀察經驗。並於其種類多所知之。則僅聞菊之各稱。或見菊之文字。或自己於菊有所思觸之際。即不見其實物。而其所得。每與實際經驗若合符節。有時更能較爲精確。此人人所同。無待贅述。吾人亦因有此精神作用。而後乃能支配其環境。否則將爲環境所支配矣。學齡時期之兒童之好奇心。即不外認識其環境。變實事實物爲觀念。取入於其意識之中。此實爲人類支配世界之第一步。小學教育之重要。於此亦可見其一斑。

第三章 聯合作用

意識之性質 吾人之意識。其內容未有能孤立存在者。必具與其他相關係組織而成爲系統之傾向。此即意識之性質。凡其中一切之經驗。無論其爲感覺。或爲知覺。或爲其他之精神作用。皆有互相結合之性質。即經驗某一感覺之時。而具有關係之其他感覺。亦因而喚起。知覺與觀念之時亦然。凡孤立單純之現象。永久獨占於意識界。蓋屬絕無之事。如此藉某一現象以喚起他之現象。是爲聯合作用。爲意識根本之性質。通行於精神作用之全體者也。

如上所述。意識之性質。係令二者以上之現象互相聯合。其故爲何。應就 生理的根據以求之。即種種之刺戟。達吾人大腦之皮

質。由生理的以變爲心理的現象。其時大腦某一神經原之動作。必與他之神經原相關係。如甲乙丙之神經原相合而形成一觀念。另一觀念則爲乙丙丁所形成。則構成前觀念與後觀念之神經原。互相交叉。即乙丙與前後俱具關係。因之前觀念之發生。乙丙開始其活動。由乙丙之活動。丁之神經原亦受影響。後之觀念。遂亦聯帶而發生。此等之作用。在兒童之最幼時。即已顯露。惟因一般才能之發達及種種經驗之增加。其作用遂漸次進於複雜與確實。至此具有生理的基礎之聯合作用。以若何狀態以表現。則自亞力多士德以來。經種種之研究。茲簡括以區分之。約有接近聯合與類似聯合之二種。茲就兒童關於此類聯合之事實。例舉於次。

接近聯合 兒童接近聯合作用之表現。爲極顯著之事實。生後數時間即已見之。例如初生之嬰兒。抱之則睡。置於床則啼。如任其啼而數次久置於床。終亦安睡。而抱之反醒。此亦可視爲一種之接近聯合。蓋睡眠之現象與床之物。結合於彼意識之中。惟赤兒具有確實之意識與否。殊屬疑問。此項作用確實之表現。實在幼稚園之年齡。(三四歲)曾有四歲之兒童。當寢病之時。積置多數之書籍於其枕傍。其爲此也。蓋因其母前者久病之時。因慰岑

寂。曾置書於枕傍以供借閱。彼因此經驗。遂聯合寢病與置書於枕傍之二事。又某四歲之男兒。因其母禁其飲用生水。思飲之心雖熾。以母命終不敢飲。某日其父醉後需飲冷水甚急。其母不得不汲井水以進之。彼見此之後。每欲飲冷水則告母曰。「吾欲父親之水。」蓋以其父與水相聯合也。他如三五歲之兒童。其稱謂他人每置某物品於其稱謂之上。如「戴眼鏡的某叔」「放風箏的某姐」之類。皆此接近聯合之作用有以使然耳。類似聯合 類似聯合。比諸接近聯合。其發現稍遲。惟發現之後。其作用旺盛之程度。則遠駕而上之。又兒童於事物之類似認識較爲早著。而於其差異。則認識較爲遲難。故幼小之兒童。見與其母年齡姿態相彷彿之婦人。即認之爲母。見鬚髮裝束類於父之男子。即呼之爲父。此項聯合作用。亦達幼稚園年齡。始確實表現。與接近聯人相依輔而行。此時期之兒童。其精神作用。乃呈活潑與複雜之活動焉。某四齡之兒童。見魚店之剖魚腹。出多數之子塊。魚店告之其爲魚子之積塊。他日見茄子之切口有多數種子之出現。而亦其子之積塊視之。又某四童之男兒。見川之流。謂爲水之步行。此蓋因川流進動之狀況。而聯類及於人之進走狀態也。此不僅兒童爲然。他如文士詩人。每對於無生之物而與以生

命。於極不相同之事物。努力以發見其類似之點。所謂擬寓之法。及古詩之所謂「比」。皆不外此類似聯合之作用耳。

聯合與精神系統 觀以上之諸例。兒童幼時之聯合作用。已盛行如彼。緣吾人之精神作用。如各孤立。則即不能致用。必也互相組織成爲系統。而後表現其偉大之能力。呈其種種之作用。此組織系統之基礎。即在聯合作用之盛行。吾人之全精神生活。殆皆具聯合之基礎。而互相關係。惟其聯合多屬複雜。其相互之間。有確實之因果的關係與論理的結合。而聯合作用又爲此等結合之助力。對於全體一以貫之。令一切複雜之精神。於一系統之下。或一團體之中。以呈現其活動。若並此聯合作用而無之。則精神諸作用。皆成孤立。永不能遂其發達。如一國國民。皆陷於絕對的個人主義。不知互相協助。而各自逞其私欲。則國家不趨於滅亡者幾希。

第四章 記憶

精神之獨立 吾人接觸外界具體之事物。漸次取入於精神界。全化爲主觀之所有。已詳述之於知覺之章矣。此主觀之所有。殘留精神界。遇有必要。乃能適宜再現。若此全脫外界之羈絆。是爲精神之獨立。故吾人精神。能脫離外界之事物。而獨立營其作用。

其最屬必要者。是爲記憶。記憶之關重要於人生。毋待贅述。兒童記憶力之旺盛。即其精神發達之一証。惟記憶如止於過去。經驗之再現。則其他單純之再現。如觀念聯合。以及現於意識上種種之現象。（如夢）皆可稱之爲記憶。然真之記憶。必有認識作用之件隨於其間。即目前自己主觀所現之現象。其與自己過去所經驗者爲同一之事。而自能明晰認識之是也。故心理學上之記憶云者。與判斷作用。實有不可分離之關係焉。

要之記憶之作用。自其大者言之。乃爲人格成立之根底。自其小者言之。在日常生活。能本過去之經驗。以爲未來行動之助力。兒童之精神界。此作用發生之始。即見其能支配外界。而營獨立的精神之作用。如人類而無此記憶之作用。則如前所述。對於一切事物。即經歷萬遍。仍屬新奇。決無進步。幸兒童達於一定之時期。即見此作用之旺盛。遂能以過去經驗與新經驗相結合。或藉過去經驗爲判斷之標準。而成立種種之新計畫。所謂改良進步。即在是矣。

最初之記憶 欲知吾人之記憶作用起於何時。當先知記憶之成立有一定之條件。即須確實受入外界之印象與受入之刺激。而達於中樞殘留適宜之印象是也。兒童之幼時。保留印象之作

用甚爲薄弱。如僅能把住於極短少之時間。即消失之而不能永久保存。又數日數月乃至數百日之記憶。幼少之兒童固亦有之。至若爲永久之精神的所有物。而生涯不忘。則非達一定之年齡。不克臻此。徵諸從來之實驗與觀察。吾人最早所發生之永續的記憶。多在三乃至四歲之時。其間有個人的差異固不待言。如七八歲以前之事情。成長之後乃全忘卻者有之。一二歲之事情。至壯年猶記憶者亦有之。然除強異之印象而外。凡學齡以前所遭事物之大部分。至成年後大都忘卻者。實爲普通一般之狀態。就中最能記憶者。即感情相伴隨之事件是也。如驚怖喜怒等感情。會作用於其間。最能久記不忘。此不僅兒童爲然。即吾輩成人亦如是。惟成人不僅因乎感情。尤因乎意志。即曾經實行者。最能銘刻於心。又兒童關於見聞的純粹之智力經驗。具易於忘卻之傾向。由是言之。對於幼小之兒童。欲令其記憶某項事物。是當先行發動其感情。然此亦有損害其精神之虞。不可爲法。要之對於學齡以前之兒童。令之爲生涯不忘之記憶。實背戾兒童之本性。此時期之教育。惟在一任其天真之自然。因其精神狀態之如何。或記憶某事。或忘卻某事皆可。無需乎教育者之特別干涉者也。機械的記憶。和步之記憶。爲機械的而非論理的。且此機械的

記憶。能表現其十分之作用。而盛行記憶各種之事物。亦在達於學齡之後。凡人類達於七歲。其腦之量殆已達於成長之極點。此後迄於成人。所增加者不過其全量五分之一。惟腦量雖若是急增。其精神作用仍未十分進步者。蓋神經系之發育。有一定之順序。其時僅物質具備。其作用則尙未能十分表現。由此時期以後。記憶遂爲急激之進步。至十四五歲。乃臻極盛。惟皆止於機械的暗記。至理解事物之意義。明其關係。悉其原因結果。有組織系統而謂論理的記憶。則在青年之期。且吾人全精神生活。漸傾於衰弱之時。此等論理的記憶。乃益行進步者也。幼稚園教育與小學教育。如上所述。兒童之記憶。因時期而有差異。則幼稚園之保育與小學校之教育。自當有所區別。即幼稚園不尙記憶。惟與以感覺的經驗。啟發其種種之精神作用之基礎。並令之生活於種種良習慣之中。以養成其善良之品性。蓋習慣亦原爲一種之記憶。惟屬於筋力的。而非智力之作用。故幼時最易於養成。是以幼稚園之教育。自理智的方面言之。在感覺的經驗之獲得。自行爲的方面言之。即係良習慣之形成。又其間因接觸種種之事物。而優美之感情。亦得因以啓發也。反之小學時代之教育。則其主旨。在令兒童現在及未來生活最關重要之事

物。機械的以確實記憶。是以小學校之教科。一面注重啟發兒童之精神作用。一面則在選擇於彼輩實際生活最具效益之教材以授之。試思吾人之處世。凡小學時代之所學。其為用實多。日常所用之言語文字數目等。即小學讀書算之所得。凡小學以上之普通教育與專門教育。其為用固各自不同。然概係小學時代之所學。殘留於記憶。而後其基礎乃得以成立。故小學之教育。即謂之為記憶之教育。亦非過論。在不侵害兒童心身健康之範圍以內。令之暗記種種必要之事項。實不失小學教育之正軌者也。小學校之需慎選教科。與教師之製作教案。須十分注意者。亦不外因此時期之兒童。其記憶力最為強盛之故。蓋或有所誤授。或忽略其所必需。而經虛費光陰。則於兒童將來之處世。為永久難於恢復之損失。且誤教之結果。終生蒙其惡影響。徵諸經驗。往往而然。故即對於初等之一年生。教師關於所授事項。必豫先調查之。觀察之。並實驗之。而後始以其充分確實之知識。授之兒童。是為至要。

知覺與記憶 知覺盛行活動。凡由環境所接觸於五官者。皆取入之。以為精神的產物。如記憶力或屬薄弱。或全無之。則終屬徒勞耳。幸造化巧妙。其間二者乃有調和之發達。蓋知覺旺盛之時。

記憶力亦同時進步。凡由知覺作用所取入者。亦由記憶作用保留其印象。精神之內容漸臻豐富。終至精神全行獨立。脫離外界而作成代表的宇宙焉。是以知覺力之薄弱者。記憶力亦薄弱。記憶力之強者。知覺作用亦強。

第五章 想像

幼兒之想像 幼稚園時期之兒童。想像最盛。惟皆係自發的。空想。即其新觀念之產生。惟因意識的性質之聯合作用。過去經驗為種種之結合。如前所述之類似聯合。與此自發的空想最具密切之關係。兒童此種想像作用之旺盛。隨在表露。而尤以見之於繪畫者為最著明。幼稚園兒童描畫之事物。最具興味。每自由自在。出於吾輩成人意想之外。及達於學齡。受小學之教育。則因現實的興味之發生。接近實物之傾向極強。而關於繪畫之空想的趣味。乃全然消失矣。

某三歲之兒童。觀劇返家。以竹竿為鎗刀。模擬優伶之所為。五歲之幼孩。夜購玩具之歸途。見空中之月之隨已而行也。謂月亦希美玩具。此皆或因其類似。或由自己生活之聯想。純粹出於自發。尤時對於無生之物。而付與以人格。如見星光之閃動。而謂為其眼之開閉之類。蓋此時期兒童之精神界。僅有少數不完全之觀

念。因內外之刺戟。而盛行活動。為種種之結合。遂產生此自發的新心象。見事物之稍近似者。即謂之為完全相同。如並列三角形與圓形。謂為山月之出。皆此類也。

要之此時期之兒童。實於不知不覺之間。為此自發的空想所支配。因之經驗之多所獲得。在彼輩最感愉快。更因新之經驗而浮現新之想像的觀念。兒童之喜活動寫真（電影）之心理。其理由實全存於此。彼輩之所思所為。無一定確固之目的。惟滿足於其間之過程。凡為種種變化的表現之現象。最所欣喜。故此時期之兒童。無論從事於何種之事物。鮮見其能始終不輟者。縱令其有所成就。亦非出自本心。且成之而隨即棄置不顧者。往往而然。如六七歲之兒童。切木削竹。擬作舟車。及底於成。又棄而他就者。無他。蓋惟喜其各瞬間所表現之變化的過程。其於終局之目的。固不知所計及也。

童話 兒童之喜童話。蓋因適於其空想之故。緣童話基於神話而產生。神話者。為人類未開化時代（就前述之約說原理言之。彼時人類之精神狀態。恰如今日之七八齡以下之兒童）之空想的生產物。而由神話所出之童話。其適於兒童。而為其所喜悅也。固宜。童話之特色。係超越時間與空間。惟「昔時」「某處」云

云。無定之時代與國所。又無固有名詞與數之制限。蓋童話與傳說異。無歷史的關係者也。

童話之外。復有寓言。其最著名者。為伊索寓言。視動物為人。言行一同於人類。於空想時期之兒童。亦為適宜之教育資料。惟對於經驗漸多之初等二三年以上之兒童。則與其現實之經驗相衝突。將至發生疑惑。無足取信。殊乏教育上之效果。又關於童話之應加注意者。即不可流於極端的神怪。不可思議。與偏於殘酷之事。否則非徒無益。且為害尤甚。又幼兒之喜童話。蓋喜其間種種變化之過程。於其最後之結果。雖經數次之聽聞。即業經豫知。亦不厭倦。蓋兒童之喜童話之心理。與喜活動寫真完全相同。童話為耳聞之活動寫真。活動寫真為目見之童話。吾輩成人。聞同一之故事。至於再度之時。即感煩厭者。蓋因成人以把握其故事之全體概念為主。兒童則樂於其內容種種變化之過程。故即百聞而不厭也。

基於空想之虛偽 兒童天真爛漫。概屬正直。蓋為世所深信。然兒童亦具某種之虛偽。惟非有一定之動機。僅因其精神作用之薄弱。當於空想。而自然流露耳。且其虛偽。缺乏為現實的原因之客觀的事項。惟由主觀的種種聯合作用之盛行。故是否現實所

應有。抑止於個人之主觀的空想。兒童自身亦未能判識。凡對於意識中所生之現象。即認為客觀的之實在。其屢至虛偽。蓋勢所必然。凡較為活潑之兒童。於自己之所未見者。每言己見。於事實所必無者。而言有之者。俱不外其空想有以使然。世俗不察。對於兒童此等空想的行徑。每鄙惡視之。其謬實甚。不知學齡期以前之兒童。如遇強烈之刺戟。則對於任何事物。必皆信之以為真實。尤以傾向於低能之兒童。即達於少年與青年之時期。亦每為強烈之空想所驅使。表露其不自知之虛妄。從事教育者。當於此慎加注意。如妄認兒童為虛偽。加以不當之詰責。其為危險。實出吾人意料之外。曾有某校失物。教師嚴詰諸兒。某兒乃自承為盜。因信兒童之無虛言也。正謀所以處置之時。而真盜已因事而破獲。且當某兒之自承也。並供及其如何竊取某物。及藏賊何處。一若實有其事者然。此蓋因受教師之強烈的威嚇暗示。遂不覺自認實有其事。故凡以兒童之所言為證據。其危險蓋可知矣。

基於現實之想像。如上所述。兒童之空想。以幼時為最盛。及經驗既進。漸感興味於現實之時。則其想像遂受非常之制限。即漸次輕賤空想。而尊重實際。學齡時代。（六七歲以上）即為現實尊重之時代。空想次第消滅。而基於現實以組成其想像。如女兒

之愛玩具之兒。一如成人之保獲嬰赤。衣服之。飲食之。患病旅行。一一做諸實事者。即其一例。故學齡時代之教育。以供給現實之材料為主。令其藉之以各自組成其想像。如地理或歷史之教授。應藉圖畫寫真及實物標本等。與以確實之材料。倫敦伯林。乃如斯之狀況。漢代衣冠。係如彼如彼。皆若實際之見聞。能一一想像得之。活動寫真之具。教育上之價值。亦即是在是。故歐美諸國之學校。每應用活動寫真於教育。如教授歷史。則演史實之全部。令兒童觀之。並加以說明。費時少而收効乃較讀書為多。惟一般之活動寫真。最易流於冶淫誨盜。是嚴重其取締與檢查。而警界與教育界之聯合取締。在所必也。

構成的想像。以上所述之想像。主為受動的。其由自己之意志思慮。以構成之要素較為缺少。小學時期之兒童。固亦藉種種現實之材料。以自成想像。然仍不脫教師與書籍所指導之範圍。至純粹獨創的之構成想像作用。則至青年期（十五六歲以上）始臻旺盛。青年期之想像為構成的空想。（與幼稚兒童之空想異其性質而具一定之目的。）非受動的。以自然發生。係自描種種之事物於心。每超越現實而形成各種新奇之心象。即不滿足於現實。藉想像以補其缺陷。自富於經驗之成人觀之。就中堪笑

確者固有之。而屬於獨創之特見。殊堪尊重者亦往往而有。且此等之想像。非單由於智力之作用。情意方面之動作。亦參雜於中。即精神作用之全體。皆有所關與於其間。易言之。即此構成的想像。實支配吾人精神作用之全部。關於人類生活最貴重之理想。即此構成的想像力之生產物。惟青年之期。此等想像作用。固屬旺盛。然非身心之活動。分發達之後。仍難底完成。故兒童幼時。惟在令其為種種之經驗。豫為此項之準備與練習。又藝術之全部。殆皆為此項想像作用之生產物。故令兒童。即早與藝術相接觸。亦教育之一法也。

要之完全之想像。能令吾人脫離現實之境遇。而主觀的構成較為高尚與滿足之狀態。無論何項之改良與發明。皆係曾經表現為理想於人類頭腦之中。其理想既經實現。乃遂為世所重。故青年期之空想。未可一律排斥。要在補其偏而扶其正。並助長其作用。使於各方面遂其十分之發展。是為至要。

第六章 思想

比較作用 思想之起源。存於比較作用。蓋思想作用。必俟兒童精神發達至一定程度之後。漸次表現。而發現較早。為思想之基礎者。則為比較之力。幼兒當經驗少富。即能比較兩類之事物。分

其大小與好惡。如玩具之類。初僅通過一感覺機關而留其印象。繼則因比較之故。必同時有二以上之印象。現之出意識。以識別其關係。惟兒童識別事物之類似。先於其差異。與父母有相類似之人。即呼之為父母。而難發見其差異。故令幼兒之觀察事物。當令其特別注意於其差異之點。例如教授兒童以文字。如「大」「太」等之類。至相類似。而差異僅微。尤宜詳令注意其差別。而免混同之弊。要之欲啟發兒童之精神。刺戟其思想作用。主在令其為新舊經驗之比較。以發見其類似。更識別其差異。是為必要也。型念之形成 兒童最初收受外界之印象。固由於感覺。而其精神作用發達之徑路。則非完全依一定之順序。如心理學上之所謂。由感覺以生知覺。由知覺以生觀念。由觀念以形成概念。所謂概念的基礎之型念。常表現極早。如示幼兒以鷄。告之其為「啄啄」(幼兒每以此代鷄之名)則他日見鳩。亦遂「啄啄」呼之。蓋關於鷄之漠然形狀。(即代表鳥之型念)已留印象於腦中。因鷄鳩相類似。遂由一種之聯想。而至應用「啄啄」之語。此等型念。其發生猶在完全觀念之前。僅由一次之經驗。即已留其印象。故啟發兒童之精神。不必完全拘泥於感覺知覺觀念概念等之順序。要在就最具興味於其生活者。令其經驗之。先成一種

之基礎的印象而次第類化之以形成完全之觀念。與概念惟型念限於有形之物事。對於無形者則非概念作用不為功。此所以對於幼少之兒。重在令其經驗有形與具體之事物也。

推理作用 推理作用為思想作用中最高之動作。故至青年以上。其作用始臻發達。至於幼兒。則亦常表現關於此類之基礎的作用。如自行結合大小兩前提而作成斷案之類。某六歲之幼兒。因於學校聞教師之言。謂眼鏡係用以放大物體而觀之。歸家見其父未去眼鏡而假寐。乃謂其父係放大其夢而觀之。此推論之實質雖屬誤謬。而其形式實為一種之推理作用也。且推論之實質之誤謬。即年齡較長之兒童。亦所難免。每視偶然之關係。即為真之因果關係。遇一種強烈之刺戟。即為一般之原則。歸納與演繹。殆無所分別。惟同一經驗。數回重複之後。即信賴加強。兒童之易陷於迷信。其故即存於此。即成人之迷信。亦不外誤於歸納論理之應用。如世俗視夜鷹為不祥之鳥。即此類也。

統覺 統覺亦謂之類化。與推理相伴隨而活動之時為多。即比較新舊之經驗。同類者彙列之於過去經驗之中。異類者則於他類中彙列之。因類以同化。既得之知識。遂能應用之於新方面。所謂應用之擴張。固非統覺不為功也。然統覺不能超越各自之經

驗以外。故成人視為當然之事。自兒童視之。其解釋每至全異。即處同一之客觀的世界。而成人與兒童。乃各自生活於全然相異之主觀的世界之中。此不僅兒童為然。即知識經驗相異之成人。其類化作用互相歧異之時亦多。故教育兒童。當先調查其精神之內容。供以相當之教材。使其為適宜之類化與結合。海爾巴爾特派之教授階段。先之以豫備與提示。終之以統合者。要不外期統覺之臻於確實耳。

思想之手段 簡單之思想。因無需乎特別之手段。而思想進於複雜。則言語文字為必要。國家文野之分。即視言語文字發達之程度如何而定。言語文字之外。其輔助思想臻於正確之具。則為數。故小學校之教育。首在注重讀寫算之三者。就中讀與寫全在練習言語文字。因之以養成思想之基礎。而數之思想。於思想上亦至關重要。確實的數觀念之發育。為確實的思想成立之根基。數觀念漠然者。思想亦屬混亂。幼兒思想尙未發達。僅具漠然之精神作用。故適於童話之講授。因童話之內容。以混漠為特質。既不見固有名稱。亦無時間空間於數之限制也。要之小學校之教育。固屬多端。而就理智之方面言之。其注意之點。則在思想手段之教授與思想形成上種種之必要的經驗之獲得。讀寫算之屬

重要即可於此見之。

概念之形成 兒童之思想作用漸次進步。遂形成概念。且其內容亦漸次趨於確實。如前所述。兒童幼時具作成概念自然之傾向。概念內容漸次改訂。而後確實之概念於焉以立。如心理學所述。概念之型成。固亦有不經型念之過程者。即吾人經驗各種觀念之時。其同一之部分以接觸頻繁。印象乃益鮮明。其相異之部分。印象次第薄弱而終至脫落。所存者惟同一之部分。是即一種之概念。惟在兒童。則以其興味為概念之內容。如乏興味。即形成上所必要者。亦脫落之。而反以其偶然之點為其內容焉。是以同屬使用某言語與名稱。而成人與兒童之概念內容。乃大相逕庭也。

兒童之最具興味者。即物之用途是也。如言茶壺。必謂其為茶之用。如言毛筆。必謂其寫字之用。凡關於物之效用。殆為其概念之中心。此外關於物之運動。亦甚感興趣。如謂「鳥飛翔者也」「馬奔馳者也」之類。尤滑稽者。則每以偶然發生事項之深留印象者為其概念之內容。如某村曾流行赤痢之傳染病。死亡甚多。殊喧擾於一時。其後該地某小學校以「村」之一字為題付生徒。令記其關於「村」之概念之內容。其中某生乃有「村者流行

赤痢者也」之語。準是以觀兒童之概念。至多混雜誤謬與不完全之點。因教育以充實其內容而漸次訂正。始得臻於比較的正確。緣概念之內容。即專門學者與常人之間。亦至具差異。海爾巴爾特謂哲學為修整概念之字。故人類之概念。非俟高深哲學之修整。固不能遠於完全之域耳。

第七章 感情

有機感覺與感情 感情為最原始之精神作用。吾人智力未十分表現之時。即見感情之存在。於生命之保存。特具密切之關係。苦痛者。為警告危險之情緒。快樂者。則係表示生存之安全與進步。且宇宙間神秘不可思議與奇緯之事物之與吾人以崇高偉壯之感者。亦不外感情之作用。有以使然。吾人理智之作用。係去真理之面幕。以顯露其本體。而感情之作用。則深遠不可測度。與吾人精神全體一種之情調。故人格之中心及自我觀念之中心。皆有此感情作用之活動。感情傷害云者。即傷害人格與不顧自我之謂。兒童最初生活。幾全為情調的生活。其最初表現者。即為與有機感覺相結合之原始的感情。易言之。即一種無所依據漠然的情調。蓋兒童居母胎之內。已有種種之內臟機關。及筋肉與骨節。而具種種之活動。由此類活動所發生之刺戟。反應於中樞

遂呈現一種之漠然的情調。此情調殊關重要。於人之性質亦常有所影響。所謂漠然情調的生活。可於初生兒童之狀態見之。凡新生之兒。殆全為有機感覺所支配。此有機感覺為基礎以支配兒童之精神。於其生活至關重要。亦由是而遂其自己保存者也。感情與生活。感情為生活之原動力。已如前述。兒童無所矯飾。以顯露生活之狀態。故感情之表現亦著。幼兒表示苦痛之啼泣作用之表現最早者。即因圖生生活安全之故。蓋父母及保護者因兒童痛苦之表徵。即有以除其生活上之危險而保護之。且幼兒愉快的表徵之笑。至足引人之親愛。此亦於保護生活。其間接之作用。他如兒童對於事物價值之觀念。多基因於主觀的狀態。每因感情之滿足與否而定價值之高下。由是觀之。感情較之理智。其關係於生活更為密切。學校之授事物知識於兒童。必以發生興味為前提者。亦不外令之關於教授之對象。引起適宜之感情耳。

感情之表出。苦痛之感情發現最早。快樂之感情發現稍遲。又徵諸經驗。無論何種感情。必表出於身體之某部分。故表出與感情。二者如影隨形。兒童幼時。情感銳敏。內臟某部分有些須之變化。即表現之為情緒。皮膚稍受刺戟。其感情即生顯著之變化。如

恐怖苦悶之時。因內分泌作用之異於尋常。內臟機關。受其作用之影響。亦生種種之變化。遂表現種種之感情。例如非常憤怒與恐怖之際。副腎之分泌特強。至妨害胃液之分泌。因之消化不良。胃腹飽滿。而發生一種不愉快之感。其他血行呼吸等時有變化。感情乃亦時有動搖。兒童時代感情動搖最甚者。以兒童身體之機能。比之成人易於變化。即兒童內臟等之作用。因些須刺戟。即至動搖。感情亦因之而變化。兒童之興致時異者。其原因即存於此。

顏面之表情。為顯著之感情表出。顏面筋肉。發生種種之變化。以示各種之表情。又吾人嚼苦味之時與表現苦痛感情之時。其表情全屬同一。蓋皆為先天的。試與初生兒以苦味之物。必顰顏皺額與苦痛之際相同。舌根最感苦味。苦之刺戟作用於其部分。而令舌收縮。則自然表現苦之表情。他如酸味作用於舌之兩側。甘味作用於舌之尖端。凡伴於味而生之表情。皆因舌之動作如何而各異。成年之人。因意志之力。即感苦痛亦能自隱蔽而假笑迎人。兒童則不然。有感即現。無所矯飾。故觀察兒童之感情最為容易。此外感情激動。體力體積亦生變化。而起種種之運動。此亦屬自然之本能。兒童幼時即常現者也。感情之表出。不僅於學術

研究上其價值與興味。教育上亦至爾重要。為父母與教師者。當體察兒童感情表出之如何。而施行適當之教授訓練。是為至要。感情與智力。感情為最原始的精神作用。智力未發達之前。業已存在。而為生命保護之要素。智力發達之後。則感情之背景。乃有智力作用於其間。兩者相輔相依以遂其發達。純粹之感情絕少。即嬰赤之兒。其感情亦與感覺相關係。至感情進步而為情緒。情操則其背景更有觀念與思想之存在。又感情與智力。實具種種反對之傾向。感情發生必有所謂情調。苦與樂。緊張與弛緩。興奮與沈靜。皆為一種精神之調子。即情調存在之處。必有感情作用。亦如智力存在之處。必有辨別作用。辨別為智力之本質。情調為感情之本質。兩者各異其性質。智力為一般的。無時間空間與個人之別。感情為特殊的。因時間場所及個人而不同。感情時有動搖。智力則屬靜止。一旦固定之後。即保留而無失。感情復為綜合的與絕對的。而智力。則為分解的與相對的。蓋智力之本質為辨別。辨別者係比較二物之認識其類似與差異。至感情則異乎是。如悲哀與喜樂之際。其意識全體。俱達於悲哀與喜樂之境。茫然而不自知矣。由是言之。吾人之主觀界。有此矛盾之二作用。又何能保其一致統一乎。是則不得不賴乎人格之力也。吾輩成人。

藉人格之力。其互相反對之感情生活與智力生活。乃能調和一致。兒童幼時。其人格尚未達充分之域。故屢屢發生衝突於主觀界。感情與智力互相妨害之時特多。如明知某事物之利害。而每任情為之者。即人格不能統一之故耳。故從事兒童教育者。當知兒童感情之作用較智力作用為強。宜適宜施行感情之教育。啟發其優美之感情。以與智力作用相調和。而謀人格之統一。是宜特別注意者也。

自護本能與感情 (一) 恐怖及驚駭 人類感情。既因保全生活而發生。故兒童幼時所表現之感情。皆與自護本能相關係。就中表現最早者。是為恐怖與驚駭。恐怖者。係接近異常之事物。感生活上之不安。乃發生一種之心情。兒童見變易之事物。每日睜口呆。以至啼叫逃避者。即由驚而恐之現象。從來宗教之成立。即係利用單純之恐怖心。此恐怖心情漸次變化進步。為高尚的宗教之根底。自教育上言之。對於兒童之恐怖心。宜有以適宜節制之及培養之。恐怖過度之害。影響及於身體與精神。自不待言。然家庭與學校。於兒童畏敬之感情。亦宜加以滋培。庶品行嚴重。不至流於放縱卑劣。又驚駭與恐怖。每相伴而發。驚駭係因反乎自己之豫期。而感事物之奇異。疑異之心生。而研究之精神亦因

而煥發。古人謂哲學之成立。賴人類有此疑異之精神作用。宗教與哲學。其差異即存乎此。且兒童好奇心之旺盛。即導源於驚異之感情。教育者宜令兒童經驗種種新刺激。滿足其好奇心。而豐富其精神之內容。研究心由是而熾。智力乃以進步。故幼稚園與小學校。務令兒童接觸實際之事物。注意於所不及知之機巧奧妙。例如令兒童觀察一花。當令之分解其中之部分與機能。而發動其研究之興味是也。(二)憤怒 恐怖及驚駭為消極的感情。而憤怒則為積極的。憤怒原為對於外物之侵害。自覺的以圖報復之感情。惟兒童幼時。憤怒之來情。大抵為本能的。如扼腕齒齒亦面之類。於一二齡之兒童。即已見之。因不能正確認識侵害之由來。故每有妄怒與遷怒之事。古來道德教育。戒怒為其一端。蓋以憤怒之感情。易趨於極端。每至出於非社會的行動。然自教育上言之。凡憤怒之感情。不可絕對禁止抑制。而須有以適宜指導之。如公憤義憤之類。尤為人類社會所不可或缺者也。(三)愛情 愛情之內容。有種種之階級。兒童最初惟對於自己以滿足之人與物。發生愛慕之情。兒童之愛母。第一步。即以飢餓滿足與母相聯想者也。此因生理的滿足之愛情。漸進而因感覺的滿足而發生。如母乳之香味。及母之聲容笑貌衣服等。皆足與兒童

以快美之感。而引起其愛情。自十歲上下以至青年時期。則其愛情常由同情而發生。如同情於父母師保對於自己之盡力撫愛。則感受敬慕之情。不覺油然而生。故小學校一二三年之兒童。對於敬師欽慕之情。最為純粹真實。師弟之關係。亦最為圓滿。為教師者。宜體察兒童之性質。報以正當之撫愛。則其陶冶感化之力。較諸尋常師弟之間。徒以威力與利害為形式的結合者。其收效實不可同日而語者矣。

情緒

少年時期情緒之特質 情緒為伴有觀念之感情。從來所謂喜怒哀樂愛惡欲之七情皆屬之。少年時期之情緒。具有各種之特質。第一為主我的。即七八歲乃至十歲前後之兒童。同情之力極弱。情緒之發動。一以自我為主。第二為現在的。即此時期之兒童。如追懷過去而感滿足或感悔恨之事。蓋屬絕無。其喜怒哀樂之發。一皆關係於自己現在所接觸之事物。又如想像未來。以感希望上之愉快與慰安。在少年少女雖亦有之。然未及成人之甚。故對於此時期兒童。而施行賞罰。當以現實為旨。如見其惡而置之。乃訓戒之於數日之後。或動以未來之希望與利害而欲促其為善是皆不可能者也。第三為激烈的幼年時期之感情。缺乏穩和

優雅之性質。喜怒啼笑。每趨極端。第四爲一時的。上述激烈之感情。如持久不變。則其爲害於兒童之心身。又豈淺鮮。所幸者。感情雖屬激烈。而其消滅亦易。當其怒也。如怒之對象一去。情感即歸於平和。決未有永久持續其激怒之狀態者。第五爲變化的。此時期之感情。以轉動變化爲特質。忽怒忽喜啼笑靡常。此亦造化之妙用。蓋因此而感情之練習。得以及於多種方面故也。

名譽心。廉恥心爲名譽心之一部。名譽心爲社會的感情之一。非於他人有所關係顧慮而不能發動者也。幼稚園時代之兒童。名譽心已多少具備。然此感情確實之表現。則在達於學齡之時。如幼兒對於賞讚。雖知感喜悅。然於賞讚之意義。及其原因結果之關係。則尙未能了了。及年齡漸長。始悉賞讚之所以。而博賞讚之欲望生焉。又名譽心之發動。有其一定之程序。最初發生者。爲注意集注欲。即因人之注意而感愉快。再進則爲自己表現的本能。即炫示一切於人前。而引起他人之注意是也。名譽心爲一切道德上之理想與活動之根源。教育上宜操縱得法。小學校賞罰之易收效果者。即因此時期兒童之名譽心。其發動最爲旺盛之故耳。

虛榮心 就精神狀態而言。名譽心與虛榮心實屬同一。而前者

之博賞讚。出諸正常。後者則出於欺飾。種種之弊害。因之而生。而尤女子之虛榮心爲熾。父母師保。宜有以抑制之爲是。

崇拜英雄之情 兒童由博他人賞讚之情。轉而對於盛名宏業之人物。而崇慕敬仰。此亦以小學時期其發動最爲旺盛。至其次序。第一其崇拜之對象爲空想的。如聞童話。而心儀與敬慕之類。第二其崇拜之對象爲實際的。如見他人之尊敬校長教員。已亦因而崇拜之。第三爲想像的崇拜。即對於自己未曾實際接觸之人物。惟因聽聞。或得之於新聞雜誌與歷史。而想像的以崇拜之。是。第四爲理想的崇拜。其崇拜之對象。非係現實的存在。惟由自己理想的構成而標示。一具備完全人格之人物。且其崇拜的中心。時有變化動搖。此項情緒。尤以中學時期爲最盛。故中學生對於教師。每多侮慢之事。中學教師之感化力。常較遜於小學教師者。亦即職是之故耳。

情操

智力的情操 情操爲感情中之最高尚者。非俟吾人身心作用達於最高發育之時。不能遂其完全之發育。情操伴於思想。而發生。與具體的觀念及感覺無關係。故比之感情與情緒。較爲穩和。其表現最早者。爲智力的情操。智力的情操之萌芽。爲驚奇之念。

進而爲求智之慾。是爲智力的情操之基礎。以言其性質。即不關係於自己之利害得失。而苦心於事物之探究。因理解而感愉快是也。兒童達十齡以上。超越賞罰的激勵之範圍。於各事物之探究了悉。至感興味。或熱心於讀書。或努力於問題之解決。皆此智力的情操逐漸發達之故也。

此純粹追究真理之心情。其發達固因個性而有遲早之別。然如教育方法之得其宜。十分與兒童以直接之興味。則無需賞罰。此項情操。亦得即早發達。如指導好奇心爲適宜之發展。則智力的情操。亦自進步。如好奇心之發育。其方面有所誤謬。則惟知探偵他人之缺點。及諸種惡事之發見。精神流於卑鄙。此則脫却情操之範圍。而爲極下劣的情緒之作用矣。

美的情操。凡與利害得失無關。而因事物之美好。發生愉悅之心情者。皆爲美的情操。惟在兒童僅具體就某事物以感其美。之抽象總合之作用。如對於山川天然之景色。兒童與成人。其發生美感雖同。而總合其全體。於潮光山色。帆影雲停。愛賞不置者。則非兒童所能。至美的情操之中。更益以理想之作用。則尤爲高尚優雅之精神狀態。更未可責難於兒童者也。

道德的情操。道德的情操之發達。約可分之爲三期。第一期爲

習慣之。時代學齡未滿之兒童。特能形成種種之習慣。惟變易多端。不能永續。凡順從習慣以動作。則至感滿足。反之則感痛苦。未來道德的基礎。即胚胎於此時。爲父母師保者。務着意於良習慣之指導與獎勵。以培養其良心之基礎。第二期爲原於賞罰之道德的精神。試調查學齡兒童關於善惡之觀念。無不以父母師保之讚賞與否爲標本。他如同輩之許拒以及社會之制裁。亦至具勢力。此因外界之制裁與賞罰。他律的發生之道德心。持續數年之後。遂具固定之性質。終至爲善而心情舒泰。爲惡而憂慮不安矣。至第三期則超越於外界之毀譽。善惡一本其良心上之主張。此則謂之自律的道德。亦因遺傳與境遇之如何。人各不同而時期亦有遲早之別焉。

宗教的情操。宗教的情操之基礎。單純感情及情緒之中。業經存在。前已述之矣。至認明絕對與自己之關係。遠於最高自覺之域。則非至青年期以上不可。蓋人類至於青年時期。精神上必發生種種之衝突。如現實與理想。具體與抽象。概念與知覺。往往兩不相容。偏於思索之青年。每感精神上之煩悶與苦痛。加以種種客觀的變遷。陷於悲憂苦悶之境遇。與其內的生活以非常之刺激。遂必然的冥想幻想而信賴於絕對。以獲精神上之慰安。故原

於宗教的情操而崇教奉佛者。與僅由簡單畏敬之信念。而有所信仰者。其性質迥然不同。且此高尚之宗教的情操。於人格之完成與向上至關緊要。即於自己與絕對之關係。及不完全小我與完全大我之關係。由是以確實認知。青年之教育。宜留意於此者也。

第三章 意志

刺戟 智力以辨別為主。感情以情調為主。而意志則根據於刺戟。意志作用之發生。必因一種不安之狀態。而不能靜止。或現為運動。更或制止之。兒童幼時。雖不感外界之刺戟。而其內面之生活。亦具運動之傾向。故意志作用。與人類生活之維持。實有密切之關係。人類生活中。智力與感情。固屬必要。而表現於外。直接影響於生活者。則惟意志之作用耳。

運動之發生 人類之運動。極端的言之。在單細胞之時。即已具有。胎生學謂胎兒達百二十日。始有所謂胎動。此等運動之發生。一則以胎兒之生存表示於外界。一則可藉以推測其精神狀態（如各種感覺）之如何也。

運動之種類 前述胎兒之運動。與初生兒童之運動。皆屬亂雜。而無一定之目的。不俟外界之刺戟。惟由自己所有細胞之力。以

自由表現。此之謂自發運動。於兒童未來心身之發育。頗具重要之關係。故養育嬰兒。以不妨害其自由之活動。為第一要義。第二為反射運動。亦以幼時為極盛。即皮膚與視聽覺等感受刺戟。而發生一種反應之運動是也。即刺戟甚微。而反動之力亦至強大。蓋帶自發的傾向。而尤以健全之兒童為然。此反射運動之初起。其反應所需之時間較長。而運動之部位。亦不一定。每因些微之刺戟。即全身震動。而幼兒之部位覺。尙未十分發達。不能明悉其受刺戟之局部。至經驗漸增。中樞逐漸發達。而後筋肉之反應的運動。乃漸能臻於精細的與經濟的之域矣。第三為本能運動。雖係一種之反射運動。然較單純之反射。則為複雜。且亦為種族共通之運動。反射運動因個體而有差異。本能運動。則係保存自己生命與繁殖種族所必需之活動。如哺乳步行之類。皆屬之。人類藉祖先之反復活動與經驗。而具此遺傳的本能。遂殘留此種之運動。於適宜之時機。遇適宜之刺戟。乃漸次發展進化。如人類而無此本能運動。則一切精神作用基礎之形成。皆賴乎新與之刺戟。人世之文明進化。將決不能如今日之盛。故教育者。首在利用此種本能運動。而適宜整理誘導之也。惟各種本能作用之中。因時代之變遷。為害於生活者有之。不能與現今境遇相順應者

亦有之。導本本能正當理智的與意志方面。而有益於其生活。是乃教育之本務。父對於兒童本能作用。若絕對加以禁止。則有妨害其發育。若過於自由放任。亦將流於亂雜無序。是發揚抑制之各適其宜。尤為教育上至關重要之圖也。

上述三種之運動。為兒童將來一切行動之基礎。當發動之初。似雜亂而無價值。然次第練習之變化之發展之。遂為彼輩性格形成之重要部分。如父母對於兒童成長之後。無不望其活潑勤勉。耐勞而有為。此等之性格。皆由幼時簡單之活動所漸次形成。固未可一蹴而幾者也。

動作與行為。由倫理學的見解言之。上述三種之運動。僅屬動作而非行為。動作者。不經一定之動機與思慮及選擇。單由外面之刺激而起。內面之運動。無道德的價值。即非倫理的對象。幼兒活動。止於動作。如加以善惡之判斷。或施行賞罰。是為不當。至小學時期。其精神作用漸次發達。凡所從事。亦具多少之思慮與選擇。即其動作。不單止於衝動的與刺激的。而有動機之存在。惟此際之意志作用。尚不完全。故法律不問十四齡以下兒童之罪。自教育方面言之。對於小學兒童之行動。雖不可過分責難。然對於所為能負責任之習慣。則宜適宜養成之為是。

初學之意志 (一) 模擬作用前述之各種運動。為意志表現之基礎。至模擬作用。固亦由單純之刺激。觸於感覺。影響於兒童神經之中樞。反射的為同樣之運動或發音。此則不包含意志之本質者。若第二之模擬。則進於直觀的之階級。有十分意識之存在。亦含有多少之思慮與選擇。是即意志之初步也。直觀的模擬云者。即兒童見他人之行為。十分理解。而已亦好而為之之謂。由外表觀之。雖似簡單。而其間實包含複雜之精神作用。幼稚園與小學時期。法善效惡之作用最盛。學習亦不外乎模擬。兒童因模擬之作用。而有以充富其精神之內容。從事教育者不可不注意也。兒童模擬作用極盛之時。最易於感化。習慣之善惡。由此而分。故教師言之需乎慎重。其故即存乎此。

模擬作用之更行進步。則達於思慮的之階級。意志作用。乃以完成。此則非反射的。直觀的以模擬。必於所見聞諸種事物之中。為種種之選擇。用之於生活。乃有種種作用之表現。如少年青年應用見於活動寫真之事件。為各種不德之行。即其例也。(二) 把持本能 幼兒伸手持物。即為意志作用之表現。初遇觸於身。觸於手之物。即表現其把持之本能。步行自由之時。此種作用。更為旺盛。此為豐富其未來精神生活之基礎。尤以各種感覺之練

習。實賴此以施行。蓋視聽觸等感覺。皆賴手有以輔助之。而爲多方面之練習也。且因此而意志作用。亦爲明瞭自我觀念之基礎。蓋自己意志作用所及之範圍。乃有自我觀念之存在。兒童手之活動漸臻熟達。其自我之範圍亦逐漸擴張。自我之內容。亦漸豐富。適宜誘掖之活動。教育上之方法。固屬多端。而玩具則其一也。玩具。玩具者遊戲之具也。欲言玩具之心理作用。必先明遊戲之性質。遊戲乃衝動作用。發乎自然。不待教導。實爲種種本能之結合。可別之爲三。即（一）屬於個人者。運動本能。發生最早。如手足之自由運動。即遊戲之一種。兒童出生一年間盛行之（二）屬於社會者。嬰兒漸長。與共游。外界影響。日以加多。社會的意識。亦以發展。斯時發現種種本能。其最初者爲模擬。自三四歲至十歲之心理作用。大抵皆世事之模擬也。（三）屬於團體組織者。上述之運動的衝動與模擬本能。共組而成。如野球庭球等。是以上三類之中。何者最需玩具。則模擬遊戲時代是也。蓋此後之組織遊戲。多致力於方術。故其所用器具。可名藝具。以別之焉。遊戲爲兒童之生命。玩具與遊戲關係既密。亦自關重要於兒童。兒童若無玩具。恒即以日用家具爲戲。此蓋出於自然。不能自己。不當訶止之。第器物易毀。刀杖致傷。或笨重不可取持。而其對象。

又未必適於童心之要求。則亦不便。玩具之作。乃以濟其窮也。玩具與年齡。兒童之心理生理。與年俱進。故給予玩具。必先適應其年齡。又幼兒期中。兩性之差漸著。則玩具亦不能無所區別。有宜於男兒者。如弓矢農具軍隊等。是有適於女兒者。如庖廚縫紉器具等是。

玩具與氣質。氣質之研究。今日猶未大明。但依情志生活之強度速度分之。可得四種。強而速者爲膽液質。強而遲者爲神經質。弱而速者爲多血質。弱而遲者爲粘液質。各有長短。所宜注意。第一種熱性。有果敢之行。第二種鬱性。富深滿之思。第三種浮性。快活敏洽。第四種冷性。沈潛堅忍。此長處之宜助長者也。熱者傲慢。宜矯以謙相。教以真摯。鬱者孤僻。宜導以同情。冷者因循。振以立志。此短所之宜匡救者也。例言之。浮性兒予以沈潛之玩具。是爲匡救。

玩具與實用。凡玩具皆以適用爲旨。如構造複雜。形質笨重。兒童所不便携取及不能理解者。縱至精美。亦不適於用。玩具與技巧。世人輕視玩具。恒以爲小兒之物。製作巧拙。可以弗計。此非也。凡求玩具。當察其技巧如何。價值廉而製作陋。與精巧而失之詭奇。不肖實物者。皆不適於用。德國樹膠玩具。乘馬與

馱馬腰脚粗細。顯有差別。簡章之中。能得其真。非漫然製作者所可幾及也。

玩具與審美 玩具之色彩形狀花樣。皆當審查。其有形狀奇醜。色彩濃惡者。或過於詭怪。令兒童見而生怖。是或有爲而作。所以引起其好奇心。然而有害美感。亦所不取。尙美而外。當更求合於兒童趣味。蓋美感人異其準則。成人與兒童。其間尤難一致。如就色彩言之。長者以淡泊爲尙。小兒則以刺戟過弱不覺爲美。小兒如野人。蓋喜濃厚之原色者也。當擇兒童玩具。當析其中。以兒童趣味爲本。而又求不違背美之標準。如事物形色。近於童心。而又具調和變化。與均齊勻稱諸德。合於藝術之則者。斯爲上選矣。

玩具與衛生 玩具當從衛生上注意。毋使有害於身體。如以玻璃鐵刃之物與兒童。易致傷夷。又幼兒喜以物入口。不可予以細小之件。致誤吞爲害。玩具有易傳染疾病者。亦當注意及之。

玩具與運動 玩具適宜於運動。以便捷輕牢。能自由嬉使爲佳。如僅求美觀。不能撫弄。爲小兒所不喜。因間接妨其運動也。

玩具與經濟 玩具以廉者爲佳。否則便生束縛。使兒童不能自由玩弄。反爲不善。法國玩具素稱精美。價亦殊昂。因之歐戰以前。德國製品輸入甚多。影響且及於國計也。

茲就兒童各年齡分玩具之種類於次

(甲) 嬰兒前期(生一年間)

(一) 仰臥期

(1) 練聽覺 視覺 風車 風船 旗幟 風鈴 搖鼓

笛 小鼓 手風琴等

(二) 安坐期

(1) 練觸覺筋覺 膠皮偶人 膠皮球 膠皮搖鼓 膠

皮或磁製犬 貓兔鳩 全魚 猿 笛 小鼓 手風

琴 膠皮馬等

(三) 起立步行期

(1) 練一切之感 旗幟 不倒翁 笛 喇叭 鼓 鉦

手風琴 浮金魚 馬 猿 兔 雀 熊 鳩 膠

皮偶人 膠皮球 搖鼓

(乙) 嬰兒後期(一至三歲)

(1) 練一切之感 (2) 助兒童之運動 (3) 喜變化

搖頭虎鴉偶人 乘球偶人 毛脚偶人 飛跳春米車

器械體操 馬上軍人 運動偶人 貓追鼠 洗衣婦

舞熊 乘槳白熊 食豆鳩 拾餅鳥 二人春米 行磧

偶人步馬 鬪虎 活動狸 秋千 搖旗偶人 鳴貓
蛙 鯉 金魚 兔猿蟹 笛 喇叭 手風琴 童話中
諸偶人等

(丙) 幼兒前期(三歲至七歲)

(1) 養想像力 (2) 滿足模倣本能 (3) 作遊戲之作
侶 (4) 滿足戲曲本能 (5) 助自發活動 (6) 涵養
同情心 (7) 促發好奇心 積木 湊合偶人 排色板
嵌畫 嵌木 軟木鏡 刀劍 軍隊遊戲諸具 唧筒
風船 風琴 球 陀螺 動物標本偶人 動物類
猴 繪冊 機巧螺 競走 回轉偶人 鷄 象 家族
偶人 狐鶴飲酒 溜水偶人 步熊 步鴨 自動長尾
猿 跳舞偶人 萬花筒 雙眼鏡 空氣球 電車 變
色陀螺 幼稚園恩物 蒙台梭利鼓具 大砲類 秘密
箱 自動乘船 偶人 跳猿 驚箱等

(丁) 幼兒後期(七歲至十歲)

(1) 練觀察力 濬好奇心 (2) 養記憶力 推理力 (3)
養同情心 宗教心及美感 (4) 養注意力 意志力 (5)
作遊戲之伴侶 (6) 指導崇拜英雄之念 竹蜻蛉 飛

(戊) 少年少女期(十歲至十二歲)

行機 豆鐵銃 空氣銃 弓矢 劍 農具 投環 跳
繩 手風琴 花紙 湊合圖畫與文字 神像英雄肖像
英雄偉人之彫像 器械活動之動物 舟車 磁石應
用玩具 偶人 原色眼鏡 自動鳩 步行孔雀 飛鷹
啄木鳥 擊劍偶人 燈塔 空氣大砲 自動投球
自動連搬車 溜水偶人 自動長尾猿 跳舞偶人 步
鴨熊 競走 機巧螺 變色陀螺 往復自動車 秘密
箱 驚箱 魔術箱 湊色射的 納珠盤等

(1) 與前期之玩具同類而加複雜 (2) 應用理化學
(3) 助運動 (4) 予以材料及用具使之自己造作 磁
石蜻蜓 活動寫真 迴轉地球儀 往後自動車 水上
飛行機 飛行機 空氣銃 自動投球 自動連搬車
溜水偶人 跳舞偶人 變色陀螺 各種理化學應用玩
具 兒童用理化學實驗器械 玩用數字 益智環 益
智板 象棋 農具 桌球 運動用具 樂器 玩具之
材料及其製作用具 軟木細工 石膏細工 編物細工
刺綉玩具 工匠用具 手工用具 園藝器具 英雄

偉人之肖像及塑像 雙眼鏡 擴大鏡等

茲因兒童氣質之不同分玩具種類於次

(甲)輕率之兒童 (一)養注意力 射的 投環 釣魚等

(二)養克己力 納球盤 益智環 投環 (三)養想像

力 積木 面具 偶人 湊合偶人 湊色等 (四)養

推理力 不倒翁 飛行機 磁石蜻蜓 機巧玩具(五)

自造玩具之材料 理化學應用玩具等 (六)手工用具

與材料 軟木細工 編物細工 石膏細工 刺繡玩具

縫紉器具 工匠用具等

(乙)缺乏忍耐力之兒童 (一)養克己力 見前 (二)養進

取之念農具 空氣統 陀螺 軍隊玩具等 (三)運動

活潑 風箏 投環 有鴿弓矢 跳繩 擊劍用具 陀

螺毬 竹蜻蜓

(丙)鈍感之兒童 (一)刺戟好奇心 秘密匣 自動乘船偶

人 驚箱 魔術箱等 (二)自造玩具之材料及用具見

前 (三)賭勝負 投環 象棋 射的 玩用數字等

(丁)強情之兒童 (一)養同情心 偶人 猿 犬 兔 動

物類 (二)養想像力見前 (三)養推理力見前 (四)

養克己力見前

(戊)短於耐度之兒童 (一)養想像力見前(二)養推理力見

前 (三)養同情心見前 (四)養美感 花紙 風琴

笛 樂器 繪冊等 (五)養進取之念及實行之力見前

(己)缺乏實行之力之兒童 (一)養好奇心見前 (二)養克己

力見前 (三)養進取之念及實行之力見前 (四)運動活

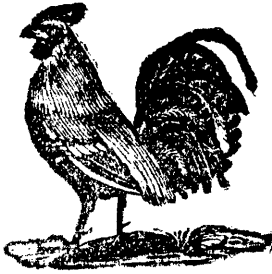
潑見前

(庚)不耐思索之兒童 (一)養觀察力 工匠用具 庖廚用

具 繪冊 擴大鏡 縫紉用具 動物標本等 (二)養

想像力見前 (三)養推理力見前 (四)養克己力見前

(五)養進取之念見前



教育心理學

目錄

第一章	本性總論	……	一
第二章	本能(非社會性質的)	……	一至四
第三章	本能(社會性質的)	……	四至一一
第四章	性情(感情傾向)	……	一一至一五
第五章	本性與陶冶本性的方法	……	一五至一八
第六章	記憶力與培養記憶力之方法	……	一八至二三
第七章	習慣與學習	……	二三至二五
第八章	成功的習慣與教育的成功	……	二五至二八



教育心理學

王瑋然講授

第一章 本性總論

一、定義——良知良能，存於神經系統，一本散為萬殊。
 二、從表現為萬殊時的樣子分：——

(一) 反射——睡中拂蠅，物掠於前則目瞬，火灼意撤身或手，忽遇蛇則閃避……

(二) 本能——食，色，喜，怒，哀，樂，愛，惡，欲，懼……

(三) 智能——思想，注意，想像，記憶……

三者之比較……

差異性	反射	本能	智能
DEFINITENESS 確定程度	上	中	下
UNIFORMITY 一致程度	上	中	下
COMPLEXITY 複雜程度	下	中	上
ADAPTABILITY 可化程度	下	中	上
VARIABILITY 變量程度	下	中	上

教育心理學

第二章 本能(非社會性質的)

非社會性質的本能 (NON SOCIAL, 為我之意)——多在物質情況中表現，無利他之素質。

一、軀體的一般活動

(一) 體動——由始生即表現種種自然的無意的全軀活動，初二年即有抬頭，坐，立，行，跑，俯，仰，跳，躍，蹲，臥，滾，踢，爬，握，擲，推，引，攀，避……等等活動，一切高級活動，都由此發展，應與以練習發洩的機會，

舊式襁褓，足以防兒童的自然發展，兒童生機勃勃，不勝活動，克替斯 (CURTIS) 曾發現極小之孩，不能靜坐三十秒，五歲至十歲兒不能靜坐一分半鐘，(90秒)

制止活動，兒童得耗極大精力，

(二) 發聲 (VOCALIZATION)——兒生後即發種種自然聲音(天籟)，哭，叫，喊，歌，嗶嗶，笑聲，哄人聲。

言語即由此發展——由初二週，為一種節調的哭，三，四，五，週後，可由其哭音辨其為餓，為痛，為怒，——慢慢發展為分節的言語，（凡聲音受獎許及得滿意結果的，即確定而為言語，）

語言發展依靠需要 (NECESSITY) 與報酬 (REWARD) 二要素，五歲兒何有不能言者，由其姊常代之言也，故應與以使用聲音的機曾，言語才得自然的發展，

(三) 把玩 (MANIPULATION)——凡小而刺人之物，兒得時則扯，撕，錐，轉，翻，擦，滾，擠，引，推，拍，打，擲，拾，……（非善非惡，非建設，非破壞）• 手藝，工業，專技，皆由此天然活動發展而來。

手工教育，是陶冶此天性所必要者，其原理：

甲、先巨大粗糙之物，後精美細小之物。

乙、土，木，竹，石，繩，先於剪紙折紙與縫紉等

手工。

丙、作手工動機（在興味未發生前）（一）述事，（二）

表物，（三）為求完美。

丁、經驗多，技能增，才可有好作品，不可求好

過早（學言語與作文亦同此理。）

(四) 目察 (VISUAL EXPLORATION) 滿月後即可目

光跟人：；觀察力即由此發展。

二、求食 (食欲) 與獵取 (FOOD-GETTING & HUNTING) 生而哺乳，以頭覓胸，吃甜苦辣而現不同之形，皆食性之表現，稍大，求食性與把玩及體動相連，則有到，握，放入口：；等等求食的活動。

克克排推克 (KINKPATIK) 說兒童在六歲時食欲最高，喜試吃各種食物，其經驗與知識，使對食物漸有所別擇。

獵取 (HUNTING) • 桑代克 (THORNDIKE) 說有小物逃避，兒則追之，既近則捕之捉之，玩弄之或支解之，馴順之物，兒亦樂促之弄之，

小兒的遊戲，有許多追捕之事，即此性之流露，應使得機發展，成為探幽索奇冒險之德。

三、捉弄與欺侮 (TEASING & BULLYING) 與「把玩」

聯合則為捉弄，與「獵取」聯合則為欺侮，捉弄有設備方法者，可養成開創力，欺侮則為強凌弱，政府濫用威權

，與殘忍的譏評皆是，爲社會團結故，應改正之，

四、主有與搜集(OWNERSHIP & COLLECTING)凡可愛而能攜帶之物，兒則取而帶之，克來恩(KLINE)調查，知兒童搜集時，最先者爲解餓之物，次爲使其舒服之物(如小椅小棹等)，再次爲能動之物與裝飾品，有此性而後有努力與奮鬥(如爲得官職，議員，最新學問，自由，不惜犧牲一切以求之，有此性而後有「我的」二字，

(一)應有的訓練——利令智昏，反同情與仁厚，於人生共同生活，大有防碍，教師應注意訓練之，使入於正軌，又人(公民)之價值本依其「所有」之價值而定，「所有」不止物質的即精神的與智識的皆是，

兒童漸長，智識漸開，要求漸大，教化即可由此而施，由物質的所有進於智識的與精神的所有，使知公有比一人獨有更有價值，(如公園與博物館)

(二)隨年齡之變化——拍克女士(MISS BURK)查出六歲即現主有與搜集性質，直到十七歲(此專指物質的說)九歲與十歲間最強，平均集物數爲4.4.

搜集時(一)最初不分什麼以聚集而已，(二)次與人爭數多，(三)後重排到與秩序，——先取天然物，後及文藝(書圖)與美術之物，

教者應注重排到並評其價值，∴∴教博物與地理，大可利用此性，

(三)戰爭本能(WARREN)——男強於女，克克拍推克與桑代克皆主張必他種本能活動受阻碍，這個本能才表出來，故爲附屬的，如好奇，食，色，自誇，獵取，主有，搜集，被阻，則戰爭以生，幼兒有喊，推，踢等活動，八九後則交手爭打，成人遇極不贊成之事則用手打，用物打，用智力打，

需要的訓練！由此性可得協力與團結之精神，與一族道德之纖維，社會性質本能(利他的)依賴此非社會性本能(爲我的)許多，教師與父母病在欲除去初步之曠野，一躍而達於高級的爭德，實則不由卑，不能登高，較力爲男女發展此性之起點，教師應令兒童知不只爲自己權利當戰，爲他人權利亦當戰，並要貶自己權利於團體權利之中，

學校禁錮學生爲各種活動，一縱之則戰爭生，戰爭爲社會進化所必需（引幽靈故事），馬克道各爾（M. DOUGALL）說歐人與中國人印度人比，中印人富於忍耐性而短於戰爭性，（引言世界現勢申言之），世界終不免於戰，應培養此性使之發展，練習與問

一 在下列情況中觀察戰爭事例！

（甲）羣衆中之成年人，

（乙）意志不得伸的幼兒與獸類，

（丙）爲恐怖激動之人，

二 捉弄比遊戲有何不同？

三 君幼時搜集物品乎？如搜集，在多大歲數？都什麼東西？爲何有趣有用乎？

四 試舉出若干能利用本次所教的本能的遊戲，

第二章 本能（社會性質的）

此類本能之刺激，及他人之存在，或他人之行爲。

一、母性！粗暴自私的天性中，母意的本能甚顯，爲人道，博愛，與四海兄弟之義之根基，有此性而後有慈情，

有家庭。

男女都有，女的較強。女對稚子，抱之，撫之，吻之，與之語；男於此不如女子之甚，但好注視之其遊戲，與之食，或保護之。

自己育子女時，則此性表現專而強。爲子女故，不惜犧牲一切，

幼兒玩偶人，爲母意行爲發展之漸。

（一）仁愛！其表現……

甲 注意別的人類，而救其飢餓與痛苦。

乙 他人快樂滿意，自己亦快樂滿意。

單純的母意的本能，易偏狹而流爲自私，必與仁愛之性能，合至爲一，而後可得公衆之安寧與幸福，禽獸的母意行爲，多爲單純的，有爲護救子女，寧犧牲生命者。

人類則爲更高的發展，爲各種慈善事業，並其他服役社會之事，

仁愛之性，在個人的自私的天性的濫流中發展，故極易受阻碍，或被迫入歧途，（如不愛人而愛犬。）

人之天性，不忍視同類受苦，見同類快樂，則亦感快樂

此為極可信之事實。

教育者的職務：(一)保持仁愛之性，並使與自私性調和，(二)發展此性，使發為實際的服務，而不流為瑣瑣的好人之仁。(三)由物質方面，擴充到精神方面，

(愛人以德，由知識或道德上幫助入。)

(二)同情——最先的粗形，為反射的模倣 (MIMICRY) (LIVION)，小兒之哭，笑；抑鬱，快樂；好怒，寬厚；全視成人的精神狀態而哭，笑，：：。故成人的精神態度，大有影響於兒童的精神態度，此性與仁愛之性並行發展，漸成為真正的同情。

瓶，偶人，花，或別的玩物損壞，兒之哭泣，一部分即由同情之故（主者與把玩之性受阻，亦其原因。）

真正的同情，必(一)明瞭情況，能設身處地，(二)竭力救濟之——需要經驗，及想像力，理解力，與興味的動機。兒童對牲畜有時殘忍者，由不能想像牲畜之苦處，或由其時別的天性（如欺侮，戰爭之性）太強之故，成人缺乏同情，由其知識太狹陋，並太自私。

教育上同情與仁愛，皆為社會進步幸福之要素，教育

者應注意培養之。(一)廣其經驗，(真的與代替的，)

(二)培其想像力，(三)與以服務的機會。

二、羣性：人有喜羣本能，與許多低等動物同。有同在者，則滿足，快慰。否則不安不快。(幼兒，兒童，成人；看熱鬧；秦山千佛山廟會時紅男綠女之多；戲園。)

(一)價值：競爭社會，取食與自衛，端賴此性，今日之文明與進步，亦由此性發展而來。有此性，一羣之內，利害共向，因發展為部落與國家。有此性為基，加上求食，獵取，戰爭等本能，協力互助之德於以發生，應注重團體遊戲以發展之。

(二)在幼兒生活中之重要——此性既強，可鼓鑄協力互助之德，故幼兒應有年相若之伴侶，兒孤獨生至八九歲，很吃虧。充入幼稚園。

由十歲到十五歲，此性甚強，雪魯登 (SHILDON) 在 119 男兒中得 934 不同的會社團體，並發見 12 女兒屬於 2 個會社與團體，

波菲耳 (PUFFER) 說，四個兒童中，足有三個入於某黨。又十三歲兒童，只百分之二十一未入過黨，

十二歲者，只有百分之二十六未入過黨。

與羣性相連帶的有（一）樂為身體的活動（二）愛冒險

（三）喜得有價值之結果。

抑壓羣性，即所以戕害團體。

教育：遊戲場，自治政府，會社與各種聚樂部之自由

組織，促進共同研究（教室桌椅現式排列之不合）

三、樂稱贊與誇示之性：對地位同或較優者的贊許的形容

，笑貌；對於地位低下者羨慕之神色，則滿足快樂；對

於不悅之色皺眉，輕視的形態，譏笑，則不滿足，不愉

快。

對於吾人所尊敬，信仰，欽佩的人，其稱贊或不稱贊的

效力更大。

與樂稱贊相連帶的天性，有誇示之天性。欲自衛其長以

得人之稱揚乃人之本性。從幼兒之「看我」經青年人之一

高視闊步，到成年人，之「捷足爭先」，「莫非此性使

之。

喜誇示之性與年齡聚變。先誇示新學之事物，如新言語

，新戲法，新禮貌，在兒時常屬於身體的技藝或能力。

在幼時競爭的遊戲，佔極大部分，都為顯示技能得人稱許之故。

青年人的誇示，則及於知識的與道德的方面，（在報紙

作文或白話詩，想出風頭者皆是。）漸至成年，則所誇

示者愈趨於高尚的精神方面。

兒童所最樂得的贊許，為直接的家人人的，如父母，祖

父母：；入校後則為教師的，及同學的，或同黨人的。

優秀分子朋友的意見，甚有效力，使有戀愛情事，則所

戀愛者之贊許與否，更有非人所思的效力。

成年人欲得朋友與社會全體贊許（輿論的效力）。

風俗習慣所以能束縛人之行為者，即由人樂得公眾贊許

，惡公眾之輕賤也。（纏足，帶辮；婚姻自由問題，：

：）此性之勢力甚大，應當用理智指導之，使知真義

務真道德之所在，不至為惡俗蒙蔽。最要緊要使兒童對

人羣道德有一理想。

四、競勝性：與根於本能的種種活動聯合表現。如遊戲，

搜集，贏贊許，：：皆是，有人同作其事時，其競勝心

更大。勝則覺更榮，敗則覺更辱，在遊戲中鼓勵兒童勝

過別人，兒童極易從命。比鼓勵使敦品勵學容易多，此性之力的價值。——此本能發爲莫大動力，催促事業作速進行。團體，職業，社會，國家，文學，美術，機械，都賴此精神進步，

此性發展過度的危險——此性與仁愛同情相反，且常常與協力互助之德不相容，但其勢可極大，在今日之複雜文明世界中，更得利用此性，使個人竭盡智能，以得成功光榮，而造福於人類，但教育者必須明自此性，善之所在，亦即惡以所伏，應善訓練之，使由個人競勝，進於團體競勝，（應假手於團體的遊戲及團體的工作），由體力的物質的競勝，至於知識的品德的競勝，由低等的至高等的，一步一步的向高處訓練。此性與其他天性同，應利用之，修養之，不應依任之，輕忽之。

五、模倣性——模倣他人他物的聲音動作。（例好學他人的聲調，特別體態；與汽笛之吼，牛之鳴，犬之吠，貓之叫，）最初的根基，爲反射的模倣，較高較複雜的模倣，即本此根基習得。凡複雜的模倣，都含思想與意思作用故模倣的大部分，是一種習慣。以其爲習慣，故亦受

習慣原一的支配。兒童模倣其同伴，由模倣之可得滿意之結果也。青年人模倣成人舉動一國家模倣他國家之手段與政策，皆由希得滿意之結果也。（現日本人模倣德國人，）模倣性之勢力甚大，爲一切團體的精神生活之唯一條件，風俗人情即此種勢力之表現，模倣盛行的事情，不論其是非即得公衆之贊許，違逆風俗則受公衆之譏評。故人之行爲思想，即其一羣中他人之行爲思想。政治，教育，宗教，與衣服裝飾小事，莫不受模倣性之支配。

模倣性之害甚爲顯然，能使社會停滯不進，只有因襲，沒有創造；只有依賴與盲從，沒有獨立與發明。

模倣性之害雖甚大，但利亦不小。（一）因模倣具極大的保守力，可把一代的文藝，發明，理想，遞傳給他一代。（二）可使學習較爲容易，不至永無越時試誤法（TRIAL AND ERROR METHOD）（三）亦爲促成進步勢力之一，於關於個人皆然。於國家，則聖賢之思想言行，不久即爲衆人所效法。於個人，則其經驗可以模倣而增加，發展爲開創能力。（四）使個人，使種族，

由禽獸的衝動生活，進而達於自制的，思慮的，意志的生活。

教育，模倣爲學習法之一，故應鼓勵之，於文藝，美術，工藝，教授，修養，等等，模倣都極有利。人類上村者少中下材者多，使模倣時，能具別擇之力，取古今之精華模倣之保守之，其餘則棄置之。其利甚大，故模倣非隨俗浮沉之謂，必（一）判斷。（二）選擇。（三）建設的想像力。（四）獨立的工作。必使模倣之後，即繼之以發明。發明之後有模倣，模倣之後又有發明，循環相因而後可。

六、色性」此性使不爲惟一最強之天性，亦爲最強天性之一。社會之組織，即表其勢力。文學，美術，音樂，皆此性的美妙所寄託之所。

（一）發展的階級與範圍——從來人對於男女居室之道，恥而不言，以爲是下賤之事故。關於色慾本能之發展的知识，至今始稍稍得到。近常見解，以爲兒童在青年期成熟，其成熟也，附有身體上的變化，此變化即表示色性之來到。此種見解，實爲錯誤，兒童之成熟，平均起

來，比所謂青年期較早，其有色慾衝動，亦不靠身體之變化。據各種攷查，知在八歲前，色性即開始發展，繼續增長其勢力，直到成人。其發展之程序，成於兩個範圍之中：（一）第一爲肉體的範圍，即種種感覺，神經騷動反射，分泌，等等現象是。（二）第二爲心神的範圍，色含男女互相愛悅，互相迷戀等事。厭惡，羞恥，莊重，等等亦包在內。在成年人，此二範圍中之程序，同時進展，合而爲一。在幼兒及青年，二者有時各自獨立的發展，此先彼後。

（二）規則的與不規則的發展——在極幼時，天真爛漫，不知有男女之分，此爲幼兒時期。及進至兒童期，則以漸有男女的意識，通常始自八歲，終於十五歲，或竟進至二十歲。此時之愛情衝動，往往極爲顯著。除愛其對性外，對於同姓屬的兒童與成人，亦表其愛戀之意，甚至至有愛及獸類者。故名爲「盲情時期（INDIFFERENT-LATED STAGE）」其衝動之表現也爲對其所愛者，看視之，與之在一處，接觸之，與之接吻，或樓抱之。迷戀深者，則其所愛者之衣飾及觸撫之物，則亦導之愛之。

咄咄書空，嚙嚙語；心猿出動，意馬難控；發為激情，胡疑亂妬，作出失足恨事者往往皆在此時。此時人之理智未能發展，不能以指導行動之情，故為父母與教師者應注意下列幾種易有的毛病，即「賣弄姿首」，「手淫」，「互淫」，「強姦」……等是。人本有好奇心，喜得奇異的習慣與奇異的感覺，再與「把玩」的天賦相結合，很容易使不良習慣開端。又成人往往以矯飾之故，對於「色慾」之事，諱莫如深，恥而不言，凡兒童有所問，則禁之抑之，為害之烈，更易使不良習慣養成，人到完全發展之時，則所戀愛者，歸止於對性之人。身體成熟，性情成熟，此時始可有男女交合之事。人之成丁期，男子稍後於女子，故成熟時，男子亦稍後於女子一年或二年。

(三)色慾的教育——倘人之色慾，在盲情是期，不得適當的教育，則成人之後，其精神往往生不規則的傾向，如迷戀太深，神魂顛倒，與鷄姦同性等舉動。欲得精神健康有道德之成年人，必注意兒童時的發展。色慾是人之天性中最活潑最有勢力之本能。蓬蓬勃勃，不可遏抑

。與社會國家之幸福，至有關係，故應在其萌動之時，加意訓練之，使趨於正軌，輕視之或恥而不言，皆大誤也。色性教育的主要問題為（一）應當取何種方法使色性得正當的發展？（二）關於色慾問題，應當給兒童以何種知識？這種知識，應當在兒童多大時授給？應劣由何人授給？（三）關於色性的教育，教師對兒童負於什麼義務？

甲、訓練——答第一問題（應當取何種方法，使色性得正當的發展？）在肉體方面（一）鼓勵屋外遊戲，（二）不令兒童與他人同睡，床被不可太熱，醒後即令之起床（三）使生殖器保持極端的清潔，（四）衣服不可過緊，（五）不令兒童自己把弄生殖器，別人亦不可把弄之。（六）禁止體罰，在精神方面（一）注意使兒童對於色性事情的態度，不是害羞，不是奇妙，不是無價值的嬉戲，不是卑鄙的常事，而是一種尊嚴的坦白。（二）注意使兒童遠離損友與淫穢的書籍圖畫。（三）注意使兒童有保持潔白的理想，（四）使有敬孝父母之理想，（五）使知色性作用，是有造於人類，至為神聖的。

乙、教授——答第二問題（關於色態應當給兒童以何種知識？：多大時：：何人：：？）毛魯作「兒童的性態生活 [THE SEXUAL LIFE OF THE CHILD]」

書，內中曾說「使兒童有性慾的知識，乃是一件應當的事情。植物世界中與下等動物世界中，性慾的。生物過程，學校都可教授給第二兒童期中之兒童。（七歲與十四歲之間）」在中等學校中，高年級生將離校時，花柳症傳染之危險，教師應有深切的警告。：：但關於個人性慾生活，學校究難給以有效的知識。私人担负此教育責任，最為相宜，最妙的就是作母親的。：：」總之關於性慾的知識，兒童早晚必能得到，雖禁之亦有所不能禁。不正常教給之，則兒童得之於街衢上的伴侶的知識，大半概無不堪入耳，為害最烈。故兒童有所問，應當開誠布公回答之。應特別注意的，即凡關於性慾的教誨，應當是積極的，建設的，使兒童得有高尚的理想與主義。不止消極的忠告使免於疾病已也。學校與家庭比，家庭為性慾教育最好的地。但學校亦有其性態教育之職務。教授自然科學，

生物學，文學，公民科等，教師可得無限機會，使兒童時於性慾之事實，得有正當的知識與態度。遊戲場監督，體操教師，學校看護婦，學校醫，都可供給正當的知識，以養成正當的習慣。

丙、教師的義務——教師對於色性的職務，如同時別的本能一樣——（一）阻止過度的發展（二）使與別的本能願應。（三）導入於最高的可能的正軌。

達此目的，教師必（一）知道色性發展之事實（二）對於不正當的激動，知道用什麼預防的方法免除。（三）知道什麼，是不規則的現象，可以隨時醫治。（四）兒童的父母，如不能給兒童關於性慾的必需知識，教師應負其責。故教師應具備此必要知識的能力。（五）凡在與兒童父母聯絡的聚會場中（如家庭感親會）教師應當了解他的責任，是對兒童的父母，提供關於色性必要的知識，提高他們的理想，使他們明白他們責任之所在。

性慾教育，苟施之不得其道，危險甚多。（一）教授的人不宜，易生危險（二）色性既極其強，有時致個人對

於一切忠告與教誨，皆懷疑不信。其好奇心因導彼入於「嘗試」之途，危害以生。(三) 注意力與興味，有時受激動過度，流為失常的病態。故教育者除注意兒童道德理想之培植，及名譽心之養成外；於性慾教育，應當特別審慎。

練習與問題

一、請在不同的時候用兩點鐘時間，注意觀察一個四歲至六歲間的兒童，將其一切言動，皆記載下來，加以分解，視何者出於何種本能。(本章與前章討論過的) 凡引起下列反應的情況 (SITUATIONS) 尤應特別注意，戰爭，搜集，捉弄，仁愛，誇示等等是。

二、應用什麼方法發展兒童仁愛與同情之性？

三、提議幾種方法；可以變化個人的競勝，為團體的競勝。

四、試討論輕視色慾教育的危險，並色慾教育不得當的危險。

第四章 性(感情性向)

一、「滿足」的生理的根基——人是繼續不斷的要求某事某物

教育心理學

• 一切人類，莫不千般一律的努力求滿足其「需要」與「欲望。」——求食物，求朋友，求名譽，求公眾的稱揚，求勝過他人，求表示其仁愛，求聚集財產技藝，求得精神工作與手足工作之佳果，求休息；等等。在他一方面，凡不利達此各種目的之事物，則求脫避之免除之。凡一切譏評，斥責，痛苦，失敗，亦莫不設法脫避之免除之。吾人一生孜孜不息，所為者不出努力求得某種情況 (SITUATIONS) 與某種反應 (RESPONSES) 及避免某種情況與某種反應。人何故竭其一生之力，力求某種事物而力避其他事物乎？此中原因，非上述之本能所能解明。因本能只能使人天然的對某種情況，生某種反應。至對某種反應取某種態度，本能實無理由為之解明。故人之天稟中，必有物為各種態度之根源。因而某種情況一定使人天性滿足，他則反是，使人苦惱。

講明「滿足」與「苦惱」二名詞的意思，甚為困難。「滿足」非即「快樂」；苦惱非即「痛苦」。最好的講明似為：「滿足的情態者，即謂一種情態，獸類對之，不趨避之，常常企圖得到之，並保持之。苦惱的情態者，即

謂一種情感，獸類對之，脫避之並變化之。」人之本性，不僅使人能為各種反應，亦使人於某種反應中具某種感情 (FEEL)，一愛此而惡彼。由滿足與不滿足之感情，生出以後所有的意志，願望，動機。故「滿足」與「不滿足」之感情，乃愛情生活之要素，感情之根基也。

各種學說一關於「滿足」與「苦惱」之學說，從來即紛爭未決。杜威主張「一往順利不受阻碍的活動則滿足，活動受挫折被間斷則苦惱。」桑代克說「凡一連本來的行為，開始與進行都成功，其活動即為滿足，其活動所造出之情況亦為滿足。」凡一連本來行為，開始與進行，失敗未能成功，即為苦惱」除行為滿足物與苦惱物外，有許多永久獨立的滿足物與苦惱物，不可不加以考慮。身體的痛楚，強烈的滋味；不好的臭氣，黏濕之物，壓抑，獨單，不贊許，激烈的感官刺激……等等，不論行為如何，永遠是使人苦惱之物。甘甜，清香，脆美，燦爛，物具美色能動，被輕搖，被攜帶（幼時），律動，氣概英爽，他人共在，他人表示滿足與自然的贊許行為……等等皆為永久獨立使人滿足之物。

滿不滿的感情，在神經上的情形何若，研究之者亦甚多。一個學說謂本能為天然的行動傾向，含有神經鏈鎖之存在，其接節間有機能的接觸。當此「準備行動的具接節的神經串，SERIES WITH SYNAPSES READY TO GO」實際上被召喚為行為，則此「準備」的精神上的陪伴，即為滿足。當此「準備行動的具接節的神經串」被阻止不得行動，則伴此「阻碍」的精神現像即為苦惱。當「未準備動作的神經串，SERIES UNREADY TO GO」被強迫發為動作結果亦為苦惱。僅就情況之組織上說，某種情況，本來可以使人類滿，某則反是。得食，收藏，在某種活動中打擊他人，戰爭，表示仁愛，捉弄，誇示一己的能力，贏得贊許，身心得其活動，一這些反應的自身，都足使感情滿足，故可以希求之。與此反應相反的有當身體趨向，準備滿活動，乃使之坐；被命令不准發問；不與以精神活動的機會；一凡此情況，皆足使人苦惱。身體既疲之奮戰，作業終日，仍進行不輟；由於神經中樞疲勞之故，亦是苦惱。凡本能發動成功，即生一種滿足之感。在此天性中，

以有伴隨之感情，因生一切興味動機，志願，需要，等等。凡此皆操持人生活動與人類教育者也。為得滿意境遇，避苦惱境遇，人因有努力的學習。故動機與興味，其根源皆在本能之中，伴本能之活動而生。本能初步甚粗甚野，興味亦然。興味之勢力，即動作能生滿足的本能的勢力。本能之勢力大小，隨年齡不無變化，興味亦然。六歲兒，只身體的活動，即可得極大的滿足，過此則不如之甚。十歲與十一歲兒，其獲取與結黨之精神甚強，過此，其興味即失其劇烈矣。

二、教育對情的狀態之利用——興味在教育上極其重要，一切學習的程序，都由興味開其根基。由發展粗野的興味為高等的興味，人的需要即可以漸提高。兒童最初專樂得個人的贊許，教育者可漸引其興味，使注意為其團體得贊許；再後要其注意得其良心的贊許。訓練兒童的道德意識，則兒童之興味，將不在逢他人之意而得共贊許，將以力行正道為滿足。又須訓練兒童，使「社會的興味，」超越「非社會的興味。」凡此皆人由獸類地位達於人類他位之道，教育者實負其全責。普通教育之缺點，

在忽略此天然之勢力之源泉，或加以壓抑，於是不能利用自然的動機，以求得當然的反應。乃代以人為的或成人的動機。例如令幼稚園小兒作某事，則告以彼將來需用其事。令之潔手淨面，則告以社會要彼如是，鼓勵其誠實，則告以誠實為善為美。凡此各項，對兒童皆毫無意義。因其本能的興味，別有所在也。因所援引者未免太高，兒童之興味，尚未發展至如此程度也。如以現有之活潑興味為根基，令之作某事，則告以作可玩其所欲玩之物，令之潔手淨面，則告以清潔人則愛之。鼓勵其誠實，則告以誠實人則喜之，可即刻得滿意之結果。二者所援引的根源不一，所得的結果殊。前者兒童雖被迫而為之，其成績必不良。後者兒童將樂為之，其結果自然令人滿意。一時代有一時代興味發展之程度，應當適其時因其度而利用之，早晚皆不相宜。

三、美情——有許多情況，其自身足以使人滿足，美情之根基，即在其上。如燦爛之光，美麗之色，叶調之音等皆是。由此粗簡之根基，而人因有愛自然，美術，音樂，詩歌，跳舞等事，即美情也。喚起美感之情況，其種類

視人所受之教育及環境如何而不同。人幼時美感極粗，教育即應由此粗澀之根基加以教導，不可求之過高。如兒童所喜的圖畫爲帶極重極強的顏色者。其所喜之音，亦非悠揚者，爲噪咕之音也。由此種欣賞，可漸陶冶之使趨於高尚，使注意顏色之勻稱，聲調之和諧。

創造之喜情，非即美術的快樂——有不可不知者，即由創造或建設而得的滿足，非即美情也。前者爲對活動之滿足，對爲其主動爲其根源之滿足。其滿足爲動力的（*motivation*）爲由結果生出的。後者爲思度的，爲多少被動的。二者相關，有時互爲因果。但二者可獨自發展，如能欣賞美術之人，不必即能作美術之人也。

教育——文學與文法研究分離；採用留聲機使兒童常得聽優美之音樂；音樂會；到博物院旅行；到有山水處旅行；置有名的圖畫與雕像於教室中及遊廊上。

四、原始的情——惱怒，恐怖，妬嫉，快樂，厭惡，……皆生而在之情也。人愈年幼，能動情之物愈少，則所發之情，愈利害，愈不可制止。兒童所發之情，比成人者爲強烈，但不如成人的經久，容易消失。凡情都應陶冶

之，使爲人所操縱，不可排出之。以情能發爲動力，召喚出所蓄積之精力也。兒童之情，多限於物質方面與肉體方面，應發展之使達於智識方面與精神方面。教育之道，在利用「用習律」與「效果律」以變化之，並可用理智以指導之。使喜怒不形於色。使由效果律知怒無濟於事而有損。學習此種制怒的手續甚緩。無論爲父母或爲教師者如何小心教育，亦非經過長時間不爲功。又使用他法以洩情之勢力，亦一善法。（即替代法）。怒氣來時可以擊袋，擲球，砍木，走步，怒氣自易消滅。又自己發怒時，可把自己的怒狀，與所見的他人怒狀，兩相比較，則沉思之態度，亦可取怒氣而代之，甚至可生「自笑」之結果。又將致怒之原因用心分解，並默思補救之法，亦可使怒氣分散。又怒來則急易之以大笑，其足以止怒與低聲和氣相同。對極小之兒，止怒之道，非爲之代謀不可。有一四歲兒，怒來則就地亂滾，拳打足踢。其父乃用「效果律」之理以制之。怒發時則將之置於一高而危之架上，兒懼滾則墮，墮則傷，故不敢動。數次之後，其習慣以改。稍大兒童，可注意兒童意識的自治，

漸漸令兒童自負管理自己的全責。(恐佈之研究從略)

練習與問題

一、試舉關於「滿足」與「苦惱」之學說而加以批評。

二、試舉制「怒」的方法，論其優劣。

第五章 本性與陶冶本性的方法

告子同孟子論性悅：「生之謂性」。又說：「食色性也」。他的說同最近心理學的說法頗相契合「食」就是飲食本能 (FOOD INSTINCT) 「色」就是性慾本能 (SEXUAL INSTINCT) 這兩種能力都是與俱來的都是不學而能的，就是本性。

據桑代克博士 (DR THORNDIKE) 的說，本性是存於神經系統的。神經系統就是本性的「體」，本性就是神經系統的「用」，二者是不可分離的。本性的表現就是神經系統的活動。按其表現的情態，可分為三項：即反射 (REFLEX) 本能 (INSTINCT) 智能 (CAPACITY)。

反射是感受刺激時，不經過意識作用所生的自然反應。如有一個東西，忽然從面前掠過，眼簾自然生立閉的反應，用不着意識去支配他。在黑夜進入無燈的屋子裏，手

若觸着火爐，自然生立即做手的反應，也不必待意識去命令他，這是天生的本性。本能比反射稍為複雜，是生活力的源泉。據桑代克所列的本能，共有四十二種之多。其中最主要的就是告子說的「食」「色」二種本能。「食」是維持個人生存的天性。「色」是維持種族生存的天性。人不食則無以生。人不好色則無以生子孫留後代，種族自然要滅亡。智能是高等的精神作用，凡感覺，知覺，記憶，推理，等等都是智能裡邊的事。合反射本能智能三項即是人的本性。本性本是渾然一體的。僅可在思想中分開，不能在本體實際上分開。這三項不過是從本能表現時繁簡情態上說。所謂「一本散為萬殊，萬殊仍歸一本」，反射本能智能，就是屬於萬殊方面的。

人性的表現，既是有三方面。這三方面中最能主宰人的就是本能。本能既如桑代克所說有四十餘種之多，有的本能向某方面發展為人生所必需，有的向某方面發展則有害於人的生存。例如戰爭本能，在而今這個世界看來，若能使他得適當的發展，對異族戰爭，以保衛本族的安全，確乎是應當的。但若不得適當的發展，骨肉鬩牆，同室

操戈，這戰爭本能適成召亡之具了。又如模倣本能，若得適當的發展，一方跟好的學，雖然模倣而不失創作的 ability。若不得適當的發展，則一味盲從因襲便忘却人的獨立性了。又如貪很嫉忌也都是本能之一。若發展壞了，於個人與社會生存上，都是大有害的。

如此說來，本能的發展，若是一任天然，是萬不可行的。所以須得加以教育。桑代克說：「育就是產生變化與防止變化」。產生變化，就是用極積方法去陶冶某種天然性能，使他向好的方面儘情發展。防止變化，就是用消積方法，去陶冶某種天然性能，使他退縮或至消失。這種方法共有三樣：—

- (1) 不用法 (DISUSE) 與刺激法 (STIMULATION)
- (2) 懲罰法 (PUNISHMENT) 與獎賞法 (REWARD)
- (3) 替代法 (SUBSTITUTION) 與化良法 (SUBLIMATION)

一、第一法——不用法與刺激法——在操縱引起反應 (RESPONSE) 的情況 (SITUATION)。例如兒童恐怖黑暗的**本能**，若是不令他發展，就得永遠保持兒童在光明的屋子

裏居住。就是睡的時候，屋子裏也要永遠保持明亮的燈光，永遠不給兒童一個使用恐怖本能的機會。久而久之，他長大之後，恐怖黑暗的期過去，自然就不怕黑暗了。這就是「不用法 METHOD OF DISUSE」。幼稚園中預備許多恩物，就是給兒童本能以刺激，使得向上發展。又例如發展兒童爭戰的本能，就可多算備些小馬小槍小砲等玩物，並使多為戰爭對敵的遊戲。這就是「刺激法 METHOD OF STIMULATION」。

二、第二法——懲罰法與獎賞法——在於某種情況的反應上，加以果報。例如兒童對黑暗情況，生恐怖的本能反應。若是想除去這種反應，就可在兒童恐怖的時候，加以打罵或他種懲罰，死逼他不准他害怕，這就是「懲罰法 METHOD OF PUNISHMENT」。兒童喜收積東西，這就是「聚積本能」與「主有本能」的表現。若是發展他，就可在兒童聚集之時加以誇獎，或給他些他所樂吃的東西等等。又發聲也是本能之一。小兒曼聲作歌時，若給他以樂吃的糖果，或用他種方法滿足他，使他快樂，這發聲的本能自能充分發展。這就是獎賞法 (METHOD OF REWARD)。

三、第三法——替代法與化良法——在改造情況反應的連脈 (SITUATION RESPONSE SERIES) 便在某種情況之下，不生原來的反應，而另生較有利的反應。例如兒童在黑暗情況中恐怖黑暗，即可給他唱些歌曲，或講些故事。兒童感出樂趣，自忘黑暗之可畏了。這就是（替代法 METHOD OF SUBSTITUTION）感情加以變化，使簡單的變為繁複的，低劣的變為高尚的。即改化不良者為良，便成了化良法 (METHOD OF SUBIMATION)。例如惱怒之情，能於瑣屑的事情「無故加之而不怒」，轉而為正義戰，為公理戰，嫉惡如仇，那便好了。我們中國的軍人，何嘗不善怒，但怒的是人民不完全受其魚肉，所以有反抗的，說打就打，說殺就殺，外國人凌踐我們，他們不怒；國上有離叛的地方，他們不怒。倘若他們幼時受過良好教育，化這種惱怒之情，向高尚的方面發展，不向這些低劣的下列道路走去，中國早就雄飛宇宙，碧眼黃髮的人，同倭寇鬼詐的人，也就不敢小視我們了。又如衣服襤褸的，或相貌不揚的人，我們看見了往往生一種厭惡之情。若是把這種情用教育的勢力提高了，則所厭惡的不在外形，而在實

質。在人格道德的好壞，不在衣服容貌的何樣。這個化良法的實施要訣，即在於平常的時候，設法使學生獲得高尚的理想，與明確的判斷力。多讀名人義士的傳記，就是一個很好的具體法子。在較幼小的生徒，可利用好的童話來替代

以上這三種方法，各有短長。不過比較起來，不用法與懲罰法，太偏於消極方面，只有破壞，沒有建設，且有時為事實上所不可能。要在教育的人於陶冶兒童的時候，因個性，因情形，以制其宜。三個法，可以合來併用。也可以用其一而捨其餘。總要不拘成見，本試驗的態度，去求方法與兒童間的適應。劉廷芳博士說：外國某處小學校內有一個學生，常與同學打架。每次放學，到街上必有幾個兒童被他打的。教師最初就利用「不用法」去改化他這爭戰本能。在每次放學的時候，令別的兒童先走。約料別的兒童到家，才准他下學。但他下學之後，又覓行人撕打。或覓街上前的小兒撕打。或打碎商家的玻璃窗門。到教師處責問的人，日必有數起。教師看這個不用法無效，於是改用懲罰法。這個頑劣兒童每次惹事，教師或斥責，或

罰站，或甚加以體罰。但愈罰他，他疾仇的心愈深，復仇的念愈強。與同學撕打及擠搗行人商店也愈凶。後來教師看用這個方法無效，乃改用替代法。在放學的時候繫一個大皮球於秋千架上，離學生頭頂約半尺高。教師也脫去大衣，對兒童說：「來，我們打球。」於是教師領他用雙拳向空中打這個大皮球，約半點鐘，滿身是汗，然後教師才令他回去。他在街上就不鬧事了。後來又變換遊戲的方法，使他好爭打的性情，有發洩之處，久而久之，他的行為，就不野蠻了。照這樣看來，教師陶冶兒童的品性，若有長久的忍耐力，若虛心取各種方法試用，終沒有不成功的。我望教育者要注意呀。

第六章 記憶力與培養記憶力之方

法

凡人都知道記憶力是很重要的。人與動物的區分，文明民族與野蠻民族之區分，智與愚的區分，記憶力的大小，有無，實為最主要之關鍵。凡人也都知道記憶力的好壞，是關於天才的。下愚之質，無論用何種方法，不能使之變為上智；亦如一塊頑石，無論用何種方法，不能使之變為

黃金。南洋的馬來人種，大於十的數目，卻不能計算。甚至不能記其年歲。有問其年歲多大，多答與他家某株棕樹的年歲相若。白人侵入之後，間有受一點奴隸式的教育的，但其記憶力不過比較因之差強，並無驚人之進步。故天才，是惟一的根本。教育不能離開此根本，去作無米之炊。但這不是說教育是無效的。天生下一份好記憶力，倘若不得適當的教育，這份天才也會凋敝漸滅。譬如說天才是一粒種子。天才好的，譬如就是一粒最成熟最滿的種子。好的種子，本可望生好的苗，結好的果。但若土壤不宜，肥料不足，灌溉不時，或加上他種不適宜的原因。這種子無論怎樣好，以環境不適宜之原故，或不出土；或出土之後，苗長不旺；或雖然發苗而不結實。又譬如說天才是「池汨汨的泉水。若不加以適當的保護與疏導，這一池泉水，或為沙土覆滅；或向四面分流亂散，消失無用。若是加以適當的保護與疏導，這個汨汨的泉，即可永流為滔滔的水，可引以溉田磨電，或為他種工業之用。由此說來，記憶雖根於天才，不能用教育化劣為優；但確可假手於適當的環境，使得其天然的發展，不至受何種損傷或阻遏。這

是一件不可磨滅的事實。

記憶力既是可以教育培養之。那末得怎樣去培養？用什麼方法去培養，才最有效，最經濟？要解答這個問題，不可不先問記憶是什麼樣子。本來記憶與習慣的區分，中間並無顯然的鴻溝。二者互相掩蓋。有的一件精神作用，謂之為記憶可，謂之為習慣亦無不可。例如一個人善記憶古人名字與地名。謂那是他的精神習慣，也很有理由。所以凡支配習慣的原律，如用習律(LAW OF EXERCISE)效果律(LAW OF EFFECT)等，於此都有充分的效力。二者之區別在：一

- 記憶——偏於精神，較為活動，較有目的。習慣——偏於運動，較為機械，較為盲目。這是大體上的區別。其相似之點，亦不下於其差別之點。普通心理學者，以記憶之為物，不外下列四個意思：一
- (一) 精神上的影像。
 - (二) 對過去經驗中的感情或事實底意識。
 - (三) 情況與反應間之連結。
 - (四) 對某種情況，產生適宜反應之能力。

以上這四種形式，惟最末者為最重要，最概括，所以

記憶的意思，就可說是「在某種情況中一種適宜反應的自喚。MEMORY IS THE RECALL OF THE APPROPRIATE RESPONSE IN A GIVEN SITUATION.」這個召喚適宜反應的能力，依賴三個要素之上：一

- (一) 把住的能力 (POWER OF RETENTION)。
- (二) 連念的數目 (NUMBER OF ASSOCIATION)。
- (三) 連念的組織 (ORGANIZATION OF ASSOCIATION)。

記憶力的好壞，全以這三個要素為轉移。所以培養記憶力的根本方法，就在培養這根本的要素。古人贊美才子，常說：「過目不忘」。那就是說他的把住力最好。把住力就是精神能把感官接受來的印像，把住住不令他逃走。精神力是發自神經中樞——腦脊髓。精神力的強弱，全靠神經中樞之天然品質如何。這是先天的；與生俱來的；非人力所可轉移的。人力所可為所能為的，在保持人身體的健康。腦脊髓為身體之一部，也自然健康。養成他的注意習慣，也是一個好法子。注意力強，則精神不紛，把住力自

因以加大。所記憶的材料，要為有興味的，能應用的。興味深厚，則力注意自然強大，印像亦自然明瞭活潑。能為實際的應用，則一可以常常反覆，生自然的溫習。一可以得食記憶所生的結果。此即遵從用法律與效果律所生的教育方法。就是杜威博士所主張的用學法 (LEARNING BY DOING)。用學法就是假手於「行」以達「知」。例如兒童不懂得茶，是什麼用處。最好的教授法，就時斟上一碗水給兒童喝。不用什麼講解，兒童自然就明白茶碗的功用了。換言之，就是一種「知行合一」的方法。這個知行合一的法子，是培養把住力的一個最有效的法子。

記憶的第二要素為連念的數目。連念就是與一個觀念有關係的相連觀念。連念的數目愈多，則達到主要觀念的道路亦愈多例，「大禹」這一個主要觀念，與他有關係的「治水」，「三過其門而不入」「傳子」等等，都是連念。若是只記憶「大禹」一個名詞，是很容易忘掉的。若是「治水」，「三過其門而不入」，「傳子」等，連念都印在腦筋裏，「大禹」一個觀念，自然會記憶的牢固了。記憶力的全部好比是一個村落。所記憶的 A B C D 等事項，好比

其中的張王李趙等住戶。若是姓張的與該村落的連屬多，關係深——親戚多，朋友多與財產多——則姓張的自然不容易由該村落搬出，因為他的房園田地，他的友好親眷，都牽扯他。他雖然要搬走，也是「行不得也」。若是新搬來一家生戶，他如能與當地的老戶結上了姻親，生了關係；或是他隨身帶來許多親戚，一同居住，他也自然不容易再向他鄉漂流了。因為這個道理，所以教授兒童一件事情，務令兒童同時獲得與此件事情最有關係的種種事情。能這樣兒童自然就容易配了。

第三個要素是連念的組織。因為相連的觀念多，固然好；但若多的亂七糟八，雜亂無紀，這許多的觀念，不但無用，反足致人頭腦暈亂。所以必得有組織，使各個觀念，各有他的適當處所，秩體井然，有條不紊。組織的方法有三個：第一用論理的方法，把所有的連念排列起來。或本着演譯法，先以一個共同原理或事物居首，以次及於各別事理或事物；或本着歸納法，先以許多各別事理或事物居首，以次歸於共同原理。第二拿一種主義作標準去分類。例如「人」：拿年歲作標準，即可分為嬰兒，幼兒，兒

童，少年，成年，老人等類。拿髮膚作標準，即可分爲黃人，白人，黑人，紅人，棕人，等類。第三按秩序去分團。就是從方便上，使類似者相洽者歸爲一羣。這三個方法，本來是互相依伏的。中間並無釐然的界線。都是幫助組織的。有組織則系統分明，用則取之，否則藏之。正如同主婦之布置室內物品一樣。若井井有條，則用某物，自知到某處去取，不至混覓不得。

以上三個要素的作用，隨年齡而不同。兒童因無經驗乏思想之故，偏於依賴把住力。成人則反是，偏於依賴連念的數目，及連念的組織。把住力雖出於天才，非人力所可如何，但培養得方，則可得充分的發展。至連念的數目，與連念的組織，則可以人力左右之。所以記憶力的全部，確可以教育之力培養助長之。

以上是從根本上討論記憶力的根本培養法。從學習的手續或步驟上說，尙有三個方法如下：—

(一) 基礎的方法有三個，是學習一切事物或技能時所必採用的。

(A) 複習法——這個方法的主要點，在學習次數之加多。

教育心理學

「人一能之己百之，人十能之己千之」。就是完全利用這個方法。不可免的毛病，就是多耗時間。

(B) 專心法——這個方法的主要點，不在學習次數之多寡，而在學習時特別注意。所謂專心致志用力不紛是也。

(C) 反想法——這個方法的主要點，在利用前二法作基本的東西召喚出來，使一一呈於目前。此法最經濟最確實。於前二法之特點，兼而有之。並可養成腦筋負責任求結果之習慣。連念的數目，與連念的組織，都可因以增進。所以是最上的一個法子。

(二) 就材料取用的步驟上說，亦有三個方法。

(A) 分部法——這個方法，先把材料分爲若干部分。學好甲部分然後再學習乙部分。列如一課書，把他分成若干節。學習第一節，再學第二節。然後再及第三四各節。

(B) 全部法——這個方法，在先就材料全部統總學習。如需複習，再就全部複習之。優點在能以顧全局，把前後打通一氣，無枝枝節節斷片分離的毛病。缺點在一項材料，內中各點有各點的難易。若回回都由前到後，籠統複習之。

，有空耗光陰之弊

(C)調合法——將前二法參和並用。即先就材料全部學習一次或二次。揀其難者，再用分部法去特別學習。如是則可融會貫通，兼取二者之利，是一個較比最好的方法。

(三)就時間的支配上分，有二個方法

(A)集中法——把學習的時間集中於一點，為長時間的學習。例如學習騎腳踏車。極端的集中法，即天天不作別事，盡全份時間，專力學習這一事。學書，學畫，等等亦然。

(B)分散法——把學習的時間，分散於各日。例如學打字。預算二十小時去學得初步的技能。若是用集中法，即得每日學七小時八小時或十小時。二三日即畢業。分散法則反是。或把二十小時分為每日一時，定二十日畢業；或分為每日半小時，定為四十日畢業。

這兩個方法，究竟用那個方法學習最好，最容易記憶，各方面試驗的結果，雖有不一致之處，但適宜的分散法，似較為有利。凡遇下列原因時，學習時間愈短，則記憶愈易：——

(一)幼年未成熟的腦筋

(二)需要機械的精神作用，如心算等等。(與需要思考的正相反。)

(三)性質燥急的人。

(四)易致疲勞的事項。

(五)需要十足或極限能力的事項。

由此說來，學習時間的長短，應合應分，當視學習者之年齡，教材之性質，而定。但有一確定不可磨滅的事實，即簡短的學習時間之後，逾一夜之休息，再加以溫習，比比時間加在一處統在前晚學習為優。即記憶較比確實而耐久。

「記憶」這種精神作用，他的條理原律，尙大有研究之地。現在的心理學，不過初發其端。據教育心理學近今研究之所得，以下諸法，可以輔助記憶。

(一)一件事實或事理，要從種種方面表現之，要從種種機關輸入之。例如訓練兒童，令他們能躬行「孝友」之道。除從他的聽官輸入孝友之理外，第一要排演表示孝友家屬之戲劇。令兒童裝作各樣角色，有去父的，有去母的，有

去兄的，有去弟的，表演怎樣是真正的孝，怎樣是真正的友。如此則孝友之理，可由各樣感官，深印入於兒童之腦筋中。第二可在黏土手工中，令兒童製作房屋人物。表示家庭天倫和樂之狀態。此則由觸覺筋覺視覺，輸入孝友之理。第三可領之觀看動物愛惜子女之狀態，如貓，如狗，如燕子，鳥鴉，家禽，等類皆是。

(二)任學習者盡其能力的速度，向前進步，不加拘束。學習者能於一少內將數學四基本法——加減乘除——學會，即可聽其學會，供以相當的進步材料，使憶力不至受阻礙不得發展之苦。

(三)將能編歌為曲之材料，編為歌曲。有聲韻可叫，亦可補助記憶。

(四)於一段過用精神工作之後，應休息幾分鐘。據皮魯勃里氏 (PILSBURY) 所主張，每一極短的精神工作與工作之間，應有三分鐘至六分鐘之休息。

(五)人功記憶法。這個法是器械的。例如記憶一年之各月就為大月，就為小月。可拳手而數背面上之凸凹。由食指之凸處起，數一二三四五六七。到七時已到小指之凸處

，再疊起向回數之。凡凸處皆為大月，凡凹處皆為小月。總而言之，記憶確可由教育之力加以培養補助。這一篇文意，是根據 HOW TO TEACH 中的 HOW TO MEMORIZE 一篇的大意。我覺得可疑問可研究之點尚多，望讀者能專心研究一下才好。

第七章 習慣與學習

一，陶冶性為習慣構成之根基——人之天然性向，時時刻刻趨向行為，感情，思想。雖睡夢之中，猶不停止其活動。種種性向之活動，罔非為情況與反應間之結帶 (BONDS)，此結帶有一最要之特色，即易受變化之陶冶性是也。人與一切動物比，人之陶冶性獨高。兒童時期，正是陶冶性最強時期。學習之可能，與習慣之構成，皆陶冶性為之。陶冶性之意義，即謂神經之能力，感知其所遇之事物，並受其鎔冶變化。學習者，即受此鎔冶變化作用之謂；習慣者，即某種變化之定立也。

二，陶冶性中的變量——關於陶冶性之特色有三個問題：

(1) 一切結帶 (BONDS)，都同樣易受變化乎？(2) 由幼至老，中間各年歲，陶冶性都始終如一乎？(3) 是

否有若干結帶在某年齡時，比其他結帶更易受變化乎？

據研究與觀察所得，(一)各種連帶，非同樣易受變化。

(二)主持生理時與反射作用的結帶，不易感受變化。在本能中，「與」恐怖「取食」有關係之結帶，亦不易受變化。「發聲」，「把玩」次之。凡與智能有關係之結帶，最容易感受變化。又偏於肉體學習所得的習慣，比偏於精神學習所得的習慣，較容易保持。例如學寫字，學打拳，及記憶歷史事實與幾何原理，前者比後者，較為耐久。

通常意見，以為人到二十五歲後，構成新習慣即感困難，至三十五歲後，欲學習而得一新習慣，幾為不可能之事項。此說據試驗室研究之結果，知毫不可信，人到成年之後，仍可學習，以構成各種習慣。不過比較幼時為稍難耳。因此，故人當「活到老學到老」，不宜以「老」而自暴自棄也。

人幼時學藝較易，即以陶冶性強大之故，音樂所需之手指靈活柔軟，非在幼時習得不可。又習外國語，幼時亦比成長後容易。習走繩與翻筋斗之技藝，亦非在早年不

可。此種事實與各種試驗，皆證明凡關於肉體的學習，皆以幼時為最宜。精神上陶冶性（即記憶力）最強時間，似為十歲至十二歲之間。較複雜的思致習慣，則遲至成丁期與成丁期後始可發展，但各期互相掩覆中間並無教育——兒童時期，既為陶冶性最強時期；兒童天然又具反射的模倣本能；故幼時，極易為環境所左右以構成各種習慣。語云「教子嬰孩」，又云「少成若天性，習慣成自然」，即謂幼時為教育最易收效之時期，因此之故。凡屬於肉體的習慣，皆宜在幼時養成。又飲食有節，起居有定，排泄有時，等衛生習慣；清潔整齊之習慣；舉止態度；語言習慣；使用器具之習慣；皆須在少時培養。無論如何，不能防止習慣之構成，不成為好習慣，則成為壞習慣。好習慣，兒童將終身食其利。否則差之毫釐，謬之千里，兒童將受惡習慣無窮之害。

三，學習方法與習慣構成之原律，一據上述，人幼時既是生機勃勃。與外物（環境）為緣，因發為種種反應，一為種種學習活動。學習共有三個方法：

(一)試誤法——亂撞亂試，一試不對再試，再試不對

三試。由得偶然的成功向前進步。

(二)模倣法——觀察他人之動作，畫依樣的葫蘆。

(三)推理法——本思想之力，想出進行的方法，然後進行。

(三)法中之最重要者為「試誤法」，一切筋肉的隨意活動與習慣，莫不由此法學習得來，現舉行一試驗如下（即「鏡書星紙」試驗，其圖與方法，見另紙及上頭說明）由試驗之結果，並致被試驗者之經驗，知最初時手眼心三者不相統一調和。全憑亂試之力，思想為用極少。往往心欲手左而手反右。一試再試，凡成功滿意之試則反復之，否則力避之。漸漸鏡書需用之時間減少，錯誤減少，最終學習成功，定立而為習慣。由鏡書及其他觀察試驗，知習慣之構成，本二個原律：

(一)用習科 (RAW OR EXERCISE)——凡常常使用，常常反復習練之活動，易成為習慣。

(二)效果律 (REWARD EFFECT)——凡得滿意結果的活動，容易反復成為習慣

本此二原律，故對兒童之善行為，當獎勵之，使得滿意之

結果，以便反復成為善良的習慣。惡行為，當取締之，或用他替代之，使不得滿意結果，不致反復成為惡習慣。

第八章 成功的習慣與教育的成功

成慣的重要，盡人皆知。人生的品行，與社會的文明，全依習慣而定。據上章所說，習慣之構成，本二個原律——「用習律」與「效果律」凡得有效果的活動，最容易反復習用，成為習慣。故二原律中，尤以「效果律」之勢力為主。教育者因不得不偏依賴「效果律」以培養兒童善良的習慣。成功的習慣，乃根本「效果律」構成之習慣，在人生中實居第一重要之地位。教育之是否成功，即以能否養成「成功習慣」為漸。所以提別提出討論如下：

(一)成功的習慣怎樣發展

善捕鼠的貓，教小貓捕鼠，先拿來無抵力的死鼠。小貓看見，嗷嗷的上前。用牙咬定死鼠，左撕右扯。把他吃了。以後老貓拿給他們受傷未死稍有抵抗力的鼠，使小貓吃他，要多少費些氣力。末後拿給他們有完全抵抗力的鼠，使小貓吃他，非經一番血戰不可。這樣一步一步的，小貓的信心與能力，漸漸向前發展，終也成為一個善捕鼠的

貓。

我們偶爾也看見吃糧不管事的貓。耗子鬧的很凶，咬衣服，毀食物，他竟作好好老先生不去管他。滑頭滑腦，同一般無能剿匪的官吏一樣。原因安在呢？就是因為他小的時候，老貓才教他捕鼠，就給他拿來活鼠大鼠一抵抗力大的鼠。或是勝他不過，把他放跑，或是雖勝了他落了個筋疲力盡，受創不小。第一次他受了打擊，心裡留下極強的失敗影子，以後或又接二連三吃耗子的虧。常敗將軍，勇氣消失，自然而然就成爲一個吃糧不管事的貓了。別的像犬，狐狸，同他種肉食獸類，全都是這樣，小時若是常常失敗，常常吃虧；長大一定怯懦靡有能力。

總而言之。有一次成功，則心裏留下一張成功的影子。接連成功幾次，就養成一種成功的習慣。有一次失敗，則心裏留下一張失敗的影子。結連失敗幾次，就養成一種失敗的習慣。在獸類是這樣，在人類更是這樣；在人幼小身心能力初發展的時候，尤其是這樣。爲教師和爲父母的要注意呀！

(二) 成功失敗原於心理的實例

美國某校，有一幼女，不能記憶他的乘法表；又不能綴字。在學校裡受先生的責罰，同學的嗤笑。到家裏又受父母的呵斥。他兩個小眼睛裏，常常充滿些眼淚。他愈使力，愈覺糊塗。愈糊塗愈失望。後來學校開一個「家庭談話會」。教師遇見這女兒的父母，共同商量救正的方法。結果決定雙方不再用何樣的懲罰或呵斥。使他離開他的本班，另外給他簡單的工課。這工課是他力所能作的，且是方能作好的。於是不到幾天工夫，他的態度就漸漸變了。他愁容去，笑容來。活潑快樂，一天比一天進步。從前不能作的，現在也能作了。從前不能懂的，現在也能懂的了。以後教師使他復回本班，他居然漸成爲一班的高材生。不是同一個女孩子嗎？使他前後如同兩人的，就是因為他心理態度的改變——由失敗改變到成功。以後他母親給教師一封信說說「……我感謝上帝，我的女兒變好了。他現在與從前，大不相同。言語也透澈了，舉動也敏捷了。終日跳跳蹦蹦活潑極了……」

又美國某處有一個十七歲男生，在一個中學校肄業，他的程度，隨不上一班別的同學。他的父母常說他不如他

哥哥。又說他「癩」，「無用東西」。但他不是不用功。不過用功還是趕不上別的人，不知不覺便心灰了。以後教師給他能勝任愉快的工課，他才漸漸高興起來，漸漸成功。

成功習慣的重要，在運動上更顯而易見。試取「跳高」為例。跳的人先橫竿在能跳越的高度。由漸使竿上升。既到他能跳越的頂點後，若他求進的欲望太強，把竿再升一步。他便跳不過去了。於是他一試！再試！三試！試的汗流滿面，還是跳不過去。在這個時候，若是偷着把竿降歸原來他能跳越的頂點。他必然也跳不過去。先能跳過，後跳不過，其故安在？就在他不知道竿子下降。未跳之先，心裏就怕像前幾次一樣——跳不過去。失了信念，所以一定跳不過去。正當辦法是——他達到他能力的頂點後，應候着練習純熟，能力增進之後，再往高跳。不應該求速太甚，嘗試不能成功的事，虛耗氣力，白費精神，動搖了信賴自己的信念。

(三) 教師父母對兒童當怎樣

凡教低能兒的教師或低能兒的父母，更要得知這個道

理。對低能兒第一要事，也是第一難事，就是養成他們的成功信念。使他們信賴自己——信賴自己有「能力」有「本事」，足以成功。若不能這樣，那教育就不能收良好的效果了。試取一個低能兒，放入尋常兒童當中。他的工課，自然跟不上常兒。他一試！再試！無論怎樣努力，也逃不了失敗。於是教師責難，同學訕笑。到了遊戲場中，他竟不得同他活虎似的兒童遊戲。即或准他加入遊戲，他也是被人捉弄欺侮。人家或呼他為「小子」，或給他起一個不好聽的外名。日積月累，他漸覺自己樣樣跟不上別人，永遠跟不上別人。「精」「氣」「神」一天頹靡於一天。漸漸的就把一切進取的努力停止了。故所謂「低能兒」，未必真正是低能。大半由於教師或父母造成其低能。即或是真正低能兒，也沒有不可以救藥的。為父母或為教師的，應當根本這「成功慣習的道理」，留心使兒童作他能作好的工作。工作要簡易有趣，足以引起兒童的興味與熱心。有若干次成功之後，再慢慢的課以稍難的工作，自無不收良美的效果。

美國哈佛大學校長意里奧 (Elliott) 說，初等教育的

不成功，大半由於教師先給兒童難的工課，兒童能力不及，不能成功。於兒童能成功的，又不給以充足適當的分量，以致成功空氣，無由造成；成功的信念，無由發生。他又說教育行政所犯不可想的過處，即給兒童以力不能作的工課；或作不好的工課。又馬爾騰博士(MARDIEN)說：「他想他能，他便能；他想他不能，他便不能」他想他能，便是他有一種成功的心理，所以他能。他想他不能，便是他有一種失敗的心理，所以他不能。「能」「不能」全在一點心理的作用。真是「差之毫厘，謬之千里。」重要的很哪！可惜現在有許多教師同父母，不明這個道理。每不考察兒童的能力，濫課兒童以種種工作。及乎兒童不能作，或作不好，便不查原因，胡亂責他。不說「你不行！無用東西！」就說「你不能有出息！」或是說他種打兒童高興的話。在說的人以為那是激勵他。不知道這樣話，所生的效果有限，反足以使兒童心灰氣短；愈發失了成功的信念了。

總結·現在我總結我的話如下：—

(一)成功的習慣，是凡百事業成功的基礎·教育第一

要養成此基礎。教育有效與否全視此成功習慣能養成與否。

(二)成功的習慣，或失敗的習慣，全根源在心理上。一種信念。此信念是一點一點發展的，由成功或失敗反覆次數而強大的。

本着以上原理，為教師同為父母的，不可不注意二事

(一)先要審查兒童的能力。給他力能作好的工作，使他易得愉快的成功。

(二)兒童成功，當給以贊賞的承認。萬不可吹毛求疵。兒童偶然失敗，當用好言安慰，另課以較易的工作，務使成功而後已。

类别

07650

编号

册数

23

售价

3.00

上海图书馆藏书



A541 212 0011 8377B

